



الهيئة العامة للأوقاف
Nawaat Awaqaf Public Foundation

وزارة الأوقاف وإسلامي أمور، كويت



موسوعة فقهاء

جلد - ۲

أجلء - إذن

موسوعه فقهيہ

شائعہ کردہ

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف و اسلامی امور کویت محفوظ ہیں

پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی - 110025

فون: 26982583, 26981779-11-91

Website: <http://www.ifa-india.org>

Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹڈ)

Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.

B-35, Basement, Opp. Mogra House

Nizamuddin West, New Delhi - 110 013

.....Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

موسوعه فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲

أجل — إذن

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورہ توبہ، ۱۲۲)

”اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ
ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ
حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس
آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!“۔

”من یرد اللہ بہ خیرًا

یفقہہ فی الدین“

(بخاری و مسلم)

”اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے

اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے“۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۰۵-۴۹	اُجل	۱۰۰-۱
۴۹	تعریف	۱
۴۹	قرآن کریم میں اُجل کے استعمالات	۲
۴۹	اُجل فقہاء کی اصطلاح میں	۳
۵۰	اُجل کی خصوصیات	۴
۵۰	متعلقہ الفاظ: تعلق، اضافت، توقیت، مدت	۵
۵۱	مدتِ اضافت	۹
۵۱	مدتِ توقیت	۱۰
۵۲	مدتِ تنجیم	۱۱
۵۳	مدتِ استیصال	۱۲
۷۰-۵۴	اُجل کی قسمیں اپنے مصادر کے اعتبار سے	۳۳-۱۳
	فصل اول	
۶۸-۵۴	اُجل شرعی	۲۸-۱۳
۵۴	مدتِ حمل	۱۳
۵۵	جنگ بندی کی مدت	۱۴
۵۵	لقطہ کے اعلان و اشتہار کی مدت	۱۵
۵۶	وجوب زکوٰۃ کی مدت	۱۶
۵۶	عنین (نامرد) کو مہلت دینے کی مدت	۱۷
۵۷	ایلاء میں مہلت دینے کی مدت	۱۸
۵۸	رضاعت کی مدت	۱۹

صفحہ	عنوان	فقہہ
۵۹	عدت کی مدت	۲۰
۵۹	خیار شرط کی مدت	۲۱
۶۰	حیض کی مدت	۲۲
۶۱	طہر کی مدت	۲۳
۶۲	سن لیا س	۲۴
۶۳	مدت نفاس	۲۵
۶۴	بلوغ کی عمر	۲۶
۶۶	موزہ پر مسح کی مدت	۲۷
۶۷	سفر کی مدت	۲۸
	فصل دوم	
۶۸	أجل قضائی	۳۱-۲۹
۶۸	مقدمہ پیش کرنے کے لئے حاضری	۳۰
۶۸	گواہوں کو حاضر کرنا	۳۱
	فصل سوم	
۷۰-۶۸	أجل اتفاتی	۳۳-۳۲
۶۹	ملکیت کو منتقل کرنے والے تصرفات میں سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط	۳۳
۷۷-۷۰	دین کو مؤخر کرنا	۴۸-۳۴
۷۰	دیون کو مؤخر کرنے کی مشروعیت	۳۴
۷۱	عین کے برخلاف صرف دین میں تناً جیل کی حکمت	۳۵
۷۱	تناً جیل کے جواز اور عدم جواز کے اعتبار سے دیون کے احکام	۳۶
۷۱	الف - بیع سلم میں رأس المال	۳۷
۷۲	ب - بدل صرف	۳۸
۷۳	ج - اتالہ کے بعد کاشن	۳۹
۷۳	د - بدل قرض	۴۰

صفحہ	عنوان	فقہ
۷۴	ھ۔ جو جائیداد حق شفعہ کے تحت لی جا رہی ہو اس کی قیمت	۴۱
۷۷-۷۴	ایسے دیون جن کی ادائیگی بحکم شرع مؤخر ہو	۴۸-۴۴
۷۴	الف۔ دیت (خون بہا)	۴۲
۷۴	قتل عمد کی دیت	۴۳
۷۴	قتل شبہ عمد کی دیت	۴۴
۷۵	قتل خطا کی دیت	۴۵
۷۵	ب۔ مسلم فیہ	۴۶
۷۶	ج۔ مال کتابت	۴۷
۷۷	د۔ قرض کی واپسی کے لئے وقت کی تعیین	۴۸
۸۶-۷۷	أجل تو قیت پہلی بحث	۴۹-۴۹
۷۸-۷۷	وہ عقود جو مبین مدت کے بغیر صحیح نہیں ہوتے	۵۳-۵۰
۷۷	الف: عقد اجارہ	۵۰
۷۷	پھل دار درخت یا باغ کو بٹائی پر دینے کا معاملہ	۵۱
۷۷	مزارعت کو موقت کرنا	۵۲
۷۸	ب: عقد کتابت	۵۳
	دوسری بحث	
۸۶-۷۸	وہ عقود جو مطلق اور مقید دونوں طرح صحیح ہوتے ہیں	۴۹-۵۴
۷۸	عقد عاریت کو أجل کے ساتھ موقت کرنا	۵۴
۷۹	وکالت کو أجل کے ساتھ موقت کرنا	۵۵
۷۹	مضاربت (قرض) کو موقت کرنا	۵۶
۸۰	کفالت کو کسی مدت کے ساتھ موقت کرنا	۵۷
۸۰	وقف کو مدت کے ساتھ موقت کرنا	۵۸
۸۰	بیع کو موقت کرنا	۵۹
۸۱	مالکیہ کے یہاں بیوع الاجال	۶۰

صفحہ	عنوان	فقہہ
۸۱	بیوع الّا جال کی صورتیں	۶۱
۸۳	ہبہ کو موقت کرنا	۶۳
۸۳-۸۵	نکاح کو موقت کرنا	۶۴-۶۸
۸۳	الف - نکاح متعہ	۶۴
۸۳	ب - نکاح موقت یا نکاح لّا جال	۶۵
۸۴	ج - نکاح جسے مرد یا عورت کی مدت حیات کے ساتھ موقت کیا گیا ہو، یا ایسی طویل مدت کے ساتھ موقت کیا گیا ہو جس وقت تک عادتاً وہ دونوں زندہ نہیں رہیں	۶۶
۸۴	د - شوہر کا نکاح کو کسی خاص وقت تک محدود رکھنے کی دل میں نیت رکھنا	۶۷
۸۵	ھ - نکاح کا ایسے وقت پر مشتمل ہونا جس میں طلاق واقع ہو	۶۸
۸۵	رہن کو کسی مدت کے ساتھ موقت کرنا	۶۹
۸۵-۹۰	ضبط و تحدید کے اعتبار سے اُجل کی تقسیم پہلی بحث	۷۰-۸۲
۸۶-۹۰	اُجل معلوم	۷۱-۸۰
۸۶	منصوص زمانوں تک تا جیل	۷۳
۸۷	غیر عربی مہینوں کے ساتھ تا جیل	۷۴
۸۷	مطلق مہینوں کے ساتھ تا جیل	۷۵
۸۸	مدت اُجل کے حساب کا آغاز	۷۶
۸۸	مسلمانوں کی عیدوں کے ساتھ تا جیل	۷۷
۸۸	ایسی مدت متعین کرنا جس میں دو چیزوں میں سے کسی ایک کا احتمال ہو	۷۸
۸۹	عادتاً معروف موسموں تک مدت مقرر کرنا	۷۹
	دوسری بحث	
۹۱-۹۲	اُجل مجہول	۸۱-۸۲
۹۱	اس فعل کو اُجل مقرر کرنا جس کا وقوع منضبط نہیں	۸۱
۹۱	جس اُجل میں جہالت مطلقہ ہو اس تک تا جیل کا اثر عقد پر	۸۲
۹۲-۹۶	اُجل کے عوض میں مالی معاوضہ لینا	۸۳-۸۶

صفحہ	عنوان	فقہ
۹۸-۹۶	مدت کے بارے میں جائیداد کا اختلاف	۸۷-۹۰
۹۶	بیع میں اصل مدت میں اختلاف	۸۸
۹۷	مقدار مدت میں عائدین کا اختلاف	۸۹
۹۸	مدت کے ختم ہونے میں اختلاف	۹۰
۱۰۵-۹۸	مدت کو ساقط کرنے والی چیزیں	۹۱-۱۰۰
۱۰۰-۹۸	اول۔ اُجل کا ساقط کیا جانا	۹۲-۹۴
۹۸	الف: مدیون کی طرف سے اُجل کو ساقط کرنا	۹۲
۹۹	ب: دائن کی طرف سے اُجل کو ساقط کرنا	۹۳
۱۰۰	ج: دائن اور مدیون کی رضامندی سے اسقاط اُجل	۹۴
۱۰۵-۱۰۰	دوم۔ سقوط اُجل (اُجل کا ساقط ہو جانا)	۹۵-۱۰۰
۱۰۰	الف: موت کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا	۹۵
۱۰۳	ب: دیوالیہ قرار دینے جانے (تخلیس) کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا	۹۶
۱۰۴	ج: جنون کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا	۹۷
۱۰۴	د: اسیر یا مفقود ہونے کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا	۹۸
۱۰۵	ه: مدت پوری ہو جانے سے اُجل کا ساقط ہونا	۹۹
۱۰۵	دفع ضرر کے لئے اس عقد کے مطابق عمل جاری رہنا جس کی اُجل گذر چکی ہے	۱۰۰
۱۰۸-۱۰۶	اجماع	۱-۱۰
۱۰۶	تعریف	۱
۱۰۶	کن لوگوں کے اتفاق کرنے سے اجماع منعقد ہوتا ہے	۲
۱۰۷	اجماع کا امکان	۳
۱۰۷	اجماع کی حجیت	۴
۱۰۷	اجماع کن چیزوں کے بارے میں حجیت ہے	۵
۱۰۷	اجماع کا مستند	۶
۱۰۷	اجماع کا انکار	۷
۱۰۸	اجماع سکوتی	۸

صفحہ	عنوان	فقہہ
۱۰۸	اجماع اور غیر اجماع میں تعارض	۹
۱۰۸	دلائل شرعیہ کے درمیان اجماع کا مقام	۱۰
۱۱۱-۱۰۹	اجمال	۵-۱
۱۰۹	تعریف	۱
۱۱۰	متعلقہ الفاظ: مشکل، متشابہ، خفی	۲
۱۱۰	مجمل کا حکم	۵
۱۱۵-۱۱۱	اجنبی	۱۵-۱
۱۱۱	تعریف	۱
۱۱۲	اجنبی کا تعلق والا بن جانا اور تعلق والے کا اجنبی بن جانا	۳
۱۱۳	تعلق والے اور اجنبی دونوں کی موجودگی میں کیا حکم ہوگا؟	۵
۱۱۵-۱۱۳	اجمالی حکم	۱۵-۶
۱۱۳	اول: وہ اجنبی جو قریب (رشتہ دار) کی ضد ہے	۶
۱۱۳	دوم: تصرفات اور عقود میں اجنبی کا حکم	۷
۱۱۳	اجنبی اور عبادت	۸
۱۱۳	اجنبی کا تبرعاً حقوق کی ادائیگی کرنا	۹
۱۱۳	سوم: اجنبی بمعنی غیر وطنی	۱۰
۱۱۳	چہارم: عورت کے تعلق سے اجنبی	۱۱
۱۱۵	الف: دیکھنا	۱۲
۱۱۵	ب: چھونا	۱۳
۱۱۵	ج: تنہائی میں ہونا (خلوت)	۱۴
۱۱۵	د: عورت کی آواز	۱۵
۱۱۶	اجنبیہ	
	دیکھئے: اجنبی	
۱۱۷-۱۱۷	اجہاز	۳-۱
۱۱۷	تعریف	۱

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۱۶	عمومی حکم	۲
۱۱۷-۱۲۶	اجہاض	۱۸-۱
۱۱۷	تعریف	۱
۱۱۷	استقاطِ حمل کا شرعی حکم	۳
۱۱۸	الف: نفلِ روح کے بعد استقاطِ حمل کا حکم	۴
۱۱۸	ب: نفلِ روح سے قبل استقاطِ حمل کا حکم	۵
۱۲۰	استقاطِ حمل کے اسباب و وسائل	۹
۱۲۱	استقاطِ حمل کی سزا	۱۰
۱۲۲	قابل سزا استقاطِ حمل	۱۳
۱۲۳	استقاطِ حمل میں کئی بچوں کا نکلتا	۱۴
۱۲۳	غره کسی پر لازم ہے؟	۱۵
۱۲۵	استقاطِ حمل کے ضمنی اثرات	۱۶
۱۲۵	طہارت، عدت اور طلاق میں استقاطِ حمل کا اثر	۱۷
۱۲۶	چوپائے کا بچہ گرانا	۱۸
۱۲۷-۱۲۸	أجیر	۳-۱
۱۲۷	تعریف	۱
۱۲۷	اجمالی حکم	۲
۱۲۸	بحث کے مقامات	۳
۱۲۸	إِحالة	دیکھئے: حوالہ
۱۲۸	أحباس	دیکھئے: وقف
۱۲۸	إِحبال	دیکھئے: جمل

صفحہ	عنوان	فقہہ
۱۲۹-۱۲۹	احتباء	۴-۱
۱۲۹	تعریف	۱
۱۲۹	احتباء اور اتعاء میں فرق	۲
۱۲۹	عمومی حکم اور بحث کے مقامات	۳
۱۳۰-۱۳۱	احتباس	۸-۱
۱۳۰	تعریف	۱
۱۳۰	متعلقہ الفاظ: جس، حجر، حصر، اعتقال	۲
۱۳۰	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۶
۱۳۳۱	احتباس کے بعض اثرات	۸
۱۳۳-۱۳۲	احتجام	۴-۱
۱۳۲	تعریف	۱
۱۳۲	اجمالی حکم	۲
۱۳۳-۱۳۹	احتراف	۱۴-۱
۱۳۳	تعریف	۱
۱۳۴	متعلقہ الفاظ: صناعت، عمل، اکتساب یا کسب	۲
۱۳۴	احتراف کا اجمالی شرعی حکم	۵
۱۳۴	پیشوں کی اقسام	۶
۱۳۵	باعزت پیشوں میں باہمی تفاوت	۷
۱۳۵	گھٹیا پیشے	۸
۱۳۶	ایک پیشہ چھوڑ کر دوسرا پیشہ اختیار کرنا	۹
۱۳۶	تفصیلاً احتراف کا شرعی حکم	۱۰
۱۳۷	گھٹیا پیشوں کا حکم	۱۲
۱۳۸	ممنوع پیشے	۱۳
۱۳۸	احتراف کے اثرات	۱۴

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۳۹-۱۴۰	احساب	۳-۱
۱۳۹	تعریف	۱
۱۳۹	احساب معتد بہ یا معتبر ہونے کے معنی میں	۲
۱۴۰	احساب اللہ تعالیٰ سے ثواب طلب کرنے کے معنی میں	۳
۱۴۱-۱۴۲	احتشاش	۵-۱
۱۴۱	تعریف	۱
۱۴۱	اجمالی حکم	۲
۱۴۱	گھاس کاٹنے میں چوری	۳
۱۴۱	گھاس کاٹنے سے روکنا	۴
۱۴۲	گھاس کاٹنے میں شرکت	۵
۱۴۲-۱۵۱	احتضار	۱۵-۱
۱۴۲	تعریف	۱
۱۴۲	احتضار کی علامات	۲
۱۴۲	قریب المرگ شخص کے پاس اس کے لوگوں کا رہنا	۳
۱۴۳	وہ لوگ جن پر قریب المرگ ہونے کا حکم جاری ہوتا ہے	۴
۱۴۳	قریب المرگ شخص کو کیا کرنا چاہئے	۵
۱۴۵	اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنا	۶
۱۴۶	قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان کے تصرفات	۷
۱۴۶-۱۵۱	احتضار کے وقت حاضرین کے لئے مسنون اعمال	۱۳-۸
۱۴۶	اول: تلقین	۸
۱۴۷	دوم: تلاوت قرآن	۹
۱۴۷	سوم: قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنا	۱۰
۱۴۹	چہارم: قریب المرگ شخص کے حلق کو پانی سے تر کرنا	۱۱
۱۴۹	پنجم: اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا	۱۲
۱۴۹	ششم: قریب المرگ شخص کے دل میں اللہ تعالیٰ سے حسن ظن پیدا کرنا	۱۳

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۴۹	قریب المرگ شخص کی وفات کے وقت حاضرین کے لئے مسنون اعمال	۱۴
۱۵۰	میت کا چہرہ کھولنا اور اس پر گریہ و زاری کرنا	۱۵
۱۵۲-۱۵۲	اختطاب	۳-۱
۱۵۲	تعریف	۱
۱۵۲	اختطاب کا شرعی حکم	۲
۱۵۲	اجمالی حکم	۳
۱۵۳-۱۵۳	اختقان	۱۷-۱
۱۵۳	تعریف	۱
۱۵۳	متعلقہ الفاظ: احتباس، حصر، حقب	۲
۱۵۳	اختقان کا شرعی حکم	۳
۱۵۶-۱۵۴	اول۔ اختقان بول (پیشاب کو روکنا)	۹-۴
۱۵۴	پیشاب روکنے والے کا وضو	۴
۱۵۵	پیشاب روکنے والے کی نماز	۵
۱۵۵	پیشاب روکنے والے کی نماز کا اعادہ	۶
۱۵۵	وقت فوت ہونے کے خوف سے پیشاب روک کر نماز پڑھنا	۷
۱۵۶	جماعت یا جمعہ فوت ہونے کے خوف سے پیشاب روک کر نماز ادا کرنا	۸
۱۵۶	پیشاب روکنے والے کا فیصلہ	۹
۱۶۱-۱۵۶	دوم۔ دوا کے لئے حقنہ کرنا	۱۷-۱۰
۱۶۱-۱۵۷	روزہ دار کا حقنہ لینا	۱۴-۱۱
۱۵۷	پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینا	۱۲
۱۵۸	اگلی شرمگاہ میں حقنہ لینا	۱۳
۱۵۹	جانفہ میں حقنہ لینا	۱۴
۱۵۹	حرام چیز کو حقنہ میں استعمال کرنا	۱۵
۱۶۰	بچے کو دودھ کا حقنہ دینا اور نکاح کی حرمت میں اس کا اثر	۱۶

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۶۱	حقنہ لگانے والے کا واجب الستر مقام کو دیکھنا	۱۷
۱۶۸-۱۶۱	احتکار	۱۲-۱
۱۶۱	تعریف	۱
۱۶۱	متعلقہ الفاظ: ادخار	۲
۱۶۲	احتکار کا شرعی حکم	۳
۱۶۳	احتکار کے حرام ہونے کی حکمت	۶
۱۶۳	احتکار کن اشیاء میں ہو سکتا ہے	۷
۱۶۵	احتکار کا تحقق	۸
۱۶۵	احتکار کی شرطیں	۹
۱۶۷	کام کا احتکار	۱۰
۱۶۷	صنف کا احتکار	۱۱
۱۶۷	احتکار کرنے والے کی دنیوی سزا	۱۲
۱۷۳-۱۶۸	احتمام	۱۳-۱
۱۶۸	تعریف	۱
۱۶۸	متعلقہ الفاظ: مناء، جنابت، بلوغ	۲
۱۶۹	احتمام کس کو ہوتا ہے	۳
۱۶۹	عورت کا احتمام کیسے متحقق ہوتا ہے	۴
۱۶۹	احتمام اور غسل	۵
۱۶۹	انزال کے بغیر احتمام	۶
۱۷۱	روزہ اور حج پر احتمام کا اثر	۱۰
۱۷۲	اعتکاف پر احتمام کا اثر	۱۱
۱۷۲	احتمام کے ذریعہ بلوغ	۱۳
۱۷۳-۱۷۳	احتواش	۲-۱
۱۷۳	تعریف	۱
۱۷۳	اجمالی حکم	۲

صفحہ	عنوان	فقہہ
۱۷۵-۱۷۴	احتیاط	۳-۱
۱۷۴	تعریف	۱
۱۷۴	اجمالی حکم	۲
۱۷۵	بحث کے مقامات	۸
۱۷۸-۱۷۶	احتیال	۸-۱
۱۷۶	تعریف	۱
۱۷۶	اجمالی حکم	۲
۱۷۸	بحث کے مقامات	۸
۱۹۱-۱۷۹	احداو	۲۶-۱
۱۷۹	تعریف	۱
۱۷۹	متعلقہ الفاظ: اعتداد	۲
۱۷۹	احداو کا شرعی حکم	۳
۱۸۰	مفقود الخیر کی بیوی کا سوگ منانا	۷
۱۸۱	سوگ منانے کی مدت کا آغاز	۸
۱۸۱	احداو کے شروع ہونے کی حکمت	۹
۱۸۲	کون عورت سوگ منائے اور کون نہ منائے	۱۰
۱۸۳	احداو والی عورت کن چیزوں سے اجتناب کرے	۱۳
۱۸۵	سوگ منانے والی عورت کے لئے کیا چیزیں جائز ہیں	۱۸
۱۸۶	سوگ منانے والی عورت کی رہائش	۱۹
۱۸۷	سوگ منانے کی جگہ چھوڑنے کے اسباب	۲۰
۱۸۸	سوگ منانے والی عورت کے مکان کا کرایہ اور اس کا نفقہ	۲۱
۱۸۹	سوگ منانے والی عورت کا حج	۲۲
۱۹۰	سوگ منانے والی عورت کا اعتکاف	۲۳
۱۹۱	احداو کی پابندی نہ کرنے والی عورت کی سزا	۲۵

صفحہ	عنوان	فقہہ
۱۹۲-۱۹۲	إحراز	۵-۱
۱۹۲	تعریف	۱
۱۹۲	متعلقہ الفاظ: حیا زہ، استیلاء	۲
۱۹۲	اجمالی حکم	۳
۱۹۲	بحث کے مقامات	۵
۱۹۳-۲۱۱	إحراق	۴۴-۱
۱۹۳	تعریف	۱
۱۹۳	متعلقہ الفاظ: اتلاف، تسخین، غلی	۲
۱۹۳	احراق کا شرعی حکم	۳
۱۹۳	پاک کرنے کے اعتبار سے احراق کا اثر	۴
۱۹۴	دھوپ اور آگ سے زمین کی پاکی	۵
۱۹۴	معدنیات پر ناپاک چیز سے پالش کرنا	۶
۱۹۵-۱۹۸	ناپاک اور ناپاک چیز سے چراغ جلانا	۸-۷
۱۹۵	ناپاک روغن سے چراغ جلانا	۷
۱۹۵	جس روغن میں ناپاک چیز مل گئی ہو اس سے چراغ جلانا	۸
۱۹۶	جلانی گئی نجاست کا دھواں اور بھاپ	۹
۱۹۶	راکھ سے تیمم	۱۰
۱۹۷	جلنے کی وجہ سے کھال کے نیچے جمع ہونے والا پانی (آبلہ)	۱۱
۱۹۷	جلی ہوئی میت کو غسل دینا	۱۲
۱۹۷	جو شخص جل کر راکھ ہو گیا ہو اس کی نماز جنازہ	۱۳
۱۹۸	تابوت میں دفن کرنا	۱۴
۱۹۸-۲۱۱	حدود، قصاص اور تعزیر میں جلانا	۱۸-۱۵
۱۹۸	دانستہ جلانا	۱۵
۱۹۸	جلانے کے ذریعہ قصاص	۱۶
۱۹۹	مالک کا اپنے غلام کو آگ کی سزا دینے کا حکم	۱۷

صفحہ	عنوان	فقہہ
۱۹۹	لواطت میں جانے کی سزا	۱۸
۱۹۹	وطی کئے گئے چوپایہ کو جاننا	۱۹
۲۰۰	جانے کے ذریعہ کھیر	۲۰
۲۰۰	مساجد اور مقابر میں آگ جاننا	۲۱
۲۰۰	میت کے پاس دھونی ساگانا	۲۲
۲۰۱	جنائزہ کے پیچھے آگ لے کر چلنا	۲۳
۲۰۲	کس کو جاننا نے پر زمان ہے اور کس پر نہیں؟	۲۴
۲۰۲	غصب کردہ مال جو جاننا نے سے متغیر ہو گیا ہے اس کی ملکیت	۲۵
۲۰۳	کس چیز کا جاننا جائز ہے اور کس کا جاننا جائز نہیں	۲۶
۲۰۴	مچھلی اور ہڈی وغیرہ کا جاننا	۲۷
۲۰۴	آگ کے ذریعہ داغ کر علاج کرنا	۲۸
۲۰۵	آگ سے داغنا (الوسم)	۲۹
۲۰۵	موت کے ایک سبب سے اس سے آسان سبب کی طرف منتقلی	۳۰
۲۰۶	جنگ کے موقع پر آگ لگانا	۳۱
۲۰۶	جنگ میں کفار کے درختوں کو جاننا	۳۲
۲۰۷	جن ہتھیاروں اور جانوروں وغیرہ کو مسلمان منتقل نہ کر سکتے ہوں ان کو جاننا دینا	۳۳
	مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی کیا چیز جائی جائے گی اور	۳۵
۲۰۸	کیا چیز نہیں جائی جائے گی	
۲۱۱	جو چیزیں نہیں جائی جائیں گی ان کی ملکیت	۴۴
۲۹۶-۲۱۱	احرام	۱۸۵-۱
۲۱۸-۲۱۱	فصل اول	۱۶-۱
۲۱۱	تعریف	۱
۲۱۴	حنفیہ کے یہاں احرام کی تعریف	۲
۲۱۴	مذہب ثلاثہ میں احرام کی تعریف	۳
۲۱۴	احرام کا حکم	۴

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۱۳	مشروعیت احرام کی حکمت	۵
۲۱۳	احرام کی شرطیں	۶
۲۱۵	تلبیہ	۸
۲۱۵	تلبیہ کا حکم	۹
۲۱۶	تلبیہ کے الفاظ کی واجب مقدار	۱۰
۲۱۶	تلبیہ کے الفاظ زبان سے کہنا	۱۱
۲۱۷	تلبیہ کا وقت	۱۲
۲۱۷	تلبیہ کے قائم مقام عمل	۱۵
۲۱۸	تلبیہ کا ہدی کو قلاہ پہنانے اور اسے ہانکنے کے قائم مقام ہونے کی شرطیں	۱۶
۲۱۸-۲۲۱	دوسری فصل	۲۹-۱۷
	نیت کے ایہام و اطلاق کے اعتبار سے احرام کے حالات	
۲۲۱-۲۱۸	احرام کا ایہام	۱۸-۱۷
۲۱۸	تعریف	۱۷
۲۱۸	نسک کی تعیین	۱۸
۲۱۹	دوسرے کے احرام کے مطابق احرام باندھنا	۱۹
۲۲۰	احرام میں شرط لگانا	۲۰
۲۲۱-۲۲۵	ایک احرام پر دوسرا احرام باندھنا	۲۲-۲۹
۲۲۱	اول: عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنا	۲۲
۲۲۵	دوم: حج کے احرام پر عمرہ کا احرام باندھنا	۲۸
۲۲۵	سوم: ایک ساتھ دو حج یا دو عمروں کا احرام باندھنا	۲۹
۲۲۷-۲۲۵	تیسری فصل	۳۱-۳۰
	احرام کے حالات	۳۱-۳۰
۲۲۶	انفراد	۳۳۰
۲۲۶	قرآن	۳۳۰
۲۲۶	تمتع	۳۳۰

صفحہ	عنوان	فقہہ
۲۲۷	احرام کے واجبات	۳۱
۲۳۹-۲۲۷	چوتھی فصل	۵۳-۳۲
۲۲۷	احرام کی میقات	
۲۳۱-۲۲۷	زمانی میقات	۳۸-۳۳
۲۲۷	اول: احرام حج کی زمانی میقات	۳۳
۲۲۹	حج کی زمانی میقات کے احکام	۳۴
۲۳۰	دوم: احرام میں عمرہ کی زمانی میقات	۳۷
۲۳۹-۲۳۱	مکانی میقات	۵۳-۳۹
۲۳۱	اول: احرام حج کی مکانی میقات	۳۹
۲۳۲	آفاقی کی میقات	۴۰
۲۳۳	مواقت سے متعلق احکام	۴۲
۲۳۶	میقاتی (بستانی) کی میقات	۵۱
۲۳۷	حرمی اور مکی کی میقات	۵۲
۲۳۹	دوم: عمرہ کی مکانی میقات	۵۳
۲۵۱-۲۳۹	پانچویں فصل احرام کے ممنوعات	۹۴-۵۴
۲۳۹	حالت احرام میں بعض مباح چیزوں کے ممنوع کئے جانے کی حکمت	۵۴
۲۳۹	لباس سے متعلق ممنوعات احرام	۶۸-۵۵
۲۴۰	الف: مردوں کے حق میں لباس سے متعلق ممنوعات احرام	۵۶
۲۴۵-۲۴۰	ان ممنوعات کے احکام کی تفصیل	۶۶-۵۷
۲۴۰	قبا، پاجامے وغیرہ پہننا	۵۷
۲۴۱	نہیں وغیرہ کا پہننا	۵۹
۲۴۲	ہتھیار لگانا	۶۱
۲۴۲	سر چھپانا اور سایہ حاصل کرنا	۶۲

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۲۵	چہرہ چھپانا	۶۵
۲۲۵	دستانے پہننا	۶۶
۲۲۴-۲۲۵	ب: عورتوں کے حق میں لباس سے متعلق ممنوعات احرام	۶۸-۶۷
۲۲۸-۲۲۷	محرم کے جسم سے متعلق ممنوعات	۷۸-۶۹
۲۵۱-۲۲۸	ان ممنوعات کے احکام کی تفصیل	۷۸-۷۰
۲۲۸	سر کے بال مونڈنا	۷۰
۲۲۸	جسم کے کسی بھی حصہ سے بال دور کرنا	۷۱
۲۲۹	ناخن کترنا	۷۲
۲۲۹	اذھان (جسم پر روغن استعمال کرنا)	۷۳
۲۵۰	خوشبو کا استعمال	۷۴
۲۵۲-۲۵۱	محرم کے لئے خوشبو کے استعمال کے احکام کی تفصیل	۷۸-۷۵
۲۵۱	کپڑے میں خوشبو لگانا	۷۵
۲۵۱	جسم پر خوشبو لگانا	۷۶
۲۵۲	خوشبو سونگھنا	۷۸
۲۶۱-۲۵۲	شکار اور اس کے متعلقات	۹۲-۷۹
۲۵۲	صيد کی لغوی تعریف	۷۹
۲۵۲	صيد کی اصطلاحی تعریف	۸۰
۲۵۳	شکار کی حرمت کے دلائل	۸۱
۲۵۳	سمندر کے شکار کا جواز	۸۲
۲۵۲	محرم کے لئے حرمت شکار کے احکام	۸۳
۲۵۲	شکار کا مالک بننے کی حرمت	۸۵
۲۵۵	شکار سے کسی قسم کے استفادہ کی حرمت	۸۶
۲۵۵	جب غیر محرم نے کوئی شکار کیا تو کیا محرم اس میں سے کھا سکتا ہے	۸۷
۲۵۷	حرم کا شکار	۸۸
۲۵۸	شکار کے قتل کی حرمت سے مستثنیٰ جانور	۸۹

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۶۰	زہریلے جانور اور کیڑے مکوڑے	۹۲
۲۶۰	جماع اور اس کے محرکات	۹۳
۲۶۱	فسوق اور جدال	۹۴
۲۶۳-۲۶۱	چھٹی فصل	۹۵-۱۰۷
۲۶۱	مکروہات احرام	۹۵-۹۸
۲۶۲	احرام کی حالت میں مباح امور	۹۹-۱۰۷
۲۶۹-۲۶۳	ساتویں فصل	۱۰۸-۱۲۱
۲۶۳	احرام کی سنتیں	
۲۶۳	اول: غسل کرنا	۱۰۸
۲۶۳	دوم: خوشبو لگانا	۱۰۹
۲۶۵	بدن میں خوشبو لگانا	۱۱۰
۲۶۵	احرام کے کپڑے میں خوشبو لگانا	۱۱۱
۲۶۶	سوم: نماز احرام	۱۱۲
۲۶۶	چہارم: تلبیہ	۱۱۳
۲۶۸	احرام کا مستحب طریقہ	۱۱۷
۲۶۸	احرام کا تقاضا	۱۱۸-۱۲۱
۲۷۲-۲۶۹	آٹھویں فصل	۱۲۲-۱۲۹
۲۶۹	احرام سے نکلتا	
۲۶۹	تحلل اصغر	۱۲۲
۲۶۹	تحلل اکبر	۱۲۳
۲۷۰	تحلل اکبر کس عمل سے حاصل ہوتا ہے	۱۲۴
۲۷۱	عمرہ کے احرام سے نکلتا	۱۲۶
۲۷۱	احرام کو اٹھادینے والی چیزیں	۱۲۷-۱۲۸

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۷۱	فسخ احرام	۱۲۷
۲۷۱	رفض احرام	۱۲۸
۲۷۲	احرام کو باطل کرنے والی چیز	۱۲۹
۲۷۶-۲۷۲	نویں فصل	۱۳۰-۱۳۲
۲۷۲	احرام کے مخصوص احکام	۱۳۰
۲۷۶-۲۷۲	بچے کا احرام	۱۳۱-۱۳۶
۲۷۲	بچے کے حج کی مشروعیت اور اس کے احرام کی صحت	۱۳۱
۲۷۲	بچے کے احرام کا حکم	۱۳۲
۲۷۴	دوران احرام بچے کا بالغ ہونا	۱۳۶
۲۷۶-۲۷۴	بے ہوش شخص کا احرام	۱۳۳-۱۳۷
۲۷۴	اول: جو شخص احرام سے پہلے بے ہوش ہو جائے	۱۳۸
۲۷۶	دوم: جو شخص اپنا احرام باندھنے کے بعد بے ہوش ہو جائے	۱۳۳
۲۷۶	یہ بھول جانا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا	۱۳۴
۲۹۶-۲۷۶	دسویں فصل	۱۳۵-۱۸۵
۲۷۶	ممنوعات احرام کے کفارے	
۲۷۶	کفارہ کی تعریف	۱۳۵
۲۸۳-۲۷۷	پہلی بحث	۱۳۷-۱۵۹
۲۷۷	ان اعمال کا کفارہ جو حصول راحت کے لئے ممنوع ہیں	۱۳۷
۲۷۸-۲۷۷	ممنوعات ترفہ کے کفارے کی بنیاد	۱۳۸-۱۵۰
۲۸۳-۲۷۸	ممنوعات ترفہ کے کفارہ کی تفصیل	۱۵۱-۱۵۹
۲۷۹	اول: لباس	۱۵۲
۲۷۹	دوم: خوشبو	۱۵۳
۲۸۰	سوم: بال مونڈنا یا کترنا	۱۵۵

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۸۲	چہارم: ماخن تراشنا	۱۵۸
۲۸۲	پنجم: جوؤں کا مارنا	۱۵۹
۲۸۸-۲۸۳	دوسری بحث	۱۶۹-۱۶۰
۲۸۳	شکار کو قتل کرنا اور اس کے متعلقات	۱۶۰
۲۸۸-۲۸۲	اول: شکار کو قتل کرنا	۱۶۳-۱۶۱
۲۸۶	دوم: شکار کو نقصان پہنچانا	۱۶۵
۲۸۷	سوم: شکار کا دو دھڑو بنانا یا اس کا انڈا توڑنا یا اس کا بال کاٹنا	۱۶۶
۲۸۷	چہارم: شکار کے قتل کا سبب بننا	۱۶۷
۲۸۷	پنجم: شکار پر قبضہ کے ذریعہ تعدی کرنا	۱۶۸
۲۸۷	ششم: محرم کا شکار میں سے کھانا	۱۶۹
۲۹۳-۲۸۸	تیسری بحث	۱۷۸-۱۷۰
۲۸۹	جماع اور محرکات جماع	۱۷۰
۲۸۹	اول: حج کے احرام میں جماع	۱۷۱
۲۹۱	دوم: عمرہ کے احرام میں جماع	۱۷۲
۲۹۲	سوم: جماع کے مقدمات	۱۷۶
۲۹۲	چہارم: تارن کا جماع	۱۷۸
۲۹۶-۲۹۳	چوتھی بحث	۱۸۵-۱۷۹
۲۹۳	ممنوعات احرام کے کفاروں کے احکام	
۲۹۳	مطلب اول	۱۷۹
	ہدی	
۲۹۳	مطلب دوم	۱۸۰
	صدقہ	
۲۹۳	مطلب سوم	۱۸۴-۱۸۱
	روزے	

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۹۵	مطلب چہارم	۱۸۵
	تضا	
۲۹۶-۳۳۰	إحصار	۵۶-۱
۲۹۶	تعریف	۱
۲۹۷	حکم احصار کی تشریحی بنیاد	۳
۲۹۸	کن چیزوں سے احصار ہوتا ہے	۴
۲۹۸	احصار کا رکن	۵
۳۰۰	احصار کے تحقق کی شرطیں	۸
۳۰۱-۳۰۳	اس رکن کے اعتبار سے احصار کی قسمیں جس میں احصار واقع ہوا ہے	۱۱-۹
۳۰۱	اول: ذوف عرفہ اور طواف افاضہ سے احصار	۹
۳۰۱	دوم: وہ احصار جو صرف ذوف عرفہ سے ہو، طواف افاضہ سے نہ ہو	۱۰
۳۰۲	سوم: طواف رکن سے احصار	۱۱
۳۰۳-۳۰۷	اسباب احصار کے اعتبار سے احصار کی قسمیں	۱۲-۲۵
۳۰۳-۳۰۷	ایسے سبب سے احصار جس میں جبر فقہر (یا اقتدار) ہو	۱۲-۱۹
۳۰۴	الف: کافر، دشمن کی وجہ سے حصر	۱۳
۳۰۴	ب: فتنہ کی وجہ سے احصار	۱۴
۳۰۵	ج: قید کیا جانا	۱۵
۳۰۵	د: دائن کا مدیون کو سفر جاری رکھنے سے روکنا	۱۶
۳۰۵	ه: شوہر کا بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکنا	۱۷
۳۰۶	و: باپ کا بیٹے کو سفر جاری رکھنے سے روکنا	۱۸
۳۰۶	ز: درمیان میں پیش آنے والی عدت	۱۹
۳۰۷-۳۰۸	سفر حج کو جاری رکھنے سے روکنے والی علت کی وجہ سے رکاوٹ	۲۰-۲۵
۳۰۷	پیر ٹوٹنا یا لنگڑا ہو جانا	۲۱
۳۰۷	مرض	۲۲
۳۰۷	نفقہ یا سواری کا ہلاک ہو جانا	۲۳

صفحہ	عنوان	فقہ
۳۰۸	پیدل چلنے سے عاجز ہونا	۲۴
۳۰۸	راستہ بھٹک جانا	۲۵
۳۳۰-۳۰۸	احصار کے احکام	۵۶-۲۶
۳۱۷-۳۰۸	تحلل	۳۴-۲۶
۳۰۸	تحلل کی تعریف	۲۶
۳۰۸	محصر کے لئے تحلل کا جواز	۲۷
۳۰۹	محصر کے لئے احرام ختم کرنا افضل ہے یا احرام برقرار رکھنا؟	۲۸
۳۱۰	فاسد احرام سے تحلل	۲۹
۳۱۰	احرام کی حالت میں باقی رہنا	۳۰
۳۱۱	تحلل کے مشروع ہونے کی حکمت	۳۲
۳۱۱	محصر کا احرام کس طرح ختم ہوگا	۳۳
۳۱۱	احرام مطلق میں احصار پیش آنے کی وجہ سے تحلل	۳۴
۳۱۹-۳۱۲	محصر کے احرام سے نکلنے کا طریقہ	۴۳-۳۵
۳۱۲	اول: تحلل کی نیت	۳۵
۳۱۷-۳۱۲	دوم: ہدی کا ذبح کرنا	۴۱-۳۶
۳۱۲	ہدی کی تعریف	۳۶
۳۱۳	محصر کے حلال ہونے کے لئے ہدی کے ذبح کا حکم	۳۶
۳۱۳	احصار کی صورت میں کون سی ہدی کافی ہے	۳۷
۳۱۳	محصر پر کون سی ہدی واجب ہے	۳۸
۳۱۴	ہدی احصار کے ذبح کا مقام	۳۹
۳۱۵	ہدی احصار کے ذبح کا وقت	۴۰
۳۱۶	ہدی سے عاجز ہونا	۴۱
۳۱۷	سوم: حلق یا تقصیر (سر منڈانا یا بال کتر وانا)	۴۲
۳۱۹	حق العبد کی وجہ سے محصر کا تحلل	۴۳
۳۲۳-۳۱۹	اس شخص کا احصار جس نے اپنے احرام میں مانع پیش آنے پر تحلل کی شرط لگائی تھی	۴۵-۴۴

صفحہ	عنوان	فقہہ
۳۱۹	شرط لگانے کا مفہوم اور اس میں اختلاف	۴۴
۳۲۰	شرط لگانے کے اثرات	۴۵
۳۲۲	طواف کے بجائے صرف قیوف عرفہ سے محصر کا حلال ہونا	۴۶
۳۲۲	قیوف عرفہ کے بجائے صرف بیت اللہ سے محصر کا حلال ہونا	۴۷
۳۲۳	تخلیل محصر سے قبل ممنوعات احرام کی جزاء	۴۸
۳۲۳-۳۲۵	تخلیل کے بعد محصر پر کیا واجب ہے؟	۴۹-۵۱
۳۲۳	اس واجب نسک کی قضاء جس سے محرم روکا گیا	۴۹
۳۲۴	قضاء کرتے وقت محصر پر کیا واجب ہے؟	۵۱
۳۲۵	قیوف عرفہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع	۵۲
۳۲۴-۳۲۵	طواف افاضہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع	۵۳-۵۴
۳۲۶	احصار کا ختم ہو جانا	۵۵
۳۲۸	عمرہ سے احصار کا دور ہونا	۵۶
۳۳۰-۳۳۹	احسان	۱-۱۹
۳۳۰	تعریف	۱
۳۳۰	احسان کا شرعی حکم	۲
۳۳۱	احسان کی قسمیں	۳-۴
۳۳۱	الف: احسان رجم	۳
۳۳۱	ب: احسان قذف	۴
۳۳۱	احسان کے مشروع ہونے کی حکمت	۵
۳۳۱-۳۳۹	احسان رجم	۶-۱۳
۳۳۱-۳۳۹	احسان رجم کی شرطیں	۶-۱۰
۳۳۱	اول و دوم: بالغ ہونا، عاقل ہونا	۶
۳۳۲	سوم: نکاح صحیح میں وطی	۷
۳۳۳	چہارم: آزادی	۹
۳۳۴	پنجم: اسلام	۱۰

صفحہ	عنوان	فقہ
۳۳۵	رجم میں احسان کا اثر	۱۱
۳۳۶	احسان ثابت کرنا	۱۲
۳۳۶	مُحصن کی سزا کا ثبوت	۱۳
۳۳۶-۳۳۹	احسان قذف	۱۴-۱۸
۳۳۶	احسان قذف کی شرطیں	۱۴
۳۳۸	قذف میں احسان ثابت کرنا	۱۶
۳۳۸	احسان کا سقوط	۱۷
۳۳۸	قذف میں احسان کا اثر	۱۸
۳۳۹	احسان کی دونوں قسموں میں ارتداد کا اثر	۱۹
۳۴۰-۳۴۰	إِحْلَال	۳-۱
۳۴۰	تعریف	۱
۳۴۰	اجمالی حکم	۲
۳۴۰	بحث کے مقامات	۳
۳۴۰	أَحْمَاءُ	
	دیکھئے: جمو	
۳۴۲-۳۴۱	إِحْيَاءُ الْبَيْتِ الْحَرَامِ	۳-۱
۳۴۱	تعریف	۱
۳۴۱	اجمالی حکم	۲
۳۴۲	بحث کے مقامات	۳
۳۴۳	إِحْيَاءُ السَّنَةِ	۲-۱
۳۴۳	تعریف	۱
۳۴۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲
۳۴۳-۳۵۱	إِحْيَاءُ اللَّيْلِ	۲۲-۱
۳۴۳	تعریف	۱

صفحہ	عنوان	فقہہ
۳۴۳	متعلقہ الفاظ: قیام اللیل، تہجد	۲
۳۴۴	احیاء اللیل کی مشروعیت	۴
۳۴۴	احیاء اللیل کی قسمیں	۵
۳۴۴	احیاء اللیل کے لئے جمع ہونا	۶
۳۴۵	پوری رات کا احیاء	۷
۳۴۵	احیاء لیل کا طریقہ	۸
۳۴۶-۳۴۹	افضل راتوں کا احیاء	۹-۱۸
۳۴۶	شب جمعہ کا احیاء	۱۰
۳۴۷	عیدین کی دونوں راتوں کا احیاء	۱۱
۳۴۷	رمضان کی راتوں کا احیاء	۱۲
۳۴۸	شعبان کی پندرہویں رات کا احیاء	۱۳
۳۴۹	پندرہویں شعبان کی رات کے احیاء کے لئے اجتماع	۱۴
۳۴۹	ذی الحجہ کی دس راتوں کا احیاء	۱۵
۳۴۹	ماہِ رجب کی پہلی رات کا احیاء	۱۶
۳۴۹	پندرہویں رجب کی رات کا احیاء	۱۷
۳۴۹	عاشورہ کی رات کا احیاء	۱۸
۳۵۰-۳۵۱	مغرب اور عشاء کے درمیانی وقت کا احیاء	۱۹-۲۱
۳۵۰	اس کی مشروعیت	۱۹
۳۵۰	اس کا حکم	۲۰
۳۵۰	اس کی رکعات کی تعداد	۲۱
۳۵۱	صلاة الرغائب	۲۲
۳۵۱-۳۶۸	احیاء الموات	۱-۲۹
۳۵۲	تعریف	۱
۳۵۲	متعلقہ الفاظ: تحجیر، حوز و حیازہ، ارتفاق، اختصاص، انقطاع	۲-۷
۳۵۳	احیاء موات کا شرعی حکم	۸

صفحہ	عنوان	فقہ
۳۵۳	احیاء موات کا اثر (اس کا قانونی حکم)	۹
۳۵۳	موات کی قسمیں	۱۰
۳۵۴	جو اراضی پہلے جزیرے اور نہریں تھیں	۱۱
۳۵۶	احیاء میں امام کی اجازت	۱۴
۳۵۷	کس زمین کا احیاء جائز ہے اور کس کا نہیں؟	۱۶
۳۵۹	آبادی، کنویں اور نہروں وغیرہ کی حریم	۱۸
۳۶۱	بندوبست کی ہوئی غیر آباد زمین کا احیاء	۲۰
۳۶۲	حی	۲۱
۳۶۳-۳۶۸	احیاء کا حق کس کو حاصل ہے	۲۲-۲۳
۳۶۳	الف: بلاد اسلام میں	۲۲
۳۶۴	ب: بلاد کفار میں	۲۳
۳۶۵	احیاء کس چیز سے ہوتا ہے	۲۴
۳۶۶	احیاء کردہ زمین کو بے کار چھوڑ دینا	۲۵
۳۶۷	احیاء میں وکیل بنانا	۲۶
۳۶۷	احیاء میں قصد کا وجود	۲۷
۳۶۷	احیاء کردہ زمین کا وظیفہ	۲۸
۳۶۷	افتادہ زمینوں کی کانیں	۲۹
۳۷۰-۳۶۹	أخ	۳-۱
۳۶۹	تعریف	۱
۳۶۹	اجمالی حکم	۲
۳۷۰	بحث کے مقامات	۳
۳۷۰	أخ لأب	دیکھئے: أخ
۳۷۰	أخ لأم	دیکھئے: أخ

صفحہ	عنوان	فقہہ
۳۷۱-۳۷۱	إِخَالَة	۲-۱
۳۷۱	تعریف	۱
۳۷۱	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲
۳۷۳-۳۷۲	إِخْبَار	۳-۱
۳۷۲	تعریف	۱
۳۷۲	اجمالی حکم	۲
۳۷۲	بحث کے مقامات	۳
۳۷۵-۳۷۳	أُخْت	۲-۱
۳۷۳	تعریف	۱
۳۷۳	اجمالی حکم	۲
۳۷۵	أُخْتِ رِضَاعِيَةٍ	
	دیکھئے: أُخْت	
۳۷۵	أُخْتِ لَاب	
	دیکھئے: أُخْت	
۳۷۵	أُخْتَيْنِ	
	دیکھئے: أُخْت	
۳۷۵	اِخْتِصَاء	
	دیکھئے: نِصَاء	
۴۰۲-۳۷۶	اِخْتِصَاص	۷۵-۱
۳۷۶	تعریف	۱
۳۷۶	حق اختصا کس کو حاصل ہے؟	۲
۴۰۳-۳۷۶	شارع کی طرف سے اختصا	۷۱-۳
۳۹۳-۳۷۶	رسول اکرم ﷺ کے اختصا	۴۷-۴
۳۷۷	خصائص رسول ﷺ کی قسمیں	۵

صفحہ	عنوان	فقہہ
۳۷۷	رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص شرعی احکام	۶
۳۸۲-۳۷۷	واجب اختصاصات	۱۸-۷
۳۷۷	الف: قیام لیل	۷
۳۷۹	ب: نماز وتر	۹
۳۷۹	ج: صلاۃ الصبح (نماز چاشت)	۱۰
۳۸۰	د: سنت فجر	۱۱
۳۸۰	ه: مسواک کرنا	۱۲
۳۸۰	و: اُضحیہ (قربانی)	۱۳
۳۸۰	ز: مشورہ کرنا	۱۴
۳۸۱	ح: دو گنے سے زائد دشمن کے مقابلہ میں جمننا	۱۵
۳۸۱	ط: منکر کو بدلنا	۱۶
۳۸۲	ی: تنگ دست مسلمان میت کا دین ادا کرنا	۱۷
	ک: نبی اکرم ﷺ کا اپنی بیویوں کو اختیار دینے اور جس نے آپ کو اختیار کیا اس کے نکاح میں باقی رکھنے کا وجوب	۱۸
۳۸۲	حرام کردہ اختصاصات	۲۷-۱۹
۳۸۳	الف: صدقات	۲۰
۳۸۳	ب: زیادہ ہدیہ حاصل کرنے کے لئے ہدیہ کرنا	۲۱
۳۸۴	ج: ناپسندیدہ بو والی چیز کا کھانا	۲۲
۳۸۴	د: شعر منظوم کرنا	۲۳
۳۸۵	ه: قتال کے لئے زرہ پہن کر قتال سے پہلے زرہ اتار دینا	۲۴
۳۸۵	و: آنکھوں کی خیانت	۲۵
۳۸۵	ز: کافرہ اور باندی اور ہجرت سے انکار کرنے والی سے نکاح	۲۶
۳۸۷	ح: ان عورتوں کا نکاح میں رکھنا جو آپ ﷺ کو ناپسند کریں	۲۷
۳۸۹-۳۸۷	مباح اختصاصات	۳۷-۲۸
۳۸۷	الف: عصر کے بعد نماز کی ادائیگی	۲۸

صفحہ	عنوان	فقہہ
۳۸۷	ب: غائب میت پر نماز جنازہ	۲۹
۳۸۷	ج: صیام وصال	۳۰
۳۸۸	د: حرم میں قتال	۳۱
۳۸۸	ھ: مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا	۳۲
۳۸۸	و: اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا	۳۳
۳۸۸	ز: اپنے حق میں فیصلہ	۳۴
۳۸۹	ح: ہدیہ لیما	۳۵
۳۸۹	ط: غنیمت اور فی میں اختصاص	۳۶
۳۸۹	ی: نکاح کے سلسلے کی خصوصیت	۳۷
۳۸۹-۳۹۳	فضائل کے نوع کی خصوصیات	۳۷-۳۸
۳۸۹	الف: جس کو چاہیں جس حکم کے ساتھ خاص کر دیں	۳۹
۳۹۰	ب: رسول مومنین سے خود ان کی جانوں سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں	۴۰
۳۹۰	ج: کسی بچے کا نام اور کنیت دونوں رسول اکرم ﷺ کے نام اور کنیت پر رکھنا	۴۱
۳۹۲	د: رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش قدمی اور آپ ﷺ کی موجودگی میں آواز بلند کرنا	۴۲
۳۹۲	ھ: رسول اللہ ﷺ کو سب و شتم کرنے والے کو قتل کرنا	۴۳
۳۹۲	و: جس کو آپ ﷺ پکاریں اس کا جواب دینا	۴۴
۳۹۳	ز: آپ ﷺ کی لڑکیوں کی اولاد کا نسب آپ ﷺ کی طرف ہونا	۴۵
۳۹۳	ح: آپ ﷺ کے ترکہ میں میراث کا جاری نہ ہونا	۴۶
۳۹۳	ط: آپ ﷺ کی بیویاں مومنین کی مائیں ہیں	۴۷
	دوسری فصل	
۳۹۳-۳۹۷	زمانوں کی خصوصیات	۴۷-۴۸
۳۹۴	الف: شب قدر	۴۸
۳۹۴	ب: رمضان کا مہینہ	۴۹
۳۹۴	ج: عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دو دن	۵۰
۳۹۴	د: یام تشریق	۵۱

صفحہ	عنوان	فقہہ
۳۹۴	ھ: جمعہ کا دن	۵۲
۳۹۵	و: نویں ذی الحجہ کا دن	۵۳
۳۹۵	ز: پندرہ شعبان کا دن اور رات	۵۴
۳۹۵	ح: رجب کی پہلی رات	۵۵
۳۹۵	ط: دسویں و نویں محرم کا دن	۵۶
۳۹۶	ی: یوم اشک (شک کا دن)	۵۷
۳۹۶	ک: ایام بیض	۵۸
۳۹۶	ل: ذی الحجہ کے ابتدائی دس دن	۵۹
۳۹۷	م: ماہ محرم	۶۰
۳۹۷	ن: ماہ شعبان	۶۱
۳۹۷	س: نماز جمعہ کا وقت	۶۲
۳۹۷	ع: دوسرے اوقات	۶۳
۳۹۸-۴۰۵	مقامات کی خصوصیات	۶۴-۷۱
۳۹۸	الف: کعبہ مشرفہ	۶۴
۳۹۹	ب: حرم مکہ	۶۵
۴۰۰	ج: مسجد مکہ	۶۶
۴۰۱	د: مدینہ منورہ	۶۷
۴۰۲	ھ: مسجد نبویؐ	۶۸
۴۰۳	و: مسجد قباء	۶۹
۴۰۳	ز: مسجد اقصیٰ	۷۰
۴۰۳	ح: زمزم کا کنواں	۷۱
۴۰۳-۴۰۵	ولایت اور حکمرانی کے ساتھ اختصاص	۷۲-۷۵
۴۰۳	تخصیص کرنے والے شخص کی شرطیں	۷۳
۴۰۴	صاحب ولایت کا اختصاص	۷۴
۴۰۴	مالک کا اختصاص	۷۵

صفحہ	عنوان	فقہہ
۲۰۵-۲۱۶	اختضاب	۲۲-۱
۲۰۵	تعریف	۱
۲۰۵	متعلقہ الفاظ: صبح اور صباغ، تطہیر، نقش	۲
۲۰۶	اختضاب کا شرعی حکم	۵
۲۰۶	اختضاب استعمال کرنے اور نہ کرنے کے درمیان موازنہ	۶
۲۰۸	کن چیزوں سے اختضاب لگایا جاتا ہے	۸
۲۰۸	اول: سیاہی کے علاوہ دوسرے رنگ کا اختضاب لگانا	۱۰-۹
۲۰۸	حناء اور کتھم کا اختضاب	۹
۲۰۹	ورس اور زعفران کے ذریعہ اختضاب	۱۰
۲۰۹	دوم: کالا اختضاب لگانا	۱۲-۱۱
۲۱۱	عورت کا اختضاب استعمال کرنا	۱۲
۲۱۴	اختضاب لگائے ہوئے شخص کا وضو اور غسل	۱۳
۲۱۴	دوا کی غرض سے اختضاب لگانا	۱۳
۲۱۴	ناپاک چیز سے اور عین نجاست سے اختضاب لگانا	۱۵
۲۱۴	کوہنے کے ذریعہ رنگنا	۱۶
۲۱۳	سفید اختضاب لگانا	۱۷
۲۱۳	حائضہ عورت کا اختضاب لگانا	۱۸
۲۱۳	سوگ منانے والی عورت کا اختضاب لگانا	۱۹
۲۱۴	نومولود کے سر کا اختضاب	۲۰
۲۱۵	مرد اور مخنث کا اختضاب لگانا	۲۱
۲۱۵	محرم کا اختضاب لگانا	۲۲
۲۱۷-۲۱۷	اختطاط	۲-۱
۲۱۷	تعریف	۱
۲۱۷	اجمالی حکم	۲
۲۱۸-۲۱۷	اختطاف	۲-۱

صفحہ	عنوان	فقہ
۴۱۷	تعریف	۱
۴۱۷	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲
۴۱۸-۴۲۰	إخفاء	۸-۱
۴۱۸	تعریف	۱
۴۱۸	متعلقہ الفاظ: اسرار، نجوی	۲
۴۱۹-۴۲۰	اجمالی حکم	۸-۲
۴۱۹	الف: إخفاء نیت	۳
۴۱۹	ب: صدقہ و زکوٰۃ کا إخفاء	۵
۴۲۰	ج: بلال کا مخفی ہو جانا	۶
۴۲۰	د: ایمان کا إخفاء	۷
۴۲۰	ه: ذکر کا إخفاء	۸
۴۲۱-۴۲۱	اختلاس	۴-۱
۴۲۱	تعریف	۱
۴۲۱	متعلقہ الفاظ: غصب یا انحصاب، ہرقہ، حراب، خیانت، انتہاب	۲
۴۲۱	اجمالی حکم	۳
۴۲۱	بحث کے مقامات	۴
۴۲۲-۴۲۲	اختلاط	۶-۱
۴۲۲	تعریف	۱
۴۲۲	متعلقہ الفاظ: امتزاج	۲
۴۲۲	اجمالی حکم	۳
۴۲۳	مردوں کا عورتوں سے اختلاط	۴
۴۲۳	بحث کے مقامات	۶
۴۲۴-۴۲۵	اختلاف	۳۲-۱
۴۲۵	تعریف	۱

صفحہ	عنوان	فقہ
۴۲۵	متعلقہ الفاظ: خلاف فرقت و تفرق	۲
۴۳۹-۴۲۶	امور اجتہادیہ میں اختلاف	۳-۳۱
۴۲۷-۴۲۷	اختلاف کی حقیقت اور اس کی قسمیں	۴-۷
۴۲۸-۴۲۷	انواع کے اعتبار سے اختلاف کے شرعی احکام	۸-۱۱
۴۲۸	فروعی مسائل میں جواز اختلاف کے دلائل	۱۲
۴۲۸	بے فائدہ اختلاف	۱۳
۴۲۹	کیا جائز اختلاف اتفاق کی ایک قسم ہے؟	۱۴
۴۳۰	کیا فقہی اختلاف رحمت ہے	۱۵
۴۳۱	اختلاف فقہاء کے اسباب	۱۶
۴۳۲	دلیل سے وابستہ اختلاف کے اسباب	۱۸
۴۳۲	اصولی قواعد سے وابستہ اختلاف کے اسباب	۱۹
۴۳۲	اختلافی مسائل میں نکیر اور ایک دوسرے کی رعایت	۲۰
۴۳۲	اول: اختلافی مسائل میں نکیر	۲۰
۴۳۳	دوم: اختلافی مسائل میں ایک دوسرے کی رعایت	۲۱
۴۳۳	اختلاف کی رعایت کا حکم	۲۲
۴۳۳	اختلاف سے نکلنے کی شرطیں	۲۳
۴۳۳	اختلاف سے نکلنے کی مثالیں	۲۴
۴۳۴	اختلافی مسئلہ کے واقع ہونے کے بعد اختلاف کی رعایت	۲۵
۴۳۵	اختلافی مسائل میں طریقہ کار	۲۶
۴۳۵	مقلد اختیار اور تخری کے درمیان	۲۶
۴۳۶	اختلافی مسائل میں قاضی اور مفتی کا طرز عمل	۲۷
۴۳۷	قاضی کے فیصلہ سے اختلاف کا ختم ہونا	۲۸
۴۳۸	امام یا اس کے نائب کے تصرف سے اختلاف کا ختم ہونا	۲۹
۴۳۸	نماز کے احکام میں مخالف کے پیچھے نماز کی ادائیگی	۳۰

صفحہ	عنوان	فقہ
	امام کا اپنے مقتدیوں کی رعایت کرنا اگر مقتدی نماز کے احکام میں اس سے اختلاف رکھتے ہوں	۳۱
۴۳۹	عقد کرنے والوں کے درمیان اختلاف	۳۲
۴۳۹	کو اہوں کا اختلاف	۳۳
۴۴۰	حدیث اور دوسرے اولہ کا اختلاف	۳۴
۴۴۶-۴۴۰	اختلاف دار	۱۰-۱
۴۴۰	تعریف	۱
۴۴۱	اختلاف دارین کی قسمیں	۲
۴۴۲	میراث جاری ہونا	۳
۴۴۲	اولاد کا مذہب	۴
۴۴۳	میاں بیوی کے درمیان تفریق	۵
۴۴۴	نفقہ	۶
۴۴۵	وصیت	۷
۴۴۵	قصاص	۸
۴۴۶	عقل (دیت کا برداشت کرنا)	۹
۴۴۶	حد قذف	۱۰
۴۴۷-۴۵۳	اختلاف دین	۱۲-۱
۴۴۷	الف: توارث (میراث جاری ہونا)	۲
۴۴۸	ب: نکاح	۳
۴۴۸	ج: شادی کرانے کی ولایت	۴
۴۴۹	د: مال کی ولایت	۵
۴۴۹	ھ: حضانت (پرورش کرنے کا حق)	۶
۴۵۰	و: اولاد کا دین میں تالیح ہونا	۷
۴۵۰	ز: نفقہ	۹
۴۵۱	ح: عقل (دیت ادا کرنا)	۱۱

صفحہ	عنوان	فقہہ
۴۵۱	طہ: وصیت	۱۲
۴۵۲	ی: شرکت	۱۳
۴۵۳	ک: حد قذف	۱۴
۴۵۳	اختلاف مطالع	
	دیکھئے: مطالع	
۴۵۶-۴۵۴	اختلال	۵-۱
۴۵۴	تعریف	۱
۴۵۴	متعلقہ الفاظ: اختلال، فساد و بطلان	۲
۴۵۵	الف: اجمالی حکم	۳
۴۵۵	ب: عبادات میں اختلال	۴
۴۵۵	ج: عقود میں اختلال	۵
۴۶۰-۴۵۶	اختیار	۱۱-۱
۴۵۶	تعریف	۱
۴۵۶	متعلقہ الفاظ: خیار، ارادہ، رضا	۲
۴۵۷	اختیار کی شرطیں	۵
۴۵۷	اختیار صحیح اور اختیار فاسد کا کراؤ	۶
۴۵۷	اختیار دینے والا	۷
۴۵۸	اختیار کا محل	۸
۴۵۸	ثواب اور عذاب ملنے کے لئے اختیار کی شرط	۹
۴۵۸	اختیار کے مشروع ہونے کی حکمت	۱۰
۴۵۸	بحث کے مقامات	۱۱
۴۶۶-۴۶۰	اختیال	۱۳-۱
۴۶۰	تعریف	۱
۴۶۰	متعلقہ الفاظ: کبر، عجب، تنختر	۲

صفحہ	عنوان	فقہہ
۴۶۲	اختیال کا شرعی حکم	۶
۴۶۲	الف: چلنے میں اختیال	۷
۴۶۳	ب: لباس میں اختیال	۸
۴۶۳	کون سا لباس زینت جائز ہے اور وہ کبر کے دائرہ میں نہیں آتا	۹
۴۶۵	عورت کا اپنے کپڑوں کو لمبا کرنا	۱۰
۴۶۶	ج: سواری میں اختیال	۱۱
۴۶۶	د: عمارت میں اختیال	۱۲
۴۶۶	ھ: دشمن کو ڈرانے کے لئے اختیال	۱۳
۴۶۷-۴۶۷	إِخْدَام	۳-۱
۴۶۷	تعریف	۱
۴۶۷	اجمالی حکم	۲
۴۶۷	بحث کے مقامات	۳
۴۶۸-۴۶۹	إِخْرَاج	۴-۱
۴۶۸	تعریف	۱
۴۶۸	متعلقہ الفاظ: تخارج	۲
۴۶۸	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳
۴۶۹	اخراج کا حکم شرعی	۴
۴۶۹	إِخْفَاء	
	دیکھئے: اختفاء	
۴۷۰-۴۷۰	إِخْلَاف	۵-۱
۴۷۰	تعریف	۱
۴۷۰	متعلقہ الفاظ: کذب	۲
۴۷۰	إِخْلَاف کس چیز میں واقع ہوتا ہے؟	۳
۴۷۰	اخلاف کا حکم شرعی	۴

صفحہ	عنوان	فقہ
۴۷۱	اخلاف کے آثار	۶-۵
۴۷۱	الف: اخلاف وعد (وعدہ کی خلاف ورزی)	۵
۴۷۱	ب: اخلاف شرط (شرط کی خلاف ورزی)	۶
۴۷۲-۴۹۵	أداء	۴۰-۱
۴۷۲	تعریف	۱
۴۷۳	متعلقہ الفاظ: قضاء، اعادہ	۳
۴۷۳-۴۸۸	عبادات میں أداء	۲۵-۵
۴۷۳	وقت أداء کے اعتبار سے عبادات کی قسمیں	۶
۴۷۴	أداء کا شرعی حکم	۷
۴۷۶	وقت ننگ ہونے پر ادائیگی کس چیز سے متحقق ہوگی	۸
۴۷۸	اصحاب اعذار (عذر والوں) کی ادائیگی	۱۰
۴۸۰	وقت وجوب یا سبب وجوب سے پہلے ادائیگی	۱۳
۴۸۰	عبادات کی ادائیگی میں نیابت	۱۴
۴۸۴	ادائیگی کو وقت وجوب سے مؤخر کرنا	۱۹
۴۸۷	ادائیگی سے باز رہنا	۲۳
۴۸۸	عبادات میں ادائیگی کا اثر	۲۵
۴۸۸-۴۹۰	أداء شہادت	۲۶-۲۸
۴۸۸	أداء شہادت (کو ایسی دینے) کا حکم	۲۶
۴۹۰	أداء شہادت کا طریقہ	۲۸
۴۹۰-۴۹۴	أداء دین	۲۹-۳۸
۴۹۰	دین کا مفہوم	۲۹
۴۹۰	أداء دین کا حکم	۳۰
۴۹۱	أداء دین کا طریقہ	۳۱
۴۹۲	جو چیزیں ادائیگی کے قائم مقام ہوتی ہیں	۳۲

صفحہ	عنوان	فقہ
۴۹۲	دین کی ادائیگی نہ کرنا	۳۳
۴۹۴-۴۹۵	اداء قرأت	۳۹-۴۰
۴۹۴	قرأت میں اداء کا معنی	۳۹
۴۹۴	قرأت میں حسن اداء کا حکم	۴۰
۴۹۵	أداة	
	دیکھئے: آلتہ	
۴۹۶-۴۹۵	أوب	۳-۱
۴۹۵	تعریف	۱
۴۹۶	ادب کا حکم	۲
۴۹۶	بحث کے مقامات	۳
۴۹۷-۵۰۴	ادّخار	۱۳-۱
۴۹۷	تعریف	۱
۴۹۷	متعلقہ الفاظ: اکتناز، احتکار	۲
۴۹۷	حکومت کا غیر ضروری مال کی ذخیرہ اندوزی کرنا	۴
۴۹۸	انفرادی ذخیرہ اندوزی کرنا	۵
۵۰۲	ادخار کا شرعی حکم	۱۰
۵۰۲	قریبانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی	۱۱
۵۰۳	حکومت کا وقت ضرورت کے لئے ضروریات زندگی کا ذخیرہ کرنا	۱۲
۵۰۳	ضرورت کے وقت ذخیرہ کردہ چیزوں کا نکالنا	۱۳
۵۰۴	خوراک کے علاوہ دوسری چیزوں کا ذخیرہ کرنا	۱۴
۵۰۵	ادّعاء	
	دیکھئے: دعوی	
۵۰۷-۵۰۵	ادّھان	۴-۱
۵۰۵	تعریف	۱

صفحہ	عنوان	فقہہ
۵۰۵	اجمالی حکم	۲
۵۰۶	بحث کے مقامات	۴
۵۰۷-۵۰۹	إِذْرَاك	۵-۱
۵۰۷	تعریف	۱
۵۰۸	متعلقہ الفاظ: لاحق و مسبوق	۲
۵۰۸	اجمالی حکم	۴-۳
۵۰۹	بحث کے مقامات	۵
۵۰۹-۵۲۰	إِذْلَاء	۲-۱
۵۰۹	تعریف	۱
۵۰۹	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲
۵۱۰	إِذْمَان	دیکھئے: خمر، مخدر
۵۱۰-۵۱۴	أُذَى	۵-۱
۵۱۰	تعریف	۱
۵۱۰	متعلقہ الفاظ: ضرر	۲
۵۱۱-۵۱۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۵-۳
۵۱۱	الف: اذی معمولی ضرر کے معنی میں	۳
۵۱۱	ب: اذی موذی چیز کے معنی میں	۴
۵۱۳-۵۳۳	أُذَان	۵۱-۱
۵۱۳	تعریف	۱
۵۱۳	متعلقہ الفاظ: دعوة ونداء، اقامت، تھویب	۲
۵۱۳	اذان کا شرعی حکم	۵
۵۱۴	اذان کی مشروعیت کا آغاز	۶
۵۱۵	اذان کے مشروع ہونے کی حکمت	۷

صفحہ	عنوان	فقہ
۵۱۵	اذان کی فضیلت	۸-۹
۵۱۶	اذان کے الفاظ	۱۰
۵۱۷	اذان میں ترجیح	۱۱
۵۱۷	تھویب	۱۲-۱۳
۵۱۸	اذان کے بعد نبیؐ پر درود	۱۵
۵۱۹	گھروں میں نماز کا اعلان	۱۶
۵۲۰-۵۲۳	اذان کی شرطیں	۱۷-۲۶
۵۲۰	نماز کے وقت کا داخل ہونا	۱۷
۵۲۱	اذان کی نیت	۱۹
۵۲۱	عربی زبان میں اذان دینا	۲۰
۵۲۲	اذان کا لحن سے خالی ہونا	۲۱
۵۲۲	کلمات اذان کے درمیان ترتیب	۲۲
۵۲۲	کلمات اذان کے درمیان موالات	۲۳
۵۲۳	بلند آواز سے اذان دینا	۲۲-۲۶
۵۲۳-۵۲۵	اذان کی سنتیں	۲۷-۲۸
۵۲۳	استقبال قبلہ	۲۷
۵۲۴	ترسل یا تریل	۲۸
۵۲۶-۵۲۵	مؤذن کی صفات	۲۹-۳۲
۵۲۵	مؤذن میں کیا صفات شرط ہیں	
۵۲۵	اسلام	۲۹
۵۲۵	مرد ہونا	۳۰
۵۲۵	عقل	۳۱
۵۲۵	بلوغ	۳۲
۵۲۶-۵۲۷	مؤذن کے لئے مستحب صفات	۳۳-۳۴
۵۲۷	کن نمازوں کے لئے اذان مشروع ہے؟	۳۴

صفحہ	عنوان	فقہ
۵۲۸	نوت شدہ نمازوں کے لئے اذان	۴۴-۴۳
۵۲۹	ایک وقت میں جمع کی گئی دو نمازوں کے لئے اذان	۴۵
۵۲۹	اس مسجد میں اذان جس میں جماعت ہو چکی ہو	۴۶
۵۳۰	متعدد مؤذن ہونا	۴۷
۵۳۰	جن نمازوں کے لئے اذان شروع نہیں ہے ان کے اعلان کا طریقہ	۴۹-۴۸
۵۳۱	اذان کا جواب اور اذان کے بعد کی دعا	۵۰
۵۳۲	نماز کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے اذان	۵۱
۵۳۳-۵۳۳	إذخر	۲-۱
۵۳۳	تعریف	۱
۵۳۳	اجمالی حکم	۲
۵۳۴	أذکار	
	دیکھئے: ذکر	
۵۳۷-۵۳۴	أذن	۱۱-۱
۵۳۴	تعریف	۱
۵۳۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲
۵۳۵	کیا دونوں کان سر کا حصہ ہیں	۳
۵۳۵	دونوں کانوں کا اندرونی حصہ	۴
۵۳۵	کیا اذن بول کر پورا جسم مراد لیا جاسکتا ہے؟	۵
۵۳۶	کیا اذن قائل ستر عضو ہے	۱۱-۶
۵۵۸-۵۳۷	إذن	۶۵-۱
۵۳۷	تعریف	۱
۵۳۷	متعلقہ الفاظ: اباحت، اجازت، أمر	۴-۲
۵۳۸	إذن کی قسمیں	
۵۳۸	الف: ما ذون لہ کے اعتبار سے اذن	۵

صفحہ	عنوان	فقہ
۵۳۹	ب: تصرف، وقت اور مکان کے اعتبار سے اذن	۶
۵۴۰	اذن کا حق کس کو ہے؟ شارع کا اذن	۷-۱۰
۵۴۲	مالک کا اذن	۱۱
۵۴۳	تصرف کی اجازت	۱۲
۵۴۳	دوسرے کی طرف ملکیت منتقل کرنے کی اجازت	۱۳
۵۴۳	استہلاک کی اجازت	۱۴
۵۴۳	نفع اٹھانے کی اجازت	۱۵
۵۴۴	صاحب حق کی اجازت	۱۶-۲۲
۵۴۵	قاضی کی اجازت	۲۳-۲۶
۵۴۵	ولی کی اجازت	۲۷-۲۸
۵۴۶	وقف کے متولی کی اجازت	۲۹
۵۴۷	ماذون لہ کی اجازت	۳۰-۳۱
۵۴۸	اذن میں تعارض	۳۲-۳۳
۵۴۸	اذن کا طریقہ	۳۴-۳۸
۵۵۰	اجازت کو سلامتی کے ساتھ مقید کرنا	۳۹
۵۵۰	اول۔ وہ حقوق جن میں سلامتی کی قید نہیں ہے	۴۰-۴۴
۵۵۰	الف۔ شارع کے واجب کرنے سے واجب ہونے والے حقوق اور ان کی چند مثالیں	۴۰-۴۲
۵۵۱	ب۔ عقد کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق اور ان کی چند مثالیں	۴۳-۴۴
۵۵۲	دوم۔ وہ حقوق جن میں سلامتی کی قید ہے	۴۵-۴۹
۵۵۳	گھروں میں داخل ہونے میں اجازت کا اثر	۵۰-۵۱
۵۵۴	عقود میں اجازت کا اثر	۵۲-۵۶
۵۵۶	استہلاک میں اجازت کا اثر	۵۷
۵۵۶	جرائم میں اذن کا اثر	۵۸-۶۰
۵۵۷	نفع اٹھانے میں اذن کا اثر	۶۱-۶۳
۵۵۸	اذن کا خاتمہ	۶۵

موسوعه فقہیہ

أجل ۱-۳

آپس میں معاملہ کروادھا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔
ج۔ مدت یا زمانہ کے معنی میں: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَنُقَرِّئُ
فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى“ (۱) (اور ٹھہرا رکھتے
ہیں ہم پیٹ میں جو کچھ چاہیں ایک وقت موعین تک)۔

أجل

أجل فقہاء کی اصطلاح میں:

۳- أجل آئندہ کی وہ مدت ہے جس کی طرف کوئی امر منسوب کیا
جائے، خواہ یہ مدت (جس کی طرف اضافت کی جارہی ہے) کسی
التزام کو پورا کرنے کی ہو یا کسی التزام کو ختم کرنے کی ہو، خواہ شریعت
نے یہ مدت مقرر کی ہو یا تاقضی کے فیصلہ سے متعین ہوئی ہو یا التزام
کرنے والے فر دیا نراد کے ارادہ سے متعین ہوئی ہو۔
أجل کی یہ تعریف درج ذیل چیزوں کو شامل ہے:

اول: أجل شرعی، یعنی مستقبل کی وہ مدت جسے شارع حکیم نے کسی
حکم شرعی کے لئے بطور سبب متعین فرمایا ہے، جیسے عدت۔
دوم: أجل قضائی، یعنی مستقبل کی وہ مدت جسے عدالت نے کسی
امر کے لئے طے کیا ہو، مثلاً فریق مقدمہ کو حاضر کرنے کے لئے یا گواہ
پیش کرنے کے لئے۔

سوم: أجل اتفائی، اور وہ آنے والی وہ مدت ہے جسے التزام
کرنے والا اپنے التزام کو پورا کرنے کے لئے (مدت اضافت) یا
اس التزام کی تنفیذ کی تکمیل کے لئے (مدت توقیت) طے کرے، خواہ
اس کا تعلق ان تصرفات سے ہو جن کی تکمیل ایک شخص کے ارادہ سے
ہو جاتی ہو، یا ان تصرفات سے ہو جن کی تکمیل دونوں فریق کے
ارادے سے ہوتی ہو (۲)۔

تعریف:

۱- لغت میں کسی چیز کی أجل اس کی مدت اور وقت کو کہتے ہیں جس
میں وہ چیز ہوتی ہے، ”أجل الشيء أجلًا“ کا مصدر ہے، باب
”سمع“ سے آتا ہے، باب تفعیل سے جب یہ مادہ استعمال ہوتا ہے
(أجلته تاجیلاً) تو اس کا معنی آتا ہے: کسی کام کی مدت مقرر کرنا،
أجل (جو فاعل کے وزن پر ہے) عاجل کی ضد ہے (۱)۔

قرآن کریم میں أجل کے استعمالات:

۲- قرآن کریم میں أجل کا لفظ مختلف معانی پر بولا جاتا ہے:

الف۔ مدت حیات کا ختم ہو جانا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلِكُلِّ
أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا
يَسْتَقْدِمُونَ“ (۲) (اور ہر امت کے لئے اس کی موت کا وقت مقرر
ہے، پس جب ان کی موت کا وقت آجائے گا تو وہ نہ ایک گھڑی پیچھے
سرک سکیں گے اور نہ آگے)۔

ب۔ کسی التزام یا ادائیگی کے لئے جو مدت مقرر کی گئی تھی اس کا
ختم ہونا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَلَمَّائْتُمْ
بِأَيِّنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاصْبِرُوا“ (۳) (اے ایمان والو! جب تم

(۱) القاموس المحیط، المصباح المبرور: مادہ (أجل)۔

(۲) سورہ اعراف، ۳۳۔

(۳) سورہ بقرہ، ۲۸۳۔

(۱) سورہ حج، ۵۔

(۲) یہ تعریف فقہی مراجع میں فقہاء کے استعمالات کا استقراء کر کے نکالی گئی ہے۔

أجل ۴-۷

أجل کی خصوصیات:

۴- الف۔ أجل آئندہ آنے والا زمانہ ہے۔

ب۔ أجل وہ چیز ہے جس کا وقوع یقینی ہے (۱)۔

اور یہ خاصیت زمانہ کی ہے، اسی کی تحقیق کرتے ہوئے کمال الدین بن ہمام فرماتے ہیں: ”حکم کو مستقبل کے کسی زمانہ کی طرف منسوب کرنے سے یہ اثر مرتب ہوگا کہ حکم اس متعین وقت کے آنے تک مؤخر رہے گا جو وقت متعین لامحالہ وجود میں آنے والا ہے، کیونکہ زمانہ وجود خارجی کے لوازم میں سے ہے، لہذا زمانہ کی طرف نسبت ایسی چیز کی نسبت ہے جس کا وجود یقینی ہے“ (۲)۔

ج۔ أجل اصل تصرف سے ایک زائد چیز ہے۔

اس کی تحقیق یہ ہے کہ تصرفات کبھی فوراً مکمل ہو جاتے ہیں، اور ان کے احکام ان پر تصرف صادر ہوتے ہی مرتب ہو جاتے ہیں، انہیں تا جیل لاحق نہیں ہوتی، اور کبھی تصرفات کے ساتھ أجل لاحق ہو جاتی ہے مثلاً دین کی ادائیگی یا متعین سامان کی ادائیگی کے لئے آئندہ کا وقت مقرر کرنا، یا آثار عقد کی تنفیذ کے لئے آئندہ کا وقت مقرر کرنا (جہاں ایسا کرنا صحیح ہو)، سرخسی اور کاسانی کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ”أجل“ کو ایسا امر مانا گیا ہے جس کا تقاضا خود عقد نہیں کرتا بلکہ خلاف قیاس مدیون کے فائدہ کے لئے اسے مشروع کیا گیا ہے (۳)۔

(۱) یہیں سے ”أجل“ شرط سے علیحدہ ہو جاتی ہے کیونکہ شرط ایسا امر ہوتا ہے جس کا وقوع یقینی ہو۔

(۲) الاشیاء والاضطرار للسیرطی ص ۳۲۷، الاشیاء والاضطرار لابن نجیم ص ۳۵۶، بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۱، تیسیر التقریر ل محمد ابن علی کتاب التقریر للکمال بن ابراہیم ۱۲۹/ ۱۳ طبع مجلس ۱۳۵۰ھ۔

(۳) الوسوط ۱۳/ ۲۲، بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۳۔

متعلقہ الفاظ:

تعلیق:

۵- لغت میں تعلیق ایک امر کو دوسرے امر سے مربوط کرنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں تعلیق کہتے ہیں کسی تصرف کے اثر کو امر معدوم کے وجود سے مربوط کر دینے کو۔

تعلیق اور أجل میں فرق یہ ہے کہ تعلیق معلق کو فی الحال حکم کا سبب بننے سے روک دے گی اور أجل کا سبب سے کوئی ربط نہیں ہے، أجل تو صرف فعل یعنی تصرف کے وقت کو بیان کرنے کے لئے ہے۔

اضافت:

۶- اضافت لغت میں علی الاطلاق ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف منسوب کرنا ہے، اور اصطلاح میں اضافت کی تعریف ہے: تصرف کے اثر کو تکلم کے وقت سے اس زمانہ مستقبل تک کے لئے مؤخر کرنا جس کی تعیین تصرف کرنے والا کلمہ بشرط کے بغیر کر لے۔

اضافت اور أجل میں فرق یہ ہے کہ اضافت میں تصرف اور أجل دونوں ہوتے ہیں جب کہ أجل کبھی کبھی تصرف سے خالی ہوتی ہے، لہذا ہر اضافت میں أجل ضرور ہوا کرتی ہے (۱)۔

توقیت:

۷- لغت میں توقیت کی حقیقت ہے کسی چیز کے لئے کوئی زمانہ مقرر کرنا، اور اصطلاح میں توقیت کہتے ہیں کسی چیز کا زمانہ حال میں ثابت ہونا اور وقت متعین پر اس کا ختم ہونا، توقیت اور أجل میں فرق یہ ہے کہ أجل مستقبل کا متعین اور محدود وقت ہے (۲)۔

(۱) فتح القدر ۶۱/۳۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون للضحا نوری ۱/ ۸۳، الکلیات ۲/ ۱۰۳، المصباح البعیر۔

اجل ۸-۱۰

مدت (۱):

اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم“ (جو شخص کوئی چیز بیع سلم کے طور پر بیچے (یعنی قیمت نقد اور بیع ادھار ہو) تو اسے چاہئے کہ بیع کی ناپ یا اس کا تول معلوم ہو اور حوالگی کا وقت معلوم و متعین ہو (۱)۔

تیسرے کی مثال یہ ہے کہ ادھار قیمت کے بدلے کوئی چیز فروخت کی ہو، اس طرح فروختگی درست ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَمَلَّكْتُمْ بَدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ“ (۲) (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو ادھار کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

مدت توقيت:

۱۰- مدت توقيت مستقبل کی وہ مدت ہے جس کے ختم ہونے تک التزام کی تعمید جاری رہتی ہے، یہ ان عقود میں ہوتی ہے جو ایک خاص وقت تک کے لئے ہوتے ہیں، مثلاً عقد اجارہ (۳)، اس لئے کہ اجارہ مدت معلومہ پر ہی صحیح ہوتا ہے یا معین عمل پر جو متعین وقت میں پورا ہو، جس مدت کے پورا ہونے سے عقد اجارہ بھی پورا ہوتا ہے اور عقد اجارہ کی مدت کو ”اجل“ شمار کیا جاتا ہے اس کا مصداق قرآن کریم کی یہ آیات ہیں: ”قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا“ (۱) آئندہ اس کی وضاحت اس قسم میں آئے گی جو سامان کی حوالگی کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنے کی بحث کے لئے مخصوص ہے۔ حدیث: ”من أسلف في شيء...“ کی روایت بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور احمد بن حنبل نے کی ہے (اصح الکبیر ۱۶۰/۳)۔

(۲) سورہ بقرہ ۲۸۲۔

(۳) اس کی تفصیل پہلے قسم کے ان عقود کے تحت آئے گی جو سوکت طور پر ہی صحیح ہوتے ہیں۔

۸- فقہ اسلامی کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ میں آئندہ آنے والی مدت کے چار استعمالات پائے جاتے ہیں:

(۱) مدت اضافت، (۲) مدت توقيت، (۳) مدت تنجیم، (۴) مدت استعجال، ان سب کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

مدت اضافت:

۹- مدت اضافت مستقبل کی وہ مدت ہے جس کی طرف آثار عقد کی تنفیذ کا آغاز یا عین کی سپردگی یا ثمن (دین کی حوالگی) کی سپردگی منسوب کی جائے۔

پہلے کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کہا: ”جب عید الاضحیٰ آجائے تو میں نے تم کو اپنے لئے قربانی کا جانور خریدنے کا وکیل بنایا“، یہاں عقد وکالت کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جمہور فقہاء اس کی صحت کے قائل ہیں (۲)۔

دوسرے کی مثال بیع سلم ہے، جس میں فروخت کردہ مال کی حوالگی کو ایک متعین وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، کیونکہ رسول

(۱) ملاحظہ ہو اصطلاح ”مدت“۔

(۲) آئندہ ”عقود مضافہ“ کے تحت اس کی تفصیل آئے گی، وہیں یہ بات بھی آئے گی کہ اس کی درنگی کا قول حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کا ہے اس کی دلیل امارت کے بارے میں رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”أمرکم زید، فإن فضل لجعفر، فإن فضل لعبد الله بن رواحة“ (تمہارے امیر زید ہیں، اگر وہ قتل کر دیے جائیں تو جعفر امیر ہیں، وہ بھی قتل کر دیے جائیں تو عبد اللہ بن رواحہ امیر ہوں گے) اس کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمر سے ان الفاظ میں کیا ہے: ”أمر النبي ﷺ في غزوة مودة زید بن حارثة فقال: إن فضل زید لجعفر...“ (نبی ﷺ نے حضرت زید بن حارثہ کو غزوہ مودہ میں امیر بنایا، اور فرمایا: اگر زید قتل کر دیے جائیں تو جعفر... (جمع المفوائد ۱۳۶/۲)۔

اَجَل ۱۱

زائد تاریخیں مقرر کی گئی ہوں^(۱)، ہر دفعہ کی ادائیگی کی مقدار اور اس کی مدت مہینہ یا سال وغیرہ کے ساتھ متعین اور معلوم ہو^(۲)، تنجیم ”اَجَل“ کی ایک قسم ہے جس کا تعلق موخر ذین سے ہے، ”تنجیم“ (نسطوں پر معاملہ کرنے) کے نتیجے میں مستقبل کے ایک متعین وقت پر مال کے ایک خاص حصہ کا استحقاق ہوتا ہے، پھر دوسرے متعین وقت پر دوسرے حصہ کا استحقاق ہوگا، (طے کردہ تفصیلات کے مطابق) اس طرح سلسلہ چلتا رہے گا۔

جن معاملات میں تنجیم کے اثرات ظاہر ہوتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

الف۔ بدل کتابت کا دین: فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مال کتابت کی نسطوں پر ادائیگی طے کرنا جائز ہے (کتابت سے مراد آقا اور غلام کا متعین مال پر اتفاق کرنا ہے جس کے نتیجے میں غلام کو اسی وقت سے تصرفات کی آزادی حاصل ہو جاتی ہے اور انجام کار اس مال کے ادا کرنے کے بعد غلام کو آزادی مل جاتی ہے)، اس کے لزوم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ کتابت ایسے ہی مال کے بدلے ہوا کرتی ہے جس کی ادائیگی مستقبل میں نسطوں پر کی جاتی ہے، اس مسئلہ پر آئندہ ”دیون مؤجلہ“ کے ذیل میں بحث کی جائے گی، فقہ اسلامی ”تنجیم“ کو ”اَجَل“ کی ایک قسم قرار دیتی ہے۔

ب۔ قتل شہ عدا اور قتل خطا میں دیت: قتل کی دو قسموں ”شہ عدا“ اور ”خطا“ میں خون بہا (دیت) قاتل کے عاقلہ پر نسطوار واجب ہوتا ہے اس طرح کہ تین سالوں میں خون بہا ادا کرنا ہوتا ہے ہر سال تہائی خون بہا، اس کی صراحت حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء نے کی ہے۔

فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْسُقَ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ، قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ فَضِيْتُ فَلَا غَمْرَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَيَّ مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ“^(۱) (کہا میں چاہتا ہوں کہ بیاہ دوں تجھ کو ایک بیٹی اپنی ان دونوں میں سے اس شرط پر کہ تو میری نوکری کرے آٹھ برس، پھر اگر تو پورے کر دے دس برس تو وہ تیری طرف سے ہے اور میں نہیں چاہتا کہ تجھ پر تکلیف ڈالوں، تو پائے گا مجھ کو اگر اللہ نے چاہا نیک بختوں سے، بولا یہ وعدہ ہو چکا میرے اور تیرے بیچ جوئی مدت ان دونوں میں سے پوری کر دوں، سوزیادتی نہ ہو مجھ پر، اور اللہ پر بھروسہ اس چیز کا جو ہم کہتے ہیں)۔

عربی زبان میں بھی ”تأجيل“ کا معنی تحدید وقت ہے اور ”توقیت“ کا معنی اوقات کی تحدید ہے، کہا جاتا ہے: ”وَقْتُهُ لِيَوْمٍ كَذَا تَوْقِيئًا“ (فلاں کام کے لئے فلاں دن کی تحدید کی) ”أجله“ کی طرح^(۲)۔

مدت تنجیم^(۳):

۱۱۔ مختار الصحاح میں ہے کہ لغت میں ”انجم“ مقرر کردہ وقت کو کہتے ہیں، اسی لئے نجومی کو ”انجم“ کہتے ہیں (کیونکہ نجومی آئندہ کے کاموں اور پیش آنے والے واقعات کے اوقات بتاتا ہے)، کسی شخص نے مال معینہ نسطوں پر ادا کر دیا ہو تو کہا جاتا ہے: ”نجم المال تنجیما“۔

”تنجیم“ اصطلاحاً ادائیگی کو کسی متعین مدت تک ایک یا دو نسطوں میں موخر کرنا ہے، یا یہ وہ مال ہے جس کی ادائیگی کے لئے دو یا اس سے

(۱) سورہ قصص ۲۷-۲۸۔

(۲) مختار الصحاح مادہ ”أجل“، ”وقت“، القاسوس الحریط۔

(۳) ملا حظہ ہو: اصطلاح ”تنجیم“۔

(۱) حاشیہ الدسوقی علی المشرح الکبیر ۶/۳۳۶۔

(۲) کشاف القناع ۵۳۹/۳۔

مکمل کرے تو مدت سے باہر کام کرنے والا ہوا، اور اگر کام مدت پوری ہونے پر ادھورا چھوڑ دیا مکمل نہیں کیا تو اس نے اس کام کی انجام دہی نہیں کی جس کی انجام دہی عقد اجارہ میں طے پائی تھی، یہ ایسا ”غرر“ ہے جس سے بچنا ممکن ہے، اور ایسی صورت حال اس وقت نہیں ہوتی جب کہ عقد اجارہ صرف مدت یا صرف عمل پر طے ہو، لہذا غرر کے ساتھ مذکورہ بالا عقد اجارہ درست نہیں ہے۔

امام ابو یوسف، امام محمد کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اوپر ذکر شدہ عقد اجارہ جائز ہے، کیونکہ یہ اجارہ دراصل ایک متعین کام کے لئے کیا گیا ہے، مدت کا ذکر صرف اس لئے کر دیا گیا ہے تاکہ اجیر کام کی انجام دہی میں جلدی کرے، لہذا یہ اجارہ درست ہوا، اگر اجیر متعین مدت سے قبل متعین کام سے فارغ ہو گیا تو باقی مدت میں اسے کچھ اور کام نہیں کرنا پڑے گا، جیسے کوئی شخص متعین وقت سے پہلے کسی کا دین ادا کر دے، اور اگر کام مکمل ہونے سے پہلے مدت اجارہ پوری ہو گئی تو مستاجر (اجیر رکھنے والے) کو اجارہ فسخ کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ اجیر نے اپنی شرط پوری نہیں کی، اگر مستاجر اجارہ باقی رکھنے پر راضی ہے تو اجیر اجارہ فسخ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ شرط کی خلاف ورزی اجیر کی طرف سے پائی گئی ہے لہذا وہ اسے اجارہ فسخ کرنے کا بہانہ نہیں بنا سکتا، جس طرح بیع سلم میں اگر بیچنے والا متعین وقت پر مال حوالہ نہیں کر سکا تو خریدار معاملہ کو فسخ کر سکتا ہے لیکن بیچنے والے کو معاملہ فسخ کرنے کا اختیار نہیں، (زیر بحث عقد اجارہ میں) مدت مقررہ پر کام مکمل نہ ہونے کی صورت میں اگر مستاجر نے عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا فیصلہ کیا تو اجیر سے کام کا مطالبہ کرے کسی اور چیز کا نہیں، جس طرح بیع سلم میں وقت مقررہ پر بائع کی طرف سے مال کی حوالگی نہ ہو پانے کی صورت میں اگر خریدار صبر سے کام لے اور معاملہ کو باقی رکھے تو اسے صرف اتنا حق ہوتا ہے کہ مال وصول کر لے،

ج۔ اجرت: المغنی میں آیا ہے کہ: ”عقد اجارہ طے کرتے وقت اگر یہ شرط لگائی گئی کہ اجرت آئندہ فلاں وقت طے کی تو اسی کے مطابق ادائیگی لازم ہوگی، اور اگر قسطوں میں اجرت کی ادائیگی طے پاتی ہے مثلاً یومیہ اجرت یا ماہانہ اجرت یا اس سے کم یا زیادہ تو جیسا طے ہوا ہے اسی کے مطابق ادائیگی کرنی ہوگی، کیونکہ کسی چیز کو کرایہ پر دینا اسے فروخت کرنے کی طرح ہے، اور چیز کی فروختی نقد اور ادھار دونوں صحیح ہے، لہذا اجارہ بھی دونوں طرح صحیح ہوگا (۱)۔“

مدت استتعال:

۱۲- مدت استتعال سے وہ وقت مراد ہے جس کو عقد میں ذکر کرنے کا مقصد عقد کے اثرات جلد حاصل کرنا ہو۔

وقت استتعال کا تذکرہ فقہاء نے اجارہ کی بحث میں کیا ہے، فقہاء لکھتے ہیں کہ اجارہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم یہ ہے کہ خاص مدت کے لئے عقد اجارہ کیا جائے، دوسری قسم یہ ہے کہ متعین کام کے لئے عقد اجارہ کیا جائے۔

جب اجارہ میں مدت مقرر کر دی گئی تو امام ابو حنیفہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمل کا تعین جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وقت اور کام دونوں کی تعین کرنے سے عقد اجارہ میں ”غرر“ کا عنصر بڑھ جاتا ہے، کیونکہ کبھی اجیر مدت اجارہ مکمل ہونے سے قبل کام سے فارغ ہو جائے گا، اب اگر اس سے باقی مدت میں کام لیا جائے گا تو جتنا کام کرنا عقد میں طے کیا گیا تھا اس کا کام اس سے زیادہ ہو جائے گا، اور اگر باقی مدت میں کام نہ کرے تو متعین مدت کے کچھ حصہ میں کام نہ کرنے کا مرتکب ہوگا، اور کبھی ایسا بھی ہوگا کہ متعین مدت مکمل ہو جانے کے باوجود وہ متعین کام پورا نہیں کر پائے گا، اب اگر وہ کام

(۱) المغنی مع الشرح المکبیر ۱/۶۶۔

أجل ۱۳

مقدمہ پیش ہوا جس کے (نکاح کے بعد) چھ ہی مہینہ پر بچہ پیدا ہو گیا تھا، حضرت عمرؓ نے اسے سنگسار کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت علیؓ نے فرمایا: ایسا کرنا آپ کے لئے درست نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“ (۱) (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال) دوسری جگہ ارشاد ہے: ”وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“ (۲) (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں ہو پاتی ہے)، دو سال اور چھ مہینے تیس مہینے ہوئے، لہذا اس عورت کو رجم نہیں کیا جانا چاہئے، (حضرت علیؓ کی اس گفتگو کے بعد) حضرت عمرؓ نے اس عورت کو رہا کر دیا، اس عورت کو دوبارہ چھ مہینہ پر بچہ پیدا ہوا (۳)۔

اسی طرح فقہ اسلامی نے حمل کی زائد سے زائد مدت بھی متعین کر دی ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اپنی اصح روایت کے مطابق) کہتے ہیں کہ یہ مدت چار سال ہے، مالکیہ کی ایک رائے میں پانچ سال اکثر مدت حمل ہے، حنفیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اکثر مدت دو سال ہے۔

معنی اُلحْتاج میں ہے کہ حمل کی اکثر مدت کی دلیل استقرار ہے، امام مالک سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”ہماری پڑوسن محمد بن عجلان کی بیوی سچی خاتون ہیں، ان کے شوہر بھی سچے آدمی ہیں، بارہ سال کی مدت میں اس خاتون کے تین بار بچے پیدا ہوئے، ہر بچہ چار سال ان کے پیٹ میں رہا“، اور ایسا دوسری خواتین کے بارے میں بھی نقل کیا گیا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ تین سال تک بطن

(۱) سورہ بقرہ ۲۳۳۔

(۲) سورہ انفاسہ ۱۵۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۱۱۵، فتح القدیر ۳/۱۸۱، فتح القدیر کی روایت کے مطابق یہ واقعہ حضرت عثمانؓ کے ساتھ پیش آیا، اور حضرت ابن عباسؓ نے ان کو بیدائے دکن۔

اور اگر وقت پر کام مکمل نہ ہونے کی وجہ سے مستاجر نے اجارہ فسخ کر دیا تو اگر اجیر نے ابھی کچھ بھی کام نہیں کیا تھا تو اجرت اور کام دونوں ختم ہو گئے، اور اگر اجیر نے کچھ کچھ کام کر لیا تھا تو اس کو اجرت مثل ملے گی (یعنی اتنے کام کی جتنی اجرت ہوا کرتی ہے وہ ملے گی) اس لئے کہ اجارہ فسخ ہو جانے کی وجہ سے طے شدہ اجرت ساقط ہو گئی، لہذا اجرت مثل کی طرف رجوع کیا جائے گا (۱)۔

أجل کی قسمیں اپنے مصادر کے اعتبار سے

اپنے مصادر کے اعتبار سے أجل کی تین قسمیں ہیں:

أجل شرعی، أجل قضائی، أجل اتقائی۔

ذیل میں ہم ہر قسم کی تعریف کریں گے، ہر قسم میں شامل انواع کا تذکرہ کریں گے، اور ہر قسم کے لئے مستقل فصل قائم کریں گے۔

فصل اول

أجل شرعی

أجل شرعی سے مراد وہ مدت ہے جس کو شرع حکیم نے کسی حکم شرعی کا سبب قرار دیا ہو، اس نوع میں مندرجہ ذیل مدتیں داخل ہیں:

مدت حمل:

۱۳- مدت حمل وہ زمانہ ہے جس میں بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہتا ہے، فقہ اسلامی نے حمل کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت بیان کر دی ہے، اور اس مدت (یعنی اقل مدت حمل) کا استنباط قرآن کریم میں وارد آیت سے کیا گیا ہے، اثرم نے اپنی سند کے ساتھ ابو الاسود سے روایت کیا ہے کہ ”حضرت عمرؓ کی عدالت میں ایک ایسی خاتون کا

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۹۶۔

ان کی دلیل صلح حدیبیہ کا واقعہ ہے (جس میں رسول اکرم ﷺ نے صرف دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا تھا)، اگر مشرکین سے دس سال سے زیادہ مدت کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا جائے گا تو یہ معاہدہ (غیر معتبر اور) ٹوٹا ہو کر اڑ پائے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ مشرکین سے قتال کرنا فرض ہے، یہاں تک کہ وہ ایمان لائیں یا جزیہ ادا کریں^(۱)، تفصیلات ”ہدیہ“ کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

جنگ بندی کی مدت (مدت ہدینہ)^(۲):

۱۳- حنفیہ، مالکیہ کا مسلک اور امام احمد کی ظاہر روایت یہ ہے کہ اہل حرب سے دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کرنا درست ہے، جس طرح رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ سے دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا تھا، جنگ بندی کی مدت اس سے کم اور زیادہ بھی ہو سکتی ہے، مدت کی تحدید کے بغیر بھی جنگ بندی کا معاہدہ کیا جاسکتا ہے، بس شرط یہ ہے کہ جنگ بندی میں مسلمانوں کا مفاد ہو، اگر اس میں مسلمانوں کا مفاد نہ ہو تو جنگ بندی کا معاہدہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ“^(۳) (تو تم بہت مت ہارو اور صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب رہو گے)۔

امام شافعی کا مسلک اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مشرکین کے ساتھ دس سال سے زائد کا جنگ بندی کا معاہدہ کرنا درست نہیں،

لقطہ کے اعلان و اشتہار کی مدت^(۲):

۱۵- لقطہ کے اعلان و اشتہار کی مدت شریعت سے ثابت ہے، اس سلسلہ میں اصل وہ حدیث ہے جو صحابی رسول زید بن خالد بن زید الجہنی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”سئل رسول اللہ ﷺ عن اللقطة الذهب أو الورق فقال: اعرف وكاءها وعفاصها“^(۳)، ثم عرفها سنة، فإن جاء طالبها يوما من الدهر فأدأها إليه، وسأله عن ضالة الإبل، فقال: مالك ولها؟ دعها فإن معها حماءها وسقاءها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتى يجملها ربها، وسأله عن الشاة، فقال:

(۱) المغنی مع المشرح ۱۰/۵۱۸، شرح الروض ۳/۲۵۵، الفتاویٰ الہندیہ ۲/۱۹۷، الدرستی علی المشرح الکبیر ۲/۲۰۶۔

(۲) لغت میں ”لقطہ“ گرے پڑے مال کو کہتے ہیں، اصطلاح شرع میں ”لقطہ“ حیوانات کے علاوہ دوسرے مال کو کہتے ہیں جو کہیں پر پڑا ہو اور اس کی کوئی حفاظت کرنے والا نہ ہو، اور ”ضالۃ“ وہ چمپا ہے جو اپنے گھر کا راستہ بھول جائے (الاتقیا للموصلی ۲/۹۵، طبع مطبعہ المصلیٰ قاہرہ ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء، المشرح الکبیر للدرستی ۳/۱۱۷، نیز دیکھئے: الروض المربع بشرح زاد المستقبح لمصوٰر البہوتی، المغنی مع المشرح الکبیر ۶/۳۱۸۔

(۳) ”وکاء“ وہ چیز جس سے باندھا جائے، ”عفاص“ وہ برتن جس میں چیز محفوظ کی جائے۔

(۱) الاتقیا ۳/۲۳۳، فتح القدیر ۷/۳۲۲، ۹/۳۶۰، رد المحتار ۳/۴۷۳، الدرستی ۳/۳۰۷، بدایۃ المجتہد ۲/۱۱۷، معنی المحتاج ۳/۳۷۳، کشاف القناع ۲/۶۳، المغنی مع المشرح الکبیر ۷/۱۹۷۔

(۲) ”ہدینہ“ لغت میں سکون کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں ”ہدینہ“ کہتے ہیں متعین مدت تک کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کرنا، اسے ”موادعہ“ بھی کہا جاتا ہے (کشاف القناع ۳/۱۱۱، طبع الریاض)۔

(۳) سورہ محمد ۵/۳۔

جائے۔ سائمر جانوروں، اور ثمن یعنی سونے چاندی اور سامان تجارت کی قیمتوں کی زکوٰۃ کے بارے میں سال گذرنے کا اعتبار ہے، رعہ کھیتیاں اور بھل اور معدنیات تو اس میں سال کا اعتبار نہیں^(۱)۔

عنین (نامرد) کو مہلت دینے کی مدت^(۲):

۱۷- جب شوہر کا نامرد ہونا ثابت ہو جائے تو قاضی اس کے لئے

= ہے کیونکہ اس کا ایک راوی حارث بن محمد (ابن ابی الرجال) ضعیف ہے اس حدیث کی روایت ترمذی نے بھی ابن عمر سے مرفوعاً اور سو قنفا کی ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۵۷۱، تحقیق محمد فواد عبدالباقی)۔

(۱) الاضیاء شرح الحقا رالموصلی ۱/ ۹۸، المغنی مع الشرح المکبیر ۲/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۸، ۳۹۳، ۳۹۷۔

(۲) ”عنین“ کی اصطلاح دیکھی جائے، ”عنین“ اس مرد کو کہتے ہیں جو خاص طور سے اگلی شرم گاہ میں وٹی کرنے سے عاجز ہو، ایک قول یہ ہے کہ ایسے شخص کو ”عنین“ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے آرد نکالنے میں بڑی اور لچک ہوتی ہے جس طرح چمپائے کی ”عنان“ (گام کی رسی) میں بڑی اور لچک ہوتی ہے ”عنین“ ”عدان“ سے ماخوذ ہے۔

رعہ وہ روایت جو سیدنا عمرؓ سے مروی ہے تو اس کے چند طرق ہیں اس کی ایک سند یہ ہے: ”قال عبد الرزاق حدثنا معمر عن الزهري عن مسعد بن المسيب...“ ابن ابی شیبہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے فرماتے ہیں: ”حدثنا هشيم بن محمد بن مسلمة عن الشعبي أن عمر كتب إلى فريخ أن يوزج العيين مدة“ (حضرت عمرؓ نے قاضی فریخ کو لکھا کہ عینیں کو ایک سال کی مہلت دی جائے)۔ اور اسے امام محمد بن الحسن نے امام ابو یوسف سے روایت کی، انہوں نے فرمایا: ”حدثنا اسماعيل بن مسلم المكي عن الحسن بن عمرو بن الخطاب...“ اور حضرت علیؓ کی حدیث کی روایت ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے اپنی اپنی سند سے کی ہے ابن ابی شیبہ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”يوزج العيين مدة“ (عینیں کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی)۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کے بارے میں روایت کیا ہے کہ انہوں نے عینیں کو ایک سال کی مہلت دی۔ ابن ابی شیبہ نے حسن، حمص، نخعی، عطاء اور سعید بن المسیب رضی اللہ عنہم کا بھی یہ قول نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے فرمایا: عینیں کو ایک سال کا موقع دیا جائے (فتح القدیر ۳/ ۱۳۸)۔

خلفها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب“^(۱) (رسول اللہ ﷺ سے سونایا چاندی کے لفظ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کی بندھن اور اس کی تھیلی کو پہچان لو پھر ایک سال تک اس کی تشہیر کرو، اگر کسی دن اس کا مطالبہ کرنے والا (اس کا مالک) آجائے تو اس کو دیدو، پھر ان صحابی نے بھلے ہوئے اونٹ کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں اس اونٹ سے کیا مطلب، اس کو چھوڑ دو کیونکہ اس کے ساتھ اس کا جوتا اور مشکیزہ ہے، یہ جانور گھاٹ پر جا کر پانی پی لے گا، درختوں کی پتیاں کھا کر گزارا کر لے گا، یہاں تک کہ (تلاش کرتے کرتے) اس کا مالک اسے پا جائے گا، پھر ان صحابی نے بکری کے بارے میں سوال کیا تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اس کو پکڑ لو، کیونکہ یہ بکری تمہارے لئے ہے یا تمہارے بھائی کے لئے ہے یا بھیڑیے کے لئے ہے)۔ مسلم نے اس حدیث کی روایت کی۔

مال کی اہمیت کے اعتبار سے اس مدت کے زیادہ یا کم ہونے کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، انہیں جاننے کے لئے ”لفظ“ کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

وجوب زکوٰۃ کی مدت:

۱۶- ابو عبد اللہ بن ماجہ نے سنن میں اپنی سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے رسول اکرم ﷺ کو فرمایا: ”لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول“^(۲) (کسی مال پر زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر

(۱) حدیث زید بن خالد الجلی: ”مسئل رسول الله ﷺ عن اللقطة...“ کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۳، طبع عیسیٰ الخلی، تحقیق محمد فواد عبدالباقی) نے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: ”لا زكاة في مال...“ مجمع الزوائد میں ہے اس کی اسناد ضعیف

رَحِيمٌ“ (۱) (جو لوگ قسم کھا لیتے ہیں اپنی عورتوں کے پاس جانے سے ان کے لئے مہلت ہے چار مہینے کی، پھر اگر باہم مل گئے تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے)۔

اب اگر اس مرد نے چار ماہ کے اندر بیوی سے مجامعت کر لی تو اپنی قسم میں حائث ہو گیا اور قسم کا کفارہ لازم ہوا، ایلاء بالا جماع ختم ہو گیا، اور اگر بیوی سے مجامعت نہیں کی، یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے تو حنفیہ کے نزدیک ایک طلاق بائن پڑ گئی، یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابو ثور کہتے ہیں کہ جب یہ مدت گزر جائے تو ایلاء کرنے والے کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ رجوع کر لے اور کفارہ دے یا اپنی زوجہ جس کے بارے میں اس نے یہ حلف لیا تھا، کو طلاق دے دے، یہ قول حضرت علیؓ اور ابن عمرؓ کا ہے (۲)۔

رضاعت کی مدت (۳):

۱۹- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف اور محمد بن الحسن) کی رائے یہ ہے کہ رضاعت کی وہ مدت جس میں

(۱) سورہ بقرہ ۲۲۶۔

(۲) بدلیۃ الجہد ۹۹/۲ طبع مطبعۃ الاستقامہ۔

(۳) ملاحظہ ہو اصطلاح ”رضاع“ لغت میں رضاعت کا معنی ہے پستان سے دودھ پینا، اصطلاح شریعت میں رضاعت کی تعریف ہے ”شیر خوار بچے کا عمر کے مخصوص حصہ میں کسی خاتون کے پستان سے دودھ پینا“، یہ مخصوص وقت مدت رضاعت ہے جس کی تحدید میں اختلاف ہے (فتح القدیر ۳/۳۰۷، احکام القرآن للقرطبی ۳/۱۶۲)، خطاب کی سواہب الجلیل (۳/۱۷۸) میں ہے ”رضاعت باعث حرمت نہیں لہذا یہ کہ دو سال کے آس پاس ہو جیسے دو سال سے ایک مہینہ زائد بشرطیکہ دو سال کی اس مدت اور اس اضافی مدت کے درمیان مہینہ دو مہینہ کا فصل نہ ہوا ہو۔“ التاج والاکلیل“ میں ہے (رضاعت ثابت ہوگی) اگر دو سال کے اندر یا دو سال سے دو ماہ زائد مدت کے اندر پائی جائے، لہذا یہ کہ بچہ دودھ سے بے نیاز ہو چکا ہو خواہ دو سال کے

ایک سال کی مدت مقرر کرے گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کیا تھا، امام شافعی اور بیہقی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، ایک سال مہلت دینا حضرت علیؓ، ابن مسعود، عثمان اور مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے، لہذا یہ میں ہے: تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نامردی کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کے فیصلہ کی پیروی کی جائے گی، اس میں علت یہ ہے کہ سال میں چاروں موسم گزر جاتے ہیں، اس لئے کہ جماع پر قادر نہ ہونا کبھی حرارت کے عارض کی وجہ سے ہوتا ہے، یہ عارض موسم سرما میں دور ہو جاتا ہے، اور کبھی و طی پر عدم قدرت بردت کے عارض کی وجہ سے ہوتی ہے، یہ عارضہ موسم گرما میں دور ہو جاتا ہے، کبھی جماع کی دشواری خشکی کی وجہ سے ہوتی ہے، یہ عارضہ موسم ریح میں زائل ہو جاتا ہے، کبھی جماع پر عدم قدرت رطوبت کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہ عارضہ موسم خریف میں زائل ہو جاتا ہے، پس جب پورا سال گزر گیا اور وہ شخص و طی نہیں کر سکا تو ہمیں یقین ہو گیا کہ اس کا یہ مرض پیدائشی ہے (۱)۔

ایلاء میں مہلت دینے کی مدت (۲):

۱۸- جب کسی مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا (یعنی کم از کم چار ماہ بیوی سے جماع نہ کرنے کی قسم کھائی) تو اسے لازماً چار ماہ کی مہلت دی جائے گی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لِلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْبُصًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءَ وَإِذَا فَانَ اللَّهُ غَفُورًا“

(۱) معنی المحتاج ۳/۲۰۲-۲۰۶، الروض المربع ۲/۲۷۶۔

(۲) لغت میں ”ایلاء“ قسم کھانے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں شوہر کا جس کا خلاق دینا صحیح ہو، قسم کھانا کہ وہ اپنی زوجہ کے ساتھ و طی نہیں کرے گا بخیر بیان مدت یا چار ماہ یا اس سے زائد کی صراحت کے ساتھ (معنی المحتاج ۳/۳۳۳، فتح القدیر ۳/۳۰۷، حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۳۷۷ طبع اول، الروض المربع ۳/۳۰۷)۔

(ڈھائی سال) ہے، ان کا استدلال بھی ذیل کی آیت سے ہے: ”وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“، استدلال کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو چیزوں (حمل، نصال) کا ذکر کیا ہے اور دونوں کے لئے ایک مدت (تیس مہینے) کا ذکر فرمایا ہے، تو یہ مدت دونوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی، جس طرح وہ مدت جو دو اشخاص پر واجب دو ذینوں کی ادائیگی کے لئے مقرر کی جائے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ ”میں نے اس ذین کے لئے جو فلاں پر واجب ہے اور اس ذین کے لئے جو فلاں پر واجب ہے ایک سال کی مدت مقرر کی“، اس سے یہ بات سمجھی جائے گی کہ پورا پورا سال ہر ذین کی مدت ہے، یا ایک شخص پر لازم دو ذین کی ایک مدت بیان کی جائے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ ”فلاں شخص کا میرے ذمہ ہزار درہم اور دس تفتیز لازم ہے ایک سال کی مہلت کے ساتھ، اور مقررہ اس مدت کی تصدیق کر دے تو سال مکمل ہوتے ہی ایک ساتھ دونوں کی مدت پوری ہو جائے گی (امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح مذکورہ بالا آیت میں تیس مہینے حمل اور نصال دونوں کی پوری پوری مدت ہے) لیکن مدت حمل کے بارے میں ایک کم کرنے والی دلیل پائی گئی، وہ دلیل حضرت عائشہ کا یہ قول ہے (۱): ”الولد لا يبقى في بطن أمه أكثر من سنتين ولو بقدر فلكة مغزل“ (بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں رہتا ایک سوت کے برابر بھی)، اور روایت

(۱) اثر ما تکتہ ”الولد لا يبقى في بطن أمه أكثر من سنتين...“ کی روایت دارقطنی (۳۲۲/۳) نے کی ہے اور بیہقی (۳۲۳/۷) نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے ”ما نزيد المرأة في الحمل على سنتين قدر ما ينحول ظل عود المغزل...“ (کوئی عورت حمل میں دو سال پر بناوٹ کی کلزی کے سایہ کے گھونٹنے کے برابر بھی زیادہ نہیں کرتی)، ملاحظہ ہو: نصب الراية ۲۶۵/۳۔ دوسری روایت ہمیں نہیں ملی، نہ ہم نے اس کی سند پر کہیں کلام دیکھا۔

دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے، دو سال ہے، ان حضرات کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: ”وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“ (۱) (اور حمل میں رہنا اس کا اور دودھ چھوڑنا تیس مہینے میں ہے)۔

حمل کی کم سے کم مدت چھ مہینے ہے، اب دودھ چھڑانے کے لئے دو سال باقی بچے، سفیان نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کیا کہ ابن عباسؓ نے فرمایا: رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا رضاع إلا ما كان في الحولين“ (۲) (رضاعت وہی ہے جو دو سال کے اندر ہو)، اس حدیث کی روایت دارقطنی نے کی ہے، ظاہر یہ ہے کہ رضاعت کی نفی کرنے سے مراد احکام رضاعت کی نفی ہے، دارقطنی کہتے ہیں: ”اس حدیث کو ابن عیینہ سے صرف یثیم بن جمیل نے روایت کیا ہے، اور وہ ثقہ حافظ حدیث ہیں“۔

امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ رضاعت کی مدت تیس مہینے

= اندر ہی ہو۔ قطنی کہتے ہیں: جس رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے وہی ہے جو دو سال کے اندر ہو۔ چوتھا قول المدونہ کا ہے کہ مزید ایک دو مہینے دو سال ہی کے حکم میں ہیں، بشرطیکہ بچہ دودھ نہ چھوڑ چکا ہو، اور اگر بچہ دودھ چھوڑ چکا ہو خواہ ابھی دو سال کے اندر کی مدت ہو، پھر دودھ چھوڑنے اور کھانے پر گذران کرنے کے بعد اس نے دو سال کے اندر ہی پھر دودھ پیا تو ابن قاسم فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی، نیز دیکھئے معنی الاحتجاج ۳۱۶/۳، الروض المربع ۳۲۱/۲۔

(۱) سورہ انفار ۱۵۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ ”لا رضاع إلا ما كان في الحولين...“ کی روایت دارقطنی اور ابن عدی نے کی ہے دونوں حضرات نے اس حدیث کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اسی طرح ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق، سعید بن منصور نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے، ابن ابی شیبہ نے اس حدیث کو موقوفاً حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کیا ہے دارقطنی نے حضرت عمرؓ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے ”لا رضاع إلا في الحولين في الصغر...“ (بچپن کے دو سال ہی میں رضاعت ہے) (الدرایہ ۶۸/۲)۔

ہے کہ آیا ”قرء“ کا معنی طہر ہے یا حیض (یعنی عدت تین طہر ہیں یا تین حیض) مانا بالغہ جسے حیض نہ آیا ہو اور آنسہ کی عدت تین مہینے ہیں۔ اس کی تفصیل اصطلاح ”عدۃ“ کے تحت ملے گی۔

خیا ر شرط کی مدت (۱):

۲۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خرید و فروخت میں اختیار کی شرط لگانا جائز ہے (۲)، اس بارے میں اختلاف ہے کہ اختیار کی مدت کیا ہو سکتی ہے، امام ابوحنیفہ، امام زفر اور فقہاء شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ خرید و فروخت میں بیچنے والے یا خریدنے والے یا دونوں کے لئے تین دن یا اس سے کم کا اختیار حاصل ہونے کی شرط لگانا جائز ہے۔

اور اس باب میں اصل وہ حدیث ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ جہان بن منقذ بن عمرو انصاریؓ خرید و فروخت میں نقصان اٹھایا کرتے تھے، رسول اکرم ﷺ نے ان سے فرمایا: ”اذا بايعت فقل: لا خلافة، ولي الخيار ثلاثة أيام“ (۳) (جب خرید و فروخت کرو تو کہہ دیا کرو ”لا خلافة“ (دھوکہ دہی نہیں) اور مجھے تین دن تک اختیار ہوگا)۔

امام ابو یوسف، امام محمد، ابن المنذر اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اختیار کی شرط لگانا جائز ہے جبکہ مدت معلوم متعین کی گئی ہو اگرچہ وہ طویل ہو، یہی بات حسن بن صالح، ابن ابی لیلیٰ، اسحاق اور ابو ثور سے

(۱) ملاحظہ ہو: ”خیا ر“ کی اصطلاح۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۹۸، رد المحتار ۳/ ۳۷۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۶۵-۶۶۔

(۳) اس حدیث کی روایت امام شافعی اور حاکم نے جہان (حاء کے زیر کے ساتھ) سے کی ہے، نیز بیہقی، ابن ماجہ اور بخاری نے التاریخ الاوسط میں، نیز ابن ابی شیبہ نے منقذ بن عمرو سے اس کی روایت کی ہے راجح یہ ہے کہ یہ واقعہ جہان کا ہے کیونکہ جہان تک اس کی سند متصل ہے اور منقذ تک منقطع ہے (فتح القدیر ۵/ ۳۹۸)۔

میں لفظ ”ولو بقدر ظل مغزل“ آیا ہے (جس کا معنی چڑے کا وہ نکلنا جس میں چرخہ کا ٹکالگایا جاتا ہے)۔

کوئی صحابی اس طرح کی بات اسی وقت کہہ سکتا ہے جب کہ اس نے رسول اکرم ﷺ سے سنا ہو، اس لئے کہ مقادیر میں عقل کا دخل نہیں ہے، اور خود رسول اکرم ﷺ سے مروی ہے: ”الولد لا یبقی فی بطن أمه أكثر من سنتین“ (بچہ بطن مادر میں دو سال سے زائد نہیں رہتا) (اس لئے حمل کی مدت تو تیس ماہ سے کم ہوگئی) اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ ہی رہی (۱)۔

امام زفر کی رائے یہ ہے کہ مدت رضاعت تین سال ہے، کیونکہ (دو سال کے بعد) بچے کو دودھ کے علاوہ دوسری غذا کا عادی ہونے کے لئے ایک مدت چاہئے تاکہ دودھ سے اس کی نشوونما ہونا بند ہو جائے، اس کے لئے مزید مدت دینی ہوگی جس میں بچہ تبدیلی غذا کا عادی بنے گا، ایک سال ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کے لئے بہترین ہوتا ہے، کیونکہ اس میں چاروں موسم آجاتے ہیں، اس طرح تین سال مدت رضاعت متعین کی گئی۔

عدت کی مدت:

۲۰- عدت وہ مدت ہے جو شریعت نے مطلقہ، بیوہ یا اس عورت کے لئے مقرر کیا ہے جس کا نکاح فسخ کیا گیا ہو، مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں اگر عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت وضع حمل ہے، اور بیوہ کی عدت جو حاملہ نہ ہو چار مہینہ دس دن ہے، چاہے مدخول بہا ہو یا نہیں، مطلقہ مدخول بہا جو حاملہ نہیں، آنسہ نہیں اور صغیرہ (مانا بالغہ) نہیں اس کی عدت تین قرء ہے۔ ”قرء“ کی تفسیر میں فقہاء کے درمیان اختلاف

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۰۸، کمال بن ہمام نے امام ابوحنیفہ اور امام زفر کی آراء کا تفصیلی رد لکھا ہے صاحبین اور جمہور کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور فرمایا ہے: یہی طحاوی کا پسندیدہ مسلک ہے۔

ومشتری میں سے کسی ایک نے کہا: ”مجھے اختیار ہوگا“ اور اختیار کی مدت ذکر نہیں کی، یا دونوں نے ایسی مدت تک کے لئے شرط لگائی جو مدت خود معلوم ہے، مثلاً زید کے آنے تک، یا بارش ہونے تک، یا فلاں انسان سے مشورہ کرنے تک وغیرہ، ان تمام صورتوں میں شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے صحیح مذہب کے مطابق یہ معاملہ درست نہیں ہوا۔

امام احمد بن حنبل کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ معاملہ درست ہوگا اور ان دونوں کو ہمیشہ اختیار ہوگا، یا وہ دونوں اختیار ختم کر دیں، یا اس کی مدت ختم ہو جائے اگر یہ شرط کسی خاص مدت تک کے لئے تھی۔ ابن شبرمہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”المسلمون عند شروطهم“۔

امام مالک نے فرمایا کہ یہ عقد درست ہوگا، لیکن ان دونوں کے لئے ایک ایسی مدت طے کر دی جائے گی جس میں عموماً اس سامان کو جانچا پرکھا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ مدت عادت کے اعتبار سے طے شدہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر ان دونوں نے تین دن گزرنے سے پہلے یہ شرط ختم کر دی، یا تین روز سے زائد مدت حذف کر دی اور مدت کو واضح کر دیا تو عقد صحیح ہو جائے گا، کیونکہ ان دونوں نے عقد کو فاسد کرنے والی چیز کو عقد سے مربوط ہونے سے قبل حذف کر دیا، لہذا عقد صحیح ہونا ضروری ہے جس طرح یہ شرط نہ لگانے کی صورت میں عقد درست ہوتا (۱)۔

حیض کی مدت:

۲۲۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن

بھی منقول ہے، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دو مہینہ اختیار کی شرط کے ساتھ بھی فروختگی کو درست قرار دیا، دوسرا استدلال یہ ہے کہ اختیار ایک حق ہے جو شرط پر مبنی ہے، پس اس مدت کی تعیین کا مرجع وہ شخص ہوگا جو شرط لگا رہا ہے، جیسے أجل، نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”المسلمون عند شروطهم“ (۱) (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔ ایک استدلال یہ بھی ہے کہ خیار اس لئے مشروع کیا گیا ہے کہ غبن سے بچنے کے لئے غور و فکر کی ضرورت ہے، اور کبھی یہ ضرورت تین دن سے زیادہ کا تقاضا کرتی ہے، جیسے ثمن کی اوجہ ادا ہونے کا مسئلہ، اس لئے کہ أجل باوجود مقتضائے عقد کے مخالف ہونے کے ادائیگی میں تاخیر کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے، پھر اداء ثمن کی تاخیر میں جس مقدار پر دونوں فریق راضی ہو جائیں جائز ہے (۲) (لہذا ایسا ہی خیار شرط میں بھی ہونا چاہئے)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مختلف سامانوں کے اعتبار سے خیار کی مدت الگ الگ ہوگی، کیونکہ اختیار کی شرط لگانے کا مقصد اس مدت میں اس سامان کو جانچنا پرکھنا ہے، اور مختلف سامانوں کو جانچنے کے لئے الگ الگ مدت درکار ہوتی ہے، ہر سامان میں وہ کم سے کم مدت متعین کی جائے گی جس میں اس سامان کو جانچنا پرکھنا ممکن ہو، تا کہ دھوکہ کم کیا جاسکے، مثلاً گھر میں ایک ماہ کی مدت، جانور میں تین روز کی مدت (۳)۔

اگر خیار شرط کے لئے لگائی ہوئی مدت مجہول ہو، جیسے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط لگائی، یا یہ کہا کہ جب چاہوں مجھے اختیار ہوگا، یا بائع

(۱) حدیث: ”المسلمون عند شروطهم“ کی تخریج (اجازہ فقہ ۲۶۸) میں گذر چکی۔

(۲) شرح الکبیر لابن قدامۃ المقدسی ۶۵/۳ طبع المنار۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی شرح الکبیر ۹۱/۳، ہواہب الجلیل للوطاب ۳۱۰/۳۔

(۱) شرح الکبیر مع المغنی ۶۶/۳ طبع المنار۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ زمانہ کے اعتبار سے حیض کی کوئی کم سے کم مدت نہیں ہے، اور ایسی غیر حاملہ عورت جس کو پہلی بار حیض آیا ہو اور مسلسل جاری ہو اس کے لئے اکثر مدت نصف ماہ ہے، اور ایسی غیر حاملہ عورت جس کو خواہ ایک ہی بار حیض آیا ہو اس کی اکثر مدت اس کی عادت سے تین دن زیادہ ہوگی، خواہ اس میں خون آئے یا نہ آئے (۱)۔

مدت حیض کے بارے میں مزید تفصیلات ہیں جنہیں اصطلاح ”حیض“ کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔

طہر کی مدت:

۲۳- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور سفیان ثوری کی رائے ہے کہ دو حیضوں کے درمیان پاکی کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہیں، اس بارے میں حنفیہ نے رسول اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ”أقل الحيض ثلاثة، وأكثره عشرة أيام، وأقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوماً“ (۲) (حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے، اور دو حیضوں کے درمیان کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہیں)، یہ روایت احمد انیم نخعی سے منقول ہے، کہا گیا ہے کہ اس مدت پر صحابہ کرام کا اجماع ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ مدت لزوم (احکام مثلاً نماز وغیرہ لازم ہونے کی مدت)

اور ایک رات ہے، اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہیں اپنی راتوں کے ساتھ، اور یہ اس لئے کہ شرع میں حیض کا مطلق ذکر آیا ہے اس کی کوئی تحدید نہیں ہے، اور لغت و شریعت میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، پس واجب ہے کہ اس بارے میں عرف و عادت کی طرف رجوع کیا جائے جیسا کہ لفظ ”قبضہ“، ”حراز“ اور ”تفرق“ اور ایسی ہی دوسری چیزوں میں عرف و عادت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور عادتاً حیض ایک دن پایا گیا (لہذا اقل مدت حیض ایک دن ہوگا)، عطاء بن یسار فرماتے ہیں: میں نے ایسی عورتوں کو دیکھا جنہیں ایک دن حیض آیا کرتا تھا اور ایسی عورتوں کو بھی جنہیں پندرہ دن حیض آیا کرتا تھا (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں ہے اور اس سے کم خون استحاضہ ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”أقل حيض الجارية البكر والشيب ثلاثة أيام، وأكثر ما يكون عشرة أيام، فإذا زاد فهي مستحاضة“ (۲) (کنواری اور غیر کنواری عورت کے لئے حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے اور حیض زیادہ سے زیادہ دس دن ہوتا ہے، جس عورت کو اس کے بعد بھی خون آئے وہ مستحاضہ ہے)۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے، اکثر کوکل کے قائم مقام تر اردیتے ہوئے، اور حیض کی زائد سے زائد مدت دس دن دس راتیں ہے اور اس سے زائد استحاضہ ہے (۳)۔

(۱) الخرشنی ۱/۲۰۵، جامع الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۳۲۔

(۲) حدیث: ”أقل الحيض ثلاثة وأكثوره عشرة.....“ کی روایت ابن الجوزی نے احلل المتناہیہ میں کی ہے اس کے ایک راوی ابو داؤد نخعی ہیں جو انتہائی کمزور ہیں۔ اس حدیث کے ابتدائی حصہ کی روایت کچھ فرق کے ساتھ طبرانی اور دارقطنی نے بھی کی ہے اس کی سند کمزور ہے ابن عدی نے بھی انتہائی کمزور سند کے ساتھ اسی کے مثل روایت کی ہے (الدرایہ ۱/۸۳۱، مجمع الزوائد ۱/۲۸۰)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۰۸، المغنی والشرح الکبیر ۱/۳۲۳، الروض المربع ۱/۳۳۔

(۲) اس حدیث کی روایت دارقطنی نے ابو امامہ سے کی ہے اس سلسلہ میں دارقطنی اور عقیلی کے یہاں، نیز ابن عدی کی الکامل اور ابن الجوزی کی احلل المتناہیہ میں متعدد روایات ہیں جو حدیث کو ضعف سے اٹھا کر درجہ حسن تک پہنچا دیتی ہیں۔

(۳) فتح القدیر ۱/۱۳۳۔

سند کے ساتھ کی ہے^(۱)۔ یہ بات کوئی صحابی اسی وقت کہہ سکتا ہے جب کہ اس نے زبان رسالت سے سنا ہو، اور اس لئے بھی کہ یہ ایک صحابی کا قول ہے جس کو شہرت حاصل ہوئی اس کے باوجود کسی صحابی کا اس سے اختلاف کرنا معلوم نہیں ہے۔

سنن ریاس (۲):

۲۴- فقہاء کے مابین سن ریاس کی تعیین میں بڑا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ سن ریاس کی کوئی تحدید نہیں ہے، عورت کا آنسہ ہونا یہ ہے کہ وہ اتنی عمر کو پہنچ جائے جس عمر میں اس جیسی عورتوں کو حیض آنا بند ہو جاتا ہے، جب اس کی عمر اتنی ہو جائے اور حیض کا خون آنا بند ہو جائے تو اس پر آنسہ کے احکام جاری ہوں گے، اس جیسی عورت سے وہ عورت مراد ہو سکتی ہے جو جسم کی ساخت اور موٹاپے اور دبلی پن میں اس کے مماثل ہو، مذہب حنفی کی ایک رائے یہی ہے۔

بعض فقہاء سن ریاس کی تحدید پچاس سال سے کرتے ہیں، یہ شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے، اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں: پچاس سال کے بعد حیض نہیں آتا، اس عمر کے بعد کسی عورت کو خون آئے تو وہ مستحاضہ کے حکم میں ہوگی، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”إذا بلغت المرأة خمسین

ہے لہذا مدت اقامت کی طرح ہے (۱)۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ مہینہ عام طور سے حیض اور طہر سے خالی نہیں ہوتا، اور جبکہ اکثر حیض (ان کی رائے کے مطابق) پندرہ یوم ہے تو لازم ہوا کہ قبل طہر بھی پندرہ یوم ہو۔

اس بات پر اجماع ہے کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ کوئی مدت مقرر نہیں، بعض عورتوں کو عمر میں ایک ہی بار حیض آتا ہے اور بعض کو سرے سے حیض آتا ہی نہیں۔

حنا بلہ کا مسلک ہے کہ دو حیضوں کے درمیان کم از کم تیرہ دن پاکی (طہر) کے ہوتے ہیں، ان کا استدلال حضرت علیؓ سے منقول اس روایت سے ہے کہ: ”أن امرأة جاءته، وقد طلقها زوجها، فرعمت أنها حاضت في شهر ثلاث حيض، طهرت عند كل قرء وصلت، فقال علي لشریح: قل فيهما، فقال شریح: إن جاءت ببينة من بطانة أهلها، ممن يرضى دينه وأمانته، فشهدت بذلك، وإلا فهي كاذبة، فقال علي: قالون“ (حضرت علیؓ کے پاس ایک خاتون آئیں، ان کے شوہر نے انہیں طلاق دے دی تھی، اس خاتون نے دعویٰ کیا کہ ان کو ایک مہینہ میں تین حیض آئے، ہر حیض کے بعد وہ پاک ہوئیں اور انہوں نے نمازیں پڑھیں، حضرت علیؓ نے حضرت شریح سے فرمایا: اس عورت کا حکم بتائیے، قاضی شریح نے کہا: اگر یہ خاتون اپنے گھر والوں میں سے دیندار و امانت دار لوگوں کی کو ایسی پیش کر دے تب تو اس کی بات تسلیم کر لی جائے گی ورنہ یہ جھوٹی ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا: ”قالون“ (جو رومی زبان میں ”اچھا“ کے لئے بولا جاتا ہے) یعنی یہ فیصلہ اچھا اور مناسب ہے، اس واقعہ کی روایت امام احمد نے اپنی

(۱) اس کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی مع الشرح المکبیر (۳۲۶/۱-۳۲۷) میں کیا ہے، نیز اس کی روایت لکھلی (۲۷۲/۱۰)، بیہقی (۳۱۷/۷) اور دارمی (۲۱۳/۱) نے کی ہے۔

(۲) ملاحظہ ہو ”ایمان“ کی اصطلاح، لغت میں ”ایمان“ کا معنی نا امید کی ہے اور اصطلاح شریع میں ”ایمان“ کو وہ عمر ہے جس تک پہنچنے کے بعد عورت کو حیض آنا بند ہو جاتا ہے اور امید نہیں ہوتی کہ اسے پھر حیض آئے۔

نہیں ہے، جس وقت عورت پاکی دیکھے غسل کر لے وہ پاک ہو جائے گی، ہاں اکثر مدت نفاس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

علماء کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے، ابو عیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں: ”صحابہ کرام اور ان کے بعد کے اہل علم کا اجماع^(۱) ہے کہ نفاس والی عورت چالیس دن تک نماز نہیں پڑھے گی، و لا یہ کہ اس سے پہلے پاکی دیکھے تو غسل کر کے نماز ادا کرے گی۔ ابو عبید فرماتے ہیں: لوگوں کی جماعت اسی قول پر ہے، یہی بات حضرت عمر، ابن عباس، عثمان بن ابی العاص، عبد اللہ بن عمر، انس، ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ، حنفیہ اور حنابلہ کا بھی یہی قول ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جسے ابو ہل کثیر بن زیاد نے مُتَمَّ از دیہ سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا: ”کانت النفساء تجلس علی عهد النبی ﷺ أربعین يوماً وأربعین لیلة“^(۲) (نفاس والی عورت عہد نبوی میں چالیس دن اور چالیس رات بیٹھی رہتی تھی، یعنی اتنے دنوں نماز نہیں پڑھتی تھی)۔

حکم بن عتیبہ نے مُتَمَّ از دیہ سے، انہوں نے حضرت ام سلمہؓ

میں اس کا معنی بچہ پیدا ہونا، اور اصطلاح میں نفاس وہ خون ہے جو رحم سے حمل کے نکل جانے کے بعد آئے (معنی المحتاج ۱/ ۱۰۸)۔

(۱) ابن حزم نے اس اجماع کے دعویٰ پر گرفت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شعبی، عطاء، قتادہ، مالک، سفیان اور ثقفی سب لوگوں نے اس سے اختلاف کیا ہے۔

(۲) حدیث سنہ کی روایت ابو داؤد (۱۲۳/۱)، ترمذی (۳۰/۱)، ابن ماجہ (۱۱۵/۱)، بیہقی (۳۲۱/۱) اور حاکم نے المستدرک (۱/ ۱۷۵) میں کی ہے حاکم و رد ہی نے اس کو صحیح کہا ہے ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث کو ہم صرف ابو ہل کی سند کے ساتھ جانتے ہیں اور وہ ثقہ ہیں۔ خطابی فرماتے ہیں محمد بن اسماعیل نے اس حدیث کی ستائش کی ہے۔

سنة خرجت من حد الحيض“^(۱) (جب عورت کی عمر پچاس سال ہو جائے تو وہ حیض کی حد سے نکل گئی)، اور انہیں سے یہ بھی مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ”لن تری المرأة فی بطنها ولداً بعد الخمسين“^(۲) (کسی عورت کے بطن میں پچاس سال کے بعد بچہ نہیں ہو سکتا)۔

بعض شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ عورت ساٹھ سال تک یقین کے ساتھ حیض سے مایوس نہیں ہوتی۔ شافعیہ کا مشہور قول ہے کہ سن و یا اس باٹھ سال ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ حیض آنے سے مایوسی ستر سال میں متحقق ہوتی ہے، اسی طرح کا قول بعض شافعیہ سے بھی منقول ہے، اور یہ کہ پچپن سال کے بعد آئہ ہونے کا شک پیدا ہو جاتا ہے، لہذا اس عمر کے بعد جو خون نظر آئے اس کے بارے میں ان تجربہ کار عورتوں کی طرف رجوع کیا جائے جن کو اس طرح کی معلومات ہیں کہ یہ حیض کا خون ہے یا نہیں، البتہ ۷۰ سال کی عمر کو پہنچ گئی ہو اس کے بارے میں دریافت کرنے کی ضرورت نہیں ہے^(۳)۔

مدت نفاس^(۳):

۲۵ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نفاس کی کوئی کم سے کم مدت

(۱) قول ما کتبه ”إذا بلغت المرأة خمسین مدة خرجت من حد الحيض“ نہ اجماع لہمہر س لا لفاظ الحدیث میں ملا، ورنہ تخصیص اُتیر، الدراریہ ورنصب الرایہ میں ملا۔

(۲) قول ما کتبه ”لن تری المرأة فی بطنها ولداً بعد الخمسين“ کتب حدیث کے ان مقامات پر نہیں ملا جہاں اس کے لسنے کی توقع تھی۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۳۵، مواہب الجلیل للخطاب ۳/ ۱۳۳-۱۳۶، جلیہ الدبوتی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۰، معنی المحتاج للشریح ۳/ ۳۸۷-۳۸۸، المعنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۹۲۔

(۴) ملاحظہ ہو: ”لفاس“ کی اصطلاح، نفاس نون کے زیر کے ساتھ ہے لغت

بلوغ کی عمر:

۲۶- شارع نے بلوغ کو عقل کے مکمل ہو جانے کی علامت قرار دیا ہے، کیونکہ عقل کے مکمل ہونے پر مطلع ہونا دشوار ہے لہذا بلوغ کو اس کے قائم مقام مان لیا گیا۔

بلوغ کی عمر کتنی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے:

شافعیہ، حنابلہ^(۱)، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد (اور انہی دونوں کی رائے مذہب میں مفتی ہے) اور امام اوزاعی کی رائے ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے لئے بلوغ کی عمر پورے پندرہ قمری سال ہیں، شافعیہ کی صراحت کے مطابق بلوغ کی یہ تحدیدی عمر ہے (نہ کہ تقریبی)، سن بلوغ پندرہ سال قرار دینے والوں کا استدلال حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت سے ہے: مجھے رسول اکرم ﷺ کے سامنے غزوہ احد کے موقع پر پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر چودہ سال تھی تو آپ ﷺ نے مجھے اجازت نہیں دی اور مجھ کو بالغ نہیں سمجھا، پھر مجھے غزوہ خندق کے موقع پر بارگاہ رسالت میں پیش کیا گیا جب کہ میری عمر پندرہ سال تھی تو مجھے اجازت دیدی اور مجھے بالغ سمجھا۔ اس حدیث کو ابن حبان نے روایت کیا ہے، اور اصل اس کی صحیحین میں ہے^(۲)۔

امام شافعی فرماتے ہیں: نبی اکرم ﷺ نے سترہ صحابہ کو جو چودہ سال کی عمر کے تھے واپس کر دیا (یعنی جہاد میں شرکت کی اجازت نہیں

سے روایت کیا کہ ام سلمہ نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا: ”کم تجلس المرأة إذا ولدت؟ قال: أربعين يوماً، إلا أن ترى الطهر قبل ذلك“،^(۱) (عورت بچہ پیدا ہونے کے بعد کتنے دنوں بیٹھی رہے گی؟ تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: چالیس روز، إلا یہ کہ اس سے پہلے پاکی دیکھ لے)، دارقطنی نے اس حدیث کی روایت کی، ابن قدامہ فرماتے ہیں: (یہ قول اس لئے بھی قابل ترجیح ہے) کیونکہ یہ ان صحابہ کرام کا قول ہے جن کا نام ہم نے اوپر ذکر کیا، اور ہم نہیں جانتے کہ ان کے زمانہ میں کسی نے ان کی اس رائے سے اختلاف کیا، پس یہ اجماع ہوا، اور اسی رائے پر اجماع ترمذی نے نقل کیا ہے، اور اسی کی حکایت ابو عبید نے بھی کی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے، ابن عقیل نے احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت مالکیہ اور شافعیہ کے مطابق نقل کی ہے، اس لئے کہ احمد بن حنبل نے اوزاعی سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا: ”ہمارے یہاں ایک عورت کو دو ماہ تک نفاس کا خون آتا ہے“۔ اسی طرح کی بات عطاء سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے بھی ایسا واقعہ دیکھا ہے، ان حضرات کا استدلال واقعات سے ہے کہ ایسا ہوتا ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ اکثر و بیشتر نفاس چالیس دن ہوتا ہے^(۲)۔

(۱) حدیث ام سلمہ کی روایت ابو داؤد (۱/۲۳۳ طبع مطبوعہ الانصار ریہ دہلی) اور ترمذی (۱/۲۲۸ تحت الاحوذی طبع المستقیم) نے حضرت ام سلمہ سے ان الفاظ میں کی ہے: ”كالت المرأة من لسان النبي ﷺ تقع في النفاس أربعين يوماً أو أربعين ليلة“ (نبی ﷺ کی ازواج میں سے کوئی زوجہ نفاس میں چالیس دن یا چالیس رات بیٹھی تھیں) عبدالحق نے کہا اس باب کی احادیث معلول ہیں، اور سب سے بہتر حدیث منہ از دیہ کی حدیث ہے (نصب الراية ۱/۲۵۵ طبع کردہ مجلس اعلیٰ)۔

(۲) فتح القدیر ۱/۱۶۵، الخرش ۱/۲۱۰، حاشیہ الدبوتی علی الشرح الکبیر ۱/۳۶۱، مغنی المحتاج ۱/۱۱۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۳۶۳۔

(۱) حاشیہ البریلوی ۲۳۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۵۱۳۔

(۲) غزوہ احد سوال ۳ھ میں ہوا اور غزوہ خندق جمادی الاولیٰ ۵ھ میں پیش آیا، حضرت ابن عمر کے قول ”جنگ احد کے موقع پر میں چودہ سال کا تھا“ کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ میں عمر کے چودہویں سال میں داخل ہوا تھا اور ان کے قول ”میں پندرہ سال کا تھا“ کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ میری عمر کے پندرہ سال مکمل ہو گئے تھے، ملاحظہ ہو: سبل السلام ۳/۳۸، مطبوعہ الاستقامة ۷/۱۳۵۔

حیض والی عورت (یعنی بالغ عورت کی) نماز قبول نہیں کرتے مگر دوپٹہ کے ساتھ)، یا بلوغ حاملہ ہونے سے ہوتا ہے یا زیر ناف سخت بال اگنے سے (۱)۔

خطاب نے بلوغ کے سلسلہ میں مذہب مالکی کے پانچ قول ذکر کئے ہیں، ایک روایت میں اٹھارہ برس ہے، ایک قول سترہ برس کا ہے، الرسائل کے بعض شرح نے سولہ سال اور انیس سال کا بھی اضافہ کیا ہے، ابن وہب کے مطابق سن بلوغ پندرہ سال ہے حضرت ابن عمر کی حدیث کی وجہ سے (۲)۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے کہ عمر کے اعتبار سے لڑکے کا بلوغ اٹھارہ سال میں اور لڑکی کا بلوغ سترہ سال میں ہوتا ہے، ان کا استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے ہے: "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ" (اور پاس نہ جا یتیم کے مال کے مگر اس طرح سے کہ بہتر ہو یہاں تک کہ پہنچ جاوے اپنی جوانی کو)۔ ابن عباسؓ "اشدہ" کی تفسیر اٹھارہ سال سے کرتے ہیں، یہ "اشدہ" کی تفسیر میں وارد ہونے والے قول میں سے سب سے کم ہے، پس اسے احتیاطاً قبول کیا، یہ بچے کے بلوغ کی عمر ہوتی، بچی بچے سے پہلے بالغ ہوتی ہے، اس لئے ہم نے ایک سال کم کر دیا (۳)۔

= ہے کہ اس کا سو قوف ہونا راجح ہے، حاکم نے اس میں "در سال" کی علت نکالی ہے طبرانی نے المعجم الصغیر اور المعجم الاوسط میں ابو قتادہ سے ان الفاظ میں اس حدیث کی روایت کی ہے: "لا يقبل الله من امرأة صلاة حتى لو اري زينة ولا من جارية بلغت المحيض حتى نختمو" (اللہ تعالیٰ کسی عورت کی نماز قبول نہیں کرتے یہاں تک کہ وہ اپنی زینت چھپائے اور نہ اس لڑکی کی نماز قبول کرتے ہیں جو عمر حیض کو پہنچ جائے یہاں تک کہ وہ دوپٹہ اوڑھے)۔

(۱) جامعہ الدوسقی علی لشرح الکبیر ۳/ ۲۹۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۵۹۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۵/ ۱۳۲، الاختیار شرح المختار للموصلی

۱/ ۲۶۶۔ آیت ۳۳ سورہ امراء کی ہے۔

دی) کیونکہ انہیں بالغ نہیں سمجھا، پھر وہ لوگ پندرہ سال کی عمر میں حضور اکرم ﷺ کے سامنے پیش کئے گئے تو آپ ﷺ نے انہیں جہاد میں شرکت کی اجازت دے دی، انہیں میں زید بن ثابت، رافع بن خدیج اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم ہیں (۱)۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه وأخذت منه الحلود" (۲) (جب بچہ پندرہ سال کی عمر پورا کر لے تو اس کے حقوق فرائض ثابت ہو جاتے ہیں اور اس پر حدود نافذ ہوتے ہیں)۔ مالکیہ کے نزدیک اٹھارہ سال مکمل ہونے پر انسان بالغ ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اٹھارہ سال شروع ہونے پر، یا احتکام ہونے پر، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم....." (۳) (تین لوگ مرفوع القلم ہیں: بچہ یہاں تک کہ اس کو احتکام ہو...)، یا حیض آنے پر، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" (۴) (اللہ تعالیٰ

(۱) معنی المحتاج ۱۶۶/۲۔

(۲) حدیث السنن "إذا استكمل المولود....." انہی الفاظ کے ساتھ معنی میں ہے بیہقی نے "الخلافا" میں یہ حدیث عبد العزیز بن صحیب کے طریق سے ضعیف سند کے ساتھ روایت کی ہے اور اس میں "والجہت علیہ الحدود" کے الفاظ ہیں، دارقطنی نے بھی اپنی سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے لیکن سنن دارقطنی میں یہ حدیث نہیں ہے ہو سکتا ہے "الافراد" یا کسی اور کتاب میں ہو، بیہقی نے السنن الکبریٰ میں قتادہ عن انسؓ کے حوالہ سے سند کے بغیر یہ حدیث ذکر کی ہے اور کہہ یہ ضعیف ہے (تخصیص الخیر لابن حجر ۳/ ۳۰۲، کنز العمال ۵/ ۳۰۳، الفاظ میں کچھ فرق کے ساتھ)۔

(۳) حدیث "رفع القلم عن ثلاث..." کی تخریج (اعداد فقہ ۱۳) میں گذر چکی۔

(۴) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض..." کی روایت امام احمد نے اور نسائی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے نیز ابن خزیمہ اور حاکم نے حضرت عائشہ سے کی ہے دارقطنی نے اس میں سو قوف ہونے کی علت نکالی ہے اور کہا

احکام کی تفصیل ”احکام“ اور ”بلوغ“ کی اصطلاح کے ذیل میں دیکھی جائے۔

موزہ پر مسح کی مدت (۱):

۲۷- جمہور فقہاء کے نزدیک مقیم ایک دن ایک رات تک اور مسافر تین دن تین رات تک موزے پر مسح کر سکتا ہے، یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، سفیان ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح بن قتی، اسحاق بن راہویہ، محمد بن جریر طبری کی رائے ہے (۲)، ابن سید الناس شرح ترمذی میں لکھتے ہیں: موزہ پر مسح کے لئے مدت کا تعیین عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، ابن مسعود، ابن عباس، حذیفہ، مغیرہ، ابو زید انصاری رضی اللہ عنہم صحابہ اور تابعین میں سے قاضی شریح، عطاء بن ابی رباح، شعبی، عمر بن عبد العزیز سے بھی ثابت ہے۔ ابو عمرو بن عبد البر فرماتے ہیں کہ اکثر تابعین اور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔

ان حضرات نے بہت سی احادیث اور آثار سے استدلال کیا ہے، انہیں میں سے وہ حدیث ہے جو صفوان بن محرز نے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں: ”امرنا- یعنی النبی ﷺ - أن نمسح علی الخفین إذا نحن أدخلناهما علی طهر ثلاثة إذا سافرنا، ویوماً وليلة إذا أقمنا، ولا نخلعهما من غائط ولا بول ولا نوم، ولا نخلعهما إلا من جنابة“ (۳) ہمیں رسول اکرم ﷺ نے حکم فرمایا کہ جب ہم پاکی کی حالت میں موزے میں پیر

(۱) ملاحظہ ہو: اصطلاح ”مسح“، ”المسح علی الخف“۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۳۰، الاختیار للوصلی ۲۲/ ۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۶۳، حاشیہ المہاجر ۱/ ۳۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۹۳، المروض المربع ۱/ ۲۲، بدیۃ المجتہد ۲۰/ ۱۸۱، نیل الاوطار ۱/ ۱۸۱ طبع المطبعة العثمانیہ ۱۳۵ھ۔

(۳) حدیث صفوان کی روایت ابو داؤد کے علاوہ چاروں اصحاب سنن، بیہقی، احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان ووردان قطعی نے کی ہے، ترمذی اور خطابی نے اسے صحیح قرار دیا ہے (المختصر المجتہد ۱/ ۱۵۷، حدیث: ۲۱۶۵)۔

داخل کریں تو حالت سفر میں تین دن اور رات، اور حالت اقامت میں ایک دن اور رات ہم موزوں پر مسح کر سکتے ہیں، اور پیشاب، پاخانہ یا نیند کی وجہ سے ہم موزے نہیں اتاریں گے، صرف جنابت کی وجہ سے نکالیں گے)۔ امام احمد اور ابن خزیمہ نے اس حدیث کی روایت کی، خطابی نے اسے صحیح الاسناد قرار دیا۔

عوف بن مالک اشجعی کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ ﷺ أمر بالمسح علی الخفین فی غزوة تبوک ثلاثة أيام ولیالیہن للمسافر، ویوماً وليلة للمقیم“ (۱) (رسول اکرم ﷺ نے غزوہ تبوک میں مسافر کو تین دن تین رات اور مقیم کو ایک دن ایک رات خفین (موزوں) پر مسح کرنے کا حکم دیا)۔ امام احمد نے اس حدیث کی روایت کی اور فرمایا کہ خفین پر مسح کے بارے میں یہ سب سے اچھی حدیث ہے، کیونکہ یہ غزوہ تبوک کے موقع کی حدیث ہے جو رسول اکرم ﷺ کا آخری غزوہ ہے، لہذا یہ آپ ﷺ کا آخری عمل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک خفین پر مسح کرنے کے لئے وقت کی پابندی نہیں ہے، اگر کسی نے طہارت کی حالت میں خفین پہنے ہیں تو جتنے دنوں چاہے ان پر مسح کر سکتا ہے (اس بارے میں مسافر اور مقیم کا حکم یکساں ہے)۔ اسی لئے کہ خفین نکال دیئے ہوں یا جنابت پیش آئی ہو، ہاں ہر جمعہ کو خفین نکالنا مستحب ہے، اسی طرح ہفتہ میں ایک بار نکالنا مستحب ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو ابی بن عمارہ سے مروی ہے: ”انه قال لرسول الله ﷺ: أمسح علی الخفین؟ قال: نعم، قال: یوماً، قال: ویومین؟ قال: وثلاثة

(۱) مواہب الجلیل للخطاب ۱/ ۳۱۸-۳۲۳، الخرشنی ۱/ ۱۷۶-۱۸۳ طبع بول، حاشیہ الشرح الکبیر للذہبی ۱/ ۱۱۰۔

قصر کا جواز پیدا ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک چار برید (تقریباً بارہ میل کی مسافت) یا اس سے زیادہ کا سفر طویل سفر کہلاتا ہے، خواہ خشکی کا سفر ہو یا سمندر کا۔

اس رائے کے حاملین کا استدلال ان آثار سے ہے کہ ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم چار برید اور اس سے زائد کے سفر پر قصر کرتے تھے اور رمضان میں افطار کرتے تھے، اور ان دونوں کا کوئی اختلاف ہمیں معلوم نہیں، بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے، خطاب فرماتے ہیں: اس طرح کی بات توقیفاً ہی ہو سکتی ہے^(۱) (یعنی رسول اکرم ﷺ سے سن کر یا معلوم کر کے ہی ان حضرات نے یہ معمول بنایا ہوگا)۔

سلف کی ایک جماعت سے ایسی روایات منقول ہیں جن سے ایک دن سے کم کے سفر میں بھی قصر کا جواز معلوم ہوتا ہے، امام اوزاعی نے فرمایا: حضرت انسؓ پانچ فرسخ کے سفر میں بھی نماز میں قصر کیا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ کوفہ کے اپنے محل سے نکلے، بخلہ کے مقام پر پہنچ کر ظہر اور عصر دو دو رکعت پر تھی، پھر اسی روز سفر سے واپس آگئے اور فرمایا: ”میرا مقصد تھا کہ تم کو تمہاری سنت سکھاؤں“۔

حنفیہ کی رائے میں جس سفر سے احکام تبدیل ہوتے ہیں وہ سفر یہ ہے کہ انسان اونٹ کی رفتار سے اور پیدل کے حساب سے تین دن اور تین راتوں کی مسافت طے کرنے کی نیت سے آغاز سفر کرے، حنفیہ کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: ”یَمَسُّحُ الْمَقِيمِ كَمَا يَوْمَ لَيْلَةٍ، وَالْمَسَافِرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيْالِيهَا“^(۲) (مقیم پورے ایک

ایام؟ قال: نعم وما شئت“ (انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: کیا میں نھیں پر مسح کروں؟ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ہاں، انہوں نے کہا: ایک دن؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاں اور دو دن بھی، انہوں نے کہا: کیا تین دن بھی مسح کر سکتا ہوں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاں اور جتنا چاہو)۔ ایک روایت میں سات تک کا ذکر ہے، اس کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا: ”نعم، وما بدالك“^(۱) (ہاں جب تک تمہارا جی چاہے)، ابو داؤد نے اس حدیث کی روایت کی ہے، یہ بات عمر بن الخطاب، عقبہ بن عامر، عبد اللہ بن عمر، حسن بصری، لیث بن سعد رحمہم اللہ سے مروی ہے۔ مالکیہ نے نھیں پر مسح کو مسح اور جبیرہ (پٹی) کے مسح پر بھی قیاس کیا ہے کہ جس طرح ان دونوں میں وقت کی کوئی پابندی نہیں ہے، اسی طرح نھیں کے مسح میں بھی یہ پابندی نہیں ہونی چاہئے^(۲)۔

سفر کی مدت:

۲۸- لغت میں سفر قطع مسافت کو کہتے ہیں، رمضان میں افطار کا جائز ہو جانا، چار رکعت والی نمازوں میں قصر اور موزہ پر مسح جیسے احکام کا جواز ہر سفر سے نہیں پیدا ہوتے بلکہ خاص سفر پر یہ احکام مرتب ہوتے ہیں، جس کی تحدید فقہاء نے کی ہے، اگرچہ اس تحدید میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ طویل سفر ہی سے نماز میں

(۱) ابو داؤد فرماتے ہیں: اس کی سند کے بارے میں اختلاف ہے یہ حدیث قوی نہیں ہے امام بخاری نے بھی اسی طرح کی بات فرمائی ہے امام احمد فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے راوی معروف نہیں ہیں، دارقطنی نے اس حدیث کی روایت کرنے کے بعد فرمایا: اس کی سند ثابت نہیں ہے (ملاحظہ ہو: میل الاوطار ۲۱۶/۱ طبع مصنفی المجلس)۔

(۲) مگر یہ قیاس نصوص صحیحہ کے مقابل ہے۔

(۱) معنی المحتاج ۲۶۶/۱ طبع المجلس، المغنی مع لشرح المکبیر ۹۱/۲، فتح القدیر ۳/۲۔

(۲) حدیث: ”یَمَسُّحُ الْمَقِيمِ كَمَا يَوْمَ لَيْلَةٍ...“ ان الفاظ کے ساتھ ہمیں نہیں ملی، البتہ ان الفاظ میں: ”لِلْمَسَافِرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيْالِيهَا“

أجل ۲۹-۳۲

کی تبدیلی سے ہے، ان کی تفصیل کتب فقہ کے ابواب ”دعویٰ“ اور ”قضاء“ میں دیکھی جاسکتی ہے^(۱)۔

گواہوں کو حاضر کرنا:

۳۱- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ قاضی مدعی کو گواہیاں پیش کرنے کے لئے تین دن کی مہلت دے سکتا ہے، جب کہ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں یہ بات قاضی کے اجتہاد اور رائے پر چھوڑ دی جائے گی^(۲)۔

فصل سوم أجل اتفاتی

۳۲- مقصود اس سے وہ مستقل مدت ہے جس کا تعین کسی کام کو پورا کرنے کی ذمہ داری لینے والا اپنے التزام کے ذریعہ کرتا ہے، چاہے یہ التزام دوسری جانب سے ہونے والے التزام کے مقابل ہو یا مقابل نہ ہو، اسی طرح وہ مدت جو اس پابندی کو ختم کرنے کے لئے مقرر کی جائے۔

أجل اتفاتی کی دو قسمیں ہیں:

۱- أجل اضافت، اس کے احکام بیان کرنے کا محل ”اضافت“ کی اصطلاح ہے، ۲- أجل توقيت، اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آراء ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

(۱) مکتبہ فتح القدیر ۱/۱۸۱، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۳۶، الاقویار ۲/۲۴، مغنی المحتاج ۳/۳۱۶-۳۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/۲۱۱، المواعظ ۶/۳۳، الخرشبی ۵/۱۷۳، الدرر السنی ۳/۱۳۵۔

(۲) مکتبہ فتح القدیر ۱/۱۸۰، المغنی المحتاج ۳/۳۶۷، الصووی علی الخرشبی ۵/۱۵۹، حاشیہ الدرر السنی ۳/۱۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/۲۵۵۔

دن اور ایک رات اور مسافر تین دن اور تین رات مسح کرے گا)، (اس حدیث کے مطابق) حکم جنس کو عام ہے، اور اس کا ضروری تقاضہ یہ ہے کہ تقدیر بھی عام ہو، دوسری بات یہ ہے کہ تین دن پر بھی کا اتفاق ہے، اور اس سے کمتر کے بارے میں نہ کوئی توفیق ہے اور نہ اتفاق ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک سفر شرعی کی تحدید دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے، اور چلنے سے مراد درمیانی چال ہے، پہاڑ کے سفر میں اس کے اعتبار سے مسافت کی تعیین ہوگی، سمندر میں معتدل ہواؤں کا اعتبار ہے، دیکھا جائے گا کہ انسان جس راستہ پر سفر کر رہا ہے اس میں تین دن کے سفر میں کتنی مسافت طے کر سکتا ہے، اسی کو اصل بنایا جائے گا^(۱)۔

فصل دوم

أجل قضائی

۲۹- أجل قضائی سے مراد وہ مدت ہے جسے قاضی فریقین کے حاضر عدالت ہونے کے لئے یا گواہ پیش کرنے کے لئے یا کفیل کو حاضر کرنے کے لئے یا کسی تنگ دست کو معاشی سہولت حاصل ہونے تک کی مہلت دینے کے لئے متعین کرتا ہے۔

مقدمہ پیش کرنے کے لئے حاضری:

۳۰- وہ تاریخ جو قاضی فریقین کی حاضری کے لئے متعین کرے وہ قاضی کے اندازہ اور تنازعہ کی نوعیت کے اعتبار سے ہوگی، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں بہت سی تفصیلات ہیں، جن کا تعلق حالات زمانہ

= وللمقبم یوما وليلة فی المسح علی الخفین، مسند احمد، مسلم ورنسانی وغیرہ میں حضرت علی سے مروی ہے (کنز العمال ۱۹/۲۰۳)۔
(۱) الاقویار شرح الحنفیہ ص ۱۱/۷۸ طبع مجلس۔

کو، بیشک عہد کی پوچھ ہوگی)۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”المسلمون علی شروطہم إلا شرطاً حراماً حلالاً أو أحلاً حراماً“^(۱) (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں سوائے اس شرط کے جو کسی حلال کو حرام کر دے یا کسی حرام کو حلال کر دے)۔

پس ان آیات و احادیث میں ہر ایسی شرط اور عقد کو پورا کرنے کا حکم ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے خلاف نہ ہو۔

خاص اس مسئلہ سے متعلق حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں، روایت یہ ہے کہ ”أنه كان يسير على جمل قد أعياء، فضربه النبي ﷺ، فسار سيرا لم ير مثله، فقال: بعنيه، فبعته واستثنيت حملانه إلى أهلي“ (حضرت جابرؓ ایک اونٹ پر سفر کر رہے تھے جو بالکل تھک گیا تھا، نبی اکرم ﷺ نے اس اونٹ کو مارا تو وہ ایسی (تیز رفتار) چال چا جیسی وہ کبھی نہیں چا تھا، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اسے میرے ہاتھ بیچ دو، جابرؓ نے کہا میں نے اس کو بیچ دیا، لیکن اس پر سوار ہو کر اپنے گھر تک جانے کو مستثنیٰ کیا) متفق علیہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بیع کی حوالگی کو کچھ مدت تک مؤخر کرنے کی شرط جس میں بائع اس سے نفع اٹھائے پھر خریدار کے حوالہ کرے، جائز ہے۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ ”نہی عن الثیبا إلا أن تعلم“ (رسول اکرم ﷺ نے استثناء سے منع فرمایا الا یہ کہ وہ معلوم اور متعین ہو)۔ زیر بحث عقد میں متعین مدت تک بیع کی حوالگی مؤخر کرنے کی شرط لگانے

ملکیت کو منتقل کرنے والے تصرفات میں سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط:

۳۳- عقد کے نتیجے میں جس کی طرف سامان کی ملکیت منتقل ہو رہی ہے، ایک متعین مدت تک سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط لگانا تاکہ اس سے نفع اٹھاتا رہے، اس شرط کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول۔ مالکیہ اور حنابلہ^(۱) اور مذہب شافعیہ میں قول مرجوح کے مطابق جائز ہے کہ سامان کی سپردگی اس مدت تک مؤخر کی جائے جس کا تعین ہر دو فریق کریں، اور اس دوران ملکیت منتقل کرنے والا اس سامان سے نفع اٹھاتا رہے، یہی رائے اوزاعی، ابن شبرمہ، اسحاق اور ابو ثور سے بھی منقول ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے گھر اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ فروخت کنندہ ایک ماہ تک اس مکان میں رہے گا پھر خریدار کے حوالہ کرے گا، یا زمین اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ بیچنے والا ایک سال تک اس میں کاشت کرے گا، یا سواری اس شرط پر فروخت کی کہ فروخت کرنے والا ایک ماہ تک اس پر سواری کرے گا، یا کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ ایک مہینہ بیچنے والا اسے پہنے گا۔

اس رائے کے حامی ان آیات و احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں عقود (معاهدات) کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...“^(۲) (اے ایمان والو! پورا کرو عہد کو.....)، نیز ”وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا“^(۳) (اور پورا کرو عہد

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے اس صحیح کے سلسلہ میں بہت سے حضرات نے ترمذی پر تکیہ کی ہے کیونکہ اس حدیث کے ایک روایت کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ضعیف ہیں۔ اس حدیث کے بہت سے طرق ہیں، ابن حبان نے حضرت ابو ہریرہؓ کی سند کے ساتھ اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو: سبل السلام ۳۰۳، باب الصلح)۔

(۱) حاشیہ الدوسقی علی الشرح المکبیر ۶۵۳، المواق علی الخطاب ۳۷۲/۳، کشاف القناع ۱۹۰ طبع الریاض۔

(۲) سورہ مائدہ ۱۔

(۳) سورہ اسراء ۳۴۔

اگر بیع کی حوالگی میں تاخیر کی شرط عاقدین کے علاوہ کسی اور کے فائدہ کے لئے ہو، مثلاً اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ ایک ماہ تک فلاں شخص (جو نہ بائع ہے اور نہ مشتری) اس سے نفع اٹھائے گا، تو حنا بلہ کے علاوہ فقہاء میں سے کوئی بھی اسے صحیح نہیں سمجھتا (۱)۔

دین کو مؤخر کرنا

دین: بیع یا استہلاک یا اس قسم کے دوسرے تصرفات کی وجہ سے حکماً کسی شخص کے ذمہ عائد ہونے والا مال ہے (۲)۔

دیون کو مؤخر کرنے کی مشروعیت:

۳۴- کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے دیون کو مؤخر کرنے کا جواز اور اس کی مشروعیت ثابت ہے۔

قرآن سے اس کا ثبوت درج ذیل آیت سے ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ..." (۳)
(اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو کسی دین کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو.....)۔ یہ آیت اگرچہ تمام دیون کو مؤخر کرنے کے جواز پر دلالت نہیں کرتی لیکن اس سے اتنا تو ضرور معلوم ہوتا ہے کہ بعض دیون مؤخر ہو سکتے ہیں، اور یہاں اس آیت کے ذریعہ اجل اور مدت کی مشروعیت پر استدلال سے ہمارا مقصود بھی یہی ہے۔

سنت سے اس کی مشروعیت اس طرح ثابت ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اشْتَرَىٰ مِنْ يَهُودِيٍّ

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۹۱ طبع الریاض۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۳۔

(۳) سورہ بقرہ ۲۸۲، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۳۷۷ طبع دار الکتب
۱۹۳۶ء، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۳۷۔

گئی ہے لہذا یہ عقد صحیح ہے (۱)۔

دوم۔ حنفیہ کا مسلک اور شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط صحیح نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ "نہی عن بیع و شروط" (۲) (رسول اکرم ﷺ نے بیع اور شرط (یعنی شروط بیع) سے منع فرمایا)۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی زینب ثقفیہ سے ایک باندی خریدی، ان کی بیوی نے بیچتے وقت یہ شرط لگائی کہ اگر آپ اسے فروخت کریں تو میرے ہاتھ اسی قیمت پر فروخت کریں، عبد اللہ بن مسعود نے اس معاملہ کے بارے میں حضرت عمرؓ سے استفتاء کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: "لا تقربها وفيها شرط لأحد" (اس باندی کے قریب نہ جاؤ جب کہ اس میں کسی کے لئے کوئی شرط لگی ہو)۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود نے ایک باندی خریدی اور اس کی خدمت کی شرط لگائی تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: "لا تقربها وفيها مشنوية" (۳) (اس باندی کے قریب نہ جاؤ جب کہ اس کی بیع میں استثناء ہے)۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۹۰ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "نہی عن بیع و شروط" کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "راوی نے حدیث میں اس حدیث کے بارے میں بیاض چھوڑ دی ہے نووی نے اس پر حیرت کا اظہار کیا ہے، اس حدیث کو ابن حزم نے اٹھلی میں، خطابی نے معالم السنن میں، طبرانی نے المعجم الاوسط میں، اور حاکم نے علوم الحدیث میں طویل و مشہور قصہ کے ساتھ روایت کیا ہے ابن ابی الفوارس سے منقول ہے کہ وہ اس حدیث کو غریب قرار دیتے ہیں، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم کے سوا دیگر اصحاب سنن نے "عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدته" کی سند کے ساتھ ان الفاظ میں اس حدیث کی روایت کی ہے "ولا يحل مئلف وبيع ولا سلطان في بيع" (تخصیص المیر ۳/ ۱۲)۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۲۱۵-۲۱۸، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۲۶، طبع سوم الامیر
المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۶۷، الفرادیس ۲/ ۳۲۶، نہایت المحتاج ۳/ ۵۹،
مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۔

أجل ۳۵-۳۷

نے اس قاعدہ سے چند دیون کو مستثنیٰ کیا ہے، وہ دیون درج ذیل ہیں:

الف۔ بیع سلم میں رأس المال:

۳۷- بیع سلم میں رأس المال کی تا جیل درست نہیں، اس لئے کہ حقیقت سلم کی ادھار سامان (مسلم فیہ) کو نقد (قیمت راس المال) کے عوض خریدنا ہے، پس سلم میں رأس المال یعنی قیمت کا نقد ہونا ضروری ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس عقد کی درستگی کی ایک شرط یہ ہے کہ مجلس عقد ختم ہونے سے پہلے رأس المال پر قبضہ ہو جائے^(۱)، نیز اس لئے بھی کہ اگر رأس المال بھی مؤخر ہوگا تو ”بیع المدین بالمدین“ (دین کے بدلے دین کی فروختگی) کی صورت ہو جائے گی جو کہ ممنوع ہے، کیونکہ ”نہی عن بیع الکالی بالکالی“^(۲) (رسول اکرم ﷺ نے ادھار کے بدلہ میں ادھار کی فروختگی سے منع فرمایا)، نیز اس لئے بھی کہ بیع سلم میں ایک نوع کا ”غرر“ (خطرہ) موجود ہے (سامان کے ادھار ہونے کی وجہ سے)، لہذا اس کے ساتھ رأس المال کی سپردگی کو مؤخر کر کے ایک اور غرر (خطرہ) کا اضافہ نہیں کیا جائے گا، لہذا رأس المال کا نقد ہونا ضروری ہوگا جس طرح بیع صرف میں ہوتا ہے، اس لئے اگر رأس المال پر قبضہ سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو بیع سلم باطل ہوگی^(۳)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ عقد سلم کی صحت کی شرائط میں سے مجلس عقد میں پورے رأس المال پر قبضہ ہے، لیکن عقد کے بعد زائد سے

(۱) رد المحتار ۲/۲۷۷، بدائع الصنائع ۵/۲۰۲، طبع اول ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء، معنی المحتاج ۲/۱۰۲۔

(۲) حدیث: ”نہی عن بیع الکالی بالکالی“ کی روایت حاکم اور دارقطنی نے کی ہے امام احمد نے فرمایا: اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں۔ اور امام شافعی نے فرمایا: علمائے حدیث اس حدیث کو کمزور قرار دیتے ہیں۔ اہل بیت دارقطنی نے یہ بات جزم سے لکھی ہے (تخصیص البیہر ۲۶۳)۔

(۳) دیکھئے: الروض المربع ۲/۱۸۶، کشاف القناع ۳/۳۰۳، طبع المریض۔

طعاماً إلى أجل، و رهنه درعاً له من حديد“ (رسول اکرم ﷺ نے ایک یہودی سے کچھ نلہ ادھار خرید اور اپنی لوہے کی زرہ اس کے پاس رہن رکھی)، مسلم نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں، پس یہ حدیث قیمتوں کو کسی مدت تک مؤخر کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

امت کا بھی اس کے جواز پر اجماع ہے^(۱)۔

عین کے برخلاف صرف دین میں تا جیل کی حکمت:

۳۵- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اعیان و دیون کے درمیان فرق اس حیثیت سے کہ دیون میں تا جیل جائز ہے نہ کہ عین میں، یہ ہے کہ اعیان متعین اور مشاہد ہوتے ہیں اور متعین چیز حاصل اور موجود ہوتی ہے، اور حاصل اور موجودی کی حوالگی کے لئے کسی مدت تک مؤخر کرنے کا کوئی داعی نہیں ہے، اس کے برخلاف دیون حکمی مال ہیں جو ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں، یہ نہ حاصل ہیں نہ موجود، ان میں تا جیل اس لئے جائز تر اردی گئی تاکہ مدیون (جس پر دین لازم ہے) کو اس کا موقع دینا کہ وہ متعین مدت میں اس کو کما سکے اور کسی ذریعہ سے حاصل کر سکے، حتیٰ کہ اگر خریدار نے ان نقد کی تعیین کر دی جن کے ذریعہ اس نے خریداری کی ہے تو ان نقد کی تا جیل درست نہیں ہوگی۔

تا جیل کے جواز اور عدم جواز کے اعتبار سے دیون کے احکام:

۳۶- فقہاء نے اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ دین نقد ہوتے ہیں، لیکن ان کی تا جیل جائز ہے جبکہ دائن قبول کر لے۔ جمہور فقہاء

(۱) دیکھئے: اصطلاح ”سلم“۔

نے کی ہے، بیع صرف کی صحت کے لئے عوضین پر قبضہ کی شرط اس لئے ہے کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد" (۱) (سونا سونے کے ساتھ، چاندی چاندی کے ساتھ، گہہوں گہہوں کے ساتھ، بوجو کے ساتھ، نمک نمک کے ساتھ ایک جیسے برابرا برابر، نقد نقد بکنا چاہئے، اگر یہ جنسیں باہم مختلف ہوں تو پھر جیسے چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔ رافعی فرماتے ہیں کہ ہاتھوں ہاتھ ہونے کا لازمی تقاضا نقد معاملہ ہونا ہے (۲)۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: تمام وہ علماء جن کی رائیں ہمارے پاس محفوظ ہیں ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ بیع صرف کرنے والے دونوں فریق اگر قبضہ سے پہلے جدا ہو جائیں تو بیع صرف فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: "الذهب بالورق ربا إلا هاء و هاء" (۳) (سونے کی فروختگی چاندی کے بدلے میں ربا ہے إلا یہ کہ ہاتھوں ہاتھ ہو)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد" (۴)۔

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب..." کی روایت امام احمد، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے (فتح الکبیر ۲/۱۲۳)۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۳۔

(۳) حدیث: "الذهب بالورق ربا إلا هاء و هاء" کی روایت امام مالک، بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد و نسائی نے کی ہے (جامع الاصول ۱/۵۳۳)۔

(۴) المغنی مع المشرح الکبیر ۲/۶۵، کشاف القناع ۳/۲۶۶، اس کتاب میں ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے مجلس طویل ہوگئی اور جدا ہونے سے پہلے دونوں نے قبضہ کر لیا تو جائز ہے۔

حدیث: "بيعوا الذهب بالفضة..." کی روایت مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے عبادہ بن صامت سے مروی ہے۔

زائد تین دنوں کے لئے اس پر قبضہ کو مؤخر کرنا جائز ہے خواہ عقد میں شرط ہی لگا کر ہو، اس لئے کہ جو کسی شی سے قریب ہو اس کو اس شی کا حکم دیا جاتا ہے (اس لئے تین دن کے اندر دے دینا کو یا نقد دینا ہے)، تاخیر کی یہ گنجائش اس وقت ہے جب کہ بیع سلم کی مدت بالکل جلدی کی (مثلاً دو روز کی) نہ ہو، نیز یہ گنجائش اس وقت ہے جب رأس المال کی حوالگی کسی اور شہر میں طے پائی ہو، ورنہ تو تین روز کی تاخیر بھی درست نہ ہوگی، کیونکہ یہ بعینہ "بيع الكالئ بالکالئ" (اوصار کے بدلے میں اوصار کی بیع) ہو جائے گی، لہذا مجلس عقد میں یا اس کے بالکل قریب رأس المال پر قبضہ کرنا واجب ہوگا۔

تین دن سے زائد مدت کے لئے رأس المال کو مؤخر کرنے کی صورت میں (بشرطیکہ اتنی تاخیر نہ ہو جائے جس میں مسلم فیہ کی سپردگی کی مدت آجائے) عقد سلم کے فاسد ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں امام مالک کے دوقول ہیں (۱)۔

ب۔ بدل صرف:

۳۸- بیع صرف (۲) کی صحت کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ہر دو عوض پر دونوں فریق مجلس عقد ہی میں قبضہ کر لیں یعنی ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے پہلے، اس لئے اگر اس میں أجل کی شرط لگائی جائے گی تو بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ أجل قبضہ سے مانع ہو جائے گی، اور جب قبضہ متحقق نہیں ہوگا تو شرط صحت بھی موجود نہیں ہوگی، اس کی صراحت حنفیہ (۳)، مالکیہ (۴)، شافعیہ اور حنابلہ سب

(۱) الخرشنی ۳/۱۱۲، حاشیہ الدرستی ۳/۱۵۵۔

(۲) دیکھئے "صرف" کی اصطلاح، صرف کہتے ہیں ضمن کے بدلے میں ضمن کی فروختگی (ورژمن سونا چاندی اور کرنسی ہے)۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۳/۲۳۲۔

(۴) حاشیہ الدرستی علی المشرح الکبیر ۳/۲۹۳ طبع المکتبۃ البجاریہ۔

مالکیہ کے نزدیک اقالہ بیع ہے، اس پر بیع کے احکام یعنی تا جیل وغیرہ جاری ہوں گے^(۱)۔

د۔ بدل قرض:

۴۰- قرض میں تا جیل کی شرط درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قرض دینے والے کو یہ حق ہے کہ قرض کے بدل کا مطالبہ فوراً کرے، اگر قرض کا معاملہ طے کرتے وقت واپسی کے لئے مدت مقرر کر دی گئی ہو تو بھی اس سے مدت مقرر نہیں ہوتی اور ذین نقد ہی رہتا ہے (یعنی کسی بھی وقت قرض دینے والا واپس مانگ سکتا ہے)، یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، حارث عمکی، اوزاعی اور ابن المنذر کا مسلک ہے^(۲)۔

یہ اس وجہ سے کہ قرض دینا ایسا سبب ہے کہ وہ مثلیات میں رد مثل کو موجب ہے، پس قرض دینے کے نتیجے میں واپسی بھی نقد واجب ہوگی جیسے کسی شیء کا تلف کر دینا، اور اگر کئی متفرق نسطوں میں قرض دیا ہو اور پھر اس کو اکٹھا واپس مانگے تو اسے اس کا حق ہے، اس لئے کہ سارے قرض فوری طور پر واجب الاداء ہیں، یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے کسی کے ہاتھ کئی نقد بیع کی، پھر ایک ساتھ تمام قیمتوں کا مطالبہ کیا۔

اور اس لئے کہ حق فوری طور پر ثابت ہے اور ادائیگی کی مہلت دینا اس کی طرف سے تمبرع اور وعدہ ہے، پس اس کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، جس طرح اگر کسی کو کوئی چیز عاریت پر دے (تو اسے فوری طور پر واپس لے سکتا ہے)، اور اس تا جیل اور وعدہ کو شرط نہیں کہہ سکتے، اور اگر شرط کا نام دیں تو بھی ”المؤمنون عند شروطهم“ کی حدیث

(سونے کو چاندی کے بدلے ہاتھوں ہاتھ پیچو جس طرح چاہو)۔

ج۔ اقالہ کے بعد کا ثمن^(۱):

۳۹- بیع میں اول جیسی قیمت پر معاملہ بیع کو منسوخ کر دینا جائز ہے، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے^(۲)، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”من اقال نادما بیعته اقال الله عشرته يوم القيامة“ (جو شخص کسی نامد شخص کی بیع کو واپس لے لے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزش کو معاف کر دے گا)۔ اس حدیث کی روایت ابو داؤد، اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ سے بسند اعمش عن ابی صالح کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من اقال مسلما بیعته اقال الله عشرته“^(۳) (جو شخص کسی مسلمان کی طرف سے کی ہوئی بیع کو ”اقالہ“ کے طور پر واپس کر دے اللہ تعالیٰ اس کی لغزش کو معاف کر دے گا)، ابن ماجہ کی روایت میں ”يوم القيامة“ کا اضافہ ہے۔ اس حدیث کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کیا ہے اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق ہے، اور لفظ ”نادما“ بیہوشی کی روایت میں ہے۔

جمہور کے نزدیک اقالہ عاقدین (بیچنے والا اور خریدنے والا) کی پہلی حالت کی طرف واپسی ہے کہ بیچنے والا سامان واپس لے لے اور خریدنے والا قیمت واپس لے لے، پس اگر طے شدہ ثمن کی جنس کے علاوہ کسی اور جنس یا مقدار میں اس سے زیادہ کی شرط لگائی یا قیمت کی واپسی کو مؤخر کر دیا یا اس طور کہ ثمن نقد تھا اس کو خریدار نے اقالہ کے وقت ادھار بنا دیا تو تا جیل باطل ہو جائے گی اور اقالہ صحیح ہو جائے گا۔

(۱) ملاحظہ ہو ”اقالہ“ کی اصطلاح۔

(۲) فتح القدیر ۱/۱۱۳، المغنی مع المشرح الکبیر ۳/۲۲۵-۲۲۶۔

(۳) شیخ احمد محمد رضا کرنے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (مسند احمد بن حنبل صحیح احمد محمد رضا کر ۱۳/۱۶۷)۔

(۱) جوہر الاکلیل ۲/۵۳، الروضہ ۳/۳۹۳۔

(۲) المغنی مع المشرح الکبیر ۳/۵۳، الروضہ المربع ۲/۱۹۰، الاشباه والنظائر لابن نجیم ۲/۳۵۷، الاشباه والنظائر للسبکی ۲/۳۲۹، رد المحتار ۳/۷۷۔

وضاحت ضروری ہے۔

کے ذیل میں داخل نہیں (۱)۔

قتل عمد کی دیت:

۴۳- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک دیت قاتل کے مال میں نقد واجب ہوتی ہے نہ کہ ادھار اور نہ تسطوار، یہ اس لئے کہ قتل عمد کا اصل موجب جیسے قصاص، فوری واجب ہوتا ہے، اس لئے اس کا بدل بھی فوری واجب ہوگا۔

اور حنفیہ دیت جو بذریعہ صلح واجب ہوتی ہے اور دیت جو شبہ کی وجہ سے قصاص کے ساقط ہونے سے واجب ہوتی ہے جیسے باپ کا بیٹے کو عمداً قتل کر دینا، دونوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ دیت صلح کی ادائیگی قاتل کے مال سے فوری کی جائے گی، دوسری صورت میں مال قاتل سے تین سال کے اندر واجب ہوگی، اور یہ قتل خطا پر قیاس پر مبنی ہے (۱)۔

قتل شبہ عمد کی دیت:

۴۴- اس نوع کے قتل میں عاقلہ پر تین سال میں دیت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، (یہی بات حضرت عمر، علی، ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اور شععی، نخعی، قتادہ، عبد اللہ بن عمر، اسحاق، ابو ثور اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے)۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما نے عاقلہ پر تین سال میں دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا (۲)، اور ان دونوں کے زمانہ میں کسی نے ان سے اختلاف (۱) فتح القدیر ۲/ ۲۰۳-۲۳۱، حاشیہ الدبوتی علی المشرح الکبیر ۳/ ۲۵۰-۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۹۵-۹۷، الروض المربع ۲/ ۳۳۷-۳۳۴۔

(۲) حضرت عمرؓ کے فیصلہ کی روایت ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے کی ہے (نصب

۵- جو جائد ادھق شفعہ کے تحت لی جا رہی ہو اس کی قیمت: ۴۱- جو جائد ادھق شفعہ کے تحت خریدی جا رہی ہو اس کی قیمت نقد واجب ہوگی یا اس میں بھی تاویل جائز ہے؟ اس سلسلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ نقد قیمت واجب ہوگی خواہ اصل خریدار نے ادھار خریداری کی ہو۔ اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر اراضی ادھار بیچی گئی تھی تو قیمت کی ادائیگی کے لئے جو وقت طے ہوا تھا اسی وقت شفعہ کے ذمہ حوائجی لازم ہوگی (۲)۔

ایسے دیون جن کی ادائیگی بحکم شرع مؤخر ہو

الف- دیت (خون بہا) (۳):

۴۲- دیت کبھی قتل عمد میں واجب ہوتی ہے (جب کہ قاتل کو معاف کر دیا گیا ہو اور مقتول کے اولیاء نے دیت طلب کیا ہو، جیسا کہ رائے شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔ یا ورنہ مقتول راضی ہو گئے قصاص چھوڑنے پر اور قاتل راضی ہو گیا دیت دینے پر، جیسا کہ رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے)، اور قتل شبہ عمد میں اور قتل خطا میں واجب ہوتی ہے، اور قتل کی ہر قسم میں جہاں دیت واجب ہے دیت کی ادائیگی کس طرح کی جائے گی اس کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اس لئے دیت کے فوری یا مؤجل ہونے کے بارے میں ان کی آراء کی

(۱) "المؤمنون عدد شر و طہم" کی تخریج کذریجی (ملاحظہ ہو: اجارہ: فقرہ ۳۶)۔

(۲) الاختیار ۱/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۰، الدبوتی ۳/ ۷۸، کشف القناع ۳/ ۱۶۰ طبع الریاض۔

(۳) ملاحظہ ہو: "دیت" کی اصطلاح، دیت وہ مالی ضمان ہے جو کسی انسان کی جان لینے یا اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

أجل ۴۵-۴۶

مؤخر ادائیگی کے لئے وقت معلوم و متعین ہو، اور بیع سلم میں فروخت شدہ شے کی نقد ادائیگی کی شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلف في شئ فليسلف في كيل معلوم، أو وزن معلوم، إلى أجل معلوم" (۱) (جو شخص کسی چیز کو ادھار بیچے وہ متعین کیل یا متعین وزن میں متعین مدت تک ادھار فروختگی کرے)، حضور ﷺ نے اس حدیث میں أجل کا حکم دیا، آپ کا حکم وجوب کا تقاضا کرتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ حضور ﷺ نے ان امور کے ذریعہ سلم کی شرائط کی وضاحت فرمائی، اور ان شرائط کے بغیر سلم کا ممنوع ہونا واضح فرمایا، تو جس طرح کیل اور وزن متعین نہ کرنے کی صورت میں بیع سلم درست نہیں ہوتی، اسی طرح "أجل" متعین نہ کرنے کی صورت میں بھی اسے درست نہیں ہونا چاہئے، نیز اس لئے کہ بیع سلم کی مشروعیت بہ طور رخصت سہولت و آسانی کے لئے ہوئی ہے، اور یہ آسانی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ادھار کا معاملہ ہوا، ادھار ختم ہونے پر سہولت ختم ہو جاتی ہے، لہذا بیع سلم درست نہ ہوگی، جس طرح بدل کتابت میں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اگر مسلم فیہ (بیع) بھی نقد ہو گیا تو یہ معاملہ سلم کے نام اور حقیقت سے خارج ہو جائے گا (۲)۔

(۱) صحیح مسلم میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يسلفون في الغمار السدة والسفين، فقال: "من أسلف في لئيم فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (حضرت ابن عباس سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو وہاں لوگ سال دو سال کے لئے پھلوں کو ادھار لیتے تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: جو ادھار معاملہ کرے وہ متعین پیمانہ، متعین وزن اور متعین مدت کے لئے کرے)۔

(۲) رد المحتار ۳/۲۱۵، کشاف القناع ۳/۲۹۹، الدرر السنية ۳/۲۰۶، المغنی مع الشرح المکبیر ۳/۳۲۸۔

نہیں کیا، لہذا اجماع ہو گیا، نیز اس لئے کہ اس بارے میں ان دو صحابہ کی روایت فرمان نبوی کی طرح ہے، یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں رائے کو دخل نہیں (۱)۔

قتل خطا کی دیت:

۴۵- جمہور فقہاء کے نزدیک قتل خطا کی دیت تین سال میں ادا کرنی ہوتی ہے، ہر سال تہائی دیت لی جائے گی، اور ہر سال کے آخر میں واجب ہوگی، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، ان حضرات کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ حضرت عمرؓ نے عاتکہ پر تین سال میں دیت کا فیصلہ فرمایا، حضرت علی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم نے بھی یہی بات فرمائی۔ امام شافعی نے المختصر میں اسے رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ قرار دیا ہے۔ رافعی، ترمذی نے اپنی جامع میں اور ابن المنذر نے اس رائے پر اجماع نقل کیا ہے (۲)۔

ب- مسلم فیہ (۳):

۴۶- چونکہ بیع سلم نقد قیمت کے عوض ادھار شے کی خریداری کا نام ہے، جو ادھار ہے وہی مسلم فیہ ہے، اس لئے حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اوزاعی نے بیع سلم کی صحت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مسلم فیہ کی

= ابراہیم ۳/۳۹۸، نیز بیہقی (۱۰۹/۸) نے بھی اس کی روایت کی ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کی روایت بیہقی نے کی ہے (۱۱۰/۸)۔

(۱) فتح القدیر ۲/۱۳۳، المغنی مع الشرح المکبیر ۲/۳۹۲ طبع اول۔ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ مالکیہ کے یہاں جناہت کی دو ہی قسمیں ہیں: عمد اور خطا، تیسری کوئی قسم نہیں ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۶/۶۷، المغنی مع الشرح المکبیر ۲/۳۷۷، الدرر السنية ۳/۲۸۵، نہایت المحتاج ۷/۳۱۰، ابن عابدین ۵/۳۱۱۔

(۳) ملاحظہ ہو "مسلم" کی اصطلاح۔

أجل ۴۷-۴۸

پہنچانے کے لئے اپنا مال دینا ہے تاکہ وہ شخص اس مال سے نفع اٹھائے اور اس کا بدل واپس کرے، اس مال سے نفع اٹھانا اسی طور ہوگا کہ کچھ مدت گزرے گی جس میں قرض لینے والا قرض کے مال سے نفع اٹھائے گا، یہ نفع اٹھانا عین مال کو خرچ کر کے ہوگا، کیونکہ اگر عین مال باقی رکھتے ہوئے اس سے نفع اٹھانے کے لئے دیا گیا ہو تو یہ عاریت ہوگی قرض نہیں ہوگا، بہر حال قرض میں اصل مال صرف کر کے انسان قرض دہندہ کو اس کا مثل واپس کرے گا اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہو، اور اگر ذوات الہیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واپس کرے گا۔

فقہاء کا اس مدت کے بارے میں اختلاف ہے جس میں عقد قرض لازم ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ عقد دونوں فریق (قرض دینے والا، قرض لینے والا) کے لئے اس پوری مدت میں لازم ہے جس میں عقد میں شرط لگائی گئی تھی، اگر عقد میں مدت کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو یہ قرض اتنی مدت کے لئے مانا جائے گا جتنی مدت کے لئے اس طرح کا مال بہ طور قرض دینے کا رواج ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک قرض کے مال پر جب قرض لینے والے کا قبضہ ہو گیا تو قرض دینے والے کے حق میں یہ عقد لازم ہو گیا اور قرض لینے والے کے حق میں لازم نہیں بلکہ جائز ہے، اور قرض کا عوض قرض لینے والے کے ذمہ فوری طور پر ثابت ہو جائے گا اگر چہ ادائیگی قرض کے لئے آئندہ کی کوئی مدت عقد میں متعین کی گئی ہو، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس میں کمی بیشی سے منع کیا گیا ہے، لہذا بیع کی طرح اس میں أجل بھی ممنوع ہوگی، کیونکہ جو چیز فوری طور پر لازم و ثابت ہو وہ تا جیل سے مؤجل نہیں ہوتی، قرض کی تا جیل تبرع کا وعدہ ہے جس کو پورا کرنا ضروری نہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں: قرض فوری طور پر واجب الادا ہے، مناسب ہے کہ قرض دہندہ مہلت دینے کے اپنے

فقہاء شافعیہ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک ہے کہ بیع سلم میں بیع کی حوالگی نقد بھی طے پا سکتی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جو مؤجل طور پر بھی صحیح ہو جاتا ہے تو نقد کے طور پر بھی صحیح ہوگا جس طرح اعیان کی بیع، اور اس لئے بھی کہ جب یہ ادھار جائز ہے تو نقد جائز تر اور غرر سے بعید تر ہوگا^(۱)۔

ج۔ مال کتابت:

۴۷- غلام جس مال کے بدلے اپنے مالک سے آزادی کا معاملہ طے کرتا ہے (بدل کتابت) کیا اس کو متعین مدت تک مؤخر کرنا واجب ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ میں سے ابن رشد اور شافعیہ میں سے ابن عبد السلام اور رویانی کی رائے ہے کہ بدل کتابت کا مؤجل (مؤخر) ہونا ضروری نہیں ہے، نقد اور ادھار دونوں کے بدلے میں کتابت کا معاملہ ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ معاملہ کتابت اسی وقت درست ہوگا جب کہ بدل کتابت ادھار اور قسطوں میں طے کیا گیا ہو تاکہ مکاتب کوئی الجملہ آسانی ہو^(۲)۔

د۔ قرض کی واپسی کے لئے وقت کی تعیین:

۴۸- بدل قرض کی تا جیل یا ناجائز ہونے کے بارے میں فقہاء کی آراء کا بیان گذر چکا ہے۔ رہا عقد قرض تو وہ عقد ہے جو تعیین وقت کے ساتھ ہی صادر ہوتا ہے، اور یہ اس لئے کہ یہ عقد ابتداء تبرع ہے اور انتہاء معاوضہ ہے، یا یوں کہا جائے کہ قرض دوسرے کو سہولت

(۱) معنی المحتاج ۱۰۵/۳۔

(۲) مکملہ فتح القدیر ۹۷/۸، الدرر النوری ۳۳۶/۳، کشاف القناع ۵۳۹/۳، معنی المحتاج ۱۱۸/۳۔

پہلی بحث

وہ عقود جو معین مدت کے بغیر صحیح نہیں ہوتے

اس میں درج ذیل عقود آتے ہیں: ۱- اجارہ، ۲- کتابت، ۳- قرض (مضاربت)۔

الف- عقد اجارہ:

۵۰- اجارہ یا تو مدت کے ساتھ موقت ہوگا یا کسی عمل متعین کے ساتھ، اور عمل بھی عادتاً پورا ہونے کے لئے کچھ زمانہ کا متقاضی ہے، اور عمل کے پورا ہونے سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے، لہذا یہ بھی موقت عقد ہے (یعنی اس کا رشتہ وقت سے جڑ گیا)، عقد اجارہ کی طرح مساقاة اور مزارعہ بھی ہیں^(۱)۔

پھل دار درخت یا باغ کو بٹائی پر دینے کا معاملہ:

۵۱- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک عقد مساقاة موقت ہوتا ہے، اگر عقد مساقاة کرتے وقت عاقدین نے کسی مدت کا ذکر نہ کیا ہو تو یہ موسم کے پہلے پھل پر محمول ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک عقد مساقاة کی توقيت درست ہے، کیونکہ اس کی مدت متعین کرنے میں کسی کا ضرر نہیں ہے، لیکن اس کی صحت کے لئے اسے موقت کرنا شرط نہیں ہے^(۲)۔

مزارعت کو موقت کرنا:

۵۲- امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت (بٹائی پر کھیت دینا) جائز

(۱) المغنی مع الشرح المکبیر ۶/۳، الاشیاء والنظار للسیوطی ۲/۲۵۵، الاشیاء والنظار لابن کثیر ۳۳۶، فتح القدر ۹/۸۔
(۲) رد المحتار ۵/۲۳۹، الشرح المصغیر ۲/۲۲۵-۲۲۷، مغنی المحتاج ۲/۳۲۷، کشف القناع ۳/۵۳۸۔

وعدہ کو پورا کرے لیکن قرض کی تاخیر کو لازم قرار دینا حرام ہے، کیونکہ یہ ایسی چیز کو لازم کرنا ہے جو لازم نہیں ہے^(۱)۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ قرض عقد ارفاق ہے (جس کا مقصد سہولت پہنچانا ہے) جو دونوں فریق کے حق میں جائز ہے لازم نہیں ہے، کیونکہ قرض میں ملکیت غیر تام ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قرض دینے والے اور قرض لینے والے دونوں اشخاص میں سے کوئی بھی تنہا معاملہ قرض کو فسخ کر سکتا ہے^(۲)۔

أجل توقيت

۴۹- أجل توقيت سے مقصود وہ زمانہ ہے جس کے گزر جانے پر تصرف کا زول یا اس حق کی انتہاء مرتب ہوتی ہے جسے اس شخص نے اس مشفق علیہ مدت کے دوران حاصل کیا۔

توقيت کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے عقود و تصرفات کی دو قسمیں ہیں:

الف- وہ عقود جو بہر حال کسی مقررہ مدت تک ممتد ہوتے ہیں۔
ب- وہ عقود جو فوری طور پر اور موقت طور پر دونوں طرح صحیح ہوتے ہیں۔

ان عقود میں سے بعض وہ ہیں جن کی درنگی کے لئے متعین مدت (أجل معلوم) کا ذکر ضروری ہے، اور بعض عقود ”أجل مجهول“ سے صحیح ہوتے ہیں، بعض دونوں طرح صحیح ہو جاتے ہیں، ذیل میں ان سب کی وضاحت کی جاتی ہے:

(۱) کشف القناع ۳/۳۱۲-۳۱۶، بلوغ السالك لأقرب المسالك للمصاوی علی الشرح المصغیر ۲/۹۲-۹۳، الخرش ۲/۱۳۲۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳/۱۸۱، مغنی المحتاج ۲/۱۴۰۔

أجل ۵۳-۵۴

کتابت کو ادا کرنے پر مکاتب آزاد ہو جائے گا، بدل کتابت کی ادائیگی موقت ہونے کے اعتبار سے عقد کتابت موقت ہو گیا (۱)۔

مکاتب نے جب وہ چیز پوری کر دی جس کا التزام کیا تھا تو عقد کتابت اپنے انجام کو پہنچ گیا، غلام آزاد ہو گیا، اگر پورا نہیں کیا یا اپنے کو بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز قرار دیا تو کتابت کا معاملہ ختم ہو گیا اور وہ پہلے کی طرح خالص غلام ہو گیا، اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے۔

دوسری بحث

وہ عقود جو مطلق اور مقید دونوں طرح صحیح ہوتے ہیں

عقد عاریت کو أجل کے ساتھ موقت کرنا:

۵۴- چونکہ عاریت کی حقیقت ہے کسی ایسے سامان کی منفعت کو دوسرے کے لئے مباح کرنا جس سے سامان کو باقی رکھتے ہوئے انتفاع حائل ہے تا کہ سامان اس کے مالک کو واپس کر دے، اس لئے فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں کہ یہ اباحت ایک وقت تک کے لئے ہوتی ہے، لیکن یہ وقت کبھی متعین ہوتا ہے، ایسی صورت میں اسے عاریت مقیدہ کہتے ہیں، اور کبھی متعین نہیں ہوتا، ایسی صورت میں اسے عاریت مطلقہ کہا جاتا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عاریت غیر لازم عقد ہے، لہذا عاقدین میں سے ہر ایک کو جب چاہے رجوع کا حق حاصل ہے، عاریت مقیدہ کے سلسلہ میں مالکیہ کا اختلاف ہے (متعین وقت آنے سے پہلے عاریت پر دینے والا عاریت سے رجوع نہیں کر سکتا)، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک عاریت مطلقہ میں بھی مالک اس مدت کے اندر

نہیں ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جائز ہے، صاحبین (امام ابو یوسف، امام محمد) کا قول ہی مذہب حنفی میں منتفی بہ ہے۔ ثانیہ بھی مزارعت کو جائز نہیں کہتے، ہاں اگر کھجور یا انگور کے باغ میں بیج بیج میں خالی زمین ہو تو کھجور یا انگور کے درختوں کو مساقاۃ پر دیتے ہوئے اسی کے ضمن میں خالی زمینوں کو مزارعت پر دیا جاسکتا ہے۔ مالکیہ، امام محمد بن الحسن اور حنابلہ کے نزدیک مدت بیان کئے بغیر عقد مزارعت جائز ہے، ایسی صورت میں یہ مزارعت پہلی فصل (کاشت) پر محمول ہوگی۔ جمہور فقہاء حنفیہ (۱) کے نزدیک مزارعت کا معاملہ اسی وقت درست ہوگا جبکہ عقد کرتے وقت متعارف مدت کا ذکر کیا گیا ہو، لہذا اگر اتنی مختصر مدت کا ذکر کیا جس میں ایک بار کاشت کرنا بھی ممکن نہیں ہے یا اتنی لمبی مدت کا ذکر کیا جتنی مدت تک غالباً ان میں سے کوئی بھی زندہ نہ رہے تو مزارعت فاسد ہو جائے گی۔

ب۔ عقد کتابت:

۵۳- یہ مالک اور اس کے غلام کے درمیان انجام پانے والا عقد ہے جس کے نتیجے میں مال کی ایک خاص مقدار غلام پر لازم ہو جاتی ہے، غلام کو فوری طور پر تصرفات کی آزادی مل جاتی ہے اور بالآخر (طے شدہ مال ادا کرنے پر) اس کی گردن بھی آزاد ہو جاتی ہے، عقد کتابت اسلام کے محاسن میں سے ہے، کیونکہ اس سے غلاموں اور باندیوں کے لئے آزادی کا دروازہ کھلتا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عقد کتابت میں لازم ہوتا ہے کہ بدل کتابت ادا کرنے کے لئے آئندہ کی کوئی مدت طے کی جائے، بدل

(۱) معنی الحجاج ۳/۵۲۸، الاشبہ والافکار للسيوطی ۶/۲۷۶، الاشبہ والافکار لابن کثیر ۳/۳۳۶، کشاف القناع ۳/۵۵۷، رد المحتار علی الدر المنثور ۵/۹۹، الدر المنثور ۳/۳۵۳۔

(۱) الدر المنثور ۳/۵۲۲، رد المحتار ۵/۲۳۹، کشاف القناع ۳/۵۳۷، الروض المربع ۲/۲۱۳، معنی الحجاج ۲/۳۲۳، ۲/۳۲۰، الخرش ۳/۳۲۲، معنی الحجاج ۲/۲۷۰، ۲/۲۷۳، المہذب ۱/۳۶۳۔

أجل ۵۵-۵۶

اس کے لئے اور دوسری تفصیلات کے لئے ”وکالت“ کا مطالعہ کیا جائے^(۱)۔

رجوع نہیں کر سکتا جتنی مدت میں عام طور پر اس سے نفع اٹھایا جاتا ہے^(۱)۔

وکالت کو أجل کے ساتھ موقت کرنا:

۵۵- تمام فقہاء کے نزدیک وکالت کو مدت کے ساتھ موقت کرنا درست ہے، مثلاً یوں کہے: ”میں نے تم کو ایک ماہ کے لئے وکیل بنایا“، ایسی صورت میں مہینہ گزرتے ہی وکیل تصرف سے رک جائے گا^(۲)، اور اگر یہ کہا: ”میں نے تم کو فلاں چیز خریدنے کے لئے اتنی مدت میں وکیل بنا دیا تو بلا اختلاف یہ صحیح ہوگا“^(۳)، کیونکہ وکیل اسی تصرف کا اختیار رکھتا ہے جو موکل کی اجازت کے تقاضوں کے مطابق ہو، اور اسی طریقہ پر تصرف کا اختیار رکھتا ہے جو موکل چاہے، اور اسی زمانہ اور مقام میں تصرف کر سکتا ہے جس کی تعیین موکل نے کر دی ہے^(۴)۔

وکالت میں اصل یہ ہے کہ فی یقین کی طرف سے ایک جائز عقد ہے، جس میں فی یقین میں سے ہر ایک کو جب چاہے فسخ کرنے کا اختیار ہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ تیسرے شخص کا حق وابستہ ہو گیا ہو، کیونکہ وکالت دراصل تصرف کی اجازت دینا ہے، لہذا ہر ایک کو اسے باطل کرنے کا اختیار ہے، جیسے اپنا کھانا کھانے کی اجازت دینا^(۵)۔ یہ وہ چیز ہے جس کی صراحت جمہور فقہاء نے کر دی ہے۔ مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے عوض ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے،

- (۱) المغنی مع الشرح المکبیر ۵/۳۶۳، الاختیار ۲/۱۲۰، الخرشی ۳/۳۲۲، مغنی المحتاج ۲/۲۷۰، ۳/۳۷۳، المہذب ۱/۳۶۳۔
- (۲) مغنی المحتاج ۲/۲۲۳۔
- (۳) المغنی مع الشرح المکبیر ۵/۲۱۰، الخرشی ۳/۲۸۹۔
- (۴) المہذب ۱/۳۵۲، ۳/۳۵۲۔
- (۵) الشرح المکبیر مع المغنی ۵/۲۱۳، المہذب ۱/۳۵۶، مجمع القدر ۷/۱۳۲۔

مضاربت (قرض) کو موقت کرنا:

۵۶- مضاربت کو موقت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضاربت کو موقت کرنا جائز ہے، مثلاً کوئی یہ کہے: ”میں نے تم کو یہ دراہم ایک سال کے لئے مضاربت پر دیئے، ایک سال گزرنے پر نہ بیچو نہ خریدو“۔ جب رب المال نے مضاربت کے لئے ایک وقت مقرر کیا تو اس کے گزرنے پر مضاربت ختم ہوگئی، اس لئے کہ توثیق مقید ہے^(۲) اور مضاربت وکیل ہے، لہذا وہ رب المال کے متعین کئے ہوئے وقت کا پابند ہوگا، جس طرح اگر رب المال کسی خاص قسم کی تجارت کا پابند بنائے یا کسی خاص مقام پر تجارت کی شرط عائد کر دے تو اس کی پابندی ضروری ہوتی ہے^(۳)، اور اس لئے بھی کہ مضاربت ایسا تصرف ہے جس میں کسی خاص قسم کے سامان کی تجارت کا پابند بنایا جاسکتا ہے تو کسی زمانہ کے ساتھ اسے موقت کرنا بھی جائز ہوگا جیسے وکالت، اور اس لئے بھی کہ رب المال

(۱) التاج والاکلیل للعواقب، ہاشم موابہ الجلیل للخطاب ۵/۱۸۶-۱۸۸ طبع اول۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳/۵۰۸، علامہ مٹائی نے صراحت کی ہے کہ مضاربت مفید پابندیوں کو قبول کرتی ہے خواہ یہ پابندیاں عقد کے بعد مالک کی جائیں جب تک کہ مال سامان کی شکل میں نہ ہو، اس لئے کہ جب مال سامان کی شکل میں ہو گیا تو اب رب المال مضاربت کو معزول نہیں کر سکتا، لہذا اسے پابند بھی نہیں کر سکتا، ہم نے مفید کی قید لگائی ہے اس لئے کہ غیر مفید پابندیوں کا سرے سے اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسے رب المال کا نقد بیع سے منع کر دینا، یعنی اس ممانعت کے باوجود مضاربت نے اس مال کو نقد بیچا اس نرخ پر جس پر ادھار بیچا جاتا ہے جیسا کہ عینی میں ہے۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۵/۶۹، الاختیار ۲/۸۳۔

أجل ۵۷-۵۹

وقف کو مدت کے ساتھ موقت کرنا:

۵۸- اگر کسی شخص نے کوئی چیز موقت طریقہ پر وقف کی، متعین زمانہ کی آمد پر وقف کے فسخ ہونے کو مطلق کیا، مثلاً یہ کہا کہ: ”میرا گھر فلاں سن تک وقف ہے، یا حاجی کے واپس آنے تک وقف ہے“، تو اس وقف کے حکم سے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ وقف صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وقف کا تقاضا تابدید ہے^(۱) (کہ وقف ہمیشہ ہمیش کے لئے ہو)۔

مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ وقف کی درستگی کے لئے تابدید کی شرط نہیں ہے، لہذا وقف متعین مدت کے لئے بھی صحیح ہو سکتا ہے، اور اس مدت کے گذر جانے پر وقف کرنے والے کی ملکیت حسب سابق لوٹ آئے گی^(۲)۔

بیع کو موقت کرنا^(۳):

۵۹- چونکہ بیع کی حقیقت ہے: آپس کی رضامندی سے مال کا تبادلہ مال سے کرنا، اور بیع کا حکم ہے فوری طور پر بیع پر خریداری کی ملکیت ثابت ہونا اور ثمن پر بیچنے والے کی ملکیت قائم ہونا^(۴)، اور چونکہ یہ ملکیت ہمیشہ کے لئے ثابت ہوتی ہے اس لئے بیع میں موقت کرنے کا احتمال نہیں ہے^(۵)، سیوطی کی الاشباہ والنظائر میں ہے: ”بیع اپنی

کو اسے ہر وقت خرید فروخت سے روکنے کا اختیار ہے جبکہ وہ اپنے مال کے بدلہ سامان لینے پر راضی ہو، پس جب اس نے یہ شرط لگا دی اور وہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کے موافق ہے تو درست ہوگی، جیسے اس نے کہا: ”جب سال گذر جائے تو تم کوئی چیز نہ خریدو“^(۱)۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مضاربت کو موقت کرنا جائز نہیں ہے^(۲)۔

کفالت کو کسی مدت کے ساتھ موقت کرنا:

۵۷- کفالت کو مدت کے ساتھ مقید کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسے اگر کہے: ”میں ایک مہینہ تک زید کا کفیل ہوں، اس کے بعد بری ہوں“۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ کفالت کو موقت کرنا جائز ہے، اور اسی طرح مالکیہ بھی جواز کے قائل ہیں چند شرطوں کے ساتھ، جن کی تفصیل مالکیہ کی کتابوں میں ”باب الضمان“ میں مذکور ہے، اس لئے کہ کبھی اس مدت کی قید لگانے میں اس کا کوئی مقصد ہوتا ہے۔ حنفیہ نے توقيت کی بعض صورتیں ذکر کی ہیں، اور ان میں توقيت کی صحت کے بارے میں مذہب مختلف ہیں، باب الکفالة میں ان مسائل کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے^(۳)۔

شافعیہ کے اصح قول کے مطابق کفالت کی توقيت جائز نہیں ہے^(۴)۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵۰۶/۳، الفتاویٰ الہندیہ ۳۰۳/۳، حافیہ الدسوقی علی المشرح الکبیر ۷۹/۳، معنی المحتاج ۳۸۳/۲، کشاف القناع ۳۵۰/۳۔
(۲) حافیہ الدسوقی علی المشرح الکبیر ۷۹/۳، المعنی مع المشرح الکبیر ۲۳۱/۶۔
(۳) ملاحظہ ہو اصطلاح ”بیع“۔
(۴) البدائع ۲۳۳/۵۔
(۵) معنی المحتاج ۳۸۳/۲، معنی المحتاج میں ہے: ”بعض لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے کہ بیع مالی معاوضہ کا عقد ہے جس سے دائی طور پر سامان کی ملکیت یا منفعت کی ملکیت پیدا ہوتی ہے“، اس تعریف میں حق مرور وغیرہ کی بیع شامل ہوگئی، اجارہ خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ بیع نہیں ہے اسی لئے بیع کے لفظ سے اجارہ کا انعقاد بھی نہیں ہوتا۔

(۱) المعنی ۵۰/۵۔
(۲) الخرشنی ۳۲۲/۳، معنی المحتاج ۳۱۳/۲۔
(۳) رد المحتار ۲۶۶/۳، معنی المحتاج ۳۰۷/۲، المعنی مع المشرح الکبیر ۹۸/۵، الدسوقی ۳۳۱/۳-۳۳۲۔
(۴) معنی المحتاج ۳۰۷/۲، المہذب للشیرازی ۳۳۱/۱ طبع مجلس۔

أجل ۶۰-۶۱

ممنوع ہوں گی جن کا سہارا لوگ حرام ربا حاصل کرنے کے لئے لیتے ہوں گے، مثلاً بیع اور ادھار کو جمع کرنا، ادھار سے نفع حاصل کرنا، لیکن جو بیوع عام طور پر اس مقصد کے لئے نہ ہوں وہ جائز ہوں گی جیسے معاوضہ کے بدلہ میں ضمان، یعنی وہ جائز بیع جس سے معاوضہ کے بدلے ضمان کی صورت پیدا ہو رہی ہو۔

بیوع الآجال کی صورتیں:

۶۱- مالکیہ کے بیان کے مطابق بیوع الآجال کی متعدد صورتیں ہیں، انہیں ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

جب کوئی چیز خاص مدت تک کے لئے ادھار فروخت کی، پھر اس کو اسی ٹمن کی جنس کے عوض خرید اتو اس کی درج ذیل شکلیں بنتی ہیں:

۱- نقد خرید۔

۲- پہلی مدت سے کم مدت کے لئے ادھار خرید۔

۳- پہلی مدت سے زیادہ مدت کے لئے ادھار خرید۔

۴- پہلی مدت کی مساوی مدت کے لئے ادھار خرید۔

پھر ان میں سے ہر ایک میں درج ذیل صورتیں پیدا ہوتی ہیں:

۱- پہلی قیمت کے مساوی میں خرید۔

۲- پہلی قیمت سے کم میں خرید۔

۳- پہلی قیمت سے زیادہ میں خرید۔

اس طرح کل بارہ شکلیں بنتی ہیں، ان میں سے صرف تین شکلیں ممنوع ہیں، اور یہ وہ صورت ہے جس میں ٹمن کے کم حصہ کو نقد کر لیا جائے:

۱- جب کوئی سامان کسی خاص مدت کے لئے ادھار بیچا، پھر کم قیمت میں نقد خرید کیا (یہ بیع عینہ ہے)۔

۲- کسی خاص مدت کے لئے ادھار کوئی چیز بیچی، پھر پہلی مدت

تمام اقسام کے ساتھ ان عقود میں سے ہے جنہیں موقت نہیں کیا جاسکتا، اور اگر موقت کی گئی تو باطل ہوگئی...“ (۱)، کاسانی نے اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: ”اس لئے کہ تملیک اعیان والے عقود موقت طور پر صحیح نہیں ہوتے“ (۲)۔

فقہاء نے ایسی ہر شرط کو باطل قرار دیا ہے جس کے نتیجے میں بیع موقت ہو جائے یعنی بیع پہلے بائع کی طرف لوٹ آئے، خواہ یہ توفیق صیغہ عقد سے پیدا ہو، مثلاً بائع یہ کہے کہ: ”میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز ایک سال کے لئے بیچی“، یا توفیق شرط سے پیدا ہو، مثلاً فروخت کرنے والا کہے: ”میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز اس شرط پر بیچی کہ تم اتنی مدت کے بعد یہ چیز مجھے واپس کر دو گے“۔

مالکیہ کے یہاں بیوع الآجال:

۶۰- بیوع الآجال ایسی بیوع ہیں جن میں أجل داخل ہوتی ہے، ان میں سامان ایک ہوتا ہے اور عقد کرنے والے ایک ہوتے ہیں۔ فقہاء مالکیہ نے ان بیوع کو خوب اجاگر کیا ہے اور یہ بات واضح کی ہے کہ یہ بیوع بظاہر جائز معلوم ہوتی ہیں لیکن کبھی کبھی یہ ممنوع چیز تک پہنچاتی ہیں، کیونکہ ان کے نتیجے میں کبھی بیع اور ادھار یکجا ہوتے ہیں، کبھی ایسی قرض کی شکل پیدا ہوتی ہے جس سے نفع حاصل ہوتا ہے، اور یہ دونوں صورتیں ممنوع ہیں۔

فقہاء مالکیہ نے ان میں سے ممنوع بیوع کے لئے ایک ضابطہ وضع کیا ہے، وہ حضرات فرماتے ہیں: ”ان بیوع میں سے وہی ممنوع ہوں گی جو بیع اور ادھار پر ایک ساتھ مشتمل ہوں گی، یا ایسے ادھار پر مشتمل ہوں گی جس سے نفع حاصل ہو رہا ہو، اسی طرح وہ بیوع بھی

(۱) ص ۲۸۲۔

(۲) البدائع ۶/۱۱۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۲۵۶، ۳۱۳۔

سے کم مدت کے لئے ادھار خرید لیا۔

۳۔ کوئی سامان ایک خاص مدت کے لئے ادھار بیچا پھر اس سے زیادہ مدت کے لئے ادھار خرید لیا۔

ان تینوں شکلوں کے ممنوع ہونے کی علت کثیر میں قلیل دینا ہے، یہ ادھار سے نفع اٹھانا ہوا، یہ نفع اٹھانا پہلی دونوں صورتوں میں فروخت کنندہ کی طرف سے ہوا اور تیسری صورت میں خریدار کی طرف سے ہوا۔

باقی ماندہ نو شکلیں جائز ہیں، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جب دونوں أجل یا دونوں ثمن برابری ہوں تو جواز ہوگا، اور اگر دونوں أجل و دونوں ثمن مختلف ہوں تو یہ دیکھا جائے گا کہ کس نے پہلے دیا ہے، اگر اس نے کم دیا ہے اور زیادہ اس کو واپس مل رہا ہے تو ناجائز ہوگا ورنہ جائز ہوگا (۱)۔

۶۲۔ بیوع الآجال کی ایک صورت ”بیع عینہ“ ہے، رافعی نے بیع عینہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی شکل یہ ہے کہ کوئی چیز دوسرے کے ہاتھ ادھار قیمت پر فروخت کرے اور وہ چیز خریدار کے حوالہ کر دے، پھر ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے، اس سے کم ثمن پر وہ چیز خرید لے (۲)، ابن رسلان نے شرح السنن میں لکھا ہے: اس خرید فروخت کو ”عینہ“ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ صاحب عینہ کو نقد حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ ”عین“ موجود مال کو کہتے ہیں، خریدار اسے اسی لئے خریدتا ہے کہ اسے موجود سامان (جو اسے فوراً مل جائے) کے بدلے میں فروخت کر دے تاکہ اس کا مقصد حاصل ہو۔

حضرت ابن عباس، حضرت عائشہ، ابن سیرین، شعبی اور نخعی رضی اللہ عنہم سے ”بیع عینہ“ کا عدم جواز مروی ہے، سفیان ثوری، (۱) جامعہ الدوسقی علی الشرح الکبیر ۳/۷۷۔
(۲) نیل الاوطار ۵/۲۰۷ طبع المصنوع مصر ۱۳۵۷ھ (رافعی سے نقل کرتے ہوئے)۔

اوزاعی، ابو حنیفہ، مالک، اسحاق، احمد رحمہم اللہ بھی اسی کے قائل ہیں، ان حضرات کا استدلال چند احادیث سے ہے جن میں سے ایک یہ ہے: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”إذا ضنّ الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذنان البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بهم بلاء، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم“ (جب لوگ دینار و درہم میں بخل کرنے لگیں گے، بیع عینہ کریں گے، گائے بیل کی دم کے پیچھے چلیں گے، رلو خدا میں جہاد ترک کر دیں گے، تو اللہ تعالیٰ ان پر بلا نازل فرمائے گا، اور بلا کو اس وقت تک دور نہیں کرے گا جب تک کہ وہ لوگ دین کی طرف واپس نہیں آئیں گے)، اس حدیث کی روایت امام احمد اور ابو داؤد نے کی ہے، ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں: ”إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذنان البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم“ (۱) (جب تم لوگ بیع عینہ کرنے لگو گے، گائے بیل کی دم پکڑ لو گے، کھیتی باڑی پر مطمئن ہو جاؤ گے، جہاد چھوڑ دو گے، تو اللہ تعالیٰ تم پر ایسی ذلت مسلط کر دے گا جسے اس وقت تک دور نہیں کرے گا جب تک کہ تم دین کی طرف واپس نہ آ جاؤ)۔

ابن قیم نے بیع عینہ کے ناجائز ہونے پر امام اوزاعی کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”يأتني“

(۱) نیل الاوطار للحوکا فی ۲۰۶/۵، اس میں ہے کہ طبرانی اور ابن القطان نے اس حدیث کی روایت تصحیح کی ہے حافظ ابن حجر بلوغ المرام میں فرماتے ہیں: اس حدیث کے رجال ثقہ ہیں... (پھر حدیث پر اس طرح جرح کی ہے کہ اس میں تدلیس ہے یا یہ حدیث ضعیف ہے... یا یہ موقوف ہے... (پھر فرمایا: ”یہ تمام طرق ایک دوسرے کو قوت پہنچاتے ہیں“۔

ملکیت میں واپس آجائے گی“ تو یہ بہہ درست نہیں ہے (۱)۔
بعض فقہاء نے اس سے ”عمری“ اور ”قعی“ کا استثناء کیا ہے،
اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے ذکر کرنے کا مقام ”عمری“
اور ”قعی“ کی اصطلاحیں ہیں۔

نکاح کو موقت کرنا:

نکاح کو موقت کرنے کی مختلف صورتیں ہیں، ہم ان کی وضاحت
کریں گے اور ہر صورت کے بارے میں فقہاء کی آراء بیان
کریں گے۔

الف- نکاح متعہ:

۶۴- نکاح متعہ یہ ہے کہ کوئی شخص موانع سے خالی عورت سے کہے:
”میں تم سے اتنی مدت تک متمتع ہوں گا“ (۲)، نکاح متعہ کو حنفیہ،
مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بہت سے سلف نے حرام قرار دیا ہے، اس کی
تفصیل ”نکاح متعہ“ میں دیکھی جائے (۳)۔

ب- نکاح موقت یا نکاح لأجل:

۶۵- نکاح موقت کی صورت یہ ہے کہ مرد کسی خاتون سے دو گواہوں
کی موجودگی میں مثلاً دس روز کے لئے نکاح کرے، یہ نکاح بھی
مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام زفر کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کے
نزدیک باطل ہے، اس لئے کہ یہ بھی حقیقت میں متعہ ہی ہے (امام

علی الناس زمان يستحلون الربا بالبيع“ (لوگوں پر ایسا زمانہ
آئے گا کہ ربا کو بیع کے نام پر حلال کر لیں گے)، یہ حدیث اگرچہ
مرسل ہے لیکن بالاتفاق قابل استدلال ہے، مسند روایات اس کے
لئے شاہد ہیں، یہ وہ احادیث ہیں جو عینہ کی حرمت پر دلالت کرتی
ہیں، یہ بات معلوم ہے کہ جو لوگ عینہ کا معاملہ کرتے ہیں وہ اسے بیع
عی کا نام دیتے ہیں، عینہ کا معاملہ کرنے والے عقد سے پہلے صریح ربا
پر اتفاق کر لیتے ہیں، پھر اس کا نام بدل کر خرید و فروخت کی شکل بناتے
ہیں حالانکہ ان کا مقصد خرید و فروخت کرنا بالکل نہیں ہوتا، یہ خالص مکر
وحیلہ اور اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کی کوشش ہے (۱)۔

شافعیہ نے بیع عینہ کو جائز قرار دیا ہے، اور جواز پر ان کی دلیل بیع
کے وہ الفاظ ہیں جو اس عقد میں واقع ہوئے، دوسرا استدلال یہ ہے
کہ یہ شمن ہے اسے بائع اول کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کیا
جاسکتا ہے، لہذا بائع کے ہاتھ بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، جس طرح
شمن مثل کے بدلے فروخت کیا جاسکتا ہے، شافعیہ نے مذکورہ بالا
احادیث کو اختیار نہیں کیا ہے (۲)۔

بہہ کو موقت کرنا:

۶۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بہہ کو موقت کرنا جائز نہیں
ہے، کیونکہ بہہ ایسا عقد ہے جس میں فوری طور پر کسی دوسرے کو سامان
کا مالک بنا دیا جاتا ہے، اور اعیان کا مالک بنانا موقت طور پر صحیح نہیں
ہوتا جس طرح بیع میں توقیت درست نہیں ہوتی، لہذا اگر کسی نے کہا:
”میں نے فلاں چیز تم کو ایک سال کے لئے بہہ کی، پھر وہ چیز میری

(۱) البدائع ۱۱۸/۶، مغنی المحتاج ۳/۲۸۹، الدرر السنی ۳/۲۷۷، طبع دار الفکر، المغنی
مع الشرح الکبیر ۶/۲۵۶۔

(۲) فتح القدیر ۳/۱۳۹۔

(۳) فتح القدیر ۳/۱۳۹-۱۵۱، نیل الاوطار ۶/۱۳۷، مغنی المحتاج ۳/۲۷۷، المغنی
مع الشرح الکبیر ۷/۵۷۱-۵۷۲، طبع بول۔

(۱) نیل الاوطار ۵/۲۰۷، کشاف القناع ۳/۱۸۵، طبع الریاض، الشرح الکبیر مع
المغنی ۳/۲۷۷، طبع دوم المنار۔

(۲) اروضہ ۳/۲۱۶-۲۱۷۔

جبکہ مرد کی عمر بھر کے لئے یا عورت کی عمر بھر کے لئے نکاح کیا جائے، کیونکہ مطلق نکاح بھی اس سے زیادہ برقرار نہیں رہتا ہے، اور نکاح مطلق کے تقاضہ کی صراحت کر دینا صحت نکاح کے لئے ضرور رساں نہیں ہوگا، لہذا ان دونوں صورتوں میں نکاح درست ہونا چاہئے، بلقیسی کہتے ہیں کہ ”کتاب الام“ کی عبارت اس رائے کی شاہد ہے، بعض متاخرین نے اس رائے میں بلقیسی کی پیروی کی ہے (۱)۔

حاشیۃ الدسوقی میں ہے (۲): ”ابو الحسن کا ظاہر کلام یہ ہے کہ لمبی مدت کا ذکر جہاں تک دونوں کی عمر نہیں پہنچ پائے گی نکاح کی صحت میں ضرور رساں نہیں ہے، بخلاف اس مدت کے جتنی ان میں سے ایک کی عمر ہو سکتی ہے اس کا نکاح میں ذکر مضر ہوگا۔“

د۔ شوہر کا نکاح کو کسی خاص وقت تک محدود رکھنے کی دل میں نیت رکھنا:

۶۷- حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ اگر نکاح کرتے وقت مرد کے دل میں یہ نیت ہو کہ ایک خاص مدت کے بعد عورت کو طلاق دے دے گا تو بھی نکاح درست ہوگا، لیکن شافعیہ اس نکاح کو مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس چیز کی صراحت کر دینے سے نکاح باطل ہو جاتا ہے اس کو دل میں رکھنے سے نکاح مکروہ ہوتا ہے (۳)، مالکیہ نے بھی کہا ہے کہ اگر مدت کا ذکر عقد نکاح میں نہیں کیا گیا اور نہ شوہر نے عورت کو اس کے بارے میں کچھ بتایا بلکہ دل میں مدت کی نیت کی اور عورت یا اس کے ولی نے سمجھ لیا کہ شوہر ایک مدت کے بعد عورت کو

زفر فرماتے ہیں کہ نکاح صحیح ہوگا اور وقت کی شرط باطل ہوگی، اس کے احکام کی تفصیل دوسرے مقام پر ملے گی۔ (دیکھئے: ”نکاح“ کی اصطلاح) (۱)۔

ج۔ نکاح جسے مرد یا عورت کی مدت حیات کے ساتھ موقت کیا گیا ہو یا ایسی طویل مدت کے ساتھ موقت کیا گیا ہو جس وقت تک عادتاً وہ دونوں زندہ نہیں رہیں:

۶۶- اگر شوہر کی عمر بھر کے لئے یا بیوی کی عمر بھر کے لئے نکاح کیا گیا ہو یا اتنی طویل مدت تک کے لئے نکاح کیا گیا جتنی مدت بظہر دونوں یا ان میں سے ایک با حیات نہیں رہے گا تو اس نکاح کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے (۲)۔

ایسی صورت میں حنفیہ (حسن بن زیاد کو چھوڑ کر) اور مالکیہ (ابو الحسن کو چھوڑ کر) اور شافعیہ (بلقیسی کو چھوڑ کر) اور حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ یہ نکاح باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ نکاح متعہ کے حکم میں ہے۔

حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ اگر ان دونوں نے نکاح میں اتنی لمبی مدت کا ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں معلوم ہے کہ دونوں اتنی مدت زندہ نہیں رہیں گے مثلاً سو سال یا زیادہ، تو یہ نکاح درست ہوگا، کیونکہ یہ دائمی نکاح کی طرح ہے، امام ابوحنیفہ کی ایک روایت بھی اس کے موافق ہے (۳)۔

بلقیسی کی رائے یہ ہے کہ بطلان نکاح سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی

(۱) فتح القدیر ۱۳۹۳، نیل الاوطار ۱/۱۳۷، الدسوقی ۲/۲۱۲-۲۱۳، ۲۷۲، ۲۷۳، معنی المحتاج ۳/۱۳۲، الروض المربع ۳/۱۳۱، ۲۷۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) نکاح کو باطل کرنے والی چیز توقيت (وقت مقرر کرنا) ہے (الغناہ ہاشم فتح القدیر ۳/۱۵۲)۔

(۱) معنی المحتاج ۳/۱۳۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی لشرح الکبیر ۲/۲۱۲-۲۱۳۔

(۳) فتح القدیر ۳/۱۵۲، حاشیۃ الطائینین ۳/۲۵، طبع مصنفی لعلی۔

أجل ۶۸-۷۰

مجہول، مثلاً یہ شرط لگائے کہ اگر عورت کا باپ یا عورت کا بھائی آیا تو اسے طلاق دے دے گا، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: نکاح صحیح ہوگا، شرط باطل ہوگی، یہی امام شافعی کے دو قول میں سے ظاہر تر ہے جو انہوں نے اپنی عام کتب میں کہا ہے، اس لئے کہ نکاح مطلق ہوا ہے، ہاں شوہر نے اپنے اوپر ایک شرط عائد کی ہے، یہ شرط نکاح میں مؤثر نہیں ہوگی، جس طرح یہ شرط مؤثر نہیں ہوتی ہے کہ اس عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا یا اس کے ساتھ سفر نہیں کرے گا۔

اس نکاح کو باطل قرار دینے والوں کا استدلال اس بات سے ہے کہ یہ شرط بقاء نکاح میں مانع ہے، لہذا نکاح متعہ کی طرح ہو گیا، اور جن شرطوں پر درست قرار دینے والوں نے قیاس کیا ہے، ان میں اور اس شرط میں فرق یہ ہے کہ ان میں نکاح ختم کرنے کی شرط نہیں لگائی گئی ہے (۱)۔

رہن کو کسی مدت کے ساتھ موقت کرنا:

۶۹- فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ رہن کو کسی مدت کے ساتھ موقت کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے آپ کے پاس یہ چیز ایک مہینہ کے لئے اس دین کے سلسلہ میں رہن رکھی جو آپ کا میرے ذمہ لازم ہے (۲)۔

ضبط و تحدید کے اعتبار سے أجل کی تقسیم

۷۰- ضبط و تحدید کے اعتبار سے أجل کی دو قسمیں ہیں:

۱- أجل معلوم، ۲- أجل مجہول۔ أجل کے معلوم یا مجہول ہونے

علیحدہ کر دے گا تو اس سے نکاح کی صحت متاثر نہیں ہوتی (۱)، اور یہی راجح ہے، اگرچہ بہرام نے اپنی شرح میں اور اپنی کتاب ”الشامل“ میں لکھا ہے کہ اگر عورت مرد کا یہ ارادہ سمجھ گئی ہے کہ وہ ایک خاص مدت کے بعد طلاق دے دے گا تو نکاح فاسد ہوگا، ہاں اگر مرد نے عورت یا اس کے ولی کے سامنے اپنے ارادہ طلاق کا ذکر نہیں کیا اور نہ عورت نے اس کا یہ ارادہ سمجھا تو یہ نکاح متعہ نہیں ہوگا (یعنی یہ نکاح درست ہوگا)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی پر دیسی نے کسی عورت سے اس ارادہ سے نکاح کیا کہ جب وہاں سے جانا ہوگا اسے طلاق دے دے گا تو یہ نکاح باطل ہے، کیونکہ یہ نکاح متعہ ہے اور نکاح متعہ باطل ہوتا ہے (۲)، لیکن ”المغنی“ میں مذکور ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں: ”اگر کسی عورت سے بلا شرط نکاح کیا لیکن اس کی نیت ہے کہ ایک ماہ کے بعد اس کو طلاق دے دے گا یا اس شہر کا کام ختم ہونے کے بعد اسے طلاق دے دے گا تو عام اہل علم کے نزدیک نکاح درست ہے، امام اوزاعی اس کو نکاح متعہ قرار دیتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، لہذا اس کی نیت مضرت نہیں ہوگی، مرد کے ذمہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی کو مجبوس کرنے کی نیت کرے، اس کے لئے یہ کافی ہے کہ اگر بیوی اس کے موافق ہو تو رکھے ورنہ طلاق دے دے (۳)۔“

۷- نکاح کا ایسے وقت پر مشتمل ہونا جس میں طلاق واقع ہو:

۶۸- کسی عورت کے ساتھ اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک متعین وقت پر اس کو طلاق دے دے گا تو نکاح صحیح نہیں ہوا، خواہ وہ وقت معلوم ہو یا

(۱) حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۳۔

(۲) اروض الریح ۲/ ۲۷۶۔

(۳) المغنی ۷/ ۵۷۳۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۷۳۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۷۶، الاقویار ۲/ ۲۳۶، الخرش ۲/ ۱۵۳، المغنی

الکناج ۲/ ۱۳۲، کشاف القناع ۳/ ۵۰، طبع الریاض۔

أجل ۷۱-۷۳

نیز اس لئے کہ أجل کے مجہول ہونے کی صورت میں حواگی اور قبضہ کے بارے میں نزاع پیدا ہوگا، ایک فریق قریبی مدت میں اس کا مطالبہ کرے گا، دوسرا فریق دیر میں اس کی حواگی کرنا چاہے گا، اور ہر وہ چیز جو نزاع پیدا کرنے والی ہو اس کا دروازہ بند کرنا واجب ہے، نیز اس لئے بھی کہ أجل کے مجہول ہونے کی صورت میں عقود کی پابندی نہ کرنے کی صورت حال پیدا ہوگی حالانکہ ہمیں عقود کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

۷۲- أجل کی معلومیت یا أجل کے علم کی حقیقت کیا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ أجل معلوم وہ ہے جس کو سب لوگ جانتے ہوں، مثلاً عربی مہینے^(۱)۔ اور بعض فقہاء نے صراحت کی ہے: ”أجل معلوم وہ ہے جو دونوں عقد کرنے والوں کو معلوم ہو خواہ حکماً معلوم ہو، اور دونوں عقد کرنے والوں کو جو یا م معلوم ہوں وہ منصوص ایام کی طرح ہیں، اور کسی ایسے کام کے ساتھ مدت مقرر کرنا جو عادتاً خاص دنوں میں کیا جاتا ہے ایسا ہی ہے جیسے ان خاص دنوں کو مدت میں مقرر کیا ہو“^(۲)۔

ان دو رجحانات کو مد نظر رکھتے ہوئے تاجیل کی مختلف شکلوں کے بارے میں فقہاء کی آراء بیان کرنا ضروری ہے، مثلاً ایسے زمانوں تک تاجیل جو حقیقتاً یا حکماً معلوم ہوں، یا مختلف موسموں اور مختلف مواقع تک تاجیل، یا کسی ایسے کام تک تاجیل جس کا کوئی معنادار زمانہ ہے۔

منصوص زمانوں تک تاجیل:

۷۳- منصوص زمانوں تک تاجیل کی درستگی پر تمام فقہاء کا اتفاق

کا عقد کی صحت اور عدم صحت پر اثر پڑتا ہے، کیونکہ جہالت سے غرر (دھوکہ) کی شکل پیدا ہوتی ہے، مگر بعض جہالت معمولی ہوتی ہے اور بعض غیر معمولی، اس سلسلہ میں مختلف فقہی مذاہب کی آراء ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی بحث

أجل معلوم

۷۱- فقہاء قابل تاجیل معاملات میں أجل کی صحت پر متفق ہیں، بشرطیکہ أجل معلوم ہو^(۱)، أجل کے معلوم ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ ایسے زمانہ کے ساتھ اس کی تعیین کر دی جائے جس میں مختلف اشخاص یا مختلف جماعتوں کے اعتبار سے فرق نہ ہوتا ہو، یہ بات اسی وقت ہوگی جب دن، مہینہ، سال متعین کر دیا جائے۔

أجل کے معلوم ہونے کی شرط کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ“^(۲) (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو اور ہمارا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

اور اس لئے کہ نبی ﷺ نے أجل کی شرط لگانے کے ایک موقع پر فرمایا: ”من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم“ (جس شخص کو کسی چیز میں بیع سلم کرنی ہو تو وہ متعین کیل، متعین وزن میں معلوم مدت تک کے لئے بیع سلم کرے)۔

أجل معلوم تک تاجیل کی صحت پر اجماع بھی ہے۔

(۱) فتح القدير ۵/۸۳، الاشارة والافتا لابن نجيم ۷/۳۵، مغني المحتاج ۲/۱۰۵،

المغني مع الشرح الكبير ۳/۳۲۸۔

(۲) سورة بقره ۲۸۲۔

(۱) المهدب للشيرازي ۱/۲۹۹۔

(۲) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ۳/۲۰۵۔

أجل ۷۴-۷۵

ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے: ”بیچ سلم کے طور پر یہ دینار لے لو ایک ارب گےہوں کے بدلہ جس کی حوالگی تمہیں اس سال کے ماہ رجب کے آغاز میں کرنی ہوگی، یا میں تم سے یہ گےہوں بیس دن کے بعد لے لوں گا“^(۱)۔

تأجیل میں جب مطلق مہینے اور سال بولے جائیں تو اس سے مراد عربی مہینے اور سال ہوں گے، مثلاً ایک ماہ یا دو ماہ مدت مقرر کی یا ایک سال یا دو سال مدت مقرر کی تو مطلق بولے جانے کی صورت میں اس سے قمری مہینے اور سال مراد ہوں گے، کیونکہ شریعت کا عرف یہی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ“^(۲) (تجھ سے پوچھتے ہیں حال نئے چاند کا، کہہ دے کہ یہ اوقات مقررہ ہیں لوگوں کے واسطے اور حج کے واسطے)، نیز ارشاد باری ہے: ”اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللّٰهِ اثنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ“^(۳) (مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں اللہ کے حکم میں جس دن اس نے پیدا کئے تھے آسمان اور زمین، ان میں چار مہینے ہیں ادب کے)۔

اس بات کی صراحت حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب نے کی ہے^(۴)۔

غیر عربی مہینوں کے ساتھ تأجیل:

۷۴- اگر أجل کی تعیین قمری مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں سے کی

(۱) حوالہ بالا، نیز بدائع الصنائع ۱۸۱/۳، معنی المحتاج ۱۰۵/۲، ۱۰۶، ۱۰۹، ۳۳۹، المغنی مع المشریح الکبیر ۳۲۸/۳، کشاف القناع ۱۸۹/۳۔

(۲) سورہ بقرہ ۱۸۹۔

(۳) سورہ توبہ ۳۶۔

(۴) بدائع الصنائع ۱۸۱/۳، حافیۃ الدسوقی ۲۰۶/۳، المہذب للشیرازی ۲۹۹/۱، المغنی مع المشریح الکبیر ۳۲۸۔

جائے تو اس کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: وہ مہینے جنہیں مسلمان جانتے ہوں، اور وہ مہینے مسلمانوں کے درمیان مشہور ہوں مثلاً کانون (جنوری) اور شباط (فروری)۔ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ایسے مہینوں کے ساتھ تأجیل جائز ہے کیونکہ یہ أجل معلوم ہے، اس میں اختلاف کا اندیشہ نہیں ہے، تو یہ قمری مہینوں کے ساتھ تأجیل کی طرح ہو گیا^(۱)۔

قسم دوم: وہ مہینے جنہیں مسلمان (عموماً) نہیں جانتے ہیں: مثلاً نیروز^(۲) یا مہر جان^(۳) وغیرہ تک تأجیل، جمہور فقہاء اس تأجیل کو بھی جائز قرار دیتے ہیں^(۴)۔

مطلق مہینوں کے ساتھ تأجیل:

۷۵- اگر مہینوں سے أجل کی تعیین کی، لیکن یہ صراحت نہیں کی کہ یہ قمری مہینے ہیں یا رومی مہینے ہیں یا فارسی مہینے ہیں، تو تمام فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اس بات پر متفق ہیں کہ مطلق مہینوں کے ساتھ تأجیل کئے جانے کی صورت میں قمری مہینے ہی مراد ہوں گے، انہیں پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ شریعت کے عرف میں مہینے (شہور) قمری مہینوں کو کہا جاتا ہے، اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ

(۱) المغنی مع المشریح الکبیر ۳۲۸/۳، معنی المحتاج ۱۰۵/۲، ۱۰۶، رد المحتار ۱۲۵/۳، حافیۃ الدسوقی ۲۰۵/۳۔

(۲) نیروز: موسم ربیع کا پہلا دن ہے، جس میں سورج برج حمل میں پہنچتا ہے اور مجوس کا نیروز وہ دن ہے، جس میں سورج برج حوت میں پہنچتا ہے (یہ موسم سرما کا آغاز ہوتا ہے)۔

(۳) مہر جان: موسم خریف کا پہلا دن ہے، جس میں سورج برج میزان میں پہنچتا ہے۔

(۴) المغنی مع المشریح الکبیر ۳۲۸/۳، رد المحتار ۱۲۳/۳، حافیۃ الدسوقی ۲۰۵/۳، معنی المحتاج ۱۰۵/۲۔

أجل ۷۶-۷۸

یہی رائے حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ تینوں مہینے عدد سے شمار کئے جائیں گے^(۱)، ایک رائے امام ابوحنیفہ کی اور حنابلہ کی یہی ہے، اور ایسا ہی سال بھر کے اجارہ میں بھی ہے۔

مدت أجل کے حساب کا آغاز:

۷۶- مدت أجل کے حساب کا آغاز اس وقت سے ہوگا جس کی تحدید دونوں عقد کرنے والوں نے کی ہوگی، اور اگر انہوں نے تحدید نہیں کی ہے تو عقد کے وقت سے اس کا آغاز ہوگا^(۲)۔

مسلمانوں کی عیدوں کے ساتھ تاجیل:

۷۷- اگر عیدوں (تیوہاروں) تک کی تاجیل کی گئی ہے تو عید کے متعین اور معلوم ہونے کی صورت میں تاجیل درست ہے، مثلاً عید الفطر اور عید الاضحیٰ، کہ اس صورت میں تاجیل درست ہوگی^(۳)۔

ایسی مدت متعین کرنا جس میں دو چیزوں میں سے کسی ایک کا احتمال ہو:

۷۸- اگر ایسی مدت ذکر کی گئی ہے جس میں دو چیزوں کا احتمال ہو تو اسے دونوں میں سے پہلی والی مدت پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ شافعیہ نے (اپنے اصح قول کے مطابق) اور حنابلہ نے صراحت کی ہے، مثلاً عید یا جمادی، یا رجب یا حاجیوں کے کوچ کرنے کے دن

(۱) ساہتہ مراجع، اس اختلاف کی جانب ابن قدام اور کاسانی نے اشارہ کیا ہے
المغنی مع لشرح الکبیر ۳/۳۲۸، بدائع الصنائع ۳/۱۸۱۔
(۲) المغنی مع لشرح الکبیر ۳/۳۲۸، بدائع الصنائع ۳/۱۸۱، المہذب ۱/۲۹۹،
الدسوقی ۳/۲۰۶۔
(۳) المغنی مع لشرح الکبیر ۳/۳۲۸، الدسوقی ۳/۲۰۵، المہذب ۱/۲۹۹۔

آیت ہے: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ"^(۱) (مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں اللہ کے حکم میں جس دن اس نے پیدا کئے تھے آسمان اور زمین، ان میں چار مہینے ہیں ادب کے)۔ اس آیت میں مطلق "شہور" بول کر "قمری شہور" (قمری مہینے) مراد لئے گئے ہیں^(۲)، لہذا مطلق ہونے کی صورت میں عقد اسی پر محمول ہوگا۔

جس عقد میں مطلق مہینے کے ساتھ تاجیل ہوتی ہے، اگر یہ عقد قمری مہینہ کے آغاز میں کیا گیا ہے تو آغاز ماہ سے اس کا شمار ہوگا، اور اگر قمری مہینہ کے آغاز میں عقد نہیں ہوا ہے تو یا تو تاجیل ایک ماہ کے ساتھ ہوگی، یا ایک سے زائد مہینوں کے ساتھ، یا سال کے ساتھ، اگر ایک ماہ کی تاجیل ہے اور عقد قمری ماہ کے آغاز میں ہوا ہے تو بلا اختلاف اس کا اعتبار چاند سے ہوگا، حتیٰ کہ اگر مہینہ ایک روز کم ہوا (یعنی ۲۹ کا مہینہ ہوا) تو بھی پوری اجرت ملے گی، کیونکہ مہینہ بلال کا نام ہے۔

اور اگر قمری مہینہ کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد عقد ہوا ہے تو ایک ماہ کے اجارہ میں بالاتفاق تیس دن مراد ہوں گے، کیونکہ چاند کے لحاظ سے مہینہ کا اعتبار (اس صورت میں) دشوار ہے، لہذا دونوں کے لحاظ سے مہینہ کا اعتبار کیا جائے گا^(۳)۔

اور اگر تین ماہ کا اجارہ کا معاملہ طے ہوا ہے تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ دو ماہ چاند کے لحاظ سے مانے جائیں گے اور ایک مہینہ تیس دن کی گنتی کے اعتبار سے،

(۱) سورہ توبہ ۳۶۔
(۲) المغنی مع لشرح الکبیر ۳/۳۲۸، بدائع الصنائع ۳/۱۸۱، حاشیہ الدسوقی ۳/۲۰۶، المہذب ۱/۲۹۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/۱۸۱، حاشیہ الدسوقی علی لشرح الکبیر ۳/۲۰۳، المہذب ۱/۲۹۹، لشریح ازب ۱/۳۰۰، المغنی مع لشرح الکبیر ۳/۳۲۸۔

أجل ۷۹-۸۰

لئے آپس میں خرید و فروخت نہ کرو، جب بھی خرید و فروخت کرو تو معلوم مہینہ تک کے لئے کرو۔

ما جائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس طرح کی تاجیل بدل سکتی ہے، نزدیک اور دور ہو سکتی ہے، اگر بارش مسلسل ہوتی رہی تو فصل کی کٹنی اور پھلوں کی توڑائی کچھ دن مؤخر ہو جاتی ہے، اور اگر گرم ہوا چلے، بارش نہ ہو تو جلدی ہو جاتی ہے، رہا وظیفہ کی وصولیابی کا وقت تو کبھی کبھی وہ بالکل منقطع ہو جاتا ہے۔

۸۰۔ جس أجل مجہول میں معمولی جہالت ہو اس تک تاجیل کی شرط لگانے میں عقد پر کیا اثر پڑے گا، اس بارے میں ان فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک أجل مجہول تک بیع جائز نہیں ہے، خواہ جہالت معمولی ہو مثلاً کٹنی اور دونی تک تاجیل، یا جہالت زیادہ ہو مثلاً ہوا چلنے یا کسی شخص کی سفر سے واپسی تک تاجیل، اگر خریدار نے اس أجل مجہول کو جس میں معمولی جہالت تھی اس کا وقت آنے سے پہلے اور فساد بیع کی بنا پر عقد کو فسخ کرنے سے پہلے باطل قرار دے دیا تو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک بیع اب درست ہوگئی، اور امام زفر کے نزدیک بیع درست نہ ہوگی، اور اگر اس أجل مجہول کو باطل کرنے سے پہلے وہ مدت گذر گئی تو فساد پختہ ہو گیا، فقہاء حنفیہ کا اجماع ہے کہ اب یہ بیع درست نہیں ہو سکتی۔

شافعیہ کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک عقد موجل کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ پوری تحدید کے

= مہینہ کا نام متعین کرے۔ (یعنی ۲۵/۱) کے یہاں بھی یہ اثر موجود ہے "المنہ" کھلیان کو کہتے ہیں۔ ہمیں اس اثر کی سند پر کسی کا کلام نہیں ملا، مصنف عبد الرزاق کی سند یہ ہے (أخبرنا الفوری عن عبد الكویم الجزری عن عكرمة عن ابن عباس) اس سند کے تمام روی فقرہ ہب الحمد ہب کے مطابق آتھ ہیں۔

کو مدت معین کیا جائے، اس لئے کہ عید دو ہیں: عید الفطر، عید الاضحیٰ، ماہ جمادی بھی دو ہیں: جمادی الاولیٰ اور جمادی الثانیہ، ماہ ربیع بھی دو ہیں: ربیع الاول اور ربیع الثانی، حاجیوں کا کوچ یام تشریق کے دوسرے دن ہوتا ہے اور تیسرے دن بھی، ان سب مثالوں میں مدت کو پہلے والے زمانہ پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ اسی پہلے پر بیان کردہ اجل وجود میں آ جاتی ہے۔

اس مسئلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تاجیل درست نہیں ہوگی، عقد فاسد ہو جائے گا، کیونکہ جو مدت ذکر کی گئی ہے اس میں دونوں زمانوں کا امکان ہے^(۱) (تو أجل مجہول ہوئی)۔

عادتاً معروف موسموں تک مدت مقرر کرنا:

۷۹۔ فقہاء نے اس کے جواز میں اختلاف کیا ہے، جیسے فصل کی کٹنی، دونی، اور پھلوں کے ٹوٹنے کا موسم اور حاجیوں کی واپسی کا موسم، اس طرح کی مدت کے جواز کے بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابن المنذر کے نزدیک ان اشیاء کو بطور مدت مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔

ان حضرات کا استدلال ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس اثر سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لا تتبايعوا إلى الحصاد والدياس، ولا تتبايعوا إلا إلى شهر معلوم"^(۲) (کٹنی اور دونی تک کے

(۱) المغنی مع اشرح الکبیر ۳۲۹، ۳۲۸، معنی الحجاج ۱۰۶/۲۔

(۲) المغنی مع اشرح الکبیر ۳۲۸، ۳۲۹، حضرت ابن عباس کے اثر: "لا تبایعوا إلى الحصاد والدياس ولا تبایعوا إلا إلى شهر معلوم" کا ذکر نہیں الفاظ میں ابن قدامہ نے کیا ہے (المغنی ۳۱۹، ۳۲۰)، لیکن ان الفاظ میں یہ اثر ہمیں محدثین کے یہاں نہیں ملا، مصنف عبد الرزاق (۶/۸) میں یہ اثر ان الفاظ میں ہے "إله كره إلى الأندر والعصير والعطاء أن يسلف إليه ولكن يسمى شهراً" (آپ ﷺ نے کھلیان، یا ٹھوڑے یا حاصل ہونے کی مدت کے لئے ادھار سجالہ کرنے کو ناپسند فرمایا، بلکہ اسے چاہئے کہ

أجل ۸۰

شرط یہاں مفقود ہے، وہ شرط ”أجل معلوم“ ہے، کیونکہ ان اشیاء کے اوقات میں فرق پرنا رہتا ہے (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے موسموں کو مدت بنانا جائز ہے، اور کٹنی، دوئی وغیرہ میں اعتبار اس کے اکثر حصہ کے وقت کا ہوگا، یعنی وہ وقت مراد ہوگا جس میں مذکورہ شی کا بڑا حصہ حاصل ہوتا ہو، اور وہ موسم کا درمیانی وقت ہے جو اس کام کے لئے مقرر ہے، خواہ یہ کٹنی، دوئی وغیرہ اس شہر اور مقام میں ہوتے ہوں یا نہ ہوتے ہوں جہاں یہ عقد کیا گیا ہے، پس مراد اس وقت کا وجود ہے جس میں غالباً یہ کام ہوتا ہے (۲)۔

ابن قدامہ نے امام احمد کی ایک اور روایت مالکیہ کے مثل ذکر کی ہے، امام احمد نے فرمایا ہے: ”مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا“۔ ابو ثور بھی اسی کے قائل ہیں، ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ بیت المال سے عطیہ ملنے تک کے لئے خریداری کرتے تھے، ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے، اور امام احمد نے فرمایا: ”اگر کوئی معروف چیز ہو تو مجھے امید ہے کہ اس تک تا جیل صحیح ہوگی“۔ اسی طرح اگر کہا: غازیوں کے آنے تک، اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ انہوں نے وظیفہ ملنے کا وقت مراد لیا ہے کیونکہ یہ معلوم ہے، رہا خود وظیفہ تو وہ اپنی ذات میں مجہول ہے، مختلف ہوتا رہتا ہے، اور آگے اور پیچھے ہوتا رہتا ہے، اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے خود وظیفہ مراد لیا ہو، کیونکہ اس میں بھی تفاوت ہوتا رہتا ہے، لہذا کٹنی کے مشابہ ہوگا۔

اس تا جیل کو جائز قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ یہ مدت ایسے وقت سے وابستہ ہے جس کو لوگ عام طور پر جانتے ہیں، اس میں بڑا تفاوت نہیں ہوتا، تو یہ ایسے ہی ہے جس طرح آغاز سال کی مدت عقد میں طے کی جائے (۳)۔

ساتھ أجل متعین ہو، لہذا جو أجل آگے پیچھے ہو سکتی ہو مثلاً فصل کی کٹنی، حاجیوں کی واپسی، اس کے ساتھ عقد درست نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”من أسلم في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم“ (جس کو کسی چیز میں بیع سلم کرنی ہو وہ کیل معلوم، وزن معلوم میں أجل معلوم تک بیع سلم کرے) (بخاری و مسلم)۔ ناجائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ أجل یہاں معلوم و متعین نہیں ہے، کیونکہ وہ آگے پیچھے ہو سکتی ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک یہ تا جیل لغو ہوگی اور عقد صحیح ہوگا، کیونکہ حنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ أجل کی تعیین متعین زمانہ سے کی جائے، اگر خیار مجہول یا أجل مجہول کی شرط لگائی (اس طور سے کہ خیار کی شرط کے ساتھ فروخت کیا اور خیار کی مدت متعین نہیں کی، یا بیع سلم میں کٹنی کے زمانہ تک میں مسلم فیہ کی حوالگی طے کی، یا قیمت کی ادائیگی کٹنی تک مؤجل کی) تو شرط درست نہیں ہوتی اور فروخت صحیح ہوگی، شرط کے فاسد ہونے سے جس فریق کا مفاد متاثر ہوا (خواہ وہ بائع ہو یا مشتری، خواہ اسے شرط کے فاسد ہونے کا علم ہو یا نہ ہو) اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا، یا تو بیع فسخ کر دے کیونکہ اس کی شرط باقی نہیں رہی، یا شرط کے فاسد ہونے سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اس کا عوض لے، یعنی اگر شرط بائع کی طرف سے تھی اور اس شرط کی وجہ سے اس نے مال زیادہ قیمت میں خرید لیا تھا تو شرط فاسد ہونے کی صورت میں زائد قیمت اس کو ملے گی (۲)۔ بیع سلم میں اگر اس طرح کی أجل مجہول کا ذکر کیا گیا ہے تو عقد صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی درستگی کی ایک

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱۲۶/۳، مغنی المحتاج ۱۰۵/۲، المہذب للشمس ازی

۲۹۹/۱۔

(۲) کشاف القناع ۱۸۹/۳ طبع الریاض۔

(۱) حوالہ سابق ۳۰۰/۳۔

(۲) حاشیہ الدسوقی علی لشرح الکبیر ۳۰۵۔

(۳) المغنی مع لشرح الکبیر ۳۲۸۔

مجهول غیر مفید ہے کیونکہ اس سے غرر لازم آتا ہے^(۱)۔

دوسری بحث

أجل مجهول

اس فعل کو اجل مقرر کرنا جس کا وقوع منضبط نہیں:

۸۱- فقہاء کا اتفاق ہے^(۱) کہ ایسے فعل تک مدت مقرر کرنا جس کے وقوع کا وقت معلوم نہیں ہے، نہ حقیقۃً اور نہ حکماً، اور نہ وہ منضبط ہے، اور یہ أجل مجهول ہے، مثلاً ایسی قیمت کے بدلے کوئی چیز بیچی جس کی ادائیگی زید کے سفر سے واپس آنے یا بارش ہونے یا ہوا چلنے تک کرنی ہے، یا کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کی اور طے پایا کہ خریدار کے مالدار ہونے تک قیمت کی ادائیگی کی جانی ہے۔

اس قسم کی مدت کے عدم جواز پر فقہاء نے ان آثار سے استدلال کیا ہے جن سے معتاد زمانہ میں واقع ہونے والے فعل (کلتی، دونی) تک تا جیل کے عدم جواز پر استدلال کیا گیا ہے، بلکہ ان سے یہاں استدلال بدرجہ اولیٰ ہوگا، کیونکہ وہاں معمولی جہالت تھی اور یہاں بہت زیادہ جہالت ہے۔

عدم جواز کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی تا جیل نامعلوم ہے، کیونکہ اس میں فرق ہوتا رہتا ہے، أجل مجهول نزدیک دور، آگے پیچھے ہوتی رہتی ہے^(۲)، نیز اس لئے کہ أجل کی جہالت سے حوالگی اور قبضہ میں نزاع پیدا ہوتا ہے، ایک فریق قریبی مدت میں مطالبہ کرتا ہے، دوسرے فریق دیر میں حوالہ کرنا چاہتا ہے، نیز اس لئے کہ أجل

جس أجل میں جہالت مطلقہ ہو اس تک تا جیل کا اثر عقد پر: ۸۲- یہ بات گذر چکی کہ فقہاء ایسے أجل مجهول تک تا جیل کو جائز نہیں سمجھتے جن کی جہالت مطلق ہو، اور تصرف پر اس طرح کی تا جیل کے اثر کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ یہ عقد بھی صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ أجل فاسد ہے، اس نے عقد کو بھی فاسد کر دیا، اس لئے کہ ہر دفریق اس عقد پر اس طور پر راضی ہوئے تھے کہ یہ معاملہ خاص مدت تک مؤخر رہے، تو جب أجل صحیح نہیں ہوئی تو اس عقد کو عقد صحیح قرار دینا فریقین کے ارادہ کے خلاف ہے، اور بیع وغیرہ عقود کی بنیاد فریقین کی باہمی رضامندی پر ہے، لہذا باہمی رضامندی ختم ہونے سے عقد فاسد ہو گیا^(۳)۔

لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر خریدار نے مجلس عقد سے جدا ہونے سے پہلے اس أجل مجهول کو باطل قرار دیا اور قیمت ادا کر دی تو بیع جائز ہوگی، اور امام زفر کے نزدیک جائز نہیں ہوئی، اور اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے خریدار نے أجل مجهول کو باطل نہیں کیا تو فساد مستحکم ہو گیا، اور اب یہ عقد جائز نہیں ہو سکتا، اس پر فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے^(۳)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بیع میں اگر أجل مجهول کا ذکر کیا جائے تو أجل فاسد ہوتی ہے اور بیع صحیح ہو جاتی ہے، اور بیع سلم میں أجل اور

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱۲۶/۳، فتح القدیر ۵/۸۷، بدائع الصنائع ۱۸۱/۳،

حاشیہ الدسوقی علی المشرح الکبیر ۳/۶۷، الخرش ۳/۳۳۸، معنی المحتاج

۱۰۵/۲، المہذب للشمس ازی ۱/۲۶۶، ۲۹۹، کشاف القناع ۳/۱۸۹، ۱۹۳،

۳۰۰، المغنی مع المشرح الکبیر ۳/۳۲۸۔

(۲) المہذب ۱/۲۹۹، کشاف القناع ۳/۳۰۰، المغنی مع المشرح الکبیر

۳/۳۲۸۔

(۱) المشرح الصغیر ۲/۸۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/۸۳، رد المحتار ۳/۱۲۶، حاشیہ الدسوقی ۳/۶۷، الخرش

۳/۳۳۸، المہذب للشمس ازی ۱/۲۶۶، ۲۹۹، معنی المحتاج ۲/۱۰۵، کشاف

القناع ۳/۱۸۹، ۱۹۳، ۳۰۰، المغنی مع المشرح الکبیر ۳/۵۳، ۳۲۸۔

(۳) رد المحتار ۳/۱۲۶۔

سلم دونوں فاسد ہو جاتے ہیں۔

ہے وہ باطل ہے خواہ سوشلٹیں ہوں، اللہ تعالیٰ کا فیصلہ پابندی کرنے کے زیادہ لائق ہے، اللہ کی شرط زیادہ مستحکم ہے، ولاء تو اسی شخص کا ہوگا جس نے آزاد کیا ہے (بخاری و مسلم) (۱)۔ حضور اکرم ﷺ نے شرط باطل کی، عقد نہیں باطل کیا۔ ابن المنذر فرماتے ہیں: بریرہ کی حدیث ثابت ہے، ہمارے علم میں اس کے معارض کوئی دوسری حدیث نہیں ہے، لہذا اس کو اختیار کرنا واجب ہے (۲)۔

اجل کے عوض میں مالی معاوضہ لینا:

اجل کے عوض مالی معاوضہ لینے کی بہت سی صورتیں ہیں، ان میں سے چند صورتیں یہاں بیان کی جاتی ہیں:

پہلی صورت:

۸۳- بیع میں ایجاب اس طرح کیا جائے کہ وہ دو معاملوں پر مشتمل ہو، ایک نقد دوسرا ادھار، مثلاً بیچنے والا کہے: ”میں نے آپ کے ہاتھ یہ چیز نقد دس درہم میں اور ادھار پندرہ درہم میں فروخت کی، جمہور علماء (۳) ان الفاظ کے ساتھ اس معاملہ کو جائز نہیں قرار دیتے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیعوں سے منع فرمایا ہے (۴)، اشرح الکبیر میں ہے: ”اس حدیث کی یہی تشریح مالک،

(۱) حدیث بریرہ کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے کی ہے (اشرح الکبیر ۲۵۵/۱)۔

(۲) اشرح الکبیر مع المغنی ۳۴/۵۳۔

(۳) اشرح الکبیر مع المغنی ۳۴/۳۵ طبع المنار، نبل الاوطار ۵۲/۱۵۲، فتح القدیر ۸۲/۵، فتح القدیر میں ہے: ”جب یہ کہہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز نقد ایک ہزار میں اور ادھار دو ہزار میں فروخت کی، تو اس عقد کا باطل ہونا ضمن کے مجہول ہونے کی وجہ سے ہے، معنی المحتاج ۳۱/۳۔

(۴) حدیث: ”لبيبي عن بعبين في بعبه“ کی روایت ترمذی ورنسائی نے حضرت ابو بریرہ سے مروی ہے ترمذی نے اس حدیث کو ”حسن صحیح“ کہا ہے بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے بیہقی کی روایت میں

حنبلی فقہاء نے بیع کی صحت اور اجل مجہول کے باطل ہونے پر حضرت عائشہ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ: ”میرے پاس بریرہ آئیں اور انہوں نے کہا کہ میں نے اپنے مالکوں سے نو اوقیہ پر کتابت کا معاملہ کر لیا ہے، ہر سال ایک اوقیہ ادا کرنا ہے، آپ میری مدد فرمائیں، میں نے کہا: اگر تمہارے مالک یہ پسند کریں کہ میں ایک ساتھ نو اوقیہ انہیں دے دوں اور تمہارا ولاء مجھے ملے تو میں ایسا کر سکتی ہوں، بریرہ اپنے مالکوں کے پاس گئیں اور ان کے سامنے حضرت عائشہ کی پیشکش رکھی تو ان لوگوں نے نام منظور کر دیا، حضرت بریرہ وہاں سے واپس لوٹیں تو حضور اکرم ﷺ تشریف فرما تھے، حضرت بریرہ نے عرض کیا کہ میں نے حضرت عائشہ کی یہ پیشکش ان لوگوں کے سامنے رکھی تھی تو لوگوں نے نام منظور کر دیا، اسی شرط پر آمادہ ہیں کہ ولاء انہیں کو ملے، رسول اکرم ﷺ نے بریرہ کی پوری بات سنی، حضرت عائشہ نے بھی حضور اکرم ﷺ کو پورے واقعہ کی اطلاع دی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”خذیہا و اشتراطی لہم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق“ (بریرہ کو حاصل کر لو اور ان لوگوں کے لئے ولاء کی شرط منظور کر لو، ولاء تو اسی کو ملے گا جس نے آزاد کیا ہے)۔ حضرت عائشہ نے حضور اکرم ﷺ کے فرمان کے مطابق کر لیا، اس کے بعد رسول اکرم ﷺ لوگوں میں خطبہ دینے کھڑے ہوئے، اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی، پھر فرمایا: ”أما بعد فما بال رجال یشترون شروطاً لیست فی کتاب اللہ تعالیٰ؟ ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل، وإن کان مائة شرط، قضاء اللہ أحق، و شرط اللہ أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق“ (لوگوں کو کیا ہو گیا ہے ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں؟ جو شرط بھی کتاب اللہ میں نہیں

کو قبول کر لیا تو اس کا جملہ دراصل ایجاب ہے جس کا مخاطب دوسرے فریق (بیچنے والے) کو بنایا گیا ہے، اگر اس نے قبول کے الفاظ کہہ دیئے تو عقد مکمل ہو گیا ورنہ مکمل نہیں ہوا۔

دوسری صورت:

۸۴- دوسری صورت کسی شئی کو آج کے بھاؤ سے زیادہ قیمت پر ادھار کی وجہ سے فروخت کرنا ہے (۱)۔ جمہور فقہاء (۲) کسی شئی کو اس کے آج کے نرخ سے زائد پر اسے ادھار فروخت کرنا جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ جو بیع کی عام دلیلوں کے ذیل میں یہ صورت بھی شامل ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ“ (۳) (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا)، یہ آیت ہر قسم کی بیع کے جائز ہونے کی عام دلیل ہے، لہذا یہ کہ کوئی دلیل مخصوص موجود ہو، اور اس عموم کو خاص کرنے والی کوئی دلیل موجود نہیں ہے (۴)۔

تیسری صورت:

اور وہ یہ ہے کہ نقد واجب الاداء دین کی ادائیگی کسی اضافہ کے عوض مؤخر کی جائے۔

۸۵- اور یہ صورت باب ربا میں داخل ہے (۵)، ”اس لئے کہ شرعاً ربا محرم کی دو قسمیں ہیں: ۱- ربا النساء (ادھار)، ۲- ربا القاضل۔ عرب کا زیادہ تر معمول یہ تھا کہ وہ مقرض شخص سے کہتے: تم قرض ادا کر رہے ہو یا دین کی مقدار میں اضافہ کرو گے؟ مدیون مال میں

سفیان ثوری اور اسحاق نے کی ہے، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، اس لئے کہ دونوں طریقوں میں سے ایک بیع کو بائع نے متعین نہیں کیا، پس یہ صورت مشابہ ہو گئی اس صورت کے جب کہ بائع نے کہا ہو: ان دو چیزوں میں سے ایک میں نے تم کو بیچی (بیع متعین نہیں ہے)، نیز اس لئے بھی یہ صورت معاملہ ناجائز ہے کہ قیمت مجہول ہے، جیسے مجہول رقم کے عوض بیع کرنا۔“

طاؤس، حکم اور حماد سے نقل کیا گیا ہے کہ ان لوگوں نے یہ فرمایا: اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ بیچنے والا کہے: میں یہ چیز نقد اتنے میں بیچتا ہوں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہوں، اس کے بعد خریدار ان دونوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کر لے۔ ان حضرات کے قول میں اس کا بھی احتمال ہے کہ اس گفتگو کے بعد عقد میں ایجاب و قبول جاری ہو، گویا کہ خریدار نے یوں کہا: میں تو اس کو اتنے میں ادھار خریدتا ہوں، تو بائع نے کہا کہ: اسے لے لو، یا یہ کہا کہ میں راضی ہوں وغیرہ، تو اس صورت میں یہ عقد کافی ہوگا، اور اس طرح ان ہزرکوں کا قول جمہور کے قول کے مطابق ہوگا۔

بناہیں اگر کوئی جملہ نہیں پایا گیا جو ایجاب پر دلالت کرے یا اس کے قائم مقام ہو تو یہ عقد صحیح نہیں ہوا، کیونکہ شروع میں بائع نے جو جملہ کہا وہ ایجاب بننے کے لائق نہیں ہے۔

اس بیع کے صحیح ہونے کے بارے میں جو اختلاف وارد ہے اس کی اصل بنیاد یہ ہے کہ جو بول بولا گیا ہے وہ بیک وقت دو صیغوں پر مشتمل ہے (نقد و ادھار)، پس بیچنے والے نے کسی ایک بیع کو قطعیت کے ساتھ بیان نہیں کیا کہ آیا وہ دس (نقد) یا پندرہ (ادھار) ہے، جب ایجاب میں جزم نہیں ہے تو وہ ایجاب نہیں بلکہ عرض (پیشکش) ہے، جب اس شخص نے جس کے سامنے دو معاملوں کی پیشکش رکھی گئی ایک

(۱) ملاحظہ ہو: ”بیع“ کی اصطلاح۔

(۲) نیل الأوطار للہوکانی ۵/۱۵۲ طبع اول ۱۳۵۷ھ۔

(۳) سورہ بقرہ ۲۷۵۔

(۴) نیل الأوطار ۵/۱۵۳۔

(۵) ملاحظہ ہو: ”ربا“ کی اصطلاح۔

= یہ الفاظ زائد ہیں: ”صلفۃ واحدة“ (فیض القدر ۶/۳۰۸)۔

میں فوراً ادا کر دوں۔ یہ صورت جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک ناجائز ہے۔ زید بن ثابت، ابن عمر، مقداد، سعید بن المسیب، سالم، حسن، حماد، حکم، ثوری، ہشیم، ابن علیہ اور اسحاق رضی اللہ عنہم نے اس صورت معاملہ کو مکروہ قرار دیا ہے^(۱)۔

مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے اس صورت معاملہ کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے منع فرمایا، اس شخص نے دوبارہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: ”یہ شخص چاہتا ہے کہ میں اسے ربا کلاؤں“^(۲)، حضرت زید بن ثابت سے بھی اس سے ممانعت منقول ہے^(۳)۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت مقدادؓ نے اس طرح کا معاملہ کرنے والے دو اشخاص سے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کو جنگ کا پیلیج دیا ہے۔

اس صورت معاملہ کے باطل ہونے پر جمہور فقہاء نے دو چیزوں سے استدلال کیا ہے: پہلا استدلال یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے اسے ربا قرار دیا، اس طرح کی بات رائے سے نہیں کہی جاتی، اور اسماء شرع معنی برتوقیف ہیں (ان کی تحدید شارعی کی طرف سے ہوتی ہے)۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ دو رباہلیت میں ربا کی شکل یہ تھی کہ مقدار قرض میں زیادتی کی شرط کے ساتھ ادائیگی قرض میں مہلت دیتے تھے، اس طرح زیادتی مدت کے بدلے میں ہوا کرتی تھی، اس کو اللہ تعالیٰ نے باطل و حرام قرار دیا اور فرمایا: ”وَإِنْ تَبُتُمْ فَلَكُمْ دُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ“^(۴) (اگر تم توبہ کرو گے تو تمہیں

اضافہ کر دیتا اور صاحب دین اس وقت مطالبہ دین سے رک جاتا (یعنی اداء دین کے لئے مدت کے اضافے کا بدلہ دین میں اضافہ کی صورت میں سرمایہ دار وصول کرتا) اور یہ بھی صورتیں باتفاق امت حرام ہیں۔ بخصاص لکھتے ہیں: ”یہ بات معلوم ہے، دو رباہلیت کا ربا یہ تھا کہ قرض ایسا ادھار ہوتا جس میں اضافہ (عقد میں) مشروط ہوتا، پس یہ اضافہ اجل (مدت) کا بدلہ ہوا، اللہ تعالیٰ نے اسے باطل اور حرام قرار دیا، ارشاد باری ہے: ”وَإِنْ تَبُتُمْ فَلَكُمْ دُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ“ (اور اگر توبہ کرتے ہو تو تمہارے واسطے ہے اصل مال تمہارا)، نیز ارشاد ہے: ”وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“^(۱) (اور چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا ہے اضافہ) اللہ تعالیٰ نے اس کو ممنوع قرار دیا کہ اجل کی وجہ سے عوض لیا جائے۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی کا دوسرے کے ذمہ ایک ہزار درہم دین ہو جس کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہو، مدیون نے دائن سے کہا کہ مجھے مہلت دے دیجئے، میں سو درہم کا اضافہ کرتا ہوں تو یہ شکل جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سو درہم اجل کا عوض ہے“^(۲)۔

چوتھی صورت:

وہ یہ ہے کہ واجب ادھار دین کے ایک جزو سے دستبردار ہو کر باقی دین فوری وصول کر لیا جائے، یعنی ”ضع و تعجل“ (کم کرو اور نقد لے لو، یا کم دو اور نقد دے دو)۔

۸۶- اگر ایک آدمی کا دوسرے کے ذمہ دین ہے جس کی ادائیگی آئندہ کسی تاریخ کو لازم ہے، جس کے ذمہ دین ہے اس نے دائن (جس کا دین لازم ہے) سے کہا: میرا کچھ دین معاف کر دو، دین ابھی

(۱) سورہ بقرہ، ۲۷۸، ۲۷۹۔

(۲) احکام القرآن للقرطبی ۳/۳۲۸ طبع بول، احکام القرآن للخصاص

۱/۵۵۲-۵۵۳ طبع المطبعة البیہ ۷/۱۳۳ھ۔

(۱) المغنی مع لشرح الکبیر ۳/۱۷۳ طبع المنار۔

(۲) العنا یہ ہا مشرک منکلیہ فتح القدر ۷/۳۹۶ طبع المدینہ۔

(۳) احکام القرآن للخصاص ۱/۵۵۳، نیز ملاحظہ ہو المدوینہ ۹/۷۳، المغنی المحتاج

۲/۱۲۹ طبع الحلبي، کشاف القناع ۳/۳۲۲ طبع الریاض۔

(۴) سورہ بقرہ، ۲۷۹۔

جبکہ کسی شخص کا کسی شخص پر ہزار درہم ادھار دین ہو اور وہ دونوں اسی طرح صلح کر لیں کہ قرض دینے والا پانچ سو نقد وصول کرے، تو یہ پانچ سو دین کے پانچ سو کے عوض ہو اور یہ نقد وصولیابی باقی پانچ سو کے عوض ہوئی، اور یہی دراصل بدل بمقابلہ اجل ہے جو حرام ہے۔

ما جائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ”أجل“ صفت ہے، مثلاً جودت (بہترین ہونا)، اور ”جودت“ کا عوض لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح أجل کا عوض لینا بھی جائز نہ ہوگا (۱)۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں (۲): کہ حقیقتاً یہ حلول (ادھار کو نقد بنالینے) کی بیج ہے، پس یہ جائز نہیں ہوگی، جیسے صاحب دین اس میں اضافہ کر دے، مثلاً اس سے کہے کہ میں تجھے دس درہم دیتا ہوں تو مجھے میرے سو بقایا فوراً دے دے۔

صاحب کفایہ فرماتے ہیں: اس میں اصل یہ ہے کہ احسان جب دونوں جانب سے پایا جائے گا تو معاوضہ پر محمول ہوگا، جیسے یہی مسئلہ ہے کہ دائن نے اپنے حق میں سے پانچ سو درہم ساقط کر دیا اور مدیون نے باقی پانچ سو میں اپنا مہلت کا حق ساقط کر دیا، پس یہ معاوضہ ہو گیا، اس کے برخلاف اگر ایک ہزار نقد لازم تھا، دائن نے مدیون سے پانچ سو صلح کر لی تو یہ معاوضہ پر محمول نہیں ہوگا بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ دائن نے اپنا کچھ ساقط کر دیا، اس لئے کہ یہاں احسان صرف صاحب دین کی طرف سے ہے (۳)۔

حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ ”ضع عنی و تعجل“ کی اس زیر بحث صورت میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، یہی بات ابراہیم نخعی اور ابو ثور سے بھی مروی ہے، کیونکہ اس نے اپنا کچھ حق لیا، کچھ چھوڑ دیا تو یہ جائز ہے، جیسے اس صورت میں جائز ہوتا کہ ادائیگی دین کی نقد واجب ہوتی۔

(۱) حاشیہ تلمیح القدر ۱/ ۳۹۷۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۷۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۹۔

تمہارا اصل مال ملے گا)، نیز ارشاد فرمایا: ”وذرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“ (۱) (اور باقی ربا چھوڑ دو)، اللہ تعالیٰ نے اس بات سے منع فرمایا کہ أجل (مدت) کا عوض لیا جائے، تو جب کسی کا دوسرے کے ذمہ ایک ہزار درہم تھا جس کی ادائیگی آئندہ لازم تھی، اس نے مدیون کا کچھ دین اس شرط پر ساقط کر دیا کہ وہ باقی دین کی ادائیگی فوری طور پر کر دے تو یہ دین میں کمی کرنا أجل (مدت) کے مقابلہ میں ہوا، یہاں بھی ربا کی وہی حقیقت پائی گئی جس کے حرام ہونے کی اللہ تعالیٰ نے صراحت فرمائی ہے۔ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی شخص پر دوسرے کا ایک ہزار درہم دین ہے جس کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہے، مدیون نے دائن سے کہا کہ مجھے مہلت دے دیجئے، میں دین میں سو درہم کا اضافہ کر دوں گا، تو یہ صورت ما جائز ہے، کیونکہ سو درہم مہلت کا عوض ہوئے، اسی طرح کمی کرنا بھی زیادتی کے حکم میں ہوگا، کیونکہ کمی کرنے کو أجل (مدت و مہلت) کا عوض قرار دیا ہے، اور بدل بمقابلہ اجل کے جواز کے ممنوع ہونے کے بارے میں اصل یہی ہے (۲)۔

”ربوا لئیسینہ“ کی حرمت صرف اسی لئے ہے کہ اس میں أجل سے مال کے تبادلہ کا شبہ ہے، تو جب شبہ ربا موجب حرمت ہے تو جہاں حقیقت ربا ہو وہ تو بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا (۳)۔

اس صورت کو اس پر محمول نہیں کر سکتے کہ اس نے اپنا کچھ حق معاف کر دیا ہے، اس لئے کہ فوری وصولیابی بوجہ عقد اس کا حق نہیں بنتا تھا، تا کہ اس کے وصول کرنے کو اس کے بعض حق کا وصول کرنا شمار کیا جائے۔

اور نقد قطعی طور پر ادھار سے بہتر ہے، پس اس صورت مسئلہ میں

(۱) سورہ بقرہ ۲۷۸۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۵۳۔

(۳) اختصار بہامش تلمیح القدر ۱/ ۳۹۶۔

أجل ۸۷-۸۸

ہو جائے، خریدار کہے کہ میں نے یہ چیز ایک دینار میں ادھا خریدی اور بیچنے والا اس کا انکار کرے، اس بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قول اس شخص کا یمن کے ساتھ معتبر ہوگا جو مدت کی نفی کرتا ہے اور وہ بائع ہے، اور یہ اس لئے کہ اصل ثمن کی نقد ادائیگی ہے^(۱)، اور یہ مشتری پر ہوگا اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور بیانات اثبات کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔

اور مالکیہ کے نزدیک یمن کے ساتھ عرف پر فیصلہ کیا جائے گا، چاہے فروخت کردہ شئی موجود ہو یا ختم ہوگئی ہو، پس اگر کوئی عرف ہی نہ ہو اور سامان موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں گے، اس کے بعد معاملہ فسخ کر دیں گے، اور سامان بائع کو واپس کر دیا جائے گا، اور اگر سامان موجود نہ ہو تو یمن کے ساتھ خریدار کی بات مان لی جائے گی، اگر وہ ایسی قریبی مدت کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں وہ متہم نہیں ہو سکتا، ورنہ بائع کی بات مانی جائے گی اگر وہ حلف اٹھائے^(۲)۔

شافعیہ کا مسلک اور فقہ حنبلی کی ایک روایت یہ ہے کہ دونوں فریقوں سے قسم کھلائی جائے گی، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لو يعطى الناس بدعواهم لا دعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه"^(۳) (اگر لوگوں کو ان کے دعویٰ کے مطابق دے دیا جائے تو لوگ دوسروں کی جان اور مال پر دعویٰ کرنے لگیں گے لیکن مدعا علیہ کے ذمہ یمن ہے)۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴۳۳، ۴۳۴، کشاف القناع ۳۳۸، طبع الریاض، المغنی

مع المشرع الکبیر ۲۶۹، طبع المنار۔

(۲) حاشیہ الدسوقی علی المشرع الکبیر ۳۱۹۱۔

(۳) حدیث "لو يعطى الناس..." کی روایت مسلم نے حضرت ابن عباس سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم ۱۳۳۶، طبع عیسیٰ الحلی، تحقیق محمد فواد عبدالباقی)۔

اس عدم جواز سے حنفیہ اور حنابلہ (یہ حنابلہ میں سے خرقی کا قول ہے) نے ایک مسئلہ کا استثناء کیا ہے^(۱)، وہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے مکاتب سے یہ مصالحت کرے کہ بدل کتابت فوری طور پر ادا کر دو میں اس میں اتنی کمی کر دیتا ہوں، اس معاملہ کو حنفیہ اور حنابلہ جائز کہتے ہیں، کیونکہ مکاتب اور اس کے مولیٰ کے درمیان معاوضہ کے بجائے سہولت پہنچانے کا پہلو زیادہ غالب ہے، یہاں أجل بعض مال کا عوض نہیں ہوتی بلکہ کچھ مال کم کر کے مولیٰ نے سہولت پہنچائی، اور وقت مقررہ آنے سے پہلے باقی بدل کتابت ادا کر کے مکاتب سے سہولت پیدا کی تاکہ اسے شرف آزادی حاصل ہو جائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں معاملہ مکاتب اور اس کے مالک کے درمیان ہے، گویا مالک اپنا کچھ مال اپنے ہی کچھ مال کے بدلے بیچ رہا ہے، لہذا یہاں مسامحت پیدا ہوگئی، دوسری جگہوں میں یہ بات نہیں ہے (لہذا وہاں عدم جواز ہی کا حکم رہے گا)۔

مدت کے بارے میں جانبین کا اختلاف:

۸۷- مدت کے بارے میں جانبین کا اختلاف یا تو اصل مدت کے بارے میں ہوگا، یا مدت کی مقدار کے بارے میں، یا مدت پوری ہو جانے کے بارے میں، یا مدت کے گذر جانے کے بارے میں، ذیل میں ان تمام صورتوں کے بارے میں فقہاء کی آراء ذکر کی جارہی ہیں:

بیع میں اصل مدت میں اختلاف:

۸۸- بیچنے والے اور خریدنے والے کا اصل مدت میں اختلاف

(۱) رد المحتار ۴۳۳، ۴۳۴، المغنی مع المشرع الکبیر ۲۶۹، کشاف القناع ۳۳۸، طبع الریاض۔

موجود ہو تو بیع فسخ کر دی جائے گی، بشرطیکہ قاضی نے فسخ کا فیصلہ کیا ہو، یا دونوں باہمی رضامندی سے فسخ کریں، اور سامان بائع کی ملکیت میں حقیقتہً لوٹ آئے خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم۔ مالکیہ کا غیر مشہور قول یہ ہے کہ دونوں کے حلف اٹھاتے ہی خود بخود بیع فسخ ہو جائے گی جیسا کہ لعان میں ہوتا ہے، اور حکم حاکم پر موقوف نہیں رہے گا، اور خریدار سے حلف لیا جائے گا اگر سارا ہی سامان ختم ہو گیا ہو، اور اگر کچھ سامان ختم ہو گیا اور کچھ باقی ہے تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کا حکم ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب دونوں نے حلفیہ بیان دے دیا تو صحیح قول یہ ہے کہ محض حلفیہ بیان دینے سے بیع فسخ نہیں ہوگی، کیونکہ ینہ یمین سے زیادہ قوی ہے، اگر دونوں فریق نے ینہ قائم کر دیا تو بھی بیع فسخ نہیں ہوتی، تو دونوں کے حلف اٹھانے سے بدرجہ اولیٰ فسخ نہیں ہوگی۔ لہذا اس صورت میں اگر دونوں اپنے میں سے کسی ایک کی بات پر اتفاق کر لیں تب تو بیع حسب سابق باقی رہے گی، اور اگر اتفاق نہ کر سکیں اور دونوں کا نزاع برقرار رہے تو اس صورت میں یا تو دونوں آپس کی رضامندی سے بیع کو ختم کر لیں، یا ان میں سے ایک بیع کو فسخ کر دے، یا دونوں کا جملگرا ختم کرنے کے لئے قاضی بیع فسخ کر دے۔ دونوں کے حلف اٹھانے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے کہ حق فسخ فوری طور پر استعمال کیا جائے، اگر فوری طور پر ان دونوں نے بیع فسخ نہیں کیا تو اس کے بعد بھی فسخ کا حق باقی رہے گا، کیونکہ جس ضرورت کی وجہ سے فسخ کی ضرورت پیش آئی ہے وہ اب بھی برقرار ہے۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس بیع کو قاضی ہی فسخ کرے گا اس لئے کہ یہ بیع مختلف فیہ ہے، لہذا فریقین میں سے کوئی اس کا مجاز نہیں ہوگا، شافعیہ کے یہاں غیر صحیح قول یہ ہے کہ دونوں کے قسم کھاتے ہی بیع فسخ ہو جائے گی اور عقد سے پہلے جو صورت حال تھی وہی واپس

مسلم نے اس حدیث کی روایت کی۔ اور اس معاملہ میں دونوں میں سے ہر ایک مدعا علیہ بھی ہے، جیسا کہ وہ مدعی ہے^(۱)۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا اختلاف عقد بیع کی صفت کے بارے میں ہے، تو واجب ہے کہ دونوں حلف لیں، اصل ثمن میں اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے^(۲)۔

مقدار مدت میں عاقدین کا اختلاف:

۸۹- جب مقدار مدت کے بارے میں عاقدین کا اختلاف ہو، مثلاً بیچنے والا کہے کہ میں نے ایک مہینہ کی ادھار قیمت پر سامان فروخت کیا تھا اور خریدار اس سے زائد مدت بیان کرے تو اس سلسلہ میں فقہاء میں اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ اس شخص کی بات مانی جائے گی جو کم مدت کا دعویٰ کر رہا ہے کیونکہ وہ زیادتی کا منکر ہے، اور کوہ پیش کرنے کی ذمہ داری خریدار پر ہوگی جو کہ زیادہ مدت کا مدعی ہے، اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور ینات خلاف ظاہر کو ثابت کرنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں^(۳)۔

مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عاقدین سے حلف لیا جائے گا، اس کی ایک دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر گزر چکی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں پر دونوں فریق مدعی بھی ہیں اور مدعا علیہ بھی، پس جب دونوں حلف اٹھالیں تو مالکیہ^(۴) کے نزدیک قول مشہور کے مطابق اگر فروخت کردہ سامان

(۱) معنی المحتاج ۲/ ۹۵ طبع النہجی۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۹ طبع المنار۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۲، کشاف القناع ۳/ ۲۳۸۔

(۴) حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۹ طبع مصنفی محمد۔

آجائے گی^(۱)۔

ہوگا جب کہ کسی فریق کے پاس پیسہ نہ ہو، اگر ایک کے پاس پیسہ ہے تو اس پیسہ پر عمل کیا جائے گا.....، اور یہ اس صورت میں جبکہ اس کا قول مدت کے باب میں لوگوں کی عادت کے مشابہ ہو، دوسرے فریق کی بات عادت کے موافق ہو یا نہ ہو، اگر دونوں کی بات لوگوں کے عرف و عادت سے مختلف ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی، اگر سامان برقرار ہوگا تو بیع فسخ کر کے سامان واپس کر لیا جائے گا ورنہ قیمت دلوائی جائے گی، اگر ایک فریق نے قسم کھائی دوسرے نے قسم سے انکار کیا تو قسم سے انکار کرنے والے کے خلاف قسم کھانے والے کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا.....“۔

مدت کو ساقط کرنے والی چیزیں

۹۱- مدت یا تو اجل اضافت ہے (یا اجل توقيت)، اجل اضافت سے مراد وہ خاص بات ہے جس کے وجود پر تصرف کے احکام مرتب ہوتے ہیں، یا دین کی نوری ادائیگی یا عین کی نوری حوالگی یا جن اعیان کی اضافت اجل کی طرف کی جاسکتی ہے ان میں اس عین کی حوالگی کا حکم مرتب ہوتا ہے۔ دوسری صورت اجل توقيت (تحدید) کی ہے، اور اس سے مراد وہ خاص امر ہے جس کے وجود و تحقق پر صاحب حق کے حق کی انتہاء مرتب ہوتی ہے (یعنی اس شے کے وجود میں آتے ہی وہ حق ختم ہو جاتا ہے جیسے عدت کے پورا ہوتے ہی نفقہ عدت کا حق ختم ہو جاتا ہے)۔ اجل کو ساقط کرنے والے امور علی العموم یا تو بطریق استقاط ہوتے ہیں یا بطریق سقوط، اور اس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

اول: اجل کا ساقط کیا جانا

الف- مدیون کی طرف سے اجل کو ساقط کرنا:

۹۲- اجل چونکہ مدیون کی سہولت کے لئے اور اسے مناسب وقت

مدت کے ختم ہونے میں اختلاف:

۹۰- عائدین کا مدت کی مقدار کے بارے میں اتفاق تھا لیکن وہ مدت ختم ہوئی یا نہیں، اس بارے میں دونوں کا اختلاف ہو گیا، مثلاً فروخت کرنے والا کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ ایک مہینہ کی ادھار قیمت پر فلاں چیز بیچی تھی، ادھار کی اس مدت کا آغاز رمضان کے چاند کے ساتھ ہوا اور اب وہ مہینہ گزر گیا، اس کے برخلاف خریدار کہتا ہے کہ ادھار کی مدت کا آغاز نصف رمضان سے ہوا ہے، لہذا وہ مدت نصف شوال پر ختم ہوگی، اس طرح کے نزاع کا حکم کیا ہوگا؟ اس بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

پس حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ قول اور پینہ مشتری کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ ہر دو فریق نے نفس اجل پر جب اتفاق کر لیا تو اصل اس کی بقاء ہے، پس مشتری کا قول کہ ابھی مدت نہیں گزری معتبر ہوگا، اور اس لئے بھی کہ وہ منکر ہے اس بات سے کہ اس پر شمن کا مطالبہ آتا ہے، اور رہا مشتری کے پینہ کو بائع کے پینہ پر ترجیح دیا جانا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کا پینہ زائد کو ثابت کرتا ہے^(۲)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے^(۳) کہ جو فریق یمین کے ساتھ مدت کے گذر جانے کا منکر ہو اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل مدت کا باقی رہنا ہے، ”یعنی یہ کہ قول اس شخص کا معتبر ہوگا جو مدت کے بقاء کا مدعی ہو اور مدت کے گذر جانے کا انکار کرتا ہو، خواہ وہ بیچنے والا ہو یا خریدنے والا، کرایہ پر دینے والا ہو یا کرایہ پر لینے والا ہو، یہ اس وقت

(۱) معنی المحتاج ۹۶/۲۔

(۲) رد المحتار ۳۳، ۳۹، ۴۳، الاقویار ۱۵/۲ طبع مکتبہ مجازی، قاہرہ۔

(۳) حاشیہ الدبوتی علی الشرح الکبیر ۳۳، ۹۱، الخرشنی ۳۳، ۱۰۸، بلغۃ السائل

لاقراب المسائل للمصاوی ۸۱/۲۔

ہوگی کیونکہ یہ باتفاق فقہاء صلب عقد میں شامل ہے، دوسری أجل وہ ہے جو عقد کے انجام پانے کے بعد (جب کہ عقد نقد قیمت کے بدلہ میں وجود میں آیا تھا) دائن اور مدیون باہم طے کرتے ہیں، اور اس قسم کی أجل دائن کے ذمہ لازم ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یعنی دائن کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ مدیون کی رائے لئے بغیر بطور خود أجل کو ساقط کر دے۔

حنفیہ (باستثناء امام زفر) اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر فوری قیمت کے بدلہ میں کوئی چیز فروخت کی، پھر متعین مدت کے لئے ثمن کو مؤجل کر دیا تو ثمن مؤجل ہو جاتا ہے، جیسے کہ اگر شروع ہی میں مؤجل قیمت کے بدلہ میں فروخت کیا ہوتا، اور یہ أجل دائن کے ذمہ لازم ہو جائے گی، اس سے اس کے لئے مدیون کی رضامندی کے بغیر رجوع جائز نہیں ہوگا۔ نقد معاملہ طے ہونے کے بعد ثمن کو مؤجل کرنے کی درستگی اس لئے ہے کہ ثمن بیچنے والے کا حق ہے، وہ خریدار کی آسانی کی خاطر اسے مؤخر کر سکتا ہے، نیز اس لئے کہ تا جیل کا مطلب ہے أجل کے آنے تک کے لئے خریدار کو بری کرنا، جب بائع کو براءت مطلقہ کا اختیار ہے یعنی وہ سرے سے ثمن معاف کر سکتا ہے تو اسے براءت موقتہ کا بدرجہ اولیٰ اختیار حاصل ہے، اور اس تا جیل کے لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر بائع نے خریدار کو قیمت کی ادائیگی سے مکمل طور پر بری کر دیا تو یہ براءت اس کے ذمہ لازم ہوتی ہے، دوبارہ وہ قیمت کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اور تا جیل (وقت مستقبل تک مطالبہ ثمن کو مؤخر کرنا) دراصل وقت معین تک اسقاط کا التزام ہے، پس شرعاً اس وقت تک سقوط ثابت ہوگا، جیسا کہ مطلق اسقاط کے نتیجے میں سقوط ثابت ہو جاتا ہے (۱)۔

ائمہ حنفیہ میں سے امام زفر اور شافعیہ و حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ

(۱) فتح القدیر ۶/۱۳۵ طبع المبرور، رد المحتار ۴/۲۳۔

پر ذین ادا کرنے کا موقع دینے کے لئے نیز اس کی ناداری کا لحاظ کرتے ہوئے مشروع ہوئی ہے، اس لئے اسے اس بات کا حق ہے کہ وہ ذین کی أجل کو ساقط کر دے، اور ایسی صورت میں ذین نقد واجب الاداء ہو جائے گا، اور دائن کے ذمہ لازم ہوگا کہ وہ ذین پر قبضہ کر لے، یہی رائے جمہور فقہاء کی ہے (حنفیہ کا یہ قول علی الاطلاق ہے، لیکن مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ اسی قول پر عمل کیا جائے گا، الا یہ کہ اس صورت میں دائن کو ضرر نہ پہنچے، مثلاً ذین کی ادائیگی کسی خوفناک مقام پر کی جارہی ہو، یا ذین ایسا ہو جس میں بار برداری اور خرچ کا مسئلہ ہو، اور جس جگہ مدیون حوالگی کرنا چاہ رہا ہے وہاں قبضہ کرنے سے دائن پر بار برداری وغیرہ کا خرچ آئے، یا کساد بازاری کا وقت ہو) اس بارے میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں جنہیں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے (۱)۔

ب- دائن کی طرف سے أجل کو ساقط کرنا:

۹۳- اوپر کی تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ أجل مدیون کا حق ہے، اور جب یہ مدیون کا حق ہے تو اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ اس کے نتیجے میں دائن کو ضرر نہ لاحق ہو، جہاں تک دائن کی طرف سے أجل کو ساقط کرنے کا معاملہ ہے تو اس سلسلہ میں أجل کی دو قسموں میں فرق کرنا ضروری ہے، ایک أجل تو وہ ہوتی ہے جو عقد کے وجود میں آنے کے ساتھ اس سے وابستہ ہے، مثلاً اوصار قیمت پر کوئی چیز فروخت کی، اس حالت میں أجل دائن کے حق میں لازم

(۱) فتح القدیر ۵/۲۲۵، رد المحتار ۴/۷۷، حامیۃ الدبوتی علی لشرح الکبیر

۳/۲۲۶، المہذب ۱/۳۰۱، کشاف القناع ۳/۳۰۱ طبع المبرور، المغنی مع

لشرح الکبیر ۳/۳۲۶ طبع المنار۔

بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

پس حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مدیون کی موت سے أجل باطل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ وہ اہلیت ذمہ کھو چکا، اور دائن کی موت سے أجل باطل نہیں ہوتی، خواہ حقیقی موت ہو یا حکمی موت ہو، کیونکہ تاجیل کا فائدہ یہ ہے کہ مدیون تجارت کر کے مال کی بڑھوتری سے ثمن ادا کرے، جب اس شخص کا انتقال ہو گیا جس کا أجل حق تھا تو اس کا چھوڑا ہوا مال دین ادا کرنے کے لئے متعین ہے، لہذا اب تاجیل فائدہ مند نہیں ہے^(۱)، نیز اس لئے کہ أجل مدیون کا حق ہے دائن کا حق نہیں، لہذا أجل کے باقی رہنے اور ختم ہونے میں مدیون کی حیات اور موت کا اعتبار ہوگا^(۲)۔

اس بارے میں حکمی موت بھی حقیقی موت کی طرح ہے، حکمی موت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص (معاذ اللہ) مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے^(۳)، ایسی روت جو موت تک قائم رہے، یا حربی کو غلام بنا لیا جانا، جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے^(۴)۔

زیر بحث مسئلہ میں مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن وہ حضرات تین حالات کا استثناء کرتے ہیں، شرح الخرشی میں تحریر ہے^(۵): کسی شخص کے ذمہ جو دین مؤجل ہے وہ اس کے دیوالیہ ہونے سے یا اس کی وفات ہونے سے مشہور قول کے مطابق فوری طور پر واجب الادا

ہر وہ دین جو فوری طور پر واجب الادا ہو وہ تاجیل کی وجہ سے مؤجل نہیں ہوتا، اس لئے کہ جب وہ دین نقد ہے تو اس کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہے، اب اس کی ادائیگی کے لئے آئندہ کی کوئی مدت مقرر کرنا محض مہلت دینے کا وعدہ ہے جس سے دائن رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح فقہاء کا اختلاف اس مسئلہ میں بھی ہے کہ ادائے قرض کے لئے مدت مقرر کرنے کی شرط لازم ہوگی یا نہیں؟ اور یہ گزر چکا کہ جمہور فقہاء قرض کی تاجیل کے قائل نہیں، حتیٰ کہ کسی نے عقد قرض میں تاجیل کی شرط بھی لگائی ہو، بخلاف مالکیہ اور امام لیث کے جو اسے لازم مانتے ہیں جس کی تفصیل سابق میں ذکر ہوئی^(۱)۔

ج- دائن اور مدیون کی رضامندی سے اسقاط أجل:

۹۴- اس بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ اگر دائن اور مدیون باہمی رضامندی سے تاجیل کی شرط کو ساقط کریں تو ایسا کرنا جائز اور صحیح ہے۔

دوم: سقوط أجل (أجل کا ساقط ہو جانا)

فقہاء نے چند ان اسباب پر بحث کی ہے جن کے نتیجے میں تاجیل کی شرط ساقط ہو جاتی ہے، ان اسباب میں سے موت، تفلّیس (دیوالیہ قرار دیا جانا)، اعسار (مفلس ہو جانا)، جنون اور قید ہے۔

الف- موت کی وجہ سے أجل کا ساقط ہونا^(۲):

۹۵- مدیون یا دائن کی موت کی وجہ سے أجل کے ساقط ہونے کے

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/۳، ۲۸۷، بدائع الصنائع ۵/۲۱۳۔

(۲) بدائع الصنائع لکھنؤ ۵/۲۱۳۔

(۳) الاشبہ والنظائر لابن نجیم ۳۵۷ طبع لجنہ۔

(۴) المہذب ۱/۳۲۷، الاشبہ والنظائر للسیوطی ۳۲۹ طبع لجنہ، معنی المحتاج

۲/۲، ۱۳، ۲۰۸۔

(۵) الخرشی ۱/۶۱، جامعۃ الدروٹی علی الشرح الکبیر ۳/۲۶۵۔

(۱) المغنی ۳/۳۱۵ طبع بول المئار، الجمل ۳/۲۶۲، اقلیو بی ۲/۲۶۰، الدرر النوری

۳/۲۲۶-۲۲۷۔

(۲) ملاحظہ ہو اصطلاح 'موت'۔

کی شرط پر عمل کیا جائے گا، یہ بات ابن ابہندی نے موت کے بیان میں ذکر کی ہے۔ اگر دائن نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا انتقال ہوتے ہی دین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہو جائے گا تو کیا اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ قول ظاہر یہ ہے کہ اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا بشرطیکہ یہ شرط عقد بیع کے اندر نہ لگائی گئی ہو، کیونکہ اگر عقد بیع کے اندر یہ شرط لگائی گئی تو ظاہر یہ ہے کہ بیع فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہاں ثمن کے ادا کرنے کی مدت مجہول ہو گئی۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ دائن کے انتقال سے دین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہو جاتا، اور اگر مدیون کا انتقال ہوا تو دین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں حنابلہ کے یہاں دو آراء پائی جاتی ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ مدیون کے انتقال سے دین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہو جاتا ہے جیسا کہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ مدیون کے انتقال سے دین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا جب کہ وراثت دین کی ادائیگی کا یقین دلائیں، کشاف القناع میں ہے (۱) کہ جب کسی شخص کا انتقال ہوا اور اس مرنے والے کے ذمہ دین مؤجل تھا تو اس کے مرنے سے دین حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہو جاتا جب وراثت عیا وراثت کے علاوہ کچھ اور لوگ دین کی ادائیگی کو یقینی بنائیں رہن رکھ کر یا کوئی مالدار کفیل پیش کر کے، یہ کفالت ترک کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہواں پر ہوگی۔ ابن سیرین، عبید اللہ بن حسن، اسحاق اور ابو عبید کی یہی رائے ہے، کیونکہ أجل میت کا حق ہے، اس کے وراثت اس کے تمام حقوق کی طرح اس کے بھی وارث ہوں گے، جس طرح میت کا

