

فَقْرٌ سَلَامِيّ

کلمات بنیادی اصول

مفتی نظام الدین رضوی برکاتی

صدر مفتی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور



March 2019

اہلسنت وجماعت کا قرآن و سنت کا عظیم ادارہ

مرکز العلوم الاسلامیہ اکیڈمی

جہاں اسلامی اور عصری علوم کا عظیم امتزاج

مختصر تعارف

شعبہ حفظ: 145 شعبہ ناظرہ: 240

شعبہ درسی نظامی: 105 شعبہ تجوید: 10

طلبہ:

اور انہیں شعبہ جات میں 400 سے زائد طلباء اسکول کی تعلیم انٹر تک حاصل کر رہے ہیں نیز کم و بیش 100 طلباء مدرسے میں رہائش پذیر ہیں جن کے طعام و قیام اور میڈیکل کا مکمل خرچ مدرسہ برداشت کرتا ہے۔

شعبہ حفظ و ناظرہ 14 اساتذہ شعبہ درسی نظامی و تجوید 10 اساتذہ

شعبہ عصری علوم یعنی اسکول 11 اساتذہ باورچی 2 خادم 4 چوکیدار 2

مدرسہ کا
اسٹاف

کل طلبہ کم و بیش پانچ سو اور پورہ اسٹاف 43 افراد پر مشتمل ہے۔

مرکز العلوم الاسلامیہ اکیڈمی میٹھادر کراچی پاکستان

HABIB BANK LTD. BARNES STREET BRANCH
ACC TITLE: MARKAZ UL ALOOM ISLAMIA (TRUST)
ACC NO: 00500025657003 - BRANCH CODE :0050

DONATION



www.facebook.com/markazuloom



<https://www.waseemziyai.com>



<https://www.youtube.com/waseemziyai>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.

اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری نہیں چاہتا۔ (۱۸۵/س: بقرہ: ۲)

فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول

(۱) ضرورت، (۲) حاجت، (۳) عموم بلوئی (۴) عرف، (۵) تعامل
(۶) دینی ضروری مصلحت۔ (۷) ازالہ فساد، جن کی روشنی میں فقہائے
امت نے ہر دور میں ابھرنے والے مسائل کا نہ صرف جرأت مندانہ
حل پیش کیا، بلکہ بدلتے تقاضوں میں قانون اسلام کی افادیت وہمہ
گیری اور فقہ اسلامی کی فطری لچک اور انسانیت نوازی کو اجاگر کیا۔

.....﴿تصنیف﴾.....

مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

صدر مفتی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

ناشر: ورلڈ ویو پبلیشرز لاہور پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول
مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

344

ورلڈ ویو پرنٹرز

مقصود احمد کامران

550 روپے

2019

نام کتاب

تصنیف

صفحات

ناشر

باہتمام

قیمت

سن اشاعت

ملنے کے پتے

1- مکتبہ غوثیہ پرانی سبزی منڈی کراچی

2- کتاب سرائے اردو بازار لاہور

3- ورلڈ ویو پبلیشرز ہادیہ حلیمہ سنٹر اردو بازار لاہور

0333-3585426

رابطہ کیلئے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آئینہ کتاب

صفحہ نمبر	مضامین
۱۰	عرض حال از: مصنف
۱۳	تعارف سراج الفقہاء از: مولانا نفیس احمد مصباحی صاحب
۳۶	تقدیم، از: مولانا نفیس احمد مصباحی صاحب
۴۳	سوال نامہ چھٹا فقہی سمینار: اسباب سبعہ کی تنقیح
۴۵	☆ مختصر جوابات
۴۶	اسباب سبعہ کی تعریفات اور فرق و امتیاز
۴۹	مصلحت اور فساد کی تعریف
۵۰	اسباب سبعہ کا اثر و دائرہ اثر
۵۲	تعال بوجہ عدم تحقیق یا غفلت معتبر نہیں
۵۳	☆ مفصل جوابات
۵۴	☆ تمہید
۵۴	دلائل مطلقہ و دلائل مقیدہ
۵۶	پانچ مقالات پر کتاب کی تقسیم
۵۷	☆ پہلا مقالہ: ضرورت کی تشریح اور اس کا اثر و دائرہ اثر
۵۸	ضرورت کی لغوی و شرعی تشریح
۵۹	ضرورت کی فقہی تعریف و تشریح
۶۰	تعریف کے ماخذ (الف، ب، ج، د)
۶۶	دین و جان و حفاظت مال کی تشریح

۶۸ ضرورت کے تحقق کی صورتیں
۶۸ (۱) مختصہ
۶۸ (۲) اکراہ تام
۶۹ (۳) اقتضائے کلام
۷۰ (۴) ضرر شدید
۷۰ (۵) مرض شدید
۷۱ (۶) عذر شدید
۷۲	☆ ضرورت شرعیہ کے حجت ہونے کے دلائل
۷۲ کتاب و سنت سے بارہ دلائل
۸۰	☆ ضرورت کا اثر ودائرہ اثر
۸۱ محظورات کے تین اقسام
۸۱ پہلی قسم: محظور مباح ہوتا ہے
۸۲ دوسری قسم: رخصت و چھوٹ ملتی ہے
۸۳ تیسری قسم: جو نہ مباح ہو نہ کسی حال میں اس کی رخصت ملے
۸۷	☆ مختلف ابواب فقہ میں ضرورت کی اثر انگیزی کے نمونے...
۸۷ پندرہ مسائل
۹۲	☆ ضرورت کی تاثیر کے شرائط
۹۳ (۱) ضرورت فی الحال متحقق و موجود ہو
۹۶ (۲) محظور کا استعمال صرف بقدر ضرورت ہو
۹۷ (۳) اپنے ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے نہ کیا جائے

۹۷	(۴) یہ یقین ہو کہ محظور کے استعمال سے دین، جان وغیرہ کی حفاظت ہوگی
۹۸	(۵) محظور حقوق اللہ سے ہو یا ملکہ درجے کا ہو.....
۹۹	دوسرے مسلم کی ضرورت کا لحاظ واثر.....
۱۰۲	☆ دوسرا مقالہ: مباحث حرج و دفع حرج.....
۱۰۳	پہلا باب: حرج و دفع حرج کی تشریح و تاثیر.....
۱۰۴	حرج کے لغوی معانی.....
	حرج ایک معنی کے لحاظ سے ”ضرورت“ اور دوسرے معنی کے لحاظ
۱۰۷	سے ”حاجت“ ہے.....
۱۰۸	حرج کی تعریف.....
۱۰۸	دفع حرج کی تعریف.....
۱۰۸	حرج کا مفہوم شرعی ضرورت و حاجت کو عام ہے.....
۱۱۲	حرج کی تین صورتیں ہیں: مضرت، مشقت، دقت.....
۱۱۳	حرج کے باعث تخفیف ہونے کے دلائل.....
۱۱۳	کتاب اللہ کے شواہد.....
۱۱۷	احادیث رسول اللہ کے شواہد.....
۱۱۹	حرج کا اثر و دائرہ اثر.....
۱۲۰	فقہی مسائل میں تاثیر حرج کے نمونے.....
۱۲۵	ضروری آگاہی.....
۱۲۶	دوسرا باب: حاجت کی تشریح اور اس کا اثر و دائرہ اثر.....
۱۲۷	حاجت کی لغوی تشریح.....
۱۲۹	حاجت کی اصل کتاب اللہ سے.....

۱۳۲ حاجت کا فقہی مفہوم
۱۳۶ فرق و امتیاز
۱۳۹ حاجت کے باعث تخفیف ہونے کے شواہد
۱۳۹ عمومی شواہد
۱۴۱ خصوصی شواہد
۱۴۷ حاجت کا اثر و دائرہ اثر
۱۵۱	☆ حاجت کی تاثیر موار و نصوص واجتماعی مسائل کو بھی عام ہے
۱۵۲	☆ حاجت بمنزلہ ضرورت کی تاثیر
۱۵۶	تیسرا باب: عموم بلوی: تشریح، اثر و دائرہ اثر
۱۵۷ عموم بلوی کی تشریح لغوی حیثیت سے
۱۶۲ عموم بلوی کی تشریح فقہی حیثیت سے
۱۶۳ عموم بلوی کی تعریف
۱۶۳ عموم بلوی کا اثر و دائرہ اثر
۱۶۳ عموم بلوی کے مسائل
۱۶۴ وہ مسائل جن میں محذور سے بچنا ممکن نہ ہو
۱۶۷ وہ مسائل جن میں محذور سے بچنا ممکن ہو
۱۷۱ عموم بلوی کی اصل کتاب و سنت سے
۱۷۲ حرج اور عموم بلوی کا فرق
۱۷۳ منصوص مسائل میں عموم بلوی کا اعتبار
۱۷۵ عموم بلوی حلت و حرمت میں بھی باعث تخفیف ہے
۱۷۷ عموم بلوی سبب اختیاری ہے یا اضطراری
۱۷۷ عموم بلوی کی تاثیر کے شرائط

صفحہ نمبر

مضامین

۱۷۹	☆ تیسرا مقالہ: عرف و تعامل کی تشریح، اثر و دائرہ اثر
۱۸۰	تمہید
۱۸۲	مقالہ کی چھ ابواب پر تقسیم
۱۸۳	پہلا باب: عرف و تعامل وغیرہ کی تشریحات
۱۸۴	عرف کے لغوی معانی
۱۸۵	عرف کی فقہی تعریف و تشریح
۱۸۷	استحسان عقول کے اسباب
۱۸۸	عرف کی قسمیں اور ان کی تعریف و توضیح
۱۹۱	عرف و عادت تین ارکان کا مجموعہ ہیں
۱۹۲	عادت کا ایک دوسرا اطلاق
۱۹۴	☆ عرف کی ایک تعریف: ائمہ دین کا تقاضا
۱۹۵	☆ عرفیہ عامہ، عرفیہ خاصہ، عرفیہ شرعیہ
۱۹۵	تلقی بالقبول، و شعار
۱۹۶	☆ تعامل اور شعار میں فرق
۱۹۶	☆ شعار قومی، شعار مذہبی
۱۹۸	تواڑت کی بحث
۲۰۵	دوسرا باب: عرف و تعامل کی حجیت کے دلائل
۲۰۶	کتاب و سنت کے (۱۷) دلائل
۲۲۳	تیسرا باب: عرف و تعامل کے اطلاقات اور ان کی حجیت کے مدارج
۲۲۷	☆ عرف و تعامل کا اطلاق چار طرح کے معانی پر
۲۲۸	☆ چوتھے درجے کا عرف ہی زیر بحث ہے۔
۲۳۱	چوتھا باب: عرف و تعامل کے اقسام اور ان کا اثر و دائرہ اثر

۲۳۲	عرف عام، عرف خاص، عرف نادر.....
۲۳۳	اثر ودائرۃ اثر کے پانچ مراحل.....
۲۴۱	عرف وتعامل کی تاثیر کے (۷) شرائط.....
۲۴۵	پانچواں باب: عرف وعادت کا اعتبار عامہ ابواب فقہ میں...
۲۴۶	عرف کا اعتبار حقوق اللہ میں.....
۲۴۷	عرف کا اعتبار حقوق العباد میں.....
۲۴۸	عرف کا اعتبار خطر و اباحت میں.....
۲۴۹	عرف کا اعتبار عقوبات میں.....
۲۵۰	عرف کا اعتبار عبادات میں.....
۲۵۰	عبادات کی تین اقسام.....
۲۵۰	عبادات کے سارے اقسام میں عرف وتعامل کا اعتبار ہے.....
۲۵۲	دلائل وشواہد: کتاب وسنت سے.....
۲۵۵	عبادات کی نوع اول: نماز وغیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار.....
۲۶۱	عبادات کی نوع دوم: اذان ونوافل وغیرہ میں عرف کا اعتبار.....
۲۷۰	عبادات کی نوع سوم میں عرف وعادت کا اعتبار.....
۲۷۵	ایک شبہ بدائع وغیرہ کی عبارات سے.....
۲۷۶	ازالہ شبہ.....
۲۸۱	چند جزئیات خاص بدائع سے (جن سے شبہ کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے)
۲۸۳	عرف لفظی کب معتبر ہے اور کب غیر معتبر.....
۲۹۱	چھٹا باب: متفرقات.....
۲۹۲	☆ (۱) عرف وتعامل سے استناد کا حق کس کو ہے؟.....
۲۹۳	☆ (۲) تعامل بوجہ جہل یا عدم تحقیق یا غفلت نامعتبر ہے...

صفحہ نمبر

مضامین

۳۰۰	☆ (۳) عرف و عادت کے بدلنے سے احکام پر اثر.....
۳۰۰	(اکیاون) فقہی مسائل سے استناد.....
۳۱۰	☆ چوتھا مقالہ: دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، اثر و دائرہ اثر
۳۱۱	غلبہ مصلحت کی تشریح.....
۳۱۱	ایمان افروز مثالوں سے غلبہ مصلحت کی وضاحت.....
۳۱۵	ایک دل نشین مثال سے وضاحت.....
۳۱۶	مصلحت کا لغوی اور شرعی مفہوم.....
۳۱۸	دینی ضروری مصلحت کا اثر و دائرہ اثر.....
۳۲۳	☆ پانچواں مقالہ: فسادِ موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ
۳۲۵	تعارف و تاثیر.....
۳۲۶	فساد کے لغوی معانی.....
۳۲۸	مفسدہ کی تعریف.....
۳۲۹	فرق و امتیاز.....
۳۳۱	ازالہ فساد کی اصل کتاب و سنت میں.....
۳۳۲	شرعی احکام پر فساد کا اثر.....
۳۳۱	ساتوں اسباب ایک محل میں جمع ہو سکتے ہیں.....
۳۳۴	شکر خدائے پاک عز و جل.....



عرضِ حال

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ بحمدہ

(۱)..... مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چھٹے فقہی سمینار کا موضوع تھا: ”اسبابِ ستہ و عمومِ بلوئی کی تنقیح“ پیش نظر کتاب اسی عنوان پر مرتب کیے گئے سوال نامے کا تفصیلی جواب ہے۔ یہ جواب ماہِ ربیع النور ۱۴۱۹ھ مطابق جولائی ۱۹۹۸ء کے اوائل میں بڑی عجلت میں لکھا گیا تھا، جو اب علم کے درمیان بہت مقبول ہوا۔ بعض اجلہ علمائے سمینار کے اجلاسِ عام میں اس کے تعلق سے اپنے گراں بہا تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے ایک بڑی دل نواز اور جاں فزا بات ارشاد فرمائی، جس سے میرے اندر اس جواب پر دوبارہ محنت کرنے کا ولولہ شوق پیدا ہو گیا۔ یہ الگ بات ہے کہ اس سخنِ دل نواز کی عظمتوں کے آگے مجھے اپنا قد کوتاہ نظر آتا ہے۔ میں نے اس جواب پر نظرِ ثانی کی اور اب اضافہ و ترمیم کے بعد وہ ایک ضخیم کتاب کی شکل میں جلوہ گر ہے۔

(۲)..... جیسا کہ کتاب کے نام سے عیاں ہے، اس میں فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصولوں کی تشریح کر کے ان کی حجیت کے اثر و دائرہ اثر کو کتاب و سنت اور فقہی شواہد سے واضح کیا گیا ہے۔

یہی وہ آل ہیں جن کی بنیاد پر اسلام ہر دور میں اور ہر طرح کے حالات میں اپنے ماننے والوں کی رہ نمائی کرتا ہے۔ اور انھیں حرج و ضرر اور تنگی و مشقت سے نکال کر امت و سہولت کی خوش گوار و کشادہ فضا میں زندگی گزارنے کا موقع عطا کرتا ہے۔

(الف) یہ ہماری شریعتِ سہلہ، سمجھ کی شہت و رحمت ہے۔ اس

نے دفعِ مشقت کا خاص اہتمام فرمایا اور ضرورت، حاجت، حرج و عمومِ بلوی کے پائے جانے کی صورت میں اپنے عمومی احکام کو بدل کر فوری طور پر راحت و سہولت سے ہم کنار کرنے والے خصوصی احکام جاری کر دے۔ یا عمومی احکام میں تخفیف اور آسانی کے دروازے کھول دے۔

(ب)..... یہ بھی ہماری شریعتِ غراء کی شفقت و رافت ہے کہ اس نے مسلمانوں کے عرف و عادات کو بھی حجتِ شرعی کا درجہ عطا فرما دیا۔ اور صرف اس وجہ سے کہ اس عرف و عادات کو مسلمانوں سے نسبت ہے اس پر اپنے احکام کی بنیاد رکھی اور کبھی یہ عرف یا عادات بدل جائے تو اس کے ساتھ اپنے حکم کو بدل دینے کی گنجائش بھی رکھی کہ عادات کے خلاف حکم باعثِ حرج و مشقت ہے۔

(ج)..... دینی مصلحت اور دفعِ مفسدہ کو حجتِ شرعی کا درجہ دے کر مصالحِ عباد کی حفاظت فرمائی ہے اور ان سے مفاسد کا ازالہ فرما کر بندوں کی دینی، دنیوی، اخروی راحت کا سامان فراہم کیا ہے۔

اس طرح یہ ساتوں اصول ایک طرف شرعی احکام کو جمود و تعطل سے بچاتے ہیں اور دوسری طرف انسانوں کو مشکلات سے نجات دے کر ان کے لیے راحت کے اسباب مہیا کرتے ہیں۔

(۳)..... (الف)۔ ہم شکر گزار ہیں محبِ مکرم حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی دامِ مجد ہم استادِ جامعہ اشرفیہ کے کہ آپ نے اپنی گونا گوں مصروفیات کے باوجود اس کتاب پر ایک وقیع مقدمہ لکھ کر اس ناچیز کے تعلق سے اپنے قلبی تاثرات کا اظہار فرمایا۔ خدا پاک انھیں اس کی بہتر جزا عطا فرمائے اور کونین میں سرخرو رکھے۔ آمین۔

(ب)..... اس کتاب کی تیاری میں مجھے درج ذیل احباب کا جزوی تعاون حاصل رہا ہے:

جناب مولانا ساجد علی مصباحی صاحب استاذ اشرفیہ: مولانا نے چند عربی عبارات کا ترجمہ کیا ہے۔ اصل مقام پر ان کا نام ظاہر کر کے نشان دہی کر دی گئی ہے۔
جناب مولانا ثار احمد و جناب مولانا ہارون صاحبان اساتذہ اشرفیہ: ان حضرات نے تیسرے مقالہ کی ایک بار تصحیح فرمائی ہے۔

مولوی سید صابر علی متعلم تربیت افتاء و مولوی معراج احمد، کوشی نگر، و مولوی شہاب الدین، مہراج گنج، و مولوی ابراہیم، کشمیر طلبہ تحقیق۔ اول الذکر نے متعدد مقامات پر حوالوں کی تخریج کی ہے اور باقی تینوں نے متعدد مباحث کے مسودے کو صاف کیا ہے۔ ہم ان تمام حضرات کے اس بے لوث تعاون پر شکر گزار ہیں۔ خدائے قدیر ان کے علم، عمل، عمر، فضل و رزق میں برکتیں عطا فرمائے۔ آمین۔

(۴).....دعا

رب کریم عالی جناب حاجی موسیٰ بھائی ناتھا، سیکوا، ضلع بھروچ (گجرات) کے پیر و مرشد حضرت پیر سید نورانی بابا رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور ان کے قرابت دار جملہ مرحومین و مرحومات کی مغفرت و بخش فرما۔ ان کی قبور کو جنت کی کیاریوں میں سے ایک کیاری بنا اور اپنے حبیب کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے انوارِ رحمت سے روشن و منور فرما۔ ساتھ ہی حاجی صاحب موصوف کے کاروبار میں برکاتِ کثیرہ وافرہ عطا فرما۔ ان کے اہل و عیال کو دس دن پر استقامت نصیب فرما۔ یہ کتاب اگر کسی شخص کے ہاتھ لگے تو ان سے ہی منظر عام پر آئی ہے۔ و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

محمد نظام الدین رضوی

خادم درس و افتاء جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

۱۴ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۳ھ / ۳۰ مارچ ۲۰۱۱ء

(جمعرات بعد ظہر)

تعارف

سراج الفقہا

از: حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ عربی ادب، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

زیر نظر علمی و تحقیقی کتاب کے مصنف، سراج الفقہا حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ العالی ہیں، آپ کا نام سنتے ہی ایک ایسے جلیل القدر عالم ربانی کا سراپا ذہن کے پردہ پر ابھرتا ہے جو مذہبی علوم و فنون خصوصاً فقہ و اصول فقہ میں مہارت و کمال کی وجہ سے جدید پیچیدہ شرعی و فقہی مسائل کے حل کرنے کا ملکہ رکھتے ہیں، جو میدان تحقیق و تدقیق میں امتیازی شان اور علاحدہ شناخت کئے حاصل ہیں، بیماری کے باوجود برابر تدریس و افتاء، تصنیف و تالیف اور دعوت و ارشاد کے کاموں میں مصروف، اور الجھے ہوئے ملی و جماعتی مسائل کی عقدہ کشائی کے لیے فکر مند نظر آتے ہیں، آپ حافظ ملت علامہ شاہ عبدالعزیز محدث مراد آبادی علیہ الرحمہ کے فرمان ”زمین کے اوپر کام، زمین کے نیچے آرام“ کی عملی تصویر ہیں۔ برصغیر ہندو پاک میں اہل سنت و جماعت کی سب سے عظیم اور با فیض درس گاہ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور کے صدر شعبہ افتاء اور مجلس شرعی مبارک پور جیسے علمی و تحقیقی ادارہ کے ناظم ہیں۔ ذیل میں ان کا قدرے تعارف نذر قارئین کیا جاتا ہے۔

نام و نسب اور خاندانی حالات: آپ کا نام محمد نظام الدین، والد کا نام خوش محمد انصاری اور دادا کا نام سخاوت علی ہے۔ آپ کا نسب نامہ کچھ اس طرح ہے: ”محمد نظام الدین، بن خوش محمد انصاری، بن سخاوت علی، بن فتح محمد، بن خدا بخش۔“

آپ کے جدِ اعلیٰ خدا بخش مرحوم بھڑنگواں (Bharangwan)، تحصیل ہانا، ضلع گورکھ پور کے رہنے والے تھے۔ (اب یہ موضع ضلع دیوریا میں ہے)۔ ان کے ایک لڑکی تھی اور دو لڑکے۔ بڑے لڑکے کا نام غلام محمد میاں (عرف غلامن میاں) اور چھوٹے لڑکے کا نام فتح محمد میاں (عرف بھٹنگن میاں) تھا۔

جدِ اعلیٰ (خدا بخش مرحوم) کے انتقال کے بعد ان کی اہلیہ کچھ لوگوں کی زیادتی سے تنگ آ کر اپنے دونوں فرزندوں کو لے کر رام کولا، ضلع دیوریا (حال ضلع کشی نگر) آ گئیں۔ لیکن وہاں رہائش کا مناسب انتظام نہ ہو پایا، اس لیے کچھ دن وہاں رہ کر پڈرونہ (Padrauna) چلی آئیں اور وہیں رہائش اختیار کر لی۔ تقریباً ڈیڑھ سال وہاں رہنے کے بعد ضلع دیوریا کے ایک غیر معروف دیہات بھوجولی پوکھرا ٹولہ (Bhujauli, Pokhara Tola) منتقل ہو گئیں۔ (یہ بستی اس وقت ضلع کشی نگر میں ہے)۔ اور وہاں زمیں دار بابو جھگڑورائے سے ایک مختصر سی زمین لے کر ایک جھونپڑی بنائی اور اپنے دونوں فرزندوں (غلام محمد میاں اور فتح محمد میاں) کے ساتھ اسی میں رہنے لگیں۔ لگ بھگ ۱۹۳۰ء میں غلام محمد میاں کا انتقال ہو گیا۔ اور چھوٹے بھائی فتح محمد میاں تقریباً ۱۹۳۸ء میں اللہ کو پیارے ہوئے۔

یہ دونوں بھائی بڑے دین دار، پرہیزگار، بات کے سچے، قول کے پکے اور نماز کے پابند تھے۔ انھیں لوگوں نے اس چھوٹی سی بستی میں ایک مسجد قائم کی اور پنج وقتہ نماز اور اذان کا اہتمام کیا۔ الحمد للہ۔ آج وہ مسجد توسیع جدید کے بعد علاقے کی سب سے بڑی مسجد ہے جس کا نام ”امام احمد رضا جامع مسجد“ ہے۔ یہ توسیع جدید حضرت مفتی صاحب دام ظلہ نے چار سال کے اندر کرائی ہے۔

فتح محمد میاں مرحوم کے ایک فرزند اور پانچ لڑکیاں تھیں۔ فرزند ارج مند کا نام سخاوت میاں تھا، یہ حضرت مفتی صاحب دام ظلہ کے دادا مرحوم ہیں۔ ان کا انتقال پچاس برس کی عمر میں ۱۱ نومبر ۱۹۴۵ء بروز یک شنبہ ہوا۔

سخت و میاں مرحوم کے چار لڑکے تھے۔

(۱) خوش محمد میاں (۲) محمد دین میاں (۳) علی حسن میاں (۴) عبد
البحان میاں۔ اور پانچ لڑکیاں تھیں، ان میں ایک کے سوا سب انتقال کر چکی ہیں۔
حضرت مفتی صاحب مدظلہ کے والد گرامی خوش محمد میاں مرحوم بھائیوں میں
سب سے بڑے اور علاقے کے چند تعلیم یافتہ دورانہ لیش اور ذہین و فطین لوگوں میں
سے تھے۔ اور صوم و صلوة کے پابند، علم دوست، باہمت، حاضر جواب، مذہب اہل سنت
و جماعت پر مضبوطی سے قائم رہنے والے، مسلمانوں کے بے لوث خادم، جفاکش، مخنتی
اور کتب بینی کے بہت شوقین تھے۔ صبح تڑکے ہی بیدار ہو جاتے، اور گھر کے لوگوں کو بھی
بیدار کر دیتے، پھر کام میں لگ جاتے، نماز کے پابند اور ہر کام وقت پر کرنے کے عادی
تھے۔ سعی پیہم اور جہد مسلسل ان کا خصوصی وصف تھا۔ دن بھر کام کرتے اور بعد نماز عشا
مٹی کے چراغ یا لالٹین کی روشنی میں دینی کتابیں لے کر مطالعہ کے لیے بیٹھ جاتے، عام
طور پر روزانہ کچھ لوگوں کو مدعو کیے رہتے، اور حاضرین مجلس کے سامنے بلند آواز سے
کتاب پڑھتے اور کچھ دیر کے بعد رک کر اس کا مطلب سمجھاتے۔

خود انھیں کا بیان ہے کہ پہلے گاؤں اور علاقے کے بہت سے مسلمان
مشرکانہ کام کرتے تھے، وہ غیر مسلموں کے ساتھ دیواستھان جا کر منتیں مانتے،
بتوں پر چڑھاوے چڑھاتے، کڑھائی پوجتے تھے، ان پر جہالت اس قدر غالب
تھی کہ انھیں تو حید و شرک اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی امتیاز نہ تھا، اور نہ ہی
انھیں اس کی کوئی فکر تھی۔ آپ اپنا کام کاج چھوڑ کر ایسے بھٹکے ہوئے لوگوں کے
یہاں جاتے اور انھیں اسلام کی پاکیزہ تعلیمات و ہدایات سے آگاہ کرتے۔ آپ
کی ان تبلیغی اور اصلاحی کوششوں کا اثر یہ ہوا کہ ان لوگوں نے بری جاہلانہ رسموں کو
چھوڑ دیا اور نماز جمعہ اور بعض لوگ پنج گانہ نمازیں بھی ادا کرنے لگے۔

علاقے کے کئی مسلم قبرستانوں پر ہندوؤں نے ناجائز قبضہ کر لیا تھا اور عرصہ

سے ان پر کاشت کر رہے تھے، آپ نے ان سے قانونی لڑائی لڑ کر مسلمانوں کو قبضہ دلایا، اپنے گاؤں میں ابتدائی مذہبی تعلیم کے لیے ایک مکتب قائم کیا۔ یہ مکتب آج بھی جاری ہے جس کے مصارف کا انتظام حضرت مفتی صاحب دام ظلہ فرماتے ہیں، صاحب کی ابتدائی تعلیم اسی مکتب میں ہوئی، آپ کے والد گرامی اس کی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے اپنی ذاتی جدوجہد سے مالیات کا انتظام کرتے رہے، اور کوئی استالیس سال پہلے اپنے آباؤ اجداد کی قائم کی ہوئی مسجد کی توسیع اور جدید تعمیر کرائی۔ وہ حضرت مفتی صاحب دام ظلہ کو مخاطب کر کے فرمایا کرتے تھے: ”اللہ تعالیٰ نے مجھ ناچیز سے اپنے دین کے بہت سے کام لیے، اور میری زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ میں نے تھیں عالم دین بنایا۔ یہ مجھ پر اللہ کا بہت بڑا فضل ہے اور مجھے تم پر ناز ہے۔ تمہاری ترقی کے لیے ہمیشہ دعائیں کرتا رہتا ہوں۔“

ولادت و مسکن: آپ کی ولادت ۲ مارچ ۱۹۵۷ء / ۱۳۷۷ھ بروز

جمعرات، ایک بجے رات میں ضلع دیوریا (یو. پی.) کے ایک غیر معروف گاؤں بھوجولی پوکھراٹولہ میں ہوئی۔ یہ بستی اب ضلع کشی نگر میں آتی ہے۔

تعلیمی میدان میں: ایک اندازے کے مطابق گیارہ سال کی عمر میں ۱۹۶۸ء کے اوائل میں مولوی خلیل احمد مرحوم نے بسم اللہ شریف پڑھا کر آپ کو قاعدہ بغدادی شروع کرایا۔ موصوف ضلع موٹیہاری صوبہ بہار کے رہنے والے تھے، ان کی سسرال سسواں بازار ضلع گورکھپور (جدید ضلع مہراج گنج) میں تھی، وہ موضع غلامی چھپرہ کے مکتب میں مدرس تھے، یہ موضع مفتی صاحب کے وطن ”بھوجولی پوکھراٹولہ“ سے تقریباً ڈیڑھ کلومیٹر دور جانب مغرب میں واقع ہے۔ آپ روزانہ اپنے گاؤں کے بچوں کے ہمراہ اس مکتب میں پڑھنے کے لیے جاتے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اعلیٰ ذہن اور قوت حافظہ سے نوازا تھا، چند دنوں میں ہی قاعدہ بغدادی، پھر ”یسترنا القرآن“ ختم کر کے عم پارہ شروع کر دیا۔ حافظہ اتنا قوی تھا کہ اس وقت آپ جو بھی سورتیں پڑھتے

آسانی کے ساتھ یاد ہو جائیں۔ تھوڑے ہی دنوں میں ناظرہ قرآن پاک ختم ہو گیا۔ اس وقت تک آپ کی ذہانت اور یادداشت کی پختگی کا چرچا مکتب کی چہاردیواری سے نکل کر اس آبادی کے باشندوں تک پہنچ چکا تھا۔ جب آپ گھر سے مکتب آتے یا مکتب سے گھر جاتے تو وہاں کے کچھ لوگ آپ کی طرف انگلیوں سے اشارہ کر کے کہتے: ”یہی وہ لڑکا ہے، پڑھنے میں بہت تیز ہے، تھوڑے ہی دنوں میں پہلے کے بہت سے لڑکوں سے آگے ہو گیا ہے۔“ اس طرح بچپن ہی سے آپ کی پیشانی پر کامیابی اور سربلندی کے آثار نمایاں تھے، بقول شیخ سعدی علیہ الرحمہ:

بالائے سرش زہوش مندی می تافت ستارہ سربلندی

پھر اس کے بعد جب آپ کے گاؤں (بھوجولی پوکھراٹولہ) کے مکتب میں معلم آگئے تو وہیں تعلیم حاصل کرنے لگے، کچھ دنوں موضع کھرگڈی، ضلع دیوریا (حال ضلع کشی نگر) کے مکتب میں بھی تعلیم پائی۔ یہ موضع آپ کے گاؤں سے ۷ کلومیٹر کے فاصلہ پر واقع ہے، آپ صبح کو بیدل جاتے اور شام کو واپس آتے۔ ان مکاتب میں دو جہ دوم کے معیار کی اردو، فارسی کی پہلی کتاب اور میزان الصرف کے کچھ اسباق پڑھے۔ پورے علاقے میں نہ کوئی اچھا مدرسہ تھا اور نہ تعلیمی ماحول۔ اس لیے ابتدائی تعلیم برائے نام ہی ہو سکی، ناظرہ قرآن، اردو زبان، اور کچھ میزان و بس۔

اس کے بعد ۱۹۷۲-۷۳ء میں انجمن معین الاسلام، پرانی بستی (بستی شہر) میں داخلہ لے کر درس نظامی کی ابتدائی کتابیں: نحو میر، پنج گنج، ہدایۃ النحو وغیرہ پڑھیں، وہیں معلوم ہوا کہ مدرسہ عزیز العلوم، نانپارہ، ضلع بہرائچ میں حضرت علامہ مفتی شبیر حسن رضوی مصباحی صاحب کا درس بہت اچھا اور معیاری ہوتا ہے اس لیے طلب علم کے شوق کے ہاتھوں مجبور ہو کر ذی قعدہ ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۳ء میں نانپارہ چلے گئے اور حضرت مفتی شبیر حسن صاحب کے درس سے بہت متاثر ہوئے۔ مفتی صاحب کے پاس کافیہ ابن حاجب، شرح جامی اور تفسیر جلالین وغیرہ کتابیں پڑھیں۔ آپ

نے تین سال تک مدرسہ عزیز العلوم نانپارہ میں تعلیم پائی۔ حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب کے علاوہ عزیز العلوم میں درج ذیل اساتذہ کرام سے تعلیم حاصل کی:

(۱) حضرت مولانا عبد الوحید صاحب دام ظلہ (۲) حضرت مولانا حبیب رضا مرحوم (۳) حضرت مولانا سمیع اللہ صاحب دام مجدہم۔ اخیر کے دونوں اساتذہ نے بعد میں آپ سے سلسلہ عالیہ قادریہ کی اجازت و خلافت بھی حاصل کی۔

نانپارہ ہی میں آپ نے برصغیر میں اہل سنت کی سب سے عظیم، اور بانی فیض درس گاہ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ کا تعلیمی شہرہ سنا تو آپ کے دل میں وہاں داخلہ لے کر علمی تشنگی بجھانے کا حد درجہ اشتیاق پیدا ہوا۔ اسی دوران اطلاع ملی کہ جامعہ اشرفیہ کی روح رواں استاذ العلماء، حافظ ملت علامہ شاہ عبد العزیز محدث مراد آبادی علیہ الرحمہ اللہ کو پیارے ہو گئے تو آپ کو بڑا قلق ہوا۔ آخر کار شوال ۱۳۹۶ھ / ۱۹۷۶ء کو جامعہ اشرفیہ آ گئے اور درجہ سابعہ (فضیلت سال اول) میں داخلہ لیا، اور یہاں کے ماحول، معیار تعلیم، طرز تدریس اور تعلیمی نظم و نسق سے اس قدر متاثر ہوئے کہ پھر یہیں کے ہو کے رہ گئے۔ یہاں آپ نے درجہ سابعہ سے درجہ تخصص فی الفقہ تک چار سال تعلیم حاصل کی اور تمام امتحانات میں اعلیٰ درجہ سے کامیاب ہوتے رہے۔ ۱۴۰۰ھ / ۱۹۸۰ء میں یہیں آپ نے تعلیم کی تکمیل فرمائی اور سند و دستار سے نوازے گئے۔

جامعہ اشرفیہ میں آپ نے درج ذیل اساتذہ کرام سے تعلیم حاصل کی:

(۱) حضرت مولانا افتخار احمد قادری (۲) حضرت مولانا نصیر الدین عزیزی (۳) حضرت مولانا عبد الشکور عزیزی (۴) حضرت مولانا محمد شفیع اعظمی، مبارک پوری۔ (۵) حضرت علامہ عبد اللہ خاں عزیزی (۶) حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری (۷) بحر العلوم حضرت مفتی عبد المنان اعظمی مبارک پوری (۸) شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ علیہ۔

فتویٰ نویسی کی تربیت حضرت شارح بخاری علیہ الرحمۃ والرضوان سے حاصل

کی۔ ان کے علاوہ اپنے اساتذہ کرام میں سب سے زیادہ استفادہ شیخ القرآن حضرت علامہ عبداللہ خاں عزیزی سے کیا۔ آپ ان کی شخصیت اور طریقہ تعلیم و تربیت سے حد درجہ متاثر ہیں اور ان کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان رہتے ہیں۔
حضرت شیخ القرآن کے تعلق سے اپنے قلبی تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ہمارے جملہ اساتذہ الحمد للہ مشفق ہی ملے۔ لیکن شخصیت سازی میں جن کا کردار کسی بھی حیثیت سے نمایاں رہا ان میں حضرت شیخ القرآن سرفہرست ہیں۔
حضرت شیخ القرآن دام ظلہ العالی ایک اچھے مشیر اور بہتر مربی ہیں۔ مشیر کا ایک خصوصی وصف یہ ہے کہ وہ امین و خیر خواہ ہو، اس لحاظ سے میں حضرت والا کو ایک صائب الرائے مشیر سمجھتا ہوں۔ خود راقم الحروف (محمد نظام الدین رضوی) کو حضرت نے متعدد امور میں مشورے دیے جو بہت مفید اور گراں بہا تھے۔ بسا اوقات حضرت نے از خود کسی مشورہ سے سرفراز فرمایا اور میں نے صرف آپ کے استاذ ہونے کے احترام میں ہاں، ہوں کر لیا، لیکن افادیت کے لحاظ سے مجھے اس پر عمل آوری میں کوئی خوبی نظر نہ آتی تھی، مگر حضرت نے بار بار اصرار کر کے اپنے مشورہ پر عمل کرانے میں جب کامیابی حاصل فرمائی تو بعد میں مجھے بھی اس کی ضرورت و افادیت کا شدت سے احساس ہوا۔ میرے ساتھ حضرت کے مفید مشوروں کے کئی ایک واقعات ہیں، لیکن طوالت کے خوف سے اس وقت صرف نظر کر رہا ہوں۔

حضرت نے تربیت کا طریقہ حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ علیہ سے سیکھا ہے۔ آپ کے لیل و نہار کا مطالعہ فرمائیے تو آپ کی زندگی حسن سلوک اور اعلیٰ تربیت کا مجسم نمونہ نظر آئے گی۔ آج بھی آپ کے سیکڑوں تلامذہ اس پر گواہ ہیں اور حضرت شیخ القرآن مدظلہ العالی کے آئینہ اخلاق میں تو آپ اس کے جلووں کا مشاہدہ بھی کر سکتے ہیں کہ آپ کی تربیت اسی اخلاق عالیہ کا نمونہ ہوتی ہے۔“ (۱)

فتویٰ نویسی: حضرت مفتی صاحب دام ظلہ یوں تو مختلف علمی و فنی میدانوں میں کمال رکھتے ہیں، لیکن آپ کا خاص میدان فقہ و افتاء ہے۔ اس میدان میں آپ اس قدر ممتاز و نمایاں ہیں کہ معاصرین میں دور دور تک کوئی آپ کا ثانی نظر نہیں آتا۔ آپ نے بہت سے نئے فقہی مسائل کی تحقیق فرمائی، نہایت وقیع اور بیش قیمت اسباحث و تحقیقات قوم کے سامنے پیش فرمائیں، ہزاروں فتاویٰ لکھ کر امت مسلمہ کی الجھنوں کو دور کیا۔

آپ نے فتویٰ نویسی کی مشق فقیہ اعظم ہند، شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ (متوفی ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء) سے کی۔ دراصل فتویٰ نویسی کے لیے صرف اسلامی علوم و فنون میں مہارت کافی نہیں ہوتی، بلکہ اس کے ساتھ کسی ماہر تجربہ کار فقیہ و مفتی کی بارگاہ میں زانوئے تلمذتہ کرنا اور اپنے تحریر کردہ فتاویٰ سنا کر اصلاح لینا بہت ضروری ہوتا ہے۔ اس طرح اس فن کو بڑی حد تک علم طب و جراحات سے مشابہت ہے جو صرف پڑھ لینے اور مطالعہ کر لینے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ کسی طبیب حاذق کی نگرانی میں باضابطہ مشق و ممارست ضروری ہوتی ہے۔

اسی لیے کوئی شخص کتنا ہی بڑا عالم و فاضل ہو، دقیق النظر، ژرف نگاہ اور وسیع المطالعہ ہو مگر فقہائے کرام اسے فتویٰ نویسی کی اجازت اس وقت تک نہیں دیتے جب تک کہ وہ کسی ماہر تجربہ کار مفتی کی خدمت میں رہ کر مشق افتاء نہ کرے۔ اسے یوں سمجھیے کہ ایک ڈاکٹر کئی اہم ڈگری حاصل کر چکا ہے لیکن اسے آپریشن کرنے کی اجازت نہیں ملتی، جب تک کہ وہ کسی ماہر سرجن کے ساتھ رہ کر سرجری کا مشق کر کے کامل نہ بن جائے۔ بلکہ ڈاکٹر کو صرف تعلیم سے فراغت کے بعد مصعب و مسابقت کی ضرورت بھی نہیں ملتی جب تک کہ وہ ”ہاؤس جاب“ نہ کر لے۔ یعنی کسی اسپتال میں جا کر وہ مشق ڈاکٹروں کی نگرانی میں وہ ایک مدت تک امراض کی تشخیص اور نسخہ کی تجویز کی مشق نہ کر لے۔ یہی حال فتویٰ نویسی کا ہے۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

”ردّ و ہابیہ اور افتاء، یہ دونوں ایسے فن ہیں کہ طب کی طرح یہ بھی صرف پڑھنے سے نہیں آتے، ان میں بھی طبیب حاذق کے مطب میں بیٹھنے کی ضرورت ہے۔ میں بھی ایک حاذق ڈاکٹر کے مطب میں سات برس بیٹھا۔ مجھے وہ وقت، وہ دن، وہ جگہ، وہ مسائل اور جہاں سے وہ آئے تھے اچھی طرح یاد ہیں۔ میں نے ایک بار نہایت پیچیدہ حکم بڑی کوشش و جاں فشانی سے نکالا، اور اس کی تائیدات مع تنقیح آٹھ ورق میں جمع کیں، مگر جب حضرت والد ماجد قدس سرہ کے حضور میں پیش کیا تو انھوں نے ایک جملہ ایسا فرمایا کہ اس سے یہ سب ردّ ہو گئے۔“ (۱)

حضرت شارح بخاری علیہ الرحمۃ والرضوان نے فقیہ اعظم حضرت صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی اعظمی رضوی (متوفی ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء) اور مفتی اعظم ہند علامہ محمد مصطفیٰ رضا قادری نوری (متوفی ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۱ء) سے فتویٰ نویسی کی تربیت پائی تھی اور سراج الفقہاء حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی نے حضرت شارح بخاری سے فقہ و افتاء کی تربیت حاصل کی، اس طرح صرف دو واسطوں سے آپ فقہ و افتاء میں فیضان رضا سے بہرہ ور اور مستفیض ہیں، اور آپ کے فتاویٰ میں امام احمد رضا قدس سرہ کی علمی تحقیق کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔

۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء میں جامعہ اشرفیہ، مبارک پور سے فراغت کے بعد جامعہ کے ارباب حل و عقد نے تدریس کے ساتھ افتاء کے کام کے لیے آپ کا انتخاب کیا، اور حضرت شارح بخاری علیہ الرحمہ کے زیر نگرانی آپ نے فتویٰ نویسی کا کام شروع فرمایا، ابتدا میں آپ شارح بخاری کے پاس بیٹھ کر ملک و بیرون ملک سے آئے ہوئے سوالات پڑھ کر سناتے، اور حضرت جو جواب بولتے آپ اسے لکھا کرتے، پھر حضرت آپ کو کچھ سوالات بھی دینے لگے اور ان کے جوابات لکھ کر سنانے کی تلقین فرمانے لگے۔ چند سالوں تک حضرت شارح بخاری کی بارگاہ میں

اصلاح و تربیت کے عمل سے گزرنے کے بعد آپ کو اس فن میں خاصی مہارت اور کمال حاصل ہو گیا۔ مندرجہ ذیل سطور میں حضرت شارح بخاری سے تربیت و اصلاح لینے کی کہانی خود حضرت سراج الفقہاء کی زبانی ملاحظہ فرمائیں، آپ اپنے ایک مقالہ میں لکھتے ہیں:

”ہم بھی لوگوں نے فتویٰ نویسی اس طور پر سیکھی کہ سوال پڑھ کر حضرت کو سناتے، اور حضرت اس کا جواب املا کراتے، املا کے دوران حوالے کے لیے فقہی عبارتوں کی تلاش کبھی املا نویس کرتے، اور کبھی خود حضرت۔ اس دوران ہم الگ سے کچھ مسائل کا جواب اپنے طور پر بھی لکھ کر سناتے اور اصلاح لیتے۔ جب حضرت کو یہ محسوس ہوتا کہ اب یہ خود سے فتویٰ لکھ سکیں گے تو املا نویسی بند کر کے اپنے طور پر فتوے لکھنے کا کام سپرد فرماتے، پھر اس کی اصلاح کر کے اپنی تصدیق کے ساتھ جواب جاری کرتے۔

فتوے کی اصلاح کا کام بہت مشکل ہوتا ہے۔ خود میرا حال یہ ہے کہ سوال بار بار بغور پڑھتا ہوں، پھر مطالعہ کر کے اس کا جواب لکھتا ہوں، لکھنے کے بعد ایک بار پھر سوال و جواب پر نظر ثانی کرتا ہوں ان مراحل سے گزر کر پھر اصلاح کے لیے حضرت کو سناتا ہوں، حضرت پورا سوال و جواب بہت غور سے حاضر دماغی کے ساتھ سنتے اور اصلاح فرماتے ہیں، کبھی کبھی فرماتے ہیں کہ سائل نے ایک بات یہ بھی دریافت کی ہے اس کا جواب نہیں ہوا ہے۔ میرے ہزاروں فتاویٰ ہیں، اور ان پر حضرت کی قیمتی اصلاحات بھی۔ نہ سب یاد ہیں، نہ سب کو اس وقت پیش کر سکتا ہوں۔

مفتی پر لازم ہے کہ نقول مذہب پر سختی کے ساتھ قائم رہ کر اسی کے مطابق فتوے لکھے، لیکن ساتھ ہی حالات زمانہ کی رعایت، عرف و عادات ناس سے واقفیت اور صورت مسئلہ کی تبدیلی پر بھی نظر رکھنی ضروری ہوتی ہے، میں اس باب میں جامد محض تھا، مگر اب جامد نہیں۔ یہ تبدیلی مکمل طور پر حضرت (شارح بخاری) دام ظلہ العالی کی اصلاح و تربیت کا فیض ہے، جدید مسائل میں عصری اسلوب پر میری جو بھی تصانیف

ہیں وہ اسی فکری پیداوار کی دین ہیں، ورنہ کہاں وہ جمود اور کہاں یہ شعور۔^(۱)

اس طرح آپ نے ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء سے لے کر ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء تک مسلسل بیس سال حضرت صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی اعظمی اور مفتی اعظم علامہ مصطفیٰ رضا نوری علیہما الرحمہ کے نظر کردہ و پروردہ باکمال فقیہ و مفتی حضرت شارح بخاری مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ کی نگرانی و سرپرستی میں پوری محنت اور لگن کے ساتھ فتویٰ نویسی کا کام کیا۔ اور حضرت کی زندگی ہی میں برصغیر کے ایک جلیل القدر فقیہ و مفتی اور جدید شرعی مسائل کے ایک عظیم محقق کی حیثیت سے مشہور ہو گئے، اور اپنے استاذ و مربی کا مکمل وثوق و اعتماد حاصل کر لیا۔ خود حضرت شارح بخاری علیہ الرحمہ اپنی عمر کے دور اخیر میں اس کا برملا اعتراف و اظہار فرماتے تھے اور آپ کے فتاویٰ کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور کھلے دل سے ان کی تعریف و تحسین فرماتے تھے۔ حضرت شارح بخاری آپ کی کتاب ”جدید بینک کاری اور اسلام“ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

”جب یہ ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء میں فارغ ہو گئے تو ان کے سر پر ہوش مندی کے درخشاں ستارے کو میرے علاوہ اس وقت کے (جامعہ اشرفیہ کے) ارباب حل و عقد نے بھی دیکھا۔ میرے مبارک پور پہنچنے کے بعد دارالافتا کا کام بہت بڑھ گیا تھا۔ دارالافتا میں بھی ایک آدمی کی ضرورت تھی۔ میری درخواست پر ارباب حل و عقد انھیں تدریس و افتادوں کاموں پر مشترک رکھا۔ اور اللہ عز و جل کا شکر ہے کہ میں نے یا ارباب حل و عقد نے انھیں منتخب کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی تھی، بلکہ ایسا انتخاب کیا تھا جو بالکل صحیح اور بجا تھا۔ تدریس و افتادوں شعبوں میں یہ ہر طرح کامیاب رہے، شعبہ افتا میں ان کی کامیابی کی دلیل یہ کتاب تو ہے ہی، ان کے ہزاروں فتاویٰ بھی ہیں اور ان کی دوسری تصانیف بھی۔“

(۱) معارف شارح بخاری، ص: ۸۷۳-۸۷۵ (ملخصاً) ناشر: رضا اکیڈمی ممبئی

اس وقت جب کہ میں بہ تقاضاے سن، اضمحلالِ قوئی وضعف بصارت کی وجہ سے، نیز بعض شدید ترین ذہنی الجھنوں کی وجہ سے اہم فتاویٰ لکھنے سے معذور ہوں، یہی اس قسم کے تمام اہم فتاویٰ لکھتے ہیں، اور بہت غور و خوض اور کامل مطالعہ کے بعد لکھتے ہیں جس سے مجھے ان پر مکمل اعتماد ہے اور ان شاء اللہ تعالیٰ رہے گا۔“ (۱)

حضرت مفتی صاحب دام ظلہ نے اب تک تقریباً پانچ ہزار فتاویٰ تحریر فرمائے، اور تادم تحریر تسلسل کے ساتھ فتویٰ نویسی کا کام جاری و ساری ہے۔ ۶ صفر ۱۴۲۱ھ / ۱۱ مئی ۲۰۰۰ء میں حضرت شارح بخاری علیہ الرحمہ کی رحلت کے تھوڑے عرصے ہی کے بعد آپ جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے صدر شعبہ افتا کے منصب جلیل پر فائز ہو گئے، اور اس وقت نصف درجن مفتیانِ کرام آپ کی نگرانی میں فتویٰ نویسی کا کام کر رہے ہیں، اور آپ فتویٰ نویسی کے ساتھ ہی ان کے فتاویٰ کی اصلاح اور تصدیق و تائید کی ذمہ داری بھی نبھاتے ہیں۔ شعبہ تخصص فقہ کے طلبہ بھی برابر آپ سے قضا و افتا کی تربیت لیتے اور فتویٰ نویسی کی مشق کرتے ہیں۔ اس طرح اس میدان میں آپ کی شخصیت بے نظیر اور آپ کی خدمات آب زر سے لکھنے کے لائق ہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ کو صحت و عافیت کے ساتھ عمر خضر عطا فرمائے۔ آمین۔

بحث و تحقیق اور مقالہ نگاری: بحث و تحقیق اور مقالہ نگاری میں بھی

آپ منفرد عالمانہ اسلوب کے مالک ہیں۔ جامعہ اشرفیہ کے شعبہ تخصص فی الفقہ میں داخلہ کے بعد آپ نے بحث و تحقیق اور مقالہ نگاری کی طرف توجہ فرمائی اور بڑی محنت، لگن اور کوشش سے اس فن میں مہارت و کمال حاصل کیا۔ تخصص فی الفقہ کے لیے آپ کے مقالہ کا موضوع تھا ”فقہ حنفی کا تقابلی مطالعہ: کتاب و سنت کی روشنی میں۔“ اور اس مقالہ کے نگراں شیخ القرآن حضرت علامہ عبد اللہ خان عزیزی