ہو جاتا ہے (۱)، اس لئے کہ ان دونوں حالتوں میں ذمہ خراب ہو جاتا ہے (یعنی اہلیت ذمہ مفقود ہو جاتی ہے)، اور شریعت نے اس صورت میں دین کے نقد ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے۔ موت کی صورت میں دین کے فوری طور پر واجب الادا ہو جانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وراثت کو میراث تقسیم کرنے کا اختیار دیا جائے گا یا نہیں، اور دونوں صورتیں باطل ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (۲) (بعد وصیت (نکلنے) کے، جس کی وصیت کر دی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

مشہور قول کے اعتبار سے اگر بعض قرض خواہوں نے اس بات کا مطالبہ کیا کہ دین مؤجل ہی رہے تو ان کا مطالبہ مسترد کر دیا جائے گا، "ہاں اگر سارے قرض خواہوں نے اس کا مطالبہ کیا تو ان کا مطالبہ مان لیا جائے گا"۔ موت سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی کہ کسی دائن نے اپنے مدیون کو قتل کر دیا ہو تو اس کا دین مؤجل حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہو جاتا، کیونکہ اس قتل کو اس بات پر محمول کیا جاتا ہے کہ اس نے دین مؤجل کو فوری طور پر وصول کرنے ہی کے لئے قتل کیا ہے۔ جس شخص کا دین کسی کے ذمہ لازم ہو اگر اس کا انتقال ہو گیا یا وہ دیوالیہ ہو گیا تو اس کا دین اس کی موت کی وجہ سے حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہو جاتا، اس کے مقرضوں کو اختیار ہے کہ اس کی أجل آنے پر ادائیگی کریں۔ موت یا دیوالیہ قرار دیئے جانے کی وجہ سے دین مؤجل حال (فوری طور پر واجب الادا) اس وقت ہوتا ہے جب کہ مدیون نے معاملہ کرتے وقت یہ شرط نہ لگائی ہو کہ موت یا دیوالیہ قرار دیئے جانے کی وجہ سے بھی یہ دین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا، اور اگر اس نے ایسی شرط لگائی ہے تو اس

(۱) غیر مشہور قول یہ ہے کہ دین مؤجل دیوالیہ ہونے اور انتقال ہونے سے حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہوتا۔

(۲) سورہ بقرہ ۱۴۰۔

(۱) کشاف القناع ۳۳۸ طبع الریاض، یعنی مع المشرع الکبیر ۳۸۵ طبع

مطبعة المنار۔

ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”من ترک حقاً أو مالا فلو دثنه“^(۱) (جس شخص نے کوئی حق یا کوئی مال چھوڑا وہ اس کے ورثاء کا ہے) ، اس کے برخلاف موت کی وجہ سے أجل کے ساتھ ہونے کی جو بات کہی گئی ہے یہ محض مصلحت پر مبنی ہے، اس کی تائید شریعت کی کسی دلیل سے نہیں ہوتی، اور ایسے استدلال کا ناسد ہونا متفق علیہ ہے، لہذا دین میت کے ذمہ اسی طرح باقی رہے گا جس طرح اس کی زندگی میں تھا، اور اس کے مال سے دین متعلق رہے گا، جیسے دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کو مجبور کر دینے کی صورت میں قرض خواہوں کے حقوق اس کے مال سے وابستہ رہتے ہیں، لہذا اگر ورثاء مال میں تصرف کرنے کے لئے دین ادا کرنا چاہیں اور قرض خواہوں کے لئے اسے اپنے ذمہ لازم کرنا چاہیں تو انہیں اس کا اختیار درج ذیل صورتوں ہی میں حاصل ہوگا:

۱۔ قرض خواہوں کو اس کے لئے راضی کر لیں، ۲۔ کوئی مالدار ضامن پیش کر کے وقت آنے پر دین کی ادائیگی کی یقین دہانی کرائیں، ۳۔ کوئی رہن رکھیں، جس سے اس کا حق وصول ہو سکتا ہو، کیونکہ ورثاء کبھی مالدار نہیں ہوتے ہیں، اور کبھی قرض خواہ ان پر مطمئن نہیں ہوتا، تو ضامن نہ بنوانے اور رہن نہ رکھوانے کی صورت میں حق فوت ہونے کا خطرہ ہوتا ہے^(۲)۔

(۱) حدیث: ”من ترک حقاً أو مالا فلو دثنه“ کا ذکر صاحب المغنی (۳۶۸/۳) نے انہی الفاظ میں کیا ہے اور اس کی تخریج نہیں کی ہے، لیکن ہمیں یہ حدیث ان الفاظ میں نہیں ملی۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد و ترمذی نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: ”من ترک مالا فلو دثنه و من ترک مالا فلابدا“ (جس شخص نے کوئی مال چھوڑا تو وہ اس کے ورثاء کے لئے ہے اور جس نے کوئی بوجھ (قرض) چھوڑا تو وہ ہمارے ذمہ ہے) (جامع الاصول ۶۳۰/۹)۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳۸۶/۳۔

دوسروں پر جو دین مؤجل لازم ہے اس کے مرنے سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا، میت کے ذمہ جن لوگوں کا فوری طور پر واجب الادا دین لازم ہے وہی لوگ اس کے متروک مال کے حقدار ہوں گے، اپنے اپنے دین کے بقدر مال تقسیم کر لیں گے، جن لوگوں کا دین مؤجل میت کے ذمہ لازم ہے ان کے لئے ترک میں سے کچھ نہیں چھوڑا جائے گا، اور اپنے دین کی ادائیگی کا وقت آنے پر وہ ان لوگوں سے مطالبہ کریں گے جنہوں نے دین کی ادائیگی کا یقین دلایا تھا۔

اگر میت کا کوئی وارث نہ ہونے کی وجہ سے وقت آنے پر دین کی ادائیگی کا یقین دلانا دشوار ہو تو ایسی صورت میں دین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہو جائے گا، اگر امام اس دین کا ضامن ہو گیا، یا وارث نہ ہونے کے علاوہ کسی اور وجہ سے دین کی ادائیگی کی یقین دہانی دشوار ہو گئی، مثلاً مدیون وارث چھوڑ کر مرا لیکن اس وارث نے یقین دہانی نہیں کرائی، اس صورت میں بھی دین فوری طور پر واجب الادا ہو جاتا ہے، کیونکہ فوری طور پر ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں دائن کو ضرر پہنچنے کا ظن غالب ہے، لہذا دائن ترک میں سے اپنا پورا دین لے لے گا اگر ترک میں اس کی گنجائش ہو یا دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ وہ بھی اپنے دین کے تناسب سے ترک میں حصہ پائے گا، أجل ختم ہونے کی وجہ سے اس کے دین میں کمی نہیں آئے گی۔

حنا بلہ نے اپنے اس قول پر ”کہ دین مؤجل موت کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا جب کہ ورثاء وقت آنے پر دین ادا کرنے کی یقین دہانی کریں“ یہ استدلال پیش کیا ہے کہ أجل مدیون کا حق ہے، لہذا وفات سے اس کا یہ حق ساتھ نہیں ہوگا جس طرح اس کے تمام دوسرے حقوق وفات کی وجہ سے ساتھ نہیں ہوئے، نیز اس لئے کہ موت کو حقوق کا باطل کرنے والا قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ موت وراثت کی علامت اور ورثاء کے اپنے مورث کا نائب بننے کا وقت

تیسری بات یہ ہے کہ یہ ذین مؤجل زندہ شخص پر واجب ہے، لہذا ”مدت متعین“ کے آنے سے پہلے اس کی ادائیگی لازم نہ ہوگی، جس طرح غیر دیوالیہ شخص کا ذین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا، دیوالیہ ہونے اور موت میں فرق یہ ہے کہ میت کا ذمہ خراب اور باطل ہو گیا، دیوالیہ شخص کا ذمہ خراب نہیں ہوا۔

مالکیہ کا مشہور قول (۱) اور شافعیہ کی ایک رائے (۲) یہ ہے کہ اوصار ذین افلاس اخص کی وجہ سے نقد ہو جائے گا (یعنی وہ شخص جس کے مال کے بارے میں حاکم نے مال کا اس کی ملکیت سے نکل کر بحق قرض خواہان ہو جانے کا فیصلہ دے دیا ہو) اس لئے کہ اب اس دیوالیہ شخص کا ذمہ خراب ہو گیا یعنی اہل نہیں رہا، ہاں دو صورتوں میں مفلس کا مؤجل ذین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا: ایک یہ کہ مدیون نے ذین کا معاملہ کرتے وقت شرط لگا دی ہو کہ میرے دیوالیہ قرار دینے کی صورت میں بھی ذین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا، دوسرے یہ کہ تمام قرض خواہوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہو کہ ان سب کا ذین مؤجل ہی رہے گا۔

جہاں تک دیوالیہ قرار دینے گئے شخص کے دوسروں کے ذمہ واجب مؤجل حقوق کا معاملہ ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ حقوق اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں، اس لئے کہ اجل دوسرے شخص کا حق ہے، لہذا صاحب حق کے علاوہ کسی اور کو اس کے ساتھ کرنے کا اختیار نہیں۔

(۱) حاشیہ الدسوقی علی لشرح الکبیر ۳/۲۶۵، البحر ۳/۱۷۶۔

(۲) ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں قول اظہر یہ ہے کہ مؤجل دیون دیوالیہ ہونے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہو جائے، اور اظہر کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ فوری طور پر واجب الادا ہو جائے ہیں اس لئے کہ مجبور کیا جانا ثابت کرنا ہے کہ ذین کا تعلق مال سے ہو گیا، لہذا ”اجل“ ساقط ہوگی، جس طرح موت کی صورت میں ہونا ہے معنی اجتماع ۳/۱۷۷۔

طاؤس، ابو بکر بن محمد، زہری اور سعد بن ابی انیم کے نزدیک ذین مؤجل مدیون کی وفات کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہو جاتا بلکہ اس کی ادائیگی کا جو وقت طے تھا اس کے آنے پر ادائیگی لازم ہوگی، یہی بات حسن سے بھی منقول ہے (۱)۔

ب- دیوالیہ قرار دیئے جانے (تفلیس) کی وجہ سے اجل کا ساقط ہونا (۲):

۹۶- تاضی نے افلاس کی وجہ سے مدیون پر حجر کر دیا (یعنی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کر دی) تو کیا اس مدیون کے مؤجل دیون ”حال“ (فوری طور پر واجب الادا) ہو جائیں گے؟

حنفیہ، حنابلہ کا مسلک، شافعیہ کا راجح قول اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے (۳) کہ دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کے مؤجل دیون دیوالیہ قرار دیئے جانے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہو جاتے، اس لئے کہ یہ اجل اس مفلس شخص کا حق ہے، لہذا یہ حق دیوالیہ ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جس طرح اس کے دوسرے حقوق ساقط نہیں ہوتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کے جو مؤجل دیون دوسروں پر ہیں وہ اس کے دیوالیہ ہونے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہو جاتے تو اس پر دوسروں کے جو مؤجل دیون ہیں انہیں بھی فوری طور پر واجب الادا نہیں ہونا چاہئے (جس طرح جنون اور بے ہوشی کی وجہ سے مؤجل دیون فوری طور پر واجب الادا نہیں ہو جاتے)۔

(۱) المغنی مع لشرح الکبیر ۳/۳۸۶، یہ بات گذر چکی ہے کہ مالکیہ کی ایک رائے اس رجحان کے موافق ہے۔

(۲) دیکھئے اصطلاح ”تفلیس“ اور ”حجر“۔

(۳) رد المحتار ۵/۱۳۱، یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے جو مذہب حنفی میں منسب ہے معنی اجتماع ۳/۱۷۷، المغنی مع لشرح الکبیر ۳/۳۸۵، کشف القناع ۳/۲۳۸۔

الاداء نہیں بنانا (۱)۔

ج- جنون کی وجہ سے أجل کا ساقط ہونا:

۹۷۔ جس شخص پر ذین مؤجل لازم ہے یا جس کا ذین مؤجل لازم ہے اگر اس کو جنون طاری ہو جائے تو کیا جنون کی وجہ سے أجل ساقط ہو جائے گی؟

اس سلسلہ میں حنفیہ (۱)، شافعیہ (۲)، اور حنابلہ (۳) کی رائے یہ ہے کہ مدیون کو جنون لاحق ہونے سے اس پر واجب ذین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہو جاتا، کیونکہ ”أجل“ آنے پر اس کے ولی کے ذریعہ اس ذین کو وصول کیا جاسکتا ہے، پس أجل باقی ہے، اور ادائیگی کا وقت آنے پر صاحب حق کو مجنون کے ولی سے اس کے مال سے مطالبہ کرنے کا اختیار ہے، نیز اس لئے کہ أجل مجنون کا حق ہے، لہذا اس کے تمام حقوق کی طرح یہ حق بھی جنون کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، ایک بات یہ بھی ہے کہ دوسروں کے ذمہ اس شخص کے جو مؤجل حقوق ہیں وہ جنون کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہو جاتے، لہذا اس پر عائد مؤجل حقوق بھی حسب سابق رہیں گے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ذین مؤجل دیوالیہ ہونے اور موت کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا ہو جاتا ہے، لہذا یہ کہ مدیون نے معاملہ طے کرتے وقت یہ شرط لگائی ہو کہ دیوالیہ ہونے اور مرنے کی وجہ سے اس کا ذین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا، یا دائن نے مدیون کو عمدتاً قتل کیا ہو، فقہاء مالکیہ نے اس ذیل میں دیوالیہ ہونے اور مرنے کے ساتھ جنون کا ذکر نہیں کیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جنون ان کے نزدیک ”ذین مؤجل“ کو ”حال“ (فوری طور پر واجب

۱- اسیر یا مفقود ہونے کی وجہ سے أجل کا ساقط ہونا (۲):
۹۸۔ فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دشمن کی سرزمین میں اسیر شخص کی خبر اور جگہ اگر معلوم ہو تو اس کا حکم غائب شخص کی طرح ہے، اس کے دیون اور اس پر واجب دیون حسب سابق رہیں گے، ان کی نوعیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، اور اگر اس کی خبر اور جگہ معلوم نہیں تو اس قیدی کا حکم حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مفقود (۳) کی طرح ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے حق میں زندہ اور دوسروں کے حق میں مردہ ہے (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک جس اسیر کی خبر اور جگہ معلوم نہ ہو اس کے دیون بھی غائب شخص کے دیون کی طرح حسب سابق رہتے ہیں، ان کی نوعیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس اسیر کو مفقود کا حکم حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے بارے میں اتنی بات تو معلوم ہے کہ اسے قید کیا گیا ہے، جب مفقود کے احوال حسب سابق باقی رہتے ہیں تو یہ اسیر اس حکم کا زیادہ مستحق ہے (۵)۔

جب یہ بات علم میں آچکی کہ اسیر کا انتقال ہو گیا تو اس پر میت کے احکام جاری ہوں گے، اسی طرح اگر اس کا مرتد ہو جانا معلوم ہو تو اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، ارتداد حکمی موت ہے جیسا کہ اس کی طرف اس جملہ میں اشارہ گذر چکا کہ آجال (أجل کی جمع)

(۱) الدرستی ۳/۲۶۵ طبع عینی لعلی۔

(۲) ملاحظہ ہو ”امسیر“ اور ”غائب“ کی اصطلاحیں۔

(۳) ملاحظہ ہو ”مفقود“ کی اصطلاح۔

(۴) الاضیاء ۲/۱۰۰، معنی المحتاج ۳/۲۶۳، کشاف القناع ۳/۲۶۳۔

(۵) المدوینہ الکبریٰ لایمام مالک ۱۵/۱۳۸ طبع مطبعة الحادۃ ۱۳۲۳ھ، موابہ الجلیل للخطاب ۳/۱۵۶ طبع اول ۱۳۲۹ھ۔

(۱) الاشیاء والنظار لابن قیم ص ۳۵۷۔

(۲) معنی المحتاج ۲/۱۳، ہم سے یہ بات نقل کی گئی کہ ”روضۃ الطالبین“ کے اصل نسخہ میں ہے کہ ذین مؤجل جنون کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا ہو جاتا ہے پھر اس پر حاشیہ لکھا گیا ہے کہ روضہ کی یہ بات سہو پر مبنی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳/۲۳۸، معنی مع لشرح الکبیر ۳/۲۸۵۔

اُجل ۹۹-۱۰۰

مدیون کی موت سے ساقط ہو جاتی ہیں، خواہ حقیقی ہو یا حکمی۔

عقد کو مطلق کیا گیا ہو^(۱)۔

علاوہ ازیں اُجل اس عقد کے ختم ہو جانے سے بھی ختم ہو جاتی ہے جس سے اُجل کو مربوط کیا گیا ہے، اس لئے کہ اُجل عقد کا وصف اور اس کے شرعاً معتبر ہونے کے لئے شرط ہے، تو جب موصوف ختم ہو گیا تو وصف بھی ختم ہو گیا۔

۵- مدت پوری ہو جانے سے اُجل کا ساقط ہونا^(۱):

۹۹- چونکہ اُجل کی یہ قسم حق وصول کرنے کی زمانی حد متعین کرتی ہے، اس لئے جو عقد یا تصرف اُجل توقيت کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہو یا عقدی موقت ہو، جب اس کی اُجل ختم ہو جائے تو وہ عقد بھی ختم ہو جائے گا اور حق صاحب حق کی طرف لوٹ جائے گا، جیسے عقد سے پہلے صورت حال تھی، عقد کرنے والے پر اگر معقود علیہ کوئی عین ہے تو اس کے مالک کو لوٹا دینا واجب ہوگا، اور اگر عقد کے نتیجے میں عقد کرنے والے کو کسی تصرف کی اجازت حاصل ہوئی تھی تو اُجل ختم ہونے کے بعد اس پر لازم ہوگا کہ وہ کوئی تصرف نہ کرے^(۲)۔

دفع ضرر کے لئے اس عقد کے مطابق عمل جاری رہنا جس کی اُجل گذر چکی ہے:

۱۰۰- کبھی کبھی عقد موقت ختم ہو جاتا ہے، تو ایسی صورت میں نفع حاصل کرنے والے پر واجب ہے کہ وہ سامان اس کے مالک کو لوٹا دے، لیکن کبھی یہ واپسی موجب ضرر ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے فقہاء نے اجازت دی ہے کہ سامان کی واپسی ایسے مناسب وقت تک جو سبب ضرر نہ بنے مؤخر کی جاسکتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ دوسرے فریق کے حقوق کی ضمانت بھی ہونی چاہئے، اس کی مختلف مثالیں ”اجارہ“ اور ”اعارہ“ کے باب میں مل جائیں گی، ان کا مطالعہ کر لیا جائے^(۲)۔

عقد موقت جب کہ نہ کسی زمانہ کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہو اور نہ وہ مطلق ہو تو وہ فوری عقد ہے جس کے آثار کا اس پر مرتب ہونا عقد کے صدور کے وقت سے اس مقررہ مدت تک پورا ہوگا جسے شرع نے مقرر کیا ہو یا فریقین کے اتفاق سے طے ہوا ہو، اگر عقد موقت کو کسی زمانہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (بشرطیکہ وہ ان تصرفات میں سے ہو جو زمانہ کی طرف نسبت کے قابل ہیں) تو مدت توقيت کا آغاز اُجل اضافت کے وقت کے آنے سے ہوگا جو اضافت اُجل میں مقرر کیا گیا ہے، اسی طرح اگر عقد موقت کسی شرط پر مطلق ہو (اور عقد ان تصرفات میں سے ہے جنہیں مطلق کیا جاسکتا ہے) تو مدت توقيت کا آغاز اس شرط کے پائے جانے کے وقت سے ہوگا جس پر



(۱) عقد کے توقيت قبول کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں جو وضاحت پہلے

آچکی ہے اس کا مطالعہ کر لیا جائے۔

(۲) الاختیار للموصلیٰ ۱/ ۲۲۳، رد المحتار ۳/ ۵۲۸، بدائع ۶/ ۲۱۸، مغنی المحتاج

۲/ ۲۶۷، ۲۲۳، کشاف الفقہاء ۶/ ۶۶، طبع المباحث، المہذب ۱/ ۳۵۶،

المغنی مع الشرح المکبیر ۵/ ۲۱۰، الخرشنی ۳/ ۲۸۹۔

(۱) بدائع لمصنوع ۳/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۳۱،

المغنی مع الشرح المکبیر ۵/ ۹۸، الدرر النوری ۳/ ۷۹۔

(۲) الاختیار ۱/ ۲۲۳۔

ہے، خواہ وہ لوگ اپنی ثقاہت میں کوئی بھی درجہ رکھتے ہوں، مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے خواہ وہ مبتدع ہی ہوں بشرطیکہ بدعت کی وجہ سے انہیں کافر نہ قرار دیا گیا ہو، پس اگر اس بدعت کی وجہ سے ان کی تکفیر کی گئی ہو مثلاً غالی رافضی، تو اجماع میں ان کے اتفاق و اختلاف کا اعتبار نہیں، اور رعی بدعت غیر مکفرہ یا فسق تو ایسے لوگوں کے اختلاف کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں اختلاف رائے ہے اور فقہاء اور اصولیین کے یہاں تفصیل ہے، اس کا مقام اس موسوعہ کا اصولی ضمیمہ ہے۔

ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ اجماع میں صرف خلفاء راشدین کے اتفاق کا اعتبار ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عصوا علیہا بالنواجذ“^(۱) (تم لوگ میری سنت کو اور میرے بعد ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو، انہیں مضبوطی سے دانتوں سے پکڑ لو)، یہ حدیث خبر واحد ہے مفید یقین نہیں ہے، اور اگر اسے تسلیم بھی کر لیں تو اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ خلفاء راشدین کی اقتداء کرنا راجح ہے، اس کا وجوب نہیں معلوم ہوتا۔

ایک جماعت کا قول ہے کہ اجماع بس اہل مدینہ کا اجماع ہے، اجماع میں غیر اہل مدینہ کا اعتبار نہیں، یہ امام مالک کا ظاہر مذہب

(۱) حدیث: ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء...“ ایک لکھا حدیث کا لکھا ہے جو معنوی طور پر کئی روایات میں منقول ہے اس میں ایک قصہ ہے اس حدیث کے معنی کی روایت احمد ۱۲۶۳-۱۲۷، دارقطنی ۲۳-۲۵، ابوداؤد ۲۸۰-۲۸۱ طبع روم التجاریہ ابن ماجہ ۱۵-۱۶ طبع عیسیٰ الحلبنی ۱۹۵۲ء اور ترمذی نے عرباض بن ساریہ سے کہا ہے اور ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے (تختہ لا حوذی ۷/۲۳۸-۲۳۲، طبع کردہ المکتبۃ الشریعہ مدینہ منورہ)۔

اجماع

تعریف:

۱- لغت میں اجماع کا معنی کبھی ”پختہ ارادہ“ (عزم) ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ”أجمع فلان كذا“ اور ”أجمع علی كذا“ (فلاں شخص نے فلاں چیز کا پختہ ارادہ کیا)، اور کبھی ”اتفاق“ ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ”أجمع القوم علی كذا“ (قوم نے فلاں بات پر اتفاق کیا)۔ امام غزالی سے منقول ہے کہ یہ مشترک لفظی ہے^(۱)۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا اصل معنی عزم ہے، اگر کسی جماعت کی طرف سے کسی معاملہ پر پختہ عزم ہو جائے تو اس کے لئے باہمی اتفاق لازمی اور ضروری ہے۔

اصولیین کی اصطلاح میں اجماع سے مراد عصر نبی ﷺ کے بعد کسی ”امر شرعی“ پر کسی زمانہ میں امت محمدیہ کے تمام مجتہدین کا اتفاق ہے۔

”امر شرعی“ سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ادراک خطاب شارع کے بغیر نہیں ہو سکتا، چاہے وہ خطاب قولی ہو یا فعلی یا عقیدہ ہو یا تقریر۔

کن لوگوں کے اتفاق کرنے سے اجماع منعقد ہوتا ہے:

۲- جمہور اہل سنت کے نزدیک مجتہدین امت کے اتفاق کرنے سے اجماع منعقد ہوتا ہے، اور غیر مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار نہیں

(۱) المستصفیٰ ۱/۱۷۳ طبع بلاق۔

اجماع ۳-۷

ہے، کیونکہ عقلیات میں اولہ قطعیہ معتبر ہیں، اور جب کسی مسئلہ پر قطعی دلائل قائم ہو گئے تو کسی کے اختلاف سے اس کو نقصان نہیں پہنچتا اور نہ کسی کے اتفاق کرنے سے اسے مزید قوت حاصل ہوتی ہے۔ جن امور دینیہ پر اجماع کی حجیت موقوف ہے، مثلاً وجود باری اور حضرت محمد ﷺ کی رسالت، ان پر اجماع سے استدلال نہیں کیا جائے گا تا کہ دور نہ لازم آئے۔

اجماع کا مستند:

۶- اجماع کے لئے کوئی سند ہونا ضروری ہے، وہ نص (کتاب و سنت) ہو یا قیاس ہو، کبھی نص یا قیاس خفی ہوتے ہیں، پس جب نص یا قیاس کے مطابق اجماع منعقد ہو گیا تو اب اس پر سے بحث ساقط ہو گئی، اور اس کی مخالفت باوجود اس کا علم قطعی نہ ہونے کے حرام ہو گئی، اور اس کا حکم قطعی مانا جائے گا اگر چہ ظنی ہے (۱)۔

اجماع کا انکار:

۷- ایک قول یہ ہے کہ حکم اجماع قطعی کے منکر کی تکفیر کی جائے گی۔ بعض اہل اصول نے اجماع قطعی کی دو قسموں کے حکم میں فرق کیا ہے، اگر اجماع کا تعلق ضروریات دین اسلام سے ہے تو اس کا منکر کافر ہے، ضروریات دین سے مراد وہ دین اسلام کی وہ باتیں ہیں جنہیں عوام اور خواص سب جانتے ہیں، اور ان میں تشکیک کی گنجائش نہیں ہے، مثلاً نماز اور روزہ کا واجب ہونا، زنا اور شراب نوشی کا حرام ہونا، پس ایسے امور کے منکر کی تکفیر کی جائے گی، اور اگر اجماع قطعی کا تعلق ضروریات دین سے نہیں ہے مثلاً علم میراث کے بعض دقیق مسائل پر اجماع جن سے عوام واقف نہیں ہوتے، تو اس کا انکار کرنے والا کافر

ہے، صرف ان مسائل کی حد تک جن کا راستہ محض نقل و تواتر ہے، مثلاً رسول اکرم ﷺ کے بعض انعال، مثلاً اذان، اتقامت، اوقات کی تحدید، صاع اور مد کی تعیین، اور ان کے علاوہ وہ مسائل جن کے بارے میں اجتہاد پر نہیں بلکہ محض نقل پر اعتماد کیا جاتا ہے، وہ مسائل جن کا راستہ اجتہاد ہے ان میں ان کے نزدیک ان کے (یعنی اہل مدینہ کے) اجماع کا اعتبار نہیں ہے۔

اجماع کا امکان:

۳- اہل اصول اس بات پر متفق ہیں کہ اجماع عقلاً ممکن ہے، جمہور اہل اصول کا یہ مسلک بھی ہے کہ اجماع عادتاً بھی ممکن ہے، ہاں نظام وغیرہ نے عادتاً امکان اجماع سے اختلاف کیا ہے (۱)، اور بعض حضرات نے اجماع کے امکان نقل سے اختلاف کیا ہے۔

اجماع کی حجیت:

۴- اجماع قول صحیح کے مطابق قطعی حجت ہے، مگر اجماع ایسی صورت میں ہی قطعی ہوگا جب معتبر علماء کا اس کے اجماع ہونے پر اتفاق ہو، وہ نہیں جس کے اجماع ہونے میں اختلاف ہو، مثلاً اجماع سکوتی اور وہ اجماع جس کی مخالفت کرنے والے شاذ و نادر ہوں (۲)۔

اجماع کن چیزوں کے بارے میں حجت ہے:

۵- اجماع سے ان امور دینیہ کے بارے میں استدلال کیا جاتا ہے جن پر خود اجماع کی حجیت موقوف نہ ہو، خواہ اعتقادی امور ہوں، مثلاً اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کا شریک نہ ہونا، یا عملی امور ہوں، مثلاً عبادات و معاملات۔ ایک قول یہ ہے کہ عقلیات میں اجماع کا کوئی اثر نہیں

(۱) ارشاد مولانا شوکانی رص ۷۳ طبع مصنفی اہلسنی۔

(۲) شرح جمع الجوامع و ماہیۃ البنائے ۳۲۳ طبع مصنفی اہلسنی ۱۳۵۶ھ۔

(۱) شرح جمع الجوامع و تقریر البشیرینی ۱۹۵۲۔

اجماع ۸-۱۰

دلیل تو ہے لیکن اجماع نہیں ہے۔

امام شافعی اس کو حجت بھی نہیں مانتے، چہ جائیکہ اسے اجماع تسلیم کریں، ابن ابان، باقلانی، بعض معتزلہ، اکثر مالکیہ، حنفیہ میں سے ابو زید دیوسی، شافعیہ میں سے رافعی اور نووی بھی اس مسئلہ میں امام شافعی کے ہم خیال ہیں (۱)۔

اجماع اور غیر اجماع میں تعارض:

۹- جمہور کے نزدیک اجماع منسوخ نہیں ہو سکتا اور نہ اس کے ذریعہ نسخ ہو سکتا ہے، اس لئے کہ اجماع نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد ہی ہو سکتا ہے، اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد نسخ کا سول نہیں پیدا ہوتا، اور ایک اجماع دوسرے اجماع کو منسوخ نہیں کر سکتا۔

اگر کسی نص کے خلاف اجماع منعقد ہو گیا تو اس سے ہم استدلال کریں گے کہ وہ نص منسوخ ہے، تو اجماع دلیل نسخ بنے گا نسخ نہیں بنے گا (۲)۔

دلائل شرعیہ کے درمیان اجماع کا مقام:

۱۰- مذکورہ بالا مسئلہ پر بعض اہل اصول نے اس بات کی بنیاد رکھی ہے کہ اجماع کو دوسرے دلائل پر مقدم کیا جائے گا، امام غزالی لکھتے ہیں: ”مجتہد پر واجب ہے کہ ہر مسئلہ میں سب سے پہلے اپنی نظر شریعت کے آنے سے پہلے نفی اصلی پر ڈالے، پھر ادلہ سمعیہ کی جستجو کرے، ادلہ سمعیہ میں سب سے پہلے اجماع کو دیکھے، اگر اس مسئلہ میں اجماع ہو تو کتاب و سنت میں دلائل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ کتاب و سنت کے بارے میں منسوخ ہونے کا امکان ہے

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/۲۳۲۔

(۲) ادوا دالمولہ ص ۱۹۳۔

نہیں قرار دیا جائے گا (۱)۔

فخر الاسلام نے صحابہ اور غیر صحابہ کے اجماع میں فرق کیا ہے، یعنی صحابہ کی طرف سے منصوص اجماع قطعی جیسے مانعین زکوٰۃ سے قتال پر ان کا اجماع یا بعض صحابہ کے سکوت کے ساتھ اجماع، ان ہر دو صورتوں میں صحابہ کے اجماع قطعی کا منکر کافر قرار دیا جائے گا، اور غیر صحابہ کے اجماع کا منکر کافر نہیں قرار دیا جائے گا بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا۔

اجماع سکوتی:

۸- اجماع سکوتی اس وقت متحقق ہوتا ہے جب کسی اجتہادی مسئلہ میں بعض مجتہدین کوئی فتویٰ دیں یا فیصلہ کریں، اور ان کا یہ فتویٰ یا فیصلہ ان کے عام معاصر مجتہدین میں مشتہر ہو جائے، سب کو اس کا علم ہو جائے اور کوئی مجتہد اس سے اختلاف نہ کرے، یہی صورت حال برقرار رہے یہاں تک کہ غور و فکر کی مدت گزر جائے۔

اکثر حنفیہ اور بعض شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اجماع سکوتی جب متحقق ہو گیا تو وہ اجماع قطعی ہے، ان حضرات کے نزدیک یہ اجماع اس وقت متحقق ہوتا ہے جب یہ نہ کہا جاسکے کہ باقی مجتہدین نے خوف کی وجہ سے بطور تقیہ سکوت اختیار کیا تھا۔

مجتہدین کی خاموشی کو اجماع تصور کرنا اس وقت تک تھا جب تک کہ فقہی مذاہب کا استقرار نہیں ہوا تھا، استقرار مذاہب کے بعد مجتہدین کی خاموشی کو اجماع نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ کوئی صاحب مذہب اگر اپنے مذہب کے تقاضے پر عمل کر رہا ہے تو اس پر تکمیر کی کوئی وجہ نہیں۔

ابو ہاشم جہانی کی رائے ہے کہ بعض مجتہدین کا سکوت اختیار کرنا

(۱) تیسرا تحریر ۲۵۹، طبع مکتبہ المدینہ، شرح جمع الجوامع ۲/۲۰۱۔

اجمال

اور اجماع میں نسخ کا امکان نہیں ہے، کتاب وسنت کی کسی نص کے خلاف اجماع اس نص کے منسوخ ہونے کی دلیل قاطع ہے، کیونکہ امت مسلمہ غلط بات پر متفق نہیں ہو سکتی، (۱)۔

اس مسئلہ کی تفسیح کرتے ہوئے ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”ہر وہ شخص جو کسی نص کے مقابلہ میں اجماع کو پیش کرے اور نص کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کرے بغیر کسی دوسری نص کے جو اس نص کے معارض ہو پس بلاشبہ وہ شخص اس بارے میں خطا پر ہے، اس لئے کہ نصوص میں سے کوئی نص بغیر ایسی دوسری نص کے منسوخ نہیں ہوتی جو امت کے پاس باقی اور محفوظ ہے“ (۲)۔

ایک دوسرے مقام پر ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر (نص کے خلاف) اجماع ثابت ہو تو وہ نص کے منسوخ ہونے کی دلیل ہوگا، کیونکہ امت مسلمہ گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ترک نص پر کوئی ایسا اجماع نہیں پایا گیا جس میں اس نص کو منسوخ کرنے والی نص معلوم نہ ہو، اسی لئے اکثر وہ لوگ جو اپنے مزعوم اجماع سے نصوص کی منسوخی کا دعویٰ کرتے ہیں، جب ان کے مسائل کی تحقیق کی جاتی ہے تو ان کا دعویٰ اجماع صحیح نہیں نکلتا جس کو وہ لوگ اجماع کا نام دیتے ہیں، اس کی بہت سے بہت حقیقت یہ ہوتی ہے کہ اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہوتا“ (۳)۔

اجماع کے بارے میں تفصیل ہے اور اختلاف ہے جو اس سے کہیں زیادہ ہے جو یہاں بیان کیا گیا ہے، اس پر بحث و گفتگو کی جگہ ”اصولی ضمیمہ“ ہے۔

اجمال

تعریف:

۱- ”اجمال“ ”اجمّل“ کا مصدر ہے، لغت میں اس کا ایک معنی ہے: چیز کو تفصیل کے بغیر جمع کرنا۔

اجمال کے بارے میں اہل اصول کی دو اصطلاحیں ہیں، کیونکہ مجمل کی تعریف میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے:

پہلی اصطلاح حنفیہ کے علاوہ دوسرے اہل اصول (متکلمین) کی ہے، ان کے نزدیک مجمل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو (۱)، پس لفظ مجمل عام ہوگا اس عبارت میں جس کی دلالت واضح نہ ہو (۲)۔

اور جس مجمل کے ساتھ بیان و وضاحت آگئی وہ اجمال سے بالاتفاق خارج ہوگا (دیکھئے: ”بیان“ کی اصطلاح)۔

متکلمین کے یہاں اجمال جس طرح اقوال میں ہوتا ہے اسی طرح افعال میں بھی ہوتا ہے، اس کی مثال میں بعض اہل اصول نے

یہ روایت پیش کی ہے کہ: ”سَلَّمَ فِي صَلَاةٍ رِبَاعِيَّةٍ مِنْ اثْنَتَيْنِ“

(رسول اکرم ﷺ نے چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام

پھیرا)، آپ ﷺ کے اس فعل میں اس کا بھی امکان ہے کہ

حضور اکرم ﷺ نے بھول کر دو رکعت پر سلام پھیر دیا ہو، اور اس کا

بھی امکان ہے کہ نماز چار رکعت کے بجائے دو رکعت ہوگئی ہو، پس

(۱) المستصفیٰ مع مسلم اثبوت ۳/ ۳۹۲۔

(۲) مجموع الفتاویٰ ۱۱۵/ ۳۲۔

(۳) مجموع الفتاویٰ ۱۱۲/ ۲۸۔

(۱) جمع الجوامع بشرح کلمی ۵۸/ ۲۔

(۲) تیسیر التحریر ۲۲۳۔

اجمال ۲-۵

حضور اکرم ﷺ سے ذوالیدین نے استفسار کیا تو نبی اکرم ﷺ نے وضاحت فرمائی کہ سہو ہو گیا ہے (۱)۔
قراردینا ہے (۱)۔

(ب) متشابہ:

۳- دنیا میں اگر اس کا معنی معلوم ہونے کی امید نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک یہ ”متشابہ“ کہلاتا ہے، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات تک محدود رکھا ہے، مثلاً سورتوں کے آغاز میں ”حروف مقطعات“۔

(ج) خفی:

۴- خفی وہ لفظ ہے جس کا خفاء عارض کی وجہ سے بعض افراد پر اس کے اظہار میں ہو، عارض یہ ہوتا ہے کہ اس فرد کو ایک علیحدہ نام دیا گیا ہے، مثلاً لفظ ”سارق“ اپنے مفہوم شرعی میں ظاہر ہے لیکن اس بارے میں خفی ہے کہ ”طارار“ (اچکا) ”نباش“ (کفن چور) (۲)۔
”سارق“ میں داخل ہیں یا نہیں۔

مجمل کا حکم:

۵- خفی اہل اصول کے نزدیک مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس میں مراد واضح ہونے تک توقف کیا جائے، مراد واضح ہونے کی شکل یہی ہے کہ جس نے اجمال کیا ہے اسی سے استفسار کیا جائے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے اہل اصول کا مسلک مجمل کے حکم کے بارے میں یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ اجمال کرنے والے کی طرف سے یا قرآن سے یا عرف سے یا اجتہاد سے

(۱) تیسیر التحریر ۱/ ۲۲۸-۲۳۰۔

(۲) ”طرار“ وہ شخص ہے جو لوگوں کا مال ان کے بیدار ہونے کی حالت میں ذرا سی غفلت میں لے اٹتا ہے اور ”نباش“ وہ شخص ہے جو چپکے سے قبر کھود کر کفن لے لیتا ہے۔

دوسری اصطلاح خفی اہل اصول کی ہے، ان کے نزدیک مجمل وہ ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی بغیر اس بیان کے جس کی امید اجمال کرنے والے کی جانب سے کی جاتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں جو خفاء ہے وہ محض غور و فکر سے دور نہیں ہو سکتا، انہوں نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ نماز و زکوٰۃ وغیرہ کا جو حکم دیا گیا جب تک شارع نے اس سے مراد کو واضح نہیں کیا وہ مجمل تھا۔

متعلقہ الفاظ:

(الف) مشکل:

۲- اگر لفظ کا معنی ایسا ہو کہ غور و فکر سے اس کو جانا جا سکتا ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کا نام مجمل نہیں بلکہ ”مشکل“ ہے، مشکل کی مثال میں حنفیہ نے قرآن پاک کی آیت: ”فَاتُوا حَرَّتْكُمْ اَنَّى شِئْتُمْ“ (۲) کو پیش کیا ہے، اس لئے کہ ”اننى“ دو معانی میں استعمال ہوتا ہے، ”انین“ (جہاں) کے معنی میں اور ”کھیف“ (کیسے، جس طرح) کے معنی میں، آیت میں غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس آیت میں ”اننى“ ”کھیف“ کے معنی میں ہے، ایک قرینہ لفظ ”حَرَّتْ“ (کھیتی) ہے، اور دوسرے قرینہ ”اَذَى“ (گندگی، تکلیف دہ چیز) کو حرام

(۱) مجمع البعیر ازبیری ۲۷-۲۸، یہ حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے اس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں، امام مالک، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے حافظ صلاح الدین علائی نے ایک مستقل جزء میں اس حدیث کے طرق جمع کئے ہیں اور اس پر تشفی بخش بحث کی ہے (تخصیص البعیر ۳/ ۳، جامع الاصول ۵/ ۵۳، اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۲) سورہ بقرہ، ۲۲۳۔

اس کی وضاحت ہو جائے (۱)۔

مجموع کے بارے میں مزید تفصیل ہے جس کا مقام اصولی ضمیمہ

ہے۔

أجنبي

تعریف:

۱- لغت میں ”أجنبي“ غریب (پردیسی شخص) کو کہتے ہیں، ”غریب“ کو ”جُنُب“ اور ”أجنب“ بھی کہا جاتا ہے، ”جنابہ“ کا ایک معنی غُربت (پردیسی ہونا) بھی ہے، کہتے ہیں: ”اجتنب فلان فلاناً“ (فلاں شخص نے فلاں شخص سے اجتناب کیا، اس سے دور رہا)۔ ”التاج“ میں ”الاساس“ سے نقل کیا ہے: مجازی معنی میں کہتے ہیں: ”هو أجنبي عن كذا“ (یعنی وہ شخص فلاں چیز سے بے تعلق ہے، اسے اس چیز کی کوئی واقفیت نہیں)، اس طرح أجنبي کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جو حسی اور معنوی طور پر کسی چیز سے دور اور بے تعلق ہو۔

۲- اور ہم نے کسی فقیہ کی طرف سے اس اصطلاح کی کوئی تعریف نہیں پائی، لیکن فقہاء کے کلام میں اس کے مواقع استعمال کا استقراء کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اس لفظ کا کوئی ایک متعین مفہوم نہیں ہے، بلکہ ہر مقام پر اسی مقام کے مطابق اس کا مفہوم بتایا جاتا ہے (۱)۔ اس کے چند معانی درج ذیل ہیں:

الف- أجنبي وہ شخص ہے جو قرابت میں آپ سے دور ہو، اس کا آپ سے کوئی نسبی رشتہ نہ ہو، مثلاً جلال الدین محلی نے ”شرح منہاج الطالبین“ میں لکھا ہے (۲): ”أجنبي کے لئے جائز ہے کہ



(۱) مثلاً ملاحظہ ہو حاشیہ عمیرہ ۳۳، ۱۷۲، اوسط ۲/۷۰، محلی ۱۰/۲۳۔

(۲) منہاج الطالبین مع حاشیہ عمیرہ ۳۳، ۱۷۲ طبع لکھنؤ۔

(۱) ارشاد دہلوی لکھنؤ ۱۶۸ طبع مصنف لکھنؤ۔

اجنبی ۳-۴

الف۔ عقد کے ذریعہ اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، مثلاً عقد نکاح، اس کے ذریعہ لاجنبیہ عورت بیوی بن جاتی ہے، اسی طرح عقد شرکت اور عقد وکالت وغیرہ، ان کی تفصیل فقہ میں ان کے ابواب کے ذیل میں ملے گی۔

ب۔ اذن (اجازت دینا) اور تفویض (حوالہ کرنا) وغیرہ سے بھی اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے (۱)، مثلاً شوہر کا طلاق کا اختیار بیوی کے یا کسی اور کے حوالہ کرنا، وکیل بنانا، وصی مقرر کرنا وغیرہ۔

ج۔ انظرار سے بھی اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، مثلاً ایک شخص بھوک سے مضطر ہو، وہ دوسرے شخص کا زائد از ضرورت کھانا اس کی رضامندی کے بغیر لے لے (۲)۔

د۔ تاقضی کے فیصلہ سے بھی اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، مثلاً تاقضی نے کسی اجنبی کو یتیم کا وصی مقرر کر دیا، یا اوقاف کا متولی بنا دیا۔
۴۔ چند صورتوں میں تعلق والا شخص اجنبی بن جاتا ہے، ان میں سے بعض صورتیں یہ ہیں:

الف۔ اس سبب کا ختم ہو جانا جس کی وجہ سے اجنبی تعلق والا بنا تھا، مثلاً عورت کو طلاق دے دی گئی، عقد بیع وغیرہ فسخ کر دیا گیا۔
ب۔ سبب کے موثر ہونے میں کوئی مانع حائل ہو گیا، مثلاً میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا، ارتداد کی وجہ سے دونوں ایک دوسرے کے لئے اجنبی ہو جاتے ہیں، نہ باہم ازدواجی زندگی گزار سکتے ہیں نہ ایک دوسرے کی میراث پائیں گے۔

ج۔ تاقضی کے فیصلہ سے بھی تعلق والا اجنبی بن جاتا ہے، مثلاً تاقضی نے ”سفیہ“ کے تصرفات پر پابندی عائد کر دی، ”ایلاء“ کرنے

میت کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر حج فرض ادا کرے، اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے عمیرہ نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: ”اجنبی سے مراد غیر وارث ہے، یہ بات ہمارے شیخ نے بیان کی ہے، روزہ پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے مراد غیر قریب لیا جائے۔“

ب۔ اجنبی اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو کسی امر سے بے تعلق ہو، خواہ وہ امر عقد ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز، مثلاً لکھتے ہیں: ”اگر کسی اجنبی نے بیع کو اس پر خریدار کا قبضہ ہونے سے پہلے تلف کر دیا تو عقد فاسد ہوگا“، یہاں اجنبی سے وہ شخص مراد ہے جو عقد بیع سے بے تعلق ہو، نہ وہ نذر وخت کنندہ ہو نہ خریدار۔ اسی طرح فقہاء کا قول: ”کیا اجنبی کے لئے خیاری کی شرط لگانا صحیح ہے؟“، جب اجنبی شخص کسی ایسی چیز میں تصرف کرتا ہے جو اس کی نہیں ہے تو اسے ”فضولی“ کہا جاتا ہے۔

ج۔ اجنبی وہ شخص بھی کہلاتا ہے جو وطن سے دور ہو، پورا دارالاسلام مسلمان کا وطن ہے، دارالاسلام کے لئے اجنبی وہ کہلائے گا جو نہ مسلمان ہو نہ ذمی۔

د۔ عورت کے تعلق سے اجنبی وہ مرد کہلاتا ہے جو اس کا محرم نہ ہو۔ اور محرم سے وہ شخص مراد ہے جس سے عورت کے لئے نکاح کرنا ہمیشہ کے لئے حرام ہو، خواہ نسبی رشتہ کی بنا پر یا کسی اور مباح سبب سے، اور ایک قول یہ ہے کہ حرمت نکاح کا مذکورہ حکم کسی سبب سے بھی ہو، چاہے مباح ہو یا غیر مباح، اور اگر چہ قریب (رشتہ دار) ہو، جیسے چچا کا بیٹا اور ماموں کا بیٹا۔

اجنبی کا تعلق والا بن جانا اور تعلق والے کا اجنبی بن جانا:

۳۔ چند صورتوں میں اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) ملاحظہ ہو: ابن ماجہ ص ۲۵۷، ۵۳۷، ۱۰۰ وغیرہ، اہلبیوی ص ۳۳۱، المغنی ص ۲۱۶۔
(۲) جوہر الاکلیل ص ۲۰۳، اہلبیوی ص ۳۶۳، المغنی ص ۶۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

اُجنبی ۵-۷

کی پرورش کا حق حاصل ہے، ”اُجنبی“ کو یہ حق حاصل نہیں، ایک خاص ترتیب کے مطابق پرورش کے استحقاق میں سب سے قریبی رشتہ دار کو مقدم کیا جاتا ہے۔

جب بچے کی پرورش کرنے والی خاتون نے کسی ایسے مرد سے نکاح کر لیا جو زیر پرورش بچے کے لئے اُجنبی ہے تو اس عورت کا حق پرورش (حق حضانت) ختم ہو گیا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے اسی طرح کے ایک معاملہ میں ماں سے فرمایا تھا: ”أنت أحق به ما لم تنكحي“^(۱) (تم اس بچے کی زیادہ حقدار ہو جب تک نکاح نہ کرو)، اس کی تفصیل کتب فقہ کے ابواب الحضانت میں ملے گی۔

ج۔ اُجنبی کے مقابلہ میں قریب (رشتہ دار) میت کو غسل دینے اور اس کی نماز جنازہ کی امامت کرنے کا زیادہ مستحق ہے، اس کی تفصیل ابواب الجنائز سے معلوم ہو سکتی ہے^(۲)۔

دوم: تصرفات اور عقود میں اُجنبی کا حکم:

۷۔ یہاں اُجنبی سے مراد وہ شخص ہے جس میں تصرف کی اہلیت نہیں ہے، تصرف کی صلاحیت صاحب حق، وصی اور وکیل وغیرہ کو حاصل ہوتی ہے، ان کے علاوہ دوسرے لوگ اُجنبی ہیں۔

جس حق کے متعلق انسان اُجنبی ہے اگر اس میں انسان نے اپنی ذات کے لئے تصرف کیا تو اس کا یہ تصرف باطل ہے، اور اگر دوسرے کی طرف سے (یعنی صاحب حق کی طرف سے) تصرف کرنا ہے حالانکہ وہ صاحب حق کا نہ ولی ہے نہ نائب، تو اس شخص کو فقہاء ”فضولی“ کہتے ہیں، اور اس کے تصرف کے بارے میں فقہاء کے

والے اور اس کی بیوی کے درمیان مدت مکمل ہونے پر جمہور فقہاء کے نقطہ نظر کے مطابق تفریق کر دی، ضرر کی وجہ سے تفریق کر دی، کسی سامان یا مال کی بابت اس شخص کے حق میں فیصلہ کر دیا جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے۔

تعلق والے اور اُجنبی دونوں کی موجودگی میں کیا حکم ہوگا؟
۵۔ کسی معاملہ میں اگر تعلق والا اور اُجنبی دونوں جمع ہوں تو تعلق والے کو ترجیح دی جائے گی^(۱)، جیسا کہ اس کی تفصیل ذیل میں آئے گی۔

اجمالی حکم:

اُجنبی کا اجمالی حکم اس کے مختلف معانی کے اعتبار سے مختلف ہوگا:

اول: وہ اُجنبی جو قریب (رشتہ دار) کی ضد ہے:

۶۔ قریب (رشتہ دار) کے کچھ حقوق و امتیازات ہیں جن میں وہ اُجنبی سے منفرد ہے، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اُجنبی کے مقابلہ میں اس شخص کی نگہداشت اور دیکھ بھال کا زیادہ مستحق ہے جس کو نگہداشت کی ضرورت ہو، جیسا کہ درج ذیل مثالوں میں ہے:

الف۔ قریب (رشتہ دار) کو صغیر اور مجنون کی ذات پر حق ولایت حاصل ہے، اور عورت کی شادی کرنے کا اختیار ہے، اُجنبی کو یہ اختیار حاصل نہیں۔

ب۔ قریب (رشتہ دار) کو صغیر (نابالغ شخص) اور مجنون (پاگل)

(۱) اس حدیث کی روایت احمد، ابوداؤد اور حاکم نے اس سند کے ساتھ کی ہے: عمرو بن شعیب عن ابي عبدہ (تخصیص التہذیب ۱۰/۳)۔

(۲) ابن ماجہ ۱/۵۷۵، ۵۹۱، الخطاب ۲/۲۱۲، المجموع ۵/۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۲، اہلبیو لی ۱/۳۲۲، المغنی ۲/۳۸۳ طبع سوم۔

(۱) حاشیہ الطحاوی علی مراتب الافلاح ۳۲۳ طبع المطبعة العامرة اجتماعیہ ۱۳۰۳ھ، حاشیہ القوری ۲/۲۳۹ طبع دار المعرفہ ۱۳۹۸ھ، المغنی ۲/۲۸۰، ۲/۵۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع سوم المنان شرح الخرشنی ۲/۲۰۰، حاشیہ الدرستی ۲/۱۰، مغنی المحتاج ۳/۱۵۱۔

اجنبی ۸-۱۱

اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس سے واقفیت کے لئے کتب فقہ کے زکوٰۃ، حج، صوم، کفارات کے ابواب کا مطالعہ کیا جائے^(۱)۔

درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء اسے باطل قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو صاحب حق کی اجازت پر موقوف قرار دیتے ہیں^(۱) (دیکھئے: "إجازة" اور "فضولی" کی اصطلاح)۔

اجنبی کا تبرعاً حقوق کی ادائیگی کرنا:

۹- کسی دوسرے پر عائد حقوق کی ادائیگی ازراہ تبرع اجنبی کی طرف سے کیا جانا جائز ہے، مثلاً کسی کے ذین کا ادا کر دینا، اور کسی کی بیوی کا مہر اور اس کا نان و نفقہ اور کسی شخص کی اولاد کا نفقہ ادا کر دینا، اگر اس شخص نے یہ کام کسی حاکم کی اجازت سے یا واپس لینے کی نیت سے کیا ہو تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا، اس بارے میں تفصیل اور اختلاف ہے، اس کی واقفیت کے لئے کتب فقہ میں ان حقوق سے متعلق ابواب کا مطالعہ کیا جائے^(۲)۔

سوم: اجنبی بمعنی غیر وطنی:

۱۰- حربی دارالاسلام کے تین اجنبی ہے، حربی وہ شخص ہے جو نہ مسلمان ہونہ ذمی ہو، حربی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ امان حاصل کئے بغیر دارالاسلام میں داخل ہو، جب وہ امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو گیا تو "مستأمن" کہلائے گا۔ اس معنی میں اجنبی کے احکام کی واقفیت کے لئے دیکھئے درج ذیل اصطلاحیں: (امان، مستأمنون، اہل حرب)۔

چہارم: عورت کے تعلق سے اجنبی:

۱۱- شوہر اور محارم کے علاوہ اجانب کے لئے اسلامی شریعت نے کچھ

اجنبی اور عبادت:

۸- دوسرے کی طرف سے بدنی عبادت ادا کرنے کے معاملہ میں ولی اور اجنبی کا حکم یکساں ہے، کسی زندہ شخص کی طرف سے نماز اور روزہ ادا کرنا درست نہیں، کیونکہ ان سب میں نیت ضروری ہے، میت کے ذمہ جو بدنی عبادت ہوں ولی یا غیر ولی پر ان کی قضا کرنا لازم نہیں، اور اگر تبرعاً ولی یا غیر ولی نے میت کی طرف سے قضا کر دی تو میت کی طرف سے کفایت کرے گی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

جہاں تک خالص مالی عبادت کا معاملہ ہے مثلاً زکوٰۃ، بعض کفارات اور نذر یہ کھوم، یا ان عبادت کا معاملہ ہے جن میں بدنی اور مالی دونوں پہلو موجود ہیں مثلاً حج، ان کی ادائیگی کسی کی طرف سے اگر وہ زندہ ہو اور خود قدرت رکھتا ہو، اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں، اور جہاں تک میت کی طرف سے ان عبادت کی ادائیگی کا معاملہ ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ مرنے والے شخص نے اگر وفات سے پہلے اس کے ادا کرنے کی وصیت جاری کی ہو تو مذہب حنفیہ کے مطابق ولی یا وصی پر ایک تہائی ترکہ کی حد میں اس عمل کو جاری کرنا ضروری ہے، اور دیگر حضرات کے نزدیک اس نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس کے پورے ترکہ میں سے ان عبادت کی ادائیگی کی جائے گی، جس طرح پورے ترکہ سے دیگر دیون ادا کئے جاتے ہیں۔

(۱) مثلاً ملاحظہ ہو: الروح لابن القیم: مسئلہ ۱۶، مغنی المحتاج ۲/۶۹، ۳/۷۹، ۴/۷۹، ابن

عابدین ۱/۲۳، ۲/۲۳، ۳/۲۳، جوہر الاکلیل ۲/۲۵، المغنی ۲/۶۸۳۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو: مغنی المحتاج ۲/۶۹، ۳/۷۹، المغنی ۵/۶۷۰۔

(۱) ابن عابدین ۳/۳۳، جوہر الاکلیل ۱/۳۳۹، ۵/۲، العیوبی ۲/۱۶۰،

المغنی ۳/۲۰۵، ۴/۲۰۵، طبع سوم، القواعد لابن رجب ۱/۳۱۸، ۲/۳۱۸۔

اجنبی ۱۲-۱۵

واجب الستر نہیں ہے، یا جتنا حصہ جسم ایک عورت کا دوسری عورت دیکھ سکتی ہے۔

ب- چھوٹا:

۱۳- اجنبی شخص عورت کا جسم نہیں چھوسکتا۔

ج- تنہائی میں ہونا (خلوت):

۱۴- مرد اور عورت جب ایک دوسرے کے لئے اجنبی ہوں تو ان میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ بخاری میں مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”ایاکم والدخول علی النساء“ (عورتوں کے پاس جانے سے بچو)، دوسری حدیث میں ارشاد ہے: ”لا یخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم“^(۱) (کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت میں نہ رہے، الا یہ کہ اس عورت کا ذی رحم محرم ساتھ ہو)۔

د- عورت کی آواز:

۱۵- حنفیہ کے مرجوح قول کے مطابق اجنبی شخص کے لئے عورت کی آواز سننا حرام ہے، کیونکہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔

ہم نے اوپر جو چیزیں ذکر کی ہیں ان میں سے بہت سی چیزوں کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف، تفصیل اور استثناءات ہیں، ان کی واقفیت حاصل کرنے کے لئے کتب حنفیہ کا ”باب الحظر والإباحة“ اور دوسرے مذاہب کی کتابوں میں ابواب النکاح کے اوائل اور شروط الصلوة کے باب ستر العورة کا مطالعہ کیا جائے^(۲)۔

(۱) فتح الباری ۴/۳۳۰ طبع المنقہ۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو: ابن ماجہ ۱/۲۷۲، ۲۳۳/۵-۲۳۵، اجنبی ۵۵۶/۶-۵۶۰ طبع سوم۔

خاص احکام مقرر کئے ہیں، ان احکام کا مقصد عورت کی حفاظت اور اس کی عزت و شرافت کو مجروح کرنے والی چیزوں سے بچانا ہے، شریعت نے بیوی اور شوہر کے تعلقات میں سہولت رکھی ہے، عقد نکاح کے نتیجے میں میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے لطف اندوزی کے وہ سارے کام جائز ہو جاتے ہیں جو باہم سکون و الفت کا ذریعہ ہوں تاکہ اللہ کی حکمت کے مطابق نسل انسانی دائم و برقرار رہے اور ماں باپ کے سایہ عاطفت میں عمدہ سے عمدہ طریقہ پر نسل انسانی کی نشوونما ہو، شریعت نے عورت اور اس کے محارم کے تعلقات میں بھی تنگی نہیں برتی، کیونکہ ان دونوں کے درمیان مودت و احترام کا جو گہرا رشتہ ہے وہ خواہش نفس کے محرکات پر قابو پالینا ہے، محارم کے بارے میں سہولت برتنے کا ایک مقصد یہ ہے کہ عورت اور اس کے نزدیک ترین رشتہ دار آسانی اور سہولت کے ساتھ ایک ساتھ زندگی گذار سکیں، اس بارے میں شوہر اور محرم کا حکم اجنبی سے مختلف ہے، اس لئے شریعت نے عورت اور اجنبی کے تعلق میں کچھ حدود عائد کر دی ہیں، ان پابندیوں کا خلاصہ ذیل میں درج ہے:

الف- دیکھنا:

۱۲- اجنبی کے لئے عورت کی زینت اور بدن کی طرف دیکھنا حرام ہے، بعض فقہاء کی رائے کے مطابق عورت کے پورے جسم کی طرف دیکھنا حرام ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک چہرہ، دونوں ہتھیلیاں اور دونوں قدم کے علاوہ باقی جسم دیکھنا حرام ہے۔

اسی طرح عورت پر واجب ہے کہ اجنبی مرد سے اس طرح پردہ کرے کہ اپنے جسم کا وہ حصہ ڈھانکے رہے جس کا دیکھنا اجنبی مرد کے لئے ناجائز ہے۔ عورت کے ذمہ لازم ہے کہ اجنبی مرد اور محرم کا بدن دیکھنے سے اجتناب کرے، ہاں جسم کا وہ حصہ دیکھ سکتی ہے جو

اجنبیہ

دیکھئے: ”اجنبی“۔

اجہاز

تعریف:

۱- لغت میں ”اجہاز“ کا ایک معنی ہے جلدی کرنا، ”اجہاز علی الجریح“ کا معنی ہے: زخمی شخص کے قتل کو مکمل کرنا^(۱)۔ فقہاء بھی ”اجہاز“ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں^(۲)۔
اسی مفہوم میں فقہاء لفظ ”تذیف“ بھی استعمال کرتے ہیں^(۳)۔

عمومی حکم:

۲- زخمی انسان کو قتل کرنا: مسلمانوں سے قتال کرنے والے کفار کے مجروحین کو قتل کرنا جائز ہے، اسی طرح قتال کرنے والے باغیوں کے مجروحین کو قتل کرنا جائز ہے جبکہ باغیوں کا کوئی جتھا ہو، اور اگر ان کا جتھا نہ ہو تو ان کے مجروحین کو قتل کرنا جائز نہیں^(۴)۔
حدیث نصوص میں واجب القتل شخص کو قتل کرنا بالاتفاق واجب ہے۔



(۱) ملاحظہ ہو: لسان العرب، المصباح الممیر، مجمع متن المصنف: مادہ (جہیز)۔

(۲) ملاحظہ ہو: طلبہ الطالبیہ ص ۸۸، طبع دارالطبائع احامرۃ ۱۳۱۱ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳۳۱، طبع بول۔

(۳) طلبہ الطالبیہ ص ۸۸۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳۱۱، طبع اول، جامعۃ الجمل علی المنہج ۱۱۷۵، طبع دار احیاء التراث العربی، المنہج ۱۰۹/۸، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، طبع مکتبہ الجمهوریۃ العربیہ مصر، جامعۃ الصلوی علی المشرع المصغیر ۳۲۹، طبع دار المعارف مصر۔

اجہاز ۳، اجہاض ۱-۳

۳- جانور کے قتل کو مکمل کرنا: جانور کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم وہ جانور جس کو ذبح کرنا جائز ہے، بایں طور کہ وہ ماکول اللحم ہو، یا موذی ہونے کی بنا پر اسے قتل کرنا جائز ہے۔ اس نوع کا حیوان اگر بیمار یا زخمی ہو جائے تو اس کے قتل کو مکمل کرنا جائز ہے، کیونکہ اس کا ذبح یا قتل کرنا ابتدا ہی سے جائز ہے (بیمار اور زخمی ہوئے بغیر)۔

اجہاض

تعریف:

۱- اجہاض لغت میں دو صورتوں پر بولا جاتا ہے: یعنی ایسے حمل کا اسقاط جو ناقص الخلقہ ہو، یا جس کی مدت پوری نہ ہوئی ہو، وہ عورت کا ہو یا کسی اور کا، اور یہ لغوی اطلاق صادق آتا ہے اس اسقاط پر بھی جس میں کسی کے فعل کا دخل ہو اور وہ بھی جواز خود ہو گیا ہو^(۱)۔

۲- فقہاء لفظ اجہاض کا استعمال اس لغوی معنی سے ہٹ کر نہیں کرتے^(۲)۔

بسا اوقات اجہاض کی تعبیر اس کے مترادف الفاظ مثلاً اسقاط، ولقاء، طرح اور اوماص سے کرتے ہیں۔

اسقاط حمل کا شرعی حکم:

۳- بعض فقہاء نے نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کے حکم اور نفخ روح سے قبل اور استقرار کے بعد اسقاط کے حکم کے درمیان تفریق کی ہے، چونکہ نفخ روح کے بعد اسقاط کا حکم متفق علیہ ہے، اس لئے زیادہ



(۱) المصباح، القاموس، اللسان: مادہ (ہض)۔ الحکم الوسیط میں ہے: مجمع اللغة العربیہ نے طے کیا ہے کہ لفظ اجہاض کا اطلاق جنین کے بطن مادر سے چوتھے ماہ سے قبل ہی باہر نکل آنے پر کیا جائے گا، اور لفظ اسقاط کا چوتھے اور ساتویں ماہ کے درمیان خارج ہونے پر کیا جائے گا، یہ اصطلاح تیرہویں صدی ہجری کے بعد کی پیداوار ہے۔

(۲) البحر الرائق، ۳۸۹/۸، حاشیہ الجیری ۲/۲۵۰۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۶۱/۵ طبع بلاق، جوہر الاکلیل ۱/۲۱۳، الجیری علی الخطیب ۳۲۸/۳ طبع دار المعرفہ، المغنی ۷/۶۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۱۸۸/۵ طبع بلاق، المہذب ۱/۲۵۳ طبع مکتبۃ البابلی الجلیلی۔

اجہاض ۴-۵

بعد اسقاط کی حرمت عام ہے، اس صورت میں بھی جب کہ حمل باقی رہنے میں ماں کی زندگی کو خطرہ درپیش ہو اور اس صورت میں بھی جبکہ ایسا نہ ہو۔

علامہ ابن عابدین شامی نے اس کی صراحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا: اگر جنین زندہ ہو اور اس کے باقی رہنے میں ماں کی زندگی کو خطرہ لاحق ہو تو اسے کاٹ کاٹ کر ضائع کر دینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے ماں کی موت یقینی نہیں بلکہ موہوم ہے، اور ایک امر موہوم کے سبب کسی آدمی کا قتل کرنا جائز نہیں^(۱)۔

ب- نفخ روح سے قبل اسقاط حمل کا حکم:

۵- نفخ روح سے قبل اسقاط کے حکم میں مختلف رجحانات ہیں، حتیٰ کہ ایک مذہب میں کئی کئی احوال ہیں، ان میں سے بعض مطلقاً اباحت کے قائل ہیں، اور یہی وہ قول ہے جس کا بعض حنفیہ نے ذکر کیا ہے، انہوں نے یہ کہا ہے کہ حمل کے بعد اسقاط مباح ہے جب تک

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، البحر الرائق ۸/ ۲۳۳، المجموع ۱۵/ ۳۰۱، طبع لمبیر یہ کمیٹی کا خیال ہے کہ جب فقہاء نے مردہ ماں کی بے حرمتی سے منع کیا اور زندہ جنین کو اس پر قربان کر دیا ہے تو اگر لیس صورت پیش آجائے کہ چہن میں جنین کے باقی رہنے سے ماں کی زندگی خطرہ میں پڑ رہی ہو تو اس کی زندگی کی حفاظت بدرجہ اولیٰ مقدم ہوگی، اس لئے کہ وہی اصل ہے اور اس کی زندگی یقینی طور پر موجود ہے جبکہ یہ بھی معلوم ہے کہ جنین کے باقی رہنے کی صورت میں ماں اور جنین دونوں ہی فوت کر جائیں گے۔ طب جدید میں ہے کہ اگر جنین کو چہن سے باہر لانے اور ماں کی جان بچانے کے لئے آپریشن کی کوئی صورت نہ ہو تو جنین کو کاٹ کر یا اس کے سر میں سوراخ کر کے بحالت مردہ نیچے لا کر اسقاط کیا جا سکتا ہے، دیکھئے ڈاکٹر فائق الجومیری کا رسالہ جو انہوں نے نکالیہ الحقوق القہرہ (قہرہ کالج) سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے ۱۹۵۱ء میں "المسئولیتہ الطریقیہ فی قانون اختفیات" (تعزیراتی قوانین میں طبی ذمہ داریاں) کے عنوان سے لکھا ہے یہاں تک اگر مقاصد شریعت سے متصادم نہ ہوں تو ان کا لحاظ کیا جانا چاہئے۔

مناسب یہی ہے کہ اسی سے بحث کا آغاز کیا جائے، پھر اس کے بعد نفخ روح سے قبل اسقاط حمل کا حکم فقہاء کرام کے نظریات و خیالات کی تفصیل کے ساتھ ذکر کر دیا جائے۔

الف- نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کا حکم:

۴- نفخ روح ایک سو بیس دن کے بعد ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث صحیح میں ثابت ہے جس کی روایت عبد اللہ بن مسعود نے مرفوعاً کی ہے: "إن أحدکم یجمع خلقه فی بطن أمه أربعین یوماً نطفة، ثم یكون علقة مثل ذلک، ثم یكون مضغة مثل ذلک، ثم یرسل المملک فینفخ فیہ الروح"^(۱) (تم میں سے ہر ایک کا مادہ تخلیق بطن مادر میں چالیس روز نطفہ رہتا ہے، پھر چالیس روز علقہ، پھر چالیس روز مضغہ، اس کے بعد فرشتہ بھیجا جاتا ہے اور وہ اس میں روح پھونک دیتا ہے)۔

فقہاء کے مابین نفخ روح کے بعد اسقاط کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں، ان حضرات نے صراحت کر دی ہے کہ اگر جنین میں روح پھونک دی جائے تو اسقاط بالاجماع حرام ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ بلا اختلاف یہ اس بچہ کا قتل ہے^(۲)۔

فقہاء کے اس اطلاق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نفخ روح کے

(۱) حدیث: "إن أحدکم....." کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے (المولود والمرجان: حدیث ۱۹۰۶)، "لا یرسل النویہ" کی یہ پختگی حدیث ہے۔
(۲) شرح الکبیر مع حاشیہ الدرستی ۲/ ۲۶۷، طبع عینی الجلی، حاشیہ الرہونی علی شرح الررقتانی ۳/ ۲۶۳، طبع ۱۳۰۶ھ، البحر الرائق ۸/ ۲۳۳، طبع اول اعلیہ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، ۵/ ۳۷۸، طبع ۱۲۷۲ھ، فتح القدیر ۲/ ۳۹۵، طبع بلاق، نہایتہ المحتاج ۱۶/ ۳۱۶، طبع مصنفی الجلی، حاشیہ الجمل ۵/ ۳۹۰، طبع لمبیر یہ، حاشیہ الجیری ۳/ ۳۰۳، طبع مصنفی الجلی، الررقتانی علی التہذیب ۶/ ۲۳۸، الانصاف ۱/ ۱۸۶، الفروع ۱/ ۱۹۱، المغنی ۷/ ۸۱۵، طبع ریاض، جلی ۱۱/ ۲۹-۳۱، طبع لمبیر یہ ۱۳۵۲ھ۔

اجہاض ۶-۸

کہ: اسقاط کی اباحت حالت ضرورت پر محمول ہے^(۱)۔ پھر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے جو حضرات بلا قید عذر جواز اسقاط کے قائل ہیں ان کے نزدیک عذر کی صورت میں اسقاط بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ خطیب شربینی نے زرکشی سے نقل کیا ہے کہ: اگر عورت کو ایسی مباح دوا استعمال کرنے کی ضرورت پیش آجائے کہ اس کے نتیجے میں اسقاط ہو جاتا ہے تو اس کی وجہ سے اسے ضامن نہ ہونا چاہئے^(۲)۔

۷۔ بعض فقہاء نے اسے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے، اس کے قائل فقہاء حنفیہ میں سے علی بن موسیٰ ہیں، ابن عابدین شامی نے ان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: زمانہ نفل روح کے گزرنے سے قبل اسقاط ممنوع ہے، اس وجہ سے کہ مادہ منویہ رحم میں قرار پا جانے کے بعد نتیجتاً زندگی سے ہم کنار ہوتا ہے، لہذا وہ زندگی کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہے^(۳)۔ مالکیہ کی بھی چالیس یوم سے پہلے کے اسقاط میں ایک رائے یہی ہے^(۴)، اور شافعیہ کے یہاں یہ ایک قول محتمل ہے۔ رٹی کہتے ہیں: نفل روح سے قبل کے اسقاط کو یہ نہیں کہنا چاہئے کہ وہ خلاف اولیٰ ہے، بلکہ اس میں کراہت تزییہ اور تحریمی دونوں کا احتمال ہے، اور نفل روح کے قریبی زمانہ میں حرمت کا احتمال قوی ہے، اس وجہ سے کہ وہ ایک جرم ہے^(۵)۔

۸۔ بعض فقہاء نے اسے حرام قرار دیا ہے، مالکیہ کا یہی قائل اعتماد قول ہے۔ علامہ درویر لکھتے ہیں: رحم میں جو منی قرار پا چکی ہو اس کا اخراج جائز نہیں، خواہ چالیس روز پہلے ہی کیوں نہ ہو۔ دسوقی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر کیا کہ: یہی قائل اعتماد قول ہے۔ اور ایک

کوئی شی وجود میں نہیں آتی، ان کی عبارت میں تخلق (وجود) سے مراد یہی نفل روح ہے^(۱)۔ مالکیہ میں تنہا علامہ نخعی کا یہ قول ہے کہ چالیس روز سے کم کے حمل کو ساکت کیا جاسکتا ہے^(۲)، ابو اسحاق مروزی شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ رٹی نے کہا: اگر نطفہ زنا کا ہو تو نفل روح سے قبل اس کے اسقاط کا جواز سوچا جاسکتا ہے^(۳)۔ فقہاء حنابلہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ حمل کے ابتدائی مراحل میں اسقاط کو مباح قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے یہاں عورت علقہ کو تو نہیں لیکن نطفہ کو ساکت کرنے کے لئے مباح دوا کا استعمال کر سکتی ہے۔ ابن عقیل سے مروی ہے کہ جب تک حمل میں روح نہ پیدا ہو وہ دوبارہ زندہ نہیں کیا جائے گا، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا اسقاط حرام نہیں ہے، صاحب الفروع نے کہا: ابن عقیل کے کلام کی بھی ایک بنیاد ہے^(۴)۔

۶۔ بعض فقہاء نے صرف عذر کی بنیاد پر اس کو مباح قرار دیا ہے، فی الواقع علماء حنفیہ کا یہی مذہب ہے۔ ابن عابدین نے فتاویٰ خانیہ کے باب الکراہت سے نقل کیا ہے کہ اسقاط بغیر عذر کے جائز نہیں ہے، کیونکہ حرم اگر شکار کے انڈے کو توڑ دے تو وہ ضامن ہوگا، اس وجہ سے کہ وہ شکار کی اصل ہے، جب اس صورت میں حرم پر جزاعاند کی جاتی ہے تو بلا عذر اسقاط کرنے والی عورت کم از کم گنہگار تو ضرور ہوگی۔ ابن وہبان نے کہا ہے کہ اعذار میں سے ایک عذر یہ بھی ہے کہ ظہور حمل کے بعد عورت کا دودھ منقطع ہو جائے اور بچہ کے باپ کے پاس اتنے پیسے نہیں کہ وہ دودھ پلانے والی دانی کو اجرت پر رکھ سکے اور بچہ کے بلاک ہونے کا خطرہ ہو، اور ابن وہبان نے کہا ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۸۰/۲ طبع ۱۳۷۲ھ۔

(۲) الاتحاف بحقیقہ البحریری ۱۲۹/۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۸۰/۲۔

(۴) حاشیہ الدسوقی ۲۶۶/۲-۲۶۷ طبع عینی لکھنؤ۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۳۱۶/۸۔

(۱) فتح القدیر ۳۹۵/۲، حاشیہ ابن عابدین ۳۸۰/۲۔

(۲) حاشیہ الربوئی علی شرح المرتضائی ۲۶۳/۳ طبع اول۔

(۳) تختۃ الخیب ۳۰۳/۳، حاشیہ الشروانی ۲۳۸/۶، نہایۃ المحتاج ۳۱۶/۸۔

(۴) الفروع ۱۹۱/۶، الانصاف ۳۸۶/۱، غایۃ المنتہی ۸۱/۱، المروض المربع

۳۱۶/۲ طبع عیشم، کشاف القناع ۵۳/۶۔

اجہاض ۹

اسقاط حمل کے اسباب و وسائل:

۹- اسقاط حمل کے اسباب بہت سے ہیں، مثلاً حمل سے نجات پانے کا قصد ہو، خواہ وہ حمل نکاح کا نتیجہ ہو یا زنا کاری کا، یا مقصد حمل کے باقی رہنے کی صورت میں ماں کو درپیش خطرہ یا اس کے دودھ پیتے بچے کو درپیش خطرہ کو دور کرنا ہو جیسا کہ سابق میں گذرا۔

اسی طرح اسقاط حمل کے ذرائع پہلے بھی بہت رہے ہیں اور آج بھی بہت ہیں، وہ یا تو مثبت ہیں یا منفی، پس مثبت ذرائع اسقاط میں ڈرانا دھمکانا یا عورت کو گھبراہٹ میں ڈال دینا ہے، مثلاً بادشاہ کسی ایسی عورت کو طلب کرے جس کی بدکرداری کا تذکرہ بادشاہ کے یہاں کیا گیا ہو اور اس کے نتیجے میں وہ گھبرا کر اپنا حمل ساقط کر دے، اسی طرح خوشبو سونگھ لے، فاذکشی میں مبتلا کر دی جائے، کسی المناک خبر یا زبردست بدسلوکی کے نتیجے میں سخت غصہ یا شدید غم سے دوچار ہو جائے، یہ تمام صورتیں حکم میں یکساں ہیں۔

منفی مثالوں میں سے یہ ہے کہ عورت کھانے پینے سے باز رہے، یا بقاء حمل کے لئے تجویز کردہ دواؤں کا استعمال نہ کرے۔ دسوقی کی ذکر کردہ صورت بھی اسی قبیل سے ہے کہ اگر عورت نے پڑوسیوں کے کھانے کی خوشبو سونگھی اور اس کا غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ اس میں سے نہیں کھائے گی تو اسقاط ہو جائے گا تو ایسی صورت میں اس پر کھانے کا طلب کرنا لازم ہے، اور اگر اس نے طلب نہیں کیا اور ان لوگوں کو اس کے حمل کے بارے میں معلومات بھی نہیں ہو سکی یہاں تک کہ اس کا حمل ساقط ہو گیا، تو اس کے کوتاہی کرنے اور اسقاط کا سبب بننے کی وجہ سے اس پر غرہ واجب ہوگا (۱)۔

قول یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ درودیر کی عبارت میں عدم جواز سے مقصود تحریم ہے (۱)۔

جیسا کہ ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ امام مالک نے کہا: اگر عورت نے کسی ایسے مضعع یا علقہ کو جنائزہ ساقط کر دیا جس کا بچہ ہونا جان لیا جائے تو اس پر غرہ ہے (۲) مزید کہا کہ امام مالک نے غرہ کے ساتھ کفارہ کو بھی مستحسن قرار دیا ہے۔

شافعیہ کا سب سے صحیح قول حرمت ہی کا ہے، اس لئے کہ استقرار کے بعد نطفہ کا مستقبل تخلق اور وجود ہے وہ نفع روح کا محل بن جاتا ہے (۳)۔ حنابلہ کا بھی یہی مذہب علی الاطلاق ہے جیسا کہ ابن جوزی نے صراحت کی ہے، ابن عقیل کے ظاہر کلام سے بھی یہی واضح ہوتا ہے، نیز ابن قدامہ وغیرہ کے کلام سے بھی اس صورت میں یہی حکم معلوم ہوتا ہے جبکہ حمل نطفہ کے مرحلہ سے گذر چکا ہو، کیونکہ انہوں نے ایسے شخص پر جس نے کسی عورت کے پیٹ پر مارا جس کے سبب اس کا جنین ساقط ہو گیا، کفارہ اور غرہ عائد کیا ہے، اسی طرح ایسی حاملہ عورت پر بھی جس نے کوئی دوا استعمال کر لی جس کے نتیجے میں جنین کا اسقاط ہو گیا (۴)۔

(۱) اشرح الکلبی مع حاشیہ الدسوقی ۲/۲۶۶-۲۶۷۔

(۲) بدلیہ الجہد ۲/۵۳۳ طبع ۱۳۸۶ھ غرہ لغت کی کتابوں میں غلام اور باندی کو کہتے ہیں، اصلاً وہ کھوڑے کی پیٹانی کی سفیدی کو کہا جاتا ہے پھر مجازاً اس کا استعمال غلام اور باندی کے لئے ہونے لگا۔ تاضی عیاض نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ حدیث (غرة: عبد أو أمة) میں توین کے ساتھ آیا ہے لہذا اس کا مابعد بطور تفسیر ہوگا۔ ابن ابی حاتم نے کہا: جس کے پاس غلام یا باندی نہ ہو تو اس کے لئے دس اونٹ کافی ہوں گے (شیل الاوطار ۷/۷۰)۔ غرہ کے متعلق تفصیلی کلام اپنی جگہ پر آئے گا۔

(۳) تحفۃ الحیب ۳/۳۰۳، حاشیہ الشروانی ۶/۲۳۸، نہایہ المحتاج ۸/۱۶۸۔

(۴) الانصاف ۱/۳۸۶، المغنی ۷/۸۱۶، طبع المریض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۷، حاشیہ الدسوقی ۳/۲۶۸، شرح الخرشنی

۵/۲۷۲، ہواہب الجلیل ۶/۲۵۷، الاقناع ۳/۱۲۹-۱۳۰۔

اجہاض ۱۰-۱۲

اسقاط حمل کی سزا:

۱۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آزاد عورت کے جنین پر جنائیت ہونے کی صورت میں غرہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ ابو ہریرہؓ وغیرہ کی حدیث میں حضور ﷺ سے ثابت ہے: ”ان امرأتین من ہذیل رمت احداهما الأخری، فطرحت جنینہا، فقضى فیہ رسول اللہ ﷺ بغرة عبد أو ولیدة“^(۱) (ہذیل کی ایک عورت نے دوسری عورت کو مارا جس سے اس کا جنین ساقط ہو گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس صورت میں ایک غلام یا ایک باندی دینے کا حکم فرمایا)۔

۱۱- اور فقہاء مذاہب اس پر بھی متفق ہیں کہ اس میں غرہ کی مقدار کامل دیت کا پانچواں حصہ ہے، اور غرہ واجب کرنے والی ہر وہ جنائیت ہے جس کے سبب جنین ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں باہر آ جائے، خواہ وہ جنائیت کسی فعل یا قول کا نتیجہ ہو یا کسی ضروری چیز کے ترک کا، خود حاملہ کی جانب سے ہو یا اس کے شوہر کی جانب سے، عمداً ہو یا خطاً^(۲)۔

۱۲- فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسقاط حمل کی صورت میں غرہ (غلام یا باندی) کے ساتھ کفارہ بھی لازم ہوگا یا نہیں؟ کفارہ سے مراد وہ سزا ہے جو اللہ کے حق کے طور پر مقرر ہوتی ہے (یہاں پر کفارہ مسلمان غلام یا باندی آزاد کرنا ہے، اس کے نہ ملنے کی صورت میں مسلسل دو ماہ کے روزے ہیں)۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ یہاں پر کفارہ مستحب ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ نے اسقاط حمل کی صورت

(۲) نیل الاوطار لشوکانی ۷/ ۷۰، اور سابقہ مراجع۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۳۷۷، بدلیہ الجہد ۲/ ۳۰۷، اسنی الطالب و حاشیہ اربلی ۲/ ۸۹، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی و المشرح الکبیر ۹/ ۵۵۷، منشی الارادات ۲/ ۲۳۱-۲۳۲ طبع مکتبہ دارالمغرب۔

میں صرف غرہ واجب ہونے کا فیصلہ فرمایا، نیز کفارہ میں سزا اور عبادت دونوں کا پہلو ہے، سزا تو اس لئے ہے کہ اسے جرم کو روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، عبادت اس لئے ہے کہ روزے سے اس کی ادائیگی ہو جاتی ہے۔ کفارہ قتل کا وجوب مطلق انسانی جان لینے کی صورت میں معروف ہے، لہذا کفارہ کا وجوب مطلق انسانی جان لینے تک محدود ہوگا، کیونکہ اسلامی سزائوں میں قیاس کا عمل دخل نہیں ہوتا (یعنی قیاس سے سزائیں ثابت نہیں ہوتیں)، اور جنین (بچہ جو رحم مادر میں ہے) مطلق انسانی جان نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے انسانی جان ہے، دوسرے اعتبار سے انسانی جان نہیں ہے، اسی لئے جنین کو ساقط کرنے میں پورا بدل (خون بہا) لازم نہیں ہوتا، پس اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعضاء میں کفارہ نہیں ہے، ہاں اگر اللہ تعالیٰ کے یہاں تقرب حاصل کرنے کے لئے کفارہ ادا کر دے تو ایسا کرنا افضل ہے، لہذا اس بنا پر کفارہ واجب نہیں ہوگا^(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غرہ کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہوگا، کیونکہ کفارہ کا وجوب حق اللہ کے طور پر ہوتا ہے، نہ کہ بطور حق آدمی، نیز اس لئے کہ جنین ایک جان ہے جس میں بہ طور ضمان دیت (خون بہا) لازم کی جاتی ہے، لہذا اس میں کفارہ بھی واجب ہوگا، اور کفارہ کا ذکر نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفارہ واجب نہ ہو، کیونکہ ایک دوسرے مقام پر رسول اکرم ﷺ نے دیت کا ذکر کیا ہے اور کفارہ کا ذکر نہیں کیا ہے^(۲)۔

یہ اختلاف اس جنین کے بارے میں ہے جس کے ماں باپ یا ان

(۱) تمبین الحقائق و حاشیہ العلی ۱۳۱/۶، بذریعہ مع تہذیب فتح القدیر ۸/ ۳۲۳۔

۳۲۹ طبع ۱۳۱۸ھ حاشیہ الدبوتی ۳/ ۲۶۸-۲۶۹ طبع عیسیٰ الخلی، شرح الخرشنی ۵/ ۲۷۳-۲۷۵ طبع مول، المناجج والأطیل مع سواہب الجلیل ۲۵۷/۶۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۱۶ طبع اریاض۔

اجہاض ۱۳

جنین کا نکلنا ہے، اور اگر جنین بیروں کی طرف سے نکلا تو اس کی ناف کا نکلنا اکثر حصہ کا نکلنا ہے^(۱)۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ جنین کا نکلنا ماں کی وفات سے پہلے ہو، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر ماں کی وفات کے بعد مردہ جنین نکلا تو اس میں کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ بظہر ماں کی وفات جنین کی وفات کا سبب ہے، اس لئے کہ جنین کی حیات ماں کی حیات سے وابستہ ہے، لہذا اس کی وفات بھی ماں کی وفات سے متحقق ہوگی، تو یہ اس حدیث کے دائرے میں نہیں آئے گا جو جنین کے بارے میں آئی ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ امکان بہت کم ہے کہ زیادتی کرنے کی وجہ سے جنین ہلاک ہوا ہو، لہذا شک کی بنا پر ضامن نہیں قرار دیا جائے گا، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جنین ماں کے اعضاء کی طرح ہے، اور ماں کی وفات سے اس کے اعضاء کا حکم ساقط ہو گیا^(۲)۔

خطاب اور موافق کہتے ہیں: جنین کی وفات ماں کی وفات سے پہلے ہو جائے تو جنین کی وجہ سے غرہ واجب ہوگا^(۳)۔ ابن رشد کہتے ہیں: (غرہ واجب ہونے کے لئے) شرط یہ ہے کہ جنین مردہ حالت میں پیٹ سے نکلے اور مار کی وجہ سے اس کی ماں کا انتقال نہ ہو^(۴)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنین کا مردہ حالت میں بطن مادر سے نکلنا ماں کی زندگی میں ہوا ہو یا اس کی وفات کے بعد ہوا ہو، دونوں صورتوں میں غرہ واجب ہوگا، جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں: وہ بچہ جو کسی جنایت کی وجہ سے ضائع ہو گیا اور اس کا علم اس کے بطن مادر سے نکلنے سے ہو تو اس کا ضمان واجب ہے جس طرح اگر بچہ ماں کی حیات میں ساقط ہوتا، اور اس لئے کہ اگر وہ زندہ ساقط ہوتا تو اس کا

میں سے ایک کے مومن ہونے کی وجہ سے جنین کو مومن قرار دیا گیا ہو، یا جس کو ذمی قرار دیا گیا ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اسقاط حمل کے جرم میں ایک سے زائد افراد شریک ہیں تو ہر شریک پر ایک کفارہ لازم ہوگا، کیونکہ کفارہ کا مقصد جرم سے روکنا ہے، لیکن غرہ ایک ہی لازم ہوگا، کیونکہ وہ جنین کا بدل ہے^(۱)۔

قابل سزا اسقاط حمل:

۱۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر زیادتی کی وجہ سے جنین کا انتقال ہو گیا تو غرہ واجب ہوگا، جس طرح فقہاء اس بات پر بھی متفق ہیں کہ غرہ واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ جنین مردہ حالت میں ماں سے جدا ہوا ہو، یا جنین کا بعض حصہ ماں کے جسم سے جدا ہوا ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ جنین مر چکا ہے، کیونکہ جنین کے نکلنے کے بعد ہی بچہ کے زندہ یا مردہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا، نیز یہ ہو سکتا ہے کہ جنین میں حرکت پیٹ میں پائی جانے والی ہو کی وجہ سے ہو جس میں ٹھہراؤ آ گیا ہو، اور اسقاط حمل پر ظاہر ہو گیا کہ اس جنین کی ہلاکت مارنے، گھبرادینے وغیرہ کی وجہ سے ہوئی، لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ ماں کے جسم سے کچھ نکلے بغیر ہی اگر جنین کی موت کا علم ہو گیا تو اس کا حکم بھی اسی جنین کی طرح ہے جو مردہ حالت میں ماں کے پیٹ سے باہر آ گیا^(۲)۔ فقہاء حنفیہ جنین کے اکثر حصہ کے نکلنے کو پورا جنین نکلنے کا حکم دیتے ہیں، اگر جنین سر کی جانب سے نکلا تو اس کے سینہ کا نکلنا اکثر

(۱) اسنی الطالب و حاشیہ الرئی ۳/۹۵، المغنی ۷/۸۱۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۷، تمییز الحقائق ۶/۱۳۷، حاشیہ الدرستی ۳/۶۸، شرح الخرشبی ۵/۲۷۳، التاج والاکلیل ۶/۲۵۷، الاتحاح و حاشیہ البجری ۳/۱۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، اسنی الطالب و حاشیہ الرئی ۳/۸۹، طبع المصوبہ، المغنی ۷/۸۰۱، طبع الریاض۔

(۱) ابن عابدین ۳/۵۹۵، البحر الرائق ۳/۲۰۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۸۔

(۳) مواہب الجلیل اور اس کے حاشیہ پر التاج والاکلیل ۶/۲۵۷۔

(۴) بدلیۃ الجہد ۳/۳۰۷، طبع شعابہ ۵۳/۱۳ھ۔

اجہاض ۱۴-۱۵

اختیار نہ کی ہو۔ فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں ایک عادل شخص کا فیصلہ مانا جائے گا، ابن عابدین نے شتمتی سے نقل کیا ہے: کہ وہ پارچہ گوشت جس کے بعض اعضاء بھی نمایاں نہ ہوئے ہوں لیکن اس کے بارے میں قابل اعتبار روایہ عورتیں کو اسی دیں کہ یہ آدمی کی تخلیق کا پہلا مرحلہ ہے اس کے بارے میں ایک عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہوگا (۱)۔

اسقاط حمل میں کئی بچوں کا نکلنا:

۱۴- فقہاء مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ اسقاط حمل میں اگر متعدد بچے نکلیں تو واجب مالی یعنی غریہ دیت بھی متعدد لازم ہوگا، اگر زیادتی کی وجہ سے عورت کے پیٹ سے دو یا دو سے زائد بچے گرے تو اسی کے مطابق دو یا دو سے زائد غریہ لازم ہوگا، کیونکہ غریہ آدمی کا ضمان ہے، لہذا آدمی متعدد ہونے سے غریہ بھی متعدد لازم ہوگا جس طرح خون بہا میں ہوتا ہے (۲)۔ جو لوگ غریہ کے ساتھ کفارہ واجب ہونے کے بھی قائل ہیں (یہ حضرات شافعیہ و حنابلہ ہیں) ان کے نزدیک جنین کے متعدد ہونے سے کفارہ بھی متعدد لازم ہوں گے (۳)۔

غریہ کس پر لازم ہے؟

۱۵- فقہاء حنفیہ کے نزدیک آزاد جنین کا غریہ عاقلہ پر ایک سال کے

(۱) ابن عابدین ۳۷۹/۵، حاشیہ الدسوقی ۳۶۸/۳-۳۶۹، اسنی المطالب ۸۹/۳، المغنی ۷/۸۰۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین والدر المختار ۳۷۷/۵، تمییز الحقائق و حاشیہ اہللی ۱۳۰/۶، المشرح الکبیر و حاشیہ الدسوقی ۳۶۸/۳-۳۶۹، سواہب الجلیل والناسخ والاکیلیل ۲۵۸-۲۵۷، شرح الروض و حاشیہ الرلی ۸۹/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنہج بحاشیہ الرلی ۱۰۰/۵، نہایہ المحتاج ۳۶۳/۷، حاشیہ اقلیو بی ۱۶۳-۱۶۳، المغنی ۷/۸۰۶، طبع الریاض۔

(۳) شرح المنہج بحاشیہ الرلی ۱۰۰/۵، المغنی ۷/۸۱۶، طبع الریاض۔

ضمان واجب ہوتا، پس ایسے ہی جب مردہ سا قح ہو تو وہ ایسا ہی ہو جیسے اگر ماں اس کو اپنی زندگی میں سا قح کرتی (۱)۔ قاضی زکریا انصاری کہتے ہیں: کسی نے ماں کو مارا، پس وہ مر گئی، پھر اس کے پیٹ سے مردہ بچہ گر تو غریہ واجب ہوا، جس طرح ماں کی زندگی میں مردہ بچہ سا قح ہونے سے غریہ واجب ہوتا (۲)۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر جنین کے بعض اعضاء ظاہر ہو چکے ہوں (مثلاً ناخن، بال) تو اس کا حکم تام الخلق جنین کی طرح ہے، اور ابن عابدین کہتے ہیں کہ ایسا ایک سو بیس دنوں کے بعد ہی ہوگا۔

مالکیہ نے توسع سے کام لیتے ہوئے اس صورت میں بھی غریہ واجب کیا جب کہ جنین کا کوئی عضو نمایاں نہ ہو ہو، حتیٰ کہ اگر علقہ (یعنی بستہ خون) کی شکل میں گر تو بھی غریہ واجب تر اردیتے ہیں۔ ابن رشد نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے: عورت نے جو بھی مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) یا علقہ (بستہ خون) گرایا جس کا بچہ ہوا معلوم ہو گیا اس پر غریہ ہے، زیادہ بہتر یہ ہے کہ جنین میں روح پھونکے جانے کا اعتبار کیا جائے۔

اگر عورت نے آدمی کی شکل کا گوشت گرایا تو بھی شافعیہ غریہ واجب کرتے ہیں۔

اگر عورت نے مضغہ (پارچہ گوشت) گرایا، اس کے بارے میں قابل اعتبار روایہ عورتوں نے کو اسی دی کہ یہ تخلیق انسانی کی ابتدائی شکل ہے، تو اس کے بارے میں حنابلہ کے دو اقوال ہیں: زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس میں کچھ واجب نہیں ہے۔ یہی مسلک امام شافعی کا اس مضغہ (پارچہ گوشت) کے بارے میں ہے جس نے آدمی کی شکل (۱) المغنی ۷/۸۰۱-۸۰۲، طبع الریاض۔

(۲) اسنی المطالب بحاشیہ الرلی ۸۹/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الاتحاح و حاشیہ البحر ی ۳۲۹/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اجہاض ۱۵

کہتے ہیں کہ عورت نے اگر دوسری عورت کو حکم دیا کہ اس کا حمل ساقط کر دے، چنانچہ اس نے ایسا کر دیا، تو جس عورت کو اسقاط کرنے کا حکم دیا گیا تھا اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی، بشرطیکہ شوہر کی اجازت سے ایسا کیا گیا ہو^(۱)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جنین کو دانستہ نقصان پہنچانے کی صورت میں بہر صورت نقصان پہنچانے والے کے مال میں سے غرہ واجب ہوگا، نادانستہ نقصان پہنچانے کی صورت میں بھی نقصان پہنچانے والے ہی کے مال میں غرہ لازم ہوگا، والا یہ کہ غرہ کی مالیت جرم کرنے والے کی دیت (خون بہا) کے ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو غرہ اس کے عاقلہ کے ذمہ لازم ہوگا، مثلاً مجوسی نے آزاد حاملہ عورت کو مارا، اس کے نتیجے میں جنین ساقط ہو گیا تو یہاں واجب غرہ جرم کرنے والے کی دیت (خون بہا) کے ایک تہائی سے زائد ہوگا^(۲)۔

جرم اگر دانستہ کیا گیا ہو تو غیر صحیح قول کے مطابق اس مسئلہ میں شافعیہ مالکیہ سے متفق ہیں، کیونکہ شافعیہ نے کہا ہے: ایک قول یہ ہے کہ اگر دانستہ جرم کیا ہو تو خود جرم کرنے والے پر غرہ ہے اس کے عاقلہ پر نہیں ہے، کیونکہ یہاں عمد متصور ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ دانستہ جرم کرنا یہاں متصور نہیں ہے، کیونکہ جرم کا دانستہ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ جنین کی موجودگی اور اس کی زندگی کا یقین ہو^(۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین والدر المختار ۵/۳۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق وجامیۃ اہل سنت ۱۳۰۶/۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) کیونکہ جرم کرنے والے مجوسی کی دیت (خون بہا) ۶۶ دینار اور تہائی دینار (۶۶/۳) ہے اس کا تہائی ۲۲ دینار اور دینار کا نوواں حصہ (۲۲/۱) ہے جبکہ یہاں ماں کی دیت پانچ سو دینار (۵۰۰) ہے اس کا دسواں حصہ پچاس دینار ہے جو جرم کرنے والے کی تہائی دیت سے زیادہ ہے، حاشیہ الدرستی ۳۶۸/۳۔

(۳) حاشیہ الدرستی ۳۶۸/۳، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۶/۲۵۷۔
۲۵۸، نہلیۃ المحتاج ۷/۳۶۳۔

اندر لازم ہوگا، کیونکہ امام محمد بن الحسن سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ غرہ عاقلہ پر لازم ہوگا ایک سال میں۔ اور جنایت کرنے والا وارث نہیں ہوگا۔ یہی شافعیہ کا بھی صحیح قول ہے، شافعیہ نے کہا ہے: غرہ جرم کرنے والے کے عاقلہ کے ذمہ لازم ہے اگرچہ خود حاملہ عورت نے جرم کیا ہو، اس لئے کہ جنین کے خلاف جنایت (جرم) میں عمد نہیں ہوتا، جرم کرنے کا مقصد جنین کو نقصان پہنچانا نہیں ہوتا بلکہ یہ جرم خطایا شبہ عمد کے قبیل کا ہے، خواہ جنین کی ماں کے خلاف جنایت عمد ہو یا خطا ہو یا شبہ عمد کے طور پر ہو^(۱)۔

حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے: اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کے پیٹ پر مارا جس کے نتیجے میں مردہ جنین گر پڑا تو جنین کے باپ کے عاقلہ پر غرہ لازم ہوگا، اور باپ کو غرہ میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ حاملہ عورت نے اگر شوہر کی اجازت کے بغیر دانستہ اپنا حمل گرایا تو اس عورت کے عاقلہ پر غرہ لازم ہوگا، اس غرہ میں وہ عورت میراث نہیں پائے گی۔ اور اگر اس عورت نے شوہر کی اجازت سے یا نادانستہ اسقاط حمل کیا ہے تو ایک قول یہ ہے کہ غرہ لازم نہیں ہے، کیونکہ تعدی نہیں پائی گئی، اس لئے کہ شوہر ہی اس بچہ کا وارث ہے، غرہ اسی کا حق ہے، اور اس نے اپنا حق تلف کرنے کی اجازت دے دی ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس عورت کے عاقلہ پر غرہ واجب ہے، کیونکہ اس پہلو کو دیکھتے ہوئے کہ غرہ شوہر کا حق ہے اسے مارنے سے کچھ واجب نہیں ہونا چاہئے، لیکن مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ کوئی انسان دوسرے انسان کی انسانیت کو پامال کرنے کا حق نہیں رکھتا، اس لئے عورت کے عاقلہ پر غرہ واجب ہوگا، اگر اس عورت کے عاقلہ نہ ہوں تو ایک قول یہ ہے کہ خود اس عورت کے مال میں غرہ لازم ہوگا، لیکن ظاہر روایت یہ ہے کہ بیت المال پر غرہ لازم ہوگا۔ فقہاء حنفیہ

(۱) اسنی الطالب ۳/۹۳۔

اجہاض ۱۶-۱۷

فقہاء نے ”سقط“ کا نام رکھنے، اسے غسل دینے، کفن پہنانے، اس کی نماز جنازہ پڑھنے اور اسے دفن کرنے پر بحث کی ہے^(۱)۔ ان کی وضاحت اور تفصیل ”سقط“ کی اصطلاح میں آئے گی۔

طہارت، عدت اور طلاق میں اسقاط حمل کا اثر:

۱۷- اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اسقاط حمل اگر تخلیق مکمل ہونے کے بعد ہو تو طہارت، انقضاء عدت (عدت گزرنے) اور ولادت پر معلق طلاق کے واقع ہونے کے بارے میں وہی احکام مرتب ہوں گے جو ولادت پر مرتب ہوتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں برائت رحم (عورت کی بچہ دانی کا فارغ ہو جانا) یقینی ہے۔

اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اسقاط حمل کا کوئی اثر ان چیزوں پر نہیں پڑے گا جن کے استحقاق کے لئے جنین (پیٹ کا بچہ) کا زندہ ہونا اور اپنی ماں سے زندہ حالت میں جدا ہونا ضروری ہے، مثلاً میراث، وصیت اور وقف۔

اگر حمل کے ابتدائی مرحلوں میں روح پھونکے جانے سے پہلے اسقاط حمل ہو تو اس میں درج ذیل فقہی رجحانات ہیں:

مالکیہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس حمل کی ماں نفاس والی مانی جائے گی، خواہ حمل گوشت کے ٹوٹنے کی صورت میں یا خون بستہ کی شکل میں ساقط ہو^(۲)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر جنین کا انتقال ماں کے ساتھ ہو اور جرم کا ارتکاب خطا یا شبہ عمد کے طور پر کیا گیا ہو تو غرہ جرم کرنے والے کے عاقلہ کے ذمہ لازم ہوگا، اور اگر عمداً قتل کیا ہو یا صرف جنین کا انتقال ہو تو جرم کرنے والے کے مال میں غرہ لازم ہوگا۔

جو غرہ عاقلہ پر لازم ہوگا اس کی ادائیگی تین سال میں مؤخر طور پر واجب ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ جس کے ذمہ کفارہ لازم ہو اندہ سب حنبلی کے صحیح قول پر خود اسی کے مال میں کفارہ لازم ہوگا، دوسرے قول یہ ہے کہ امام اور حاکم کی خطا کی صورت میں واجب غرہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا^(۱)۔

ان مسائل کی تفصیل درج ذیل اصطلاحات کے ذیل میں دیکھی جائے (عاقلہ، غرہ، جنین، ویت، کفارہ)۔

اسقاط حمل کے ضمنی اثرات:

۱۶- اسقاط حمل کے نتیجے میں جنین اپنی ماں سے مردہ حالت میں جدا ہو جاتا ہے، ماں کے پیٹ سے گرنے کے بعد جنین کو ”سقط“ کہا جاتا ہے^(۲)۔ ”سقط“ وہ بچہ ہے جو ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں پیدا ہوتے ہیں، یا حمل کے مہینے پورے ہونے سے پہلے بطن مادر سے نکلتے ہیں، پیدا ہوتے وقت یا اس کے بعد آواز نہیں کرتے^(۳) (یعنی اس میں زندگی کے آثار بالکل نہیں پائے جاتے)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۰۷، حاشیہ ابن ماجہ ۱/۵۹۳ طبع ۱۳۷۲ھ، تبیین الحقائق ۱/۲۳۳ طبع ۱۳۱۲ھ، فتح القدیر ۱/۳۶۵ طبع ۱۳۱۸ھ، بدیعیہ الجہد ۱/۲۳۲ طبع ۱۳۵۳ھ، المشرح الصغیر ۱/۲۱۹، شرح الخرشنی ۲/۲۲۲ طبع ۱۳۱۶ھ، الاقناع ۱/۱۸۸ طبع الحلیمی، نہایۃ المحتاج ۲/۳۸۷-۳۸۸ طبع الحلیمی،روض الطالب ۱/۳۱۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۱/۱۳۳ طبع الحلیمی، المغنی ۲/۵۲۳-۵۲۴ طبع ریاض، الانصاف ۲/۵۰۳-۵۰۵ طبع اول ۱۳۷۳ھ۔

(۲) حاشیہ الدرستی ۱/۱۱۷ طبع المکتبۃ التجاریہ

(۱) المغنی ۷/۸۰۶، الانصاف ۱۰/۶۹، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۸، نیز دیکھئے: لغزوع ۳/۳۳۱، ۳۳۹، ۳۵۱۔

(۲) المصباح المہیر میں ہے ”سقط“ وہ لڑکا یا لڑکی ہے جو حمل کی مدت پوری ہونے سے پہلے اس حال میں ساقط ہو جائے کہ اس کے اعضاء ظہر ہو چکے ہوں۔ کہا جاتا ہے ”سقط الولد من بطن أمه مقوطاً فیہو مقسط“ سین کے زیر کے ساتھ ہے ایک لغت کے مطابق سین پر تینوں اعراب درست ہے مادہ ”سقط“۔

(۳) المغنی ۲/۵۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/۳۸۷۔

اجہاض ۱۸

چوپائے کا بچہ گرانا:

۱۸- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ کسی مادہ جانور کو مارنے سے اگر اس کا بچہ مردہ حالت میں ساقط ہو گیا تو بچہ کے گرنے میں مادہ جانور کی قیمت میں جتنی کمی آئی ہے اتنا مارنے والے کے ذمہ لازم ہوگا، اس کا فیصلہ کہ قیمت میں کتنی کمی آئی ہے ایک عادل آدمی کرے گا، اور اگر بچہ زندہ حالت میں گرنے کے بعد چوٹ کے اثر سے مر گیا تو اس کی قیمت لازم ہوگی، اس کا فیصلہ بھی ایک عادل آدمی کرے گا۔ جن مسائل میں امام مالک منفرد ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس صورت میں مارنے والے پر مادہ جانور کی قیمت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، حنابلہ میں سے ابو بکر بھی اسی کے قائل ہیں (۱)۔ شافعیہ کے یہاں ہمیں اس موضوع پر اس سے زیادہ کچھ نہیں ملا کہ اگر حاملہ جانور نے کسی انسان پر حملہ کیا، انسان نے اس جانور سے اپنا بچاؤ کیا، اس میں جانور کا بچہ ساقط ہو گیا تو کوئی ضمان لازم نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بچاؤ کرنے میں اگر انسان نے جانور پر زیادتی کر دی تو ضمان لازم ہوگا (۲)۔



حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر حمل کے کچھ اعضاء ظہر نہ ہوئے ہوں تو اس کے ساقط ہونے سے عورت نفاس والی نہیں مانی جائے گی (۱)۔ امام ابو یوسف کا قول اور امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس عورت پر غسل واجب نہیں لیکن وضو واجب ہے، یہ قول صحیح ہے (۲)۔

عدت گذرنے اور ولادت پر معلق طلاق کے واقع ہونے کی بابت تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر خون بستہ کا استقاط ہوا ہے یا ایسے مضغہ (گوشت کا ٹکڑا) کا استقاط ہوا جس پر انسان کی کوئی صورت بنی ہوئی نہیں ہے تو اس سے عدت نہیں گذرے گی اور نہ وہ طلاق واقع ہوگی جو ولادت پر معلق تھی، اس لئے کہ اس کا بچہ ہونا نہ مشاہدہ سے ثابت ہے نہ ینہ سے، ہاں اگر مضغہ (پارچہ گوشت) پر اعضاء انسانی کی تخلیق ہو چکی ہے اور آدمی کی صورت اگر چہ بلکی کیوں نہ ہو اس میں بن چکی ہے، اور قابل اعتبار دایہ عورتوں نے شہادت دی کہ یہ پارچہ گوشت اگر رحم میں رہ جاتا تو پورے انسان کی صورت اختیار کر لیتا، تو اس کے استقاط سے عدت گذر جائے گی اور ولادت پر معلق طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے رحم کا فارغ ہو جانا معلوم ہو گیا، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس استقاط سے ولادت پر معلق طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اسے ولادت نہیں کہا جاسکتا، مالکیہ اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ پورے حمل کے جدا ہوتے ہی عدت گذر جائے گی، خواہ حمل ابھی خون بستہ ہی کی شکل میں رہا ہو (۳)۔

(۱) ابن ماجہ بن ۲۰۱/۱، کچھ تبدیلی کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

(۲) تمیز الحقائق و حاشیہ العلیٰ ۶۳/۱، کشف القناع ۱۳۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۱۹۶/۳، حاشیہ ابن ماجہ بن ۲۰۱/۱، نہایۃ المحتاج ۱۲۸، العلیٰ بن علی الصہاج ۳۳/۳، اشروانی علی التھ ۶/۸ طبع بولاق کشف القناع

۳۳۷/۵، شرح المغیر ۶۷۲/۲، شرح المغیر و حاشیہ الدسوقی ۲۷۳/۳۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۲۰۱/۱، تمیز الحقائق ۱۳۹/۶-۱۳۱، تکلیف فتح القدیر

۳۲۲/۸-۳۲۹، شرح المغیر و حاشیہ الدسوقی ۲۷۳/۳، حاشیہ الرہوتی

۳۹۸/۸، سواہب الجلیل ۲۵۷/۶-۲۵۸، المحتاج والاکلیل ۲۵۹/۶، المغنی

۸۱۶/۷ طبع ریاض، الانصاف ۱۰/۳۔

(۲) حاشیہ اشروانی ۲۱۰۔

اجمالی حکم:

۲- آدمی کو اجرت پر رکھنا شرعاً جائز ہے، کیونکہ قرآن کریم میں ہے: "قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ"^(۱) (کہا میں چاہتا ہوں کہ بیاہ دوں تجھ کو ایک بیٹی اپنی ان دونوں میں سے اس شرط پر کہ تو میری نوکری کرے آٹھ برس)۔ نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرْقُهُ"^(۲) (اجیر کو اس کی اجرت اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے دے دو)۔

اور جب اجیر ایسا شخص ہو جس کا تصرف جائز ہو، اسباب اور حالات کی سلامتی سے متعلق عقد کی شرطوں کو پورا کرتا ہو، اور عقد سے مطلوب حسی اور شرعی منفعت کی سپردگی پر قادر ہو، نیز جس کام پر اجارہ کیا گیا ہے اس میں کوئی معصیت نہ ہو، تو ایسی صورت میں اجیر پر واجب ہے کہ وہ عقد اجارہ کے تقاضوں کے مطابق معاہدہ کو پورا کرے۔

اگر اجیر خاص ہے تو اس پر لازم ہے کہ اپنے آپ کو آجر کے حوالہ کر دے، اور اس کو قدرت دے کہ وہ اس خاص مدت تک اجارہ میں طے شدہ منفعت کو حاصل کر سکے، اور اس مدت میں وہ غیر آجر کے لئے کسی کام سے اپنے کو بازر رکھے، سوائے فرض نمازوں کی ادائیگی کے (جس پر سب کا اتفاق ہے) اور سنن کے (جن میں اختلاف ہے)۔

(۱) سورة القصص / ۲۷۔

(۲) حدیث: "أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ....." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر سے، اور ابو یعلیٰ نے حضرت ابو ہریرہ سے، طبرانی نے المعجم الاوسط میں حضرت جابر سے اور حکیم ترمذی نے حضرت انس سے کی ہے اس کے تمام طرق میں کوئی نکتہ متروک یا ضعیف راوی ہے لیکن تمام طرق کو دیکھتے ہوئے یہ حدیث حسن قرار پاتی ہے (فیض القدر ۱/ ۵۶۳-۵۶۳ طبع التجاریہ)۔

أجیر

تعریف:

۱- اجیر وہ شخص ہے جس کو اجرت پر رکھا جائے، اجیر کی جمع "أَجْرَاءُ" ہے^(۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی اس لفظ کا استعمال اس لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

اجیر کی دو قسمیں ہیں:

اجیر خاص: اجیر خاص وہ شخص ہے جس سے اجارہ کا معاہدہ متعین مدت کے لئے کیا گیا ہو، اس مدت میں آجر اجیر سے طے شدہ کام کے نفع کا مستحق ہوگا۔ "اجیر خاص" کو "اجیر وحد" (ذاتی اجیر) بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اپنے آجر کے علاوہ کسی اور کے لئے کام نہیں کرتا، مثلاً کسی شخص کو ایک ماہ کے لئے خدمت کے مقصد سے اجیر رکھا گیا۔

اجیر مشترک: وہ شخص ہے جو عامۃ الناس کا کام کرتا ہے، مثلاً برہنہ اور طبیب^(۲)۔

(۱) تاج المعروسۃ مادہ (أجر)۔

(۲) المغنی مع لشرح اکبیر ۱/ ۱۰۵ طبع اول المنار الہدایہ ۳/ ۲۳۳-۲۳۵ طبع الجلیلی، نہایت المحتاج ۱/ ۳۰۷ طبع مصنفی الجلیلی، ہو اہب الجلیل لشرح مختصر فیہل ۲/ ۲۶۱ طبع لیبیا، فتح اعلیٰ الممالک ۲/ ۲۲۸ طبع مصنفی الجلیلی۔

اجیر ۳، اِحالہ، اِحباس، اِحبال

جب اجیر نے اپنے آپ کو مدت کے اندر حوالہ کر دیا تو وہ متعین اجرت کا حقدار ہوگا، اگر چہ اس سے کوئی کام نہ لیا جائے۔ اور اگر اجیر مشترک ہے تو اس کے اوپر واجب ہے کہ طے شدہ عمل کو پورا کرے اور آجر کے حوالہ کرے، اور وہ اس کام کو پورا کرنے پر اجرت کا مستحق ہوگا۔

اوپر جو مسائل گذرے وہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہیں (۱)۔

اِحالہ

دیکھئے: ”حوالہ“۔

بحث کے مقامات:

۳- مختلف جہتوں سے اجیر کے بہت سے احکام ہیں، مثلاً عقد اجارہ کا ایک فریق ہونے کے اعتبار سے، اس سے مطلوب منفعت کے اعتبار سے، مدت اجارہ کی وضاحت ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے، اجارہ کی نوعیت اور محل کے اعتبار سے، اجرت کے معجل یا مؤجل ہونے کے اعتبار سے، اجیر کو اختیار حاصل ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے، نیز اس لحاظ سے کہ اجارہ کب فسخ ہوگا اور کب فسخ نہیں ہوگا وغیرہ، مختلف جہتوں سے اجیر کے احکام جاننے کے لئے ”اجارہ“ کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

اِحباس

دیکھئے: ”وقف“۔

اِحبال

دیکھئے: ”حمل“۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۵۵، ۱/۲۵۶، ۱/۲۵۹، ۱/۱۸۹، ۱/۱۹۱ طبع الجمالیہ، الہدایہ ۳/۱۲۸، ۱/۱۳۲، ۲/۳۳ طبع مصطفیٰ لکھنؤ، ابن ماجہ ۵/۲۳، ۳۰، ۳۱، ۳۲ طبع بول، الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدرستی ۳/۳۳، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴ طبع عیسیٰ لکھنؤ، نہایت المحتاج ۵/۲۵۹، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۸، ۳۰۷، ۳۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۳۱، ۳۱، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۳۳، کشاف القناع ۳/۲۸۶، ۲۶، ۲۷، ۲۸ طبع انصار السنۃ، المہذب ۱/۲۰۹، طبع عیسیٰ لکھنؤ۔

ہے کہ خطبہ سنتے وقت اور نماز کا انتظار کرتے وقت احتباء نہ کرے، کیونکہ اس حالت میں بیٹھنے سے نیند آنے، گر پڑنے اور وضو ٹوٹ جانے کا پورا اندیشہ ہوتا ہے^(۱)، نماز میں احتباء کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے منع کیا گیا ہے، اور ایسا کرنے میں نماز کی مسنون بیعت کی مخالفت ہے^(۲)۔

۴- فقہاء نے احتباء کے حکم کی تفصیل کتاب الصلاة میں مکروہات نماز کے ذیل میں کی ہے۔

احتباء

تعریف:

۱- احتباء لغتاً اپنی سرین کے بل بیٹھنا اس طرح کہ اپنی رانوں کو اپنے پیٹ سے ملا لے اور پیٹھ سے لے کر رانوں تک کسی کپڑے وغیرہ سے یا دونوں ہاتھوں سے باندھ لے^(۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی احتباء اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے^(۲)۔

احتباء اور اتقاء میں فرق:

۲- اتقاء دونوں سرینوں اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھنے اور دونوں گھٹنوں کو کھڑا رکھنے کا نام ہے^(۳)۔ اس تشریح کے اعتبار سے اتقاء اور احتباء میں فرق یہ ہے کہ احتباء میں دونوں رانیں پیٹ سے اور دونوں گھٹنے سینے سے ملے ہوتے ہیں، اور دونوں کو ہاتھوں سے یا کپڑے سے باندھا جاتا ہے، جب کہ اتقاء میں یہ باندھنا نہیں ہوتا۔

عمومی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- نماز کے باہر احتباء اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس سے کوئی ایسی چیز نہ پیش آئے جو شرعاً ممنوع ہے، مثلاً کشف عورت۔ بہتر یہ

(۱) لسان العرب، تاج العروس، النہایہ لابن الاثیر: مادہ (جو)۔

(۲) جوہر الاکلیل ۱/ ۲۲، شائع کردہ عباس، سواہب الجلیل ۱/ ۱۶۶ طبع مکتبۃ التہذیب۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۶۳، طبع مصنفی المجلس، حاشیہ ابن جابدین ۱/ ۳۳۲ طبع بولاق، جوہر الاکلیل ۱/ ۵۳، قلیوبی ۱/ ۱۳۵ طبع مصنفی المجلس۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۵، کشاف القناع ۲/ ۳۲۲، اوسوٰط ۲/ ۳۶۲، المغنی ۲/ ۴۲، فتح الباری ۱/ ۵۷ طبع ایبہ۔



(ب) حجر:

۳- حجر کسی شخص کو اس کی مصلحت کے پیش نظر تصرف مالی سے روک دینا ہے^(۱)، اس طرح دونوں میں فرق یہ ہوا کہ احتباس میں روکنے والے کے نفع کی خاطر اور حجر میں جس کو روکا گیا اس کے مفاد میں روکنا ہوتا ہے۔

(ج) حصر:

۴- احتباس اور حصر میں فرق یہ ہے کہ ”حصر“ اس وقت بولا جاتا ہے جب جس کے ساتھ تنگ کرنا (تضييق) بھی ہو، ”تضييق“ (تنگ کرنا) کا استعمال صرف ذی روح کے لئے ہوتا ہے اور احتباس کا استعمال ذی روح (جاندار) اور غیر ذی روح (غیر جاندار) دونوں کے لئے ہوتا ہے، احتباس میں ”تضييق“ (تنگ کرنا) لازم نہیں ہے۔

(د) اعتقال:

۵- احتباس اور اعتقال میں فرق یہ ہے کہ اعتقال کسی کو اس کی حاجت سے یا اس کی ذمہ داری ادا کرنے سے روکنا ہے، اسی لئے کہتے ہیں: ”اعتقل لسانہ“ جب کسی انسان کو گفتگو کرنے سے روک دیا گیا ہو^(۲)۔

احتباس میں ایسا نہیں ہوتا، اس کا مقصد ذمہ داری ادا کرنے سے روکنا نہیں ہوتا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۶- احتباس (روک لیا) دو حالتوں میں جائز ہے:

- (۱) لسان العرب، نیز فقہاء کے یہاں بھی ”حجر“ کی تعریف دیکھی جائے۔
(۲) لسان العرب: مادہ (عقل)۔

احتباس

تعریف:

۱- جس اور احتباس تخلیہ کی ضد ہے، یا احتباس سعی و عمل کی آزادی سے روکنا ہے، لیکن اہل لغت کے بیان کے مطابق احتباس اس چیز کے لئے مخصوص ہے جسے انسان اپنے لئے محبوب کر لیتا ہے، لسان العرب میں ہے: ”احتبست الشئی“ اس وقت بولتے ہیں جب کہ آپ نے کسی چیز کو اپنے لئے خاص کر لیا ہو۔

احتباس جس طرح متعدی استعمال ہوتا ہے اسی طرح لازم بھی استعمال ہوتا ہے، جس طرح اس حدیث میں احتباس لازم استعمال ہوا ہے: ”احتبس جبریل عن النبی ﷺ“^(۱) (جبریل امین حضور ﷺ کے پاس آنے سے رکے رہے) اسی طرح اہل عرب کے اس قول میں بطور لازم استعمال ہوا ہے: ”احتبس المطر أو اللسان“ (یعنی بارش رک گئی یا زبان رک گئی)۔

متعلقہ الفاظ:

(الف) حبس:

۲- حبس اور احتباس میں فرق یہ ہے کہ حبس ہمیشہ متعدی استعمال ہوتا ہے، اس کے برخلاف احتباس کبھی متعدی اور کبھی لازم استعمال ہوتا ہے۔

(۱) اس حدیث کی روایت ابو داؤد اور ترمذی نے کی ہے ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے (فیض القدير) اور ملا حظہ ہو لسان العرب: مادہ (حبس)۔

احتباس ۷-۸

کے لئے اشیاء ضروریہ لوگوں سے روک لیا (احتباس) ممنوع ہوتا ہے، اس کی تفصیل ”احتکار“ کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

تیسری حالت: حالت حاجت^(۱)، اسی لئے جن چیزوں کو عاریتاً دینے کا رواج ہے انہیں دوسرے لوگوں کو ان کی حاجت کے وقت نہ دینا اور روک لیا (احتباس) ممنوع ہے۔

احتباس کے بعض اثرات:

۸- جس شخص نے کسی انسان یا جانور کو روک کر رکھا اس کے ذمہ اس انسان یا حیوان کا نفقہ لازم ہوگا، اسی لئے بیوی، قاضی، غصب کردہ غلام یا جانور، اور روک کے گئے جانور کا نفقہ واجب ہے، اور محض احتباس (روک لینے) کی وجہ سے اجیر خاص کی اجرت واجب ہوگئی، اور اسی طرح کے دوسرے مسائل^(۲)۔

رتح یا بول و براز کو روک کر نماز ادا کرنا مکروہ ہے، فقہاء نے کتاب اصلوۃ میں مکروہات نماز کے بیان میں اس کو ذکر کیا ہے۔

احتباس مطر (بارش رک جانے) کی صورت میں نماز استسقاء ادا کرنا مسنون ہے، اس کی تفصیل کتب فقہ میں کتاب اصلوۃ میں نماز استسقاء کی فصل میں ملے گی۔

جس شخص کی زبان رک گئی ہو کہ بات نہ نکل رہی ہو، اگر اس کی یہ کیفیت دیر تک رہے تو اس پر اخرس (کوٹکا شخص) کے احکام جاری ہوں گے، جیسا کہ ہم اس کی تفصیل لفظ ”اخرس“ کے ذیل میں کریں گے۔

(۱) ملاحظہ ہو تفسیر نسکی میں ”ویمنعون الماعون“ کی تفسیر، نیز احکام القرآن للمجصاص ۳/۵۸۳ طبع مطبعہ البیتہ المصریہ، احکام القرآن لابن العربی ۳/۱۹۷ طبع عینی لعلی ۱۳۷۸ھ۔

(۲) ملاحظہ ہو حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۷۷، ۶۸۸، ۳۶۹، جوہر الاکلیل ۱/۵۳، ۳۹۱، ۳۰۷، حاشیہ اقلیوبی ۳/۷۸، ۹۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۷۷-۳۸۰، ۳۳۳/۷، ۲۸۶/۵۔

پہلی حالت: جب روکے ہوئے مال میں روکنے والے کا حق غالب ہو^(۱)، جیسے ذین کے سلسلہ میں رہن رکھے ہوئے مال کو محبوس کرنا (جیسا کہ فقہاء نے کتاب الرہن میں ذکر کیا ہے)، اور اجیر مشترک کا اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اس مال کو روک لیا جس میں اس کے کام کا اثر ہے، اور فر وخت کنندہ کا وہ فر وخت شدہ مال جو اس کے قبضہ میں ہے قیمت وصول کرنے کے لئے روک لیا، ^(۲) الا یہ کہ اس کے مخالف کوئی شرط لگائی گئی ہو۔

دوسری حالت: جب احتباس (روک لیا) مصلحت کا تقاضا ہو^(۲)، جیسے مال کے سفیہ مالک سے اس کے مال کو روک لیا، جس کا ذکر فقہاء نے کتاب الحج میں کیا ہے، اور اہل عدل کو باغیوں کا جو مال غنیمت کے طور پر حاصل ہوا ہے اسے باغیوں سے احتباس (روک لیا) یہاں تک کہ باغی لوگ توبہ کر لیں، جس کا ذکر فقہاء نے کتاب البغاة میں کیا ہے، جو زمینیں مسلمانوں نے بزرگ شمشیر فتح کی ہیں انہیں مسلمانوں کے لئے محبوس کر لیا اور غازیوں کے درمیان تقسیم نہ کرنا، اور اس طرح کے دوسرے مسائل۔

۷- چند حالات میں احتباس (مال روک لیا) ممنوع ہوتا ہے:

پہلی حالت: جب اس میں دوسرے کا حق غالب ہو، مثلاً مال مرہون میں مرہون (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) کا حق، لہذا اس حالت میں مال مرہون کے اصل مالک (راہن) کا حق احتباس ممنوع ہو جاتا ہے۔

دوسری حالت: حالت ضرورت، ضرورت کی حالت میں وہ چڑھانے

(۱) المغنی ۳/۳۶۹، ۳۸۰، حواشی الفقہ ۵/۵۰، المطبوعہ البیتہ المصریہ ۱۳۱۵ھ حاشیہ اجیر کی علی الاظہار ۳/۲۳ طبع دار المعرفہ۔

(۲) ملاحظہ ہو ابو یعلیٰ کی الاحکام السلطانیہ ص ۳۰ طبع لعلی ۱۳۵۷ھ حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۶۹-۲۲۸، ماوردی کی الاحکام السلطانیہ ص ۱۳ طبع لعلی، جوہر الاکلیل ۲/۲۷۷، ۲۷۰، ۲۷۰، ۲۷۰، ۲۷۰، ۲۷۰۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ حجامت (احتجام) سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے، حنابلہ نے اس کا ذکر کتاب الصوم میں ان چیزوں کے ذیل میں کیا ہے جن سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن کفارہ لازم نہیں ہوتا (۱)۔

۳- حجامت ایک پست پیشہ ہے، جس میں اس کام کے کرنے والے کو نجاست میں ملوث ہونا پڑتا ہے، اور اس پر وہ اثرات مرتب ہوتے ہیں جو گھٹیا پیشوں پر مرتب ہوتے ہیں (۲)۔ اس کی تفصیل ”احتراف“ کی اصطلاح کے تحت ملے گی، فقہاء اس کا تذکرہ باب النکاح میں مسئلہ کفائت کے تحت اور باب الإجارہ میں کرتے ہیں۔

۴- حجامت ایک طرح کا معالجہ ہے، اس پر وہی اثرات و احکام مرتب ہوں گے جو علاج و معالجہ پر مرتب ہوتے ہیں، مثلاً ضرورت کے وقت حجامت کرنے والے کے لئے زیر حجامت شخص کے واجب الستر حصہ جسم کو دیکھنے کا جواز (۳)، اس کا ذکر فقہاء حنفیہ نے کتاب النظر و الإباحہ میں باب النظر کے تحت کیا ہے، حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء اس کا ذکر اکثر ضمناً کتاب النکاح میں کرتے ہیں یا کتاب الصلوٰۃ میں ستر عورت کی بحث کے ذیل میں کرتے ہیں، اور حجام کے عمل سے جو انسان یا عضو ضائع ہو جائے اس کے ضمان کا مسئلہ۔ جمہور فقہاء نے اس کا ذکر کتاب الجنایات میں کیا ہے۔ مالکیہ

احتجام

تعریف:

۱- احتجام طلب حجامت کا نام ہے (۱)، اور لغت میں ”حجم“ چوسنے کو کہتے ہیں، بولا جاتا ہے: ”حجم الصبي ثدي أمه“ (بچے نے اپنی ماں کا پستان چوسا) اسی لئے حجام کو ”حجام“ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ زخم چوستا ہے۔

چوسنے کے عمل اور اس کا پیشہ اختیار کرنے کو حجامت کہا جاتا ہے۔ فقہاء کے یہاں بھی اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے باہر نہیں ہے (۲)۔

حجامت اور نصد میں فرق یہ ہے کہ نصد خون نکالنے کے لئے رگ چیرنے کا نام ہے، نصد احتجام سے الگ عمل ہے۔

اجمالی حکم:

۲- علاج کی خاطر احتجام مباح ہے، اور ایسے وقت میں مکروہ ہے جب مسلمان کو اداء عبادت وغیرہ کے لئے قوت و نشاط کی ضرورت ہو، کیونکہ احتجام سے جسم میں کمزوری پیدا ہوتی ہے، اسی طرح روزہ دار کے لئے بھی احتجام مکروہ ہے (۳)، فقہاء نے کتاب الصوم میں روزہ کے مکروہات پر کلام کرتے ہوئے اس کی صراحت کی ہے۔

(۱) لسان العرب، القاسوس المحیطہ مادہ (حجم)۔

(۲) لسان العرب مادہ (نصد)، اقلیو بی ۲۶۱۔

(۳) اقلیو بی ۵۹۲، جوہر الاکلیل ۱۲۷، ۱۸۸ طبع مطبعہ عباس۔

(۱) المغنی ۳/۱۰۳ طبع سوم۔

(۲) سنن ابی داؤد کتاب الیومۃ باب الصائغ، سنن البیہقی ۷/۱۳۳ طبع اول، ابن عابدین ۳/۳۲۷، البحر الرائق ۳/۱۳۳ طبع المطبعہ العلمیہ، ارسوط ۳/۲۵۸ طبع المجلس، نہایۃ المحتاج ۱/۳۵۳ طبع اول، مغنی المحتاج ۳/۱۶۱، ۱۶۷ طبع مصنفی المجلس، روض الطالبین ۱/۲۵۳ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ اقلیو بی ۳/۲۳۵، التبیان شرح التبیان ۱/۲۶۱ طبع مصنفی المجلس، المغنی ۷/۳۷۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۵۔

(۳) قلیو بی ۳/۲۱۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۳۳۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ دیار بکر، ترکی، المغنی ۱/۵۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۳، جوہر الاکلیل ۲/۱۹۱، المغنی ۸/۳۲۸۔

احتیاج ۵، احترام ۱

نے اجارہ میں اور حنا بلہ میں سے ابن قد امہ نے تعزیر میں اس کا ذکر کیا ہے۔

۵- دوسرے خون کی طرح حجامت کا خون بھی ناپاک ہے، لیکن حجامت سے جسم کے جس حصہ میں زخم ہوا ہے اسے پاک کرنے کے لئے ضرورت کی بنا پر اسے پونچھ دینا کافی ہے (۱)۔
مسجد کو عمل حجامت سے پاک رکھنا واجب ہے (۲)۔

احتراف

تعریف:

۱- لغت میں احترام کا معنی ہے اکتساب (کمانا)، یا کمانے کے لئے کوئی پیشہ تلاش کرنا (۱)۔ ”حرفیہ“ ہر وہ کام ہے جس میں آدمی مشغول ہو اور جس سے شہرت پائے، لوگ کہتے ہیں: ”حرفۃ فلان کمانا“ اور اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اس کی عادت و خصلت یہ ہے (۲)۔ اس طرح یہ لفظ ”حرفۃ“ صنعت اور عمل کے مرادف ہے (۳)۔ رہا لفظ ”امتھان“ تو اس کے اور ”احتراف“ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ ”مہنۃ“ حرفۃ کے ہم معنی ہے، اور ہر دو لفظوں سے مراد عمل میں مہارت ہے (۴)۔

فقہاء کے یہاں احترام کا وہی معنی ہے جو اہل لغت کے یہاں ہے، فقہاء بھی احترام کا اطلاق کوئی پیشہ اختیار کرنے اور کمانے پر کرتے ہیں (۵)۔



(۱) راغب اصبہانی کی مفردات۔

(۲) تاج العروس: مادہ (حرف)۔

(۳) تاج العروس، مفردات راغب اصبہانی: مادہ ”حرف عمل“، نیز ملاحظہ ہو: ابوبکر لیسکری کی لغت الفرق فی اللغة، ص ۱۲ طبع دار الفکر بیروت۔

(۴) لسان العرب۔

(۵) جامعہ اعلیٰ بیروت، ص ۲۱۵ طبع عیسیٰ الحلی، البحر الرائق، ص ۱۳۳۔

(۱) ابن عابدین، ص ۱۸۵، ۲۰۶، جوہر الاکلیل، ص ۱۲/۱۔

(۲) جوہر الاکلیل، ص ۱۵۶، ابن عابدین، ص ۱۱۶، جوہر الاکلیل، ص ۲/۲۰۳۔

احتراف ۲-۲

اس کام کو کہتے ہیں جس کو آدمی اختیار کر کے کسب نفع کے لئے اور حصول لذت کے لئے^(۱)۔ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ انسان اس کام کو اپنا پیشہ اور مستقل معمول بنالے جبکہ احترام میں یہ شرط ہوتی ہے۔

فقہاء اکتساب اور کسب کا اطلاق حلال یا حرام ذرائع سے مال حاصل کرنے پر کرتے ہیں^(۲)، خواہ اسے پیشہ بنالیا گیا ہو یا پیشہ نہ بنالیا گیا ہو، کسب کا اطلاق اس چیز پر بھی کرتے ہیں جو کمانے سے حاصل ہوئی ہو۔

احتراف کا اجمالی شرعی حکم:

۵- پیشہ اختیار کرنا علی العموم فرض کفایہ ہے، کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، اور اس سے بے نیاز نہیں ہو جا سکتا، اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی۔

پیشوں کی اقسام:

۶- پیشوں کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم باعزت پیشے کی، دوسری قسم گھٹیا پیشے کی۔ اس تقسیم کی بنیاد حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی حدیث ہے: حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: ”إني وهبت لخالتي غلاماً، وانا أرجو أن يبارك لها فيه، فقلت لها: لا تسلميه حجاماً ولا صانغاً ولا قصاباً“^(۳) (میں نے اپنی خالہ کو ایک لڑکا بہہ کیا، مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں اس لڑکے میں برکت عطا فرمائے گا، تو میں نے خالہ سے کہا: یہ لڑکا کسی حجام، سنار اور

(۱) مفردات المرغيب واصحابہ۔

(۲) ارسطو پلسرخصی ۳/۲۳۳، حاشیہ اقلیو بی ۱۹۵/۳، ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۳) اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے ضعیف سند کے ساتھ کی ہے (جامع الاصول ۵۹۷/۱۰)۔

متعلقہ الفاظ:

(الف) صناعت:

۲- احترام، صناعت سے مختلف ہے، اس لئے کہ اہل لغت کے نزدیک صناعت میں عمل پہلے سے حاصل شدہ علم پر مرتب ہوتا ہے جس سے مقصد حاصل ہو^(۱)، اسی لئے بڑھئی کو صانع کہا جاتا ہے لیکن تاجر کو صانع نہیں کہا جاتا۔ پس صناعت میں یہ شرط نہیں کہ آدمی اسی کام کو اپنا مستقل عمل اور عادت بنالے۔

فقہاء لفظ ”صناعة“ کو ان پیشوں کے لئے مخصوص کرتے ہیں جن میں آلہ کا استعمال کیا جاتا ہے، پس ان کا قول یہ ہے کہ صناعت وہ ہے جو کسی آلہ کے ساتھ ہو^(۲)۔

(ب) عمل:

۳- احترام ”عمل“ سے مختلف ہے، عمل کا اطلاق فعل پر ہوتا ہے بایں معنی کہ ہر فعل پر بولا جاتا ہے، چاہے آدمی اس میں ماہر ہو یا نہ ہو، آدمی اس کو عادت بنائے یا نہ بنائے، اسی لئے کہتے ہیں: عمل پیشہ ہے اور فعل ہے^(۳)۔

فقہاء کے غالب استعمال کے مطابق ”عمل“ کا اطلاق اس مفہوم پر ہوتا ہے جو احترام اور صنعت سے عام تر ہے، جیسے لفظ احترام لفظ صنعت سے زیادہ عموم رکھتا ہے۔

(ج) اکتساب یا کسب:

۴- احترام اور اکتساب یا کسب میں فرق یہ ہے کہ اکتساب اور کسب احترام سے عام ہیں، کیونکہ اہل لغت کے نزدیک اکتساب اور کسب

(۱) الفرقونی اللغوی ص ۱۲۸، کچھ تبدیلی کے ساتھ۔

(۲) حاشیہ اقلیو بی ۲۱۵۔

(۳) لسان العرب: مادہ (عمل)۔

احتراف ۷-۸

کی ہے کہ مدرس امیر کی لڑکی کا کفو ہے^(۱)۔ ابن مفلح نے اس بات پر علماء کا اجماع ذکر کیا ہے کہ سب سے باعزت کمائی اموال غنیمت ہیں جب کہ غلول (مال غنیمت میں خیانت) سے پاک ہوں^(۲)۔ پھر فضل و شرف میں ان کے بعد جو پیشے آتے ہیں ان کے بارے میں علماء مختلف الرائے ہیں۔

مختلف باعزت پیشوں، علم، تجارت، صنعت، زراعت وغیرہ میں کون کس سے افضل ہے اس بارے میں فقہاء نے کتب فقہ^(۳) میں تفصیلی گفتگو کی ہے، سب سے افضل پیشے کی تعیین میں ان کے مختلف رجحانات اور نقاط نظر ہیں، انہوں نے اپنے اپنے نقطہ نظر پر عموماً عقلی دلائل اور ایسی احادیث سے استدلال کیا ہے جو اپنے ثبوت یا دلالت میں ظنی ہیں، شاید ان آراء پر ان کے زمانہ کے حالات اور عرف و رواج کا اثر ہے۔

اتنا اشارہ کر کے ہم اس مسئلہ میں مختلف رجحانات کے تذکرہ سے گریز کرتے ہیں۔

گھٹیا پیشے:

۸- فقہاء نے گھٹیا پیشوں کی تحدید پر زیادہ زور صرف کیا ہے، کیونکہ تحدید سے معلوم ہو جاتا ہے کہ باقی سب پیشے باعزت ہیں۔

- (۱) حاشیہ ابن ماجہ ۲/۳۲۲۔
 (۲) الآداب الشریعہ لابن مفلح ۳/۳۰۳، منہاج التعمیر ۱/۳۶۸، حاشیہ ابن ماجہ ۲/۳۲۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۳۳۹ طبع بولاق۔
 (۳) ارسوط ۳۰/۴۵۹، حاشیہ ابن ماجہ ۲/۳۲۲، ۵/۳۹۷، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۳۳۹ طبع بولاق، حاشیہ محمد بن المدنی علی کنون بہاش العربی ۵/۶، الاتحاف شرح اجیاء علوم الدین ۵/۳۱۸، حاشیہ اقلیو بی ۲/۱۵۲، مجمع الاشیعہ ۱/۳۳۰ مطبعہ الحاج محمد آفندی ۱۲۹۲ھ نہایت الحجاج ۶/۴۵۳، روضۃ الطالبین ۷/۸۲، منہاج التعمیر ۱/۳۶۸، ۳/۳۰۳، الآداب الشریعہ لابن مفلح ۳/۳۰۳، ۵/۳۰۷۔

تصاب کے حوالہ نہ کرنا)۔

ابن الاثیر اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: سنار بسا اوقات مردوں کے لئے کوئی ایسی چیز بنانا ہے جس کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے، یا ایسے برتن بنانا ہے جن کا استعمال حرام ہوتا ہے، تصاب کے حوالہ کرنے سے اس لئے منع فرمایا کہ اس کا کپڑا اور جسم اکثر ناپاک رہتے ہیں، ناپاکی سے بچنا اس کے لئے بہت مشکل ہوتا ہے^(۱)۔

ایک روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”العرب اکفء بعضهم لبعض إلا حانکاً أو حجاماً“^(۲) (اہل عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں سوائے بکر اور حجام کے)۔

امام احمد سے عرض کیا گیا کہ اس حدیث کو ضعیف قرار دینے کے باوجود آپ اسے کیوں اختیار کرتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: اس لئے کہ اس پر عمل ہے^(۳)۔

باعزت پیشوں میں باہمی تفاوت:

۷- فقہاء نے مختلف اعتبارات کی بنا پر جن کا انہوں نے ذکر کیا ہے، باعزت پیشوں میں سے بعض کو بعض سے افضل قرار دیا ہے، فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سب سے باعزت پیشہ علم اور علم پر مبنی پیشے ہیں، جیسے قاضی ہونا، حاکم ہونا وغیرہ^(۴)، اسی لئے حنفیہ نے صراحت

- (۱) جامع الاصول، حدیث ۸۱۸۱۔
 (۲) اس حدیث کی روایت حاکم نے منقطع سند کے ساتھ کی ہے تخصیص الجیر ۳/۱۶۳۔
 (۳) المغنی لابن قدامہ ۷/۳۷۷۔
 (۴) نہایت الحجاج ۶/۴۵۳، روضۃ الطالبین ۷/۸۲، منہاج التعمیر ۱/۳۶۸، شرح ادب الدین والدین للماوردی ۱/۳۶۸ طبع استنبول، حاشیہ ابن ماجہ ۲/۳۲۲، ۵/۳۹۷، حاشیہ اقلیو بی ۳/۲۳۶۔

احتراف ۹-۱۰

ایک پیشہ چھوڑ کر دوسرا پیشہ اختیار کرنا:

۹- ابن مفلح الآداب الشرعیہ میں لکھتے ہیں: قاضی ابو یعلیٰ فرماتے ہیں کہ: کسی خاص قسم کی تجارت میں جب اس کی (معقول) آمدنی ہو جاتی ہو تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اسی تجارت کو اختیار کئے رہے، اور اگر کسی نے کسی تجارتی کام کا ارادہ کیا لیکن اس میں اس کو روزی نہیں مل سکی تو دوسرے کام کی طرف متوجہ ہو، کیونکہ ابن ابی الدنیا نے موسیٰ بن عقبہ سے مروی روایت کیا ہے: ”إذا رزق أحدکم فی الوجه من التجارة فلیلزمه“^(۱) (جب تم میں سے کسی کو کسی تجارت میں روزی مل جاتی ہو تو اسی کو اختیار کئے رہے)۔

ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”جس شخص نے کسی چیز کی تین بار تجارت کی اور اسے کامیابی نہیں ملی، وہ دوسرا کام اختیار کر لے“^(۲)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا: ”جس نے تین بار کسی چیز کی تجارت کی اور اس میں کامیاب نہ ہو سکا تو وہ کسی اور کام کی طرف متوجہ ہو“^(۳)۔

لیکن کیا اس پیشے کی تبدیلی کامیابی کی بیوی کے درمیان کفالت کے مسئلہ پر اثر پڑے گا؟ (اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: کفالت اور نکاح کی اصطلاحیں)۔

تفصیلاً احترام کا شرعی حکم:

۱۰- (الف) آدمی کے لئے مستحب ہے کہ اپنی روزی کمانے کے لئے کوئی پیشہ اختیار کرے، حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: ”میں کسی

فقہاء لکھتے ہیں: گھٹیا پیشے وہ ہیں جن کا اختیار کرنا مروءت کی کمی اور نفس کی گراؤٹ پر دلالت کرتا ہے^(۱)۔

فقہاء اس بات پر تو متفق ہیں کہ حرام پیشے مثلاً قحبہ گری، شراب کی فروختگی وغیرہ، گھٹیا پیشے ہیں، جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آئے گا۔ لیکن حرام پیشوں کے علاوہ دوسرے گھٹیا پیشوں کی تحدید میں فقہاء کے دو مسلک ہیں:

پہلا مسلک: ضابطہ کے ذریعہ گھٹیا پیشوں کی تحدید۔ اسی سلسلہ کا ایک ضابطہ وہ ہے جس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے کہ ہر وہ پیشہ گھٹیا ہے جس میں نجاست سے ملوث ہونا پڑتا ہو^(۲)۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ عرف کی بنیاد پر گھٹیا پیشوں کی تحدید کی جائے گی، یہی جمہور فقہاء کا مسلک ہے، ان میں فقہاء شافعیہ بھی ہیں^(۳)۔ ان حضرات نے گھٹیا پیشوں کی تحدید میں اپنے زمانوں میں مروءہ عرف و رواج سے استناد کرتے ہوئے اجتہاد کیا ہے^(۴)۔

یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ مخصوص زمانی حالات کے تحت بعض فقہی کتابوں میں بعض پیشوں کو جو گھٹیا قرار دیا گیا ہے اسی کے ساتھ اس کے قائلین نے یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ کسی بھی گھٹیا پیشے کو اختیار کرنے کی کراہت اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب وہ پیشہ فرض کفایہ انجام دینے کے لئے اختیار کیا گیا ہو، کیونکہ ہر شہر میں وہ تمام پیشے ہونے چاہئیں جن کی لوگوں کو ضرورت پیش آتی ہے^(۵)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/۲۵۳، حاشیہ اقلیو بی ۲۳۵/۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۲۵۳، معنی المحتاج ۳/۱۶۶، ۱۶۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/۲۵۳-۲۵۴، اجیز شرح التہذیب ۱/۲۶۲، المعنی ۱/۳۷۷۔

(۴) ملاحظہ ہو حاشیہ الدسوقی ۲/۲۵۴، اجیز شرح التہذیب ۱/۲۶۱، المعنی ۱/۳۷۷۔

الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۳۰۲-۳۰۳، اقلیو بی ۲۳۵/۳، نہایۃ

المحتاج ۱/۲۵۳، روضۃ الطالبین ۷/۸۲، معنی المحتاج ۳/۱۶۷، البحر الرائق

۳/۱۲۳، ابن حابدین ۲/۳۲۱، المجموع شرح القدری ۲/۱۲۔

(۵) الآداب الشرعیہ ۳/۳۰۵۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/۳۰۵۔

(۲) کنز العمال حدیث: ۹۸۶۵، طبع دمشق۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۲/۳۰۵۔

احتراف ۱۱-۱۲

۱۱- (ج) اور چونکہ صنعتوں کا قائم کرنا فرض کفایہ ہے لہذا ایسے افراد کی تیاری جو مہارت کے ساتھ ان صنعتوں میں کام کریں فرض ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہو سکے وہ بھی واجب ہوتی ہے، شافعیہ کا یہی مسلک ہے، قلیوبی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ: ولی پر واجب ہے کہ بچے کو کسی ماہر پیشہ والے کے حوالہ کر دے جو اسے صنعت و حرفت سکھائے^(۱)۔ بخلاف اس کے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ ولی پر بچہ کو صنعت و حرفت کے استاد کے حوالہ کرنا واجب ہے، لیکن ان کے کلام کا بھی تقاضا یہی ہے^(۲)۔

گھٹیا پیشوں کا حکم:

۱۲- (د) جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ کمائی کے وہ تمام ذرائع جو حرام نہیں ہیں باحت میں برابر ہیں^(۳)، لیکن اس باحت میں اس وقت کراہت شامل ہو جاتی ہے جب انسان اپنے لئے یا اپنے بچوں کے لئے گھٹیا پیشہ اختیار کرتا ہے، حالانکہ وہ اس سے اچھا پیشہ اختیار کر سکتا تھا^(۴)، اس کے باوجود حضرت عمر بن الخطابؓ کا ارشاد ہے: ایسی کمائی جس میں کچھ گھٹیا پن ہو لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے بہتر ہے^(۵)، ابن عقیل فرماتے ہیں: گھٹیا صنعتیں سیکھنا مکروہ ہے جب کہ اس سے بہتر صنعت سیکھنا ممکن ہو^(۶)۔ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گھٹیا پیشہ اس کا آبائی پیشہ ہو تو اس کو

آدمی کو دیکھتا ہوں اور وہ مجھے اچھا لگتا ہے تو میں اس سے کہتا ہوں کہ کیا کوئی مشغلہ رزق ہے؟ پس اگر وہ کہتا ہے: نہیں، تو وہ میری نظر سے گر جاتا ہے“^(۱)۔

(ب) واجب علی الکفایۃ ہے کہ مسلمانوں کے ملکوں میں تمام بنیادی صنعت و حرفت موجود ہو، اس کی فوری ضرورت ہو یا نہیں۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: متعدد فقہاء شافعیہ، حنابلہ مثلاً غزالی، ابن جوزی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ صنعتیں فرض کفایہ ہیں، لوگوں کی ضرورتیں اس کے بغیر پوری نہیں ہو سکتیں ہو سکتی^(۲)۔

ابن تیمیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ بعض پیشوں کو اختیار کرنا فرض کفایہ ہو جاتا ہے جب مسلمانوں کو اس کی حاجت ہو، اگر کسی وقت مسلمانوں کی ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہو کہ مال وہ باہر سے خود برآمد کرتے ہوں یا باہر کے لوگ ان کے پاس بھیجتے ہوں تو اس صورت میں اس خاص صنعت کو اختیار کرنا واجب نہیں رہے گا^(۳)۔ جب صنعت کار اس فرض کی ادائیگی سے رک جائیں تو عوضِ مثل کے بدلے امام نہیں اس فرض کی انجام دہی پر مجبور کرے گا۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: یہ سارے کام جو فرض کفایہ ہیں جب انہیں کوئی خاص شخص ہی انجام دے سکے اور کوئی دوسرا ان کاموں کے کرنے سے عاجز ہو تو وہ اس پر فرض عین ہو جائیں گے، جب لوگوں کو اس کی ضرورت ہو کہ کچھ لوگ کاشت کاری کریں یا کپڑے بنیں یا مکان بنائیں تو یہ عمل واجب ہو جائے گا، ان کے انکار کرنے پر حاکم انہیں مجبور کرے گا کہ عوضِ مثل کے بدلے یہ کام انجام دیں، وہ لوگ عوضِ مثل سے زیادہ کے مطالبہ کا اختیار نہیں رکھیں گے^(۴)۔

(۱) حاشیہ اقلیوبی ۹۱/۳۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ ۲/۲۲، ۶۳۲، ۶۷۱، المغنی ۹/۳۰۳، البحر المحیط ۳/۳۲۸۔

(۳) ارسوط ۳۰/۳۵۸، حاشیہ ابن ماجہ ۵/۲۹۷۔

(۴) دیکھئے: الآداب الشریعہ ۳/۳۰۵، اقلیوبی ۹۱/۳، ارسوط ۳۰/۳۵۸۔

(۵) کنز العمال، حدیث: ۹۸۵۳۔

(۶) الآداب الشریعہ ۳/۳۰۵۔

(۱) کنز العمال، حدیث: ۹۸۵۹۔

(۲) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/۲۹، ۷۹/۲۹، طبع مطابع الریاض ۱۳۸۳ھ۔

(۳) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/۸۲-۸۶، ۲۹/۱۹۳، الآداب الشریعہ ۳/۳۰۵۔

(۴) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/۸۶، ۸۲۔

احتراف ۱۳ - ۱۴

میں اللہ کی خلقت کو بدلانا ہے، اور جیسے سودی حساب کو لکھنا: کیونکہ اس میں لوگوں کا مال ناحق طور پر کھانے میں اعانت ہے، اور اس طرح اور چیزیں۔

فقہاء نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ ایسا پیشہ اختیار کرنا جس کے ذریعہ انسان محنت کئے بغیر کمائے، یا اپنی طرف سے کوئی اضافہ کئے بغیر کمائے، کیسا ہے؟ مثلاً درزی دو دینار میں سلنے کے لئے کپڑا لے اور اسے ایسے آدمی کے حوالہ کر دے جو ایک دینار میں سل دے اور ایک دینار یہ درزی خود لے لے۔ فقہاء اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس طرح کا اجارہ بیع کی طرح ہے، اور بیع کو بیچنا جائز ہے اصل لاگت پر اور اس سے کم پر اور اس سے زیادہ پر، اسی طرح اجارہ بھی ہے، الا یہ کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب دوسری اجرت پہلی اجرت کی ہم جنس ہو تو زائد اجرت اس کے لئے پاک نہ ہوگی، الا یہ کہ اس میں کوئی محنت صرف کرے یا اضافہ کرے، ایسی صورت میں زیادتی جائز ہوگی اگرچہ دونوں اجرتوں کی جنس ایک ہو^(۱)۔

احتراف کے اثرات:

۱۴ - (الف) وہ فقیر شخص جو کوئی صنعت و حرفت اختیار کرے اور اس کے پاس اپنی صنعت کے مطابق آلات موجود نہ ہوں تو زکاۃ کی مد سے اس کو اتنا پیسہ دیا جاسکتا ہے جس سے وہ آلات صنعت خرید لے^(۲)، اس کی تفصیل ”باب الزکاۃ“ میں مذکور ہے۔

(ب) اگر کبھی صنعت و حرفت والے نے اپنی صنعت کے حدود میں کوئی کام کیا اور اس کے کرنے میں اس سے ایسی غلطی ہوگئی جو اس

(۱) ائمہ ربیع الاول، طبع دار المعرف، الخطاب ۱۷/۱، المواق ۱۷/۱، القواعد لابن رجب، ص ۱۷۵، المغنی ۱۷/۱، الفتاویٰ البندیہ ۱۷/۱۔
(۲) الغرر البیہ شرح ابن حجر، ۱۷/۱، مغنی المحتاج ۱۷/۱، املیہ الفقہاء ۱۷/۱، حاشیہ ابن عابدین ۱۷/۱۔

اختیار کرنے میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے^(۱)۔ ابن مفلح حنبلی نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی گھٹیا پیشہ فرض کفایہ ادا کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے تو کراہت ختم ہو جاتی ہے^(۲)۔

بعض متشدد حنفیہ نے کہا ہے کہ جو پیشے لوگوں کے عرف میں گھٹیا مانے جاتے ہوں ان کو اختیار کرنا ضرورت کی صورت ہی میں جائز ہوگا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”لیس لمؤمن أن یدل نفسہ“^(۳) (مومن کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے آپ کو ذلیل کرے)، نیز رسول اکرم ﷺ کا دوسرا ارشاد ہے: ”إن اللہ یحب معالی الأمور ویبغض سفاسفہا“^(۴) (بیشک اللہ تعالیٰ بلند کاموں کو پسند اور گھٹیا کاموں کو ناپسند کرتا ہے)، لیکن حنفیہ کے نزدیک صحیح قول اول ہی ہے^(۵)۔

ممنوع پیشے:

۱۳ - (الف) اصل یہ ہے کہ کسی ایسے عمل کو بطور پیشہ اختیار کرنا جائز نہیں ہے جو بذات خود حرام ہو، اسی لئے شراب کی تجارت اور کھانت کا پیشہ اختیار کرنا ممنوع ہے۔

(ب) اسی طرح ایسا پیشہ اختیار کرنا جائز نہیں جو کسی حرام کا ذریعہ ہو یا جس میں کسی حرام کام کی اعانت ہو، جیسے کودنا کودنا: کیونکہ اس

(۱) اقلیو بی ۱۷/۱۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۱۷/۱۔
(۳) حدیث: ”لیس لمؤمن...“ کو ترمذی نے ”لا یدبغی لمؤمن...“ کے لفظ سے روایت کیا ہے اور اسے ”حسن غریب“ قرار دیا ہے۔ ترمذی کے علاوہ بورلوگوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور اس کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ ملاحظہ ہو: تحذیر الخواری ۱۷/۱۔
(۴) اس حدیث کی روایت بیہقی نے ثقہ راویوں کی سند کے ساتھ کی ہے (فیض القدر ۱۷/۱)۔
(۵) ملاحظہ ہو: الوسوط ۱۷/۱۔

احتساب ۱-۲

صنعت کے کرنے والے دوسرے افراد سے بھی ہوتی ہے تو اس پر ضمان نہیں، جیسے طبیب، رہے اس کے علاوہ لوگ تو وہ ضامن ہوں گے^(۱)۔ اس کی تفصیل باب الضمان میں ہے۔

(ج) بعض فقہاء اس شخص کے لئے رمضان کا روزہ نہ رکھنے کو جائز قرار دیتے ہیں جو مشقت طلب کام میں لگا رہتا ہو، ایسی مشقت جس کے ساتھ روزہ رکھنا ممکن نہ ہو، اور جس کام کو رمضان میں چھوڑنا اس کے بس میں نہ ہو^(۲)۔

(د) عدت گزارنے والی عورت (خصوصاً وہ عورت جو کوئی کام کرتی ہو) کے لئے اپنی ضروریات کے لئے دن میں نکلنا جائز ہے، چاہے وہ مطلقہ ہو یا بیوہ، لیکن اسے اپنے گھر کے علاوہ کہیں اور رات گزارنے کی اور رات میں نکلنے کی اجازت نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو^(۳)۔ اس کی تفصیل ”عدت“ اور ”احداؤ“ میں دیکھی جائے۔

(ه) پیشہ کا اثر میاں بیوی کے درمیان کفایت کے مسئلہ پر پڑتا ہے، اس کی تفصیل ”نکاح“ میں دیکھی جائے۔

(و) پیشے کا اثر بعض احکام شرعیہ میں تخفیف پر پڑتا ہے، جیسے قصاب کے لئے رخصت ہے کہ وہ اپنے پیشہ وارانہ کپڑے میں نماز پڑھ لے، حالانکہ اس پر خون ہوتا ہے، جب تک خون زیادہ نہ ہو، اور تفصیل اس کی ”عنوان نجاست“ (نجاسات میں سے کون معاف ہیں) میں مذکور ہے۔

احتساب

تعریف:

۱- لفظ ”احتساب“ عربی زبان میں چند معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے بعض معانی یہ ہیں:

(الف) کسی چیز کا شمار کرنا، حسب کے ماڈہ سے، جس کا معنی گننا ہے۔

(ب) ثواب طلب کرنا۔

فقہاء اس لفظ کو مذکورہ بالا دونوں معانی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن فقہاء کے یہاں جب یہ لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد طلبِ ثواب کا معنی ہوتا ہے^(۱)۔

احتساب معتد بہ یا معتبر ہونے کے معنی میں:

۲- فقہاء لفظ ”احتساب“ اس وقت بولتے ہیں جب یہ معنی ادا کرنا ہوتا ہے کہ مکلف نے غیر کامل طریقہ پر کوئی عمل کیا ہے، اس کے باوجود شارع اسے صحیح اور مقبول مانتا ہے^(۲)۔

مثلاً جو شخص جماعت کی نماز میں پیچھے رہ گیا، اس نے اگر امام کے ساتھ رکوع پالیا تو اس کی وہ رکعت شمار کر لی جائے گی، حالانکہ اس نے رکوع سے پہلے دیگر فرض ادا نہیں کئے۔ اسی طرح ایک شخص مسجد میں

(۱) المصباح للمیر: ماہ (حسب)۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، جو امر الاطیل ۱/ ۳۹۹، ۸۳،

۸۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۶، حاشیہ اقلیو بی ۱/ ۲۱۵۔

(۱) معین احکام ص ۲۳۷، ۲۳۸، حاشیہ اقلیو بی ۲/ ۲۰۹، اسنی الطالب

۱/ ۱۶۶، المغنی ۱/ ۳۲۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۳۔

(۳) المغنی مع الشرح المکبیر ۱/ ۱۷۹۔

احساب ۳

فقہاء نے اس پر کتاب اشہادات میں شہادت حسبہ کے ذیل میں ان امور پر گفتگو کرتے ہوئے تفصیلی کلام کیا ہے جن میں محض طلبِ ثواب کے لئے کو ای وی جاتی ہے۔ محاسب کے احکام ”حسبہ“ کی اصطلاح میں دیکھے جائیں۔

داخل ہوا، اس نے دیکھا کہ نماز ظہر کی جماعت کھڑی ہے، اس نے تحیۃ المسجد اور نماز ظہر دونوں کی نیت سے جماعت میں شرکت کی، تو اس شخص کی وہ نماز تحیۃ المسجد اور نماز ظہر دونوں شمار کی جائے گی۔ اس کی تفصیل ”صلاة“ کے تحت کی جائے گی۔

احساب اللہ تعالیٰ سے ثواب طلب کرنے کے معنی میں:
۳- احساب کے ذریعہ اللہ تعالیٰ سے طلبِ ثواب بہت سے امور میں متحقق ہوتا ہے، ان میں سے بعض امور یہ ہیں:

(الف) مسلمان دوسرے شخص پر مرتب ہونے والے اپنے حق سے دست بردار ہو گیا، مجبوری کی وجہ سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنے کے لئے^(۱)، مثلاً اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنے کی نیت سے غلام آزاد کر دیا، مالک نے مکاتب پر واجب بدل کتابت کا کچھ حصہ ثواب حاصل کرنے کے لئے معاف کر دیا^(۲)، ثواب حاصل کرنے کے لئے (احساباً) کوئی معاوضہ لئے بغیر قصاص معاف کر دیا، چھوٹے بچے کو طلبِ ثواب کی نیت سے کوئی معاوضہ لئے بغیر دودھ پلایا۔

(ب) اللہ تعالیٰ کے خالص حقوق میں سے کسی حق کا ادا کرنا، مثلاً نماز، روزہ کی ادائیگی، خالص اللہ کے حقوق میں یا ان حقوق میں جن میں اللہ کے حق کا پہلو غالب ہے کسی کے طلب کئے بغیر کو ای وی دینا^(۳)، اللہ تعالیٰ کے حق غالب و مؤکد ہونے سے وہ امور مراد ہیں جو انسان کے راضی ہونے سے متاثر نہیں ہوتے، مثلاً طلاق، آزادی، قصاص کی معافی، عدت کا باقی رہنا اور گزر جانا، حد اور نسب۔

(۱) المغنی ۷/۶۳۹۔

(۲) اقلیو بی ۳/۳۶۶۔

(۳) اقلیو بی ۳/۳۶۶، البدائع ۲/۳۰۳، طبع مطبعۃ الامام، سواہب الجلیل

۱۶/۱۶۵، طبع کردہ مکتبۃ انوار طیبیا، المغنی ۹/۲۱۶، طبع سوم المنار۔

احتشاش ۱-۴

کا استثناء کیا ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے، اسی طرح امام ابو یوسف کی بھی ایک رائے یہ ہے کہ چوپایوں کے چارہ کے لئے حرم کی گھاس کا ثنا جائز ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے جنایات احرام و حرم کا باب ملاحظہ کیا جائے^(۱)۔

گھاس کاٹنے میں چوری:

۳- مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ جو گھاس کاٹ کر محفوظ کر دی گئی ہے اگر اسے محفوظ مقام سے لے لیا جائے اور اس کی قیمت نصاب کو پہنچتی ہو تو اس کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ گھاس کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا^(۲)۔

گھاس کاٹنے سے روکنا:

۴- حنفیہ، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ امام کے لئے جائز ہے کہ کسی خاص جگہ کی گھاس کاٹنے سے روک دے، جسے وہ مجاہدین کے گھوڑوں کی چراگاہ بنائے، یا اس جیسے دیگر مفاد عامہ کے کام میں استعمال کرے۔ اس کے برخلاف مالکیہ اور شافعیہ اس بات کو جائز نہیں قرار دیتے کہ گھاس کاٹنے سے روکا جائے۔

(۱) الہدایہ ۱/۵۵۱ طبع مصنفی الجلسی، نہلیہ المحتاج ۳/۳۳۳ طبع مصنفی الجلسی، الممتع ۲/۹۷، ۱۳، ۱۸۳ طبع المستقیم، بلغۃ السائلک تقریب المسائلک ۱/۲۹۷ طبع مصنفی الجلسی، بدائع الصنائع ۶/۱۹۳ طبع لجامیہ۔

(۲) ابن ماجہ ۳/۱۹۸ طبع اول، الدرستی ۳/۳۳۳ طبع دار الفکر، اسنی الطالب شرح روض الطالب ۳/۱۳۱ طبع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۸/۲۳۶ طبع المیاض، فتح القدیر ۳/۲۳۶۔

احتشاش

تعریف:

۱- لغت میں احتشاش کا معنی ہے ”حشیش“ تلاش کرنا اور جمع کرنا۔ ”حشیش“ سوکھی گھاس کو کہا جاتا ہے۔ ازہری کہتے ہیں کہ تر و تازہ گھاس کو ”حشیش“ نہیں کہا جاتا^(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں احتشاش گھاس کاٹنے کو کہتے ہیں، خواہ سوکھی گھاس ہو یا ہری۔ تر گھاس پر ”حشیش“ کا اطلاق مجازاً انجام کے اعتبار سے ہوتا ہے^(۲)۔

اجمالی حکم:

۲- تمام فقہی مذاہب فی الجملہ حرم کے علاوہ دوسری جگہوں میں گھاس کاٹنے کے جواز پر متفق ہیں، خواہ ہری گھاس ہو یا خشک، بشرطیکہ گھاس کسی کی مملوک نہ ہو۔ اگر کسی کی مملوک گھاس ہے تو مالک کی اجازت کے بغیر اسے کاٹنا جائز نہیں ہے^(۳)۔

فقہی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حرم کی وہ گھاس جو کسی کی ملکیت نہ ہو اسے کاٹنا جائز نہیں ہے، اس عدم جواز سے فقہاء نے وڈخرا، اس کے ملخحات، مسواک اور عوج (ایک کانٹے دار درخت)

(۱) لسان العرب: مادہ (حشش)۔

(۲) ابن ماجہ ۲/۲۱۶۔

(۳) ابن ماجہ ۵/۲۸۳ طبع اول، اقلیو بی و عمیرہ ۳/۹۵، المغنی ۶/۱۸۳ طبع المنار۔

گھاس کاٹنے میں شرکت:

۵- حنفیہ اور شافعیہ مذاہب عامہ (عام لوگوں کے لئے جن اشیاء کی لباحت ہو) کے حاصل کرنے میں عقد شرکت اور اس میں توکیل کو جائز نہیں قرار دیتے، گھاس کاٹنا اور کلڑی چننا اسی قبیل کی چیزیں ہیں۔ اس کے برخلاف مالکیہ اور حنابلہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی تفصیل کے لئے شرکت اور وکالت کے ابواب کا مطالعہ کیا جائے^(۱)۔

احتضار

تعریف:

۱- لغت میں احتضار قریب المرگ ہونے کو کہتے ہیں اس طور پر کہ موت کی علامات ظاہر ہو جائیں، کبھی کبھی اس کا اطلاق ہلکے دماغی جھٹکے یا جنون میں مبتلا ہونے پر بھی ہوتا ہے۔
فقہاء کی اصطلاح میں اس کا استعمال پہلے لغوی معنی میں ہوتا ہے^(۱)۔

احتضار کی علامات:

۲- احتضار (قریب المرگ ہونا) کی بہت ساری علامات ہیں جنہیں ماہرین جانتے ہیں، ان میں سے بعض علامات کا ذکر فقہاء نے کیا ہے: مثلاً دونوں قدموں کا ڈھیلا ہونا، ناک کا ٹیڑھا ہونا، دونوں کنپٹیوں کا دھنس جانا، چہرہ کی کھال کا کھنچ جانا^(۲)۔

قریب المرگ شخص کے پاس اس کے لوگوں کا رہنا:

۳- قریب المرگ شخص کے رشتہ داروں پر واجب کفائی ہے کہ اس کے پاس رہیں، اگر رشتہ دار نہ ہوں تو یہ ذمہ داری اس کے دوستوں اور ساتھیوں کی ہے، وہ بھی نہ ہوں تو پڑوسیوں کی ہے، پڑوسی بھی نہ



(۱) تاج العروس، المصباح المہیر، المفردات لرواصیہانیۃ مادہ (حضر)، کتایب الطالب ۱/۳۱۳، مجمع الانہر ۱/۱۷۳۔
(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۵۷، فتح القدیر ۱/۳۳۶۔

(۱) المغنی ۵/۲۲۸، طبع المنار، رد المحتار ۳/۳۶۰، ۳۶۱، طبع اول، فتح القدیر ۵/۳۱-۳۲، الخرشبی ۳/۲۶۷-۲۶۹، مطالب اولیٰ اتی ۳/۳۵، الملیوی وغیرہ ۲/۳۳۹، طبع مصطفیٰ الجلیبی۔

کے حکم میں ہے (۱)، جو شخص میدان جنگ میں معرکہ کارزار گرم ہونے کے وقت ہو وہ بھی اسی حکم میں ہے۔

قریب المرگ شخص کو کیا کرنا چاہئے:

۵- (الف) قریب المرگ شخص کے لئے مناسب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھے، جس کی وفات کا وقت آگیا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ تندرستی کے ایام سے زیادہ ہی اپنے رب کی رحمت و مغفرت اور اس کے دامن عفو کی وسعت کی امید رکھے، امید کا پہلو خوف کے پہلو پر غالب رکھے (۲)، کیونکہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اکرم ﷺ کو اپنی وفات سے تین روز قبل فرماتے ہوئے سنا: ”لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله تعالى“ (۳) تم میں سے کوئی شخص نہ مرے إلا یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ سے اچھا گمان رکھتا ہو۔ نیز بخاری و مسلم میں حدیث قدسی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”أنا عند حسن ظن عبدي بي فلا يظن بي إلا خيراً“ (۴) میں اپنے بندے کے حسن ظن کے ساتھ ہوں، لہذا میرا بندہ میرے ساتھ اچھا ہی گمان رکھے۔ نیز حضرت انسؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک نوجوان کے پاس تشریف لے گئے جب کہ وہ موت کے دہانے پر تھا،

(۱) حاشیہ الطحاوی علی مراقی الفلاح / ۳۰۵، المغنی / ۶، ۵۰۵، اقلیوبی / ۱۶۳۔

(۲) حاشیہ الدسوقی علی لشرح الکبیر / ۳۱۳، حاشیہ الجمل علی شرح المنجی / ۱۳۸۔

(۳) حدیث: ”لا يموتن أحدكم...“ کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم تحقیق محرفو ابوعبدالہادی / ۳، ۲۲۰، طبع عیسیٰ الخلیسی، عمون المجدد ۳، ۱۵۸، طبع البند)۔

(۴) حدیث: ”أنا عند حسن ظن عبدي بي...“ کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت ابومریرہؓ سے کی ہے (کشف الخفا عن مزیل اللباس / ۲۳۳، حدیث: ۶۱۳، تحقیق احمد اعجاز)۔

ہوں تو عام مسلمانوں کی ذمہ داری ہے۔

مستحب یہ ہے کہ قریب المرگ شخص کے پاس اس کے رشتہ داروں میں سے وہ آدمی رہے جو دین و اخلاق اور صورت و شکل کے اعتبار سے اچھا ہو، اس شخص پر زیادہ مہربان ہو، اس کی سیاست و تدبیر کو زیادہ جاننے والا ہو، اور ان سب میں اللہ سے زیادہ ڈرنے والا ہو۔ مستحب ہے کہ اس کے پاس خوشبو رکھیں، بہتر یہ ہے کہ عورتوں کو دور رکھیں کیونکہ ان میں صبر و برداشت کی کمی ہوتی ہے، اور جو مرد اس کے پاس ہوں ان کے لئے مستحب ہے کہ ہمت و بہادری کا اظہار کریں (۱)۔

قریب المرگ شخص کے پاس موت کے وقت حیض، نفاس والی عورت اور ناپاک شخص کے آنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ شفقت کی وجہ سے یا ان کی ضرورت کی وجہ سے انہیں روکنا ممکن نہیں ہے۔ حضرت حسن سے مروی ہے کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ حائضہ عورت مرنے والے شخص کے پاس آئے (۲)۔ اسے مکروہ قرار دینا حنا بلہ کا قول ہے (۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں: حائضہ عورت، جنبی شخص، مورتی اور آکہ لہو و لعب کا قریب المرگ شخص سے دور رکھنا مستحب ہے (۴)۔

وہ لوگ جن پر قریب المرگ ہونے کا حکم جاری ہوتا ہے:

۴- قریب المرگ ہونے کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو قتل کئے جانے کے لئے لایا گیا ہو، خواہ یہ قتل کیا جانا حد میں ہو، قصاص میں ہو یا ظلماً ہو، اسی طرح جس شخص کو جان لیوا زخم لگا ہو وہ بھی قریب المرگ

(۱) کفاۃ الطالب / ۳۱۳، بلغۃ السالک / ۲۲۷، فتح القدیر / ۲۳۶۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ / ۷۳۔

(۳) کشف القناع / ۸۳۔

(۴) مصنف ابن ابی شیبہ / ۷۳، کفاۃ الطالب / ۳۱۳۔

احتضار ۵

تجعلن لحدی شیناً یحول بینی و بین التراب، ولا تجعلن علی قبری بناءً، وأشهدکم أنى برئ من کل حالقة أو سالقة أو خارقة، قالوا: سمعت فیہ شیناً؟ قال: نعم من رسول اللہ ﷺ، (۱) حضرت ابو موسیٰ اشعری نے اپنی وفات کے وقت فرمایا: میرے جنازہ کو لمے کرتیزی کے ساتھ چلنا، میرے جنازہ کے پیچھے عود جا کر نہ چلنا، میرے لحد پر کوئی ایسی چیز نہ رکھنا جو میرے اور مٹی کے درمیان حائل ہو، اور میری قبر پر کوئی عمارت نہ بنانا، اور میں تم سب کو گواہ بنانا ہوں کہ میں ہر بال مونڈنے والی، چیخ چیخ کر رونے والی اور کپڑا اچھاڑنے والی سے بری ہوں۔ لوگوں نے دریافت کیا: آپ نے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے۔

(د) اپنے ان اقرباء کے لئے وصیت کرے جو اس کے وارث نہیں ہیں، اگر صحت کی حالت میں وصیت نہ کی ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرَانَ الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا“

(۱) اس حدیث کی روایت احمد اور ترمذی نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، اور اس کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مختصراً کی ہے۔ حافظ یحیٰی نے ابن ماجہ کی اسناد پر تعلق کرتے ہوئے الرواۃ میں لکھا ہے اس کی اسناد حسن ہے اس لئے کہ عبد اللہ بن حسین (ابو ہریرہؓ) مختلف ذریعہ ہیں، ابو ہریرہؓ نے کہا ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے ابو حاتم نے کہا حسن الحدیث ہیں، مگر الحدیث نہیں ہیں، ان کی حدیث نکلی جاتی ہے۔ امام احمد نے کہا مگر الحدیث ہیں۔ نسائی نے کہا ضعیف ہیں۔ ابن عدی کہتے ہیں عام طور پر ان کی روایات کا متابعت نہیں ہے۔ ابن معین کی رائے ان کے سلسلہ میں مختلف ہے کبھی ان کو ثقہ کہتے ہیں اور کبھی ان کو ضعیف کہتے ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث اس کے لئے ثابہ ہے جس کی روایت امام مالک نے المعوطا میں اور ابو داؤد نے اپنی سنن میں کی ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/۳۹۷، مطبع کردہ المکتب الاسلامی، سنن ابن ماجہ ۱/۷۷۱، ۳/۳ طبع عیسیٰ ۱۳۵۲ھ، سنن ابوبکر بن اللہ عیسیٰ ۳/۳۹۵ طبع المبعوث ۱۳۳۷ھ)۔

آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ”کیف تجدک؟“ قال: واللہ یا رسول اللہ انی أرجو اللہ، وانی أخاف ذنوبی، فقال رسول اللہ ﷺ: لا یجتمعان فی قلب عبد فی مثل هذا الموطن إلا أعطاه اللہ ما یرجو وأمنه مما یخاف، (۱) تم اپنا کیا حال پاتے ہو؟ اس شخص نے جواب دیا: خدا کی قسم اے اللہ کے رسول! میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں لیکن اپنے گناہوں سے ڈرتا بھی ہوں، اس کی یہ بات سن کر رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ایسی حالت میں جب کسی بندے کے دل میں یہ دو چیزیں (امید اور خوف) جمع ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ اس کو وہ دے دیتے ہیں جس کی وہ امید کرتا ہے اور اس سے بچا دیتے ہیں جس سے وہ ڈرتا ہے۔

(ب) قریب المرگ شخص کے لئے واجب ہے کہ اصحاب حقوق کے حقوق ادا کرنے کی وصیت کرے (۲)۔

(ج) صحابہ کرامؓ کی پیروی کرتے ہوئے اپنے گھر والوں کو تجہیز و تدفین میں سنت کی پیروی اور بدعت سے اجتناب کی وصیت کرے، اس بارے میں صحابہ کرامؓ سے بہت سے آثار مروی ہیں، ان میں سے ایک اثر کے راوی ابو بردہ ہیں، وہ فرماتے ہیں: ”أوصی ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ حین حضرہ الموت، قال: اذا انطلقتم بجنائزتی فاسرعوا بی الممشی، ولا تتبعونی بمجمر، ولا“

(۱) حدیث: ”کیف تجدک...“ کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت انسؓ سے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں اور ترمذی نے کہا یہ حدیث غریب ہے بعض محدثین نے اس کی روایت حضرت ثابتؓ سے مرسلہ کی ہے میرک نے منذری کے حوالہ سے کہا اس کی اسناد حسن ہے (تختہ الاحوذی ۵۸/۳، مطبع کردہ المکتبۃ السنن ابن ماجہ ۳/۳۳۱، ۱۳ طبع عیسیٰ ۱۳۵۳ھ)۔
(۲) الاختیار ۲/۵-۶، کشف القناع ۳/۳۳۵، ۳/۳۵۱، معنی الحجاج وشرح الروض ۳/۶۷۔

پاس بہت زیادہ مال ہے اور میری وارث بس میری ایک لڑکی ہے، تو کیا میں دو تہائی مال کی وصیت کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا: آدھے مال کی وصیت کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا: تہائی مال کی وصیت کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، تہائی کی وصیت کرو اور تہائی بہت ہے، اے سعد تم اپنے وارثین کو مالدار چھوڑ کر مرو، یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑ کر مرو کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں۔

اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنا:

۶- قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان پر واجب ہے کہ حلقوم تک روح پہنچنے سے پہلے اپنے گناہوں سے بارگاہ الہی میں توبہ کریں، اس لئے کہ موت کا نزدیک ہونا توبہ کے قبول ہونے میں مانع نہیں ہے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”إن اللہ یقبل توبة العبد ما لم یغرغر“^(۱) (بیشک اللہ تعالیٰ بندے کی توبہ قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ غرغرہ میں مبتلا نہ ہوا ہو)۔

توبہ کے احکام کی تفصیل ”توبہ“ کی اصطلاح میں ملے گی۔

(۱) حدیث توبہ کی روایت احمد ترمذی، ابن ماجہ ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن غریب ہے، لیکن انہوں نے یہ بیان نہیں کیا کہ کیوں صحیح نہیں ہے ابن تظان نے کہا کہ یہ اس لئے کہ اس میں عبد الرحمن بن ثابت ہیں، ابو حاتم نے نہیں ثقہ قرار دیا۔ امام احمد کہتے ہیں: ان کی احادیث مسکرات ہیں۔ البیہقی نے ابن معین سے ان کی تصحیف اور ان کے علاوہ سے ان کی توثیق نقل کی گئی ہے (تحفۃ الاحوذی ۵۲۱/۹، مطبوع کردہ المکتبۃ الاستقیمیہ فیض القدر ۳۰۶/۲، مطبوع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ، جامع الاصول ۵۱۲/۲، ۵۱۳، مطبوع کردہ المکتبۃ المجلدی، نیز دیکھئے حاشیہ ابن عابدین ۵۷۰، کشاف القناع ۸۱/۲)۔

علی المتقین“^(۱) (فرض کر دیا گیا تم پر جب حاضر ہو کسی کو تم میں موت، اگر چھوڑے کچھ مال، وصیت کرنا ماں باپ کے واسطے اور رشتہ داروں کے لئے انصاف کے ساتھ، یہ حکم لازم ہے پرہیزگاروں پر)۔ اسی طرح حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: ”كنت مع رسول الله في حجة الوداع، فمرضت مرضاً أشفيت منه على الموت، فعادني رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله إن لي مالاً كثيراً، وليس يرثني إلا ابنة لي، أفأوصي بثلاثي مالي؟ قال: لا، قلت: بشرط مالي؟ قال: لا، قلت: فثلث مالي؟ قال: الثلث، والثلث كثير، إنك يا سعد أن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكفون الناس“^(۲) میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع میں شریک تھا، اتنا سخت بیمار پڑا کہ موت کے دہانے پر پہنچ گیا، رسول اکرم ﷺ میری عیادت کے لئے تشریف لائے، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے

(۱) سورہ بقرہ، ۱۸۰۔

(۲) حدیث سعد بن وقاصؓ کی روایت بخاری اور مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے ”کان رسول اللہ ﷺ یعود لی عام حجۃ الوداع من وجع اشد بی، فقلت: الی قد بلغ بی من الوجع وألا ذو مال ولا یرثنی إلا ابنة، أفأوصی بثلاثی مالی؟ قال: لا، فقلت: بالشرط؟ فقال: لا، ثم قال: الثلث والثلث کثیر، انک ان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعهم عالة یتکفون الناس“ (حجۃ الوداع کے سال میں سخت بیمار پڑ گیا، اس وجہ سے رسول اللہ ﷺ میری عیادت کو آئے تھے، تو میں نے کہا میں سخت تکلیف (مرض الموت) میں مبتلا ہوں، میں مالدار آئی ہوں اور میرے ورثہ میں صرف ایک بیٹی ہے تو کیا میں اپنا دو تہائی مال صدقہ کروں؟ آپ ﷺ نے کہا نہیں، تو میں نے کہا: آدھا؟ تو آپ ﷺ نے کہا نہیں، پھر فرمایا: تہائی اور تہائی بڑی مقدار زیادہ ہے تم اپنے ورثہ کو مالدار چھوڑو، یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑو کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں) (المولود والمرجان ص ۳۹۹)۔

تلقین غرغره سے پہلے تک اتنی بلند آواز سے ہوگی کہ قریب المرگ شخص سن رہا ہو، کیونکہ غرغره اس وقت ہوتا ہے جب روح حلقوم کے نزدیک پہنچ جاتی ہے، اس وقت قریب المرگ شخص کے لئے کلمہ کے الفاظ زبان سے ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا (۱)۔

تلقین اس قریب المرگ شخص کو کی جائے گی جس کا دماغ حاضر ہو اور وہ بات کرنے پر قادر ہو، غائب الدماغ شخص کو تلقین کرنا ممکن نہیں ہے، جو شخص گفتگو پر قادر نہ ہو وہ دل ہی میں شہادت کے الفاظ دہرائے گا۔

رسول اکرم ﷺ کے ارشاد: "لَقِنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" سے مراد قریب المرگ شخص کو "لا إله إلا الله" یاد دلانا ہے تاکہ اس کی زبان سے نکلنے والے آخری الفاظ یہی ہوں، جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے: "مَنْ كَانَ آخِرَ كَلِمَةٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ" (۲) (جس کا آخری کلام لا إله إلا الله ہوگا وہ جنت میں جائے گا)۔

ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ شہادتین کی تلقین کی جائے گی، تلقین کی شکل یہ ہے کہ نزع کی حالت میں غرغره سے پہلے قریب المرگ شخص کے پاس بلند آواز میں جسے وہ سنے، کہا جائے گا: "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله" (میں کو اسی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں کو اسی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں)، اس سے یہ نہیں کہا جائے کہ تم یہ الفاظ

قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان کے تصرفات:

۷- قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان کے تصرفات کا وہی حکم ہے جو مرض الموت میں گرفتار شخص کے تصرفات کا حکم ہے جب کہ اس نے ہوش و حواس کی حالت میں تصرف کیا ہو۔ اس کی تفصیل "مرض الموت" کی اصطلاح میں ملے گی۔

احتضار کے وقت حاضرین کے لئے مسنون اعمال:

اول- تلقین:

۸- قریب المرگ شخص کو "لا إله إلا الله" کی تلقین کی جانی چاہئے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لَقِنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" (۱) (اپنے مردوں کو لا إله إلا الله کی تلقین کرو)۔

نوی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں "موتی" سے مراد قریب المرگ لوگ ہیں، انہیں مجازاً مردہ کہا گیا ہے، ان کے موت سے نزدیک ہونے کی وجہ سے، یہ کسی چیز کو اس کے انجام کو سامنے رکھ کر مجازاً نام دینا ہے (۲)۔

حدیث کے ظاہر الفاظ سے تلقین کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ قرطبی کا میلان اسی جانب ہے۔ جمہور کی رائے میں تلقین مستحب ہے، اور لفظ "محمد رسول الله" کا اضافہ مسنون نہیں ہے، روضۃ الطالبین اور المجموع شرح المہذب میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے (۳)۔

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۵۷، فتح القدیر ۱/۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۲/۳۲۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج شرح المحتاج ۲/۳۲۸۔

(۱) حاشیہ ابن حابدین ۱/۵۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "مَنْ كَانَ آخِرَ كَلِمَةٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ..." کی روایت ابوداؤد اور

حاکم نے حضرت سحاذ بن جنبل سے مرفوعاً کی ہے حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن شیخین نے اس کی روایت نہیں کی، ذہبی نے اس کے صحیح ہونے پر حاکم کی تائید کی ہے (مختصر سنن ابی داؤد للعلیمی ۳/۳۸۶، مطابع کردہ دار المعرف، امستدرک ۱/۵۱۳، مطابع کردہ دارالکتب العربی)۔

شافیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں^(۱)۔
حنابلہ نے سورہ فاتحہ پڑھنے کا بھی اضافہ کیا ہے۔
شععی کہتے ہیں: ”انصاریت کے پاس سورہ بقرہ پڑھتے تھے۔
حضرت جابر بن زید سے مروی ہے کہ وہ میت کے پاس سورہ رعد
پڑھتے تھے^(۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ موت کے وقت اور موت کے بعد اور قبروں پر
کچھ بھی قرآن پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ سلف کا عمل نہیں ہے^(۳)۔

سوم- قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنا:

۱۰- قریب المرگ شخص کی نگاہ جب آسمان کی طرف اٹھنے لگے تو اس
کا چہرہ قبلہ کی طرف کر دیا جائے، اس سے پہلے نہیں تاکہ اس کو
گھبراہٹ نہ ہونے لگے، اسے دائیں پہلو پر لٹا کر قبلہ رو کیا جائے گا
قبر میں رکھنے کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ وہ اس
حالت میں اس حالت کے قریب پہنچ چکا ہے^(۴)۔

قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنے کے بارے میں روایت ہے کہ
جب رسول اکرم ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے
حضرت براء بن معرور کے بارے میں دریافت کیا، لوگوں نے عرض
کیا کہ ان کی وفات ہوگئی، انہوں نے وصیت کی تھی کہ ان کا ایک تہائی
مال آپ ﷺ کو دیا جائے، اور انہیں مرتے وقت قبلہ رو کر دیا
جائے، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”أصاب الفطرة، وقد
رددت ثلث ماله علي ولده“ (انہوں نے فطرت کو پالیا، میں
ان کا تہائی مال ان کے بچوں کو واپس کرتا ہوں)، پھر آپ ﷺ

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۵۷، المغنی ۲/۳۰۳، نہایت المحتاج ۲/۲۲۸۔

(۲) المصنف لابن ابی شیبہ۔

(۳) المشرح العشر ۱/۲۲۸۔

(۴) فتح القدر ۱/۳۶، بدائع الصنائع ۱/۲۹۹۔

کہو اور نہ اس سے شہادتین کہنے کے لئے اصرار کیا جائے گا کہ مبادا
تنگ ہو کر کوئی نامناسب بات زبان سے نکال دے۔ جب اس نے
ایک بار الفاظ زبان سے ادا کر لئے تو اب دوبارہ تلقین نہیں کی جائے گی،
وہاں کہ اس کے بعد کوئی دوسری بات زبان سے کہی ہو (تو دوبارہ تلقین
کی جائے گی)۔

مستحب یہ ہے کہ تلقین کرنے والا شخص ایسا ہو جس پر یہ تہمت نہ ہو
کہ اس شخص کی موت سے خوش ہوگا، جیسے دشمن یا حاسد یا اولاد کے
علاوہ وارث۔

اگر قریب المرگ شخص کی زبان سے کفریہ کلمات نکل جائیں تو بھی
اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا
جو مسلمان مردوں کے ساتھ کیا جاتا ہے^(۱)۔

دوم- تلاوت قرآن:

۹- قریب المرگ شخص کے پاس سورہ یس پڑھنا مستحب ہے، کیونکہ
امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت صفوان سے روایت کی ہے کہ انہوں
نے کہا: ”مشائخ فرماتے ہیں: جب موت کے وقت سورہ یس پڑھی
جاتی ہے تو مرنے والے سے موت کی تکلیف ہلکی کر دی جاتی ہے“۔
صاحب مسند انفرادوں نے حضرت ابو الدرداء اور حضرت ابو ذر رضی
اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”ما
من میت يموت فتنقراً عنده (یس) إلا هوّن الله عليه“
(جس میت کے پاس مرتے وقت سورہ یس پڑھی جاتی ہے اللہ تعالیٰ
اس کی موت کو آسان بنا دیتے ہیں)۔

ابن حبان لکھتے ہیں: میت سے مراد قریب المرگ شخص ہے، یہ
مراد نہیں ہے کہ جو شخص مر چکا ہو اس کے پاس سورہ یس پڑھی جائے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/۳۰۳، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۵۷، نہایت المحتاج ۲/۲۲۸۔

کر دیا جائے“ (۱)۔

ششم۔ قریب المرگ شخص کے دل میں اللہ تعالیٰ سے حسن ظن پیدا کرنا:

۱۳۔ جب حاضرین قریب المرگ شخص میں یاس و ناامیدی کی علامات دیکھیں تو ان پر واجب ہے کہ اس کے دل میں رحمت خداوندی کی امید پیدا کریں، ان میں باری تعالیٰ سے حسن ظن پیدا کریں، کیونکہ اگر اسی مایوسی کے عالم میں اس کی وفات ہوگئی تو بلاک ہو جائے گا، لہذا واجب خیر خواہی کے اصول کے مطابق حاضرین کا فیرضہ ہے کہ اسے یاس اور ناامیدی سے نکالیں، یہ خیر خواہی کے اہم ترین مواقع میں سے ہے (۱)۔

چہارم۔ قریب المرگ شخص کے حلق کو پانی سے تر کرنا:
۱۱۔ حاضرین کے لئے اس بات کا اہتمام کرنا مسنون ہے کہ قریب المرگ شخص کے حلق کو پانی یا کسی اور مشروب سے تر رکھیں، روئی سے اس کے ہونٹوں کو بھی تر رکھیں، کیونکہ بسا اوقات تکلیف کی شدت سے اس کا حلق سوکھ جاتا ہے، اس لئے وہ بات نہیں کر پاتا۔ حلق اور ہونٹ تر رکھنے سے تکلیف کی شدت میں کمی محسوس ہوتی ہے، اور اس کے لئے الفاظ شہادت کا نطق آسان ہو جاتا ہے (۲)۔

پنجم۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا:

۱۲۔ اس کے پاس جو صالحین حاضر ہوں ان کے لئے مستحب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کریں، اور اس کے لئے اس بات کی خوب دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ اس کے اس مرحلہ کو آسان فرمائے، حاضرین کے لئے بھی دعا کریں، کیونکہ یہ بھی دعا قبول ہونے کا ایک وقت ہے، فرشتے ان کی دعاؤں پر آمین کہتے ہیں (۳)، رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”إذا حضرتم المريض، أو الميت، فقولوا خيراً، فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون“ (۴) (جب تم مریض یا میت کے پاس جاؤ تو اس کے لئے دعائے خیر کرو، اس لئے کہ فرشتے تمہاری دعا پر آمین کہتے ہیں)۔

قریب المرگ شخص کی وفات کے وقت حاضرین کے لئے مسنون اعمال:

۱۴۔ جب حاضرین کو اس کی موت کا یقین ہو جائے (اس کی علامت سانس کا رک جانا اور ہونٹوں کا کھل جانا ہے) تو اس کے گھر والوں میں اس پر جو سب سے زیادہ شفیق ہے وہ اس کی آنکھوں کو بند کر دے، اس کے لئے دعا کرے، اس کی ڈاڑھوں کو چوڑی پٹی سے اس طرح باندھے کہ نیچے کی طرف سے پٹی لے جائے اور سر کے اوپر لے جا کر گرہ لگا دے، کیونکہ اگر جسم کے ٹھنڈے ہونے تک منہ اور دونوں آنکھ کھلے چھوڑ دیئے جائیں گے تو پھر بند نہیں ہوں گے اور اس کی شکل بھونڈی اور ڈراؤنی محسوس ہوگی، منہ میں کیڑوں کے داخل ہونے اور غسل دیتے وقت پانی اندر چلے جانے کا خطرہ ہوگا، اس کے جوڑوں کو نرم کرے، اس کی کلائیوں کو اس کے بازوؤں سے ملائے پھر پھیلا دے، ہاتھوں کی انگلیوں کو اس کی ہتھیلیوں سے ملا کر پھر

(۱) اس اثر کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۷۱۳) میں صحیح سند کے ساتھ کی ہے۔

(۲) مطالب اولیٰ الہی فی شرح غایۃ المنتہی ۱/۸۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۵۰۲ طبع سوم المنار۔

(۳) حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۳۱۳۔

(۴) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/۶۳۳ طبع عتیقہ النجفی ۱۳۷۲ھ)۔

(۱) نہایۃ المحتاج فی شرح امہاج ۲/۳۲۸۔

تمہاری باتوں پر آمین کہتے ہیں، پھر فرمایا: ”اے اللہ ابو سلمہ کی مغفرت فرما، اپنے ہدایت یافتہ مقرب بندوں میں ان کا درجہ بلند فرما، ان کے پسماندگان کی نگہداشت فرما، اے سارے جہانوں کے رب ہماری اور ان کی مغفرت فرما، ان کی قبر کو کشادہ اور روشن کر۔“

شدا بن اوسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”إِذَا حَضَرْتُمْ مَوْتَاكُمْ فَأَغْمِضُوا الْبَصَرَ، وَإِنَّ الْبَصَرَ يَتَّبِعُ الرُّوحَ، وَقُولُوا خَيْرًا، فَإِنَّهُ يَوْمُنَ عَلَيَّ مَا قَالَ أَهْلُ الْمِيْتِ“ (۱) (جب تم اپنے مردوں کے پاس جاؤ تو ان کی آنکھیں بند کرو، بیشک نگاہ روح کا پیچھا کرتی ہے، اور ان کے حق میں اچھی بات کہو، اس لئے کہ میت کے گھر والے جو کچھ کہتے ہیں اس پر آمین کہی جاتی ہے)۔

میت کا چہرہ کھولنا اور اس پر گریہ و زاری کرنا:

۱۵ - حاضرین وغیرہم کے لئے میت کا چہرہ کھولنا، اس کو بوسہ دینا، اور اس پر تین روز تک رونا جائز ہے، لیکن یہ رونا چیخنے چلانے اور نوحہ کرنے سے خالی ہونا چاہئے، کیونکہ جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ”لَمَّا قَتَلَ أَبِي جَعَلْتُ أَكْشَفَ الثَّوْبِ عَن وَجْهِهِ أَبْكَى، وَنَهَوْنِي، وَالنَّبِيُّ ﷺ لَا يَنْهَانِي، فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَرَفَعْتُ فَجَعَلْتُ عَمَّتِي فَاطِمَةَ تَبْكِي، فَقَالَ النَّبِيُّ

(۱) حدیث: ”إِذَا حَضَرْتُمْ مَوْتَاكُمْ فَأَغْمِضُوا الْبَصَرَ...“ کی روایت احمد، ابن ماجہ، حاکم، طبرانی اور ابن ابی شیبہ نے شدا بن اوس سے مرفوعاً کی ہے۔ حافظ ابو بصیر نے ابن ماجہ کی روایت پر تعلق کرتے ہوئے کہا: اس کی اسناد حسن ہے اس لئے کہ قزح بن سبیر مختلف فیہ ہیں، اور اس کے بغیر رجال ثقہ ہیں۔ اور اس باب میں ام سلمہ کی حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبدالباقی ۱/ ۳۶۷-۳۶۸ طبع عیسیٰ الخلیسی ۱۳۷۲ھ نیل زاوٹار ۲/ ۳۱ طبع المطبعة العثمانیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۶۳۳ طبع عیسیٰ الخلیسی ۱۳۷۲ھ)۔

پھیلائے، اس کی رانوں کو اس کے پیٹ سے اور پنڈلیوں کو رانوں سے ملا کر پھر پھیلا دے (۱)۔

اس کی آنکھ بند کرنے والا کہے: ”بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، اللّٰهُمَّ يَسِّرْ عَلَيْهِ أَمْرَهُ، وَسَهِّلْ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ، وَأَسْعِدْهُ بِلِقَائِكَ وَاجْعَلْ مَا خَرَجَ إِلَيْهِ خَيْرًا مِّمَّا خَرَجَ مِنْهُ“ (۲) (اللہ کے نام سے اور رسول اللہ ﷺ کے مذہب پر، اے اللہ اس کے اوپر اس کے معاملہ کو آسان فرما، اور اس کے موت کے بعد کے مراحل کو آسان فرما، اس کو اپنی ملاقات سے سرفراز کر اور اس کی آخرت کو اس کی دنیا سے بہتر بنا)، حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: ”دَخَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَلَيَّ أَبِي سَلْمَةَ وَقَدْ شَقَّ بَصْرَهُ، فَأَغْمَضَهُ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قَبِضَ تَبِعَهُ الْبَصَرُ. فَضَجَّ نَاسٌ مِنْ أَهْلِهِ فَقَالَ: لَا تَدْعُوا عَلَيَّ أَنْفُسَكُمْ إِلَّا بِخَيْرٍ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ يَوْمَئِذٍ عَلَيَّ مَا تَقُولُونَ، ثُمَّ قَالَ: اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِأَبِي سَلْمَةَ، وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّينَ الْمُقْرَبِينَ وَاخْلُفْهُ فِي عَقْبِهِ فِي الْغَابِرِينَ، وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ، وَافْسَحْ لَهُ فِي قَبْرِهِ، وَنُورْ لَهُ فِيهِ“ (۳) (رسول اللہ ﷺ ابو سلمہ (کی نعش) کے پاس اس حال میں آئے کہ ابو سلمہ کی نگاہیں کھلی ہوئی تھیں، حضور اکرم ﷺ نے ان کی آنکھ بند کی، پھر فرمایا: روح جب قبض کی جاتی ہے تو نگاہ اس کا پیچھا کرتی ہے، ابو سلمہ کے گھر والوں میں سے کچھ لوگ چیخ پڑے، تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اپنے لوگوں کے حق میں دعائے خیر ہی کرو، اس لئے کہ فرشتے

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۳، غایۃ المنتہیٰ ۲۲۸/۱، مختصر المزیٰ ۱/ ۱۹۹۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۳، مختصر ظہیل ۱/ ۷۳۔

(۳) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۶۳۳ طبع عیسیٰ الخلیسی ۱۳۷۲ھ)۔

عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: تبكين أو لا تبكين، ما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفعتموه“ (۱) (جب میرے باپ قتل کر دیئے گئے، تو میں ان کے چہرے سے کپڑا ہٹا کر رونے لگا، لوگوں نے مجھ کو منع کیا لیکن خود رسول اکرم ﷺ مجھے منع نہیں فرماتے تھے، اس کے بعد حضور اکرم ﷺ کے حکم سے جنازہ اٹھایا گیا تو میری پھوپھی فاطمہؓ رونے لگیں، تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ”تم روؤ یا نہ روؤ، فرشتے اپنے بازوؤں سے ان پر سایہ کر رہے تھے یہاں تک کہ تم نے انہیں اٹھایا، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: ”ان ابا بکر كشف وجه النبي ﷺ وقبله بين عينيه، ثم بكى، وقال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، طبت حياً وميتاً“ (۲)

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے ”جی، بابی یوم أحد لقد مثل به، حتی وضع بین یدی رسول اللہ ﷺ، ولقد مجی ثوباً، فلم یت أرید أن أكشف عده، فبهالی قومی، ثم ذهبت أكشف عده فبهالی قومی، فأمر رسول اللہ ﷺ فرفع، فسمع صوت صانحة فقال: من هذه؟ فقالوا: ابنة عمرو أو أخت عمرو، فقال: فلم بكی؟ أولاً بكی، فما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفع“ (میرے والد احد کے دن لائے گئے، انہیں منظرہ کیا گیا تھا، انہیں رسول اللہ ﷺ کے سامنے رکھا گیا، ان پر ایک کپڑا ڈالا ہوا تھا، میں نے چاہا کہ کپڑا ہٹاؤں، تو لوگوں نے مجھے روک دیا، پھر میں نے کپڑا ہٹانا چاہا تو پھر لوگوں نے مجھے روک دیا، پھر رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا تو کپڑا ہٹایا گیا، اتنے ہی میں کسی چیختے والی عورت کی آواز سنی گئی تو آپ ﷺ نے پوچھا یہ کون ہے تو لوگوں نے کہا عمرو کی بیٹی یا عمرو کی بہن ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں روتی ہے یا فرمائیے مت، روؤ فرشتے اپنے پروں سے ان پر سایہ کئے ہوئے ہیں، یہاں تک کہ انہیں اٹھایا گیا) (فتح الباری ۳/۱۶۳ طبع استغیث، المولود والمرجان ص ۶۶، تاریخ کردہ وزارة الاوقاف والاشؤون الاسلامیہ کویت)۔

(۲) حدیث ما کشفہ ان ابا بکر... کی روایت بخاری اور نسائی نے حضرت عائشہ سے کی ہے (فتح الباری ۱۹/۱۰۷ طبع استغیث، سنن النسائی ۴/۱۱، تاریخ کردہ المکتبۃ التجاریہ مصر)۔

(حضرت ابو بکر صدیقؓ نے نبی اکرم ﷺ کا روئے انور کھولا، دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ لیا، پھر روتے ہوئے فرمایا: اے اللہ کے رسول ﷺ میرے ماں باپ آپ پر قربان، آپ ﷺ نے بہترین زندگی گذاری اور بہترین وفات پائی)۔ اور ”ان النبی ﷺ دخل علی عثمان بن مظعون وهو میت، فكشف عن وجهه، ثم اکب علیه، فقبله وبكى حتی رأیت الدموع تسيل علی وجهه“ (۱) (عثمان بن مظعون کی وفات کے بعد ان کے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لے گئے، ان کا چہرہ کھولا، جھک کر انہیں بوسہ لیا اور گریہ فرمایا، حتی کہ میں نے دیکھا کہ آنسو آپ ﷺ کے رخساروں پر بہ رہے ہیں)۔ عبد اللہ بن جعفر کی روایت ہے: ”ان النبی أمهل آل جعفر ثلاثاً أن یأتیهم، ثم أتاهم، فقال: لا تبکوا علی أخي بعد الیوم“ (۲) (نبی اکرم ﷺ نے آل جعفر کو اپنی تشریف آوری کے لئے تین دن کا موقع دیا، پھر تشریف لائے اور فرمایا: آج کے بعد میرے بھائی پر مت رونا)۔

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی نے حضرت عائشہ سے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن جعفر: ”ان النبی ﷺ أمهل آل جعفر...“ کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے حضرت عبد اللہ بن جعفر سے کی ہے شعیب الاوطی نے کہا اس کی اسناد حسن ہے (عون المعبود ۳/۱۳۳ طبع المکتبۃ السنن النسائی ۸/۱۸۲، تاریخ کردہ المکتبۃ التجاریہ مصر، شرح السنن للبخاری تحقیق شعیب الاوطی ۵/۳۶۱، تاریخ کردہ المکتبۃ الاسلامی)۔

اختطاب ۱-۳

لکڑی کاٹنے کی حرمت میں ایسا کوئی استثناء نہیں، حرم میں لکڑی کا کاٹنا مطلقاً حرام ہے۔

دوم۔ بعض علماء نے چوپایوں کے چارہ کے لئے حرم میں گھاس کاٹنے کو جائز قرار دیا ہے، حرم میں لکڑی کاٹنے کی حرمت میں ان فقہاء کے یہاں بھی ایسا کوئی استثناء نہیں۔

اختطاب

تعریف:

۱- اختطاب ”احتطاب“ کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے لکڑی جمع کرنا، طرب ان درختوں کو بھی کہتے ہیں جو آگ کا ایندھن بنتے ہیں۔ اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اختطاب کا شرعی حکم:

۲- تمام مذاہب فی الجملہ اس بات پر متفق ہیں کہ حرم کے باہر درختوں سے لکڑی کاٹنا جائز ہے، خواہ درخت ہرے ہوں یا خشک، بشرطیکہ درخت کسی کی ملکیت نہ ہوں، اگر درخت کسی کے قبضہ میں ہو یا ملکیت ہو تو اس کو لیمایا اس سے لکڑی کاٹنا درخت والے کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے^(۱)۔

اجمالی حکم:

۳- اختطاب (لکڑی کاٹنا، چننا) کے وہی احکام ہیں جو احتشاش (گھاس کاٹنے) کے ہیں، صرف دو باتوں میں فرق ہے:

اول۔ حرم میں اذخر، عویج وغیرہ گھاس کاٹنا جائز ہے، حرم میں

(۱) ابن عابدین ۲/۲۱۶، ۳/۱۵۷-۱۵۸ طبع بولاق، اقلیو بی و عمیرہ ۳/۹۵ طبع مجلس، المغنی ۶/۱۸۳ طبع المنان ۲۳۶/۸ طبع الریاض، المجموع ۲/۹۷۲-۱۸۳، الدرر السنی ۳/۳۳۳ طبع دار الفکر، فتح القدر ۳/۲۲۶ طبع بولاق، آسنی الطالب شرح روض الطالب ۳/۱۳۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔



”حصره العدو في منزله“ (اسے دشمن نے اس کے گھر میں محصور کر دیا) ”أحصره المرض“ (مرض نے اسے سفر سے روک دیا)۔
حصر کا اطلاق راستہ کی تنگی کی وجہ سے پاخانہ رک جانے پر بھی ہوتا ہے، اس طرح ”حصر“ بھی اختقان سے عام ہے^(۱)۔

حقب: حَقَبَ (تاف کے زیر کے ساتھ) حَقَبًا فُهِو
حقیب کا معنی ہے: پیٹاب کا مشکل سے ہونا یا جلدی پیٹاب ہو جانا^(۲)۔ کہا جاتا ہے کہ ”حاقب“ وہ شخص ہے جس کا پاخانہ رک گیا ہو، اس دوسرے معنی کے اعتبار سے ”حقب“ ”اختقان“ کے مابین ہے۔

اختقان کا شرعی حکم:

۳- اختقان کے مختلف اطلاقات کے اعتبار سے اس کے احکام مختلف ہوں گے، اختقان کا ایک استعمال ہے مرض کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے پیٹاب نکلنے میں رکاوٹ ہو جانا، یہ طبعی اختقان ہے، یہ ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے حکم تکلیفی ساقط ہو جاتا ہے جب تک کہ یہ اعذار برقرار ہیں۔

پیٹاب کی ضرورت محسوس ہونے کے باوجود کسی انسان کا دانستہ اپنا پیٹاب روک لینا عربی زبان میں حَقْنُ کہلاتا ہے، ایسا کرنے والے کو ”حاقن“ کہا جاتا ہے، اس عمل کا حکم کراہت یا حرمت ہے، چاہے نماز کی حالت میں ہو یا لوگوں کے درمیان فیصلہ کی مجلس میں۔ (اس بابت فقہاء میں کچھ اختلاف ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے)۔

اختقان کا اطلاق پاخانہ کے راستہ سے دوایا پانی اندر پہنچانے پر

اختقان

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے اختقان ”احتقن“ کا مصدر ہے، ”احتبس“ کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: ”حقن الرجل بوله“ مرد نے اپنا پیٹاب روک لیا، پیٹاب روکنے والے کو حاقن کہا جاتا ہے: ”حقن“ کا فعل مطاوع ”اختقان“ ہے، پیٹاب رک جانے کے معنی میں، کہا جاتا ہے: ”حقنت المريض“^(۱) (میں نے مریض کے اندر آکہ حقنہ کے ذریعہ دوا پہنچائی)۔

شریعت میں اختقان کا استعمال رکنے کے معنی میں ہوتا ہے، اسی طرح پاخانہ کے مقام کے راستہ سے حقنہ کے ذریعہ دوا استعمال کرنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے^(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- احتباس: ”احتبس“ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ”حبسته فاحتبس“^(۳) (میں نے اس کو روکا تو وہ رک گیا)، احتباس اختقان سے عام ہے۔

حصر: حصر کا معنی ہے احاطہ کرنا، منع کرنا، روکنا۔ کہا جاتا ہے:

(۱) لسان العرب، امصباح لمیر: مادہ (حقن)۔

(۲) العدوی علی الخرشنی ۱/۱۵۲، مراتی الفلاح بہامش الطحاوی ۳۶۸ طبع ایشمانیہ۔

(۳) لسان العرب، امصباح لمیر: مادہ (حبس)۔

(۱) لسان العرب، الصحاح، امصباح لمیر: مادہ (حصر)۔

(۲) لسان العرب: مادہ (حقب)، الخرشنی ۱/۱۵۲ طبع دار صادر، لفرق فی

المصیر ۷/۱۰۰ قدرے شہر ف کے ساتھ، طبع دارالآفاق۔

اختقان ۴

(دیکھئے: ”مد اوی“ کی اصطلاح)۔

اول۔ اختقان بول (پیشاب کو روکنا)

پیشاب روکنے والے کا وضو:

۴۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پیشاب روکنے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ مذکورہ بالا تینوں مسالک کے فقہاء کے نزدیک وضو ٹوٹنے کے لئے پیشاب، پاخانہ کے مقام سے حقیقتاً کسی چیز کے نکلنے کا اعتبار ہے، حکماً نکلنا معتبر نہیں ہے اور پیشاب روکنے والے کی اگلی پچھلی شرمگاہ سے ٹھیکاً کوئی چیز نہیں نکلتی۔

اس کے برخلاف مالکیہ کے نزدیک پیشاب، پاخانہ کے مقام سے حکماً کسی چیز کا نکلنا بھی وضو کو توڑ دیتا ہے، فقہاء مالکیہ نے شدت سے پیشاب روکنے کو حکمی خروج قرار دے کر ناقض وضو مانا ہے، لیکن اس کے بعد فقہاء مالکیہ میں اس بابت دو رائیں ہو گئی ہیں کہ کس درجہ کا پیشاب روکنا ناقض وضو ہے، بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جب اختقان (پیشاب روکنا) اتنا شدید ہو کہ حقیقتاً حکماً نماز کے کسی رکن کی ادائیگی میں مانع ہو تو پیشاب روکنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، حکماً مانع ہونے سے مراد یہ ہے کہ انسان بہت مشکل سے نماز کے ارکان ادا کر سکے، اتنے شدید پیشاب کے تقاضہ کی حالت میں انسان کوئی ایسا کام نہیں کر سکتا جو طہارت پر موقوف ہے، مثلاً قرآن مجید کا چھونا، اس کو ان حضرات نے حکمی خروج قرار دے کر ناقض وضو مانا ہے۔

بعض دوسرے فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کے وقت پیشاب روکنا ناقض وضو ہے، خواہ نماز کے کسی رکن کی ادائیگی میں مانع نہ ہو^(۱)۔

(۱) حاشیہ الدوسوقی ۱۰۶/۱ طبع عینی اعلیٰ۔

بھی ہوتا ہے، اس کا حکم کبھی اباحت کا اور کبھی ممانعت کا ہے، اس میں بھی اختلاف اور تفصیل ہے جس کا ذکر آئندہ آئے گا^(۱)۔

نماز یا فیصلہ کرنے کے دوران پیشاب، پاخانہ روکنے کے ممنوع ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”لا صلاة بحضرة الطعام ولا وهو يدافع الأخبثین“^(۲) (کھانے کی موجودگی میں نماز نہیں ہے اور نہ اس حال میں نماز ہے کہ انسان پیشاب یا پاخانہ کو روک رہا ہو)، ایک دوسری حدیث ہے: ”لا یحل لامریء مسلم أن ینظر فی جوف بیت امری حتی یتأذن، ولا یقوم إلی الصلوة وهو حاقن“^(۳) (کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ کسی شخص کے گھر کے اندر دیکھے جب تک کہ اجازت نہ لے لی ہو اور نہ نماز کے لئے اس حال میں کھڑا ہو کہ وہ پیشاب، پاخانہ روک رہا ہو)، ابو بکرؓ سے مروی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”لا یحکم أحدکم بین اثینین وهو غضبان“^(۴) (تم میں سے کوئی دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جبکہ وہ غصہ کی حالت میں ہو)، اور اسی پر فقہاء نے حاقن کو قیاس کیا ہے، اور معالجہ کے لئے حقنہ لینے کی دلیل وہی ہے اور انہیں شرائط کے ساتھ ہے جو اصل معالجہ کی ہے

(۱) الدوسوقی ۱۰۶/۱، الطحاوی علی مراتب الفلاح ۱۹۷/۱ طبع عثمانیہ، المغنی ۳۵۰/۱-۳۵۱/۱ طبع مکتبۃ القادریہ، المجموع ۱۰۵/۳ طبع بصرا من۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری، مسلم اور ابوداؤد نے کی ہے (فیض القدر ۲۳۷/۱)۔

(۳) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے شیخ احمد عثا کر اپنی تحقیق میں لکھتے ہیں کہ ابن خزیمہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے اس کی روایت امام احمد نے المسند ۳۳۶/۳-۳۳۷/۵، ۹۳/۵، ابوداؤد ۲۳۲/۱ اور نسائی ۱۲۷/۱ نے کی ہے (سنن ترمذی ۱۸۸/۳ طبع مصطفیٰ لکھنؤ)۔

(۴) اس حدیث کی روایت مسلم، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (فتح الکبیر ۳۳۵/۳)۔

پیشاب روکنے والے کی نماز:

۵- حاقن کی نماز کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دورِ حمانات ہیں: حنفیہ، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ حاقن کی نماز مکروہ ہے، اس کراہت کی دلیل اوپر گزری ہوئی احادیث ہیں۔

شافعیہ میں سے علماء ثراسان اور ابو زید مروزی کا مسلک یہ ہے کہ اگر پیشاب پاخانہ کوختی کے ساتھ روکے تو نماز درست نہیں ہوگی^(۱)، ان تمام فقہاء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے اور حضرت ثوبان کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لا صلاة بحضرة الطعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان“^(۲) (کھانے کی موجودگی میں نماز نہیں اور

نہ اس حال میں نماز ہے کہ انسان پیشاب پاخانہ کو دفع کر رہا ہو)،

حضرت ثوبان کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”لا يحل لامرئ أن ينظر في جوف بيت امرئ حتى

يستأذن، ولا يقوم إلى الصلاة وهو حاقن“^(۳) (کسی شخص

کے لئے جائز نہیں کہ کسی کے گھر میں جھانکے، الا یہ کہ اس سے اجازت

حاصل کرے، اور نہ کوئی شخص نماز کے لئے اس حال میں کھڑا ہو کہ وہ

پیشاب کو روک رہا ہو)، جو لوگ پیشاب روکنے والے کی نماز کو مکروہ

کہتے ہیں وہ ان احادیث میں وارد ممانعت کو کراہت پر محمول کرتے

ہیں اور دوسری رائے رکھنے والے فقہاء نے احادیث کے ظاہر کو

اختیار کرتے ہوئے ممانعت کو فساد پر محمول کیا ہے۔

مالکیہ کا مسلک چونکہ یہ ہے کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کے وقت

پیشاب کو روکنا ناقض وضو ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس کی نماز

باطل ہوگی۔

پیشاب روکنے والے کی نماز کا اعادہ:

۶- جو لوگ پیشاب روکنے والے کی نماز کو کراہت کے ساتھ درست

قراردیتے ہیں وہ اس نماز کا اعادہ کرنے کے قائل نہیں ہیں، ہاں

حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ پیشاب روک کر نماز پڑھنے والا اپنی نماز

دہرائے، ان حضرات نے نماز دہرانے کی بات اوپر گزری ہوئی

دونوں احادیث کے ظاہر کی بنا پر کہی ہے^(۱)، یہ بات پہلے گزر چکی کہ

پیشاب کے شدید تقاضہ کی حالت میں ادا کی ہوئی نماز کو مالکیہ باطل

قراردیتے ہیں، اس لئے ان کے یہاں تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔

وقت فوت ہونے کے خوف سے پیشاب روک کر نماز

پڑھنا:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب وقت میں گنجائش

ہو تو مناسب ہے کہ پہلے عارض (پیشاب وغیرہ) کو زائل کر لے، پھر

نماز شروع کرے، اور اگر وقت فوت ہونے کا خوف ہو تو اس مسئلہ میں

دو آراء ہیں: حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے

کہ پیشاب روک کر نماز پڑھے گا، وقت فوت نہیں ہونے دے گا،

لیکن حنابلہ ابن ابی موسیٰ کے نزدیک ظاہر قول میں حدیث کی وجہ سے

اعادہ کے قائل ہیں^(۲)۔

شافعیہ کی دوسری رائے جسے متولی نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ پہلے وہ

عارض دور کرے گا اور وضو کرے گا خواہ وقت نکل ہی جائے، پھر نماز

کی ادائیگی کرے، ظاہر حدیث کی بنا پر، نیز اس لئے کہ نماز کا مقصد

خشوع ہے، لہذا خشوع کی نگہداشت کرنی چاہئے خواہ وقت فوت

ہو جائے^(۳)۔

(۱) المغنی ۱/ ۵۱۳۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۱۳، المجموع ۳/ ۱۰۵، الطحاوی علی سرائی افلاح ۲/ ۱۹۔

(۳) المجموع ۳/ ۱۰۵۔

(۱) الطحاوی علی سرائی افلاح ۲/ ۱۹۷، المغنی ۱/ ۵۱۳، المجموع للسوی ۳/ ۱۰۵۔

(۲) اس حدیث کی تخریج گزری ہے نیز ملاحظہ ہو المغنی ۱/ ۳۵۰-۳۵۱۔

(۳) ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن ہے (المغنی ۱/ ۳۵۰-۳۵۱)۔

ہے کہ انہوں نے رسول اکرم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "لا یحکم احد بین اثین و هو غضبان" (کوئی شخص غصہ کی حالت میں دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے)۔

لیکن جب اس نے اس حال میں فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا جس طرح قاضی کا حالت غضب میں کیا ہوا فیصلہ جمہور فقہاء کے نزدیک نافذ ہو جائے گا^(۱)۔

حنابلہ کی دوسری رائے جسے قاضی ابو یعلیٰ نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ پیشاب روکنے کی حالت میں قاضی کا فیصلہ جائز نہیں ہے، اگر قاضی نے اس حالت میں فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حدیث بالا میں ایسے فیصلہ سے منع کیا گیا ہے اور منع کیا جانا اس بات کا متقاضی ہے کہ جس چیز سے منع کیا جا رہا ہو وہ فاسد ہو۔

ایک قول یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک غصہ قاضی کے فیصلہ میں اس وقت رکاوٹ بنے گا جب نزاعی معاملہ کا فیصلہ واضح ہونے سے پہلے اس کو غصہ آ گیا ہو، اگر فیصلہ واضح ہونے کے بعد اس کو غصہ آ گیا تو یہ فیصلہ میں مانع نہ ہوگا^(۲)، کیونکہ اس پر سچائی غصہ آنے سے قبل واضح ہو چکی ہے، لہذا غصہ اس میں اثر انداز نہ ہوگا۔

دوم۔ دوا کے لئے حقنہ کرانا

۱۰۔ جس نے اگلی یا پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لیا اس کا وضو ٹوٹا یا نہیں، اس کے بارے میں تین رجحانات ہیں:

حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے کہ وضو ٹوٹ گیا، ان فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ کسی مرد یا عورت نے اگلی پچھلی شرمگاہ میں حقنہ یا کوئی چیز داخل

(۱) البحر الرائق ۶/۳۰۳ طبع مطبعة المدنیہ قاہرہ، مجلۃ الاحکام مع شرح الاناسی

۸۶/۶ طبع مطبعة السلام، اتھنہ بحامیہ لشروائی ۸/۳۳۱، حامیۃ الدسوقی

۱۳۱/۳ طبع عیسیٰ الخلیسی، المغنی ۱۰/۳۳-۳۵، نیل الاوطار ۸/۲۷۳۔

(۲) المغنی ۱۰/۳۵۔

جماعت یا جمعہ فوت ہونے کے خوف سے پیشاب روک کر نماز ادا کرنا:

۸۔ حنفیہ کا مسلک ہے کہ اگر پیشاب کر کے وضو کرنے میں جماعت یا جمعہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو پیشاب روک کر نماز پڑھ لے، شافعیہ کا مسلک ہے کہ اس کے لئے جماعت چھوڑ دینا اور عارض دور کرنا زیادہ بہتر ہے، حنابلہ کا مسلک ہے کہ لفظ حدیث کے عموم کے پیش نظر پیشاب کا تقاضا ہونا ترک جمعہ اور جماعت کو جائز کرنے والا عذر قرار دیا جائے گا، کیونکہ حدیث کے الفاظ اپنے عموم میں ہر نماز کو لئے ہوئے ہیں^(۱)۔

پیشاب روکنے کے بارے میں مالکیہ کا موقف پہلے ہی گذر چکا۔

پیشاب روکنے والے قاضی کا فیصلہ:

۹۔ اس بات میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ قاضی کے لئے یہ مناسب نہیں کہ پیشاب کے تقاضہ کے وقت پیشاب روک کر فیصلہ کرے، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس حالت میں اگر اس نے فیصلہ کر دیا تو شرعاً اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں اس بارے میں دو رائیں ہیں:

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے نیز قاضی شرح اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کے وقت قاضی کا فیصلہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ کیفیت دلجمعی اور کامل غور و فکر میں مانع ہوتی ہے جن کے ذریعہ عموماً حق تک رسائی ہوتی ہے، لہذا یہ کیفیت بھی غصہ کے حکم میں ہے جس کے بارے میں حدیث نبوی وارد ہے، بخاری و مسلم میں حضرت ابو بکرؓ سے روایت

(۱) المغنی ۱/۵۱، اقلیو بی ۱/۱۵۳-۱۵۴ طبع عیسیٰ الخلیسی، مراتب الاخلاص بہامش

الخطاوی ۱/۱۵۷۔

نکل رہی ہے، لہذا دونوں شرمگاہوں سے نکلنے والی تمام چیزوں کے مشابہ ہوگئی، اور اگر یہ چیزیں اس طرح نکلیں کہ ان پر تری محسوس نہیں ہو رہی ہے تو اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں:

اول۔ وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ چیز شرمگاہ سے نکل رہی ہے، لہذا اس سے نکلنے والی تمام چیزوں کے مشابہ ہوگئی۔

دوم۔ وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ مٹانہ اور جوف کے درمیان کوئی منفذ نہیں، لہذا جوف سے اس کا خروج نہیں ہوگا (۱)۔

روزہ دار کا حقنہ لینا:

۱۱۔ روزہ دار یا تو پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لے گا یا اگلی شرمگاہ میں یا اس زخم میں جو پیٹ تک پہنچا ہوا ہے۔

پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینا:

اس مسئلہ میں دو آراء ہیں:

۱۲۔ حنفیہ اور مالکیہ کا قول مشہور جو شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کا مذہب بھی ہے یہ ہے کہ پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور اس کی قضاء لازم ہوتی ہے، کیونکہ حضرت عائشہ کا ارشاد ہے: ”میرے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لائے اور فرمایا: ”یا عائشہ هل من كسرة؟ فأتيتہ بقراص فوضعه في فيه ، فقال: يا عائشہ هل دخل بطني منه شيء؟ كذا لك قبلة الصائم، إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج“ (۲)

(۱) المغنی ۱/۱۶۱ طبع المنار۔

(۲) حضرت عائشہ کی حدیث کی روایت ابو یعلیٰ نے کی ہے (نصب الراية ۳/۵۳۲) نصب الراية کو ایڈٹ کرنے والے نے اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے: ”ثمی الروايات میں لکھتے ہیں: اس حدیث کی سند میں بعض ایسے راوی ہیں جنہیں میں نہیں جانتا۔“

کی، پھر وہ چیز نکلی تو وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ اس میں گندگی لگی ہو یا نہ لگی ہو، لیکن یہاں پر وضو ٹوٹنے کی علت کیا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ہر مسلک کے فقہاء نے اپنے قواعد کے تحت علت متعین کی ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ اشیاء اگرچہ اپنی ذات میں پاک ہوں لیکن جب یہ شرمگاہ سے باہر نکلیں گی تو ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ ناپاکی ضرور نکلے گی اور پیشاب، پاخانہ کے مقام سے تھوڑی ناپاکی کا نکلنا بھی وضو کو توڑ دیتا ہے (۱)۔

شافعیہ نے یہ علت متعین کی ہے کہ شرمگاہ میں داخل ہونے والی چیز جب اس سے باہر آئے گی تو اسے خروج من السبیلین مانا جائے گا، پس اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، چاہے اس میں ناپاکی لگی ہو یا نہ لگی ہو، چاہے پوری چیز باہر نکلے یا اس کا کوئی ٹکڑا باہر آئے، اس لئے کہ یہ خارج من السبیل ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا کہ یہ ناقض وضو نہیں، انہوں نے ذکر کیا کہ پاخانہ کے مقام میں حقنہ داخل کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، حالانکہ حقنہ کے نکلنے وقت اس کے ساتھ ناپاکی نکلنے کا احتمال ہوتا ہے، مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ نکلنے والی چیز غیر معتاد ہے، لہذا ناقض وضو نہیں ہوگی، جس طرح کیڑیاں کنکری نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، خواہ اس پر تری ہو (۳)۔

حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے، حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر داخل ہونے والی چیز حقنہ یا روئی وغیرہ ہو تو اگر یہ چیزیں اس طرح نکلیں کہ ان پر نمی ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اگر نمی (تری، رطوبت) تنہا نکلے تو بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ وہ شرمگاہ سے

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۳۷ مطبعة العاصمہ۔

(۲) مجموع ۱۱/۲۴۱ مطبع کردہ المکتبۃ العالیہ۔

(۳) الصدوق علی الخرش ۱/۱۵۱۔

چھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اس کے ذمہ قضاء لازم نہیں، ان حضرات نے اس قول کی علت یہ بیان کی ہے کہ روزے مسلمانوں کے دین میں شامل ہیں جن کے جاننے کی خاص و عام سب کو ضرورت پڑتی ہے، اگر یہ امور ان میں سے ہوتے جنہیں اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے تو رسول اللہ ﷺ پر اس کا بیان واجب ہوتا، اگر نبی اکرم ﷺ نے اسے بیان فرمایا ہوتا تو صحابہ کے علم میں ہوتا اور صحابہ کرامؓ اسے امت تک پہنچاتے جس طرح پوری شریعت پہنچائی، جب اہل علم میں سے کسی نے اس بارے میں حضور ﷺ سے کوئی حدیث نقل نہیں کی، نہ صحیح، نہ ضعیف، نہ مسند، نہ مرسل تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ رسول اکرم ﷺ نے اس بارے میں کچھ ذکر نہیں فرمایا (۱)۔

اگلی شرمگاہ میں حقنہ لینا:

۱۳- جمہور فقہاء کے نزدیک اگلی شرمگاہ کا حقنہ اگر مٹا نہ تک نہیں پہنچا تو اس سے کچھ نہیں ہوتا، روزہ نہیں ٹوٹے گا، شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر حقنہ حشفہ سے آگے بڑھ گیا تو روزہ ٹوٹ گیا، ورنہ نہیں، اگر حقنہ مٹا نہ تک پہنچ گیا تو عورت کی اگلی شرمگاہ کے تعلق سے وہی حکم ہوگا جو چھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے کا حکم ہے (۲)، اور اگر مرد کی اگلی شرمگاہ (ذکر کا سوراخ) میں لیا ہوا حقنہ مٹا نہ تک پہنچ گیا تو اس کے بارے میں دو رائے ہیں:

امام ابوحنیفہ، امام محمد، مالکیہ کا مسلک، حنابلہ کے یہاں مذہب اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، روزہ دار پر نہ

(اے عائشہ کیا کوئی نکلرا ہے؟ میں آپ ﷺ کے پاس روٹی کی ایک ٹکیہ لائی آپ ﷺ نے اسے منہ میں رکھ لیا (اس کو منہ میں سے نکال کر) پھر فرمایا: ”اے عائشہ گیا میرے پیٹ میں اس میں سے کچھ چا گیا ہے؟ یہی حال روزہ دار کے بوسہ لینے کا ہے، اندر کچھ داخل ہونے سے روزہ ٹوٹتا ہے، باہر نکلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا)، حضرت ابن عباسؓ اور عکرمہؓ کا قول ہے: ”الفطر مما دخل وليس مما خرج“ (۱) (روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو اندر داخل ہو، اس چیز سے نہیں ٹوٹتا جو باہر نکلے)۔

روزہ ٹوٹنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حقنہ اس کے اختیار سے اس کے پیٹ میں پہنچا ہے، لہذا یہ کھانے کے مشابہ ہے، اور اس میں روزہ ٹوٹنے کی حقیقت بھی پائی جا رہی ہے یعنی اس کے جسم کے اندر وہ چیز پہنچ رہی ہے جس میں اس کے بدن کی درنگی ہے (۲)۔

لیکن چھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے سے روزہ ٹوٹنے کے لئے مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ جو چیز اندر داخل کی گئی ہو وہ سیال ہو، مالکیہ کے علاوہ دوسروں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے۔

مالکیہ کا غیر مشہور قول، قاضی حسین شافعی کی رائے (جسے شافعیہ نے شاذ کہا ہے)، اور ابن تیمیہ کا مختار قول بھی یہی ہے کہ روزہ دار کی

(۱) عکرمہ اور ابن عباسؓ کے قول کو بخاری نے تخلیفاً ذکر کیا ہے (فتح الباری ۴/۱۷۳)۔ بیہقی نے اور عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اپنی سند کے ساتھ ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے موقوفاً روایت کیا ہے بعض حضرات نے اس قول کی روایت نبی اکرم ﷺ سے بھی کی ہے لیکن اس کا مرنوع ہونا ثابت نہیں ہے (نصب الراية ۲/۵۳)۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۲/۴۲-۴۳ طبع بولاق، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۰۲ طبع انکلیبہ الاسلامیہ، المجموع للمووی ۶/۳۱۳، لشرح الکبیر علی الدرر ۱/۲۸۰ طبع لیبیا، کشف القناع ۲/۲۸۶ طبع حامد البعلی، لفرع ۲/۳۶ طبع لبنان الانصاف ۳/۲۹۹ طبع حامد البعلی، المغنی ۳/۱۲۱۔

(۱) الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲/۲۳۳-۲۳۴ طبع الریاض، المجموع للمووی ۶/۳۱۳، حامیہ الدروتی علی لشرح الکبیر ۱/۲۸۰، الانصاف ۳/۲۹۹۔
(۲) الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲/۲۳۳-۲۳۴، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۰۲، المجموع ۶/۳۱۳-۳۱۴، کشف القناع ۲/۲۸۶، الدرر ۱/۲۸۰۔

استعمال کرنے کا حکم دیا، اور فرمایا: روزہ دار اس سے بچے، اس لئے بھی کہ یہ چیز اس کے پیٹ میں اس کے اختیار سے پہنچی ہے، لہذا کھانے کے مشابہ ہوگی، نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”الغفر مما دخل“^(۱) (روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو اندر داخل ہو)۔

مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، ابن تیمیہ نے اس کی وہی دلیل دی ہے جو مطلقاً حقنہ کے بارے میں دی ہے^(۲)۔

حرام چیز کو حقنہ میں استعمال کرنا:

۱۵- علماء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ بطور دوا مرض دور کرنے کے لئے یا لاغری دور کرنے کے لئے پاک چیز کا حقنہ لیا جائے، حنفیہ نے جماع پر قوت حاصل ہونے کے لئے یا مونا ہونے کے لئے حقنہ لینے کو جائز نہیں کہا^(۳)۔

مجبوری کے بغیر حرام چیز کا حقنہ لینے سے علماء نے منع کیا ہے، کیونکہ حرام چیزوں کے استعمال کی ممانعت میں عموم ہے۔

ہاں اگر حرام چیز کا حقنہ لینا ضرورت بن جائے، اس کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو اور حاذق مسلمان طبیب نے بتایا ہو کہ مریض کی شفا لیا بی اسی حرام چیز کا حقنہ لینے سے ہوگی تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ضرورت کے بقدر اس کا استعمال جائز ہے، ان

قضاء ہے نہ کفارہ، ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس بارے میں کوئی نص وارد نہیں، اور اس مسئلہ کو دوسرے پر قیاس کرنے والا حق سے دور ہوا، کیونکہ مرد کی اگلی شرمگاہ میں لیا ہوا حقنہ جوف تک نہیں پہنچتا اور نہ ممنوع غذا رسائی کا باعث ہے، امام ابو یوسف کا مسلک، شافعیہ کا صحیح قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ جب ذکر کے سوراخ میں کوئی چیز ٹپکائی تو روزہ فاسد ہو گیا، کیونکہ یہ چیز اس کے اندر اس کے اختیار سے پہنچی، لہذا کھانے کے مشابہ ہو گیا^(۱)۔

جائزہ^(۲) میں حقنہ لینا:

۱۴- حنفیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کے یہاں مذہب^(۳) یہ ہے کہ جو زخم پیٹ تک سرایت کئے ہوئے ہے اس میں اگر دوا ڈالی تو روزہ فاسد ہو گیا، کیونکہ یہ دوا پیٹ تک پہنچ جائے گی، نیز اس لئے کہ پیٹ تک کوئی چیز معتاد راستہ سے پہنچی ہو یا غیر معتاد راستہ سے، دونوں کا حکم یکساں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ کھانے سے زیادہ مؤثر اور مفید ہے، ”ان النبی ﷺ أمر بالإنسداد عند النوم، وقال: لیسقہ الصائم“^(۴) (رسول اکرم ﷺ نے سوتے وقت انہما سر مہ

(۱) لشرح الصغیر، ۶۹۹/۱، لإیضاف ۳۰۷۔

(۲) ”جائزہ“ پیٹ کا زخم جو معدہ تک پہنچ گیا ہو۔

(۳) فتح القدیر ۳/۳ طبع بولاق، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۰۳، حواشی المشروانی واہن قاسم اعبادی علی تحفۃ المحتاج ۳/۳۰۲-۳۰۳ طبع دارصادر، کشف القناع ۲/۲۸۶، الاضاف ۳/۳۰۰، النووی ۶/۳۱۲، المجموع ۲/۳۱۸، احیاء التراث العربی۔

(۴) حدیث ائمتہ کی روایت ابو داؤد اور بخاری نے اپنی تاریخ میں معبد بن ہوذہ انصاری سے مروی ہے ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں: ”اللہ أمر بالإنسداد المبروح عند النوم، وقال: لیسقہ الصائم“، ابو داؤد نے کہا مجھ سے سنی بن معین نے کہا یہ حدیث منکر ہے اور عبد الرحمن جیسا کہ سنی بن معین نے کہا ہے ضعیف ہیں، ابو حاتم الرازی نے کہا یہ صدوق ہیں (مختصر سنن ابی داؤد للسنوری ۳/۲۵۹-۲۶۰ تاریخ کردہ دار المعرفہ ۱۳۰۰ھ تاریخ الکبیر

= للبخاری ۳/۳۹۸ طبع دائرة المعارف العثمانیہ ۱۳۶۰ھ)۔

(۱) فقرہ ۱۴ کے حواشی میں اس حدیث کی تخریج گذر چکی۔

(۲) الخرشنی ۲/۱۶۲ مطبوعہ العامرة، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج علی المشرقاوی واہن قاسم ۳/۳۰۲ طبع دارصادر، المجموع ۶/۳۱۳، الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲۵/۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، لإیضاف ۳/۲۹۹۔

(۳) ابن ماجہ ۵/۲۲۹۔

اختقان ۱۶

نا پاک چیز کی نہ مالش کرنا درست ہے، نہ حقنہ لیمبا، نہ بطور دوا استعمال کرنا، خواہ ان کے استعمال نہ کرنے سے آدمی بلاک ہو جائے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”إن الله لم يجعل شفاء أمتی فیما حرم علیہا“ (بے شک اللہ نے میری امت کی شفا ان چیزوں میں نہیں رکھی جنہیں امت کے لئے حرام قرار دیا ہے)، اور اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کے سامنے ایسی نیبیز کا تذکرہ کیا گیا جو دوا کے لئے بنائی جاتی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”إنہ لیس بدواء ولکنہ داء“^(۱) (وہ دوا نہیں ہے بلکہ وہ بیماری ہے)۔

بچے کو دودھ کا حقنہ دینا اور نکاح کی حرمت میں اس کا اثر:

۱۶- حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا مرجوح قول، شافعیہ اور حنابلہ نیز لیث بن سعد کی ایک رائے یہ ہے کہ جب پاخانہ کے مقام میں چھوٹے بچے کو دودھ کا حقنہ دیا گیا تو اس سے نکاح کی حرمت ثابت نہیں ہوگی (یعنی جس عورت کے دودھ کا حقنہ دیا گیا ہے، وہ بچے کی رضاعی ماں نہیں ہوتی)، ان فقہاء نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس رضاعت کی بنا پر نکاح حرام قرار دیا جو مجامعت (بھوک) کے مقابل ہو^(۲)، مجامعت (بھوک) کے بغیر رضاعت سے حرمت کا حکم نہیں دیا، لہذا حرمت نکاح اسی وقت ثابت ہوگی جب مجامعت (بھوک) کے مقابل ہو، نیز اس لئے کہ حقنہ کے طور پر استعمال کئے گئے دودھ سے گوشت اور ہڈی کی نشوونما نہیں ہوتی، بچہ

فقہاء نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: ”إن الله لم يجعل شفاء کم فیما حرم علیکم“^(۱) (اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا ان چیزوں میں نہیں رکھی جنہیں تمہارے لئے حرام قرار دیا ہے) میں شفا کا علم ہونے کی صورت میں حرمت کی نفی کی گئی ہے، اس طرح حدیث کا مفہوم یہ ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں دوا کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر بیماری کے لئے دوا بنائی ہے، تو جب اس دوا میں کوئی حرام چیز ہو اور تمہیں معلوم ہو کہ اس میں شفا ہے تو اس کے استعمال کی حرمت ختم ہوگی^(۲)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا اس چیز میں نہیں رکھی ہے جو تمہارے اوپر حرام ہے، ابن حزم نے بھی حدیث کے اس مفہوم کی تائید کی ہے۔

جلدی شفاء کے لئے حرام دوا کے استعمال کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کی دورائیں ہیں:

بعض حضرات نے بوجہ عدم ضرورت ایسی صورت میں منع کیا ہے جبکہ اس کے قائم مقام دوسرا علاج موجود ہو، اور بعض فقہاء نے اس شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے کہ کسی ماہر مسلمان طبیب نے اس کا مشورہ دیا ہو^(۳)۔

مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ شراب اور کسی

(۱) حدیث: ”إن الله لم يجعل شفاءکم فیما حرم علیکم“ کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں، نیز ابن ابی شیبہ اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعود سے سوتوفا کی ہے اور اس کی روایت ابن حبان، ابویعلیٰ اور ذہبی نے حضرت ام سلمہ سے مرفوعاً کی ہے (المقاصد الحسنیہ ۱۱۹)، ڈبھی نے کہا ہے: اس حدیث کی سند منقطع ہے اور اس کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں (فیض القدیر ۲/۲۵۲)۔

(۲) ابن ماجہ ۲۳۹/۵، شرح البیہ ۱۰۳/۵ طبع المیوہ، اقلیو بی ۲/۲۰۳، البیہ علی البیہ ۲۶۱/۱ طبع دار المعرفہ، المغنی ۱/۲۰۷، کمالی ۱/۱۶۸ طبع المیوہ۔

(۳) ابن ماجہ ۲۳۹/۵، اقلیو بی ۲/۲۰۳۔

(۱) المغنی ۱۱/۸۳ طبع المنار، الخرشنی ۳۵۱/۵۔ حدیث: ”إنه لیس بدواء ولکنہ داء“ کی روایت مسلم، ابن ماجہ اور احمد نے کی ہے (فتح المکیہ ۱/۳۳۵)۔

(۲) حدیث: ”إنما الرضاة من المجاعة“ بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (فتح المکیہ ۱/۲۸۲)۔

اس پر اکتفا نہیں کرتا (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ چھوٹے بچے کو دودھ دینے سے نکاح کی حرمت ثابت ہو جائے گی، ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ حقنہ میں جو کچھ ہے معدہ میں پہنچ کر غذا بن جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر رضاعت کی مدت میں بچے کو غذا کے مقصد سے دودھ سے بے نیاز ہونے سے پہلے دودھ کا حقنہ دیا گیا ہے تو راجح قول یہ ہے کہ نکاح کی حرمت ثابت ہو جائے گی (۲)۔

احتکار

تعریف:

۱- عربی زبان میں "احتکار" اگر اس فروشی کی نیت سے غلہ روک لینے کو کہتے ہیں، اس کا اسم "حکوة" آتا ہے (۱)۔

شرع میں حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ غلہ اور اس جیسی ضروریات زندگی خرید کر گرانی کے زمانے تک روکے رہنے کو "احتکار" کہتے ہیں۔ مالکیہ نے احتکار کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قیمتیں چڑھنے کے انتظار میں منڈیوں کا جائزہ لینے کا نام "احتکار" ہے۔ فقہاء شافعیہ نے لکھا ہے کہ گرانی کے زمانے میں غذائیات خریدنا اور اسے روکے رہنا اور زیادہ قیمت پر بیچ کر لوگوں کو تنگی میں ڈالنے کا نام "احتکار" ہے۔ فقہاء حنابلہ نے احتکار کی تعریف کی ہے کہ احتکار غذائی اشیاء کو خرید کر گرانی کے انتظار میں روک رکھنے کا نام ہے (۲)۔

حقنہ لگانے والے کا واجب الستر مقام کو دیکھنا:

۱۷- علماء نے واجب الستر مقام کی طرف دیکھنے کو ممنوع قرار دیا ہے۔ بلا یہ کہ انتہائی مجبوری ہو، اور مختلف احوال کے اعتبار سے ضرورت مختلف ہوتی رہتی ہے، فقہاء نے حقنہ لگانے کو بھی ضرورت شمار کیا ہے (۳)، جب ضرورت ختم ہو جائے گی تو واجب الستر مقام کا دیکھنا حرام ہو جائے گا۔

تفصیل کے لئے یہ اصطلاحات دیکھی جائیں: "تطیب"، "ضرورت" اور "عورت"۔

متعلقہ الفاظ:

۲- ادخار: ضرورت کے وقت کے لئے کسی چیز کو چھپانے کا نام ادخار ہے، یہیں سے ادخار اور احتکار کا باہمی فرق بھی واضح ہو جاتا ہے کہ احتکار تو ان ہی چیزوں میں ہوگا جس کا روکنا لوگوں کے حق میں

(۱) ابن عابدین ۲/۳۱۰، اقلیو بی ۳/۶۳، المغنی ۸/۱۷۳، شائع کردہ مکتبۃ

القاهرة، اعلیٰ ۹/۱۰، حاشیہ الدسوقی ۲/۵۰۳، الخرش ۳/۱۷۷۔

(۲) الدسوقی ۲/۵۰۳، المغنی ۸/۱۷۳، الخرش ۳/۱۷۷، اقلیو بی ۳/۶۳۔

(۳) ابن عابدین ۳/۱۶۱۔

(۱) المصباح لسان العرب مادہ "حکو"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۰، طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، اشرح المغیر ۱/۶۳۹، نہایہ

الکساج ۳/۵۶، المغنی ۳/۲۳۳۔

احتکار ۳

فرمایا: "احتکار الطعام في الحرم إحداد فيه" (۱) (حرم میں نلہ کا احتکار حرم میں إحداد ہے)۔ حضرت عمر بن الخطابؓ کا بھی یہی قول ہے (۲)۔

علامہ کاسانی نے احتکار کی حرمت پر ان دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے: "المحتکر ملعون" (۳) (احتکار کرنے والا ملعون ہے)، اور حدیث: "من احتکر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه" (۴) (جس نے چالیس دن تک نلہ کا احتکار کیا وہ اللہ سے بری ہے اور اللہ بھی اس سے بری ہے) ان حدیثوں کے ذکر کرنے کے بعد علامہ کاسانی نے لکھا ہے کہ اس طرح کی وعید کسی حرام ہی کے ارتکاب پر متوجہ ہو سکتی ہے، احتکار کی حرمت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ احتکار ظلم ہے، اس لئے کہ شہر میں جو چیزیں فروخت کی جاتی ہیں ان سے عامۃ الناس کا حق وابستہ ہو جاتا ہے، تو جب خریدار عامۃ الناس کے سخت احتیاج کے وقت بھی ان کے ہاتھ فروخت کرنے سے رکا رہا تو اس نے ان کی حق تلفی کی، اور مستحق سے حق روکنا ظلم اور حرام ہے، اس بارے میں ظلم کے تحقق کے لئے مدت قلیل اور کثیر برابر ہے (۵)۔

(۱) حدیث: "احتکار الطعام..." کی روایت ابو داؤد نے کی ہے ابن تظان نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں، اور المیزان میں ہے کہ اس کی سند وہی ہے (فیض القدير ۱/ ۱۸۲)۔

(۲) الجامع لأحكام القرآن ۱۲/ ۳۳۔

(۳) حدیث: "المحتکر ملعون" کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور حاکم نے حضرت عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے اس حدیث کی سند ضعیف ہے (المقاصد احمد ۱/ ۱۷۰)۔

(۴) حدیث: "من احتکر طعاماً..." کی روایت احمد، ابوداؤد، یزید اور طبرانی نے الاوسط میں کی ہے اس حدیث کے روایوں میں ایک راوی ابو بشر اللؤلؤی ہیں جنہیں ابن معین نے ضعیف قرار دیا ہے (مجمع الزوائد و منبع الفوائد ۳/ ۱۰۰ طبع القدسی)۔

(۵) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۹۔

مضر ہو (جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا)، اور جہاں تک ادخار کا تعلق ہے تو اس کا تحقق ان اشیاء کو روکنے میں بھی ہوگا جن کا روکنا لوگوں کے لئے مضر ہے، اور ان اشیاء میں بھی ہوگا جن کا روکنا عامۃ الناس کے حق میں مضر نہیں، اسی طرح نوٹوں، روپیوں کو روکنا بھی ادخار کہلائے گا۔ احتکار اور ادخار کا ایک بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ادخار کی بعض شکلیں شرعاً مطلوب ہوتی ہیں، مثلاً کسی حکومت کا باشندگان ملک کے لئے ضروری اشیاء کا ذخیرہ کرنا۔ اس کی تفصیل اصطلاح ادخار میں ہے۔

احتکار کا شرعی حکم:

۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ہر ایک نے جن قیود کا اعتبار کیا ہے ان کے ساتھ احتکار حرام ہے، کیونکہ احتکار عوام الناس کے لئے مضر رساں اور تنگی کا باعث ہے، ہاں! اس ممانعت کی تعبیر میں فقہاء کی عبارات مختلف ہیں:

جمہور فقہاء نے احتکار کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے، یہ حضرات اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: "وَمَنْ يُّرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ" (۱) (اور جو کوئی بھی اس کے اندر کسی بے دینی کا ارادہ ظلم سے کرے گا)۔ الاختیار کے مصنف نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ احتکار کی حرمت ثابت کرنے کے سلسلہ میں یہی آیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے (۲)۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سنن ابو داؤد میں حضرت یعلیٰ ابن امیہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

(۱) سورہ حج ۲۵/ ۲۵۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۶۰ طبع روم سواہب الجلیل ۳/ ۲۲۷-۲۲۸، المدونہ ۱۰/ ۱۲۳، البرہوتی ۵/ ۱۲-۱۳، المغنی ۳/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۶۳۔

احتکار ۴-۵

کی کہ اللہ تعالیٰ اس غلہ میں برکت دے اور جو شخص یہ غلہ باہر سے لایا ہے اس میں برکت دے۔ ان سے عرض کیا گیا کہ یہ غلہ گراں بیچنے کے لئے روک لیا گیا ہے، انہوں نے دریافت فرمایا: کس نے روک لیا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ عثمانؓ کے فلاں آزاد کردہ غلام اور آپؐ کے فلاں آزاد کردہ غلام نے، حضرت عمرؓ نے ان دونوں کو طلب فرمایا اور کہا: ”سمعت رسول اللہ ﷺ يقول: من احتكر على المسلمين طعامهم لم يمت حتى يضربه الله بالجذام أو الإفلاس“ (۱) (میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ کہتے سنا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے غلہ کا احتکار کیا وفات سے پہلے اللہ تعالیٰ اسے کوڑھ یا تنگدستی میں مبتلا کر دیتے ہیں)۔

۵- لیکن اکثر فقہاء حنفیہ اور بعض فقہاء شافعیہ نے احتکار کی ممنوعیت کو کراہت سے تعبیر کیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ احتکار لوگوں کے لئے ضرر رساں ہو (۲)۔

فقہاء حنفیہ جب بلا قید کراہت کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوا کرتا ہے، اور حرام کے مرتکب کی طرح ان کے نزدیک مکروہ تحریمی کا مرتکب بھی سزا کا مستحق ہوتا ہے، کتب شافعیہ میں امام شافعیؒ کے بعض تلامذہ سے کراہت کا جو قول مروی ہے اس کے بارے میں خود محققین شافعیہ نے غیر معتبر ہونے کا حکم لگایا ہے (۳)۔

۴- ابن حجر عسقلانی نے احتکار کو کبار میں شمار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حدیث کے ظاہری الفاظ میں احتکار پر جو شدید وعیدیں ہیں، مثلاً ”لعنت، اللہ اور اس کے رسول کا اس سے بری الذمہ ہونا اور اس کا جذام و افلاس میں مبتلا ہونا“ اس سے احتکار کا گناہ کبیرہ ہونا معلوم ہوتا ہے، بلکہ ان وعیدوں میں سے بعض ہی اس عمل کے کبیرہ ہونے پر کافی دلیل ہیں (۱)۔

حنابلہ نے احتکار کی تحریم پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اترم نے ابو امامہ سے روایت کیا ہے، انہوں نے کہا: ”نہی رسول اللہ ﷺ أن يحتكر الطعام“ (۲) (رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع کیا کہ غلہ کو روکا جائے)۔

اور اس حدیث سے جسے انہوں نے اپنی سند سے حضرت سعید بن مسیب سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”من احتكر فهو خاطي“ (۳) (جس نے احتکار کیا وہ خطا کار ہے)۔ اور استدلال کیا اس روایت سے کہ: حضرت عمر بن خطابؓ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ نکلے، انہوں نے دیکھا کہ باب مکہ پر کافی غلہ کا ڈھیر لگا ہے، تو انہوں نے سول کیا کہ یہ غلہ کا ڈھیر کیسا ہے؟ لوگوں نے جواب دیا: ہم لوگوں کے لئے باہر سے لایا گیا، حضرت عمرؓ نے دعا

(۱) نہایت المحتاج ۳/۵۶، شرح روض الطالب ۲/۳۷، حاشیہ اقلیو بی علی شرح منہاج الطالبین ۲/۱۸۶، الروا ج ۱/۲۱۶-۲۱۷، المجموع ۱۲/۶۳۔

(۲) حدیث: ”لہی أن یحتكر الطعام“ کو صاحب المغنی (۳/۲۸۲) نے ان ہی الفاظ میں ذکر کیا ہے اور اس کی روایت عبد الرزاق نے اخصاص (۳۰۲/۸) میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے ”لہی عن بیع الحکرۃ“۔

(۳) حدیث: ”من احتكر فهو خاطي“ کی روایت مسلم اور ترمذی نے کی ہے اور اس باب میں حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث ہے جس کی روایت حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے ”من احتكر یؤید أن یغالی بہا المسلمین فهو خاطي“ (جس نے اس ارادہ سے احتکار کیا کہ مسلمان مہنگے دوسوں میں غلہ لیں تو وہ خطا کار ہے) (تخصیص الجیر ۲/۱۳)۔

(۱) المغنی ۳/۲۳۳، کشاف القناع ۳/۱۵۱، اس حدیث کی روایت امام احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے ابن ماجہ کے رجال ثقہ ہیں (فیض القدر ۳/۵۸)۔

(۲) فتح القدیر، عنایہ بر حاشیہ فتح القدیر، حاشیہ ابن ماجہ ۵/۵۵، طبع ۱۲۷۲ھ، المجموع شرح امیر ب ۱۲/۶۰۔

(۳) المجموع ۱۲/۶۰، طبع بول۔

احتکار ۶-۷

احتکار کے حرام ہونے کی حکمت:

۶- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ احتکار کو حرام کر دینے کی حکمت عوام الناس کو ضرر سے بچانا ہے، اور اسی لئے علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی چیز کا احتکار کیا اور لوگوں کو اس چیز کی سخت ضرورت پڑی اور کسی دوسرے کے پاس وہ چیز دستیاب نہیں تو اس شخص کو احتکار شدہ چیز کو بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، جیسا کہ اس کا بیان آ رہا ہے، تاکہ لوگوں سے ضرر دور ہو جائے اور باہمی تعاون سے زندگی گزارنے کی راہ پیدا ہو^(۱)۔ یہی بات امام مالک کے منقول کلام سے مستفاد ہوتی ہے کہ احتکار کو حرام قرار دینے کا مقصد لوگوں سے ضرر کو دور کرنا ہے، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا: اگر احتکار منڈی پر برے اثرات نہ ڈالے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے^(۲)۔ اور یہی بات تمام فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتی ہے^(۳)۔

احتکار کن اشیاء میں ہو سکتا ہے:

۷- احتکار کے دائرہ کے سلسلہ میں تین رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: امام ابوحنیفہ، امام محمد، فقہاء شافعیہ اور فقہاء حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ احتکار کا تحقق صرف غذائی اشیاء میں ہوگا۔

دوسرا رجحان یہ ہے کہ احتکار ان تمام چیزوں میں ہو سکتا ہے جو انسانی زندگی کے لئے ضروری ہوں اور جن کے روکنے سے عوام الناس کو ضرر لاحق ہو، مثلاً نلہ، سالن، لباس وغیرہ، یہ فقہاء مالکیہ کا

(۱) سواہب الجلیل ۳/۲۲۸۔

(۲) المدونہ ۱۰/۲۹۱ طبع بول۔

(۳) المغنی ۳/۲۳۱ طبع المریض، الطرق الحکمیہ ۳/۲۳۳، طبع المطبوعہ الحمدیہ ۲/۱۳۷، المجموع شرح المہذب ۱۲/۶۲ طبع بول، جامعہ المدنی بہاشش اسی المطالب شرح روض الطالب ۲/۳۸۸ طبع مکتبہ اسلامیہ، الاختیار ۳/۱۶۰، البدائع ۵/۱۲۹۔

مسلک اور ائمہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔

تیسرا رجحان یہ ہے کہ احتکار کا ثبوت صرف غذائی اشیاء اور کپڑوں میں ہوتا ہے، یہ امام محمد بن الحسن کا قول ہے^(۱)۔

جمہور فقہاء چنہوں نے پہلا مذہب اختیار کیا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ احتکار کے سلسلہ میں جو احادیث وارد ہیں ان میں سے بعض عام ہیں، مثلاً مسلم و ابو داؤد نے سعید بن مسیب سے بحوالہ معمر بن عبداللہ روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من احتکر فہو خاطی"^(۲) (جس نے احتکار کیا وہ خطا کار ہے)۔ ایک دوسری روایت میں مسلم اور احمد نے روایت کیا ہے: "لا یحتکر إلا خاطی" (خطا کار ہی احتکار کرتا ہے)، اسی طرح احمد کی روایت حضرت ابو ہریرہ سے ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من احتکر حکرة یرید ان یغلی بہا علی المسلمین فہو خاطی" (جس نے کسی چیز کا احتکار کیا اس ارادہ سے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں خوب گراں بیچے وہ خطا کار ہے)، حاکم کی روایت میں ان الفاظ کا اضافہ ہے: "وقد برئت منه ذمۃ اللہ"^(۳) (یعنی اللہ

(۱) البدائع ۵/۱۲۹، جامعۃ الشریعہ المدنی علی درر الحکام بشرح غرر الاحکام ۱/۳۰۰، الدر المنثور علی متن السنن للشیخ ابی یوسف ۲/۵۳ طبع الآستانہ، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/۲۵۵ طبع ۱۹۷۲ء، التاج والذلیل ۳/۳۸۰، جامعۃ محمد بن المدنی کنون مطبوعہ جامعۃ المدینہ ۱۱/۱۱، المدونہ الجدید الرابع ۱۰/۲۹۱ طبع بیروت، سواہب الجلیل ۳/۲۷۷ طبع اول، نہایت المحتاج ۳/۳۵۶، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۲/۳۲ طبع المطبوعہ المصریہ، المجموع شرح المہذب ۱۲/۶۲، ۶۳ طبع اول، کشاف القناع ۳/۵۱۱، اطباہ انصار السنن المغنی ۳/۲۳۳ طبع المریض، اسی المطالب شرح روض الطالب ۲/۳۸۸۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقہ رقم ۳ کے حواشی میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث من احتکر حکرة... کی روایت امام احمد اور حاکم نے کی ہے ذہبی نے لکھا ہے اس حدیث کے روایوں میں اسحاق الحسینی ہیں جو حدیث میں سرتہ کرتے تھے، المہذب میں اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے (فیض القدر ۶/۳۵)۔

احتکار ۸-۹

دونوں چیزیں انسان کے حوائج ضروریہ میں سے ہیں (۱)۔

احتکار کا تحقق:

۸- احتکار کا تحقق چند صورتوں میں ہوتا ہے جن میں سے بعض کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، یعنی وہ صورتیں جن میں حسب ذیل اوصاف جمع ہو جائیں: ۱- احتکار شدہ چیز غلہ ہو، ۲- انسان خرید کر اس کا مالک بنے، ۳- اور اس کا مقصد لوگوں کے لئے اس شے کو گراں کرنا ہو، ۴- اس کے نتیجہ میں لوگ ضرر اور تنگی کا شکار ہوں۔ احتکار کی کچھ صورتیں ایسی ہیں جن کی حرمت شرائط احتکار میں اختلاف کی بنیاد پر مختلف فیہ ہے۔

احتکار کی شرطیں:

۹- احتکار پائے جانے کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

۱- پہلی شرط یہ ہے کہ تاجر اس سامان کا خریداری کے ذریعہ مالک ہوا ہو، اور یہ مذہب جمہور کا ہے۔

بعض مالکیہ کا اس سلسلہ میں مسلک ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے بھی منقول ہے کہ احتکار میں صرف اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے کہ سامان کو اس طرح روک لیا جائے جو عوام کے لئے مضر ہو، خواہ مقامی خریداری کے ذریعہ سے اس کا مالک ہوا ہو یا کہیں باہر سے لاکر، یا اپنی اور اپنے اہل و عیال کی ضروریات سے زیادہ اندوختہ کر لینے کی شکل میں۔

جمہور نے احتکار کے لئے جو شرط لگائی ہے اس کی رو سے باہر سے

درآمد کئے ہوئے سامان میں احتکار کا سول پیدا نہیں ہوتا، اس کی

اس سے بری الذمہ ہیں)، پس یہ نصوص ہر منکر کے بارے میں عام ہیں۔

اور دوسری کچھ اور نصوص بھی وارد ہیں جو خاص ہیں، ان میں سے ایک ابن ماجہ کی حدیث ہے: ”من احتکر علی المسلمین طعامهم ضربہ اللہ بالجذام والإفلاس“ (۱) (جو شخص مسلمانوں سے ان کا نلہ روک دے اللہ تعالیٰ اسے جذام اور تنگدستی میں مبتلا کر دیتا ہے)۔ اسی طرح احمد، حاکم، ابن ابی شیبہ، بزار اور ابو یعلیٰ کی روایت ہے: ”من احتکر الطعام أربعین لیلة فقد برئ من اللہ وبرئ اللہ منه“ (۲) (جو شخص نے چالیس راتوں تک غلہ کا احتکار کیا اس کا رشتہ اللہ سے ٹوٹ گیا اور اللہ اس سے بری الذمہ ہو گیا)، حاکم نے اپنی روایت میں ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے: ”وایما أهل عرصة أصبح فیہم امرؤ جانع فقد برئت منهم ذمة اللہ“ (جو علاقہ میں کسی انسان نے بھوکے رات گزاری اللہ تعالیٰ اس علاقہ کے لوگوں سے بری الذمہ ہو گیا)۔

جب ایک مسئلہ میں کچھ نصوص عام اور کچھ خاص وارد ہوتے ہیں تو عام کو خاص پر محمول کیا جاتا ہے اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔

فقہاء مالکیہ اور امام ابو یوسف نے عموم والی احادیث سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ جو خاص نصوص وارد ہوئی ہیں وہ از قبیل لقب ہیں اور لقب میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ امام محمد بن الحسن نے اپنے دوسرے قول میں جو مذہب اختیار کیا ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ انہوں نے کپڑوں کو غذا ایات پر محمول کر لیا ہے، کیونکہ یہ

(۱) اس حدیث کی روایت احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے ابن ماجہ کے رجال ثقہ ہیں (تمیض القدر ۱/۳۵)۔

(۲) اس حدیث کے ایک راوی ابو بشر الاملوکی ہیں جنہیں ابن معین نے ضعیف قرار دیا ہے (مجمع الزوائد ۳/۱۰۰)۔

(۱) صحیح مسلم ۱۱/۲۳۳ مطبوعہ مصر، الجامع الصغیر ۳/۲۶۱-۳۳، نیل الاوطار ۲۲۰/۵۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ خریداری گرائی کے وقت میں کی ہو تجارت کی نیت سے مزید گرائی کے انتظار میں، فقہاء شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے، لہذا اگر کسی نے ارزانی کے زمانہ میں غلہ خریدا اور گرائی کے زمانے کے لئے روک لیا تو ان کے نزدیک احتکار شمار نہ ہوگا^(۱)۔

۳۔ فقہاء حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس چیز کو روکنا ایک مدت تک کے لئے ہو، ہمیں اس سلسلہ میں فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے یہاں کوئی بحث نہ مل سکی، مدت کا ذکر صرف فقہاء حنفیہ نے کیا ہے، چنانچہ علامہ حصکمی نے شربلائی سے اور انہوں نے کافی سے نقل کیا ہے^(۲) کہ شرعاً احتکار غلہ وغیرہ کو خرید کر ایک خاص مدت تک روکنا ہے جس مدت کی تعیین میں اختلاف ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ مدت چالیس دن ہے، ان کی دلیل وہ روایت ہے جسے احمد بن حنبل اور حاکم نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے: "من احتکر الطعام أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه"^(۳) (جس نے چالیس روز تک غلہ کا احتکار کیا وہ اللہ سے کٹ گیا اور اللہ تعالیٰ اس سے بری الذمہ ہوا)۔ لیکن ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔ بعض فقہاء کا قول یہ ہے کہ یہ مدت مہینہ ہے، اس لئے کہ اس سے کم قلیل عاجل ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کثیر آجل۔

گناہ میں اس سے بھی فرق پڑ جاتا ہے کہ احتکار کرنے والا اس چیز کی کمیابی کا انتظار کر رہا ہے یا قحط واقع ہونے کا۔ بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ احتکار کی مدت کا یہ اختلاف محض دنیا میں سزا دینے کے سلسلہ

ایک شکل یہ ہے کہ آدمی شہر کی منڈی چھوڑ کر کسی اور منڈی سے غلہ لے آئے، یا جس منڈی سے شہر والے غلہ خریدنے کے عادی ہیں اس کو چھوڑ کر کسی دوسری منڈی سے خرید لائے۔ صاحب الاختیار اور صاحب البدائع^(۱) دونوں کا خیال یہ ہے کہ اگر شہر والے کسی خاص بازار سے (خواہ وہ شہر کے باہر ہی کیوں نہ ہو) غلہ خریدنے کے عادی ہیں اور کسی آدمی نے غلہ محبوس کرنے کے لئے اس بازار سے خرید لیا تو وہ احتکار کرنے والا قرار پائے گا^(۲)۔

احتکار کے تحقق کے لئے خریداری مشروط ہونے پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اپنی کاشت کی ہوئی زمین کا غلہ روک لینا احتکار شمار نہیں ہوگا، جمہور کی یہی رائے ہے۔

لیکن کچھ علماء مالکیہ نے اس قسم کے روکنے کو بھی احتکار شمار کیا ہے، بعض علماء حنفیہ لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسف کی رائے بھی یہی ہے، علامہ رہونی نے باجی کے حوالہ سے ابن رشد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر قحط سالی پڑ جائے تو تمام غلہ کے مالکان کو غلہ باہر نکالنے کا حکم دیا جائے گا چاہے وہ غلہ باہر سے لائے ہوں یا کاشت سے حاصل کئے ہوں، اس سلسلہ میں ابن رشدی کا قول معتمد ہے^(۳)۔

(۱) الاختیار لتسلیل الفقار ۳۸۰، البدائع ۵/۱۳۹۔

(۲) اختلاف مساکک کے باوجود علماء نے احتکار کے مسئلہ پر جو تحقیقات کی ہیں ان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احتکار کے تحقق یا عدم تحقق کا دعوہ مدار اس بات پر ہے کہ عوام الناس کو ضرر لاحق ہو رہا ہے یا نہیں۔

(۳) المناجیح والاکلیل ۳۸۰، المہبوتی ۵/۱۱-۱۲، ابن رشد نے اس سلسلہ میں جو مسلک اختیار کیا ہے اس کی تائید شریعت کے قواعد عامہ سے ہوتی ہے اور مختلف مذاہب کے اصول و قواعد بھی اس سے متصادم نہیں، رہی یہ بحث کہ اسے احتکار قرار دیا جائے گا یا نہیں تو جن لوگوں نے احتکار میں خریداری کی شرط لگا دی ہے ان کے نزدیک زیر بحث صورت احتکار نہیں ہے اگرچہ یہ لوگ بھی دفع ضرر کی خاطر حاکم کو اس غلہ پر قبضہ کرنے کا اختیار دیتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل آنے والی ہے۔

(۱) المجموع شرح المہرب ۱۲/۶۳ طبع اول۔

(۲) الدر المنثور علی متن السنن ۴/۵۳۔

(۳) اس حدیث کی تخریج فقہاء نے اس کے حواشی میں گذر چکی ہے۔

صنف کا احتکار:

۱۱- ابن القیم نے احتکار صنف کی صورت یہ بتائی ہے کہ لوگوں پر لازم کر دیا جائے کہ وہ غلہ یا اس کے علاوہ دوسری اصناف چند معروف لوگوں کے ہی ہاتھ فروخت کریں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس قسم کا سامان انہیں چند لوگوں کے ہاتھ فروخت ہو سکتا ہے، پھر یہ لوگ وہ سامان جس بھاؤ پر چاہتے ہیں بیچتے ہیں، پس یہ زمین میں سرکشی اور فساد فی الارض ہے، اس بارے میں کسی عالم کو کوئی تردد نہیں، اور تاجر پر مناسب قیمت مقرر کر دینا واجب ہے، اسی طرح یہ کہ وہ ظلم کو روکنے کے لئے قیمت مثل پر بیچیں اور خریدیں، اسی طرح سڑک کی دوکان یا بستی کی دوکان کو متعین اجرت پر کرایہ پر دینا اس طرح کہ کوئی شخص دوسرے کو بیچ نہ سکے ایک قسم کا لوگوں کے مال کو قہراً لینا اور ناحق کھانا ہے، ایسا کرنا مالک دوکان اور کرایہ دار دونوں کے لئے حرام ہے (۱)۔

احتکار کرنے والے کی دنیوی سزا:

۱۲- تمام مذاہب کے فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حاکم احتکار کرنے والے کو احتکار شدہ سامان بازار میں نکالنے اور لوگوں کے ہاتھ بیچنے کا حکم دے گا، لیکن اگر احتکار کرنے والے نے حاکم کے حکم پر عمل نہیں کیا تو کیا اسے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے:

۱- پہلی صورت یہ ہے کہ اگر اس کے احتکار سے عوام الناس کو ضرر لاحق ہونے کا خوف ہو تو اسے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے بلکہ حاکم احتکار شدہ سامان اس سے لے کر فروخت کر دے گا اور دوبارہ دستیاب ہونے پر اسی کے مثل یا اس کی قیمت مختلر کو دے گا، اتنی بات ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اس سلسلہ میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں۔

(۱) حوالہ سابق ۲۳۵۔

میں ہے، جہاں تک آخرت کے گناہ کا تعلق ہے تو اس کا تحقق ہو جاتا ہے، خواہ احتکار کی مدت کتنی ہی کم ہو۔ حاکمی نے یہی اختلاف ذکر کر کے مزید لکھا ہے کہ: ”بعض فقہاء نے مذکورہ بالا دونوں مدتوں سے زیادہ مدت مقرر کی ہے۔ ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں اس تیسرے قول کو بھی نقل کیا ہے (۱)۔“

۲- احتکار کی چوتھی شرط یہ ہے کہ احتکار کرنے والے کی نیت لوگوں پر اس چیز کو گراں کرنے اور گرائی کے وقت عوام الناس کے سامنے لانے کی ہو۔

کام کا احتکار:

۱۰- بعض فقہاء نے اس سے ملتے جلتے بعض دوسرے مسائل سے تعرض کیا ہے، اس بنیاد پر نہیں کہ وہ اصطلاحی احتکار میں داخل ہیں لیکن اس بناء پر کہ اس میں احتکار کا معنی پایا جاتا ہے اس لئے کہ اس میں عام لوگوں کا ضرر ہے، ابن القیم نے نقل کیا ہے کہ بہت سے علماء جیسے امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے جائداد تقسیم کرنے کے ماہرین کو شرکت میں کام کرنے سے روکا ہے، کیونکہ اگر وہ لوگ شرکت میں کام کریں گے اور لوگوں کو لامحالہ ان کی ضرورت پڑے گی تو اجرت خوب چڑھا دیں گے۔ اسی طرح محتسب کے لئے مناسب ہے کہ وہ مردوں کو غسل دلانے والوں اور لاشیں لے جانے والوں کو شرکت میں کام کرنے سے منع کرے، کیونکہ اس میں بھی اجرت بڑھا دینے کا بہت خطرہ ہے، اسی طرح ہر اس جماعت کی شرکت جس کی کارکردگی کی لوگوں کو ضرورت ہوتی ہو (۲)۔

(۱) الہدایہ ۳/۲۳، نتائج الافکار (مکملۃ فتح القدیر) ۱۲/۸-۱۲/۷ طبع اول لامیرہ مصر، الدر المنثور علی شرح السنن ۲/۵۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۲۵۵/۵ طبع بلاق ۱۲۷۲ھ۔

(۲) الطرق الحکمیہ ۲۳۵-۲۳۶ طبع السیۃ الحمدیہ

احکام ۱-۲

۲۔ اگر احتکار سے عوام الناس کے لئے ضرر کا خوف لاحق نہ ہو تو اس صورت میں بھی فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن کا مسلک یہی ہے کہ جب اس نے حاکم کے حکم کی اطاعت نہیں کی تو حاکم کو اسے فروختگی پر مجبور کرنے کا حق ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس صورت میں حاکم اسے فروختگی پر مجبور نہیں کرے گا، ہاں حکم کے باوجود نہ بیچنے پر حاکم اسے تعزیر کرے گا۔

جو لوگ دوسری صورت میں بھی حاکم کو فروختگی پر مجبور کرنے کا حق دیتے ہیں، ان میں بھی تھوڑا سا اختلاف ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حاکم کو پہلے ہی مرحلہ میں اسے مجبور کرنے کا حق ہے، اور کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ایک بار دھمکی دینے کے بعد، کچھ لوگوں کا قول ہے کہ دوبارہ دھمکی دینے کے بعد، اور ایک قول یہ ہے کہ تین بار دھمکی دینے کے بعد اسے مجبور کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

فقہاء کی عبارتیں اس طرف رہنمائی کرتی ہیں کہ مسئلہ احتکار کی بنیاد عوام الناس کی مصلحت کی رعایت ہے، اور یہ سیاست شرعیہ کے قبیل کی چیز ہے (۱)۔



(۱) الطریق الحکمیہ / ۲۳۳-۲۶۲، البدائع ۱۲۹/۵، تنکلیۃ فتح القدیر ۱۲۶/۸، ۱۶۱ طبع دوم ۱۳۷۰ھ، رد المحتار علی الدر المختار ۲۵۶/۵ طبع بولاق ۱۳۷۳ھ، الرہوتی ۱۲/۵-۱۵، القوائین الفقہیہ ۲۳/۷، مؤہب الجلیل ۲۲۷-۲۲۸، نہایت المحتاج ۲۵۶/۳، حاشیہ القلیوبی ۱۸۶/۲، کشف القناع ۱۵۱/۳۔

احکام

تعریف:

۱۔ لغت میں احکام کا ایک معنی ہے نیند میں مباشرت کا خواب دیکھنا، لغت میں اس کا اطلاق بالغ ہونے پر بھی ہوتا ہے (۱)، احکام کی طرح لفظ ”حلم“ بھی ہے۔ فقہاء کے نزدیک احکام نام ہے سوئے ہوئے شخص کے یہ خواب دیکھنے کا کہ وہ مباشرت کر رہا ہے، جس کے نتیجہ میں اکثر و بیشتر منی نکل پڑتی ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲۔ الف۔ اِمْنَاءُ: لفظ احکام ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد اِمْنَاءُ (منی گرانا) ہوتا ہے، لیکن ”اِمْنَاءُ“ احکام سے عام ہے، کیونکہ جس کو بیداری میں منی نکل جائے اسے احکام کرنے والا نہیں کہا جاتا (۳)۔

ب۔ جنابت: یہ لفظ احکام سے من وجہ عام ہے، کبھی جنابت احکام سے ہوتی ہے اور کبھی اس کے بغیر، جیسے القاء الختانین (۴)، اسی طرح احکام کبھی بلا انزال کے ہوتا ہے، کوئی جنابت نہیں ہوتی۔

ج۔ بلوغ: بلوغ کی بہت سی علامات ہیں، ان میں سے ایک

(۱) لسان العرب، امصباح لمیر: مادہ (حلم)۔

(۲) المجموع ۱۳۹/۲، طبع لمیر: فتح المعینی شرح منزا مسکن ۱/ ۵۸ طبع اول۔

(۳) ابن عابدین ۲۰۶/۱، طبع اول بولاق۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۲۱، طبع بولاق، تحفۃ المعجماء ۱/ ۲۵، طبع دار الفکر۔

احتلام ۳-۶

علامت احتلام ہے، پس وہ بالغ ہونے کی علامت ہے۔
 سے امام محمد بن الحسن کا قول ہے (۱)۔

احتلام کس کو ہوتا ہے؟

احتلام اور غسل:

۵۔ جس شخص کو احتلام پیش آیا وہ کافر تھا، پھر اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس پر وجوب غسل کے بارے میں دو آراء ہیں:

اول: اس نو مسلم پر غسل جنابت واجب ہوگا، یہ شافعیہ، حنابلہ کا مسلک، حنفیہ کا صحیح قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ احتلام کے بعد جنابت کی صفت باقی ہے، جب تک جنابت دور نہ ہو جائے وہ نماز اور اس طرح کے دوسرے اعمال ادا نہیں کر سکتا (۲)۔

دوم: دوسری رائے یہ ہے کہ اس نو مسلم کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، یہ مالکیہ میں سے ابن القاسم اور قاضی اسماعیل کا قول اور حنفیہ کا غیر صحیح قول ہے، اس لئے کہ کافر احتلام کے وقت شریعت کی فروع کا مکلف نہیں تھا (۳)۔

انزال کے بغیر احتلام:

۶۔ جس شخص نے مباشرت کا خواب دیکھا لیکن بیداری کے بعد اس کو منی نہیں ملی اس پر غسل واجب نہیں، ابن المنذر نے کہا: جتنے اہل علم کے قول مجھے یاد ہیں ان سب کا اس مسئلہ پر اجماع ہے (۴)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۳ طبع بولاق، التاج والاطیل ۱/ ۵۳۰ طبع کردہ مکتبہ انوار، المجموع ۲/ ۱۳۸-۱۳۰ طبع لمیریہ المعنی لابن قدامہ ۱/ ۱۹۹ طبع الریاض، فتح القدر ۱/ ۳۲-۳۳ طبع بولاق، الخطاب ۱/ ۳۰۷، الدرر السنی ۱/ ۱۲۶، الترغیب والترغیب ۱/ ۹۵ طبع دار الفکر، العدوی علی ظلیل ۱/ ۱۹۸ طبع دار صادر، المحصل علی الصحیح ۱/ ۱۵۳-۱۶۱، کشف القناع ۱/ ۱۳۸۔

(۲) فتح القدر ۱/ ۴۳، البحر علی الخلیب ۱/ ۲۳۳ طبع المجلسی، المعنی ۱/ ۲۰۸۔

(۳) الخطاب ۱/ ۳۱۱، الترغیب والترغیب ۱/ ۹۸، الطحاوی علی مراتب الفلاح ۱/ ۵۳۔

(۴) الفتاویٰ الخانیہ ۱/ ۲۳، الخطاب مع التاج والاطیل ۱/ ۳۰۶-۳۰۷، المجموع ۲/ ۱۲۲، المعنی لابن قدامہ ۱/ ۲۰۲۔

۳۔ احتلام جس طرح مرد کو پیش آتا ہے اسی طرح عورت کو بھی پیش آتا ہے، مسلم اور بخاری کی روایت ہے کہ حضرت ام سلیم بیان کرتی ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا: کیا اگر عورت کو احتلام ہو جائے تو اس پر بھی غسل ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”نعم إذا رأت الماء“ (ہاں غسل واجب ہے جب منی دکھائی پڑے)۔

عورت کا احتلام کیسے متحقق ہوتا ہے؟

۴۔ عورت کا احتلام کس طرح متحقق ہوتا ہے، اس بابت فقہاء کی تین آراء ہیں:

الف۔ شرمگاہ کے اوپری حصہ تک منی پہنچ جانے سے عورت کا احتلام متحقق ہو جاتا ہے، یہ حنابلہ کا قول، حنفیہ کی ظاہر روایت اور شیبہ عورت کے بارے میں شافعیہ کا قول ہے، شرمگاہ کے اوپری حصہ سے مراد وہ حصہ ہے جو قضاء حاجت کے وقت یا دونوں قدموں پر بیٹھنے کے وقت دکھائی پڑتا ہے۔

ب۔ جب منی شرمگاہ کے باہر آجائے تب عورت کا احتلام متحقق ہوتا ہے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے، اور باکرہ کے بارے میں شافعیہ کا قول ہے، اس لئے کہ اس کی شرمگاہ کا اندرونی حصہ اندرون جسم کی طرح ہے۔

ج۔ بچہ دانی میں انزال ہوتے ہی احتلام متحقق ہو جاتا ہے، اگرچہ منی شرمگاہ کے اوپری حصہ تک نہ آسکی ہو، کیونکہ عورت کی منی عموماً بچہ دانی کے اندر لوٹ جاتی ہے تاکہ اس سے بچہ کی تخلیق ہو، یہ حنفیہ میں

احتمام ۷-۸

کو دوسرے کی طرف منسوب کر رہا ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے، ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک دوسرا شخص غسل نہ کرے، غسل کے مستحب ہونے اور واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا ناپاک ہونا مشکوک ہے، اور شک سے یقین کا حکم ختم نہیں ہوتا (۱)۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک دونوں پر غسل واجب ہے، مالکیہ نے اس مسئلہ میں یہ تفصیل کی ہے کہ اگر دونوں ساتھ سونے والے افراد میاں بیوی ہوں تو تنہا شوہر پر غسل واجب ہے، کیونکہ شوہر بیوی میں اکثر تنہا شوہر کو نازل ہوتا ہے، شوہر بیوی کے ساتھ اس بستر پر آخری بار جب سویا ہے، اس کے بعد ادا کی گئی نمازوں کا (غسل کر کے) اعادہ کرے گا، اور اگر دونوں ساتھ سونے والے شخص میاں بیوی کے علاوہ ہوں تو دونوں پر غسل واجب ہوگا (۲)۔

مالکیہ کے علاوہ دوسرے مذاہب میں میاں بیوی اور دوسروں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۸۔ جس کپڑے میں دو شخص سوتے ہیں اس کا حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بستر کی طرح ہے، شافعیہ کے نزدیک ہر ایک اس نماز کا اعادہ کرے گا جس کے بارے میں یہ احتمال نہ ہو کہ اس سے پہلے انزال نہ ہوا ہو، اور حنابلہ کے نزدیک آخری بار جب سویا تھا اس کے بعد کی نمازیں دہرائے گا جب تک کہ اس بات کی کوئی علامت نہ ہو کہ اس سے پہلے انزال ہوا ہے (۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ غسل کرنا مستحب ہے (۴)۔

اگر کسی شخص کو بیداری کے بعد منی دکھائی پڑی حالانکہ اسے احتلام پیش آنا یاد نہیں تو اس پر غسل واجب ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”أن النبي ﷺ سئل عن الرجل يجد البلل ولا يذكر الاحتلام، قال: يغتسل، وعن الرجل يرى أنه احتلم ولا يجد البلل، قال: لا غسل عليه“ (۱) (نبی اکرم ﷺ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو تری محسوس کرے لیکن اسے احتلام یاد نہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ غسل کرے گا، اور ایک دوسرے آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کو احتلام ہونا یاد ہے لیکن اسے تری محسوس نہیں ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس پر غسل نہیں ہے)۔ اس کے خلاف کسی کا قول نہیں پایا جاتا، ہاں شافعیہ کے یہاں ایک شاذ قول اور مالکیہ کا ایک قول اس کے خلاف ملتا ہے (۲)۔

۷۔ اگر ایک بستر پر دو ایسے شخص سوائے جن میں سے ہر ایک کو نازل ہو سکتا ہے، اس بستر پر منی دکھائی پڑی، ان دونوں میں سے ہر ایک منی

(۱) سابقہ مراجع، اس حدیث کی روایت ابو داؤد (عون المعبود ۱/ ۹۵-۹۶ طبع اہند) اور ترمذی نے کی ہے مبارکپوری (شارح ترمذی) لکھتے ہیں: اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد ائمہؒ میں لکھا ہے کہ یہ حدیث سنن نسائی کے علاوہ صحاح کی ہر کتاب میں ہے اور نسل الاوطار میں اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے اس روایت کے تمام راوی سوائے عبداللہ بن عمر ابحری کے صحیح کے راوی ہیں عبداللہ بن عمر ابحری کی شخصیت مختلف فیہ ہے پھر صاحب نسل الاوطار نے ان کے متعلق جرح و تعدیل کا ذکر کیا ہے پھر کہا ہے صاحب السنن نے جن کتابوں میں اس حدیث کی روایت کا ذکر کیا ہے سب میں تنہا عبداللہ بن عمر ابحری اس کی روایت کرنے والے ہیں کسی اور راوی سے یہ روایت نہیں ملتی۔ امام احمد اور ابن ابی شیبہ نے بھی عمری کی سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اس طرح اس حدیث میں دو عینیں ہیں: اول عبداللہ بن عمر عمری، دوم روایت کا تفرق اور کوئی متابع نہ ہونا، لہذا یہ حدیث حسن اور صحت کے درجات سے گری ہوئی ہے (تختہ لاخوذی ۱/ ۳۶۹)، امام احمد نے اس حدیث کی روایت احمد (۲۵۶/۶ طبع المصنوع) میں کی ہے۔

(۲) المجموع ۲/ ۱۳۳، الخطاب ۱/ ۳۰۶۔

(۱) المجموع ۲/ ۱۳۳، المغنی ۱/ ۳۰۲۔

(۲) ابن ماجہ ۱/ ۱۱، الترمذی علی غلیل ۱/ ۹۹، الدرر السنی ۱/ ۳۱۲۔

(۳) شرح المروض و جامع الری ۱/ ۶۵-۶۶ طبع المصنوع، المغنی ۱/ ۳۰۳۔

(۴) الدرر السنی ۱/ ۳۳۲۔

احتمام ۹-۱۰

کہا ہے: یا اس شخص کو اہردہ^(۱) (معدہ کی ٹھنڈک) کی بیماری ہو، اس صورت میں اس کے مذی ہونے کا احتمال رہتا ہے، اور اس کا سبب موجود ہے، اور ایسی صورت میں اس سے وضو واجب ہوگا۔

مالکیہ نے صرف اس صورت میں غسل واجب قرار دیا ہے جب دو چیزوں کا شک ہو جن میں سے ایک منی ہونا ہو، اور اگر تین میں سے ایک چیز ہونے کا شک ہو جس میں ایک منی ہونا بھی ہو تو غسل واجب نہ ہوگا^(۲)، کیونکہ ایک سے زیادہ مقابل ہونے کی وجہ سے منی ہونے کا شک بہت کمزور ہو گیا۔

ب۔ دوسری رائے یہ ہے کہ غسل واجب نہ ہوگا، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے اور مجاہد و قتادہ کا قول ہے، اس لئے کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا، لیکن شک دور کرنے کے لئے غسل کرنا بہتر ہے، ان حضرات نے ترتیب سے وضو واجب قرار دیا ہے۔

ج۔ ایک رائے یہ ہے کہ اس شخص کو اختیار ہے کہ جن چیزوں کا شک ہے ان میں سے ایک مان کر اس کے مطابق عمل درآمد کرے، یہ شافعیہ کا مشہور مذہب ہے، کیونکہ اس کا ذمہ غیر معین طہارت کے ساتھ مشغول ہے۔

د۔ شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جن دو یا دو سے زائد چیزوں کا شک ہے ان سب کے تقاضوں پر عمل کرے گا یعنی احتیاطاً وضو اور غسل دونوں کرے گا^(۳)۔

روزہ اور حج پر احتمام کا اثر:

۱۰۔ روزہ پر احتمام کا کوئی اثر نہیں پڑتا، اس بات پر اتفاق ہے کہ

(۱) اہردہ (ہمزہ اور راء پر زیر کے ساتھ) ایک بیماری ہے جو ٹھنڈک اور رطوبت سے پیدا ہوتی ہے (لسان العرب: مادہ "ہرد")۔

(۲) المغنی ۱/۲۰۳۔

(۳) المجموع ۲/۱۳۵-۱۳۶۔

۹۔ اگر کسی شخص نے نیند سے بیدار ہونے کے بعد ایک چیز دیکھی جس کے بارے میں شک ہے کہ یہ منی ہے یا کچھ اور (شک دونوں پہلوؤں کے برابر ہونے کا نام ہے کہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو) تو اس کے بارے میں فقہاء کی متعدد آراء ہیں:

الف۔ پہلی رائے یہ ہے کہ غسل واجب ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، لیکن حنفیہ نے غسل اس وقت واجب قرار دیا ہے جب اس شخص کو احتمام ہونا یاد ہو، اور جو چیز (جسم یا کپڑے وغیرہ پر) لگی ہوئی ہے اس کے بارے میں شک ہو رہا ہے کہ یہ منی ہے یا مذی یا یہ شک ہو کہ منی ہے یا ودی یا یہ شک ہو کہ مذی یا ودی، کیونکہ منی کبھی کسی عارض (مثلاً ہوا) کی وجہ سے رقیق ہو جاتی ہے (اور رقیق ہونے کی وجہ سے مذی یا ودی محسوس ہونے لگتی ہے)، یہاں اس کا قرینہ بھی موجود ہے، قرینہ احتمام کا یاد ہونا ہے، اگر اسے احتمام ہونا یاد نہ ہو تو بھی امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے، اس حکم کا ماخذ وہ حدیث ہے جس میں رسول اکرم ﷺ سے اس آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا جس کو احتمام یا نہیں لیکن تری محسوس کرتا ہے تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا تھا: "یغتسل"^(۱) (وہ شخص غسل کرے گا)، اس حدیث میں مطلق تری پانے پر احتمام یاد نہ ہونے کے باوجود رسول اکرم ﷺ نے غسل واجب قرار دیا۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، اور قیاس کا تقاضا یہی ہے، کیونکہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

یہ حکم حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ سونے سے قبل عضو تناسل میں ایسا دوگی نہ ہو، اگر ایسا دوگی ہو تو اس چیز کا مذی ہونا راجح ہے^(۲)، اور حنابلہ نے اضافہ کرتے ہوئے

(۱) اس حدیث کی تخریج فقہ ۶/۶۰ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البحر الرائق ۱/۵۸-۵۹، الطحاوی علی مراتب الخلاص ۲/۵۳، المغنی ۱/۲۰۳۔

احتمام ۱۱-۱۳

ملوث ہونے کا خطرہ ہے تو وہاں غسل کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ مسجد کو صاف ستھرا رکھنا واجب ہے۔

حنفیہ میں سے دیگر فقہاء میں بعض وہ ہیں جو غسل کے لئے باہر نکلنے کو جائز قرار دیتے ہیں اگرچہ مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو، اور کچھ فقہاء باہر نکلنے کو واجب قرار دیتے ہیں اور مسجد میں غسل کرنے کو مطلقاً حرام قرار دیتے ہیں، اور اگر مسجد سے نکلنا دشوار ہو تو تیمم لازم قرار دیتے ہیں^(۱)۔

غسل جنابت کی غرض سے مسجد کے باہر نکلنا با اتفاق فقہاء اعتکاف کے تسلسل کو نہیں توڑتا جب تک کہ طویل نہ ہو جائے۔

۱۲- جنسی ہونے کا زمانہ اعتکاف میں شمار ہوگا یا نہیں؟ اس بابت فقہاء میں اختلاف ہے۔ شافعیہ جنابت کے زمانہ کو اعتکاف میں شمار نہیں کرتے، خواہ انسان جنابت کی حالت میں کسی عذر کی وجہ سے رہا ہو یا بلا عذر کے، کیونکہ احتمال اور اعتکاف میں منافات ہے، یہی قول حنفیہ اور مالکیہ کا بھی ہے، حنابلہ کے نزدیک جنابت کا زمانہ اعتکاف میں شمار کیا جائے گا، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ احتمال چونکہ معتاد ہے اس لئے اس کی وجہ سے اعتکاف کی قضاء نہیں کرنی پڑے گی اور نہ کفارہ لازم ہوگا^(۲)۔

احتمام کے ذریعہ بلوغ:

۱۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر انزال کے ساتھ احتمال ہوا

(۱) ابن ماجہ ۱۳۲/۲، الکتاب ۴۶۲/۲، جوہر لا طیل ۱۵۹/۱ طبع عباس شقریون، المشرح الصغیر ۱/۲۸۸، ۲۳۵ طبع دار المعارف، نہایت المحتاج ۱۹/۳ طبع المجلس، المجلس ۲/۳۶۳ طبع المیمیہ، الانصاف ۱/۱۶۸، ۳۷۲ طبع اول، المحرر ۲/۳۳۲ مطبوعہ المدینہ المنیرہ۔

(۲) المجلس علی الحج ۲/۳۶۳، الکتاب ۴۶۲/۲، الدسوقی ۱/۵۱ طبع دار الفکر، الترغیب علی طیل ۲/۲۲۸، شرح غنی لادوات ۱/۶۹ طبع دار الفکر، البدائع ۱/۱۶۱ مکتبہ المطبوعات المدنیہ، فتح المصعب علی شرح سنن مسکین ۱/۵۳۔

احتمام سے روزہ باطل نہیں ہوتا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ثلاث لا یفطرن الصائم: الحجامة والقیء والاحتلام"^(۱) (تین چیزوں سے روزہ دار کا روزہ نہیں ٹوٹتا، حجامت، تے اور احتمال)، نیز اس لئے کہ اس میں تنگی ہے، کیونکہ احتمال سے اسی وقت بچا جاسکتا ہے جب آدمی سونا چھوڑ دے، اور سونا مباح ہے، اس کو ترک کرنا استطاعت سے باہر ہے، نیز اس لئے کہ احتمال میں نہ جماع کی صورت ہے نہ جماع کی حقیقت، کیونکہ جماع کی حقیقت ہے: شہوت کے ساتھ مباشرت کے نتیجے میں انزال^(۲)، اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ روزہ کی طرح حج پر بھی احتمال کا کوئی اثر نہیں پڑتا^(۳)۔

اعتکاف پر احتمال کا اثر:

۱۱- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اعتکاف احتمال سے باطل نہیں ہوتا، اگر معتکف غسل جنابت کے لئے مسجد کے باہر گیا تو بھی اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا، مگر ایک حالت میں جس کا ذکر حنفیہ نے کیا ہے، وہ حالت یہ ہے کہ اس کے لئے مسجد میں غسل جنابت کرنا ممکن ہو اور غسل کرنے میں مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو، اگر مسجد کے

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی اور بیہقی نے ابو سعید خدری سے کی ہے ترمذی نے کہا یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم کی تصحیف کی گئی ہے۔ مشہور یہ ہے کہ یہ حدیث عطاء سے مرسلہ مروی ہے۔ یارانے اسے حضرت ابن عباس سے اسکا سند کے ساتھ نقل کیا ہے جس میں علت ہے۔ طبرانی نے ثواباً سے اس کی روایت کی ہے لیکن یہ روایت بھی ضعیف ہے (فیض القدر ۳/۳۱۲)۔

(۲) الدسوقی علی الدرر ۱/۵۲۳ طبع المجلس، مغنی المحتاج ۱/۳۳۰ طبع مصنفی المجلس، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۵۰۳ طبع المنار۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۲۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۳۳۰ طبع بولاق، الکتاب ۲/۲۲۳، المجلس علی الحج ۲/۵۱۷۔

احتواش ۱-۲

ہو تو اس کے ذریعہ انسان بائع ہو جاتا ہے اور قیمتی ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لا یثم بعد احتلام ولا صمات یوم الی اللیل“^(۱) (احتلام کے بعد قیمتی نہیں اور نہ دن بھر کی خاموشی ہے رات تک)۔

احتواش

تعریف:

۱- لغت میں احتواش احاطہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ”احتواش القوم علی فلان“^(۱) (قوم نے فلاں شخص کو ہر طرف سے گھیر لیا، اپنے درمیان کر لیا)، ”احتواش القوم الصید“^(۲) (قوم نے شکار کو گھیر لیا)۔

احتواش کا استعمال فقہاء شافعیہ نے کیا ہے، وہ لوگ ایک خاص قسم کے احاطہ پر اس کا اطلاق کرتے ہیں، ان کے یہاں احتواش کا مطلب ہے دو خونوں کا ایک طہر کو گھیر لیا (اول خون آئے پھر پاک رہے پھر خون آئے)، دوسرے فقہاء ”احتواش“ کے نام کے بغیر اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ عدت میں اس طہر کا اعتبار کیا جاتا ہے جس کو دونوں طرف سے دم (خون) گھیرے ہوئے ہو، لہذا اگر کسی شخص نے ما بالغہ عورت کو طلاق دی اور طہر کے زمانہ کے بقدر وقت گزرنے کے بعد اس کو حیض آیا تو اسے ”قرء“ شمار نہیں کیا جائے گا، شافعیہ کا غیر صحیح قول یہ ہے کہ اسے ”قرء“ مانا جائے گا،



(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۱۲-۳۱۳، ابن عابدین ۵/ ۵۷، الدرستی ۳/ ۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۶، طبع مصنفی الجلی، نہایت المحتاج ۶/ ۱۳۶، طبع الجلی، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۳، طبع مکتبۃ القاہرہ، مطالب اولیٰ الیٰ ۲/ ۵۵۳-۵۵۴، ۳/ ۴۰۲۔ اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے اپنی سنن میں کتاب الوصایا میں کی ہے باب کا عنوان ہے ”باب ما جاء منی یقطع البسم“، منذری اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: اس حدیث کی سند میں ایک روایت یحییٰ بن محمد المدنی البخاری ہیں، بخاری کہتے ہیں کہ محدثین ان کے بارے میں کلام کرتے ہیں۔ ابن حبان کہتے ہیں: جن روایات میں یحییٰ بن محمد منفرد ہیں ان سے کنارہ کشی واجب ہے عقلی نے اس حدیث کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس حدیث میں کسی نے یحییٰ کی متابعت نہیں کی ہے، منذری کی بات یہاں ختم ہو گئی۔

یحییٰ بن محمد المدنی البخاری ”جار“ کی طرف منسوب ہیں جو مدینہ منورہ سے قریب ساحل کا ایک شہر ہے یہ حدیث حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما سے مروی ہے لیکن کسی کی روایت ثابت نہیں ہے (عون السجود ۳/ ۷۳ طبع الہند)۔

(۱) النہایہ لابن الاثیر: مادہ (حوش)۔

(۲) المصباح للمیر: مادہ (حوش)۔

احتیاط ۱-۲

کیونکہ ”قروء“ طہر سے حیض کی طرف منتقل ہونا ہے^(۱)، اور یہ بات مخفی نہیں کہ اسے ”احتواش“ نہیں کہا جاتا، فقہاء اس مسئلہ کو حیض والی عورتوں کی عدت میں ذکر کرتے ہیں، یہ مسئلہ حنفیہ کے مسلک میں اور اصح قول کے اعتبار سے حنابلہ کے مسلک میں زیر بحث نہیں آتا، کیونکہ ان حضرات کے یہاں عدت حیض سے شمار ہوتی ہے، طہر سے نہیں۔

احتیاط

تعریف:

۱- لغت میں احتیاط کے بعض معانی یہ ہیں: ۱- معاملات میں زیادہ عزم اور وثوق والے پہلو کو اختیار کرنا، ۲- بچنا، اجتناب کرنا، اسی دوسرے معنی میں لفظ احتیاط مشہور محاورہ ”أوسط الرأي الاحتیاط“ میں استعمال ہوا ہے، یعنی بہترین رائے وہ ہے جس میں احتیاط ہو، ۳- غلطی سے احتراز کرنا^(۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ انہیں معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ جہاں تک ورع کا تعلق ہے تو اس کی حقیقت ہے محرمات کے ارتکاب کے خوف سے شبہات سے بچنا^(۲)۔

اجمالی حکم:

۲- بہت سے فقہی احکام احتیاط کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں، جو شخص دو مختلف دنوں کی ظہر اور عصر کی نماز پڑھنا بھول گیا ہے، یہ نہیں معلوم ہے کہ ظہر والا دن پہلے تھا یا عصر والا دن، وہ شخص ظہر کی نماز ادا کرے گا، اس کے بعد عصر، پھر اس کے بعد ظہر پڑھے گا، ایک احتمال کی بنا پر، اس طرح ادا کرنے کا سبب احتیاط ہے۔

احتیاط کا اصول دو اصولوں سے نکراتا ہے، ایک یہ کہ اصل بری الذمہ



(۱) نہایت احتیاط ۱۲۲/۱۲۳ طبع مجلس، انقلابی بی ۳۰۳ طبع مجلس، التاج
والا کلیم ۱۳۱، ۱۳۲ طبع لیبیا۔

(۱) المصباح المہر: مادہ (عوط)۔
(۲) اشرفیات / ۲۲۳، کشاف اصطلاحات الفنون ۶/ ۱۳۸۰۔

احتیاط ۳

بحث کے مقامات:

۳- اہل اصول تعارض اولہ کے باب میں دلیل مقننی تحریم کو اس دلیل پر ترجیح دیتے ہیں جو دوسرے طرح کے احکام کا تقاضا کرتی ہے، اور اس ترجیح کی سند احتیاط ہے، اور علتوں کے تعارض کی صورت میں اس علت کو ترجیح دیتے ہیں جو تحریم کا تقاضا کرے^(۱)۔

اہل اصول اسی باب میں وجوب، احتیاط اور تحریم میں احتیاط کا قاعدہ جاری ہونے کا بھی ذکر کرتے ہیں^(۲)، اس بحث کا اصل مقام موسوعہ کا اصولی ضمیمہ ہے۔

فقہاء کرام احتیاط پر معنی قواہد کا تذکرہ قواعد فقہیہ کی کتابوں میں کرتے ہیں، مثلاً حرام و حلال کے اجتماع کی صورت میں حرام کے غالب ہونے کا قاعدہ، اس قاعدہ کے مشتملات اور مستثنیات^(۳)۔



ہونا ہے، دوسرے یہ کہ حرج کی صورت میں تحریم کا قاعدہ جاری ہوگا، اس نگرانی کی وجہ سے احتیاط پر معنی احکام میں اختلاف ہو جاتا ہے، اس سلسلہ میں اہل اصول کے نقطہ نظر کی ترجمانی مسلم الثبوت کے شارح عبد العلی انصاری نے اس طرح کی ہے: ”ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جس میں احتیاط زیادہ ہو وہی واجب ہوتی ہے، بلکہ احتیاط اسی چیز میں واجب ہوگی جس کا وجوب پہلے سے ثابت ہو، تو اس میں وہ چیز واجب ہوگی جس کے ادا کرنے سے انسان بالیقین ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکے، مثلاً کسی شخص کی ایک روز کی ایک نماز فوت ہوگئی ہے لیکن اسے یاد نہیں کہ کون سی نماز فوت ہوئی ہے تو اس شخص کے ذمہ اس روز کی پانچوں نمازوں کی قضاء لازم ہوتی ہے تاکہ وہ شخص بھولی ہوئی نماز کی ذمہ داری سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہو سکے“۔ عبد العلی انصاری مزید لکھتے ہیں: ”اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ استخاضہ والی عورت اپنے حیض کے ایام بھول جائے تو اس پر واجب ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے ہر نماز کے وقت کے لئے طہارت حاصل کرے“، اس بابت اختلاف ہے جس کی تفصیل مادہ ”حیض“ میں ملے گی۔

اس کے بعد عبد العلی انصاری نے دوسری حالت ذکر کی ہے جس میں احتیاطاً فعل واجب ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں: ”یا وجوب اصل ہو، پھر ایسی چیز پیش آئے جو وجوب میں شک پیدا کر رہی ہو، مثلاً تیسویں رمضان کا روزہ، اس میں اصل وجوب ہے، بادل کا عارض پیش آنا اس وجوب میں مانع نہ ہوگا، لہذا تیسویں رمضان کا روزہ احتیاط کی بنا پر واجب ہوگا، یوم الشک کے روزہ کی نوعیت تیسویں رمضان کے روزہ سے مختلف ہے، یوم الشک کا روزہ احتیاط کی بناء پر واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں وجوب اصل نہیں ہے اور نہ وہ یقین کے ساتھ ثابت ہے“^(۱)۔

(۱) شرح جمع الجوامع بحاشیہ البزازی ۲/ ۳۷۳ طبع مصنفی الجلی، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۰۳۔

(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۷۳۔

(۳) دیکھئے کتاب الاشاہ والنظار لابن حکیم مع حاشیہ الحموی ۱/ ۱۳۳ طبع البند، الاشاہ والنظار للسید علی ۱۰۵-۱۱۷ طبع مصنفی الجلی ۱۳۷۸ھ۔

(۱) فوائج الرحموت بشرح مسلم الثبوت بہامش المستمسک ۲/ ۱۸۲، نیز دیکھئے المستمسک لابن السعید البصری ۱/ ۲۷۸ طبع دمشق۔

احتیال ۱-۲

دوم: ذین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل کرنا، اسے حوالہ بھی کہا جاتا ہے (۱)۔

احتیال

تعریف:

۱- احتیال کا معنی حیلہ تلاش کرنا ہے، اور حیلہ معاملات کی تدبیر و انتظام میں مہارت کا نام ہے یعنی فکر کی گردش جس سے مقصد تک پہنچا جائے، احتیال ذین کو کجول کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے (۱)۔

اہل اصول اور فقہاء کے یہاں لفظ احتیال کا استعمال بھی لغوی معنی میں ہوتا ہے، لیکن ابن القیم نے ذکر کیا ہے کہ لفظ حیلہ کا استعمال عرف میں ایسے مخفی طریقوں پر چلنے میں وارد ہو گیا ہے جن سے کوئی شخص اپنی غرض حاصل کر لے، اس طرح کہ بغیر ایک نوع کی ذہانت اور فطانت کے اس کو سمجھنا نہ جاسکے۔ پس اس معنی میں یہ لفظ اپنے لغوی معنی سے خاص ہے، چاہے مقصود اس کا جائز ہو یا حرام، اور اس سے بھی زیادہ مخصوص یہ ہے کہ لفظ حیلہ کا استعمال ایسی غرض کے لئے کیا جائے جو شرعاً یا عقلاً یا عادتاً ممنوع ہو، اور یہی لوگوں کے عرف میں وارد ہے (۲)۔

احتیال کے اطلاقات:

اول: ان طریقوں کو استعمال کرنا جن کے ذریعہ انسان اپنی غرض حاصل کر سکے (۳)۔

اجمالی حکم:
اول: پہلے معنی کے پیش نظر:

قصد و ارادہ کے اختلاف سے اور کام کے نتیجے کے اختلاف سے احتیال کا حکم بدلتا رہتا ہے، اس کی تفصیل ذیل میں کی جاتی ہے:
۲- احتیال (حیلہ اختیار کرنا) حرام ہوتا ہے اگر اس کے ذریعہ مکلف شخص کسی واجب شرعی کو ساقط کرنا چاہتا ہوتا کہ وہ بظاہر غیر واجب ہو جائے، یا کسی حرام کو اپنے لئے ظاہر میں حلال بنانا چاہتا ہو، کیونکہ کسی عمل کا مقصد اگر حکم شرعی کا باطل کرنا اور بظاہر اسے دوسرے حکم کی طرف پھیرنا ہو، یہاں تک کہ اس عمل کے نتیجے میں قواعد شریعت پر زور پڑتی ہو تو ایسا عمل حرام اور ممنوع ہے، مثلاً نماز کا وقت شروع ہونے پر کسی نے شراب پی لی یا خواب آور دوا استعمال کر لی تاکہ بے ہوش شخص کی طرح اس کے مفقود العقل ہونے کی حالت میں نماز کا وقت گزر جائے، یا اس کے پاس اتنا مال ہے جس سے وہ حج کر سکتا ہے لیکن اس نے مال بیہ کر دیا تاکہ اس پر حج واجب نہ ہو (۲)۔

اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے کہ زکوٰۃ سے فزیر اختیار کرنے کے لئے سال گزرنے سے پہلے مال میں بیہ وغیرہ کا تصرف کرے، حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کے حق کا ابطال نہیں بلکہ وجوب زکوٰۃ سے بچنا ہے، احریط

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۲۰۸ طبع مصنفی الحلوی، مع الجلیل ۳/۲۲۸، طبع کردہ لیبیا۔
(۲) الموافقات ۳/۲۰۱، شرح الصغیر ۱/۶۰۰ طبع دار المعارف، المغنی ۲/۵۳۳ طبع المنار۔

(۱) المصباح للمیرلسان العرب۔
(۲) الموافقات ۳/۲۰۱، طبع کردہ المکتبۃ التجاریہ، الفتاویٰ الہندیہ ۶/۳۹۰ طبع بولاق، اعلام المؤمنین ۳/۲۵۲ طبع احادیث مصر۔
(۳) اعلام المؤمنین ۳/۲۵۲، الموافقات ۳/۲۰۱۔

احتیال ۳-۴

۳- حیلہ اختیار کرنا (احتیال) جائز ہے، اگر اس کا مقصد حق وصول کرنا یا باطل کو دفع کرنا یا حرام سے رہائی حاصل کرنا یا حلال تک رسائی حاصل کرنا ہو، خواہ ذریعہ حرام ہو یا جائز، لیکن اگر حرام ذریعہ اختیار کیا جائے گا تو ذریعہ پر گناہ ہوگا، مقصد پر نہیں، کہیں احتیال (حیلہ کرنا) مطلوب ہوتا ہے خصوصاً جنگ کے موقع پر، کیونکہ جنگ خفیہ تدبیر (خدقہ) کا نام ہے، جواز کی بنیاد (اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَأَخُذْ بِبَيْدِكَ ضَغْنًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ"^(۱)) اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لے لو اور اسی سے مارو، اور اپنی قسم نہ توڑو)۔

۴- احتیال (حیلہ اختیار کرنے) کی بعض صورتیں مختلف فیہ ہیں، جہاں یہ واضح نہ ہو کہ شارع کا کوئی مقصد حیلہ کرنے والے کا مقصود ہے اور نہ یہ واضح ہو کہ حیلہ کرنے والے کا ہدف مصالح شریعت سے متصادم ہے۔

جن فقہاء نے یہ سمجھا کہ اس معاملہ میں حیلہ اختیار کرنا مصالح شریعت کے مخالف نہیں ہے، انہوں نے اسے جائز قرار دیا اور جنہوں نے یہ سمجھا کہ یہ حیلہ مصالح شریعت کے مخالف ہے، انہوں نے ممنوع قرار دیا، علاوہ اس کے یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ جو لوگ بعض مسائل میں حیلہ اختیار کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں وہ حیلہ اختیار کرنے والے مکلف کے ارادے کی تحقیق پر اس کی بنیاد رکھتے ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا ارادہ قصد شارع کے خلاف نہیں، اس لئے کہ قصد شارع کے ساتھ نکر او صریح ہو، علم کے اعتبار سے ہو یا محض ظن کے اعتبار سے، ممنوع ہے۔ جیسا کہ ناجائز کہنے والوں نے

= روایت بخاری، ابوداؤد، احمد، ترمذی اور حاکم وغیرہم نے کی ہے (فتح الباری ۳/ ۳۱۳ طبع استنبول)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۹۰، اعلام الموقعین ۳/ ۳۳۷، الموافقات ۲/ ۳۸۷، المغنی ۱۰/ ۳۹۶، الخارج فی النکح ۸/ ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مائع کردہ مکتبہ المصنوعی بغداد، آیت سورہ ص کی ہے ۳۳۔

میں ہے کہ امام ابو یوسف کا قول اصح ہے، امام محمد فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، شیخ حمید الدین الضری نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور یہ اس لئے کہ اس عمل میں فقراء کو نقصان پہنچانا ہے اور انجام کے اعتبار سے ان کے حق کو باطل کرنا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے۔

اسی طرح کا معاملہ شافعیہ کے یہاں نہایت اُختاج اور اشروانی میں ہے: یہ عمل مکروہ تنزیہی ہے اگر اس کا مقصد زکاۃ سے فرار ہو۔ اور اشروانی نے کہا کہ الوجیز میں اس کو حرام لکھا ہے۔ لاجیاء میں یہ اضافہ ہے: اور باطننا وہ بری الذمہ نہیں ہوگا، اور یہ فقہ ضار ہے۔

ابن صلاح کہتے ہیں: ارادہ پر گناہ ہوگا، عمل پر نہیں^(۱)۔ اسی طرح لوگوں کا مال چھیننے کے لئے اور ان پر ظلم کرنے کے لئے اور خوہری کے لئے اور ان کے حقوق کو باطل کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنا حرام ہے۔

مذکورہ بالا مقاصد کیلئے حیلہ اختیار کرنے کی حرمت کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ..."^(۲) (اور تم خوب جان چکے ہو ان لوگوں کو جنہوں نے تم میں سے سبت کے بارہ میں تجاوز کیا تھا)، کیونکہ بنی اسرائیل نے ہفتہ کے روز شکار کرنے کے لئے ایسا حیلہ اختیار کیا تھا جس سے ظاہر ہو کہ ہفتہ کے علاوہ دوسرے دن شکار کیا جا رہا ہے، نیز اس حرمت کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے: "لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشية الصدقة"^(۳) (زکوٰۃ کے ڈر سے نہ متفرق کو جمع کیا جائے گا نہ مجتمع کو متفرق کیا جائے گا)۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن قیم ۲/ ۲۹۲ طبع استنبول، اشروانی ۳/ ۲۳۵ دار صادر۔
(۲) سورہ بقرہ ۶۵۔
(۳) اعلام الموقعین ۳/ ۳۳۰، الأشباہ والنظائر لابن قیم ۲/ ۲۹۱، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۹۰، المغنی ۱۰/ ۳۹۶ طبع المریض۔ حدیث: "لا یجمع..." کی

احتیال ۵-۸

۷- حوالہ جائز ہے، کیونکہ اس کی ضرورت پیش آتی ہے، حوالہ کے جواز کی بنیاد نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”إِذَا أَحْبَبَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَحْتَلْ“^(۱) (جب تم میں سے کسی کا ذین کسی مالدار کے حوالہ کیا جائے تو وہ حوالہ منظور کر لے)، اور حوالہ میں حکم یہ ہے کہ مدیون شخص اپنا ذمہ دوسرے کی طرف منتقل کر کے دائن کے ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے، فقہاء نے حوالہ کی صحت کے لئے کچھ شرطیں ذکر کی ہیں، مثلاً محیل اور محال لہ کا راضی ہونا، اور جو ذین حوالہ کیا جا رہا ہے اور جس کے حوالہ کیا جا رہا ہے اس کا علم ہونا^(۲)۔

اس کے علاوہ دوسری تفصیلات ہیں جنہیں ”حوالہ“ کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

بحث کے مقامات:

۸- احتیال (ان طریقوں کے معنی میں جن کے ذریعہ انسان اپنے مقصد تک پہنچتا ہے) کے تفصیلی احکام ہیں جنہیں ”حیلہ“ کی اصطلاح میں اور اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے، حیلوں کا شریعت کے مقاصد اور ذرائع سے گہرا تعلق ہے۔ یہ بحث اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

اپنی رائے کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ حیلہ کرنے والے کا ارادہ قصد شارع اور احکام میں مطلوب مصالح کے خلاف ہے۔ اس کی ایک مثال حلالہ کرنے والے کا نکاح ہے، محلل (حلالہ کرنے والا) نے بیوی کو اسے طلاق دینے والے پہلے شوہر کی طرف واپس کرنے کے لئے ایک حیلہ اختیار کیا ہے، جو بظہر ارشاد باری: ”فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“^(۱) کے موافق ہے، عورت نے اس محلل سے نکاح کیا، اس عورت کا دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد پہلے شوہر کے نکاح میں جانا بظہر آیت کے موافق ہے، شارع کی نصوص شارع کے مقاصد کو بتانے والی ہیں۔ اسی طرح کا ایک حیلہ بیوع الآجال ہے^(۲)۔

۵- حیلہ کی سنت کو زیادہ اختیار کرنے والے پہلے حنفیہ ہیں، پھر شافعیہ ہیں، رہے مالکیہ اور حنابلہ تو ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ حیلہ کو بہ طور غالب ممنوع قرار دیا جائے، (حیلہ اختیار کرنا) عبادات میں مفید نہیں اور نہ معاملات میں، کیونکہ حیلوں کو جائز قرار دینا سد ذرائع کے مخالف ہے، شارع تو ہر ممکن طور پر مفسد کی راہوں کو بند کرتا ہے اور حیلہ کرنے والا حیلہ کے ذریعہ مفسد کی راہ کھولتا ہے^(۳)۔

دوم: دوسرے معنی کے اعتبار سے:

۶- حوالہ کرنے والے کی طرف سے حق کو منتقل کرنا عقد حوالہ کے نتیجے میں ہوگا، حوالہ ایک عقد ہے جس کے ذریعہ ذین ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل ہوتا ہے، بعض فقہاء کے بقول حوالہ بیع لَدَيْنَ بَالِدَيْنِ سے مستثنیٰ ہے۔

(۱) سورہ بقرہ ۲۳۰۔

(۲) الموافقات ۲/۳۸۸۔

(۳) إعلام المؤمنین ۳/۷۱، المشرح الصغیر ۱/۶۰۱ طبع دار المعارف، القاوی
الہندیہ ۶/۳۹۰، الأشباہ والنظائر ۲/۲۹۱، الموافقات ۳/۱۰۸۔

(۱) حدیث: ”إِذَا أَحْبَبَ...“ کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہ سے ان الفاظ میں کی ہے ”مطل العی ظلم، وَإِذَا ابْعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَبِيعْ“ (غنی کا مال منول کرنا ظلم ہے اور جب کسی کو کسی مال دار کے پیچھے لگایا جائے تو وہ اس کے پیچھے لگ جائے)، اور اس حدیث کی روایت امام احمد اور ابن ابی شیبہ نے ان الفاظ میں کی ہے ”مَنْ أَحْبَبَ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَحْتَلْ“ (الدرایہ ۲/۱۶۳)، اور اس کی روایت ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، اور ترمذی نے حضرت ابن عمر سے اسی طرح کی حدیث کی ہے (تخصیص التمیز ۳/۶۳)۔

(۲) نہایت المحتاج ۳/۳۰۸ طبع مصحفی المجلس، مع الجلیل ۳/۲۲۸، تاریخ کردہ لیبیا، المغنی ۵/۵۳۔

ترک کرتی ہے۔

احداد کا شرعی حکم:

۳- علماء کا اس پر اجماع ہے کہ احداد واجب ہے عدت و فوات میں اگر نکاح صحیح سے ہو اور اگر چہ زوجہ کے ساتھ دخول نہیں ہوا، اس کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحمد علی میت فوق ثلاث لیال إلا علی زوج، أربعة أشهر وعشراً“^(۱) (کسی عورت کے لئے جو اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ جائز نہیں ہے کہ کسی میت پر تین روز سے زیادہ سوگ منائے، سوائے شوہر کے کہ اس کی وفات پر چار ماہ و دس دن سوگ کرے گی)۔

علماء کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ مرد پر احداد نہیں ہے، اس بات پر بھی اجماع ہے کہ مطلقہ رجعیہ پر احداد نہیں ہے، بلکہ اس سے یہ مطلوب ہے کہ وہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے سامنے آئے اور اس کے لئے زیب و زینت کرے، شاید اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس کے بعد کوئی راہ پیدا کر دے، ہاں امام شافعی کی ایک رائے یہ ہے کہ مطلقہ رجعیہ کے لئے سوگ کرنا مستحب ہے جب وہ رجعت کی امید نہ رکھتی ہو^(۲)۔

۴- جو عورت طلاق بائن کی عدت گزار رہی ہے خواہ طلاق بائن مغلظہ ہو یا غیر مغلظہ، اس پر احداد ہے یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کے دو رجحانات ہیں:

(۱) حدیث ”لا یحل لامرأة...“ کی روایت بخاری اور مسلم (المؤلف والمرحان ۲۵۸-۲۵۹، مطبع کردہ وزارت اوقاف، کویت ۱۳۹۷ھ)، ابوداؤد (۳۸۹/۲ طبع مطبعہ المطبعة مصر) اور نسائی نے (۱۸۸/۶، المطبعة المصریہ ازہر) نے کی ہے۔
(۲) لہل ۲۵۸/۳۔

احداد

تعریف:

۱- احداد کے لغوی معنی میں سے ایک روکنا ہے، اور اسی سے ماخوذ ہے عورت کا اظہار غم کے لئے آرائش و زیبائش سے روکنا (۱)، فقہاء کی اصطلاح میں احداد کی حقیقت ہے: عورت کا مخصوص مدت تک، مخصوص حالات میں زینت (آرائش و زیبائش) اور اس طرح کی چیزوں سے رک جانا، اسی طرح احداد میں یہ بھی شامل ہے کہ عورت اس مدت میں اپنے گھر کے علاوہ کسی اور گھر میں رات نہ گزارے^(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

اعتداد:

۲- اعتداد کی حقیقت ہے: شوہر سے عورت کی جدائی کی صورت میں خواہ یہ جدائی وفات کی وجہ سے ہو یا طلاق یا فسخ کی وجہ سے، عورت کا شریعت کی طرف سے مقرر کردہ مدت تک رکے رہنا۔

اعتداد اور احداد میں رشتہ یہ ہے کہ اعتداد احداد کا ظرف ہے، پس عدت کے زمانہ میں عورت اپنے شوہر کی وفات کی وجہ سے زینت

(۱) دیکھئے لسان العرب، المصباح الحمیر، مختار الصحاح مادہ (حدود)۔
(۲) فتح القدیر ۳/۳۹۳، ابن حابدین ۶۱۶/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول، لوطاب ۳/۱۵۳، مکتبہ انجاء طرابلس لیبیا، نہایت الحجاج ۷/۱۳۰ طبع الجلیسی، المغنی لابن قدامہ ۱۶۶/۹ طبع المنار۔

اول۔ حنفیہ کا مسلک، امام شافعی کا قول قدیم اور مذہب حنبلی کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلقہ بائنا پر احداد ہے، کیونکہ نکاح کی نعمت فوت ہوئی ہے، لہذا مطلقہ بائنا ایک اعتبار سے متوفی عنہا زوجہا کے مشابہ ہے (۱)۔

دوم۔ مالکیہ کا مسلک، امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد کی ایک روایت (جسے بعض کتابوں میں مذہب قرار دیا گیا ہے) یہ ہے کہ مطلقہ بائنا پر احداد نہیں ہے، کیونکہ شوہر ہی نے اسے جدا کر دیا ہے، اس سے تعلق توڑ لیا ہے، لہذا وہ اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کی جدائی پر سوگ منائے، تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے، ان میں سے سعید بن المسیب، ابو ثور، عطاء، ربیعہ، مالک اور ابن المنذر ہیں (۲)، لیکن امام شافعی کے قول جدید میں یہ ہے کہ اس کے لئے احداد مستحب ہے۔

۵۔ اگر منکوحہ بنگاح فاسد کا شوہر مر جائے تو جمہور کی رائے یہی ہے کہ اس خاتون پر کوئی سوگ منانا نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حقیقتاً زوجہ ہی نہیں ہے، اور اس لئے کہ نکاح فاسد کا باقی رہنا عیب اور اس کا ختم ہو جانا نعمت ہے، لہذا سوگ منانے کی کوئی گنجائش نہیں۔

تقاضی ابو یعلیٰ حنبلی کے نزدیک اس عورت پر احداد واجب ہے، کیونکہ اس پر عدت واجب ہے، تقاضی باجی مالکی کا مسلک ہے کہ جب اس کے اور اس کے متوفی شوہر کے درمیان نکاح کے کچھ احکام ثابت ہو گئے مثلاً تو ارث (ایک دوسرے کا وارث ہونا) وغیرہ تو وہ عدت

(۱) فتح القدیر ۳/۲۹۱ طبع اول الامیر یہ اکبریٰ ۱۳۱۶ھ، المہذب للشیرازی ۲/۱۵۰ طبع دوم لعلی، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۷۸ طبع المنار۔
(۲) الخرشنی ۳/۲۸۷، المہذب للشیرازی ۲/۱۵۰ طبع لعلی، المفتح لابن قدامہ مع حاشیہ ۳/۲۸۹ المطبوعہ السنن، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۷۸، الروضہ ۳/۲۰۵۔

وفات گزارے گی اور اس پر سوگ منانا بھی لازم ہوگا (۱)۔
۶۔ شوہر کے علاوہ دوسرے رشتہ دار کی وفات پر عورت کے لئے احداد صرف تین دن کے لئے جائز ہے، اس سے زائد نہیں، اس کی دلیل زینب بنت ابی سلمہ کی روایت ہے، وہ کہتی ہیں: ”جب حضرت ام حبیبہ کے پاس حضرت ابوسفیانؓ کی وفات کی خبر آئی، اس کے تیسرے روز انہوں نے زرد رنگ منگا کر اپنے دونوں ہاتھوں اور رخساروں پر ملا اور فرمایا: مجھے اس کی ضرورت نہیں تھی لیکن میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے: ”لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تحمد فوق ثلاث إلا علی زوج فإنھا تحمد علیہ أربعة أشهر وعشراً“ (کوئی عورت جس کا اللہ اور روز آخرت پر ایمان ہے اس کے لئے شوہر کے علاوہ کسی اور پر تین دن سے زیادہ سوگ منانا جائز نہیں، ہاں شوہر پر چار ماہ دس دن سوگ منائے گی)، اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں (۲)۔

شوہر کو اختیار ہے کہ بیوی کو رشتہ داروں پر سوگ منانے سے روک دے۔

مفقود الخمر کی بیوی کا سوگ منانا:

۷۔ مفقود وہ شخص ہے جس کی کوئی خبر نہ ہو، یہ بھی معلوم نہ ہو کہ زندہ

(۱) فتح القدیر ۳/۱۶۳ طبع المہذب، ابن ماجہ ۲/۶۱۷ طبع بول، بدائع الصنائع ۳/۲۰۹ طبع اول الجماریہ مصر، الخرشنی ۳/۲۸۷ طبع اول المشرقیہ مصر، الباجی علی الموطا ۳/۱۳۵ مکتبہ احدادہ مصر، الام ۵/۲۳۲ مطبوعہ الکلیات وا زہریہ المجموع شرح المہذب للشیرازی ۲/۳۳۲ طبع کردہ مکتبہ لا رواد جدہ، نہایت المحتاج ۷/۱۷۰ طبع لعلی، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۶-۱۶۷ طبع المنار، الکافی لابن قدامہ ۳/۹۵۰ طبع کردہ مکتبہ لا سلاوی دمشق، مغنی المحتاج شرح المہذب ۳/۹۹۳ طبع لعلی ۷/۱۳۷۔
(۲) صحیح مسلم تحقیق عبدالہادی ۲/۱۲۶۔

احداد کے مشروع ہونے کی حکمت:

۹- شوہر کی وفاداری کے طور پر اور اس کے عظیم حق کی رعایت میں بیوہ کے لئے احداد مشروع کیا گیا ہے، کیونکہ ازدواجی رشتہ مقدس ترین رشتہ ہے، لہذا شرعاً اور اخلاقاً یہ بات درست نہیں ہے کہ عورت شوہر کے عظیم احسانات کو بھول جائے اور رشتہ زوجیت کے حقوق سے انجان بن جائے، یہ وفاداری کی بات نہیں ہے کہ شوہر کی وفات ہوتے ہی وہ آرائش و زیبائش میں ڈوب جائے، خوبصورت معطر کپڑے پہنے اور اس گھر کو خیر باد کہہ دے جہاں ازدواجی زندگی گذرتی تھی، کو یا وہ دونوں کبھی ساتھ رہے ہی نہیں تھے، اسلام سے پہلے عورت پورے ایک سال تک اپنے متوفی شوہر کا سوگ مناتی، اس کی وفات پر مالہ و شیون کرتی، اسلام نے اسے ختم کر کے احداد کی مدت صرف چار ماہ دس دن رکھی۔

مذہب اربعہ کے علماء نے احکام احداد کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا یہ خلاصہ ہے، ان حضرات نے ذکر کیا ہے کہ: ”جس عورت کے شوہر کا انتقال ہو گیا اس پر احداد واجب ہے، اس شوہر کی وفات پر اظہار افسوس کے لئے جس نے اپنا عہد وفا پورا دکھایا اور نعمت نکاح کے ختم ہوجانے پر تأسف کرتے ہوئے، یہ صرف دنیوی نعمت نہیں تھی بلکہ اخروی نعمت بھی تھی، کیونکہ نکاح دنیا اور آخرت دونوں میں نجات کے اسباب میں سے ہے۔“ احداد اس لئے بھی مشروع کیا گیا ہے کہ یہ عورت کی جانب مردوں کے میلان کو روکتا ہے، کیونکہ عورت جب آرائش کرے گی تو اس کے نتیجے میں مرد اس کی طرف مائل ہوں گے، پھر اس سے نکاح کریں گے اور نکاح کے نتیجے میں وطی ہوگی، اس سے نسبوں میں اختلاط ہو جائے گا، اور اختلاط انساب حرام ہے، اور جو چیز حرام تک پہنچائے وہ بھی حرام ہے^(۱)۔

(۱) حاشیہ سعدی جلی علی شرح فتح القدیر ۳۹۱ طبع المطبعة الامیریہ بولاق،

ہے یا وفات پا چکا ہے، جب تاضی نے اسے میت قرار دینے کا فیصلہ کیا تو علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فیصلہ سے اس کی بیوی وفات کی عدت گزارے گی، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس پر سوگ منانا بھی واجب ہے؟ جمہور علماء اس کے وجوب کے قائل ہیں اس اعتبار سے کہ مدت وفات گزار رہی ہے، لہذا وفات والی عورت کے حکم میں ہوگی، ابن ماشون مالکی کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اگر چہ عدت واجب ہے لیکن اس کے ذمہ سوگ منانا نہیں^(۱)۔

سوگ منانے کی مدت کا آغاز:

۸- سوگ منانے کی مدت وفات کے فوراً بعد شروع ہو جاتی ہے، خواہ بیوی کو وفات کا علم فوراً ہو جائے یا دیر سے معلوم ہو، جو لوگ طلاق بائن میں بھی سوگ منانے کے قائل ہیں، ان کے نزدیک طلاق کے فوراً بعد سوگ منانے کی مدت شروع ہو جاتی ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ وفات اور طلاق معلوم ہوں، اس کے برخلاف اگر شوہر بیوی سے دور ہے، اس کا انتقال ہوا یا اس نے بیوی کو طلاق بائن دی تو گزرے ہوئے دنوں کی اس پر سوگ منانے کی مدت اس وقت شروع ہوگی جب عورت کو موت یا طلاق کی خبر ہو، اور عدت کے ختم ہوتے ہی احداد بھی ختم ہو جائے گا، اگر احداد کی مدت ختم ہوجانے کے بعد بھی عورت بلا ارادہ احداد کی حالت میں رہ گئی تو گنہ گار نہیں ہوگی۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲/۳۰۰ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ھ، شرح الکبیر و حاشیہ الدسوقی ۲/۲۷۸ مطبعہ احیاء الکتب العربیہ، شرح الخرش علی مختصر فلیل ۳/۲۸۷-۲۸۸ طبع المشرقیہ ۱۳۱۶ھ، شرح روض الطالب ۳/۳۰۰، ملاحظہ کر رہے الکتبہ الاسلامیہ بیروت، المقتفع فی فقہ الحنابلہ لابن قدامہ ۳/۲۸۱، الکافی فی فقہ الحنابلہ لابن قدامہ ۲/۹۳، شرح الکبیر و حاشیہ الدسوقی ۲/۲۷۹ طبع المجلدی۔

کون عورت سوگ منائے اور کون نہ منائے؟

۱۰- اس سے پہلے واضح ہو چکا ہے کہ فی الجملہ کن عورتوں سے احداد مطلوب ہے، یہاں چند ان حالات کا ذکر کیا جا رہا ہے جن کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے کتابیہ عورت کا مسئلہ ہے جو کسی مسلمان کے نکاح میں تھی (شوہر کی وفات کی صورت میں اس پر احداد ہے یا نہیں)، دوسرے نابالغہ عورت کا مسئلہ ہے۔

۱۱- جس کتابیہ خاتون کے مسلمان شوہر کا انتقال ہو گیا، اس کے بارے میں شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ پوری عدت کے زمانہ میں اس کے لئے سوگ منانا واجب ہے، کیونکہ سوگ منانا عدت کے تابع ہے، جب اس پر وفات کی عدت واجب ہوئی تو سوگ منانا بھی واجب ہوا، حنفیہ کا مسلک اور اشہب کی روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اس عورت پر احداد نہیں ہے، کیونکہ سوگ منانے والی حدیث کے ظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ سوگ منانے کا مطالبہ صرف مسلمان خاتون سے ہے، کیونکہ اس میں فرمایا ہے: ”لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر...“ (۱) (جو عورت اللہ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے جائز نہیں...)