(۱) ”جدید بینک کاری اور اسلام“ تصدیق جلیل از شارح بخاری، ص: ۱۷-۱۸،

دام ظلہ العالی تھے جو بڑے روشن فکر، وسیع الظرف اور عالی دماغ، جید عالم دین ہیں، بحث و تحقیق اور قرطاس و قلم کا بھی اچھا ذوق اور وسیع تجربہ رکھتے ہیں۔ حضرت مفتی صاحب نے باضابطہ ان سے یہ فن سیکھا اور اپنی ذہانت اور خداداد صلاحیت سے اس میں کمال پیدا کیا، آپ نے بارہا رقم سطور سے اس کا اظہار فرمایا اور خود اپنے ایک مقالہ میں اس کی صراحت کی ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

”کچھ مجبوریوں کی وجہ سے درجہ سابعہ یا زیادہ سے زیادہ درجہ فضیلت کے بعد ترک تعلیم اور ملازمت کا ارادہ تھا۔ حضرت شیخ القرآن مدظلہ العالی کے حکم پر بادل نا خواستہ کسی طرح آمادہ ہوا۔ اور درجہ تحقیق میں آنے کے بعد جو حیرت انگیز تبدیلی سیرے ذہن و فکر میں آئی وہ روایتی درس و تدریس سے نہیں، بلکہ مقالہ نویسی کے لیے جدوجہد سے آئی، سچ یہ ہے کہ تحریری حیثیت سے مجھے ایک خط لکھنے کا بھی جیسا سلیقہ ہونا چاہیے تھا نہ تھا۔ مقالہ کے لیے مواد کی فراہمی کیسے کی جائے اس سے نا آشنا تھا، کسی مسئلہ کی تحقیق کیسے ہونی چاہیے اس کا شعور نہ تھا۔ میں اپنے مقررہ مقالہ کا ابتدائی مضمون لکھ کر مقالہ کے نگراں استاذ مکرم (حضرت شیخ القرآن) کو سترہ روز تک دکھاتا رہا۔ وہ ملاحظہ فرما کر مسکراتے ہوئے کچھ ہدایات کے ساتھ واپس فرمادیتے۔ ایک روز فرمایا کہ اب تمہارا یہی مضمون میں بولتا ہوں، تم لکھو۔ املا نویسی شروع ہو گئی، تقریباً پون گھنٹے کی املا نویسی سے مجھے ایسا محسوس ہوا کہ اندھیرے سے اجالے میں آ گیا ہوں۔ یہ سلسلہ تدریجاً سال بھر یا اس سے زیادہ دنوں تک چلتا رہا۔ اور میرے پاس جو کچھ تحریری صلاحیت ہے وہ اسی املا نویسی کا فیض ہے، اور تحقیق کا جو کچھ بھی ذوق ہے وہ اسی مقالہ نویسی کی دین ہے۔ اس بابرکت مقالہ کا عنوان تھا: ”فقہ حنفی کا تقابلی مطالعہ، کتاب و سنت کی روشنی میں۔“ یہ مقالہ تو تیار نہ ہو سکا لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اسی کی برکت سے میں کسی قابل ہو سکا، اور آج میرے پاس جو کچھ بھی سرمایہ ہے اس کا وسیلہ یہی مقالہ ہے، بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ حضرت شیخ القرآن علامہ عبد اللہ

خان عزیز کی کرم فرمائی اور ان کی ذہنی کاوش کا نتیجہ ہے۔“ (۱)

آپ کے کلام حق رقم سے بہت سے وقیع اور شان دار مقالات و مضامین منصفہ شہود پر آئے اور آپ کے اہلب قلم نے جس میدان کا رخ کیا اسے سر کیے بغیر نہ چھوڑا، جس حق کو چاہا اس کا چہرہ نکھار کر روشن کر دیا، اور جس باطل پر کند ڈالی اسے کھینچ کر روند ڈالا، اس طرح آپ کے قلم میں فیضان فاروق اعظم کی روشنائی رواں دواں اور مشائخ ربانین کی حمایت حق اور استیصال باطل کی جلوہ آرائی اور کار فرمائی صاف جھلکتی نظر آتی ہے۔

آپ کے مقالات و مضامین اور قلمی نقوش و آثار، علمی و تحقیقی اسلوب کا خوب صورت رنگ لیے رہتے ہیں، باتیں نپ تلی اور پتے کی ہوتی ہیں، مضامین کی فراوانی بھی خوب ہوتی ہے، لیکن مفہوم کی ترسیل اور معانی کی تفہیم کہیں بھی متاثر ہوتی نظر نہیں آتی، آپ کے ان قلمی نقوش کا امتیازی وصف، تحقیق و تدقیق ہوتا ہے۔

مختلف دینی و علمی موضوعات پر آپ کی قیمتی اور جامع تحریریں، وقیع اور گراں قدر مقالے ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور، جام نور دہلی، کنز الایمان دہلی، سہ ماہی سنی دعوت اسلامی ممبئی، ماہ نامہ تہذیب الاخلاق علی گڑھ، ماہ نامہ رفاقت پٹنہ، ماہ نامہ حجاز جدید دہلی، ماہ نامہ معارف رضا کراچی وغیرہ رسالوں میں شائع ہو کر عوام و خواص کے درمیان مقبول ہوتے رہے ہیں، ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور میں پابندی کے ساتھ آپ کے منتخب فتاویٰ اور گراں قدر مضامین چھپ کر ماہ نامہ کا وقار بلند کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ کی فکر و قلم کو مزید استحکام اور توانائی بخشے اور انھیں اپنے خاص فیضان و توفیق کا حسین سنگم بنائے۔

مسند تدریس و ارشاد پر: جامعہ اشرفیہ مبارک پور سے فراغت کے بعد جامعہ کے ذمہ داروں نے آپ کو افقا کے ساتھ تدریس کے لیے بھی منتخب فرمایا، اور بہ

قول شارح بخاری علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ ”ان لوگوں نے اس انتخاب میں کوئی غلطی نہیں کی، بلکہ ایسا انتخاب کیا جو بالکل صحیح اور بجا ہے۔“ (۱)

اس پر ۱۹۸۱ء سے آج تک مسلسل اٹھائیس سال سے پوری تیاری اور ذمہ داری کے ساتھ بڑی عرق ریزی اور جاں سوزی اور کمالِ مہارت کے ساتھ آپ تشنگانِ علوم کو سیراب کر رہے ہیں، زیادہ تر آپ کے ذمہ درجاتِ عالمیت و فضیلت اور تخصّص کی کتابیں ہوتی ہیں۔ جنہیں آپ پوری حاضر دماغی کے ساتھ پڑھاتے اور صحیح معنوں میں حق تدریس ادا کرتے ہیں۔ آپ کے درس کی کچھ الگ ہی شان ہوتی ہے۔ اسی لیے طلبہ آپ کے درس میں بڑی رغبت اور شوق سے شریک ہوتے ہیں اور ہمہ تن گوش ہو کر سنتے اور استفادہ کرتے ہیں۔ تدریس کے باب میں آپ کی سوچ یہ ہے کہ طلبہ کو زد و کوب اور سختی کے ذریعہ درس کا پابند نہ بنایا جائے، بلکہ مدرس محنت اور کوشش کر کے اپنے درس کو اتنا دلچسپ بنا دے کہ طلبہ خود کشاں کشاں اس کی درس گاہ کی طرف چلے آئیں اور پوری توجہ سے درس سماعت کریں۔

ابتدا میں آپ نے اپنے درس کو دلچسپ بنانے کے لیے اپنے اساتذہ کرام میں سے حضرت شیخ القرآن علامہ عبداللہ خاں عزیزی دام ظلہ سے خصوصی استفادہ کیا اور طلبہ کو اپنے درس کا گرویدہ بنالیا۔ اس کی کہانی خود انھیں کی زبانی نذرِ قارئین ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

”میری تدریس کے دوسرے سال، تفسیر کی عظیم الشان کتاب ”جلالین شریف“ میرے زیرِ درس آئی، (ابتدا میں) اس کتاب کے کئی صفحات کا مطالعہ کر لینے کے بعد بھی میں تشنہ ہی رہا، اور میرے ذہن میں کوئی ایسا طریقہ تدریس و تعلیم نہ آ سکا جس پر گامزن ہو کر میں تشفی بخش درس دے کر مطمئن ہو جاتا۔ اور طلبہ پورے ذوق و شوق کے ساتھ درس

(۱) تقدیم، ”جدید بینک کاری اور اسلام“ ص: ۱۸، ناشر مکتبہ برہان ملت، مبارک

گاہ میں حاضر ہو کر میری درسی تقریر کامل توجہ کے ساتھ سماعت کرتے۔ میں اس بات کا قائل نہیں کہ طلبہ کو غیر حاضری پرزد کو بکيا جائے، میرا نقطہ نظر یہ ہے کہ درس اتنا پر مغز، تسلی بخش اور دلچسپ بنا دیا جائے کہ طلبہ خود ہی کشاں کشاں درس گاہ میں حاضر ہو جائیں، مگر جلالین شریف کے پڑھانے کے لیے مجھے ایسے مواد فراہم نہیں ہو پارہے تھے۔ اس لیے اپنے استاذ مکرم شیخ القرآن مدظلہ العالی کی بارگاہ میں حاضری دی اور اپنی الجھن سے آگاہ کیا تو حضرت مسکرا نے لگے، فرمایا کہ جلالین شریف کا درس تو بہت دلچسپ اور کامیاب ہو سکتا ہے۔ پھر حضرت نے کئی ایک قیمتی معلومات دیں، اور خاص کر طریقہ تدریس کے تعلق سے فرمایا کہ ”جلالین شریف میں تفسیر کا کوئی نقطہ بھی زائد نہیں ہے۔ ہر لفظ بقدر حاجت لایا گیا ہے اور ساتھ ہی اس لفظ کے ذریعہ تفسیر کی کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہے۔ آپ وجہ تفسیر بتانے کا التزام کریں درس مقبول ہوگا۔“ پھر حضرت نے تین چار سطریں پڑھ کر مختلف کلمات پر توجہ دلا کر ان کی وجہ تفسیر بتائی۔ اب مجھے گوہر مقصود حاصل ہو گیا تھا اور قلب و فکر کے درپے کھل چکے تھے، دل باغ باغ ہو گیا۔

اس کے مطابق درس شروع کیا تو طلبہ میں اس کا شہرہ پھیل گیا۔ دوسرے یا تیسرے روز حضرت صدر المدرسین بحر العلوم مفتی عبد المنان صاحب قبلہ دام ظلہ العالی میری درس گاہ میں تشریف لائے، اور فرمایا کہ کس طرح پڑھاتے ہو کہ طلبہ میں بے پناہ پذیرائی ہو رہی ہے؟ میں نے عرض کیا کہ وجہ تفسیر کے بیان کا التزام کرتا ہوں۔ تو فرمانے لگے کہ سبحان اللہ، یہی طریقہ تدریس حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ علیہ کا تھا۔ مجھے خوشی ہوئی کہ حضور حافظ ملت کے ایک تلمیذ کے ذریعہ مجھے ان کی (علمی) میراث کا نہایت قیمتی سرمایہ ملا، اور اب وہ میراث ان کے تلمیذ کے تلمیذ کے تلامذہ میں بغیر کسی ”مناسخہ“ کے تقسیم ہو رہی ہے۔^(۱)

آپ کی درسی تقریر بہت واضح، شستہ اور جامع ہوتی ہے جو درس کے تمام ضروری گوشوں کو محیط ہوتی ہے، اگر کتاب کی عبارت بظاہر قابل اعتراض اور پیچیدہ ہوتی ہے تو اختصار و جامعیت کے ساتھ اس کی ایسی توضیح و تشریح فرماتے ہیں کہ سرے سے اعتراض ہی نہیں پڑتا اور عبارت شکوک و شبہات کے گرد و غبار سے پاک و صاف معلوم ہوتی ہے۔ عام حالات میں آپ کی درسی تقریر اطناب و تفصیل سے خالی ہوتی ہے لیکن جہاں موقع محل، تفصیل کا تقاضا کرتا ہے۔ وہاں آپ اس مقام کے تقاضوں کی بھرپور رعایت فرماتے ہیں۔ اس طرح آپ تدریسی میدان میں ایک نہایت ذمہ دار، مخلص اور کامیاب استاذ نظر آتے ہیں۔

علمی مذاکروں میں شرکت: حضرت مفتی صاحب دام ظلہ بہت سے علمی مذاکروں اور فقہی مجلسوں میں شرکت فرما چکے ہیں، اور ان تمام مذاکرات میں آپ کی شرکت مؤثر، فعال، باضابطہ اور با مقصد رہی۔ بحثوں میں بھرپور حصہ لینا، موضوعات کے تمام ضروری گوشوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے ایسی محققانہ گفتگو فرمانا کہ تمام شکوک و شبہات کے بادل چھٹ جائیں اور حق کا چہرہ روشن اور تابندہ ہو جائے یہ آپ کا طرہ امتیاز ہے، آپ جس سمینار میں شرکت فرماتے ہیں اس کے میر مجلس اور روح رواں نظر آتے ہیں، آپ کی بحثیں اور تنقیحات فیصلہ کی بنیاد بنتی ہیں۔ حسن استدلال، زور بیان، طرز استخراج اور جزئیات کا بر محل اور مناسب انطباق کرنے میں اپنی مثال آپ ہیں۔ اب تک آپ درج ذیل سمیناروں میں شرکت فرما چکے ہیں:

- (۱) سہ روزہ سمینار، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، منعقدہ ۱۵-۱۶-۱۷ جنوری ۱۹۸۶ء موضوع: ”مدارس اسلامیہ میں سائنس کی ضرورت۔“
- (۲) فقہی سمینار شرعی بورڈ، منعقدہ ۱۵ صفر ۱۴۰۶ھ / ۳۰ اکتوبر ۱۹۸۶ء بمقام: جامعہ حمیدیہ بنارس۔

- (۳) دوروزہ فقہی سمینار شرعی بورڈ، منعقدہ ۳-۴ ذی قعدہ ۱۴۰۶ھ / ۱۱-۱۲ جولائی

۱۹۸۷ء، بمقام: سنٹرل بلڈنگ، جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ (یو. پی.)
(۴) چار روزہ فقہی سمینار شرعی بورڈ، ۲۶/۲۷/۲۸/۲۹ جمادی الاولیٰ
۱۴۰۷ھ مطابق ۲۷/۲۸/۲۹/۳۰ جنوری ۱۹۸۷ء بموقع عرس عزیزی، بمقام: جامعہ
اشرفیہ مبارک پور۔

(۵) یک روزہ فقہی سمینار شرعی بورڈ، اوائل ذی قعدہ ۱۴۰۷ھ، بمقام:
سنٹرل بلڈنگ، جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ (یو. پی.)
شرعی بورڈ کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے ان چار سمیناروں میں متعدد
پچیدہ مسائل کے ساتھ مندرجہ ذیل دو اہم موضوعات پر بحث و مذاکرہ ہوا۔

(۱) رویت ہلال (۲) لاؤڈ اسپیکر پر نماز

ان میں آپ کے مقالہ ”لاؤڈ اسپیکر پر نماز“ کی بڑی پذیرائی ہوئی۔ یہی مقالہ
بعد میں کچھ ترمیم و اضافہ کے ساتھ ”لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم“ کے نام سے کتابی شکل میں
شائع ہوا۔

(۶) تیسرا فقہی سمینار زیر اہتمام مجمع الفقہ الاسلامی (انڈیا)، منعقدہ ۱۱ تا ۱۸
جون ۱۹۹۰ء، بمقام: دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور، (کرناٹک)۔

موضوعات: (۱) اسلامی بینکنگ (۲) بیع مرابحہ (۳) حقوق کی بیع
(۷) چوتھا فقہی سمینار زیر اہتمام مجمع الفقہ الاسلامی (انڈیا)، منعقدہ ۹ تا ۱۲
اگست ۱۹۹۱ء، بمقام: دارالعلوم، سبیل السلام، حیدرآباد (دکن)

موضوعات: (۱) دو ملکوں کی کرنسیوں کا ادھار تبادلہ (۲) بیمہ جان و مال۔
”ان دونوں سمیناروں میں تقریباً ڈھائی سو دیوبندی علما نے شرکت کی۔
حضرت مفتی صاحب دام ظلہ نے ان میں شرکت فرما کر فقہی اصول و جزئیات کی روشنی
میں اپنے موقف کو نہ صرف ثابت فرمایا بلکہ اپنے خلاف موقف رکھنے والے
دیوبندیوں کے اکابر علما کو خاموش رہنے اور اپنے موقف پر نظر ثانی کرنے کے لیے

مجبور کر دیا اور اہل سنت و جماعت کا سر فخر سے اونچا کر دیا۔ ان دونوں سمیناروں کی قدرے تفصیل حضرت شارح بخاری علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ نے آپ کی کتاب ”جدید بینک کاری اور اسلام“ کے مقدمہ میں بیان فرمائی ہے۔^(۱)

(۸) علمی مذاکرہ، منعقدہ جامعہ قادریہ، رچھا، بریلی شریف، ستمبر ۱۹۸۹ء

موضوع: ”مدارس کے اسباب زوال اور ان کا علاج۔“

(۹) امام احمد رضا سمینار اور کانفرنس، منعقدہ ۱۰-۱۱ شوال ۱۴۱۲ھ/۱۳-۱۵

اپریل ۱۹۹۲ء، بمقام: لکھنؤ۔

موضوع مقالہ: ”امام احمد رضا کا ذوق عبادت مکتوبات کے آئینے میں۔“

(۱۰) صدر الافاضل سمینار، منعقدہ نومبر ۱۹۹۲ء، بمقام: تلشی پور، ضلع گونڈہ۔

موضوع مقالہ: ”صدر الافاضل بہ حیثیت مفسر قرآن۔“

(۱۱) صدر الشریعہ سمینار، منعقدہ ۲-۳ ذوقعدہ ۱۴۱۷ھ/۱۱-۱۲ مارچ ۱۹۹۷ء

موضوع مقالہ: ”بہار شریعت کا فقہی مقام۔“

(۱۲) اسلام اور تصوف سمینار، منعقدہ اکتوبر ۱۹۹۸ء، بمقام: مدرسہ فیض

الرسول رچھا، بریلی شریف۔ موضوع مقالہ: ”اسلام اور تصوف۔“

(۱۳) البرکات سمپوزیم، منعقدہ ۲۲-۲۳ جولائی ۲۰۰۰ء، بمقام: مسلم

یونیورسٹی، علی گڑھ۔ اس کے لیے آپ نے دو مقالے تحریر کیے:

(الف) ”جامعۃ البرکات میں مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کی عصری تعلیم و

تربیت“ (ب) ”فی الوقت سنی جامعات کس نہج پر ہیں۔“

(۱۴) مسائل قضا سے متعلق سمینار، منعقدہ ۱۵ شعبان ۱۴۲۲ھ/۲ نومبر

۲۰۰۱ء، بمقام: جامعہ قادریہ، دودھی، ضلع سون بھدر (یو. پی.)

(۱) دیکھیے مقدمہ ”جدید بینک کاری اور اسلام“ ص: ۱۸ تا ۲۳، ناشر مکتبہ برہان

موضوع مقالہ: ”عصر حاضر میں دارالافتاء کی ضرورت اور چند مسائل۔“
(۱۵) دوروزہ سمینار و کانفرنس، منعقدہ ۲۴-۲۵ مارچ ۲۰۰۴ء، بمقام: مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

موضوع مقالہ: ”اتر پردیش کے مسلمانوں کے مسائل اور ان کا حل۔“
(۲۲-۱۶) فقہی سمینار بورڈ دہلی کے مذاکرات: اسی طرح آپ نے فقہی سمینار بورڈ دہلی کے بھی ساتوں سمیناروں میں پوری تیاری کے ساتھ شرکت فرمائی، بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ یہ بھی سمینار آپ کی ہی بدولت کامیابی سے ہم کنار ہوئے۔ یہ سمینار جولائی ۲۰۰۳ء سے جولائی ۲۰۰۵ء تک مختلف تاریخوں میں مختلف مقامات پر منعقد ہوئے۔ ان میں کل پچیس اہم موضوعات زیر بحث آئے اور بحث و مذاکرہ کے بعد ان کے شرعی احکام پر اتفاق ہوا۔

(۲۳) دوسرا سمینار، شرعی کونسل آف انڈیا، منعقدہ ۱۵-۱۶ رجب ۱۴۲۶ھ / ۲۱-۲۲ اگست ۲۰۰۵ء بمقام جامعۃ الرضا، متھراپور، بریلی شریف۔

موضوعات: (۱) جدید ذرائع ابلاغ، ثبوت ہلال میں معتبر ہیں یا نہیں؟
(۲) جمرات کی موجودہ شکل میں رمی جمرات کا حکم (۳) انٹرنیٹ وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ بیع و شرا کی حیثیت۔

(۲۴) دوروزہ فقہی سمینار، منعقدہ ۲۵-۲۶ شعبان ۱۴۲۸ھ / ۸-۹ ستمبر ۲۰۰۷ء بمقام: کے کے بی فنکشن ہال، ادوینی (حیدرآباد)

موضوع مقالہ: ”تقلید کی شرعی حیثیت۔“

(۲۵) سہ روزہ کل ہند فقہی سمینار و کانفرنس منعقدہ ۱۳-۱۴-۱۵ اپریل ۲۰۰۷ء بمقام: حیدرآباد (دکن) یہ سمینار عصر حاضر کے ۱۹ اہم مسائل پر ہوا۔

(۲۶) پانچ روزہ سمینار و تربیت اساتذہ کیمپ، منعقدہ ۷ مارچ تا ۱۱ مارچ ۲۰۰۸ء بمقام: امام احمد رضا لاہوری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

موضوع مقالہ: ”تدریس فقہ و اصول فقہ۔“

(۲۷) اصلاح معاشرہ سمینار، منعقدہ ۲۵ مئی ۱۹۹۴ء، بمقام: الجامعۃ الاسلامیہ

سکٹھی، مبارک پور۔

موضوع مقالہ: ”مسلم معاشرہ کی خرابیاں اور ان کی اصلاح کے راستے۔“

(۲۸) سہ روزہ کل ہند فقہی سمینار و کانفرنس، جامعۃ المومنان حیدر آباد۔ ۲۰/۲۱/

۲۲ فروری ۲۰۰۹ء جمعہ، ہفتہ، اتوار۔ یہ سمینار عصر حاضر کے تیس سے زیادہ مسائل پر ہوا۔

(۲۹-۳۳) مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے سمینار: دور جدید

کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل پیش کرنے اور نوجوان علمائے کرام کی فقہی تربیت کے لیے جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل و عقد نے مجلس شرعی مبارک پور کے نام سے ایک علمی و تحقیقی ادارہ قائم کیا، اس کے قیام میں حضرت سراج الفقہاء دام ظلہ کا بہت اہم اور بنیادی کردار ہے۔ اس مجلس کے زیر اہتمام اب تک مختلف موضوعات پر سولہ فقہی سمینار ہو چکے ہیں۔ حضرت موصوف ان علمی و فقہی مذاکرات کے روح رواں رہے ہیں، آپ مقررہ موضوعات پر تحقیقی مقالات بھی لکھتے ہیں اور مذاکرات کی نشستوں کی نظامت بھی فرماتے ہیں اور بحث و مذاکرہ میں حصہ لے کر مسائل کو حل کی منزل تک پہنچاتے ہیں۔ اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صدر مجلس شرعی، صدر العلماء حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ مبارک پور کا بیان بھی پڑھتے چلیں، آپ ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور کے خصوصی شمارہ ”تیرہواں فقہی سمینار نمبر“ میں فرماتے ہیں:

”نواں مرحلہ مذاکرات کی مجلسوں کا ہوتا ہے۔ انھیں کی کامیابی سمینار کی کامیابی کہلاتی ہے مندوبین کے علاوہ بہت سے مشاہدین بھی ان مجالس کے مناظر سے روشناس ہیں۔ اس لیے زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں، تاہم یہ اشارہ ضروری ہے کہ اس مقام پر ناظم اجلاس حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبہ افتاء الجامعۃ الاشرفیہ و ناظم مجلس شرعی کا کلیدی کردار ہوتا ہے۔ وہ زیر بحث موضوعات و مسائل کے

علاوہ دیگر جزئیات و اصول پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں اور زیر بحث مسائل پر پوری تیاری کے ساتھ شریک ہوتے ہیں، اس لیے بیش تر اختلافات ان کی تقریر و تدبیر سے بہت جلد سمٹ جاتے ہیں اور جو چند گوشے باقی رہ جاتے ہیں، ان میں ہمارے مندوبین کی بحثیں قابل ستائش نظر آتی ہیں جو مسائل پر اچھی گرفت رکھتے ہیں۔^(۱) اور ماہ نامہ اشرفیہ، جون ۲۰۰۷ء کے خصوصی شمارے ”فقہی سمینار نمبر“ میں فرماتے ہیں:

”گرامی مرتبت حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبہ افتاء الجمعیۃ الاشرفیہ کی محنت و کاوش محتاج بیان نہیں، اب مجلس شرعی کی نظامت کی وجہ سے ان کی ذمہ داریوں میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ سمینار کی نظامت اور بحثوں کو سمیٹنے، پھر فیصلے کی منزل تک پہنچانے میں بھی ان کی علمی و تحقیقی مہارت کا خاص کردار ہوتا ہے۔ جو مشاہدین سے مخفی نہیں۔“^(۲)

تصنیفات و تالیفات: حضرت محقق مسائل جدیدہ دام ظلہ کا قلم بڑا سیال اور برق رفتار واقع ہوا ہے، اب تک آپ کے قلم سیال سے مختلف عنوانات پر سو اسو سے زائد مضامین اور مقالات معرض وجود میں آچکے ہیں۔ اوراق کی تنگی اور مقالہ کی طوالت کی اندیشے سے ان کے عنوانات سے بھی صرف نظر کرتا ہوں۔ پھر کسی موقع پر ان شاء اللہ ان پر تفصیلی گفتگو ہوگی۔

ان کے علاوہ درج ذیل علمی و تحقیقی کتابیں آپ کے ملک حق نگار سے اب تک معرض تحریر میں آچکی ہیں، ان میں کچھ مطبوعہ ہیں اور کچھ غیر مطبوعہ تصانیف:

(۱) لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم

(۲) عظمت والدین

(اردو، ہندی)

(۱) ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور، شمارہ: جون ۲۰۰۶ء، ص: ۸۔

(۲) ”اداریہ“ ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور، شمارہ جون: ۲۰۰۷ء، ص: ۴۔

- (۳) مبارک راتیں (اردو)
- (۴) جدید بینک کاری اور اسلام (اردو، عربی، گجراتی)
- (۵) مشنی ذبیحہ مذاہب اربعہ کی روشنی میں (اردو، عربی)
- (۶) شیر بازار کے مسائل (اردو، عربی)
- (۷) عصمت انبیا (اردو)
- (۸) ایک نشست میں تین طلاق کا شرعی حکم (اردو)
- (۹) تعمیر مزارات، احادیث کریمہ کی روشنی میں (اردو، انگریزی)
- (۱۰) خسر بہو کے رشتے کا احترام نقل و عقل کی روشنی میں (اردو)
- (۱۱) امام احمد رضا پر اعتراضات، ایک تحقیقی جائزہ (اردو)
- (۱۲) انسانی خون سے علاج کا شرعی حکم (اردو)
- (۱۳) تحصیل صدقات پر کمیشن کا حکم (اردو)
- (۱۴) دو ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ و حوالہ (اردو)
- (۱۵) پٹہ اور پگڑی کے مسائل (اردو)
- (۱۶) خاندانی منصوبہ بندی اور اسلام (اردو)
- (۱۷) فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول (اردو)
- (۱۸) فلمی گانوں کا ہولناک منظر (اردو)
- (۱۹) الحواشی الجلیۃ فی تایید مذهب الحنفیۃ (عربی تعلیقات بر شرح صحیح مسلم، اول و دوم) (عربی)
- (۲۰) تقدیم صحیح مسلم (عربی)
- (۲۱) تقدیم جامع ترمذی (عربی)

نفیس احمد مصباحی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدیم

نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم

مذہب اسلام ایک ابدی، سرمدی اور آفاقی مذہب ہے، اور اسلامی شریعت رہتی دنیا تک ہر زمانہ، ہر مقام اور ہر انسان کے لیے قابل عمل شریعت ہے، قیامت تک پیش آنے والی ہر مشکل کا حل اس کے جامع اور لچک دار اصولوں کی آغوش میں پنہاں ہے۔ اسی لیے زمانہ جوں جوں بدل رہا ہے اور اس میں نوع بنوع تبدیلیاں ہو رہی ہیں، سائنسی تحقیقات کی کرشمہ ساز یوں اور جدید تہذیب و تمدن کے تقاضوں کے پیش نظر جو نئی ایجادات منصبہ شہود پر جلوہ گر ہو رہی ہیں اور افعال و اعمال کی جو جدید اور پیچیدہ شکلیں سامنے آرہی ہیں گو کہ بظاہر ان کے شرعی حکم کی تنقیح اور جائز و ناجائز ہونے کی تعیین سخت دشوار نظر آرہی ہے۔ لیکن شریعت کے کچھ اصول و ضابطے ایسے ہیں جو ایسی نازک گھڑی میں ان مسائل کے احکام کی تلاش میں سرگرداں اور پریشان انسان کی دست گیری کرتے ہیں۔ شریعت کے ان بنیادی اصولوں کو ”ایمر جنسی اصول“ بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ اصول وہ ہیں جو اسلامی شریعت کو ہر دور میں متحرک اور رواں دواں رکھتے ہیں اور اس میں جمود پیدا نہیں ہونے دیتے۔ اس لیے کسی دور میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی شریعت انسان کی رہ بری نہیں کر سکتی ہے۔

یہ اصول سات ہیں: (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) عموم بلوی (۴) عرف (۵) تعامل (۶) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۷) فساد موجود یا مظنون بظن

غالب کا ازالہ۔

فقہ اسلامی کی کتابوں میں ان اصولوں کا اجمالی اور مبہم تذکرہ منتشر طریقے پر تو ملتا ہے مگر ان کی واضح تعریف و تحدید، ان کے اثر و دائرہ اثر کی واضح تفصیل یک جا کہیں نہیں ملتی۔ چودھویں صدی کے مشہور اسلامی فقیہ اور نہایت وسیع النظر اسلامی اسکالر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرہ (ولادت ۱۲۷۲ھ - وفات ۱۳۴۰ھ) نے اپنے گراں قدر رسالہ ”اجلی الاعلام أن الفتویٰ مطلقاً علی قول الامام“ میں ان اصولوں کی تعداد چھ بتاتے ہوئے انھیں یوں اجمالاً بیان فرمایا ہے۔

”چھ باتیں ہیں جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے، لہذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے۔ وہ چھ باتیں یہ ہیں: ضرورت، دفعِ حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ، ان میں حقیقہ قولِ امام ہی پر عمل ہے۔“ (۱)

گزشتہ زمانے کے فقہاء اور مفتیانِ اسلام اپنی فنی مہارت اور فقہی تبحر و کمال کی بنا پر ان کی تعریفات اور اثر و دائرہ اثر کی تفصیلات سے آگاہ ہوتے تھے اور اسی کی روشنی میں بوقتِ ضرورت احکام کا استخراج یا انطباق کرتے تھے۔ مگر موجودہ دور میں ان کی تعریف و تحدید کی سخت ضرورت محسوس ہوئی۔ وکم ترك الاولون للاخريں۔ اس اہم کام کی انجام دہی کا قرعہ قال ”مجلس شرعی“ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے نام نکلا۔ مجلس شرعی نے اسے اپنے فقہی مذاکرات کا موضوع بنایا۔ اس کا سوال نامہ تیار کرنے کی ذمہ داری فقہی اصول و جزئیات پر گہری نظر رکھنے والے عالم دین و فقیہ اسلام

(۱) حاشیہ رسالہ ”اجلی الاعلام“، فتاویٰ رضویہ، ج: ۱، ص: ۳۸۵، مطبوعہ رضا

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ العالی کے سپرد بہار حضرت نے اس کا جامع سوال نامہ تیار فرمایا، جسے آپ کتاب کے آغاز میں ملاحظہ فرمائیں گے۔ اور پھر شب و روز کی جاں فشانی اور عرق ریزی کے بعد اس موضوع پر بہت گراں قدر مبسوط علمی مقالہ سپرد قلم فرمایا، اور فقہ و اصول فقہ کی پچاسوں کتابوں کے مطالعہ کا نچوڑ صفحہ قرطاس پر ثبت فرمادیا۔ اس مقالہ میں آپ نے فقہ اسلامی کے ان اصولوں کی تعداد چھ کے بجائے سات لکھی۔ تعداد کا یہ فرق صرف ظاہری اعتبار سے ہے۔ حقیقت کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ خود مفتی صاحب دام ظلہ نے اپنے تفصیلی جوابات کی تمہید میں اس کی وضاحت فرمادی ہے۔

اس کتاب کو آپ نے ایک تمہید اور پانچ مقالوں میں تقسیم کیا ہے جو کچھ اس طرح ہیں۔ پہلا مقالہ: ضرورت کی تشریح، اثر اور دائرہ اثر (کے بیان میں)۔ دوسرا مقالہ: مباحث حرج کے بیان میں، جس میں حرج و حاجت اور عمومِ بلوی کی تشریح و تحدید اور تاثیر و حد و تاثیر پر تفصیلی گفتگو ہے۔ تیسرا مقالہ: عرف و تعامل کے بیان میں جس میں آپ نے عرف و تعامل کی تعریف، توضیح، تاثیر اور حد و تاثیر پر نہایت محققانہ بحث فرمائی ہے۔ چوتھا مقالہ: دینی ضروری مصلحت کی تحصیل کے موضوع پر ہے۔ اس میں موضوع کی تعریف و توضیح، اثر و دائرہ اثر پر روشنی ڈالی ہے۔ پانچواں مقالہ: ”فساد موجود یا مظلون بظن غالب کا ازالہ“ کی تشریح اور اثر و دائرہ اثر کے بیان میں ہے۔ ان میں سے دو مقالوں کو موضوع کی وسعت اور تقاضوں کے پیش نظر چند ابواب میں بانٹا ہے۔

آپ نے ہر موضوع پر بڑی تفصیل کے ساتھ محققانہ گفتگو فرمائی ہے، جس سے اس کی تمام بند تہیں کھلتی نظر آتی ہیں۔ اور شرعی مسائل و جزئیات سے ان کی ایسی دل نشیں توضیح کی ہے کہ فقہ اسلامی کا طالب علم اپنے آپ کو اندھیرے سے اجالے کی

طرف آتا ہوا محسوس کرتا ہے۔ ان میں ہر مقالہ اہم اور ہر بحث علمی اور تحقیقی ہے، اس مختصر تعارف میں ہر ایک پر گفتگو نہیں کی جاسکتی، اس لیے صرف تعامل کے تعلق سے کچھ گفتگو پیش خدمت ہے۔

حضرت مفتی صاحب دام ظلہ نے اپنے مقالہ میں تعامل کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا: ”تعامل:“ عمل سے بنا ہے۔ اس کا لغوی معنی ہے ”باہم مشارکت کے ساتھ عمل کرنا۔“ اور اصطلاح شرع میں تعامل کا معنی ہے: ”وہ چیز جس پر عام طور سے لوگوں کا عمل درآمد ہو، بلفظ دیگر: جسے عوام و خواص بھی اچھا جان کر کرتے اور برتتے ہوں۔“ (۱)

پھر آپ نے مقالہ کے ضمن میں عرف و تعامل کی تاثیر کی سات شرطیں بیان فرمائی ہیں اور اس مقالہ کے پانچویں باب میں آپ نے یہ ثابت فرمایا ہے کہ عرف و تعامل کا اعتبار تمام ابواب فقہ میں ہے۔ حقوق اللہ میں بھی اور حقوق العباد میں بھی۔ خطر و اباحت میں بھی اور عقوبات میں بھی، معاملات میں بھی اور عبادات میں بھی۔

پھر عبادات کے تعلق سے آپ نے یہ تفصیل بیان فرمائی:

”عبادات تین طرح کی ہیں۔ ایک: تو وہ جو خالص توقیفی ہیں جن کے اوقات، ارکان، شرائط، سنن، کیفیت اداء، اذکار سب شریعت طاہرہ نے متعین فرما دیے ہیں۔ جیسے نماز پنج گانہ و جمعہ و عیدین اور روزہ و حج و اعتکاف وغیرہ۔ دوسری: وہ عبادات جن میں کچھ امور متعین ہیں اور کچھ غیر متعین، جیسے نفل نماز، نفل روزے، وضو، تیمم، غسل جنابت، زکاۃ، عمرہ وغیرہ۔ تیسری: وہ عبادات جن کے ارکان اوقات، شرائط، کیفیت ادب شرعاً معین نہیں ہیں، مطلقاً ان کی بجا آوری کا حکم دیا گیا ہے، جیسے درود شریف، ذکر خدا و رسول، و ذکر صالحین وغیرہ۔

عبادات کے ان سارے اقسام میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے اور اس کثرت سے

ہے کہ اگر کوئی فقیہ اس کے شواہد کا استقصا کرے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔“ (۱)

مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ مجلس شرعی کے کئی فقہی سمیناروں تک یہ مسئلہ زیر بحث رہا کہ عرف و تعامل کا دائرہ تاثیر کیا ہے، صرف معاملات یا معاملات و عبادات دونوں؟ علما کا ایک طبقہ اس بات کا دعوے دار تھا کہ تعامل صرف معاملات میں موثر ہوتا ہے، عبادات میں اس کا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا۔ اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے ایک مشہور عالم نے اپنے مقالہ میں اس کی دلیل یہ دی تھی کہ تعامل، عمل سے بنا ہے اور معاملہ بھی عمل سے بنا ہے تو اس کی تاثیر صرف معاملات ہی تک محدود ہے، عبادات میں اس کی کوئی تاثیر نہیں ہو سکتی۔ اس کی تائید میں انھوں نے فصول الحواشی شرح اصول الشاشی سے تعامل کی وہ تعریف نقل فرمائی تھی جس میں تعامل کو معاملات کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے۔ اور سمینار میں بحث کے درمیان بڑے زوردار انداز میں اسے پیش کیا، جس کا اثر یہ ہوا کہ مقالہ نگار علمائے کرام اور بحث میں حصہ لینے والے محققین کی ایک بڑی تعداد ان کے موقف کی حامی اور مؤید بن گئی، ان کا کہنا تھا کہ جب صاحب فصول الحواشی نے تعامل کی تعریف ہی میں اسے معاملات کے ساتھ خاص کر دیا ہے تو پھر معاملات سے آگے بڑھ کر عبادات میں اس کے موثر ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

مگر جب حضرت سراج الفقہاء دام ظلہ نے ان کے استدلال پر نقد و جرح کرنا شروع فرمایا تو شکوک و شبہات کے سارے بادل چھٹ گئے، اور حق کا آفتاب اپنی تمام تر جلوہ سامانیوں کے ساتھ ضوئاً ہو گیا۔ آپ نے اپنی جوابی تقریر میں درج ذیل گوشوں کو اٹھایا:

(۱) صاحب فصول الحواشی کون ہیں؟ اہل علم اور ارباب فقہ و افتا کے نزدیک ان کا علمی پایہ کیا ہے؟ کیوں کہ جب تک ان کا پایہ علمی معلوم نہ ہو اس وقت تک ایک بنیادی

اور فقہی اصطلاح کی تعریف و توضیح میں ان کا پایہ استناد و اعتبار متعین نہیں ہو سکتا۔
(۲) صاحب فصول الحواشی کی درجہ کردہ تعریف کثیر فقہی جزئیات کے معارض و مخالف ہے، اور فقہ و اصول فقہ کی کسی اور معتبر اور مستند کتاب سے اس کی تائید نہیں ہو رہی ہے تو پھر اس پر استدلال کی بنیاد کیسے قائم کی جاسکتی ہے؟
اس لیے دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا واضح جواب ملنے کے بعد ہی عرف و تعامل کے دائرہ اثر کو معاملات میں محصور اور مقید کیا جاسکتا ہے۔

آپ کی اس محققانہ گفتگو کے بعد آپ کے خلاف موقف رکھنے والے علمائے کرام صاحب فصول الحواشی کے نام اور پایہ علمی کو مدنظر کرنے کے ساتھ دوسری کتب فقہ و اصول سے اپنے موقف کی تائیدات بھی ڈھونڈتے مگر انہیں اپنا گوہر مقصود ہاتھ نہ آسکا، البتہ اس کے بعد ”اصول الرشاد لقمع بانی الفساد“ میں خاتم المحققین علامہ نقی علی خاں بریلوی اور حاشیہ اذاتہ الآثام میں ان کے فرزند والا تبار اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی کی ایسی تفصیلی اور واضح تصریحات ضرور مل گئیں جن سے حضرت مفتی صاحب دام ظلہ العالی کے موقف کی بھرپور تائید ہوتی تھی۔ اس لیے ان کتابوں کے حوالے کے ساتھ بہ اتفاق رائے یہ فیصلہ ہوا کہ عرف و تعامل، معاملات کے ساتھ عبادات میں بھی موثر ہوتا ہے۔ دائل و شاہد کے ساتھ تفصیلی بحث کتاب میں ملاحظہ کریں۔

غیر مقلدین اہل سنت و جماعت پر یہ الزام لگاتے رہے ہیں کہ ان لوگوں نے اپنے طور پر چند اصول وضع کر لیے ہیں، وہی اصول، فقہی استدلال و استنباط میں ان کی بنیاد ہوتے ہیں، اور یہ لوگ ان پر اس مضبوطی کے ساتھ قائم ہیں کہ اگر قرآن و حدیث کی کوئی دلیل بھی ان کے ان اصولوں کے خلاف ہوتی ہے تو اسے بھی یکسر مسترد کر دیتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقہ و اصول فقہ کا ایک بڑا حصہ قرآن و حدیث کی

مخالفت پر مبنی ہے۔ یہ غیر مقلدین کا اہل حق پر ایک سنگین الزام تھا۔

حضرت مفتی صاحب دام ظلہ العالی نے اس کتاب میں فقہ اسلامی کے ساتوں اصولوں کی تعریف و توضیح اور دائرہ اثر کی تحدید و تعیین کے ساتھ یہ بھی واضح فرمایا ہے کہ یہ اصول فقہائے کرام کی ذاتی اختراع نہیں ہیں۔ بلکہ یہ سب قرآنی آیات اور احادیث نبویہ کی مضبوط بنیادوں پر قائم ہیں اور قرآن و حدیث میں ان کے حجت اور دلیل ہونے کی روشن تصریحات موجود ہیں۔ اس لیے غیر مقلدین کا مذکورہ بالا الزام بالکل بے بنیاد اور پادر ہوا ہے۔ حضرت مفتی صاحب نے اس کتاب میں اس پہلو کو اجاگر فرما کر پورے اہل سنت کا قرض ادا کر دیا ہے۔ اور فقہ اسلامی کے ان روشن اصولوں پر ڈالے جانے والے گرد و غبار کا پردہ چاک کر دیا ہے، اس لیے آپ تمام اہل سنت و جماعت کی جانب سے شکریہ اور مبارک باد کے مستحق ہیں۔

یہ اس کتاب کے چند پہلو تھے جو اس مختصر سی تحریر میں آپ کے سامنے پیش کر دیے گئے ہیں۔ ویسے پوری کتاب اسی طرح کی تحقیقی اور عالمانہ بحثوں کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے، اس لیے اس اعترافِ قصور کے ساتھ میں یہیں پر اپنی بات ختم کرتا ہوں کہ :

جمالِ یار کی رعنائیاں ادا نہ ہوئیں

ہزار کام لیا ہم نے خوش بیانی سے

اس لیے اب دیر کیسی؟ خود آگے بڑھیے اور براہِ راست اس چشمہٴ شیریں سے

اپنی علمی پیاس بجھائیے۔

نفیس احمد مصباحی

جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

مورخہ ۲ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ، ۲۸ اپریل ۲۰۰۹ء

بروز سہ شنبہ

سوال نامہ: چھٹا فقہی سمینار مجلس شرعی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسباب سبعہ کی تنقیح

حالات زمانہ و اشخاص کے بدلنے سے بہت سے احکام شرعیہ میں نت نئی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں جن کی وجہ سے رفق و رُسر کے دروازے ہر حال میں کھلے رہتے ہیں۔ ایسے احکام کا مدار سات بنیادی اصولوں پر ہے جنہیں فقیہ فقید المثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے ایک جامع لفظ کے ذریعہ چھ میں ہی منحصر کر دیا ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

”چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہذا

قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے۔ وہ چھ باتیں یہ ہیں۔

(۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعال

(۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا

منظنون بظن غالب کا ازالہ۔ ان سبب میں بھی حقیقہ قول

امام ہی پر عمل ہے۔“ (۱)

”دفع حرج“ کے عموم میں ”حاجت شرعیہ“ اور ”عموم بلوئی“ دونوں شامل

ہیں۔ ان اصولوں کی اہمیت اس امر کی متقاضی ہے کہ ان کے مفہوم شرعی کی جامع

و مانع انداز میں فقہی شواہد سے وضاحت کی جائے، اسی لیے درج ذیل سوالات پیش

خدمت ہیں۔

(۱) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، جلد اول، ص: ۳۸۵، رسالہ اجلی الاعلام۔

(۱) ضرورت، حاجت، حرج، عموم بلوئی، عرف، تعامل کی تعریف کیا ہے، اور ان

کے درمیان وجہ امتیاز کون کون سی چیزیں ہیں؟

(۲) دینی ضروری، مصلحت اور فساد موجود و مظنون کیا چیز ہے، اور ان کے مصادیق

کیا کیا ہیں؟

(۳) (الف) یہ اسباب عبادات، معاملات، عقوبات، اباحت، محظورات،

حقوق اللہ، حقوق العباد، سبھی میں تغیر احکام و تخصیص کے باعث بنتے ہیں،

یا صرف بعض میں؟

(ب) اور ان کی تاثیر صرف اجتہادی امور کے ساتھ خاص ہے، یا اجماعی مسائل

و موارد و نصوص کو بھی عام ہے؟

(۴) بہت سے نو پیدا مسائل ہیں جن کے احکام شرعیہ کی تنقیح سا لہا سال

تک نہیں ہو پاتی، بلکہ بسا اوقات ان کے حل کی طرف علما کی توجہ بھی نہیں

مبذول ہو پاتی ان میں عرف ناس و تعامل مسلمین کا اعتبار ہوگا یا نہیں،

اور کیا اس طرح کے سائل میں بھی احکام شرعیہ سے لاعلمی دار الاسلام

میں معتبر نہ ہوگی؟

امید ہے کہ فقہ اسلامی کے نصوص معتمدہ سے اپنے جواب کو مزین فرما کر سر

گزار فرمائیں گے۔

محمد نظام الدین رضوی

رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ

یکم شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۲ ستمبر ۱۹۹۷ء

(۔۔ شنبہ)

مختصر جوابات

ہم سب سے پہلے ان سوالات کے مختصر جوابات پیش کرتے ہیں
اس کے بعد تفصیل کے ساتھ ہر سبب کے ضروری گوشوں پر
روشنی ڈالیں گے۔ ان شاء اللہ العزیز

مختصر جوابات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شریعت طاہرہ کے دلائل دو طرح کے ہیں، مطلقہ، مقیدہ۔

مطلقہ: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت ہیں جو ہر حال میں دلیل رہتے ہیں، اور **مقیدہ** اسباب سببہ ہیں کہ یہ صرف مخصوص حالات میں حجت کا درجہ پاتے ہیں۔

(۱) اسباب سببہ کی تعریفات اور فرق و امتیاز:

ضرورت: یہ لفظ اضطرار کا اسم ہے اور ضرر سے مشتق ہے۔ ضرر و مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترک فعل پر دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کا تحفظ موقوف ہو اور اس کے بغیر مقاصد پنج گانہ میں سے کوئی ایک یا سب فوت یا قریب فوت ہو جائیں۔ اسی کی ایک تعبیر ”تکلیف مالا یطاق“ بھی ہے۔ جیسے سخت بھوک، پیاس کی شدت کی وجہ سے دم توڑتے انسان کے لیے خنزیر کا گوشت کھانے اور شراب پینے کی اجازت، یا قیام سے عجز کی وجہ سے نماز میں قعود کی اجازت یا کسی کی جان بچانے کے لیے نماز توڑ دینا۔

ضرورت کے تحقق کی چھ صورتیں ہیں: مخصہ، اکراہ تام، اقتضای کلام، ضرر شدید، مرض شدید، عذر شدید جس کے باعث بندہ معذور ہو جائے۔ اس کے لیے ضرورت لازمہ یا غالبہ الوقوع کا پایا جانا ضروری ہے۔ جیسے عورت کے آگے کے مقام سے برابر خون جاری رہنا، مرد یا عورت کو مسلسل ہوا خارج ہونا، پیشاب کے قطرات آنا وغیرہ۔

حاجت: مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترک فعل پر دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی کا تحفظ موقوف نہ ہو مگر اس کے بغیر مشقت و ضرر کا سامنا کرنا پڑے۔ جیسے معیشت کے لیے چراغ، مسافر کے لیے ترک جمعہ و جماعت عیدین اور نماز میں قصر اور رمضان میں افطار کی اجازت۔

فرق و امتیاز: ضرورت میں بندہ بے اختیار ہو جاتا ہے اور حاجت میں باختیار رہتا ہے۔ نیز ضرورت کے ساتھ حاجت ضرور متحقق ہوتی ہے کہ ضرر دونوں میں مشترک ہے مگر حاجت کے ساتھ ضرورت کا تحقق لازم نہیں کہ حاجت میں ضرر نسبتاً ہلکا ہوتا ہے۔ ضرورت فرض کے درجہ میں ہوتی ہے اور حاجت واجب کے۔ لہذا ترک فرض و ارتکاب حرام کے لیے ضرورت کا تحقق درکار ہے جب کہ واجب کے ترک اور مکروہ تحریمی کے ارتکاب کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہے۔

حرج اور عموم بلوی کی تعریف:

حرج: ایسی تنگی جس کے باعث دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ میں بندے کو مشقت و دشواری پیش آئے خواہ اس کے باعث یہ مقاصد بیخ گانہ فوت و قریب فوت ہوں یا نہ ہوں۔ جیسے قیام سے عاجز بندے کو قعود کی اجازت اور جیسے سفر میں قصر و افطار کی اجازت۔ پہلی مثال میں حرج درجہ ضرورت میں ہے اور دوسری مثال میں درجہ حاجت میں۔ اسی حرج کے ازالہ کو ”دفع حرج“ کہا جاتا ہے۔

فرق و امتیاز: حرج عام ہے اور حاجت و ضرورت اس سے خاص۔ تو جہاں ضرورت یا حاجت پائی جائے گی وہاں حرج بھی ضرور ہوگا مگر جہاں حرج پایا جائے وہاں ضروری نہیں کہ ضرورت بھی پائی جائے۔

عموم بلوی: وہ حالت و کیفیت جس کے باعث عوام و خواص سبھی منظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی کے تحفظ کے لیے

اس سے بچنا مشقت و ضرر کا سبب ہو۔

صرف عوام کا ابتلا غیر معتبر ہے اور بعض جزئیات میں عوام لفظ جمیع کے معنی میں ہے اور مراد اکثر ہے۔

عموم بلوئی کے فروع و مسائل دو طرح کے ہیں۔ کچھ تو وہ ہیں جن میں محذور سے بچنا ممکن ہے اور کچھ وہ جن میں محذور سے بچنا ناممکن ہے۔ ناممکن: جیسے سوئی کی نوک کی مقدار پیشاب کی چھینٹیں۔ ممکن: جیسے حقہ نوشی کی ابتلا۔ اور کچھ ابھی بین بین ہیں جیسے فوٹو کا مسئلہ یہ کبھی حاجت کے درجہ میں ہوتا ہے اور کبھی ضرورت کے۔ اس میں اور حرج میں فرق عموم و خصوص کا ہے۔