۱۲- نابالغہ عورت کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ شوہر کی وفات پر وہ سوگ منائے گی اور اس کے ولی کی ذمہ داری ہے کہ اسے ایسے کاموں سے روکے جو سوگ منانے کے مخالف ہوں، کیونکہ احداد

= قلمبر ۱۳۱۶ھ

(۱) اس حدیث کی تخریج فقہ ۳/۳ میں گزری ہے۔

سایہ رسول اکرم ﷺ کا اسے سمرندگانے سے منع کرنا زیست ہونے کے اعتبار سے تھا، کیونکہ آنکھ کا مرض دور کرنے اور دوا کرنے کے لئے دوسری چیزیں پانی جاتی ہیں لیکن اگر یہ طے ہو جائے کہ آنکھ کے کسی مرض کا علاج سمرندی ہے تو شریعت کے قواعد اس کے استعمال سے نہیں روکتے۔

عدت کے تابع ہے، نیز حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کی وجہ سے کہ ایک خاتون نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: ”یا رسول اللہ، ان ابنتی توفی عنہا زوجها وقد اشتکت عینہا أفتکحلہا“ (۱) فقال: لا، مرتین أو ثلاثاً“ (اے اللہ کے رسول، میری بیٹی کے شوہر کی وفات ہو گئی ہے، بیٹی کی آنکھ میں تکلیف ہے، کیا ہم اس میں سرمہ لگا دیں؟ حضور اکرم ﷺ نے دو یا تین بار فرمایا: نہیں)، حضور اکرم ﷺ نے اس لڑکی کی عمر دریافت نہیں کی، اور سوال کے موقع پر تفصیل معلوم نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہر عمر کی لڑکی کا یہی حکم ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نابالغہ لڑکی پر سوگ منانا واجب نہیں، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلی حتى یبرأ وعن الصبی حتى یکبر“ (۲) (تین طرح کے لوگ مرفوع القلم (غیر مکلف) ہیں، سونے والا یہاں تک کہ بیدار ہو جائے، کسی مرض میں مبتلا شخص یہاں تک کہ شفا یاب ہو جائے، بچہ یہاں تک کہ بڑا ہو جائے)، اگر نابالغہ لڑکی دوران عدت بالغ ہو گئی تو باقی عدت کے زمانہ میں وہ سوگ منائے گی، یہ حکم بالغہ مجنونہ لڑکی کا ہے اگر دوران عدت اس کا جنون ختم ہو جائے، رہا مسئلہ باندی کا تو فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اس پر

(۱) ام سلمہ کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۸۳ طبع المستقیم)، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے (تحقیق سنن ابی داؤد ۲/۳۸۹ طبع دار احادیث مصر)۔

(۲) حدیث: ”رفع القلم عن ثلاث...“ کی روایت امام احمد، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارقطنی اور حاکم نے کی ہے حاکم نے لکھا ہے یہ حدیث بخاری اور مسلم کی شرطوں کے مطابق ہے۔ ابن حبان اور ابن خزیمہ نے متعدد طرق سے حضرت علی سے اس حدیث کی روایت کی ہے اس میں حضرت علی کا ایک قصہ ہے جو حضرت عمر کے ساتھ پیش آیا، اس کا ذکر بخاری نے تالیفاً کیا ہے (فیض القدر ۳/۳۵)۔

خضاب، آرائش کے لئے سرمہ، اسی فہرست میں وہ چیزیں ہیں جو زینت کے لئے آج ایجاد ہوئی ہیں، اور اس میں وہ چیزیں شامل نہیں ہیں جن کا استعمال عورت دوا کے لئے کرتی ہے مثلاً سرمہ اور کشادہ کنگھی سے کنگھی کرنا جس میں خوشبو نہ ہو۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ دانتوں کی کنگھی سے کنگھا کرنا مکروہ ہے جبکہ وہ بلا خوشبو کے ہو، اس لئے کہ اس کا شمار ان کے نزدیک زینت میں ہے، لیکن وہ خاتون جس کا ذریعہ رزق خوشبو کی تجارت کرنا یا خوشبو بنانا ہو تو شافعیہ اس کے لئے اس خوشبو کو چھوٹا جائز قرار دیتے ہیں۔

یہ سب کچھ اس صورت میں ہے کہ احداد لازم ہونے کے بعد خوشبو لگانا کیسا ہے، لیکن اگر اس نے اس سے پہلے خوشبو لگا رکھی ہو تو کیا احداد لازم ہونے کے بعد اس کے لئے خوشبو زائل کرنا واجب ہوگا؟ شافعیہ اسے واجب قرار دیتے ہیں، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے جسے ابن رشد نے اختیار کیا ہے، مالکیہ کی دوسری رائے جسے قرانی نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اس خوشبو کا زائل کرنا واجب نہیں۔

۱۵ - ایسے تیل کے استعمال کے بارے میں جس میں خوشبو نہ ہو اختلاف ہے، جیسے زیتون اور فل کے تیل، حنفیہ اور شافعیہ اسے اس زینت میں شمار کرتے ہیں جو احداد والی عورت کے لئے ممنوع ہے، اور مالکیہ و حنابلہ اسے جائز قرار دیتے ہیں^(۱)۔

حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا حِينَ تَوَفَّى زَوْجَهَا أَبُو سَلَمَةَ فَنَهَاهَا أَنْ تَمْتَشِطَ بِالطَّيِّبِ وَلَا بِالْحِنَاءِ فَإِنَّهُ خَضَابٌ قَالَتْ: قُلْتُ بَأَيِّ شَيْءٍ

(۱) نہایت لگاتار ۱۳۲/۷-۱۳۳، فتح القدير ۱۳/۱۶۲-۱۶۳، الخرشني ۳/۲۸۸ طبع اشرفیہ، المجموع للرووي ۱۷/۳۰ طبع مطبعة دار صادر جدہ، الخطاب ۳/۱۵۳، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۷-۱۷۰ طبع المنار، ابن ماجہ ۲/۶۱۷-۶۱۹، المشرح الكبير وجامع الدرر ۲/۷۹۲ طبع الحلبي۔

سوغ منانا عدت کی مدت میں لازم ہے، اس لئے کہ وجوب احداد سے متعلق حدیث عام ہے اور شافعیہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے^(۱)۔

احداد والی عورت کن چیزوں سے اجتناب کرے؟

۱۳ - احداد والی عورت ہر اس چیز سے اجتناب کرے گی جسے شرع یا عرف میں زینت شمار کیا جاتا ہے، خواہ اس کا تعلق جسم سے ہو یا کپڑے سے، اسی طرح ان چیزوں سے اجتناب کرے گی جن کی وجہ سے اس کی طرف نظریں اٹھیں، مثلاً اپنے گھر سے نکلنا، یا اسے نکاح کا پیغام دیا جانے لگے، اس حد تک فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے۔

بعض حالات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء نے انہیں احداد والی عورت کے لئے ناجائز قرار دیا اور بعض نے جائز، مثلاً بعض رنگے ہوئے کپڑوں کا استعمال، کالے اور سفید کپڑوں اور زعفران اور کسم کے علاوہ کسی اور رنگ سے رنگے ہوئے کپڑوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، تحقیق کرنے پر ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ منصوص علیہ چیزوں کے علاوہ میں فقہاء کا اختلاف عرف کے اختلاف پر مبنی ہے، عرف میں جس چیز کو زینت سمجھا جاتا ہے، فقہاء نے اسے حرام قرار دیا ہے اور جس چیز کو زینت نہیں سمجھا جاتا اسے مباح قرار دیا ہے، احداد کی حالت میں جو چیزیں ممنوع ہیں ان کا تعلق یا تو بدن سے ہوگا یا کپڑوں سے یا زیورات سے یا پیغام نکاح کے تئیں رویہ سے یا رات گزارنے سے۔

۱۴ - جسم سے متعلق حرام چیزیں یہ ہیں: سوغ منانے والی عورت کے لئے ہر وہ چیز حرام ہوتی ہے جو اس کو پرکشش بنائے، مثلاً خوشبو،

(۱) فتح القدير ۳/۱۶۰-۱۶۳ طبع لمبیدیہ، نیز دیکھئے: الباجی علی الموطا ۳/۱۳۲ طبع احادیث ۱۳۳۲ھ، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۶ طبع المنار، الام ۱۵/۲۳۲ طبع مکتبۃ الکلیات لا زمیریہ۔

چار ماہ دس دن احداو کرنے کا حکم دیا جاتا تھا، اور ہمیں اس سے بھی منع کیا جاتا تھا کہ سرمہ لگائیں، خوشبو استعمال کریں، اور رنگا ہوا کپڑا پہنیں۔

اگر اس کے پاس ایک ہی کپڑا ہو اور وہ کپڑا ایسا ہو جس کا پہننا ممنوع ہے تو وہ عورت دوسرا کپڑا فراہم ہونے تک اسے استعمال کرے گی، کیونکہ ستر عورت احداو سے بڑا واجب ہے۔

خرقی حنبلی سے منقول ہے کہ احداو والی عورت کے لئے نقاب کا استعمال حرام ہے، اگر چہ چھپانے کی ضرورت پیش آئے تو نقاب لٹکا لے اور اسے چہرے سے دور رکھے، کیونکہ خرقی نے اسے احرام والی عورت کی طرح قرار دیا ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک مذہب اس کے برخلاف ہے، اسے مطلقاً نقاب استعمال کرنے کی اجازت ہے^(۱)۔

۱۷- جہاں تک زیورات کا مسئلہ ہے تو فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ سونے کا ہر زیور احداو والی عورت کے لئے حرام ہے، اس کے ذمہ لازم ہے کہ شوہر کی وفات کی اطلاع ملتے ہی سونے کا ہر زیور اتار دے، اس سلسلہ میں کنگن، بازو بند اور انگلی کے حکم میں کوئی فرق نہیں، اور اسی طرح ہیرے، جوہر کے زیورات بھی اور یہی حکم ہے سونے چاندی کے علاوہ جیسے ہاتھی کے دانت وغیرہ کے بنے ہوئے زیورات کا، بعض فقہاء نے چاندی کے زیورات پہننے کی اجازت دی ہے لیکن یہ قول مردود ہے، اس لئے کہ سوگ منانے والی خاتون پر زیور کے پہننے کی ممانعت عام ہے، شافعیہ میں سے غزالی نے صرف چاندی کی انگلی پہننے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ چاندی کی انگلی

امتشط؟ قال: بالسدر تغلفین به رأسک“^(۱) (جب ان کے شوہر ابو سلمہ کی وفات ہوئی تو رسول اکرم ﷺ ان کے پاس تشریف لائے اور انہیں خوشبو سے اور مہندی سے سر کی صفائی کرنے سے منع فرمایا کیونکہ مہندی بھی خضاب ہے، حضرت ام سلمہؓ کہتی ہیں میں نے عرض کیا کہ کس چیز سے سر کی صفائی کروں؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ پیری کے پتوں سے اپنے سر کو ڈھک لو۔)

۱۶- رہا مسئلہ کپڑوں کا تو جیسا کہ ہم نے بتایا ہر وہ لباس ممنوع ہوگا جس کو عرف میں زینت شمار کیا جاتا ہے، قطع نظر اس سے کہ اس کا رنگ کیسا ہے، کبھی کالا کپڑا بھی ممنوع ہوگا اگر وہ خوبصورتی میں اضافہ کا سبب ہو، یا اس کی قوم کے عرف میں کالے لباس کو زینت کا لباس شمار کیا جاتا ہو، لیکن زعفران اور کسم میں رنگے ہوئے کپڑوں کے استعمال سے حدیث میں صراحتاً منع کیا گیا ہے، کیونکہ ان دونوں سے خوشبو پھیلتی ہے، صحیحین میں ام عطیہؓ کی روایت ہے: ”کنا ننھی أن نحد علی میت فوق ثلاث، إلا علی زوج أربعة أشهر وعشراً، وأن نکتحل، وأن نتطیب، وأن نلبس ثوباً مصبوغاً“^(۲) (ہمیں اس بات سے منع کیا جاتا تھا کہ کسی میت پر تین روز سے زیادہ سوگ منائیں، سوائے شوہر کے کہ اس کی وفات پر

(۱) ام سلمہؓ کی حدیث کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے اس حدیث کی ایک راویہ ام حکیم مجہول ہیں (سنن ابی داؤد پر شیخ محمد عی الدین عبد الحمید کی تحقیق ۳۹۱/۲-۳۹۲)۔

(۲) اہلبیو بی و عمیرہ ۵۲/۳-۵۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، بدائع الصنائع ۲۰۸ طبع بول، المجموع شرح المہذب ۲۷۱-۲۷۵-۳۵ مکتبہ الارشاد حدہ، الفتاویٰ الہندیہ ۵۳۳-۵۳۳-۵۵۷، المکتبہ الاسلامیہ، المشرح الکبیر بحامیۃ الدوسقی ۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰، ام عطیہؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۲۹۱/۲)، اور عبد الرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے (مصنف عبد الرزاق ۵۲/۷ طبع بیروت)، شوکانی نے کہا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے (نیل الاوطار ۷/۷۷)۔

(۱) المشرح الکبیر للذہبی ۲۷۸-۲۷۹، معنی المحتاج ۳۹۹ طبع مجلس، البحر رنی فقہ الحابلہ ۱۰۸ طبع ۱۳۶۹ھ الکافی ۲۷۳ طبع اول، لتروع ۳۳۳ طبع المنان الانصاف ۳۰۶ طبع بول، المشرح الصغیر ۳۳۳ طبع دار المعارف۔

عورتوں کا مخصوص زیور نہیں ہے۔

اور سوگ منانے والی خاتون پر پیغام نکاح کے لئے اپنے کو پیش کرنا حرام ہے کسی بھی طرح چاہے اشارۃً ہو یا صراحتاً۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جیسا کہ نسائی اور ابوداؤد کی روایت ہے: ”ولا تلبس المعصفر من الثياب ولا الحلبي“^(۱) (نہ پہنے عورت کسم کارنگا ہوا کپڑا اور نہ زیور)۔

سوگ منانے والی عورت کے لئے کیا چیزیں جائز ہیں؟

۱۸- عدت گزارنے والی عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی ضرورتوں کے لئے دن میں نکلے، خواہ طلاق کی عدت گزار رہی ہو یا وفات کی۔ حضرت جابرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میری خالہ کو تین طلاق دے دی گئی تھی، وہ اپنے کھجور کے پھل توڑنے نکلیں، راستہ میں ایک شخص ان سے ملے اور انہوں نے ان کو منع کیا، میری خالہ نے اس کا ذکر رسول اکرم ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”اخرجني فجذبي نخلك، لعلك أن تتصدقني منه أو تفعلني خبيراً“ (نکلو اور اپنی کھجوروں کے پھل توڑو، شاید تم اس میں سے صدقہ کرو یا کوئی اور نیک کام کرو) اس حدیث کی روایت نسائی اور ابوداؤد نے کی ہے^(۲)۔ مجاہد کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: احد کے

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۶۱۷/۲، شرح الکبیر بحیثیۃ الدسوقی ۳۷۸/۲، نہایت

الکناج ۱۳۱/۷، المغنی لابن قدامہ ۱۶۹/۹۔

حدیث: ”ولا تلبس المعصفر...“ کی روایت احمد، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ام سلمہؓ سے سونوفا اور مرفوعاً کی ہے ابن حجر نے اس کے مرفوع ہونے کو درست قرار دیا ہے (مسند احمد بن حنبل ۳۰۲/۶ طبع دار الفکر عون البعبود ۲۶۱/۲ طبع البند سنن النسائی ۲۰۳-۲۰۴، تاریخ کردہ المکتبۃ التجاریہ سنن الکبریٰ للبیہقی ۳۰۰/۷ طبع البند، تلخیص النبییر ۳۳۸ طبع شرکت الطباعة القیدیہ المتحدہ ۱۳۸۳ھ)۔

(۲) حدیث جابرؓ: ”طلقت خالتي ثلاثاً...“ کی روایت امام احمد، مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی نے کی ہے (نیل الأوطار ۷/۷۷)۔

روز کچھ لوگ شہید ہوئے، ان کی بیویوں نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم لوگوں کو رات میں وحشت ہوتی ہے، کیا ہمیں اس کی اجازت ہے کہ اپنے میں سے کسی ایک کے یہاں ہم سب رات گزاریں اور صبح ہونے پر اپنے گھر آجائیں؟ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”تحدثن عند احدنا کن حتی إذا أردتن النوم فلتنوب کل واحدة إلى بيتها“^(۱) (تم اپنے میں سے کسی کے پاس بیٹھ کر بات چیت کرو جب نیند کا وقت ہو جائے تو ہر ایک اپنے گھر چلی جائے)۔

عدت گزارنے والی عورت کے لئے جائز نہیں کہ اپنے گھر کے علاوہ کسی اور جگہ رات گزارے اور نہ ہی ضرورت کے بغیر رات میں نکل سکتی ہے، کیونکہ رات میں فساد کا خطرہ ہے، اس کے برخلاف دن میں ضرورتیں پوری کی جاتی ہیں، معاش کی تلاش ہوتی ہے، اشیاء ضرورت کی خریداری ہوتی ہے، اگر عورت پر کوئی ایسا حق واجب ہے جسے اسی کے ذریعہ ہی وصول کیا جاسکتا ہے مثلاً کسی مقدمہ میں اس سے قسم لیا ہے یا اس پر حد جاری ہوتی ہے اور وہ عورت پردہ والی ہے تو قاضی وصول کرنے کے لئے کسی آدمی کو اس کے گھر بھیج دے گا جو وہاں جا کر حق وصول کر لے، اور اگر عورت بے پردہ ہے، باہر نکلتی ہے تو حق وصول کرنے کے لئے اسے طلب کر سکتا ہے، لیکن عدالت سے فارغ ہوتے ہی اپنے گھر لوٹ جائے گی^(۲)۔

اس کے علاوہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سوگ منانے والی عورت کے لئے حرج نہیں کہ بیاہ شادی میں شریک ہو، لیکن اس میں

(۱) مجاہد کی روایت: ”قال: استشهد رجال...“ کو اسی طرح صاحب المغنی

نے ذکر کیا ہے اس کی روایت عبدالرزاق نے کی ہے (المصنف ۳۶۷/۷ طبع

المصنف ۵۲۶/۷ طبع الریاض)۔

(۲) المغنی ۵۲۶/۷ طبع الریاض۔

واجب ہے کہ جس مکان میں وہ ازدواجی زندگی گزارتی تھی اور جس میں رہتے ہوئے اسے شوہر کی وفات کی خبر ملی اسی مکان میں رہائش رکھے، خواہ یہ مکان شوہر کی ملکیت ہو، یا عاریت پر ہو، یا کرایہ کا مکان ہو، اس بارے میں دیہاتی اور شہری عورت، حاملہ، غیر حاملہ عورت کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، اس حکم کی اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ“^(۱) (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو)۔ نیز فریجہ بنت مالک کی یہ حدیث کہ انہوں نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ خبر دی کہ میرے شوہر اپنے چند غلاموں کی تلاش میں نکلے تھے، ان غلاموں نے انہیں کلہاڑی کے کنارہ سے قتل کر دیا، میں نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا میں اپنے گھر والوں کے یہاں واپس چلی جاؤں؟ کیونکہ میرے شوہر نے نہ کوئی گھر چھوڑا ہے جس کے وہ مالک ہوں اور نہ خرچ کے لئے کچھ چھوڑا ہے، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ”نعم“ (ہاں) فریجہ کہتی ہیں: میں نکلی ہی تھی اور ابھی حجرہ میں تھی، یا مسجد میں تھی کہ، حضور ﷺ نے مجھے بلایا، یا حضور نے میرے بارے میں حکم دیا تو مجھے بلایا گیا، حضور اکرم ﷺ نے دریافت فرمایا: ”کیف قلت“ (تم نے کیا سوال کیا تھا؟) میں نے اپنا سوال دہرایا تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ”امکثی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب أجله“ (اپنے گھر میں ٹھہری رہو یہاں تک کہ مقررہ وقت پورا ہو جائے) چنانچہ میں نے اسی مکان میں چار ماہ دس دن عدت کے گزارے، جب حضرت عثمان بن عفان کا دور خلافت تھا تو انہوں نے ایک آدمی میرے پاس بھیج کر اس واقعہ کے بارے میں دریافت کیا، میں نے واقعہ بتایا تو انہوں نے اس کی پیروی کی اور اس کے

(۱) سورہ کلاقہ، ۱۔

ایسا لباس نہ پہنے جو سوگ منانے والی عورت کے لئے ممنوع ہو^(۱)۔ چاروں فقہی مذاہب کے ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وفات کی عدت میں سوگ منانے والی عورت کے لئے درج ذیل چیزیں جائز ہیں^(۲)۔

اس کے لئے ایسا لباس پہننا جائز ہے جو خوشبو دار رنگ میں رنگا ہوا نہ ہو، خواہ لباس نفیس ہی ہو، جو کپڑے عرف میں لباس زینت میں شمار نہ ہوتے ہوں ان کا استعمال درست ہے، خواہ ان کا کوئی بھی رنگ ہو۔

چونکہ احداد کا تعلق مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق صرف اس زینت سے ہے جو جسم یا زیورات یا کپڑوں میں ہو، اس لئے احداد والی عورت کو گھر کے فرش، سامان اور پردوں کی آرائش سے نیز نرم و ملائم بستر پر بیٹھنے سے نہیں روکا جائے گا۔

اس بات میں بھی حرج نہیں کہ اپنے کپڑے اور بدن سے میل کچیل دور کرے، مثلاً بغل کے بال اکھاڑنا، ناخن تراشنا، بلا خوشبو والے صابون سے غسل کرنا، سر اور ہاتھوں کو دھونا، یہ بات بھی مخفی نہیں کہ سوگ منانے والی عورت ضرورت پڑنے پر بالغ مردوں میں سے ان کے سامنے آسکتی ہے جن کے سامنے آنے کی ضرورت ہو، بشرطیکہ اپنی زینت ظاہر نہ کر رہی ہو اور نہ خلوت ہو۔

سوگ منانے والی عورت کی رہائش:

۱۹- سلف اور خلف کے تمام فقہاء، خصوصاً چاروں مذاہب کے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وفات کی عدت گزارنے والی عورت کے لئے

(۱) الخرش علی منصر ظیل ۳۸، طبع اشرفیہ ۱۳۱۶ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶۱۸/۲، طبع بول، الشرح الکبیر وجامعہ الدسوقی ۳۷۹/۲، المجموع ۳۳۱/۳، البحر رقی فقہ الحنا بلہ ۱۰۸/۲، الوجیز ۹۹/۲، طبع الآداب وامنویہ ۱۳۱۷ھ، المتع ۲۸۹/۳، طبع استنبیہ۔

سوگ منانے کی جگہ چھوڑنے کے اسباب:

۲۰- سوگ منانے والی عورت پر اگر ایسی حالت طاری ہوئی جس کا تقاضا ہے کہ وہ اس مکان سے ہٹ جائے جس میں سوگ منانا اس کے لئے واجب تھا تو وہ دوسرے مکان میں منتقل ہو سکتی ہے جہاں اس کی جان اور مال محفوظ ہوں، مثلاً مکان کے منہدم ہونے کا خوف ہے یا دشمن کا خطرہ ہے، یا صاحب مکان نے اسے نکال دیا جب کہ وہ مکان عاریت پر تھا، یا کرایہ پر تھا اور کرایہ کی مدت ختم ہو گئی، یا ظلماً اسے اس مکان میں رہائش سے روک دیا گیا، یا مالک مکان نے اجرت مثل سے زیادہ کرایہ طلب کیا، جب اس مکان سے وہ منتقل ہو گئی تو جہاں چاہے جا کر رہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا اختیار کردہ ہے کہ وہ ایسی جگہ منتقل ہوگی جو ممکن حد تک قریب ہو، اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب کسی پر زکوٰۃ واجب ہو اور اس کے وجوب کی جگہ میں کوئی مستحق نہ ہو تو اس سے قریب ترین جگہ جہاں مستحقین زکوٰۃ ہوں زکوٰۃ منتقل کرے گا۔ جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ اصل واجب عذر کی وجہ سے ساقط ہو گیا اور شریعت نے اس کا کوئی بدل مقرر نہیں کیا ہے، لہذا واجب نہ ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ قریب ترین جگہ منتقل ہونے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔

خانہ بدوش عورت کے سارے محلہ والے اگر منتقل ہو گئے یا صرف وہ لوگ رہ گئے جن کی طرف سے اسے اپنی جان مال کے بارے میں اطمینان نہیں ہے تو وہ بھی اس مکان سے منتقل ہو جائے گی جہاں اس نے احاد شروع کیا تھا۔

اگر کشتی کا مالک یا کوئی کارکن کشتی میں فوت ہو گیا، اس کے ہمراہ اس کی بیوی بھی تھی اور کشتی میں اس کی مخصوص رہائش گاہ ہے تو وہ عورت اسی کشتی میں احاد کرے گی اور اس پر احاد کے تمام سابقہ

مطابق فیصلہ کیا، امام مالک نے مؤطا میں یہ روایت ذکر کی ہے (۱)۔

تابعین میں سے جابر بن زید، حسن بصری اور عطاء کا مسلک یہ ہے کہ وہ عورت جہاں چاہے عدت گزار سکتی ہے، حضرت علی، ابن عباس، جابر اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے بھی یہ قول مروی ہے۔

ان حضرات کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ جس آیت نے بیوہ کی عدت چار ماہ دس دن مقرر کی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا قول: "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا" (۲) (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)، اس آیت نے اس آیت کو منسوخ کر دیا ہے جس میں بیوہ کی عدت ایک سال بیان کی گئی ہے، وہ آیت یہ ہے: "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَوَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مِّمَّا تَرَكَوا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ" (۳) (اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں (ان پر لازم ہے) اپنی بیویوں کے حق میں نفع اٹھانے کی وصیت کر جانے کی کہ وہ ایک سال تک گھر سے نکالی نہ جائیں)۔ نسخ اس حد تک ہوا کہ چار ماہ دس دن سے زیادہ کی مدت منسوخ ہو گئی، اس کے علاوہ احکام باقی رہے، پھر میراث کے احکام نے ترکہ کے ساتھ اس کی رہائش کے حق کا تعلق ختم کر دیا۔

(۱) فریجہ بنت مالک کی روایت الموطأ متفقین محمد عبد الباقی (ص ۳۰۵ طبع دار الفکر بیروت) میں ہے اور اس کی روایت ابوداؤد (۳۹۰/۲) اور نسائی (۱۹۸/۶) المطبوعہ المصریہ ازہر نے کی ہے شوکانی کہتے ہیں پانچوں نے اس کی روایت کی ہے اور ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے نسائی اور ابن ماجہ نے عثمان کے ارسال کو ذکر نہیں کیا ہے (مثل الاوطار ص ۱۰۰ طبع بیروت)۔

(۲) سورہ بقرہ، ۲۳۳۔

(۳) سورہ بقرہ، ۲۳۰۔

احکام جاری ہوں گے۔

مکان کا کرایہ پانے کی مستحق ہے، بلکہ اس کے رہائشی مکان کا کرایہ ترکہ کے سامانوں سے متعلق ہوتا ہے، اور نفقہ شافعی کے اظہر قول کے مطابق اسے تجہیز و تکفین کے اخراجات اور ان دیون پر مقدم کیا جائے گا جن کے وجوب کا سبب معلوم نہیں، خواہ وہ عورت حاملہ ہو یا غیر حاملہ، مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا^(۱)۔

شافعیہ کا غیر اظہر قول یہ ہے کہ رہائشی مکان کا کرایہ خود اس عورت کے ذمہ ہے، کیونکہ وہ وارث ہے، لہذا نفقہ کی طرح مکان کا کرایہ بھی اسے ہی دینا ہوگا، اس مسئلہ میں شافعیہ کے یہاں ایک قول اور ہے، وہ یہ کہ تجہیز و تکفین کے اخراجات پر وفات کے دن تک کے رہائشی کرایہ کو مقدم کیا جائے، اور یہ بھی اس وقت جب کہ شوہر رہائشی مکان کا یا اس کی منفعت کا مالک نہ ہو، اور نہ اس نے وفات سے پہلے پیشگی کرایہ ادا کیا ہو۔

حنبلی فقہاء حاملہ اور غیر حاملہ میں فرق کرتے ہیں، احاد کے زمانہ میں غیر حاملہ عورت کی رہائش کا کرایہ خود اسی کے مال میں واجب ہوگا، اس بارے میں حنابلہ کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی، اور حاملہ کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ اس کے رہائشی مکان کا کرایہ فوت شدہ شوہر کے مال میں سے ادا کیا جائے گا، کیونکہ اس عورت کو شوہر سے حمل ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ عورت کو رہائشی مکان کا کرایہ نہیں ملے گا، قاضی ابو یعلیٰ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

یہ تفصیل سوگ منانے والی عورت کے رہائشی مکان کے کرایہ کے بارے میں تھی، اس کے نفقہ پر بحث کا مقام ”عدت“ کی اصطلاح

سوگ منانے والی عورت کے مکان کا کرایہ اور اس کا نفقہ:
۲۱- سوگ منانے والی عورت کے رہائشی مکان کا کرایہ اسی عورت پر لازم ہے، یا وفات پانے والے شوہر کے مال میں سے دیا جائے گا، اس بارے میں فقہاء کے مذاہب مختلف ہیں:

حنفیہ کا مسلک ہے کہ مکان کا کرایہ بیوہ عورت خود اپنے مال سے ادا کرے گی، کیونکہ شریعت نے اسے شوہر کے مال میں وارث بنایا ہے، میراث سے زیادہ کچھ اور اس کے لئے ثابت نہیں، ہاں، جو عورت طلاق بائن کے بعد سوگ منا رہی ہو اس کے رہائشی مکان کا کرایہ شوہر کے ذمہ ہے، اس لئے کہ عدت کے زمانہ میں اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ لازم ہے، لہذا اگر مطلقہ بائنہ عورت نے مکان کا کرایہ خود ادا کیا ہے تو شوہر سے وصول کر سکتی ہے^(۱)۔

مالکیہ مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں فرق کرتے ہیں، بیوہ عورت اگر غیر مدخول بہا (جس کے ساتھ شوہر نے ازدواجی تعلق قائم نہ کیا ہو) ہو تو اگر شوہر کے مملوک مکان میں رہتی تھی یا شوہر نے کرایہ پر جو مکان لے رکھا تھا اس میں رہتی تھی اور شوہر نے پیشگی اس کا کرایہ بھی ادا کر دیا تھا تو ورثہ کو اس مکان سے اسے نکالنے کا اختیار نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ مکان فروخت کر دیا گیا تو بھی اس سے عورت کی سوگ منانے کی مدت مستثنیٰ ہوگی، اگر مذکورہ بالا صورت حال نہ ہو تو اسے اپنے مال سے رہائشی مکان کا کرایہ دینا ہوگا، ترکہ کے مال سے کرایہ کا مطالبہ نہیں کر سکتی، اس میں حاملہ اور غیر حاملہ کا حکم یکساں ہے^(۲)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ سوگ منانے والی عورت ترکہ سے رہائشی

(۱) الجمل علی شرح المنہج، ۳۶۱، ۳۶۲، نہایۃ المحتاج، ۵/۳، شرح المروض، ۳۹۹/۳، المغنی، ۲۹۱/۹۔

(۱) رد المحتار، ۲۳۰/۲۳۱-۲۳۱۔

(۲) المحتاج والکلیل، ۱۶۲/۳۔

ہے، کیونکہ نفقہ کا حکم عدت کے تابع ہے، احداد کے تابع نہیں ہے۔

سوگ منانے والی عورت کا حج:

۲۲- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ عدت گزارنے والی عورت وفات کی عدت میں حج کے واسطے نہیں نکلے گی، کیونکہ حج فوت نہیں ہوتا اور عدت فوت ہو جاتی ہے، یہ بات حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے، سعید بن المسیب، سفیان ثوری اور اصحاب اراء بھی اسی کے قائل ہیں، سعید بن المسیب سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "توفی أزواج نساء هن حاجات أو معتمرات، فردهن عمر رضی اللہ عنہ من ذی الحلیفۃ حتی یعتدون فی بیوتھن" (۱) (کچھ شوہروں کی وفات ہو گئی جن کی بیویاں حج یا عمرہ کرنے جا رہی تھیں، حضرت عمرؓ نے ان عورتوں کو ذوالحلیفہ سے واپس کر دیا تاکہ وہ اپنے گھروں میں عدت گزاریں)۔

عورت حج کے لئے نکلی، دوران سفر اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا، تو اگر وطن وہاں سے نزدیک ہے یعنی مسافت قصر سے کم فاصلہ پر ہے تو وہ وطن واپس آ کر عدت گزارے، کیونکہ وہ مقیم کے حکم میں ہے، جب وطن لوٹ کر آ جائے گی اور عدت کے کچھ دن باقی ہوں تو وہ یام اپنے گھر میں گزارے گی (۲)۔ اور اگر وطن دور ہو باقی طور کہ وہ مسافت قصر یا اس سے زیادہ طے کر چکی ہو تو اپنا سفر جاری رکھے، اس

(۱) اس کی روایت سعید بن المسیب نے کی ہے المغنی لابن قدامہ والشرح الکبیر (۱۳۸/۹ طبع المنار) میں اسی طرح ہے "نساء هن یمیر و او کے ہے امام مالک کے یہاں مؤطا میں یہ روایت دوسرے الفاظ میں ہے (ص ۳۰۶ طبع دار الفکر)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۷۳-۱۷۴ طبع المنار ابن حبان ۶۰۰-۶۰۰ طبع اول، المجموعہ المیر ۸۵/۲ طبع المصنف، الخرش علی مختصر فطیل ۳۰۹-۳۳۲، المجموع ۱۶۳، الہبتوی شرح الموطن للباہجی ۱۳۶/۳ طبع المطبعة، الکافی ۹۸۲/۲ طبع اول۔

لئے کہ ایسی صورت میں لوٹنے میں مشقت ہے، پس اس پر یہ لازم نہیں، پھر اگر اسے ڈر ہو کہ واپسی کی صورت میں اگرچہ مسافت قریب ہو خطرات پیش آسکتے ہیں تو وہ اپنا سفر جاری رکھے، اس لئے کہ اس حالت میں لوٹنے میں اس کو ضرر ہے (۱)۔

اور اگر شوہر کی وفات کے بعد اس نے حج کا احرام باندھا ہو تو وطن میں قیام کرنا اس کے لئے لازم ہے، کیونکہ عدت احرام باندھنے سے پہلے لازم ہوئی (۲)۔

حنفیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ عورت جب حج کے لئے نکلی اور اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وطن واپس آنا زیادہ بہتر ہے تاکہ اپنے گھر میں عدت گزارے، چونکہ کسی عدت والی عورت کے لئے مناسب نہیں ہے کہ حج کرنے جائے، محرم یا غیر محرم کے ساتھ سفر کرے، کیونکہ کچھ شوہروں کی وفات ہوئی جن کی بیویاں حج یا عمرہ کرنے جا رہی تھیں تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے انہیں قصر انجف سے واپس کیا، اس سے معلوم ہوا کہ عدت والی عورت کو سفر حج جاری رکھنے سے روکا جائے گا (۳)۔

مالکیہ کا قول یہ ہے کہ عورت نے جب حج یا عمرہ کا احرام باندھا، پھر اس پر اس طور سے عدت طاری ہوئی کہ اس کے شوہر کی وفات ہو گئی تو حسب سابق سفر جاری رکھے گی، عدت گزارنے کے لئے اپنے گھر واپس نہیں آئے گی، کیونکہ عدت سے پہلے حج کا احرام باندھ چکی ہے، اور طلاق یا وفات کے بعد (جب عدت واجب ہو چکی ہے)

(۱) فتح القدر ۲۹۸/۳ طبع الامیر یہ نہایت المحتاج ۱۳۳/۷، العلوی بی ۵۶/۳ طبع الکلی، لشرح الکبیر مع المغنی لابن قدامہ ۱۸۳/۹، ۱۶۶، ۱۶۷ طبع المنار الکافی لابن قدامہ ۹۳۸/۳۔

(۲) اسی طرح اگر عورت کے لئے جدید وسائل سفر کی مخصوص مشکلات کی وجہ سے واپسی میں دشواری ہو تو سفر جاری رکھے گی۔

(۳) الوسوط للسرہنی ۳۶/۶ طبع المطبعة۔

زیادہ قریب ہے تو اسے اختیار ہے کہ جہاں جارہی ہے چلی جائے یا وطن واپس آجائے، واپس آجانا زیادہ بہتر ہے۔

لیکن مالکیہ واپسی کو واجب قرار دیتے ہیں خواہ وہ منیٰ تک پہنچ گئی ہو، جب تک کہ اس نے وہاں چھ مہینے قیام نہ کر لیا ہو، والا یہ کہ وہ سفر حج میں ہو اور احرام باندھ لیا ہو تو وہ حج مکمل کرے گی (۱)۔

سوگ منانے والی عورت کا اعتکاف:

۲۴- جو عورت اعتکاف میں ہو اگر اس کے شوہر کی وفات ہو گئی تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عدت گزارنے کے لئے اس کا اعتکاف سے نکلنا ضروری ہے، کیونکہ عدت گزارنے کے لئے اس کا نکلنا ایک ضرورت ہے جیسا کہ معتکف جمعہ اور دوسرے واجبات، مثلاً ڈوبنے والے شخص کو نکالنا، آگ بجھانا، ایسی گواہی دینا جو اس پر متعین ہے، کو ادا کرنے کے لئے یا فتنہ کی وجہ سے جس کی وجہ سے اس کی جان، مال یا اہل خانہ کو خطرہ ہو، اعتکاف سے نکلتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اعتکاف والی عورت جب ان ضرورتوں کے لئے نکلی تو کیا اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا؟ کیا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا یا اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے؟

حنفیہ، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح ترین قول یہ ہے کہ اس کا اعتکاف باطل نہیں ہوگا، لہذا اپنی عدت گزار کر پھر مسجد واپس آئے گی، اور جتنا اعتکاف کر چکی تھی اس پر بنا کرتے ہوئے اعتکاف مکمل کرے گی۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا، اس کی تخریج ابن سرتج نے کی ہے، بغوی نے لکھا ہے کہ جب اس کے

حج یا عمرہ کا احرام باندھتی ہے تو بھی حج یا عمرہ کرے گی، اور عدت لازم ہونے کے بعد احرام باندھنے کی وجہ سے گنہگار ہوگی، کیونکہ احرام کی وجہ سے گھر سے نکلنا پڑے گا (۱)۔

شافعیہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا کہ سوگ منانے والی محرمہ عورت نے وہ ایام مسافت جن میں نماز قصر کی جاتی ہے، طے کی ہے یا نہیں، بلکہ وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنے شہر یا گاؤں کی آبادی سے آگے بڑھ چکی ہے تب شوہر کی وفات ہوئی، تو اسے اختیار ہے کہ وطن واپس آجائے یا سفر حج مکمل کرے، اس لئے کہ وہ ایسے مقام پر ہے جہاں شوہر نے اسے سفر کی اجازت دی تھی، لہذا یہ صورت حال اس کے مشابہ ہوگی جب وہ وطن سے بہت دور جا چکی ہو (۲)۔

۲۳- سفر حج کی طرح ہر سفر ہے، سوگ منانے والی عورت کے لئے کوئی سفر شروع کرنا جائز نہیں ہے جب کہ وہ سوگ منانے کی حالت میں ہو۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ کوئی محرم ہو تو عدت گزارنے سے پہلے وہ شہر سے نکل سکتی ہے (۳)۔

مختلف مذاہب کے فقہاء کی عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی کو سفر کی اجازت دی، پھر اسے طلاق دی یا شوہر کا انتقال ہو گیا، اور بیوی کو طلاق یا وفات کی خبر پہنچ گئی، تو اگر طلاق رجعی دی ہو تو حکم تبدیل نہیں ہوگا، کیونکہ رشتہ ازدواج اب بھی برقرار ہے، حتیٰ کہ اگر شوہر اس کے ساتھ سفر میں ہو تو اس کے ساتھ سفر جاری رکھے گی، اور اگر شوہر اس کے ہمراہ نہ ہو اور اس نے طلاق بائن دی ہو اور عورت ابھی شوہر کے گھر سے قریب ہو تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ واپس آکر اسی گھر میں عدت گزارے اور سوگ منائے، اور اگر اپنی منزل سے

(۱) الشرح الکبیر للامام ربیع حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۸۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/۱۳۳۔

(۳) فتح القدیر ۳/۲۹۹۔

(۱) فتح القدیر ۳/۲۹۸-۲۹۹، الدسوقی ۲/۲۸۵، المواق ۳/۱۶۳، الخرشنی

۳/۱۵۷-۱۵۸، المغنی ۱۸۶/۹، طبع اول، شرح الروض ۳/۳۰۳، الجمل

۳/۲۶۵۔

اگر وہ عورت غیر مکلف (مابالغہ یا مجنونہ) ہے تو اس کے ولی کی ذمہ داری ہے کہ اس سے احداد کی پابندی کرائے ورنہ گنہگار ہوگا۔
احداد کی پابندی نہ کرنے والی عورت کے لئے شریعت میں کوئی متعین سزا بیان نہیں کی گئی ہے، بس اتنا کہا گیا ہے کہ اس نے گناہ کیا^(۱)۔

لیکن یہ بات معلوم ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ ترک احداد کرنے والی مکلفہ عورت کو مناسب تعزیری سزا دے۔

۲۶- طلاق دینے والے شوہر نے یا مرنے سے پہلے متوفی شوہر نے اگر عورت کو احداد نہ کرنے کا حکم دیا ہو تو بھی وہ احداد ترک نہیں کرے گی، کیونکہ یہ شریعت کا حق ہے، بندہ اسے ساقط نہیں کر سکتا، کیونکہ احداد میں عورت کو جن چیزوں سے منع کیا گیا ہے وہ سب چیزیں عورت کی طرف رغبت پیدا کرتی ہیں اور اس کے لئے عدت میں نکاح ناجائز ہے، لہذا وہ ان چیزوں سے اجتناب کرے گی تاکہ حرام میں مبتلا ہونے کا ذریعہ نہ بن جائیں۔



ذمہ عدت کے لئے اعتکاف سے نکلنا لازم ہو گیا پھر بھی وہ اعتکاف کرتی رہی تو وہ گنہگار ہوئی اور اس کا اعتکاف ہو گیا، یہ بات داری نے کہی ہے^(۱)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف والی عورت کو اگر طلاق یا وفات کی عدت پیش آئی تو بھی وہ اپنا اعتکاف جاری رکھے گی، ربیعہ اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے، اس کے برخلاف اگر عدت پر اعتکاف طاری ہوا ہو (یعنی عدت لازم ہونے کے بعد اس نے اعتکاف شروع کیا ہو) تو اعتکاف کے لئے گھر سے نہ نکلے گی بلکہ عدت مکمل ہونے تک گھر میں رہے گی^(۲)۔
(دیکھئے: ”اعتکاف“ کی اصطلاح)۔

احداد کی پابندی نہ کرنے والی عورت کی سزا:
۲۵- ائمہ مذاہب اربعہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جس مکلفہ خاتون نے پوری یا کچھ مدت سوگ منانے کے فریضہ کو چھوڑ دیا، اگر ایسا لاعلمی اور جہالت میں کیا تو کوئی حرج نہیں، اور اگر ایسا جان بوجھ کر کیا تو گنہگار ہوگی جب کہ وہ اس کی حرمت کو جانتی تھی، جیسا کہ شافعیہ میں سے ابن مقری نے کہا ہے، لیکن وہ احداد کا اعادہ نہیں کرے گی، کیونکہ اس کا وقت گذر چکا، اور کوئی بھی کام بے محل اور بے وقت کرنا جائز نہیں، اس کی عدت گناہ کے ساتھ گذر گئی، جس طرح اگر اس نے بلاعذر وہ مکان چھوڑ دیا جس میں اس کا رہنا ضروری تھا تو وہ گنہگار ہوتی ہے اور اس کی عدت گذر جاتی ہے (فقہہ نمبر ۲۴)۔

(۱) تبیین الحقائق شرح المغیر ۳۵۱/۱ طبع الامیر بیہ بولاق ۱۳۱۳ھ، البحر الرائق ۳۲۶/۲، المطبوعہ العلمیہ، الفتاویٰ الہندیہ ۲۱۲/۱، المجموع ۵۶/۶-۵۳-۳۲۶، المغنی لابن قدامہ ۲۰۷-۲۰۶۔
(۲) لشرح الکبیر مع حاشیۃ الدرستی ۲۸۶/۲

(۱) الرواۃ لابن حجر ۶۳/۲ طبع دار المعرفۃ، نہایۃ المحتاج ۱۳۳/۱، المغنی لابن قدامہ ۲۰۶/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابد بن ۲/۱۷۱، المغنی لابن قدامہ ۲۸۱/۱۰ طبع الامیر بیہ۔

متعلقہ الفاظ:

۲- حیازة: حیازة کا معنی ہے شی پر ہاتھ رکھ لیا اور اس پر قبضہ کر لیا^(۱)۔ اور کبھی وہ محو زشی حرز میں ہوتی ہے، اور کبھی نہیں ہوتی، پس حیازه احراز سے عام ہے۔

۳- ستيلاء: ستيلاء عقبر وغلبہ کا نام ہے اگرچہ یہ حکمی ہو^(۲) کسی شی کو اس کے محفوظ مقام سے نکال لیا اور اس پر اپنے قبضہ کا ہاتھ رکھ دینا، پس یہ مطلق احراز سے مختلف اور اس سے خاص ہے۔

اجمالی حکم:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک مال مملوک کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا جاری کرنے میں احراز ایک شرط ہے^(۳)۔

بحث کے مقامات:

۵- احراز پر سرتہ (چوری) کے ذیل میں اس کی شرطوں پر گفتگو کرتے ہوئے بحث کی جاتی ہے، اسی طرح جن عقود میں ضمان ہوتا ہے مثلاً ودیہ وغیرہ، ان کے ذیل میں بھی احراز پر بحث کی جاتی ہے^(۴)۔

احراز

تعریف:

۱- لغت میں احراز کا معنی ہے چیز کی حفاظت کرنا اور اسے لینے سے محفوظ کر دینا^(۱)۔

فقہاء کا استعمال مذکورہ لغوی معنی سے خارج نہیں ہے^(۲)، چنانچہ نسبی نے احراز کی تعریف کی ہے: چیز کو حرز میں یعنی محفوظ جگہ میں کر دینا۔ احراز یا تو اس طرح ہوتا ہے کہ چیز کو محفوظ جگہ میں کر دیا جائے یعنی ایسی جگہ رکھا جائے جو احراز کے لئے بنائی گئی ہے اور اجازت کے بغیر اس میں داخل ہونا ممنوع ہے، مثلاً مکانات، دوکانیں، خیمے، خزانے اور صندوقیں، یا احراز کسی آدمی کے ذریعہ ہوگا جو اس چیز کی دیکھ بھال اور حفاظت کرے۔

کون جگہ حرز ہے اور کون حرز نہیں ہے؟ اس کا فیصلہ عرف سے ہوگا، اس لئے کہ شریعت اور لغت نے اس کی کوئی تحدید نہیں کی ہے، مختلف احوال، احوال اور اوقات کے اعتبار سے حرز مختلف ہوتا ہے، غزالی نے اس کی حد بندی اس طرح کی ہے کہ جس جگہ رکھنے سے انسان مال کو ضائع کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا^(۳)۔

(۱) المشرح الصغیر ۳/۳۱۹ طبع دار المعارف۔

(۲) اقلیو بی ۳/۲۶ طبع عیسیٰ الجلیسی۔

(۳) البدائع ۹/۳۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مطبوعہ لاہور، المشرح الصغیر ۳/۳۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعارف، شرح منہاج الطالبین مع اقلیو بی و عمیرہ ۳/۱۹۰ طبع مصطفیٰ الجلیسی، المغنی ۱۰/۳۴۹ طبع اول۔

(۴) البدائع ۸/۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرش ۶/۱۰۸ طبع دار صادر، نہایہ المحتاج ۶/۱۰۹ طبع مصطفیٰ الجلیسی، المغنی ۷/۲۸۰۔

(۱) القاسوس الجلیط، تاج العروس، النہایہ لابن الاثیر ۱/۳۶۶۔

(۲) ابن ماجہ ۳/۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع بولاق، مطبوعہ المطبوعہ ۷/۷۷۔

(۳) ابن ماجہ ۳/۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/۱۶۳ طبع مصطفیٰ الجلیسی۔

إحراق ۱-۴

إحراق کا شرعی حکم:

۳- إحراق (جلانا) کا جو مقصد ہوتا ہے اس کے اعتبار سے إحراق کے احکام مختلف ہوتے ہیں، إحراق کو پانچ قسم کے احکام پیش آتے ہیں:

پاک کرنے کے اعتبار سے إحراق کا اثر:

۴- مالکیہ کا معتد قول، امام محمد بن الحسن کا مسلک جس پر فقہ حنفی میں فتویٰ ہے، اور حنابلہ کا غیر ظاہر قول یہ ہے کہ إحراق (جلانے) سے اگر ناپاک چیز تبدیل ہو جائے، اس طور پر کہ اس کی صفات تبدیل ہو جائیں یا اس کی حقیقت بدل کر وہ کوئی اور چیز بن جائے، مثلاً مردار کو جلا دیا گیا، جل کر وہ راکھ یا دھواں ہو گیا، تو جلانے کے بعد جو چیز رہے گی وہ پاک ہوگی، اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ پاک ہو جائے گی جب وہ چیز اصلاً پاک رہی ہو اور ناپاکی لگنے سے ناپاک ہوتی ہو، مثلاً ناپاک کپڑا۔

ان حضرات کی دلیل اسے شراب پر قیاس کرنا ہے کہ شراب جب سرکہ بن جائے تو پاک ہو جاتی ہے، اور کچی کھال کو جب دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے۔

فقہاء اہل اربعہ اور امام ابو یوسف کا مسلک، مالکیہ کا غیر معتد قول اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ جلانے کے بعد جو چیز رہ جاتی ہے وہ دوسری چیز نہیں ہو جاتی، لہذا وہ جلانے کے بعد بھی پہلے کی طرح ناپاک ہی رہے گی، چاہے وہ چیز سرپا نجس ہو یا اصلاً پاک ہو لیکن ناپاکی لگنے سے ناپاک ہوگی، کیونکہ اس کے ساتھ ناپاکی برقرار ہے، اس لئے کہ جلانے کے بعد جو چیز رہ گئی ہے وہ بھی اسی ناپاک چیز کا حصہ ہے۔

بعض مالکیہ نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر آگ ناپاکی کو زبردست

إحراق

تعریف:

۱- إحراق لغت میں ”أحرق“ کا مصدر ہے (جس کا معنی جلا نا ہے)۔

جہاں تک اس کے فقہی استعمال کا مسئلہ ہے تو بعض فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ إحراق آگ کا کسی شی کو کلیتہً ختم کر دینا یا اس کے باقی رہتے ہوئے اس میں اثر انداز ہونا ہے، آخری قسم کی مثالوں میں سے ”کسی“ (داغنا) اور ”شسی“ (بھوننا) ہے^(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- بہت سے اصطلاحی الفاظ سے إحراق کا رشتہ ہے، جن میں سے چند اہم الفاظ یہ ہیں:

الف- اتلاف: اتلاف کے معنی فنا کر دینا ہے، یہ إحراق سے

عام ہے۔
ب- تسخین: تسخین کا معنی ہے کسی چیز کو گرمی پہنچانا، یہ إحراق سے مختلف چیز ہے۔

ج- غلی (ابالنا): یہ تسخین کا آخری درجہ ہے، جس مادہ کو ابالنا مقصود ہو اس کے اعتبار سے ”غلی“ میں فرق ہوتا رہتا ہے، غلی بھی إحراق سے مختلف چیز ہے۔

(۱) لسان العرب: مادہ (حرق)، الدسوقی ۳/۳۵۳۔

إحراق ۵-۶

نوجوان تھا، کتے مسجد میں آتے جاتے تھے اور پیشاب کرتے تھے، اس کی وجہ سے لوگ پانی وغیرہ چھڑکتے بھی نہیں تھے۔
حنفیہ کا یہ بھی مسلک ہے کہ اس زمین پر تیمم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ تیمم کے لئے مٹی کے پاک ہونے کی شرط قرآن پاک سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" (۱)
(تو قصد کرو پاک مٹی کا)۔

اور خشک ہونے سے زمین کا پاک ہونا دلیل ظنی (خبر واحد) سے ثابت ہے، لہذا اس سے وہ یقینی طہارت حاصل نہ ہوگی جو آیت کے مطابق تیمم کے لئے مطلوب ہے۔
مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام زفر کے نزدیک زمین خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتی، نہ اس جگہ نماز پڑھنا جائز ہے، نہ وہاں پر تیمم کرنا درست ہے، کیونکہ وہ جگہ پاک ہوگئی تھی اور ناپاکی دور کرنے والی کوئی چیز پانی نہیں گئی (۲)۔

معدنیات پر ناپاکی چیز سے پالش کرنا:

۶- اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ناپاکی چیز لوہے کو پلائی گئی پھر اسے تین بار دھلا گیا تو لوہے کا اوپری حصہ پاک ہو جائے گا، اس کے بعد اگر اس لوہے کا استعمال کسی چیز میں کیا گیا تو وہ چیز ناپاکی نہیں ہوگی۔
امام محمد کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس لوہے کو تین بار پاک چیز پلائی گئی تو وہ مطلقاً پاک ہو جاتا ہے، اس لوہے کو لے کر نماز پڑھنا درست ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔
امام محمد بن الحسن کے نزدیک وہ لوہا کبھی پاک نہیں ہوگا۔

طریقہ پر کھالے تب تو اس کی راکھ پاک ہے ورنہ ناپاکی ہے (۱)۔
ناپاکی چیز کے جلانے کے بعد جو چیز باقی بچتی ہے اسے ناپاکی کہنے والے فقہاء بھی اس کی تھوڑی مقدار کو ضرورت کی وجہ سے معاف قرار دیتے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ مشقت کی وجہ سے احکام میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

دھوپ اور آگ سے زمین کی پاکی:

۵- اگر زمین پر ناپاکی لگی اور وہ دھوپ یا آگ سے خشک ہوگئی، اور نجاست کا اثر ختم ہو گیا یعنی زمین سے نجاست کا رنگ اور بو باقی نہ رہے تو حنفیہ کے نزدیک اس جگہ نماز ادا کرنا جائز ہے، حنفیہ کا استدلال رسول اکرم ﷺ کے ارشاد سے ہے: "ذکاة الأرض بیسہا" (۲)
(زمین کی پاکی اس کا خشک ہونا ہے)۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے بھی حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله ﷺ وكنت فتى شاباً عزباً وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد ولم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك" (۳) (میں رسول اللہ ﷺ کے عہد میں مسجد میں رات گزارتا تھا، اس وقت میں غیر شادی شدہ

(۱) فتح القدیر ۱/۱۳۹، حاشیہ الدرستی ۱/۵۷-۵۸، المغنی ۱/۶۰، البدایع ۱/۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/۲۳۰، روضۃ الطالین ۱/۲۹-۳۰، ابن ماجہ ۱/۳۳۲۔

(۲) حدیث: "ذکاة الأرض بیسہا" کے بارے میں سخاوی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً صحیح نہیں ہے ابن ابی شیبہ نے اسے محمد بن علی بن الحسین اور ابن الجوفیہ اور ابو قلابہ کے قول کی حیثیت سے ذکر کیا ہے اور عبد الرزاق نے ابو قلابہ کے قول کے طور پر ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "جفوف الأرض طہورہا" (المقاصد الحسنة ۱/۲۲۰)۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ کی روایت بخاری اور ابوداؤد نے کی ہے (عمون السجود ۱/۱۳۶ طبع الہند)۔

(۱) سورۃ نساء ۴/۳۳، سورۃ مائدہ ۵/۶۔

(۲) فتح القدیر ۱/۱۳۸-۱۳۹، روضۃ الطالین ۱/۲۹، ابن ماجہ ۱/۳۱۱، المغنی مع المشریح الکبیر ۱/۳۹، الاطاب ۱/۱۵۸-۱۵۹۔

احراق ۷-۸

الناس؟ قال: لا، هو حرام“ (۱) (بیشک اللہ تعالیٰ نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی فروخت کو حرام قرار دیا، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ اسے تو کشتیوں پر ملا جاتا ہے، کھالوں پر لگایا جاتا ہے، اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں؟ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: نہیں، ایسا کرنا حرام ہے۔)

اس سے ملتا جلتا مالکیہ کا قول ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ ناپاک روغن سے نفع نہیں اٹھایا جائے گا، ہاں مردار کی چربی سے گاڑی کے پیوں وغیرہ پر روغن ملا جاسکتا ہے اور وہ بھی مسجد کے باہر، مسجد کے اندر نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک مسجد کے علاوہ اور جگہوں پر کراہت کے ساتھ ناپاک روغن کا چراغ جلا یا جاسکتا ہے (۲)۔

جس روغن میں ناپاک چیز مل گئی ہو اس سے چراغ جلانا:

۸- جو روغن اصلاً پاک ہو اور ناپاک چیز مل جانے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا ہو اس کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں:

حنفیہ، مالکیہ کا مسلک، شافعیہ کا قول مشہور اور حنابلہ کی ایک

(۱) حدیث ”أرأيت شحوم الميتة...“ کی روایت مسلم نے بھی کی ہے اس حدیث کا بانی حصہ یہ ہے ”ثم قال رسول الله - ﷺ - عند ذلك: لائل الله اليهود إن الله لما حرم شحومها جعلها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه“ (پھر رسول اللہ ﷺ نے اس موقع پر فرمایا: اللہ تعالیٰ یہود کو قتل کرے جب اللہ تعالیٰ نے ان پر مردار کی چربی کو حرام قرار دے دیا تو وہ اس کو کھلا کر فروخت کرنے لگے اور اس کی قیمت استعمال کرنے لگے) بعض روایات میں ہے ”إن الله ودموله حراما... الخ“ (فتح الباری ۳/۳۳ طبع السنویہ)۔

(۲) المغنی ۵/۲۳، حاشیہ ابن ماجہ ۱/۳۳۰-۳۳۱، ۵/۳۳، حاشیہ الدرستی ۶۰-۶۱، نہایت المحتاج وحاشیہ العبر ۱/۳۳۳-۳۳۴۔

یہ سب تفصیل اس کو لے کر نماز پڑھنے کے بارے میں ہے، لیکن اگر اسے تین بار دھویا گیا، پھر اس سے تربوز جیسی کوئی چیز کاٹی یا وہ لوہا تھوڑے پانی میں گر پڑا تو تربوز اور پانی ناپاک نہیں ہوگا، لہذا اس بات پر اجماع ہے کہ دھونے سے اس لوہے کا اوپری حصہ پاک ہو جائے گا۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کا ایک دوسرا قول جسے شاشی نے اختیار کیا، یہ ہے کہ ناپاک کی پلائے ہوئے لوہے کو پاک کرنے کے لئے اس کے اوپری حصہ کو پاک کرنا کافی ہے، کیونکہ طہارت کا تعلق اشیاء کے ظاہر سے ہے، اندرونی حصہ سے نہیں ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر گرم کئے ہوئے لوہے یا تانبے وغیرہ کو ناپاک چیز پلائی گئی تو اس سے وہ ناپاک نہیں ہوتے بلکہ حسب سابق پاک رہتے ہیں، کیونکہ ناپاک کی ان میں سرایت نہیں کر پاتی، حرارت نجاست کو دفع کر دیتی ہے (۱)۔

ناپاک کی اور ناپاک چیز سے چراغ جلانا

ناپاک روغن سے چراغ جلانا:

۷- حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ مردار کی چربی سے چراغ جلانا جائز نہیں، اس کی علت ان حضرات نے یہ بیان کی ہے کہ مردار کی چربی عین نجاست اور اس کا جزء ہے، اس قول کی تائید صحیح بخاری میں مروی حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے سال حضرت جابرؓ نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ”إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها

(۱) روضة الطالبین ۱/۳۳۰، ابن ماجہ ۱/۳۳۳، حاشیہ الدرستی ۶۰۔

إحراق ۹-۱۰

متاخرین شافعیہ میں سے بعض کا قول اور حنابلہ کا غیر ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ دھواں اور بھاپ مطلقاً پاک ہے۔

حنفیہ کا مقابل صحیح قول جو ظاہر مذہب حنبلی ہے اور جسے مالکیہ میں سے نحی، تونسلی، مازری، ابوالحسن اور ابن عرفہ نے اختیار کیا ہے اور بعض لوگوں نے اسے قول مشہورتر اردیا ہے، یہ ہے کہ نجس ایندھن سے جو دھواں اٹھے وہ پاک نہیں، اور نجس پانی سے جو بھاپ اٹھے اگر اس کی وجہ سے کسی چکنے جسم پر نجی جمع ہو پھر وہ ٹپکے تو وہ نجس ہے، اور نجاست کی بھاپ اگر کپڑے پر لگے تو وہ کپڑا پاک ہے۔

بعض شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ نجاست کا دھواں پاک ہے لیکن اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے، اور نجاست کی بھاپ جب آگ کے ذریعہ اوپر چڑھے تو نجس ہے، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء کو آگ اپنی قوت سے علیحدہ کر دیتی ہے، لہذا اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے۔

انسان یا جانور کے فضلہ سے کھانا پکایا گیا یا اسے بھاپ کے نیچے جلا یا گیا جس سے وہ نوشادر ہو گیا تو اگر کھانے کو نجاست کا دھواں بہت زیادہ نہ لگا ہو تو کھانا پاک ہے ورنہ ناپاک ہے، اسی طرح نوشادر پاک ہے اگر اس کا بھاپ پاک ہو ورنہ ناپاک ہے، مشہور بہاب جو کوبر کے دھویں سے بنایا جاتا ہے یا ناپاک روغن سے بنایا جاتا ہے جب اس سے کوئی نجس جلا یا جائے تو راکھ کی طرح ناپاک ہے، اور اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے، کیونکہ مشقت سے احکام میں آسانی پیدا ہوتی ہے (۱)۔

راکھ سے تیمم:

۱۰- ہر وہ چیز جس کو اس طرح جلا دیا گیا کہ وہ راکھ ہو گئی اس سے

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، حاشیہ الدرستی ۱/ ۳۸، ۵۸، معنی المحتاج ۱/ ۸۱، نہایت المحتاج ۱/ شرح المسباج مع حاشیہ اشہر مجلس القہری ۱/ ۲۲۹-۲۳۰، ۲/ ۷۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۱،

روایت جسے خرقی نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ایسے روغن سے مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں چراغ جلا نا جائز ہے، اگر چراغ مسجد کے باہر جلا یا جائے اور روشنی مسجد میں پہنچے تو جائز ہے، کیونکہ ضرر کے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو گیا، لہذا پاک روغن کی طرح اس سے روشنی حاصل کرنا درست ہوگا، یہ بات حضرت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

حنابلہ کی دوسری روایت جسے ابن المنذر نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ناپاک روغن سے چراغ جلا نا کسی جگہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبی ﷺ سئل عن شحوم المیتة تطلى بها السفن، وتدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام" (نبی ﷺ سے مردہ کی چربی کے بارے میں پوچھا گیا جس سے کشتیوں پر لپ لگایا جاتا ہے اور چمڑے پر روغن چڑھایا جاتا ہے اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں تو فرمایا: نہیں، وہ حرام ہے) یہ روایت بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (۱)۔ ان حضرات نے اس روغن میں جو نجس اعمین ہے اور اس روغن میں جو اصلاً پاک ہے، ناپاک چیز ملنے سے ناپاک ہوا ہے، کوئی فرق نہیں کیا ہے (۲)۔

جلائی گئی نجاست کا دھواں اور بھاپ:

۹- حنفیہ کا قول صحیح، مالکیہ کا قول معتمد جو ابن رشد کا اختیار ہے،

(۱) حدیث: "شحوم المیتة..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ان الله سمع رسول الله ﷺ يقول وهو بمكة عام الفصح: ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام، فقبل: يا رسول الله، ارايت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن و يدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس، فقال: لا، هو حرام" (فتح الباری ۳/ ۲۳، طبع المستوفی، صحیح مسلم تحقیق محمد عواد عبد الباقی ۳/ ۱۲۰، طبع عیسیٰ الخلیفی ۵/ ۱۳۷ھ)۔

(۲) المغنی مع شرح الکبیر ۳/ ۱۵۔

جلی ہوئی میت کو غسل دینا:

۱۲- فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جلے ہوئے مردہ کو اگر غسل دینا ممکن ہو تو دوسرے مردوں کی طرح اسے بھی غسل دیا جائے گا، اس لئے کہ غسل نہ دیا جانا معرکہ جنگ میں قتل ہونے والے شہید کی خصوصیت ہے اگرچہ وہ میدان جنگ میں اپنے کسی فعل کی وجہ سے جل گیا ہو، جو شخص معرکہ کے باہر جلا ہو وہ آخرت کے اعتبار سے شہید ہے، اس پر معرکہ جنگ کے شہداء کے احکام جاری نہ ہوں گے (۱)۔

اگر یہ خطرہ ہو کہ غسل دینے سے نعش نکلے نکلے ہو جائے گی تو اس پر پانی بہا دیا جائے گا، نعش کو چھوا نہیں جائے گا، اور اگر صرف پانی بہانے سے بھی نعش کے نکلے ہونے کا خطرہ ہو تو اس پر پانی نہیں ڈالا جائے گا، اگر ممکن ہو تو اس زندہ شخص کی طرح تیمم کر دیا جائے جسے پانی سے تکلیف پہنچتی ہو، اگر جلی ہوئی نعش کے بعض حصہ کو غسل دینا ممکن ہے اور بعض حصہ کو غسل دینا دشوار ہے تو جتنے حصہ کو غسل دینا ممکن ہو اسے غسل دیا جائے اور باقی کو تیمم کر دیا جائے گا زندہ شخص کی طرح (۲)۔

جو شخص جل کر رکھ ہو گیا ہو اس کی نماز جنازہ:

۱۳- مالکیہ میں سے ابن حبیب اور حنابلہ اور بعض متأخرین شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ جو نعش جل کر خاکستر ہو گئی ہو اس کو غسل دینا اور تیمم کرنا اگرچہ ناممکن ہے لیکن اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، کیونکہ نماز جنازہ نہ پڑھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، جو چیز آسان اور قابل عمل ہو وہ اس چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگی جسے کرنا مشکل اور

بالاجماع تیمم جائز نہیں ہے، اور جس چیز کو اتنا جلا یا گیا کہ ابھی وہ راکھ نہیں ہوئی اس کے بارے میں حنفیہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس سے تیمم کرنا جائز ہے، کیونکہ جلانے کی وجہ سے وہ چیز اپنی اصل سے باہر نہیں ہوتی۔

مالکیہ کا مسلک، حنابلہ کا معتد قول اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جو چیز جلا دی گئی اس سے تیمم جائز نہیں، کیونکہ جلانے کی وجہ سے وہ چیز ”صعید“ (پاک مٹی) ہونے سے خارج ہو گئی۔

کس سے تیمم صحیح ہے اور کس سے صحیح نہیں، اس کی تفصیل ”تیمم“ کی اصطلاح میں دیکھی جائے (۱)۔

جلنے کی وجہ سے کھال کے نیچے جمع ہونے والا پانی (آبلہ):
۱۱- کھال کے نیچے آبلہ میں جو پانی ہے، نہ وہ ناپاک ہے، نہ اس کی وجہ سے وضو ٹوٹتا ہے، لیکن جب آبلہ سے پانی باہر آ گیا تو اس کے ناپاک ہونے پر اجماع ہے لیکن اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے، قلیل اور کثیر کے بارے میں ہر مذہب کا الگ ضابطہ ہے۔

آبلہ کا پانی نکلنے سے وضو ٹوٹنا حنفیہ کا مسلک ہے بشرطیکہ وہ اپنی جگہ سے بہہ پڑے، اور حنابلہ اس وقت ناقض وضو مانتے ہیں جب زیادہ مقدار میں آبلہ کا پانی نکلا ہو، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک آبلہ سے پانی نکلنا ناقض وضو نہیں ہے جیسا کہ ان کے اس عمل سے مستفاد ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کا ذکر ناقض وضو کے ذیل میں نہیں کیا ہے (۲)۔

= المغنی لابن قدامہ ۱/۶۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۳۱، حاشیہ الدسوقی ۱/۱۵۶، نہایت المحتاج ۱/۲۶۱، ۲/۲۷۳، ۲/۲۷۵، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۳۹-۲۵۰، مغنی المحتاج ۱/۹۶، روضۃ الطالبین ۱/۱۰۹۔

(۲) الطحاوی علی مرآة الفلاح ۱/۳۸، الدسوقی ۱/۵۶، ۵۷، ۵۳، نہایت المحتاج: نواقض الوضوء، المغنی مع لشرح الکبیر ۱/۷۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۹، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۶۷-۱۶۸، فتح القدیر

۱/۳۷۳، بدائع الصنائع ۱/۳۳۳، المغنی ۱/۳۰۱، حاشیہ الدسوقی ۱/۳۰۷۔

(۲) ارسوط للسرھسی ۲/۵۲، بدائع الصنائع ۱/۳۲۰، نہایت المحتاج ۱/۹۳، مغنی

المحتاج ۱/۳۵۸، روضۃ الطالبین ۱/۱۰۸، حاشیہ الدسوقی ۱/۳۱۰، المغنی

لابن قدامہ ۱/۳۰۷۔

اس کی تفصیل ”جنايات“ میں ملے گی (۱)۔

جلانے کے ذریعہ قصاص:

۱۶- شافعیہ کا مذہب، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ قاتل اسی چیز سے قتل کیا جائے گا جس سے اس نے قتل کیا تھا، خواہ وہ آگ ہی ہو، اور آگ کے ذریعہ قصاص لینا اس حدیث سے مستثنیٰ ہوگا جس میں آگ کے ذریعہ مزا دینے سے روکا گیا ہے، اس بارے میں ان حضرات نے درج ذیل آیات اور احادیث سے استدلال کیا ہے: ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ“ (۲) (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا وہ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔ ”فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ“ (۳) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔ بیہقی اور بزار نے حضرت براءؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من حرق حرقناه“ (۴) (جس نے جلا یا ہم بھی اس کو جلائیں گے)۔ حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا غیر مشہور قول اور حنابلہ کا معتد قول یہ ہے کہ قصاص تلوار ہی کے ذریعہ لیا جائے گا خواہ قاتل نے کسی بھی چیز سے قتل کیا ہو، اگر مقتول کے ورثہ نے آگ میں ڈال کر قصاص لیا تو انہیں تعزیر کی جائے گی، ان حضرات کا استدلال نعمان بن بشیرؓ کی اس

نا قائل عمل ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد صحیح طور پر ثابت ہے: ”وَإِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ“ (۱) (جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اسے استطاعت بھر کر دو)، نیز اس لئے کہ نماز جنازہ کا مقصد میت کے لئے دعا اور سفارش کرنا ہے۔

حنفیہ اور جمہور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ بعض حضرات کے نزدیک نماز جنازہ درست ہونے کے لئے پہلے میت کو غسل دینا شرط ہے، اور بعض کے نزدیک پوری نعش یا اس کے اکثر حصہ کی موجودگی شرط ہے، جب اسے غسل دینا اور تیمم کرانا ناممکن ہو گیا تو شرط مفقود ہونے کی وجہ سے نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی (۲)۔

تابوت میں دفن کرنا:

۱۳- میت کو تابوت میں دفن کرنا بالاجماع مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ بدعت ہے، اس بارے میں میت کی وصیت نافذ نہیں کی جائے گی۔ مصلحت کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، مثلاً میت جلی ہوئی ہو اور اسے تابوت میں دفن کرنے کی ضرورت ہو (۳)۔

حدود، قصاص اور تعزیر میں جلانا

وانتہ جلانا:

۱۵- وانتہ آگ سے جلانا جلدیت عمدہ ہے، اس پر وانتہ جرم کے احکام جاری ہوں گے، کیونکہ آگ دھار دار ہتھیار کا کام کرتی ہے،

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳۲۵-۳۲۶، نتائج الافکار ۲۳۵/۸، حاشیہ ابن ماجہ ۵۲۷/۶-۵۲۸، مغنی المحتاج ۸/۳، الدرستی ۳/۳۱۲۔

(۲) سورہ نحل ۱۲۶۔

(۳) سورہ بقرہ ۱۹۳۔

(۴) حدیث ”من حرق حرقناه“ کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں: بیہقی نے

”معرفة السنن والآثار“ میں اس کی روایت کی ہے اور کہہ: اسناد میں بعض مجہول

روای ہیں، یزید کا قول ہے جو اس نے خطبہ میں کہا (تخصیص البیہر ۱۹/۳)۔

(۱) حدیث: ”وَإِذَا أَمَرْتُمْ...“ کی روایت امام احمد، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے (فتح البکیر ۲/۱۲۰)۔

(۲) مرآة الفلاح مع حاشیہ الطحاوی ۳۱۹۔

(۳) ابن ماجہ ۲/۲۳۳-۲۳۵، حاشیہ الدرستی ۳/۳۱۹، مغنی المحتاج

۱/۳۶۰، نہایة المحتاج ۳/۳۰۳، المغنی ۲/۳۰۹، ۳/۳۱۵۔

لواطت میں جلانے کی سزا:

۱۸- امام ابوحنیفہ کے نزدیک لواطت کی سزا لواطت کرنے والے اور جس کے ساتھ لواطت کی جائے دونوں کے لئے تعزیر ہے، حاکم کو یہ بھی اختیار ہے کہ تعزیری سزا جلانے کی صورت میں دے، ابن القیم کی بھی یہی رائے ہے۔

ابن حبیب مالکی نے کہا ہے کہ دونوں کو جلانا واجب ہے، اس کے برخلاف جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ لواطت کرنے والے دونوں مجرموں کو جلانے کی سزا نہیں دی جائے گی، اس کی تفصیل ”حدود“ میں دیکھی جائے۔

جو لوگ لواطت کی سزا میں جلانے کی بات کہتے ہیں ان کا استدلال صحابہ کرام کے عمل سے ہے، ان میں سرفہرست حضرت ابو بکرؓ ہیں، لواطت کی سزا میں حضرت علیؓ نے بھی بہت سختی کی ہے (۱)۔

وہی کئے گئے چوپایہ کو جلانا:

۱۹- چوپایہ سے وہی کرنے کی وجہ سے کسی شخص پر حد نہیں جاری کی جائے گی بلکہ تعزیر کی جائے گی اور چوپایہ کو ذبح کر دیا جائے گا، پھر جلا دیا جائے گا اگر وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا، تاکہ اس چوپایہ کو دیکھ کر اس گھناؤنے واقعہ کا بار بار چرچا نہ ہو لیکن ”الہدایہ“ کے مطابق ایسا کرنا واجب نہیں ہے، اور اگر چوپایہ ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو تو امام ابوحنیفہ اور فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف، اور امام محمد کے

= قدر کریم کرنا ہے خواہ غلام ہی کیوں نہ ہو، جن لوگوں کی رائے میں غلام آزاد نہیں ہوا انہوں نے تعزیر واجب کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۳/۱۵۳-۱۵۵، مطالب ولی اتنی ۱/۵۷، فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۳۵/۲۸، التبعرة بہامش فتاویٰ علیہ ۲/۲۶۱، مخ الجلیل ۳/۳۹۷، لہدب ۲/۲۶۹۔

روایت سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”لا قود إلا بالسيف“ (قصاص تلوار ہی کے ذریعہ لیا جائے گا) اس کی روایت ابن ماجہ، بزار، طحاوی، طبرانی، بیہقی نے مختلف الفاظ کے ساتھ کی ہے (۱)۔

مالک کا اپنے غلام کو آگ کی سزا دینے کا حکم:

۱۷- آقا کو اپنے غلام کو آگ سے جلا دینے کی صورت میں علماء کی رائے مختلف ہے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ اس کی وجہ سے غلام آزاد نہیں ہوگا، امام مالک، اوزاعی اور لیث اس عمل کی وجہ سے غلام کی آزادی کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ اس کا دلاء اس کے آقا کو ملے گا اور سلطان اسے اس فعل پر سزا دے گا، ان حضرات نے حضرت عمر کے اثر سے استدلال کیا ہے، اس کی تخریج امام مالک نے موطا میں کی ہے، الفاظ یہ ہیں: ”إن وليمة أنت عمر، وقد ضربها سيدها بنار فأصابها بها فأعتقها عليه“ (ایک باندی حضرت عمر کی خدمت میں حاضر ہوئی جسے اس کے آقا نے آگ سے مارا تھا، اس باندی کو سیدنا عمر نے آزاد قرار دیا)۔ اس حدیث کو حاکم نے بھی المستدرک میں روایت کیا ہے (۲)۔

(۱) نیل الاوطار ۷/۱۶۰-۱۶۵، حاشیہ ابن ماجہ بن ۳/۵۳، البدایع ۷/۲۳۵، تبیین الحقائق ۱/۱۰۶، السنن ص ۲۶/۱۲۵-۱۲۶، حاشیہ الدوسقی ۳/۲۶۵، الخرش ۲/۲۹۸، التاج والکلیل ۲/۵۶۶، مغنی المحتاج ۳/۳۳، نہایت المحتاج ۷/۲۹۰، المغنی ۲/۳۹۰، کشاف القناع ۵/۵۳۸، حدیث: ”لا قود إلا بالسيف“ کی روایت ابن ماجہ نے نعمان بن بشیر سے کی ہے۔ حافظ بصری نے الترواحد میں لکھا ہے اس کی اسناد میں جابرؓ ہی ہیں اور وہ کذاب ہیں۔ یہ حدیث حضرت ابو بکرؓ سے بھی مروی ہے اس کی اسناد میں مبارک بن فضالہ ہیں، اور وہ مدلس ہیں، اور عن سے حدیث بیان کرتے ہیں، اور اسی طرح حسن بھی ہیں (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۳/۱۳۰، طبع عینی لکھنؤ ۱۳۷۵)، اور یہ حدیث منکر اور معلول ہے (فیض القدیر ۶/۲۳۶)۔

(۲) نیل الاوطار ۶/۲۰۵، ۲۰۷، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام انسان کی کس

إحراق ۲۰-۲۲

والمتمخضين عليها السرج“ (اللہ تعالیٰ قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں اور قبروں پر چہ انغاں کرنے والوں کو اپنی رحمت سے دور کر دیتا ہے) (۱) قبرستان میں آگ جلانے میں اگر کوئی واضح مصلحت ہو، مثلاً رات میں میت کو دفن کرنا تو ایسا کرنا جائز ہے (۲)۔

میت کے پاس دھونی سلگانا:

۲۲- جمہور فقہاء کے نزدیک یہ مستحب ہے کہ میت کے کفنوں میں عود کی دھونی دی جائے، اس کی شکل یہ ہے کہ اگر دان میں آگ پر عود ڈال دی جائے، پھر کفن میں اس کا دھواں پہنچایا جائے یہاں تک کہ اس کی خوشبو کفن میں بس جائے اور کپڑا خوشبودار ہو جائے، اس عمل سے پہلے کفن پر گلاب کا پانی چھڑک دیا جائے، تاکہ خوشبو اس سے وابستہ ہو جائے، میت کو کفن پہنانے سے پہلے طاق مرتبہ اس میں دھونی دی جائے گی، اس کی بنیاد حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”إذا أجمرت الميت فأجمروه ثلاثاً“ (جب تم میت کو دھونی دو تو تین بار دھونی دو)، اس حدیث کی روایت امام احمد نے کی ہے، بیہقی اور بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے، کہا

(۱) حدیث: ”لعن اللہ زانوات...“ کی روایت ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور حاکم نے ابن عباسؓ سے کی ہے ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے لیکن اس سے اختلاف اس بنیاد پر کیا گیا ہے کہ اس میں حضرت ام ہانی کے غلام ابو صالح ہیں عبد الحق کہتے ہیں یہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، منذری نے کہا اگر حدیث کی ایک جماعت نے ان پر کلام کیا ہے ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے ابن عباس سے نہیں سنا، ابن عدی کہتے ہیں مجھے اس کا علم نہیں کہ حنفیوں میں سے کوئی ان سے خوش رہا ہو۔ ابن قسطلان سے ان کا بہتر ہونا نقل کیا گیا ہے (فیض القدیر ۵/۲۷۳، مجمع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۵۶/۱۳۵)۔

(۲) حاشیہ ابن طاہرین ۳/۳۶۷، ۳/۳۵۳، ۳/۳۳۹، ۳/۳۳۰، بدائع الصنائع ۳/۳۶۰، ۳/۳۵۰، حاشیہ الدسوقی ۲/۱۷۱-۱۷۳، ۱/۳۶۶، ۳/۳۶۵، ۳/۳۶۰، ۳/۳۵۰، معنی المحتاج ۱/۳۶۰، المغنی بوضوح کبیر ۱/۱۹۱، ۱/۱۹۳، ۲/۳۳۵، ۲/۳۳۶-۲/۳۶۲، ۳/۳۸۷، ۳/۳۸۸، ۳/۳۱۷۔

زردیک اس کا گوشت بھی جایا جائے گا، تندیہ میں ہے کہ اس کو ذبح کر دیا جائے گا اور مستحب یہ ہے کہ جلا دیا جائے، اس کا گوشت کھانا حرام نہیں ہے، امام احمد اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ ذبح کئے بغیر اسے قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اگر جانور زندہ رہا تو اس گھناؤنے کام کی یاد تازہ رہے گی اور اس چوپایہ کے ذریعہ عار دلائی جائے گی (۱)۔ ان حضرات کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس چوپایہ کو اسی طرح زندہ چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جلانے کے ذریعہ تجحیر:

۲۰- جس شخص نے بجز زمین کی اس طرح تجحیر کی کہ اپنی کوئی نشانی قائم کر کے دوسروں کو اس میں تصرف سے روک دیا تو وہ اس زمین کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے، تجحیر ہی کی ایک شکل یہ ہے کہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے لئے اس میں جو کانٹے اور درخت ہیں انہیں جلا دیا جائے (۲)۔

مساجد اور مقابر میں آگ جلانا:

۲۱- کسی ضرورت اور مصلحت کے بغیر مسجد میں آگ جلانا مکروہ ہے، اور ضرورت اور مصلحت کے لئے جائز ہے، مثلاً دھونی سلگانا، چراغ جلانا، گرمی حاصل کرنا، کیونکہ ضرورت و مصلحت کے بغیر آگ جلانا آتش پرستوں کے ساتھ مشابہت ہو جائے گی، ایسی صورت میں یہ عمل حرام ہوگا۔

قبروں کے پاس آگ جلانا، اسی طرح چراغاں کرنا جائز نہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”لعن اللہ زانوات القبور“ (۱) حاشیہ ابن طاہرین ۱/۱۶۶، ۲/۲۶۳، حاشیہ الدسوقی ۳/۳۱۶، المغنی ۱/۱۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن طاہرین ۱/۱۶۶، ۲/۲۶۳، حاشیہ الدسوقی ۳/۳۱۶۔

احراق ۲۳

(اس کو پانی اور پیری سے غسل دو، دو کپڑوں میں کفناؤ، خوشبو نہ لگاؤ، اس کے سر کو نہ ڈھانکو، کیونکہ وہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھایا جائے گا۔)

جنازہ کے پیچھے آگ لے کر چلنا:

۲۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انگلیٹھی یا کسی اور چیز میں آگ لے کر جنازہ کے پیچھے چلنا مکروہ ہے، خواہ دھونی دینے کے لئے ایسا کیا جا رہا ہو، اسی طرح میت کے ساتھ آگ رکھنا مکروہ ہے، اس کراہت کی دلیل آنے والی احادیث ہیں۔

ابن المنذر وغیرہ نے کراہت پر اجماع نقل کیا ہے، کیونکہ یہ دور جاہلیت کا عمل ہے جسے نبی اکرم ﷺ نے حرام قرار دیا اور اس سے روکا، ایک روایت میں ہے: ”انہ خرج فی جنازة فرأى امرأة فی یدھا مجمر، فصاح علیھا وطردها حتی تورات بالاحکام“^(۱) (رسول اکرم ﷺ ایک جنازہ کے ساتھ نکلے، دیکھا کہ ایک عورت کے ہاتھ میں انگلیٹھی ہے، رسول اکرم ﷺ نے اسے ڈانٹ کر بھگایا، تو وہ ٹیلوں کے پیچھے جا کر چھپ گئی)، ابو داؤد نے اپنی سند کے ساتھ رسول اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”لا تتبع الجنازة بصوت ولا نار“^(۲) (جنازہ کے پیچھے نہ آواز کی جائے، نہ آگ لے کر چلا جائے)، بہت سے صحابہ کرام نے وصیت کی کہ ان کی وفات کے

گیا ہے کہ اس حدیث کے راوی صحیح کے راوی ہیں، احمد بن حنبل نے اس کے مثل دوسری حدیث بھی روایت کی ہے^(۱)۔

جس شخص کا انتقال احرام کی حالت میں ہوا ہے، اس کے کفن کو دھونی دینے کے بارے میں دو آراء ہیں:

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو دھونی دینا جائز ہے جس طرح زندہ شخص کو، اس لئے بھی کہ اس کا احرام موت سے ختم ہو گیا اور وہ احرام کا مکلف نہیں رہا، حنابلہ کا مسلک ہے کہ موت سے اس کا احرام باطل نہیں ہوتا ہے، اس لئے نہ اسے دھونی دی جائے گی، نہ اس کے کفن کو۔

حنابلہ کی دلیل اس شخص کے واقعہ میں رسول اکرم ﷺ کا درج ذیل ارشاد ہے جس کو اس کی اوٹنی نے گرا کر گردن توڑ دی تھی، ”اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه فی ثوبین، ولا تمسوه طيبا، ولا تخمروا رأسه، فإنه یبعث یوم القیامة ملبیا“^(۲)

(۱) نیل الاوطار ۳/۳۵۶-۳۶۶، باب تطیب بدن الميت۔ حدیث: ۳۱۵۱۰
اجمورم الميت... کی روایت احمد بن حنبل، اور الفاظ ان ہی کے ہیں، پہلی، بزار اور حاکم نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مرفوعاً کی ہے۔ نووی نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے، لیکن شخصین نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اس کو باہر قرار دیا ہے لیکن پہلی نے اس کی اسناد میں یحییٰ بن معین سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ یہ صرف یحییٰ بن آدم کے واسطے سے مرفوع ہے۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ میں اس حدیث کو غلط خیال کرتا ہوں۔ اور ابنا اسحاق نے حدیث کے مرفوع ہونے کے فیصلہ کو ترجیح دی ہے (مسند احمد بن حنبل ۳/۳۳۱، تاریخ کردہ اسکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، اسنن ابکبری للہندی ۳/۳۰۵، طبع المند، اسناد رک ۳/۳۵۵، تاریخ کردہ دارالکتب العربی، الفتح الربانی ۷/۱۸۸، طبع مطبعة الفتح الربانی ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) ابن ماجہ ۲/۱۶۳، الدسوتی ۱/۳۱۸، المجموع ۵/۲۰۹، المغنی ۲/۳۳۲۔ حدیث: ۲۰۵۱۰ غسلوه بماء... کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابن عباس سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/۲۰۵)۔

(۱) حدیث: ”رأى امرأة...“ کی روایت ابو نعیم نے کی ہے (کنز العمال ۷/۲۳۱)، مجھے اس حدیث کی سند پر کہیں کلام نہیں ملا۔

(۲) حدیث: ”لا تتبع الجنازة...“ کی روایت ابو داؤد نے کی ہے عبد الحق نے کہا ہے اس کی سند منقطع ہے ابن تظان نے کہا ہے حدیث صحیح نہیں اگرچہ اس کی سند متصل ہو (فیض القدر ۱/۳۸۷)۔

إحراق ۲۴-۲۵

نہیں ہوتی تو آگ جلانے والا ضامن نہیں ہوگا۔

اور اگر آگ اس طرح جلائی تھی جس طرح جلانے سے دوسرے کی ملکیت میں اس کے منتقل ہونے کا پورا خطرہ تھا تو اس صورت میں آگ سے جو کچھ نقصان ہوا ہے آگ جلانے والا اس کا ضامن ہوگا، مثلاً آگ ایسے وقت جلائی تھی جب بہت تیز ہوا چل رہی تھی یا آگ میں کوئی ایسا مادہ ڈال دیا تھا جس سے آگ بہت تیزی کے ساتھ پھیل جاتی ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور ایسی صورت اختیار کی تھی جس میں آگ کا پھیلنا معروف ہے۔

پہلی حالت میں ضامن نہ ہونے کی دلیل اس کا اس مسئلہ پر قیاس کرنا ہے کہ اگر قصاص میں کسی شخص کا کوئی عضو کاٹا گیا، اتفاق سے کاٹنے سے جو زخم ہوا وہ پورے جسم میں سرایت کر گیا تو قصاص لینے والا اس کا ضامن نہیں ہوتا، دوسری حالت میں ضامن قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ آگ جلانے والے سے غلطی اور کوتاہی ہوئی ہے، اگر دوسرے کی ملکیت میں یا ایسی جگہ آگ جلائی ہے جس سے انتفاع کا اسے حق نہیں، تو آگ سے جو بھی نقصان ہوگا اس کا وہ ضامن ہوگا، کیونکہ آگ جلا کر اس نے زیادتی کی ہے (۱)۔

غصب کردہ مال جو جلانے سے متغیر ہو گیا ہے اس کی ملکیت:

۲۵- حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کا ایک قول ہے کہ جب غاصب کے عمل کے نتیجے میں غصب کردہ مال بالکل تبدیل ہو گیا،

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۲۴۷/۵-۲۴۸، ۲۴۶/۶-۲۴۷/۶، الفتاویٰ الہندیہ ۳۵۹/۳، شرح الخرشنی ۱۱۲-۱۱۱/۸، مواہب الجلیل للخطاب ۳۲۱/۶، کشف القناع ۳۶۷/۲، المہذب ۱۵۲/۲، نہایۃ المحتاج ۱۵۲/۵-۳۳۳-۳۳۲، روہۃ المصابین ۲۸۵/۵، المغنی لابن قدامہ ۵۳/۵، ۱۸۳/۶، بلوغ المصالح لاقترب المصالح ۱۷۶/۲۔

بعد ان کے پیچھے آگ لے کر نہ چلا جائے (۱)، ابن ماجہ کی روایت ہے کہ جب حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی وفات کا وقت آیا تو انہوں نے فرمایا: "لا تتبعونی بمجمر، قالوا لہ: أو سمعت فیہ شیئاً؟ قال: نعم، من رسول اللہ ﷺ" (۲) (میرے پیچھے آگ لے کر نہ چلانا، لوگوں نے عرض کیا: کیا آپ نے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، رسول اکرم ﷺ سے سنا ہے)۔

اگر میت کو رات میں دفن کیا جائے، اس لئے روشنی کی ضرورت ہو تو میت کے پیچھے روشنی لے کر چلنے میں کوئی حرج نہیں، کراہت اس آگ لے کر چلنے میں خوشبو ساگائی جائے (۳)۔

کس کو جلانے پر ضمان ہے اور کس پر نہیں؟

۲۴- کسی شخص نے اپنی زمین میں یا اپنی ملکیت میں یا اپنی بجز زمین میں جسے اس نے اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے یا اس جگہ میں جس سے نفع اٹھانے کا اسے حق ہے آگ جلائی، اس سے ایک چنگاری اڑ کر پڑی وہی کے گھر پہنچ گئی، جس سے اس کا گھر جل گیا تو اگر آگ اس طرح جلائی تھی جس طرح جلانے سے آگ دوسرے کی ملکیت میں منتقل

(۱) لکھا وصیت کرنے والے صحابہ میں سے حضرت ابو ہریرہ، مالک، عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم ہیں (المندوبہ ۱۸۰/۱)۔

(۲) حدیث ابی موسیٰ اشعریؓ کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔ حافظ بیہقی نے کہا اس کی اسناد حسن ہے اس لئے کہ عبداللہ بن حسین ابو حریرہ مختلف فیہ ہیں۔ ابو ہریرہ نے ابو حریرہ کو ثقہ اور ضعیف قرار دینے کے سلسلہ میں ماقدین کے اقوال نقل کرنے کے بعد کہا کہ حضرت ابو ہریرہ والی حدیث اس کی سزا بد ہے جس کی روایت امام مالک نے الموطا میں اور ابو داؤد نے اپنی سنن میں کی ہے (سنن ابن ماجہ ۲۷۷/۲ طبع عیسیٰ الخلیفی ۱۳۷۲ھ)۔

(۳) حاشیہ ابن ماجہ ۲۳۷/۲، بدائع الصنائع ۳۱۰/۱، حاشیہ الدرر النوری ۲۳۳/۱، بلوغ المصالح لاقترب المصالح ۲۰۲/۱، نہایۃ المحتاج ۲۳۳/۲، روہۃ المصابین ۱۱۶/۲، المغنی لابن قدامہ وشرح الکبیر ۳۶۳/۲، مغنی المحتاج ۳۶۰/۲۔

کیونکہ غصب میں اصل واجب مال کی واپسی ہے، جب کہ مال موجود ہو اور زیر بحث مسائل میں مال باقی ہے، لہذا اس پر مالک کی ملکیت برقرار رہے گی، صنعت جو بعد میں وجود میں آئی ہے اس کے تابع ہوگی، کیونکہ صنعت اصل مال کے تابع ہوتی ہے، غاصب کے فعل کا اعتبار نہیں، کیونکہ وہ حرام ہے، لہذا ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا۔

امام محمد بن الحسن سے روایت یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوگا کہ یا تو قیمت لے یا مال لے اور صنعت کا تاوان (صنعت کی قیمت) دے، ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے کہ غاصب مالک کے ساتھ اس مال کی ملکیت میں اس قدر شریک ہو جائے گا جس قدر اس کی صنعت سے مال کی قیمت میں اضافہ ہوا ہے، کیونکہ قیمت میں یہ زیادتی اس کے منافع کے ذریعہ ہوئی ہے اور منافع بھی اعیان کی طرح مانے گئے ہیں، تو یہ صورت اس کے مشابہ ہوگی کہ کسی نے کپڑا غصب کر کے اسے رنگ ڈالا ہو تو اس میں بغیر رنگی ہوئی حالت میں کپڑے کی قیمت لگائی جاتی ہے، پھر رنگنے کے بعد اس کی قیمت لگائی جاتی ہے، رنگنے کے بعد قیمت میں جتنی زیادتی ہوتی ہے وہ غاصب کی ملکیت قرار پاتی ہے^(۱)۔

کس چیز کا جلانا جائز ہے اور کس کا جلانا جائز نہیں:

۲۶- اصل یہ ہے کہ جو مصحف پڑھنے کے لائق ہو اس کے احترام کے پیش نظر اس کو جلانا جائز نہیں، اگر قرآن کو توہین کے لئے جلایا تو تمام فقہاء کے نزدیک جلانے والا کافر ہو گیا۔

(۱) نتائج الافکار (مجموعہ فتوح القدر) والعیانہ ۳۷۵-۳۷۸، بدائع الصنائع ۱۳۸/۵-۱۵۳-۱۵۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح المکبیر ۳۹۳-۳۹۶-۳۹۷، بلوغ السالك لا قرب المسالك ۲۱۲/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۲۳/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الوطار ۶۹/۶-۷۰، جامعہ الدسوقی ۳۶۳-۳۶۴۔

یہاں تک کہ اس کا نام بدل گیا، اس کی سب سے بڑی منفعت تبدیل ہوگئی تو اس مال سے اصل مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، غاصب اس کا مالک اور ضامن قرار پاتا ہے، لیکن مالک کو اس کا بدلہ حوالہ کرنے سے پہلے غاصب کے لئے اس غصب کردہ مال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہوتا، مثلاً کسی شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اسے ذبح کر دیا اور بھون دیا یا پکا دیا یا لوہا غصب کر کے اس کی تلوار بنالی یا تانبا غصب کر کے اس کے برتن بنائے، اور ملکیت منتقل ہونے کا سبب یہ ہے کہ غاصب نے اس مال میں ایسی صنعت کا اضافہ کیا جو منقوم ہے، کیونکہ گوشت بھوننے یا پکانے سے بکری کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے، اس لحاظ سے مالک کا حق ایک اعتبار سے ختم ہو گیا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کا نام تبدیل ہو گیا اور بڑے مقاصد فوت ہو گئے اور غصب کرنے والے کا حق اس صنعت میں ہر اعتبار سے برقرار ہے، اور جو چیز ہر اعتبار سے برقرار ہے وہ اس اصل پر راجح ہوگی جو ایک اعتبار سے ہلاک ہو چکی ہے۔

اسی پر قیاس کرتے ہوئے درج ذیل صورتوں کے حکم کی بھی تخریج کی جائے گی: غصب کردہ گوشت کو بھون دیا یا پکا دیا یا لوہا غصب کر کے اس کی چھری بنالی یا قیمتی مٹی غصب کر کے اس سے مٹی کے پکے برتن بنائے۔ ان تمام صورتوں میں مالک کو اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور ضمان مثالی یا ضمان قیمت کے بدلے اس کی ملکیت زائل ہو جائے گی اور واپس لینے کا اختیار باطل ہو جائے گا جس طرح حقیقتہً ہلاک کر دینے کی صورت میں ہے۔

شافعیہ کا مسلک، حنابلہ کے یہاں مذہب اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں مال سے مالک کا حق زائل نہیں ہوتا، اس کی ملکیت ختم نہیں ہوتی، کیونکہ غصب کردہ مال کا باقی رہنا اس بات کا متقاضی ہے کہ اس پر مالک کی ملکیت بھی باقی ہو،

إحراق ۲۷-۲۸

استخفاف جانا کفر ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے نام اور انبیاء کے وہ نام جن کے ساتھ نبی ہونے کی علامت مثلاً (علیہ الصلوٰۃ والسلام) لگی ہو کفر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ کتابیں اگر ناقابل انتفاع ہو گئی ہوں تو ان سے اللہ تعالیٰ کے نام، فرشتوں اور رسولوں کے نام منادینے جائیں گے، اس کے بعد باقی کو جلا دیا جائے گا^(۱)۔

مچھلی اور ہڈی وغیرہ کا جلانا:

۲۷- مالکیہ کا مسلک ہے کہ بھوننے کے لئے مچھلی کو زندہ حالت میں آگ میں ڈالنا جائز ہے، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک نفع اٹھانے کے لئے ہڈی وغیرہ کو جلانا بھی جائز ہے، فقہاء شافعیہ اپنے راجح قول میں ہڈی کے جلانے میں مالکیہ سے متفق ہیں، امام احمد کے نزدیک زندہ مچھلی کو بھوننا مکروہ ہے لیکن اسے کھانا مکروہ نہیں۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ہڈی کو زندہ بھوننا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ منقول ہے کہ صحابہ کرامؓ نے حضرت عمرؓ کے سامنے ایسا کیا تھا اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔

تمام فقہاء کے نزدیک جلا کر مال وغیرہ ضائع کرنا ناجائز ہے^(۲)۔

آگ کے ذریعہ داغ کر علاج کرنا^(۳):

۲۸- اگر داغ کر علاج کرنے کی ضرورت نہ ہو تو ایسا کرنا حرام ہے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۷، ۷۸، ۶/ ۳۲۲، حاشیہ الدسوقی ۱/ ۱۲۵،

۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۳، روہۃ الطالبین ۱/ ۸۰-۸۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۳، شرح لروض ۱/ ۶۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۳، حاشیہ الدسوقی ۱/ ۵۷-۶۰-۶۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۲۔

(۳) ”سحی“ (داغنا) کا مطلب یہ ہے کہ لوہا یا کوئی اور چیز گرم کر کے جسم کے اس حصہ پر رکھی جائے جسے بیماری لاحق ہے تاکہ بیماری ختم ہو جائے یا جس رنگ

اس بارے میں بعض جزوی مسائل ہیں، ان میں سے بعض کو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ مصحف (قرآن) جب پرانا ہو جائے اور اس میں پڑھنا دشوار ہو جائے تو اسے آگ سے جلایا نہیں جائے گا بلکہ مسلمان کی طرح اسے دفن کیا جائے گا، اس کا طریقہ یہ ہے کہ پاک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے اور ایسے درہم کو پگھلانا مکروہ ہے جس پر آیت قرآن نقش ہو لایا کہ درہم ٹوٹ گیا ہو تو اسے پگھلانا مکروہ نہیں رہتا، کیونکہ ٹوٹنے کے بعد آیت کے حروف بکھر جاتے ہیں، یا اس لئے کہ باقی حصہ ایک آیت سے کم رہ جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ پامال ہونے سے بچانے کے لئے پرانا مصحف جلا دیا جائے گا، کیونکہ اس میں کوئی ضرر نہیں، بلکہ بعض اوقات ایسا کرنا واجب ہوتا ہے^(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس لکڑی پر قرآن نقش ہو، اس کے جلانے کی چار حالتیں ہیں:

۱- کھانا پکانے کی ضرورت سے اس کو جلا کر مکروہ ہے، ۲- اگر قرآن کی آیات کو بے حرمتی سے بچانے کے لئے جلایا ہے تو مکروہ نہیں ہے، ۳- اگر کسی ضرورت (پکانا وغیرہ) کے بغیر بے مقصد جلایا تو جلا کر حرام ہے، ۴- اگر قرآن کی بے حرمتی کرنے کے لئے جلایا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ جلانے والا کافر قرار پائے گا۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جو مصحف پڑھنے کے لائق نہ رہا ہو اس کو جلا کر جائز ہے^(۲)۔

حدیث اور فقہ وغیرہ کی کتابوں کے بارے میں مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر استخفاف کے طور پر جلایا ہے تو کفر ہے جس طرح قرآن کو بطور

(۱) الدسوقی ۳۰۱۔

(۲) لغزوغ ۱/ ۱۱۵، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷۔

(کیا تم تک یہ بات نہیں پہنچی ہے کہ میں نے ایسے شخص پر لعنت کی ہے جس نے چوپایہ کے چہرہ کو آگ سے داغا)۔

انسان کے علاوہ دوسرے جانوروں کے باقی جسم کو داغنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے بلکہ مستحب ہے، کیونکہ روایات میں ہے کہ صحابہ کرام نے زکوٰۃ اور جزیہ کے جانوروں کے ساتھ ایسا کیا، امام ابوحنیفہ اس کو بھی مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس میں جانور کی تعذیب اور اسے مثلہ کرنا (صورت بگاڑنا) ہے^(۱)۔

موت کے ایک سبب سے اس سے آسان سبب کی طرف منتقلی:

۳۰۔ اگر کسی کشتی وغیرہ میں آگ لگ گئی تو اگر کشتی میں رہنے میں جان بچنے کا ظن غالب ہو تو کشتی میں رہے اور اگر کشتی سے سمندر یا دریا میں کود جانے میں جان بچنے کا ظن غالب ہو تو کشتی چھوڑ دے۔

اگر دونوں صورتوں میں برابر خطرہ ہے تو امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کشتی کے سوار جو صورت چاہیں اختیار کریں اور امام اوزاعی کے نزدیک یہ دونوں موت کی دو شکلیں ہیں، ان میں جو آسان ہو اس کو اختیار کریں۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ موت کا جو سبب آپڑا ہے اس سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونا واجب ہے، اگر اس سے زندگی ملنے یا زندگی کے طویل ہونے کی امید ہو، خواہ اس کے ساتھ ایسے حالات سے دوچار ہو جو موت سے بھی زیادہ سخت ہیں، اس لئے کہ حتی الامکان جانوں کی حفاظت واجب ہے^(۲)۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۶/۳۸۸، المغنی لابن قدامہ ۳/۵۷۳، نیل الاوطار ۸/۹۰، ۹۲، طبع تونس۔

(۲) حاشیہ الدرستی ۲/۱۸۳، ۱۸۴، نہایت المحتاج ۸/۳۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱/۵۵۳-۵۵۵۔

کیونکہ یہ آگ کے ذریعہ سزا دینا ہے اور آگ کے ذریعہ سزا دینے کا اختیار صرف آگ کے پیدا کرنے والے کو ہے^(۱)۔

لیکن جب داغنے کے سوا کوئی علاج نہ ہو تو داغ کر علاج کرنا جائز ہے، خواہ لوہے سے داغا جائے یا کسی اور چیز سے، اس کی تفصیل ”مداوی“ کی اصطلاح میں ملے گی۔

آگ سے داغنا (الوسم)^(۲):

۲۹۔ انسان کے علاوہ دوسرے جانوروں کے چہروں کو آگ سے داغنا بلاجماع حرام ہے تو انسان کے چہرے پر آگ سے نشان لگانا اس کی تکریم کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حرام ہے، اس لئے بھی کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور انسان کی تعذیب جائز نہیں ہے، فقہاء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ غیر انسانوں میں چہرے کو داغنے کی ممانعت کراہت کے معنی میں ہے اور دوسری جماعت کی رائے ہے کہ ممانعت حرام قرار دینے کے لئے ہے، دوسری رائے زیادہ قوی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے ایسا کرنے والے پر لعنت بھیجی ہے اور لعنت بھیجنا حرمت کا متقاضی ہے، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”أما بلغکم انی لعنت من وسم البهیمۃ فی وجهہا“^(۳)

= سے خون بہ رہا ہے اس کا بہنا بند ہو جائے۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۱/۱۳۷-۱۳۰، المغنی لابن قدامہ ۶/۳۸۸، نیل الاوطار ۱/۱۷۶-۱۷۸، نہایت المحتاج وحاشیہ اشعر اللمسی ۸/۳۰، نیل الاوطار ۸/۲۱۲، ۲۱۵۔ الموسوعۃ الفقہیہ کی کمیٹی کا خیال ہے کہ عمومی لفظ کو دیکھتے ہوئے مذہب شافعی میں کافی گنجائش ہے تحریف شدہ صحیح کے حکم میں بھی۔

(۲) الوسم: داغ کے نشان۔

(۳) حدیث: ”أما بلغکم انی لعنت من وسم البهیمۃ فی وجهہا“ کی روایت مسلم، ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت جابر سے مرفوعاً کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبدالمبارک ۳/۱۶۳، طبع عینی النجفی ۵/۱۳، سنن الترمذی تحقیق ابراہیم عطوہ عوض ۳/۲۱۰-۲۱۱، طبع مصطفیٰ النجفی ۱۳۹۵ھ، عون السجود ۷/۲۳۲، تاریخ کردہ المکتبۃ الاسلامیہ ۱۳۹۹ھ)۔

جنگ کے موقع پر آگ لگانا:

۳۱- اگر دشمن پر غالب ہونے کی قدرت ہو تو اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں دشمن کو آگ سے جلا نا جائز نہیں، اس بارے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں، کیونکہ حضرت حمزہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں ایک سریہ کا امیر مقرر کیا، و فرماتے ہیں کہ میں سریہ کے ساتھ نکلا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”إن أخذتم فلانا فأحرقوه بالنار“ (اگر تم لوگ فلاں شخص کو پکڑو تو اسے آگ سے جلا دو) یہ ہدایت سن کر میں پیٹھ پھیر کر جانے لگا تو نبی اکرم ﷺ نے مجھے آواز دی، میں واپس آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”إن أخذتم فلانا فاقتلوه ولا تحرقوه فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار“^(۱) (اگر تم لوگ فلاں شخص کو پکڑو تو اسے قتل کرو، جلاؤ نہیں، اس لئے کہ آگ کے ذریعہ سزا آگ کا رب ہی دے سکتا ہے)۔

دشمنوں کو آگ پھینک کر مارنا جب کہ آگ کا استعمال کئے بغیر ان پر قابو پایا جاسکتا تھا ناجائز ہے، اس لئے جب آگ کے بغیر وہ لوگ قابو میں آسکتے تھے تو وہ قابو میں آئے ہوئے شخص کی طرح ہیں، ہاں اگر آگ کے بغیر دشمنوں پر قابو پانا ممکن نہ ہو تو اکثر اہل علم کے نزدیک ان پر آگ سے حملہ کرنا جائز ہے، کیونکہ صحابہ اور تابعین نے اپنی جنگوں میں ایسا کیا تھا۔

اگر دشمنوں نے جنگ میں بعض مسلمانوں کو ڈھال بنایا تو اگر ہم

ان مسلمانوں کو آگ پھینک کر مارنے پر مجبور ہوئے تو جمہور فقہاء کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے، اس کی بنیاد مصلحت عامہ کا اصول ہے، اس مسئلہ میں باغیوں اور مرتدین کا حکم حالت جنگ میں کفار کی طرح ہے^(۱)۔

جنگ میں کفار کے درختوں کو جلا نا:

۳۲- اگر درختوں کو جلا نا میں دشمن کو زک پہنچے اور یہ امید نہ ہو کہ وہ درخت مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں گے تو بلا اتفاق جلا دینا جائز ہے، بلکہ مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ احراق ہی متعین ہے، رہی وہ صورت جب مسلمانوں کے لئے اس کے حصول کی امید ہو اور اس کے جلا نا میں دشمن کا کوئی خاص نقصان نہ ہو تو جلا نا ممنوع ہے اور مالکیہ نے اس کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے۔

وہ صورت جس میں جلا نا میں دشمن کو نقصان پہنچے اور مسلمانوں کے لئے اس کے حصول کی امید ہو تو حنفیہ اور شافعیہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، بلکہ شافعیہ نے حق فاتحین کی حفاظت کے لئے اس کو باقی رکھنا مندوب قرار دیا ہے، اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ باقی رکھنا واجب ہے، اور جب اس کو جلا نا میں دشمن کا کوئی خاص نقصان نہ ہو اور مسلمانوں کے لئے اس کے حصول کی امید نہ ہو تو حنفیہ اور مالکیہ اس کے جواز کی طرف گئے ہیں، اور مذہب شافعیہ کا تقاضا کراہت ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہی اصل ہے^(۲)۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۱۲۹/۳-۱۳۱-۱۳۵، فتح القدیر ۲۸۶/۳، ۲۸۸، ۳۰۸، حاشیہ الدرستی ۲۹۹/۳، ۲/۷، ۱۷۸، نہایہ المحتاج ۶۱/۸، ۶۲، بدایہ الجہد ونہایہ المتعصم ۳۰۱/۳، المغنی لابن قدامہ ۸۲/۱۰-۵۰۳، بدایہ السالک اقرب المسالک ۳۵۷/۱، مغنی المحتاج ۱۲۷-۱۲۸-۱۳۰، بدایہ الصنائع ۱۰۰۔

(۲) فتح القدیر ۲۸۶/۳-۲۸۷-۳۰۸، بدایہ الصنائع ۱۰۰، حاشیہ الدرستی ۲۹۹/۳، نہایہ المحتاج ۶۱/۸، ۶۲، بدایہ الجہد ونہایہ المتعصم ۳۰۲/۳، المغنی مع الشرح المکبیر

(۱) اس حدیث کی روایت ان الفاظ میں ابوداؤد نے حضرت حمزہؓ سے کی ہے اس حدیث کے بارے میں منذری نے مکوت اختیار کیا ہے۔ اور اسی معنی میں حدیث کی روایت بخاری، احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابومیرہ سے کی ہے (عون المعبود ۸/۳، طبع البند، فتح الباری ۱۱۵/۶ طبع الشفیع، مسند احمد بن حنبل ۳۰۷/۲، ۳۰۷، طبع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، تحفۃ الاحوذی ۱۹۳/۵، طبع کردہ المکتبۃ الشفعیہ)۔

إحراق ۳۳

بزار نے اپنی مسند میں عثمان بن حیانؓ سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں ام درداء رضی اللہ عنہا کے پاس تھا، میں نے ایک پسوپکڑ کر آگ میں ڈال دیا تو انہوں نے کہا: ”میں نے ابو درداء رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا یعذب بالنار إلا رب النار“^(۱) (آگ کے ذریعہ عذاب آگ کا رب ہی دے سکتا ہے)۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جانور کو مار ڈالنا واجب ہے تاکہ کسی اور طریقہ سے اس کی جان لینے یا اس کی کوچیں کاٹنے یا شرعی طور پر ذبح کرنے سے اس کو جو تکلیف ہوگی اس سے بچ جائے، اس کو مار ڈالنے کے بعد جلا ڈالنا مستحب ہے اگر یہ علم یا گمان ہو کہ دشمن قوم کے لوگ مردار کھانے کو جائز سمجھتے ہیں، تاکہ وہ لوگ اس کے گوشت سے نفع نہ اٹھا سکیں، اور اگر وہ لوگ مردار کھانے کو جائز نہ سمجھتے ہوں تو اس صورت میں جلا نا جائز تو ہے لیکن مطلوب نہیں ہے، اور مذہب مالکی کا زیادہ قوی قول یہ ہے کہ اس کو جلا نا مطلقاً مطلوب ہے خواہ وہ لوگ مردار کھانے کو جائز سمجھتے ہوں یا ناجائز، کیونکہ یہ احتمال بہر حال ہے کہ وہ لوگ حالت اضطرار میں اسے کھالیں، اور ایک قول یہ ہے کہ جلا نا واجب ہے، اور اس قول کو راجح قرار دیا گیا ہے۔

نخعی کہتے ہیں کہ اگر یہ اندازہ ہو کہ دشمن لوگ ان مردہ جانوروں کے پاس ان کا گوشت خراب ہونے سے پہلے پہنچ جائیں گے تو جلا نا واجب ہے، ورنہ واجب نہیں ہے، کیونکہ مقصد یہ ہے کہ دشمن ان

اس مسئلہ میں حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ دشمن ہمارے ساتھ جو برتاؤ کریں ہم ان کے ساتھ ویسا ہی برتاؤ کریں اور جنگ میں مسلمانوں کی مصلحت کا لحاظ رکھا جائے۔

جن ہتھیاروں اور جانوروں وغیرہ کو مسلمان منتقل نہ کر سکتے ہوں ان کو جلا دینا:

۳۳- مذکورہ بالا چیزوں کو جلا نے اور ضائع کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ جب امام میدان جنگ سے واپسی کا ارادہ کرے اور مسلمانوں یا دشمنوں کے ہتھیاروں، سامانوں اور چوپایوں کو منتقل کرنا اور ان سے نفع اٹھانا اس کے بس میں نہ ہو تو انہیں جلا دیا جائے، جو چیزیں جلنے والی نہ ہوں، مثلاً لوہا وغیرہ انہیں ضائع کر دیا جائے یا کسی پوشیدہ جگہ دفن کر دیا جائے جس کی اطلاع کفار کو نہ ہو سکے، ایسا اس لئے کیا جائے گا کہ کفار ان چیزوں سے نفع نہ اٹھا سکیں۔

موسیٰ، بہائم اور حیوانات کو ذبح کر کے جلا دیا جائے گا، کفار کے لئے نہیں چھوڑا جائے گا، اس لئے کہ صحیح مقصد سے ذبح کرنا جائز ہے، اور دشمنوں کی قوت و شوکت توڑنے اور انہیں ہلاکت اور موت کے خطرہ سے دوچار کرنے سے زیادہ صحیح کیا مقصد ہو سکتا ہے، ذبح کرنے کے بعد ان جانوروں کو جلا دیا جائے گا تاکہ کفار ان سے کسی قسم کا نفع نہ اٹھا سکیں، یہ اقدام اسی مقصد کے لئے عمارتوں کو اجاڑنے اور جلا نے کی طرح ہو گیا، اس کے برخلاف ذبح کئے بغیر جانوروں کو جلا نا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے روکا گیا ہے، اس کے بارے میں بہت ساری احادیث وارد ہوئی ہیں، انہیں میں سے ایک حدیث کی روایت

= ۵۰۹/۱۰-۵۱۰، نیل لاوطار ۷/۲۶۲-۲۶۶، حاشیہ ابن ماجہ ۱۲۹/۳

(۱) حدیث عثمان بن حیان کی روایت طبرانی اور بزار نے کی ہے، نخعی نے کہا اس میں سعید امیراد ہیں جنہیں میں نہیں جانتا، اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔ اور حدیث: ”وان النار لا یعذب بها إلا اللہ“ کی روایت بخاری نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً کی ہے (مجمع الروايات ۶/۲۵۰-۲۵۱، مطبع کردہ مکتبہ القدسی ۱۳۵۳ھ، فتح الباری ۶/۱۳۹ طبع استنبول)۔

احراق ۳۴-۳۵

تحرقرن نحلاً ولا تعرقنه، ولا تغلل ولا تجبن“^(۱) (۱) اے یزید کسی بچے کو، عورت کو اور کسی بوڑھے شخص کو قتل نہ کرنا، اور نہ کسی آبادی کو ویران کرنا، نہ کسی پھل دار درخت کو کاٹنا، اور نہ کسی بے زبان چوپایہ اور بکری کو ذبح کرنا سوائے اس کے کہ کھانے کے لئے ذبح کرو، نہ شہد کی مکھیوں کو جلانا نہ ڈبونا، نہ مال غنیمت میں خیانت کرنا، اور نہ بزدلی دکھانا۔

ایک روایت میں ہے: ”آن النبی ﷺ نہی عن قتل شیء من الدواب صبراً“^(۲) (نبی اکرم ﷺ نے کسی جانور کو باندھ کر قتل کرنے سے منع فرمایا)، نیز اس لئے کہ وہ قابل احترام جانور ہے، محض مشرکین کو غصہ دلانے کے لئے اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے^(۳)۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی کیا چیز جلانی جائے گی اور کیا چیز نہیں جلانی جائے گی:

۳۵- ”غال“ وہ شخص ہے جو مال غنیمت میں سے کچھ لے کر چھپاتا ہے، امام کو اس کی اطلاع نہیں ہوتی اور امام اسے مال غنیمت میں شامل نہیں کر پاتا۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا مال جلانے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور لیث کے نزدیک اس کا مال جلا یا نہیں جائے گا، ان حضرات نے رسول اکرم ﷺ کے عمل اور آپ ﷺ کے مال نہ جلانے سے استدلال کیا ہے،

جانوروں سے مستفیع نہ ہوں، اور یہ مقصد جلانے سے حاصل ہوگا۔
۳۴- شافعیہ، حنابلہ اور عام اہل علم جن میں اوزاعی اور لیث بن سعد بھی ہیں، کہتے ہیں کہ حالت جنگ کے علاوہ میں دشمن کے جانوروں کو ذبح کرنا، شہد کی مکھیوں کو اور ان کے چھتوں کو جلانا صرف اس مقصد سے کہ کفار کو غصہ آئے اور ان کی چیز خراب ہو جائز نہیں ہے، خواہ یہ ڈر ہو کہ کفار انہیں لے لیں گے یا یہ ڈر نہ ہو، اس کے برخلاف حالت جنگ میں جب مشرکین کو قتل کرنا اور ان کو آگ سے پھینک کر مارنا جائز ہے تو ان کے چوپایوں کو ضائع کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، کیونکہ چوپایوں کو تلف کرنا دشمنوں کے قتل کا ذریعہ بنتا ہے۔

ان حضرات کا استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے ہے: ”وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ“^(۱) (اور جب پیٹھ پھیر جاتا ہے تو اس دوز دھوپ میں رہتا ہے کہ زمین پر فساد کرے، اور کھیتی اور جانوروں کو تلف کرے، درآنحالیکہ اللہ فساد کو (بالکل) پسند نہیں کرتا)۔

ان حضرات کا استدلال مذکورہ بالا آیت کے علاوہ درج ذیل احادیث سے بھی ہے: حضرت ابو بکر صدیق نے حضرت یزید بن ابوسفیانؓ کو جب امیر بنا کر بھیجا تو انہیں وصیت کی: ”یا یزید لا تقتل صبیاً ولا امرأة ولا هوماً ولا تخربن عامراً ولا تعقرن شجراً مثمراً ولا دابة عجماء ولا شاة إلا لماكلة، ولا

(۱) حضرت ابو بکر صدیق کی وصیت الموطا میں ہے (۲/۳۴۸)، بخاری نے بھی اس کی روایت کی ہے بخاری کی روایت مرسل ہے (مشیل الاوطار ۸/۲۵)۔
(۲) یہ حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے (مشیل الاوطار ۸/۹۰)۔
(۳) فتح القدر ۳۰۸-۳۰۹، ابن ماجہ ۱۳۰/۲، حاشیہ الدرستی ۱۸۱/۲، نہایت المحتاج ۸/۶۳، المغنی ۱۰/۵۰۶۔

(۱) یہ تفصیلات فقہاء نے ذکر کی ہیں یہ سب باتیں ان کے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے مناسب تھیں، ”الموسم العظیم“ کی کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ فوج کے کمانڈر انچیف کو اختیار ہے کہ شریعت کے عمومی قواعد کی حدود میں رہتے ہوئے مسلمانوں کی مصلحت (جلب منفعت اور دفع مضرت) کے پیش نظر جو اقدام مناسب سمجھے کرے آیت از سورہ بقرہ ۲۰۵۔

۱۔ صالح بن محمد بن زائدہ کہتے ہیں کہ میں مسلمہ کے ساتھ سرزمین روم میں داخل ہوا، ان کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے مال غنیمت میں خیانت کی تھی، انہوں نے اس شخص کے بارے میں حضرت سالم سے دریافت کیا، حضرت سالم نے فرمایا: ”میں نے اپنے والد کو حضرت عمر بن الخطابؓ سے یہ روایت کرتے ہوئے سنا کہ حضرت عمرؓ نے نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا: ”إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه واضربوه“ (جب تم کسی آدمی کو پاؤ کہ اس نے مال غنیمت میں خیانت کی ہے تو اس کا سامان جلا دو اور اسے مارو)، ہم لوگوں نے اس کے سامان میں ایک قرآن پایا، اس کے بارے میں حضرت سالم سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: ”بعہ وتصلق بشمئہ“^(۱) (اسے فروخت کر کے اس کی قیمت صدقہ کر دو)۔ عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا سامان جلا دیا^(۲)۔

۳۶۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اگر اس کا کجاوہ نہیں جلا یا گیا یہاں تک کہ اس نے نیا سامان تیار کر لیا، اسی طرح اگر اپنے شہر واپس آ گیا تو بھی اس کے پاس مال غنیمت میں خیانت کرتے وقت جتنا سامان تھا اسے جلا دیا جائے گا۔

۳۷۔ سامان جلا نے کی سزا جاری کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والا شخص عاقل بالغ آزاد ہو، لہذا مخنث،

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص بال کی بنی ہوئی ایک لگام لے کر حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ لگام ہمیں مال غنیمت میں حاصل ہوئی تھی، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ”سمعت بلالاً نادى ثلاثاً؟“ (کیا تم نے بلال کو تین بار اعلان کرتے ہوئے سنا تھا؟) اس شخص نے عرض کیا: ”جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: ”فما منعك أن تجيء به؟“ (پھر تمہیں اس کو لانے میں کیا چیز مانع ہوئی تھی؟) وہ شخص معذرت کرنے لگا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”كن أنت تجيء به يوم القيامة فلن أقبله منك“ (تم ہی اس کو لے کر قیامت کے روز آنا، میں تم سے اسے قبول نہیں کروں گا)، اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے کی ہے^(۱)۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ مال کو جلا نا اس کو ضائع کرنا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اضاعت مال سے منع فرمایا ہے^(۲)۔

حنابلہ اور فقہاء شام (جن میں سے مکحول، اوزاعی، ولید بن ہشام ہیں) کا مسلک یہ ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا مال جلا یا جائے گا، سعید بن عبد الملک کے پاس غنیمت میں خیانت کرنے والا ایک شخص لایا گیا، انہوں نے اس کا مال اکٹھا کر کے جلا دیا، وہاں حضرت عمر بن عبد العزیز موجود تھے، انہوں نے اس پر کوئی تکمیر نہیں کی^(۳)، یزید بن یزید بن جابر فرماتے ہیں: مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے بارے میں سنت یہ ہے کہ اس کا کجاوہ جلا دیا جائے، ان دونوں آثار کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے، ان حضرات کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

(۱) اس حدیث کی روایت امام احمد اور ابو داؤد نے کی ہے ابو داؤد نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس کے ایک روایت صالح بن ابی زائدہ ضعیف ہیں، دارقطنی فرماتے ہیں: محفوظ یہ ہے کہ سالم نے اس کا حکم دیا (تخصیص الجہیر ۳/ ۱۱۳)۔

(۲) اس کی روایت ابو داؤد، حاکم اور بیہقی نے کی ہے اس کا موقوف ہونا راجح ہے (نیل الاوطار ۷/ ۳۰۰)۔

(۱) منذری نے اس حدیث پر سکوت اختیار کیا ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے (نیل الاوطار ۷/ ۳۱۸)۔

(۲) اضاعت مال سے روکنے والی حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے۔

(۳) صحیح مسلم بن عبد الملک ہے اس کی سند کے ایک راوی احراق بن عبد اللہ متروک ہیں (تقریب الجہد ۱)۔

إحراق ۳۸-۳۳

اس کے دین کو نقصان پہنچانا نہیں ہے بلکہ کچھ دنیاوی نقصان پہنچانا ہے، اور یہ گنجائش ہے کہ قرآن ہیچ کر اس کو صدقہ کر دیا جائے، کیونکہ اس کے بارے میں حضرت سالم کا قول گزر چکا ہے۔

۳۰- جانور کو نہ جلانے کی ایک وجہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ آگ کے ذریعہ سزا آگ کا پیدا کرنے والا ہی دے سکتا ہے، آپ ﷺ نے آگ کی سزا دینے سے منع فرمایا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جانور اپنی جگہ خود قابل احترام ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ جانور ”متاع“ میں شامل نہیں ہے، جس کے جلانے کا حکم دیا گیا ہے۔

۳۱- مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے جسم پر جو کپڑے ہیں انہیں بھی نہیں جلایا جائے گا، کیونکہ اس کو برہنہ کر دینا جائز نہیں، نہ ہی اس کا ہتھیار جلایا جائے گا، کیونکہ جنگ کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے اور نہ اس کا نفقہ جلایا جائے گا، کیونکہ عادتاً اسے نہیں جلایا جاتا اور اس لئے بھی کہ اسے خرچ کرنے کی ضرورت ہے۔

۳۲- مال غنیمت میں خیانت کر کے جو مال اس نے لیا اسے بھی نہیں جلایا جائے گا، کیونکہ وہ مسلمانوں کے مال غنیمت کا حصہ ہے اور مقصد خیانت کرنے والے کے مال کو نقصان پہنچانا ہے، امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ وہ مال کیا کیا جائے گا جو اس نے خیانت کر کے لے لیا تھا؟ انہوں نے کہا: ”مال غنیمت میں شامل کر دیا جائے گا۔“

۳۳- چوپایہ کے سامان کے بارے میں اختلاف ہے، امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اسے نہیں جلایا جائے گا، کیونکہ چوپایہ سے نفع اٹھانے کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے، نیز اس لئے کہ وہ سامان اس جانور کے تابع ہیں جس کو نہیں جلایا جائے گا، لہذا وہ مصحف کی جلد اور جزواں کے مشابہ ہو گیا، اس لئے بھی کہ یہ جانور کا لباس ہے، لہذا خیانت کرنے والے کے لباس کی طرح اسے بھی نہیں جلایا جائے گا، امام اوزاعی فرماتے ہیں: ”اس کی زین اور پالان جلا دینے جائیں گے۔“

عورت اور ذمی پر سامان جلانے کی سزا جاری کی جائے گی، اس لئے کہ یہ لوگ سزا کے اہل ہیں اور حنابلہ اور امام اوزاعی کے نزدیک مال غنیمت میں خیانت کرنے والا اگر بچہ ہے تو اس کا سامان نہیں جلایا جائے گا، اس لئے کہ جلانا سزا ہے اور بچہ سزا کا اہل نہیں ہے۔

۳۸- امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اگر کجاوہ جلانے سے پہلے خیانت کرنے والے کا انتقال ہو گیا تو سامان جلانے کی سزا ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ ایک سزا ہے، لہذا احد و د کی طرح موت سے ساقط ہو جائے گی، سزا جاری نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وفات ہوتے ہی اس کے سامان کی ملکیت ورثہ کی طرف منتقل ہو گئی، لہذا اب اس سامان کو جلانا غیر مجرم کو سزا دینا ہوگا۔

اگر سامان جلانے جانے سے پہلے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے نے فروختگی یا بیہ کے ذریعہ اس سامان کی ملکیت کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کر دی تو یہاں دو امکان ہیں، ایک امکان یہ ہے کہ اس سامان کو نہ جلایا جائے، کیونکہ یہ سامان دوسرے کا ہو چکا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے موت کی صورت میں ملکیت وارث کی طرف منتقل ہو گئی ہو، دوسرا امکان یہ ہے کہ فروختگی اور بیہ کو منسوخ قرار دیتے ہوئے سامان جلایا جائے، کیونکہ فروختگی اور بیہ سے پہلے ہی اس سامان سے ایک حق وابستہ ہو چکا تھا، لہذا اسے مقدم رکھنا واجب ہوگا جس طرح جرم کرنے کے بارے میں قصاص کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔

۳۹- مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی دو چیزیں بالاتفاق نہیں جائی جائیں گی: ۱- مصحف، ۲- جانور، مصحف تو اس کے احترام کے پیش نظر نہیں جلایا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ اس کے بارے میں حضرت سالم کا قول اوپر گزر چکا ہے، اگر خیانت کرنے والے کے پاس حدیث یا علم کی کچھ کتابیں ہوں تو مناسب یہ ہے کہ ان کو بھی نہ جلایا جائے، کیونکہ ان کا فائدہ دین ہی کو لوٹتا ہے اور اس سزا کا مقصد

جو چیزیں نہیں جلائی جائیں گی ان کی ملکیت:

۴۴- وہ تمام چیزیں جن کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ انہیں نہیں جلا یا جائے گا اور جو کچھ جلانے کے بعد بچے یعنی لوہا وغیرہ ان سب کا مالک وہی خیانت کرنے والا ہوگا، کیونکہ ان سب پر اس کی ملکیت ثابت ہے، ملکیت زائل کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی ہے، اس کا سامان جلا کر اسے سزا دی گئی ہے، لہذا جو کچھ نہیں جلا وہ حسب سابق اس کی ملکیت رہے گا^(۱)۔

إحرام

پہلی فصل

تعریف:

۱- لغت میں احرام کا ایک معنی ہے: حج یا عمرہ کے لئے آواز بلند کرنا، اور ان دونوں کے اسباب کو اختیار کرنا اور حرمت میں داخل ہو جانا، کہا جاتا ہے: ”أحرم الرجل“ جب کوئی شخص حرمت والے مہینے میں داخل ہو، حرم میں داخل ہونے کے لئے ”أحرم“ کا فعل استعمال ہوتا ہے، اسی سے ”حرم مکہ“ اور ”حرم مدینہ“ بولا جاتا ہے، احرام کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ معاہدہ یا میثاق کی حرمت میں داخل ہوا۔

الحُرْم (حاء کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ) بھی حج کا احرام باندھنا ہے، اور الحِجْرَم (حاء کے کسرہ کے ساتھ) اس شخص کو کہتے ہیں جس نے احرام باندھا ہو، کہا جاتا ہے: ”أنت حِلٌّ و أنت حرم“ (تم بلا احرام کے ہو اور تم احرام باندھے ہوئے ہو)۔

فقہاء کی اصطلاح میں بصورت اطلاق لفظ احرام سے مراد حج یا عمرہ کا احرام باندھنا ہے، کبھی کبھی نماز میں داخل ہونے کے لئے بھی لفظ احرام کا استعمال ہوتا ہے، ایسی صورت میں احرام کے ساتھ تکبیر اولیٰ بھی استعمال ہوتا ہے، کہتے ہیں: ”تکبیرة الاحرام“ (نماز شروع کرنے کی تکبیر)، اور ”تکبیرة الاحرام“ کو تحریمہ بھی کہا جاتا ہے^(۱) اس کی تفصیل ”صلاة“ کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) حنفی لفظ احرام کا استعمال نہ تو افتتاح صلاۃ کے معنی میں کرتے ہیں اور نہ احرام



(۱) ابن کثیر ۵/۸۳، الریشی ۳/۲۳۳، الخطاب ۳/۵۳۳، الام ۳/۵۱۳، المغنی لابن قدامہ و الشرح المکبیر ۱۰/۵۳۲، ۵۳۵، نیل الاوطار ۷/۳۱۸، ۳۱۹ طبع مجلس، باب الفہم بدینی الخ لہجرتی رحل الغال۔

احرام ۲-۴

شافعیہ^(۱) اور حنابلہ^(۲) کے نزدیک احرام حج و عمرہ کی حرمت میں داخل ہونے کی نیت کرنا ہے۔

احرام کا حکم:

۴- علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام حج اور عمرہ کے فرائض میں سے ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”إنما الأعمال بالنیات“^(۳) (بخاری و مسلم) (اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے)، لیکن اس بابت اختلاف ہے کہ احرام حج اور عمرہ کے ارکان میں سے ہے یا شرائط میں سے۔

مالکیہ^(۴)، شافعیہ^(۵)، اور حنابلہ^(۶) کا مسلک یہ ہے کہ احرام حج اور عمرہ کا ایک رکن ہے اور حنفیہ کے نزدیک احرام صحت حج کی ایک شرط ہے، لیکن حنفیہ بھی اسے ایک اعتبار سے شرط اور ایک اعتبار سے رکن مانتے ہیں^(۷)، یا یوں کہا جائے کہ حنفیہ کے نزدیک احرام

فقہاء شافعیہ لفظ احرام کا اطلاق حج یا عمرہ کے اعمال شروع کرنے پر بھی کرتے ہیں، امام نووی نے المہاج میں جو ”باب الاحرام“ قائم کیا ہے اس کی تشریح شافعیہ نے یہی کی ہے^(۱)۔

حنفیہ کے یہاں احرام کی تعریف:

۲- حنفیہ کے نزدیک احرام کی حقیقت ہے مخصوص حرمتوں میں داخل ہونا۔

مگر یہ لفظ احرام اسی صورت میں صادق آتا ہے جب نیت ذکر کے ساتھ ہو، یا کسی خصوصی عمل کے ساتھ^(۲)۔

حرمتوں میں داخل ہونے سے مراد حرمتوں کی پابندی ہے، اور ذکر سے مراد تلبیہ اور اس طرح کے جملے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہو، مخصوص عمل سے مراد وہ کام ہیں جو نیت کے قائم مقام ہوتے ہیں، جیسے ہدیٰ ساتھ لے جانا، یا بند نہ کو قلا دہ پہنانا^(۳)۔

مذہب شافعیہ میں احرام کی تعریف:

۳- مذہب شافعیہ مالکیہ (راجح قول کے مطابق)^(۴)،

= کی اضافت تکبیرۃ الافتتاح کی طرف کرتے ہیں مگر شافعیہ و حنفیہ، مثلاً حاشیہ اعلیٰ علی تبیین الحقائق للریثی ۱۰/۱۰۳ میں لفظ ”تکبیرۃ الاحرام“ کا استعمال نماز شروع کرنے کے معنی میں آیا ہے۔

(۱) شرح امہاج بہامش حافیہ اقلیوبی و عمیرہ ۹۶/۲ طبع محمد علی صبیح ۱۳۶۸ھ، نہایہ المحتاج للطلی ۳/۳۹۳ طبع الامیر ببولاق ۱۲۹۲ھ۔

(۲) رد المحتار ۲/۲۱۳ طبع استانبول۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) شرح الکبیر علی مختصر فلیل و حافیہ الدرستی ۲۱/۲-۲۶، حافیہ المنعی علی شرح احشام ویر ۱۹۲ مطبوعہ عامرۃ اشرفیہ ۱۳۰۳ھ اس تعریف کے بارے میں طویل مناقشہ کے لئے ملاحظہ فرمائیے: مواہب الجلیل شرح مختصر فلیل للوطاب ۱۳/۳-۱۵ مطبوعہ الحادۃ ۱۳۲۸ھ۔

(۱) شرح امہاج للطلی ۲/۲۶۱، نہایہ المحتاج للطلی ۳/۳۹۳-۳۲۱۔

(۲) الکافی ۱/۵۳۰ طبع المکتب الاسلامی، الکافی میں ہے کہ ”نیت ہی احرام ہے“، نیز دیکھئے المنعی ۲۸۱/۳-۲۸۲، طبع سوم، المجموع ۱/۳۹۳ طبع اشرفیہ ۱۳۷۳ھ، ان دونوں کتابوں میں ہے کہ احرام نیت ہی سے منعقد ہوتا ہے نیت کے سوا اور کوئی چیز احرام کے لئے واجب نہیں ہوتی۔

(۳) یہ بخاری کی سب سے پہلی روایت ہے، مسلم میں باب لا مارة من آتی ہے ۳۸۱/۶ مطبوعہ عامرۃ، استنبول ۱۳۳۰ھ۔

(۴) مختصر فلیل، شروحة المشرک الکبیر و حاشیہ ۲۱/۲، مواہب الجلیل ۳/۱۳-۱۵، مواہب الجلیل میں احرام کے رکن یا شرط ہونے پر بحث ہے، شرح الرزقانی و حافیہ البنانی ۲/۲۳۹ طبع مصطفیٰ محمد۔

(۵) شرح امہاج ۲/۲۶۱، نہایہ ۳/۳۹۳۔

(۶) مطالب اولیٰ اسی ۲/۲۳۶ طبع المکتب الاسلامی، دمشق ۱۳۸۰ھ۔

(۷) یہ شرح المصاب کی تفسیر ہے شرح المصاب سے مراد ملا علی قاری کی ”المسک التوسط فی شرح المسک التوسط“ المسمی باللباب لرعة اللہ سندھی ہے ص ۲۵۔

احرام ۵-۷

مشروعیت احرام کی حکمت:

۵- حج و عمرہ کے لئے احرام کی فرضیت میں بہت سی عظیم الشان حکمتیں، کثیر اسرار اور تشریحی مقاصد ہیں، ان میں سب سے اہم اللہ تعالیٰ کی عظمت کا احساس پیدا کرنا ہے، اور حج و عمرہ ادا کرنے کے بارے میں اللہ کے حکم پر لبیک کہنا ہے، احرام باندھنے والا یہ نیت کرتا ہے کہ وہ اللہ کے حکم کی اطاعت کرے گا اور اس کی بندگی بجالائے گا۔

احرام کی شرطیں:

۶- فقہاء نے احرام کی صحت کے لئے مسلمان ہونے اور نیت کرنے کی شرط لگائی ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے مرجوح قول میں تلبیہ یا اس کے قائم مقام کی شرط کا اضافہ کیا گیا ہے۔

۷- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ فرض حج کی نیت میں اس کے فرض ہونے کی تعیین شرط نہیں، اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی اور ابھی تک حج فرض ادا نہیں کیا تھا تو اس کا یہ حج بالاتفاق حج فرض شمار ہوگا، ہاں اگر اس نے مطلقاً نیت نہیں کی بلکہ حج نفل کی نیت کی تو مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کا معتد قول یہ ہے کہ حج نفل ادا ہوگا، سفیان ثوری اور ابن المذکر کا بھی یہی مسلک ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے (۱)۔

اس کے برخلاف شافعیہ (۲) اور حنابلہ (۳) کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص نے ابھی تک حج فرض ادا نہ کیا ہو اگر اس نے نفلی حج کا

”بتداء شرط ہے اور انتہاء اسے رکن کا حکم حاصل ہے“ (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک احرام کے شرط ہونے اور مشابہ رکن ہونے پر کچھ مسائل متفرع ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

۱- حنفیہ نے کراہت کے ساتھ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ احرام ان کے نزدیک شرط ہے، لہذا اس کو وقت پر مقدم کرنا جائز ہے (۲)۔

۲- اگر کسی متمتع نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا، لیکن عمرہ کے سارے اعمال یا عمرہ کا رکن یا رکن کا اکثر حصہ (یعنی طواف کے چار شوط) حج کے مہینوں میں ادا کئے، پھر حج کیا تو یہ شخص حنفیہ کے نزدیک متمتع ہوگا (۳)۔

۳- حنفیہ کے نزدیک احرام کے مشابہ رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر بچہ نے احرام باندھا، پھر احرام باندھنے کے بعد بالغ ہو گیا، تو اگر اسی احرام سے اس نے حج کے اعمال انجام دے دیئے تو حج فرض کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، لیکن اگر قوف عرفہ سے پہلے نیا احرام باندھا اور حج فرض کی نیت کی تو حنفیہ کے نزدیک اس سے حج فرض ادا ہو جائے گا، اس مسئلہ میں حنفیہ نے عبادت میں احتیاط کے پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے احرام کو مشابہ رکن مان کر حکم لگایا ہے (۴)۔

(۱) یہ الدر المختار ۲/۲۰۲ کی عبارت ہے، نیز ملاحظہ ہو فتح القدیر لابن اہمام ۱۳۰/۲ طبع الامیر یہ ۱۳۱۵ھ۔

(۲) شرح الملباب ۲/۳۵، رد المحتار ۲/۲۰۲-۲۰۶، اس مسئلہ پر مزید بحث سواقیت (نفرہ ۳۳) میں آئے گی۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۱۶۸-۱۶۹ طبع شرکت المطبوعات العلمیہ ۱۳۲۷ھ اس پر مزید بحث ”تمتع“ میں آئے گی۔

(۴) فتح القدیر ۲/۱۳۰، نیز ملاحظہ ہو شرح الملباب ۲/۳۵، رد المحتار ۲/۲۰۲۔

(۱) فتح القدیر ۲/۱۳۰، شرح لوطاب ۲/۳۹۰، نیز دیکھئے لشرح الکبیر ۲/۵۱، الرقانی ۲/۲۳۳، المغنی ۳/۲۳۳، المسئلک المتقطر ۲/۷۳، البدائع ۲/۱۶۳، نیز مختصر فلیل کی شرحوں کے ساتھ مقامات دیکھے جائیں۔

(۲) المجموع للمووی ۷/۹۸ مطبعہ العاصمہ الايضاح بحیہ ابن حجر البیتمی ۱۱۸-۱۱۹۔

(۳) المغنی ۳/۲۳۵-۲۳۶، الکافی ۱/۵۲۲-۵۲۳۔

احرام ۷

مشہور صحیح حدیث: ”وإنما لكل امرئ ما نوى“^(۱) (ہر انسان کے لئے وہی چیز ہے جس کی اس نے نیت کی ہے) سے ہوتی ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ سے مروی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو یہ کہتے ہوئے سنا: ”لبیک عن شبرمة“ (شبرمہ کی طرف سے لبیک)، حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: ”من شبرمة؟“ (شبرمہ کون ہے؟) اس نے کہا: میرا بھائی ہے، یا یہ کہا کہ میرا رشتہ دار ہے، حضور ﷺ نے دریافت کیا: ”حججت عن نفسک؟“ (تم نے اپنی طرف سے حج کر لیا ہے؟) اس شخص نے جواب دیا کہ نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”حج عن نفسک ثم حج عن شبرمة“ (پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرو)، اس حدیث کی روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے کی ہے^(۲)، ایک روایت کے مطابق حضور ﷺ نے فرمایا: ”اجعل هذه عن نفسک...“ (اس حج کو تم اپنی طرف سے کر لو...)، اس روایت سے شافعیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے۔

نووی نے اس حدیث کی سندوں کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن دوسرے حضرات نے ان سندوں میں کلام کیا ہے اور اس حدیث کے مرسل اور موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے^(۳)۔

(۱) اس حدیث کی تخریج کذا روکی (نقحرہ ۳) میں کذا روکی۔

(۲) ابو داؤد نے یہ حدیث ”باب الرجل یحج عن غیبه“ (۱۶۲/۳) کے تحت درج کیا ہے، ابن ماجہ نے ”الحج عن المیت“ میں اس کی روایت کی ہے ص ۹۶۷، نمبر: ۲۹۰۳، طبع عیسیٰ الخلیفی ۱۳۷۲ھ دار قلمی نے اس حدیث کی بہت سی سندیں ذکر کی ہیں ۲۶۷/۲-۲۷۱، تحقیق: الیمانی، شرکت المطابع العربیہ الحدیث، مصر، الطبعة ۱۹۷۲، باب من لبس له أن یحج عن غیبه ۳۳۶/۳ طبع البند۔

(۳) المجموع ۹۹/۷، زیلعی نے تفصیل کے ساتھ اور متعدد طرق سے اس حدیث کے محلل ہونے کا ذکر کیا ہے: نصب الرایہ ۱۵۵/۳، طبع دار الماسون ۱۳۵۷ھ نیز ملاحظہ ہو الدرایہ ۳۹/۲، مطبوعہ انجیل۔

احرام باندھا یا حج نذر کا احرام باندھا تو بھی حج فرض ادا ہوگا، حضرت ابن عمرؓ اور انس بن مالکؓ بھی اسی کے قائل ہیں۔

شافعی اور حنبلی فقہاء کہتے ہیں کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے حج کیا حالانکہ ابھی اس نے اپنا حج نہیں کیا تھا، تو اس نے حج پر بھیجنے والے سے جو رقم لی تھی اس کو واپس کر دے، یہ حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ امام اوزاعی بھی اسی کے قائل ہیں^(۱)۔

حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ مطلق فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے، لہذا اگر اس پر حج فرض باقی ہے تو ظاہر مذہب^(۲) کے اعتبار سے استحساناً اس کا یہ حج، حج فرض شمار ہوگا، یعنی جبکہ نیت مطلق ہو اور کوئی تعیین نہیں کی ہے (پس بدلائی حالت اس کی یہ مطلق نیت حج فرض پر محمول کی جائے گی)۔

استحسان کی بنیاد: یہ ہے کہ جس آدمی پر حج فرض واجب ہو ظاہر یہی ہے کہ وہ ایسا نہیں کرے گا کہ حج کا احرام باندھ کر حج نفل کا ارادہ کرے اور اپنے ذمہ فرض کی ادائیگی باقی رکھے، تو یہاں پر مطلق نیت کرنا حج فرض کی تعیین کے درجہ میں ہے، جس طرح رمضان کے روزے میں^(۳)۔

شخص مذکور نے اگر حج فرض کے علاوہ کسی اور حج کی متعین نیت کی، مثلاً حج نفل یا حج نذر تو اسے معتبر ماننے کے سلسلہ میں حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم نے ”مطلق نیت کی صورت میں دلالت حال کی بنیاد پر اسے حج فرض مان لیا تھا، لیکن دلالت حال اس وقت مؤثر نہیں ہوتی جب اس کے خلاف صراحت موجود ہو“^(۴)۔ اس نقطہ نظر کی تائید

(۱) ملاحظہ ہو: ساہتہ دونوں حاشیوں کے مراجع، عبارت المغنی کی ہے۔

(۲) المسئلہ المتفقہ شرح لباب المناسک ص ۷۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۱۶۳/۲۔

(۴) حوالہ سابق۔

احرام ۸-۹

تلبیہ:

۸- لغت میں تلبیہ کا معنی ہے پکارنے والے کا جواب دینا، حج کے بیان میں تلبیہ سے مراد محرم کا یہ الفاظ کہنا ہے: ”لبیک اللہم لبیک...“، یعنی اے رب میں آپ کی پکار پر حاضر ہوں۔

لبیک کا استعمال ہمیشہ تشنیہ ہی کی صورت میں ہوتا ہے لیکن اس سے مراد تکثیر ہوتی ہے۔

مفہوم یہ ہوا کہ میں بار بار بے شمار بار آپ کی پکار پر لبیک کہنے کے لئے حاضر ہوں^(۱)۔

تلبیہ کا حکم:

۹- امام ابو حنیفہ، امام محمد اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک تلبیہ احرام میں شرط ہے، ان حضرات کے نزدیک محض نیت کرنے سے احرام صحیح نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ تلبیہ یا اس کے قائم مقام کوئی عمل جو اللہ کی تعظیم پر دلالت کرنے والا یعنی ذکر و دعا یا ہدیٰ کو لے جانا شامل نہ کر لیا جائے، جب حج یا عمرہ کرنے والے شخص نے حج یا عمرہ کی نیت سے یا دونوں کی نیت سے تلبیہ کہہ لیا تو وہ محرم ہو گیا اور اس کے ذمہ احرام کے سارے احکام (جن کی تفصیل آگے آرہی ہے) لازم ہو گئے، اسی طرح جس چیز کا احرام باندھا ہے اس کی ادائیگی بھی ضروری ہو گئی۔

ان حضرات کے نزدیک معتقد قول یہ ہے کہ: ”وہ شخص محرم تو نیت کی وجہ سے ہوگا، لیکن تلبیہ کہنے پر ہوگا، جس طرح انسان نیت کے ذریعہ نماز شروع کرنے والا ہو جاتا ہے، لیکن تکبیر کہنے کی شرط کے

شافیہ اور حنابلہ نے ابن عباسؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لا صرورة فی الإسلام“ (اسلام میں صرورة (بے نکاح یا بے حج شخص) نہیں ہے) اس حدیث کی روایت احمد اور ابو داؤد نے کی ہے^(۱)، اور اس کی صحت بھی مختلف فیہ ہے^(۲)۔

خطابی نے معالم السنن^(۳) میں کہا ہے کہ اس حدیث سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جن کا مسلک یہ ہے کہ صرورة (جس نے کبھی حج نہ کیا ہو) کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ دوسرے کی طرف سے حج کرے، ان لوگوں کے نزدیک اس حدیث میں کلام کی تقدیر یہ ہے کہ صرورة شخص جب دوسرے کی طرف سے حج شروع کرے گا تو یہ حج اس کی ذات کی طرف سے ہو جائے گا اور اسی کا حج فرض بن جائے گا، یہ تقدیر کلام ماننے کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ نفی کا معنی پیدا ہو جائے، پس صرورة نہیں رہے گا، اوزاعی، شافعی، احمد و اسحاق کا یہی مذہب ہے.....

ان حضرات نے اپنے مسلک پر عقلی استدلال یہ پیش کیا ہے کہ نفل اور نذر حج فرض سے کمزور ہیں، لہذا ان دونوں کو حج فرض پر مقدم کرنا جائز نہیں، جس طرح دوسرے کے حج کو اپنے حج پر مقدم کرنا درست نہیں۔

اس طرح یہ حضرات نفل اور نذر کو اس شخص کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جس نے دوسرے کی طرف سے حج کا احرام باندھا، حالانکہ خود اس کے ذمہ حج فرض ہے^(۴)۔

(۱) مسند احمد بن حنبل ۳/۳۰۳، حدیث: ۱۸۲۵، تحقیق: احمد رضا، ابو داؤد (باب لا صرورة) ۱۳۰/۲، نیز دیکھئے: معالم السنن ۲/۲۷۸۔

(۲) منذری نے مختصر السنن ۲/۲۷۸ میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) معالم السنن ۲/۲۷۹، مختصر السنن للحدیثی کے نسخہ مطبوعہ مطبع انصار السنن سے یہ

اقتباس لیا گیا ہے۔

(۴) المہربب والمجموع ۷/۹۸۔

(۱) النہایۃ لابن الاثیر: مادہ (لبب) ۳/۷۳، نیز لسان العرب ۲/۲۲۵، ۲۳۰، القاموس نیز اس کی شرح تاج المعروس ۱/۶۳، ۶۸ میں بھی یہی مادہ ملاحظہ کیا جائے۔

ساتھ، نہ کہ صرف تکبیر سے“ (۱)۔

تلبیہ کے الفاظ کی واجب مقدار:

۱۰- فقہاء نے تلبیہ کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: ”لبیک اللہم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملك، لا شریک لک“۔

حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ نے ان الفاظ کی پابندی کی، ان پر اضافہ نہیں کیا (۱)، حنفیہ کے نزدیک احرام میں تلبیہ کی ادائیگی اتنے الفاظ سے ہو جاتی ہے جن سے اللہ کی تعظیم ظاہر ہو، اس لئے کہ در حقیقت حنفیہ کے نزدیک صرف اتنی بات شرط ہے کہ نیت کے ساتھ کوئی بھی ایسا ذکر شامل ہونا چاہئے جس کا مقصد تعظیم ہو، مثلاً تسبیح، تہلیل (۲)، اگرچہ اس کے ساتھ دعا بھی پڑھی گئی ہو (۳)۔

تلبیہ کے الفاظ زبان سے کہنا:

۱۱- تلبیہ کی ادائیگی کے لئے الفاظ تلبیہ کو زبان سے کہنا شرط ہے، اگر محض دل سے تلبیہ کا ذکر کیا تو اس کا وہ فقہاء اعتبار نہیں کرتے جو تلبیہ کو احرام کے لئے شرط قرار دیتے ہیں، اسی طرح جو فقہاء تلبیہ کو واجب کہتے ہیں، یا سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک بھی زبان سے تلفظ کے بغیر محض دل سے تلبیہ کہنے کا اعتبار نہیں۔

یہ مذہب حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عائشہ، امیر ایہم نخعی، طاؤس، مجاہد، عطاء سے بھی نقل کیا گیا ہے، بلکہ اس کے بارے میں سلف کے اتفاق کا دعویٰ کیا گیا ہے (۲)۔

دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ احرام میں تلبیہ شرط نہیں ہے جب انسان نے نیت کر لی تو محض نیت کی وجہ سے وہ محرم ہو گیا، اور اس کے ذمہ احرام کے احکام اور جس چیز کا احرام باندھا ہے اس کی ادائیگی لازم ہو گئی۔

تلبیہ کو احرام میں شرط نہ قرار دینے والے ائمہ کے درمیان پھر اختلاف ہو جاتا ہے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ تلبیہ اصلاً واجب ہے، اسے احرام کے ساتھ جوڑنا سنت ہے (۳)، لہذا اگر نیت اور تلبیہ میں طویل فصل ہو گیا تو دم لازم ہوگا، اور اگر اس نے دوبارہ نیت کر کے تلبیہ کہ لیا تو اس کے ذمہ سے دم ساقط نہیں ہوگا، خواہ تلبیہ نہ کہنا یا طویل فصل کے بعد کہنا دانستہ ہو یا بھول کر ہو (۴)۔

شافعیہ (۵) اور حنابلہ (۶) کا مسلک اور امام ابو یوسف سے منقول (۷) یہ ہے کہ تلبیہ احرام میں مطلقاً سنت ہے۔

(۱) متن الکفر مع شرح العینی ۱/ ۹۰، شرح المصاب ۶۲/ ۶۲، رد المحتار ۲/ ۲۱۳۔

(۲) ۲۱۳، وردیکھئے: المصوب ۶/ ۶۲، ۱۸۷، المطبوعۃ الحکامۃ ۳۲۳/ ۱۳، شرح الزیلعی ۱۱/ ۲، ابوہب الجلیل ۹/ ۳، نیز دیکھئے: احرام کی تعریف میں ساہتہ مراجع۔

(۳) یہ بات ابو بکر ہامس رازی نے احکام القرآن میں لکھی ہے ۱/ ۳۶۱، المطبوعۃ البصریہ۔

(۴) شرح رسالہ ابن ابی زید البصری وانی مع حاشیۃ الصدوی ۱/ ۲۶۰۔

(۵) شرح الکلبی ۲/ ۲۰، نیز ساہتہ مراجع۔

(۶) امربوب مع المجموع ۷/ ۲۲۶-۲۲۷۔

(۷) المغنی ۳/ ۲۸۸، الکافی ۱/ ۵۳۱، المقنع ۱/ ۳۹۸۔

(۸) شرح الکفر للعینی ۱/ ۹۰، مسلک المنتقط ۶۲/ ۶۲۔

(۱) اس کی صراحت حضرت جابر کی اس طویل حدیث میں موجود ہے جس میں

رسول اللہ ﷺ کے حج کا حال بیان کیا گیا ہے یہ حدیث درج ذیل کتابوں میں ہے صحیح مسلم، باب حجۃ النبی ﷺ ۳/ ۳۸، ۳۳، ابوداؤد ۲/ ۱۸۲۔ ۱۸۶، ابن ماجہ حدیث نمبر: ۴۲، ۳۰، ص ۱۰۲۲، ۱۰۲۷، دارقطنی (باب فی سبۃ الحاج) ۲/ ۳۲، ۳۹، طبع دمشق ۱۳۲۹ھ۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۲۱۷، نیز دیکھئے: اس کا حاشیہ ۲۱۸، شرح الکفر للعینی ۱/ ۱۱، البدائع ۱۶۱/ ۲۔

(۳) صحیح قول یہی ہے دیکھئے: شرح المصاب ۷/ ۷۰، رد المحتار ۲/ ۲۱۷۔

تلبیہ کا وقت:

۱۲- حنفیہ (۱) اور حنابلہ (۲) کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دو رکعت سنت احرام کی نماز پڑھنے کے فوراً بعد حج یا عمرہ کی نیت سے یا دونوں کی نیت سے تلبیہ کہے، اگر اس نے کجاوہ درست کرنے کے بعد یا سواری پر سوار ہونے کے بعد تلبیہ کہا تو بھی جائز ہے، میقات آنے سے پہلے پہلے تلبیہ کہہ لینا چاہئے، اگر حج یا عمرہ کی نیت سے تلبیہ کہے بغیر میقات سے آگے بڑھ گیا تو حنفیہ کے نزدیک احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنے والا مانا جائے گا، اور ایسی صورت میں ان کے نزدیک جو کچھ لازم ہوتا ہے وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا۔

جمہور فقہاء (۳) کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اپنی سواری پر سوار ہو کر تلبیہ کا آغاز کرے، لیکن مالکیہ کے نزدیک اگر احرام اور تلبیہ کے درمیان طویل فصل ہو گیا، یا اس نے تلبیہ ترک کر دیا تو دم لازم ہوگا، جیسا کہ گذر چکا (دیکھئے: فقرہ نمبر ۹)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ تلبیہ سنت ہے اس لئے تلبیہ ترک کرنے یا اس میں تاخیر کی وجہ سے کچھ لازم نہیں ہوتا۔

تلبیہ کے قائم مقام عمل:

۱۵- احرام کی درستگی کے لئے حنفیہ کے نزدیک دو چیزیں تلبیہ کے قائم مقام ہوتی ہیں:

اول: ہر وہ ذکر جس میں اللہ کی تعظیم ہو، مثلاً تسبیح، تہلیل، تکبیر، خواہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں ہو جیسا کہ اس کی وضاحت گذر چکی (دیکھئے: فقرہ نمبر ۱۰)۔

اس پر متفرع ہونے والے حنفیہ کے دو جزئیات:

۱۲- پہلا جزئیہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عربی زبان میں تلبیہ نہیں کہہ سکتا، لہذا اس نے عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں تلبیہ کہا تو بالاتفاق یہ تلبیہ درست اور کافی ہوگا، لیکن اگر وہ عربی میں تلبیہ کہہ سکتا ہے اور اس کے باوجود غیر عربی میں تلبیہ کہا تو جمہور فقہاء کے نزدیک تلبیہ درست نہیں ہوگا، حنفیہ کے ظاہر مذہب میں درست ہوگا۔

جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ تلبیہ ایک مشروع ذکر ہے، لہذا عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں اس کی مشروعیت نہیں ہوگی، جس طرح اذان اور نماز کے اذکار میں ہوتا ہے (۱)۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تلبیہ کا مقصود اللہ کی تعظیم ہے، جب یہ مقصد حاصل ہو گیا تو تلبیہ ادا ہو جانا چاہئے، خواہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں کہا گیا ہو۔

۱۳- دوسرا جزئیہ کونگے شخص کے بارے میں ہے، حنفیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ کونگے شخص کے لئے احرام کی نیت کرتے وقت الفاظ تلبیہ کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت دینا مستحب ہے، واجب نہیں، ایک قول یہ ہے کہ زبان کو حرکت دینا واجب ہے، کیونکہ امام محمد نے اس کی شرط ہونے کی صراحت کی ہے (۲)۔

اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ (۳) حج میں بدرجہ اولیٰ اس کے لئے زبان کو حرکت دینا لازم نہ ہو، کیونکہ حج کے باب میں زیادہ گنجائش ہے، حالانکہ قرأت متفق علیہ قطعی فریضہ ہے، اس کے برخلاف تلبیہ مختلف فیہ ظنی معاملہ ہے (۴)۔

(۱) المغنی ۳/۲۹۲۔

(۲) فتح القدیر ۱۳۹/۲، شرح الملباب ۷۰، ملاحظہ ہو رد المحتار ۲/۲۱۷۔

(۳) جیسا کہ بلا علی قاری نے حج اور عمرہ کے موضوع پر اپنی کتاب "شرح الملباب" ص ۷۰ میں لکھا ہے۔

(۴) اوسط ۲/۱۸۸۔

(۱) الہدایہ ۱۳۶/۲-۱۳۷۔

(۲) نایہ المنتہی ۳۲۱/۲، نسخہ مطالب لولی اٹلی۔

(۳) مختصر ظہیل و المشرح الکبیر ۳۹/۲، امہاج ۹۹/۲، الکافی ۱/۵۳۲۔

دوسری فصل

نیت کے ابہام و اطلاق کے اعتبار سے احرام کے حالات
احرام کا ابہام

تعریف:

۱۷- مبہم احرام یہ ہے کہ مطلق نسک کی نیت کرے تعین کے بغیر، مثلاً کہے کہ میں نے اللہ کے لئے احرام باندھا پھر تلبیہ کہہ لے، حج یا عمرہ کی تعین نہ کرے، یا کہے: میں نے اللہ تعالیٰ کے لئے احرام کی نیت کی، لبیک اللہم لبیک.....، یا نسک کی حرمتوں میں داخل ہونے کی نیت کرے اور کوئی چیز متعین نہ کرے۔

تمام فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ یہ احرام درست ہے، اس پر احرام کے سارے احکام مرتب ہوں گے، جس شخص نے ایسا احرام باندھا اس کے لئے لازم ہے کہ ان تمام چیزوں سے اجتناب کرے جو احرام کی حالت میں ممنوع ہوتی ہیں، جس طرح معین احرام میں کرنا ہوتا ہے۔

اسے احرام مبہم کہا جاتا ہے، اس کا نام احرام مطلق بھی ہے۔

نسک کی تعین:

۱۸- اس محرم کے لئے ضروری ہے کہ حج یا عمرہ کے انعال شروع کرنے سے پہلے ان میں سے کسی ایک کی تعین کرے، اسے عمرہ کا یا حج کا یا دونوں کا احرام قرار دے لے، جیسی اس کی مرضی ہو۔

کس صورت کو اختیار کرنا افضل ہے؟ اس کا تعلق مذاہب فقہیہ کے اس اختلاف سے ہے کہ احرام کی کون سی قسم افضل ہے، قرآن یا تمتع یا افراد، اسی طرح اگر حج کے مہینوں سے پہلے یہ احرام باندھا گیا

دوم: ہدی کو قلاوہ پہنانا، اس کو ہانکنا اور اس کے ساتھ مکہ کا رخ کرنا۔

”ہدی“ میں اونٹ، گائے، بیل، بھیڑ، بکری آتے ہیں لیکن قلاوہ پہنانے سے بھیڑ بکری مستثنیٰ ہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک انہیں قلاوہ پہنانا مسنون نہیں ہے^(۱) (دیکھئے: ”ہدی“).

قلاوہ پہنانے کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ یا گائے، بیل کی گردن میں ایسی کوئی علامت باندھ دی جائے جس سے معلوم ہو کہ وہ ”ہدی“ ہے۔

تلبیہ کا ہدی کو قلاوہ پہنانے اور اسے ہانکنے کے قائم مقام ہونے کی شرطیں:

۱۶- اس کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

- ۱- نیت۔
- ۲- بدنہ کو حرم کے لئے ہانکنا، اور خود اس کے ساتھ چلنا۔
- ۳- اگر بدنہ کو بھیج دیا، خود اس کے ساتھ روانہ نہیں ہوا تو شرط یہ ہے کہ میقات سے پہلے بدنہ کو پالے اور اسے ہانکے، والا یہ کہ تمتع یا قرآن نسک کے لئے بدنہ بھیجا ہو، اور حج کے مہینوں میں جانور کو قلاوہ پہنایا ہو، ایسی صورت میں جب وہ احرام کی نیت سے حرم کی طرف سفر شروع کرے گا تو محرم ہو جائے گا، خواہ بدنہ کو میقات سے پہلے نہ پاسکے، یہ مسئلہ استحسان کی بنیاد پر ہے^(۲)۔

(۱) الہدایہ ۲/۳۶۶ نسخہ فتح القدیر، شرح المکرر للردی ۲/۹۱-۹۲، بدائع الصنائع ۱۶۲/۲۔

(۲) شرح الملباب ۲/۴۲-۴۳، تمییز الخلفاء ۲/۳۹، طبع الامیر یہ ۱۳۱۳ھ، الدر المختار مع حاشیہ ۲/۲۱۹-۲۲۰۔

احرام ۱۹

خواہ اس نے حج کے مہینوں میں احرام باندھا ہو یا ان کے باہر، تو اس احرام کو حج افراد کی طرف پھیرنا واجب ہے، احرام کی تعیین اور اسے کسی جانب پھیرنے سے پہلے اس نے جو طواف کیا ہے وہ طواف قدوم ہوگا، چونکہ طواف قدوم حج کا رکن نہیں، لہذا احرام کے کسی ایک جانب پھیرے جانے سے پہلے اس طواف کا واقع ہونا مضر نہیں ہوگا، اس احرام کو عمرہ کا احرام قرار دینا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ طواف عمرہ کا رکن ہے اور یہ طواف عمرہ کی تعیین سے پہلے واقع ہوا ہے (۱)۔

شافعیہ (۲) اور حنابلہ (۳) احرام مبہم میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ حج یا عمرہ کا کوئی عمل شروع کرنے سے پہلے احرام کی تعیین ضروری ہے، اگر اس نے تعیین سے قبل حج یا عمرہ کا کوئی عمل کیا تو وہ کفایت نہیں کرے گا اور نہ درست ہوگا۔

دوسرے کے احرام کے مطابق احرام باندھنا

۱۹- اس کی شکل یہ ہے کہ احرام باندھنے والا اپنے احرام میں یہ نیت کرے کہ ”جو احرام فلاں کا وہی میرا“ بایں طور کہ وہ اس کے ساتھ جانے کا ارادہ رکھتا ہے یا اس کے علم و فضل کی وجہ سے اس کی اقتدا کرنا چاہتا ہے، پس کہتا ہے: اے اللہ میں تلبیہ کہتا ہوں، میں احرام باندھتا ہوں، میں نیت کرتا ہوں جیسا فلاں نے تلبیہ کہا یا نیت کی، یہ کہہ کر وہ لبیک کہے۔

پس یہ احرام صحیح ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک اور مالکیہ کے ظاہر مذہب میں اسی شخص کے احرام کے مطابق اس کا احرام

(۱) المشرع الکبیر مع حاشیہ ۲/۲۶۲، نیز ملاحظہ ہو: الخطاب ۳/۲۶۳، الترغیب ۲/۲۵۶۔

(۲) المنہاج مع المشرع ۲/۹۶، الايضاح ۱/۱۵۷، المجموع ۷/۲۳۰، نہایت المحتاج ۲/۳۹۵۔

(۳) الکافی ۱/۵۳۱، المغنی ۳/۲۸۵، مطالب بولی ائسی ۲/۳۱۶۔

ہو اور اشہر حج سے پہلے ہی اس کی تعیین کرنا چاہے تو فقہاء کے اس اختلاف سے بھی اس کا تعلق ہے کہ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھا جاسکتا ہے یا نہیں (۱)؟۔

احرام مبہم کی تعیین کس طرح کی جائے گی اس کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر طواف سے پہلے تعیین کر دی تو اس تعیین کا اعتبار ہوگا، اور اگر تعیین کئے بغیر عمرہ کی نیت سے یا مطلق نیت سے طواف کر لیا خواہ ایک ہی شوط کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کا ہو جائے گا، وہ عمرہ کے اعمال پورے کرے گا، پھر حج کا احرام باندھ کر تمتع کرنے والا ہو جائے گا۔ مذکورہ بالا صورت میں عمرہ کا احرام ہو جانے کی علت یہ ہے کہ ”طواف عمرہ میں رکن ہے اور طواف قدوم حج میں رکن نہیں ہے بلکہ سنت ہے، لہذا اس طواف کو رکن ماننا قابل ترجیح ہے، اور عمرہ جس طرح اس کے ارادہ سے متعین ہو جاتا ہے اسی طرح اس کے فعل سے بھی متعین ہو جاتا ہے“۔

اگر اس نے احرام کی تعیین نہیں کی، نہ خانہ کعبہ کا طواف کیا بلکہ طواف سے پہلے عرفہ میں وقف کیا تو اس کا احرام حج کا ہو جائے گا، اگر وقف عرفہ کرتے ہوئے حج کا ارادہ نہ کیا ہو تو بھی یہ وقف ازروئے شرع حج کا مانا جائے گا اور اس کے ذمہ اعمال حج کا پورا کرنا لازم ہوگا، یہ مذہب حنفی کا معتد قول ہے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب، امام ابو یوسف اور امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مبہم احرام باندھنے والے کو تعیین کے بعد ہی حج یا عمرہ کرنا چاہئے، اگر اس نے احرام کو کسی ایک کے لئے متعین کرنے سے پہلے طواف کیا

(۱) حج کے مہینوں سے پہلے احرام حج کے حکم کی مختلف مذاہب میں تفصیل فقرہ ۳۵۸ میں دیکھی جائے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۶۳، فتح القدیر ۲/۱۲۰، شرح المصاب ۲/۵۳-۵۲، رد المحتار ۲/۲۱۷۔

ہو جائے گا^(۱)۔

ساتھ ہوگا تو ہدی واجب ہوگی، اور اگر ہدی کی شرط نہ لگائی ہو تو ہدی اس پر لازم نہ ہوگی، ان تفصیلات کے مطابق جو احصار کی بحث میں آئیں گی۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں توسع سے کام لیتے ہوئے کہا ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کا احرام باندھے اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنے احرام کے وقت شرط لگالے، حنابلہ کے نزدیک اس شرط کے دو فائدے ہوں گے:

ایک فائدہ یہ ہوگا کہ جب کسی رکاوٹ کی وجہ سے احرام ختم کرے گا، خواہ یہ رکاوٹ دشمن ہو یا مرض یا ان کے علاوہ کچھ اور، تو اس کے لئے حلال ہونا جائز ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ جب وہ اس شرط کی وجہ سے حلال ہو گیا تو نہ اس پر دم ہے نہ روزہ، چاہے مانع دشمن ہو یا بیماری یا کچھ اور۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک احرام میں شرط لگانا درست نہیں ہے، اور اگر شرط لگائی تو اس سے رکاوٹ پیش آنے پر احرام ختم کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ جو رکاوٹ پیش آئی ہے اس کے سلسلہ میں ”احصار کی بحث“ میں آئی ہوئی تفصیلات کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ”دخل النبي ﷺ علي ضباعة بنت الزبير، فقالت: يا رسول الله اني اريد الحج وانا شاكية، فقال النبي ﷺ: حجني واشترطي ان محلي حيث حبستني“ (نبی اکرم ﷺ ضباعة بنت زبیر کے پاس تشریف لے گئے، انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں حج کا ارادہ رکھتی ہوں لیکن مجھے کچھ تکلیف ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: حج کرو اور یہ شرط لگا دو کہ میرے احرام ختم کرنے کی جگہ وہ ہے جہاں مجھے رکاوٹ پیش آجائے)، یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں

ان حضرات کی دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی یہ حدیث ہے کہ وہ یمن سے آئے اور نبی اکرم ﷺ کو حجۃ الوداع میں پایا، ان سے نبی اکرم ﷺ نے دریافت کیا: ”بسم اهللت“ (تم نے کس چیز کا احرام باندھا؟) انہوں نے عرض کیا: اس چیز کا احرام باندھا جس کا احرام نبی ﷺ نے باندھا ہے، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لولا ان معي الهدى لأحللت“ (اگر میرے ساتھ ہدی نہ ہوتی تو میں احرام سے باہر آجاتا)۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: ”فأهد وامكث حراماً كما أنت“^(۲) (ہدی کرو اور جس طرح تھے اسی طرح احرام کی حالت میں رہو)۔

احرام میں شرط لگانا

۲۰- احرام میں شرط لگانا یہ ہے کہ احرام باندھتے وقت انسان کہے: ”اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آئی تو میرے احرام ختم کرنے کی جگہ وہی ہوگی جہاں مجھے رکاوٹ پیش آئی“۔

۲۱- شافعیہ کے نزدیک اس طرح کی شرط لگانا صحیح ہے، اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ کوئی رکاوٹ مثلاً بیماری پیش آتے ہی احرام سے آزاد ہونا جائز ہوگا، اور اگر شرط نہیں لگائی ہے تو رکاوٹ پیش آنے پر احرام ختم کرنا درست نہ ہوگا، پھر اگر یہ شرط لگائی تھی کہ احرام ختم کرنا ہدی کے

(۱) شرح المصاب ۲/ ۷۳، رد المحتار ۲/ ۲۱۷، الإيضاح ۱/ ۶۳، نہایت المحتاج ۳/ ۳۹۵، شرح المنهاج ۲/ ۹۶، المجموع ۷/ ۲۳۱، المغنی ۳/ ۲۸۵، الکافی ۱/ ۵۳۱، المشرح الكبير مع حاشیة ۲/ ۲۷، مواہب الجلیل ۳/ ۲۹۳، شرح البرقانی ۲/ ۲۵۷۔

(۲) بخاری (باب من اهل في زمن النبي كاهلال النبي ﷺ) ۱۳۰۲، طبع الاميریه ۱۳۱۳ھ، مسلم ۳/ ۵۹، الفاظ بخاری کے ہیں، اسی کے مثل صحیح مسلم میں مذکور حضرت جابر کی اس طویل حدیث میں ہے جس کی روایت انہوں نے حضرت علی سے کی ہے۔

ہے (۱)۔

بارے میں ان کی آراء کے مطابق تفصیلات ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ محرم یا تو کی ہوگا یا آفاقی (۱)۔

جس حالت میں دوسرا احرام باندھا گیا ہے اس کے اعتبار سے

درج ذیل شکلیں بنتی ہیں:

۲۲- پہلی شکل: پہلی شکل یہ ہے کہ عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے حج

کا احرام باندھ لے۔

الف۔ ایسا کرنے والا شخص اگر آفاقی ہے تو اس کا ایسا کرنا

بلاکراہت صحیح ہے، تمام مذاہب (۲) کے مطابق ایسا کرنے سے وہ

قارن ہو جائے گا، بلکہ حنفیہ کی صراحت کے مطابق ایسا کرنا مستحب

ہے، کیونکہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم ﷺ کے عمل کو اسی شکل

پر محمول کیا گیا ہے، جیسا کہ ابن حزم وغیرہ کی تحقیق ہے، نووی وغیرہ

نے بھی ابن حزم کی پیروی کی ہے (۳)۔

اس کا جواز نبی اکرم ﷺ کے حج کے سلسلہ میں حضرت عائشہ کی

حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں: ”و كنت ممن اهل

بعمره فحضت قبل ان ادخل مكة، فادر كني يوم عرفه

وانا حائض، فشكوت الى رسول الله ﷺ فقال: ”دعي

عمرتك، وانقضي نسك، وامتشطي، واهلي بالحج...“

(۱) مکی سے مراد وہ شخص ہے جو مکہ میں ہو یا سواقیت کے اندر رہتا ہو، خواہ وہ مکہ کا

باشندہ نہ ہو لیکن وہ وہاں آگیا ہو اور وہیں ٹھہر گیا ہو، لہذا مکی کے لئے اس سے

دینی تعبیر بیوقوفی کی ہے اور آفاقی وہ لوگ ہیں جو مکی کے علاوہ ہوں (دیکھئے

”آفاقی“ کی اصطلاح)۔

(۲) فتح القدیر ۲/۲۸۸، البدائع ۲/۱۶۹، اللباب اور اس کی شرح المسلسک

المتقطر ۱/۱۹۷، السوسوط ۲/۱۸۲، الشرح الکبیر ۲/۲۷۷-۲۸۸، مواب الجلیل

۳/۵۰، شرح الترغاتی ۲/۲۵۸، شروح المنہاج ۲/۱۲۷، النہایہ

۲/۳۲۲، الکافی ۱/۵۳۳، الايضاح و المہذب ۱/۱۶۳، المجموع

۱/۱۶۳، المغنی ۳/۳۷۲۔

(۳) شرح اللباب ۱/۱۹۷۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے:

”فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ (پھر اگر گھر جاؤ،

تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو اسے پیش کر دو)۔

اس سلسلے میں تفصیل ہے جو ”احصار“ کی اصطلاح کے تحت ذکر کی

جائے گی۔

ایک احرام پر دوسرا احرام باندھنا

اول

عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنا

۲۲- اس کی شکل یہ ہے کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ کا

طواف کرنے سے پہلے یا عمرہ کا طواف کرنے کے بعد اس کا احرام ختم

کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے۔

عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنے کی مختلف شکلیں بنتی ہیں،

جس حالت میں دوسرا احرام باندھا گیا ہے اس کے اعتبار سے اور محرم

کی حالت کے اعتبار سے، ہر شکل کا علیحدہ حکم ہے۔

۲۳- حنفیہ چونکہ مکی کے لئے قرآن کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے

ہیں کہ اگر مکی نے قرآن کیا تو وہ ہو تو جائے گا لیکن اس نے بُرا کیا، اور

اس کے ذمہ جانور ذبح کرنا لازم ہوگا تاکہ اس بُرائی کی تلافی ہو سکے،

اس لئے حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں ایک خاص قسم کی تفصیل ہے،

جیسا کہ دیگر مذاہب میں احرام کے مسائل اور اس کی صورتوں کے

(۱) بخاری ۵ کتاب الحج، باب الاكفاء في الدين ۷/۷، مسلم ۳ کتاب الحج، باب

جواز اشتراط الحرام ۲/۲۶، ابوداؤد ۲/۱۵۱-۱۵۲، ترمذی ۳/۲۷۸-۲۷۹

۲/۲۷۹، تحقیق احمدیہ کروغیرہ، طبع مصنفہ المجلس المناسی مع حاشیہ السندی واسیوطی

۱/۱۶۷، ابن ماجہ ۱/۹۷۹۔

(۲) سورہ بقرہ ۱۹۶۔

احرام ۲۵

مالکیہ کے یہاں عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنے کی تمام شکلوں کی صحت کے لئے عمرہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے، حنفیہ کے یہاں یہ شرط صرف قرآن کی صحت کے لئے ہے، شافعیہ نے اس شرط کا اضافہ کیا ہے کہ عمرہ پر حج کا احرام باندھنا حج کے مہینوں میں ہو۔

۲۵- دوسری شکل: دوسری شکل یہ ہے کہ عمرہ کا کچھ طواف کرنے کے بعد حج کا احرام باندھا ہو، کچھ طواف کرنے سے مراد یہ ہے کہ ابھی عمرہ کے طواف کا صرف تین چکر یا اس سے بھی کم چکر لگایا ہو۔

اس شکل کے بارے میں حنفیہ کا مسلک درج ذیل ہے:

الف۔ اگر آفاقی ہو تو قارن ہو جائے گا۔

ب۔ اگر مکی (میتاتی) ہو تو فقہاء حنفیہ^(۱) کی عبارتوں کا غور سے مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ حج اور عمرہ میں سے کسی ایک کو ترک کرنا واجب ہے، پھر اس میں ائمہ حنفیہ میں اختلاف ہے کہ حج کو ترک کرنا افضل ہے یا عمرہ کو ترک کرنا۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ حج کو ترک کر دے، اس ترک کی وجہ سے اسے ایک جانور ذبح کرنا ہوگا اور آئندہ ایک حج اور ایک عمرہ کرنا لازم ہوگا^(۲)، کیونکہ یہ شخص اس آدمی کی طرح ہے جس کا حج نوت ہو گیا ہو، اور جس کا حج نوت ہو گیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ عمرہ کر کے احرام ختم کر لے، پھر آئندہ سال حج کرے^(۳) حتیٰ کہ اگر اس نے اسی سال حج کر لیا تو عمرہ ساقط ہو گیا، کیونکہ اب وہ اس شخص کی طرح نہیں رہا جس کا حج نوت ہو گیا ہو بلکہ احصار والے شخص کی طرح ہو گیا جس نے احرام ختم کر لیا پھر اسی سال حج کر لیا، اس صورت میں اس پر عمرہ

(میں ان لوگوں میں تھی جنہوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، مجھے مکہ پہنچنے سے پہلے حیض آ گیا، عرفہ کا دن آ گیا اور میرا حیض ختم نہیں ہوا، میں نے رسول اکرم ﷺ سے عرض حال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنا عمرہ چھوڑ دو، سر کا بال کھول لو اور کنگھی کرو اور حج کا احرام باندھو)، یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ہے^(۱)۔

مالکیہ نے عمرہ پر حج کا احرام باندھنے کی درستگی کی یہ نکتہ بیان کی ہے کہ ”حج قوی ہے اور عمرہ ضعیف ہے“۔

ب۔ ایسا کرنے والا اگر مکی (یا میتاتی) ہو تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق اس کا عمرہ چھوٹ جائے گا اور عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے اسے ایک جانور ذبح کرنا ہوگا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مکی کے لئے حج اور عمرہ کو جمع کرنا غیر مشروع ہے^(۲) اور ”معصیت سے نکلنا لازم ہے“۔ عمرہ کے ترک کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ میں اعمال کم ہیں اور حج میں اعمال زیادہ ہیں، لہذا عمرہ میں اثر اجابت کم ہیں، اس کو چھوڑنا زیادہ آسان ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عمرہ ہی کی وجہ سے گناہ ہوا، کیونکہ عمرہ ہی حج کے وقت داخل ہوا، لہذا اسی کو چھوڑنا زیادہ بہتر ہوگا۔ وہ شخص اپنا حج پورا کر لے گا۔ عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے ایک جانور ذبح کرنا ہوگا اور آئندہ عمرہ کی قضا کرنی ہوگی^(۳)۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اس مسئلہ میں آفاقی اور مکی کا حکم یکساں ہے، دونوں کے احرام صحیح ہو جائیں گے اور دونوں قارن ہو جائیں گے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک مکی کے لئے قرآن جائز ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل (فقہ نمبر ۳۰) میں آئے گی۔

لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ عمرہ صحیح ہو، اور

(۱) بخاری: کتاب الحج، باب الاعتار بعد الحج بخیر بدی ۳۳-۵، مسلم ۲۹-۲۷/۳

(۲) فتح القدیر ۲/۲۸۸-۲۸۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۱۶۹، حنفیہ کی عبارتوں میں ”رفض“ سے مراد ترک کرنا ہے۔

(۱) رد المحتار ۲/۳۱۵، تمہین الحقائق ۲/۷۵۔

(۲) جیسا کہ رد المحتار ۲/۳۱۵ میں اس کی وضاحت کی ہے، اہم سوط ۳/۱۸۲ کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کا اختلاف متعین طور پر کسی ایک کو ترک کرنے میں ہے۔

(۳) الہدایہ ۲/۲۸۹۔

احرام ۲۶-۲۷

میں داخل ہو جائے گا۔

شافعیہ^(۱) اور اشہب ماکی کا قول ہے کہ عمرہ پر حج کو داخل کرنا عمرہ کا طواف شروع کرنے سے قبل درست ہے، لیکن جب عمرہ کا طواف شروع کر دیا خواہ ایک قدم ہی چلا ہو تو اس کا حج کا احرام باندھنا درست نہیں ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ”عمرہ کا احرام اپنے مقصد سے جڑ چکا ہے، کیونکہ طواف عمرہ کا سب سے اہم عمل ہے، لہذا وہ کسی اور عمل کی طرف نہیں پھر سکتا۔“

لیکن شافعیہ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ ”اگر اس شخص نے طواف کی نیت سے حجر اسود کا استلام کر لیا تو زیادہ قوی یہ ہے کہ عمرہ کے احرام پر حج کا احرام داخل کرنا جائز ہوگا، کیونکہ استلام طواف کی تمہید ہے، طواف کا جز نہیں ہے۔“

۲۶- تیسری شکل: تیسری شکل یہ ہے کہ عمرہ کے طواف کے اکثر چکر لگانے کے بعد حج کا احرام باندھے۔

اس کا حکم حنفیہ کے نزدیک اس شخص کی طرح ہے جس نے طواف پورا کر لیا ہو، اس کی تفصیل چوتھی صورت میں آرہی ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں اکثر کوکل کا حکم حاصل ہوتا ہے^(۲)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تیسری شکل کا وہی حکم ہے جو اوپر ذکر کردہ دوسری شکل کا ہے^(۳)۔

۲۷- چوتھی شکل: چوتھی شکل یہ ہے کہ عمرہ کا طواف مکمل کرنے کے بعد احرام ختم کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھے، حنفیہ کے مذہب

واجب نہیں ہوگا، اس کے برخلاف اگر اگلے سال یا اس کے بعد حج کیا^(۱) تو حج کے ساتھ عمرہ بھی واجب ہوگا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ عمرہ کا ترک کرنا زیادہ پسندیدہ ہے، اسی عمرہ کی قضا کرے گا، کوئی دوسرا عمرہ لازم نہ ہوگا، اور نہ عمرہ کو ترک کرنے کی وجہ سے جانور ذبح کرنا لازم ہوگا، اگر یہ محرم حج کے بجائے عمرہ کو ترک کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہوگا^(۲)۔

ترک حج کے مستحب ہونے پر امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ عمرہ کے بعض اعمال ادا کر لینے کی وجہ سے عمرہ کا احرام پختہ ہو چکا ہے، اور حج کا احرام ابھی پختہ نہیں ہوا ہے، اور غیر پختہ کو ترک کرنا زیادہ آسان ہے۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ موجودہ حالت میں عمرہ کو ترک کرنے میں عمل کو باطل کرنا ہے، اور حج کو ترک کرنے میں عمل سے روکنا ہے، اور روکنا باطل کرنے سے اولیٰ ہے^(۳)۔

صاحبین نے ترک عمرہ کے افضل ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ عمرہ کا درجہ حج سے کم ہے، اس کے اعمال کم ہیں، قضا کرنا زیادہ آسان ہے، کیونکہ عمرہ کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں^(۴)۔

مالکیہ^(۵) اور حنابلہ^(۶) فرماتے ہیں کہ عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنے کی یہ شکل بھی صحیح ہے، وہ شخص تارن ہو جائے گا، عمرہ حج

(۱) رد المحتار ۳/۱۵۲، تبیین الحقائق ۲/۵۷، ملاحظہ ہو ”حج“ کی اصطلاح۔

(۲) تنویر الابصار مع حاشیہ ۲/۳۱۵۔

(۳) الہدایہ ۲/۲۹۰، ملاحظہ ہو اوسط ۳/۱۸۲۔

(۴) الہدایہ ۲/۲۹۰، تبیین الحقائق ۲/۵۳-۵۵، اس میں دلائل کی مزید تفصیل ہے البدائع ۲/۱۶۹-۱۷۰ میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) لشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/۲۸، مواہب الجلیل ۳/۵۰-۵۱، شرح الفرقانی ۲/۲۵۸-۲۵۹، المدونہ ۲/۳۱، روایت تھون سے سوازنہ کریں، مطبعتہ لہجہ ۱۳۲۳ھ۔

(۶) المغنی ۳/۲۷۲، الکافی ۱/۵۳۳۔

(۱) الايضاح اور اس پر تہمتی کا حاشیہ ۱۵۶-۱۵۷، الہدایہ مع الشرح ۲/۱۶۳،

۱۶۳، ۱۶۵، شروع الہدایہ ۲/۲۷۲، الہدایہ ۲/۳۲۲، معنی المحتاج ۱/۵۱۳، طبع المجلس، سیاق و سباق معنی المحتاج اور الہدایہ کے ہیں۔

(۲) شرح المغنی للہیثمی ۱/۱۰۸۔

(۳) سابق شکل میں مذکور مذاہب کے مراجع کا مطالعہ کیا جائے۔

احرام ۲۷

تو اس کا یہ احرام صحیح ہے، اور یہ حج مستأنف ہے، اور اس کو عمرہ کے لئے حلق کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ احرام حج میں خلل پہنچاتا ہے، اور اس پر ہدی لازم ہوگی، اس لئے کہ حلق عمرہ کو جو اس پر واجب تھا احرام حج کی وجہ سے مؤخر کر دیا، اور نہ یہ تارن ہوگا نہ متمتع^(۱)، اگرچہ اس نے اشہر حج سے پہلے اپنا عمرہ پورا کر لیا تھا، بلکہ یہ مفرد ہوگا، اور اگر اس نے بعض ارکان وقت حج میں پورے کر لیے تھے تو وہ متمتع ہوگا۔

اگر اس شخص نے حج کا احرام باندھنے کے بعد ائمال حج سے فارغ ہونے سے پہلے ہی عمرہ کا حلق کر لیا تو بھی ہدی (ایک جانور ذبح کرنا) لازم رہے گی، اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، اس صورت میں مالکیہ کے نزدیک اس پر ہدی بھی لازم ہو جائے گا، یہ میل کچیل دور کرنے کا ہدی ہوگا^(۲)۔

شافعیہ^(۳) اور حنابلہ^(۴) کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ کا طواف کرنے کے بعد عمرہ پر حج داخل کرنا یعنی حج کا احرام باندھنا درست نہیں ہوتا (اس کی علت سابقہ صورت کے تحت گذر چکی ہے) لہذا سعی کر لینے کے بعد تو بدرجہ اولیٰ عمرہ پر حج کو داخل کرنا درست نہیں ہوگا۔

لیکن حنابلہ نے اس شخص کا استثناء کیا ہے جس کے پاس ہدی ہو، حنابلہ کہتے ہیں^(۵): جس کے ساتھ ہدی ہو وہ عمرہ کی سعی کرنے کے بعد بھی عمرہ پر حج کا احرام داخل کر سکتا ہے بلکہ اس کے ذمہ ایسا کرنا

میں اس شکل کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو دوسری شکل میں ہے۔ مالکیہ^(۱) نے اس مسئلہ میں ایک اور تفصیل کی ہے جو درج ذیل ہے:

الف۔ عمرہ کا طواف کرنے کے بعد طواف کی دو رکعتیں پڑھنے سے پہلے عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے، لیکن اگر احرام باندھ لیا تو احرام صحیح ہو گیا اور لازم ہو گیا، وہ شخص تارن ہو گیا، اس پر دم تارن لازم ہے۔

ب۔ عمرہ کا طواف کرنے اور طواف کی دو رکعتیں پڑھنے کے بعد سعی شروع کرنے سے پہلے عمرہ پر حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے، یہ احرام صحیح نہیں ہوگا، اور وہ شخص تارن نہیں ہوگا۔

اسی طرح کچھ سعی کرنے کے بعد حج کا احرام باندھنا اور ایسا ہی سعی کی حالت میں احرام باندھنا، اگر سعی کے بعض شوط کر لئے اور عمرہ پر حج کا احرام باندھ لیا تو اس کے لیے یہ مکروہ ہے، اگر ایسا کر لیا تو اپنی سعی پوری کرے، پھر حال ہو جائے، اس کے بعد پھر از سر نو حج کا احرام باندھے، چاہے وہ کی ہو یا آفاقی۔

چونکہ طواف کی دو رکعتیں پڑھنے کے بعد سعی سے پہلے اور سعی کے دوران عمرہ پر حج کا احرام باندھنا صحیح نہیں ہوا، لہذا مشہور قول کے اعتبار سے اس نے جس چیز کا احرام باندھا اس کی تضا لازم نہیں ہے^(۲)۔

ج۔ سعی عمرہ کرنے کے بعد حلق سے پہلے عمرہ پر حج کا احرام باندھنا، ایسا کرنا ابتداءً جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا نتیجہ حلق کو مؤخر کرنا ہے^(۳)، پس اگر اس نے اس حالت میں احرام حج کا اقدام کیا

(۱) اشرح الکبیر مع حاشیہ ۲۸/۲-۲۹، سواہب الجلیل ۳۳-۵۳، ۵۵، شرح الرقانی و حاشیہ البانی ۲/۲۵۹-۲۶۰۔

(۲) سواہب الجلیل ۳/۵۳۔

(۳) مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق اس سے حلق ساقط ہو جاتا ہے ملاحظہ ہو:

= حوالہ سابق ۵۳-۵۵۔

(۱) اس لئے کہ عمرہ پر حج داخل کرنا صحیح نہیں ہوا، بلکہ حج کا احرام صحیح ہوا۔

(۲) مالکیہ کے یہاں ایک قول ہدی ساقط ہونے کا بھی ہے اس بارے میں بحث سواہب الجلیل ۳/۵۵ میں دیکھی جائے۔

(۳) اہمہدب ۷/۶۳، انہیامیہ المحتاج ۲/۲۳۲، معنی المحتاج ۱/۵۱۳۔

(۴) الکافی ۱/۵۳۳-۵۳۴، المغنی ۳/۳۸۳، غایۃ المنتہیٰ اور اس کی شرح

مطالب اولیٰ اُسی ۲/۳۰۷-۳۰۸۔

(۵) یہ عبارت مطالب اولیٰ اُسی کی ہے معمولی تبدیلی کے ساتھ۔

احرام ۲۸-۳۰

حنفیہ اور مالکیہ کی صراحت کے مطابق یہ عمل مکروہ ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک احرام درست ہو جائے گا، اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

سوم

ایک ساتھ دو حج یا دو عمروں کا احرام باندھنا

۲۹- اگر دو حج یا دو عمروں کا احرام باندھا تو ایک کا احرام منعقد ہوا، دوسرے کا احرام لغو ہو گیا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ایسی عبادتیں ہیں جن کا پورا کر دینا اس پر لازم نہیں، لہذا ایک ساتھ دونوں کا احرام بھی صحیح نہیں ہوگا، اسی بنا پر اگر وہ اپنے حج یا اپنے عمرہ کو فاسد کر دے تو بس اسی ایک کی قضا لازم ہوگی۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ دونوں کا احرام منعقد ہو جائے گا اور ان میں سے ایک کی قضا اس کے ذمہ لازم ہوگی، کیونکہ اس کا احرام باندھ کر وہ اسے مکمل نہیں کر سکا تھا۔ اس موضوع کی کچھ تفصیلات اور جزئیات ہیں، انہیں یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ یہ ماورالوقوع ہیں (۱)۔

تیسری فصل

احرام کے حالات

۳۰- محرم جس نیک کا ارادہ رکھتا ہے اس کے اعتبار سے احرام کی تین قسمیں ہیں: تنہا حج یا تنہا عمرہ کا احرام باندھنا، یا دونوں کو جمع کرنا، جمع کرنے کی دو صورتیں ہیں: تمتع قرآن۔

(۱) المغنی ۳/۳۵۳، مواہب الجلیل ۳/۳۸، المجموع ۷/۲۳۵، فتح القدیر

لازم ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا، کیونکہ وہ اس کے لئے درج ذیل آیت کی وجہ سے مجبور ہے: ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ (۱) اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ۔ مذہب حنبلی کے مطابق وہ شخص قارن ہو جائے گا (۲)۔

”انفروع“ اور ”شرح السنہ“ میں ایک دوسرے مقام پر ہے کہ وہ شخص قارن نہیں ہوگا، اگر حج کے مہینوں کے علاوہ میں عمرہ پر حج داخل کیا ہو تو مذہب حنبلی کے مطابق صحیح ہوگا، کیونکہ حنابلہ کے نزدیک حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہے۔

دوم

حج کے احرام پر عمرہ کا احرام باندھنا

۲۸- مالکیہ (۳)، حنابلہ (۴) کا مسلک اور شافعیہ (۵) کا قول جدید (جو فقہ شافعی میں اصح قول قرار دیا گیا ہے) یہ ہے کہ حج کا احرام باندھنے کے بعد عمرہ کا احرام باندھنا درست نہیں ہے، لہذا وہ قارن نہیں ہوگا، نہ اس پر دم قرآن لازم ہوگا نہ اس عمرہ کی قضا لازم ہوگی جس کا احرام باندھا تھا، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور اور ابن المنذر کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۱) سورہ بقرہ کی آیت نمبر ۱۹۶ کا کلمہ ہے، اس کے بارے میں تفصیل ”احصاء“ کی اصطلاح میں دیکھئے، یہ آیت اس میں بار بار آئی ہے۔

(۲) ابن قدامہ نے الکافی اور المغنی میں اسی قول پر اکتفا کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب حنبلی میں یہی قول معتد ہے۔

(۳) مختصر فطیل بشرح موابہ الجلیل ۳/۳۸، شرح الزرقانی ۲/۲۵۷، اشرح اکبیر و حاشیہ الدرستی ۲/۲۷۷، وردیکھئے المدونہ ۲/۱۳۰۔

(۴) المغنی ۳/۳۸۳، الکافی ۱/۵۳۲-۵۳۳، مطالب ولی الیسی ۲/۳۰۸۔

(۵) شرح لکھنوی للمہاجر ۲/۱۲۷، نہایتہ الحجج ۲/۳۲۲، الايضاح ۱/۱۵۷، امہدب ۷/۱۶۳، المجموع ۳/۱۶۶، مغنی الحجج ۱/۵۱۳۔

احرام ۳۰

حنابلہ کے نزدیک بھی قرآن کی وہی تعریف ہے جو شافعیہ کے یہاں ہے، اس فرق کے ساتھ کہ حنابلہ حج کے مہینوں میں احرام باندھنے کی شرط نہیں لگاتے ہیں^(۱)۔

تمتع:

حنفیہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ ایک ہی سال میں اشہر حج میں دونوں نسک کی ادائیگی سے فائدہ اٹھائے گا، بغیر اس کے کہ دونوں عبادتوں کے درمیان اپنے اہل کے ساتھ امام صحیح کیا ہو^(۲)۔
”امام صحیح“ یہ ہے کہ عمرہ کے بعد حج شروع کرنے سے پہلے حلال ہو کر رہے^(۳)۔

مالکیہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ سے فارغ ہو، اس کے بعد حج کرے^(۴)۔
شافعیہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ اپنے شہر کے میقات سے عمرہ کا احرام باندھے، اور عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کرے^(۵)۔
حنابلہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے^(۶)۔

افراد:

اصطلاح میں افراد کا مطلب یہ ہے کہ اپنے احرام میں صرف حج یا صرف عمرہ کی نیت کرے۔

قرآن:

حنفیہ کے نزدیک قرآن یہ ہے کہ آفاقی ایک ساتھ یا الگ الگ حج اور عمرہ کو جمع کرے، الگ الگ جمع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عمرہ کا اکثر طواف کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے، خواہ مکہ سے ہی، اور عمرہ حج کے مہینوں میں ادا کرے^(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک قرآن یہ ہے کہ ایک ساتھ حج اور عمرہ کا احرام باندھے، ایک نیت کے ساتھ یا ترتیب وار دونیتوں کے ساتھ جس میں عمرہ کی نیت پہلے ہو، یا عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے یا طواف کرنے کے ساتھ عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھے^(۲)۔

شافعیہ کے نزدیک قرآن یہ ہے کہ ایک ساتھ حج و عمرہ کا احرام باندھے، یا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے عمرہ کے احرام پر حج کا احرام داخل کرے^(۳)۔

(۱) المغنی ۳/۲۸۳، مطالب ولی ائسی ۲/۳۰۷، اس میں صراحت ہے ”خواہ حج کے مہینوں میں ہو یا نہ ہو“۔
(۲) لباب المناسک ۱/۱۷۹۔
(۳) شرح اللباب ۱/۱۷۹، ۱۷۲، ۱۷۳۔
(۴) متن فلیل مع لشرح الکبیر ۲/۲۹۹، اور اسی کے مثل رسالہ فقیر وانی مع لشرح میں ہے ۱/۳۹۳۔
(۵) منہاج الطالبین للنووی ۲/۱۲۷، نسخہ شرح لکھنؤ میں ان کے قول سے ”من مکہ“، محذوف ہے، کیونکہ مکہ سے احرام باندھنا تمتع کے لئے شرط نہیں ہے۔
(۶) غایۃ المنتقى ۲/۳۰۷۔

(۱) لباب المناسک ۱/۱۷۱، اس کا موازنہ بدائع الصنائع ۲/۱۶۷ سے کیجئے، البدائع میں ہے ”شریعت کے عرف میں قرآن اس آفاقی کا نام ہے جو جمع کرے...“، لیکن شرح اللباب ۲/۱۷۲ میں صراحت کی ہے کہ آفاقی کی شرط قرآن سنون کے لئے ہے ایک ساتھ حج و عمرہ کے احرام کی صحت کے لئے نہیں ہے۔
(۲) یہ تعریف معمولی تبدیلی کے ساتھ متن فلیل اور لشرح الکبیر ۲/۲۸۸ سے لی گئی ہے اس کا موازنہ رسالہ فقیر وانی ۱/۳۹۳ سے کیجئے۔
(۳) منہاج ۲/۱۲۷، المہذب ۱/۱۶۳، سیاق منہاج کا ہے اس میں ”حج کے مہینوں میں“ کی شرط صراحتاً مذکور ہے۔

احرام ۳۱-۳۳

پہلی قسم: زمانی میقات۔
دوسری قسم: مکانی میقات۔

احرام کے واجبات:

۳۱- احرام کے واجبات^(۱) دو بنیادی چیزوں میں منحصر ہیں:

اول: احرام کا میقات سے ہونا۔

دوم: احرام کا ممنوعات سے محفوظ رکھنا۔

ان دونوں کی تفصیل ذیل کے صفحات میں درج کی جا رہی ہے:

زمانی میقات

زمانی میقات یا توجج کے احرام کی میقات ہوگی یا عمرہ کے احرام کی میقات ہوگی، اس طرح زمانی میقات کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں:

اول۔ احرام حج کی زمانی میقات:

۳۳- ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ^(۱)، امام شافعی^(۲) اور امام احمد اور ان کے شاگردوں کا مسلک ہے کہ حج کے احرام کا وقت شوال، ذیقعدہ اور ذی الحجہ کے ابتدائی دس دن ہیں۔ یہ جمہور صحابہ، تابعین، تبع تابعین وغیرہم کا مذہب ہے^(۳)۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ حج کا وقت شوال، ذیقعدہ اور پورا ذی الحجہ ہے، یہ مراد نہیں کہ یہ پورا زمانہ احرام کے جائز ہونے کا وقت ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اس میں سے بعض زمانہ احرام شروع کرنے کے جواز کا وقت ہے، یہ آغاز شوال سے شروع ہو کر دسویں ذی الحجہ کی طلوع فجر تک رہتا ہے، اور کچھ زمانہ احرام ختم کرنے کے جواز کا ہے، یہ دس ذی الحجہ کی فجر سے ذی الحجہ کے آخر تک رہتا ہے^(۴)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حج کا احرام باندھنے کے لئے زمانی میقات متفق علیہ ہے، جمہور فقہاء سے مالکیہ کا اختلاف صرف اس بارے میں ہے کہ مالکیہ کے نزدیک احرام ختم کرنے کو ذی الحجہ کے

چوتھی فصل

احرام کی میقات

۳۲- میقات توقيت سے ماخوذ ہے، میقات وہ وقت ہے جو کسی چیز کے لئے مخصوص کیا جائے، پھر اس کے استعمال میں وسعت کرتے ہوئے اس کا اطلاق جگہ پر بھی ہونے لگا، اور کسی چیز کی جو مکانی حد مقرر کر دی جائے اس کو بھی میقات کہا جانے لگا^(۲)۔

اصطلاح میں موافقت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ: ”مخصوص عبادت کے لئے متعین زمانوں اور متعین جگہوں کا نام موافقت ہے“^(۳)۔

اس اصطلاحی تعریف سے معلوم ہوا کہ احرام کے لئے دو قسم کی میقات ہیں:

(۱) واجب سے وہ عمل مراد ہوتا ہے جس کو دانستہ چھوڑنے سے گناہ ہوتا ہے، حج کے باب میں واجب سے وہ عمل مراد ہے جس کے ترک کی خلافی دم (جانور ذبح کرنے) سے ہو جاتی ہے اور اس کے فوت ہونے سے حج کی صحت پر اثر نہیں پڑتا (ابن عابدین ۲/۲۰۰، الخرشبی ۲/۲۸۱، الجمل ۱/۳۲۷، المغنی ۳/۳۳۳، القواعد لابن المکاحم ۶۳)۔

(۲) النہایۃ فی غریب الحدیث، مادہ (وقت) ۲/۲۳۸، تاج العروس شرح القاموس ۱/۵۹۳، مختار الصحاح طراز ۱/۳۱۱۔

(۳) غایۃ المنتہی ۲/۲۹۵-۲۹۶۔

(۱) الہدایۃ ۲/۲۲۰، رد المحتار ۲/۲۰۶-۲۰۷۔

(۲) شرح کھلی علی الصہیح ۱/۲۹۱، نہایۃ المحتاج ۲/۳۸۷۔

(۳) المغنی ۳/۳۹۵، مطالب اولیٰ ائسی ۲/۳۰۱۔

(۴) المشریح الکبیر مع حاشیہ ۲/۲۱، سیاق المشریح الکبیر عی کا ہے، شرح البرزقانی

۲/۲۲۹، شرح الرسائل مع حاشیہ الصدوی ۱/۳۵۷۔

ہے، لیکن پہلا قول صحیح اور مشہور ہے (۱)۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے موقع پر قربانی کے دن جمرات کے درمیان رکے اور دریافت فرمایا: ”آی یوم هذا“ (یہ کون دن ہے؟) لوگوں نے عرض کیا: یوم النحر (قربانی کا دن، دس ذی الحجہ)، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”ہذا یوم الحج الأكبر“ (یہ بڑے حج کا دن ہے)، اس کی روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے (۲)۔

حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: ”یہ بات نہیں ہو سکتی کہ حج اکبر کا دن حج کے مہینوں میں سے نہ ہو“ (۳)۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو لوگوں کے درمیان دس ذی الحجہ کو یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے، اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ کا یہ عمل اس ارشادِ ربانی کی تعمیل تھا: ”وَإِذْ أَمَرْنَا مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ...“ (اور سنا دینا ہے اللہ کی طرف سے اور اس کے رسول کی طرف سے لوگوں کو دن بڑے حج کے) یہ حدیث متفق علیہ ہے (۴)۔

(۱) المجموع ۱۳۲/۷، ملاحظہ ہو فتح القدیر ۲/۲۲۱، نہایہ المحتاج ۲/۳۸۸۔

(۲) حدیث: ”ہذا یوم الحج الأكبر...“ کی روایت ابو داؤد (عون المعبود ۲/۱۳۹، طبع البند) اور ابن ماجہ (۱۰۱۶/۲، طبع عیسیٰ الخلیلی) نے کی ہے اور بخاری نے اس کی روایت تالیفاً کی ہے اور ابن حجر نے اس کے بارے میں مکوت اختیار کیا ہے (فتح الباری ۳/۵۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المنقہ)۔

(۳) المغنی ۳/۲۹۵، نیز ملاحظہ ہو مطالب اولیٰ الثی ۲/۳۰۱۔

(۴) حضرت ابو بکرؓ کا حضرت ابو ہریرہؓ کو بھیجے والی حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور بخاری کے الفاظ یہ ہیں: ”ابن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ بعدہ فی الحجۃ النبی أمرہ علیہا رسول اللہ ﷺ قبل حجۃ الوداع یوم النحر فی رھط یؤذن فی الناس“

آخر تک موخر کرنا جائز ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

اس بارے میں مالکیہ کا جو مسلک ہے ”وہ طائوس، مجاہد، عروہ بن زبیر، ربیع بن انس اور قتادہ سے بھی منقول ہے“ (۱)۔

فریقین کی دلیل یہ آیت ہے: ”الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ، فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ (۲) (حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں جو کوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی نخس بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

جمہور اس آیت کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں کہ ”اشہر معلومات“ سے مراد دو مہینے اور تیسرے مہینہ کا کچھ حصہ ہے، اس سلسلہ میں جمہور نے صحابہ کرام کے آثار سے استدلال کیا ہے، ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس مدت کے دوران حج کے ارکان ادا کئے جاتے ہیں۔

اس آیت سے مالکیہ کا استدلال واضح ہے، آیت کا ظاہری مفہوم وہی ہے، کیونکہ آیت میں ”اشہر“ جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور جمع کی کم سے کم مقدار تین ہے، لہذا پورے ذی الحجہ کا حج کے مہینوں میں داخل ہونا ضروری ہے تاکہ تین کی تعداد پوری ہو۔

جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ دس ذی الحجہ کا دن حج کے مہینوں میں شامل ہے یا نہیں؟

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شامل ہے، اور شافعیہ کے نزدیک حج کے مہینے دس ذی الحجہ کی رات گذرنے پر ختم ہو جاتے ہیں، امام ابو یوسف سے بھی یہی قول مروی ہے، دس ذی الحجہ کی رات کے بارے میں شافعیہ کا ایک قول یہ تھا کہ وہ حج کے مہینوں میں شامل نہیں

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/۲۳۶۔

(۲) سورہ بقرہ ۱۹۷۔

حج کی زمانی میقات کے احکام:

۳۴- حنفیہ^(۱)، مالکیہ^(۲) اور حنبلیہ^(۳) کے نزدیک حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھنا صحیح ہے، اس احرام سے حج ہو جائے گا لیکن کراہت کے ساتھ، اور یہی ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور لیث بن سعد کا بھی قول ہے^(۴)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام منعقد نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر سوال کا چاند ہونے سے پہلے حج کا احرام باندھا تو وہ حج کا احرام نہیں ہو بلکہ شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق عمرہ کا احرام ہو گیا، عطاء، طاؤس، مجاہد اور ابو ثور بھی اسی کے قائل ہیں^(۵)۔

۳۵- زیر بحث مسئلہ کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا قول: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" ہے، دونوں فریقوں نے اس آیت سے اپنے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے، دوسرے دلائل سے بھی ہر فریق نے اپنے موقف کو مضبوط کیا ہے، یہ ایسا اختلاف ہے جو اہل عربیت کے درمیان بھی واقع ہوا ہے^(۶)۔

ائمہ ثلاثہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ آیت کا معنی ہے: "الْحَجُّ (حَجٌّ) أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" (حج تو متعین مہینوں کا حج

ان حضرات نے عقلی دلیل سے بھی استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ یومِ اُخر (دس ذی الحجہ) میں حج کا ایک رکن ادا کیا جاتا ہے، وہ رکن طواف زیارت ہے، اس دن حج کے بہت سے اعمال ادا کئے جاتے ہیں، مثلاً جمرہ عقبہ کی رمی، قربانی، حلق، طواف، سعی، منیٰ کی طرف واپسی^(۱)۔ اور یہ بات مستبعد ہے کہ "ایک عبادت کا رکن ادا کرنے کے لئے ایسا وقت مقرر کیا جائے جو اس عبادت کا وقت نہ ہو، نہ اس کے وقت کا جز ہو"^(۲)۔

شافعیہ نے مانع سے مروی حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة" (حج کے مہینے ہیں: شوال، ذیقعدہ اور ذی الحجہ کے دس) یعنی دس راتیں۔ ابن مسعود، ابن عباس اور ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے بھی اسی طرح کی روایات منقول ہیں، بیہقی نے ان تمام آثار صحابہ کی روایت کی ہے، ابن عباس کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے، ابن عمر کی روایت بھی صحیح ہے^(۳)۔

= اولا لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان" (حضرت ابو بکر صدیقؓ نے حضرت ابو بکرؓ کو اس حج میں جس میں رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع سے پہلے ان کو امیر بنا لیا تھا، حج کے دن لوگوں میں یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے ورنہ کوئی شخص بیت اللہ کا پرہیز ہو کر طواف کرے) (فتح الباری ۳/۳۸۳ طبع استغیثہ صحیح مسلم تہذیب صحیح مؤلف ابو عبد الباقی ۲/۸۸۲ طبع عیسیٰ الخلیسی)۔

(۱) استغیثہ ۳/۲۹۵۔

(۲) فتح القدیر ۲/۳۲۱۔

(۳) المجموع ۱/۱۳۳، نیز ملاحظہ ہو بیہقی کی السنن الکبریٰ (باب بیان أشهر الحج) ۳/۳۲۲، ان آثار کی روایت دارقطنی نے بھی کی ہے ۲/۲۲۶۔ ۲/۲۲۷، دارقطنی میں ابن عمر کی روایت عبد اللہ بن دینار کے طریق سے ہے، مانع کی روایت مستدرک حاکم ۲/۲۷۶ میں ہے حاکم نے اسے بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح قرار دیا ہے ذہبی نے بھی اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) الہدایہ ۲/۲۴۱، رد المحتار ۲/۲۰۶-۲۰۷، المسئلہ المختصہ ۱/۵۳۔

(۲) شرح الترغیب ۲/۲۳۹، المشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/۲۲۲، حامیۃ العوی ۱/۵۷۷۔

(۳) استغیثہ ۳/۲۷۱، مطالب اولیٰ ائسی ۲/۳۰۱۔

(۴) استغیثہ ۳/۲۷۱، تفسیر ابن کثیر ۱/۲۳۵ طبع عیسیٰ الخلیسی، تفسیر ابن کثیر میں لیب بن سعد کا ذکر ہے۔

(۵) المجموع ۱/۳۰۔

(۶) جیسا کہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۱/۲۳۵، طبع عیسیٰ الخلیسی) میں ذکر کیا ہے ہم نے آیت کی توجیہ کے سلسلہ میں ہر فریق کا نقطہ نظر تفسیر ابن کثیر سے نقل کیا ہے۔

احرام ۳۶-۳۸

میں سے ایک عبادت ہے، لہذا اذوق اور طواف کی طرح اس میں بھی وقت کی بندش ہوگی (۱)۔

۳۶- احرام کے مسئلہ میں اختلاف کے باوجود فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر حج کا کوئی عمل حج کے مہینوں سے پہلے کر لیا تو معتبر نہیں ہوگا، حتیٰ کہ اگر تمتع یا قرآن کرنے والے نے حج کے مہینوں سے پہلے تین دنوں کے روزے رکھ لئے (دم تمتع یا دم قرآن کے تعلق سے) تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اسی طرح طواف قدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر لی تو یہ حج کی سعی نہیں ہوگی، لہذا یہ کہ اشہر حج میں سعی کی گئی ہو۔

دوم: احرام عمرہ کی زمانی میقات:

۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عمرہ کی زمانی میقات پورا سال ہے، لہذا عمرہ پورے سال کیا جاسکتا ہے، جب بھی اس کا احرام باندھیں منعقد ہو جائے گا، کیونکہ اس کے لئے کوئی وقت مخصوص نہیں ہے۔

اسی طرح فقہاء نے یہ بات بھی واضح کر دی ہے کہ رمضان کے مہینہ کا عمرہ دوسرے مہینوں کے عمرہ سے افضل ہے، اس کی تعبیر حنفیہ نے اس طرح کی ہے: ”رمضان میں عمرہ کرنا مندوب ہے“ کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”عمرة في رمضان تقضى حجة“ (رمضان کا عمرہ حج کے قائم مقام ہے) (بخاری و مسلم) (۲)۔

۳۸- چند اوقات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان اوقات میں عمرہ کا احرام مکروہ ہے یا نہیں؟ وہ اوقات یہ ہیں:

الف۔ عرفہ کا دن (۹ ذی الحجہ) قربانی کا دن (یوم النحر، دس

ہے)، آیت کی اس تقدیر عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ ان مہینوں میں حج کا احرام باندھنا دوسرے مہینوں کے احرام کے مقابلہ میں زیادہ کامل ہے، اگرچہ دوسرے مہینوں کا احرام بھی صحیح ہوتا ہے (۱)، دوسرا استدلال یہ ہے کہ حج قرآن کی دو عبادتوں میں سے ایک ہے، لہذا عمرہ کی طرح اس کا احرام بھی پورے سال باندھنا جائز ہوگا، یا یوں کہا جائے کہ حج کے مہینے دو میقاتوں میں سے ایک ہیں، لہذا اس سے پہلے احرام باندھنا صحیح ہونا چاہئے، جس طرح مکانی میقات سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہوتا ہے (۲)۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی توجیہ اپنے مذہب کی بنیاد پر کی ہے، حنفیہ کے نزدیک احرام شرط ہے رکن نہیں ہے، لہذا احرام اس اعتبار سے طہارت کے مشابہ ہو گیا کہ دونوں کو وقت سے پہلے کرنا جائز ہے، لیکن احرام کو چونکہ رکن کے ساتھ بھی مشابہت ہے لہذا اسے حج کے مہینوں سے پہلے کرنا مکروہ ہوگا (۳)۔

شافعیہ کا استدلال بھی ارشاد ربانی: ”الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ“ (۴) سے ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ یہ ظاہر اس آیت کی تقدیر ایک دوسری معلوم ہوتی ہے جسے نحویوں نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے: ”وقت الحج أشهر معلومات“ (حج کا وقت متعین مہینے ہیں)، اللہ تعالیٰ نے سال کے تمام مہینوں میں سے چند مہینوں کو حج کے لئے مخصوص کیا، اس سے معلوم ہوا کہ ان مہینوں سے پہلے حج صحیح نہیں ہوگا، جس طرح نماز کے وقت سے پہلے نماز ادا نہیں ہوتی۔

شافعیہ نے عقلی استدلال یہ پیش کیا ہے کہ احرام حج کی عبادتوں

(۱) لشرح الکبیر مع حاشیہ ۲۲/۲۔

(۲) المغنی ۳/۲۷۱۔

(۳) فتح القدیر ۲/۲۲۱۔

(۴) سورہ بقرہ ۱۹۷۔

(۱) المہذب ۷/۱۲۳-۱۲۵۔

(۲) صحیح بخاری (باب عمرة في رمضان) ۳/۳۳، مسلم ۳۱/۶۱-۶۲ طبع مسیح،

مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”حجة معي“ یعنی رمضان کا عمرہ میرے

مراہج کرنے کے لیے ہے۔

ذی الحجہ) ایام تشریق۔

رمی سے فارغ ہو چکا ہو^(۱)، یا جو شخص منیٰ سے ۱۲ رذی الحجہ ہی کو کوچ کر جائے اس کے لئے ضروری ہوگا کہ عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے اتنا انتظار کرے کہ ۱۳ رذی الحجہ کے دن زوال کے بعد اتنا وقت گذر چکا ہو جس میں رمی کی جاسکتی ہو۔

اسی بنیاد پر مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر اس وقت سے پہلے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، عمرہ کا احرام باندھ لیا تو اس کا احرام منعقد نہیں ہوگا، اور عمرہ کا احرام تمام افعال حج سے فراغت ہونے کے بعد اور چوتھے دن سورج کے غروب ہونے سے پہلے باندھنا مکروہ ہے^(۲)۔

مکانی میقات

مکانی میقات کی بھی دو قسمیں ہیں: احرام حج کے لئے مکانی میقات، احرام عمرہ کے لئے مکانی میقات۔

اول۔ احرام حج کی مکانی میقات:

۳۹۔ احرام حج کی مکانی میقات مختلف جگہوں کے لوگوں کی الگ الگ ہے، مکانی میقات کے اعتبار سے لوگوں کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: آفاقی۔

دوسری قسم: میقاتی۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ان دنوں میں بھی عمرہ کو مکروہ نہیں قرار دیتے، لیکن شیخ ربیع شافعی نے فرمایا ہے: ”عرفہ کے دن، عید الاضحیٰ کے دن اور ایام تشریق میں عمرہ کرنے کی اتنی فضیلت نہیں ہے جتنی اور دنوں میں ہے، کیونکہ ان دنوں میں حج کے اعمال افضل ہیں۔“

ان حضرات نے کراہت نہ ہونے پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اصل کراہت نہ ہونا ہے اور کراہت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عرفہ کے دن (۹ رذی الحجہ) سے لے کر اس کے بعد چار دن (۱۳ رذی الحجہ) تک عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے، حتیٰ کہ ان دنوں میں عمرہ کرنے والوں پر دم (ایک جانور ذبح کرنا) واجب ہوتا ہے، حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہ کے اس ارشاد سے ہے: ”حلت العمرة في السنة كلها إلا أربعة أيام، يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك“ (عمرہ پورے سال حلال ہے سوائے چار دنوں کے، عرفہ کا دن، قربانی کا دن اور دو دن اس کے بعد)، یہ روایت بیہقی نے ذکر کی ہے^(۱)، حنفیہ کا ایک استدلال یہ ہے کہ ”یہ ایام اداء حج کی مشغولی کے ایام ہیں، ان دنوں میں عمرہ کرنا انہیں حج سے مشغول کر دے گا، اور بسا اوقات حج میں خلل واقع ہو جائے گا، لہذا ان ایام میں عمرہ مکروہ ہوگا۔“

ب۔ مالکیہ نے عمرہ کے احرام میں وسعت ہونے سے اس شخص کا استثناء کیا ہے جس نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو، مالکیہ کے نزدیک اس کے عمرہ کا احرام باندھنے کا وقت حج کا احرام ختم ہو جانے کا وقت ہے، اس طور سے کہ وہ حج کے تمام افعال طواف، سعی، چوتھے دن کی

(۱) حضرت عائشہ کی یہ حدیث بیہقی نے متوفی روایت کی ہے (السنن الکبریٰ للبیہقی ۳۲۶، طبع البند ۱۳۵۰ھ، نصب الرایہ ۳/۱۳۶-۱۳۷)۔

(۱) حلق اس حکم سے مستثنیٰ ہے کہ حج کے افعال کرنے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھنا صحیح نہیں ہے یعنی حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا جاسکتا ہے، ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۲۵/۳، شرح الترتیبی ۲/۲۵۰-۲۵۱۔

(۲) عمرہ کی زمانی میقات کے لئے درج ذیل کتابیں ملاحظہ ہوں: اہدای مع فتح القدر ۲/۳۰۳، البدائع ۲/۲۲۷، المسئک المنقظ ۳۰۸، رد المحتار ۲/۲۰۷-۲۰۸، مواہب الجلیل ۳/۲۲-۲۶، شرح الترتیبی ۲/۲۵۰، اشرار الکبیر مع جاشیر ۲/۲۲، شرح الرسائل مع جامعہ الصدوقی ۱/۳۹۷-۳۹۸، امرباب مع المجموع ۷/۱۳۳-۱۳۶، شرح الصواعق ۲/۹۲، نہایہ المحتاج ۲/۳۸۹، الکافی ۱/۵۲۸، مطالب بولی اسی ۲/۳۰۱، ۳۰۲-۳۰۳۔

نے کہا ہے کہ رابع سے احرام باندھنا زیادہ احتیاط کی بات ہے، کیونکہ یقین سے معلوم نہیں ہو پاتا کہ ”جھمہ“ کا محل وقوع کیا ہے۔

ج۔ قرن المنازل: اسے ”قرن“ بھی کہا جاتا ہے، جو اہل نجد کی میقات ہے، ”قرن“ عرفات کے پاس ایک پہاڑ ہے، یہ مکہ سے قریب ترین میقات ہے، اسے آج کل ”سیل“ کہا جاتا ہے۔
د۔ یلملم: یہ باقی اہل یمن، تہامہ اور ہندوستان والوں کی میقات ہے، یہ مکہ مکرمہ کے جنوب میں تہامہ کا ایک پہاڑ ہے۔

ھ۔ ذات عرق: یہ اہل عراق اور تمام اہل مشرق کی میقات ہے۔

مختلف مقامات کے لئے میقاتیں مقرر کرنے کے دلائل:

۴۱- اس بات کی دلیل کہ مذکورہ بالا مقامات کو احرام کے لئے میقات مقرر کیا گیا ہے سنت اور اجماع ہے:

الف۔ ان مواقیت کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں جن میں سے دو کو ہم یہاں ذکر کرتے ہیں:

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، و فرماتے ہیں: ”إن رسول الله ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن، ممن أراد الحج والعمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ، حتى أهل مكة من مكة“ (رسول اللہ ﷺ نے اہل مدینہ کے لئے ذی الحلیفہ مقرر فرمایا، اہل شام کے لئے جھمہ مقرر فرمایا، اہل نجد کے لئے قرن المنازل مقرر فرمایا اور اہل یمن کے لئے یلملم مقرر فرمایا، یہ مقامات ان مقامات کے باشندوں کے لئے ہیں اور ان تمام لوگوں کے لئے جو حج اور عمرہ کے ارادہ سے ان مقامات سے گذریں، وہاں

تیسری قسم: حرمی۔

چوتھی قسم: مکی۔

مکی اور حرمی کئی چیزوں میں ایک ہیں، لہذا دونوں کا ایک مسئلہ ہوگا۔

ایک پانچویں قسم بھی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کی جگہ تبدیل ہوگئی ہے، سوال یہ ہے کہ ان کی میقات کون سی ہے؟

آفاقی کی میقات:

آفاقی وہ شخص ہے جس کا مکان مواقیت (میقاتوں) کے علاقہ کے باہر ہے۔

۴۰- علماء اس بات پر متفق ہیں کہ ذیل میں آنے والے مقامات ان کے مقابل رہنے والوں کے لئے میقات ہیں، وہ مقامات یہ ہیں:

الف۔ ذوالحلیفہ: یہ اہل مدینہ کی میقات ہے، اور ان تمام لوگوں کی جو غیر اہل مدینہ ہیں اگر اس میقات سے گذریں، یہ مقام آج کل ”آبار علی“ کے نام سے مشہور ہے (۱)۔

ب۔ جھمہ: یہ اہل شام کی میقات ہے، اور شام کے راستہ سے مکہ مکرمہ آنے والے تمام لوگوں کی میقات ہے، مثلاً اہل مصر، اہل مغرب۔

حاجی لوگ عام طور پر ”رابع“ سے احرام باندھتے ہیں، یہ مقام جھمہ سے پہلے سمندر کی سمت میں پڑتا ہے، لہذا ”رابع“ سے احرام باندھنے والا میقات سے پہلے احرام باندھنے والا ہوا، بعض لوگوں

(۱) ایک بے بنیاد قصہ میں جو حضرت علیؓ کی طرف منسوب کیا گیا ہے مذکور ہے کہ حضرت علیؓ نے اس مقام کے ایک کنویں میں جنوں سے قتال کیا، یہ بالکل جھوٹی بات ہے اس مقام پر شعائر احرام کے علاوہ کوئی اور رسم و رواج کرنے سے پرہیز کیا جائے، ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳۰۳-۳۰۴۔

احرام ۴۲

حنفیہ^(۱)، حنابلہ^(۲) اور جمہور شافعیہ^(۳) نے اس بات کو صحیح قرار دیا ہے کہ ذات عرق کی تعیین بھی رسول اکرم ﷺ سے مصرح ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ تعیین نہیں پہنچی تھی تو انہوں نے اپنے اجتہاد سے تحدید کی، ان کا اجتہاد نص کے موافق ہو گیا۔

ب۔ جہاں تک ان موافقت پر اجماع ہونے کی بات ہے تو اس بابت نووی نے المجموع^(۴) میں لکھا ہے: ”ابن المنذر وغیرہ نے کہا ہے کہ ان موافقت پر علماء کا اجماع ہے۔“

ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں: ”اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ عراقی کا ذات عرق سے احرام باندھنا میقات سے احرام باندھنا ہے۔“^(۵)

موافقت سے متعلق احکام:

۴۲۔ چند احکام یہ ہیں:

الف۔ جو شخص حج یا عمرہ کے ارادہ سے میقات سے گزرے اس کے لئے بالاجماع میقات سے احرام باندھ لینا واجب ہے اور احرام کو اس سے مؤخر کرنا حرام ہے^(۶)۔

کے باشندوں کے علاوہ، اور جو لوگ ان مقامات کے اندر رہتے ہوں وہ اپنے مقام سے احرام باندھیں، حتیٰ کہ اہل مکہ مکہ سے، یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے^(۱)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”يَهَلُّ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ ذِي الْحَلِيفَةِ، وَأَهْلُ الشَّامِ مِنَ الْجَحْفَةِ، وَأَهْلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ - يَعْنِي ابْنَ عُمَرَ - وَبَلَّغَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: وَيَهَلُّ أَهْلُ الْيَمَنِ مِنْ يَلْمَلَمٍ“ (اہل مدینہ ذوالحلیفہ سے احرام باندھیں، اہل شام جحہ سے، اہل نجد قرن سے، عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں: مجھے یہ بات بھی پہنچی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اہل یمن یلملم سے احرام باندھیں) (بخاری و مسلم)^(۲)۔

یہ احادیث ذات عرق کے علاوہ دوسرے موافقت کے بارے میں ہیں، اس بابت اختلاف ہے کہ ذات عرق کی تحدید نص سے ہوئی یا اجتہاد اور اجماع سے ہوئی۔

علماء کی ایک جماعت (جس میں امام شافعی اور امام مالک بھی ہیں) کا قول یہ ہے کہ ذات عرق کی تعیین حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے کی، صحابہ نے بھی اسے تسلیم کیا، لہذا اجماع ہو گیا۔

(۱) حنفیہ نے ذات عرق کو حدیث سے ثابت کیا ہے، ملاحظہ ہو: اوسط ۱/۶۶، الہدایہ ۲/۱۳۱، رد المحتار ۲/۲۰۷، رد المحتار میں ”الہم“ کے حوالہ سے اس حدیث کو سن کر اردیا گیا۔

(۲) حتیٰ کہ غایۃ المنتہیٰ مع الشرح (۲۰۹/۲۰) میں مراحت کی ہے کہ: ”یہ تمام موافقت نص سے ثابت ہیں نہ کہ حضرت عمرؓ کے اجتہاد سے۔“

(۳) جیسا کہ نووی نے المجموع میں ذکر کیا ہے ۵/۱۹۳، نووی نے یہ بھی مراحت کی ہے کہ یہ امام شافعی کا قول ہے ص ۱۹۵۔

(۴) المجموع للووی ۵/۱۹۳۔

(۵) المغنی ۳/۲۵۷۔

(۶) المجموع ۲/۲۰۶ اور المسئلک المستقطب ۵۵ میں اجماع کی مراحت کی گئی ہے اس حکم پر علماء کا اتفاق فقہی مراجع کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔

(۱) صحیح بخاری، کتاب الحج (باب مہل اہل مکہ للحج والعمرة) ۲/۱۳۳ اور دوسرے مقامات، مسلم ۵/۶۔

(۲) صحیح بخاری (باب میقات اہل المدینة) ۲/۱۳۳، مسلم ۶/۶، یہ روایت ”مالک عن مافع عن ابن عمر“ کی سند سے مروی ہے جو سلسلۃ القہب (سونے کی زنجیر) ہے، یہ حدیث بخاری مسلم دونوں میں مذکورہ بالا صفحات میں ”زہری عن سالم عن ابیہ“ کی سند کے ساتھ ہے اس سلسلہ سند کو بھی اصح الاسانید قرار دیا گیا ہے۔

احرام ۴۳-۴۸

صحابہ نے اسے برقرار رکھا، لہذا معلوم ہوا کہ صحابہ محاذ اہ کا قاعدہ اختیار کرنے میں متفق تھے۔

احکام موافقت سے متفرع جزئیات:

۴۶- جو شخص ایسی راہ سے مکہ کے لئے روانہ ہوا جس راستہ میں کوئی متعین میقات نہیں ہے، خواہ وہ خشکی کا راستہ ہو یا سمندر کا یا نضائی، وہ اجتہاد سے کام لے، اور جب مذکورہ موافقت میں سے کسی کے مقابل آئے تو احرام باندھ لے، اس میں اسے احتیاط سے کام لینا چاہئے، تاکہ بلا احرام کے میقات سے آگے نہ بڑھ جائے، خاص طور سے ہوائی جہاز کے مسافر کو زیادہ احتیاط سے کام لینا چاہئے۔

۴۷- اگر محاذ اہ کا علم نہ ہو سکے (۱) تو وہ مکہ سے دو مرحلہ کے فاصلہ پر احرام باندھ لے، مکہ سے قریب ترین میقات کی مسافت پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ وہ مکہ سے دو منزل کی دوری پر ہے۔ اسی بنیاد پر فقہاء نے لکھا کہ جدہ موافقت کے اندر داخل ہے، کیونکہ وہ قرن المنازل سے بھی زیادہ مکہ مکرمہ سے قریب (۲) ہے (۳)۔

۴۸- اسی پر متفرع ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص دو میقاتوں سے گذرے وہ کس میقات سے احرام باندھے، مثلاً شامی جب مدینہ

جس جگہ کو میقات مقرر کیا گیا ہے اس کے آغاز سے یعنی مکہ سے دور والے کنارہ سے احرام باندھنا افضل ہے، تاکہ وہ شخص میقات کے کسی حصہ سے احرام کے بغیر نہ گذرے، لیکن اگر میقات کے آخر سے یعنی مکہ سے قریب تر کنارہ سے احرام باندھا تو بھی بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اس مقام سے احرام باندھنا ہو گیا۔

۴۳- ب۔ جو شخص حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور ضرورت سے حرم میں جانے کے لئے موافقت سے گذرا اس کے بارے میں اختلاف ہے: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ اس کے لئے دخول مکہ یا مکہ کے چاروں طرف جو قابل تعظیم حرم کا علاقہ ہے اس میں داخل ہونے کے لئے احرام واجب ہے، اس نے اگر حج کا احرام نہیں باندھا ہے تو اس کے لئے عمرہ کرنا لازم ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب وہ مکہ یا حرم کے علاقہ میں حج یا عمرہ کے لئے نہیں بلکہ کسی اور ضرورت سے جا رہا ہے تو اس کے لئے احرام نہ باندھنا جائز ہے (اس بابت دلائل اور جزئیات ”حرم“ کی اصطلاح میں دیکھی جائیں)۔

۴۴- ج۔ ان موافقت میں ان جگہوں کا اعتبار ہے، گاؤں کے نام یا عمارت کا اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر کسی میقات میں تعمیر شدہ عمارت منہدم ہوگئی، اور وہ عمارت کسی اور جگہ اس سے قریبی مقام پر منتقل کر دی گئی اور اس عمارت کا پہلا والا ہی نام رکھ دیا گیا تو اس سے حکم میں تبدیلی نہیں ہوگی بلکہ پہلی والی جگہ ہی کا اعتبار ہوگا (۱)۔

۴۵- د۔ یہ شرط نہیں ہے کہ بعینہ ان موافقت سے احرام باندھا جائے بلکہ ان موافقت سے یا ان کے محاذی و مقابل مقامات سے احرام باندھنا کافی ہوگا، کیونکہ ذات عرق کی تحدید کے بارے میں یہ گذر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کی تحدید محاذ اہ کی بنیاد پر کی اور

(۱) اس موضوع پر بحث و مناقشہ ہوا کہ کیا ایسی کوئی جگہ ہو سکتی ہے جس کے محاذ اہ میں کوئی میقات نہ ہو، اس کا لحاظ کرتے ہوئے ہم نے یہ مسئلہ لکھا ہے ہم خود اس بحث میں نہیں پڑے، کیونکہ فقہاء، جس کا ذکر کرتے ہیں اس کا کوئی خاص عملی فائدہ نہیں ہے۔

(۲) میقات سمندر تک پہنچتا ہے، اسی طرح جب ہم جدہ کو محاذ اہ کے اعتبار سے دیکھتے ہیں تو جدہ کی محاذ اہ سے موافقت کے اندر کر دیتی ہے اور موافقت سمندر کی چوڑائی تک سمندر ہو جاتے ہیں۔

(۳) فتح الباری ۲۵۱/۳ طبع المطبعة الخیرية للذہاب ۱۳۱۹ھ۔

(۱) المجموع ۱۹۵/۷۔

احرام ۴۹

مالکیہ اور حنفیہ کا استدلال مذکورہ علاقوں کے باشندوں کے لئے توقيت کے عموم سے ہے، اسی کے ساتھ اس عموم سے بھی جس سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے، اس سے دونوں چیزوں کا جواز ہو جائے گا۔

حنفیہ نے دونوں عبارتوں میں عموم کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہوئے دونوں میقاتوں سے احرام باندھنے کو جائز قرار دیا ہے، لیکن پہلی میقات سے احرام کو مؤخر کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عمر کا یہ اثر بھی ہے کہ ”انہوں نے فرع سے احرام باندھا“ جو ذوالحلیفہ اور مکہ کے درمیان ایک مقام ہے (۱)۔

مالکیہ نے یہ چیز اہل مدینہ کے علاوہ کے لئے مخصوص کر دی ہے، ان کی دلیل رسول اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کا عمل ہے کہ ان حضرات نے ذوالحلیفہ سے احرام باندھا، حنفیہ نے ان حضرات کے اس عمل کو افضل شکل پر عمل کرنے پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی عقلی دلیل یہ ہے کہ میقات کا مقصد حرم محترم کی تعظیم ہے، یہ مقصد کسی بھی ایسی میقات سے احرام باندھنے سے حاصل ہو جاتا ہے جس کا شریعت مطہرہ نے اعتبار کیا ہو، اس میں نزدیک اور دور کی میقات برابر ہے۔

۴۹- مکانی میقاتوں سے پہلے احرام باندھنا بلاجماع جائز ہے، ان موافقت کی تعیین صرف اس لئے کی گئی کہ لوگ احرام کے بغیر ان سے آگے نہ بڑھیں۔

لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان میقاتوں سے احرام باندھنا افضل ہے یا ان سے پہلے احرام باندھنا افضل ہے:

(۱) اس کی روایت امام مالک نے السنن طائیں کی ہے (سواقیات لابلال) ۱/۲۳۲، نسخہ تنویر الحواکک طبع مصنفہ المجلس ۱۳۲۹ھ، بیروت، ”نافع عن ابن عمر“ کی سند کے ساتھ ہے اس کا جواب المجموع ۷/۲۰۳ میں دیکھا جائے۔

ہو کر آئے، اور مدنی جب جھم سے گزرے تو ان کا دو میقاتوں پر گذر ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر دور والی میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، مثلاً شام، مصر اور مغرب والوں کی میقات جھم ہے، جب یہ لوگ مدینہ منورہ سے گزریں گے تو ان پر اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ سے احرام باندھنا واجب ہوگا۔ اگر یہ لوگ احرام کے بغیر ذوالحلیفہ سے آگے بڑھ کر جھم تک پہنچ گئے تو ان کا حکم اس شخص کی طرح ہوگا جو احرام باندھے بغیر میقات سے آگے بڑھ گیا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس شخص کے لئے پہلی میقات سے احرام باندھنا مستحب ہے لیکن اس کی میقات دوسری میقات ہے، اس لئے پہلی میقات سے احرام باندھنا واجب نہیں ہے، کیونکہ اس کی میقات آگے ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ دو میقاتوں سے گزرنے والے شخص کے لئے افضل یہ ہے کہ پہلی میقات سے احرام باندھے، دوسری میقات جو مکہ سے قریب تر ہے، تک احرام کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، لیکن حنفیہ نے اپنے اصح قول کے اعتبار سے یہ پابندی نہیں لگائی ہے کہ دوسری میقات ہی اس کی میقات ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث موافقت میں رسول اکرم ﷺ کے ارشاد: ”هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن“ (یہ میقاتیں اوپر ذکر کردہ لوگوں کے لئے ہیں اور ان لوگوں کے لئے ہیں جو وہاں سے گزریں، وہاں کے لوگوں کے علاوہ) سے ہے، کیونکہ یہ ارشاد اپنے عموم کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر شامی شخص ذوالحلیفہ آئے تو یہ ذوالحلیفہ اس کی میقات ہے، اس کے لئے وہاں سے احرام باندھنا واجب ہوگا، یہ جائز نہیں کہ وہاں سے بلا احرام آگے بڑھ جائے۔

احرام ۵۰-۵۱

بھر پور ہے، اس لئے وہ زیادہ افضل ہوگا۔

۵۰- جو شخص حج یا عمرہ یا قرآن کے ارادہ سے بغیر احرام میقات سے آگے بڑھ گیا وہ گنہ گار ہوا، اس پر لازم ہے کہ میقات واپس آکر وہاں سے احرام باندھے۔

اگر میقات پر واپس نہیں آیا تو اس پر دم (جانور ذبح کرنا) واجب ہوا، خواہ اس نے میقات سے واپسی عذر کی وجہ سے ترک کی ہو یا بلا عذر کے، خواہ وہ مسئلہ سے واقف ہو یا ناواقف ہو، دانستہ کیا ہو یا نادانی سے یا بھول کر۔

لیکن جو شخص عذر کی وجہ سے میقات واپس نہ آسکا وہ واپس نہ آنے کی وجہ سے گنہ گار نہیں ہوگا، چند اعذار یہ ہیں: وقت کی تنگی کی وجہ سے قوف عرفہ چھوٹنے کا خوف، سخت مرض، رفقاء سفر کے چھوٹ جانے کا خوف۔

یہ بات تمام فقہی مذاہب میں متفق علیہ ہے۔

میقاتی (بستانی) کی میقات:

۵۱- میقاتی وہ شخص ہے جو موافقت کے علاقوں میں یا اس کے محاذاتہ میں یا ایسی جگہ میں رہتا ہو جو کہ حرم مکی سے باہر ہو، جیسے قدید، مسغان، مزابطہر ان۔

مالکیہ^(۱)، شافعیہ^(۲) اور حنابلہ^(۳) کا مسلک یہ ہے کہ میقاتی

(۱) مواہب الجلیل ۳/۳۳، شرح البرقانی ۲/۲۵۲، اشرح المکیرم مع حاشیہ ۲/۲۳، شرح الرسالہ مع حاشیہ الصدوی ۱/۵۹۱۔

(۲) شرح المنہاج ۲/۹۳، نہلیہ المحتاج ۲/۳۹۲، المجموع ۷/۱۹۳، ۲۰۱، ۲۰۲۔

(۳) المغنی ۳/۲۶۲، مطالب اولی السنن ۲/۲۹۷، بعض حنابلہ نے اس کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ: "اس کی میقات اس کا گھر ہے" جیسا کہ الکافی ۱/۵۲۳، اور غایۃ المنتہی کے کجولہ بالاصحیح پر ہے لیکن المغنی میں اسی طرح ہے جس طرح ہم نے لکھا ہے، یہی خیال صاحب غایۃ المنتہی کا بھی ہے انہوں نے اپنی شرح مطالب اولی السنن میں بھی اس سے اتفاق کیا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ میقات سے پہلے احرام باندھنا مکروہ ہے۔

اس کے برخلاف حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مکانی میقات سے پہلے احرام باندھ لینا افضل ہے بشرطیکہ اپنے بارے میں احکام احرام کی مخالفت نہ کرنے کا اطمینان ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ نے میقات سے احرام باندھا، وہ حضرات افضل ہی کام کیا کرتے تھے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ میقات سے پہلے احرام باندھنا ایسے ہی ہے جیسے حج کے مہینوں سے پہلے احرام باندھ لیا جائے، لہذا اسی کی طرح مکروہ بھی ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال ابو داؤد ابن ماجہ میں مذکور حضرت ام سلمہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من اهل من المسجد الأقصى بعمرة أو حجة غفر له" (۱) (جس نے مسجد اقصیٰ سے عمرہ یا حج کا احرام باندھا اس کی مغفرت کر دی گئی)۔

حضرت علیؓ سے ارشاد باری: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؓ نے کہا: "ان تحرم من دویرة اہلک" (حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے وطن سے احرام باندھو)، اس اثر کی روایت حاکم نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے (۲)۔

حنفیہ کا عقلی استدلال یہ ہے کہ "اس میں مشقت زیادہ اور تعظیم بھی

(۱) سنن ابی داؤد باب المواقیب ۲/۳۳، ابن ماجہ ۹۹۹، حدیث: ۳۰۰۱، منذری نے تہذیب السنن (۲/۲۸۵) میں لکھا ہے کہ اس روایت کی متن اور سند کے بارے میں روایوں میں کافی اختلاف ہے۔

(۲) مستدرک حاکم ۲/۲۷۶، طبع المہند، حاکم نے کہا ہے کہ "یہ حدیث بخاری و مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح ہے" مورذہبی نے بھی حاکم سے اتفاق کیا ہے۔

احرام ۵۲

کے اس ارشاد سے ہے: ”ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ“ (جو میقات کے اس پار رہتا ہے تو وہ وہاں سے احرام باندھے جہاں رہتا ہے)، اس کو مالکیہ نے اس کے گھر پر محمول کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ مسجد احرام کے لئے وسعت رکھتی ہے ”کیونکہ وہ نماز کی جگہ ہے، اور اس لئے بھی کہ اہل مکہ مسجد میں آکر وہاں سے احرام باندھتے ہیں، اسی طرح اہل ذوالحلیفہ اپنی مسجد میں آکر احرام باندھتے ہیں“^(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی تشریح اس گاؤں اور فرودگاہ سے کی ہے جہاں اس کی رہائش ہے، کیونکہ وہیں اس کی نشوونما ہوئی ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ میقاتی کے حق میں حرم سے باہر کا پورا علاقہ ایک جگہ کی طرح ہے، اس کے حق میں حرم کی وہی حیثیت ہے جو آفاقی کے لئے میقات کی حیثیت ہے، لہذا وہ حرم میں احرام کے بغیر داخل نہ ہو^(۲)۔

حرمی اور مکہ کی میقات:

۵۲- الف۔ تمام فقہی مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص کا گھر حرم کے علاقہ میں ہو، یا مکہ مکرمہ میں ہو، خواہ وہاں کا باشندہ ہو یا وہاں آکر رہ رہا ہو، جس جگہ رہتا ہے وہیں سے حج کا احرام باندھے گا، کیونکہ حدیث موافقت میں رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گندر چکا ہے: ”فمن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة“^(۳) (جو لوگ موافقت کے اندر ہوں وہ جہاں رہتے ہیں وہیں سے احرام باندھیں گے حتیٰ کہ اہل مکہ مکہ سے)۔

کے لئے حج کا احرام باندھنے کی جگہ خود وہ مقام ہے جہاں وہ رہتا ہے، لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ: ”اپنے گھر سے یا اپنی مسجد سے احرام باندھے گا، اس کو مؤخر نہیں کرے گا“۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ گھر اور مسجد میں سے جو مکہ سے زیادہ دور ہو وہاں سے احرام باندھے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ میقاتی کی میقات وہ گاؤں یا شہر ہے جس میں اس کی سکونت ہے، اور اگر وہ بدوی (خانہ بدوش) ہے تو اس کی میقات وہ فرودگاہ ہے جہاں وہ پڑاؤ ڈالتا ہے، لہذا اگر وہ اپنے گاؤں یا شہر کی آبادی سے مکہ کی جانب آگے بڑھ گیا پھر احرام باندھا تو گنہ گار ہو گیا، برآ کام کرنے کی وجہ سے اس پر دم (جانور ذبح کرنا) لازم ہوگا، اور اگر پھر اس نے اپنی آبادی میں واپس آکر احرام باندھا تو مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق دم ساقط ہو گیا، اسی طرح اگر احرام باندھے بغیر مکہ کی طرف خیموں سے آگے بڑھ گیا تو بھی گنہ گار ہوگا اور دم لازم ہوگا، اگر وہ شخص خشکی میں اکیلے رہتا ہو تو اپنے گھر سے احرام باندھے گا۔

مستحب یہ ہے کہ گاؤں یا خیمہ کے اس کنارہ پر احرام باندھے جو مکہ سے بعید تر ہے لیکن اگر نزدیک والے کنارے پر احرام باندھا تو بھی درست ہوا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ میقاتی کی میقات محل کا منطقہ ہے^(۱) یعنی وہ پوری مسافت جو میقات سے لے کر محل کے آخری کنارہ تک ہے، اپنے شہر، گاؤں یا خیمے سے بلا احرام آگے بڑھنے سے اس پر کنارہ لازم نہیں ہوگا، بشرطیکہ حرم کی حدود میں بلا احرام داخل نہ ہو گیا ہو۔ افضل یہ ہے کہ وہ اپنے وطن سے احرام باندھے۔

تمام فقہاء کا استدلال حدیث موافقت میں رسول اکرم ﷺ

(۱) مواہب الجلیل ۳/۳۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/۸۸، اس کا موازنہ الہدایہ سے کریں ۲/۱۳۳۔

(۳) اس حدیث کی تخریج (نقصرہ ۲۱/۳۱) میں گذر چکی ہے۔

(۱) الہدایہ ۲/۱۳۳، بدائع الصنائع ۲/۶۶، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق

۲/۸۸، المسئلہ المنقسط ۵۷، رد المحتار ۲/۲۱۳۔

ب۔ پھر اس کی تفصیلات کے بارے میں اختلاف ہے: حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص مکہ میں رہتا ہو یا جس کا گھر حرم کے علاقہ میں ہو، مثلاً منیٰ کے باشندے، تو اس کی میقات حج اور قرآن کے لئے حرم ہے، اس کا مسجد حرام سے یا اپنے مکانات سے احرام باندھنا افضل ہے، صرف مکی کے بارے میں امام شافعی کا بھی یہی ایک قول ہے۔

حرم سے احرام باندھنا ان حضرات کے نزدیک واجب ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے منطقہ حرم کے باہر احرام باندھا تو اس کے لئے حرم واپس آنا لازم ہوگا ورنہ دم (جانور ذبح کرنا) واجب ہوگا (۱)۔

اس کی دلیل حجۃ الوداع کے بارے میں حضرت جابر کی حدیث ہے: "فأهللنا من الأبطح" (ہم نے ابطح سے احرام باندھا)، نیز انہیں کی دوسری حدیث ہے: "وجعلنا مكة بظهر أهلنا بالحج" (ہم نے مکہ کی طرف پیٹھ کر کے حج کا احرام باندھا)، ان دونوں کی روایت مسلم نے کی ہے، بخاری نے صیغہ جزم کے ساتھ تعلیلاً دونوں کا ذکر کیا ہے (۲)۔

مالکیہ تہاجج کا احرام باندھنے والے اور حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھنے والے میں فرق کرتے ہیں، پس جو شخص ایک ساتھ حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھے اس کی میقات عمرہ والی میقات قرار دی ہے جس کی تفصیل آئندہ آئے گی، یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے۔

اور مکہ یا حرم کا جو باشندہ تہاجج کا احرام باندھے وہ یا تو وہیں کا متوطن ہوگا، یا آفاقی ہوگا جو فی الحال مکہ یا حرم میں آیا ہو، ہوگا۔

مکہ یا حرم کے متوطن کے لئے مستحب ہے کہ مکہ سے احرام

باندھے، مسجد حرام سے احرام باندھنا زیادہ افضل ہے، اس کا مکہ سے باہر حرم سے یا محل سے احرام باندھنا خلاف اولیٰ ہے لیکن اس میں کوئی گناہ نہیں ہے، لہذا مکہ سے احرام باندھنا واجب نہیں ہے۔ رہا آفاقی اگر اس کے پاس وقت میں گنجائش ہو۔ اس کی تعبیر لوگوں نے "ذی النفس" سے کی ہے۔ تو اس کے لئے اپنی میقات تک نکل کر احرام باندھنا مندوب ہے، اور اگر اتنا وقت نہ ہو تو وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے مکہ کو وطن بنا لیا ہو (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ حرمی (جو مکہ میں نہیں رہتا ہو) کا حکم میقاتی کی طرح ہے (۲)۔

اور مکی (جو مکہ میں مقیم ہو خواہ مکہ کا باشندہ نہ ہو) کے بارے میں احرام حج کے تعلق سے شافعیہ کے دو اقوال ہیں، خواہ وہ مفرد ہو یا قارن: صحیح یہ ہے کہ اس کی میقات خود مکہ مکرمہ ہے، کیونکہ حدیث موافقت میں گذر چکا ہے: "حتى أهل مكة من مكة" (۳) (حتیٰ کہ اہل مکہ مکہ سے احرام باندھیں گے)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی میقات پورا حرم ہے، کیونکہ حرمت میں مکہ اور اس کے علاوہ حرم کے علاقے برابر ہیں (۴)۔

حنابلہ کے نزدیک مکی مکہ مکرمہ سے مسجد حرام کے اندر میزاب کے نیچے سے احرام باندھے گا، حنابلہ کے نزدیک یہی افضل ہے۔

مکہ والوں کا پورا منطقہ حرم سے احرام باندھنا حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی جائز ہے (۵)۔

(۱) مواہب الجلیل ۲۶۳-۲۸۸، شرح الرزقانی ۲/۵۱۲، شرح الکبیر ۲/۲۲،

شرح الرمالہ مع حاشیہ الحدوی ۱/۳۵۷۔

(۲) المجموع ۷/۱۹۳، نہایۃ الحاج ۲/۳۸۹-۳۹۰، شرح المکلی مع حاشیہ اہلبیو بی عمیرہ ۲/۹۲۔

(۳) اس کی تخریج (فقہہ نمبر ۳۱) میں گذر چکی۔

(۴) شرح المکلی مع حاشیہ اہلبیو بی و حاشیہ عمیرہ ۲/۹۲۔

(۵) المغنی ۳/۲۵۹-۲۶۱، نایۃ التتلی مع شرحہ طالب اولیٰ ۲/۲۹۷-۲۹۸۔

(۱) الہدایہ ۲/۱۳۲، بدائع ۲/۱۶۷، تمہین الحقائق ۲/۸، مسلک المنتقط

۵۸۹-۵۹۰، الدر المختار ۲/۲۱۳۔

(۲) مسلم ۳/۳۶۷-۳۷۷، بخاری ۲/۱۶۰۔

دوم۔ عمرہ کی مکانی میقات:

۵۳- آفاقی اور میقاتی کے لئے عمرہ کی میقات مکانی وہی ہے جو حج کی مکانی میقات ہے، اور جو شخص مکہ مکرمہ میں رہتا ہو خواہ مکہ کا باشندہ ہو یا نہ ہو، اس کے عمرہ کی مکانی میقات ”حل“ کا پورا علاقہ ہے خواہ منطقہ حرم سے ایک ہی قدم کے فاصلہ پر ہو۔

اہل مکہ کے لئے کس مقام سے عمرہ کا احرام باندھنا افضل ہے؟ اس بابت فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک جعرانہ سے احرام باندھنا افضل ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ”تنعیم“ سے، اکثر مالکیہ کا قول ہے کہ دونوں کی فضیلت برابر ہے۔ اس سلسلہ میں اصل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: ”قالت: یا رسول اللہ أنتطلقون بعمرہ وحجۃ وأنطلق بالحج؟ فأمر أباہا عبد الرحمن بن أبی بکر أن ینخرج معها إلی التنعیم فاعتمرت بعد الحج فی ذی الحجۃ“ (حضرت عائشہؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا آپ عمرہ اور حج دونوں کر کے چلیں گے اور میں صرف حج کر کے چلوں گی؟ تو حضور اکرم ﷺ نے ان کے بھائی عبدالرحمن بن ابوبکر کو حکم فرمایا کہ انہیں ”تنعیم“ لے کر جائیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے حج کے بعد ذی الحجہ میں عمرہ کیا) (بخاری و مسلم)۔

عقلی استدلال یہ ہے کہ احرام کی شان یہ ہے کہ حل اور حرم کے درمیان سفر ہو، چونکہ تمام ارکان عمرہ حرم میں ادا کئے جاتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ احرام حل میں ہو، اس بارے میں علماء کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں۔

پانچویں فصل

احرام کے ممنوعات

حالات احرام میں بعض مباح چیزوں کے ممنوع کئے جانے کی حکمت:

۵۴- اس بارے میں شرع کی حکمتوں میں سے ایک حکمت محرم کو یاد دلائے رکھنا ہے اس نیک کو جس کو اس نے شروع کیا، اور نفوس کو سادگی اور تقشف کی تربیت دینا ہے، اور نبی ﷺ کی سنت تھی کہ آپ ﷺ حالت عیش میں بھی سادگی و تنگی اور آرام و راحت کی حیات میں فرق کرتے تھے، دوسری حکمت لوگوں کے درمیان مساوات کو پختہ کرنا اور یہ جذبہ پیدا کرنا ہے کہ انسان اپنے مخصوص روز مرہ کے معاملات میں بھی اپنا محاسبہ کرے، اس کی حکمتوں میں سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اپنی ذلت اور محتاجی کا اظہار اور بدنی عبادت کے چند پہلوؤں کی تکمیل بھی ہے، حدیث شریف میں ہے: ”إن اللہ عز وجل یناہی ملائکتہ عشیة عرفۃ بأهل عرفۃ، فیقول: انظروا إلی عبادی أتونی شعناً غیراً“^(۱) (اللہ عز وجل عرفہ کی شام اہل عرفہ پر اپنے فرشتوں کے سامنے فخر کرتا ہے اور فرماتا ہے: میرے بندوں کو دیکھو، میرے دربار میں پر اگندہ بال، غبار آلود حالت میں آئے ہیں)۔

لباس سے متعلق ممنوعات احرام

۵۵- مردوں کے لئے لباس کے ممنوعات الگ ہیں اور عورتوں کے لئے الگ۔

(۱) مسند احمد بن حنبل ۲/۲۲۳، فتح الباری ۹/۸۳۔

احرام ۵۶-۵۷

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک دوسری روایت میں اتنا اضافہ ہے: ”ولا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين“ (احرام والی عورت نقاب اور دستاں نہ پہنے)، اس کی روایت بخاری، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (۱)۔

ان ممنوعات کے احکام کی تفصیل:

یہ بنیادی چیزیں جن کی حرمت پر اتفاق ہے بہت سی چیزوں کو حاوی ہیں، ان میں سے چند چیزیں ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

قباء، پانچامے وغیرہ پہننا:

۵۷- اول: اگر قباء اور اس طرح کا کوئی لباس اس کی آستینوں میں ہاتھ داخل کئے بغیر جسم پر ڈال لیا گیا تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک باقاعدہ پہننے کی طرح یہ بھی ممنوع ہے، حنا بلہ کا بھی معتقد قول یہی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے محرم کو اس کے پہننے سے منع فرمایا ہے، ابن المنذر نے اس کی روایت کی ہے، نجاد نے حضرت علیؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور اس لئے کہ یہ عادت اس کا پہننا ہی مانا جاتا ہے کرتے کی طرح (۲)۔

= ۴۴، الفاظ مسلم کے ہیں، سنن ابی داؤد (باب ما لبس المحرم) ۱۶۵/۲، ترمذی ۳/۱۹۳، ۱۹۵، نسائی ۱۳۱/۵-۱۳۵، ابن ماجہ حدیث ۲۹۲۹ ص ۹۷۷، ان سب کتابوں میں حضرت ابن عمرؓ سے مختلف سندوں میں سے ایک سند ہے: ایوب عن مافع عن ابن عمر، یہ ان اسناد میں سے ہے جن کو صحیح ترین قرار دیا گیا ہے۔

(۱) بیحدہ ۶، بخاری ۵/۳۳۱ میں لیث عن مافع عن ابن عمر کی سند کے ساتھ ہے، باقی کتابوں میں اوپر ذکر کردہ مقامات میں ہے۔

(۲) اس سلسلے میں آثار رور قیاس سے استدلال کے لئے ملاحظہ ہو: مطالب اولیٰ اسی ۳۳۱/۲، اور اس کی تفصیل المجموع ۲۵۹/۷-۲۶۸ میں ہے، نیز

ملاحظہ ہو: شرح الدرر ۵۵/۲۔

الف- مردوں کے حق میں لباس سے متعلق ممنوعات احرام:

۵۶- ان ممنوعات کا ضابطہ یہ ہے کہ احرام والے مرد کے لئے سلعے ہوئے لباس، یا احاطہ کرنے والے لباس سے پورا جسم چھپانا یا جسم کا بعض حصہ چھپانا یا ایک عضو چھپانا جائز نہیں ہے، احاطہ کرنے والے لباس کی مثال وہ کپڑے ہیں جو جسم کی ہیئت کے مطابق ایک ہی ٹکڑے میں بنے جاتے ہیں، ان میں کوئی سلائی نہیں ہوتی، یہ ممانعت اس وقت ہے جب ایسے کپڑے کا استعمال معتاد طریقہ پر کرے۔

ان کے علاوہ کپڑوں سے محرم اپنا جسم چھپا سکتا ہے، چنانچہ وہ ایک چادر جسم کے اوپری آدھے حصہ پر اور ایک ازار باقی جسم پر لپیٹ سکتا ہے یا اس کے مثل کوئی لباس استعمال کر سکتا ہے۔

مذکورہ کپڑوں کے ممنوع ہونے کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور حدیث ہے: ”ان رجلاً سأل رسول الله ﷺ ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله ﷺ: لا تلبسوا القميص ولا العمام ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين ولا تلبسوا من الثياب شيئاً مسه الزعفران ولا الورس“ (ایک شخص نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ محرم کون سے کپڑے پہنے؟ تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”تم لوگ نہ گرتے پہنو، نہ عمامے باندھو، نہ پانچامے پہنو، نہ لمبی ٹوپیاں (برانس) پہنو، نہ موزے پہنو، الا یہ کہ کوئی نعلین نہ پائے تو موزے پہن لے اور کعبین سے نیچے کا حصہ نعلین میں سے کاٹ دو، کوئی ایسا کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران اور ورس (ایک قسم کی گھاس جو رنگائی کے کام آتی ہے) کا استعمال ہوا ہو، اس حدیث کی تخریج صحاح ستہ میں کی گئی ہے (۱)۔

(۱) صحیح بخاری (باب ما لبس المحرم) ۱۳۷/۲، مسلم (کتاب الحج کا آغاز)

احرام ۵۸-۵۹

نہیں ہے، یہی قول معتد ہے (۱)۔

خفین وغیرہ کا پہننا:

۵۹ - سوم: جس کو نعلین (جوتے) نہ ملیں وہ خفین کو کھین کے نیچے سے کاٹ کر پہن لے گا، جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے، یہی تینوں مذاہب حنفی (۲)، مالکی (۳)، شافعی (۴) کا قول ہے، یہی امام احمد کی ایک روایت ہے، عروہ بن زبیر، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے (۵)، یہی بات حضرت عمر بن الخطاب، عبداللہ بن عمر اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے (۶)۔

امام احمد بن حنبل کا قول (جو مذہب میں معتد ہے) یہ ہے کہ وہ شخص خفین نہیں کاٹے گا، بلکہ انہیں اسی طرح پہن لے گا، یہ عطاء، عکرمہ، سعید بن سالم القداح کا بھی قول ہے بلکہ حنابلہ نے کہا ہے: ”محرم کے لئے خفین کا ثنا حرام ہے“ (۷)۔

جمہور فقہاء کا استدلال حضرت ابن عمر کی اس حدیث سے ہے جس کا ذکر ممنوعات احرام کے تحت آچکا ہے، حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عباس کی حدیث سے ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمر کی حدیث میں خفین کاٹنے کا اضافہ مختلف فیہ ہے، اگر اس

خفین نے اس مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر قبایا عبایا اس طرح کا کوئی اور لباس اپنے دونوں کندھوں پر ڈال لیا، اس کی دونوں آستینوں میں یا کسی ایک آستین میں ہاتھ نہیں داخل کیا اور نہ اس کی گھنڈی لگائی تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، اس پر کوئی فدیہ نہیں، یہ خرقی حنبلی کا قول ہے (۱)، اور اگر اس کی گھنڈی لگادی یا دونوں ہاتھ یا ایک ہاتھ اس کی آستین میں داخل کردیا تو ایسا کرنا ممنوع ہے، جزاء لازم ہونے میں اس کا حکم باقاعدہ پہننے کی طرح ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قباء اس وقت بدن کا احاطہ نہیں کرتی جب آستین میں ہاتھ داخل کئے بغیر اسے کندھوں پر ڈال لیا جائے، جس طرح کرتے کو پٹکے کی طرح جسم پر ڈالنے سے جسم کا احاطہ نہیں ہوتا۔

۵۸ - دوم: جس کے پاس ازار (لنگی) نہ ہو وہ ازار ملنے تک پانچامہ پہن سکتا ہے، ایسی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر فدیہ نہیں ہے۔

خفین نے تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے: کہ اگر پانچامہ اس لائق نہیں ہے کہ اسے پھاڑ کر لنگی بنایا جاسکے تو پانچامہ پہننا جائز ہے، ورنہ ازار بند کی جگہ کے علاوہ اسے کھول کر لنگی کی طرح استعمال کیا جائے گا اور اگر ویسے ہی استعمال کر لیا تو اس پر دم (جانور ذبح کرنا) لازم ہوگا و لایہ کہ اتنا تنگ ہے کہ لنگی بنانے کے لائق نہیں ہے تو اس صورت میں فدیہ لازم ہوگا جس میں اسے اختیار ہوگا۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ازار نہ ہونے کی صورت میں پانچامہ پہننا جائز ہے اور پانچامہ پہننے پر فدیہ یا ادا کرنا ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ ازار نہ ہو تو بھی پانچامہ کا استعمال جائز

(۱) التاج والا کلید ۳/ ۱۳۳ میں دونوں اقوال ذکر کئے گئے ہیں، قول معتد کی صراحت دسوتی نے اپنے حاشیہ میں کی ہے ۵۶/۲، ۵۷۔

(۲) الہدایہ ۱۳۱/۲، المسئلک المنتقط ۸۱/۲، الدر المختار مع متن القویہ ۲/ ۲۲۳۔

(۳) المشرح الکبیر ۵۶/۲، المرسلہ بشرح ابی الحسن ۲۸۹/۱-۲۹۰۔

(۴) شرح المکلی ۱۳۱/۲، النہایہ ۲۲۹/۲، المہرب والجموع ۷/ ۲۵۳، ۲۶۲-۲۶۷۔

(۵) المغنی ۳۰۱/۳۔

(۶) المجموع ۷/ ۲۶۷۔

(۷) المغنی ۳۰۱/۳، مطالب اولیٰ اُسی ۲/ ۳۲۸۔ حنابلہ کی دلیل کی عبارت ہم نے اسی سے لی ہے۔

(۱) ملاحظہ ہو المغنی ۳۰۷/۳، اسی میں مذکورہ بالا توجیہ ہے، نیز ملاحظہ ہو المسئلک المنتقط ص ۸۲، رد المحتار ۲/ ۲۲۳۔

کی وجہ سے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا اور اس پر نذ یہ واجب ہوگا۔
فقہاء حنفیہ^(۱) کا کہنا ہے کہ ہر وہ چیز جس سے دونوں قدموں پر
ابھری ہوئی ہڈیاں نہ چھپیں اس کا استعمال محرم کے لئے جائز ہے۔

تہتھیار لٹکانا:

۶۱- پنجم: مالکیہ^(۲) اور حنابلہ^(۳) نے محرم کے لئے بلا ضرورت گلے
میں تلوار لٹکانا ممنوع قرار دیا ہے، یہی حکم دور حاضر کے تہتھیاروں کو
لٹکانے کا ہے، بے ضرورت لٹکانے کی صورت میں مالکیہ نے نذ یہ
واجب قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے
جب کہ اس کا بیلٹ چوڑا نہ ہو اور نہ ایک سے زیادہ ہو، ورنہ ہر حال
میں نذ یہ لازم ہوگا اور حالت عذر میں گنہگار نہیں ہوگا۔

حنفیہ^(۴) اور شافعیہ^(۵) نے مطلقاً تلوار لٹکانے کی اجازت دی
ہے، ضرورت کی قید نہیں لگائی ہے، گویا ان حضرات نے اس بات کو
مد نظر رکھا کہ یہ ایسا لباس نہیں ہے جو عادتاً پہنا جاتا ہو جو محرم کے لئے
ممنوع ہے۔

سر چھپانا اور سایہ حاصل کرنا:

۶۲- ششم: علماء اس بات پر متفق ہیں کہ محرم کے لئے پورا سر یا سر کا
کوئی حصہ ڈھلکانا حرام ہے، یہ حرمت عمالوں اور ٹوپوں کے استعمال
کی حرمت سے ماخوذ ہے، پھر اس ڈھانکنے کے ضابطہ کے بارے میں

(۱) المسئلک المنتقط / ۸۱، الدر المختار وحاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۲۳۔

(۲) المشرح المکیر مع حاشیہ ۲/ ۵۵۔

(۳) الکافی ۱/ ۵۶۰، مطالب اولیٰ الیٰ ۲/ ۳۳۰۔

(۴) المسئلک المنتقط / ۸۳، اس میں مطلقاً لٹکانے کے جواز کا ذکر ہے ضرورت کی
قید نہیں۔

(۵) نہایہ المحتاج ۲/ ۳۲۹، اس میں بلا ضرورت لٹکانے کے جواز کی صراحت
موجود ہے۔

اضافہ کو صحیح مان بھی لیا جائے تو حضور اکرم ﷺ نے یہ بات مدینہ
منورہ میں فرمائی، کیونکہ امام احمد کی روایت میں ابن عمر کی حدیث کے
آغاز میں ان کا یہ جملہ ہے: ”سمعت رسول اللہ ﷺ یقول
علیٰ هذا المنبر“ (میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی منبر پر فرماتے
سنا)، اور حضرت ابن عباس کی روایت میدان عرفات کی ہے، اگر
نہیں کا ثنا واجب ہوتا تو نبی اکرم ﷺ اسے اس عظیم مجمع کے سامنے
ضرور بیان فرماتے جن میں سے اکثر لوگ مدینہ منورہ میں موجود نہیں
تھے۔

جس ”کعب“ کے نیچے سے ”خف“ کو کاٹا جائے گا اس کی تشریح
جمہور فقہاء نے ان دو ابھری ہوئی ہڈیوں سے کی ہے جو پنڈلی اور قدم
کے جوڑے کے پاس ہیں (یعنی نٹھنے) اور حنفیہ نے اس کی تشریح اس جوڑے
سے کی ہے جو قدم کے وسط میں تسمہ باندھنے کی جگہ پر ہے، حنفیہ نے
اس تشریح کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ: ”چونکہ لغت میں کعب کا اطلاق
دونوں معنوں پر ہوتا ہے اس لئے ہم نے احتیاطاً دوسرا معنی مراد
لیا،“^(۱)

۶۰- چہارم: مالکیہ^(۲)، شافعیہ^(۳) اور حنابلہ^(۴) نے نٹھنے کے
ساتھ ہر اس چیز کو ملحق کیا ہے جو قدمین کو احاطہ کے ساتھ چھپالے،
پس انہوں نے ایسے موزوں کو پہننے کی اجازت نہیں دی الا یہ کہ
جو تے موجود نہ ہوں، اور اگر جو تے موجود ہوں تو اس کے لئے ایسے
موزوں کا پہننا جائز نہیں ہوگا اور اگر پہن چکا ہے تو ان کو اتار دینا اس
پر واجب ہے، اگر عذر کی وجہ سے اس نے یہ موزے پہنے، مثلاً بیماری

(۱) المسئلک المنتقط / ۸۱، فتح القدیر ۲/ ۱۳۲، نیز ملاحظہ ہو: فتح الباری
۲/ ۲۵۹، ۲۶۰۔

(۲) ارسالہ وحاشیہ الصدوق ۱/ ۳۸۹، ۳۹۰، المشرح المکیر ۲/ ۵۵۔

(۳) شرح الکلی ۲/ ۱۳۱، نہایہ المحتاج ۲/ ۳۲۹، معنی المحتاج ۱/ ۵۱۹۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۰۳، ۳۰۴، مطالب اولیٰ الیٰ ۲/ ۳۲۹۔

فقہاء کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک محرم کے لئے سر پر ہاتھ رکھنا حرام ہے، کیونکہ ہاتھ مطلقاً^(۱) ستر ہے، شافعیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ حرام ہے کہ اس نے سر ڈھکنے کے لئے ہاتھ رکھا ہو ورنہ حرام نہیں ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک محرم کے لئے سر پر ہاتھ رکھنا حرام نہیں ہے۔

۶۳- سر پر کوئی بوجھ اٹھانا: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ عمل حرام ہے اگر اس سے عادتاً سر کا چھپانا مقصود ہوتا ہو، جیسا کہ کسی شخص نے اپنے سر پر کپڑوں کا گٹھر رکھا، اس لئے کہ یہ اس صورت میں سر کا ڈھانکنا ہوا^(۲)، اور اگر اس کا مقصود عادتاً سر چھپانا نہیں ہوتا تو یہ عمل حرام نہیں ہے^(۳)، جیسے طبق، سینی، ڈلیا، ٹوکری یا پانی لانے والا برتن اور لگن، خواہ اسے ستر چھپانے کی نیت سے سر پر رکھا ہو، کیونکہ ان چیزوں کے سر پر رکھنے سے عموماً سر کا ڈھانکنا مقصود نہیں ہوتا، لہذا ان کا سر پر رکھنا ہاتھ رکھنے کی طرح ہے۔

یہ بات شافعیہ کے مسلک سے ہم آہنگ ہے لیکن شافعیہ کے نزدیک جب ایسی چیز سر پر لادی جسے ستر نہیں مانا جاتا مثلاً ٹوکری، اور ستر پوشی کے ارادہ سے اسے سر پر رکھا تو حرام ہوگا اور نہ یہ لازم ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی نہ ملے جو محرم کا توشہ دان اور حصولا اجرت لے کر یا بلا اجرت لے کر چلے تو محرم اپنا ضروری سامان توشہ دان وغیرہ اپنے سر پر لاد سکتا ہے، اگر دوسرے کا سامان لادنا ہے، یا اپنا سامان تجارت سر پر لے جا رہا ہے تو اس پر نہ یہ لازم ہے، شہب مالکی اس میں استثناء کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”إلا یہ کہ وہی اس کی

(۱) یہ بات جزم کے ساتھ اشرح الکبیر اور حاشیہ المرآۃ میں لکھی ہوئی ہے لیکن دوسری نے اپنے حاشیہ میں اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قول معتد بہ ہے کہ سر پر ہاتھ رکھنا حرام نہیں ہے لہذا غور کر لیجئے۔

(۲) جیسا کہ الدر المختار ۲/۲۲۲ میں ہے۔

(۳) جیسا کہ لباب المسائل اور اس کی شرح میں ہے ۲۰۶۔

حنفیہ^(۱) اور حنابلہ^(۲) کے نزدیک سر کا چھپانا اس چیز سے حرام ہوگا جس سے عادتاً ڈھکنے مقصود ہوا کرتا ہے اور مالکیہ^(۳) کے نزدیک محرم کا اپنے سر کا ہر اس چیز سے ڈھکنے حرام ہے جسے مطلقاً ستر شمار کیا جاتا ہے، اسی سے قریب شافعیہ کا مذہب ہے^(۴)، مگر ان حضرات نے کہا ہے: ”جس چیز کو عرف میں ستر شمار کیا جاتا ہو اس سے سر ڈھکنے حرام ہوگا، اگر اسے عرف میں ستر نہ مانا جاتا ہو لیکن سر چھپانے کے ارادہ سے اس کو سر پر رکھا گیا ہے تو بھی حرام ہوگا۔“

اسی طرح اس چیز سے سر کے بعض حصہ کا ڈھکنے بھی حرام ہوگا جس کو ستر مانا جاتا ہے، یا جس سے ستر مقصود ہے، اس اختلاف کے ساتھ جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا، لہذا محرم کے لئے اپنے سر پر پٹی یا تسمہ باندھنا جائز نہیں ہوگا اور نہ سر پر کوئی چیز چپکانا جائز ہے، مالکیہ نے اس کی تحدید اس طرح کی ہے کہ جو چیز درہم کے بقدر، یا اس سے زیادہ جگہ چھپا دے اس کا سر پر رکھنا جائز نہیں، حنفیہ نے چوتھائی سر سے کم ڈھکنے کو مکروہ قرار دیا ہے اور صدقہ لازم کیا ہے، دوام کی اس شرط کے ساتھ جس کا آئندہ ذکر آئے گا، اور دھاگہ یا اس کے برابر کوئی چیز سر پر رکھنے کے جواز پر سب حضرات متفق ہیں۔