عرف: وہ قول یا فعل جو عام طور پر ارباب عقل و دانش کے مابین رائج ہو اور عقول سلیمہ اسے اچھا تسلیم کرتی ہوں، جیسے اذان، نماز، روزہ اور جیسے محفل میلاد شریف، قیامِ تعظیسی، سرکار علیہ الصلاۃ والسلام کا نام پاک سن کر انگوٹھے چومنا، وغیرہ۔

تعامل: وہ کام جس کو عام طور سے عوام و خواص اچھا جان کر کرتے ہیں، جیسے درج بالا مثالیں۔ اسی کو عرفِ عملی اور عادت بھی کہتے ہیں۔ اس ضمن میں تلقی بالقبول، شعار اور توارث کی بھی بحثیں آتی ہیں۔

واضح ہو کہ کچھ علمدراآمد عقلاً مستثنیٰ ہیں جیسے ظلمات پر قطعیات کی ترجیح کا تعامل، عقاید اجماعی پر تعامل، حسن صدق و فتح کذب پر تعامل، اکل و شرب و لبس وغیرہ حوائجِ انسانیہ کا تعامل، مسائل شرعیہ میں کسی ایک مذہب کے مقلدین کا تعامل۔ یہ عرف و تعامل زیر بحث نہیں۔

عرف و تعامل کے اطلاقات: کتب فقہ میں عرف و تعامل کا اطلاق چار

طرح کے امور پر ہوتا ہے۔ (۱) وہ عرف جو عہد رسالت سے ہو۔ (۲) جو ساری دنیا کے تمام مسلمانوں کا ہو۔ (۳) تمام بلادِ عالم کے اکثر مسلمانوں کا ہو۔ (۴) کسی ملک یا صوبے کے اکثر مسلمانوں کا ہو۔

پہلے تین قسم کے عرف حجت مطلقہ ہیں جو زیر بحث نہیں۔ زیر بحث صرف چوتھے درجے کا عرف ہے۔ فقہا جب عرف و تعامل کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہی چوتھے درجے کا عرف ہوتی ہے۔ عرف کی تین قسمیں ہیں: عرف عام، عرف خاص، عرف نادر۔

فرق و امتیاز: ”عرف“ عام ہے اور ”تعامل“ خاص۔ عرف کا اطلاق عرفِ قوی و فعلی دونوں پر ہوتا ہے جب کہ تعامل عرفِ فعلی کے ساتھ خاص ہے اسی کو عادت بھی کہا جاتا ہے۔

پھر عرف میں اور ضرورت، حاجت، حرج، عموم بلوئی میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ چاروں کی تعریف میں ضرر جنس کے درجہ میں ہے اور عرف و تعامل کی تعریف میں ضرر نہ جنس کے درجہ میں ہے، نہ فصل ہے۔ ہاں عادت کی وجہ سے کبھی حرج کا تحقق ہو جاتا ہے۔ فقہا فرماتے ہیں کہ لوگوں کی عادت چھڑانے میں حرج ہے۔

(۲) مصلحت اور فساد کی تعریف

مصلحت: وہ اہم چیز جو دین، جان، عقل، نسب، مال کی حفاظت کا ضامن ہو۔ بلفظ دیگر: وہ امر اہم جس میں خرابی کم اور بھلائی زیادہ ہو۔ جیسے جہاد، حدود، قصاص، راویان حدیث پر جرح وغیرہ۔ مصلحت کبھی ضرورت کے درجے میں ہوتی ہے، کبھی حاجت کے۔

فساد: وہ ناگوار چیز جو دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کو فوت کر دے، جیسے کلمہ کفر بولنے یا کسی کفر کا ارتکاب کرنے سے ایمان کی بربادی، نماز میں کلام یا عمل کثیر سے نماز کا فساد، نکاح سے باہر ہونے کے لیے عورت کا ارتداد وغیرہ۔ اسی فساد کو دور کرنے کا نام ”ازالہ فساد“ ہے جسے ”دفع مفسدہ“ بھی کہا جاتا ہے۔

فرق و امتیاز: مصلحت اور فساد دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں ان میں تقابلی تضاد کی نسبت پائی جاتی ہے۔ مگر ازالہ فساد اور مصلحت میں کوئی فرق نہیں کہ

ازلہ فساد خود ایک مصلحت ہے اور اسبابِ سبعہ سے ازلہ فساد کو ہی شمار کیا گیا ہے۔
اسبابِ سبعہ کا اجتماع: ان اسباب کے درمیان اگرچہ کچھ خصوصیتوں کے لحاظ سے فرق و امتیاز پایا جاتا ہے تاہم ان میں کوئی تباہی نہیں ہے۔ اس لیے محل واحد میں ان تمام اسباب کا اجتماع ہو سکتا ہے۔ تلاش کیا جائے تو کتبِ فقہ میں اس کے کثیر شواہد ملیں گے۔ ہم نے کتاب کے اخیر میں نمونے کے طور پر دو شہادتیں پیش کر دی ہیں۔

(۳) اسبابِ سبعہ کا اثر و دائرہ اثر:

(الف): یہ اسباب عبادات، معاملات، عقوبات، اباحت، محظورات، حقوق اللہ، حقوق العباد سبھی میں اپنے اپنے دائرہ اثر کی حد تک تغیر احکام و تخصیص کے باعث بنتے ہیں۔

(ب): اور ان کی یہ تاثیر اجتہادی امور کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اجماعی مسائل و مواردِ نصوص کو بھی عام ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض کا اثر صرف اجماع ظنی اور نصوص ظنی تک ہی محدود رہتا ہے اور بعض ظنی، قطعی ہر طرح کے اجماع و نصوص میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ اب ہم الگ الگ ہر سبب کے اثر و دائرہ اثر پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالتے ہیں۔

ضرورت کا اثر: محظورات تین طرح کے ہیں: ایک: تو وہ جو ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں جیسے خمر، خنزیر، میہ وغیرہ۔ دوسرے: وہ جو مباح تو نہیں ہوتے مگر ان کے ارتکاب کی رخصت مل جاتی ہے، جیسے کلمہ کفر کا تلفظ۔ تیسرے: وہ جو کسی بھی حال میں مباح نہیں ہوتے جیسے قتل ناحق، زنا، قطعِ عضو سلم۔
 ضرورت تیسری قسم میں اثر انداز نہیں ہوتی، بقیہ دو میں اپنی اثر انیروں کی وجہ سے اباحت یا رخصت کا سبب بنتی ہے۔

حاجت کا اثر: حاجت بھی قسم سوم میں موثر نہیں اور محظوراتِ قطعیہ اس کے باعث مباح نہیں ہوتے، البتہ محظوراتِ ظنیہ مباح ہوتے ہیں جیسے حق ثابت کے حصول کے لیے رشوت دینا، حج فرض کے لیے عکسی تصاویر، حصولِ امن کے لیے راہِ حج میں

رثوت دینا، نماز کو کراہت سے بچانے کے لیے لقمہ دینا، مسافر کو ترکِ جمعہ و جماعت وغیرہ کی رخصت۔ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام بھی ہو جاتی ہے۔ ایسے وقت میں اس کی تاثیر وہی ہوتی ہے جو ضرورت کی ہے جیسے اجارہ، بیع استصناع اور بیع سلم کا جواز۔

حرج و عموم بلوئی کا اثر: یہی اثر حرج و عموم بلوئی کا بھی ہے کہ یہ دونوں کبھی حاجت کے درجہ میں ہوتے ہیں، کبھی ضرورت کے۔ تو جو تاثیر ضرورت و حاجت کی ہے وہی تاثیر درج بالا تفصیل کے مطابق حرج و عموم بلوئی کی بھی ہے۔

ضرورت کی تاثیر کے شرائط: (الف) ضرورت کا تحقق فی الحال ہو۔ (ب) محذور کا استعمال بقدر ضرورت ہو۔ (ج) اپنے ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے نہ ہو۔ (د) یہ یقین یا ظن غالب حاصل ہو کہ محذور کے استعمال سے مقاصدِ پنج گانہ یا ان میں سے جو متاثر ہو رہا ہو اس کی حفاظت ہو جائے گی۔ (ه) محذور حقوق اللہ سے ہو یا ملکہ درجہ کا ہو۔

ضرورت اپنے حق میں پائی جائے، یہ شرط نہیں، دوسرے کی ضرورت کا لحاظ بھی اسی حکم میں ہے۔ حاجت کی تاثیر کے بھی یہی شرائط ہیں۔ اور یہی شرطیں حرج و عموم بلوئی کی تاثیر کی بھی ہیں۔

عرف و تعامل کا اثر: (۱) عرف سے نص کا ترک لازم آئے، بلفظ دیگر ابطال نص ہو تو عرف مردود ہے خواہ عرف عام ہو یا خاص یا نادر۔

(۲) عرف عام سے نص شرعی کی تخصیص روا ہے اور قیاس یوں ہی نص مذہبی کا ترک بھی۔

(۳) عرف خاص سے نہ قیاس کا ترک جائز ہے، نہ نص کی تخصیص۔ البتہ نص مذہبی کے مقابل یہ حجت ہے۔

(۴) صرف صورت حکم بتانے کے لیے جس میں حکم شرعی منصوص یا مقییس کی اصلاً مخالفت یا تغیر و تخصیص نہ ہو۔ عرف مطلقاً مقبول ہے جیسے واقف، موصی، ناذر و حالف کے الفاظ کہ یہ بولنے والے کے عرفی معنی پر محمول ہوں گے۔

عرف و تعامل کی تاثیر کے شرائط: (۱) عرف عوام و خواص سب میں رائج

ہو۔ (۲) عرف مقارن سابق ہو۔ (۳) عرف کے خلاف تصریح نہ موجود ہو۔ (۴) عرف عام سے نص شرعی کا ابطال اور خاص سے اس کی تخصیص، نیز قیاس کا ترک نہ لازم آئے۔ (۵) عرف حکم شرعی سے جہل و نادانی کے باعث وجود میں نہ آیا ہو۔ (۶) مسلمان اسے منظور نہ سمجھتے ہوں۔ (۷) عرف مسلمانوں کا ہو۔ (۸) تعامل یا عرف عقلی نہ ہو۔

دینی مصلحت اور ازالہ فساد کا اثر: ”ذہنی ضروری مصلحت اور ازالہ فساد“ دونوں کبھی حاجت کے درجے میں ہوتے ہیں اور کبھی ضرورت کے۔ اس لیے ان کا اثر بھی حاجت و ضرورت کے جیسا ہوتا ہے اور دائرہ اثر بھی حاجت و ضرورت کی طرح بہت وسیع ہوتا ہے۔

(۴) تعامل بوجہ عدم تحقیق یا غفلت معتبر نہیں:

شرعی احکام کی تنقیح و تحقیق سے پہلے مسلمانوں کا کوئی عرف یا تعامل ظہور میں آجائے پھر تحقیق کے بعد عیاں ہو کہ وہ عرف یا تعامل شرعی احکام کے برخلاف ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا کہ دارالاسلام میں احکام شریعہ سے لاعلمی عذر نہیں۔ ہاں وہ نوپید مسئلہ دقیق و غامض ہو جس کی تحقیق عامہ علماء کے لیے دشوار ہو تو یہ لاعلمی اس حد تک عذر قرار پائے گی کہ حکم محقق کی خلاف ورزی پر گناہ کا حکم نہ ہوگا، لیکن یہ رعایت بھی نہ مل سکے گی کہ عرف قائم ہو جائے تو وہ تغیر حکم کا باعث بنے۔ اور اگر حکم پہلے سے ثابت و محقق ہو مگر اس سے غفلت کی وجہ سے اس کے خلاف عرف قائم ہو جائے تو اس کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ مسجد کے اندر اذان کا رواج، تحصیل مباح کے لیے دوسروں کو وکیل بنانا اور اس کی حاصل کردہ چیزوں کو اپنی ملک سمجھ کر لینا دینا، تراویح میں حتم قرآن پر اجارہ، دوران قراءت قاری قرآن کی شاباشی، دیہات کا ٹھیکہ اور اس طرح کے دوسرے مسائل اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ شرعی احکام سے غفلت یا لاعلمی کی وجہ سے تعامل ہو جائے تو وہ حجت شرعی نہیں ہے۔

مفصل جوابات

☆ تمہید

☆ پانچ مقالات پر کتاب کی تقسیم

تمہید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العلمین • والصلاة والسلام علی حبیبہ خاتم النبیین • سید الانبیاء والمرسلین • وعلی آلہ واصحابہ الطیبین الطاہرین • وعلی الذین اتبعوہم باحسان الی یوم الدین •
شریعت طاہرہ کے دلائل دو طرح کے ہیں۔

(۱) دلائل مطلقہ (۲) دلائل مقیدہ

دلائل مطلقہ:۔ یہ وہ دلائل ہیں جن کا حجت ہونا کسی حال و مقام کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر حال اور ہر مقام میں وہ حجت و دلیل قرار پاتے ہیں۔ یہ دلائل چار ہیں۔ (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع امت (۴) قیاس۔

دلائل مقیدہ:۔ یہ وہ دلائل ہیں جن کا ”حجت شرعیہ“ ہونا کسی حال و مقام کے ساتھ خاص ہو کہ وہ حال و مقام پایا جائے تو حجت بنیں، ورنہ نہیں۔ یہ دلائل سات ہیں، جنہیں ایک جامع لفظ کے ذریعہ چھ میں سمیٹ کر ”احبابِ ستہ“ بھی کہا جاتا ہے۔

(۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظنون بننے کا ازالہ۔

”دفع حرج“ کا لفظ چوں کہ حاجت و عموم بلوئی دونوں کو عام ہے اس لیے انہیں الگ الگ شمار کیجیے تو دلائل مقیدہ کی تعداد سات ہو جاتی ہے انہیں کو ہم نے ”فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول“ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

دنیا کی بقا کے لیے جن چیزوں کا تحفظ ضروری ہے ان میں سے پانچ امور کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

(۱) دین (۲) جان (۳) عقل (۴) نسب (۵) مال
باقی چیزیں انھیں پانچوں امور کے ساتھ کسی نہ کسی حیثیت سے جڑی ہوئی ہیں اس لیے ان امور کو کُلِّیاتِ خَمْسہ کہا جاتا ہے کہ ان کی حیثیت گویا گھٹی کی ہے اور باقی امور انھیں کے جزئیات و فروع ہیں۔ غزالیوں میں ہے:

وَمِنْ الْمُقَرَّرِ أَنْ حِفْظَ الْمَالِ
مِنْ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسِ الْمُجْمَعِ
عَلَيْهَا فِي سَائِرِ الْأَذْيَانِ اه. (۱)
یہ بات مسلمات سے ہے کہ ”حفاظت مال“
کُلِّیاتِ خَمْسہ سے ہے جن پر تمام ادیان کا
اجماع ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الْمُسْتَصْفَى میں ہے:

مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو
أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم،
وعقلهم، ونسلهم، ومالهم اه. (۲)
شریعت کا مقصود یہ ہے کہ وہ
انسانوں کے دین، مذہب، جان
و عقل و نسل و مال کی حفاظت کرے۔
فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع الہیہ ہے۔ دین و عقل و نسب و نفس و مال عبث محض کے سوا تمام افعال انھیں میں دورہ کرتے ہیں۔“ (۳)
زندگی کے نشیب و فراز میں شریعت نے جو بنیادی اصول مقرر فرمائے ہیں اور ان کے ذریعہ زندگی کو اعتدال پر لانے کی جو سہل تدابیر بتائی ہیں۔ وہ سب کُلِّیاتِ خَمْسہ کے مدار پر ہی گردش کرتی ہیں اس لیے ان کی تعریفات میں ہر جگہ ان کُلِّیات کی

(۱) غزالیوں شرح الاشباہ، ص: ۱۲۵، قاعدة سادسة: العادة محكمة. نول كشور

(۲) المستصفی، من علم الأصول، فوق فواتح الرحموت، ص: ۲۸۷، ج: ۱

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۹۹، ج: ۱۰، نصف آخر، ج: ۹، ایضاً، رضا اکیڈمی

جلوہ گری نظر آئے گی۔

واضح ہو کہ ”کُلّی“ لفظ ”کُلّ“ سے بنا ہے جس کا معنی ہے تمام، سب۔ اس مناسبت سے کُلّی سے مراد ایک ایسا جامع اور عام لفظ ہے جو اپنے دامن سے وابستہ تمام امور کو شامل ہو۔ جیسے لفظ ”دین“ اس کا مفہوم اتنا جامع اور مسلم ہے کہ یہ ایمان، اسلام، عقائد، احسان اور عبادات وغیرہ اعمال سب کو شامل ہے۔ ”مال“ کا لفظ ہر قسم کے مال و حقوق کو شامل ہے یوں ہی جان، عقل، نسب کا لفظ تمام گروہ انسانی کی جان و عقل و نسب کو شامل ہے۔

بلفظ دیگر یوں سمجھئے کہ دین، جان، عقل، نسب، مال یہ سب کُلّی ہیں کہ یہ اپنے مفہوم میں شامل کل افراد و امور کو عام ہیں۔

اسلام کی نگاہ میں یہ پانچوں امور اس قدر اہمیت کے حامل ہیں کہ ان کی حفاظت کے لیے اس نے سات بنیادی اصول مقرر فرمادیئے ہیں۔ جو مختلف ادوار، عادات اور تغیر پذیر دنیا کے بنتے بگڑتے حالات میں قیامت تک ان کا ساتھ دیتے رہیں گے اور کسی بھی ماحول میں انھیں منفی اثرات سے محفوظ رکھیں گے۔ اس لیے ان ساتوں اصولوں کی تعریف و تشریح میں جا بجا یہ پانچوں کلیات نمایاں نظر آئیں گے۔

پانچ مقالات پر کتاب کی تقسیم:

اب ہم ساتوں اسباب و اصول پر گفتگو کے لیے اپنی کتاب کو پانچ مقالات پر تقسیم کرتے ہیں تاکہ ہر ایک کی تشریحی حیثیت اور اس کی تاثیرات الگ الگ سمجھنے میں آسانی ہو۔

پہلا مقالہ

ضرورت کی تشریح

اور اس کا اثر و دائرہ اثر

ضرورت کی لغوی و شرعی تشریح

ضرورت: لفظ ”اضطرار“ کا اسم ہے جو ”ضرر“ سے بنا ہے تو جو مفہوم اضطرار کا ہے وہی مفہوم ضرورت کا بھی ہے۔ امام ابو بکر جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ علیہ آیات اضطرار کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

فقد ذكر الله تعالى ”الضَّرُورَةَ“
اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر
فی هذه الآيات. (۱)
کیا ہے۔

عربی زبان کی مشہور زمانہ لغات لسان العرب میں ہے:

الضَّرُورَةُ	اسمٌ لمصدر	”ضرورت“ اسم ہے ”اضطرار“ مصدر کا، تم
الاضطرار	تقول: حَمَلْتَنِي	کہتے ہو: ضرورت نے مجھے فلاں فلاں کام
الضَّرُورَةُ عَلَى كَذَا وَكَذَا	وقد	پر آمادہ کیا اور فلاں ایسے ایسے کام کے لیے
اضطر فلان إلى كذا وكذا. (۲)		مضطر ہوا۔

المعجم الوسيط میں ہے:

الضَّرُورَةُ	الحاجة والشدة لا مدفع	ضرورت کا معنی ہے حاجت اور سختی و مشقت
لها والمَشَقَّةُ	والضَّرُورَةُ: كُلُّ	جس سے مفر نہ ہو اور ”ضروری“ کہتے ہیں
مَالٍ مِنْهُ بَدَأَ. (۳)		ہر اس چیز کو جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو۔

حضرت علامہ سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ اپنی مشہور کتاب کتاب التعريفات میں اس کی تعریف یہ لکھتے ہیں:

الضَّرُورَةُ: مُشْتَقَّةٌ مِنَ الضَّرَرِ
”ضرورت“ ضرر سے مشتق ہے اور یہ وہ

(۱) احکام القرآن، ص: ۱۵۶، ج: ۱، دار احیاء التراث۔ (۲) لسان العرب

(۳) المعجم الوسيط، ص: ۵۳۸۔

وہو النَّازِلُ مِمَّا لَا مَدْفَعَ لَهُ. (۱) افتاد ہے جس کو ٹالنا نہ جاسکے۔

اس تعریف میں ”افتاد“ کا لفظ عام ہے خواہ وہ دین پر پڑے یا جان، عقل، نسب، مال پر یا ایک ساتھ کسی بھی دو یا تین یا چار یا سب پر۔ یہی حال شدت و مشقت کا بھی ہے کہ یہ ”افتاد“ کی ہی دوسری تعبیرات ہیں۔ لہذا یہ بھی افتاد ہی کی طرح تمام کلیات کو عام ہیں۔

المنجد میں ہے:

مجبور کیا، ناچار کیا۔	ضَرَّ: ضَرَّاهُ إِلَى كَذَا: أَلْجَاهُ.
دھمکی دے کر مجبور کیا، ناچار کیا۔	أَضَرَّ: هُوَ عَلَى الْأَمْرِ: أَكْثَرَهُ.
محتاج بنایا، مجبور کیا، ناچار کیا۔	إِضْطَرَّ: هُوَ إِلَى كَذَا: أَخَوَجَهُ وَالْجَاهُ.
جس کی انسان کو شدید حاجت پیش آئے۔	الضَّرُورِي: مَا تَدْعُو الْحَاجَةَ
جس پر انسان مجبور کر دیا جائے۔ جس میں	إِلَيْهِ دُعَاءٌ قَوِيًّا. مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ
انسان کے کرنے، نہ کرنے کا اختیار ختم	الْإِنْسَانِ. مَا سَلِبَ فِيهِ الْإِخْتِيَارُ
کر دیا جائے۔	لِلْفَعْلِ وَالتَّرِكِ. (۲)

یہ ”ضرر، ضرورت، ضروری“ اضطرار کے لغوی معانی ہیں اور سب میں مکمل یکسانیت پائی جاتی ہے اور سب کا حاصل یہی ہے کہ ”ضرورت“ ایسے ضرر شدید کا نام ہے جس کو دور نہ کیا جاسکے، جس کا ازالہ انسان کے بس سے باہر ہو۔ اسی کیفیت کو بے بسی، ناچاری اور سخت مجبوری سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ مفہوم ضرورت کی فقہی تعریف میں بھی لازمی طور پر پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ذیل کے انکشاف سے عیاں ہوگا۔

ضرورت کی فقہی تعریف: مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترک فعل پر دین، جان، عقل، نسب، مال میں سے کسی کا تحفظ موقوف ہو اور اس کے بغیر وہ فوت

(۱) کتاب التعريفات، ص: ۱۳۸، دارالکتب العلمیہ۔

(۲) المنجد، ص: ۴۴۷

ہو جائے یا فوت ہونے کے قریب پہنچ جائے۔ مثلاً:

دین کے تحفظ کے لیے ضروریات دین اور فرائض عین کی تعلیم، جہاد کی فرضیت اور مرتدین کی عبرت ناک سزا کی مشروعیت، وغیرہ۔

عقل کی حفاظت کے لیے مسکرات کا ترک اور شرابِ خمر پر حد کا نفاذ۔
نسب کی حفاظت کے لیے نکاح کی سنت پر عمل، زنا سے اجتناب، زانی و زانیہ کے لیے رجم و حد کا لزوم۔

جان کی حفاظت کے لیے اکل و شرب بقدرِ سد رمق، مہلکات میں پڑنے سے ممانعت، قصاص کی مشروعیت، قتلِ ناحق پر وعیدِ شدید، دیت کا لزوم، باغیوں کی سرکوبی، وغیرہ۔

مال کی حفاظت کے لیے کوئی ذریعہ معاش اختیار کرنا، مال لوٹنے والے سے قتال کی اجازت، اپنے مال کی حفاظت کی راہ میں قتل ہونے والے کو شہادت کی بشارت، حدِ سرقہ کا وجوب، رہزنوں کی عبرت ناک سزا کی مشروعیت، اسراف و اضعاف مال کی ممانعت، مختلفات کے تاوان کا لزوم وغیرہ۔

تعریف کے مآخذ: یہ تعریف درج ذیل عبارات سے ماخوذ ہے:

(الف) المقاصد ثلاثة	مقاصد شرع تین قسم کے ہیں۔
اقسام، احدها: ضرورية:	ضروریہ ضرورت کے درجے والے امور جن میں حاجت ناچاری کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔
انتهت الحاجة اليها إلى حد	جیسے: دین کی حفاظت جہاد کے ذریعہ کہ جہاد مشروع نہ ہوتا تو دین مٹ گیا ہوتا۔ جان کی حفاظت قصاص کے ذریعہ کہ قصاص انسان کو قتل کے ارتکاب سے بہت دور رکھتا ہے ارشاد باری ہے: ”اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی
الضرورة كالکليات الخمس	
التي اعتبرت في كل ملة	
هي حفظ الدين بالجهاد	
وحفظ النفس بالقصاص	
لأنه أنقى لاقتل. قال تعالى:	

”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ
يَاۤأُولِيَ الْأَلْبَابِ“ اعلم أن
حفظ النفس من الخمسة
الضرورية فلذا حرم قتل
النفس في كل ملة. وحفظ
العقل بحد السكر وحفظ
النسب بحد الزنا، والزنا لم
يشرع في ملة أصلاً وحفظ
المال بحد السارق
والمحارب لله ورسوله يعني
قاطع الطريق.

وثانيها: حاجية: غير واصله
إلى حد الضرورة كالبيع
والإجارة والمضاربة والمساقاة
فالها لولاها لم يفت واحد من
الخمس الضرورية (1).

ہے اے عقل والو“ جان کی
حفاظت پانچ ضروری امور میں سے ایک ہے
اسی لیے ہر دین سادی میں قتل ناحق کو حرام قرار
دیا گیا ہے۔ عقل کی حفاظت نشہ کی سزا مقرر
کر کے۔ نسب کی حفاظت زنا کی سزا مقرر
کر کے۔ زنا کسی دین سادی میں بالکل مشروع
نہ رہا۔ اور مال کی حفاظت چور اور رہزن کی سزا
مقرر کر کے (اگر یہ سزائیں نہ ہوتیں تو عقل
ونسب و مال محفوظ نہ رہتے۔ ن) واضح ہو کہ یہ
پانچوں امور کلیات خمسہ کہے جاتے ہیں اور ان
کا اعتبار ہر دین سادی میں ہے

دوسری قسم: حاجية: حاجت کے درجے
والے امور جو ضرورت کی حد کو نہ پہنچے ہوں
جیسے خرید و فروخت، اجارہ، مضاربت،
درختوں کو بٹائی پر دینے کا معاملہ کہ اگر یہ
عقود مشروع نہ ہوتے تو بھی پانچوں
ضروری امور۔ دین، جان، عقل، نسب،
مال۔ میں سے کوئی فوت نہ ہوتا۔

مسلم الثبوت اور فواتح الرحموت کے اس تحقیقی انکشاف سے یہ امر بہت واضح
ہو کر سامنے آیا کہ دین، جان، عقل، نسب، مال سب یا ان میں سے بعض فوت ہوں تو
”مرتبہ ضرورت“ ہے اور فوت نہ ہوں مگر احتیاج ہو تو ”مرتبہ حاجت“ ہے۔

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ص: ۲۶۲، ج: ۲، فصل فی العلہ، مكتبة التراث

(ب) مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة وحفظها واقع في مرتبة الضرورات. ومثالة قضاء الشرع بعقوبة المبتدع الداعي الى بدعته فان هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاءه بايجاب القصاص اذ به حفظ النفوس وايجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف و ايجاب حد الزنا اذ به حفظ النسل والانساب وايجاب زجر الغصاب والشراف اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون اليها..... ولذلك ثم تختلف الشرائع في تحريم الكفر

شریعت کا مقصود حقیقت کے پانچ بنیادی امور دین، جان، عقل، نسب، مال کی حفاظت ہے تو جو چیز ان پانچوں بنیادی امور کی حفاظت کی ضامن ہو وہ مصلحت ہے اور یہ حفاظت ”مرتبہ ضرورت“ میں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ شریعت نے بدعت کی طرف بلانے والے بدعتی کی سزا کا حکم دیا ہے کیوں کہ یہ مخلوق کے دین کو تباہ کرتا ہے اور قصاص واجب کیا ہے کہ اس کی وجہ سے جان کی حفاظت ہوتی ہے اور شراب پینے کی سزا اسی (۸۰) کوڑے واجب کی ہے کہ اس کی وجہ سے عقل کی حفاظت ہوتی ہے جو مدار تکلیف ہے اور زنا پر سزا دینا واجب کیا ہے کہ اس کی وجہ سے نسل اور نسب کی حفاظت ہوتی ہے اور مال چھیننے والوں اور چوروں کی سزا واجب فرمائی ہے کہ اس کی وجہ سے مال محفوظ رہتا ہے جس سے مخلوق کا گزر بسر ہوتا ہے اور وہ زندگی گزارنے میں مال کے لیے حد درجہ مجبور و ناچار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام شریعتوں نے کفر، قتل، زنا، چوری اور شراب نوشی کو حرام قرار دیا اور

والقتل والزنا والسرقة وشرب
المُسْكِر. ۱۵. (۱)
کسی بھی شریعت نے اس کے خلاف
کوئی جواز کا گوشہ نہ رکھا۔

(ج) المقاصدُ لاتعدوا ثلثة اقسام:
"احدها" أن تكون ضرورية:
"والثاني" أن تكون حاجية
و"الثالث" أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية: فمعناها: أنها
لا بد منها في قيام مصالح الدين
والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر
مصالح الدنيا على استقامة، بل
على فساد وتهارج وفوت حياة
وفي الاخرى فوت النجاة والنعم،
والرجوع بالخسران المبين.

فأصول العبادات راجعة الى حفظ
الدين من جانب الوجود
كالايمان والنطق بالشهادتين
والصلاة والزكاة والصيام والحج
وما اشبه ذلك. والعادات راجعة
الى حفظ النفس والعقل من
جانب الوجود كتناول المأكولات

مقاصد شرع تین اقسام سے زیادہ
نہیں۔ ضروریہ، حاجیہ، تحسینیہ۔
ضروریہ: سے مراد وہ امور ہیں جو
دین اور دنیا کے مصالح کو برقرار رکھنے
کے لیے ناگزیر ہوں اور وہ نہ رہیں تو
مصالح دنیا قائم نہ رہ سکیں، بلکہ ان
میں فساد پیا ہو جائے، ایک دوسرے
پر حملہ کرے اور زندگی تباہ ہو جائے اور
آخرت میں جہنم سے نجات اور جنت
کا استحقاق بھی فوت ہو جائے اور کھلا
ہوا گھٹا ملے۔

(۱) المستصفی من علم الاصول للامام الغزالی رحمه الله تعالى فوق فواتح

الرحموت، ص: ۲۸۷، ۲۸۸، ج: ۱

والمشروبات۔ والمعاملات معاملات نسل اور مال کی حفاظت کا راجعة الی حفظ النسل والمال۔ ذریعہ ہیں۔
ومجموع الضروریات خمسة ضروریات پانچ ہیں: حفاظت دین
وهی حفظ الدین والنفس والنسل وجان نسل و مال و عقل۔ اور علما
والمال والعقل وقد قالوا: إنها فرماتے ہیں کہ ہر دین سماوی میں ان کا
مراعاة فی کل ملة اه ملخصاً۔ (۱) لحاظ رکھا گیا ہے۔

مستصفیٰ اور موافقات کی تصریحات کا حاصل بھی یہی ہے کہ حالات ایسے
تباہ کن ہو جائیں کہ دین، جان، عقل، نسب، مال بربادی کے دہانے پر پہنچ جائیں تو
مرتبہ ضرورت ہے اور ان پانچوں کی حفاظت شریعت طاہرہ کا مقصد اہم ہے۔
(د) ”پانچ چیزیں“ ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع الہیہ ہے۔ دین و عقل
ونسب و نفس و مال۔ عبث محض کے سوا تمام افعال انھیں میں دورہ کرتے ہیں اگر فعل
و ترک فعل ان میں کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے وہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ
مرتبہ ضرورت ہے۔

جیسے ”دین“ کے لیے تعلّم ایمانیات و فرائض عین۔ ”عقل و نسب“ کے لیے
ترکِ خمر و زنا، ”نفس [جان]“ کے لیے اکل و شرب بقدر قیامِ بدیہ، ”مال“ کے لیے
کسب و دفع غصب۔“ (۲)

اکابر امت و اعیان ملت کی ان تحقیقات سے دو باتیں روز روشن کی طرح
واضح ہیں۔

(۱) دین، جان، عقل، نسب، مال کی حفاظت اسلام کے مقاصد عالیہ

(۱) الموافقات فی اصول الشریعة للامام ابی اسحاق الشاطبی المالکی، ص: ۸-۹۔

۱۰، ج: ۲، النوع الاول فی بیان قصد الشارع فی وضع الشریعة۔

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۹۹، ج: ۱۰، کتاب الحظر والاباحہ۔ ج: ۹، ایضاً

سے ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام نے ان کی حفاظت کے لیے مختلف قسم کی عبرت ناک سزائیں مقرر فرمادی ہیں۔ یہاں تک کہ بعض ناگزیر حالات میں رجم و قتل تک کی اجازت دی ہے تاکہ ان بنیادی امور پر کوئی آنچ نہ آنے پائے اور سزاؤں کا خوف بڑے سے بڑے سرکش کو بھی ان امور کی پامالی کے ارادے و خیال سے باز رکھے۔

(۲) پھر بھی اگر حالات اس قدر ابتر ہو جائیں کہ فوراً کسی متبادل کا انتظام نہ ہو تو وہ امور فوت یا قریب فوت ہو جائیں تو اب فقہی اصطلاح کے مطابق ”ضرورت“ کا تحقق تسلیم کر لیا جائے گا اور اس کی بنیاد پر ”شرعی ایمر جنسی“ کے احکام نافذ ہو جائیں گے۔

عام طور پر سمجھا یہ جاتا ہے کہ جان کی ہلاکت مرتبہ ضرورت میں ہوتی ہے اور بعض علما کی عبارتوں سے اس کی نشاندہی بھی ہوتی ہے۔ مثلاً مشہور حنفی فقیہ حضرت علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ شرح اشباہ میں فتح القدیر کے حوالے سے لکھتے ہیں:

الضَّرُورَةُ بِلَوْغَةٍ حَدًّا اِنْ لَمْ
يَتَنَاولَ الْمَمْنُوعَ هَلَكَ اَوْ
قَارِبَ اِه. (۱)

ضرورت یہ ہے کہ بھوک اس حد تک پہنچ جائے کہ
ممنوع کو تناول نہ کرنے کی صورت میں انسان
ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔

مگر یہ تعریف ضرر بوجہ بھوک کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے اور یہاں مقصود ضرورت کی جامع مانع تعریف بیان کرنا نہیں ہے۔ بہت ایسا ہوتا ہے کہ فقہا کسی چیز کا تعارف باب و مقام کی مناسبت سے مختصراً کر دیتے ہیں اور وہاں جامع مانع تعریف کی ضرورت نہیں محسوس کرتے یہ تعارف بھی اسی طرح کا ہے اس کی تائید امام ابو بکر جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے، فرماتے ہیں:

معنى الضَّرُورَةِ هُهْنَا خَوْفُ
الضَّرَرِ عَلَى نَفْسِهِ اَوْ بَعْضِ
اعضائه بتركه الاكل. (۲)

”ضرورت“ کا معنی یہاں یہ ہے کہ فاقہ کشی
کی وجہ سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف
ہونے کا صحیح اندیشہ ہو جائے۔

(۱) غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر، ص: ۱۰۸، القاعدة الخامسة۔

(۲) احکام القرآن، ص: ۱۰۹، ج: ۱۔

یہ تعریف وہی ہے جو فتح القدیر اور غزالیوں میں کی گئی ہے مگر امام رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اسے ایک باب و مقام کے ساتھ خاص فرمادیا ہے۔ اس لیے ضرورت کی جامع تعریف وہی ہے جو دین، جان، عقل، نسب، مال، سب کو عام ہے۔
تشریح: ضرورت کی اس تعریف میں ”دین“ سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جن پر احادیث نبویہ میں دین کا اطلاق ہوا ہے۔ لہذا، ایمان، عقائد، اعمال، احسان سبھی دین کے عموم میں شامل ہیں۔ حدیث جبریل میں سات بنیادی عقائد اور نماز، زکاۃ، روزہ رمضان اور احسان اور قیامت و علامات قیامت کا ذکر ہے اور ان سب پر سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دین کا اطلاق فرمایا، ارشاد ہے:

فَإِنَّ جِبْرِيلَ أَتَاكُمْ يَعْلَمُكُمْ دِينَكُمْ. (۱)
 وہ جبریل تھے، تمہارے پاس تمہارا دین سکھانے کے لیے آئے تھے۔

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:
 هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ. (۲)
 یہ جبریل تھے لوگوں کو ان کا دین سکھانے کے لیے آئے تھے۔

نیز ارشاد نبوت ہے:
 الدِّينُ النَّصِيحَةُ. قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَ لِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَتِهِمْ. (۳)
 دین خیر خواہی ہے، صحابہ نے پوچھا کس کے لیے؟ ارشاد فرمایا: اللہ کے لیے، اس کی کتاب کے لیے، اس کے رسول کے لیے، اور ائمہ مسلمین و عامہ مسلمین کے لیے۔

منہاج شرح صحیح مسلم میں ہے:

- (۱) صحیح مسلم شریف، ص: ۲۷، ج: ۱، کتاب الایمان۔ مجلس البرکات
 (۲) صحیح مسلم شریف، ص: ۲۹، ج: ۱، کتاب الایمان۔ مجلس البرکات
 (۳) صحیح مسلم شریف، ص: ۵۴، ج: ۱، باب بیان أَنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ۔ مجلس البرکات

قال ابن بطال رحمه الله تعالى: امام ابن بطال رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ
فی هذا الحديث أن النصيحة تسمى ديناً والدين يقع
على العمل كما يقع على القول اهـ (۱)
فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ ”نصیحہ“ بھی دین ہے
اور دین کا لفظ عمل پر بھی بولا جاتا ہے
جیسا کہ قول پر بولا جاتا ہے۔

اور ضرورت کی وجہ سے عقاید و اعمال کے احکام میں تخفیف بھی ہوتی ہے جیسا کہ آئندہ سطور سے ان شاء اللہ عز و جل عیاں ہوگا۔

اور جان سے مراد جان بھی ہے اور وہ تمام اعضاء بھی جن کے تلف سے ضمان واجب ہوتا ہے جمال مقصود بھی اسی سے ملحق ہے اس کے مسائل کتاب الدیات میں بیان کیے جاتے ہیں۔ راقم نے اس پر مختصر گفتگو اپنی کتاب ”انسانی خون سے علاج کا شرعی حکم“ ص: ۱۰۱-۱۰۲ تا- ص: ۱۰۳، میں کی ہے۔

”عزت و آبرو“ کی حفاظت بھی اسی کے تکرار سے ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی پاک دامن پر بدی کی تہمت لگا۔ الے پر ”حدّ قذف“ جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہے، شوہر اپنی بیوی پر ایسی تہمت لگائے تو ”لعان“ کا حکم ہے، کسی کے نسب پر طعنہ کرنے والے پر حدیث پاک میں اس کی شدت بیان کرنے کے لیے کفر کا اطلاق ہوا ہے، گالی دینے والے کو سزا دینے کا حکم ہے۔

اور حفاظت مال کے عموم میں ”حقوق“ بھی شامل ہیں خواہ حقوق ثابتہ ہوں یا حقوق مجرّدہ اور خواہ وہ حقوق افرادِ ناس پر ہوں یا مملکت و دالیان مملکت پر۔ فقہانے حقوق ثابتہ (مثلاً سرکاری ملازمین کی تنخواہ) کے حصول کے لیے رشوت دینے کی اجازت دی ہے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے اور حق شفعہ و حق خیاب بلوغ وغیرہ (جو حقوق مجرّدہ سے ہیں) کے لیے پہلو دار بات کرنے کا حیلہ بتایا ہے۔ کتب فقہ میں

حقوق کے کثیر مسائل پائے جاتے ہیں۔
ضرورت کے تحقق کی صورتیں: ضرورت کے تحقق کی کئی صورتیں ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) **محصہ** یعنی شدید بھوک، پیاس جس کے باعث جان چلی جائے۔
 ارشاد باری ہے:

فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱)
 تو جو بھوک، پیاس کی شدت میں ناچار ہو
 یوں کہ گناہ کی طرف نہ جھکے تو بیشک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

(۲) **اکراہ تام** سے ”اکراہ ملجی“ بھی کہتے ہیں بہار شریعت میں
 درمختار و شامی کے حوالے سے اس کی وضاحت یوں کی گئی ہے:

”اکراہ تام“ یہ ہے کہ مار ڈالنے یا عضو کاٹنے یا ضرب شدید
 [سخت پٹائی] کی دھمکی دی جائے۔ ضرب شدید کا مطلب یہ
 ہے کہ اس سے جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔ مثلاً
 کسی سے یہ کہتا ہے کہ: ”یہ کام کرو، ورنہ تجھے مارتے مارتے
 بیکار کر دوں گا۔“ (۲)

درمختار کے اصل الفاظ یہ ہیں:

”الاکراہ نوعان۔ تام: اکراہ کی دو قسمیں ہیں: اکراہ تام و اکراہ ناقص۔ اکراہ
 وهو الملجعی بتلف تام یہ ہے کہ کسی کو جان سے مار ڈالنے یا کوئی عضو
 نفس أو عضو أو ضرب بیکار کر دینے یا سخت تکلیف دہ پٹائی کی دھمکی دے کر
 مبرح اھ۔“ گناہ کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے۔

(۱) قرآن مجید، ۳، المائدہ، ۵۰۔

(۲) بہار شریعت، حصہ ۱۰، صفحہ ۴، اکراہ کا بیان۔

اور شامی کے اصل کلمات یہ ہیں:

(قَوْلُهُ: أَوْ عَضُو) كَذَا بَعْضُ الْعَضْوِ
كَأَنْمِلَةٍ. شَرُّ نَبْلَالِيَةٍ. (أَوْ ضَرْبٍ
مُبَرَّحٍ) أَيْ مُوقِعٍ فِي بَرْحٍ.
قَالَ فِي الْقَامُوسِ: الْبَرْحُ: الشَّدَّةُ
وَالشَّرَّاهُ وَعَبَّرَ فِي الشَّرْنِبَالِيَةِ
عَنِ الْبَرْهَانِ بِقَوْلِهِ: أَوْ ضَرْبٍ
يَخَافُ مِنْهُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَضْوٍ
مِنْ أَعْضَائِهِ اه (۱)

شرنبالیہ میں ہے کہ عضو کا کچھ حصہ جیسے
انگلی کا پور کاٹنے کی دھمکی بھی اسی حکم میں
ہے۔
اور شرنبالیہ میں برہان کے حوالے سے
”ضرب مبرح“ کی جگہ یہ الفاظ ہیں: ”یا
وہ ایسی مار مارنے کی دھمکی دے جس
سے مجبور شخص کو اپنی جان جانے یا کوئی
عضو تلف ہونے کا اندیشہ ہو جائے۔“

(۳) اقتضاء کلام: یعنی کلام کو صحیح بنانے کے لیے کوئی لفظ مقدر ماننا۔
جیسے حدیث پاک: ”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.“ میں اسی وجہ سے ”حُكْم“ کا لفظ
مقدر ماننے پر اجماع ہے۔ چنانچہ اشباہ میں ہے:

عَلَىٰ هَذَا قَرَرُوا حَدِيثَ
”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ“ أَنَّهُ
مِنْ بَابِ الْمُقْتَضَىٰ إِذْ لَا
يَصِحُّ بِلَوْنِ التَّقْدِيرِ لِكَثْرَةِ
وُجُودِ الْأَعْمَالِ بِلَوْنِهَا
فَقَلَّرُوا مِثْلَ ”حُكْمِ
الْأَعْمَالِ“ وَهُوَ نَوْعَانِ، وَقَدْ
أُرِيدَ الْأُخْرَوِيُّ بِالْإِجْمَاعِ
اه (۲)

حدیث ”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.“ [اعمال نیتوں
کے ساتھ ہیں] باب مقتضی سے ہے کیوں کہ جب کثیر
اعمال بغیر نیت کے وجود میں آتے ہیں تو یہاں کوئی لفظ
پوشیدہ مانے بغیر کلام صحیح نہیں ہو سکتا، لہذا یہاں علما نے
مضاف پوشیدہ مانا تو عبارت ہوئی ”حکم الأعمال“ اور
معنی ہوا ”اعمال کا حکم نیتوں کے ساتھ ہے“ اور حکم کی دو
قسمیں ہیں دنیوی و اخروی اور یہاں ”حکم“ سے بالا اجماع
حکم اخروی (ثواب) مراد ہے تو حدیث شریف کا معنی ہوا:
”اعمال کا ثواب نیتوں پر ہی ملے گا۔“

(۱) رد المحتار، اول کتاب الاکراه، ص: ۸۸-۸۹، ج: ۵۔

(۲) الاشباہ والنظائر، ص: ۲۹-۳۰، القاعدة الاولى من الفصول الاول۔

(۴) ضرر شدید یعنی ممنوع کا ارتکاب نہ کرنے پر اپنے یا دوسرے کے ضرر شدید کا گمان غالب ہو، خواہ یہ ضرر جان یا مال کا ہو یا دین، عقل، نسب کا۔ جیسے صاف صاف سچ بولنے پر ضرر شدید کا اندیشہ ہو تو پہلو دار بات بولنے کی اجازت ہے جو بادی النظر میں کذب محسوس ہوتا ہے اور اس سے بھی کام نہ چلے تو کذب صریح کی بھی اجازت ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

قَالُوا يَا اِبْرَاهِيْمُ مَا قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَئْذِنُوهُمْ اِنْ كَانُوا يَنْطِقُوْنَ ۝ (۱)
مشرک بولے اے ابراہیم! کیا تم نے ہمارے خداؤں (بتوں) کے ساتھ یہ کام کیا (کہ انہیں توڑ دیا) فرمایا، بلکہ ان کے اس بڑے نے کیا تو ان سے پوچھ لو اگر وہ بولتے ہوں۔

حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد: ”بلکہ ان کے اس بڑے نے کیا“ پہلو دار کلام سے شمار کیا گیا ہے کہ آپ نے ”بڑے“ سے اپنی ذات مراد لی جب کہ مشرکوں نے اس سے ”بڑے بت“ کو سمجھا۔

درمختار میں ہے:

الکذبُ مباحٌ لِاَحْيَاءِ حَقِّهِ
وَدَفْعِ الظُّلْمِ عَنْ نَفْسِهِ
وَالْمَرَادُ التَّعْرِیضُ لِاَنَّ
عَيْنَ الْكُذْبِ حَرَامٌ
انہما مردہ حق زندہ کرنے کے لیے اور اپنے اوپر سے ظلم ٹالنے کے لیے جھوٹ بولنا مباح ہے اور جھوٹ سے مراد پہلو دار بات ہے اس لیے کہ خالص کذب حرام ہے۔

ردالمحتار میں تبیین الحکام اور احیاء العلوم سے ہے:

بِزَانِ اَمْكَانِ التَّوَصُّلِ اِلَيْهِ بِالْكَذْبِ
وَحَدِّهِ فَمَبَاحٌ اِنْ اَبِیحَ تَحْصِيْلُ ذَلِكَ
الْمَقْصُوْدُ ۱۱
اور اگر غرض محمود کا حصول تنہا جھوٹ بول کر ہی ممکن ہو تو جھوٹ بولنا مباح ہے۔

(۵) مرض شدید: جس کے باعث مشروع طریقے پر مامور یہ کی

ادائیگی بس میں نہ رہے۔ مثلاً نماز میں قیام پر قادر نہ ہو سکے، یا قعود سے بھی عاجز ہو جائے۔

(۶) عذر شدید: مرض کی وہ صورت جس میں بندہ منافی نماز کے ازالہ سے عاجز ہو جائے اور اسی حالت میں کم از کم پورے ایک نماز کا وقت گزر جائے۔

ایسے عذر والے کو معذور کہا جاتا ہے جیسے عورت کو عادت کے ایام کے سوا برابر خون آنے کا عارضہ، عورت یا مرد کو مسلسل قطرہ آنے کا مرض، مسلسل ہوا خارج ہونے کی شکایت، نکسیر کا خون جاری رہنے، زخم سے برابر خون رسنے، دست بند نہ ہونے کی شکایت۔

اس طرح کے اعذار میں ضرورت شرعیہ کے تحقق کی وجہ سے منافی نماز کے ساتھ بھی نماز صحیح ہے۔ مگر ایسے عذر شدید کے تحقق کے لیے ضرورت لازمہ و ضرورت غالبۃ الوقوع کا پایا جانا ضروری ہے، جیسا کہ درج ذیل عبارت سے عیاں ہے۔

علامہ شلمی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنے حاشیہ تبیین میں فرماتے ہیں:

الضَّرُورَةُ الَّتِي يَنَاطُ بِهَا التَّخْفِيفُ هِيَ الضَّرُورَةُ اللَّازِمَةُ أَوْ الْغَالِبَةُ الْوُقُوعِ وَمُجَرَّدُ غُرُوضٍ مَا هُوَ مُلْجِيٌّ لَيْسَ بِذَاكَ.

جس ضرورت کی بنا پر شریعت یہ آسانی عطا کرتی ہے کہ منافی نماز کے باوجود نماز کو صحیح تسلیم کرتی ہے یہ وہ ضرورت ہے جو لازمی طور پر برابر بندے کو درپیش رہے یا اکثر پیشتر درپیش ہوتی رہے۔ یعنی ضرورت لازمہ ہو یا ضرورت غالبۃ الوقوع۔ محض ایسی دشواری کا پیش آنا جو وقتی طور پر بندے کو عاجز کر دے باعث تخفیف نہیں۔

الْأُخْبَتَيْنِ عَلَى وَجْهِ عَجَزٍ عَنْ دَفْعِهِ حَتَّى خَرَجَ مِنْهُ لَا يُقَالُ بِنَقَاءِ صَلَاتِهِ كَمَا يُحْكَمُ بِهِ مَعَ السَّلْسِ مَعَ نَحَقِ الضَّرُورَةِ وَالْإِلْحَاءِ

آپ دیکھیں کہ جس شخص کو پیشاب یا پاخانے کی ایسی شدید حاجت ہو جس کے روکنے پر وہ قادر نہ ہو اور پیشاب یا پاخانہ نکل ہی آئے تو بھی اس کی نماز کے باقی رہنے کا حکم نہیں دیا جاتا، لیکن اگر پیشاب کے قطرات برابر آتے رہیں اور

وَسُمِّيَ ذَلِكَ مَعذُورًا، دون ضرورت بھی متحقق ہو تو نماز کی صحت کا حکم دیا جاتا
ہذا (۱) ہے اور ایسے ہی شخص کو معذور کہا جاتا ہے۔

اس کی اصل حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وہ احادیث کریمہ ہیں جو استخاضہ کے باب میں وارد ہیں، اور وہ جلد ہی ”ضرورت کی حجت کے دلائل“ میں آرہی ہیں۔

ضرورت شرعیہ کے حجت ہونے کے دلائل

ضرورت شرعیہ کے حجت ہونے پر کتاب اللہ و سنت رسول اللہ میں کثرت سے شواہد پائے جاتے ہیں ہم یہاں اختصار کے پیش نظر چند نصوص کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ ارشاد باری ہے:

(۱) اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ
وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا
أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ
غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ
عَلَيْهِ إِنْ أَلَا اللَّهُ غَفُورٌ
رَّحِيمٌ (۲)

اس نے یہی تم پر حرام کیے ہیں: مُردار اور خون
اور سور کا گوشت اور وہ جانور جو غیر خدا کا نام
لے کر ذبح کیا گیا۔ تو جو ناچار ہو نہ یوں کہ
خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے
آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں، بیشک اللہ بخشنے
والا مہربان ہے۔

(۲) قرآن حکیم میں مُردار، خون اور لحم خنزیر کی حرمت بیان کرنے کے بعد

فرمایا گیا:

فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ
غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ
اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۳)

تو جو بھوک، پیاس کی شدت میں ناچار ہو یوں
کہ گناہ کی طرف نہ جھکے تو بیشک اللہ بخشنے والا
مہربان ہے۔

(۱) حاشیہ تبیین الحقائق، ص: ۳۵۱، ج: ۱، باب الاعتکاف۔

(۲) قرآن مجید، ۱۷۳ / البقرة: ۲ (۳) قرآن مجید، ۲ / المائدة، ۵

(۳) سورہ انعام میں اس کی تفصیل اس طرح ہے:

قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ
مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ
إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا
مُسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ
فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ
اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ
وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ
رَّحِيمٌ (۱)

تم فرماؤ میں نہیں پاتا اس میں جو میری طرف
وحی ہوئی کسی کھانے والے پر کوئی کھانا حرام نہ
یہ کہ مردار ہو یا رگوں کا بہتا خون یا بد جانور کا
گوشت کہ وہ نجاست ہے یا وہ بے حکمی کا جانور
جس کے ذبح میں غیر خدا کا نام پکارا گیا تو جو
ناچار ہو انہ یوں کہ آپ خواہش کرے اور نہ
یوں کہ ضرورت سے بڑھے تو بیشک اللہ بخشنے
والا مہربان ہے۔

(۴) سورہ نحل میں اضطرار کا حکم یہ بیان فرمایا گیا:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ
وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا
أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ
اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ
اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۲)

تم پر تو یہی حرام کیا گیا ہے: مردار اور خون اور
سور کا گوشت اور وہ جس کے ذبح کرتے
وقت غیر خدا کا نام پکارا گیا پھر جو لاچار ہونے
خواہش کرتا اور نہ حد سے بڑھتا تو بیشک اللہ
بخشنے والا مہربان ہے۔

(۵) سورہ انعام میں ایک مقام پر اضطرار کا ذکر یوں کیا گیا:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ
اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ
مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا
اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا
لِّيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ

اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ
جس پر اللہ کا نام لیا گیا وہ تم سے مفصل بیان
کر چکا جو کچھ تم پر حرام ہوا مگر جب تمہیں
اس سے مجبوری ہو اور بیشک بہتیرے
خواہشوں سے گمراہ کرتے ہیں

(۱) قرآن مجید، ۱۴۵، الانعام، ۶ (۲) قرآن مجید، ۱۱۵، البقرہ، ۱۷۳

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ جَانِي - بیشک تیرا رب حد سے بڑھنے
بِالْمُعْتَدِينَ^(۱) والوں کو خوب جانتا ہے۔

ان آیات میں اضطرار کے عالم میں خون پینے، مردار اور بد جانور کا گوشت کھانے کی اجازت دی گئی ہے اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا ضرورت اضطرار کا اسم ہے اور دونوں کا معنی ایک ہے تو یہ آیات ضرورت شرعیہ کی حجت کی روشن ثبوت ہیں۔
ان آیات میں اکل و شرب [کھانے پینے] کے لیے اضطرار کا ذکر ہے مگر اضطرار انھیں کے مخصوص نہیں ہے بلکہ دوسرے امور مثلاً ایمان، طہارت، نماز وغیرہ کے لیے بھی اضطرار پایا جاتا ہے اور وہ بھی مفید اباحت و رخصت ہوتے ہیں جیسا کہ ذیل کی آیات سے عیاں ہوگا۔

(۶) ارشاد باری ہے:

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ
اِلَّا مِنْ اُكْرَهٗ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ
بِالْاِيْمَانِ^(۲) جو ایمان لا کر اللہ کا منکر ہو [اس پر اللہ کا
غضب] سو اس کے جو مجبور کیا جائے اور اس
کا دل ایمان پر جما ہوا ہو۔

خزائن العرفان میں ہے کہ:

”یہ آیت عمار بن یاسر کے حق میں نازل ہوئی، انھیں اور ان کے والد یاسر اور ان کی والدہ سمیہ اور صہیب اور بلال اور خباب اور سالم رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پکڑ کر کفار نے سخت سخت ایذائیں دیں تاکہ وہ اسلام سے پھر جائیں لیکن یہ حضرات نہ پھرے تو کفار نے حضرت عمار کے والدین کو بہت بے رحمیوں سے قتل کیا اور عمار ضعیف تھے، بھاگ نہیں سکتے تھے۔ انھوں نے مجبور ہو کر جب دیکھا کہ جان پر بن گئی تو بادل ناخواستہ کلمہ کفر کا تلفظ کر دیا، رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خبر دی گئی کہ عمار کافر ہو گئے، فرمایا: ہرگز نہیں، عمار سر سے پاؤں تک ایمان سے پر ہیں اور اس کے گوشت

(۱) قرآن مجید، ۱۱۹، الانعام، ۶ (۲) قرآن مجید، ۱۰۶، النحل، ۱۶

اور خون میں ذوقِ ایمانی سرایت کر گیا ہے۔ پھر عمار روتے ہوئے خدمتِ اقدس میں حاضر ہوئے۔ عرض کیا: بہت ہی برا ہوا اور بہت ہی برے کلمے میری زبان پر جاری ہوئی ارشاد فرمایا: اُس وقت تیرے دل کا کیا حال تھا؟ عرض کیا دل ایمان پر خوب جما ہوا تھا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شفقت و رحمت فرمائی اور فرمایا کہ اگر پھر ایسا اتفاق ہو تو یہی کرنا چاہیے اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔“ (خازن) (۱)

اس آیت کریمہ میں اسلام سے پھرنے کے لیے اضطراب کا ذکر ہے۔ پہلی پانچ آیات میں جان کی حفاظت حرام کے اکل و شرب پر موقوف ہے اور اس آیت کریمہ میں جان کی حفاظت کلمہ کفر بولنے پر موقوف ہے۔

(۷) سورہ نساء میں فرمایا گیا:

وَأَنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا (۲)

اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں یا تم میں سے کوئی قضاے حاجت سے آیا ہو یا تم نے عورتوں کو چھوا اور پانی نہ پایا تو پاک مٹی سے تیمم کرو، تو اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح کرو۔ بیشک اللہ معاف کرنے والا، بخشنے والا ہے۔

جو لوگ پانی نہ پائیں یا اس کے استعمال سے عاجز ہوں ان کے حق میں نماز کے لیے وضو نہ کرنے کی ضرورت موجود ہے۔ لہذا انھیں پاک مٹی سے تیمم کی اجازت دی گئی۔

(۸) سورہ بقرہ میں نماز خوف کے تعلق سے یہ چھوٹ دی گئی:

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا

پھر اگر خوف میں ہو تو پیادہ یا سوار جیسے بن

(۱) خزائن العرفان تفسیری حاشیہ کنز الایمان۔

(۲) قرآن مجید، ۴۳، النحساء: ۴

پڑے (نماز پڑھو) پھر جب اطمینان سے ہو تو اللہ کی یاد کرو جیسا اس نے سکھایا جو تم نہ جانتے تھے۔

فَإِذَا آمَنْتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا
عَلَّمَكُمْ مَالَكُمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ^(۱)

ہدایہ میں ہے:

اگر خوف اور زیادہ بڑھ جائے تو سواری کی حالت میں ہی تنہا تنہا نماز پڑھیں اور رکوع سجدہ اشارے سے کریں۔ اور قبلہ کی طرف رخ کرنے پر قادر نہ ہوں تو جس رخ پر چاہیں پڑھیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: ”اگر خوف کی حالت ہو تو پیدل یا سوار جیسے بن پڑے نماز پڑھ لا“ اور قبلہ کی طرف رخ کرنا ضرورت کی وجہ سے ساقط ہے۔

فان اشتد الخوف صلوا
ركبانا فرادى يؤمون
بالركوع والسجود الى ابي
جهة شاؤا اذا لم يقدروا
على التوجه الى القبلة. لقوله
تعالى: ”فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا
أَوْ رُكْبَانًا“ وسقط التوجه
للضرورة. اهـ^(۲)

(۹) درج ذیل آیات میں ضرورت کی وجہ سے رخصت ملنے کے سبب

پر روشنی ڈالی گئی ہے، ارشاد ربانی ہے:

ہم جان کر کسی پر بوجھ نہیں ڈالتے مگر اس کے
مقدور بھر۔

لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا
وُسْعَهَا^(۳)

اللہ کسی جان پر بوجھ نہیں ڈالتا مگر اس کی طاقت
بھر۔

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا
وُسْعَهَا^(۴)

کسی جان پر بوجھ نہ رکھا جائے مگر اس کے
مقدور بھر۔

لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا
وُسْعَهَا^(۵)

(۱) قرآن مجید، ۲۳۹، البقرہ، ۲ (۲) ہدایہ، ص: ۱۵۷، ج: ۱، باب صلوة الخوف

(۳) قرآن مجید، ۱۱۵۲، الانعام، ۶، و ۴۲، الاعراف، ۷، و ۶۲، المؤمنون، ۲۳

(۴) قرآن مجید، ۲۸۶، البقرہ، ۲ (۵) قرآن مجید، ۲۳۷، البقرہ، ۲

ضرورت شرعیہ کے تحقق کی صورت میں اصل حکم کی بجا آوری اپنے مقدور میں نہیں رہ جاتی اس لیے بندہ اس کا مکلف نہیں رہ جاتا اور اس بات کا حق دار ہو جاتا ہے کہ اسے چھوٹ ملے۔ اس طرح یہ آیات ضرورت کی حجیت پر بھی دلیل ہیں اور اس کی حکمت پر بھی۔

عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ
بیمار تھے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم سے نماز کے بارے میں
سوال کیا فرمایا: کھڑے ہو کر پڑھو،
اگر استطاعت نہ ہو تو بیٹھ کر، اور اس
کی بھی استطاعت نہ ہو تو لیٹ کر،
اللہ تعالیٰ کسی نفس کو تکلیف نہیں دیتا
مگر اتنی کہ وسعت ہو۔

بزار مسند میں اور بیہقی معرفہ میں جابر
رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی کہ نبی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک مریض
کی عیادت کو تشریف لے گئے، دیکھا
کہ تکیہ پر نماز پڑھتا ہے یعنی سجدہ
کرتا ہے اسے پھینک دیا، اس نے
ایک لکڑی لی کہ اس پر نماز پڑھے
اسے بھی لے کر پھینک دیا اور فرمایا
زمین پر نماز پڑھے

(۱۰) عن عمران بن حصین قال:
كانت بي بواسير، فسألت النبي
صلى الله عليه وسلم عن الصلاة
فقال: "صل قائمًا، فان لم تستطع
فعلى جنب". زاد النسائي: فان لم
يستطع فمستلقيًا، لا يكلف الله نفسًا
إلا وسعها. ذكره البخاري عقيب
صلاة المسافر (۱) وأخرج البزار في
مسنده والبيهقي في المعرفة عن
جابر أن النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عاد مريضًا فراه يصلي على
وسادة فاخذها فرمى بها، فاخذ عودًا
يُصلي عليه، فاخذة فرمى به، وقال
صَلِّ عَلَى الْأَرْضِ إِنْ اسْتَطَعْتَ،

(۱) نصب الراية لاحاديث الهداية باب صلاة المريض ص: ۱۷۵، ج: ۲، بخاری
شریف ص: ۱۵۰، ج: ۱، ابوداؤد شریف باب صلاة القاعد ص: ۱۴۴، ترمذی
شریف باب ماجاء أن صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم ص: ۴۹،
ج: ۱، ابن ماجه باب صلاة المريض ص: ۸۷، مستدرک حاکم ص: ۳۱۵.

وَالْأَفَومَى وَاجْعَلْ أَيْمَاءَ سَجُودِكَ
اخْفُضْ مِنْ رُكُوعِكَ، انتھی۔ (۱)
اگر استطاعت ہو ورنہ اشارہ کرے اور
سجدہ کو کمر سے ہٹ کر کرے۔
(ترجمہ از حضرت صدر الشریعہ علیہ
الرحمہ) (۲)

یہ حدیث بہت واضح طور پر ضرورت کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔
(۱۱) عن عائشة قالت: جاءت
فاطمة بنتُ ابی حُبیش الی
النَّبِیِّ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم فقالت: یا رسول اللہ،
انی امرأة استحاض فلا
اطهر، أفأدعُ الصَّلَوةَ؟ فقال:
لا انما ذلک عِرْق و لیس
بالحيضة۔ (۳)

حضرت عائشہ صدیقہ رضہ اللہ تعالیٰ عنہا کا
بیان ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش نے رسول اللہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ
مجھے استحاضہ کی شکایت ہے ایک روایت میں
ہے کہ یہ سات سال تک استحاضہ کی بیماری

(۱) نصب الراية لاحاديث الهداية ص: ۱۷۵، ج: ۲، باب صلاة المريض قال الهيثمي
في "الزوائد" ص: ۱۴۸، ج: ۱، و رجال البزار رجال الصحيح و قال في الدراية
ص: ۱۲۷، رجاله ثقات

(۲) بہار شریعت ص: ۵۸، حصہ ۴، نماز مریض کا بیان۔

(۳) صحیح مسلم شریف، ص: ۱۵۱، ج: ۱، باب المستحاضة و غسلها و صلاتها۔

وكانت استحيضت سبع سنين فقال: انما ذلك عرق فاعتسلي ثم صلي. وفي رواية: فقال لها: امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي. (۱)

میں جتنا رہیں تو سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ یہ تو رگ کا خون ہے تم غسل کرلو، پھر نماز پڑھو۔ دوسری روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ تمہیں پہلے جتنے دنوں تک حیض آتا تھا اتنے دنوں تک نماز سے رکی رہو، پھر غسل کرلو، اس کے بعد نماز پڑھتی رہو۔

اور نسائی وغیرہ کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

اغسلي عنك أثر الدَّم وتوضئي. (۲)

خون دھولو اور وضو کر کے نماز پڑھا کرو۔

اور امام ابوداؤد وغیرہ نے عدی بن ابی ثابت اور حبیب بن ابی ثابت اور ایوب بن ابی مسکن سے وضو کا حکم روایت کیا ہے۔ (۳)

ان احادیث سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ جب ناقض وضو مثلاً خون مسلسل بہتا رہے تو معذور کو اسی حال میں وضو کر کے نماز پڑھنے کی اجازت ہے اور وہ نماز صحیح و درست ہے۔

واضح رہے کہ یہ عذر ضرورت شرعیہ کے تحقق کی صورت میں ہی متحقق ہوتا ہے اور وہ بھی ایسی ضرورت شرعیہ جو لازمی طور پر یا اکثر و بیشتر بندے کے ساتھ پائی جائے جیسا کہ علامہ شملی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے حاشیہ تبیین میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

(۱) صحیح مسلم شریف ص: ۱۵۱، ج: ۱، باب المستحاضة و غسلها و صلاتها.

(۲) سنن النسائی ص: ۱۲۴، ج: ۱، باب الفرق بین دم الحيض و الاستحاضة (بیروت)

(۳) سنن ابی داؤد ص: ۲، باب من قال تغسل من ظهر الی طهر، کتاب الطهارة.

الْضَّرُورَةُ الَّتِي يَنَاطُ بِهَا التَّخْفِيفُ هِيَ
الضَّرُورَةُ اللَّازِمَةُ أَوْ الْغَالِبَةُ الْوُقُوعِ
وَسُمِّيَ بِذَلِكَ مَعْلُورًا. (۱)
جو ضرورت بندے کو لازمی طور پر یا
اکثر و بیشتر درپیش رہے اس کی وجہ
سے وہ معذور قرار پاتا ہے۔

یہ پوری عبارت ”عذر شدید“ پر گفتگو کے ذیل میں گزر چکی ہے۔
ان آیات اور احادیث سے یہ امر بخوبی ثابت ہو جاتا ہے کہ ”ضرورت“
شریعت طاہرہ کی نگاہ میں ایک مضبوط حجت ہے جس کی بنیاد پر مجبوری کے حالات میں
احکام میں تخفیف اور آسانی کے بند راستے کشادہ ہو جاتے ہیں۔
مگر تمام ابواب فقہ میں یہ آسانی نہیں حاصل ہو پاتی، اور آسانی بھی مختلف انواع
کی ہوتی ہے اس لیے ضرورت ہے کہ اس کے اثر و دائرہ اثر کا بھی جائزہ لیا جائے۔

ضرورت کا اثر و دائرہ اثر

- (۱) ضرورت شرعیہ کا اثر یہ ہے کہ محظورات اس کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں
چنانچہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ. ضرورت
(حد درجہ کی شرعی مجبوری) ممنوع چیزوں کو مباح بنا دیتی ہے۔ (اشباہ)
- (۲) اور کبھی ضرورت کی وجہ سے صرف محظور کے ارتکاب کی چھوٹ ملتی ہے، یعنی
محظور، محظور ہی رہتا ہے، مباح نہیں ہوتا مگر اس کا مرتکب گناہ کی نجاست سے
آلودہ بھی نہیں ہوتا۔
- (۳) اور بعض ابواب تو ایسے ہیں جن میں اس کا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا، اور محظور ہر
حال میں محظور ہی رہتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ محظورات (ممنوعات) تین طرح کے ہیں۔

ایک: تو وہ جو ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں۔

دوسرے: وہ جو مباح تو نہیں ہوتے لیکن ان کے ارتکاب کی رخصت مل جاتی ہے۔

تیسرے: وہ جو نہ کبھی مباح ہوتے ہیں، نہ ان کے ارتکاب کی رخصت ملتی ہے۔

امام ابو بکر بن مسعود کا سانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس مسئلے پر تفصیل کے ساتھ بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے، چنانچہ وہ رقم طراز ہیں:

التَصَرُّفَاتُ الْحَسَنِيَّةُ الَّتِي يَقَعُ
عَلَيْهَا الْإِكْرَاهُ فِي حَقِّ أَحْكَامِ
الْآخِرَةِ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ.
جَنَسِي أَعْمَالٍ جَنِّ كَرْنِ بِرَاكِرَاهِ وَاقِعْ
هُوَ تَابِ أَحْكَامِ آخِرَتِ كَعَقْ مِثْلِ تَمِ قِمْ
كَعِيْنَ -

(۱) نوعٌ ہو مباح۔ (۱) مباح: (کہ حرام چیز حلال ہو جائے)۔

(۲) ونوعٌ ہو مُرَخَّصٌ۔ (۲) مُرَخَّصٌ: (کہ حرام کے ارتکاب کی

صرف چھوٹ ملے، حلال نہ ہو)۔

(۳) ونوعٌ ہو حَرَامٌ لِّسِ
بِمَبَاحٍ وَلَا مُرَخَّصٍ۔ (۳) جو نہ کبھی مباح ہو، نہ اس کے کرنے

کی رخصت و چھوٹ ملے۔

أَمَّا النَّوعُ الَّذِي هُوَ مَبَاحٌ:
فَاكْلُ الْمَيْتَةِ، وَالْدَّمُ، وَلَحْمُ
الْخَنزِيرِ، وَشَرْبُ الْخَمْرِ إِذَا كَانَ
الْإِكْرَاهُ تَامًا بَأَن كَانَ بِوَعِيدٍ
تَلْفٍ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ مِمَّا تَبَاحُ
عِنْدَ الْإِضْطِرَّارِ، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ
وَتَعَالَى: "إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ"
..... فَيَبَاحُ لَهُ التَّنَاولُ،

پہلی قسم مباح: جیسے "اکراہ تام" کی

صورت میں مُردار، خون اور خنزیر کا گوشت

کھانا اور شراب پینا۔ اکراہ تام: یہ ہے کہ

(کسی زور آور کی طرف سے) کوئی عضو تباہ

کر دینے کی دھمکی دی گئی ہو۔ اضطرار کے

وقت مُردار، خنزیر، خون، شراب، مباح

ہو جاتے ہیں اس لیے ان کا کھانا جائز و

حلال ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ عز و جل

بَلْ لَا يُبَاحُ لَهُ الْإِمْتِنَاعُ عَنْهُ، وَلَوْ اِمْتَنَعَ عَنْهُ حَتَّى قُتِلَ يُؤَاخِذُ بِهِ كَمَا فِي حَالَةِ الْمَخْمَصَةِ، لِأَنَّهُ بِالْإِمْتِنَاعِ عَنْهُ صَارَ مُلْقِيًا نَفْسَهُ فِي التَّهْلُكَةِ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نَهَى عَنْ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ".

کا یہ ارشاد ہے۔ "إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" تم پر مردار وغیرہ حرام ہیں مگر یہ کہ تم مضطر ہو جاؤ..... تو مضطر کو جان بچانے کے لیے مردار وغیرہ کا کھانا پینا جائز ہے، بلکہ واجب ہے اور اس سے باز رہنا جائز نہیں یہاں تک کہ اگر کوئی شخص حالت اضطرار میں ان چیزوں کے کھانے پینے سے بچا رہا اور اسی بنا پر اسے قتل کر دیا گیا تو اس سے باز پرس ہوگی، کیوں کہ جب شریعت نے اضطرار کے وقت ان چیزوں کو حلال کر دیا ہے تو انہیں استعمال نہ کرنا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ جس سے اللہ تعالیٰ نے ممانعت فرمائی ہے۔ ارشاد باری ہے:

"اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔"

وَأَمَّا النَّوعُ الَّذِي هُوَ مُرَخَّصٌ: فَهُوَ إِجْرَاءُ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ اطمینان القلب بالإيمان إذا كان الإكراه تأمناً وهو محرمٌ فِي نَفْسِهِ مَعَ ثُبُوتِ الرُّخْصَةِ، فَاتْرُ الرُّخْصَةَ فِي تَغْيِيرِ حَكْمِ الْفِعْلِ وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ لَا فِي تَغْيِيرِ وَصْفِهِ وَهُوَ الْحَرَمَةُ لِأَنَّ كَلِمَةَ الْكُفْرِ مِمَّا لَا يَحْتَمِلُ الْإِبَاحَةَ بِحَالٍ، فَكَانَتْ

دوسری قسم: رخصت و چھوٹ: جیسے اکراہ تام کی صورت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی اجازت، جب کہ دل ایمان پر پوری طرح جما ہوا ہو۔ یہاں کلمہ کفر بولنا مباح نہیں ہوتا، حرام ہی رہتا ہے اور رخصت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کا حکم متغیر ہو جاتا ہے یعنی مواخذہ . وصف حرمت کے حکم میں بہر حال کوئی عیسر نہیں ہوتی لہذا فعل حرام تھا تو حرام ہی رہے گا کیوں کہ کلمہ کفر کسی بھی حال میں اباحت کا احتمال نہیں رکھتا لہذا حرمت باقی رہتی ہے اور

اکراہ کے عذر کی وجہ سے مواخذہ ساقط ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے: ”مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ“۔ جو ایمان لا کر اللہ کا منکر ہو، سوا اس کے جو مجبور کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر جما ہوا ہو..... اور کلمہ کفر بولنے

سے اجتناب کرنا افضل ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی کلمہ کفر نہ بولے اور قتل کر دیا جائے تو ثواب کا حق دار ہوگا۔ کیوں کہ اس نے اللہ کی راہ میں اپنی جان کے ذریعہ کوشش کی ہے تو امید ہے کہ اس کے لیے نفس سے جہاد کرنے والوں کا ثواب ہو۔

تیسری قسم: کہ نہ مباح ہو، نہ کسی حال میں اس کی رخصت ہو: جیسے مسلمان کا قتل ناحق، خواہ اکراہ ناقص ہو یا تام اس لیے کہ قتل مسلم کسی بھی حال میں مباح نہیں ہوتا چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ“ اور کوئی جان جس کی حرمت اللہ نے رکھی ناحق قتل نہ کرو یوں ہی کسی مسلمان کا کوئی عضو کاٹنا، یا اسے زرد کو ب کرنا جو باعث ہلاکت ہو کسی حال میں جائز نہیں چنانچہ اللہ عز و جل کا

الْحُرْمَةُ قَائِمَةٌ اِلَّا اَنَّهُ سَقَطَتِ الْمُوَاخَذَةُ لِغُذْرِ الْاِكْرَاهِ. قَالَ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالٰى: مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ.....

.....والامتناع عنه افضل من الاقدام عليه، حتى لو امتنع، فقتل كان مآجورا. لانه جاهد بنفسه في سبيل الله تعالى فیرجو ان یكون له ثواب المجاہدین بالنفس هنا

”وَأَمَّا النَّوْعُ الَّذِي لَا يَبَاحُ وَلَا يُرَخَّصُ بِالْاِكْرَاهِ اصْلًا: فَهُوَ قَتْلُ الْمُسْلِمِ بِغَيْرِ حَقٍّ، سِوَاهُ كَانَ الْاِكْرَاهُ نَاقِضًا اَوْ تَامًا لِانَّ قَتْلَ الْمُسْلِمِ بِغَيْرِ حَقٍّ لَا يَحْتَمِلُ الْاِبَاحَةَ بِحَالٍ قَالَ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالٰى: ”وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ“ وَ كَذَا قَطْعُ عُضْوٍ مِنْ اَعْضَائِهِ وَالضَّرْبُ الْمُهِلِكَ

قال الله سبحانه و تعالى: "وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ
وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا
وَأَثْمًا مُّبِينًا" اور جو لوگ ایمان والے مردوں اور عورتوں کو بے کیے ستاتے ہیں انھوں نے بہتان اور کھلا گناہ اپنے سر لیا۔ اسی طرح
والذین کو ایذا پہنچانا بھی کسی حال میں جائز نہیں چلے ایذا کم ہو یا زیادہ۔ زنا کی حرمت
بھی اسی قسم سے ہے کہ یہ کسی شخص کے لیے اکراہ کی حالت میں بھی مباح نہیں، نہ ہی اس کی رخصت و چھوٹ ہے خواہ اکراہ تام ہو یا ناقص۔ اور اگر کوئی شخص اکراہ کی وجہ سے زنا کا ارتکاب کر لے تو گناہ گار ہوگا کیوں کہ زنا کی حرمت عقلاً ثابت ہے اور ناحق قتل مسلم کی طرح اس کی بھی کسی حال میں گنجائش نہیں گو کہ عورت زنا کی اجازت بھی دیدے۔

ایضاً اھ۔ (۱)

فقہ حنفی کی مشہور و معتمد کتاب تنویر الابصار، درمختار اور فتاویٰ ہند یہ اور ردالمحتار حاشیہ درمختار میں بھی یہ مسائل اسی طرح بیان کیے گئے ہیں جو حضرت صدر الشریعہ مولانا امجد علی قادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے الفاظ میں یوں ہیں:

☆ "معاذ اللہ شراب پینے، یا خون پینے، یا مردار کا گوشت کھانے، یا سور کا گوشت کھانے پر اکراہ کیا گیا، اگر وہ اکراہ ملجی ہے یعنی قتل، یا قطع عضو کی دھمکی ہے تو ان کاموں کا کرنا جائز، بلکہ فرض ہے اور اگر صبر کیا، ان کاموں کو نہیں کیا اور مار ڈالا گیا تو گنہ

گار ہوا کہ شرع نے ان صورتوں میں اس کے لیے یہ چیزیں جائز کی تھیں جس طرح بھوک کی شدت اور اضطرار کی حالت میں یہ چیزیں مباح ہیں۔“ (درمختار، عالمگیری۔^(۱))

☆ ”معاذ اللہ کفر کرنے پر اکراہ ہو اور قتل یا قطع عضو کی دھمکی دی گئی تو اس شخص کو صرف ظاہری طور پر اس کفر کے کر لینے کی رخصت ہے اور دل میں وہی یقین ایمانی قائم رکھنا لازم ہے جو پہلے تھا اور اس شخص کو چاہیے کہ اپنے قول و فعل میں تو یہ (پہلو دار بات) کرے۔“ (درمختار، رد المحتار^(۲))

☆ کفر کرنے پر مجبور کیا گیا اور کفر نہ کیا اس وجہ سے قتل کر دیا گیا تو ثواب پائے گا، اسی طرح نماز یا روزہ توڑنے یا نماز نہ پڑھنے یا روزہ نہ رکھنے پر مجبور کیا گیا، یا حرم میں شکار کرنے، یا حالت احرام میں شکار کرنے، یا جس چیز کی فرضیت قرآن سے ثابت ہو اس کے چھوڑنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کے خلاف کیا جو مُکْرَہ کرانا چاہتا تھا اور قتل کر ڈالا گیا سب میں ثواب کا مستحق ہے۔ (درمختار)^(۳)

☆ اس پر مجبور کیا گیا کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈال، یا اس کا عضو کاٹ ڈال، یا اس کو گالی دے، اگر تو نے ایسا نہ کیا تو میں تجھے مار ڈالوں گا، یا تیرا عضو کاٹ ڈالوں گا تو اس کو ان کاموں کے کرنے کی اجازت نہیں ہے، اگر اس کے کہنے کے موافق کرے گا گنہ گار ہوگا اور قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا کہ مُکْرَہ اس کے لیے بمنزلہ آلہ کے ہے جس کے عضو کاٹنے پر اسے مجبور کیا گیا اس نے اس کو اجازت دے دی کہ ہاں تو ایسا کرے اب بھی اس کو اجازت نہیں ہے۔ (درمختار)

ان جزئیات و فروع سے یہ حقیقت کھل کر آشکارا ہو گئی کہ:

(۱) قاعدہ فقہیہ ”الضرورات تبیح المحظورات“ تمام ممنوعات کو عام نہیں

(۱) بہار شریعت، ص: ۶، حصہ ۱۵۔ اکراہ کے شرائط، اکراہ کا بیان۔

(۲) بہار شریعت، ص: ۷، حصہ ۱۵۔ اکراہ کا بیان۔

(۳) بہار شریعت، ص: ۸، حصہ ۱۵، اکراہ کا بیان۔

ہے، بلکہ یہ صرف نوع اول کے ممنوعات تک محدود ہے۔ اور نوع دوم میں اس کا اثر ارتکاب فعل کی رخصت و اجازت تک ہے، فعل ممنوع وہاں مباح نہیں ہوتا۔ اور نوع سوم میں تو یہ کچھ بھی موثر نہیں۔

(۲) جو امور کسی بھی حال میں اباحت اور رخصت کے زمرے میں نہیں آتے انہیں چھوڑ کر بقیہ تمام امور میں ضرورت تغیر حکم اور تخفیف حکم کے لیے موثر ہوتی ہے بلفظ دیگر ”ضرورت“ عبادات، معاملات، عقوبات، اباحت، محظورات، حقوق اللہ، حقوق العباد حتیٰ کہ ایمانیات میں بھی تغیر احکام و تخفیف کی باعث ہے۔

(۳) اور ضرورت کی یہ تاثیر صرف اجتہادی امور کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اجماعی مسائل اور مواردِ نصوص کو بھی عام ہے۔

مثلاً خنزیر کے گوشت کی حرمت منصوص بھی ہے اور اجماعی بھی مگر بوجہ ضرورت حرمت ختم ہو جاتی ہے اور اسے کھانا مباح ہو جاتا ہے۔

یوں ہی شراب پینے، خون پینے اور مردار کا گوشت کھانے کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے تو یہ سب امور مواردِ نصوص سے ہیں ساتھ ہی ان کی حرمت پر اجماع امت بھی ہے مگر بوجہ ضرورت یہ سب مباح ہو جاتے ہیں، بلکہ انہیں کھانا، پینا، جان بچانے کے لیے فرض بھی ہو جاتا ہے۔

یوں ہی نماز اور روزہ چھوڑنے اور کلمہ کفر بولنے کی حرمت منصوص بھی ہے اور اجماع بھی اور ضرورت کی وجہ سے یہاں بھی رخصت مل جاتی ہے گو حرمت برقرار رہتی ہے۔

ان کے علاوہ کتب فقہ کے ذخائر میں بے شمار مسائل ہیں جن سے ضرورت کی یہ تاثیر روز روشن کی طرح ثابت ہوتی ہے۔

تنبیہ: یہاں یہ امر بھی واضح رہے کہ اگر اہلِ مالے مسائل میں ضرورت گو کہ بندے کی جہت سے پائی جاتی ہے تاہم تغیر و تخفیف احکام وغیرہ کی یہی تاثیرات دوسری وجوہ سے پائی جانے والی ضرورات شرعیہ کی بھی ہیں مثلاً کوئی ایسی ویران جگہ پر

ہے جہاں کھانے پینے کی قسم سے کوئی حلال چیز فراہم نہیں ہے اور مُردار، یا شراب دستیاب ہے تو جان بچانے کے لیے اسے مردار یا شراب سے کچھ کھاپی لینے کا حکم ہوگا۔ اور جہاں ضرورت کا تحقق کسی عذر سماوی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ وہاں اس کی تاثیر کا دائرہ مزید کچھ وسیع ہو جاتا ہے۔ مثلاً صبی غیر ممیز، معتوہ، مجنون سے قلم شرعی ہی اٹھالیا جاتا ہے۔

مختلف ابوابِ فقہ میں ضرورت کی اثر انگیزی کے نمونے

ہم ذیل میں مختلف ابوابِ فقہ کے کچھ مسائل پیش کرتے ہیں جن سے اندازہ ہوگا کہ ضرورت تخفیفِ احکام میں کس درجہ موثر ہے۔

(۱) کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیا گیا تو دل میں ایمان پر قائم رہتے ہوئے زبان سے کلمہ کفر بولنے کی اجازت ہے جیسا کہ کلامِ الہی میں اس کی صراحت ہے۔

(۲) بھوک سے جان جارہی ہو اور خون یا مُردار یا خنزیر کا گوشت وہاں میسر ہو تو جان بچانے کے لیے خون پینے اور مردار و خنزیر کا گوشت بقدر ضرورت کھانے کی اجازت ہے۔ قرآن حکیم کی متعدد آیات میں یہ حکم مذکور ہے۔

(۳) عام حالات میں تیمم کر کے نماز پڑھنا حلال نہیں لیکن پانی نہ ہو تو اس کی اجازت ہے۔ قرآن مقدس کی آیات میں اس کا ذکر ہے۔

(۴) ننگے نماز پڑھنا حرام ہے اور نماز بھی صحیح نہ ہوگی مگر جس کے پاس ستر عورت کے لیے کچھ بھی دستیاب نہ ہو اسے اجازت ہے۔ ہدایہ میں ہے:

وَمَنْ لَمْ يَجِدْ ثَوْبًا صَلَّى غُرِيَانًا جَسَ پھننے کا کپڑا میسر نہ ہو، بیٹھ کر ننگے پاؤں

قاعدًا یومی بِالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ نماز پڑھے اور رکوع و سجدہ اشارہ سے کرے
هَكَذَا فَعَلَهُ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اصحاب
عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فَإِنْ کرام نے ایسا ہی کیا، اور اگر کھڑے ہو کر
صَلَّى قَائِمًا أَجْزَأُهَا. (۱) نماز پڑھی تو بھی نماز ہو جائے گی۔

در مختار میں ہے:

وَهَلْ تَكْفِيهِ الظُّلْمَةُ؟ تاریکی کی وجہ سے شرم گاہ چھپ جائے تو کیا اس طرح
فِي مَجْمَعِ الْإِنْهَارِ ستر عورت نماز پڑھنے کے لیے کافی ہے؟ مجمع الانہر میں
بَحْثًا: نَعَمْ، فَي اس پر بحث کر کے یہ منقح کیا ہے کہ حالت اختیار میں کافی
الِإِضْطِرَّارِ، لَا فَي نہیں اور حالت اضطرار میں جب اس کے پاس کپڑے
الِإِخْتِيَارِ. (۲) نہ ہوں کافی ہے یعنی نماز صحیح ہوگی۔

(۵) تعلیم قرآن اور طاعات اور امامت و وعظ پر اجرت لینا حرام و گناہ ہے جس
کے دلائل کتب مذہب میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں، مگر اب بوجہ
ضرورت جائز و حلال ہے۔ در مختار میں ہے:

ضرورت جائز و حلال ہے۔ در مختار میں ہے:

”وَلَا (تَصِحُّ الْإِجَارَةُ. ن) لِأَجْلِ طَاعَاتٍ مِثْلَ الْإِذَانِ وَالْحَجِّ وَالْإِمَامَةِ
وَعَلِيمِ الْقُرْآنِ وَالْفِقْهِ وَيُفْتَى الْيَوْمَ بِصِحَّتِهَا لِتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ وَالْفِقْهِ وَالْإِمَامَةِ
وَالْإِذَانِ بِهِ يُفْتَى أَهْلُ مَلْخَصًا.“

رد المحتار میں ہے:

وَزَادَ بَعْضُهُمُ الْإِذَانَ وَالْإِقَامَةَ اور بعض فقہانے یہ اضافہ کیا ہے کہ

(۱) ہدایہ، ص: ۷۸، ج: ۱، باب شروط الصلاة التي تتقدمها، مجلس برکات۔

(۲) در مختار، ص: ۳۰۲، ج: ۱، باب شروط الصلاة، بحث ستر عورت۔

وَالْوَعظُ وَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ
مُعْظَمَهَا. فِهَذَا مَجْمُوعُ مَا افْتَى
بِهِ الْمَتَأَخِّرُونَ مِنْ مَشَائِخِنَا
وَقَدْ اتَّفَقَتْ كُلُّهُمْ جَمِيعًا فِي
الشُّرُوحِ وَالْفَتَاوَى عَلَى التَّغْلِيلِ
بِالضَّرُورَةِ وَهِيَ خَشِيَّةُ ضِيَاعِ
الْقُرْآنِ كَمَا فِي الْهِدَايَةِ اهـ
مُلَخَّصًا. (۱)

اذان، اقامت، اور وعظ پر بھی اجارہ
درست ہے۔ ہمارے مشائخ متاخرین
نے کل اتنی طاعات پر اجارے کی صحت
کا حکم دیا ہے اور سب کا اس بات پر
اتفاق ہے کہ یہ صحت بر بنائے ضرورت
ضیاع قرآن کے اندیشہ کی وجہ سے ہے
ہدایہ نیز شروح و فتاویٰ میں یہی علت
بیان کی گئی ہے۔

(۶) قصد نماز فوت کرنا حرام و گناہ ہے کتاب و سنت میں اس پر سخت وعیدیں بھی
آئی ہیں مگر بعض ناگزیر حالتوں میں اس کی اجازت ہے جیسا کہ جنگ خندق
میں حضور سید الانبیاء خاتم النبیین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ کرام علیہم
الرحمۃ والرضوان کے عمل سے اس کا ثبوت فراہم ہوتا ہے:

عن أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ
اللَّهِ قَالَ: إِنَّ الْمُشْرِكِينَ شَغَلُوا
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى
عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَرْبَعِ
صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ حَتَّى
ذَهَبَ مِنَ اللَّيْلِ مَا شَاءَ اللَّهُ
فَأَمَرَ بِلَالًا ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى
الظُّهَرَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْعَصْرَ
ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ أَقَامَ

حضرت ابو عبیدہ سے روایت ہے کہ ان کے
والد حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ
عنه نے فرمایا کہ مشرکین نے جنگ خندق
کے روز رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو
چار نمازوں سے مشغول رکھا یہاں تک کہ
رات کا کچھ حصہ جو اللہ نے چاہا گزر گیا پھر
سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت بلال کو
حکم دیا تو انھوں نے اذان دی، پھر اقامت
کہی تو سرکار نے ظہر کی نماز پڑھائی، پھر

فصلی العشاء. أخرجه
الترمذی والنسائی و احمد
اقامت کہی تو عصر کی نماز پڑھائی۔ پھر
اقامت کہی تو مغرب کی نماز پڑھائی۔ پھر
فی مسندہ. (۱)

(۷) بلی دھندہ ہے اس کے اس کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہیے مگر بوجہ ضرورت شریعت
طاہرہ نے اسے پاک قرار دیا ہے ہاں اگر اچھا پانی موجود ہو تو اس کا استعمال
مکروہ تنزیہی ہے ورنہ مکروہ بھی نہیں۔ درمختار میں ہے:

وَسُورُ هِرَّةٍ و سَوَاكِن
بَيُوتٍ طَاهِرٌ لِلضَّرُورَةِ،
مَكْرُوهٌ تَنْزِيهًا فِي الْأَصَحِّ
إِنْ وَجَدَ غَيْرَهُ، وَالْأَلَمُ
يُكْرَهُ أَصْلًا.
بلی اور گھروں میں رہنے والے جانور جیسے چوہا،
چھکلی، سانپ کا جوٹھا بوجہ ضرورت پاک ہے لیکن
اگر اس کے سوا پانی موجود ہو تو واضح یہ ہے کہ اس کا
استعمال مکروہ تنزیہی ہے ورنہ بالکل کوئی کراہت
نہیں۔ (درمختار)

رد المحتار میں ہے:

(طاهرٌ للضرورة) بيان ذلك
ان القياس في الهرة نجاسة
سورها لانه مُخْتَلِطٌ بِلُغَا بَهَا
الْمُتَوَلِّدِ مِنْ لَحْمِهَا النُّجَسُ،
لَكِنْ مَقَطٌ حُكْمُ النِّجَاسَةِ
اتِّفَاقًا بِعِلَّةِ الطَّوَافِ
الْمَنْصُوصَةِ بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ
اس کی توضیح یہ ہے کہ بلی کا جوٹھا از روے
قیاس ناپاک ہے کہ وہ ناپاک گوشت
کھانے سے پیدا ہونے والے تھوک سے
تتموٹ ہے لیکن یہ ناپاکی ”بار بار اس کے گھر
میں آنے جانے“ کی علت کی وجہ سے
بالاتفاق ساقط ہو چکی ہے ارشاد رسالت
ہے: ”بلی ناپاک نہیں ہے یہ تمہارے پاس

(۱) جامع الترمذی، ص: ۴۳، ج: ۱، باب ماجاء فی الرجل تفوته الصلوة بایتہن
یبدأ. سنن النسائی، ص: ۱۰۷، ج: ۱، باب الاجتزاء لذلك كله باذانٍ واحدٍ
والاقامة لكل واحدٍ منهما.

تَعَالٰی عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: ”اِنَّهَا
لَیْسَتْ بِنَجَسَةٍ، اِنَّهَا مِنْ
الطَّوَافِیْنِ عَلَیْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ“
اَخْرَجَهُ اصْحَابُ السُّنَنِ
الاربعه وَغَیْرُهُمْ وَقَالَ
الترمذی: حَسَنٌ صَحِیْحٌ.....
فَسَقَطَ حُكْمُ النَّجَاسَةِ
لِلضَّرُورَةِ وَبَقِیَتْ الْكِرَاهَةُ
لِعَدَمِ تَحَامِيْهَا النَّجَاسَةَ اهـ. (۱)

بار بار آمد و رفت رکھنے والوں اور آنے
جانے والوں میں سے ہے۔“ اس حدیث
کی تخریج سنن ابوداؤد، سنن ترمذی، سنن
التسائی، سنن ابن ماجہ کے مرتبین نیز
دوسرے محدثین نے کی ہے اور امام ترمذی
نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن، صحیح ہے تو
نجاست کا حکم ضرورت کی وجہ سے ساقط ہے
اور کراہت اس لیے باقی ہے کہ وہ نجاست
سے بچی نہیں ہے۔

”کثرت سے آمد و رفت“ یہ سبب ہے حرج شدید اور ضرورت شرعیہ کے تحقق
کا، کیوں کہ اگر اس کے لعاب اور جوٹھے کو ناپاک قرار دیا جائے تو ضرور حرج شدید
میں ابتلا لازم آئے گا، جو ضرورت کا ہم معنی ہے۔

(۸) ”مسافر ایسی جگہ ہے کہ ساری زمین بھیگی ہوئی اور ناپاک ہے کہیں نماز پڑھنے
کی جگہ نہیں اگر جلدی کر کے وہاں سے نکل سکتا ہے اور پاک زمین نماز کے
لیے پاسکتا ہے تو ایسا ہی کرے اور اگر دیکھے کہ جب تک وقت جاتا رہے گا تو
وہیں اشارے سے پڑھ لے اور اس نماز کا پھیرنا بھی ضروری نہیں۔“ (۲)

(۹) اگر مسافر کو امید ہو کہ آگے چل کر پانی مل جائے گا تو مستحب ہے کہ اتنی تاخیر
کرے کہ وقت کراہت نہ آجائے اور اگر بلا انتظار ابھی تیمم سے پڑھ لے
جب بھی جائز ہے جب کہ پانی میل بھر دور ہو۔ (حلیہ، غنیۃ، مجتبیٰ)۔ (۳)

(۱) رد المحتار، ص: ۳۸۴، ج: ۱، مطلب فی السور، دار الباز، و ص: ۱۶۴، ج: ۱.

(۲) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۲۴، ج: ۱، رسالہ حسن التعمم لبيان حد التيمم.

(۳) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۱۲، ج: ۱، رسالہ: حسن التعمم لبيان حد التيمم.

(۱۰) اگر زخم ہے کہ اترنے سے جاری ہو جائے گا اور نماز طہارت سے نہ مل سکے گی نہ اترے اور تیمم سے پڑھے یہ مسئلہ بھی علما نے نماز میں افادہ فرمایا ہے کہ اگر کھڑے ہونے سے زخم جاری ہوتا ہو بیٹھ کر پڑھے، درمختار میں ہے:

قد يَتَخَتَّمُ الْقُعُودُ لِمَنْ يُسِيلُ (کھڑا ہو تو زخم بہے یا قطرہ آئے تو بیٹھ کر جرحۃ اذا قام او يُسْلِسِلُ بَوْلُهُ۔ نماز پڑھنی واجب ہے۔ ن۔ ر۔)

(۱۱) ہر عبادت فرض یا واجب یا سنت کہ پانی سے طہارت کرے تو فوت ہو جائے گی اور اس کا عوض کچھ نہ ہوگا اس کے لیے تیمم کر سکتا ہے مگر یہ تیمم صرف اسی عبادت کے لیے طہارت کرے گا، نہ اور کے لیے کہ اسی کی ضرورت سے اجازت ہوئی تھی تو اس تیمم سے کوئی اور عبادت کہ بے طہارت جائز نہ ہو جائے نہ ہوگی۔ اس فوت بلا عوض کی بہت صورتیں ہیں مثلاً نماز جنازہ قائم ہے یا قائم ہونے کو ہے اس کے وضو کا انتظار نہ ہوگا جب تک وضو کرے چاروں تکبیریں ہو چکیں گی۔ اگر چہ سلام پھیرنا باقی ہے کہ نماز جنازہ تکبیروں پر ختم ہو جاتی ہے ان کے بعد ملنے کا محل نہیں اگر چہ ابھی سلام نہ ہوا ہو کما فی الذر وغیرہ یا عیدین کا وقت نکل جائے گا یا ان کا امام مُعْتَمِن سلام پھیر دے گا اقول جب کہ دوسرے امام مُعْتَمِن کے پیچھے نہ ملیں۔ (۱)

(۱۲) مریض اس وقت کھڑے ہو کر نہیں پڑھ سکتا مگر ظن غالب ہے کہ کچھ دیر کے بعد قیام پر قادر ہو جائے گا لیکن انتظار میں وقت جاتا ہے بیٹھ کر پڑھ لے اور اعادہ کی حاجت نہیں۔

(۱۳) مریض اس وقت وضو یا غسل سے عاجز ہے مگر جانتا ہے کہ وقت نکل جانے کے بعد قادر ہو جائے گا مثلاً صبح کو نہانے کی حاجت ہے، ٹھنڈے وقت میں پانی سے ضرر ہوتا ہے دن چڑھے نقصان نہ ہوگا تو وقت میں تیمم

سے پڑھ لے اور اعادہ نہیں۔

(۱۴) کپڑے والے نے برہنہ سے کہا کہ میں نماز پڑھ لوں تو تجھے کپڑا دے دوں

گا۔ آخر وقت کے قریب تک انتظار کر کے یوں ہی پڑھ لے اور اعادہ نہیں۔^(۱)

(۱۵) ”ہر وہ شخص جس کو کوئی ایسی بیماری ہے کہ ایک وقت پورا ایسا گزر گیا کہ وضو

کے ساتھ نماز فرض ادا نہ کر سکا وہ معذور ہے اس کا بھی یہی حکم ہے کہ وقت میں

وضو کر لے اور آخر وقت تک جتنی نمازیں چاہے اس وضو سے پڑھ لے اس

بیماری سے اس کا وضو نہیں جاتا، جیسے قطرے کا مرض یا دست آنا یا ہوا خارج

ہونا یا دھتھی آنکھ سے پانی گرنا یا پھوڑے یا ناسور سے ہر وقت رطوبت بہنا یا

کان، ناک، پستان سے پانی نکلنا، کہ یہ سب بیماریاں وضو توڑنے والی ہیں

ان میں جب ایک وقت ایسا گزر گیا کہ ہر چند کوشش کی مگر طہارت کی ساتھ

نماز نہ پڑھ سکا تو عذر ثابت ہو گیا۔“^(۲)

ان مسائل کی بنیاد استحاضہ کے باب میں وارد احادیث پر ہے جو گزشتہ سطور

میں منقول ہو چکی ہیں۔

ضرورت کی تاثیر کے شرائط

تبدیل حکم اور تخفیف حکم کے سلسلے میں ضرورت کی جو تاثیر اور پر بیان کی گئی ہے

اس کے لیے یہ شرائط لازمی ہیں:

(۱) ”ضرورت فی الحال محقق و موجود ہو۔“

آئندہ ضرورت کے تحقق کا اندیشہ ضرورت نہیں، نہ اس کا اعتبار۔

(۱) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۲۷، ج: ۱۔

(۲) بہار شریعت، ص: ۹۳، ج: ۲، استحاضہ کا بیان۔

نیز ارقام فرماتے ہیں:

94

تَجِدُ وَابِهَا بَقْلًا فَشَانَكُمْ بِهَا) فَلَمْ يُبَحَّ لَهُمُ الْمَيْتَةُ إِلَّا إِذَا لَمْ يَجِدُوا صَبُوحًا وَهُوَ شَرِبَ الْغَدَاءَ أَوْ غَبُوقًا وَهُوَ شَرِبَ الْعِشَاءَ أَوْ يَجِدُوا بَقْلًا يَأْكُلُونَهُ، لِأَنَّ مَنْ وَجَدَ غَدَاءً أَوْ عِشَاءً، أَوْ بَقْلًا فَلَيْسَ بِمُضْطَرٍّ.

وہذا يدل على معنيين:

أحدهما: أَنَّ الضَّرُورَةَ هِيَ الْمُبِيحَةُ لِلْمَيْتَةِ دُونَ حَالِ الْمُضْطَرِّ فِي كَوْنِهِ مَطْبِعًا أَوْ عَاصِيًا.