(۱) جیسا کہ المسئل المتفقہ میں ہے ۸۰/۱، نیز ملاحظہ ہو: ص ۲۰۶-۲۰۷، متن التنبؤ پروردگار ۲/۲۲۲۔

(۲) جیسا کہ ان کی تعلیمات سے معلوم ہوتا ہے ملاحظہ ہو: المغنی ۳/۳۲۳، الکافی ۵۳۹/۱، اس جگہ مطالب اولیٰ انہی میں جوڑی گڑبڑی ہو گئی ہے یہ ثابتاً بشر کی طرف سے تحقیق کی غلطی ہے دیکھئے: ۳۲۷۔

(۳) جیسا کہ اس کی صراحت اشرح الکبیر ۵۵۲/۲ میں کی گئی ہے، نیز ملاحظہ ہو: شرح المرآۃ مع حاشیہ العدوی ۱/۳۸۸-۳۸۹۔

(۴) جیسا کہ ربلی کی شرح الصباغ ۲/۳۳۸ سے معلوم ہوتا ہے، اس کی صراحت شبر اہلسنی نے اپنے حاشیہ میں کی ہے، المجموع ۷/۲۵۷-۲۵۸ اور اہرب ۱/۲۵۳ میں ”الحمل علی الواس“ (سر پر اٹھانا) کی تعبیر ہے۔

لاٹھی یا لکڑیوں پر کپڑا ڈال کر (جس سے کپڑا سر سے اونچا رہے) سایہ حاصل کرنے کے بارے میں تین اقوال ہیں۔ جن میں سب سے زیادہ قائل قبول قول جواز کا ہے، اس حدیث کی بنا پر جس کا ذکر جمہور فقہاء کی دلیل میں آنے والا ہے، بارش سے بچنے کے لئے بھی ایسا کیا جاسکتا ہے، عمارات اور خیمہ وغیرہ میں تو سردی، گرمی، بارش سب سے بچاؤ کے لئے پناہ لی جاسکتی ہے (۱)۔

مذکورہ بالا طریقہ سے کپڑا وغیرہ سے سایہ حاصل کرنے کو حنا بلہ نے بھی جائز کہا ہے، ایسے ہی حنفیہ اور شافعیہ جیسا کہ ان کا اصل مذہب آپ جان چکے۔ ان حضرات کا استدلال حضرت ام الحسینؓ کی اس حدیث سے ہے، ام الحسینؓ نے فرمایا: ”حججت مع رسول اللہ ﷺ حجة الوداع، فرأيت أسامة وبلالاً، وأحمدهما أخذ بخطام ناقة النبي ﷺ والآخر رافع ثوبه يستتره من الحر حتى رمى جمرة العقبة“ (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ حجة الوداع کیا، میں نے اسامہ اور بلالؓ کو دیکھا کہ ان میں سے ایک نبی اکرم ﷺ کی اونٹنی کی لگام پکڑے ہوئے ہے اور دوسرا شخص حضور اکرم ﷺ کو دھوپ سے بچانے کے لئے اپنا کپڑا بلند کئے ہوئے ہے، یہاں تک کہ حضور اکرم ﷺ نے جمرة العقبة کی رمی کی)، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (۲)۔

جمہور کی دوسری دلیل یہ ہے (جیسا کہ المغنی (۳) میں ہے) کہ جو چیز غیر محرم کے لئے جائز ہے وہ محرم کے لئے بھی جائز ہے سوائے اس کے جس کی حرمت پر دلیل موجود ہو۔

روزی کا ذریعہ ہو، یعنی اگر دوسرے کا سامان لانا یا اپنا سامان تجارت لے کر جانا ہی اس کا ذریعہ معاش ہو تو اسے سر پر لادنے میں نذیہ ادا کرنا لازم نہیں ہوگا اور نہ وہ شخص گنہگار ہوگا، مذہب مالکی میں یہ قول معتمد ہے (۱)۔

۶۴ - ایسی چیز کے سائے میں آنا جو اس کے سر کو مس نہ کرے اور وہ مستقل طور پر کسی اصل سے جڑی ہوئی اور اس کے تابع ہو بلا اتفاق جائز ہے، مثلاً خیمہ کی چھت، گھر کی چھت، خواہ گھر اور خیمہ کے اندر جا کر سایہ حاصل کرے، یا باہر سے ان کا سایہ حاصل کرے، اسی طرح کجاوہ کی چھتری اگر اس پر مستقل طور پر فٹ ہے تو محرم اس کا سایہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس بنیاد پر چھت والی بسوں اور گاڑیوں پر سوار ہونا محرم کے لئے بلا اتفاق جائز ہے، کیونکہ ان کی چھتیں ان کی اصل بناوٹ کا حصہ ہوتی ہیں، لہذا ان کی حیثیت گھر اور خیمہ کی ہوگی۔

اور اگر سایہ کرنے والی چیز مستقل طور پر کسی اصل سے جڑی ہوئی اور اس کے تابع نہ ہو تو بھی حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مطلقاً اس کا سایہ حاصل کرنا جائز ہے، حنا بلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

مالکیہ (۲) کہتے ہیں کہ جو چھتری (سایہ وال) کجاوہ پر مستقل طور پر فٹ نہ ہو اس کا سایہ حاصل کرنا محرم کے لئے جائز نہیں ہے، اسی کے مشابہ حنا بلہ کا بھی ایک قول ہے جسے ثرقی نے اختیار کیا ہے، اس کی حد بندی ثرقی نے اپنے اس قول میں کی ہے: ”اس نے اپنے سر کو اس چیز سے چھپایا ہے جو ہمیشہ یا اکثر اس کے ساتھ رہتی ہے، لہذا ایسا ایسے ہی ہو گیا جیسے اپنے سر سے مس کرنے والی کسی چیز سے سر کو چھپایا“ (۳)۔

(۱) المشرح الکبیر وجامعہ الدرستی ۵۶/۲ - ۵۷، باب الجلیل ۱۳۳/۳۔

(۲) مسلم، کتاب الحج (باب استحباب رمی جمرة العقبة يوم النحر) ۸۰-۷۹/۳۔

(۳) المغنی ۳۰۷-۳۰۸۔

(۱) جیسا کہ جامعہ الدعویٰ ۳۸۹/۱ میں صراحت ہے۔

(۲) سیاق دعویٰ کے حاشیہ کا ہے ۳۸۹/۱-۳۹۰۔

(۳) المغنی ۳۰۷-۳۰۸۔

چہرہ چھپانا:

۶۵- ہشتم: حنفیہ^(۱) اور مالکیہ^(۲) کے نزدیک محرم کے لئے اپنا چہرہ چھپانا ممنوع ہے، شافعیہ^(۳) کے نزدیک ممنوع نہیں ہے، حنابلہ^(۴) کے نزدیک بھی ممنوع نہیں، نووی نے مجموع میں اس مسلک کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے ہے کہ ایک شخص احرام کی حالت میں اپنی سواری سے گر کر مر گیا، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”اغسلوا بماء وسدر و کفونہ فی ثوبیہ ولا تحمروا رأسہ ولا وجہہ، فإنہ یبعث یوم القیامۃ ملیئاً“ (پانی اور میری کی پتی سے اسے غسل دو، اسی کے دونوں کپڑوں میں اسے کفنا دو، اس کے سر اور چہرے کو نہ چھپاؤ، کیونکہ وہ قیامت کے روز تلبیہ کہتے ہوئے اٹھایا جائے گا)، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے^(۵)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ: ”اس حدیث سے معلوم ہوا کہ چہرہ نہ ڈھکنے میں بھی احرام کا اثر ہے“، ان حضرات کا عقلی استدلال یہ ہے کہ احرام کی حالت میں عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکتی، حالانکہ چہرہ

کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد کو بدرجہ اولیٰ نہیں ڈھکنا چاہئے^(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال بعض صحابہؓ کے ان آثار سے ہے جن سے صحابہ کے فعل یا قول سے محرم کے لئے چہرہ ڈھکنے کی لباحت ثابت ہوتی ہے، یہ جیز عثمان بن عفان، عبدالرحمن بن عوف، زید بن ثابت، ابن زبیر، سعد بن ابی وقاص اور جابر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے^(۲)، صحابہ کے علاوہ قاسم، طاؤس اور ثوری سے بھی جواز کی روایت ہے۔

دستانے پہننا:

۶۶- ہشتم: علماء کا اتفاق ہے کہ حالت احرام میں مرد کے لئے دستانے پہننا حرام ہے، جیسا کہ نووی نے صراحت کی ہے، دوسرے فقہی مذاہب کی بنیادی کتابوں میں بھی اس کی صراحت ہے^(۳)۔

ب۔ عورتوں کے حق میں لباس سے متعلق ممنوعات احرام: عورتوں کے حق میں لباس سے متعلق احرام کے ممنوعات صرف دو چیزوں میں محدود ہیں: چہرہ، اور دونوں ہاتھ، ان دونوں پر ہم ذیل میں بحث کرتے ہیں۔

(۱) الہدایہ ۱۳۲/۲، لباب المناسک و شرحہ ۸۱، تنویر الابصار مع شرح و حاشیہ ۲۲۱/۲۔

(۲) متن فلیل و الشرح الکبیر ۵۵/۱، المرالہ لابن ابی زبیر و شرحہ ۳۸۹۔

(۳) المجموع ۲۶۹/۷۔

(۴) الکافی ۵۵۰/۱، غلیۃ السنن و شرحہ ۳۲۷/۲، المغنی ۳۲۵۔

(۵) ملاحظہ ہو: جامع الاصول ۱۱۳/۱-۱۱۱، نیز درج ذیل کتابیں ملاحظہ ہوں: صحیح بخاری کتاب الحج، (باب المحرم یموت بعوفۃ) ۲۷۳، (باب مسدۃ المحرم إذا مات) صفحہ بالا، صحیح مسلم ۳۳-۲۶-۳۳-سنن ابی داؤد کتاب الجنائز (باب المحرم یموت کیف یصلع بہ) ۲۱۹، ابوداؤد کی روایت میں ”چہرہ“ کا ذکر نہیں ہے ۳-جامع ترمذی ابواب الحج ۲۸۶، اس میں بھی چہرہ کا ذکر نہیں ہے، ۵-سنن ابی داؤد ۱۹۵-۱۹۷، اس میں دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔

(۱) الہدایہ ۱۳۳/۲۔

(۲) المغنی ۳۲۵/۳، یہ آثار ان کتابوں میں دیکھے جائیں: مؤطا امام مالک

۱/۳۲۷، سنن ابی یوسف ۵۳/۵، المجموع ۲۷۰/۷، فتح القدیر ۱۳۲/۱ میں ابن عمر کی

یہ حدیث ذکر کی ہے ”احرام المورأ فی وجہہا و احرام الرجل فی

رأسہ“ (عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے اور مرد کا احرام اس کے سر

میں ہے) اس حدیث کی روایت دارقطنی (۲۹۳/۲) اور بیہقی (۳۷۵/۵)

نے حضرت ابن عمر سے سونوا کی ہے لیکن دارقطنی میں مرثوعا بھی ہے

(۳) رد المحتار ۱۳۲/۲، المناسک المستقطب ۸۱-۸۳، متن فلیل ۵۵، اس میں

ان کا قول ”محیط بعضو“ ہے المجموع ۲۶۳/۷، مطالب بولی اتنا

۳۲۷/۱۔

چہرہ ڈھکنا:

فاطمہ بنت المنذر کہتی ہیں: ”کنا نخمر وجوهنا ونحن محرمات، ونحن مع أسماء بنت أبي بكر الصديق“ (ہم لوگ اسماء بنت ابو بکر کے ساتھ احرام میں تھیں، اسی حالت میں اپنے دوپٹوں سے چہروں کو چھپالیا کرتے تھے)، اس کی روایت امام مالک اور حاکم نے کی ہے (۱)۔

یہاں ان کی مراد نقاب کے بغیر چہرہ چھپانا ہے پردہ کے طور پر (۲)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ چھپانے والی شی چیزہ کو مس نہ کرے، جیسے اپنے سر پر اس چھپانے والی شی کے نیچے لکڑی یا کوئی اور چیز رکھ لے جو اس کو چہرے کے مس کرنے سے دور رکھے، اس لیے کہ یہ حمل (کجاوہ) سے سایہ حاصل کرنے کے درجہ میں ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔

مالکیہ نے احرام والی عورت کو یہ اجازت دی ہے کہ اگر وہ اپنے چہرہ کو لوگوں کی نگاہوں سے چھپانا چاہے تو سر کے اوپر سے ایک کپڑا لٹکا لے لیکن اس کپڑے کو نہ باندھے، نہ اس میں سوئی وغیرہ چھوئے۔ حنابلہ کا مسلک بھی اسی کے مثل ہے، لیکن حنابلہ نے اس کی تعبیر یوں کی ہے: ”اگر عورت کو چہرہ چھپانے کی ضرورت ہو“ کیونکہ جو چھپانا حرام ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جسے باندھا

۶۷- علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام کی حالت میں عورت کا اپنا چہرہ ڈھکنا حرام ہے، اس بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

اس کی نقلی دلیل وہ حدیث ہے جو گذر چکی: ”ولا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازین“ (۱) (احرام والی عورت نہ نقاب پہنے گی نہ دستا نے استعمال کرے گی)، تمام فقہی مسالک میں اس سارے کا بھی وہی ضابطہ ہے جو مرد کے لئے سر چھپانے کے بارے میں گذر چکا (۲)۔

اگر کوئی احرام والی عورت مردوں سے اپنا چہرہ چھپانا چاہے تو اس کے لئے ایسا کرنا تمام علماء کے نزدیک جائز ہے، والا یہ کہ فتنہ کا یقین یا ظن غالب ہو تو چہرہ چھپانا واجب ہو جاتا ہے۔

اس استثناء کی دلیل حضرت عائشہ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: ”كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات، فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزونا كشفناه“ (سوار ہمارے پاس سے گذرتے تھے اور ہم لوگ رسول اکرم ﷺ کے ہمراہ احرام کی حالت میں ہوتی تھیں، جب وہ ہمارے سامنے آتے تو ہم میں سے ایک اپنی چادر سر سے چہرہ پر لٹکا لیتی، جب وہ آگے بڑھ جاتے تو ہم لوگ چہرہ کھول لیتیں)، اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے کی ہے (۳)۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقہ ۵۶/۵۶) میں گذر چکی۔

(۲) فقرہ نمبر ۶۲، ۶۳۔

(۳) سنن ابی داؤد (باب فی المحرمة لفظی وجہها) ۲/۱۶۷، اس حدیث کی سند میں یزید بن ابی زید کوئی ہیں جن کے حافظہ کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، وہ بہت سچے ہیں لیکن کبھی انہیں وہم ہو جاتا ہے، آخری عمر میں ان کے حافظہ میں تغیر آ گیا تھا تو وہ دوسروں کا لقمہ لینے لگے تھے، ان سے بخاری نے

= تعلقاً اور مسلم نے مقرونا روایت کی ہے، اسی طرح چاروں اصحاب سنن نے بھی ان سے روایت کی ہے، ملاحظہ ہو: المعتمد ۱۱/۳۲۹-۳۳۱ طبع البند، المغنی فی الفصحاء، حدیث: ۱۰۱ (تحقیق نور الدین ابن طبرانی مطبعہ البلاغ) لیکن ان سب کے باوجود ان کی روایات اپنی ہی جہتی دیگر روایات کی بنا پر قوی ہو جاتی ہیں۔

(۱) الموطا (باب تخیر الحرم وجہ) ۱۱/۲۳۰-۲۳۱، اس حدیث کی سند صحیح ہے، حاکم نے المستدرک میں اسے بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح کہا ہے ۱۱/۵۳، ذہبی نے حاکم سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) السنن للبیہقی ۲/۲۰۰، مطبعہ اسعادۃ ۱۳۳۱ھ۔

محرم کے جسم سے متعلق ممنوعات:

۶۹- ان ممنوعات کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا تعلق جسم کو خوشبودار بنانے یا پرانگندہ بال دور کرنے یا میل کچیل ختم کرنے سے ہو وہ حرام ہے۔

ان کے حرام ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَلِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ“^(۱) (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو، تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

سنت سے حرمت کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے:

”وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الشِّيَابِ مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ وَلَا الْوَرَسُ“
(کوئی ایسا کپڑا نہ پہنوجس میں زعفران اور ورس (کسم) لگا ہو)، یہ روایت صحاح ستہ میں ہے، اس طرح محرم کے جسم سے تعلق رکھنے والی درج ذیل چیزیں حرام ہوں گی:

الف۔ سر کے بال مونڈنا۔

ب۔ جسم کے کسی حصہ سے بال دور کرنا۔

ج۔ ناخن تراشنا۔

= کا حاشیہ ادباً دہساری، ۲۰۷، رد المحتار، ۲/۲۲۱-۲۲۲، اس میں بعض حنفیہ کی ایک غلطی کی تردید میں اہم تنبیہ ہے نیز ملاحظہ ہو: متن فہم و الشرح المکبیر اور اس کا حاشیہ، ۲/۵۳-۵۵، شرح المرآة بحاشیہ الصدوق، ۱/۳۸۹، المجموع، ۲/۲۶۵، ۲/۲۶۶، شرح المنہاج، ۲/۱۳۱-۱۳۲، النہایہ، ۲/۳۵۰، حاشیہ البجوری، ۱/۵۵۱، المغنی، ۳/۳۲۵-۳۲۷، مطالب اولیٰ اثبات، ۸/۳۵۲-۳۵۳۔

(۱) سورہ بقرہ، ۱۹۶۔

جائے، اور یہاں باندھا نہیں جا رہا ہے، جیسا کہ مالکیہ کی عبارت سے اشارہ ملتا ہے۔

دستانوں کا پہننا:

۶۸- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک احرام والی عورت کے لئے دستانے پہننا ممنوع ہے، شافعیہ کا بھی معتمد قول یہی ہے، حنفیہ کا مسلک اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ احرام والی عورت کا ہتھیلیوں سمیت ہاتھ میں دستانے وغیرہ پہننا جائز ہے، عورت کے احرام کا اثر بس اس کے چہرہ تک محدود رہتا ہے۔

جمہور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کے اس نگرے سے استدلال کرتے ہیں: ”وَلَا تَتَّقِبِ الْمَرْأَةُ الْمُحْرَمَةُ وَلَا تَلْبَسِ الْقَفَازِينَ“^(۱) (احرام والی عورت نہ نقاب پہنے گی نہ دستانے پہنے گی)۔

حنفیہ نے حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”إِحْرَامُ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهِهَا“^(۲) (عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے)، اسی طرح حنفیہ نے صحابہ کرام کے دوسرے آثار سے بھی استدلال کیا ہے، سعد بن ابی وقاص اپنی بیٹیوں کو حالت احرام میں دستانے پہناتے تھے، اور اس بارے میں سیدنا علی اور عائشہ نے اجازت دی ہے، اور یہی قول عطاء، سفیان اور ثوری کا ہے۔

احرام والی عورت کے لئے جائز ہے کہ صرف اپنا ہاتھ ڈھک لے باندھے بغیر، اپنی آستینوں اور اپنی قمیص میں اپنا ہاتھ بھی داخل کر سکتی ہے^(۳)۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (نقحرہ، ۵۶/۵۶) میں گذر چکی۔

(۲) اس کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے موثقاً حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اس کی توجیہ کے لئے ملاحظہ ہو: فتح القدیر، ۲/۱۳۲۔

(۳) لباس کے بارے میں عورت کے احرام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ وفتح القدیر، ۲/۱۹۳-۱۹۵، بدائع الصنائع، ۲/۱۸۶، المسئلہ المنتقظہ اور اس

احرام ۷۰-۷۱

د۔ تیل لگانا۔

ھ۔ خوشبو لگانا۔

فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور مالکیہ نے دوسرے قول میں نیز شافعیہ اور حنابلہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ حرم نے ایسے بال کو مونڈنا ہے جس کا احرام کے اعتبار سے کوئی اثر نہیں ہے، لہذا ممنوع نہیں ہوگا، نہ اس پر کوئی جزاء ہوگی (۱)۔

حنفیہ کا استدلال اس بات سے ہے کہ حرم پر جس طرح اپنا سر مونڈنے کی پابندی ہے اسی طرح دوسرے کا سر مونڈنے کی بھی پابندی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ“ (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔ انسان اپنا سر عادتاً خود نہیں مونڈا کرتا، مگر چونکہ اس کے لئے دوسرے کا سر مونڈنا حرام ہے تو اپنا سر مونڈنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا، حنفیہ کے نزدیک حرم کے لئے دوسرے کا سر مونڈنا بھی حرام ہے خواہ وہ شخص محرم ہو یا غیر محرم، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا (۲)۔

جسم کے کسی بھی حصہ سے بال دور کرنا:

۷۱۔ سر کے بال پر قیاس کرتے ہوئے جسم کے کسی بھی حصہ سے بال دور کرنا ممنوع ہے، کیونکہ دونوں میں حصول راحت ہے (۳)۔

(۱) جیسا کہ مجموعہ ۷/۳۵۱، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰ میں ہے، مالکیہ کے یہاں مسئلہ کی تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: مطالب اولیٰ ائسی ۳/۳۶۶، اس میں فدیہ کی نفی ہے، الکافی ۱/۵۳۵، اس میں صراحت کے ساتھ حرم کی نفی ہے۔

(۲) البدائع ۲/۱۹۳، نیز ملاحظہ ہو: المسائل المتقطرہ ۸۰۔

(۳) دو حواشی سے پہلے مذاہب فقہیہ کی جن کتابوں کے حوالے ہیں ان کے مجملہ صفحات دیکھے جائیں۔

ان ممنوعات کے احکام کی تفصیل:
سر کے بال مونڈنا:

۷۰۔ حرم کے لئے اپنا سر مونڈنا یا کسی دوسرے حرم کا سر مونڈنا حرام ہے، اسی طرح اگر کوئی دوسرا شخص خواہ حرم ہو یا غیر محرم اس کا سر مونڈے تو اس کا سر مونڈنے دینا حرام ہے، حرمت میں بال کتر وانا منڈوانے کے مثل ہے، اسی طرح تھوڑے بال کا مونڈنا یا کاٹنا بھی ممنوع ہے، یہی حکم کسی بھی اور طریقہ سے سر کا بال دور کرنے کا ہے، مثلاً اکھاڑ کر، جلا کر، بال دور کرنے والا پاؤڈر استعمال کر کے، اسی طرح بال کو ختم کرنے والا ہر عمل ممنوع ہے۔

یہ حرمت اس وقت تک کے لئے ہے جب تک سر مونڈنے والا اور منڈوانے والا دونوں حج یا عمرہ کی ادائیگی سے فارغ نہ ہوں، اگر دونوں فارغ ہو چکے ہوں تو ممنوع نہیں ہوگا، فارغ ہونے کے بعد خود ان میں سے بھی ایک دوسرے کا سر مونڈ سکتا ہے، اس پر تمام مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے۔

مذکورہ بالا تمام چیزوں کی حرمت کی دلیل وہی آیت ہے جو اوپر گزر چکی۔ اس آیت میں اگرچہ صرف سر مونڈنے کا ذکر ہے، لیکن دوسری چیزیں بھی چونکہ حصول راحت میں سر مونڈنے کے مثل ہیں، لہذا انہیں بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دیا جائے گا (۱)۔

محرم شخص کے لئے غیر محرم کا سر مونڈنا کیسا ہے؟ اس بارے میں

(۱) الملباب مع الشرح ۸۰، رد المحتار ۲/۲۲۳، اس میں سر کا بال دور کرنے کے بارے میں صراحت ہے، الشرح المکبیر ۲/۶۰-۶۳، مواہب الجلیل ۳/۱۶۳-۱۶۳، شرح المکمل مع حاشیہ ۱/۱۳۳-۱۳۵، نہایت المحتاج ۲/۵۲-۵۳، الکافی ۱/۵۳۵، مطالب اولیٰ ائسی ۲/۳۲۳۔

احرام ۷۲-۷۳

ناخن کترنا:

الشَّعِثُ: عین پر زیر کی صورت میں صفت کا صیغہ ہے، اور عین پر زیر کی صورت میں مصدر ہے، اس کا معنی ہے کم دیکھ بھال کی وجہ سے بالوں کا پر اگندہ اور غبار آلود ہونا۔

التَّغِيلُ: "تَغِيلٌ" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے خوشبو کا استعمال ترک کر دینا یہاں تک کہ انسان سے ناکواریو آنے لگے (۱)، لہذا یہ روغن ترک کرنے کو بھی شامل ہے۔

حنفیہ (۲) اور مالکیہ (۳) مذکورہ بالا استدلال کے عموم کے پیش نظر محرم کے لئے سر میں، داڑھی میں اور تمام جسم میں روغن کے استعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

شافعیہ (۴) کے نزدیک مرد اور عورت دونوں کے لئے سر کے بالوں میں تیل لگانا ممنوع ہے، مرد کے لئے خاص طور سے داڑھی اور اس کے متعلقات مونچھ، داڑھی بچہ میں تیل لگانا ممنوع ہے، حتیٰ کہ اگر انسان گنجا ہو تو اپنے سر پر تیل لگا سکتا ہے، اور اگر سر اور داڑھی موٹا رکھی ہو تو ان پر تیل نہیں لگا سکتا، کیونکہ اس تیل سے آئندہ اگنے والے بالوں کی آرائش ہوگی، شافعیہ کے نزدیک سر، داڑھی اور اس کے متعلقات کے علاوہ باقی جسم پر تیل لگانا جائز ہے، اور ممنوع نہیں ہے خواہ جسم کے ظاہری حصوں پر لگایا جائے یا اندرونی پر، سر اور داڑھی کے علاوہ جسم کے تمام بالوں پر تیل لگا سکتا ہے، تیل کھا بھی سکتا ہے بشرطیکہ داڑھی، مونچھ اور داڑھی بچہ پر نہ لگے۔ شافعیہ کا استدلال یہ

(۱) = (باب ما یوجب الحج)، ترمذی نے کہا ہے کہ ہم ابن عمرؓ کی اس حدیث کو صرف ابراہیم بن یزید غوزی کی سند سے جانتے ہیں، اور بعض محدثین نے ابراہیم بن یزید کے حافظہ کے بارے میں کلام کیا ہے۔

(۱) العنایۃ علی الہدایۃ ۱/۲، اسی طرح النہایۃ فی غریب الحدیث مادہ (تغیل) اور شعث میں بھی ہے۔

(۲) شرح الملباب ۸۱۔

(۳) الشرح المکبیر مع حاشیہ ۲/۶۰-۶۱۔

(۴) النہایۃ للترمذی ۲/۵۳-۵۴۔

۷۲- بال موٹنے پر قیاس کرتے ہوئے محرم کے لئے ناخن کترنا بھی ممنوع ہے، کیونکہ دونوں میں حصول راحت اور میل کچیل کا ازالہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)، محرم غیر محرم کا ناخن کاٹ سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں وہی اختلاف ہے جو محرم کے لئے غیر محرم کا سر موٹنے کے بارے میں ہے۔

اڈھان (جسم پر روغن استعمال کرنا):

۷۳- "دھن" روغن حیوانات یا نباتات سے نکلنے والا چربی دار (روغنی) مادہ ہے۔

محرم کے لئے بلا خوشبو والے روغن (۲) کے استعمال میں کے بارے اختلاف ہے۔ امام احمد کو چھوڑ کر جمہور فقہاء مطلق روغن کے استعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں، خواہ بے خوشبو والا ہو مثلاً زیتون کا تیل، کیونکہ اس میں حصول راحت، تزئین اور بال کی آرائش ہے، یہ چیز محرم کی شان کے منافی ہے، اس کے لئے تو واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں حدود چہ محتاجی اور تدلل ظاہر کرنے کے لئے پر اگندہ بال اور غبار آلود رہے۔

جمہور فقہاء روغن وغیرہ کے استعمال کی ممانعت پر حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: "ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے کھڑے ہو کر سوال کیا: اے اللہ کے رسول! حاجی کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الشَّعِثُ التَّغِيلُ"، اس حدیث کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے (۳)۔

(۱) ملاحظہ ہو: (فقہ ۷/۷)۔

(۲) لباب المناسک اور اس کی شرح ۸۰/۸۰، تنویر الابصار اور رد المحتار ۲/۲۲۱، الشرح المکبیر ۲/۵۶، ۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/۵۳، مطالب اولیٰ الیٰسٰی ۲/۳۵۔

(۳) جامع ترمذی (باب تفسیر سورۃ آل عمران) ۲/۲۵، ابن ماجہ

حنابلہ کے نزدیک ”طیب“ وہ ہے جس کی بو اچھی ہو اور اسے سونگھنے کے لئے بنایا جائے (۱)۔

مالکیہ نے ”طیب“ کی دو قسمیں کی ہیں: مذکر اور مؤنث۔

مذکر: وہ ”طیب“ ہے جس کا اثر یعنی جس کپڑے یا بدن کو وہ چھوئے اس سے اس کا تعلق مخفی رہے اور صرف بو ظاہر ہو، اس سے مراد مختلف قسم کے خوشبو دار پھول ہیں، مثلاً ریحان، گلاب، اور چمبیلی۔ ان پھولوں سے جو عرق نکالا جاتا ہے وہ مؤنث میں شمار نہیں ہوتا۔

مؤنث: وہ ”طیب“ ہے جس کا رنگ اور اثر نمایاں ہو، یعنی جس چیز میں وہ لگے اس سے اس کا تعلق شدید ہو، مثلاً مشک، کانور اور زعفران (۲)۔ جو طیب مؤنث ہے اس کو سونگھنا، ساتھ میں رکھنا اور جس جگہ وہ ہو وہاں ٹھہرنا محرم کے لئے مکروہ ہے، اور اس کو چھونا حرام ہے۔

ہے کہ اس تیل میں خوشبو نہیں ہے اور باقی جسم میں استعمال کرنے سے آرائش بھی نہیں ہے (۱)، لہذا حرمت واقع نہ ہوگی مگر ان ہی چیزوں میں جن کا ہم نے ذکر کیا، کیونکہ ان کے ذریعہ آرائش حاصل ہوتی ہے، اصلاً شریعت نے خوشبو کے استعمال پر پابندی عائد کی ہے، اس میں خوشبو نہیں ہے۔ لہذا احرام نہیں ہوگا (۲)۔

حنابلہ کا معتقد قول یہ ہے کہ پورے بدن میں روغن استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ نفل یہ واجب ہونا دلیل کا محتاج ہے، اور اس بارے میں نص اور اجماع سے کوئی دلیل نہیں ہے۔ خوشبو پر قیاس کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ خوشبو والی چیز کے استعمال سے نفل یہ واجب ہوتا ہے خواہ محرم پر آگندہ بال ہی رہے، خوشبو کے استعمال کے بارے میں سر اور دوسرے اعضاء جسم کا ایک ہی حکم ہے، روغن کا معاملہ اس کے برخلاف ہے (۳)۔

خوشبو کا استعمال:

۷۴ - حنفیہ کے نزدیک ”طیب“ وہ شے ہے جس کی بحصول لذت کا ذریعہ ہو اور جس سے خوشبو تیار کی جائے (۴)۔

شافعیہ کے نزدیک ”طیب“ وہ ہے جس کا اکثر و بیشتر مقصود اس کی خوشبو ہو خواہ کسی اور چیز کے ساتھ ملا کر ہو (۵)، جس ”طیب“ کو حرام قرار دیا گیا ہے اس میں یہ شرط ہے کہ اس کا بڑا مقصد خوشبو حاصل کرنا اور اس سے خوشبو بنانا ہو یا اس میں یہ غرض ظاہر ہو۔

(۱) المغنی ۳/۳۱۵۔

(۲) المشرع الکبیر مع حاشیہ ۵۹۲/۲۔ مالکیہ کے یہاں مذکر اور مؤنث کی ایک اور تشریح بھی ہے وہ یہ ہے کہ مذکورہ ”طیب“ ہے جس کا رنگ نمایاں ہو اور خوشبو ہلکی ہو مثلاً گلاب کا پھول، اور مؤنث وہ طیب ہے جس کا رنگ ہلکا ہو اور خوشبو نمایاں ہو مثلاً مشک، عدوی نے الرسائل پر اپنے حاشیہ ۸۶/۱ میں یہی تشریح کی ہے، اور زرقانی نے شرح فہم میں لکھا ہے کہ یہ تشریح زیادہ مناسب ہے ۲/۲۵۷، پھر فرمایا ہے کہ مذکر کے بارے میں علامہ فہم کے قول ”ما ظہور لولہ“ (جس کا رنگ نمایاں ہو) سے مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا مقصد رنگ ہو، لہذا یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ گلاب کے پھول میں بھی خوشبو ہوتی ہے مثلاً خوشبو کے مخفی ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کی خوشبو مشک کی طرح دور تک نہیں پھیلتی، اور مؤنث کے بارے میں علامہ فہم کے قول: ”ما خفی لولہ“ سے مراد یہ ہے کہ اکثر و بیشتر اس کا رنگ مخفی ہوتا ہے، یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ کبھی انسان اس کو ظاہر کرتا ہے، ان کے قول: ”و ظہور وانحصہ“ (اس کی بو نمایاں ہو) کی مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا مقصد خوشبو کا پھیلنا ہو، اس کے رنگ کے ظاہر ہونے سے محفوظ ہونا مقصود نہ ہو، جس طرح گلاب کے پھول میں ہونا ہے مشک کا اصل مقصد خوشبو ہے۔

(۱) المہذب نسیم المجموع ۷/۲۵۵-۲۵۶۔

(۲) المجموع ۷/۲۸۳۔

(۳) المغنی ۳/۳۲۲، مطالب اولیٰ ابی ۲/۳۳۲-۳۳۳، انہوں نے صرف جواز کا قول ذکر کیا ہے۔

(۴) المسئل المتقطر ۲/۲۰۸، اسی کے مثل رد المحتار ۲/۲۵۵ میں بھی ہے۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/۵۲۰، المجموع ۷/۲۵۸۔

احرام ۷۵-۷۷

احرام سے پہلے بدن پر خوشبو لگائی تھی اور احرام کے بعد بھی وہ خوشبو باقی ہے تو اس سے بالاتفاق احرام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ شافعیہ اور حنابلہ نے کپڑے کو بدن پر قیاس کیا ہے، لیکن ان حضرات نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر جامہ احرام (جس میں احرام سے پہلے خوشبو لگائی گئی تھی اور وہ خوشبو احرام کے بعد بھی باقی ہے) اتار دیا یا جسم سے گر پڑا تو جب تک اس میں خوشبو باقی ہے اسے دوبارہ نہیں پہن سکتا، بلکہ اس کی خوشبو دور کرنے کے بعد اسے زیب تن کر سکتا ہے۔

جسم پر خوشبو لگانا:

۷۶- محرم کے لئے جسم پر خوشبو لگانا ممنوع ہے خواہ دواہی کے مقصد سے ہو۔ اگر لگا لیا تو نذ یہ لازم ہوگا۔ اپنے سر، داڑھی اور کسی حصہ جسم پر خضاب نہیں لگا سکتا، اور نہ خوشبو والے پانی سے جسم دھو سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عظمیٰ اور مہندی بھی خوشبو والی چیزوں میں ہیں، جیسا کہ اس سلسلہ میں اختلاف گذر چکا ہے۔

۷۷- خالص خوشبو کا کھانا یا پینا محرم کے لئے تمام ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

اگر خوشبودار چیز کو پکانے سے پہلے کھانے میں ملا کر پکا دیا تو اس کھانا کے کھانے سے محرم پر کچھ واجب نہیں، خواہ خوشبودار چیز تھوڑی مقدار میں ملائی گئی ہو یا زیادہ مقدار میں، یہ حنفیہ اور مالکیہ (۱) کا

(۱) یہ فقہ مالکی کا مطلق قول ہے ایک قول یہ ہے کہ اس کے کھانے کا جواز اس وقت ہے جب پکانے کی وجہ سے خوشبو والی چیز کھانے میں بالکل تحلیل ہو جائے، اس کی صرف مہک باقی رہ جائے، درود پر نے المشرح الکبیر (۶۱/۲) میں اور زرقانی نے اپنی شرح (۲۹۹/۲) میں اسی کو اختیار کیا ہے اور اسے خطاب کی طرف منسوب کیا ہے، ملاحظہ کیجئے: لوطاب (۱۶۰/۳)، مذہب مالکی کا مطلق قول وہی ہے، جس کو ہم نے ذکر کیا کہ جواز کے لئے یہ شرط نہیں کہ پکانے کی وجہ سے وہ خوشبودار چیز کھانے میں بالکل تحلیل ہو گئی ہو، ملاحظہ ہو: شرح الزرقانی پر بنانی کا حاشیہ اور دوسری کا حاشیہ ۶۱/۲-۶۲۔

مذکر طیب کو سونگھنا مکروہ ہے، سونگھے بغیر اس کو چھونا، ساتھ میں رکھنا اور جس جگہ وہ ہو وہاں ٹھہرنا جائز ہے (۱)۔

محرم کے لئے خوشبو کے استعمال کے احکام کی تفصیل: کپڑے میں خوشبو لگانا:

۷۵- اس بارے میں اصل حرمت کپڑے میں خوشبو استعمال کرنے کی ہے، کیونکہ اوپر جو حدیث ذکر کی گئی اس میں اس کی صراحت ہے۔ اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ محرم کے لئے اپنی لنگی میں، چادر میں اور تمام کپڑوں میں، بستر میں اور جوتے میں خوشبو کا استعمال ممنوع ہے، حتیٰ کہ اگر اس کے جوتے میں کوئی خوشبودار چیز لگ گئی تو اسے جوتے سے فوراً علیحدہ کرنا واجب ہے۔ اپنے اوپر کوئی ایسا کپڑا نہیں رکھے گا جس میں ورس، زعفران یا اور کوئی خوشبودار چیز لگی ہو۔

اسی طرح محرم کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ایسی خوشبو کو اپنے ساتھ رکھے جس کی بو پھیلتی ہے، یا اسے کپڑے کے کونے پر باندھ لے جیسے مشک، بخلاف عود باندھنے یا صندل باندھنے کے۔

جس کپڑے میں احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگی ہو محرم کے لئے اس کا پہننا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ارادہ احرام کے وقت جامہ احرام میں خوشبو لگانا جائز ہے، اور احرام باندھنے کے بعد جامہ احرام میں اگر خوشبو باقی ہے تو اس میں حرج نہیں ہے، جس طرح اگر محرم نے

(۱) حاشیہ الدوسری ۶۰/۲، بنانی نے مالکیہ کی اس تقسیم کے درمیان اور درج ذیل حدیث کے درمیان تطبیق دی ہے: ”مردوں کی بہترین خوشبو وہ ہے جس کی خوشبو نمایاں ہو رنگ ہلکا ہو، اور عورتوں کی بہترین خوشبو وہ ہے جس کا رنگ نمایاں ہو اور خوشبو ہلکی ہو۔“ اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حدیث حسن قرار دیا ہے، حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، بنانی نے کہا ہے: ”منقول بات یہ ہے کہ فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے وہ اب الحج کی ایک خاص اصطلاح ہے واللہ اعلم“ حاشیہ البنانی ۲۹۶/۲۔

مسک ہے۔ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اس میں کوئی جزاء لازم نہیں

ہوگی^(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک محرم کے لئے دانستہ خوشبو سونگھنا حرام ہے، اور اس میں نذ یہ واجب ہے، مثلاً مشک، کافور اور اس طرح کی چیزیں سونگھنا جنہیں سونگھ کر خوشبو حاصل کی جاتی ہے۔

شکار اور اس کے متعلقات

صيد کی لغوی تعریف:

۷۹ - "صيد" لفظ مصدر ہے، معنی شکار کرنا اور جال میں پھنسا، اسی طرح اس کا معنی ہے وہ جانور جس کو شکار کیا جائے، اور ہر دو معنی کے اعتبار سے "صيد" ان چیزوں میں ہے جو حالت احرام میں ممنوع ہیں۔

"صيد" کی اصطلاحی تعریف:

۸۰ - حنفیہ^(۲) کے نزدیک "صيد" خشکی والا وہ جانور ہے جو اپنے پیروں سے بھاگ کر یا پروں سے اڑ کر اپنے کو پکڑنے نہیں دیتا، اور اصل خلقت کے اعتبار سے وحشی جانور ہے۔

مالکیہ^(۳) کے نزدیک "صيد" خشکی والا وہ جانور ہے جو اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے وحشی ہے۔

شافعیہ^(۴) اور حنابلہ^(۵) کے نزدیک "صيد" خشکی والا وحشی

(۱) المسک المصنوع ۸۲۔

(۲) المسک المصنوع ۲۳۱، الدر المختار ۲۹۱/۲۔

(۳) الرزقانی ۳۱۱/۲، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۴۲/۳۔

(۴) جیسا کہ النہایہ ۲/۲۵۸-۲۵۹ سے معلوم ہوتا ہے، ملاحظہ ہو: المجموع ۲۹۸/۷، اس میں تعریف کی تفصیل ہے۔

(۵) مطالب بولی اثنی ۳۳۳/۲، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۵۰۶/۳، اس میں "مصنوعاً" کی تفسیر بھی ہے۔

اسی طرح پکے ہوئے کھانے میں اگر خوشبو ملائی گئی تو بھی محرم کے لئے اس کا کھانا حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر ایسی کھانے کی چیز میں خوشبو ملائی جو پکی ہوئی نہیں ہے، تو اگر وہ کھانے کی چیز زیادہ ہو تو اس کے کھانے میں کوئی گناہ نہیں، نہ نذ یہ لازم ہے بشرطیکہ اس میں خوشبو نہ محسوس ہوتی ہو، اور اگر اس میں خوشبو محسوس ہوتی ہو تو حنفیہ کے نزدیک محرم کے لئے اس کا کھانا مکروہ ہے۔

اور اگر خوشبو کی مقدار زیادہ ہو تو اس کے کھانے میں دم (جانور ذبح کرنا) لازم ہوگا، خواہ خوشبو نمایاں ہو یا نمایاں نہ ہو۔

مالکیہ کے نزدیک جس کھانے کی چیز میں خوشبو والی چیز ملائی گئی اور اسے کھانے کے ساتھ پکایا نہیں گیا تو اس کی تمام شکلیں ممنوع ہیں، اس کے کھانے کی صورت میں نذ یہ دینا پڑے گا۔

اگر خوشبو والی چیز کو کسی مشروب میں ملایا گیا مثلاً عرق گلاب ملایا گیا، تو اس کو پینے میں جزاء واجب ہوگی۔ خوشبودار چیز مشروب میں تھوڑی مقدار میں ملائی گئی ہو یا زیادہ مقدار میں۔ یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر خوشبودار چیز کو کھانے یا پینے کی چیز میں ملایا گیا لیکن اس میں خوشبو کی مہک یا ذائقہ نمایاں نہیں ہو تو محرم کے لئے اس کا استعمال حرام نہیں، نہ نذ یہ لازم ہوگا، اور خوشبو کی مہک یا ذائقہ نمایاں ہونے کی صورت میں اس کا استعمال حرام ہے، اور استعمال کرنے کی صورت میں نذ یہ دینا لازم ہوگا۔

خوشبو سونگھنا:

۷۸ - خوشبو کو چھوئے بغیر اس کو سونگھنا محرم کے لئے حنفیہ، شافعیہ

جانور ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔

شکار کی حرمت کے دلائل:

۸۱- محرم کے لئے شکار کی حرمت قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔

قرآن کریم میں حرمت کی دلیل یہ آیات ہیں:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ“ (۱)

(اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو)۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا ذُمْتُمْ حُرْمًا“ (۲) (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

یہ دونوں آیات حرمت کے بارے میں نص قطعی ہیں۔

احادیث نبویہ میں محرم کے لئے شکار کی حرمت کی دلیل متعدد

احادیث ہیں، ان میں سے ایک حدیث یہ ہے:

حضرت ابو قتادہ کا واقعہ ہے کہ ان کے ساتھی احرام باندھ چکے تھے۔ انہوں نے احرام نہیں باندھا تھا، وہ بیان کرتے ہیں: ”میں نے اپنے گھوڑے پر زین کسی اور اپنا نیزہ لیا، پھر گھوڑے پر سوار ہو گیا، میرا کوڑا گر پڑا، میں نے اپنے ساتھیوں (جو احرام کی حالت میں تھے) سے کہا: ”مجھے کوڑا دے دو“، ان لوگوں نے کہا: ”خدا کی قسم ہم لوگ تمہارا کچھ بھی تعاون نہیں کریں گے“، میں خود اترا اور کوڑا لے کر گھوڑے پر سوار ہو گیا۔“

ایک دوسری روایت میں ہے: ”سب نے پڑاؤ کیا اور شکار کا گوشت کھایا، پھر آپس میں کہا کہ کیا ہم لوگ احرام کی حالت میں شکار

کا گوشت کھا سکتے ہیں؟ ہم لوگوں نے گاؤں کا باقی گوشت اپنے ساتھ لے لیا، جب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم لوگ احرام باندھ چکے تھے، ابو قتادہ نے احرام نہیں باندھا تھا، ہم لوگوں نے چند گاؤں خرید کیے، ابو قتادہ نے ان پر حملہ کیا اور ایک مادہ گاؤں مارا گیا۔ اسے ذبح کیا، ہم لوگ اترے اور اس کا گوشت کھایا، پھر ہم نے آپس میں کہا کہ کیا ہم لوگ احرام کی حالت میں شکار کا گوشت کھا سکتے ہیں؟ ہم نے اس شکار کا باقی ماندہ گوشت اپنے ساتھ لے لیا، حضور اکرم ﷺ نے دریافت فرمایا: ”أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟“ (کیا تم میں سے کسی نے اس پر حملہ کرنے کا حکم دیا یا اس کی طرف اشارہ کیا؟) لوگوں نے عرض کیا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”فكلوا ما بقى من لحمها“ (باقی گوشت بھی کھا لو)، یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (۱)۔

جہاں تک اجماع سے استدلال کی بات ہے تو نووی اور ابن قدامہ نے اس کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے۔ اسی طرح ابن قدامہ نے اس بات پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ شکار کو قتل کرنے کی صورت میں محرم پر جزاء لازم ہوگی (۲)۔

سمندر کے شکار کا جواز:

۸۲- سمندر کا شکار محرم، غیر محرم دونوں کے لئے نص اور اجماع کی بنا پر حلال ہے۔

جواز کے بارے میں نص یہ آیت ہے: ”أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ

(۱) بخاری ۱۲/۳، مسلم ۴/۱۳۔

(۲) المجموع ۷/۲۹۰، المغنی ۳/۳۰۹۔

(۱) سورۃ مائدہ ۹۵۔

(۲) سورۃ مائدہ ۹۶۔

احرام ۸۳-۸۵

ممنوع ہو اس کے اجزاء کو تلف کرنا بھی ممنوع ہوگا، مثلاً انسان اگر اس کے کسی عضو کو تلف کر دیا تو اجزاء کی شکل میں اس کا ضمان دینا پڑے گا“ (۱)۔

مذکورہ بالا چیزوں کی ممانعت کی دلیل حرم کے شکار کو بھگانے کے ممنوع ہونے پر قیاس کرنا بھی ہے، چونکہ مکہ مکرمہ کے بارے میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”إن هذا البلد حرمه الله، لا يعصده شوكة، ولا ينفرض صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها“ (۲) (اس شہر کو اللہ تعالیٰ نے قابل احترام قرار دیا ہے، نہ اس کے کانٹے دار درخت کاٹے جائیں گے، نہ اس کے شکار بد کاٹے جائیں گے، نہ اس کا پڑا ہوا مال اٹھایا جائے گا، ہاں وہ شخص اٹھا سکتا ہے جو اس کا اعلان کرے)، جب حرم کے شکار کو بد کاٹنا حرام ہے تو واجب ہے کہ احرام کی حالت میں شکار کرنا بھی حرام ہو (۳)۔

۸۴- شکار کرنے میں کسی طرح کی مدد دینا حرم کے لئے حرام ہے، مثلاً شکار کے بارے میں رہنمائی کرنا، اس کی طرف اشارہ کرنا، شکاری کو چھری یا کوڑا دینا، اسی طرح شکار کو قتل کرنے کا حکم دینا حرام ہے، ان چیزوں کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے (۴)، اور دلیل اس کی حضرت ابو قتادہ کی اوپر گزری ہوئی حدیث ہے۔

شکار کا مالک بننے کی حرمت:

۸۵- حرم کے لئے حرام ہے کہ مالک بننے کے کسی طریقہ کو اختیار

الْبَرِّ مَا ذُمَّتُمْ حُرْمًا“ (۱) (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا، تمہارے نفع کے لئے اور قافلوں کے لئے اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔
جواز پر اجماع نووی (۲) اور ابو بکر دصا ص (۳) نے نقل کیا ہے۔

محرم کے لئے حرمت شکار کے احکام:

۸۳- محرم کے لئے شکار کی حرمت چند چیزوں کو شامل ہے، انہیں ہم نیچے مرتب طور پر بیان کرتے ہیں:

شکار کو قتل کرنے کی حرمت، کیونکہ اس کے بارے میں صریح آیات و احادیث موجود ہیں۔ شکار کو ایذا دینے یا اس پر قبضہ کرنے کی حرمت، اسی ذیل میں یہ چیزیں آتی ہیں: شکار کے پیر یا بازو کو توڑنا، اس کے انڈے کو بھوننا یا توڑنا، اس کا پراکھاڑنا، اس کا بال کاٹنا، شکار کو ہانکنا یا پکڑے جانے کے بعد اسے روکے رکھنا، یا ان باتوں میں سے کسی کا سبب بننا (۴)، ان چیزوں کے حرام ہونے کی دلیل یہ آیت ہے: ”وَ حُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا ذُمَّتُمْ حُرْمًا“ (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت احرام میں شکار کے بارے میں ہمارے تمام افعال حرام ہیں (۵)۔

قیاسی دلیل یہ ہے کہ ”جس چیز کو تلف کرنا حق غیر کے لئے

(۱) سورہ مائدہ ۹۶۔

(۲) المجموع ۷/۲۹۸۔

(۳) احکام القرآن ۲/۲۷۸-۲۷۹۔

(۴) المسئلہ المنتقط ۸۱، اشراح الکبیر مع حاشیہ ۲/۲۷، امہدب و المجموع

۷/۲۹۹، الکافی ۱/۵۵۳-۵۵۴۔

(۵) احکام القرآن۔

(۱) المجموع شرح امہدب ۷/۲۹۵۔

(۲) یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے، یہاں پر بخاری کے الفاظ لئے گئے

ہیں، (باب فضل الحرم ۲/۱۳۷)، مسلم (باب تحريم مکہ ۱۰۹/۳)۔

(۳) امہدب مع اشراح ۷/۲۹۵۔

(۴) المسئلہ المنتقط ۸۱، اشراح الکبیر و حاشیہ ۲/۷۷، امہدب اور اس کی شرح

المجموع ۷/۲۹۵-۲۹۶، ۳۰۳، المغنی ۳/۳۰۹-۳۱۰۔

احرام ۸۶-۸۷

شکار سے کسی قسم کے استفادہ کی حرمت:

۸۶ حرم کے لئے شکار کا گوشت کھانا، اس کا دودھ دوہنا، اس کا انڈا اور بھنا ہوا گوشت کھانا حرام ہے، کیونکہ شکار کا مالک بننے کی حرمت کے بارے میں جو دلائل اوپر ذکر ہوئے ان میں عموم ہے، نیز اس لئے کہ انتفاع ملکیت کی فرع ہے، جب ملکیت حرام ہوگئی تو اس کے اثر کا کوئی محل باقی نہ رہا۔

۸۷- جب غیر محرم نے کوئی شکار کیا تو کیا محرم اس میں سے کھا سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں چند مذاہب ہیں:

پہلا مسلک: یہ ہے کہ محرم کے لئے شکار کھانا بالکل جائز نہیں، خواہ اس نے شکار کا حکم کیا ہو یا نہ کیا ہو، شکار کرنے میں مدد کی ہو یا نہ کی ہو، غیر محرم نے اس کے لئے شکار کیا ہو یا اس کے لئے شکار نہ کیا ہو۔
یہ اہل علم کے ایک گروہ کا قول ہے، اس گروہ میں صحابہ کرام میں سے حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم ہیں^(۱)، طاؤس، جابر بن زید اور سفیان ثوری نے محرم کیلئے غیر محرم کے شکار میں سے کھانا مکروہ قرار دیا ہے^(۲)۔

دوسرا مسلک: یہ ہے کہ غیر محرم نے محرم کے لئے اور محرم کی وجہ سے جو شکار کیا ہے اس میں سے محرم کے لئے کھانا جائز نہیں، اور غیر محرم نے جو شکار محرم کے لئے نہیں کیا بلکہ اپنے لئے یا کسی دوسرے

کر کے ابتداءً شکار کا مالک ہو جائے، اس کے لئے شکار کو بیچنا، خریدنا، ہدیہ یا وصیت یا صدقہ میں قبول کرنا یا بطور اقالہ لینا حرام ہے^(۱)۔

ان چیزوں کے حرام ہونے کی دلیل یہ آیت ہے: ”وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا ذَمْتُمْ حُرْمًا“ (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

فتح القدیر^(۲) میں ہے: ”حرمت کو عین شکار کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لہذا وہ محرم کے حق میں مال منقوم نہیں رہا، جیسے شراب۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ خود کسی چیز کی طرف حرمت کی نسبت کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس چیز سے ہر طرح کا انتفاع ممنوع ہے“۔

اس حرمت پر صعب بن جنامہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے: ”انه أهدي إلى رسول الله ﷺ حمار وحش، فرده عليه فلما رأى ما في وجهه قال: إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم“ (صعب بن جنامہ نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک گاؤ خرید یہ میں پیش کیا، حضور اکرم ﷺ نے اس کو واپس کر دیا، حضور اکرم ﷺ نے جب ان کے چہرے پر تاثر دیکھا تو فرمایا: ہم نے صرف اس لئے واپس کر دیا ہے کہ ہم احرام کی حالت میں ہیں) یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ہے^(۳)۔ علماء کے اجماع سے بھی اس سلسلہ میں استدلال کیا جاتا ہے^(۴)۔

(۱) الہدایہ ۲/۲۸۳، المسئلہ المنتقط ۲۳۸، الہدب مع المجموع ۷/۳۱۰۔
۳۱۲، الشرح الکبیر ۲/۷۳، المغنی ۳/۵۲۵-۵۲۶۔

(۲) فتح القدیر ۲/۲۸۳۔

(۳) حدیث صعب بن جنامہ ”انه أهدي إلى رسول الله ﷺ حمار وحش...“ کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے (المؤلوف والمرجان/ص ۲۶۸، حدیث ۷۳۲)۔

(۴) استدلال کے لئے ملاحظہ ہو الہدب والمجموع تفسیر القرطبی، المغنی کے مذکورہ بلا صفحات، حدیث کی تخریج آئندہ تفصیل سے آئے گی۔

(۱) شرح مسلم للبووی ۱۰۵/۸۔
(۲) المجموع ۷/۳۳۱، تعلیق ابن القیم علی سنن ابی داؤد ۲/۳۶۳، ان تینوں کی طرف حرمت منسوب کی گئی ہے جب کہ المجموع میں ابن المذہب سے نقل کرتے ہوئے ان تینوں کی طرف کراہت منسوب کی گئی ہے، ممکن ہے کہ کراہت سے حرمت ہی مراد ہو، کیونکہ سلف کراہت کا استعمال حرمت کے لئے کیا کرتے تھے۔

احرام ۸۷

کھانا جائز ہے، جب کہ اس نے نہ شکار کرنے کا حکم دیا ہو، نہ اس میں اعانت کی ہو، نہ اشارہ یا رہنمائی کی ہو، یہ حنفیہ کا مذہب ہے (۱)۔
ابن المنذر لکھتے ہیں: ”حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، مجاہد اور سعید بن جبیر فرماتے تھے کہ محرم کے لئے غیر محرم کے کئے ہوئے شکار کو کھانا جائز ہے، یہی بات حضرت زبیرؓ بن عوام سے بھی مروی ہے، اصحاب الرأے بھی اسی کے قائل ہیں (۲)۔“

پہلے مسلک والے جو محرم کے لئے علی الاطلاق شکار کے گوشت کو حرام قرار دیتے ہیں ان کا استدلال ان آیات و احادیث کے اطلاق سے ہے جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے (۳)۔

دوسرے مسلک کے حاملین جمہور فقہاء جو غیر محرم کے شکار سے محرم کے لئے کھانے کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ محرم کے لئے اس کا شکار نہ کیا گیا ہو ان کا استدلال چند احادیث سے ہے جن میں سے ایک حضرت ابو قتادہ کی وہ حدیث ہے جو اوپر گزر چکی، اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے احرام والوں کے لئے غیر محرم کے کئے ہوئے شکار کا کھانا حلال قرار دیا ہے۔

جمہور حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت جابر فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ”صيد البر لکم حلال ما لم تصیدوه أو یصد لکم“ (خشکی کا شکار تمہارے لئے حلال ہے، جب تک کہ تم خود اس کا شکار نہ کرو، یا تمہارے لئے شکار نہ کیا جائے) اس حدیث کی

غیر محرم کے لئے کیا تو محرم کے لئے اس کا کھانا حرام نہیں ہے۔
یہ جمہور فقہاء مالکیہ (۱)، شافعیہ (۲) اور حنابلہ (۳) کا مسلک ہے، اسحاق بن راہویہ اور ابو ثور (۴) کا بھی یہی قول ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں کہ اس باب میں حضرت عثمانؓ سے صحیح روایت یہی ہے (۵)۔

لیکن مالکیہ نے یہ تفصیل کی ہے کہ محرم کے لئے جو شکار کیا گیا وہ ہر ایک کے لئے مردار کی طرح حرام ہے، جس محرم کے لئے اس کو ذبح کیا گیا اس کے لئے حرام ہے اور دوسرے کے لئے بھی، محرم نے اگر اس میں سے یہ جاننے کے باوجود کھالیا کہ اسے محرم کے لئے شکار کیا گیا ہے، خواہ اس کے علاوہ کسی اور محرم کے لئے کیا گیا ہو، تو اس پر جزاء لازم ہوگی اور اگر یہ بات نہیں جانتا تھا اور اس میں سے کھالیا تو اس پر جزاء نہیں ہے، جزاء لازم ہونے میں حنابلہ نے بھی مالکیہ سے اتفاق کیا ہے اور جزاء میں یہ تفصیل کی ہے کہ اگر پورا شکار کھالیا تو پوری جزاء لازم ہوگی اور اگر اس کا کچھ حصہ کھالیا ہے تو اسی حساب سے جزاء کا کچھ حصہ لازم ہوگا، لیکن حنابلہ نے اسے صرف اس شخص کے لئے حرام قرار دیا ہے جس کے لئے اسے ذبح کیا گیا ہو۔

فقہ شافعی کا جدید اور اصح قول یہ ہے کہ کھانے کی صورت میں جزا لازم نہیں، شافعیہ نے اس محرم کے علاوہ کے لئے شکار کے گوشت کو حرام نہیں قرار دیا ہے جس کے لئے شکار کیا گیا (۶)۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے غیر محرم کے کئے ہوئے شکار کو

(۱) الہدایہ ۲/۲۷۳، لباب المناسک و شرحہ اسمک المنقط ۲/۲۵۳،
تویر الابصار و شرح الدرر و حاشیہ رد المحتار ۲/۳۰۱۔
(۲) المجموع ۷/۳۳۰، دیکھئے تعلق ابن القیم ۲/۳۶۳، اس کتاب میں ابن
عبد البر کے حوالہ سے حضرت عثمان بن عفان کا بھی ذکر ہے۔
(۳) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۶/۳۲۲، طبع دارالکتب المصریہ تفسیر ابن کثیر
۲/۱۰۳-۱۰۴، اس میں ان تمام اصحاب اور اقوال تابعین کی تخریج ہے
جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تعلق ابن القیم ۲/۳۶۳۔

(۱) شرح الترقانی ۲/۳۱۸، ۳۱۸، اشرح الکبیر ۲/۷۸۔
(۲) المجموع ۷/۳۰۳، ۳۰۷، ۳۳۰، نہایت المحتاج ۲/۲۶۶۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/۳۱۱-۳۱۲، مطالب اولی النہی ۲/۳۳۷۔
(۴) تعلق ابن القیم ۲/۳۶۳، المجموع ۷/۳۳۰۔
(۵) تعلق ابن القیم حوالہ بالا۔
(۶) المجموع ۷/۳۰۷-۳۰۸، اور اس رائے کو اختیار کرنے والے فقہی مذاہب
کی کتابیں جن کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے۔

کہ کیا یہ موانع موجود تھے یا نہیں؟ حضور اکرم ﷺ نے پہلے یہ سوال کیا کہ کیا تم میں سے کسی نے ابو قتادہؓ کو شکار پر حملہ کرنے کا حکم دیا تھا، یا اس کی جانب اشارہ کیا تھا؟ جب ان حضرات نے جواب دیا کہ نہیں، تب آپ ﷺ نے فرمایا: ”اب کھاؤ“۔ اگر حلت کے موانع میں یہ بھی ہوتا کہ ”محرم کے لئے شکار کیا گیا ہو“ تو رسول اکرم ﷺ موانع کی تحقیق کرتے وقت اسے بھی اپنے سوالات میں شامل فرماتے تاکہ اس مانع کے نہ ہونے کی تحقیق ہونے کے بعد حکم لگائیں، یہ بات ”محرم کے لئے شکار کرنے“ کے مانع حلت نہ ہونے کے لئے صراحت کے درجہ میں ہے، لہذا یہ حدیث حدیث جابر کے معارض ہوگی اور قوت ثبوت کی وجہ سے اسے حدیث جابر پر ترجیح ہوگی^(۱)۔

حرم کا شکار:

۸۸- یہاں پر حرم سے مراد مکہ مکرمہ اور وہ قابل احترام منطقہ ہے جو مکہ مکرمہ کو گھیرے ہوئے ہے، حرم کے کچھ خاص احکام ہیں، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ حرم میں شکار کرنا جس طرح محرم کے لئے ناجائز ہے اسی طرح غیر محرم کے لئے بھی ناجائز ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”إن هذا البلد حرمہ اللہ، لا یعضد شوکہ، ولا ینفر صیدہ، ولا یلتقط لقطتہ إلا من عرفہا“ (اللہ تعالیٰ نے اس شہر کو قابل احترام بنایا ہے، نہ اس کے کانٹے دار درخت کاٹے جائیں گے، نہ اس کا شکار بھگایا جائے گا اور نہ اس میں پڑا ہوا سامان اٹھایا جائے گا، مگر وہ شخص اٹھا سکتا ہے جو اس کا اعلان کرے) (بخاری و مسلم)^(۲)۔

(۱) فتح القدیر ۲/۲۷۳۔

(۲) صحیح بخاری (باب فضل الحرم) ۲/۱۳۷، الفاظ بخاری کے ہیں، مسلم

(باب لحرمیم مکہ) ۱۰۹/۳۔

روایت ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے^(۱)، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے^(۲)، اس کی سند میں کلام کیا گیا ہے لیکن نووی نے اس کے صحیح ہونے کو راجح قرار دیا ہے^(۳)۔

تیسرے مسلک کے حاملین حنفیہ اور ان کے ہمامو ابو محرم کے لئے غیر محرم کے شکار کئے ہوئے اور ذبح کئے ہوئے جانور کا کھانا جائز قرار دیتے ہیں، بہ شرطیکہ محرم نے شکار کے بارے میں رہنمائی نہ کی ہو، اور نہ شکار کیا ہو، ان حضرات کا استدلال بہت سی احادیث و آثار سے ہے، انہیں میں سے ایک حضرت ابو قتادہؓ کی اوپر گزری ہوئی حدیث ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے غیر محرم ہونے کی حالت میں گاؤں کا شکار کیا، احرام باندھے ہوئے صحابہ کرام ﷺ نے اس میں سے کھایا، حضور اکرم ﷺ نے ان کے اس عمل کی تصویب کی، اور خود بھی اس کا گوشت کھایا^(۴)۔

اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب صحابہ کرام نے نبی اکرم ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان لوگوں کے لئے جائز ہونے کی بات اس وقت تک نہیں فرمائی جب تک حلت کے موانع کے بارے میں اچھی طرح دریافت نہیں فرمایا

(۱) ابو داؤد ۱۷۱/۳، ترمذی (باب ماجاء فی اکل الصید للمحرم) ۲۰۳-۲۰۴، نسائی (باب إذا أشار المحرم إلی الصید فقتله الحلال) ۱۸۶/۵-۱۸۷، ابو داؤد اور ترمذی کے نسخہ میں ”أو یصد لکم“ ہے اور مختصر احمدی لابی داؤد اور نسائی میں ”أو یصاد“ صادر کے بعد الف کے ساتھ ہے، نووی المجموع (۳۰۵/۷) میں لکھتے ہیں: اس روایت میں ”یصاد“ الف کے ساتھ ہے، ایک لغت کے اعتبار سے یہ جائز ہے، اسی لغت پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”إله من یضقی ویصبر“ میں ایک قرأت یاء کے ساتھ ہے۔

(۲) مستدرک میں حاکم نے اس حدیث کو بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق قرار دیا ہے ۱/۵۲، ذہبی نے بھی اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) المجموع ۷/۳۰۳-۳۰۵۔

(۴) جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے ۵۳۷/۹۔

علماء نے جس طرح محرم کے لئے شکار کی حرمت پر احکام مرتب کئے ہیں اسی طرح غیر محرم کے لئے حرم میں شکار کی حرمت پر احکام مرتب کئے ہیں^(۱)۔ اس کی بہت سی جزئیات مختلف مذاہب میں ہیں، ہم ان کی تفصیل میں جا کر بحث کو طویل نہیں کرنا چاہتے (دیکھئے: حرم)۔

شکار کے قتل کی حرمت سے مستثنیٰ جانور:

۸۹- الف۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ درج ذیل حیوانات کا قتل کرنا حرم کے اندر اور حرم سے باہر محرم اور غیر محرم دونوں کے لئے جائز ہے، خواہ حیوانات نے خود ایذا رسانی کا آغاز کیا ہو یا نہ کیا ہو، ان کے قتل پر کوئی جزاء لازم نہیں ہے، وہ حیوانات یہ ہیں: (۱) کوا، (۲) چیل، (۳) بھیڑیا، (۴) سانپ، (۵) کچھو، (۶) چوہا، (۷) کاٹنے والا کتا، کیونکہ ان حیوانات کو قتل کرنے کے جواز کے بارے میں مختلف احادیث وارد ہوئی ہیں۔

مالک نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة والكلب العقور“ (پانچ جانور ایسے ہیں جنہیں قتل کرنے میں محرم پر کوئی گناہ نہیں ہے، کوا، چیل، کچھو، چوہا،

(۱) الہدایہ اور اس کی شرحیں ۲/۲۷۳، لباب المناسک اور اس کی شرح ۲۳۹-۲۵۲، درمختار اور اس کا حاشیہ ۲/۲۹۷-۳۰۹، اشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/۷۱، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الترقانی ۲/۳۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۳/۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، امہدوب اور اس کی شرح ۲/۲۳۳-۲۳۹، نہایت المحتاج ۲/۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/۳۲۲-۳۲۹، مطالب اولیٰ اہل ۲/۳۷۵-۳۷۷، ۳/۳۲۱-۳۲۲۔

کاٹ کھانے والا کتا) (بخاری و مسلم)^(۱)۔ کوئے کا ذکر حدیث میں مطلق اور مقید دونوں طرح آیا ہے، شارحین حدیث نے اس کی تشریح سیاہ سفید داغوں والے کوئے کے ساتھ کی ہے جو مردار کھاتا ہے۔

حافظ ابن حجر فتح الباری^(۲) میں لکھتے ہیں: ”علماء حدیث میں مذکور کوئے سے اس کوئے کے خارج ہونے پر متفق ہیں جو چھوٹا ہوتا ہے اور دانہ کھاتا ہے، جسے (غراب الزرع) کھیتی والا کوا کہا جاتا ہے“۔ یعنی وہ شکار کے قتل کی حلت میں شامل نہیں ہے بلکہ اس کا شکار حرام ہے^(۳)۔

لیکن مالکیہ نے اس میں تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ چوہے، سانپ اور کچھو کا مطلق قتل کرنا جائز ہے، خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے، انہوں نے ایذا رسانی کا آغاز کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

کوا اور چیل اگر اتنے چھوٹے ہوں کہ ابھی وہ ایذا رسانی کے لائق نہ ہوئے ہوں تو انہیں قتل کرنے کے بارے میں خود مالکیہ میں اختلاف ہے، ایک قول جواز کا ہے، اس بات کے پیش نظر کہ حدیث

(۱) صحیح بخاری (باب ما یقتل المحرم من الدواب) ۳/۱۳، صحیح مسلم (باب ما یندب للمحرم وغیرہ فضلہ) ۳/۱۹، أموطا ۱/۲۵۸، ابوداؤد ۲/۱۶۹-۱۷۰، ابوداؤد میں یہ حدیث ”زمری عن سالم عن ابیہ“ کی سند کے ساتھ ہے، نسائی ۵/۱۸۷ میں امام مالک کی سند کے ساتھ ہے، ابن ماجہ ۱۰۳۱ میں عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر کی سند کے ساتھ ہے۔

(۲) ۲/۲۶۳-۲۷۷۔

(۳) فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے مذکورہ حدیث میں آئے ہوئے پانچ جانوروں کے علاوہ دوسرے جانوروں بھیڑیا، چیتا، سانپ، اُفنی (بڑا سانپ، زہریلا سانپ) کے بارے میں جو کچھ آیا ہے اس پر مفصل بحث کی ہے، بھیڑیا اور چیتا کو بعض روایوں نے ”کلب عقور“ (کاٹنے والا کتا) کی تشریح میں ذکر کیا ہے حافظ نے فرمایا ہے ان میں سے کوئی بات نقد سے خالی نہیں۔ اور آپ جان چکے کہ وہ حدیث صحیح ہے جس میں سانپ کا ذکر آیا ہے، اور وہ حدیث قوی ہے جس میں بھیڑیا کا ذکر ہے لہذا اس پر غور فرمائیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ درندے اور اس طرح کے جانور مثلاً باز، شکر، خواہ سدھلایا ہوا ہو یا نہ ہو، یہ سب شکار ہیں، انہیں قتل کرنا جائز نہیں^(۱)۔
 اِلا یہ کہ وہ محرم پر حملہ آور ہوئے ہوں، حملہ کرنے کی صورت میں انہیں قتل کرنا جائز ہے، اور قتل کرنے پر جزاء لازم نہ ہوگی۔

حنفیہ کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ انہیں مطلقاً قتل کرنا جائز ہے۔
 جواز قتل کا حکم ہر موذی جانور کے لئے عام ہونے پر جمہور فقہاء نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، ان میں سے ایک دلیل حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "يقتل المحرم السبع العادي، والكلب العقور، والفأرة، والعقرب، والحدأة، والغراب" (محرم حملہ آور درندے کو، کاٹنے والے کتے کو، چوہا، بچھو، چیتا اور کوءے کو قتل کرے گا) اس حدیث کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے^(۲)، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے، اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے، اہل علم کہتے ہیں: "محرم حملہ آور درندے کو قتل کرے گا"۔

نیز انہوں نے ان متفق علیہ احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں کاٹ کھانے والے کتے کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ ہر وہ جانور جو لوگوں کو کاٹے، ان پر حملہ کرے، انہیں ڈرائے مثلاً شیر، چیتا، تیندوا، بھیریا، وہ کاٹنے والا کتا ہی ہے،^(۳)۔

۹۱- ج۔ شافعیہ اور حنابلہ نے ان تمام جانوروں کو جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان جانوروں کی فہرست میں شامل کیا ہے جنہیں حرم میں

(۱) سوائے کتا اور بھیریا کے، یہ دونوں حنفیہ کے نزدیک شکار نہیں ہیں، جیسا کہ رد المحتار ۳/۳۰۱ میں ہے۔
 (۲) ابوداؤد (باب ما یقتل المحرم من الدواب) ۲/۱۷۰، ترمذی ۳/۱۹۸، ابن ماجہ ۲/۱۰۳۔
 (۳) مؤطا امام مالک ۲۵۹/۱۔

میں "غراب" (کوا) مطلقاً واقع ہوا ہے جو بڑے اور چھوٹے دونوں کو شامل ہے، دوسرا قول قتل کی ممانعت کا ہے، اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ جواز قتل کی علت ایذا ہے اور چھوٹے کوے اور چیل میں یہ علت نہیں پائی جاتی، دوسرے قول کی بنیاد پر بھی قتل کرنے کی صورت میں جزاء نہیں لازم ہوگی جواز والے قول کی رعایت میں، پھر ان جانوروں میں سے جو ذبح کئے جاسکتے ہیں مثلاً کوا، چیل، چوہا، بھیریا، ان کے بارے میں مالکیہ نے جواز قتل کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ ان کو قتل کرنا ذبح کرنے کی نیت سے نہ ہو بلکہ ان کا شرور کرنے کے لئے ہو، اگر ذبح کرنے کی نیت سے قتل کیا تو جائز ہوگا اور اس میں جزاء لازم ہوگی^(۱)۔

۹۰- ب۔ جن جانوروں کا احادیث نبویہ میں ذکر نہیں آیا ان میں سے جو اپنی فطرت کے اعتبار سے موذی ہوں مثلاً شیر، چیتا، تیندوا اور تمام درندے، انہیں قتل کرنا محرم کے لئے جائز ہے، بلکہ شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بلا کسی شرط کے انہیں قتل کرنا مستحب ہے، جن موذی جانوروں کا احادیث میں ذکر آیا ہے انہیں بھی قتل کرنا شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے۔

مالکیہ کے یہاں چھوٹے بڑے جانور کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو اوپر آچکی، اور یہ شرط ہے کہ انہیں قتل کرنے سے ذبح کرنے کی نیت نہ ہو، مالکیہ نے ان موذی پرندوں کے بارے میں جن کا ذکر احادیث میں نہیں ہے جواز قتل کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ان سے جان یا مال کے بارے میں خطرہ ہو اور قتل ہی کے ذریعہ انہیں دفع کیا جاسکتا ہو۔

(۱) مالکیہ کے یہاں یہ شرط اس بنیاد پر ہے کہ قرآن نے جن جانوروں کی حرمت کی صراحت نہیں کی ہے ان سب کے کھانے کے جواز کے لئے ان کے یہاں یہ شرط ہے اس بارے میں ان کے یہاں ایک روایت کراہت کی ہے اور ایک روایت حرمت کی، ملاحظہ ہو: "أطعمہ"۔

اور حالت احرام میں قتل کیا جاسکتا ہے۔

زہریلے جانور اور کیڑے مکوڑے:

۹۲- د- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہوام^(۱) (زہریلے جانور) اور حشرات (کیڑے مکوڑے) محرم کے لئے شکار کی حرمت کے دائرے میں نہیں آتے۔

حنفیہ کے یہاں تو اس لئے کہ وہ پیریا پر کے ذریعہ بھاگ کر اپنا تحفظ نہیں کر سکتے، اور حنفیہ نے ”صيد“ (شکار) کی تعریف میں یہ قید لگائی تھی کہ وہ جانور پیریا پر کے ذریعہ اپنا تحفظ کر سکتا ہو، لہذا حنفیہ کے نزدیک انہیں قتل کرنے میں جزاء نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک ان میں سے غیر موذی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ قتل کر دینے پر جزاء نہیں ہے^(۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی زہریلے جانور اور کیڑے مکوڑے ”صيد“ (شکار) میں داخل نہیں ہیں، کیونکہ ان حضرات نے شکار

(۱) اللہوام: ہامۃ کی جمع ہے، اس سے مراد وہ جانور ہے جو زہر یا ہوا، کھسی کھسی اس کا اطلاق اس موذی جانور پر بھی ہوتا ہے جو زہر یا ہوا جیسے جوں، اور حشرات جمع ہے حشرۃ کی، اس سے مراد زمین کے چھوٹے کیڑے مکوڑے ہیں۔

(۲) حنفیہ کی عبارتوں میں یہاں صرف چوونٹی کا ذکر آیا ہے لیکن صاحب ردالمحتار ۳۰۰/۲-۳۰۱ نے لکھا ہے کہ ”یہ حکم غیر موذی جانور کے لئے ہے، جیسا کہ فقہاء نے متعدد مقامات پر اس کی صراحت کی ہے، ذیل میں الملباب اور اس کی شرح کے مطابق ان زہریلے جانوروں اور کیڑے مکوڑوں کی فہرست دی جاتی ہے، جنہیں قتل کرنے میں جزاء نہیں ہے (۱) گبریل (۲) سیاہ بھونزا (۳) ام حبیبی (گرگٹ کے مشابہ ایک جانور) (۴) صیاح لیلک (۵) کالی چوونٹی اور زرد چوونٹی جو موذی ہوتی ہے (۶) کچھوا (۷) کلنی چچھری (۸) قنفذ (سبزی) (۹) پالتو بلا، جنگلی بلا کے بارے میں دو روایتیں ہیں (۱۰) نیولا (۱۱) مچھر (۱۲) پو (۱۳) کھسی (۱۴) علم (چھوٹی یا بڑی چچھریاں) (۱۵) بھڑ (۱۶) چھکلی (۱۷) کیکڑا (۱۸) کھٹل (۱۹) چھینگر۔

ہونے کے لئے ماکول اللحم (جس کا گوشت کھایا جاتا ہو) ہونے کی شرط لگائی ہے، اور یہ سارے جانور غیر ماکول اللحم ہیں، ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا، گذشتہ مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کے حکم کی تفصیل آپ جان چکے۔

مالکیہ کا مسلک ہے کہ جو کیڑے مکوڑے موذی نہیں ہیں، انہیں حالت احرام میں مارنا یا محرم میں مارنا ممنوع ہے، ان کے مارنے میں جزا لازم ہوگی۔

لیکن مالکیہ نے چھکلی کے بارے میں کہا ہے کہ محرم کے لئے اسے قتل کرنا جائز نہیں، لیکن غیر محرم شخص اسے حرم کے علاقہ میں قتل کر سکتا ہے ”کیونکہ اگر غیر محرم اسے حرم میں قتل نہیں کریں گے تو گھروں میں ان کی بہتات ہو جائے گی اور ان سے ضرر پیدا ہوگا“^(۱)۔

جماع اور اس کے محرکات:

۹۳- محرم کے لئے جماع اور محرکات جماع خواہ قوی ہوں یا فعلی، کے حرام ہونے پر اور کسی بھی طریقہ سے شہوت پوری کرنے کی حرمت پر علماء کا اتفاق اور امت کا اجماع ہے، جماع ان ممنوعات میں سب سے سنگین ہے، کیونکہ اس سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔

ان چیزوں کے حرام ہونے کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے: ”فَمَنْ

(۱) ان احکام کی تفصیل کے لئے درج ذیل کتابیں دیکھی جائیں: الہدایۃ مع شروع ۲۶۶/۲-۲۷۱، لباب المناسک اور اس کی شرح المناسک المنتقط ۲۵۲-۲۵۳، تنویر الابصار اور اس کی شرح اور اس کا حاشیہ، الدر الختار ورد المختار ۳۰۰/۲-۳۰۱، مواہب الجلیل ۱۷۳-۱۷۴، شرح البرقانی ۳۱۲-۳۱۳، المشرح المکبیر اور اس کا حاشیہ ۷۳/۲، مہذب اور المجموع ۳۲۰-۳۲۳، شرح امہاج للمحلی مع حاشیہ ۱۳۷/۲-۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۵۹/۲، المغنی ۳۳۱-۳۳۳، مطالب اولی الابی ۳۳۳/۲، ۳۳۳-۳۳۲۔

کی حرمت زیادہ پختہ اور سخت ہو جاتی ہے، اسی لئے قرآن کریم میں اس کی صراحت کر دی گئی: ”وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“^(۱) (اور نہ گناہ کرنا اور نہ جھگڑا کرنا حج کے زمانے میں)۔

جمہور مفسرین و محققین نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اس آیت میں ”فسوق“ سے مراد اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں کا ارتکاب ہے، یہی درست قول ہے، کیونکہ قرآن، حدیث اور کتب شریعت میں لفظ ”فسوق“ کا استعمال اطاعت الہی سے باہر قدم رکھنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

”جدال“ مخاصمت کو کہتے ہیں، قدیم جمہور مفسرین نے جدال کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ آپ اپنے ساتھی سے بحث کرتے رہیں یہاں تک کہ اس کو غصہ دلائیں۔ اس کا تقاضا تمام برے اخلاق اور معاملات سے ممانعت ہے، لیکن بھلائی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے لئے جس قدر بحث و جدال کی ضرورت ہو وہ دائرہ ممانعت میں نہیں آتے۔

چھٹی فصل

مکروہات احرام

۹۵- یہ وہ امور ہیں جن کا کرنے والا گناہ گار ہوتا ہے لیکن اگر اسے کر لیا تو جزاء لازم نہیں ہوتی ہے، مکروہات احرام کے بیان میں ایک اہم تشبیہ اور کبھی جو اشتباہ ہو جاتا ہے اس کا ازالہ ہے۔

۹۶- انہیں مکروہات میں حنفیہ کے نزدیک پیری کی پتیوں وغیرہ کے ساتھ پکائے ہوئے پانی سے سر، جسم اور داڑھی کا دھونا ہے، کیونکہ اس سے جسم کے موذی کیڑے مر جاتے ہیں، بال نزم ہو جاتے ہیں^(۲)۔

(۱) سورہ بقرہ، ۱۷۷۔

(۲) شرح المصاب، ۸۲۔

فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ (جو کوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی نفس بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

”رفث“ کی یہ تفسیر کی گئی ہے کہ عورتوں کے پاس جماع کا ذکر کرتے ہوئے جو کچھ کہا جاتا ہے وہ ”رفث“ ہے، نیز بے ہودہ بات کو ”رفث“ کہتے ہیں، یہ تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے^(۱)۔ لہذا یہ آیت دلالت الہی کے طور پر جماع کی حرمت پر دلالت کرتی ہے، یعنی جب عورتوں کی موجودگی میں جماع کا ذکر حرام ہے تو جماع بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

”رفث“ کی ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ ”رفث“ کا معنی ہے: عورتوں سے مجامعت کرنا، اور مردوں، عورتوں کے سامنے اس کا تذکرہ کرنا جب لوگ اس طرح کی باتوں کا ذکر کر رہے ہوں۔ یہ تفسیر حضرت ابن عمرؓ اور بعض تابعین سے منقول ہے، اس تفسیر کے مطابق جماع کی حرمت رفث کی عمومی حرمت میں داخل ہوگی۔

”رفث“ کی ایک تفسیر جماع کے ساتھ کی گئی ہے، یہ تفسیر سلف کی ایک جماعت کی طرف منسوب ہے، ان میں سے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی ہیں، لہذا یہ آیت جماع کی حرمت کے لئے بالکل صریح ہو جائے گی^(۲)۔

فسوق اور جدال:

۹۴- فسوق کا معنی ہے: طاعت سے باہر قدم رکھنا، اللہ کی اطاعت سے باہر قدم رکھنا حال میں حرام ہے، لیکن احرام کی حالت میں اس

(۱) اس تفسیر کی روایت ابن جریر نے کئی سندوں سے کی ہے، دیکھئے تفسیر ابن کثیر ۲۳۷/۱۔

(۲) ان اقوال کی تخریج موران کے تاملین کے اسماء جاننے کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر ۲۳۶/۱-۲۳۷۔

احرام ۹۷-۱۰۱

ضرورت کی وجہ سے استعمال کر لیا، مثلاً آشوب چشم کے علاج کے لئے تو اس میں کراہت بھی نہیں۔

احرام کی حالت میں خوشبو و اسرمہ استعمال کرنا مردوں اور عورتوں کے لئے بالاتفاق حرام ہے۔

احرام کی حالت میں مباح امور:

۹۹- احرام کی حالت میں ہر وہ چیز جائز ہے جو احرام کے ممنوعات اور مکروہات میں سے نہ ہو، اس لئے کہ اشیاء میں اصل جواز ہے، ان جائز امور میں سے بعض کو ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

۱۰۰- خالص پانی سے اور صابون کے پانی وغیرہ سے محرم کے لئے غسل کرنا جائز ہے (۱)۔

۱۰۱- حنفیہ (۲) شافعیہ (۳) اور حنبلیہ (۴) کے نزدیک احرام میں مردوں اور عورتوں کے لئے انگوٹھی پہننا جائز ہے، مالکیہ (۵) کے نزدیک محرم مرد کے لئے انگوٹھی پہننا جائز نہیں، اگر پہن لیا تو فد یہ لازم ہوگا، عورت کے لئے ایسے کپڑے کا استعمال جائز ہے جو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ اور حنفیہ کے نزدیک صرف چہرہ کے علاوہ باقی جسم کو ڈھانکے ہوئے ہو (۶)۔

(۱) حنفیہ نے یہاں "ماء الصابون" (صابون کے پانی) کی تعبیر اختیار کی ہے، اس کے برخلاف "مکروہات" میں انہوں نے "بالصابون" (صابون سے) کی تعبیر اختیار کی ہے، جیسا کہ اسمک المتقطر / ۸۳ میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ جس پانی میں صابون پھل گیا ہو، اس سے غسل کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔

(۲) اسمک المتقطر / ۸۳۔

(۳) المجموع / ۲۶۰، نہایۃ المحتاج / ۲۳۹۔

(۴) مطالب اولیٰ ائسی / ۳۵۳۔

(۵) المشرع الکبیر / ۵۵۔

(۶) احرام اولیٰ عورت کے لئے دونوں ہتھیلیوں کا کھلنا واجب ہے یا نہیں؟ یہ بحث

۹۷- انہیں مکروہات میں سے طاقت سے بال میں کنگھی کرنا، سر کو کھجانا، جسم کو تیزی کے ساتھ کھجانا بھی شامل ہے، کیونکہ اس سے بال کٹ جاتے ہیں، یا اکھڑ جاتے ہیں۔

نرہی کے ساتھ یہ کام کرنے جائز ہیں، اسی لئے فقہاء نے کہا کہ محرم اپنے پوروں کے اندرونی حصوں سے کھجائے (۱)۔

امام نووی لکھتے ہیں: "محرم کے اپنا سر کھجانے کے جواز میں مجھے کوئی اختلاف معلوم نہیں بلکہ یہ جائز ہے" (۲)۔

۹۸- محرم کے لئے آرائش کرنا بھی مکروہ ہے، حنفیہ نے اس کے مکروہ ہونے کی صراحت کی ہے، دوسرے فقہاء کی عبارتوں سے بھی کراہت معلوم ہوتی ہے۔

زینت کے مقصد سے بلا خوشبو و الاسرمہ آنکھ میں لگانے کو بھی حنفیہ مکروہ کہتے ہیں، ہاں اگر محرم نے زینت کے ارادہ کے بغیر دوا کی غرض سے یا بینائی کو قوت پہنچانے کے لئے بلا خوشبو و الاسرمہ استعمال کیا تو جائز ہے (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک محرم کے لئے بے خوشبو و الاسرمہ استعمال کرنا بھی ممنوع ہے، استعمال کرنے کی صورت میں فد یہ لازم ہوگا، الا یہ کہ ضرورت کی وجہ سے استعمال کیا ہو تو فد یہ لازم نہ ہوگا (۴)۔

شافعیہ (۵) اور حنبلیہ (۶) کے نزدیک بغیر خوشبو و الاسرمہ لگانا اگر اس میں زینت نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، جیسے سفید سرمہ، اور اگر اس میں آرائش ہے، مثلاً ائد کا سرمہ تو محرم کے لئے اس کا استعمال مکروہ ہے لیکن استعمال کرنے پر فد یہ لازم نہیں ہوگا، اگر زینت و الاسرمہ

(۱) اسمک المتقطر شرح الملہب / ۸۲-۸۲۔

(۲) المجموع / ۲۵۳۔

(۳) اسمک المتقطر / ۸۲-۸۳۔

(۴) متن فلیل و المشرع الکبیر مع حاشیہ / ۶۱۔

(۵) المجموع / ۲۸۳، نہایۃ المحتاج / ۲۳۹۔

(۶) الکافی / ۵۵۹، مطالب اولیٰ ائسی / ۳۵۳۔

احرام ۱۰۲-۱۰۷

یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ نہیں ہے۔

۱۰۵- چاروں مسالک کے فقہاء کے نزدیک بال توڑے بغیر فصد

اور جامت جائز ہے، یہی حکم ختمہ کرنے کا بھی ہے۔

لیکن مالکیہ فصد کے بارے میں کچھ تحفظ سے کام لیتے ہیں، کہتے

ہیں کہ ضرورت کی بنا پر فصد لگوانا جائز ہے، بشرطیکہ فصد لگائے ہوئے

عضو پر پٹی نہ باندھی جائے، اگر فصد کی ضرورت نہ ہو تو فصد لگوانا

مکروہ ہے اور اگر اس پر پٹی باندھ لی ہے تو اس میں فصد یہ لازم

ہے^(۱)۔

۱۰۶- سلسلے گرتے کو، یا جسم کا احاطہ کرنے والے کپڑے کو چادر یا لنگی

بنالینا، ایسے ہی اس کو اپنے جسم پر ڈال لینا یہ سب ائمہ کے نزدیک

مباح ہے^(۲)۔

۱۰۷- اونٹ، گائے، بیل اور پالتو جانوروں کو ذبح کرنا محرم کے

لئے بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ یہ سب جانور بالاتفاق نہ شکار کی حرمت

میں آتے ہیں اور نہ احرام کے محرمات میں ہیں۔

ساتویں فصل

احرام کی سنتیں

سنت وہ امور ہیں جن کے کرنے والوں کو ثواب ملتا ہے اور

چھوڑنے والا گنہ گار ہوتا ہے، لیکن اس کے ترک پر کچھ لازم نہیں ہوتا۔

احرام کی کل سنتیں چار ہیں:

(۱) تنویر الابصار ۲/۲۲۵، اشرح الکبیر ۲/۵۸-۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/۴۵۳،

الکافی ۱/۵۶۰۔

(۲) المسالک المنتقط ۲/۸۳، اشرح الکبیر ۲/۵۶۱، المجموع ۲/۲۶۰، مطالب اولی

الشی ۲/۳۳۰۔

حنفیہ کے نزدیک تھیلی اور پٹکا باندھنا مطلقاً جائز ہے^(۱) اور ایسا

عی قول شافعیہ کا ہے^(۲)۔

مالکیہ^(۳) اور حنابلہ^(۴) نے دونوں کے باندھنے کے جواز کے

لئے یہ شرط لگائی ہے کہ محرم کے اخراجات رکھنے کے لئے ان کی

ضرورت ہو۔

۱۰۲- محرم کے لئے آئینہ دیکھنا حنفیہ^(۵) اور شافعیہ^(۶) کے نزدیک

مطلقاً جائز ہے، حنابلہ^(۷) کے نزدیک ضرورت کے لئے آئینہ دیکھنا

جائز ہے، زینت کے لئے نہیں، مالکیہ^(۸) کے نزدیک محرم کے لئے

آئینہ دیکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس بات کا ڈر ہے کہ بالوں میں پرانگی

دیکھے تو اس کو دور کر دے۔

۱۰۳- حنفیہ^(۹) نے محرم کے لئے مسواک کے مباح ہونے کی

صراحت کی ہے، یہ محل اختلاف نہیں۔

۱۰۴- ٹوٹے ہوئے ناخن کا الگ کرنا تمام ائمہ^(۱۰) کے نزدیک

جائز ہے، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ٹوٹا ہوا ناخن الگ کرنے میں

اس سے تجاوز نہ کرے (یعنی جو حصہ ٹوٹا نہیں ہے اسے الگ نہ کرے)

= پہلے گذر چکی ہے، اسی پر یہ اختلاف متفرع ہے، حنفیہ شیعہ کیوں کو کھولنا واجب

نہیں قرار دیتے (فقہ ۶۸)۔

(۱) المسالک المنتقط ۲/۸۳۔

(۲) المجموع ۲/۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/۴۵۳۔

(۳) اشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/۵۸-۵۹۔

(۴) مطالب اولی الشی ۲/۳۳۰۔

(۵) المسالک المنتقط ۲/۸۳۔

(۶) نہایۃ المحتاج ۲/۴۵۳۔

(۷) مطالب اولی الشی ۲/۳۵۳۔

(۸) اشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/۶۰۔

(۹) المسالک المنتقط ۲/۸۳۔

(۱۰) حوالہ سابق ۲/۸۳، مطالب اولی الشی ۲/۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۲/۴۵۶،

اشرح الکبیر ۲/۵۶۱۔

اول: غسل کرنا:

کے ہیں (۱)۔

فقہ حنفی کے اظہر قول کے اعتبار سے حنفیہ کے یہاں اس غسل کے وقت میں کافی وسعت ہے، حنابلہ اور شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اختلاف کا ثمرہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی نے احرام کے لئے غسل کیا، پھر اسے حدث پیش آگیا، پھر اس نے وضو کیا (اور احرام باندھا) تو اسے سنتِ غسل کا ثواب حاصل ہوگا، درمیان میں حدث کا پیش آجانا اس کے لئے مضرت نہیں ہے، شافعیہ نے اس غسل کو غسل جمعہ سے ملحق کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جمعہ کی طرح اس کے وقت میں بھی وسعت ہے (۲)۔

اس کے برخلاف مالکیہ نے سنتِ غسل کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ غسل احرام سے متصل ہو۔

دوم: خوشبو لگانا:

۱۰۹- خوشبو لگانا احرام کے ممنوعات میں سے ہے لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک احرام کی تیاری کرتے ہوئے خوشبو لگانا مسنون ہے، امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے (۳)۔

(۱) ابوداؤد (باب الحائض نھل بالحج) ۲/۱۳۳، سنن ترمذی (باب مناقضی الحائض من المماسک) ۳/۲۸۲، ترمذی نے اس سند کے ساتھ اسے حدیث حسن غریب قرار دیا ہے۔ نصوص میں اگرچہ غسل کے لئے امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے لیکن یہاں امر منیت پر محمول ہے، ابن امیر رکبتے ہیں کہ عام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ غسل کے بغیر احرام باندھنا جائز ہے اور احرام کے لئے غسل واجب نہیں ہے صرف حسن بھری سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر غسل کرنا بھول گیا ہو تو یاد آنے پر غسل کر لے گا، المجموع ۷/۲۱۳، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۷/۲۷۱-۲۷۲۔

(۲) شافعیہ کے نزدیک غسل جمعہ کا وقت فجر سے شروع ہوتا ہے لیکن جمعہ کے لئے جانے سے ہفتا قرہب غسل کیا جائے اتنا ہی افضل ہے دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۲/۶۲۔

(۳) بدلیۃ الجہد ۱/۳۲۸ طبع مصنفی الجلی۔

۱۰۸- چاروں ائمہ (۱) کے نزدیک احرام کے لئے غسل کرنا سنت ہے، کیونکہ اس کے بارے میں متعدد احادیث آئی ہیں، انہیں میں سے ایک حدیث حضرت زید بن ثابتؓ کی ہے کہ: ”انہ رأی النبی ﷺ تجرد لہلالہ واغتسل“ (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے احرام باندھنے کے لئے کپڑا اتارا اور غسل فرمایا)، اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے (۲)۔

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ یہ غسل ہر احرام باندھنے والے کے لئے سنت ہے، خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، اگر احرام باندھنے والی عورت حیض یا نفاس کی حالت میں ہے تو بھی احرام باندھنے کے لئے اس سے یہ غسل مطلوب ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”إن النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضي المناسک کلھا، غیر أن لا تطوف بالبيت حتی تطہر“ (نفس اور حیض والی عورت بھی غسل کر کے احرام باندھے اور حج و عمرہ کے سارے اعمال ادا کرے، ہاں حیض اور نفاس سے پاک ہونے تک خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے)، اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے، الفاظ ترمذی

(۱) ابن قدام نے المغنی اور الکافی میں غسل احرام کے لئے مستحب کی تعبیر اختیار کی ہے لیکن مستحب سے ان کی مراد ملت ہے جیسا کہ کلام کے سیاق و سباق اور خود ابن قدام کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے، مطالب بولی اسی میں غسل احرام کے ملت ہونے کی صراحت کی گئی ہے۔

(۲) سنن ترمذی (باب ماجاء فی الاغتسال عند الاحرام) ۳/۱۹۲۔ ۱۹۳، ترمذی نے اسے ”حسن غریب“ قرار دیا ہے۔

بدن میں خوشبو لگانا:

۱۱۰- احرام کے لئے جسم میں خوشبو لگانے کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: ”كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم، ولحله قبل أن يطوف بالبيت“ (میں رسول اللہ ﷺ کے احرام کے لئے احرام سے قبل خوشبو لگاتی تھی، اور آپ ﷺ کے احرام کے حلال ہونے کے وقت خانہ کعبہ کے طواف سے پہلے خوشبو لگاتی تھی) (متفق علیہ)۔

نیز حضرت عائشہ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ”كأني أنظر إلى وبيص^(۱) الطيب في مفارق رسول الله ﷺ، وهو محرم“ (گویا کہ میں اب بھی رسول اللہ ﷺ کی مانگوں میں خوشبو کی چمک دیکھ رہی ہوں جب کہ رسول اکرم ﷺ حالت احرام میں تھے) (بخاری و مسلم) (۲)۔

حضرت عائشہ سے مروی اس دوسری حدیث کی صراحت کے مطابق فقہاء کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ انسان احرام کے لئے ایسی خوشبو لگا سکتا ہے جس کا جسم احرام کے بعد بھی باقی رہے، مالکیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ خوشبو کا جسم یا اس کی مہک محرم کے جسم میں احرام کے بعد بھی باقی رہے۔

احرام کے کپڑے میں خوشبو لگانا:

۱۱۱- احرام سے پہلے جامہ احرام میں خوشبو لگانے سے جمہور فقہاء

نے منع کیا ہے، لیکن فقہاء شافعیہ نے اپنے معتقد قول میں اس کی اجازت دی ہے، لہذا ان کے نزدیک احرام باندھنے کے بعد جامہ احرام میں خوشبو باقی رہ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جس طرح احرام کے بعد محرم کے جسم میں خوشبو رہ جانے میں جمہور فقہاء کے نزدیک بلا تفاق کوئی حرج نہیں ہے، شافعیہ نے کپڑے کو بدن پر قیاس کیا ہے، لیکن انہوں نے بھی یہ صراحت کی ہے کہ اگر احرام کا کپڑا اتار دیا یا جسم سے گر گیا تو جب تک اس میں خوشبو رہے گی اس کا پہننا جائز نہیں ہوگا، بلکہ خوشبو دور کرنے کے بعد ہی اس کا استعمال کر سکتا ہے (۱)۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جامہ احرام میں خوشبو لگانا جائز نہیں ہے اور نہ ہی محرم کے لئے خوشبو لگائے ہوئے جامہ احرام کو پہننا جائز ہے (۲)، اس لئے کہ وہ اس طرح خوشبو دار کپڑے کو استعمال کر کے خوشبو کا استعمال کرنے والا ہو جائے گا، جو کہ محرم کے لئے ممنوع ہے۔ مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو لگائی ہو تو اس کا ازالہ واجب ہے، خواہ جسم میں لگائی ہو یا کپڑے میں، اگر احرام کے بعد بدن میں یا کپڑے پر احرام سے پہلے استعمال کی ہوئی خوشبو کے جسم میں سے کچھ باقی بچا ہو تو فند یہ واجب ہوگا، اور اگر کپڑے میں صرف مہک باقی ہے تو کپڑے کا اتارنا واجب نہیں ہے لیکن اسے پہننے رہنا مکروہ ہے، لیکن اگر پہننے رہا تو فند یہ واجب نہیں، اگر خوشبو کا صرف رنگ باقی ہو تو اس میں مالکیہ کے دوقول ہیں، یہ سب تفصیل معمولی اثر

(۱) جیسا کہ مجموعہ ۷/ ۲۲۰-۲۲۱ میں بیان کیا ہے، صاحب نہلیہ المحتاج نے بھی اسے تسلیم کیا ہے (۳۹۹/۲)۔

(۲) الملباب اور اس کی شرح کی یہ عبارت ”اولیٰ یہ ہے کہ لپٹے کپڑوں میں خوشبو نہ لگائے....“ مذہب حنفی کے مراجع کے خلاف ہے، اس کے باقی کلام میں بھی ہنظر اب ہے جسے اس کا مطالعہ کر کے جانا جا سکتا ہے۔

(۱) الوتیس: چمک دمک۔

(۲) صحیح بخاری (باب الطيب عند الإحرام) ۱۳۶/۲-۱۳۷، مسلم ۱۰۸-۱۱، ابوداؤد ۱۳۳-۱۳۵، نسائی ۱۳۶/۵-۱۳۱، ابن ماجہ ۶۱۶، ترمذی نے صرف پہلی حدیث کی روایت کی ہے (باب ما جاء في الطيب عند الإحلال قبل الزيارة) ۲۵۹/۳۔

پہلے دو رکعت نماز پڑھنا مسنون ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: ”کان النبی ﷺ ی رکع بذي الحليفة رکعتين“ (نبی اکرم ﷺ ذی الحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھتے تھے) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (۱)۔

ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام کی یہ دو رکعتیں وقت مکروہ میں نہیں پڑھے گا، شافعیہ نے یہ استثناء کیا ہے کہ جس نے حرم میں احرام باندھا ہے وہ مکروہ وقت میں بھی دو رکعت پڑھے گا (۲)۔

احرام سے پہلے اگر فرض نماز پڑھی گئی تو یہ احرام کی سنت نماز کی طرف سے کفایت کر جائے گی، جس طرح تحیۃ المسجد کی طرف سے نماز فرض کفایت کرتی ہے، اس پر سارے ائمہ کا اتفاق ہے۔

چہارم: تلبیہ:

۱۱۳- اجمالی طور پر احرام میں تلبیہ کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے، ہاں اس بارے میں اختلاف ہے کہ نیت احرام کے ساتھ تلبیہ کو مانا فرض ہے یا واجب ہے یا سنت ہے؟

اس اختلاف کے علاوہ حرم کے لئے اس کے مسنون ہونے، تلبیہ میں زیادتی کرنے کے مستحب ہونے اور بلند آواز سے تلبیہ کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے۔

۱۱۴- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ نماز احرام کے بعد حج یا عمرہ کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول جو ان کے یہاں اصح قول قرار دیا گیا ہے یہ ہے کہ جب سوار ہو تب تلبیہ کہے، ان سب کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ ان سب کے بارے میں

(۱) صحیح مسلم (باب التلبیة) ۸/۳۔

(۲) ملاحظہ ہو: مادہ (حرم)۔

باقی رہنے کی صورت میں ہے، اور اگر خوشبو کا زیادہ اثر ہو تو نذیہ لازم ہوگا۔

مالکیہ کا استدلال حضرت یعلیٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں: ”رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص آیا جو خوشبو میں لت پت تھا (یعنی بہت گہری اور زیادہ خوشبو لگائے ہوئے تھا) اس کے جسم پر ایک جبہ تھا، اس نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! اس شخص کے بارے میں کیا حکم ہے جس نے عمرہ کا احرام باندھا ایسے جبہ میں جو خوشبو سے لت پت تھا تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”أما الطيب الذي بك فاغسله ثلاث مرات و أما الجبة فانزعها ثم اصنع في عمرتك ما تصنع في حجك“ (تم کو جو خوشبو لگی ہوئی ہے اس کو تین بار دھل ڈالو اور جبہ اتار دو، پھر اپنے عمرہ میں ایسے ہی کرو جس طرح حج میں کرتے ہو) (بخاری و مسلم) (۱)۔

اس حدیث سے مالکیہ نے احرام کے لئے جسم اور کپڑے میں خوشبو کے استعمال کے ممنوع ہونے پر استدلال کیا ہے۔

سوم: نماز احرام:

۱۱۲- سارے ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام باندھنے سے

(۱) صحیح بخاری (باب غسل الخلق) ۱۳۶/۲، صحیح مسلم، کتاب الحج کی ابتداء ۵۰۳/۳، ابوداؤد (باب الرجل يحرم في ثيابه) ۳/۱۶۳-۱۶۵، سنن ترمذی مختصر، ابواب الحج (باب ما جاء في المدي يحرم و عليه قميص أو جبة) ۱۹۶/۳-۱۹۷، نسائی (باب الخلق للمحرم) ۱۳۲/۵-۱۳۳، مؤطا امام مالک مختصر ۲۳۱/۱، حضور اکرم ﷺ کے ارشاد: ”پھر اپنے عمرہ میں ایسے ہی کرو جس طرح حج میں کرتے ہو“ کا مطلب یہ ہے کہ عمرہ کے احرام میں اسی طرح ممنوعات احرام سے اجتناب کرو جس طرح حج کے احرام میں کرتے ہو، جیسا کہ فتح المبارکی ۲۵۳/۳ میں اس کی تحقیق کی گئی ہے اہل جاہلیت کی طرح عمرہ کے احرام میں شاملی سے کام نہ لو۔

کہے گا نہ کہ مکہ کے مکانات دیکھنے تک، اور جہرانہ و تنعمیم سے عمرہ کا احرام باندھنے والا مکہ کی آبادی میں داخل ہونے تک تلبیہ کہے گا، کیونکہ جہرانہ اور تنعمیم سے مسافت بہت کم ہے۔

جمہور فقہاء کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”یلبي المعتمر حتى يستلم الحجر“ (عمرہ کرنے والا تلبیہ کہے گا یہاں تک کہ وہ حجر اسود کا استلام کرے) اس حدیث کی روایت ابو داؤد اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی نے اسے حدیث صحیح قرار دیا ہے^(۱)۔

امام مالک نے اس اثر سے استدلال کیا ہے^(۲) جس کی روایت انہوں نے نافع سے کی ہے: ”وكان يترك التلبية في العمرة إذا دخل الحرم“^(۳) (حضرت ابن عمرؓ حالت عمرہ میں جب حرم

(۱) ابو داؤد (باب منى يقطع المعتمر التلبية) ۲/۱۶۳، ترمذی ۳/۲۶۱، یہاں ابو داؤد کے الفاظ لئے گئے ہیں، ترمذی میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ جب عمرہ میں حجر اسود کا استلام کرتے تو تلبیہ موقوف کر دیتے، اس حدیث کو مرفوعاً ابن لیلی نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، ابو داؤد نے ایک اور سند ذکر کی ہے جس کے اعتبار سے یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے، ابو داؤد فرماتے ہیں کہ عبد الملک ابن ابی سلیمان اور ہمام نے عطاء سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ حدیث موقوفاً روایت کی ہے ہم عرض کرتے ہیں کہ عبد الملک ابن ابی سلیمان اور ہمام کو ابن ابی لیلی پر ترجیح حاصل ہے، کیونکہ ابن ابی لیلی کی یادداشت کے بارے میں کلام کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو المغنی فی الصحیح نمبر ۵۷۲۳)۔

(۲) مؤطا امام مالک ۱/۲۳۷۔

(۳) تلبیہ کی بحث کے لئے ملاحظہ ہو الہدایہ مع فتح القدير ۲/۱۳۶، المسئلک المختصر ۱/۵۰-۵۱، شرح الرسائل ۱/۵۹، شرح الکبیر مع حاشیہ ۲/۳۹۰-۳۹۰، شرح المنہاج ۲/۹۹، نہایۃ المحتاج ۲/۳۰۱، المغنی ۳/۵۷۳، الکافی ۱/۵۳۱، مطالب ولی اللہ ۲/۳۲۱، تلبیہ ختم کرنے کی بحث کے لئے ملاحظہ ہو الہدایہ اور اس کی شرح ۲/۵۷، رد المحتار ۲/۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۲/۳۰۱-۳۰۲-۳۰۶، المغنی ۳/۳۰۱، الکافی ۱/۶۰۲، مطالب ولی اللہ ۲/۳۲۳۔

روایات آئی ہیں، حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”أنه ﷺ أهل حين استوت به راحلته قائمة“ (رسول اللہ ﷺ نے اس وقت تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کی جب آپ کی سواری ٹھیک سے کھڑی ہو گئی) (بخاری و مسلم)^(۱)۔

۱۱۵- حج کا تلبیہ کب ختم کیا جائے؟ اس کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ^(۲) اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ دس ذی الحجہ کو جمرہ عقبہ کی رمی کا آغاز کرتے وقت حج کا تلبیہ ختم کر دے گا، طواف اور سعی کرتے وقت تلبیہ نہیں کہے گا، بلکہ طواف و سعی کے بارے میں جو دعائیں اور اذکار وارد ہیں انہیں پڑھنے پر پوری توجہ کرے گا۔

حج کا تلبیہ ختم کرنے کے وقت کے بارے میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ احرام باندھنے کے بعد مکہ پہنچنے تک تلبیہ کہتا رہے گا، مکہ پہنچنے کے بعد تلبیہ موقوف کر دے گا یہاں تک کہ طواف اور سعی سے فارغ ہو جائے، ان سے فارغ ہونے کے بعد پھر تلبیہ شروع کر دے گا یہاں تک کہ نو ذی الحجہ کا سورج ڈھل جائے اور وہ اپنی نماز گاہ کی طرف روانہ ہو جائے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ طواف شروع کرنے سے پہلے تک تلبیہ کہتا رہے گا۔

۱۱۶- عمرہ کے احرام کے تلبیہ کے بارے میں جمہور کا مسلک ہے کہ اس وقت تلبیہ سے رک جائے گا جب حجر اسود کے استلام کے ساتھ طواف کا آغاز کرے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ آفاقی عمرہ کرنے والا حرم پہنچنے تک تلبیہ

(۱) صحیح بخاری (باب من أهل حين استوت به راحلته) ۲/۱۳۹، مسلم ۹/۸۳۔

(۲) لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ تلبیہ دس ذی الحجہ پر ختم کر دیا جائے گا، یا اس کے علاوہ کوئی ایسا عمل شروع کرتے وقت ختم کر دیا جائے گا جس سے شافعیہ کے نزدیک احرام ختم ہو جاتا ہے۔

میں داخل ہوتے تو تلبیہ ترک کر دیتے تھے)۔

لبیک کہے، اس طرح وہ محرم ہو جائے گا اور اس پر احرام کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جن کا بیان اوپر ہو چکا ہے۔

اگر کسی اور کی طرف سے حج یا عمرہ ادا کرنے جا رہا ہے تو ضروری ہے کہ دل اور زبان سے اس کی تعین کر دے۔

اس کے لئے کثرت سے تلبیہ کہنا مسنون ہے، تلبیہ کے سب سے اچھے الفاظ جو رسول اکرم ﷺ سے منقول ہیں یہ ہیں: ”لبیک اللہم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، ان الحمد والنعمة لک والملک، لا شریک لک“ مستحب یہ ہے کہ ان الفاظ میں کوئی کمی نہ کرے (۱)۔

طحاوی اور قسطلانی کہتے ہیں کہ علماء کا اس تلبیہ پر اجماع ہے۔ تلبیہ کے مذکورہ بالا الفاظ پر زیادتی اگر رسول اکرم ﷺ سے منقول کلمات تلبیہ سے کی گئی ہو تو مستحب ہے، ورنہ جائز یا بہتر ہے، اس کی تفصیل ایک اور مقام پر کی جائے گی (دیکھئے: ”تلبیہ“)

احرام کا تقاضا:

۱۱۸- جب کسی شخص نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا تو اس کے لئے اس حج یا عمرہ کو پورا کرنا واجب ہے، خواہ اصلاً وہ حج یا عمرہ نفل ہو، اور اس کے ذمہ وہ تمام کام لازم ہو جاتے ہیں، جس کا کرنا محرم کے لئے ضروری ہوتا ہے، اپنے احرام کو وہ اسی وقت ختم کر سکتا ہے جب اس حج یا عمرہ کی ادائیگی کر چکا ہو اور پرگذری ہوئی تفصیل کے مطابق۔ اسی سے مربوط ان چیزوں کے احکام کا بیان ہے جن سے حج باطل اور فاسد ہو جاتا ہے اور جو چیزیں حج کے اعمال انجام دینے میں مانع بن جاتی ہیں۔

۱۱۹- حج اور عمرہ کو باطل کرنے والی چیز ارتداد ہے، جب کوئی شخص

احرام کا مستحب طریقہ:

۱۱۷- جو شخص حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام باندھنا چاہے اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنے جسم سے میل کچیل دور کر لے، اور اپنے جسم کی ایسی آرائش کر لے جو شریعت کے احکام و آداب سے متصادم نہ ہو، احرام کی نیت سے غسل کرے، اگر جنابت کی حالت میں ہو تو ایک ہی غسل جنابت دور کرنے اور احرام کی سنت ادا کرنے کی نیت سے کافی ہوگا، اس کے بعد خوشبو لگائے، بہتر یہ ہے کہ ایسی خوشبو لگائے، جس کا جسم احرام کے بعد باقی نہ رہے اس تفصیل اور اختلاف کے پیش نظر جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، پھر دو صاف ستھرے یا نئے دھلے ہوئے کپڑے پہنے، لیکن یہ کپڑے خوشبودار رنگ میں رنگے ہوئے نہ ہوں، عورت ایسا لباس پہنے گی جو اس کے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ پورے جسم کو چھپالے۔

اس کے بعد احرام کی نیت سے دو رکعت نماز پڑھے، دونوں رکعتیں ادا کرنے کے بعد دل سے نیت کرے اور زبان سے کہے: ”اللہم انی ارید الحج فیسره لی وتقبلہ منی“ (اے اللہ میں حج کا ارادہ کر رہا ہوں اسے آپ میرے لئے آسان کیجئے اور میری طرف سے اسے قبول فرمائیے) اس کے بعد تلبیہ کہے۔ اگر عمرہ کا ارادہ ہو تو کہے: ”اللہم انی ارید العمرة فیسرها لی وتقبلها منی“ (اے اللہ میں عمرہ کا ارادہ کر رہا ہوں، اسے آپ قبول فرمائیے) اس کے بعد تلبیہ کہے۔

اگر تارن ہو تو مستحب یہ ہے کہ دعا میں عمرہ کا ذکر حج کے ذکر پر مقدم کرے تاکہ یہ شبہ پیدا نہ ہو کہ اس نے عمرہ کو حج میں داخل کر دیا، اور یوں کہے: اے اللہ میں حج اور عمرہ کا ارادہ کر رہا ہوں.....“ اور

(۱) مطالب اولیٰ ائسی ۲/۳۲۲۔

احرام ۱۲۰-۱۲۳

کا استعمال بھی ممنوع رہتا ہے، مالکیہ کے نزدیک شکار کی حرمت برقرار رہتی ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد روایات کا اختلاف ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے: ”انہوں نے نبی اکرم ﷺ کے طواف افاضہ کرنے سے پہلے آپ کو زیادہ مقدار میں مشک لگائی۔“ بعض احادیث میں ہے کہ حج کرنے والے نے جب جمرہ عقبہ کی رمی کر لی تو اس کے لئے تمام چیزیں حلال ہو گئیں سوائے عورتوں اور خوشبو کے، مؤطا امام مالک نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عرفہ کے مقام پر لوگوں کے سامنے خطبہ دیا، انہیں حج کا طریقہ سکھایا، اسی میں لوگوں سے انہوں نے فرمایا: ”إذا جئتم فممن رمى الجمره فقد حل له ما حرم على الحاج إلا النساء والطيب“ (۱) (جب تم لوگ آگئے تو جس نے جمرہ کی رمی کی اس کے لئے وہ تمام چیزیں حلال ہو گئیں جو حاجی پر حرام ہیں سوائے عورتوں اور خوشبو کے)۔

امام مالک نے شکار کے حرام رہنے کی جو بات کہی ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ انہوں نے اس آیت کے عموم کو اختیار کیا ہے: ”لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ“ (۲) (شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو) آیت سے استدلال اس طور پر ہے کہ حج کرنے والا طواف افاضہ سے پہلے محرم ہی مانا جاتا ہے۔

تحلل اکبر:

۱۲۳- تحلل اکبر وہ تحلل ہے جس سے بلا استثناء تمام ممنوعات احرام حلال ہو جاتے ہیں۔

وہ وقت جن میں تحلل اکبر کے افعال صحیح ہوتے ہیں حنفیہ اور

(۱) ترمذی ۱۹۱/۳-۱۹۲، نسائی ۱۳۲/۵، ابوداؤد ۱۶۳/۲۔

(۲) سورہ مائدہ/۹۵۔

احرام باندھنے کے بعد (نعوذ باللہ) مرتد ہو گیا تو اس کا حج اور عمرہ باطل ہو گیا، اب وہ حج یا عمرہ انجام نہیں دے گا۔

۱۲۰- حج اور عمرہ کو فاسد کرنے والی چیز جماع ہے، جماع کی وجہ سے اگر حج فاسد ہو جائے تو وہ شخص حج کے اعمال پورے کر لے گا، پھر اگلے سال اس کی قضاء کرے گا، جیسا کہ اس کی وضاحت آئندہ آئے گی، اور اگر جماع کی وجہ سے عمرہ فاسد ہوا ہے تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ عمرہ کے اعمال پورے کرے، پھر آئندہ اس عمرہ کی قضاء کرے، خواہ اسی سال قضاء کرے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

۱۲۱- حج اور عمرہ کے جاری رکھنے میں دو چیزیں مانع ہوتی ہیں: (۱) احصار، (۲) نوات، ان دونوں کے احکام دوسری جگہ آئیں گے (دیکھئے: ”احصار“ و ”نوات“).

آٹھویں فصل

احرام سے ٹکلنا (تحلل)

”تحلل“ سے مراد احرام سے ٹکلنا اور ان چیزوں کا حلال ہو جانا ہے جو حالت احرام میں احرام کی وجہ سے ممنوع ہو گئی تھیں، ”تحلل“ کی دو قسمیں ہیں: (۱) تحلل اصغر، (۲) تحلل اکبر۔

۱۲۲- تحلل اصغر (چھوٹا تحلل) تین کاموں میں سے دو کام انجام دے لینے سے ہوتا ہے، وہ تینوں کام یہ ہیں:

(۱) جمرہ عقبہ کی رمی، (۲) قربانی کرنا، (۳) سر کے بال مونڈنا یا کترنا، اس تحلل کی وجہ سے سلعے ہوئے کپڑے پہننا اور تمام ممنوعات احرام جائز ہو جاتے ہیں، ہاں عورتوں سے ازدواجی تعلق قائم کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہوتا، بعض فقہاء کے نزدیک خوشبو

احرام ۱۲۴-۱۲۵

ہے کہ طواف سے پہلے سعی بھی کر چکا ہو ورنہ سعی کرنے تک حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک سعی رکن ہے۔

حنفیہ کا مسلک ہے کہ تحلل میں سعی کا کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ سعی مستقل واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحلل اکبر ان افعال کے مکمل کرنے سے ہوتا ہے جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، حلق کوچ و عمرہ کے اعمال میں شمار کیا جائے تو افعال تحلل تین ہیں اور دوسرا قول جو غیر مشہور ہے اس کے مطابق حلق حج و عمرہ کے اعمال میں سے نہیں ہے، اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو افعال تحلل دو ہیں۔

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر یہ تین اعمال مکمل کر لئے گئے: (۱) جمرہ عقبہ کی رمی، (۲) حلق، (۳) طواف افاضہ جس سے پہلے سعی کر لی گئی ہو، تو تحلل اکبر حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کے نتیجے میں بلاجماع احرام کے تمام ممنوعات حلال ہو جاتے ہیں۔

۱۲۵ - اگر پہلے دن (یعنی دس ذی الحجہ کو) تحلل اکبر حاصل ہو گیا، یہ بہ طور مثال ہے، کیونکہ پہلے دن تحلل اکبر حاصل ہو سکتا ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حج کے سارے اعمال ختم ہو گئے، بلکہ احرام ختم ہونے کے باوجود اس کے اوپر حج کے باقی اعمال کو ادا کرنا واجب ہے، فقہاء نے اس کی بڑی خوبصورت مثال دی ہے جس سے دونوں تحلل سے فارغ ہونے کے بعد باقی اعمال حج کا بر موقع ہونا واضح ہو جاتا ہے، مثلاً رمل لکھتے ہیں:

”اس کے غیر محرم ہو جانے کے باوجود اس کے ذمہ باقی اعمال حج (یعنی رمی اور منیٰ میں رات گزارنا) کی ادائیگی لازم رہتی ہے، جس طرح پہلا سلام پھیرتے ہی نمازی نماز سے باہر ہو جاتا ہے پھر بھی اس سے یہ مطلوب رہتا ہے کہ دوسری جانب بھی سلام پھیرے“ (۱)۔

(۱) تحلل اکبر کے لئے دیکھئے: الہدایہ وفتح القدر ۲/۱۸۳، المسئلک المنقظ ۱/۱۵۵، الدر المختار و رد المحتار ۲/۲۵۱، شرح الرسالہ و حاشیۃ العدوی ۱/۲۷۹،

مالکیہ کے نزدیک یوم نحر کے طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک شب قربانی کی آدھی رات سے، یہ اختلاف اس اختلاف کا نتیجہ ہے کہ تحلل اکبر کس چیز سے حاصل ہوتا ہے؟

جہاں تک اس کے وقت کی انتہاء کا تعلق ہے تو یہ اس عمل کے مطابق ہوگا جس کے ذریعہ وہ حلال ہو رہا ہو، لہذا وہ ختم نہیں ہوگا مگر اس فعل سے جس کو کر کے وہ احرام سے اٹھے، اس لئے کہ یہ وقت فوت نہیں ہوتا جیسا کہ آپ عنقریب جانیں گے اور وہ (فعل) طواف ہے، رہے شافعیہ اور حنابلہ تو ان کے نزدیک بھی اگر تحلل اکبر طواف، یا حلق، یا سعی پر موقوف ہو تو یہی حکم ہے، رمی رمی تو اس کا وقت آخر یام تشریق کے سورج کے غروب ہونے تک معین ہے، لہذا اگر حلال ہونا رمی پر موقوف ہو جائے اور اس نے آخر یام تشریق تک رمی نہیں کی تو رمی کا وقت بالکل فوت ہو جائے گا، تو حنابلہ کے نزدیک محض وقت کے فوت ہو جانے سے وہ حلال ہو جائے گا اگرچہ اس کے عوض اس پرند یہ واجب رہے گا، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے لیکن شافعیہ کا دوسرا قول جو ان کے یہاں اصح قرار دیا گیا ہے یہ ہے کہ رمی کا وقت فوت ہونے سے تحلل اکبر اس کے کفارہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جب تک وہ شخص رمی فوت ہونے کا کفارہ ادا نہیں کر دے گا مکمل طور پر اس کا احرام ختم نہیں ہوگا۔

تحلل اکبر کس عمل سے حاصل ہوتا ہے؟

۱۲۴ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تحلل اکبر طواف افاضہ سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اس نے حلق کر لیا ہو جس (حلق کے شرط ہونے) پر حنفیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے، اگر اس نے طواف افاضہ کیا لیکن حلق نہیں کر لیا تو جب تک وہ حلق نہیں کرائے گا مالکیہ اور حنفیہ دونوں کے نزدیک حلال نہیں ہوگا، البتہ مالکیہ نے یہ شرط بھی لگائی

احرام ۱۲۶-۱۲۸

عمرہ کے احرام سے نکلنا:

۱۲۶ - تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عمرہ کا ایک ہی تحلل ہے، اس کے ذریعہ عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لئے تمام ممنوعات احرام حائل ہو جاتے ہیں۔
یہ تحلل سر کے بال منڈوانے یا کتروانے سے حاصل ہو جاتا ہے، اس پر تمام مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے^(۱)، اگرچہ اعمال عمرہ کے بارے میں ان میں کچھ اختلاف ہے^(۲)۔

احرام کو اٹھا دینے والی چیزیں

۱۲۷ - دو چیزیں احرام کو اٹھا دیتی ہیں، اس طور سے کہ محرم کی کی ہوئی نیت سے احرام کو پھیر دیتی ہیں، وہ دونوں چیزیں یہ ہیں:
(۱) فسخ احرام۔

(۲) رخص احرام۔

جمہور فقہاء کے برخلاف فقہاء حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مفرد یا قارن (بہ شرطیکہ قارن ہدیٰ لے کر نہ آیا ہو) دونوں کے لئے مستحب ہے کہ اگر ان دونوں نے طواف اور سعی کر لی ہو تو حج کی نیت فسخ کر دیں اور تنہا عمرہ کی نیت کر لیں، پھر اس کے بعد حج کا احرام باندھیں، حنابلہ کا یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک تمتع افضل ہے۔

حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ سے مروی اس حدیث سے

= شرح الترغیب والترہیب، ۲/۲۸۰، ۲۸۱، الشرح المکبیر مع حاشیہ، ۲/۳۶۲، ۳۶۳، المجموع ۸/۱۷۲-۱۷۳، المصباح مع شرح کلی وحاشیہ، ۲/۱۲۰، نہایت المحتاج للرجلی ۲/۳۳۱، الکافی، ۱/۶۰۸، المغنی، ۳/۳۲۲، مطالب اولیٰ انہی، ۲/۳۲۷-۳۲۸
(۱) المسئلک المتعطلہ، ۳۰۷، رد المحتار، ۲/۲۰۷، حاشیہ الصویری علی شرح المرسلہ ۱/۲۸۳، اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ حلق شرط کمال میں سے ہے، مطالب اولیٰ انہی، ۲/۳۲۳۔

(۲) ملاحظہ ہو: (عمرہ)۔

ہے: ”من كان منكم أهدي فإنه لا يحل من شيء حرم منه حتى يقضي حجه، ومن لم يكن منكم أهدي فليطف بالبیت وبالصفا والمروة، وليقصر، وليحل، ثم ليهل بالحج، وليهد“ (حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ جب مکہ مکرمہ تشریف لائے تو لوگوں سے فرمایا: تم میں سے جو لوگ ہدیٰ لے کر آئے ہوں ان کے لئے حج کرنے سے پہلے ایسی کوئی چیز حائل نہ ہوگی جو (احرام کی وجہ سے) حرام ہو چکی ہے اور جو لوگ ہدیٰ لے کر نہ آئے ہوں وہ بیت اللہ کا طواف اور صفا و مروه کی سعی کر کے بال کتر و اہیں اور حائل ہو جائیں، پھر حج کا احرام باندھیں اور ہدیٰ دیں)، اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے^(۱)۔
حج فسخ کرنے کے ممنوع ہونے پر جمہور نے چند دلائل پیش کئے ہیں، ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ”وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ“^(۲) (اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو پورا کرو) بھی ہے، اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ شروع کرنے والوں کو حکم دیا ہے کہ حج کے انحال اور عمرہ کے انحال پورے کریں اور فسخ کرنا پورا کرنے کی ضد ہے، لہذا فسخ کرنا مشروع نہیں ہوگا، دلائل میں وہ احادیث بھی ہیں جن کے ذریعہ افراد اور قرآن مشروع ہوئے ہیں، ان احادیث کو پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔

رخص احرام

۱۲۸ - رخص احرام کا مطلب یہ ہے کہ اس غلط فہمی کی بنیاد پر کہ میرا احرام ختم ہو چکا ہے حج یا عمرہ کے اعمال مکمل کرنے سے پہلے ان کی

(۱) حدیث ابن عمرؓ کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (المؤلوک والرجان رخص، ۲۸۰، حدیث: ۷۶۸)۔

(۲) سورہ بقرہ، ۱۹۶۔

احرام ۱۲۹-۱۳۳

انفراد کے مخصوص حالات کی بنا پر یا بعض ہنگامی حالات پیش آجانے کی بنا پر عمومی احکام سے ان احکام کا استثناء ہوتا ہے، جیسا کہ درج ذیل فہرست سے واضح ہوتا ہے:

الف۔ عورت کا احرام۔

ب۔ بچے کا احرام۔

ج۔ غلام اور باندی کا احرام۔

د۔ بیہوش شخص کا احرام۔

ہ۔ یہ بھول جانا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا؟

ان میں سے بعض پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے، باقی کے احکام کا مطالعہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے، ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ۔

بچے کا احرام

بچے کے حج کی مشروعیت اور اس کے احرام کی صحت:

۱۳۱- علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بچے کا حج اور عمرہ صحیح ہوتا ہے، اور بچہ جو بھی عبادت کرے حج کرے یا عمرہ کرے وہ نفل عبادت ہوگی، جب بچہ بالغ ہوگا تو اس پر حج فرض عائد رہے گا، جب بچے کا حج و عمرہ ادا کرنا درست ہے تو اس کا احرام بھی قطعی طور پر صحیح ہوگا (۱)۔

بچے کے احرام کا حکم:

۱۳۲- بچپن کے مرحلوں کے اعتبار سے بچوں کی دو قسمیں ہیں:

(۱) باشعور بچہ، (۲) بے شعور بچہ، باشعور بچہ وہ ہے جو بات سمجھ لے اور اس کا جواب دے سکے، اس میں کسی خاص عمر کا اعتبار نہیں۔

۱۳۳- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک باشعور بچہ خود احرام باندھ سکتا ہے، اس کا کیا ہوا احرام منعقد ہو جاتا ہے، احرام میں اس کی طرف

(۱) رد المحتار ۲/۱۹۳-۱۹۴۔

انجام دہی ترک کر دے۔

رخص احرام کے لغو ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے، اس سے احرام باطل نہیں ہوتا، اور نہ اس کی وجہ سے محرم احکام احرام سے باہر ہوتا ہے (۱)۔

احرام کو باطل کرنے والی چیز:

۱۲۹- تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام صرف ایک چیز سے باطل ہوتا ہے اور وہ ہے: نعوذ باللہ مرتد ہو جانا اور اسلام سے پھر جانا، یہ اس لئے کہ تمام فقہاء کے نزدیک حج اور عمرہ کی صحت کے لئے اسلام شرط ہے۔

ارتداد سے احرام باطل ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اس شخص نے ارتداد سے پہلے جس چیز کا احرام باندھا (حج یا عمرہ) اس کے اعمال کی انجام دہی نہیں کرے گا، اس کے برخلاف احرام کے فاسد ہونے پر اعمال کی انجام دہی کی جاتی ہے، ارتداد کے بعد اگر اس نے پھر اسلام قبول کر لیا اور ارتداد سے توبہ کر لی تو بھی حج یا عمرہ کے احرام جاری نہیں رکھے گا، کیونکہ اس کا احرام باطل ہو چکا ہے (۲)۔

نویں فصل

احرام کے مخصوص احکام

۱۳۰- یہ وہ احکام ہیں جو احرام کے عمومی احکام سے مستثنیٰ ہیں، بعض

(۱) المسئلک المستعظ ۲/۲۷۲، الدسوقی علی الشرح المکبیر ۲/۲۷۲، نیز ملاحظہ ہو:

سواہب الجلیل ۳/۳۸۳-۳۹۰، شرح الررثانی ۲/۲۵۷۔

(۲) لوائح فی حل الفاظ ابی نجیح اللطیب الشرنوبی وحاشیہ للبحیری ۲/۳۶۶، شرح

کے الفاظ "فلا یمضی فی فاسدہ" کی تصحیح کرتے ہوئے حاشیہ میں لکھا ہے:

"الصواب فی باطلہ"، اور حاشیہ کے نسخہ میں ایک مطبعی غلطی ہے کہ

"صواب" کے بجائے "ثواب" ہو گیا ہے۔

احرام ۱۳۴-۱۳۵

انجام دے سکتا ہو ان میں نیابت درست نہیں، ہاں جن اعمال کی انجام دہی پر بچہ قادر نہ ہو ان کی ادائیگی اس کی طرف سے اس کا ولی کرے گا۔

۱۳۴- بے شعور بچہ اور وہ مجنون جس کا جنون مستقل (جنون مطبق) ہے، ان کی طرف سے ان کا ولی احرام باندھے گا، مثلاً وہ کہے گا: ”میں نے اس بچے کو حج کی حرمتوں میں داخل کرنے کی نیت کی“، یہ مراد نہیں ہے کہ ولی خود احرام باندھے گا اور بچے کی طرف سے نیابت کا ارادہ کرے گا، اس بات پر اتفاق ہے کہ بے شعور بچہ اگر خود احرام باندھے تو یہ احرام منعقد نہیں ہوتا ہے۔

۱۳۵- ولی بے شعور بچے کو حج و عمرہ کے اعمال ادا کرانے گا، اگر وہ لڑکا ہے تو اس کے جسم سے سلاہوا کپڑا اور احاطہ کرنے والا کپڑا اتار دے گا اور لڑکی ہے تو اس کا چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں کھول دے گا جس طرح بانٹھ عورت کو کرنا ہوتا ہے جس کی تفصیل گذر چکی^(۱)، اس کو طواف اور سعی کرانے گا، اس کے ساتھ عرفہ اور مزدلفہ میں قیوف کرے گا، اس کی طرف سے رمی کرے گا، ممنوعات احرام سے اسے بچائے گا، لیکن اس کی طرف سے احرام یا طواف کی دو رکعتیں نہیں پڑھے گا، بلکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ دونوں نمازیں بے شعور بچے کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، شافعیہ کے نزدیک ولی یہ دونوں نمازیں بے شعور بچے کی طرف سے پڑھے گا، حنابلہ کے ظاہر کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے^(۲)۔

مگر مالکیہ نے بے شعور بچے کے احرام میں اور اس کے جسم سے غیر احرامی کپڑے اتارنے میں تخفیف سے کام لیا ہے، مالکیہ کہتے ہیں

(۱) ملاحظہ ہو: نقرہ، ۶۷، ۶۸۔

(۲) اس لئے کہ حنابلہ نے علی الاطلاق اور بلا استثناء یہ بات کہی ہے کہ بچہ جن کاموں سے عاجز ہو اس کی طرف سے ولی ان اعمال کو ادا کرے گا۔

سے نیابت صحیح نہیں، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں ہے، اس کے احرام کی درستگی ولی کی اجازت پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کا احرام ولی کی اجازت سے درست ہوگا، اور ولی کی اجازت کے بغیر بھی درست ہوگا، لیکن مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر باشعور بچہ نے ولی کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہے تو ولی کو اس کا احرام ختم کرانے کا اختیار ہے، اور اگر چاہے تو حج کرنے دے اور احرام باقی رہنے دے، جیسی مصلحت سمجھے، اگر اس کے بالغ ہونے کی امید ہو تو ولی کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کا احرام کھلوادے تاکہ بالغ ہونے کے بعد حج فرض کا احرام باندھے، اگر ولی کی اجازت سے بچے نے احرام باندھا تو اسے احرام ختم کرانے کا اختیار نہیں ہے، اگر اجازت دینے کے بعد بچے کے احرام باندھنے سے پہلے ولی اجازت سے رجوع کرنا چاہے تو خطاب کہتے ہیں: ”ظاہر یہ ہے کہ ولی کو اجازت سے رجوع کا اختیار ہے، خصوصاً جب کہ یہ رجوع کرنا بچے کے مفاد میں ہو“۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی صراحت نہیں کی ہے، شاید حنفیہ کے یہاں یہ مسئلہ سلطان کے روکنے سے احصار کے دائرے میں آئے^(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک باشعور بچے کا احرام اس کے ولی کی اجازت کے بغیر منعقد نہیں ہوتا، بلکہ شافعیہ نے یہاں تک کہا ہے کہ دو مسئلوں میں اس کی طرف سے اس کے ولی کا احرام باندھنا صحیح قول کے اعتبار سے صحیح ہوتا ہے، حنابلہ کے نزدیک باشعور بچے کا ولی اس کی طرف سے احرام نہیں باندھ سکتا، کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

بالغ باشعور بچہ حج و عمرہ کے جو اعمال خود کر سکے وہ کرے، اگر وہ طواف کرنے پر قادر ہو تو ولی اس کو طواف کا طریقہ سکھا دے گا اور وہ طواف کر لے گا ورنہ اسے لے کر طواف کرایا جائے گا، سعی اور دوسرے مناسک میں بھی یہی حکم ہے، حج و عمرہ کے جو اعمال بچہ خود

(۱) ملاحظہ ہو: ”احصار“ کی اصطلاح۔

احرام ۱۳۶-۱۳۸

وقوف عرفہ کا وقت ختم ہونے سے پہلے اور میدان عرفات چھوڑنے کے بعد بالغ ہوا، لیکن وہ بلوغ کے بعد قوف عرفہ کے وقت میں دوبارہ عرفات نہیں آسکا، اس صورت میں اس کا یہ حج فرض نہیں واقع ہوگا۔

دوم: دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شخص قوف عرفہ کے دوران بالغ ہوایا قوف عرفہ کرنے کے بعد بالغ ہوا، لیکن بالغ ہونے کے بعد قوف عرفہ کے وقت میں دوبارہ میدان عرفات آکر اس نے قوف کرلیا، یعنی دس ذی الحجہ (یوم نحر) کی صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے تو اس کا یہ حج فرض مانا جائے گا، اگر اس نے طواف قدم کے بعد بلوغ سے پہلے سعی کرلی ہو تو سعی کا اعادہ بھی اس پر لازم ہوگا اور اس پر دم لازم نہ ہوگا۔

اگر بچہ عمرہ کے دوران بالغ ہوا ہے تو عمرہ میں طواف کا وہی مقام ہے جو حج میں قوف عرفہ کا مقام ہے، اگر عمرہ کے طواف سے قبل بالغ ہوا ہے تو جو لوگ عمرہ کے واجب ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کفایت کرے گا۔

بے ہوش شخص کا احرام:

۱۳۷ - بے ہوش شخص کی دو حالتیں ہیں: (۱) احرام سے قبل بے ہوش ہوا ہو، (۲) احرام کے بعد بے ہوش ہوا ہو۔

اول: جو شخص احرام سے پہلے بے ہوش ہو جائے:

۱۳۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شخص کا احرام نہیں ہے، نہ اس کی طرف سے اس کا کوئی رفیق سفر یا کوئی دوسرا شخص احرام باندھ سکتا ہے، خواہ اس نے بے ہوش ہونے سے پہلے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، اگرچہ یہ خوف ہو کہ اس کا حج چھوٹ جائے گا، کیونکہ بیہوشی

”ولی بے شعور بچے کو مکہ کے قریب احرام بندھوائے گا اور اس کے جسم سے غیر احرامی کپڑے اتارے گا، کیونکہ اس سے پہلے ایسا کرنے میں مشقت اور ضرر کا خوف ہے، اگر مکہ کے قریب غیر احرامی کپڑے اتارنے میں بھی مشقت یا ضرر ہو تو غیر احرامی کپڑے اتارے بغیر اس بچے کو احرام بندھوایا جائے گا، جیسا کہ مالکیہ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے اور ولی فد یہ ادا کرے گا۔“

دوران احرام بچے کا بالغ ہونا:

۱۳۶ - اگر بچہ احرام باندھنے کے بعد بالغ ہو گیا تو اپنے پہلے ہی احرام کی بنا پر حج کی ادائیگی کرے گا، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کا یہ حج فرض شمار نہیں کیا جائے گا۔

فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اس بچے نے قوف عرفہ سے پہلے احرام کی تجدید کرلی اور حج فرض کی نیت کرلی تو اس کا یہ حج فرض مانا جائے گا، کیونکہ بالغ ہونے کا احرام لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں لزوم کی اہلیت ہی نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنے سے اس کا سابق احرام ختم نہیں ہوگا، بلوغ کے بعد نیا احرام باندھنا اس کے لئے کفایت نہیں کرے گا، اس کا احرام حج فرض کی طرف سے نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے فرض واقع ہونے کی ایک شرط مفقود ہے، وہ شرط یہ ہے کہ انسان احرام باندھتے وقت آزاد اور مکلف ہو، یہ شخص احرام کے وقت مکلف نہیں تھا، اس لئے اس کی یہ عبادت نقلی ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بچہ دوران حج بالغ ہوا تو دیکھا جائے گا کہ قوف عرفہ کے اعتبار سے اس کی کیا صورت حال ہے؟ قوف عرفہ کے اعتبار سے دو صورت حال ہو سکتی ہے:

اول: وہ شخص قوف عرفہ کا وقت نکل جانے کے بعد بالغ ہوایا

احرام ۱۳۹-۱۴۲

مل سکتا ہو تو حج کا احرام باندھ کر مناسک ادا کرے، ورنہ عمرہ کا احرام باندھ لے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس پر حج فوت ہونے کا حکم منطبق نہیں ہوتا، کیونکہ وہ محرم ہوا ہی نہیں۔

۱۴۰- ب۔ جو شخص بے ہوش شخص کی طرف سے احرام باندھے تو احرام کی صحت کے لئے اس کے ذمہ یہ واجب نہیں ہے کہ اس کے سلعے ہوئے کپڑے اتار کر اسے بے سلعے ہوئے کپڑے پہنائے، کیونکہ اس کا نام احرام نہیں ہے بلکہ یہ بعض ممنوعات احرام سے بازر بنا ہے، جب اس شخص کو افاقہ ہو جائے گا تو اس پر حج کے انحال واجب ہوں گے اور ممنوعات احرام سے بازر بنا واجب ہوگا۔

۱۴۱- ج۔ اگر بے ہوش شخص جس کی طرف سے کسی دوسرے نے احرام باندھا تھا، ممنوعات احرام میں سے کسی عمل کا ارتکاب کرے تو اس کا موجب یعنی کفارہ لازم ہوگا اگرچہ اس کا ارادہ ممنوع کے ارتکاب کا نہیں تھا، اور اس بے ہوش شخص کے عمل کی وجہ سے اس کے اس رفیق پر کچھ لازم نہ ہوگا جس نے اس کی طرف سے احرام باندھا، اس لئے کہ اس شخص نے اپنی طرف سے اصالتاً احرام باندھا ہے اور بے ہوش کی طرف سے نیابتاً احرام باندھا ہے، جیسے ولی نابالغ بچہ کی طرف سے احرام باندھے تو یہ احرام بچہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، پس وہ بچہ محرم ہو جاتا ہے جس کے ولی نے احرام باندھا اور بلیک کہا، اسی لئے اگر اس ولی نے کسی ممنوع کا ارتکاب کیا ہو تو اس پر ایک جزا لازم ہوگی اپنے احرام کی وجہ سے، اور حنفیہ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا اپنے غیر کی طرف سے احرام باندھنے کی وجہ سے جیسا کہ گزر رہا۔

۱۴۲- د۔ اگر اس بے ہوش شخص کو افاقہ نہیں ہوا تو کیا اسے اس کے رفقائے اسی حالت میں مقامات حج پر لے جائیں اس احرام کی بنیاد پر جس کے قائل حنفیہ ہیں؟

کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ لمبی نہیں ہوتی، اکثر جلد ہی دور ہو جاتی ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بے ہوش شخص کی طرف سے احرام باندھنا جائز ہے لیکن اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

الف: جو شخص حج کے ارادہ سے بیت اللہ کے سفر پر روانہ ہو گیا اور احرام سے پہلے اس پر بے ہوشی طاری ہو گئی یا وہ مریض ہے اور اسے احرام سے قبل نیند آگئی، اس نے بے ہوشی سے قبل اپنی طرف سے احرام باندھنے کا حکم دے دیا تھا، ایسی صورت میں اگر اس کے کسی رفیق سفر نے یا کسی اور شخص نے اس کی طرف سے حج کی نیت کر لی اور تلبیہ کہہ لیا تو اس کا احرام صحیح ہو جائے گا اور باتفاق ائمہ حنفیہ اس کی طرف سے تلبیہ کہہ لینے سے وہ محرم ہو جائے گا اور اس کی طرف سے حج فرض ادا ہو جائے گا۔

ب۔ اگر اس نے بے ہوشی سے پہلے اپنی طرف سے احرام باندھنے کا حکم نہیں دیا تھا اور اس کے بے ہوش ہونے پر اس کے کسی رفیق نے یا کسی اور شخص نے اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ احرام بھی درست ہو گیا اور صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک درست نہیں ہوا۔

چند فروع:

۱۳۹- الف۔ بے ہوش شخص کی طرف سے کسی کے احرام باندھ لینے کے بعد بے ہوش شخص کو افاقہ ہو گیا تو حنفیہ کے نزدیک وہ محرم ہے، حج کے اعمال جاری رکھے گا۔

دوسرے ائمہ کے نزدیک اس کی طرف سے کسی دوسرے کا احرام باندھ لینا معتبر نہیں ہے، ہوش میں آنے کے بعد اگر اسے قوف عرفہ

اس بارے میں حنفیہ کے دو اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ رفقاء کے ذمہ واجب نہیں ہے کہ اعمال حج طواف، وقوف عرفہ، رمی، وقوف مزدلفہ وغیرہ کے مقامات پر اس بے ہوش شخص کو لے جائیں، بلکہ لوگوں کا اس بے ہوش کی طرف سے ان اعمال کا کر دینا اس شخص کے لئے کافی ہوگا، لیکن اس کا حاضر کیا جانا بہتر ہے جیسا کہ اس قول کے بعض تاملین نے صراحت کی ہے، رد المحتار کے افادہ کے مطابق یہی اصح ہے اور مذہب حنفی میں فتویٰ میں معتبر ہے، لیکن اس کے کافی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وقوف عرفہ میں اس کی طرف سے بھی نیت کرے، اپنا طواف کر لینے کے بعد اس بے ہوش کی طرف سے اس کی نیت سے طواف کرے، اسی طرح سارے اعمال اس کی طرف سے بھی انجام دے۔

یہ بھول جانا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا؟
۱۴۴- جس نے کسی متعین چیز کا احرام باندھا، مثلاً حج کا یا عمرہ کا یا قرآن کا، پھر بھول گیا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا تو اس پر حج اور عمرہ دونوں لازم ہوں گے، مذہب حنفی، مالکی اور شافعی کے مطابق وہ قرآن والا عمل کرے گا۔

اس کے برخلاف حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنے احرام کو حج یا عمرہ جس طرف چاہے پھیرے، عمرہ کی طرف پھیرنا مستحب ہے۔

دسویں فصل

ممنوعات احرام کے کفارے (۱)

کفارہ کی تعریف:

۱۴۵- یہاں کفارہ سے مراد وہ جزاء ہے جو ممنوعات احرام میں سے کسی کا ارتکاب کرنے والے شخص کے ذمہ لازم ہوتی ہے، ان جزاؤں کی چند قسمیں ہیں:

۱- نذیہ: جب نذیہ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد وہ نذیہ ہوتا ہے جس میں تین چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوتا ہے، اس کی صراحت قرآن کریم کی آیت میں ہے: "فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" (۲) (تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے نذیہ دے دے)۔

دوم۔ جو شخص اپنا احرام باندھنے کے بعد بے ہوش ہو جائے:

۱۴۳- احرام کے بعد بے ہوشی تمام ائمہ کے نزدیک احرام کی صحت میں اثر انداز نہیں ہوتی، لہذا بے ہوش شخص کے رفقاء کی ذمہ داری ہے کہ اعمال حج کے مقامات پر اس کو لاد کر لے جائیں، خاص طور سے وقوف عرفہ کے لئے، کیونکہ وقوف عرفہ سونے کی حالت میں اور بے ہوشی کی حالت میں بھی درست ہو جاتا ہے، اس کی طرف سے دوسرے اعمال حج کی ادائیگی میں تفصیل ہے جسے "حج" اور "عمرہ" کی اصطلاحوں میں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے (۱)۔

(۱) حنفیہ "مختصرات احرام" کو "جتالیات احرام" سے تعبیر کرتے ہیں اور جتالیات ہی کے عنوان کے تحت کفارات پر بحث کرتے ہیں، اسی کے ساتھ حج اور عمرہ کے کسی واجب میں خلل واقع ہونے پر بھی بحث کرتے ہیں، اور دوسرے فقہاء "مختصرات احرام" ہی کے عنوان کے ذیل میں ان تمام مسائل پر گفتگو کرتے ہیں۔

(۲) سورہ بقرہ، ۱۹۶۔

(۱) اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ وفتح القدر والختاریہ ۱۹۲/۲-۱۹۳، ۱۹۳، اسلمک المتعطر ۲۵-۲۶، رد المحتار ۲/۲۵۷-۲۵۹، نیز اشرح الکبیر مع حاشیہ ۳/۳، شرح الرزقانی ۲/۲۳۱، المجموع ۷/۳۳، الايضاح ۲/۵۵۳، شرح المجلد ۲/۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/۳۷۲، اور حاشیہ للعبیر اہلسنی، ۲۵۶، ۳۔

پہلی بحث

ان اعمال کا کنارہ جو حصول راحت کے لئے ممنوع ہیں
۱۴۷- اس بحث میں درج ذیل ممنوعات احرام کے کنارہ پر گفتگو
کی جائے گی:

- (۱) سلا ہوا کپڑا پہننا، (۲) سر ڈھانکنا، (۳) تیل لگانا،
(۴) خوشبو لگانا، (۵) سر یا کسی اور حصہ جسم سے بال مونڈنا یا اس کا
دور کرنا یا کاٹنا، (۶) ناخن تراشنا۔

ممنوعات ترفہ کے کنارے کی بنیاد

۱۴۸- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص نے ممنوعات احرام
میں سے کسی چیز کا ارتکاب مرض کے عذر کی بنا پر یا اذیت دور کرنے
کے لئے کیا ہو اس پرند یہ لازم ہے، ند یہ میں اس کو اختیار ہے کہ یا تو
ایک ہدی ذبح کرے، یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا تین دن روزے
رکھے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ
حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى
مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" (۱) اور
جب تک تریبانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ، لیکن اگر تم
میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا
خیرات سے یا ذبح سے ند یہ دے دے۔ دوسری دلیل حضرت کعب
بن عجرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ان کے سر کی
جوئیں دیکھیں تو فرمایا: "أَيُّ ذِيكَ هُوَ رَأْسُكَ" (کیا تمہارے
سر کی جوئیں تمہیں ایذا پہنچاتی ہیں؟) انہوں نے اثبات میں جواب دیا
تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "فاحلق و صم ثلاثة أيام، أو

۲- ہدی: بسا اوقات اس کی تعبیر "دم" سے کی جاتی ہے، جہاں پر
بھی "ہدی" یا "دم" بولا جائے گا اس میں بکری کافی ہوگی، سوائے اس
شخص کے جس نے قوف عرفہ کے بعد جماع کیا اس پر بالاتفاق بدنہ
ہے یعنی اونٹ، اور جس نے قوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا اس کا حج
بالاتفاق فاسد ہو جاتا ہے، اور ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی اور احمد بن
حنبل) کے نزدیک اس پر ایک اونٹ ذبح کرنا بھی لازم ہوتا ہے،
حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس شخص کے ذمہ ایک بھیڑ یا بکری ذبح کرنا
لازم ہے، اور یہ شخص اعمال حج کی انجام دہی کرے گا اور آئندہ اس حج
کی قضاء بھی کرے گا۔

۳- صدقہ: حنفیہ کے نزدیک جب مقدار بیان کئے بغیر مطلق
صدقہ واجب ہونے کی بات کہی جائے تو آدھا صاع گیہوں یا ایک
صاع جو یا کھجور لازم ہوتی ہے۔

۴- روزے: ند یہ کی تین اختیاری صورتوں میں سے ایک صورت
روزے کی ہے، یہ تین دن کے روزے ہیں، یہ روزے کھانا کھلانے
کے عوض لازم ہوتے ہیں۔

۵- مماثل ضمان: ضمان بالمثل شکار کرنے کی جزاء کے طور پر لازم
ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

۱۴۶- احرام حج کے دوران کسی ممنوع عمل کے ارتکاب کی جو جزاء
ہے وہی جزاء احرام عمرہ کے دوران اس عمل کے ارتکاب کی ہے،
صرف ایک بات کا فرق ہے، وہ یہ کہ جس شخص نے عمرہ کا رکن
ادا کرنے سے پہلے جماع کر لیا اس کا عمرہ بالاتفاق فاسد ہو جاتا ہے
جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے، اور اس کے ذمہ حنفیہ اور حنابلہ کے
زودیک ایک بھیڑ یا بکری لازم ہے، اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک
ایک بدنہ۔

(۱) سورہ بقرہ ۱۹۶۔

سے ممنوعات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کیا، مثلاً بھول کی وجہ سے، حکم شرعی سے ناواقفیت کی وجہ سے، اکراہ کی وجہ سے، یا نیند یا بیہوشی کے حال میں ممنوع کا ارتکاب کیا تو حنفیہ^(۱) اور مالکیہ^(۲) کے نزدیک اس کا حکم دانستہ کرنے والے کی طرح ہوگا جیسا کہ گذرا۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اسے سہولت تو حاصل ہی ہوئی اور اختیار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے ذمہ سے گناہ ساقط ہو گیا، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی توجیہ کی ہے۔

شافعیہ^(۳) اور حنابلہ^(۴) جن جنائتوں میں اتلاف ہے اور جن میں نہیں ہے دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، اتلاف والی جنائتیں ہیں: حلق، بال کتر وانا، ناخن کترنا، اور بغیر اتلاف کی جنائتیں ہیں: لباس پہننا، سر ڈھانکنا، تیل لگانا، خوشبو لگانا، پس ان حضرات نے اتلاف کی صورت میں نذیہ واجب کیا، اس لئے کہ اس میں عمد اور سہوہرہ ہے، اور غیر اتلاف میں نذیہ واجب نہیں کیا بلکہ صاحب عذر کی طرف سے کفارہ کو ساقط کر دیا۔

ممنوعات ترفہ کے کفارہ کی تفصیل

۱۵۱- اس تفصیل کی بنیاد حلق کے بارے میں کتاب وسنت میں منصوص سابق اصل پر قیاس ہے، اس فصل کے تمام مسائل کو فقہاء نے اشتراک علت کی بنا پر اسی پر قیاس کیا ہے، وہ مشترک علت ہے:

- (۱) حوالہ سابق۔
 (۲) جیسا کہ معذور پر نذیہ لازم ہونے کے بارے میں مالکیہ کی عبارتوں کے اخلاق سے معلوم ہوتا ہے اور معذور شخص گزرا رہوگا، ملاحظہ ہو: شرح الزرقانی ۳۰۵/۲، شرح الرراہ مع حاشیہ الصدوی ۱/۳۸۸، المشرح المکیر مع حاشیہ ۶۷/۲، حاشیہ المغنی علی المشاویہ ۱۹۳۔
 (۳) المجموع ۷/۲۷۳-۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۲/۲۵۲-۲۵۳۔
 (۴) المغنی ۳/۵۰۱-۵۰۲، الاکافی ۱/۵۶۱-۵۶۲، المجموع مع حاشیہ ۱/۳۲۳-۳۲۵، مطالب بولی ۲/۳۶۲-۳۶۳۔

أطعم ستة مساکین، أو انسک نسیکة“ (سرمنڈالو اور تین دن روزے رکھو، یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، یا ایک بھیڑیا بکری ذبح کرو) (بخاری و مسلم)^(۱)۔

۱۴۹- جس شخص نے بلا عذر، دانستہ کسی ممنوع کا ارتکاب کیا تو اس کے بارے میں اختلاف ہے:

مالکیہ^(۲) شافعیہ^(۳) اور حنابلہ^(۴) کا مسلک ہے کہ اس کو بھی معذور کی طرح تین باتوں کا اختیار ہوگا اور ممنوع کا ارتکاب کرنے پر گناہ ہوگا، ان حضرات کا استدلال مذکورہ بالا آیت سے ہے۔

حنفیہ^(۵) کا مسلک ہے کہ بلا عذر دانستہ طور پر ممنوع احرام کا ارتکاب کرنے والوں کو تین باتوں کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ اس کے جرم کے اعتبار سے جانور ذبح کرنا یا صدقہ کرنا متعین طور پر لازم ہوگا۔

فقہاء حنفیہ کا استدلال بھی سابقہ دلائل سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ اختیار اس صورت میں مشروع ہے جب کہ مرض یا تکلیف کے عذر کی بنا پر ممنوع احرام کا ارتکاب کیا گیا ہو، غیر معذور کا جرم زیادہ سنگین ہے، لہذا اس کی سزا بھی زیادہ سخت ہوگی، سزا سخت ہونے کی شکل یہ ہے کہ اس کا اختیار ختم ہو جائے گا۔

۱۵۰- جس شخص نے مرض اور تکلیف کے علاوہ کسی اور عذر کی وجہ

- (۱) حدیث کعب بن عجرہ کی روایت بخاری اور مسلم نے کعب بن عجرہ سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۳/۱۳ طبع المنقوب، صحیح مسلم تفتیح محمد فؤاد عبدالباقی ۲/۸۶۰-۸۶۱ طبع مکتبۃ المدینہ ۱۳۷۳ھ)۔
 (۲) شرح الزرقانی ۳/۳۰۵، المشرح المکیر مع حاشیہ ۶۷/۲، اس میں صراحت ہے کہ معذور پر نذیہ دے گا اور گزرا نہیں ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ غیر معذور پر نذیہ دے گا اور گزرا ہوگا۔
 (۳) المجموع ۷/۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/۵۲۲-۵۲۳۔
 (۴) المغنی ۳/۵۰۳، المجموع ۱/۳۱۶۔
 (۵) المسئل المتقط ۱۱۹، ۲۰۰، ۲۲۳، الدر المختار مع حاشیہ ۲/۲۷۳۔

”ترفہ“ یا ”ارتفاق“۔

ہاں بعض تفصیلات کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان اختلافات کا تعلق دو چیزوں سے ہے:

(۱) ممنوع عمل کا کس قدر ارتکاب نذیہ کو واجب کرنا ہے؟
(۲) جنایت کے تفاوت سے جزاء (سزا) میں کیا تفاوت ہوگا؟ ان اختلافات کا سبب یہ ہے کہ اس بارے میں فقہاء کے نقطہ ہائے نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ”ترفہ“ و ”ارتفاق“ جو وجوب نذیہ کی علت ہے وہ کس قدر ارتکاب ممنوع سے حاصل ہوتا ہے؟ حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جنایات جب بھر پور طریقہ پر پائی جائے گی تب ”ترفہ“ حاصل ہوگا اور نذیہ لازم ہوگا، حنفیہ ہر جنایت کی ایک خاص مقدار ہی پر جانور ذبح کرنا، یا نذیہ لازم کرتے ہیں، جو ان کے نقطہ نظر سے ترفہ کا باعث ہے، اس کے برخلاف دوسرے فقہاء خود اس فعل کو جنایت قرار دے کر نذیہ لازم کرتے ہیں، خواہ کسی مقدار میں اسے کیا گیا ہو، ممنوعات ترفہ میں سے ہر ایک کے بارے میں فقہی مسالک کی تفصیل نیچے لکھی جاتی ہے:

اول: لباس:

۱۵۲۔ جس محرم نے کوئی ایسا کپڑا پہنا جس کا حالت احرام میں پہننا ممنوع ہے، یا سر ڈھک لیا یا کوئی ایسا کام کیا تو فقہاء^(۱) حنفیہ کے نزدیک اگر وہ پورے دن یا پوری رات اسی حال میں رہا تو اس پر ”دم“ لازم ہو گیا، اسی طرح اگر عورت نے اپنا چہرہ کسی ایسی ساترشی سے ڈھک لیا جو اس کے چہرہ سے مس کرتی رہی، اس تفصیل کے مطابق جس کا ذکر فقرہ (۶۷) میں آچکا ہے، اور اگر اسی حال میں پورے دن یا پوری رات رہی تو اس پر بھی دم لازم ہوگا، اگر ایک دن یا ایک رات

(۱) الہدایہ ۲/۲۲۸، المسئلک المنتقط ۲۰۱-۲۰۲، رد المحتار ۲/۲۷۸۔

سے کم اسی حال میں رہے تو حنفیہ کے نزدیک صدقہ واجب ہوگا، اور معروف ایک گھڑی سے کم میں ایک منھی گیہوں لازم ہوگا (ایک لپ کے برابر)۔

امام شافعی^(۱) اور امام احمد^(۲) کا مسلک یہ ہے کہ صرف پہننے سے نذیہ لازم ہو جائے گا، اگرچہ کچھ دیر تک پہننے نہ رہا ہو، کیونکہ کپڑے میں لپٹنے سے ”ارتفاق“ پایا گیا اور احرام کی پابندی کی خلاف ورزی ہوگئی، لہذا نذیہ کا واجب ہونا کسی مدت سے وابستہ نہیں ہوگا۔

کپڑا یا چڑے کا موزہ (ٹف) وغیرہ کے پہننے سے نذیہ واجب ہونے کے لئے مالکیہ^(۳) کے یہاں شرط یہ ہے کہ اس کے استعمال سے گرمی یا سردی سے بچاؤ کا فائدہ حاصل ہوا ہو، اگر اس کے پہننے سے گرمی یا سردی سے بچاؤ کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا، مثلاً ایسا باریک کرتے پہنا جس سے گرمی یا سردی سے بچاؤ نہیں ہوتا تو اگر ایک مدت تک (مثلاً ایک دن) پہنے گا تب نذیہ واجب ہوگا۔

دوم: خوشبو:

۱۵۳۔ مالکیہ^(۴)، شافعیہ^(۵) اور حنابلہ^(۶) کے نزدیک جس خوشبو کے ممنوع ہونے کا بیان تفصیل سے گذر چکا ہے اس کے استعمال

(۱) المجموع ۷/۲۶۳، ۲/۳۷۳، شرح المنہاج للمصلح ۲/۱۳۲، نہایۃ المحتاج ۲/۳۷۳، ۳/۵۰، اس میں صراحت ہے کہ پہننے کے زمانے کے طویل اور مختصر ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

(۲) المغنی ۳/۳۹۹، الکافی ۱/۵۶۳، مطالب ولی ائسی ۲/۳۲۶-۳۲۷۔

(۳) شرح الترتیبی علی مختصر ظلیل ۲/۳۰۳-۳۰۵، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/۶۶۔

(۴) شرح الترتیبی ۲/۳۹۸، شرح الرسالہ ۱/۳۸۶، الشرح الکبیر ۲/۶۱، ۶۳۔

(۵) المجموع ۷/۲۸۳، ۳/۳۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/۵۱، ۳/۵۲، ۳/۵۳ کی آخری اور ابتدائی سطر میں۔

(۶) المغنی ۳/۳۹۹، الکافی ۱/۵۵۱، مطالب ولی ائسی ۲/۳۳۱۔

احرام ۱۵۴-۱۵۵

کہ اتنی مقدار میں ہو کہ ایک مربع باشت کی جگہ سے زیادہ کو ڈھک سکتی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ خوشبو پورے ایک دن یا پوری ایک رات کپڑے پر لگی رہے۔

اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہوگی تو صدقہ واجب ہوگا، اور اگر ایک ساتھ دونوں شرطیں مفقود ہوں تو ایک منھی گیہوں صدقہ کرنا واجب ہوگا^(۱)۔

۱۵۴- اگر کسی حرم نے کسی حرم یا غیر حرم کو خوشبو لگائی تو حنفیہ^(۲) کے نزدیک خوشبو لگانے پر کچھ لازم نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس نے خود خوشبو کو مس نہ کیا ہو، اور جس کو خوشبو لگائی گئی اگر وہ حرم ہے تو اس پر دم لازم ہوگا خواہ اسے جبر و اکراہ سے خوشبو لگائی گئی ہو۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس مسئلہ میں وہی تفصیل ہوگی جو حلق کے مسئلہ میں آنے والی ہے (نفرہ ۱۵۷)، لیکن جس صورت میں اس کے ذمہ ندیہ لازم نہیں ہے اس صورت میں بھی اس کی ذمہ داری ہے کہ اپنے کپڑے پر خوشبو باقی نہ رکھے بلکہ جلد سے جلد اس کا ازالہ کرے، اگر تاخیر کرے گا تو اس پر ندیہ لازم ہوگا۔

سوم: بال موئذ نایا کترنا:

۱۵۵- حنفیہ کا مسلک^(۳) یہ ہے کہ جس نے اپنا چوتھائی سر موئذ یا چوتھائی داڑھی موئذی اس پر دم واجب ہوگا، کیونکہ چوتھائی پورے کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا وہی ندیہ لازم ہوگا جس کا آیت کریمہ میں ذکر ہے۔

(۱) اس کا موازنہ اسمک المنتقط / ۲۱۵، ۲۱۶، رد المحتار / ۲ / ۲۷۶ سے کر لیں، اور خوشبو کے باقی مسائل پچھلے صفحات میں دیکھے جائیں۔

(۲) اسمک المنتقط / ۲۱۸۔

(۳) شرح المکرر للہیثمی / ۱۰۱، ۱۰۲، اسمک المنتقط / ۲۱۸، ۲۲۰۔

کر لینے سے ندیہ واجب ہو جاتا ہے، ایسی کوئی شرط نہیں ہے کہ پورے عضو پر خوشبو لگائے یا کپڑے کی ایک خاص مقدار پر۔

حنفیہ نے خوشبو لگانے کی مختلف صورتوں کے حکم میں فرق اور تفصیل کی ہے۔

جسم میں خوشبو لگانے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ حرم نے اگر پورے ایک عضو پر خوشبو لگائی، مثلاً سر یا ہاتھ یا پنڈلی پر یا اتنے حصہ جسم پر جو کامل عضو کی طرح ہے تو ایک بکری یا بھیڑ ذبح کرنا واجب ہے، پورے جسم میں اگر ایک ہی مجلس میں جسم پر خوشبو لگائی تو ہر مجلس میں خوشبو لگانے پر الگ کفارہ لازم ہوگا، اور خوشبو کا دور کرنا واجب ہوگا، اگر کفارہ میں جانور ذبح کر دیا اور خوشبو کو زائل نہیں کیا تو دوسرا دم لازم ہوگا۔

بکری واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ارتفاق کامل ہونے سے جنایت مکمل ہو جاتی ہے، اور خوشبو سے ارتفاق اس وقت مکمل ہوتا ہے جب پورے عضو پر لگائی جائے تو اس صورت میں کامل جزاء بھی لازم ہوگی۔

اگر ایک عضو سے کم پر خوشبو لگائی ہے تو جنایت ناقص ہونے کی وجہ سے صدقہ لازم ہوگا۔ ہاں اگر خوشبو کی مقدار زیادہ ہو تو اس پر ”دم“ لازم ہوگا، حنفیہ نے جزاء واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ ایک خاص مدت تک خوشبو لگی رہے بلکہ محض خوشبو لگانے سے جزاء واجب ہو جائے گی^(۱)۔

کپڑے پر خوشبو لگانے میں حنفیہ کے نزدیک دو شرطوں کے ساتھ دم واجب ہوتا ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ خوشبو کی مقدار زیادہ ہو، زیادہ سے مراد یہ ہے

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر / ۳ / ۲۲۳-۲۲۵، شرح المکرر للہیثمی / ۱۰۱، اسمک المنتقط / ۲۱۰، ۲۰۹۔

احرام ۱۵۶-۱۵۷

خواہ ایک ہی بال اکھاڑا ہو، دس سے زائد بال کسی بھی وجہ سے کاٹنے یا اکھاڑے ہوں تو نذ یہ واجب ہوگا، پورے جسم کے بالوں کا ایک ہی حکم ہے۔

امام شافعی^(۱) اور امام احمد^(۲) کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین بال یا اس سے زیادہ بال مونڈے تو نذ یہ واجب ہوتا ہے، جس طرح پورے سر کے بال بلکہ پورے جسم کے بال مونڈنے سے نذ یہ واجب ہوتا ہے، بہ شرطیکہ ایک ہی مجلس میں مونڈے گئے ہوں، ایک مجلس ہونے سے مراد زمانہ اور مکان دونوں کا اتحاد ہے، اگر ایک بال یا دو بال مونڈا تو ایک بال میں ایک ”مد“ گہیوں اور دو بال میں دو مد گہیوں لازم ہوگا، اس حکم میں سر کے بال اور جسم کے بال برابر ہیں۔

۱۵۶- اگر محرم کا بال کسی انسانی عمل کے بغیر از خود گر گیا تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس میں نذ یہ لازم نہیں ہوگا۔

۱۵۷- محل مسئلہ وہ ہے جبکہ حلق احرام سے نکلنے کے لئے نہ ہو، پس صورت زیر بحث میں حنفیہ کے نزدیک جس محرم کا سر مونڈا گیا اس پر دم واجب ہو گیا، اگرچہ وہ اس حلق کو پسند نہ کرتا ہو، دیگر ائمہ کے نزدیک حلق اور مخلوق کے حق میں تفصیل ہے، اب اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں جو قسمت عقلی کا تقاضا ہے، جن کا حکم ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ حلق (سر مونڈنے والا) اور مخلوق (جس کا سر مونڈا گیا) دونوں محرم ہوں، اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک حلق پر صدقہ لازم ہوگا، خواہ اس نے مخلوق کے حکم سے سر مونڈا ہو یا اس کے حکم کے بغیر مونڈا ہو، بہ خوشی مونڈا ہو یا جبر و اکراہ کی وجہ سے مونڈا ہو، بہ شرطیکہ یہ مونڈنا اس کا وقت آنے پر نہ ہو، اگر وقت آنے پر

اگر ایک ہی مجلس میں اپنے سر، داڑھی، دونوں بغل اور پورے جسم کے بال مونڈ دیئے تو ایک ہی دم لازم ہوگا، اور اگر مختلف مجالس میں مونڈے تو ہر مجلس کے عمل کا الگ الگ حکم ہوگا۔

اگر اپنے بال کی ایک لٹ مونڈ دی جو چوتھائی سے کم تھی تو اس پر صدقہ واجب ہوگا، اگر وضو کے وقت کھجاتے وقت سر یا داڑھی کے تین بال گر گئے تو ہر بال کے گرنے پر ایک صدقہ (ایک لپ گہیوں) لازم ہے۔

اگر پوری گردن کے بال مونڈے یا دونوں بغل کے یا ایک بغل کے بال مونڈے تو دم واجب ہوگا، اگر ایک بغل کے بعض حصہ کے بال مونڈے، خواہ یہ اکثر حصہ ہو تو صدقہ واجب ہوگا، کیونکہ ان اشیاء میں سے ایک عضو کے جزء کا مونڈنا کامل ارتفاق نہیں ہے، کیونکہ ان اعضاء کے بعض حصہ کے مونڈنے کا رواج نہیں ہے، لہذا صدقہ ہی واجب ہوگا۔

حنفیہ نے لکھا ہے کہ مونچھ کے مونڈنے کی صورت میں ایک عادل کا فیصلہ مانا جائے گا، بایں طور کہ دیکھا جائے گا کہ وہ مونڈا ہوا داڑھی کی چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے، پس اسی حساب سے اس پر نذ واجب ہوگا^(۱)۔

مالکیہ^(۲) کا مسلک یہ ہے کہ اگر دس بال یا اس سے کم کاٹے یا اکھاڑے اور تکلیف دہ چیز دور کرنے کے لئے اس نے ایسا نہیں کیا ہے تو ایک مٹھی گہیوں صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر تکلیف دہ چیز دور کرنے کے ارادے سے بالوں کا ازالہ کیا ہے تو نذ یہ واجب ہوگا،

(۱) اس کی مثال یہ ہے کہ اگر مونچھ کے کاٹے ہوئے بال داڑھی کے بالوں کا سواہوں حصہ $\frac{1}{4}$ ہوں تو اتنا غلہ واجب ہوگا جو جانور (بکری، بھینر) کی چوتھائی قیمت کے برابر ہو۔

(۲) شرح الترغاتی ۲/۳۰۲، اشرف الکتبیر ۲/۶۳، حاشیہ الصدوی ۱/۳۸۷، حاشیہ المصنفی ۱/۱۹۳، اس میں بارہ بالوں سے زیادہ کا ذکر ہے۔

(۱) المجموع ۷/۳۵۱، ۳۵۶، ۳۶۷، نہلیۃ المحتاج ۲/۳۵۳۔

(۲) المصنفی ۱/۳۹۹-۴۰۰، الکافی ۱/۵۶۳-۵۶۴، مطالب اولیٰ ائیی

۲/۳۲۳-۳۲۵۔

موٹا ہے تو کچھ لازم نہ ہوگا۔

واجب ہوگی، اسی طرح اگر ایک ہاتھ یا ایک پیر کے ناخن کاٹے ہوں تو بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے، اگر محرم نے ایک ہاتھ کے پانچ سے کم ناخن کاٹے یا پانچ متفرق ناخن کاٹے تو اس کے ذمہ ہر ناخن کے کاٹنے پر ایک صدقہ لازم ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مخلوق کی رضامندی کے بغیر موٹا ہے تو حاق پرند یہ ہوگا اور اگر مخلوق کی رضامندی سے موٹا ہے تو مخلوق کے ذمہ ند یہ ہوگا اور حاق کے ذمہ بھی ند یہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ حاق کے ذمہ ایک مٹھی بھر نلہ لازم ہوگا۔

مالکیہ^(۱) کا مسلک یہ ہے کہ اگر اذیت دور کرنے کے لئے اور ناخن کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے نہیں بلکہ بے مقصد یا آسائش کے لئے ایک ناخن تراشا تو بہ طور صدقہ ایک مٹھی نلہ واجب ہوگا اور اگر اذیت یا میل کچیل دور کرنے کے لئے ایسا کیا ہے تو اس میں ند یہ لازم ہے، اگر ناخن ٹوٹ جانے کی وجہ سے اسے تراشا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بہ شرطیکہ اسے ٹوٹے ہوئے ناخن سے اذیت ہوتی ہو اور ناخن اسی حد تک تراشا جتنا ٹوٹ گیا تھا، اگر ایک ہی مجلس میں دو ناخن تراشے تو ند یہ لازم ہوگا، اگر چہ اس کا مقصد اذیت کو دور کرنا نہ ہو، اگر یکے بعد دیگر دو ناخن کاٹے تو اگر ایک کے بعد دوسرے انورا کا نا تو ایک ند یہ ہوگا ورنہ ہر ناخن کاٹنے پر ایک مٹھی نلہ لازم ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حاق محرم ہو اور مخلوق غیر محرم ہو، اس صورت میں محرم حاق کے ذمہ حنفیہ کے نزدیک صدقہ لازم ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک حاق ند یہ ادا کرے گا، اس کی تشریح میں مالکیہ کے دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ایک مٹھی بھر نلہ دے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر ند یہ لازم ہے۔

شافعیہ^(۲) اور حنابلہ^(۳) کے نزدیک ایک مجلس میں تین یا تین سے زائد ناخن تراشنے میں ند یہ واجب ہوتا ہے، اور ایک، دو ناخن تراشنے میں وہ چیز واجب ہوتی ہے جو دو بالوں کے کاٹنے میں واجب ہوتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حاق پر کوئی ند یہ نہیں اگر چہ حاق نے مخلوق کی اجازت کے بغیر سر موٹا ہو، اس لئے کہ مخلوق جو بلا احرام کے ہے اس کے بالوں کا احرام کے تین کوئی احترام نہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ حاق غیر محرم ہو اور مخلوق محرم ہو، اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک حاق پر صدقہ لازم ہوگا، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر محرم کی اجازت سے یا اس کے منع کرنے کے باوجود سر موٹا تو محرم پر ند یہ ہے اور اگر حلق بغیر اذن محرم ہو تو غیر محرم پر ند یہ ہے^(۱)۔

پنجم: جوؤں کو مارنا:

۱۵۹- جوؤں کو مارنے کا مسئلہ بھی اسی بحث سے جڑا ہوا ہے، کیونکہ اس میں بھی اذیت والی چیز کا ازالہ ہے، اس لئے اس کی بحث بھی محرم

چہارم: ناخن تراشنا:

۱۵۸- حنفیہ^(۲) کہتے ہیں کہ اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کے ناخن ایک مجلس میں تراش دیئے تو ایک بکری

(۱) حاشیہ العدوی ۱/ ۳۸۷، اشرح الکبیر ۲/ ۶۳، حاشیہ الصغریٰ ۱/ ۱۹۳-۱۹۴۔

(۲) المہذب والمجموع ۷/ ۳۶۶-۳۶۸، نہایہ المحتاج ۲/ ۵۳۔

(۳) المعجم ۱/ ۳۹۹-۴۰۰، الکافی ۱/ ۵۶۳، مطالب ولی اللہ ۲/ ۳۲۵۔

(۱) المسئلک المنتقط ۲/ ۲۲۱، فتح القدیر ۲/ ۲۳۳، شرح الزرقانی ۲/ ۳۰۱۔

۳۰۳، نہایہ المحتاج ۲/ ۵۵، غایۃ المنتقلیٰ ۲/ ۳۲۵۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۲۳۶-۲۳۸، شرح الکفر للعلانی ۱/ ۱۰۲، المسئلک المنتقط

۲/ ۲۲۲-۲۲۳۔

نہیں ہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے کہ صدقہ واجب ہے^(۱)۔ یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ جوئیں اگر اسے بالفعل اذیت دیں اور ان کی اذیت سے رستگاری انہیں مارے بغیر ممکن نہ ہو تو ”الضرر یزال“ (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا) اور ”الضرورات تبیح المحظورات“ (ضرورتیں ممنوعات کو جائز کر دیتی ہیں) کے قواعد کے تحت جوؤں کو مارنا جائز ہوگا۔

دوسری بحث

شکار کو قتل کرنا اور اس کے متعلقات

۱۶۰۔ شکار کو قتل کرنے کی صورت میں جزاء واجب ہونے پر علماء کا اجماع ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَلْيَبِئْسَ الْكَعْبَةُ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامٌ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لَّيْلَتَيْنِ وَبِالْأَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ“^(۲) (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے (اور) اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے

(۱) شرح المروض ۱/ ۵۱۲، المجموع ۷/ ۳۲۳-۳۲۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۳، التحمل ۲/ ۵۲۲، مطالب اولیٰ آئی ۲/ ۳۳۳، کشاف القناع ۲/ ۳۳۹، طبع الریاض، لشرح الکبیر مع المغنی ۳/ ۳۰۳، المغنی ۳/ ۲۹۸، طبع الریاض، المسئل المتقطر ۲/ ۲۵۲، فتح القدر ۲/ ۲۶۸، رد المحتار ۲/ ۲۱۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۸۷، الریاض ۲/ ۳۰۲-۳۰۳، الدرر النوری ۲/ ۶۳۔

(۲) سورہ مائدہ ۹۵۔

کے بدن یا کپڑے پر پائی جانے والی چیز کے ساتھ مخصوص رہے گی۔ شافعیہ کا مسلک ہے کہ محرم کے لئے اپنے جسم اور کپڑوں کے جوؤں کو مارنا مستحب ہے، کیونکہ وہ موذی حیوانات میں سے ہے، پانچ نواہق (موذی جانوروں) کو قتل کرنے کے سلسلے میں رسول اللہ ﷺ کا حکم صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو صل و حرم میں مارنے کا حکم دیا، شافعیہ نے انہیں پانچوں کے ساتھ ہر موذی جانور کو ملحق کیا ہے۔

سر اور داڑھی کے بالوں کی جوؤں سے تعرض کرنا مکروہ تنزیہی ہے تاکہ بال نہ اکھڑ جائیں، شافعیہ نے کراہت کی جونلت بیان کی ہے (یعنی بال اکھڑ جانے کا خوف) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر سر اور داڑھی کے بالوں کی جوؤں کو ختم کرنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جس میں بال اکھڑنے کا خطرہ نہیں ہوتا (مثلاً کسی صاف کرنے والی دوا کا چھڑکاؤ) تو کراہت بھی نہیں ہوتی، بہر حال سر اور داڑھی کے بالوں کی جوؤں کو مارنے میں کچھ لازم نہیں ہوگا لیکن مستحب یہ ہے کہ کچھ ہڈی بے دے دے خواہ ایک لقمہ ہی ہو۔

امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جوؤں کو مارنا مطلقاً جائز ہے بغیر اس فرق کے کہ سر کی جوئیں ہوں یا کسی اور کی، کیونکہ جوئیں موذی کیڑوں میں سب سے زیادہ تکلیف پہنچانے والی ہیں پس اس کو مار دینا مباح ہے، جیسے پسو اور دوسری تکلیف دہ چیزیں، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی: ”خمس فواسق یقتلن فی الحل والحرم“ (پانچ نواہق حل اور حرم میں قتل کئے جائیں گے) معنوی طور پر ہر موذی کے قتل کے جواز پر دلالت کرتا ہے، جو جانور اور حیوانات بھی انسانوں کو جانی یا مالی نقصان پہنچاتے ہوں۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ جوؤں کو مارنا حرام ہے لیکن انہیں مارنے سے جزا لازم نہ ہوگی، کیونکہ یہ بے قیمت ہیں اور شکار

احرام ۱۶۱-۱۶۳

اختیار ہوگا:

اول۔ اگر مقتول شکار کی تجویز کردہ قیمت اتنی ہو کہ اس سے بھیڑیا بکری خریدی جاسکتی ہو تو اسے خرید کر حرم میں ذبح کرے، اس سے بھی زیادہ قیمت ہو تو دو یا دو سے زائد بھیڑیا بکریاں خرید کر حرم میں ذبح کر سکتا ہے اگر قیمت میں اس کی گنجائش ہو، لیکن ایک سے زائد بھیڑیا بکری ذبح کرنا اس وقت ہے جب کہ مقتول شکار ماکول اللحم ہو (یعنی ان جانوروں میں سے ہو جن کا گوشت کھانا جائز ہے) اگر وہ غیر ماکول اللحم ہے (یعنی ایسا جانور جس کا گوشت کھانا جائز نہیں) تو اس کی قیمت خواہ ایک بھیڑیا بکری سے کتنی ہی زیادہ ہو اس کے بدلے میں ایک ہی بھیڑیا بکری ذبح کی جائے گی، حتیٰ کہ اگر ایک ہاتھی مارڈالا تو بھی ایک سے زائد بھیڑیا بکری کا ذبح کرنا واجب نہ ہوگا۔

دوم۔ ایسا بھی کر سکتا ہے کہ مقتول شکار کی قیمت کا غلہ خرید کر مساکین پر صدقہ کر دے، ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور دے جتنا ہر آدمی کی طرف سے صدقہ فطر میں دیا جاتا ہے، کسی مسکین کو اس سے کم دینا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مسکینوں کو دیتے دیتے اس سے کم بچ رہا ہو تو وہ بچی ہوئی مقدار کم ہونے کے باوجود کسی دوسرے مسکین کو بہ طور صدقہ دے سکتا ہے۔

یہ پابندی نہیں ہے کہ مقتول شکار کی قیمت سے خریدنا ہوا نلہ حرم ہی کے مساکین کو دیا جائے۔

سوم۔ تیسرا اختیار یہ ہے کہ مقتول شکار کی قیمت سے جتنا غلہ خریدا جاسکتا ہو اس کا حساب کر کے ہر مسکین کے غلہ کے بدلے میں ایک روزہ رکھے، اس کے بعد حساب کرے اگر نصف صاع سے کم غلہ بچ رہا ہے تو اس کے بدلے میں بھی ایک دن روزہ رکھے (۱)۔

(۱) الہدایہ ۲/۲۵۹، ۲۶۳، شرح الکفر للعلینی ۱/۱۰۳-۱۰۵، الدر المختار مع حاشیہ

ہیں، خواہ مسکینوں کو کھانا کھلا دیا جائے یا اس کے مساوی روزے رکھ لئے جائیں تاکہ وہ اپنے کئے کی شامت کا مزہ چکھے، جو کچھ ہو چکا اللہ نے اسے معاف کر دیا لیکن جو کوئی پھر یہ حرکت کرے گا اللہ اس سے انتقام لے گا اور اللہ زبردست ہے، انتقام پر قادر ہے)۔

اول: شکار کو قتل کرنا:

۱۶۱- اوپر گزری ہوئی آیت کریمہ کی صراحت کے مطابق دانستہ شکار کو قتل کرنے کی صورت میں جزاء واجب ہونے پر اتفاق ہے۔

۱۶۲- اس بارے میں ما دانستہ کا حکم بھی دانستہ کی طرح ہے، چاروں فقہی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شکار کو ما دانستہ قتل کرنے میں بھی جزاء لازم ہے، اس لئے کہ یہاں پر سزا تلف کئے ہوئے شکار کے ضمان کے طور پر شروع ہوئی ہے، اور شکار کا اتلاف تو ہر صورت میں ہوا، اور اس بارے میں حکم برآمد ہے کہ شکار جان بوجھ کر کیا جائے یا غلطی سے یا نادانی سے یا سہوئیسیان سے (۱)۔

۱۶۳- آیت کی صراحت کے مطابق یہ جزاء قتل کئے ہوئے جانور کے مماثل ہوگی، اسے تین چیزوں کے درمیان اختیار ہوگا، لیکن ان تین چیزوں میں سے دو کی تشریحات میں اختلاف ہے:

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ دو عادل آدمیوں سے قتل کئے ہوئے شکار کی قیمت کا تعین کرایا جائے، خواہ پالتو جانوروں میں مقتول شکار کا کوئی مماثل جانور ہو یا نہ ہو، شکار جس جگہ قتل کیا گیا ہے اس مقام کی قیمت کا اعتبار ہوگا، پھر جرم کرنے والے کو تین باتوں کے درمیان

(۱) المسئلہ المنقطع ۲۰۰، ہدایہ ۲/۲۵۸-۲۵۹، شرح الترمذی ۲/۳۱۳، لشرح الکبیر ۲/۷۳، المجموع ۷/۳۳۹-۳۵۰، نہایت المحتاج ۲/۳۶۰، المغنی ۳/۵۰۵-۵۰۶-۵۰۱، المنقح ۱/۳۲۳، سرسبز نے اور ناخن تراشنے کے بارے میں جو تعلیل کو پرکھ رکھی ہے اس کا مطالعہ کیا جائے، وہ تعلیل یہاں بھی منطبق ہوتی ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ مثلی شکار کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں صورت اور بناوٹ کے تشابہ کا اعتبار ہے، جن شکاروں کے مماثل کے بارے میں سلف سے صراحت منقول ہے، ان میں سلف کی پیروی کی جائے گی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَمَلٍ مُّنتَكِمٌ“ (اس کا فیصلہ تم میں کے دو عادل آدمی کریں گے)، اور جن شکاروں کے مماثل کے بارے میں سلف سے کچھ منقول نہیں ہے ان کے مماثل کے بارے میں آیت بالا پر عمل کرتے ہوئے دو سمجھ دار عادل افراد فیصلہ کریں گے۔

اس میں چوپایوں اور پرندوں کا حکم ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

چوپایوں میں شتر مرغ میں اونٹ لازم ہے، نیل گائے اور جنگلی گدھا میں گائے یا بیل لازم ہے، ہرن میں مادہ بھیڑ لازم ہے، خرکوش میں ”عناق“^(۱) اور جنگلی چوہے میں ”جنفرہ“^(۲) لازم ہے۔ امام مالک کے نزدیک خرکوش، جنگلی چوہا اور کوه میں قیمت لازم ہوگی۔

پرندوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے:

حمام (کبوتر وغیرہ) کی تمام انواع میں بکری یا بھیڑ واجب ہے، حمام سے ہر وہ پرندہ مراد ہے جو گھونٹ گھونٹ پانی پیتا ہے، اس میں وہ پالتو کبوتریں آتی ہیں جو گھروں سے مانوس ہوتی ہیں، قمری، بھٹ تیر بھی اس میں شامل ہیں، اہل عرب ہر طوق دار گردن والے پرندے کو حمام کہتے ہیں۔

اگر کوئی پرندہ اپنے جسم کے اعتبار سے کبوتر سے چھوٹا ہو تو اس میں

(۱) ”عناق“ وہ مادہ بھیڑ ہے جو ایک سال سے کم عمر کی ہو، اس کا اطلاق پیدائش کے بعد سے لے کر ایک سال سے کم عمر تک کے لئے ہوتا ہے، لیکن یہاں وہ

مادہ بھیڑ مراد ہے جو ”جنفرہ“ سے بڑی ہو۔

(۲) ”جنفرہ“ وہ مادہ بھیڑ ہے جو چار ماہ کی ہوگی ہو۔

مقتول شکار کی جزاء کے مسئلہ میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ شکار کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مثلی: وہ شکار جس کا کوئی مماثل پالتو جانوروں یعنی اونٹ، گائے، بکری میں پایا جاتا ہو۔ (۲) غیر مثلی: جسمانی بناوٹ کے اعتبار سے اس کا کوئی مشابہ چوپایہ پالتو جانوروں میں نہ پایا جاتا ہو۔ مثلی جانوروں کی جزاء تجنیر اور تعدیل پر مبنی ہے یعنی شکار کرنے والے کو بالترتیب ذیل میں سے تین چیزوں کا اختیار ہوگا:

اول۔ مقتول شکار کا مشابہ پالتو جانور حرم میں ذبح کرے، اور اسے حرم کے مساکین پر صدقہ کر دے۔

دوم۔ مقتول شکار کے مشابہ جانور کی قیمت دراہم میں لگائے، پھر اس کے ذریعہ نلہ خرید کر حرم کے مساکین پر صدقہ کر دے، مساکین پر دراہم تقسیم کرنا جائز نہیں ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ خود مقتول شکار کی قیمت لگا کر اس سے نلہ خریدے اور جس جگہ شکار کیا ہے وہاں کے مساکین پر صدقہ کرے، جس جگہ شکار کیا ہے اگر وہاں مساکین نہ ہوں تو اس سے قریب ترین جگہ کے مساکین پر صدقہ کرے۔

سوم۔ اگر چاہے تو ہر مدغلہ کے بدلے ایک دن روزہ رکھے، ایک مد سے کم میں بھی ایک دن کا روزہ لازم ہوگا۔

روزے چاہے حرم میں رکھے یا حرم کے باہر کہیں اور رکھے، جگہ کی کوئی پابندی نہیں ہے، اگر مقتول شکار غیر مثلی ہے تو اس میں اس کی قیمت لازم ہوگی، اس کے بعد دو باتوں کے درمیان اختیار ہوگا:

اول۔ اس قیمت سے نلہ خرید کر حرم کے مساکین پر صدقہ کر دے، امام مالک کے نزدیک شکار کی جگہ کے مساکین پر صدقہ کرے۔

دوم۔ ہر مدغلہ کے عوض ایک دن روزہ رکھے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

دوم: شکار کو نقصان پہنچانا:

۱۶۵- اگر شکار کو قتل نہیں کیا بلکہ اسے نقصان پہنچایا تو حنفیہ^(۱)، شافعیہ^(۲) اور حنابلہ^(۳) کے نزدیک جس طرح نقصان پہنچایا ہے اسی کے لحاظ سے جزاء لازم ہوگی، اگر محرم نے شکار کو زخمی کیا یا اس کے پر اکھاڑے تو اس عمل کے نتیجے میں اس کی قیمت میں جو کمی آئی اس کے بقدر ضامن ہوگا، جس طرح کل کی قیمت لازم ہوتی ہے اسی طرح جزء کی قیمت بھی لازم ہوگی، جزء کو کل پر قیاس کرتے ہوئے، یہ جزء اس وقت لازم ہوگی جب زخمی کیا ہوا شکار اور پر اکھاڑا ہوا شکار صحت یاب ہو اور صحت یاب ہونے کے بعد بھی محرم کی زیادتی (جنایت) کا اثر اس کے جسم پر رہا، اگر صحت یابی کے بعد شکار کے جسم پر کوئی اثر نہ رہا تو حنفیہ کے نزدیک سبب کے زائل ہونے کی وجہ سے محرم ضامن نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شکار کو زخمی کرنے کی صورت میں اگر شکار مثلی ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کے مماثل جانور میں اگر یہ عیب پیدا ہوتا تو اس کی قیمت میں کتنی کمی آتی، اسی کمی کے بقدر محرم کے ذمہ واجب ہوگا اور اگر زخمی جانور غیر مثلی ہے تو خود اس کی قیمت میں کمی کے بقدر واجب ہوگا، اگر شکار میں محرم نے کوئی مستقل عیب پیدا کر دیا تو اس بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ پوری جزاء لازم ہوگی۔

اگر محرم نے شکار کو اس طرح کر دیا کہ وہ پکڑنے والے سے اپنا بچاؤ کرنے کے لائق نہیں رہ گیا تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک پوری جزاء لازم ہوگی، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، کیونکہ اس طرح اس

قیمت لازم ہے، کیوتر سے بڑا پرندہ ہو، مثلاً فح اور مرغابی تو اصح قول یہ ہے کہ اس میں بھی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ ان کا کوئی مشابہ پالتو جانور نہیں ہے۔

امام مالک کا مسلک ہے کہ مکہ مکرمہ اور حرم کی کیوتروں اور فاختاؤں میں بکری واجب ہے اور مکہ و حرم کے علاوہ مقامات کی کیوتروں اور فاختاؤں میں قیمت واجب ہے، یہی تفصیل تمام پرندوں میں ہوگی^(۱)۔

۱۶۴- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتول شکار جس طرح کا ہوگا، بڑا، چھوٹا، بڑبڑ، دبلا، بیمار اس کا مماثل جانور بھی انہیں صفات کا لازم ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ" (تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے) اور مماثلت اسی وقت ہوگی جب ان صفات میں بھی مماثلت ہو، امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ مقتول شکار اگر چھوٹا ہو تو بھی اس کا مماثل جانور بڑا ہی لازم ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "هٰذَا بَالِغِ الْكُعْبَةِ"^(۲) (ایسی ہدی جو کعبہ پہنچے) اور چھوٹا جانور ہدی نہیں ہوتا، ہدی کے لئے اسی عمر کا جانور ضروری ہے جس عمر کا جانور قربانی میں ضروری ہے^(۳)۔

(۱) المجموع ۷/۲۰۸-۲۱۱، شرح الصہاج ۲/۱۳۰-۱۳۱، نہایۃ المحتاج

۲/۲۶۳-۲۶۵، لشرح الکبیر ۲/۸۰-۸۲، شرح البرزقانی ۲/۳۲۰-۳۲۲

۳۲۲ شرح المرسلہ مع جامعہ الصدوقی ۱/۳۲۷-۳۳۰، الکافی ۱/۵۶۸-۵۶۹،

مطالب ولی اسی ۲/۳۶۹-۳۷۰-۳۷۲، فتح القدر ۲/۲۶۸-۲۶۹

(۲) سورہ مائدہ ۹۵

(۳) شرح المرسلہ ۱/۲۹۵، لشرح الکبیر ۲/۸۲، البرزقانی ۲/۳۲۲-۳۲۳،

المجموع ۷/۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۲/۲۶۳، المغنی ۳/۱۲، الکافی ۱/۵۶۹،

مطالب ولی اسی ۲/۳۷۲

(۱) الہدایہ ۲/۲۶۳، المسئلک المتعقد ۲/۲۳۲-۲۳۳

(۲) المجموع ۷/۳۰۵-۳۱۳-۳۱۳، نہایۃ المحتاج ۲/۲۶۵-۲۶۶، مغنی المحتاج

۱/۵۲۷، شرح المغنی ۱/۱۰۵

(۳) الکافی ۱/۵۷۰، ۵۷۲، مطالب ولی اسی ۲/۳۷۳

احرام ۱۶۶-۱۶۹

۲۔ جال نصب کیا جس میں پھنس کر شکار مر گیا یا شکار پر کتا چھوڑا۔
۳۔ شکار کو قتل کرنے میں شریک ہوا، مثلاً اسے پکڑانا کہ دوسرا اسے قتل یا ذبح کر دے۔

۴۔ شکار کے بارے میں رہنمائی کی، اس کی طرف اشارہ کیا یا ہاتھ سے شرکت کے بغیر شکاری کی امانت کی، مثلاً شکار کا سامان یا ہتھیار دیا، اس صورت میں حنفیہ^(۱) اور حنابلہ^(۲) کے نزدیک محرم ضامن ہوگا، مالکیہ^(۳) اور شافعیہ^(۴) کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

پنجم: شکار پر قبضہ کے ذریعہ تعدی کرنا:

۱۶۸۔ اگر محرم کے قبضہ میں رہتے ہوئے شکار مر گیا تو اس پر جزاء لازم ہوگی، کیونکہ اس کو اپنے قبضہ میں رکھ کر اس نے زیادتی کی ہے، لہذا امرنے کی صورت میں ضامن ہوگا، خواہ وہ شکار اس کے پاس دوسرے کی امانت رہا ہو^(۵)۔

ششم: مجرم کا شکار میں سے کھانا:

۱۶۹۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کے ذبح کیے ہوئے یا شکار کیے ہوئے شکار میں سے کھایا یا حرم کے شکار میں سے کھایا تو اس پر کھانے کی وجہ سے ضمان لازم نہ ہوگا، اگر اس نے خود شکار کو قتل کیا تھا یا ذبح

نے شکار کا امن ختم کر دیا، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ قیمت میں جوگی پیدا ہوئی ہے صرف اس کا ضمان لازم ہوگا۔

مالکیہ^(۱) کے نزدیک اگر محرم نے شکار کو اس طرح ذبح لگایا یا نقصان پہنچایا ہے کہ اس کے بچ جانے کا ظن غالب ہے تو اس پر جزاء لازم نہیں ہے، قیمت میں جوگی آئی ہے، اس کا وہ ضامن نہیں ہوگا۔

سوم: شکار کا دودھ دوہنا یا اس کا انڈا توڑنا یا اس کا بال کاٹنا:
۱۶۶۔ حنفیہ^(۲)، شافعیہ^(۳) اور حنابلہ^(۴) کے نزدیک ان صورتوں میں دودھ، انڈا اور بال کی قیمت لازم ہوگی، اسی کے ساتھ ساتھ اس عمل کے نتیجے میں شکار کی قیمت میں جوگی آئی ہوگی اس کا ضمان بھی محرم کے ذمہ لازم ہوگا۔

مالکیہ^(۵) نے صراحت کی ہے کہ جس مادہ شکار کا انڈا توڑا ہے اس کی دیت (خون بہا) کا دسواں حصہ محرم کے ذمہ لازم ہوگا، یہ اس وقت ہے جب کہ اس انڈے سے زندہ بچہ نکل کر نہ مرا ہو، اگر توڑنے پر اس انڈے سے زندہ بچہ نکلا، اس کی آواز نکلی اور مر گیا تو سارے انڈے کے نزدیک پوری دیت لازم ہوگی۔

چہارم: شکار کے قتل کا سبب بننا:

۱۶۷۔ شکار کے قتل کا سبب بننے میں جزاء لازم ہوگی، اس کی درج ذیل شکلیں ہیں:

۱۔ شکار کو آواز لگائے، بھگائے، اس طرح اس کی موت کا سبب بنے۔

(۱) اسمک المصنوع، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، اس میں دلالت و امانت کی بنا پر جزاء واجب ہونے کے شرائط کی تفصیل ہے مثلاً یہ شرط کہ اس کے نتیجے میں شکار قتل ہو، اور اس کی رہنمائی کی گئی وہ شکار کو اس سے پہلے سے نہ جانتا ہو اور نہ پہلے دیکھا ہو، اور اس کی تصدیق کرے۔

(۲) مطالب اولیٰ ائسی، ۲/۳۳۳-۳۳۶۔

(۳) اشرح الکبیر، ۲/۷۶-۷۷۔

(۴) نہایۃ المحتاج، ۲/۳۶۱-۳۶۲۔

(۵) اسمک المصنوع، ۲۳۵-۲۳۶، اشرح الکبیر مع حاشیہ، ۲/۷۲، نہایۃ المحتاج

۲/۶۲، مطالب اولیٰ ائسی، ۲/۳۳۱۔

(۱) شرح الترقائی، ۲/۳۱۵، اشرح الکبیر مع حاشیہ، ۲/۷۶۔

(۲) اسمک المصنوع، ۲۳۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج، ۲/۳۶۰۔

(۴) مطالب اولیٰ ائسی، ۲/۳۳۸۔

(۵) اشرح الکبیر، ۲/۸۲۔

تیسری بحث

جماع اور محرکات جماع

۱۷۰- علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حالت احرام میں جماع کا عمل ایک جنایت (جرم) ہے جس میں جزاء واجب ہے، جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جزاء واجب ہونے میں دانستہ جماع کرنے، ناواقفیت کی بنا پر یا بھول کر جماع کرنے والے اور جبر و اکراہ کی وجہ سے جماع کرنے والے کا حکم یکساں ہے، حنفیہ^(۱)، مالکیہ^(۲) اور حنابلہ^(۳) کا یہی مسلک ہے، اس کی علت بیان کرتے ہوئے ابن قدامہ لکھتے ہیں: ”اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس سے حج کی قضا وابستہ ہے، لہذا حج فوت ہونے کی طرح اس میں بھی عمد اور سہو برابر ہوگا۔“

لیکن حنابلہ نے فہم یہ لازم ہونے سے اس عورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس سے جبر اوٹھی کی گئی ہو، حنابلہ کہتے ہیں کہ اس عورت پر فہم یہ لازم نہیں بلکہ صرف قضا واجب ہے۔

شافعیہ^(۴) کا مسلک یہ ہے کہ بھول کر، حالت جنون میں، حالت بے ہوشی میں، نیند کی حالت میں اور جبر و اکراہ کی وجہ سے جماع کرنے والے کا احرام جماع کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا، اسی طرح نو مسلم ہونے کی وجہ سے یا علماء سے دور دیہات وغیرہ میں نشوونما پانے کی وجہ سے احکام و مسائل سے واقف نہیں ہے اور ناواقفیت کی وجہ سے حالت احرام میں جماع کر بیٹھا تو اس کا احرام فاسد نہ ہوگا۔

کیا تھا اور اس میں سے کھایا تو شکار کو قتل یا ذبح کرنے پر تو جزاء ہوگی، اس میں کھانے پر جزا نہیں ہوگی، یہ مسلک جمہور علماء کا ہے جن میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ابو یوسف، اور امام محمد ہیں^(۱)۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ^(۲) کے نزدیک اس صورت میں کھانے کا ضمان لازم نہیں ہوتا جب کہ حرم نے دوسرے کے کیے ہوئے شکار میں سے کھایا اور غیر حرم نے اس شکار میں سے کھایا جسے اس نے حرم کے علاقہ میں شکار کیا ہے، لیکن اگر حرم اپنے کیے ہوئے شکار یا اپنے ذبح کیے ہوئے شکار میں سے کھاتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھانے پر ضمان لازم ہوگا، خواہ وہ شکار کرنے یا ذبح کرنے کا ضمان ادا کر چکا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو۔

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ اس شکار کا ضمان جزا کی شکل میں ہو چکا ہے، لہذا دوبارہ اس کا ضمان لازم نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اسے بغیر کھائے ضائع کر دے تو دوبارہ ضمان عائد نہیں ہوتا، نیز اس لئے کہ اس کی حرمت اس کے مردار ہونے کی وجہ سے ہے اور مردار کا ضمان لازم نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ ”اس کی حرمت اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کے احرام کے ممنوع عمل کا نتیجہ ہے، کیونکہ اس کے احرام ہی نے شکار کو شکار کا محل ہونے سے اور ذبح کو ذبح کی اہلیت سے خارج کیا ہے، اس طرح ان واسطوں سے اس کے کھانے کی حرمت اس کے احرام کی طرف منسوب ہے۔“

(۱) المشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۷۸، المجموع ۷/ ۳۰۸-۳۰۹، المغنی ۳/ ۳۱۲۔

(۲) الہدایہ فی شرح القدر ۲/ ۲۷۳، المسئلہ المنتقط ۲/ ۲۵۳، امام ابو حنیفہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر ضمان ادا کرنے سے پہلے کھایا ہے تو شکار کی جزا میں اس کا مدخل ہو جائے گا، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس صورت کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، لہذا اس میں دونوں احتمالات ہیں۔

(۱) المسئلہ المنتقط ۲/ ۱۲۶۔

(۲) المشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۸۔

(۳) الکافی ۲/ ۵۶۱، مطالب بولی اسی ۲/ ۳۳۸، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲۔

(۴) جیسا کہ فیہما المحتاج اور اس کے حاشیہ شریعتی میں ہے ۲/ ۵۶۱۔

احرام ۱۷۱-۱۷۲

اول: حج کے احرام میں جماع:

حج کے احرام کے دوران جماع تین حالتوں میں جنائت ہوتا ہے:

۱۷۱- اول۔ قوف عرفہ سے پہلے جماع: عرفات میں قوف کرنے سے قبل حرم کا جماع کرنا تمام علماء کے نزدیک حج کو فاسد کر دیتا ہے، اس کے بعد اس پر تین چیزیں واجب ہوتی ہیں:

۱۔ اس فاسد حج کے اعمال کو آخر تک بجالانا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" (اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو مکمل کرو)، وجہ استدلال یہ ہے کہ "آیت میں صحیح اور فاسد کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے" (۱)۔

۲۔ اس حج فاسد کی قضا کرتے ہوئے آئندہ نیا حج کرنا، خواہ یہ حج فاسد نفلی ہی رہا ہو، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ میاں، بیوی حج قضا کا احرام باندھنے کے وقت ہی سے ایک دوسرے سے علاحدہ ہو جائیں، مالکیہ کے نزدیک یہ علاحدگی واجب ہے۔

۳۔ حج قضا میں ہدی ذبح کرنا، حنفیہ کے نزدیک یہاں ہدی سے مراد بھیڑیا بکری ہے، باقی تینوں ائمہ کے نزدیک بھیڑیا بکری ذبح کرنا کافی نہ ہوگا بلکہ اونٹ ذبح کرنا واجب ہے۔

حنفیہ کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے اس حال میں جماع کیا کہ دونوں حالت احرام میں تھے، ان دونوں نے اس سلسلے میں رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اقضیا نسککما و اهدیا ہدیاً" (اپنے

(۱) المجموع ۳۸۱/۷، نہایہ المحتاج ۲/۵۷۶-۳۵۷، المسئک المختصر ۲۲۵-۲۲۶ (اس میں مزید تفصیلات ہیں)، شرح المکرم للعلینی ۱/۱۰۲، شرح الرقابی المختصر ۲/۳۰۶، شرح الکبیر ۲/۶۸، المغنی ۳/۳۳۲، مطالب ولی ائیس ۲/۲۲۷-۲۲۸۔

اپنے حج کی قضا کرو اور ایک ایک ہدی ذبح کرو) ابو داؤد نے مراسیل میں اس کی روایت کی ہے، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس حدیث کے علاوہ حنفیہ نے صحابہ کے ان آثار سے استدلال کیا ہے جن میں بھیڑیا بکری واجب ہونے کا ذکر ہے (۱)۔

جمہور کا استدلال ربلی کے بقول اس بات سے ہے کہ: "اس کے بارے میں صحابہ کی ایک جماعت کا فتویٰ ہے، اور ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں ہوتا" (۲)۔

۱۷۲- دوم۔ قوف عرفہ کے بعد تکمیل اول سے قبل جماع: قوف عرفہ کے بعد تکمیل اول سے پہلے جماع کرنے سے بھی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج فاسد ہو جاتا ہے، اور ایک اونٹ ذبح کرنا واجب ہوتا ہے جس طرح قوف عرفہ سے پہلے جماع کرنے میں ہوتا ہے (۳)۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے حج فاسد نہیں ہوتا اور ایک اونٹ ذبح کرنا واجب ہوتا ہے (۴)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اس اثر سے ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا: میں نے اپنی بیوی سے ایسی حالت میں جماع کیا جب ہم دونوں احرام کی

(۱) ملاحظہ ہو: الہدایہ و فتح القدر ۲/۲۳۸، ۲۳۰، شرح المکرم للعلینی ۱/۱۰۲، مذکورہ حدیث مرسل ہے اور حنفیہ مرسل کو حجت مانتے ہیں، کچھ شوبہد سے اس کی تقویت بھی ہوتی ہے۔

(۲) نہایہ المحتاج ۲/۵۷۷، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۳/۳۳۲، المجموع ۳۸۱/۷، المغنی شرح الموطأ ۳/۳، الشرح الکبیر ۲/۶۸، مالکی شافعی نے ہدی واجب ہونے کی بات مطلق صورت میں لکھی ہے صرف صاحب الرقابی نے یہ تفسیر کی ہے کہ یہ ہدی ہونے (اونٹ) ہوگا۔

(۳) حاشیہ الصدوی ۱/۳۸۵-۳۸۶، الشرح الکبیر ۲/۶۸، نہایہ المحتاج ۲/۵۷۶، المغنی ۳/۳۳۲۔

(۴) الہدایہ مع الشرح ۲/۲۳۰-۲۳۱، المسئک المختصر ۲/۲۲۶۔

احرام ۱۷۲

رات میں قُوف عرفہ کر لیا تھا تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ”فقد تم حجه و قضی تفتہ“ (ان کا حج پورا ہو گیا اور میل کچیل دور ہو گیا) اس حدیث کی روایت بھی امام احمد اور اصحاب سنن نے کی ہے، ترمذی نے اسے حدیث صحیح قرار دیا ہے، حاکم نے کہا ہے کہ ”یہ حدیث تمام ائمہ حدیث کی شرطوں کے مطابق صحیح ہے“ (۱)۔

ان دونوں احادیث سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ ان احادیث سے حج کا مکمل ہونا حقیقی معنی (جس کی طرف ذہن فوری طور پر منتقل ہوتا ہے) میں تو مراد نہیں ہے، کیونکہ ابھی طواف زیارت باقی ہے جو تمام حضرات کے نزدیک حج کا ایک رکن ہے، لہذا ان احادیث کا یہ مفہوم متعین ہو گیا کہ حکم حج مکمل ہو گیا، اور حکم حج کا مکمل ہونا اس طور پر ہوتا ہے کہ اس کے بعد حج کے فاسد ہونے سے حفاظت ہو جاتی ہے، اس لئے ان احادیث سے معلوم ہوا کہ قُوف عرفہ کرنے کے بعد محرم جو کام بھی کرے اس کا حج فاسد نہیں ہوگا (۲)۔

”بدنہ“ واجب ہونے کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر ہے: ”سئل عن رجل وقع بأهله وهو بمنى قبل أن يفيض، فأمره أن ينحو بدنة“ (حضرت ابن عباسؓ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے منیٰ سے کوچ کرنے سے پہلے منیٰ میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو حضرت ابن عباسؓ نے اسے ”بدنہ“ ذبح کرنے کا حکم دیا) اس اثر کی روایت امام مالک اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے (۳)۔

حالت میں تھے؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: ”أفسدت حجك، انطلق أنت وأهلك مع الناس، فاقضوا ما يقضون، وجل إذا حلوا، فإذا كان في العام المقبل فاحجج أنت وأمرأتك، وأهديا هدياً، فإن لم تجدا فصوما ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن“ (۱) (تم نے اپنا حج فاسد کر دیا، تم دونوں لوگوں کے ساتھ جاؤ، جو اعمال وہ کریں تم بھی کرو، جب لوگ احرام ختم کریں تم بھی ختم کرو، اگلے سال تم اور تمہاری بیوی دونوں حج کرو، ایک ہدی ذبح کرو، اگر ہدی نہ پاؤ تو تین روزے حج کے دنوں میں اور سات روزے حج سے واپسی کے بعد رکھو)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ اثر اور دوسرے صحابہ کے آثار محرم کے جماع کے بارے میں مطلق ہیں، ان میں قُوف سے پہلے کے جماع اور بعد کے جماع میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، لہذا دونوں صورتوں کا حکم حج کے فاسد ہونے اور بدنہ (اونٹ) واجب ہونے میں یکساں ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال رسول اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: ”الحج عرفة“ (حج درحقیقت قُوف عرفہ کا نام ہے) اس حدیث کی روایت امام احمد، اصحاب سنن اور حاکم نے کی ہے (۲)، عروہ بن مضرؓ طائی کی حدیث میں رسول اکرم ﷺ کے درج ذیل ارشاد سے بھی حنفیہ نے استدلال کیا ہے، انہوں نے اس سے پہلے دن یا

(۱) مسند احمد بن حنبل ۳/۲۶۱-۲۶۲، ابوداؤد حوالہ بالا، ترمذی، مذکورہ باب ۳۳۸-۳۳۹، الفاظ ترمذی کے ہیں نسائی (باب لیمن لم ینحک صلاة الصبح مع الإمام بالمزدلفة) ۵/۲۶۳-۲۶۵، ابن ماجہ ۱۰۰۳، مستدرک حاکم ۱/۶۳، ذہبی نے اس حدیث کی صحت سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) تبیین الحقائق للولیلئی (شرح کتر) ۵۸/۲، فتح القدیر ۲/۲۳۰-۲۳۱۔

(۳) مؤطا امام مالک (هدی من أصاب أهله قبل أن يفيض) ۱/۲۷۳۔

(۱) المغنی ۳/۳۵، نصب الرایہ بھی ملاحظہ کیجئے، اس میں یہ روایت زیادہ مفصل ہے ۳/۱۲۷، صاحب نصب الرایہ نے لکھا ہے کہ پہنچنے سے پہلے اس کی روایت کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) مسند احمد بن حنبل ۳/۳۰۹-۳۱۰، ابوداؤد (باب من لم ینحک عرفہ) ۵۶، ترمذی (باب من أدرك الإمام...) ۳/۲۳۷-۲۳۸، الفاظ ترمذی کے لئے گئے ہیں، نسائی ۵/۲۵۶، ابن ماجہ ۱۰۰۳، مستدرک حاکم ۱/۶۳، ذہبی نے اسے صحیح کہا ہے۔

احرام ۱۴۳-۱۴۵

ہو، اور احرام کے ساتھ طواف حج یا عمرہ ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔“
حنفیہ اور شافعیہ نے اس کو واجب نہیں قرار دیا ہے^(۱)۔

دوم: عمرہ کے احرام میں جماع:

۱۴۴- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمرہ کا رکن ادا کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو عمرہ فاسد ہو جائے گا، عمرہ کا رکن طواف کے چار چکر ہیں، اگر طواف کے چار چکروں کے بعد جماع کیا تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ رکن کے ادا ہو جانے سے عمرہ فاسد ہونے سے مامون ہو گیا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمرہ کی سعی مکمل ہونے سے پہلے جماع پایا گیا ہے خواہ سعی کا ایک ہی چکر باقی ہو تو عمرہ فاسد ہو گیا، اور اگر سعی مکمل ہونے کے بعد حلق سے پہلے جماع پایا گیا ہے تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ سعی کر لینے سے عمرہ کے ارکان مکمل ہو جاتے ہیں، اور حلق مالکیہ کے نزدیک شرط کمال میں سے ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمرہ سے حائل ہونے سے پہلے مفسد پیدا ہو گیا تو عمرہ فاسد ہو گیا، اور حلق کے ذریعہ احرام سے نکلنا شافعیہ کے نزدیک رکن اور حنابلہ کے یہاں واجب ہے^(۲)۔

۱۴۵- عمرہ فاسد ہونے میں حج فاسد ہونے کی طرح عمرہ کے اعمال مکمل کرنا، آئندہ عمرہ کی تضا کرنا اور نذر یہ ادا کرنا باتفاق علماء لازم ہوتا ہے۔

لیکن عمرہ فاسد ہونے کی صورت میں کیا نذر یہ لازم ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے:

(۱) الہدایہ ۲/۲۳۱، شرح المنکر للہیثمی ۱/۱۰۳، المنعمی للہباجی ۳/۹۳-۱۰۰، المجموع ۷/۳۹۳-۳۹۴، المجموع ۱/۲۱۳، مطالب بولی ائسی ۲/۳۵۰۔
(۲) ان احکام کی تفصیل (عمرہ) کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

۱۴۳- سوم- تکمیل اول کے بعد جماع: اس بات پر اتفاق ہے کہ تکمیل اول کے بعد جماع سے حج فاسد نہیں ہوتا، مالکیہ نے اسی کے ساتھ جماع کی ان شکلوں کو بھی ملحق کیا ہے: (۱) طواف افاضہ کے بعد جماع اگر چہ رمی سے پہلے ہو، (۲) ذی الحجہ کے بعد رمی اور افاضہ سے پہلے جماع۔

اس جماع سے کیا جزاء واجب ہوگی؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ ایک بکری واجب ہوگی، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ”عمورتوں کے علاوہ دوسرے ممنوعات احرام سے تکمیل (حائل ہو جانا، پابندی ختم ہو جانا) کی وجہ سے اس کی جنایت بلکی ہو گئی ہے۔“

امام مالک کا مسلک اور شافعیہ و حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس شکل میں بھی ”بدنہ“ واجب ہوگا، باجی نے اس کی نلت یہ بیان کی ہے کہ یہ احرام کے خلاف سنگین جنایت (جرم) ہے^(۱)۔

جس شخص نے جماع کا یہ جرم تکمیل اول کے بعد افاضہ سے پہلے کیا اس کے ذمہ مالکیہ اور حنابلہ نے لازم قرار دیا ہے کہ حل جا کر عمرہ کرے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے ایسا ہی فرمایا ہے، اس سلسلہ میں علامہ باجی ”المئینی“ میں لکھتے ہیں: ”یہ اس لئے کہ اس نے وطی کر کے طواف افاضہ میں نقص پیدا کر دیا تو اس کے ذمہ لازم ہوا کہ ایسے طواف سے اس کی تضا کرے جس کا احرام اس نقص سے محفوظ

= مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عباسؓ سے اس اثر کے راوی دوسرے شخص ہیں، اور اس کی سند صحیح ہے، مؤطا میں ابو الثیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ملاحظہ ہو: المجموع ۷/۳۸۰۔

(۱) مذکورہ قصہ کی روایت امام مالک نے (باب ھدی من اصاب لھلہ قبل ان یلبس) میں کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ تکمیل کے بعد جماع میں بھی ان کا مسلک ہے واللہ اعلم۔

إحرام ۱۷۶-۱۷۸

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی کام لذت حاصل کرنے کے لئے کیا اور اس میں برآمد لگا رہا یہاں تک کہ انزال ہو گیا تو جماع کی طرح ان سے بھی حج فاسد ہو جائے گا، اور اگر محض سوچنے یا دیکھنے سے منی خارج ہو گئی جب کہ اس نے سوچنے اور دیکھنے کو کچھ دیر جاری نہیں رکھا تو حج فاسد نہیں ہوگا بلکہ اس میں ایک ہدی (بدنہ) لازم ہوگا۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دیکھتے ہی نگاہ پھیر لی لیکن منی نکل گئی تو اس پر ایک دم ہوگا، اور اگر بار بار دیکھا یہاں تک کہ منی نکل گئی تو اونٹ ذبح کرنا لازم ہوگا^(۱)۔

چہارم: قارن کا جماع:

۱۷۸- قارن کے جماع کے بارے میں چونکہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ دو طواف اور دو سعی کرے گا اس لئے قارن کے جماع کے بارے میں حنفیہ نے درج ذیل تفصیل بیان کی ہے^(۲):

۱- اگر قوف عرفہ سے پہلے اور عمرہ کے طواف سے پہلے جماع کیا تو اس کا حج اور عمرہ دونوں فاسد ہو گیا، اور اس کے ذمہ حج و عمرہ دونوں کے اعمال کی انجام دہی لازم ہے، اور دونوں کے احراموں پر جنایت کرنے کی وجہ سے دو بکریاں لازم ہوں گی، اور اس پر دونوں عبادتوں کی قضا واجب ہے، اور دم قرآن اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا۔

۲- اگر عمرہ کا طواف مکمل کرنے کے بعد یا طواف کے اکثر چکر کرنے کے بعد جماع کیا تو اس کا حج فاسد ہو گیا، عمرہ فاسد نہیں ہوا، کیونکہ وہ عمرہ کا رکن جماع سے پہلے ادا کر چکا ہے، دم قرآن اس کے

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۳۷-۲۳۸، حاشیہ العدوی ۱/ ۳۸۹، نہایہ المحتاج ۲/ ۵۶، مختصر الخیر فی شرح المغنی ۳/ ۳۳۸-۳۳۹۔

(۲) جیسا کہ مسلک المتعظ ۲/ ۲۲۷-۲۲۸ میں ہے۔

حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ایک بکری لازم ہوگی، اس لئے کہ عمرہ کا درجہ حج سے کم ہے، لہذا اس کا جرم بھی ہلکا ہوگا، اس لئے بکری واجب ہوگی۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ حج کی طرح اس میں بھی بدنہ (اونٹ) لازم ہوگا، جس جماع سے عمرہ فاسد نہیں ہوتا اس کا بدنہ حنفیہ کے نزدیک صرف ایک بکری ہے، اور مالکیہ کے نزدیک بدنہ ہے^(۱)۔

سوم: جماع کے مقدمات:

۱۷۶- جماع کے براہ راست یا ترمین مقدمات (دوائی) مثلاً شہوت کے ساتھ چھونا، بوسہ لینا اور جماع کے بغیر مباشرت، کا حکم یہ ہے کہ اگر محرم نے ان میں سے کسی کا ارتکاب کیا تو اس پر دم واجب ہوگا، چاہے انزال منی ہو یا نہ ہو، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا حج فاسد نہیں ہوگا، مگر حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر انزال ہو گیا تو بدنہ واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر جماع کے ان مقدمات سے انزال ہو گیا تو جماع کی طرح ان سے بھی حج فاسد ہو جائے گا اور اس پر جماع کرنے والے کے سارے احکام جاری ہوں گے، اور اگر انزال نہیں ہوا تو اسے اونٹ ذبح کرنا ہوگا۔

۱۷۷- جماع کے دور کے مقدمات، مثلاً شہوت سے دیکھنا، اس کے بارے میں سوچنا، کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں کچھ بھی فدیہ لازم نہ ہوگا اگرچہ انزال ہو جائے، سوچنے کے بارے میں حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۳۱، حاشیہ العدوی ۱/ ۳۸۶، المغنی حوالہ بالا، المجموع ۳۸۱-۳۸۲، شرح المغنی ۲/ ۳۶۶، المغنی ۳/ ۳۸۶، حاشیہ المتعظ ۱/ ۳۱۳، مطالب ولی المغنی ۲/ ۵۱۔

احرام ۱۷۹-۱۸۱

یہاں پر گفتگو ان چاروں کے ان احکام سے ہے جن کا تعلق زیر بحث موضوع سے ہے:

مطلب اول ہدی

۱۷۹- ہدی کی حقیقت، اس کے ذبح اور اس کی انواع کے بارے میں ان شرائط اور احکام کا لحاظ رکھا جائے گا جن کی وضاحت ”ہدی“ کی اصطلاح میں آئے گی۔

مطلب دوم صدقہ

۱۸۰- صدقہ جس مال سے نکالا جائے گا وہ مال کے ان اصناف میں سے ہوگا جن سے صدقہ نظر نکالا جاتا ہے، اور جس فقیر کو دیا جائے گا اس کا ایسا فقیر ہونا ضروری ہے جس کو زکاۃ دی جاسکتی ہو۔ قیمت نکالنے اور ہر مسکین کو دیے جانے والی مقدار صدقہ کے بارے میں ان احکام کو ملحوظ رکھا جائے گا جو صدقہ فطر کے بارے میں طے شدہ ہیں، شکار کی جزاء میں صدقہ کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ کسی متعین مقدار کی پابندی عائد نہیں کرتے، اس سلسلے کی تفصیلات اور فقہاء کی آراء کے لئے ان اصطلاحوں کا مطالعہ کیا جائے: ”ہدی، کفارہ، صدقہ فطر“۔

مطلب سوم روزے

۱۸۱- اول: جو شخص روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا وہ اس میں روزے کے احکام کو ملحوظ رکھے گا، خاص طور سے اس حکم کو کہ غیر معین

ذمہ سے ساقط ہو گیا اور اس کے ذمہ دوم لازم ہو گئے، کیونکہ اس کی جنایت حکماً مکرر ہے، ایک دم فساحج کی وجہ سے اور دوسرا دم احرام عمرہ میں جماع کی وجہ سے، اس لئے کہ وہ اب تک اس سے حلال نہیں ہوا، اس کے ذمہ صرف حج کی قضا لازم ہے، کیوں کہ اس کا عمرہ صحیح ہو گیا ہے۔

۳- اگر عمرہ کے طواف اور قوف عرفہ کے بعد حلق سے پہلے جماع کیا خواہ وہ ابھی عرفہ ہی میں ہو تو اس کا حج نہ فاسد ہوا اور نہ عمرہ، کیونکہ دونوں کے رکن اس نے پالے ہیں، اس کے ذمہ سے دم مقرر ان ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ حج اور عمرہ دونوں کی ادائیگی صحیح ہوئی ہے، لیکن اس پر حج کی وجہ سے ایک بدنہ اور عمرہ کی وجہ سے ایک بکری لازم ہوگی۔

۴- اگر اس نے عمرہ کا طواف نہیں کیا تھا اور قوف عرفہ کے بعد جماع کیا تو اس پر حج کی وجہ سے ایک بدنہ اور فرض عمرہ کی وجہ سے ایک بکری اور عمرہ کی قضا لازم ہوگی۔

۵- اگر تارن نے حلق سے پہلے طواف زیارت کر لیا پھر جماع کیا تو اس کے ذمہ دو بکریاں لازم ہوں گی، کیونکہ اس کی یہ جنایت اس کے ہر دم احرام پر واقع ہوئی، جنایت (جماع) حج اور عمرہ دونوں کے احرام پر ہوئی ہے، کیونکہ تحلل اول (حلق) ہی نہیں پایا گیا جس پر تحلل دوم (طواف زیارت کرنے پر احرام سے کامل آزادی) مرتب ہوتا ہے۔

چوتھی بحث

ممنوعات احرام کے کفاروں کے احکام

ممنوعات احرام کے کفارے چار طرح کے ہیں: (۱) ہدی، (۲) صدقہ، (۳) روزے، (۴) قضا۔

احرام ۱۸۲-۱۸۳

دم قرآن اور دم تمتع سے عاجز رہنے والا شخص باقی سات روزے لایام تشریق کے بعد ہی رکھ سکتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ شخص اگر حج کر کے مکہ میں ہی ٹھہر گیا ہے تو ایام تشریق کے بعد مکہ مکرمہ میں یہ سات روزے رکھ سکتا ہے^(۱)، لیکن افضل و مستحب یہ ہے کہ اپنے وطن واپس آنے کے بعد یہ روزے رکھے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لیکن شافعیہ کا مشہور اور راجح قول یہ ہے کہ یہ سات روزے وطن واپس آنے کے بعد رکھے گا، راستے میں یہ روزے نہیں رکھ سکتا، ہاں اگر مکہ مکرمہ میں قیام کا ارادہ ہو تو مکہ میں یہ روزے رکھ سکتا ہے^(۲)۔

سب حضرات کی دلیل ارشاد خداوندی: "وَسَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ"^(۳) (اور سات روزے جب تم لوٹ جاؤ) ہے، شافعیہ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں، اور جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ لوٹنے سے مراد حج سے فارغ ہونا ہے، کو یا وہ شخص فارغ ہو کر اس چیز سے لوٹ گیا جس کی طرف متوجہ تھا۔

۱۸۳- سوم: جو شخص حج میں تین دنوں کا روزہ نہیں رکھ سکا وہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بعد میں ان کی قضا کرے گا، اور حنفیہ کے نزدیک اب اس کے لئے دم دینا ہی متعین ہے^(۴)، کوئی اور چیز کفایت نہیں کرے گی، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

پھر مالکیہ کے نزدیک اور یہی ایک قول حنابلہ کا بھی ہے اگر وہ ان تین دنوں میں سے بعض دنوں (ایک یا دو دن) کے روزے دس ذی الحجہ سے پہلے رکھ چکا ہے تو باقی روزوں (ایک دن یا دو دن کے روزے) کی تکمیل ایام تشریق میں کر لے گا، اور اگر ایام تشریق سے

واجب روزے میں رات سے نیت کرنا ضروری ہوتا ہے (ملاحظہ ہو: "صوم" کی اصطلاح)۔

۱۸۲- دوم- ممنوعات احرام میں سے کسی ممنوع کا ارتکاب کرنے پر بطور جزاء جو روزے لازم ہوتے ہیں ان میں باتفاق فقہاء نہ کسی زمانہ کی پابندی ہے نہ کسی خاص جگہ کی اور نہ پے در پے روزے رکھنے کی، اس میں صرف اس شخص کے روزوں کا استثناء ہے جو قرآن اور تمتع میں دم دینے سے عاجز ہونے کی وجہ سے روزے رکھتا ہے، یہ شخص تین روزے لایام حج میں رکھے گا اور سات روزے وطن واپس آنے کے بعد رکھے گا، مذکورہ بالا تین روزے حج کے مہینوں سے پہلے رکھنا درست نہیں ہے، اسی طرح قارن یہ روزے حج اور عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے اور تمتع عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے نہیں رکھ سکتا، یہ مسائل متفق علیہ ہیں۔

رہا یہ سوال کہ تمتع احرام حج سے پہلے یہ تینوں روزے رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں مالکیہ^(۱) اور شافعیہ^(۲) منع کرتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ"^(۳) (تین دن کے روزے حج میں ہوں گے)۔

حنفیہ^(۴) اور حنابلہ^(۵) نے اسے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابن قدامہ کے بقول: "وہ کامل وقت ہے جس میں ہدی ذبح کرنا جائز ہے تو اس میں روزے بھی جائز ہوں گے، جس طرح حج کا احرام باندھنے کے بعد یہ روزے جائز ہوتے ہیں، اور آیت بالا کا مطلب یہ ہے کہ حج کے وقت میں یہ روزے رکھے جائیں"۔

(۱) التشریح الکبیر ۲/۸۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/۳۳۶۔

(۳) سورۃ بقرہ ۱۹۶۔

(۴) المسئلۃ المختصہ ۱/۷۵۔

(۵) الکافی ۱/۵۳۸-۵۳۹۔

(۱) تینوں مذاہب کے ساتھ مراجع کا مطالعہ کیا جائے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/۳۳۶۔

(۳) سورۃ بقرہ ۱۹۶۔

(۴) المسئلۃ المختصہ ۱/۷۵۔

احرام ۱۸۴-۱۸۵

سال اس کی قضا لازم ہے، فوری طور پر لازم نہیں۔ مالکیہ^(۱)، شافعیہ^(۲) اور حنابلہ^(۳) کا مسلک ہے کہ قضا فوری طور پر لازم ہے خواہ فاسد شدہ حج و عمرہ نقلی ہو، لہذا فاسد عمرہ کا احرام ختم ہوتے ہی عمرہ کی قضا کرے گا، اور حج اگلے سال کرے گا۔

سوم: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے لکھا ہے کہ حج و عمرہ کو فاسد کرنے والا اسی مقام سے حج و عمرہ قضا کرنے کے لئے احرام باندھے گا جہاں سے اس نے فاسد کردہ حج و عمرہ کا احرام باندھا تھا، مثلاً اگر اس نے جھہ سے احرام باندھا تھا تو قضا کرتے وقت بھی جھہ سے ہی احرام باندھے گا، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ کسی دوسرے راستہ سے فاسد شدہ حج یا عمرہ قضا کرنے جا رہا ہے تو مکہ مکرمہ سے اتنی مسافت سے احرام باندھ لے جتنی مسافت پہلے میقات (جہاں سے اس نے فاسد شدہ حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا) اور مکہ مکرمہ کے درمیان تھی، سوائے اس کے کہ ایسا کرنے میں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا پڑے، اگر ایسی شکل ہوگی تو جو میقات راستہ میں پڑ رہا ہے وہاں سے احرام باندھ لے گا۔

اگر اس نے پہلے سال میقات سے پہلے احرام باندھا لیا تو قضا کرتے وقت بھی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسی مقام سے احرام باندھنا پڑے گا، مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی میقات ہی سے قضاء احرام باندھنا واجب ہوگا۔

اگر پہلے سال احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھ گیا تھا تو قضاء کرتے وقت میقات ہی سے احرام باندھے گا، بلا احرام میقات سے آگے بڑھنا جائز نہ ہوگا۔

(۱) اشروح الکبیر ۶۹/۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/۵۸۔

(۳) مطالب اولیٰ الیٰ اسی ۱/۳۳۹۔

مؤخر کر دیا تو جب چاہے وہ روزے رکھے، بعد والے سات روزوں سے ملا دے یا الگ رکھے۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ان تین روزوں کو یام نحر (قربانی کے یام) اور ایام تشریق میں رکھنا جائز نہیں بلکہ انہیں بعد تک مؤخر کرے گا۔

۱۸۴- تین دنوں کے روزوں کی قضا کے سلسلے میں شافعیہ کا رائج قول یہ ہے کہ ان کی قضا کے درمیان اور بعد والے سات روزوں کے درمیان چار دن یعنی ۱۰ رذی الحجہ تا ۱۳ رذی الحجہ کے بقدر فصل، نیز مزید اتنا فصل کرنا ضروری ہے جتنے دنوں میں سفر کر کے وہ سفر کی عام عادت کے مطابق اپنے وطن پہنچ جاتا ہے، جیسا کہ ان روزوں کے اداء میں ہے، اگر اس نے مسلسل دس روزے رکھ لیے تو شروع کے تین روزے درست ہوئے، باقی روزوں کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے تین اور سات روزوں کے درمیان فصل نہیں کیا۔

مطلب چہارم

قضا

۱۸۵- قضا جماع کے ذریعہ حج یا عمرہ فاسد کرنے کا لازمی تقاضا ہے، اس سلسلے کے بعض احکام یہ ہیں:

اول: حج اور عمرہ کی قضا میں ادا کے عمومی احکام ملحوظ رکھے جاتے ہیں، اسی کے ساتھ اس کے احرام کی نیت کرتے ہوئے قضا کی تعیین ضروری ہے۔

دوم: حنفیہ^(۱) کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ آئندہ

(۱) الہدایۃ فی فتح القدر ۲/۲۳۰، المسئلۃ المتفقہ ۲۸۷۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس سال حج فاسد ہو اس سال اگر وہ کسی جائز عذر کی بنا پر بلا احرام میقات کے اندر چلا گیا تھا، مثلاً اس کا مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ نہیں تھا، اس لئے میقات سے احرام کے بغیر آگے بڑھ گیا، پھر اس کے بعد مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہوا تو حج کا احرام باندھ لیا، پھر اسے فاسد کر دیا تو جب اس حج کی قضا کرنے جائے گا تو اسی مقام سے احرام باندھے گا جہاں سے فاسد شدہ حج کا احرام باندھا تھا (۱)۔

إحصار

تعریف:

۱- لغت میں احصار کا ایک معنی ہے: بیماری یا اس طرح کے کسی اور مانع کی وجہ سے مناسک تک پہنچنے سے روکنا، اور احصار کا یہی شرعی معنی بھی ہے، لیکن احصار کن چیزوں سے ہوتا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے (۱)۔

۲- فقہاء نے اپنی کتابوں میں مادہ (حصر) کو لغوی معنی میں بکثرت استعمال کیا ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں: صاحب تنویر الابصار اور اس کے شارح کا قول در مختار میں ہے (۲): ”محصور یعنی وہ شخص جس کے پاس دونوں پاک کرنے والی چیزیں یعنی پانی اور مٹی نہ ہوں اس طور پر کہ وہ شخص نا پاک جگہ میں قید کر دیا گیا ہو اور اس کے لئے وہاں پاک پانی یا پاک مٹی نکالنا ممکن نہ ہو، اسی طرح وہ شخص جو کسی مرض کی وجہ سے پانی اور مٹی دونوں کے استعمال سے عاجز ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز کو مؤخر کرے گا، اور صاحبین (۳) کہتے ہیں کہ اس پر واجب ہے کہ نمازیوں کی مشابہت اختیار کرے، یعنی اگر خشک جگہ موجود ہو تو رکوع اور سجدہ کرے ورنہ کھڑا ہو کر اشارہ کرے، پھر عذر دور ہونے پر نماز دہرائے۔“



(۱) تعریفات للبحر جانی، لسان العرب، مجم مقایس للعبید۔

(۲) حاشیہ الطحاوی کا حاشیہ ۱/۱۳۳۔

(۳) صاحبین سے مراد امام ابوحنیفہ کے دو ممتاز ترین شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد ہیں۔

(۱) جیسا کہ دہوتی نے اشرح الکبیر پر اپنے حاشیہ میں صراحت کی ہے ۷۰/۲، باقی مذاہب کے لئے ملاحظہ ہو: نہایت الحجاج ۲/۲۸، مطالب اولیٰ انس ۳۲۹/۲۔

احصار ۳

شافعیہ کی نمائندگی علامہ ربیٰ کی نہایتہ المحتاج^(۱) میں ذکر کردہ یہ تعریف کرتی ہے: ”احصار حج یا عمرہ کے ارکان کی تکمیل سے روکنے کا نام ہے۔“

شافعیہ کی یہ تعریف حقیقت احصار کے بارے میں حنابلہ کے مسلک پر بھی منطبق ہوتی ہے، کیونکہ حنابلہ کہتے ہیں کہ حج یا عمرہ کے کسی بھی رکن سے احصار پیش آسکتا ہے، لیکن حنابلہ کے یہاں جو شخص طواف کے بجائے صرف قوف عرفہ سے روک دیا جائے اس کے حائل ہونے کے طریقہ میں کچھ تفصیل ہے۔

حکم احصار کی تشریحی بنیاد:

۳- احصار کا اجمالی حکم ایک خاص طریقہ سے احرام ختم کرنا ہے جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ اس مسئلہ کی بنیاد حدیبیہ کا مشہور واقعہ ہے^(۲)۔

اس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: ”وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“^(۳) (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو، پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کر دو) اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔

ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ”خرجنا مع رسول الله ﷺ، فحال

صاحب تنویر الابصار^(۱) نے درج ذیل عبارت میں بھی (حصر) کا استعمال کیا ہے: ”وَكَذَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَسْتَخْلِفَ إِذَا حَصَرَ عَنْ قِرَاءَةِ قَدْرِ الْمَفْرُوضِ“ (اسی طرح اس شخص کے لئے^(۲) جو بقدر فرض قرأت قرآن سے عاجز ہو جائے جائز ہے کہ کسی کو اپنا نائب بنا دے)۔

ابو اسحاق شیرازی فرماتے ہیں^(۳): ”ایک تیمم سے جس قدر نوافل چاہے پڑھ سکتا ہے، کیونکہ نوافل غیر محصور (بے شمار) ہیں، لہذا نوافل کا معاملہ خفیف ہے۔“ اس کی تفصیل ”صلاة“ کی اصطلاح میں ہے۔

لیکن فقہاء اکثر و بیشتر مادہ ”حصر“ اور اس کے مشتقات کو حج اور عمرہ کے باب میں محرم کو ارکان حج و عمرہ سے روکنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، فقہاء کا یہ استعمال قرآن کریم کی پیروی میں ہے، اس بارے میں فقہاء کی عبارتیں بالکل یکساں ہیں یہاں تک کہ احصار مشہور و معروف فقہی اصطلاح بن گیا ہے۔

حنفیہ احصار کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: حج فرض یا نفل کا احرام باندھنے کے بعد قوف عرفہ اور طواف دونوں سے روک دیا جانا، اور عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد طواف سے روک دیا جانا احصار ہے، اس تعریف پر کوئی اعتراض نہیں کیا گیا ہے^(۴)۔

مالکیہ احصار کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ قوف عرفہ اور طواف دونوں سے یا ان میں سے صرف ایک سے روک دیا جانا احصار ہے^(۵)۔

(۱) نہایتہ المحتاج ۲/۳۷۳، اسی طرح کی تعریف ان کتابوں میں بھی ہے: حاشیہ عمیرۃ علی شرح المہاج ۲/۱۳۷، تحفۃ المحتاج ۲/۲۰۰، اس میں یہ اضافہ ہے: ”أو هما“ (یا دونوں کے ارکان کی تکمیل سے روکنا ہے)۔

(۲) واقعہ حدیبیہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے سیرۃ ابن ہشام ۲/۳۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، عیون الآثار ۲/۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۃ بقرہ، ۱۹۶۔

(۱) حاشیہ الطحاوی کا حاشیہ ۱/۲۵۷۔

(۲) یعنی جماعت کی نماز میں امام کے لئے۔

(۳) المہذب مع المجموع ۲/۳۳۰۔

(۴) رحمت اللہ سندھی کی لباب المناسک اور اس پر ملا علی قاری کی شرح المناسک المنتقط فی المناسک المتوسط ۲/۲۷۲۔

(۵) الدرر النوری ۲/۹۳۔

بن حنبل کی بھی ایک روایت یہی ہے^(۱)، اور یہی حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عبد اللہ بن زبیر، علقمہ، سعید بن المسیب، عروہ ابن الزبیر، مجاہد، نخعی، عطاء، مقال، بن حیان، سفیان ثوری، اور ابو ثور رحمہم اللہ کا قول ہے^(۲)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ احصار دشمن، فتنہ اور ظلماً قید کئے جانے سے ہوتا ہے^(۳)۔ یہی شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا مشہور قول ہے، حنابلہ کے یہاں ان کے سوا احصر کے کچھ اور اسباب بھی ہیں جن کی وجہ سے انسان مجبور ہو جاتا ہے، ان کی تفصیل آئندہ آئے گی، مثلاً شوہر کا اپنی بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکنا۔

تینوں مذاہب اس پر متفق ہیں کہ جس محرم کے لئے دشمن کے علاوہ کسی اور مانع کی وجہ سے بیت اللہ تک پہنچنا دشوار ہو جائے، مثلاً بیماری، لنگڑاپن یا نفقہ ختم ہو جانے یا کسی اور وجہ سے وہ نہ پہنچ سکے تو اس کے لئے اس رکاوٹ کی وجہ سے تحلیل (احرام ختم کرنا) جائز نہیں ہے^(۴)۔

لیکن دشمن کے علاوہ کوئی اور رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں تحلیل کی شرط کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک مخصوص حکم ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ آئندہ آئے گی۔

اس قول سے مرض کی بنا پر احصار کی نفی ہوتی ہے، یہی ابن عباس، ابن عمر، طاہس، زہری، زید بن اسلم اور مروان بن الحکم رحمہم اللہ کا

کفار قریش دون البیت، فنحر النبی ﷺ ہدیہ وحلق رأسہ،^(۱) (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نکلے تو کفار قریش بیت اللہ شریف جانے میں حائل ہو گئے، اس وقت رسول اکرم ﷺ نے اپنا جانور ذبح کیا اور اپنا سر موٹا لیا)۔ اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے۔

کن چیزوں سے احصار ہوتا ہے؟

۴- احصار اپنے رکن کے وجود سے متحقق ہوتا، اور وہ رکن ہے نیک، یعنی حج یا عمرہ کو پورا کرنے سے روکنا، جب کہ ان میں سبھی شرطیں پائی جائیں، جن میں سے بعض متفق علیہ اور بعض مختلف فیہ ہیں۔

احصار کا رکن:

۵- جس رکاوٹ سے احصار متحقق ہوتا ہے کیا وہ دشمن کی وجہ سے رکاوٹ، اور مرض وغیرہ کی وجہ سے رکاوٹ کو شامل ہے، یا صرف دشمن کی وجہ سے رکاوٹ کے ساتھ خاص ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ: ”احصار دشمن یا اس کے علاوہ مثلاً مرض، نفقہ کے ضائع ہو جانے، اور دوران سفر عورت کے محرم یا اس کے شوہر کے انتقال سے بھی ہوتا ہے“^(۲)۔

حنفیہ کے نزدیک احصار ہر اس رکاوٹ سے متحقق ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے محرم احرام کے تقاضوں پر عمل نہیں کر پاتا^(۳)۔ امام احمد

(۱) حدیث ابن عمر کی روایت بخاری نے حضرت عبد اللہ بن عمر سے کی ہے (فتح المبارک ۳/۲ طبع استنباط)۔

(۲) فتح القدیر ۳/۲۹۵۔

(۳) رحمت اللہ سندھی کی لباب المناسک اور اس پر ملا علی قاری کی شرح المناسک المستعطر ۲/۲۷۳۔

(۱) المغنی ۳/۳۶۳۔

(۲) حوالہ بالا، تفسیر ابن کثیر ۱/۲۳۱، بہت سے حضرات کا اصرار صرف تفسیر ابن کثیر میں ہے۔

(۳) شرح الدرر علی مختصر فہم مع حاشیہ الدسوقی ۳/۹۳، مواہب الجلیل شرح مختصر فہم للوطاب ۳/۱۹۵۔

(۴) مذکورہ دونوں حوالے، نیز حاشیہ عمیرہ علی شرح المنہاج للمحلی ۲/۱۳، نہایت المحتاج للطلی ۲/۵۷، المغنی ۳/۳۶۳۔

الحج من قابل“ (جس کا پیر ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہو گیا اس کا احرام ختم ہو گیا، اس کے ذمہ اگلے سال حج کرنا ہے) مکرّمہ کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے دریافت کیا تو ان دونوں نے اس کی تصدیق کی۔

ابوداؤد^(۱) اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”من كسر أو عرج أو مرض.....“ (جس کا پیر ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہو گیا یا بیمار ہو گیا....)۔

حنفیہ کا عقلی استدلال یہ ہے کہ وہ لوگ مرض وغیرہ کو دشمن پر قیاس کرتے ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں میں حج یا عمرہ کے ارکان کی ادائیگی میں رکاوٹ پڑ جاتی ہے، یہ ایک قیاس جلی (واضح قیاس) ہے، حتیٰ کہ بعض حنفیہ نے اسے قیاس اولیٰ قرار دیا ہے۔ (یعنی جب دشمن کی رکاوٹ کی وجہ سے احصار متحقق ہو جاتا ہے تو بیماری کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ متحقق ہوگا)

۷- جمہور فقہاء کا استدلال قرآن، آثار اور عقل سے ہے۔

کتاب اللہ کی آیت: ”فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ سے استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے امام شافعی لکھتے ہیں: ”تفسیر کے جن اہل علم سے میری ملاقات ہوئی اور جن سے میں نے تفسیر سیکھی ان میں سے کوئی اس بات کا مخالف نہیں تھا کہ یہ آیت واقعہ حدیبیہ کے بارے میں نازل ہوئی، اور واقعہ حدیبیہ میں دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آئی تھی تو گویا رکاوٹ پیش آنے کی صورت

(۱) اس روایت کی سند یہ ہے: عبد الوزاق، أبا معمر عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن عبد الله بن رافع، عن الحجاج بن عمرو، بروعي سند ہے، جس کی طرف احصار کے ذیل میں ابن عباسؓ کی حدیث کے تحت اشارہ گذر چکا ہے اس سند پر تندی نے کلام کیا ہے۔ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث مکرّمہ سے دونوں سندوں سے مروی ہے، جیسا کہ روایات کی کثرت کی وجہ سے مکرّمہ کا طریقہ تھا۔

قول ہے^(۱)۔

۶- حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء اپنے مسلک پر کتاب و سنت اور قیاس کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

قرآن کریم سے ان کا استدلال اس آیت سے ہے: ”فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“^(۲) (پھر اگر گھرجاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو) اس آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اہل لغت کا قول ہے کہ احصار وہ رکاوٹ ہے جو مرض یا کسی علت کی بنا پر پیش آئے، آیت میں ”أَحْصَرْتُمْ“ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرض اور دشمن دونوں کی وجہ سے شرعاً احصار متحقق ہو جاتا ہے۔ ابوبکر جصاص رازی فرماتے ہیں: ”اہل لغت کا جو قول میں نے اوپر پیش کیا اس سے معلوم ہوا کہ لفظ ”احصار“ اس رکاوٹ کے لئے مخصوص ہے جو مرض کی وجہ سے پیش آتی ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ”فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ میں یہ لازم ہے کہ لفظ احصار اپنے حقیقی معنی مرض میں مستعمل ہو اور دشمن اس میں قیاس کی بنیاد پر شامل ہو۔“

سنت سے حنفیہ کا استدلال درج ذیل روایت سے ہے جو سنن اربعہ^(۳) (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ) میں صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہے، جیسا کہ نووی^(۴) کا بیان ہے: مکرّمہ فرماتے ہیں کہ میں نے حجاج بن عمر و انصاری کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”من كسر أو عرج فقد حل، وعليه

(۱) المغنی حوالہ بالا، تفسیر ابن کثیر ۱/۲۳۱۔

(۲) سورہ بقرہ ۱۹۶۔

(۳) ابوداؤد باب الاحصار ۲/۱۷۳، ترمذی ۳/۷۷۷، تندی نے اس حدیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے نسائی ۵/۱۹۸، ابن ماجہ ۱۰۲۸۔ ان تمام حضرات نے ”حجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة“ کی سند سے روایت کیا ہے۔

(۴) المجموع ۸/۲۵۱، ۲۵۲۔

احصار ۸

ہے (یہ روایت مؤطا امام مالک^(۱) میں مذکور بھی ہے) انہوں نے تکبھی بن سعید سے اور انہوں نے سلیمان بن یسار سے روایت کی کہ عبد اللہ بن عمرؓ، مروان بن الحکم اور عبد اللہ بن زبیر نے ابن حزاہ مخزومی کو جن پر مکہ کے راستہ میں حالت احرام میں دورہ پڑا تھا یہ فتویٰ دیا کہ دو اعلان کر لیں اور نذر یہ ادا کر دیں، اور تندرست ہونے کے بعد عمرہ کر لیں، اس طرح ان کا احرام ختم ہو جائے گا، اگلے سال انہیں حج ادا کرنا اور ہدیٰ ذبح کرنا ہوگا۔ اس روایت کی سند صحیح ہے۔

جمہور کی عقلی دلیل کے سلسلے میں شیرازی نے لکھا ہے: ”اس نے اگر احرام باندھا اور مرض نے اسے مناسک کی ادائیگی سے روک دیا تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ احرام ختم کر کے وہ اس تکلیف دہ صورت حال سے رستگاری نہیں پاسکتا جس میں وہ مبتلا ہے، اس کی مثال اس شخص کی طرح ہوگئی جو (احرام باندھنے کے بعد) راستہ بھٹک گیا“^(۲)۔

احصار کے تحقق کی شرطیں:

۸- فقہاء نے صراحتہً تحقق احصار کی شرطیں بیان نہیں کی ہیں کہ، یہ ہیں، یا وہ ہیں، لیکن ان کے کلام سے وہ شرطیں نکالی جاسکتی ہیں، وہ شرطیں درج ذیل ہیں:

پہلی شرط: حج یا عمرہ کا یا دونوں کا احرام باندھ چکا ہو، کیونکہ اگر اس نے ابھی احرام نہیں باندھا تھا اور حج یا عمرہ کی ادائیگی میں کوئی رکاوٹ پیش آگئی تو اس کے ذمہ کچھ لازم نہیں ہوگا۔

احرام صحیح کی طرح احرام فاسد سے بھی احصار متحقق ہوتا ہے، احصار کے احکام اس پر بھی جاری ہوتے ہیں۔

میں اللہ تعالیٰ نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ جو ہدیٰ پاسکے ذبح کرے، پھر رسول اکرم ﷺ نے اس بات کی وضاحت فرمادی کہ جس چیز کی وجہ سے محرم حلال ہوتا ہے وہ دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آنا ہے، اس لئے میں نے سمجھا کہ آیت میں حج اور عمرہ مکمل کرنے کا جو خداوندی حکم ہے اس کے دائرے میں ہرج اور عمرہ کرنے والا آنا ہے سوائے ان لوگوں کے جن کا استثناء اللہ تعالیٰ نے کر دیا ہے، پھر اس استثناء کی تعیین سنت نبوی نے دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آنے کے ساتھ کر دی ہے اور میرے نزدیک مریض حج و عمرہ والی آیت یعنی ”وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ“ کے عمومی حکم میں شامل ہے۔“

جمہور نے درج ذیل آثار سے بھی استدلال کیا ہے: حضرت ابن عباسؓ^(۱) سے متعدد سندوں سے ثابت ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا: ”لا حصر إلا حصر العدو فأما من أصابه مرض أو وجع أو ضلال فليس عليه شيء، إنما قال الله تعالى: 'فَإِذَا أَمِنْتُمْ' ركاوٹ (حصر) تو صرف دشمن والی رکاوٹ ہے، جو بیمار ہو گیا یا درد و تکلیف میں مبتلا ہو گیا یا راستہ بھٹک گیا اس پر کچھ لازم نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”فَإِذَا أَمِنْتُمْ“ (جب تم لوگوں کو امن ہو جائے) ابن عمر، زہری، طاؤس اور زید ابن اسلم سے بھی اسی طرح کے آثار مروی ہیں۔

امام شافعی نے کتاب الام^(۲) میں امام مالک سے روایت کی

(۱) ان روایات کو ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے اسی طرح ابن کثیر نے ان سے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے، تفسیر ابن کثیر ۱/۴۳۱، امام شافعی نے کتاب الام ۲/۱۶۳ میں حضرت ابن عباسؓ کے قول ”لا حصر إلا حصر العدو“ کی روایت کی ہے۔

(۲) الام ۲/۱۶۳۔

(۱) مؤطا امام مالک ۱/۲۶۱۔

(۲) المہذب ۸/۲۵۰، نسخہ المجموع۔

احصار ۹-۱۰

ہو، اگر رکاوٹ کا علم ہونے کے باوجود اس نے احرام باندھا تو رکاوٹ کی وجہ سے اسے حلال ہونے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ اس کا احرام اگلے سال حج کرنے تک باقی رہے گا، ہاں اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ رکاوٹ پیش نہیں آئے گی اور اس نے احرام باندھ لیا پھر رکاوٹ پیش آگئی تو اسے اس وقت احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صورت حال پیش آئی، تو آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے سال دشمن کے بارے میں علم کے باوجود عمرہ کا احرام باندھا، اس گمان پر کہ دشمن ان کو نہیں روکے گا، لیکن دشمن نے ان کو روکا، پس جب دشمن نے ان کو روکا تو وہ احرام سے باہر آگئے (۱)۔

اس رکن کے اعتبار سے احصار کی قسمیں جس میں احصار واقع ہوا ہے:
محرم کو جس رکن سے روکا گیا ہے اس کے اعتبار سے احصار کی تین قسمیں ہیں۔

اول: وقوف عرفہ اور طواف افاضہ سے احصار:

۹- اس قسم کے احصار سے احصار شرعی متحقق ہو جاتا ہے، اس پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، وہ (نفرہ: ۲۶) میں آرہے ہیں، بعض اسباب احصار میں اختلافات کے باوجود اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

دوم: وہ احصار جو صرف وقوف عرفہ سے ہو، طواف افاضہ سے نہ ہو:

۱۰- جس شخص کو صرف وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا، بیت اللہ کے

(۱) المشرح المکبیر مع حامیۃ السنن حوالہ بالا۔

دوسری شرط: اگر حج کا احرام باندھا ہو تو احصار کی دوسری شرط یہ ہے کہ رکاوٹ پیش آنے سے پہلے عرفہ کا وقوف نہ کیا ہو۔ یہ شرط حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر طواف افاضہ نہیں کیا ہے تو وقوف عرفہ کرنے کے باوجود احصار متحقق ہو جاتا ہے، جیسا کہ احصار کی قسموں میں واضح ہوگا (۱)۔

عمرہ میں اگر طواف کے اکثر شوط باقی ہوں تو رکاوٹ پیش آنے سے احصار متحقق ہو جاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے

تیسری شرط: یہ ہے کہ رکاوٹ دور ہونے سے مایوسی ہو جائے اس طور پر کہ اس بات کا یقین یا ظن غالب ہو جائے کہ حج فوت ہونے سے پہلے رکاوٹ ختم نہیں ہوگی، اور وہ اس طور پر کہ دس ذی الحجہ کی رات شروع ہونے میں اتنی مدت باقی نہیں رہی کہ اگر رکاوٹ دور ہو جائے تو وہ چل کر کے عرفہ پہنچ سکے۔

اس کی صراحت مالکیہ (۲) اور شافعیہ (۳) نے کی ہے، علامہ ربی شافعی نے عمرہ میں احصار متحقق ہونے کے لئے تین روز کی تحدید کی ہے، یعنی تین روز تک وہ رکاوٹ برقرار رہے، اگر کوئی ایسی رکاوٹ پیش آئی جس کے جلدی ہی ختم ہو جانے کی امید ہو تو یہ احصار نہیں ہے۔

حنفیہ نے احصار کی وجہ سے حلال ہونے کے جواز کی جو علت بیان کی ہے۔ اس سے اس شرط کی اصل کی طرف اشارہ ہوتا ہے، بایں معنی کہ اس لباحت کی علت احرام کے طویل ہو جانے کی مشقت ہے۔

چوتھی شرط: اس شرط کی صراحت صرف مالکیہ نے کی ہے، وہ شرط یہ ہے کہ احرام باندھتے وقت حج یا عمرہ کے اتمام سے رکاوٹ کا علم نہ

(۱) شرح الملباب ۲/۲۶۶، سواہب الجلیل ۳/۲۰۱، المجموع ۲۳۹/۸، المغنی

۳/۳۶۰، فتح القدیر ۲/۳۰۲۔

(۲) شرح الدرر ۲/۵۳، سواہب الجلیل ۳/۱۹۶، ۱۹۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/۲۷۲۔

احصار ۱۱

ان تمام ائمہ کے نزدیک اگرچہ مسئلہ کی شکل یکساں دکھائی دیتی ہے لیکن نتیجہ میں اختلاف ہے، حنفیہ اس کو فائت الحج کے احرام سے باہر آنا قرار دیتے ہیں اور اس پر دم واجب نہیں کرتے، اور مالکیہ اور شافعیہ اسے تکلیل احصار قرار دیتے ہیں اس لئے اس پر دم واجب ہوگا^(۱)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو صرف قوف عرفہ سے احصار پیش آیا ہو اس کو اختیار ہے کہ حج کی نیت فسخ کر کے اسے عمرہ قرار دے لے، اس پر ہدی بھی لازم نہیں ہوگی، کیونکہ وہ احصار کے بغیر ایسا کر سکتا تھا تو احصار پیش آنے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ کرنا جائز ہوگا، اگر اس نے طواف قدوم اور سعی کر لی تھی اس کے بعد احصار پیش آیا یا مرض لاحق ہوا یہاں تک کہ اس کا حج فوت ہو گیا تو دوسرا طواف اور سعی کر کے احرام ختم کرے۔ اس لئے کہ اس نے پہلے طواف سے طواف عمرہ کا ارادہ نہیں کیا تھا، لہذا اس پر تجدید احرام لازم نہیں^(۲)۔

سوم: طواف رکن سے احصار:

۱۱- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص قوف عرفہ کر چکا ہو پھر اس کو احصار پیش آیا تو وہ محصر نہیں ہے، کیونکہ وہ حج فوت ہونے سے مامون ہو چکا جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے، وہ شخص باقی اعمال حج ادا کرے اور جب تک طواف افاضہ نہیں کرے گا عورتوں کے بارے میں اس کا احرام باقی رہے گا^(۳)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر محرم مکہ مکرمہ میں جانے سے روک دیا

طواف سے نہیں آیا وہ حنفیہ کے نزدیک محصر نہیں ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

ان حضرات کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص مناسک عمرہ ادا کر کے اپنا احرام ختم کر سکتا ہے، لہذا اس پر واجب ہوگا کہ اسی سابقہ احرام کے ذریعہ مناسک عمرہ ادا کرے^(۱) اور اسی عمرہ کے ذریعہ حلال ہو۔

المسئلک المتقطط میں ہے: ”اگر صرف قوف عرفہ سے روک دیا گیا تو اس شخص کی طرح ہوگا جس کا حج فوت ہو گیا ہو، لہذا وہ شخص قوف عرفہ فوت ہو جانے کے بعد انفعال عمرہ انجام دے کر اپنا احرام ختم کرے گا، اس پر نہ دم لازم ہوگا اور نہ حج قضاء کرتے وقت عمرہ لازم ہوگا^(۲)۔“

یہ عبارت بظاہر یہ بتاتی ہے کہ وہ قوف عرفہ کے فوت ہونے کا انتظار کرے گا پھر عمرہ کے ذریعہ حلال ہو جائے گا، یعنی پہلے والے احرام ہی سے عمرہ کر کے حلال ہو جائے گا، جیسا کہ صاحب ”المبسوط“ نے صراحت کی ہے، لکھتے ہیں: ”اگر اسے طواف سے نہ روکا گیا ہو تو اس کے لئے حج فوت ہونے تک رکے رہنا ممکن ہے، پس وہ طواف اور سعی کے ذریعہ حلال ہو جائے گا“^(۳)۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جسے صرف قوف عرفہ سے احصار پیش آیا ہو اسے محصر مانا جائے گا اور انفعال عمرہ کے ذریعہ حلال ہوگا۔

(۱) لباب المناسک، ۲۷۳، حنفیہ کے قول ”فلنحللہ بالطواف“ (اس احرام کو طواف کے ذریعہ ختم کرے) کا یہی مطلب ہے یعنی طواف کے بعد سعی اور حلق بھی کرے رد المحتار، ۳۲۳، الکافی، ۶۲۸، المغنی، ۳۶۰۔

(۲) المسئلک المتقطط، ۲۷۳۔

(۳) المبسوط، ۱۱۳، ابن قدامہ نے الکافی میں اس کی صراحت کی ہے اور المغنی میں لکھا ہے ”اگر اس کا حج فوت ہو گیا تو اس کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس کا حج احصار کے بغیر فوت ہو گیا ہو“۔

(۱) المغنی للباہجی، ۲/۲۷۳، الدرر السنی، ۲/۹۶، ۹۵، الخطاب، ۳/۲۰۰، المجموع

۱۳۶/۸، اہلبیوتی، ۱۵۱/۲۔

(۲) المغنی لابن قدامہ، ۳/۳۶۰۔

(۳) ہدایہ، ۲/۳۰۲، تبیین الحقائق مع حاشیہ العیسیٰ، ۲/۸۱، شرح الملباب، ۲/۷۵،

سواہب الجلیل، ۳/۱۹۹، حاشیہ الدرر السنی، ۲/۹۵، فتح القدر، ۲/۳۰۲۔

احصار ۱۲

ہو جائے گا^(۱)۔

گیا عرفہ جانے سے نہیں روکا گیا تو وہ عرفہ میں قوف کرے اور اپنا احرام ختم کر دے، اور قول اظہر کے مطابق اس پر حج کی قضاء لازم نہیں^(۱)۔

اسباب احصار کے اعتبار سے احصار کی قسمیں

ایسے سبب سے احصار جس میں جبر و قہر (یا اقتدار) ہو
۱۲- فقہاء نے اس کی درج ذیل صورتیں ذکر کی ہیں: (۱) دشمن کی وجہ سے حصر، (۲) مسلمانوں کے درمیان فتنہ واقع ہو جانا، (۳) قید کر دیا جانا، (۴) سلطان کا سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۵) درندہ کا خوف، (۶) دائن کا مدیون کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۷) شوہر کا بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۸) محرم کا یا شوہر کا وفات پا جانا یا دونوں کا لاپتہ ہو جانا، (۹) دوران سفر حج عدت کا پیش آ جانا، (۱۰) ولی کا نابالغ بچے یا سفیہ کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۱۱) مالک کا اپنے غلام کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا۔
اس بحث کی تفصیلات میں جانے سے پہلے ایک اہم بات اجمالی طور پر ذکر کر دینا ضروری ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کے نزدیک تحلل کو مباح کرنے والے حصر کے تین ہی اسباب ہیں: (۱) دشمن کی وجہ سے حصر، (۲) فتنہ کی وجہ سے حصر، (۳) ظلماً مجبوس کر دینا، لہذا احصر کے یہ تین اسباب تو تمام فقہی مذاہب میں متفق علیہ ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ تین خاص اسباب کو چھوڑ کر تمام صورتوں میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں، وہ تین یہ ہیں: (۱) سلطان کا سفر جاری رکھنے سے منع کر دینا، (۲) درندوں کی وجہ سے سفر جاری نہیں رکھ پانا، (۳) دوران سفر عدت کا طاری ہو جانا۔ حنفیہ ان تینوں اسباب میں منفرد ہیں۔

جن اسباب میں حنفیہ کا شافعیہ اور حنابلہ کے ساتھ اتفاق ذکر کیا گیا ان میں سے بعض اسباب میں کچھ تفصیلات کو ملحوظ رکھنا ضروری

حنابلہ نے دو صورتوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا قوف عرفہ کے بعد رمی جمار سے پہلے تو اسے احرام ختم کرنے کا اختیار ہے^(۲)۔

اور اگر رمی جمرہ کے بعد طواف افاضہ سے روکا گیا ہے تو اسے احرام ختم کرنے کا اختیار نہیں۔

حنابلہ نے پہلی صورت یعنی رمی سے پہلے احصار میں تحلل کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ ”حصر کی وجہ سے تمام اعمال حج سے تحلل کی گنجائش پیدا ہوتی ہے، لہذا بعض اعمال حج سے تحلل کا جواز بھی پیدا ہوگا“ یہ شافعیہ کے مسلک کی بھی دلیل ہے۔

جرم عقبہ کی رمی کے بعد تحلل کے جائز نہ ہونے پر جب کہ خانہ کعبہ سے روکا گیا ہو حنابلہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ان کے نزدیک رمی کے بعد اس کا احرام صرف عورتوں کی حد تک باقی رہتا ہے، اور شریعت وارد ہوئی ہے اس احرام تام سے حلال ہونے پر جس میں تمام ممنوعات ممنوع ہوتی ہیں، پس وہ تحلل اس احرام سے ثابت نہیں ہوتا جو احرام تام کے مثل نہ ہو^(۳)۔

جب احصار دور ہوگا طواف کرے گا، اس طرح اس کا حج مکمل

(۱) نہایت الجناح ۲/۲۴۳، مذہب شافعی کی مزید تفصیلات اور اقوال کے لئے ملاحظہ کیجئے: المجموع ۸/۵۸۵، ۲۳۶، ۲۳۷، السننی میں باجی ماگی کا بھی یہی قول ہے ۲/۲۴۳، انہوں نے بھی اسی چیز سے استدلال کیا ہے جس کا ہم نے یہاں ذکر کیا۔

(۲) السننی ۳/۵۹، ۳۶۰۔

(۳) سوسوعہ کی دسترس میں فقہ حنبلی کی جتنی بھی کتابیں ہیں سب میں یہی حکم اور تعلیل مذکور ہے لیکن نظائر یہ عجیب بات ہے، اس کی پابندی میں سخت تنگی ہے، دوسرے مذاہب میں اس میں وسعت و گنجائش ہے (سوسوعہ کتبلی)۔

(۱) حوالہ بالا، مطالب اولی السننی ۲/۵۹۲۔

ہے، یہ تفصیلات انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مواقع پر ذکر کی جائیں گی۔

الف۔ کافر دشمن کی وجہ سے حصر:

۱۳- اس کی شکل یہ ہے کہ کفار کسی ایسے علاقہ پر قابض ہو جائیں جو حاجیوں کے راستہ میں پڑتا ہے اور محرموں کا راستہ روک دیں، انہیں اداء مناسک کی خاطر سفر جاری رکھنے سے منع کر دیں۔

اس صورت میں حصر شرعی کا پایا جانا علماء کے درمیان متفق علیہ ہے، اسی صورت کے بارے میں قرآن پاک کی احصار والی آیت نازل ہوئی، جیسا کہ اوپر گذر چکا (۱)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر دشمنوں نے مکہ یا عرفہ جانے کا ایک راستہ روک دیا اور محصر کو دوسرا راستہ مل رہا ہے تو دیکھا جائے گا: اگر اس دوسرے راستہ کو طے کرنے میں کھٹا ہوا ضرر ہو، کیونکہ وہ راستہ بہت لمبایا بہت دشوار گزار ہے، تو وہ شخص شرعاً محصر ہے، اور اگر اس دوسرے راستہ کو اختیار کرنے میں اسے کھٹا ہوا ضرر نہ ہو تو وہ شرعاً محصر نہیں ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک محصر کے لئے وہ دوسرا راستہ اختیار کرنا ضروری ہے خواہ وہ راستہ زیادہ لمبا ہو یا اس میں مشقت ہو، بشرطیکہ اس راستہ کے لئے درکار خرچ اس کے پاس موجود ہو۔

فقہاء حنابلہ کی عبارتوں میں دوسرا راستہ اختیار کرنے کے لئے مذکورہ بالا دونوں قیدوں میں سے کسی کا ذکر نہیں ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک دوسرے راستہ سے سفر کرنا لازم ہے اگرچہ وہ طویل تر یا مشقت سے بھرپور ہو، اور اگرچہ نفقہ اس راستہ کے لئے کافی نہ ہو۔ اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ حنابلہ

(۱) المجموع ۲۶۷/۸، المغنی ۳۵۶/۳۔

(۲) المسئلک المنتقظ ۲۷۳، الدرر المشرع مختصر طویل ۹۳/۲۔

کے نزدیک رانج یہ ہے کہ اگر اس کا حج فوت ہو گیا تو اس پر قضاء واجب ہے، کیونکہ دوسرا راستہ موجود تھا، اور شاید اسی لئے ابن قدامہ نے اسے پہلے ذکر کیا ہے (۱)۔

اگر وہ شخص طویل راستہ سے سفر حج پر روانہ ہوا اور راستہ کے طویل یا دشوار گزار ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے اس کا حج فوت ہو گیا تو اب کیا ہوگا؟ اس سلسلے میں فقہ شافعی اور فقہ حنبلی میں دو مشہور اقوال ہیں، شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ قضاء لازم نہ ہوگی، بلکہ محصر کی طرح وہ اپنا احرام ختم کر دے گا، کیونکہ وہ محصر ہے اور اس نے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ قضاء لازم ہے، جس طرح (احصار کے بغیر) ابتداً وہ اس راستہ پر چلا ہوتا اور راستہ بھٹک جانے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے اس کا حج فوت ہو جاتا، اگر دونوں راستے ہر اعتبار سے برابر ہوں تو حج فوت ہونے کی صورت میں بلا اختلاف قضاء واجب ہوگی، کیونکہ یہ محض حج فوت ہونے کا مسئلہ ہے۔

ب۔ فتنہ کی وجہ سے احصار:

۱۴- اس کی صورت یہ ہے کہ نعوذ باللہ مسلمانوں کے درمیان باہم جنگ برپا ہو جائے، اس کی وجہ سے محرم کو احصار پیش آجائے، جس طرح ۳۷ھ میں تباہ اور حضرت عبداللہ بن زبیر کے درمیان جنگ کی وجہ سے فتنہ برپا ہوا تھا۔

(۱) منار السبیل ۲۶۹/۱ میں ہے: "اگر محرم وقوف عرفہ سے روک دیا گیا اور وقوف عرفہ کا وقت نکلنے سے پہلے اس نے احرام ختم کر دیا تو اس پر قضاء نہیں"۔ اس عبارت میں اس جانب اشارہ ہے کہ اگر وقوف عرفہ کے فوت ہونے کے بعد احرام ختم کیا تو اس پر قضاء ہے جیسا کہ یہاں پر لکھا گیا، عبارت امام نووی شافعی کی المجموع ۲۳۰/۸ کی ہے معمولی تبدیلی کے ساتھ، نیز ملاحظہ ہو المغنی ۳۵۷/۳، الکافی ۶۲۳/۱، غایۃ المنتہیٰ اور اس کی شرح مطالب اولیٰ الٰہی ۲۵۷/۲۔

اس سے بھی سارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق شرعاً احصار متحقق ہو جاتا ہے جس طرح دشمن کی وجہ سے احصار متحقق ہوتا ہے (۱)۔

ح۔ قید کیا جانا:

۱۵۔ اس کی صورت یہ ہے کہ محرم احرام باندھنے کے بعد قید کر دیا جائے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے حق اور ناحق قید کیے جانے میں فرق کیا ہے، اگر ناحق قید کیا گیا ہے، مثلاً اسے ظلماً گرفتار کر لیا گیا یا اس پر کسی کا دین لازم ہے اور اس کا تنگ دست ہونا ثابت ہے پھر بھی اسے قید کر دیا گیا تو محصر ہوگا اور اگر اسے کسی حق کی بناء پر قید کیا گیا ہے جس حق سے وہ عہدہ برآ ہو سکتا ہے تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں ہے اور وہ محصر نہیں ہے، اس کا حکم مرض کی طرح ہوگا۔

حنفیہ نے قید کیے جانے کو مطلقاً احصار کا ایک سبب قرار دیا ہے (۲)۔

د۔ دائن کا مدیون کو سفر جاری رکھنے سے روکنا:

۱۶۔ شافعیہ اور حنابلہ نے دین کو باب احصار میں حج و عمرہ کے موانع میں سے شمار کیا ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مدیون کو ظلماً قید کر دیا گیا تب تو وہ محصر ہوگا ورنہ نہیں، تو یہ مسئلہ حنفیہ کی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی جس (قید کیے جانے) کی طرف لوٹا (۳)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) شرح الدرر ۲/۹۳، سواہب الجلیل ۳/۱۹۵، حاشیہ عمیرۃ علی شرح المہاج ۲/۱۳۷، المجموع ۸/۲۳۸، نہایۃ المحتاج ۲/۳۷۳، الکاظمی ۱/۶۲۸، المغنی

۳/۵۶۳، شرح الکتب علی المتع ۳/۵۱۶، المسئلک المتع ۲/۲۷۳۔

(۳) روض الطالب ۱/۵۲۸، مغنی المحتاج ۱/۵۳۷، نہایۃ المحتاج ۲/۳۷۳،

ھ۔ شوہر کا بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکنا:

۱۷۔ مذاہب اربعہ (حنفیہ اور اپنے اصح قول کے مطابق مالکیہ، نیز شافعیہ اور حنابلہ) اس پر متفق ہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکے تو اس کی وجہ سے اس عورت کا احصار متحقق ہو جائے گا، اور یہ حکم حج نفل یا عمرہ نفل میں سب کے نزدیک، اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک عمرۃ الاسلام (مطلق عمرہ) میں بھی ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک عمر فرض نہیں ہے (۱)۔

اگر شوہر نے ابتداءً بیوی کو نفل حج یا نفل عمرہ کی اجازت دے دی اور اس عورت کا کوئی محرم ہے تو شوہر کو یہ اختیار نہیں کہ عورت کے احرام باندھنے کے بعد اس کو روک دے، اس لئے کہ یہ دھوکہ دہی ہے، اور اس کے روکنے سے عورت محصرہ نہیں ہوگی۔

حج اسلام یا حج واجب، حج نذر کی طرح ہے، جب بیوی نے شوہر کی اجازت کے بغیر ان کا احرام باندھ لیا اور اس کے ساتھ جانے والا کوئی محرم موجود ہے تو شوہر کے روکنے سے وہ عورت حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصرہ نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ فقہاء عورت پر حج واجب ہونے کے لئے شوہر کی اجازت کی شرط نہیں لگاتے، شوہر کو یہ اختیار نہیں کہ بیوی کو حج فرض سے روکے، اور نہ اس کے لئے یہ جائز ہے کہ ممنوعات احرام میں سے کسی کے ذریعہ اس کا احرام ختم کرائے، اگر اس عورت نے خود احرام ختم کر لیا تو اس کا احرام ختم کرنا صحیح نہیں

= شرح الکتب ۳/۵۱۶، المغنی ۳/۳۵۷، المسئلک المتع ۱/۳۵۱، تھوڑی تبدیلی کے ساتھ، فتح القدیر ۲/۱۱۸، اسی کے مثل الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۰۶ میں ہے شرح الرزقانی علی مختصر فلیل ۲/۳۳۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۷۶، رد المحتار ۲/۳۲۰، المسئلک المتع ۲/۲۷۳، اہسوط ۳/۱۱۲، شرح الدرر ۲/۹۷، شرح الرزقانی ۲/۳۳۹، سواہب الجلیل ۳/۲۰۵، شرح المہاج ۲/۱۳۹-۱۵۰، المجموع ۸/۲۵۸، المہذب ۸/۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۲/۳۷۸، شرح الکتب ۳/۵۱۶، الکاظمی ۱/۶۲۸، المغنی ۳/۳۵۷۔

بھی روک سکتے ہیں، لیکن والدین کے روکنے سے وہ شخص مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مالکیہ کے نزدیک احصار کے اسباب صرف تین ہیں، اور یہ شکل ان میں سے کسی میں بھی داخل نہیں ہے^(۱)۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر والدین میں سے کوئی بیٹے کے حج میں جانے کو ناپسند کرے اور اسے لڑکے کی خدمت کی ضرورت ہو تو اس کا حج کے لئے ٹکنا مکروہ ہے، اور اگر ان کو خدمت کی ضرورت نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔

”السیر الکبیر“ میں ہے کہ اگر ماں یا باپ کے ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو تو اس کے سفر میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، حج فرض والدین کی اطاعت سے بہتر ہے، اور ان کی اطاعت حج نفل سے بہتر ہے^(۲)۔

ز۔ درمیان میں پیش آنے والی عدت:

۱۹- اس سے مراد احرام کے بعد عدت طلاق کا پیش آ جانا ہے۔

کسی عورت نے حج فرض یا حج نذر یا نفل حج کا احرام باندھا پھر اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر عدت واجب ہوگئی، وہ عورت محصر ہوگئی اگرچہ اس کے ساتھ سفر حج پر جانے کے لئے کوئی محرم موجود ہو، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، اس میں مسافت سفر کی بھی قید نہیں ہے^(۳)۔

ہوا^(۱)۔

شافعیہ عورت پر حج فرض ہونے کے لئے شوہر کی اجازت کی شرط لگاتے ہیں، اس لئے اگر اس کو احرام باندھنے سے پہلے شوہر نے اجازت نہیں دی اور اس نے احرام باندھا لیا تو شوہر کو اسے روکنے کا اختیار ہے، یہ شافعیہ کے اصح قول کے مطابق پہلی صورت کی طرح ہوگی^(۲)۔

اور اگر اس نے حج کا احرام باندھا اور اس کا شوہر ہے، اس کے ساتھ کوئی محرم نہیں ہے پھر شوہر نے اسے حج سے روکا تو حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایت میں اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک وہ محصر ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ عورت اگر قابل اطمینان رفتائے سفر کے ساتھ سفر حج کر سکتی ہو اور عورت خود بھی قابل اطمینان ہو تو وہ محصرہ نہیں ہوگی، کیونکہ مالکیہ کے نزدیک حج فرض میں عورت کے سفر کے لئے اتنا کافی ہے، وہ لوگ حج فرض میں سفر کے لئے شوہر کی اجازت کی شرط نہیں لگاتے^(۳)۔

و۔ باپ کا بیٹے کو سفر جاری رکھنے سے روکنا:

۱۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ والدین کو یا ان میں سے ایک کو یہ اختیار ہے کہ اپنے بیٹے کو نفل حج سے روک دیں نہ کہ حج فرض سے۔ مالکیہ کے یہاں ایک روایت کے مطابق حج فرض سے

(۱) المسئلہ المنتقط ۲/۲۷۳، نیز سابقہ مراجع، ملاحظہ ہو: الکافی ۱/۵۱۹، المغنی ۳/۲۳۰۔

(۲) شرح المنہاج ۲/۱۵۰، المجموع ۸/۲۵۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۷۶، المغنی ۳/۲۳۶، حاشیہ الدرستی ۲/۹۰، حاشیہ العدوی علی شرح رسالہ ابن ابی زید ۱/۵۵۵، قابل اطمینان رفتائے سفر کی معیت پر اس وقت اکتفا کیا جاسکتا ہے جب ساتھ جانے کے لئے نہ شوہر کو پائے نہ کسی محرم، خواہ اجرت دے کر ہی سکی، یہ بات ذہن نشین کر لی جائے۔

(۱) شرح البرزقانی علی مختصر فہمیل ۲/۲۳۱، المغنی ۳/۵۳۳-۵۳۳، المجموع علی

المہذب ۸/۲۶۳-۲۶۳، نہایۃ المحتاج طبری ۲/۷۹۷۔

(۲) فتح القدیر ۲/۱۱۸، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۰۶۔

(۳) المسئلہ المنتقط ۲/۷۵، رد المحتار ۲/۳۲۰، السوط ۳/۱۱۱، بسوط میں ہے: ”اگر عورت عدت کی حالت میں ہو تو اس کے لئے جائز نہیں کہ حج کے لئے نفل“۔

لہذا اگر ان میں سے کوئی رکاوٹ پیش آئے تو جب تک بیت اللہ نہ پہنچ جائے احرام ختم نہ کرے، اگر اس کو حج مل جاتا ہے تو بڑی اچھی بات ہے ورنہ اعمال عمرہ انجام دے کر اپنا احرام ختم کرے، اس کا حکم ”نوات“ کی طرح ہوگا، اس سلسلے میں ”نوات“ کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

پیر ٹوشیا لنگڑا ہو جانا:

۲۱- لنگڑا ہونے سے مراد ایسا لنگڑا پن ہے جو سفر حج جاری رکھنے میں رکاوٹ بن جائے^(۱)، اس سبب کی بنیاد حدیث نبوی کا یہ لنگڑا ہے: ”من كسر أو عرج فقد حل“ (جس کا پیر ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہو گیا اس کا احرام ختم ہو گیا)۔

مرض:

۲۲- یہاں وہی مرض معتبر ہے جس کے بارے میں ظن غالب ہو یا دین دار طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ یہ مرض سفر کرنے سے نہیں بڑھے گا۔ مرض کی وجہ سے احصار کے سلسلے میں اصل وہی حدیث ہے جس کا ذکر اوپر آچکا، اس حدیث کی بعض روایات میں ”أو مرض“ (یا بیمار ہوا) بھی آیا ہے۔

نفقہ یا سواری کا ہلاک ہو جانا:

۲۳- اگر احرام باندھنے کے بعد راستہ میں محرم کا نفقہ چوری ہو گیا یا ضائع ہو گیا یا لوٹ لیا گیا یا ختم ہو گیا، تو اگر وہ پیدل جانے پر قادر ہے تو وہ محصر نہیں ہے، اور اگر قادر نہیں ہے تو محصر ہے، جیسا کہ ”التجنيس“ میں ہے^(۲)۔

(۱) المسئلہ المنقط / ۲۷۳۔

(۲) المسئلہ المنقط / ۲۷۳۔

مالکیہ نے عدت طلاق پر شوہر کی وفات والی عدت کا حکم جاری کیا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے یا بلا اجازت حج کا یا حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا، پھر اس نے اسے طلاق دے دی یا مر گیا، اور وقت تنگ ہونے کی وجہ سے عورت کو حج کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہے تو اس پر واجب ہے کہ عدت کی حالت میں حج کے لئے نکل پڑے، کیونکہ اس نے احرام عدت سے پہلے باندھا ہے اور اگر وقت میں وسعت کی وجہ سے اسے فوت ہونے کا خطرہ نہیں ہے بلکہ اطمینان ہے تو اس کے لئے حالت عدت میں سفر حج کے لئے نکلنا جائز ہے، کیونکہ تاخیر کو لازم کر دینے میں اسے کافی عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا پڑے گا۔

حنابلہ نے طلاق بائن اور رجعی کی عدت میں فرق کیا ہے، وہ طلاق بائن کی عدت کے دوران حج کے لئے نکل سکتی ہے، اور طلاق رجعی کی عدت میں عورت بیوی کی طرح حالت احصار میں ہوتی ہے^(۱)۔

سفر حج کو جاری رکھنے سے روکنے والی علت کی

وجہ سے رکاوٹ

۲۰- اس کی چند صورتیں یہ ہیں: (۱) پیر ٹوٹ جانا یا لنگڑا ہو جانا، (۲) بیماری، (۳) نفقہ کا ضیاع، (۴) سواری کا ہلاک ہو جانا، (۵) پیدل چلنے سے عاجز ہونا، (۶) راستہ بھٹک جانا۔ ان اسباب میں سے کسی سبب سے احصار کا تحقق ہو جانا حنفیہ کا مسلک ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ان اسباب سے محرم شرعاً محصر نہیں ہوتا،

(۱) المغنی ۳/ ۲۳۰-۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۰-۲۲۱۔

پیدل چلنے سے عاجز ہونا:

۲۴- اگر ایک شخص نے احرام باندھا اور وہ آغاز احرام سے پیدل چلنے سے عاجز تھا، اور وہ نفقہ پر قادر ہے لیکن سواری پر قادر نہیں تو ایسی صورت میں وہ محصر ہے (۱)۔

راستہ بھٹک جانا:

۲۵- جو شخص مکہ یا عرفہ کا راستہ بھٹک گیا وہ محصر ہے (۲)۔

احصار کے احکام

احصار کے احکام دو چیزوں میں دائر ہیں:

(۱) تحلل (احرام سے نکلنا)، اور (۲) تحلل کے بعد محصر پر واجب ہونے والی چیز (۳)۔

تحلل

تحلل کی تعریف:

۲۶- لغت میں تحلل کا معنی یہ ہے کہ انسان ایسا کام کرے جس سے وہ حرمت کے دائرہ سے نکل جائے (۴)۔

اصطلاح میں تحلل کا مفہوم ہے: احرام کو فسخ کرنا اور شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق احرام سے باہر آنا (۵)۔

(۱) حوالہ بالا ۲۷۳۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) ملاحظہ ہو: کاسانی کی بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷۔

(۴) الصباح لمیر: مادہ (تحلل)۔

(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷۔

محصر کے لئے تحلل کا جواز:

۲۷- جب محصر کے لئے احصار تحقق ہو گیا تو اس کے لئے تحلل (احرام ختم کرنا) جائز ہو جاتا ہے۔

یہ حکم علماء کے درمیان متفق علیہ ہے، البتہ احصار شرعی کے تحقق کے لئے ہر ایک کے یہاں معتبر اسباب کا لحاظ ہوتا ہے۔

احرام کے بارے میں اصل یہ ہے کہ محصر نے جس نیک (حج یا عمرہ) کا احرام باندھا ہے اس کی تکمیل اس پر واجب ہے، اور اس احرام کے واجبات کو مکمل کئے بغیر وہ اس سے باہر نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" (۱) (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔

لیکن اس اصل سے استثناء کرتے ہوئے محصر کے لئے احرام کے تقاضا کو پورا کرنے سے پہلے تحلل (احرام سے باہر آنا) جائز ہے، کیونکہ اس پر دلیل شرعی موجود ہے۔

محصر کے لئے تحلل کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ کا درج ذیل ارشاد ہے: "فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (۲) (پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کرو)۔

اس آیت کریمہ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ایک مضمحل کی تقدیر پر مبنی ہے، اور معنی اس کا (اللہ بہتر جانتا ہے) یہ ہے: "فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ عَنْ إِتْمَامِ الْحَجِّ أَوْ الْعُمْرَةِ، وَأَرَدْتُمْ أَنْ تَحْلُوا فَاذْبَحُوا مَا تَيْسَرُ مِنَ الْهَدْيِ" (پس اگر تم حج اور عمرہ کرنے سے روک دیئے جاؤ اور حلال ہو جانا چاہو تو ذبح کرو جو ہدی میسر ہو)۔

اس تقدیر عبارت کی دلیل یہ ہے کہ خود احصار سے ہدی واجب نہیں ہوتی، چنانچہ محصر کے لئے جائز ہے کہ احرام ختم نہ کرے بلکہ

(۱) سورہ بقرہ، ۱۹۶۔

(۲) سورہ بقرہ، ۱۹۶۔

احصار ۲۸

اگلے سال تک احرام کی حالت میں رہے، البتہ اس کا احرام ختم کر دینا افضل ہے (۱)۔

اگر ان تین اسباب (دشمن، فتنہ، قید کیا جانا) کے علاوہ کسی اور سبب مثلاً مرض کی وجہ سے حج یا عمرہ مکمل نہیں کر سکا تو اگر مکہ مکرمہ کے قریب پہنچ چکا تو اس کے لئے مکروہ ہے کہ اپنا حج کا احرام اگلے سال کے لئے باقی رکھے، بلکہ عمرہ کر کے اپنا احرام ختم کر دے گا (۲)۔

شافعیہ وقت میں وسعت اور تنگی کی حالتوں میں فرق کرتے ہیں، اگر وقت میں وسعت ہو تو افضل یہ ہے کہ تحلل میں جلدی نہ کرے، ہو سکتا ہے کہ وقت کے اندر ہی مانع دور ہو جائے تو وہ حج مکمل کر لے گا، عمرہ کا حکم بھی اسی کی طرح ہے، اور اگر وقت میں تنگی ہو تو افضل یہ ہے کہ تحلل میں جلدی کرے، تاکہ اس کا حج فوت نہ ہو جائے لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ محصر محرم کو یہ ظن غالب نہ ہو کہ وہ احصار کے بعد بھی حج کو پالے گا یا تین دن کے اندر عمرہ پالے گا، اگر یہ ظن غالب ہو تو صبر کرنا واجب ہوگا (۳) جیسا کہ گذر چکا۔

حنابلہ نے مطلقاً یہ بات کہی ہے کہ اس کے لئے احصار کے ختم ہونے کی امید کے ساتھ احرام کی حالت میں قیام کرنا مستحب ہے، جب تحلل سے پہلے اس کا احصار ختم ہو تو اس پر واجب ہے کہ اپنے حج یا عمرہ کو مکمل کرے (۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ تحلل کے جواز پر تو اتفاق ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ تحلل افضل ہے یا احرام باقی رکھنا؟ اگر محصر تحلل کا فیصلہ کرتا ہے تو جب چاہے تحلل کر لے بشرطیکہ وہ کام کرے جو تحلل کے لئے لازم ہے، جس کا ذکر اس کے موقع پر آئے گا۔

حسب سابق محرم باقی رہے، یہاں تک کہ رکاوٹ دور ہو جائے تو جس چیز کا احرام باندھ رکھا تھا اس کو ادا کرے (۱)۔

سنت سے اس کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا عمل ہے، حدیبیہ کے سال جب مشرکین نے نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کو خانہ کعبہ جا کر عمرہ کرنے سے روکا تو رسول اکرم ﷺ نے خود احرام ختم کیا اور صحابہ کو بھی احرام ختم کرنے کا حکم فرمایا، جیسا کہ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔

محصر کے لئے احرام ختم کرنا افضل ہے یا احرام برقرار رکھنا؟ ۲۸- حنفیہ نے محصر کے بارے میں مطلق کہا ہے کہ اس کے لئے تحلل (احرام ختم کرنا) جائز ہے (۲)، ایسا کرنا اس کے لئے رخصت ہے تاکہ احصار لمبا ہونے کی وجہ سے اسے مشقت نہ ہو، اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ محرم باقی رہے (۳)، احرام ختم کیے بغیر اپنے وطن لوٹ جائے اور خوف زائل ہونے تک محرم رہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک احصار کے جو تین اسباب معتبر ہیں اگر ان میں سے کسی کی وجہ سے حج مکمل کرنے میں رکاوٹ پیش آجائے اس طور سے کہ بوقوف عرفہ اور طواف کعبہ دونوں سے روک دیا جائے، یا عمرہ مکمل کرنے سے رکاوٹ پیش آئے، اس طور سے کہ طواف یا سعی سے اسے روک دیا جائے تو وہ محض نیت سے اپنا احرام ختم کر سکتا ہے، خواہ حج کا احرام ہو یا عمرہ کا، جس مقام پر بھی ہو، مکہ سے قریب ہو یا دور، مکہ میں داخل ہو یا ہو یا نہیں، اسے یہ بھی اختیار ہے کہ

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۷۷۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۲/۲۹۵، یا "اس کے لئے تحلل حلال ہے" جیسا کہ الدر المختار ۲/۳۲۰ میں ہے۔

(۳) رد المحتار ۲/۳۲۰، اس سے پہلے ہم "جواز تحلل" کی عبارت نقل کر چکے ہیں، یہ بدائع الصنائع ۲/۱۷۷ میں کاسانی کے الفاظ ہیں۔

(۱) شرح الدرر بجمہیۃ الدسوقی ۳/۹۳۔

(۲) حوالہ بالا ۲/۹۳، شرح الترغاتی ۳/۳۳۶۔

(۳) شرح المسماح وجامعہ اقلیویہ ۲/۱۲، امہدب ۸/۲۳۲۔

(۴) المغنی ۳/۳۵۹۔

لازم ہوں گی، حنفیہ کے یہاں ایک ہدی حج فاسد کرنے پر اور دوسری احصار کی وجہ سے لازم ہوگی، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک حج فوت ہونے پر دم لازم نہیں ہوتا، اور مالکیہ کے نزدیک ایک ہدی حج فاسد کرنے پر (۱) اور دوسری ہدی حج فوت ہونے پر لازم ہوگی (۲)۔

احرام کی حالت میں باقی رہنا:

۳۰- اگر محصر نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ احرام ختم نہیں کرے گا بلکہ رکاوٹ دور ہونے تک احرام کی مشقت برداشت کرے گا تو حج کے تعلق سے اس کی دو حالتیں ہو سکتی ہیں: پہلی حالت یہ ہے کہ مانع دور ہونے کے بعد وہ حج پالینے پر قادر ہو اس طور پر کہ اسے قوف عرفہ مل سکتا ہو تب تو بڑی اچھی بات ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ قوف عرفہ فوت ہو جانے کی وجہ سے وہ حج پالینے پر قادر نہیں ہے، اس حالت کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ وہ حلال ہو جائے گا، جس طرح نوات حج کی صورت میں حلال ہو جاتا ہے بایں طور کہ اعمال عمرہ ادا کر لے، لیکن آگے پھر اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں: کہ اس پر دم لازم نہیں ہے، کیونکہ حج فوت ہونے کی صورت میں یہی حکم ہے اور اس پر آئندہ حج کی قضا لازم ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس پر دم نوات ہوگا نہ کہ دم احصار، شافعیہ کے یہاں اصح قول کے اعتبار سے اس پر قضا لازم

(۱) دم فساد کے بارے میں ملاحظہ ہو: شرح المنکر للعلیٰ ۱/۱۰۲، المجموع ۷/۳۸۱، المغنی ۳/۳۳۲، المغنی شرح الموطأ ۳/۳۳، نہایت المحتاج ۲/۵۷، الہدایہ ۲/۲۳۸-۲۳۹، افساد حج کی وجہ سے واجب ہونے والی ہدی کی نوعیت کے بارے میں حنفیہ کے یہاں کچھ تفصیل ہے۔

(۲) شرح الرقائق ۲/۳۳۸، شرح المنہاج ۲/۵۱، المجموع ۸/۲۳۳، المغنی ۳/۳۲۸، فتح القدر علی الہدایہ ۲/۳۰۳۔

عام علماء کے نزدیک یہ حکم احصار کی تمام صورتوں میں یکساں جاری ہوگا، خواہ احصار صرف حج سے ہو یا عمرہ سے، یا دونوں سے ساتھ ساتھ (۱)۔

فاسد احرام سے تحلیل:

۲۹- جس محرم کا احرام فاسد ہو گیا ہو اگر اسے احصار پیش آجائے تو اس کے لئے اپنے فاسد احرام سے حلال ہو جانا جائز ہے، محرم بائج نے اس طور پر جماع کیا جس سے حج فاسد ہو گیا پھر اسے احصار پیش آیا تو حلال ہو جائے، اور اس پر حج کے فاسد کرنے کی وجہ سے ایک دم لازم ہوگا اور ایک دم احصار کی وجہ سے، حج فاسد کرنے کی وجہ سے بالاتفاق اس کی قضا بھی لازم ہوگی، اس لئے کہ قضا کے بارے میں اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ احرام حج کے بعد احصار پیش آیا ہو۔

اگر اس شخص نے احرام ختم نہیں کیا یہاں تک کہ قوف عرفہ فوت ہو گیا اور اس کے لئے طواف کعبہ ممکن نہ رہا تو اسی جگہ محصر کی طرح احرام ختم کر دے گا، اور اس کے ذمہ تین دم لازم ہوں گے: (۱) حج فاسد کرنے کا دم، (۲) نوات حج کا دم، (۳) احصار کا دم، حج فاسد کرنے کا دم بدنہ (افٹ) کی شکل میں ہوگا، باقی دونوں دم میں بھیڑ بکری ذبح کرنا کافی ہوگا اور ایک قضا لازم ہوگی (۲)۔

لیکن مالکیہ پہلی صورت میں ایک ہدی کو کافی قرار دیتے ہیں، یہ ہدی حج فاسد کرنے کی وجہ سے لازم ہوگی، یہ ہدی بدنہ (افٹ) ہوگا، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک محصر پر ہدی نہیں۔

دوسری صورت میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس پر دو ہدی

(۱) بدائع الصنائع ۲/۷۷، تفسیر القرطبی ۲/۵۳۔

(۲) المجموع ۸/۲۳۰، سیاق عبارت المجموع ہی کا ہے المسئلک المستغظ ۲/۷۶، المغنی ۳/۳۶۰، مواہب الجلیل ۳/۲۰۱۔

تحلل کے مشروع ہونے کی حکمت:

۳۲- جیسا کہ کاسانی نے لکھا ہے محصر تحلل کا محتاج ہے، اس لئے کہ اسے احرام کے تقاضا پر عمل کرنے سے اس طور پر روک دیا گیا ہے کہ وہ اس رکاوٹ کو دور کرنے پر قادر نہیں ہے، اگر اس کے لئے تحلل جائز نہ ہو تو وہ محرم باقی رہے گا۔ احرام کی پابندی اس پر اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ رکاوٹ دور ہونے کے بعد وہ عبادت انجام نہیں دے لے گا جس کا احرام باندھا تھا، اس میں جو ضرر اور تنگی ہے وہ مخفی نہیں، لہذا ضرر اور حرج دور کرنے کے لئے تحلل اور احرام سے باہر نکلنے کی ضرورت پیش آتی۔

عام علماء کے نزدیک تحلل کی ضرورت اور اجازت احصار کی تمام صورتوں میں ہے، خواہ حج سے احصار ہو یا عمرہ سے یا دونوں سے (۱)۔

محصر کا احرام کس طرح ختم ہوگا

۳۳- جس احرام میں احصار واقع ہوا ہے اس کے مطلق یا مقید بالشرط ہونے کے اعتبار سے احصار کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: احرام مطلق میں احصار، احرام مطلق سے وہ احرام مراد ہے جس میں محرم نے اپنے لئے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ کوئی مانع پیش آنے پر اسے تحلل کا حق ہوگا۔

دوسری قسم: اس احرام میں احصار ہے جس میں محرم نے تحلل کی شرط لگائی تھی۔

احرام مطلق میں احصار پیش آنے کی وجہ سے تحلل

۳۴- فقہ حنفی کے مطابق اس احصار کی دو قسمیں ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۲/۷۷، فتح القدير ۲/۲۹۶، امجد، المجموع والانسٹھ ۲۳۲/۸، الکاظمی ۱/۶۲۵۔

نہیں، اور حنابلہ کے نزدیک قضاء لازم ہے، جیسا کہ ان کے یہاں قاعدہ ہے: "ان من لم يتحلل حتى فاته الحج لزمه القضاء" (۱) (وہ شخص جو احرام سے نہیں نکلا یہاں تک کہ اس کا حج فوت ہو گیا تو اس پر قضاء لازم ہے)۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر محصر اپنے احرام پر قائم رہا یہاں تک کہ اگلے سال کے حج کے احرام کا وقت آ گیا اور رکاوٹ دور ہو گئی تو اس کے لئے جائز نہیں کہ عمرہ کے ذریعہ احرام ختم کر دے، کیونکہ باقی ایام میں احرام پر قائم رہنا اس کے لئے آسان ہے (۲)۔ مالکیہ نے حج فوت ہونے کے بعد بھی احرام باقی رکھنے کو جائز قرار دیا ہے، عمرہ کے ذریعہ احرام ختم کرنے کو لازم نہیں قرار دیا ہے، ان کے نزدیک حج کا سابق احرام آئندہ سال کے لئے کافی ہے (۳)۔

۳۱- اگر احصار برقرار رہا اور حج فوت ہو گیا تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک محصر کی طرح وہ احرام ختم کر سکتا ہے اور اس پر قضاء لازم نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک اس پر دم لازم ہوگا، اور ایک قول کے مطابق اس پر قضاء بھی لازم ہے (۴)۔

حنابلہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ لوگ اس پر قضاء لازم قرار دیتے ہیں (۵)۔ حنفیہ کے نزدیک اس شخص کا حکم اس کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا ہو، احصار کا اس کے حکم پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(۱) اسئلک المتعطر ۲۸۵، المجموع ۲۳۱/۸، سیاق عبارت المجموع کا ہے، المغنی ۳/۳۵۹، الکاظمی ۱/۶۲۷، مطالب ولی اللہ ۲/۳۵۷۔

(۲) حاشیہ الدسوتی ۲/۹۳، اس کا سوا از نہ شرح اللہرقانی ۳۳۶/۲ سے کیجئے، ہناتی نے حکم کو اس شخص کے ساتھ خاص کرنے پر تنقید کی ہے جو عمرہ کے ذریعہ احرام ختم کرے دسوتی نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/۹۸، حاشیہ الدسوتی حوالہ بالا۔

(۴) المجموع ۲۳۱/۸، مواہب الجلیل ۳/۲۰۰۔

(۵) اس کی وجہ ہم اوپر بیان کر چکے۔

اسی طرح سرمنڈانے کے وقت بھی تحلل کی نیت شرط ہوگی، کیونکہ شافعیہ کے اصح قول کے مطابق حلق (سرمنڈانا) عبادت ہے اور تحلل حاصل ہونے کے لئے شرط ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا (فقہ نمبر ۳۲) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہدی ذبح کرنے کے وقت نیت شرط ہے۔

مالکیہ^(۱) کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو دشمن، فتنہ یا ناحق قید کی وجہ سے احصار پیش آیا ہو اس کے لئے تحلل کا رکن صرف نیت ہے، یہ لوگ صرف نیت کے ذریعہ تحلل کریں گے، نیت کے علاوہ کوئی اور چیز کافی نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر تحلل کی نیت کے بغیر ہدی ذبح کیا اور سرمنڈوایا تو احرام سے باہر نہیں ہوا۔

حنفیہ کہتے ہیں: ”جب حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام باندھنے والا محصر ہو جائے اور وہ احرام سے نکلنے کا ارادہ کرے (اس شخص کے برخلاف جو احصار زائل ہونے کے انتظار میں اپنے احرام پر باقی رہنا چاہتا ہو) تو اس پر واجب ہے کہ ہدی بھیجے... الخ“^(۲)۔

انہوں نے تحلل کو ہدی بھیجنے اور تحلل کی نیت سے اسے ذبح کرنے پر موقوف کیا ہے اور ان لوگوں کا استثناء کیا ہے جو اپنے حال پر باقی رہنا چاہتے ہوں، لہذا اگر محصر نے ہدی بھیجی لیکن اس کا ارادہ ہے کہ احصار ختم ہونے کا انتظار کرے تو ہدی ذبح ہونے سے وہ حلال نہیں ہوگا الا یہ کہ تحلل کا ارادہ ہو۔

دوم: ہدی کا ذبح کرنا:
ہدی کی تعریف:

۳۶- ہدی سے مراد وہ جانور وغیرہ ہیں جو ہدی کے طور پر حرم بھیجے

(۱) شرح الدرر والحامیۃ الدرر ۲/۹۳-۹۴، صواہب الجلیل ۳/۱۹۸، شرح الرقانی ۲/۳۳۵۔

(۲) جیسا کہ لباب المناک اور اس کی شرح المسک المتقطر ۲/۲۷۶ میں ہے۔

قسم اول: حقیقی رکاوٹ کے ذریعہ احصار یا ایسی شرعی رکاوٹ کے ذریعہ جو خالص حق اللہ کے لئے ہو، بندے کے حق کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

قسم دوم: ایسی شرعی رکاوٹ کے ذریعہ احصار جس کا تعلق خاصۃً حق العبد سے ہو، حق اللہ سے نہ ہو۔

حکم کے اعتبار سے اس تقسیم کا نتیجہ اجمالاً غیر حنفیہ کے مطابق ہے ان صورتوں میں جن کے احصار ہونے پر وہ حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں۔

محصر کے احرام سے نکلنے کا طریقہ

اول: تحلل کی نیت:

۳۵- وسیع معنی میں تحلل کی نیت محصر کے احرام سے باہر آنے کے لئے بطور شرط اصولی طور پر متفق علیہ ہے، پھر تفصیلات میں کچھ اختلاف واقع ہوا ہے۔

شافعیہ^(۱) اور حنابلہ^(۲) ہدی ذبح کرتے وقت نیت تحلل کی شرط لگاتے ہیں یعنی محصر ہدی کو ذبح کرنے میں تحلل کی نیت کرے، اس لئے کہ ہدی ذبح کرنا کبھی تحلل کے لئے ہوتا ہے، کبھی کسی اور کام کے لئے، لہذا واجب ہے کہ دونوں میں تمیز کرنے کے لئے نیت کرے، پھر سرمنڈائے، اور اس لئے بھی کہ جس نے حج یا عمرہ کے اعمال انجام دے لیے اس نے اپنی ذمہ داری پوری کر دی، لہذا انہیں مکمل کر دینے کی وجہ سے احرام کی پابندیوں سے آزاد ہو جائے گا، اسے نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اس کے برخلاف محصر شخص عبادت مکمل کرنے سے پہلے اس سے نکلنا چاہتا ہے، لہذا اسے نیت کی ضرورت ہوگی۔

(۱) المہذب ۸/۲۳۳، المجموع ۸/۲۲۷، شرح المنہاج ۲/۱۳۸، مزید توجیہ کے لئے ملاحظہ ہو: حاشیہ عمیرة صفحہ ۱۰۱، نیز ملاحظہ ہو: نہایتہ المحتاج ۲/۲۷۶۔

(۲) المغنی ۳/۳۶۱، الکافی ۱/۶۲۵-۶۲۶۔

إحصار ۳۶-۳۸

ہونے کی ایک شرط ہدی ذبح کرنا ہے اگر اس کے پاس ہدی ہو^(۱)۔ مالکیہ کے قول کی بنیاد ایک قیاسی دلیل ہے، جیسا کہ ابوالولید باجی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک جائز تحلیل ہے، اس میں محرم کی کسی کوتاہی کا دخل نہیں ہے اور نہ اس نے کوئی نقص پیدا کیا ہے، لہذا اس کی وجہ سے ہدی واجب نہ ہوگی جس طرح حج یا عمرہ مکمل کر لینے کی صورت میں ہدی واجب نہیں ہوتی^(۲)۔

احصار کی صورت میں کون سی ہدی کافی ہے؟

۳۷- ہدی میں ایک آدمی کی طرف سے ایک بکری کافی ہے، اور ایسے ہی مینڈھا با اتفاق علماء، رہا بد نہ جو اونٹ اور گائے ہے تو جمہور کے نزدیک جن میں ائمہ اربعہ بھی شامل ہیں وہ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: ”ہدی“ کی اصطلاح۔

محصر پر کون سی ہدی واجب ہے؟

۳۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھے اگر اسے احصار پیش آجائے تو اس پر احرام سے حلال ہونے کے لئے ایک ہدی ذبح کرنا لازم ہے۔

قارن جس نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھ رکھا ہے اسے

(۱) تفسیر القرطبی ۳/۵۱۲-۵۱۳ اس حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے ”ان رسول اللہ ﷺ لحو قبل ان يحلق و امر اصحابه بادلک“ (رسول اللہ ﷺ نے حلق سے پہلے نماز کیا اور اپنے اصحاب کو بھی ایسا کرنے کا حکم دیا)، بخاری، احمد اور ابوداؤد نے عمرۃ الحدیبیہ والی حدیث میں مسور اور مروان سے یہ روایت کیا کہ نبی ﷺ جب کتاب (صلح نامہ) کے قضیہ سے فارغ ہوئے تو اپنے اصحاب سے فرمایا ”قوموا فاحجروا ثم احلقوا“ (اٹھو نماز کرو، پھر حلق کرو) (فتح الباری ۳/۱۰ طبع استنبی، نیل الاوطار ۵/۹۲ طبع مطبعہ احسانہ ۱۳۵۷ھ)۔
(۲) المغنی شرح الموطن ۳/۲۷۳۔

جائیں^(۱) لیکن یہاں اور خاص طور سے حج کی بحثوں میں وہ اونٹ، گائے، بکری، بھیڑ اور مینڈھے مراد ہیں جو حرم کی طرف بھیجے جائیں۔

محصر کے حلال ہونے کے لئے ہدی کے ذبح کا حکم:

۳۶م- جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ محصر پر ہدی کا ذبح کرنا واجب ہے تاکہ وہ اپنے احرام سے باہر آسکے، اور اگر اس نے ہدی خرید لی اور بھیج دی تو جب تک ذبح نہ کرے حلال نہیں ہوگا، یہ حنفیہ^(۲)، شافعیہ^(۳)، حنابلہ^(۴) اور مالکیہ میں سے اہلب کا قول ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نیت کرنے سے محصر کا احرام ختم ہو جائے گا، اس پر ہدی ذبح کرنا واجب نہیں بلکہ سنت ہے، اس کی حیثیت شرط کی نہیں ہے^(۵)۔

جمہور کا استدلال قرآن کریم کی آیت: ”فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ فَمَا

اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“^(۶) سے ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

جمہور نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ حدیبیہ کے دن رسول اکرم ﷺ نے جب تک ہدی نہیں ذبح کر لی حلال نہیں ہوئے اور نہ اپنا سر منڈوایا، اس سے معلوم ہوا کہ محصر کے حلال

(۱) المصباح لمیر مادہ (ہدی)، النہایۃ لابن الاثیر ۵/۲۵۳، المجموع ۲۶۸-۲۶۹۔

(۲) بذایع شروح ۲/۲۹۷، بذایع الصنائع ۲/۱۷۷-۱۷۸، متن التتویر، رد المحتار ۲/۳۲۱۔

(۳) المہرب ۲/۲۳۲، المجموع ۲/۲۳۶، شرح المہرب ۲/۱۳۸۔

(۴) المغنی ۳/۳۵۷-۳۵۸، الکافی ۱/۶۲۵۔

(۵) مواہب الجلیل ۳/۱۹۸، شرح الدرر و جامعہ الدرر ۲/۹۳، زرقانی ۳/۳۳۵۔

(۶) المہرب ۲/۲۳۳، اور ملاحظہ ہو: المجموع ۲/۲۶۷، آیت سورۃ بقرہ (۱۹۶) کی ہے۔

ہدی احصار کے ذبح کا مقام:

۳۹- شافعیہ^(۱) کا مسلک اور حنابلہ^(۲) کی ایک روایت یہ ہے کہ محصر کو جہاں احصار پیش آیا ہے وہ وہیں ہدی ذبح کرے گا، اگر حرم میں ہو تو حرم میں ہدی ذبح کرے، اور اگر دوسری جگہ ہو تو وہیں ذبح کرے، حتیٰ کہ اگر حرم کے باہر احصار پیش آیا اور اس کے لئے حرم پہنچنا ممکن ہے پھر بھی اس نے مقام احصار ہی پر ہدی ذبح کر دی تو دونوں مسلک کے اصح قول کے مطابق درست ہوگا۔

حنفیہ^(۳) کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ہدی احصار کو ذبح کرنے کے لئے حرم متعین ہے، جب محصر احرام ختم کرنا چاہے تو اس پر واجب ہے کہ ہدی حرم بھیجے، وہاں اس کا نائب اس کی طرف سے ہدی ذبح کرے، یا ہدی کی قیمت بھیج دے تاکہ اس سے ہدی خرید لی جائے اور اس کی طرف سے ہدی ذبح کی جائے، پھر یہ کہ صرف ہدی بھیجنے سے حلال نہ ہوگا اور نہ صرف ہدی کے حرم میں پہنچ جانے سے حلال ہوگا جب تک اسے حرم میں ذبح نہ کیا جائے، اگر حرم کے باہر ہدی احصار ذبح کر دی تو اس کا احرام ختم نہیں ہوا بلکہ وہ حسب سابق حالت احرام میں ہے، جس کے ساتھ ہدی بھیجے اس سے ذبح کا وقت طے کر لے تاکہ اس وقت کے بعد اپنا احرام ختم کرے، اگر محصر کو معلوم ہو جائے کہ ہدی حرم کے باہر ذبح کی گئی ہے تو یہ ذبح اس کے لئے کافی نہ ہوگی^(۴)۔

(۱) المہذب مع المجموع ۸/۲۳۳-۲۶۷، شرح المہذب ۲/۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۳۷۵/۳۔

(۲) الکافی ۱/۶۲۵، المغنی ۳/۳۵۸۔

(۳) ہدایۃ شروح ۲/۲۹۷، شرح الکنز للربیع ۲/۷۸، بدائع الصنائع ۲/۷۹، المہذب مع المجموع ۲/۶۷۶، عبارت اسی کتاب کی ہے۔

(۴) مذہب حنبلی کے سلسلے میں دو سابقہ مراجع ملاحظہ ہوں، المغنی میں ہے ”والمذہب علم یہ اس شخص کے سلسلے میں ہے جس کا احصار خاص ہو“۔

اگر احصار پیش آجائے تو اس پر جو واجب ہوگا اس میں اختلاف ہے۔ شافعیہ^(۱)، اور حنابلہ^(۲) اس طرف گئے ہیں کہ ایک دم سے وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے بغیر کسی تفصیل کے محصر پر ہدی کے وجوب کو کلی الاطلاق بتایا ہے، اور یہ مسئلہ مشہور ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ تارن حرم میں دو دم دے کر ہی حلال ہو سکتا ہے^(۳)۔ اس اختلاف کی بنیاد احرام تارن کی حقیقت کے بارے میں فریقین کے نقطہ نظر کا اختلاف ہے (دیکھئے: ”احرام“ کی اصطلاح)۔

شافعیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے نزدیک تارن ایک ہی احرام باندھے ہوئے ہے جو حج و عمرہ دونوں کے احرام کے قائم مقام ہے، اسی لئے وہ حضرات فرماتے ہیں کہ تارن کے لئے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے، اس لئے ان حضرات نے احصار کی صورت میں ایک ہی ہدی تارن کے ذمہ لازم کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تارن دو احرام باندھے ہوئے ہے، حج کا احرام اور عمرہ کا احرام، اسی لئے وہ تارن پر دو طواف اور دو سعی لازم کرتے ہیں، لہذا احصار کی صورت میں دو ہدی بھی لازم کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ دونوں ہدی کو متعین اور واضح کر دیا جائے کہ یہ احصار حج کی ہدی ہے اور یہ احصار عمرہ کی، اسی طرح انہوں نے بصورت تارن جہاں مفرد پر ایک دم لازم ہوتا ہے وہاں تارن پر دو دم لازم قرار دیتے ہیں، اور ایسے ہی صدقہ۔

(۱) المہذب مع المجموع ۸/۲۳۳-۲۶۷، شرح المہذب ۲/۱۳۸۔

(۲) المغنی ۳/۳۵۷-۳۵۸، الکافی ۱/۶۲۵۔

(۳) الاختیار ۱/۱۶۸، ہدایۃ ۲/۲۹۸، بدائع الصنائع ۲/۷۹، المہذب مع المجموع ۲/۶۷۶، شرح المہذب ۲/۳۲۰۔

حنفیہ نے ”دماقربات“ (اللہ کی قربت و رضامندی کے لئے جو جانور ذبح کیے جاتے ہیں) پر قیاس کرتے ہوئے بھی استدلال کیا ہے، اس لئے ہدی احصار بھی ”دمقربت“ ہے، اور خون بہانا (یعنی جانور ذبح کرنا) خاص زمانہ یا خاص جگہ ہی میں قربت و عبادت ہوگا، پس اس وقت زمان اور مکان کے بغیر یہ عمل قربت نہیں ہوگا (۱)، اور زمانہ مطلوب نہیں ہوتا، لہذا جگہ کی پابندی متعین ہوگئی۔

ہدی احصار کے ذبح کا وقت:

۴۰ - امام ابوحنیفہ (۲)، امام شافعی (۳) کا مسلک اور امام احمد (۴) کا معتقد قول یہ ہے کہ ہدی احصار کے ذبح کا وقت مطلق ہے، یوم نحر کی پابندی نہیں بلکہ جس وقت چاہے محصر اپنی ہدی ذبح کرے، چاہے احصار حج کا ہو یا عمرہ کا۔

امام ابو یوسف، امام محمد کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ محصر باحج کے لئے ذبح کرنا جائز نہیں ہے مگر تین دن یا م نحر میں، اور محصر بالعمرة کے لئے جائز ہے جب چاہے (۵)۔

جمہور کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: ”فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“۔ اس آیت میں ہدی کو مطلق

امام احمد کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر وہ اطراف حرم میں ذبح کرنے پر قادر ہے تو اس میں وقول ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ نے رسول اکرم ﷺ کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ جب آپ کو احصار پیش آیا تو آپ نے اپنی ہدی حدیبیہ میں ذبح کی جب کہ وہ حل میں ہے (۱)۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ“ (۲) (اور قربانی کے جانور کو جو رکھا ہوا رہے اس کے موقع میں پہنچنے سے روک دیا)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اپنے مسلک پر عقلی استدلال میں تحلیل کی مشروعیت کی حکمت یعنی تسہیل اور رفع حرج کو پیش کیا ہے، صاحب المغنی (۳) کہتے ہیں: ”اس لئے کہ ہدی کو حرم میں ذبح کرنے کی شرط سے احرام سے باہر آنا دشوار ہو جائے گا، کیونکہ ہدی کا حرم پہنچنا خود ایک دشوار مرحلہ ہے“ یعنی جب ایسی صورت حال ہے تو اس شرط کا ضعیف ہونا معلوم ہو گیا۔

حنفیہ نے ہدی کو حرم میں ذبح کرنے کی پابندی پر اس آیت سے استدلال کیا ہے: ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ“ (۴) (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔

اس آیت سے حنفیہ نے دو طرح استدلال کیا ہے: ایک ”ہدی“ کی تعبیر سے، دوسری ”حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ“ (یہاں تک کہ ہدی اپنے مقام کو پہنچ جائے) کی غایت سے، اور اس آیت میں ”محلہ“ سے حرم مراد لیتے ہیں۔

(۱) دونوں مذاہب کے سابقہ مراجع ملاحظہ ہوں۔

(۲) سورہ فتح ۲۵۔

(۳) المغنی ۳/۵۸۔

(۴) سورہ بقرہ ۱۹۶۔

(۱) ہدایہ ۲/۲۹۷۔

(۲) ہدایہ ۲/۲۹۹، متن المکرم شرح الزیلعی ۴/۷۹، بدائع الصنائع ۲/۱۸۰-۱۸۱۔

(۳) المجموع ۸/۲۳، اس میں امام نووی فرماتے ہیں: ”مصنف اور اصحاب فرماتے ہیں: جہاں تک تحلیل کے وقت کی بات ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کو ہدی لے رہی ہے تو اسے ذبح کر دے اور اسے ذبح کرتے وقت تحلیل کی نیت کر لے، نووی نے ذبح کا وقت مطلق رکھا ہے اور اسے لیا نحر کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔“

(۴) المغنی ۳/۵۹۔

(۵) فقہ حنفی کے سابقہ مراجع اور رد المحتار ۲/۳۲۱۔

إحصار ۴۱

روایت (۱) یہ ہے کہ جو شخص (محصر) ہدی سے عاجز ہو اس کے لئے بدل موجود ہے جو ہدی کے قائم مقام ہوتا ہے، لیکن یہ بدل کیا ہے اس کے بارے میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول جو زیادہ قوی ہے یہ ہے کہ ہدی کا بدل ایک بکری کی قیمت کے برابر نلہ ہے جس کو صدقہ کر دے، اگر نلہ کی قیمت سے عاجز ہو تو ہر ”مد“ نلہ کے بدلے ایک دن روزہ رکھے، یہی امام ابو یوسف کا قول ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ہر نصف صاع نلہ کے بدلے ایک دن روزہ رکھے گا۔

پھر جب مسئلہ روزوں تک آجائے تو شافعیہ کے نزدیک اظہر قول کے مطابق اسے فوری طور پر سرمنڈا کر نیت کے ساتھ احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ روزہ ختم ہونے کا انتظار خاصا طویل ہوگا، اور اس وقت تک احرام کی حالت کو برداشت کرنا اس کے لئے بڑی مشقت کا باعث ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ہدی کا بدل صرف نلہ ہے، پھر اس میں دو شکلیں ہیں: ایک یہ کہ سابق کی طرح قیمت لگائی جائے، دوسری شکل یہ ہے کہ یہ تین صاع نلہ ہوگا جو چھ مساکین میں تقسیم کیا جائے گا جس طرح جنایت حلق کا کفارہ۔

شافعیہ کا تیسرا قول اور یہی حنابلہ کا مذہب بھی ہے کہ ہدی کا بدل صرف روزے ہیں، یہ تمتع کے روزوں کی طرح دس دنوں کے روزے ہیں (۲)۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد (۳) کا مسلک جو شافعیہ کا بھی ایک

ذکر کیا گیا ہے، اس میں کسی خاص زمانہ کی قید نہیں ہے، اس میں کسی خاص زمانہ کی قید لگانا کتاب اللہ کی قطعی نص کو منسوخ کرنا ہے یا اس میں تخصیص کرنا ہے، ایسا دلیل قطعی ہی کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے، اور ایسی کوئی دلیل موجود نہیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا دم ہے جس کے ذریعہ انسان حج کے احرام سے آزاد ہوگا، لہذا اسے حج کے خاص ایام یا مقرر بانی کے ساتھ مخصوص ہونا چاہئے، بسا اوقات یہ دونوں حضرات دم احصار کو دم تمتع اور دم قرآن (۱) پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح دم تمتع اور دم قرآن کو ایام نحر ہی میں ذبح کرنا واجب ہے اسی طرح یہی حکم دم احصار کا بھی ہوگا۔

اس اختلاف کا اثر یہ ہوگا کہ جب محصر کا احصار متحقق ہو جائے تو وہ جمہور فقہاء کے مسلک کے مطابق انتظار کی زحمت کیے بغیر ہدی ذبح کر کے اپنا احرام ختم کر سکتا ہے۔

لیکن صاحبین کے مسلک کے مطابق مقرر بانی کے دن تک وہ حلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ تحلل ہدی ذبح کرنے پر موقوف ہے، اور ان کے نزدیک احصار حج کی ہدی مقرر بانی کے ایام ہی میں ذبح کی جاسکتی ہے۔

ہدی سے عاجز ہونا:

۴۱ - شافعیہ (۲) اور حنابلہ (۳) کا مسلک اور امام ابو یوسف کی

(۱) تمیز الحقائق ۲/۷۹، اس کا موازنہ بدائع الصنائع ۲/۱۸۰-۱۸۱ سے کیجئے۔

(۲) المہذب مع المجموع ۸/۲۲۳-۲۲۷، شرح المنہاج ۲/۱۳۸-۱۳۹، نہلیۃ المنہاج ۲/۷۶-۷۷۔

(۳) المغنی ۳/۳۶۱، الکافی ۱/۶۲۶۔

(۱) بدائع ۲/۱۸۰، فتح القدیر ۲/۳۹۷، المسئلک المنقظہ ۲/۷۸، الدر المنثور

۲/۳۲۰۔

(۲) المہذب مع المجموع ۸/۲۲۳۔

(۳) بدائع ۲/۱۸۰، المسئلک المنقظہ ۲/۷۸، الدر المنثور ۲/۳۲۰۔

نہیں ہوتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ محصر کا احرام اس وقت تک ختم نہ ہو جب تک ہدی ذبح نہ کر دی جائے، چاہے روزے رکھے یا مسکینوں میں غلہ تقسیم کرے یا ایسا کچھ نہ کرے۔“

اس آیت سے ایک اور استدلال^(۱) یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہدی کا ذکر فرمایا ہے، اس کے کسی بدل کا ذکر نہیں کیا، اگر اس کا کوئی بدل ہوتا تو اس کا ذکر فرماتے جس طرح شکار کی جزاء میں بدل کا ذکر فرمایا ہے۔

حنفیہ کا عقلی استدلال یہ ہے کہ ”احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے سے پہلے دم دے کر احرام سے باہر آنا خلاف قیاس نص کے ذریعہ جانا گیا ہے، لہذا رائے کے ذریعہ کسی کو اس کا قائم مقام ماننا جائز نہیں ہوگا“^(۲)۔

سوم: حلق یا تقصیر (سر منڈانا یا بال کتر وانا):

۴۲- امام ابوحنیفہ کا مذہب، امام ابو یوسف کی ایک روایت اور امام محمد^(۳)، امام مالک^(۴) نیز حنابلہ^(۵) کے ایک قول کے مطابق حلق کرنا محصر کے لئے احرام سے باہر آنے کی شرط نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر محصر بغیر حلق کے ہدی ذبح کرے تو حلال ہو جائے گا، اگر حلق کرائے تو اچھا ہے، مالکیہ نے حلق کے مسنون

(۱) المجموع مع امرب ۸/۲۳۳۔

(۲) بدائع الصنائع مقامہ الا۔

(۳) ہدایہ ۲/۲۹۸، بدائع الصنائع ۲/۱۸۰، نیز ملاحظہ ہو: المسئلک المتعقظ ۲/۲۸۰، رد المحتار ۲/۳۲۱، ان دو کتابوں میں امام ابو یوسف کے اقوال کی تفصیل ہے، رد المحتار میں صراحت کی ہے کہ امام ابو یوسف کا قول حلق کے بارے میں یہ ہے: مناسب ہے کہ کر لے، نہیں تو اس پر کچھ لازم نہیں، یہی ظاہر روایت ہے۔

(۴) مواہب الجلیل ۳/۱۹۸، جامعہ الذہبی ۲/۹۳۔

(۵) یہی کتاب کا مذہب ہے جیسا کہ مطالب اولیٰ اثنی ۲/۵۵ میں ہے۔

قول^(۱) ہے اور فقہ حنفی میں یہی قول معتمد ہے، یہ ہے کہ احصار کی ہدی کا کوئی بدل نہیں ہے، اگر محصر ہدی سے عاجز ہو، بایں طور کہ اسے ملے ہی نہیں یا اس کے پاس ہدی کی قیمت نہ ہو یا ہدی کو حرم بھیجنے کے لئے اسے کوئی آدمی نہ ملے تو وہ ہمیشہ احرام کی حالت میں رہے گا، نہ روزے سے حلال ہوگا، نہ صدقہ سے اور یہ دونوں محصر کی ہدی کا بدل نہیں ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک محصر پر سرے سے ہدی واجب ہی نہیں ہوتی، لہذا ان کے یہاں ہدی کے بدل کی بحث کا سول ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شافعیہ اور حنابلہ جو ہدی سے عاجز محصر کے لئے بدل کے مشروع ہونے کے قائل ہیں ان کا استدلال قیاس سے ہے، وہ استدلال یہ ہے کہ ”ہدی ایک ایسا دم ہے جس کا وجوب احرام سے وابستہ ہے، لہذا اس کا بدل ہوگا جس طرح دم تمتع کا بدل ہے“^(۲)۔

ان حضرات نے احصار کی ہدی کو دوسرے ”داء واجبہ“ پر بھی قیاس کیا ہے^(۳)، عاجزی کی صورت میں ان سب کا بدل ہے (دیکھئے: احرام کی اصطلاح)۔

حنفیہ کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: ”وَلَا تَخْلِقُوا رِءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“^(۴)۔

آیت سے استدلال کے طریقہ کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب بدائع لکھتے ہیں^(۵): ”اللہ تعالیٰ نے سر منڈانے سے اس وقت تک روکا ہے جب تک ہدی ذبح نہ ہو جائے اور جس حکم کے لئے کوئی غایت ہو وہ حکم اس غایت کے وجود میں آنے سے پہلے ختم

(۱) امرب ۸/۲۳۳۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) نہایت المحتاج ۲/۳۷۶۔

(۴) سورہ بقرہ ۱۹۵۔

(۵) بدائع الصنائع ۲/۱۸۰۔

ہونے کی صراحت کی ہے۔

احصار کے تقاضا کا ایک حصہ قر اردیا، یہ نص کے خلاف ہے“ (۱)۔

امام ابو یوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ حلق واجب ہے لیکن اگر حلق ترک کرے تو اس میں کچھ لازم نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حلق سنت ہے، امام ابو یوسف کی تیسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے محصر کے لئے حلق کے بارے میں فرمایا: ”حلق واجب ہے، اس کے ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہے“ یہ امام ابو یوسف کا آخری قول ہے، امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے (۱)۔

شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کا استدلال حدیبیہ کے سال رسول اکرم ﷺ کے عمل سے ہے کہ آپ نے سرمنڈایا اور صحابہ کرام کو بھی سرمنڈانے کا حکم دیا (۲)، جب صحابہ نے اس میں دیر کی تو حضور اکرم ﷺ پر یہ بات گراں گذری، حتیٰ کہ آپ ﷺ نے آگے بڑھ کر خود اپنا سرمنڈایا تب لوگ متوجہ ہوئے اور لوگوں نے سرمنڈایا یا کتر وایا، تو رسول اکرم ﷺ نے دعا فرمائی: ”اللہم اغفر للمحلقین“ (اے اللہ! سرمنڈوانے والوں کو بخش دے) صحابہ نے کہا: ”والمقصرین؟“ (اور بال کتر وانے والوں کو بھی؟) تو تیسری یا چوتھی بار میں رسول اکرم ﷺ نے ”مقصرین“ کا اضافہ فرمایا (۳)۔

اگر حلق عبادت اور حج و عمرہ کا ایک عمل نہ ہوتا تو حلق کرانے کا حضور حکم نہ فرماتے، جب حلق حج و عمرہ کا ایک عمل ہے تو اس کا کرنا واجب ہے جس طرح قضاء کرنے کی صورت میں غیر محصر کے لئے حلق واجب ہوتا ہے (۴)۔

شافعیہ کا زیادہ (۲) کوئی قول اور حنابلہ کا ایک قول (۳) یہ ہے کہ حلق یا تقصیر حلال ہونے کے لئے شرط ہے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ ان دونوں فقہی مذاہب کے مشہور راجح قول (۴) کے مطابق حلق حج و عمرہ کے اعمال میں سے ایک عمل ہے، اور حلق (سرمنڈانا) یا تقصیر (بال کتر وانا) کے وقت احرام سے نکلنے کی نیت ضروری ہے، جیسا کہ ذبح کے وقت نیت کی بحث میں ذکر کیا گیا۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے ہم خیال حضرات کا استدلال قرآن کی اس آیت سے ہے: ”فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“۔ آیت کی دلالت اس طرح ہے کہ آیت کا مفہوم ہے: ”اگر تم کو احصار پیش آجائے اور تم احرام ختم کرنا چاہو تو جو ہدی تمہیں میسر ہو اسے ذبح کر دو“ اس آیت میں ہدی ذبح کرنے کو محصر کے حق میں ہے جب کہ وہ احرام ختم کرنا چاہے احصار کا مکمل تقاضا قر اردیا گیا ہے، اور جن لوگوں نے حلق کو بھی واجب قرار دیا انہوں نے ذبح ہدی کو

ان حضرات کا استدلال اس آیت سے بھی ہے: ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ“ (۵)۔

اس آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ غایت کے ساتھ تعبیر اس بات کی متقاضی ہے کہ ”غایت کا حکم ماقبل کے برخلاف ہو، لہذا عبارت کی تقدیر یہ ہو جائے گی: ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۸۰۔

(۲) ہدایہ ۲/۲۹۸، المہذب ۱/۲۳۱، المغنی ۳/۶۱۳، اصل حدیث کی تخریج ہم نے فقرہ ۶۸ میں کر دی ہے۔

(۳) سیرۃ ابن ہشام ۲/۳۱۹، حدیث: ”اللہم اغفر للمحلقین...“ کی روایت مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبدالہادی ۲/۶۳ طبع عیسیٰ الجلتی)۔

(۴) احکام القرآن لابن کبر الراجزی ۱/۳۲۵۔

(۵) سورۃ بقرہ ۱۹۶۔

(۱) مختصر الطحاوی ۲/۷۲، رد المحتار ۲/۳۲۱، ملاحظہ ہو: المجموعۃ امیرۃ ۲/۲۳۱۔

(۲) المجموع مع المہذب ۸/۲۳۳، ۲۳۷، شرح المنہاج للکحلی ۲/۱۳۸۔

(۳) المغنی ۳/۶۱۳، الکافی ۱/۶۲۶، مطالب اولیٰ المغنی ۲/۵۶۶۔

(۴) دیکھئے: المنہاج و حاشیہ عمیرۃ ۲/۲۷، نہایت المنہاج ۲/۳۲۱، المغنی

۲/۳۳۵-۳۳۶۔

احرام ختم کرنا ممنوع ہوگا، اس کا تحلل (احرام ختم کرنا) محصر کے تحلل کی طرح ذبح اور اس کے بعد حلق سے ہوگا، دونوں میں تحلل کی نیت ہوگی۔ شافعیہ کے نزدیک بیوی اور غلام کا تحلل اسی چیز سے وجود میں آئے گا جس سے محصر کا تحلل وجود میں آتا ہے^(۱)۔

باپ کی طرف سے بیٹے کا احرام ختم کرانے کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

اگر شوہر کے حکم کے باوجود بیوی نے احرام ختم نہیں کیا تو شوہر کو بیوی سے جماع کرنے کا حق ہوگا، اور گناہ بیوی کے اوپر ہوگا^(۲)۔

اس شخص کا احصار جس نے اپنے احرام میں مانع پیش آنے پر تحلل کی شرط لگانی تھی

شرط لگانے کا مفہوم اور اس میں اختلاف:

۴۴- احرام میں شرط لگانا یہ ہے کہ محرم احرام باندھتے وقت کہے: ”میں حج کا ارادہ کرتا ہوں“ یا ”میں عمرہ کا ارادہ کرتا ہوں، اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آئے تو میرے احرام کھولنے کی جگہ وہی ہے جہاں مجھے رکاوٹ پیش آئے۔“

احرام میں اس طرح کی شرط لگانے کی مشروعیت کے بارے میں مذاہب مختلف ہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے کہ احرام میں شرط لگانا شرعاً معتبر نہیں ہے، تحلل کے مباح ہونے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ احرام میں شرط لگانا مشروع ہے اور یہ کہ اس کا اثر تحلل میں ہے، اس کی تفصیل (احرام)

(۱) المجموع ۸/۵۸، ۷/۴۱، شرح المنہاج للعلیٰ بن عیسیٰ عمیرہ ۲/۱۳۹-۱۵۰، المغنی ۳/۵۷، الکافی ۱/۵۱۹۔
(۲) ملاحظہ ہوں ۳ دونوں مذکورہ بالا مراجع۔

یبلغ الہدی محلہ، فإذا بلغ فاحلقوا“ (جب تک ہدی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ اور جب پہنچ جائے تو سر منڈاؤ) آیت کی یہ تقدیر حلق کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے^(۱)۔

حق العبد کی وجہ سے محصر کا تحلل:

۴۳- جو شخص کسی بندے کے حق کی وجہ سے محصر ہوگا اس تفصیل اور اختلاف کے مطابق جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، اس کا احرام درج ذیل طریقہ پر ختم ہوگا:

حنفیہ کے نزدیک اس کا احرام اس طرح ختم ہوگا کہ جس کے حق کی وجہ سے احصار ہوا ہے وہ احرام ختم کرنے کی نیت سے ممنوعات احرام میں سے کوئی عمل اس محصر کے ساتھ کرے گا، مثلاً اس کے بال کتر دے یا ناخن کاٹ دے یا ایسا کوئی اور عمل کرے، محض زبان سے کہ دینا کافی نہیں ہے^(۲)۔ مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ خود محصر احرام ختم کرنے کی نیت کرے تو احرام ختم ہو جائے گا، اگر وہ احرام ختم کرنے سے انکار کرے تو جس کے حق کی وجہ سے احصار ہوا ہے وہ اس کے حلال ہونے کی نیت کرے تو یہ بھی کافی ہے^(۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سابق حالات میں شوہر اپنی بیوی کا، باپ اپنے بیٹے کا اور آقا اپنے غلام کا احرام ختم کر سکتا ہے۔

ان حضرات کے نزدیک تحلیل (احرام ختم کرنا) کا مطلب جیسا کہ انہوں نے ذکر کیا ہے شوہر اور مالک کے تعلق سے یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو احرام ختم کرنے کا حکم دے گا، عورت پر واجب ہوگا کہ شوہر کے حکم پر احرام ختم کر دے، شوہر کے حکم سے پہلے اس کے لئے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع المنافع ۲/۱۸۱، المسئد المنتقطر ۲/۲۹۰، فتح القدر ۲/۱۳۱، رد المحتار ۲/۳۲۰، ۳۲۷۔

(۳) الدرر السنی ۲/۹۷-۹۸، البرقانی ۲/۳۳۹۔

کی اصطلاح میں ملے گی۔

اسی طرح اس وقت بھی ہدی لازم نہ ہوگی جب علی الاطلاق شرط لگائی، نہ ہدی لازم ہونے کی نفی کی، نہ اس کا اثبات کیا، کیونکہ اس نے ہدی کی شرط نہیں لگائی ہے، نیز حضرت ضباعہؓ کی حدیث کے ظاہر کی وجہ سے^(۱)، لہذا ان دونوں صورتوں میں تحلل صرف نیت سے ہوگا۔ اور اگر ہدی کے ساتھ تحلل کی شرط لگائی ہے تو اپنی شرط پر عمل کرتے ہوئے اس کے لئے ہدی لازم ہوگی۔

اور اگر اس طرح کہا: اگر میں بیمار ہوا تو میں حلال ہوں، پھر وہ بیمار ہوا تو مرض میں مبتلا ہوتے ہی نیت کے بغیر وہ حلال ہو گیا (یعنی اس کا احرام ختم ہو گیا)۔ شافعیہ نے سنن ابی داؤد وغیرہ میں صحیح سند کے ساتھ مروی اس حدیث کو اسی مفہوم پر محمول کیا ہے: ”من کسر أو عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل“^(۲) (جس کی ٹانگ ٹوٹ گئی یا لنگڑا ہو گیا وہ حلال ہو گیا، اس کے ذمہ اگلے سال حج لازم ہے)۔

اگر یہ شرط لگائی کہ مرض یا اس کے مثل کسی اور مانع کی وجہ سے اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہو جائے گا تو یہ شرط لگانا جائز ہے جس طرح مرض کے ذریعہ تحلل کی شرط جائز ہے، بلکہ اس کا جواز تو بدرجہ اولیٰ ہے، اس کے جواز کی دلیل صحابہ کرام کے درج ذیل آثار بھی ہیں:

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے کی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول اکرم ﷺ ضباعہ بنت زبیر کے پاس آئے اور اس سے کہہ ”لعلک اردت الحج؟ قالت: لا أجدلی الا وجعة، فقال لها: حجی واشیطی، وقلوبی: اللہم محلی حبث جسمی“ (مثنیٰ تم نے حج کا ارادہ کیا ہے؟ انہوں نے کہہ میں گھراہٹ محسوس کر رہی ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: حج کرو اور شرط لگاؤ اور یہ کہو: اے اللہ میرے احرام کھولنے کی جگہ وہی ہے جہاں تو مجھے روک دے) (المؤلوک والمرجان فیما اتفق علیہ اشیحان، ص ۲۳، سائج کردہ وزارة الاوقاف والاشؤون الاسلامیہ کوہت)۔

(۲) اس حدیث کی تخریج کذا رکھی ہے۔

شرط لگانے کے اثرات:

۴۵- حنفیہ اور مالکیہ جو احرام میں شرط لگانے کو شروع نہیں سمجھتے ان کے نزدیک احرام میں شرط لگانا حرم کو کوئی فائدہ نہیں دے گا، شرط لگانے کی وجہ سے حج یا عمرہ جاری رکھنے سے کوئی دشمن یا مرض کے پیش آجانے سے حلال ہو جانا اس کے لئے جائز نہیں ہوتا، پس اس سے نہ وہ ہدی سا قطف ہوگی جس کے ذریعہ محصر حنفیہ کے نزدیک حلال ہونے کا ارادہ کرے، اور نہ اس نیت تحلل سے وہ بری ہوگا جس کے ذریعہ وہ مالکیہ کے نزدیک حلال ہوتا ہے^(۱)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ احرام میں شرط لگانے کے نتیجے میں شرط لگانے والے محرم کے لئے ایسی رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں بھی تحلل (احرام ختم کرنا) جائز ہو جاتا ہے جو شافعیہ کے نزدیک سبب احصار نہیں تسلیم کیا جاتا، مثلاً مرض، نفقہ کا ختم ہو جانا، راستہ بھٹک جانا، مرض کے سلسلے میں زیادہ قوی بات یہ ہے کہ اس کی تحدید ایسے مرض کے ساتھ کی جائے جس کے ساتھ حج یا عمرہ کرنے میں اتنی مشقت لاحق ہو جتنی مشقت اس عبادت کی تکمیل میں عام طور پر برداشت نہیں کی جاتی ہے^(۲)۔

پھر تحلل کے طریقہ میں احرام کے وقت لگائی ہوئی شرط کا اعتبار کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں علامہ ربی شافعی^(۳) فرماتے ہیں: اگر اس نے احرام کے وقت یہ شرط لگائی تھی کہ رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں ہدی کے بغیر احرام ختم کرے گا تو اس کی شرط پر عمل کرتے ہوئے اس پر ہدی لازم نہیں ہوگی۔

(۱) المسئلک المتقطر، ۲۹، شرح الدرر، ۲/۹۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج، ۲/۲۷۵۔

(۳) حوالہ بالا، اسی طرح کی بات معنی المحتاج، ۱/۵۳۳ میں بھی ہے۔

میں بعض وہ باتیں انگیز کر لی جاتی ہیں جو ابتداء کے مرحلہ میں انگیز نہیں کی جاتیں۔

اور اگر یہ شرط لگائی کہ عذر کی صورت میں اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہو جائے گا، چنانچہ عذر پایا گیا تو اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہو گیا، اور عمرہ واجب کی طرف سے کفایت کرے گا، اس کے برخلاف احصار کی صورت میں احرام ختم کرنے کے لئے جو عمرہ کیا جاتا ہے وہ عمرہ واجب کی طرف سے کافی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ درحقیقت عمرہ نہیں ہوتا بلکہ بس عمرہ کے اعمال ہوتے ہیں۔

مرض وغیرہ کی وجہ سے تحلل کا وہی حکم ہے جو احصار کی وجہ سے تحلل کا حکم ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں: احرام کے وقت شرط لگانے سے تحلل کا جواز پیدا ہوتا ہے جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے، لیکن حنابلہ نے اس میں مزید وسعت سے کام لیتے ہوئے فرمایا ہے کہ تحلل مطلق کی شرط سے دو چیزوں کا فائدہ ہوتا ہے:

اول: کوئی بھی رکاوٹ (دشمن یا مرض یا نفقہ کا ختم ہو جانا وغیرہ) پیش آنے کی صورت میں اس کو احرام ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔

دوم: جب اس کی وجہ سے اس کا احرام ختم ہو جائے گا تو اس پر نہ دم لازم ہوگا نہ روزہ (یعنی دم کے بدلے میں) بلکہ حلق کے ذریعہ حلال ہو جائے گا^(۱)۔

حنابلہ کی یہ بات شافعیہ سے ہم آہنگ ہے، لیکن حنابلہ نے شرط لگانے کے معاملہ میں وسعت کی ہے، ان کے نزدیک ان موانع کی بھی شرط لگائی جاسکتی ہے جو سبب احصار مانے جاتے ہیں جیسے دشمن، اور ان موانع کی بھی شرط لگائی جاسکتی ہے جو ان کے نزدیک سبب احصار نہیں مانے جاتے۔

(۱) المغنی ۳/۲۸۲-۲۸۳، ۳۶۴۔

حضرت عمرؓ نے ابو امیہ سوید بن غفلہ سے فرمایا: ”حج و اشترط، وقل: اللهم الحج أردت وله عمدت، فإن تيسر، وإلا فعمرة“ (حج کرو اور شرط لگاؤ، اور کہو: اے اللہ میں نے حج کا ارادہ کیا، اسی کا قصد کیا، اگر آسانی سے حج ہو جائے تو بس، ورنہ عمرہ ہے) اس کی روایت بیہقی نے سند حسن کے ساتھ کی ہے^(۱)، حضرت عائشہؓ نے عروہ سے فرمایا: ”هل تستسني إذا حججت“ (کیا تم جب حج کرتے ہو تو استثناء کرتے ہو؟) انہوں نے عرض کیا: میں کیا کہوں؟ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ”قل: اللهم الحج أردت وله عمدت، فإن يسرته فهو الحج، وإن حبسني حابس فهو عمرة“ (کہو: اے اللہ میں نے حج کا قصد و ارادہ کیا، اگر آپ نے اس کو آسان فرمایا تو وہ حج ہے، اور اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آگئی تو عمرہ ہے)۔ اس کی روایت امام شافعی اور امام بیہقی نے ایسی صحیح سند کے ساتھ کی ہے جو بخاری و مسلم کی شرط کے مطابق ہے^(۲)۔

جس شخص نے یہ شرط لگائی کہ کوئی رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہو جائے گا تو اسے عذر پیش آنے کی صورت میں حج کو عمرہ میں تبدیل کرنے کا اختیار ہوگا، اور یہ عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کفایت کرے گا، زیادہ قوی بات یہ ہے کہ اس حالت میں اس کے لئے یہ لازم نہیں کہ حل کے قریب ترین علاقہ کی طرف نکل کر جائے اگرچہ تھوڑی دور ہو، اس لئے کہ بقاء کے مرحلہ

(۱) از عمرہ کی روایت بیہقی نے کی ہے نووی نے کہا اس کی اسناد صحیح ہے (اسنن الکبریٰ للبیہقی ۲۲۲/۵ طبع البند، المجموع للنووی ۲۳۹/۸، طبع کردہ مکتبۃ الارشاد دہلہ)۔

(۲) قول عائشہؓ ”هل تستسني إذا حججت؟ فقال...“ کی روایت شافعی اور بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے الفاظ بیہقی کے ہیں، نووی نے کہا اس کی اسناد بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے (لام للشافعی ۲/۱۵۸، طبع کردہ مکتبۃ الکلیات لا زمیریہ ۱۳۸۱ھ، اسنن الکبریٰ للبیہقی ۲۲۳/۵ طبع البند ۱۳۵۲ھ، المجموع ۲۳۹/۸، طبع کردہ مکتبۃ الارشاد دہلہ)۔

وقوف عرفہ کے بجائے صرف بیت اللہ سے

محصر کا حلال ہونا

۴۷- جس شخص کو خانہ کعبہ سے احصار پیش آیا، وقوف عرفہ سے نہیں وہ سابقہ تفصیلات کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر مانا جائے گا۔

اس شخص پر واجب ہے کہ وقوف عرفہ کرنے کے بعد اپنا احرام ختم کر دے، اس کے لئے احرام ختم کرنے کا وہی طریقہ ہے جو محصر کے لئے ہے، یعنی احرام ختم کرنے کی نیت سے جانور ذبح کرنا اور سر منڈانا^(۱)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسا شخص محصر نہیں ہے، اس کے لئے طواف افاضہ کرنا ضروری ہے، جب تک وہ طواف افاضہ نہیں کرے گا عورتوں کے تعلق سے محرم رہے گا۔

حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے جب کہ وہ رمی کے بعد خانہ کعبہ سے روکا گیا ہو جیسا کہ گذر چکا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی اگر اس شخص نے احرام ختم نہ کیا تو عورتوں کے تعلق سے محرم رہے گا۔

یہ شخص اپنے پہلے احرام کے ساتھ طواف افاضہ کرے گا، اس لئے کہ جب تک وہ تحلل اکبر انجام نہیں دے گا اس کا احرام برقرار رہے گا، اور تحلل اکبر طواف سے ہوتا ہے اور طواف ابھی پایا نہیں گیا ہے، لہذا احرام برقرار رہے گا، اور طواف افاضہ کے لئے نئے احرام کی ضرورت نہ ہوگی^(۲)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۳۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/۳۳۳، اس بات پر سب کا اتفاق ہے، کیونکہ تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عورتوں کے حق میں اس کا احرام اس وقت تک برقرار رہتا ہے جب تک طواف افاضہ نہ کرے۔

اس کے برخلاف شافعیہ صرف ان موافق کی شرط لگانا درست قرار دیتے ہیں جن کو سبب احصار نہیں مانا گیا ہے، اس سلسلے میں شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ احصار کی وجہ سے تحلل بلا شرط جائز ہے، لہذا اس کی شرط لگانا لغو^(۱) ہے اور جب یہ شرط لغو ہے تو اس کی وجہ سے دم ساقط نہیں ہوگا۔

طواف کے بجائے صرف وقوف عرفہ سے

محصر کا حلال ہونا

۴۶- ایسا شخص حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر نہیں مانا جاتا، اور شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک محصر مانا جاتا ہے، سب کے نزدیک یہ شخص عمرہ کر کے حلال ہو جائے گا ہر فقہی مسلک میں اس عمرہ کی مخصوص تفصیلات کے مطابق، جیسا کہ گذرا۔

جس شخص کو طواف کے بجائے وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا اگر اس نے وقوف عرفہ کا وقت فوت ہونے سے پہلے احرام ختم کیا تو اس پر محصر کا حکم جاری ہوگا، اور اگر احرام ختم کرنے (تحلل) میں تاخیر کی یہاں تک کہ وقوف عرفہ کا وقت فوت ہو گیا تو اس کا حکم احصار کے بجائے حج فوت ہونے کی طرح ہوگا، جیسا کہ مالکیہ نے لکھا ہے^(۲)۔

یہی حکم شافعیہ کے یہاں بھی جاری ہونا چاہئے۔ حنابلہ نے لکھا ہے کہ یہ حکم ان کے یہاں بھی اس وقت جاری ہوگا جب اس نے حج کو فسخ کر کے عمرہ میں تبدیل نہیں کیا یہاں تک کہ اس کا حج فوت ہو گیا^(۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۳۷۵۔

(۲) حاشیۃ الدرستی ۴/۹۶۔

(۳) المغنی ۳/۳۶۰۔

تحلل محصر کی شرائط پر تفریعات:

تحلل کے بعد محصر پر کیا واجب ہے؟

تحلل محصر سے قبل ممنوعات احرام کی جزاء:

جس عبادت سے محرم روکا گیا اس کی قضاء

۴۸- تحلل محصر کی شرطوں پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ محصر نے اگر احرام ختم نہیں کیا اور بعض ممنوعات احرام کا مرتکب ہو گیا، یا احرام تو ختم کیا لیکن احرام ختم کرنے سے پہلے کسی ایسے عمل کا ارتکاب کر لیا جس کا حالت احرام میں کرنا ممنوع ہے تو اس پر وہی جزاء لازم ہوگی جو محرم غیر محصر پر لازم ہوتی ہے، اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے^(۱)۔

اس واجب نسک کی قضاء جس سے محرم روکا گیا:
۴۹- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس عبادت سے محصر کو احصار پیش آیا اگر وہ واجب عبادت ہے تو محصر پر اس کی قضاء واجب ہے مثلاً حج فرض، وہ حج اور عمرہ جن کی نذر مانی گئی ہو، یہ سبوں کے نزدیک، اور صرف شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمرہ اسلام کی قضاء بھی، یہ واجب اس کے ذمہ سے احصار کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا^(۱)۔

لیکن اکثر حنابلہ اس طرف گئے ہیں اور مرواوی نے اسی کو مذہب قرار دیا ہے، کہ جس شخص کو احصار پیش آیا اور اس نے ہدی ذبح کرنے سے پہلے (یا ہدی نہ ہونے کی صورت میں روزہ رکھنے سے پہلے) تحلل (احرام ختم کرنے) کی نیت کی تو اس کا احرام ختم نہیں ہوا، کیونکہ اس کی شرط مفقود ہے، اور وہ شرط ہے تحلل کی نیت سے ہدی ذبح کرنا یا روزے رکھنا، اس تحلل کے بعد ہر ممنوع احرام کا ارتکاب کرنے پر اس پر دم لازم ہوگا، اور ایک دم محض نیت سے تحلل پر ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات نے جمہور فقہاء کے مقابلہ میں ایک دم کا اضافہ نیت کے ذریعہ تحلل پر کیا ہے، اس کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ اس پر جو چیز واجب تھی یعنی ہدی (یا ہدی نہ ہونے کی صورت میں روزے) اس سے اس شخص نے تجاوز کیا، لہذا اس پر دم لازم ہوا^(۲)۔

یہ بات بالکل واضح ہے، اس لئے کہ مکلف کے ذمہ سے خطاب وجوب اسی وقت ساقط ہوتا ہے جب وہ واجب چیز کو ادا کر دے۔
لیکن شافعیہ واجب مؤکد اور واجب غیر مؤکد کے درمیان فرق کرتے ہیں، شافعیہ فرماتے ہیں: ”اگر واجب مؤکد ہو مثلاً قضاء، نذر اور حج اسلام جس کا وجوب اس سال سے پہلے مؤکد ہو چکا تو اس کے ذمہ وجوب باقی رہا جیسا پہلے تھا، احصار سے صرف اتنا فائدہ ہوا کہ اس کا احرام سے نکلنا جائز ہو گیا، اور اگر واجب غیر مؤکد ہو، اور یہ وہ حج فرض ہے جو اسی سال فرض ہوا، تو استطاعت ختم ہو جانے کی وجہ سے اس پر حج فرض نہ رہا، الا یہ کہ اس کے بعد پھر شرائط استطاعت اس میں جمع ہو گئیں، اگر احصار پیش آنے کے بعد اس نے احرام ختم کر لیا، پھر احصار زائل ہو گیا اور وقت میں ابھی گنجائش ہے، اور اسی سال حج کر لیا اس کے لئے ممکن ہے تو استطاعت کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر وجوب مستحکم ہو گیا، لیکن اس کو یہ اختیار ہے کہ اس

(۱) بدائع الصنائع ۲/۸۷، شرح الدرر دیر مع حاشیہ الدرر ۲/۹۵، المجموع

۲/۵۰، المغنی ۳/۳۶۲۔

(۲) مطالب اولیٰ اس ۲/۵۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۸۲، شرح الملباب ۲/۲۸۲، شرح الدرر ۲/۹۵، المجموع

۲/۲۳۸، المغنی ۳/۳۵۷۔

آگیا اس کی قضا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ صلح حدیبیہ کے بعد اگلے سال نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کا عمرہ پچھلے سال کے عمرہ کی قضا تھا، اسی لئے اسے عمرۃ القضاء کا نام دیا گیا۔
یہ بات امام احمد سے بھی مروی ہے، لیکن یہ روایت ان کے صحیح قول کے بالمقابل ہے^(۱)۔

قضاء کرتے وقت محصر پر کیا واجب ہے؟

۵۱- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حج سے احصار پیش آیا اور اس نے احرام ختم کر لیا تو آئندہ قضاء کرنے کے مرحلہ میں اس پر ایک حج اور عمرہ واجب ہوگا، اور اگر قارن ہے تو اس پر ایک حج اور دو عمرے لازم ہوں گے، جس کو صرف عمرہ سے احصار پیش آیا وہ صرف عمرہ کی قضاء کرے گا، ان تمام صورتوں میں اس کے ذمہ قضاء کی نیت لازم ہوگی^(۲)۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عبادت (حج یا عمرہ) سے احصار پیش آنے کی بنا پر احرام ختم کیا گیا اس کی قضاء کے مرحلہ میں صرف اسی عبادت کی قضا لازم آئے گی جس سے احصار پیش آیا، اگر حج ہو تو صرف حج، اگر عمرہ ہو تو عمرہ، ان حضرات کے نزدیک بھی قضاء کی نیت لازم ہے^(۳)۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا استدلال بعض صحابہ کرام کے آثار سے ہے، مثلاً حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم نے اس شخص کے بارے میں جسے حج سے احصار پیش آیا ہونے پر فرمایا: ”علیہ

سال حج کو مؤخر کر دے، کیونکہ حج واجب علی التراخی ہے“^(۱)۔
۵۰- جس شخص کو نفلی حج یا عمرہ سے احصار پیش آیا ہو اس کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس پر قضاء واجب نہیں، جمہور کا استدلال اس بات سے ہے کہ حدیبیہ کے سال جب رسول اکرم ﷺ بیت اللہ نہیں جاسکے اور واپس ہو گئے تو آپ نے کسی صحابی کو اور جو لوگ بھی آپ کے ہمراہ اس سفر میں تھے ان میں سے کسی کو کچھ قضاء کرنے کا کوئی حکم نہیں دیا، ایسی کوئی بات رسول اکرم ﷺ کی طرف سے محفوظ ذخیرہ احادیث میں نہیں ملتی اور نہ آپ ﷺ نے اگلے سال نیز مایا کہ میرا یہ عمرہ اس عمرہ کی قضاء ہے جس سے مجھے روک دیا گیا تھا، ایسی کوئی بات نبی اکرم ﷺ سے منقول نہیں، اگلے سال کے عمرہ کو عمرۃ القضاء اور عمرۃ القضاء اس لئے کہا گیا کہ رسول اکرم ﷺ نے اس سال اہل قریش کے ساتھ معاملہ طے کیا، اور ان سے صلح فرمائی کہ اس سال واپس ہو جائیں، اگلے سال بیت اللہ کا قصد فرمائیں، اس وجہ سے عمرۃ القضاء نام پر آگیا۔

ابن رشد مالکی نے بیوی اور سفیہ پر قضاء واجب ہونے کی صراحت کی ہے، اور اسے ابن القاسم کی طرف منسوب کیا ہے کہ انہوں نے اس کی روایت امام مالک سے کی ہے۔

در دیر فرماتے ہیں: صرف بیوی پر قضاء واجب ہے، دسوقی نے اس کی نلت یہ بیان کی ہے کہ بیوی پر حجر (پابندی) کمزور ہے، کیونکہ یہ پابندی دوسرے کے حق کی وجہ سے ہے، اس کے برخلاف سفیہ اور اس جیسے لوگوں پر حجر (پابندی) خود ان کے حق کی وجہ سے ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس نفلی حج یا نفلی عمرہ سے محرم کو احصار پیش

(۱) مواہب الجلیل ۲/۲۰۵، شرح الدرر مع حاشیہ الرسوٹی ۲/۹۷-۹۸، المجموع ۲۶۵/۸، البامع لاحکام القرآن ۲/۳۵۳، المغنی ۳/۳۵۷۔

(۲) ہدایہ ۲/۲۹۹، شرح الکفر للربیع ۲/۷۹-۸۰۔

(۳) امہد ب مع المجموع ۲/۲۲۳، المغنی ۳/۳۵۷۔

(۱) المجموع ۲۶۶/۸ طبع اول۔

احصار ۵۲-۵۴

دیا گیا وہ محصر ہے یا نہیں، اس سلسلے میں اختلاف کی تفصیل بھی گذر چکی ہے۔

جن لوگوں کا قول یہ ہے کہ اگر مانع میں احصار کی شرطیں پائی جائیں تو طواف افاضہ سے روکا جانے والا شخص محصر ہے، ان کے نزدیک اس شخص کے تحلل کا وہی حکم ہے جو محصر کے تحلل کا حکم ہے ان تفصیلات کے مطابق جو گذر چکیں۔

جن لوگوں کے نزدیک اس شخص (جس کو طواف افاضہ سے روک دیا گیا) میں احصار متحقق نہیں ہے ان کے نزدیک یہ شخص اس وقت تک محرم رہے گا جب تک طواف افاضہ نہ ادا کرے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اس پر فوت شدہ واجبات کی جزاء لازم ہوگی، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

طواف افاضہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع:

۵۳- علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر حاجی کو قوف عرفہ اور طواف افاضہ ادا کرنے کے بعد باقی اعمال حج ادا کرنے سے روک دیا گیا تو وہ محصر نہیں ہے، خواہ مانع دشمن ہو یا مرض یا کچھ اور، اسے اس احصار کی بنا پر احرام ختم کرنے کا اختیار نہیں، اس لئے کہ قوف عرفہ اور طواف افاضہ کے بعد والے اعمال پر حج موقوف نہیں، اس کے جو اعمال حج چھوٹے ہیں ان کا نذر یہ واجب ہوگا۔

جزئیات:

ان دو اصولوں پر فقہی مذاہب کی چند جزئیات متفرع ہوتی ہیں، وہ یہ ہیں:

۵۴- حنفیہ فرماتے ہیں: اگر قوف عرفہ کے بعد اسے کوئی مانع پیش آیا تو وہ شرعاً محصر نہیں ہوگا جیسا کہ گذر چکا، تمام ممنوعات احرام کے

عمرة وحجة،^(۱) (اس پر عمرہ اور حج ہے)، صحابہ کرام کا یہ فرمانا نبی اکرم ﷺ سے سننے ہی کی بنا پر ہوگا۔

تابعین میں سے علقمہ، حسن، ابراہیم، سالم، قاسم اور محمد بن سیرین رحمہم اللہ نے مذکورہ بالا دونوں صحابہ کی پیروی کی ہے^(۲)۔

جمہور فقہاء کا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے: ”من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل“^(۳) (جس کا پیر توڑ دیا گیا یا لنگڑا ہو گیا اس کا احرام ختم ہو گیا، اور آئندہ اس پر حج لازم ہے)۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اس میں عمرہ کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، اگر حج کے ساتھ عمرہ بھی واجب ہوتا تو رسول اکرم ﷺ اس کا ذکر فرماتے۔

وقوف عرفہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع:

۵۲- قوف عرفہ انجام دینے کے بعد موانع کی دو حالتیں ہیں: پہلی حالت یہ ہے کہ طواف افاضہ اور اس کے بعد کے اعمال حج سے رکاوٹ پیدا ہو جائے، دوسری حالت یہ ہے کہ طواف افاضہ کے بعد کے اعمال حج سے رکاوٹ پیش آئے۔

اس مسئلہ پر بحث گذر چکی ہے کہ جو شخص طواف افاضہ سے روک

(۱) احکام القرآن لابن کبر ص ۳۶۱/۳، بدائع الصنائع ۲/۱۸۲، بدائع

میں حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمر کا نام ہے اور ہدایہ میں حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر کا نام ہے، نصب الراية ۳/۱۳۳ میں ہے ”اس کو ابو بکر رازی نے حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، کسی اور سے نہیں“، اور اس اثر کی تخریج نصب الراية میں حدیث کے مراجع سے نہیں کی۔

(۲) احکام القرآن حوالہ بالا۔

(۳) اس کی تخریج بخفیرہ ۹۰ میں گذر چکی ہے۔

احصار ۵۵

شافعی فرماتے ہیں: اگر احصار قوف عرفہ کے بعد پیش آیا اور اس نے احرام ختم کر لیا تو ٹھیک ہے اور اگر احرام ختم نہیں کیا یہاں تک کہ رمی اور منیٰ میں شب کا قیام فوت ہو گیا تو دم واجب ہونے کے سلسلے میں یہ شخص اس غیر محصر کی طرح ہے جس کے یہ دونوں عمل فوت ہو گئے ہوں۔

حنابلہ فرماتے ہیں: اگر قوف عرفہ کے بعد بیت اللہ کی حاضری سے روک دیا گیا تو اسے احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ احصار کی وجہ سے تمام اعمال حج سے تکلیف کا جواز ہو جاتا ہے تو بعض اعمال حج سے تکلیف کا جواز بھی پیدا ہوگا۔

جن اعمال حج سے احصار پیش آیا ہے اگر وہ ارکان حج میں سے نہیں ہیں مثلاً رمی، طواف، وداع، مزدلفہ یا منیٰ میں راتیں گزارنا تو احصار کی وجہ سے اسے احرام ختم کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، کیونکہ حج کی درستگی ان اعمال پر موقوف نہیں ہے، ان اعمال کے ترک ہونے پر اس پر دم لازم ہوگا، اس کا حج درست ہے، جس طرح احصار کے بغیر ان اعمال کے ترک کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوتا ہے اور حج درست ہوتا ہے۔

احصار کا ختم ہو جانا:

۵۵- زوال احصار پر کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ اس سلسلے میں فقہاء کے مذاہب میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں اس کی درج ذیل صورتیں پائی جاتی ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ ہدی بھیجنے سے پہلے احصار ختم ہو جائے اور ابھی حج پالینے کا امکان ہو۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ ہدی بھیجنے کے بعد احصار ختم ہو اور ہدی اور حج دونوں کے پالینے کی گنجائش ہو۔

تعلق سے وہ محرم باقی رہے گا، اگر اس نے سر نہ منڈوایا ہو، اور اگر سر منڈا لیا تو طواف زیارت کرنے تک وہ صرف عورتوں کے حق میں محرم رہے گا، دوسری چیزوں کے حق میں نہیں۔

اور اگر قوف عرفہ کے بعد باقی اعمال حج کی ادائیگی سے کوئی مانع پیش آ گیا یہاں تک کہ یام نحر (قربانی کے یام) گذر گئے تو اس پر قوف مزدلفہ اور رمی کے ترک کی وجہ سے اور طواف افاضہ اور حلق مؤخر کرنے کی وجہ سے چار دم لازم ہوں گے۔ اگر حل میں سر منڈا لیا ہے تو اس پر پانچواں دم بھی لازم ہوگا اس قول کی بنیاد پر کہ حرم میں سر منڈا نا واجب ہے، اور اگر قارن یا متمتع ہو تو ترتیب فوت ہونے کی وجہ سے چھٹا دم بھی لازم ہوگا اور اس کے ذمہ لازم ہے کہ آخر عمر تک طواف زیارت کرے، اگر اسے مکہ میں چھوڑ دیا جائے اور وہ آفاقی شخص ہو تو طواف وداع کرے گا^(۱)۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر قوف عرفہ سے پہلے سعی کر چکا ہو اس کے بعد احصار پیش آیا تو طواف افاضہ ہی کے ذریعہ اس کا احرام ختم ہوگا، اور سعی سے پہلے ہی احصار پیش آیا تو طواف افاضہ اور سعی کے ذریعہ ہی اس کا احرام ختم ہوگا۔

اگر اس نے رمی، منیٰ میں راتیں گزارنا اور قوف مزدلفہ احصار کی وجہ سے ترک کیا ہے تو اس پر ایک ہی ہدی لازم ہے جس طرح بھول کر اگر یہ چیزیں ترک ہو گئی ہوں تو ایک ہی ہدی لازم ہوتی ہے^(۲)۔ ”گویا مالکیہ نے یہ بات پیش نظر رکھی کہ سب کے ترک ہونے کا سبب ایک ہی ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ وہ شخص معذور ہے“^(۳)۔

(۱) شرح المصاب ۲۷۵-۲۷۶، ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع ۲/۶۷۱، شرح ائنا یہ ۲/۳۰۲۔

(۲) شرح الدرر ۲/۹۵، ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/۱۹۹-۲۰۰۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۱۹۹۔

ہے کہ اس پر سفر جاری رکھنا لازم ہو اور اس کے لئے حلال ہو جانا جائز نہیں، کیونکہ جب وہ شخص حج پالینے پر قادر ہے تو حج جاری رکھنے سے عاجز نہیں ہے، لہذا عذر احصار نہیں پایا گیا تو احرام ختم کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ حج ادا کرنا لازم ہوگا^(۱)۔

اور وجہ امتحان یہ ہے کہ ہم اگر اس پر اعمال حج کی طرف توجہ کو لازم کریں تو اس کا مال ضائع ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے جس شخص کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ اس کو ذبح کر دے گا اور اس کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

امتحان کی توجیہ میں یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ اس شخص کے لئے احرام ختم کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ جب وہ ہدی پالینے پر قادر نہ ہوگا تو گویا اس کا احصار ذبح کی وجہ سے ختم ہوا، لہذا اس کی جانب سے ذبح کیے جانے سے وہ حلال ہو جائے گا، نیز اس لئے کہ ہدی اپنی راہ پر جا چکی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس کے ہاتھ ہدی بھیجی تھی، اس نے اگر ہدی کو ذبح کر دیا تو اس پر ضامن لازم نہ ہوگا، تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے اس کی طرف سے ہدی ذبح کیے جانے کے بعد وہ جانے پر قادر ہوا ہو، واللہ اعلم۔

مالکیہ اس مسئلہ میں درج ذیل تفصیل کرتے ہیں^(۲):

الف۔ جس شخص کو احصار پیش آیا اور قریب تھا کہ احرام کھول دے اسی دوران محصر کے حلال ہونے اور سرمنڈانے سے پہلے دشمن ہٹ گیا تو اس کے لئے حلال ہونا اور سرمنڈانا جائز ہے جس طرح دشمن کے موجود و برقرار رہنے کی صورت میں جائز ہے، بشرطیکہ اس سال کا حج فوت ہو گیا ہو اور وہ مکہ سے دوری پر ہو۔

ب۔ اگر احصار دور ہو گیا اور اس سال کا حج پالینا ممکن ہے تو اس کا

ان دونوں صورتوں میں اس پر واجب ہے کہ زوال احصار کے بعد اپنے احرام کے تقاضے پر عمل کرے اور اس عبادت کو ادا کرے جس کا احرام باندھا تھا (یعنی حج ادا کرے)۔

تیسری صورت: یہ ہے کہ نہ ہدی بھیجنے پر قادر ہو، نہ حج پانے پر، ایسی صورت میں اس کے لئے سفر جاری رکھنا لازم نہیں ہوگا اور اس کے لئے حلال ہو جانا جائز ہے، اس لئے کہ سفر جاری رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں پس احصار مؤکد ہو گیا، پس اس کا حکم بھی مؤکد ہو جائے گا، تو صبر کرے یہاں تک کہ ہدی کی قربانی کے ذریعہ اس وقت حلال ہو جائے جس کو اس نے طے کیا ہے اور اس کو چاہئے کہ وہ بیت اللہ کی طرف متوجہ ہو اور انفعال عمرہ کے ذریعہ حلال ہو، اس لئے کہ وہ فائت الحج ہے، پھر جب حلال ہو جائے گا تو تقاضا میں اپنے فوت شدہ عمرہ کی خاطر ایک اضافی عمرہ ادا کرے گا، جیسا کہ گذر چکا۔

چوتھی صورت: یہ ہے کہ ہدی پالینے پر قادر ہو لیکن حج پالینے پر قادر نہ ہو، اس صورت میں بھی اس کے لئے سفر جاری رکھنا لازم نہ ہوگا، کیونکہ حج پائے بغیر صرف ہدی پالینے سے کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ اصل سفر تو حج پانے کے لئے ہوتا ہے، جب وہ حج نہیں پاسکتا تو جانے سے کیا فائدہ؟ اس لئے ہدی پانے پر قادر ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہے۔

پانچویں صورت: یہ ہے کہ حج پانے پر تو قادر ہو، ہدی پانے پر قادر نہ ہو^(۱)، اس صورت میں مذہب ابوحنیفہ کے قیاس کا تقاضا یہ

(۱) کہا گیا ہے کہ اس صورت کا امکان صرف امام ابوحنیفہ کے مسلک پر ہے کیونکہ دم احصار کو ذبح کرنے کے لئے ان کے یہاں یہ پابندی نہیں ہے کہ اسے قربانی کے لامعی میں ذبح کیا جائے، بلکہ یا مقربانی سے پہلے بھی ذبح کرنا جائز ہے لہذا امام صاحب کے مسلک پر ایسا ہو سکتا ہے کہ ہدی نہ پائے اور حج پائے، امام ابو یوسف اور امام محمد کے مسلک پر یہ صورت صرف اس شخص کے بارے میں متصور ہے جس کو عمرہ سے احصار پیش آیا ہو، کیونکہ عمرہ کے دم احصار کے لئے کسی کے نزدیک یا مقربانی کی پابندی نہیں ہے (بدائع الصنائع ۱۸۳/۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۳/۲۔

(۲) جیسا کہ سو اب الجلیل ۳/۱۷۷ سے معلوم ہوتا ہے۔

احصار ۵۶

احرام ختم کرنا جائز نہیں۔

رہے حنا بلہ تو ان کا قول یہ ہے (۱):

الف۔ اگر محصر نے اپنا احرام ختم نہیں کیا تھا کہ احصار ہی ختم ہو گیا تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں، کیونکہ عذر زائل ہو چکا۔
ب۔ اگر حج فوت ہونے کے بعد عذر زائل ہو تو عمرہ کر کے اپنا احرام ختم کرے، اس کے ذمہ فوت ہونے کی وجہ سے ایک ہدی لازم ہوگی۔ احصار کی وجہ سے نہیں، کیونکہ اس نے احصار کی وجہ سے احرام ختم نہیں کیا تھا۔

ج۔ اگر احصار باقی رہتے ہوئے اس کا حج فوت ہو گیا تو اس کو احصار کی وجہ سے احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ جب وہ حج فوت ہونے سے پہلے ہی احصار کی وجہ سے احرام ختم کر سکتا ہے تو حج فوت ہونے کے ساتھ بدرجہ اولیٰ احرام ختم کر سکتا ہے، اس پر ایک ہدی احرام ختم کرنے کی وجہ سے لازم ہے، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ دوسری ہدی حج فوت ہونے کی وجہ سے لازم ہو۔

د۔ اگر احصار کی وجہ سے احرام ختم کر دیا، پھر احصار زائل ہو گیا اور اس کے لئے اسی سال حج پالینا ممکن ہے تو اگر ہم قضاء کو (۲) واجب قرار دیں یا وہ حج واجب تھا تو اس کے لئے اسی سال حج کرنا لازم ہوگا، کیونکہ حج کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہوتی ہے، اور اگر ہم قضاء کو واجب قرار دیں اور وہ حج واجب بھی نہ ہو تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

عمرہ سے احصار کا دور ہونا:

۵۶۔ یہ بات معلوم ہے کہ عمرہ کا وقت پوری عمر ہے، لہذا اس میں وہ تمام حالات پیدا نہیں ہوں گے جن کا ذکر احصار حج کے زوال کے

(۱) الکافی ۱/ ۶۲، المغنی ۳/ ۳۶۰۔

(۲) فقرہ ۵۰ کی بحث دیکھیں، کہ حنفیہ کی طرح حنا بلہ کے نزدیک بھی ایک قول یہ ہے کہ اگر محرم کو نقلی عبادت سے روک دیا جائے تو اس پر اس کی قضاء واجب ہے۔

ج۔ اگر احصار ایسے وقت دور ہوا کہ وقت میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ حج پاسکے اور وہ مکہ سے قریب ہے تو اعمال عمرہ کے ذریعہ ہی اس کا احرام ختم ہوگا، اس لئے کہ وہ کسی بڑے نقصان کے بغیر طواف اور سعی پر قادر ہے۔

شافعیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے (۱):

الف۔ اگر احصار زائل ہونے پر وقت میں اتنی گنجائش ہے کہ نیا احرام باندھ کر حج پالے اور اس کا حج نقلی ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

ب۔ اگر وقت میں وسعت ہو اور حج کی نوعیت یہ ہو کہ اس سال سے پہلے اس کا وجوب ہو چکا ہو تو اس کا وجوب حسب سابق باقی رہے گا، زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسی سال احرام باندھ کر حج کر لے لیکن اسے مؤخر بھی کر سکتا ہے۔

ج۔ اگر حج حج فرض ہو اور اسی سال واجب ہو ہو، اس طور پر کہ اسی سال استطاعت ہوئی، اس سے پہلے استطاعت نہیں تھی تو اس کے ذمہ وجوب مؤکد ہو گیا، کیونکہ وہ زوال احصار کے بعد حج پالینے پر قادر ہے، اس کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسی سال حج کا احرام باندھ لے لیکن اسے مؤخر بھی کر سکتا ہے، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک حج علی التراخی واجب ہوتا ہے، (دیکھئے: حج کی اصطلاح)۔

د۔ زوال احصار کے بعد اگر وقت تنگ ہو کہ حج پالینا ممکن نہ ہو اور حج کی نوعیت ایسی ہے کہ اس کے ذمہ وجوب مؤکد نہیں ہوا تھا، کیونکہ اسی سال حج واجب ہوا تھا تو اس سال اس کے ذمہ سے وجوب ساقط ہو جائے گا، اگر اس کے بعد پھر استطاعت ہوئی تو حج لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

(۱) المجموع ۲۳۱/۸۔

کرنے سے پہلے دشمن لوٹ گیا تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں

اور اس پر عمرہ کی ادائیگی واجب ہے۔

ب۔ اگر احرام ختم کرنے کے بعد دشمن واپس ہوا اور یہ عمرہ

واجب تھا تو اس کے ذمہ عمرہ کی قضاء لازم ہے، لیکن اس کے لئے کوئی وقت متعین نہیں، اس لئے کہ عمرہ میں وقت کی پابندی نہیں ہوتی۔

ج۔ اگر احرام ختم کرنے کے بعد احصار زائل ہوا اور عمرہ نقلی تھا تو

نقلی عمرہ کی قضاء واجب نہ ہونے کے قول کی بنا پر اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔

تحلل اور زوال احصار پر تفریحات:

الف۔ (فزع) اس محصر کے تحلل کے بیان میں جس کا احرام

فاسد تھا پھر اس کا احصار ختم ہوا:

۵۷۔ احرام فاسد کے محصر کے تحلل اور اس کے زوال احصار پر یہ

مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب احرام فاسد کے محصر نے احرام ختم کر دیا،

پھر احصار زائل ہو گیا اور وقت میں وسعت ہے تو وہ اسی سال حج فاسد

کی قضاء کرے گا، ایسا کرنا اس کے لئے ان لوگوں کے قول کے مطابق

لازم ہوگا جو قضاء کو فوری طور پر لازم قرار دیتے ہیں۔

یہاں در بات ہے کہ حج فاسد کی قضاء پر اسی سال قادر ہو جائے جس

سال حج فاسد کیا تھا، اس کا تحقق صرف اسی مسئلہ میں ممکن ہے اور یہ

بات متفق علیہ ہے (۱)۔

ب۔ (فزع) احصار کے بعد احصار کے بیان میں:

۵۸۔ محصر نے ہدی حرم بھیجی پھر اس کا احصار زائل ہو گیا اور دوسرا

احصار پیدا ہو گیا تو اگر محصر کو معلوم ہو کہ وہ ہدی کو زندہ حالت میں

پالے گا اور اس نے ہدی کے زندہ حالت میں پالنے کے امکان کے

(۱) المجموع ۲۳۹/۸-۲۵۰، المغنی ۳/۳۶۰-۳۶۱۔

سلسلے میں کیا گیا۔

احصار عمرہ کے زوال کے بارے میں حنفیہ کے یہاں درج ذیل

صورتیں پائی جاتی ہیں (۱):

پہلی صورت: یہ ہے کہ ہدی بھیجنے سے پہلے احصار ختم ہو جائے،

اس صورت میں عمرہ کی ادائیگی کے لئے مکہ جانا لازم ہے، اس کی وجہ

ظاہر ہے، اس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ احصار کے دور ہو جانے کے بعد ہدی

اور عمرہ دونوں پاسکتا ہو، اس کے لئے بھی اداء عمرہ کے لئے مکہ جانا

لازم ہے، جیسا کہ گذرا۔

تیسری صورت: فقط عمرہ پانے پر قادر ہو، نہ کہ ہدی پر، اس بارے

میں احتسابی حکم یہ ہے کہ اس پر مکہ جانا لازم نہیں ہے، اور قیاسی حکم یہ

ہے کہ مکہ جانا اس کے لئے لازم ہے (۲)۔

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے (۳):

الف۔ جس شخص کو عمرہ سے احصار پیش آیا تھا دشمن کے بٹنے سے

اس کا احصار ختم ہو گیا اور وہ مکہ سے دور ہے، اور حلال ہونے کے

قریب ہے تو اس کے لئے حلال ہونا لازم ہے۔

ب۔ اگر دشمن ہٹ گیا اور محصر مکہ سے قریب ہے تو اس کے لئے

احرام ختم کرنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ وہ عمرہ کرنے پر قادر ہے، جس

طرح احصار حج کی صورت میں اگر دشمن ہٹ جائے اور وقت میں

وسعت ہو تو احرام ختم کرنا مناسب نہیں ہوتا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے:

الف۔ جس شخص کو عمرہ سے احصار پیش آیا اگر اس کے احرام ختم

(۱) المسئلک المنقط ۲۸۱-۲۸۲، رد المحتار ۲/۳۲۲، تفصیل بورتوجہ میں کچھ

تبدیلی کے ساتھ۔

(۲) مگر اس حالت کا تحقق امر حنفیہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۱۹۷/۳۔

إحصان ۱-۲

بعد اپنے دوسرے احصار سے تحلل کی نیت کی تو جائز ہے اور اس کے ذریعہ وہ حلال ہو جائے گا اگر اس کی تمام شرطیں پائی جائیں، اور اگر نیت نہیں کی تو سرے سے جائز نہیں ہوا^(۱)۔

یہ مسئلہ حنفیہ کے مسلک پر مبنی ہے جن کے نزدیک مخصر کے لئے ہدی حرم بھیجنا واجب ہے، دوسرے ائمہ کے نزدیک یہ احصار تحلل سے پہلے پیدا ہوا ہے، لہذا پہلے والے احصار سے جس چیز کے ذریعہ تحلل ہوگا اسی کے ذریعہ دوسرے احصار سے بھی تحلل ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

إحصان

تعریف:

۱- لغت میں احصان کا اصلی معنی روکنا ہے، اس کے معانی یہ بھی ہیں: پاکدامنی، شادی کرنا اور آزادی^(۱)۔

اور اصطلاح میں اس کی تعریف اپنی دو قسموں: زنا میں احصان اور قذف میں احصان کے مطابق مختلف ہوتی ہے۔

احصان کا شرعی حکم:

۲- زنا کی سزا میں رجم کے لئے احصان جس کے معنی شادی کرنے کے ہیں، اہم ترین شرط ہے، شادی کرنے کو مختلف حالات اور تفصیلات کے اعتبار سے پانچوں تکلیفی احکام (وجوب، حرمت، احتیاب، کراہت، جواز) لائق ہوتے ہیں، ان احکام کی تفصیل ”نکاح“ کی اصطلاح کے تحت ملے گی۔

احصان قذف کی سب سے اہم شرط پاک دامن ہونا ہے، پاک دامن ہونا شریعت میں مطلوب ہے، اس کے بارے میں بہت سی آیات و احادیث آئی ہیں، مثلاً یہ آیت ”وَلَيْسَتُغْفِرُ الْإِلْمِينَ لَا يَجْدُونَ نِكَاحًا“^(۲) (اور جن لوگوں کو نکاح کا مقدر نہیں انہیں چاہئے کہ ضبط سے کام لیں)۔



(۱) لسان العرب، المصباح المیز (حصن) التعريفات البحر جانی رے۔

(۲) شرح فتح القدير ۳/۱۳۱، حاشیہ ابن طاہرین ۳/۱۳۸، الدرستی ۲/۳۳۰، المغنی مع الشرح المکبیر ۱۰/۱۲۶، آیت سورہ نور ۳۳ کی ہے۔

(۱) اسمک المقتطع ۱۸۲، ملاحظہ ہو رد المحتار ۲/۳۲۲۔

احسان ۳-۶

نعمتوں میں سے ہیں، زنا کی صورت میں رجم کرنا انہیں شرطوں کے پائے جانے کی صورت میں مشروع ہوا، پس اسی پر اس کا مدار ہوگا، شرافت اور علم سے اس کو مربوط نہیں کریں گے، کیونکہ شریعت نے رجم کے لئے ان دونوں صفات کا اعتبار نہیں کیا ہے اور شرع کو رائے کے ذریعہ متعین کرنا ممکن نہیں۔

نیز اس لئے کہ آزادی سے نکاح صحیح پر قدرت ہوتی ہے، اور نکاح صحیح سے حلال و طہی پر قدرت ہوتی ہے اور جماع کرنا حلال سے آسودہ ہونا ہے اور اسلام کی وجہ سے اس کے لئے مسلمان عورت سے نکاح ممکن ہوتا ہے اور زنا کی حرمت کا اعتقاد پیدا ہوتا ہے، لہذا یہ تمام چیزیں زنا سے روکنے والی ہوں اور کسی جرم سے روکنے والی چیزیں جتنی زیادہ ہوں گی اسی قدر اس جرم کا ارتکاب زیادہ سنگین ہوگا (۱)۔

احسان قذف میں عفت کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص عقیف (پاک دامن) نہ ہو اس کو زنا کی طرف منسوب ہونے سے عار لاحق نہیں ہوتا، اس لئے کہ تحصیل حاصل محال ہے، اگر اس کو دوسرا عار لاحق ہو تو وہ سچ ہے اور حد قذف افتراء کی وجہ سے ہے، نہ کہ سچ کی وجہ سے (۲)۔

احسان رجم کی شرطیں:

۶- جرم زنا میں احسان کی بعض شرطیں فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہیں اور بعض شرطوں کے بارے میں اختلاف ہے۔

اول و دوم: بالغ ہونا، عاقل ہونا:

یہ دونوں اصل تکلیف کی شرطیں ہیں، پس ارتکاب جرم کے وقت

(۱) فتح القدیر ۲/۱۹۳۔

(۲) الدوسقی ۳/۳۶۲، المغنی ۱۰/۲۰۲، ابن ماجہ ۳/۶۸، امہدب

احسان کی قسمیں:

احسان کی دو قسمیں ہیں:

۳- الف۔ احسان رجم: یہ ایسی شرطوں کے مجموعہ کا نام ہے جو اگر زانی میں پائی جائیں تو اس کی سزا رجم ہوتی ہے، اور ”احسان“ ایسی صفت کو کہتے ہیں جو ان شرائط کے یکجا ہونے سے حاصل ہوتی ہے، یہ ساری شرطیں احسان کے اجزائے ترکیبی ہیں، یہ کل آٹھ شرطیں ہیں، اور ہر ایک کی حیثیت علت کی ہے، اور ان میں سے ہر جز کا پایا جانا وجوب رجم کے لئے شرط ہے۔

۴- ب۔ احسان قذف: یہ عبارت ہے مقدوف میں چند صفات کے جمع ہونے سے جو قاذف کو کوڑے کا مستحق قرار دیتی ہیں، یہ صفات قذف یعنی اتہام زنا یا نفی نسب کی کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں (۱)۔

احسان کے مشروع ہونے کی حکمت:

۵- آئندہ یہ تفصیل آئے گی کہ احسان رجم یہ ہے کہ انسان آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان ہو، اس نے کسی عورت سے نکاح صحیح کیا ہو، اس سے دخول بھی کیا ہو اور میاں بیوی دونوں صفت احسان کے ساتھ متصف ہوں، شرط احسان کی حکمت یہ ہے کہ عقل اور بلوغ تو سزا کے مستحق ہونے کے لئے شرط ہیں، اس لئے کہ ان دونوں صفات کے بغیر انسان احکام الہی کا مخاطب نہیں ہوتا، باقی چیزیں (نکاح اور دخول وغیرہ) جرم کے کامل ہونے کے لئے شرط ہیں، کیونکہ باقی شرطوں کا تعلق نعمت مکمل ہونے سے ہے اور نعمت مکمل ہونے سے جرم مکمل ہوتا ہے، اس لئے کہ نعمت کی ناشکری اس کی کثرت کی صورت میں سخت ہو جاتی ہے اور یہ اشیاء (اسلام، نکاح وغیرہ) جلیل القدر

(۱) فتح القدیر ۲/۱۳۰-۱۳۱۔

احسان ۷

سے وطی کی ہو وہ اس کی وطی کو برداشت کرنے کے لائق ہو خواہ مانا باغہ یا مجنونہ ہی ہو، اور مالکیہ کے نزدیک عورت اس وقت محصنہ ہوتی ہے جب اس میں احسان کی تمام شرطیں پائی جائیں، اسی کے ساتھ اس سے وطی کرنے والا باغ ہو خواہ مجنون ہی ہو۔

حنفی نے محصن ہونے کے لئے وطی کے وقت دونوں کے عاقل و بالغ ہونے کی شرط لگائی ہے، اگر صرف ایک میں یہ شرطیں ہوں، دوسرے میں نہ ہوں تو ان میں سے کوئی محصن نہیں مانا جائے گا، یہی شافعیہ کا غیر صحیح قول ہے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے، حنابلہ کے یہاں اس مانا بالغ بچی کے بارے میں جو ابھی نو سال کی نہ ہوئی ہو اور اس طرح کی بچی قابل شہوت نہیں ہوتی ایک اور روایت بھی ہے، وہ یہ کہ اس سے عاقل و بالغ کا وطی کرنا احسان نہیں مانا جائے گا۔

۷- سوم: نکاح صحیح میں وطی:

احسان کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ نکاح صحیح میں وطی پائی جائے، اور وطی اگلی شرم گاہ میں کی گئی ہو، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "والثیب بالثیب الجلد والرجم"^(۱) (ثیب کے ثیب سے زنا کرنے کی سزا کوڑے لگانا اور سنگسار کرنا ہے)، اور ثیب ہونا اگلی شرم گاہ میں وطی کرنے سے وجود میں آتا ہے، اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو عقد نکاح وطی سے خالی ہو اس سے احسان کی صفت ثابت نہیں ہوتی اگرچہ اس نکاح کے بعد میاں بیوی کے درمیان خلوت صحیح حاصل ہوئی ہو یا اگلی شرم گاہ کے علاوہ کہیں اور یا

(۱) حدیث: "الغیب بالغیب..." کی روایت مسلم نے حضرت عبادہ بن الصامت سے ان الفاظ کے ساتھ منقول کی ہے "الغیب بالغیب جلد مائة والرجم" (ہریب کا ہریب سے زنا کرنے کی سزا کوڑے لگانا اور سنگسار کرنا ہے) (صحیح مسلم توفیق محمد بن عبدالباقی ۱۳۱۶/۳ طبع عیسیٰ الخلیف، جامع الاصول ۱/۲۸۳، طبع کردہ مکتبہ المدینہ)۔

ان دونوں کا پایا جانا محصن اور غیر محصن دونوں میں ضروری ہے، جس وطی سے احسان ثابت ہوتا ہے اس وطی کے لئے شرط ہے کہ عاقل، بالغ کی طرف سے پائی جائے، اگر بچہ یا مجنون نے وطی کی پھر وہ بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون عاقل ہو گیا تو پہلی واپی کی وجہ سے وہ محصن نہیں ہوں گے اور زنا کرنے پر انہیں کوڑے کی سزا دی جائے گی، کیونکہ وہ غیر محصن ہیں^(۱)۔

اس بارے میں امام شافعی کے بعض اصحاب نے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ وطی کرنے والا شخص نابالغی اور جنون کے زمانہ کی وطی کی وجہ سے محصن شمار کر لیا جائے گا لیکن یہ فقہ شافعی کا مرجوح قول ہے، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک جائز وطی ہے، لہذا یہ لازم ہے کہ اس سے احسان ثابت ہو، کیونکہ جب بلوغ سے پہلے اور جنون کے دوران نکاح کرنا صحیح ہوتا ہے تو اس کے ضمن میں وطی بھی صحیح ہوگی، جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ رجم ثیب کی سزا ہے، اگر بلوغ سے پہلے کی وطی اور دوران جنون کی وطی سے ثیب ہونا مان لیا جائے تو نابالغ اور مجنون کو رجم کرنا واجب ہوگا، جب کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

امام مالک کا مسلک شافعیہ کا صحیح قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ رجم کی سزا جاری کرنے کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی ایک میں احسان کی شرطیں پائی جائیں، تاکہ وہ محصن ہو، قطع نظر اس سے کہ زوجین میں سے کسی میں یہ شرطیں پائی جائیں، یا نہیں، مگر مالکیہ بیوی کو محصنہ اسی وقت مانتے ہیں جب کہ اس سے وطی کرنے والا بالغ ہو، پس مرد کی تحصین کی شرط یہ ہے کہ اس میں احسان کی تمام شرطیں پائی جائیں، اسی کے ساتھ اس نے جس

(۱) شرح فتح القدیر ۳/۱۳۰، المغنی ۹/۳۹۹، طبع کردہ مکتبہ القاہرہ، المہذب ۲/۲۶۷، الدسوقی ۳/۳۲۰، حاشیہ ابن ماجہ ۳/۱۳۹، اشرح الصغیر ۳/۱۵۷، البحر ۸/۸۱۔

احسان ۸-۹

الف۔ ایسے خصی کی وٹی جو جماع کرنے کے لائق نہ ہو، اسی طرح محبوب اور عنین کی وٹی موطوءہ کو محسن نہیں بنائے گی، لیکن اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا اور اس کا نسب شوہر سے ثابت ہوا تو خصی اور عنین کی وٹی سے بیوی محسنہ ہو جائے گی، اس لئے کہ شریعت کی طرف سے ثبوت نسب کا حکم دخول کا حکم بھی ہے، لیکن اکثر علماء کے نزدیک محبوب کی بیوی ثبوت نسب کے باوجود محسنہ نہیں ہوگی، کیونکہ محبوب کے پاس آلہ وٹی ہی نہیں ہے، اس کے بغیر جماع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا، اور حکم احسان کا ثبوت جماع سے وابستہ ہے، اس مسئلہ میں امام زفر نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ محبوب سے ثبوت نسب کا حکم اس کی بیوی کو محسنہ بنا دے گا۔

ب۔ رتقاء (وہ عورت جس کے اگلی شرم گاہ میں ہڈی ابھری ہوئی ہو) سے وٹی کرنے سے رتقاء محسنہ نہیں ہوتی، کیونکہ رتق کے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا، اسی طرح مرد بھی اس وٹی کی وجہ سے محسن نہیں ہو سکتا، الا یہ کہ اس نے کسی دوسری بیوی سے سابقہ شرائط کے مطابق وٹی کی ہو۔

چہارم: آزادی:

۹۔ غلام محسن نہیں ہے، خواہ مکاتب ہو یا جزوی غلام ہو یا ام ولد ہو، اس لئے کہ ان کی سزا آزاد کے نصف ہے، اور رجم میں نصف نہیں ہو سکتا، اور ان لوگوں کو مکمل سزا دینا نص اور اجماع دونوں کے خلاف ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعُنَابِ" (۱) (اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

کچھلی شرم گاہ میں وٹی کی ہو، اس لئے کہ ان امور کی وجہ سے عورت کو شبہ نہیں مانا جاتا، اور ان امور کے باوجود وہ باکرہ عورتوں کی صف سے خارج نہیں ہوتی جن کی سزا کوڑے مارنا ہے، معتبر وٹی وہی ہے جس میں اگلی شرم گاہ میں اس طرح ادخال کیا گیا ہو کہ غسل واجب ہو جائے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اگر نکاح کے بغیر وٹی کی، مثلاً زنا کیا یا شبہ میں وٹی کی، تو وٹی کرنے والا اس وٹی کی وجہ سے بالاتفاق محسن نہیں ہوتا۔ نکاح میں شرط یہ ہے کہ وہ صحیح ہو، پس اگر نکاح فاسد ہو تو اس میں وٹی محسن نہیں بنائے گی، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، اس لئے کہ یہ ملکیت کے بغیر وٹی ہے، لہذا شبہ والی وٹی کی طرح اس سے بھی احسان کی صفت ثابت نہیں ہوگی۔

اگر نکاح صحیح میں وٹی کی ہے تو اس کے لئے شرط یہ ہے کہ حرام وٹی نہ ہو، مثلاً حیض یا حالت احرام کی وٹی، کیونکہ شریعت نے جس وٹی کو حرام قرار دیا ہے اس سے احسان کی صفت حاصل نہیں ہوتی، خواہ یہ وٹی نکاح صحیح کے اندر کی گئی ہو۔ مالکیہ نے اس شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ نکاح صحیح لازم ہو، اس شرط سے یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کسی میں عیب تھا یا دھوکہ دہی تھی جس کی وجہ سے کسی فریق کو نکاح ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے تو ایسے نکاح سے احسان متحقق نہیں ہوتا (۱)۔ ابو ثور فرماتے ہیں کہ: نکاح فاسد میں وٹی سے بھی احسان کی صفت پیدا ہو جاتی ہے، یہ بات امام لیث اور امام اوزاعی سے بھی منقول ہے، اس لئے کہ نکاح صحیح اور نکاح فاسد دونوں اکثر احکام میں برابر ہیں، مثلاً مہر کا واجب ہونا، منکوحہ کی ماں اور ریبہ کا حرام ہو جانا، بچے کا ثابت نسب ہونا، لہذا احسان ثابت ہونے میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔

۸۔ اگلی شرم گاہ میں وٹی کی شرط پر یہ مسائل متفرع ہوتے ہیں:

(۱) سورہ نساء ۲۵۔

(۱) الخرش ۸۱/۸۔

احسان ۱۰

ذمی کی طرف سے برابر ہے، لہذا دونوں کی سزا کا برابر ہونا بھی ضروری ہے، اس کے مطابق ذمی مرد اور ذمی عورت بھی محسن ہوں گے، اگر زنا کریں تو ان دونوں کی سزا رجم ہوگی، لہذا ذمی عورت کسی مسلمان کی بیوی ہو تو بدرجہ اولیٰ دونوں محسن ہوں گے (۱)۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ اسلام کو احسان کی ایک شرط قرار دیتے ہیں، لہذا اگر محسن نہیں ہوگا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذمی عورت مسلمان مرد کو محسن نہیں بنا سکتی، اس لئے کہ کعب بن مالکؓ نے جب ایک یہودی عورت سے شادی کرنا چاہا تو رسول اکرم ﷺ نے انہیں منع کیا اور فرمایا: ”إنھا لا تحصنک“ (۲) (وہ تم کو محسن نہیں بنائے گی)، نیز اس لئے کہ احسان رجم کی ایک شرط آزادی ہے، لہذا اس میں اسلام بھی شرط ہوگا جس طرح احسان قذف میں حریت کے ساتھ اسلام بھی شرط ہے، اس تفصیل کے مطابق جس مسلمان نے کسی کتابی عورت سے نکاح کر رکھا ہے اگر وہ زنا کا ارتکاب کرتا ہے تو اکثر فقہاء کے نزدیک اسے رجم کیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک رجم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ امام ابوحنیفہ اس شخص کو محسن نہیں

اس مسئلہ میں ابو ثور نے جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ غلام اور باندی بھی محسن ہوتے ہیں، زنا کرنے کی صورت میں انہیں رجم کیا جائے گا۔ امام اوزاعی سے نقل کیا گیا ہے کہ جس غلام کے نکاح میں آزاد عورت ہو وہ محسن ہے، اور جس غلام کے نکاح میں باندی ہو اسے رجم نہیں کیا جائے گا، پھر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ غلام جو اپنی بیوی کے ساتھ جو باندی ہے آزاد کر دیا گیا، اور آزادی کے بعد شوہر نے بیوی سے جماع کیا تو دونوں محسن ہو گئے، خواہ ان دونوں کو اپنے آزاد ہو جانے کا علم ہو یا نہ ہو، اسی طرح اگر آزاد شخص نے باندی سے نکاح کیا یا آزاد عورت سے غلام نے نکاح کیا تو وہ دونوں محسن نہیں ہوں گے، ہاں اگر آزادی کے بعد وطی کرتے ہیں تو احسان کی صفت ثابت ہو جائے گی۔

پنجم: اسلام:

۱۰- جہاں تک شرط اسلام کا مسئلہ ہے تو امام شافعی، امام احمد، اور اصحاب ابوحنیفہ میں سے امام ابو یوسف احسان رجم میں اسلام کی شرط نہیں لگاتے، لہذا اگر مسلمان نے کسی کتابی عورت سے نکاح کرنے کے بعد اس سے وطی کی تو دونوں محسن ہو گئے، کیونکہ امام مالک نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: ”جاء الیہود الی رسول اللہ ﷺ فذکروا لہ أن رجلاً منهم وامرأة زنیاً فأمر بہما رسول اللہ ﷺ فرجما“ (یہود رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کا ارتکاب کیا ہے تو رسول اکرم ﷺ کے حکم سے دونوں کو رجم کیا گیا) (بخاری و مسلم) (۱)، نیز اس لئے کہ زنا کا جرم مسلمان اور

(۱) = ہے (المؤلوؤ والمرجان رص ۳۳۳ تاریخ کردہ وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیہ کوہت)۔

(۱) المشرح الکبیر ۳/۲۸۳، المغنی ۱۰/۱۲۹۔

(۲) حدیث: ”الہا لا تحصنک“ کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں، اور اسی سند سے طبرانی نے اپنی معجم میں، اور ابو بکر بن ابی مریم کی سند سے ابن عدی نے الکامل میں کی ہے ابن عدی کہتے ہیں ابو بکر بن ابی مریم کی حدیث قائل حجت نہیں ہے اور ان کی احادیث کبھی جاتی ہے اس لئے کہ وہ درست ہیں۔ اس کی روایت ابو داؤد نے الراستل میں بقرہ بن الولید سے کی ہے ابن تظان نے اپنی کتاب میں لکھا ہے یہ حدیث ضعیف ہے اور منقطع ہے علی بن ابی ظر اور کعب بن مالک کے درمیان میں رووی کا انقطاع ہے عبد الحق نے اپنی الاحکام میں کہا ہے یہ ضعیف الاسناد اور منقطع ہے (سنن الدار قطنی، حلیق خمس الحق عظیم آبادی ۱/۱۳۸-۱۳۹، تحفہ الاشراف ۳۳۳/۸، حدیث: ۱۱۶۱)۔

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تفصیلاً کی

احسان ۱۱

لازم قرار دیا ہے، لیکن تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ رجم کے لئے زنا کرنے والے دونوں افراد کا محسن ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ اگر ان میں سے ایک محسن اور دوسرا غیر محسن ہے تو محسن کو رجم کیا جائے گا اور غیر محسن کو کوڑے لگائے جائیں گے^(۱)، کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے کہ ”ایک اعرابی رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں آپ کو اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کہ کتاب اللہ سے میرے مقدمہ کا فیصلہ دیں، اس اعرابی کے مخالف فریق نے (اور وہ اس اعرابی سے زیادہ سمجھ دار تھا) عرض کیا: ہاں ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرما دیجئے اور مجھے بیان دینے کی اجازت مرحمت فرمائیے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”قل“ (کہو) تو اس نے عرض کیا کہ میرا بیٹا اس شخص کے یہاں ملازم تھا، اس نے اس شخص کی بیوی سے زنا کیا اور مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے کے اوپر رجم کی سزا ہے تو میں نے اس کے عوض سو بکریاں اور ایک باندی کا فدیہ دیا، پھر میں نے اہل علم سے دریافت کیا تو مجھے بتایا گیا کہ میرے لڑکے کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور اس کی بیوی کی سزا رجم ہے، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”والذی نفسی بیدہ لأقضین بینکما بکتاب اللہ، الولیمة والغنم رد علیک، وعلی ابنک جلد مائة وتغریب عام، واغد یا أنیس۔ لرجل من أسلم۔ إلی امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها، قال: فغدا علیہا فاعترفت، فأمر بها رسول اللہ ﷺ فرجمت“^(۲) (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میں تم دونوں کے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا، باندی اور بکریاں تمہیں واپس کی جائیں، تمہارے بیٹے کی سزا سو کوڑے لگانا

(۱) شرح فتح القدیر ۲/ ۱۳۰، المغنی ۱۱/ ۱۳۸، المہذب ۲/ ۲۶۔

(۲) اس حدیث کی روایت صحاح ستہ میں کی گئی ہے۔

مانتے، اس لئے کہ کتابی عورت ان کے نزدیک مسلمان کو محسن نہیں بناتی، امام مالک چونکہ میاں بیوی دونوں میں شرائط احسان کا پایا جانا لازم نہیں مانتے اس لئے وہ بھی جمہور فقہاء کی اس رائے سے متفق ہیں کہ ذمی عورت مسلمان کو محسن بنا دیتی ہے اور ایسا مسلمان زنا کی صورت میں رجم کا مستحق ہے^(۱)، اس بارے میں امام مالک کا جو مسلک ہے وہی شافعیہ کا صحیح قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

جانین میں کمال پایا جانا اس معنی میں کہ وطی کرنے والا مرد اور وطی کی گئی عورت دونوں میں اس وطی کے وقت جس پر احسان کا حکم مرتب ہوتا ہے احسان کی تمام شرطیں پائی جائیں امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک احسان کی ایک شرط ہے، امام شافعی کی بھی ایک رائے یہی ہے، مثلاً عاقل مرد عاقلہ عورت سے وطی کرے۔ اگر یہ تمام شرطیں دونوں میں سے کسی ایک میں نہ پائی جاتی ہوں تو دونوں غیر محسن ہیں، پس زانی نے جس صغیرہ یا مجنونہ سے نکاح کیا ہو وہ غیر محسن ہے اگرچہ وہ خود عاقل و بالغ ہو، لیکن امام مالک یہ شرط نہیں لگاتے بلکہ ان کے نزدیک اگر میاں بیوی میں سے کسی ایک میں احسان کی شرطیں پائی جارہی ہیں تو یہ محسن ہونے کے لئے کافی ہے، قطع نظر اس کے کہ دوسرے میں یہ شرطیں پائی جاتی ہیں یا نہیں۔

رجم میں احسان کا اثر:

۱۱- مذکورہ بحثوں سے احسان کی وہ شرطیں جو فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہیں اور جن شرطوں کے بارے میں اختلاف ہے سب کی وضاحت ہو چکی اگرچہ بعض فقہاء نے کسی بھی ایک کے محسن ہونے کے لئے میاں بیوی دونوں میں شرائط احسان کا پورے طور پر پایا جانا

(۱) المغنی شرح الموطا ۳/ ۳۳۱۔

احسان ۱۲-۱۵

کے ساتھ دخول کیا (دخل بہا) تو بھی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کافی ہے، کیونکہ جب دخول کے ساتھ حرف ”با“ کا استعمال ہو تو اس سے جماع مراد ہوتا ہے اور امام محمد فرماتے ہیں کہ کافی نہیں ہوگا، کیونکہ دخول کا اطلاق خلوت پر بھی ہوتا ہے۔

محسن کی سزا کا ثبوت:

۱۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ محسن اگر زنا کا ارتکاب کرے تو اسے اس وقت تک سنگسار کرنا واجب ہے جب تک اس کی روح پرواز نہ کر جائے، خواہ محسن مرد ہو یا عورت، لیکن اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ رجم کے ساتھ جلد (کوڑے لگانا) کو جمع کیا جائے گا یا نہیں۔

رجم کی سزا سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے ثابت ہے، رجم رسول اکرم ﷺ کے قول و فعل سے ثابت ہے اس تفصیل کے مطابق جس کا محل ”زنا“ کی اصطلاح ہے۔

احسان قذف:

۱۴- پاک دامن مردوں اور عورتوں کی عزت و آبرو بچانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے محسن مردوں اور محسنہ عورتوں پر زنا کا بہتان لگانے کو حرام قرار دیا اور اس پر دنیوی اور آخری سزا مرتب کی۔

احسان قذف کی شرطیں:

۱۵- جس محسن کے قاذف پر حد جاری کی جاتی ہے اس میں باتفاق فقہاء درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر زنا کا الزام لگایا گیا ہو، اور نفی نسب کی حالت میں امام ابوحنیفہ اس کے علاوہ یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ ماں مسلمان ہو اور آزاد ہو^(۱)۔

اور ایک سال کی جلا وطنی ہے، اور اے انیس! قبیلہ اہلم کے ایک فرد تم اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ، اگر وہ زنا کا اعتراف کرے تو اسے سنگسار کرو، راوی کہتے ہیں کہ انیس اس شخص کی بیوی کے پاس گئے، اس نے زنا کا اعتراف کر لیا تو رسول اکرم ﷺ کے حکم سے اسے رجم کر دیا گیا۔ یہاں یہ اشارہ کرنا مناسب ہے کہ صفت احسان باقی رہنے کے لئے نکاح کا باقی رہنا واجب نہیں ہے، اگر عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے دی اور باقی عمر بغیر شادی کے رہا تو اگر زنا کرے گا تو رجم کیا جائے گا۔

احسان ثابت کرنا:

۱۲- رجم میں احسان اتر صحیح سے ثابت ہوتا ہے، اتر صحیح وہ ہے جو عاقل و مختار شخص کی جانب سے کیا جائے، لہذا ضروری ہوگا کہ احسان کا اتر کرنے والا عاقل و مختار ہو، اس لئے کہ مکرمہ اور مجنون کے کلام کا کوئی حکم نہیں۔

اسی طرح گواہوں کی شہادت سے بھی احسان ثابت ہوتا ہے، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام زفر کے نزدیک احسان ثابت کرنے کے لئے دو مردوں کی گواہی کافی ہے، اس لئے کہ احسان انسان کی ایک حالت ہے، اس کا واقعہ زنا سے کوئی تعلق نہیں، لہذا یہ شرط نہیں ہوگی کہ زنا کی طرح احسان کی گواہی چار مردوں^(۱)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک احسان کا ثبوت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہو سکتا ہے^(۲)۔

گواہی کا طریقہ یہ ہے کہ گواہ کہیں: اس شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس سے جماع کیا، اگر یہ کہے کہ اس شخص نے اس عورت

(۱) شرح الزرقانی ۷/۱۵۷۔

(۲) شرح فتح القدر ۶/۱۷۶، بدائع الصنائع ۶/۲۸۰۔

(۱) فتح القدر ۳/۱۹۳۔

لئے مقذوف کا بالغ ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نابالغ بھی آزاد، عاقل اور پاک دامن شخص ہے، اسے بھی الزام زنا سے جس کے بیچ ہونے کا بھی امکان ہے عار لاحق ہوتا ہے، لہذا وہ نابالغ کے مشابہ ہے، اس روایت کے مطابق نابالغ شخص کا اتنا بڑا ہونا ضروری ہے کہ اس کے بارے میں جماع متصور ہو^(۱) (اس کی کوئی حتمی عمر متعین نہیں کی جاسکتی)۔ مختلف ملکوں اور شہروں میں مختلف عمریں ہو سکتی ہیں۔

ھ۔ زنا سے پاک ہونا: زنا سے پاک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص پر زنا کا الزام لگایا گیا ہو اس نے اپنی عمر میں کبھی حرام وطی نہ کی ہو، نہ بغیر ملکیت کے، نہ اصل نکاح سے، نہ ایسے نکاح فاسد میں جس کا فاسد ہونا متفق علیہ ہو، لہذا اگر ایک بار بھی حرام وطی کی ہوگی تو اس کی عفت ساقط ہو جائے گی، خواہ اس حرام وطی سے زنا کی سزا لازم ہوئی ہو یا نہ لازم ہوئی ہو، تینوں ائمہ (امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی) واقعہً معنی میں ہونے کو شرط قرار دیتے ہیں اور امام احمد زنا سے ظاہری عفت کو احسان قذف کے لئے کافی سمجھتے ہیں، لہذا جس پر زنا کا جرم نہ کو ایسی سے ثابت ہو وہ نہ اقرار سے، اور اس پر حد زنا جاری نہ کی گئی ہو وہ عقیف ہے۔

پھر اگر نسب کا انکار کر کے الزام لگایا ہے تو بالاتفاق حد قذف جاری کی جائے گی، اور اگر زنا کا الزام عائد کیا ہے تو اگر ایسے شخص پر زنا کا الزام لگایا ہے جس کی جانب سے وطی متصور ہی نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک حد قذف جاری نہیں کی جائے گی، یہ تینوں ائمہ فرماتے ہیں کہ محبوب کے قاذف پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی، ابن المنذر فرماتے ہیں کہ ”رقتاء“ کا بھی یہی حال ہے، امام حسن فرماتے ہیں کہ خصی کے قاذف پر حد نہیں ہے، اس لئے کہ ان لوگوں کو اس الزام سے عار نہیں لاحق ہوتا، کیونکہ قاذف کا

الف۔ آزادی: غلام اور باندی کے قاذف پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی۔

ب۔ اسلام: مرتد یا اصلی کافر کے قاذف پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ محسن نہیں ہیں، حد زنا میں اکثر اہل علم نے کافر کو محسن مانا ہے لیکن حد قذف میں محسن نہیں مانا ہے، اس لئے کہ زنا میں اس کو جرم کی سزا دینا اس کی اہانت ہے، اور کافر کے قاذف پر حد جاری کرنا اس کا اکرام ہے، اور کافر اکرام کا اہل نہیں ہے۔

ج۔ عقل و بلوغ: عقل و بلوغ کی شرط سے نابالغ اور مجنون خارج ہو گئے، اس لئے کہ ان دونوں کی جانب سے زنا متصور ہی نہیں ہے، یا یہ کہ وہ فعل حرام ہے اور حرمت کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب کرنے والا مکلف ہو، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی مطلق بلوغ کی شرط لگاتے ہیں، خواہ وہ شخص جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہو مرد ہو یا عورت، امام مالک عورت میں بلوغ کی شرط نہیں لگاتے، ہاں لڑکے میں بلوغ کی شرط لگاتے ہیں، امام مالک بچی کو نابالغ ہونے کے باوجود اس صورت میں محسنہ مانتے ہیں جب کہ اس میں وطی کا تحمل ہو یا اس جیسی لڑکی سے وطی کی جاسکتی ہو اگرچہ وہ بالغ نہ ہو^(۱)، اس لئے کہ اس طرح کی لڑکی کو زنا کے الزام میں عار لاحق ہوتا ہے۔ بلوغ کی شرط کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ مقذوف میں بلوغ کا پایا جانا حد قذف جاری کرنے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ یہ مکلف ہونے کی ایک شرط ہے، لہذا عقل کے مشابہ ہو گیا، نیز اس لئے کہ بچے کے زنا کرنے پر حد زنا جاری نہیں کی جاتی، لہذا اس پر زنا کا الزام لگانے سے حد قذف نہیں جاری ہوگی جیسے مجنون کا زنا کرنا۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ حد قذف جاری کرنے کے

(۱) المغنی ۸۳/۹ طبع مکتبہ القاہرہ۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/۲۹۸-۲۹۹، ابن ماجہ ۱۶۸/۳، لہذا ۲/۲۷۳۔

احسان ۱۶-۱۸

کہ وہ اپنی پاک دامنہ ثابت کرے، اس لئے کہ لوگ پاک دامن (عقیف) مانے جاتے ہیں جب تک کہ تاذف اس کے خلاف ثابت نہ کر دے۔ اگر مقذوف کے محسن ہونے کا تاذف اقرار کرے تو اس کا محسن ہونا ثابت ہو جائے گا، اور اگر اس کے محسن ہونے کا تاذف نے انکار کیا تو اسے مقذوف کی عفت ختم ہونے پر ثبوت پیش کرنا ہوگا، اگر ثبوت پیش کرنے میں ناکام رہا تو اسے یہ اختیار نہیں کہ مقذوف سے حلف لے۔

احسان کا سقوط:

۱۷- احسان اپنی کسی شرط کے مفقود ہونے سے ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے جو شخص مجنون یا عینین یا غلام ہو گیا اس کا احسان باطل ہو گیا، جو فقہاء احسان میں اسلام کی بھی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک ارتداد سے بھی احسان ساقط ہو جاتا ہے، اگر مقذوف میں احسان کی کوئی شرط مفقود ہو جائے تو تاذف پر حد قذف جاری نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ اپنے الزام کو صحیح ثابت کرنے میں ناکام رہا تو اسے تعزیری کی جائے گی، تینوں ائمہ (امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی) کے نزدیک حد قذف جاری ہونے تک مقذوف میں احسان کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے، اس کے برخلاف امام احمد کے نزدیک بس اتنی شرط ہے کہ الزام لگائے جانے کے وقت مقذوف میں احسان کی تمام شرطیں پائی جا رہی ہوں، اس کے بعد ان شرطوں کی برقراری لازم نہیں ہے^(۱)۔

قذف میں احسان کا اثر:

۱۸- مقذوف کے محسن ہونے سے تاذف دوسراؤں کا مستحق ہوگا:

(۱) ابن ماجہ میں ۱۶۸، الدرستی ۳۲۶، الہدیٰ ۲/۲۷۳، المغنی ۹/۹۳ طبع کلہو۔

جسوا ہونا معلوم ہے، اور حد قذف تو عار دور کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے۔

امام احمد کے نزدیک خصی، محبوب، مریض، رقتاء، قراء کے تاذف پر بھی حد قذف واجب ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد عام ہے: ”وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً“^(۱) (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں پر اور پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی درت لگاؤ)۔

رقتاء بھی اس آیت کے عموم میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ وہ ایک محسن کا تاذف ہے، لہذا اس پر حد قذف لازم ہوگی جس طرح وطی پر تاذف شخص پر زنا کا الزام لگانے سے حد قذف واجب ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ وطی کا ممکن ہونا ایک مخفی معاملہ ہے جسے بہت سے لوگ نہیں جانتے، پس جو شخص اس کو نہیں جانتا اس کے نزدیک بغیر حد کے عار منہی نہیں ہوگا، پس حد لگانا واجب ہوگا جیسے مریض کو قذف کرنا^(۲)۔

قذف میں احسان ثابت کرنا:

۱۶- ہر مسلمان پاک دامن سمجھا جائے گا جب تک اس نے زنا کا اقرار نہ کیا ہو یا چار عادل گواہوں کے ذریعہ اس پر زنا کا الزام ثابت نہ ہوا ہو، جب کسی انسان نے دوسرے پر زنا کا الزام عائد کیا تو اس سے زنا اور پاک دامن نہ ہونے کا ثبوت مانگا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً“۔

جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہے اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا

(۱) سورہ نور ۳۔

(۲) المغنی ۹/۸۳ طبع کلہو، ابن ماجہ میں ۱۶۸، الدرستی ۳۲۶۔

احسان ۱۹

کے نزدیک محسن اگر مرتد ہو جائے تو اس کا احسان باطل ہو جاتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ارشادِ نبوی ہے: ”من أشرك بالله فليس بمحصن“^(۱) (جس نے اللہ کے ساتھ شرک کیا وہ محسن نہیں ہے)۔

اسی طرح مرتد محسن باقی نہ رہے گا کہ احسان کی ایک شرط ”اسلام“ اس سے مفقود ہوگئی۔ امام مالک نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ جب احسان رجم یا احسان قذف میں کسی مرد یا عورت کے لئے حکم احسان ثابت ہو جائے پھر وہ نعوذ باللہ اسلام سے مرتد ہو جائے تو حکم احسان اس سے ساقط ہو جاتا ہے، اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو گیا تو اب نئے احسان کے ذریعہ محسن ہوگا، اس بارے میں امام مالک نے اس آیت سے استدلال کیا ہے: ”لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ“^(۲) (اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل (سب) غارت ہو جائے گا)۔ مرتد نے چونکہ شرک کیا اس لئے آیت کے بموجب اس کا ہر عمل اکارت ہو جانا لازم ہے۔

(۱) تاذف کو کوڑے لگایا جانا، یہ اصل سزا ہے، (۲) اس کی کوئی قبول نہ کیا جانا، یہ ضمنی سزا ہے، اس کی تفصیل ”قذف“ کی اصطلاح میں آئے گی۔

احسان کی دونوں قسموں میں ارتداد کا اثر:

۱۹- محسن کے مرتد ہونے سے ان فقہاء کے نزدیک اس کا احسان باطل نہیں ہوتا جو احسان میں اسلام کی شرط نہیں لگاتے مثلاً امام شافعی اور امام احمد^(۱)، امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسف کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے دو یہودیوں کو زنا کرنے پر رجم کی سزا دی، اگر احسان میں اسلام کی شرط ہوتی تو رسول اکرم ﷺ یہودیوں کو رجم کی سزا دیتے، پھر یہ شکل بھی ارشادِ نبوی: ”أوزنی بعد إحصان“^(۲) (یا زنا کیا ہو احسان کے بعد) کے عموم میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ اس نے احسان کے بعد زنا کیا ہے، لہذا اس کی سزا رجم ہوگی اس شخص کی طرح جو مرتد نہ ہو ہو۔

امام ابوحنیفہ چونکہ احسان میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں لہذا ان



(۱) المغنی ۱/۱۹۱، مجمع کردہ مکتبہ القاہرہ۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے تنبیلاً حضرت ابو قتادہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ”قوله الله ما فضل رسول الله ﷺ أحدا قط الا في إحدى ثلاث خصال: رجل فضل بجويوة نفسه لفضل، أو رجل ذلي بعد إحصان، أو رجل حارب الله ورسوله وارتد عن الإسلام“ (رسول اللہ ﷺ نے بخدا کسی کو فضل نہیں کیا، سوائے تین حالت کے کسی شخص نے دوسرے کو فضل کیا تو اسے قتل کیا، یا کسی شخص نے محسن ہو کر زنا کیا، یا کسی نے اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کیا اور اسلام سے مرتد ہو گیا) (فتح المبارک ۱۲/۲۳۰ طبع استغیہ)، اسی کے مثل ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، حاکم اور شافعی نے اپنی مسند میں روایت کی ہے (نصب الراية ۳/۳۱۷)۔

(۱) حدیث ”من أشرك بالله.....“ کی روایت احاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں کی ہے اور ان کی سند کے ساتھ دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے وافر ملیا ہے ”صحیح یہ ہے کہ حدیث مستوفی ہے“، صاحب فتح القدر نے اس کے مرفوع ہونے کو راجح قرار دیا ہے (نصب الراية ۳/۳۲۷، فتح القدر ۵/۲۳)۔

(۲) سورہ زمر ۶۵، ملاحظہ ہو: الدرستی ۳/۳۲۵۔

إحلال ۱-۳، أجماء

ب۔ حرام کو حلال قرار دینے کی تعبیر فقہاء لفظ استحلال سے کرتے ہیں، خواہ یہ عمل قصداً ہو یا تاویل کے ساتھ ہو^(۱) (دیکھئے: استحلال)۔
ج۔ جس عورت کو تین طلاق دی گئی ہو اس کے مسئلہ میں تحلیل کی تعبیر اختیار کرتے ہیں^(۲) (دیکھئے: تحلیل)۔
د۔ دین مؤجل (جس دین کی ادائیگی کے لئے آئندہ کی کوئی مدت طے ہو) کی ادائیگی کا وقت آنے کی تعبیر ”حلول“ سے کرتے ہیں^(۳) (دیکھئے: حلول)۔

إحلال

تعریف:

۱- لغت میں احال ”أحل“ کا مصدر ہے، جو ”حرم“ کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ”أحللت له الشيء“ یعنی میں نے اس کے لئے اس چیز کو حلال کر دیا۔ یہ لفظ ایک دوسرے معنی میں بھی آتا ہے اور وہ ”أحل“ ہے لفظ ”حل“ کے معنی ہیں: اُشهر حل میں داخل ہوا، یا حرم سے آگے بڑھ گیا، یا منظورات حج جو اس پر حرام تھے وہ اس کے لئے حلال ہو گئے^(۱)۔

فقہاء نے لفظ ”احال“ کا استعمال نہیں کیا ہے مگر اس کے مشابہ دوسرے الفاظ مثلاً استحلال، تحلیل، تحلل اور حلول کے معانی کو ادا کرنے کے لئے فقہاء نے ان الفاظ کا استعمال کثرت سے کیا ہے لیکن انہوں نے ”احال“ کا استعمال دین یا ظلم سے بری کرنے کے معنی میں بھی کیا ہے۔

بعض حضرات احال کو لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اس صورت میں اس کے درج ذیل استعمالات مراد ہوتے ہیں:
الف۔ احرام سے نکلنے کے مسئلہ کی تعبیر فقہاء لفظ تحلل سے کرتے ہیں، اس مسئلہ میں لفظ ”احال“ کا استعمال لغوی معنی میں ہے^(۲) (دیکھئے: تحلل)۔

أجماء

دیکھئے: ”حرم“۔

(۱) البحر الرائق، ۱/۲۰۷، شائع کردہ عمر ہائیم الکنتی، الاطاب ۲۳۰/۵ طبع لیبیا۔
(۲) اقلیو بی، ۳/۲۳۶ طبع عینی لیبیا۔
(۳) الاطاب ۳۷/۵۔

(۱) صحاح لسان العرب، اساس البلاغ، نایج العروس (حلل)۔
(۲) لسان العرب، نایج العروس، القوری، ۱/۳۵۱ طبع مصطفیٰ لیبیا، یعنی ۳۹۱ طبع ارباض۔

احیاء البیت الحرام ۱-۲

نہ کرنا^(۱)۔ فقہاء ”احیاء البیت الحرام“ کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں، اس کا مفہوم ہوتا ہے: خانہ کعبہ کو ہمیشہ حج اور عمرہ کے ذریعہ آباد رکھنا، اور میت کی طرح اس سے منقطع نہ ہو جانا۔ اسی طرح فقہاء ”احیاء سنت“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، اس کا مفہوم ہوتا ہے: کسی متروک العمل سنت اور چھوٹے ہوئے اسلامی شعار کو دوبارہ رواج دینا، اس پر عمل کرنا۔

احیاء کے مضاف الیہ کے اعتبار سے اس کا مفہوم مختلف ہوتا ہے، احیاء کے درج ذیل استعمالات ہوتے ہیں:

الف۔ احیاء البیت الحرام

ب۔ احیاء السنة

ج۔ احیاء اللیل

د۔ احیاء الموات

فقہاء کے یہاں احیاء البیت الحرام سے مراد خانہ کعبہ کو حج کے ذریعہ آباد رکھنا ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک عمرہ کے ذریعہ آباد رکھنا بھی مراد ہے، آباد جگہ کو زندہ کے ساتھ اور غیر آباد جگہ کو مردہ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے^(۲)۔

اجمالی حکم:

۲۔ مالکیہ ہنفاہیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حج کے ذریعہ ہر سال خانہ کعبہ کا احیاء فی الجملہ مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے، اس حکم کا اس سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہے کہ خانہ کعبہ جانے کی استطاعت رکھنے والے ہر شخص کے ذمہ عمر میں ایک بار حج کرنا فرض عین ہے جیسا کہ دین سے یہ بات بداہتہ معلوم ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ اس صورت

(۱) النہایۃ لابن الاثیر: مادہ (حجی)۔

(۲) حاشیۃ اشرفی علی شرح التخریر ۲/ ۱۷۸ طبع المکملی، النہایۃ لابن الاثیر (حیا)،

التخریر ۳/ ۱۰۸ طبع بولاق، خطاب ۲/ ۶۵۔

احیاء البیت الحرام

تعریف:

۱۔ احیاء ”احیا“ کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: کسی چیز کو زندہ کر دینا یا نجر زمین میں زندگی پھونکنا^(۱)، اسی سے اہل عرب کا قول ہے: ”احیاء اللہ احیاء اللہ“ یعنی اس کو اللہ نے زندہ کر دیا، اور ”احیاء اللہ الارض“ یعنی اللہ تعالیٰ نے خشک سالی کے بعد زمین کو سرسبز و شاداب کر دیا^(۲) قرآن کریم میں ارشاد ربانی ہے: ”وَ اللّٰهُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَّاحَ فَتُثَبِّرُ سَحَابًا فَمَسْقِنَاہُ اِلٰی بَلَدٍ مَّیِّتٍ فَاَحْیٰیْنَا بِہِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِہَا، کَذٰلِکَ النُّشُوْرُ“^(۳) (اور اللہ وہی ہے جو ہواؤں کو بھیجتا ہے پھر وہ بادلوں کو اٹھاتی ہیں، پھر ہم اسے ہانک لے جاتے ہیں خشک خطہ زمین کی طرف، پھر ہم اس کے ذریعہ سے زمین کو اس کی خشکی کے بعد سرسبز کر دیتے ہیں، اسی طرح جی اٹھنا ہوگا)۔

فقہاء کے یہاں لفظ احیاء کا استعمال لغوی معنی کے دائرے میں ہی ہے، چنانچہ فقہاء کی اصطلاح میں ”احیاء موات“ کا مفہوم ہے: خشک نجر زمین کو کاشت کے لائق بنانا۔ اسی طرح ”احیاء اللیل“ اور ”احیاء مابین العشاءین“ کا مفہوم ہے: رات بھر نماز اور ذکر میں مشغول رہنا، رات کے وقت کو بے کار نہ کرنا اور میت کی طرح معطل

(۱) معجم مقاییس اللغة، القاسوس الحیط۔

(۲) صحیح الحیط۔

(۳) سورہ قاطر ۹۔

احیاء البیت الحرام ۳

میں بیان کی ہے، اس لئے کہ حکم جہاد اور حکم احیاء البیت الحرام واجب کفائی ہونے کی وجہ سے مناسبت رکھتے ہیں جس جگہ فقہاء نے واجب علی الکفایہ کی تعریف کی ہے اور کچھ فرض کفایات اور ان کے احکام ذکر کئے ہیں، جیسا کہ اس کو بعض نے کتاب الحج میں حکم حج کے کلام کے ذیل میں ذکر کیا ہے، اسی طرح جن مصنفین نے احکام مساجد پر مستقل کتابیں لکھی ہیں یا اپنی کتابوں میں احکام مسجد حرام پر مستقل فصل باندھی ہے انہوں نے بھی اس سے بحث کی ہے، مثلاً علامہ بدرالدین زرکشی نے اپنی کتاب ”إعلام المساجد بأحكام المساجد“ میں اس پر بحث کی ہے۔

میں فرض کیا گیا ہے جب اتنے مسلمانوں نے حج فرض یا حج نفل نہیں ادا کیا جن کے ذریعہ ہر سال عرفا شعاع حاصل ہو جائے، اس لئے کہ گناہ تمام مسلمانوں کو ہوگا، اس لئے کہ تعمیر کعبہ کا سب سے بڑا مقصد حج ہے، لہذا حج کے ذریعہ خانہ کعبہ کا احیاء ہوتا ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا وہ اثر بھی ہے جو مصنف عبدالرزاق میں موجود ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”لو ترک الناس زیارة هذا البیت عاماً واحداً ما أمطروا“^(۱) (اگر لوگ اس گھر (خانہ کعبہ) کی زیارت ایک سال چھوڑ دیں تو بارش سے محروم کر دیئے جائیں)۔

شافعیہ کے نزدیک حج کی طرح عمرہ سے بھی خانہ کعبہ کا احیاء ہوتا ہے، مالکیہ میں سے علامہ تادلی کی بھی یہی رائے ہے۔

اور حج و عمرہ کے بدلے میں طواف، اعتکاف اور نماز وغیرہ کافی نہیں، اگرچہ مسجد حرام میں ان طاعات کی ادائیگی بھی فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ ان سب اعمال سے مسجد حرام کی تعظیم اور اس مقدس مقام کا احیاء حاصل ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا حکم کے پیش نظر مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام المسلمین پر واجب ہے کہ ہر سال ایک جماعت موسم حج قائم کرنے کے لئے مکہ مکرمہ بھیجے، اگر مسلمانوں کا کوئی امام نہ ہو تو یہ ذمہ داری جماعت المسلمین پر عائد ہوتی ہے^(۲)۔

اس مسئلہ میں مجھے حنفیہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔

بحث کے مقامات:

۳- احیاء البیت الحرام کی تفصیل فقہاء نے کتاب الجہاد کے شروع

(۱) اثر ابن عباسؓ کی روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں کی ہے (مصنف

عبدالرزاق ۵/۱۳، تاریخ کردہ مجلس علمی ۱۳۹۲ھ)۔

(۲) الجمل ۱/۸۳، کشاف القناع ۲/۳۷۵، طبع الریاض، إعلام المساجد ۲/۸۳،



إحياء السنة

تعريف:

۱- سنت سے مراد وہ راستہ ہے جس پر دین میں چلا جاتا ہے، یہاں پر احیاء سنت (سنت کو زندہ کرنے) سے مراد اسلام کے کسی شعار پر عمل ترک ہو جانے کے بعد اس کو دوبارہ رو بہ عمل لانا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- مردہ سنت کو زندہ کرنا شرعاً مطلوب ہے، یہ مطلوب ہونا کبھی فرض کفایہ کے طور پر ہوتا ہے (اور یہی اصل ہے) کبھی فرض عین کے طریقہ پر اور کبھی بہ طریق انتخاب۔ اس کی تفصیل ”امر بالمعروف“ کی اصطلاح میں ملے گی (۱)۔



إحياء الليل

تعريف:

۱- لغت میں احیاء کا معنی ہے: کسی چیز کو زندہ کر دینا (۱)، ”إحياء الليل“ سے فقہاء کی مراد یہ ہوتی ہے کہ پوری رات یا اس کا اکثر حصہ عبادت مثلاً نماز، ذکر قرأت قرآن وغیرہ میں گزارا جائے (۲)، اس طرح احیاء لیل کی مدت رات کا اکثر حصہ ہے اور اس کا دائرہ عمل ہر عبادت ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ قیام لیل:

۲- فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ قیام لیل بسا اوقات رات کے اکثر حصہ کا احاطہ نہیں کرتا بلکہ رات کی ایک گھڑی کھڑے رہنے سے بھی اس کا تحقق ہو جاتا ہے (۳)، اور قیام لیل کا عمل صرف نماز ہے، کوئی اور عبادت نہیں۔ کبھی کبھی فقہاء قیام لیل کا استعمال شب بیداری کے معنی میں بھی کرتے ہیں، مراقب الفلاح میں ہے: قیام کا مفہوم یہ ہے کہ رات کے اکثر حصہ میں طاعت میں مشغول رہے، اور کہا گیا ہے کہ رات کی ایک گھڑی طاعت میں مشغول رہے،

(۱) معجم نقائیس، القاسوس الحریط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۰ طبع بول بولاق، شرح الصہباج ۲/ ۱۲۷ طبع مصنفی لجلسی ۶۹/ ۱۳۷ھ۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۶۱۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۷۰۳ طبع مکتبہ

احیاء اللیل ۳-۶

شب میں دعا اور استغفار کرنا خصوصاً رات کے نصف آخر میں اور بالخصوص وقت سحر میں بہت زیادہ مستحب ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ“^(۱) (اور گناہ بخشوانے والے پچھلی رات میں)۔

حضرت جابر سے مرفوع روایت ہے: ”إن في الليل لساعة لا يوافقها رجل مسلم يسأل الله خيراً من أمر الدنيا والآخرة إلا أعطاه الله إياه“ (رات میں ایک گھڑی ایسی ہے کہ جو بھی مسلمان شخص اس وقت میں اللہ تعالیٰ سے دنیا یا آخرت کی کوئی خیر مانگتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے وہ مطلوبہ خیر عطا فرماتے ہیں)، اس حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے^(۲)۔ یہ حدیث بھی ان کثیر نصوص میں شامل ہے جو اوقات شب میں عبادت پر آمادہ کرتی ہیں^(۳)۔

احیاء اللیل کی قسمیں:

۵- الف۔ ان مخصوص راتوں کا احیاء جن کے احیاء کے بارے میں کوئی نص وارد ہے، مثلاً رمضان کی آخری دس راتیں، اور ذی الحجہ کی ابتدائی دس راتیں۔

ب۔ ہر رات میں مغرب اور عشاء کے درمیان کے وقت کا احیاء، یہی دو قسمیں یہاں موضوع بحث ہیں۔

احیاء اللیل کے لئے جمع ہونا:

۶- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تراویح کے علاوہ مساجد میں کسی اور

قرآن کی تلاوت کرے یا حدیث سنی یا تسبیح پڑھے یا نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے^(۱)۔

ان دونوں (احیاء اللیل، قیام اللیل) میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ انسان عشاء کی نماز کے بعد کچھ سوکر ان دونوں کو انجام دے، اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ ان دونوں سے پہلے عشاء کے بعد نہ سوئے۔

ب۔ تہجد:

۳- تہجد کا اطلاق اسی نماز پر ہوتا ہے جو سونے کے بعد رات میں بیدار ہو کر ادا کی جائے^(۲)، لیکن بہت سے فقہاء تہجد کا اطلاق مطلقاً صلاۃ اللیل (رات کی نماز) پر کرتے ہیں^(۳)۔

احیاء اللیل کی مشروعیت:

۴- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جن راتوں کی فضیلت کے بارے میں نصوص وارد ہیں ان کا احیاء مستحب ہے، اسی طرح کسی بھی رات کا احیاء مستحب ہے، کیونکہ حضرت عائشہ کا قول ہے: ”کان رسول اللہ ﷺ ینام أول الليل ويحيي آخره“^(۲) (رسول اللہ ﷺ اول شب میں سو جاتے تھے اور رات کے آخری حصہ میں جاگ جاتے تھے)، نیز اس لئے کہ رات میں نقلی عبادتیں کرنا مثلاً اوقات

(۱) مراتب الغزالي حاشیہ المخطاوی ۲۱۹/۲ طبع المطبعة العثمانیہ۔

(۲) معنی المحتاج ۲۲۸، لغزوع ۱/۲۳۰ طبع اول المنان حاشیہ ابن ماجہ بن ۳۵۹/۳، حاشیہ الدرستی ۲/۲۱۱، طبع دار الفکر۔

(۳) حاشیہ الدرستی ۲/۲۱۱۔

(۴) حضرت عائشہ کی روایت: ”کان رسول اللہ ینام أول الليل.....“ کو بخاری نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے: ”کان ینام أوله ویقوم آخره فیصلی“، ابن حجر نے کہا ہے کہ مسلم نے بھی اس کی روایت کی ہے (فتح الباری ۳/۳۲، طبع المنقذ)۔

(۱) سورة آل عمران ۱۷۱۔

(۲) حضرت جابر کی حدیث: ”إن في الليل لساعة“ کی روایت امام احمد نے کی ہے اور امام مسلم نے کتاب الصلوة میں حضرت جابر سے اس کی روایت کی ہے (فیض القدير ۲/۲۷۷)۔

(۳) المجموع ۲/۳۷۷، المطبعة المیر یطبع بول۔

احیاء اللیل ۷-۸

مکروہ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: ”ما رأیت رسول اللہ ﷺ قام لیلة حتی الصباح“^(۱) (میں نے رسول اکرم ﷺ کو نہیں دیکھا کہ آپ نے کسی رات میں صبح تک عبادت کی ہو)، امام مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ انہوں نے اس حکم کراہت سے صرف مخصوص راتوں کے احیاء کا استثناء کیا ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث ہے: ”کان إذا دخل العشر الاواخر من رمضان أحیا اللیل کلہ“^(۲) (جب رمضان کا آخری عشرہ آتا تو رسول اکرم ﷺ پوری رات عبادت کرتے) (بخاری و مسلم)۔

احیاء لیل کا طریقہ:

۸- احیاء لیل (شب بیداری) ہر عبادت کے ذریعہ ہو سکتی ہے مثلاً نماز، قرآن اور احادیث کا پڑھنا و سننا، تسبیح، حمد و ثنا، نبی اکرم ﷺ پر درود و سلام^(۳)۔

احیاء لیل میں نماز ضرور پڑھے خواہ دو رکعت ہی ہو۔

یہ تفصیل کہ کتنی رکعات نماز پڑھے، دو دو رکعت پڑھے یا چار چار رکعت؟ اس کا مقام ”قیام اللیل“ کی اصطلاح ہے^(۴)۔

احیاء لیل جس طرح نماز سے کر سکتا ہے اسی طرح دعا اور استغفار

رات کے احیاء کے لئے جمع ہونا مکروہ ہے^(۱)، ان حضرات کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ لوگ تنہا تنہا احیاء لیل (شب بیداری) کریں^(۲)، شافعیہ کا مسلک ہے کہ اجتماعی احیاء لیل مکروہ ہے لیکن کراہت کے ساتھ صحیح ہو جائے گا، حنابلہ نے شب بیداری کے لئے قیام لیل کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ انہوں نے اس نماز کو تنہا پڑھنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ سے دونوں طرح کرنا ثابت ہے، لیکن آپ کی اکثر نفل نمازیں تنہا ہوتی تھیں، ایک بار حضرت حذیفہؓ کے ساتھ، ایک بار حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ، اور ایک بار حضرت انس بن مالکؓ اور ان کی والدہ کے ساتھ^(۳)۔

مالکیہ نے بڑی جماعت اور مختصر جماعت کے ساتھ اجتماعی احیاء لیل میں فرق کیا ہے، اسی طرح مشہور اور غیر مشہور جگہ میں اجتماعی احیاء لیل کے حکم میں فرق کیا ہے، انہوں نے احیاء لیل کے لئے مختصر جماعت کے اجتماع کو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ یہ اجتماع کسی غیر مشہور مقام پر ہو، الا یہ کہ جس رات کے احیاء کے لئے لوگ جمع ہو رہے ہوں وہ ان راتوں میں سے ہو جن میں احیاء لیل کے لئے جمع ہونے کو صراحتاً بدعت قرار دیا گیا ہو مثلاً چند ہویں شعبان کی رات، دس محرم کی رات، ان میں جمع ہونا مطلقاً مکروہ ہوگا^(۴)۔

پوری رات کا احیاء:

۷- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ پوری رات عبادت کرنا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۱، البحر الرخاوار ۲/۵۶۱، مطبعة المدیة، السوط ۱/۳۳۲ مطبعة المدیة۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۱، آسنی لفظ الب شرح روض الطالب ۱/۲۰۸، مجمع کردہ المکتبہ الاسلامیہ۔

(۳) المغنی ۱/۷۹، المنار کا مجمع کردہ طبع سوم۔

(۴) البحر ۱/۳۶۱، طبع دار صادر بیروت۔

(۱) المجموع ۳/۷۴، شرح الروض ۱/۲۰۸، کشاف القناع ۱/۳۳۲ طبع دوم،

حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ نووی نے المجموع (۳/۷۴) میں صحیح مسلم کی طرف منسوب کیا ہے لیکن ہم کو یہ حدیث صحیح مسلم میں نہیں ملی، ہاں ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ ہیں ”ولا صلی لیلۃ الی الصبح...“ (صحیح مسلم ۱/۵۱۳، تحقیق محمد عبدالباقی)۔

(۲) ریاض الصالحین ۱/۳۳۶۔

(۳) الدر المختار ۱/۳۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۱۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۰، الطحاوی علی مرآتی المغزاج ۱/۲۱۷، الجمل

۱/۸۳، مجمع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

احیاء اللیل ۹-۱۰

کے وقت مسجد کے ایک گوشہ میں ایک شخص کو کہتے ہوئے سنا: اے میرے رب آپ نے مجھے حکم فرمایا تو میں نے آپ کی اطاعت کی، یہ سحر کا وقت ہے، میری مغفرت فرما دیجئے، میں نے دیکھا تو یہ عبداللہ بن مسعود تھے۔

افضل راتوں کا احیاء:

۹- افضل راتیں جن کی فضیلت کے بارے میں آثار و اردو ہیں درج ذیل ہیں:

جمعہ کی رات، عیدین کی دونوں راتیں، رمضان کی راتیں، ان میں خصوصیت سے آخری عشرہ کی راتیں، ان میں بھی خاص طور پر لیلۃ القدر، ذی الحجہ کے پہلے عشرہ کی راتیں، پندرہ شعبان کی رات، ماہِ رجب کی پہلی رات، ان راتوں کے احیاء کا حکم نیچے تحریر کیا جاتا ہے۔

شب جمعہ کا احیاء:

۱۰- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جمعہ کی رات میں خصوصی طور پر کوئی نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ صحیح مسلم کی روایت میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تخصوا لیلۃ الجمعة بقیام من بین اللیالیٰ" (۱) (راتوں میں سے جمعہ کی رات کو قیام کے ساتھ مخصوص نہ کرو)۔

نماز کے علاوہ کسی اور عبادت سے شب جمعہ کا احیاء مکروہ نہیں ہے، خصوصاً نبی اکرم ﷺ پر درود و سلام سے، کیونکہ اس رات میں درود و سلام مطلوب ہے۔

روزہ کے بارے میں ان کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا جاسکتا

(۱) حدیث: "لا تخصوا لیلۃ الجمعة..." کی روایت مسلم نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے ان کی روایت میں "لا تخصوا" کا لفظ ہے اور اس کا محملہ ہے (فتح المکیہ ۳/۳۱۸)۔

سے بھی کر سکتا ہے، احیاء لیل کرنے والے کے لئے رات کے تمام اوقات میں کثرت سے دعا و استغفار کرنا مستحب ہے، رات کے آخری نصف حصہ میں دعا اور استغفار زیادہ اہم ہے، اس میں بھی سب سے افضل سحر کا وقت ہے (۱)۔

حضرت انس بن مالک فرماتے تھے: "أمرنا أن نستغفر بالسحر سبعین مرة" (۲) (ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ سحر کے وقت ستر مرتبہ استغفار کریں)۔ نافع کہتے ہیں: "کان ابن عمر یحیی اللیل، ثم یقول: یا نافع! أسحرنا؟ فأقول: لا، فیعاود الصلاة، ثم یسأل، فإذا قلت: نعم، فعد یتستغفر" (۳) (حضرت ابن عمر پوری رات جاگتے، پھر فرماتے: اے نافع! کیا سحر ہوگئی؟ میں عرض کرتا: ابھی نہیں، پھر وہ نماز میں مشغول ہو جاتے، پھر دریافت فرماتے، جب میں عرض کرتا کہ ہاں سحر ہوگئی تو بیٹھ کر استغفار کرتے)۔ ابوہریرہ بن حاطب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "سمعت رجلاً فی السحر فی ناحیة المسجد یقول: یا رب أمرتني فأطعتک، وهما سحر، فاغفر لي، فنظرت فإذا هو ابن مسعود" (۴) (میں نے سحر

(۱) المجموع ۳۷۷، معنی المحتاج ۲۲۹، طبع مصنفی المہاجر النجفی۔

(۲) حضرت انس کے قول: "أمرنا أن نستغفر..." کا ذکر قرطبی (۳/۳۹۷) طبع دارالکتب قاہرہ) نے کیا ہے، اس کی نسبت حدیث کی کسی کتاب کی طرف نہیں کی ہے طبری نے اپنی سند کے ساتھ اس کی روایت اپنی تفسیر میں کی ہے (۲۶۶/۶) طبع دار المعارف)۔

(۳) ابن عمر کا اثر بھی قرطبی (۳/۳۹۷) طبع دارالکتب قاہرہ) نے حدیث کی کسی کتاب کے حوالہ کے بغیر ذکر کیا ہے اس کی روایت طبری نے اپنی سند کے ساتھ اپنی تفسیر (۲۶۶/۶) طبع دار المعارف) میں کچھ اختلاف کے ساتھ کی ہے۔

(۴) ابن مسعود کا اثر قرطبی (۳/۳۹۷) نے اور طبری نے اپنی تفسیر (۲۶۶/۶) طبع دار المعارف) میں ذکر کیا ہے، تفسیر طبری کی تحقیق کرنے والے لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں حرثہ الخاطہ ہیں، جن کے بارے میں ابن معین فرماتے ہیں: بس بسنی، اور ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ ضعیف الحدیث ہے۔

احیاء اللیل ۱۱-۱۲

عیدین کی راتوں میں نمازیں پڑھیں اس کا دل اس دن مردہ نہیں ہوگا جس دن قلوب مرجائیں گے (ابن عباسؓ کی اتباع میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہ عشاء کی نماز جماعت سے ادا کرے اور فجر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنے کا عزم رکھے تو اسے احیاء لیل کا ثواب حاصل ہو جائے گا^(۱)۔

رمضان کی راتوں کا احیاء:

۱۲- رمضان میں قیام لیل کے مسنون ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه“^(۲) (جس نے اللہ کے وعدوں پر یقین کرتے ہوئے اور محض ثواب کی طلب کے لئے قیام کیا اس کے سب پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں)۔

رمضان کی آخری دس راتوں میں خصوصیت کے ساتھ شب بیداری کرے گا^(۳)، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے رمضان کے آخری عشرہ میں اپنا بستر پلٹ دیتے، اپنے گھر والوں کو جگا دیتے اور رات بھر شب بیداری فرماتے ”کان إذا کان العشر الأواخر طوی فراشه، وأيقظ أهله، وأحيا ليله“^(۴) آپ ﷺ کا یہ معمول

(۱) (۱/ ۵۶۷، حدیث: ۵۸۲، تحقیق عبدالباقی) نے کی ہے اس کے بارے میں منذری الترغیب والترہیب میں لکھتے ہیں کہ اس کے ایک راوی بقیہ بن الولید مدلس ہیں، حافظ بصری نے الترواحد میں کہا کہ بقیہ کی تدلیس کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۱) ابن ماجہ ۱/ ۳۶۲۔

(۲) حدیث: ”من قام رمضان إيماناً.....“ کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے (فتح الکبیر ۳/ ۲۲۱)۔

(۳) مرآتی الفلاح ۲/ ۲۱۸، البحر الرائق ۲/ ۵۶، ابن ماجہ ۱/ ۳۶۰، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۔

(۴) حدیث: ”کان رسول اللہ إذا کان العشر الأواخر.....“ کی روایت

ہے کہ شب جمعہ کا اس طرح احیاء مکروہ نہیں ہے کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد رات کو یا دونوں کو احیاء میں شامل کر لیا جائے^(۱)۔

بعض حنفیہ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری عبادات سے شب جمعہ کا احیاء مستحب ہے، کیونکہ صاحب مراقی الفلاح نے یہ حدیث ذکر کی ہے: ”خمس لیلال لا یورد فیہن الدعاء: لیلۃ الجمعة، وأول لیلۃ من رجب، ولیلۃ النصف من شعبان، ولیلۃ العید“^(۲) (پانچ راتوں میں دعا رد نہیں کی جاتی، جمعہ کی رات، رجب کی پہلی رات، پندرہ شعبان کی رات، عیدین کی دونوں راتیں)۔ اور اس پر کوئی تعلق نہیں کی۔

عیدین کی دونوں راتوں کا احیاء:

۱۱- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عید الفطر کی رات اور عید الاضحیٰ کی رات کا احیاء مستحب ہے^(۳)، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”من قام لیلتی العید محتسباً لم یمت قلبہ یوم تموت القلوب“^(۴) (جس نے اللہ تعالیٰ سے ثواب کی امید میں

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۸۔

(۲) مرآتی الفلاح بحاشیۃ الخطاوی ۲/ ۲۱۹، حدیث: ”خمس لیلال لا یورد فیہن الدعاء...“ کا ذکر فیض القدر میں ان الفاظ کے ساتھ ہے ”خمس لیلال لا یورد فیہن الدعاء: أول لیلۃ من رجب ولیلۃ النصف من شعبان ولیلۃ الجمعة ولیلۃ الفطر ولیلۃ النحر“، اور صاحب فیض القدر نے کہا ہے کہ اس کی روایت ابن عساکر نے کی ہے وہی نے سند لغزروس میں حضرت ابوامامہ سے اس کی روایت کی ہے اور ذہبی نے حضرت عمر سے روایت کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: اس حدیث کے تمام طرق معلول ہیں (فیض القدر ۳/ ۳۵۵)۔

(۳) المجموع ۳/ ۳۵۳، شرح المنہاج ۲/ ۱۲، ابن ماجہ ۱/ ۳۶۰، مرآتی الفلاح ۲/ ۱۸۱، کشف اللجج رات ۲/ ۸۶، البحر الرائق ۲/ ۵۶، طبع بول امطبوعہ اطمیہ، حاشیۃ الربوئی ۱۸۱/ ۱، طبع بولاق ۱۳۰۶ھ، مغنی ۱/ ۱۵۹۔

(۴) حدیث: ”من قام لیلتی العید محتسباً...“ کی روایت ابن ماجہ

احیاء اللیل ۱۳

دن میں روزہ رکھو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس رات میں سورج ڈوبتے ہی آسمان زیریں کی طرف نزول فرماتا ہے اور ارشاد فرماتا ہے: کیا کوئی مغفرت طلب کرنے والا ہے جس کی میں مغفرت کروں، کیا کوئی روزی طلب کرنے والا ہے جس کو میں روزی دوں، کیا کوئی پریشان حال ہے جسے میں عافیت دوں... کیا کوئی ایسا... کیا کوئی ایسا ہے... فجر طلوع ہونے تک یہی اعلان ہوتا رہتا ہے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے: ”ینزل اللہ تعالیٰ لیلۃ النصف من شعبان إلى السماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب“^(۱) (اللہ تعالیٰ نصف شعبان کی رات آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں اور قبیلہ بنو کلب کی بھیڑوں کے بال کی تعداد سے زیادہ افراد کی مغفرت فرماتے ہیں)، ایک اور حدیث نبوی میں ارشاد ہے: ”إن الله يطلع في ليلة النصف من شعبان، فيغفر لجميع خلقه إلا لمشرك أو مشاحن“^(۲) (بے شک اللہ تعالیٰ نصف شعبان کی رات میں تجلی فرماتے ہیں اور اپنی تمام مخلوق کی مغفرت فرمادیتے ہیں إلا یہ کہ کوئی مشرک ہو یا کینہ پرور)۔

امام غزالی نے اپنی کتاب ”احیاء العلوم“ میں پندرہویں شعبان کی

(۱) حدیث: ”ینزل اللہ...“ کی روایت ترمذی (۱۱۶/۳ طبع لعلی) اور ابن ماجہ (۱/۲۲۳ طبع لعلی) نے کی ہے لہذا ابن ماجہ نے اپنی تعلیق علی السنۃ لابن ماجہ (۱/۲۲۳ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) حدیث: ”إن الله يطلع...“ کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے کی ہے۔ (ابن ماجہ ۱/۲۲۵ طبع لعلی) ابن ماجہ کے متحقق نے لکھا ہے: ”روایت میں ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے مندرجہ کہتے ہیں کہ اس کی روایت طبرانی نے المعجم الاوسط میں اور ابن حبان نے صحیح ابن حبان میں کی ہے بیہقی نے حضرت سعاد سے اس کی روایت کی ہے، بیہقی اور بزار نے اسی طرح کی ایک روایت حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے ذکر کی ہے جس کی سند قابل قبول ہے (تختہ الاحوذی ۳/۳۱۳، شائع کردہ المکتبہ الشریعہ، مدینہ منورہ)۔“

شب قدر کی تلاش میں ہوتا جو رمضان کی آخری دس راتوں میں سے ایک رات ہے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”اطلبوا لیلۃ القدر فی العشر الاواخر“^(۱) (شب قدر کو آخری دس راتوں میں تلاش کرو)۔ یہ سب علماء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

شعبان کی پندرہویں رات کا احیاء:

۱۳ - جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ پندرہویں شعبان کی شب کا احیاء مستحب ہے^(۲)، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”إذا كانت لیلۃ النصف من شعبان فقوموا لیلہا و صوموا نهارہا، فإن اللہ ینزل فیہا لغروب الشمس إلى السماء الدنيا، فيقول: ألا من مستغفر فأغفر له، ألا مسترزق فأرزقه، ألا مبتلى فأعافیه... کذا... کذا... حتی یطلع الفجر“^(۳) (جب نصف شعبان کی رات آئے اس کی رات میں نمازیں پڑھو اور

= ترمذی نے کی ہے بخاری میں بھی اس کے ہم معنی روایت ہے (مجمع الزوائد ۱۷۲/۳)۔

(۱) حدیث: ”اطلبوا لیلۃ القدر...“ کی روایت احمد بن حنبل اور ان کے صاحبزادے عبداللہ نے زوائد المسند میں کی ہے بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے، مجمع الزوائد میں ہے کہ امام احمد کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں، ضیاء الدین مقدسی نے اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں اس کی روایت کی ہے (تحقیق المعجم الکبیر للطبرانی ۲/۲۲۳)۔

(۲) البحر الرائق ۵۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۲۶۰، مرآة الفلاح ۲۱۹، شرح لاجیا پلور بیدی ۳۲۵، سواہب الجلیل ۱/۷۳، الخرشنی ۱/۲۶۶، المفروع ۲۳۰/۱۔

(۳) حدیث: ”إذا كانت لیلۃ النصف...“ کی روایت ابن ماجہ نے بیہقی نے شعب الایمان میں کی ہے دونوں حضرات نے حضرت علیؑ سے اس کی روایت کی ہے الزوائد میں ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے اس کے ایک روی ابن ابی ہریرہ کے بارے میں امام احمد اور ابن معین نے فرمایا ہے کہ وہ حدیث وضع کرتے تھے (الفتح الکبیر ۱/۱۳۸، محروم و عبدالباقی کی تحقیق کردہ ابن ماجہ ۲/۲۲۳)۔

احیاء اللیل ۱۳-۱۸

بصیام سنة، و قیام کل لیلۃ منها بقیام لیلۃ القدر“^(۱) (کوئی بھی دن ایسے نہیں ہیں جن میں عبادت کیا جانا اللہ تعالیٰ کو عشرہ ذی الحجہ میں عبادت کیے جانے سے زیادہ پسند ہو، اس کے ہر دن کا روزہ ایک سال کے روزہ کے برابر ہے اور اس کی ہر رات کی عبادت شب قدر کی عبادت کے برابر ہے)۔

ماہ رجب کی پہلی رات کا احیاء:

۱۶- بعض حنفیہ اور بعض حنابلہ نے رجب کی پہلی رات کو بھی ان راتوں میں شمار کیا ہے جن کا احیاء مستحب ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ رات بھی ان پانچ راتوں میں سے ہے جن میں دعا رد نہیں کی جاتی، وہ پانچ راتیں یہ ہیں (۱) جمعہ کی رات (۲) رجب کی پہلی رات (۳) پندرہ شعبان کی رات (۴) عید الفطر کی رات (۵) عید الاضحیٰ کی رات^(۲)۔

پندرہویں رجب کی رات کا احیاء:

۱۷- بعض حنابلہ نے پندرہویں رجب کی رات کا احیاء بھی مستحب قرار دیا ہے^(۳)۔

عاشوراء کی رات کا احیاء:

۱۸- بعض حنابلہ کے نزدیک عاشوراء یعنی دس محرم کی رات کا احیاء

- (۱) حدیث: ”ما من ایام أحب إلی اللہ...“ کی روایت ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے میں نے محمد (امام بخاری) سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے اس سے عدم واقفیت ظاہر کی، ابن جوزی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، المیزان میں اسے منکر روایتوں میں شمار کیا ہے (فیض القدر ۵/ ۴۷۳)۔
- (۲) مرآۃ المفاز ج ۱ حاشیہ طحاوی ۲۱۹، المفروق ج ۱/ ۳۳۸۔
- (۳) المفروق ج ۱/ ۳۳۸-۳۴۰۔

رات کے احیاء کا خاص طریقہ لکھا ہے، شافعیہ نے اس طریقہ پر تکبیر کی ہے اور اسے بدعت قبیح قرار دیا ہے۔ ثوری فرماتے ہیں کہ یہ نماز گڑھی ہوئی قبیح و منکر بدعت ہے^(۱)۔

پندرہویں شعبان کی رات کے احیاء کے لئے اجتماع:

۱۳- پندرہویں شعبان کی رات کے احیاء کے لئے اجتماع کو جمہور فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے، اس کی صراحت حنفیہ اور مالکیہ نے کی ہے، ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے جمع ہونا بدعت ہے، ائمہ کی ذمہ داری ہے کہ اس کو روکیں^(۲)، یہی عطاء بن ابی رباح اور ابن ابی ملیکہ کا قول ہے، امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ اس رات مساجد میں نماز کے لئے جمع ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس رات کے احیاء کے لئے جمع ہونا نہ رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے، نہ کسی صحابی سے۔

خالد بن معدان، لقمان بن عامر، اسحاق بن راہویہ جماعت کے ساتھ اس رات کے احیاء کو مستحب قرار دیتے ہیں^(۳)۔

ذی الحجہ کی دس راتوں کا احیاء:

۱۵- حنفیہ اور حنابلہ کی صراحت کے مطابق ذی الحجہ کی ابتدائی دس راتوں کا احیاء مستحب ہے^(۴)، کیونکہ ترمذی نے رسول اکرم ﷺ سے روایت کی ہے: ”ما من ایام أحب إلی اللہ أن یتعبد لہ فیہا من عشر ذی الحجۃ، یعمل صیام کل یوم منها“

- (۱) اتحاف السادة المتعلمین بشرح احیاء علوم الدین ج ۳/ ۲۳۳۔
- (۲) مواہب الجلیل ج ۱/ ۷۳، دار الفکر بیروت، الخرشنی ج ۱/ ۳۶۶۔
- (۳) مرآۃ المفاز ج ۱/ ۲۲۰۔
- (۴) مرآۃ المفاز ج ۱/ ۲۱۹، حاشیہ ابن طاہر ج ۱/ ۲۶۰، البحر الرائق ج ۱/ ۵۶۳، المفروق ج ۱/ ۳۹۸، المشرح الکبیر ج ۱ حاشیہ المغنی ج ۲/ ۲۶۳۔

احیاء اللیل ۱۹-۲۱

بھی مستحب ہے۔

پڑھے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک مکان بنائے گا۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من صلی بعد المغرب ست رکعات کتب من الأوابین“^(۱) (جو شخص مغرب کے بعد چھ رکعتیں پڑھے گا اسے اوابین (اللہ کی طرف رجوع کرنے والوں) میں لکھ لیا جائے گا)۔

اس کا حکم:

۲۰۔ فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مغرب وعشاء کے درمیانی وقت کا احیاء مستحب ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کا انتخاب مؤکد ہے۔

حنابلہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے^(۲)۔

اس کی رکعات کی تعداد:

۲۱۔ مختلف احادیث کی بنا پر اس بارے میں اختلاف ہے کہ مغرب اور عشاء کے درمیانی وقت کا احیاء کتنی رکعتوں سے کیا جائے گا؟

(۱) حضرت ابن عمر کی مرفوع روایت کو ابن ہمام نے شرح فتح القدر میں نہیں الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے مجھے یہ روایت نہیں ملی، ہاں حضرت ابن عمر سے یہ حدیث مروی ہے: ”من صلی ست رکعات بعد المغرب قبل أن یتکلم غفر له بها ذلوب خمسین سنة“ (جس نے مغرب کے بعد بات کرنے سے پہلے چھ رکعتیں پڑھیں اس کے پچاس سال کے گناہ معاف کر دیے جاتے ہیں)، اس کی روایت ابن نصر نے کی ہے، محمد بن اسمعیل سے مروی ہے: ”من صلی ما بین المغرب والعشاء فإلہا صلاة الأوابین“ (جس نے مغرب اور عشاء کے درمیان نماز پڑھی تو وہ اوابین کی نماز ہے) اس کی روایت ابن نصر نے مرسل کی ہے (کنز العمال ۷/۳۸۷، ۳۸۸)۔

(۲) اعانۃ الطالبین ۱/۲۵۸، بلوغ السالک ۱/۱۳۵، حاشیہ کنون مع حاشیہ الربوئی ۳۲۲/۳۲۱، الفروع ۱/۳۱۸، الکافی ۱/۱۹۲، مجمع کردہ مکتبہ الریاض المحمدیہ، یعنی ۱/۷۷۳، البحر الرائق ۲/۵۳-۵۴، فتح القدر ۱/۳۷۱۔

مغرب اور عشاء کے درمیانی وقت کا احیاء^(۱):
اس کی مشروعیت:

۱۹۔ مغرب اور عشاء کے درمیان کا وقت افضل اوقات میں سے ہے، اسی لئے طاعات کے ذریعہ اس وقت کا احیاء مشروع ہے، مثلاً نماز پڑھنا، قرآن کی تلاوت کرنا، یا تسبیح، تہلیل وغیرہ کے ذریعہ اللہ کا ذکر کرنا، سب سے بہتر یہ ہے کہ نماز کے ذریعہ اس وقت کا احیاء کیا جائے^(۲)۔

متعدد صحابہ و تابعین اور بہت سے سلف صالحین اس وقت کا احیاء کیا کرتے تھے، امر اربعہ سے بھی اس کا احیاء منقول ہے^(۳)۔

اس وقت کے احیاء کی فضیلت میں متعدد احادیث شریفہ وارد ہیں، اگرچہ ان میں سے الگ الگ ہر حدیث کلام سے خالی نہیں، لیکن وہ تمام احادیث مل کر اس کے مشروع ہونے کی دلیل بن جاتی ہیں، ان میں سے چند روایات یہ ہیں:

۱۔ سیدہ عائشہؓ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”من صلی بعد المغرب عشرين رکعة بنی اللہ له بیتاً فی الجنة“^(۴) (جو شخص مغرب کے بعد بیس رکعتیں پڑھے اللہ اس کے لئے جنت میں ایک مکان بنائے گا)۔

(۱) صحاح کے ساتھ اس کی تعبیر کرنے والوں میں امام غزالی (احیاء علوم الدین ۱/۳۶۳) اور ابن ریح (کتاب الفروع ۱/۲۳۹) ہیں مالکیہ کے یہاں نہیں تعبیر نہیں کی۔
(۲) اعانۃ الطالبین ۱/۲۵۸، طبع مصنفہ الجلسی۔
(۳) نیل الاوطار ۳/۵۸، مطبوعہ اشرفیہ مصر یہ ۱۳۵۷ھ لفرع ۱/۳۳۹۔
(۴) حدیث: ”من صلی بعد المغرب...“ کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۳۷) نے حضرت حاکم سے کی ہے ابن ماجہ کی تحقیق کرنے والے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں یحییٰ بن الولید ہیں، جن کے کضعف پر سب کا اتفاق ہے امام احمد نے ان کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ بڑے کذابوں میں سے ہے حدیث گھڑا تھا۔

احیاء اللیل ۲۲

صلاة الرغائب:

۲۲- ماہ رجب کے پہلے جمعہ کی رات میں مغرب و عشاء کے درمیان ایک نماز کی فضیلت میں حدیث آئی ہے جس کا نام ”صلاة الرغائب“ ہے، اس کا ذکر کرنے والوں میں امام غزالی بھی ہیں، انہوں نے احیاء علوم الدین میں اس کا تذکرہ کیا ہے، اس روایت کے بارے میں حافظ عراقی نے فرمایا ہے کہ یہ روایت موضوع ہے، لاقناع میں تجاوی نے تنبیہ کی ہے کہ یہ نماز بدعت ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں (۱)۔



ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ چھ رکعات سے احیاء ہوگا، اس کو امام ابوحنیفہ نے اختیار کیا ہے، یہی حنابلہ کا رائج مذہب ہے (۱)، انہوں نے اس پر حضرت ابن عمرؓ کی اوپر ذکر کردہ حدیث سے استدلال کیا ہے، حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ چار رکعت سے احیاء کیا جائے گا، تیسری روایت یہ ہے کہ بیس رکعات سے احیاء کیا جائے گا (۲)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم دو رکعت اور زیادہ سے زیادہ بیس رکعات پر بھی (۳) جائیں گی، شافعیہ کا یہ مسلک رکعات کی تعداد کے بارے میں وارد احادیث کے درمیان جمع ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ رکعات کی کوئی حد مقرر نہیں، لیکن بہتر یہ ہے کہ چھ رکعات پر بھی جائیں (۴)۔

اوپر گزری ہوئی حدیث کی وجہ سے اس نماز کو نماز اوایین کہا جاتا ہے، اور اس کو ”صلاة الغفلة“ بھی کہا جاتا ہے، اسے نماز اوایین کہا جاتا ہے، صحیحین میں مذکور اس روایت سے متعارض نہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: ”صلاة الأوابین إذا رمضت الفصال“ (۵) (نماز اوایین کا وقت وہ ہے جب اونٹ کے بچے گرم ہو جائیں یعنی جب دھوپ میں تیزی پیدا ہو جائے)۔

کیونکہ اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ دونوں نمازیں نماز اوایین ہوں (۶)۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۱۷، البحر الرائق ۲/ ۵۳-۵۴، الکافی ۱/ ۱۹۲۔

(۲) لفروع ۱/ ۳۱۸، الشرح الکبیر بر حاشیہ المغنی ۱/ ۷۳ طبع المنار۔

(۳) الاتقاع ۱/ ۱۰۸، طبع مصنفی المجلسی ۱۳۵۹ھ۔

(۴) بلغة المساک علی الشرح الصغیر ۱/ ۱۳۵، نیز ملاحظہ ہو المدنی علی ہامش البرہوتی ۵۳/ ۲۔

(۵) حدیث: ”صلاة الأوابین...“ کی روایت امام احمد اور مسلم نے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۱۹۵)۔

(۶) نیل الاوطار ۳/ ۵۵، فتح القدیر ۱/ ۳۱۷، الاتقاع ۱/ ۱۰۸۔

(۱) حافظ عراقی کی تخریج الاحیاء بر حاشیہ احیاء علوم الدین ۱/ ۲۰۲، مطبعة الاستقامة، لاقناع لتجاوی ۱/ ۵۳ طبع دار المعرفہ۔

احیاء الموات ۱-۵

متعلقہ الفاظ:

۲- احیاء الموات سے مربوط الفاظ میں سے چند یہ ہیں:
تخیر یا احتجار، حوز، ارتفاق، اختصاص، اقطاع اور حلی۔

الف۔ تخیر (پتھر نصب کرنا):

۳- لغت اور اصطلاح میں تخیر اور احتجار کا مفہوم ہے: کسی زمین کے چاروں کناروں پر کوئی نشان لگا کر مثلاً پتھر وغیرہ گاڑ کر دوسروں کو اس زمین کے احیاء سے روکنا، اور یہ اختصاص (خصوصی حق) کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ملکیت کا^(۱)۔

ب۔ حوز و حیازة (قبضہ):

۴- حوز اور حیازة لغت میں ملانے اور جمع کرنے کو کہتے ہیں، ہر وہ شخص جس نے اپنی طرف کوئی چیز ملائی اس نے اسے اپنے حیازہ میں لے لیا، اصطلاح میں حیازہ سے مراد کسی چیز پر قبضہ کر لیا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک برخلاف بعض مالکیہ کے کسی چیز پر قبضہ کر لیا مفید ملک نہیں، اس کی تفصیل ”حیازة“ کی اصطلاح میں آئے گی^(۲)۔

ج۔ ارتفاق (فائدہ اٹھانا):

۵- ارتفاق بالثقی کا لغوی معنی ہے: کسی چیز سے نفع اٹھانا^(۳)، اصطلاحی معنی بھی فی الجملہ لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، اگرچہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس چیز سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے؟ اس کی تفصیل اصطلاح ”ارتفاق“ میں آئے گی۔

احیاء الموات

تعریف:

۱- لغت میں احیاء کا معنی: کسی چیز کو زندہ کر دینا ہے، اور موات وہ زمین ہے جو آبادی اور رہنے والوں سے خالی ہو، یہ مصدر کے ساتھ نام رکھتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ موات وہ زمین ہے جس کا کوئی مالک نہ ہو اور نہ اس سے کوئی نفع اٹھاتا ہو^(۱)۔

اقتانی شارح ہدایہ کے قول کے مطابق اصطلاح میں ”احیاء الموات“ کا مفہوم ہے: کسی زمین میں عمارت تعمیر کر کے یا درخت لگا کر یا جوت کر یا سیچائی کر کے اس کی نمو والی زندگی کا سبب بننا^(۲)۔ ابن عرفہ نے احیاء الموات کی تعریف اس طرح کی ہے کہ احیاء الموات کسی مردہ زمین کی اس طرح آباد کاری کا نام ہے جس کا تقاضا یہ ہو کہ آباد کاری کرنے والا اس زمین سے نفع اٹھانے سے پہلے گا نہیں^(۳)۔ شافعیہ کے یہاں ”احیاء الموات“ کی تعریف ہے: اس ویران زمین کو آباد کرنا جس کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ اس سے کوئی نفع اٹھاتا ہے^(۴)۔ حنابلہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: ایسی زمین کو آباد کرنا جس پر کسی کی ملکیت جاری نہ ہوئی ہو اور نہ اس میں کسی آباد کاری کا اثر ہو^(۵)۔

(۱) المصباح لمیر، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۸۲، طبع الامیر، الفتاویٰ الہندیہ ۳۸۶/۵۔
(۲) البجہ فی شرح التحدی ۲/۲۵۳، طبع المجلس۔
(۳) المصباح لمیر۔

(۱) القاسوس الجیٹ، المصباح لمیر۔
(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/۲۷۷، طبع الامیر۔
(۳) سواہب الجلیل ۶/۲۷۳، طبع کردہ مکتبۃ النجاش۔
(۴) البجہ فی شرح التحدی ۳/۹۲، طبع کردہ دارالمعرفہ۔
(۵) المغنی ۵/۵۶۳، طبع المریض۔

احیاء الموات ۶-۱۰

و۔ اختصاص:

حدیث کی بنا پر مستحب قرار دیتے ہیں، امام نسائی کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من أحيأ أرضاً ميتة فله فيها أجر“^(۱) (جس نے مردہ زمین کا احیاء کیا اس کے لئے اس میں اجر ہے)۔ احیاء موات کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے زندوں کے لئے غذائی اشیاء اور سبزی کی پیداوار بڑھ جاتی ہے۔

۶- لغت میں کسی چیز کے ساتھ اختصاص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز اسی شخص کی ہو جائے، دوسروں کی نہ ہو^(۱)، اختصاص کا اصطلاحی مفہوم بھی لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے، اختصاص احیاء موات کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔

ھ۔ اقطاع:

احیاء موات کا اثر (اس کا قانونی حکم):

۹- جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ احیاء کرنے والا احیاء کردہ زمین کا مالک ہو جاتا ہے، بہ شرطیکہ تمام شرطیں پائی جائیں، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر گزر چکی، لیکن اس مسئلہ میں بعض فقہاء حنفیہ (مثلاً فقیہ ابو القاسم احمد بلخی) کا اختلاف ہے، ان حضرات کا نقطہ نظر یہ ہے کہ احیاء سے صرف نفع اٹھانے کی ملکیت ثابت ہوتی ہے، زمین کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، مرافق عامہ مثلاً مجالس (یعنی رفاہ عامہ کی چیزوں) سے انتفاع میں سبقت پر قیاس کرتے ہوئے، اور بعض حنابلہ کا بھی اختلاف ہے، جن کا مسلک یہ ہے کہ ذمی کو دارالاسلام میں احیاء موات کا اختیار نہیں، صرف اس زمین سے نفع اٹھانے کا اختیار ہے^(۲)۔

۷- لغت اور اصطلاح میں اقطاع کا مفہوم ہے: امام کا کسی زمین کی پیداوار یا آمدنی کا فوج وغیرہ کے لئے مقرر کر دینا۔

حنابلہ وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ امام کو یہ اختیار ہے کہ مردہ زمین اس کا احیاء کرنے والے کو بطور اقطاع دے دے، ایسی صورت میں وہی شخص اس زمین کا زیادہ حق دار ہوگا جس طرح وہ شخص مردہ زمین کا زیادہ حق دار ہوتا ہے جس نے اس کی حد بندی کر کے اس کی آباد کاری شروع کر دی ہو^(۳)، یہ بھی اختصاص کی ایک صورت ہے، اس کی تفصیل ”اقطاع“ کی اصطلاح میں دیکھی جائے^(۳)۔

احیاء موات کا شرعی حکم:

۸- احیاء موات جائز ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”من أحيأ أرضاً ميتة فلهي له“^(۴) (جس نے مردہ زمین کا احیاء کیا وہ زمین اس کی ہے)۔ جو از سے بڑھ کر شافعیہ احیاء موات کو درج ذیل

موات کی قسمیں:

۱۰- موات کی دو قسمیں ہیں: (۱) اصلی، یہ وہ مردہ زمین ہے جس کی

(۱) المصباح لمیر۔

(۲) المغنی ۵/۵۷۸۔

(۳) حاشیہ سواہب الجلیل ۱۶۵/۶، مطبوعہ مکتبہ النجاشی۔

(۴) حدیث: ”من أحيأ أرضاً ميتة فلهي له“ کی روایت ترمذی (۳/۶۳۰، طبع انتقادی) نے کی ہے، ترمذی نے اسے ارسال کی وجہ سے محلل قرار دیا ہے لیکن بخاری (۱۸/۱۵، تخصیص لمیر ۳/۵۳) میں مذکور حضرت عائشہ کی حدیث اس کے لئے ثابت ہے۔

(۱) حدیث: ”من أحيأ أرضاً ميتة فله فيها أجر“ کی روایت احمد نسائی اور ابن جریر نے حضرت جابر سے کی ہے (تخصیص لمیر ۳/۶۲۳) ترمذی نے ایک اور طریق سے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: ”من أحيأ أرضاً ميتة فلهي له“ اور اسے صحیح قرار دیا ہے (فتح الباری ۵/۱۹، طبع انتقادی)۔

(۲) ابن ماجہ ۵/۲۷۸، زبلی ۶/۳۵۶، حطاب ۶/۱۱-۱۲، الاتحاف علی الخطیب ۳/۲۹۵، المغنی ۵/۵۶۶۔

احیاء الموات ۱۱-۱۲

ہوسکتی جب کہ وہ آبادی سے قریب ہو، یہ اس وجہ سے کہ جو اراضی بستی سے قریب ہیں ان سے بستی والوں کا منفع ہونا ختم نہیں ہوتا، اسی پر حکم کا مدار ہے، امام محمد کے نزدیک حقیقتہً نفع اٹھانے کا اعتبار ہے، جس زمین سے بستی والے نفع اٹھاتے ہوں اس کا احیاء جائز نہیں، اگرچہ وہ بستی سے دور ہو، اور جس زمین سے نفع نہ اٹھاتے ہوں اس کا احیاء جائز ہے، خواہ وہ آبادی سے قریب ہی کیوں نہ ہو^(۱)۔

۱۲- آبادی سے نزدیکی اور دوری کی حد کے بارے میں اختلاف ہے، اس سلسلے میں سب سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آبادی کے کنارے کھڑے ہو کر بلند آواز سے پکارے تو جہاں تک اس کی آواز پہنچے اسے آبادی کے فناء (دائرے) میں شمار کیا جائے گا، کیونکہ گاؤں والوں کو مویشی چرانے اور دوسرے کاموں کے لئے اس جگہ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سے آگے جو زمینیں ہوں گی ان کا شمار موات میں ہوگا۔

مالکیہ میں سے بھون اور ان کے ہم خیال فقہاء، جیسے مطرف اور اصبح کی رائے مذہب حنفی کی ظاہر روایت کے مطابق ہے، لیکن ان حضرات نے یہ قید نہیں لگائی ہے کہ وہاں دوبارہ پانی واپس آنے کا امکان ہو، اس لئے کہ جو ندیاں لوگوں کی کھودی ہوئی نہیں ہیں وہ کسی کی ملکیت نہیں ہیں، بلکہ وہ مسلمانوں کا راستہ ہے، ندی کے دونوں سروں سے جس کی زمین متصل ہے وہ اس ندی کا حق دار نہیں ہو جاتا، اور دیگر فقہاء مالکیہ کے نزدیک جب نہر کا اندرونی حصہ سوکھ جائے تو دریا کے دونوں کنارے پر بسنے والے زمین کے مالکان کی ملک ہو جائے گا، دونوں میں سے ہر ایک کو اپنی زمین سے متصل آدھی آدھی زمین ملے گی، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب ندی اپنا بہاؤ چھوڑ

آباد کاری کبھی نہ کی گئی ہو، (۲) طاری، یہ وہ مردہ زمین ہے جو آباد کیے جانے کے بعد ویران ہوگئی ہو^(۱)۔

جوار ارضی پہلے جزیرے اور نہریں تھیں:

۱۱- فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جن ندیوں اور جزیروں وغیرہ سے پانی کا بہاؤ ختم ہو جائے اور وہ خشک زمین ہو جائیں وہ زمینیں اپنی پہلی حالت پر لوٹ آئیں گی، اگر پہلے وہ کسی کی اپنی ملکیت یا وقف یا مسجد تھی تو مالک یا وقف یا مسجد کی طرف لوٹ جائے گی، اس کا احیاء جائز نہ ہوگا، لیکن مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ احیاء پر پابندی اس صورت میں ہے جب کہ مالک خرید کر اس زمین کا مالک ہو اور اگر احیاء کے ذریعہ اس کا مالک ہوا تھا تو دوسرے کے لئے اس کا احیاء جائز ہے^(۲)۔

اس صورت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جب وہ زمین کسی کی ملکیت نہ رہی ہو یا اس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نہر جب دور ہو اس طرح کہ اس کی طرف پانی نہیں لوٹ سکتا تو وہ زمین موات ہو جائے گی اور اس کا احیاء (آباد کرنا) جائز ہوگا، اور ایسا ہی حکم ہے ظاہر روایت میں جب نہر قریب ہو اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ ”موات“ اس زمین کو کہا جاتا ہے جس سے نفع نہ اٹھایا جاتا ہو تو جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ کسی کا حق خاص ہے تو اس سے وہ منفع نہیں ہو سکتا، پس وہ موات ہوگئی آبادی سے دور ہو یا قریب۔ امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق جو امام طحاوی کا قول ہے اور جس پر شمس الامیر حسنی نے اعتقاد کیا ہے وہ زمین موات نہیں

(۱) شرح الخطیب ۳/۱۹۳، مطبع کردہ دارالمعرفہ۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵/۳۸۶، ابن ماجہ ۵/۲۷۸، التاج والاکلیل بحاشی لوطاب ۶/۲، مطبع کردہ مکتبہ النجاج، الخطیب ۳/۱۹۵، مطبع کردہ دارالمعرفہ۔

(۱) الموسوعہ کی کمیٹی امام محمد کی اس رائے کو اہم سمجھتی ہے، کیونکہ اس سے مصلحت عامہ پوری ہوتی ہے۔

کر متصل زمین میں بننے لگے (۱)۔

فقہاء مالکیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ نزدیک اور دور کی ندی کے حکم میں فرق نہیں کرتے، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جن ندیوں اور جزیروں سے پانی خشک ہو جائے ان کا احیاء جائز نہیں ہے، اگرچہ پہلے وہ کسی کی ملکیت نہ رہی ہوں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سلطان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ زمین کسی کو دے دے، وہ کہتے ہیں: ”اگر زمین پر پانی یا بالویا مٹی چڑھ جائے تو وہ اپنی سابقہ حالت پر رہے گی، کسی کی ملکیت میں تھی تو اسی کی ملکیت رہے گی، موقوفہ زمین ہو تو حسب سابق وقف رہے گی، اگر اس زمین کا کوئی مالک معلوم نہیں اور ندی کا پانی اس کے ایک حصہ سے ہٹ گیا تو بھی وہ زمین مسلمانوں کے حقوق عامہ سے خارج نہ ہوگی، سلطان اسے کسی کو نہیں دے سکتا ہے، جس طرح وہ ندی اور اس کا گھاٹ وغیرہ کسی کو نہیں دے سکتا، اگر کسی نے اس زمین میں کاشت کی تو اسے مسلمانوں کے مفاد کے لئے اس زمین کا کرایہ ادا کرنا ہوگا، اگر مصالح المسلمین میں اس کاشت کرنے والے کا بھی حصہ ہے تو اس کے حصہ کے بقدر کرایہ سا قف ہو جائے گا، ہاں امام وہ زمین کسی کو اس انداز سے نفع اٹھانے کے لئے دے سکتا ہے جس سے مسلمانوں کو ضرر لاحق نہ ہو، یہی حکم سمندر کے ان جزیروں کا ہے جہاں سے پانی ہٹ گیا، اس میں کھیتی وغیرہ کرنا اس شخص کے لئے جائز ہے جو اس کے احیاء کا قصد نہ کرے، اس میں تعمیر کرنا، درخت لگانا، اور ایسا کوئی عمل کرنا جو مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہو جائز نہیں، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مالک زمین کے واپس آنے کی امید ہو، اگر اس کے واپس آنے کی امید نہ ہو تو وہ زمین بیت المال کی ہے، پس امام اس کی ملکیت یا اس کی منفعت کسی کو دے سکتا ہے، اگر اس کے

(۱) الرہونی علی الترتیبی ۷/ ۹۸-۹۹۔

تصرف میں ظلم نہ ہو، لیکن وہ زمین جتنے دنوں کے لئے دی گئی ہے اسی مدت کے اندر وہ شخص جس کو بندوبست کے لئے دیا گیا ہے اس سے استفادہ کر سکتا ہے (۱)۔

۱۳- المغنی میں ہے: ”جن جزیروں سے پانی خشک ہو گیا، احیاء کی وجہ سے انسان ان کی زمینوں کا مالک نہیں ہوگا، امام احمد عباس بن موسیٰ کی روایت میں فرماتے ہیں: جب کسی جزیرے سے کسی آدمی کے صحن تک پانی خشک ہو گیا تو وہ شخص اس میں عمارت تعمیر نہیں کر سکتا، کیونکہ اس میں ضرر ہے، وہ ضرر یہ ہے کہ اس جگہ پھر پانی لوٹ سکتا ہے، جب وہاں عمارت بنی ہوئی ہوگی تو پانی کسی اور جانب لوٹ جائے گا، اس سے وہاں کے لوگوں کو نقصان ہوگا، نیز اس لئے کہ جزیرے چارہ اور لکڑی کے پیدا ہونے کی جگہ ہیں، پس وہ معادن ظاہرہ کے حکم میں ہوں گے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا حمی فی الأراک“ (۲) (پیلو کے جنگل میں حمی نہیں ہے)۔

حرب کی روایت میں امام احمد نے فرمایا ہے: حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے جزیروں کو مباح قرار دیا (۳) یعنی جزیروں میں جو نباتات وغیرہ اگتی ہیں انہیں مباح قرار دیا اور انہوں نے فرمایا: ”إذا نصب الفرات عن شئ، ثم نبت عن نبات، فجاء رجل يمنع الناس منه فليس له ذلك، فأما إن غلب الماء على ملك إنسان ثم عاد فنضب عنه فله أخذه، فلا يزول ملكه بغلبة الماء عليه، وإن كان ما نصب عنه الماء

(۱) البحر علی الطہیب ۳/ ۱۹۵-۱۹۶ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: ”لا حمی فی الأراک“ کی روایت ابو داؤد اور ابن حبان نے ایضاً بن جمال سے کی ہے، اس حدیث کے بارے میں منذری نے سکوت کیا ہے (عون المجرود ۸/ ۳۱۹، ملاحظہ ہو: فتح المکیہ ۳/ ۳۳۳)۔

(۳) حضرت عمرؓ کا یہ اثر اسی طرح ابن قدامہ نے المغنی (۵/ ۵۷۶) میں ذکر کیا ہے لیکن احادیث و آثار کی کتابوں میں ہمیں اس کا سراغ نہیں ملا۔

احیاء الموات ۱۴

زمین آباد کرے گا، خواہ امام کی اجازت کے بغیر ہی، وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کی اجازت شرط ہے، خواہ بخر زمین آبادی سے نزدیک ہو یا دور۔

مالکیہ نے قریبی اراضی میں امام کی اجازت کو شرط قرار دیا ہے، یہ ان کا ایک قول ہے، اور ان کے یہاں دور کی اراضی میں دور-تجان ہیں، نخعی اور ابن رشد کا رجحان یہ ہے کہ اس میں امام کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے اور دوسرا رجحان یہ ہے کہ اجازت کی ضرورت ہے۔ مالکیہ کی عبارتوں سے ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ اجازت کی ضرورت ہونے کے لئے اس بات کا اعتبار ہے کہ لوگوں کو اس زمین کی ضرورت ہے یا نہیں ہے، جس افتادہ زمین کی لوگوں کو ضرورت ہوگی اس میں اجازت ضروری ہوگی اور جس زمین کی ضرورت لوگوں کو نہ ہوگی اس میں اجازت ضروری نہ ہوگی۔

امام کی اجازت شرط نہ ہونے کے بارے میں جمہور فقہاء نے حضور ﷺ کے قول کے عموم سے استدلال کیا ہے: ”من احیا أرضاً فھی لہ“^(۱) (جس نے کوئی زمین آباد کی وہ اس کی ہے) عقلی استدلال یہ ہے کہ یہ مباح زمین ہے، اس کی ملکیت کے لئے اذن امام کی ضرورت نہ ہوگی جس طرح گھاس اور لکڑی کاٹنے کے لئے اذن امام کی ضرورت نہیں ہوتی۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال اس ارشاد نبوی سے ہے: ”لیس للمروء إلا ما طابت بہ نفس إمامہ“^(۲) آدمی کے لئے وہی چیز جائز ہے

(۱) اس حدیث کی تخریج فقہ ۸/۸ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: ”لیس للمروء إلا ما طابت بہ نفس إمامہ“ کی روایت طبرانی نے حضرت سجاد سے کی ہے الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ اسحاق نے مور طبرانی نے اجماع الکبیر اور اجماع الاوسط میں اس کی روایت کی ہے۔ صحیحی نے معرہ السنن والآثار کے باب احیاء الموات میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی اسناد قائل

لا ینتفع بہ أحد فعمروہ رجل عمارۃ لا ترد الماء، مثل أن یجعلہ مزرعة، فهو أحق بہ من غیرہ، لأنه متحجر لیس لمسلم فیہ حق، فأشبهہ التحجر فی الموات“ (جب فرات اپنے کسی حصہ پر خشک ہو جائے پھر وہاں سبزہ اگے اور کوئی شخص لوگوں کو اس سبزہ سے روکنے لگے تو اسے ایسا کرنے کا حق نہیں ہے، ہاں اگر کسی کی مملوک زمین پر پانی چڑھ گیا، پھر وہاں سے پانی ہٹ گیا اور وہ زمین خشک ہوگئی تو اسے وہ زمین لینے کا اختیار ہے، زمین پر پانی چڑھ جانے سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوتی، ندی کے جس حصہ سے پانی خشک ہو گیا اور کوئی اس سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، اگر اس زمین کو کوئی شخص اس طرح آباد کرے کہ اگر پانی وہاں واپس آئے تو اسے رکاوٹ نہ پیدا ہو، مثلاً اس زمین کو کھیت بنا دے، تو وہ شخص دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حق دار ہے، اس لئے کہ وہ ایسی زمین پر اپنے نشانات قائم کر رہا ہے جس میں کسی مسلمان کا حق نہیں ہے، تو یہ ایسا ہی ہو گیا جیسے افتادہ بخر زمین میں اپنی علامات قائم کرے^(۱) (پتھر وغیرہ نصب کر کے)۔

احیاء میں امام کی اجازت:

۱۴ - فقہاء مذاہب کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ افتادہ زمین کیا ”مباح الاصل“ ہوتی ہے کہ امام کی اجازت کے بغیر جو شخص بھی چاہے اسے آباد کر کے اس کا مالک ہو سکتا ہے، یا وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت ہے، لہذا اسے آباد کرنے کے لئے امام کی طرف سے اجازت کی ضرورت ہوگی؟

شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک ہے کہ اسے آباد کرنے کے لئے امام کی اجازت کی شرط نہیں ہے، جو کوئی افتادہ

(۱) المغنی ۵/۶۵ طبع مکتبہ الریاض۔

احیاء الموات ۱۵-۱۶

اور صاحبین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، فقہاء نے متامن کو تمام صورتوں میں بلاد اسلام کی افتادہ زمین کے احیاء سے روکا ہے، شافعیہ نے ذمی کو بھی بلاد اسلام میں احیاء اراضی کی اجازت نہیں دی ہے۔

کس زمین کا احیاء جائز ہے اور کس کا نہیں؟

۱۶- فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ جو زمین کسی کی ملکیت ہو یا کسی کا مخصوص حق ہو یا آبادی کے اندر ہو وہ موات (افتادہ زمین) نہیں ہوتی، لہذا اس کا احیاء جائز نہیں ہے، اسی طرح آبادی کے باہر کی جو زمینیں آبادی والوں کی ضروریات کے لئے ہوں، مثلاً لوگ وہاں سے لکڑی حاصل کرتے ہوں یا مویشی چراتے ہوں ان کا احیاء بھی جائز نہیں، امام بھی وہ زمینیں کسی کو نہیں دے سکتا، اسی طرح جس زمین میں نمک یا تارکول وغیرہ ہوں جن سے مسلمان بے نیاز نہیں ہیں ان کا احیاء بھی جائز نہیں ہے، ایسی زمین کی آباد کاری بھی ناجائز ہے جس سے آنے جانے والوں کو تنگی ہو جائے یا کنویں کے پانی کو ضرر لاحق ہو۔

شافعیہ کا صحیح قول اور حنا بلد کا مسلک یہ ہے کہ عرفہ، مزدلفہ اور منی کے اندر زمین کا احیاء (آباد کاری) جائز نہیں ہے، کیونکہ عرفہ سے مسلمانوں کا حق وقف اور مزدلفہ و منی سے مسلمانوں کی کارات گزرنے کا حق وابستہ ہے، اور اس لئے بھی کہ ان مقامات میں احیاء سے اعمال حج کی ادائیگی میں تنگی اور دشواری پیش آئے گی، نیز ان مقامات سے استفادہ میں سب لوگ برابر ہیں۔

علامہ زرکشی شافعی فرماتے ہیں کہ ”محصّب“ کو بھی انہیں مقامات کے ساتھ لاحق کرنا چاہئے، اس لئے کہ حاجیوں کے لئے وہاں رات گزارنا مسنون ہے، اس کے برخلاف ولی عراقی فرماتے ہیں کہ

جس پر اس کے امام کی رضامندی ہو۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ زمینیں کافروں کے قبضہ میں تھیں پھر مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں، لہذا ان کی حیثیت نے کی ہوئی اور نے کا مال کوئی شخص امام کی رائے کے بغیر نہیں لے سکتا مال غنیمت کی طرح، نیز امام کی اجازت سے باہمی کشاکش ختم ہو جائے گی، امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں اذن امام کی شرط کے بارے میں اس وقت اختلاف ہے جب کسی مسلمان آباد کرنے کا واقفیت کی وجہ سے اذن امام کے بغیر احیاء کر لیا ہو، اگر اس نے جان بوجھ کر امام کو اہمیت نہ دینے کے ارادہ سے اجازت نہیں لی تو امام اس زمین کو اس شخص سے بطور تنبیہ واپس لے سکتا ہے^(۱)، یہ سب تفصیل بلاد اسلام میں مسلمان آباد کار کے بارے میں ہے۔

۱۵- ذمی اگر بلاد اسلام میں افتادہ زمین آباد کرے تو اس کے بارے میں حنا بلد فرماتے ہیں کہ ”احیاء میں اذن امام کے تعلق سے ذمی کا حکم مسلمان کی طرح ہے۔“

مالکیہ فرماتے ہیں کہ احیاء کے بارے میں ذمی کا حکم مسلمان کی طرح ہے، لیکن جزیرۃ العرب میں افتادہ زمین کے احیاء کی خاطر ذمی کے لئے امام سے اجازت لینا ضروری ہوگی، حنفیہ نے متفقہ طور پر ذمی کی طرف سے احیاء کے لئے اذن امام کی شرط لگائی ہے، شرح الدر المختار^(۲) کی صراحت کے مطابق اس بارے میں امام صاحب

= استنباط نہیں ہے (الدرایہ ۳/۲۳۳، ۱۲۸)۔

(۱) ابن ماجہ بن ۳۸۲/۵ طبع الامیریہ، الریاضی ۳۵۶/۶، الاطاب ۱۱/۶-۱۲
مطبع کردہ مکتبہ انجاء، الاتباع علی الخلیف ۳۳/۱۹۵ طبع دار المعرفہ، المغنی
۵۶۶/۵ طبع الریاضی، المغنی شرح الموطا ۶/۲۹، مطبع کردہ مکتبہ السعادیۃ،
الدرستی ۶۹/۳۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن ماجہ بن ۳۸۲/۵، الفتاویٰ البندیہ میں امام صاحب
اور صاحبین کا اختلاف مطلق طور پر ذکر کیا ہے نیز ملاحظہ ہو: الدرستی
۶۹/۳۔

احیاء الموات ۱۷

کہ عرف میں اسے احیاء مانا جاتا ہو۔

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ زمین میں کوئی کام کیے بغیر محض حد بندی فائدہ مند نہیں ہے، حق اس کا ہوگا جو اس زمین کو آباد کرے، اس لئے کہ آباد کاری حد بندی سے زیادہ مضبوط چیز ہے^(۱)۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ جب حد بندی کرنے والے نے زمین کی آباد کاری اتنی مدت تک چھوڑے رکھی جسے عرف میں لمبی مدت نہیں سمجھا جاتا اور کوئی دوسرا شخص اس کی آباد کاری کرنا چاہتا ہے تو آباد کاری کا حق حد بندی کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کے ارشاد: ”من أحیا أرضاً ميتة ليست لأحد“^(۲) (جس نے کوئی بجز زمین آباد کی اس میں کسی کا حق نہیں) اور حضور ﷺ کا یہ فرمانا کہ: ”فی غیر حق مسلم فہی لہ“^(۳) (جس نے ایسی مردہ زمین آباد کی جس میں کسی مسلمان کا حق نہ ہو) اور ایسے ہی حضور ﷺ کا ارشاد: ”من سبق إلی ما لم یسبق إلیہ مسلم فہو أحق بہ“، ”جس نے کسی ایسی چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی اور مسلمان نے سبقت نہیں کی ہے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس زمین میں کسی مسلمان کا حق ہے تو وہ احیاء کرنے والے کی نہ ہوگی^(۴)۔

(۱) رہونی ۱۰۱/۷-۱۱۳، دہلی ۷۰۳۔

(۲) حدیث: ”من أحیا أرضاً ميتة ليست لأحد...“ کی روایت بخاری، احمد اور نسائی نے کی ہے (تخصیص المیر ۶۱/۳)۔

(۳) إقناع بر حاشیہ بحیری علی الخطیب ۱۹۹/۳، ارباب دنیوی، ”فی غیر حق مسلم فہی لہ“ کی روایت بخاری نے کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف کی حدیث میں کی ہے (تخصیص المیر ۶۲/۳)، انقریب (۱۳۲/۲) میں ہے کثیر کنز و روی ہیں، ساتویں طبقہ میں شمار ہوتے ہیں بعض حضرات نے انہیں کاذب کہا ہے۔

(۴) حدیث: ”من سبق إلی ما لم یسبق إلیہ...“ کی روایت ابو داؤد نے احمد بن ہنریس کی حدیث میں کی ہے (۲۳۹/۳ طبع مصنفی محمد) بنوی نے کہا ہے

”مخصب“ مناسک حج میں سے نہیں ہے، پس جس شخص نے اس کے کسی حصہ کا احیاء کیا وہ اس کا مالک ہو جائے گا^(۱)۔

۱۷- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس افتادہ زمین میں پتھر وغیرہ نصب کر کے کسی نے حد بندی کر دی ہو اس کا احیاء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جس نے اس کی حد بندی کر دی ہے وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس سے نفع اٹھانے کا زیادہ حق دار ہے۔

حد بندی کرنے کے بعد اس نے اگر زمین یوں ہی چھوڑ رکھی ہے تو اس کے بارے میں فقہاء مذاہب کے یہاں تفصیلات ہیں:

حنفیہ نے حد بندی کے ذریعہ حاصل ہونے والی خصوصیت کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی ہے، اگر تین سال کے اندر اس نے زمین کی آباد کاری نہیں کی تو امام وہ زمین لے کر کسی دوسرے کو دے دے گا، تین سال کی تحدید حضرت عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ”لیس لمتحجر بعد ثلاث سنین حق“^(۲) (تین سال کے بعد حد بندی کرنے والے کا کوئی حق نہیں ہے)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی حد بندی کردہ زمین تین سال تک یوں ہی چھوڑ دی حالانکہ وہ زمین کی آباد کاری پر قادر تھا تو حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا اثر پر عمل کرتے ہوئے اس سے وہ زمین لے لی جائے گی، مالکیہ نے حد بندی کرنے کو احیاء نہیں مانا ہے، الا یہ

(۱) کشاف القناع ۱۵۸/۳، مطالب اولیٰ ائسی ۱۸۰/۳، شرح المنہاج للکلی بہاشم اقلیو بی و عمیرۃ ۹۰/۳۔

(۲) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں اس طرح کی ہے: حسن بن عمارۃ عن الزہری، عن سعید بن المسیب، ”قال عمرو: من أحیا أرضاً ميتة فہی لہ، ولیس لمتحجر حق بعد ثلاث سنین“ (حضرت عمرؓ نے فرمایا: جس نے کسی مردہ زمین کا احیاء کیا وہ اس کی ہے اور تین سال کے بعد حد بندی کرنے والے کا کوئی حق نہیں) اس کی سند کنز و روی ہے (الدرایہ ۲۲۵/۲) نیز ملاحظہ ہو: ابن ماجہ ۲۸۲/۵ طبع بلاق، الفتاویٰ الہندیہ ۳۸۶/۵-۳۸۷۔

احیاء الموات ۱۸

سے نوٹس کے بعد اگر وہ کوئی عذر پیش کر کے امام سے مہلت مانگے تو امام اسے مہلت دے دے گا، عذر کی وجہ سے مہلت دینے کی مدت ماہ دو ماہ یا اس کے آس پاس ہوگی، اگر مہلت کی مدت کے اندر کسی اور نے اس زمین کو آباد کر لیا تو حنا بلہ کے یہاں اس میں وہی دقول ہیں جو پہلے گذر چکے۔

اور اگر مہلت کی مدت گذر جانے کے باوجود اس شخص نے زمین کو آباد نہیں کیا تو دوسرا شخص آباد کر کے اس کا مالک بن سکتا ہے، اس لئے کہ مدت اسی لئے مقرر کی گئی تھی کہ مدت گذر جانے پر اس کا حق ختم ہو جائے (۱)۔

آبادی، کنویں اور نہروں وغیرہ کی حریم:

۱۸ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ آبادی کی حریم کا احیاء جائز نہیں ہے، احیاء کر کے انسان اس کا مالک نہیں ہو جائے گا، اسی طرح افتادہ زمین میں کھودے گئے کنویں کی حریم اور نہر کی حریم کا حکم ہے۔

آبادی کی حریم سے مراد اتنی جگہ ہے کہ مکان وغیرہ سے مکمل فائدہ اٹھانے کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے اور وہ معمور کے مالک کی ملکیت ہے یعنی صاحب مکان کو اختیار ہے کہ اپنی حریم کے دائرہ میں احیاء سے دوسروں کو روکے، مثلاً کوئی شخص اس کی حریم کے اندر مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے تو صاحب مکان اسے روک سکتا ہے، اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ لوگوں کو وہاں سے گذرنے سے روک دے، اور نہ اسے یہ اختیار ہے کہ گھاس چرانے یا کنویں سے پانی لینے سے روک دے، جو گھر دوسرے گھروں سے گھرا ہوا ہوتا ہے اس کی کوئی حریم نہیں ہے، کنویں کی حریم اس کے ارد گرد کی اتنی زمین ہے کہ اگر

سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "من كانت له أرض - یعنی من تاجر أرضاً - فعملها ثلاث سنين، فجاء قوم فعمروها، فهم أحق بها" (۱) (جس کی کوئی زمین ہو یعنی جس نے کسی زمین کی حد بندی کی ہو پھر اسے تین سال تک یوں ہی معطل چھوڑ دیا تو کچھ لوگوں نے اس کو آباد کر لیا تو وہ لوگ اس زمین کے زیادہ حق دار ہیں)۔

اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر تین سال سے قبل کسی نے اس زمین کا احیاء کر لیا تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ دوسرے شخص نے پہلے شخص کے حق کے اندر زمین کا احیاء کیا، لہذا دوسرا شخص اس کا مالک نہیں ہوا، جس طرح اگر وہ ایسی زمین کا احیاء کرنا جس سے دوسرے کی ملکیت کے مصالح وابستہ ہیں تو مالک نہ ہوتا، نیز اس لئے کہ حد بندی کرنے والے کا حق مقدم ہے، لہذا وہ زیادہ مستحق ہوگا، جس طرح شفع کا حق مشتری کے حق پر مقدم ہوتا ہے، اگر عرف کے اعتبار سے حد بندی کرنے کے بعد بلا عذر ہی چھوڑے ہوئے طویل مدت گذر گئی تو امام اسے نوٹس دے دے گا، کیونکہ اس نے لوگوں کے مشترک حق میں ان کے لئے تنگی پیدا کی ہے، لہذا اسے ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا، جیسے کوئی شخص تنگ راستہ میں کھڑا ہو جائے یا پانی یا کان کے راستہ میں حائل ہو جائے، نہ خود نفع اٹھائے، نہ دوسروں کو نفع اٹھانے دے (تو اسے ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا) امام کی طرف

= کہ اس سند کے ساتھ اس حدیث کے علاوہ مجھے کوئی اور حدیث نہیں معلوم، ضیاء نے الحاقہ میں اسے صحیح قرار دیا ہے (تخصیص الجبر ۳۳۳)۔

(۱) حضرت عمرؓ کا یہ اثر: "من كانت له أرض... ان الفاظ میں ہمیں نہیں ملا، ہاں امام ابو یوسف کی کتاب الخراج (۶۱ طبع المستقیم) میں درج ذیل الفاظ میں یہ اثر موجود ہے "ثم لو كنها ثلاث سنين فلم يعمرها فعمروها قوم آخرون فهم أحق بها... ابن حجر نے کہا ہے اس اثر کے تمام راوی ثقہ ہیں (الدرایہ ۲۳۵)۔

(۱) المغنی ۵/۵۶۹، ۵۷۰ طبع الریاض، الشرح المکبیر السنن ۶/۱۳۸، ۱۶۸، کشاف القناع ۳/۱۸۷، ۱۹۳ طبع الریاض۔

احیاء الموات ۱۹

جگہ پانی سطح زمین پر آجاتا ہو وہاں مالہ اس چشمہ کی طرح ہے جہاں پانی ابلتا ہو، اس مالہ کی حریم بالا جماع پانچ سو ذراع ہے اور جہاں پر پانی سطح زمین پر نہ آتا ہو اس کی حریم نہر کے برابر ہے، فقہاء کہتے ہیں: ”إن حریم الشجرة خمسة أذرع“^(۱) (درخت کی حریم پانچ ذراع ہے)۔

مالکیہ اور شافعیہ اس بات پر متفق ہیں کہ کنویں کی کوئی حریم مقرر نہیں ہے، مالکیہ کہتے ہیں: ”کنویں کی کوئی متعین حریم نہیں ہے، کیونکہ زمینیں نرم اور سخت ہونے میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، کنویں کی حریم صرف اتنا رقبہ ہے جس کو کنویں کے تابع کر دینے سے کنواں ضرر سے محفوظ ہو جائے، اس کے پانی کو نقصان نہ پہنچے، اونٹ اور دوسرے مویشی جب وہاں پانی پینے آئیں تو انہیں بیٹھنے اور آرام کرنے میں تنگی نہ ہو، کنویں کی حریم کے اندر اگر کوئی شخص دوسرا کنواں کھودنا چاہتا ہے تو کنویں والے کو اسے روکنے کا اختیار ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ ”کھجور کے درخت کی بھی حریم ہے، اس کی حریم اس کے ارد گرد کی اتنی زمین ہے جس میں درخت کا مفاد ہو، اس کی حریم میں کوئی ایسا کام نہیں کیا جائے گا جس سے درخت کو ضرر لاحق ہو، اس کے بارے میں درخت کے ماہرین سے دریافت کیا جائے گا، درخت کی حریم کی تحدید بعض حضرات نے ہر جانب سے بارہ ذراع سے دس ذراع تک کی ہے، یہ اچھی تحدید ہے، انگور اور ہر درخت کے بارے میں اس کے ماہرین کی رائے معتبر ہوگی، ہر درخت کے لئے اس کی مصلحت کے بقدر زمین حریم مانی جائے گی“^(۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں: جو کنواں افتادہ زمین میں کھودا گیا ہو، جس کی منڈیر بنائی گئی ہو اور اس میں پانی ابلتا ہو اس کی حریم اتنی جگہ ہے جس

اس کے اندر دوسرا کنواں کھودا جائے تو پہلے کنویں کا پانی کم ہو جائے یا اس کے دھنس جانے کا خطرہ ہو، زمین کے سخت یا نرم ہونے کے اعتبار سے کنویں کی حریم کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔

۱۹- کنواں، چشمہ، نہر اور درخت کی حریم کی مقدار کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔
حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کنویں سے مویشیوں کو پانی پلایا جاتا ہے اس کی حریم چالیس ذراع ہے، ایک قول یہ ہے کہ چاروں سمتوں سے ملا کر چالیس ذراع، ہر طرف دس ذراع، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ہر جانب سے چالیس چالیس ذراع مراد ہے۔
جس کنویں سے کھیتوں کی سچائی کی جاتی ہو یعنی وہ نہر یا کنواں جس سے زمین کو سیراب کرنے کے لئے اونٹ پانی لاتا ہو اس کی حریم امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ساٹھ ذراع ہے اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: ”لا أعرف إلا أنه أربعون ذراعاً“ (میں نہیں جانتا مگر یہ کہ وہ چالیس ذراع ہے)، امام ابو حنیفہ کے قول پر فتویٰ ہے، جس شخص نے افتادہ زمین میں نہر نکالی اس کے بارے میں بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک حریم کا مستحق نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حریم کا مستحق ہوگا، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ بالا جماع حریم کا مستحق ہوگا۔

النوازل میں ذکر کیا گیا ہے کہ نہر کی حریم امام ابو یوسف کے نزدیک ہر جانب سے آدھی نہر کے برابر ہوگی۔

اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ہر جانب سے نہر کی چوڑائی کے برابر اس کی حریم ہوگی، فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

جس شخص نے افتادہ زمین میں پانی کا مالہ نکالا وہ بالا جماع حریم کا مستحق ہوتا ہے، اس کی حریم امام محمد کے نزدیک کنویں کی حریم کے برابر ہے لیکن مشائخ نے اس کے بارے میں مزید فرمایا ہے کہ جس

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱۵/ ۳۸۷-۳۸۸۔

(۲) التاج والاکلیل بر حاشیہ الخطاب ۳/ ۶۔

احیاء الموات ۲۰

وغیرہ ڈالنے کے لئے ہو^(۱)۔

بندوبست کی ہوئی غیر آباد زمین کا احیاء:

۲۰- لغت میں کہا جاتا ہے: ”أقطع الإمام الجند البلد إقطاعاً“ یعنی امام نے لشکر کو شہر کی آمدنی رزق معاش کے لئے دی^(۲)۔ اصطلاح میں اقطاع کا مفہوم ہے: افتادہ زمین کسی کو آباد کاری (احیاء) کے لئے دینا، ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ حضرت وائل بن حجر کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے انہیں ایک زمین عطا فرمائی، ان کے ہمراہ حضرت معاویہ گویا فرماتے ہوئے بھیجا کہ ”أعطها إياه، أو أعلمها إياه“^(۳) (انہیں وہ زمین دے دو یا فرمایا: انہیں وہ زمین بتادو)۔

اس احیاء کا حکم بیان کرنے سے قبل اقطاع (بندوبست کرنا) کا حکم بیان کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ بندوبست کے پٹے میں یا تو حقوق مالکانہ دینے گئے ہوں گے یا محض انتفاع کے لئے، اگر محض نفع اٹھانے کے لئے دیا گیا تو تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ بندوبست بذات خود تملیک رقبہ کو مفید نہیں ہوتا اور اگر بندوبست تملیک کے لئے کی گئی ہے تو ایسے شخص کو جسے وہ بندوبست حاصل نہیں

میں پانی نکالنے والا کھڑا ہو سکے، وہ حوض بن سکے جس میں پانی نکالنے والا پانی ڈالے، اور رہٹ کی جگہ (یعنی وہ شی جس سے پانی نکالنے والا پانی نکالتا ہے اور جس چوپائے کے ذریعہ پانی نکالا جاتا ہے) اور وہ جگہ جس میں چوپائے کو پلانے کے لئے یا کھیتی کے لئے پانی جمع کیا جاتا ہے، اور چوپائے کے آنے جانے کا راستہ اور وہ جگہ جس میں حوض وغیرہ سے نکلی ہوئی چیز پھینکی جاتی ہے، ان سب کے لئے کوئی تحدید نہیں، وہ حاجت کے مطابق ہی طے ہوں گی، آبارقناتہ (یعنی وہ کنویں جو اس طرح کھودے گئے ہیں کہ ان کی منڈیر بنی ہوئی نہیں ہے، ان میں پانی اکٹھا ہوتا ہے اور کھیت وغیرہ کے لئے لیا جاتا ہے) ان کنویں کی حریم ان کے اردگرد کی اتنی جگہ ہے جس کے اندر دوسرا کنواں کھودنے سے پہلے کنویں کا پانی کم ہو جائے یا اس کے دھنس جانے کا خطرہ ہو، زمین کے سخت اور نرم ہونے کے اعتبار سے یہ مقدار مختلف ہوگی^(۱)۔

حنابلہ کا مسلک اس بارے میں جمہور فقہاء کی طرح ہے کہ کنواں، نہر اور چشمہ کی حریم کا احیاء جائز نہیں ہے، لیکن حنابلہ اس رائے میں منفرد ہیں کہ کنواں کھودنے سے انسان اس کی حریم کا مالک ہو جاتا ہے، حنابلہ نے پرانے کنویں کی حریم ہر جانب سے پچاس ذراع متعین کی ہے اور نئے کنویں کی حریم پچیس ذراع عتر اردی ہے، ان کے نزدیک چشمہ اور نالہ کی حریم پانچ سو ذراع ہے، نہر کی حریم اس کے دونوں جانب کا اتنا رقبہ ہے جس کی ضرورت نہر کا کچرا اور مٹی ڈالنے کے لئے ہو، درخت کی حریم وہاں تک ہے جہاں تک اس کی ٹہنیاں پھیلی ہوئی ہوں، کاشت کی زمین کی حریم اتنا رقبہ ہے جس کی ضرورت کھیت کو سینچنے، اور چوپائے باندھنے اور اس کی گھاس پھوس

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۵۳۲ طبع دارالمعرب، موسوعہ کمیٹی کا خیال یہ ہے کہ یہ تحدیدات مجتہدین نے اپنے زمانہ کے حالات، اسباب معیشت اور اپنے دور میں رائج ذرائع وسہولیات کے پیش نظر کی ہیں، دور حاضر میں مالکیہ اور شافعیہ کی رائے کو اختیار کرنا زیادہ موزوں ہے یعنی ضرورت کا اعتبار اور ہر چیز کے بارے میں اس کے ماہرین کی رائے پر اعتماد۔

(۲) المصباح لمیر۔

(۳) حدیث وائل بن حجر: ”أن رسول الله أقطعهم أرضاً...“ کی روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے ترمذی اور بیہقی نے اسے صحیح قرار دیا ہے الفاظ بیہقی کے ہیں، اسی طرح ابن حبان اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے (تخصیص الجہد ۳/ ۶۳، اسنن الکبریٰ للبیہقی ۱/ ۱۳۳)۔

(۱) حامیہ اقلیو بی مع عمیرہ ۳/ ۸۹-۹۰ طبع مجلس۔

احیاء الموات ۲۱

المسلمین“ (۱) (نبی اکرم ﷺ کا حمی تقبیح ہے مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے)۔

نبی اکرم ﷺ کے علاوہ مسلمانوں کے دوسرے خلفاء و سلاطین کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی زمین کو اپنے لئے خاص کر لیں لیکن انہیں یہ اختیار ہے کہ کچھ مقامات کو بطور حمی (چراگاہ) مقرر کر دیں تاکہ اس میں مجاہدین کے گھوڑے، جزیہ کے چوپائے، صدقے کے اونٹ اور لوگوں کے بھٹکے ہوئے جانور چریں، لیکن چراگاہ مقرر کرتے وقت اس پہلو کا لحاظ بھی ضروری ہے کہ اس سے دوسرے لوگوں کو ضرر نہ پہنچے۔

یہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد کا مسلک اور امام شافعی کا قول صحیح ہے۔

امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے علاوہ کسی اور شخص کو حمی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: ”لا حمی الا للہ ولرسولہ“ (حمی اللہ اور اس کے رسول ہی کے لئے ہے)۔

جمہور فقہاء (۲) کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے حمی مقرر کیا (۳)، یہ بات صحابہ کے درمیان مشہور ہوئی، پھر بھی ان پر کسی نے نکیر نہیں فرمائی، لہذا اس پر اجماع ہو گیا۔

نبی اکرم ﷺ کی مقرر کردہ حمی (چراگاہ) کی جب تک ضرورت

ہے اس زمین کے احیاء کے اقدام سے روکا جائے گا، اس لئے کہ بذات خود بندوبستی سے وہ اس کا مالک ہو گیا، لیکن حنا بلہ اس طرف گئے ہیں کہ غیر آباد اراضی کی مطلق بندوبستی مفید تملیک نہیں لیکن وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حق دار ہو جاتا ہے۔

اگر اقتطاع مطلق ہو یا وہ واضح نہ ہو تو اسے اقتطاع ارفاق پر محمول کیا جائے گا (یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ فائدہ اٹھانے کے لئے زمین دی گئی ہے نہ کہ مالک بنانے کے لئے) کیونکہ وہی یقینی ہے (۱)۔

حمی:

۲۱- لغت میں حمی اس چیز کو کہتے ہیں جس سے لوگوں کو روکا جائے، اور اصطلاح میں حمی کا مفہوم یہ ہے کہ امام ایسی جگہ جس میں لوگوں کی حاجت عامہ کے لئے تنگی نہ ہو محفوظ کر دے، صدقہ کے جانوروں کے لئے، بار برداری کے لئے (یا چراگاہ کے لئے) (۲)۔

رسول اکرم ﷺ کو اپنے لئے اور مسلمانوں کے لئے حمی مقرر کرنے کا اختیار تھا، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: ”لا حمی الا للہ ولرسولہ“ (۳) (حمی کا حق صرف اللہ اور اس کے رسول کو ہے) لیکن رسول اکرم ﷺ نے اپنے لئے کوئی حمی مقرر نہیں فرمایا بلکہ مسلمانوں کے لئے حمی مقرر فرمایا، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: ”حمی النبی ﷺ النقیع“ (۴) لخیل

(۱) حدیث ابن عمر: ”حمی النبی ﷺ النقیع...“ کی روایت احمد اور ابن حبان نے کی ہے (تخصیص الجہیر ۲/۲۸۱) ابن حجر نے فتح الباری (۵/۲۵) میں لکھا ہے کہ اس کے ایک راوی عمری ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۲) اقلیو بی عمیرہ ۳/۹۲ طبع لعلی، المغنی ۵/۵۸۱۔

(۳) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت بخاری نے کی ہے (تعلیق محمد حامد العلی علی الاسوال لابن عبیدر ص ۲۹۸، اور اس کے بعد کے صفحات، یہ اثر ”الاسوال“ میں بھی ہے) حضرت عثمانؓ کا اثر ہمیں صرف بیہقی کی اسنن الکبریٰ

(۱۳۷/۶) میں ملا، بیہقی نے اس کی روایت ابواسید انصاری سے کی ہے۔

(۱) المجموع ۶/۹۵، لرحمل علی شرح المسیح ۳/۶۳، المغنی ۵/۵۷۸، حاشیہ اقلیو بی ۳/۷۹، شرح الغنیہ ۳/۹، شمس الارادات ۱/۵۳۳، ۵۳۵ طبع دارالعروب، ربوئی ۷/۱۰۵، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۳۸۶۔

(۲) التاج والاکلیل ۶/۳، طبع لیبیا۔

(۳) حدیث: ”لا حمی الا للہ ولرسولہ...“ کی روایت بخاری نے صحب بن جہام سے کی ہے (تخصیص الجہیر ۲/۲۸۰)۔

(۴) تفتح مدینہ منورہ سے قریب ایک مقام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان بیس فرسخ کا فاصلہ ہے یہ تقبیح الخصمات کے علاوہ ہے (مجموع البلدان ۵/۳۰۱)۔

احیاء الموات ۲۲

ان شہروں اور آبادیوں کا حکم یہ ہوگا کہ ان کی آباد زمینیں نے ہوگی اور افتادہ زمینیں اہل نے کے لئے مخصوص ہوں گی۔
فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عاقل، بالغ، آزاد مسلمان کو حق ہے کہ وہ گذشتہ تفصیل کے مطابق بلاد اسلام کی افتادہ زمینوں کا احیاء کرے^(۱)۔

اس کے علاوہ کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ بلاد اسلام میں حق احیاء کے سلسلے میں ذمی بھی مسلمان کی طرح ہے، لیکن مالکیہ میں سے مطرف اور ابن المہاشون نے ذمی کو جزیرۃ العرب (مکہ، مدینہ، پورا حجاز، نجد و یمن) میں احیاء سے روکا ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ: اگر یہ کہا جائے تو کوئی بعید بات نہیں ہے کہ اس بارے میں ذمیوں کا حکم مسلمانوں کی طرح ہے، جس طرح آبادی سے دور کی زمینوں میں انہیں احیاء کا اختیار ہے۔ شرح ہدایہ میں ہے: "إن الذمی یملک بالاحیاء کما یملک المسلم" (مسلمان کی طرح ذمی بھی احیاء کی وجہ سے مالک ہو جاتا ہے) اس کے لئے صاحبین کے نزدیک امام کی اجازت بھی شرط نہیں ہے، جس طرح وہ مسلمان کے لئے اجازت کی شرط نہیں لگاتے، اس کی علت شارح نے یہ بیان کی ہے کہ احیاء ملکیت کا سبب ہے، اس لئے اس میں مسلمان اور ذمی برابر ہوں گے، جس طرح دوسرے اسباب ملک میں دونوں برابر ہیں، اور سبب میں برابری حکم میں برابری کا تقاضا کرتی ہے^(۲)، لیکن جیسا کہ اوپر گذر چکا شرح درمختار میں ہے کہ احیاء میں اذن امام کی شرط ہونے نہ ہونے کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف مسلمان کے تعلق سے ہے، ذمی کے لئے حنفیہ کے

باقی ہے، اسے ختم کرنے یا اس میں تبدیلی کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے، اس کے کسی حصہ کا احیاء کرنے والا اس کا مالک نہیں ہوگا۔
اور اگر اس کی حاجت ختم ہوگئی ہو یا اسے ختم کرنے کی حاجت ہو تو شافعیہ کے راجح قول کے مطابق اسے ختم کرنا جائز ہے، حنابلہ کی دور روایتیں ہیں، مالکیہ میں سے خطاب نے بھی اس کے ختم کرنے کے جواز کو راجح قرار دیا ہے بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل نہ ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ رسول اکرم ﷺ کی منشا اس کو ہمیشہ ہی باقی رکھنے کی تھی۔

دوسرے خلفاء و سلاطین کی مقرر کردہ حمی کو خود مقرر کرنے والا خلیفہ و سلطان یا کوئی دوسرا خلیفہ و سلطان بدل سکتا ہے اور اگر کسی شخص نے اس کا احیاء کر دیا تو حنابلہ کے ایک قول کے مطابق وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس لئے کہ ائمہ کی مقرر کردہ حمی ان کے اجتہاد پر مبنی ہے اور زمین کی ملکیت احیاء کی وجہ سے منصوص ہے، اور نص اجتہاد پر مقدم ہے، حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ احیاء کرنے والا اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ امام کے اجتہاد کو توڑنا جائز نہیں، جس طرح امام کے فیصلہ کو توڑنا جائز نہیں ہے، امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے۔

احیاء کا حق کس کو حاصل ہے؟

الف۔ بلاد اسلام میں:

۲۲۔ قلیوبی کے بیان کے مطابق بلاد اسلام سے وہ آبادیاں مراد ہیں جن کی تعمیر مسلمانوں نے کی، مثلاً بغداد اور بصرہ یا جس کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا، مثلاً مدینہ اور یمن، یا جنہیں بزور طاقت فتح کیا گیا، مثلاً خیبر، مصر، سواد عراق، یا اسے بطور صلح فتح کیا گیا اور صلح اس بات پر ہوئی کہ زمین مسلمانوں کی ہوگی اور وہ لوگ جز یہ ادا کریں گے۔

(۱) اہلبیو بی علی شرح کمالی للمہاج ۸۹/۲۔

(۲) الخراج لابن یوسف ص ۱۰۳، ۱۰۵، المغنی ۵/۵۸۰، الخطاب ۲/۶ طبع لیبیا، اہلبیو بی عمیرہ ۳/۳۳ طبع لیبیا۔

احیاء الموات ۲۳

ہے) کا عموم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ما با لفتح بچہ اور مجنون اس زمین کے مالک ہو جاتے ہیں جس کو انہوں نے آباد کیا۔

ب۔ بلاد کفار میں:

۲۳- حنفیہ، حنابلہ اور باجی مالکی کا مسلک یہ ہے کہ حربیوں کی افتادہ زمینوں کا احیاء کر کے مسلمان ان کے مالک ہو سکتے ہیں، خواہ ان کے بلاد (علاقے) بعد میں طاقت کے بل پر فتح ہوئے ہوں یا بطور صلح فتح ہوئے ہوں، مجنون فرماتے ہیں: طاقت کے ذریعہ فتح کردہ علاقہ کی جو زمینیں ایسی ہیں کہ ان میں کبھی کام نہیں کیا گیا نہ وہ کسی کی ملکیت میں آئیں، ان زمینوں کا وہ شخص مالک ہو جائے گا جو انہیں آباد کرے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان اور ذمی کے لئے بلاد کفر کی افتادہ زمین کا احیاء جائز ہے، لیکن انہوں نے مسلمان کے احیاء کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اسے احیاء سے روکا نہ گیا ہو، اگر کفار نے اسے روکا ہے تو اسے احیاء کا اختیار نہیں (۱)۔

ابن قدامہ حنبلی نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان نے دار الحرب میں اس کے بز و قوت فتح ہونے سے پہلے افتادہ زمین آباد کی تو فتح ہونے کے بعد بھی وہ زمین اسی کی ملکیت میں رہے گی، اس لئے کہ دار الحرب اصلاً مباح ہے، اسی طرح اگر دار الحرب کے صلحاً فتح ہونے سے پہلے اس میں افتادہ زمین آباد کی، پھر اس طرح صلح ہوئی کہ زمین انہیں لوگوں کی ہوگی اور مسلمانوں کو خراج ملے گا، اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ احیاء سے ملکیت کا فائدہ نہ ہو، کیونکہ اس صلح کی بنا پر وہاں کی زمین مسلمانوں پر حرام ہوگئی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ احیاء موات والی حدیث کے عموم کی بنا پر احیاء ملکیت کا فائدہ دے، نیز اس

(۱) کتاب الخراج ص ۳۶، کچھ تہذیبی کے ساتھ۔

یہاں بالاتفاق اذن امام کی شرط ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ذمی کے لئے بلاد اسلام میں احیاء جائز نہیں ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ جو زمین کبھی آباد نہیں کی گئی اگر وہ زمین بلاد اسلام میں ہے تو مسلمان احیاء کے ذریعہ اس کا مالک ہو سکتا ہے، خواہ امام نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، ذمی کو یہ اختیار نہیں ہے، خواہ امام نے اس کو اجازت ہی دے دی ہو، لہذا ذمی کے علاوہ دوسرے کفار پھر چاہوں اس سے روک دیے جائیں گے، ان کے احیاء کا اعتبار نہ ہوگا، ذمی کی احیاء کردہ زمین کو مسلمان اس سے لے کر اس کا مالک ہو سکتا ہے، اگر اس زمین میں ذمی کی کوئی چیز ہو، مثلاً اس کی فصل تو مسلمان اس کو واپس کر دے گا، اگر ذمی اسے نہ لے، اس سے اعراض کرے تو وہ چیز بیت المال کی ہوگی، کسی کو اس میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا، جتنے دنوں ذمی اس زمین کو آباد کیے رہا اس مدت کا کرایہ اس کے ذمہ لازم نہیں ہے، کیونکہ وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان بچہ، خواہ ابھی تمیزی صلاحیت سے محروم ہو اس زمین کا مالک ہو جائے گا جس کا اس نے احیاء کیا ہے، غلام کے لئے احیاء جائز ہے، غلام کی آباد کردہ زمین کا مالک اس کا آقا ہوگا (۲)، مجنون کی آباد کردہ زمین کے بارے میں انہوں نے کچھ ذکر نہیں کیا۔

باقی مذاہب میں بچہ، غلام اور مجنون کے احیاء کے بارے میں کوئی دلیل ذکر نہیں کی گئی، لیکن حدیث نبوی: "من أحيا أرضاً ميتة فھی لہ" (جس نے کوئی مردہ زمین آباد کی وہ زمین اس کی

(۱) شرح بڑایہ ۵/۹ طبع لمبزیہ، الدر المختار بر حاشیہ ابن ماجہ ۵/۸۷ طبع الامیر التاج و اولادہ علی ہاشم الخطاب ۱۳/۶ طبع لیبیا، اقلیو بی و عمیرہ ۸۸ طبع لیبیا، المغنی ۵/۶۶ طبع الریاض۔

(۲) اقلیو بی و عمیرہ ۸۸۔

احیاء الموات ۲۴

کے لائق ہو سکے اور ایک دروازہ لگا دے، کیونکہ مکان میں اس کا رواج ہے، ایک قول یہ ہے کہ دروازہ لگانے کی شرط نہیں ہے، کیونکہ دروازے کے بغیر بھی رہائش ہو جاتی ہے اور اگر مقصود چوپایوں کا باڑہ بنانا ہے تو احیاء کے لئے زمین کا احاطہ کرنے کی شرط ہوگی، تعمیر کے بغیر چند لکڑیوں یا پتھروں کا نصب کر دینا کافی نہ ہوگا، چھت ڈالنے کی شرط نہ ہوگی، کیونکہ جانوروں کے باڑہ میں عام طور پر چھت نہیں ہوتی، دروازہ لگانے یا نہ لگانے کے بارے میں یہاں بھی وہی اختلاف ہے جو رہائشی مکان کے بارے میں ہے، کھیتی کے لئے زمین کا احیاء یہ ہے کہ اس کے چاروں طرف مینڈ بنا دی جائے تاکہ احیاء کی ہوئی زمین دوسری زمین سے علیحدہ ہو جائے، مینڈ بنانے ہی کے حکم میں بانس، پتھر اور کائنا اس کے چاروں طرف جمع کر دینا ہے، احاطہ کرنے کی حاجت نہیں ہے اور اس کی بھی حاجت نہیں کہ زمین کو ہموار کرے، پست کو بھرے اور اونچی زمین کو کاٹے، جس چیز کے بغیر کاشت آسان نہ ہو اس کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ زمین کھیتی کے لائق ہو سکے۔

ایک قول کے مطابق یہ شرط نہیں کہ بالفعل اس میں کھیتی کرنے لگے، کیونکہ یہ تو زمین کی منفعت وصول کرنا ہے، یہ احیاء سے خارج ایک عمل ہے، دوسرے قول کے مطابق بالفعل کھیتی کرنا احیاء کے لئے شرط ہے، کیونکہ مکان احیاء شدہ اس وقت مانا جاتا ہے جب اس میں احیاء کرنے والے کمال رکھ دیا گیا ہو تو اسی طرح زمین کا حکم ہوگا (۱)۔ جس چیز سے احیاء ہوگا اس کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، ایک روایت جو خرقی کا ظاہر کلام اور قاضی کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ زمین کا احاطہ کر دینا اس کا احیاء ہے، خواہ اس زمین پر تعمیر کرنا مقصد ہو یا کھیتی کرنا یا بکریوں کا باڑہ بنانا یا لکڑیوں کا

لئے کہ یہ زمین ان کے ملک کی مباح زمینوں میں سے ہے، لہذا یہ بات درست ہے کہ جس کی طرف سے مالک بننے کا سبب پایا جائے وہ اس کا مالک ہو جائے۔

احیاء کس چیز سے ہوتا ہے؟

۲۴- حنفیہ اور مالکیہ تقریباً ان باتوں پر متفق ہیں جن سے زمین کا احیاء ہوتا ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زمین کا احیاء افتادہ زمین میں مکان تعمیر کرنے یا اس میں پودے لگانے یا جوتے یا سینچنے سے ہوتا ہے (۱)۔

امام مالک نے صراحت کی ہے کہ زمین کا احیاء یہ ہے کہ اس میں کنواں کھودے یا چشمہ جاری کرے، یا درخت لگائے یا عمارت تعمیر کرے یا کھیتی کرے، ان میں سے جو بھی عمل کرے وہ احیاء ہے، یہ بات ابن القاسم اور اشعوب نے بھی کہی ہے، قاضی عیاض کہتے ہیں: امام مالک سات چیزوں کے احیاء ہونے پر متفق ہیں: (۱) پانی کا بہانا اور زمین کے اندر سے پانی نکالنا (۲) عمارت تعمیر کرنا (۳) درخت لگانا (۴) کھیتی کرنا (۵) زمین کی کھدائی کر کے زمین کو حرکت دینا (۶) اس کے درخت کاٹنا (۷) زمین کے پتھر توڑنا، اسے برابر کرنا اور زمین درست کرنا (۲)۔

شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ مقصد کے اعتبار سے احیاء کا طریقہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، اگر افتادہ زمین میں مکان تعمیر کرنا چاہے تو احیاء کے لئے شرط یہ ہے کہ اس جگہ کو پختہ اینٹوں یا کچی اینٹوں یا خالص مٹی سے یا لکڑی کی تختیوں اور بانس سے گھیر دے، جیسا وہاں رواج ہو، اور اس کے بعض حصے کو مسقف کر دے تاکہ رہائش

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۸۶/۵۔

(۲) التاج والاکلیل علی ہائش الخطاب ۱۳/۶، الدرر النوری ۶۹/۳، ۷۰۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۰۳/۹۰-۹۱ طبع اہلی۔

احیاء الموات ۲۵

نہیں ہوتا ہے^(۱)۔

احیاء کردہ زمین کو بے کار چھوڑ دینا:

۲۵- کسی نے افتادہ زمین کا احیاء کر کے اسے یوں ہی چھوڑ دیا اور اس میں کسی دوسرے شخص نے کاشت کر لی تو کیا دوسرا شخص اس کا مالک ہو جائے گا یا وہ زمین پہلے شخص کی ملکیت میں باقی رہے گی؟

شافعیہ، حنابلہ کا مذہب، حنفیہ کے دو اقوال میں سے قول اصح اور مالکیہ کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ زمین پہلے ہی شخص کی ملکیت رہے گی، احیاء کی وجہ سے دوسرا شخص اس کا مالک نہ ہوگا، ان حضرات کا استدلال اس ارشاد نبوی سے ہے: ”من أحیا أرضاً مینة لیست لأحد فھی له“ (جس نے ایسی افتادہ زمین آباد کی جو کسی کی نہیں ہے وہ اس کی ہے)، نیز ایک دوسری حدیث کے الفاظ ”فی غیر حق مسلم“ (جس میں کسی مسلمان کا حق نہ ہو) سے بھی استدلال کیا ہے، نیز اس لئے کہ اس زمین کا مالک معلوم ہے، لہذا احیاء کے ذریعہ اس کا مالک نہیں ہو جا سکتا، اس زمین کی طرح جس کا کوئی شخص خرید کر یا بذریعہ بیہ مالک ہو ا ہو۔

مالکیہ اور حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ دوسرا شخص اس زمین کا مالک ہو جائے گا، جس طرح وہ شکار جو ایک شکاری کے ہاتھ سے چھوٹ جائے اور وحشی جانوروں میں مل جائے اور اس پر زمانہ گزر جائے تو اگر کوئی دوسرا شخص اس کو پکڑ لیتا ہے تو اس کا مالک ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اس کے حکم میں فرق اور تفصیل ہے، وہ یہ کہ پہلے شخص نے یا تو اس کا احیاء کیا ہوگا یا حکومت نے اسے دیا ہوگا یا اس نے خرید ا ہوگا، اگر پہلے شخص احیاء کے ذریعہ مالک ہوا تھا تو مذکورہ بالا صورت میں دوسرا شخص اس کا زیادہ حق دار ہو جائے گا، اور اگر

(۱) المغنی ۵/۵۹۰، ۵۹۲ طبع الریاض۔

کو دام بنانا یا کچھ اور مقصد ہو، امام احمد نے علی بن سعید کی روایت میں اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ فرمایا ہے: زمین کا احیاء یہ ہے کہ اس کے چاروں طرف احاطہ کر دے یا اس میں کنواں یا نہر کھودے، اس میں چھت لگانے کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ حسن حضرت ثمرہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”من أحاط حانظاً علی أرض فھی له“^(۱) (جس نے کسی زمین پر احاطہ کر لیا وہ زمین اس کی ہے) اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے امام احمد نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے، امام احمد حضرت جابر کی سند کے ساتھ اسی طرح کی حدیث نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، نیز اس لئے کہ دیوار ایک مضبوط رکاوٹ ہے، لہذا اسے احیاء قرار دیا جائے گا جس طرح بکریوں کے لئے باڑہ بنالینے سے احیاء مانا جاتا ہے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قصد کا اعتبار نہ ہوگا، احاطہ مضبوط ہونا چاہئے، جو اس سے باہر کی چیزوں کو روک سکے اور عرف و عادت کے مطابق ہونا چاہئے، اس میں مختلف شہروں اور آبادیوں کے اعتبار سے فرق ہوگا۔

قاضی کی دوسری روایت یہ ہے کہ احیاء وہ ہے جس کو لوگ احیاء مانتے ہوں، اس لئے کہ شریعت نے ملکیت کو احیاء پر معلق کیا اور احیاء کی وضاحت نہیں کی، نہ اس کا طریقہ بیان کیا، لہذا اس کے بارے میں عرف و رواج کی طرف رجوع کیا جائے گا، زمین کے احیاء میں اس کے جوڑنے اور اس میں بونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس عمل کا بار بار کرنا صرف انتفاع کے ارادے سے ہوتا ہے، لہذا احیاء میں بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا جس طرح زمین کے سینچنے کا اعتبار

(۱) حدیث: ”من أحاط...“ کی روایت بیہقی نے کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف سے کی ہے (تخصیص الجیر ۶۳/۳)، التقریب (۱۳۲/۲) میں ہے کہ کثیر ضعیف ہیں، ربویوں کے ساتویں طبقہ میں ہیں، بعض لوگوں نے ان کی نسبت جھوٹ کی طرف کی ہے۔

احیاء الموات ۲۶-۲۹

ارادہ ضروری ہے، لیکن وہ یہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ اگر اس نے ایک خاص قسم کے لئے احیاء شروع کیا پھر دوسری قسم کے لئے احیاء کیا، مثلاً سکونت کے لئے احیاء کا قصد کرنے کے بعد زراعت کے لئے اس نے احیاء کا ارادہ کیا تو بعد والے قصد کا اعتبار کرتے ہوئے وہ مالک ہو جائے گا، اس کے برخلاف اگر ایک نوع کا ارادہ کیا اور اس طرح اس کا احیاء کیا جس سے دوسری نوع مقصود نہ ہوتی ہو مثلاً رہائش کی نیت سے اس کا احیاء کیا اور اسے اس طرح گھیر دیا کہ وہ جانوروں کا باڑہ بننے کے لائق ہو گیا تو رہائش کے ارادہ سے اس کا مالک نہیں ہوگا، یہ امام کے برخلاف ہے^(۱)۔

احیاء کردہ زمین کا وظیفہ:

۲۸- وظیفہ سے مراد احیاء کی ہوئی زمین پر حکومت کے لئے واجب ہونے والا عشر یا خراج ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ احیاء کردہ زمین اگر عشری زمینوں کے درمیان ہے تو اس کی پیداوار میں عشر نکالا جائے گا، اور اگر خراجی زمینوں کے درمیان ہے تو اس پر خراج لازم ہوگا، اور اگر اس میں کنواں کھودے یا اس کے لئے مالہ کھودے تو عشری زمین ہے، اور اگر ذمی نے اس کا احیاء کیا تو خراجی زمین ہے، خواہ وہ کیسی ہی ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ احیاء کردہ زمین میں مطلقاً خراج لازم ہے، خواہ وہ علاقہ بزرگ و قوت فتح ہو یا بطور صلح^(۲)۔

افتادہ زمینوں کی کانیں:

۲۹- احیاء کردہ زمینوں میں پائے جانے والے معادن (کانوں)

(۱) البخیری علی الخطیب ۳/۱۹۸۔

(۲) الخراج لابن یوسف ۱/۶۵، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۸۸، حاشیہ الدسوقی

۳/۷۷، البخیری علی الخطیب ۳/۱۹۵، الأحكام السلطانیہ لابن علی ۱/۱۹۵۔

حکومت نے پہلے شخص کو دیا ہو یا اس نے خرید ہو تو پہلا شخص ہی اس کا زیادہ حق دار ہوگا^(۱)۔

احیاء میں وکیل بنانا:

۲۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شخص کے لئے جائز ہے کہ افتادہ اراضی کو آباد کرنے میں اپنے غیر کو وکیل بنائے اور ملک موکل کی ہو، اس لئے کہ احیاء ان اعمال میں سے ہے جو توکیل کو قبول کرتے ہیں^(۲)۔

احیاء میں قصد کا وجود:

۲۷- احیاء کا عمومی قصد تو بالاتفاق تمام فقہاء کے نزدیک ضروری ہے، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا احیاء میں یہ ضروری ہے کہ احیاء کرنے والا احیاء کردہ زمین میں کسی خاص منفعت کا ارادہ کرے، یا اتنی بات کافی ہے کہ وہ زمین کو عمومی طور پر تیار کر دے، اس طرح کہ وہ زمین کسی طرح کا فائدہ اٹھانے کے لائق ہو جائے، مثلاً کھیتی، تعمیر، بکریوں کا باڑہ، یا کسی اور کام کے لائق ہو جائے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ احیاء میں مخصوص ارادے کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ عمومی ارادہ کافی ہے، یعنی کسی بھی طریقہ سے نفع اٹھانے کا ارادہ^(۳)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مقصد کے بدلنے سے احیاء کی شکل بدل جاتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک احیاء میں مخصوص

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۸۶، اقلیو بی و عمیرہ ۳/۸۸، طبع الخلیف، المغنی ۵/۵۶۳،

طبع ریاضہ التاج والاکلیل بہامش لخطاب ۳/۶، الریونی ۷/۹۷۔

(۲) الاتحاف بہامش البخیری ۳/۱۱۳، طبع دار المعرفۃ، المغنی ۵/۸۹، طبع الریاضہ،

الفتاویٰ الہندیہ ۳/۸۷، حاشیہ ابن ماجہ ۵/۳۸۳، المشرح الکبیر

بہامش الدسوقی ۳/۷۷۔

(۳) الخراج ۱/۶۵، المغنی ۵/۵۹۰، التاج والاکلیل ۱۳/۶۔

احیاء الموات ۲۹

یا غیر معین شخص کی ملکیت ہوں۔

باطنی معادن سے مراد وہ معادن ہیں جن سے مال نکالنے میں محنت و مشقت لاحق ہوتی ہے، مصارف آتے ہیں، مثلاً سونا، چاندی، لوہا، تانبا اور پتیل کی کانیں۔ یہ کانیں حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک نکالنے والوں کی ملکیت ہوں گی، حنا بلہ کا بھی ایک قول محتمل یہی ہے، اس لئے کہ یہ معادن ناقابل انتفاع افتادہ زمین سے نکالے گئے ہیں جن سے استفادہ محنت و مصارف کے بعد ہی ممکن ہے، لہذا احیاء کی وجہ سے زمین کی طرح انسان ان معادن کا بھی مالک ہو جائے گا، نیز اس لئے کہ معادن جب کھول دیئے گئے تو افتادہ زمین سے استفادہ اس عمل و محنت کو دوبارہ کیے بغیر ممکن ہو گیا، یہ ایسا ہی ہو گیا جیسے کوئی شخص کسی زمین کا احاطہ کر دے یا اس میں پانی کا بندوبست کر دے تو اس کا مالک ہو جاتا ہے۔

حنا بلہ کے نزدیک احیاء سے معادن کا مالک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جس احیاء کی وجہ سے زمین پر ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ زمین کی ایسی آباد کاری ہے جس کی وجہ سے دوبارہ کام اور محنت کے بغیر احیاء کردہ زمین قابل انتفاع ہو جاتی ہے، اور معادن (کانوں) سے مال نکالنے کے لئے بار بار کھودنے اور توڑنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ مالکیہ کے نزدیک باطنی معادن کا اختیار بھی ظاہری معادن کی طرح امام کے ہاتھ میں ہے^(۱)۔

تفصیل کا مقام ان کی مخصوص اصطلاحات ہیں۔

کی دو قسمیں ہیں: (۱) ظاہری معادن، (۲) باطنی معادن۔ ظاہری معادن سے وہ معادن مراد ہیں جن تک رسائی معمولی عمل سے ہو جاتی ہے، مثلاً پائپ کے لئے انگلی کے بقدر کھودنے سے، اس طرح کے معادن یہ ہیں: پٹرول، گندھک، تارکول، ہرمہ، یا قوت وغیرہ۔

حنفیہ اور حنا بلہ کے نزدیک ظاہری معادن کا حکم یہ ہے کہ احیاء کی وجہ سے کوئی انسان ان کا مالک نہیں ہوتا، امام کے لئے انہیں کسی کے بندوبست میں دینا اور مسلمانوں کو ان سے روکنا جائز نہیں، کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے لئے ضرر اور تنگی ہے، نیز اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ نے ابیض بن حمال کو نمک کی کان عطا فرمادی، جب آپ سے عرض کیا گیا کہ وہ ”الماء العبد“ (وہ پانی جس کا مادہ منقطع نہیں ہوتا) کی طرح ہے تو آپ نے اسے واپس لے لیا^(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر احیاء کرنے والے کو احیاء سے پہلے ان معادن (کانوں) کا علم نہیں ہے تو احیاء کے بعد ان کا مالک ہو جائے گا، اور اگر احیاء سے پہلے ان کا علم ہو چکا تھا تو مالک نہیں ہوگا۔

انہوں نے اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ وہ بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے، احیاء کی بنا پر وہ شخص زمین کا مالک ہو گیا ہے، لہذا ضمناً ان معادن کا بھی مالک ہو جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک معادن کا اختیار امام کے ہاتھ میں ہے، مسلمانوں میں سے جس کو چاہے دے، خواہ معادن والی زمین کسی کی ملکیت نہ ہو، مثلاً صحراء و جنگلات یا وہ مقام جہاں کے باشندے وہاں سے ترک سکونت کر چکے ہوں، خواہ مسلمان ہی رہے ہوں، یا کسی معین

(۱) ابیض بن حمال کی حدیث کی روایت ابو دؤن، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ اور امام شافعی نے کی ہے ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ابن القفطان نے ضعیف قرار دیا ہے (تفصیل الجیر ۳/ ۶۳) ”الماء العبد“ وہ پانی ہے جس کا نہ ختم ہونے والا ہوتا ہو۔

(۱) حاشیہ ابن حبان ۵/ ۳۸۳، حاشیہ الدرر ۱/ ۳۸۶-۳۸۷، الجیر ۱/ ۵۷۵۔
الطیب ۳/ ۱۹۹، المغنی ۵/ ۵۷۵۔

اجمالی حکم:

۲- چاروں فقہی مذاہب اس پر متفق ہیں کہ بھائی کی تمام اقسام کو زکاۃ دینا جائز ہے لیکن حنابلہ نے بھائی کو زکاۃ دینے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ وارث نہ بنے والا ہو^(۱)، اگر وارث ہوگا تو اس کو زکاۃ دینے سے زکاۃ ادا نہیں ہوگی۔

میراث میں بھائیوں کی تمام قسمیں باپ اور بیٹا، پوتا وغیرہ کی وجہ سے محبوب ہو جاتی ہیں، اس پر اتفاق ہے، اسی طرح ماں شریک بھائی جد (دادا) اور بیٹا، بیٹی، پوتا پوتی وغیرہ کی وجہ سے محبوب ہو جاتا ہے^(۲)۔

حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی جد (دادا) کی موجودگی میں اکثر فقہاء کے نزدیک میراث پاتے ہیں^(۳)، اسی طرح بیٹی، پوتی، وغیرہ کے ساتھ بھی میراث پاتے ہیں۔

دادا کے ساتھ اگر حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی ہوں تو دادا کا حصہ کم کرنے کے لئے باپ شریک بھائی کا شمار کیا جائے گا، لیکن اس کا حصہ بھی حقیقی بھائی کو ملے گا^(۴)۔ باپ شریک بھائی حقیقی بھائی کے ساتھ میراث پانے میں شریک نہیں ہوتا، ہاں ایک خاص صورت میں شریک ہوتا ہے وہ ”مسأله حجریتہ“^(۵) ہے (دیکھئے: الحجریتہ)۔

قوت قرابت کے اعتبار سے بھائیوں کا حکم مختلف ہوتا ہے، حقیقی

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۸۸، ابن ماجہ بن ۲/ ۶۳ طبع بلاق، الخرشنی ۲/ ۲۱۳، ۳/ ۲۰۳ طبع دارصادر، المہذب ۱/ ۱۵۵ طبع عیسیٰ الخلیسی، المغنی مع المشرح ۲/ ۵۱۲ طبع المنار۔

(۲) شرح السراجیہ ۱/ ۱۵۲، الفواکیر الدوائی ۲/ ۳۳۰، ۳۳۷ طبع مصنفی الخلیسی، شرح الروض ۳/ ۹ طبع لمبیدیہ، اذہب الفائض ۱/ ۵۹۔

(۳) شرح السراجیہ ۱/ ۱۵۰ طبع المکریدی، شرح الروض ۳/ ۹، ۱۰، اذہب الفائض ۱/ ۵۹، ۷، ۷، ۷، ۷، الفواکیر الدوائی ۲/ ۳۳۳۔

(۴) شرح الروض ۳/ ۱۳، الفواکیر الدوائی ۲/ ۳۳۷۔

(۵) اذہب الفائض ۱/ ۱۰۱، شرح الروض ۳/ ۹، الفواکیر الدوائی ۲/ ۳۳۱۔

اُخ

تعریف:

۱- لغت میں اُخ^(۱) اس شخص کو کہتے ہیں جس کی پیدائش تمہارے باپ اور ماں یا ان میں سے کسی ایک سے ہوئی ہو، اگر تمہارے والدین سے پیدائش ہوئی ہو تو وہ شقیق (حقیقی بھائی) ہے، حقیقی بھائیوں کو ”اخوة اعیان“ کہا جاتا ہے اور اگر تمہارے باپ سے پیدائش ہوئی ہو (ماں علیحدہ ہو) تو وہ باپ شریک بھائی ہے، باپ شریک بھائیوں اور بہنوں کو علاقائی بھائی بہن کہا جاتا ہے، اگر تمہاری ماں سے پیدائش ہوئی ہو (باپ دوسرا ہو) تو وہ ماں شریک بھائی ہے اور ماں شریک بھائیوں اور بہنوں کو اخیانی بھائی بہن کہا جاتا ہے^(۲)۔

رضاعی بھائی وہ ہے جس کی ماں نے تم کو دودھ پلایا ہو یا اس کو تمہاری ماں نے دودھ پلایا ہو، یا تمہیں اور اس کو کسی ایک عورت نے دودھ پلایا ہو یا تم نے اور اس نے ایسا دودھ پیا جو ایک مرد کی وجہ سے ہے، مثلاً کسی شخص کی دو بیویاں ہیں جن دونوں کو اس مرد کی وجہ سے دودھ ہے، ان دونوں عورتوں میں سے ایک نے تمہیں دودھ پلایا اور اس کو دوسری عورت نے دودھ پلایا^(۳)۔

(۱) تاج المعروس (اُخ)۔

(۲) الکلیات (اُخ) المصباح المیر (خیف) شرح السراجیہ ۲/ ۱۲۳، طبع المکریدی اذہب الفائض ۱/ ۶۱، طبع الخلیسی۔

(۳) تاج المعروس (اُخ) المغنی ۲/ ۷۲۔

أخ ۳، أخ لأب، أخ لأم

بحث کے مقامات:

۳- مذکورہ بالا مسائل کے علاوہ فقہاء کتاب الوقف میں اتقارب کے تحت اخ (بھائی) پر گفتگو کرتے ہیں۔

بھائی دوسرے بھائیوں پر مقدم ہوتا ہے لیکن اگر کسی نے اپنے قریب ترین رشتہ داروں کے لئے وصیت کی ہو تو شافیہ اور حنا بلہ کے نزدیک باپ شریک بھائی اور ماں شریک بھائی برابر ہوں گے اور مالکیہ کے نزدیک باپ شریک بھائی ماں شریک بھائی پر مقدم ہوگا^(۱)۔

حنفیہ کے قواعد سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، اس لئے کہ انہوں نے وصیت کو میراث پر قیاس کیا ہے۔

ولایت نکاح اور حضانت میں مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک دادا کو حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی پر مقدم کیا جاتا ہے اور مالکیہ کے نزدیک ان دونوں معاملات میں بھائی (حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی) کو دادا پر مقدم کیا جاتا ہے^(۲)۔

درج ذیل مسائل میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں:

۱- قریب ترین رشتہ داروں کے لئے وصیت کی صورت میں بھائی کو دادا پر مقدم کرنا^(۳)۔

۲- بھائی کا نفقہ بھائی پر واجب ہونا^(۴)۔

۳- بھائی کی ملکیت میں آتے ہی بھائی کا آزاد ہو جانا^(۵)۔

۴- بھائی کی کواعی کا قبول کیا جانا۔

۵- اور بھائی کے حق میں بھائی کا فیصلہ کرنا۔

أخ لأب

دیکھئے: ”أخ“۔

أخ لأم

دیکھئے: ”أخ“۔



(۱) شرح الروض ۳/۵۳، البیہ شرح الجہد ۱/۲۵۳، ۲۰۶، المغنی مع المشرح

الکبیر ۶/۵۵۱، طبع المنان، التاج والاکلیل ۶/۳۷۳، طبع لیبیا۔

(۲) البیہ علی الخلیب ۳/۹۱، شرح الروض ۳/۹۳، البیہ والی علی الجہد

۶/۲۰۸، طبع دار صادر، المغنی مع المشرح ۶/۱۵۱، الانصاف ۸/۶۹، البیہ

شرح الجہد علی الأرزوزة ۱/۲۵۳، ۲۰۶۔

(۳) التاج والاکلیل ۶/۳۷۳، شرح الروض ۳/۵۳، المغنی مع المشرح ۶/۵۵۱۔

(۴) ابن ماجہ ۲/۶۸۱، طبع بولاق، المغنی مع المشرح ۹/۲۶۰، ۲۶۱۔

(۵) الفتاویٰ البندیہ ۲/۷۷، ۸، المشرقی ۱۲۱/۸، شرح الروض ۳/۲۳۶۔

جائے) خلیل نہیں ہے، مثلاً شراب کا رنگ اور قوام، دل میں یہ خیال پیدا نہیں ہوتا کہ شراب کا رنگ اور قوام اس کے حرام ہونے کی علت ہے، کیونکہ رنگ اور قوام میں کوئی ایسا ضرر نہیں ہے جو شراب کی تحریم کا تقاضا کرے۔ شراب میں نشہ آور ہونے کی صفت باوجودیکہ عقل پر پردہ ڈالنے کی مضرت لئے ہوئے ہے پھر بھی وہ وصف خلیل نہیں، کیونکہ اس کے علت ہونے کے بارے میں نص وارد ہے، وہ نص یہ ارشاد نبوی ہے: ”كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ“^(۱) (ہر نشہ آور چیز حرام ہے)۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ شراب کے بارے میں یہ نص اور اسی طرح کے دوسرے نصوص وارد نہیں ہوتے تو نشہ آور ہونا وصف خلیل ہوتا^(۲)، اسی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وصف کا مناسب ہونا وصف کے خلیل ہونے سے عام ہے۔

قیاس کی وجہ سے وصف خلیل سے حکم اصل کی تغلیل کے جواز کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح ”مصلحہ مرسلہ“ کی بنیاد پر وصف خلیل کے ذریعہ حکم ثابت کرنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے، دیکھئے: ”اصولی ضمیمہ: قیاس اور مصلحہ مرسلہ کی بحث“۔



(۱) حدیث: ”كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ“ بخاری اور مسلم میں ہے الفاظ مسلم کے ہیں (مسلم ۳۱۵۸۳، فتح الباری ۳/۳۱۳)۔
(۲) الخلو ج علی التوضیح ۱/۲ طبع صبیح، نیز ملاحظہ ہو شرح مسلم الثبوت ۲/۳۰۰، جمع الجوامع بشرح لکھنؤ ۲/۲۸۳ طبع مصنف لکھنؤ۔

اخلة

تعریف:

۱- اخلة: ”أخال الأمر“ (معاملہ مشتبه ہو گیا) کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: هذا الأمر لا يخيل على أحد (یعنی یہ چیز کسی پر مشتبه نہ ہوگی) اہل اصول لفظ اخلة کا استعمال باب قیاس اور باب ”مصلحہ مرسلہ“ میں کرتے ہیں، اخلة وصف کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کے حکم کی علت محض اس کے اور حکم کے درمیان مناسبت کے اظہار سے متعین ہو جائے، نہ نص سے اور نہ کسی اور چیز سے^(۱)۔ ایسے وصف کو خلیل اس لئے کہتے ہیں، کیونکہ وہ دل کے اندر علت کا خیال پیدا کرتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- وصف اس صورت میں مناسب مانا جاتا ہے جب عقول پر پیش کیا جائے تو عقولیں اسے قبول کر لیں، وصف مناسب وہ ہے جس کے نتیجے میں انسان کو نفع حاصل ہو یا اس سے نقصان دور ہو، مثلاً اس مسلمان کو قتل کرنا جس کو کفار نے مسلمانوں سے جنگ کے موقع پر ڈھال بنا لیا ہے، اس لئے کہ اسے قتل کرنے میں دشمن کو مغلوب کرنے کا فائدہ ہے اور دشمن کو مسلمانوں کے قتل سے روکنا ہے۔

وصف طردی (وہ وصف جو موصوف کے تمام افراد میں پایا

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۶/۱۳۶۹۔

اگر کسی شخص کی برائیوں کی خبر دی جا رہی ہے تو یہ ”غیبت“ ہے۔
اگر دو دوستوں کے تعلقات بگاڑنے کے لئے ایک دوست کی
بات کی خبر دوسرے دوست کو کی جا رہی ہو تو یہ ”نمیمۃ“ (چغلی) ہے۔
اگر کسی راز کی خبر دی جا رہی ہو تو یہ ”افشاء“ ہے۔
اگر کسی ایسی بات کی خبر دی جا رہی ہو جس کے بارے میں خبر دیا
جانا مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہو تو ”خیانت“ ہے، اسی طرح اور
دوسرے نام ہیں۔

اخبار

تعریف:

۱- لغت میں اخبار ”اخبِرہ بكذا“ (اسے اس چیز کی خبر دی) کا (۱)
مصدر ہے، اس کا اسم ”خبر“ ہے، خبر وہ ہے جس میں فی نفسہ صدق اور
کذب کا احتمال ہو مثلاً: ”العلم نور“ (علم نور ہے) خبر کا مقابل
انشاء ہے، انشاء وہ کلام ہے جس میں فی نفسہ صدق و کذب کا احتمال
نہیں ہوتا مثلاً ”اتق الله“ (اللہ سے ڈر)۔

اخبار کے متعدد پہلوؤں سے مختلف نام ہیں، اگر کوئی شخص عدالت
میں دوسرے شخص پر اپنے حق کی خبر دے رہا ہو تو اس کا نام ”دعویٰ“
ہے، اگر خبر دینے والا اپنے اوپر دوسرے کے حق کی خبر دے رہا ہو تو
اس کا نام ”اترا“ ہے۔

اگر عدالت میں کسی دوسرے شخص پر کسی دوسرے کا حق ہونے کی
خبر دی جا رہی ہو تو یہ ”شہادت“ ہے۔

اگر تقاضی کی طرف سے کسی دوسرے شخص کا حق دوسرے شخص پر
ثابت ہونے کی خبر بطریق الزام دی جا رہی ہو تو یہ ”تقاضا“ (فیصلہ)
ہے۔

اگر رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کسی قول یا فعل یا صفت یا
تقریر کے بارے میں خبر دی گئی ہو تو اس کا نام ”روایت“ یا ”حدیث“
یا ”اثر“ یا ”سنت“ ہے۔

(۱) لسان العرب مادہ (خبر ر)۔

اجمالی حکم:

۲- عادل شخص کی خبر کا قبول کرنا واجب ہے، کبھی ایک عادل شخص کی خبر
کافی ہوتی ہے، مثلاً ناپاکی کے بارے میں خبر، اور کبھی ایک سے زائد
عادل شخصوں کی خبر کی شرط ہوتی ہے، جس طرح کو ای میں ہوتی ہے۔
دیانات میں فاسق کی خبر معتبر نہیں ہوتی، لہذا اگر فاسق شخص کی
خبر طہارات اور معاملات وغیرہ کے بارے میں ہو تو قبول نہیں کی
جائے گی، الا یہ کہ دل میں اس کا سچا ہونا محسوس ہو (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- اہل اصول اخبار کے احکام اور احوال کی تفصیل مستقل باب میں
بیان کرتے ہیں، اور وہ باب الاخبار ہے، یا سنت کی بحث میں کافر اور
فاسق کی روایت اور خبر احاد وغیرہ کے حکم کے بارے میں بحث کرتے
ہیں۔

فقہاء درج ذیل مقامات پر اخبار کے احکام پر گفتگو کرتے ہیں

(۱) حاشیہ ابن ماجہ، ۲۲۰/۵ طبع اولہ، حاشیہ اقلیو بی، ۲/۱، ۳، ۵۰ طبع
الجلسی، حاشیہ اشروانی، ۸۰/۶ طبع المیمیہ، مطالب اولیٰ، ۳۹/۱،
۳، ۱۱، ۱۵ طبع المکتب الاسلامی، جوہر الاکلیل، ۸/۱ طبع المجلسی، لوطاب، ۸۶/۱
طبع مکتبہ انوار لیبیا۔

(۱) طہارات کی بحث میں جب کوئی شخص پانی یا برتن کے ناپاک ہونے کی خبر دے۔ (۲) استقبال قبلہ کی بحث میں جب قبلہ کے بارے میں کوئی شخص خبر دے۔ (۳) اور شفیعہ کے بارے میں، یہاں اس مسئلہ پر کلام کرتے ہیں کہ حق شفیعہ میں مطالبہ مؤخر کیا جائے جب بیع کی خبر کسی فاسق دے۔ (۴) ذبايح کے باب میں جب فاسق نے ذبح کرنے والے کے بارے میں خبر دی (۵) نکاح کے بیان میں جب فاسق اس بات کی خبر دے کہ عورت نکاح پر راضی تھی (۶) اور ”کتاب الخطر والاباحہ“ میں جب بچے نے ہدیہ کے ہدیہ ہونے کے بارے میں خبر دی یا صاحب خانہ کی اجازت کے بارے میں خبر دی۔ چونکہ خبروں کے احکام جس چیز سے خبر متعلق ہے اس کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، اس لئے ہر بحث کے لئے اس کی خاص جگہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔

أخت

تعریف:

۱- أخت وہ خاتون ہے، جو تمہارے باپ کی اولاد ہو یا دونوں میں سے کسی ایک کی، کبھی اخت کا اطلاق کسی لفظی یا غیر لفظی قرینہ کے ساتھ رضاعی بہن کے لئے بھی ہوتا ہے، اس لفظ کا شرعی استعمال لغوی استعمال سے الگ نہیں ہے۔

فقہاء کے نزدیک رضاعی بہن وہ ہے جس کی ماں نے تمہیں دودھ پلایا ہو یا تمہاری ماں نے اسے دودھ پلایا ہو، یا تم کو اور اس خاتون کو ایک عورت نے دودھ پلایا ہو، یا تم کو اور اس کو وہ دودھ پلایا گیا جو ایک عی مرد کی وجہ سے ہے، مثلاً ایک مرد کے دو بیویاں ہیں جن دونوں کا دودھ اسی مرد سے ہے، ان میں سے ایک نے تمہیں دودھ پلایا اور دوسری نے اس کو دودھ پلایا (۱)۔

بہن اگر باپ کی ماں دونوں عی میں شریک ہے تو اسے اخت شقیقہ (حقیقی بہن) کہا جاتا ہے، اگر صرف باپ کے رشتہ سے بہن ہے تو اسے باپ شریک بہن کہا جاتا ہے، اور اگر صرف ماں کے رشتہ سے بہن ہے تو اسے ماں شریک بہن کہا جاتا ہے۔

تمہاری ماں شریک رضاعی بہن وہ ہے جس کو تمہاری ماں نے اس زمانہ میں دودھ پلایا جب کہ وہ تمہارے باپ کے نکاح میں نہیں تھیں، یا تم نے اس کی ماں کا دودھ اس زمانہ میں پیا جب کہ وہ اس

(۱) تاج العروس (أخت) حاشیہ تعلیمی ج ۳، ص ۲۲۱، ص ۲۲۲، یعنی ۲۲۷۔



۳- میراث میں بہن ان لوگوں کی وجہ سے محبوب ہو جاتی ہے جن کی وجہ سے بھائی محبوب ہو جاتا ہے، بہن کی تمام اقسام باپ کی وجہ سے، بیٹا پوتا وغیرہ کی وجہ سے محبوب ہو جاتی ہیں، اسی طرح ماں شریک بہن دادا کی وجہ سے محبوب ہو جاتی ہے (۱)۔

حقیقی بہن یا باپ شریک بہن صاحب فرض ہونے کے اعتبار سے یا عصبہ ہونے کے اعتبار سے وارث ہوتی ہے اور ماں شریک بہن صرف صاحب فرض ہونے کے اعتبار سے وارث ہوتی ہے (۲)۔

بہن اپنے طور پر عصبہ نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے یا کسی دوسرے کے ساتھ عصبہ ہوتی ہے، صاحب فرض ہونے کی صورت میں دوسروں کو جو اس سے بھی کمزور ہیں محبوب نہیں کرتی (۳) اس کی تفصیل ”ارث“ کی اصطلاح میں ملے گی۔

حضانت (بچہ یا بچی کی پرورش کا حق) میں بہن کو بھائی پر مقدم کیا جاتا ہے، اور ماں سے مؤخر ہوتی ہے، اس پر اتفاق ہے، غیر حنفیہ کے نزدیک بہن اسی طرح باپ سے مؤخر ہوگی (۴)۔

میراث کے علاوہ تمام احکام میں ماں شریک بہن تمام دوسری نسبی بہنوں کی طرح ہے، میراث میں اس کا حکم دوسری بہنوں سے مختلف ہے، وہ صرف صاحب فرض ہونے کے اعتبار سے وارث بنتی ہے، عصبہ ہونے کے اعتبار سے میراث نہیں پاتی، ماں شریک بہن کا حصہ

کے باپ کے نکاح میں نہیں تھیں، یا تم دونوں نے کسی ایسی عورت کا دودھ پیا جس سے تم دونوں کا رشتہ نہیں تھا لیکن تم دونوں میں سے ہر ایک کے دودھ پینے کے زمانہ میں وہ عورت ایک الگ شوہر کے نکاح میں تھی۔

فقہاء حقیقی بھائیوں اور بہنوں کو ”اولاد الابوین“ اور ”اخوة اعیان“ بھی کہتے ہیں، باپ شریک بھائیوں اور بہنوں کو ”اولاد الاب“ اور ”لأخوة العلات“ بھی کہتے ہیں اور ماں شریک بھائیوں بہنوں کو ”اولاد الام“ اور ”اخوة اخیاف“ بھی کہتے ہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- بہن ذورحم محرم (وہ خونی رشتہ والے جن سے نکاح حرام ہوتا ہے) میں سے ہے، درج ذیل امور میں اسے ذورحم محرم کا حکم حاصل ہے، اس کے ساتھ صلہ رحمی واجب ہے، اسے دیکھنا اور جو دیکھنے کے حکم میں ہے جائز ہے، اس سے نکاح حرام ہے، نکاح یا ملک یمین کے ذریعہ اس کو محارم کے ساتھ جمع کرنا درست نہیں، نفقہ کے بارے میں اور دیت کے مغالظ (مثلاً جان کی دیت) ہونے میں بھائی یا بہن کے مالک ہو جانے کی صورت میں آزادی کے استحقاق میں بھی اس کا حکم ذورحم محرم کی طرح ہے، لیکن بہن کے بعض مخصوص احکام ہیں جو دوسرے اقارب کے نہیں ہیں، بہن کو زکاۃ دینے سے زکاۃ بالاتفاق ادا ہو جاتی ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ بہن بالفعل وارث نہ ہو رہی ہو، اس کے برخلاف بعض دوسرے محارم، مثلاً لڑکی کو دینے سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی (۲)۔

(۱) ادیب الفاضل ۱/۲۲-۵۳ طبع مصنفی الجلسی، شرح المنہاج بحمیتہ اعلیٰ ولی ۱۳۲ طبع الجلسی، شرح السراجیہ ص ۱۳۳ طبع انگریزی۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۸۸، ابن ماجہ ص ۶۳/۲ طبع بولاق، التاج والاکلیل ۲/۲۱۳، ۲۰۳ طبع دار الفکر، لہرب ۱/۱۵۵ طبع عینی الجلسی، المغنی مع

= المشرح ۲/۵۱۳ طبع المنار۔

(۱) ادیب الفاضل ۱/۹۷، شرح السراجیہ ص ۱۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ادیب الفاضل ۱/۵۰، ۸۸، ۹۱، شرح السراجیہ ص ۱۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) ادیب الفاضل ۱/۹۰۔

(۴) ابن ماجہ ص ۶۳۸، الخطاب ۲/۲۱۳، شرح المروض ۳/۵۳، المغنی مع المشرح الکبیر ۲/۳۰۸ طبع المنار۔

أخت رضاعیہ، أخت لأب، أختین، اختصاء

ماں شریک بھائی کے برابر ہے، دونوں برابر میراث پاتے ہیں، میت کی میراث پانے والی نزع (بیٹا بیٹی، پوتا پوتی وغیرہ) کی وجہ سے ماں شریک بہن محبوب ہو جاتی ہے، اسی طرح میت کی اصل مذکر (باپ، دادا، وغیرہ) کی وجہ سے بھی محبوب ہو جاتی ہے^(۱) (دیکھئے: [رث]۔)

أختین

دیکھئے: "أخت"۔

أخت رضاعیہ

اختصاء

دیکھئے: "أخت"۔

دیکھئے: "نساء"۔

أخت لأب

دیکھئے: "أخت"۔



(۱) ادیب القائل / ۵۰-۸۸-۹۱-۹۷، شرح المسر اجیہ / ص ۱۱۸-۱۷۹۔

شارع کی طرف سے اختصاص

۳- شارع کی طرف سے اختصاص کے لئے کسی طرح کی شرطیں نہیں ہیں، اس لئے کہ وہی شرائط اور احکام وضع کرنے والا ہے، شارع واجب الطاعت (اس کی طاعت واجب) ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا رسول اکرم ﷺ کے لئے چار سے زائد شادیوں کے جواز کو مخصوص کرنا، اللہ تعالیٰ کو کعبہ کو یہ خصوصیت دینا کہ نماز میں اس کی طرف رخ کیا جائے۔

اس بحث میں اختصاص کا محل کبھی کوئی شخص ہوتا ہے یا زمانہ یا کوئی جگہ ہوتی ہے۔

رسول اکرم ﷺ کے اختصاصات

۴- رسول اکرم ﷺ کے اختصاصات پر بحث کا شرعی حکم:

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی خصوصیات پر بحث جائز ہے یا نہیں؟ جمہور فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور نووی نے اس کو راجح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے: درست بات یہ ہے کہ قطعیت کے ساتھ اسے جائز بلکہ مستحب کہا جائے، اور اگر اس کو واجب کہا جائے تو بھی بعید نہیں ہے، اس لئے کہ خصائص نبوی پر بحث علم میں اضافہ کا سبب ہے، نیز اس لئے کہ بسا اوقات کوئی جاہل شخص بعض خصائص نبوی کو حدیث صحیح میں ثابت دیکھ کر اقتداء نبوی کے جذبہ سے اس پر عمل شروع کر دے گا، لہذا ان خصائص کا بیان ضروری ہے تاکہ لوگ ان سے واقف ہو جائیں اور ان پر عمل نہ کرنے لگیں۔

ان خصائص کے ذیل میں آنے والی ایسی بحثیں جن کی آج کوئی افادیت نہیں ہے، بہت قلیل ہیں، ابواب فقہ ایسی بحثوں سے خالی نہیں ہیں، ان کا فائدہ فقہ کی مشق ہونا، دلائل کی معرفت اور شے کی حقیقت کو

اختصاص

تعریف:

۱- لغت میں اختصاص کا مفہوم ہے: کسی شے کے ساتھ تنہا ہونا کہ کوئی دوسرا اس میں شریک نہ ہو یعنی خاص ہونا، یا کسی شخص کو کسی چیز کے ساتھ تنہا کر دینا کہ کوئی دوسرا اس میں شریک نہ ہو یعنی خاص کرنا (۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی اختصاص کا یہی مفہوم ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں: یہ ان چیزوں میں سے ہے جو رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں، یا یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، بازار کی جو بیٹھنے کی جگہیں سب کے لئے مباح ہیں ان میں سے کسی جگہ اگر کسی شخص نے اپنا سامان رکھ دیا تو اس کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ جگہ اس سامان رکھنے والے کے لئے مخصوص ہوگئی، کسی کے لئے اس سے مزاحمت درست نہیں ہے یہاں تک کہ وہ خود اس جگہ کو چھوڑ دے۔

حق اختصاص کس کو حاصل ہے؟

۲- خاص کرنے کا اختیار یا تو شارع کو ہے یا کسی بندے کو جس کو اس چیز پر ملکیت یا ولایت حاصل ہے۔

(۱) المصباح لمیرلسان العرب (محصص)۔

اختصاص ۵-۸

پہلی فصل

رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص شرعی احکام:

۶- یہ مخصوص احکام تین طرح کے ہیں: (۱) واجب، (۲) حرام، (۳) مباح۔

واجب اختصاصات:

۷- اللہ تعالیٰ نے اپنے نزدیک رسول اکرم ﷺ کا رتبہ بلند کرنے اور انہیں بھرپور اجر دینے کے لئے آپ پر بعض وہ چیزیں فرض کیں جو آپ کی امت کے لئے مباح یا مستحب ہیں، اس لئے کہ فرض کا ثواب نفل کے ثواب سے زیادہ ہوتا ہے، حدیث شریف میں آیا ہے: ”ما تقرب إليّ عبدی بشئ أحب إليّ مما افترضته علیہ“ (۱) (میرے بندے نے کسی ایسی چیز سے میرا قرب حاصل نہیں کیا جو اس پر میری فرض کی ہوئی چیزوں سے زیادہ مجھے محبوب ہو)۔ اختصاصات واجبہ میں سے درج ذیل چیزیں ہیں:

الف- قیام اللیل:

۸ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ قیام اللیل رسول اکرم ﷺ پر فرض تھا یا نہیں، حالانکہ اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ قیام اللیل امت مسلمہ پر فرض نہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا مسلک یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی یہ خصوصیت ہے کہ قیام اللیل آپ پر فرض کیا گیا، بہت سے اہل علم نے اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے اتفاق کیا ہے، انہیں میں

جاننا ہے (۱)۔ بعض فقہاء نے خصائص نبوی کی بحث سے روکا ہے مثلاً امام الحرمین جوینی، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ان خصائص سے کوئی نوری حکم وابستہ نہیں ہے جس کی لوگوں کو ضرورت ہو۔

خصائص رسول ﷺ کی قسمیں:

۵- الف- نبی اکرم ﷺ سے متعلق ایسے شرعی احکام جو ان کی ذات تک محدود ہیں، مثلاً آپ کے ترکہ میں میراث جاری نہ ہونا وغیرہ۔

ب- آپ ﷺ کی اخروی خصوصیات مثلاً آپ ﷺ کو مقام شفاعت دیا جانا، آپ ﷺ کا سب سے پہلے جنت میں داخل ہونا وغیرہ۔

ج- آپ ﷺ کے دنیاوی فضائل مثلاً آپ کا گفتگو میں سب سے زیادہ سچا ہونا۔

د- معجزات مثلاً چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا وغیرہ۔

ه- خلقی امور مثلاً آپ ﷺ کا اپنے پیچھے والوں کو بھی دیکھنا وغیرہ۔

یہاں پر بحث کو پہلی قسم کی خصوصیات تک محدود رکھا جائے گا، یعنی رسول اللہ ﷺ کی وہ خصوصیات جن کا تعلق بعض شرعی احکام سے ہے۔

دوسری انواع کی خصائص کی واقفیت کے لئے عقائد کی کتابیں، سیرت نبوی کی کتابیں اور خصائص و فضائل نبوی پر تصنیف کردہ مستقل کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) حدیث: ”ما تقرب إليّ عبدی بشئ أحب إليّ مما افترضته علیہ“ کی روایت بخاری نے حضرت

ابومیرہ سے مرفوعاً کی ہے اس کے آغاز کے الفاظ یہ ہیں: ”إن اللہ قال:

من عادی لی ولبا...“ (ملاحظہ ہو: تخریص الجہر ۳/۱۱۷)۔

(۱) روح الطائین ۷/۱۷، انی الطالب ۳/۱۰۷۔

اختصاص ۸

تھا بلکہ وہ نفل ہے، اللہ تعالیٰ نے اسے ”نَافِلَةٌ لَّكَ“ اس لئے فرمایا ہے کہ آپ ﷺ کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے گئے تھے، اس لئے فرائض کے علاوہ آپ جو بھی عمل کرتے تھے وہ نافلہ تھا، اس لئے کہ آپ گناہوں کا کفارہ ہونے کے لئے وہ عمل نہیں کرتے تھے، لہذا وہ نافلہ اور زائد ہوا، اور دوسرے لوگ فرض کے علاوہ دوسرے اعمال اپنے گناہوں کا کفارہ بننے کے لئے کرتے ہیں، لہذا لوگوں کے لئے وہ اعمال درحقیقت نوافل نہیں ہیں۔

علماء کی ایک جماعت نے مجاہد کی پیروی کی ہے، انہیں میں سے امام شافعی بھی ہیں (اپنے دوسرے قول کے مطابق) انہوں نے صراحت کی ہے کہ قیام لیل کا وجوب دوسروں کی طرح خود رسول اکرم ﷺ کے حق میں بھی منسوخ ہو گیا، اس مسلک کے حاملین نے درج ذیل حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے: ”خمس صلوات فرضھن اللہ علی العباد“^(۱) (پانچ نمازیں اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیں) جب کہ آیت میں ایک سے زائد معنی کا احتمال ہے، اور جس حدیث سے رسول اکرم ﷺ پر قیام لیل کی فرضیت سے استدلال کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے^(۲)۔

(۱) حدیث: ”خمس صلوات...“ کی روایت بخاری و مسلم نے کتاب الایمان میں، ترمذی نے سورہ سہا کی تفسیر میں اور نسائی نے کتاب الصلاۃ میں کی ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے ”الفضیضین“ اور ”کھین“ کے الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے البانی کہتے ہیں: یہ حدیث صحیح ہے (صحیح الجامع الصغیر ص ۱۱۳ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) اس سلسلے میں درج ذیل مراجع کا مطالعہ کریں: تفسیر ابن کثیر، تفسیر طبری، تفسیر قرطبی، احکام القرآن للجصاص، سورہ اسراء کی آیت ”وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحْ بِهٖ نَافِلَةٌ لَّكَ“ کی تفسیر، نیز ملاحظہ ہو: شرح الرزقانی علی ظلیل ۱۵۶۳، دار الفکر بیروت کا نکسی لڈیشن، روضۃ الطالبین ۳/۷ طبع المکتب الاسلامی دمشق، المصانف الکبریٰ للسیوطی ص ۲۵۳ طبع مطبعۃ المیراثی، تفتیح البیہر لابن حجر ص ۱۱۹ طبع مکتبۃ المطابع العلمیۃ، اسنی الطالب شرح روض الطالب ص ۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

سے امام شافعی (اپنے ایک قول میں) اور بہت سے فقہاء مالکیہ ہیں، طبری نے اپنی تفسیر میں اسے راجح قرار دیا ہے۔

ان حضرات نے رسول اکرم ﷺ کے لئے قیام لیل کی فرضیت پر سورہ اسراء کی آیت سے استدلال کیا ہے: ”وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحْ بِهٖ نَافِلَةٌ لَّكَ“^(۱) (اور رات کے کچھ حصہ میں بھی، سو اس میں تہجد پڑھ لیا کیجئے) (جو) آپ کے حق میں زائد چیز ہے)۔

یعنی نماز تہجد دوسری فرض نمازوں پر آپ کے لئے اضافہ ہے، اسی طرح درج ذیل آیت سے بھی نبی اکرم ﷺ کے لئے قیام لیل کی فرضیت معلوم ہوتی ہے: ”فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا نِّصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهٗ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ“^(۲) (رات کو) نماز میں) کھڑے رہا کیجئے مگر ہاں تھوڑی رات یعنی آدھی رات یا اس سے کچھ کم رکھئے یا اس سے کچھ بڑھا لیجئے)۔

طبری نے فرمایا ہے: ”خیرہ اللہ تعالیٰ حین فرض علیہ قیام اللیل بین هذه المنازل“ (اللہ تعالیٰ نے جب آپ پر قیام لیل فرض کیا تو ان منازل کے درمیان آپ کو اختیار دیا)۔

اس نقطہ نظر کی تائید طبرانی کی المعجم الأوسط اور بیہقی کی سنن کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”ثلاث هن علی فرائض ولکم سنۃ“^(۳) (تین چیزیں مجھ پر فرض ہیں اور تمہارے لئے سنت ہیں: وتر، مسواک اور قیام لیل)۔

مجاہد بن جبر کا مسلک ہے کہ قیام لیل نبی اکرم ﷺ پر فرض نہیں

(۱) سورہ اسراء ۷۶۔

(۲) سورہ کہل ۲-۳۔

(۳) حضرت عائشہ کی حدیث: ”ثلاث هن علی فرائض...“ کے بارے میں ابن حجر نے تفتیح البیہر ص ۱۲۰ میں کہا ہے: بہت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ ”سوی بن عبدالرحمن الصدحانی عن هشام بن ابیہ“ کی روایت سے ہے۔

ب- نماز وتر:

۹- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز وتر امت مسلمہ پر فرض نہیں ہے لیکن خصوصیت کے ساتھ رسول اکرم ﷺ پر نماز وتر فرض ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز وتر رسول اکرم ﷺ پر واجب تھی ^(۱)۔ شافعیہ میں سے حلیسی، عزالدین بن عبدالسلام، غزالی، اسی طرح مالکیہ فرماتے ہیں کہ یہ وجوب حضر کے ساتھ خاص تھا، نہ کہ سفر میں ^(۲)، کیونکہ بخاری اور مسلم میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يصلي الوتر على راحلته ولا يصلي عليها المكتوبة" ^(۳) (رسول اکرم ﷺ وتر کی نماز اپنی سواری پر پڑھتے تھے اور سواری پر فرض نماز نہیں پڑھتے تھے)۔

نووی فرماتے ہیں: مذہب یہ ہے کہ نماز وتر رسول اکرم ﷺ پر واجب تھی اور سواری پر نماز وتر کا جواز (واجب ہونے کے باوجود) رسول اکرم ﷺ کے ساتھ خاص ہے ^(۴)۔

علامہ عینی حنفی عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں (واضح رہے کہ حنفیہ وتر کو واجب قرار دیتے ہیں): رسول اکرم ﷺ کا سواری پر وتر کی نماز پڑھنا آپ ﷺ پر وتر کے فرض ہونے سے پہلے کا عمل ہے ^(۵)۔

(۱) نہایت المحتاج شرح المنہاج ۱۵۶/۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۳/۷، ۳/۷، ۳/۷

(۲) شرح الرزقانی ۱۵۶/۲، تخصیص المیر ۳/۱۲۰۔

(۳) وتر والی حدیث کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمر سے ان الفاظ میں کی ہے: "كان النبي ﷺ يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي إيماء صلاة الليل إلا الفرائض" (نبی ﷺ سفر میں اپنی سواری پر نماز پڑھتے تھے جو ہرگز سواری کا رخ ہوتا آپ ﷺ سے رات کی نماز پڑھتے، سوائے فرائض کے) (فتح الباری ۸۹/۲ طبع الاستقویہ) اور مسلم نے صلاة الوتر میں کی ہے۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۲۰۳ طبع المکتبۃ الاستقویہ مدینہ منورہ۔

(۵) عمدۃ القاری ۱۵۶/۷ طبع المیر بی۔

ج- صلاة الضحیٰ (نماز چاشت):

۱۰- صلاة الضحیٰ کا وجوب رسول اللہ ﷺ پر مختلف فیہ ہے جب کہ مسلمانوں پر اس کا واجب نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

علماء کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ صلاة الضحیٰ رسول اللہ ﷺ پر فرض تھی، شافعیہ اور بعض مالکیہ کی یہی رائے ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث رسول سے ہے: "ثلاث هن علي فرائض، ولكم تطوع: النحر والوتر وركعتا الضحى" ^(۱) (تین چیزیں مجھ پر فرض ہیں اور تمہارے لئے نفل ہیں: (۱) قربانی، (۲) وتر، (۳) صلاة الضحیٰ کی دو رکعتیں)۔

رسول اکرم ﷺ کے لئے صلاة الضحیٰ کی کم سے کم واجب مقدار دو رکعتیں ہیں، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "أمرت بر كعتي الضحى ولم تؤمروا بها" ^(۲) (مجھے صلاة الضحیٰ کی دو رکعتوں کا حکم دیا گیا، تمہیں اس کا حکم نہیں دیا گیا)۔

جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ صلاة الضحیٰ رسول اللہ ﷺ پر فرض نہیں تھی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أمرت بالوتر

(۱) مواہب الجلیل ۳/۳۳، شرح الرزقانی ۱۵۵/۲، روضۃ الطالبین ۷/۳،

المصنف بکبری ۳/۲۵۲، نہایت المحتاج شرح المنہاج ۱۵۶/۶، حدیث: "ثلاث هن علي فرائض... کی روایت امام احمد نے اپنی سند (۳۱/۱) میں کی ہے یہ حدیث اپنی تمام سندوں کے اعتبار سے ضعیف ہے (تخصیص المیر ۱۱۸/۳)۔

(۲) حدیث: "أمرت بر كعتي الضحى..." کی روایت دارقطنی نے حضرت انس سے مروی ہے اعلیٰ المغنی علی الدارقطنی کے مصنف نے کہا اس روایت میں عبداللہ بن بکر ہے وہ جزری ہے، احمد نے کہا لوگوں نے اس کی حدیث چھوڑ دی ہے جو زحانی نے کہا وہ بے کار ہے، دارقطنی اور ایک جماعت نے کہا وہ منروک ہے (سنن الدارقطنی ۲۱/۲، سنن کرمہ سید عبداللہ ہاشمی برائے مدنی، مدینہ منورہ ۱۳۸ھ)۔

اختصاص ۱۱-۱۴

مسواک کا حکم دیا گیا“ ایک روایت میں ہے کہ وضو کی فرضیت آپ سے ختم کر دی گئی الا یہ کہ حدث کی حالت میں ہوں^(۱)۔

والأضحى ولم يُعزم عليّ“^(۱) (مجھے وتر اور ضحیٰ کا حکم دیا گیا لیکن مجھ پر انہیں لازم نہیں کیا گیا)۔

و- اضحیہ: (قربانی)

۱۳- قربانی رسول اللہ ﷺ پر فرض تھی، آپ کی امت پر فرض نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ”ثلاث هنّ عليّ فرائض ولكم تطوع: النحر والوتر وركعتا الضحى“^(۲) (تین چیزیں میرے اوپر فرض ہیں اور تمہارے لئے نفل ہیں بقربانی، وتر اور صلاۃ الضحیٰ کی دو رکعتیں)۔

ز- مشورہ کرنا:

۱۴- علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے مشورہ کرنا فرض تھا یا نہیں، جب کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ دوسروں کے لئے مشورہ کرنا سنت ہے۔

بعض حضرات نبی اللہ ﷺ پر مشورہ کے فرض ہونے کے قائل

(۱) عبد اللہ بن حنظلہ کی حدیث کی سند حسن ہے (تخصیص الجہیر ۳/ ۱۴۰) نیز ملاحظہ ہو نہایت المحتاج ۱/ ۱۵۵، روایت الطائین ۷/ ۳، مطالب ولی اللہ ۵/ ۳۰، سواہب الجلیل ۳/ ۳۹۳ شرح الزرقانی ۲/ ۱۵۶، انصاف النہج ۳/ ۲۵۳۔
(۲) سواہب الجلیل ۳/ ۳۹۳، زرقانی ۲/ ۱۵۶، نہایت المحتاج ۱/ ۱۵۵، روایت الطائین ۷/ ۳، تخصیص الجہیر ۳/ ۱۱۹، مطالب ولی اللہ ۵/ ۳۰، انصاف النہج ۳/ ۲۵۳، حدیث: ”ثلاث هنّ عليّ...“ کو تخصیص الجہیر (۱۱۹/۳) میں ذکر کیا ہے اس کی روایت دارقطنی نے کتاب الوتر (۲/ ۲۱) طبع ۱۹۶۶/ ۱۳۸۶ھ مدینہ منورہ تیار) میں کیا ہے اس میں ایک روایت ابو جناب عن عکرمہ بن ابی جناب کا نام یحییٰ بن ابی حنیفہ ہے ان کو فلاس، نسائی اور دارقطنی نے ضعیف بتایا ہے اس حدیث کی روایت احمد نے اپنی سند میں اور حاکم نے مستدرک میں کر کے مکوث اختیار کیا ہے ذہبی نے کہا یہ غریب و منکر ہے (دارقطنی ۲/ ۲۱) مع کردہ سید عبد اللہ ہاشم یراقی مدنی، مدینہ منورہ ۱۳۸۶ھ)۔

و- سنت فجر:

۱۱- علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر فجر کی سنت فرض تھی یا نہیں؟ حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ دوسروں پر سنت فجر واجب نہیں ہے۔

حنابلہ اور بعض سلف نے رسول اللہ ﷺ پر سنت فجر کے فرض ہونے کی صراحت کی ہے، اور اس پر ان حضرات نے ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ”ثلاث کتبت علیّ وهنّ لکم تطوع: الوتر والنحر وركعتا الفجر“^(۲) (تین چیزیں مجھ پر فرض کی گئیں جب کہ وہ تمہارے لئے نفل ہیں: وتر بقربانی، فجر کی دو رکعتیں)۔

ح- مسواک کرنا:

۱۲- جمہور کا مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے ہر نماز کے لئے مسواک کرنا فرض تھا، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن حنظلہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم دیا گیا تھا خواہ آپ ظاہر ہوں یا غیر ظاہر، یہ حکم آپ کو بھاری محسوس ہوا تو ہر نماز کے لئے

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر فہمیل ۲/ ۱۵۵، حدیث: ”أمرت بالوضوء...“ کی روایت دارقطنی نے کی ہے وافر ملایا ہے کہ اس حدیث کے ایک روایتی عبد اللہ بن حنظلہؓ سے ہے۔

(۲) مطالب ولی اللہ ۵/ ۳۰ طبع المکتب الاسلامی، انصاف النہج ۳/ ۲۵۳، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: ”ثلاث کتبت علیّ...“ کی روایت دارقطنی وغیرہ نے کی ہے اور اس کے بارے میں ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ حدیث اپنی تمام سندوں کے اعتبار سے ضعیف ہے (تخصیص الجہیر ۳/ ۱۱۸)۔

اختصاص ۱۵-۱۶

ہیں، ان حضرات کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے۔

”وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ“^(۱) (اور ان سے خاص خاص باتوں میں مشورہ لیں)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ لوگوں کا دل خوش کرنے اور انہیں مشورہ کی تعلیم دینے کے لئے آپ پر مشورہ کرنا واجب ہوا تا کہ لوگ آپ ﷺ کی پیروی کریں۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر مشورہ کرنا فرض نہیں تھا، کیونکہ ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو فرضیت ثابت کرے، ان حضرات نے مذکورہ بالا آیت میں امر کو انتخاب یا رہنمائی پر محمول کیا ہے۔

پھر مشورہ کو فرض قرار دینے والوں میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس بارے میں مشورہ کریں، حالانکہ اتنی بات پر اتفاق ہے کہ جن امور کے بارے میں وحی نازل ہو جاتی ان کے بارے میں مشورہ نہیں، علماء کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ دنیاوی امور میں مشورہ کیا کرتے تھے، مثلاً جنگوں کے معاملات، دشمنوں کی چالوں کی کاٹ، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام سے جو مشورے کیے ان کا استقراء کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

علماء کے دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں مشورہ کرتے تھے، دنیا کے معاملات میں تو مشورہ کرنا ظاہر ہے، امور دین میں آپ کا مشورہ کرنا انہیں احکام کی علت اور اجتہاد کے طریقے بتانے کے لئے تھا^(۲)۔

ح- دو گنے سے زائد دشمن کے مقابلہ میں جمنا:

۱۵- جو چیزیں رسول اللہ ﷺ پر فرض کی گئیں آپ کی امت پر فرض نہیں کی گئیں ان میں سے ایک دشمن کے مقابلہ میں جسے رہنا ہے، خواہ ان کی تعداد دو گنے سے بھی زیادہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ کی حفاظت کی وجہ سے محفوظ ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ“^(۱) (اور اللہ آپ کو لوگوں سے بچائے رکھے گا)۔

ط- منکر کو بدلنا:

۱۶- رسول اللہ ﷺ پر منکر کو بدلنا فرض ہے، یہ فریضہ خوف کی وجہ سے آپ ﷺ کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف امت مسلمہ سے خوف کی بنا پر یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔

یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اللہ ﷺ کی حفاظت کی ذمہ داری لی جیسا کہ اوپر گزرا، جس طرح اس صورت میں بھی تغیر منکر آپ ﷺ کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا جب کہ نکیر کرنے سے منکر کا ارتکاب کرنے والا بھڑک اٹھتا، تا کہ اس منکر کے مباح ہونے کا وہم نہ ہونے لگے، اس کے برخلاف مذکورہ بالا صورت میں امت مسلمہ سے یہ فریضہ ساقط ہو جاتا ہے، منکر پر نکیر کرنا آپ ﷺ کی امت مسلمہ پر فرض کفایہ ہے تو خود رسول اللہ ﷺ پر فرض عین تھا۔

نبیہتی نے اپنی سنن^(۲) میں اس سلسلے میں چند احادیث سے استدلال کیا ہے۔

(۱) سورۃ آل عمران ۱۵۹۔

(۲) ملاحظہ ہو: انصاف الکریمی ۲۵۷/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر ابن کثیر، تفسیر الرطبی، آیت ”وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ“، الخرشبی علی فلیل ۱۵۹/۳، نہایت المحتاج ۱۷۶/۱، روضۃ الفقہیین ۳/۳، مطالب اولیٰ السنن ۳۱/۵، الجوہر السنن علی سنن النبوی ۵/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) ملاحظہ ہو: الخرشبی ۱۵۹/۳، الرطبی ۱۵۸/۲، نہایت المحتاج ۱۷۶/۱، انصاف الکریمی ۲۵۸/۳، تخییص الجہر ۱۲۱/۳، مطالب اولیٰ السنن ۳۱/۵، آیت (سورۃ مائدہ ۶۹) کی ہے۔

(۲) انصاف الکریمی ۲۵۸/۳، مطالب اولیٰ السنن ۳۰/۵، الرطبی ۱۵۸/۲۔

ادا کیا جاسکے تو آپ ﷺ اس کی نماز جنازہ پڑھتے ورنہ مسلمانوں سے فرماتے کہ اپنے ساتھی کی نماز پڑھ لو، اس کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ پر فتوحات کا دروازہ کھولا تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں مسلمانوں سے خود ان کی ذات سے زیادہ قریب ہوں، جس مسلمان کی وفات ہوئی اور اس نے دین چھوڑا تو اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہے اور جس نے مال چھوڑا تو مال اس کے ورثاء کے لئے ہے۔

ک۔ نبی اکرم ﷺ کا اپنی بیویوں کو اختیار دینے اور جس نے آپ کو اختیار کیا اس کے نکاح میں باقی رکھنے کا وجوب:

۱۸۔ بعض روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ کی بیویوں نے نفقہ میں وسعت کا مطالبہ کیا، رسول اللہ ﷺ کو اس سے تکلیف پہنچی تو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو حکم فرمایا کہ بیویوں کو اختیار دے دیں، ارشاد ربانی ہوا:

”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزَوِّجَكُ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأَسْرَحُكُنَّ سِرًّا حَاجِمِيلاً وَإِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا“^(۱) (اے نبی! آپ اپنی بیویوں سے فرمادیجئے کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کر دوں اور اگر تم مقصود رکھتی ہو اللہ کو اور اس کے رسول کو اور عالم آخرت کو تو اللہ نے تم میں سے نیک کرداروں کے لئے اجر عظیم

(۱) سورہ احزاب، ۲۸-۲۹۔

ی۔ تنگ دست مسلمان میت کا دین ادا کرنا:

۱۷۔ اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ تنگ دست میت کے دین کو ادا کرنا رسول اللہ ﷺ پر فرض تھا یا نہیں، بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ چیز رسول اللہ ﷺ کے اوپر فرض تھی اور دوسروں نے کہا کہ آپ ﷺ پر فرض نہیں تھی بلکہ آپ نے بطور نفل اس کی انجام دہی کی۔

پھر اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ دین کی ادائیگی مسلمانوں کے بیت المال سے لازم تھی یا خود رسول اللہ ﷺ کے مال سے، اگر خود آپ ﷺ کے مال سے لازم تھی تو یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی اور اگر مسلمانوں کے بیت المال سے لازم تھی تو یہ آپ ﷺ کی خصوصیت نہیں تھی بلکہ مسلمانوں کے تمام والی اس میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہیں، اس کی اصل بخاری و مسلم میں مذکور حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت ہے: ”كان يوتى بالرجل يتوفى وعليه دين، فيسأل: هل ترك لدينه فضلاً، فإن حدث أنه ترك له وفاءً صلى عليه، وإلا قال للمسلمين: صلوا على صاحبكم، فلما فتح الله عليه الفتوح قال عليه الصلاة والسلام: ”أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفى من المسلمين فترك ديناً فعلي قضاؤه، ومن ترك ما لا فلورثته“^(۲) (رسول اللہ ﷺ کے پاس وفات پانے والا شخص جس پر دین لازم ہوتا لایا جاتا، آپ ﷺ دریافت فرماتے کہ کیا اس نے اپنے دین کی ادائیگی کے لئے کچھ مال چھوڑا ہے؟ اگر بتایا جاتا کہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہے جس سے اس کا دین

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے کتاب النفقات باب ”من ترك كلاً أو طباعاً“ میں کی ہے نیز ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل، ۳۹۶، ۳، نہایتہ المحتاج ۱۵۶/۱، سنن بیہقی ۷/۳۳، تخریص البیہقی ۳۸/۳، ۱۲۱، (الملوک والمرجان حدیث نمبر: ۱۰۲۳)۔

اختصاص ۱۹-۲۱

تیار کر رکھا ہے)۔

مثلاً زکاۃ، کفارہ، نذر، نفلی صدقہ، آپ کے منصب شریف کی حفاظت کے لئے اور اس لئے کہ صدقہ لینا لینے والے کی ذلت اور دینے والے کی عزت کا پتہ دیتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو اس کے بدلے میں نئے کا حق دیا جو قہر و غلبہ کی صورت میں حاصل ہوتا ہے جو لینے والے کی عزت اور دینے والے کی ذلت کا پتہ دیتا ہے۔

صحیح مسلم میں عبدالمطلب بن ربیعہ بن الخارث بن عبدالمطلب کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد“^(۱) (بے شک یہ صدقات لوگوں کی میل کچیل ہیں، یہ محمد اور آل محمد کے لئے حلال نہیں ہیں) اہل بیت نبوی کے لئے صدقات کی حرمت رسول اللہ ﷺ سے قرابت کی وجہ سے ہے۔

اس حکم کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے تمام بیویوں کو اختیار دیا، چنانچہ تمام بیویوں نے آپ ﷺ کو اختیار کیا سوائے عامریہ کے انہوں نے اپنی قوم میں چلے جانے کا فیصلہ کیا، اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا کہ جن بیویوں نے آپ ﷺ کو اختیار کیا انہیں اپنے نکاح میں رکھیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ“^(۱) (ان عورتوں کے بعد آپ کے لئے کوئی جائز نہیں اور نہ یہی کہ آپ ان بیویوں کی جگہ دوسری کر لیں، چاہے آپ کو ان کا حسن بھلا ہی لگے)۔

یہ حکم اس صلہ میں تھا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو ترجیح دی۔

حرام کردہ اختصاصات:

۱۹- اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کے لئے بعض وہ چیزیں حرام کیں جنہیں ان کی امت کے لئے حلال قرار دیا تھا، اس حرمت کا مقصد گھٹیا چیزوں سے آپ ﷺ کو بچانا اور آپ ﷺ کے درجہ کو بلند کرنا تھا اور اس لئے بھی کہ حرام کے ترک کا اجر ترک مکروہ کے اجر سے بڑھا ہوا ہے، اس طرح قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے حضور میں رسول اللہ ﷺ کا مقام زیادہ بلند ہو جائے گا، ان میں سے درج ذیل چیزیں ہیں:

الف- صدقات:

۲۰- علماء نے اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ پر لوگوں کے صدقات میں سے کچھ لینا حرام کیا، خواہ فرض صدقات ہوں یا نفلی،

ب- زیادہ ہدیہ حاصل کرنے کے لئے ہدیہ کرنا:

۲۱- رسول اللہ ﷺ کے لئے یہ بات حرام کی گئی کہ آپ اس ارادہ سے ہدیہ کریں کہ جتنا ہدیہ دیا ہے اس سے زیادہ آپ کو ہدیہ کیا جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَا تَمُنُّنَ تَسْتَكْثِرُ“^(۲) (اور احسان نہ کرنا تا کہ زیادہ حاصل کرے)۔

نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کو شریف ترین آداب اور بلند ترین اخلاق کے اختیار کرنے کا حکم تھا، رسول اللہ ﷺ کے لئے مذکورہ بالا چیز کی حرمت حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہے، عطاء، مجاہد، امیر ابیمخنی، قتادہ، سدی اور ضحاک وغیرہم نے بھی حضرت

(۱) مطالب اولیٰ الہی ۳۲/۵، نہایت المحتاج ۱۵۵/۶، المصانص الکبریٰ ۲۶۵/۳، اسی مطالب ۹۹/۳، شرح الترقائی ۱۵۸/۲، سواہب الجلیل ۳۹۷/۳، سنن البیہقی ۳۹/۷، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (مسلم بشرح النووی ۱۷۷/۱-۱۸۱ طبع احصاریہ)۔

(۲) سورہ مدثر ۶/۱۔

(۱) سورہ احزاب ۵۲/۱۔

اختصاص ۲۲-۲۳

ابن عباس کی پیروی کی (۱)۔

وحی کا امکان رہتا تھا اور فرشتوں کو بدبو سے اذیت ہوتی ہے، ان حضرات کا استدلال مسلم کی درج ذیل روایت سے ہے۔

”أن أبا أيوب الأنصاري صنع للنبي ﷺ طعاماً فيه

ثوم، وفي رواية: أرسل إليه بطعام من خضرة فيه بصل وكراث، فرده عليه الصلاة والسلام ولم يأكل منه شيئاً فقال: أحرام هو؟ قال: لا، ولكني أكرهه“ (۱) (ابو ایوب انصاری نے نبی اکرم ﷺ کے لئے کھانا تیار کیا جس میں لہسن تھا اور ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ کی خدمت میں ایسی سبزی کا سالن بھیجا جس میں پیاز اور کراث (پیاز لہسن کی طرح ایک بدبودار سبزی) تھا، حضور ﷺ نے اسے واپس فرمادیا، اس میں سے کچھ بھی نہیں کھایا، تو انہوں نے دریافت کیا: کیا یہ حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: حرام نہیں ہے لیکن میں اسے ناپسند کرتا ہوں)۔

و- شعر منظوم کرنا:

۲۳- اس بات پر اتفاق ہے کہ شعر منظوم کرنا رسول اللہ ﷺ کے لئے حرام تھا لیکن بیہوشی وغیرہ نے رجز اور دوسری بحر میں فرق کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے آپ ﷺ کے لئے رجز جائز تھی، کیونکہ یہ شعر نہیں ہے اور دوسری بحریں جائز نہیں تھیں، ان کا استدلال اس رجز سے ہے جو رسول اللہ ﷺ نے غزوة خندق کے موقع پر کھودتے ہوئے کہی اور جو لوگ رجز کو شعر مانتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ غزوة خندق کے موقع پر آپ ﷺ کا رجز یہ کلام شعر نہیں تھا، اس لئے کہ شعر اسی وقت شعر ہوتا ہے جب اسے شعر بنانے کی نیت سے کہا جائے اور حضور اکرم ﷺ کے اس رجز یہ کلام میں یہ بات نہیں تھی (۲)۔

(۱) انی المطالب ۳/۱۰۰، روہۃ الطالبین ۷/۵، تلخیص الجیر ۳/۲۳۔

(۲) انی المطالب ۳/۹۹، سنن البیہقی ۷/۳۲، تلخیص الجیر ۳/۱۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، لخصائص ۳/۲۷۰، مطالب ولی اللہ ۵/۳۱-۳۲۔

ج- ناپسندیدہ بو والی چیز کا کھانا:

۲۲- اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ لہسن، پیاز اور دوسری ناپسندیدہ بو والی چیزوں کا کھانا رسول اللہ ﷺ کے لئے حرام تھا یا نہیں، فقہاء کی ایک جماعت نے جن میں مالکیہ بھی ہیں کہا ہے کہ ان چیزوں کا استعمال رسول اللہ ﷺ کے لئے حرام تھا، ان حضرات کا استدلال بخاری و مسلم کی اس روایت سے ہے: ”أن رسول الله أتى بقدر فيه خضرات من بقول، فوجد لها ريحاً، فسأل فأخبر بما فيها من البقول، فقال: قربوها (أي إلى بعض أصحابه فلما رآه كره أكلها قال: فإني أناجي من لا تناجي“ (۲) (رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک ہانڈی لائی گئی جس میں مختلف ہری سبزیاں تھیں، رسول اللہ ﷺ کو اس میں بو محسوس ہوئی، آپ ﷺ نے دریافت کیا تو آپ کو بتایا گیا کہ اس میں کیا کیا سبزیاں ہیں، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اسے قریب کر دو (یعنی بعض صحابہ سے قریب کر دو) جب آپ نے ان کو دیکھا کہ وہ اس کو کھانا پسند نہیں کرتے تو ارشاد فرمایا: تم کھاؤ، میں اس ذات سے سرکوشی کرتا ہوں جس سے تم سرکوشی نہیں کرتے)۔

فقہاء کی دوسری جماعت کا خیال ہے جن میں شافعیہ بھی ہیں، کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے ان چیزوں کا کھانا حرام نہیں تھا لیکن رسول اللہ ﷺ انہیں کھانا پسند نہیں کرتے تھے، کیونکہ ہر وقت آپ پر نزول

(۱) تفسیر القرطبی ۶۶/۱۹، سنن البیہقی ۷/۵۱، شرح الترغیب فی ۱۵۹/۲، انی المطالب ۳/۱۰۰، مطالب ولی اللہ ۵/۳۲، لخصائص اکبری ۳/۲۷۰، تلخیص الجیر ۳/۱۳۱۔

(۲) فتح الباری ۳/۳۳۹، طبع المنقوب، لخصائص ۳/۲۶۸، موابہ الجلیل ۳/۳۷۷، الترغیب فی ۱۵۸/۲۔

رسول! عبد اللہ کو بیعت کر لیجئے، نبی اکرم ﷺ نے عبد اللہ ابن ابی سرح کی طرف تین بار دیکھا، ہر بار بیعت سے انکار کر رہے تھے، تین بار کے بعد انہیں بیعت کیا، پھر صحابہ کرام کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: ”أما فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رأني كفت يدي عن بيعته ليقتله؟ قالوا: ما يدرينا يا رسول الله ما في نفسك، هلا أومات بعينك“ قال: ”إنه لا ينبغي أن تكون لنبي خائنة الأعين“^(۱) (کیا تم میں کوئی بھلا آدمی نہیں تھا جو اٹھ کر اس شخص کو قتل کر دیتا جب مجھے دیکھا کہ میں نے اس سے بیعت کرنے سے ہاتھ کھینچ لیا) صحابہ کرام نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! ہمیں کیا معلوم تھا کہ آپ کے دل میں کیا ہے؟ آپ نے اپنی آنکھوں سے اشارہ کیوں نہ فرمادیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کسی نبی کے لئے مناسب نہیں کہ اس کے لئے آنکھوں کی خیانت ہو) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خصوصیت بھی نبی اکرم ﷺ اور دوسرے انبیاء کی ہے، انبیاء کی امتیں اس میں شریک نہیں ہیں۔