والثاني: أَنَّ ابَاحَةَ الْمَيْتَةِ مَقْصُورَةٌ عَلَى حَالِ خَوْفِ الضَّرْرِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ. (۱)

حضرت ملک العلماء فرماتے ہیں:

وَكَذَلِكَ لَوْ كَانَ الْإِكْرَاهُ بِالْإِجَاعَةِ، بَأَنَّ قَالَ: "لَتَفْعَلَنَّ كَذَا، وَإِلَّا لَا جِيعَتَكَ" لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ حَتَّى يَجِيئَهُ مِنَ الْجُوعِ مَا يَخَافُ مِنْهُ تَلَفَ النَّفْسِ أَوْ الْعُضْوِ لِأَنَّ الضَّرُورَةَ لَا

مردار سے کھا سکتے ہو۔

تو نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انھیں مردار سے کھانے کی اجازت اس وقت تک نہ دی جب تک وہ صبح یعنی صبح کا مشروب یا غموق یعنی شام کا مشروب نہ پائیں یا وہ سبزی نہ پائیں جسے وہ کھاتے ہیں اس لیے کہ جو صبح و شام کا مشروب یا کھانے کی ترکاری پائے وہ مضطرب و ناچار نہیں ہے۔

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

ایک تو یہ کہ ضرورت ہی کی بنا پر مردار مباح ہوتا ہے اور مضطر خدا کا فرماں بردار ہے یا نا فرمان اس کا اس اباحت میں کوئی اثر نہیں۔ دوسری بات یہ کہ مردار کی اباحت صرف اندیشہ ضرر کی حالت کے ساتھ خاص ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر اکراہ بھوکا رہنے پر ہو مثلاً کسی ظالم نے کسی حرام کام کے بارے میں کہا "تم فلاں کام کرو ورنہ تمہیں بھوکا رکھوں گا" تو اسے وہ حرام کام کرنا حلال نہیں جب تک کہ وہ ایسی سخت بھوک سے دوچار نہ ہو جائے جس سے جان جانے یا عضو تباہ

تَتَحَقَّقُ إِلَّا فِي تِلْكَ الْحَالَةِ وَاللَّهِ
تعالیٰ اعلم۔ (۱)
ہو جانے کا خوف ہو اس لیے کہ ضرورت
اسی حالت میں تحقق ہوتی ہے۔

ان تصریحات سے یہ امر روز روشن کی طرح منہج ہو جاتا ہے کہ حرام کا ارتکاب
مباح ہونے کے لیے ضرورت شرعیہ کافی الحال متحقق ہونا ضروری ہے، صرف یہ اندیشہ
کافی نہیں کہ آئندہ ضرورت متحقق ہو سکتی ہے۔

(۲) محظور کا استعمال صرف بقدر ضرورت ہو۔

اشباہ میں ہے:

مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يُتَقَدَّرُ
بِقَدَرِهَا۔ (۲)
ضرورت کی وجہ سے جو ممنوع مباح ہوتا ہے
وہ بس ضرورت کی مقدار مباح ہوتا ہے۔

ویسے یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے مگر امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا
مذہب وہی ہے جو اشباہ میں ہے:

احکام القرآن للجصاص میں ہے:

قال ابو حنيفة و ابو يوسف و
محمد و زفر والشافعي فيما
رواه عنه المزني: لا ياكل
المُضْطَرُّ مِنَ الْمَيْتَةِ الا مقدار ما
يمسك به رَمَقَةً.
امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر،
اور امام شافعی بہ روایت مزنی رحمہم اللہ تعالیٰ
فرماتے ہیں: کہ مضطر مردار سے بس اتنا ہی
کھاے جتنے سے اس کی جان بچ جائے۔

و روى ابن وهب عن مالك أنه
قال: ياكلُ مِنْهَا حَتَّى يَشْبِعَ
وَيَتَزَوَّدَ مِنْهَا فَإِنْ وَجَدَ عَنْهَا غَنَى
اور ابن وہب روایت کرتے ہیں کہ امام
مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ وہ اتنا
کھا سکتا ہے کہ آسودہ ہو جائے اور کچھ

(۱) بدائع الصنائع، ص: ۱۷۶، ج: ۷، کتاب الاکراہ۔

(۲) اشباہ، ص: ۱۰۸، قاعدة خامسة، فن اول، نول کشور۔

طَرَحَهَا. وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ
الْحَسَنِ الْعَنْبَرِيُّ: يَأْكُلُ مِنْهَا مَا
يَسُدُّ بِهِ جُوعَهُ. اهـ. (۱)

بچالے پھر اگر اس سے بے نیاز ہو جائے تو
اسے پھینک دے اور عبد اللہ بن حسن عنبری
رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اتنا کھا سکتا ہے

کہ بھوک باقی نہ رہے۔

(۳) اپنے ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے نہ کیا جائے، لہذا کسی مضطر کو یہ حلال
نہیں کہ دوسرے مضطر کا کھانا کھا کر اپنی جان بچائے۔ اشباہ میں ہے:

الضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِالضَّرَرِ. (۲)

ضرر کو ضرر سے دور نہ کیا جائے۔

نیز اشباہ اور غمز العیون میں ہے:

قَالُوا: الضَّرَرُ لَا يُزَالُ
بِمِثْلِهِ. (۳)

فقہا فرماتے ہیں کہ ضرر کو اسی کے مثل ضرر سے
نہ دور کیا جائے۔

نیز اشباہ میں ہے:

وَلَا يَأْكُلُ الْمُضْطَرُّ طَعَامَ
مُضْطَرٍ آخَرَ وَلَا شَيْئًا مِّنْ
بَدَنِهِ. (۴)

کوئی مضطر وناچار شخص دوسرے مضطر وناچار
شخص کا کھانا نہ کھائے اور نہ ہی اس کے
بدن سے کچھ کاٹ کر کھائے۔

(۴) یہ یقین یا کم از کم ظن غالب ہو کہ محذور کے استعمال سے دین یا جان یا عقل یا
نسل یا مال کی حفاظت ہو جائے گی کہ محذور کے ارتکاب کی اجازت اسی بلند
مقصد کے پیش نظر ہے۔
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

(۱) احکام القرآن للجصاص الرازی الحنفی، ص: ۱۶۰، ج: ۱، دار احیاء التراث العربی

(۲) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۰۹، القاعدة الخامسة من الفن الاول. نول كشور.

(۳) الاشباہ و غمز العیون، ص: ۱۱۰، القاعدة الخامسة من الفن الاول، مطبع نول كشور.

(۴) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱۰، القاعدة الخامسة من الفن الاول. نول كشور.

يَجُوزُ لِلْعَلِيلِ شَرْبُ الدَّمِ
وَالْبَوْلِ وَأَكْلُ الْمَيْتَةِ لِلتَّداوِي
إِذَا أَخْبَرَهُ طَبِيبٌ مُسْلِمٌ أَنَّ
شِفَاءَهُ فِيهِ وَلَمْ يَجِدْ مِنَ الْمَبَاحِ
مَا يَقُومُ مَقَامَهُ اه. (۱)

بیمار کو علاج کے لیے خون و پیشاب پینا اور
مردار کھانا جائز ہے جب کہ مسلمان
طیب اسے یہ بتائے کہ اس کی شفا اس
میں ہے اور کوئی مباح علاج اس کے قائم
مقام نہیں ہے۔

(۵) محظور حقوق اللہ سے ہو، یا ملکہ درجے کا ہو۔

الاشباہ میں ہے:

تَقْيِدُ الْقَاعِدَةِ أَيْضًا بِنَمَا لَوْ كَانَ
احْدَهُمَا أَغْظَمَ ضَرَرًا مِنَ الْآخَرِ
فَإِنَّ الْأَشَدَّ يُزَالُ بِالْأَخْفِ اه. (۲)

اس قاعدے کے لیے ایک شرط یہ بھی
ہے کہ اگر ایک ضرر بڑا و سخت تر ہو تو سخت
تر ضرر کو ہلکے ضرر سے دور کیا جائے۔

هَدَايَةُ مِثْلٍ هِيَ:
وَحَقُّ الْعَبْدِ مُقَدَّمٌ لِحَاجَتِهِ اه. (۳)

حق العبد حق اللہ پر مقدم ہے کہ بندہ
محتاج ہے۔

فتح القدیر شرح ہدایہ میں ہے:

وَحَقُّ الْعَبْدِ عِنْدَ مُعَارَضَةِ حَقِّ
اللَّهِ تَعَالَى يُقَدَّمُ بِأُذْنِ اللَّهِ
لِغِنَاهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَسِعَةُ
عَفْوِهِ وَجُودِهِ وَفَقْرَ الْعَبْدِ
وَضَيْقِهِ اه. (۴)

حق العبد اور حق اللہ ایک ساتھ ایک وقت
میں لازم ہوں تو اللہ عز و جل کے اذن سے
حق العبد کو مقدم کیا جائے گا کہ اللہ سبحانہ و
تعالیٰ بے نیاز ہے اور اس کا عفو و جود وسیع۔
جب کہ بندہ محتاج اور تنگ حال ہے۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ، ص: ۳۵۵، ج: ۵، الباب الثامن عشر فی التداوی و المعالجات

(۲) الاشباہ، ص: ۱۱۱، القاعدة الخامسة: الضرر يزال، نول كشور۔

(۳) ہدایہ، ص: ۴۹، ج: ۳، فصل فی احکام البیع الفاسد، مجلس برکات۔

(۴) فتح القدیر، شرح ہدایہ، ص: ۴۲۷، ج: ۶، فصل فی احکام البیع الفاسد۔

عناہ شرح ہدایہ کے الفاظ ہیں:

واذا اجتمع حق الشرع و حق العبد يُقَدَّمُ حق العبد لِحَاجَتِهِ و
 جب حق شرع اور حق عبد جمع ہو جائیں تو
 حق عبد کو ترجیح دیا جائے کہ بندہ محتاج ہے
 غنی الشرع ۱۵۰ (۱)
 اور شریعت غنی و بے نیاز۔

دوسرے مسلم کی ضرورت کا لحاظ و اثر:

اس کی وضاحت درج ذیل مسائل سے ہوگی، فتاویٰ رضویہ میں ہے:
 ”پھر اپنی ضرورت تو ضرورت ہے ہی، دوسرے مسلم کی ضرورت کا بھی لحاظ
 فرمایا گیا ہے۔ مثلاً:

(۱) دریا کے کنارے نماز پڑھتا ہے اور کوئی شخص ڈوبنے لگا اور یہ بچا سکتا ہے
 لازم ہے کہ نیت توڑے اور اسے بچائے حالانکہ ابطال عمل حرام تھا۔ قال تعالیٰ:
 ”لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ۔“ اپنے اعمال باطل نہ کرو۔

(۲) نماز کا وقت تنگ ہے ڈوبتے کو بچانے میں نکل جائے گا، بچائے اور نماز
 قضا پڑھے اگرچہ قصد اقصا کرنا حرام تھا۔

(۳) نماز کا وقت جاتا ہے اور قابلہ (بچہ جنانے والی عورت) اگر نماز میں
 مشغول ہو بچے پر ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، نماز کی تاخیر کرے۔

(۴) نماز پڑھتا ہے اور اندھا کنویں کے قریب پہنچا، اگر یہ نہ بتائے وہ کوئیں
 میں گر جائے تو توڑ کر بتانا واجب ہے۔ اشباہ میں ہے:

تخفیفات الشرع انواع: شریعت کی تخفیفات چند اقسام کی ہیں:
 الخامس تخفیف تاخیر: پانچویں قسم ”تخفیف تاخیر“ ہے جیسے کوئی کسی
 كتاخیر الصلاة عن وقتها ڈوبتے ہوئے کو بچانے یا اس طرح کے کسی
 فی حق مُشْتَغِلٍ بِانْقَاذِ غَرِيقٍ مجبور کو بلا سے چھڑانے میں مشغول ہو تو اسے

وَنَحْوِهِ۔ نماز کو وقت سے موخر کرنا جائز ہے۔ (ن.ر.)

رد المحتار کتاب الحج میں ہے:

جَزَّ قَطْعُ الصَّلَاةِ او جَسَّ اِنْفِصَالُهَا لِخَوْفِهِ عَلَى نَفْسِهِ او مَالِهِ او نَفْسِ غَيْرِهِ او مَالِهِ كَخَوْفِ الْقَابِلَةِ عَلَى الْوَلَدِ وَالْخَوْفِ مِنْ تَرَدُّدِ اَعْمٰی و خَوْفِ الرَّاعِي مِنَ الذِّئْبِ و امثال ذلك.

جسے اپنی جان، مال یا دوسرے کی جان، مال کا اندیشہ ہو اسے نماز توڑ دینا یوں ہی نماز کو قضا کرنا جائز ہے جیسے بچہ جنانے والی عورت کو بچے کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، نماز پڑھنے والے کو کسی نابینا کے کنویں وغیرہ میں گرنے کا خوف ہو، چرواہے کو بھیڑیے کا ڈر ہو تو انھیں نماز وقت سے موخر کرنے، اور نماز میں مشغول ہوں تو اسے توڑ دینے کی اجازت ہے۔ (ن.ر.)

اقول: یہ بھی حقیقتاً اپنے نفس کی طرف راجع کہ یہ شرعاً اون کے بچانے پر

مأمور ہے۔

اگر یتیم کہ نابینا و چاہ است اگر خاموش بنشینم گناہ است

ولہذا جن کا نفقہ اس پر لازم ہے بے اون کا بند و بست کیے حج کو نہ جائے اور جن کا نفقہ اس پر نہیں اگرچہ اس کے چلے جانے سے اون کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو اس پر لحاظ لازم نہیں کہ یہ یہاں رہتا جب بھی تو انھیں نفقہ دینے کا شرعاً مأمور نہ تھا۔ محیط پھر عالم گیر یہ میں ہے:

ان گره خروجہ (ای کوئی شخص حج کو جانا چاہے) کی بیوی (للحج) زوجتہ و اولادہ او بچے اور دوسرے قرابت دار جن کا نفقہ اس پر لازم ہے وہ اس کے جانے سے راضی نہیں مگر

نَفَقَتُهُ وَهُوَ لَا يَخَافُ الضَّيْعَةَ
عَلَيْهِمْ فَلَا بَأْسَ بَانَ يُخْرَجُ
وَمَنْ لَا تَلْزُمُهُ نَفَقَتُهُ لَوْ كَانَ
حَاضِرًا، فَلَا بَأْسَ بِالْخُرُوجِ
مَعَ كَرَاهَتِهِ وَإِنْ كَانَ
يَخَافُ الضَّيْعَةَ عَلَيْهِمْ. (۱)

اسے ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے تو
اسے حج کو جانے میں کوئی حرج نہیں۔
اور جن کا نفقہ اس کی موجودگی کی صورت میں بھی
اس پر لازم نہ ہو تو اسے حج کو جانے میں کوئی حرج
نہیں اگرچہ اس کے جانے سے ان کے ضائع
ہو جانے کا اندیشہ ہو یاں: مکروہ ہے۔ (ن. ر.)

یہاں سے معلوم ہوا کہ دوسرے مسلم کی ضرورت کا لحاظ بھی ضروری ہے اور
اس کی وجہ سے بھی شریعت طاہرہ بندے کو تخفیفات سے نوازتی ہے۔

وَفِي الزَّوْجِ وَالزَّوْجَةِ

دوسرا مقالہ

مباحثِ حرج و دفعِ حرج

یہاں حرج کا لفظ حاجت اور عمومِ بلویٰ دونوں سے عام معنی میں استعمال کیا گیا ہے، اس لیے ہم اس کے مباحث کو ان شاء اللہ العزیز تین ابواب میں بیان کریں گے۔

- (۱)..... حرج و دفعِ حرج کی تشریح و تاثر
- (۲)..... حاجت کی تشریح، اثر و دائرہ اثر
- (۳)..... عمومِ بلویٰ کی تشریح، اثر و دائرہ اثر

پہلا باب

خرج و دفع حرج

کی تشریح و تاثر

خرج و دفع خرج کی تشریح و تاثیر

خرج کا لفظ اپنے عموم کے لحاظ سے ضرورت، حاجت، عموم بلوئی سب کو عام ہے، بلکہ یہی تمام شرعی رعایتوں اور رخصتوں کی بنیاد ہے۔

خرج کا یہ عموم کتاب و سنت کے نصوص، اس کے لغوی معانی اور شرعی اطلاقات سے ثابت ہوتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس مقام پر یہ لفظ ضرورت کے مقابل لایا گیا ہے اس لیے اس سے مراد حاجت و عموم بلوئی ہے۔

خرج کے لغوی معانی: خرج: کا لغوی معنی ہے تنگی، بہت زیادہ تنگی۔

پہلے معنی کے لحاظ سے یہ درجہ حاجت میں ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے درجہ ضرورت میں۔ بلکہ حق یہ ہے کہ خرج ایک کلی ہے جس کا ایک فرد حاجت ہے اور دوسرا فرد ضرورت۔

خرج کا اطلاق گناہ اور حرام کے مفہوم پر بھی ہوتا ہے مگر ”تنگی“ کا معنی ان میں بھی پایا جاتا ہے کہ گناہ خود ایک تنگی ہے، یوں ہی حرام بھی بجائے خود ایک تنگی ہے کیوں کہ شرعاً ان کے کرنے کی گنجائش نہیں رہتی، اسی طرح اس کے مشتقات میں بھی یہ معنی کسی نہ کسی حیثیت سے پایا جاتا ہے۔

لغات القرآن ”المفردات“ میں ہے:

خرج: أَصْلُ الْخَرَجِ وَ	خرج: خَرَجَ اور خَرَجَ کا اصل معنی ہے: دو
الْخَرَجِ مُجْتَمِعُ الشَّيْءِ وَتَصَوُّرُ	چیزوں کے ملنے کی جگہ۔ اس سے دونوں
مِنْهُ ضَبُّ مَا بَيْنَهُمَا فَقِيلَ	کی درمیانی جگہ کی تنگی کا تصور ہوتا ہے اسی
لِلضَّبِّ خَرَجٌ وَلِلْإِثْمِ خَرَجٌ،	لیے تنگی کو بھی خَرَج کہا جاتا ہے اور گناہ کو
قَالَ تَعَالَى: (ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْ	بھی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”پھر وہ اپنے

أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا) وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) وَقَدْ حَرَجَ صَدْرُهُ قَالَ تَعَالَى: (يَجْعَلُ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرَجًا. (۱)

دلوں میں کوئی تنگی نہ پائیں“ اور اللہ عزوجل فرماتا ہے: ”اس نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی“ قد حَرَجَ صَدْرُهُ“ اس کا سینہ تنگ ہے۔ ارشاد ربانی ہے: ”اور جسے اللہ گمراہ کرنا چاہتا ہے اس کا سینہ تنگ، خوب رُکا ہوا کر دیتا ہے۔“

فقہ حنفی کی معتد لغت ”المغرب“ میں ہے:

حَرَجَ صَدْرُهُ: ضَاقَ حَرَجًا. سینہ تنگ ہونا۔
وَمِنْهُ الْحَرَجُ: ضَيْقُ الْمَأْثِمِ. (۲) گناہ کی تنگی
عربی لغت کی مشہور کتاب لسان العرب میں ہے:

قال ابن الأثير: الحَرَجُ فِي الْأَصْلِ الضِّيقُ وَيَقَعُ عَلَى الْإِثْمِ وَالْحَرَامِ قَالَ: وَمِنْ أَحَادِيثِ الْحَرَجِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَتْلِ الْحَيَاتِ: ”فَلْيُحَرَجْ عَلَيْهَا“ هُوَ أَنْ يَقُولَ لَهَا: أَنْتَ فِي حَرَجٍ أَيْ فِي ضَيْقٍ إِنْ عُذَّتِ الْبِنَا فَلَا تَلُو مِنَا أَنْ نُضَيِّقَ عَلَيْكَ بِالسَّبْعِ وَالطَّرْدِ وَالْقَتْلِ.

علامہ ابن الاثیر نے فرمایا کہ حَرَج کا اصل معنی تنگی ہے اور گناہ و حرام پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ احادیث حَرَج سے سانپوں کو مار ڈالنے کے بارے میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ”سانپ کو حَرَج میں ڈال دے“ یعنی اس سے کہے کہ تم تنگی میں ہو، اگر دوبارہ ہماری طرف آئے تو تم ہمیں اس بات پر ملاؤ کہ نہ کرنا کہ ہم نے تمہاری تلاش کر کے یا پیچھا کر کے یا قتل کر کے تمہاری راہ تنگ کر دی۔

”حدیث یتامی“ میں ہے کہ لوگوں نے قال: وَمِنْهَا: حَدِيثُ الْيَتَامَى:

(۱) المفردات فی غریب القرآن للعلامة ابی القاسم الحسین بن محمد الراغب

الاصفہانی، ص: ۱۱۲. (۲) المغرب، ص: ۱۱۵، ج: ۱.

تَحَرَّجُوا أَنْ يَأْكُلُوا مَعَهُمْ أَوْ
ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ
قال ابن الاثير: وورود الحرج
في أحاديث كثيرة وكلها راجعة
إلى هذا المعنى اه ملخصاً. (۱)

قیسوں کے ساتھ کھانے میں حرج محسوس
کیا یعنی دل میں تنگی و انقباض محسوس کیا۔
علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں کہ حرج کا لفظ
کثیر احادیث میں وارد ہے اور سب میں
تنگی کا یہ معنی پایا جاتا ہے۔

نیز اسی میں ہے:

وقال الزجاج: الحرج في اللغة أضيق
الضيق ومعناه: أنه ضيق جداً. (۲)
نیز لسان العرب میں ہے:

علامہ زجاج نے فرمایا کہ: حرج کا
معنی ہے بہت زیادہ تنگی۔

وخرج إليه: لجأ عن ضيق.
وأخرجته: ألباه عليه.
وأخرج فلان إلى فلان: إذا ضيق عليه.
وأخرجت فلاناً: صيرته إلى الحرج وهو الضيق.
وأخرجته: ألباهته إلى مضيق. (۳)

تنگی کی وجہ سے پناہ لیا۔ مضطر
کر دیا تنگی میں ڈال دیا۔ تنگی میں
ڈال دینا۔ میں نے اسے تنگی
میں ڈال دیا۔ میں نے اسے
تنگ جگہ کے لیے مجبور کر دیا۔

یہ لفظ دوسرے کثیر معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے مگر ان میں بھی تنگی کا مفہوم
پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ لسان العرب کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

الأزهرى: الحرج: أن ينظر
الرجل فلا يستطيع أن
علامہ ازہری نے فرمایا: حرج: یہ ہے کہ آدمی
طلب کیا جائے تو خوف و غصہ کی وجہ سے اپنی

(۱) لسان العرب، ص: ۲۳۳، ج: ۲، حرف ج۔ دار الفکر۔

(۲) لسان العرب، ص: ۲۳۴، ج: ۲۔ ایسا ہی مجمع بحار الانوار ص: ۴۶۷، ۴۶۸،

۴۶۹، ج: ۱، مکتبہ دارالایمان میں بھی ہے۔

(۳) لسان العرب، ص: ۲۳۴، ج: ۲، دار الفکر۔

يَتَحَرَّكُ مِنْ مَكَانِهِ فَرَقًا وَ
غَبْطًا وَ خَرَجَ عَلَيْهِ الشُّحُورُ:
إِذَا أَصْبَحَ قَبْلَ أَنْ يَتَسَحَّرَ
فَحَرَمَ عَلَيْهِ لِضْيِيقِ وَقْتِهِ.

جگہ سے ہل نہ سکے، اس میں اپنی جگہ سے
حرکت کرنے کی استطاعت نہ ہو۔
”خَرَجَ عَلَيْهِ الشُّحُورُ“ سحری کھانے سے
پہلے صبح ہوگئی، تو سحری کھانا وقت تنگ ہو جانے
کے سبب حرام ہو گیا۔

وَحَرَجَتِ الصَّلَاةُ عَلَى
الْمَرْأَةِ حَرَجًا: حُرْمَتٌ وَهِيَ
مِنَ الضِّيْقِ لِأَنَّ الشَّيْءَ إِذَا
حُرِمَ فَقَدْ ضَاقَ. (۱)

”خَرَجَتِ الصَّلَاةُ عَلَى الْمَرْأَةِ“ عورت پر نماز
حرام ہوگئی، یہ حرمت تنگی کی وجہ سے ہے اس لیے
کہ شے جب حرام ہوتی ہے تو تنگ ہو جاتی ہے۔

امام ابو زکریا محی الدین نووی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے حرج کا معنی مشقت
لکھا ہے چنانچہ رقم طراز ہیں:
الْحَرْجُ: هُوَ الْمَشَقَّةُ. (۲)

حرج کا معنی مشقت ہے۔

وجہ یہ ہے کہ جس تنگی پر حرج کا اطلاق ہوتا ہے اس میں مشقت پائی جاتی ہے۔
حرج ایک معنی کے لحاظ سے ”ضرورت“ اور دوسرے معنی کے لحاظ
سے ”حاجت“ ہے

ان اقتباسات سے بنیادی طور پر حرج کے دو معانی سامنے آئے۔
(۱) سخت تنگی: جس میں فعل کی استطاعت نہ رہے جیسے اپنی جگہ سے حرکت نہ
کر سکے، سحری نہ کھا سکے، نماز نہ پڑھ سکے، وغیرہ وغیرہ۔ یہ سخت مشقت بھی ہے۔
(۲) تنگی: جس میں فعل کی استطاعت ہو، گو کہ اس میں مشقت و دشواری ہو۔
جیسا کہ کثیر امور میں ایسا ہی ہے۔

(۱) لسان العرب، ص: ۲۳۴، ج: ۲، حرف ج۔ دار الفکر۔

(۲) المنہاج شرح صحیح مسلم للامام النووی، ص: ۲۴۴، ج: ۱، باب الصلاة

حرج اپنے پہلے معنی کے لحاظ سے ضرورت ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے حاجت۔ ضرورت کو اضطرار بھی کہا جاتا ہے۔

فقہ کی کتابوں میں جہاں کہیں حرج کا اطلاق پایا جاتا ہے اور شریعت بوجہ حرج آسانی فراہم کرتی ہے ان تمام مقامات پر بھی یہ لفظ کہیں ضرورت کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور کہیں حاجت کے معنی میں۔ یہاں تک کہ مفسرین کرام نے قرآن حکیم میں وارد لفظ حرج کی جو تفسیر بیان فرمائی ہے وہ بھی ضرورت و حاجت سب کو عام ہے۔

حرج کی تعریف: اس لحاظ سے حرج کی تعریف یہ ہوئی:

ایسی تنگی جس کے باعث کلیات خمسہ دین، جان، عقل، نسب، مال میں سے کسی ایک کے تحفظ میں بندے کو مشقت و دشواری پیش آئے خواہ اس کے باعث یہ کلیات فوت و قریب فوت ہوں، یا نہ ہوں۔

دفع حرج کی تعریف: اور اس تنگی کو دور کر دینے کا نام ”دفع حرج“ ہے۔ بلفظ دیگر تعریف یوں ہوگی۔ جس تنگی کی وجہ سے دین، جان، عقل، نسب، مال، یا ان میں سے کسی بھی ایک کے تحفظ میں بندے کو مشقت و دشواری پیش آئے، اس کو دور کر کے تحفظ فراہم کر دیا جائے۔

مثلاً سخت بھوک یا پیاس سے جاں بلب انسان کو کھانا کھلا دیا جائے یا پانی پلا دیا جائے۔

حرج کا مفہوم شرعی ضرورت و حاجت کو عام ہے: حرج کے مفہوم شرعی میں یہ عموم مفسرین کرام کے یہاں بھی ملتا ہے اور فقہائے عظام کے یہاں بھی، جیسا کہ درج ذیل عبارات سے عیاں ہے:

☆ تفسیر مدارك التنزيل میں ہے:

(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ)

(اللہ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی)

(مِنْ حَرَجٍ) ضَيْقٍ، بَلْ رَخَّصَ

بلکہ جن احکام کا تمہیں مکلف کیا ہے ان

لکم فی جمیع مَا کَلَّفَکُمْ مِنَ الطَّهَارَةِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ بِالتَّيَمُّمِ وَبِالْإِيمَاءِ وَبِالْقَصْرِ وَالْإِفْطَارِ لِعُذْرِ السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَ عَدَمِ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ اهـ (۱)

سب میں تمہیں رخصت و سہولت دی ہے مثلاً وضو کی جگہ تیمم، رکوع و سجود کی جگہ اشارہ، سفر میں چار رکعت نماز کی جگہ دو رکعت اور سفر نیز بیماری کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے اور زاد سفر و سواری نہ ہونے کے سبب حج کی رخصت عطا فرمادی ہے۔

☆ تفسیر ابن کثیر میں ہے:

(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) اِی مَا کَلَّفَکُمْ مَا لَا تُطِيقُونَ وَمَا أَلَزَمَکُمْ بَشَیْءٌ یَشِقُّ عَلَيْکُمْ اِلَّا جَعَلَ اللّٰهُ لَکُمْ فَرَجًا وَّ مَخْرَجًا فَالصَّلٰوةُ الَّتِیْ هِیَ اَکْبَرُ اَرْکَانِ الْاِسْلَامِ بَعْدَ الشَّهَادَتَیْنِ تَجِبُ فِی الْحَضَرِ اَرْبَعًا وَفِی السَّفَرِ تَقْصُرُ اِلٰی اثْنِیْنِ وَفِی الْخَوْفِ یُصَلِّیْهَا بَعْضُ الْاِئِمَّةِ رَکْعَةً کَمَا وَرَدَ بِهِ الْحَدِیْثُ وَیُصَلِّیْ رِجَالًا وَرُکْبَانًا مُسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةِ وَغَیْرَ مُسْتَقْبِلِیْهَا وَالْقِیَامُ

”اللہ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہ رکھی“ یعنی ایسے احکام کا مکلف نہ کیا جو تمہارے بس سے باہر ہو، اور جب فرائض کی بجا آوری کسی عذر کی وجہ سے تم پر شاق ہو جائے ان میں تمہارے لیے کشادگی اور آسانی فرمادی مثلاً نماز شہادت توحید و رسالت کے بعد اسلام کا سب سے عظیم رکن ہے، یہ حضر میں چار رکعت فرض ہے مگر سفر میں کم ہو کر دو رکعت رہ جاتی ہے اور حالت خوف میں بعض ائمہ ایک ہی رکعت پڑھتے ہیں جیسا کہ اس بارے میں حدیث وارد ہے۔ نیز خوف کی حالت میں پیدل، سوار جیسے بن پڑے پڑھنے کی اجازت ہے خواہ کعبہ شریف کی طرف رخ

فِيهَا يَسْقُطُ لِعُذْرِ الْمَرَضِ
فِيصَلِّيَهَا الْمَرِيضُ جَالِسًا فَإِنْ
لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبِهِ إِلَى غَيْرِ
ذَلِكَ مِنْ الرُّخْصِ
والتَّخْفِيفَاتِ فِي سَائِرِ
الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ اهـ (۱)
☆ تفسیر جلالین میں ہے:

”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ
مِنْ حَرَجٍ“ اِی ضِيقٍ، بَانَ سَهْلَةً
عِنْدَ الضَّرُورَاتِ كَالْقَصْرِ
وَالْتِمِمْ، وَاکْلِ الْمِیْتَةِ، وَالْفِطْرِ
لِلْمَرَضِ وَالسَّفَرِ اهـ (۲)

☆ صاوی شریف میں ہے:

”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ
مِنْ حَرَجٍ“ المراد ”بالدین“
اصولہ و فروعہ حیث لَمْ یُشَدِّدْ
عَلَيْهِمْ کَمَا شَدَّدَ عَلٰی مَنْ
قَبْلَهُمْ اهـ (۳)

اشاہ کے قاعدہ رابعہ المشقۃ تجلب التیسیر میں تخفیف بوجہ حرج کی بہت

(۱) تفسیر ابن کثیر، ص: ۳۷۸، ج: ۳، سورة الحج، ۲۲

(۲) تفسیر الجلالین، ص: ۸۲۶، سورة الحج، مجلس البرکات۔

(۳) حاشیۃ العلامة الصاوی علی الجلالین، ص: ۱۱۱، ج: ۳، سورة الحج: ۲۲۔

سی مثالیں پیش کی ہیں اور وہاں حرج حاجت و ضرورت دونوں کو عام ہے۔ اس قاعدہ کا ماخذ بیان کرتے ہوئے صاحب اشباہ محقق ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

والاصل فيها قوله تعالى: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ." وقوله تعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ....." قال العلماء: يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع و تخفيفاته اهـ (۱)

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں "اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، وہ تمہارے ساتھ دشواری نہیں چاہتا" اور اللہ نے تم پر دین میں کوئی سختی نہیں رکھی..... علما فرماتے ہیں کہ شریعت کی تمام رخصتیں اور تخفیفات اسی قاعدے پر مبنی ہیں۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ شریعت طاہرہ نے جو تخفیفات اور رخصتیں عطا فرمائی ہیں وہ سب حرج و دشواری کی وجہ سے ہیں۔ پھر لکھتے ہیں:

واعلم ان اسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة. الاول: السفر. الثاني: المرض. الثالث: الإكراه. الرابع: النسيان. الخامس: الجهل. السادس: العسر و عموم البلوى. السابع: النقص. (۲)

عبادات وغیرہ میں تخفیف کے اسباب سات ہیں۔ (۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (۴) نسیان (۵) جہل (۶) علمی (۷) دشواری و عموم بلوی (۸) نقصان عقل۔

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۹۵-۹۶ القاعدة الرابعة من الفن الاول "المشفة تحلل التيسير" مطبع نول كشور لکناؤ۔

(۲) ملخص الاشباہ والنظائر، القاعدة الرابعة من الفن الاول، ص: ۹۶ و ۱۰۴ مطبع نول كشور۔

یہ چارٹ اس امر کی واضح دلیل ہے کہ وہ حرج کو حاجت و ضرورت دونوں سے عام معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

حرج کی تین صورتیں ہیں: مضرت، مشقت، وقت: زر اعلیٰ
حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمہ بھی اسے معنی عام میں ہی استعمال کرتے ہیں: فرماتے ہیں:
اقول: و بالله التوفیق حرج کی تین صورتیں ہیں۔

ایک: یہ کہ وہاں پانی پہنچانے میں مضرت ہو، جیسے آنکھ کے اندر۔
دوم: مشقت ہو جیسے عورت کی گندھی ہوئی چوٹی۔

سوم: بعد علم و اطلاع کوئی ضرر و مشقت تو نہیں، مگر اس کی نگہداشت اور اس کی دیکھ بھال میں دقت ہے کبھی، مجھڑ کی بیٹ یا الجھا ہوا، گرہ کھایا ہوا بال۔
قسم اول و دوم کی معافی تو ظاہر اور قسم سوم میں بعد اطلاع ازالہ مانع ضرور ہے۔ مثلاً جہاں مذکورہ صورتوں میں مہندی، سرمہ، آٹا، روشنائی، رنگ، بیٹ وغیرہ میں سے کوئی چیز جمی ہوئی دیکھ پائی تو اسے چھڑالے کہ ازالہ میں تو کوئی حرج تھا ہی نہیں، تعہد میں تھا، بعد اطلاع اس کی حاجت نہ رہی: ”ومن المعلوم ان ما كان لضرورة تندّر بقدرها. هذا ما ظهر لي والعلم بالحق عند ربّي.“ (۱)

ان مثالوں میں عورت کو اپنی گندھی ہوئی چوٹی کھولنے میں جو حرج و مشقت ہے وہ صرف درجہ حاجت میں ہے اور کبھی، مجھڑ کے بیٹ سے بچنا درجہ ضرورت میں۔
اس تفصیل سے یہ امر روز روشن کی طرح عیاں ہو گیا کہ حرج کے مفہوم لغوی و مفہوم شرعی دونوں ہی حاجت و ضرورت کو عام ہیں اس لیے فقہاء جہاں حرج کی وجہ سے آسانی کا حکم دیتے ہیں وہاں وہ کبھی درجہ ضرورت میں ہوتا ہے اور کبھی درجہ حاجت میں اور عنقریب دفع حرج کے مسائل سے بھی یہ حقیقت اجاگر ہوگی۔
انشاء اللہ الرحمن۔

حرج کے باعث تخفیف ہونے کے دلائل: ”حرج پایا جائے تو شریعت آسانی کے راستے کھول دیتی ہے“ کتاب و سنت میں اس کے کثیر شواہد ہیں ہم یہاں اختصار کے پیش نظر صرف چند شواہد نقل کرتے ہیں جن سے بہت واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حرج باعث تخفیف ہے۔

(۱) کتاب اللہ کے شواہد: سورہ توبہ میں قانون جہاد کی ایک دفعہ یوں بیان کی گئی ہے:

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى
الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا
يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا
نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى
الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ
رَحِيمٌ (۱)

ضعیفوں پر کچھ حرج نہیں اور نہ
بیماروں پر اور نہ ان پر جنہیں خرچ کا
مقدور نہ ہو جب کہ اللہ و رسول کے
خیر خواہ رہیں نیکی والوں پر (مواخذہ
کی) کوئی راہ نہیں اور اللہ بخشنے والا،
مہربان ہے۔

اس آیت کریمہ میں عذر والوں کو جہاد میں شریک نہ ہونے کی اجازت دی گئی ہے اور ان کے چند طبقے بیان کیے گئے ہیں۔ پہلا طبقہ ”ضعفاء“ کا جن میں بوڑھے، بچے، عورتیں اور پیدائشی کمزور و نا کارہ لوگ شامل ہیں۔ دوسرا طبقہ ”بیماروں“ کا جس میں اندھے، لنگڑے، اپاہج بھی داخل ہیں۔ تیسرا طبقہ ”تنگ دستوں“ کا جو سامان جہاد کا انتظام نہ کر سکیں ان کے بارے میں یہاں یہ بتایا گیا کہ یہ لوگ جہاد میں شریک نہ ہوں تو ان پر کوئی گناہ نہیں، یہ رخصت بوجہ حرج ہے۔

(۲) سورہ المائدہ میں حرج اور اس کی تاثیر کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے، ارشاد

ربانی ہے:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ
أَوْ اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے

أَوْجَاءَ أَحَدٍ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ
أَوَلَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً
فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
بُؤُوسَهُنَّ وَأَيْدِيَكُمْ مِنْهُ ط
مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ
حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ
وَلِيُنِمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ ۝ (۱)

کوئی قضاے حاجت سے آیا یا تم نے
عورتوں سے صحبت کی اور ان صورتوں
میں پانی نہ پایا تو مٹی سے تیمم کرو۔ تو
اپنے منہ اور ہاتھوں کا اس سے مسح کرو،
اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ تنگی رکھے، ہاں
یہ چاہتا ہے کہ تمہیں خوب سہرا کر دے،
اور اپنی نعمت تم پر پوری کر دے کہ کہیں تم
احسان مانو۔

اس آیت کریمہ میں حرج کے باعث تخفیف ہونے کا عام اصول بیان کیا گیا
ہے ساتھ ہی حرج کی کچھ صورتوں میں تخفیف احکام کا ایک نمونہ بھی پیش کیا گیا ہے۔
(۳) سورۃ الحج میں حج کے تعلق سے ایک جامع اصول کا اعلان یوں کیا گیا ہے:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ط
هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي
الْدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ط مِلَّةَ أَبِيكُمْ
إِبْرَاهِيمَ ط هُوَ سَمَّكُمُ الْمُسْلِمِينَ
لَا مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا. (۲)

اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو جیسا حق ہے جہاد
کرنے کا، اس نے تمہیں پسند کیا اور تم پر
دین میں کچھ تنگی نہ رکھی، تمہارے باپ
ابراہیم کا دین، اللہ نے تمہارا نام مسلمان رکھا
ہے۔ اگلی کتابوں میں اور اس قرآن میں۔

اس آیت کریمہ میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے ”حرج“ کے تعلق سے ایک عام
”ضابطہ تخفیف و رخصت“ بیان فرمایا ہے جو بے شمار احکام رخصت کی بنیاد ہے اور اس
کے عموم میں ضرورت، حاجت، عموم بلوی، مشقت، عذر سبھی پائے جاتے ہیں۔
(۴) نیز ارشاد ربانی ہے:

(۱) قرآن مجید، آیت: ۶، سورۃ المائدہ: ۵۔

(۲) قرآن مجید، آیت: ۷۸، الحج: ۲۲۔

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى
الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ
حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ
تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ
أَبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ
إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ
بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ
أَوْ بُيُوتِ أَخَوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ
خَلَتِكُمْ أَوْ مِمَّا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ
أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ
أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا
دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى
أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ
مُبْرَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ
الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۱)

نہ اندھے پر تنگی اور نہ لنگڑے پر مضائقہ
اور نہ بیمار پر روک اور نہ تم میں کسی پر کہ
کھاؤ اپنی اولاد کے گھر یا اپنے باپ
کے گھر یا اپنی ماں کے گھر یا اپنے
بھائیوں کے گھر یا اپنی بہنوں کے گھر یا
اپنے چچاؤں کے یہاں یا اپنی
پھوپھیوں کے گھر یا اپنے ماموں کے
یہاں یا اپنی خالاؤں کے گھر، یا جہاں
کی کنجیاں تمہارے قبضہ میں ہیں یا اپنے
دوست کے یہاں، تم پر کوئی الزام نہیں
کہ مل کر کھاؤ یا الگ الگ پھر جب کسی
گھر میں جاؤ تو انہوں کو سلام کرو ملتے
وقت کی اچھی دعا اللہ کے پاس سے
مبارک، پاکیزہ۔ اللہ یوں ہی بیان
فرماتا ہے تم سے آیتیں کہ تمہیں سمجھ ہو۔

اس آیت کریمہ میں تفصیل کے ساتھ حرج کی نفی فرما کر یہ رہنمائی کی گئی ہے
کہ ان سب لوگوں کے گھر کھانا جائز ہے خواہ وہ موجود ہوں یا نہ ہوں جب کہ یہ معلوم
ہو کہ وہ اس سے راضی ہیں جیسا کہ مدارک شریف اور جلالین شریف میں اس کی
صراحت ہے۔ اور اگر یہ اجازت نہ ہوتی تو لوگ حرج و مشقت سے نہ بچ سکتے۔

(۵) سورة الاحزاب میں ایک سہل قانون نافذ فرما کر حرج کی نفی کی گئی ہے،
ارشاد ربانی ہے:

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ۝ (۱)

اے میرے محبوب! یاد کرو جب تم فرماتے تھے اس سے جسے اللہ نے نعمت دی اور تم نے اسے نعمت دی کہ اپنی بی بی اپنے پاس رہنے دے اور اللہ سے ڈر اور تم اپنے دل میں رکھتے تھے وہ جسے اللہ کو ظاہر کرنا منظور تھا اور تمہیں لوگوں کے طعنے کا اندیشہ تھا اور اللہ زیادہ سزاوار ہے کہ اس کا خوف رکھو پھر جب زید کی غرض اس سے نکل گئی تو ہم نے وہ تمہارے نکاح میں دے دی کہ مسلمانوں پر کچھ حرج نہ رہے ان کے لئے پالکوں کی بیبیوں میں جب ان سے ان کا کام ختم ہو جائے اور اللہ کا حکم ہو کر رہتا ہے۔

اس آیت کریمہ میں ایک معاشرتی مسئلے پر روشنی ڈالی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ اگر کسی کا متبنی (لے پالک) اپنی بیوی کو طلاق دے دے پھر اس کی عدت گزر جائے تو یہ اس سے نکاح کر سکتا ہے، کیوں کہ حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے متبنی تھے، ان کا نکاح حضرت زینب سے ہوا تھا انھوں نے حضرت زینب کو طلاق دے دی جب ان کی عدت گزر گئی تو حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اپنے شرف زوجیت سے نوازا۔ قرآن حکیم کی آیت کریمہ میں اسی واقعہ کی منظر کشی کی گئی ہے اور ساتھ ہی اس کی حکمت ”نفی حرج“ ہے۔

ان آیات سے یہ امر بہت واضح ہو کر سامنے آ جاتا ہے کہ اسلام نے بندوں سے حرج و مشقت کو دفع فرمایا ہے اور اپنے احکام میں ان کے لیے گنجائش رکھی ہے کہ کہیں حرج واقع ہوا تو ان کے لیے آسانی کے راستے کھول دیئے ہیں۔

احادیث رسول اللہ کے شواہد: احادیث نبویہ میں بھی اس کے کثیر شواہد

پائے جاتے ہیں، ہم بطور نمونہ یہاں دو شواہد ذکر کرتے ہیں:

(۶) عن عبد الله بن

الحارث عن عبد الله بن

عباس، أنه قال لِمُؤَدِّهِ فِي

يَوْمٍ مَطِيرٍ: إِذَا قُلْتَ أَشْهَدُ أَنْ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنْ

مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ: فَلَا تَقُلْ:

”حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“ قُلْ:

”صَلُّوا فِي بُيُوتِكُمْ“ قَالَ:

فَكَانَ النَّاسُ اسْتَنْكَرُوا ذَلِكَ،

فَقَالَ: اتَعْجِبُونَ مِنِّ ذَا؟ قَدْ

فَعَلَ ذَا مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي إِنَّ

الْجُمُعَةَ عَزَمَةٌ وَإِنِّي كَرِهْتُ

أَنْ أُحْرَجَكُمْ فَتَمْشُوا فِي

الطُّيْنِ وَالْدَّحَضِ. (۱)

حضرت عبد اللہ بن حارث کا بیان ہے کہ

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما

نے بارش والے دن اپنے موزن سے فرمایا

کہ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنْ

مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ کے بعد ”حَتَّى عَلَى

الصلوة، (نماز کے لیے آؤ) نہ کہنا بلکہ یہ کہنا

”صَلُّوا فِي بُيُوتِكُمْ“ اپنے اپنے گھروں

میں نماز پڑھ لو“ لوگوں کو یہ بات عجیب سے

محسوس ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں اس پر

تعجب ہے یہ تو مجھ سے بہتر شخصیت (رسول

گرامی و قاری صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کا ارشاد

ہے بے شک جماعت واجب ہے لیکن مجھے

یہ ناگوار ہوا کہ تم لوگوں کو حرج میں ڈالوں اور

تم لوگ کیچڑ اور پھسلن میں چل کر مسجد آؤ۔

جماعت مسجد کی حاضری واجب ہے لیکن کیچڑ میں چل کر مسجد آنا باعث حرج و

مشقت ہے اس لیے شریعت نے یہاں گھروں میں نماز پڑھ لینے کی اجازت دے

دی اور لوگوں کو حرج و مشقت میں مبتلا ہونے سے بچالیا۔

یہاں حرج درجہ حاجت میں ہے:

(۱) صحیح مسلم شریف، ص: ۲۴۴، ج: ۱، باب الصلوة فی الرّحال فی المطر

(۷) قال عروۃ سَأَلْتُ

عائشۃ فَقُلْتُ لَهَا: أَرَأَيْتِ

قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى "إِنَّ الصِّفَا

وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ

حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ عَتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ

عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا" فَوَاللَّهِ

مَا عَلَى أَحَدٍ جُنَاحٌ أَنْ لَا

يَطُوفَ بِالصِّفَا وَالْمَرْوَةَ

قَالَتْ: بَشَسَا قُلْتُ يَا ابْنَ

أَخِي، إِنَّ هَذِهِ لَوُ كَانَتْ كَمَا

أَوَّلَتْهَا عَلَيْهِ كَانَتْ "لَا جُنَاحَ

عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا"

وَلَكِنَّهَا نَزَلَتْ فِي الْإِنصَارِ،

كَانُوا قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمُوا يُهْلُونَ

لِمَنَاةِ الطَّاعِغَةِ الَّتِي كَانُوا

يَعْبُدُونَهَا عِنْدَ الْمُشَلِّ فَكَانَ

مَنْ أَهْلٌ يَتَحَرَّجُ أَنْ يَطُوفَ

بِالصِّفَا وَالْمَرْوَةَ، فَلَمَّا أَسْلَمُوا

سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ قَالُوا يَا

رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّا كُنَّا نَتَحَرَّجُ أَنْ

نَطُوفَ بِالصِّفَا وَالْمَرْوَةَ فَأَنْزَلَ

حضرت عروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے

ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ

عنہا سے پوچھا کہ آپ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد

کے بارے میں کیا فرماتی ہیں "بیشک صفا اور مروہ

اللہ کی نشانیوں سے ہیں تو جو بیت اللہ (کعبہ

شریف) کا حج یا عمرہ کرے اس پر دونوں کا طواف

(سعی) کرنے میں کوئی حرج نہیں" تو خدا کی قسم

کیا ایسا ہی ہے کہ صفا و مروہ کے درمیان سعی نہ

کرنے پر کوئی گناہ نہیں؟ ام المومنین نے فرمایا:

اے بھتیجے تو نے غلط بات کہی، اگر اس آیت کا معنی

وہ ہوتا جو تم نے بیان کیا ہے تو آیت یوں ہوتی کہ:

"صفا و مروہ کا طواف (سعی) نہ کرنے میں کوئی

حرج و گناہ نہیں" یہ آیت انصار کے بارے میں

نازل ہوئی، یہ لوگ اسلام لانے سے پہلے (اپنے

مشہور بت) مناة طاعیہ کے پاس احرام

باندھتے، جس کی وہ پوجا کرتے تھے وہ مثلث کے

پاس تھا اور جو لوگ یہاں سے احرام باندھ لیتے وہ

صفا و مروہ کی سعی کرنے میں حرج محسوس کرتے

تھے۔ پھر جب یہ لوگ مشرف بہ اسلام ہوئے تو

انہوں نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا، عرض کیا: یا رسول

اللہ ہم لوگ صفا و مروہ کی سعی کرنا حرج سمجھتے

اللہ ”إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ“ الآية قالت عائشة: قد سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّوَافَ بَيْنَهُمَا فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتْرَكَ الطَّوَافَ بَيْنَهُمَا. (۱)

تھے۔ تو اللہ عزوجل نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا: ”بیشک صفا و مروہ اللہ کی نشانوں سے ہیں۔“ پوری آیت۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دونوں کے درمیان سعی کو اپنی سنت واجبہ بنادیا تو اب کسی کو بھی یہ سعی چھوڑنا جائز نہیں۔

اس حدیث پاک سے یہ معلوم ہوا کہ کچھ لوگ صفا و مروہ کے درمیان سعی کو حرج و گناہ سمجھتے تھے تو اللہ عزوجل نے اپنے ارشاد اور سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی سنت کریمہ کے ذریعہ یہ واضح فرمادیا کہ یہ کوئی حرج یا گناہ کی بات نہیں، صفا و مروہ شفاۃ اللہ سے ہیں ان کی سعی نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ یہاں فی الواقع کوئی حرج نہ تھا لیکن ایک طبقہ ناس نے حرج سمجھا تو اسے بھی اللہ تعالیٰ نے دور فرمادیا تو جہاں واقع میں حرج ہو وہ ضرور باعث تخفیف ہے۔

حرج کا اثر و دائرہ اثر: جب یہ امر واضح ہو گیا کہ حرج کے عموم میں حاجت اور ضرورت دونوں شامل ہیں تو یہیں سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جن جن امور اور ابواب میں ضرورت و حاجت دخیل و موثر ہیں ان تمام امور و ابواب میں حرج بھی موثر ہے جیسا کہ درج بالا مثالوں سے بھی یہ امر واضح ہے۔

اور جیسے حاجت و ضرورت اجتہادی مسائل اور منصوص و اجماعی مسائل میں تخفیف و تغیر احکام کے باعث ہیں ویسے ہی حرج بھی ان تمام مسائل میں تخفیف و تغیر احکام کا

(۱) صحیح بخاری شریف، ص: ۲۲۲، ج: ۱، باب وجوب الصفا والمروة و ص: ۶۴۶، ج: ۱، کتاب التفسیر و صحیح مسلم شریف، ص: ۴۱۴، ج: ۱، و سنن ابی داؤد، ص: ۲۶۱، باب امر الصفا والمروة و سنن النسائی، ص: ۳۲، ج: ۲، باب ذکر الصفا والمروة۔

باعث ہوگا۔

فقہی مسائل میں تاثیر حرج کے نمونے: اب ہم کچھ فقہی مسائل پیش کرتے ہیں جن سے یہ عیاں ہوگا کہ شریعت نے حرج و مشقت کی وجہ سے اپنے احکام میں کس قدر رخصتیں اور سہولتیں عطا فرمائی ہیں ہم اپنی سہولت کے لیے اس مقام پر صرف فتاویٰ رضویہ کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے حرج کی وجہ سے رخصت ملنے کے سلسلے میں اکیس مسائل شمار فرمائے ہیں ان میں سے اکثر کا تعلق حاجت سے ہے اور چند کا ضرورت سے، وہ اقتباس یہ ہے۔

بالجملہ تمام ظاہر بدن، ہر ذرہ، ہر روئگٹے پر سر سے پاؤں تک پانی بہانا فرض ہے ورنہ غسل نہ ہوگا مگر مواضع حرج معاف ہیں۔ مثلاً:

- (۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔ (۲) عورت کے گندھے ہوئے بال۔ (۳) ناک، کان کے زیوروں کے وہ سوراخ جو بند ہو گئے۔ (۴) نامختون کا حشفہ جب کہ کھال چڑھانے میں تکلیف ہو۔ (۵) اس حالت میں اس کھال کی اندرونی سطح جہاں تک پانی بے کھولے نہ پہنچے اور کھولنے میں مشقت ہو۔ (۶) مکھی مچھر کی بیٹ جو بدن پر ہو اس کے نیچے۔ (۷) عورت کے ہاتھ پاؤں میں کہیں مہندی کا جرم لگا رہ گیا ہو۔ (۸) دانتوں کا جما ہوا چونا۔ (۹) مٹی کی ریخیں۔ (۱۰) بدن کا میل۔ (۱۱) ناخنوں میں بھری ہوئی یا بدن پر لگی ہوئی مٹی۔ (۱۲) جو بال خود گرہ کھا کر رہ گیا ہو اگر چہ مرد کا۔ (۱۳) پلک یا کوئے میں سرمہ کا جرم (۱۴) کاتب کے انگوٹھے میں روشنائی۔

ان دونوں کا ذکر رسالہ ”الْجَوْدُ الْخُلُو“ میں گزرا۔

- (۱۵) رنگریز کے ناخن پر رنگ کا جرم۔ (۱۶) نان بائی یا پکانے والی عورت کے ناخن میں آٹا علی خلاف فیہ۔ (۱۷) کھانے کے ریزے کہ دانت کی جڑ یا جوف میں رہ گئے۔ کما مرّ انفًا عن الخلاصة۔

اقول: یوں ہی پان کے ریزے، نہ چھالیا کے دانے کہ سخت ہیں:

اقول: وَتَعْلِيلُ الْمَسْأَلَةِ بِالْحَرْجِ
لِعُمُومِ الْبَلَوَى يَنْدَفِعُ مَأْمَرٌ مِنْ
الْإِيرَادِ. یعنی جب حکم کی ہولت یہ قرار پائی کہ عموم بلوی
کی وجہ سے حرج واقع ہوتا ہے تو گزشتہ ایراد
ختم ہو گیا۔

(۱۸) اقول: ہلتا ہوا دانت اگر تار سے جکڑا ہے معافی ہونی چاہیے اگر پانی تار
کے نیچے نہ بہے کہ بار بار کھولنا ضرر دے گا، نہ اس سے ہر وقت بندش ہو سکے گی۔
(۱۹) یوں ہی اگر اکھڑا ہوا دانت کسی مسالے مثلاً برادہ آہن و مقناطیس وغیرہ سے
جمایا گیا ہے جسے ہونے کے مثل اس کی بھی معافی چاہیے:

اقول: لِأَنَّهُ ارْتِفَاقٌ مَبَاحٌ وَفِي
الْإِزَالَةِ حَرْجٌ أَه. کہ یہ مباح منفعت کا حاصل کرتا ہے اور
ازالہ میں حرج ہے۔
در مختار میں ہے:

لَا يَشُدُّ سَنَّهُ الْمُتَحَرِّكَ بِذَهَبٍ
بَلْ بِفِضَّةٍ أَه. وہ اپنا ہلتا ہوا دانت سونے سے نہ باندھے،
بلکہ چاندی سے باندھے۔

رد المحتار میں ہے:

قال الكرخي سقطت ثنية
رجل فان ابا حنيفة يكره
ان يُعَيْدَهَا ويقول: هي
كسِنٍ مَيِّتَةٍ وَلَكِنْ يَأْخُذُ
سِنَّ شَاةٍ ذَكِيَّةٍ يَشُدُّ
مَكَانَهَا وَخَالَفَهُ أَبُو يُوسُفَ
فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ أَه اتقانی۔
امام کرخی نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا دانت گر گیا تو
امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے کہ اس کو وہ
شخص دوبارہ لگا لے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ مردہ
دانت کی طرح ہے ہاں یہ چیز جائز ہے کہ وہی
شخص کسی مذبوح بکری کا دانت لے کر لگوا لے
اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس میں کچھ حرج
نہیں اھ (اتقانی)

زاد فی التاتر خانیۃ: قال بشر:
قال ابو یوسف: سالت ابا
تار تار خانہ میں اتنا اضافہ کیا کہ بشر نے کہا کہ امام
ابو یوسف فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ

حنيفة عن ذلك في رحمہم اللہ تعالیٰ سے اس کی بابت ایک دوسری مجلس
مجلس آخر فلم میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کے ٹوٹے
یرباعدتہا باسأا۔ ہوئے دانت کو واپس لگا لینے میں حرج نہیں۔

اقول: مبنی القول الاول ان السِّنَّ عَصَبٌ فَيَحُلُّ الموت والصحيح أنه عظم فلا ينجس ولو من ميتة وقد نص في البدائع والكافي والبحر والذِّرِّ وغيرها: أَنَّ سِنَّ الْانْسَان طَاهِرَةٌ عَلَى ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ وَهُوَ الصَّحِيحُ وَإِنْ مَا فِي الذَّخِيرَةِ وَغَيْرِهَا مِنْ "أَنَّهَا نَجَسَةٌ" ضَعِيفٌ أَهْ فَارْتَفَعَ الْأَشْكَالُ كَيْفَ لَا، وَقَدْ رَجَعَ عَنْهُ الْأَمَامُ.

در اصل پہلے قول کی بنیاد یہ امر ہے کہ دانت ایک پٹھا ہے جس میں موت حلول کرتی ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ ہڈی ہے تو ناپاک نہ ہوگا خواہ مُردلہ کا ہی کیوں نہ ہو۔ اور بدائع، کافی، بحر، اور ذر وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ انسان کا دانت ظاہر مذہب پر پاک ہے اور یہی صحیح ہے اور ذخیرہ وغیرہ میں جو اس کو نجس کہا ہے وہ ضعیف ہے۔ اب اشکال مرتفع ہو گیا خاص طور پر اس صورت میں کہ امام اعظم نے اس سے رجوع کر لیا۔

ہاں! اگر کمافی چڑھی ہو جس کے اتارنے چڑھانے میں حرج نہیں اور پانی بہنے کو روکے گی تو اتارنا لازم ہے۔

(۲۰) پٹی کہ زخم پر ہو اور کھولنے میں ضرر یا حرج ہے۔

(۲۱) ہر وہ جگہ کہ کسی درد یا مرض کے سبب اس پر پانی بہنے سے ضرر ہوگا۔

“والمسائل مشهورة وفي فتاونا مذكورة.”

مدار حرج یہ ہے اور حرج بنص قرآن مدفوع۔ اور یہ امت دنیا و آخرت

میں مرسومہ والحمد لله رب العالمين

در مختار میں ہے:

لا يجب غسل مافیه حرج
کعین وان اکتحل بکحل
نجس وثقب انضم وداخل
قلقة وشعر المرأة المضفور
ولا يمنع الطهارة خرو ذباب
و بر غوث لم یصل الماء
تحتہ (لان الاحتراز عنه غیر
ممکن حیلة) و حناء ولو
جرمه، به یفتی ووسخ و تراب
وطین ولو فی ظفر مطلقاً
قروياً أو مدنیاً فی الاصح وما
علی ظفر صباغ اه ملخصاً.
رد المحتار میں ہے:

يُؤْخَذُ مِنْ مَسَالَةِ الضَّفِيرَةِ:
أَنَّهُ لَا يَجِبُ غَسْلُ عَقْدِ
الشَّعْرِ الْمُنْعَقِدِ بِنَفْسِهِ لَآنَ
الاحتراز عنه غیر ممکن ولو
من شعر الرجل ولم ار من نَبَّةٍ
عليه من علمائنا. تامل.

اسی میں ہے:

فی النهر: لوفی اظفارہ عجین
فالفتویٰ أَنَّهُ مَغْتَفَرٌ اه. (۱)

جس عضو کے دھونے میں حرج ہو اسے دھونا
واجب نہیں جیسے آنکھ، اگرچہ آنکھ میں ناپاک
سرمہ لگالیا ہو، اور وہ سوراخ جو لگ گیا ہو، اور قلفہ
کا اندرونی حصہ اور عورت کے گندھے ہوئے
بال، بکھی یا چھڑکی بیٹ کے نیچے پانی نہ پہنچے تو
وہ طہارت سے مانع نہیں۔ (کیوں کہ اس
سے بچنا ممکن نہیں) اور مہندی کا دھونا بھی
واجب نہیں گو کہ وہ دل دار ہو، اسی پر فتویٰ ہے
اسی طرح میل، مٹی اور کچڑ گوناخن کے اندر ہی
ہو، کا دھونا بھی ضروری نہیں خواہ آدمی دیہاتی ہو
یا شہری اصح یہی ہے۔ یہی حکم رنگریز کے
ناخنوں پر لگے ہوئے رنگ کا بھی ہے۔

عورت کے جوڑے سے ان بالوں کا حال بھی
معلوم ہوا جواز خود پیچیدہ ہو گئے ہوں کیوں
کہ ان سے بچنا ممکن نہیں خواہ یہ مرد ہی کے
بال کیوں نہ ہوں، مجھے اپنے علمائیں سے کسی
کی تصریح اس کے بارے میں نہیں ملی ہے،
آپ بھی عقد فرمائیں۔

نہر میں ہے کہ اگر کسی کے ناخنوں میں آنا لگا
ہوا ہو تو فتویٰ یہ ہے کہ وہ معاف ہے۔

نیز اسی میں ایک دوسرے مقام پر اس طرح ہے:

”جس چیز کی آدمی کو عموماً یا خصوصاً ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس کے ملاحظہ و احتیاط میں حرج ہے، اس کا ناخنوں کے اندر یا اوپر یا کہیں اور لگا رہ جانا اگرچہ جرم دار ہو (دل دار ہو) اگرچہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچ سکے، جیسے پکانے، گوندھنے والوں کے لیے آٹا، رنگ ریز کے لیے رنگ کا جرم عورات کے لیے مہندی کا جرم، کاتب کے لیے روشنائی، مزدور کے لیے گارا مٹی، عام لوگوں کے لیے کونے یا پلک میں سرمہ کا جرم، بدن کا میل، مٹی، غبار، مکھی، مچھر کی بیٹ وغیرہا کہ ان کا رہ جانا فرض اعتقادی کی ادا کو مانع نہیں۔“ (۱)

نیز اسی میں ہے:

تحقیق یہ ہے کہ مدار کار ضرورت و حرج عام یا خاص پر ہے، اگر حرج نہیں طہارت نہ ہوگی، اگرچہ پانی سرایت کرے کہ مجرد تری پہنچنا کافی نہیں، بہنا شرط ہے اور وہ قطعاً گارے وغیرہ جرم دار چیزوں میں بھی نہ ہوگا، جب تک ان کا جرم نہ زائل ہو تو نرمی و سختی کا فرق بے کار ہے اور حرج و ضرورت ہو اور طہارت کر لی اور ایسی چیز لگی رہ گئی اور نماز پڑھ لی تو معافی ہے، اگرچہ سخت و مانع نفوذ ہو آخر مکھی مچھر کی بیٹ پر خود در مختار میں لم یصل الماء تحته (اس کے نیچے پانی نہ پہنچا ہو) فرما کر حکم دیا کہ ”لا یمنع الطہارة“ (طہارت سے مانع نہیں ہے) اور مہندی کے جرم کو بھی مانع نہ مانا اور فرمایا یہ یفتی (اسی پر فتویٰ ہے) حالاں کہ اس کا جرم خصوصاً بعد خشکی یقیناً نفوذ آب کو مانع ہے۔

ولہذا رد المحتار میں فرمایا:

(قوله: بہ یفتی) صرح بہ فی
المنیۃ عن الذخیرۃ فی مسأله
اسی پر فتویٰ ہے (در مختار) منیہ میں ذخیرہ کے
حوالے سے مہندی، مٹی اور میل والے مسئلہ

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۳-۱۱، ج: ۱، رسالہ: الجود الحلو فی ارکان الوضو.

الحناء والطین والدرن مُعَلَّلَا میں ضرورت شرعیہ کی بنا پر یہی صراحت بالضرورة. (۱)

فرمائی۔

یہ ہے حرج کی تاثیر کا ایک ہلکا نمونہ، ورنہ اس طرح کے کثیر فقہی مسائل کتب فقہ کے ذخائر میں پائے جاتے ہیں جن سے حرج کے اثر و دائرہ اثر کا احساس نمایاں طور پر ہوتا ہے۔

بسا اوقات وہ مسائل جو عرف و تعامل پر مبنی ہوتے ہیں، ان میں خلاف عادت کا ارتکاب حرج و تنگی کا باعث ہوتا ہے تو ایسے مسائل بھی حرج کے افراد سے ہوں گے، فقہا فرماتے ہیں: وَفِي النِّزَاعِ عَنِ الْعَادَةِ حَرْجٌ عَادَتٌ جَهْطُ الرِّجَالِ فِي حَرْجٍ هُوَ، بلکہ ایسے مسائل فی الواقع حاجت یا ضرورت کا ہی درجہ رکھتے ہیں کہ عرف و تعامل کی تاثیر میں حرج نہ رکن ہے، نہ شرط۔

ضروری آگاہی: اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اسباب تخفیف و تغیر میں ضرورت کے مقابل حرج کا ذکر فرمایا ہے، اس لیے خاص اس محل میں حرج کا لفظ ضرورت کو عام نہیں بلکہ حاجت و عموم بلوئی کے معنی میں ہے۔ اور حاجت و عموم بلوئی کی جگہ حرج کا لفظ اس لیے اختیار فرمایا کہ اس سے واضح طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس سبب کی اصل کتاب اللہ کی آیہ کریمہ: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوسرا باب

حاجت کی تشریح

اور اس کا اثر و دائرہ اثر

حاجت

حاجت کی لغوی تشریح: حاجت کا معنی ہے ضرورت، حاجت۔ اس کی

جمع حَاج، حَوَج و حَاجَات ہے۔ یہ عربی زبان کے لفظ حَوَج سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے افتقار یعنی فقیر ہونا محتاج ہونا۔

حاجت اس چیز کو بھی کہتے ہیں جس کا انسان محتاج ہو قرآن حکیم کی آیہ کریمہ:

وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا۔^(۱) میں حاجت کا لفظ ”محتاج الیہ“ کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ تفسیر کشاف میں ہے:

وَالْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ يُسْتَمَى حَاجَةً، يُقَالُ: خُذْ مِنْهُ حَاجَتَكَ، وَ أُعْطَاهُ مِنْ مَالِهِ حَاجَتَهُ۔^(۲) آدمی جس چیز کا محتاج ہو اسے حاجت کہا جاتا ہے، کہتے ہیں: خُذْ مِنْهُ حَاجَتَكَ اس سے اپنی حاجت کی چیز لے لو۔ أُعْطَاهُ مِنْ مَالِهِ حَاجَتَهُ اس نے اپنے مال سے اسے حاجت کی چیز عطا کی۔

ایسا ہی تفسیر مدارک التنزیل میں بھی ہے۔^(۳)

رہائشی مکان، سواری کے جانور، گھر کے سامان، پہننے کے کپڑے وغیرہ کو فقہاء نے حوائجِ اصلیہ سے اس معنی کے لحاظ سے بھی شمار کیا ہے۔

المعجم الوسیط میں ہے:

حَاجٌ - حَوَجًا افتقر۔ محتاج ہوا، فقیر ہوا۔

الحائج: المفتقر۔ محتاج۔

الحوج: الافتقار۔ احتیاج۔

الحاجة: ما يفتقرُ إليه الانسانُ وَيَطْلُبُهُ انسان جس کا حاجت مند طلب گار ہو۔

(۱) قرآن شریف، ۹، الحشر: ۵۹۔ (۲) الکشاف عن حقائق التنزیل، ص: ۸۴، ج: ۴

(۳) تفسیر مدارک التنزیل ۳۴۱، ج: ۴۔

المنجد میں ہے:

الحاجة: ج: حَاج و حَوَّج و حَاجَات: ما يحتاج اليه:
حاجت: جمع "حاج و حَوَّج و حاجات": وہ چیز جس کی آدمی کو ضرورت
عربی لغات کے لحاظ سے حاجت کا معنی "ضرورت" اور ضرورت کا معنی
"حاجت" ہے مگر ضرورت کا اطلاق حاجت پر بھی ہوتا ہے اور حاجت شدیدہ پر بھی۔
المعجم الوسيط میں ہے:

الضرورة: الحاجة. ر الشدة لا
ضرورت: حاجت. اور شدت جس کو ٹالنا نہ
مدفع لها. جائے۔

المنجد میں ہے:

الضرورة: الحاجة الضرورية: ما
تدعو الحاجة اليه دعاءً قوياً ما سلب
فيه الاختيار للفعل والترك. (۱)
ضرورت: حاجت۔ ضروری: جس
کی شدید حاجت ہو، جس میں کرنے
نہ کرنے کا اختیار سلب ہو جائے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ لغوی معنی کے لحاظ سے ضرورت حاجت کو بھی کہتے ہیں
اور اس "حاجت شدیدہ" کو بھی جس کے کرنے نہ کرنے کا اختیار باقی نہ رہے۔

شریعت میں اسی دوسرے معنی کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ ضرورت کی فقہی
تعریف و تشریح سے عیاں ہو چکا ہے اور حاجت میں کرنے نہ کرنے کا اختیار باقی رہتا
ہے۔ اس میں صرف افتقار اور ضرر و مشقت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ کتاب و
سنت میں حاجت اور اس کے مترادفات کے اطلاقات سے اس کی شہادت فراہم
ہوتی ہے ہم ان اطلاقات کی مثالیں آنے والے عناوین "حاجت کی اصل" اور
"حاجت کے باعث تخفیف ہونے کے شواہد" میں انشاء اللہ تعالیٰ پیش کریں گے۔

حاجت کی اصل کتاب اللہ سے

کتاب اللہ میں ”حاجت کی اصل“ یہ آیات ہیں:

(۱)..... ارشاد باری ہے:

وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ
أَبُوهُمْ ط مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ
اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي
نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو
عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. (۱)

اور جب وہ داخل ہوئے جہاں سے ان
کے باپ نے حکم دیا تھا وہ کچھ انھیں اللہ
سے بچانہ سکتا، ہاں یعقوب کی ایک دلی
حاجت تھی جو اس نے پوری کر لی اور
بیشک وہ صاحب علم ہے ہمارے سکھائے
سے مگر اکثر لوگ نہیں جانتے۔

حافظ ابن کثیر دمشقی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ حاجت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

قالوا: هِيَ دَفْعُ إِصَابَةِ الْعَيْنِ لَهُمْ. (۲) یہ نظر لگنے سے ان کی حفاظت ہے۔

حضرت یعقوب علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے صاحب زادگان کو مصر کے
لیے رخصت کرتے وقت فرمایا تھا ”اے میرے بیٹو (مصر میں) ایک دروازے سے
نہ داخل ہونا اور جدا جدا دروازوں سے جانا۔“ (کنز الایمان)

عزائن العرفان میں ہے:

”تا کہ نظر بد سے محفوظ رہو۔ بخاری و مسلم کی حدیث میں ہے کہ نظر حق ہے۔

پہلی مرتبہ حضرت یعقوب علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ نہیں فرمایا تھا اس لیے کہ اس وقت
تک کوئی یہ نہ جانتا تھا کہ یہ سب بھائی اور ایک باپ کی اولاد ہیں لیکن اب چوں کہ

(۱) قرآن شریف، سورہ یوسف: ۱۲، آیت: ۶۸۔

(۲) تفسیر ابن کثیر، ص: ۷۴۹، ج: ۲۔

جان چکے تھے اس لیے نظر ہو جانے کا احتمال تھا اس واسطے آپ نے علیحدہ علیحدہ ہو کر داخل ہونے کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آفتوں اور مصیبتوں سے دفع کی

تدبیر اور مناسب احتیاطیں انبیاء کا طریقہ ہیں۔“ (۱)

”نظر لگنا“ حرج و ضرر و مشقت کا سبب ہے مگر اس کی وجہ سے جان نہیں جاتی، نہ کوئی عضو تباہ ہوتا ہے اور نہ اس کی وجہ سے بندہ کسی ممنوع کے ارتکاب کے لیے مجبور و مضطر ہوتا ہے۔

(۲)..... سورہ مومن میں چوپایوں کے فوائد کے بیان میں ہے:

وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبَلَّغُوا
اور تمہارے لیے ان میں کتنے ہی فائدے ہیں
عَلَيْهَا حَاجَةٌ فِي صُدُورِكُمْ
اور اس لیے کہ تم ان کی پیٹھ پر اپنی حاجت کو پہنچو
وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ
جو تمہارے دلوں میں ہے اور ان پر اور کشتیوں
تُحْمَلُونَ. (۲)
پر سوار ہوتے ہو۔

اس آیت کریمہ میں ”حاجت“ سے مراد ہے:

حَمْلُ الْأَثْقَالِ إِلَى
وزنی سامان چوپایوں کی پیٹھ پر لاد کر دوسرے
البلاد. (۳)
شہروں کو لے جانا۔

ظاہر ہے کہ بوجھ لادنے کے چوپائے بھی انسان کی حاجت ہیں اور ان پر بھاری بوجھ لاد کر دوسرے شہروں کو لے جانا بھی ان کی حاجت ہے لیکن اگر یہ چوپائے نہ ہوں تو انسان غیر اختیاری طور پر ممنوعات کے ارتکاب کے لیے مجبور نہ ہوگا، ہاں حرج و ضرر و مشقت میں ضرور مبتلا ہوگا۔

صاحب کشاف نے ”حَاجَةٌ“ کی یہ تفسیر کی:

(۱) خزائن العرفان۔ تفسیری حاشیہ کنز الایمان

(۲) قرآن شریف، المومن: ۴۰ آیت: ۸۰۔

(۳) جلالین شریف، ص: ۳۹۶۔ مجلس البرکات۔

وفی بلوغ الحاجة الهجرة من
بلد الى بلد لإقامة دين او طلب
علم وهذه أغراض دينية إما
واجبة أو مندوبة اليها. (۱)
اقامت دین یا طلب علم کے لیے ایک شہر
سے دوسرے شہر کو کوچ کرنا بھی ”حاجت کو
پہنچنا“ ہے اور یہ دینی اغراض و مقاصد ہیں
جو واجب یا مندوب ہیں۔

واضح ہو کہ حاجت شرعیہ واجب کے درجے میں ہوتی ہے اور ضرورت فرض
قطعی کے درجے میں تو جو مقاصد دینیہ واجب یا سنت مؤکدہ ہوں گے وہ سب
حاجت کے عموم میں شامل ہوں گے۔

(۳)..... قرآن حکیم میں مدح انصار میں فرمایا گیا:

وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ
كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ. (۲)
اور یہ لوگ اپنی جانوں پر ان (مہاجرین) کو
ترجیح دیتے ہیں اگرچہ انھیں حاجت ہو۔

تفسیر جلالین شریف، ص: ۲۵۵، اور تفسیر ابن کثیر ص: ۵۲۸،
ج: ۴ میں ”خصاصة“ کی تفسیر ”حاجة“ سے اور تفسیر مدارك التنزيل ص: ۲۴۱،
ج: ۴ میں ”فقر“ سے کی گئی ہے۔

خزائن العرفان میں ہے:

حدیث شریف میں ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک
بھوکا شخص آیا حضور نے ازواج مطہرات کے حجروں پر معلوم کرایا کہ کیا کھانے کی کوئی
چیز ہے؟ معلوم ہوا کسی بی بی صاحبہ کے یہاں کچھ بھی نہیں ہے تب حضور نے اصحاب
سے فرمایا جو اس شخص کو مہمان بنائے اللہ تعالیٰ اس پر رحمت فرمائے۔ حضرت ابو طلحہ
انصاری کھڑے ہو گئے اور حضور سے اجازت لے کر مہمان کو اپنے گھر لے گئے گھر
جا کر بی بی سے دریافت کیا کچھ ہے انھوں نے کہا کچھ نہیں صرف بچوں کے لیے تھوڑا

(۱) الکشاف عن حقائق التنزيل، ص: ۴۳۸، ج: ۳۔

(۲) قرآن شریف، ۹، الحشر: ۵۹۔

سا کھانا رکھا ہے حضرت ابو طلحہ نے فرمایا بچوں کو بہلا کر سلا دو اور جب مہمان کھانے بیٹھے تو چراغ درست کرنے اٹھو اور چراغ کو بجھا دو تا کہ وہ اچھی طرح کھالے یہ اس لیے تجویز کی کہ مہمان یہ نہ جان سکے کہ اہل خانہ اس کے ساتھ نہیں کھا رہے ہیں۔ کیوں کہ اس کو یہ معلوم ہوگا تو وہ اصرار کرے گا اور کھانا کم ہے بھوکا رہ جائے گا اس طرح مہمان کو کھلایا اور آپ ان صاحبوں نے بھوکے رات گزاری جب صبح ہوئی اور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضور اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا رات فلاں فلاں لوگوں میں عجیب معاملہ پیش آیا اللہ تعالیٰ ان سے بہت راضی ہے اور یہ آیت نازل ہوئی۔

تفسیر ابن کثیر میں اس شان نزول کے بارے میں ہے: رواہ البخاری و مسلم الترمذی والنسائی۔ یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، اور نسائی نے روایت کی۔ (۱)

یہاں حاجت حرج و مشقت کے معنی میں ہے اضطراب و ناچاری کے لیے اس کا اطلاق نہیں ہوا ہے۔

حاجت کا فقہی مفہوم: مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترک فعل پر مقاصد پنج گانہ - دین، جان، عقل، نسب، مال - میں سے کسی کا تحفظ موقوف نہ ہو مگر اس کے بغیر مشقت اور حرج و ضرر کا سامنا کرنا پڑے۔ جیسے رہنے کا مکان، جاڑے، گرمیوں میں پہننے کے کپڑے، روشنی کے لیے چراغ، علمی شغل رکھنے والے کے لیے دینی کتابیں وغیرہ ان پر مقاصد پنج گانہ کی حفاظت موقوف نہیں، سر یہ بے فراہم نہ ہوں تو مشقت اور حرج و ضرر کا سامنا ضرور کرنا پڑے گا۔ اسی لیے فقہائے کرام نے ان اسباب کو حاجات اصلیہ سے شمار فرمایا ہے۔

اور جیسے دین کے لیے عقاید ظنیہ کی تعلیم جن کا مخالف گمراہ، گمراہ گر، بدعتی اور

عند الفقہاء کافر تک ہوتا ہے۔ فرائض کفایہ، فرائض عملیہ اور واجبات کی تعلیم، عقل کے لیے محدّرات کا ترک، نسب کے لیے غیر اب کی طرف انتساب کی حرمت اور وطی حرام کا ترک۔ واضح ہو کہ حیض و نفاس و نکاح فاسد میں بیوی کی ساتھ جماع حرام ہے۔

جان کے لیے کھانا، پینا بقدر مسنون، مال کے لیے اجارہ، بیع مطلق، بیع سلم اور بیع بشر و متعارفہ کا جواز۔

یہ تمام امور حاجات سے ہیں جن پر مقاصد پنج گانہ کا تحفظ موقوف نہیں ہے مگر یہ نہ ہوں تو حرج و ضرر ضرور لازم آئے گا۔ مثلاً حیض کی حالت میں بیوی کے ساتھ جماع کیا تو اس سے پیدا ہونے والے بچے کے ثبوت نسب پر کوئی فرق نہ پڑے گا۔ لیکن وہ بچہ ولد الحرام ہوگا جو اس کے حق میں یقیناً بڑا ضرر و حرج ہے۔

حاجت کی یہ تعریف ائمہ اسلام کی درج ذیل تصریحات سے ماخوذ ہے۔
(الف) مسلم الثبوت و فوائح الرحمت میں ہے:

المقاصدُ ثلاثة اقسام	شریعت کے تین بنیادی مقاصد میں سے دوسرا مقصد
..... و ثانيها: حَاجِيَّةٌ،	ہے حاجیة (منسوب بہ حاجت): - وہ امور جو
غير واصله الى حد	حاجت کے درجے کے ہوں اور ضرورت کی حد تک نہ
الضرورة كالبيع والإجارة،	پہنچے ہوں جیسے: بیع، اجارہ، مضاربت (ایک خاص قسم
والمضاربة، والمساقاة،	کی تجارت جس میں ایک شخص صرف سرمایہ لگائے اور
فانها لولاها لم يَفُتْ	دوسرا شخص صرف کام کرے) مساقاة (درختوں کو
واحدٌ من الخمس	بٹائی پر دینے کا معاملہ)
الضرورة، لكن	اگر یہ معاملات نہ ہوں تو بھی شریعت کے پانچوں
يحتاج اليها الانسان	مقاصد: دین، جان، عقل، نسب، مال میں سے کوئی
في المعيشية فتكون	فوت نہ ہوگا، ہاں انسان کو زندگی گزارنے میں ان کی

من الحاجیۃ، دون حاجت پیش آتی ہے اس لیے یہ معاملات حاجیۃ
الضروریۃ. ۱. ھ. (۱) ہیں، نہ کہ ضروریہ۔

(ب) المستصفیٰ میں ہے:

الرّتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة اليه لكنّه محتاج اليه في اقتناء المصالح. ۱. ھ. (۲)

مصالح کی دوسری قسم میں وہ امور آتے ہیں جو حاجات کے رتبے میں ہیں۔ جیسے ولی کو صغیر و صغیرہ کے نکاح کا اختیار دینا کہ یہ ضرورت کے درجے میں نہیں ہے لیکن بندہ مصالح نکاح کے حصول کے لیے اس کا محتاج ضرور ہے۔

(ج) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”اگر فعل کہ ترک بمعنی کف کو بھی شامل ان (پانچوں مقاصد دین، جان، عقل، نسب، مال) میں سے کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ ”مرتبہ ضرورت“ ہے۔

اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں لحوق مشقت و ضرر و حرج ہے تو حاجت جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں، ابتدائے زمانہ رسالت علیٰ صاحبہا افضل الصّلاة والتّحية. میں ان مبارک کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا، ام المؤمنین (حضرت عائشہ صدیقہ) رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں:

والبيوت يومئذ ليس فيها ان دنوں گھروں میں چراغ نہ ہوتے۔
مصابیح. رواہ الشيخان. بخاری و مسلم۔ (ن. ر.)

(۱) مسلم الثبوت و فواتح الرحموت، ص: ۲۶۲، ج: ۲

(۲) المستصفیٰ من علم الاصول، فوق فواتح الرحموت، ص: ۲۸۹، ج: ۲.

”مگر عامہ کے لیے گھر میں روشنی نہ ہونا ضرور باعث مشقت و حرج ہے۔“ (۱)

نیز اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

(و) ”حاجت یہ کہ بے اس کے ضرر ہو۔ جیسے مکان اتنا کہ گرمی، جاڑے برسات کی تکلیفوں سے بچا سکے۔ کھانا اتنا جس سے اداے واجبات و سُنن کی قوت ملے۔ کپڑا اتنا کہ جاڑا روکے، اتنا بدن ڈھکے جس کا کھولنا نماز و مجمعِ ناس میں خلافِ ادب و تہذیب ہے۔ مثلاً خالی پاجامے سے نماز مکروہ تحریمی ہے۔“

”ابوداؤد والحاکم عن بریدۃ رضی اللہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ آدمی بے
وسلم نہی أن یصلی الرجل فی چادر اوڑھے صرف پاجامے
سر اوپل و لیس علیہ رداء۔ میں نماز پڑھے۔

مسند احمد و صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا یُصَلِّینَ احَدُکُمْ فِی الثَّوْبِ الْوَاحِدِ ہرگز کوئی ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے
لیس علی عاتقہ منہ شیء۔ کہ دونوں شانے کھلے ہوں۔
ولفظ البخاری: ”عَاتِقَہ“ ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ اس کا
بالإفراد۔ شانہ کھلا ہو۔ (ن. ر.)

فتاویٰ خلاصہ میں ہے:

لو صلی مع السراویل والقمبصُ قمیص ہوتے ہوئے تنہا پاجامہ پہنے
عندہ یکرہ۔ نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ (ن. ر.)

یوں ہی تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقطُ العدالۃ، مردودُ الشہادۃ،

(۱) فتاویٰ رضویہ کتاب الخضر والاباحۃ، ص: ۱۹۹، ج: ۱۰، نصف آخر، ج: ۹،
ایضاً۔ رضا اکیڈمی

خفیف الحركات ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

لا تقبل شهادة من يمشي في الطريق بسر او يل وجده ليس عليه غيره۔ كذا في النهاية (۱)
جو شخص صرف پا جامہ پہن کر راہ میں چلے اور اس کے جسم پر کوئی اور کپڑا نہ ہو تو اس کی شہادت مقبول نہ ہوگی، ایسا ہی نہایہ میں ہے۔ (ن.ر.)

(۵) غمز العیون میں فتح القدیر سے ہے:

ههنا خمسة مراتب: ضرورة، مراتب پانچ ہیں: ضرورة، حاجت، و حاجة، و منفعة، و زينة و فضول۔ فالضرورة بلوغه حدًا ان لم يتناول الممنوع هلك أو قارب والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك، غير أنه يكون في جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام و يُبيح الفطر في الصوم. (۲)
ضرورت: یہ کہ آدمی اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر ممنوع کو تناول نہ کرے تو ہلاک یا قریب ہلاک ہو جائے اور حاجت کی مثال وہ بھوکا شخص ہے جسے کھانے کو نہ ملے تو ہلاک نہ ہو لیکن حرج و مشقت میں پڑ جائے۔ حاجت سے حرام قطعی مباح نہیں ہوتا، ہاں روزہ چھوڑنا مباح ہو جاتا ہے۔

فرق و امتیاز: ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق و امتیاز ان کی

تعریفات و تشریحات سے عیاں ہے کہ:

(۱) ضرورت میں مجبوری اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ بندہ اگر حرام چیز کا ارتکاب نہ کرے تو دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کوئی ایک تباہ ہو جائے

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۵۸، ج: ۱، باب الغسل، رسالہ بارق النور۔

(۲) غمز العیون والبصائر شرح الاشباه والنظائر، ص: ۱۰۸، قاعدة خامسة "الضرر یزال" مطبع نول کشور۔

جب کہ حاجت میں مجبوری اس حد کو نہیں پہنچتی کہ ان میں سے کوئی ایک تباہ ہو جائے بلکہ صرف اس حد کو پہنچتی ہے کہ بندہ حرام چیز کا ارتکاب نہ کرے تو اسے ضرر و مشقت سے دو چار ہونا پڑے۔

(۲) ضرورت میں بندے کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اور حرام میں مبتلا ہونے کے سوا کوئی چارہ کار نہیں رہ جاتا جب کہ حاجت میں اختیار یک گونہ باقی رہتا ہے اور وہ بالکل ناجائز نہیں ہوتا۔

(۳) ضرورت میں ضرر اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے خواہ وہ ضرر جان ہو یا ضرر مال یا ضرر عقل و نسب و دین۔ اور حاجت میں ضرر اپنی انتہا کو نہیں پہنچتا بلکہ ایک درجہ نیچے رہتا ہے۔ سردی سے کانپ رہا ہے مگر اتنا کپڑا ہے کہ ہلاک نہ ہوگا تو مرتبہ حاجت ہے اور اتنا بھی کپڑا نہ ہو اور ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے تو مرتبہ ضرورت ہے۔

(۴) شرعی احکام کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ضرورت مرتبہ فرض میں ہے اور حاجت مرتبہ واجب میں۔ لہذا اگر کسی کے پاس اتنا بھی پانی نہیں کہ ہاتھ، پاؤں، چہرے کو ایک ایک بار دھو سکے تو اسے تیمم کی اجازت ہوگی ورنہ دین کا یہ فریضہ فوت ہو جائے گا۔ یہ مرتبہ ضرورت ہے۔ اور اگر اتنا پانی ہے کہ ایک یا دو بار ان اعضا کو دھو سکتا ہے مگر تین بار نہیں دھو سکتا تو اسے تیمم کی اجازت نہیں کہ یہاں پانی کی کمی سے یہ اثر تو وضو پر پڑے گا کہ سنت مؤکدہ چھوٹ جائے گی مگر ایسا نہ ہوگا کہ دین کا یہ فریضہ ہی فوت ہو جائے یہ مرتبہ حاجت ہے۔

(۵) ضرورت کی وجہ سے حرام قطعی بھی مباح ہو جاتا ہے جب کہ حاجت کی وجہ سے صرف مکروہ کی حد تک اجازت ہوتی ہے لہذا اگر کوئی بھوک سے مر رہا ہو تو اسے مردار کھانے کی اجازت ہے اور اگر کوئی بھوک سے پریشان تو ہو لیکن جاں بلب نہ ہو تو اسے اپنے مذہب کے مکروہات کو کھانے کی اجازت

ہوگی۔ خصوصاً ایسے مکروہات جو مذہب شافعی وغیرہ میں مباح قرار دیئے گئے ہیں۔ لہذا وہ کیکڑا کھا سکتا ہے یوں ہی حلال جانوروں کے وہ اعضا جنہیں کھانا مکروہ ہے جیسے اوجھڑی وغیرہ وہ بھی کھا سکتا ہے لیکن مُردار و خون و خنزیر کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔

(۶) جہاں ضرورت متحقق ہوگی وہاں حاجت بھی ضرور متحقق ہوگی کہ ضرر و دونوں میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے، لیکن جہاں حاجت متحقق ہو وہاں ضروری نہیں کہ ضرورت بھی پائی جائے کہ حاجت میں ضرر نسبتاً کم ہوتا ہے اور ضرورت میں پایا جانے والا ضرر برداشت کی حد سے باہر ہوتا ہے۔
اس کو ایک حدیث کی روشنی میں سمجھئے:

روى ابو داؤد عن أبي هريرة،
أن خولة بنت يسار أتت النبي
صلّى الله تعالى عليه وسلم،
فقلت: يا رسول الله ليس لي
إلا ثوبٌ واحدٌ وأنا حيض
فيه، فكيف أصنع؟ قال: إذا
ظهرت فاغسله ثم صلي فيه،
قالت: فان لم يخرج الدم؟
قال: يكفيك الماء ولا يضرك
أثره في اسناده عبد الله بن
لهيعة اهـ. (۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے
روایت ہے کہ خولہ بنت یسار نبی کریم صلی
اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضر ہوئیں
اور عرض کی یا رسول اللہ، میرے پاس صرف
ایک کپڑا ہے، اس میں حیض کا خون لگ جاتا
ہے تو میں کیا کروں؟ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جب تم حیض سے پاک
ہو جاؤ تو اسے دھو کر نماز پڑھو۔ خولہ نے عرض
کیا اگر خون کا اثر دور نہ ہو تو؟ سرکار نے
فرمایا کہ تمہارے لیے کپڑے کو دھولینا کافی
ہے اور خون کے اثر سے کوئی حرج نہ ہوگا۔

حضرت خولہ کے پاس ایک ہی کپڑا تھا اس لیے ان کے حق میں ضرورت متحقق
تھی تو حاجت بھی ضرور متحقق تھی کہ ضرورت اسی کی ترقی یافتہ شکل کا نام ہے۔

(۱) حاشیہ امام شلبی علی تبیین الحقائق، ص: ۷۵، ج: ۱۔ بحوالہ ابو داؤد شریف

حاجت کے باعث تخفیف ہونے کے شواہد

حاجت کے باعث تخفیف ہونے کے متعدد شواہد کتاب و سنت میں پائے جاتے ہیں، ہم یہاں صرف چند شواہد پیش کرتے ہیں۔

یہ شواہد دو طرح کے ہیں: عمومی، خصوصی

عمومی سے مراد وہ شواہد ہیں جن کے عموم میں حاجت بھی پائی جاتی ہے اور ضرورت بھی۔ اور خصوصی سے مراد وہ شواہد ہیں جن سے خاص طور پر حاجت کی تجت ثابت ہوتی ہے۔

(۱)۔ (الف) عمومی شواہد: یہ وہ آیات ہیں جن میں بندوں سے حرج یا عسر و دشواری کے ہٹانے اور ساقط کرنے کا ذکر ہے۔ مثلاً سورہ مومنون کی یہ آیت کریمہ:

هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ط (۱)

اللہ نے تمہیں پسند کیا اور تم پر دین میں کوئی حرج و تنگی نہ رکھی۔

اس آیت کریمہ میں مسلمانوں کو یہ بشارت دی گئی ہے کہ دین کے اصول و فروع میں کوئی ایسا حکم نہیں دیا گیا ہے جو حرج و مشقت کا باعث ہو اور اگر کبھی کسی وجہ سے وہ باعث حرج ہو تو اس میں یسر و سہولت کی راہ نکال کر حرج کو دور کر دیا گیا ہے جیسے سفر میں نماز کا قصر اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور پانی کے ضرر کرنے کی حالت میں غسل اور وضو کی جگہ تیمم۔

یہ تمام احکام کتاب و سنت سے ثابت ہیں اور ان میں سے ہر حکم کی دلیل حاجت کے باعث تخفیف ہونے کی دلیل ہے۔

(ب) ارشاد باری ہے:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ
بِكُمُ الْعُسْرَ. (۱)

اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری
نہیں چاہتا۔

اس کی بھی دلیل درج بالا تمام مسائل ہیں، اور دوسرے کثیر مسائل بھی جو
کتاب و سنت اور کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ مثلاً مشقت کی وجہ سے ہر وضو یا نماز کے
وقت مسواک کا حکم نہ دینا، نماز عشا کا وقت مستحب کافی رات گئے تک مؤخر نہ کرنا:

عن ابی ہریرۃ عن النبی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم، قال: لولا أن اشق
علی المؤمنین. وفی
حدیث زہیر. علی أمتی
لأمرتهم بالسواک عند کل
صلوة. (۲)

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی
اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اگر میں اپنی
امت پر باعث مشقت نہ سمجھتا تو ہر نماز کے وقت
انھیں مسواک کا حکم دیتا۔

عن عائشة قالت: اعتم
النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم ذات لیلۃ حتی ذهب
عامۃ اللیل، حتی نام امان
المسجد ثم سرج فصلى
فقال: "لولا ان اشق علی
أمتی. وفی
حدیث عبد الرزاق لولا ان

ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
سے روایت ہے کہ ایک شب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم نے نماز عشا میں اتنی تاخیر فرمائی کہ کافی رات
گزر گئی اور مسجد کے نمازی سو گئے پھر حضور مسجد میں
تشریف لائے اور نماز پڑھائی۔ اس کے بعد فرمایا
کہ "عشا کا وقت (مستحب) یہی ہے اگر میں اپنی
امت پر شاق نہ سمجھتا، اور ایک روایت میں ہے کہ: اگر
میری امت پر یہ تاخیر باعث مشقت نہ ہوتی"

(۱) قرآن شریف، ۱۸۹، البقرة: ۲۔

(۲) صحیح مسلم شریف، ص: ۱۲۸، ج: ۱، باب السواک۔ مجلس البرکات

يُسْقَى عَلَى أُمْتِي. (۱) (تو میں اسی وقت نماز عشا کا حکم دیتا۔)

خصوصی شواہد: یہ وہ آیات و احادیث ہیں جن میں لفظ حاجت کے مترادفات مثلاً ”فقر“ کے ذریعہ اس کی تاثیر کا ذکر ہے۔ یا وہ جزئی احکام و مسائل ہیں جن میں حاجت یعنی حرج و مشقت کی وجہ سے آسانی فراہم کی گئی ہے۔ جیسے مشقت کی وجہ سے ہر نماز یا وضو کے وقت مسواک کا حکم نہیں دیا گیا یا نماز عشا میں زیادہ تاخیر کا عدم استحباب وغیرہ جیسا کہ ابھی بیان ہوا:

(۲) یا جیسا کہ رمضان کی راتوں میں بیویوں سے جماع کی اجازت ارشاد باری ہے:

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ (۲)

روزوں کی راتوں میں اپنی عورتوں کے پاس جانا تمہارے لیے حلال ہوا۔ وہ تمہاری لباس ہیں اور تم ان کے لباس ہو۔ اللہ نے جانا کہ تم اپنی جانوں کو خیانت میں ڈالتے تھے تو اس نے تمہاری توبہ قبول کی اور تمہیں معاف فرمایا تو اب ان سے صحبت کرو۔

ابتدائے اسلام میں بعد نماز عشا بیویوں سے جماع کرنا حرام تھا جو امت کے لیے حرج و مشقت کا باعث ہوا، اس آیت کریمہ میں حرمت کا یہ حکم منسوخ فرما کر آسانی عطا کر دی گئی۔

یہ حاجت کی حجیت کی جزئی دلیل ہے۔

(۳) سورہ توبہ میں زکاۃ کے حق داروں کو آٹھ اصناف میں تقسیم کیا گیا ہے جن میں سے اکثر کا استحقاق بر بنائے فقر ہے۔ ارشاد باری ہے:

(۱) صحیح مسلم شریف، ص: ۲۲۹، ج: ۱، باب وقت العشاء و تاخیرھا۔

(۲) قرآن شریف، ۱۸۷، البقرة: ۲۔

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ط فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ ط (۱)

زکوٰۃ تو انھیں لوگوں کے لیے ہے: محتاج اور
نرے نادار اور جو اسے تحصیل کر کے لائیں اور
جن کے دلوں کو اسلام سے الفت دی جائے
اور گردنیں چھڑانے میں اور قرض داروں کو
اور اللہ کی راہ میں اور مسافر کو۔ یہ ٹھہرایا ہوا
ہے اللہ کا اور اللہ علم و حکمت والا ہے۔

(الف) اس آیت کریمہ میں زکوٰۃ کے حق داروں میں سب سے پہلے فقیر کا ذکر کیا گیا ہے کیوں کہ فقر محتاجی اکثر مصارف زکوٰۃ کے حق دار ہونے کے لیے شرط ہے: (۲)

قَدَمَهُ لَأَن الْفَقْرَ شَرْطٌ فِي جَمِيعِ الْأَصْنَافِ إِلَّا الْعَامِلَ وَالْمَكَاتِبَ وَابْنِ السَّبِيلِ (۳)

فقیر کو پہلے اس لیے بیان کیا کہ سوائے عامل
و مکاتب و مسافر کے محتاجی تمام مصارف
زکوٰۃ میں شرط ہے۔

نیز رد المحتار میں ہے:

(۱) قرآن شریف، ۶۰، التوبة: ۹۔

(۲) فقیر: وہ ہے جس کے پاس ادنیٰ چیز ہو اور جب تک اس کے پاس ایک وقت کے لیے کچھ ہو اس کو سوال حلال نہیں۔ مسکین: وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو وہ سوال کر سکتا ہے۔ عاملین: وہ لوگ ہیں جن کو امام نے صدقے تحصیل کرنے پر مقرر کیا ہو۔ انھیں امام اتنا دے جو ان کے اور ان کے متعلقین کے لیے کافی ہو۔ رقاب: اس سے مراد یہ ہے کہ جن غلاموں کو ان کے مالکوں نے مکاتب کر دیا ہو اور ایک مقدار مال کی مقرر کر دی ہو اس قدر وہ ادا کریں تو آزاد ہیں ان کو آزاد کرانے کے لیے مال زکوٰۃ دیا جائے۔ قرض دار: جو بغیر کسی گناہ کے بتلائے قرض ہوئے ہوں اور اتنا مال نہ رکھتے ہوں جس سے قرض ادا کریں انھیں ادائے قرض میں مال زکوٰۃ سے مدد دی جائے۔ اللہ کی راہ: میں خرچ کرنے سے مراد بے سامان مجاہدین اور نادار حاجیوں پر صرف کرنا ہے۔ ابن سبیل: سے وہ مسافر مراد ہیں جن کے پاس مال نہ ہو۔ (خزانة العرفان)

(۳) رد المحتار، ص: ۶۴، ج: ۲، اول باب المصروف۔

قوله: (لا يملك نصاباً) قَيْدٌ به لأن
الفقر شرط في الأصناف كُلِّهَا إِلَّا
العامل. وابن السبيل إذا كان له في
وطنه مال بمنزلة الفقير. بحر اه. (۱)
فقروا احتياج سوائے عامل کے تمام
اصناف زکاة میں شرط ہے اور مسافر
کے وطن میں مال ہو تو وہ فقیر کے
درجے میں ہے۔ (بحر الرائق)
ہدایہ میں ہے:

وَبِعِلَّةِ الْفَقْرِ صَارَ وَاجِبًا
مَصْرَافٌ. (۲)
محتاجی کی علت کی وجہ سے ہی یہ مصارف زکاة
مصارف ہوئے ہیں۔

وَالْفُقَرَاءُ هُمُ الْمَصْرَافُ. (۳)
اور فقرا ہی تو مصارف ہیں۔
احکام القرآن میں ہے:

وَجَمِيعٌ مِّنْ يَّأْخُذُ الصَّدَقَةَ مِنْ
هَذِهِ الْأَصْنَافِ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ
صَدَقَةً بِالْفَقْرِ وَالْمَوْفِقَةُ قُلُوبُهُمْ
وَالْعَامِلُونَ عَلَيْهَا لَا يَأْخُذُ وَنَهَا
صَدَقَةً وَإِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ لِقَوْلِ
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَمَرْتُ أَنْ آخُذَ الصَّدَقَةَ مِنْ
أَغْنِيائِكُمْ وَأَرُدَّهَا فِي فَقَرَائِكُمْ.
فَبَيَّنَ أَنَّ الصَّدَقَةَ مَصْرُوفَةٌ إِلَى
الْفُقَرَاءِ، فَذَلِكَ عَلَى أَنَّ أَحَدًا
جتنے مصارف زکوة میں ہیں سوائے
مؤلفۃ القلوب اور عامل کے سبھی فقر و
محتاجی کی وجہ سے زکوة لیتے ہیں۔
دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم نے ارشاد فرمایا ”مجھے حکم دیا گیا ہے
کہ میں تمہارے اغنیاء سے زکوة لے کر
تمہارے فقرا میں تقسیم کر دوں۔“
تو سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بیان فرما
دیا کہ صدقہ فقرا پر صرف کیا جائے گا اور یہ
اس بات کی دلیل ہے کہ زکوة کوئی بھی

(۱) رد المحتار، ص: ۶۷، ج: ۲، باب المصروف من كتاب الزکوة.

(۲) ہدایہ، ص: ۱۸۵، ج: ۱، باب من يجوز دفع الصدقات اليه.

(۳) ہدایہ، ص: ۱۸۷، ج: ۱، باب من يجوز دفع الصدقات اليه.

لا یاخذھا صدقۃ الا بالفقر وانَّ
الا صناف المذکورین انما
ذکروا بیانا لأسباب الفقر اهـ (۱)
شخص فقر محتاج ہی کی وجہ سے لے گا، اور
قرآن حکیم میں مذکور اصناف اسباب فقر
کے بیان کے لیے ذکر کیے گئے ہیں۔

اور فقیر اسے کہتے ہیں جو محتاج ہو، نہ کہ مضطر۔ دونوں کی واضح پہچان یہ ہے کہ
حاجت شدید ہو اور سوائے مُردار یا لحم خنزیر وغیرہ خباثت کے کھانے کے کوئی اور چارہ
کار نہ ہو تو مضطر ہے اور اگر حاجت اتنی شدید نہ ہو یا ان خباثت و محرمات کے سوا بھی
چارہ کار ہو تو محتاج ہے۔ اب یہ احتیاج زیادہ ہو تو مسکین ہے ورنہ فقیر، اور بہر حال یہ
فقر و احتیاج درجہ حاجت میں ہے، نہ کہ درجہ ضرورت میں، کہ درجہ ضرورت میں
ہو تو بندہ مضطر ہو جائے۔ اس کی وضاحت کے لیے امام ابو بکر رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ
علیہ کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

عن ابن عباس ان النبی صلی
اللہ علیہ وسلم حین بعث
معاذاً إلی الیمن قال له
أخبرهم ان اللہ قد فرض
علیہم صدقة تؤخذ من
اغنیائہم وترد الی فقرائہم.
و روی الاشعث عن ابن ابی
جحیفۃ عن ابیہ ان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم بعث
ساعیاً علی الصدقة فامرہ ان

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی
کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ
بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن بھیجتے
وقت یہ ہدایت فرمائی تھی کہ ان سے تم یہ بتا
دینا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی
ہے جو ان کے مال داروں سے وصول کی
جائے گی اور ان کے فقیروں میں تقسیم
کر دی جائے گی۔

اور اشعث ابن ابو جحیفہ سے روایت کرتے
ہیں کہ حضرت ابو جحیفہ نے بیان فرمایا کہ

(۱) احکام القرآن، للامام ابی بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی رحمۃ اللہ
تعالیٰ، ص: ۳۳۰، ج: ۴۔ قبیل باب الفقیر الذی یجوز أن یُعطى من الصدقة.

یاخذ الصدقة من اغنيائنا
فيقسّمها في فقرائنا.