ز- کافرہ اور باندی اور ہجرت سے انکار کرنے والی سے نکاح:

۲۶- رسول اللہ ﷺ کے لئے کتابی عورت سے نکاح کرنا حرام قرار دیا گیا، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: ”سألت ربي ألا أزوج إلا من كان معي في الجنة فأعطاني“^(۲) (میں نے اپنے رب سے

۵- قتال کے لئے زرہ پہن کر قتال سے پہلے زرہ اتار دینا: ۲۴- خاص طور سے رسول اللہ ﷺ کے لئے نہ کہ آپ کی امت کے لئے یہ بات حرام تھی کہ جب قتال کے لئے زرہ پہنیں تو دشمن سے مقابلہ سے پہلے زرہ اتار دیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لا ينبغي لنبي إذا أخذ لأمة الحرب وأذن في الناس بالخروج إلى العدو أن يرجع حتى يقاتل“^(۱) (کسی نبی کے لئے مناسب نہیں کہ جب وہ جنگ کی زرہ پہن لے اور لوگوں کو دشمن کی طرف نکلنے کا اعلان کر دے تو وہ قتال کرنے سے پہلے واپس آجائے) حدیث سے یہ بات واضح ہے کہ اس خصوصیت میں دوسرے انبیاء کرام بھی نبی اکرم ﷺ کے ساتھ شریک ہیں۔

و- آنکھوں کی خیانت:

۲۵- آنکھوں کی خیانت (خائنة الأعين) سے یہاں مراد ایسا اشارہ کرنا ہے جس سے اس کے خلاف ظاہر ہو، یہ چیز رسول اللہ ﷺ پر حرام تھی، آپ کی امت پر نہیں، الایہ کہ کسی ممنوع چیز کے بارے میں ہو، اس تحریم کی اصل مقام نبوت کو اس سے بچانا ہے، ابو داؤد، نسائی، حاکم اور بیہقی نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت کی ہے اور حاکم نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن چار افراد کے علاوہ سب کو امان دی، ان چار افراد میں سے عبد اللہ بن ابی سرح بھی تھے، تو وہ حضرت عثمانؓ کے پاس چھپ گئے، جب رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو بیعت کے لئے بلایا تو حضرت عثمانؓ انہیں لے کر آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے

(۱) ابنی المطالب ۳/۱۰۰، الرزقانی ۲/۱۵۹، المصنف ۳/۲۷۹، تخصیص الخیر

۳/۱۳۰، سنن البیہقی ۷/۳۰، مطالب بولی ۱/۳۱، ابن حجر نے تخصیص

الخیر میں فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث: ”سألت ربي...“ کی روایت حاکم نے المستدرک میں کی ہے

(۱۳/۲) تاریخ کردہ دارالکتب العربی، حاکم نے فرمایا ہے کہ ”یہ حدیث

سند کے لحاظ سے صحیح ہے“، ذہبی نے بھی حاکم سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) مطالب اولی السنن ۵/۳۱، المصنف ۳/۲۷۹، ابنی المطالب ۳/۱۰۰،

حدیث: ”لا ينبغي...“ کی روایت صحابہ سغازی نے کی ہے بیہقی اور

حاکم کے یہاں اس کے کئی طرق ہیں سند حسن کے ساتھ بروایت حضرت ابن

عباس (تخصیص الخیر ۳/۱۳۹)۔

اختصاص ۲۶

جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو غنیمت میں دلوادی ہیں، اور آپ کے چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالائوں کی بیٹیاں بھی جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی (ہو)۔ عبد اللہ بن مسعود کی قرأت میں ہے: وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ وَاللَّائِي هَاجِرُونَ مَعَكَ۔

نیز ترمذی اور ابن ابی حاتم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اور ترمذی نے اسے حدیث حسن قرار دیا ہے، ابن عباسؓ فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ ﷺ عن أصناف النساء إلا ما كان من المؤمنات المهاجرات“ (رسول اللہ ﷺ کو مختلف قسم کی عورتوں سے منع کیا گیا سوائے ان عورتوں کے جو صاحب ایمان ہوں اور ہجرت کی ہوئی ہوں)، اور حضرت ام ہانیؓ کی روایت ہے کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے نکاح کا پیغام بھیجا تو میں نے آپ ﷺ سے معذرت کر لی، نبی اکرم ﷺ نے میرا عذر قبول کر لیا، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: ”إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ... اللَّائِي هَاجِرُونَ مَعَكَ“ تک، ام ہانیؓ کہتی ہیں کہ میں نبی اکرم ﷺ کے لئے حلال نہیں تھی، کیونکہ میں ان خواتین میں سے نہیں تھی جنہوں نے نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ہجرت کی تھی بلکہ میں طلقاء میں سے تھی (۱)۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: آیت میں اس بات پر دلالت نہیں ہے کہ جن عورتوں نے ہجرت نہیں کی تھی وہ رسول اللہ ﷺ کے لئے

(۱) ملاحظہ ہو: لخصاً ۳/۲۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر الطبری ۳/۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام لخصاً ۳/۵۰، حدیث ام ہانیؓ کی روایت امام ترمذی (ترمذی مع شرح ابن العربی ۲/۸۹، طبع الصلوی) نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ: ”یہ حدیث اس سند کے ساتھ بروایت سدی حسن صحیح ہے“، ابن العربی نے لکھا ہے: ”یہ حدیث بہت کمزور ہے کسی صحیح اور قابل استدلال سند سے یہ حدیث نہیں آئی ہے“۔

سے درخواست کی کہ میں اسی عورت سے نکاح کروں جو میرے ساتھ جنت میں رہے تو اللہ نے میری یہ درخواست قبول فرمائی (اس حدیث کی روایت حاکم نے کی ہے اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس حرمت کی وجہ یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس سے کہیں بلند ہیں کہ ان کا نطفہ کسی کافرہ کے رحم میں جائے، اور اس لئے بھی کہ کافرہ خاتون رسول اللہ ﷺ کی صحبت کو ناپسند کرتی ہے (۱)۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے باندی سے نکاح بھی حرام قرار دیا گیا، خواہ باندی مسلمان ہی ہو، اس لئے کہ باندی سے نکاح زنا کے خوف کی وجہ سے معتبر ہوتا ہے اور رسول اللہ ﷺ زنا سے معصوم ہیں، یا آزاد عورت کا مہر نہ دے سکنے کی وجہ سے باندی کا نکاح معتبر ہوا، اور رسول اللہ ﷺ کا نکاح ابتداء ہی سے مہر سے بے نیاز ہے، اس لئے کہ آپ کے لئے بغیر مہر کے نکاح جائز تھا، نیز اس لئے کہ باندی سے نکاح کے نتیجے میں اولاد غلام ہو جاتی ہے اور مقام نبوت اس سے منزہ ہے (۲)۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے اس عورت سے بھی نکاح حرام تھا جس پر ہجرت واجب ہوئی، اور اس نے ہجرت نہیں کی، کیونکہ سورہ احزاب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّائِي آتَيْتِ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّائِي هَاجِرُونَ مَعَكَ“ (۳)

(۱) اے نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیٹیاں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں حلال کی ہیں، اور وہ عورتیں بھی جو تمہاری مملوکہ ہیں

(۱) الخرشنی ۳/۶۱، لخصاً ۳/۲۷۷، اسنی الطالب ۳/۱۰۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورہ احزاب ۵۰۔

اختصاص ۲۷-۳۰

کا مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے عصر کے بعد نماز ادا کرنا جائز تھا اور آپ کی امت کے لئے مکروہ ہے، بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: ”أن رسول الله ﷺ كان يصلي بعد العصر وبنهي عنها“،^(۱) (رسول اللہ ﷺ عصر کے بعد نماز ادا کرتے تھے، اور ایسا کرنے سے منع فرماتے تھے)۔

ب- غائب میت پر نماز جنازہ:

۲۹- جو حضرات غائب میت پر نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں مثلاً حنفیہ، ان کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے غائب کی نماز جنازہ پڑھنا جائز تھا، آپ کی امت کے لئے جائز نہیں ہے، اس جواز کو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے مخصوص فرمایا^(۲)۔

ج- صیام وصال:

۳۰- جمہور فقہاء کے نزدیک صیام وصال کا جواز رسول اللہ ﷺ کے لئے خاص تھا، آپ کی امت کے لئے صیام وصال جائز نہیں کیا گیا، کیونکہ بخاری اور مسلم میں روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے وصال سے منع فرمایا، آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ آپ خود صیام وصال رکھتے ہیں تو آپ ﷺ نے جواب دیا: ”إني لست كهيئتكم، إني أطعم وأسقى“^(۳) (میں تمہاری طرح نہیں

حرام تھیں، اس لئے کہ کسی چیز کا خاص طور سے ذکر کرنا اس کے علاوہ سے حکم کی نفی نہیں کرتا^(۱)۔

ح- ان عورتوں کا نکاح میں رکھنا جو آپ ﷺ کو ناپسند کریں:

۲۷- مقام نبوت کے تحفظ کے لئے رسول اللہ ﷺ کے لئے یہ بات حرام تھی کہ آپ کسی ایسی عورت کو اپنے نکاح میں رکھیں جو آپ کو ناپسند کرتی ہو، آپ کی امت کے لئے یہ چیز حرام نہیں کی گئی، بخاری وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: ”أن ابنة الجون لما أدخلت على رسول الله ﷺ ودنا منها قالت: أعود بالله منك، فقال عليه الصلاة والسلام: لقد عدت بعظيم، الحقي بأهلك“^(۲) (جون کی لڑکی جب رسول اللہ ﷺ کے پاس لائی گئی اور آپ اس سے قریب ہوئے تو اس نے کہا: میں تجھ سے اللہ کی پناہ چاہتی ہوں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم نے بڑی ذات کی پناہ چاہی، تم اپنے گھر والوں کے پاس چلی جاؤ) اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ ﷺ کے لئے اپنی بیویوں کو اختیار دینا واجب قرار دیا گیا، جس پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔

مباح اختصاصات

الف- عصر کے بعد نماز کی ادائیگی:

۲۸- جو حضرات عصر کے بعد نماز کی ادائیگی مکروہ قرار دیتے ہیں ان

(۱) احکام الجصاص ۳۲۹/۳۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۳۵۶/۹، حدیث نمبر: ۵۲۵۳ تا ۵۲۵۴) تنقیح الجہیر ۱۳۱/۳، الجصاص بکبری ۲۷۶/۳، اسنی الطالب ۱۰۰/۳، روح الطائین ۶/۷، شرح البرقانی ۱۵۸/۲، مطالب ولی النبی ۳۱/۵۔

(۱) الجصاص ۲۸۳/۳، حضرت عائشہؓ کی حدیث: ”أن رسول الله...“ کی روایت ابو داؤد نے کی ہے مندرجہ ذیل ہے کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق بن یسار ہیں ان کی حدیث سے استدلال کرنے میں نل علم کا اختلاف ہے (عون المعبود ۳۹۳/۳ طبع البند)۔

(۲) الجصاص ۲۸۳/۳، مراآی الفلاح ص ۳۱۹ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ۔

(۳) صوم وصال سے ممانعت والی حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے ”لہی رسول اللہ ﷺ عن الوصال...“ (رسول اللہ ﷺ نے وصال سے منع فرمایا) (فتح الباری

ہوں، مجھے کھلایا اور پلایا جاتا ہے۔)

۵- مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا:

۳۲- جو فقہاء کہتے ہیں کہ کوئی مکلف شخص مکہ میں بغیر احرام کے داخل نہیں ہو سکتا وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا فتح مکہ کے دن بلا احرام مکہ میں داخل ہو جانا آپ ﷺ کی خصوصیت تھی (۱)۔

و- اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا:

۳۳- جن فقہاء نے تاضی کو اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے سے منع کیا ہے انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے اس فیصلے کو جو ہند بنت عتبہ کے بارے میں آپ نے اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر کیا تھا اور ان سے فرمایا تھا: "خذی من مالہ ما یکفیک" (ابوسفیان کے مال میں جو تمہارے لئے کافی ہو لے لو)، اس کو آپ ﷺ کی خصوصیات میں شمار کیا ہے (۲)۔

ز- اپنے حق میں فیصلہ:

۳۴- رسول اللہ ﷺ کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ ﷺ کے لئے اپنے حق میں فیصلہ کرنا جائز تھا، کیونکہ امت کے لئے اس کی ممانعت شک کی وجہ سے ہے، اور حضور اکرم ﷺ کے فیصلہ میں بالکل شک کی گنجائش نہیں تھی (۳)، جس طرح غصہ کی حالت میں فیصلہ

و- حرم میں قتال:

۳۱- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے مکہ مکرمہ میں قتال کرنا جائز تھا، آپ کی امت کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ بخاری اور مسلم نے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول روایت کیا ہے: "إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما، ولا يعصد بها شجرة، فإن أحد ترخص بقتال رسول الله فقولوا: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم" (۱) (مکہ کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا، لوگوں نے حرام قرار نہیں دیا، لہذا جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں کہ مکہ میں خون بہائے، اور نہ مکہ میں درخت کاٹے، پس اگر کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کے قتال سے جواز پر استدلال کرے تو کہہ دو کہ اللہ نے اپنے رسول کو اجازت دی تھی، تم کو اجازت نہیں دی)۔

= ۲۰۲ طبع استنبی، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۷۳ ۷ طبع عیسیٰ الحلیمی (سنن البیہقی ۶۱/ ۷، لفظ بیہقی کے موافق ہے لخصاً ۳/ ۲۸۲، روح الطائین ۷/ ۷، مواہب الجلیل ۳/ ۳۰۰، ۳۰۱، آسنی الطالب ۳/ ۱۰۱، امرائی الفلاح ۳/ ۵۱، مطالب اولیٰ ائسی ۵/ ۵، کشف القناع ۲۷/ ۵۔

(۱) مطالب اولیٰ ائسی ۵/ ۵، لخصاً ۳/ ۲۹۰، حدیث کا کلمہ یہ ہے: "الما أذن له فيه ساعة من ليل، وقد عادت حرمها اليوم كحرمها بالأمس وليبلغ الشاهد الغائب" (نبی کو دن کی ایک گھڑی میں قتال کی اجازت دی گئی تھی، اب اس کی حرمت آج لوٹ آئی کل کی طرح، حاضرین غائبین کو یہ بات پہنچادیں)، اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے ابوشریح عدوی سے کی ہے، (فتح الباری ۲۰/ ۸، حدیث نمبر ۳۲۹۵ طبع استنبی، صحیح مسلم تحقیق فؤاد عبدالباقی ۲/ ۷۸ ۷ طبع عیسیٰ الحلیمی)۔

(۱) جوہر الاکلیل ۱/ ۷۰، لخصاً ۳/ ۲۹۰، مطالب اولیٰ ائسی ۵/ ۵، سنن البیہقی ۷/ ۵۹۔

(۲) روح الطائین ۷/ ۷، لخصاً ۳/ ۲۹۱، ہند بنت عتبہ کی حدیث: "خذی... بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے دونوں میں اس حدیث کے کچھ مختلف الفاظ ہیں تخصیص البیہقی (۳/ ۷، ۸)، آسنی الطالب ۳/ ۱۰۲۔ المولود والمرجان ۳/ ۲۹، تاریخ کردہ وزارت الاوقاف والاہون الاسلامیہ کوہت، شرح السنۃ للبیہقی تحقیق شعیب اربابوط ۸/ ۲۰۳، تاریخ کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۳ھ)۔

(۳) آسنی الطالب ۳/ ۱۰۲، الترغیب ۲/ ۱۶۱۔

اختصاص ۳۵-۳۹

لئے نہ کہ آپ ﷺ کی امت کے لئے چار عورتوں سے زائد سے نکاح کرنا جائز قرار دیا گیا، مہر کے بغیر نکاح کی اور ولی کی اجازت کے بغیر کسی عورت سے نکاح کی اجازت دی گئی۔ بعض حضرات کے نزدیک آپ ﷺ کے لئے یہ بھی جائز کیا گیا کہ بیویوں کے درمیان باری مقرر نہ کریں، حالانکہ آپ ﷺ باری مقرر کرنے کے بہت پابند تھے حتیٰ کہ سفر کی حالت میں بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرتے، اور جب آپ ﷺ کا مرض بہت شدید ہو گیا تو آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے مکان میں بیماری کے ایام گزارنے کی اجازت چاہی (۱)۔

فضائل کے نوع کی خصوصیات

۳۸- کچھ امور ایسے ہیں جو مزید فضیلت کے لئے رسول اللہ ﷺ کے لئے مخصوص کیے گئے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- جس کو چاہیں جس حکم کے ساتھ خاص کر دیں:

۳۹- چونکہ رسول اللہ ﷺ قانون ساز ہیں، آپ ﷺ خواہش نفس سے کوئی بات نہیں فرماتے، اس لئے آپ ﷺ کو یہ اختیار ہے کہ جس کو چاہیں کسی حکم کے ساتھ خاص کر دیں مثلاً آپ ﷺ نے حضرت خزیمہؓ کی کواعی کو دو مردوں کی کواعی کے برابر قرار دیا، حضرت ابو بردہؓ اور حضرت عقبہ بن عامرؓ کو قربانی میں عناق (بکری کا بچہ جس کا ایک سال پورا نہ ہوا ہو) ذبح کرنے کی اجازت دی، اور آپ ﷺ نے قرآن کی ایک سورت کے بدلہ ایک مرد کا نکاح کر دیا، حضرت ام سلیمؓ سے حضرت ابوطحہؓ کا نکاح ان کے اسلام لانے کے بدلہ میں کیا۔

(۱) المختصر، ۲۹۸، روہتہ الطائین ۷/۹۔

آپ ﷺ کے لئے جائز تھا (امت کے لئے جائز نہیں) (۱)۔

ح- ہدیہ لینا:

۳۵- نبی اکرم ﷺ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ دوسرے حکام اور ولیوں کے برخلاف آپ ﷺ کے لئے اپنی رعایا سے ہدیہ لینا حلال تھا (۲)۔

ط- غنیمت اور فتنے میں اختصاص:

۳۶- رسول اللہ ﷺ کے لئے مال غنیمت کا خمس (پانچواں حصہ) لینا جائز کر دیا گیا تھا، خواہ آپ ﷺ اس جنگ میں شریک نہ رہے ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ“ (۳) (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے..... ہے)۔

مال غنیمت میں سے ”صفی“ بھی آپ کے لئے جائز قرار دیا گیا، صفی سے مراد وہ مال ہے جسے رسول اللہ ﷺ مال غنیمت میں سے تقسیم غنیمت سے پہلے پسند فرمائیں مثلاً تلوار، زرہ وغیرہ، اسی صفی میں سے ام المؤمنین حضرت صفیہؓ بھی تھیں، انہیں رسول اللہ ﷺ نے مال غنیمت سے اپنے لئے منتخب کر لیا تھا (۴)۔

ی- نکاح کے سلسلے کی خصوصیت:

۳۷- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ آپ ﷺ کے

(۲) المختصر، ۲۹۱/۳۔

(۳) روہتہ الطائین ۷/۱۶۔

(۴) روہتہ الطائین ۷/۷، کشاف القناع ۵/۲۷، الترقا فی ۲/۱۶۰، آیت سوره

انفال، ۳۱ کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

ج- کسی بچے کا نام اور کنیت دونوں رسول اللہ ﷺ کے نام اور کنیت پر رکھنا:

۴۱- امام شافعی کا مسلک، امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور طاؤس و ابن سیرین کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کسی کے لئے آپ ﷺ کی کنیت کے مطابق کنیت اختیار کرنا جائز نہیں تھا، خواہ اس کا نام محمد ہو یا نہ ہو، کیونکہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ قبیلہ انصار کے ایک شخص کے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا، اس شخص نے بچے کا نام محمد رکھا، اس بات پر قبیلہ انصار کے لوگ غصہ ہو گئے اور کہا کہ ہم اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کریں گے، چنانچہ ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”قد أحسنت الأنصار“ (انصار نے اچھا کیا) پھر فرمایا: تسموا باسمي ولا تکنوا بكنيتي، فإني أبو القاسم أقسم بينكم“^(۱) (میرے نام رکھو لیکن میری کنیت پر کنیت اختیار نہ کرو کیونکہ میں ابو القاسم ہوں، تمہارے درمیان تقسیم کرنا ہوں)، اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔

بعض فقہاء کا مسلک (جس میں ایک روایت کے مطابق امام احمد بھی ہیں) یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا نام اور کنیت جمع کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ سنن ابی داؤد میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”من تسمى باسمي فلا يتكنى بكنيتي، ومن تكنى بكنيتي

(۱) حدیث: ”تسموا باسمي ولا تکنوا بكنيتي...“ کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں البتہ اس میں یوں ہے ”فإني أبا القاسم“ (فتح الباری ۱/۲۱۷ طبع استغیہ، صحیح مسلم تصحیح محمد فواد عبد الباقی ۳/۱۶۸۳ طبع عیسیٰ الحلبي ۱۳۷۵ھ)۔

ب- رسول مومنین سے خود ان کی جانوں سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں:

۴۰- رسول اللہ ﷺ کی یہ خصوصیت ہے جو آپ ﷺ کے کسی امتی کو حاصل نہیں، کہ آپ مومنین سے خود ان کی جانوں سے بھی زیادہ لگاؤ رکھتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ“^(۱) (نبی ﷺ مومنین کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں)۔

اس خصوصیت پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: اول: اپنی جان، مال، اولاد سے زیادہ نبی اکرم ﷺ سے محبت کرنا واجب ہے، کیونکہ بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: آپ مجھے ہر چیز سے زیادہ محبوب ہیں سوائے میری جان کے جو میرے دونوں پہلوؤں کے درمیان ہے، تو ان سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لن يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه“^(۲) (تم میں سے کوئی مومن نہیں ہو سکتا یہاں تک کہ میں اسے اس کی جان سے بھی زیادہ محبوب ہو جاؤں)، نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد پر حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اس ذات کی قسم جس نے آپ پر کتاب نازل فرمائی آپ مجھے میری جان سے بھی زیادہ محبوب ہیں، اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”الآن يا عمر“ (اے عمر اب تمہارا ایمان کامل ہوا)۔ دوم: آپ ﷺ پر جان، مال اور اولاد دند کرنا واجب ہے۔ سوم: آپ ﷺ کی اطاعت واجب ہے خواہ خواہش نفس کے خلاف ہی ہو۔

(۱) سورہ احزاب ۶، ملاحظہ ہو: کشاف القناع ۵/۳۰۔

(۲) حدیث عمر کی روایت بخاری نے اپنی صحیح کتاب الايمان والحدود باب كيف كانت بيمن النبي ﷺ میں کی ہے (فتح الباری ۱۱/۵۲۳ طبع استغیہ)۔

اختصاص ۴۱

میری کنیت کو حرام کیا ہے، یا وہ کون ہے جس نے میری کنیت کو حرام اور میرے نام کو حلال کیا ہے۔ اسی لئے صحابہ کرام اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ اپنے بچوں کا نام ”محمد“ اور کنیت ”ابو القاسم“ رکھیں، حتیٰ کہ راشد بن حفص زہری نے فرمایا: میں نے چار صحابہ کرام کو پایا جن کا نام محمد اور جن کی کنیت ابو القاسم تھی: محمد بن طلحہ بن عبید اللہ، محمد بن ابی بکر، محمد بن علی بن ابی طالب اور محمد بن سعد بن ابی وقاص۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ممانعت رسول اللہ ﷺ کی زندگی تک تھی، آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کے نام کے ساتھ نام رکھنا اور آپ ﷺ کی کنیت اختیار کرنا درست ہے، یہ بات ممانعت کے سبب سے معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہود رسول اللہ ﷺ کی کنیت اختیار کر لیتے تھے اور ابو القاسم کہہ کر پکارتے تھے، جب رسول اللہ ﷺ ان کی طرف متوجہ ہوتے تو وہ لوگ کہتے کہ ہم آپ ﷺ کو نہیں پکار رہے ہیں، ان کے اس رویہ کا مقصد رسول اللہ ﷺ کو ایذا پہنچانا تھا، یہ مانع رسول اللہ ﷺ کے وصال سے دور ہو گیا، اس کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ کی یہ روایت بھی ہے: حضرت علیؑ نے عرض کیا: ”یا رسول اللہ! آیت ان ولد لی بعدک ولد اسمیہ محمداً و اکیہہ بکنیتک؟ قال:

”نعم“ (۱) (اے اللہ کے رسول اگر آپ ﷺ کے بعد میرے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام محمد اور اس کی کنیت آپ ﷺ

(۱) ان تمام باتوں کے لئے ملاحظہ کریں: الخصائص الکبریٰ ۳/ ۱۷۲، روایت الطالین ۷/ ۵، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۵، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۶۳ طبع دوم بولاق ۱۳۱۰ھ، تحفۃ المودود فی احکام المولود ۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامام، حضرت علیؑ کی حدیث: ”یا رسول اللہ! آیت.....“ کو حاکم مور ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے (تخصیص الجہیر ۳/ ۱۳۲، تحفۃ الاخوان ۸/ ۱۳۲ طبع استنبول)۔

فلا یتسمی باسمی“ (۱) (جس نے میرا نام اختیار کیا وہ میری کنیت اختیار نہ کرے اور جس نے میری کنیت اختیار کی وہ میرا نام اختیار نہ کرے)۔

ان مانعین میں سے بعض نے ممانعت کو حرمت پر محمول کیا ہے اور بعض نے کراہت پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ کا مسلک ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے نام اور کنیت کو جمع کرنا ممنوع تھا، پھر یہ ممانعت منسوخ ہو گئی اور حلت ثابت ہو گئی، کیونکہ ابو داؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”جاءت امرأة إلی النبی ﷺ فقالت: یا رسول اللہ! إني قد ولدت غلاماً فسميته محمداً و کنیتہ ابا القاسم، فذکر لی أنك تکره ذلك، فقال ﷺ: ”ما الذي أحل اسمی و حرّم کنیتي، أو ما الذي حرّم کنیتي و أحل اسمی“ (۲) (ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے ایک بچہ پیدا ہوا، میں نے اس کا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی، اس کے بعد مجھ سے ذکر کیا گیا کہ آپ ﷺ اسے ناپسند فرماتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وہ کون ہے جس نے میرے نام کو حلال اور

(۱) حدیث: ”من سمی باسمی...“ کی روایت ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت جابرؓ سے مروی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے اور ابن جریر نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے (ابو داؤد ۲/ ۵۸۸، طبع الجلی، تخصیص الجہیر ۳/ ۱۳۲ طبع حنفی)۔

(۲) حدیث: ”ما الذي أحل...“ کی روایت ابو داؤد نے حضرت عائشہؓ سے محمد بن عمران الجلیؓ کی سند کے ساتھ کی ہے (۵۸۹/۲) طبع الجلی، صاحب عون السجود لکھتے ہیں: منذری نے اس حدیث کو ”غریب“ قرار دیا ہے فتح الباری میں ہے کہ محمد بن عمرانؓ نے تمہا یہ روایت کی ہے اور وہ مجہول ہیں ذہبی فرماتے ہیں: ان کی ایک حدیث ہے اور وہ مکر ہے میں نے ان کے بارے میں اصحاب فن کی کوئی جرح اور تعدیل نہیں دیکھی (عون السجود ۲/ ۲۳۸)۔

اختصاص ۴۲-۴۴

کو سب و شتم اور آپ ﷺ پر اِزَامِ تَرَاثِي کرنے والے کی سزا قتل ہے (۱)۔

کی کنیت پر رکھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔

و- رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش قدمی اور آپ کی موجودگی میں آواز بلند کرنا:

و- جس کو آپ پکاریں اس کا جواب دینا:

۴۴- نبی اکرم ﷺ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اگر آپ ﷺ کسی کو

۴۴- رسول اللہ ﷺ کی یہ بھی ایک خصوصیت ہے کہ آپ کے

سامنے پیش قدمی یعنی آپ ﷺ کے سامنے تجویز پیش کرنے میں

آپ سے سبقت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کو

وحی کے ذریعہ حق و صواب کی راہ پر رکھا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ

اللَّهِ وَرَسُولِهِ" (۱) (اے ایمان والو! آگے نہ بڑھو اللہ سے اور اس

کے رسول سے)۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں اس طرح آواز بلند

کرنا کہ متکلم کی آواز رسول اللہ ﷺ کی آواز سے اونچی ہو جائے،

جائز نہیں ہے، کیونکہ سورہ حجرات میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا

تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ

أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ" (اے ایمان والو! اپنی آوازوں کو

پیغمبر کی آواز سے بلند نہ کیا کرو اور نہ ان سے ایسے کھل کر بولا کرو، جیسے

آپس میں کھل کر بولا کرتے ہو کہ کہیں تمہارے اعمال برباد نہ

ہو جائیں اور تمہیں خبر تک نہ ہو)۔

(۱) المصالح الکبریٰ ۳/۳۱۱، سنن الترمذی ۷/۶۷، المغنی ۸/۳۳۳، جوہر و الکلیل

۲/۲۸۲، حاشیہ ابن طاہرین ۱/۳۷۷، ۳/۱۸۲، ۲/۹۳۔

(۲) حدیث: "ما منعک..." کی روایت ابو داؤد نے کی ہے اصل روایت

بخاری کی ہے (سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۱/۳۳ طبع الکتاب العربی، فتح

الباری ۸/۳۰۷ طبع المستقیم)۔

(۳) سنن الترمذی ۷/۶۲، کشاف القناع ۵/۳۳، اسنی الطالب ۳/۱۰۵، تلخیص

الجہر ۳/۱۳۲، آہت سورہ انفال کی ہے آہت نمبر ۲۳۔

ھ- رسول اللہ ﷺ کو سب و شتم کرنے والے کو قتل کرنا:

۴۳- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ

(۱) سورہ حجرات ۱/۲، ملاحظہ ہو المصالح الکبریٰ ۳/۳۲۷، کشاف القناع

۵/۳۳، اسنی الطالب ۳/۱۰۵، الترمذی ۲/۱۶۰، الخرشبی ۳/۶۲، تلخیص

الجہر ۳/۱۳۲۔

اختصاص ۴۵-۴۷

صدقہ ہے)۔

رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ چھوڑا اس میں سے آپ ﷺ کے گھر والوں پر خرچ کیا گیا، اور جو باقی بچا وہ صدقہ قرار پایا، جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ ”ما ترک بعد نفقة نسائي و منونة عاملي فهو صدقة“^(۱) (اپنی بیویوں کے نفقہ اور اپنے عامل کے اخراجات کے بعد میں نے جو کچھ چھوڑا وہ صدقہ ہے)، اور وہ امت کے کسی فرد کے لئے نہیں ہے، یہ بات واضح ہے کہ دوسرے انبیاء بھی اس خصوصیت میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ شریک ہیں^(۲)۔

ط- آپ ﷺ کی بیویاں مومنین کی مائیں ہیں:

۴۷- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ آپ ﷺ کی بیویاں اہل ایمان کی مائیں ہیں، آپ ﷺ کے بعد نہ ان سے نکاح کیا جائے گا اور نہ غیر محرم انہیں دیکھ سکتے ہیں، ان پر لازم تھا کہ وہ اپنے گھروں میں رہیں اور آپ ﷺ کے وصال کے بعد بغیر ضرورت گھروں سے نہ نکلیں۔ اس کی تفصیل ”امہات المؤمنین“ کی اصطلاح میں دیکھی جائے^(۳)۔

دوسری فصل زمانوں کی خصوصیات

بعض زمانوں کو کچھ مخصوص احکام کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جو

- (۱) حدیث: ”ما ترک...“ کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری، حدیث نمبر: ۳۰۹۶)۔
- (۲) مواہب الجلیل ۳۹۹/۳، حاشیہ اقلیو بی ۱۹۸/۳، سنن ابی یوسف ۶۳/۷۔
- (۳) امہات المؤمنین کے بارے میں آنے والی احادیث کے لئے ملاحظہ کریں جامع الاصول ۲۳۱/۹ طبع دمشق ۱۳۹۲ھ۔

ز- آپ ﷺ کی لڑکیوں کی اولاد کا نسب آپ ﷺ کی طرف ہونا:

۴۵- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت جس میں کوئی دوسرا شخص آپ ﷺ کے ساتھ شریک نہیں ہے، یہ ہے کہ کفایت وغیرہ میں آپ ﷺ کی صاحبزادیوں کی اولاد کی نسبت آپ ﷺ کی طرف ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ ”إن ابني هذا سیدنا“ (بے شک میرا یہ بیٹا سردار ہے)، اور جناب رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے جسے علامہ سیوطی نے ”الخصائص الصغریٰ“ میں ذکر کیا ہے: ”إن الله لم یبعث نبیاً قط إلا جعل ذریته فی صلبہ غیری، فإن الله جعل ذریتی من صلب علی“^(۱) (بے شک اللہ تعالیٰ نے میرے علاوہ ہر نبی کی ذریت اس کی صلب میں رکھی، اللہ تعالیٰ نے میری ذریت علی کی صلب سے بنائی)۔

ح- آپ ﷺ کے ترکہ میں میراث کا جاری نہ ہونا:

۴۶- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت جس میں آپ کی امت کا کوئی فرد آپ کے ساتھ شریک نہیں ہے، یہ ہے کہ آپ کے ترکہ میں میراث جاری نہیں ہوگی، رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: ”نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما ترکنا صدقة“^(۲) (ہم گروہ انبیاء کا کوئی وارث نہیں ہوتا، ہم لوگ جو کچھ چھوڑیں وہ

(۱) کشاف القناع ۳۱/۵، آسنی الطالب ۱۰۶/۳، حدیث: ”إن ابني هذا...“ کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۳۰۷/۵، تخریص الجہر ۱۳۳/۳)، اور حدیث: ”إن الله لم یبعث...“ کی روایت ابن الجوزی نے ملتے جلتے الفاظ سے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں (اعطال اکتشاف ۲۱۰/۱)۔

(۲) حدیث: ”نحن معاشر...“ کی روایت بخاری نے کی ہے لیکن بخاری کی روایت میں ”نحن معاشر الانبياء“ کے الفاظ نہیں ہیں (فتح الباری ۱۲/۷ طبع استنبول)۔

اختصاص ۴۸-۵۲

دوسرے زبانوں میں نہیں پائے جاتے:

قام لیلتي العید محتسباً لله لم یمت قلبه یوم تموت القلوب“ (۱) (جس شخص نے اللہ کے لئے ثواب حاصل کرنے کی خاطر عیدین کی راتوں میں عبادت کی اس کا دل اس دن نہیں مرے گا جس دن قلوب مرجائیں گے)، ان دونوں دنوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان میں ایک خاص قسم کی نماز (نماز عید) پڑھی جاتی ہے، ان دونوں دنوں میں روزہ رکھنا حرام ہے (۲)، اور دونوں کی صبح میں تکبیر کہی جاتی ہے۔

الف- شب قدر:

۴۸- اس رات کو تلاش کئے جانے اور قیام کے انتخاب کی خصوصیت حاصل ہے، جیسا کہ تفصیل کے ساتھ ”لیلة القدر“ اور ”قیام اللیل“ کی اصطلاح کے تحت آئے گا۔

ب- رمضان کا مہینہ:

۴۹- ماہ رمضان کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس میں روزے فرض کئے گئے ہیں، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ (۱) (ہذا تم میں کا جو شخص اس ماہ کو پائے اس کے روزے رکھے)۔ اور رمضان کی راتوں میں تراویح کی نماز پڑھنا مسنون ہے، جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: ”من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه“ (۲) (جس نے ایمان کی حالت میں ثواب طلب کرنے کے لئے رمضان کا قیام کیا اس کے تمام گزشتہ گناہ معاف ہو جاتے ہیں)۔

و- ایام تشریق:

۵۱- ایام تشریق کی خصوصیت یہ ہے کہ ان دنوں میں فرض نمازوں کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے، اور ان دنوں میں قربانی کا جانور ذبح کرنا جائز ہے اور ان میں روزے رکھنا حرام ہے (۳)، جیسا کہ اس کی تفصیل ”ایام تشریق“ کی اصطلاح میں آئے گی۔ ”اخئیہ“ کی اصطلاح کا بھی مطالعہ کیا جائے۔

ھ- جمعہ کا دن:

۵۲- جمعہ کے دن کو ایک خاص نماز کے وجوب کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، جو نماز ظہر کے قائم مقام ہے، وہ نماز جمعہ ہے۔ اس دن غسل کرنا مسنون ہے اور اس میں دعا مستحب ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی بنا پر کہ ”فیہ ساعة لا یوافقها عبد مسلم و هو

ج- عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دو دن:

۵۰- عیدین کی راتوں کی یہ خصوصیت ہے کہ ان میں شب بیداری کرنا مستحب ہے (۳)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”من

(۱) سورہ بقرہ، ۱۸۵۔

(۲) حدیث: ”من قام رمضان...“ کی روایت بخاری، مسلم اور صحاب سنن اربعہ نے کی ہے (فیض القدر ۱۹۱/۶)۔

(۳) ملاحظہ ہو: المجموع ۳/۵۲، شرح المنہاج ۲/۱۲۷، ابن ماجہ ۱/۳۶۰، مراتی الفلاح بحامیة الطحاوی رص ۲۱۸، البحر الرائق ۵۶/۲، شرح اربعہ ۱/۱۸۱، المغنی ۲/۵۹، کشف اللجج رات رص ۸۶۔

(۱) حدیث: ”من قام لیلتي العید...“ کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے منذری نے الترغیب والترہیب میں اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ اس کے ایک راوی ”بغیة“ مدلس ہیں، اسی طرح کی بات بوصری نے زوائد ابن ماجہ میں کہی ہے (سنن ابن ماجہ ۱/۵۶۷ طبع عیسیٰ الحلبي، الترغیب والترہیب ۱۵۲/۲ طبع الحلبي)۔

(۲) المغنی ۳/۶۳، جامع الاصول ۶/۳۳۳۔

(۳) المغنی ۳/۶۳، جامع الاصول ۶/۳۳۳۔

اختصاص ۵۳-۵۶

کی رات میں عبادت کرو اور اس کے دن میں روزہ رکھو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس رات میں سورج ڈوبتے ہی قریب والے آسمان تک نزول فرماتے ہیں اور ارشاد فرماتے ہیں کہ کیا کوئی مغفرت طلب کرنے والا ہے کہ میں اس کی مغفرت کروں، کیا کوئی رزق طلب کرنے والا ہے کہ میں اسے رزق دوں، کیا کوئی مصیبت زدہ شخص ہے کہ میں اسے عافیت عطا کروں، کیا کوئی ایسا شخص ہے... کیا کوئی ایسا شخص ہے... صبح صادق طلوع ہونے تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہی اعلان ہوتا رہتا ہے۔

ح- رجب کی پہلی رات:

۵۵- بعض حنفیہ اور بعض حنابلہ کے مطابق رجب کی پہلی رات کو اس میں عبادت اور شب بیداری کے مستحب ہونے کی خصوصیت حاصل ہے، کیونکہ یہ بھی ان راتوں میں سے ہے جن میں دعا رد نہیں کی جاتی (۱)۔

ط- دسویں و نویں محرم کا دن:

۵۶- نو اور دس محرم کے دن کی یہ خصوصیت ہے کہ ان میں روزہ رکھنا مستحب ہے، کیونکہ مسلم اور ابو داؤد نے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ”حين صام رسول الله ﷺ يوم عاشوراء وأمر بصيامه، قالوا: يا رسول الله! إنه يوم تعظمه اليهود والنصارى، فقال رسول الله ﷺ: فإذا كان العام القابل - إن شاء الله - صمت اليوم التاسع، فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول الله ﷺ“ (۲)

(۱) مرآة الفلاح بحامية الطحاوي ص ۲۱۹، لفروع ۱/۳۳۸۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: ”حين صام رسول الله ﷺ“ کی روایت

قائم یصلی یسأل اللہ شیئاً إلا أعطاه إياه“ (۱) (جمعہ کے دن میں ایک ایسی ساعت ہے کہ جو مومن بندہ اس میں کھڑے ہو کر نماز پڑھ رہا ہوگا اور اللہ تعالیٰ سے کوئی چیز مانگ لے گا تو اللہ تعالیٰ اسے وہ چیز دے دیں گے)۔ صرف جمعہ کے ہی دن کو روزہ اور قیام میل کے ساتھ مخصوص کرنا مکروہ ہے (۲)۔

و- نویں ذی الحجہ کا دن:

۵۳- یوم عرفہ (۹ ذی الحجہ) کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس دن حاجیوں کے لئے عرفہ میں وقف کرنا واجب ہے اور حج کرنے والوں کے لئے اس دن کا روزہ مکروہ ہے (۳)۔

ز- پندرہ شعبان کا دن اور رات:

۵۴- پندرہ شعبان کی رات کی یہ خصوصیت ہے کہ جمہور کے نزدیک اس میں عبادت و شب بیداری مستحب ہے، کیونکہ اس کی فضیلت میں صحیح احادیث آئی ہیں، اسی میں جناب رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد بھی ہے: ”إذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا نهارها، فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى السماء الدنيا فيقول: ألا من مستغفر لي فأغفر له، ألا مسترزق فأرزقه، ألا مبتلى فأعفيه ألا كذا... ألا كذا... حتى يطلع الفجر“ (۴) (جب نصف شعبان کی رات ہو تو اس

(۱) حدیث: ”فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم...“ کی روایت بخاری اور مسلم نے باب الجمعة میں کی ہے (فتح الباری ۲/۳۱۵، صحیح مسلم ۲/۵۸۳)۔

(۲) ملاحظہ ہو: معنی الخراج ۲/۲۲۸، جامع الاصول ۶/۳۵۹۔

(۳) ملاحظہ ہو: جامع الاصول ۶/۳۵۷۔

(۴) الترغيب والترهيب ۲/۲۳۳، حدیث: ”إذا كانت...“ کی روایت

ابن ماجہ نے کی ہے حافظ بصری نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے (سنن

ابن ماجہ ۱/۲۳۵)۔

اختصاص ۵۷-۵۹

کے بارے میں شک کیا جاتا ہے (کہ وہ تیس شعبان ہے یا پہلی رمضان)، حضرت عمارؓ آگ میں بھنی ہوئی ایک بکری لائے، کچھ لوگ کنارے ہو گئے تو حضرت عمارؓ نے فرمایا: جس شخص نے اس دن روزہ رکھا اس نے ابو القاسم کی نافرمانی کی)۔

ک- ایام بیض:

۵۸- ایام بیض (روشن دن یعنی ہر عربی مہینہ کی تیرہ، چودہ، پندرہ تاریخ) کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان دنوں کے روزے مستحب ہیں، کیونکہ ابو داؤد اور نسائی نے عبد الملک بن ملحان قیسی سے اور انہوں نے اپنے باپ ملحان قیسی سے روایت کی ہے: ”کان رسول اللہ یأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة، وقال: هن كهيئة الدهر“^(۱) (رسول اللہ ﷺ ہمیں حکم دیتے تھے کہ ہم لوگ روشن دنوں، تیرہ، چودہ اور پندرہ کا روزہ رکھیں، اور فرمایا: ان ایام میں روزہ رکھنا سال بھر روزہ رکھنے کے برابر ہے)۔

ل- ذی الحجہ کے ابتدائی دس دن:

۵۹- ان دنوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان میں روزہ رکھنا اور ان کی راتوں میں عبادت کرنا مستحب ہے^(۲)، کیونکہ ترمذی نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”ما من“^(۱) حدیث: ”کان یأمرنا أن نصوم...“ کی روایت ابو داؤد (۳۰۲/۳) طبع مطبوع الانصار (دہلی) اور نسائی (۳۳۳-۳۳۵) نے کی ہے الفاظ ابو داؤد کے ہیں، اس کی سند میں اختلاف ہے جیسا کہ مندرجہ نے مختصر ابو داؤد میں بتایا ہے (۳۲۹/۳-۳۳۰)، ابن حجر نے الخیص (۲/۲۱۳) میں اس حدیث کے شواہد ذکر کئے ہیں۔

(۲) مراتی افلاح رص ۲۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۰، البحر الرائق ۲/۵۶، المفروغ ۱/۳۹۸، الشرح الکبیر بر جامعہ المغنی ۲/۲۶۳۔

(جب رسول اللہ ﷺ نے دس محرم کو روزہ رکھا اور اس دن کے روزہ کا حکم دیا تو صحابہ کرام نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہود اور نصاریٰ بھی اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: انشاء اللہ اگر اگلے سال یہ دن آیا تو میں ۹ محرم کو بھی روزہ رکھوں گا، لیکن اگلے سال اس دن کے آنے سے پہلے رسول اللہ ﷺ کا وصال ہو گیا)۔

بعض حنا بلہ کا مسلک یہ ہے کہ دس محرم کی رات میں عبادت و شب بیداری مستحب ہے^(۱)۔

ی- یوم الشک (شک کا دن):

۵۷- یوم الشک سے مراد شعبان کی تیس تاریخ ہے جب کہ ۲۹ شعبان کی شام کو موسم صاف نہ رہا ہو اور رمضان کا چاند لوگوں کو نظر نہ آیا ہو، اس دن کی خصوصیت یہ ہے کہ اس دن روزہ رکھنا حرام ہے، کیونکہ صلتہ بن زفر کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ”کنا عند عمار فی الیوم الذی یشک فیہ فأتی بشاة مصلیة، فتنحی بعض القوم، فقال عمار: من صام هذا الیوم فقد عصی أبا القاسم“^(۲) (ہم لوگ اس دن حضرت عمارؓ کے پاس تھے، جس دن

= مسلم اور ابو داؤد نے کتاب الصیام میں باب صیام ما شورا کے تحت کی ہے (عون المعبود ۲/۳۰۲ طبع المطبوع الانصار)۔

(۱) المفروغ ۱/۳۳۸، ۳۳۰۔

(۲) یوم الشک کے روزے کے بارے میں حضرت عمارؓ کی حدیث کی روایت ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ سب نے کتاب الصیام میں باب صیام یوم الشک کے تحت کی ہے ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے ابن حبان نے صحیح ابن حبان میں اور حاکم نے المستدرک میں اس کی روایت کی ہے اور حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث شیخین کی شرائط کے مطابق صحیح ہے لیکن شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی، دارقطنی نے بھی اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ صحیح حدیث ہے اس کے تمام روی ثقہ ہیں (نصب الرایہ ۲/۳۳۲ طبع دارالماسون)۔

شہر اکثر منہ صیاماً فی شعبان“ (۱) میں نے نہیں دیکھا کہ رسول اکرم ﷺ نے ماہ رمضان کے علاوہ کسی اور مہینہ کے روزے مکمل کئے ہوں، اور میں نے آپ ﷺ کو نہیں دیکھا کہ آپ ﷺ نے شعبان سے زیادہ کسی اور مہینے میں روزے رکھے ہوں۔

آخر شعبان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجلاً كان يصوم صوماً فليصمه“ (۲) (تم میں سے کوئی شخص ایک دن یا دو دن کے روزے رکھ کر رمضان سے آگے نہ بڑھے، الا یہ کہ کوئی ایسا شخص ہو جو کوئی روزہ رکھا کرتا ہو تو روزہ رکھے)۔

س- نماز جمعہ کا وقت:

۶۲- نماز جمعہ کے وقت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں خرید و فروخت کرنا حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ“ (۳) (اے ایمان والو جب اذان ہو نماز کی جمعہ کے دن تو دوڑو اللہ کی یاد کو اور چھوڑ دو خرید و فروخت)۔

ع- دوسرے اوقات:

۶۳- سورج طلوع ہونے کا وقت، دوپہر (استواءِ شمس) کا وقت،

(۱) حدیث ما تشریحی روایت بخاری، مسلم اور صلوٰۃ نیز ابوداؤد نے کی ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۶/۳۱۶)۔

(۲) حدیث: ”لا يتقدمن أحدكم رمضان...“ کی روایت بخاری، مسلم اور اصحاب سنن نے کتاب الصوم میں کی ہے (فتح الباری ۷/۱۳۸، مسلم ۶۳/۲)۔

(۳) سورہ جمعہ ۹۰۔

ایام أحب إلى الله أن يتعبده له فيها من عشر ذي الحجة، يعدل صيام كل يوم منها بصيام سنة، وقيام كل ليلة منها بقيام ليلة القدر“ (۱) (کوئی بھی دن ایسا نہیں ہے جس میں اللہ کے لئے عبادت کیا جانا اللہ تعالیٰ کو ذی الحجہ کے دس دنوں میں عبادت کیے جانے سے زیادہ پسندیدہ ہو، عشرہ ذی الحجہ کے ہر دن کے روزے کا ثواب ایک سال کے روزوں کے ثواب کے برابر ہے، اور اس کی ہر رات کی عبادت شب قدر میں عبادت و شب بیداری کے برابر ہے)۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ عید الاضحیٰ کے دن (دس ذی الحجہ) روزہ کی ممانعت ہے، کیونکہ اس کے بارے میں خاص حکم آیا ہے۔

م- ماہ محرم:

۶۰- ماہ محرم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس مہینہ میں روزے رکھنا مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم“ (۲) (رمضان کے بعد سب سے افضل روزے محرم کے روزے ہیں)۔

ن- ماہ شعبان:

۶۱- شعبان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس مہینے میں روزے مستحب ہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: ”ما رأيت رسول الله استكمل صيام شهر قط إلا شهر رمضان، وما رأيت في“

(۱) حدیث: ”ما من أيام...“ کی روایت ترمذی نے ابواب الصیام میں باب العمل فی یام اشحر میں کی ہے اور اسے حدیث حسن غریب قرار دیا ہے ملاحظہ ہو صحیح بخاری عیدین کے ابواب باب فضل العمل یام اشحر، ابوداؤد کتاب الصوم باب صوم اشحر، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے (تحت الآخوذی ۳۶۳)۔

(۲) حدیث: ”أفضل الصيام بعد شهر رمضان...“ کی روایت مسلم نے کتاب الصیام میں کی ہے (صحیح مسلم ۸۲۱/۲)۔

اختصاص ۶۳

چہارم۔ کعبہ کے اندر اور کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ابن جریر طبری نے اسے ناجائز کہا ہے، امام احمد نے فرض کی ادائیگی ممنوع قرار دی اور نفل کی اجازت دی ہے، امام مالک نے فرائض اور سنن کی ادائیگی سے منع کیا ہے اور نفل نمازوں کی اجازت دی ہے، حنفیہ اور شافعیہ نے فرائض اور نوافل سب کی اجازت دی ہے^(۱)۔ اس کی تفصیل (انشاء اللہ) ”اصلاۃ“ کی بحث میں آئے گی۔ اگر اس نے کعبہ کے اندر یا اس کی چھت پر نماز ادا کی تو جس سمت چاہے رخ کرے۔

پنجم۔ نماز میں کعبہ کی طرف رخ کرنا بلاجماع فرض ہے، کیونکہ کعبہ مسلمانوں کا قبلہ نماز ہے۔ اس کی تفصیل ”استقبال“ کی اصطلاح میں ملے گی۔

ششم۔ پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت کعبہ کی طرف منہ کرنا مکروہ ہے، شافعیہ اسے حرام قرار دیتے ہیں^(۲)، اس بارے میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”إِذَا تَيْمَمْتُمُ الْعَانِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا وَلَكِنْ شَرِقُوا أَوْ غَرِبُوا“^(۳) (جب تم امتیاء کے لئے جاؤ تو نہ قبلہ کی طرف منہ کرو، نہ پیٹھ کرو، لیکن مشرق یا مغرب کی طرف رخ کرو)۔ اس کی تفصیل ”تضاء الحاجۃ“ کی اصطلاح میں ہے۔

سورج غروب ہونے کا وقت، نماز فجر کے بعد کا وقت، نماز عصر کے بعد کا وقت۔ ان اوقات کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں نماز ادا کرنا ممنوع ہے، اگرچہ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے اور شروع کے تین اوقات کے سلسلے میں یہ تفصیل ہے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنے سے کراہت کے ساتھ نماز ہو جاتی ہے یا نہیں^(۱)۔

مقامات کی خصوصیات

الف۔ کعبہ مشرفہ:

۶۳۔ کعبہ مشرفہ کی درج ذیل خصوصیات ہیں:

اول۔ حج اور عمرہ کے ذریعہ کعبہ کو آباورکھنے کی فرضیت^(۲)، اس کی تفصیل ”احیاء البیت الحرام“ کی اصطلاح میں ہے۔

دوم۔ بعض شافعیہ کے نزدیک^(۳) کعبہ مکرمہ کا تجیہ طواف کے ذریعہ ہوتا ہے، دوسرے فقہاء، مثلاً حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک طواف ہی مسجد حرام کا تجیہ ہے^(۴)۔

سوم۔ جو لوگ کعبہ کے ارد گرد نماز پڑھ رہے ہیں ان میں سے مقتدی امام کے آگے بڑھ سکتا ہے، بشرطیکہ اس جانب نہ ہو جہر امام ہے، مالکیہ نے مطلقاً امام سے مقتدی کے آگے بڑھنے کو جائز قرار دیا ہے لیکن بلا ضرورت ایسا کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل فقہاء نے کتاب اصلاۃ میں کی ہے^(۵)۔

(۱) إعلام المساجد، ۹۱، المغنی ۳/۳۳، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن

عابدین ۱/۶۱۳، ۶۱۳، جوہر الاکلیل ۱/۵۵، جامعہ اہلبیوتی ۲/۱۰۹۔

(۲) المغنی ۱/۶۲، اور اس کے بعد کے صفحات، مراتی الفلاح ۳/۳۹،

جوہر الاکلیل ۱/۱۸، اسنی الطالب ۱/۳۶۔

(۳) حدیث: ”إِذَا تَيْمَمْتُمُ الْعَانِطَ...“ کی روایت بخاری نے وضو کے بیان میں

باب لا تستقبل القبلة فی بول ولا غائط“ میں کی ہے مسلم نے کتاب

اطہار رقباہ الاستطابہ میں اس کی روایت کی ہے ابوداؤد اور ترمذی نے بھی

اس کی روایت کی ہے (جامع الاصول ۷/۱۳۰)۔

(۱) مراتی الفلاح مع حاشیہ الطحاوی ۱/۱۰۰، اسنی الطالب ۱/۱۳۳، شرح

المرکاتی ۱/۱۵۱۔

(۲) إعلام المساجد بحکام المساجد ۳/۸۳ طبع المجلس الاعلیٰ للعلوم الاسلامیہ

۱۳۸۳ھ۔

(۳) إعلام المساجد ۱/۱۰۷۔

(۴) المغنی ۳/۵۵۵، مراتی الفلاح بحاشیہ الطحاوی ۱/۳۰۰۔

(۵) إعلام المساجد ۸۵، ۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۱۳۔

ب- حرم مکہ:

حرام کی طرح ہے^(۱)۔

۶۵- حرم مکہ مکرمہ کی درج ذیل خصوصیات ہیں:

چہارم- حرم کی میں ان اوقات میں نماز ادا کرنا مکروہ نہیں ہے جن اوقات میں نماز مکروہ تر اردی گئی ہے، کیونکہ جبیر بن مطعم کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”یا بنی عبد مناف لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار“^(۲) (اے بنی عبد مناف! کسی شخص کو اس گھر کے طواف کرنے اور اس میں نماز ادا کرنے سے نہ روکو، خواہ وہ رات یا دن کے کسی حصہ میں طواف کرے یا نماز ادا کرے)۔

اول- جمہور کے نزدیک اس میں کفار کا داخل ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا“^(۱) (مشرک جو ہیں سو پلید ہیں، سوز و یک نہ آنے پائیں مسجد حرام کے اس برس کے بعد)۔ حضرت عمرؓ نے کفار کو حرم مکہ سے جلا وطن کیا، حنفیہ نے حجاز کی طرح حرم مکہ میں کفار کے دخول کو جائز کہا ہے البتہ اقامت کی اجازت نہیں ہے^(۲)۔

پنجم- حرم کا شکار حرام ہے، جس نے شکار کیا اس پر جزاء لازم ہے^(۳)، جیسا کہ ”احرام“ کی بحث میں اس کی تفصیل ہے۔

دوم- فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ احرام کے بغیر حرم کی میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں، اس مسئلہ کی تفصیل ”احرام“ کی اصطلاح میں ہے۔

ششم- حرم کی میں قتال کرنا، خون ریزی کرنا، ہتھیار اٹھانا حرام ہے، اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرم کی میں ان لوگوں پر حدود جاری کرنا حرام ہے جنہوں نے حرم کی سے باہر قاتل سزا جرم کا ارتکاب کیا ہو، ان لوگوں کے برخلاف مالکیہ اور شافعیہ نے علی الاطلاق حدود قائم کرنے کی اجازت دی ہے۔ حرم کی کے اندر ارتکاب جرم کرنے والے پر حرم کے اندر جاری کرنا بالاتفاق جائز ہے^(۴)، جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی بنا پر: ”إن مكة

سوم- حرم کی میں ایک نماز ثواب کے اعتبار سے ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے، فرائض ساقط کرنے میں ایک نماز ایک لاکھ نمازوں کے برابر نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام“^(۳) (میری اس مسجد میں ایک نماز ادا کرنا دوسری مسجد میں ہزار نماز ادا کرنے سے افضل ہے سوائے مسجد حرام کے)۔ ثواب کے کئی گنا ہونے میں حرم کی بھی مسجد

(۱) إعلام الساجد ص ۱۰۲۔

(۲) إعلام الساجد ص ۱۰۵، جبیر بن مطعم کی حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے صاحب تحفۃ الاحوذی نے لکھا ہے ابوداؤد نے اس حدیث کی روایت کی اور اس پر خاصوشی احتیاری کی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی، منذری نے ترمذی کی تصحیح نقل کر کے اس سے اتفاق کیا (تحفۃ الاحوذی ۳/۶۰۵-۶۰۶)۔

(۳) ملاحظہ ہو الامم ۲/۱۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ص ۳۳۳، جوہر الاکلیل ۱/۱۹۳۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۵۶، ۳/۶۳، ۲/۵۲، جوہر الاکلیل ۲/۶۳، المغنی ۲/۳۹۸۔

(۱) سورہ توبہ ۲۸۔

(۲) المغنی ۸/۵۳۱۔

(۳) حدیث: ”صلاة في مسجدي هذا أفضل...“ کی روایت مسلم اور نسائی نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، ابن عبد البر فرماتے ہیں: حضرت ابوہریرہ سے صحیح، ثابت اور متواتر سندوں کے ساتھ یہ حدیث مروی ہے، عراقی فرماتے ہیں کہ تواتر سے اہل اصول کا اصطلاحی منہج مہر انہیں ہے بلکہ شہرت مراد ہے (فیض القدر ۳/۲۲۷)۔

اختصاص ۶۶

لوگوں نے حرام نہیں قرار دیا ہے، لہذا کوئی شخص جو اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے مکہ میں خوں ریزی کرنا اور کوئی درخت کا شاخا جاز نہیں۔

نہم۔ حرم کے لفظ (کسی کا پڑا ہوا مال) کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کا مسلک اور امام شافعی کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ حرم کا لفظ حل (غیر حرم) کے لفظ کی طرح ہے، امام احمد کا ظاہر کلام اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ جس شخص نے حرم کا لفظ اٹھایا اس کی ذمہ داری ہے کہ ہمیشہ اس کا اعلان کرتا رہے یہاں تک کہ اس کا مالک آجائے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يلتقط لقطته إلا من عرفها" (۱) (حرم کا لفظ وہی اٹھائے گا جو اس کا اعلان کرے)۔

دہم۔ ہدی ذبح کرنا حرم ہی میں جائز ہے، جیسا کہ حج کی بحث میں اس کو بیان کیا گیا ہے، اور اس کی کچھ ٹٹی نکالنا جائز نہیں ہے (۲)۔

ج۔ مسجد مکہ:

۶۶۔ مسجد مکہ کی وہ تمام خصوصیات ہیں جو حرم مکہ کی ہیں، کیونکہ مسجد مکہ حرم مکہ ہی کا ایک حصہ ہے، مسجد مکہ کی کچھ مزید خصوصیات یہ ہیں:

اول: اس کی زیارت کا قصد کرنا اور اس کے لئے مستقل سفر کرنا جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول، والمسجد الأقصى" (۳) (سفر نہیں کیا جائے گا مگر

(۱) قلیوبی ۳/۱۲۰، المغنی ۵/۶۳۲، حدیث: "لا يلتقط لقطته..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے (المؤلوک والمرجان ۱/۳۱۵، حدیث نمبر: ۸۶۰ تا ۸۶۷) وزارت الاوقاف والحدیث الاسلامیہ کوہت۔

(۲) حدیث: "لا يحل لأحدکم... کی روایت امام مسلم نے حضرت جابر سے "کتاب الحج، باب النهی عن حمل السلاح بمكة، بلا حاجة" میں کی ہے (۵۸۹/۲، تحقیق محمد عبدالباقی)۔

(۳) مصنف عبدالرزاق ۱/۳۰۱، سنن ابی نعیم ۱/۱۸، المغنی ۷/۷۷۲۔

(۴) سنن ابی نعیم ۱/۱۸، جوہر الاکلیل ۱/۱۹۸، ہدایہ ۱/۷۵، المغنی ۳/۳۳۹۔

(۵) حدیث: "إن مكة حرمها الله... کی روایت بخاری اور مسلم نے کتاب الحج میں کی ہے۔

حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك فيها دماً" (۱) (مکہ کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے، انسانوں نے حرام نہیں قرار دیا ہے، لہذا کوئی شخص جو اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے مکہ میں خون بہانا حلال نہیں)۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يحل لأحدکم أن يحمل السلاح بمكة" (۲) (تم میں سے کسی کے لئے مکہ میں ہتھیار اٹھانا جائز نہیں ہے)۔

ہفتم۔ حرم کی میں جرم قتل کی صورت میں خون بہا زیادہ بھاری لازم ہوتا ہے، جس شخص کو حرم میں قتل کیا گیا اس کے بارے میں حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک دیت (خون بہا) اور ایک تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا، اور بعض فقہاء کے نزدیک بھاری دیت لازم نہیں ہوگی (۳)، اس کی تفصیل "دیت" کی اصطلاح کے تحت ہے۔

ہشتم۔ اس کے درختوں کو کاٹنا: اس پر اتفاق ہے کہ حرم مکہ کے کسی درخت کو کاٹنا جائز نہیں ہے (۴)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك فيها دماً ولا يعضد فيها شجرة" (۵) (بے شک مکہ کو اللہ نے حرام قرار دیا،

(۱) حدیث: "إن مكة حرمها الله... کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے (المؤلوک والمرجان ۱/۳۱۵، حدیث نمبر: ۸۶۰ تا ۸۶۷) وزارت الاوقاف والحدیث الاسلامیہ کوہت۔

(۲) حدیث: "لا يحل لأحدکم... کی روایت امام مسلم نے حضرت جابر سے "کتاب الحج، باب النهی عن حمل السلاح بمكة، بلا حاجة" میں کی ہے (۵۸۹/۲، تحقیق محمد عبدالباقی)۔

(۳) مصنف عبدالرزاق ۱/۳۰۱، سنن ابی نعیم ۱/۱۸، المغنی ۷/۷۷۲۔

(۴) سنن ابی نعیم ۱/۱۸، جوہر الاکلیل ۱/۱۹۸، ہدایہ ۱/۷۵، المغنی ۳/۳۳۹۔

(۵) حدیث: "إن مكة حرمها الله... کی روایت بخاری اور مسلم نے کتاب الحج میں کی ہے۔

اختصاص ۶۷

دیا، اور میں نے مدینہ کے صاع اور مند کے بارے میں دعا کی جس طرح ابراہیم نے اہل مکہ کے لئے دعا فرمائی۔

مدینہ منورہ کے حرم ہونے سے حنفیہ، سفیان ثوری اور عبد اللہ بن مبارک نے اختلاف کیا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ مدینہ منورہ کا کوئی حرم نہیں ہے، کسی کو اس کا شکار پکڑنے اور اس کا درخت کاٹنے سے نہیں روکا جائے گا، اوپر جو حدیث گذری اس سے رسول اللہ ﷺ کا مقصد مدینہ منورہ کو حرام قرار دینا نہیں تھا بلکہ آپ کی منشا یہ تھی کہ مدینہ کی آرائش کی چیزیں باقی رہیں تاکہ لوگ اس سے مانوس رہیں، کیونکہ طحاوی اور بزار نے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: "لا تہلموا الاطام فإنہا زینۃ المدینۃ" (۱) (مدینہ کے قلعوں کو منہدم نہ کرو، کیونکہ وہ مدینہ کی زینت ہیں)، اور مسلم نے اس ارشاد نبوی کی روایت کی ہے: "یا ابا عمیر ما فعل النعیر؟" (اے ابو عمیر نعیر کا کیا ہوا؟) غیر ایک قسم کا شکار ہے (۲)۔

دوم: ذمی کو مدینہ منورہ میں رہائش اختیار کرنے سے روکا جائے گا، اس میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا (۳)۔

سوم: امام مالک نے اپنے دور کے فقہاء مدینہ کے اجماع کو خبر

(۱) حدیث: "لا تہلموا الاطام..." کی روایت بزار نے ان الفاظ میں کی

ہے "لہی عن رکام المدینۃ ان یہدم"، یعنی فرماتے ہیں اس حدیث کی سند صحیح ہے نہ ٹھیک فرماتے ہیں بزار کی سند میں حسن بن یحییٰ ہیں، میں نہیں نہیں جانتا ہوں، اس حدیث کے باقی روایات صحیح بخاری کے رواۃ ہیں، عمدۃ القاری ۱۰/۲۲۹، مجمع الرواۃ ۳۰۱/۳، کشف الاستار عن زوائد البرار ۵۳/۲، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی۔

(۲) حدیث نعیر کے لئے ملاحظہ ہو عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۱۰/۲۲۹، اعلام الساجد ۲۳۳، مصنف عبدالرزاق ۹/۲۶۳، کنز ۷/۲۶۳، اطام اہلبیان مدینہ منورہ کے قلعے تھے، اطام طم کی جمع ہے (تمذیب الصحاح)۔

(۳) ابن عابدین ۳۷۵/۳، مصنف عبدالرزاق ۶/۵۱، ۱۰/۵۷، سنن ابی یوسف ۲۰۸/۹۔

تین مساجد کے لئے: مسجد حرام، مسجد نبوی، مسجد اقصی)۔

دوم: اس میں مقتدی کا امام سے آگے بڑھنا، کعبہ مشرفہ کی خصوصیات میں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔

اسی طرح کچھ مقامات ایام حج میں کچھ اعمال کے ساتھ مخصوص ہیں، ان اعمال کا ان مقامات میں انجام دینا واجب یا مستحب ہے، مثلاً عرفہ، منی، مزدلفہ اور احرام کے مکانی میقات۔ اس کی تفصیل "حج" اور "احرام" کی اصطلاح میں ملے گی۔

و- مدینہ منورہ:

۶۷- اول: مدینہ منورہ مقام غیر سے لے کر ٹور تک مقام حرم ہے، نہ اس کا شکار حلال ہے، نہ اس کا درخت کاٹنا (۱)، یہ شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، امام زہری وغیرہم کا مسلک ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ان ابراہیم حرم مکہ و دعا لہا، و انی حرمت المدینۃ کما حرّم ابراہیم مکہ، و انی دعوت فی صاعہا و ملہا بمثل ما دعا بہ ابراہیم لأهل مکہ" (۲) (بیشک ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرام قرار دیا اور اس کے لئے دعا فرمائی، اور میں نے مدینہ کو حرام قرار دیا جس طرح ابراہیم نے مکہ کو حرام قرار

= فضل الصلاة في مسجد مكة" میں کی ہے اور مسلم نے کتاب الحج "باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد" میں روایت کی ہے ابو داؤد نے کتاب المناسک "باب فی اہان المدینۃ" میں اور نسائی نے کتاب المساجد "باب ما تشد إلیہ الرحال" میں روایت کی ہے (اللوکؤ والمرجان رض ۳۲۳، حدیث نمبر ۸۸۲)۔

(۱) جوہر الکلیل ۱/۱۹۸، "نعیر" اور "تور" مدینہ منورہ کے دو پہاڑ ہیں، ملاحظہ ہو تمذیب الصحاح (نعیر)، القاسوس الحیط (تور)۔

(۲) حدیث: "ان ابراہیم حرّم مکة..." کی روایت بخاری نے کتاب ایویع میں "باب بوکة صاع النبی ﷺ" میں اور مسلم نے کتاب الحج "باب فضل المدینۃ" میں کی ہے (فتح الباری ۶۳/۳۳، مسلم ۹۹۱/۲)۔

اختصاص ۶۸

واحد پر مقدم کیا ہے (۱)۔

واجعل موتی فی بلد رسولک“ (۱) (اے اللہ مجھے اپنی راہ میں شہادت نصیب فرما اور اپنے رسول کے شہر میں مجھے موت دے)۔ احتجاج کا سبب حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت ہے جو ترمذی میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها، فإني أشفع لمن يموت بها“ (۲) (جو مدینہ منورہ میں موت پاسکے وہ مدینہ میں مرے، کیونکہ میں مدینہ میں مرنے والے کی شفاعت کروں گا)۔

۵۔ مسجد نبوی (ﷺ):

۶۸۔ مسجد نبوی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نماز ادا کرنا مسجد حرام کے علاوہ ہر مسجد کی ہزار نمازوں سے افضل ہے، کیونکہ بخاری اور مسلم میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام“ (۳) (میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے سوا دوسری مسجدوں میں ہزار نمازوں سے افضل ہے)۔

مسجد نبوی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے لئے مستقل سفر کرنا جائز ہے، حدیث: ”لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد“ (۴) کی وجہ سے جو پہلے گزر چکی ہے، جس میں مسجد نبوی کا

چہارم: مدینہ منورہ میں قیام کرنا کسی دوسرے مقام میں قیام کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، خواہ وہ دوسرا مقام مکہ مکرمہ ہی ہو، کیونکہ مدینہ منورہ مسلمانوں کی ہجرت گاہ ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”تفتح اليمن فيأتي قوم يبسون، فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح الشام فيأتي قوم يبسون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح العراق فيأتي قوم يبسون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون“ (۲) (یمن فتح ہوگا تو ایک قوم اونٹ ہانکتے ہوئے اپنے گھر والوں اور ماننے والوں کے ساتھ یمن آجائے گی، حالانکہ مدینہ ان کے لئے زیادہ بہتر تھا اگر وہ لوگ جانتے، شام فتح ہوگا تو ایک قوم اونٹ ہانکتے ہوئے اپنے گھر والوں اور ماننے والوں کے ساتھ شام آجائے گی، حالانکہ مدینہ ان کے لئے زیادہ بہتر تھا اگر وہ لوگ جانتے، عراق فتح ہوگا تو ایک قوم اونٹ ہانکتے ہوئے اپنے گھر والوں اور ماننے والوں کے ساتھ عراق آجائے گی، حالانکہ مدینہ ان کے لئے بہتر تھا اگر وہ لوگ جانتے)۔

پنجم: مومن کے لئے مستحب ہے کہ ہر جگہ سے کٹ کر مدینہ منورہ میں آجے تاکہ مدینہ منورہ میں اسے موت نصیب ہو، حضرت عمر بن الخطابؓ دعا فرماتے تھے: ”اللهم ارزقني شهادة في سبيلك،

(۱) جوہر الاکلیل ۱/۷۱، إعلام الساجد ص ۲۶۶۔

(۲) حدیث: ”تفتح اليمن فيأتي قوم...“ کی روایت بخاری نے ”فضائل المدينة“ میں، مسلم نے کتاب الحج ”باب التوجه في المدينة“ میں، امام مالک نے (سوطا ص ۸۸۷) ”باب ما جاء في مكى المدينة“ میں کی ہے ملاحظہ ہو: فیض القدير ص ۲۶۰۔

(۱) حضرت عمرؓ کے ارشاد: (اللهم ارزقني...) کی روایت بخاری نے کتاب الجهاد ”باب الدعاء بالجهاد والشهادة“ میں کی ہے (فتح المبارکی ص ۱۰۰) یہ اثر ان کتابوں میں بھی ہے: سوطا امام مالک ص ۲۶۲/۳، مصنف عبدالرزاق ص ۲۶۲/۵، المجموع ص ۱۰۳/۵، طبع الامام، إعلام الساجد ص ۲۳۸۔

(۲) حدیث: ”من استطاع...“ کی روایت احمد، ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے کی ہے یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدير ص ۵۳)۔

(۳) حدیث: ”صلاة في مسجدي...“ بخاری اور مسلم میں ہے (الموطأ والمرجان ص ۳۲۳، حدیث نمبر: ۸۸۱)، احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے (فیض القدير ص ۲۶۶)۔

(۴) اس حدیث کی تخریج گزر چکی ہے

بھی ذکر ہے۔

اختلاف ہے کہ پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت بیت المقدس کی طرف رخ کرنا مکروہ ہے یا نہیں، بعض علماء نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ بیت المقدس پہلے قبلہ تھا، اور دوسرے حضرات نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ کا ذکر فقہاء نے کتاب الطہارۃ میں آداب استنجاء کے تحت کیا ہے (۱)۔

و- مسجد قباء:

۶۹- مسجد قباء کی خصوصیت یہ ہے کہ جو شخص مسجد قباء میں آکر نماز ادا کرے اسے ایک عمرہ کا ثواب ملتا ہے، کیونکہ نساہی نے ہبل بن حنیف سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من خرج حتی یأتی ہذا المسجد - مسجد قباء - فصلی فیہ کان لہ عدلُ عمرۃ“ (۱) (جو شخص نکل کر اس مسجد (یعنی مسجد قباء) میں آئے اور اس میں نماز ادا کرے اس کے لئے یہ عمل عمرہ کے برابر ہے)، نیز سنن ترمذی میں اسید بن ظہیر سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”الصلاة فی مسجد قباء کعمرۃ“ (۲) (مسجد قباء میں نماز عمرہ کی طرح ہے)، اسی لئے مسجد قباء میں آکر نماز پڑھنا مستحب ہے (۳)۔

ح- زمزم کا کنواں:

۷۱- دوسرے پانیوں کے مقابلہ میں زمزم کے پانی کی یہ خصوصیت ہے کہ اس کے پینے کے مخصوص آداب ہیں، ایسے کاموں میں اس کا استعمال جائز نہیں جس سے اس کی بے حرمتی ہوتی ہے، مثلاً نجاست حقیقیہ کا ازالہ۔ اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کا بیان ”آبار“ کی اصطلاح (فقہ ۳۳۳ تا ۳۵۲ جلد اول) میں ہو چکا ہے۔

ولایت اور حکمرانی کے ساتھ اختصاص

۷۲- تخصیص کرنے والی یا تو شریعت ہوگی، اس کا بیان گذر چکا، یا کوئی شخص ہوگا جس کو حکومت یا ولایت حاصل ہوگی، اس دوسری قسم میں درج ذیل شرطیں ہیں:

ز- مسجد اقصیٰ:

۷۰- مسجد اقصیٰ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے لئے مستقل سفر کرنا (ہڈر حال) جائز ہے، یہ بات گذر چکی ہے، اس بارے میں

تخصیص کرنے والے شخص کی شرطیں:

۷۳- الف- وہ شخص تصرف کرنے کا اہل ہو۔

ب- صاحب ولایت ہو، خواہ عمومی ولایت ہو، جیسے امیر، قاضی وغیرہ، یا خصوصی ولایت ہو، مثلاً باپ وغیرہ۔

ج- صاحب ملک ہو، اس لئے کہ صاحب ملک کو اختیار ہے کہ اپنی ملکیت کے ساتھ جس کو چاہے اپنی شرطوں کے مطابق

(۱) اس حدیث کی روایت نساہی نے کی ہے باب فضل مسجد قباء ۲/۳۷ طبع انتہاریہ، احمد اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے (فتح الکبیر ۳/۱۸۸)۔

(۲) حدیث ”الصلاة فی...“ کی روایت ابن ماجہ (طبع عیسیٰ الہابی المجلس وشرکاء ۱۳۷۲ھ ۱۹۵۲ء) نے حضرت اسید بن ظہیر انصاری کی حدیث سے یوں کیا ہے ”صلاة فی مسجد قباء کعمرۃ“ (مسجد قباء میں ایک نماز ایک عمرہ کی طرح ہے)، اور ترمذی (۱۳۶۲ طبع استنبول) نے اس کی روایت کی اور کہا یہ روایت سمیل بن حنیف سے بھی مروی ہے اور مزید کہا اسید کی حدیث حسن غریب ہے اسید بن ظہیر کی کوئی روایت صحیح ہمیں نہیں معلوم سوائے اس حدیث کے، اور ہم اس حدیث کو صرف ابو اسامہ عن عبدالمہد بن جعفر کی روایت سے جانتے ہیں۔

(۳) مرآئی الافلاح ص ۳۰۹۔

(۱) جوہر الاکلیل ۲/۶۱، اسنی المطالب ۱/۶۱، اعلام المساجد ص ۲۹۲۔

اختصاص ۷۴-۷۵

مخصوص کرے۔

الاحکام السلطانیہ کی کتابوں میں تفصیل سے گفتگو کی ہے (۱)۔

لوگوں کو کوئی عہدہ دینے یا مال وغیرہ دینے میں مصلحت کا لحاظ واجب ہے، مثلاً حمی دینے میں، حمی درحقیقت کسی متعین زمین کو اس لئے مخصوص کرنا ہے کہ اس میں صدقات کے جانور یا جہاد کے گھوڑے چرائے جائیں، اسی طرح بعض ارضی بعض لوگوں کے لئے بطور جاگیر آباد کاری کے لئے مخصوص کر دینا، اور بعض عمومی سہولت کی چیزوں، مثلاً راستے اور بازار لگانے کی جگہ کے لئے بعض زمینوں کا مخصوص کر دینا۔

بعض ضروری سامانوں سے ٹیکس ختم کر دینا یا کم کر دینا تاکہ مسلمانوں کے بازاروں میں وہ سامان کثرت سے آئیں، چنانچہ حضرت عمرؓ مہلبیوں سے گیلہوں اور زیتون کے تیل سے بیسواں حصہ لیتے تھے تاکہ مدینہ منورہ میں یہ مال کثرت سے لایا جائے، اور انوں یعنی چنانیز دال سے دسواں حصہ لیتے تھے (۲)۔

مالک کا اختصاص:

۷۵- اگر تخصیص کرنے والا صاحب ملک ہو تو اپنی ملکیت کے ایک حصہ میں اس کے تصرف کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کے اس اختصاص (تصرف) سے کوئی ضرر یا فساد نہ پیدا ہو، لہذا مالک کو تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرنے سے منع کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس میں وراثت کا نقصان ہے، اور کسی مشروع سبب کے بغیر اپنی اولاد میں سے بعض کو عطیہ دینے اور بعض کو محروم کرنے سے منع کیا گیا ہے،

صاحب ولایت کا اختصاص:

۷۴- اگر تخصیص کرنے والا صاحب ولایت ہو تو تخصیص کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ اختصاص اس فرد یا افراد کی مصلحت کو پورا کرنے والا ہو جو اس کے زیر ولایت ہیں، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں: "تصرف ذي الولاية منوط بالمصلحة" (صاحب ولایت کا تصرف مصلحت سے مربوط ہے)، اس لئے کہ ولایت امانت ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها" (۱) (پیشک امانت ہے اور وہ قیامت کے روز رسوائی اور ندامت ہے سوائے اس شخص کے جس نے اس کے حق کے ساتھ اسے لیا اور امانت کے بارے میں اپنی ذمہ داریاں پوری کیں)۔ ابن تیمیہ نے "السیاسة الشرعية" میں لکھا ہے: "إن وصي اليتيم وناظر الوقف عليه أن يتصرف له بالأصلح فالأصلح" (۲) (یتیم کے وصی اور وقف کے ناظر کی ذمہ داری ہے کہ یتیم اور وقف کے بارے میں بہتر سے بہتر اقدام کریں)۔

اسی قسم کے اختصاص کی ایک شکل یہ ہے کہ بعض تاضیوں کو کسی خاص شہر یا کسی خاص شہر کے کسی خاص حصہ کا عہدہ قضا سونپا جائے، یا کسی متعین فقہی مذہب کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند بنایا جائے، یا کسی خاص نوع کے مقدمات مثلاً مناکحات یا حدود یا مظالم وغیرہ دیکھنے کا اختیار دیا جائے۔ اس مسئلہ پر فقہاء نے کتاب القضاء اور

(۱) ملاحظہ ہو: تبصرة للحکام ۱/۷۱، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۷۲، فتح القدیر ۵/۵۵۵، مجمع الأشهر ۳/۱۷۳۔

(۲) الاسوال لابن ہبیر ص ۵۳۳، مصنف عبد الرزاق ۱۰/۳۳۵، مصنف عبد الرزاق میں یہ روایت الی ذکر ہو گئی ہے لہذا صحیحہ ضروری ہے۔

(۱) حدیث: "إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة..." کی روایت مسلم نے کی ہے (۳/۱۳۵۷)، حدیث نمبر: ۱۸۲۵، تحقیق محمد عبدالمہدی۔

(۲) السیاسة الشرعية ص ۱۳ طبع دارالکتب العربیہ الحدیث۔

اختضاب ۱-۲

کیونکہ ایسا کرنے سے ان کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف بغض و کینہ پیدا ہوگا (۱)۔

اختضاب

تعریف:

۱- لغت میں اختضاب خضاب استعمال کرنے کو کہتے ہیں، خضاب وہ حناء اور کتم (وسمہ جس سے خضاب بناتے ہیں) وغیرہ ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کا رنگ بدلا جائے (۱)۔
اختضاب کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- صغ، صباغ:

۲- صغ وہ سالن ہے جس سے (کھانا) رنگا جاتا ہے قرآن کریم کی درج ذیل آیت میں صغ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے: "وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِاللِّهْنِ وَصِغٍ لِلْأَكْلِينَ" (۲)
(اور ایک درخت بھی جو طور سیناء میں پیدا ہوتا ہے جو آگتا ہے تیل لیے ہوئے اور کھانے والوں کے لئے سالن لیے ہوئے)۔

مفسرین نے کہا ہے کہ اس آیت میں "صغ" سے زیتون کا تیل مراد ہے، کیونکہ اس میں ڈبونے سے روٹی رنگین ہو جاتی ہے، مراد یہ ہے کہ زیتون کا تیل سالن ہے، اس میں ڈبو کر روٹی رنگین کی جاتی ہے۔



(۱) لسان العرب: ماہ (خضاب)۔

(۲) سورہ سہون ۲۰۸۔

(۱) المغنی ۵/۳۶۰، ۶/۶۰۸، ۶/۶۰۹، ۶/۶۱۰۔

اختضاب ۳-۶

ب- تظریف:

۳- لغت میں تظریف کا معنی ہے: انگلیوں کے کناروں کو رنگین کرنا، کہا جاتا ہے: طرقت الجارية بناہا، جب لڑکی اپنی انگلیوں کے پوروں کو حناء سے رنگین کرے، جس لڑکی نے ایسا کر رکھا ہوا سے ”مطرقة“ کہتے ہیں (۱)۔

ج- نقش:

۴- لغت میں نقش کا معنی ہے: نمونہ (یعنی مختلف رنگوں سے نقش و نگار کرنا اور مزین کرنا)، کہا جاتا ہے: نقشہ ینقشہ نقشاً و انتقشہ: اس نے اس کو مزین کیا، وہ منقوش یعنی آراستہ ہے (۲)۔

اختضاب (خضاب لگانے) کا شرعی حکم:

۵- خضاب کا رنگ کیا ہے اور خضاب لگانے والا انسان مرد ہے یا عورت، اس کے اعتبار سے خضاب لگانے کا حکم مختلف ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

خضاب استعمال کرنے اور نہ کرنے کے درمیان موازنہ:
۶- شوکانی نے تاضی عیاض کا قول نقل کیا ہے (۳): خضاب استعمال کرنے اور جنس خضاب کے بارے میں صحابہ و تابعین کے دوری سے اختلاف پایا جاتا ہے، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ خضاب کا ترک کرنا افضل ہے، تاکہ بڑھاپے کی سفیدی باقی رہے۔ ان حضرات نے پیری کی سفیدی بدلنے کی ممانعت کے بارے میں نبی اکرم ﷺ

(۱) لسان العرب: مادہ (طرف)۔

(۲) لسان العرب: مادہ (نقش)۔

(۳) نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعة العثمانیہ المصریہ

کی ایک حدیث بھی روایت کی ہے (۱)۔

بعض حضرات کے نزدیک خضاب استعمال کرنا افضل ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”غیروا الشیب ولا تشبہوا بالیہود“ (۲) (بڑھاپے کی سفیدی کو بدل لو اور یہود کی مشابہت اختیار نہ کرو)، ایک روایت میں یہود کے ساتھ ”نصاری“ کا بھی ذکر ہے (۳)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”ان الیہود والنصاری لا یصبغون فخالقوہم“ (۴) (بیشک یہود اور نصاری نہیں رنگتے، لہذا تم ان کی مخالفت کرو)۔ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگنے اور بڑھاپے کی سفیدی بدلنے کی علت یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے، اس سے خضاب لگانے کے استحباب کا مؤکد ہوا معلوم ہوتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ اہل کتاب کی مخالفت پر بہت زور دیتے تھے اور اس کا حکم فرماتے تھے۔

صحابہ، تابعین، وغیرہم کے ایک گروہ نے خضاب کے بارے

(۱) شاہ شوکانی کی مراد حضرت ابن مسعود سے مروی وہ حدیث ہے جس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے ”کان رسول اللہ ﷺ یكوه عشرہ خلال: الصفرۃ یعی الخلوک- و تغییر النیب...“ (رسول اللہ ﷺ دس ماٹوں کو اپنفرماتے تھے: پیلے رنگ میں رنگنا، بڑھاپے کی سفیدی کو بدلنا...) (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعة العثمانیہ المصریہ)۔

(۲) حدیث: ”غیروا الشیب ولا تشبہوا...“ کی روایت ترمذی نے اپنی سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے کی ہے اور فرمایا ہے یہ حدیث حسن و صحیح ہے، اس کے ہم معنی حدیث کی روایت بخاری اور مسلم وغیرہ نے بھی کی ہے (تختہ الاحوذی ۵/ ۳۳۳، مطبعة المجلد احمدیہ)۔

(۳) ”النصاری“ کی زیادتی احمد اور ابن حبان کی روایت میں آئی ہے (تختہ الاحوذی ۵/ ۳۳۳)۔

(۴) حدیث: ”ان النصاری والیہود لا یصبغون...“ کی روایت شیخین کی ہے (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعة العثمانیہ المصریہ ۱۳۵ھ)۔

اختضاب ۷

رسول اللہ ﷺ خضاب کا استعمال فرماتے تھے، اور کچھ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ خضاب کا استعمال نہیں فرماتے تھے (۱)، پہلی قسم کی احادیث میں سے بعض یہ ہیں:

عثمان بن عبد اللہ بن موہب فرماتے ہیں: ”دخلنا على أم سلمة فأخرجت إلينا من شعر رسول الله فإذا هو مخضوب“ (۲) (ہم لوگ حضرت ام سلمہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے، انہوں نے ہمیں دکھانے کے لئے رسول اللہ ﷺ کا موئے مبارک نکالا، وہ خضاب آلود تھا)۔

حضرت ابن عمرؓ پیلے رنگ کے خضاب سے اپنی داڑھی کو اس قدر رنگتے تھے کہ ان کے کپڑے بھی پیلے ہو جاتے تھے، ان سے اس بارے میں کہا گیا تو انہوں نے فرمایا: ”إني رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها، ولم يكن شيئا أحب إليه منها، وكان يصبغ بها ثيابه حتى عمامته“ (۳) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ پیلے رنگ سے داڑھی رنگتے تھے، کوئی رنگ آپ کو اس سے زیادہ پسند نہ تھا، آپ اس سے اپنے کپڑے حتیٰ کہ عمامہ بھی رنگتے تھے)۔

میں وارد احادیث کی بنا پر خضاب کا استعمال کیا، پھر ان میں سے اکثر حضرات زرد رنگ کا خضاب استعمال فرماتے تھے، انہیں میں سے حضرت ابن عمر اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم بھی تھے، کچھ حضرات نے حناء اور کتم (وسمہ) کا خضاب استعمال فرمایا، بعض حضرات نے زعفران سے خضاب کیا، ایک جماعت نے کالے رنگ کا خضاب استعمال کیا، انہیں میں سے حضرات عثمان بن عفان، حسن، حسین، عقبہ بن عامر وغیرہم تھے۔

شوکانی نے طبری کا یہ قول نقل کیا ہے (۱): صحیح بات یہ ہے کہ خضاب استعمال کرنے اور اس سے ممانعت دونوں کے بارے میں نبی اکرم ﷺ سے وارد احادیث صحیح ہیں، ان کے درمیان کوئی ٹکراؤ نہیں ہے، بلکہ بڑھاپے کی سفیدی کو بدلنے کا حکم ان لوگوں کے لئے ہے جن کے بال ابو قحافہ کی طرح مکمل سفید ہو گئے ہوں، اور ممانعت صرف ان لوگوں کے لئے ہے جن کے بال میں شمط ہو (یعنی کچھ بال سفید اور کچھ سیاہ ہوں) (۲)۔

خضاب کرنے، نہ کرنے کے بارے میں سلف کا اختلاف ان کے احوال مختلف ہونے کی بنا پر تھا، علاوہ ازیں خضاب اور ترک خضاب کے بارے میں امر اور نہی وجوب کے لئے نہیں ہے، اس پر اجماع ہے، اسی لئے اس بارے میں سلف نے ایک دوسرے پر تکبر نہیں کیا (۳)۔

۷۔ صحیح بخاری میں کچھ احادیث ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) کالے خضاب کے بارے میں آٹا رصحاہ کی روایت طبرانی نے کی ہے ہاں عثمان بن عفان کا اثر طبرانی کے یہاں نہیں ہے (مجمع الزوائد ۵/ ۱۶۳ طبع ۱۳۵۳ھ) ان تمام آٹا کو شوکانی نے ذکر کیا ہے (نیل الأوطار ۱/ ۱۱۸)۔

(۲) قَسَطٌ (شین اور میم کے فتر کے ساتھ) سر کے بالوں کی سیاہی جس میں سفیدی ملی ہوئی ہو (مختار الصحاح شمط)۔

(۳) نیل الأوطار ۱/ ۱۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) نیل الأوطار لہوکانی ۱/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ”دخلنا على أم سلمة...“ کی روایت بخاری نے کی ہے، اس حدیث کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود اس بال میں خضاب لگایا تھا، بلکہ اس بات کا احتمال ہے کہ آپ ﷺ کے بال پیلے رنگ کی خوشبو لگنے کی وجہ سے اس کے بعد سرخ ہو گئے ہوں، نیز بہت سے بال جب جسم سے الگ ہو جاتے ہیں اور ان پر ایک مدت گذر جاتی ہے تو ان کی سیاہی سرخی میں بدل جاتی ہے یہ بات حافظ منذری نے ذکر کی ہے (نیل الأوطار ۱/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۳) حضرت ابن عمر کی حدیث: ”كان يصبغ لحيته...“ کی روایت ابو داؤد نے صحیح سندوں سے کی ہے (نیل الأوطار ۱/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

اختصاب ۸-۹

استعمال کرنے کی نفی کی ہے ان کی نفی نبی اکرم ﷺ کے اکثر حالات پر محمول ہے“ (۱)۔

کن چیزوں سے خضاب لگایا جاتا ہے؟

۸- خضاب کبھی حناء (مہندی) کا لگایا جاتا ہے، کبھی کتم (وسمہ) کے ساتھ حناء کا، کبھی ورس کا، زعفران کا اور کبھی سیاہ رنگ کا وغیرہ۔

اول- سیاہی کے علاوہ دوسرے رنگ کا خضاب لگانا

حناء اور کتم کا خضاب:

۹- حناء اور کتم کا خضاب لگانا مستحب ہے، کیونکہ حدیث شریف میں ارشاد ہے: ”غیروا الشیب“ (۲) (بڑھاپے کی سفیدی کو بدلو)، یہ امر کا صیغہ ہے، جو یہاں احتجاب کے لئے استعمال ہوا ہے، نیز نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”إن أحسن ما غیرتم به الشیب الحناء والکتم“ (۳) (پیشک سب سے بہتر وہ چیز جس سے تم بالوں

(۱) نیل الاوطار ۱۱۹/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ”غیروا الشیب“ کی روایت بزار نے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے ”وإن أحسن ما غیرتم به الشیب الحناء والکتم“، اس روایت کے ایک راوی سعید بن بشر ہیں جو ثقہ ہیں لیکن ان میں کچھ ضعف ہے اسی طرح اس حدیث کی روایت طبرانی نے الأوسط میں حضرت عائشہ سے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے ”ولا تشبهوا بالیہود ولا النصارى“، طبرانی نے اس کی روایت اپنے ایک شاگرد سے کی ہے جن کا نام احمد ہے ثقی نے ان کے بارے میں کہا ہے میں ان کو نہیں جانتا، ظاہر وہ ثقہ ہیں، کیونکہ طبرانی نے ان سے بکثرت روایتیں کی ہیں، اس روایت کے باقی روای ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۱۶۰/۵)۔

(۳) حدیث: ”إن أحسن ما غیرتم به...“ کی روایت احمد، ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے حضرت ابو ذر سے مروی ہے ترمذی کے الفاظ ہیں ”ان احسن ما غیرتم به الشیب الحناء والکتم“ (سب سے بہتر چیز جس سے بالوں کی سفیدی تبدیل کی جائے وہ حناء اور کتم ہے ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاخوان ۳۳۵/۵ طبع السنہ)۔

دوسری قسم کی احادیث میں سے بعض یہ ہیں: حضرت انس کا قول ہے: ”ما خضب رسول الله ﷺ، وإنه لم يبلغ منه الشیب إلا قليلاً، ولو شئت أن أعد شمطات کن فی رأسه لفعلت“ (۱) (رسول اللہ ﷺ نے خضاب استعمال نہیں فرمایا، ان کے بال بہت کم سفید ہوئے تھے، اگر میں چاہتا کہ آپ کے سر کے سفید بالوں کو گنوں تو گن سکتا تھا)۔

ابو حنیفہ نے فرمایا: ”رأیت رسول الله ﷺ هذه منه بیضاء“ یعنی عنفقتہ (۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو اس حال میں دیکھا کہ ان کا یہ (یعنی داڑھی بچہ) سفید تھا)۔

شوکانی کہتے ہیں: ”اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کا خضاب لگانا ثابت نہیں ہے تو بھی خضاب کے مسنون ہونے پر اثر نہیں پڑے گا، کیونکہ احادیث صحیحہ میں اس کے بارے میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد قوی موجود ہے“۔

طبری ان احادیث میں جن سے نبی اکرم ﷺ کا خضاب استعمال کرنا ثابت ہوتا ہے اور ان احادیث میں جن سے آپ ﷺ کے خضاب استعمال کرنے کی نفی ہوتی ہے اس طرح تطبیق دیتے ہیں: ”جس کو جزم کے ساتھ یہ بات معلوم تھی کہ نبی اکرم ﷺ نے خضاب استعمال فرمایا اس نے اپنا مشاہدہ بیان کیا اور ایسا بعض اوقات ہوتا تھا، اور جن لوگوں نے نبی اکرم ﷺ کے خضاب

(۱) حضرت انس کی حدیث: ”ما خضب رسول الله...“ کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (نیل الاوطار ۱۱۹/۱ اور اس کے بعد کے صفحات)، اور ”ہمط“ سر کے بال کی اس سفیدی کو کہتے ہیں جس میں سیاہی مخلوط ہو (مختار الصحاح ۷۷/۱)۔

(۲) ابو حنیفہ کی حدیث کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سند کے ساتھ کی ہے سند فرماتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے اور ”صحفہ“ وہ بال ہے جو نیچے کے ہونٹ میں ہوتا ہے ایک قول یہ ہے کہ نیچے کے ہونٹ اور شہڈی کے درمیان کے بالوں کو کہا جاتا ہے (ابن ماجہ ۲۰۰/۳)۔

اختضاب ۱۰-۱۱

اور حکم بن عمر وغفار کی فرماتے ہیں: ”دخلت أنا وأخي رافع علي أمير المؤمنين عمر، وأنا مخضوب بالحناء، وأخي مخضوب بالصفرة، فقال عمر: هذا خضاب الإسلام وقال لأخي رافع: هذا خضاب الإيمان“ (۱) (میں اور میرے بھائی رافع امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے، میں حناء کا خضاب لگائے ہوئے تھا اور میرے بھائی پیلے رنگ کا خضاب لگائے ہوئے تھے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: یہ اسلام کا خضاب ہے، اور میرے بھائی رافع سے کہا: یہ ایمان کا خضاب ہے۔)

دوم - کالا خضاب لگانا

۱۱ - کالا خضاب لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ (امام ابو یوسف کے علاوہ) جنگ کے علاوہ دوسرے حالات میں کالا خضاب لگانے کو مکروہ قرار دیتے ہیں (۲)۔

جنگ میں کالے خضاب کا استعمال بالاجماع جائز ہے بلکہ پسندیدہ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو بکرؓ کے والد ابو قحافہ کے بارے میں جب کہ انہیں نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں فتح مکہ کے سال لایا گیا اور ان کے سر کے بال پورے طور پر سفید تھے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”اذهبوا به إلى بعض نسانه فلتغيره، و جنبوه السواد“ (۳) (انہیں ان کی کسی بیوی کے پاس

(۱) حکم بن عمر وغفار کی حدیث کی روایت امام احمد نے کی ہے، اس کے ایک راوی عبد الرحمن بن حبیب کو ابن معین نے ثقہ اور احمد بن حنبل نے ضعیف قرار دیا ہے اس کے باقی راوی ثقہ ہیں (مجمع الرواۃ ۱۵۹/۵)۔

(۲) المغنی ۱/۵۷-۶ طبع المنان، حاشیہ ابن عابدین ۳۸۱/۵۔

(۳) حدیث: ”اذهبوا به إلى بعض نسانه...“ کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سنن میں کی ہے (۲/۱۱۹۷ طبع عیسیٰ الحلیمی ۱۳۷۳ھ)، سنن ابن ماجہ کے محقق لکھتے ہیں: ”الرواۃ میں ہے اصل حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے لیکن ابن ماجہ کی سند میں ایک راوی لیث بن سیم ہیں جو جمہور کے نزدیک

کی سفیدی کو بدل لو حناء اور کتم ہے)، اس سے معلوم ہوا کہ حناء اور کتم ان بہترین رنگوں میں سے ہے جن سے بالوں کی سفیدی دور کی جاتی ہے، سفید بالوں کو رنگنا انہیں دونوں تک محدود نہیں ہے بلکہ اصل حسن میں دوسری رنگائی والی چیزیں بھی حناء اور کتم کے ساتھ شریک ہیں (۱)؛ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”اختضب أبو بکر بالحناء والکتم، واختضب عمر بالحناء بحتاً“ (۲) (حضرت ابو بکرؓ نے حناء اور کتم کا خضاب لگایا، اور حضرت عمرؓ نے تنہا حناء کا خضاب لگایا)۔

ورس اور زعفران کے ذریعہ اختضاب:

۱۰ - حناء اور کتم کے خضاب کی طرح ورس اور زعفران کا خضاب لگانا بھی اصل انتخاب میں داخل ہے، صحابہ کی ایک جماعت نے ورس اور زعفران کا خضاب استعمال کیا ہے، ابو مالک اشجعی نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”کان خضابنا مع رسول الله ﷺ الوردس والزعفران“ (۳) (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہمارا خضاب ورس اور زعفران تھا)۔

(۱) نیل الأوطار، حاشیہ ابن عابدین ۲۷۱/۵، نہایت الصحاح ۸/۱۳۰، البحر الی علی الخلیب ۳۹۱/۳۔

(۲) حدیث: ”اختضب...“ کی روایت مسلم نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے (صحیح مسلم تخریج محمد فواد عبدالباقی ۳۸۱/۳ طبع عیسیٰ الحلیمی ۱۳۷۳ھ)، اور ”بحتاً“ کے معنی منفرد ہونے کے ہیں۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۱/۵۷، ۶ طبع المنان مصر، ”ورس“ اصل کی طرح ایک خوشبودار گھاس ہے اس کا رنگ سرخی اور زردی کے درمیان کا ہوتا ہے (جوہر الاکلیل شرح مختصر فہرست ۱۸۹/۱، مطبوعہ الحلیمی)، کتم (کاف و نون پر زبر) ایک گھاس ہے جسے حناء میں ملا کر خضاب لگایا جاتا ہے (مختار الصحاح ۳۸۱/۳)، ابو مالک اشجعی عن ابیہ کی حدیث کی روایت امام احمد (۳/۲۷۲) اور یزید نے کی ہے بکر بن عیسیٰ کے علاوہ اس حدیث کے تمام راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں، اور بکر بن عیسیٰ ثقہ ہیں (مجمع الرواۃ ۱۵۹/۵ طبع ۱۳۵۳ھ)۔

اختضاب ۱۱

کسی نے نکیر نہیں کی (۱)، انہیں میں سے حضرت عثمانؓ، عبد اللہ بن جعفر، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم ہیں، جو لوگ کالا خضاب لگاتے تھے اور اسی کے قائل تھے ان میں سے صاحب مغازی محمد بن اسحاق، ابن ابی عاصم اور ابن الجوزی بھی ہیں (۲)۔

۴۔ ابن شہاب فرماتے ہیں: ”جب چہرہ نیا تھا (جوانی تھی) تو ہم لوگ کالا خضاب استعمال کرتے تھے، جب چہرہ اور دانت جھڑ گئے (بڑھاپا آ گیا) تو ہم لوگوں نے کالا خضاب چھوڑ دیا“ (۳)۔

جنگ کے علاوہ عام حالات میں بھی حنفیہ کی ایک رائے کالے خضاب کے جواز کی ہے، یہ امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔

شافعیہ مجاہدین کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے کالا خضاب استعمال کرنا حرام قرار دیتے ہیں، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”یکون قوم فی آخر الزمان یخضبون بالسواد، لا یریحون رائحة الجنة“ (۴) (آخری زمانہ میں ایسے لوگ

لے جاؤ تا کہ ان کے سر کی سفیدی بدل دے، اور انہیں کالے رنگ سے دور رکھو)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں: بعض علماء نے مجاہدین کے لئے کالا خضاب لگانے کی اجازت دی ہے، اور بعض علماء نے کالے خضاب کی مطلق اجازت دی ہے، بعض نے صرف مردوں کو کالے خضاب کی اجازت دی ہے عورتوں کو نہیں (۱)۔ کالے خضاب کو جائز قرار دینے والوں نے چند دلائل پیش کیے ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

۱۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”إن أحسن ما اختضبتم به لہما السواد، أرغب لئسانکم فیکم، وأھیب لکم فی صلور أعلماکم“ (۲) (بیشک تمہارے خضاب کے لئے سب سے بہتر یہ کالا رنگ ہے، تمہاری عورتوں کو تمہاری طرف سے خوب راغب کرنے والا اور تمہارے دشمنوں کے دلوں میں تمہاری ہیبت بٹھانے والا ہے)۔

۲۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ وہ کالا خضاب لگانے کا حکم فرماتے تھے اور ارشاد فرماتے تھے: ”هو تسکین للزوجة، وأھیب للعدو“ (۳) (وہ بیوی کو سکون دینے والا اور دشمن کے دل میں خوب ہیبت پیدا کرنے والا ہے)۔

۳۔ صحابہ کی ایک جماعت نے کالا خضاب استعمال کیا، اور ان پر

= ضعیف ہیں۔

(۱) تحفۃ الاحوذی ۳۶/۵ مطبوعہ المجالس الجوزیہ قاہرہ۔

(۲) حدیث: ”إن أحسن ما اختضبتم به...“ کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے الزوائد میں ہے اس کی اسناد حسن ہے (سنن ابن ماجہ ۱۱۹۷/۲ طبع عینی لکھنؤ ۱۳۷۳ھ)۔

(۳) حضرت عمرؓ کے امرا کا ذکر صاحب ”تحفۃ الاحوذی“ نے کیا ہے (۳۳۷/۵)، یہ اثر عمدة القاری (۵۱/۲۲ طبع الممیر) میں ہے۔

(۱) تحفۃ الاحوذی ۳۳۹/۵۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۳۳۹/۵۔

(۳) ابن شہاب کے اثر کی روایت ابن ابی عاصم نے کی ہے (فتح الباری ۱۰/۱۰۵۵ طبع الاستقبر)۔

(۴) حدیث: ”یکون قوم فی آخر الزمان...“ کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، ابن حبان نے صحیح ابن حبان میں اس کی روایت کی ہے حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح الاسناد کہا ہے (تحفۃ الاحوذی ۳۳۳/۵، شرح روض الطالب ۱/۱۷۳) الآداب الشریعہ پر شیخ محمد رشید رضا کے حواشی (۳/۵۳۳) میں ہے اس حدیث کے ایک راوی عبد المکریم ہیں جن کی نسبت ذکر نہیں کی گئی ہے ظاہر اس سے مراد عبد المکریم بن ابی الخارق ہیں جو ضعیف ہیں، متن حدیث کے منکر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عادات سنونہ کی قسم کے ایک عمل (یعنی بال کو رنگنا) پر دخول جنت سے محرومی کی سخت وعید سنائی گئی ہے اسے کفر میں سے قرار دیا ہے اس سے حدیث کے موضوع ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے، ابن الجوزی نے اس حدیث کو موضوعات میں شمار کیا ہے۔

اختضاب ۱۲

اختضابی، تترک إحدان الخضاب حتی تكون یدھا کید الرجل؟“ (میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا: خضاب لگاؤ، تم میں سے کوئی عورت خضاب چھوڑ دیتی ہے، یہاں تک کہ اس کا ہاتھ مرد کے ہاتھ کی طرح ہو جاتا ہے؟) راوی کہتے ہیں: ”فما ترک الخضاب حتی لقیتم اللہ عزوجل، وإن کانت لتختضب وإنھا لابنة ثمانین“ (۱) (اس کے بعد اس خاتون نے وفات تک خضاب نہیں چھوڑا، اسی سال عمر ہو جانے کے باوجود وہ خضاب لگاتی تھیں)۔

جو عورت غیر شادی شدہ ہو اور وہ کسی کی باندی بھی نہ ہو اس کے لئے ہتھیلیوں اور پیروں میں خضاب لگانا حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اور رخساروں کو سرخ کرنا، انگلیوں کے کناروں میں سیاہی ملی ہوئی مہندی لگانا حرام ہے، کیونکہ اس کو ضرورت نہیں ہے، اور فتنہ کا خوف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک غیر شادی شدہ عورت کے لئے خضاب لگانا جائز ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”یا معشر النساء اختضبن، فإن المرأة تختضب لزوجها، وإن الأیم تختضب تعرض للرزق من اللہ عزوجل“ (۲) (اے عورتو! خضاب لگاؤ، کیونکہ عورت اپنے شوہر کے

(۱) حدیث: ”اختضبی ترک إحدان الخضاب...“ کی روایت احمد بن حنبل نے اپنی سند میں کی ہے (۷۰۴)، الفتح الربانی کے مصنف لکھتے ہیں: مجھے یہ حدیث امام احمد کے علاوہ کسی اور کے یہاں نہیں ملی، اس حدیث کو ذمہ نے ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کی روایت احمد بن حنبل نے کی ہے اس کی سند میں بعض ایسے روی ہیں جن کو میں نہیں جانتا، ایک راوی ابن اسحاق بھی ہیں، وہ مدلس ہیں (الفتح الربانی ۲۱۵/۱۶ طبع اول ۱۳۷۲ھ)۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/۱۷۲-۱۷۳، کتاب المفروغ اور اس کی تصحیح ۲/۳۵۳-۳۵۲، حدیث: ”یا معشر النساء اختضبن...“ کی روایت حافظ ابوسوی المدینی نے کتاب (الاستغناء فی معرفہ استعمال الخنای) میں

ہوں گے جو کالا خضاب لگائیں گے، ایسے لوگ جنت کی خوشبو نہیں سونگیں گے)۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے ابو قحافہ کے بارے میں فرمایا: ”وجنبوه السواد“ (انہیں کالے خضاب سے دور رکھو)، شافعیہ کے نزدیک اس امر کا مطلب کالے خضاب کی حرمت ہے، اس حرمت میں مرد و عورت برابر ہیں۔

عورت کا خضاب استعمال کرنا:

۱۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحیح احادیث کی وجہ سے مردوں کی طرح عورتوں کے لئے بھی حناء وغیرہ کے ذریعہ بالوں کی سفیدی کو بدلنا مستحب ہے، بالخصوص شادی شدہ عورت اور باندی دونوں کے لئے احرام کی حالت کے علاوہ تمام اوقات میں مہندی لگانا مستحب ہے، کیونکہ خضاب استعمال کرنا زینت ہے، اور بیوی کی زینت شوہر کے لئے اور باندی کی اپنے مالک کے لئے مطلوب ہے، لیکن خضاب کا استعمال پوری ہتھیلی اور قدم میں ہونا چاہئے، صرف انگلیوں کے کنارے رنگین نہ کیے جائیں، نہ خضاب سے نقش و نگار بنائے جائیں، کیونکہ ایسا کرنا مستحب نہیں ہے، عورت شوہر کی اجازت سے اور باندی مالک کی اجازت سے رخسار سرخ کر سکتی ہے اور انگلیوں کے کناروں پر سیاہی ملی ہوئی مہندی لگا سکتی ہے (۱)۔

شادی شدہ عورت کے لئے اپنی ہتھیلی رنگنے کے اختیاب میں درج ذیل روایت آئی ہے: ابن ضمیر بن سعید اپنی دادی سے اور وہ اپنے گھرانے کی ایک خاتون سے (جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ دونوں قبلوں کی طرف نماز پڑھی تھی) روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ”دخل علی رسول اللہ ﷺ فقال لی:

(۱) شرح روض الطالب ۱/۱۷۲-۱۷۳ طبع لیسویہ، کتاب المفروغ اور اس کی تصحیح ۲/۳۵۳-۳۵۲۔

اختضاب ۱۳-۱۶

كنت أخدم النبي - ﷺ - فما كانت تصيبه فرحة ولا نكتة إلا أمرني أن أضع عليها الحناء،^(۱) (انہوں نے) (سلمی نے) کہا: میں نبی اکرم ﷺ کی خدمت کرتی تھی، آپ ﷺ کو جب کوئی زخم لگتا، پھانس لگتی تو آپ ﷺ مجھے اس پر مہندی رکھنے کا حکم فرماتے۔

نا پاک چیز سے اور عین نجاست سے خضاب لگانا:

۱۵- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس چیز کو نا پاک چیز سے رنگا گیا ہو یا خضاب لگایا گیا ہو اسے تین بار دھونے سے وہ چیز پاک ہو جاتی ہے، لہذا اگر کسی مرد یا عورت نے نا پاک مہندی کا خضاب لگایا، پھر تین بار دھولیا تو پاک ہو گیا، اور اگر عین نجاست سے خضاب لگایا تو جب تک کہ دھونے سے عین نجاست، اس کا مزہ اور بوزائل نہ ہو جائیں اور صاف ستھرا پانی نہ نکلنے لگے وہ چیز پاک نہ ہوگی، نجاست کا رنگ باقی رہنا معاف ہے، اس لئے کہ جس اثر کا زوال بہت دشوار ہو اس کا باقی رہنا مضر نہیں ہے، اسی قبیل سے خون میں رنگی ہوئی چیز ہے، نیز غیر آبی کیڑا جس میں بننے والا خون ہو اس سے رنگی ہوئی چیز بھی اسی قبیل کی ہے، کیونکہ یہ مردار ہے جس میں خون منجمد ہو جاتا ہے، لہذا یہ نجس ہے^(۲)۔

گودنے کے ذریعہ رنگنا:

۱۶- وشم (کودنا) یہ ہے کہ کھال میں سوئی چھوئی جائے تاکہ خون

(۱) امام احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حدیث حسن قرار دیا ہے (المفروع ۳۵۳/۲)۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ ص ۲۱۹، شرح روض الطالب ۱/۱۷۲، المربعونی ۱/۱۱۳۔
۱۱۵، الخرشنی ۱/۹۶، لوطاب ۱/۱۲۰، کشاف القناع ۱/۱۸۲، المغنی ۱/۶۳ طبع الریاض۔

لئے خضاب لگاتی ہے، اور غیر شادی شدہ خضاب لگا کر اپنے کو اللہ کی طرف سے رزق کے لئے پیش کرتی ہے) یعنی اس لئے خضاب لگاتی ہے تاکہ اسے نکاح کا پیغام دیا جائے اور اس سے شادی کی جائے۔

خضاب لگائے ہوئے شخص کا وضو اور غسل:

۱۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وضو یا غسل کے اعضاء پر ایسا مادہ پایا جائے جو کھال تک پانی کے پہنچنے میں مانع ہو تو وضو اور غسل صحیح نہیں ہوتا ہے۔

خضاب لگانے والے کا وضو اور غسل درست ہے، کیونکہ خضاب کا مادہ جب دھل کر زائل کر دیا گیا تو صرف رنگ باقی رہ جاتا ہے، اور تنہا رنگ کھال تک پانی پہنچنے میں رکاوٹ نہیں بنتا، اسی لئے وہ وضو یا غسل کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتا^(۱)۔

دوا کی غرض سے خضاب لگانا:

۱۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دوا کے لئے خضاب لگانا جائز ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کی آزاد کردہ باندی سلمیٰ کی روایت ہے کہ جب کسی کے سر میں تکلیف ہوتی تو رسول اللہ ﷺ فرماتے: ”اذھب فاحتجم“ (جاؤ، پچھنا لگواؤ)، اور جب کسی کو پیر میں تکلیف ہوتی تو آپ ﷺ فرماتے: ”اذھب فاخضبها بالحناء“^(۲) (جاؤ پیر میں مہندی لگاؤ)۔ امام احمد کی روایت میں ہے: ”قالت:

= حضرت چارڑے مرفوعاً کی ہے جیسا کہ المفروع (۳۵۳/۲) میں ہے ہمیں یہ حدیث کتب حدیث میں اس کی تکذیب کیوں میں نہیں لی۔

(۱) شرح الاطلاب ۱/۱۶۳ طبع مکتبہ انجراح طرابلس۔

(۲) حضرت سلمیٰ کی حدیث کی روایت ابو داؤد نے کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے ترمذی، ابن ماجہ اور احمد بن حنبل نے بھی اس کی روایت کی ہے اس کی سند کے ایک راوی عبید اللہ بن علی بن رافع مختلف فیہ ہیں (کتاب المفروع ۳۵۶/۲، عون المعبود ۲/۳ طبع دار الکتب المبنائی)۔

اختضاب ۱۷-۱۹

کہ صحیح مقصد کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔

حائضہ عورت کا خضاب لگانا:

۱۸- جمہور فقہاء کے نزدیک حائضہ عورت کے لئے خضاب لگانا جائز ہے، اس لئے کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک خاتون نے حضرت عائشہؓ سے سول کیا کہ کیا حیض والی عورت خضاب لگائے گی؟ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا: ”قد کنا عند النبی ﷺ ونحن نختضب فلم یکن ینہانا عندہ“^(۱) (ہم لوگ نبی اکرم ﷺ کے پاس تھیں تو ہم لوگ خضاب لگاتی تھیں اور نبی اکرم ﷺ ہمیں اس سے منع نہیں فرماتے تھے)، اور ایک روایت میں ہے: ”ان نساء ابن عمر کن یختضبن وھن حیض“^(۲) (ابن عمر کی بیویاں حیض کی حالت میں خضاب لگاتی تھیں)۔

ابن رشد فرماتے ہیں: حائضہ عورت اور جنبی شخص کے خضاب لگانے کے جواز میں کوئی اشکال نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے ہاتھوں میں لگنے والے خضاب کا رنگ جنابت اور حیض کے حدیث کو دور کرنے میں رکاوٹ نہیں بنتا، غسل کرنے سے حدیث دور ہو جائے گا، لہذا حائضہ عورت کے لئے خضاب کو مکروہ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں^(۳)۔

سوگ منانے والی عورت کا خضاب لگانا:

۱۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو عورت اپنے شوہر کا سوگ منا رہی

(۱) حدیث کا کتب کی روایت ابن ماجہ (۲۱۵/۱ طبع عینی لکھنؤ) نے کی ہے ابن ماجہ کے مقلد نے لکھا ہے: الرواۃ میں ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے۔
(۲) سنن دارمی ۱/۲۵۲، دارمی نے اپنی سند کے ساتھ نافع (سولی ابن عمر) سے اس کی روایت کی ہے۔
(۳) مواہب الجلیل شرح مختصر قطیبی ۱/۲۰۰ طبع مکتبۃ انوار طرابلس لیبیا۔

نفلے، پھر اس پر سرمہ یا نیل چھڑکی جائے تاکہ کھال کا رنگ سبز یا نیلگوں ہو جائے، ایسا کرنا مطلقاً حرام ہے، کیونکہ بخاری و مسلم کی روایت ہے: ”لعن اللہ الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة“ (اللہ تعالیٰ نے بال جوڑنے والی اور جوڑوانے والی، کودنے والی اور کودوانے والی، بال اکھاڑنے والی اور اکھاڑوانے والی پر لعنت بھیجی ہے)، نیز اس لئے کہ کودنے کی جگہ پر جب سوئی چھو کر سرمہ بھرا جائے گا یا سبز کرنے کے لئے نیل بھری جائے گی تو سرمہ اور نیل خون کی وجہ سے ناپاک ہو جائیں گے، پھر جب خون منجمد ہو جائے گا اور زخم بھر جائے گا تو وہ جگہ سبز رہے گی، جب اسے تین بار دھو دیا جائے گا تو کودنے کی جگہ پاک ہو جائے گی۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کوونا ناپاک چیز سے رنگنے اور خضاب لگانے کی طرح ہے، جب اس کو تین بار دھو دے گا تو کودنے کی جگہ پاک ہو جائے گی، کیونکہ یہ ایسا اثر ہے جس کا ازالہ دشوار ہے، اس لئے کہ کودنے کا اثر کھال کو ادھیڑنے یا اس کو زخمی کرنے ہی سے دور ہو سکتا ہے^(۱)۔

سفید خضاب لگانا:

۱۷- کبر سنی ظاہر کر کے اپنے ہم عمر جوانوں پر برتری حاصل کرنے اور اپنے بھائیوں کی نظر میں معظّم اور محترم بننے، یا اسی طرح دوسرے فاسد اغراض کے لئے سیاہ داڑھی پر سفید خضاب لگانا (مثلاً گندھک وغیرہ کا خضاب) مکروہ ہے^(۲)۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) شرح روض الطالب ۱/۵۵۱، شرح عین العلم وزین العلم لئوردین امروہو بالقاری ۱/۳۲۸۔

اختضاب ۲۰

ساتھ عقیتہ ہے، اس کی طرف سے خون بہاؤ اور اس سے گندگی اور میل کچیل دور کرو)، اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ اسے خون نہ لگایا جائے، کیونکہ خون گندگی ہے، نیز یزید بن عبدالمزنی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "یعق عن الغلام ولا یمس رأسہ بدم" (۱) (لڑکے کی طرف سے عقیتہ کیا جائے گا اور اس کے سر میں خون نہیں لگایا جائے گا)، نیز اس لئے کہ بچے کے سر پر خون لپیٹا اسے نجس کرنا ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا (۲)۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بچے کے سر پر زعفران اور خوشبو لگانا جائز ہے، کیونکہ حضرت بریدہ کا قول ہے: "کنا فی الجاہلیۃ إذا ولد لأحدنا غلام ذبح شاة ولطح رأسہ بدمہا، فلما جاء اللہ بالإسلام کنا نذبح شاة ونحلق رأسہ ونلطحہ بزعفران" (۳) (زمانہ جاہلیت میں ہمارا معمول یہ تھا کہ جب ہم میں سے کسی کے یہاں لڑکا پیدا ہوتا تو وہ بکری ذبح کرنا اور بچے کے سر پر اس بکری کا خون لپیٹا، جب اللہ تعالیٰ نے دین اسلام بھیجا تو ہم بکری ذبح کرتے، بچے کا سر مونڈتے، اس پر زعفران لگاتے)، نیز حضرت عائشہ کا ارشاد ہے: "کانوا فی الجاہلیۃ إذا عقوا عن الصبی خضبوا قطنہ بدم العقیقۃ فإذا حلقوا رأس المولود وضعوها علی رأسہ، فقال النبی ﷺ: اجعلوا مکان

ہو اس کے لئے عدت کی مدت تک خضاب استعمال کرنا حرام ہے، کیونکہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: "دخل علی رسول اللہ ﷺ - حين توفي أبو سلمة فقال لي: لا تمتشطی بالطیب ولا بالحناء فإنه خضاب، قالت: قلت: بأي شیء امتشط؟ قال: بالسدر تغلفین بہ رأسک" (۱) (ابو سلمہ کی وفات کے بعد رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے تو آپ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "خوشبو سے اور حناء سے بالوں کی صفائی نہ کرنا، کیونکہ وہ خضاب ہے"، ام سلمہؓ نے عرض کیا: میں کس چیز سے بالوں کی صفائی کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: پیر کے پتوں سے، اس سے اپنا سر ڈھک لو)۔

نومولود کے سر کا خضاب:

۲۰ - فقہاء (مالک، شافعی، احمد بن حنبل، زہری اور ابن المنذر) اس پر متفق ہیں کہ بچے کے سر پر عقیتہ کے جانور کا خون لپ کرنا مکروہ ہے (۲)، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "مع الغلام عقیقۃ فأهريقوا عنه دما، وأميطوا عنه الأذى" (۳) (لڑکے کے

(۱) ام سلمہؓ کی حدیث: "دخل علی... کی روایت ابوداؤد (۳۹۱/۲) طبع مکتبہ احادیث (ورناتی) ۲۰۳-۲۰۵ طبع بول انصریہ) نے کی ہے شوکانی نے نیل الاوطار (۹۸/۷) میں لکھا ہے "اس کی روایت امام شافعی نے بھی کی ہے ان کی سند کا ایک حصہ یہ ہے "المغیرۃ بن الضحاک عن ام حکیم بنت أمید عن أمها عن مولى لها عن أم سلمة"، اس سند کو عبدالحق اور منذری نے مغیرہ اور اس سے اوپر کے روایوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے مطلق قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی وشرح الکبیر ۵۸۸/۳ مطبوعہ المنار

(۳) حدیث: "مع الغلام عقیقۃ..." کی روایت بخاری نے صحیح بخاری (۱۰۹/۷) طبع صبیح) میں، اصحاب سنن نے اور امام احمد (مسند ابن حنبل ۱۸/۳ طبع لیبیہ) نے کی ہے بعض روایات میں "فی الغلام" ہے۔

(۱) حدیث: "یعق عن الغلام..." کے بارے میں صحیح میں لکھا ہے اس کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں "عن یزید بن عبد اللہ المنزلی عن أبیه" کی سند کے ساتھ کی ہے، ابن ماجہ نے اس کی روایت "عن یزید بن عبد اللہ" سے کی ہے ان کی سند میں "عن أبیه" نہیں ہے واللہ اعلم (مجمع الزوائد ۵۸/۳)۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) اس کی روایت امام احمد اور سنن نے کی ہے تخصیص التمیز میں ہے اس کی اسناد صحیح ہے (نیل الاوطار ۱۵۲/۵)۔

اختضاب ۲۱-۲۲

ہیں، اور بعض حنابلہ، نیز حنفیہ میں سے صاحب ”المحیط“ نے اسے مکروہ کہا ہے^(۱)، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: ”لعن اللہ المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء“^(۲) (اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے ان عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت اختیار کرتی ہیں اور ان مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت اختیار کرتے ہیں)۔

اس مسئلہ میں حنفی مشکل کا حکم مرد کی طرح ہے^(۳)۔

محرم کا خضاب لگانا:

۲۲- حنابلہ کے نزدیک محرم سر کے علاوہ جسم کے کسی بھی حصہ میں مہندی کا خضاب لگا سکتا ہے، کیونکہ احرام کی حالت میں کسی بھی ساتر سے سر ڈھکنا ممنوع ہے۔

قاضی (ابویعلیٰ) نے ذکر کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ”احرام الرجل في رأسه، وإحرام المرأة في وجهها“^(۴) (مرد کا احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے)۔

عورت کے لئے حناء وغیرہ کا خضاب لگانے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ عکرمہ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: ”كانت عائشة

الدم خلقا“ (زمانہ جاہلیت میں لوگ جب بچے کا عقیقہ کرتے تو عقیقہ کے خون میں روئی بھگو لیتے، جب نومولود کا سر موڑتے تو خون میں تر روئی کو اس کے سر پر رکھتے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: خون کے بجائے خوشبو رکھا کرو)، ابواشیخ کی روایت میں یہ اضافہ ہے: ”ونهي أن يمس رأس المولود بدم“^(۱) (نومولود کے سر میں خون لگانے سے منع فرمایا)۔

حنفیہ کے نزدیک عقیقہ مطلوب نہیں ہے۔

مرد اور مخنث کا خضاب لگانا:

۲۱- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مرد کے لئے اپنے سر اور داڑھی میں بالوں کی سفیدی دور کرنے کے لئے حناء وغیرہ کا خضاب لگانا مستحب ہے، کیونکہ اس بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں، دونوں ہتھیلیوں اور دونوں قدموں کے علاوہ جسم کے تمام حصوں میں مرد کے لئے خضاب لگانے کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، ہتھیلیوں اور قدموں میں مرد کے لئے عذری کی صورت میں خضاب کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں خضاب لگانا عورتوں کے ساتھ تشبہ ہے^(۲)، اور عورتوں سے تشبہ اختیار کرنا شرعاً ممنوع ہے۔

اکثر شافعیہ اور بعض حنابلہ عورتوں کے ساتھ تشبہ کو حرام قرار دیتے

(۱) الآداب الشرعية ۳/۵۳۰ طبع اول، مطبعة المنار مصر۔

(۲) اس حدیث کی روایت احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباس کی سند سے کی ہے اور یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدير طبع مکتبہ التجار یہ مصر ۲۷۱/۵)۔

(۳) شرح روض الطالب ۱/۱۳۱۔

(۴) حدیث: ”احرام الرجل...“ کا ذکر قاضی ابویعلیٰ نے کیا ہے (المغنی مع الشرح المکبیر لمطبوع مع المغنی ۳/۵۸۸-۵۸۹، حضرت مالک کی حدیث ”کالوا في الجهلية...“ کے بارے میں زعمی کہتے ہیں کہ اس کی روایت ابویعلیٰ اور ابن ادریس نے اختصار کے ساتھ کی ہے اور ابویعلیٰ کے شیخ کے علاوہ اس حدیث کے تمام راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں، ابویعلیٰ کے شیخ کو میں نہیں جانتا (مجمع الزوائد ۳/۵۸۳)، ابن جریر نے بھی اس کی روایت کی ہے (میل الاوطار ۵/۱۵۱ طبع مصطفیٰ الحلبي)، ابوالشیخ کی نیا دتی کا ذکر میل الاوطار (۵/۱۵۱) میں ہے نیا دتی صحت کے کس درجہ پر ہے یہ واضح نہ ہو سکا۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/۱۵۵۔

اختطاط ۱

وَأَزْوَاجِ النَّبِيِّ - ﷺ - يَخْتَضِبْنَ بِالْحِنَاءِ وَهِنَّ حَرَامٌ“ (۱)
(حضرت عائشہؓ اور دوسری ازواج مطہرات احرام کی حالت میں حناء کا خضاب لگاتی تھیں)۔

اختطاط

تعریف:

۱- اختطاط ”اختطاط“ کا مصدر ہے۔ زمین کا اختطاط یہ ہے کہ اس پر خط پینچ کر نشان لگا دیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو کہ کسی شخص نے نفع اٹھانے کے لئے اپنے قبضہ میں لے رکھی ہے، کہتے ہیں: ”اختطاط فلان خطا“ جب کسی شخص نے کسی جگہ پتھر سے نشانات لگا کر اس پر دیوار پینچ دی ہو۔

ہر وہ زمین جس کا آپ احاطہ کر لیں آپ نے اس کا اختطاط کر لیا۔ ”خطا“ وہ حصہ زمین ہے جسے کوئی شخص غیر مملوکہ زمین میں نشان زد کر دے تاکہ اس کا احاطہ کرے اور اس میں تعمیر کرے، یہ اس وقت ہوگا جب سلطان مسلمانوں کی کسی جماعت کو اجازت دے گا کہ وہ کسی متعین جگہ کو مکانات کے لئے نشانات زد کر دے اور اس میں اپنے مکانات بنائے، جیسا کہ مسلمانوں نے کوفہ، بصرہ اور بغداد میں کیا (۱)۔

لغت میں آئے ہوئے لفظ اختطاط کا وہی مفہوم ہے جس کی تعبیر فقہاء نے تحجیر یا احتجار سے کی ہے جس کا مقصد افتادہ زمین کو آباد کرنا ہوتا ہے، اس کے احکام کی تفصیل وہیں ملے گی (۲) (دیکھئے: ”احیاء الموات“)

شافیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے احرام کی حالت میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کے علاوہ پورے بدن میں مہندی وغیرہ کا خضاب لگانا جائز ہے، کسی حاجت کے بغیر دونوں ہاتھوں اور پیروں میں خضاب لگانا حرام ہے، اور عورت کے لئے احرام کی حالت میں حناء وغیرہ کا خضاب لگانا مکروہ ہے، ہاں اگر وہ وفات کی عدت گزار رہی ہے تو اس کے لئے خضاب لگانا حرام ہے، جس طرح عدت میں نہ ہونے کے باوجود نقش و نگار کی صورت میں خضاب لگانا اس کے لئے حرام ہے (۲)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محرم کے لئے بدن کے کسی بھی حصہ میں حناء وغیرہ کا خضاب لگانا جائز ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ وہ خوشبو والی چیز ہے اور محرم کے لئے خوشبو پر پابندی ہے، ایک روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے ام سلمہؓ سے فرمایا: ”لا تطیبی و أنت محرمة ولا تمسی الحناء فإنه طیب“ (۳) (احرام کی حالت میں خوشبو استعمال نہ کرو اور نہ مہندی لگاؤ، کیونکہ وہ خوشبو ہے)۔

(۱) المغنی والشرح المکبیر ۳/۲۶۸-۲۶۹ طبع المنان حدیث کی روایت طبرانی نے المعجم المکبیر میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے ”کان لساء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یختضبن وھن محرمات“، (اس حدیث کے ایک راوی یعقوب مختلف ہیں)۔

(۲) شرحروض الطالب ۱/۵۰۹۔

(۳) ابن ماجہ ۲/۲۰۳، حاشیہ الدرستی ۲/۶۰ طبع المجلس، حدیث ”لا تطیبی و أنت محرمة...“ کی روایت طبرانی نے ام سلمہ سے کی ہے پہنچتی ہے لیکن اس کی روایت کی ہے اور اسے ابن ابی عمیر کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے لیکن سنائی نے اس کی روایت ایک ایسی سند سے کی ہے جو ابن ابی عمیر سے محفوظ ہے (الدرایہ ۳/۳۹۲، تلخیص الخیر ۲/۲۸۳)۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح الممیر، النہایہ لابن الاثیر ۲/۲۸۸۔

(۲) طلبہ الطالبہ ۱/۵۶، المغنی المحتاج ۳/۳۶۶ طبع المجلس، مع الجلیل ۳/۹۹، تاریخ کردہ، مکتبہ انجمن طیبیا، المغنی ۵/۵۶۹، تاریخ کردہ، مکتبہ المدینہ شامیہ۔

اجمالی حکم:

۲- جیسا کہ واضح ہو چکا اختطاط کا وہی معنی ہے جو فقہاء کے یہاں تحجیر کا ہے، تحجیر احیاء نہیں ہے بلکہ احیاء کا آغاز ہے، اسی لئے تحجیر سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور تحجیر کردہ افتادہ زمین کی فروختگی صحیح نہیں ہے، ہاں تحجیر کرنے والا دوسروں سے زیادہ اس کا حق دار ہو جاتا ہے، لیکن جب اس نے اس کا احیاء نہیں کیا تو دوسرے لوگ اس زمین کے اس سے زیادہ حق دار ہیں (۱)۔

یہ اجمالی حکم ہوا، اس کی تفصیل ”احیاء الموات“ میں ملے گی۔

اختطاف

تعریف:

۱- اختطاف کا معنی ہے: کوئی چیز سرعت سے چھین کر لیا (۱)۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اختطاف اختلاس (۲) (اچک لیا) کا نام ہے اور اختلاس سرعت کے ساتھ علانیہ کوئی چیز لیا ہے (۳)۔

اختطاف، اختصاب، سرقت، حرابہ اور خیانت میں وہی فرق ہے جو فرق اختلاس اور ان اصطلاحات کے درمیان ہے (دیکھئے: اختلاس)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اختطاف کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اختلاس اور اختطاف ایک ہی ہیں اور اختلاس کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا (۴)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”لیس علی خانن ولا منتھب ولا مختلس“



(۱) ملاحظہ ہو: المغرب، تاج العروس (حطوف)۔

(۲) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۱۱۹/۳ طبع اول بولاق، المطبع علی ابواب المتقن ۳۷۵/۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۷۳/۳، ۱۹۹۔

(۴) تبیین الحقائق ۳۱۷/۳ طبع بولاق، اشرح المعنی ۳۷۶/۳، المہذب ۲۷۷/۲۔

(۱) ابن عابدین ۲۸۷/۵، معنی المحتاج ۳۶۶/۲، المغنی ۵۶۹/۵، مع الجلیل

قطع“ (۱) خائن، لوٹنے والے اور اچکنے والے (مجلس) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

فقہاء نے اختطاف کے احکام کی تفصیل کتاب الحدود میں باب حد السرقة کے تحت بیان کی ہے۔

اختفاء

تعریف:

۱- لغت میں اختفاء ستر اور کتمان (چھپانے) کو کہتے ہیں، قرآن کریم میں ہے: ”يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ“ (۱) (وہ اپنے جی میں چھپاتے ہیں جو تجھ سے ظاہر نہیں کرتے)۔
اختفاء متعدی ہے، اس کے برخلاف ”اختفاء“ چھپنے کے معنی میں لازم ہے، اور اختفاء کا مطاوع ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اسرار:

۲- اسرار لغت اور اصطلاح میں اختفاء کے معنی میں آتا ہے، کبھی کبھی اظہار کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسا کہ بعض حضرات نے ارشاد ربانی: ”وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ“ میں اسرار کو اظہار کے معنی میں لیا ہے (یعنی ان لوگوں نے ندامت ظاہر کی)، اس صورت میں یہ لفظ تضاد میں سے ہے (۳) (یعنی متضاد معانی میں استعمال ہوتا ہے)۔

ب- نجوی:

۳- نجوی اس کلام خفی کو کہتے ہیں کہ جس سے آپ اپنے ساتھی سے سرکوشی کریں، گویا کہ آپ اسے دوسروں سے بلند کر رہے ہیں، اس کی

(۱) سورۃ آل عمران / ۱۵۳۔

(۲) لسان العرب، المصباح الممیر (خفی)، لغزوق فی اللغز / ۵۳۔

(۳) لسان العرب (سرر)، ملاحظہ ہو: آیت کی تفسیر، تفسیر رازی میں ۷/ ۱۱۱۔

(۱) حدیث: ”لبس علی خائن...“ کی روایت ترمذی، نسائی، ابوداؤد اور

ابن ماجہ نے حدیث کے ذیل میں کی ہے احمد اور ابن حبان نے بھی اس کی روایت کی ہے، الفاظ ترمذی سے لئے گئے ہیں، ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے ابن حجر لکھتے ہیں: اس کے روی ثقہ ہیں لیکن حدیث معلول ہے (فیض

القدیر ۵/ ۳۶۹، الدرر البیہ ۲/ ۱۱۰)۔

اختفاء ۴-۵

زبان سے کہنا مستحب ہے تاکہ التباس دور ہو جائے، مالکیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ زبان سے نہ کہنا افضل ہے، مالکیہ کی ایک اور رائے میں نیت کو زبان سے کہنا مکروہ ہے^(۱)، اور ایک قول یہ ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا مستحب ہے۔ اس کی تفصیل ”نیت“ کی اصطلاح میں ملے گی۔

ب- صدقہ و زکاۃ کا اختفاء:

۵- طبری وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ نقلی صدقہ کا اختفاء افضل ہے اور صدقہ فرض کا اعلان کرنا افضل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِنْ تَخَفَوْهَا وَتَوَتَّوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ“^(۲) (اور اگر اس کو چھپاؤ اور فقیروں کو پہنچاؤ تو یہ بہتر ہے تمہارے حق میں)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ“^(۳) (سات قسم کے لوگوں میں (جنہیں اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اپنے عرش کے سائے میں جگہ دیں گے) وہ شخص بھی ہے جو اس قدر چھپا کر صدقہ کرے کہ اس کے بائیں ہاتھ کو معلوم نہ ہو سکے کہ اس کے دائیں ہاتھ نے کیا خرچ کیا)۔

ابن عطیہ کہتے ہیں: ہمارے زمانہ میں مناسب یہ ہے کہ صدقہ فرض (زکاۃ) کا بھی اختفاء افضل ہو، اس لئے کہ ادائیگی زکاۃ کے بہت سے مواقع ہو گئے ہیں اور علانیہ زکاۃ نکالنے میں ریاکاری کا خطرہ ہو گیا ہے^(۴)، ایک قول یہ ہے کہ اگر صدقہ نکالنے والا ایسا شخص ہو

وجہ یہ ہے کہ اس کلمہ کے مادہ میں رفعت کا مفہوم ہے، اسی لئے بلند زمین کو ”نحوۃ“ کہا جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے گفتگو فرمانے کو ”مناجاة“ کا نام دیا، اس لئے کہ وہ ایسا کلام ہے جسے اللہ تعالیٰ نے دوسروں سے مخفی رکھا، نجوی اور اختفاء میں یہ فرق ہے کہ نجوی کلام ہی ہوتا ہے اور اختفاء کبھی کلام کا ہوتا ہے اور کبھی عمل کا، جیسا کہ واضح ہے، لہذا ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کا رشتہ ہے^(۱)۔

اجمالی حکم:

اختفاء کا اجمالی حکم مقام اختفاء کے اعتبار سے متعدد ہوتا ہے:

الف- اختفاء نیت:

۴- رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے نیت کو زبان سے ادا کرنے کی مشروعیت منقول نہیں ہے، اس لئے نیت کا اختفاء مستحب ہے، کیونکہ نیت کا مقام دل ہے، اور اس لئے بھی کہ نیت کی حقیقت مطلقاً ارادہ کرنا ہے، اور شریعت میں نیت خاص طور سے اس ارادہ کو کہتے ہیں کہ جو فعل کی طرف متوجہ ہو اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور تعمیل حکم کا جذبہ شامل ہو، ایک قول یہ ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا مستحب ہے^(۲)۔

لیکن حج اور عمرہ میں نیت کا الگ حکم ہے، حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ حج و عمرہ میں نیت کے الفاظ زبان سے کہنا مسنون ہے، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ جس چیز کا پختہ ارادہ کیا اس کا

(۱) المغنی ۳/۲۸۱، ابن ماجہ ۲/۱۵۸، اہلبیہ ۳/۹۷، لوطاب ۳/۳۰۳

(۲) سورۃ بقرہ، ۲۷۱۔

(۳) حدیث: ”وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ...“ کی روایت بخاری نے کی ہے (۳/۱۳۲) طبع محمد علی صبیح۔

(۴) فتح الباری ۳/۲۸۸، ۲۸۹، طبع استغیث۔

(۱) الفروق فی الفقہ ۵۳۔

(۲) الاشاہ والنظار لابن نجیم ۳/۴۸، الاشاہ والنظار للسیوطی ۲/۲۶۱، ابن ماجہ ۲/۱۵۸، لوطاب ۳/۲۸۸، المغنی ۳/۶۳۸، ۶۳۹، ۶۳۸، فتح کردہ انکلتیہ الحدیثۃ ۲/۴۲، لوطاب ۳/۲۸۸، ۲۸۹، طبع استغیث۔

اختفاء ۶-۸

ھ- ذکر کا اخفاء:

۸- سلف کا اس بارے میں اختلاف ہے (۱) کہ ذکر خفی افضل ہے یا زبان سے ذکر کرنا افضل ہے؟ عزالدین بن عبدالسلام اور ابن حجر عسقلانی ذکر قلبی کو ذکر لسانی سے افضل کہتے ہیں، اور قاضی عیاض اور بلقینی ذکر لسانی کو افضل قرار دیتے ہیں (۲)، اس کی تفصیل (ذکر) کی اصطلاح میں ملے گی۔



جس کی پیروی کی جاتی ہو اور وہ ریا کے خطرہ سے محفوظ ہو تو اس کے لئے اظہارِ اولیٰ ہے (۱)، اس کی تفصیل (صدقہ) کی اصطلاح میں ملے گی۔

ج- ہلال کا مخفی ہو جانا:

۶- جب شعبان یا رمضان میں چاند مخفی ہو جائے، لوگوں کو دکھائی نہ پڑے تو مہینہ کا تیس دن پورا کر لینا واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”صوموا لرؤیتہ، و أفطروا لرؤیتہ، فإن غم علیکم فاکملوا عدة شعبان ثلاثین“ (۲) (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو، اگر تم سے چاند پوشیدہ ہو جائے تو شعبان کی گنتی تیس پوری کرو)، اس کی تفصیل (صوم) کی اصطلاح میں ملے گی۔

د- ایمان کا اخفاء:

۷- جس شخص نے ایمان کو مخفی رکھا (اس کا اظہار نہیں کیا) اور اپنے دل سے تصدیق کی اس کا ایمان معتبر ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو آراء ہیں:

اول: جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کی دل سے تصدیق کی اور اپنا ایمان مخفی رکھا، زبان سے اس کا اظہار نہیں کیا وہ صاحب ایمان مانا جائے گا۔

دوم: بعض حضرات نے توحید و رسالت کی شہادت زبان سے ادا کرنے کو ایمان کی شرط یا اس کا ایک حصہ قرار دیا ہے (۳)۔

(۱) حوالہ بالا۔

(۲) حدیث: ”صوموا لرؤیتہ...“ کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے یہ حدیث بخاری میں ہے۔

(۳) المغنی ۸۸۳، طبع سعودیہ، الہدایہ ۱۱۹، الخطاب ۳۷۹، ۳۷۲، اقلیوبی ۲۳۹/۲۔

(۱) جمع الجوامع ۲/۳۱۷، روح المعانی ۱۳/۲۳۷۔

(۲) الفتوحات الربانیہ علی الأذکار النبویہ ۱/۱۰۷، ابن ماجہ ۱۷۵/۲۔

اختلاس ۱-۴

پرفریا درسی کرنا دشوار ہو۔

و- خیانت: جو چیز انسان کی امانت میں ہو اس کا انکار کرنا (۱)۔

ھ- انتہاب: کسی چیز کو زبردستی لیا، انتہاب میں اخفاء بالکل

ہو تاہی نہیں جب کہ اختلاس کے آغاز میں اخفاء ہوتا ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اختلاس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا،

کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”لیس علی خائن ولا منتہب ولا مختلس قطع“ (۳)

(خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور اچکے (مختلس) پر قطع یہ

(ہاتھ کاٹنا) نہیں ہے،) مختلس (اچکے) پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہونے

کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال اس طور پر لیتا ہے کہ لوگوں اور سلطان کی مدد

سے اس سے مال کا چھیننا ممکن ہے، لہذا اس کو روکنے کے لئے ہاتھ

کاٹنے جیسی آخری سزا کی ضرورت نہیں ہے (۴)۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء اختلاس کے احکام کی تفصیل سرقہ کے تحت ان امور پر گفتگو

کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں جن میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے اور جن

میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، اسی طرح ”کتاب الغصب“ میں

غصب کے علاوہ دوسروں کا مال و حق لینے کی دوسری صورتوں پر گفتگو

کرتے ہوئے بھی احکام اختلاس کی تفصیل کرتے ہیں۔

(۱) طلبہ اطلبہ ۸/۷ طبع العامرة، اقلیو بی ۲۶/۳ طبع مصنفی الجلسی۔

(۲) المغنی ۸/۲۳۰۔

(۳) حدیث: ”لیس علی خائن...“ کی تخریج (الکشاف) کی بحث میں گذر

چکی۔

(۴) تبیین الحقائق ۳/۲۱۷ طبع بلاق، لشرح الصغیر ۳/۲۶۳، المہرب

۲/۲۷۷، لحرر للمجد ابن تیمیہ ۱۵۶/۳، مطبعة النبی لحدیہ۔

اختلاس

تعریف:

۱- لغت میں اختلاس اور خلس کوئی چیز غفلت سے فائدہ اٹھا کر دھوکا

دے کر لینے کا نام ہے، ایک قول یہ ہے کہ اختلاس میں خلس کے

مقابلہ میں سرعت کا مفہوم زیادہ ہوتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ اختلاس

استلاب (چھیننے) کا نام ہے (۱)۔

فقہاء کے استعمال میں لغوی معنی پر اتنا اضافہ ہے کہ اختلاس کسی

چیز کو اس کے مالک کی موجودگی میں علانیہ طور پر لیا اور اس کو لے کر

بھاگتا ہے، خواہ اچکنے والا علانیہ آیا ہو یا چھپ کر آیا ہو (۲)، مثلاً کسی

کے رومال کو ہاتھ بڑھا کر لے لے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الف- غصب یا اغتصاب: کسی چیز کو زبردستی اور ظلم کے طور

پر لینے کا نام ہے۔

ب- سرقہ: نصاب کے بقدر مال کو اس کے ”حرز“ سے خفیہ

طریقے پر لے لینے کا نام ہے۔

ج- حرابہ: حرابہ کسی چیز پر اس طور سے استیلاء کا نام ہے کہ اس

(۱) لسان العرب، المصباح الممیر۔

(۲) لشرح الصغیر ۳/۲۶۳ طبع دار المعارف، العظیم المستویب مع المہرب

۲/۲۶۳ طبع عیسیٰ الجلسی، اقلیو بی و عمیرۃ ۲۶/۳، اور اس کے بعد کے صفحات

طبع مصنفی الجلسی۔

(۳) العظیم المستویب مع المہرب ۲/۲۷۷۔

مثلاً اگر کھال اتارے ہوئے مذبوح جانور، کھال اتارے ہوئے مردہ جانوروں سے مل جائیں اور تعین نہ ہو سکے تو اس میں سے کسی کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا، تخری کر کے بھی کھانا جائز نہ ہوگا الا یہ کہ جان لیوا بھوک کی صورت ہو^(۱)۔

اگر مذبوح جانوروں کا غلبہ ہو تو حنفیہ کے قول کے مطابق تخری کر کے ان میں سے کھانا جائز ہے، اگر کسی کی بیوی دوسری عورتوں سے مل جائے اور شناخت نہ ہو سکے تو مرد کے لئے تخری کر کے بھی وطی کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے مبہم طور پر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی ہے تو تعین سے قبل اس کے لئے دونوں سے وطی حرام ہوگی^(۲)۔

اکثر و بیشتر اختلاط کا اثر غور و فکر کرنا اور تخری کرنا ہوتا ہے، اگر کچھ برتن پاک ہوں اور کچھ ناپاک اور دونوں باہم اس طرح مل جائیں کہ تمیز نہ ہو سکے، اسی طرح پاک اور ناپاک کپڑے باہم مل جائیں اور تمیز نہ ہو سکے تو برتن کے پانی سے طہارت حاصل کرنے اور کپڑے کے پہننے میں تخری سے کام لے گا^(۳) (یعنی جس برتن اور کپڑے کے بارے میں طہارت کا ظن غالب ہوگا اس کا استعمال کرے گا)۔ یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے، بعض فقہاء اس میں بھی تخری نہ کرنے کی بات کہتے ہیں، یہ حنابلہ کا مسلک ہے، لیکن بعض حنابلہ جمہور کے ساتھ ہیں۔

(۱) الاشیاء والظہار لابن نجیم ۱/ ۱۳۵ دار للطباعة الحامیة، لفروق للقرانی ۱/ ۲۲۶ طبع دار احیاء الکتب العربیة، الاشیاء للسیوطی ۱/ ۱۰۶ طبع مکتبہ المدینہ، القواعد لابن رجب ۱/ ۲۳۱ طبع مطبعة الصدوق الخیریة الدوسقی ۲/ ۳۰۲ طبع عیسیٰ الحلیمی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الاشیاء لابن نجیم ۱/ ۱۳۶، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۶۰ طبع بولاق، لفروق للقرانی ۱/ ۱۰۱، لوطاب ۱/ ۱۶۰ طبع لیبیا، الاشیاء للسیوطی ۱/ ۱۰۶، القواعد لابن رجب ۱/ ۲۳۱، المغنی ۱/ ۵۰ طبع المنار۔

اختلاط

تعریف:

۱- اختلاط ایک چیز کو دوسری چیز میں ملانے کا نام ہے، یہ ملانا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان دونوں چیزوں کے درمیان تمیز ممکن ہوتی ہے، جیسا کہ حیوانات میں ہوتا ہے، اور کبھی تمیز ممکن نہیں ہوتی، مثلاً سیال چیزوں کو باہم ملا دیا گیا ہو، اس طرح ملانے کو 'مزج' کہتے ہیں^(۱)۔
فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی کے دائرہ ہی میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- امتزاج دو چیزوں کو اس طرح سے ملانا ہے کہ دونوں کے درمیان تمیز ممکن نہ ہو، دونوں میں فرق یہ ہے کہ اختلاط عام ہے، کیونکہ اختلاط میں ملانے کی وہ شکل بھی شامل ہے جس میں تمیز ممکن ہوتی ہے اور وہ شکل بھی شامل ہے جس میں تمیز ممکن نہیں ہوتی۔

اجمالی حکم:

۳- اختلاط کا حکم ان مسائل کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے جن میں اختلاط پیش آتا ہے، اختلاط کا اثر کبھی حرمت ہوتی ہے، ایسا اس قاعدہ کے تحت ہوتا ہے: "إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام" (جب حلال اور حرام جمع ہوں تو حرام غالب ہو جاتا ہے)

(۱) لسان العرب، المصباح الحامی۔

اختلاط ۴

والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں۔

عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے: "وَلَا بُدِّينَ زِينَتَهُنَّ" (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں)۔ ایک اور مقام پر ارشاد ہے: "وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" (۱) (اور جب تم ان (رسول کی ازواج) سے کوئی چیز مانگو تو ان سے پردہ کے باہر سے مانگا کرو)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يخلون رجل بامرأة فإن ثالثهما الشيطان" (۲) (جب بھی کسی مرد کی کسی عورت سے تنہائی میں ملاقات ہوتی ہے تو وہاں تیسرا شیطان ہوتا ہے)، رسول اللہ ﷺ نے حضرت اسماء بنت ابی بکر سے فرمایا: "يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه" (۳) (اے اسماء! عورت کو جب حیض آنے لگے تو اس کا صرف یہ اور یہ دیکھا جانا چاہئے، یہ

(۱) سورہ نور ۳۰-۳۱، اور سورہ احزاب ۵۳۔

(۲) حدیث: "لا يخلون..." کی روایت احمد بن حنبل نے حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً کی ہے حاکم نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان"، انہوں نے کہا یہ حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے اور کہا عثمان بن سعید المرزوقی نے حسن بن صالح عن ابن سوقة سے اس کی روایت کیا ہے (مسند احمد بن حنبل ۱/ ۲۱۸ طبع المیمیہ، المستدرک ۱/ ۱۱۳-۱۱۴ مطابع کردہ دارالکتب العربیہ)۔

(۳) حدیث: "يا أسماء..." کی روایت ابو داؤد نے حضرت انس سے مرفوعاً کی ہے منذری نے کہا اس کی سند میں سعید بن بشر ابو عبد الرحمن انصاری متعمد دمشق مولیٰ بنی نصر ہے ان پر ایک سے زائد لوگوں نے کلام کیا ہے۔ حافظ ابو بکر احمد جرجانی نے اس حدیث کو ذکر کر کے کہا مجھے نہیں معلوم کہ اس حدیث کو سعید بن بشر کے علاوہ بھی کسی نے حضرت قتادہ سے روایت کیا ہے اور اس میں ایک مرتبہ کہا خالد بن دریک عن ام سلمہ، ما تشریحی جگہ پر (عون المسعود ۱۰۶/۳) کی ہے۔

کبھی اختلاط کا اثر ظاہر ہوتا ہے، مثلاً جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے اگر وہ ودیعت کا مال اپنے مال سے ملا دے اور دونوں میں تمیز نہ ہو سکے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ ودیعت کا ملا دینا اسے تلف کر دینا ہے (۱)۔

اختلاط کی وجہ سے بعض عقود باطل ہو جاتے ہیں، مثلاً وصیت، اگر کسی شخص نے کسی متعین چیز کی وصیت کی، پھر اسے دوسری چیز سے اس طرح ملا دیا کہ وہ چیز تمیز نہیں ہو سکتی ہو تو یہ وصیت سے رجوع کرنا ہوگا (۲)۔

اختلاط کی ایک صورت ہے:

مردوں کا عورتوں سے اختلاط:

۴- مردوں اور عورتوں کے اختلاط کا حکم قواعد شریعت کے موافق یا ناموافق ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، درج ذیل صورتوں میں اختلاط حرام ہوتا ہے:

الف- اجنبیہ کے ساتھ خلوت اور اس کی طرف شہوت سے دیکھنا۔

ب- عورت کا مبتذل حالت میں ہونا اور باوقار نہ ہونا۔

ج- باہمی اختلاط میں کھیل، تماشہ اور ایک دوسرے کا بدن چھونا، جیسے خوشی کی تقریبات، میلاد، عید وغیرہ کے موقع پر اختلاط، ان مواقع کا اختلاط حرام ہے، کیونکہ قواعد شرع کے خلاف ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ" (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں... اور آپ کہہ دیجئے ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۳، الدرر النوری ۳۰/۳، اقلیوی ۱۸۶/۳، المغنی ۲۸۱/۷۔

(۲) اقلیوی ۱۷۶/۳، المغنی ۲۸۷/۳۔

اختلاط ۵-۶

بقول اس وقت ہے جب وہ اپنی نگاہ ان چیزوں سے پست کر لے جنہیں دیکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے (۱)۔

فرماتے ہوئے نبی اکرم ﷺ نے اپنے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا۔

فقہاء اس پر بھی متفق ہیں کہ اجنبی عورت کو چھونا حرام ہے الا یہ کہ اتنی بوڑھی ہو کہ شہوت کے لائق نہ ہو، ایسی بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ابن فرحون فرماتے ہیں: خوشی کی جن تقریبات میں مردوں اور عورتوں کا اختلاط ہوتا ہے اگر ان میں بعض ایسی چیزیں ہوتی ہوں جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے تو ان میں سے بعض کے حق میں بعض کی کو بھی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان تقریبات میں شرکت کی وجہ سے ان عورتوں کی عدالت ساقط ہو جاتی ہے۔

اختلاط حرام سے معالج کا ضرورت کی بنا پر اجنبی عورت کا دیکھنا اور چھونا مستثنیٰ ہے، کیونکہ ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں۔

بحث کے مقامات:
۶- جن اشیاء میں اختلاط کا وقوع ہوتا ہے ان کا تعلق فقہ کے مختلف ابواب کے بہت سے مسائل سے ہے، اختلاط کے اثر کے اعتبار سے ہر مسئلہ کا الگ حکم ہے، انہیں مقامات میں سے چند یہ ہیں: باب غصب میں مال مغصوب کا مال غیر مغصوب سے اختلاط، باب الجناز میں مسلمان مردوں کا غیر مسلم مردوں کے ساتھ اختلاط، پھلوں کی بیج میں نئے پیدا ہونے والے پھلوں کا بیج کے وقت موجود پھلوں سے اختلاط، زکاة کے باب میں ان چوپایوں کا اختلاط جن میں زکاة واجب ہوتی ہے، ایمان کے باب میں جس چیز کے بارے میں قسم کھائی گئی ہے اس کا دوسری چیز کے ساتھ اختلاط، سیال چیزوں میں ناپاک چیز کا پاک چیز سے اختلاط وغیرہ۔

۵- شریعت میں معتبر حاجت پائے جانے کی صورت میں مرد اور عورت کا اختلاط جائز ہے، بشرطیکہ اختلاط میں قواعد شریعت کا لحاظ رکھا جائے، اسی لئے عورت کو نماز باجماعت کے لئے اور نماز عید کے لئے نکلتا جائز ہے، بعض فقہاء کے نزدیک عورت کے لئے جائز ہے کہ تاہل اطمینان مرد رفقاء سفر کے ساتھ حج فرض کے لئے نکلے۔

اس موضوع کے بارے میں متعدد جزئیات ہیں (دیکھئے: نظر، خلوت مجرم، اجنبی)۔

اسی طرح عورت مردوں کے ساتھ خرید و فروخت، اجارہ وغیرہ کا معاملہ کر سکتی ہے، امام مالک سے ایک عمر دراز بے شوہر خاتون کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ وہ ایک مرد کے سہارے رہتی ہے، وہی اس کی ضروریات پوری کرتا ہے اور اسے حاجت کی چیزیں دیتا ہے، کیا اس مرد کے لئے ایسا کرنا بہتر ہے؟ امام مالک نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا آدمی بھی جائے، اگر سب لوگ اسے چھوڑ دیں گے تو وہ ضائع ہو جائے گی۔ ابن رشد فرماتے ہیں کہ یہ جواز امام مالک کے

(۱) ابن ماجہ ۲۳۳/۵ طبع سوم، بدائع الصنائع ۱۲۵/۵ طبع الجمالیہ، الاختیار ۱۵۲، ۱۵۶، المغنی ۲۳۷/۳، ۲۳۷/۴، ۲۰۰/۲، ۲۰۰/۳، ۲۰۰/۴، ۲۰۰/۵، ۲۰۰/۶، ۲۰۰/۷، ۲۰۰/۸، ۲۰۰/۹، ۲۰۰/۱۰، ۲۰۰/۱۱، ۲۰۰/۱۲، ۲۰۰/۱۳، ۲۰۰/۱۴، ۲۰۰/۱۵، ۲۰۰/۱۶، ۲۰۰/۱۷، ۲۰۰/۱۸، ۲۰۰/۱۹، ۲۰۰/۲۰، ۲۰۰/۲۱، ۲۰۰/۲۲، ۲۰۰/۲۳، ۲۰۰/۲۴، ۲۰۰/۲۵، ۲۰۰/۲۶، ۲۰۰/۲۷، ۲۰۰/۲۸، ۲۰۰/۲۹، ۲۰۰/۳۰، ۲۰۰/۳۱، ۲۰۰/۳۲، ۲۰۰/۳۳، ۲۰۰/۳۴، ۲۰۰/۳۵، ۲۰۰/۳۶، ۲۰۰/۳۷، ۲۰۰/۳۸، ۲۰۰/۳۹، ۲۰۰/۴۰، ۲۰۰/۴۱، ۲۰۰/۴۲، ۲۰۰/۴۳، ۲۰۰/۴۴، ۲۰۰/۴۵، ۲۰۰/۴۶، ۲۰۰/۴۷، ۲۰۰/۴۸، ۲۰۰/۴۹، ۲۰۰/۵۰، ۲۰۰/۵۱، ۲۰۰/۵۲، ۲۰۰/۵۳، ۲۰۰/۵۴، ۲۰۰/۵۵، ۲۰۰/۵۶، ۲۰۰/۵۷، ۲۰۰/۵۸، ۲۰۰/۵۹، ۲۰۰/۶۰، ۲۰۰/۶۱، ۲۰۰/۶۲، ۲۰۰/۶۳، ۲۰۰/۶۴، ۲۰۰/۶۵، ۲۰۰/۶۶، ۲۰۰/۶۷، ۲۰۰/۶۸، ۲۰۰/۶۹، ۲۰۰/۷۰، ۲۰۰/۷۱، ۲۰۰/۷۲، ۲۰۰/۷۳، ۲۰۰/۷۴، ۲۰۰/۷۵، ۲۰۰/۷۶، ۲۰۰/۷۷، ۲۰۰/۷۸، ۲۰۰/۷۹، ۲۰۰/۸۰، ۲۰۰/۸۱، ۲۰۰/۸۲، ۲۰۰/۸۳، ۲۰۰/۸۴، ۲۰۰/۸۵، ۲۰۰/۸۶، ۲۰۰/۸۷، ۲۰۰/۸۸، ۲۰۰/۸۹، ۲۰۰/۹۰، ۲۰۰/۹۱، ۲۰۰/۹۲، ۲۰۰/۹۳، ۲۰۰/۹۴، ۲۰۰/۹۵، ۲۰۰/۹۶، ۲۰۰/۹۷، ۲۰۰/۹۸، ۲۰۰/۹۹، ۲۰۰/۱۰۰، ۲۰۰/۱۰۱، ۲۰۰/۱۰۲، ۲۰۰/۱۰۳، ۲۰۰/۱۰۴، ۲۰۰/۱۰۵، ۲۰۰/۱۰۶، ۲۰۰/۱۰۷، ۲۰۰/۱۰۸، ۲۰۰/۱۰۹، ۲۰۰/۱۱۰، ۲۰۰/۱۱۱، ۲۰۰/۱۱۲، ۲۰۰/۱۱۳، ۲۰۰/۱۱۴، ۲۰۰/۱۱۵، ۲۰۰/۱۱۶، ۲۰۰/۱۱۷، ۲۰۰/۱۱۸، ۲۰۰/۱۱۹، ۲۰۰/۱۲۰، ۲۰۰/۱۲۱، ۲۰۰/۱۲۲، ۲۰۰/۱۲۳، ۲۰۰/۱۲۴، ۲۰۰/۱۲۵، ۲۰۰/۱۲۶، ۲۰۰/۱۲۷، ۲۰۰/۱۲۸، ۲۰۰/۱۲۹، ۲۰۰/۱۳۰، ۲۰۰/۱۳۱، ۲۰۰/۱۳۲، ۲۰۰/۱۳۳، ۲۰۰/۱۳۴، ۲۰۰/۱۳۵، ۲۰۰/۱۳۶، ۲۰۰/۱۳۷، ۲۰۰/۱۳۸، ۲۰۰/۱۳۹، ۲۰۰/۱۴۰، ۲۰۰/۱۴۱، ۲۰۰/۱۴۲، ۲۰۰/۱۴۳، ۲۰۰/۱۴۴، ۲۰۰/۱۴۵، ۲۰۰/۱۴۶، ۲۰۰/۱۴۷، ۲۰۰/۱۴۸، ۲۰۰/۱۴۹، ۲۰۰/۱۵۰، ۲۰۰/۱۵۱، ۲۰۰/۱۵۲، ۲۰۰/۱۵۳، ۲۰۰/۱۵۴، ۲۰۰/۱۵۵، ۲۰۰/۱۵۶، ۲۰۰/۱۵۷، ۲۰۰/۱۵۸، ۲۰۰/۱۵۹، ۲۰۰/۱۶۰، ۲۰۰/۱۶۱، ۲۰۰/۱۶۲، ۲۰۰/۱۶۳، ۲۰۰/۱۶۴، ۲۰۰/۱۶۵، ۲۰۰/۱۶۶، ۲۰۰/۱۶۷، ۲۰۰/۱۶۸، ۲۰۰/۱۶۹، ۲۰۰/۱۷۰، ۲۰۰/۱۷۱، ۲۰۰/۱۷۲، ۲۰۰/۱۷۳، ۲۰۰/۱۷۴، ۲۰۰/۱۷۵، ۲۰۰/۱۷۶، ۲۰۰/۱۷۷، ۲۰۰/۱۷۸، ۲۰۰/۱۷۹، ۲۰۰/۱۸۰، ۲۰۰/۱۸۱، ۲۰۰/۱۸۲، ۲۰۰/۱۸۳، ۲۰۰/۱۸۴، ۲۰۰/۱۸۵، ۲۰۰/۱۸۶، ۲۰۰/۱۸۷، ۲۰۰/۱۸۸، ۲۰۰/۱۸۹، ۲۰۰/۱۹۰، ۲۰۰/۱۹۱، ۲۰۰/۱۹۲، ۲۰۰/۱۹۳، ۲۰۰/۱۹۴، ۲۰۰/۱۹۵، ۲۰۰/۱۹۶، ۲۰۰/۱۹۷، ۲۰۰/۱۹۸، ۲۰۰/۱۹۹، ۲۰۰/۲۰۰، ۲۰۰/۲۰۱، ۲۰۰/۲۰۲، ۲۰۰/۲۰۳، ۲۰۰/۲۰۴، ۲۰۰/۲۰۵، ۲۰۰/۲۰۶، ۲۰۰/۲۰۷، ۲۰۰/۲۰۸، ۲۰۰/۲۰۹، ۲۰۰/۲۱۰، ۲۰۰/۲۱۱، ۲۰۰/۲۱۲، ۲۰۰/۲۱۳، ۲۰۰/۲۱۴، ۲۰۰/۲۱۵، ۲۰۰/۲۱۶، ۲۰۰/۲۱۷، ۲۰۰/۲۱۸، ۲۰۰/۲۱۹، ۲۰۰/۲۲۰، ۲۰۰/۲۲۱، ۲۰۰/۲۲۲، ۲۰۰/۲۲۳، ۲۰۰/۲۲۴، ۲۰۰/۲۲۵، ۲۰۰/۲۲۶، ۲۰۰/۲۲۷، ۲۰۰/۲۲۸، ۲۰۰/۲۲۹، ۲۰۰/۲۳۰، ۲۰۰/۲۳۱، ۲۰۰/۲۳۲، ۲۰۰/۲۳۳، ۲۰۰/۲۳۴، ۲۰۰/۲۳۵، ۲۰۰/۲۳۶، ۲۰۰/۲۳۷، ۲۰۰/۲۳۸، ۲۰۰/۲۳۹، ۲۰۰/۲۴۰، ۲۰۰/۲۴۱، ۲۰۰/۲۴۲، ۲۰۰/۲۴۳، ۲۰۰/۲۴۴، ۲۰۰/۲۴۵، ۲۰۰/۲۴۶، ۲۰۰/۲۴۷، ۲۰۰/۲۴۸، ۲۰۰/۲۴۹، ۲۰۰/۲۵۰، ۲۰۰/۲۵۱، ۲۰۰/۲۵۲، ۲۰۰/۲۵۳، ۲۰۰/۲۵۴، ۲۰۰/۲۵۵، ۲۰۰/۲۵۶، ۲۰۰/۲۵۷، ۲۰۰/۲۵۸، ۲۰۰/۲۵۹، ۲۰۰/۲۶۰، ۲۰۰/۲۶۱، ۲۰۰/۲۶۲، ۲۰۰/۲۶۳، ۲۰۰/۲۶۴، ۲۰۰/۲۶۵، ۲۰۰/۲۶۶، ۲۰۰/۲۶۷، ۲۰۰/۲۶۸، ۲۰۰/۲۶۹، ۲۰۰/۲۷۰، ۲۰۰/۲۷۱، ۲۰۰/۲۷۲، ۲۰۰/۲۷۳، ۲۰۰/۲۷۴، ۲۰۰/۲۷۵، ۲۰۰/۲۷۶، ۲۰۰/۲۷۷، ۲۰۰/۲۷۸، ۲۰۰/۲۷۹، ۲۰۰/۲۸۰، ۲۰۰/۲۸۱، ۲۰۰/۲۸۲، ۲۰۰/۲۸۳، ۲۰۰/۲۸۴، ۲۰۰/۲۸۵، ۲۰۰/۲۸۶، ۲۰۰/۲۸۷، ۲۰۰/۲۸۸، ۲۰۰/۲۸۹، ۲۰۰/۲۹۰، ۲۰۰/۲۹۱، ۲۰۰/۲۹۲، ۲۰۰/۲۹۳، ۲۰۰/۲۹۴، ۲۰۰/۲۹۵، ۲۰۰/۲۹۶، ۲۰۰/۲۹۷، ۲۰۰/۲۹۸، ۲۰۰/۲۹۹، ۲۰۰/۳۰۰، ۲۰۰/۳۰۱، ۲۰۰/۳۰۲، ۲۰۰/۳۰۳، ۲۰۰/۳۰۴، ۲۰۰/۳۰۵، ۲۰۰/۳۰۶، ۲۰۰/۳۰۷، ۲۰۰/۳۰۸، ۲۰۰/۳۰۹، ۲۰۰/۳۱۰، ۲۰۰/۳۱۱، ۲۰۰/۳۱۲، ۲۰۰/۳۱۳، ۲۰۰/۳۱۴، ۲۰۰/۳۱۵، ۲۰۰/۳۱۶، ۲۰۰/۳۱۷، ۲۰۰/۳۱۸، ۲۰۰/۳۱۹، ۲۰۰/۳۲۰، ۲۰۰/۳۲۱، ۲۰۰/۳۲۲، ۲۰۰/۳۲۳، ۲۰۰/۳۲۴، ۲۰۰/۳۲۵، ۲۰۰/۳۲۶، ۲۰۰/۳۲۷، ۲۰۰/۳۲۸، ۲۰۰/۳۲۹، ۲۰۰/۳۳۰، ۲۰۰/۳۳۱، ۲۰۰/۳۳۲، ۲۰۰/۳۳۳، ۲۰۰/۳۳۴، ۲۰۰/۳۳۵، ۲۰۰/۳۳۶، ۲۰۰/۳۳۷، ۲۰۰/۳۳۸، ۲۰۰/۳۳۹، ۲۰۰/۳۴۰، ۲۰۰/۳۴۱، ۲۰۰/۳۴۲، ۲۰۰/۳۴۳، ۲۰۰/۳۴۴، ۲۰۰/۳۴۵، ۲۰۰/۳۴۶، ۲۰۰/۳۴۷، ۲۰۰/۳۴۸، ۲۰۰/۳۴۹، ۲۰۰/۳۵۰، ۲۰۰/۳۵۱، ۲۰۰/۳۵۲، ۲۰۰/۳۵۳، ۲۰۰/۳۵۴، ۲۰۰/۳۵۵، ۲۰۰/۳۵۶، ۲۰۰/۳۵۷، ۲۰۰/۳۵۸، ۲۰۰/۳۵۹، ۲۰۰/۳۶۰، ۲۰۰/۳۶۱، ۲۰۰/۳۶۲، ۲۰۰/۳۶۳، ۲۰۰/۳۶۴، ۲۰۰/۳۶۵، ۲۰۰/۳۶۶، ۲۰۰/۳۶۷، ۲۰۰/۳۶۸، ۲۰۰/۳۶۹، ۲۰۰/۳۷۰، ۲۰۰/۳۷۱، ۲۰۰/۳۷۲، ۲۰۰/۳۷۳، ۲۰۰/۳۷۴، ۲۰۰/۳۷۵، ۲۰۰/۳۷۶، ۲۰۰/۳۷۷، ۲۰۰/۳۷۸، ۲۰۰/۳۷۹، ۲۰۰/۳۸۰، ۲۰۰/۳۸۱، ۲۰۰/۳۸۲، ۲۰۰/۳۸۳، ۲۰۰/۳۸۴، ۲۰۰/۳۸۵، ۲۰۰/۳۸۶، ۲۰۰/۳۸۷، ۲۰۰/۳۸۸، ۲۰۰/۳۸۹، ۲۰۰/۳۹۰، ۲۰۰/۳۹۱، ۲۰۰/۳۹۲، ۲۰۰/۳۹۳، ۲۰۰/۳۹۴، ۲۰۰/۳۹۵، ۲۰۰/۳۹۶، ۲۰۰/۳۹۷، ۲۰۰/۳۹۸، ۲۰۰/۳۹۹، ۲۰۰/۴۰۰، ۲۰۰/۴۰۱، ۲۰۰/۴۰۲، ۲۰۰/۴۰۳، ۲۰۰/۴۰۴، ۲۰۰/۴۰۵، ۲۰۰/۴۰۶، ۲۰۰/۴۰۷، ۲۰۰/۴۰۸، ۲۰۰/۴۰۹، ۲۰۰/۴۱۰، ۲۰۰/۴۱۱، ۲۰۰/۴۱۲، ۲۰۰/۴۱۳، ۲۰۰/۴۱۴، ۲۰۰/۴۱۵، ۲۰۰/۴۱۶، ۲۰۰/۴۱۷، ۲۰۰/۴۱۸، ۲۰۰/۴۱۹، ۲۰۰/۴۲۰، ۲۰۰/۴۲۱، ۲۰۰/۴۲۲، ۲۰۰/۴۲۳، ۲۰۰/۴۲۴، ۲۰۰/۴۲۵، ۲۰۰/۴۲۶، ۲۰۰/۴۲۷، ۲۰۰/۴۲۸، ۲۰۰/۴۲۹، ۲۰۰/۴۳۰، ۲۰۰/۴۳۱، ۲۰۰/۴۳۲، ۲۰۰/۴۳۳، ۲۰۰/۴۳۴، ۲۰۰/۴۳۵، ۲۰۰/۴۳۶، ۲۰۰/۴۳۷، ۲۰۰/۴۳۸، ۲۰۰/۴۳۹، ۲۰۰/۴۴۰، ۲۰۰/۴۴۱، ۲۰۰/۴۴۲، ۲۰۰/۴۴۳، ۲۰۰/۴۴۴، ۲۰۰/۴۴۵، ۲۰۰/۴۴۶، ۲۰۰/۴۴۷، ۲۰۰/۴۴۸، ۲۰۰/۴۴۹، ۲۰۰/۴۵۰، ۲۰۰/۴۵۱، ۲۰۰/۴۵۲، ۲۰۰/۴۵۳، ۲۰۰/۴۵۴، ۲۰۰/۴۵۵، ۲۰۰/۴۵۶، ۲۰۰/۴۵۷، ۲۰۰/۴۵۸، ۲۰۰/۴۵۹، ۲۰۰/۴۶۰، ۲۰۰/۴۶۱، ۲۰۰/۴۶۲، ۲۰۰/۴۶۳، ۲۰۰/۴۶۴، ۲۰۰/۴۶۵، ۲۰۰/۴۶۶، ۲۰۰/۴۶۷، ۲۰۰/۴۶۸، ۲۰۰/۴۶۹، ۲۰۰/۴۷۰، ۲۰۰/۴۷۱، ۲۰۰/۴۷۲، ۲۰۰/۴۷۳، ۲۰۰/۴۷۴، ۲۰۰/۴۷۵، ۲۰۰/۴۷۶، ۲۰۰/۴۷۷، ۲۰۰/۴۷۸، ۲۰۰/۴۷۹، ۲۰۰/۴۸۰، ۲۰۰/۴۸۱، ۲۰۰/۴۸۲، ۲۰۰/۴۸۳، ۲۰۰/۴۸۴، ۲۰۰/۴۸۵، ۲۰۰/۴۸۶، ۲۰۰/۴۸۷، ۲۰۰/۴۸۸، ۲۰۰/۴۸۹، ۲۰۰/۴۹۰، ۲۰۰/۴۹۱، ۲۰۰/۴۹۲، ۲۰۰/۴۹۳، ۲۰۰/۴۹۴، ۲۰۰/۴۹۵، ۲۰۰/۴۹۶، ۲۰۰/۴۹۷، ۲۰۰/۴۹۸، ۲۰۰/۴۹۹، ۲۰۰/۵۰۰، ۲۰۰/۵۰۱، ۲۰۰/۵۰۲، ۲۰۰/۵۰۳، ۲۰۰/۵۰۴، ۲۰۰/۵۰۵، ۲۰۰/۵۰۶، ۲۰۰/۵۰۷، ۲۰۰/۵۰۸، ۲۰۰/۵۰۹، ۲۰۰/۵۱۰، ۲۰۰/۵۱۱، ۲۰۰/۵۱۲، ۲۰۰/۵۱۳، ۲۰۰/۵۱۴، ۲۰۰/۵۱۵، ۲۰۰/۵۱۶، ۲۰۰/۵۱۷، ۲۰۰/۵۱۸، ۲۰۰/۵۱۹، ۲۰۰/۵۲۰، ۲۰۰/۵۲۱، ۲۰۰/۵۲۲، ۲۰۰/۵۲۳، ۲۰۰/۵۲۴، ۲۰۰/۵۲۵، ۲۰۰/۵۲۶، ۲۰۰/۵۲۷، ۲۰۰/۵۲۸، ۲۰۰/۵۲۹، ۲۰۰/۵۳۰، ۲۰۰/۵۳۱، ۲۰۰/۵۳۲، ۲۰۰/۵۳۳، ۲۰۰/۵۳۴، ۲۰۰/۵۳۵، ۲۰۰/۵۳۶، ۲۰۰/۵۳۷، ۲۰۰/۵۳۸، ۲۰۰/۵۳۹، ۲۰۰/۵۴۰، ۲۰۰/۵۴۱، ۲۰۰/۵۴۲، ۲۰۰/۵۴۳، ۲۰۰/۵۴۴، ۲۰۰/۵۴۵، ۲۰۰/۵۴۶، ۲۰۰/۵۴۷، ۲۰۰/۵۴۸، ۲۰۰/۵۴۹، ۲۰۰/۵۵۰، ۲۰۰/۵۵۱، ۲۰۰/۵۵۲، ۲۰۰/۵۵۳، ۲۰۰/۵۵۴، ۲۰۰/۵۵۵، ۲۰۰/۵۵۶، ۲۰۰/۵۵۷، ۲۰۰/۵۵۸، ۲۰۰/۵۵۹، ۲۰۰/۵۶۰، ۲۰۰/۵۶۱، ۲۰۰/۵۶۲، ۲۰۰/۵۶۳، ۲۰۰/۵۶۴، ۲۰۰/۵۶۵، ۲۰۰/۵۶۶، ۲۰۰/۵۶۷، ۲۰۰/۵۶۸، ۲۰۰/۵۶۹، ۲۰۰/۵۷۰، ۲۰۰/۵۷۱، ۲۰۰/۵۷۲، ۲۰۰/۵۷۳، ۲۰۰/۵۷۴، ۲۰۰/۵۷۵، ۲۰۰/۵۷۶، ۲۰۰/۵۷۷، ۲۰۰/۵۷۸، ۲۰۰/۵۷۹، ۲۰۰/۵۸۰، ۲۰۰/۵۸۱، ۲۰۰/۵۸۲، ۲۰۰/۵۸۳، ۲۰۰/۵۸۴، ۲۰۰/۵۸۵، ۲۰۰/۵۸۶، ۲۰۰/۵۸۷، ۲۰۰/۵۸۸، ۲۰۰/۵۸۹، ۲۰۰/۵۹۰، ۲۰۰/۵۹۱، ۲۰۰/۵۹۲، ۲۰۰/۵۹۳، ۲۰۰/۵۹۴، ۲۰۰/۵۹۵، ۲۰۰/۵۹۶، ۲۰۰/۵۹۷، ۲۰۰/۵۹۸، ۲۰۰/۵۹۹، ۲۰۰/۶۰۰، ۲۰۰/۶۰۱، ۲۰۰/۶۰۲، ۲۰۰/۶۰۳، ۲۰۰/۶۰۴، ۲۰۰/۶۰۵، ۲۰۰/۶۰۶، ۲۰۰/۶۰۷، ۲۰۰/۶۰۸، ۲۰۰/۶۰۹، ۲۰۰/۶۱۰، ۲۰۰/۶۱۱، ۲۰۰/۶۱۲، ۲۰۰/۶۱۳، ۲۰۰/۶۱۴، ۲۰۰/۶۱۵، ۲۰۰/۶۱۶، ۲۰۰/۶۱۷، ۲۰۰/۶۱۸، ۲۰۰/۶۱۹، ۲۰۰/۶۲۰، ۲۰۰/۶۲۱، ۲۰۰/۶۲۲، ۲۰۰/۶۲۳، ۲۰۰/۶۲۴، ۲۰۰/۶۲۵، ۲۰۰/۶۲۶، ۲۰۰/۶۲۷، ۲۰۰/۶۲۸، ۲۰۰/۶۲۹، ۲۰۰/۶۳۰، ۲۰۰/۶۳۱، ۲۰۰/۶۳۲، ۲۰۰/۶۳۳، ۲۰۰/۶۳۴، ۲۰۰/۶۳۵، ۲۰۰/۶۳۶، ۲۰۰/۶۳۷، ۲۰۰/۶۳۸، ۲۰۰/۶۳۹، ۲۰۰/۶۴۰، ۲۰۰/۶۴۱، ۲۰۰/۶۴۲، ۲۰۰/۶۴۳، ۲۰۰/۶۴۴، ۲۰۰/۶۴۵، ۲۰۰/۶۴۶، ۲۰۰/۶۴۷، ۲۰۰/۶۴۸، ۲۰۰/۶۴۹، ۲۰۰/۶۵۰، ۲۰۰/۶۵۱، ۲۰۰/۶۵۲، ۲۰۰/۶۵۳، ۲۰۰/۶۵۴، ۲۰۰/۶۵۵، ۲۰۰/۶۵۶، ۲۰۰/۶۵۷، ۲۰۰/۶۵۸، ۲۰۰/۶۵۹، ۲۰۰/۶۶۰، ۲۰۰/۶۶۱، ۲۰۰/۶۶۲، ۲۰۰/۶۶۳، ۲۰۰/۶۶۴، ۲۰۰/۶۶۵، ۲۰۰/۶۶۶، ۲۰۰/۶۶۷، ۲۰۰/۶۶۸، ۲۰۰/۶۶۹، ۲۰۰/۶۷۰، ۲۰۰/۶۷۱، ۲۰۰/۶۷۲، ۲۰۰/۶۷۳، ۲۰۰/۶۷۴، ۲۰۰/۶۷۵، ۲۰۰/۶۷۶، ۲۰۰/۶۷۷، ۲۰۰/۶۷۸، ۲۰۰/۶۷۹، ۲۰۰/۶۸۰، ۲۰۰/۶۸۱، ۲۰۰/۶۸۲، ۲۰۰/۶۸۳، ۲۰۰/۶۸۴، ۲۰۰/۶۸۵، ۲۰۰/۶۸۶، ۲۰۰/۶۸۷، ۲۰۰/۶۸۸، ۲۰۰/۶۸۹، ۲۰۰/۶۹۰، ۲۰۰/۶۹۱، ۲۰۰/۶۹۲، ۲۰۰/۶۹۳، ۲۰۰/۶۹۴، ۲۰۰/۶۹۵، ۲۰۰/۶۹۶، ۲۰۰/۶۹۷، ۲۰۰/۶۹۸، ۲۰۰/۶۹۹، ۲۰۰/۷۰۰، ۲۰۰/۷۰۱، ۲۰۰/۷۰۲، ۲۰۰/۷۰۳، ۲۰۰/۷۰۴، ۲۰۰/۷۰۵، ۲۰۰/۷۰۶، ۲۰۰/۷۰۷، ۲۰۰/۷۰۸، ۲۰۰/۷۰۹، ۲۰۰/۷۱۰، ۲۰۰/۷۱۱، ۲۰۰/۷۱۲، ۲۰۰/۷۱۳، ۲۰۰/۷۱۴، ۲۰۰/۷۱۵، ۲۰۰/۷۱۶، ۲۰۰/۷۱۷، ۲۰۰/۷۱۸، ۲۰۰/۷۱۹، ۲۰۰/۷۲۰، ۲۰۰/۷۲۱، ۲۰۰/۷۲۲، ۲۰۰/۷۲۳، ۲۰۰/۷۲۴، ۲۰۰/۷۲۵، ۲۰۰/۷۲۶، ۲۰۰/۷۲۷، ۲۰۰/۷۲۸، ۲۰۰/۷۲۹، ۲۰۰/۷۳۰، ۲۰۰/۷۳۱، ۲۰۰/۷۳۲، ۲۰۰/۷۳۳، ۲۰۰/۷۳۴، ۲۰۰/۷۳۵، ۲۰۰/۷۳۶، ۲۰۰/۷۳۷، ۲۰۰/۷۳۸، ۲۰۰/۷۳۹، ۲۰۰/۷۴۰، ۲۰۰/۷۴۱، ۲۰۰/۷۴۲، ۲۰۰/۷۴۳، ۲۰۰/۷۴۴، ۲۰۰/۷۴۵، ۲۰۰/۷۴۶، ۲۰۰/۷۴۷، ۲۰۰/۷۴۸، ۲۰۰/۷۴۹، ۲۰۰/۷۵۰، ۲۰۰/۷۵۱، ۲۰۰/۷۵۲، ۲۰۰/۷۵۳، ۲۰۰/۷۵۴،

کے مقابلہ میں قول مرجوح کے لئے ”خلاف“ کا استعمال ہوتا ہے، ”اختلاف“ کا استعمال نہیں ہوتا، تھانوی فرماتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ ”خلاف“ میں جانب مخالف کمزور ہوتا ہے جیسے اجماع کی مخالفت، اور ”اختلاف“ میں مخالف جانب کمزور نہیں ہوتا^(۱)۔

بعض اہل اصول اور فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ ”اختلاف“ اور ”خلاف“ میں فرق نہیں کرتے، بلکہ بعض اوقات دونوں الفاظ کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں^(۲)، چنانچہ ہر دو امر میں سے ایک امر کے دوسرے امر کے مخالف ہونے سے ”خلاف“ ہوا۔ اور ان دونوں کے باہم مختلف ہونے سے ”اختلاف“ ہوا، کبھی کہا جاتا ہے کہ ”خلاف“ ”اختلاف“ سے مطلقاً عام ہے، اجماع وغیرہ کی مخالفت کی صورت میں ”خلاف“ ہے، ”اختلاف“ نہیں ہے وغیرہ۔

فقہاء کبھی کبھی ”تازع“ کو ”اختلاف“ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

ب فرقت و تفرق:

۳- ”افتراق“، ”تفرق“ اور ”فرقت“ کا مفہوم یہ ہے کہ لوگوں کا ہر گروہ اکیلا ہو، القاموس میں ہے: ”فریق“ بکریوں کے ایک ریوڑ کو کہتے ہیں، اور ”فریقہ“ بکریوں کی ایک ٹکڑی ہے جو بکریوں کے ریوڑ

(۱) فتح القدير ۶/۳۹۳ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۳۱ طبع اول۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو: الموافقات (۳/۱۶۱، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ماٹھی کا کلام مثلاً وہ کہتے ہیں: ”مراعاة الخلاف“ اور اس سے ان کی مراد ہے وہ مسائل جن میں مختلف دلائل ہیں، نیز ملاحظہ ہو: الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۱۲ کی یہ عبارت: ”اگر متقدمین کا دو اقوال پر اختلاف ہے پھر بعد والوں نے دو اقوال میں سے ایک پر اتفاق کر لیا تو کیا یہ اجماع خلاف سابق کو ختم کر دے گا؟“ جس کی تعبیر شروع میں اختلاف سے کی گئی ہے اسی کی تعبیر بعد میں خلاف سے کی گئی ہے لہذا دونوں ایک چیز ہیں ہوئیں۔

اختلاف

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے اختلاف ”اختلف“ کا مصدر ہے، اور اختلاف اتفاق کی ضد ہے، اس سلسلے میں لسان العرب کی تحقیق کا حاصل یہ ہے: ”اختلف الأمران“ کا مفہوم ہے کہ دو چیزیں متفق نہیں ہوئیں، اور جن چیزوں میں برابری نہیں ہوتی ان میں اختلاف ہوتا ہے۔

خلاف کا مفہوم ہے: مخالفت کرنا، ”خالفه إلى الشيء“ کا مفہوم ہے: کسی کے منع کرنے کے بعد اس کی مخالفت کر کے کسی چیز کو اختیار کرنا یا اس کا قصد کرنا۔

فقہاء کے یہاں اختلاف اور خلاف اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خلاف:

۲- فتح القدير، الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین میں ہے اور تھانوی نے بعض اصحاب حواشی سے نقل کیا ہے کہ ”اختلاف“ اور ”خلاف“ میں فرق یہ ہے کہ ”اختلاف“ کا استعمال دلیل پر مبنی قول کے لئے ہوتا ہے، اور ”خلاف“ کا استعمال اس قول کے لئے ہوتا ہے کہ جس کی کوئی دلیل نہ ہو، تھانوی نے یہ کہتے ہوئے اس کی تائید کی ہے کہ قول راجح

اختلاف ۴-۶

لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ“^(۱) (پھر ان میں سے بعض تو اپنے نفس پر ظلم کرنے والے ہیں اور بعض ان میں سے متوسط ہیں اور بعض ان میں سے نیکیوں میں ترقی کئے چلے جاتے ہیں)۔

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ”سابق بالخیرات“ (نیکیوں میں سبقت کرنے والا) وہ شخص ہے جو اول وقت میں نماز ادا کرے، ”مقتصد“ (میانہ رو) وہ شخص ہے جو درمیانی وقت میں نماز کی ادائیگی کرے، ”ظالم لنفسه“ (اپنے اوپر ظلم کرنے والا) وہ شخص ہے جو عصر کی نماز سورج زرد ہونے تک مؤخر کرے، ایک قول یہ ہے کہ ”سابق بالخیرات“ وہ ہے جو صدقہ کر کے نیکی کمائے، ”مقتصد“ وہ ہے جو خرید و فروخت کرے، اور ”ظالم“ وہ ہے جو سود کھائے^(۲)۔

احکام شرعیہ میں اختلاف تنوع کبھی وجوب میں ہوتا ہے اور کبھی احتیاب میں، وجوب میں اختلاف تنوع کی مثال یہ ہے کہ ایک قوم پر جہاد واجب ہوتا ہے، ایک قوم پر صدقہ واجب ہوتا ہے اور ایک قوم پر علم سکھانا واجب ہوتا ہے، یہ تنوع فرض عین اور فرض کفایہ دونوں میں ہوتا ہے فرض کفایہ میں ایک اور تنوع ہے جو فرض کفایہ ہی کے ساتھ مخصوص ہے، وہ یہ ہے کہ فرض کفایہ اس شخص پر متعین طور پر لازم ہوتا ہے جس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس فرض کو ادا نہیں کر سکتا، فرض کفایہ کسی وقت میں یا کسی مقام پر یا کسی شخص یا گروہ پر متعین طور پر واجب ہوتا ہے، جیسا کہ اس طرح کی صورت حال ولایات، جہات اور افتاء و قضاء میں پیش آتی ہے۔

(۱) سورہ فاطر ۳۲۔

(۲) مقدمہ فی اصول التفسیر لابن تیمیہ فی مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۷/۳۳۷، الموافقات للہاتمی ۳/۲۱۲۔

سے جدا ہو جائے اور رات کی تاریکی میں اپنی جماعت سے الگ چلی جائے، یہ سب الفاظ اختلاف سے خاص ہیں۔

امور اجتہاد یہ میں اختلاف

(علم الخلاف)

اختلاف کی حقیقت اور اس کی قسمیں:

۴- مجتہد کی ذمہ داری ہے کہ مقام اختلاف کی تحقیق کر لے، کیونکہ جس مسئلہ میں اختلاف نہ ہو اس میں اختلاف نقل کرنا درست نہیں ہے، جس طرح اختلافی مسئلہ میں اتفاق نقل کرنا درست نہیں ہے^(۱)، لہذا دو قول کے درمیان ہر تعارض ان دونوں کے درمیان حقیقی اختلاف نہیں مانا جاتا، اس لئے کہ اختلاف کبھی تو تعبیر کا ہوتا ہے، کبھی اختلاف تنوع ہوتا ہے، کبھی اختلاف تضاد ہوتا ہے، اور حقیقی اختلاف یہی ہے۔

۵- تعبیر کا اختلاف یہ ہے کہ اختلاف کرنے والے دونوں اشخاص الگ الگ عبارتوں سے مراد کی تعبیر کریں، اس کی مثال صراط مستقیم کی تفسیر ہے، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ صراط مستقیم قرآن ہے، اور بعض نے فرمایا: صراط مستقیم اسلام ہے، یہ دونوں قول معنی و مراد کے اعتبار سے ایک ہی ہیں، کیونکہ دین اسلام قرآن کریم کی اتباع کا نام ہے، اسی طرح جن لوگوں نے کہا ہے کہ صراط مستقیم سنت و جماعت ہے ان کا قول بھی دوسرے اقوال سے حقیقتاً مختلف نہیں۔

۶- اختلاف تنوع یہ ہے کہ اختلاف کرنے والوں میں سے ہر ایک بطور مثال اور سننے والے کو متنبہ کرنے کے لئے نہ کہ بطور حد جو عموم و خصوص میں محدود کے مطابق ہوتی ہے، ام عام کی بعض قسموں کو ذکر کرے، اس کی مثال درج ذیل آیت کی تفسیر ہے: ”فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ“

(۱) الموافقات ۲/۲۱۵۔

اختلاف ۷-۹

انواع کے اعتبار سے اختلاف کے شرعی احکام:
دینی امور جن میں اختلاف ہو سکتا ہے یا تو دین کے اصول
ہوں گے یا دین کے فروع، دونوں صورتوں میں یا تو ان کا ثبوت قطعی
دلائل سے ہو گا یا نہ ہوگا، اس طرح اس کی چار قسمیں ہوتی ہیں:

۸- پہلی قسم: دین کے وہ اصول جو قطعی دلائل سے ثابت ہیں، مثلاً
اللہ تعالیٰ کا وجود، اس کی وحدانیت، فرشتوں، آسمانی کتابوں کا وجود،
محمد ﷺ کی رسالت، موت کے بعد دوبارہ زندہ کیا جانا وغیرہ، ان امور
میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے، ان میں جس نے حق تک رسائی
حاصل کی وہ راہ صواب پر ہے اور جس نے غلطی کی وہ کافر ہے^(۱)۔

۹- دوسری قسم: اصول دین کے بعض مسائل، مثلاً: آخرت میں
اللہ تعالیٰ کی زیارت، قرآن کا مخلوق ہونا، اہل ایمان کا جہنم سے نکلنا
اور اس طرح کے بعض دوسرے مسائل، ان مسائل کے بارے میں
ایک قول یہ ہے کہ مخالفت کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی، امام شافعی
بھی اس کے قائل ہیں، امام شافعی کے اس قول کو ان کے بعض تلامذہ
نے اس کے ظاہری مفہوم پر محمول کیا، اور بعض نے اسے کفرانِ نعمت
پر محمول کیا ہے^(۲)۔

ان مسائل میں مخالفت کرنے والے کو کافر قرار دینے کی شرط یہ
ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے بیان کی تصدیق کرتا ہو، اور اگر مخالفت
کرنے والا اس چیز کے وجود کا انکار کرتا ہو جس کی خبر نبی اکرم ﷺ
نے دی ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی بات خلاف
واقعہ ہے، اس کا مقصد لوگوں کو کسی چیز سے پھیرنا ہو تو اس کو کافر قرار دیا
جائے گا، یہ بات امام غزالی نے فرمائی ہے^(۳)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”وللذکر کل تنوع فی الواجبات
يقع مثله فی المستحبات“^(۱) (اسی طرح واجبات کا ہر تنوع
مستحبات میں بھی پایا جاتا ہے)۔

۷- شاطبی نے اس مسئلہ میں غور و تدبر کیا ہے اور غیر حقیقی اختلاف کو
دس قسموں میں محصور کیا ہے۔

اس میں سے ایک وہ ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے یعنی تعبیر کا
اختلاف۔

ایک قسم یہ ہے کہ اختلاف کا محل ایک نہ ہو^(۲)۔

ایک قسم یہ ہے کہ اجتہاد میں تبدیلی کی بنا پر ایک ہی امام کے متعدد
اقوال ہوں اور امام نے پہلے فتویٰ سے رجوع کر کے دوسرے قول اختیار
کر لیا ہو۔

ایک قسم یہ ہے کہ اختلاف عمل میں واقع ہو، حکم میں واقع نہ ہو،
اس طور پر کہ دونوں عمل جائز ہوں، مثلاً قرأتوں کے بارے میں قراء کا
اختلاف، کیونکہ کسی قاری کے کسی قرأت کو اختیار کرنے کا مطلب یہ
نہیں ہے کہ وہ دوسرے قاریوں پر تکبیر کر رہا ہے بلکہ وہ دوسری قرأت
کو بھی جائز اور صحیح سمجھتا ہے، یہ درحقیقت اختلاف نہیں ہے، اس لئے
کہ صحیح طور پر جو قراءتیں مروی ہیں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے،
کیونکہ وہ سب متواتر ہیں۔

غیر حقیقی اختلاف کی یہ قسمیں تفسیر قرآن، تشریح حدیث، ائمہ کے
فتاویٰ اور مسائل علم میں علماء کے کلام، سب میں پیش آتی ہیں، ان
قسموں کو اگرچہ اختلاف کا نام دے دیا گیا ہے تاہم معنی و مراد کے
اعتبار سے سب ایک ہی ہیں^(۳)۔

(۱) مجموع الفتاویٰ الکبریٰ ۱۹/۱۱۶، ۱۲۱۔

(۲) الموافقات ۳/۲۱۶، اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: التصدیق علیٰ مختصر ابن
الجب۔

(۳) الموافقات ۳/۲۱۷۔

(۱) فیصل تفرقة بین الاسلام والزندقة۔

(۲) ارسا داجول، ۲۶۰ طبع مصنفی الجلی، کشف الخفا ۱/۶۵، یعنی ۳/۳۱۷،
السنار کا شائع کردہ طبع اول۔

(۳) فیصل تفرقة للغرالی۔

اختلاف ۱۰-۱۳

امام بخاری حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فلم يعنف واحداً منهم" (۱) (نبی ﷺ نے احزاب کے دن فرمایا: کوئی عصر کی نماز نہ پڑھے مگر بنو قریظہ میں، بعض صحابہ کو راستے ہی میں عصر کا وقت پیش آ گیا، ان میں سے بعض نے کہا: ہم لوگ اس وقت تک نماز عصر نہیں پڑھیں گے جب تک بنو قریظہ میں نہ پہنچ جائیں، اور بعض صحابہ نے کہا: ہم نماز پڑھ لیں، نبی ﷺ کا مطلب یہ نہیں تھا، اس اختلاف کا تذکرہ نبی ﷺ سے کیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے کسی پر نکیر نہیں کی۔)

دوم: صحابہ کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کے درمیان جب اس طرح کے مسائل میں اختلاف ہوا تو ہر گروہ نے دوسرے گروہ کو اس کے اجتہاد پر عمل کرنے دیا (نکیر نہیں کی)، مثلاً عبادات، نکاح، مواردیث، عطیہ اور سیاست وغیرہ کے مسائل (۲)۔

بے فائدہ اختلاف:

۱۳- ابن تیمیہ فرماتے ہیں: کبھی تفسیر قرآن کے الفاظ کے بارے میں ایسا اختلاف واقع ہو جاتا ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی چیز منقول نہیں ہوتی، یا منقول تو ہوتی ہے لیکن اس میں صحیح اور ضعیف کے درمیان تمیز ممکن نہیں ہوتی اور وہ اختلاف کسی درست استدلال پر بھی معنی نہیں ہوتا، اس قسم کے

۱۰- تیسری قسم: دین کے وہ فروعی احکام جن کا جزء دین ہونا ہر خاص و عام کو معلوم ہے، مثلاً پانچ وقتوں کی نمازوں کی فرضیت، زنا کی حرمت، یہ قسم اختلاف کا مقام نہیں ہے، اس میں اختلاف کرنے والا کافر ہے (۱)۔

۱۱- چوتھی قسم: وہ اجتہادی فروع جن کے دلائل مخفی ہوتے ہیں، ان میں امت مسلمہ میں اختلاف واقع ہوا ہے، ان میں مخالفت کرنے والا معذور سمجھا جائے گا، یا تو اس لئے کہ دلائل مخفی ہیں، یا اس لئے کہ دلائل میں تعارض ہے، یا اس لئے کہ دلائل کے ثبوت میں اختلاف ہے، فقہاء کی عبارت میں یہ الفاظ "في المسألة خلاف" آئیں تو ان کی مراد یہی قسم ہوتی ہے، یہی اس بحث کا موضوع ہے، کیونکہ فقہی مسائل میں جو اختلاف معتبر ہے اسی پر بحث کرنا مقصود ہے۔

اگر مسئلہ کے بارے میں صحیح و صریح دلیل موجود ہے لیکن مجتہد کو اس کی اطلاع نہیں ہوئی اس لئے اس نے مخالفت کی، تو پوری توانائی صرف کرنے کے بعد وہ معذور ہے، اور اس کے پیروکار صحیح دلیل جس کی اطلاع اس کو نہیں ہوئی اختیار کر کے اگر اس کی رائے ترک کر دیتے ہیں تو وہ بھی معذور ہیں (۲)۔

اس قسم کو بھی مسائل شرعیہ میں اختلاف ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ اجتہاد اپنے مقام پر نہیں ہوا، اختلافی مسائل وہی احوال شمار کیے جائیں گے جو شریعت میں معتبر دلائل پر مبنی ہوں (۳)۔

فروعی مسائل میں جواز اختلاف کے دلائل:

۱۲- اول: غزوہ بنی قریظہ کے موقع پر صحابہ کرام کا درج ذیل واقعہ:

(۱) ارشاد رسول ﷺ، طبع مصحفی لکھنؤ۔

(۲) ابن تیمیہ کے رسالہ "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" سے ماخوذ طبع شدہ مع مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ، ۱۹/۲۳۲، ۲۵۰، ۲۵۷۔

(۳) الموافقات ۱/۱۶۸۔

(۱) فتح الباری ۷/۳۲۸ طبع عبدالرحمن محمد۔

(۲) مجموع الفتاویٰ لابن تیمیہ، ۱۲۳۔

اختلاف ۱۳

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے تو دو پہلوؤں کے درمیان اس کا تردد ہر مجتہد کی طرف سے شارع کے مبہم مقصد کو ان دونوں کے درمیان تلاش کرنا اور اس دلیل کی پیروی کرنا ہے جس سے مقصد شارع جاننے کے بارے میں رہنمائی حاصل ہوتی ہے، اس قصد و ارادہ میں دونوں مجتہد اس حد تک ہم آہنگ ہیں کہ اگر ان میں سے کسی پر اپنی رائے کے خلاف ظاہر ہوتا تو اس سے رجوع کر کے دوسرے مجتہد کا قول اختیار کر لیتا، خواہ ہم یہ کہیں کہ ہر مجتہد حق و صواب پر ہے، یا یہ کہیں کہ ایک صواب پر اور باقی خطا پر ہیں، کیونکہ مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرنا صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ دوسرا مجتہد صواب ہی پر ہو، کیونکہ ہر مجتہد کی تصویب کرنے والوں کے نزدیک بھی صواب کو پالینا اضافی چیز ہے، اس اعتبار سے دونوں اقوال کا مرجع ایک ہی ہے، لہذا وہ لوگ باہم متفق ہیں، مختلف نہیں۔ یہیں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مسائل اجتہاد یہ میں اختلاف کرنے والوں کے درمیان باہمی الفت و محبت کیوں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ سب شارع کے مقصد کی جستجو پر متفق ہیں، اس لئے اختلاف رائے کے باوجود مختلف گروہوں اور فرقوں میں نہیں بنتے (۱)۔

شعرانی نے اختلافی مسائل کو اتفاق کی طرف لوٹانے کے سلسلے میں ایک اور راہ اپنائی ہے، وہ اختلاف کرنے والے مجتہدین کے ہر قول کو مکلفین کی ایک خاص حالت پر محمول کرتے ہیں، مثلاً بعض ائمہ کی رائے ہے کہ عبادت کے باب میں امر و وجوب کے لئے ہے، اور بعض دوسرے ائمہ نے ان سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ امر و وجوب کے لئے ہے، اسی طرح نبی کے بارے میں ائمہ کا یہ اختلاف کہ وہ حرمت کے لئے ہے یا کراہت کے لئے، دونوں مرتبوں میں سے ہر ایک کے کچھ لوگ ہیں، جو لوگ ایمان اور جسم کے

(۱) الموافقات ۴/۲۲۰۔

اختلاف پر بحث کرنا بے فائدہ ہے، اس پر کلام کرنا فضول ہے، مسلمانوں کو جن چیزوں کے جاننے کی ضرورت تھی اللہ تعالیٰ نے ان میں حق پر دلیل قائم فرمادی ہے۔

بے فائدہ اختلاف کی مثال مفسرین کا اصحاب کہف کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح اس بات میں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے گائے کے کس حصہ سے مقتول کے جسم پر مارا تھا، حضرت نوح کی کشتی کتنی بڑی تھی، اور اس طرح کے دوسرے اختلافات۔ ان چیزوں کے بارے میں علم کا ذریعہ صرف نقل ہے، ان میں سے جو چیز صحیح طور پر منقول ہے، مثلاً حضرت موسیٰ کے ساتھی کا نام کہ ان کا نام خضر تھا، وہ معلوم ہے، اور جن چیزوں کے بارے میں نقل صحیح موجود نہیں ہے بلکہ اہل کتاب سے منقول ہے، مثلاً کعب، وہب وغیرہ کی مرویات، ان کی نہ تصدیق جائز ہے نہ تکذیب، الا یہ کہ تصدیق یا تردید کے لئے کوئی دلیل موجود ہو (۱)۔

کیا جائز اختلاف اتفاق کی ایک قسم ہے:

۱۳ - شاطبی کی رائے ہے کہ بظاہر جس اختلاف کا اعتبار ہے اس اختلاف کا انجام ہی اتفاق ہے، کیونکہ بعض فقہی مسائل میں اختلاف کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مجتہدین کی نظروں میں ان کے دو واضح متعارض پہلو ہوتے ہیں، بعض دلائل مخفی ہوتے ہیں، یا کبھی مجتہد دلیل پر مطلع نہیں ہوتا۔

یہ دوسری قسم درحقیقت اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اگر بالفرض مجتہد اس دلیل پر مطلع ہوتا جو اس پر مخفی رہ گئی تو اپنے قول سے رجوع کر لیتا، اسی لئے اس کی وجہ سے تاقضی کا فیصلہ توڑ دیا جاتا ہے۔

(۱) مقدمۃ فی اصول التفسیر ۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبوعۃ الترقی دہلی۔

اختلاف ۱۵

صحابہ کا اختلاف تمہارے لئے رحمت ہے۔

حدیث میں یہ بھی ہے: ”وجعل اختلاف امتی رحمة وکان فیمن کان قبلنا عذاباً“^(۱) (میری امت کا اختلاف رحمت بنایا گیا اور ہم سے پہلی امتوں کا اختلاف عذاب تھا)۔

اختلاف امت کو رحمت قرار دینے والوں نے بعض تابعین کے اقوال سے بھی استیناس کیا ہے، مثلاً حضرت قاسم بن محمد کا قول: اللہ تعالیٰ نے اعمال میں صحابہ رسول کے اختلاف سے نفع پہنچایا، کوئی عمل کرنے والا ان میں سے کسی کے عمل کے مطابق عمل کرتا ہے تو اس میں وسعت محسوس کرتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ اس سے بہتر شخصیت نے اس پر عمل کیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: مجھے یہ پسند نہیں ہے کہ صحابہ رسول میں اختلاف نہ ہوتا، کیونکہ اگر ایک ہی قول ہوتا تو لوگ تنگی میں ہوتے، بیشک صحابہ کرام ایسے پیشوا ہیں جن کی پیروی کی جاتی ہے، اگر کوئی شخص صحابہ میں سے کسی کے قول کو اختیار کر لے تو وسعت میں رہتا ہے۔

یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں: اہل علم کا اختلاف وسعت کا باعث ہے، اصحاب افتاء برابر اختلاف کرتے رہے، ایک مفتی ایک چیز کو حلال قرار دیتا، دوسرا اسے حرام قرار دیتا، نہ یہ اس پر عیب لگانا نہ وہ اس پر عیب لگانا^(۲)۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: فروع میں مجتہدین کا اختلاف (نہ کہ مطلق اختلاف) آقا رحمت میں سے ہے، کیونکہ مجتہدین کا اختلاف

اعتبار سے قوی ہیں وہ صراحة یا ضمناً عزیمت اور شریعت کے سخت احکام کے مخاطب ہیں، اور جو لوگ ضعیف ہیں وہ احکام رخصت کے مخاطب ہیں، شعرانی کے نزدیک دونوں مرتبے ترتیب و جوبنی پر محمول ہیں، یہ مطلب نہیں ہے کہ مکلف کو ان دونوں کے درمیان اختیار ہے^(۱)۔

کیا فقہی اختلاف رحمت ہے:

۱۵ - مشہور یہ ہے کہ فروع میں مجتہدین امت کا اختلاف امت کے لئے وسیع رحمت ہے^(۲)، جن لوگوں نے اس کی صراحت کی ہے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کی اس مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے: ”مہما أوتیتم من کتاب اللہ فالعمل بہ لا عمل لأحد فی ترکہ، فإن لم یکن فی کتاب اللہ فسنة منی ماضیة، فإن لم تکن سنة منی فما قال أصحابی، إن أصحابی بمنزلة النجوم فی السماء، فأیما أخذتم بہ اهتمیتم، واختلاف أصحابی لکم رحمة“^(۳) (تم کو کتاب اللہ سے جو کچھ دیا گیا اس پر عمل لازم ہے، کسی کو اس کے ترک کرنے میں کوئی عذر نہیں ہے، اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ ہو تو میری سنت کی پیروی ضروری ہے، اگر میری سنت بھی نہ ہو تو میرے صحابہ کے اقوال پر عمل کیا جائے، بیشک میرے صحابہ آسمان کے ستاروں کی طرح ہیں، تم ان میں سے جس کی بات بھی اختیار کر لو گے ہدایت پا جاؤ گے، اور میرے

(۱) المیزان الکبریٰ، ۶۔

(۲) الموافقات، ۳/۲۵۵، روضة الامت فی اختلاف الامت۔

(۳) اس کی روایت صحیحی وغیرہ نے اس سند کے ساتھ کی ہے جو پر ضحاک سے، وہ حضرت ابن عباس سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، شاوی فرماتے ہیں جو پر بہت ضعیف ہیں، حضرت ابن عباس سے ضحاک کی روایت میں انقطاع ہے (التقا صد الحسد، ۲۶)۔

(۱) اس کا ذکر المیزان الکبریٰ، ۷ میں ہے سیوطی ”اختلاف امتی رحمة“ کے بارے میں فرماتے ہیں اس کی روایت نصر مقدسی نے کتاب الحج میں کی ہے، سیوطی نے اگلے جملہ کی تخریج ذکر نہیں کی ہے، حالانکہ اسی کو پورے کا عنوان بنا یا ہے (لخصاً لخص الکبریٰ، ۱/۲۱۱)۔

(۲) کشف الخفاء، ۶۵، الموافقات، ۳/۱۲۵۔

اختلاف ۱۶

لہذا شدت پیدا کرنے والی چیز کا علم نہ ہونا رحمت ہوتا ہے جس طرح رخصت والی چیز کا علم نہ ہونا عقوبت (سزا) ہو جاتا ہے، اسی طرح شک کا دور کرنا کبھی رحمت ہوتا ہے اور کبھی عقوبت ہوتا ہے، حالانکہ رخصت رحمت ہی ہے، نفس کو ناپسند چیز مثلاً جہاد کبھی زیادہ نفع بخش ہوتی ہے (۱)۔

اختلاف فقہاء کے اسباب:

۱۶- اختلاف یا تو خواہش نفس کی بنا پر ہو گا یا جائز اجتہاد کی بنیاد پر، خواہش نفس کی بنا پر اختلاف مذموم ہے، کیونکہ فقیہ اس چیز کا تابع ہے جس پر اولہ شرعیہ دلالت کریں، تو اگر اس نے اولہ شرعیہ کو اپنی خواہش نفس کی طرف پھیر دیا تو اس نے اولہ شرعیہ کو اپنی خواہش نفس کے تابع بنا دیا (۲)۔

شاطبی نے ذکر کیا ہے کہ حقیقتہً اختلاف وہ اختلاف ہے جو خواہش نفس پر مبنی ہو (۳)، اور خواہش نفس داخل ہونے کی صورت میں اختلاف کا عذر تلاش کرنے کے لئے غلبہ حاصل کرنے کی حرص میں متشابہ کی پیروی کی جانے لگتی ہے اور خواہشات نفس میں اختلاف کی وجہ سے تفرقہ اور بغض و نفرت جنم لیتے ہیں، لہذا اہل ابواء (خواہشات نفس کی پیروی کرنے والے) کے اقوال کا اس اختلاف میں شمار نہیں جو شرعاً معتبر ہے، بعض حضرات اہل ابواء کے اقوال کا صرف اس لئے تذکرہ کر دیا کرتے ہیں تاکہ ان کی تردید کر سکیں اور ان کا فساد واضح کریں، جس طرح یہود و نصاریٰ کے اقوال کو ان کا

لوگوں کے لئے کشادگی کا باعث ہے، نیز فرمایا: لہذا اختلاف جس قدر زیادہ ہوگا رحمت اسی قدر زیادہ ہوگی (۱)۔

یہ قاعدہ متفق علیہ نہیں ہے، ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: صحابہ کرام کے اختلاف میں وسعت نہیں ہے، حق تو بس ایک قول میں ہے (۲)۔

امام شافعی کے شاگرد امام مزنی فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے اختلاف کی مذمت کی ہے، اور اختلاف کی صورت میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم فرمایا ہے (۳)۔

ابن تیمیہ نے ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے بیچ ایک درمیانی موقف اختیار کیا ہے کہ اختلاف کبھی رحمت ہوتا ہے اور کبھی عذاب ہوتا ہے، موصوف فرماتے ہیں: احکام میں نزاع کبھی رحمت ہوتا ہے جب کہ حکم کا مخفی رہنا بڑے شر کا باعث نہ ہو، اور حقیقت میں حق ایک ہی ہوتا ہے، کبھی مکلف سے اس کا مخفی رہنا اس کے ساتھ اللہ کی رحمت ہوتی ہے، کیونکہ اس کے ظہور میں مکلف پر شدت ہوتی ہے، یہ صورت حال اس آیت کے دائرے میں آتی ہے: "لَا تَسْأَلُوْا عَنۡ اَشْیَآءٍ اِنۡ تَبَدَّلَ لَکُمۡ لَحْمٌ مِّمَّا کَفَرْتُمْ" (ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ماکو اور گزریں)۔

اسی طرح بازاروں میں جو کھانے کی اشیاء اور کپڑے پائے جاتے ہیں ان میں سے بہت سے غصب کردہ ہوتے ہیں، انسان کو جب ان کے بارے میں معلوم نہیں ہوتا تو وہ اس کے لئے حلال ہوتے ہیں، انہیں حاصل کرنے میں انسان گنہگار نہیں ہوتا، اگر اسے صحیح صورت حال معلوم ہو جائے تو اس کے لئے حلال نہ ہوں گے،

(۱) مجموع الفتاویٰ ۱۳/۱۵۹۔

(۲) احیاء علوم الدین ۱/۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ

(۳) یعنی یہ اختلاف اتفاق کی طرف نہیں لوٹتا، اس کے برخلاف اولہ شرعیہ میں غور کرنے سے اہل حق مجتہدین میں جو اختلاف نمودار ہوتا ہے وہ اتفاق کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ مجتہدین دلیل کے تقاضا کی پابندی کرتے ہیں، جیسا کہ گذر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۔

(۲) الموافقات ۳/۱۳۹۔

(۳) الموافقات ۳/۱۴۰۔

(۴) سورہ مائدہ ۱۰۱۔

اختلاف ۱۷-۲۰

فساد واضح کرنے کے لئے ذکر کر دیتے ہیں^(۱)۔

اصولی قواعد سے وابستہ اختلاف کے اسباب:
۱۹- اس قسم کے اسباب اختلاف کا احاطہ بہت دشوار ہے، ہر مختلف فیہ اصولی قاعدہ کا اثر اس پر معنی جزئیات میں اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

۱۷- اختلاف کی دوسری قسم وہ اختلاف ہے جو جائز اجتہاد پر مبنی ہو، اس کے مختلف اسباب ہیں، جن پر جابجا اہل اصول بحث کرتے ہیں، دو فرقہ میں ابن السید بطیبوسی نے اس موضوع پر ”لإنصاف فی أسباب الخلاف“ کے نام سے مستقل کتاب لکھی اور اسباب اختلاف کا احاطہ کرنے کی کوشش کی، اسی طرح ابن رشد نے ”بدایۃ الجہد“ کے مقدمہ میں، ابن حزم نے ”لإحكام فی أصول الأحكام“ میں اور شاہ ولی اللہ دہلوی نے ”لإنصاف“ میں اور دوسرے حضرات نے اسباب اختلاف پر کافی روشنی ڈالی ہے۔
اختلاف کا تعلق یا تو خود دلیل سے ہوتا ہے یا دلیل سے وابستہ اصول قواعد سے ہوتا ہے۔

اختلافی مسائل میں نکیر اور ایک دوسرے کی رعایت:
اول: اختلافی مسائل میں نکیر:

۲۰- سیوطی نے ”الاشباہ والنظائر“ میں یہ قاعدہ ذکر کیا ہے: ”لا ینکر المختلف فیہ ولكن ینکر المجتمع علیہ“ (اختلافی مسائل میں نکیر نہیں کی جائے گی، نکیر تو متفق علیہ مسائل میں کی جائے گی)۔ وہ کہتے ہیں کہ اس قاعدہ سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں اختلافی مسائل میں بھی نکیر کی جاتی ہے، وہ صورتیں یہ ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ وہ مذہب دلیل کے اعتبار سے کمزور ہو، اسی وجہ سے رہن رکھی ہوئی باندی سے وطنی کی بنا پر مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) پر حد واجب ہے، اور اس سلسلے میں جو شاذ اختلاف ہے اس کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔

دلیل سے وابستہ اختلاف کے اسباب:

۱۸- اس سلسلے میں ابن السید نے درج ذیل اسباب کا ذکر کیا ہے:
۱- الفاظ کا مجمل ہونا اور متعدد تاویلات کا احتمال رکھنا۔
۲- دلیل کا مستقل باحکم ہونے یا نہ ہونے کے درمیان دائر ہونا۔
۳- دلیل کا عام اور خاص کے درمیان دائر ہونا، مثلاً ”لا إکراه فی الدین“ کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ عام ہے، یا ان اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے جزیہ دینا منظور کیا تھا۔
۴- قرآن کریم میں قرأت کا اختلاف اور احادیث نبویہ میں روایت کا اختلاف۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کے بارے میں کسی قاضی کے یہاں مقدمہ لے جایا جائے اور وہ اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے، کیونکہ قاضی کے لئے اپنی رائے کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

۵- نسخ اور عدم نسخ کا دعویٰ^(۲)۔

تیسری صورت یہ ہے کہ نکیر کرنے والے کا اس میں حق ہو، مثلاً مسلمان شوہر اپنی ذمیہ (کتابیہ) بیوی کو شراب پینے سے روکے، حالانکہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسے اپنی ذمیہ بیوی کو شراب نوشی سے روکنے کا حق ہے یا نہیں^(۱)۔

۶- فقیہ کا وارد شدہ حدیث پر مطلع نہ ہونا یا اسے بھول جانا۔

(۱) الموافقات ۲/۲۲۲-۲۲۳۔

(۲) الموافقات ۲/۲۱۳۔

(۱) الأشباہ والنظائر ۱۳۱ طبع اہنارفیہ۔

اختلاف ۲۱-۲۲

نکلنا مستحب ہے۔

اختلاف سے نکلنے کی شرطیں:

۲۳- سیوطی فرماتے ہیں: اختلاف کی رعایت کی چند شرطیں ہیں: پہلی شرط: یہ ہے کہ اس کی رعایت کسی دوسرے اختلاف میں نہ ڈال دے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ وہ قول کسی ثابت شدہ سنت کے مخالف نہ ہو، اسی وجہ سے نماز میں رفع یدین کرنا مسنون ہے، اور ان حنفیہ کے قول کا لحاظ نہیں کیا جائے گا جن کے نزدیک رفع یدین سے نماز باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ رفع یدین نبی اکرم ﷺ سے پچاس صحابہ کی روایت سے ثابت ہے۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ اس قول کی دلیل قوی ہو کہ اسے لغزش اور کمزور بات نہ شمار کیا جائے، اسی لئے جو شخص سفر میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہو اس کے لئے سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے، اور اواد ظاہری کے اس قول کا لحاظ نہیں کیا جائے گا کہ سفر میں روزہ درست نہیں ہوتا^(۱)۔

ابن حجر اس تیسری شرط کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل اس درجہ قوی ہو کہ ذہن اس پر ٹھہر جائے، نہ یہ کہ دلیل بن جائے۔

اختلاف سے نکلنے کی مثالیں:

۲۴- علامہ سیوطی نے فقہ شافعی سے اس کی مثالیں جمع کی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱- قائلین وجوب کے اختلاف سے نکلنے کی چند مثالیں: وضو میں

ابن تیمیہ نے ذکر فرمایا ہے کہ جن چیزوں میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو ان میں مجتہد کو یہ سمجھنے کا اختیار ہے کہ اس کے مخالف نے ”حرام“ کا ارتکاب کیا ہے، جیسے ”لعن اللہ المحلل والمحلل لہ“ (اللہ تعالیٰ نے حلال کرنے والے اور جس کے لئے حلال کیا جائے ان دونوں پر لعنت بھیجی ہے) میں، لیکن مخالف نے اگر جائز اجتہاد کی بنیاد پر وہ رائے اختیار کی ہے تو اس کی وجہ سے وہ وعید اور لعنت کا مستحق نہیں ہے بلکہ وہ معذور ہے اور اجتہاد پر اسے ثواب حاصل ہوگا، اسی طرح اس مجتہد کی جائز تقلید کرنے والا بھی وعید اور لعنت کا مستحق نہ ہوگا^(۱)۔

دوم: اختلافی مسائل میں ایک دوسرے کی رعایت:

۲۱- اختلاف کی رعایت کرنے سے مراد یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کو جائز سمجھتا ہو اگر دوسرے لوگ اسے حرام سمجھتے ہوں تو وہ اسے ترک کر دے، اسی طرح جو شخص کسی چیز کو جائز سمجھتا ہے لیکن بعض ائمہ اسے واجب قرار دیتے ہوں تو جائز سمجھنے والے کے لئے اس کا کرنا مستحب ہو، مثلاً جو شخص وتر کو واجب نہ سمجھتا ہو اس کے لئے وتر ترک نہ کرنے کی پابندی کرنا واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے مستحب ہے۔

جو شخص کسی چیز کو واجب سمجھتا ہو وہ اس شخص کے قول کی رعایت نہیں کر سکتا جو اسے حرام سمجھتا ہو، اور کسی چیز کو حرام سمجھنے والا اسے واجب سمجھنے والے کے قول کی رعایت نہیں کر سکتا۔

اختلاف کی رعایت کا حکم:

۲۲- علمائے شافعیہ میں سے امام سیوطی نے لکھا ہے کہ اختلاف سے

(۱) الاشیاء والنظار للسیوطی ۶/۱۳۷-۱۳۷ طبع المجلسی۔

(۱) رفع الملام ومجموع الفتاویٰ ۱۹/۲۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اختلاف ۲۵

میں اختلاف ہے، اس کے بعد وہ مجتہد جو اس کام کو حرام سمجھتا ہے اس معاملہ پر غور کر کے اس میں واقع ہونے والے فساد کے باوجود اسے اس طور پر درست قرار دے کہ وہ عدل کے لائق ہو، اس کو درست قرار دینے میں اس کے پیش نظر یہ بات ہو کہ مکلف کا وہ فعل مجموعی طور پر ایک دلیل کے مطابق ہے، اگرچہ وہ دلیل مرجوح ہو، لہذا صورت حال کو جوں کا توں باقی رکھنے کے پیش نظر وہی دلیل راجح قرار پائے گی، کیونکہ اس صورت حال کو بدلنے کے مقابلہ میں اس کو باقی رکھنا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ اس کو بدلنے میں اس کام کے کرنے والے کو نبی کے تقاضا سے زیادہ بڑا ضرر لاحق ہوگا۔

اس کی مثال میں شاطی نے ولی کے بغیر نکاح کا مسئلہ پیش کیا ہے، حدیث شریف میں ہے: ”ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل باطل باطل“^(۱) (جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے)، اگر کسی شخص نے کسی عورت سے ولی کے بغیر نکاح کر لیا تو اس نکاح سے میراث ثابت ہوگی، بچوں کا نسب ثابت ہوگا، اس شخص کے ساتھ زنا کرنے والے کی طرح برتاؤ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نکاح کے صحیح یا باطل ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس نکاح کی بنیاد پر میراث اور نسب کا ثابت ہونا ایک درجہ میں اس ممنوع نکاح کو صحیح قرار دینا ہے، ”فقہاء کا ان احکام میں نکاح فاسد کو نکاح صحیح کا مقام دینا، نیز حرمت مصاہرت وغیرہ میں نکاح صحیح کا مقام دینا مجموعی طور پر اس کو صحیح قرار دینے کی دلیل ہے، ورنہ اس نکاح کی بنا پر وظی کرنا زنا کے حکم میں ہوتا، حالانکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ زنا کے

دلک (ملنے) کا مستحب ہونا، پورے سر کا مسح کرنا، فوت شدہ نمازوں کی قضاء میں ترتیب، قضاء نماز پڑھنے والے کے پیچھے اداء کا ترک کرنا، تین مراحل سے کم کے سفر میں قصر کو ترک کرنا، جمع بین الصلاحتین کو ترک کرنا، پانی دیکھنے پر تیمم کرنے والے کا نماز توڑ دینا۔

۲۔ تاملین حرمت کے اختلاف سے نکلنے کی چند مثالیں: ربا کے باب میں حیلوں کا مکروہ ہونا، محلل کے نکاح کا مکروہ ہونا، بلاعذر امام سے جدا ہونے کی کراہت، صف کے پیچھے منفرد کی نماز کا مکروہ ہونا^(۱)۔

علماء حنفیہ میں سے ابن عابدین نے ”خروج من الخلاف“ (اختلاف سے نکلنے) کی چند مثالیں ذکر کی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: علماء کے اختلاف سے نکلنے کے لئے وضو کا مستحب ہونا، مثلاً مس ذکر یا مس مرأة کی صورت میں وضو کا استحباب^(۲)۔

حنابلہ میں سے صاحب ”المغنی“ نے اس کی ایک مثال ذکر کی ہے: ناک پر سجدہ کا مستحب ہونا، ان لوگوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے جو ناک پر سجدہ کو واجب قرار دیتے ہیں^(۳)۔

مالکیہ میں سے شیخ علیش نے یہ مثال ذکر کی ہے: فرض نماز میں بسم اللہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے اگر کوئی شخص بسم اللہ کو واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے ایسا کرے^(۴)۔

اختلافی مسئلہ کے واقع ہونے کے بعد اختلاف کی رعایت:

۲۵۔ شاطی نے رعایت اختلاف کی ایک اور قسم ذکر کی ہے، وہ یہ ہے کہ مکلف شخص نے ایسے کام کا ارتکاب کیا جس کی حرمت وجواز

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۹، ۱۰۰، تحفۃ المحتاج لابن حجر مع حاشیہ الشروانی ۲/۲۲۲، الاشبہ والنظائر ۱۲۲ طبع المکتبۃ النہاریہ ۱۳۵۹ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۱۔

(۳) المغنی ۱/۵۶۰۔

(۴) مع الجلیل ۱/۱۶۰۔

(۱) اس حدیث کی روایت امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت مالک سے کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدر ۳/۱۳۳)۔

اختلاف ۲۶

دوسرے بہت سے فقہاء کا بھی یہی قول ہے، مرجح (وجہ ترجیح) کیا ہوگا؟ اس بارے میں کئی اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ سب سے زیادہ مشکل فتویٰ کو اختیار کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے زیادہ آسان فتویٰ کو اختیار کرے اور تیسرا قول یہ ہے کہ جو شخص علم میں سے سب سے بڑھا ہوا ہو اس کے فتویٰ کو اختیار کرے^(۱)، غزالی کہتے ہیں کہ اس شخص کے نزدیک ان میں جو سب سے افضل ہو اور اس کے احساس کے مطابق جس کا فتویٰ سب سے زیادہ صحیح ہو کرنا ہو اس کے فتویٰ پر عمل کرے گا^(۲)۔

شاطھی نے دوسرے قول کی تائید کی ہے کہ مقلد کو اختیار نہیں ہے، شاطھی کہتے ہیں: مقلد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مختلف فیہ مسائل میں کسی بھی ایک قول کو اختیار کرے، کیونکہ دونوں مفتیوں میں سے ہر ایک اپنے نزدیک ایک دلیل کا پیروکار ہے جس کا تقاضا دوسرے معنی کی دلیل کے تقاضے کے برعکس ہے تو دونوں کے پاس دو متضاد دلائل ہیں، ایسی صورت میں خواہش نفس کی بنا پر ان میں سے کسی ایک کی پیروی دراصل خواہش نفس (ہوئی) کی پیروی ہوگی، لہذا مقلد کے لئے یہی راستہ رہ جاتا ہے کہ وہ زیادہ علم والا ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے کسی ایک مفتی کے فتویٰ کو ترجیح دے جس طرح مجتہد پر واجب ہوتا ہے کہ وہ کسی ایک قول کو ترجیح دے یا توقف کرے، اسی طرح مقلد پر بھی واجب ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اگر مقلد کو اختیار دیا گیا تو اس کے نتیجے میں دلیل شرعی کے بغیر مختلف مذاہب کی رخصتوں کو تلاش کرنے کا سلسلہ چل پڑے گا^(۳)۔

حکم میں نہیں ہے، اس مسئلہ کی توجیہ کرتے ہوئے شاطھی کہتے ہیں: ”خطا و جبل کی بنا پر کوئی کام کرنے والے کے مسئلے کے دو پہلو ہیں: ایک پہلو تو یہ ہے کہ اس نے امر اور نہی کی مخالفت کی ہے، اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے کام کو باطل قرار دیا جائے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس نے فی الجملہ دلیل شرعی کے موافق کام کرنے کا ارادہ کیا ہے، کیونکہ اس کا یہ کام اہل اسلام کے کاموں میں داخل ہے، اس پر اہل اسلام کے احکام لا کوہوتے ہیں، خطایا جبل کی وجہ سے اس نے جو کام کیا اس کی وجہ سے وہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوا، بلکہ بطور تلافی اس کے عمل پر ایسا حکم لگایا جائے گا کہ جس کو اس نے اپنی جہالت اور غلطی سے فاسد کر دیا ہے صحیح قرار پائے... الا یہ کہ باطل قرار دینے کا پہلو کسی واضح امر کی وجہ سے راجح ہو جائے“^(۱)۔

اختلافی مسائل میں طریقہ کار

مقلد اختیار اور تحریر کے درمیان:

۲۶ - بعض شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی عامی شخص کے بارے میں اس کے زمانہ کے علماء کے فتاویٰ مختلف ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ جس فتویٰ پر چاہے عمل کرے، شوکانی کہتے ہیں کہ ان حضرات نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ افضل کی موجودگی میں غیر افضل کے قول پر عمل کرنے کی صورت میں تکیر نہ کرنے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عامی شخص کو اختیار نہیں ہے، بلکہ وہ کسی مرجح ہی کی بنا پر کسی ایک کے فتویٰ کو عمل کے لئے اختیار کر سکتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور اکثر شافعیہ کا یہی قول ہے، امام احمد کی ایک روایت اور

(۱) تقریر و تفسیر فی شرح لخصیر ۳۳۹/۳ طبع بلاق ۱۳۱۶ھ استاد الاول ۲۷۱۔

(۲) انقلاص استقیام ۸۷ طبع بیروت۔

(۳) الموافقات ۱۳۳، ۱۳۰، ۱۳۷۔

(۱) الموافقات ۳۲۳-۲۰۲-۲۰۵۔

اختلاف ۲۷

اختلافی مسائل میں قاضی اور مفتی کا طرز عمل:

۲۷- شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ قاضی کا مجتہد ہونا واجب ہے، حنابلہ میں سے صاحب ”المغنی“ نے صراحت کی ہے کہ قاضی کسی دوسرے کی تقلید کر کے مطلقاً فیصلہ نہیں کرے گا، خواہ اس پر حق ظاہر ہو گیا ہو اور کسی دوسرے نے اس میں اس کی مخالفت کی ہو، یا اس پر کچھ ظاہر نہ ہو، خواہ وقت تنگ ہو یا وقت تنگ نہ ہو، اسی طرح مفتی کے لئے تقلید کر کے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے، شافعیہ کے نزدیک اگر اس شرط کا نبھانا انتہائی دشوار ہو اور سلطان یا کسی اور صاحب اقتدار کسی مقلد کو قاضی بنائے تو ضرورت (مجبوری) کی وجہ سے اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا^(۱)، مالکیہ کے یہاں معتقد قول یہ ہے کہ قاضی کا مقلد ہونا جائز ہے^(۲)، اور حنفیہ کے نزدیک اجتہاد صرف شرط اولویت ہے^(۳) (یعنی مجتہد کو قاضی بنانا زیادہ بہتر ہے)۔

جو حضرات قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط لگاتے ہیں ان کے مطابق قاضی ان مختلف فیہ مسائل کے بارے میں جن کے سلسلے میں نہ کوئی نص ہو نہ اجماع امت، اس قول پر فیصلہ کرے گا جو اس کے نزدیک اصول اجتہاد کے مطابق رائج ہو۔

اور جن حضرات کے نزدیک قاضی کا مقلد ہونا جائز ہے ان میں سے مالکیہ کے نزدیک مقلد قاضی اس مذہب کے رائج قول پر فیصلہ کرے گا جس کی وہ تقلید کرتا ہے، خواہ وہ قول اس مذہب کے امام کا قول ہو، یا اس کے کسی شاگرد کا، مذہب کے ضعیف قول پر یا دوسرے مذہب کے قول پر فیصلہ نہیں کرے گا، ورنہ اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا،

الایہ کہ قول ضعیف کے لئے کوئی ایسی دلیل ہو جو اس کے نزدیک رائج ہو، اور وہ مقلد قاضی اہل ترجیح میں سے ہو، یہی حکم مفتی کا بھی ہے، انسان کے لئے ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے بشرطیکہ کوئی امر ضعیف پر عمل کرنے کا متقاضی ہو^(۱)، اور ایک قول یہ ہے کہ قاضی مقلد دوسرے مذہب کے قول کی بھی تقلید کر سکتا ہے بشرطیکہ اس مذہب میں وہ قول رائج مانا جاتا ہو، صاوی فرماتے ہیں: یہی قول معتد ہے، کیونکہ ضرورت کے بغیر بھی تقلید جائز ہے۔

حنفیہ کے یہاں اختلافی مسائل میں تفصیل ہے: ”الفتاویٰ اہندیہ“ میں ہے: قاضی اس چیز پر فیصلہ کرے گا جو قرآن میں ہے، اگر قرآن میں حکم نہ پائے تو رسول اللہ ﷺ کی سنت سے فیصلہ کرے، اگر سنت رسول میں بھی حکم نہ پائے تو آثار صحابہ سے فیصلہ کرے، اگر صحابہ کے اقوال مختلف ہوں، تو ان میں اجتہاد کرے گا اور بعض صحابہ کے قول کو بعض دوسرے صحابہ کے قول پر اپنے اجتہاد سے ترجیح دے گا، بشرطیکہ وہ اہل اجتہاد میں سے ہو، اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان سب صحابہ کی مخالفت کرے، اگر صحابہ کسی ایک قول پر متفق ہوں اور ایک تابعی نے ان سے اختلاف کیا ہو تو اس کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، الایہ کہ کوئی ایسا تابعی ہو جس نے صحابہ کا عہد پایا ہو اور دوسرے صحابہ میں فتویٰ دیتا رہا ہو، مثلاً قاضی شریح اور امام شعبی۔

اگر صحابہ سے کوئی چیز منقول نہ ہو تو اجماع تابعین سے فیصلہ کرے گا، اگر تابعین میں اختلاف ہو تو ایک کے قول کو دوسرے کے قول پر ترجیح دے گا، اگر تابعین کا بھی کوئی اثر نہ پائے تو اگر اہل اجتہاد میں سے ہے تو اجتہاد کرے، اگر امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہو تو ابن المبارک فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے قول کو

(۱) المغنی ۱۱/ ۳۸۰، ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۳ طبع مجلس ۱۳۵۷ھ۔

(۲) شرح المغیر وصاحبیۃ الصلوی ۳/ ۱۸۸، ۱۹۹ طبع دارالمعارف مصر۔

(۳) ہدایۃ فتح القدیر ۶/ ۳۵۹۔

(۱) شرح المغیر ۳/ ۱۸۹۔

اختلاف ۲۸

لیکن اس واقعہ کے علاوہ میں اس فیصلہ سے اختلاف ختم نہیں ہوگا، یہ مشہور فقہی قواعد میں سے ایک ہے، اس کی تعبیر فقہاء اس عنوان سے کرتے ہیں: "الاجتهاد لا ینقض بمثلہ" (کوئی اجتہاد اسی کے مثل دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جاسکتا)، اس کی علت یہ ہے کہ اس کے نتیجے میں کوئی فیصلہ برقرار نہیں رہے گا، اور اس میں شدید مشقت ہے، کیونکہ اگر پہلا فیصلہ توڑا گیا تو دوسرا فیصلہ بھی توڑا جاسکتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرا قول پہلے قول سے قوی نہیں ہے، اور پہلے قول (جس کو پہلے فیصلہ میں اختیار کیا گیا ہے) کو فیصلہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہو چکی ہے، لہذا اس سے کم درجہ کے قول سے اس کو نہیں توڑا جائے گا۔

یہ مسئلہ اجماعی ہے، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے چند مسائل میں فیصلے فرمائے، ان کے بعد حضرت عمرؓ نے ان مسائل میں حضرت ابو بکرؓ سے اختلاف کیا لیکن حضرت ابو بکرؓ کے فیصلوں کو نہیں توڑا، حضرت عمرؓ نے "مشرک" کے مسئلہ میں شریک نہ کرنے کا فیصلہ فرمایا، پھر ان کی رائے تبدیل ہو گئی اور انہوں نے "مشرک" کے ایک دوسرے واقعہ میں شریک کرنے کا فیصلہ سنایا اور فرمایا: پہلے مقدمہ کا فیصلہ حسب سابق برقرار رہے گا، اور اس مقدمہ کا فیصلہ وہ ہے جو اب ہم سنارہے ہیں، اس واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قاضی اپنے پچھلے فیصلہ کو توڑ نہیں سکتا، ہاں مستقبل میں وہ ماضی کے فیصلہ کے برخلاف فیصلہ کر سکتا ہے۔

اختلافی مسائل میں فیصلہ کے نفاذ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ فیصلہ کسی واقعہ کے بارے میں کیا جائے اور صحیح دعویٰ کی بنیاد پر کیا جائے، ورنہ وہ فتویٰ ہوگا، فیصلہ نہ ہوگا (۱)۔

اختیار کرے گا، کیونکہ وہ تابعی تھے (۱)، اور اگر متاخرین میں اختلاف ہو تو ان میں سے کسی ایک کا قول اختیار کرے گا۔

قاضی نے کسی قضیہ میں فتویٰ طلب کیا، اسے فتویٰ دے دیا گیا، اور اس کی رائے مفتی کی رائے کے خلاف ہے تو اگر وہ اہل الراء میں سے ہے تو اپنی رائے پر عمل کرے گا، اگر اس نے اپنی رائے ترک کر کے مفتی کی رائے پر فیصلہ کر دیا تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک یہ فیصلہ درست نہیں ہوا، امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا، کیونکہ یہ فیصلہ مجتہد فیہ مسئلہ میں کیا گیا ہے۔

اگر قاضی اہل اجتہاد میں سے نہ ہو تو اگر وہ اپنے فقہاء کے اقوال سے اچھی طرح واقف ہو اور وہ اقوال اسے خوب اچھی طرح یاد ہوں تو بر بنائے تھلید جس کے قول کو حق سمجھتا ہو اس کے قول پر عمل کرے (۲)۔

قاضی کے فیصلہ سے اختلاف کا ختم ہونا:

۲۸- جب قاضی نے کسی واقعہ کے بارے میں ایسا حکم لگایا جس کے بارے میں اختلاف ہے، جس میں نص یا اجماع کی مخالفت نہ ہونے کی وجہ سے اختلاف کی گنجائش ہے تو اس واقعہ کی حد تک فیصلہ کی وجہ سے اختلاف رفع ہو جائے گا، اور اس واقعہ میں وہ حکم متفق علیہ کی طرح ہو جائے گا، کسی کو اسے توڑنے کا اختیار نہیں رہے گا حتیٰ کہ خود اس قاضی کو بھی نہیں جس نے وہ فیصلہ کیا تھا (۳)، جس طرح قاضی کی طرف سے لزوم و نف کا فیصلہ کیے جانے کی صورت میں اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

(۱) اس مسئلہ میں ایک اور قول ہے جسے ہم آئندہ جلد ذکر کریں گے۔

(۲) الفتاویٰ البندیہ ۳/۳۱۱، ۳۱۳ طبع بلاق ۱۳۱۰ھ، معین الحکام ۳۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۶۱، ۳۷۳۔

(۱) الاشبہ والنظائر للسیوطی ۱/۱۰۱، الاشبہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیہ الجوی ۱/۱۳۰، ۱۳۱۔

مانعین کے عمل و تصرف کو توڑ سکتا ہے،“ (۱)۔

اس کے باوجود ابن تیمیہ ذکر فرماتے ہیں کہ کوئی بھی عالم اور امیر معصوم نہیں ہے، اس لئے ہمارے لئے جائز ہے کہ اس حق کی وضاحت کریں جس کی اتباع واجب ہے، خواہ ایسا کرنے میں خطا کرنے والے علماء اور امراء کی خطا کو واضح کرنا پڑے (۲)۔

نماز کے احکام میں مخالف کے پیچھے نماز کی ادائیگی:

۳۰- ائمہ فقہ کی روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ نمازی نماز میں اس شخص کی اقتداء کر سکتا ہے جس کا اجتہاد احکام نماز کے سلسلے میں نمازی کے اجتہاد سے مختلف ہو، اگرچہ نمازی یہ سمجھتا ہو کہ امام جس طرح کر رہا ہے اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، یا دوسرا طریقہ اس سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ امام جب جائز اجتہاد یا جائز تقلید کر رہا ہے تو اس سے الگ ہو کر نماز پڑھنا ایک قسم کا تفرقہ ہے، اور ظاہر کے اختلاف سے باطن میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اس سلسلے میں ائمہ فقہ کی چند روایات یہ ہیں:

الف- امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے نزدیک خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، امام ابو یوسف نے خلیفہ ہارون رشید کو دیکھا کہ انہوں نے پچھنا لگو لیا اور وضو نہیں کیا (امام مالک نے اسے فتویٰ دیا تھا کہ پچھنا لگو لانے سے وضو نہیں ٹوٹتا)، امام ابو یوسف نے ہارون رشید کے پیچھے نماز ادا کی اور نماز کا اعادہ نہیں کیا۔

ب- امام شافعی نے جب بغداد کے اطراف میں حنفیہ کی ایک جماعت کے ساتھ ان کی مسجد میں فجر کی نماز پڑھی تو دعائے قنوت نہیں پڑھی، اس واقعہ کی توجیہ حنفیہ اس طرح کرتے ہیں کہ امام شافعی نے

امام یا اس کے نائب کے تصرف سے اختلاف کا ختم ہونا:
۲۹- مختلف فیہ اجتہادی مسائل میں اگر امام یا اس کے نائب نے کسی ایک معتبر قول کے مطابق تصرف کیا تو اس کے تصرف و عمل کو بھی نہیں توڑا جاسکتا، اور زمانہ ماضی کے تعلق سے اس کا تصرف متفق علیہ مسئلہ کی طرح ہو گیا، ہاں مستقبل میں اگر اس کی رائے میں مصلحت تبدیل ہو جائے تو اسے اس سے مختلف تصرف کرنے کا اختیار ہوگا۔ حضرت ابو بکرؓ نے سب لوگوں کا برابر برابر و خلیفہ مقرر فرمایا تھا، حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں اسلام میں سابقیت اور رسول اللہ ﷺ سے قرب کے اعتبار سے وظائف میں فرق کیا۔ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ امام کو پہلے والے ائمہ کے مقرر کردہ جمعی (عوامی چہرہ آگاہ وغیرہ) کو ختم کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ امام کا اقدام مصلحت کے تابع ہوتا ہے اور مصلحت تبدیل ہوتی رہتی ہے۔

ابن نجیم فرماتے ہیں: ”جب امام نے مناسب سمجھ کر کوئی اقدام کیا، پھر اس کا انتقال ہو گیا یا اسے معزول کر دیا گیا تو دوسرے امام کو اس اقدام کو بدلنے کا اختیار ہے، جب کہ اس کا تعلق امور عامہ سے ہو، یہ مسئلہ اجتہاد کے ذریعہ اجتہاد کو نہ توڑنے کے قاعدہ سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ یہ حکم مصلحت کے ساتھ مربوط ہے، تو جب دوسرے امام نے اقدام میں عوامی مصلحت سمجھی تو اس کے لئے اس مصلحت کی پیروی واجب ہوگی“ (۱)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”جب کوئی مسئلہ ان اجتہادی مسائل میں سے ہو جن کے بارے میں نزاع چلی آ رہی ہے تو کسی کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ اس کے بارے میں امام یا اس کے نائب مثلاً حاکم وغیرہ، پر تکبر کرے، اور نہ کوئی شخص اس بارے میں امام اور اس کے

(۱) مجموع الفتاویٰ ۳۰/۳۰۷۔

(۲) مجموع الفتاویٰ ۱۹/۱۳۳، ۱۳۴۔

(۱) الاشبہ والنظائر لابن نجیم ۲/۳۲ طبع المکتبۃ المصریہ، نیز ملاحظہ کریجۃ الاشبہ والنظائر للسید علی الشافعی ۳/۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

اختلاف ۳۱-۳۳

اختلاف سے نکلنا ممکن نہیں ہوتا ” لہذا ان میں سے ہر شخص اپنے مذہب کی پیروی کرے گا“^(۱)، لیکن ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”اگر افضل، غیر افضل کا اختلاف ہو تو امام احمد وغیرہ نے اس بات کو مستحب قرار دیا ہے کہ امام اس عمل کو چھوڑ دے جس کو وہ افضل سمجھتا ہو بشرطیکہ اس میں مقتدیوں کی تالیف ہو، اس لئے کہ جب امام کے لئے مقتدیوں کو افضل کی طرف منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو ان کی موافقت سے حاصل ہونے والی مصلحت زیادہ راجح ہے“^(۲)۔

عقد کرنے والوں کے درمیان اختلاف:

۳۲- کبھی کبھی دو اشخاص اللہ کا کوئی حق ثابت کرنے یا ایک شخص کا دوسرے شخص پر حق ثابت کرنے میں نزاع کرتے ہیں، یہ نزاع کسی عقد کے تعلق سے ہوتی ہے، مثلاً بیع، اجارہ، نکاح، یا کسی فنح کے بارے میں ہوتی ہے، مثلاً اتقالہ، طلاق، یا دوسرے تصرفات۔

اس اختلاف کو ختم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس بارے میں قاضی کے یہاں دعویٰ دائر کیا جائے تاکہ وہ صحیح شرعی طریقہ پر اس کا فیصلہ کرے اور صاحب حق کو اس کا حق ادا کیے جانے کا حکم دے۔

تصرفات کی ہر قسم میں کچھ مخصوص اختلافات رونما ہوتے ہیں، فقہاء ہر عقد اور فنح کے ذیل میں اس سے وابستہ اختلافات اور ان کے فیصلہ کا طریقہ تحریر فرماتے ہیں۔

اس کا عمومی قاعدہ ”دعویٰ“ کے باب میں ذکر کیا جاتا ہے۔

گواہوں کا اختلاف:

۳۳- خرید و فروخت یا زما یا کسی اور معاملہ کے گواہوں کے بیانات

امام ابوحنیفہ کے احترام میں ایسا کیا، اور شافیہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس وقت امام شافعی کا اجتہاد تبدیل ہو گیا تھا۔

ج- امام احمد کی رائے تھی کہ ”فصد“ اور ”حجامت“ سے وضو واجب ہوتا ہے، ان سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے امام کو دیکھا کہ انہوں نے پچھنا لگو یا پھر وضو کیے بغیر نماز کے لئے کھڑا ہو گیا تو کیا وہ شخص اس امام کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے؟ امام احمد نے فرمایا: میں مالک اور سعید ابن المسیب کے پیچھے نماز کیسے نہ پڑھوں؟

مگر بعض فقہاء متاخرین اس میں تشدد کی طرف مائل ہو گئے^(۱)۔

امام کا اپنے مقتدیوں کی رعایت کرنا اگر مقتدی نماز کے احکام میں اس سے اختلاف رکھتے ہوں:

۳۱- اختلاف کی رعایت، اس کی شرطوں اور اس کے انتخاب کا بیان پہلے گزر چکا ہے، امام کی جانب سے اختلاف کی رعایت کا مطلب یہ ہے کہ مقتدی جن چیزوں کو شرط، رکن یا واجب سمجھتا ہے انہیں امام ضرور کرے، اگرچہ امام اس کو شرط، رکن یا واجب نہ مانتا ہو، اسی طرح مقتدی نماز میں جس چیز کو سنت سمجھتا ہو امام اسے بھی کرے۔

بعض علماء حنفیہ کی صراحت کے مطابق اختلاف کی رعایت اس وقت نہیں ہو سکتی، جب مقتدی ایک عمل کو سنت سمجھتا ہو اور امام اسے مکروہ قرار دیتا ہو، مثلاً انتقالات کے موقع پر رفع یدین (دونوں ہاتھوں کو اٹھانا)، بسم اللہ کو زور سے کہنا، اس طرح کے مسائل میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۸، ۳۷۹، نہایت المحتاج ۲/ ۶۰، ۶۱، نیز ملاحظہ ہو تہذیب المحتاج ۲/ ۵۳، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲ طبع مطبعة انصارالت، مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۳/ ۵۲، ۵۳، الحمد للہ دور حاضر میں اس ”استحسان“ کو ترک کر دیا گیا ہے اور اس چیز کو برآسمان سمجھا جانے لگا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۸۔

(۲) مجموع الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲۳/ ۱۹۵، طبع مطابع الریاض ۱۳۸۲ھ۔

اختلاف ۳۴، اختلاف دار ۱

میں اختلاف کی صورت میں بعض اوقات کوہی شرعی معیار پر پوری نہیں اترتی اور اس کوہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنے میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے، اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے ”شہادۃ“ کے عنوان کے تحت دیکھا جاسکتا ہے^(۱)۔

اختلاف دار^(۱)

حدیث اور دوسرے اولہ کا اختلاف:

۳۴ - اگر شرعی دلائل میں اختلاف ہو تو حتی الامکان ان میں جمع و تطبیق کی کوشش کرنا واجب ہے، جمع و تطبیق نہ ہو سکے تو ان کے درمیان ترجیح کا عمل کیا جائے گا، اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو ان میں سے بعد والی دلیل کو پہلی والی دلیل کے لئے مانع قرار دیا جائے گا، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ کے اندر ”اولہ کے درمیان ترجیح“ کے باب میں دیکھی جائے^(۲)۔

تعریف:

۱ - لغت میں ”دار“ جگہ کو کہتے ہیں، دار میں عمارت اور میدان دونوں شامل ہوتے ہیں^(۲)، دار کا اطلاق شہر پر بھی ہوتا ہے^(۳)۔
فقہاء کے نزدیک ”اختلاف دارین“ سے مراد ان دو ملکوں کا اختلاف ہے جن کی طرف فریقین اپنی اپنی نسبت کرتے ہوں۔
اگر اختلاف دارین دو مسلمانوں کے درمیان ہو تو اس کا احکام پر اثر نہیں پڑتا ہے، کیونکہ مسلمانوں کے سارے ممالک ایک ملک ہیں، سرحسی فرماتے ہیں: ”اہل عدل باہم ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، کیونکہ دارالاسلام دار احکام ہے، لہذا مسلم ممالک میں فوج اور حکمران الگ الگ ہونے سے اختلاف دار نہیں پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اسلام کی حکمرانی کے دائرہ میں وہ تمام ممالک آتے ہیں“۔
مسلمانوں کے بارے میں سرحسی کی مذکورہ بالا بات میں عتابی کے سوا کسی کا اختلاف منقول نہیں، عتابی نے کہا ہے: ”جس شخص نے اسلام قبول کیا اور ہجرت کر کے دارالاسلام نہیں آیا وہ مسلم اصلی کا وارث نہیں ہوگا، خواہ وہ (فی الحال) دارالاسلام ہی میں ہو، یا دارالحرب میں مستامن بن کر ہو“۔ ابن عابدین فرماتے ہیں: عتابی کے قول کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آغاز اسلام میں تھا جب ہجرت فرض تھی، اس



(۱) بطور مثال ملاحظہ ہو: المغنی ۹/۲۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع سوم۔

(۲) ملاحظہ ہو: امام شافعی کی کتاب ”اختلاف الحدیث“ جو امام شافعی کی کتاب ”لام“ کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔

(۱) دور حاضر میں اسے ”شہرہت“ کا اختلاف کہتے ہیں۔

(۲) لسان العرب (دور)۔

(۳) محیط الجریط۔

اختلاف دار ۲

ہیں اسی لئے وہ دار میں حربیوں سے مختلف ہیں۔

حربیوں کا دار بھی کبھی باہم متفق ہوتا ہے، کبھی مختلف، ابن عابدین اختلاف دارین کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اختلاف دارین لشکر اور سربراہ اہل کی الگ الگ ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً ایک ہندوستان کا بادشاہ ہوا اس کی الگ فوج اور الگ مملکت ہو، دوسرا ترکستان کا بادشاہ ہوا اس کی الگ فوج اور مملکت ہو، اور ان دونوں کے درمیان عصمت منقطع ہو، ان میں سے ہر ایک دوسرے سے قتال جائز سمجھتا ہو، اس صورت میں یہ دونوں ملک الگ الگ دار ہوں گے، دار مختلف ہونے کی وجہ سے دونوں ملکوں کے باشندوں کے درمیان میراث جاری نہیں ہوگی، کیونکہ میراث جاری ہونے کی بنیاد عصمت اور ولایت پر ہے، اور اگر دونوں ملک ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں، اپنے دشمنوں کے خلاف دونوں کے درمیان تعاون ہو تو ایک دار مانا جائے گا اور دونوں ملکوں کے باشندوں کے درمیان میراث جاری ہوگی“^(۱) (دیکھئے: دار الاسلام اور دار الکفر کی اصطلاحیں)۔

اور دار الاسلام دار الحرب کے مخالف ہے اگر چہ دونوں کے درمیان نصرت و تعاون ہو۔

اختلاف دارین کی قسمیں:

۲- حنفیہ کے نزدیک دو داروں کا اختلاف کبھی صرف حقیقت ہوتا ہے کبھی صرف حکماً ہوتا ہے، کبھی حقیقت اور حکماً دونوں طرح ہوتا ہے۔ صرف حقیقت اختلاف دارین کی مثال یہ ہے: ایک حربی جو دار الاسلام میں مستامن کی حیثیت سے رہ رہا ہے اور ایک دوسرا حربی جو دار الحرب ہی میں ہے، ان دونوں کے دار اگر چہ حقیقت مختلف ہیں لیکن مستامن حکم کے اعتبار سے حربی ہے، اس لئے دونوں حکماً متحد

(۱) رد المحتار حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/۳۸۹، شرح المسراجہ ۸۱۔

وقت اللہ تعالیٰ نے ہجرت کرنے والے اور ہجرت نہ کرنے والے کے درمیان ولایت کی نفی کی تھی، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَالِكُمْ مِّنْ وَلَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا“^(۱) (اور جو لوگ ایمان تولائے لیکن ہجرت نہیں کی تمہارا ان سے کوئی تعلق میراث کا نہیں جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں)۔ چونکہ ان دونوں کے درمیان ولایت نہیں تھی، لہذا دونوں میں باہم میراث بھی نہیں جاری ہوئی تھی، کیونکہ میراث کا مدار ولایت پر ہے، لیکن اب ہجرت کا حکم منسوخ ہو چکا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لا ہجرت بعد الفتح“^(۲) (فتح کے بعد (یعنی فتح مکہ کے بعد) ہجرت نہیں)۔

سرخسی فرماتے ہیں: ”دار الحرب دار احکام نہیں بلکہ دار قہر ہے، لہذا دار الحرب کے باشندوں کے درمیان فوج اور سربراہ اہل الگ الگ ہونے سے دار مختلف ہو جائے گا، اور دار کے اختلاف سے آپس میں میراث کا سلسلہ منقطع ہو جائے گا، اسی طرح اگر حربی لوگ امان لے کر ہمارے ملک میں آجائیں تو بھی یہی حکم رہے گا، کیونکہ وہ لوگ دار الحرب کے باشندے ہیں، اگر چہ ہمارے یہاں امان لے کر مقیم ہیں، لہذا حکم کے اعتبار سے ہر ایک کو ایسا مانا جائے گا گویا وہ اسی فرماں روا کی حفاظت میں ہے جس کے ملک سے نکل کر آیا ہے“^(۳)۔

جہاں تک ذمیوں کا تعلق ہے تو وہ لوگ دار الاسلام کے باشندے

(۱) سورہ انفال، ۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۹۰ طبع ۱۲۷۲ھ، حدیث: ”لا ہجرت بعد الفتح“ کی روایت بخاری (۱۸/۳ طبع صبیح) نے کی ہے مسلم نے اس حدیث کی روایت ان الفاظ میں کی ہے ”لا ہجرت بعد الفتح“۔ ۹۸۶/۲، تحقیق محمد عبدالمہدی۔

(۳) الوسوط للسرخی ۳۰/۳۳، نیز ملاحظہ ہو: حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۹۰۔

اختلاف دار ۳-۴

ہوں گے (یعنی ایک دارالاسلام میں ہے اور دوسرا دارالحرب میں)۔
صرف حکماً دارمختلف ہونے کی مثال دارالاسلام میں مستامن اور
ذمی کا ہونا ہے، یہ دونوں اگرچہ حقیقتہً ایک ہی دار میں ہیں (یعنی
دونوں دارالاسلام میں ہیں) مگر حکماً دونوں کا دار الگ الگ ہے،
کیونکہ مستامن (یعنی فی الحال دارالاسلام میں ہونے کے باوجود)
حکماً حربی ہے، کیونکہ وہ دارالحرب لوٹ جانے پر تیار ہے۔

حقیقتہً اور حکماً دونوں اعتبار سے اختلاف دارین کی مثال
دارالحرب میں رہنے والا حربی اور دارالاسلام میں رہنے والا ذمی ہے،
اسی طرح دو مختلف دارالحرب کے رہنے والے حربی بھی اس کی مثال
ہیں^(۱)۔

دو کافروں کے درمیان اختلاف دارین پر فقہ اسلامی میں مختلف
احکام مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے کچھ احکام ذیل میں بیان کیے
جاتے ہیں:

میراث جاری ہونا:

۳- صرف حکماً اختلاف دارین یا حکماً اور حقیقتہً دونوں اعتبار سے
اختلاف دارین حنفیہ کے نزدیک ایک مانع ارث ہے، لہذا ذمی حربی
اور مستامن کا وارث نہیں ہوگا، نہ حربی اور مستامن ذمی کے وارث
ہوں گے، خواہ دونوں کا ایک ہی مذہب ہو، دو حربی اگر دو الگ الگ
ملکوں کے شہری ہوں تو وہ بھی ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے،
ایک ہی ملک کے دو حربی اگر دارالاسلام میں مستامن کی حیثیت سے
رہ رہے ہیں تو ان کے درمیان میراث جاری ہوگی، جس طرح ایک
دارالحرب کے دو حربیوں میں سے ایک دارالاسلام میں مستامن کی
حیثیت سے ہو اور دوسرا دارالحرب ہی میں ہو تو دونوں کے درمیان

(۱) رد المحتار ۵/۳۹۰۔

میراث جاری ہوتی ہے، کیونکہ حکماً دونوں کا دار ایک ہے۔
شافعیہ کا مذہب بھی حنفیہ کے مذہب سے قریب قریب ہے،
شافعیہ کے نزدیک ذمی اور حربی کے درمیان میراث جاری نہیں ہوگی،
لیکن مستامن اور معاہدہ امام شافعی کے اصح قول کے مطابق ذمی کی
طرح ہیں، کیونکہ ان کے درمیان قربت ہے، اور معاہدہ اور امان کی
وجہ سے ذمی کی طرح ان کی جان و مال محفوظ ہیں، لہذا معاہدہ اور
مستامن ذمی کے وارث ہوں گے اور ذمی ان دونوں کا وارث ہوگا،
حربوں اور معاہدہ یا مستامن کے درمیان میراث جاری نہ ہوگی، امام
شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ مستامن اور معاہدہ حربی کی طرح ہیں۔

حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا مذہب (جیسا کہ صاحب العذب
الفائض نے نقل کیا ہے، حالانکہ ہم نے اپنے مطالعہ کی حد تک مالکیہ
کے یہاں اس کی صراحت نہیں پائی) یہ ہے کہ وارث و مورث کا
مذہب ایک ہونے کی صورت میں اختلاف دارین میراث جاری
ہونے میں مانع نہیں ہوتا ہے۔ حنابلہ کے یہاں دوسرا قول جو تاقضی
ابویعلیٰ کا قول ہے یہ ہے کہ حربی ذمی کا وارث نہیں ہوگا اور نہ ذمی حربی
کا وارث ہوگا، مستامن کا وارث دارالحرب کا باشندہ بھی ہو سکتا ہے اور
دارالاسلام کا باشندہ بھی ہو سکتا ہے، دارالحرب کے لوگ ایک
دوسرے کے وارث ہوں گے، خواہ ان کے ملک الگ الگ ہوں یا
ایک ہوں^(۱)۔

اولاد کا مذہب:

۴- (ماں باپ کا مذہب مختلف ہونے کی صورت میں) بچہ مذہب
میں کس کے تابع ہوگا؟ اس کا بیان ایک دوسرے مقام پر آئے گا

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۵/۳۹۰، شرح السراج ۱/۸۱، ۸۲، نہایۃ المحتاج ۲/۲۷۶
طبع مصنفی الجمعی، المغنی ۷/۱۶۸-۱۷۰، ۱۷۱، العذب الفائض ۱/۳۶۱، ملاحظہ ہو
احکام الذمیہیں وامتثالہن ۵/۵۲۹، ۵۳۳۔

اختلاف دار ۵

ہوگا، اور اگر کسی مسلمان نے دارالہرب میں رہنے والی عورت سے دارالہرب میں نکاح کیا، پھر اسے چھوڑ کر دارالاسلام آ گیا تو عورت اس سے جدا ہوگئی (اس کا نکاح ختم ہو گیا)۔ ابن قدامہ کے بیان کے مطابق امام ابوحنیفہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ذمی میاں بیوی میں سے کوئی ایک عقد ذمہ (ذمی ہونے کا معاہدہ) توڑ کر دارالہرب چلا جائے اور اپنے جوڑے کو دارالاسلام میں چھوڑ دے تو دونوں کا نکاح فسخ ہو جائے، کیونکہ دونوں کا دارحقیقہ اور حکماً الگ الگ ہو گیا، لہذا دونوں کے درمیان تفریق ہو جانا لازم ہے، جس طرح اگر ذمی عورت دخول سے پہلے دارالاسلام میں اسلام قبول کر لے تو تفریق واقع ہو جاتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ دونوں کے دارحقیقہ اور حکماً مختلف ہونے کی صورت میں نکاح کے مصالح استوار نہیں ہوتے، اور نکاح برائے نکاح مشروع نہیں ہو بلکہ ان مصالح کی وجہ سے مشروع ہوا ہے جو نکاح سے وابستہ ہیں، لہذا مصالح نکاح معدوم ہونے کی صورت میں نکاح باقی نہیں رہے گا، جس طرح میاں بیوی کے درمیان رشتہ محرمیت پیدا ہونے سے نکاح ختم ہو جاتا ہے، ایسا اس لئے ہے کہ دارالہرب کے باشندے دارالاسلام کے باشندوں کے تعلق سے مردوں کی طرح ہیں، لہذا زندہ اور مردہ کے درمیان نکاح مشروع نہیں ہو سکتا۔

جمہور فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنی صاحبزادی حضرت زینب کو پہلے والے نکاح کی بنا پر ان کے شوہر کو واپس کیا تھا، حالانکہ صورت حال یہ پیش آئی تھی کہ حضرت زینب نے اپنے شوہر سے دو سال پہلے، اور ایک روایت کے مطابق چھ سال پہلے اسلام قبول کیا اور ہجرت کی، اس دوران ان کے شوہر مکہ مکرمہ ہی میں رہے۔ اسی طرح صفوان اور عمرہ کی بیویاں فتح مکہ کے سال اسلام

(دیکھئے: اختلاف دین)، والدین میں جس کا مذہب زیادہ بہتر ہو بچے کو اس کا تابع قرار دینے کے سلسلے میں حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ دونوں کا دار ایک ہو، (بچے کا دار اور ماں باپ میں سے مذہب میں بچے کو جس کے تابع بنایا جا رہا ہے اس کا دار) ان دونوں کا دار الگ الگ ہونے کی صورت میں بچہ اس کے تابع نہ ہوگا، لہذا اگر بچہ دارالہرب میں ہو اور اس کا باپ دارالاسلام میں ہو اور اس نے دارالاسلام میں اسلام قبول کر لیا تو بچے کو باپ کے تابع قرار دے کر اسے مسلمان نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ باپ کو دارالہرب کا باشندہ ماننا ممکن نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر باپ دارالہرب میں ہو اور اس نے اسلام قبول کر لیا ہو اور اس کا بچہ دارالاسلام میں ہو تو بچہ باپ کے تابع ہو جائے گا، کیونکہ مسلمان باپ حکماً دارالاسلام کا باشندہ ہے (۱)۔

میاں بیوی کے درمیان تفریق:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک محض اختلاف دارین سے میاں بیوی کے درمیان تفریق واقع نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے نزدیک میاں بیوی کے درمیان اگر حقیقہ اور حکماً دونوں اعتبار سے اختلاف دار پیدا ہو گیا تو دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی، لہذا اگر حربی مرد نے حربی عورت سے نکاح کیا، اس کے بعد ان میں سے کوئی ایک دارالاسلام آ کر مسلمان ہو گیا، یا ذمی ہو گیا اور اس کا جوڑا دارالہرب میں رہ گیا تو حقیقہ اور حکماً اختلاف دارین کی وجہ سے ان کا نکاح فسخ ہو جائے گا، اس کے برخلاف اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک مستامن بن کر دارالاسلام آیا تو نکاح فسخ نہیں

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۳۳۹ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ الزیلعی ۲/۱۷۳ طبع بولاق

اختلاف دار ۶

اس کے درمیان اور دارالاسلام میں آباد اس کے مسلمان رشتہ دار کے درمیان ایک دوسرے پر نفقہ کا لزوم نہیں ہے، کیونکہ دونوں کا دارالگ الگ ہے۔

ہم نے حنفیہ کے مذہب کے حوالہ سے اوپر جو باتیں نقل کی ہیں ان میں سے بعض باتوں کے بارے میں صاحب بدائع الصنائع نے اختلاف کیا ہے، صاحب بدائع کے نزدیک اختلاف دارین اصول اور فروع کا نفقہ واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں: کیونکہ اصول فروع کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کا نفقہ صلہ رحمی کے طور پر واجب ہوتا ہے اور اختلاف دارین کے ساتھ صلہ رحمی واجب نہیں ہوتی، لیکن ولادت والی قرابت میں اختلاف دار کے باوجود صلہ رحمی واجب ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ نفقہ کا وجوب یہاں پر حق وراثت کی بنا پر ہوتا ہے اور (حنفیہ کے یہاں) اختلاف دارین کے ساتھ وراثت جاری نہیں ہوتی، ولادت والی قرابت میں نفقہ کا وجوب حق ولادت کی وجہ سے ہوتا ہے اور حق ولادت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

ظاہر یہ ہے کہ شافعیہ کے مذہب میں اصول فروع والی قرابت کی صورت میں ذمی اور مستامن کے درمیان، اسی طرح مسلم اور مستامن کے درمیان نفقہ واجب ہوتا ہے، جو حربی مستامن نہ ہو اس کے درمیان اور اس کے مسلمان یا ذمی رشتہ دار کے درمیان نفقہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ غیر مستامن حربی معصوم الدم نہیں ہے، اصول فروع کے علاوہ دوسری قرابتوں کی وجہ سے شافعیہ کے نزدیک سرے سے نفقہ واجب ہی نہیں ہوتا۔

حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر وجوب نفقہ کی شرطیں پائی جائیں تو اختلاف دار اقرارب کا نفقہ واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، اس مسئلہ میں مالکیہ کا قول ہم پر واضح نہ ہو سکا (۱)۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/۷۳، الرئیس علی الکفر ۳/۶۳، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۵۶۸،

لائیں، اور یہ دونوں حضرات اور کچھ اور لوگ مکہ چھوڑ کر بھاگ گئے، اسلام نہیں لائے، پھر بعد میں ان حضرات نے اسلام قبول کیا، پھر بھی ان کا سابق نکاح باقی رکھا گیا (۱)۔

نفقہ:

۶- جن فقہاء کے نزدیک اختلاف دارین کے باوجود میاں بیوی کا نکاح برقرار رہتا ہے ان کے نزدیک بیوی کا نفقہ بھی شوہر کے اوپر اختلاف دار کے باوجود واجب رہتا ہے۔

جہاں تک اقرارب کے نفقہ کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے نزدیک اختلاف دارین کی صورت میں نفقہ قرابت نہ اصول پر واجب ہوتا ہے نیز فروع پر اور نہ حواشی پر، زیلعی فرماتے ہیں: مسلمان پر اس کے حربی والدین کا نفقہ واجب نہیں ہوتا، نہ ہی حربی اپنے مسلمان یا ذمی باپ کا نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ نفقہ کا استحقاق صلہ رحمی کے طور پر ہے اور حربی یا ذمی اس کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ ان کے ساتھ حسن سلوک سے منع کیا گیا ہے، ”فتاویٰ ہندیہ“ میں ہے: دونوں میں سے کوئی نفقہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اگر چہ حربی مستامن ہو کردارالاسلام میں رہ رہا ہو۔ بعض فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو حربی دارالحرب میں اسلام لایا اور اس دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی

(۱) زیلعی ۱/۶۲، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۸۱، المدوینہ الکوثری ۳/۱۵۰ طبع کلہمہ مطبعہ المسماة ۱۳۲۳ھ المغنی فصل: ۵۲۳۰، ۱۵۷۷ طبع بیچم۔ حدیث کی روایت ترمذی نے بعض زیادتیوں کے ساتھ حضرت ابن عباس سے کی ہے اور ملایا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں کوئی خرابی نہیں ہے لیکن اس حدیث سے میں واقف نہیں ہوں، ممکن ہے یہ روایت داؤد بن صمیم کے واسطے من کے حافظہ کی مدد سے آئی ہو، صاحب تہذیب الاحوذی کہتے ہیں: یہ حضرت ابن عباس کی حدیث ہے اور اسے حاکم نے صحیح کہا ہے اور ابن کثیر ”ادب“ میں کہتے ہیں: یہ حدیث حید اور قوی ہے (تہذیب الاحوذی ۳/۲۹۶-۲۹۷ طبع استغنیہ ک)

اختلاف دار ۷-۸

وصیت:

جو حربی دارالاسلام میں مستامن کی حیثیت سے ہو اس کے لئے اگر مسلمان یا ذمی نے وصیت کی تو حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت کے مطابق یہ وصیت درست ہوئی، حنفیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ وصیت درست نہیں ہے، کیونکہ مستامن کا دارالحرب واپس جانے کا ارادہ ہے، اور اسے واپس جانے دیا جائے گا، ایک سال سے زائد دارالاسلام میں جزیہ کے بغیر قیام نہیں کرنے دیا جائے گا۔

اگر مستامن نے کسی مسلمان یا ذمی کے لئے وصیت کی تو حنفیہ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے، دوسرے فقہاء کے کلام کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ مستامن احکام اسلام کا پابند ہے، حنفیہ فرماتے ہیں: مستامن اگر اپنے پورے مال کی وصیت کسی مسلمان یا ذمی کے حق میں کر دے اور اس کے ورثاء میں سے کوئی دارالاسلام میں نہیں ہے تو یہ وصیت درست ہے، اس کے ان ورثاء کا اعتبار نہیں جو دارالحرب میں ہیں، کیونکہ وہ لوگ ہمارے حق میں مردہ ہیں، نیز اس لئے کہ ان کی جائیں اور اموال معصوم نہیں ہیں تو ان کا وہ حق بدرجہ اولیٰ معصوم نہیں ہوگا جو ان کے مورث کے مال میں ہے، اگر اس کا کوئی وارث اس کے ساتھ دارالاسلام میں ہو تو اس وصیت کا جواز اس کی جازت پر موقوف ہوگا^(۱)۔

قصاص:

۸- ذمی نے کسی مستامن کو قتل کیا یا مستامن نے کسی ذمی کو قتل کیا تو چاروں فقہی مذاہب میں قصاص واجب ہوگا، ہاں حنفیہ نے استثناء کیا ہے کہ اگر ذمی نے مستامن کو قتل کیا تو قصاص لازم نہیں ہوگا،

= العدوی علی الخرشنی ۸/۱۷۰، کشاف القناع ۳/۲۹۶، مطبوعہ انصار السنہ ۱۳۷۲ھ۔

(۱) الدر المختار بحامیہ الطحاوی ۳/۳۳۶، طبع بولاق، بدائع الصنائع ۱/۳۳۵، ملاحظہ ہو: العنایۃ علی الہدایۃ ۸/۲۸۸، طبع بولاق۔

۷- کوئی مسلمان یا ذمی کسی حربی کے لئے وصیت کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنا بلہ اسے مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں، شافعیہ کے وقول ہیں، زیادہ صحیح قول وصیت کے جواز کا ہے، وہی ان کے یہاں مذہب ہے، مالکیہ کے بھی وقول ہیں، معتقد قول یہ ہے کہ وصیت درست نہیں ہے، حنفیہ وصیت کو اس صورت میں ممنوع قرار دیتے ہیں جب کہ وصیت کرنے والا دارالاسلام میں ہو اور جس کے لئے وصیت کی جارہی ہو وہ حربی ہو جو دارالحرب میں ہو، اور اگر وصیت کرنے والا اور جس کے لئے وصیت کی گئی ہے دونوں دارالحرب میں ہوں تو اس بارے میں حنفیہ کا قول مختلف ہے۔

وصیت کو ممنوع قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ حربیوں کو مال کا مالک بنا کر تفرغ کرنا مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی اعانت کرنا ہے، نیز ہمیں حربیوں کو قتل کرنے اور ان کا مال لینے کا حکم دیا گیا ہے، لہذا ان کے حق میں وصیت کرنا بے معنی بات ہے، اسی لئے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ورثاء اس وصیت کو نافذ کرنے کی اجازت دیں تو بھی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، اور اگر حربی شخص (جس کے لئے وصیت کی گئی ہے) وصیت والا مال لینے کے لئے دارالاسلام آیا تو اسے لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

جن فقہاء نے اس وصیت کو درست قرار دیا ہے ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وصیت اصل میں مالک بنانا ہے اور حربی کو کسی چیز کا مالک بنانا ممنوع نہیں ہے، چنانچہ اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرنا درست ہے^(۱)۔

= نہایتہ الصحاح ۷/۲۰۸، الخرشنی ۳/۲۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات طبع ۱۳۱۶ھ، المغنی ۹/۲۵۹، ۲۶۱، نیز ملاحظہ ہو: احکام الذمیین والامتنانین ۲۷۸-۲۸۱۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۶/۹۲، الدرستی علی المشریح الکبیر ۳/۳۲۶، طبع عیسیٰ الخلیسی،

اختلاف دار ۹-۱۰

دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہوں تو ایک دوسرے کی دیت کے بھی ذمہ دار ہوں گے، ورنہ نہیں (۱)۔

بظہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حنا بلہ کے اس کلام میں حربی میں مستامن بھی داخل ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے کلام میں ہمیں اس مسئلہ پر بحث و گفتگو نہیں ملی۔

حد قذف:

۱۰- چاروں فقہی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر مسلمان یا ذمی کسی حربی پر زنا کا الزام عائد کرے، خواہ وہ حربی مستامن ہی ہو تو مسلمان یا ذمی پر حد قذف (الزام زنا عائد کرنے کی سزا) جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ مقررہ اپنے کفر کی وجہ سے محسن نہیں ہے۔

اگر مستامن نے کسی مسلمان پر زنا کا الزام عائد کیا تو اس پر حد قذف جاری ہوگی، کیونکہ امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہونے کی وجہ سے بندوں کے حقوق ادا کرنے کی پابندی اس نے اپنے اوپر کر لی ہے، اور حد قذف بندے کا حق ہے، اس مسئلہ میں حنفیہ، مالکیہ، حنا بلہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے، صرف فقہاء مالکیہ میں سے اہلب نے اس سے اختلاف کیا ہے، ”المدونہ“ میں ہے: اگر حربی نے دارالحرب میں کسی مسلمان پر زنا کا الزام لگایا، پھر وہ حربی اسلام قبول کر کے دارالاسلام چلا آیا تو اس پر حد قذف جاری نہیں ہوگی (۲)۔

صاحب البدائع فرماتے ہیں: کیونکہ مستامن کی عصمت مطلقاً ثابت نہیں ہے بلکہ دارالاسلام میں قیام کرنے تک اس کو عصمت حاصل ہے، اس لئے کہ مستامن دارالحرب کا رہنے والا ہے، دارالاسلام میں قیام کرنے کی نیت سے نہیں آیا ہے بلکہ کسی ضرورت سے آیا ہے، جسے پورا کر کے وہ اپنے وطن لوٹ جائے گا، لہذا اس کی عصمت میں لاحت کا شبہ ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ذمی کو مستامن کے قصاص میں قتل کیا جائے گا، کیونکہ قتل کیے جانے کے وقت مستامن معصوم تھا۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ ذمی کو حربی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حربی کو مرے سے عصمت حاصل ہی نہیں ہے، ”المغنی“ کی صراحت کے مطابق اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، فقہاء نے اس مسئلہ کی صراحت نہیں کی کہ مستامن اگر حربی کو قتل کرے تو کیا حکم ہے، ظاہر یہ ہے کہ مستامن کو اس کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حربی کو بالکل عصمت حاصل نہیں ہے (۱)۔

عقل (دیت کا برداشت کرنا):

۹- شافعیہ کے نزدیک یہودی ذمی یا معاہد یا مستامن نصرانی معاہد یا مستامن کی دیت کی ادائیگی کرے گا، اسی طرح اس کے برعکس، یہ شافعیہ کا قوی تر قول ہے، اور جہاں تک حربی کا تعلق ہے تو وہ نہ ذمی کی دیت کا ذمہ دار ہوگا نہ ذمی اس کی دیت کا، کیونکہ اختلاف دار کی وجہ سے دونوں کے درمیان نصرت منقطع ہے۔

حنا بلہ کا راجح قول یہ ہے کہ ذمی حربی کی دیت ادا نہیں کرے گا اور نہ حربی ذمی کی دیت ادا کرے گا، حنا بلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۳۳۵، کشاف القناع ۶/۳۸، لفروع ۳/۳۳۸ طبع المنار

(۲) المدونہ ۱۶/۲۲، الخرش ۸/۸۶، امہد ۲/۲۷۳ طبع ۱۳۷۹ھ۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۳۳۶، الخرش ۷/۳، الام للشافعی ۶/۳۰ طبع بولاق، مطالب بولی اسی ۳۱/۶ طبع المکتب الاسلامی دمشق، ملاحظہ ہو: احکام الذمیہیں وامنہما مشین ۲۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اختلاف دین ۱-۲

احمد کے نزدیک اسے وارث بنایا جائے گا تا کہ اسے اسلام کی طرف رغبت پیدا ہو۔ مسلمان مرتد کا وارث ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا، لیکن بعض صحابہ کرام سے مروی ہے کہ مسلمان کافر کا وارث بنے گا، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "الإسلام يعلو ولا يعلى" (۱) (اسلام خود بلند ہوتا ہے، اس پر کسی کو بلندی حاصل نہیں ہوتی)، اور دوسری حدیث ہے: "الإسلام يزيد ولا ينقص" (۲) (اسلام بڑھاتا ہے، کم نہیں کرتا)۔

جہاں تک کفار کے ایک دوسرے کا وارث ہونے کا مسئلہ ہے تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ کفار ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، خواہ ان کے مذاہب الگ

(۱) حدیث: "الإسلام يعلو ولا يعلى... مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے موقوف حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے، جس کا ذکر بخاری نے تعلقاً کیا ہے اور مرفوع کی روایت طبرانی اور بیہقی نے الدلائل میں حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث سے کیا ہے ابن حجر نے کہا اس کی سند ضعیف ہے جیسا کہ دارقطنی نے حضرت حازم بن عمروؓ کی روایت سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ دارقطنی نے کہا اس کی سند میں عبد اللہ بن حشرؓ اور اس کے والد ہیں، اور یہ دونوں مجہول ہیں۔ اسی طرح پھل نے تاریخ وسط میں حضرت ساذ بن جبیلؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں روایت کیا ہے "الإيمان يعلو ولا يعلى" (فتح الباری ۳/۲۱۸ طبع التلخیص، سنن دارقطنی ۳/۲۵۲ طبع کردہ سید عبد اللہ ہاشم یرانی مدنی ۶/۱۳۸ھ، نصب الراية ۳/۲۱۳ طبع دارالماہون ۵/۱۳۵ھ فیض القدیر ۳/۱۷۹، طبع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۶/۱۳۵ھ)۔

(۲) ادیب القاضی ۱/۳۰، ۳۲، ابن ماجہ ۵/۲۸۹، طبع بولاق ۲/۱۲۷ھ، حدیث: "الإسلام يزيد ولا ينقص" کی روایت امام احمد نے اپنی سند میں، ابو داؤد اور حاکم نے، نیز بیہقی نے سنن میں کی ہے اس کے راوی حضرت ساذ بن جبیلؓ ہیں حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے لیکن روایت کے منقطع ہونے کی وجہ سے اس پر تعاقب کیا گیا ہے (فیض القدیر ۳/۱۷۹)، منذری نے کہا ہے اس حدیث کا ایک رووی مجہول ہے (عون المعبود ۸/۱۳۳ طبع التلخیص)۔

اختلاف دین

۱- اختلاف دین پر متعین شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں، مثلاً میراث کا جاری نہ ہونا۔

جس اختلاف دین پر وہ احکام مرتب ہوتے ہیں اس کی نوعیت یا تو اسلام اور کفر کے اختلاف کی ہوگی کہ ایک شخص مسلمان ہے دوسرا شخص کافر، اس نوعیت کے اختلاف پر اختلاف دین کے احکام کا مرتب ہونا متفق علیہ ہے، یا اس کی نوعیت یہ ہوگی کہ دونوں اشخاص کافر ہوں گے لیکن دونوں کا مذہب ایک دوسرے سے مختلف ہوگا، مثلاً ایک شخص یہودی ہے دوسرا مجوسی، اس نوع کے بارے میں اختلاف ہے جس کی وضاحت آئندہ سطروں میں ہوگی۔

اختلاف دین پر مرتب ہونے والے چند اہم احکام درج ذیل ہیں:

الف- تو ارث (میراث جاری ہونا):

۲- اختلاف دین میراث جاری ہونے کا ایک مانع ہے، کیونکہ میراث جاری ہونے کی بنیاد نصرت پر ہے، لہذا کافر بالاتفاق مسلمان کا وارث نہیں ہوگا، اس میں صرف یہ استثناء ہے کہ امام احمد کے نزدیک کافر اپنے آزاد کردہ مسلمان غلام کا حق ولاء کی بنیاد پر وارث ہوگا، اسی طرح کی بات حضرت علیؓ اور حضرت عمر بن عبد العزیز سے بھی مروی ہے، اگر تقسیم ترکہ سے پہلے کافر اسلام قبول کر لے تو امام

اختلاف دین ۳-۴

کر لیا تو اس کے نتیجے میں اگر دونوں میں ایسا اختلاف دین پیدا ہو گیا ہو کہ دونوں ابتداءً نکاح نہیں کر سکتے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

اس کی تفصیل کا مقام (نکاح) کی اصطلاح ہے۔

ج- شادی کرانے کی ولایت:

۴- اسلام اور کفر کی شکل میں اختلاف دین چاروں فقہی مذاہب کی متفقہ رائے کے مطابق شادی کرانے کی ولایت (ولایت التزوج) کا ایک مانع ہے، لہذا کسی کافر کو کسی مسلمان خاتون کا نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اور نہ کسی مسلمان کو کسی کافرہ خاتون کا نکاح کرانے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ“ (اور جو لوگ کافر ہیں وہ ایک دوسرے کے رفیق ہیں)۔ ”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا“^(۱) (تمہارا دوست تو اللہ ہے، اس کا رسول ہے اور اہل ایمان ہیں)۔

تمام فقہاء نے اس بات کا استثناء کیا ہے کہ مسلمان اپنی کافرہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے، کیونکہ یہ شادی کرانا ملکیت کی وجہ سے ہے، ولایت کی وجہ سے نہیں ہے، اسی طرح مسلمان سلطان یا اس کے نائب کا کافرہ عورت کا نکاح کرنا بھی اس سے مستثنیٰ ہے جب کہ اس عورت کا خاص ولی نکاح کرنے کے لئے موجود نہ ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مسلمان نے اپنی کافرہ لڑکی کا کسی کافر سے نکاح کر لیا تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس نے خود اپنے اوپر ظلم کیا^(۲)۔

(۱) سورہ مائدہ ۵۵/۵۔

(۲) ابن ماجہ ۱۲/۳۱۲، المطالب مع المواق ۳۳۸/۳، طبع مکتبہ انوار لیبیا قاہرہ کی نوٹو کاپی، الصاوی علی لشرح الصغیر ۱/۳۸۷، طبع مکتبہ علمی، الجبل علی الشیخ ۳۶۳/۱، المغنی ۷/۳۶۳، طبع اول۔

الگ ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ“^(۱) (اور جو لوگ کافر ہیں وہ ایک دوسرے کے رفیق ہیں)۔ اور اس لئے کہ تمام مذاہب کے کفار مسلمانوں کی عداوت میں ایک جان کی طرح ہیں۔

امام مالک کے نزدیک کفار کی تین ملتیں ہیں: یہود ایک ملت ہیں، نزاری ایک ملت ہیں، اور باقی کفار ایک ملت ہیں۔ امام احمد کی ایک روایت ہے کہ ہر مذہب کے کفار علاحدہ ملت ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا“^(۲) (تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک (خاص) شریعت اور راہ رکھی تھی)۔ اور حدیث شریف میں ہے: ”لا یتوارث اهل ملتین شتی“^(۳) (دو مختلف ملتوں کے لوگ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے)۔

ب- نکاح:

۳- نہ کوئی کافر کسی مسلمان عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور نہ کوئی مسلمان کسی کافرہ عورت سے نکاح کر سکتا ہے، الا یہ کہ کافرہ عورت اہل کتاب میں سے ہو، کافر میاں بیوی میں اگر ایک نے اسلام قبول

(۱) سورہ انفال ۴۳۔

(۲) سورہ مائدہ ۴۸/۵۔

(۳) ادیب الفاضل ۱/۳۲، السوط للسنن ۳۰/۳۰، حدیث: ”لا یتوارث اهل ملتین شتی“ کے بارے میں منذری نے کہا ہے اس کی روایت نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے ترمذی نے اس کی روایت اس سند سے کی ہے ”محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ عن ابی الزبیر عن جابر“ اور فرمایا ہے کہ یہ غریب حدیث ہے اسے ہم حضرت جابر کی حدیث کے طور پر صرف ابن ابی لیلیٰ کی سند سے جانتے ہیں صاحب عون السجود نے لکھا ہے ابن ابی لیلیٰ کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاتا (عون السجود ۱۲۲/۸، طبع استغیث)۔

اختلاف دین ۵-۶

اگر اختلاف دین کی نوعیت اسلام و کفر کی نہ ہو، مثلاً یہودی کا اپنی زیر ولایت نصرانی خاتون کا نکاح کرانا، یا اس کے برعکس، تو شافعیہ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے، دوسرے فقہاء نے اس کی صراحت نہیں کی ہے^(۱)، حنابلہ کے یہاں اس کی تخریج میراث جاری ہونے کے بارے میں دونوں روایتوں پر کی جاتی ہے اور اس کا ممنوع ہونا راجح ہے۔

د- مال کی ولایت:

۵- غیر مسلم کو مسلمان کے اوپر مال کے بارے میں ولایت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا“^(۲) (اور ہرگز اللہ تعالیٰ کافروں کو مسلمانوں کے مقابلہ میں غالب نہ فرماویں گے)۔ مذکورہ بالا بات کی صراحت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے، ان حضرات نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ مسلمان کو کافر پر ولایت حاصل نہ ہوگی، ہاں اس کی صراحت کی ہے کہ مسلمان قاضی کو اس ذمی پر ولایت حاصل ہوگی جس پر حجر کیا گیا ہے (یعنی اسے مالی تصرفات سے روکا گیا ہے)۔

مالکیہ نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے، اگرچہ وصی کے بارے میں ان کے یہاں یہ صراحت ملتی ہے کہ وصی کی ایک شرط مسلمان ہونا ہے^(۳)۔

۵- حضانت (پرورش کرنے کا حق):

۶- حق حضانت ساقط کرنے میں اختلاف دین مؤثر ہے یا نہیں، اس سلسلے میں فقہاء کے تین رجحانات ہیں:

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ کافر کو مسلمان پر حق حضانت حاصل نہیں، خواہ کافر ماں ہی ہو، اور مسلمان کو کافر پر حق حضانت حاصل ہوتا ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ حق حضانت ساقط کرنے میں اختلاف دین سرے سے مؤثر نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر حاضن (پرورش کرنے والا) کافر مجوسی وغیرہ ہو اور محضون (زیر پرورش بچہ) مسلمان ہو تو بھی حق حضانت ساقط نہ ہوگا، خواہ حاضن مرد ہو یا عورت، اگر محضون کے بارے میں حاضن کافر سے کسی نساء کا اندیشہ ہو، مثلاً یہ خطرہ ہو کہ وہ بچے کو خنزیر کا گوشت کھلائے گا یا شراب پلائے گا تو حاضن کافر کو کسی مسلمان کے ساتھ کر دیا جائے گا تا کہ مسلمان اس کی نگرانی کرے لیکن بچے کو حاضن کافر سے نہیں لیا جائے گا۔

حنفیہ عورتوں کی حضانت اور مردوں کی حضانت میں فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک پرورش کرنے والی عورت اور زیر پرورش بچے کے درمیان وحدت دین کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ صاحب ”بدائع الصنائع“ نے ”کتاب الاصل“ سے نقل کیا ہے، اور اس کی نلت یہ بیان کی ہے کہ زیر پرورش بچے کے بارے میں جو شفقت مطلوب ہے وہ پرورش کرنے والی عورت میں اختلاف دین کی وجہ سے کم نہیں ہوتی۔ صاحب بدائع نے لکھا ہے کہ فقہاء حنفیہ میں سے ابو بکر دصاص رازی اس صورت کے بارے میں فرماتے تھے جب ماں اہل کتاب میں سے ہو اور اس کا بچہ مسلمان ہو کہ ماں اپنے ما با لئغ بچے اور بچی کی زیادہ حق دار ہے یہاں تک کہ ان میں عقل و شعور پیدا ہو، ان دونوں میں عقل و شعور پیدا ہونے پر ماں کا پرورش کا حق ختم ہو جائے گا، کیونکہ

(۱) کشاف القناع ۵/۲۰، مطبعہ انصار السنۃ قاسمہ۔

(۲) سورہ نساء، ۱۳۱۔

(۳) کشاف القناع ۲/۲۲۳، نہایت المحتاج ۳/۳۶۳ طبع مصحفی الجمعی، بدائع

الصنائع ۵/۵۳ طبع ۱۳۲۷ھ، لخرشی ۸/۱۹۲ طبع ۱۳۱۶ھ۔

اختلاف دین ۷-۹

ہو اور بچہ دار الحرب میں ہو تو بچہ باپ کے تابع نہ ہوگا^(۱)۔
مالکیہ کے نزدیک بے شعور بچہ اسلام میں صرف اپنے باپ کے
تابع ہوتا ہے، اپنی ماں اور داوی کے تابع نہیں ہوتا^(۲)۔
۸- دوم: اگر والدین کا مذہب الگ الگ ہو لیکن ان میں سے کوئی
مسلمان نہ ہو تو بے شعور بچہ والدین میں سے اس کے تابع ہوتا ہے
جس کا مذہب زیادہ بہتر ہو، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔
مالکیہ کے اس قول کا تقاضا واضح ہے کہ بچہ مذہب میں اپنے باپ
کے تابع ہوتا ہے، ماں کے تابع نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے نزدیک اگر والدین میں سے کوئی مسلمان نہ ہو اور
دونوں کا مذہب الگ الگ ہو تو بچہ بالغ ہونے کے بعد کسی ایک کا
مذہب اختیار کرے گا، حتیٰ کہ اگر والدین میں سے ایک یہودی اور
دوسرا نصرانی ہو اور ان کے دو بچے ہوں، ایک بچے نے یہودیت
اختیار کی اور دوسرے نے نصرانیت تو ان سب کے درمیان میراث
جاری ہوگی^(۳)۔

اس مسئلہ میں ہمیں حنا بلہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔

ز- نفقہ:

۹- اس پر اتفاق ہے کہ اختلاف دین بیوی کا نفقہ اور غلاموں اور
باندیوں کا نفقہ واجب ہونے میں مانع نہیں بنتا۔

عزیز واقارب کا نفقہ واجب ہونے میں اختلاف دین مانع
ہو جاتا ہے، لہذا کسی شخص پر اس کے رشتہ دار کا نفقہ اس صورت میں

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۲/۳۹۳، ۳۹۵، الزیلعی ۲/۱۳۳، مطالب بولی امی
۳۰۶/۶، حاشیہ اقلیو بی علی شرح امہاج ۳/۱۲۶، اور اس کے بعد کے
صفحات طبع عیسیٰ الخلیفی۔

(۲) المشرح الکبیر وحاشیہ الدرستی ۲/۲۰۰، ۲۰۸، ۳

(۳) حاشیہ اقلیو بی ۳/۱۳۸، الزیلعی ۲/۱۳۳۔

اب ماں انہیں کافروں کے اخلاق و عادات سکھائے گی۔ ”انہر الفائق“
میں اس کی تحدید سات سال سے کی ہے، اور اگر ماں سے یہ خوف ہو
کہ بچہ کفر سے مانوس ہو جائے گا تو عقل و شعور پیدا ہونے سے پہلے
اسے ماں سے چھین لیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک اختلاف دین مرد کے استحقاق حضانت سے
مانع ہے، لہذا عصبہ کو بچے کی پرورش کا حق اسی وقت ہوگا جب کہ وہ
بچے کا ہم مذہب ہو، اس لئے کہ یہ حق عصبہ ہی کے لئے ثابت ہوتا
ہے، اور اختلاف دین عصبہ بننے میں مانع ہوتا ہے، لہذا اگر یہودی
بچے کے دو بھائی ہوں، ایک مسلمان، دوسرا یہودی، تو اس کی پرورش کا
حق یہودی بھائی کو حاصل ہوگا، کیونکہ وہ اس بچے کا عصبہ ہے^(۱)۔

و- اولاد کا دین میں تابع ہونا:

۷- اول: اگر ماں، باپ کا مذہب الگ الگ ہو اس طور پر کہ ایک
مسلمان ہو اور دوسرا کافر، تو ان دونوں کے ما بائع بچے یا وہ بڑے بچے
جو جنون کی حالت میں بالغ ہوئے ہیں، مسلمان قرار پائیں گے،
کیونکہ وہ لوگ ماں باپ میں سے اس کے تابع ہوں گے جس کا دین
زیادہ بہتر ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنا بلہ کا مسلک ہے۔ حنفیہ نے اس
کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ بچہ اور والدین میں سے جس کا مذہب
زیادہ بہتر ہے، دونوں کا دار حقیقتہ اور حکماً ایک ہو، اس طور پر کہ دونوں
دار الاسلام میں یا دار الحرب میں رہتے ہوں، یا دونوں کا دار صرف
حکماً ایک ہو، اس طور پر کہ ما بائع بچہ دار الاسلام میں ہے اور اس کا
مسلمان باپ دار الحرب میں ہے، اگر دونوں کا دار حقیقتہ اور حکماً
دونوں اعتبار سے مختلف ہو، اس طور پر کہ مسلمان باپ دار الاسلام میں

(۱) بدائع الصنائع ۳/۳۲، ۳۳، حاشیہ ابن ماجہ بن ۲/۶۳۹، حاشیہ الدرستی
۵۲۹/۲، طبع عیسیٰ الخلیفی، نہایت المحتاج ۷/۲۱۸، المغنی ۹/۲۹۷۔

اختلاف دین ۱۰-۱۲

دوسرے پر لازم نہ ہوگا^(۱)۔

ح- عقل (دیت ادا کرنا):

۱۱- اسلام اور کفر کا اختلاف چاروں مذاہب کے فقہاء کے نزدیک دیت (خون بہا) لازم ہونے میں مانع ہے، نہ کافر مسلمان کی طرف سے دیت ادا کرے گا، نہ مسلمان کافر کی دیت ادا کرے گا، حتیٰ کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان کے عاقلہ سے دیت ادا کرنے سے قاصر ہوں تو مسلمانوں کے بیت المال سے دیت کی ادائیگی کی جائے گی، اس کے برعکس کافر ذمی یا معاہدہ یا مرتد کے عاقلہ سے دیت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں مسلمانوں کے بیت المال سے دیت ادا نہیں کی جائے گی، کیونکہ اختلاف دین پایا جا رہا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہودی نصرانی کی طرف سے اور نصرانی یہودی کی طرف سے دیت ادا نہیں کرے گا، حنفیہ اور شافعیہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ کفار ایک دوسرے کی دیت ادا کریں گے، خواہ ان کے مذاہب الگ الگ ہوں، صاحب الدر المختار نے لکھا ہے: کیونکہ کفر ایک ملت ہے، اور نہایت اہتمام میں دار کے ایک ہونے کی شرط لگائی گئی ہے^(۲)۔

ط- وصیت:

۱۲- حنفیہ، حنابلہ اور اکثر شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان کا ذمی کے لئے اور ذمی کا مسلمان کے لئے وصیت کرنا درست ہے، ان حضرات کا استدلال اس آیت سے ہے: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ"

(۱) بدائع الصنائع ۳/۳۶۸، فتح القدير ۳/۳۳۸، طبع بولاق، حاشیہ الدسوقی

۳/۵۲۲، نہایۃ المحتاج ۷/۲۰۸، المغنی ۹/۲۵۹۔

(۲) الطحاوی علی الدر المختار ۳/۳۱۲، طبع بولاق، حاشیہ الدسوقی علی المشرح المکبیر

۳/۲۸۳، نہایۃ المحتاج ۷/۳۵۳، کشاف القناع ۶/۲۹۶۔

واجب نہیں ہوتا جب کہ دونوں کا مذہب الگ الگ ہو، اس مسئلہ میں نسب کے دو بنیادی رشتوں کے علاوہ میں کوئی اختلاف نہیں۔

۱۰- نسب کے دو بنیادی رشتوں یعنی اصول فروع کے بارے میں دورِ حمانات پائے جاتے ہیں:

پہلا رجحان: یہ ہے کہ مذہب خواہ ایک ہو یا الگ ہو، اصول فروع کا نفقہ بہر صورت واجب ہے، یہ جمہور علماء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کا مسلک اور حنابلہ کی بھی ایک کمزور روایت ہے، لیکن مالکیہ اصول فروع کا نفقہ صرف والدین اور اولاد تک محدود رکھتے ہیں، اجداد، جدات اور لڑکوں کی اولاد کا نفقہ لازم نہیں قرار دیتے۔

ابن ہمام نے اصول فروع میں سے حریوں کا استثناء کیا ہے، ان کا نفقہ مسلمان پر لازم نہ ہوگا خواہ وہ حربی مستامن ہوں، اس لئے کہ ہمیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک سے منع کیا گیا ہے جو دین کے بارے میں ہم سے قتال کرتے ہیں۔

اس رجحان کی دلیل یہ ہے کہ یہ رشتہ دار رشتہ دار کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جاتا ہے، لہذا اس پر اس کا نفقہ بھی واجب ہوگا، نیز یہاں نفقہ کا لزوم والدین اور اولاد کے درمیان جزئیت اور بعضیت کے حق کی بنا پر ہے، اور اختلاف دین سے اس جزئیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، انسان کا جزء خود اس کی ذات کے حکم میں ہے۔

دوسرا رجحان: یہ ہے کہ اختلاف دین کی صورت میں اصول فروع کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوتا، یہ حنابلہ کا مسلک ہے، اس رجحان کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ دینا ہمدردی کے طور پر صلہ رحمی کرنے کے لئے لازم ہوتا ہے، لہذا اختلاف دین کے ساتھ ہمدردی کرنا لازم نہ ہوگا جس طرح غیر بنیادی رشتوں میں لازم نہیں ہوتا، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے، لہذا ایک کا نفقہ بھی

اختلاف دین ۱۳

کی-شرکت:

۱۳- اختلاف دین مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت کے قیام سے مانع نہیں ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے جو از شرکت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کافر تنہا تصرف نہ کرے، کیونکہ تنہا تصرف کرنے کی صورت میں وہ سودی معاملہ کرے گا اور ان معاملات سے اجتناب نہیں کرے گا جن سے مسلمان اجتناب کرتا ہے، حنابلہ کہتے ہیں: کتابی مال شرکت یا مال مضاربت سے شراب کی خریداری یا فخر و خنگی کا جو معاملہ کرے گا وہ فاسد ہوگا، کتابی عی پر اس کی ذمہ داری ہوگی۔

مالکیہ نے کہا ہے: ذمی کی مسلمان کے ساتھ شرکت اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ کافر کے تصرف کے وقت مسلمان موجود رہے، اگر کافر کے خرید و فروخت کے وقت مسلمان موجود نہ رہے تو یہ شرکت جائز نہ ہوگی، لیکن اس طرح کی خرید و فروخت ہو جانے کے بعد صحیح ہوگی، اس کے بعد اگر مسلمان کو یہ شبہ ہو کہ ذمی نے شاید سودی معاملہ کیا ہے تو اس کے لئے صرف نفع کا صدقہ کر دینا مستحب ہے، کیونکہ ارشادِ باری ہے: "فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ" (۱) (تو تمہارے اصل اموال تمہارے عی ہیں)۔ اور اگر یہ شک ہو کہ ذمی نے شراب کا کاروبار کیا ہے تو اس کے لئے نفع اور اصل سرمایہ دونوں کا صدقہ کرنا مستحب ہے، کیونکہ مسلمان پر شراب کا بہانا واجب ہے، اور اگر تحقیق ہو کہ ذمی نے سودی معاملہ یا شراب کا کاروبار کیا ہے تو صدقہ کرنا واجب ہے۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ مجوسی ذمی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کرنا سرے سے مکروہ ہے، اور مذکورہ بالا قیدوں کے ساتھ شرکت صحیح ہو جائے گی۔