میں کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک
عامل کو جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرنے
کے لیے بھیجا تو اسے یہ حکم دیا کہ وہ ان
کے مال داروں سے زکوٰۃ وصول کرے
اور ان کے فقیروں میں تقسیم کر دے۔

فلما جعل النّبيّ صلي الله عليه
وسلم الناس صنفين فقراء و
أغنياء او جب أخذ الصدقة من

ان احادیث میں غنی اور فقر کے درمیان کوئی
تیسرا نہیں ہے اور غنی اسے کہتے ہیں جو دو سو
درہم چاندی کا مالک ہو تو جو شخص اس سے کم
کا مالک ہو گا وہ فقیر ہے جس کے لیے زکوٰۃ
لینا جائز ہے۔ اور جب تمام فقہاء کا اس امر
پر اتفاق ہے کہ جس کے پاس صبح و شام
کے کھانے بھر سے کم کھانا ہو اس کے لیے
زکوٰۃ حلال ہے تو معلوم ہو گیا کہ زکوٰۃ کی
اباحت ”ضرورت شرعیہ“ کے تحقق پر
موقوف نہیں ہے۔ جس کی بنیاد پر مُردار
حلال ہو جاتا ہے۔

صنف الاغنياء ورّدّها في الفقراء
لم يبق ههنا واسطة بينهما ولما
كان الغني هو الذي ملك مائتي
درهم. وما دونها لم يكن
مالكها غنياً و جب ان يكون
داخلاً في الفقراء فيجوز له
اخذها. ولما اتفق اجمع على
ان من كان له دون الغداء والعشاء
تحلّ له الصدقة علمنا انها ليست
اباحتها موقوفة على الضرورة
التي تحل معها الميتة. (۱)

اس تفصیل سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو گیا کہ فقرا بوجہ فقر و حاجت زکوٰۃ کے
حق دار ہیں اس کے لیے ضرورت شرعیہ کا تحقق ضروری نہیں۔ مزید وضاحت ہدایہ
کے درج ذیل مسائل سے ہوتی ہے:

ويجوز دفعها الى من يملك أقل
جو شخص نصاب سے کم مال کا مالک ہو اسے

(۱) احکام القرآن، للامام ابی بکر احمد بن علی الرازی الجصاص، ص: ۳۳۱، ج: ۴۔

باب الفقير الذي يجوز أن يُعطى من الصدقة.

من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا، لأنه فقير والفقراء هم المصارف ولأن حقيقة الحاجة لا يُوقف عليها قادير الحكم على دليلها وهو فقد النصاب. اهـ (۱)

زکوٰۃ دینا جائز ہے اگرچہ وہ صحت مند ہو اور مال کما سکتا ہو کیوں کہ وہ فقیر ہے اور فقرا ہی مصارف زکوٰۃ ہیں۔ اور اس لیے بھی کہ حقیقت حاجت پر آگاہی نہیں ہو سکتی تو اس کی دلیل ظاہر یعنی ملک نصاب کے فقدان پر حکم کا مدار ہوگا۔

ويكره نقل الزكوة من بلد الى بلد الا أن ينقلها الانسان الى قوم هم احوج من اهل بلده لما فيه زيادة دفع الحاجة. (۲)

زکاۃ ایک شہر سے دوسرے شہر بھیجنا مکروہ ہے مگر یہ کہ دوسرے شہر کے ایسے لوگوں کو زکاۃ بھیجے جو اس کے شہر کے فقرا سے زیادہ محتاج ہوں تو یہ مکروہ نہیں کہ یہ زیادہ حاجت پوری کرتا ہے۔

(ب) اور عامل و مسافر کو بھی زکوٰۃ دینے کی اجازت بوجہ حاجت ہی ہے گو ان میں فقر کی علت نہ پائی جائے۔
تنویر الابصار و در المختار میں ہے:

فمصرفه عامل ولو غنيا لانه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كabin السبيل. بحر عن البدائع. (۳)

زکاۃ کا ایک مصرف عامل ہے یعنی مُخَصِّل زکوٰۃ اگرچہ وہ غنی ہو کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو اس کام کے لیے خالی کر رکھا ہے تو وہ بقدر کفایت اجرت کا محتاج ہے اور مال داری وقت حاجت زکوٰۃ سے بقدر کفایت لینے سے مانع نہیں۔ جیسا کہ مسافر کے لیے مانع نہیں۔ ایسا ہی بحر الرائق میں بدائع سے ہے۔

(۱) ہدایہ، ص: ۱۸۷، ج: ۱، باب من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز، مجلس البركات.

(۲) ہدایہ، ص: ۱۸۸، ج: ۱، باب من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز، مجلس البركات.

(۳) تنویر الابصار و در مختار برہامش رد المحتار، ص: ۶۵، ج: ۲، باب المصروف.

عن ابی ہریرۃ مرفوعاً الی
النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم أنه قال: یا امة محمد
والذی بعثنی بالحق لا یقبل
اللہ صدقة من رجل وله قرابة
محتاجون الی صلتہ ویصرفها
الی غیرہم والذی نفسی بیدہ
لا ینظر اللہ الیہ یوم القيامة.
نقلہ فی مجمع الفوائد
معزی اللہ الاوسط اه. (۱)

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی
اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اے امت محمد،
اس ذات جامع کمالات کی جس نے مجھے حق
کے ساتھ مبعوث فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسے
شخص کا صدقہ (زکوٰۃ) قبول نہیں فرماتا جس
کے قرابت دار اس کے صلہ و تعاون کے محتاج
ہوں اور وہ اسے دوسروں پر صرف کرے۔ قسم
اس ذات کی جس کے دست قدرت میں میری
جان ہے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی
طرف نظر رحمت نہیں فرمائے گا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرابت دار محتاج ہو تو دو وجوہ سے زکوٰۃ کا حق دار
ہے ایک تو وہی فقر و احتیاج جس کی بنا پر مختلف اصناف کے لوگ حق دار ہیں۔ دوسری
وجہ قرابت ہے کہ اسے دینے سے صلہ رحمی بھی ہوگی۔

حاجت کا اثر اور دائرہ اثر: فقہ کے جن ابواب میں ضرورت تغیر احکام و
تخفیف احکام کی باعث ہے ان تمام ابواب میں حاجت بھی تغیر احکام و تخفیف احکام
کی باعث ہے۔ فرق یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے قطعی، ظنی ہر قسم کے محظورات و
ممنوعات مباح ہو جاتے ہیں۔ جب کہ حاجت کی وجہ سے صرف وہ ممنوعات مباح
ہوتے ہیں جو ظنی ہوں یعنی حاجت کا دائرہ اثر حرام ظنی، مکروہ تحریمی، ترک واجب،
ترک سنت مؤکدہ تک ہے۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”ضرورت مرتبہ فرض میں ہے اور حاجت واجب اور سنن مؤکدہ، تو جس

عضو کا دھونا فرض ہے اس کے ذرے ذرے پر ایک بار پانی بہہ جانا مرتبہ ضرورت میں ہے۔ کہ بے اس کے طہارت ناممکن، اور تثلیث مرتبہ حاجت میں ہے۔ یونہی وضو میں منہ دھونے سے پہلے کی سنن ثلاث کہ یہ چاروں مؤکدات ہیں اور ان کے ترک میں ضرر ”مَنْ زَادَ أَوْ نَقَصَ فَقَدْ تَعَدَّى وَ ظَلَمَ“ (۱)

ہم وضاحت کے لیے ذیل میں کچھ مثالیں پیش کرتے ہیں:

اشباہ میں ہے:

عبادات وغیرہ میں اسباب تخفیف سات ہیں:
پہلا سبب: ”سفر“ ہے اور اس سے وابستہ احکام دو طرح کے ہیں۔

ایک: وہ احکام جو سفر طویل کے ساتھ خاص ہیں جیسے (۱) نماز میں قصر (۲) رمضان شریف کے روزے نہ رکھنا (۳) ایک دن رات سے زیادہ موزے پر مسح کرنا (۴) قربانی کا وجوب ساقط ہونا۔ سفر طویل اونٹ کی چال سے تین دن رات کا اوسط سفر ہے ایسا ہی غایۃ البیان میں ہے۔

دوسرے: وہ احکام جو سفر طویل کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مطلقاً سفر یعنی شہر سے باہر ہونے پر جاری ہو جاتے ہیں جیسے (۵) جمعہ مارنا (۶) عید کی نماز میں شامل نہ ہونا (۷) جماعت نماز سے غیر حاضری (۸) چوپائے پر نفل کی ادائیگی (۹) تیمم کا جواز (۱۰) کسی ایک بیوی کو سفر میں ساتھ رکھنے کے

واعلم أَنَّ أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة. الاول: السفر وهو نوعان. منه: ما يختص بالطويل وهو ثلاثة ايام ولياليها وهو القصر والفطر والمسح أكثر من يوم وليلة و سقوط الاضحية على ما في غاية البيان.

والثاني: مالا يختص به: والمراد به مطلق الخروج عن المصر وهو ترك الجمعة والعیدین، والجماعة والتَّفْلُّ على الدَّابة، و جواز التيمم واستحباب

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۵۹، ج: ۱، رسالہ بارق النور فی مقادیر ماء الطہور رضا اکیڈمی۔

القرعة بین نسائه۔ لیے بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کا انتخاب۔

والثانی: المَرَضُ وَرُخْصُهُ
کثیرة۔ التیمم عند الخوف
من زیادة المرض أو بطوء
ه والتَّخْلُفِ عن الجماعة
مع حصول الفضيلة۔ (۱)

دوسرا سبب: ”مرض“ اس کی رخصتیں کثیر ہیں جیسے
(۱۱) وضو کرنے پر مرض کے بڑھنے یا دیر میں اچھا
ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمم کی اجازت اور (۱۲) جماعت
میں حاضر نہ ہونے کی چھوٹ اس رعایت کے ساتھ
کہ جماعت کی فضیلت حاصل ہوگی۔

نیز اشباہ میں ہے:

واسقط القراءة عن الماموم
بل منعه منها شفقة علی
الامام دفعا للتخليط عنه
ولم يجعل للحج الاركنين
الوقوف وطواف الزيارة
ولم يشترط الطهارة له ولم
يجعل السبعة كُلهَا اركانًا
بل الاكثر. ومن ذلك
الابراء بالظهر في شدة
الحر و ترك الجماعة
للمطر وكذا اسقط ابو
حنيفة عن الأعمى الجمعة
والحج وان وجد قائد ادفعاً

(۱۳) امام کو اختلاط سے بچانے اور اس پر
شفقت کے لیے مقتدی سے قرأت ساقط
کردی، (۱۴) اور حج کے لیے صرف دو رکعت
وقوف عرفہ اور طواف زیارت مقرر کیے (۱۵)
اور وقوف کے لیے طہارت کی شرط نہ رکھی (۱۶)
اور طواف میں ساتوں چکروں کو رکن نہیں کیا بلکہ
اکثر یعنی چار پھیروں کو رکن بنایا (۱۷) اور اسی
نوع سے ہے سخت گرمی میں ظہر کی نماز ٹھنڈی
کر کے پڑھنا (۱۸) اور بارش کی وجہ سے ترک
جماعت (۱۹-۲۰) نابینا کو جمعہ و حج کے لیے
قائد میسر ہو پھر بھی امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ
تعالیٰ علیہ نے دفع مشقت کے لیے اس سے
جمعہ و حج کے ساقط ہونے کا حکم دیا ہے (۲۱) اور

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۹۶، القاعدة الرابعة من الفن الاول۔ المشقة تجلب

للمشقة عنه و عدم وجوب
قضاء الصلوة عن الحائض
لتكررها وسقوط القضاء
عن المغمی علیه اذا زاد
على يوم و ليلة و جوز صلوة
الفرض فی السفينة قاعدا
مع القدرة على القيام
لخوف دوران الراس. (۱)

حائضہ عورت پر نمازوں کی قضا واجب نہیں کہ ہر
روز کی پانچ پانچ نمازیں قضا کرنا مشقت کا
باعث ہے (۲۲) اور بے ہوش کی جب ایک
دن رات سے زیادہ کی نمازیں قضا ہو جائیں تو
اسی دفع مشقت کے لیے اس کے ذمہ سے قضا
معاف ہے (۲۳) اور کشتی میں کھڑے ہو کر نماز
پڑھنے پر چکر آنے کا صحیح اندیشہ ہو تو بیٹھ کر نماز
پڑھنے کی اجازت ہے۔

صاحب اشباہ حضرت محقق ابن نجیم حنفی مصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے قاعدہ
رابعہ: ”المشقة تجلب التيسير“ (مشقت آسانی لاتی ہے) میں مختلف ابواب فقہ
کے ایسے کثیر مسائل شمار فرمائے ہیں جن میں آسانی ”حاجت کے درجے کی مشقت“
کی وجہ سے ہوئی ہے۔ اور بعض مقامات پر تو خود حضرت محقق نے ”حاجت“ کی
صراحت بھی فرمائی ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

ومنه الرد بالعيب
والتحالف والإقالة
والحوالة والرهن
والضمان والإبراء
والقرض والشركة
والصلح والحجر
والوكالة والإجارة
والمزارعة والمساقاة

اور اسی نوع سے ہے (۲۴) بیع میں عیب کی وجہ سے
اسے واپس کرنے کا حق (۲۵) اور مدعی و مدعا علیہ
دونوں کا قسم کھانا (۲۶) اور بائع اور مشتری کا بیع کو
فسخ کر دینا (۲۷) اور اپنے ذمہ کا دین دوسرے
کے حوالے کر دینا (۲۸) اور رہن (۲۹) اور ضمان
(۳۰) اور اپنے حق سے بری کر دینا (۳۱) اور
قرض (۳۲) اور شرکت (۳۳) اور صلح (۳۴)
اور وکالت (۳۵) اور اجارہ (۳۶) اور حاجت کی

علی قولہما المفتی بہ وجہ سے صاحبین کے مذہب مفتیؒ یہ پر مزارعت
للحاجة. (۱) (۳۷) اور درختوں کو بٹائی پر دینے کا معاملہ۔

یہ چند مسائل ہیں جن میں اصل احکام پر بھی عمل ممکن ہے اگر یہ سہولتیں نہ
ہوتیں تو بھی اصل احکام پر عمل ہو سکتا ہے۔ بلکہ بہت سے امور میں ہزار ہا مقامات پر
ہوتا بھی ہے مثلاً خیارعیب، اقالہ، ابراء، مزارعت، مساقاة کو عمل میں لائے بغیر بھی
کاروان حیات پیہم رواں دواں ہے اور بہر حال ان مسائل میں مشقت کی حیثیت
ضرورت و اضطرار کے درجے میں نہیں بلکہ صرف حاجت کے درجے میں ہے۔

حاجت کی تاثیر موارد و نصوص و اجماعی مسائل کو بھی عام ہے:
پھر حاجت کی یہ تاثیر اجتہادی امور کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ موارد و نصوص اور
اجماعی مسائل کو بھی عام ہے۔

مثال کے طور پر رشوت دینا، لینا نص سے حرام ہے۔ ارشاد باری ہے:
وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ۔ مت کھاؤ۔

نیز ارشاد رسالت ہے:
الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي فِي النَّارِ. (۲) رشوت دینے والا اور لینے والا دونوں جہنمی ہیں۔
مگر اپنا حق ثابت وصول کرنے کے لیے رشوت دینے کی اجازت ہے۔
نماز میں کلام بالا جماع مفسد نماز ہے، اور اس پر نص بھی شاہد ہے مگر اپنی نماز کو

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۰۱، القاعدة الرابعة من الفن الاول۔

(۲) الترغيب والترهيب للمندري، ص: ۱۸۰، ج: ۳، كتاب القضا، مطبع مصطفى

حلبی و مجمع الزوائد للهيثمی ج: ۴، ص: ۱۹۹، كتاب القضا مطبع قدسی۔

والمعجم الصغير للطبرانی، ج: ۱، ص: ۲۸، واتحاف السادة المتقين ج: ۳،

ص: ۸، وكنز العمال، حديث ۷۷-۱۵۔

فساد و کراہت سے بچانے کی حاجت کے پیش نظر مقتدی کو لقمہ دینا جائز ہے۔
چنانچہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

”ہمارے امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک اصل ان مسائل میں یہ ہے کہ بتانا اگرچہ لفظاً قرأت یا ذکر مثلاً تسبیح و تکبیر ہے اور یہ سب اجزاء اذان کا نماز سے ہیں مگر معنی کلام ہے کہ اس کا حاصل امام سے خطاب کرنا اور سکھانا ہوتا ہے یعنی تو بھولا اس کے بعد تجھے یہ کرنا چاہیے۔ پر ظاہر ہے کہ اس سے یہی غرض مراد ہوتی ہے اور سامع کو بھی یہی معنی مفہوم تو اس کے کلام ہونے میں کیا شک رہا۔ اگرچہ صورت، قرآن یا ذکر۔ لہذا اگر نماز میں کسی یحییٰ نامی کو خطاب کی نیت سے یہ آیت کریمہ: ”يٰحَيُّي خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ پڑھی بالاتفاق نماز جاتی رہی حالاں کہ وہ حقیقتاً قرآن ہے۔ اس بنا پر قیاس یہ تھا کہ مطلقاً بتانا اگرچہ بر محل ہو مفسد نماز ہو کہ جب وہ بلحاظ معنی کلام ٹھہرا تو بہر حال افساد نماز کرے گا۔ مگر حاجت اصلاح نماز کے وقت یا جہاں خاص نص وارد ہے ہمارے ائمہ نے اس قیاس کو ترک فرمایا اور بحکم استحسان جس کے اعلیٰ وجوہ سے نص و ضرورت ہے جواز کا حکم دیا لہذا صحیح یہ ہے کہ جب امام قرأت میں بھولے مقتدی کو مطلقاً بتانا روا، اگرچہ قدر واجب پڑھ چکا ہو اگرچہ ایک سے دوسرے کی طرف انتقال ہی کیا ہو کہ صورت اولیٰ میں گو واجب ادا ہو چکا مگر احتمال ہے کہ رکنے، الجھنے کے سبب کوئی لفظ اس کی زبان سے ایسا نکل جائے جو مفسد نماز ہو، لہذا مقتدی کو اپنی نماز درست رکھنے کے لیے بتانے کی حاجت ہے۔“ (۱)

ان مسائل سے یہ امر بھی کھل کر سامنے آ گیا کہ حاجت کے ذریعہ احکام شرعیہ میں تغیر بھی ہوتی ہے جیسا کہ تخفیف ہوتی ہے۔ ہاں نماز کو فساد سے بچانا درجہ ضرورت میں اور کراہت سے بچانا درجہ واجب میں۔

حاجت بمنزلہ ضرورت کی تاثیر: حاجت کی دو قسمیں ہیں: حاجت

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۰۲، ج: ۳، سننی دارالاشاعت، مبارک پور۔

خاصہ، حاجت عامہ۔

حاجت خاصہ: وہ حاجت ہے جو کسی ایک فرد یا ایک نوع کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو۔ جیسے نوع انسانی کے لیے جمعہ و جماعت سے چھوٹ، نوع مسافر کے لیے بھی جمعہ و جماعت سے چھوٹ، نیز دوسری رخصتیں، نوع مقتدی کے لیے لقمہ دینے کی اجازت، محتاج کے لیے سود پر قرض لینے کی اجازت، وغیرہ۔

حاجت عامہ: جو کسی نوع کے لوگوں کے ساتھ خاص نہ ہو، بلکہ وہ کسی صوبے یا ملک یا عامہ بلاد اسلام کے اکثر لوگوں کی حاجت ہو۔ جیسے اجارہ کا جواز، بیع استھنا کا جواز وغیرہ اور بہر حال یہ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً اجارہ بوجہ حاجت جائز ہے۔ لیکن اب بڑے بڑے شہروں میں اس نے ضرورت کی شکل یوں اختیار کر لی ہے کہ اگر اس کے بطلان کا فیصلہ صادر کر دیا جائے تو دنیا کے کروڑوں انسان بے گھر ہو جائیں گے اور لاکھوں تجارتیں و معیشتیں تباہ و برباد ہو جائیں گی۔ اس طرح کی پیچیدگی حاجت خاصہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا جب حاجت خاصہ یا عامہ میں اس طرح کی مشکلات سامنے آئیں جن کے باعث آدمی کو ارتکاب محظور کے لیے مجبور ہونا پڑے تو اس وقت حاجت کو ضرورت کے درجے میں تسلیم کیا جاتا ہے بلفظ دیگر یوں سمجھئے۔

حاجت کے درجے والے امور کبھی حالات کی نزاکت کی وجہ سے ”ضرورت کے درجے“ میں پہنچ جاتے ہیں اور ان کے فوت ہونے سے دین یا جان، یا عقل یا نسب، یا مال فوت ہو جاتا ہے ایسے حالات میں وہ حاجت ضرورت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ بڑے شہروں میں آج اجارے کی یہی حالت ہے۔

صاحب مسلم الثبوت و فوائح الرحموت نے ضرورت اور حاجت کا تعارف کرانے کے بعد خاص طور پر ”حاجت بمنزلہ ضرورت“ کی طرف توجہ مبذول فرمائی، وہ حضرات رقم طراز ہیں:

وثانیہا: حاجة: غیر واصله الی حد الضرورة كالبيع والإجارة والمضاربة إلا قليلا من جزئيات بعض العقود فإنها بفواتها يفوت واحده من الضرورية كاستئجار المُرْضِعة للطفل مثلاً إذ لو لم يُشْرَعَ تَلَفَ نفسُ الولدِ فوصلَ الی ضرورة حفظ النفس وكذا شراء مقدار القوت واللباس يتقی به من الحرّ والبرد وأمثالها لیکن لِقَلَّتْهَا لا تخرج کلیاتُ العقود عن الحاجة. (۱)

حاجية: (کے درجے والے امور) وہ ہیں جو ضرورت کی حد تک نہ پہنچے ہوں جیسے بیع "اجارہ" مضاربت۔ مگر بعض عقود کے چند جزئی مسائل جن کے فوت ہونے سے دین یا جان وغیرہ ضروری مقاصد میں سے کوئی فوت ہو جائے تو وہ "حاجت بمنزلہ ضرورت" ہوں گے۔ جیسے شیر خوار بچے کے لیے دایہ کا اجارہ، یوں ہی غذا و لباس کی خریداری جس کے باعث مخمصہ اور گرمی و ٹھنڈی سے بچپن لیکن یہ قلیل ہونے کی وجہ سے حاجیہ سے بالکل خارج نہیں ہوتے

(اسی لیے انھیں براہ راست "ضرورت" نہیں کہا جاتا بلکہ "حاجت بمنزلہ ضرورت" سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ن. ر.) اور حاجت جب ترقی کر کے درجہ ضرورت میں پہنچ جاتی ہے تو اس کی تاثیر وہی ہو جاتی ہے جو ضرورت شرعیہ کی ہے اور اس کی تاثیر کے دلائل بھی وہی ہیں جو ضرورت کی حجیت کے بیان میں گزرے۔

صاحب اشباہ نے اس شق پر بھی روشنی ڈالی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"الحاجة تنزل منزلة حاجت عام ہو یا خاص کبھی "درجہ ضرورت" الضرورة عامة كانت او میں پہنچ جاتی ہے (۱) یہی وجہ ہے کہ خلاف خاصة" ولهذا جوزت قیاس اجارے کو جائز قرار دیا گیا (۲) اور اسی

(۱) مسلم الثبوت و فواتح الرحموت، ص: ۲۶۲، ج: ۲، فصل فی العلة.

الاجارة على خلاف
القياس للحاجة، ولذا قلنا:
لا تجوز اجارة بيت بمنافع
بيت لا اتحاد جنس المنفعة
فلا حاجة، بخلاف ما إذا
اختلف و منها ضمان
الدرك جواز على خلاف
القياس ومن ذلك جواز
السلم على خلاف القياس
لكونه بيع المعدوم دفعا
لحاجة المفاليس، و منها
جواز الاستصناع للحاجة
..... وفي القنية والبغية
يجوز للمحتاج الاستقراض
بالربح. (۱)

وجہ سے ہم نے کہا کہ گھر کا اجارہ کسی گھر کی
منفعت کے عوض میں ناجائز ہے کہ جنس منفعت
ایک ہے اور اس کی کوئی حاجت نہیں۔ اس کے
برخلاف اگر یہ اجارہ کسی متاع یا روپے کے
عوض ہو تو جائز ہے کہ اس کی حاجت پائی جاتی
ہے (۳) بیع کی کفالت بصورت استحقاق کا
جواز بھی اسی حالت کی بنا پر ہے (۴) بیع سلم در
اصل بیع معدوم ہے جو ناجائز ہے مگر مفلسوں کی
حاجت کا لحاظ کر کے خلاف قیاس اس کی
اجازت ہوئی (۵) بیع استصناع (فرمائش
کر کے کچھ بنوانا) کا جواز بھی اسی حاجت کی بنا
پر ہے۔ (۶) اور قنیہ و بغیہ میں ہے کہ محتاج کے
لیے سودی قرض لینا جائز ہے۔ (یہاں محتاج
سے مراد وہ شخص ہے جس کی حاجت ”درجہ
ضرورت“ میں ہو۔)

اس عبارت میں ”ضمان درک“ اور ”مسئلہ محتاج“ حاجت خاصہ کی مثالیں ہیں
جو انسانی زندگی سے حد درجہ جڑ جانے کی وجہ سے ضرورت کا درجہ اختیار کر چکی ہیں۔

الْبَلَاءُ وَالْإِسْتِغْنَاءُ وَالْإِسْتِغْنَاءُ وَالْإِسْتِغْنَاءُ

تیسرا باب

عمومِ بلوی

تشریح، اثر و دائرہ اثر

عمومِ بِلَوٰی

تشریح، اثر اور دائرۃ اثر

عمومِ بِلَوٰی بھی اسبابِ تخفیف سے ہے جس کا حرج و مشقت کے ازالہ میں بڑا گہرا اثر ہے اور اس کا دائرۃ اثر بھی خاصا وسیع ہے، جیسا کہ ذیل کے مباحث سے اندازہ ہوگا۔

عمومِ بِلَوٰی کی تشریح: لغوی حیثیت سے: عمومِ بِلَوٰی کا لفظی معنی ہے: عام مشقت، آزمائش، امتحان، سب کا یا اکثر کا مشقت میں پھنس جانا، آزمائش یا امتحان میں مبتلا ہونا۔ یہ دو لفظوں کا مرکب ہے۔ عموم۔ اور۔ بِلَوٰی اس لیے ہم الگ الگ دونوں کے لغوی معانی بیان کرتے ہیں، جن کے مجموعہ سے اس مرکب کی تشریح واضح ہو کر سامنے آجائے۔

عموم: کا لغوی معنی ہے عام ہونا، شامل ہونا، شائع ہونا، افراد کا احاطہ کرنا۔ کہا جاتا ہے: ”عَمَّ الْمَطَرُ الْبِلَادَ“ بارش تمام شہروں میں ہوئی۔

فرید عصر حضرت علامہ سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی مشہور کتاب ”کتاب التعریفات“ میں لکھتے ہیں:

الْعُمُومُ فِي الْبَلَاغَةِ عِبَارَةٌ عَنْ
إِحْاطَةِ الْأَفْرَادِ، لُغَةً اهـ (۱)
عموم کا لغوی معنی ہے افراد کا احاطہ کرنا، افراد کو شامل ہونا۔

قرآن حکیم کی لغت مفردات میں ہے:

الْعُمُومُ هُوَ الشُّمُولُ. وَ ذَلِكَ
بِاعْتِبَارِ الْكَثْرَةِ. وَيُقَالُ عَمَّهُمْ
عموم کا معنی شمول ہے اور یہ کثرت کے اعتبار سے ہے، کہا جاتا ہے عمّ عموماً:

كُذِّبُوا وَعَمَّهٖم بِكُذَّاءٍ عَمَّا وَعُمُومًا
والْعَامَّةُ سُمُّوا بِذَلِكَ لِكَثْرَتِهِمْ وَ
عُمُومِهِمْ فِي الْبَلَدِ. (۱)

شامل ہوا۔ کسی شہر کے تمام لوگوں کو عامہ کہا
جاتا ہے کہ وہ اپنی کثرت کی وجہ سے شہر
میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔

کتب اصول فقہ مثلاً نور الانوار، اصول الشاشی، حسامی، توضیح تلوح، مسلم
الثبوت وفواتح الرحموت وغیرہ میں بھی عموم کا معنی ”شمول و تناول“ ہی بتایا ہے۔
مسلم الثبوت وفواتح الرحموت کے کلمات یہ ہیں:

الْعُمُومُ لُغَةً وَ عَرَفًا لِمُطْلَقِ
الْشُّمُولِ كَعُمُومِ الْمَطَرِ لِلْبِلَادِ
وَالصَّوْبِ لِلْسَّامِعِينَ. (۲)

عموم کا معنی لغت اور عرف میں مطلقاً شمول
ہے جیسے شہروں کے لیے بارش کا اور سامعین
کے لیے آواز کا عموم و شمول۔

نور الانوار میں ہے:

أَمَّا الْعَامُ: فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا
عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ اه. (۳)

عام: وہ لفظ ہے جو افراد کو ایک ساتھ مجموعی طور پر
شامل ہو (نہ کہ علی سبیل البدل باری باری کر کے)۔
اور ”بلوی“ یا ”بلیۃ“ کا معنی ہے مشقت، آزمائش، امتحان، مصیبت، غم،
تکلیف جیسا کہ کتب لغت میں اس کی صراحت ہے، مثلاً:
قرآن حکیم کی معتمد لغت المفردات میں ہے:

بَلَى: يُقَالُ بَلَى الثَّوبُ بَلًى وَبَلَاءٌ
خَلَقَ. وَمِنْهُ لِمَنْ قِيلَ سَافِرٌ بَلَاءٌ
سَفَرٌ أَوْ أَبْلَاءُ السَّفَرِ. وَبَلَوْتُهُ:
أَخْتَبَرْتُهُ كَأَنِّي أَخْلَقْتُهُ مِنْ كَثْرَةِ
اِخْتِبَارِي لَهُ. وَسُمِّيَ الْغَمُّ بَلَاءً

بلی: کہا جاتا ہے ”بلی الثوب بلاء“ کپڑا
بوسیدہ ہوا۔
بلأه سفر: سفر نے تھکا دیا۔
بلوته: میں نے اسے جانچا گویا کہ میں نے
اسے بار بار جانچ کر تھکا دیا، اور غم

(۱) المفردات فی غریب القرآن، ص: ۳۴۶

(۲) مسلم الثبوت و فواتح الرحموت، ص: ۲۵۸، ج: ۱، مسئلہ: العموم حقیقۃ فی اللفظ

(۳) نور الانوار، ص: ۷۱، مبحث العام، مجلس برکات۔

من حیثُ أَنَّهُ يُبْلَى الْجِسْمُ. وَسُمِّيَ التَّكْلِيفُ بَلَاءً مِنْ أَوْجِهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ التَّكْلِيفَ كُلَّهَا مُشَاقٌّ عَلَى الْأُبْدَانِ فَصَارَتْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ بَلَاءً. وَالثَّانِي: أَنَّهَا اخْتِبَارَاتٌ وَلِهَذَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ) (۱) معجم الوسيط میں ہے:

کو بلاء: اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ وہ جسم کو گھلا دیتا ہے اور تکلیف کو کئی وجہ سے بلاء کہا جاتا ہے ایک تو اس وجہ سے کہ تمام طرح کی تکالیف بدن پر مشقت ہیں، دوسرے اس وجہ سے کہ یہ تکالیف اختبارات ہیں، یعنی جانچ و آزمائش۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ عزوجل نے ارشاد فرمایا: ”اور ضرور تمہیں وہ جانچیں گے۔ یہاں تک کہ دیکھ لیں تمہارے مجاہدین اور صابریں کو۔“

(بَلَاءٌ) - بَلَّوْا، وَبَلَاءٌ: اخْتَبَرَهُ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: (وَنَبْلُوَكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً) (۲) وَ- السَّفَرُ فَلَانًا وَغَيْرُهُ: اِغْيَاءُ أَشَدَّ الْاِغْيَاءِ.

آزمایا، امتحان لیا، اور قرآن عزیز میں ہے: ”اور ہم تمہاری آزمائش کرتے ہیں برائی اور بھلائی سے جانچنے کو۔“ خوب تھک گیا، عاجز ہو گیا۔

(بَلَى) الثَّوْبُ - بَلَى، وَبَلَاءٌ: رَثٌ. وَالْدَّارُ وَنَحْوُهَا: فَنِيَتْ. (أَبْلَى) فِي الْأَمْرِ: اجْتَهَدَ فِيهِ وَبَالِغٌ - وَفَلَانًا: اخْتَبَرَهُ. وَيُقَالُ: أَبْلَاهُ عُذْرًا: اجْتَهَدَ فِي الْاِعْتِذَارِ

کپڑا بوسیدہ ہو گیا، گھر نیست و نابود ہو گیا (بوسیدہ ہونا، فنا ہونا، نیست و نابود ہونا) پوری کوشش کرنا، کامل جدوجہد کرنا۔ آزمانا کہا جاتا ہے: أَبْلَاهُ عُذْرًا کسی سے خوب معذرت کی یہاں تک کہ وہ

(۱) المفردات فی غریب القرآن، ص: ۶۱۔

(۲) قرآن مجید: ۳۵، سورة الانبیاء: ۲۱۔

راضی ہو گیا۔

الیہ حتی رَضِیَ.

اَبْلَى الثَّوْبُ: بوسیدہ کر دیا۔

وَالثَّوْبُ: اُخْلِقَهُ.

لحاظ کرنا، اہمیت محسوس کرنا۔

(بَالِی) فَلَانَا وَبِه: اہتم بہ.

بوسیدہ کرنا، تھکا دینا۔

(بَلَّی) الثَّوْبُ وَنَحْوَهُ: اُخْلِقَهُ وَ-

السَّفَرُ فَلَانَا وَغَيْرُهُ: اَتَعَبَهُ

وَنَهَكَهُ.

تجربہ کرنا، پہچاننا۔

(اِتَّلَاهُ): جَزَبَهُ وَعَرَفَهُ.

مصیبت جو کسی انسان پر اس لیے اترے

(اَلْبَلَاءُ): المِصْنَةُ تنزل بالمرء

کہ اسے جانچا جائے۔ غم، حزن، سخت،

لِيُخْتَبَرَبِهَا وَ- الغم والحزن وَ-

مشقت سخت کوشش۔

اَلْجَهْدُ الشَّدِيدُ فِي الْأَمْرِ.

مصیبت، آزمائش۔

(اَلْبَلَوُی) البلاء.

سخت بوسیدہ۔

(اَلْبَلِیُّ): الشَّدِيدُ اَلْبَلِی.

مصیبت۔ وہ اونٹنی جسے زمانہ جاہلیت

(اَلْبَلِیَّةُ): البلاء وَ- فی الجاہلیة:

میں اس کے مالک کی قبر کے پاس باندھ

لِلنَّاقَةِ یَمُوتُ صَاحِبُهَا فَتُحْبَسُ عَلٰی

دیتے تھے یہاں تک کہ وہ مرجاتی۔ جمع:

قبرہ حتی تموت (ج) بَلَایَا. (۱)

بلایا۔

محنت، مشقت، امتحان، آزمائش، مصیبت، انتہا کو پہنچ جائے تو ضرورت ہے
ورنہ کم از کم حاجت ضرور ہے۔ یوں ہی محنت و مشقت وغیرہ سے بچنا اختیاری بھی
ہو سکتا ہے اور اضطراری یعنی غیر اختیاری بھی۔ درج بالا معانی کے پیش نظر لفظ بلوی
ضرورت، حاجت، اختیاری، غیر اختیاری سب کو عام ہے۔

فنا ہونا، نیست و نابود ہونا، عاجز ہونا: یہ معنی اضطرار و ضرورت کے مفہوم پر

دلالت کرتا ہے، ان معانی کے لحاظ سے بلوی غیر اختیاری و ضروری امور کے ساتھ خاص ہوگا۔

”اوٹنی جسے زمانہ جاہلیت میں اس کے مالک کی قبر کے پاس باندھتے اور بے چارہ پانی کے رکھتے، یہاں تک کہ مرجاتی“ یہ معنی سخت عجز و اضطرار کی عکاسی کرتا ہے۔
لسان العرب میں ہے:

بَلَا - بَلَوْتُ الرَّجُلَ بَلَوًا وَ بَلَاءً وَابْتَلَيْتُهُ: میں نے اسے جانچا، اس کا
اِخْتَبَرْتُهُ - وَبَلَاهُ يَبْلُوهُ بَلْوًا: اذا جَرَبْتُهُ امتحان لیا، تجربہ کیا۔
وَ اِخْتَبَرْتُهُ. وَ اِلِسْمُ: الْبَلْوَى وَ الْبَلُوءُ وَ الْبَلِيَّةُ اسم بلوی، بِلُوهُ، بِلِيَّة۔ بَلِيَّة،
وَ الْبَلِيَّةُ وَ الْبَلَاءُ وَ الْجَمْعُ الْبَلَايَا. (۱) اور بتلا ہے اور جمع بتلایا ہے۔

امتحان میں مشقت کا معنی پایا جاتا ہے، اور یہ بہر حال ایک عام مفہوم ہے جس میں اختیاری، غیر اختیاری تمام امور شامل ہیں۔ اس کے سوا دوسرے معانی بھی لسان العرب میں بیان کیے گئے ہیں مگر وہ سب المعجم الوسيط سے اوپر نقل ہو چکے۔
فقہاء کے عرف میں بَلَا کا لفظ حرام میں پھنسنے کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔
ہدایہ میں ہے:

ذَلَّتِ الْمَسْئَلَةُ عَلَى أَنَّ الْمَلَاهِي يَهْدِيهِ
كُلُّهَا حَرَامٌ - وَ كَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ
حَنِيفَةَ "أَبْتَلَيْتُ" لَآنَ الْاِبْتِلَاءِ
يَكُونُ بِالْمَحْرَمِ اه. (۲)
یہ مسئلہ اس امر کی دلیل ہے کہ سارے لہو و لعب حرام ہیں، یوں ہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا یہ ارشاد بھی کہ "میں مبتلا ہو گیا" کیوں کہ ابتلا حرام میں ہوتا ہے۔

اب عموم اور بلوی دونوں کے معانی کو یکجا کیجیے تو عموم بلوی کی تشریح یہ سامنے آئے گی: عام مشقت، مصیبت، تکلیف، سب کا مشقت میں پھنس جانا، حرام میں مبتلا ہونا، آزمائش سے دوچار ہونا، ہلاکت کے دہانے پر پہنچ جانا، عاجز آ جانا۔ یہ مفہوم اس کی فقہی تعریف میں بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ آئندہ سطور سے عیاں ہوگا۔

(۱) لسان العرب، ص: ۱۰۳، ج: ۱، دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

(۲) ہدایہ، ص: ۴۳۹، ج: ۴، کتاب الکراہیۃ، مجلس البرکات۔

عموم بلوئی کی تشریح: فقہی حیثیت سے: اس بے مایہ کو عموم بلوئی کی تعریف کتب فقہ میں نہ ملی، اس لیے اس کے تعلق سے فقہی جزئیات اور فقہاء کے ارشادات کو سامنے رکھ کر اس کی تشریح کی کوشش کی ہے۔ مثلاً: کتاب الطہارۃ کا ایک مسئلہ ہے کہ غیر ماکول اللحم پرندے کی بیٹ امام اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے کیوں کہ اس میں عموم بلوئی پایا جاتا ہے۔ مگر صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں عموم بلوئی متحقق نہیں کیوں کہ عموم کے لیے ”کثرت ابتلاء“ چاہیے جو یہاں مفقود ہے۔ چنانچہ تبیین الحقائق میں ہے:

ووجه التغلیظ انه لا تكثر اصابته اه. (۱)

اس کے تحت حاشیہ امام شمس میں ہے:

ای فلا یکون فیہ بلوئی اه. (۲)

مغلطہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زیادہ تر بیٹ لوگوں کے اوپر نہیں گرتی اس لیے اس میں بلوئی و حرج نہیں۔

اس عبارت کے مفہوم مخالف سے یہ معلوم ہوا کہ عموم بلوئی کے لیے یہ ضروری ہے کہ ”محظور میں ابتلا کثرت سے ہونا چاہیے۔“ فتح القدیر میں ہے:

لأنها (أی البلوی) إنما تتحقق باغلبية عسر الإنفكاك. (۳)

عموم بلوئی کا تحقق محض وہاں ہوتا ہے جہاں عام طور سے محظور سے بچنا دشوار ہو۔

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

ایک: یہ کہ عموم بلوئی صرف وہاں متحقق ہوتا ہے جہاں محظور شرعی سے بچنا دشوار ہو۔

(۱) تبیین الحقائق، ص: ۲۰۴، ج: ۱، باب الانجاس، برکات رضا پور بند گجرات۔

(۲) حاشیہ تبیین الحقائق، ص: ۲۰۴، ج: ۱، باب الانجاس، برکات رضا پور بند گجرات۔

(۳) فتح القدیر، ص: ۱۷۹، ج: ۱، باب الانجاس و تطہیرھا پاکستان۔

دوسرے: یہ کہ یہ دشواری نادر نہ ہو، بلکہ اغلب ہو، یعنی زیادہ تر پائی جاتی ہو۔
فقہائے کرام کے دوسرے ارشادات سے بھی یہی افادات واضح ہو کر سامنے آتے ہیں جیسا کہ آنے والے جزئیات اس کے شاہد ہیں۔

اور یہ حقیقت تو سب پر عیاں ہے کہ صرف عوام کا لانعام کا ابتلا کوئی چیز نہیں، ورنہ عوام کا ابتلا بہت سے معاصی میں ہوتا ہے مگر وہ قطعی معتبر نہیں۔ مثلاً: سجدے میں انگلیوں کا پیٹ نہ لگنا، غسل میں ناک کے نرم بانسے تک پانی نہ چڑھانا، داڑھی منڈانا، نماز نہ پڑھنا، غلط قرأت کرنا وغیرہ۔

عموم بلوئی کی تعریف: اس تفصیل کی روشنی میں عموم بلوئی کی تعریف یہ ہوئی: ”وہ حالت و کیفیت جس کے باعث عوام و خواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا معذریہ یا حرج و ضرر کا سبب ہو۔“

عموم بلوئی کی تعریف اس بے مایہ کو کتب فقہ میں کہیں نظر نہ آئی، لیکن فقہاء کے ارشادات و مواقع اطلاقات سے عموم بلوئی کی جو حقیقت اجاگر ہو کر سامنے آئی وہ یہی ہے۔
عموم بلوئی کا اثر و دائرہ اثر: عموم بلوئی کبھی درجہ ضرورت میں ہوتا ہے اور کبھی درجہ حاجت میں۔ اس لیے جو دائرہ اثر حاجت اور ضرورت کا ہے وہی دائرہ اثر عموم بلوئی کا بھی ہے، تو کچھ خاص امور کو چھوڑ کر یہ بھی عامہ ابواب فقہ میں تخفیف و تغیر حکم کا سبب ہے جس میں عبادات، معاملات وغیرہ بھی شامل ہیں۔

عموم بلوئی کے مسائل: کتب فقہ میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں صرف چند کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

یہ مسائل دو طرح کے ہیں، کچھ تو وہ ہیں جن سے بچنا ممکن نہیں یعنی وہ درجہ ضرورت میں ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن سے بچنا ممکن ہے اور یہ وہ مسائل ہیں جو درجہ حاجت میں ہیں۔

ہم ذیل میں صرف نمونے کے طور پر دونوں کے کچھ شواہد پیش کرتے ہیں۔
وہ مسائل جن میں محظور سے بچنا ممکن نہ ہو: اشباہ میں ہے:

السادس: العُسر و عموم
البلوی: (۱) كالصَّلَاةَ مَعَ نَجَاسَةٍ
المعذر التي تصيب ثيابه و كان
كلما غسلها خرجت. (۲) و دم
البراغيث (۳) والبق في الثوب
وان كثُر (۴) و بول ترشش على
الثوب قدر رؤس الابر (۵)
وطين الشوارع (۶) و اثر نجاسة
عُسر زواله (۷) و بول سنور في
غير اواني الماء، وعليه الفتوى
(۸) و ريق النائم مطلقاً على
المفتى به (۹) و أفواه الصبيان
(۱۰) و غبار السرقين (۱۱)
و من ذلك قولنا بآن النار مُطَهَّرَةٌ
للرؤث و العذرة فقلنا بطهارة
رمادها تيسيراً و إلا لزمَت
نجاسة الخبر في غالب
الأمصار (۱۲) و من ذلك طهارة
بول الخفّاش و خرّه (۱۳)
و ما ترشش على الغاسل من
غسالة الميت ممّا لا يُمكن
الاحتراز عنه (۱۴) و ما رش

اسباب تخفيف سے چھٹا سبب دشواری و
”عموم بلوی“ ہے۔ شریعت طاہرہ اس کی
وجہ سے بھی احکام میں چھوٹ اور آسانی
عطا فرماتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ درج ذیل
چیزوں سے نجاست کا حکم اٹھالیا گیا ہے۔
(۱) معذور کے بدن سے نجاست برابر نکلتی رہتی ہو
کہ جب بھی دھوئے نجاست نکل آئے تو اس کی
نماز نجاست کے ساتھ ہی صحیح ہے۔ (۲-۳)
کپڑے میں پسو اور کھٹل کا خون، اگرچہ زیادہ ہو۔
(۳) سوئی کی نوک کی مقدار کپڑے پر پیشاب کی
چھینٹیں۔ (۵) سرکوں کی کچڑ (۶) نجاست کا اثر
(رنگ، دھبہ وغیرہ) جس کا ازالہ دشوار ہو (۷) اور
قول مفتی بہ پر پانی کے برتنوں کے سوا میں بلی کا
پیشاب (۸) نیز مذہب مفتی بہ پر سونے والے
کے منہ کی رال (۹) اور بچوں کے منہ (۱۰) خشک
پاخانے کا غبار (۱۱) گوہر کی راکھ کو بھی امت کی
آسانی کے لیے پاس۔ و نہ اکثر
شہروں میں روٹی کا ناپاک ہونا لازم آئے گا۔
(۱۲) چمگادڑ کے پیشاب اور بیٹ کی طہارت
بھی اسی نوع سے ہے۔ (۱۳) اور میت کو غسل
دیتے وقت اڑنے والی جھینٹیں جن سے
نہلانے والا بچ نہیں سکتا

به السُّوقِ إِذَا ابْتُلَّ بِهِ قَدَمَاهُ اه (۱۴) اور بازاروں کا چھڑکاؤ جس سے قدم
ملخصاً. (۱) بیگ جائیں۔

(۱۵) بہار شریعت میں ہے:

موزے یا جوتے میں دلدار نجاست لگی جیسے پاخانہ، گوبر، منی تو اگرچہ وہ
نجاست تر ہو، گھر چنے اور رگڑنے سے پاک ہو جائیں گے۔ (۲)
یہ مسلک شیخ مذہب حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ہے جو انھوں نے
بوجہ عموم بلوئی اختیار فرمایا۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

وعن ابی یوسف رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے مروی
انہ اذا مَسَحَہ بِالْأَرْضِ حَتَّى
لَمْ یَبْقَ أَثَرُ النِّجَاسَةِ یَطْهَرُ
لِغُومِ الْبَلَوِیِّ وَاطْلَاقِ
مَا یُرَوِّی وَعَلِیْهِ مَشَائِخُنَا
رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی. (۳)
یہی ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

وعلى قول ابی یوسف اکثر
المَشَائِخُ وَهُوَ الْمُخْتَارُ لِغُومِ
الْبَلَوِیِّ اه. (۴)
اکثر مشائخ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ
علیہ کے قول پر حکم دیتے ہیں اور عموم بلوئی کی
وجہ سے یہی مختار ہے۔

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۹۷، ۹۸، القاعدة الرابعة من الفن الاول، مطبع نول

کشور و ص: ۲۲۸، ۲۲۹، مطبع ادارة القرآن، پاکستان۔

(۲) بہار شریعت، ص: ۱۰۶، ح: ۲، / نجس چیزوں کے پاک کرنے کا طریقہ، قادری بک ڈپو، بریلی شریف

(۳) ہدایہ، ج: ۱، ص: ۵۶، باب الانجاس و تطہیرھا، مجلس البرکات۔

(۴) فتح القدیر، ص: ۱۷۳، ج: ۱، باب الأنجاس و تطہیرھا، پاکستان۔

رد المحتار کے الفاظ ہیں:

وعلى قول الثاني أكثر المشائخ وهو الأصح المختار وعليه الفتوى لعموم البلوى ولا إطلاق حديث أبي داود: "إذا جاء أحدكم في المسجد فليُنظر فإن رأى في نعليه آذى و قدراً فليمسحه وليُصل فيهما" كما في البحر وغيره. (۱)

اکثر مشائخ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول پر ہیں، یہی اصح و مختار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ایک تو عموم بلوئی کی وجہ سے، دوسرے ابوداؤد شریف کی اس حدیث کی وجہ سے کہ "جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اپنے جوتے کو دیکھ لے اگر اس میں نجاست یا کوئی گھن کی چیز لگی ہو تو اسے پونچھ دے اور جوتے پہنے ہوئے نماز پڑھ لے۔" ایسا ہی بحر الرائق میں ہے۔

(۱۶) نماز میں قرأت میں اعرابی غلطی بوجہ عموم بلوئی مفسد نماز نہیں۔

رد المحتار میں ہے:

وقال بعض المشائخ: لا تفسد لعموم البلوى. (۲)

بعض مشائخ نے فرمایا کہ عموم بلوئی کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔

اب اسی پر فتویٰ ہے۔

(۱۷) فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

ولو أن سكة فيها دور لقوم فرمى بعض اصحاب السكة بثلجهم فزلق بها انسان او دابة فهلك قال محمد

گلی میں لوگوں کے مکانات ہیں، انھیں میں سے ایک شخص نے راستہ میں برف ڈال دی جس سے کوئی آدمی پھسل گیا یا کوئی جانور گر کر مر گیا، تو امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا قول

(۱) رد المحتار ص: ۳۳۴، ج: ۱ و ص: ۲۲۶، ج: ۱ اول باب الانجاس۔

(۲) رد المحتار ص: ۲۹۳، ج: ۲، باب ما يفسد الصلوة۔

رحمہ اللہ تعالیٰ: ان لم تکن
السَّكَّةُ نافذة لاضمان فيه وان
كانت نافذة وجب الضمان.
قالوا: هذا جواب القياس.
وفى الاستحسان لا يضمن
لِعُمُومِ الْبَلَوَى كانت السَّكَّةُ
نافذة اولم تكن. (۱)

یہ ہے کہ اگر کوچہ نافذ نہ ہو (لوگوں کا اس
سے گزر نہ ہوتا ہو) تو پھینکنے والے پر ضمان
نہیں ہے اور اگر وہ کوچہ نافذ ہو تو ضمان
واجب ہے۔ علمائے فرمایا کہ یہ جواب قیاسی
ہے اور استحساناً ”عموم بلوی“ کی وجہ سے
ضمان واجب نہیں خواہ کوچہ نافذ ہو یا غیر
نافذ۔ (مولانا ساجد علی مصباحی)

وہ مسائل جن میں محظور سے بچنا ممکن ہو: اشباہ میں ہے:

(۱) ومن هذا القبيل بيع الأمانة
المسمى ببيع الوفاء، جوزة
مشائخ بلخ وبخار اتوسعة.
وبيانه في شرح الكنز من باب
خيار الشرط اه. (۲)

اسی قبیل سے بیع امانت ہے جسے بیع
وفا بھی کہا جاتا ہے، اسے مشائخ بلخ و
بخارا نے آسانی کے لیے جائز قرار
دیا، اس کا بیان شرح کنز باب خيار
الشرط میں ہے۔

واضح ہو کہ بطور بیع عینہ وغیرہ بیع وفا سے بچنا اور اس سے وابستہ فائدہ
حاصل کرنا ممکن تھا۔ اس کی تفصیل کتاب مستطاب ”کفل الفقیہ الفاہم“ وغیرہ
میں ہے۔

(۲) فتاویٰ رضویہ میں تالاب کے اجارے کے بارے میں ہے:
”عامہ کتب میں اس اجارے کو ناجائز و باطل فرمایا اور یہی موافق اصول و

(۱) فتاویٰ قاضی خان، فذل فیما یضمن بإرسال الذآبة علی هامش الفتاویٰ
الهندیة، ص: ۲۴۹، ج: ۳۔

(۱) الأشباہ ص: ۱۰۰، مبحث العسر وعموم البلوی۔ القاعدة الرابعة من الفن الاول:
المشقة تجلب التیسیر۔

قواعد مذہب ہے اور جامع المضمرات میں جواز پر فتویٰ دیا:

فی الدر المختار: جاز اجارة
القناة والنهر مع الماء. به يفتى
لعموم البلوى ومضمرات. انتهى
أما النهر مع الماء فهذا هو
الذى تقتضى القواعد
ببطلان اجارته لأنها
إجارة وَقَعْتُ عَلَى اسْتِهْلَاكِ
عَيْنٍ فاحتاج إلى الاستناد
بعموم البلوى كما جاز
اجارة الظئر مع أنها أيضا
على استهلاك عين.
ولقد أَحْسَنَ إِذْ عُلِّلَ الْإِفْتَاءُ
بِعُمُومِ الْبَلْوَى لَا بِحَصُولِ
الْجَوَازِ بِالتَّبَعِ اهـ. (۱)

در مختار میں ہے کہ نالے اور دریا کا اجارہ
پانی کے ساتھ جائز ہے، عموم بلوئی کی وجہ
سے اسی پر فتویٰ ہے۔ (مضمرات) اور
قواعد مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے
ساتھ دریا کا اجارہ باطل ہو، کیوں کہ یہ
اجارہ پانی تلف کرنے (بہا دینے) پر ہوا
ہے جو فقہ کی زبان میں اسْتِهْلَاكِ
عَيْنٍ ہے اس لیے ضرورت پیش آئی کہ عموم
بلوئی کا سہارا لے کر اسے جائز قرار دیا
جائے جیسے دایہ کا اجارہ بھی استهلاك
عین پر ہی ہوا ہے اور بوجہ عموم بلوئی جائز
ہے۔ صاحب مضمرات نے اچھا کیا کہ عموم
بلوئی کی وجہ سے جواز کا فتویٰ دیا، نہ یہ کہ
جمعاً جائز قرار دیا۔ (ن. ر.)