شافعیہ ہر کافر کے ساتھ شرکت کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک صرف شرکت مفادہ میں یہ شرط ہے کہ شریکین

(۱) سورہ بقرہ ۲۷۹۔

الَّذِينَ لَمْ يقاتِلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" (۱)
(اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، بے شک اللہ انصاف کا ہر تاؤ کرنے والوں کی دوست رکھتا ہے)۔ عقلی استدلال یہ ہے کہ کافر ہونا مالک بننے کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، تو جس طرح کافر کی خرید و فروخت اور اس کا بہہ درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہوگی۔

بعض شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ متعین ذمی کے لئے وصیت درست ہے، مثلاً یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کے لئے وصیت کی، اگر یہود و نصاریٰ کے لئے وصیت کرتا ہے یا کہتا ہے کہ میں نے فلاں کافر کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ یہاں اس نے کفر کو وصیت کا محرک قرار دیا۔ مالکیہ باقی فقہاء (حنفیہ، حنابلہ وغیرہ) کے ساتھ اس پر متفق ہیں کہ ذمی کا مسلمان کے لئے وصیت کرنا درست ہے، جہاں تک مسلمان کا ذمی کے لئے وصیت کرنا ہے تو اگر یہ وصیت صلہ رحمی کے طور پر ہو اس طور پر کہ قریب و دوری کی وجہ سے ہو، تو ابن القاسم اور شہب اسے جائز قرار دیتے ہیں، اور اگر صلہ رحمی میں نہ ہو تو مکروہ ہے، کیونکہ مسلمان کو چھوڑ کر کافر کے لئے وصی مسلمان وصیت کر سکتا ہے جس کا ایمان ضعیف ہو۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے (جیسا کہ خطاوی نے الدر المختار پر اپنے حاشیہ میں اور دوسرے حضرات نے لکھا ہے) کہ کافر کا دوسرے مذہب کے کافر کے لئے وصیت کرنا جائز ہے میراث پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ پورا عالم کفر ایک ملت ہے (۲)۔

(۱) سورہ بقرہ ۸۔

(۲) الخطاوی ۳۳۶، ۳۳۷، بولع الصنائع ۳۳۵، الدرستی علی الشرح الکبیر

۳۳۶، ۳۳۷، نہایتہ المکناج ۳۸، ۳۸، کشاف القناع ۲۹۶، ۲۹۷۔

اختلاف دین ۱۴، اختلاف مطالع

حالت میں افتراء پر دازی کرنے والے کو الزام تراشی کی وجہ سے تعزیر کی جائے گی۔
سعید بن المسیب اور ابن ابی لیلیٰ نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس نے ایسی ذمی خاتون پر زنا کا الزام عائد کیا جس کے مسلمان بچے ہیں، ان دونوں حضرات نے فرمایا: اس پر حد جاری کی جائے گی^(۱)۔

اختلاف مطالع

دیکھئے: ”مطالع“۔



کاندھب ایک ہو، لہذا شرکت مفاوضہ دو مسلمانوں کے درمیان اور دو عیسائیوں کے درمیان درست ہوگی، ایک مسلمان اور ایک عیسائی کے درمیان شرکت مفاوضہ درست نہیں ہوتی، کیونکہ شرکت مفاوضہ کی ایک شرط شریکین کے درمیان تصرف میں برابری ہے ”کیونکہ کافر نے اگر شراب یا سو خرید اتو مسلمان اس کافر کے وکیل کی حیثیت سے اس کو بیچ نہیں سکتا، لہذا تصرف میں برابری کی شرط فوت ہو جائے گی“۔ امام ابو یوسف نے اسے کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، اور کراہت کی علت یہ بیان کی ہے کہ کافر کو جائز معاملات کی رہنمائی حاصل نہیں ہے، البتہ الگ الگ مذاہب رکھنے والے دو کافروں کے درمیان شرکت مفاوضہ حنفیہ کے نزدیک درست ہے، مثلاً ایک یہودی اور ایک نصرانی کے درمیان، اور شرکت عنان مسلمان اور کافر کے درمیان بھی درست ہے، بدائع میں ہے کہ مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت مضار بہ بھی درست ہے، حنفیہ نے شرکت وجوہ اور شرکت ائمال میں اختلاف دین کے مسئلہ پر بحث نہیں کی ہے^(۱)۔

ک- حد قذف:

۱۴- ذمی نے کسی مسلمان مرد یا عورت پر زنا کا الزام عائد کیا تو قذف کی شرطیں مکمل ہونے کی صورت میں ذمی پر حد قذف لازم ہے، اس پر فقہی مذاہب کا اتفاق ہے۔

اگر مسلمان مرد یا عورت نے کسی ذمی یا غیر ذمی کافر پر زنا کا الزام عائد کیا تو مسلمان مرد اور عورت پر بالاتفاق حد قذف جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ جس پر زنا کا الزام عائد کیا گیا ہے اس کا محسن ہونا حد قائم کرنے کے لئے شرط ہے، اور احسان کی شرط اسلام ہے، اس

(۱) الدرر وحاشیہ ابن ماجہ، ۳/۳۳۷، الزیلعی، ۳/۳۱۳، بدائع، ۱/۸۱، ۸۲، کفایۃ الطالب الربانی بحامیۃ الصدوق، ۲/۱۶۲، طبع مصنفی المجلس، ۱۳۵۷ھ، نہایۃ المحتاج، ۵/۵، المغنی، ۵/۱۰۹۔

(۱) بدائع الصنائع، ۳/۳۰۷، الخرشنی، ۸/۸۶، امجد، ۲/۲۷۳، طبع ۱۳۷۹ھ، المغنی، ۱۰/۲۰۲۔

اختلال ۱-۲

پیدا ہو جانا، ”اختلال ضبط“، راوی کے ضبط روایت میں خلل ہو جانا، یہ اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی روایتیں ثقہ راویوں کے خلاف ہوں^(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الف- اختلال: یہ انسان کا فعل ہے جب وہ کچھ خلل واقع کرے، ”اختلال“ ”اختلال“ کا مطاوع ہے، عہد اور عقد میں اختلال کا مفہوم ان دونوں کو پورا نہ کرنا ہے^(۲)، نظام عام یا آداب میں اختلال کا معنی ان دونوں کی مخالفت کرنا ہے^(۳)۔

ب- فساد و بطلان: اختلال فساد و بطلان سے عام ہے، کیونکہ اس میں ”اختلال عبادت“ اور ”اختلال عقد“ کے علاوہ وہ صورت بھی داخل ہے جب بعض تکمیلی اعمال نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت یا عقد باطل یا فاسد تو نہ ہو لیکن اس میں کچھ کمی رہ جائے، مثلاً نماز کے تعلق سے بھول کر ازالہ نجاست نہ کرنا، حاجی کا منیٰ میں رات نہ گزارنا، بیچ میں کسی کو گواہ نہ بنانا، یا کوئی بھی ایسا عمل کرنا جس سے عبادت یا تصرف کا کامل طور پر انجام پانا متاثر ہو جائے، مثلاً دوران نماز معمولی حرکت، جمعہ کی اذان کے بعد کوئی چیز فرخت کرنا ان لوگوں کے نزدیک جو جمعہ کی اذان کے بعد کی گئی بیچ کو باطل نہیں قرار دیتے، یہ چیزیں نہ فساد کا تقاضا کرتی ہیں، نہ بطلان کا، ان کی وجہ سے عبادت یا تصرف دائرہ صحت سے خارج نہیں ہوتے لیکن کچھ کمال مفقود ہو جاتا ہے۔

(۱) شرح مسلم الشبوت ۱/۷۳، الخلوخ علی الخوخیج ۲/۱۶۸ طبع صبیح، مقدمتہ ابن الصلاح تحقیق الدكتور اختر، النوع ۳/۲۳ ص ۵۵، ۵۶۔
(۲) المرجع فی اللغۃ۔
(۳) مجلۃ الاحکام العدلیۃ مادہ (۳۸۸)۔

اختلال

تعریف:

۱- ”اختلال“ لغت میں ”اختل“ کا مصدر ہے، اس کی اصل خلل ہے^(۱)، خلل کا معنی رائے اور معاملہ میں فساد اور کمزوری ہے، گویا اس میں کوئی جگہ چھوڑ دی گئی ہے، مضبوط نہیں کی گئی ہے۔

اختلال یا تو حسی ہوتا ہے یا معنوی، حسی اختلال کی مثال دیوار اور عمارت میں کمزوری اور خلل رہ جانا۔ معنوی اختلال فقر و حاجت مندی کے مفہوم میں ہے^(۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اختلال مذکورہ لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، کیونکہ فقہاء کے یہاں بھی اختلال کا استعمال ”کسی چیز یا معاملہ میں کمزوری اور نقص پیدا ہو جانے“ کے معنی میں ہوتا ہے، مثلاً ”اختلال عقل“ عقل میں ایسا فتور ہو جانا جس کی وجہ سے انسان کبھی عقلمندوں کی طرح بات کرتا ہے اور کبھی پاگلوں کی طرح، ”اختلال عبادت“ یا ”اختلال عقد“، کسی شرط یا رکن کے مفقود ہونے یا ان دونوں کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے عبادت یا عقد میں خلل پیدا ہو جانا، ”اختلال رضا“، اکراہ کی وجہ سے یا ایجاب و قبول الگ الگ مجلسوں میں ہونے یا کسی اور وجہ سے عقد کے اندر رضا مندی میں خلل

(۱) المصباح میں ہے کہ اس کی لغوی بنیاد یہ ہے کہ ”خلل“ (سرکہ) کو ”خلل“ ہی لئے کہا جاتا ہے کہ عصیر (گھونکا رس) جب ”خلل“ (سرکہ) بن جاتا ہے تو اس کی شھاس میں خلل پیدا ہو جاتا ہے۔
(۲) لسان العرب۔

اختلال ۳-۵

اجمالی حکم:

فقہاء بہت سے مقامات پر اختلال سے بحث کرتے ہیں، چند نمایاں مقامات یہ ہیں:

۳- الف- شاطہی وغیرہ نے تکالیف شرعیہ (شرعی احکام) کی تین قسمیں کی ہیں: ضروریات، حاجیات، تحسینات (یا تکمیلیات)، پھر شاطہی نے اس سلسلے میں پانچ قواعد بنائے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں اختلال کا اثر دوسری قسموں پر (جو ان سے مربوط ہیں) کیا پڑتا ہے؟ وہ پانچ قواعد یہ ہیں:

- ۱- احکام ضروریہ، احکام حاجیہ اور احکام تکمیلیہ کی اصل ہیں۔
 - ۲- احکام ضروریہ میں اختلال سے باقی دونوں قسموں کے احکام میں مطلقاً اختلال پیدا ہو جاتا ہے۔
 - ۳- احکام حاجیہ اور احکام تحسینیہ میں اختلال سے احکام ضروریہ میں اختلال پیدا ہونا لازم نہیں آتا۔
 - ۴- کبھی کبھی احکام تحسینیہ یا احکام حاجیہ میں مطلقاً اختلال سے کسی نہ کسی وجہ میں احکام ضروریہ میں اختلال لازم آتا ہے۔
 - ۵- احکام ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ سب کی پابندی کرنا مناسب ہوتا ہے۔
- پھر شاطہی نے اس کی وضاحت میں تفصیلی کلام کیا ہے، لہذا جو چاہے ”موافقات“ کا مطالعہ کرے (۱)۔

ب- عبادات میں اختلال:

۴- عبادت میں خلل یا تو اس کی کسی شرط یا رکن یا واجب یا مستحب کو ترک کرنے سے پیدا ہوتا ہے، یا عبادت کے ممنوعات یا مکروہات میں سے کسی ایک کے ارتکاب کرنے سے پیدا ہوتا ہے، پھر یہ ترک یا

ارتکاب دانستہ ہوتا ہے یا غلطی سے ہوتا ہے یا بھول کر ہو جاتا ہے، پھر ان میں سے بعض صورتوں میں عبادت باطل یا فاسد ہو جاتی ہے، اور کبھی کبھی چھوڑی ہوئی چیز کی تلافی سجدہ سہو یا نذر یا قضاء وغیرہ سے ہو جاتی ہے، ان سب کی تفصیل ان کے مقامات میں مل جائے گی (دیکھئے: استدراک، بطلان، سہو، نذر، فساد... وغیرہ)۔

ج- عقود میں اختلال:

۵- عقد میں اختلال اگر اس طرح ہو کہ عقد کے رکن میں کوئی خلل در آیا تو عقد کے انعقاد میں مانع ہو جائے گا، لہذا بے شعور بچے اور مجنون کی خرید و فروخت باطل ہے، اگر عقد کے رکن میں کوئی خلل نہ ہو بلکہ اس کے بعض خارجی اوصاف میں خلل ہو، مثلاً بیع مجہول ہو، یا شمن کے اوصاف میں خلل ہو تو اس سے عقد باطل نہیں ہوتا بلکہ کبھی کبھی فاسد ہو جاتا ہے، یہ خفیہ کا مسلک ہے (۱)۔

کبھی کبھی عقد کی تمفیذ میں خلل واقع ہو جاتا ہے، کیونکہ عقد کے بعد ایسی کوئی نئی صورت حال رونما ہو جاتی ہے جس کی موجودگی میں عقد کی مکمل طور پر اسی طرح تمفیذ جس طرح عقد ہوا تھا ممکن نہیں رہ جاتی، مثلاً بیع کا کچھ حصہ ہلاک ہو جانے یا اس پر کسی کا استحقاق ثابت ہو جانے کی وجہ سے معاملہ بکھر گیا، ایسی صورت میں دوسرے فریق کی رضامندی متاثر ہو جاتی ہے، لہذا اسے خیار حاصل ہوگا۔

اسی طرح کبھی کبھی عاقدین میں سے کسی ایک کی رضامندی بیع یا معین شمن میں عیب پائے جانے کی وجہ سے متاثر ہو جاتی ہے تو اس کی تلافی کے لئے خیار ثابت ہوتا ہے، کاسانی فرماتے ہیں: بیع کا عیب سے محفوظ ہونا چونکہ خریدار کو مرغوب ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی اس لئے خریدار کی رضامندی میں خلل پیدا ہو گیا، اس کے نتیجے میں اسے

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ وشرعیہ: مادہ (۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴)۔

(۱) الموافقات ۱/۶۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

اختیار ۱-۳

خیار حاصل ہوگا، کیونکہ رضا مندی بیع کی صحت کے لئے شرط ہے، ارشاد ربانی ہے: ”يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ“ (۱) (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں ابتدا کوئی تجارت باہمی رضا مندی سے ہو)۔

رضامنندی کا نہ ہونا صحت بیع میں مانع ہے، اور رضامنندی میں خلل پیدا ہونے سے خیار حاصل ہوگا تاکہ حکم دلیل کے بقدر ثابت ہو (۲)۔

اس کی تفصیل کے لئے ”خیار“ کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

اختیار

تعریف:

۱- لغت میں اختیار ایک چیز کو دوسری چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے (۱)، اور اصطلاح میں اختیار کی حقیقت ہے: ایسے امر کا قصد کرنا جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہو، اور اس طور پر فاعل کی قدرت کے تحت ہو کہ وہ وجود اور عدم میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دے سکتا ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خیار:

۲- خیار ایک حق ہے جو شارع کے دینے سے ملتا ہے، مثلاً خیار بلوغ، یا عقد کرنے والے کے دینے سے ملتا ہے، مثلاً خیار شرط، اختیار اور خیار کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ہر خیار کے بعد اختیار پایا جاتا ہے لیکن ہر اختیار خیار پر مبنی نہیں ہوتا۔

ب- ارادہ:

۳- لغت میں ارادہ مشیت کو کہتے ہیں، اور فقہاء کے استعمال میں ارادہ قصد کو کہتے ہیں (۳) یعنی کسی فعل کا عزم کرنا اور اس کی طرف



(۱) القاموس المحیط، متن المعیاد، کشف اصطلاحات الفنون للعلما نوکیۃ مادہ (ختیو)۔

(۲) کشف الاسرار ۳/۱۵۰۳ طبع مکتب المصنوع ۱۳۰۷ھ۔

(۳) المعجم ۳/۱۳۳ طبع المکتب، البحر الرائق ۳/۳۲۲، جامعہ البحریری ۵/۲۵۔

(۱) سورہ نساء، ۲۹۔

(۲) بدائع المصنوع ۵/۲۷۳۔

اختیار ۴-۷

مکلف ہو اور اپنے ارادہ میں مستقل ہو، یعنی کسی کا اس پر اقتدار نہ ہو، لہذا مکلف ہونے کی کوئی شرط مفقود ہونے کی صورت میں اختیار فاسد ہوگا، مثلاً اختیار کرنے والا مجنون ہو یا بے شعور بچہ ہو، اگر اس کا اختیار دوسرے کے اختیار پر مبنی ہو تو بھی اختیار فاسد ہوگا، اگر کسی انسان کو اکراہ ملجی کے ذریعہ کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کام کو کرنے سے کرنے والے کا ارادہ درحقیقت اکراہ کو دفع کرنے کا ہوتا ہے، لہذا اختیار فاسد ہو جائے گا، کیونکہ وہ اکراہ کرنے والے کے اختیار پر مبنی ہے اگرچہ اختیار کلیہ معدوم نہیں ہوا ہے^(۱)۔

اختیار صحیح اور اختیار فاسد کا ٹکراؤ:

۶- جب اختیار صحیح اور اختیار فاسد کے درمیان ٹکراؤ ہو تو اگر فعل کی نسبت اختیار صحیح کی طرف کرنا ممکن ہو تو اختیار صحیح کو اختیار فاسد پر ترجیح دینا واجب ہے، اور اگر فعل کی نسبت اختیار صحیح کی طرف ممکن نہ ہو تو فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب رہے گا، جس طرح اقوال پر اکراہ اور ان افعال پر اکراہ میں ہوتا ہے جس میں انسان دوسرے کا آلہ محض نہیں ہو سکتا مثلاً، کھانا اور طبی وغیرہ^(۲)، اس کی تفصیل کا مقام اکراہ کی بحث ہے۔

اختیار دینے والا:

۷- اختیار یا تو شریعت نے دیا ہو گا یا کسی اور نے، شریعت کے اختیار دینے کی مثال یہ ہے کہ استنجاء کرنے والے شخص کو اسلامی شریعت نے اختیار دیا ہے کہ وہ استنجاء کے لئے پانی کا استعمال کرے یا پتھر وغیرہ کا، اور قسم میں حانث ہونے والے کو کفارہ ادا کرنے میں آیت کریمہ کے

= طبع المطبعة العثمانیہ، ۱۳۱۵ھ، بولک لصناع ۷/۹، طبع اول۔

(۱) کشف الاسرار ۳/۱۵۰۳۔

(۲) شرح المنار اور اس کے حواشی ۱/۹۹۱۔

توجہ کرنا، چنانچہ فقہاء طلاق کنائی کے بارے میں فرماتے ہیں: "إن أراد به الطلاق وقع طلاقاً، وإن لم يرد به طلاقاً لم يقع طلاقاً" (اگر اس سے طلاق کا ارادہ کیا تو طلاق واقع ہوگئی، اور اگر طلاق کا ارادہ نہیں کیا تو طلاق واقع نہیں ہوئی)، اسی طرح فقہاء عقود کے بارے میں فرماتے ہیں: "يشترط لصحتها تلاقى الإرادتين" (عقد کی صحت کے لئے دو ارادوں کا ملنا شرط ہے)، فقہاء ایمان کے بارے میں فرماتے ہیں: "يسأل الحالف عن مراده..." (قسم کھانے والے سے اس کی مراد پوچھی جائے گی...)۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہر اختیار کے لئے ارادہ ضروری ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ارادہ میں اختیار ہو۔

ج- رضا:

۴- صرف حنفیہ اختیار اور رضا میں فرق کرتے ہیں، (حنفیہ کے نقطہ نظر سے) اختیار ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے کا نام ہے اور رضا دلی انشراح کا نام ہے، عام طور پر ان دونوں میں تلازم نہیں ہے^(۱)، کبھی انسان ایسی چیز کو اختیار کرتا ہے جس کو وہ پسند نہیں کرتا، حنفیہ کے نقطہ نظر سے اختیار اور رضا کا یہ فرق اکراہ کے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے، اکراہ غیر ملجی (انہجائی مجبور نہ کرنے والا اکراہ) مثلاً قابل برداشت مار اور قید و بند سے رضامندی ختم ہو جاتی ہے لیکن اختیار ختم نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف اکراہ ملجی (انہجائی مجبور کرنے والا اکراہ) سے رضامندی اور اختیار دونوں چیزیں ختم ہو جاتی ہیں^(۲)۔

اختیار کی شرطیں:

۵- اختیار کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اختیار کرنے والا

(۱) کشف الاسرار ۳/۱۵۰۳۔

(۲) کشف الاسرار ۳/۱۵۰۳، شرح المنار لابن ملک اور اس کے حواشی ۱/۹۹۲،

اختیار ۸-۱۱

اختیار کرنے والا ان میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتا ہے۔
کبھی اختیار کا محل دو حرام چیزیں ہوتی ہیں، ایسی صورت میں اگر کسی شخص کو ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے لازم ہے کہ ان دونوں میں سے جو کم ضرر رساں ہو اسے اختیار کرے، کیونکہ وہ زیادہ ضرر والے سے بچنے کے لئے کم ضرر والے کا ارتکاب کر رہا ہے^(۱)۔

کبھی اختیار کا محل دو ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن میں سے ایک حلال ہے اور دوسری حرام، ایسی حالت میں حرام چیز کو اختیار کرنا درست نہیں ہے۔

مطابق چند کاموں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جاتا ہے، شارع کے علاوہ کسی اور کی طرف سے اختیار دیے جانے کی مثال یہ ہے کہ دوکان کے دو شرکاء میں سے ایک نے دوسرے کو اختیار دیا کہ اس کے حصہ کی دوکان بھی خرید لے، یا اپنا حصہ اس کے ہاتھ فروخت کر دے، یا پوری دوکان کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے۔

اختیار دینے کا مالک صاحب حق ہوتا ہے یا جو شرعاً اس کا نائب ہوتا ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس موضوع پر تفصیلی گفتگو ”تخیر“ کی اصطلاح میں آئے گی۔

اختیار کا محل:

۸- الف- حقوق کی دو قسمیں ہیں: حقوق اللہ (اللہ کے حقوق) اور حقوق العباد (بندوں کے حقوق)، جن چیزوں کا تعلق اللہ کے حقوق سے ہے خواہ وہ واجب معین کے قبیل سے ہوں مثلاً نماز، یا محرمات کے قبیل سے مثلاً زنا، ان میں مکلف ہونے کی جہت سے بندے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔

ہاں جن چیزوں کا تعلق حقوق العباد سے ہے مثلاً دین، بیہ، عیب کی وجہ سے سامان واپس کرنا، شفعہ کی بنیاد پر کسی چیز کو حاصل کرنا، اس طرح کی اور چیزیں، ان میں بندے کو اختیار ہے، شاطہی فرماتے ہیں: ”حقوق اللہ میں مکلف کو کسی حال میں کوئی اختیار نہیں، بندہ کا جو اپنا حق ہو اس میں اسے اختیار حاصل ہے“^(۱)، یہ اختیار بھی اسے اللہ تعالیٰ کے دینے سے حاصل ہوا ہے اس طور پر نہیں کہ اسے از خود اختیار حاصل ہو^(۲)۔

ب- اختیار کا محل کبھی دو حلال چیزیں ہوتی ہیں، اس حالت میں

ثواب اور عذاب ملنے کے لئے اختیار کی شرط:

۹- آخرت میں ثواب اور عذاب مرتب ہونے کے لئے اختیار شرط ہے، اسی طرح دنیا میں فعل پر سزا مرتب ہونے کے لئے بھی اختیار شرط ہے، ان بحثوں کی جگہ ”اکراہ“ کی اصطلاح ہے۔

اختیار کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱۰- بندوں کے مصالح کو پورا کرنا شریعت اسلامی کا ایک اہم مقصد ہے، اختیار کی مشروعیت بھی بندوں کے مصالح کو پورا کرنے کے لئے ہوتی ہے، یہ مصلحت کبھی اختیار کرنے والے کی اپنی یا کسی اور کی انفرادی ہوتی ہے جب کہ اختیار کا محل اسی تک محدود ہوتا ہے، اور کبھی وہ مصلحت جس کا وجود اختیار میں ضروری ہے اجتماعی ہوتی ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۱- استنجاء کرنے والے کا یہ اختیار کہ وہ پانی کا استعمال کرے یا کسی

(۱) الاشیاء والنظار لابن کثیر مع حاشیہ لعموی ۱۲۱، الاشیاء والنظار للسبوی ۸۷/۲ طبع البانی للعلمی۔

(۱) الموافقات ۲/۲۸۵، المطبوعہ الرحمانیہ۔

(۲) الموافقات ۲/۲۷۸۔

اختیار ۱۱

طلاق رجعی میں شوہر کا یہ اختیار کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کر لے یا اس کی طلاق بائنہ ہونے دے، اور جس بیوی کو طلاق واقع کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہو اس کے اختیار کا ذکر کتب فقہ کی کتاب الطلاق میں ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک نابالغ بچہ کا یہ اختیار کہ مدت حضانت پوری ہونے پر والدین میں سے کسی ایک کے یہاں رہے، اس کی صراحت کتب فقہ کی کتاب الحضانت میں ہے۔

صاحب حق کا یہ اختیار کہ وہ اصیل سے مطالبہ کرے یا وکیل سے یا دو کفیلوں میں سے کسی سے بھی مطالبہ کرے، اس کا ذکر کتب فقہ کے کتاب الوکالہ اور کتاب الکفالہ میں ہے۔

نابالغ شادی شدہ عورت کا یہ اختیار کہ وہ نابالغ ہونے پر نکاح برقرار رہنے دے یا فسخ کر دے، اس کا بیان کتب فقہ میں خیار بلوغ کی بحث میں ملتا ہے۔

شادی شدہ باندی کا یہ اختیار کہ آزاد ہونے پر نکاح برقرار رکھے یا فسخ کر دے، اس کا ذکر کتب فقہ میں خیار حنق کے عنوان سے ہوتا ہے۔ حج میں عیب پائے جانے یا سودا کے بکھر جانے (تفرق صفحہ) وغیرہ کی وجہ سے خریدار کو بیع کو باقی رکھنے یا ختم کرنے کے اختیار کا ذکر کتاب البیوع میں ہوتا ہے۔

صاحب حق شفعہ کا یہ اختیار کہ وہ شفعہ کی بنا پر فروخت کردہ زمین و مکان کو لے لے یا چھوڑ دے، اس کا بیان کتب فقہ کی کتاب الشفعہ میں ہوتا ہے۔

بہ زور طاقت فتح کی گئی زمینوں کے بارے میں امام کا یہ اختیار کہ انہیں تقسیم کر دے یا وقف کر دے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الجہاد کے باب الغنائم میں کیا ہے، جہاد کے موقع پر امام کا یہ اختیار کہ ”مال غنیمت کی تقسیم میں کسی کے لئے اضافہ“ کا اعلان کرے یا نہ

اور آگہ تطہیر کا، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الطہارۃ کے باب الاستنجاء میں کیا ہے۔

منفرد کا یہ اختیار کہ وہ جہری نمازوں میں زور سے قرأت کرے یا آہستہ، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں کیا ہے۔

جس شخص کو دو نمازوں کو جمع کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں رخصت دی گئی ہے اس کے اختیار کا ذکر فقہاء نے کتاب الصلاۃ (باب صلاۃ المسافر) میں کیا ہے۔

جس نے نماز میں سجدہ کی آیت پر بھی اس کا یہ اختیار کہ وہ فوراً سجدہ کرے یا کچھ دیر کے بعد کرے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الصلاۃ (باب سجود المخلوۃ) میں کیا ہے۔

حاجی کا یہ اختیار کہ وہ حج افراد کرے یا حج تمتع یا حج قرآن، سرموٹنے کی صورت میں اس کا نذیر روزوں کی شکل میں ادا کرے یا صدقہ کی شکل میں یا قربانی کی شکل میں، نیز حاجی کا یہ اختیار کہ وہ بال منڈوا کر احرام ختم کرے یا بال کتر واکر، منیٰ سے دو دن پر نکل آئے یا تیسرے دن آئے، ان سب کا ذکر فقہاء نے کتاب الحج میں کیا ہے۔

اونٹ کی زکوٰۃ میں بعض فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ دینے والے کا یہ اختیار کہ اگر وہ مظلومہ عمر کا جانور نہ پائے تو اس سے کم عمر کا جانور دے دے اور دونوں کی قیمت کا فرق جو دس درہم ہیں دے دے، یا مظلومہ عمر سے زیادہ عمر کا جانور دے دے اور فرق لے لے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الزکوٰۃ میں کیا ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک مسافر کا یہ اختیار کہ وہ روزہ رکھے یا روزہ توڑے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الصیام میں کیا ہے۔

قسم میں حائث ہونے والے کا یہ اختیار کہ کفارہ میں غلام یا باندی آزاد کرے یا کپڑا پہنائے یا کھانا کھلائے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الایمان میں کیا ہے۔

اختیال ۱-۲

کرے، یہ بھی اسی باب میں مذکور ہے۔

امام کا یہ اختیار کہ دشمنوں سے مصالحت کرے یا نہ کرے، اس کا ذکر بھی فقہاء کے یہاں کتاب الجہاد میں ہوتا ہے۔

تعزیر کے بارے میں تقاضی کا یہ اختیار کہ وہ کوئی ایسی سزا دے جو جرم سے روکنے والی ہو، اس کا بیان کتب فقہ کے باب التعزیر میں ہوتا ہے۔

اختیال

تعریف:

۱- اختیال لغت میں کبر کے معنی میں بولا جاتا ہے، اسی طرح عجب (خود پسندی) کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے۔
اختیال کا اصطلاحی معنی بھی ان دونوں لغوی استعمالات سے مختلف نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کبر:

۲- یہ بات معلوم ہے کہ کبر کی دو قسمیں ہیں: کبر باطنی اور کبر ظاہری۔ کبر باطنی نفس انسانی کی ایک صفت ہے اور کبر ظاہری انسان کے ظاہری اعضاء سے صادر ہونے والے کچھ افعال ہیں، کبر کا لفظ باطنی صفت کے لئے بولا جانا زیادہ مناسب ہے، اعمال تو اس صفت کے ثمرات ہیں۔

کبر کی صفت کچھ اعمال کا تقاضا کرتی ہے، جب اعضاء پر ان اعمال کا ظہور ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے: ”تکبر فلان“ (فلاں نے تکبر کیا)، اور جب اعضاء پر ان اعمال کا ظہور نہ ہو تو کہا جاتا ہے: ”نفسہ کبر“ (اس کے نفس میں کبر ہے)، لہذا اصل کبر نفس کی صفت ہے، وہ صفت یہ ہے کہ اپنے کو دوسرے شخص سے بلند سمجھنے کی طرف میلان ہو، اس میں راحت محسوس کرے۔



اختیال ۳-۵

میں اپنے کو اچھا سمجھنے لگے، شکر کی توفیق کم ہو جائے، جو چیز دوسرے کی طرف سے ہے اسے بھی اپنی طرف منسوب کرنے لگے (۱)۔

ج۔ تختہ:

۴۔ تختہ ایک خاص قسم کی چال کا نام ہے، یہ متکبر، خود پسند شخص کی چال ہے، تختہ ہلاک کرنے والی آفات میں سے ہے، کیونکہ یہ عجب (خود پسندی) اور کبر کا ایک مظہر ہے۔

۵۔ ان تثنیہ الفاظ کا فرق یہ ہے کہ کبر منزلت اور درجہ سے ہوتا ہے اور عجب فضیلت سے ہوتا ہے، متکبر اپنے کو عظیم سمجھتا ہے اور خود پسند اپنے فضل کو زیادہ سمجھتا ہے (۲)۔

کبر کے لئے متکبر علیہ (کوئی دوسرا شخص جس سے انسان اپنے کو بڑا سمجھے) کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر کبر کا تحقق ہی نہیں ہوگا، لیکن عجب کے لئے ایسے شخص کا ہونا ضروری نہیں، کیونکہ عجب ایک انفسیاتی صفت ہے، کبھی انسان اپنے لباس یا چال یا علم کی وجہ سے خود پسند ہوتا ہے.... الخ۔ اسی طرح کبھی اسباب کبر، مثلاً علم، عمل، نسب، جمال، مال وغیرہ کی وجہ سے انسان میں عجب پیدا ہوتا ہے، اور کبھی اسباب کبر کے بغیر بھی عجب پیدا ہوتا ہے، مثلاً اپنی غلط رائے کی وجہ سے عجب، جس رائے کو اپنی جہالت کی وجہ سے وہ بہت اچھا سمجھتا ہے (۳)۔

اختیال کبر کا ایک مظہر ہے خواہ وہ چال میں ہو یا سواری میں یا لباس میں یا عمارت میں (۴)۔

کبھی کبھی خود پسندی کا مظہر خود انسان ہو کرتا ہے، کیونکہ عجب

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کبر ”متکبر علیہ“ (وہ شخص جس سے انسان اپنے کو بڑا سمجھے) کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے کہ تکبر کا رویہ کسی دوسرے شخص ہی کے ساتھ اپنایا جاسکتا ہے جس سے اپنے کو صفات کمال میں بلند کرے، تب انسان متکبر ہوگا، متکبر ہونے کے لئے اتنا کافی نہیں کہ وہ اپنے آپ کو عظیم سمجھے، کیونکہ کبھی کبھی انسان اپنے آپ کو عظیم سمجھتا ہے لیکن دوسروں کو اپنے سے زیادہ یا اپنے برابر عظیم سمجھتا ہے تو وہ دوسروں پر تکبر کرنے والا نہیں ہوا، اسی طرح دوسرے کو حقیر سمجھنا بھی تکبر کے لئے کافی نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ اس کے ساتھ دوسروں کو اپنی طرح سمجھتا ہو تو تکبر نہیں ہوا، بلکہ تکبر کے لئے ضروری ہے کہ اپنا ایک مرتبہ سمجھے اور دوسرے شخص کا ایک دوسرا مرتبہ، پھر اپنا مرتبہ دوسرے کے مرتبہ سے بلند سمجھے، ان تینوں خیالات کے پائے جانے پر اس میں کبر کی صفت پائی جاتی ہے، بلکہ اگر یہ فکر و خیال اس پر مسلط ہو جاتا ہے، اپنے دل میں اپنے کو وہ کچھ سمجھنے لگتا ہے فخرت و اہتر از محسوس کرتا ہے اور اس وجہ سے اپنے کو بلند سمجھنے لگتا ہے، تو یہی احساس برتری اور اہتر از کبر کی صفت ہے (۱)۔

ب۔ عجب:

۳۔ لغت میں عجب خود پسندی کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ”رجل معجب“ (اپنے ہر کام کو پسند کرنے والا شخص، خواہ اچھا کام ہو یا بُرا) (۲)۔

علماء کے نزدیک عجب کی اصل اپنے نفس کی تعریف کرنا اور نعمت کو بھول جانا ہے کہ انسان اپنے نفس اور افعال کو دیکھنے لگے، یہ بات بھول جائے کہ یہ سب اللہ تعالیٰ کا احسان و انعام ہے، اس کے نتیجے

(۱) المدخل لابن الحاج ۳/ ۵۳۔

(۲) ادب الدین والدرین للماوردی بحیثیۃ الکفول للعلی ۱۸۲۔

(۳) احیاء علوم الدین ۱۱/ ۲۲۔

(۴) حوالہ بالا۔

(۱) احیاء علوم الدین للعلی ۱۱/ ۱۸، ۱۹۔

(۲) لسان العرب لابن منظور ۵/ ۵۸۲۔

اختیال ۶-۷

تیز چلنے سے مومن کی رونق ختم ہو جاتی ہے، اور نہ اس طرح آہستہ چلے کو یا ہنکلف اپنے کو کمزور و بو جھل ظاہر کرنے والوں کی طرح زمین پر ریگ رہا ہے۔

اسی لئے اللہ تعالیٰ نے رفتار میں میانہ روی کا حکم دیا ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ" (۱) (اپنی چال میں میانہ روی اختیار کر)۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی تعریف کی ہے جو رفتار میں میانہ روی اختیار کرتے ہیں اور حد اعتدال سے آگے نہیں بڑھتے، ارشاد باری ہے: "وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا" (۲) (اور خدائے رحمان کے (خاص) بندے وہ ہیں جو زمین پر نرمی کے ساتھ چلتے ہیں اور جب ان سے جہالت والے لوگ بات چیت کرتے ہیں تو وہ کہہ دیتے ہیں خیر)۔

اسی وجہ سے جب انسان حد اعتدال و میانہ روی سے تجاوز کرتا ہے تو وہ ناجائز کام یعنی اختیال میں مبتلا ہو جاتا ہے (۳)۔

اگر چلنے کی حرمت اور اس کے گناہ کبیرہ ہونے کی اصل دلیل یہ آیت ہے: "وَلَا تَمْسَسْ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا، كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا" (۴) (اور زمین پر اتر کر نہ چلا کر تو نہ زمین کو پھاڑ سکتا ہے اور نہ پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکتا ہے، یہ سارے برے کام تیرے پروردگار کے نزدیک بالکل ناپسند ہیں)۔

اس آیت کریمہ میں جس "مرح" سے منع کیا گیا ہے اس سے

= فرمایا ہے: "یہ حد درجہ مکر ہے" (فیض القدر ۳/ ۱۰۴)۔

(۱) سورہ لقمان ۱۸۔

(۲) سورہ لقمان ۶۳۔

(۳) تفسیر القرطبی ۷/ ۲۶۱۔

(۴) سورہ اسراء ۳۷، ۳۸۔

کے اسباب میں سے جمال، مال، لباس بھی ہیں، سواری اور چال بھی جمال اور زینت میں سے ہیں، غرضیکہ عجب ایک نفسیاتی مرض ہے جو اپنے ظہور کے لئے آثار کا محتاج ہوتا ہے، اسی لئے عجب (خود پسندی) کبھی چال یا لباس میں اتر اہٹ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے... الخ۔

تبختر کبر، عجب اور اختیال کا ایک مظہر ہے، وہ چال کے ساتھ مخصوص ہے، کہا جاتا ہے: "فلان یمشی البختوی" (فلاں شخص اچھی چال چل رہا ہے)، اس اخلاق والوں میں لازماً فخر اور تکبر ہوتا ہے، ناز و انداز والا شخص اتر کر چلتا ہے۔

اختیال کا شرعی حکم:

۶- اختیال میں اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہے اور گناہ کبیرہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ نے اختیال سے منع فرمایا ہے، اختیال کے ہر مظہر کی حرمت کی دلیل اس کے بیان میں آئے گی۔

اختیال کے مظاہر بہت سے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: چلنے اور سواری میں اختیال، لباس میں اختیال، مکان میں اختیال۔

الف - چلنے میں اختیال:

۷- چلنے میں اختیال یہ ہے کہ انسان رفتار میں میانہ روی و اعتدال کی حد کو پار کر جائے، رفتار میں میانہ روی یہ ہے کہ انسان نہ بہت تیز چلے، نہ بہت سست، اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان نہ اپنی چال میں بہت سرعت کرے کہ اچکوں کی طرح کود کر چلے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "سرعة المشی تلذیب بقاء المؤمن" (۱) (بہت

(۱) حدیث: "سرعة المشی تلذیب بقاء المؤمن" کی روایت ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے صاحب میزان الاعتدال نے

اختیال ۸-۹

اس کا کوئی (جائز) محرک موجود نہیں ہوتا^(۱)۔ اس سلسلے میں اصل قصد و ارادہ ہے۔

لباس میں حد اعتدال یہ ہے کہ انسان لباس کے بارے میں وارد شدہ آثار صحیح کی اتباع کرے، لباس کے باب میں جن چیزوں سے روکا گیا ہے ان سے اجتناب کرے، اس میں عرف کا بہت دخل ہے جب تک کہ شریعت اس عرف کو مسترد نہ کرے۔

”المواہب“ میں ہے: جو کچھ خیلاء (فخر و تکبر) کے طور پر ہو اس کی حرمت میں کوئی شک نہیں ہے، اور جو کچھ بطور عادت ہو وہ حرام نہیں جب تک کہ یہ عادت کپڑے گھسیٹتے ہوئے چلنے تک نہ پہنچ جائے جس کی ممانعت آئی ہے، تاضی عیاض نے علماء سے نقل کیا ہے کہ پہننے والے کے طبقہ میں جس لباس کا رواج ہے اس سے زیادہ لمبا اور ڈھیلا ڈھالا لباس پہننا مکروہ ہے^(۲)۔

کون سا لباس زینت جائز ہے اور وہ کبر کے دائرہ میں نہیں آتا؟

۹- آرائش کے لئے خوبصورت کپڑوں کا استعمال اصلاً مباح ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ“^(۳) (آپ کہتے: اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کر دیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)۔ نیز حضرت عبد اللہ بن مسعود رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

- (۱) لباس میں اختیال کو جائز کرنے والے محرکات میں سے ایک جگہ کا محرک ہے دوسرا محرک یہ ہے کہ صرف اللہ کی نعمت کے اظہار کے لئے اختیال ہو، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔
- (۲) شرح الررکانی علی سوطا مالک، ۱/ ۲۷۳۔
- (۳) سورہ اعراف، ۳۲۔

مراد اکڑ کر چلنا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے اکڑ کر چلنے سے منع فرمایا ہے اور تواضع کا حکم دیا ہے، علماء نے اس آیت سے اختیال کی مذمت پر استدلال کیا ہے، طریقہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”مرح“ سے منع کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ یہ بڑا ناپسندیدہ کام ہے، ارشاد ربانی ہے: ”كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا“۔ اس سے اختیال کا حرام ہونا معلوم ہوتا ہے، اسی طرح زنا، قتل اور تمام بڑے گناہوں کے ساتھ اس کا ذکر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اختیال بھی ان ہی بڑے گناہوں میں سے ہے^(۱)۔

”مرح“ کا ایک معنی تکبر کرنا اور انسان کا اپنی حد سے آگے بڑھنا ہے، یہ بھی مذموم چیز ہے^(۲)۔

اختیال کے حرام ہونے کی ایک دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”من تعظم في نفسه، واختال في مشيته، لقي الله وهو عليه غضبان“^(۳) (جو شخص اپنے دل میں اپنے کو بڑا سمجھے اور اکڑ کر چلے اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر ناراض ہوں گے)۔

ب- لباس میں اختیال:

۸- لباس میں اختیال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان لباس کے بارے میں اعتدال اور میانہ روی کی حد سے آگے بڑھتا ہے، حالانکہ

(۱) تفسیر القرطبی، ۷/ ۲۶۱۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حدیث: ”من تعظم في نفسه واختال في مشيته“ کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں اور امام بخاری نے الادب المفرد میں حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے سیوطی نے اس کے حسن ہونے کا اثبات کیا ہے مناوی کہتے ہیں یہ حدیث حسن ہے یا اس سے بھی اعلیٰ ہے شیخ نے کہا ہے اس حدیث کے روای صحیح بخاری کے روای ہیں، منذری کہتے ہیں اس کے روایوں سے صحیح بخاری میں استناد کیا گیا ہے (فیض القدر، ۶/ ۱۰۶)۔

اختیال ۹

نعمتہ علی عبدہ“^(۱) (بیشک اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندہ پر دیکھے)، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ جب اللہ تعالیٰ بندے کو نعمت عطا فرماتا ہے تو اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کے کھانے پکڑے میں اپنی نعمت کا اثر دیکھے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا شکر یہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جب ضرورت مند سے اچھی ہیئت میں دیکھیں گے تو اس کے پاس آئیں گے تاکہ وہ ان پر صدقہ کرے، تیسری بات یہ ہے کہ خراب اور بوسیدہ ہیئت میں ہونا بہ زبان حال فقر کا اظہار اور دست سوال دراز کرنا ہے، اسی لئے بعض شعراء نے کہا ہے:

ولسان حالی بالشکایة ينطق

(میری زبان حال کو یائے شکایت ہے)

ایک اور شاعر نے کہا ہے:

و کفکاف شاهد منظری عن مخبري^(۲)۔

(میرا ظاہر میری حقیقت کی غماز ہے)

اور کبھی کبھی لباس کے ذریعہ اپنے کو آراستہ کرنا واجب ہوتا ہے جیسے کہ وہ صورت جس میں کسی واجب کو نافذ کرنا اچھے لباس پر موقوف ہو، مثلاً حکام اور ولایت وغیرہ، اس لئے کہ معمولی اور خراب ہیئت کے ساتھ حکام اور ولایت سے عام مصالح حاصل نہیں ہو پاتے۔

کبھی کبھی لباس زینت پہننا مستحب ہوتا ہے، مثلاً نمازوں میں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“^(۳)

(۱) حدیث: ”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“

(۲) حدیث: ”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“

(۳) حدیث: ”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“

(۴) حدیث: ”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“

(۵) حدیث: ”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“

”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“، فقال رجل: يا رسول الله! إن الرجل منا يحب أن يكون ثوبه حسناً، ونعله حسنة، قال عليه الصلاة والسلام: ”إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق، وغمط الناس“^(۱) (جنت میں وہ شخص داخل نہ ہوگا جس کے دل میں ذرہ برابر کبر ہوگا، ایک شخص نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم میں سے ایک شخص چاہتا ہے کہ اس کا کپڑا اچھا ہو، اس کا جوتا اچھا ہو، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بیشک اللہ تعالیٰ صاحب جمال ہے، جمال کو پسند کرتا ہے، کبر ”بطر الحق“ (حق کو ناپسند کرنا) اور ”غمط الناس“ (لوگوں کو حقیر سمجھنا) ہے) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے۔

نووی کے مطابق ”بطر حق“ سے مراد اپنے کو بلند اور باجبروت سمجھتے ہوئے حق کو دفع کرنا اور اس کا انکار کرنا ہے۔ ”القاموس المحیط“ میں ہے کہ ”بطر حق“ یہ ہے کہ حق کو تکبر کی وجہ سے قبول نہ کرے۔ غمط نیز غمص ایک ہی معنی میں ہیں^(۲)، ایک قول یہ ہے کہ غمص الناس لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے^(۳)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اچھا کپڑا، اچھا جوتا پہننے کی خواہش اور اچھا لباس اختیار کرنے کا کبر سے کوئی تعلق نہیں ہے، شوکانی فرماتے ہیں: میرے علم کی حد تک اس بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے^(۴)۔

سبل السلام میں ارشاد نبوی ہے: ”إن الله يحب أن يرى أثر

(۱) حدیث: ”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“

(۲) حدیث: ”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“

(۳) حدیث: ”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“

(۴) حدیث: ”لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر“

اختیال ۱۰

”فالمراة یا رسول اللہ! قال: توخیه شبرًا، قالت أم سلمة: إذن ینکشف عنہا، قال: فلذراعًا، لا تزد علیہ“^(۱) (اے رسول اللہ ﷺ! عورت کیا کرے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک باشت از ارکونکائے گی، ام سلمہ نے عرض کیا: تب تو اس کا جسم کھل جائے گا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پھر ایک ذراع (ہاتھ) لٹکائے، اس سے زیادہ نہ لٹکائے)، کیونکہ ایک ذراع لٹکانے سے اس بات کا اطمینان ہو جاتا ہے کہ جسم نہیں کھلے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عورت کے لئے از ارکونکائے باشت لٹکانا مستحب ہے اور ایک ذراع لٹکانا جائز ہے۔

امام زرقاتی فرماتے ہیں: اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عورت کے لئے ایک ذراع کے بقدر از ارکونکائے یعنی اسے زمین پر لٹکانا جائز ہے، اس سے مراد ہاتھ کا ذراع ہے (یعنی دو باشت کے بقدر) کیونکہ ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے: ”رخص ﷺ لأمهات المؤمنین شبرًا، ثم استزدنه فزادهن شبرًا“^(۲) (رسول اللہ ﷺ نے ازواج مطہرات کو ایک باشت کی اجازت دی، انہوں نے مزید اجازت چاہی تو رسول

(ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔ اور جماعتوں کے موقع پر بھی لباس زینت مستحب ہوتا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: ”إن اللہ یحب أن یری أثر نعمته علی عبدہ“ (بے شک اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندے پر دیکھے)، ایک اور حدیث ہے: ”إن اللہ جمیل یحب الجمال“^(۱) (بیشک اللہ تعالیٰ صاحب جمال ہے، جمال کو پسند فرماتا ہے)، امام مسلم نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ جنگوں کے موقع پر دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے لباس زینت مستحب ہے، اسی طرح شوہر کو راغب کرنے کے لئے بیوی کے لئے آرائشی لباس کا استعمال مستحب ہے، علماء کے لئے بھی اچھا لباس مستحب ہے تاکہ لوگوں کے دلوں میں علم کی تعظیم پیدا ہو، حضرت عمرؓ بن الخطاب نے فرمایا: ”أحب أن أنظر إلی قاری القرآن أبيض الثیاب“ (مجھے یہ بات پسند ہے کہ قرآن کے قاری کو سفید کپڑوں میں ملبوس دیکھوں)۔

لباس زینت کبھی حرام ہوتا ہے جب کہ وہ کسی حرام کا ذریعہ ہو، مثلاً کوئی مرد اجنبی عورت کے لئے، یا کوئی عورت اجنبی مردوں کے لئے آرائشی لباس استعمال کرے^(۲)۔

عورت کا اپنے کپڑوں کو لمبا کرنا:

۱۰- عورتوں کے لئے از ارکونکائے کونکائے (دراز کرنا) اور ہر وہ چیز مشروع ہے جو ان کے پورے بدن کو چھپا دے، اس کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ جب از ارکا ذکر کیا گیا تو انہوں نے عرض کیا:

(۱) حدیث: ”إن اللہ جمیل...“ کی روایت مسلم نے کی ہے (۱/۳۳ طبع عینی) الجلی مع تحقیق محرفؤ اد عبد الباقی، امام احمد نے بھی اسے روایت کیا ہے (۳/۱۳۳ طبع المطبوعہ المہدیہ)۔

(۲) تہذیب لفروق ۲/۲۳۵، ابن ماجہ ۵/۲۳۱، فتاویٰ البراز المکروری بحامیة الفتاویٰ البندیہ ۲/۲۳۱، ۶/۳۶۸۔

(۱) یہ الفاظ سوطا (مع شرح زرقاتی ۳/۲۷۳) کے ہیں، اس حدیث کی روایت

ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی کچھ دوسرے الفاظ کے ساتھ کی ہے، مناوی نے کہا اس کی سند صحیح ہے (تہذیب الحوائک شرح علی مؤطا مالک ۳/۱۰۵ طبع کردہ مکتبہ المعتمد المہدی، عمون المعبود ۳/۱۱ طبع البند، سنن النسائی ۸/۲۰۹ طبع کردہ مکتبہ التجاریہ فیض القدیر ۶/۱۱۳ طبع کردہ مکتبہ التجاریہ ۵/۱۳۵ طبع جامع الاصول ۱۰/۶۳۰ طبع کردہ مکتبہ الجلوئی ۲/۱۳۹، اور حدیث از ارکونکائے حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے اور بخاری و مسلم میں ہے وہ یہ ہے ”لا یمنظر اللہ الی من جو ثوبہ خیلاء“ (اللہ تعالیٰ اس شخص کی طرف نظر نہیں فرمائے گا جو کپڑے لٹکائے) (فتح المکیہ ۳/۳۷۲)۔

(۲) زرقاتی نے یہی کہا ہے، لیکن سنن ابن ماجہ کے مطبوعہ نسخہ میں ”فزادهن شبرًا“ نہیں ہے۔

اختیال ۱۱-۱۳

اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اس کی اجازت دی ہے^(۱)۔

د- عمارت میں اختیال:

۱۲- مسلمان کے لئے رہائشی گھر بنانا جائز ہے جس کے ذریعہ وہ سردی، گرمی اور بارش سے اپنا بچاؤ کر سکے، نیز اذیت اور ننگا ہوں سے اپنا تحفظ کر سکے، مناسب یہ ہے کہ اس سے اختیال (تکبر) کا ارادہ نہ کرے، نہ ایسی کوئی صورت اختیار کرے جس کا انجام تکبر ہوتا ہو۔

ھ- دشمن کو ڈرانے کے لئے اختیال:

۱۳- بعض اختیال قابل تعریف اور اللہ کو پسند ہیں، وہ اختیال یہ ہے کہ کافر دشمن کو ڈرانے اور اسے غصہ دلانے کے لئے لباس، چال اور سواری میں اختیال کیا جائے۔



اللہ ﷻ نے ان کی فرمائش پر ایک بلاشت کا اور اضافہ کیا، اس سے معلوم ہوا کہ جس ذراع کی اجازت ہے وہ دو بلاشت ہوتا ہے۔ عورت کے لئے ازار لگانا اس لئے جائز ہے کہ عورت کا سارا جسم واجب الستر ہے سوائے اس کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے^(۱)۔

ج- سواری میں اختیال:

۱۱- کبھی سواری کے استعمال کرنے اور اسے حاصل کرنے میں تکبر ہوتا ہے، اور کبھی سواری کا استعمال اللہ کی نعمت بیان کرنے اور اس کا اظہار کرنے کے لئے ہوتا ہے جس طرح خوبصورت کپڑوں کا استعمال ان دونوں مقاصد کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے ہر وہ مسلمان جو زینت کے لئے سواری رکھے اس پر واجب ہے کہ اس میں تکبر کی نیت نہ کرے۔

آرائش کے لئے اچھی سواری رکھنے کے جواز کی دلیل یہ آیات

کریمہ ہیں:

”وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ“^(۲) (اور اسی نے (پیدا کئے) گھوڑے اور نچر اور گدھے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کے لئے بھی اور وہ پیدا کرتا رہتا ہے ایسی چیزیں جن کی تم کو خبر نہیں)۔ ”وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ“^(۳) (اور ان کی وجہ سے تمہاری رونق بھی ہے جب کہ (ان کو) شام کے وقت (گھر) لاتے ہو اور جب کہ (انہیں) صبح کے وقت (چرنے) چھوڑ دیتے ہو)۔

یہ جمال و آرائش اگرچہ دنیا کے ساز و سامان میں سے ہے لیکن

(۱) حوالہ بالا۔

(۲) سورہ نحل، ۸۔

(۳) سورہ نحل، ۶۱۔

(۱) ملاحظہ ہو: احکام القرآن لابن العربی ۱۳/۲، تفسیر القرطبی ۱۰/۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے، دیوالیہ قرار دیے گئے شخص کو اس کے اپناج ہونے کی وجہ سے خادم دینے کا ذکر (یعنی اگر وہ اپناج مریض ہو اور نفقہ کے علاوہ خادم کا بھی محتاج ہو یا اس کا منصب خادم کا تقاضا کرتا ہو) ”تھلیس“ کی بحث میں آتا ہے، جب اس شخص کے مال کے بارے میں گفتگو کی جاتی ہے جس پر دیوالیہ ہو جانے کی وجہ سے تصرفات کی پابندی عائد کر دی گئی ہو، اسی طرح دیوالیہ قرار دینے کے سلسلے میں جس شخص کو قید کر دیا گیا ہو اسے خادم دینے کا ذکر اس موقع پر آتا ہے جب دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کو اس مقصد سے قید کرنے کا بیان ہوتا ہے کہ وہ اپنے اوپر واجب حق کا اتر کر لے، یا اس مال کا اتر کر لے جس کا چھپانا ثابت ہے۔

إخداام

تعریف:

۱- لغت میں اخداام خادم دینے کو کہتے ہیں (۱)، فقہاء کا استعمال بھی اس معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- خادم دینا یا تو شوہر کی طرف سے ایسی بیوی کے لئے ہوگا کہ اس جیسی عورتوں کے لئے خدمت گزار ہوتا ہے، یا کسی اور کی طرف سے ہوگا۔
جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر بیوی ایسی ہو کہ اس جیسی عورت کو خادم دیا جاتا ہے تو شوہر کے اوپر اس بیوی کے لئے خادم مہیا کرنا اور اس خادم کا نفقہ ادا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ خادم کا نفقہ ادا کرنے ہی سے اس کے رکھنے کا مقصد حاصل ہوتا ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء اخداام (خادم دینے) کا چند مقامات پر تذکرہ کرتے ہیں، شوہر کا بیوی کو خادم دینے کا تذکرہ نفقات کے ابواب میں کیا جاتا



(۱) المصباح للمیر، تاج المعروس، لسان العرب، الصحاح۔

(۲) لشرح الکبیر مع الدرستی ۳/ ۵۱۰، ۵۱۱ طبع عیسیٰ الخلیفی۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۳۱۵ طبع الامام، لشرح الکبیر مع الدرستی ۳/ ۵۱۰، ۵۱۱،

الاتعاش لشریح بنی ۳/ ۱۵۲ طبع محمد علی صبیح، المغنی ۹/ ۲۳۷ اور اس کے بعد کے

صفحات طبع اول المنار۔

الف- کھڑے ہوئے شخص کا گھر سے اخراج بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ دونوں قدم گھر سے باہر نکال دے، اور بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ ایک قدم باہر نکال دے بشرطیکہ اسی قدم پر کھڑا رہا ہو، اور اگر کوئی شخص گھر میں بیٹھا ہوا ہے تو اس کا اخراج یہ ہے کہ اپنے دونوں قدم اور بدن گھر کے باہر نکال دے، اور اگر چت لیٹا ہوا ہے تو اس کا اخراج یہ ہے کہ اکثر بدن گھر سے باہر نکال دے^(۱)۔ فقہاء نے اس کی تفصیل ”کتاب لایمان“ میں اندر آنے اور باہر نکلنے کی قسم کھانے پر بحث کرتے ہوئے لکھی ہے۔

ب- کسی شہر سے اخراج یہ ہے کہ اپنے جسم کے ساتھ اس شہر کی آبادی سے آگے بڑھ جائے۔

ج- رہائشی مکان سے اخراج یہ ہے کہ اس میں رہائش اختیار کرنے والا اپنے جسم و جان، سامان اور بال بچوں سمیت اس سے نکال دیا جائے^(۲)۔

د- زکاۃ اور کفارات کا اخراج بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ فقیر کو ان کا مالک بنا دیا جائے، حتیٰ کہ اگر فقیر کو مالک بنانے سے پہلے زکاۃ و کفارات ہلاک ہو گئے تو دوبارہ نکالنا واجب ہوگا، بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک زکاۃ و کفارات کا اخراج یہ ہے کہ اتنا مال الگ کر لیا جائے، مالک بنانے کی شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر زکاۃ الگ کر لینے کے بعد کسی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر ضائع ہوگئی تو زکاۃ نکالنے والے پر دوبارہ زکاۃ نکالنا لازم نہ ہوگا^(۳)، جیسا کہ فقہاء نے

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۹/۲۷ طبع بلاق، جامعہ الجمل علی شرح الحج ۲/۵-۳ طبع دار احیاء التراث۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۸/۷۸-۷۹۔

(۳) ملاحظہ ہو جامعہ الدوسقی ۱/۵۰۲-۵۰۳ طبع عینی البانی المجلس، المغنی ۶/۱۸۶ طبع سوم المنان المجموع ۶/۳۵۱، مائع کردہ مکتبہ لا دنا دعدہ، جامعہ البیرونی علی الطیب ۲/۳۰۷، مائع کردہ دار المعرفۃ، الاسوال لابن ہبید

إخراج

تعریف:

۱- لغت میں اخراج اندر سے نکالنا، ابعاد (دور کرنا) اور تخریج (کنارے کرنا) بھی ہے^(۱)۔
فقہاء کے یہاں بھی اخراج کا یہی مفہوم ہے^(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تخارج:

۲- فقہاء اخراج اور تخارج میں فرق کرتے ہیں، ان دونوں کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت قرار دیتے ہیں (یعنی اخراج عام ہے اور تخارج خاص)، تخارج کو اس صورت کے لئے مخصوص کرتے ہیں جب میت کے ورثاء اپنے میں سے بعض کو ترکہ میں کچھ متعین چیز دے کر میراث سے نکالنے پر صلح کر لیں^(۳)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- اخراج کیسے ہوتا ہے؟

فقہاء کے کلام کا مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ لوگ ہر چیز کا اخراج اس کے حالات کے اعتبار سے مانتے ہیں۔

(۱) لسان العرب: مادہ (خرج)۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۳۱۳ طبع مصنفی المجلس۔

(۳) شرح السراجیہ ص ۱۲ طبع مصنفی المجلس ۶۳-۱۳ھ۔

اخراج ۴، إخفاء

کہ کتب فقہ کی کتاب الزکاۃ اور کتاب الکفارات میں مذکور ہے، اسی طرح جو شخص حد شرعی (شرعی سزا) کا مستحق ہے اس پر حد جاری کرنے کے لئے اسے مسجد سے نکالنا واجب ہے^(۱) جیسا کہ کتب فقہ کی ”کتاب الحدود“ میں مذکور ہے، اسی طرح جو لوگ مسجد میں کوئی پیشہ کرتے ہیں انہیں مسجد سے نکالنا واجب ہے^(۲)۔

اور کبھی نکالنا حرام ہوتا ہے، مثلاً عدت گزارنے والی عورت کو اس کے گھر سے ناحق نکالنا، جیسا کہ کتب فقہ کی ”کتاب العدة“ میں، اور کتب تفسیر میں ”لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ“^(۳) (مت نکالو ان کو ان کے گھروں سے) کی تفسیر مذکور ہے، اسی طرح چوری کی نیت سے ”حرز“ سے سامان کا نکالنا حرام ہے جیسا کہ کتب فقہ میں حد سرتہ کے تحت مذکور ہے۔

”کتاب الزکاۃ“ اور ”کتاب الکفارات“ میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔
ھ۔ چوری کردہ مال کا ”حرز“ سے اخراج حنفیہ کے نزدیک کھلے طور پر اسے نکلنے سے ہوتا ہے، لیکن حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں کھلے طور پر نکلنے کی شرط نہیں ہے، پس جس شخص نے موتی نکل لیا اور اسے لے کر باہر چلا گیا تو اس کا ہاتھ حنفیہ کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا، اور دوسرے فقہاء کے یہاں کاٹا جائے گا^(۱)، جیسا کہ فقہاء نے ”کتاب اسرتہ“ میں ذکر کیا ہے۔

حنفیہ کے برخلاف جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر اخراج کا آغاز کسی شخص کی طرف سے پایا جائے تو فعل اخراج اسی فاعل کی طرف منسوب ہوگا، اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس فاعل نے فعل اخراج کی تکمیل نہ کی ہو، اسی لئے جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ کسی شخص نے اگر چوری کردہ مال حرز سے نکال کر دور ڈال دیا، پھر اسے لے لیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس کی تفصیل فقہاء نے ”حرز“ سے اخراج کی شرطوں پر گفتگو کرتے ہوئے ”باب اسرتہ“ میں کی ہے^(۲)۔

اِخْفَاءُ

دیکھئے: ”اِخْفَاءُ“۔

اخراج کا حکم شرعی:

۴۔ اخراج سے متعلقہ احکام کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ اخراج کا کوئی ایک حکم نہیں ہے بلکہ مختلف احوال کے اعتبار سے مختلف احکام ہیں۔

اخراج کبھی واجب (یعنی فرض) ہوتا ہے، مثلاً زکاۃ اور کفارات کا نکالنا، نیز ان چیزوں کا نکالنا جن کی فرضیت پر دلیل قائم ہے، جیسا

= رص ۶۰۱ طبع مطبعہ عبدالمطیف حجازی، المجلد ۱۵/۲۶۳ طبع لمیر یہ مصنف ابن ابی شیبہ ۱۳۷۱ھ، (ب) مخطوطہ استنبول۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲/۱۷۱، سواہب الجلیل ۶/۱۶، 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، ۱۵۵

دوسرے سے الگ قرار دیا ہے، انہوں نے عہد کو ان چیزوں کے ساتھ خاص کیا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے واجب یا حرام قرار دیا ہے، اور وعدہ کا تعلق ان کے علاوہ سے قرار دیا ہے۔

اخلاف کا حکم شرعی:

۴- عہد اور وعدہ میں فرق کرنے کی صورت میں ”اخلاف عہد“ (عہد کے خلاف کرنا) حرام ہوگا، جہاں تک اخلاف وعدہ (وعدہ کی خلاف ورزی) کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں نووی نے لکھا ہے: علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس شخص نے کسی انسان سے کسی ایسی چیز کا وعدہ کیا جو ممنوع نہیں ہے تو اسے اپنے وعدہ کو پورا کرنا چاہئے، جہاں تک یہ سوال ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے یا مستحب؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا مستحب ہے، اگر اس نے وعدہ پورا نہیں کیا تو تا رک فیضیلت ہو اور شدید مکروہ تنزیہی کا ارتکاب کیا، لیکن گنہگار نہیں ہوگا۔ ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا واجب ہے، امام ابو بکر بن العربی مالکی فرماتے ہیں: اس مذہب کو اختیار کرنے والے سب سے جلیل القدر فقیہ حضرت عمر بن عبدالعزیز ہیں، مالکیہ نے ایک تیسرا مذہب اختیار کیا، وہ یہ ہے کہ اگر وعدہ کسی سبب سے مربوط ہو، مثلاً یہ کہا کہ شادی کر لیجئے آپ کو اتنا دوں گا، یا اس بات کی قسم کھا لیجئے کہ مجھے سب و شتم نہیں کریں گے تو آپ کو اتنا ملے گا، یا اسی طرح کی کوئی اور صورت ہو تو وعدہ پورا کرنا واجب ہے، اور اگر مطلق وعدہ کیا تھا تو ایفاء وعدہ واجب نہ ہوگا، ایفاء وعدہ کو واجب قرار دینے والے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ یہ وعدہ بہہ کے معنی میں ہے، اور بہہ جمہور فقہاء کے نزدیک قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوتا، اور مالکیہ کے نزدیک بہہ قبضہ سے پہلے لازم

اخلاف

تعریف:

۱- لغت میں اخلاف کا ایک معنی عہد کا پورا نہ کرنا ہے (۱)، زجاج نے کہا ہے: عقود عہود سے زیادہ مؤکد ہیں، اس لئے کہ عہد الزام ہے، اور ”عقد“ پختگی اور مضبوطی کے ساتھ الزام ہے، یہ ماخوذ ہے عقدائشی بغیرہ سے، جس کے معنی ہیں: ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ باندھ دینا جس طرح ایک رسی دوسری رسی سے باندھی جاتی ہے۔
فقہاء کا استعمال بھی مذکورہ لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

کذب:

۲- بعض فقہاء نے کذب اور اخلاف کو برابر قرار دیا ہے، اور بعض نے دونوں کے درمیان بیزرق کیا ہے کہ کذب کا تعلق ماضی اور حال سے ہے، اور اخلاف وعدہ کا تعلق مستقبل سے ہے (۲)۔

اخلاف کس چیز میں واقع ہوتا ہے؟

۳- اخلاف کا وقوع وعدہ اور عہد میں ہوتا ہے، بعض فقہاء نے وعدہ اور عہد کو ایک قرار دیا ہے، اور بعض فقہاء نے وعدہ اور عہد کو ایک

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، مادہ (فلف)۔

(۲) ملاحظہ ہو: لفرق للفرافی، نیز حاشیہ ابن الشاطی علی لفرق ۳۳، ۳۴ (کچھ تبدیلی کے ساتھ) طبع دار المعرفہ بیروت۔

اخلاف ۵

ہو جاتا ہے (۱)۔

وعدہ خلافی کی تو اسے وعدہ کی تنفیذ پر مجبور کیا جائے گا۔ حنا بلہ میں سے رھیبانی نے صراحت کی ہے کہ عدالتی طور پر ایفاء عہد کو لازم نہیں قرار دیا جاسکتا (اس کو انہوں نے اپنے قول ”فی الظاہر“ سے تعبیر کیا ہے)، حنا بلہ کا صحیح قول یہی ہے (۱)۔

شافعیہ کے وعدہ خلافی کو مکروہ قرار دینے کا تقاضا یہ ہے کہ وعدہ خلافی کرنے والے کو وعدہ کی تنفیذ پر مجبور نہ کیا جائے (۲)۔

ب۔ اخلاف شرط (شرط کی خلاف ورزی):

شرط میں اصل یہ ہے کہ اسے لازم کیا جائے، جب کوئی شرط کی خلاف ورزی کرے گا تو اس سے یا تو عقد میں خلل پیدا ہو جاتا ہے، یا دوسرے فریق کو عقد ختم کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے، اس سے صرف نکاح میں عائد کردہ بعض شرطیں مستثنیٰ ہیں کہ ان کی خلاف ورزی بالکل اثر انداز نہیں ہوتی، کیونکہ یہ شرطیں لگانے کے مرحلہ ہی میں بعض فقہاء کے نزدیک لغو قرار پاتی ہیں، جیسا کہ ان کو فقہاء نے ”کتاب النکاح“ میں ذکر کیا ہے۔



لیکن یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ وعدہ خلافی کی نیت سے وعدہ کرنے والا قطعاً گنہگار ہے، اور اس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ نفاق کے ایک شعبہ پر ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”آیة المنافق ثلاث: إذا حدث کذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان“ (۳) (منافق کی نشانیاں تین ہیں، جب بات کرے جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے اس کی خلاف ورزی کرے، جب ائین بنایا جائے تو خیانت کرے)۔

اخلاف کے آثار:

الف۔ اخلاف وعد (وعدہ کی خلاف ورزی):

۵۔ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وعدہ عدالتی طور پر لازم نہیں ہوتا الا یہ کہ معلق صورت میں کیا گیا ہو (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک ایک روایت میں عقد کا وعدہ وعدہ کرنے والے کے لئے عدالتی طور پر لازم ہوتا ہے بشرطیکہ اس وعدہ عقد کی بنا پر دوسرے فریق نے اپنے ذمہ کوئی مالی ذمہ داری لے لی ہو، مثلاً کسی شخص نے اس سے کہا: تم اپنا گھر منہدم کر دو میں اس کی تعمیر کا صرفہ تمہیں بطور ادھار مہیا کر دوں گا (۴) (اس وعدہ کی بنا پر اس شخص نے مکان منہدم کر دیا)۔

(حنفیہ اور مالکیہ کی عائد کردہ شرطوں کے مطابق) جب اس نے

(۱) الأذکار ص ۲۸۱، ۲۸۲۔

(۲) حدیث: ”آیة المنافق ثلاث“ بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (المولود والمرجان ص ۱۲)۔

(۳) الأشاہ والنظار ۲/۱۱۰، ملاحظہ ہو: علی حیدر اور محمد خالد اتاسی کی شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ مادہ (۸۲)۔

(۴) الفروق ۲/۲۵۔

(۱) مطالب اولیٰ امی ۶/۳۳۳، کشاف القناع ۶/۲۸۳، الانصاف ۱۱/۱۵۲۔

(۲) روحہ الفقہاء للشیخ السبکی ۵/۳۹۰، شرح الأذکار ۶/۲۵۸، ۲۵۹، اقلیو بی

کیا تاکہ زکاۃ، امانات، منذورات اور کفارات کی ادائیگی بھی اداء میں شامل ہو جائے، اسی طرح اداء واجب اور نفل دونوں کی انجام دہی کو شامل ہے۔

مجاز شرعی کے طور پر اداء اور قضاء میں سے ہر ایک کا اطلاق دوسرے کے لئے ہو جاتا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ" (۱) (تو جب تم اپنے مناسک ادا کر چکو) (اس آیت میں قضاء کا استعمال اداء کے معنی میں ہے) اور مثلاً آپ کہیں: "نویت اداء ظهر الأمس" (۲) (میں نے گذشتہ کل کی ظہر ادا کرنے کی نیت کی) (اس جملہ میں اداء مجازاً قضاء کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے)۔

۲- اداء یا تو خالص ہوگا، خواہ کامل ہو، مثلاً فرض نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا یا قاصر ہو، مثلاً تنہا فرض نماز ادا کرنا یا اداء غیر خالص ہوگا یعنی جو قضاء کے مشابہ ہوگا، مثلاً اس لاحق کا عمل جو جماعت کی نماز میں شروع سے شریک ہوا تھا لیکن اس کی بقیہ رکعات (کسی عذر کی بنا پر) فوت ہو گئیں، لہذا اس نے امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی نماز مکمل کی، تو اس کا فعل اس اعتبار سے اداء ہے کہ وہ وقت کے اندر ہی نماز پڑھ رہا ہے لیکن اس اعتبار سے قضاء ہے کہ اس نے امام کے ساتھ نماز ادا کرنے کا جو التزام کیا تھا اسے پورا نہیں کر سکا، امام کی تکبیر تحریمہ جس چیز کے لئے ہوئی تھی، یعنی متابعت اور امام کے ساتھ مشارکت لاحق اس کی قضاء اس کے مثل کے ذریعہ کر رہا ہے (۳)۔

اداء

تعریف:

۱- اداء: ایصال (پہنچانے) کا نام ہے، کہا جاتا ہے "أدى الشيء" (چیز پہنچا دی) "أدى دينه" (یعنی اپنا دین ادا کر دیا) اداء اس مادہ کا ام مصدر ہے، اداء اور قضاء کا اطلاق لغت میں موقت (جس کا وقت متعین کر دیا گیا ہو) اور غیر موقت (جس کا وقت مقرر نہ کیا گیا ہو) دونوں کی انجام دہی کے لئے ہوتا ہے، موقت کی مثال فرض نماز کا اداء اور قضاء کرنا، غیر موقت کی مثال زکاۃ اور امانت کی ادائیگی، حقوق کی قضاء (انجام دہی) وغیرہ (۱)۔

جمہور اہل اصول و فقہاء کی اصطلاح میں اداء جس کام کا وقت آچکا ہے، اس کے وقت کے نکلنے سے قبل اس کام کے بعض، اور ایک قول کے مطابق تمام اجزاء کو عمل میں لانا ہے، خواہ وہ کام واجب ہو یا مستحب۔ شریعت نے جن چیزوں کے لئے کوئی زمانہ مقرر نہیں کیا ہے، مثلاً نفل، نذر مطلق اور زکاۃ، ان کی انجام دہی کو نہ اداء کہا جائے گا، نہ قضاء (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک اداء بعینہ اس چیز کا حوالہ کرنا ہے جو امر کے ذریعہ ثابت ہو، حنفیہ نے اداء کی تعریف میں وقت کی قید کا اعتبار نہیں

(۱) سورہ بقرہ/۲۰۰۔

(۲) الخلو ج ۱/ ۱۶۱-۱۶۲، شرح المنار رص ۱۵۰، ۱۵۳ طبع اعثمانیہ، کشف اصطلاحات الفنون رص ۱۰۲ طبع الہند، کشف الاسرار ۱/ ۱۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مکتبہ المصنوع۔

(۳) الخلو ج ۱/ ۱۶۶، کشف اصطلاحات الفنون رص ۱۰۲۔

(۱) لسان العرب، المصباح المہیر، الخلو ج علی التوضیح ۱/ ۱۶۰ طبع مکتبہ کشف اصطلاحات الفنون رص ۱۰۰۔

(۲) جمع الجوامع بشرح اعلیٰ وحاشیۃ البنانی ۱/ ۱۰۹ طبع الازہریہ، البدخش مع الاسنوی ۱/ ۶۳ طبع مکتبہ الخلو ج ۱/ ۱۶۰ طبع مکتبہ۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قضاء:

۳- لغت میں قضاء کا معنی اداء ہی ہے، فقہاء نے وضع لغوی کے خلاف قضاء کو درج ذیل اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہے تاکہ قضاء اور اداء میں تمیز ہو سکے:

قضاء کا اصطلاحی مفہوم ہے: اداء کا وقت نکلنے کے بعد ماسبق کی تلافی کے لئے جو کچھ کیا جائے سابقہ سبب کی بنا پر، قضاء کی دوسری تعریف ہے ”امر کے ذریعہ جو چیز واجب ہوئی تھی اس کے مثل کی حوالگی“ جیسا کہ حنفیہ نے تعریف کی ہے۔

جمہور فقہاء کے نقطہ نظر سے قضاء اور اداء میں فرق یہ ہے کہ اداء میں وقت کی قید ہے اور قضاء میں یہ قید نہیں، اور حنفیہ کے نقطہ نظر سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ اداء میں عین واجب کی حوالگی ہوتی ہے اور قضاء میں مثل واجب کی، کیونکہ جمہور کے نزدیک اداء مامور بہ کو وقت کے اندر انجام دینا ہے ان چیزوں کے تین جن کا وقت مقرر ہے اور حنفیہ کے نزدیک اداء مامور بہ کو کسی بھی وقت میں انجام دینا ہے غیر موقت اور امر کے تین۔

ب- اعادہ:

۴- لغت میں اعادہ کسی چیز کو دوبارہ لوٹانا ہے، اور اصطلاح میں اعادہ وہ عمل ہے جو وقت اداء میں دوبارہ اس لئے کیا جائے کہ پہلی بار کرنے میں کوئی خلل واقع ہو گیا تھا، اور ایک قول یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے دوبارہ کرنا، لہذا اتنا نماز پڑھنے کے بعد جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا اس اعتبار سے اعادہ ہوگا کہ فضیلت کا طلب کرنا ایک عذر ہے (۱)۔

اعادہ اور اداء میں فرق یہ ہے کہ اداء میں اس سے پہلے کام ہونا ہے اور اعادہ میں ایک بار کام ہو چکا ہوتا ہے۔

(۱) اہل سنت، ج ۱، ص ۱۶۱، جمع الجوامع ۱۰۹، ۱۱۸، البدعی ۶۳۔

عبادات میں اداء:

۵- جن عبادات کے لئے وقت مقرر نہیں ہے ان کو اصطلاحی معنی میں اداء نہیں کہتے ہیں جو قضاء کا مقابل ہے، یہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا مسلک ہے، البتہ یہ فقہاء ان کے لئے اداء کا استعمال لغوی معنی میں کرتے ہیں یعنی مامور بہ کو انجام دینا اور یہ اس اداء سے عام ہے جو قضاء کا مقابل ہے، اسی لئے شہر املسی اداء زکاۃ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اداء سے مراد اس کا اصطلاحی معنی نہیں ہے، کیونکہ زکاۃ کا کوئی متعین وقت نہیں ہے جس کے نکلنے سے وہ قضاء ہو جائے (۱)۔ حنفیہ کے نزدیک غیر موقت کو شرعاً اور عرفاً اداء کہا جاتا ہے اور قضاء واجب موقت کے ساتھ مخصوص ہے (۲)۔

وقت اداء کے اعتبار سے عبادات کی قسمیں:

۶- وقت اداء کے اعتبار سے عبادات کی دو قسمیں ہیں: مطلق اور موقت۔

مطلق وہ عبادات ہیں جن کی ادائیگی کے لئے کوئی ایسا محدود وقت متعین نہ کیا گیا ہو جس کے دو کنارے (آغاز و اختتام) ہوں، کیونکہ مطلق عبادات میں پوری عمر وقت کے درجہ میں ہے، خواہ واجب عبادات ہوں، مثلاً زکاۃ، کفارات، یا مستحب عبادات ہوں، مثلاً مطلق نفل (۳)۔

موقت عبادات وہ ہیں جن کی ادائیگی کے لئے شریعت نے ایک وقت متعین کیا ہے جس سے پہلے ادائیگی درست نہیں ہوتی اور اگر

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۱۳۳، اہل سنت ج ۱، ص ۱۶۰، جمع الجوامع ۱۱۰۔

(۲) کشف الاسرار ۱/۱۳۶، ابن ماجہ ۱/۲۸۷، طبع بولاق۔

(۳) کشف الاسرار ۱/۱۳۶، جمع الجوامع ۱۰۹، ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، اہل سنت ج ۱، ص ۲۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اداء کا شرعی حکم:

۷۔ عبادات فرض ہوں گی یا مستحب، اگر فرض ہوں، مثلاً نماز، روزہ، زکاۃ، حج، جہاد، نذر، کفارہ، تو اہل مکلف شخص پر واجب ہے کہ ان کی ادائیگی مشروع طریقہ پر کرے، جب ان عبادات کا سبب متحقق ہو جائے اور ان کی شرطیں پورے طور پر پائی جا رہی ہوں۔

لہذا وہ عبادت جو اپنے دونوں کنارے (آغاز و اختتام) کے ساتھ متعین ہو، خواہ وقت موسع ہو، مثلاً نماز کا وقت یا مضیق ہو، مثلاً رمضان کا وقت تو اس کو متعین وقت کے اندر ادا کرنا واجب ہے، وہ عبادت نہ تو اس وقت سے پہلے ادا کی جاسکتی ہے، نہ بلاعذر اس کے بعد، کیونکہ متعین وقت میں اگر اس کو نہیں ادا کیا گیا تو وہ عبادت فوت ہو جائے گی اور قضاء کرنے تک ذمہ میں واجب رہے گی۔

عبادت کا وقت مضیق ہونے کی صورت میں فقہاء کے درمیان اس وقت کی تحدید میں کوئی اختلاف نہیں جس میں ادائیگی واجب ہوتی ہے، کیونکہ اس میں تو پورا وقت عبادت میں مشغول ہوتا ہے، کوئی زمانہ اس عبادت سے فارغ نہیں ہوتا، البتہ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ ادائیگی کی صحت کے لئے تعین نیت ضروری ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک مطلق نیت کافی ہے، کیونکہ وقت چونکہ معیار ہے، لہذا اس میں اسی جنس کے دوسرے عمل کی گنجائش ہی نہیں رہی، اور جمہور کے نزدیک تعین نیت ضروری ہے اگر تعین نہیں کی تو عبادت ادا نہ ہوگی (۱)۔

جس عبادت کا وقت موسع ہو اس کے بارے میں وقت کا وہ حصہ متعین کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے جس سے ادائیگی کا وجوب

(۱) اہلوج ۱/۲۰۸، البدش ۱/۸۹، کشف الاسرار ۱/۲۱۳، بدائع الصنائع ۱/۹۶، المہذب ۱/۱۸۷، منتہی الارادات ۱/۳۳۷، ۳۳۵، مع الجلیل ۱/۳۸۳، ۳۸۷۔

مطلوب چیز واجب ہو تو اسے مؤخر کرنے سے گنہگار ہوتا ہے، مثلاً بیچ وقت نمازیں، رمضان کا روزہ۔

اداء کا وقت یا تو موسع (کشادہ) ہوگا یا مضیق (تنگ) ہوگا۔

مضیق: (تنگ) وہ ہے جس میں تنہا اسی فعل کی گنجائش ہو، اس کے ساتھ (اسی جنس کا) دوسرا فعل اس وقت میں نہ ہو سکتا ہو، مثلاً رمضان، اس کے وقت میں (رمضان کے روزہ کے علاوہ) کوئی دوسرا روزہ ادا کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی، اس کو معیار یا مساوی کہتے ہیں (۱)۔

موسع: (کشادہ) وہ ہے جس کا وقت اس کی ادائیگی سے بچ جاتا ہو یعنی اس کے وقت میں وہ فعل اور اسی جنس کا دوسرا فعل ادا کیا جاسکتا ہو، مثلاً ظہر کا وقت، اس میں نماز ظہر کے ساتھ دوسری نمازوں کی ادائیگی ہو سکتی ہے، اسی لئے وقت موسع کو ظہر کہا جاتا ہے (۲)، حج ان عبادات میں سے ہے جن کے وقت اداء کو ”موسع“ اور ”مضیق“ دونوں سے مشابہت ہے، کیونکہ مکلف ایک ہی سال میں دو حج نہیں کر سکتا، اس اعتبار سے مضیق کے مشابہ ہے، لیکن اعمال حج کے پورے وقت کا احاطہ نہیں کرتے، اس اعتبار سے موسع کے مشابہ ہے، یہاں وقت ہے جب کہ حج کو موقت عبادات میں شمار کیا جائے، ایک قول یہ ہے کہ حج مطلق عبادات میں سے ہے، کیونکہ زکاۃ کی طرح پوری عمر اس کی ادائیگی کا وقت ہے (۳)۔

(۱) کشف الاسرار ۱/۲۱۳، اہلوج ۱/۲۰۲، نواتح الرحموت شرح مسلم الشبوت ۱/۷۱۔

(۲) نواتح الرحموت ۱/۷۱، اہلوج ۱/۲۰۲، شرح البدش ۱/۸۹، طبع صبیح، القواعد و الفوائد الاصولیہ ص ۷۰، طبع النبی محمدیہ۔

(۳) شرح مسلم الشبوت ۱/۷۱، اہلوج ۱/۲۰۲، البدش ۱/۹۲، جمع الجوامع ۱/۱۹۱۔

اداءے

غالب کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے لئے تاخیر کرنا حرام ہوگا، اگر اس نے عبادت کو مؤخر کیا اور اداء کئے بغیر اس کا انتقال ہو گیا تو بالاتفاق گنہ گار ہوگا، اگر انتقال نہیں ہوا بلکہ زندہ رہا اور آخر وقت میں ادا کر لیا تو یہ تقاضی ابو بکر باقلانی کے نزدیک تضاء ہے اور جمہور کے نزدیک اداء ہے، کیونکہ اس پر اداء کی تعریف صادق آ رہی ہے اور اس ظن غالب کا اعتبار نہیں جس کا غلط ہونا واضح ہے۔

محققین حنفیہ کے نزدیک وقت اداء وہ جزء ہے جس میں فعل واقع ہوتا ہے، نماز اول وقت میں تعیین کے ساتھ واجب نہیں ہوتی بلکہ وقت غیر معین کے کسی حصہ میں واجب ہوتی ہے، تعیین عمل کے اعتبار سے مصلی کے ہاتھ میں ہے، اگر وہ اول وقت میں شروع کر دیتا ہے تو اسی وقت میں واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر درمیان وقت میں یا آخر وقت میں شروع کرتا ہے تو اسی وقت میں واجب ہوتی ہے، اور جب اس نے نماز شروع کر کے وقت واجب کی تعیین نہیں کی، یہاں تک کہ اتنا ہی وقت باقی بچا جس میں وہ صرف چار رکعت ادا کر سکتا ہے (جب کہ وہ مقیم ہو) تو اس پر اداء کے لئے عمل کے ذریعہ اس وقت کی تعیین واجب ہو جائے گی اور ترک تعیین سے گنہ گار ہوگا۔

بعض عراقی فقہاء حنفیہ کے نزدیک اداء کا وجوب آخر وقت سے وابستہ ہوتا ہے، ان حضرات کے مسلک کے اعتبار سے اگر اس نے آخر وقت سے پہلے اداء کر لی اور آخر وقت آنے سے پہلے اس کی اہلیت زائل ہو گئی تو اداء کی ہوئی نماز نفل ہوگی۔ بعض فقہاء شافعیہ کے نزدیک وجوب اول وقت سے وابستہ ہوتا ہے، لہذا اگر اس نے اس کو مؤخر کیا تو وہ تضاء ہے، یہ دونوں فریق وجوب میں توسع کا انکار کرتے ہیں^(۱)۔

(۱) شرح البدعہ ص ۸۹، اہلوج ۲۰۷، مجمع الجوامع ۱۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، القواعد والمواد الاصولیہ لابن الحاجہ ص ۷۰، ۷۱، مطبعہ انصار

وابستہ ہوتا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک وہ پورا وقت ہے، نہ کہ اس کے بعض اجزاء، کیونکہ امر کا تقاضا یہ ہے کہ اس پورے وقت کے کسی بھی حصہ میں وہ کام کیا جائے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "الوقت ما بین ہذین"^(۱) (وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے)، یہ حدیث وقت موسع کے تمام اجزاء کو شامل ہے، لہذا وقت موسع کا کوئی جزء اس کا زیادہ مستحق نہیں ہے کہ دوسرے اجزاء کو چھوڑ کر اس سے وجوب اداء کو وابستہ کیا جائے، لیکن حتی الامکان اول وقت میں ادا کرنا واجب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "اول الوقت رضوان اللہ، و آخره عفو اللہ"^(۲) (اول وقت اللہ کی رضامندی ہے اور آخر وقت اللہ کی طرف سے معافی ہے)، وقت مستحب کے آخر تک تاخیر جائز ہے، کیونکہ اس میں تاخیر کا جائز نہ ہونا لوگوں کے لئے تنگی کا باعث ہوگا، لہذا انہیں تاخیر کی اجازت دی گئی، حنا بلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک تاخیر جائز تو ہے لیکن اس کام کو کرنے کے عزم کے ساتھ، اگر کرنے کا عزم نہیں ہے تو تاخیر کرنے سے گنہ گار ہوگا۔

اگر مکلف کا ظن غالب یہ ہو کہ وہ وقت موسع کے آخر تک زندہ نہیں رہے گا تو اس کے لئے وقت تنگ ہو جاتا ہے، اس کے ظن

(۱) حدیث: "الوقت ما بین..." کی روایت مسلم (۱/۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، تحقیق محمد نواد عبدالباقی)، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان، ابن خزیمہ اور احمد نے کی ہے (الدرایہ ۱/۹۸-۱۰۰)۔

(۲) اس حدیث کی روایت دارقطنی نے کی ہے کتاب میں مذکور الفاظ حدیث اسی کے ہیں (الفتح الکبیر ۱/۳۶۶)، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے (۱/۳۲۱) طبع البابي الحنفی، تحقیق احمد رضا کر ۱۳۵۶ھ، ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله والوقت الآخر عفو الله" ترمذی کی روایت میں ایک روی مکر الحدیث ہے اس باب میں حضرت ابن عمر کے علاوہ سے بھی روایت ہے لیکن امام احمد نے فرمایا ہے: مجھے نہیں معلوم کہ اس بارے میں کوئی حدیث ثابت ہے (تخصیص التمیز ۱/۱۸۰)۔

وقت تنگ ہونے پر ادائیگی کس چیز سے متحقق ہوگی؟

۸- فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وقت تنگ ہونے کی صورت میں فرض کا پانا کس طرح ہوگا؟ جمہور کے نزدیک وقت کے اندر اگر ایک رکعت دونوں سجدوں کے ساتھ مل گئی تو نماز مل گئی، لہذا کسی شخص نے اگر وقت کے اندر ایک رکعت پڑھ لی، پھر وقت نکل گیا تو وہ پوری نماز کا ادا کرنے والا مانا جائے گا، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر“^(۱) (جس نے فجر کی ایک رکعت سورج نکلنے سے پہلے پالی اس نے نماز فجر پالی، اور جس نے سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی اس نے عصر پالی)۔ شہب مالکی کی رائے یہ ہے کہ تنہا رکوع مل جانے سے ہی نماز پانے والا مانا لیا جائے گا، حنفیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک اگر وقت کے اندر صرف تکبیر تحریمہ مل گئی تو نماز پانے والا ہوگا، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اکرم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ”إذا أدرك أحدكم أول سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته، وإذا أدرك أول سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته“^(۲) (اگر تم میں

سے کسی نے غروب شمس سے پہلے نماز عصر کا پہلا سجدہ پالیا تو وہ اپنی نماز پوری کر لے اور اگر طلوع شمس سے پہلے نماز فجر کا پہلا سجدہ پالیا تو اپنی نماز پوری کر لے) ایک روایت میں ہے: ”فقد أدرك“ (اس نے نماز پالی)، نیز اس لئے کہ جب پالینے سے نماز کا کوئی حکم وابستہ ہو تو اس میں ایک رکعت اور ایک رکعت سے کم برابر ہے۔ بعض حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس نے جتنی نماز وقت کے اندر پڑھی وہ اداء ہوئی اور جتنی نماز وقت کے بعد پڑھی وہ قضاء ہوئی، نماز کے ہر حصہ میں اس کے زمانہ کا اعتبار کرتے ہوئے (کہ اس نے طلوع شمس سے پہلے پوری نماز پڑھ لی ہو)، اور حنفیہ نے اس سے نماز فجر کو مستثنیٰ رکھا ہے، کیونکہ طلوع شمس سے پہلے نماز مکمل کئے بغیر پوری نماز کا پانے والا قرار نہیں پائے گا، حنفیہ اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ (نماز فجر کے دوران سورج نکلنے سے) ناقص وقت کامل وقت پر طاری ہو گیا، اس لئے حنفیہ نے اسے (کامل وقت پر ناقص وقت کے طاری ہونے کو) نماز کو باطل کرنے والی چیزوں میں شمار کیا ہے^(۱)۔

جس عبادت کا وقت مطلق ہو، مثلاً زکاۃ، کفارات، نذر مطلق اس کے وجوب اداء کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یہ اختلاف امر کے بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ امر کی تعمیل فوری طور پر واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے؟ اس میں اسی نوع کا اختلاف ہے جس طرح کا اختلاف اس عبادت کے بارے میں تھا جس کا وقت موسع تھا کہ اولین ممکنہ وقت میں فوری طور پر اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے اور کرنے کے عزم کے بغیر اگر مکلف اسے موخر کرتا ہے تو گنہ گار ہوگا؟ یا اس میں موخر کرنے کی

= السن، الفروق للقرافی ۲/۵۵، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المعرفۃ بیروت، بدائع الصنائع ۱/۹۵، المہذب ۱/۶۰، المغنی ۱/۳۹۵، طبع سوم، مطبعة المنار۔

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث: ”من أدرك...“ کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے (تخصیص الخیر ۱/۱۵۵)۔

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث: ”إذا أدرك أحدكم...“ کی روایت نسائی نے کی ہے یہ الفاظ بھی نسائی کے ہیں (۱/۲۵۷) طبع مکتبۃ التجاریہ امام مسلم نے حضرت مالکؒ سے اس حدیث کی روایت کی ہے (۱/۲۲۳)۔

(۱) ابن ماجہ ۱/۳۳۲، مع الجلیل ۱/۱۱۱، المہذب ۱/۶۰، نہایت المحتاج ۱/۳۶۰، ۳۶۱، الدبوتی ۱/۱۸۲، المغنی ۱/۳۷۷، ۳۷۸، منشی الارادات ۱/۳۶۱، مرآة الفلاح بحاشیہ الطحاوی ص ۱۸۰۔

بعد الفريضة صلاة الليل“^(۱) (فرض کے بعد سب سے افضل نمازرات کی نماز ہے)، ایک حدیث میں ارشاد ہے: ”صوم یوم عاشوراء کفارة سنة“^(۲) (یوم عاشوراء کا روزہ ایک سال کا کفارہ ہے)، اسی طرح حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من ثابر علی اثنتی عشرة رکعة فی الیوم واللیلة بنی اللہ له بیتا فی الجنة“^(۳) (جس نے دن رات میں بارہ رکعت کی پابندی کی اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک مکان تعمیر کر دیں گے)، ان مستحب عبادات کا ادا کرنا حصولِ ثواب کے لئے مطلوب ہے، اس کا ادا کرنا واجب نہیں ہے، البتہ شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، فاسد ہونے کی صورت میں اس کی قضاء لازم ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پورا کرنا مستحب ہوتا ہے، ہاں نفل حج اور نفل عمرہ شروع کرنے کے بعد سب حضرات کے نزدیک ان کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے^(۴)۔

(۱) حدیث: ”أفضل الصلاة...“ کی روایت مسلم نے کی ہے یہ الفاظ مسلم ہی کے ہیں (۲/۸۲۱) طبع لعلی، امام احمد نے بھی اس کی روایت کی ہے (۲/۳۰۳، ۳۲۹) طبع لیبیدیہ، نیز ابوداؤد نے بھی اس کی روایت کی ہے (۱/۵۶۶) طبع لعلی۔

(۲) حدیث: ”صوم یوم عاشوراء...“ کی روایت مسلم اور ابن حبان نے ابوقادہ سے کی ہے (تخصیص المیر ۲/۲۱۳)۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث: ”من ثابر...“ کی روایت نسائی، ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے ترمذی نے کہا ہے کہ اس سند سے یہ حدیث غریب ہے نسائی نے کہا ہے مغیرہ بن زیاد قوی نہیں ہیں، امام احمد نے انہیں ضعیف کہا ہے مسلم نے اس حدیث کی روایت عبید بن یوسفیان سے، انہوں نے حضرت ام حبیبہ سے روایت کی ہے (تخصیص المیر ۲/۱۲)۔

(۴) ابن ماجہ میں ۱/۸۳، البدائع ۱/۲۸۳، ۲۹۰، نہایت المحتاج ۳/۱۲۳، منتہی الارادات ۱/۳۶۱، المغنی ۲/۳۰، مع الجلیل ۱/۲۱۰، ۳۰۹، ۵۶۳، الخلو ج ۱/۱۲۵، جمع الجوامع ۱/۹۰۔

گنجائش ہے، فوری طور پر کرنا واجب نہیں اور اولین ممکنہ وقت سے بلاعذر مؤخر کرنے کی بنا پر انسان گنہگار نہیں ہوگا؟ لیکن دونوں گروہ اس بات پر متفق ہیں کہ آخری عمر میں جب ایسا وقت آگیا کہ ظن غالب کے اعتبار سے موت سے پہلے کسی طرح واجب کی ادائیگی کی جاسکتی ہے تو وجوب اداء تک ہو جاتا ہے اور اگر اس نے اب بھی ادا نہ کیا اور انتقال ہو گیا تو اس کے ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوتا ہے^(۱)۔ یہ پوری تفصیل عبادات واجبہ کے بارے میں ہے، خواہ موقت ہوں یا مطلق۔

۹- مستحب عبادات کے بارے میں طے ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور ترک پر ملامت نہیں کی جاتی، لیکن اس کا کرنا اس کے ترک سے زیادہ بہتر ہے۔

بعض مستحب بھی موقت ہوتے ہیں، مثلاً ظہر سے پہلے کی دو رکعتیں اور ظہر کے بعد کی دو رکعتیں، مغرب اور عشاء کے بعد کی دو دو رکعتیں، فجر سے پہلے کی دو رکعتیں اور بعض مستحبات کسی خاص سبب سے وابستہ ہوتی ہیں، مثلاً چاند گہن، سورج گہن کی نماز، بعض مستحبات مطلق ہوتی ہیں، مثلاً تہجد کی نماز۔ اسی طرح روزوں میں بھی بعض روزے موقت ہوتے ہیں، مثلاً عرفہ کے دن کا روزہ غیر حاجی کے لئے اور عاشوراء کا روزہ، اور بعض روزے نفل ہوتے ہیں کہ آدمی جس دن چاہے رکھے۔ جو عبادات فرض سے زائد ہوں، خواہ نماز ہوں یا روزے، زکاۃ ہوں یا حج۔ ان کی فضیلت کے بارے میں بہت سے آثار آئے ہیں، مثلاً رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”أفضل الصلاة“

(۱) بدائع لمصنوع ۲/۹۶، ۱۰۳، ۱۱۸، ابن ماجہ میں ۲/۲۸، المغنی ۲/۶۸۳، ۳۳۱، منتہی الارادات ۱/۳۶۱، نہایت المحتاج ۳/۲۲۹، المہذب ۱/۲۰۶، ۱۳۷۔

اصحاب اعذار (عذروالوں) کی ادائیگی:

بارے میں حنفیہ کے دقول ہیں:

ایک قول امام زفر کا ہے، وہ یہ ہے کہ فرض واجب نہ ہوگا اور نہ اداء متغیر ہوگا، الا یہ کہ اتنا وقت باقی ہو جس میں فرض کا اداء کرنا ممکن ہو۔ دوسرا قول امام کرخی اور اکثر محققین کا ہے، وہ یہ کہ اگر صرف تحریمہ کے بعد روقت باقی ہو تو بھی فرض کا لزوم ہو جائے گا اور اداء متغیر ہو جائے گا، یہی قول حنابلہ اور بعض شافعیہ کا بھی ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر اتنا وقت باقی ہو کہ طہارت حاصل کرنے کے ساتھ ایک رکعت نماز پر بھی جاسکتی ہو تو فرض نماز لازم ہو جائے گی، بعض شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اور شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اگر صرف اتنا وقت باقی ہو جس میں ایک رکعت نماز پر بھی جاسکتی ہو تو فرض نماز کا لزوم ہو جائے گا^(۱)۔

یہ بعض بدنی عبادات میں اہلیت اداء کے معتبر ہونے کی مثالیں ہیں، تفصیلات جاننے کے لئے ان اصطلاحات کا مطالعہ کیا جائے "اہلیت"، "حج"، "صلاۃ"، "صوم"۔

۱۱- جہاں تک اداء پر قدرت کی بحث ہے تو اس بارے میں شریعت کو یہ مطلوب ہے کہ عبادت اس طرح ادا کی جائے جس طرح شریعت میں وارد ہے، مثلاً نماز میں واجب ہے کہ اس طرح نماز پر بھی جائے جس طرح نبی اکرم ﷺ نے نماز ادا فرمائی، کیونکہ ارشاد نبوی ہے "صلوا کما رأیتمونی أصلی"^(۲) (اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے تم نے دیکھا)۔

لیکن جو شخص مشروع طریقہ پر نماز ادا کرنے سے عاجز ہو اس کے لئے اس طرح نماز ادا کرنا جائز ہے جس طرح نماز ادا کرنے پر وہ

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۵، ۹۶، المہذب ۱/ ۶۰، ۶۱، مع الجلیل ۱/ ۱۱۱، ۱۱۳، المفروق للقرانی ۲/ ۳۷۲، الکافی ۱/ ۳۳۸، الدبوتی ۱/ ۱۸۵، ۱۸۶ طبع دار الفکر، البغدادی ۳/ ۳۷۲، 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، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰،

اَسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا،^(۱) (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔

۱۲- عبادات مالیہ، مثلاً زکاۃ کے بارے میں اہلیت اداء کے پیش نظر نابالغ بچے اور مجنون پر زکاۃ واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک نابالغ اور مجنون کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی، کیونکہ یہ مال سے متعلق حق ہے، ان دونوں کی طرف سے ان کا ولی اداء کرے گا اور زکاۃ نکالنے میں ولی کی نیت معتبر ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک نابالغ اور مجنون پر زکاۃ واجب نہیں، کیونکہ زکاۃ عبادت ہے اور وہ دونوں اس کے اہل نہیں ہیں^(۲)۔

اسی طرح اگر کسی پر کفارہ واجب تھا، اور وہ وجوب کے وقت اس کے ادا کرنے سے عاجز رہا، (یعنی ادا نہیں کیا) پھر اس کا حال بدل گیا تو اس سلسلے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وقت اداء کا اعتبار ہے، وقت وجوب کا اعتبار نہیں، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لہذا اگر وہ وجوب کے وقت مال دار تھا (بعد میں تنگ دست ہو گیا) تو اس کے لئے روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست ہے۔

حنابلہ کے نزدیک وقت وجوب کا اعتبار ہے، وقت اداء کا اعتبار نہیں، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ کفارہ واجب ہونے کے وقت سے لے کر کفارہ ادا کرنے کے وقت تک میں جو سب سے زیادہ سخت حالت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا^(۳)۔

(۱) سورہ آل عمران، ۹۷۔
(۲) المغنی ۲/۲۴۲، مخ الجلیل ۱/۳۳۳، المہذب ۱/۳۷۷، بدائع الصنائع ۵/۳۲۳۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/۷۷، الکافی ۱/۵۳، نہایہ المحتاج ۱/۷۸، المہذب ۱۱۶/۲، المغنی ۱/۳۸۱۔

تادر ہو، لہذا جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے گا، جو بیٹھ کر نماز نہ ادا کر سکتا ہو وہ پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھے گا، اس پر سب کا اتفاق ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا: ”صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب“^(۱) (کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھو، اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھو) اسی طرح اور تفصیلات ہیں^(۲)۔

اسی طرح جو شخص زیادہ بڑھاپے کی وجہ سے، یا ناقابل شفا مرض کی وجہ سے روزہ رکھنے سے عاجز ہو اس پر روزہ واجب نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“^(۳) (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نذ یہ واجب ہوگا یا نہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ ہر دن کے روزے کے بدلے میں ایک مدگیہوں واجب ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ نذ یہ واجب نہیں ہوگا^(۴)، حج کی ادائیگی بھی اسی شخص پر واجب ہوتی ہے جسے مالی اور بدنی استطاعت ہو، عورت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ محرم یا قابل اطمینان رفقائے سفر ہوں، جو شخص ان باتوں سے عاجز ہو اس پر حج واجب نہیں^(۵)، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور نسائی نے کی ہے (تفصیلاً المہذب ۱/۲۴۵)۔
(۲) المغنی ۳/۱۳۳، طبع الریاض، المہذب ۱/۱۰۸، طبع دار المعرفہ بیروت، مخ الجلیل ۱/۱۶۵، ۱۶۶، الدرستی ۱/۲۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۱۰۶/۱۔
(۳) سورہ حج ۷۸۔
(۴) المہذب ۱/۱۸۵، منتہی الارادات ۱/۳۳۳، طبع دار الفکر، مخ الجلیل ۱/۳۹۲، الدرستی ۱/۵۱۶، ابن ماجہ ۲/۱۳۳، طبع سوم۔
(۵) المہذب ۱/۲۰۳، منتہی الارادات ۲/۲، الکافی ۱/۳۵۶، طبع مکتبہ الریاض، بدائع الصنائع ۱۱۸/۲۔

بخاری و مسلم کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من مات و علیہ صوم صام عنہ ولیہ“ (۱) (جس شخص کا اس حال میں انتقال ہو جائے کہ اس پر روزہ لازم ہو تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے)، یہ رائے زیادہ قوی ہے، سبکی فرماتے ہیں: یہ بات متعین ہے کہ یہی قول مختار اور مفتی بہ ہے، یہی دونوں قول اس صورت میں بھی ہوں گے جب اس وفات شدہ شخص نے نذر کے روزے ادا نہ کئے ہوں (۲)۔

حنا بلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس نماز اور روزے کو اصلاً شریعت نے لازم کیا (مثلاً فرض نمازیں اور رمضان کے روزے) ان میں میت کی طرف سے نیابت جائز نہیں، کیونکہ ان عبادات میں زندگی میں نیابت نہیں ہوتی، لہذا وفات کے بعد بھی نیابت نہ ہوگی، لیکن جس نماز اور روزہ کو نذر مان کر انسان نے اپنے اوپر لازم کیا ہے اگر انہیں کرنے کا موقع نہیں ملا، مثلاً کسی شخص نے کسی متعین مہینہ کے روزہ کی نذر مانی اور وہ مہینہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں، اور اگر اسے ادا کرنے کا موقع ملا پھر بھی ادا نہیں کیا حتیٰ کہ انتقال ہو گیا تو اس کے ولی کے لئے اس نذر مانی ہوئی عبادت کا میت کی طرف سے انجام دینا مسنون ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعلیها صوم نذر أفأصوم عنها؟ قال: أرايت لو كان علی أمك دين فقضيته أكان يؤذي ذلك عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمك“ (۳)

(۱) بخاری و مسلم، روایت حضرت عائشہؓ (تخصیص الجہیر ۲۰۹/۲)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/۱۸۳، ۱۸۷۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: ”جاءت امرأة.....“ کی روایت مسلم نے کی ہے (۲/۸۰۳، تحقیق محمد عبدالباقی)، بعض الفاظ کے اختلاف کے ساتھ یہ حدیث بخاری نے بھی روایت کی ہے (۳/۲۳ طبع محمد علی صبیح)۔

یصوم أحد عن أحد، ولا یصلي أحد عن أحد“ (۱) (کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے)، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے روزے رکھنے اور نماز پڑھنے کی وجہ سے فریضہ سے سبکدوش نہیں ہو سکتا، ثواب کے حق میں یہ بات نہیں ہے۔

اور وفات کے بعد بھی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہی حکم ہے، البتہ مالکیہ میں سے صرف ابن عبدالحکم نے فرمایا ہے کہ میت کی فوت شدہ نمازیں قضاء کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا جاسکتا ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک نماز میں میت کی طرف سے نیابت درست نہیں، روزہ میں نیابت کے بارے میں شافعیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ جس شخص کا رمضان مبارک کا کوئی روزہ فوت ہو گیا اور امکان قضاء سے پہلے اس کا انتقال ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے، یعنی اس کی طرف سے نذر یہ دیا جائے گا اور نہ اس پر گناہ ہوگا، اور اگر اسے قضاء کا موقع ملا، پھر بھی اس نے روزہ کی قضا نہیں کی اور اس کا انتقال ہو گیا تو اس کے بارے میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ بدنی عبادت ہے اور بدنی عبادت میں جس طرح زندگی میں نیابت درست نہیں اسی طرح وفات کے بعد بھی نیابت درست نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی طرف سے اس کے ولی کا روزہ رکھنا جائز بلکہ مستحب ہے، کیونکہ

(۱) اس حدیث کی روایت عبد الرزاق نے حضرت ابن عمرؓ سے سونوفا کی ہے (الدرایہ ۱/۲۸۳)، امام مالک نے ”بلقی“ کے عنوان سے اسے حضرت ابن عمرؓ کے قول کے طور پر ذکر کیا ہے (سوطا امام مالک، تحقیق محمد عبدالباقی ۳/۳۰۳)۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۲۱۳ طبع شرکت المطبوعات العلمیہ، ابن ماجہ ۱/۵۱۳، ۱۲۱/۲، ۱۳۰، ۹۶/۵، طبع سوم بلاق، لخطاب ۲/۵۳۳، ۵۳۳، طبع کردہ مکتبہ انجاء، لفرق ۲/۲۰۵، ۳/۱۸۸، کشف الاسرار ۱/۱۵۰۔

رہے گا^(۱)۔

کسی کو حج کے لئے نائب بنانا درست نہیں، اگر اس نے حکم شرع کی مخالفت کرتے ہوئے اپنی طرف سے حج کروایا تو وہ حج کافی نہیں ہوگا اگرچہ وہ مرض سے شفیاب نہ ہو، کیونکہ اسے اس بات کی امید تھی کہ وہ خود حج کر سکتا تھا، لہذا اسے نائب بنانے کا حق نہ تھا، اس پر لازم ہے کہ اپنی طرف سے دوبارہ حج کرے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کا انتقال ہو گیا تو اس کی طرف سے کیا گیا حج کافی ہوگا، کیونکہ جب اس کا انتقال ہو گیا تو معلوم ہوا کہ وہ خود ادا کرنے سے مایوس تھا^(۱)۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حج میں سرے سے نیابت درست ہی نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ غیر مستطیع کے لئے نیابت درست ہے، باجی فرماتے ہیں: بالکل معذور شخص، مثلاً اناج اور شیخ فانی کے لئے نیابت درست ہے، اہلب فرماتے ہیں: اگر کسی تندرست شخص نے اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے کسی کو اجیر رکھا تو اس کے لئے یہ معاملہ لازم ہے، کیونکہ اس مسئلہ کے بارے میں اختلاف ہے^(۲)۔

مذکورہ مسائل میں حج فرض اور حج نذر کا حکم یکساں ہے، اور اس بارے میں عمرہ حج کی طرح ہے^(۳)۔

۱۷- نفل حج کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں کسی کو نائب بنانا عذر کے ساتھ اور بلا عذر کے دونوں طرح درست ہے، حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے نائب بنانا درست ہے اور بلا عذر کی صورت میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ بلا عذر بھی نائب بنانا جائز ہے، کیونکہ یہ ایسا حج ہے جو خود اس پر لازم نہیں ہوا

حنابلہ کے نزدیک دوسرے کا کیا ہوا حج کافی ہوگا اور جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے اس سے فریضہ حج سا قنط ہو جائے گا، کیونکہ اس نے حکم شریعت پر عمل کیا، لہذا ذمہ داری سے بری ہو گیا، جیسا کہ اگر وہ شفیاب نہ ہوتا (تو دوسرے کا کیا ہوا حج کفایت کرتا) لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کو شفیابی اور عافیت اس وقت نصیب ہوئی ہو جب اس کا نائب حج کر کے فارغ ہو چکا ہو۔ اگر نائب کے فارغ ہونے سے قبل اصل کو شفا اور عافیت حاصل ہو گئی تو نائب کا کیا ہوا حج اس کی طرف سے کافی نہ ہونا چاہئے، کیونکہ بدل کے مکمل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ کافی ہو جائے اور اگر نائب کے احرام باندھنے سے پہلے اصل شفیاب ہو گیا تب تو کسی حال میں بھی نائب کا حج کافی نہیں ہوگا۔

زیر بحث مسئلہ میں شافعیہ کے دوقول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ نائب کا کیا ہوا حج کافی ہو جائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ کافی نہیں ہوگا۔

جس مریض کا مرض زائل ہونے کی امید ہو اور جو شخص قید میں ہو یا اس طرح کے کسی اور شخص نے اگر اپنی طرف سے حج کر لیا تو حنفیہ کے نزدیک یہ حج موقوف رہے گا، جس شخص کی طرف سے حج کیا گیا ہے اگر اس کا انتقال اسی مرض یا اسیری کی حالت میں ہو گیا تو حج درست ہو گیا اور اگر وفات سے قبل مرض یا اسیری زائل ہو گئی تو حج درست نہیں ہوا۔

حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مذکورہ بالا شخص کے لئے نائب بنانا جائز ہی نہیں، کیونکہ وہ خود حج کرنے سے مایوس نہیں ہے، لہذا اس میں نیابت جائز نہیں ہے، جس طرح تندرست شخص کا

(۱) المغنی ۳/۲۲۷، ۲۳۰، اہمیرب ۱/۲۰۶، مغنی المحتاج ۱/۲۶۹۔

(۲) مع الجلیل ۱/۳۳۹، ۳۵۵، الدرستی ۲/۱۷-۱۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۲۱۲، ۹۶/۵، ابن ماجہ ۲/۲۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/۲۶۹، ۳۶۳، المغنی ۳/۲۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۱۲، ابن ماجہ ۲/۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۷۔

ہے، لہذا اس میں کسی کو نائب بنا سکتا ہے، جس طرح انتہائی معذور و ضعیف شخص کسی کو نائب بنا سکتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ خود حج کرنے پر قادر ہے، لہذا حج فرض کی طرح حج نفل میں بھی کسی کو نائب نہیں بنا سکتا۔

معذور کی صورت میں نائب بنانے میں شافیہ کے وقول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ نائب بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ نفل حج میں کسی کو نائب بنانے پر مجبور نہیں ہے، لہذا اس میں نائب بنانا درست نہیں ہوگا جس طرح تندرست شخص کے لئے نائب بنانا درست نہیں ہوتا، دوسرا قول یہ ہے کہ نائب بنانا جائز ہے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ جس نوع کی عبادت کے فرض میں نیابت درست ہے اس کے نفل میں بھی نیابت درست ہے، مالکیہ کے نزدیک نفل میں نائب بنانا مکروہ ہے (۱)۔

۱۸- مذکورہ بالا بحث زندہ شخص کے بارے میں تھی، وفات شدہ شخص کے بارے میں حنا بلہ اور شافیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کا انتقال ادائیگی حج پر قدرت سے پہلے ہو گیا اس کا فرض ساقط ہو گیا، اس کی طرف سے قضاء واجب نہیں، اور اگر ادائیگی حج پر قدرت کے بعد انتقال ہوا اور اس نے حج کو ادا نہیں کیا تو اس کا فرض ساقط نہیں ہوا، اس کے ترک میں سے حج کی قضاء کرانا لازم ہوگا، کیونکہ حضرت بریدہ کی روایت ہے: ”آمت النبی ﷺ امرأة فقالت: یا رسول اللہ! ان امی ماتت ولم تحج فقال النبی ﷺ: حجي عن امک،“ (۲) (نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں کا انتقال ہو گیا اور انہوں نے حج نہیں کیا؟ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اپنی ماں کی

طرف سے حج کر لو)، نیز اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس میں زندگی میں بھی نیابت راہ پالیتی ہے، لہذا موت سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، جس طرح انسان پر واجب مالی حق اس کی موت سے ساقط نہیں ہوتا، حج نذر کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ حضرت ابن عباس کی روایت ہے:

”أتی رجل النبی ﷺ، فقال له: ان אחتی نذرت ان تحج، وإنها ماتت، فقال النبی ﷺ: لو كان علیها دين اكنت قاضیه؟ قال: نعم، قال: فاقض الله فهو أحق بالقضاء،“ (۱) (ایک شخص نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے عرض کیا: میری بہن نے حج کی نذر مانی تھی (حج کرنے سے پہلے) ان کا انتقال ہو گیا تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر تمہاری بہن پر کسی کا مالی حق ہوتا تو کیا تم اس کو ادا کرتے؟ انہوں نے عرض کیا: جی ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا حق ادا کرو، اللہ تعالیٰ حق ادا کیے جانے کے زیادہ لائق ہے)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جس شخص کا انتقال ہوا اور اس نے حج نہیں کیا اس کی طرف سے حج کرنا واجب نہیں، لہذا یہ کہ اس نے حج کی وصیت کی ہو، اگر وصیت کی ہو تو اس کے ترک سے حج کر لیا جائے گا۔ اور اگر حج کی وصیت نہ کی ہو اور وارث نے تمیرا اس کی طرف سے حج کر لیا یا حج کروادیا تو درست ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک یہ جواز کراہت کے ساتھ ہے (۲)۔

ادائیگی کو وقت و جوب سے مؤخر کرنا:

۱۹- عبادت کی ادائیگی کو بلاعذر وقت و جوب سے مؤخر کرنا گناہ کا

(۱) حدیث: ”ان اخی للموت...“ کی روایت بخاری نے کی ہے ۸/۱۷۷ ص ۱۷۷ طبع مجمعاً صبح۔

(۲) ابن طاہرین ۱/۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۸۳، ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۱، ۵۹۳، ۵۹۵، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۰۵، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۲۹، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۵، ۶۳۷، ۶۳۹، ۶۴۱، ۶۴۳، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۴۹، ۶۵۱، ۶۵۳، ۶۵۵، ۶۵۷، ۶۵۹، ۶۶۱، ۶۶۳، ۶۶۵، ۶۶۷، ۶۶۹، ۶۷۱، ۶۷۳، ۶۷۵، ۶۷۷، ۶۷۹، ۶۸۱، ۶۸۳، ۶۸۵، ۶۸۷، ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۷، ۶۹۹، ۷۰۱، ۷۰۳، ۷۰۵، ۷۰۷، ۷۰۹، ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۱۵، ۷۱۷، ۷۱۹، ۷۲۱، ۷۲۳، ۷۲۵، ۷۲۷، ۷۲۹، ۷۳۱، ۷۳۳، ۷۳۵، ۷۳۷، ۷۳۹، ۷۴۱، ۷۴۳، ۷۴۵، ۷۴۷، ۷۴۹، ۷۵۱، ۷۵۳، ۷۵۵، ۷۵۷، ۷۵۹، ۷۶۱، ۷۶۳، ۷۶۵، ۷۶۷، ۷۶۹، ۷۷۱، ۷۷۳، ۷۷۵، ۷۷۷، ۷۷۹، ۷۸۱، ۷۸۳، ۷۸۵، ۷۸۷، ۷۸۹، ۷۹۱، ۷۹۳، ۷۹۵، ۷۹۷، ۷۹۹، ۸۰۱، ۸۰۳، ۸۰۵، ۸۰۷، ۸۰۹، ۸۱۱، ۸۱۳، ۸۱۵، ۸۱۷، ۸۱۹، ۸۲۱، ۸۲۳، ۸۲۵، ۸۲۷، ۸۲۹، ۸۳۱، ۸۳۳، ۸۳۵، ۸۳۷، ۸۳۹، ۸۴۱، ۸۴۳، ۸۴۵، ۸۴۷، ۸۴۹، ۸۵۱، ۸۵۳، ۸۵۵، ۸۵۷، ۸۵۹، ۸۶۱، ۸۶۳، ۸۶۵، ۸۶۷، ۸۶۹، ۸۷۱، ۸۷۳، ۸۷۵، ۸۷۷، ۸۷۹، ۸۸۱، ۸۸۳، ۸۸۵، ۸۸۷، ۸۸۹، ۸۹۱، ۸۹۳، ۸۹۵، ۸۹۷، ۸۹۹، ۹۰۱، ۹۰۳، ۹۰۵، ۹۰۷، ۹۰۹، ۹۱۱، ۹۱۳، ۹۱۵، ۹۱۷، ۹۱۹، ۹۲۱، ۹۲۳، ۹۲۵، ۹۲۷، ۹۲۹، ۹۳۱، ۹۳۳، ۹۳۵، ۹۳۷، ۹۳۹، ۹۴۱، ۹۴۳، ۹۴۵، ۹۴۷، ۹۴۹، ۹۵۱، ۹۵۳، ۹۵۵، ۹۵۷، ۹۵۹، ۹۶۱، ۹۶۳، ۹۶۵، ۹۶۷، ۹۶۹، ۹۷۱، ۹۷۳، ۹۷۵، ۹۷۷، ۹۷۹، ۹۸۱، ۹۸۳، ۹۸۵، ۹۸۷، ۹۸۹، ۹۹۱، ۹۹۳، ۹۹۵، ۹۹۷، ۹۹۹، ۱۰۰۱، ۱۰۰۳، ۱۰۰۵، ۱۰۰۷، ۱۰۰۹، ۱۰۱۱، ۱۰۱۳، ۱۰۱۵، ۱۰۱۷، ۱۰۱۹، ۱۰۲۱، ۱۰۲۳، ۱۰۲۵، ۱۰۲۷، ۱۰۲۹، ۱۰۳۱، ۱۰۳۳، ۱۰۳۵، ۱۰۳۷، ۱۰۳۹، ۱۰۴۱، ۱۰۴۳، ۱۰۴۵، ۱۰۴۷، ۱۰۴۹، ۱۰۵۱، ۱۰۵۳، ۱۰۵۵، ۱۰۵۷، ۱۰۵۹، ۱۰۶۱، ۱۰۶۳، ۱۰۶۵، ۱۰۶۷، ۱۰۶۹، ۱۰۷۱، ۱۰۷۳، ۱۰۷۵، ۱۰۷۷، ۱۰۷۹، ۱۰۸۱، ۱۰۸۳، ۱۰۸۵، ۱۰۸۷، ۱۰۸۹، ۱۰۹۱، ۱۰۹۳، ۱۰۹۵، ۱۰۹۷، ۱۰۹۹، ۱۱۰۱، ۱۱۰۳، ۱۱۰۵، ۱۱۰۷، ۱۱۰۹، ۱۱۱۱، ۱۱۱۳، ۱۱۱۵، ۱۱۱۷، ۱۱۱۹، ۱۱۲۱، ۱۱۲۳، ۱۱۲۵، ۱۱۲۷، ۱۱۲۹، ۱۱۳۱، ۱۱۳۳، ۱۱۳۵، ۱۱۳۷، ۱۱۳۹، ۱۱۴۱، ۱۱۴۳، ۱۱۴۵، ۱۱۴۷، ۱۱۴۹، ۱۱۵۱، ۱۱۵۳، ۱۱۵۵، ۱۱۵۷، ۱۱۵۹، ۱۱۶۱، ۱۱۶۳، ۱۱۶۵، ۱۱۶۷، ۱۱۶۹، ۱۱۷۱، ۱۱۷۳، ۱۱۷۵، ۱۱۷۷، ۱۱۷۹، ۱۱۸۱، ۱۱۸۳، ۱۱۸۵، ۱۱۸۷، ۱۱۸۹، ۱۱۹۱، ۱۱۹۳، ۱۱۹۵، ۱۱۹۷، ۱۱۹۹، ۱۲۰۱، ۱۲۰۳، ۱۲۰۵، ۱۲۰۷، ۱۲۰۹، ۱۲۱۱، ۱۲۱۳، ۱۲۱۵، ۱۲۱۷، ۱۲۱۹، ۱۲۲۱، ۱۲۲۳، ۱۲۲۵، ۱۲۲۷، ۱۲۲۹، ۱۲۳۱، ۱۲۳۳، ۱۲۳۵، ۱۲۳۷، ۱۲۳۹، ۱۲۴۱، ۱۲۴۳، ۱۲۴۵، ۱۲۴۷، ۱۲۴۹، ۱۲۵۱، ۱۲۵۳، ۱۲۵۵، ۱۲۵۷، ۱۲۵۹، ۱۲۶۱، ۱۲۶۳، ۱۲۶۵، ۱۲۶۷، ۱۲۶۹، ۱۲۷۱، ۱۲۷۳، ۱۲۷۵، ۱۲۷۷، ۱۲۷۹، ۱۲۸۱، ۱۲۸۳، ۱۲۸۵، ۱۲۸۷، ۱۲۸۹، ۱۲۹۱، ۱۲۹۳، ۱۲۹۵، ۱۲۹۷، ۱۲۹۹، ۱۳۰۱، ۱۳۰۳، ۱۳۰۵، ۱۳۰۷، ۱۳۰۹، ۱۳۱۱، ۱۳۱۳، ۱۳۱۵، ۱۳۱۷، ۱۳۱۹، ۱۳۲۱، ۱۳۲۳، ۱۳۲۵، ۱۳۲۷، ۱۳۲۹، ۱۳۳۱، ۱۳۳۳، ۱۳۳۵، ۱۳۳۷، ۱۳۳۹، ۱۳۴۱، ۱۳۴۳، ۱۳۴۵، ۱۳۴۷، ۱۳۴۹، ۱۳۵۱، ۱۳۵۳، ۱۳۵۵، ۱۳۵۷، ۱۳۵۹، ۱۳۶۱، ۱۳۶۳، ۱۳۶۵، ۱۳۶۷، ۱۳۶۹، ۱۳۷۱، ۱۳۷۳، ۱۳۷۵، ۱۳۷۷، ۱۳۷۹، ۱۳۸۱، ۱۳۸۳، ۱۳۸۵، ۱۳۸۷، ۱۳۸۹، ۱۳۹۱، ۱۳۹۳، ۱۳۹۵، ۱۳۹۷، ۱۳۹۹، ۱۴۰۱، ۱۴۰۳، ۱۴۰۵، ۱۴۰۷، ۱۴۰۹، ۱۴۱۱، ۱۴۱۳، ۱۴۱۵، ۱۴۱۷، ۱۴۱۹، ۱۴۲۱، ۱۴۲۳، ۱۴۲۵، ۱۴۲۷، ۱۴۲۹، ۱۴۳۱، ۱۴۳۳، ۱۴۳۵، ۱۴۳۷، ۱۴۳۹، ۱۴۴۱، ۱۴۴۳، ۱۴۴۵، ۱۴۴۷، ۱۴۴۹، ۱۴۵۱، ۱۴۵۳، ۱۴۵۵، ۱۴۵۷، ۱۴۵۹، ۱۴۶۱، ۱۴۶۳، ۱۴۶۵، ۱۴۶۷، ۱۴۶۹، ۱۴۷۱، ۱۴۷۳، ۱۴۷۵، ۱۴۷۷، ۱۴۷۹، ۱۴۸۱، ۱۴۸۳، ۱۴۸۵، ۱۴۸۷، ۱۴۸۹، ۱۴۹۱، ۱۴۹۳، ۱۴۹۵، ۱۴۹۷، ۱۴۹۹، ۱۵۰۱، ۱۵۰۳، ۱۵۰۵، ۱۵۰۷، ۱۵۰۹، ۱۵۱۱، ۱۵۱۳، ۱۵۱۵، ۱۵۱۷، ۱۵۱۹، ۱۵۲۱، ۱۵۲۳، ۱۵۲۵، ۱۵۲۷، ۱۵۲۹، ۱۵۳۱، ۱۵۳۳، ۱۵۳۵، ۱۵۳۷، ۱۵۳۹، ۱۵۴۱، ۱۵۴۳، ۱۵۴۵، ۱۵۴۷، ۱۵۴۹، ۱۵۵۱، ۱۵۵۳، ۱۵۵۵، ۱۵۵۷، ۱۵۵۹، ۱۵۶۱، ۱۵۶۳، ۱۵۶۵، ۱۵۶۷، ۱۵۶۹، ۱۵۷۱، ۱۵۷۳، ۱۵۷۵، ۱۵۷۷، ۱۵۷۹، ۱۵۸۱، ۱۵۸۳، ۱۵۸۵، ۱۵۸۷، ۱۵۸۹، ۱۵۹۱، ۱۵۹۳، ۱۵۹۵، ۱۵۹۷، ۱۵۹۹، ۱۶۰۱، ۱۶۰۳، ۱۶۰۵، ۱۶۰۷، ۱۶۰۹، ۱۶۱۱، ۱۶۱۳، ۱۶۱۵، ۱۶۱۷، ۱۶۱۹، ۱۶۲۱، ۱۶۲۳، ۱۶۲۵، ۱۶۲۷، ۱۶۲۹، ۱۶۳۱، ۱۶۳۳، ۱۶۳۵، ۱۶۳۷، ۱۶۳۹، ۱۶۴۱، ۱۶۴۳، ۱۶۴۵، ۱۶۴۷، ۱۶۴۹، ۱۶۵۱، ۱۶۵۳، ۱۶۵۵، ۱۶۵۷، ۱۶۵۹، ۱۶۶۱، ۱۶۶۳، ۱۶۶۵، ۱۶۶۷، ۱۶۶۹، ۱۶۷۱، ۱۶۷۳، ۱۶۷۵، ۱۶۷۷، ۱۶۷۹، ۱۶۸۱، ۱۶۸۳، ۱۶۸۵، ۱۶۸۷، ۱۶۸۹، ۱۶۹۱، ۱۶۹۳، ۱۶۹۵، ۱۶۹۷، ۱۶۹۹، ۱۷۰۱، ۱۷۰۳، ۱۷۰۵، ۱۷۰۷، ۱۷۰۹، ۱۷۱۱، ۱۷۱۳، ۱۷۱۵، ۱۷۱۷، ۱۷۱۹، ۱۷۲۱، ۱۷۲۳، ۱۷۲۵، ۱۷۲۷، ۱۷۲۹، ۱۷۳۱، ۱۷۳۳، ۱۷۳۵، ۱۷۳۷، ۱۷۳۹، ۱۷۴۱، ۱۷۴۳، ۱۷۴۵، ۱۷۴۷، ۱۷۴۹، ۱۷۵۱، ۱۷۵۳، ۱۷۵۵، ۱۷۵۷، ۱۷۵۹، ۱۷۶۱، ۱۷۶۳، ۱۷۶۵، ۱۷۶۷، ۱۷۶۹، ۱۷۷۱، ۱۷۷۳، ۱۷۷۵، ۱۷۷۷، ۱۷۷۹، ۱۷۸۱، ۱۷۸۳، ۱۷۸۵، ۱۷۸۷، ۱۷۸۹، ۱۷۹۱، ۱۷۹۳، ۱۷۹۵، ۱۷۹۷، ۱۷۹۹، ۱۸۰۱، ۱۸۰۳، ۱۸۰۵، ۱۸۰۷، ۱۸۰۹، ۱۸۱۱، ۱۸۱۳، ۱۸۱۵، ۱۸۱۷، ۱۸۱۹، ۱۸۲۱، ۱۸۲۳، ۱۸۲۵، ۱۸۲۷، ۱۸۲۹، ۱۸۳۱، ۱۸۳۳، ۱۸۳۵، ۱۸۳۷، ۱۸۳۹، ۱۸۴۱، ۱۸۴۳، ۱۸۴۵، ۱۸۴۷، ۱۸۴۹، ۱۸۵۱، ۱۸۵۳، ۱۸۵۵، ۱۸۵۷، ۱۸۵۹، ۱۸۶۱، ۱۸۶۳، ۱۸۶۵، ۱۸۶۷، ۱۸۶۹، ۱۸۷۱، ۱۸۷۳، ۱۸۷۵، ۱۸۷۷، ۱۸۷۹، ۱۸۸۱، ۱۸۸۳، ۱۸۸۵، ۱۸۸۷، ۱۸۸۹، ۱۸۹۱، ۱۸۹۳، ۱۸۹۵، ۱۸۹۷، ۱۸۹۹، ۱۹۰۱، ۱۹۰۳، ۱۹۰۵، ۱۹۰۷، ۱۹۰۹، ۱۹۱۱، ۱۹۱۳، ۱۹۱۵، ۱۹۱۷، ۱۹۱۹، ۱۹۲۱، ۱۹۲۳، ۱۹۲۵، ۱۹۲۷، ۱۹۲۹، ۱۹۳۱، ۱۹۳۳، ۱۹۳۵، ۱۹۳۷، ۱۹۳۹، ۱۹۴۱، ۱۹۴۳، ۱۹۴۵، ۱۹۴۷، ۱۹۴۹، ۱۹۵۱، ۱۹۵۳، ۱۹۵۵، ۱۹۵۷، ۱۹۵۹، ۱۹۶۱، ۱۹۶۳، ۱۹۶۵، ۱۹۶۷، ۱۹۶۹، ۱۹۷۱، ۱۹۷۳، ۱۹۷۵، ۱۹۷۷، ۱۹۷۹، ۱۹۸۱، ۱۹۸۳، ۱۹۸۵، ۱۹۸۷، ۱۹۸۹، ۱۹۹۱، ۱۹۹۳، ۱۹۹۵، ۱۹۹۷، ۱۹۹۹، ۲۰۰۱، ۲۰۰۳، ۲۰۰۵، ۲۰۰۷، ۲۰۰۹، ۲۰۱۱، ۲۰۱۳، ۲۰۱۵، ۲۰۱۷، ۲۰۱۹، ۲۰۲۱، ۲۰۲۳، ۲۰۲۵، ۲۰۲۷، ۲۰۲۹، ۲۰۳۱، ۲۰۳۳، ۲۰۳۵، ۲۰۳۷، ۲۰۳۹، ۲۰۴۱، ۲۰۴۳، ۲۰۴۵، ۲۰۴۷، ۲۰۴۹، ۲۰۵۱، ۲۰۵۳، ۲۰۵۵، ۲۰۵۷، ۲۰۵۹، ۲۰۶۱، ۲۰۶۳، ۲۰۶۵، ۲۰۶۷، ۲۰۶۹، ۲۰۷۱، ۲۰۷۳، ۲۰۷۵، ۲۰۷۷، ۲۰۷۹، ۲۰۸۱، ۲۰۸۳، ۲۰۸۵، ۲۰۸۷، ۲۰۸۹، ۲۰۹۱، ۲۰۹۳، ۲۰۹۵، ۲۰۹۷، ۲۰۹۹، ۲۱۰۱، ۲۱۰۳، ۲۱۰۵، ۲۱۰۷، ۲۱۰۹، ۲۱۱۱، ۲۱۱۳، ۲۱۱۵، ۲۱۱۷، ۲۱۱۹، ۲۱۲۱، ۲۱۲۳، ۲۱۲۵، ۲۱۲۷، ۲۱۲۹، ۲۱۳۱، ۲۱۳۳، ۲۱۳۵، ۲۱۳۷، ۲۱۳۹، ۲۱۴۱، ۲۱۴۳، ۲۱۴۵، ۲۱۴۷، ۲۱۴۹، ۲۱۵۱، ۲۱۵۳، ۲۱۵۵، ۲۱۵۷، ۲۱۵۹، ۲۱۶۱، ۲۱۶۳، ۲۱۶۵، ۲۱۶۷، ۲۱۶۹، ۲۱۷۱، ۲۱۷۳، ۲۱۷۵، ۲۱۷۷، ۲۱۷۹، ۲۱۸۱، ۲۱۸۳، ۲۱۸۵، ۲۱۸۷، ۲۱۸۹، ۲۱۹۱، ۲۱۹۳، ۲۱۹۵، ۲۱۹۷، ۲۱۹۹، ۲۲۰۱، ۲۲۰۳، ۲۲۰۵، ۲۲۰۷، ۲۲۰۹، ۲۲۱۱، ۲۲۱۳، ۲۲۱۵، ۲۲۱۷، ۲۲۱۹، ۲۲۲۱، ۲۲۲۳، ۲۲۲۵، ۲۲۲۷، ۲۲۲۹، ۲۲۳۱، ۲۲۳۳، ۲۲۳۵، ۲۲۳۷، ۲۲۳۹، ۲۲۴۱، ۲۲۴۳، ۲۲۴۵، ۲۲۴۷، ۲۲۴۹، ۲۲۵۱، ۲۲۵۳، ۲۲۵۵، ۲۲۵۷، ۲۲۵۹، ۲۲۶۱، ۲۲۶۳، ۲۲۶۵، ۲۲۶۷، ۲۲۶۹، ۲۲۷۱، ۲۲۷۳، ۲۲۷۵، ۲۲۷۷، ۲۲۷۹، ۲۲۸۱، ۲۲۸۳، ۲۲۸۵، ۲۲۸۷، ۲۲۸۹، ۲۲۹۱، ۲۲۹۳، ۲۲۹۵، ۲۲۹۷، ۲۲۹۹، ۲۳۰۱، ۲۳۰۳، ۲۳۰۵، ۲۳۰۷، ۲۳۰۹، ۲۳۱۱، ۲۳۱۳، ۲۳۱۵، ۲۳۱۷، ۲۳۱۹، ۲۳۲۱، ۲۳۲۳، ۲۳۲۵، ۲۳۲۷، ۲۳۲۹، ۲۳۳۱، ۲۳۳۳، ۲۳۳۵، ۲۳۳۷، ۲۳۳۹، ۲۳۴۱، ۲۳۴۳، ۲۳۴۵، ۲۳۴۷، ۲۳۴۹، ۲۳۵۱، ۲۳۵۳، ۲۳۵۵، ۲۳۵۷، ۲۳۵۹، ۲۳۶۱، ۲۳۶۳، ۲۳۶۵، ۲۳۶۷، ۲۳۶۹، ۲۳۷۱، ۲۳۷۳، ۲۳۷۵، ۲۳۷۷، ۲۳۷۹، ۲۳۸۱، ۲۳۸۳، ۲۳۸۵، ۲۳۸۷، ۲۳۸۹، ۲۳۹۱، ۲۳۹۳، ۲۳۹۵، ۲۳۹۷، ۲۳۹۹، ۲۴۰۱، ۲۴۰۳، ۲۴۰۵، ۲۴۰۷، ۲۴۰۹، ۲۴۱۱، ۲۴۱۳، ۲۴۱۵، ۲۴۱۷، ۲۴۱۹، ۲۴۲۱، ۲۴۲۳، ۲۴۲۵، ۲۴۲۷، ۲۴۲۹، ۲۴۳۱، ۲۴۳۳، ۲۴۳۵، ۲۴۳۷، ۲۴۳۹، ۲۴۴۱، ۲۴۴۳، ۲۴۴۵، ۲۴۴۷، ۲۴۴۹، ۲۴۵۱، ۲۴۵۳، ۲۴۵۵، ۲۴۵۷، ۲۴۵۹، ۲۴۶۱، ۲۴۶۳، ۲۴۶۵، ۲۴۶۷، ۲۴۶۹، ۲۴۷۱، ۲۴۷۳، ۲۴۷۵، ۲۴۷۷، ۲۴۷۹، ۲۴۸۱، ۲۴۸۳، ۲۴۸۵، ۲۴۸۷، ۲۴۸۹، ۲۴۹۱، ۲۴۹۳، ۲۴۹۵، ۲۴۹۷، ۲۴۹۹، ۲۵۰۱، ۲۵۰۳، ۲۵۰۵، ۲۵۰۷، ۲۵۰۹، ۲۵۱۱، ۲۵۱۳، ۲۵۱۵، ۲۵۱۷، ۲۵۱۹، ۲۵۲۱، ۲۵۲۳، ۲۵۲۵، ۲۵۲۷، ۲۵۲۹، ۲۵۳۱، ۲۵۳۳، ۲۵۳۵، ۲۵۳۷، ۲۵۳۹، ۲۵۴۱، ۲۵۴۳، ۲۵۴۵، ۲۵۴۷، ۲۵۴۹، ۲۵۵۱، ۲۵۵۳، ۲۵۵۵، ۲۵۵۷، ۲۵۵۹، ۲۵۶۱، ۲۵۶۳، ۲۵۶۵، ۲۵۶۷، ۲۵۶۹، ۲۵۷۱، ۲۵۷۳، ۲۵۷۵، ۲۵۷۷، ۲۵۷۹، ۲۵۸۱، ۲۵۸۳، ۲۵۸۵، ۲۵۸۷، ۲۵۸۹، ۲۵۹۱، ۲۵۹۳، ۲۵۹۵، ۲۵۹۷، ۲۵۹۹، ۲۶۰۱، ۲۶۰۳، ۲۶۰۵، ۲۶۰۷، ۲۶۰۹، ۲۶۱۱، ۲۶۱۳، ۲۶۱۵، ۲۶۱۷، ۲۶۱۹، ۲۶۲۱، ۲۶۲۳، ۲۶۲۵، ۲۶۲۷، ۲۶۲۹، ۲۶۳۱، ۲۶۳۳، ۲۶۳۵، ۲۶۳۷، ۲۶۳۹، ۲۶۴۱، ۲۶۴۳، ۲۶۴۵، ۲۶۴۷، ۲۶۴۹، ۲۶۵۱، ۲۶۵۳، ۲۶۵۵، ۲۶۵۷، ۲۶۵۹، ۲۶۶۱، ۲۶۶۳، ۲۶۶۵، ۲۶۶۷، ۲۶۶۹، ۲۶۷۱، ۲۶۷۳، ۲۶۷۵، ۲۶۷۷، ۲۶۷۹، ۲۶۸۱، ۲۶۸۳، ۲۶۸۵، ۲۶۸۷، ۲۶۸۹، ۲۶۹۱، ۲۶۹۳، ۲۶۹۵، ۲۶۹۷، ۲۶۹۹، ۲۷۰۱، ۲۷۰۳، ۲۷۰۵، ۲۷۰۷، ۲۷۰۹، ۲۷۱۱، ۲۷۱۳، ۲۷۱۵، ۲۷۱۷، ۲۷۱۹، ۲۷۲۱، ۲۷۲۳، ۲۷۲۵، ۲۷۲۷، ۲۷۲۹، ۲۷۳۱، ۲۷۳۳، ۲۷۳۵، ۲۷۳۷، ۲۷۳۹، ۲۷۴۱، ۲۷۴۳، ۲۷۴۵، ۲۷۴۷، ۲۷۴۹، ۲۷۵۱، ۲۷۵۳، ۲۷۵۵، ۲۷۵۷، ۲۷۵۹، ۲۷۶۱، ۲۷۶۳، ۲۷۶۵، ۲۷۶۷، ۲۷۶۹، ۲۷۷۱، ۲۷۷۳، ۲۷۷۵، ۲۷۷۷، ۲۷۷۹، ۲۷۸۱، ۲۷۸۳، ۲۷۸۵، ۲۷۸۷، ۲۷۸۹، ۲۷۹۱، ۲۷۹۳، ۲۷۹۵، ۲۷۹۷، ۲۷۹۹، ۲۸۰۱، ۲۸۰۳، ۲۸۰۵، ۲۸۰

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت فجر کے علاوہ کسی اور سنت کی قضاء نہیں کی جائے گی، حنفیہ کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی اس روایت سے ہے: "أن النبي ﷺ دخل حجرتي بعد العصر، فصلى ركعتين، فقلت: يا رسول الله ما هاتان الركعتان اللتان لم تكن تصليهما من قبل؟ فقال رسول الله ﷺ: ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر، وفي رواية: ركعتا الظهر شغلني عنهما الوفد، فكرهت أن أصليهما بحضرة الناس، فيروني، فقلت: أفأقضيهما إذا فاتتا؟ قال: لا" (۱) (نبی اکرم ﷺ نماز عصر کے بعد میرے حجرہ میں تشریف لائے اور دو رکعت نماز پڑھی، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ﷺ یہ کیسی دو رکعتیں ہیں، اس سے پہلے آپ انہیں نہیں پڑھتے تھے، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: یہ دو رکعتیں وہ ہیں جو میں ظہر کے بعد پڑھا کرتا تھا، ایک روایت میں ہے کہ ظہر کی دو رکعتیں ہیں، وفد کی مشغولیت کی وجہ سے میں انہیں نہیں پڑھ سکا تھا، مجھے یہ بات ناپسند ہوئی کہ لوگوں کی موجودگی میں انہیں پڑھوں اور لوگ مجھے پڑھتے ہوئے دیکھیں، میں نے عرض کیا: کیا میں بھی فوت ہونے پر ان دو رکعتوں کی قضا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں)۔ یہ حدیث نبوی اس بات میں صریح ہے کہ امت پر قضاء واجب نہیں بلکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت ہے، اس حدیث کے قیاس کا تقاضا ہے کہ فجر کی دو رکعت سنت کی قضا بھی بالکل لازم نہ ہو، مگر ہم نے ان دونوں

(۱) ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ہم کو نہیں ملی، اس سے قریبی الفاظ کے ساتھ اس حدیث کی روایت درج ذیل کتابوں میں ہے: مسند احمد بن حنبل ۳۱۵/۶ طبع المیسیو، صحیح ابن حبان (الاحسان فی تفریح صحیح ابن حبان ۳/۸۰، ۸۲ طبع المکتبۃ الشریعہ مدینہ منورہ)، سنن بیہقی ۲/۳۸۳ طبع دائرۃ المعارف العلمانیہ، بیہقی نے فرمایا: مسند احمد کی روایت کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں (مجمع الرواؤکد ۲/۲۳۳ طبع القدسی)۔

باعث ہے، اگر ایسی عبادت ہو جس کا ایک متعین و محدود وقت ہو، مثلاً نماز، روزہ تو اس کی قضا لازم ہے، اسی طرح اگر نذر معین کو ادا نہیں کیا تو اس کی قضا لازم ہے، اور اگر ایسی عبادت ہو جس کی ادائیگی کا وقت پوری عمر ہو (مثلاً زکاۃ اور حج) اور ادا کے امکان کے باوجود ادا نہیں کی تو مال اس کے ذمہ لازم ہو گیا، اسی طرح اگر مالی اور بدنی استطاعت پائی جانے کے باوجود حج ادا نہیں کیا تو حج اس کے ذمہ باقی رہے گا۔

اسی طرح ان واجبات کا حکم ہے جن میں وقت کی پابندی نہیں ہے، مثلاً نذر اور کفارے، فقہاء کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس کا انتقال ہو گیا اور اس نے زکاۃ یا حج، یا نذر، یا کفارہ، یا کسی بھی واجب مالی حق کی ادائیگی نہیں کی، حالانکہ اس کے لئے ادا کرنا ممکن تھا، پھر بھی اس شخص نے ادا نہیں کیا اور اس کا انتقال ہو گیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس شخص کے ترکہ میں سے اس کی ادائیگی نہیں کی جائے گی، والا یہ کہ اس نے وفات سے قبل وصیت کر دی ہو، جب اس نے وصیت نہیں کی تو احکام دنیا کے تین اس کا لزوم ساقط ہو گیا، حنا بلہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر مرنے والے نے وصیت نہ کی ہو تو بھی اس کے ترکہ سے اس واجب مالی کی ادائیگی کی جائے گی (۱)، یہ اجمالی حکم ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاحات: "قضاء، حج، زکاۃ، نذر"۔

یہ حکم عبادات واجبہ کا ہے، خواہ موقت ہوں یا غیر موقت۔

۲۰۔ نفل خواہ مطلق ہو یا کسی سبب یا وقت سے وابستہ ہو، اگر وہ فوت ہو جائے تو اس کی قضا کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

۱/۶۸، المہذب ۱/۲۰۶، مخ الجلیل ۱/۵۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۰۳، ۲۱۲، ابن عابدین ۱/۵۱۳، ۵۱۵، ۱۲۱/۲، الدرر النوری ۱/۲۶۳، ۲/۳۳۲، مخ الجلیل ۱/۵۱، نہایت المحتاج ۱/۱۵۱، المہذب ۱/۶۱، ۱۸۲، ۲۰۶، ۲۵۰، شمس الارادات ۱/۱۷۱، ۲/۳۲، المغنی ۳/۲۳۲۔

کہ سنن مؤکدہ کی قضاء کی جائے گی^(۱)، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من نام عن صلاة أو سها فليصلها إذا ذكرها“^(۲) (جو شخص کسی نماز سے سو جائے یا اسے بھول جائے تو جب یاد آئے اسے پڑھ لے)۔

۲۱- حنفیہ کے نزدیک فوت ہونے پر سنت فجر کی قضاء نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ فجر کی فرض نماز کے ساتھ فوت ہو تو اس کی قضاء کی جائے گی، اگر تنہا فوت ہو تو اس کی قضاء نہیں کی جائے گی۔ جمہور فقہاء کے نزدیک سنت فجر کی قضاء کی جائے گی، خواہ تنہا فوت ہو یا فجر کی فرض نماز کے ساتھ فوت ہو۔

سنت فجر کی قضاء کس وقت تک کی جائے گی؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زوال تک قضاء کی جائے گی، حنابلہ کے نزدیک چاشت کے وقت تک اور شافعیہ کے نزدیک ہمیشہ قضاء کی جائے گی^(۳)۔

یہ اجمالی حکم ہے، اس کی تفصیل دوسرے مقام پر دیکھی جائے (دیکھئے: ”نفل“ اور ”قضاء“)

۲۲- مطلق نفل کو جب شروع کر دیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہے، اور اگر فاسد ہو جائے تو اس کی قضاء کرے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک پورا کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اسی طرح فاسد ہو جانے کی صورت میں قضاء کرنا مستحب ہے

رکعتوں کی قضاء کو اس صورت میں پسندیدہ سمجھا جب فجر کی دو رکعت فرض بھی فوت ہوگی ہو، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے تعریس کی رات میں فرض کے ساتھ دو رکعت سنت بھی پڑھی^(۱)، ہم بھی رسول اکرم ﷺ کی پیروی کرتے ہوئے ایسا ہی کریں گے، نماز وتر کا مسئلہ اس سے مختلف ہے، کیونکہ وتر امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے اور واجب کا حکم عمل کرنے کے حق میں فرض کی طرح ہے^(۲)۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے، امام احمد نے فرمایا: ہمیں یہ بات نہیں پہنچی کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی نفل کی قضاء کی ہو سوائے فجر کی دو رکعتوں اور عصر کے بعد دو رکعتوں کے، قاضی (ابو یعلیٰ) اور بعض دوسرے حنبلی فقہاء کہتے ہیں: ”صرف فجر کی دو رکعتوں اور ظہر کی دو رکعتوں کی قضاء کرے گا“، ابن حامد فرماتے ہیں: ”تمام سنن مؤکدہ کی قضاء کی جائے گی، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے بعض سنن مؤکدہ کی قضاء کی اور باقی کو ہم نے اسی پر قیاس کر لیا،“ شرح منتہی الارادات“ میں ہے: تمام سنن مؤکدہ کا قضاء کرنا مسنون ہے، الا یہ کہ فرض نمازوں کے ساتھ فوت ہوئی ہو اور کثیر ہو تو اس کا ترک کر دینا زیادہ بہتر ہے، سوائے سنت فجر کے، کیونکہ سنت فجر بہت زیادہ مؤکدہ ہے، اس کی مطلقاً قضاء کرے گا۔

شافعیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ سنن مؤکدہ کی قضاء نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ نفلی نماز ہے اور نفل کی قضاء نہیں کی جاتی، جیسے نماز کسوف اور نماز استسقاء کی قضاء نہیں ہوتی، دوسرا قول یہ ہے

(۱) المغنی ۱۲۸/۲، منشی الارادات ۱/۲۳۰، المہذب ۱/۹۱۔

(۲) ان الفاظ کے ساتھ اس حدیث کا ذکر صاحب المہذب نے کیا ہے (۱/۹۱)، کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: ”من لم یصلی صلاة أو لم یصلی فیکفأ ریحاً أن یصلیها إذا ذکرها...“ اس کی روایت احمد، بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (الفتح المکبیر ۳/۲۳۲)۔

(۳) ابن ماجہ ۱/۳۷۳، مع الجلیل ۱/۲۱۰، المجموع شرح المہذب ۳/۳۱، ۲۲ طبع المہذب المغنی ۱/۱۲۸۔

(۱) اس حدیث کی روایت معنی کے اعتبار سے امام مسلم نے کی ہے (۱/۳۷۳)، تحقیق محمد عبد الباقی، ابوداؤد نے حضرت ابومیرہ سے وادی میں رات گذرنے (التعریس فی الوادی) کے قصہ میں اس کی روایت کی ہے، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ص ۱۱۸)۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۸۷، مع الجلیل ۱/۲۱۰، الدسوقی ۱/۳۱۹۔

لیکن نفلی حج اور عمرہ شروع کرنے کے بعد ان کا پورا کرنا واجب ہے (۱)۔

ادائیگی سے باز رہنا:

۲۳- واجب عبادات خواہ واجب یعنی ہوں یا واجب علی الکفایہ، مثلاً نماز، روزے، زکاۃ، حج، جہاد، نماز جنازہ، انہیں اسلام کے فرائض میں شمار کیا جاتا ہے اور ضروریات دین میں مانا جاتا ہے، ان کا حکم بہت سی قرآنی آیات میں آیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ" (نماز قائم کرو اور زکاۃ دو) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ" (تمہارے اوپر جہاد فرض کیا گیا ہے)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان" (۲) (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس بات کی کواعی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکاۃ دینا، حج کرنا، رمضان کا روزہ رکھنا)۔

ہر مکلف پر ان عبادات کی اسی طرح ادائیگی لازم ہے جس طرح شریعت میں وارد ہے، جو شخص ان کی ادائیگی نہیں کرتا اگر وہ ان عبادات کو ماننا ہی نہیں ہے، بلکہ ان کا انکار کرتا ہے تو اسے کافر قرار دیا جائے گا، اس سے توبہ کرنے کے لئے کہا جائے گا، اگر توبہ نہیں کرتا

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۷، ابن ماجہ ۱/ ۶۳، شرح الصغیر ۱/ ۲۰۸، منتہی الارادات ۱/ ۶۱، المہذب ۱/ ۱۹۵۔

(۲) سورہ بقرہ، ۳۳۔

(۳) سورہ بقرہ، ۲۱۶۔

(۴) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے ۱۰/ ۱۰ طبع محمد علی صبیح، مسلم نے بھی الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ اس کی روایت کی ہے ۵/ ۵ تحقیق محمد عبدالہادی۔

ہے تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔

اور اگر سستی کی وجہ سے ادائیگی نہیں کر رہا ہے تو بدنی عبادات، مثلاً نماز میں اسے تادیب و تعزیر کی جائے گی اور اسے چھوڑ دیا جائے گا یہاں تک کہ نماز کا وقت انتہائی تنگ ہو جائے، اب بھی اگر وہ نماز نہ پڑھنے پر مصر ہے تو اسے بطور سزا قتل کر دیا جائے گا، کفر کی وجہ سے نہیں، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک اسے اس وقت تک کے لئے قید کر دیا جائے گا جب تک وہ نماز نہ پڑھ لے، مالی عبادات، مثلاً زکاۃ کی ادائیگی اگر کوئی شخص بخل کی وجہ سے نہیں کر رہا ہے تو اس سے زبردستی زکاۃ لے لی جائے گی اور اسے لینے کے لئے قتل کیا جائے گا، جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیق نے مانعین زکاۃ کے ساتھ کیا تھا۔ جو شخص سستی کی وجہ سے حج نہیں کر رہا ہے، خواہ حج کی فرضیت علی الفور ہو یا تراخی کے ساتھ ہو اسے چھوڑ دیا جائے گا، لیکن اسے حج کا حکم دیا جائے گا اور معاملہ اس کی دیانت پر چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ حج کی شرط استطاعت ہے اور اس لئے کہ کبھی کبھی انسان کو کوئی باطنی عذر ہوتا ہے جسے لوگ نہیں جانتے۔

۲۴- جہاں تک غیر واجب عبادات کا معاملہ ہے، جسے مندوب یا سنت یا نفل کہتے ہیں، انہیں کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور ترک کرنے والا مستحق مذمت نہیں ہوتا، لیکن یہ ایک اجمالی حکم ہے (سب سنتیں ایک طرح نہیں)، کیونکہ بعض سنتیں دین کا اظہار و شعار مانی جاتی ہیں اور ان کا ترک سخت بُرا اور ناپسندیدہ ہوتا ہے مثلاً جماعت، اذان و اقامت، نماز عیدین، یہ سنتیں اسلام کے شعائر میں سے ہیں، ان کو ترک کرنا شریعت کو اہمیت نہ دینا ہے، اسی لئے اگر کسی شہر کے لوگ انہیں ترک کرنے پر اتفاق کر لیں تو ان سے قتل کرنا واجب ہوگا، دوسرے مندوبات کا یہ حکم نہیں، کیونکہ انہیں تنہا تنہا انجام

دیا جاتا ہے^(۱)۔

بری الذمہ ہو جانے سے ثواب ملنا لازم نہیں آتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کام کرنے سے کبھی بری الذمہ کر دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اس پر ثواب نہیں دیتا، یہی قبولیت کا مفہوم ہے، یہ قول اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ قبولیت اور ثواب اجزاء اور فعل صحیح سے مختلف چیز ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شریعت میں ہر واجب صحیح جو مجزی ہو مقبول ہوتا ہے، اس پر ثواب ملتا ہے، جیسا کہ ثواب کی وسعت کے قاعدہ کا تقاضا ہے اور ان آیات و احادیث کا تقاضا ہے جن میں اطاعت کرنے والے کے لئے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے^(۱)۔

آداء شہادت

آداء شہادت (گواہی دینے) کا حکم:

۲۶- آداء شہادت فرض کفایہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ"^(۲) (اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت قائم کرو)۔ اور ارشاد ہے: "وَلَا يَأْتِ الشَّهَادَةَ إِذَا مَا دُعُوا"^(۳) (اور گواہان نہ انکار کریں جب ان کو بلایا جائے)۔ جب ایک جماعت نے شہادت (کوہی) کا تحمل کر لیا اور ان میں سے اتنے لوگوں نے کوہی دے دی جن کا کوہی دینا کافی ہے تو باقی لوگوں کے ذمہ سے "آداء شہادت" کا فریضہ ساقط ہو گیا، کیونکہ شہادت کا مقصد حقوق کی حفاظت ہے اور یہ مقصد بعض لوگوں کے کوہی دینے سے حاصل ہو جاتا ہے اور اگر سب لوگ کوہی دینے سے انکار کر دیں تو سب گنہگار ہوں گے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَكْتُمُوا"

عبادات میں ادائیگی کا اثر:

۲۵- شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ پر، ارکان و شرائط کی پوری پابندی کرتے ہوئے عبادت کا آداء کرنا "اجزاء" کو مستلزم ہے، اگر "اجزاء" کا مفہوم ماسور بکا بجالانا اور یہ کہ وہ اپنا فرض ادا کر کے بری الذمہ ہو گیا، لیا جائے تو بالاتفاق "اجزاء" کو مستلزم ہوگا اور "اجزاء" کی تشریح اگر قضاء کے ساقط ہونے سے کی جائے تو راجح و پسندیدہ قول کے مطابق جملہ ارکان و شرائط کی رعایت کے ساتھ عبادت کی ادائیگی "اجزاء" کو مستلزم ہے، عبد الجبار معتزلی دوسرے مفہوم کے اعتبار سے "اجزاء" کو مستلزم نہیں مانتے۔

شریعت کے مطابق ادا کیے ہوئے عمل کو "صحیح" کہا جائے گا، جو عمل شریعت کے مطابق انجام نہیں دیا گیا اسے "فاسد" یا "باطل" کہا جائے گا، حنفیہ فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ صحت (صحیح ہونا) اجزاء سے زیادہ عام ہے، کیونکہ صحت عبادت اور معاملات دونوں کی صفت ہوتی ہے اور اجزاء صرف عبادت کی صفت ہوتی ہے^(۲)۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام شرائط و ارکان کے ساتھ عبادت کی انجام دہی سے انسان بری الذمہ ہو جاتا ہے، اس عبادت پر ثواب کے ملنے اور نہ ملنے کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ

(۱) الاختیار ۱/ ۱۰۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۱، ۱۱، المہذب ۱/ ۵۸، ۶۲، ۱۲۵، ۱۸۳، ۲۲۸، ۲۴۸، منتہی الارادات ۱/ ۱۱۷، ۱۲۲، ۳۰۵، ۳۳۶، مع الجلیل ۱/ ۱۱۷، ۱۰، الخلوخ علی التوضیح ۲/ ۱۲۳، شرح البدیشی ۱/ ۴۷، ابن طاہرین ۱/ ۷۲، الشرح الصغیر ۱/ ۲۳۶۔
(۲) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۰-۱۰۵، طبع دوم مصطفیٰ الجلیلی، البدیشی ۱/ ۵۷-۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع صبح، مسلم الشبوت ۱/ ۱۲۰، ۳۹۳، الخلوخ ۲/ ۱۲۲۔

(۱) الفروق للفرائی ۲/ ۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، جاہلیہ الفروق ۲/ ۷۸، طبع دار المعرفہ بیروت۔
(۲) سورہ کلاق ۲۔
(۳) سورہ بقرہ ۲۸۲۔

نیز اس لئے کہ شہادت کی ادائیگی مشہورہ (جس کے حق میں کواعی دی جائے) کا حق ہے، لہذا اس کی رضامندی ہی سے اس حق کی وصولی ہوگی، اگر صاحب معاملہ کو معلوم نہیں ہے کہ فلاں شخص اس معاملہ کا شاہد ہے تو شاہد کو چاہئے کہ صاحب معاملہ کو اپنے شاہد ہونے کی اطلاع کر دے۔

اگر شہادت کا تعلق حدود کے علاوہ دوسرے حقوق اللہ (اللہ کے حقوق) مثلاً طلاق، آزادی وغیرہ اسباب حرمت سے ہو تو اداء شہادت کی ضرورت پڑنے پر حسبہ اللہ کسی بندہ کے طلب کیے بغیر خود کواعی دینا لازم ہے۔

حدود کے اسباب یعنی زنا، چوری، شراب نوشی میں پردہ پوشی مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”من ستر مسلماً سترہ اللہ فی الدنیا والآخرۃ“^(۱) (جس شخص نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتے ہیں)، نیز اس لئے کہ انسان حدود دفع کرنے پر مامور ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ پردہ پوشی زیادہ بہتر ہے، لہذا یہ کہ مجرم بے حیا ہو، مالکیہ نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے^(۲)۔

۲۷- کسی انسان پر اداء شہادت واجب ہے لیکن وہ شخص بعد مسافت کی وجہ سے کواعی دینے سے معذور ہو، مثلاً اسے کواعی دینے کے لئے اتنی مسافت پر بلایا جا رہا ہو جتنی دور جانے سے نماز میں قصر کیا جاتا ہے، یا کواعی دینے سے اس کے جسم یا مال یا اہل و عیال کو

الشہادۃ ومن یتکتمہا فإِنَّہ آثمٌ قلبہ“^(۱) (اور شہادت کو نہ چھپاؤ، اور جو کوئی شہادت کو چھپاتا ہے وہ اپنے قلب کو گناہ سے آلودہ کرتا ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ شہادت (کواعی) ایک امانت ہے، لہذا مطالبہ کے وقت اس کی ادائیگی لازم ہے۔

اداء شہادت (کواعی دینا) اس وقت فرض عین ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی گواہ نہ ہو جس کی کواعی کافی ہو اور اسی کی کواعی پر حق ثابت ہونا موقوف ہو تو ایسی صورت میں متعین طور پر اس کے لئے کواعی دینا لازم ہے، کیونکہ اس کے بغیر شہادت کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

لیکن اگر شہادت (کواعی) حقوق العباد اور ان کے اسباب سے متعلق ہو یعنی خالص آدمی کے حق سے شہادت کا تعلق ہو، اور خالص آدمی کا حق وہ ہے جسے انسان ساقط کر سکتا ہے مثلاً دین (مالی حق) اور قصاص، تو اداء شہادت واجب ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس کے حق میں کواعی دی جانی ہو وہ کواعی دینے کا مطالبہ کرے، اس کے مطالبہ کرنے پر کواعی دینا واجب ہو گیا، حتیٰ کہ اگر اس کے مطالبہ کرنے کے باوجود گواہ نے کواعی نہ دی تو گناہ گار ہوگا، جس کے حق میں کواعی دی جاتی ہے اس کے مطالبہ سے قبل کواعی دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”خیر الناس قرنی، ثم الذین یلونہم، ثم الذین یلونہم، ثم یفشو الکذب حتی یشہد الرجل قبل أن یشہد“^(۲) (لوگوں میں سب سے بہتر میرا زمانہ ہے، پھر وہ لوگ جو ان سے متصل ہوں گے، پھر وہ لوگ جو ان کے بعد ہوں گے، پھر جھوٹ کا رواج ہو جائے گا یہاں تک کہ انسان کواعی طلب کیے جانے سے قبل کواعی دے گا)۔

(۱) اس حدیث کی روایت احمد، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/۲۳۳)، بخاری نے بھی ملتے جلتے الفاظ میں اس کی روایت کی ہے۔
(۲) حاشیہ ابن ماجہ بن علی الدرر ۳/۳۸۷ طبع سوم بولاق، بدائع الصنائع ۶/۲۸۲ طبع الجالیہ، معنی المحتاج ۳/۵۱۳ طبع مصنفی الجلی، المشرح المصغیر ۳/۲۳۹ طبع دار المعارف، المغنی ۹/۱۳۷، ۲۰۶ طبع المریض اللہ، المہذب للشریحی ۲/۳۳۳، کشاف القناع ۶/۳۰۶ طبع المریض، الدرر ۳/۱۵۷۔

(۱) سورہ بقرہ، ۲۸۳۔

(۲) اس کی روایت بخاری نے کی ہے (۳/۷ طبع المستوفی)۔

کے لئے کسی مخصوص لفظ کی شرط نہیں لگاتے بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ شہادت کا مد ار کسی ایسے لفظ کے استعمال پر ہے جس سے معلوم ہوتا ہو کہ کوئی دینے والے کو اس بات کا پورا علم ہے جس کی وہ کوئی دے رہا ہے، مثلاً یہ کہے: ”میں نے فلاں چیز دیکھی، میں نے فلاں بات سنی“، یہی قول مالکیہ کے یہاں زیادہ راجح مانا جاتا ہے (۱)، تحمل شہادت اور آداء شہادت کے لئے کچھ شرطیں ہیں، جن کی تفصیل ”شہادۃ“ کی اصطلاح میں ملے گی۔

آداء دین

دین کا مفہوم:

۲۹- دین ذمہ میں ثابت ہونے والا ایک وصف ہے، یا کسی سبب سے ذمہ میں مال کا واجب ہونا ہے، خواہ وہ سبب کوئی عقد ہو جیسے بیع، کفالہ، صلح اور خلع، یا کسی عقد کے تابع ہو، مثلاً نفقہ، یا کوئی دوسرا سبب ہو، مثلاً غصب، زکاۃ اور تلف کی گئی چیزوں کا ضمان، مجازاً ذمہ میں واجب ہونے والے مال کو بھی دین کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا انجام مال ہی ہے (۲)۔

آداء دین کا حکم:

۳۰- دین جس طرح واجب ہوا ہو اسی طرح ادا کرنا بلا جماع فرض ہے، کیونکہ ارشاد باری ہے: ”فَلْيُؤَدِّ الْأَذْيَ اَوْ تُؤْمِنَ اٰمَانَتَهُ“ (۳)

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۷۳، ہدایہ ۳/۱۱۸، اشرح الصغیر ۲/۳۲۸ طبع مجلس، المغنی ۲/۲۱۶، مغنی المحتاج ۳/۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۳، الاشبہ لابن کثیر ۲/۳۰۹، الاشبہ للسبوطی ۲/۳۲۹، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/۵۰۲، ابن ماجہ ۱/۶۳، المغنی ۳/۳۲۳، المغنی ۳/۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورہ بقرہ ۲۸۳۔

نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو تو اس شخص کے ذمہ کوئی دین لازم نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ“ (۱) (کاتب اور گواہ کو ستایا نہ جائے)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا ضرر ولا ضرار“ (۲) (نہ نقصان پہنچایا جائے نہ نقصان اٹھایا جائے)۔ نیز اس لئے کہ اس کے لئے یہ لازم نہیں کہ دوسرے کے نفع کے لئے اپنا نقصان کرے۔

اسی طرح بعض فقہاء نے فرمایا ہے: اگر حاکم عادل نہ ہو تو آداء شہادت واجب نہیں ہے، امام احمد نے فرمایا: جو شخص خود عادل نہیں ہے اس کے پاس میں کیسے کوئی دین، میں کوئی نہیں دوں گا (۳)۔

آداء شہادت کا طریقہ:

۲۸- جمہور فقہاء کے نزدیک آداء شہادت میں لفظ شہادت کا اعتبار ہے، مثلاً کوئی دینے والا کہے: ”میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے اس بات کا اقرار کیا“، کیونکہ شہادت ”شہد یشہد“ کا مصدر ہے، لہذا شہادۃ سے مشتق ہونے والے کسی فعل کا استعمال آداء شہادت میں ضروری ہے، نیز اس لئے کہ لفظ شہادۃ میں ایک ایسا معنی ہے جو دوسرے الفاظ میں نہیں ہے، اگر یہ کہا کہ ”میں جانتا ہوں“ یا ”مجھے یقین ہے“ یا ”مجھے معلوم ہے“ تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس کی کوئی قبول نہیں کی جائے گی، مگر بعض مالکیہ آداء شہادت

(۱) سورہ بقرہ ۲۸۲۔

(۲) اس حدیث کی روایت امام مالک نے سوطا میں مرسلہ کی ہے ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عبادہ بن الصامت سے اس کی روایت کی ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی، نیز دارقطنی نے کی ہے (الاشبہ والظاہر للسبوطی ۲/۵۶، ۵۷) طبع التجاریہ مناوی نے فیض القدر (۲/۳۲۲) میں لکھا ہے: ”میں نے فرمایا اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں، نووی نے الاذکار میں فرمایا یہ حدیث حسن ہے۔“

(۳) مغنی المحتاج ۲/۳۵۱، مغنی الارادات ۳/۵۳۵، اشرح الصغیر ۲/۲۸۵۔

مال کو عین حق کا حکم حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ قبضہ سے پہلے بدل صرف، سلم کے راس المال اور مسلم فیہ سے تبادلہ کرنا ہوگا، جو حرام ہے، اسی طرح بیع صرف اور بیع سلم کے علاوہ میں بھی اسے عین حق کا حکم حاصل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صاحب دین (دائن) کو اس پر قبضہ کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے، اگر یہ عین حق نہیں ہوتا تو صاحب دین کو اس پر قبضہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تھا اور جو چیزیں ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں اور ذمہ میں واجب ہوتی ہیں ان میں قیمت واجب ہوتی ہے، جیسا کہ غصب کردہ مال اور تلف کردہ اشیاء میں ہوتا ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ یہ قرض میں ہوتا ہے، اگر مثل کا ملنا دشوار ہو تو ایسی چیز کی واپسی واجب ہوگی جو خلقت اور صورت میں قرض میں لی گئی چیز کے مماثل ہو، کیونکہ حضرت ابو رافعؓ کی حدیث میں ہے کہ ”ان النبي ﷺ أمره أن يقضي البكر بالبكر“ (انہیں نبی اکرم ﷺ نے ”بکر“ (نوع عمر جوان اونٹ) کے بدلے میں ”بکر“ ادا کرنے کا حکم فرمایا) نیز اس لئے کہ عقد سلم کے ذریعہ جو چیز ذمہ میں لازم ہوتی ہے وہی عقد قرض کے ذریعہ بھی ثابت ہوئی، ذوات الامثال پر قیاس کرتے ہوئے (۱)۔

جو چیز واجب ہے اس سے افضل و بہتر کے ذریعہ ادائیگی بھی درست ہے اگر اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ ”ان النبي ﷺ استسلف من رجل بكرة فقدمت عليه ابل من ابل الصدقة فأمر ابا رافع أن يقضي الرجل بكرة، فرجع إليه رافع فقال: لم أجد فيها إلا خياراً رباعياً، فقال: أعطه اياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء“ (۲)

(۱) كشف الاسرار ۱/۱۶۰، الخلوخ ۱/۱۶۸، بدائع الصنائع ۷/۱۵۰، ۳۹۵، ۳۹۶، المغنی ۳/۳۵۲، الدسوقي ۲/۲۶۶، امرب ۱/۳۱۱۔
(۲) حدیث: ”استسلف من رجل...“ کی روایت مسلم نے حضرت رافع سے

(تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (حق) ادا کر دے)۔ بعض فقہاء کی صراحت کے مطابق دین کا شمار حوائج اصلیہ میں ہے، اگر دین فوری طور پر واجب الاداء ہو تو مطالبہ کرنے پر فوری طور سے اس کا ادا کرنا لازم ہے، اسے ”دین معجل“ کہا جاتا ہے، فوری طور پر ادا کرنا اس وقت لازم ہے جب کہ انسان اس پر قادر ہو، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”مطل الغنی ظلم“ (۱) (مال دار کا مال منول کرنا ظلم ہے)۔

اگر دین مؤجل ہو تو مقررہ وقت آنے سے پہلے اس کو ادا کرنا واجب نہیں، لیکن اگر اس وقت سے پہلے ادا کر دے تو صحیح ہوگا، اور مدیون (جس پر دین لازم ہے) کے ذمہ سے دین ساقط ہو جائے گا۔ کبھی کبھی دین مؤجل (جس دین کی ادائیگی کے لئے آئندہ کا کوئی وقت مقرر ہو، فوری طور پر واجب الاداء ہو جاتا ہے تو اس کو فوراً ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور ایسا اردو، وفات اور دیوالیہ قرار دینے جانے (تفلیس) کی صورت میں ہوتا ہے (۲)۔

فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں بہت تفصیلات ہیں جنہیں ”دین“، ”أجل“، ”انفاس“ کی اصطلاحات کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔

اداء دین کا طریقہ:

۳۱- اداء حق دار کو حق حوالہ کرنے کا نام ہے، دیون میں حق کی حوائج ان کے مثل کے ذریعہ ہوگی، کیونکہ دیون کی ادائیگی کا اس کے سوا کوئی اور طریقہ نہیں ہے، اسی لئے بیع صرف اور بیع سلم میں قبضہ کئے ہوئے

(۱) حدیث: ”مطل الغنی ظلم“ کی روایت بخاری نے کی ہے ۱۱۷۳ طبع محمد علی صبح مسلم (سر ۱۱، تحقیق محمد عبدالباقی)۔
(۲) قرطبی سر ۳۱۵، القواعد والفوائد الاصولیہ ص ۱۸۲، ابن ماجہ ص ۶۲، امرب ۱/۳۱۱، مع الجلیل ۳/۱۱۲، الاطاب ۳/۳۹۵، کفایۃ الطالب ۲/۲۹۰، المغنی ۳/۳۸۱۔

تقاضی اس کی اجازت کے بغیر بھی ان دراہم و دنانیر سے دیون ادا کر دے گا، کیونکہ دائن (دین والا) تقاضی کے حکم کے بغیر بھی اپنا دین وصول کرنے کے لئے اسے لے سکتا تھا تو تقاضی اس کے لینے میں اس کی اعانت کر دے گا۔

۳۵- اگر مدیون تنگ دست ہو اور اس کا تنگ دست ہونا ثابت ہو جائے تو تقاضی اسے رہا کر دے گا اور اسے مہلت دینا واجب ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ" (۱) (اور اگر مقررہ تنگ دست ہو تو کشادگی تک مہلت دو)۔

۳۶- تنگ دست مدیون پر واجب ہے کہ اپنے اوپر لازم دین کو ادا کرنے کے لئے کمائے، لیکن اسے کمانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ ہدیے اور صدقات کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، لیکن وہ شخص کما کر جو مال حاصل کرے گا اس سے غرماء کا حق وابستہ ہو جائے گا (۲)۔

۳۷- اگر مدیون شخص نے گناہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے دین حاصل کیا تو اس کا دین زکاۃ کے مال سے ادا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ بھی زکاۃ کے مصارف میں سے ہے (۳)۔

۳۸- یہ سب زندہ شخص پر واجب دین کا حکم ہے اور اگر کسی شخص کا انتقال ہو گیا اور اس کے ذمہ دین لازم ہے تو یہ دین ترک (میت کا چھوڑا ہوا مال) سے وابستہ ہو جائے گا، میت کی وصیتوں کو نافذ کرنے اور ورثاء میں ترکہ تقسیم کیے جانے سے پہلے ترکہ میں سے دین کا ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ دین اس میت پر لازم ہے، نیز اس لئے کہ اس کی سب سے اہم ضرورت اس کا ذمہ فارغ کرنا ہے، نبی اکرم ﷺ نے

جانتے ہیں) تو تقاضی اس کا مال فروخت کر کے دین ادا کر دے گا، کیونکہ حدیث میں ہے: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَاعَ عَلِيَّ مَعَاذَ مَالِهِ وَقَضَىٰ دِيُونَهُ" (۱) (نبی اکرم ﷺ نے معاذ بن جبلؓ کا مال فروخت کر کے ان کے دیون ادا کر دیئے)، اسی طرح مروی ہے کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے اسنیع کا مال فروخت کر کے اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم فرما دیا (۲)۔

۳۴- اگر مدیون کے پاس مال ہے لیکن اتنا مال نہیں ہے جس کے ذریعہ تمام دیون ادا ہو سکیں اور غرماء (جن کا دین لازم ہے) نے مطالبہ کیا کہ مدیون پر حجر کر دیا جائے (یعنی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کر دی جائے) تو وہ اس کو تصرفات سے روک سکتا ہے تاکہ غرماء کو نقصان نہ پہنچا سکے، اور اگر مدیون اپنا مال فروخت نہ کرے تو تقاضی اس کا مال فروخت کر کے اس کی قیمت غرماء کے درمیان ان کے حصص کے مطابق تقسیم کر دے گا، یہ شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک ہے، امام ابو حنیفہ نے ان حضرات سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مدیون کے تصرفات پر پابندی عائد نہیں کی جائے گی، کیونکہ اسے تصرفات سے روکنا اس کی انسانیت کی توہین ہے، بلکہ اگر اس کے پاس مال ہے تو تقاضی اسے قید کر دے گا یہاں تک کہ وہ مال فروخت کر کے دین ادا کرے، ہاں اگر اس کا مال دراہم، یا دنانیر کی شکل میں ہو اور دین بھی دراہم یا دنانیر ہوں تو

(۱) حدیث: "بيع مال معاذ" کی روایت دارقطنی اور حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إِنَّهُ ﷺ حجرو علي معاذ و باع عليه ماله"، بیہقی نے اسی سے ملنے پلٹنے الفاظ کے ساتھ اس حدیث کی روایت کی ہے ابن الطراح نے الاحکام میں لکھا ہے: یہاں بہت شدہ حدیث ہے (تخصیص الجیر ۳۷۳)۔
(۲) اس اثر کی روایت امام مالک نے نو طحا میں سند منقطع کے ساتھ کی ہے دارقطنی نے اہل میں اس کی سند متصل ذکر کی ہے ابن ابی ہریرہ، بیہقی، عبدالرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے (تخصیص الجیر ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵)۔

(۱) سورہ بقرہ ۲۸۰۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳ طبع الجہالیہ، الاقویار ۲/ ۹۶، ۹۷، طبع دار المعرفہ بیروت، لوطاب ۵/ ۳۳، ۳۸، الدسوقی ۳/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، 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،

اللہ تعالیٰ کے دیون مثلاً زکاۃ، کفارات، نذر وغیرہ تو ان کا بیان فقرہ نمبر ۱۳، ۱۶ میں گذر چکا۔

اداء قرأت

قرأت میں اداء کا معنی:

۳۹- قراء کے نزدیک اداء کا مفہوم ہے: مشائخ سے قرآن سیکھنا، اس میں اور تلاوت قرأت میں فرق یہ ہے کہ تلاوت اور اداء از اب کی طرح سلسلے وار قرآن پڑھنا ہے اور اداء مشائخ سے سیکھنا ہے، قرأت کا اطلاق اداء اور تلاوت دونوں پر ہوتا ہے، لہذا قرأت دونوں سے عام ہے۔

قرأت میں اداء حسن یہ ہے کہ الفاظ کی تصحیح اور حروف کی ادائیگی اسی طرح کی جائے جس طرح ائمہ قرأت سے سیکھا گیا ہے اور ائمہ قرأت نے اس طریقہ کو سند متصل کے ساتھ رسول اکرم ﷺ سے سیکھا ہے، جس کی مخالفت اور اس سے عدول کرنا جائز نہیں، اسی لئے لحن خفی کی بعض صورتیں وہ ہیں جنہیں علماء قرأت اور ائمہ اداء ہی جانتے ہیں، جنہوں نے علماء کے اقوال سے انہیں سیکھا، اور ان اہل اداء کے الفاظ منضبط کیے جن کی تلاوت امت میں پسند کی جاتی ہے اور ان کی عربیت پر اعتماد کیا جاتا ہے اور انہوں نے قواعد صحیحہ کے باہر قدم نہیں نکالا، ہر حرف کو تجوید و اتقان کے اعتبار سے اس کا پورا حق دیا۔

قرأت میں حسن اداء کا حکم:

۴۰- شیخ امام ابو عبد اللہ بن نصر علی بن محمد شیرازی اپنی کتاب (الموضح فی وجہ القراءات) میں لکھتے ہیں: قرأت میں حسن اداء فرض ہے، قاری پر واجب ہے کہ اچھی طرح قرآن کی تلاوت کرے تاکہ قرآن

ارشاد فرمایا: ”المدین حائل بینہ وبين الجنة“^(۱) (میت اور جنت کے درمیان دین حائل رہتا ہے) اور فرض کی ادائیگی تعمرات سے زیادہ قابل ترجیح ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو میراث کی تقسیم پر مقدم کیا ہے، ارشاد باری ہے: ”مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذِينَ“^(۲) (اس وصیت کی تعمیل کے بعد جو میت نے کی ہو یا اس قرض کی ادائیگی کے بعد جو اس نے چھوڑا ہو)۔

خیر میں جلدی کرتے ہوئے میت کے دین کو جلد سے جلد ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے: ”نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه“^(۳) (مومن کی جان اس کے دین سے معلق رہتی ہے یہاں تک کہ اس کا دین ادا کر دیا جائے)۔

یہ بحث صرف آدمی کے دیون کے بارے میں ہے، رہے

(۱) اس حدیث کو الاختیار لتبلیغ الخیر (۵/۸۶) کے مصنف نے ذکر کیا ہے ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ہمیں کتب احادیث میں نہیں ملی، امام احمد نسائی، طبرانی، حاکم نے اور ابو نعیم نے المعرفہ میں اسی منہوم کی ایک حدیث روایت کی ہے وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دین کے بارے میں فرمایا: ”واللهي نفسي بيده لو أن رجلاً قتل في سبيل الله ثم أحبي، ثم قتل ثم أحبي، ثم قتل وعليه دين ما دخل الجنة حتى يقضى عنه دينه“ (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر کوئی شخص راہ خدا میں قتل کیا گیا، پھر زندہ کیا گیا، پھر قتل کیا گیا، پھر قتل کیا گیا اس حال میں کہ اس پر دین ہے تو اس وقت تک جنت میں داخل نہ ہو سکے گا جب تک اس کا دین ادا نہ کر دیا جائے) (کنز العمال ۶/۲۳۵، تاریخ کردہ مکتبہ التراث الاسلامی طبع ۱۳۹۷ھ)۔

(۲) سورہ نساء ۱۱۔

(۳) ملبوبی ۱/۳۳۳، المشرح الصغير ۳/۶۱۸ طبع دار المعارف، الاختیار ۵/۸۵، ۸۶، المعنی ۳/۵۰۲، حدیث ”نفس المؤمن معلقة“ کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حدیث حسن قرار دیا ہے ۳/۸۹۳، ۳/۹۰، حدیث ۱۰۷۹، طبع الحلبي، ابن ماجہ ۲/۸۰۶، حدیث ۳۱۳، طبع الحلبي، الفاظ ترمذی اور ابن ماجہ کے ہیں، امام احمد (۲/۳۲۰، ۳۲۵، طبع المبريد) ووردانی (۲/۲۶۳، طبع محمد احمد دھمان) نے بھی اس کی روایت کی ہے۔

أداة، أدب ۱

میں لحن اور تبدیلی راہ نہ پائے۔

علماء کا اس بابت اختلاف ہے کہ حسن اداء کن حالات میں واجب ہے؟ بعض علماء کا مسلک یہ ہے کہ فرض نمازوں میں جہاں قرآن پڑھنا لازم ہے بس وہیں حسن اداء واجب ہے، کیونکہ صرف وہیں پر الفاظ کا اچھی طرح ادا کرنا اور حروف کی درستگی واجب ہے۔

بعض دوسرے علماء کے نزدیک حسن اداء ہر اس شخص پر واجب ہے جو قرآن کا کوئی بھی جزء کسی بھی موقع پر پڑھے، کیونکہ قرآن کے نطق میں تبدیلی کرنے اور اس میں لحن کرنے کی کوئی بھی اجازت نہیں ہے^(۱) اِلا یہ کہ جہاں واقعی مجبوری ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ"^(۲) (قرآن عربی جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں)۔ تفصیل کے لئے تجوید اور تلاوت کی اصطلاحات کا مطالعہ کیا جائے۔

أدب

تعریف:

۱- لغت میں لفظ "أدب" کا اصل معنی "جمع کرنا" ہے^(۱)، اسی سے ادب ظرف کے معنی میں اور اچھی طرح لینے کے معنی میں آتا ہے^(۲)، اسے ادب اس لئے کہا گیا کیونکہ وہ لوگوں کو محامد (اچھائیوں) کی طرف جمع کرتا ہے^(۳)۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا معنی اصطلاحی معنی لغوی کے دائرہ سے خارج نہیں ہے، فقہاء اور اہل اصول کے یہاں ادب کے چند استعمالات ہیں:

الف- کمال ابن ہمام فرماتے ہیں: ادب اچھی خصلتوں کا نام ہے^(۴)، اسی لئے فقہاء نے "ادب القاضی" کا باب قائم کیا، اور اس باب میں اس موضوع پر گفتگو کی کہ قاضی کے لئے کیا کرنا مناسب ہے اور کیا کرنا مناسب نہیں، اسی طرح فقہاء نے "آداب الاستیفاء" اور "آداب الصلوة" کے بھی عناوین قائم کیے، بعض فقہاء نے ادب کی تعریف کی ہے: اشیاء کو ان کی جگہوں پر رکھنا^(۵)۔

أداة

دیکھئے: "آکتہ"۔

(۱) اسراس للعباد للاحمد بن فارس: مادہ (ادب)۔

(۲) القاموس المحیط: مادہ (ادب)۔

(۳) لسان العرب: مادہ (أدب)۔

(۴) فتح القدير ۵/ ۵۳۳ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، ملاحظہ ہو: البحر الرائق ۶/ ۷۷۷ طبع

المطبعة العلمية، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۳۔

(۵) جامعہ الطحاوی علی مرآة الفلاح ۳۱ طبع المطبعة الحامدة البعثانیہ

۱۳۰۲ھ۔

(۱) کشف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳ طبع بیروت، ہندوستانی لٹریچر کمیشن کا

عکسی لٹریچر، انشر فی القراءات اشترک ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفیٰ محمد۔

(۲) سورہ زمر ۲۸۔

ادب ۲-۳

اور اس کے نہ کرنے پر ملامت کا مستحق نہیں ہوتا (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے آداب کو فقہ کے مختلف ابواب پر بکھیر دیا ہے، ہر باب میں اس باب کے مخصوص آداب کا ذکر کیا ہے، مثلاً استنجاء کے باب میں آداب استنجاء، طہارت کے تمام ابواب میں آداب طہارت، قضاء کے باب میں آداب قضاء کا ذکر کیا ہے، بلکہ بعض حضرات نے آداب شرعیہ کے موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، مثلاً ابن مفلح کی ”الآداب الشرعية“، ماوردی کی ”ادب الدنيا والدين“ اور دوسرے حضرات کی تصانیف۔

ب۔ فقہاء اور اہل اصول لفظ ”ادب“ کا اطلاق اصلاً مندوب پر بھی کرتے ہیں (۱)، اور اس کی تعبیر متعدد الفاظ سے کرتے ہیں، انہیں میں سے یہ الفاظ ہیں: ”نفل، مستحب، تطوع“ یہ تعبیرات بھی کی گئی ہیں: جس کا کرنا نہ کرنے سے بہتر ہے، جس کے کرنے سے مکلف کی تعریف کی جاتی ہے اور اسے ترک کرنے پر مذمت نہیں کی جاتی، جس کا کرنا شرعاً مطلوب ہو لیکن اس کے ترک پر مذمت نہ ہو، یہ سب تعبیرات ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں (۲)۔

ج۔ بعض فقہاء لفظ ”آداب“ کا اطلاق ہر اس چیز پر کرتے ہیں جو شرعاً مطلوب ہو، خواہ مندوب ہو، یا واجب (۳)، اسی لئے فقہاء نے ”آداب الخلاء والاستنجاء“ کا باب قائم کر کے اس باب میں واجب اور مندوب دونوں کا ذکر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ لفظ ”آداب“ سے مراد ہر وہ عمل ہے جو مطلوب ہے۔

د۔ فقہاء کبھی کبھی (ادب) کا اطلاق زجر و نأدیب پر کرتے ہیں، تعزیر کے معنی میں (دیکھئے: تعزیر)۔

ادب کا حکم:

۲- ادب فی الجملہ حکم شرعی کا ایک درجہ ہے، اکثر وہ مندوب کے مرادف ہوتا ہے، اس کا کرنے والا کرنے پر ثواب کا مستحق ہوتا ہے،

(۱) شرح المنار لابن لک اور اس کے حواشی ص ۵۸۸ طبع مطبعة اعثمانیہ ۱۳۱۵ھ، فتح الغفار شرح المنار ۶۶/۲ طبع مصنفی البابی المجلس ۱۳۵۵ھ، الفتاویٰ البرزازیہ بہامش الفتاویٰ الہندیہ ص ۲۵۸ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ، حاشیہ اہلبیوتی ص ۳۸ طبع مصنفی البابی المجلس۔

(۲) حاشیہ الطحاوی علی مرآة الفلاح ص ۳۱-۳۲۔

(۳) ملاحظہ ہو حاشیہ البحر علی منج الطلاب ص ۵۱، ۳۱۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ دہلی دیکر، ترکی۔

(۱) مرآة الفلاح بحاشیہ الطحاوی ص ۳۲ طبع اعثمانیہ۔

ہے کہ نلہ اور اس جیسی کوئی اور چیز خریدنا اور اس کو قیمت بڑھنے کے وقت تک روکے رکھنا^(۱)، تو ”ادّخار“ ”احتکار“ سے عام ہے، اس لئے کہ ”ادّخار“ دونوں چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جس کا روکنا نقصان دہ ہو، یا نقصان دہ نہ ہو۔

ادّخار

حکومت کا غیر ضروری مال کی ذخیرہ اندوزی کرنا:

۴- مال یا تو حکومت کے قبضہ میں ہوگا، یا عوام کے قبضہ میں۔

اگر مال حکومت کے قبضہ میں ہو اور بیت المال کے مصارف سے زائد ہو تو حکومت کے لئے اس مال کو ذخیرہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: حکومت کے لئے کچھ بھی مال جمع کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس پر ضروری ہے کہ وہ اس کو ان لوگوں پر تقسیم کر دے جن کے ذریعہ مسلمانوں کا بھلا ہوتا ہو اور اس مال کی ذخیرہ اندوزی نہ کرے، یہ شافعیہ کا مذہب^(۲) اور حنابلہ کا ایک قول ہے، اس رجحان کے حاملین خلفاء راشدین کے عمل اور شریعت کے اصول و مبادی سے استدلال کرتے ہیں، جہاں تک خلفاء راشدین کے عمل کا تعلق ہے تو یہ بات حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور بیت المال کے بارے میں ان دونوں کے طرز عمل سے یہی پتہ چلتا ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت عبداللہ بن ارقمؓ سے فرمایا: ”اقسم بیت مال المسلمین فی کل شہر مرة، اقسام بیت مال المسلمین فی کل جمعة مرة، اقسام بیت مال المسلمین

تعریف:

۱- ”ادّخار“ کی اصل لغت میں ”ادّخار“ ہے، ذال اور تاء کو دل سے بدل دیا گیا، پھر دونوں کو مدغم کر دیا گیا تو ”ادّخار“ ہو گیا، ”ادّخار“ ”ادّخار“ کے معنی ہیں: کسی چیز کو ضرورت کے وقت کے لئے چھپا کر رکھنا^(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اکتناز (مال جمع کرنا):

۲- اکتناز: لغت میں مال کو کسی برتن میں جمع کرنا یا اس کو زمین میں گاڑنا^(۲)۔ اور شرعاً اس مال کو کہتے ہیں جس کی زکاۃ ادا نہ کی گئی ہو اگرچہ اس کو زمین میں دفن نہ کیا گیا ہو، تو ”ادّخار“ لغت اور شریعت دونوں میں اکتناز سے عام ہے۔

ب- احتکار:

۳- احتکار لغت میں یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے گراں ہونے کے انتظار میں روکے رکھا جائے، اور شریعت کی اصطلاح میں احتکار یہ

(۱) ابن ماجہ بن ۵/۸۷، المصباح المہمیر (حکر)۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵/۳۳۳ طبع بلاق، حاشیہ ابن ماجہ بن ۵/۲۱۸ طبع بول بلاق، دیکھئے الاحکام السلطانیہ لابن یعلیٰ رص ۷/۲۳، اور تفسیر القرطبی ۸/۱۲۵، الاحکام السلطانیہ لساوردی ص ۲۱۵ طبع مکتبۃ البابی لکھنؤ، فتح الباری ۳/۲۱۱ طبع البیہ امصریہ۔

(۱) دیکھئے لسان العرب، تاج العروس، اساس اللغویۃ، النہایۃ مادہ (ذخر)۔

(۲) المصباح، لسان العرب (کنز)۔

مسلمانوں کی ہنگامی ضرورتوں کو پورا کیا جاسکتا ہے^(۱)، یہ حنفیہ کا مذہب^(۲) اور حنابلہ کا ایک قول ہے^(۳)۔

تیسرا رجحان: یہ مالکیہ کا نقطہ نظر ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب تمام شہروں میں ضرورت برآمد ہو تو امام پہلے ان شہروں کے لوگوں کو دے گا، جن کے باشندوں سے مال وصول کیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ لوگ سال بھر تک کے لئے بے فکر ہو جائیں، پھر جو مال بچ گیا ہے اس کو دوسرے شہروں کے باشندوں کی طرف منتقل کر دیا جائے گا اور مسلمانوں کی ہنگامی ضرورتوں کے لئے روک لیا جائے گا، اور اگر دوسرے شہروں کے فقراء زیادہ ضرورت مند ہیں تو امام تھوڑا مال اس شہر کے فقراء پر صرف کرے گا جس شہر سے مال وصول کیا گیا ہے، اور زیادہ مال دوسرے شہروں کے فقراء کے لئے (جو زیادہ ضرورت مند ہیں) بھیج دیا جائے گا^(۴)۔

افراد کا ذخیرہ اندوزی کرنا:

۵- افراد کے پاس جو مال ہے وہ یا تو مقدار نصاب سے کم ہوگا یا زیادہ ہوگا، اگر وہ مقدار نصاب سے زیادہ ہے تو یا تو اس کی زکاۃ ادا کر دی گئی ہوگی یا نہ ادا کی گئی ہوگی، اگر اس کی زکاۃ ادا کر دی گئی ہے تو یا تو وہ مال اس شخص کی حاجات اصلیہ سے زائد ہوگا یا زائد نہ ہوگا۔

۶- سفر و کمال اگر نصاب سے کم ہے تو اس کا ذخیرہ کرنا جائز ہے^(۵)،

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی، ص ۲۱۵، والاحکام السلطانیہ لابن یعلیٰ، ص ۲۳۷۔

(۲) فقہی انسا بیکو پیڈیا کمیٹی کا خیال ہے کہ مذکورہ بالا دونوں آراء میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں شرعی حکمت عملی کا بڑا دخل ہے، اس اعتبار سے کہ آمدنی کے ذرائع برآمد جاری رہتے ہیں، یا منقطع ہو جاتے ہیں۔

(۳) الاحکام السلطانیہ لابن یعلیٰ، ص ۲۳۷۔

(۴) الخرشنی، ص ۱۲۹۔

(۵) فتح الباری، ص ۲۱۰۔

فی کل یوم مرة“ (مسلمانوں کے بیت المال کو ہر ماہ ایک بار تقسیم کرو، مسلمانوں کے بیت المال کو ہر جمعہ ایک بار تقسیم کرو، مسلمانوں کے بیت المال کو ہر دن ایک بار تقسیم کرو) پھر ایک شخص نے عرض کیا: اے امیر المؤمنین! کاش کہ باقی ماندہ مال آپ بیت المال میں باقی رکھتے جس کو آپ کسی مصیبت کے لئے یا کسی مدد چاہنے والے کے لئے تیار رکھتے، تو حضرت عمرؓ نے اس شخص سے فرمایا جس نے ان سے یہ بات کہی کہ ”تیری زبان پر شیطان دوڑ گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کی حجت تلقین کی ہے اور مجھے اس کے شر سے محفوظ رکھا، میں نے اس کے لئے وہی چیز تیار کر رکھی ہے جو کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے لئے تیار کی، وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت ہے“^(۱)۔ اور حضرت علیؓ عمل ویسا ہی تھا جیسا حضرت عمرؓ کا تھا، مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک سال سب مال تقسیم کیا، پھر ان کے پاس صہبان سے مال آیا تو فرمایا کہ صبح چوتھی بار عطیہ لے جاؤ، میں خزانچی نہیں ہوں^(۲)۔

اور جہاں تک مبادی شریعت سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ شریعت ہنگامی ضرورتیں پیش آنے پر مال دار مسلمانوں پر لازم قرار دیتی ہے کہ وہ ان ہنگامی مالی ضرورتوں کو پورا کریں^(۳)۔

دوسرا رجحان: دوسرا رجحان یہ ہے کہ حکومت پر لازم ہے کہ وہ مسلمانوں کے کسی حادثہ سے دوچار ہونے کے وقت کے لئے بیت المال سے زائد مصارف والے مال کو جمع کرے، یہی مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضا ہے، کیونکہ اس زائد مال سے انتہائی سرعت سے

(۱) سنن البیہقی، ۶/۳۵۷، کنز العمال، نمبر: ۱۱۶۵۳۔

(۲) الاسوال لابن عبیدر، ۵۷۰، تاریخ ابن عساکر، ۱۸۱/۳، حضرت علی بن ابی طالبؓ کے بیان میں، رقم: ۱۲۲۰، کنز العمال، نمبر: ۱۱۷۰۳۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی، ص ۲۱۵، والاحکام السلطانیہ لابن یعلیٰ، ص ۲۳۷۔

اللّٰهُ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ، يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتْكُوىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَلْدًا مَا كُنزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَلَوْ قُومًا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ“ (۱) (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور ان کو خرچ نہیں کرتے ہیں اللہ کی راہ میں آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے (جو) اس روز (واقع ہوگا) جب کہ اس (سونے چاندی) کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا پھر اس سے ان کی پیشانیوں کو اور ان کے پہلوؤں اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا، یہی ہے وہ جسے تم اپنے واسطے جمع کرتے رہے تھے سواب اپنے جمع کرنے کا مزہ چکھو)۔

۸- اگر ذخیرہ کردہ مال نصاب سے زیادہ ہو اور اس کے مالک نے اس کی زکاۃ ادا کر دی ہو اور وہ مال اس شخص کی حوائج اصلیہ سے بہت زیادہ ہو تو اسے جمع کر کے رکھنے کے حکم میں اختلاف ہے، صحابہ وغیرہ میں سے جمہور علماء اس کے جواز کے قائل ہیں، انہیں جائز کہنے والوں میں سے حضرت عمرؓ، ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت جابر رضی اللہ عنہم ہیں۔ ان حضرات کا استدلال میراث والی آیت سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میت کے ترکہ میں اس کے وارثوں کے لئے حصہ مقرر کیا ہے، اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ مرنے والے لوگ جمع شدہ مال چھوڑیں، جائز کہنے والے حضرت سعد بن ابی وقاص سے مروی اس مشہور حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”إنک أن تدع ورثتک أغنیاء خیبر من أن تدعهم عالۃ یتکفون الناس فی أیدیهم“ (۲) (تم اپنے وارثوں کو

اس لئے کہ نصاب سے کم مال قلیل ہے اور آدمی قلیل مال جمع کرنے سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اور نہ ہی اس کی ضرورت اس کے بغیر پوری ہو سکتی ہے۔

۷- اگر وہ مال نصاب سے زیادہ ہو اور اس کے مالک نے اس کی زکاۃ نہ ادا کی ہو تو یہ حرام ذخیرہ اندوزی ہے اور بالاتفاق اکتناز ہے (۱)۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”أبی مال أدیت زکاتہ فلیس بکنز إن کان مدفوناً فی الأرض و أبی مال لم تؤد زکاتہ فہو کنز یکوی بہ صاحبه وإن کان علی وجه الأرض“ (۲) (کوئی بھی مال جس کی زکاۃ ادا کر دی گئی ہو وہ کنز نہیں ہے اگرچہ زمین میں دفن کر دیا گیا ہو اور ہر وہ مال جس کی زکاۃ ادا نہ کی گئی ہو وہ کنز ہے جس سے اس کے مالک کو داغا جائے گا اگرچہ وہ زمین کے اوپر ہو)۔ اسی طرح سے حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت جابر بن عبداللہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے (۳)۔

اکتناز مال نص قرآن سے حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالَّذِينَ یکنزُونَ اللَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا یُنْفِقُونَہَا فِی سَبِیلِ

(۱) دیکھئے تفسیر قرطبی، تفسیر طبری اور احکام القرآن للجصاص میں سورہ توبہ کی آیت نمبر ۳۴ کی تفسیر، وہ یہ آیت ہے ”وَالَّذِینَ یکنزُونَ اللَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...“

(۲) حدیث: ”أبی مال...“ کو بخاری اور سعید بن منصور نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ، ابن ابی عمیر، ابو الشیح اور ابن ابی حاتم نے حضرت ابن عمرؓ کے واسطے سے اس لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے ”ما أدى زکاۃ فلیس بکنز“ (الدر المنثور ۳/۲۳۲)، اور ابو یوسف اور حاکم نے ”ما بلغ أن نودی زکاۃ فزکی، فلیس بکنز“ کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور حاکم نے کہا ہے کہ بخاری کی شرط کے مطابق صحیح ہے اسی طرح دارقطنی اور بخاری نے اس حدیث کی روایت کی ہے دیکھئے نصب الرایۃ ۲/۳۷۲۔

(۳) دیکھئے تفسیر ابن کثیر ۳/۳۸۸ طبع دار الامدلس بیروت، حاشیہ الجمل ۲/۲۵۱ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔

(۱) سورہ توبہ ۳۴، ۳۵۔

(۲) حدیث: ”إنک أن تدع...“ کی روایت بخاری نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے کی ہے (صحیح البخاری ۳/۳ طبع مسیح)۔

فرمایا: ”کیتان صلوا علی صاحبکم“^(۱) (ان دونوں کے ذریعہ داغا جائے گا، اپنے ساتھی پر نماز پڑھو) اور اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کی روایت ابن ابی حاتم نے رسول اللہ ﷺ کے غلام حضرت ثوبانؓ سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”ما من رجل يموت وعنده أحمر أو أبيض إلا جعل الله بكل قيراط صفحة من نار يكوى بها من قدمه إلى ذقنه“^(۲) (جو بھی شخص مرتا ہے اس حال میں کہ اس کے پاس سرخ یا سفید (دینار یا درہم) ہو تو اللہ تعالیٰ ہر قیراط کے بدلہ میں آگ کی ایک تختی بنا دیتا ہے جس کے ذریعہ اس کو اس کے پیر سے اس کی ٹھنڈی تک داغا جاتا ہے)۔

حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ: ”کنا فی سفر ونحن نسیر مع رسول الله ﷺ فقال المهاجرون: لوددنا أن علمنا أي المال نتخذة، إذ نزل في الذهب والفضة ما نزل، فقال عمر: إن شئتم سألت رسول الله عن ذلك، فقالوا: أجل، فانطلق، فتبعته أوضع علي بعيري، فقال: يا رسول الله! إن المهاجرين لما أنزل الله

(۱) حدیث: ”کیتان صلوا...“ کی روایت امام احمد نے کی ہے اور مجمع الزوائد میں بھی یہ حدیث ہے (۲۳۰/۱۰)، امام احمد اور ان کے بیٹے عبد اللہ نے اس حدیث کی روایت کی، ان کی روایت میں ”ایک دینار یا ایک درہم“ ہے اور بزار نے بھی اسی طرح روایت کی ہے اس کے ایک راوی صیرہ البصری ہیں جو کہ مجہول ہیں اور بقیرہ رجال ثقہ ہیں، احمد نے فرمایا کہ اس کی سند ضعیف ہے (مسند احمد بن حنبل ۲/۸۸، دار المعارف ۶۸/۱۳)۔

(۲) حدیث: ”ما من رجل يموت...“ کی روایت ابن ابی حاتم نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے (تفسیر ابن کثیر ۳/۳۳۳ طبع الامدلس)۔ مسلم نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: ”...وعدده ذهب ولا فضة...“ (...اور اس کے پاس سونا ہے اور نہ چاندی ہے... (مسلم کے الفاظ میں ”قیراط“ کا لفظ نہیں ہے) صحیح مسلم ۱/۶۸۰ طبع استنبول)۔

مال دار چھوڑ دیا اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو محتاج چھوڑ دو جو لوگوں کے سامنے اپنے ہاتھ پھیلاتے پھریں)۔ یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ واجب مالی حقوق یعنی زکاۃ وغیرہ ادا کرنے کے بعد وراثت کے لئے کچھ مال جمع کر لینا وراثت کے لئے کچھ نہ چھوڑنے سے بہتر ہے۔ حضرت ابو ذر غفاریؓ کی رائے^(۱) یہ ہے کہ مالک کی ضرورت (یعنی اس کا نفقہ اور اس کے بال بچوں کا نفقہ) سے زائد مال جمع کرنا حرام ہے اگرچہ اس کی زکاۃ ادا کر دی ہو، حضرت ابو ذرؓ یہی فتویٰ دیتے تھے اور لوگوں کو اس پر ابھارتے تھے، کورز شام حضرت امیر معاویہؓ نے ان کو یہ فتویٰ دینے سے روکا، کیونکہ انہیں خوف تھا کہ لوگ اس فتویٰ کی وجہ سے حضرت ابو ذرؓ کو ضرر پہنچائیں گے، حضرت معاویہؓ کے منع کرنے کے باوجود حضرت ابو ذرؓ اپنے فتویٰ اور نقطہ نظر کے اظہار سے باز نہ آئے، تو حضرت معاویہؓ نے ان کی شکایت امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ بن عفان سے کی، حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ منورہ طلب کیا اور مقام ربذہ میں ان کی رہائش کا نظم فرمایا، چنانچہ حضرت ابو ذرؓ بھر ربذہ ہی میں رہے، حضرت ابو ذرؓ نے اپنے مسلک پر جن دلائل سے استدلال کیا، ان میں سے ایک دلیل سورہ توبہ کی یہ آیت ہے: ”وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ“ (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور ان کو خرچ نہیں کرتے ہیں اللہ کی راہ میں، آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے)۔

اور فرماتے تھے کہ یہ آیت محکم ہے، منسوخ نہیں ہے اور اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جو امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اہل صفہ میں سے ایک شخص کی وفات ہو گئی اور اس نے دو دینار یا دو درہم چھوڑے تو رسول اللہ ﷺ نے

(۱) طبقات ابن سعد ۲/۲۶۱، معجمی ترمیم کے ساتھ۔

حضرت علیؓ کا مسلک یہ ہے کہ کسی شخص کے لئے چار ہزار درہم یا اس سے زیادہ جمع کرنا جائز نہیں، اگرچہ اس نے اس کی زکاۃ ادا کر دی ہو، حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے تھے: "أربعة آلاف درهم وما دونها نفقة وما فوقها كنز" (۱) (چار ہزار درہم اور اس سے کم نفقہ ہے اور جو اس سے زائد ہو وہ کنز ہے)۔

گویا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ بہتر سے بہتر طور پر انسان کی بنیادی ضرورتیں پوری کرنے میں چار ہزار درہم سے زائد کی ضرورت نہیں ہوتی (۲)، تو اگر وہ شخص چار ہزار درہم سے زائد رقم روک لے تو اس نے لوگوں سے خصوصاً فقراء سے خیر کورک لیا اور یہ چیز جائز نہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے تھے: "إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم ما يكفي فقراءهم وإن جاعوا وعروا وجاهلوا فبمنع الأغنياء، وحق على الله أن يحاسبهم يوم القيامة ويعذبهم عليه" (۳) (کہ اللہ تعالیٰ نے مال داروں پر ان کے مال میں اتنی مقدار فرض کی ہے جو ان کے فقراء کے لئے کافی ہو اور اگر وہ بھوکے ہوں اور تنگے ہوں اور مشقت میں مبتلا ہوں تو مال داروں کی طرف سے حق کے روکے جانے کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے، اور اللہ کے ذمہ یہ حق ہے کہ قیامت کے دن اغنیاء کا محاسبہ کرے اور فقراء کا حق نہ دینے پر انہیں عذاب دے)۔

في الذهب والفضة ما أنزل قالوا: وددنا أنا علمنا أي المال خير نتخذ، قال: نعم، فيتخذ أحدكم لسانًا ذاكرًا، وقلبًا شاكراً، وزوجة تعين أحدكم على إيمانه، (۱) (ہم سفر میں تھے اور رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چل رہے تھے تو مہاجرین نے کہا کہ ہم جاننا چاہ رہے تھے کہ کس مال کو ہم لیں، اسی درمیان سونے اور چاندی کے بارے میں مشہور آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر آپ لوگ چاہیں تو میں اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کروں، مہاجرین نے کہا: ضرور دریافت کریں، چنانچہ حضرت عمرؓ چلے، میں بھی اپنے اونٹ کو ایڑ لگا کر ان کے پیچھے ہولیا، حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! سونے اور چاندی کے بارے میں آیت نازل ہونے کے بعد مہاجرین جاننا چاہتے ہیں کہ وہ کون سا مال حاصل کریں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ہاں تم میں سے ہر ایک ذکر کرنے والی زبان اور شکر گزار قلب اختیار کرے اور ایسی بیوی اپنائے جو ایمان میں اس کی مدد کرے)۔

۹۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مال کو جمع کرنا حرام ہے اگرچہ جمع کرنے والے نے اس کی زکاۃ ادا کر دی ہو جب کہ اس کا مالک اس میں پیش آنے والے حقوق کو ادا نہ کرے، جیسے کہ بھوکے کو کھانا کھانا اور قیدی کو آزاد کرانا اور غازی کا سامان سفر تیار کرنا اور اس طرح کے دوسرے کام (۲)۔

(۱) دیکھئے تفسیر طبری اور ابن کثیر اور قرطبی اور صامی کی احکام القرآن اس آیت کے تحت "والملین یکنزون الذهب والفضة"، نیز عمدة القاری ۲۳۸/۸، فتح الباری ۳/۲۱۰، حضرت ثوبانؓ کے حدیث کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں کی ہے (۵/۸۲ طبع المصنوع)، ابن ماجہ (۵۹۶/۱ طبع المجلدی) اور ترمذی (۲۳۸/۱۱ طبع الصاوی) نے بھی تھوڑے اختلاف کے ساتھ اس حدیث کی روایت کی اور اسے حدیث حسن قرار دیا۔

(۲) کمینٹی کے خیال میں یہ رائے موجودہ حالات میں زیادہ مناسب ہے کیونکہ چار ہزار درہم عام طور سے ایک انسان کی ضرورت کے لئے کافی ہے۔

(۳) کنز العمال، رقم: ۱۶۸۳۰، طبع حلب، الاسوال لابن عبیدر ۵۹۵۔

(۱) تفسیر ابن کثیر، تفسیر طبری، قرطبی، احکام القرآن للجصاص میں آیت "وَالْمَلِئِينَ يَكْتُمُونَ الْمَالَ وَالْفِضَّةَ..." کے تحت، عمدة القاری ۲۳۸/۸، فتح الباری ۳/۲۱۰، حضرت ثوبانؓ کے حدیث کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں کی ہے (۵/۸۲ طبع المصنوع)، ابن ماجہ (۵۹۶/۱ طبع المجلدی) اور ترمذی (۲۳۸/۱۱ طبع الصاوی) نے بھی تھوڑے اختلاف کے ساتھ اس حدیث کی روایت کی اور اسے حدیث حسن قرار دیا۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۲۵/۸ طبع دارالکتب المجموع ۲۷۲/۱۵۔

ادخار کا شرعی حکم:

۱۰- ادخار کا حکم شرعی اس کے سبب اور محرک کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اگر نفع حاصل کرنے کے لئے ایسی چیز کا ادخار (ذخیرہ اندوزی) ہو جس کے روکنے سے لوگوں کو ضرر پہنچ رہا ہو تو یہ احتکار کے تحت آئے گا (دیکھئے: احتکار)، اور اگر ذخیرہ کرنا اپنے اور اپنے اہل و عیال کی ضرورت کا انتظام کرنے کے لئے ہو تو یہ ادخار ہے، فقہاء فی الجملہ ادخار کے جواز پر متفق ہیں۔ جمہور کے نزدیک اس کے لئے کسی مدت کی پابندی نہیں ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک زیادہ قوی قول ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایک سال کے لئے جو مال کافی ہو اس سے زیادہ جمع کرنا مکروہ ہے^(۱)۔

اس دوسرے قول کی دلیل صحیح بخاری ”کتاب المفقات“ میں مروی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے، انہوں نے فرمایا کہ: ”کان رسول اللہ ﷺ ينفق على أهله نفقة سنتهم من هذا المال ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله وعمل بذلك رسول الله ﷺ حياته“^(۲) (حضور ﷺ اس مال میں سے اپنی ازواج مطہرات کو سال بھر کا نفقہ دیتے تھے، پھر جو مال بچ جاتا تھا اس کو خدا کے مال میں ڈال دیتے تھے، اس پر حضور ﷺ نے اپنی حیات مبارکہ تک عمل کیا)۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بھی دلیل ہے: ”أن رسول الله ﷺ كان يبيع نخل بني النضير ويحبس لأهله قوت

(۱) حاشیہ الجمل ۳۳، ۳۴، شرح لوطاب علی مختصر فہمیل ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، مطالب ولی النبی ۳۳، ۳۴، الجلی ۹، ۶۳، مجلۃ الاحکام العدلیۃ مادہ (۲۶)۔

(۲) حدیث: ”حبس لفقہ مدہ...“ کی روایت امام بخاری نے کتاب المفقات میں کی ہے یہ الفاظ ایک طویل حدیث کا کٹرا ہیں جو ایران و مذکور کے باب جس الرجل قوت سے علی لہ، و کیف نفقات العیال کے تحت ہے (فتح الباری ۵۰۲/۹ طبع السنقیر، اور مسلم اور ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔

سنتهم“^(۱) (رسول اللہ ﷺ بنو نضیر کے باغ کی کھجور بیچ دیتے تھے اور اپنے گھروالوں کے لئے سال بھر کی خوراک محفوظ کر لیتے تھے)۔ اس کے علاوہ خطاب نے امام نووی سے علماء کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اگر کسی انسان کے پاس کوئی ایسی چیز ہو جس کے لوگ ضرورت مند ہوں، یا لوگ اس کے لئے منتظر ہوں اور وہ چیز اس کے علاوہ دوسرے کے پاس نہ پائیں تو لوگوں سے ضرر دور کرنے کے لئے اس کو اس چیز کی فروختگی پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ حکم اس قاعدہ سے ہم آہنگ ہے: ”یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام“ (عام ضرر کو دور کرنے کے لئے خاص ضرر کو برداشت کیا جاتا ہے)۔

قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی:

۱۱- قربانی کے گوشت کو تین دن سے زائد تک ذخیرہ کرنا عام علماء کے قول کے مطابق جائز ہے، لیکن حضرت علی اور حضرت ابن عمر نے اسے ناجائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے قربانی کے گوشت کو تین دن سے زیادہ رکھنے سے منع فرمایا ہے^(۲)۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ”کنت نهیتکم عن ادخار لحوم الأضاحی فوق ثلاث فأمسکوا ما بلما لکم“^(۳) (میں نے تم لوگوں کو قربانی کے گوشت کو تین دن

(۱) حدیث: ”بیع لخل بنی النضیر“ کی روایت امام بخاری نے اپنی صحیح میں کی ہے (فتح الباری ۵۰۱/۹)۔

(۲) ”اللیہی عن ادخار لحوم الأضاحی فوق ثلاث...“ (قربانی کے گوشت کو تین دن سے زائد ذخیرہ کرنے کی ممانعت) متفق علیہ حدیث میں حضرت عائشہ سے مروی ہے۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہ سے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں: ”لا تأکلوا إلا ثلاثۃ لیام“ (نیکھاؤ تکر تین دن) (فتح الباری ۱۰/۲۳ طبع السنقیر، المذکور والمرجان ص ۵۱۵ شائع کردہ وزارت الاوقاف والاعون الاسلامیہ، کوہتہ ک۔

خَضِرٍ وَأُخْرٍ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ، قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ ذَابًا، فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ، ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِمَادًا يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ“^(۱) (اے یوسف صدق مجسم ہم لوگوں کو حکم تو بتائیے (اس خواب کا) کہ سات گائیں موٹی ہیں انہیں سات گائیں دہلی کھائے جاتی ہیں، اور سات بالیاں سبز ہیں اور دوسری (سات ہی) خشک تاکہ میں لوگوں کے پاس جاؤں کہ ان کو بھی معلوم ہو جائے (یوسف نے کہا) تم سات سال متواتر کاشت کاری کئے جاؤ پھر جو فصل کاٹو اسے اس کی بالی ہی میں لگا رہنے دو بجز تھوڑی مقدار کے کہ اسی کو کھاؤ، پھر اس کے بعد سات سال سخت آئیں گے کہ اس (ذخیرہ) کو کھا جائیں گے جو تم نے فراہم کر رکھا ہے، بجز اس تھوڑی مقدار کے جو تم (بیج کے واسطے) رکھ چھوڑو گے)۔

علامہ قرطبی نے ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے: ”اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ ضرورت کے لئے غلہ کا ذخیرہ جمع کرنا جائز ہے“^(۲)۔

ضرورت کے وقت ذخیرہ کردہ چیزوں کا نکالنا:

۱۳- علماء اس بات پر متفق ہیں کہ جس نے ضروری غذائی اشیاء میں سے کوئی چیز اپنے اور اپنے بال بچوں کے لئے جمع کی ہے اور کسی دوسرے شخص کو اس کی سخت ضرورت پڑ گئی تو ذخیرہ کرنے والے شخص پر لازم ہے کہ ضرورت مند شخص کو وہ چیز دے دے، بشرطیکہ فوری طور پر خود ذخیرہ کرنے والے کو اس کی ضرورت نہ ہو، اس لئے کہ ضرر کا

سے زیادہ رکھنے سے منع کیا تھا اب تم جتنے دن چاہو گوشت روکے رہو) (امام مسلم نے اس کی روایت کی ہے) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول ﷺ اکرم نے فرمایا: ”إنما نهيتكم للدفاة التي دفت، فكلوا وتزودوا وتصدقوا وادخروا“ (میں نے تم کو منع کیا تھا ان لوگوں کی وجہ سے جو دیہاتوں سے شہر آگئے تھے اب تم کھاؤ اور ز اور راہ لو اور صدق کرو اور جمع کرو)، امام احمد نے فرمایا کہ اس حدیث کی متعدد سندیں صحیح ہیں۔

حضرت علی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو یہ بات نہیں پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ نے اجازت دے دی تھی، اور ان لوگوں نے حضور ﷺ کی ممانعت کو سنا تھا، جو بات انہوں نے سنی تھی اس کی روایت کی^(۱)۔

حکومت کا وقتِ ضرورت کے لئے ضروریاتِ زندگی کا ذخیرہ کرنا:

۱۲- جب حکومت کو مسلمانوں پر کسی مصیبت کے آنے کا اندیشہ ہو، جیسے کوئی بلا، یا قحط، یا جنگ، یا اس طرح کی کوئی اور چیز تو حکومت پر ضروری ہے کہ وہ اتنی غذائی اشیاء اور ضروریاتِ زندگی کا ذخیرہ کر لے جن سے مسلمانوں کے مصالح پورے ہوں، اور ان سے اس مصیبت کی سختی میں تخفیف ہو جائے، اس کی دلیل حضرت یوسف علیہ السلام کا وہ قصہ ہے جو مصر کے بادشاہ کے ساتھ پیش آیا، اللہ تعالیٰ نے یہ قصہ بغیر تکبیر کے بیان کیا ہے اور ہماری شریعت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس کے مخالف ہو۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: ”يُوسُفُ أَيُّهَا الصَّادِقُ افْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعَ عَجَافٍ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ“

(۱) المغنی مع الشرح المکبیر ۱۱۰/۱ طبع اول المنار

(۱) سورہ یوسف ۲۶۸-۲۸۰۔

(۲) تفسیر القرطبی ۹/۲۰۳-۲۰۴ طبع دارالکتب المصریہ

ہوئی، اس حدیث کی روایت امام بخاری نے ”کتاب الشریک“ کے شروع میں کی ہے۔

عمدة القاری میں ہے: کہ امام قرطبی نے فرمایا کہ حضرت ابو عبیدہؓ کا زائرہ کو جمع کرنا اور اس کو برہہ سے تقسیم کرنا یا تو قضاء ہوگا، انہوں نے اس کا فیصلہ اس وقت کیا ہوگا جب انہوں نے ضرورت کا مشاہدہ کیا اور ان کو خوف ہوا کہ جن کے پاس زائرہ نہیں بچا وہ ہلاک ہو جائیں گے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ ساتھ والا شخص جس کے پاس زائرہ موجود ہو اس پر اس شخص کی نعم خواری اور مدد لازم ہے۔ جس کے پاس زائرہ نہ ہو، یا انہوں نے ان سب کی رضامندی سے توشے جمع کرنے اور برہہ تقسیم کرنے کا عمل کیا ہوگا، خود رسول اللہ ﷺ نے ایسا متعدد بار کیا^(۱)۔

خوراک کے علاوہ دوسری چیزوں کا ذخیرہ کرنا:

۱۴- ضروری غذائی اشیاء کے علاوہ چیزوں کا جمع کرنا بالاتفاق جائز ہے، مثلاً سامان اور برتن اور اس جیسی دوسری چیزیں^(۲)۔

حکومت پر ضروری ہے کہ وہ ایسی غیر ضروری چیزوں کا ذخیرہ کرے جو کہ کسی بھی وقت ضروری ہو جاتی ہوں، جیسے گھوڑے، گدھے اور ہتھیار اور اس طرح کی چیزیں، یہ چیزیں امن کے وقت میں غیر ضروری ہیں لیکن جنگ کے دنوں میں یہ چیزیں ضروری ہو جاتی ہیں، اور حکومت پر لازم ہے کہ ضرورت مند شخص کو یہ چیزیں مہیا کرے^(۳)۔

(۱) عمدة القاری ۱۳/۴۲، اعطیہ البیہریہ۔

(۲) حاشیہ الجمل ۳۳/۹۳، حاشیہ ابن ماجہ ۵/۲۱۸، الفتاویٰ الہندیہ ۳۳۳/۵۔

(۳) المغنی ۱۵/۳۱۵۔

ازالہ ضرر سے نہیں کیا جاتا^(۱)۔

اگر خود ضرورت مند نہ ہو تو دوسرے ضرورت مند شخص کو نہ دینے سے انسان گنہگار ہوگا، لیکن علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ قیمت لے کر دے یا بلا قیمت دے۔ اس کی تفصیل ”اضطرار“ کی اصطلاح میں ملے گی، اس حال میں ذخیرہ کردہ مال کے دینے کا وجوب درج ذیل حدیث سے ثابت ہے: حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”من كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له“^(۲) (جس کے پاس زائد توشہ ہو وہ اس شخص کو دے دے جس کے پاس توشہ نہیں)۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک لشکر ساحل کی جانب بھیجا، ان پر حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح کو امیر بنایا، وہ تین سو لوگ تھے اور ان میں میں بھی تھا، تو ہم نکلے یہاں تک کہ ہم راستہ میں ہی تھے کہ زائرہ ختم ہو گیا تو حضرت ابو عبیدہؓ نے اس لشکر کے توشوں کو جمع کرنے کا حکم دیا تو سب کا زائرہ جمع کیا گیا، سب کے توشے کھجور کے دو توشے دانوں کے بہ قدر ہوئے، وہ ہم کو روزانہ تھوڑی تھوڑی خوراک دیتے تھے یہاں تک کہ جمع کردہ توشہ بھی ختم ہو گیا، ہم کو صرف ایک ایک کھجور ملتی تھی (راوی کہتے ہیں) میں نے عرض کیا! ایک کھجور سے کیا ہوتا ہوگا؟ تو انہوں نے فرمایا: جب کھجور ختم ہو گئی تب ہم کو اس ایک کھجور کی اہمیت معلوم

(۱) الاختیار شرح المختار ۳۱/۱، طبع مصنفی الباہلی الجلی، حاشیہ الدرستی ۱۱۱/۲-۱۱۲۔
طبع المہدیہ، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/۵۷۳، ۵۷۴، طبع المہدیہ،
المغنی ۱۸/۶۰۳، طبع مکتبہ الریاض، سوافق طبع سوم، المشرق الحکمیہ لابن القیم
۲/۶۱، طبع النبی محمد یہ مطالب اولیٰ المئی ۶۵/۳۔

(۲) حدیث: ”من كان عنده فضل زاد“ کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (صحیح مسلم تحقیق محمود ابو عبد الباقی ۳۳/۱۳۵۳، طبع عینی الجلی، مختصر سنن ابوداؤد المعمری ۲/۲۳۹، طبع کردہ دار المعرفہ)۔

ادّعاء

دیکھئے: ”دعویٰ“۔

اڈھان

تعریف:

۱- لغت میں اڈھان دہن (چرب دار چیز) سے لپ کرنے کا نام ہے اور ”دہن“ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے روغن کیا جائے، خواہ تیل ہو یا کوئی اور چیز، ”اطلاء“ ”اڈھان“ سے عام ہے، کیونکہ اطاء (مالش کرنا، لپ کرنا) دہن (روغن) سے بھی ہوتا ہے اور ”دہن“ کے علاوہ سے بھی، مثلاً پاؤڈر سے^(۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی لغوی معنی سے الگ معنی میں اس کا استعمال نہیں ہوتا۔

اجمالی حکم:

۲- خوشبو دار روغن یا بے خوشبو دار روغن جو ناپاک نہ ہو اس کا لگانا فی الجملہ انسان کے لئے مستحب ہے، کیونکہ یہ اس نخل (جسم کو اچھا اور خوبصورت بنانا) میں شامل ہے جو ہر مسلمان سے مطلوب ہے، نیز یہ اس زینت میں شامل ہے جس کا درج ذیل ارشاد باری میں تذکرہ ہے: ”قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ“،^(۲) (آپ کہئے کس نے حرام کیا اس چیز کو جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کیا ہے)۔



(۱) لسان العرب، المصباح الممیر، المغرب۔

(۲) سورہ اعراف، ۳۲۔

نماز جمعہ، نماز عید اور لوگوں کے مجمع کے لئے اذہان (تیل لگانا) زیادہ مستحب ہے، اس حکم میں مرد، بچے اور غلام برابر ہیں، لیکن جو عورتیں جمعہ کی نماز میں شریک ہونا چاہیں ان کے لئے اذہان جائز نہیں ہے^(۱)۔

حکم استحباب سے بعض حالات مستثنیٰ ہیں جن میں اذہان حرام یا مکروہ ہوتا ہے، مثلاً حج یا عمرہ کے احرام کی حالت، اعتکاف اور روزہ کی حالت اور عورت کے لئے اعداد (سوگ منانا) کی حالت^(۲)۔

۳- غیر انسان کو روغن لگانا، مثلاً رسی، گاڑی کا پھیر، کشتی اور جوتے وغیرہ میں روغن لگانا جائز ہے بشرطیکہ ایسا روغن لگایا جائے جس میں ناپاکی نہیں ہے، ناپاک روغن لگانے کے بارے میں اختلاف ہے، کیونکہ ناپاک چیز سے نفع اٹھانے کے جواز کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے^(۳)۔

بحث کے مقامات:

۴- اذہان کے متعدد احکام بہت سے مسائل فقہیہ میں پائے جاتے ہیں، ان کے احکام کی تفصیل ان کے متعلقہ ابواب میں ہے، انہیں میں سے چند یہ ہیں: محرم کے روغن لگانے کا حکم ”باب الحج“ میں،

= کرتی، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (۲/۸۳۸ طبع عینی النجفی)، نیز ملاحظہ ہو تفسیر القرطبی ۱/۱۹۸ طبع دارالکتب المصریہ، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۲۱ طبع المنار، زاد المعاد ۱/۲۳ طبع مصنفی النجفی، فیض القدر ۵/۲۳ طبع مصنفی محمد، المجموع ۱/۲۸۰، ۲۹۳ طبع لمیری، المغنی ۱/۹۳ طبع الریاض۔

(۱) المجموع ۳/۵۳، المغنی ۲/۲۰۲ طبع المنار، مع الجلیل ۱/۲۶۳، طبع کردہ لیبیا۔

(۲) ابن ماجہ ۲/۲۰۲، ۶۱۷ طبع بلاق، المغنی ۳/۳۰۰، ۵۱۸، مع الجلیل ۱/۲۲۷، ۵۱۲۔

(۳) ابن ماجہ ۱/۲۲۰، الخطاب ۱/۱۱۷ طبع لیبیا، المغنی ۱/۳۸۔

اذہان پر آمادہ کرنے کے سلسلے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: ”استاکوا عرضاً واذہنوا غباً“^(۱) (چوڑائی میں مسواک کرو اور ناند کے ساتھ تیل کی مالش کرو) ایک روایت میں ہے کہ: ”کان یکشر دهن رأسه ولحیته“^(۲) (رسول اکرم ﷺ کثرت سے سر اور داڑھی میں روغن کا استعمال کرتے تھے)۔

مستحب یہ ہے کہ اذہان ناند سے ہو، اس کی شکل یہ ہے کہ تیل لگانے کے بعد پھر چھوڑ دے یہاں تک کہ تیل خشک ہو جائے، پھر دوبارہ تیل لگائے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ایک دن تیل لگائے اور ایک دن نہ لگائے^(۳)۔

(۱) حدیث: ”استاکوا عرضاً...“ کا آخری حصہ ”واکحلوا ونوا“ ہے اس حدیث کے بارے میں نووی نے شرح المہذب (۱/۳۱۳ طبع عالیہ) میں لکھا ہے: یہ حدیث ضعیف اور غیر معروف ہے ابن الصلاح نے فرمایا: میں نے اس حدیث کی جستجو کی تو اس کی کوئی اصل نہیں پائی، اور نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی ذکر ہے۔

(۲) حدیث: ”کان یکشر دهن...“ کی روایت ترمذی نے کتاب الشمائل میں حضرت انس بن مالک سے ان الفاظ میں کی ہے: ”کان رسول اللہ ﷺ یکشر دهن رأسه ونسوج لحیه ویکفر القناع کان ثوبه ثوب زیات“ (رسول اللہ ﷺ کثرت سے اپنے سر میں تیل لگاتے اور داڑھی میں کنگھا کرتے اور کثرت سے اپنے سر کو ڈھانکا کرتے، گویا آپ کا کپڑا تیل والے کا کپڑا ہو) شعب ابناؤط نے کہا اس کی سند میں راجح بن صبیح سنی لفظ ہیں، اور یزید بن ابان اقا شیخ ضعیف ہیں حدیث کی تصحیف حافظ عراقی نے کی ہے (شرح السنۃ للبخاری تحقیق شعب ابناؤط ۱/۲۸۲، طبع کردہ مکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، زاد المعاد تحقیق شعب ابناؤط وعبد القادر ابناؤط ۳/۳۰۷، ۳۰۸، طبع کردہ مکتبۃ المنار الاسلامیہ ۱۳۹۹ھ)۔

(۳) اس پر حضرت عائشہ کی درج ذیل حدیث دلالت کرتی ہے: ”کان رسول اللہ ﷺ إذا أراد أن یحرم یطیب ما یجد، ثم أجد وبعث الدهن فی رأسه ولحیه بعد ذلک“ (رسول اللہ ﷺ جب احرام کا ارادہ فرماتے تو اچھی سے اچھی جو خوشبو میسر ہوتی اسے استعمال فرماتے، پھر میں اس کے بعد آپ ﷺ کے سر اور داڑھی میں روغن کی چمک محسوس

ادراک ۱

مختلف کا ”باب الاعتكاف“ میں، روزہ دار کا ”باب الصوم“ میں، سوگ کرنے والی عورت کا ”باب العدة“ میں ملے گا، اسی طرح ناپاک روغن استعمال کرنے کا حکم ”باب الطهارة والتجاسة“ میں مذکور ہے۔

ادراک

تعریف:

۱- لغت میں ادراک بول کر لاحق ہونا، حیوان کا بالغ ہونا، پھل کا پکنا اور دیکھنا مراد ہونا ہے، اس کا اسم مصدر ”درک“ (راء کے زبر کے ساتھ) ہے، ”مدرک“ (میم کے ضمہ کے ساتھ) مصدر، اسم زمان اور اسم مکان ہے، آپ کہتے ہیں: ”أدرکتہ مُدْرَكًا“ یعنی ”أدرکتہ إدراکًا“ ”هَذَا مُدْرَكٌ“ یعنی یہ اس کے پالینے کی جگہ یا زمانہ ہے (۱)۔

فقہاء نے بھی ادراک کو انہیں لغوی معانی میں استعمال کیا ہے، مثلاً فقہاء کہتے ہیں: ”أدرکہ الثمن“ یعنی فلاں شخص کے ذمہ ثمن لازم ہو گیا، لازم ہونا بھی معنوی طور پر لاحق ہونا ہے۔ اسی طرح فقہاء استعمال کرتے ہیں: ”أدرک الغلام“ یعنی لڑکا بالغ ہو گیا، ”أدرکت الشمار“ (پھل پک کر تیار ہو گئے) درک (دال اور راء پر زبر کے ساتھ) ”أدرکت الشئی“ کا اسم ہے، ”درک“ میں ایک لغت راء کے سکون کے ساتھ ہے، اسی سے ”ضمنان درک“ کی اصطلاح ہے (۲)۔

بعض فقہاء ”ادراک“ بول کر پھل کا توڑنے کے لاحق ہونا مراد لیتے ہیں (۳)۔



(۱) لسان العرب، اساس البلاغ، المصباح الحمیر۔

(۲) النظم المستعرب، ۱/ ۳۳۹ طبع المجلس، المصباح الحمیر: مادہ (درک)، طابیع الطابیع۔

(۳) اقلیوبی، ۳/ ۶۳ طبع مصنف المجلس۔

ادراک ۲-۴

کس چیز سے ہوتا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک نماز جماعت کی فضیلت کا ادراک (پالیما) اس طرح ہوتا ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ نماز کے کسی جزء میں شریک ہو جائے، خواہ سلام پھیرے جانے سے پہلے تعدہ اخیرہ ہی میں شریک ہو، اگر اس نے امام کے سلام پھیرنے سے پہلے تکبیر تحریمہ کہہ لی تو جماعت کی فضیلت حاصل ہوگئی^(۱)، مالکیہ کے نزدیک مقتدی کو جماعت کا ثواب اس وقت حاصل ہوگا جب اس نے (کم از کم) ایک کامل رکعت امام کے ساتھ ادا کی ہو^(۲)۔

۴- معاملات میں ہمیں درج ذیل قاعدہ ملتا ہے: جس شخص نے بعینہ اپنا مال دوسرے کے پاس پایا وہ ہر شخص کے مقابلہ میں اس مال کا سب سے زیادہ حق دار ہے، جب کہ بینہ کے ذریعہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ اسی کا مال ہے، یا جس کے قبضہ میں وہ مال ہے وہ شخص اس کی تصدیق کر دے^(۳)۔

اسی قاعدہ کے تحت (ضمان درک) کا مسئلہ بھی آتا ہے، ضمان درک کا مفہوم ہے: فروخت کردہ چیز پر کسی دوسرے کا استحقاق ثابت ہونے کی صورت میں بیچنے والے سے قیمت واپس لینا^(۴)، جمہور فقہاء کے نزدیک ضمان درک صحیح ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق به، ويتبع البيع من باعه“^(۵) (جس نے بعینہ اپنا مال کسی کے پاس پایا وہ اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے اور خریدار اس کا پیچھا کرے گا جس نے اس کے

اہل اصول اور فقہاء نے ”مدراک شرع“ کا لفظ احکام تلاش کرنے کی جگہوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی نصوص سے احکام پر استدلال کرنے کے طریقے، مثلاً اجتہاد، یہ مدرک شرع میں سے ایک مدرک ہے^(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

لاحق و مسبوق:

۲- بعض فقہاء نماز کے مدرک، لاحق اور مسبوق میں فرق کرتے ہیں، حالانکہ لغت میں ”ادراک“ اور ”لاحق“ مترادف الفاظ ہیں، مدرک نماز اس شخص کو کہتے ہیں جس نے پوری نماز امام کے ساتھ پائی ہو یعنی اس کو نماز کی تمام رکعتیں امام کے ساتھ ملی ہوں، خواہ اسے تحریمہ ملی ہو یا پہلی رکعت کے رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہو گیا ہو، اور لاحق وہ شخص ہے جسے امام کی اقتداء کرنے کے بعد عذر پیش آ گیا ہو اور عذر کی وجہ سے تمام رکعتیں، یا بعض رکعتیں فوت ہوگئی ہوں، اور مسبوق وہ شخص ہے جو تمام رکعتوں یا بعض رکعات میں امام سے پچھڑ گیا ہو^(۲)۔

اجمالی حکم:

۳- ادراک کا اجمالی حکم فقہی اور اصولی استعمالات کے تحت مختلف ہوتا ہے، ادراک کے اصولی استعمال کی طرف اشارہ مدرک شریعہ پر کام کرتے وقت گذر چکا، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

ادراک کا فقہی استعمال متعدد امور کے لئے ہوتا ہے، ”ادراک الفریضة“ فرض نماز کو پالیما، کامل طور پر اسے ادا کر کے اس کا پورا اجر حاصل کر لینا ہے، اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ ”ادراک فريضة“

(۱) المصباح للمیر: مادہ (درک)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۹۹، ۳۰۰ طبع بولاق۔

(۱) مجمع الانہر ۱/ ۱۳۳، المطبوعہ المصنویۃ، الاتباع فی حل الفاظ ابی الخیر ۶/ ۲ طبع

مجمع علی صبیح، مجمع ۱/ ۱۹۲ طبع استنبول۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۸۲، ۸۳ طبع بیروت۔

(۳) نیل الاوطار ۵/ ۲۴۰، المطبوعہ المصنویۃ المصریہ۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۶۳۔

(۵) حدیث: ”من وجد عين ماله ...“ کی روایت امام احمد (۱۳/ ۱۳)، ابوداؤد

ہاتھ فر وخت کیا)۔ نیز ضرورت بھی ضمان درک کا تقاضا کرتی ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء ”ادراک“ کی اصطلاح کے بارے میں بہت سے مقامات پر بحث کرتے ہیں، ”ادراک صلاۃ“ پر بحث ”کتاب الصلاۃ“ میں آخری وقت میں ایک رکعت پانے کے ذیل میں کرتے ہیں (ادراک الفریضة، صلاة الجمعة، صلاة الجماعة، صلاة الخوف) ادراک قوف عرفہ کا مسئلہ ”کتاب الحج“ میں قوف عرفہ کے ذیل میں آتا ہے، پھل تیار ہو جانے کی صورت میں پھلوں میں زکاۃ کا مسئلہ ”کتاب الزکاۃ“ میں پھلوں کی زکاۃ کے تحت آتا ہے، ضمان درک کا مسئلہ شافعیہ کے یہاں ضمان میں، مالکیہ کے یہاں بیع میں اور حنفیہ کے یہاں کنالہ میں آتا ہے، حنابلہ ضمان درک کو ”عہدۃ المبیع“ کا نام دیتے ہیں اور اس پر بیع سلم کے تحت ”عہدۃ المبیع“ پر ضمان لینے کے عنوان سے بحث کرتے ہیں، لڑکے اور لڑکی کے ادراک (بالغ ہونے) کا مسئلہ ”کتاب الحجر“ میں لڑکے کے بلوغ پر گفتگو کے دوران، ادراک (پکنے، تیار ہونے) سے پہلے اور اس کے بعد درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی فروختگی کا مسئلہ ”کتاب المساقاۃ“ میں ”ادراک ثمر“ پر گفتگو کے دوران اور شکار کو زندہ پالنے (ادراک الصيد حیا) کا مسئلہ ”کتاب الصيد والذباح“ میں زیر بحث آتا ہے۔

اولاء

تعریف:

۱- لغت میں ”أدلی المملو“ کا معنی ہے: کنویں میں ڈول ڈالنا کہ اس سے پانی نکالے، اور ”أدلی بحجته“ کا معنی ہے: اپنی دلیل پیش کی (۱)۔ اور ”أدلی إلیہ بمالہ“ کا معنی ہے: اس کو مال دیا، ”أدلی إلی المیت بالبنوة“ کا معنی ہے میت تک پہنچا بیٹا ہونے کے ذریعہ، اولاء کا اصل مفہوم کنویں میں ڈول ڈالنا ہے، پھر مجازاً ہر چیز کے ڈالنے کے لئے اس کا استعمال کیا جانے لگا۔
فقہاء کے یہاں اولاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء نے لفظ اولاء کا اکثر استعمال میراث اور حضانت کے ابواب میں کیا ہے، چنانچہ فقہاء ”اولاء بالنسب“ کا ذکر کرتے ہیں اور ان کی مراد وہ رشتہ اور ربط ہوتا ہے جو انسان کو میت سے یا پرورش کیے جانے والے بچے سے جوڑتا ہے، اور فقہاء میت اور بچے سے براہ راست رشتہ رکھنے والوں کو ان لوگوں پر مقدم کرتے ہیں جن کا میت اور بچے سے رشتہ کسی دوسرے کے واسطے سے ہے، اور جس کا رشتہ دو جہتوں سے ہے اسے اس شخص پر مقدم کرتے ہیں جس کا رشتہ

= (۲۵۹/۲)، نسائی (۳۱۳/۷) عن حسن بن سمرہ) نے کی ہے حسن کے سمرہ سے سماع کے بارے میں اختلاف ہے اس حدیث کے باقی رجال ثقہ ہیں (شیل الاوطار ۵/۳۶۰)، نیز امام احمد نے اس حدیث کے ابتدائی حصہ کی روایت الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ سند صحیح کے ساتھ کی ہے (مسند احمد، تحقیق احمد شاہ، ۹۱/۱۲)۔

(۱) لسان العرب، المعرب، المصباح لمیر۔

(۲) دستور العلماء ۱/۶۳۔

(۱) ابن ماجہ بن ۳/۲۶۳، حاشیہ الدرستی ۱۱/۳، طبع عینی مجلس، المہرب ۳۳/۳، طبع مصطفیٰ مجلس، المغنی ۳/۵۱، طبع المنار۔

اذئی

تعریف:

۱- لغت میں اذئی کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جسے آپ ناپسند کرتے ہوں اور اسے برقرار نہ رہنے دینا چاہتے ہوں (۱)، اسی سے ”قذر“ (۲) (ناپاک اور گندی چیز) ہے، اذئی کا اطلاق اس ناپسندیدہ چیز کے چھوڑے ہوئے اثر پر بھی ہوتا ہے، جب کہ معمولی اثر ہو، ”تاج العروس“ میں خطاب کے حوالہ سے درج ہے کہ اذئی معمولی ناپسندیدہ چیز ہے (۳)۔

فقہاء کے استعمال میں بھی اذئی انہیں دونوں معانی کے لئے آتا ہے (۴)، وہ لوگ ایذا پہنچانے والی چیز کے لئے اذئی کا استعمال کرتے ہیں، حدیث نبوی میں وارد ہے: ”وَأَذْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَىٰ عَنِ الطَّرِيقِ“ (۵) (ایمان کے شعبوں میں سے سب سے اونٹنی شعبہ راستہ سے اذئی (موذی چیز) کو ہٹانا ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

ضرر:

۲- شر معمولی ہو تو اہل لغت اسے ”اذئی“ کہتے ہیں اور شر بڑا اور

(۱) اس اس لفظ لابن فارس: مادہ (اذئی) (کچھ تبدیلی کے ساتھ)۔

(۲) المصباح الممیر: مادہ (اذئی)۔

(۳) تاج العروس، المرجع للادویلی: مادہ (اذئی)۔

(۴) مفردات القرآن للراغب الاصفہانی: مادہ (اذئی)۔

(۵) حدیث: ”وَأَذْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَىٰ ...“ کی روایت مسلم نے مطولاً حضرت

(۱) اسراجید ص ۸۶، ۸۵ طبع مصنفی مجلس، امرتسر ۱۶۹۲ طبع عیسیٰ مجلس۔



اذی ۳-۴

کہ اس کے مقابلہ میں اس سے سخت اذی نہ ہو، اگر اس کے مقابلہ میں اس سے زیادہ شدید اذی ہو تو فقہ کے درج ذیل متفقہ قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے ہلکے اذی کا ارتکاب کیا جائے گا، وہ قاعدہ یہ ہے: ”یرتکب أخف الضرین لاتقاء أشدهما“^(۱) (دو ضرر میں سے شدید ضرر سے بچنے کے لئے خفیف ضرر کا ارتکاب کیا جائے گا)، فقہاء نے یہ بات بہت سے مقامات میں ذکر کی ہے، چند مقامات یہ ہیں: ”کتاب الحج“ میں حجر اسود کے چھونے پر گفتگو کرتے ہوئے، ”کتاب ارق“ میں غلام کے ساتھ برتاؤ کی بحث میں، خفیہ کے یہاں ”کتاب الحظر والاباحۃ“ میں اس قسم کے بہت سے مسائل ہیں۔

ب- اذی موذی چیز کے معنی میں:

۴- مسلمانوں کو ایذا پہنچانے والی اشیاء کا ہٹانا مستحب ہے، جہاں بھی وہ اشیاء پائی جائیں، رسول اکرم ﷺ نے راستے سے ایذا رساں چیز کے ہٹانے کو ایمان میں شمار کیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”الإیمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق“^(۲) (ایمان کے ستر سے زائد شعبے ہیں، ان میں سب سے افضل شعبہ ”لا إله إلا الله“ اور سب سے اونٹنی شعبہ راستے سے اذیت رساں چیز کا ہٹانا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے کوئی ایسا عمل بتائیے جو مجھے جنت میں داخل کر دے، آپ ﷺ نے فرمایا:

زیادہ ہونے کی صورت میں اسے ”ضرر“ کہتے ہیں، ”تاج العروس“ میں ہے: ”اذی خفیف شر ہے اور شر زیادہ ہو تو وہ ضرر ہے“^(۱)۔ فقہاء کے ”اذی اور ”ضرر“ کے عام استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرات بھی دونوں کے مذکورہ بالا فرق کو مانتے ہیں اور اپنے کلام میں یہ فرق ملحوظ رکھتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: خانہ کعبہ کے گرد طواف کرنے والے پر لازم ہے کہ اپنے طواف کے دوران کسی کو ایذا نہ پہنچائے“^(۲)۔ نیز فرماتے ہیں: مسلمانوں پر لازم ہے کہ اہل ہدنہ (جن غیر مسلموں سے صلح اور جنگ بندی ہو گئی ہے) میں سے کسی کو ایذا نہ پہنچائیں جب تک ان کا ہدنہ (صلح و جنگ بندی) برقرار ہے“^(۳)۔ اذی اور ایذا کا اس طرح کا استعمال کتب فقہ میں بہ کثرت ہے، جب کہ فقہاء کہتے ہیں: مریض کے لئے روزہ توڑنا جائز نہیں اگر روزہ سے اسے ضرر نہ پہنچ رہا ہو“^(۴)۔ فقہاء ”ضمان ضرر“ کہتے ہیں ”ضمان اذی“ نہیں کہتے، جیسا کہ کتب فقہیہ کے ”کتاب الضمان“ میں معروف ہے۔ اذی کو ضرر سے وہی نسبت ہے جو نسبت صغار کو کبار سے ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

الف- اذی معمولی ضرر کے معنی میں:

۳- بالاتفاق اذی حرام ہے اور ترک اذی واجب ہے^(۵) جب تک

= ابو ہریرہؓ کی حدیث سے مراد کیا ہے (صحیح مسلم تصحیح محمد فواد عبدالباقی ۶۳/۱ طبع عینی للجلسی)۔

(۱) تاج العروس: مادہ (اذی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶۶/۲ طبع اول بولاق۔

(۳) حاشیہ اقلیو بی ۳۸/۲ طبع مصطفیٰ الباقی للجلسی۔

(۴) لفروع ۲۱/۲ طبع مطبعة المنار ۱۳۳۱ھ۔

(۵) ملاحظہ ہو الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۱۶۶/۲ طبع اول بولاق، حاشیہ

اقلیو بی ۳۸/۲، ۳۸/۲، لفروع ۳۸۸/۲۔

(۱) ملاحظہ ہو الاشیاء النظار لابن کثیر بحاشیہ الجوی ص ۱۲۰۔

(۲) حدیث: ”الإیمان بضع وسبعون شعبة...“ کی روایت مسلم، ابوداؤد نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مراد کیا ہے (صحیح مسلم تصحیح محمد فواد عبدالباقی ۶۳/۱ طبع عینی للجلسی، فیض القدير ۳/۱۸۵ طبع کردہ المکتبۃ التجاریہ الکبریٰ ۱۳۵۶ھ)۔

اُذیٰ ۵

۵- موذی اشیاء دار الحرب میں پائی جائیں تو ان کا ازالہ نہیں کیا جائے گا تاکہ جنگجو کفار کو کمزور کیا جاسکے، لہذا دار الحرب کے شہروں میں موذی حیوان قتل نہیں کیا جائے گا^(۱)، جیسا کہ فقہاء نے ”کتاب الجہاد“ میں صراحت کی ہے۔



”اعزل الأذى عن طريق المسلمين“^(۱) (مسلمانوں کے راستے سے اذیت دینے والی چیز ہٹاؤ)۔ جو شخص اپنا تیر ایسی جگہ سے لے کر گزرنا چاہے جہاں لوگ کثرت سے ہوں تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ تیر کی نوک پکڑ کر گزرے تاکہ کسی مسلمان کو ایذا نہ پہنچ جائے^(۲)۔

جس شخص نے اپنے بھائی پر اذیت رساں چیز دیکھی اس پر لازم ہے کہ اس بھائی سے اسے دور کر دے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”إن أحدكم مرآة أخيه، فإن رأى به أذى فليمطه عنه“^(۳) (بیشک تم میں سے ہر شخص اپنے بھائی کا آئینہ ہے، اگر اس کے ساتھ کوئی اذیت رساں چیز دیکھے تو اس سے وہ چیز دور کر دے)۔ نومولود کا بال ساتویں دن مونڈا جائے گا اور اس سے اذیت رساں چیز دور کی جائے گی^(۴)۔

حیوان موذی کو قتل کیا جائے گا^(۵)، اگرچہ وہ حرم ہی میں ہوتا کہ اس کی اذیت سے لوگوں کو بچایا جاسکے۔

(۱) حدیث: ”اعزل الأذى...“ کی روایت مسلم نے کی ہے ملاحظہ ہو شرح النووی لمسلم ۱۷/۱۶ طبع المطبعة الزمیریہ امام احمد نے سند میں اس کی روایت کی ہے ۳۲۳/۳ طبع اول۔

(۲) شرح النووی لمسلم ۱۶/۱۶۔

(۳) حدیث: ”إن أحدكم مرآة...“ کی روایت امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے وافر ملایا ہے ”یحییٰ بن عبد اللہ کوشبہ نے ضعیف قراردیا ہے اس باب میں حضرت انس سے بھی روایت ہے“ طبرانی نے الاوسط میں اس کی روایت کی ہے خیاہ مقدسی نے ان الفاظ میں روایت کی ہے ”المؤمن مرآة المؤمن“، مناوی نے اس کی سند کو صحت قراردیا ہے (تحت الاذیٰ ۳۱۶/۲ طبع التجاریہ)۔

(۴) سند الامام احمد ۱۸/۳، المغنی ۶۳۶/۸ طبع سوم المنار۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/۵۲۸ طبع مصنفی البابی الحلی، الفتاویٰ البندیہ ۱/۲۵۲ طبع بولاق، الموطا ۱/۳۵۷ طبع عینی البابی الحلی، المغنی ۳۳۱/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) ابن ماجہ ۳۳۰ طبع بولاق، جامعہ الشریعہ علی التقریر ۲/۳۰۸ طبع مصنفی البابی الحلی۔

اذان ۱-۵

استقرار، اظہار، نداء، بیٹھے ہوئے کو کھڑا کرنا۔

شریعت میں اقامہ کا مفہوم ہے: متعین الفاظ کے ذریعہ جو رسول اکرم ﷺ سے منقول ہیں خاص طریقہ پر جماعت شروع ہونے کی اطلاع دینا^(۱)۔

اذان

ج- تشویب:

۴- لغت میں تشویب لوٹنے کو کہتے ہیں، اور اذان میں تشویب اعلان کے بعد دوبارہ اعلان کرنا ہے، تشویب کی صورت یہ ہے کہ فجر کی اذان میں ”حی علی الصلاة“ اور ”حی علی الفلاح“ کے بعد دوبارہ ”الصلاة خیر من النوم“ (نماز نیند سے بہتر ہے) کا اضافہ کیا جائے، اس پر سارے فقہاء کا اتفاق ہے، فقہاء حنفیہ کے نزدیک تشویب کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اذان اور اقامت کے درمیان ”حی علی الصلاة“ ”حی علی الفلاح“ کہا جائے^(۲)۔

اذان کا شرعی حکم:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اذان اسلام کی خصوصیات اور اس کے نمایاں شعائر میں سے ہے، اگر کسی شہر کے لوگ اذان کے چھوڑنے پر اتفاق کر لیں تو ان سے قتال کیا جائے گا، لیکن اذان کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اذان فرض کفایہ ہے، حنابلہ کا حضر کے بارے میں اور مالکیہ کا اہل شہر کے بارے میں صحیح قول یہی ہے، بعض مالکیہ نے جماعت والی مسجدوں کے بارے میں اسی قول کو قوی قرار دیا ہے، شافعیہ کی ایک رائے اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے، اسی طرح بعض حنفیہ

تعریف:

۱- لغت میں اذان اعلان کرنے اور بتانے کے معنی میں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَ اَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ“^(۱) یعنی لوگوں کو حج کے بارے میں بتا دیجئے^(۲)۔

شریعت میں اذان کی حقیقت ہے: متعین الفاظ کے ذریعہ جو رسول اکرم ﷺ سے منقول ہیں، خاص طریقہ پر فرض نماز کے وقت کی اطلاع دینا یا وقت قریب ہونے کی اطلاع دینا، یہ بات صرف نماز فجر کے تعلق سے بعض ائمہ کے نزدیک ہے^(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دعوة، نداء:

۲- یہ دونوں الفاظ عمومی مفہوم میں اذان کے ساتھ ہم آہنگ ہیں، یعنی پکارنا، بلانا، توجہ طلب کرنا^(۴)۔

ب- اقامت:

۳- لغت میں اقامت کے چند معانی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) سورہ حج ۲۷۔

(۲) لسان العرب، المصباح لمیر۔

(۳) شرح نتمی الارادات ۱۲۲ طبع دار الفکر، الاقویار ۱/۳۳ طبع دار المعرفہ

بیروت، مؤرخ الجلیل ۱/۱۱۷ طبع کردہ مکتبۃ انجاء لیبیا۔

(۴) لسان العرب، المصباح لمیر۔

(۱) لسان العرب، شرح نتمی الارادات ۱/۱۲۲، معنی المحتاج ۱/۱۳۳ طبع الجلیلی۔

(۲) لسان العرب، شرح نتمی الارادات ۱/۱۲۷، معنی المحتاج ۱/۱۳۶،

ابن حابدین ۱/۲۶۰، ۲۶۱ طبع بولاق۔

اذان ۶

دونوں آراء کے مطابق اگر کسی قوم نے اذان کے بغیر نماز ادا کی تو اس کی نماز درست ہو جائے گی لیکن وہ لوگ سنت اور امر نبوی کی مخالفت کی بنا پر گنہگار ہوں گے۔

ایک تیسرا قول یہ ہے کہ صرف جمعہ کے لئے اذان فرض کفایہ ہے، دوسری نمازوں کے لئے نہیں، ہشامیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے، کیونکہ اذان جماعت کے لئے بلانا ہے اور جماعت جمہور کے نزدیک جمعہ میں واجب ہے، دوسری نمازوں میں سنت ہے^(۱)۔

اذان کی مشروعیت کا آغاز:

۶- زیادہ صحیح قول کے مطابق اہل مدینہ منورہ میں اذان مشروع ہوئی، کیونکہ اس کے بارے میں متعدد صحیح احادیث وارد ہیں، امام مسلم نے حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”مسلمان جب مدینہ آئے تو وہ لوگ جمع ہوتے اور نماز کے وقت کا انتظار کرتے، کوئی نماز کا اعلان نہیں کرتا تھا، ایک روز مسلمانوں نے اس بارے میں باہم گفتگو کی، بعض نے کہا: عیسائیوں کے ناقوس کی طرح ناقوس بنایا جائے، بعض نے کہا: یہودی کی طرح سٹکھ بنالی جائے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: پہلے ایک آدمی کو بھیجو وہ نماز کا اعلان کر دے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”یا بلال قم فناد بالصلاة“ (بلال اٹھو اور نماز کا اعلان کر دو) پھر عبداللہ بن زید کا خواب سامنے آیا، انہوں نے بیان کیا کہ جب رسول اکرم ﷺ نے ناقوس بنانے کا حکم دیا تا کہ لوگوں کو نماز کے لئے جمع کرنے کے مقصد سے اسے بجایا جائے، اسی دوران میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک شخص ناقوس

سے منقول ہے کہ اذان واجب علی الکفایہ ہے، یہ قول واجب کے بارے میں حنفیہ کی اصطلاح پر مبنی ہے، اذان کو فرض کفایہ یا واجب کفایہ کہنے والوں کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: ”إذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم“^(۱) (جب نماز کا وقت ہو جائے تو تم میں سے ایک شخص تمہارے لئے اذان کہے اور تم میں سے جو شخص بڑا ہو وہ تمہاری امامت کرے)۔ اس حدیث میں امر کا صیغہ وجوب کفایہ کا تقاضا کرتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اذان اسلام کے نمایاں شعائر میں سے ہے، لہذا جہاد کی طرح یہ بھی فرض کفایہ ہوئی۔

ایک قول یہ ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے، حنفیہ کے نزدیک راجح قول اور شافعیہ کے یہاں اصح قول یہی ہے، بعض مالکیہ بھی اس جماعت کے لئے اذان کو سنت مؤکدہ مانتے ہیں جو دوسروں کے انتظار میں ہوتا کہ وہ لوگ بھی ان کے ساتھ نماز میں شریک ہوں۔ حنابلہ کے یہاں صحیح قول یہ ہے کہ حالت سفر میں اذان سنت مؤکدہ ہے، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اذان مطلقاً سنت مؤکدہ ہے، خرقی نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے۔

اذان کو سنت مؤکدہ قرار دینے والے حضرات نے اس امرابی کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس نے خراب طریقہ پر نماز پڑھی تھی، رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: ”افعل كذا و كذا“ (تم یہ کرو، تم یہ کرو)، رسول اکرم ﷺ نے اذان کا ذکر نہیں کیا، حالانکہ آپ ﷺ نے وضو، استقبال قبلہ اور ارکان نماز کا ذکر کیا^(۲)۔

(۱) حدیث: ”إذا حضرت الصلاة...“ کی روایت امام بخاری نے کی ہے (۱/۱۵۳ طبع صحیح) یہاں پر بخاری کے الفاظ درج ہیں، مسلم نے اس حدیث کی روایت مالک بن حیرث سے کی ہے (تخصیص الخیر ۱/۱۹۳)۔
(۲) خراب طریقہ پر نماز ادا کرنے والے امرابی کی حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (الملوک والمرجان، حدیث نمبر: ۲۲۳)۔

(۱) الانصاف ۱/۲۰۷ طبع اول، المغنی ۱/۴۱۷، ۴۱۸ طبع الریاض، الخطاب ۱/۲۲۳، ۲۲۴ طبع مکتبۃ النجاشی، المجموع ۳/۸۱، ۸۲ طبع المکتبۃ الاستقیمیہ مدینہ منورہ، مغنی المحتاج ۱/۱۳۳ طبع الحلبي، فتح القدير ۱/۲۰۹، ۲۱۰ طبع دار احیاء التراث العربی، الاقویار ۱/۲۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

اذان ۷-۸

اذان کے مشروع ہونے کی حکمت:

۷- اذان کی مشروعیت کے مقاصد یہ ہیں: نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع کرنا، تکبیر کے ذریعہ اللہ کے نام کی سر بلندی، اللہ کی شریعت کو غالب کرنا، رسول خدا کے نام کو بلند کرنا، لوگوں کو فلاح اور کامیابی کی طرف بلانا^(۱)۔

اذان کی فضیلت:

۸- اذان ان بہترین اعمال میں سے ہے جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے، اس کی بڑی فضیلت اور عظیم اجر ہے، اس کی فضیلت کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”لو يعلم الناس ما فی النداء والصف الأول ثم لم یجدوا إلا أن یتسہموا علیہ لاستہموا“^(۲) (اگر لوگوں کو معلوم ہوتا کہ اذان اور صف اول میں کس قدر فضیلت ہے، پھر قرعہ اندازی کے بغیر اس کا موقع نہ پاتے تو قرعہ اندازی کرتے) رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”المؤذنون أطول الناس أعناقًا یوم القیامة“^(۳) (اذان دینے والے قیامت کے روز سب سے زیادہ لمبی گردن والے (سر بلند) ہوں گے)۔ بعض حنبلی، مالکی اور شافعی فقہاء نے اذان کی فضیلت میں وارد احادیث کی بنا پر اذان کو امامت پر فضیلت دی ہے،

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۷ طبع المطبعة العلمیہ قاہرہ۔

(۲) حدیث: ”لو یعلم... بخاری اور مسلم دونوں میں ہے حضرت ابو ہریرہؓ اس کے راوی ہیں (تخصیص الجہر ۱/ ۲۰۹)۔

(۳) المغنی ۱/ ۴۰۲، الخطاب ۱/ ۳۲۲، المہذب ۱/ ۶۱، حدیث: ”المؤذنون أطول...“ کی روایت امام مسلم نے حضرت سحابیہ سے کی ہے (تخصیص الجہر ۱/ ۲۰۸)۔

لئے میرے پاس چکر لگا رہا ہے، میں نے اس سے کہا: اے بندہ خدا! کیا تم یہ ناقوس فروخت کرو گے؟ اس نے کہا: تم اس ناقوس کو کیا کرو گے؟ میں نے کہا: اس سے نماز کے لئے بلائیں گے، اس شخص نے کہا: کیا میں تمہیں اس سے بہتر بات نہ بتاؤں؟ میں نے کہا: کیوں نہیں ضرور بتائیے، اس نے کہا تم اس طرح کہو: ”اللہ اکبر اللہ اکبر“، پھر اس شخص نے اذان و اقامت کے الفاظ کہے، صبح کو میں رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنا خواب بیان کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”إنہا لرؤیا حق إن شاء اللہ، فقم مع بلال فإلق علیہ ما رأیت فلیؤذن بہ“^(۱) (انشاء اللہ یہ سچا خواب ہے، تم بلال کے ساتھ کھڑے ہو کر انہیں وہ جملے بتاؤ جو تم نے خواب میں سنے ہیں تاکہ بلال ان کے ذریعہ اذان دیں)۔

ایک قول یہ ہے: اذان ۲ھ میں مشروع ہوئی۔

ایک قول یہ ہے کہ اذان مکہ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے مشروع ہوئی لیکن یہ قول احادیث صحیحہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

اذان کے مشروع ہونے پر امت مسلمہ کا اتفاق ہے اور دور نبوی سے دور حاضر تک بلا اختلاف اس پر عمل چلا آ رہا ہے^(۲)۔

(۱) حضرت عبداللہ بن زید کے خواب والی حدیث کی روایت ابو یوسف نے اپنی سنن میں محمد بن اسحاق کی سند سے کی ہے ترمذی نے اس حدیث کی روایت کر کے اسے ”حسن صحیح“ قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے اس حدیث کے بارے میں بخاری سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: ”یہ حدیث میرے نزدیک صحیح ہے“، اس کی روایت ابن حبان اور ابن خزیمہ نے بھی کی ہے بیہقی نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث ثابت و صحیح ہے (نصب الراية ۱/ ۲۵۹)۔

(۲) ملاحظہ ہو: صحیح مسلم مع شرح نووی ۵/ ۵۳، سبل السلام ۱/ ۱۸۸ طبع التجاریہ ابن ماجہ ۱/ ۲۵۷ طبع بلاق، الخطاب ۱/ ۳۲۱ طبع التجاریہ، فتح القدیر ۱/ ۱۶۷، المغنی ۱/ ۴۰۳ طبع الریاض۔

أذان ۹-۱۰

ان حضرات نے فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ اور آپ کے خلفاء نے اپنے وقت کی تنگی کی وجہ سے اذان دینے کی ذمہ داری نہیں لی، اسی لئے حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا: "لولا الخلافة لأذنت" (۱) (اگر خلافت کی ذمہ داری نہ ہوتی تو میں اذان دیتا)۔

۹- چونکہ اذان کی غیر معمولی فضیلت ہے اور رسول اکرم ﷺ نے اذان دینے کی ترغیب دی ہے، اس لئے فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر ایک سے زائد لوگ اذان کے لئے جملگز آئیں تو اس شخص کو اذان کے لئے بڑھایا جائے جس میں اذان کی شرطیں مکمل طور پر پائی جائیں، اگر سب برابر ہوں تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کرائی جائے گی، جیسا کہ اوپر ذکر کردہ ایک حدیث میں آیا۔ لوگوں نے قادیہ کے دن اذان دینے کے لئے کشاکش کی تو حضرت سعد بن ابی وقاص نے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی (۲)۔

اذان کے الفاظ:

۱۰- حضرت عبداللہ بن زید کی وہ حدیث جس میں انہوں نے اذان کے بارے میں اپنا خواب رسول اکرم ﷺ کے سامنے بیان کیا۔ اس میں وارد الفاظ اذان کو ہی حنفیہ اور حنابلہ نے اختیار کیا ہے، وہ الفاظ یہ ہیں: "اللہ اکبر اللہ اکبر، اللہ اکبر اللہ اکبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن علياً الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي

(۱) المغنی ۱/ ۳۰۳، الخطاب ۱/ ۳۲۲، المہرب ۱/ ۶۱، حضرت عمر کے اثر کی روایت ابو الشیح اور بیہقی نے ان الفاظ میں کی ہے "لو لا الخلفاء لأذنت"، سعید بن منصور نے ان الفاظ میں روایت کی ہے "لو أطبق مع الخلفاء لأذنت" (تخصیص البیہر ۱/ ۲۱۱)۔

(۲) المغنی ۱/ ۳۰۳، المہرب ۱/ ۶۲۔

علي الفلاح، اللہ اکبر اللہ اکبر، لا إله إلا الله" (۱)۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن زید نے اس فرشتے کی اذان نقل کی جو آسمان سے اتر اٹھا۔ حضرت عمر اور صحابہ کرام کی ایک جماعت نے اس سے اتفاق کیا تو رسول اکرم ﷺ نے حضرت عبداللہ بن زید سے فرمایا: "فقم مع بلال فإلق عليه ما رأيت، فليؤذن به فإنه أندى صوتاً منك" (۲) (بلال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ اور خواب والے الفاظ انہیں بتاؤ گا کہ وہ ان کے ذریعہ اذان دیں، کیونکہ بلال کی آواز تم سے زیادہ بلند ہے)۔

ثانیہ نے حضرت ابو محذورہ کی حدیث کو اختیار کیا ہے (۳)، اس میں بھی اذان کے وہی کلمات ہیں جو عبداللہ بن زید کی حدیث میں وارد ہیں صرف ترجیح کی زیادتی ہے (۴)۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اذان کے شروع میں تکبیر (اللہ اکبر) صرف دو بار ہے جس طرح اذان کے آخر میں اللہ اکبر صرف دو بار ہے، چار بار نہیں، کیونکہ مدینہ میں سلف کا یہی عمل تھا، نیز اس لئے کہ عبداللہ بن زید کی ایک روایت میں اذان کے آغاز میں تکبیر صرف دو بار ہے (۵)۔

(۱) الاختیار ۱/ ۳۲، المغنی ۱/ ۳۰۳۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے کی ہے یہاں ابو داؤد کے الفاظ درج ہیں اسی طرح کی حدیث ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح کہا ہے (سنن ابی داؤد، تعلیق محمد بن عبد الحمید ۱/ ۱۹۶، مطبعة لسانة، سنن الترمذی ۱/ ۳۵ طبع مجلس)۔

(۳) حضرت ابو محذورہ کی اذان والی حدیث کی روایت مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (جامع الاصول ۵/ ۲۸۰، معارج کردہ دار البیان)۔

(۴) المہرب ۱/ ۶۳ طبع دار المعرفہ۔

(۵) البدائع ۱/ ۱۳ طبع اول، شركة المطبوعات العلمية، فتح القدير ۱/ ۲۱۱، الرزقانی ۱/ ۱۵۷ طبع دار الفکر، المشرح الصغير ۱/ ۲۳ طبع دار المعارف، الفواکیر الدوائی ۱/ ۲۰۱، ۲۰۲ طبع دار المعرفہ۔

اذان ۱۱-۱۲

اذان میں ترجیع:

۱۱- ترجیع یہ ہے کہ مؤذن پہلے شہادتین (أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله) کو پست آواز سے کہے اس طور پر کہ حاضرین سن لیں پھر دوبارہ بلند آواز سے کہے، حنفیہ کے نزدیک رائج یہ ہے کہ ترجیع مکروہ تفریحی ہے، اس لئے کہ حضرت بلالؓ اپنی اذان میں ترجیع نہیں کرتے تھے، نیز آسمان سے اترے ہوئے فرشتے کی اذان میں ترجیع نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک، نیز شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق ترجیع سنت ہے، کیونکہ حضرت ابو محذورہ کی حدیث میں ترجیع ہے، نبی اکرم ﷺ نے اذان کا وہ طریقہ حضرت ابو محذورہ کو سکھایا تھا، سلف اور خلف اذان کے اسی طریقہ پر ہیں (۲)۔

حنابلہ نے کہا کہ ترجیع جائز ہے، مکروہ نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابو محذورہ کی حدیث میں ترجیع وارد ہے، بعض فقہاء حنفیہ، نیز ثوری اور اسحاق بن راہویہ بھی اسی کے قائل ہیں (۳)، تاضی حسین شافعی نے کہا کہ ترجیع اذان میں رکن ہے (۴)۔

تھویب:

۱۲- تھویب یہ ہے کہ مؤذن اذان فجر میں ”حی علی الصلاة“ اور ”حی علی الفلاح“ کے بعد دوبارہ ”الصلاة خیر من النوم“ کا اضافہ کرے، یا اذان فجر کے بعد دوبارہ ”الصلاة خیر من النوم“ کہے جیسا کہ بعض حنفیہ کا قول ہے۔ یہ تمام فقہاء کے نزدیک

سنت ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت ابو محذورہ سے فرمایا تھا: ”فإذا كان صلاة الصبح قلت: الصلاة خیر من النوم، الصلاة خیر من النوم“ (اگر صبح کی نماز ہو تو تم کہو: الصلاة خیر من النوم، الصلاة خیر من النوم) (نماز بہتر ہے نیند سے، نماز بہتر ہے نیند سے) (۱)۔ اسی طرح جب حضرت بلال رضی اللہ عنہ رسول اکرم ﷺ کے پاس نماز فجر کی اطلاع دینے آئے اور آپ ﷺ کو سویا ہوا پایا تو دوبارہ کہا: ”الصلاة خیر من النوم“ یہ سن کر رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”ما أحسن هذا يا بلال! اجعله في أذانك“ (بلال یہ کتنا اچھا جملہ ہے، اسے اپنی اذان میں شامل کر لو)۔ تھویب نماز فجر کے ساتھ اس لئے خاص ہے کہ سونے والے کو سونے کی وجہ سے سستی لاحق ہوتی ہے (۲)۔

بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ نے فجر اور عشاء دونوں میں تھویب کو درست قرار دیا ہے، کیونکہ فجر کی طرح عشاء کا وقت بھی نیند اور غفلت کا وقت ہے (۳)۔

بعض شافعیہ نے تمام اوقات میں تھویب کی اجازت دی ہے، کیونکہ ہمارے زمانے میں لوگوں کے اندر غفلت بہت زیادہ ہے (۴)۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر کے علاوہ میں تھویب مکروہ ہے، حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں بھی مذہب یہی ہے، کیونکہ حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: ”رسول اللہ ﷺ نے مجھے فجر

(۱) ”الصلاة خیر من النوم“ والی حدیث کی روایت نہیں الفاظ میں ابو داؤد نے کی ہے اسی طرح کی روایت ابن ابی شیبہ اور ابن حبان نے بھی کی ہے ابن خزیمہ نے ابن جریر کی سند سے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ابی داؤد ۱۹۶/۱، مطبوعہ مساجد، نصاب الرایہ ۱/۲۶۵)۔

(۲) ابن ماجہ ۱/۲۶۰، ہدایہ ۱/۲۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، معنی المحتاج ۱/۱۳۶، معنی الجلیل ۱/۱۱۸، منشی الارادات ۱/۱۲۶، ۱۲۷۔

(۳) البدائع ۱/۱۳۸، المجموع ۳/۹۷، ۹۸۔

(۴) المجموع ۳/۹۷، ۹۸۔

(۱) ابن ماجہ ۱/۲۵۹۔

(۲) معنی الجلیل ۱/۱۱۹، طبع المحتاج، الفواکیر الدوایی ۱/۲۰۱، ۲۰۲، المجموع ۳/۹۷، معنی المحتاج ۱/۱۳۶۔

(۳) معنی ۱/۲۰۵، کشف القناع ۱/۲۱۳، ۲۱۵۔

(۴) المجموع ۳/۹۷، ۹۸۔

معاملات اور مصالح میں مشغول ہوں، مثلاً امام اور قاضی وغیرہ ان کو نماز کی طرف متوجہ کرنے کے لئے تھویب جائز ہے، مؤذن اذان کے بعد کہے گا:

”السلام علیک ایہا الامیر، حی علی الصلاة، حی علی الفلاح، الصلاة یرحمک اللہ“^(۱) (سلامتی ہو آپ پر اے امیر، نماز کے لئے آئیے، کامیابی کے لئے آئیے، نماز تیار ہے، اللہ آپ پر رحم کرے)۔ امام ابو یوسف کی اس رائے سے شافعیہ اور بعض مالکیہ نے اتفاق کیا ہے، حنابلہ نے بھی اسے جائز کہا ہے، اگر امام وغیرہ نے اذان نہ سنی ہو^(۲)۔ امام محمد بن الحسن نے امام ابو یوسف کی مذکورہ بالا رائے سے اختلاف کیا ہے، کیونکہ تمام لوگ جماعت کے معاملہ میں برابر ہیں، بعض مالکیہ بھی امام محمد کے ہم خیال ہیں^(۳)۔

۱۴۔ بعض مؤذنین رات کے آخری حصہ میں تسبیح، دعا اور ذکر کرتے ہیں، اسے بعض مالکی فقہاء نے بدعت حسنہ قرار دیا ہے اور حنابلہ نے اسے مکروہ بدعات میں شمار کیا ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ چونکہ یہ تسبیح و دعا و ذکر مخالف سنت ہے، لہذا اگر وقف کرنے والے نے اس کی شرط لگائی ہو تو بھی اس کا کرنا لازم نہیں ہوگا^(۴)۔

اذان کے بعد نبی ﷺ پر درود:

۱۵۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مؤذن کے لئے مسنون ہے کہ

(۱) ابن ماجہ ۱/۲۶۱، فتح القدیر ۱/۲۱۳، ۲۱۵، البدائع ۱/۱۳۸۔

(۲) المہذب ۱/۶۶، التاج والاکلیل بہامش الخطاب ۱/۳۲۷، کشاف القناع ۲۱۵/۱۔

(۳) الخطاب ۱/۳۳۱۔

(۴) الخطاب ۱/۳۳۰، کشاف القناع ۱/۲۲۱۔

میں تھویب کا حکم دیا اور عشاء میں تھویب سے منع فرمایا“^(۱)۔ حضرت ابن عمرؓ ایک مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے داخل ہوئے، ایک شخص کو اذان ظہر میں تھویب کہتے ہوئے سنا تو اس مسجد سے باہر نکل آئے، ان سے دریافت کیا گیا: کہاں تشریف لے جا رہے ہیں؟ فرمایا: مجھے بدعت نے نکال دیا^(۲)۔

یہ سب اس تھویب کی تفصیل ہے جو حدیث میں وارد ہے۔

۱۳۔ کوفہ کے علماء حنفیہ نے عہد صحابہ کے بعد ایک اور تھویب ایجاد کی، وہ یہ کہ فجر میں اذان و اقامت کے درمیان دوبار ”حی علی الصلاة، حی علی الفلاح“ کہا جائے، متقدمین حنفیہ کے نزدیک صرف فجر میں ایسا کرنا پسندیدہ تھا اور باقی نمازوں میں مکروہ تھا اور متاخرین حنفیہ نے مغرب کے علاوہ دوسری تمام نمازوں میں اسے پسندیدہ قرار دیا۔ مغرب میں اس لئے پسندیدہ نہیں ہے کہ مغرب کا وقت تنگ ہے، کیونکہ تمام موروثیہ میں سستی غالب ہو چکی ہے، ان فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ نمازوں میں اذان و اقامت کے درمیان تھویب ہر شہر کے عرف کے اعتبار سے ہوگی کھانس کر، یا ”الصلاة الصلاة“ (نماز نماز) کہہ کر، یا اس کے علاوہ جو طریقہ معروف ہو، اسی طرح امام ابو یوسف نے فرمایا کہ تمام وہ لوگ جو مسلمانوں کے

(۱) حضرت بلالؓ کی حدیث: ”أمر لبي...“ کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے

یہاں پر ابن ماجہ کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے اور لکھا ہے کہ اس حدیث کو ہم صرف ابو اسرائیل الملائکی کی سند سے جانتے ہیں، ملائی قوی نہیں ہیں انہوں نے حکم سے نہیں سنا، بیہقی نے بھی اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے اور اسے معطل قرار دیا ہے انہوں نے لکھا ہے کہ عبدالرحمن کی حضرت بلالؓ سے ملاقات نہیں ہوئی ہے (نصب الراية ۱/۲۷۹، سنن ابن ماجہ ۱/۲۳۷ طبع المجلسی)۔

(۲) کشاف القناع ۱/۲۱۵، المغنی ۱/۳۰۸، الخطاب ۱/۳۳۱، المجموع ۳/۹۷، ۹۸، البدائع ۱/۳۸۸، ہدایہ ۱/۳۱، یہ اثر مجاہد سے مروی ہے یہ جامع الاصول ۵/۲۸۷ میں ہے۔

أذان ۱۶

نے اپنے رسالہ ”التحفۃ السنیة فی أجوبة الأسئلة المرضیة“ میں لکھا ہے کہ ہر اذان کے بعد منارہ پر نبی اکرم ﷺ پر درود و سلام کا اضافہ سب سے پہلے سلطان المنصور حاجی ابن الاشراف شعبان کے دور میں کیا گیا، اس کا آغاز شعبان ۹۷۷ھ میں ہوا، اس سے پہلے سلطان یوسف صلاح الدین بن ایوب کے دور میں مصر و شام میں اذان فجر سے پہلے ہر شب میں ”السلام علیک یا رسول اللہ“ کہا جانے لگا تھا، یہ سلسلہ ۷۷۷ھ تک رہا، ۷۷۷ھ میں محتسب صلاح الدین برلسی کے حکم سے ”الصلاة“ کا اضافہ کیا گیا اور یوں کہا جانے لگا: ”الصلاة والسلام علیک یا رسول اللہ“ پھر ۹۷۷ھ سے یہی درود و سلام ہر اذان کے بعد پڑھا جانے لگا^(۱)۔

گھروں میں نماز کا اعلان:

۱۶- سخت بارش، تیز ہوا یا سخت ٹھنڈک کے وقت مؤذن کے لئے جائز ہے کہ اذان کے بعد یہ اعلان کرے ”الصلاة فی رحالکم“ (اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو) ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے سخت ٹھنڈک اور تیز ہوا والی رات میں نماز کے لئے اذان کہی، پھر اعلان کیا: ”ألا صلّوا فی الرحال“ (گھروں میں نماز پڑھ لو) پھر فرمایا کہ ٹھنڈک اور بارش والی رات میں رسول اکرم ﷺ مؤذن کو یہ اعلان کرنے کا حکم فرماتے تھے: ”ألا صلّوا فی الرحال“^(۲)۔ یہ بھی مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”إذا ابتلت النعال فالصلاة فی الرحال“^(۳) (جب جوتے تر

اذان کے بعد نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے، ان حضرات کے نزدیک مؤذن کے لئے یہ بھی مسنون ہے کہ اذان سننے والے کی طرح اذان کے کلمات آہستہ سے دہرائے تاکہ اذان اور اس کا جواب دونوں ہو جائے، امام احمد کے بارے میں مروی ہے کہ جب وہ اذان دیتے تو جب اذان کا ایک جملہ کہتے تو اسے آہستہ سے دہراتے تھے تاکہ زور سے کہے ہوئے کلمات اذان اور نماز کا بلاوا ہو جائیں اور آہستہ کہے ہوئے کلمات اللہ کا ذکر ہو جائیں تاکہ مؤذن بھی سننے والے کی طرح ہو جائے۔

اس طرح یہ ممکن ہے کہ مؤذن رسول اکرم ﷺ کے اس حکم کے دائرے میں آجائے: ”إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقول، ثم صلّوا علی فیانہ من صلی علی صلی اللہ علیہ بہا عشرًا، ثم سلّوا اللہ لی الوسیلة فیانہا منزلة فی الجنة لا ینبغی أن تكون إلا لعباد من عباد اللہ وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل اللہ لی الوسیلة حلت علیہ الشفاعة“^(۱) (جب تم مؤذن کی آواز سنو تو جس طرح وہ کہہ رہا ہے تم بھی کہو، پھر مجھ پر درود بھیجو، کیونکہ جس نے مجھ پر ایک بار درود بھیجا اللہ تعالیٰ اس کے بدلے میں اس پر دس بار رحمت بھیجتے ہیں، پھر میرے لئے اللہ سے وسیلہ مانگو، کیونکہ وسیلہ جنت کا ایک خاص درجہ ہے جو اللہ کے کسی ایک مخصوص بندے ہی کو ملے گا اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہی ہوں، جس شخص نے میرے لئے اللہ سے وسیلہ کی دعا مانگی وہ میری شفاعت کا مستحق ہوا)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اذان کے بعد مؤذن کے (بلند آواز سے) درود پڑھنے کو بدعت حسنہ (اچھی بدعت) قرار دیا ہے، شیخ احمد شیشی

(۱) منشی الارادات ۱/ ۱۳۰، المنشی ۱/ ۲۸، معنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، حدیث: ۳۱۳۰
سمعتم المؤذن... کی روایت مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۲۸۸)۔

(۱) ابن ماجہ ۱/ ۲۶۱، السنن ۱/ ۱۳۳ طبع دار الفکر۔
(۲) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: ”إله أذن...“ کی روایت نسائی نے کی ہے (۱۵/۲)۔

(۳) حاشیہ الخطاب ۱/ ۲۲۷، منشی الارادات ۱/ ۲۸۱، المجموع ۳/ ۱۳۰، ۱۳۰

اذان ۱۷

ہو جائیں تو نماز گھروں میں پڑھی جائے۔

سو گیا تھا۔

اذان کی شرطیں:

نماز کے لئے اذان میں درج ذیل شرطیں ہیں:

نماز کے وقت کا داخل ہونا:

مستحب یہ ہے کہ اذان کا وقت شروع ہو جانے پر اول وقت میں اذان دے دے تاکہ لوگوں کو وقت ہو جانے کی اطلاع ہو جائے اور لوگ نماز کی تیاری کر لیں، حضرت بلالؓ اذان کو اول وقت سے مؤخر نہیں کرتے تھے^(۱)۔

فجر کے بارے میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک وقت شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری آدھے حصہ میں اور مالکیہ کے نزدیک رات کے آخری چھٹے حصہ میں درست ہے، اور فجر کا وقت شروع ہونے پر دوبارہ اذان دینا مسنون ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتوم“^(۲) (پیشک بلالؓ رات میں اذان دیتے ہیں، لہذا کھاتے پیتے رہو، یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان دیں)۔

امام ابو یوسف کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کے نزدیک نماز فجر کے لئے بھی اذان وقت شروع ہونے کے بعد ہی جائز ہے، فجر اور دوسری نمازوں میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ عیاض بن عامر کے آزاد کردہ غلام شداد نے روایت کی کہ نبی اکرم ﷺ نے بلالؓ سے

۱۷ سزض نماز کے وقت کا داخل ہونا اذان کے لئے شرط ہے، لہذا وقت آنے سے پہلے اذان کہنا درست نہیں ہے (اس میں صرف اذان فجر کا استثناء ہے، جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آئے گی) کیونکہ اذان، وقت شروع ہونے کی اطلاع دینے کے لئے مشروع ہوئی ہے تو جب وقت سے پہلے کر دی جائے گی تو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اگر مؤذن نے وقت آنے سے پہلے اذان دے دی تو وقت آنے کے بعد اذان کا اعادہ کرے، ہاں اگر لوگ وقت کے اندر نماز پڑھ چکے اور اذان وقت سے پہلے ہوئی تھی تو اب اعادہ نہیں کیا جائے گا، ایک روایت میں ہے کہ ایک بار حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے اذان دے دی، ان کو رسول اکرم ﷺ نے حکم دیا کہ لوٹ کر جائیں اور یہ اعلان کریں: ”آلا ان العبد قد نام“ (پیشک بندہ سو گیا تھا) چنانچہ انہوں نے واپس جا کر اعلان کیا: ”آلا ان العبد قد نام“^(۱) (پیشک بندہ

= اہلئ علی الزبلی ۱/ ۱۳۳ طبع دار المعرفہ، حدیث ”اذا ابتکت اللعالم“ ان الفاظ کے ساتھ کتب احادیث میں نہیں آئی ہے ابن الاثیر نے النہایہ میں اس کا ذکر کیا ہے شیخ تاج الدین فزاری نے ”الاقلید“ میں لکھا ہے کہ حدیث کی بنیادی کتابوں میں مجھے یہ حدیث نہیں ملی، اس کا ذکر اہل عربیت نے کیا ہے اس حدیث کا ایک اور ثابہ ہے ”اذا کان مطو وابل فصلوا فی لعالمکم“ (جب تیز بارش ہو تو اپنے جوتوں میں نماز پڑھو)، اس حدیث کی روایت حاکم اور عبد اللہ بن امام احمد نے کی ہے اس حدیث کے ایک راوی صالح بن اعلاء کو بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے ابن حبان کے نزدیک صالح بن اعلاء سے استدلال جائز نہیں ہے ابو داؤد نے اس کی توثیق کی ہے (تفصیل الخیر ۱/ ۳۱)۔

= حدیث ”ان بلالاً اذن...“ کی روایت ابو داؤد نے کی ہے اور لکھا ہے کہ ایوب سے اس حدیث کی روایت صرف حماد بن سلمہ نے کی ہے ترمذی نے اس حدیث کے الفاظ ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۲۱۰ طبع دار الحدیث، ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۱/ ۲۸۵)۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۳۲، حضرت بلالؓ کے اثر کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے ۱/ ۲۳۶ طبع عیسیٰ الحلیمی۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۹، منشی الارادات ۱/ ۱۳۹، الخطاب ۱/ ۲۲۸، حدیث: ”ان بلالاً یؤذن...“ بخاری مسلم دونوں میں ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۸۸)۔

(۱) الخطاب ۱/ ۲۲۸، کشاف القناع ۱/ ۲۲۰، المجموع ۳/ ۸۷، البدائع ۱/ ۱۵۳،

لئے شرط ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”إنما الأعمال بالنیات“^(۱)، اسی لئے اگر کوئی شخص ”اللہ اکبر“ کہہ کر اللہ کا ذکر کر رہا ہے، پھر اسے اذان کہنے کا خیال آیا تو وہ از سر نو اذان کہے گا، جو تکبیر کہہ چکا ہے اس پر بنا نہیں کرے گا۔

زیادہ راجح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے، لیکن شافعیہ کے یہاں یہ شرط ضرور ہے کہ کلمات اذان کو اذان سے پھیرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے، لہذا اگر کسی دوسرے کو سکھانے کے لئے اذان کے کلمات کہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں صحت اذان کے لئے نیت کی شرط نہیں ہے اگرچہ اذان پر ثواب ملنے کے لئے نیت کی شرط ہے^(۲)۔

عربی زبان میں اذان دینا:

۲۰- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق یہ بھی شرط ہے کہ اذان عربی زبان میں کہی جائے، کسی اور زبان میں اذان دینا درست نہیں، خواہ لوگوں کو معلوم ہو کہ یہ اذان ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر وہ کسی جماعت کے لئے اذان کہہ رہا ہے اور اس جماعت میں ایسا کوئی فرد ہے جو اچھی طرح عربی میں اذان کہہ سکتا ہے تو عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں اذان درست نہ ہوگی اور اگر کوئی عربی میں اذان کہنے والا نہیں ہے تو غیر عربی میں اذان ہو جائے گی اور اگر اپنے لئے اذان کہہ رہا ہے تو اگر وہ اچھی طرح

فرمایا: ”لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر“^(۱) (اذان نہ دو جب تک کہ فجر بالکل واضح نہ ہو جائے)۔

۱۸- جمعہ دوسری نمازوں کی طرح ہے، وقت آنے سے پہلے جمعہ کے لئے اذان جائز نہیں ہے، جمعہ کی دو اذانیں ہیں، پہلی اذان وقت شروع ہونے پر، یہ اذان مسجد کے باہر مندنہ (اذان کی مخصوص جگہ) وغیرہ سے کہی جاتی ہے، اس اذان کا حکم حضرت عثمانؓ نے دیا تھا جب مدینہ کی آبادی بہت بڑھ گئی، دوسری اذان اس وقت کہی جاتی ہے جب امام منبر پر چڑھتا ہے، یہ اذان مسجد کے اندر خطیب کے سامنے ہوتی ہے، عہد نبوی، عہد صدیقی، اور عہد فاروقی میں تنہا یہی اذان تھی یہاں تک کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد میں دوسری اذان (جو آغاز وقت پر کہی جاتی ہے) شروع کی۔

یہ دونوں اذانیں شروع ہیں، ہاں امام شافعی سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کو پسند کیا کہ جمعہ کی ایک ہی اذان ہو منبر کے پاس^(۲)۔ علاوہ ازیں جمعہ کی دونوں اذانوں سے وابستہ مسائل و احکام کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ پہلی اذان پر خرید و فروخت ممنوع ہوگی یا دوسری اذان پر (دیکھئے: بیج، صلاة الجمعة)۔

اذان کی نیت:

۱۹- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذان کی نیت اس کے صحیح ہونے کے

(۱) شداد کی حدیث ہے: ”لا تؤذن حتی...“ کی روایت ابو داؤد نے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے ”ھکماً و مندہ عروضا“، اور اس حدیث کے بارے میں مکوت کیا ہے پہلی نے اسے منقطع قرار دیا ہے اور اعراب میں لکھا ہے عیاض کے سوا شداد نے حضرت بلالؓ کو نہیں پایا، ابن تظان نے کہا ہے کہ شداد مجہول ہیں، ان سے صرف جعفر بن برقان نے روایت کی ہے (سنن ابی داؤد ۲۱۰/۱، نصب الرایۃ ۲۸۳)۔

(۲) صحیح الجلیل ۱۱۸/۱، البدائع ۱۵۲/۱، المغنی ۲۷۷/۲، المجموع ۳۲۳۔

(۱) حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“ بخاری اور مسلم دونوں میں ہے اس کے راوی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں، الفاظ صحیح بخاری کے ہیں (المولود والمرجان ص ۳۹۶)۔

(۲) منتہی الارادات ۱۳۹/۱، لوطاب ۳۲۳/۱، نہایۃ المحتاج ۳۹۳/۱، الاشیاء والظہار لابن کیم ص ۱۱ طبع الجمالیہ۔

اذان ۲۱-۲۳

دہرانا زیادہ بہتر ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک ترتیب سنت ہے، لہذا اگر کوئی جملہ دوسرے جملہ سے پہلے کہہ گیا تو صرف اسی جملہ کا اعادہ کرے گا جسے پہلے کہا تھا، شروع سے اذان نہیں دہرائے گا (۲)۔

کلمات اذان کے درمیان موالات:

۲۳- اذان میں موالات یہ ہے کہ اذان کے کلمات اس طرح کیے بعد دیگرے کہے جائیں کہ ان کے درمیان کسی قول یا عمل کے ذریعہ فصل نہ ہو، فصل کی بعض شکلیں قصد و ارادہ کے بغیر پیش آجاتی ہیں، مثلاً بیہوش ہونا، نلکسیر پھوٹنا یا جنون کا طاری ہو جانا۔

کلمات اذان کے درمیان فصل، خواہ کسی بھی چیز سے ہو، مثلاً سکوت، نیند، گفتگو، بے ہوشی وغیرہ اگر معمولی ہے تو اس سے اذان باطل نہ ہوگی، اذان کے جو کلمات فصل سے قبل کہہ چکا ہے اسی پر باقی کلمات اذان کی بنا کرے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، شافعیہ کے نزدیک سکوت اور گفتگو کے علاوہ فصل کی دوسری شکلوں میں ازسرنو اذان دہرانا مسنون ہے، اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا سبب یا بلا ضرورت اذان کے دوران تھوڑی گفتگو مکروہ ہے۔

کلمات اذان کے درمیان اگر طویل فصل ہو گیا اس طور پر کہ دوران اذان زیادہ گفتگو کر لی، خواہ مجبوری میں گفتگو کی ہو، مثلاً اندھے کو بچانے کے لئے یا دیر تک نیند یا جنون یا بے ہوشی طاری رہی تو اذان باطل ہو جاتی ہے اور اس کا دہرانا واجب ہوتا ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، فقہاء شافعیہ میں سے اہل خراسان کی بھی یہی رائے ہے، رافعی کہتے ہیں: زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ

عربی میں اذان کہہ سکتا ہے تو غیر عربی میں اذان کافی نہ ہوگی اور اگر اچھی طرح عربی میں اذان نہیں کہہ سکتا تو غیر عربی میں اذان کافی ہوگی (۱)۔ اس مسئلہ میں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

اذان کا لحن سے خالی ہونا:

۲۱- جس غلطی سے اذان کا معنی بدل جاتا ہے، اس سے اذان باطل ہو جاتی ہے، مثلاً ”اللہ اکبر“ کے ہمزہ یا ”باء“ کو کھینچنا، اگر معنی تبدیل نہ ہو تو مکروہ ہے، یہ جمہور کا مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک لحن مکروہ ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے: جس لحن سے کلمات بدل جائیں اس کا کرنا حائل نہیں ہے (۲)۔

کلمات اذان کے درمیان ترتیب:

۲۲- ترتیب کا مقصد یہ ہے کہ مؤذن کلمات اذان کو حدیث میں وارد ترتیب کے مطابق زبان سے ادا کرے، کسی کلمہ یا جملہ کو آگے یا پیچھے نہ کرے، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ترتیب واجب ہے، اگر مؤذن نے اس کی خلاف ورزی کی تو ازسرنو اذان کہے گا، کیونکہ ترتیب ترک کرنے سے اعلان کے مقصد میں خلل پڑے گا، نیز اس لئے کہ اذان ایک معتبر ذکر ہے، لہذا اس کی ترتیب میں خلل اندازی درست نہیں ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ اذان کے جتنے جملے ترتیب سے کہے تھے ان پر بنا کر سکتا ہے، مثلاً اگر ”اشہد ان محمداً رسول اللہ“ ”اشہد ان لا الہ الا اللہ“ سے پہلے کہہ دیا تھا تو ”اشہد ان محمداً رسول اللہ“ کو دوبارہ کہہ دے، لیکن شروع سے اذان

(۱) مرآۃ الصالحین ص ۱۰۶، ابن ماجہ ص ۲۵۶، کشاف القناع ص ۲۱۵، المجموع ص ۱۳۹۔

(۲) منشی الارادات ص ۳۰، لوطاب ص ۳۳۸، المجموع ص ۱۰۸، ۱۱۰، ابن ماجہ ص ۲۵۹، الاختیار ص ۳۳۔

(۱) مغنی المحتاج ص ۱۳، منشی الارادات ص ۱۲۸، لوطاب ص ۲۵۔

(۲) بدائع الصنائع ص ۱۳۹۔

اذان ۲۴-۲۷

کرتے ہو، جب تم اپنی بکریوں اور جنگل میں ہو اور نماز کے لئے اذان کہو تو بلند آواز سے کہو، کیونکہ جو جنات یا انسان مؤذن کی آواز سنتا ہے وہ قیامت کے روز مؤذن کے حق میں کو اسی دے گا۔ مالکیہ کے نزدیک اذان میں آواز بلند کرنا سنت ہے، حنفیہ کا بھی راجح قول یہی ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عبداللہ بن زید سے فرمایا: ”علمہ بلالاً فإنه أندی وأمد صوتاً منك“ (بلال کو اذان سکھا دو، کیونکہ ان کی آواز تم سے زیادہ بلند اور لمبی ہے)۔

۲۵- اس کے باوجود فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مؤذن کے لئے اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنے کی کوشش کرنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ اس سے بعض امراض پیدا ہونے کا خطرہ ہے۔

۲۶- اس مقصد سے کہ اذان سنی جاسکے اور اس کا مقصد پورا ہو، فقہاء نے اس بات کو مستحب قرار دیا ہے کہ اذان بلند جگہ سے کہی جائے جس سے آواز کے پھیلنے میں مدد ملے تاکہ لوگوں کی بڑی سے بڑی تعداد اسے سن سکے، مثلاً اذان کے منارہ وغیرہ سے کہی جائے۔

اذان کی سنتیں:

استقبال قبلہ:

۲۷- اذان کے دوران استقبال قبلہ مسنون ہے، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، مالکیہ کا راجح قول بھی یہی ہے، اگر اذان میں مؤذن قبلہ رو نہیں کھڑا ہو تو اذان ہو جائے گی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس نے سنت متواترہ کو ترک کر دیا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کے مؤذنین قبلہ رو اذان دیا کرتے تھے (۱)۔

= ”ابی اراک...“ کی روایت بخاری نے کی ہے (۱۵۰/۱ طبع مہج) منائی، مالک مؤذنین نے بھی اس کی روایت کی ہے (تخصیص الجہیر ۱/۱۹۳)۔

(۱) حدیث ”کالوا یؤذون مستقبلی القبلة“ کی روایت ابن عدی اور حاکم نے عبدالرحمن بن سعد القرظ کی سند سے کی ہے عبدالرحمن نے کہا کہ مجھ سے

فصل طویل ہونے پر اذان دہرانا واجب ہو، اہل عراق شافعیہ کے نزدیک طویل فصل سے اذان باطل نہیں ہوتی لیکن اذان دہرانا مستحب ہو جاتا ہے۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تھوڑی گفتگو کے ذریعہ فصل ہو اور لیکن گفتگو بے ہودہ ہو، مثلاً گالی گلوچ کرنا، تہمت لگانا تو اذان باطل ہو جائے گی اور اس کا اعادہ واجب ہوگا (۱)۔

بلند آواز سے اذان دینا:

۲۴- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلند آواز سے اذان کہنا واجب ہے تاکہ اذان کا مقصد یعنی لوگوں کا سننا حاصل ہو، حنفیہ کے یہاں بھی ایک رائے یہی ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ اذان کا مقصد غیر حاضر لوگوں کو نماز باجماعت کی اطلاع کرنا ہو، جو شخص اپنے لئے اذان کہہ رہا ہے، یا اپنے پاس موجود شخص کے لئے اذان کہہ رہا ہے اس کے لئے اتنی زور سے اذان کہنا کافی ہوگا کہ وہ خود اور اس کے پاس موجود شخص اذان سن لے، بلند آواز سے اذان کہنے کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ”إني أراک تحب الغنم والبادية، فإذا كنت في غنمک وبادیتک فأذنت بالصلاة فارفع صوتک بالنداء، فإنه لا یسمع مدی صوت المؤذن جن ولا إنس إلا شهد له یوم القيامة“ (۲) (میں تمہیں دیکھتا ہوں کہ تم بکریوں اور جنگل کو پسند

(۱) البحر الرائق ۱/۲۷۲، ابن ماجہ ۱/۲۶۰، البدائع ۱/۱۳۹، لوطاب ۱/۲۷۲، معنی المحتاج ۱/۳۷، المجموع ۳/۱۱۳، کشاف القناع ۱/۲۱۸، المغنی ۱/۳۲۳۔

(۲) غنمی الارادت ۱/۲۹۹، کشاف القناع ۱/۲۱۷، جامعہ الجمل علی شرح المنہج ۱/۳۰۲، ابن ماجہ ۱/۲۶۱، البدائع ۱/۱۳۹، معنی المحتاج ۱/۳۷، لوطاب ۱/۲۶۶، الریونی ۱/۳۱۳، طبع بولاق، الجہیر ۱/۳۶۶، حدیث

اذان ۲۸

اکرم ﷺ نے اس کا حکم دیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”إذا أذنت فترسل“^(۱) (جب تم اذان دو تو ٹھہر ٹھہر کر دو)، نیز اذان کا مقصد غائب لوگوں کو نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع دینا ہے اور جلدی جلدی اذان دینے کے مقابلہ میں ٹھہر ٹھہر کر اذان دینا اس مقصد کے لئے زیادہ مفید ہے، ابن عابدین نے تکبیرات کی راء کی حرکت کے بارے بحث کا خلاصہ اس طرح پیش کیا ہے: ”حاصل یہ ہے کہ اذان کی دوسری تکبیر کی راء ساکن رہے گی، کیونکہ اس پر حقیقتہً وقف ہے، اس پر پیش دینا غلطی ہے، اذان کی ہر دو تکبیروں کی پہلی تکبیر، نیز اقامت کی ہر تکبیر میں ایک قول کے مطابق فتح رہے گا وقف کی نیت کے ساتھ، ایک قول یہ ہے کہ ضمہ (پیش) رہے گا اعراب کے طور پر، ایک قول یہ ہے کہ ساکن رہے گا، کوئی حرکت نہیں آئے گی، جیسا کہ امداد الفتاح، زیلعی اور بدائع کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے، شافعیہ کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے، جو لوگ اعراب ظاہر کرتے ہیں ان کی دلیل وہ بات ہے جسے شارح (صاحب الدر المختار) نے ”طلبة الطلبة“ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، نیز ایک وجہ وہ ہے جس کو جراحہ نے ”الأحادیث المشتهرة“ میں ذکر کیا ہے کہ سیوطی سے اس حدیث: ”الأذان جنوم“ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: یہ حدیث ثابت نہیں ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے، یہ لہذا اہم نخی کا قول ہے، اس کا مفہوم

(۱) حدیث ”إذا أذنت فترسل“ کی روایت ترمذی، حاکم، بیہقی اور ابن عدی نے کی ہے حاکم کے علاوہ باقی حضرات نے اسے ضعیف قرار دیا ہے حاکم نے کہا ہے اس حدیث کی اسناد میں عمرو بن قاسم کے علاوہ کوئی مطعون رووی نہیں ہے، یہ رووی صرف حاکم کی روایت میں ہے باقی حضرات کی روایت میں عبدالمعمر صاحب السعاء ہیں حدیث کو ضعیف قرار دینے کے لئے وہ کافی ہیں محدثین نے ان کی تمام روایات کو ضعیف قرار دیا ہے (تخصیص التہذیب ۲۰۰)۔

بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک اذان کے دوران سمت قبلہ سے گھوم جانا جائز ہے اگر گھومنے سے اذان کی آواز زیادہ سنائی پڑے، اس لئے کہ مقصد سنا ہی ہے، حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اگر اعلان کا مقصد صرف اس سے حاصل نہ ہو کہ ”حی علی الصلاة، حی علی الفلاح“ کے وقت صرف چہرہ قبلہ کی سمت سے پھیرا جائے اور پاؤں اپنی جگہ برقرار رہیں تو منہ نہ (اذان گاہ) میں پورا جسم سمت قبلہ سے پھیر لے گا^(۱)۔

”حی علی الصلاة“ اور ”حی علی الفلاح“ کہتے وقت مسنون ہے کہ دائیں طرف چہرہ پھیر کر (جسم پھیرے بغیر) دوبار ”حی علی الصلاة“ کہے، پھر بائیں طرف چہرہ پھیر کر ”حی علی الفلاح“ دوبار کہے، حضرت بلال رضی اللہ عنہ اسی طرح اذان دیتے تھے، حنفیہ شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ اسی کے قائل ہیں۔

ترسل یا ترتیل:

۲۸- ترسل کا مفہوم ٹھہر ٹھہر کر اور اطمینان سے اذان کہنا ہے، اذان کے ہر دو جملوں کے درمیان اتنا سکتہ کیا جائے جس میں جواب دیا جاسکے، صرف دو تکبیروں (اللہ اکبر اللہ اکبر) کو ایک ساتھ کہا جائے گا، باقی تمام جملوں کو ایک دوسرے سے الگ کیا جائے گا، کیونکہ رسول

= میرے باپ نے اپنے آباء سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ حضرت بلال جب اذان کہتے ہوئے تکبیر کہتے تو قبلہ کی طرف رخ کرتے، بیہقی بن معین سے عبد الرحمن بن سعد کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا مدنی اور ضعیف ہیں، حضرت بلال کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کے کسی اور مؤذن کے ایسا کرنے کے بارے میں کوئی روایت ہم کو نہیں ملی (الدرایہ ۱/ ۱۷۷، نصب الراية ۲/ ۲۵۵)۔

(۱) ابن ماجہ ۱/ ۲۵۹، ۲۶۰، البدائع ۱/ ۱۳۹، البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، لفظاب ۱/ ۳۳۱، الدرستی ۱/ ۹۶، المجموع ۳/ ۱۰۶، معنی الحجاج ۱/ ۱۳۷، کشاف الفتاح ۱/ ۲۱۷، المغنی ۱/ ۳۶۶۔

اذان ۲۹-۳۲

اذان کو مکروہ قرار دیا ہے، اگر عورت نے اذان دی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اذان کا اعادہ مستحب ہے، بدائع میں ہے: اگر عورت نے قوم کے لئے اذان دی تو کافی ہو جائے گی، اس کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اذان کا مقصد حاصل ہو چکا، بعض شافعیہ نے عورتوں کی جماعت کے لئے عورت کی اذان کو آواز بلند کئے بغیر درست قرار دیا ہے (۱)۔

عقل:

۳۱- مؤذن کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ عاقل ہو، لہذا مجنون اور نشہ والے شخص کی اذان درست نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں تمیزی صلاحیت نہیں ہوتی، اگر ان دونوں نے اذان دی تو اذان کا اعادہ واجب ہے، کیونکہ ان دونوں کا کلام لغو ہے، فی الحال دونوں عبادت کے اہل نہیں ہیں (۲)، یہ جمہور کا مسلک ہے، حنفیہ نے غیر عاقل کی اذان کو مکروہ قرار دیا ہے، ظاہر الروایہ میں اس کی اذان کے اعادہ کو مستحب کہا ہے (۳)۔

بلوغ:

۳۲- غیر عاقل بچہ (جس میں تمیزی صلاحیت نہ ہو) کی اذان بالاتفاق درست نہیں ہے، کیونکہ اس کا کوئی عمل شرعاً معتبر نہیں ہے، اور جس بچے میں تمیزی صلاحیت پیدا ہو چکی ہو اس کی اذان حنفیہ کے نزدیک درست ہے (امام ابوحنیفہ کراہت کے ساتھ جائز کہتے ہیں)، شافعیہ کا بھی یہی مسلک ہے، حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت یہی

(جیسا کہ ایک جماعت نے بیان کیا ہے جس میں رافعی اور ابن الاثیر بھی ہیں) یہ ہے کہ مد نہیں کیا جائے گا..... جزم کا اطلاق اعرابی حرکت حذف کرنے پر صدر اول میں مروج نہیں تھا بلکہ یہ نئی اصطلاح ہے، لہذا روایت میں مذکور لفظ ”جزم“ کو اس پر محمول نہیں کر سکتے“ (۱)۔

مؤذن کی صفات

مؤذن میں کیا صفات شرط ہیں؟
اسلام:

۲۹- اذان کی صحت کے لئے مؤذن کا مسلمان ہونا شرط ہے، لہذا کافر کی اذان درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ اس نماز ہی پر اس کا اعتقاد نہیں ہے، جس کے لئے اذان بلاوا ہے، لہذا اس کا اذان کہنا ایک طرح کا مذاق ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۲)، اس کی اذان کا اعتبار نہ ہوگا، اذان دینے سے کافر کو مسلمان قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں ”اسلام“ کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

مرد ہونا:

۳۰- مؤذن کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ وہ مرد ہو، لہذا عورت کی اذان درست نہیں ہے، کیونکہ عورت کا آواز بلند کرنا باعث فتنہ ہے، مجموعی طور پر یہ جمہور کا مسلک ہے، اگر عورت نے اذان دی تو اس کی اذان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ نے مرد ہونے کو اذان کی سنتوں میں شمار کیا ہے اور عورت کی

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، مع الجلیل ۱/ ۱۲۰، ابن ماجہ ۱/ ۲۶۳، البدائع ۱/ ۱۵۰، معنی المحتاج ۱/ ۱۳۵، ۱۳۷۔
(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، مع الجلیل ۱/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۶۳۔
(۳) البدائع ۱/ ۱۵۰، ابن ماجہ ۱/ ۲۶۳۔

(۱) ابن ماجہ ۱/ ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۲، معنی المحتاج ۱/ ۱۳۶، المغنی ۱/ ۳۰۷، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۶۔
(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، مع الجلیل ۱/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۶۳، ابن ماجہ ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴۔

أذان ۳۳-۳۷

ہے، مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے بشرطیکہ وہ بچہ وقت شروع ہونے کے بارے میں کسی عادل بالغ شخص پر اعتماد کرے (۱)۔

مؤذن کے لئے مستحب صفات:

۳۳- مستحب ہے کہ مؤذن حدث اصغر اور حدث اکبر سے پاک ہو، کیونکہ اذان ایک قابل تعظیم ذکر ہے، لہذا اطہارت کے ساتھ اس کی انجام دہی تعظیم سے قریب تر ہوگی، نیز حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث ہے: "لا يؤذن إلا متوضئاً" (۲) (باوضو شخص ہی اذان دے)۔ تمام فقہاء کے نزدیک کراہت کے ساتھ حدث اکبر والے شخص کی اذان (جس پر غسل واجب ہے) درست ہے اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک حدث اصغر والے شخص کی اذان بھی (جس پر وضو واجب ہے) کراہت کے ساتھ درست ہے (۳)۔

۳۴- مستحب یہ ہے کہ مؤذن عادل ہو، کیونکہ وہ اوقات نماز کا امین ہے، نیز اس لئے کہ یہ اطمینان رہے کہ وہ لوگوں کی پردہ کی چیزیں نہیں دیکھے گا، فاسق کی اذان کراہت کے ساتھ درست ہے۔ حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس شخص کا فسق کھلا ہو وہ اس کی اذان کا اعتبار نہ کیا جائے گا، کیونکہ اس کی خبر قبول نہیں کی جاتی، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اذان کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس کا لوگوں کو نماز پر حثا

(۱) المغنی ۱/ ۳۱۳-۳۱۴، معنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، المہذب ۱/ ۶۳، مع الجلیل ۱/ ۱۴۰، البدائع ۱/ ۵۰، ابن ماجہ ۱/ ۲۶۳، لفظ ۱/ ۳۳۳۔

(۲) حدیث: "لا يؤذن إلا متوضئاً" کی روایت ترمذی نے امام زہری سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے یہ حدیث منقطع ہے زہری سے اس کی روایت کرنے والا روی ضعیف ہے ترمذی نے یونس سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے سوتوفا بھی اس کی روایت کی ہے، بوزوفوف روایت ہی زیادہ صحیح ہے (تخصیص البیر ۱/ ۲۰۶)۔

(۳) مع الجلیل ۱/ ۱۴۰، نسی اللادوات ۱/ ۱۲۷، معنی المحتاج ۱/ ۱۳۸، البدائع ۱/ ۱۵۱۔

درست ہے تو اس کی اذان بھی درست ہوگی (۱)۔

۳۵- مؤذن کا بلند آواز ہونا مستحب ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت عبداللہ بن زید سے فرمایا: "فقم مع بلال، فالق علیہ ما رأیت، فإنه أندی صوتاً منك" (۲) (بلال کے ساتھ کھڑے ہو اور جو خواب میں دیکھا ہے اسے انہیں بتاؤ، کیونکہ وہ تم سے زیادہ بلند آواز ہیں)۔ نیز اس لئے کہ اس سے اعلان کرنے کا مقصد زیادہ حاصل ہوگا، لیکن اذان میں گانا اور آواز کا زیادہ کھینچنا مکروہ ہے (۳)۔

۳۶- یہ بات بھی مستحب ہے کہ اذان کے دوران اپنی دو انگلیاں دونوں کانوں میں ڈالے رہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بلال کو اس کا حکم دیا تھا اور فرمایا تھا: "إنه أرفع لصوتك" (۴) (ایسا کرنے سے تمہاری آواز زیادہ بلند ہو جائے گی)۔

۳۷- کھڑے ہو کر اذان دینا مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "قم فأذن بالصلاة" (۵)

(۱) معنی المحتاج ۱/ ۱۳۸، المغنی ۱/ ۳۱۳، ابن ماجہ ۱/ ۲۶۳، لفظ ۱/ ۳۳۶۔

(۲) حدیث: "فقم مع بلال..." کی روایت ابو داؤد (۱/ ۱۸۸، عون السبوری طبع المطبوع الانصاریہ دہلی)، ابن ماجہ (حدیث نمبر: ۷۰۶ طبع عینی لکھنؤ)، ترمذی (حدیث نمبر: ۱۸۹ طبع مصطفیٰ لکھنؤ) نے کی ہے ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحیح" کہا ہے۔

(۳) نسی اللادوات ۱/ ۱۲۵، ۱۳۰، معنی المحتاج ۱/ ۱۳۸، ابن ماجہ ۱/ ۲۵۹، لفظ ۱/ ۳۳۷۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، المہذب ۱/ ۶۳، لفظ ۱/ ۳۳۹، البدائع ۱/ ۱۵۱، حدیث: "جعل الإصبعین..." کی روایت ابن ماجہ نے سنن میں اور حاکم نے مستدرک میں کی ہے حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے طبرانی نے اپنی معجم میں اس کی روایت کی ہے ابن ابی حاتم نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (نصب الریة ۱/ ۲۷۸)۔

(۵) حدیث: "قم فأذن..." بخاری و مسلم دونوں میں ہے یہ سنائی کے الفاظ ہیں

اذان ۳۸-۳۲

ہے اور جس نے اذان کہی ہے وہی اقامت کہتا ہے۔

۳۰- مستحب ہے کہ مؤذن صرف ثواب کی نیت سے اذان دے اور اس پر اجرت نہ لے، کیونکہ اذان پر اجرت لیما طاعت پر اجرت طلب کرنا ہے، حدیث شریف میں ہے: ”من أذن سبع سنين محتسبًا كتبت له براءة من النار“^(۱) (جس شخص نے سات سال تک اللہ کے لئے اذان دی اس کے لئے آگ سے براءت لکھ دی جاتی ہے)، جب کوئی رضا کار مؤذن نہ ملے تو امام بیت المال سے تنخواہ دے کر مؤذن کا انتظام کرے، کیونکہ یہ مسلمانوں کی ضرورت ہے۔

۳۱- اذان پر اجارہ کو متاخرین حنفیہ نے حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، اسی طرح امام مالک اور بعض شافعیہ نے بھی اسے جائز کہا ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے^(۲) (دیکھئے: اجارہ)۔

کن نمازوں کے لئے اذان مشروع ہے؟

۳۲- اصل یہ ہے کہ اذان فرض نمازوں کے لئے مشروع ہوئی ہے، خواہ فرض نمازیں حضرت میں ادا کی جائیں یا سفر میں، جماعت کے ساتھ ادا کی جائیں یا تنہا ادا کی جائیں، یا قضاء، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے^(۳)، مالکیہ نے فوت شدہ نماز کے لئے اذان مکروہ قرار دی ہے، بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ حضرت میں مفرد کے لئے اذان نہیں ہے،

(۱) حدیث: ”من أذن...“ کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے (حدیث نمبر: ۷۷۷) طبع عیسیٰ الخلیفی، اس حدیث کے بارے میں بھیری نے لکھا ہے: ”اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ چار بن یزید الخلیفی کو محمد شین نے ضعیف قرار دیا ہے“، یعنی اس حدیث کی سند کے ایک رووی کو۔

(۲) البدائع ۱/۱۵۲، المغنی ۱/۱۵۵، المہذب ۱/۶۶، لوطاب ۱/۵۵۵، ابن عابدین ۱/۳۳۔

(۳) البحر الرائق ۱/۲۷۶، طبع المطبعة العلمية قاہرہ، الانصاف ۱/۲۰۶، طبع بول، نہایہ المحتاج ۱/۳۸۳۔

(کھڑے ہو اور نماز کے لئے اذان کہو)۔ ابن المنذر لکھتے ہیں: ”جن لوکوں سے ہم مسائل یاد کرتے ہیں ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ کھڑے ہو کر اذان دینا سنت ہے“ کیونکہ کھڑے ہونے سے اذان زیادہ دور تک سنائی پڑتی ہے، بیٹھ کر عذر ہی کی بنا پر اذان دے گا، یا اس وقت جب اپنے ہی لئے اذان کہ رہا ہو، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، سوار ہونے کی حالت میں اذان دینا مکروہ ہے، الا یہ کہ آدمی سفر میں ہو، امام ابو یوسف اور مالکیہ نے حضرت میں بھی سوار ہونے کی حالت میں اذان دینے کو جائز قرار دیا ہے^(۱)۔

۳۸- مستحب ہے کہ مؤذن نمازوں کے اوقات جانتا ہو، تاکہ اول وقت میں اذان دے، اسی لئے مؤذن کے منصب کے لئے بیٹا شخص نابینا سے افضل ہے، کیونکہ نابینا کو وقت شروع ہونے کا علم نہ ہو سکے گا^(۲)۔

۳۹- مستحب ہے کہ مؤذن ہی اقامت کہے، کیونکہ زیاد بن الخارث صدائی کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے اذان دی تھی، حضرت بلالؓ نے اقامت کہنی چاہی تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”إن أخوا صداء قد أذن، ومن أذن فهو یقیم“^(۳) (صدائی بھائی نے اذان کہی

= صحیحین کے الفاظ یہ ہیں: ”ثم یا بلال فداد بالصلاة“ (تخصیص الجبر ۱/۲۰۳)۔

(۱) کشاف القناع ۱/۲۱۶، لوطاب ۱/۲۳۱، المہذب ۱/۶۳، البدائع ۱/۱۵۱، ابن عابدین ۱/۲۶۳۔

(۲) المغنی ۱/۱۳۳، البدائع ۱/۱۵۰، لوطاب ۱/۳۳۶، مغنی المحتاج ۱/۳۷۔

(۳) البدائع ۱/۱۵۱، منشی الارادات ۱/۲۸، المہذب ۱/۶۶، مع الجلیل ۱/۱۳۳،

حدیث: ”إن أخوا صداء...“ کی روایت احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی لکھتے ہیں یہ حدیث صرف عبدالرحمن بن زید دفریقی کی سند سے جانی جاتی ہے انہیں تظان وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے اور میں نے محمد بن اسماعیل (امام بخاری) کو دیکھا کہ وہ عبدالرحمن کے ساتھ کو قوت پہنچاتے تھے، اور فرماتے تھے وہ مقارب الحدیث ہیں، ترمذی کہتے ہیں اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے (تخصیص الجبر ۱/۲۰۹)۔

اذان ۴۳-۴۴

اکرم ﷺ نے دو رکعتیں پڑھیں پھر فجر کی نماز ادا کی، اور اسی طرح کیا جس طرح ہر روز کرتے تھے (۱)۔

۴۴- اگر نوت شدہ نمازیں متعدد ہوں تو حنفیہ کے نزدیک زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے اذان اور اقامت کہے، حنا بلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے معتقد قول کے مطابق مستحب یہ ہے کہ صرف پہلی نوت شدہ نماز کے لئے اذان کہے اور باقی نمازوں کے لئے اقامت کہے، حنفیہ کے نزدیک بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے خندق کے دن نوت شدہ نمازوں کی قضاء کس طرح کی؟ اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے حکم پر حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے ہر نماز کے لئے اذان اور اقامت کہی، بعض روایات میں ہے کہ پہلی نماز کے لئے اذان اور اقامت دونوں کہی اور اس کے بعد ہر نماز کے لئے صرف اقامت کہی، بعض دوسری روایات میں ہے کہ انہوں نے ہر نماز کے لئے اقامت ہی پر اکتفا کیا (۲)۔ اس آخری روایت کو امام شافعی نے

اسی طرح اس جماعت کے لئے اذان نہیں ہے جو حالت سفر میں نہ ہو اور وہ لوگ ایک جگہ جمع ہوں اور دوسروں کو نماز کے لئے بلانے کا ارادہ نہ ہو، کیونکہ اذان غائب کو بلانے کے لئے بنائی گئی ہے اور یہاں کوئی غائب نہیں ہے جس کو بلایا جائے، ان کے لئے سفر میں اذان مستحب ہے (۱)، اس اصل پر بعض مسائل متفرع ہیں جن کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، وہ یہ ہیں:

نوت شدہ نمازوں کے لئے اذان:

۴۳- یہ بات اوپر گزر چکی ہے کہ مالکیہ نوت شدہ نمازوں کے لئے اذان کو مکروہ قرار دیتے ہیں، دوسرے فقہاء میں سے حنفیہ اور حنا بلہ کے نزدیک ایک نوت شدہ نماز کے لئے اذان دی جائے گی، شافعیہ کا بھی معتقد قول یہی ہے، کیونکہ حضرت ابو قتادہ انصاری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے، جس میں انہوں نے فرمایا: ”رسول اللہ ﷺ راستہ سے کنارہ ہٹ گئے، اپنا سر رکھا اور فرمایا: ”احفظوا علینا صلاتنا“ (ہماری نماز کی حفاظت کرنا) سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ بیدار ہوئے جب آپ کی پیٹھ میں دھوپ محسوس ہوئی، حضرت ابو قتادہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ گھبر اکر اٹھے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ”ارکبوا“ (سوار ہو جاؤ) ہم لوگ سوار ہو کر چل پڑے، یہاں تک کہ جب سورج بلند ہو گیا تو رسول اکرم ﷺ نے نزول فرمایا، پھر میرا وضو کا برتن منگایا جس میں کچھ پانی تھا، حضرت ابو قتادہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے اس سے ہلکا وضو فرمایا، اس میں کچھ پانی بچ بھی گیا، پھر حضرت ابو قتادہ سے فرمایا: ”احفظ علینا میضادک، فسیکون لہا نبا“ (اپنا وضو کا برتن ہمارے لئے محفوظ رکھو، عنقریب اس کی خبر ہوگی) پھر حضرت بلالؓ نے نماز کے لئے اذان دی، رسول

(۱) لفظ اب ۱/۲۵۱، مع الجلیل ۱/۱۲۲۔

(۱) لیلۃ التعلیسی والی حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم ۱/۲۷۲ طبع عینی کالج)۔

(۲) ان روایات کا مطالعہ کیا جائے جن میں رسول اکرم ﷺ کے یوم خندق کی نوت شدہ نمازوں کی قضاء کرنے کا ذکر ہے۔ نمازوں کی قضاء کی روایات کی دلیل ترمذی (۱/۳۳۷ طبع استنبول) کی حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی یہ روایت ہے: ”ان المسیر کین شغلوا رسول اللہ ﷺ عن أربع صلوات یوم الخندق حتی ذهب من اللیل ما شاء اللہ فأمر بلالاً فأذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ثم أقام فصلى المغرب ثم أقام فصلى العشاء“ (شکرکین نے خندق کے دن رسول اللہ ﷺ کو چار نمازوں سے مشغول کر دیا یہاں تک کہ رات کا کچھ حصہ گزر گیا، پھر آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپ نے عصر پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپ نے مغرب پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپ نے عشاء پڑھی) ترمذی نے کہا اس باب میں ابوسعید اور

اذان ۴۵-۴۶

لیکن مالکیہ کا زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر نماز کے لئے اذان دے گا^(۱)۔

اس مسجد میں اذان جس میں جماعت ہو چکی ہو:

۴۶- اگر ایک مسجد میں جماعت ہو چکی ہے، اس میں ایسے لوگ آئے جنہوں نے نماز نہیں پڑھی ہے تو شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ ان کے لئے اذان مسنون ہے لیکن التباس کے خوف کی وجہ سے آواز بلند نہ کریں، خواہ وہ راستے کی مسجد ہو، یا راستے کی مسجد نہ ہو، حنا بلہ کے نزدیک دونوں صورتیں برابر ہیں، چاہیں تو اذان و اقامت دونوں کہیں اور چاہیں تو بغیر اذان کہے نماز پڑھ لیں۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ وہ ایسی مسجد میں داخل ہوئے جس میں نماز ہو چکی تھی، انہوں نے ایک آدمی کو حکم دیا، اس نے اذان اور اقامت کہی، حضرت انسؓ نے ان سب کو جماعت سے نماز پڑھائی^(۲)۔

حنفیہ اس مسئلہ میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ اگر مسجد ایسی ہے جس میں متعین لوگ نمازیں پڑھتے ہیں اور اس مسجد والوں کے علاوہ کچھ لوگوں نے اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھ لی تو مسجد والوں کے لئے مکروہ نہیں ہے کہ جب نماز پڑھیں تو دوبارہ اذان و اقامت کہہ لیں اور اگر اس مسجد والوں نے، یا اس میں سے کچھ لوگوں نے اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھ لی تو اس مسجد والوں کے علاوہ لوگوں کے لئے اور باقی ماندہ مسجد والوں کے لئے مکروہ ہوگا کہ نماز پڑھنے کے لئے اذان و اقامت دہرائیں، اور اگر اس مسجد میں متعین لوگ نماز نہیں پڑھتے ہیں، مثلاً راستے کی مسجد ہے تو اس میں اذان و اقامت کا بار بار کہنا مکروہ نہ ہوگا۔

اختیار کیا، جیسا کہ ”کتاب الام“ میں ہے، لیکن مذہب شافعی کا معتد قول اس کے برخلاف ہے، امام شافعی سے ”الاملاء“ میں وارد ہے کہ اگر لوگوں کے جمع ہونے کی امید ہو تو اذان و اقامت کہے اور اگر امید نہ ہو تو صرف اقامت کہے، کیونکہ اذان کا مقصد لوگوں کو جمع کرنا ہے، جب جمع ہونے کی امید نہ ہو تو اذان کی کوئی وجہ موجود نہیں^(۱)۔

ایک وقت میں جمع کی گئی دو نمازوں کے لئے اذان:

۴۵- اگر دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں جمع کی جائیں، مثلاً میدان عرفات میں ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں جمع کرنا مزدلفہ میں مغرب کو عشاء کے ساتھ جمع کرنا تو صرف پہلی نماز کے لئے اذان کہے گا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ پڑھی تھی^(۲)۔ یہ حنفیہ اور حنا بلہ کا مسلک اور شافعیہ کا معتد قول ہے، بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے،

= جاہل سے بھی روایت ہے اور کہہ عبد اللہ کی حدیث کی سند ٹھیک ہے البتہ عبید اللہ نے عبد اللہ سے نہیں سنا ہے۔ احمد ثا کرنے ترمذی کے حاشیہ (۱/۳۳۸ طبع استنبول) میں کہہ ابن مسعود کی حدیث کی روایت احمد نے سند میں اور سنائی دونوں نے ابو الریحیر کے طریق سے کی ہے اور وہ منقطع ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا، لیکن ابو سعید خدری کی حدیث سے اس روایت کو قوت مل جاتی ہے جس کو ہم نے اوپر ذکر کیا اور صحیح بتایا ہے۔

(۱) البدائع ۱/۵۳، المغنی ۱/۳۱۹، منی الارادات ۱/۱۳۹، المہذب ۱/۶۳، مغنی المحتاج ۱/۱۳۵۔

(۲) حدیث: ”صلی المغرب والعشاء بمزدلفہ.....“ کی روایت مسلم نے کی ہے یہ حضرت جاہل کی طویل حدیث ہے جس میں انہوں نے نبی اکرم ﷺ کے حج کا حال بیان کیا ہے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی بخاری کی روایت میں دو اقامتوں کا ذکر ہے اذان کا ذکر نہیں ہے بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن مسعود نے دونوں نمازیں دو اذان اور دو اقامت کے ساتھ ادا کیں (بخاری ۱/۲۹۰ طبع دار المعرفۃ لبنان، مسلم ۲/۸۹۱، تحقیق محمد عبد الباقی، ملاحظہ ہو: تخصیص الجہیر ۱/۱۹۲)۔

(۱) البدائع ۱/۵۳، المجموع ۳/۸۳، الخطاب ۱/۳۶۸۔

(۲) اس کی روایت ابو یعلیٰ نے کی ہے مجمع الروايات ۲/۳ طبع القدس۔

اذان ۴۷-۴۹

ایک ساتھ ایک ہی جگہ اذان دیں، اگر یکے بعد دیگرے اذان دینے میں اول وقت کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو سب ایک ہی دفعہ میں اذان دیں^(۱)۔

جن نمازوں کے لئے اذان مشروع نہیں ہے ان کے اعلان کا طریقہ:

۴۸- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اذان صرف فرض نمازوں کے لئے مشروع ہوئی ہے اور ان کے علاوہ دوسری نمازوں کے لئے اذان نہیں کہی جائے گی، مثلاً نماز جنازہ، نماز وتر، نماز عیدین وغیرہ، اس لئے کہ اذان نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع دینے کے لئے ہے اور فرض نمازوں ہی کے لئے متعین اوقات ہیں، نوافل فرائض کے تابع ہیں، لہذا اصل کی اذان کو حکماً تابع کی اذان قرار دیا گیا، نماز جنازہ درحقیقت نماز ہی نہیں ہے، کیونکہ اس میں نقرات ہے، نہ رکوع، نہ سجدہ۔

اس سلسلے میں مسلم کی ایک روایت یہ ہے: حضرت جابر بن سمرہ فرماتے ہیں: میں نے رسول اکرم ﷺ کے ساتھ عید کی نماز کئی بار بلا اذان اور بلا اقامت کے پڑھی^(۲)۔

۴۹- جن نمازوں کے لئے اذان نہیں ہے، ان کے لئے کس طرح بلایا جائے گا؟ اس سلسلے میں شافعیہ نے لکھا ہے کہ عیدین، کسوف، استسقاء کی نمازیں اور تراویح کی نماز جب جماعت سے ادا کی جائے تو ان کے لئے اس طرح پکارا جائے گا "الصلاة جامعة"، شافعیہ کے ایک قول کے اعتبار سے نماز جنازہ کے لئے بھی یہ اعلان کیا

(۱) المغنی ۱/ ۴۲۹، لوطاب ۱/ ۵۲، ۵۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۹، المہذب ۱/ ۶۶، ابن ماجہ ۱/ ۲۶۶۔

(۲) حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث: "صلبت....." کی روایت مسلم (۳/ ۶۰۳ طبع عیسیٰ الخلیفی) نے کی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: جو شخص نماز جماعت کے بعد آئے وہ بغیر اذان کے نماز پڑھے^(۱)۔

متعدد مؤذن ہونا:

۴۷- ایک ہی مسجد میں ایک سے زیادہ مؤذنون کا ہونا جائز ہے، دو سے زیادہ مؤذن رکھنا مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ سے یہی ثابت ہے کہ آپ ﷺ کے دو مؤذن تھے، حضرت بلالؓ اور حضرت ابن ام مکتومؓ^(۲)۔ ہاں ضرورت پڑنے پر دو سے زائد مؤذن رکھے جاسکتے ہیں، حضرت عثمانؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ان کے چار مؤذن تھے^(۳)۔ اگر چار سے بھی زائد مؤذنون کی ضرورت ہو تو رکھے جاسکتے ہیں۔

متعدد مؤذنون کے اذان کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایک مؤذن کی اذان تمام لوگوں کو سنائی پڑ جائے تو مستحب یہ ہے کہ ایک مؤذن ایک کے بعد اذان دے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کے دو مؤذنین ایک دوسرے کے بعد اذان دیا کرتے تھے^(۴) اور اگر ایک مؤذن کے اذان دینے سے اطلاع کا مقصد حاصل نہ ہوتا ہو تو حسب ضرورت اذان دیں، یا تو ہر ایک ایک منارہ یا ایک گوشہ میں اذان دے یا سب

(۱) البدائع ۱/ ۵۳، المجموع ۳/ ۸۵، المغنی ۱/ ۴۲۱، لوطاب ۱/ ۶۸۔

(۲) حدیث: "کان لہ مؤذنان..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے اس حدیث کے راوی قاسم ہیں، انہوں نے حضرت مانک سے روایت کی ہے (تخصیص الجبر ۱/ ۲۰۸)۔

(۳) یہ بات صحیحین میں درج حضرت عمرؓ اور حضرت مانکؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتی ہے "ان بلاؤا یؤذن بلبل..." (نصب الرایہ ۱/ ۲۸۸)۔

(۴) حضرت عثمانؓ کے اثر کو فقہاء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے، ان میں سے صاحب المہذب بھی ہیں، منذری اور نووی نے اس کے لئے بیاض چھوڑ دی، اس کی اصل معلوم نہیں ہے اس سے امام ہاشمی نے "الاملاء" میں دو سے زائد مؤذنون کے جواز پر استدلال کیا ہے (تخصیص الجبر ۱/ ۱۲۱)۔

أذان ۵۰

مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: جب مؤذن ”اللہ اکبر، اللہ اکبر“ کہے تو تم میں سے ہر شخص ”اللہ اکبر، اللہ اکبر“ کہے، جب مؤذن ”أشهد أن لا إله إلا الله“ کہے تو وہ بھی ”أشهد أن لا إله إلا الله“ کہے، جب مؤذن ”أشهد أن محمداً رسول الله“ کہے تو وہ بھی ”أشهد أن محمداً رسول الله“ کہے جب ”حي على الصلاة“ کہے، تو وہ ”لا حول ولا قوة إلا بالله“ کہے، پھر جب مؤذن ”حي على الفلاح“ کہے، تو وہ ”لا حول ولا قوة إلا بالله“ کہے، جب مؤذن ”اللہ اکبر، اللہ اکبر“ کہے تو وہ ”اللہ اکبر، اللہ اکبر“ کہے، جب مؤذن ”لا إله إلا الله“ کہے تو وہ ”لا إله إلا الله“ کہے، اگر یہ سب اس نے دل سے کہا تو جنت میں داخل ہوگا“^(۱)۔ نیز اس لئے کہ ”حي على الصلاة، حي على الفلاح“ خطاب ہے، لہذا اس کا اعادہ فعل عبث ہے، اذان فجر میں جب مؤذن تجویب یعنی (الصلاة خير من النوم) کہے گا تو سننے والا کہے گا ”صَلِّتْ وَبَرِّتْ“ (پہلی را کے زیر کے ساتھ) پھر سننے والا نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے گا، اس کے بعد یہ دعا کرے گا: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محموداً الذي وعده۔

اس بارے میں اصل حضرت ابن عمرؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے: ”إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشراً، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا ينبغي أن تكون إلا لعباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن

(۱) حضرت عمرؓ کی حدیث ہے ”إذا قال المؤذن...“ کی روایت مسلم نے کی ہے (۱/۲۸۸ طبع عیسیٰ الخلیفی)۔

جائے گا، نماز عید، نماز کسوف اور نماز استسقاء کے بارے میں حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، نماز کسوف کے بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے، بعض مالکیہ کی نماز عیدین کے سلسلے میں بھی یہی رائے ہے۔ قاضی عیاض مالکی نے امام شافعی کی رائے پسند کی وہ یہ کہ جس نماز کے لئے اذان نہیں اس کے لئے یہ اعلان کیا جائے: ”الصلاة جامعة“۔

فقہاء نے اس بارے میں حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: رسول اللہ ﷺ کے عہد میں سورج گہن ہوا تو آپ نے ایک اعلان کرنے والے کو یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا ”الصلاة جامعة“^(۱)۔

اذان کا جواب اور اذان کے بعد کی دعا:

۵۰۔ اذان سننے والے کے لئے مسنون ہے کہ مؤذن کے الفاظ دہرائے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول المؤذن“^(۲) (جب تم مؤذن کی اذان سنو تو اسی طرح کہو جس طرح مؤذن کہہ رہا ہے)۔ مسنون یہ ہے کہ جب مؤذن ”حي على الصلاة“ ”حي على الفلاح“ کہے تو سننے والا ”لا حول ولا قوة إلا بالله“ کہے حضرت عمرؓ سے

(۱) ابن ماجہ ۱/۵۶۵، فتح القدير ۱/۲۱۰، المجموع ۳/۷۷، بشرى على التمهيد ۱/۳۶۲ طبع دار صادر، الخطاب ۱/۳۳۵، ۲/۹۱، المواقیہ لخطاب ۱/۲۳۳، كشف القناع ۱/۲۱۱، حضرت عائشہؓ کی حدیث: ”مخسفت الشمس...“ کی روایت مسلم نے کی ہے ۲/۶۲۰، ملاحظہ ہو: نصب الراية (۲/۲۵۷)۔

(۲) حدیث ہے: ”إذا سمعتم المؤذن...“ کی روایت حاکم نے کی ہے ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے صحیحین میں یہ حدیث ان الفاظ میں ہے ”إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن“ (تخصیص الجبر ۱/۲۱۱، الملوك والمرجان ۱/۷۸، سنن ترمذی ۱/۳۰۷، مطبوع الخلیفی)۔

اُذان ۵۱

ہے، لیکن کبھی کبھی نماز کے علاوہ بعض دوسرے کاموں کے لئے بھی اذان مشروع ہوئی ہے، برکت حاصل کرنے اور انیست کے لئے اور کسی وقتی نعم کے ازالہ کے لئے۔

اس بارے میں سب سے زیادہ توسع شافعیہ کے یہاں ہے، انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ولادت کے وقت مولود کے کان میں اذان دینا مسنون ہے اور نم زدہ کے کان میں، کیونکہ وہ نم کو دور کرتی ہے۔ مسافر کے پیچھے، آگ لگنے کے وقت، لشکر کے جھگٹ کے وقت، بھوت لگنے پر، سفر میں بھٹکنے پر، مرگی کے مریض کے لئے، انتہائی غصہ کے وقت، گڑے ہوئے انسان یا جانور کو راہ راست پر لانے کے لئے، میت کو قبر میں اتارتے وقت، دنیا میں اس کی آمد پر قیاس کرتے ہوئے۔

اس بارے میں بعض احادیث مروی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: ابورافع راویت کرتے ہیں کہ: ”رأيت النبي ﷺ اذّن في اذن الحسن حين ولدته فاطمة“^(۱) (میں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے حسن رضی اللہ عنہ کے کان میں اذان کہی جب حضرت فاطمہ کے یہاں ان کی ولادت ہوئی)۔ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”من ولد له مولود فأذن في أذنه اليميني وأقام في اليسرى لم تضره أم الصبيان“^(۲) (جس کے بچہ پیدا ہوا تو اس نے نو مولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی اس کو ام الصبيان نقصان نہیں پہنچائے گی)۔ حضرت

سأل الله لي الوسيلة حلت عليه الشفاعة“ (جب تم مؤذن کی اذان سنو تو اسی طرح کہو جو مؤذن کہہ رہا ہے، پھر مجھ پر درود بھیجو، کیونکہ جو مجھ پر ایک بار درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی وجہ سے اس پر دس بار رحمت نازل کرتے ہیں، پھر میرے لئے وسیلہ طلب کرو، کیونکہ وسیلہ جنت کا ایک خاص درجہ ہے جو اللہ کے کسی خاص بندے ہی کو ملے گا، میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہی ہوں، جس شخص نے اللہ تعالیٰ سے میرے لئے وسیلہ مانگا وہ میری شفاعت کا مستحق ہو گیا)۔ پھر اذان کے بعد جو دعا چاہے مانگے، کیونکہ حضرت انس کی مرفوع حدیث ہے: ”الدعاء لا يرد بين الأذان والإقامة“^(۱) (اذان اور اقامت کے درمیان دعا رو نہیں کی جاتی)۔ اذان مغرب کے وقت کہے گا: اللهم هذا إقبال ليلك وإدبار نهارك وأصوات دعائك فاغفر لي۔

اگر دوسرے، یا تیسرے مؤذن کو اذان کہتے ہوئے سنے تو اس کا جواب دینا بھی مستحب ہے، مذکورہ بالا باتیں بالاتفاق ہیں، لیکن مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ سننے والا صرف دوسری شہادتین کو دہرائے گا، ترجیح کو نہیں دہرائے گا، اور ”الصلاة خير من النوم“ کو بھی نہ دہرائے گا اور نہ اس کے بدلہ میں ”صلقت وبردت“ کہے گا، مشہور کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ اذان کے آخر تک دہرائے گا^(۲)۔

نماز کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے اذان:

۵۱- اذان دراصل نماز کا اعلان کرنے کے لئے مشروع ہوئی

= المہذب ۱/ ۶۵، مؤخ الجلیل ۱/ ۱۲۱، لوطاب ۱/ ۳۳۲، البدائع ۱/ ۱۵۵، ابن ماجہ ۱/ ۲۶۶، ۲۶۵۔

(۱) حضرت ابورافع کی حدیث: ”رأيت رسول الله...“ کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اس پر عمل ہے (تختہ الاحوذی ۱۰۷/ ۱۰۷ مطبوعہ اجمالہ)۔

(۲) ام الصبيان وہ جلیبہ ہے جو نوزاد سنانی کے لئے انسانوں کا پیچھا کرتی ہے حدیث: ”اذان من ولد...“ کی روایت ابو یعلیٰ موصلی نے اپنی سند میں کی ہے نیز بیہقی نے اس کی روایت کی ہے مناوی کہتے ہیں: اس کی اسناد کزور ہے (تختہ الاحوذی ۱۰۷/ ۱۰۷، مطبوعہ اجمالہ، فیض القدير ۱/ ۲۳۸)۔

(۱) حضرت انس کی حدیث: ”الدعاء لا يرد...“ کی روایت نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے کی ہے ابوداؤد اور ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح کہا ہے (تخصیص الخیر ۱/ ۲۱۳، سنن ترمذی ۱/ ۳۱۶، مطبوعہ مصنفی اجمالی)۔

(۲) غنئی الارادات ۱/ ۳۰۱، المغنی ۱/ ۳۲۶، ۳۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۰۱،

ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إن الشيطان إذا نودي بالصلاة أدبر" (۱) (جب نماز کے لئے اذان دی جاتی ہے تو شیطان پیٹھ پھیر لیتا ہے)۔

حنابلہ نے صرف نومولود کے کان میں اذان کا مسئلہ ذکر کیا ہے، حنفیہ نے شافعیہ کی بات ذکر کر کے اسے مستبعد نہیں سمجھا ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے: کیونکہ جس بارے میں حدیث ثابت اور اس کے معارض کوئی اور دلیل نہ ہو وہ مجتہد کا مذہب ہے، اگرچہ مجتہد نے اس کی صراحت نہ کی ہو، امام مالک نے مذکورہ بالا امور کو ناپسند کیا ہے اور انہیں بدعت قرار دیا ہے، ہاں بعض مالکیہ نے شافعیہ کی بات نقل کر کے لکھا ہے: اس پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۲)۔

اذخر

تعریف:

۱- اذخر ایک خوشبودار گھاس ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- حرم مکی میں جو بھی درخت، سبزہ انسان کے عمل کے بغیر خود بہ خود اُگے اس کا کاٹنا بالکل جائز نہیں ہے، مگر اذخر اس حکم سے مستثنیٰ ہے، اس کا کاٹنا جائز ہے (۲)۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اذخر کا استثناء فرمایا ہے، بخاری اور مسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "حرم اللہ مکة فلم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي، أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف" (اللہ نے مکہ کو حرام قرار دیا ہے جو مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہے، بس دن کے تھوڑے سے وقت میں میرے لئے حلال کیا گیا، نہ اس کی گھاس



(۱) لسان العرب، النہایہ لابن الاثیر: مادہ (اذخر)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۸ طبع مصنفی البہابی الجلی، حاشیہ انقلابی ۲/ ۱۳۲ طبع مصنفی البہابی الجلی، فتاویٰ ہندیہ ۱/ ۲۵۳ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱۸ طبع بولاق، جوہر الاکلیل ۱/ ۱۵۸ طبع مطبعہ عباس، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۲۹ طبع سوم السنار۔

(۱) حضرت ابو ہریرہ کی حدیث: "إن الشيطان... تنقل عليه" (المولود والمرجان ص ۱۱۳)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۳ تحت المحتاج بہامش اشروانی ۱/ ۶۱، کشف القناع ۱/ ۲۱۲، ابن عابدین ۱/ ۵۸، اذکار ۱/ ۳۳۳، ۳۳۴۔

اذکار، اُذن ۱-۲

کاٹی جائے گی، نہ اس کا درخت کاٹا جائے گا، نہ اس کا شکار بہد کا یا جائے گا، نہ اس کا لفظ اٹھایا جائے گا، مگر اس شخص کے لئے جو لفظ کا اعلان کرے۔ حضرت عباسؓ نے فرمایا: سوائے اذخر کے ہمارے سناروں اور ہماری قبروں کے لئے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”إلا الإذخر“ (سوائے اذخر کے)۔ ایک اور روایت میں ہے: ”لقبورنا و بیوتنا“^(۱) (ہماری قبروں اور گھروں کے لئے)۔

اُذن

تعریف:

۱- اُذن: (ذال کے پیش اور سکون کے ساتھ) سننے کا عضو ہے، اس معنی پر فقہاء اور اہل لغت متفق ہیں۔
اُذن سننے کا عضو ہے اور سمع سنی جانے والی آوازوں کے اور اک کا نام ہے^(۱)، ان دونوں کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔

اذخر کا کاٹنا اور اس کا استعمال کرنا جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا استعمال خوشبو کے لئے نہ ہو^(۲)۔
فقہاء نے اذخر کا ذکر ”کتاب الحج“ میں محظورات حرم کے باب میں کیا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- اُذن سننے کا عضو یعنی کان ہے، جسم میں عموماً دو کان ہوا کرتے ہیں، اس پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:
الف- شریعت کو یہ بات مطلوب ہے کہ نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی جائے، تاکہ اذان جو توحید خالص کے مضامین پر مشتمل ہے سب سے پہلے بچے کے کان میں پڑے^(۲)، اس بارے میں حدیث شریف وارد ہے، فقہاء اس کا ذکر عموماً اذان کے بیان میں ان مواقع کا بیان کرتے ہوئے کرتے ہیں جن میں اذان مسنون ہے، بعض فقہاء نے اس کا ذکر ”کتاب الاضحیہ“ میں عقیقہ کے ذیل میں کیا ہے۔

اذکار

دیکھئے: ”ذکر“۔

(۱) المفروق فی اللغة لابن ہلال الحسکری ص ۸۱ طبع دارالآفاق النجدیہ بیروت۔
(۲) تحفہ المودود فی احکام المولود ص ۷۱ طبع مطبعہ الامام حامد اقلیوی بی ۲۵۶ ص ۲۵۶ طبع مصطفیٰ البابی الحلبي، حاشیہ ابن ماجہ ص ۲۵۸/۱ طبع اول بولاق، المغنی ۶۳۹/۸ طبع سوم المنار۔

(۱) بخاری و مسلم، الفاظ بخاری کے ہیں، ملاحظہ ہو: فتح الباری شرح صحیح البخاری ص ۱۶۶ طبع المطبعہ المصریہ شرح النووی للصحیح مسلم ص ۱۳۷ طبع المطبعہ المصریہ۔
(۲) فتح الباری ص ۱۶۶۔

اُذن ۳-۵

کیا دونوں کان سر کا حصہ ہیں؟

۳- دونوں کان سر کا حصہ ہیں یا چہرے کا؟ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی اختلاف کے نتیجے میں کانوں کے مسح کے حکم کے بارے میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ کانوں کا مسح واجب ہے یا نہیں؟ سر والے پانی سے کانوں کا مسح ہو سکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء نے اس مسئلہ کی تفصیل وضوء کے باب میں طریقہ مسح کے ذیل میں بیان کی ہے (۱)۔

دونوں کانوں کا اندرونی حصہ:

۴- کان کا اندرونی حصہ ”جوف“ میں شامل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی بنا پر فقہاء میں اس سلسلے میں بھی اختلاف ہے کہ اگر کان کے اندرونی حصہ میں کوئی چیز داخل کی لیکن وہ چیز حلق تک نہیں پہنچی تو روزہ دار کا روزہ ٹوٹا یا نہیں (۲)؟ اس کی تفصیل فقہاء نے ”کتاب الصیام“ میں مفطرات صوم (روزہ توڑنے والی چیزیں) کے تحت کی ہے۔

کیا اُذن بول کر پورا جسم مراد لیا جاسکتا ہے؟

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”اُذن“ (کان) جسم انسانی کا ایک عضو ہے، اسے بول کر پورا جسم مراد نہیں لیا جاسکتا، اس پر فقہاء نے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ کسی شخص نے اگر ظہار یا طلاق یا عتاق کی نسبت ”اُذن“ کی طرف کردی تو ظہار، طلاق، عتاق واقع نہ ہوگا،

ب۔ فقہاء کے نزدیک منکرات کو سننا جائز نہیں ہے، منکر کے سننے سے اپنے کو روکنا واجب ہے، حتیٰ کہ اگر انسان کسی ایسی جگہ سے گزرے جہاں سے اس کا گذرنا ناگزیر ہے اور وہاں کوئی منکر چیز ہو رہی ہو تو کانوں میں انگلیاں ڈال لے تاکہ وہ کوئی منکرات نہ سنے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ نے کیا: **نافع** کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک چرواہے کی بانسری کی آواز سنی تو کانوں میں انگلیاں ڈال لیں اور اپنی سواری کا راستہ بدل دیا، وہ پوچھتے جاتے تھے، اے نافع کیا اب بھی سن رہے ہو؟ میں کہتا: ”ہاں“ تو حضرت ابن عمرؓ آگے بڑھ جاتے، یہاں تک کہ میں نے کہا: ”نہیں“ تو انہوں نے اپنا ہاتھ اٹھایا اور اپنی سواری کو راستے پر لائے اور فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے ایک چرواہے کی بانسری کی آواز سن کر ایسا ہی کیا (۱)۔

ج۔ چونکہ اُذن (کان) سماعت کے علاوہ ایک چیز ہے یعنی سماعت کا آگہ ہے، اس لئے ایک کان پر جنائیت اگر عمداً کی گئی ہو تو قصاص لازم ہوتا ہے اور خطا کی صورت میں آدھی دیت (خون بہا) لازم ہوتی ہے، خواہ سماعت محفوظ رہ گئی ہو، اگر ایک ہی جنائیت میں کان کے ساتھ سماعت بھی ختم ہو گئی ہو تو آدھی دیت (خون بہا) سے زیادہ لازم نہیں ہوتا۔

اس کی تفصیل فقہاء نے ”کتاب الجنایات“ اور ”کتاب اہدیات“ میں بیان کی ہے (۲)۔

(۱) نیل الاوطار ۸/۱۰۰ طبع مطبعہ عثمانیہ مصر یہ شوکانی نے اس حدیث کو امام احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل، تحقیق احمد محمد شا کر ۱/۲۳۵)۔

(۲) دیکھئے حاشیہ ابن حلوین ۵/۳۷۰، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۰، ۲۵ طبع بلاق، حاشیہ اقلیو بی ۳/۱۳، المغنی مع لشرح الکبیر ۲/۲۲۱ طبع بول المنار۔

(۱) نیل الاوطار ۱/۱۶۱، المغنی ۱/۱۰۶، ۱۲۳ طبع سوم المنار۔

(۲) حاشیہ اقلیو بی ۲/۵۶، الفرر البیہ شرح البیہ الورویہ ۲/۲۱۳ طبع مطبعہ البیہ، سواہب الجلیل ۲/۲۲۵ طبع مطبعہ انجاء لبیا، فتح القدیر ۲/۷۲، ۷۳ طبع بلاق ۱۳۱۵ھ۔

جیسا کہ مذکورہ ابواب میں فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔

کیا اُذن قابل ستر عضو ہے؟

۶- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت کا کان واجب الستر عضو ہے یعنی اس کا چھپانا واجب ہے، اجنبی مرد کے سامنے کان کو ظاہر کرنا جائز نہیں۔

کان سے متصل زیورات (مثلاً بالی) بھی باطنی آرائش میں سے ہے جس کا اظہار جائز نہیں، مگر قسطنطینی نے حضرت ابن عباس، حضرت مسور بن مخرمہ اور حضرت قتادہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ لوگ بالی کو ظاہری آرائش میں شمار کرتے تھے جس کا اظہار جائز ہے^(۱)۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کان صرف عورت کے لئے زینت کی جگہ ہے، مرد کے لئے نہیں، اسی لئے لڑکی کو بالی پہنانے کے لئے اس کے کان میں سوراخ کرنا فقہاء نے جائز قرار دیا ہے^(۲)۔ کتب فقہ میں اس مسئلہ کے لئے کوئی متعین جگہ نہیں ہے، حنفیہ نے اس کا ذکر ”کتاب النظر والاباحۃ“ میں کیا ہے، قلیوبی نے اس کا ذکر ”کتاب الصیال“ میں کیا ہے، بعض فقہاء نے اس کا ذکر ان چیزوں کے تحت کیا ہے جن کا کرنا ولی کے لئے اپنے زیر ولایت بچے کے لئے لازم ہے۔

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”أضحیہ“ (قربانی کا جانور) اور ”ہدی“ (حج، عمرہ وغیرہ کا جانور) میں ایسے جانور کا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا جس کا کان کٹا ہوا ہو، کان اگر بہت عیب دار ہو گیا ہو تو وہ کافی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض نے اسے کافی قرار دیا ہے بعض نے منع کیا ہے^(۱)، کتب فقہ میں اس مسئلہ کی جگہ ”کتاب لأضحی“ ہے۔

۸- مؤذن کے لئے مستحب ہے کہ دوران اذان اپنے دونوں ہاتھ دونوں کانوں میں ڈالے^(۲)۔ فقہاء نے اس کی صراحت ”کتاب لأذان“ میں ان اعمال کے تحت کی ہے جو مؤذن کے لئے مستحب ہیں۔

۹- بعض فقہاء کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور تکبیرات انتقال کے وقت دونوں ہاتھوں کو کانوں تک اٹھانا مرد کے لئے مسنون ہے، فقہاء نے اس کا ذکر ”کتاب أصلاً“ میں کیا ہے۔

۱۰- فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ کسی جائز مقصد کے لئے جانوروں کے جسم پر نشان لگانا جائز ہے، مثلاً اس مقصد سے کہ جانور دوسرے جانوروں میں مل نہ جائے، شافعیہ کے نزدیک بکری وغیرہ میں نشان لگانے کی سب سے بہتر جگہ ان کے کان ہیں کیونکہ کان میں بال کم ہوتے ہیں^(۳)۔

فقہاء نے اس مسئلہ کا ذکر تقسیم صدقات کے باب میں کیا ہے۔

۱۱- بیماری کی حالت میں کان سے بچنے والا مادہ ناپاک ہے اور اس سے وضوء کے ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے،

- (۱) بدلیہ الجہد ۱/ ۳۳۳ طبع مکتبہ الکلیات الازمیریہ، اٹھنی ۸/ ۶۲۵، حاشیہ اقلیوبی ۳/ ۲۵۱-۲۵۲۔
(۲) مراتی افلاح بحاشیہ الطحاوی ۱۰۶ طبع مطبعہ الحامریۃ العثمانیہ، اٹھنی ۳/ ۲۲۲۔
(۳) حاشیہ اقلیوبی ۳/ ۱۹۳۔

- (۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۸ طبع دارالکتب، تفسیر الطبری ۱۸/ ۱۱۸ طبع مصنفی المہابی الجلی، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۸ طبع المطبعہ امیریہ المصریہ ۴۳/ ۱۳۵، احکام القرآن لابن العربیہ ۷/ ۱۳۵ طبع عیسیٰ المہابی الجلی، نہایت المحتاج ۶/ ۱۸۳ طبع مصنفی المہابی الجلی، اعلام الطالبین ۳/ ۲۵۹ طبع دوم مصنفی المہابی الجلی، التبیان علی المکر ۶/ ۱۷ طبع بولاق ۱۳۱۳ھ۔
(۲) حاشیہ ابن طاہرین ۵/ ۲۲۹-۲۷۰، تحت الوورد فی احکام الملوود ۳/ ۱۵۳، حاشیہ اقلیوبی ۳/ ۲۰۹-۲۱۱۔

إذن ۳-۵

اس کو نافذ کر دے اور اس کو جائز کر دے ”أجزت العقد“ میں نے عقد کو جائز و نافذ قرار دیا۔

إذن کام کرنے کی اجازت کا نام ہے۔

اجازہ اور اذن دونوں کام کی موافقت پر دلالت کرتے ہیں، لیکن اذن کام کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور اجازہ کام کرنے کے بعد ہوتی ہے (۱)۔

ج- امر:

۴- لغت میں امر کا ایک معنی طلب ہے اور اصطلاح میں اپنے کو بڑا سمجھ کر کسی سے کوئی فعل طلب کرنے کا نام امر ہے، لہذا ہر امر بدرجہ اولیٰ اذن کو شامل ہوتا ہے۔

إذن کی قسمیں

إذن کبھی عام ہوتا ہے کبھی خاص، یہ عموم و خصوص کبھی ماذون لہ (جس کو اجازت دی گئی ہے) کے اعتبار سے ہوتا ہے کبھی موضوع (جس چیز کی اجازت دی گئی ہے) کے اعتبار سے ہوتا ہے، کبھی وقت یا زمانہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

الف- ماذون لہ کے اعتبار سے اذن:

۵- اجازت دئے ہوئے شخص کے اعتبار سے اذن کبھی عام ہوتا ہے، مثلاً کسی نے کوئی چیز ڈالی اور کہا: جو شخص اس چیز کو لے لے وہ اس کی ہے، تو ہر وہ شخص جس نے وہ بات سنی، یا اس تک وہ بات پہنچی اس چیز کو لے سکتا ہے، اور مثلاً کسی نے اپنے دروازے پر پانی کا بندوبست کیا تو

(۱) لسان العرب، المصباح المہیر، ابن عابدین ۲/۳۸۳۔

فقہاء اباحت کی وہی تشریح کرتے ہیں جو اہل اصول کے یہاں ہے (۱)۔

نیز فقہاء اذن اور اباحت کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں، دونوں کا مفہوم ہے: کسی تصرف کی آزادی دینا، جرجانی لکھتے ہیں (۲): کسی امر کے بجالانے کی اجازت دینا جس طرح مامور چاہے، اباحت ہے، اور ابن قدامہ کہتے ہیں (۳): جس نے کوئی چیز لوگوں پر بکھیری تو یہ بکھیرنا اس چیز کو اٹھانے کی اجازت دینا ہے، اس کا لیما جائز ہوگا، شیخ علیش نے ”مباح“ کی تشریح ”ماذون فیہ“ (اجازت دی ہوئی شئی) سے کی ہے (۴)۔

إذن کا استعمال اباحت کے لئے اس واسطے ہوتا ہے کہ اباحت کا مرجع اذن ہے، لہذا اذن ہی اباحت کی اصل ہوتی، اگر اذن پر دلالت کرنے والی چیز نہ پائی جاتی تو فعل کا کرنا جائز نہ ہوتا، لہذا شرعی اباحت جمہور اہل اصول کے نزدیک ایک حکم شرعی ہے جس کا وجود شریعت پر موقوف ہے (۵)۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اباحت اذن کا تقاضا ہے، خواہ اذن صریح ہو، یا ضمنی، خواہ شارع کی طرف سے ہو، یا بندوں کی طرف سے ایک دوسرے کے لئے ہو۔

ب- اجازة:

۳- اجازہ کے معنی نافذ کر دینا، کہا جاتا ہے: ”أجاز أمره“ جب

(۱) ابن عابدین ۲/۳۸۳۔

(۲) تعریفات للجر جانی رص ۳ طبع مصنفی الجلیلی۔

(۳) المغنی ۵/۶۰۳ طبع مکتبہ ریاض۔

(۴) مع الجلیل ۱/۵۹۶ طبع مکتبہ انوار طرابلس، بیروت۔

(۵) جمع الجوامع ۱/۱۷۵، المستصفیٰ ۱/۱۰۰، الموافقات للہامی ۱/۱۸۶ طبع المکتبۃ

انجاریہ مصر۔

إذن ۶

نے اسے کسی خاص تجارت کی اجازت دی ہے تو بھی اسے تمام تجارتوں کی اجازت ہو جائے گی۔ اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک إذن حق کو ساقط کرنا ہے اور استقاعات سارے کے سارے کسی وقت کے ساتھ مؤقت نہیں ہوتے، کسی نوع اور کسی جگہ کے ساتھ بھی مخصوص نہیں ہوتے، لہذا اگر غلام کو ایک دن کے لئے تجارت کی اجازت دی تو اس کو مطلق اجازت مل جائے گی جب تک کہ اس پر حجر نہ کر دے، اسی طرح اگر غلام سے کہا: ”میں نے تم کو خشکی میں تجارت کی اجازت دی نہ کہ سمندر میں“ تو اسے خشکی اور سمندر دونوں میں تجارت کی اجازت مل جائے گی، ہاں اگر مالک نے غلام کو کوئی خاص چیز خریدنے کا حکم دیا ہے، مثلاً یہ کہے کہ ”ایک درہم سے اپنے لئے گوشت خرید لو“ یا یہ کہا: ”لباس خرید لو“ تو استحساناً یہ اجازت اسی چیز کی خریداری تک محدود رہے گی، کیونکہ یہ خدمت لیا ہے، ابن عابدین لکھتے ہیں: جان لو کسی خاص نوع کے تصرف کی اجازت تجارت کی اجازت دینا ہے اور تصرف شخصی کی اجازت (یعنی کوئی خاص کام لیا) خدمت لیا ہے (۱)۔

شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اور حنفیہ میں سے امام زفر کے نزدیک غلام کو دی ہوئی اجازت تصرف وقت اور جگہ کے ساتھ مقید ہو سکتی ہے، لہذا غلام اسی دائرے میں ماؤذن (اجازت یافتہ) ہوگا جس دائرے میں مالک نے اس کو اجازت دی ہے، کیونکہ غلام کو تصرف کا اختیار مالک کے إذن سے حاصل ہوتا ہے، لہذا جس چیز کی اجازت مالک نے دی ہے اسی دائرے میں اسے تصرف کا

وہاں سے گذرنے والے ہر امیر و غریب کے لئے اس پانی میں سے پینا مباح ہوگا، اسی طرح کسی شخص نے ایسی جگہ درخت لگایا جو کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ اس نے درخت لگانے سے زمین کو قائل کاشت بنانے کا ارادہ کیا تو تمام لوگوں کے لئے اس درخت کا پھل کھانا مباح ہوگا، اور مثلاً امام المسلمین مسلمانوں کے چوپایوں کو کھڑا کرنے کے لئے کوئی جگہ مخصوص کر دے تو ہر مسلمان کو اس میں چوپائے کھڑا کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ سلطان کی طرف سے اس کی اجازت ہے (۱)، ولیمہ کی عمومی دعوت بھی اسی طرح کی چیز ہے، اس میں ہر شخص شرکت کر سکتا ہے۔

کبھی اجازت (إذن) کسی شخص کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، مثلاً کوئی شخص کہے: ”یہ چیز فلاں شخص کے لئے صدقہ ہے“ یا کسی متعین مذہب والوں کے لئے وقف کرنا کہ اس وقف کی آمدنی اسی مذہب والوں پر صرف کی جائے، یا کسی ایک مہمان کے لئے کوئی کھانا مخصوص کرنا، یا صرف بعض لوگوں کی دعوت کرنا (۲)۔

ب- تصرف، وقت اور مکان کے اعتبار سے إذن:

۶- تصرف، وقت اور مکان کے اعتبار سے إذن کبھی عام ہوتا ہے اور کبھی خاص، اگر مالک نے غلام کو تجارت کی اجازت دی تو حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے معتمد قول کے اعتبار سے اسے إذن عام مانا جائے گا، اس کی بنا پر اجازت یافتہ غلام کو ہر طرح کی تجارت کا اختیار ہوگا، تبرعات کا اختیار نہ ہوگا، حتیٰ کہ اگر مالک

(۱) ابن عابدین ۳/۳۳۳، معنی المحتاج ۳/۲۲۸، المغنی ۵/۶۰۳، لفظاب ۶/۳۳ طبع انجاء لیبیا، الاختیار ۵/۲۸ طبع دار المعرفہ بیروت، نئی الارادات ۳/۸۵ طبع دار الفکر۔

(۲) ابن عابدین ۳/۳۳۳، الدرر ۳/۸۸، ۸۷ طبع دار الفکر، نئی الارادات ۲/۵۱۳ طبع دار الفکر، معنی المحتاج ۳/۲۳۹، ۲۳۹۔

(۱) ابن عابدین ۵/۱۰۱-۱۰۲، الاختیار ۲/۱۰۱ طبع دار المعرفہ بیروت، بدائع الصنائع ۷/۱۹۱ طبع البیاب، الدرر ۳/۳۰۳، ہدایہ ۳/۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

إذن ۷-۸

۸- شارع کی طرف سے إذن کبھی زندگی میں بندوں کے لئے وسعت اور آسانی پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت، اجارہ اور رہن کی اجازت، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (۱) (اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے)۔ نیز ارشاد ربانی ہے: "فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ..." (۲) (سورہن رکھنے کی چیزیں جو قبضہ میں دی جائیں)۔

اسی طرح پاکیزہ چیزوں سے نفع اٹھانے کی اجازت، مثلاً کھانے، پینے، مسکن اور لباس (بندوں کی سہولت کے لئے ہے) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ" (۳) (کہو کس نے حرام کیا ہے اللہ کی اس زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہے اور رزق کی پاکیزہ چیز کو)۔

نکاح کی اجازت لطف اندوز ہونے اور توالد و تناسل کے لئے ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" (۴) (نکاح کرو ان عورتوں میں سے جو تم کو بھائیں)۔ اسی ذیل میں یہ چیزیں بھی آتی ہیں: حالت احرام کے علاوہ میں شکار کرنے کی اجازت، افتادہ زمین کو قائل کاشت بنانے کی اجازت، عام راستہ اور عام مالہ سے نفع اٹھانے کی اجازت، اسی طرح اور بہت سی اجازتیں (۵)۔

(۱) سورہ بقرہ ۲۷۵۔

(۲) سورہ بقرہ ۲۸۳۔

(۳) سورہ اعراف ۳۲۔

(۴) سورہ نساء ۳۔

(۵) الموافقات ۱/۱۲۶، ۱۳۱، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲/۱۸۱، 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، ۱

اذن ۹-۱۰

جب تک کہ وہ گناہ کے دائرے میں نہ آتا، اور رسول اکرم ﷺ عبادت میں وصال سے منع فرماتے اور فرماتے: ”خَلَمُوا مِنْ الْأَعْمَالِ مَا تَطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمْلَ حَتَّى تَمَلُّوا“،^(۱) (ان اعمال کو اختیار کرو جنہیں انجام دینے کی تم میں طاقت ہو، اس لئے کہ بیشک اللہ نہیں اکتاتا ہے یہاں تک کہ تم اکتا جاؤ)۔

اسی بنیاد پر مسافر اور مریض کو رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے، امام مالک اور امام شافعی سے منقول ہے کہ اگر روزہ کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو تو روزہ رکھنا ممنوع ہے، اگر اس حالت میں روزہ رکھے گا تو روزہ نہیں ہوگا، منقول ہے کہ وضوء اور غسل کے ذریعہ طہارت حاصل کرنے میں اگر ہلاکت کا خوف ہو تو وضوء اور غسل ممنوع ہو جاتا ہے، اس کے بجائے تیمم کرنے کا حکم ہے، ممنوع ہونے کی دلیل یہ آیت ہے: ”وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ“،^(۲) (اور تم اپنے نفس کو قتل نہ کرو)۔ جس شخص نے دھوپ میں کھڑے ہو کر روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی اس کا واقعہ علم میں آنے کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”مَرَوْهُ فَلْيَسْتَظِلْ وَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَتِمَّ صَوْمَهُ“^(۳) (اس کو حکم دو کہ وہ سایہ حاصل کرے،

۹- کبھی کبھی شارع کی طرف سے انتفاع کی اجازت عبادت اور تقرب کے طور پر ہوتی ہے، مثلاً مساجد، مقابر اور مسافر خانوں سے نفع اٹھانے کی اجازت^(۱)۔

مذکورہ تمام چیزوں میں اجازت شارع کے بیان کیے ہوئے دائرے میں محدود ہوگی، یہ پابندی بھی ہوگی کہ اس سے کسی دوسرے کو ضرر نہ پہنچے، کیونکہ اسلام میں نہ ابتدائے ضرر رسانی ہے نہ جو با ضرر رسانی ہے۔

فقہاء نے ان تمام تصرفات کے لئے قواعد و شرائط وضع کیے ہیں، ان کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ان کی مخالفت سے تصرف باطل ہو جاتا ہے۔

۱۰- شارع کی طرف سے اذن کبھی رفع حرج اور دفع مشقت کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ مکلف بنانے سے شارع کا مقصد مشقت اور تنگی میں مبتلا کرنا نہیں ہے، اس پر دلالت کرنے والے نصوص بہت ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“^(۲) (اللہ تعالیٰ کسی نفس پر اس کی ذمہ داری سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا)۔ ارشادِ ربانی ہے: ”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ“^(۳) (اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا)۔ نیز ارشاد ہے: ”يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ“^(۴) (اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کر دے)۔

اسی طرح روایت میں آتا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کو جب بھی دو باتوں کا اختیار دیا جاتا تو ان میں سے زیادہ آسان کو اختیار کرتے

- (۱) ابن ماجہ ۳۳۹۱، الدوسقی ۷۰۳، نسبی الارادات ۳۹۵/۲، مغنی المحتاج ۳۸۹/۲۔
- (۲) سورہ بقرہ، ۲۸۶۔
- (۳) سورہ بقرہ، ۱۸۵۔
- (۴) سورہ نساء، ۲۸۔

(۱) حدیث: ”خَلَمُوا مِنْ...“ کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۳/۲۱۳ طبع استقبر، صحیح مسلم ۸۱۱/۲، حدیث نمبر: ۱۷۷، تحقیق محمد نواد عبدالمہدی)۔

(۲) سورہ نساء، ۲۹۔

(۳) المرئقات ۲/۱۲۰، ۱۲۲، ۱۵۲، الاشبہ والسیوٹی ۱/۶۶ طبع مصنفی لجلسی۔

حدیث: ”مَرَوْهُ فَلْيَسْتَظِلْ...“ کی روایت بخاری اور ابو داؤد نے ان الفاظ میں کی ہے ”مَرَوْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَسْتَظِلْ وَلْيَقْعِدْ وَلْيَتِمَّ صَوْمَهُ“، اس حدیث کی روایت احمد، ابن ماجہ اور امام مالک نے سوطا میں کی ہے (فتح الباری ۱۱/۵۸۶ طبع استقبر، ابو داؤد ۲/۲۰۸ طبع مصنفی لجلسی ۱۳۷۱ھ، المسند ۳/۶۸، ابن ماجہ ۱/۶۹۰ طبع عیسیٰ لجلسی ۱۳۷۲ھ، المرط ۲/۵۷، ترتیب محمد عبدالمہدی)۔

گفتگو کرے اور اپنا روزہ مکمل کرے۔

مشقت و حرج ہی کی وجہ سے بعض ان چیزوں کو مباح کیا گیا ہے جو فی نفسہ حرام ہیں لیکن کسی عارض کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی ہے، مثلاً بھوک کی وجہ سے موت، یا بلاکت کا خطرہ درپیش ہو تو مردار اور خنزیر کھانے کی اجازت دی گئی ہے، گلے میں پھنسا ہوا لقمہ اتارنے کے لئے (جب کہ پانی وغیرہ نہ ہو) شراب پینے کی اجازت دی گئی ہے، اسی طرح بعض حرام گھیرہ چیزوں کی بھی ضرورت پیش آنے پر اجازت دی گئی ہے، مثلاً شادی کرنے کے مقصد سے اجنبیہ کو دیکھنے کی اجازت، علاج کے مقصد سے جسم کے واجب الاسترخاء کو دیکھنا^(۱)۔

وہ تمام امور جن میں مشقت و حرج ہے، خواہ مشقت مکلف کے اپنے اختیار سے پیدا ہوئی ہو، مثلاً دھوپ میں کھڑے ہو کر روزہ رکھنے کی نذر ماننا، یا مشقت فعل کے تابع ہو، مثلاً وہ مریض جو روزہ یا نماز پر قادر نہ ہو، یا وہ حج کرنے والا جو پیدل، یا سوار ہو کر حج کرنے پر قادر نہ ہو، **إلا یہ کہ وہ قائل برداشت مشقت کے دائرے سے باہر ہو، ان میں آسانی اور رخصت مشروع ہے۔**

فقہاء نے اس سلسلے میں بعض قواعد وضع کیے ہیں مثلاً ”الضرورات تبیح المحظورات“ (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں) ”المشقة تجلب التيسير“ (مشقت آسانی لاتی ہے) ”الضرر يزال“ (ضرر دور کیا جائے گا)^(۲)۔

اگر مکلف کو پیش آنے والی مشقت خود اس کے سبب سے نہ ہو اور نہ ہی اس کے کوئی کام کرنے کی وجہ سے ہو تو بھی شریعت کے مجموعی احکام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ رفع مشقت کے لئے اس

مشقت کو دور کرنے کی مطلق اجازت ہے بلکہ شریعت نے یہاں تک اجازت دی ہے کہ اگر مشقت ابھی واقع نہ ہوئی ہو لیکن اس کا پورا خطرہ ہو تو بھی اس سے بچنے کی تدبیر کی جائے اور اسی میں سے شدید بھوک، پیاس، گرمی، سردی کی تکلیف دور کرنے کی اجازت دینا ہے، نیز امراض پیش آنے کی صورت میں دوا علاج کی اجازت، ہر موذی سے بچنے کی اجازت بھی (خواہ موذی انسان ہو یا غیر انسان) اسی ذیل میں آتی ہے، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں: جان یا عضو یا آہ و یا مال پر حملہ کرنے والے کا قتل کرنے میں ضمان لازم نہیں ہوتا^(۱)۔

مالک کا اذن:

۱۱- ”دستور العلماء“ کی تعریف کے مطابق ملکیت انسان اور چیز کے درمیان ایسا شرعی تعلق ہے جس کی وجہ سے وہ انسان اس چیز میں تصرف کر سکتا ہو اور دوسرا اس میں تصرف نہ کر سکتا ہو^(۲)۔

ابن نجیم کہتے ہیں: ملک (ملکیت) تصرف کی ایسی قدرت ہے جسے ابتداءً شارع ثابت کرتا ہے^(۳)۔

اصل یہ ہے کہ کسی شخص کی ملکیت میں دوسرے شخص کے لئے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا، **إلا یہ کہ سخت ضرورت ہو، مثلاً مریض کو دوا کی ضرورت ہے تو مریض کا باپ یا بیٹا مریض کی اجازت کے بغیر اس کے مال سے ضروری دوائیں خرید سکتا ہے^(۴)۔**

(۱) الموافقات ۲/۱۵۰، الشرح المنیر ۲/۵۳۳ طبع مصطفیٰ الحلبي، معنی الحجاج

۲/۱۹۳، الاختیار ۲/۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) دستور العلماء ۳/۳۲۲۔

(۳) الاشبہ لابن کثیر طبع المطبعة الحسينية۔

(۴) ابن ماجہ ۵/۱۳۱ طبع سوم بولاق۔

(۱) الاختیار ۲/۱۵۳، المعنی ۶/۵۵۲، ۸/۵۹۶، مع الجلیل ۱/۵۹۶۔

(۲) الموافقات ۲/۱۳۲، الاشبہ للمسیوطی ۶/۷۶۔

و- نفع اٹھانے کی اجازت:

۱۵- اس کی صورت یہ ہے کہ بعض لوگ دوسرے کو اپنی مملوکہ چیز سے نفع اٹھانے کی اجازت دیتے ہیں، نفع اٹھانے کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اجازت دینے والا خود اس چیز کا مالک ہو بلکہ منفعت کا مالک ہونا کافی ہے، اور نفع اٹھانے کی اجازت کبھی بلا عوض ہوتی ہے، جیسا کہ عاریت میں ہوتا ہے اور کبھی عوض کے ساتھ ہوا کرتی ہے، جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔

نفع اٹھانے کی اجازت کی اس اعتبار سے کئی قسمیں ہوتی ہیں کہ اجازت دیتے وقت اجازت دینے والا اس چیز کا پورے طور پر مالک ہے، یا صرف اس کی منفعت کا مالک ہے، اجازت دینے والا کبھی وہ چیز کرایہ پر لئے ہوئے ہوتا ہے اور دوسرے کو فی الجملہ اس سے نفع اٹھانے کی اجازت دیتا ہے، اس مسئلہ میں مختلف فقہی مذاہب میں تفصیلات پائی جاتی ہیں، اسی طرح کی صورت حال اجارہ (عاریت پر دینا) منفعت کی وصیت اور وقف میں ہوتی ہے، عاریت پر لینے والے، جن پر وقف کیا گیا ہے اور جن کے لئے منفعت کی وصیت کی گئی ہے (بشرطیکہ وقف اور وصیت میں ایسے الفاظ ہوں جو اذن انتفاع پر دلالت کریں) ان لوگوں کو حق ہے کہ وہ دوسروں کو نفع اٹھانے کی اجازت دیں^(۱)۔

اسی قبیل کی ایک چیز مختلف افراد کا ایک دوسرے کو خاص راستہ اور خاص مالی سے نفع اٹھانے کی اجازت دینا ہے^(۲)۔ ان سب میں اذن انتفاع ہے، لیکن اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ ایسا

(۱) الاختیار ۵۵/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ ۳۵۲/۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الدبوتی ۳۳۷/۳، ۳۳۸/۳، ۳۳۹/۳، ۳۴۰/۳، ۳۴۱/۳، ۳۴۲/۳، ۳۴۳/۳، ۳۴۴/۳، ۳۴۵/۳، ۳۴۶/۳، ۳۴۷/۳، ۳۴۸/۳، ۳۴۹/۳، ۳۵۰/۳، ۳۵۱/۳، ۳۵۲/۳، ۳۵۳/۳، ۳۵۴/۳، ۳۵۵/۳، ۳۵۶/۳، ۳۵۷/۳، ۳۵۸/۳، ۳۵۹/۳، ۳۶۰/۳، ۳۶۱/۳، ۳۶۲/۳، ۳۶۳/۳، ۳۶۴/۳، ۳۶۵/۳، ۳۶۶/۳، ۳۶۷/۳، ۳۶۸/۳، ۳۶۹/۳، ۳۷۰/۳، ۳۷۱/۳، ۳۷۲/۳، ۳۷۳/۳، ۳۷۴/۳، ۳۷۵/۳، ۳۷۶/۳، ۳۷۷/۳، ۳۷۸/۳، ۳۷۹/۳، ۳۸۰/۳، ۳۸۱/۳، ۳۸۲/۳، ۳۸۳/۳، ۳۸۴/۳، ۳۸۵/۳، ۳۸۶/۳، ۳۸۷/۳، ۳۸۸/۳، ۳۸۹/۳، ۳۹۰/۳، ۳۹۱/۳، ۳۹۲/۳، ۳۹۳/۳، ۳۹۴/۳، ۳۹۵/۳، ۳۹۶/۳، ۳۹۷/۳، ۳۹۸/۳، ۳۹۹/۳، ۴۰۰/۳، ۴۰۱/۳، ۴۰۲/۳، ۴۰۳/۳، ۴۰۴/۳، ۴۰۵/۳، ۴۰۶/۳، ۴۰۷/۳، ۴۰۸/۳، ۴۰۹/۳، ۴۱۰/۳، ۴۱۱/۳، ۴۱۲/۳، ۴۱۳/۳، ۴۱۴/۳، ۴۱۵/۳، ۴۱۶/۳، ۴۱۷/۳، ۴۱۸/۳، ۴۱۹/۳، ۴۲۰/۳، ۴۲۱/۳، ۴۲۲/۳، ۴۲۳/۳، ۴۲۴/۳، ۴۲۵/۳، ۴۲۶/۳، ۴۲۷/۳، ۴۲۸/۳، ۴۲۹/۳، ۴۳۰/۳، ۴۳۱/۳، ۴۳۲/۳، ۴۳۳/۳، ۴۳۴/۳، ۴۳۵/۳، ۴۳۶/۳، ۴۳۷/۳، ۴۳۸/۳، ۴۳۹/۳، ۴۴۰/۳، ۴۴۱/۳، ۴۴۲/۳، ۴۴۳/۳، ۴۴۴/۳، ۴۴۵/۳، ۴۴۶/۳، ۴۴۷/۳، ۴۴۸/۳، ۴۴۹/۳، ۴۵۰/۳، ۴۵۱/۳، ۴۵۲/۳، ۴۵۳/۳، ۴۵۴/۳، ۴۵۵/۳، ۴۵۶/۳، ۴۵۷/۳، ۴۵۸/۳، ۴۵۹/۳، ۴۶۰/۳، ۴۶۱/۳، ۴۶۲/۳، ۴۶۳/۳، ۴۶۴/۳، ۴۶۵/۳، ۴۶۶/۳، ۴۶۷/۳، ۴۶۸/۳، ۴۶۹/۳، ۴۷۰/۳، ۴۷۱/۳، ۴۷۲/۳، ۴۷۳/۳، ۴۷۴/۳، ۴۷۵/۳، ۴۷۶/۳، ۴۷۷/۳، ۴۷۸/۳، ۴۷۹/۳، ۴۸۰/۳، ۴۸۱/۳، ۴۸۲/۳، ۴۸۳/۳، ۴۸۴/۳، ۴۸۵/۳، ۴۸۶/۳، ۴۸۷/۳، ۴۸۸/۳، ۴۸۹/۳، ۴۹۰/۳، ۴۹۱/۳، ۴۹۲/۳، ۴۹۳/۳، ۴۹۴/۳، ۴۹۵/۳، ۴۹۶/۳، ۴۹۷/۳، ۴۹۸/۳، ۴۹۹/۳، ۵۰۰/۳، ۵۰۱/۳، ۵۰۲/۳، ۵۰۳/۳، ۵۰۴/۳، ۵۰۵/۳، ۵۰۶/۳، ۵۰۷/۳، ۵۰۸/۳، ۵۰۹/۳، ۵۱۰/۳، ۵۱۱/۳، ۵۱۲/۳، ۵۱۳/۳، ۵۱۴/۳، ۵۱۵/۳، ۵۱۶/۳، ۵۱۷/۳، ۵۱۸/۳، ۵۱۹/۳، ۵۲۰/۳، ۵۲۱/۳، ۵۲۲/۳، ۵۲۳/۳، ۵۲۴/۳، ۵۲۵/۳، ۵۲۶/۳، ۵۲۷/۳، ۵۲۸/۳، ۵۲۹/۳، ۵۳۰/۳، ۵۳۱/۳، ۵۳۲/۳، ۵۳۳/۳، ۵۳۴/۳، ۵۳۵/۳، ۵۳۶/۳، ۵۳۷/۳، ۵۳۸/۳، ۵۳۹/۳، ۵۴۰/۳، ۵۴۱/۳، ۵۴۲/۳، ۵۴۳/۳، ۵۴۴/۳، ۵۴۵/۳، ۵۴۶/۳، ۵۴۷/۳، ۵۴۸/۳، ۵۴۹/۳، ۵۵۰/۳، ۵۵۱/۳، ۵۵۲/۳، ۵۵۳/۳، ۵۵۴/۳، ۵۵۵/۳، ۵۵۶/۳، ۵۵۷/۳، ۵۵۸/۳، ۵۵۹/۳، ۵۶۰/۳، ۵۶۱/۳، ۵۶۲/۳، ۵۶۳/۳، ۵۶۴/۳، ۵۶۵/۳، ۵۶۶/۳، ۵۶۷/۳، ۵۶۸/۳، ۵۶۹/۳، ۵۷۰/۳، ۵۷۱/۳، ۵۷۲/۳، ۵۷۳/۳، ۵۷۴/۳، ۵۷۵/۳، ۵۷۶/۳، ۵۷۷/۳، ۵۷۸/۳، ۵۷۹/۳، ۵۸۰/۳، ۵۸۱/۳، ۵۸۲/۳، ۵۸۳/۳، ۵۸۴/۳، ۵۸۵/۳، ۵۸۶/۳، ۵۸۷/۳، ۵۸۸/۳، ۵۸۹/۳، ۵۹۰/۳، ۵۹۱/۳، ۵۹۲/۳، ۵۹۳/۳، ۵۹۴/۳، ۵۹۵/۳، ۵۹۶/۳، ۵۹۷/۳، ۵۹۸/۳، ۵۹۹/۳، ۶۰۰/۳، ۶۰۱/۳، ۶۰۲/۳، ۶۰۳/۳، ۶۰۴/۳، ۶۰۵/۳، ۶۰۶/۳، ۶۰۷/۳، ۶۰۸/۳، ۶۰۹/۳، ۶۱۰/۳، ۶۱۱/۳، ۶۱۲/۳، ۶۱۳/۳، ۶۱۴/۳، ۶۱۵/۳، ۶۱۶/۳، ۶۱۷/۳، ۶۱۸/۳، ۶۱۹/۳، ۶۲۰/۳، ۶۲۱/۳، ۶۲۲/۳، ۶۲۳/۳، ۶۲۴/۳، ۶۲۵/۳، ۶۲۶/۳، ۶۲۷/۳، ۶۲۸/۳، ۶۲۹/۳، ۶۳۰/۳، ۶۳۱/۳، ۶۳۲/۳، ۶۳۳/۳، ۶۳۴/۳، ۶۳۵/۳، ۶۳۶/۳، ۶۳۷/۳، ۶۳۸/۳، ۶۳۹/۳، ۶۴۰/۳، ۶۴۱/۳، ۶۴۲/۳، ۶۴۳/۳، ۶۴۴/۳، ۶۴۵/۳، ۶۴۶/۳، ۶۴۷/۳، ۶۴۸/۳، ۶۴۹/۳، ۶۵۰/۳، ۶۵۱/۳، ۶۵۲/۳، ۶۵۳/۳، ۶۵۴/۳، ۶۵۵/۳، ۶۵۶/۳، ۶۵۷/۳، ۶۵۸/۳، ۶۵۹/۳، ۶۶۰/۳، ۶۶۱/۳، ۶۶۲/۳، ۶۶۳/۳، ۶۶۴/۳، ۶۶۵/۳، ۶۶۶/۳، ۶۶۷/۳، ۶۶۸/۳، ۶۶۹/۳، ۶۷۰/۳، ۶۷۱/۳، ۶۷۲/۳، ۶۷۳/۳، ۶۷۴/۳، ۶۷۵/۳، ۶۷۶/۳، ۶۷۷/۳، ۶۷۸/۳، ۶۷۹/۳، ۶۸۰/۳، ۶۸۱/۳، ۶۸۲/۳، ۶۸۳/۳، ۶۸۴/۳، ۶۸۵/۳، ۶۸۶/۳، ۶۸۷/۳، ۶۸۸/۳، ۶۸۹/۳، ۶۹۰/۳، ۶۹۱/۳، ۶۹۲/۳، ۶۹۳/۳، ۶۹۴/۳، ۶۹۵/۳، ۶۹۶/۳، ۶۹۷/۳، ۶۹۸/۳، ۶۹۹/۳، ۷۰۰/۳، ۷۰۱/۳، ۷۰۲/۳، ۷۰۳/۳، ۷۰۴/۳، ۷۰۵/۳، ۷۰۶/۳، ۷۰۷/۳، ۷۰۸/۳، ۷۰۹/۳، ۷۱۰/۳، ۷۱۱/۳، ۷۱۲/۳، ۷۱۳/۳، ۷۱۴/۳، ۷۱۵/۳، ۷۱۶/۳، ۷۱۷/۳، ۷۱۸/۳، ۷۱۹/۳، ۷۲۰/۳، ۷۲۱/۳، ۷۲۲/۳، ۷۲۳/۳، ۷۲۴/۳، ۷۲۵/۳، ۷۲۶/۳، ۷۲۷/۳، ۷۲۸/۳، ۷۲۹/۳، ۷۳۰/۳، ۷۳۱/۳، ۷۳۲/۳، ۷۳۳/۳، ۷۳۴/۳، ۷۳۵/۳، ۷۳۶/۳، ۷۳۷/۳، ۷۳۸/۳، ۷۳۹/۳، ۷۴۰/۳، ۷۴۱/۳، ۷۴۲/۳، ۷۴۳/۳، ۷۴۴/۳، ۷۴۵/۳، ۷۴۶/۳، ۷۴۷/۳، ۷۴۸/۳، ۷۴۹/۳، ۷۵۰/۳، ۷۵۱/۳، ۷۵۲/۳، ۷۵۳/۳، ۷۵۴/۳، ۷۵۵/۳، ۷۵۶/۳، ۷۵۷/۳، ۷۵۸/۳، ۷۵۹/۳، ۷۶۰/۳، ۷۶۱/۳، ۷۶۲/۳، ۷۶۳/۳، ۷۶۴/۳، ۷۶۵/۳، ۷۶۶/۳، ۷۶۷/۳، ۷۶۸/۳، ۷۶۹/۳، ۷۷۰/۳، ۷۷۱/۳، ۷۷۲/۳، ۷۷۳/۳، ۷۷۴/۳، ۷۷۵/۳، ۷۷۶/۳، ۷۷۷/۳، ۷۷۸/۳، ۷۷۹/۳، ۷۸۰/۳، ۷۸۱/۳، ۷۸۲/۳، ۷۸۳/۳، ۷۸۴/۳، ۷۸۵/۳، ۷۸۶/۳، ۷۸۷/۳، ۷۸۸/۳، ۷۸۹/۳، ۷۹۰/۳، ۷۹۱/۳، ۷۹۲/۳، ۷۹۳/۳، ۷۹۴/۳، ۷۹۵/۳، ۷۹۶/۳، ۷۹۷/۳، ۷۹۸/۳، ۷۹۹/۳، ۸۰۰/۳، ۸۰۱/۳، ۸۰۲/۳، ۸۰۳/۳، ۸۰۴/۳، ۸۰۵/۳، ۸۰۶/۳، ۸۰۷/۳، ۸۰۸/۳، ۸۰۹/۳، ۸۱۰/۳، ۸۱۱/۳، ۸۱۲/۳، ۸۱۳/۳، ۸۱۴/۳، ۸۱۵/۳، ۸۱۶/۳، ۸۱۷/۳، ۸۱۸/۳، ۸۱۹/۳، ۸۲۰/۳، ۸۲۱/۳، ۸۲۲/۳، ۸۲۳/۳، ۸۲۴/۳، ۸۲۵/۳، ۸۲۶/۳، ۸۲۷/۳، ۸۲۸/۳، ۸۲۹/۳، ۸۳۰/۳، ۸۳۱/۳، ۸۳۲/۳، ۸۳۳/۳، ۸۳۴/۳، ۸۳۵/۳، ۸۳۶/۳، ۸۳۷/۳، ۸۳۸/۳، ۸۳۹/۳، ۸۴۰/۳، ۸۴۱/۳، ۸۴۲/۳، ۸۴۳/۳، ۸۴۴/۳، ۸۴۵/۳، ۸۴۶/۳، ۸۴۷/۳، ۸۴۸/۳، ۸۴۹/۳، ۸۵۰/۳، ۸۵۱/۳، ۸۵۲/۳، ۸۵۳/۳، ۸۵۴/۳، ۸۵۵/۳، ۸۵۶/۳، ۸۵۷/۳، ۸۵۸/۳، ۸۵۹/۳، ۸۶۰/۳، ۸۶۱/۳، ۸۶۲/۳، ۸۶۳/۳، ۸۶۴/۳، ۸۶۵/۳، ۸۶۶/۳، ۸۶۷/۳، ۸۶۸/۳، ۸۶۹/۳، ۸۷۰/۳، ۸۷۱/۳، ۸۷۲/۳، ۸۷۳/۳، ۸۷۴/۳، ۸۷۵/۳، ۸۷۶/۳، ۸۷۷/۳، ۸۷۸/۳، ۸۷۹/۳، ۸۸۰/۳، ۸۸۱/۳، ۸۸۲/۳، ۸۸۳/۳، ۸۸۴/۳، ۸۸۵/۳، ۸۸۶/۳، ۸۸۷/۳، ۸۸۸/۳، ۸۸۹/۳، ۸۹۰/۳، ۸۹۱/۳، ۸۹۲/۳، ۸۹۳/۳، ۸۹۴/۳، ۸۹۵/۳، ۸۹۶/۳، ۸۹۷/۳، ۸۹۸/۳، ۸۹۹/۳، ۹۰۰/۳، ۹۰۱/۳، ۹۰۲/۳، ۹۰۳/۳، ۹۰۴/۳، ۹۰۵/۳، ۹۰۶/۳، ۹۰۷/۳، ۹۰۸/۳، ۹۰۹/۳، ۹۱۰/۳، ۹۱۱/۳، ۹۱۲/۳، ۹۱۳/۳، ۹۱۴/۳، ۹۱۵/۳، ۹۱۶/۳، ۹۱۷/۳، ۹۱۸/۳، ۹۱۹/۳، ۹۲۰/۳، ۹۲۱/۳، ۹۲۲/۳، ۹۲۳/۳، ۹۲۴/۳، ۹۲۵/۳، ۹۲۶/۳، ۹۲۷/۳، ۹۲۸/۳، ۹۲۹/۳، ۹۳۰/۳، ۹۳۱/۳، ۹۳۲/۳، ۹۳۳/۳، ۹۳۴/۳، ۹۳۵/۳، ۹۳۶/۳، ۹۳۷/۳، ۹۳۸/۳، ۹۳۹/۳، ۹۴۰/۳، ۹۴۱/۳، ۹۴۲/۳، ۹۴۳/۳، ۹۴۴/۳، ۹۴۵/۳، ۹۴۶/۳، ۹۴۷/۳، ۹۴۸/۳، ۹۴۹/۳، ۹۵۰/۳، ۹۵۱/۳، ۹۵۲/۳، ۹۵۳/۳، ۹۵۴/۳، ۹۵۵/۳، ۹۵۶/۳، ۹۵۷/۳، ۹۵۸/۳، ۹۵۹/۳، ۹۶۰/۳، ۹۶۱/۳، ۹۶۲/۳، ۹۶۳/۳، ۹۶۴/۳، ۹۶۵/۳، ۹۶۶/۳، ۹۶۷/۳، ۹۶۸/۳، ۹۶۹/۳، ۹۷۰/۳، ۹۷۱/۳، ۹۷۲/۳، ۹۷۳/۳، ۹۷۴/۳، ۹۷۵/۳، ۹۷۶/۳، ۹۷۷/۳، ۹۷۸/۳، ۹۷۹/۳، ۹۸۰/۳، ۹۸۱/۳، ۹۸۲/۳، ۹۸۳/۳، ۹۸۴/۳، ۹۸۵/۳، ۹۸۶/۳، ۹۸۷/۳، ۹۸۸/۳، ۹۸۹/۳، ۹۹۰/۳، ۹۹۱/۳، ۹۹۲/۳، ۹۹۳/۳، ۹۹۴/۳، ۹۹۵/۳، ۹۹۶/۳، ۹۹۷/۳، ۹۹۸/۳، ۹۹۹/۳، ۱۰۰۰/۳۔

(۲) المغنی ۵۸۷/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مالک کا کسی دوسرے کو اپنی مملوکہ چیز میں اجازت دینا درج ذیل شکلوں میں ہوتا ہے:

الف- تصرف کی اجازت:

۱۲- مالک کے لئے جائز ہے کہ اپنی ملکیت میں دوسرے کو تصرف کی اجازت دے، جیسا کہ وکالت اور مضاربت (قرض) میں ہوتا ہے، وکیل اور مضارب دوسرے کی ملکیت میں وہ تصرفات کرتے ہیں جن کی مالک اجازت دیتا ہے، وصی اور ناظر وقف بھی دوسرے کی ملکیت میں باذن مالک تصرف کرتے ہیں، ان کی شرطیں ہیں جن کا تفصیلی بیان کتب فقہ کے وکالت، مضاربت، وصیت اور وقف کے ابواب میں ہے۔

ب- دوسرے کی طرف ملکیت منتقل کرنے کی اجازت:

۱۳- ایسا بیع، ہبہ اور وقف میں ہوتا ہے ان کی شرائط کے ساتھ۔

ج- استہلاک کی اجازت:

۱۴- اس کی صورت یہ ہے کہ اس چیز کو استعمال کر کے ختم کر دینے کی اجازت دے دے جو اس کی ملکیت میں ہے، کسی دوسرے کو اس کے کھانے اور لینے کی اجازت دے دے، مثلاً وہ کھانا جو خوشی کی تقریبات، نئی کی تقریبات، یا عام ضیافتوں میں پیش کیا جائے، اور محفلوں میں جو دراہم اور پھول وغیرہ بکھیر دئے جاتے ہیں، اس میں بدل کے ذریعہ استہلاک کی اجازت بھی شامل ہے، جیسا کہ قرض میں ہوتا ہے^(۱)۔

(۱) ابن ماجہ ۳۲۳/۳، سنن الارادات ۸۹/۳، قواعد الاحکام فی مصالح الامام ۲۳/۳، ۲۴/۳، طبع الاستقامہ، اشرح الصغیر ۲۰۶/۳، طبع مصنفہ الجلسی۔

دینے، یا اس کا دین ادا کرنے پر موقوف ہوگی، یہ حنفیہ کا مسلک ہے^(۱)، دوسرے فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے ”رہن“ کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۱۹- ج: بیہ کرنے والے کو بیہ کردہ مال پر قبضہ دینے، یا قبضہ کرنے کی اجازت دینے سے پہلے ملکیت کا حق ہے، اس لئے موہوب لہ (جس کو بیہ کیا گیا ہے) کے لئے جائز نہیں ہے کہ بیہ کرنے والے کی اجازت کے بغیر بیہ کردہ مال پر قبضہ کرے، اس کی اجازت یا قبضہ دینے بغیر اگر اس نے قبضہ کر لیا تو مالک نہیں ہوگا، یہ شافعیہ کا مسلک ہے، فقہاء کی تفصیل کے مطابق مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے^(۲)۔

۲۰- د: وطی اور جنسی تعلق عورت کا حق ہے، اسی لئے شوہر کے لئے جائز نہیں کہ آزاد بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرے^(۳)۔

۲۱- ہ: نکاح کرنے کے موقع پر عورت کو اپنی ذات کے بارے میں حق حاصل ہے، اسی لئے اس بات پر اجماع ہے کہ اگر عورت شیبہ (شوہر دیدہ) ہے تو نکاح کے وقت اس سے اجازت لینا ضروری ہے اور اگر باکرہ (کنواری) ہے تو اجازت لینے کے واجب یا مستحب ہونے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے^(۴)۔

۲۲- و: صاحب خانہ کا یہ حق ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر کوئی اس کے گھر میں داخل نہ ہو، اس لئے کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ صاحب خانہ کی اجازت کے بغیر گھر میں داخل ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ“

اذن نہ ہو جس میں معصیت ہو، مثلاً باندی کو وطی کے لئے عاریت پر دینا، یہ بھی ضروری ہے کہ نفع اسی طرح اٹھایا جائے جس طرح مالک نے اجازت دی ہو، یا اس سے بھی کم ضرر رساں طور پر نفع اٹھایا جائے ورنہ تو نفع اٹھانے والا زیادتی کرنے والا شمار ہوگا^(۱)۔

صاحب حق کی اجازت:

۱۶- انسان کا حق وہ ہے جس سے اس کا مخصوص مفاد وابستہ ہو جو شریعت کی طرف سے تسلیم شدہ ہو، خواہ مالی حق ہو، یا غیر مالی۔ اصل یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جس سے کرنے والے کے علاوہ دوسرے کا کوئی حق متاثر ہوتا ہو اس کے نفاذ کے لئے صاحب حق کی اجازت ضروری ہے۔

مسائل فقہ میں اس کی بہت سی صورتیں ہیں، چند مثالیں نیچے درج کی جاتی ہیں:

۱۷- الف: بیوی پر شوہر کا ایک حق یہ ہے کہ بیوی کو اپنے گھر سے نکلنے سے روکے، اسی لئے شوہر کی اجازت کے بغیر بیوی کا نکلنا جائز نہیں ہے، اس سے یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ شوہر کے حق سے زیادہ قوی حق کے لئے نکلے، مثلاً شریعت کے حق کی وجہ سے (حج فرض کی ادائیگی کے لئے) یا علاج کے لئے یا والدین کی زیارت کے لئے، ان مسائل میں مختلف مذاہب میں تفصیل ہے^(۲)۔

۱۸- ب: مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا) کو مال مرہون کو اس وقت تک روکنے کا حق ہے جب تک اس کا دین (مالی حق) وصول نہ ہو جائے، اسی لئے راہن کے لئے مال مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر بیچنا جائز نہیں، اور اگر بیچ دیا ہے تو فیروختگی مرتہن کے اجازت

(۱) الدرستی ۳/۳۵۳۔

(۲) المغنی ۷/۲۰، ابن عابدین ۲/۶۶۳، الدرستی ۲/۵۱۲، اہلبیوی ۲/۷۴۔

(۱) الاختیار ۲/۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳۰۰، الدرستی ۳/۱۰۱۔

(۳) الاختیار ۲/۱۶۳۔

(۴) فتاویٰ الارادات ۳/۱۳-۱۴، الدرستی ۲/۲۲۲-۲۲۸، ہدایہ ۱/۱۹۶۔

اگر نابالغ بچے کا کوئی وصی ہو تو متاخرین مالکیہ کہتے ہیں کہ: بچے کی طرف سے اس کا وصی قاضی کی اجازت کے بغیر زکاۃ ادا نہ کرے گا تا کہ فقہاء کے اختلاف سے نکلا جاسکے، خصوصاً اس وقت جب کہ کوئی حنفی قاضی ہو جو مجبور علیہ (جس پر تصرفات کے بارے میں پابندی عائد ہو مثلاً بچہ، مجنون) کے مال میں زکاۃ واجب نہیں سمجھتا، اسی طرح امام مالک نے فرمایا ہے: اگر وصی نے ترکہ میں شراب پائی تو سلطان کے علم میں لائے بغیر اس کو بہائے گا نہیں، ہو سکتا ہے کہ سلطان کے نزدیک شراب کو سرکہ بنانا جائز ہو^(۱)۔

۲۶- حنا بلہ کہتے ہیں: جو شخص غائب ہو گیا ہو، اس کی ودیعت کسی کے پاس ہو اور اس شخص کے بچے بھی ہوں تو اس ودیعت میں سے اس کے بچوں پر خرچ کرنا قاضی کی اجازت کے بغیر نہیں ہوگا، لقیط (کہیں پڑا ہوا بچہ) پر خرچ کرنے کے لئے قاضی کی اجازت شرط نہیں ہے، اگرچہ زیادہ بہتر یہی ہے کہ احتیاطاً قاضی سے اجازت لے لی جائے^(۲) (دیکھئے: ”ودیعہ“ اور ”نفقہ“)

اس قسم کی بہت سی صورتیں ہیں جنہیں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے۔

ولی کی اجازت:

۲۷- ولی وہ شخص ہے جسے دوسرے پر تصرفات کا اختیار ہو اس دوسرے شخص کے نابالغ یا سفیہ یا غلام وغیرہ ہونے کی وجہ سے، تصرف کا اختیار جان کے بارے میں ہو، یا مال کے بارے میں، اس دوسرے شخص پر تصرف کی پابندی عائد رہے گی یہاں تک کہ اس کا سبب (نابالغی وغیرہ) زائل ہو جائے۔

تَسْتَأْنِسُوا“^(۱) (اے ایمان والو اپنے گھر کے سوا دوسروں کے گھروں میں داخل نہ ہو کر جب تک اجازت نہ لے لو)۔
اس قسم کی صورتیں بہت ہیں انہیں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے۔

قاضی کی اجازت:

۲۳- قضاء عمومی ولایات (عہدوں) میں سے ہے، اس کا مقصد انصاف قائم کرنا اور صاحب حق کو اس کا حق پہنچانا ہے، چونکہ لوگوں کے آپس کے تصرفات میں کبھی کبھی ظلم اور بے انصافی شامل ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے لوگوں میں نزاعات برپا ہو جاتے ہیں، اس لئے ان نزاعی تصرفات کے نفاذ کے لئے قاضی کی اجازت ضروری ہے تاکہ عدل بروے کار آئے اور تنازعات کو ختم کیا جاسکے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

۲۴- بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اگر شوہر تنگ دستی کی وجہ سے بیوی کا نفقہ نہ دے پا رہا ہو تو حنفیہ کے نزدیک دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ قاضی بیوی کا نفقہ مقرر کر دے گا، پھر عورت کو حکم دے گا کہ نفقہ کے لئے قرض لے، جب عورت نے قاضی کے حکم سے قرض لیا تو اس قرض کی ادائیگی شوہر پر لازم ہوگی، شوہر سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، لیکن اگر عورت قاضی کے حکم کے بغیر نفقہ کے لئے قرض لے گی تو اس کا مطالبہ عورت ہی سے ہوگا^(۲)، اس کی تفصیل ”نفقہ“ اور ”اعسار“ کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

۲۵- مالکیہ کے نزدیک نابالغ بچے کے مال میں زکاۃ واجب ہے،

(۱) لشرح الصغیر ۵۳۰/۲ طبع مصنفی المجلس، مغنی المحتاج ۱۹۹/۳، یہ آیت سورہ

نور ۲۷ کی ہے۔

(۲) الاختیار ۶/۳۔

(۱) مع ۱، جلیل ۶۹۳/۳ طبع مکتبہ انوار طرابلس، لیبیا۔

(۲) منتہی الارادات ۲/۲۸۳۔

۲۸- عورت اگر چہ رشیدہ ہو اس کے نکاح کے لئے جمہور فقہاء کے نزدیک ولی کی اجازت ضروری ہے، خواہ عورت کنواری ہو، یا شوہر دیدہ، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ایما امرأة نکحت بلمون إذن ولیها فنکاحها باطل" (۱) (جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اس کا نکاح باطل ہے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک (ظاہر روایت کے مطابق) آزاد عاقلہ بالغہ عورت کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہو جاتا ہے، اگر چہ ولی نے عقد نکاح نہ کیا ہو، خواہ وہ عورت کنواری ہو، یا شوہر دیدہ، کیونکہ اس نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا ہے، اور وہ عاقلہ، نیز باشعور ہونے کی وجہ سے تصرف کرنے کی اہل ہے، اور اسے شوہر کو منتخب کرنے کا اختیار ہے، ولی سے شادی کرنے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو خود شادی کر لینے کی وجہ سے بے حیا نہ کہا جائے (۲)۔

وقف کے متولی کی اجازت:

۲۹- متولی وقف، یا ناظر وقف وہ شخص ہے جو مورث وقف کو انجام دیتا ہے، وقف کی حفاظت اور آباد کاری کرتا ہے، وقف کرنے والے کی شرطوں کو نافذ کرتا ہے اور وقف کے مفادعی میں تصرف کرتا ہے، جن

۲۳۹۲/۲، ۳۰۳/۲، ۱۱۳/۲، طبع سوم بولاق، الدسوقی ۳۳، ۲۹۳، الخطاب ۲۳۶/۳ = طبع دارالفکر، مع الجلیل ۲/۳۶۲-۳۷۵، ۱۶۸/۳، ۳۷۵، ۱۶۸، قلیوبی ۲/۳۰۳، ۳۰۳، طبع عینی لعلی، معنی الحجاج ۲/۹۹، ۱۶۵، ۱۷۱، امہدب ۱/۲۶۳، ۳۳۹، ۳۹۶، ۳۳۲/۲، ۳۳۶، ۳۱، طبع دارالمعرفہ بیروت، المغنی ۶/۳۳۹، ۳۷۵، ۳۹۱، ۵۱۵، ۵۲۵، طبع مکتبہ الریاض، نیز ۲/۳۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شتی الارادات ۲/۱۳۱، ۲۹۶، ۳۳، ۱۳۔

(۱) حدیث: "ایما امرأة... کی روایت ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے کی ہے صحیح حدیث ہے (فیض القدر ۳/۱۳۳)۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز برایہ ۱/۱۹۶۔

جن لوگوں کے تصرفات پر پابندی عائد ہے (مبالغ، مجنون وغیرہ) ان لوگوں کا تصرف خود ان کے حق میں ضرر رساں ہو سکتا ہے، غلام کا تصرف مالک کے حق میں ضرر رساں ہو سکتا ہے، اس لئے ضرر سے روکنے کے مقصد سے ولی کا تصرف پر نظر رکھنا اور اجازت دینا ضروری ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کم عقل شخص باشعور بچہ اور غلام کے مال اور نکاح کے بارے میں تصرفات کے نفاذ کے لئے جمہور فقہاء کے نزدیک ولی کی اجازت ضروری ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک سفیہ (کم عقل شخص) پر تصرفات کی پابندی نہیں۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ مبالغ بچہ کے لئے ولی سے اجازت لے کر بھی تصرف کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عقد نکاح اور عقد بیع کی صحت کے لئے بلوغ شرط ہے، شافعیہ کے اصح قول کے مطابق سفیہ کا اجازت لے کر تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہے، حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ ولی سے اجازت لے کر بھی سفیہ کا تصرف مال میں درست نہیں ہے، کیونکہ سفیہ پر پابندی اس کی فضول خرچی اور بد تدبیری کی وجہ سے ہے، تو اگر اسے تصرف کی اجازت دے دی گئی تو اس چیز کی اجازت دی گئی جس میں اس کی کوئی مصلحت نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ ولی کی اجازت سے مال میں سفیہ کا تصرف درست ہوتا ہے، اور سفیہ کا نکاح درست ہوتا ہے۔

بے شعور بچہ اور مجنون کے تصرفات اجازت لے کر بھی درست نہیں ہوتے۔

اگر باشعور بچے، سفیہ اور غلام نے ولی کی اجازت کے بغیر تصرف کیا تو یہ تصرف درست ہوا، یا مرد و دوا باطل؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے (۱)۔

(۱) الاختیار ۲/۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، برایہ ۱/۲۱۵، ۳/۲۸۰، ابن ماجہ

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ما ذون لہ غلام کسی دوسرے کو تجارت کی اجازت دے سکتا ہے، کیونکہ تجارت کی اجازت بھی تجارت ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ما ذون لہ غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کو تجارت کی اجازت نہیں دے سکتا، ہاں مالک کی اجازت سے اجازت دے سکتا ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم عمومی تصرف کا ہے، اگر ما ذون لہ غلام نے کسی دوسرے کو کسی خاص تصرف کی اجازت دی، مثلاً کوئی کپڑا خریدنے کی تو جائز ہے (۱)۔

۳۱- اسی قسم میں مضارب بھی داخل ہے اس اعتبار سے کہ اسے رب المال کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مضارب کے لئے جائز نہیں ہے کہ رب المال کی اجازت کے بغیر دوسرے کو مال مضاربت پر دے، اگر رب المال نے اجازت دی ہے تو جائز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر رب المال نے معاملہ مضارب کے حوالہ کر دیا ہے، مثلاً اس سے کہا ہے کہ ”اپنی رائے پر عمل کرو“ تو مضارب کے لئے جائز ہے کہ رب المال کی اجازت کے بغیر وہ مال مضاربت پر دے، اور اگر اس پر کسی چیز کی پابندی لگائی ہے تو مضاربت پر دینا جائز نہ ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ مضارب رب المال کی اجازت سے بھی دوسرے سے مضاربت کا معاملہ نہیں کر سکتا، کیونکہ عقد مضاربت خود خلاف قیاس ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ رب المال کی اجازت سے مضاربت کا معاملہ کرنا جائز ہے، سبکی نے اس رائے کو قوی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جمہور نے اسی رائے کو قطعی قرار دیا ہے (۲)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۰، منشی الارادات ۲/ ۲۹۷، الدرستی ۳/ ۳۰۳، البدائع ۱/ ۱۹۷۔

(۲) الاختیار ۳/ ۲۰، المغنی ۵/ ۳۸، الدرستی ۳/ ۳۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۳۔

کے لئے وقف کیا گیا ہے، ان کے لئے اور دوسروں کے لئے جائز نہیں کہ ناظر وقف کی اجازت کے بغیر وقف کی جائد او میں کوئی نیا تصرف کریں، مثلاً عمارت تعمیر کریں، یا درخت لگائیں، ناظر وقف اگر مصلحت سمجھے تو ایسے کسی کام کی اجازت دے سکتا ہے، متولی اسی کام کی اجازت دے سکتا ہے جس میں وقف کا فائدہ بڑھ جائے۔

ناظر وقف کا ایک کام یہ بھی ہے کہ وقف کی آمدنی وصول کر کے اسے مستحقین پر تقسیم کرے، طلبہ کو ان کا مقام دے، خرچ وصول کرنے والا، عامل صدقہ اور مدرس ناظر وقف کی اجازت کے بغیر یہ کام نہیں کر سکتے۔

اوقاف کے منافع ان لوگوں کی ملکیت ہیں جن کے لئے وہ اوقاف کیے گئے ہیں، وہ لوگ خود اور دوسروں کے ذریعہ بہ شغل عاریت، یا اجارہ ان منافع کو وصول کر سکتے ہیں، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں لیکن ایسا ناظر وقف کی اجازت ہی سے ہو سکتا ہے (۱)، اس بارے میں فقہاء کے یہاں بہت تفصیل ہے جسے ”وقف“ کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ما ذون لہ کی اجازت:

۳۰- فقہاء اکثر ”ما ذون لہ“ کا لفظ اس غلام کے لئے استعمال کرتے ہیں جسے اس کے آقا نے تجارت کی اجازت دے دی ہو، اسی لئے اس کی خاطر ”باب الما ذون“ کے نام سے ایک باب قائم کرتے ہیں۔ فقہاء کی اس مسئلہ میں دو رائے ہیں کہ ما ذون غلام دوسرے کو تجارت کی اجازت دے سکتا ہے یا نہیں؟

(۱) ابن ماجہ ۳/ ۱۲۳، ۳۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع سوم بلاق، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹، طبع مصنفی المجلسی، قلیوبی ۳/ ۱۰۹، طبع عیسیٰ المجلسی، منشی الارادات ۲/ ۵۰۶، طبع دار الفکر، منہج الجلیل ۳/ ۸۲، طبع مکتبہ انوار، الدرستی ۳/ ۹۷۔

اسی ذیل میں وکیل، وصی اور تقاضی بھی آتے ہیں، ان کی تفصیلات متعلقہ اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

إذن میں تعارض:

۳۲- اگر دو یا دو سے زیادہ ایسے لوگ ہوں جن کو، مثلاً عورت کے نکاح کرنے میں اجازت دینے کا حق حاصل ہے اور سب ایک ہی درجہ کے ہوں، مثلاً چند بھائی، یا بھائی کے لڑکے یا کئی چچا اور ان کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے، ہر شخص عورت کا نکاح کرنا چاہے تو حنا بلہ اور شافعیہ کے نزدیک جھگڑا ختم کرنے کے لئے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، کیونکہ ان سب کا حق برابری ہے اور سب کو متفق کرنا انتہائی دشوار ہے، جس کا قرعہ نکل آئے گا وہ نکاح کر دے گا، رسول اکرم ﷺ جب سفر کا ارادہ فرماتے تو اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرتے۔

مالکیہ کے نزدیک حاکم دیکھے گا کہ ان اولیاء میں سب سے اچھی رائے والا کون ہے؟ حنفیہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک ولی کو تنہا نکاح کر دینے کا اختیار ہوگا دوسرا ولی، یا اولیاء راضی ہوں، یا راضی نہ ہوں، بشرطیکہ وہ کفو میں اور پورے مہر پر نکاح کرے۔

یہ اس وقت ہے جب کہ ایک ہی شخص نے نکاح کا پیغام بھیجا ہو، اگر نکاح کا پیغام بھیجنے والے متعدد افراد ہوں تو عورت کی رضامندی کا اعتبار ہوگا، جس کو عورت متعین کرے گی اس سے شادی کر دی جائے گی، اگر عورت نے کسی ایک کی تعیین نہیں کی اور وہ اس بات پر آمادہ ہے کہ ان میں سے کسی بھی ایک سے اس کی شادی کر دی جائے تو تقاضی سب سے بہتر شخص سے اس کی شادی کر دے گا، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں، اگر کسی ایک ولی نے سبقت کر کے کفو میں اس کی شادی کر دی تو درست ہوگا، کیونکہ کسی ولی میں دوسرے کے

مقابلہ میں کوئی امتیازی بات موجود نہیں ہے۔

اگر عورت نے ان سب اولیاء کو نکاح کرنے کی اجازت دے دی اور یکساں درجہ کے اولیاء میں سے ایک نے کسی ایک مرد سے شادی کر دی اور دوسرے ولی نے دوسرے سے شادی کر دی تو اگر یہ معلوم ہو کہ فلاں ولی نے پہلے شادی کی ہے تو اس کا نکاح درست ہے اور دوسرا نکاح باطل ہے، اگر دونوں نکاح ایک زمانہ میں ہوئے ہوں، یا یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کون سا نکاح پہلے ہوا تو دونوں نکاح باطل ہیں، یہ مسئلہ بالاتفاق ہے^(۱)، کچھ تفصیل کے ساتھ (دیکھئے: نکاح، ولی)۔

۳۳- وصیت میں اگر دو آدمیوں کے لئے ایک ساتھ وصیت کی تو دونوں ایک ساتھ وصی ہوں گے، تنہا ان میں سے کسی کو تصرف کا اختیار حاصل نہ ہوگا، اگر کسی معاملہ میں، مثلاً خرید و فروخت میں دونوں وصیوں میں اختلاف ہو جائے تو تقاضی دیکھے گا کہ کس کا تصرف یتیم کے حق میں زیادہ بہتر ہے؟ جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔

امام ابو یوسف کے علاوہ دوسرے فقہاء حنفیہ کے نزدیک کوئی وصی تنہا تصرف نہیں کر سکتا، الا یہ کہ دو شہروں کے دو تقاضیوں کی طرف سے دو الگ الگ وصی مقرر کیے گئے ہوں، ایسی صورت میں تنہا ایک وصی کا تصرف کرنا جائز ہوگا۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: تمام امور میں ہر وصی تنہا تصرف کر سکتا ہے^(۲)۔

إذن کا طریقہ:

۳۴- اجازت کی تعبیر کے متعدد ذرائع ہیں: انہیں میں سے ایک یہ

(۱) البدائع ۲/۲۵۱، مغنی المحتاج ۲/۶۰، الدرر النوری ۲/۲۳۳، المغنی ۶/۵۱۱۔

(۲) الدرر النوری ۲/۵۳، الکافی ۲/۱۰۳، طبع مکتبہ ریاض الحدیث، ابن ماجہ بن

۲/۶۳، طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۲/۷۷، المغنی ۶/۱۳۲۔

۳۶- بعض تصرفات میں خاموشی اجازت قرار پاتی ہے، اصل یہ ہے کہ خاموشی اجازت نہ قرار دی جائے، کیونکہ قاعدہ ہے ”لا ینسب لساکت قول“ (خاموش رہنے والے کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاتا) لیکن اس قاعدہ سے بعض وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں خاموشی کو اجازت قرار دیا جاتا ہے، اسی میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کنواری عورت سے اس کا ولی نکاح کرنے کی اجازت لے اور اس پر وہ خاموش رہے تو اس خاموشی کو اجازت قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ یہی اس حدیث کا تقاضا ہے: ”استأمروا النساء فی أبضاعهن فإن البکر تستحی فتسکت فهو إذنها“^(۱) (عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں اجازت لو، بیشک کنواری عورت شرم کرتی ہے، اس لئے خاموش رہتی ہے، یہی اس کی اجازت ہے)، اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ اجازت طلب کرنے کو مستحب قرار دیا جائے یا واجب^(۲)۔

۳۷- اگر ولی اپنے زیر ولایت شخص کو خرید و فروخت کرتے دیکھے پھر بھی خاموش رہے تو اس کی خاموشی اجازت قرار دی جائے گی، یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ اسے اجازت قرار دیا جائے گا اور شافعیہ، حنابلہ، نیز امام زفر کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول میں اس خاموشی کو اجازت نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ جن چیزوں میں

ہے کہ اجازت پر دلالت کرنے والا صریح لفظ بولا جائے، مثلاً باپ اپنے باشعور بیٹے سے کہے: ”میں نے تم کو تجارت کی اجازت دی“ یا یہ کہے: ”میرے لئے کپڑا خریدو اور بیچو“، ”فلاں چیز کی تجارت کرو“^(۱)۔

۳۵- کبھی اجازت اشارہ سے یا تحریر سے یا پیغام کے ذریعہ ہوتی ہے، مثلاً کوئی کوئی ہونے کی صورت میں عورت اشارہ سے نکاح کرنے کی اجازت دے، یا کوئی ہونے کی صورت میں ولی اشارہ سے اجازت دے، یہاں اشارے سے اجازت درست ہوگی بشرطیکہ اشارہ متعین اور قابل فہم ہو، اسی طرح خط یا پیغام کے ذریعہ ولیہ کی دعوت داخل ہونے اور کھانے کی اجازت مانی جاتی ہے، کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”إذا دعی أحدکم فجاء مع الرسول فإن ذلک له إذن“^(۲) (جب تم میں سے کسی کو بلایا گیا اور وہ قاصد کے ساتھ آگیا تو یہ اس کے لئے اجازت ہے)۔

اجازت کبھی براہ راست مالک کی طرف سے ہوتی ہے اور کبھی اس کے نائب کی طرف سے۔ اسی طرح خط یا پیغام کے ذریعہ وکیل بنانا اجازت تصور کیا جاتا ہے^(۳)۔

(۱) ابن ماجہ بن ۱۰۱/۵ طبع سوم بلاق، معنی المحتاج ۹۹/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوتی ۳/۳، 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، ۱۵۶

کا حق، یا یہ حقوق عقد کی بنا پر واجب ہوئے ہوں، مثلاً فصد لگانے والے، پچھنہ لگانے والے اور ختنہ کرنے والے کا عمل۔
ان حقوق میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ ان کا انجام سلامتی ہو، بلا یہ کہ حد معتاد سے تجاوز کیا ہو۔

(۲) مباح حقوق، مثلاً امام ابوحنیفہ کے نزدیک ولی کا تاویب کا حق، جائز دائرے میں شوہر کا تعزیر کا حق، عام راستہ سے نفع اٹھانے کا حق۔

ان حقوق میں یہ پابندی ہے کہ ان کے استعمال کا انجام سلامتی ہونا چاہئے (۱)۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں دیگر فقہاء بھی حنفیہ عی کے ساتھ ہیں، البتہ تمام فقہاء بشمول حنفیہ اس بارے میں اختلاف کرتے ہیں کہ کن حقوق میں سلامتی کے وصف کی قید ہے اور کن حقوق میں یہ قید نہیں ہے، کیونکہ فعل کی تعلیل میں ان کا نقطہ نظر ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، حتیٰ کہ خود ایک عی مذہب کے فقہاء کے درمیان ایک عی فعل کے بارے میں ہمیں اختلاف ملتا ہے، مثلاً امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں انسان کے اپنی ذات کے لئے قصاص لینے کے بارے میں اختلاف ہے، اس کا بیان درج ذیل مسائل کے تحت کیا جاتا ہے:

اول- وہ حقوق جن میں سلامتی کی قید نہیں ہے:

الف- شارع کے واجب کرنے سے واجب ہونے والے حقوق اور ان کی چند مثالیں:

۴۰- اگر امام حد جاری کرے، مثلاً شراب پینے والے کو کوڑے لگائے، یا چور کا ہاتھ کاٹے، اور جس پر حد جاری کی گئی اس کا انتقال

(۱) الاشاہ للسیوطی ص ۱۱۶

اجازت کی شرط ہوتی ہے ان میں خاموشی کا اعتبار نہیں کیا جاتا، مثلاً کوئی شخص دوسرے کا مال فروخت کر رہا ہو اور اس مال کا مالک یہ دیکھ کر خاموش ہو تو اس کو اجازت نہیں مانا جاتا، دوسری بات یہ ہے کہ خاموشی میں رضامندی اور ناراضگی دونوں کا احتمال ہے، لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے خاموشی اجازت کی دلیل بننے کے لائق نہیں ہے (۱)۔

۳۸- کبھی اجازت بطریق دلالت ہوتی ہے، مثلاً مہمانوں کے سامنے کھانا پیش کرنا، یہ اجازت پر دلالت کرنے والا قرینہ ہے، آقا کا اپنے غلام کے لئے سامان خرید کر اسے دوکان میں رکھنا اور غلام کو اس میں بیٹھنے کا حکم دینا، مسلمانوں اور مسافروں کے لئے سقایات (پانی پینے کی جگہیں) اور مسافر خانوں کی تعمیر (۲)۔

اجازت کو سلامتی کے ساتھ مقید کرنا:

۳۹- ایک فقہی قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کی اجازت دی گئی ہو اس کے کرنے سے اگر کوئی نقصان ہو جائے تو اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا، اس قاعدہ سے وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں انجام کی سلامتی کی شرط لگائی گئی ہو (۳)۔

حنفیہ اجازت دیئے ہوئے شخص کے لئے ثابت ہونے والے حقوق کی دو قسمیں کرتے ہیں:

(۱) واجب حقوق، خواہ یہ حقوق شارع کے ثابت کرنے سے ہوں، مثلاً حدود قائم کرنے، قصاص اور تعزیر جاری کرنے میں امام

(۱) معنی المحتاج ۲/۱۰۰، ابن ماجہ ۵/۱۱۳، الاختیار ۲/۱۰۰، المغنی ۵/۸۵، منشی الارادات ۲/۲۹۸، التہذیب فی شرح التہذیب ۲/۲۹۵ طبع دوم مصنفی مجلسی۔
(۲) الاختیار ۳/۲۵۳، منشی الارادات ۳/۸۹، اقلیوبی ۳/۲۹۸، الخطاب ۲۲۳/۳

(۳) الاشاہ للسیوطی ص ۱۱۱، بدائع الصنائع ۷/۳۰۵

نہ ہوگا جس طرح چور کا ہاتھ کاٹنے میں ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ کے علاوہ باقی تمام فقہاء کا یہی مسلک ہے، امام صاحب کے نزدیک ضمان لازم ہوگا، قصاص لینے والے کے عاقلہ پر دیت (خون بہا) لازم ہوگی، اس لئے کہ قصاص جس کا حق ہے اس پر قصاص لازم نہیں ہے بلکہ اسے اختیار ہے کہ قصاص لے لیکن معاف کر دینا زیادہ بہتر ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک امام کے خلاف بے جا جرأت کرنے کی وجہ سے اسے تادیب کی جائے گی لیکن اس پر ضمان لازم نہ ہوگا^(۱)۔

ب- عقد کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق اور ان کی چند مثالیں:

۴۳- پچھنہ لگانے والے، نصد لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور طبیب کے عمل سے اگر کوئی بلاکت ہو جائے تو ان لوگوں پر ضمان نہیں ہے جب کہ ان لوگوں نے اجازت لے کر اپنا عمل کیا ہو اور اپنے عمل میں معتاد جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو اور انہیں اپنے نن میں بصیرت و مہارت ہو، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا صحیح قول ہے^(۲)۔

۴۴- عقد اجارہ میں اجارہ پر لینے والے کے پاس اجارہ پر لی ہوئی چیز بطور امانت ہوتی ہے، جس حد تک استعمال کی اجازت تھی، اسی کے اندر استعمال کرنے سے اگر اس چیز میں کوئی نقصان ہو جائے تو اجارہ پر لینے والا اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا، ہاں اگر اس میں کوتاہی کی یا اجازت کی حد سے تجاوز کیا ہے، مثلاً جانور کو عادت سے زیادہ مارا یا عادت سے زیادہ اس کی لگام کھینچی اور اس کی وجہ سے جانور

ہو جائے تو امام پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ حدود کو جب شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ پر جاری کیا جائے تو ان سے پیش آنے والی بلاکت میں کوئی ضمان نہیں، کیونکہ امام نے حدود جاری کرنے کا کام اللہ اور اس کے رسول کے حکم پر کیا ہے، لہذا اس سے مواخذہ نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے دانستہ کسی کے عضو جسم کو نقصان پہنچایا، امام نے اس سے قصاص لیا، زخم کا اثر اس کے جسم میں سرایت کر گیا اور اس کا انتقال ہو گیا تو بھی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ یہ حادثہ ایسے کام کے کرنے سے پیش آیا جس کی اجازت تھی، لہذا یہاں سلامتی کی قید نہ ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے^(۱)۔

۴۱- جن جرائم میں تعزیر مشروع ہے ایسے کسی جرم میں اگر امام نے تعزیر کی، جس کو تعزیر کی گئی اس کا انتقال ہو گیا تو اس کا ضمان لازم نہ ہوگا، کیونکہ امام نے جو کچھ کیا شریعت کے حکم سے کیا اور مامور بہ کی انجام دہی میں سلامتی کی شرط نہیں ہے، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر امام کا ظن غالب ہو کہ یہ تعزیر جاری کرنے کے باوجود وہ شخص سلامت رہے گا تو ضمان لازم نہ ہوگا، شافعیہ کے نزدیک ضمان لازم ہوگا، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک امام کی تعزیر کے لئے انجام کی سلامتی کی شرط ہے^(۲)۔

۴۲- جس شخص کے خلاف جرم کیا گیا اس نے اگر از خود قصاص لیا، چنانچہ ہاتھ کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹ دیا، اس کے بعد زخم پورے جسم میں سرایت کر گیا اور اس شخص کا انتقال ہو گیا تو ضمان لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ کاٹنا لازم اور متعین تھا، لہذا اس کے سرایت کرنے سے ضمان

(۱) البدائع ۷/۳۰۵، الاشبہ للسبوی ص ۱۱۱، المغنی ۷/۶۹۰، ۷/۷۲۷، المواعظ بہامش الخطاب ۶/۲۳۳-۲۳۳۔

(۲) المغنی ۵/۵۳۸، مع الجلیل ۳/۵۵۷، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/۳۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/۳۰-۳۲، ابن ماجہ ص ۵/۲۳ طبع سوم۔

(۱) البدائع ۷/۳۰۵، الدسوقی ۳/۵۵۳، مع الجلیل ۳/۳۶۹-۳۷۱، نہایۃ المحتاج ۸/۲۹۸، المہرب ۲/۱۸۹، المغنی ۸/۳۱۱، ۷/۷۲۷۔

(۲) المغنی ۸/۳۲۶، ہدایہ ۲/۱۱۷، الاشبہ للسبوی ص ۱۱۱، المہرب ۲/۲۹۰، مع الجلیل ۳/۵۵۶-۵۵۷۔

بلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا، اس مسئلہ پر اتفاق ہے^(۱)۔

مسجد کے دروازہ کے سامنے کھڑا کیا تو یہ بھی راستہ میں کھڑا کرنے کی طرح ہے، لہذا ضمان لازم ہوگا، اگر امام نے مسلمانوں کے لئے جانور کھڑے کرنے کے لئے کوئی جگہ مخصوص کر دی تو اس میں ضمان نہیں ہے، لہذا یہ کہ وہ سوار ہو۔

دوم - وہ حقوق جن میں سلامتی کی قید ہے:

۴۵ - یہ مباح حقوق ہیں، ان کی مثال یہ ہے: بیوی کو نامرمانی کی وجہ سے مارنا، اس مارنے میں اگر کوئی بلاکت یا نقصان ہو جائے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کا ضمان لازم ہوگا، حنابلہ کے نزدیک اس میں ضمان نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر اس مارنے میں سلامتی کا ظن غالب تھا تو ضمان نہ ہوگا^(۲)۔

امام نے جن جگہوں میں لوگوں کو چوپایے کھڑے کرنے کی اجازت دی ہے ان جگہوں میں اگر کوئی شخص چوپایے پر سوار ہو کر جا رہا ہے، یا کھینچ کر یا ہانک کر لے جا رہا ہے (اور چوپایے سے کسی کو نقصان پہنچ گیا) تو ضامن ہوگا، کیونکہ امام کی اجازت کی وجہ سے صرف کھڑا کرنے کا ضمان ختم ہوا ہے، لے جانے اور ہانکنے کا ضمان ختم نہیں ہوا ہے، یہ تمام فقہاء کے نزدیک ہے^(۱)۔

۴۶ - عام راستہ میں چلنے اور جانور لے جانے کی تمام لوگوں کو اجازت ہے، انجام کی سلامتی کی شرط کے ساتھ، لہذا جس چلنے اور جانور لے جانے کا نتیجہ سلامتی نہ ہو اس کی اجازت نہیں ہے، راستہ چلنے، یا جانور لے جانے سے اگر کسی کا نقصان ہو تو اس کا ضمان لازم ہوگا، لہذا یہ کہ ایسا نقصان ہو جس سے بچنا ممکن نہ ہو، لہذا جو شخص جانور پر سوار ہو کر جا رہا ہے اگر اس کے چوپایے نے کسی انسان کو پھیل دیا تو چوپایے کے ہاتھ، پیر سر، یا ٹکرانے سے جو نقصان ہوگا سوار اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ان افعال سے بچنا ممکن ہے۔

۴۷ - جس شخص نے عام راستہ میں کھودا، اگر کھودا کسی مصلحت کی وجہ سے نہ ہوگا تو کھودنے والے پر اس کھودنے سے ہونے والے نقصان کا ضمان لازم ہوگا، اور اگر مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر کھودا گیا اور اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا، اگر کھودنے والے نے سلطان کی اجازت سے کھودا تھا تو ضمان نہیں ہوگا اور اگر اس کی اجازت کے بغیر کھودا تھا تو ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ عام لوگوں کے حقوق کا نگران امام ہے تو اس کی اجازت ضروری ہے۔ یہ شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا مسلک ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک سلطان کی اجازت کے بغیر کھودنے کی صورت میں بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ جو کام مسلمانوں کے مفاد میں ہو اس کی اجازت دلائل ثابت ہے، شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے، مالکیہ نے بھی اجازت کی قید نہیں لگائی ہے، جس شخص نے اپنی ملکیت میں یا افتادہ

جانور کے پیر جھاڑنے، دم جھاڑنے سے جو نقصان ہو سوار اس کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اگر چوپایے کو راستہ میں کھڑا کر دیا تو اس کے پیر جھاڑنے سے بھی جو نقصان ہوگا وہ اس کا بھی ضامن ہوگا، کیونکہ شرعاً اجازت صرف گزرنے کی ہے، جانور کھڑا کرنے کی نہیں، ہاں بعض حنابلہ اور مالکیہ نے کہا ہے کہ کشادہ راستہ میں اگر بلا وجہ چوپایے کھڑا کیا تو اس میں ضمان نہیں، اگر چوپایے کو

(۱) جوہر الإطلیل ۱۹۰/۲، المغنی ۵۸۱/۵، ۵۰۳، الاختیار ۵۳/۲، المہذب ۱۵/۳

(۲) ابن ماجہ ۳۷۵/۵، ہدایہ ۱۱۷/۲، المغنی ۳۲۷/۸، التبصرہ ۳۲۹/۲، مع الجلیل ۵۵۶/۲، نہایہ المحتاج ۲۸/۸

(۱) البدائع ۲۷۲/۲، ہدایہ ۱۹۷/۳، المغنی المحتاج ۲۰۳-۲۰۵، المہذب ۱۹۵/۲، المغنی ۳۸۸/۸، التبصرہ ۳۵۱/۲-۳۵۳، مع الجلیل ۳۵۳/۳

بنائی پھر وہ دیوار گر پڑی تو ضمان نہیں ہے، اگر گرنے سے پہلے وہ دیوار راستے کی طرف جھک گئی، یا کسی انسان کی ملکیت کی طرف جھک گئی تو اگر دیوار بنانے والے کے لئے اس کا توڑنا ممکن نہ ہو اور نہ ہی اس نے توڑنا ترک کرنے میں کوئی کوتاہی کی، کیونکہ توڑنا اس کے بس میں نہیں تھا تو ضمان لازم نہ ہوگا، اور اگر اس کے لئے توڑنا ممکن تھا اور اس سے مطالبہ بھی کیا گیا پھر بھی اس نے نہیں توڑا تو ضامن ہوگا اور اگر اس سے توڑنے کا مطالبہ نہیں کیا گیا تو ضامن نہیں ہوگا (۱)۔

گھروں میں داخل ہونے میں اجازت کا اثر:

۵۰- کسی کے لئے دوسرے کے گھر میں بلا اجازت داخل ہونا جائز نہیں، اسی لئے جب داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اجازت لینا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا" (۲) (اے ایمان والو اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک اجازت نہ لے لو اور گھر والوں کو سلام نہ کر لو)۔ اگر اجازت دے تو داخل ہوگا اور اگر اجازت نہ دے تو لوٹ جائے گا۔

چوری کی سزا میں اجازت لے کر گھروں میں داخل ہونے کا اثر پڑتا ہے، کیونکہ دخول کی اجازت کو حد ساقط کرنے والا شبہ قرار دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اجازت کی بنا پر گھر "حرز" ہونے سے خارج ہو گیا، نیز اس لئے کہ جب اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ کو یا گھر کا ایک فرد بن گیا، اب کوئی چیز لے

زمین میں کنواں کھودا اس پر بالاتفاق ضمان نہیں ہے (۱)، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ گڈھے میں گرنے والا اگر بھوک سے یا غم سے مرجائے تو گڈھا کھودنے والے پر ضمان نہیں ہوگا، بھوک سے مرنے کی صورت میں امام ابو یوسف بھی امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں، لیکن اگر غم کی وجہ سے وفات ہوئی تو امام ابو یوسف کھودنے والے پر ضمان لازم قرار دیتے ہیں۔

۴۸- جس شخص نے مسلمانوں کے راستہ کی طرف چھبہ نکالا، یا پرنا لہ نصب کیا، یا چبوترہ بنایا، یا پتھر، یا لکڑی، یا خر بوزہ کا چھلکا رکھا، یا پانی بہایا، اور اس کی وجہ سے کوئی انسان پھسل گیا تو جو نقصان ہوگا کرنے والا اس کا ضامن ہوگا، یہ حنابلہ، حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے (۲)، مالکیہ کے نزدیک (۳) اگر راستہ میں کوئی چیز رکھی ہے، مثلاً خر بوزہ کے چھلکے، یا پانی بہایا تو اس سے ہونے والے نقصان کا ضامن ہوگا، اور اگر کسی نے بارش کے لئے پرنا لہ نصب کیا، اسے سڑک کی طرف لگایا، پھر ایک مدت کے بعد وہ پرنا لہ کسی انسان کے سر پر گر پڑا جس سے وہ شخص مر گیا، یا مال پر گر گیا جس سے مال ضائع ہو گیا تو کوئی ضمان نہیں، کیونکہ بارش کی وجہ سے پرنا لہ لگانا ایسا عمل ہے جس کی اجازت ہے۔

۴۹- جس نے ایسی دیوار تعمیر کی جو سڑک کی طرف جھکی ہوئی ہے، اس دیوار کے گرنے سے کوئی چیز ضائع ہوگئی تو اس میں ضمان ہے اور اگر اس نے سیدھی دیوار بنائی، یا اپنی ملکیت کی طرف جھکی ہوئی دیوار

(۱) البدائع ۲/۷، ۲۷۸، ہدایہ ۳/۱۹۳، اقبصرہ ۳/۳۶۷، المشرح الصغیر

۳/۳۸۳ طبع الحنفی، معنی المحتاج ۳/۸۳-۸۵، المغنی ۷/۸۲۳-۸۲۴۔

(۲) المغنی ۷/۸۳۰، البدائع ۷/۲۷۸-۲۷۹، الاقتیاد ۵/۵۵، معنی المحتاج

۳/۸۵۔

(۳) اقبصرہ ۳/۳۲۷۔

(۱) المغنی ۷/۸۲۷، معنی المحتاج ۳/۸۶، ہدایہ ۳/۱۹۵، اقبصرہ

۳/۳۲۷۔

(۲) سورہ نور ۲۷۔

عقود میں اجازت کا اثر:

۵۲- اصل یہ ہے کہ جس کو تصرفات کی اجازت دی گئی ہے اس کا نفع بخش تصرف نافذ ہوگا، مثلاً تصرف کی اجازت یافتہ بچہ کا تصرف ان لوگوں کے نزدیک جو بچہ کے تصرف کو جائزتر اردیتے ہیں، ضرر رساں تصرفات درست نہیں ہوتے، خواہ اجازت سے کئے جائیں، اسی لئے بچے کا تمہرے کسی کو کوئی چیز دینا (بلا معاوضہ) درست نہیں ہے۔

جو بچہ باشعور ہو چکا ہے اور اسے تصرفات کی اجازت دے دی گئی ہے اس کو وہی اختیارات ہیں جو اختیارات بالغ شخص کو ہیں لیکن باشعور بچے کو اجازت دینے کی درستگی اسی وقت ہوگی جب کہ بچہ یہ سمجھتا ہو کہ فروخت کرنے سے فروخت کنندہ کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے اور خریداری سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اور معمولی دھوکے اور بڑے دھوکے میں تمیز کر سکتا ہو^(۱)۔

۵۳- جس عقد کی اجازت دی گئی ہے تصرف کا حق اسی عقد تک محدود رہے گا، مثلاً وکالت، شرکت، قراض (مضاربت) میں وکیل، مضارب اور شریک کو اسی تصرف کا اختیار ہوگا جس کی اجازت انہیں دی گئی ہے، جس شخص کو فروختگی کا یا عقد نکاح کا یا کسی اور عقد کا وکیل بنایا گیا ہے اسے اسی دائرے میں تصرف کا اختیار ہوگا، کوئی ایسا عقد کرنے کا اختیار نہ ہوگا جو دائرہ اجازت میں نہیں آتا ہے۔

ان لوگوں کو جن عقود کی اجازت دی گئی ہے انہیں انجام دینے کے بعد عقود سے پیدا ہونے والے حقوق کس کو حاصل ہوں گے؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ عقد شرکت میں یہ حقوق دونوں شریکوں کو حاصل ہوں گے، عقد مضاربت میں رب المال کو حاصل

(۱) الموطاب ۵/۶، ۱۲۱، الاختیار ۲/۱۰۱، ۱۰۲، ابن ماجہ ۵/۱۱۳، البدائع (۱) ۷/۱۹۳-۱۹۵، مغنی المحتاج ۲/۹۹، اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۲/۲۹۷۔

تو وہ خیانت کرنے والا ہوگا، چوری کرنے والا نہیں ہوگا^(۱)۔ مگر فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا چیز چوری شمار ہوگی اور کیا چیز چوری شمار نہ ہوگی؟ اس کی تفصیل ”سرتہ“ کی اصطلاح میں ہے۔

۵۱- جرم اور ضمان میں بھی اجازت لے کر گھر میں داخل ہونے کا اثر پڑتا ہے، اسی سلسلے کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کے گھر میں اجازت لے کر داخل ہوا، اور صاحب مکان کے کتے نے اسے کاٹ لیا تو حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق صاحب مکان ضامن ہوگا^(۲)، کیونکہ مالک مکان کتے کو نہ روک کر اس شخص کی ہلاکت کا سبب بنا، اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، شافعیہ کا ایک قول حنفیہ کے مطابق ہے۔

اسی طرح جس نے اپنے گھر میں کنواں کھودا اور کوئی شخص مالک مکان کی اجازت سے گھر میں داخل ہوا اور کنویں میں گر پڑا تو مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک صاحب مکان پر ضمان نہیں ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر کنواں کھلا ہوا ہے اور داخل ہونے والا بیٹا ہے، کنویں کو دیکھ رہا ہے تو ضمان نہیں اور اگر داخل ہونے والا شخص ماہیٹا ہے یا کنواں تاریکی میں ہے، نظر نہیں آ رہا ہے تو حنابلہ کے یہاں ضمان لازم ہے، شافعیہ کا بھی زیادہ قوی قول یہی ہے، شافعیہ کے دوسرے قول میں مطلقاً ضمان نہیں^(۳)۔

اس کی تفصیل ”جناہ“ کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) المغنی ۸/۵۳، البدائع ۷/۷۳، مغنی المحتاج ۲/۷۳، الہرب ۲/۲۸۱، لشرح المغیر ۲/۲۸۳، طبع دار المعارف۔

(۲) المغنی ۸/۳۳۸، البدائع ۷/۷۳، الہرب ۲/۱۹۳، مخ الجلیل ۳/۵۳۔

(۳) المغنی ۷/۸۲، مخ الجلیل ۳/۵۳، مغنی المحتاج ۲/۸۳، الزیلعی ۶/۱۲۵، البدائع ۷/۲۷۷، ۲۷۷۔

مہر کا مطالبہ کیا جائے گا^(۱)۔

۵۴- کبھی شریعت کی اجازت مالک کی اجازت کے قائم مقام ہو جاتی ہے، لہذا مالک کے اجازت نہ دینے کے باوجود عقد درست ہو جاتا ہے، مثلاً کسی کے ذمہ دوسرے کا دین (مالی مطالبہ) ہو اور وہ شخص نہ دین ادا کرتا ہونہ اپنا مال فروخت کر کے ادا کرنے پر آمادہ ہو تو قاضی اگر چاہے تو اس کا دین ادا کرنے کے لئے اس کی اجازت کے بغیر اس کا مال فروخت کر دے اور اگر چاہے تو اسے تعزیر کرے اور قید کر دے یہاں تک کہ وہ شخص مال فروخت کر دے^(۲)۔

۵۵- کسی نے اگر دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کیا، مثلاً کسی فضولی نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ تصرف مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا اور تصرف کے بعد ملنے والی اجازت تصرف سے پہلے کی وکالت کی طرح ہوگی اور وکالت اجازت ہے، شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک رائے میں یہ تصرف (فروختگی) باطل ہوگا^(۳)۔

۵۶- جن عقود کو مالک خود انجام دیتا ہے ان میں مالک کی اجازت سے کبھی اجازت یافتہ شخص چیز کا مالک بن جاتا ہے، خواہ یہ مالک بنانا کسی چیز کے بدل میں ہو، مثلاً قرض میں، یا بلا عوض کے ہو، مثلاً ہبہ اور عین کی وصیت میں اور کبھی اس اجازت کے نتیجے میں اجازت یافتہ شخص کو منفعت کا مالک بنا دیا جاتا ہے، یا نفع اٹھانے کا حق مل جاتا ہے، مثلاً اجارہ اور عاریت میں یا وضع سے نفع اٹھانے کا مالک بنانے میں جیسا کہ عقد نکاح میں ہوتا ہے، اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

(۱) البدائع ۶/۳۳۳، امہدب ۱/۳۶۳، نکتی الارادات ۲/۳۰۸، شرح الصغیر ۲/۱۸۳ طبع المجلس، تبیین الحقائق للربیع ۲/۲۵۶-۲۵۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/۸، جوہر الاکلیل ۲/۳، البدائع ۳/۱۷۷۔
(۳) المغنی ۲/۲۲۷، الدسوقی ۳/۱۲۔

ہوں گے^(۱)۔ وکیل کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ ذمہ داری مؤکل پر ہوتی ہے، حقوق بھی اسی کی طرف لوٹتے ہیں، وکیل خاص کے بارے میں مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے لیکن وکیل عام میں مالکیہ کے نزدیک مطالبہ وکیل سے ہوگا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عقد کی نسبت مؤکل کی طرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وکیل اسے اپنی طرف منسوب کرتا ہے، مثلاً فروختگی، خریداری، اجارہ وغیرہ، ان کے حقوق عقد کرنے والے کی طرف لوٹتے ہیں، لہذا ان عقود میں حقوق وکیل کی طرف لوٹیں گے اور ذمہ داریاں بھی اسی پر عائد ہوں گی، ان حقوق میں وکیل کی حیثیت مالک کی طرح ہوگی اور مالک اجنبی کی طرح ہوگا، یہاں تک کہ وکیل کے فروخت کردہ مال کی قیمت کا مطالبہ مؤکل (مالک مال) خریدار سے نہیں کر سکتا اور اگر خریدار کے قبضہ میں جانے کے بعد فروخت کردہ مال پر کسی کا استحقاق ثابت ہو تو خریدار ادا کردہ قیمت کا مطالبہ وکیل سے کرے گا، مؤکل سے نہیں۔

اور جس عقد میں مؤکل کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس کے حقوق مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں، مثلاً نکاح، طلاق، خلع، مال کے بدلے میں آزاد کرنا، ان تمام عقود میں حقوق مؤکل کو حاصل ہوتے ہیں اور ذمہ داریاں بھی اسی پر عائد ہوتی ہیں، وکیل کی حیثیت ان عقود میں محض سفیر اور ترجمان کی ہوتی ہے، یہاں تک کہ نکاح میں شوہر کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ شوہر ہی سے مطالبہ کیا جائے گا ہاں اگر وکیل مہر کا ضامن بنا ہو تو ہر بنائے ضمان اس سے

(۱) البدائع ۶/۶۵، ۱۱۳، ۱۱۵، نکتی الارادات ۲/۳۲۶، ۳۳۷، جوہر الاکلیل ۲/۱۱۸، ۱۷۷، امہدب ۱/۳۵۳-۳۵۴، ۳۰۰، طبع دار المعرفہ بیروت۔

استہلاک میں اجازت کا اثر:

۵۷- اجازت کبھی اصل چیز اور اس کے منافع دونوں کے استعمال کی ہوتی ہے، شارع کی طرف سے اس طرح کی اجازت سے حقیقی استیلاء سے ملکیت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، مثلاً سمندر کے شکار کی اجازت، غیر حرم میں خشکی کے شکار کی اجازت، اسی ذیل میں پانی، گھاس اور آگ بھی آتے ہیں، یہ وہ تین مشترک اشیاء ہیں جن کے بارے میں حدیث میں صراحت ہے کہ "المسلمون شرکاء فی ثلاث: فی المال و الکلا و النار" (۱) (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، گھاس اور آگ میں)۔

بندوں کی طرف سے ایک دوسرے کو استہلاک (استعمال) کی اجازت کے مختلف اثرات پڑتے ہیں، کبھی تو اس سے عوض کے ذریعہ ملکیت حاصل ہوتی ہے، مثلاً روٹی، دراہم اور دنانیر قرض پر دینا (۲)، کبھی بغیر عوض ملکیت حاصل ہوتی ہے، جیسے کھانے پینے کی چیزیں، دراہم و دنانیر بہہ کرنا (۳)۔

کبھی کبھی استہلاک کی اجازت کا مطلب مالک بنانا نہیں ہوتا بلکہ صرف اباحت ہوتی ہے، مثلاً ضیافتوں، خوشی اور غمی کی تقریبات میں (۴)۔

جرائم میں اذن کا اثر:

۵۸- اصل یہ ہے کہ خون کے معاملات اباحت کا محل نہیں ہیں،

اجازت کی بنا پر خون کرنا جائز نہیں ہو جاتا، اذن اگر معتبر ہو تو اس سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے، مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا: مجھے قتل کر دیجئے، چنانچہ اس نے قتل کر دیا تو اجازت کے شبہ کی بنا پر قصاص ساقط ہو جائے گا، یہ حنفیہ، حنابلہ کا مسلک، شافعیہ کا زیادہ قوی قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے، مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال قید میں رکھا جائے گا۔

دیت (خون بہا) واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک دیت واجب ہوگی، مالکیہ اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے (۱)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا: "میرا ہاتھ کاٹ دو" چنانچہ اس شخص نے ہاتھ کاٹ دیا تو کاٹنے والے پر ضمان لازم نہیں، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے اور شافعیہ کا قول اظہر ہے، بلقیسی نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، مالکیہ نے بھی کہا ہے کہ: اس شخص کو سزا دی جائے گی لیکن اس پر قصاص نہیں ہے (۲)۔ اس مسئلہ کی تفصیلات "جنایت" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

۵۹- کسی شخص نے کسی انسان کو حکم دیا کہ وہ دوسرے انسان کو قتل کرے، چنانچہ اس نے قتل کر دیا تو اگر یہ حکم دینا جبر و اکراہ کے بغیر ہو تو مامور پر قصاص لازم ہے، حکم دینے والے پر قصاص لازم ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔

اگر مجبور کرنے والے نے جبر و اکراہ کے ساتھ حکم دیا ہو تو حکم دینے

(۱) ابن ماجہ ۵/۳۶۳ طبع سوم بولاق معنی المحتاج ۱۱/۵۰، منتہی الارادات

۳/۵۷۳، مع الجلیل ۳/۳۲۶-۳۲۷، لوطاب ۶/۲۳۵، ۲۳۶-۲۳۷

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶۹۳، حدیث: "المسلمون شرکاء....." کی روایت

مسند میں امام احمد اور ابو داؤد نے ایک مہاجر سے کی ہے ابن حجر نے کہا اس کے رجال ثقہ ہیں (مسند احمد ۵/۳۶۳، سنن ابو داؤد ۳/۲۹۶ طبع المطبع الانصاریہ بیروت، انیسویں المجلد، طبع حنفی)۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۲۱۵، معنی المحتاج ۱۱/۱۱۹، قواعد الاحکام فی مصالح الامام ۲/۴۳-۴۴

(۳) بدائع الصنائع ۶/۱۱۷

(۴) لوطاب ۳/۲۲۳، منتہی الارادات ۳/۸۹۳، قلیوبی ۳/۲۹۸

کبھی انتفاع کی اجازت دینے سے صرف نفع اٹھانے کا حق ثابت ہوتا ہے، مثلاً شاہراہ عام سے نفع اٹھانا، پانی کے عمومی نالے سے فائدہ اٹھانا، ان چیزوں میں انتفاع کی اجازت کے ساتھ یہ شرط ہے کہ شاہراہ عام، نالہ وغیرہ اس استعمال سے خراب نہ ہوں^(۱)۔

۶۲- اگر انتفاع کی شکل یہ ہو کہ بندوں نے ایک دوسرے کو نفع اٹھانے کی اجازت دی ہو تو اگر یہ اجازت کسی عقد (معاہدہ) کے بغیر ہو تو اس سے ملکیت نہیں آتی ہے، مثلاً کسی خاص راستہ یا خاص نالی کے مالک نے دوسرے کو اس راستہ پر چلنے، یا اس نالی میں پانی گرانے کی اجازت دی، اور اجازت یافتہ شخص نے اگر اس راستہ یا نالی کا غلط استعمال کیا جس سے اسے نقصان پہنچا تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔

۶۳- اگر نفع اٹھانے کی اجازت کسی عقد کے نتیجے میں حاصل ہوئی ہو، مثلاً اجارہ، یا اعارہ (عاریت پر دینے) کے ذریعہ تو فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عقد اجارہ سے منفعت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، لہذا اجارہ پر لینے والے کو اختیار ہے کہ اس چیز کی منفعت خود وصول کرے، یا دوسرے کو اجارہ پر دے کر اسے منفعت کا مالک بنا دے۔

عقد اعارہ سے منفعت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ عقد اعارہ سے مالک کی اجازت کے بغیر منفعت کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، لہذا عاریت پر لینے والا مالک کی اجازت کے بغیر وہ چیز کسی دوسرے کو نفع اٹھانے کے لئے نہیں دے سکتا، صرف وہ خود منفعت حاصل کر سکتا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عاریت پر دینے سے ملک منفعت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہذا عاریت پر لینے والا وہ چیز کسی دوسرے کو عاریت پر دے سکتا ہے۔

۶۴- اس طرح کے عقود (اجارہ، اعارہ وغیرہ) میں اگر نفع اٹھانے

(۱) معنی المحتاج ۲/۳۷۰۔

والے پر قصاص لازم ہے، مامور پر قصاص ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حنابلہ، مالکیہ کا مسلک، شافعیہ کا صحیح قول اور حنفیہ میں سے امام زفر کا قول یہ ہے کہ مامور کا قتل کیا جائے گا، کیونکہ اس نے خود قتل کیا ہے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی پر قصاص نہ ہوگا، مذہب حنفی کا قول معتمد یہ ہے کہ مامور کو قتل نہیں کیا جائے گا^(۱)۔

زیر بحث موضوع میں بہت سی تفصیلات ہیں (دیکھئے: اکراہ، قتل، جنایہ کی اصطلاح)۔

۶۰- جس شخص نے اپنی جان، یا آبرو، یا مال کے تحفظ میں کسی دوسرے کو قتل کیا اس پر قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ انہیں اپنی ذات کی طرف سے دفاع کی اجازت ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ قتل کرنے کے سوا تحفظ کا کوئی اور راستہ نہ رہا ہو^(۲)۔

نفع اٹھانے میں اذن کا اثر:

۶۱- انتفاع اگر شارع کی اجازت سے ہو تو کبھی اس سے حقیقی استیلاء کے ذریعہ ملکیت آتی ہے، مثلاً شکار کے ذریعہ مباح (غیر مملوک) حیوان کا مالک بننا، احیاء (قابل کاشت بنانا) کے ذریعہ افتادہ زمین کا مالک بننا۔

کبھی اس سے سبقت کرنے والے کو خصوصیت حاصل ہوتی ہے، مثلاً نماز، یا اعتکاف کے لئے مساجد کی نشست گاہوں کی طرف سبقت کرنا، مدارس، رباطوں اور بازاروں کی نشست گاہوں کی طرف سبقت کرنا۔

(۱) الاختیار ۲/۱۰۸، منہج الارادات ۳/۲۷۳، المہذب ۲/۱۷۸، المواعظ مع

حاشیہ لکھنؤ ۲/۲۳۲۔

(۲) معنی المحتاج ۲/۱۵۳، ابن ماجہ ۱۵/۳۶۲، المغنی ۸/۳۲۹ اور اس کے بعد

کے صفحات، التیسر ۳/۳۵۷۔

حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی زمین کسی کو کاشت کرنے کے لئے عاریت پر دی تو عاریت پر دینے والے کی ذمہ داری ہے کہ فصل کٹنے تک عاریت کو باقی رکھے اور اگر کوئی زمین مردہ دن کرنے کے لئے عاریت پر دی تو دن شدہ لاش کے اثرات باقی رہنے تک عاریت سے رجوع نہیں کر سکتا۔

مالکیہ کے نزدیک جو چیز ایک خاص مدت تک کے لئے عاریت پر دی گئی ہو اسے وقت ختم ہونے سے پہلے واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر مطلق عاریت ہو جس میں کوئی مدت مقرر نہیں کی گئی ہے تو بھی اسے اتنی مدت کے لئے چھوڑے رکھنا ضروری ہے جتنی مدت میں لوگ اس جیسی چیز سے نفع اٹھاتے ہوں^(۱)۔

اور اگر تصرف کرنے کی اجازت ہو، جیسا کہ وکالت، شرکت اور مضاربت میں ہوتا ہے تو معزول کرنے سے اجازت ختم ہو جاتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اجازت دئے ہوئے شخص کو معزولی کا علم ہو جائے اور وکالت سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔

موت، جنون مطبق، مؤکل پر پابندی سے اسی طرح جس چیز کا وکیل بنایا گیا ہے، اس کے بلاک ہونے سے، اسی طرح اگر مؤکل خود وہ تصرف کر لے جس کے لئے وکیل بنایا تھا، یا وکیل مرد ہو کر دارالخرب چلا جائے تو بھی اجازت ختم ہو جاتی ہے۔

اسی طرح متولی وقف اور وصی رجوع کرنے، خیانت کرنے اور عجز کی بنا پر معزول ہو جاتے ہیں^(۲)۔

والا انتفاع کے دائرہ اجازت سے باہر قدم نکالتا ہے، یا اس چیز کے بارے میں کوتاہی کرتا ہے جس سے اس چیز کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو نقصان کا ضامن ہوتا ہے^(۱)۔ اس مسئلہ میں کافی تفصیل ہے جسے ”ضمان“ کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

إذن کا خاتمہ:

۶۵- اجازت اگر شارع کی طرف سے ہو تو وہ ختم نہیں ہوتی، اس کے ختم ہونے کا تصور نہیں ہے، کیونکہ مباح اموال میں شارع کی اجازت کی بنا پر انسان قابض ہو کر اس چیز کا مستقل مالک ہو جاتا ہے۔

جہاں تک بندوں کے ایک دوسرے کو اجازت دینے کا معاملہ ہے تو اگر یہ نفع اٹھانے کی اجازت ہے اور انتفاع کی یہ اجازت عقد لازم، مثلاً اجارہ سے حاصل ہوئی ہے تو عقد کی مدت ختم ہونے سے یہ اجازت ختم ہوگی، یا اجازت کی مدت میں اجازت کے مطابق کام کے مکمل ہونے پر اجازت ختم ہوگی۔

اور اگر انتفاع کی اجازت کسی عقد جائز سے حاصل ہوئی، مثلاً عاریت سے تو عاریت پر دینے والا جس وقت رجوع کر لے اجازت ختم ہو جائے گی، خواہ عاریت مطلق ہو، یا کسی خاص وقت تک کے لئے عاریت پر دی گئی ہو، کیونکہ یہ باحت ہے (مالک بنانا نہیں ہے) یہ مسلک حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے، لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی زمین ایک خاص وقت تک کے لئے عاریت پر دی گئی اور عاریت لینے والے نے اس زمین میں درخت لگائے، یا عمارت بنوائی اور یہ درخت، یا عمارت اس زمین پر برقرار ہے تو مقررہ وقت سے پہلے عاریت سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔

(۱) معنی الحجاج ۲/ ۲۷۰، ۲۷۳، ۳۵۹، المغنی ۵/ ۲۲۹، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۶، الجوامع ۲/ ۱۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۱۶، ۱۱۲، ۳۸۵، ابن ماجہ ۳/ ۳۹۶، ۱۰۸/ ۵، ۱۰۹، معنی الحجاج ۲/ ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۱۵، ۲۳۱، ۳۱۹، الدرر السنی ۳/ ۳۹۶، منشی الارادات ۲/ ۳۹۸، ۳۰۵، ۳۰۷، جوہر الاکلیل ۲/ ۱۳۲۔

(۱) معنی الحجاج ۲/ ۲۶۳، منشی الارادات ۲/ ۳۹۶، المغنی ۵/ ۲۷۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۳، اشرح الصغیر ۲/ ۲۰۵، طبع المجلس۔

تراجم فقہاء

جلد ۲ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

کی شہادت دی ہے کہ ”بصرہ میں آغاز اسلام سے لے کر ہمارے اس وقت تک کوئی ایسا تقاضی عہدہ قضاء پر فائز نہیں ہوا جو عیسیٰ بن ابان سے زیادہ فقیہ ہو“۔

بعض تصانیف: ”کتاب العلیل“ فقہ میں، ”کتاب الحج“، اور ”کتاب الشهادات“۔

[الجواهر المضية ۱/۴۰۱؛ الفوائد اہیہ ص ۱۵۱؛ كشف الظنون ۱۴۳۱، ۱۴۳۰؛ معجم المؤلفین ۸/۱۸]

ابن ابی حاتم (۲۴۰-۳۲۷ھ)

یہ عبد الرحمن بن محمد ابی حاتم بن ادریس، شیخ الاسلام، ابو محمد تمیمی حنظلی رازی ہیں، ”رے“ کے ایک محلہ ”درب حنظله“ کی طرف نسبت سے حنظلی کہلاتے ہیں، بڑے حفاظ حدیث میں سے ہیں، انہوں نے علم حدیث کی طلب میں اپنے والد کے ساتھ اور ان کے بعد مختلف شہروں کا سفر کیا، اور عالی سندیں حاصل کیں۔ انہوں نے حدیث ابوسعید اشج، ابن واره اور ابو زرعد سے سنی اور دوسرے بہت سے لوگوں سے مختلف علاقوں میں احادیث سنیں، اور خود ان سے بہت سے لوگوں نے روایت کی۔ اسماء الرجال کے امام تھے۔ ابو الولید باجی نے کہا: ابن ابی حاتم ثقہ حافظ ہیں۔

بعض تصانیف: ”الجرح والتعديل“ یہ کتاب حفظ (حدیث ورجال) میں ان کے امتیاز اور پختگی کے مقام پر فائز ہونے کی دلیل ہے، ”التفسیر“ کئی جلدوں میں، اور ”الرد علی الجہمیة“، اسی طرح فقہ اور اختلاف صحابہ و تابعین پر بھی کتابیں لکھیں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۳/۴۶؛ طبقات الخنابلہ ۲/۵۵؛ الأعلام للزکری [۹۹/۴]

الف

ابراہیم نخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۷ میں گزر چکے۔

ابراہیم الوائلی (?-۱۱۹ھ)

یہ ابراہیم بن عبد اللہ بن ابراہیم بن سیف وائلی نجدی، حنبلی عالم اور فقیہ ہیں، ان کا اصل وطن نجد ہے، اور انہوں نے جاز میں سکونت اختیار کی، وہ اپنے زمانہ میں مذہب حنبلی کے مرجع تھے، ان کی ولادت اور وفات مدینہ میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ”العذب الفاض شرح عمدة كل فارض“ اور ”عمدة كل فارض“ شیخ صالح بن حسن (متوفی ۱۱۲۱ھ) کی تصنیف ہے جو ”الغیة القرائض“ کے نام سے مشہور ہے۔

[معجم المؤلفین ۱/۵۰؛ ایضاً المکنون ۴/۱۴۳]

ابن ابان (?-۲۲۱ھ)

یہ عیسیٰ بن ابان بن صدقہ، ابو موسیٰ، بغداد کے باشندے ہیں، حنفی فقیہ اور اصولی ہیں، انہوں نے امام محمد بن الحسن سے فقہ سیکھی، اور ان کے دامن فیض سے پورے طور پر وابستہ ہو گئے، اور خود ان سے امام طحاوی کے استاذ تقاضی عبد الحمید نے فقہ سیکھی، اچھے حافظ حدیث تھے، قضاء کے عہدے پر مامور ہوئے اور تا وفات اس عہدے پر فائز رہے۔ بلال بن یحییٰ نے ان کے بارے میں یہ کہتے ہوئے علم و فضل

ابن ابی شیبہ

تراجم فقہاء

ابن الأشیر

ابن ابی شیبہ (۱۵۹-۲۳۵ھ)

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۹۳: شذرات الذہب ۲/۱۹۵: البدایہ

والنہایہ ۱۱/۱۸۴: الأعلام للکلی ۱/۱۸۲]

یہ عبداللہ بن محمد بن ابراہیم بن عثمان، ابوبکر، عیسیٰ ہیں، کوفہ کے باشندہ تھے، حدیث اور دوسرے فنون میں امامت کا مقام رکھتے تھے، وہ حدیث کے اچھے حافظ اور اس کی کثرت سے روایت کرنے والے تھے، انہوں نے شریف بن عبد اللہ، سفیان بن عیینہ، عبد اللہ بن مبارک اور ان کے طبقہ کے دوسرے لوگوں سے حدیث سنی، اور ان سے امام بخاری و مسلم اور احمد بن حنبل اور دوسرے محدثین نے روایت کی ہے۔ متوکل علی اللہ کے دور خلافت میں بغداد تشریف لائے، تو لوگوں نے ان کی مجلس میں حاضر ہونے والوں کا اندازہ تیس ہزار (۳۰۰۰۰) لگایا۔ ابوزرعہ رازی فرماتے ہیں: ”میں نے ابوبکر بن ابی شیبہ سے بڑا حافظ حدیث نہیں دیکھا۔“

بعض تصانیف: ”المسند“، ”الأحكام“ اور ”التفسیر“۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۸۴: شذرات الذہب ۲/۸۵: تاریخ بغداد

۱۰/۶۶: معجم المؤمنین ۶/۱۰۷]

ابن ابی عاصم (۲۰۶-۲۸۷ اور ایک قول ۲۸۹ھ)

یہ احمد بن عمرو النبیلی، ابوبکر، شیبانی بصری، قاضی صہبان ہیں، وہ امام، حافظ حدیث، فقیہ ظاہری اور صالح و پرہیزگار تھے، انہوں نے حدیث کے سلسلہ میں دور دراز کے اسفار کئے، ان کا مذہب یہ تھا کہ نصوص کے ظاہر کو لیا جائے اور قیاس کو ترک کیا جائے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی کتابیں زنجی فتنہ میں ضائع ہو گئیں تو انہوں نے اپنے حافظہ سے پچاس ہزار حدیثیں دوبارہ لکھیں۔

بعض تصانیف: ”المسند الكبير“، ”الاحاد والمثنائی“،

”السنة“ اور ”الذیات“۔

ابن ابی یسلی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی مریم:

دیکھئے: نصر بن علی بن محمد الأشیر ازی۔

ابن ابی ملیکہ (؟-۱۱۷ اور ایک قول ۱۱۸ھ)

یہ عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ، ابوبکر، اور ایک قول: ابو محمد، تمیمی مکی ہیں، ثقہ، تابعی، کثیر الحدیث ہیں، وہ حرم کے امام اور شیخ اور امانت دار مؤذن تھے، انہوں نے تیس صحابہ کو پایا اور ان سے حدیث شریف کی روایت کی۔ حضرت عبد اللہ بن زبیر نے انہیں طائف کا قاضی بنایا۔

[تہذیب التہذیب ۵/۳۰۶: شذرات الذہب ۱/۱۵۳: الأعلام

۲/۲۳۶]

ابن ابی موسیٰ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۸ میں گذر چکے۔

ابن الأشیر (۵۴۴-۶۰۶ھ)

یہ مبارک بن محمد بن محمد بن عبد الکریم، ابو السعادات، مجد الدین شیبانی جزری ہیں، ابن الأشیر کے نام سے مشہور ہیں، ان کی ولادت اور نشوونما ”جزیرہ ابن عمر“ میں ہوئی، مشاہیر علماء اور بڑے شرفاء میں

ابن تیمیہ

تراجم فقہاء

ابن حبان

سے تھے، وہ بڑے فاضل اور خطوط نگاری میں ماہر تھے، ممتاز ترین رؤساء میں تھے، مختلف عہدوں پر فائز ہوئے، حاکم موصل سے وابستہ ہو گئے اور دیوان انشاء کے سر بنے، ایک مرض لاحق ہونے کی وجہ سے ان کے دونوں ہاتھ پیر بیکار ہو گئے، لکھنا ممکن نہ رہا تو وہ اپنے گھر میں خلوت گزریں ہو گئے، کہا جاتا ہے کہ ان کی ساری تصانیف ان کے زمانہ مرض کی یادگار ہیں، طلبہ کو املاء کرا کے یہ کتابیں لکھیں۔

بعض تصانیف: ”النهاية في غريب الحديث“، ”جامع الأصول في أحاديث الرسول“، اور ”الإيضاح في الجمع بين الكشاف والكشاف“، تفسیر میں۔

[طبقات الشافعية ۵/۱۵۳: بغية الوعاة ۲/۲۷۷: لأعلام للدررکلی ۶/۱۵۲]

ابن تیمیہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری:

دیکھئے: محمد بن جریر الطبری۔

ابن الجوزی (۵۰۸-۵۹۷ھ)

یہ عبد الرحمن بن علی بن محمد الجوزی، ابو الفرج ہیں، ان کی نسبت ”جوزی“ بصرہ کے محلہ ”جوز“ کی طرف ہے، ان کے اجداد میں سے کوئی شخص وہاں آباد تھا، یہ قریشی ہیں، ان کا سلسلہ نسب حضرت ابو بکر صدیقؓ تک پہنچتا ہے، بغداد کے باشندے اور مسلک حنبلی تھے۔ فقہ، تاریخ، حدیث اور ادب میں اپنے زمانہ کے علامہ تھے، اپنے مؤثر وعظ کے ذریعہ انہوں نے شہرت پائی، خود خلیفہ ان کی مجلسوں میں

حاضر ہوتا تھا، کثیر تصانیف تھے۔

بعض تصانیف: ”تلبیس إبليس“، ”الضعفاء والمتروكين“ اور ”الموضوعات“ یہ دونوں کتابیں حدیث میں ہیں۔

[الذیل علی طبقات الحنابلة ۱/۳۹۹-۳۲۳: الأعلام للدررکلی ۴/۸۹: البدایہ والنہایہ ۳/۲۸: مرآة الزمان ۸/۴۸۱]

ابن الحجاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد (؟-۴۰۳ھ)

یہ حسن بن حامد بن علی بن مروان، ابو عبد اللہ، الوراق، بغدادی ہیں، حنابلہ کے زمانہ میں ان کے امام اور ان کے مدرس اور مفتی تھے، انہوں نے ابو بکر بن مالک، ابو بکر بن الشافعی، ابو بکر انجاد اور دوسرے لوگوں سے حدیث کی سماعت کی، یہ قاضی ابو یعلیٰ انفراء کے استاذ ہیں۔ اپنی مجلس کا افتتاح قرآن پڑھ کر کرتے، پھر درس دیتے، پھر اپنے ہاتھ سے لکھتے اور اس کی اجرت سے اپنی روزی حاصل کرتے، اس لئے ان کا نام ابن حامد الوراق پڑ گیا۔ مکہ سے واپس لوٹتے ہوئے ”واقصہ“ کے قریب ان کا انتقال ہو گیا۔

بعض تصانیف: ”الجامع“ فقہ حنبلی میں، تقریباً ۴۰۰ جلدوں میں ہے، ”شروح أصول المبین“ اور ”أصول الفقه“۔ [طبقات الحنابلة ۲/۱۷۱: انجوم الزہرہ ۲/۲۳۲: لأعلام للدررکلی ۲/۲۰۱]

ابن حبان (؟-۳۵۴ھ)

یہ محمد بن حبان بن احمد بن حبان، ابو حاتم، البستی ہیں، بھتان کے شہر ”بست“ کی طرف نسبت ہے، طلب علم کے سلسلہ میں انہوں نے

ابن حبیب

تراجم فقہاء

ابن الزبیر

مختلف ممالک کا سفر کیا، آپ محدث، مؤرخ، طب اور علم نجوم میں ماہر تھے، پہلے ”سمرقند“ پھر ”نسا“ کے قاضی رہے۔ ابن السمعانی فرماتے ہیں: ”وہ اپنے زمانہ کے امام تھے۔“

بعض تصانیف: ”المسند الصحيح على التقاسيم والأشواع“ یہ کتاب صحیح ابن حبان کے نام سے مشہور ہے اور نون حدیث میں ہے، ”روضۃ العقلاء“ ادب میں، ”الثقات“ نون رجال حدیث میں، اور ”وصف العلوم وأنواعها“۔

[طبقات الشافعية ۱۴۱/۲: الأعلام للزركلي ۶/۶: ۳۰۶: تذكرة

الحفاظ ۱۲۵/۳: شذرات الذهب ۱۶/۳]

ابن حبیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گزر چکے۔

ابن حجر الہیتمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گزر چکے۔

ابن حجر العسقلانی (۷۷۳-۸۵۲ھ)

یہ احمد بن علی بن محمد، شہاب الدین، ابو الفضل کنانی عسقلانی ہیں، ان کی ولادت، نشوونما اور وفات مصر میں ہوئی، یہ ابن حجر کے نام سے معروف ہیں، ابن حجر ”آل حجر“ کی طرف نسبت ہے، آل حجر بلاد ”جرید“ میں آباد تھے، اور ان کا یہ علاقہ تیونس میں ”قابس“ کے علاقہ میں پڑتا ہے، وہ بڑے شافعی علماء میں سے تھے، محدث، فقیہ اور مؤرخ تھے، رجال کی معرفت و استحضار، عالی و نازل سند اور عمل احادیث وغیرہ کی معرفت میں سند کا درجہ رکھتے تھے، انہوں نے زبلینی، برومی اور عز بن جماعہ سے فقہ حاصل کی۔ بلا دثام اور دوسری جگہوں کا سفر کیا، حدیث کی نشر و اشاعت میں لگ گئے، اور اپنے آپ کو حدیث کے مطالعہ و تدوین اور تصنیف و افتاء کے لئے وقف کر دیا، اور اس میدان میں فرزند بن گئے، یہاں تک کہ لفظ ”الحافظ“ کا اطلاق ان

ابن حزم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گزر چکے۔

ابن الخطیب الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گزر چکے۔

ابن رشد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گزر چکے۔

ابن الزبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گزر چکے۔

ابن سرتج

تراجم فقہاء

ابن شاہین

ابن سرتج:

ابن سید الناس (۶۷۱-۷۳۴ھ)

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

یہ محمد بن محمد بن محمد بن احمد بن سید الناس، فتح مدین، ابو الفتح یحییٰ بن، ”یعر“ کی طرف نسبت ہے، جو قبیلہ کنانہ کی ایک شاخ ہے، مسلک شافعی تھے، وہ جلیل القدر امام اور حافظ حدیث ہیں، نقل میں حجت تھے، سیرت کا انہیں خوب استحضار تھا، ان کو رجال اور طبقات کے بارے میں کامل مہارت تھی، اختلاف فقہاء کی بھی گہری واقفیت تھی، لسانیات میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ انہوں نے العز الحرائی اور ابن الانماطی وغیرہ سے حدیث سنی، الجیب عبد اللطیف اور علماء کی ایک جماعت نے ان کو اجازت دی۔ دار الحدیث ظاہریہ کی میٹنگ کے علاوہ وہ مدرسہ ابی حلیقہ کے ذمہ دار اور جامع الخندق دمشق کے خطیب تھے۔

بعض تصانیف: ”کتاب عیون الأثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر“ اس کتاب کا اختصار بھی ہے جس کا نام انہوں نے ”نور العیون“ رکھا، اور ”تحصیل الإصابۃ فی تفضیل الصحابة“۔

[انجوم الزہرہ ۹/۳۰۳؛ ذیل تذکرۃ الحفاظ ص ۱۶؛ الدرر الکامنہ ۲/۲۰۸؛ الأعلام للدرکلی ۷/۲۶۳؛ الوافی بالوفیات ۲۸۹/۱]

ابن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شاہین (۲۹۷-۳۸۵ھ)

یہ عمر بن احمد بن عثمان، ابو حفص بن شاہین ہیں، بغداد کے باشندے اور حافظ حدیث نیز واعظ ہیں، وہ بغداد کے جلیل القدر محدث اور فیض رساں تھے، انہوں نے بصرہ، فارس اور شام کا سفر

ابن السکن (? - ۳۵۳ھ)

یہ سعید بن عثمان بن سعید بن السکن، ابو علی ہیں، بغداد کے باشندے ہیں، آپ مصر تشریف لائے، اور وہیں وفات پائی، آپ ائمہ حفاظ اور بیدار مغز مصنفین میں سے تھے۔

بعض تصانیف: ”الصحيح المنتقى“ حدیث میں۔
[تذکرۃ الحفاظ ۳/۱۴۰؛ الرسالة المستطرفة ص ۲۵؛ تہذیب ابن عساکر ۶/۱۵۴؛ الأعلام للدرکلی ۳/۱۵۱]

ابن السید البطلیوسی (۴۴۴-۵۲۱ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن السید، ابو محمد ہیں، بطلیوس کے باشندے ہیں (بطلیوس کے ابتدائی دو حرفوں پر زبر اور لام ساکن ہے، یہ اندلس کا ایک بڑا شہر ہے)، ان کی ولادت اور نشوونما بھی وہیں ہوئی، پھر وہ بلنسیہ منتقل ہو گئے، وہاں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی۔ وہ آداب اور لغات کے عالم تھے، لوگوں نے ان سے علم حاصل کیا اور فائدہ اٹھایا، وہ اچھے معلم تھے اور بات کو اچھی طرح سمجھا دیتے تھے، ثقہ اور ضابط تھے، جس چیز کے بارے میں وہ گفتگو کرتے بہت عمدہ گفتگو کرتے۔

بعض تصانیف: ”الإنصاف فی التنبیۃ علی الأسباب التي أوجبت الاختلاف بین المسلمین فی آرائهم“، ”المثلث“ لغت میں، ”الحقائق“ اصول دین میں، اور ”الافتضاب فی شرح أدب الكتاب لابن قتیبة“۔

[الذیباں ص ۱۴۰؛ شذرات الذہب ۲/۶۴]

ابن شبرمہ

تراجم فقہاء

ابن عبدالسلام

کیا۔ باغندی، بغوی، ابوعلی محمد بن سلیمان مالکی اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے سماعت کی، اور ان سے ابوسعید مالینی، ابو بکر برقانی، ابوالقاسم تنوخی اور بہت سے لوگوں نے روایت کی، ثقہ اور مامون تھے۔ ان کی تصنیفات ہیں۔

ابن عابدین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

بعض تصانیف: "التفسیر الکبیر" ایک ہزار اجزاء پر مشتمل ہے، "المسند" ڈیڑھ ہزار اجزاء، اور "التاریخ" ڈیڑھ سو اجزاء پر مشتمل ہے۔

ابن عبدالبر (۳۶۸-۴۶۳ھ)

یہ یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر اشعری، حافظ، ابو عمر ہیں، قرطبہ میں پیدا ہوئے، کبار محدثین اور فقہاء میں تھے، اور علماء اندلس کے شیخ تھے، مورخ، ادیب اور کثیر التصانیف تھے، انہوں نے بہت دور دراز کے سفر کئے، اور "شاطبہ" میں وفات پائی۔

[لسان المیزان ۲/۸۳۳: تذکرۃ الحفاظ ۳/۱۸۳: الرسالة المستطرفة ص ۳۸: ہدیۃ العارفین ۵/۸۱: معجم المؤلفین ۷/۲۷۳]

بعض تصانیف: "الاستذکار فی شرح مذاہب علماء الأمصار"، "التمہید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید"، اور "الکافی" فقہ میں۔

ابن شبرمہ (۷۲-۱۴۴ھ)

یہ عبداللہ بن شبرمہ بن الطفیل بن حسان، ابو شبرمہ انصاری ہیں، صہبہ کی طرف نسبت ہے، کوفہ کے باشندے ہیں، ثقہ، فقیہ، پاکدامن اور محتاط تھے، زہدین اور عبادت گزاروں کے مشابہ تھے، سواد عراق میں قاضی مقرر ہوئے۔ انہوں نے حضرت انسؓ اور تابعین سے روایت کی، اور ان سے عبدالملک، سعید، ابن المبارک اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[المخدرات ۳/۳۱۴: ترتیب المدارک ۴/۵۵۶، ۸۰۸، طبع دار الحیاء: شجرة النور ص ۱۱۹: الأعلام ۹/۳۱۷: الدیباچ المذہب ص ۳۵۷۔ صاحب الدیباچ المذہب نے ابن عبدالبر کا نام یوسف بن عمر ذکر کیا ہے، مگر ان کے حالات کے آخر میں لکھا ہے: ابو عمر کے والد ابو محمد عبداللہ بن محمد اہل علم میں سے تھے]

[تہذیب التہذیب ۵/۲۵۰: العبر فی خبر من غبر ۱/۱۹۷: تقریب التہذیب ۱/۴۲۲: الأنساب ۸/۳۸۴]

ابن عبدالحکم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن شہاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عراقی

تراجم فقہاء

ابن عقیل

ابن عراقی (۷۶۲-۸۲۶ھ)

ابن عطیہ (۴۸۱ اور ایک قول ۴۸۰-۵۴۲ھ اور ایک

قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبدالحق بن غالب بن عطیہ ابو محمد محاربی ہیں، غرناطہ کے باشندے، دیار اندلس کے ممتاز قاضی اور زبردست فقیہ تھے، احکام، حدیث اور تفسیر کی گہری واقفیت تھی، نحوی، لغوی اور ادیب تھے، ذہانت اور حسن فہم اور جلالِ تصرف میں انتہاء کو پہنچے ہوئے تھے۔ انہوں نے اپنے والد حافظ ابن ابوبکر، نیز ابوعلی غسانی اور دوسرے لوگوں سے روایت کی، اور خود ان سے ابو القاسم بن حیث اور ایک بڑی جماعت نے روایت کی، ”المریہ“ کے قاضی بنائے گئے، اپنے فیصلوں میں حق و عدل کی پاسداری کرتے۔

بعض تصانیف: ”المحور الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز“۔

یہ ابن عطیہ، صاحب ”تفسیر ابن عطیہ“ ابو محمد، قاری، مفسر عبد اللہ بن عطیہ بن عبد اللہ دمشقی (متوفی ۸۳۳ھ) کے علاوہ ہیں، دونوں میں فرق اس طرح کیا جاتا ہے کہ ابن عطیہ اندلسی (عبدالحق بن غالب) کو ”المتأخر“ اور عبد اللہ بن عطیہ کو ”المتقدم“ کہا جاتا ہے۔

[بغیة الوعاة ۲/۳۳۷ طبع عیسیٰ الحلی؛ طبقات المفسرین رص ۱۵-۱۶؛ تاریخ قضاة الاندلس رص ۱۰۹؛ الأعلام للدرکلی ۴/۵۳، ۲۳۹/۳]

ابن عقیل (۴۳۱-۵۱۳ھ)

یہ علی بن عقیل بن محمد ابو الوفاء ہیں، اپنے زمانہ میں بغداد میں حنابلہ کے امام تھے، قاضی ابویعلیٰ کے تلامذہ میں سے ہیں، انہوں نے اپنی نوعمری میں معتزلہ کے مسلک سے وابستگی اختیار کر لی تھی، حلاج کی بہت تعظیم کرتے تھے، حنابلہ نے انہیں قتل کرنا چاہا تو وہ روپوش ہو گئے،

یہ احمد بن عبد الرحیم بن الحسین، ابوزرعہ، ولی الدین ہیں، ابن عراقی کے نام سے معروف ہیں، کردی الاصل ہیں، ان کی ولادت اور وفات قاہرہ میں ہوئی۔ اپنے زمانہ میں مصر کے ائمہ شافعیہ میں سے تھے، اور بڑے عالم و فاضل اور اصول فروع میں کئی کتابوں کے مصنف ہیں، انہوں نے دمشق، مکہ اور مدینہ کا سفر کیا۔ اپنے والد سے حدیث، فنون حدیث اور دوسرے علوم میں مہارت حاصل کی، لا بناسی سے فقہ سیکھی، انصیاء عبید اللہ العفیفی القزویٰ سے بھی استفادہ کیا۔ حدیث، فقہ، اصول فقہ اور عربیت میں غیر معمولی امتیاز پیدا کیا، دوسرے علوم و فنون میں بھی انہیں دخل تھا، والد کی وفات کے بعد ان کے عہدے ان کے حوالے کر دیے گئے، قضاء میں ۲۰ سال تک العماد الکری کے نائب رہے، پھر عہدوں سے بلند اور یکسو ہو کر اپنے آپ کو افتاء، تدریس اور تصنیف و تالیف کے لئے فارغ کر لیا، جلال الدین بلخینی کے بعد دیار مصر کے قاضی بنائے گئے۔

بعض تصانیف: ”البیان والتوضیح لمن أخرج له فی الصحیح وقد مُسَّ بضرِب من التجویح“، ”أخبار المدلسین“، اور ان کا ایک مفید تذکرہ کئی جلدوں میں ہے۔
[اضواء الملاح ۱/۳۳۶؛ البدر الطالع ۱/۷۲؛ ارسالة المستنصر ۱/۸۳؛ الأعلام للدرکلی ۱/۱۴۴]

ابن عربی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گزر چکے۔

ابن عرفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گزر چکے۔

ابن علیہ

تراجم فقہاء

ابن المبارک

پھر انہوں نے اس سے توبہ کا اظہار کیا، وہ ہر مذہب کے علماء سے ملاقات کرتے تھے، اسی وجہ سے اپنے معاصرین پر فائق ہو گئے۔
بعض تصانیف: ”الفنون“، ”الواضح“ اصول فقہ میں، اور ”الفصول“ فقہ میں۔

ابن فرحون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

[البدایہ والنہایہ ۱۲/۱۸۴: الأعلام ۵/۱۴۹: اندلی علی طبقات

الکنا بلہ ۱/۱۷۱]

ابن قدامہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن علیہ (۱۱۰ - ۱۹۳ھ)

یہ اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم، ابو بشر الاسدی ہیں، ابن علیہ کے نام سے مشہور ہیں (علیہ ان کی ماں کا نام ہے)، کوئی الاصل ہیں۔ حافظ، جلیل القدر فقیہ، حدیث میں ثقہ، دلیل اور حجت تھے۔ انہوں نے ایوب سختیانی اور محمد بن المنکدر وغیرہ سے احادیث سنیں، اور ان سے ابن جریر اور شعبہ نے روایت کی، حالانکہ یہ دونوں ان کے شیخ ہیں، نیز علی بن المدینی اور دوسرے لوگوں نے بھی ان سے روایت کی۔ بصرہ کے صدقات کی انیس سو نپ گئی، ہارون رشید کے آخری دور خلافت میں بغداد کے ”محکمہ مظالم“ کے والی بنائے گئے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ قرآن کو مخلوق مانتے تھے، یہ بات بھی ذکر گئی ہے کہ انہوں نے اس رائے سے توبہ کر لی تھی۔

ابن القیثم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ان کا ایک لڑکا جس کا نام ابراہیم ہے، ان کو بھی ابن علیہ کے نام سے پکارا جاتا ہے، یہ جہمی تھے اور خلق قرآن کے قائل تھے، فقہ میں ان کی کئی کتابیں ہیں۔

ابن المہاشون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

[تہذیب ائمہ ذیاب ۱/۴۷۵: تذکرۃ الحفاظ ۱/۴۹۶: میزان

الاعتدال ۱/۲۱۶، ۲۰: الأعلام للزکلی ۱/۳۰۱، ۲۵]

ابن ماجہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک (۱۱۸-۱۸۱ھ)

یہ عبد اللہ بن المبارک، ابو عبد الرحمن، ولاء کے اعتبار سے حنفلی مروزی ہیں، ان کی ماں خوارزمی اور باپ ترکی تھے۔ امام، فقیہ، ثقہ، حجت اور کثرت سے حدیث روایت کرنے والے تھے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی صحبت اختیار کی، اور سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، سلیمان التیمی اور حمید الطویل سے احادیث سنیں، اور ان سے مختلف ممالک کے بے شمار لوگوں نے حدیث اخذ کی، جن میں سے عبد الرحمن

ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن مسعود

تراجم فقہاء

ابن وہبان

بن مہدی، یحییٰ بن معین اور احمد بن حنبل ہیں۔ ان کے کچھ شاگردوں نے ان کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ علم، فقہ، ادب، نحو، لغت، شعر، زہد، فصاحت، ورع، قیام لیل (تہجد گزاری)، عبادت، روایت میں درستگی، لایعنی باتوں سے احتراز اور اپنے اصحاب سے کم سے کم اختلاف کرنے کے جامع تھے۔ ان کی ایک وسیع تجارت تھی، سال میں فقراء پر وہ ایک لاکھ درہم خرچ کرتے تھے۔ "ہیت" میں غزوہ روم سے واپس آتے ہوئے بستر مرگ پر وفات پائی۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "المقائق فی الرقائق"، اور "دفاع الفتاویٰ"۔

[الجواهر المضية ۱/۲۸۱؛ الفوائد البہیہ ص ۱۰۳؛ تذکرۃ الحفاظ

۱/۲۵۳؛ شذرات الذہب ۱/۲۹۵؛ ہدیۃ العارفين ۵/۲۳۸]

ابن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن مفلح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المقرئ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المواز (۱۸۰-۲۶۹ اور ایک قول ۲۸۱ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن زیاد ہیں، ابن المواز کے نام سے معروف ہیں، ان کا شمار چوٹی کے فقہاء مالکیہ میں ہوتا ہے، اسکندریہ کے باشندے ہیں۔ ابن الماشون اور ابن عبدالحکم سے فقہ حاصل کی، فقہ و فتویٰ میں ان کو ملکہ تامہ حاصل تھا، دمشق میں وفات پائی۔ ان کی ایک کتاب "الموازیۃ" کے نام سے مشہور ہے، یہ مالکیہ کی تالیف کردہ کتابوں میں سب سے عظیم ترین کتاب ہے، اس کے مسائل سب سے زیادہ صحیح ہیں، اس میں سب سے زیادہ تفصیل سے کلام کیا گیا ہے اور سب سے زیادہ جامع ہے۔ القابسی نے اس کو فقہ مالکی کی تمام بنیادی کتابوں پر ترجیح دی ہے۔

[الذہب ۱/۲۳۲-۲۳۳؛ الأعلام للذہبی ۶/۱۸۳؛

الشذرات ۲/۱۷۷]

ابن نجیم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابن وہبان (؟-۶۸ھ)

یہ عبد الوہاب بن احمد بن وہبان حارثی ہیں، آپ کا لقب امین الدین تھا، حنفی فقیہ اور ادیب ہیں، دمشق کے باشندہ تھے، حماة کے قاضی بنائے گئے، تقریباً چالیس سال کی عمر میں وفات پائی۔ بعض تصانیف: "قید الشرائع"، منظوم کتاب ہے جس میں ایک ہزار اشعار ہیں، اس میں انہوں نے فقہ کے ماور مسائل کو جمع کیا ہے،

ابن الہمام

تراجم فقہاء

ابو بکر بن العربی

”عقد القلائد“ یہ کتاب ”قید الشرائد“ کی شرح ہے، اور
”امتنال الامر فی قراءۃ ابی عمرو“ یہ کتاب منظوم ہے۔
[الفوائد الہیہ ص ۱۱۳؛ الدرر الکامنہ ۲/۴۲۳؛ لأعلام
۳۳۰/۴]

ابن الہمام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گزر چکے۔

ابن الہندی (۳۲۰-۳۹۹ھ)

یہ احمد بن سعید بن ابراہیم، ابو عمر، ہمدانی قرطبی ہیں، ابن الہندی
کے نام سے معروف ہیں، مالکی فقیہ اور ثقہ ہیں، علم اشروط میں اپنے
زمانہ میں یگانہ تھے، ان کی اس مہارت کا اثر اراندلس کے فقہاء نے کیا
ہے۔ ابو ابراہیم اسحاق بن ابراہیم سے انہوں نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: ”دیوان الوثائق“ ۶ جلدوں میں ہے۔
[الذیبا ج ۱ ص ۳۸؛ شجرة انور ازکیہ ص ۱۰۱؛ ہدیۃ العارفین
۶۹/۵؛ معجم المؤلفین ۱/۳۸]

ابو اسحاق التوسی:

دیکھئے: التوسی۔

ابو اسحاق الشیرازی:

دیکھئے: الشیرازی۔

ابو اسحاق المروزی:

دیکھئے: المروزی۔

ابو بردہ (؟-۱۰۳ھ)

یہ ابو بردہ بن ابی موسیٰ عبد اللہ بن قیس اشعری ہیں، ایک روایت
ہے کہ ان کا نام حارث ہے، دوسری روایت ہے کہ ان کا نام عامر
ہے، اور ایک روایت ہے کہ ان کی کنیت (ابو بردہ) ہی ان کا نام
ہے۔ ان کا شمار کبار تابعین میں ہے، وہ ثقہ اور کثرت سے حدیث
روایت کرنے والے تھے، کوفہ کے تاضی تھے، ان کے کاتب سعید بن
جبیر تھے۔

[تہذیب الہندیہ ۱۸/۱۲]

ابو بکر الباقلانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گزر چکے۔

ابو بکر الجصاص:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گزر چکے۔

ابو بکر الرازی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گزر چکے۔

ابو بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گزر چکے۔

ابو بکر عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گزر چکے۔

ابو بکر بن العربی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گزر چکے۔

ابوبکر بن محمد (؟- ۱۲۰ھ) اور ایک قول اس کے علاوہ ہے) یہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، ابو محمد انصاری خزرجی پھر نجاری مدنی ہیں (ایک روایت ہے کہ ان کی کنیت (ابو محمد) ہی ان کا نام ہے)، یہ مدینہ کے محدثین میں سے ہیں، وہ ثقہ اور کثرت سے حدیث روایت کرنے والے تھے۔ انہوں نے اپنے والد، اپنی خالہ عمرہ بنت عبد الرحمن، عمر بن عبد العزیز اور ایک جماعت سے حدیث روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں لڑکے عبد اللہ اور محمد، نیز عمر بن دینار، زہری اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ امام مالک نے فرمایا کہ ہمارے پاس مدینہ میں کوئی شخص ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کے برابہ قضاء کا علم رکھنے والا نہ تھا۔

[تہذیب ابن ہند یب ۱۲/۳۸؛ تقریب ابن ہند یب ۲/۳۹۹]

ابو ثور:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۳ میں گذر چکے۔

ابو الحسن الأبیاری (۵۵۷ - ۶۱۸ھ) اور بعض کے نزدیک (۵۵۹ - ۶۱۶ھ)

حاشیۃ الدسوقی میں اسی طرح ”ابو الحسن“ آیا ہے، ان کا مشہور نام درج نہیں کیا ہے، غالباً یہ علی بن اسماعیل بن علی شمس الدین، ابو الحسن صہاجی ابیاری ہیں، مصر اور اسکندریہ کے درمیان واقع جزیرہ بنی نصر کے ایک گاؤں ”ابیاری“ کی طرف نسبت ہے۔ یہ مالکی فقیہ اور اصولی ہیں، بلند پایہ علماء و ائمہ اسلام میں سے ہیں، مختلف علوم میں مہارت حاصل کی۔ بہت سے علماء سے فقہ سیکھی، ان میں سے ایک ابو طاہر بن عوف ہیں، عمل قضاء میں قاضی عبد الرحمن بن سلامہ کے نائب ہوئے، ان کی تصنیفات فقہ اور اصول فقہ میں ان کی مہارت پر

دلالت کرتی ہیں، بعض لوگوں نے ان کو اصول میں امام فخر الدین رازی پر فضیلت دی ہے۔

بعض تصانیف: ”شرح البرہان لأبی المعالی“ اصول فقہ میں، ”سفینۃ النجاة“ امام غزالی کی الاحیاء کے طرز پر ہے، اور مخلوف کی اس کتاب پر ان کا تکرار بھی ہے جس میں مخلوف نے ”التبصرة“ اور ”الجامع لابن یونس“ کو یکجا کیا ہے۔

[شجرة انور الزکیہ ص ۱۱۶؛ الدیانج المذہب ص ۲۱۳؛ معجم المؤلفین ۷/۳۰؛ مرصد الاطلاع ۲۱/۲]

ابو حنیفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۴ میں گذر چکے۔

ابو الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۴ میں گذر چکے۔

ابو داؤد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۴ میں گذر چکے۔

ابو ذر (؟- ۳۲ھ)

کہا جاتا ہے کہ ان کا نام جندب بن جنادہ بن قیس ہے، آپ کبار صحابہ میں سے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ان کی تعریف اپنے اس قول کے ذریعہ فرمائی: ”ما أظلت الخضراء ولا أقلت العبراء أصدق لهجة من أبي ذر“ (آسمان کے زیر سایہ اور زمین کے اوپر ابو ذر سے زیادہ راست کو کوئی شخص نہیں ہوا)، انہوں نے حضرت معاویہؓ پر پھر حضرت عثمانؓ پر کچھ چیزوں کے بارے میں اعتراض کیا تو

ابو ذر الہروی

تراجم فقہاء

ابو عبید

حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ سے جلا وطن کر کے مقام ربذہ میں بھیج دیا، وہیں وفات پائی، اور حضرت ابن مسعودؓ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔

[تہذیب اہمذیب ۱۲/۹۱]

ابو ذر الہروی (؟ - ۴۳۴ یا ۴۳۵ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبد بن احمد ابو ذر الہروی ہیں، ان کا نام حمید بن محمد بھی بتایا جاتا ہے، ان کو ابن السماک کہا جاتا ہے، یہ اصلاً ہر اہل مکہ مکرمہ میں اقامت پذیر ہوئے اور وہیں وفات پائی۔ یہ مالکی فقیہ تھے، محدث، حافظ، حجت، ثقہ، اور حدیث پر گہری نظر رکھنے والے تھے، ان پر حدیث کا غلبہ ہوا تو وہ اس میں امام ہو گئے۔ متعدد بلند پایہ شخصیتوں سے انہوں نے علم حاصل کیا، جن میں سے زید بن خالد، قاضی باقلانی اور قاضی ابن القصار ہیں۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "المستدرک علی صحیح البخاری و مسلم"، "کتاب الجامع"، اور "شہادۃ الزور"۔

[شجرۃ انور الزکیہ ص ۱۰۴: ہدیۃ العارفین ۵/۴۳: الأعلام

للرکلی ۴/۴۱]

ابو زرعة:

دیکھئے: ابن العرقی۔

ابو زید الانصاری (؟ - ؟)

یہ عمرو بن اخطب بن رفاعہ، ابو زید انصاری خزرجی ہیں، آپ

صحابی رسول ہیں، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تیرہ غزوات میں شرکت کی، رسول اللہ ﷺ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا: "اللہم جملہ" (اے اللہ! ان کو جمال عطا فرما) تو وہ اس کے بعد بوڑھے نہیں ہوئے، بصرہ میں اقامت پذیر ہوئے۔ ان سے ان کے لڑکے بشیر، ابو قلابہ اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، ان کی حدیث صحیح مسلم اور سنن میں ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ امام بغوی نے ابو زید عمرو بن اخطب اور ابو زید انصاری کے درمیان فرق کیا ہے۔

[لأصابہ ۲/۵۲۲، ۴/۸۲: تہذیب اہمذیب ۸/۴]

ابو زید الدبوسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ابو سلمہ بن عبد الرحمن (؟ - ۹۴ھ)

یہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن بن عوف زہری ہیں، ان کے نام کے بارے میں تین روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق ان کا نام عبد اللہ، دوسری روایت کے مطابق اسماعیل، اور تیسری روایت کے مطابق ابو سلمہ نام بھی ہے اور کنیت بھی۔ یہ مدینہ کے کبار تابعین میں سے تھے، ثقہ، فقیہ اور کثیر الحدیث تھے، مدینہ کے قاضی بنائے گئے۔

[تہذیب اہمذیب ۱۲/۱۱۸: طبقات ابن سعد ۵/۱۵۵، طبع

دار صادر]

ابو الششاء:

دیکھئے: جابر بن زید۔

ابو عبید:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح

تراجم فقہاء

ابویعلیٰ الفراء

ابوعبیدہ بن الجراح (۴۰ ق ۵ھ - ۱۸ھ)

یہ عامر بن عبد اللہ بن الجراح قرظی فہری ہیں، یہ اپنی کنیت ابوعبیدہ اور اپنے دادا الجراح کی طرف نسبت سے مشہور ہیں، ان صحابہ میں سے ہیں جن کے فتاویٰ بہت کم ہیں، سابقین اولین اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، انہوں نے دوبار ہجرت کی، بدر اور اس کے بعد کے معرکوں میں شریک رہے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے اور سعد بن معاذ کے درمیان بھائی چارگی (مواخاة) کرائی تھی۔ امام احمد حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اہل یمن جب رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ ہمارے ساتھ کوئی ایسا شخص بھیج دیجئے جو ہمیں سنت نبوی اور اسلام کی تعلیم دے، تو آپ ﷺ نے حضرت ابوعبیدہ بن جراح کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا: ”ہذا امین هذه الأمة“ (یہ اس امت کے امین ہیں)۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے دن سقیفہ بنی ساعدہ میں لوگوں کو حضرت عمرؓ یا حضرت ابوعبیدہ سے بیعت کرنے کی دعوت دی۔ حضرت عمرؓ نے ان کو شام کا والی بنایا، اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھ پر یرموک اور جابہ فتح کیا۔ ملک شام میں طاعون ”عمواس“ میں ان کی وفات ہوئی، صحیحین میں ان کی ۱۴ حدیثیں ہیں۔

[لہ صابہ فی تمییز الصحابہ ۲/۲۵۲: تہذیب التہذیب ۵/۷۳: ۷۳]

اعلام المتوہین ۱/۱۲: الأعلام للکلی ۱/۱۲]

ابوالفتح نیساپوری (۴۸۹-۵۵۲ھ)

یہ ناصر بن سلمان (اور ایک قول ہے: سلیمان) بن ناصر بن عمران، ابو الفتح انصاری نیساپوری ہیں، شافعی علماء میں سے ہیں۔ محدث، امام، مناظر اور علم کلام میں ماہر تھے، علم کلام میں اپنے معاصرین پر سبقت لے گئے۔ اپنے والد اور ابو الحسن المدینی مؤذن

اور دوسرے لوگوں سے احادیث سنیں، اور ان سے سعد بن اسمعانی وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: ”کتاب فی علم الکلام“۔

[طبقات الشافعیہ ۴/۱۷۳: الأعلام للکلی ۱/۱۱۸: معجم المؤلفین ۳/۶۰: ہدیۃ العارفین ۶/۴۸۸]

ابوقادہ (?-۳۸ھ)

یہ حارث بن ربیع بن بلدہ انصاری خزرجی ہیں، رسول اللہ ﷺ کے شہسوار تھے، غزوہ احد اور اس کے بعد کے معرکوں میں شریک ہوئے، حضرت علیؓ کے ساتھ کئی معرکوں میں شریک ہونے کے بعد انہی کی خلافت کے زمانہ میں کوفہ میں وفات پائی۔

[لہ صابہ ۴/۱۵۷: الاستیعاب بہامش لہ صابہ ۴/۱۶۱]

ابوالنجا الحجاوی:

دیکھئے: الحجاوی۔

ابو ہریرہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ابویعلیٰ الفراء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابو یوسف

تراجم فقہاء

احمد لیشیشی

ابو یوسف:

الأثرم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۴۷ میں گذر چکے۔

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۴۸ میں گذر چکے۔

الابیاری:

احمد ابو القاسم البلخی (؟) - ۳۲۶ اور بعض کے نزدیک

دیکھئے: ابو الحسن الابیاری۔

(۳۳۶ھ)

الارتقانی (۶۸۵-۷۵۸ھ)

یہ احمد بن حازم بن عصمہ، ابو القاسم الصفار، البلخی ہیں، یہ حنفی فقیہ اور زبردست امام تھے، بلخ میں لوگ ان کے پاس سفر کر کے جاتے تھے۔ انہوں نے فقیہ ابو جعفر ہندوانی سے مسائل نقل کئے، اور ابو حامد احمد بن الحسین مروزی نے ان سے فقہ سیکھی۔ فقہ اور خود اعتمادی میں اس درجہ پر پہنچ گئے کہ انہوں نے خوفزما: میں نے ایک ہزار مسائل میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا اور میں اپنے اجتہاد و اختیار کردہ قول پر فتویٰ دیتا تھا، ان ایک ہزار مسائل میں آج میرے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

یہ امیر کاتب بن امیر عمر بن امیر غازی، قوام الدین، ابو حنیفہ، ارتقانی فارابی ہیں، ارتقان میں پیدا ہوئے (ارتقان فاراب کا ایک قصبہ ہے، اور فاراب نہریچون کے اُس پار کا ایک صوبہ ہے)، قاہرہ میں وفات پائی، حنفیہ کے امام تھے، فقہ، عربی زبان اور دوسرے علوم میں ماہر تھے، مصر آئے پھر وہاں سے واپس ہو کر بغداد آ گئے اور وہاں کے قاضی بنائے گئے، پھر دمشق آئے اور دارالحدیث ظاہر یہ میں مدرس بنائے گئے، پھر ان کو قاہرہ اعزاز و اکرام کے ساتھ بلایا گیا تو وہ وہاں چلے گئے اور وہاں کے ممتاز علماء میں سے ہو گئے، صرغتمش نے جو مدرسہ بنو لیا تھا اس کا انہیں ذمہ دار بنا دیا۔

”الجواهر المضية“ کے مصنف نے ایک دوسرے شخص کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کی کنیت بھی انہوں نے ابو القاسم بلخی بتائی ہے، لیکن ہمارے پاس جو مراجع ہیں ان میں سے کسی میں بھی ہم کو ان کے حالات نہیں مل سکے۔

بعض تصانیف: ”غایۃ البیان ونادرۃ الزمان فی آخر الأوان“ یہ ہدایہ کی شرح ہے بیس جلدوں میں، ”التبیین فی أصول المذہب“ ”الأحسیکی“ کی شرح ہے (احسیکی ”احسیک“ کی طرف نسبت ہے) (تاء کے ساتھ) بعض لوگوں کے نزدیک تاء کے ساتھ ہے، یہ ماوراء النہر میں ایک شہر ہے)، اور ”شرح البزدوی“۔

[مشائخ بلخ من الحنفیہ ص ۹۰: الجواهر المضية ۷۸/۱، ۲۶۳/۲: الفوائد اہبیہ ص ۲۶]

[الفوائد اہبیہ ص ۵۰: الجواهر المضية ۲۷۹/۲: انجوم الزہرہ ۳۲۵/۱۰: معجم المؤلفین ص ۴۳]

احمد لیشیشی (۱۰۴۰-۱۰۹۶ھ)

یہ احمد بن عبد اللطیف بن قاضی احمد، شہاب الدین شیشی ہیں، شیش (دونوں باء کے کسرہ کے ساتھ) میں پیدا ہوئے، جو المغرب کے علاقہ الحملہ کا ایک شہر ہے، یہ ثانی علماء میں تھے، اور امام، محقق، حجت، ثقہ تھے، بہت سے فنون میں مہارت رکھتے تھے، باریک بینی کی

احمد بن حنبل

تراجم فقہاء

أم الدرداء

طرف بہت مائل تھے، عبارتوں میں تصرف کا ان کو ملکہ حاصل تھا۔ ابو الضیاء علی شبر املسی کے دامن فیض سے وابستہ ہوئے، الدروری اور دوسرے علماء سے بھی انہوں نے کسب فیض کیا۔ جامعہ ازہر میں درس و افتاء کے کام میں سبقت و امتیاز حاصل کیا، فضلاء کا ان کے پاس اجتماع ہوتا، اپنے شیخ سلطان المرزاجی کے جانشین ہوئے، ان کی جماعت ان کے دامن فیض سے وابستہ ہو گئی، انہوں نے علوم شرعیہ و عقلیہ کا درس دیا، پھر مکہ مکرمہ میں قیام پذیر ہو کر درس دینے لگے، وہاں کی ایک جماعت نے ان سے فائدہ اٹھایا، پھر انہوں نے مصر کا رخ کیا اور وہاں سے اپنے شہر شپیش کا سفر کیا اور وہیں وفات پائی۔
بعض تصانیف: "التحفة السنیة بأجوبة الأسئلة المرضیة"۔

[خلاصۃ الآثار ۲۳۸: ذیل کشف الظنون ۲۵۱/۳]

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۸ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۹ میں گذر چکے۔

أسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۲۹ میں گذر چکے۔

أشہب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۵۰ میں گذر چکے۔

أصغ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۵۰ میں گذر چکے۔

أم حبیبہ (؟ - ۴۴ اور بعض کے نزدیک ۴۲ھ)

یہ رملہ بنت ابی سفیان صحز بن حرب بن امیہ قرشیہ امویہ ہیں، ام حبیبہ ان کی کنیت ہے اور ام المؤمنین ہیں، وہ سابقین اولین میں سے تھیں، انہوں نے اپنے شوہر عبید اللہ بن جحش کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت کی تو وہاں حبیبہ پیدا ہوئیں، پھر ان کے شوہر عبید اللہ نصرانی ہو گئے اور نصرانیت ہی کی حالت میں حبشہ میں وفات پائی، اور ام حبیبہ حبشہ میں اسلام پر قائم رہیں، پھر رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کے پاس ان سے شادی کا پیغام بھیجا، تو آپ ﷺ نے ان سے جب کہ وہ حبشہ ہی میں تھیں شادی کر لی، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کچھ حدیثیں اور زینب بنت جحش سے بھی حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کی لڑکی حبیبہ اور ان کے دو بھائی معاویہ اور عتبہ اور دوسرے لوگوں نے حدیثیں روایت کیں۔

[لاصابہ ۳/۵۶۰: أسد الغابہ ۵/۵۷۳]

أم الدرداء (حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وفات ہوئی)

یہ خیرہ بنت ابی حدرد اسلمی، ام الدرداء الکبریٰ، صحابیہ ہیں، وہ فاضل، عاقل اور صاحب الرائے عورتوں میں تھیں۔ انہوں نے حضور ﷺ سے براہ راست اور اپنے خاوند ابو الدرداء کے طریق سے پانچ حدیثیں روایت کیں، اور ان سے تابعین کی ایک جماعت نے روایت کی، جن میں میمون بن مہران، صفوان بن عبد اللہ، زید بن اسلم ہیں۔ یہ ام الدرداء الصغریٰ کے علاوہ ہیں جن کا نام "جیمہ" ہے، اور

أم سلمہ

تراجم فقہاء

الباجی

ایک قول یہ ہے کہ جبمہ ہے، یہ بھی ابو الدرداء کی بیوی ہیں، کوئی ایسی روایت نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ یہ صحابہ تھیں یا انہیں نبی اکرم ﷺ کی زیارت نصیب ہوئی۔ ان کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت ابو الدرداء کے بعد ان کے پاس شادی کا پیغام بھیجا تو انہوں نے ان سے شادی کرنے سے انکار کر دیا۔

[لإصابہ ۲/۲۹۵؛ الاستیعاب ۲/۱۹۳؛ أعلام النساء

۱/۳۳۷]

أم سلمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گزر چکے۔

ابن ہبیب ۲/۶۲۵؛ أعلام النساء ۲/۱۳۷]

انس بن مالک (۱۰ ق ھ - ۹۳ ھ)

یہ انس بن مالک بن نضر نجاری خزرجی انصاری ہیں، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت اختیار کی، آپ ﷺ کی خدمت میں لگ گئے، رسول اکرم ﷺ کی وفات تک آپ ﷺ کی خدمت میں رہے۔ پھر انہوں نے دمشق کا سفر کیا، اور وہاں سے بصرہ چلے گئے، وہ آخری صحابی تھے جن کی وہاں (بصرہ میں) وفات ہوئی۔ صحیحین میں ان سے ۲۲۸۶ حدیثیں ہیں۔

[الأعلام للزركلي: لإصابہ طبقات ابن سعد: تہذیب ابن عساکر

۳/۱۹۹؛ صفة الصفوة ۱/۲۹۸]

الأنصاري:

دیکھئے: ابوزید الانصاری، عبد العلی الانصاری، الحجاج بن عمرو

الانصاری۔

الأوزاعي:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گزر چکے۔

أم ہانی (حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں وفات ہوئی)

یہ أم ہانی بنت ابی طالب بن عبدالمطلب ہاشمیہ، رسول اللہ ﷺ کی چچا زاد بہن ہیں، ان کا نام فاختہ ہے اور یہی زیادہ مشہور ہے، اس کے علاوہ بھی روایت ہے۔ وہ اپنے زمانہ کی صاحب فضل و کمال عورتوں میں تھیں، ان کو رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل ہے، فتح مکہ کے سال وہ اسلام لائیں، ان کے شوہر بہیرہ بن عمرو بن عائد مخزومی تھے، جب وہ اسلام لائیں اور رسول اللہ ﷺ نے مکہ فتح کیا تو ان کے شوہر نجران بھاگ گئے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے ۲۶ حدیثیں روایت کیں، اور ان سے عبد اللہ بن عباس اور دوسرے لوگوں نے احادیث کی روایت کی۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کے پاس شادی کا پیغام بھیجا تھا لیکن آپ ﷺ نے شادی نہیں کی۔

[لإصابہ ۲/۵۰۳؛ تہذیب ابن ہبیب ۲/۴۸۱؛ تقریب

ب

الباجی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گزر چکے۔

الباقلائی

الباقلائی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البخاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

بدرالدین العینی:

دیکھئے: العینی۔

بریدہ (؟-۶۳ھ)

یہ بریدہ (بعض کا کہنا ہے کہ بریدہ کا نام عامر ہے اور بریدہ لقب ہے) بن الحصیب بن عبد اللہ بن الحارث اسلمی ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے، اس کے علاوہ بھی روایت ہے، مدینہ میں سکونت اختیار کی، پھر وہاں سے بصرہ منتقل ہوئے، پھر ”مرو“، اور وہیں وفات پائی، صحابی ہیں، یہ اس وقت اسلام لائے جب کہ رسول اللہ ﷺ ہجرت کرتے ہوئے غمیم سے گذرے، یہ بھی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بدر سے واپسی کے بعد اسلام لائے، پھر آپ ﷺ کے پاس احد کے بعد آئے، اور آپ ﷺ کے ساتھ مختلف جنگوں میں شریک ہوئے، صلح حدیبیہ اور درخت کے نیچے بیعت رضوان میں بھی شریک ہوئے۔ صحیحین میں ان سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کے ہمراہ سولہ (۱۶) جنگوں میں شرکت کی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کے دونوں لڑکے عبد اللہ اور سلیمان اور امام شعبی اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، ان کی خبریں بہت ہیں اور ان کے مناقب مشہور ہیں۔

[لإصابہ ۱/۴۶۶؛ أسد الغابہ ۱/۵۸؛ تہذیب التہذیب ۱/۴۳۲]

تراجم فقہاء

البہوتی

الہزار (؟-۲۹۲ھ)

یہ احمد بن عمرو بن عبد الخالق، ابو بکر الہزار ہیں، بصرہ کے باشندہ تھے، رملہ میں سکونت اختیار کی، اور وہیں وفات پائی، وہ حافظ حدیث، نہایت راست گو اور ثقہ تھے، کبھی کبھی غلطی کرتے تھے، ان کو اپنے حافظہ پر بھروسہ تھا۔ الفلاس، بندار اور دوسرے لوگوں سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے عبد الباقي بن قافع، ابو بکر الخلی، عبد اللہ بن الحسن وغیرہ نے روایت کی۔ آخر عمر میں اپنے علم کو پھیلاتے ہوئے اصہبان، شام اور اطراف شام کا سفر کیا۔

بعض تصانیف: ”المسند الکبیر المصلح“ جس کا نام انہوں نے ”البحر الزاخر“ رکھا، اس میں وہ صحیح اور غیر صحیح احادیث کی وضاحت کرتے ہیں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۲۰۴؛ میزان الاعتدال ۱/۱۲۴؛ الرسالة المستطرفة ص ۶۸؛ شذرات الذہب ۲/۲۰۹؛ الأعلام للزکری [۱۸۲/۱]

البغوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البلقینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البہوتی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

لبیہتی

تراجم فقہاء

التونسی

لبیہتی (۳۸۴-۴۵۸ھ)

مفتی تھے۔ قاضی عیاض سے سماع کے ذریعہ اور ابو محمد بن عتاب اور ابو بکر بن القاص سے اجازت کے ذریعہ روایت کی۔ فاس کے قاضی بنائے گئے، ان کے کچھ رسائل ہیں۔

[شجرۃ انوار التذکرہ ص ۱۶۴: لسان المیزان ۳/۳۳۳: الأعلام ۲/۲۶۹: مرصد الاطلاع ۱/۲۴۸]

الترمذی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

التھانوی (۱۱۵۸ھ میں زندہ تھے)

یہ محمد بن علی بن محمد حامد بن محمد صابر فاروقی تھانوی ہیں (ان کی کتاب ”کشاف اصطلاحات الفنون“ کے اوپر ان کا نام مولوی محمد اعلیٰ لکھا ہوا ہے)، ہندوستان کے باشندے ہیں، حنفی المذہب تھے، اصلاً وہ ماہر لغت ہیں، بعض دوسرے علوم میں بھی دسترس رکھتے تھے۔ بعض تصانیف: ”کشاف اصطلاحات الفنون“ اور ”سبق الغایات فی نسق الآیات“ (۶۶)۔

[ہدیۃ العارفین ۶/۲۶۶: الأعلام للزکریٰ: معجم المؤلفین ۱۱/۴۷۱]

التونسی (؟ - ۴۴۳ھ)

یہ ابراہیم بن حسن بن اسحاق تونسوی ہیں، ابو اسحاق کنیت ہے، مالکی فقیہ اور اصولی ہیں، زبردست فاضل، امام، صالح اور تجرد کی زندگی گزارنے والے تھے۔ ابو بکر بن عبدالرحمن اور ابو عمر ان فاسی سے فقہ حاصل کی، اور ان سے فریقوں کی ایک جماعت نے فقہ سیکھی،

(۶۶) تذکرہ نگار سے غلطی ہوئی ہے ”سبق الغایات فی نسق الآیات“ مولانا محمد اعلیٰ تھانوی کی تصنیف نہیں ہے بلکہ ان کے ایک دوسرے ہم وطن حکیم الامت مولانا محمد اشرف علی تھانوی کی تصنیف ہے۔

یہ احمد بن الحسین بن علی بن عبد اللہ، ابو بکر بیہقی ہیں، ”نبہت“ کی طرف نسبت ہے جو نیساپور کے نواح میں چند گاؤں کے مجموعہ کا نام ہے۔ شافعی فقیہ، بڑے حافظ حدیث، بلند پایہ اصولی اور کثیر التصانیف ہیں، ان پر حدیث کا غلبہ ہوا، اسی کے ذریعہ ان کی شہرت ہوئی، اور طلب حدیث میں انہوں نے سفر کئے، وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے امام شافعی کے نصوص کو دس جلدوں میں جمع کیا، امام شافعی کے مذہب کے وہ سب سے زیادہ حمایتی تھے۔ امام الحرمین نے ان کے حق میں فرمایا: ہر شافعی المذہب پر امام شافعی کا احسان ہے سوائے احمد لیبہتی کے، کہ امام شافعی پر ان کا احسان ہے۔

بعض تصانیف: ”السنن الکبیر“، ”السنن الصغیر“، ”کتاب الخلاف“، اور ”مناقب الشافعی“۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی تصنیفات کی تعداد ایک ہزار اجزاء تک پہنچتی ہے۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۳۳: وفیات الاعیان ۱/۵۵: شذرات

الذہب ۳/۳۰۴: الملباب ۱/۲۰۲: الأعلام للزکریٰ ۱/۱۳۱]

ت

التادلی (۵۱۱-۵۹۷ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن عیسیٰ، ابو محمد التادلی ہیں، ”تادلی“ کی طرف نسبت ہے جو تلمسان اور فاس کے قریب مراکش میں بربر کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ ہے، مالکی علماء میں تھے، فقیہ، ادیب اور

الثوری

تراجم فقہاء

حافظ ابن حجر

قیروان میں وہ مدرس تھے، اور وہاں کے مشیر بھی تھے، ۴۳ھ میں ان کو قیروان کے فقہاء کے ساتھ سخت آزمائش کا سامنا کرنا پڑا، جس کی وجہ سے انہوں نے ”منسیر“ کا سفر کیا، پھر قیروان واپس آگئے، اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ”التعلیقہ علی کتاب ابن المواز“، اور ”التعلیقہ علی المملونہ“۔

[شجرۃ انور الزکیہ ص ۱۰۸: ترتیب المدارک ۲/۶۶: ہدیۃ

العارفین ۵/۸]

جماعت نے حدیثیں روایت کیں، فتاویٰ کے عالم تھے، عمرو بن دینار نے ان کے فضل و کمال کی شہادت دی اور فرمایا: میں نے جابر بن زید سے زیادہ فتویٰ کو جاننے والا نہیں دیکھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اباضی تھے فرقہ اباضیہ کے لوگ اس وقت ان کو اپنا امام اکبر تصور کرتے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۲/۸۲: حلیۃ الاولیاء ۳/۸۵: تذکرۃ الحفاظ

۱/۶۷: الأعلام للدرکلی ۲/۹۱: لاباضیہ فی موبک التاریخ ۳/۳۰۳]

جابر بن عبد اللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

الجراحی:

دیکھئے: العجلونی۔

الجصاص:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

الجوینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

ث

الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید (۲۱-۹۳ اور ایک قول ۱۰۳ھ)

یہ جابر بن زید ازدی، ابو الخشاء، بصرہ کے باشندے ہیں، ثقہ،

تابعی اور فقیہ ہیں۔ ابن عباس، ابن عمر، ابن الزبیر اور دوسرے لوگوں

سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے قتادہ، عمرو بن دینار اور ایک

حافظ ابن حجر:

دیکھئے: ابن حجر العسقلانی۔

ح

الحاکم (۳۲۱-۴۰۵ھ)

الحجاوی (?-۹۶۸ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن حمدویہ ہیں، الحاکم کے نام سے مشہور ہیں، اور ابن ابی عمیر کے نام سے بھی جانے جاتے ہیں، ان کا شمار حفاظ حدیث اور فن حدیث کے مصنفین میں ہوتا ہے، نیساپور کے باشندے ہیں۔ تنہا نیساپور میں تقریباً ایک ہزار شیوخ سے اور نیساپور کے باہر تقریباً ایک ہزار شیوخ سے احادیث سنیں، ابو علی بن ابو ہریرہ اور ابو ہلہ صلحو کی سے فقہ حاصل کی، حدیث کے علل اور صحیح و سقیم احادیث کی شناخت میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، ان کو تقریباً تین لاکھ حدیثیں یاد تھیں، ان پر تشیع کی تہمت لگائی گئی، جبکہ سبکی نے ان کا دفاع کیا ہے۔

بعض تصانیف: "المستدرک علی الصحیحین"، "تاریخ نیسابور"، اور "معرفة علوم الحديث"۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۶۴/۳: میزان الاعتدال ۸۵/۳؛

تاریخ بغداد ۵/۳۷۳]

یہ موسیٰ بن احمد بن موسیٰ بن سالم، شرف الدین، ابو النجا الحجاوی الصالحی ہیں، دمشق میں حنابلہ کے مفتی تھے، یہ ماہر امام، اصولی، فقیہ، محدث اور صاحب تقویٰ تھے، حنابلہ کی مشیت اور فتویٰ کا منصب ان تک پہنچا، مدرسہ ابو عمر اور جامع اموی میں حنابلہ کی مدرسے انہیں کے ذمہ تھی۔ ان سے ایک جماعت نے فائدہ اٹھایا، جن میں قاضی شمس الدین بن طریف، قاضی شمس الدین رجبی اور قاضی شہاب الدین شوکی ہیں۔

بعض تصانیف: "الإقناع لطالب الانتفاع" اس میں انہوں نے مذہب حنبلی کے صرف صحیح اقوال کو درج کیا ہے، اور "زاد المستقنع فی اختصار المقنع"۔

[الکواکب السارہ ۲۱۵/۳: شذرات الذہب ۸/۳۷: معجم

المؤلفین ۳۴/۳]

حذیفہ (?-۳۶ھ)

یہ حذیفہ بن الیمان، ابو عبداللہ العنسی ہیں (یمان حذیفہ کے والد کا لقب ہے، نام حسیل ہے، اور ایک روایت کے مطابق حسیل ہے)، کبار صحابہ میں ہیں، اور رسول اللہ ﷺ کے رازدار ہیں، وہ اور ان کے والد اسلام لائے اور بدر میں شریک ہونا چاہا تو مشرکین نے ان دونوں کو روک دیا، پھر غزوہ احد میں شریک ہوئے، یمان اسی غزوہ میں شہید کر دیئے گئے، حضرت حذیفہ غزوہ خندق اور بعد کے معرکوں میں بھی شریک ہوئے، اسی طرح وہ عراق کی فتوحات میں شریک ہوئے، وہاں ان کے مشہور آثار ہیں، نبی کریم ﷺ نے ان کو ہجرت و نصرت کے درمیان اختیار دیا تو انہوں نے نصرت کو اختیار کیا، حضرت عمرؓ نے ان کو مدائن کا گورنر بنایا، وہ اسی عہدہ پر برقرار رہے،

حجاج بن عمرو الانصاری (?-?)

یہ حجاج بن عمرو بن غزیہ انصاری، مازنی، مدنی ہیں، صحابی ہیں، بعض لوگوں نے ان کو تابعین میں ذکر کیا ہے۔ اصحاب سنن نے ان کی ایک حدیث روایت کی ہے، جس میں انہوں نے نبی کریم ﷺ سے حج کے موقع پر اپنے سماع کی صراحت کی ہے، حضرت علیؓ کے ساتھ جنگ صفین میں شریک ہوئے۔

[الإصابة ۱/۳۱۳: تہذیب ابن ہبیب ۲/۶۴: تقریب

ابن ہبیب ۱/۱۵۳]

حرب

تراجم فقہاء

الحسین بن علی

یہاں تک کہ حضرت علیؑ کی بیعت کے چالیس دن بعد وفات پائی۔ نبی کریم ﷺ سے بہت سی حدیثیں روایت کیں اور حضرت عمرؓ سے بھی، اور ان سے حضرت جابر، جندب، عبداللہ بن یزید اور دوسرے لوگوں نے احادیث روایت کیں۔

[تہذیب اہلبیت ۲/۲۱۹: لاصابہ ۱/۳۱۷: تہذیب تاریخ

ابن عساکر ۴/۹۳: الأعلام للزکریٰ ۲/۱۸۰]

حرب (? - ۲۸۰ھ)

یہ حرب بن اسماعیل بن خلف، ابو محمد (اور ایک قول ابو عبد اللہ ہے) حنظلی کرمانی ہیں، امام احمد کی صحبت اختیار کی، یہ فقیہ اور حافظ حدیث تھے، امام احمد سے بہت سے فقہی مسائل کی روایت کی، لیکن امام احمد کے حوالہ سے انہوں نے جو کچھ بیان کیا وہ تمام کی تمام چیزیں انہوں نے براہ راست امام سے نہیں سنی، یہاں تک کہ خلال نے فرمایا: انہوں نے امام احمد اور اسحاق بن راہویہ سے سننے سے پہلے ان کے چار ہزار مسائل یاد کر لئے تھے۔ خلال نے ان سے بہت سے مسائل سنے۔ امام مروزی، امام احمد سے عظیم تعلق کے باوجود جو کچھ حرب نے لکھا تھا اس کو ان سے نقل کرتے تھے، بادشاہ نے انہیں قضاء اور شہر کی بعض دوسری اجتماعی ذمہ داریاں سونپی تھیں۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۱۳۵: طبقات الحفاظ ص ۲۸۰: ابن حنبل

لابی زہرہ ص ۲۰۸]

الحسن البصری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح (بن حتی):

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی (۳ھ اور ایک قول اس کے بعد کا ہے - ۵۰ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ حسن بن علی بن ابی طالب، ابو محمد ہاشمی، امیر المؤمنین ہیں، رسول اللہ ﷺ کے نواسے اور دنیا میں آپ ﷺ کے پھول ہیں، اور جنت کے جوانوں کے دوسرے داروں میں سے ایک سردار ہیں۔ انہوں نے اپنے ماما حضور ﷺ سے، اپنے والد حضرت علیؑ سے، اپنے بھائی حضرت حسینؑ سے اور اپنے ماموں ہند بن ابی ہالد سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے حسن، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ، عکرمہ، محمد بن سیرین اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ وہ بردبار، صاحب ورع اور صاحب فضل و کمال تھے، اپنے والد کے بعد چند ماہ خلیفہ رہے، پھر چند شرطوں کے ساتھ حضرت معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دست بردار ہو گئے، اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ مسلمانوں کی اجتماعیت کی حفاظت فرمائی، اور نبی کریم ﷺ کی درج ذیل معجزانہ پیشین گوئی کا ظہور ہوا: "إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهُ أَنْ يَصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئْتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ" (میرا یہ لڑکا سردار ہے، ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے دو گروہوں میں صلح کروادے)۔

حضرت حسن مدینہ واپس تشریف لائے، جہاں وہ وفات تک مقیم رہے، یہ بھی روایت ہے کہ ان کا انتقال زہر کے اثر سے ہوا۔

[لاصابہ ۱/۳۲۸: أسد الغابہ ۲/۹۲: تہذیب اہلبیت

۲/۲۹۵: صفة الصفوة ۱/۳۴۰]

الحسین بن علی (۳ھ ایک قول اس کے بعد کا ہے - ۶۱ھ)

یہ حسین بن علی بن ابی طالب، ابو عبد اللہ ہاشمی ہیں، رسول اللہ ﷺ

الحکم

تراجم فقہاء

حمید الدین الضریح

کے نواسے اور دنیا میں آپ ﷺ کے پھول اور جنت میں نوجوانوں کے دوسرے داروں میں سے ایک سردار ہیں، مدینہ میں پیدا ہوئے، اور وہیں اقامت پذیر ہوئے، یہاں تک کہ اپنے والد کے ساتھ کوفہ کی طرف نکلے، ان کے ساتھ جنگ جمل پھر جنگ صفین پھر خوارج کی جنگ میں شریک ہوئے، اپنے والد کے ساتھ رہے یہاں تک کہ ان کے والد شہید کر دیئے گئے، پھر وہ اپنے بھائی حضرت حسن کے ساتھ رہے یہاں تک کہ حکومت کی باگ ڈور انہوں نے حضرت معاویہ کے سپرد کر دی، پھر اپنے بھائی کے ساتھ مدینہ واپس ہوئے۔ انہوں نے اپنے نانا، والد، والدہ اور ماموں ہند بن ابی ہالہ اور عمر بن خطاب سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کے بھائی حسن اور لڑکے علی زین العابدین، لڑکی فاطمہ، ان کے پوتے باقر اور شعیب اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ اصحاب سنن نے ان کی تھوڑی سی روایتیں درج کی ہیں، وہ صاحب فضل و کمال اور عبادت گزار تھے، عراق میں یزید بن معاویہ کے زمانہ میں یزید کے خلاف خروج کے بعد شہید کر دیئے گئے۔

[لإصابہ ۳۳۲/۱: أسد الغابہ ۱۸/۲: تہذیب اہلبذیب ۳۳۵/۲: صفحہ الصفوۃ ۳۲۱/۱: الأعلام للزکری ۲۶۳/۲]

الحصکفی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکیم (۵۰-۱۱۳ھ)

یہ حکیم بن عتبہ کنڈی ولاء کے اعتبار سے، کوفہ کے باشندے ہیں،

تابعی ہیں، بعض صحابہ کو انہوں نے پایا، فقہ میں معروف ہوئے، امام اوزاعی وغیرہ نے ان کے حق میں شہادت دی، ان میں شیعیت تھی لیکن وہ ان سے ظاہر نہیں ہوئی، ان پر تالیس کا الزام لگایا گیا ہے، ثقہ تھے۔

[تہذیب اہلبذیب ۲/۲: ۴۳۲]

الکلیبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد (؟ - ۱۶۷ھ)

یہاں حماد سے مراد حماد بن سلمہ بن دینار، ابو سلمہ ہیں، تمیم کے آزاد کردہ غلام ہیں، بصرہ والوں کے مفتی اور جلیل القدر محدث ہیں، عربیت کے امام، فقیہ، بڑے فصیح و بلیغ اور اچھے قاری تھے، اہل بدعت کے سخت مخالف تھے، امام مسلم نے اصول میں ان کی چند حدیثیں لی ہیں، لیکن امام بخاری نے ان سے کنارہ کشی اختیار کی ہے۔ انہوں نے ثابت البنانی، قتادہ اور اپنے ماموں حمید الطویل اور دوسرے لوگوں سے روایت کی، اور ان سے ابن جریر، ثوری، شعبہ اور دوسرے حضرات نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "العوالی فی الحلیث" اور "کتاب السنن"۔

[میزان الاعتدال ۱/۵۹۰: تہذیب اہلبذیب ۱۱/۳: ہدیۃ

العاریفین ۵/۳۳۳: الأعلام للزکری ۲/۲: ۳۰۲]

حمید الدین الضریح (؟ - ۲۶۷ھ)

یہ علی بن محمد بن علی حمید الدین الضریح ہیں، "رامش" کے باشندے تھے، رامش (میم کے ضمہ کے ساتھ) بخارا کے ماتحت ایک

خالد بن معدان

تراجم فقہاء

الدرہلوی

گاؤں ہے۔ حنفی علماء میں تھے، امام، فقیہ، اصولی اور زبردست محدث تھے۔ شمس الائمہ کروری سے فقہ سیکھی، اور ان سے ایک جماعت نے علم فقہ حاصل کیا، جن میں کنز الدقائق کے مصنف حافظ الدین نسفی بھی ہیں، ماوراء النہر میں صدر نشین بزم علم تھے۔

الخرقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

بعض تصانیف: ”الفوائد“ یہ ہدایہ پر حاشیہ ہے، جس میں انہوں نے ہدایہ کے مشکل مقامات کو حل کیا ہے، ”شرح المنظومة النسفیة“ اور ”شرح الجامع الكبير“۔

[الفوائد اہیہ ص ۱۲۵؛ الجواهر المصیہ ۱/ ۳۷۳؛ مرصد

الاطلاع ۲/ ۵۹۶]

و

الدارمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الدریوسی (ابوزید):

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدروری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

خ

خالد بن معدان (؟ - ۱۰۳ھ) اور ایک قول اس کے علاوہ (ہے)

یہ خالد بن معدان بن ابی کرب، ابو عبد اللہ کلاعی ہیں، تابعی اور ثقہ ہیں، انہوں نے مئذ صحابہ کو پایا۔ ثوبان، ابن عمر، معاویہ بن ابوسفیان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے احادیث روایت کیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ”ثقات“ میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۱۸/۳؛ تہذیب ابن عساکر ۵/ ۸۶؛ الأعلام

لملرر کلی ۲/ ۲۴۰]

الدرہلوی (۱۱۱۰-۱۱۷۶ھ) اور بعض کے نزدیک (۱۱۷۹ھ)

یہ احمد بن عبد الرحیم، ابو عبد العزیز یا ابو عبد اللہ ہیں، ان کا لقب شاہ

الرازی

تراجم فقہاء

الرحیبانی

ولی اللہ ہے، ہندوستان کے شہر دہلی کے باشندے ہیں، حنفی فقیہ، اصولی، محدث اور مفسر ہیں۔ فہرس اہبارس کے مصنف نے لکھا ہے: اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ اور ان کی اولاد اور ان کے گھر کے افراد اور ان کے شاگردوں کے ذریعہ ہندوستان میں حدیث اور سنت کے ختم ہونے کے بعد دوبارہ ان کو زندہ کیا، اور اس ملک میں ان کی کتابوں اور سندوں پر لوگوں کا مدار ہے۔

[لسان المیزان ۴/۲: لُحْرِحَ وَالتَّعْدِيلَ لِابْنِ أَبِي حَاتِمٍ ج ۱ - قسم ۲/۸۶۲]

الرائعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

بعض تصانیف: "الإنصاف فی بیان أسباب الاختلاف"، "حجة الله البالغة" اور "فتح الخبير بما لا بد من حفظه فی علم التفسیر"۔

الربیع بن انس (؟ - ۱۳۹ھ اور ایک قول ۱۴۰ھ) یہ ربیع بن انس، بکری (اور حنفی بھی کہا جاتا ہے)، بصری، خراسانی ہیں۔ انہوں نے انس بن مالک، ابو العالیہ، حسن بصری وغیرہم سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ابو جعفر رازی، اعمش، سلیمان تیمی وغیرہم نے روایت کی۔ امام نسائی نے فرمایا: "لیس بہ بأس" (ان میں کوئی حرج نہیں ہے)۔ ابن حبان نے ان کو الثقات میں ذکر کیا ہے، اور فرمایا: لوگ ان کی ان احادیث سے بچتے تھے جن کی روایت ان سے ابو جعفر کرتے تھے، کیونکہ ابو جعفر کے طریق سے ان کی روایات میں بہت اضطراب ہے۔

[الأعلام للذکرلی ۱/۱۴۴: ہدیۃ العارفین ۶/۵۰۰: معجم المؤلفین

۴/۲۹۲: معجم المطبوعات العربیہ ص ۸۹۰]

[تہذیب التہذیب ۳/۲۳۸]

الرازی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیعہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

راشد بن حفص الزہری (؟ - ؟)

یہ راشد بن حفص بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف ہیں، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ان سے ابراہیم بن عبد المطلب بن السائب بن ابی وادم نے روایت کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے فرمایا: میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا کہ وہ مجہول ہیں اور واقدی کی کتاب سے ان کی دریافت کی گئی ہے۔

الرحیبانی (۱۱۶۴ - ۱۲۴۳ھ)

یہ مصطفیٰ بن سعد بن عبدہ ہیں، شہرت کے اعتبار سے سیوطی اور جائے پیدائش کے اعتبار سے رحیبانی ہیں، رحیبہ دمشق کے مضافات میں ایک گاؤں ہے، یہ بھی روایت ہے کہ وہ اسیوط میں پیدا ہوئے، دمشق میں حنابلہ کے مفتی تھے، فقیہ اور ماہر فرائض تھے۔ فقہ شیخ احمد

الربلی

بعلی، محمد بن مصطفیٰ لہدی نابلسی وغیرہ سے حاصل کی، اور ان سے بہت سے لوگوں نے روایت کی اور کسب فیض کیا، اپنے عہد میں صدر نقشین بزم فقہ تھے، جامع اموی کے ناظر (متولی) اور حنابلہ کے مفتی مقرر ہوئے۔

بعض تصانیف: "مطالب اولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی" فقہ حنبلی میں تین ضخیم جلدوں میں ہے۔

[حلیۃ ابشر ۳/۱۵۲: الأعلام للدرکلی ۸/۱۳۵: معجم المؤلفین ۱۲/۵۳: مقدمۃ التحقیق لمطالب اولی النہی]

الربلی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الربہونی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرویانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

تراجم فقہاء

الزرکشی

رسول اکرم ﷺ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں، ان کی ماں صفیہ بنت عبدالمطلب بن ہاشم ہیں، یہ رسول اللہ ﷺ کے حواری اور ان دس خوش نصیب صحابہ میں سے ہیں جن کے لئے جنت کی بشارت دی گئی تھی، اور حضرت عمرؓ کے بعد چھ لوگوں کی مجلس شوریٰ کے ایک فرد تھے، ۱۲ سال کی عمر میں اسلام لائے، ایک روایت ۸ سال کی ہے، دوبار انہوں نے ہجرت کی۔ یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے راہ خدا میں تلوار سونپی، غزوہ بدر میں شریک ہوئے اور تمام غزوات نبوی میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ شریک رہے۔ ان سے ان کے دونوں بیٹوں عبد اللہ بن زبیر اور عمرو بن زبیر، نیز احنف بن قیس اور مالک بن اوس وغیرہم نے روایت کی، جنگ جمل میں شہید کر دیئے گئے اور بصرہ کے ایک کنارے دفن کئے گئے۔

[الإصابة فی تمییز الصحابہ ۱/۵۴۵: تہذیب التہذیب ۳/۱۸۳]

الزرقانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزرکشی (۷۴۵ - ۷۹۴ھ)

یہ محمد بن بہادر بن عبد اللہ، ابو عبد اللہ، بدر الدین، زرکشی ہیں، شافعی فقیہ اور اصولی ہیں، اصلاً ترکی ہیں، ولادت اور وفات مصر میں ہوئی، ان کی متعدد فتون میں بہت سی تصانیف ہیں۔ بعض تصانیف: "البحر المحیط" اصول فقہ میں تین جلدوں میں ہے، "إعلام الساجد بأحكام المساجد"، "اللبیاج فی توضیح المنہاج" فقہ میں، اور "المنثور" یہ کتاب "قواعد الزرکشی" کے نام سے معروف ہے۔

[الأعلام ۶/۲۸۶: الدرر الكامنة ۳/۳۹۷]

ز

الزبیر بن العوام (? - ۳۶ھ)

یہ زبیر بن العوام بن خویلد بن اسد، ابو عبد اللہ قرشی اسدی ہیں،

زفر

تراجم فقہاء

سحون

زفر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

س

الزہری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

سالم (؟ - ۱۰۶ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ سالم بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب، ابو عمر (اور ابو عبد اللہ بھی کہا جاتا ہے) عدوی مدنی ہیں، ثقہ، تابعی ہیں، مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں، کثرت سے احادیث روایت کرنے والے تھے۔ اپنے والد (عبد اللہ بن عمر)، ابو ہریرہ اور ابو رافع وغیرہ سے حدیثیں روایت کیں۔ امام مالک نے فرمایا: سالم بن عبد اللہ کے زمانہ میں زہد و فضل اور طرز زندگی میں گذشتہ صالحین سے ان سے زیادہ مشابہ کوئی اور نہیں تھا۔

[تہذیب اہلبندی ۳/۴۳۶؛ تہذیب تاریخ ابن عساکر ۶/۵۰۶؛ الأعلام للزکری ۳/۱۱۴]

السبکی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

سحون (۱۶۰ - ۲۴۰ھ)

یہ عبد السلام بن سعید بن حبیب، ابو سعید تنوخی قیروانی ہیں، سحون ان کا لقب ہے۔ نسل عرب اور اصلاً شامی ہیں، حمص کے باشندے، مالکی فقیہ، اور اپنے زمانے کے شیخ اور اپنے دور کے عالم تھے، ثقہ اور علم کے محافظ تھے، ۱۸ یا ۱۹ سال کی عمر میں انہوں نے طلب علم میں سفر

الزیلعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزہرہ ۱/۸: ۳۰۸: ہدیۃ العارفین ۵/۲۰۶ [

السرخسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۶۸ میں گزر چکے۔

السرخسی، رضی الدین (؟ - ۷۷۱ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد، رضی الدین، برہان الاسلام سرخسی ہیں، حنفی فقیہ اور اصولی ہیں، وہ جلیل القدر امام اور علوم عقلیہ و نقلیہ کے جامع تھے، حلب آئے اور محمود غزنوی کے بعد مدرسہ نوریہ اور مدرسہ خلاویہ میں درس دیا۔ ایک جماعت نے ان سے تعصب بردتا اور ان پر کوتاہی کرنے کا الزام لگایا تو وہ درس و تدریس سے الگ ہو گئے اور دمشق چلے گئے، اور مدرسہ حانوتیہ میں تدریس کی ذمہ داری سنبھالی، دمشق ہی میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "المحیط الكبير" تقریباً ۴۰ جلدوں میں، "المحیط الثانی" دس جلدوں میں، "المحیط الثالث" چار جلدوں میں، اور "المحیط الرابع" دو جلدوں میں۔

[الجواہر المصیۃ ۲/۱۲۸: الفوائد البہیہ ص ۱۸۸: لأعلام اللوکلی ۷/۲۴۹، ۱۰/۲۲۳: معجم المؤلفین ۱۱/۲۷۸]

سعد بن ابراہیم (؟ - ۱۲۵ھ) اور ایک قول اس کے علاوہ (ہے)

یہ سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف، ابو اسحاق (اور ابو ابراہیم بھی کہا جاتا ہے)، زہری ہیں، (مفضل بن فضالہ نے ان کا نام سعید بتایا ہے، جیسا کہ "لسان المیزان" میں آیا ہے، اسی طرح المغنی ۴/۲۸۶ طبع المنار ۴/۳۴۷ میں بھی ہے)، تابعی ہیں،

کیا۔ امام مالک سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی۔ انہوں نے امام مالک کے ممتاز ترین شاگردوں مثلاً ابن القاسم اور شہب سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد تقریباً سات سو ہے، بزم علم کے صدر نشین ہوئے، مشکلات میں ان پر اعتماد کیا جاتا تھا، لوگ سفر کر کے ان کے پاس علم حاصل کرنے آتے تھے۔ امیر محمد بن انلب نے پورے سال تک انہیں منصب قضاء سوینے کی کوشش کی تو انہوں نے اس کو اس شرط پر قبول کر لیا کہ قضاء پر کوئی تنخواہ نہیں لیں گے، اور حقوق کے فیصلے صحیح صحیح امیر اور اس کے اہل خانہ پر بھی نافذ کریں گے، ۲۳۴ھ میں قاضی بنے اور وفات تک اس منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: "المدونة"، جس میں انہوں نے امام مالک کی فقہ کو جمع کر دیا ہے۔

[شجرة النور الزكية ص ۶۹: الديباج ص ۱۶۰: مرآة البیان

۱۳۱/۲: معجم المؤلفین ۵/۲۲۴]

السّدي (؟ - ۱۲۷ھ)

یہ اسماعیل بن عبد الرحمن بن ابی کریم، ابو محمد سدی ہیں، "سدّہ" (سین کے ضمہ اور دال کی تشدید کے ساتھ) کا معنی دروازہ ہے، چونکہ یہ مسجد کوفہ کے دروازہ پر دوپٹے بیچتے تھے اسی لئے انہیں سدی کہا جانے لگا، کوفہ کے باشندے ہیں، تابعی صدوق ہیں، ان کو وہم بھی ہوتا تھا، ان پر تشیع کا الزام لگایا گیا، تاریخ اور واقعات پر ان کی گہری نظر تھی۔ حضرت انسؓ اور ابن عباسؓ سے حدیث روایت کی، ابن عمرؓ کی زیارت کی۔ ان سے شعبہ، ثوری، حسن بن صالح وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"۔

[تہذیب اہمذیب ۱/۱۳۳: تقریب اہمذیب ۱/۱۷۱: انجوم

سعد بن ابی وقاص

تراجم فقہاء

الشاطبی

انہوں نے ابن عمر کی زیارت کی۔ اپنے والد اور انس و نافع وغیرہم سے روایت کی، اور ان سے ابراہیم، زہری، موسیٰ بن عقبہ اور ابن عیینہ وغیرہم نے روایت کی۔ وہ ثقہ اور کثیر الحدیث تھے، اہل علم کا ان کی سچائی پر اتفاق ہے، مدینہ کے قاضی بنائے گئے، جب وہ عہدہ قضاء سے الگ ہوئے تو بھی لوگ ان سے اسی طرح ڈرتے تھے جس طرح زمانہ قضاء میں ان سے ڈرتے تھے۔

[تہذیب اہمذیب ۴/۳۵۵؛ میزان الاعتدال ۲/۱۳۹]

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

[تہذیب اہمذیب ۳/۴۶۳؛ میزان الاعتدال ۲/۱۲۶]

لسان المیزان ۳/۳۱۳]

سفیان الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

السیوطی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن ابراہیم:

دیکھئے: سعد بن ابراہیم۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

سعید بن سالم القداح (۲۰۰ھ سے قبل وفات پائی)

یہ سعید بن سالم القداح، ابو عثمان ہیں، اصلاً خراسانی ہیں، یہ بھی روایت ہے کہ وہ کوفہ کے ہیں، مکہ میں سکونت اختیار کی۔ ثوری اور ابن جریج وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے علی بن حرب، ابن عیینہ اور شافعی وغیرہم نے روایت کی۔ ابن عدی نے ان کی کچھ حدیثوں کو ذکر کیا ہے، اور فرمایا: وہ حسن الحدیث ہیں، ان کی احادیث درست ہیں، وہ میرے نزدیک صدوق ہیں، ان میں کوئی حرج نہیں اور ان کی

الشاشی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الشاطبی (? - ۷۹۰ھ)

یہ ابراہیم بن موسیٰ بن محمد، ابو اسحاق نخعی، غرناطی ہیں، شاطبی کے نام سے مشہور ہیں، مالکی علماء میں ہیں، یہ امام، محقق، اصولی، مفسر، فقیہ،

الشافعی

تراجم فقہاء

اشعرانی

گہری نظر رکھنے والے محدث، حجت اور مختلف علوم کے ماہر تھے۔ مختلف ائمہ نسن سے انہوں نے علم حاصل کیا، جن میں ابن الخوار، ابو عبد اللہ بنس، ابو القاسم شریف السبئی ہیں، اور ان سے ابو بکر بن عاصم وغیرہ نے علم حاصل کیا۔ ان کے جلیل القدر استنباطات، لطیف فوائد اور عظیم الشان بحثیں ہیں، اسی کے ساتھ وہ انتہائی صالح، پاک دامن، متقی، تابع سنت تھے، اور بدعات سے اجتناب کرتے تھے۔ خلاصہ کلام یہ کہ علوم میں ان کا درجہ اس سے کہیں بلند ہے جتنا بیان کیا جاتا ہے، اور تحقیق میں ان کا مقام اس سے کہیں زیادہ ہے جتنا کہ مشہور ہے۔

بعض تصانیف: ”الموافقات فی أصول الفقہ“ چار جلدوں میں، ”الاعتصام“، اور ”المجالس“ جس میں انہوں نے صحیح بخاری کی کتاب البیوع کی شرح کی ہے۔

[نیل الایجاب بہامش المدینہ ص ۲۶؛ شجرة النور الزکیہ ص ۲۳۱؛ الأعلام للدرکلی ۱/۱۷۱]۔

الشافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۰ میں گذر چکے۔

الشعرانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۰ میں گذر چکے۔

الشرینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۰ میں گذر چکے۔

الشعسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ السمرحسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۶۸ میں گذر چکے۔

الشریبلی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۱ میں گذر چکے۔

الشروانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۱ میں گذر چکے۔

شریح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۱ میں گذر چکے۔

اشعرانی (۸۹۸-۹۷۳ھ)

یہ عبد الوہاب بن احمد بن علی، ابو الموابب یا ابو محمد ہیں، شعرانی یا شعر اوی کے نام سے مشہور ہیں، منوفیہ کے مضافات میں شہر ساقیہ ابی شعرہ میں پیدا ہوئے، اور قاہرہ میں وفات پائی۔ یہ فقیہ، محدث، اصولی، صوفی اور کثیر التصانیف تھے۔ اپنے زمانے کے مشائخ سے انہوں نے علم حاصل کیا، جیسے کہ شیخ جلال الدین سیوطی اور زکریا انصاری۔

بعض تصانیف: ”الأجوبة المرضیة عن أئمة الفقہاء والصفویة“ اور ”أدب القضاة“۔

[شذرات الذہب ۲/۸ ص ۳۰؛ معجم المطبوعات العربیہ ص

۱۱۲۹، الأعلام للدرکلی ۴/۳۳۱؛ معجم المؤلفین ۶/۲۱۸]

الشوکانی

تراجم فقہاء

صاحب العذب الفائن

الشوکانی (۱۱۷۳-۱۲۵۰ھ)

[شجرة انوار الزکیہ ص ۳۸۵؛ لا اعلام للورکلی ۶/۲۴۴؛ معجم

المؤلفین ۹/۱۲]

یہ محمد بن علی بن محمد شوکانی ہیں، صنعاء یمن کے کبار علماء میں سے ہیں، اور صاحب اجتہاد فقیہ ہیں، یمن کے علاقہ خولان کے ”ہجرة شوکان“ میں ان کی ولادت ہوئی، اور صنعاء میں پروان چڑھے، ۱۲۲۹ھ میں وہاں کے قاضی بنائے گئے، اور وہاں قضاء کے منصب پر ہوتے ہوئے وفات پائی، وہ تہلیل کی حرمت کے قائل تھے، ان کی تصنیفات ہیں۔

بعض تصانیف: ”نیل الأوطار شرح منتقى الأخبار للمجدد بن تیمیة“، ”فتح القدير“ تفسیر میں، ”السیل الجرار فی شرح الأزهار“ فقہ میں، اور ”إرشاد الفحول“ اصول فقہ میں۔

[الأعلام للورکلی؛ البدر الطالع ۲/۲۱۴-۲۲۵؛ نیل الأوطار

۳/۱]

شیخ علیش (۱۲۱۷-۱۲۹۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد علیش، ابو عبد اللہ ہیں، طرابلس الغرب کے باشندے ہیں، قاہرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی، مصر میں مالکیہ کے شیخ اور ان کے مفتی تھے، فقیہ اور متعدد علوم میں ماہر تھے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور اس میں مالکیہ کی مشیخت کا عہدہ سنبالا۔ شیخ امیر صغیر اور شیخ مصطفیٰ بولاقی وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور علماء ازہر کے متعدد طبقات نے ان کے پاس تعلیم کی تکمیل کی۔ جب برطانوی حکومت نے مصر پر قبضہ کر لیا تو وہ جیل کی آزمائش سے دوچار ہوئے، اسی کے اثر سے ان کی موت واقع ہو گئی۔

بعض تصانیف: ”منح الجلیل علی مختصر خلیل“ فقہ مالکی میں چار اجزاء میں ہے، اور ”ہدایة السالک“ یہ درویش کی شرح الصغیر پر حاشیہ ہے۔

ص

صاحب العذب الفائن:

دیکھئے: امراہیم الوائلی۔

الشیرازی (۳۹۳-۴۶۷ھ)

یہ امراہیم بن علی بن یوسف، ابو اسحاق، جمال الدین شیرازی ہیں، فیروز آباد (فارس کے ایک قصبہ) میں پیدا ہوئے، بغداد میں پرورش ہوئی، اور وہیں وفات پائی، وہ بلند پایہ علمی شخصیت اور شافعی فقیہ ہیں، مناظر، فصیح اللسان، صاحب تقویٰ اور متواضع تھے۔ فقہ ابو عبد اللہ بیضاوی اور دوسرے لوگوں سے پڑھی، قاضی ابو الطیب کے دامن فیض سے وابستہ ہو گئے، یہاں تک کہ ان کے حلقہ درس میں ان کے معید درس ہو گئے، مسلک شافعی میں وہ اتھارٹی کی حیثیت رکھتے ہیں، انہی کے لئے مدرسہ نظامیہ کی تعمیر عمل میں آئی، اور اپنی وفات تک انہوں نے وہاں درس دیا۔

بعض تصانیف: ”المہذب“ فقہ میں، ”النکت“ فن اختلاف میں، اور ”التبصرة“ اصول فقہ میں۔

[طبقات الشافعیة اکبری ۳/۸۸؛ شذرات الذہب

۳/۳۹۳؛ الباب ۲/۵۱؛ معجم المؤلفین ۱/۶۸]

صاحب الحیظ

تراجم فقہاء

الطبرانی

صاحب الحیظ:

بخاری میں ہیں، آپ ان لوگوں میں ہیں جو بلاد فارس کی فتح میں شریک ہوئے۔

اس بارے میں آراء مختلف ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک صاحب الحیظ

[تہذیب التہذیب ۴/۴۲۱: لإصابہ ۲/۱۷۸ طبع المطبعة

سے کون مراد ہے؟

التجاریہ]

ابن الحنّانی سے منقول ہے کہ مطلقاً صاحب الحیظ بولنے سے رضی الدین محمد بن محمد سرخسی مراد ہوتے ہیں (دیکھئے: السرخسی رضی الدین)، ابن امیر الحاج نے ”المنیہ“ کے مصنف کے ذکر کے وقت جو کچھ لکھا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مطلقاً صاحب الحیظ بولنے پر امام برہان الدین مرغینانی مراد ہوتے ہیں (ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے ہیں)۔ لکھنوی (عبدالحی فرنگی محلی) فرماتے ہیں: ابن امیر الحاج کی یہ بات صحیح ہے کہ جب ”الحیظ“ مطلقاً بولا جائے تو اس سے ان متداول کتابوں میں الحیظ البرہانی مراد ہوتی ہے، ان کے کلام پر مطلع ہونے سے پہلے میں بھی یہی سمجھ رہا تھا، لیکن الحیظ البرہانی کی برہان الدین مرغینانی کی طرف نسبت کرنے میں مجھے خلجان ہے، میرا خیال ہے کہ الحیظ البرہانی کے مصنف کوئی بخاری ہیں۔

ض

الضحاک:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

[الفوائد اہیہ ص ۲۴۶]

ط

صاحبین:

ان دونوں کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

طاؤس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الصعب بن جثامہ (حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وفات پائی)

الطبرانی (۲۶۰-۳۶۰ھ)

یہ سلیمان بن احمد بن ایوب بن مطر، ابو القاسم ہیں، فلسطین کے شہر طبر یہ کے باشندے ہیں، عکا میں پیدا ہوئے، اور حجاز، یمن، مصر اور دوسری جگہوں کا سفر کیا، اصہبان میں وفات پائی۔

یہ صعّب بن جثامہ بن قیس لیشی ہیں، آپ صحابی رسول ہیں، ہجرت کر کے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور آپ ﷺ سے حدیثیں روایت کیں، ان میں سے کچھ حدیثیں صحیح

الطحاوی

تراجم فقہاء

عبدالعلی الانصاری

بعض تصانیف: ان کی تین معاجم ہیں: "المعجم الصغیر"، "المعجم الأوسط" اور "المعجم الکبیر" یہ تینوں حدیث میں ہیں، ان کی ایک تفسیر بھی ہے، اور "دلایل النبوة"۔

[الأعلام للدرکلی؛ الجوم الزاہرہ ۴/۵۹، تہذیب ابن عساکر

[۲۴۰/۶]

الطحاوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گزر چکے۔

عباس بن محمد بن موسیٰ (؟-؟)

یہ عباس بن محمد بن موسیٰ خلال ہیں، موصوف بغداد کے باشندے اور امام احمد بن حنبل کے ان اولین شاگردوں میں تھے جن پر ان کو اعتماد تھا، وہ ایسے شخص تھے جن کے پاس عزت و وقار، علم اور فصیح زبان تھی۔

عبدالرحمن بن عوف (۳۴ ق ھ اور ایک قول اس کے علاوہ

ہے-۲۲ ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبدالرحمن بن عوف بن عبدعوف بن الخارث، ابو محمد قرظی زہری ہیں، کبار صحابہ اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، اور اس چھ نفری مجلس شوریٰ کے ایک فرد ہیں جن کے درمیان حضرت عمرؓ نے خلافت کو منحصر کر دیا تھا، بہت پہلے اسلام لائے، دوبار ہجرت کی، مختلف معرکوں میں شریک ہوئے، وہ ان لوگوں میں تھے جو حضور ﷺ کے عہد میں فتویٰ دیتے تھے، اور ان لوگوں میں تھے جو حضور ﷺ کی حدیث بیان کرنے میں مشہور ہیں، مدینہ منورہ میں وفات پائی اور تقيج میں مدفون ہوئے۔

[الإصابة فی تمییز الصحابہ ۲/۴۱۶؛ تہذیب ابن ہذیب

۶/۳۴۳؛ الأعلام للدرکلی ۴/۹۵]

عبدالعلی الانصاری (؟-۱۲۲۵ھ)

یہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد انصاری ہیں، ہندوستان کے باشندے تھے۔

بعض تصانیف: "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"۔

[ذیل کشف المنون ۴/۴۸۱]

ع

حائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گزر چکے ہیں۔

عباد بن عبداللہ بن الزبیر (؟-؟)

یہ عباد بن عبداللہ بن زبیر بن العوام اسدی مدنی ہیں، ثقہ، تابعی اور کثیر الحدیث ہیں، بہت راست گو تھے۔ انہوں نے اپنے والد اور اپنی داوی اسماء اور زبیر بن ثابت وغیرہم سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے یحییٰ، اور ہشام بن عروہ، ابن ابی ملیکہ وغیرہم نے روایت کی، وہ اپنے والد کے نزدیک بہت باعزت تھے، اور مکہ مکرمہ میں ان کے قضاء کے عہدہ پر سرفراز تھے، وہ جب حج کو جاتے تو ان کو اپنا نائب بنا جاتے۔

[تہذیب ابن ہذیب ۵/۹۸]

عبداللہ بن جعفر

تراجم فقہاء

عثمان بن عفان

عبداللہ بن جعفر (۱ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)۔

عبداللہ بن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص ۶۷۷ میں گذر چکے۔

۸۰ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب، ابو جعفر ہاشمی ہیں، ان کی کنیت

کے بارے میں دوسری روایت بھی ہے، جب ان کے والدین نے

حبشہ کی طرف ہجرت کی تو وہاں ان کی پیدائش ہوئی، یہ حبشہ میں پیدا

ہونے والے پہلے مسلمان ہیں، صحابی ہیں، نبی کریم ﷺ سے

حدیثیں یاد کیں، اور نبی اکرم ﷺ سے اور اپنے والدین اور اپنے

چچا علی اور ابو بکر و عثمان رضی اللہ عنہم وغیرہ سے احادیث روایت کیں،

وہ بڑے دریا دل تھے، صفین کی جنگ میں حضرت علیؑ کے سپہ سالاروں

میں تھے۔ ان سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے

میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا: ”اللہم اٰخلف جعفرًا فی

ولدہ“ (اے اللہ جعفر کا ان کی اولاد میں بدل بنا)، اور فرمایا کہ ہم

لوگ کھیل رہے تھے، اسی دوران آپ ﷺ ایک جانور پر سوار

ہو کر ہمارے پاس سے گذرے تو آپ ﷺ نے مجھے اپنے آگے

سوار کر لیا۔

[لڑیا ص ۲/۲۸۹: الاستیعاب ۳/۸۸۰: تہذیب اہلذیب

[۱۷۰/۵

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

عبید اللہ بن الحسن:

دیکھئے: العنبری۔

عثمان بن ابی العاص (؟) - ۵۱ھ اور ایک قول اس کے

علاوہ ہے)

یہ عثمان بن ابی العاص بن بشر بن عبد، ابو عبداللہ ہیں، قبیلہ ثقیف

سے ان کا تعلق تھا، بصرہ میں سکونت پذیر تھے، صحابی ہیں، ثقیف کے

زند میں ایمان لائے، رسول اللہ ﷺ نے ان کو طائف کا عامل بنایا،

اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے ان کو اس عہدہ پر مقرر رکھا، پھر

حضرت عمرؓ نے ان کو عمان اور بحرین کا والی بنایا، پھر انہوں نے بصرہ

میں سکونت اختیار کر لی یہاں تک کہ حضرت معاویہؓ کے دور خلافت

میں بصرہ میں وفات پائی، انہوں نے کچھ علاقے فتح کئے اور کئی

غزوات میں شریک ہوئے، یہی وہ شخص ہیں جنہوں نے قبیلہ ثقیف

کو ارتداد سے روکا، ان سے فرمایا: اے ثقیف کی جماعت! تم لوگ

سب سے آخر میں مسلمان ہوئے ہو، لہذا سب سے پہلے مرتد نہ

ہو جاؤ۔ صحیح مسلم اور سنن میں ان کی کچھ حدیثیں ہیں۔

[تہذیب اہلذیب ۷/۱۲۸: لڑیا ص ۲/۴۶۰: الأعلام

لملرر کلی ۳/۶۸۳]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۷۷ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

العجلونی

العجلونی (۱۰۷۸-۱۱۶۲ھ)

یہ اسماعیل بن محمد بن عبد البہادی بن عبد الغنی، ابو القدر اشعری ہیں، جراح کی نسبت سے مشہور ہیں، جراح کی نسبت عشرہ مبشرہ میں سے ایک صحابی حضرت ابو عبیدہ بن الجراح کی طرف ہے، عجلون میں پیدا ہوئے، دمشق میں پرورش پائی اور دمشق ہی میں وفات ہوئی، وہ ماہر عالم، صالح، فائدہ پہنچانے والے معزز محدث، قابل اعتماد پیشوا، صاحب خشوع اور کثیر التصانیف تھے، ان کو علوم میں خصوصاً حدیث اور عربیت میں مہارت حاصل تھی، ان کے مشائخ میں دمشق کے مفتی حنابلہ ابو المواب تھے، جامع اموی اور مسجد بنی امیر جلالی میں انہوں نے درس دیا، لاتعداد لوگ ان کے دامن فیض سے وابستہ ہوئے۔

بعض تصانیف: "كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس" اور "الأجوبة المحققة على الأسئلة المفرقة"۔

[سلك الدرر ۱/۲۵۹؛ الأعلام للزركلي ۱/۲۵۳؛ معجم المؤلفين

۲/۲۹۲]

العدوي:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۷۳ میں گذر چکے۔

العراقی (۷۲۵-۸۰۶ھ)

یہ عبد الرحیم بن حسین بن عبد الرحمن، ابو الفضل، زین الدین ہیں، عراقی کے نام سے معروف ہیں، کردی الاصل ہیں، کبار حفاظ حدیث میں ان کا شمار ہے، شافعی، اصولی، اور لغوی ہیں، عراق میں اربل کے علاقہ میں پیدا ہوئے، بچپن ہی میں اپنے والد کے ساتھ مصر

تراجم فقہاء

عزالدین بن عبدالسلام

آئے، وہاں تعلیم حاصل کی اور مہارت پیدا کی، انہوں نے دمشق، حلب، حجاز، اسکندریہ کا سفر کیا، اور علماء کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا، قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الألفية في علوم الحديث"، "فتح المغيب شرح ألفية الحديث"، "المغنى عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الآثار" اور "نظم الدرر السنية في السيرة الزكية"۔

[معجم المؤلفين ۵/۲۰۳؛ أضواء للا مع ۴/۱۷؛ حسن المحاضرة

۱/۲۰۴]

عروہ بن الزبیر (۲۳-۹۹ھ)

یہ عروہ بن الزبیر بن العوام بن خویلد ہیں، ان کی ماں اسماء بنت ابی بکر ہیں، وہ کبار تابعین میں ہیں، فقیہ محدث ہیں۔ اپنے والد اور والدہ اور خالہ حضرت عائشہ سے علم حاصل کیا۔ اور ان سے بہت سے لوگوں نے علم حاصل کیا، کسی فتنہ میں وہ شریک نہیں ہوئے، مدینہ سے بصرہ منتقل ہو گئے، پھر مصر منتقل ہوئے اور وہاں سات برس تک مقیم رہے، مدینہ میں وفات پائی۔ مدینہ میں "بئر عروہ" نام کا ایک کنواں ہے جو انہی کی جانب منسوب ہے اور آج تک معروف ہے۔

[تہذیب اہلبند یب ۷/۱۸۰؛ الأعلام للزركلي ۵/۱۷؛ حلیة

الأولیاء ۲/۱۷۶]

عزالدین بن عبدالسلام (۵۷۷-۶۶۰ھ)

یہ عبد العزیز بن عبد السلام ابو القاسم بن الحسن سلمی ہیں، ان کا لقب سلطان العلماء ہے، صاحب اجتہاد شافعی فقیہ ہیں، دمشق میں پیدا ہوئے، اور جامع اموی میں تدریس و خطابت کی ذمہ داری

عطاء

تراجم فقہاء

العنبری

سنجالی، پھر مصر منتقل ہو گئے اور وہاں عہدہ قضاء و خطابت پر سرفراز ہوئے۔

علقہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۸۷۸ میں گذر چکے۔

بعض تصانیف: "قواعد الأحكام فی مصالح الأنام"، "الفتاویٰ" اور "التفسیر الکبیر"۔

علی:

[لأعلام للدرکلی ۴/۱۳۵؛ طبقات السبکی ۵/۸۰]

ان کے حالات ج ۱ ص ۸۷۹ میں گذر چکے۔

عطاء:

علی بن موسیٰ (؟ - ۳۰۵ھ)

ان کے حالات ج ۱ ص ۸۷۸ میں گذر چکے۔

یہ علی بن موسیٰ بن یزید ہیں، قم کے باشندے تھے، پھر نینسا پور آئے، اپنے زمانہ میں حنفیوں کے امام تھے، اصحاب شافعیہ کی تردید میں ان کی کچھ کتابیں ہیں۔

عقبہ بن عامر (حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں وفات پائی)

بعض تصانیف: "کتاب المضحایا"۔

[الجواهر المصنوعہ ۱/۸۰۳؛ طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۱۱۹]

یہ عقبہ بن عامر بن عیسیٰ جہمی ہیں، ان کی کنیت ابو حماد ہے، اس کے علاوہ بھی روایت ہے۔ وہ قاری اور فرائض و فقہ کے عالم تھے، انہوں نے ابتداء میں ہجرت کی اور سابقین اولین میں سے ہیں، حضور اکرم ﷺ کی شروع سے صحبت اٹھانے والوں میں ہیں، وہ قرآن کو جمع کرنے والوں میں سے ہیں۔ نبی کریم ﷺ اور حضرت عمرؓ سے حدیث روایت کی، اور ان سے ابو امامہ، ابن عباس، قیس بن ابی حازم وغیرہم نے روایت کی، ۴۴ھ میں حضرت معاویہؓ کی طرف سے مصر کے حاکم بنائے گئے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۸۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۸۸۰ میں گذر چکے۔

[تہذیب اہنذیب ۷/۲۴۲؛ الاستیعاب ۳/۱۰۷۳]

العنبری (۱۰۵ اور ایک قول ۱۰۶-۱۶۷ھ)

یہ عبید اللہ بن الحسن بن حصین بن ابی الحر مالک بن الخشاش عنبری ہیں، علم و فقہ میں اہل بصرہ کے سرداروں میں سے ہیں، بصرہ کے قضاء کا عہدہ سنبجالا، وہ ثقہ اور قابل تعریف تھے۔ عبد الملک عزیزی وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور ان سے ابن مہدی، خالد بن الخارث، محمد بن عبد اللہ انصاری وغیرہم نے حدیث روایت کی۔ امام مسلم نے ان

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۸۷۸ میں گذر چکے۔

عیاض

تراجم فقہاء

فاطمہ بنت المنذر

کی کچھ حدیثیں ذکر کی ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ان کے عقائد میں بدعت کے ماحیہ سے کلام کیا گیا ہے۔

[تہذیب اہنذیب ۷/۷: میزان الاعتدال ۵/۳: لأعلام للدرر کلی ۳۲۶/۳]

غ

عیاض:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۸۳ میں گذر چکے۔

الغزالی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۸۱ میں گذر چکے۔

العینی (۷۶۲-۸۵۵ھ)

یہ محمود بن احمد موسیٰ، ابو اثناء و ابو محمد قاضی التصاۃ بدرالدین عینی ہیں، یہ اصلاً حلب کے ہیں، ان کی جائے پیدائش ”عیذاب“ ہے (اسی کی طرف وہ منسوب ہیں)۔ حنفی فقیہ، مؤرخ اور کبار محدثین میں ہیں۔ اپنے والد سے فقہ سیکھی، عربی اور ترکی دونوں زبانوں میں فصیح اللسان تھے، فقہ، تفسیر، حدیث، لغت، تاریخ اور دوسرے علوم میں مہارت حاصل کی، قاہرہ آئے اور کئی بار محتسب بنائے گئے، کئی درس اور دینی عہدے ان سے وابستہ تھے، فتویٰ دینے اور تدریس میں پوری طرح منہمک ہو گئے، یہاں تک کہ جیلوں کی دیکھ بھال کی ذمہ داری ان کو سونپی گئی، پھر وہ مصر میں حنفی قاضیوں کے چیف جسٹس مقرر کئے گئے۔

غلام الخلیل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۴۳ میں گذر چکے۔

ف

فاطمہ بنت المنذر (۴۸ھ-؟)

یہ فاطمہ بنت منذر بن زبیر بن العوام اسدی ہیں، ہشام بن عروہ کی بیوی، ثقہ تابعی ہیں، انہوں نے اپنی داوی اسماء بنت ابوبکر، ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا اور عمرہ بنت عبد الرحمن سے روایت کی۔ ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

بعض تصانیف: ”عملۃ القاری فی شرح البخاری“، ”البنایۃ فی شرح الہدایۃ“، اور ”رمز الحقائق“ جو کنز الدقائق کی شرح ہے۔

[الجواہر الموضیہ ۲/۱۶۵: الفوائد اہبیہ ص ۲۰۷: شذرات

[تہذیب اہنذیب ۱۲/۴۴۴: أعلام النساء فی عالمی العرب

الذہب ۷/۲۸۶: الأعلام للدرر کلی ۳۸۸/۸]

ولاً سلام ۳/۱۴۶: طبقات ابن سعد ۸/۳۵۰]

فخر الاسلام البرز دوی

تراجم فقہاء

قاضی اسماعیل

فخر الاسلام البرز دوی:

متقی تھے، انہوں نے حدیث شریف کی روایت کی ہے، مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں۔

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

[تہذیب التہذیب ۸/۳۳۳: الأعلام للزکریٰ ۲/۴۰۶: شجرة

النور ص ۱۹]

فریغہ بنت مالک (؟ - ؟)

یہ فریغہ بنت مالک بن سنان بن عبید، انصاریہ خزرجیہ ہیں، ابو سعید خدری کی بہن ہیں، ان کے والد جنگ احد میں شہید ہوئے، ان کو ”فارغہ“ بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ سنن نسائی (۱۹۹/۶) کی روایت میں ان کی حدیث کے سیاق میں آیا ہے، امام طحاوی کے نزدیک ”فرغہ“ ہے، بیعت رضوان میں شریک ہوئیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے آٹھ حدیثیں روایت کیں، اور ان سے زینب بنت کعب بن عجرہ نے روایت کی۔

[الإصابة ۴/۳۸۶، ۳۵۲: أسد الغابہ ۵/۵۲۹: أعلام

النساء ۴/۱۶۹]

قاضی ابو یعلیٰ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی اسماعیل (۲۰۰-۲۸۳ یا ۲۸۳ھ)

یہ اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل قاضی، ابو اسحاق ہیں، بصرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں نشوونما پائی، بغداد کو اپنا وطن بنایا، مالکی فقیہ ہیں، ان کو تمام علوم و معارف میں امامت کا مقام حاصل تھا، اور ایسے زبردست فقیہ تھے کہ درجہ اجتہاد پر فائز تھے، اور ایسے حافظ تھے کہ ان کا شمار طبقات قراء میں اور ائمہ لغت میں ہوتا تھا، وہ ایسے خانوادہ کفر د تھے کہ جس میں علم تین سو (۳۰۰) سال سے زائد رہا۔ ابن المعتدل سے فقہ حاصل کی، اور ان سے نسائی اور ابن المثناب وغیرہ نے فقہ سیکھی۔ امام مالک کے مسلک کی تشریح اور تلخیص کی اور مذہب مالکی کے دلائل فراہم کئے، بغداد کے قاضی بنائے گئے، پھر المدائن اور نہروانات کا منصب قضاء ان کے سپرد کیا گیا، پھر وہ قاضی القضاة بنائے گئے، یہاں تک کہ بغداد میں اچانک وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ”المبسوط“ فقہ میں، ”الأموال و المعازی“، ”الرد علیٰ حنیفہ“ اور ”الرد علی الشافعی“ آخر الذکر دونوں کتابیں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے بعض فتاویٰ کی تردید میں ہیں۔

[الذبیح المدبب ص ۹۲: شجرة انور الزکیہ ص ۶۵: لأعلام

للزکریٰ ۱/۳۰۵]

ق

القاسم بن سلام، ابو عبید:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد (؟ - ۱۰۱ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ قاسم بن محمد بن ابو بکر صدیق، ابو محمد ہیں، ابو عبد الرحمن کی بھی روایت ہے، خیارتا بعین میں ہیں، وہ ثقہ، بلندرتبہ، عالم، امام، فقیہ اور

قاضی الباجی

تراجم فقہاء

اکرلانی

قاضی الباجی:

القزطبی (مفسر) (؟- ۶۷۱ھ)

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

یہ محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح اندلسی انصاری ہیں، قرطبہ کے باشندے ہیں، بڑے مفسرین میں ان کا شمار ہے، صلاح اور عبادت گذاری میں مشہور ہوئے، مشرق کا سفر کیا، اور ”منیۃ ابن الخصب“ میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی (منیۃ ابن الخصب مصر کے شہر اسیوط کے شمال میں ہے)۔

قاضی حسین (؟- ۴۶۲ھ)

یہ حسین بن محمد بن احمد مؤذی ہیں، خراسان کے باشندے اور القفال کے ممتاز شاگردوں میں ہیں۔ رافعی نے اہمدیب میں لکھا ہے: وہ دقیق مسائل کے غوطہ زن تھے، فریانی کے شاگرد ہیں، ”حبر لائمه“ ان کا لقب ہے، یہ امام الحرمین جوینی کے استاذ ہیں۔

بعض تصانیف: ”الجامع لأحكام القرآن“، ”التذكرة بأمور الآخرة“ اور ”الأسنى فی شرح الأسماء الحسنی“۔

بعض تصانیف: ”التعليقة“ فقہ میں۔

[الديباج المذهب ص ۱۷۳: الأعلام للزركلي ۶/۲۱۸]

[طبقات الشافعية للحسيني ص ۵۷ طبع بغداد، شیرازی کی ”طبقات الفقہاء“ سے یہ کتاب ملحق ہے؛ طبقات الشافعية للسبكي ص ۱۵۵-۱۶۰]

التليوبي:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

قاضی زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ک

قاضی عیاض:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الکسانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

قناده:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

اکرلانی (؟- ۷۶۷ھ)

یہ جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی کرلانی، حنفی فقیہ ہیں، بڑے عالم و فاضل تھے۔ حسام الدین الحسن سغناقی اور دوسرے لوگوں سے علم حاصل کیا، اور ان سے ناصر الدین محمد بن شہاب، طاہر بن

القرانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

کعب بن عجرہ

تراجم فقہاء

الیث بن سعد

اسلام بن قاسم خوارزمی جو کہ سعد غد یوش کے نام سے معروف ہیں، اور دوسرے لوگوں نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ”الکفایۃ شرح الہدایۃ“، اس کتاب کے مصنف کے بارے میں آراء مختلف ہیں، لکنوی (عبدالحی فرنگی محلی) نے ان آراء کے مناقشہ کے بعد اس بات کی صراحت کی ہے کہ ”الکفایۃ شرح الہدایۃ“ جو کہ لوگوں میں متداول ہے، سید جلال الدین صاحب سوانح کی ہی تصنیف ہے۔

[الفوائد البیہ رص ۵۸: کشف الظنون ۲/۴۲۳]

ل

للنخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۸۷ میں گذر چکے۔

کعب بن عجرہ (؟ - ۵۱) اور بعض کے نزدیک (۵۲ھ)

یہ کعب بن عجرہ بن امیہ بن عدی بن عبید، ابو محمد ہیں، ابو عبد اللہ اور ابو اسحاق کی بھی روایت ہے، انصار کے حلیف ہیں، یہ بھی روایت ہے کہ نسبی اعتبار سے وہ انصاری ہیں، تاخیر سے اسلام لانے والے صحابی ہیں، اسلام لانے کے بعد تمام معرکوں میں شریک رہے۔ نبی اکرم ﷺ اور عمر بن الخطابؓ اور بلالؓ سے روایت کی، اور ان سے ابن عمرؓ، جابر بن عبد اللہ، ابن عباسؓ، ابو وائل اور دوسرے لوگوں نے حدیثیں روایت کیں۔ یہ وہی صحابی ہیں جن کے سلسلہ میں حدیبیہ میں محرم کے سرمنڈانے میں نذیب دینے کے بارے میں رخصت نازل ہوئی۔

[لإصابہ فی تمییز الصحابہ ۳/۲۹۷: تہذیب التہذیب

۸/۴۳۵: أسد الغابہ ۴/۲۴۳]

لقمان بن عامر (؟ - ؟)

یہ لقمان بن عامر، ابو عامر وصابی ہیں قبیلہ حمیر کی ایک شاخ ”وصاب“ کی طرف نسبت ہے، حمص کے باشندے، ثقفا یعنی ہیں۔ انہوں نے ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ، ابو امامہؓ وغیرہم سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے محمد بن الولید زبیدی، فرج بن فضالہ، عقیل بن مدرک اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ ابن حبان نے ”الثقات“ میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ابو حاتم فرماتے ہیں کہ ان کی حدیث لکھی جاتی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/۴۵۵: میزان الاعتدال ۳/۴۱۹]

الیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۸۸ میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

اسے مکمل کیا، علم الفرائض میں ایک مختصر کتاب، اور اصول دین میں ایک مختصر کتاب ہے۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/۲۲۳: طبقات الشافعیہ لابن الہدایہ
ص ۶۲: شذرات الذہب ۳/۸۸: معجم المؤلفین ۵/۱۶۶: الأعلام
۴/۹۸]

م

المازری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مجاہد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مالک:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

المحب الطبری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

الماوردی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المحلی (? - ۸۶۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن ابراہیم، جلال الدین محلی ہیں۔ شافعی فقیہ، اصولی، اور مفسر ہیں، قاہرہ کے باشندے ہیں۔ ابن العماد نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ عرب کے تفتازانی ہیں۔ بارعب اور بباگ دہل حق بات کہنے والے تھے، ان کو قاضی التضاۃ کا عہدہ پیش کیا گیا لیکن انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

بعض تصانیف: "تفسیر الجلالین" جس کو جلال الدین سیوطی نے مکمل کیا، "کنز الراغبین" جو "المنہاج" کی شرح ہے، "البدیع الطالع فی حل جمع الجوامع" اور "شرح الوردقات" یہ دونوں کتابیں اصول فقہ میں ہیں۔

[المشذرات ۳/۳۰۳: الضوء الملاح ۷/۳۹: الأعلام
۸/۳۳۰]

المتولی (۴۲۶ اور ایک قول ۴۲۷-۴۷۸ھ)

یہ عبد الرحمن بن مامون بن علی، متولی، ابوسعید ہیں، نيساپور کے باشندے اور فقہائے شافعیہ کے ممتاز ترین ائمہ میں سے ہیں، وہ محقق، فقیہ اور مدقق عالم تھے۔ نورانی، قاضی حسین اور ایبوردی سے فقہ حاصل کی، فقہ، اصول فقہ اور علم الخلاف میں مہارت پیدا کی، مدرسہ نظامیہ بغداد کے مدرس ہوئے اور وفات تک وہیں سکونت اختیار کی۔ ابن خلکان فرماتے ہیں: میں یہ نہیں جان سکا کہ کیوں ان کا نام متولی رکھا گیا۔

بعض تصانیف: "تتمة الإبانة للفرانی" یہ تہ مکمل نہیں ہو بلکہ وہ صرف "حد السرقة" تک لکھ سکے تھے تو پھر ایک جماعت نے

محمد بن اسحاق

تراجم فقہاء

المرغینانی

محمد بن اسحاق (؟ - ۱۵۰ھ اور ایک قول اس کے بعد کا ہے)

یہ محمد بن اسحاق بن یسار، ابو بکر مطلبی مدنی ہیں، قیس بن خرمہ بن مطلب بن عبد مناف کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ بیٹا بھی ہیں، انس بن مالک کو دیکھا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: ”وہ چوٹی کے ائمہ میں سے ہیں“۔ انہوں نے سعید بن ابی ہند، مقبری، عطاء، نافع اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے احادیث روایت کیں، اور ان سے حماد بن (حماد بن مسلم اور حماد بن زید)، ابراہیم بن سعد، زیاد بکائی اور دوسرے حضرات نے روایت کی، وہ علم کا ایک خزانہ تھے، مغازی اور سیر کے امام تھے، کئی لوگوں نے ان کو ثقہ قرار دیا، اور دوسرے لوگوں نے ان کو ضعیف قرار دیا۔ ابن حجر عسقلانی ان کے بارے میں فرماتے ہیں: آپ مغازی کے امام اور راست گو نیز مدلس تھے، ان پر شیعہ اور قدریہ ہونے کا الزام لگایا گیا ہے۔

بعض تصانیف: ”السيرة النبوية“ جو سیرۃ ابن اسحاق کے نام سے مشہور ہے، سیرت ابن ہشام اسی کی تہذیب ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۶۳: میزان الاعتدال ۳/۴۶۸: تقریب

۱/۱۴۴: الأعلام للدرکلی ۶/۲۵۲]

محمد بن جریر الطبری (۲۲۴-۳۱۰ھ)

یہ محمد بن جریر بن یزید بن کثیر، ابو جعفر ہیں، طبرستان کے باشندے تھے، بغداد کو اپنا وطن بنایا اور وفات تک وہیں مقیم رہے، بڑے علماء میں ان کا شمار ہوتا ہے، قرآن کے حافظ، احکام میں فقیہ، سنن اور اس کے طرق کے عالم اور انسانی تاریخ، تذکرہ و سوانح کی گہری واقفیت رکھنے والے تھے، بارہ سال کی عمر میں انہوں نے اپنے وطن سے طلب علم کے لئے سفر کیا، وہ اتنے علوم کے جامع تھے کہ اس

میں ان کا کوئی شریک و سہم نہیں تھا، ان کو قضاء کا عہدہ پیش کیا گیا لیکن انہوں نے قبول نہیں کیا، ”عہدہ مظالم“ پیش کیا گیا تو اس کو بھی قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے فقہاء کے مختلف اقوال میں اختیار و انتخاب سے کام لیا ہے، کچھ مسائل میں ان کے تفردات بھی ہیں۔ محمد بن عبد الملک، اسحاق بن ابی اسرائیل، اسماعیل بن موسیٰ سدّی اور دوسرے لوگوں سے انہوں نے روایات سنیں، اور ان سے ابو شعیب حرائی، طبرانی اور ایک جماعت نے روایت کی۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ تھوڑا شیعیت اور موالات کی طرف مائل تھے، مگر اس سے ان کی شخصیت میں کوئی کمی نہیں آتی۔

بعض تصانیف: ”اختلاف الفقہاء“، ”کتاب البسیط فی الفقہ“، ”جامع البیان فی تفسیر القرآن“ اور ”التبصیر فی الأصول“۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۲۵۱: البدیۃ والنہایہ ۱۱/۱۴۵: میزان

الاعتدال ۳/۴۹۸: الأعلام للدرکلی ۶/۲۹۳: ہدیۃ العارفین ۶/۲۶۱]

محمد بن الحسن:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

المرداوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المرغینانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مروان بن الحکم

تراجم فقہاء

مسور بن مخرمہ

مروان بن الحکم (۲ھ) اور ایک قول اس کے علاوہ ہے۔

مسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

(۶۵ھ)

یہ مروان بن الحکم بن ابی العاص بن امیہ، ابو عبد الملک اموی ہیں، مکہ میں پیدا ہوئے، طائف میں پرورش پائی، نبی کریم ﷺ سے ان کی صحبت ثابت نہیں ہے، فقہاء میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے مرسل حدیثیں روایت کیں، کئی صحابہ سے بھی حدیثیں روایت کیں، حضرت عثمانؓ نے اپنے یام خلافت میں ان کو اپنے خاص لوگوں میں کر لیا، اور ان کو اپنا کاتب بنالیا۔ حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں مدینہ کی حکومت کی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں دی گئی، اور معاویہ بن یزید بن معاویہ کی وفات کے بعد ان کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کی گئی، ان کی مدت حکومت ۹ مہینے ۱۸ دن ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۹۱: تقریب التہذیب ۲/۲۳۸؛

الإصابة ۳/۴۷۷: الأعلام للزکری ۸/۹۴]

المروزی (ابو اسحاق) (? - ۳۴۰ھ)

یہ ابراہیم بن احمد مروزی، ابو اسحاق ہیں، شافعی فقیہ ہیں، ابن سرتج کے بعد عراق میں شافعیہ کی مشیخت و سربراہی انہیں حاصل ہوئی۔ ان کی جائے پیدائش ”مرو الشاہجان“ (خراسان کا ایک قصبہ) ہے، اپنے اکثر یام بغداد میں گزارے، مصر میں وفات پائی۔ بعض تصانیف: ”شرح مختصر المنزی“۔

[الأعلام للزکری ۱/۲۲: شذرات الذہب ۲/۲۵۵: الوفيات

۴/۱]

المزنی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلمہ بن عبد الملک (? - ۱۲۰ھ) اور بعض کے نزدیک (۱۲۱ھ)

یہ مسلمہ بن عبد الملک بن مروان بن الحکم، ابو سعید، ابو الاصمغ ہیں، بنو امیہ کے ایک فرد ہیں، دمشق میں زندگی گذاری، تابعی ہیں، سب سے سالار اور اپنے زمانہ کے سورماؤں میں تھے۔ ”أجر اداة الصفر اء“ (زر نوئی) لقب تھا۔ اپنے چچا زاد بھائی عمر بن عبد العزیز سے روایت کی، اور ان سے ابو واقد صالح بن محمد اللبیشی، عبد الملک بن ابی عثمان اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، ان کے بھائی یزید نے ان کو عراق عرب اور عراق عجم کا حاکم بنایا، پھر آرمینیا کی حکومت ان کے سپرد کی، روم کے ساتھ جنگوں میں ان کے بڑے کارنامے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۱۴۴: نسب قریش ص ۱۶۵: الأعلام

للزکری ۸/۱۲۲]

مسور بن مخرمہ (۲ھ - ۶۴ھ) اور ایک قول اس کے علاوہ (ہے)

یہ مسور بن مخرمہ بن نوفل بن اہیب، ابو عبد الرحمن قرشی زہری ہیں، انہوں نے اور ان کے والد نے نبی کریم ﷺ کی صحبت اٹھائی ہے، فقیہ اور اہل علم میں سے تھے۔ نبی اکرم ﷺ اور اپنے والد اور اپنے ماموں عبد الرحمن بن عوف، ابو بکر، عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہم اور دوسرے لوگوں سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کی لڑکی ام بکر اور مروان بن الحکم، سعید بن المسیب، ابن ابی ملیکہ اور

مطرف

تراجم فقہاء

مقاتل بن حیان

[البدایہ والنہایہ (وفیات ۶۰ھ): منہاج السنہ ۲۰۱/۲-۲۲۶: ابن الاثیر ۴/۲: الاصابہ ۳/۳۳۳]

المغیرہ بن شعبہ (۲۰ق ھ-۵۰ھ)

یہ مغیرہ بن شعبہ بن ابی عامر بن مسعود ثقفی ہیں، عرب کے چوٹی کے ذہینوں میں سے ایک اور ان کے قائد اور والی، صحابی تھے، ان کو "مغیرة الراي" بھی کہا جاتا ہے، جاہلیت کے زمانہ میں منقوس کے پاس آئے، تاخیر سے ۵ھ میں اسلام قبول کیا، صلح حدیبیہ، جنگ یمامہ اور شام کی فتوحات میں شریک ہوئے، جنگ قادسیہ و نہاوند اور ہمدان میں شریک ہوئے، حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ نے ان کو والی بنایا، حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان جو فتنہ ہوا اس سے وہ الگ رہے، پھر حضرت معاویہؓ نے ان کو کوفہ کا والی بنایا۔

[الاعلام ۸/۲۰۶: الاصابہ ۳/۵۲: أسد الغابہ ۴/۲۰۶]

مقاتل بن حیان (۱۵۰ھ سے پہلے وفات پائی)

یہ مقاتل بن حیان، ابو بسطام نبطی، بلخی، خراسانی خراز ہیں، ایک بلند پایہ شخصیت ہیں، یحییٰ بن معین، ابو داؤد اور دوسرے لوگوں نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ ضحاک، مجاہد، عکرمہ، شععی وغیرہ سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کے بھائی مصعب بن حیان، علقمہ بن مرشد، عبد اللہ بن مبارک اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ ابو مسلم کے زمانہ میں کامل بھاگ کر چلے گئے، اسلام کی دعوت دی، ان کی دعوت سے کافی لوگوں نے اسلام قبول کیا، کامل ہی میں وفات پائی۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۲۷۷: تقریب التہذیب ۲/۲۷۷: میزان الاعتدال ۴/۱۷۱: الجرح والتعديل جلد ۴، قسم اول ص ۳۵۳]

دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ وہ اپنے ماموں عبد الرحمن بن عوفؓ کے ساتھ شوریٰ کی راتوں میں رہے۔ مکہ میں ابن الزبیرؓ کے ساتھ تھے، محاصرہ میں شہید کر دیئے گئے۔

[الاصابہ ۳/۱۹: تہذیب التہذیب ۱۰/۱۵۱: الأعلام للزکری]

[۱۲۳/۸]

مطرف (? - ۲۸۲ھ)

یہ مطرف بن عبد الرحمن (اور ایک قول ہے: عبد الرحیم) بن ابراہیم، ابو سعید ہیں، مالکی فقیہ ہیں۔ سخون، یحییٰ اور ابن حبیب سے سماعت کی، ان کو نحو، لغت، شعر اور دستاویزوں میں بھی مہارت حاصل تھی، زاہد و متقی تھے۔

[الدرر النجیب ۳۶: الأعلام للزکری ۸/۱۵۴: بغیة

الوعاة ص ۳۹۲]

معاویہ بن ابی سفیان (۵ق ھ اور ایک قول اس کے علاوہ

ہے-۶۰ھ)

یہ معاویہ بن ابی سفیان صحز بن حرب بن امیہ قرشی اموی ہیں، شام میں اموی حکومت کے بانی ہیں، عرب کے چند بڑے چوٹی کے ذہین افراد میں سے ایک تھے، فصیح اللسان، بردبار، باوقار تھے۔ مکہ میں پیدا ہوئے، فتح مکہ کے سال اسلام لائے۔ حضرت ابو بکرؓ و عمر رضی اللہ عنہما نے ان کو والی بنایا، حضرت عثمانؓ نے ان کو بلا شام پر والی برقرار رکھا، حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما ان کے حق میں اتحاد کے سال خلافت سے دست بردار ہو گئے، بحر متوسط اور قسطنطنیہ پر انہوں نے حملے کیے، ان کو بکثرت فتوحات حاصل ہوئیں۔ اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنایا۔

المقداد

تراجم فقہاء

نافع

المقداد (۷۳ق ۵-۳۳ھ)

بعض تصانیف: "كتاب المغازي"، اسی کا انتخاب "أحاديث
منتخبه من مغازي ابن عقبة" ہے۔

[تہذیب اہنڈیب ۱۰/۳۶۰: کتاب الجرح والتعديل جلد ۴،
قسم اول ص ۱۵۴: الأعلام للزركلي ۸/۶۷۷: معجم المطبوعات العربية
ص ۱۸۱۶]

الموصلی (۵۹۹-۶۸۳ھ)

یہ عبداللہ بن محمود بن مودود، ابو افضل، مجدد الدین ہیں، موصل کے
باشندے اور کبار حنفیہ میں ہیں، وہ شیخ، فقیہ، عالم، فاضل، مدرس اور
مذہب حنفی پر گہری نظر رکھنے والے تھے، مشہور فقاوئی ان کی نوک زبان
پر تھے۔ اپنے والد کے پاس ابتدائی علوم حاصل کئے، دمشق کا سفر کیا،
اور جمال الدین حمیری سے علم حاصل کیا، کوفہ کے قاضی بنائے گئے،
پھر انہیں معزول کر دیا گیا، اس کے بعد بغداد تشریف لائے، اور
وفات تک درس و افتاء کے کام میں مشغول رہے۔

بعض تصانیف: "المختار للفتویٰ"، "الاختیار لتعلیل
المختار"، اور "المشتمل علی مسائل المختصر"۔

[الفوائد اہیہ ص ۱۰۶: الجواہر المصیہ ۱/۲۹۱: الأعلام ۴/۲۷۹]

ن

نافع:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

یہ مقداد بن عمرو بن ثعلبہ بن مالک بن ربیعہ، ابو لاسود
ہیں، اور اس کے علاوہ بھی روایت ہے، مقداد بن اسود کندی کے نام
سے معروف ہیں، صحابی ہیں، اسلام قبول کرنے میں سبقت کی،
دونوں ہجرتیں نصیب ہوئیں، بدر اور ان کے بعد کے معرکوں میں
شریک ہوئے، وہ ان سات لوگوں میں ہیں جنہوں نے سب سے
پہلے اسلام کا اعلان و اظہار کیا، نبی کریم ﷺ نے ان کے اور عبداللہ
بن رواحہ کے درمیان مواخاۃ (بھائی چارگی) کرائی۔ نبی کریم ﷺ
سے کچھ حدیثیں روایت کیں، اور ان سے علی، انس، عبید اللہ بن عدی
اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب اہنڈیب ۱۰/۲۸۵: الجرح والتعديل جلد ۴، قسم اول
ص ۴۲۶: لإصابہ ۳/۵۴: الأعلام للزركلي ۸/۲۰۸]

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

موسیٰ بن عقبہ (? - ۱۴۱، بعض کے نزدیک ۱۴۲ھ)

یہ موسیٰ بن عقبہ بن ابی عیاش، ابو محمد ہیں، آل زبیر کے آزاد کردہ
غلام اور مدینہ کے باشندے ہیں، انہوں نے ابن عمرؓ کو پایا اور سہل
بن سعد کو دیکھا۔ ان سے ثوری، مالک، ابن عیینہ اور دوسرے
لوگوں نے روایت کی، وہ ثقہ، برہان اور کثیر الحدیث تھے۔ واقدی
فرماتے ہیں کہ امیر اہم موسیٰ اور محمد بن عقبہ کا مسجد نبوی میں حلقہ درس
تھا، وہ سب کے سب فقہاء اور محدثین تھے، موسیٰ فتویٰ دیتے تھے۔
امام مالک بن انس فرماتے تھے کہ تم موسیٰ بن عقبہ کی مغازی کو حاصل
کرو اس لئے کہ وہ ثقہ ہیں۔

النجاح

تراجم فقہاء

النظام

النجاح (۲۵۳-۳۴۸ھ)

یہ احمد بن سلمان بن حسن، ابو بکر النجاد ہیں، بغداد کے باشندے اور حنبلی علماء میں سے ہیں، فقہ اور حدیث دونوں میں ان کو امامت کا مقام حاصل تھا۔ حسن بن مکرم، ابو داؤد سجستانی، ابو ایوب حربی اور دوسرے لوگوں سے احادیث سنیں، اور ان سے عمر بن شاہین، ابن بطلہ، ابو حفص عکبری اور دوسرے لوگوں نے حدیث کی روایت کی۔ جامع منصور میں جمعہ سے پہلے ان کا فتویٰ کا ایک حلقہ ہوتا تھا، اور جمعہ کے بعد املاء کا ایک حلقہ ہوتا تھا۔

ادیب تھے، شرعی معاملات اور ادبی مشکلات دونوں میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ محمود بن حمزہ کرمانی نے ان سے علم حاصل کیا۔ بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، اور "الموضح فی القراءات الشمان"۔

[معجم لأدباء ۱۹/۲۲۴: بغیة الوعاة ۲/۳۱۴: ہدیة العارفین ۶/۳۹۱: معجم المؤلفین ۱۳/۹۰]

النظام (؟-۲۳۱ھ)

یہ ابو ایوب بن سیار بن ہانی، ابو اسحاق نظام ہیں، بصرہ کے باشندے اور معتزلہ کے سردار ہیں، شاعر، ادیب، بلیغ اور علوم فلسفہ میں متبحر تھے۔ ان کی کچھ مخصوص آراء ہیں، جن میں معتزلہ کے ایک فرقہ نے ان کی پیروی کی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ شباب میں فرقہ ثنویہ اور فرقہ سمینیہ کے چند لوگوں سے میل جول رکھا، اور فلاسفہ ملحدین کی بھی ہم نشینی اختیار کی، اور ان سے افکار و خیالات لئے، زندگی بقیہ اور شراب نوشی کے رسیا ہونے کی بھی ان پر تہمت لگائی گئی، ان کے رو میں خاص کتابیں تصنیف کی گئیں جن میں ان کو کافر اور کفر ارتدادیہ کہا گیا ہے۔

بعض تصانیف: "النکت"، اور فلسفہ اور اعتزال میں ان کی بہت سی کتابیں ہیں۔

[لسان المیزان ۱/۶۷: الملباب فی تہذیب الأناصیب ۳۱۶/۳: تاریخ بغداد ۶/۹۷: لأعلام اللورکلی ۱/۳۶: معجم المؤلفین ۱/۳۷]

التحقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النسائی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

السننی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

نصر بن علی بن محمد الشیرازی (۵۶۵ھ کے بعد وفات پائی) یہ نصر بن علی بن محمد، ابو عبد اللہ شیرازی، فارسی فسوی ہیں، ابن ابی مریم کے نام سے مشہور ہیں، شیراز کے خطیب اور وہاں کے عالم اور

و

الہروی:

دیکھئے: ابو ذر الہروی۔

الولی اعراتی:

دیکھئے: ابن اعراتی۔

ہشیم (۱۰۴-۱۸۳ھ)

یہ ہشیم بن بشیر بن القاسم بن دینار، ابو معاویہ سلمی واسطی ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ اصلاً بخاری ہیں، بغداد کے محدث، مفسر اور فقیہ تھے، وہ کثیر الحدیث، ثقہ اور سند تھے، لیکن تدلیس بہت کرتے تھے۔ امام زہری اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے حدیث روایت کی، اور ان سے مالک بن انس، شعبہ، ثوری اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "کتاب السنن فی الحلیث"، اور "کتاب القراءات"۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۵۹: مرآة الجنان ۱/۳۹۳: ہدیۃ

العارفين ۶/۹۰: الأعلام للزکلی ۹/۸۹]

الہیتمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

و

الولید بن ہشام (مروان بن محمد کے دور تک زندہ تھے) یہ ولید بن ہشام (تقریباً تہذیب میں ہشام کا نام سا قلم ہو گیا ہے)، ابن معاویہ بن ہشام بن عقبہ بن ابی معیط، ابو یعیش اموی معیطی ہیں، ثقہ اور عادل ہیں۔ انہوں نے عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی، حضرت عمر بن عبدالعزیز کی جانب سے تفسیرین اور دوسری جگہوں کے کورز تھے۔ ان سے ان کے بیٹے یعیش، اوزاعی، ولید بن سلیمان اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱/۱۵۶: تقریب التہذیب ۲/۳۳۶]

ی

یحییٰ بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یزید بن یزید بن جابر

تراجم فقہاء

یزید بن یزید بن جابر (؟ - ۱۳۴ھ اور ایک قول اس سے پہلے کا ہے)

اوزاعی، دونوں سفیان (سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ) اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۳۷۰: تقریب التہذیب ۲/۳۷۲: میزان الاعتدال ۴/۴۲۲]

یہ یزید بن یزید بن جابر ازدی دمشقی ہیں، ثقہ، فقیہ، عالم، حافظ تھے۔ مکحول، عبد الرحمن بن ابی عمرہ، بسر بن عبید اللہ حضرمی اور ایک جماعت سے انہوں نے روایت کی، اور ان سے ان کے بھائی عبد الرحمن،