یہاں مذہب کی خلاف ورزی سے بچنا دو طرح سے ممکن تھا، چنانچہ فتاویٰ
رضویہ کے اسی فتوے میں ہے۔

(الف) ”اور احوط یہ ہے کہ تالاب کے کنارے کی چند گز ”زمین محدود“ معین
کرایے پر دے، اور پانی وغیرہ سے انتفاع مباح کر دے۔ یوں اسے کرایہ اور اسے
پانی، مچھلی جائز طور پر مل جائیں گے:

”فی البزازیة بعد ما قدمنا عنها: والحيلة في الكل ان يستاجر

موضعا معلوما لعطن الماشية ويبيع الماء والمرعى النخ.
(ب) یا زراعت کو کنارے کی زمین اور تالاب جس سے اس زمین کو پانی دیا جائے سب ملا کر کرایے پر دے کہ تالاب کا اجارہ بھی بالنتیج جائز ہو جائے۔

”فی البزازية: لم تصح اجارة الشرب لوقوع الإجارة على استهلاك العين مقصودا إلا إذا اجزأ أو باع مع الأرض فحيثما يجوز تبعاً له.“ (۱)

فتاویٰ بزازیہ میں ہے کہ حصہ آب کا اجارہ درست نہیں ہے، کیوں کہ یہ اجارہ استهلاك عین مقصوداً الا اذا اجزأ او باع مع الارض فحيثما يجوز تبعاً له۔

(۳) چکی مشین کی حرقی کی حیثیت اجرت کی ہے اس طور پر یہ قفیز طمان کے معنی میں ہے اس میں عوام و خواص سبھی مبتلا ہیں اس لیے اس کی اجازت بوجہ عموم بلوئی ہوگی۔

حالاں کہ اس سے بچنا بایں امور پر ممکن ہے کہ آٹے کا مالک اجرت کچھ بڑھا دے یا پہلے ہی گیسوں وغیرہ سے کچھ دے دے۔

(۴) امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ والرضوان کی روایت نادرہ کے مطابق بوجہ عموم بلوئی اب دیہات میں جمعہ جائز ہے۔ فتاویٰ رضویہ جلد سوم میں ایک فتویٰ اسی روایت نادرہ پر ہے۔

حالاں کہ اس سے علما کا بچنا اور زغب کے ذریعہ بہت سے عوام کو بچانا ممکن ہے۔
(۵) فوٹو کھینچنے والے کا مسئلہ بھی بلاشبہ عموم بلوئی کے دائرے میں آچکا ہے کہ عوام الناس کے ساتھ ساتھ اکابر و اصحاب ورع و تقویٰ بھی اس میں مبتلا ہو چکے ہیں۔

مگر اس سے بچنا ممکن ہے یا نہیں یہ اب بصیرت و اصحاب فقہ کے حوالے ہے۔

(۶) حقہ نوشی کے جواز کی ایک وجہ کرم بلوئی ہے۔ چناں چہ مجدد اعظم

فرماتے ہیں:

”بالجملہ عند التحقيق اس مسئلہ (حقہ نوشی) میں دو احکام اباحت کے کوئی راہ نہیں ہے، خصوصاً اگر حالت میں کہ عجماء و غیرہ نامہ مومنین بلاد و بقاع تمام دنیا کو اس سے ابتلا ہے تو عام جواز کا حکم دینا امت مسلمہ کو معاذ اللہ فاسق بنانا ہے۔ جسے ملت حنفیہ سمجھ سہل غراء بیضاء ہرگز وارہ نہیں فرماتی۔“

اقول: ولسنا نحن بهذا ان
عامة المسلمين اذا ابتلوا
بحرام حل، بل الامر ان
عموم البلوى من موجبات
التخفيف شرعاً وما ضاع
الامر الا التسع فاذا
ذلك في مسألة مثل
فيها تخرج انب
صونا
لغيره

میں کہ اسوں اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہے
کہ اگر عام مسلمان کسی حرام میں مبتلا ہو جائیں
تو وہ حلال ہو جاتا ہے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ
”عموم بلوئی“ از روئے شرع باعث تخفیف
ہے۔ اور (یہ مسلم ہے کہ) جس امر میں بھی
تخفیف کی اس میں وسعت پیدا ہوئی ہے۔ لہذا
اگر کوئی اختلافی مسئلہ میں ”عموم بلوئی“
موجبات ہو جائے تو مسلمانوں کو تنگی سے بچانے کے
لیے آسان سوئیں کو ترجیح ہوگی۔ (مولانا
ساجد احسان)

حقہ نوشی کے متعلق اس بلوئی کے بلکہ اخیر میں سے ان مسائل سے یہ بھی
معلوم ہوا کہ عموم بلوئی کے لیے ہر فرد کا ابتلا ضروری نہیں ہے بلکہ اکثر افراد کا ابتلا
بھی کافی ہے۔ کیونکہ اگر ایک شخص کے لیے ہی ابتلا کافی ہو تو پھر تالاب کو اجارے میں
لیتے ہوئے کسی ایک شخص کے لیے ہی کافی ہوتا۔

(۱) زکریا و یحییٰ علیہ السلام علیہما السلام

(۷) در مختار باب الانجاس میں ہے:

وَيَطْهَرُ زَيْتٌ تَنْجَسَ بِجَعْلِهِ ناپاک تیل کو صابن بنا دیا جائے تو وہ پاک
صابوناً. به يفتى للبلوى ہو جائے گا عموم بلوئی کی وجہ سے اسی پر فتویٰ
کتنور رش بماء نجس ہے جسے تنور پر ناپاک پانی کا چھڑکاؤ ہوا تو اس
لاباس بالخبر فيه اه. میں روٹی پکانے میں کوئی حرج نہیں۔

رد المحتار میں ہے:

يدخل فيه كل ما كان فيه یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہے جن کی حقیقت
تغير وانقلاب حقه بغير مكان بدل جائے یا متغیر ہو جائے اور ساتھ ہی ان میں
فيه بلوى عامة. (۱) عموم بلوئی بھی ہو۔

ناپاک تیل کے صابن سے بچنا ناممکن نہیں، علم ہو تو ہر شخص بچ سکتا ہے پھر بھی
عموم بلوئی متحقق ہے۔

عموم بلوئی کی اصل کتاب و سنت سے: کتاب و سنت میں ”عموم
بلوئی“ کی اصل وہ آیات و احادیث ہیں جن میں ”حرج“ کی وجہ سے تخفیف و
رخصت عطا کی گئی ہے۔ اور ”دفع حرج“ کو شریعت کے ”بنیادی اصول“ کا درجہ دیا گیا
ہے۔ عموم بلوئی میں حرج عام ہوتا ہے اور لوگ زیادہ تر مشقت سے دوچار ہوتے ہیں
اس وجہ سے اسے حرج کے بجائے عموم بلوئی کے نام سے موسوم کیا گیا، یعنی یہ حرج عام
کی دوسری تعبیر ہے۔

یوں ہی وہ نصوص بھی اس کی اصل قرار پائیں گی جن میں امت مرحومہ کو اس
لیے تخفیف و آسانی سے نوازا گیا ہے کہ اصل حکم پر لوگ عام طور پر عمل نہ کرتے اور
معاصی میں مبتلا ہوتے، جیسے: (۱) نمازوں کی تعداد میں تخفیف کہ اولاً پچاس وقت کی
نمازیں فرض ہوئی تھیں پھر بتدریج پینتالیس وقت کی نمازیں معاف کر دی

گئیں۔ (۱)۔ (۲) اور جیسے نمازِ عشا کے وقت مستحب میں تقدیم کہ حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ناشائے مطابق اس کا وقت مستحب نصف شب تھا مگر اس وقت میں ادائیگی امت کے لیے شاق اور حرج عام کی باعث تھی، اس لیے آپ نے اس کا حکم نہ دیا۔ (۲)۔ (۳) اور اس طرح کی کثیر احادیث ہیں جن میں امت کو حرج عام سے بچانے کے لیے آسان احکام دیے گئے ہیں۔

خرج اور عموم بلوئی میں فرق: خرج اور عموم بلوئی میں فرق یہ ہے کہ خرج عام ہے اور عموم بلوئی خاص۔ جہاں عموم بلوئی ہوگا وہاں خرج بھی ضرور ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں خرج ہو وہاں عموم بلوئی بھی پایا جائے۔ مختصراً اس کی تشریح یہ ہے کہ عموم بلوئی میں عوام و خواص سب کا عام طور پر مشقت و ضرر میں مبتلا ضروری ہے جب کہ خرج میں کسی ایک فرد کا مشقت و ضرر میں مبتلا ہونا بھی کافی ہے۔ مثلاً آنکھ کے اندر شراب کی ایک بوند پڑ گئی اسے پانی سے پاک کرنے میں ضرر ہے، عورت کی چوٹی مضبوط گندھی ہے تو غسل کے لیے اسے کھولنے میں مشقت ہے اور یہ ضرر و مشقت بلاشبہ ایک مرد خاص کے لیے ہے تو یہاں خرج ہے مگر عموم بلوئی نہیں۔

بلفظ دیگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ خرج کی دو قسمیں ہیں۔

خرج خاص، خرج عام: ”خرج عام“ کو عموم بلوئی کو کہتے ہیں اور ”خرج خاص“ کو ”خرج“ موسوم کرتے ہیں۔ جیسے کہتے ہیں کہ تصور کی دو قسمیں ہیں: تصور فقط، تصور مع موسوم کرتے ہیں۔ تصور فقط کو عام طور سے عرف منطق میں ”تصور“ ہی سے موسوم کرتے ہیں اور تصور مع کا محال لیتے ہیں اور کبھی اسے تصور فقط اور تصور سازج سے بھی کہتے ہیں۔

اعلیٰٰ حضرت بہ الرحمہ کی مراد یہاں خرج سے خرج مطلق ہے جو حاجت و

(۱) صحیحہ ریف، ص: ۹۱، ج: ۱، کتاب الایمان، باب الاسراء۔

(۲) صحیحہ شریف، ص: ۲۲۹، ج: ۱، باب وقت العشاء و تاخیرھا۔

خرج خاص اور خرج عام یعنی عموم بلوئی دونوں کو عام ہے۔ لیے آپ نے یہاں حاجت اور عموم بلوئی کا الگ سے ذکر نہ فرمایا۔

منصوص مسائل میں عموم بلوئی کا اعتبار: امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ عثمان بن علی زلیعی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۷۳۴ھ) فرماتے ہیں: "تمام نص میں عموم بلوئی کا کوئی اعتبار نہیں۔ چنانچہ وہ تبیین الحقائق میں رقم طراز:

ولا اعتبار عنده (ای عند الإمام) امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک
أبی حنیفہ) بالبلوی فی موضع
النص كما فی بول آدمی،
فان البلوی فیہ اعم اه. (۱)
مقام نص میر
جیسے انسان۔
پیدا اب میں عموم بلوئی
ہے، مگر وہ غفوت ہے۔

لیکن امام ابن الہمام کمال الدین حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ مقام نص میں بھی عموم بلوئی معتبر ہے اور یہ نص کا معارضہ رائے سے نہیں ہے بلکہ دراصل یہ نص کا معارضہ نص سے ہے کیوں کہ ابتلائے عام کی وجہ سے خرج پیدا ہو گیا اور خرج نص قرآنی سے مدفوع ہے۔ ارشاد باری ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
حَرَجٍ
اللہ۔ نہ ہمارے اوپر دین میں کوئی تنگی نہ
رکھی۔

امام ابن الہمام کی اصل عبارت یہ ہے:

وما قيل: "إِنَّ الْبَلَوِي لَا يُعْتَبَرُ"
فی موضع النص عنده كبول
الانسان "ممنوع، بل تُعتبر
إذا تحققت (البلوی) لِلنَّصِ
النافي لِلْحَرَجِ وهو ليس
یہ قول کہ مقام نص میں عموم بلوئی کا اعتبار نہیں
جیسے: "انسان کا پیشاب" ناقابل تسلیم ہے،
بلکہ عموم بلوئی متحقق ہو تو مقام نص میں بھی معتبر
ہوگا کہ (اس میں خرج شدید ہے اور) نص
قرآن نے خرج کی نفی فرمادی ہے اور یہ رائے

مُعَارَضَةُ النَّصِّ لِلنَّصِّ وقیاس کے ذریعہ نص سے نص کا معارضہ نہیں
بالرّای. والبلوی فی بول ہے (بلکہ نص صریح خود ہی حرج کو دفع فرماتا
الانسان کرؤس الابر لآنها ہے) اور انسان کے پیشاب میں سوئی کی
انما تتحقّق باغلبیة عُسر نوک کی مانند بوندوں میں ابتلائے عام ہے
الإنفکاک اه. (۱) کیوں کہ زیادہ تر اسے پچنادشوار ہے۔

مجدد اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمة والرضوان بھی ار کے قائل ہیں۔ چناں چہ
آپ نے فتاویٰ رضویہ میں پڑیا کے مسئلہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں:
”پڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریقہ شرعی ثابت بھی ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہندیوں
کو اس کی رنگت میں ابتلائے عام ہے۔“

وعموم البلوی من موجبات اور عموم بلوی اسباب تخفیف سے ہے یہاں تک
للتخفیف حتی من موضع کہ جس چیز کے بارے میں نص قطعی وارد ہے
النص القطعی. اس میں کسی یہ باعث تخفیف ہے۔ (ن. ر.)

نہ کہ محل اختلاف میں جو زمانہ صحابہ۔ عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا
آیا۔ (۲)

تبیین الحقائق میں جہاں امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ بات لکھی ہے
وہیں امام شمس رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے حاشیہ تبیین میں ایک نوٹ لکھ کر ان کی تنقید کی
ہے۔ نوٹ میں انھوں نے امام ابن الہمام کا یہی عبارت نقل کی اور اسے برقرار رکھا،
اور اشباہ میں جو یہ نقل کیا: ”وقال فی باب الأنجاس. ولا اعتبار عنده بالبلوی
فی موضع النص الی۔“

تو اس کے قائل یہی صاحب تبیین امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ہیں۔ اصل

(۱) فتح القدیر، ص: ۱۷۹، ج: ۱، باب الأنجاس وتطہیرھا۔

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۹، ج: ۱، رضا اکیڈمی، ممبئی۔

میں امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی رائے ہو کہ مقام نص میں عموم بلوی کا اعتبار رائے سے نص کتاب و سنت کا معارضہ ہے تو حضرت محقق نے ”بل معتبر للنص النافی للخرج“ فرما کر اس کا ازالہ فرمادیا۔

بات امام محقق کی وزنی ہے اس لیے یہی رائج ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ عموم بلوی کی وجہ سے نص مترک ہو جائے گا، بلکہ اس کی وجہ سے اس کے حکم عمومی میں کچھ تخصیص ہو جائے گی۔ لہذا پیشاب کی نجاست نص سے ثابت ہے تو عموم بلوی کی وجہ سے وہ طہارت میں تبدیل نہ ہوگی البتہ سوئی کی نوک کی مقدار چھینٹیں عفو قرار پائیں گی۔

عموم بلوی حلت و حرمت میں بھی باعث تخفیف ہے: امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

ان عموم البلوی من موجبات التخفيف شرعاً. ولا يخفى على خدام الفقه ان هذا كما هو جارٍ في باب الطهارة والنجاسة كذلك في باب الإباحة والحُرمة. ولذا تراه من مسوغات الإفتاء بعمول غير الإمام الأعظم رضي الله تعالى عنه كما في مسألة الاستحادة وغيرها، بل هو من مجوزات العلماء إلى رواية النواذر على خلاف ظاهر الرواية كما نصوا عليه.

عموم بلوی از روئے شرع باعث تخفیف ہے اور خادم فقہ پر پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ اس طرح طہارت و نجاست کے باب میں اثر نڈاز ہے اسی طرح اباحت و حرمت کے باب میں بھی اثر انداز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عموم بلوی کا شمار ان امور میں ہے جن کی وجہ سے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ہے۔ جیسا کہ مسئلہ مخبرہ وغیرہ میں ہے۔ بلکہ یہ ان میں سے ہے جن کی وجہ سے ظاہر روایت کے خلاف روایات نادری کی طرف میلان جائز ہے۔ جیسا کہ ملانے اس کی

صراحت فرمائی ہے۔

اور علمائے کرام نے بہت سے مسائل حلال و حرام میں اس سے استدلال کیا ہے چناں چہ ”طہریقہ محمدیہ“ اور اس کی شرح ”حدیقہ ندیہ“ میں ہے کہ ہمارے زمانے میں اس قول احوط پر فتویٰ دینا جس پر ائمہ کرام نے دیا ہے ممکن نہیں۔ اسی کو فقہ ابو الیث نے اختیار کیا کہ اگر غالب گمان ہو کہ اس آدمی کا اکثر مال حلال ہے تو اس کا ہدیہ قبول کرنا اور اس کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں۔ اہ ملخصاً۔

شامی میں پھلوں کی بیج کے مسئلہ میں ہے۔ ہمارے زمانے میں ضرورت کا تحقق پوشیدہ نہیں ہے۔ خصوصاً شام کے شہر دمشق میں۔ اور ان کو عادت سے ہٹانے میں حرج ہے۔ اور جس امر میں بھی تنگی آئی اس میں وسعت پیدا ہوئی ہے۔ اور یہ بات ظاہر الروایۃ سے عدول کو جائز قرار دیتی ہے۔ انتہی۔

اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل ہیں جن کا ذکر طویل ہے۔ اس تقریر سے فاضل لکھنوی کے قول سے پیدا ہونے والا وہم دور ہو گیا کہ ”عموم بلوی“ صرف طہارت و نجاست کے باب میں اثر انداز

تشبث العلماء بهذا فی كثير من مسائل الحلال والحرام. الطریقة وشرحها الحدیقة: زماننا هذا لا يمكن الأخذ بالقول الأحوط في الفتوى لندى أفتى بالأئمة وهو ما اختاره الفقيه أبو الليث أنه إن كان في غالب الظن أن أكثر مال الرجل حلال جاز قبول هديته ومعاملته والألا اہ ملخصاً.

وفي رد المحتار من مسألة بيع الثمار: لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا ولا سيما في دمشق الشام وفي نزعمهم عن عادتهم خرج وماضاق الأمر إلا التسع ولا يخفى أن هذا مستوع للعدول عن ظاهر الرواية اہ.

الى غير ذلك من مسائل يكثر عدوها ويطول سردها، فاندفع ما عسى أن يوهم من قول الفاضل اللكنوي أن عموم البلوى إنما يؤثر في باب

الطَّهارة والنَّجاسة، لا فی باب
الحرمة والإباحة صرح به
یوتا ہے، نہ کہ حرمت و اباحت کے باب
میں علمائے کرام نے اس کی صراحت
الجماعۃ اه. (۱)
فرمائی ہے۔ (مولانا ساجد علی مصباحی)

عموم بلوئی سبب اختیاری ہے یا اضطراری: عموم بلوئی سبب اختیاری
بھی ہے اور سبب اضطراری بھی۔ جیسا کہ اس کے لغوی معانی اور اس کے فروع
وجزئیات سے عیاں ہے۔ ابھی جو مسائل پیش ہوئے ہیں وہ بھی اس امر کے شاہد ہیں
کہ عموم بلوئی کے ذریعہ مباح ہونے والے محظور دو طرح کے ہیں۔

ایک تو وہ جہاں محظور سے بچنا ناممکن ہوتا ہے۔

دوسرے وہ جہاں محظور سے بچنا ممکن ہوتا ہے۔

تو جہاں محظور سے بچنا ناممکن ہو وہاں عموم بلوئی اضطراری ہوتا ہے اور جہاں
ممکن ہو وہاں اختیاری ہوتا ہے۔

عموم بلوئی کی تائب کیے شرائط: عموم بلوئی کی تاثیر درج ذیل شرائط
کے ساتھ پائی جاتی ہے۔

(۱) ابتلا کسی ممنوع شرعی میں پایا جائے۔

(۲) عوام و خواص سبھی اس میں مبتلا ہوں۔

(۳) اس سے بچنا سخت حرج و مشقت کا باعث ہو۔

فقہی جزئیات سے ان شرائط پر روشنی پڑتی ہے جن میں سے کچھ گزشتہ سطور
میں پیش کیے گئے ہیں۔ ایک جزئیہ یہاں بھی ملاحظہ فرمائیں۔

در مختار میں نجاست غلیظہ کے شمار میں یہ صراحت ہے:

(وروث و خشی) افاد بہما (لیدار گو بر نجاست ہیں) اس سے یہ معلوم ہوا کہ

نجاست خمر، کل حیوان پرندے کے سوا ہر جانور کا پاخانہ نجاست غلیظہ ہے،

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۳، ج: ۱۰، رسالۃ حقۃ المرجان، کتابہ الاشریۃ۔ رضا اکیڈمی

غیر الطیور وقالوا: مُخَفَّفَةٌ
وفی الشر نبلا لیه: قَوْلُهُمَا
اظهر. وَطَهَرُهُمَا مُحَمَّدٌ
اِخْرًا لِلْبَلَوَى وَبِهِ قَالَ
مالك. (۱)

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نجاست
خفیفہ ہے اور شربلا لیه میں ہے کہ صاحبین کا قول
اظہر ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کے
بعہ بوجہ عموم بلوی پاک قرار دے دیا، یہی قول امام
مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا بھی ہے۔

رد المحتار میں ہے:

(وَطَهَرُهُمَا مُحَمَّدٌ اِخْرًا)
أى اِخْرَ حِينَ دَخَلَ الرَّى
مَعَ الْخَلِيفَةِ وَرَأَى بَلَوَى
النَّاسِ مِنْ امْتِلَاءِ الطُّرُقِ
وَالْخَانَاتِ بِهَا وَقَاسَ
الْمَشَائِخُ عَلَى قَوْلِهِ هَذَا
طِينِ بَخَارَى. فَتَح. (۲)

امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جب خلیفہ ہارون
رشید کے ساتھ شہر ری میں داخل ہوئے اور
دیکھا کہ راستے اور سرائے لید و گوبر سے بھرے
پڑے ہیں اور ان میں لوگوں کا ابتلاے عام
ہے تو آپ نے ان کی طہارت کا حکم صادر
فرمادیا، مشائخ نے ان کے اسی قول پر بخاری
کے کچھ کو بھی قیاس کیا ہے۔ ایسا ہی فتح القدر
میں ہے۔

لید اور گوبر نجاست غلیظہ ہوں یا خفیفہ ناپاک تو بالاتفاق ہیں جس سے آلودہ
ہونا شرعاً ممنوع ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے جب بنفس نفیس مشاہدہ فرمالیا کہ
عوام و خواص سبھی اس آلودگی میں مبتلا ہیں اور اس سے بچنا سخت حرج و مشقت کا باعث
ہے تو آپ نے اس کے پاک ہونے کا حکم صادر فرمادیا اس ایک جزئیے میں غور
فرمائیے تو اس سے تینوں شرائط تاثیر پر روشنی پڑتی ہے۔

سُبْحَانَ اللَّهِ
وَبِحَمْدِهِ

(۱) رد مختار، باب الانجاس۔

(۲) رد المحتار، ص: ۲۳۵، ج: ۱، باب الانجاس۔

تیسرا مقالہ

عرف و تعامل کی تشریح

اثر و دائرہ اثر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمہید

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على حبيبہ سید المرسلین

وعلى آله وصحبه و أزواجه أجمعين.

ارباب علم و دانش کا عرف جسے فطرتِ سلیمہ قبول کرے، شرعاً حجت ہے۔ کتب مذہب میں بے شمار مقامات پر اس کے حجت ہونے، معتبر ہونے اور حکم ہونے کے شواہد ملتے ہیں، مثلاً فقہ حنفی کی معتمد کتاب ذخیرہ میں ہے:

والتَّعَامُلُ حُجَّةٌ يُتْرَكُ بِهِ

الْقِيَاسُ وَيُخَصَّصُ بِهِ الْأَثَرُ. (۱)

تعاقل حجت ہے اس کی وجہ سے قیاس متروک ہو جاتا ہے اور حدیث عام ہو تو خاص ہو جاتی ہے۔

علامہ بیری کی شرح اشباہ میں مبسوط سے ہے:

الثابت بالعرف كالثابت بالنص. (۲)

شرح السیر الکبیر میں ہے:

الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ. (۳)

نیز اسی میں ہے:

الْمَعْرُوفُ بِالْعُرْفِ كَالْمَشْرُوطِ بِالنَّصِّ. (۴)

جو بات عرفاً معلوم ہو وہ نص سے مشروط کی مانند ہے۔

(۱) شرح عقود رسم المفتی، ص: ۹۸ (۲) شرح عقود رسم المفتی، ص: ۹۵

(۳) شرح السیر الکبیر، ص: ۱۹۴، ج: ۱ (۴) شرح السیر الکبیر، ص: ۲۳، ج: ۴

اسی شرح میں ایک مقام پر یہ صراحت ہے:

الْمُطْلَقُ مِنَ الْكَلَامِ يَتَقَيَّدُ
بِدَلَالَةِ الْعُرْفِ. (۱)
مطلق کلام دلالت عرف کی وجہ سے
مقید ہو جاتا ہے۔

عرف کا درجہ حکم اور فیصل کا ہے۔ اس کا ذکر ان الفاظ میں ہے:

الْعَادَةُ تُجْعَلُ حَكْمًا إِذَا لَمْ
يُوجَدِ التَّصَرُّعُ بِخِلَافِهِ. (۲)
عرف و عادت کے خلاف صراحت
نہ ہو تو اسے مختلف اقوال میں حکم و
فیصل قرار دیا جائے گا۔

اشباہ میں ہے:

الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ. (۳)
عادت (اقوال میں نزاع کے وقت) حکم ہے۔

لہذا اگر کسی مسئلے میں دو مختلف اقوال ہوں اور ایک کے بارے میں یہ صراحت
ہو علیہ عمل الیوم۔ اسی پر آج کے زمانے میں عمل ہے، یا یہ صراحت ہو: علیہ عمل
الامة۔ اسی پر امت کا عمل ہے۔ تو فتویٰ اسی قول پر ہوتا ہے، جیسا کہ فتاویٰ خیر یہ اور
شرح عقود رسم المفتی میں اس کا انکشاف کیا گیا ہے۔

خود اصحاب مذہب علیہم الرحمة والرضوان نے کثیر مسائل کی بنیاد عرف و
عادت پر رکھی ہے، جیسا کہ ہدایہ و شروح ہدایہ وغیرہا کے مطالعہ سے عیاں ہے اور فقہا
فرماتے ہیں کہ احکام کے نفاذ میں لوگوں کے عرف و عادت سے صرف نظر کرنا بے شمار
لوگوں پر ظلم کا باعث ہوگا اور اس سے حقوق کثیرہ کا ضیاع لازم آئے گا۔ پھر عرف و
عادت کے بدلنے سے مختلف ادوار میں احکام بھی بدلتے رہتے ہیں، اس لیے عرف و
عادت کی حقیقت، ان کی شرعی حیثیت اور تاثیر و شرائط تاثیر وغیرہ کا عرفان حاصل ہونا
بہت ضروری ہے تاکہ ان کی روشنی میں یہ امتیاز کیا جاسکے کہ رسم و رواج کب شرعاً

(۱) شرح السیر الکبیر، ص: ۱۶، ج: ۴ (۲) شرح السیر الکبیر، ص: ۱۹۸، ج: ۱

(۳) شرح عقود رسم المفتی، ص: ۹۴

عرف و عادت کی شکل اختیار کریں گے اور کب یہ احکام میں حجت ہوں گے۔
 عرف و عادت کا تعلق کبھی قول سے ہوتا ہے، اور کبھی عمل سے۔ اگر کوئی لفظ بول کر اس کا ایک خاص معنی مراد لیا جائے، جیسے ”ٹھنڈا“ بول کر ایک خاص قسم کا مشروب اور ”شراب“ بول کر نشہ آور مشروب مراد لیا جاتا ہے تو اسے ”عرفِ قولی“ کہتے ہیں اور جو عرفِ عمل سے متعلق ہوتا ہے جیسے عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم منانے کا عرف، قیامِ تعظیسی کے ساتھ صلاۃ و سلام پڑھنے کا عرف، اسے ”تعامل“ کہا جاتا ہے، اسی کا دوسرا نام ”عادت“ بھی ہے اور عرف و عادت کے ہی باب سے تلقی بالقبول، شعار، اور توارث بھی ہیں اور یہ سب شرعاً حجت تسلیم کیے جاتے ہیں۔

اب ہم ان فقہی اصطلاحات کی تشریح، ان کی حجیت کے دلائل اور ان کے اقسام و احکام و تاثرات پر گفتگو کے لیے اپنا یہ مقالہ چھ ابواب پر تقسیم کرتے ہیں:

- ۱- عرف و تعامل وغیرہ کی تشریحات۔
- ۲- عرف و تعامل کی حجیت کے دلائل۔
- ۳- عرف و تعامل کے اطلاقات اور ان کی حجیت کے مدارج۔
- ۴- عرف و تعامل کے اقسام اور ان کا اثر و دائرہ اثر۔
- ۵- عرف کا اعتبار عامہ ابواب فقہ میں۔
- ۶- متفرقات۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پہلا باب

مذہب العلموم الاسلامیہ

عرف و تعامل و غیرہ

کی تشریحات

ہم سب سے پہلے عرف، تعامل، عادت، شعار وغیرہ فقہی اصطلاحات کی تشریح کرتے ہیں۔

عرف کے لغوی معانی: عرف یا معروف کا معنی ہے:

(۱) مَا يَتَعَارَفُهُ النَّاسُ. (۱) وہ چیز، جسے لوگ جانتے پہچانتے ہوں۔
یہاں 'ناس' یا 'لوگ' کا لفظ عوام و خواص سب کو عام ہے اور "چیز" سے مراد ہے اچھی چیز۔ کہ بری چیز معروف نہیں، منکر ہوتی ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔
عربی زبان کی مشہور و مستند لغت "لسان العرب" میں ہے:

الْعُرْفُ وَالْمَعْرُوفُ وَاحِدٌ، عُرْفٌ أَوْ مَعْرُوفٌ دَوْنُ أَحَدٍ
ضِدُّ النُّكْرِ. وَهُوَ كُلُّ مَا
تَعْرِفُهُ النَّفْسُ مِنَ الْخَيْرِ وَ
تَبْسَأُ بِهِ، وَتَطْمَئِنُّ
إِلَيْهِ. (۲)

(۲) رواج، چلن، دستور۔ جیسے ارشاد باری ہے:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ
وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (۳)

حضرت ہند بنت عتبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر ان کے مال سے اخراجات لینے کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا تو حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا - إِلَّا بِالْمَعْرُوفِ. نہ لینا مگر دستور کے موافق۔

اس کی تشریح امام اجل حضرت علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ

(۱) عمدة القاری، ج: ۲۱، ص: ۱۹ (۲) لسان العرب، ص: ۲۸۷، ج: ۹ (بیروت)

(۳) ۲۲۳ - البقرہ - ۲

فرمائی، رقم طراز ہیں:

أَيُّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا
تَطْعَمِي، إِلَّا بِالْمَعْرُوفِ
وَهُوَ الَّذِي يَتَعَارَفُهُ النَّاسُ
فِي النِّفْقَةِ عَلَى أَوْلَادِهِمْ
مِنْ غَيْرِ إِسْرَافٍ. اه (۱)

نہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
کہ ابوسفیان کے مال سے نفقہ نہ لینا مگر
جتنا معروف ہو اور معروف سے مراد یہاں
نفقہ کی اتنی مقدار ہے جو لوگ اپنے بچوں کو
بغیر کسی فضول خرچی کے دیتے ہوں اور
اسے باہم جانتے پہچانتے ہوں۔

فتح الباری شرح صحیح بخاری میں ہے:

المراد بالمعروف القدرُ
الَّذِي عُرفَ بِالْعَادَةِ أَنَّهُ
الكفاية. اه (۲)

معروف سے مراد یہاں اتنی مقدار نفقہ
ہے جس کا گزارے کے لیے کافی ہونا
عادۃ معلوم ہو۔

(۳) اصطلاح، تسلیم کردہ امور، جیسے عرف الشَّرع: شریعت کی
اصطلاح، شریعت کی تسلیم کردہ باتیں، عرف النُّحَاة: نحویوں کی اصطلاح، اہل نحو کے
تسلیم کردہ امور۔

غور کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ عرف کے درج بالا تینوں معانی ایک دوسرے
کے موافق ہیں اور ان میں باہم کوئی منافات نہیں، کیوں کہ اپنا رواج، دستور، سب کو
معلوم ہوتا ہے اور اپنی اصطلاح اور تسلیم کردہ باتیں بھی سب جانتے پہچانتے ہیں،
یوں ہی رواج و دستور فی الواقع تسلیم شدہ امور ہی ہوتے ہیں اور کسی بھی قوم کی
اصطلاح کی حیثیت ان کے مابین رواج و دستور کی ہی ہوتی ہے

عرف کی فقہی تعریف و تشریح: اس لیے ان معانی کی روشنی میں عرف
کی تعریف یہ ہوگی:

(۱) عمدة القاری، ص: ۱۹، ج: ۲۱، باب نفقة المرأة اذا غاب عنها زوجها و نفقه الولد

(۲) فتح الباری، ص: ۲۴۹، ج: ۱۲، مکتبہ دار ابی حیان

”ایسا امر جو عام طور پر عوام و خواص کے درمیان اچھا سمجھے جانے کی وجہ سے رائج ہو اور عقولِ سلیمہ اسے تسلیم کرتی ہوں۔“
 ”امر“ کا لفظ قول و فعل دونوں کو عام ہے۔

یہی تعریف علامہ ہبۃ اللہ بیری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے شرح اشباہ میں مُستصفیٰ سے نقل کی ہے، لکھتے ہیں:

”فِي الْمُسْتَصْفَى : الْعَادَةُ وَالْعَرَفُ مَا اسْتَقَرَّ فِي النُّفُوسِ مِنْ جِهَةِ الْعُقُولِ وَتَلَقَّاهُ الطَّبَاعُ السَّلِيمَةُ بِالْقَبُولِ.“ (۱)

مُستصفیٰ میں ہے کہ عادت اور عرف وہ چیز ہے جو نفوسِ انسانی میں عقولِ سلیمہ کے اچھا سمجھنے کی وجہ سے رائج بس جائے اور سلیم طبیعتیں اسے قبول کریں۔

ما استقرّ میں ”ما“ کا لفظ عرفِ قولی و فعلی سب کو عام ہے، کیوں کہ یہاں عرف کا لفظ عَادَة کے مقابل آیا ہے اور عَادَة عرفِ عملی کو کہتے ہیں تو عرف سے مراد عرفِ قولی ہوا۔ اور لفظ ”ما“ سے عرف و عادت دونوں کی تعریف کی جا رہی ہے، اگر لیے وہ عموم پر ہی محمول ہوگا۔

نفوس سے مراد قلوب ہیں اور استقرار کا معنی ہے قرار پکڑنا، جاگزیں ہونا مراد ہے: دل میں اچھی طرح بیٹھ جانا۔ ”مِنْ جِهَةِ الْعُقُولِ“ میں ایک لفظ محذوف ہے، اصل عبارت ہے: ”مِنْ جِهَةِ اسْتِحْسَانِ الْعُقُولِ“ یعنی عقول کے اچھا سمجھنے کی وجہ سے جو امور دلوں میں بیٹھ جائیں، جاگزیں ہو جائیں۔ یہاں استِحْسَان لفظ حدیث پاک ”مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا“ سے ماخوذ ہے۔

یہ قید اس لیے لگائی تاکہ ”مَا اسْتَقَرَّ فِي النُّفُوسِ مِنْ جِهَةِ الْأَهْوَاءِ“ نکل جائیں اور یہ مسلم ہو جائے کہ جو امور خواہشاتِ نفس کی وجہ سے قلوب میں جاگزیں ہوتے ہیں وہ شرعی نقطہ نظر سے عرف و عادت نہیں ہیں۔

(۱) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۱۲، ج: ۲، رسالہ نشر العرف فی بنام فیض الاحکا

مثلاً فواحش و منکرات بکنے کی عادت، بدکاری کی عادت، رہ زنی، چوری، غصب اور کذب و غیبت کی عادت۔ یہ امور فساق و فجار کے قلوب میں رچے بے ہوتے ہیں اور ان کی خواہشات نفسانی ان منکرات کو مستحسن اور مزین کر کے انھیں پیش کرتی ہے، مگر دل ان کا بھی ان افعال کو قبیح و منکر سمجھتا ہے اور بہر حال عقلیں انھیں اچھا نہیں سمجھتیں اور سلیم طبیعتیں انھیں قبول نہیں کرتیں، اس لیے یہ فقہی اصطلاح کے مطابق عرف و عادت کے مفہوم میں داخل نہیں، ہاں لغوی معنی سے مناسبت کے لحاظ سے یہاں بھی عادت کا اطلاق ہوتا ہے کہ لغت میں بار بار کسی کام کے کرنے کو عادت کہا جاتا ہے۔

استحسان عقول کے اسباب چار ہو سکتے ہیں: زینت، منفعت، حاجت، ضرورت۔

زینت: یعنی کسی بھی چیز میں خوبی جمال، مناسب آرائش اختیار کرنا عقل سلیم اچھا سمجھتی ہے، جیسے لباس میں شیروانی، صدری، رائج نقاب، اور انواع و اقسام کی بیش قیمت ٹوپیاں جو عہد سلف میں نہ تھیں، مگر یہ زینت کا سبب ہیں، اس لیے سماج میں ان کا خوب رواج ہوا۔

کتابوں کی فوٹو آفسیٹ سے طباعت، رنگ برنگ کے عمدہ ٹائٹل، شان دار کاغذ، کھانے میں شامی کباب، فیرینی، میوے اور دیگر لذائذ کا انتخاب، مسجدوں میں مینار اور گنبد بنانے کا رواج یہ سب زینت سے ہیں۔

منفعت: سے مراد وہ کام ہے جس میں دینی یا دنیوی نفع ہو۔ ”دینی نفع“ سے مراد ثواب ہے۔ جیسے محفل میلاد شریف کا انعقاد اور فاتحہ و اذانِ قبر وغیرہ، ہر وہ کام جس کی شریعت میں اصل ہو۔

حاجت: سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر مقصود کے حصول میں حرج و مشقت ہو مگر فوت نہ ہو۔ جیسے دلال، منادی، حمام کے نگراں وغیرہ کی اجرت کہ یہ اصالتہً ناجائز ہے مگر حاجت کی وجہ سے جائز ہے، جس کا تعامل ہو چکا ہے اور جیسے کفن

پراسامے حسنی اور دوسرے کلمات طیبہ لکھنے کی اجازت کہ وسیلہ نجات کی حاجت ہے، اس لیے فقہانے جائز قرار دیا اور جیسے بیع استھناع (کوئی چیز بنانے کا آرڈر دینا ساتھ ہی اسے خرید بھی لینا) کا جواز کہ یہ بھی حاجت کی وجہ سے ہے۔

ضرورت: سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر مقصود فوت ہو جائے، جیسے تعلیم قرآن، امامت، اذان وغیرہ پر اجارے کا جواز یا مزارعت کا جواز کہ بوجہ ضرورت ہے، جس پر عام طور سے عمل درآمد ہے۔

ظاہر ہے کہ جن کاموں کے جواز کے لیے حاجت اور ضرورت کا داعیہ ہوگا، یا کم از کم ان میں منفعت یا زینت ہوگی، عقل سلیم اسے ضرور اچھا جانے گی اور طبیعت سلیمہ اسے ضرور قبول کرے گی۔ یہاں سے واضح ہوا کہ ”مِنْ جِهَةِ الْعُقُولِ“ کا لفظ بہت ہی جامع ہے جو عرف بہ وجہ زینت و منفعت و حاجت و ضرورت سب کو عام ہے اور اسی ترتیب سے عرف کی حجیت کا مقام بھی قوی سے قوی تر ہے۔

عرف کی قسمیں: درج بالا تعریف و تشریح سے یہ امر عیاں ہو چکا ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں، عرفِ قولی، و عرفِ فعلی۔ عرفِ فعلی کو تعامل و عادت بھی کہا جاتا ہے۔

عرفِ قولی: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس کا تعلق قول سے ہے۔ کسی بھی لفظ کا جو معنی بولنے کے وقت یا خطاب، کتاب، نزول کے وقت اہل زبان میں سمجھا جاتا ہے، وہ عرفِ قولی کہلاتا ہے، جیسے آیہ کریمہ: ”وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً“ (۱) اور ”وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً“ (۲) کے نزول کے وقت لفظ ”ماء“ سے جو معنی سمجھا گیا وہ عرفِ قولی ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

الماء المطلق: هو الذي	”ماء مطلق“ وہ پانی ہے جو لفظ ”ماء“
تسارع أفهام الناس إليه عند	بولنے کے وقت سب سے پہلے سمجھا
إطلاق إسم الماء كماء الأنهار	جاتا اور اذہان میں آتا ہے جیسے دریا،

والعیون و الآبار و ماء السماء
والحیاض و البحار (۱)
چشمے اور کنویں کا پانی، اور آسمان، حوض
اور سمندروں کا پانی۔

لہذا پھلوں کا پانی ”ماء مطلق“ نہ ہوگا کہ مطلق پانی بولنے کے وقت ذہن اس
کی طرف نہیں جاتا، اسے فقہاء ”ماء مقید“ کہتے ہیں۔ بدائع الصنائع میں ہے:
واما المقید: فهو مالا تتسارع إليه
الأفهام عند إطلاق اسم الماء وهو
الماء الذي يستخرج من الأشياء
بالعلاج كماء الأشجار و الثمار
وماء الورد ونحو ذلك (۲)
مائے مقید وہ پانی ہے جو ”پانی“ کا لفظ
بولنے کے وقت فوراً ذہن میں نہ
آئے اور یہ وہ پانی ہے جو درخت،
پھل اور گلاب وغیرہ سے نچوڑ کر نکالا
جاتا ہے۔

یوں ہی قاری، کاتب، معلم، متعلم، عالم، حافظ وغیرہ الفاظ کے جو مخصوص
معانی بولنے کے وقت سمجھے جاتے ہیں وہ بھی عرفِ قولی ہی میں شامل ہیں۔
**تعامل: عمل سے بنا ہے، اس کا لغوی معنی ہے ”باہم مشارکت کے ساتھ عمل
کرنا“ اور اصطلاح میں تعامل کا معنی ہے:**
”وہ چیز جس پر عام طور سے لوگوں کا عمل درآمد ہو۔ بہ لفظ دیگر، جسے عوام و
خواص سبھی اچھا جان کر کرتے اور برتتے ہوں۔“

تحریر الاصول، بحر الرائق اور رد المحتار میں ہے:
التعامل: هو الأكثر استعمالاً.
تعامل وہ ہے جس پر عمل درآمد زیادہ ہو۔
جیسے مساجد میں مینار بنانا، میلاد شریف کرنا، کھڑے ہو کر صلاۃ و سلام پڑھنا،
مدارس قائم کرنا، جلسے منعقد کرنا، وغیرہ۔

عادت: یہ لفظ ”عود“ اور ”معاوَدۃ“ سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے لوٹنا،

(۱) بدائع الصنائع، ص: ۱۵، ج: ۱، شرائط ارکان الوضو

(۲) بدائع الصنائع، ص: ۱۵، ج: ۱، شرائط ارکان الوضو

بار بار پیش آنا۔ اور اصطلاح میں اس سے مراد وہ چیز ہے جو لوگوں کے بار بار کرنے اور برتنے کی وجہ سے قلوب میں اس طرح سے رچ بس جائے کہ طبعی امور کی طرح سے اس کی بجا آوری سہل اور آسان ہو جائے۔

شرح تحریر میں ہے:

العَادَةُ : هي الأمر المتكرر
من غير علاقة عقلية.

عادت وہ امر ہے جو بار بار صادر ہو، مگر یہ
صدور کسی عقلی علاقہ و رشتہ کی وجہ سے نہ ہو۔

انَّ الْعَادَةَ مَاخُذَةٌ مِنْ
الْمُعَاوَذَةِ فَهِيَ بَتَكَرُّرِهَا وَ
مُعَاوَذَتِهَا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى
صَارَتْ مَعْرُوفَةً، مُسْتَقَرَّةً فِي
النُّفُوسِ وَالْعُقُولِ، مُتْلَقَةً
بِالْقَبُولِ مِنْ غَيْرِ عِلَاقَةٍ وَلَا
قَرِينَةٍ حَتَّى صَارَتْ حَقِيقَةً
عَرَفِيَّةً. اهـ۔ (۱)

اس عبارت میں ”من غير علاقة عقلية ولا قرينة“ کے الفاظ قید
احترازی کے طور پر ذکر کیے گئے ہیں، ان کا مطلب یہ ہے کہ بار بار کام کے صدور کی
وجہ کوئی ایسی چیز نہ ہو جس کے پائے جانے کے ساتھ وہ کام بھی عقلاً پایا جاتا ہو، جیسے
سبب کے وجود سے مسبب کا وجود اور علت کے وجود سے معلول کا وجود۔ مثلاً اوقات
نماز اسباب ہیں نماز کے وجوب ادا کے لیے، تو وقت کے بار بار آنے سے نماز بھی بار

(۱) رسائل ابن عابدین، ص: ۲۱۲، ج: ۲، رسالہ نشر العرف، فی بناء بعض الأحكام

على العرف (بیروت)

بار واجب الادا ہوتی ہے۔ اسے عادت نہیں کہیں گے۔ یوں ہی قدر و جنس کا وجود علت ہے سود کے وجود کے لیے، اس وجہ سے جب بھی ”کم و بیش خرید و فروخت“ میں قدر و جنس پائے جائیں گے سود بھی پایا جائے گا، یہ بھی عادت نہیں ہے۔ میاں بیوی میں تکرار اور مذاکرہ طلاق کے وقت شوہر کا ”طلاق، طلاق“ کہنا قرینہ ہے بیوی کو طلاق دینے کا، لہذا کوئی بھی شوہر جب بھی ایسے قرائن کے پائے جانے کے وقت طلاق، طلاق کہے گا تو حکم ہوگا کہ اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوگئی کہ قرائن سے ظاہر تر یہی ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، مگر اسے بھی عادت نہ کہیں گے کہ قرائن کا احکام سے عقلی علاقہ ہوتا ہے اور عادت کا احکام سے کوئی عقلی علاقہ نہیں ہوتا۔ عادت ہی کا دوسرا نام تعامل ہے جسے عرفِ عملی بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ اشباہ میں ہے:

فی فتح القدير: ليست العادة
الآ عرفاً عملياً. ۱۵. (۱)
فتح القدير میں ہے کہ عادت عرفِ عملی
ہی کا دوسرا نام ہے۔

عرف و عادت تین ارکان کا مجموعہ ہیں: عرف ہو یا عادت یا تعامل

ان میں تین ارکان کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) عرف و عمل عوام و خواص سبھی کا ہو۔

(۲) عقول سلیمہ اسے اچھا سمجھتی ہوں اور اسی وجہ سے وہ دلوں میں جاگزیں

ہو جائے اور طبائع اسے قبول کریں۔

(۳) بار بار اس کا صدور عقلاً مستحسن ہونے کی وجہ سے ہو، کسی عقلی علاقہ یعنی

علت، سبب، قرینہ کی وجہ سے نہ ہو۔

اور اگر عرف صرف عوام کا ہو، یا بار بار اس کا صدور کسی عقلی علاقہ مش علت

وغیرہ کی وجہ سے ہو، یا خواہش نفسانی کی وجہ سے اس کا ارتکاب کیا جائے تو، فقہ کی

اصطلاح میں عرف، عادت، تعامل نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ”عقول سلیمہ کا اچھا سمجھنا“ عام ہے فعل حسن اور ترک فبیح دونوں کو۔ لہذا کسی حسن کو اچھا سمجھ کر کرنے کی عادت ہو، یا کسی فبیح کو برا سمجھ کر اس سے بچنے کی، دونوں ہی مسلمانوں کا عرف و تعامل کہلائیں گے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ عرف، عادت، تعامل سب تقریباً ایک ہی حقیقت کے مختلف اسماء ہیں، فرق ان کے مابین عام و خاص کا ہے کہ عادت یا تعامل عمل کے ساتھ خاص ہے، مگر عرف قول و عمل سب کو عام ہے۔

عادت کا ایک دوسرا اطلاق: بار بار کسی کام کے صدور پر بھی عادت کا اطلاق ہوتا ہے، خواہ وہ عقلاً مستحسن ہو یا نہ ہو اور خواہ بندے نے اسے اپنے ارادے و اختیار سے کیا ہو یا بلا اختیار اس کا صدور ہو گیا ہو۔ اس کے لیے درج بالا تینوں ارکان کا اجتماع ضروری نہیں۔

گناہِ صغیرہ کا بار بار ارتکاب اسے کبیرہ بنا دیتا ہے۔ شرح مسلم للنووی میں ہے:

قال العلماء: والإصرار	بار بار گناہِ صغیرہ کا ارتکاب اسے کبیرہ بنا
على الصغيرة يجعلها	دیتا ہے اور حضرت عمرو ابن عباس نیز
كبيرة و روى عن عمرو و	دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے
ابن عباس وغيرهما رضى	مروی ہے کہ استغفار کے بعد کوئی گناہ
الله تعالى عنهم : لا	کبیرہ باقی نہیں رہتا۔ اور اصرار کے ساتھ
كبيرة مع استغفار و لا	کوئی گناہِ صغیرہ، صغیرہ نہیں رہ جاتا یعنی
صغيرة مع إصرار. (۱)	کبیرہ ہو جاتا ہے۔

اعضائے وضو کو ایک بار دھونے کی عادت بنالے تو گنہ گار ہوگا۔ رد المحتار

میں ہے:

لَوْ اَكْتَفَى بِالْغَسْلِ مَرَّةً، اِنْ
اِعْتَادَهُ اَنَّهُم. وَاِلَّا لَا. (۱)
اگر ایک ایک بار اعضائے وضو کو
دھونے کی عادت بنالے تو گنہ گار ہوگا،
ورنہ نہیں۔

سنت مؤکدہ کے ترک کی عادت گناہ ہے۔ رد المحتار میں ہے:

فِي التَّلْوِيحِ: تَرْكُ السَّنَةِ
الْمُؤَكَّدَةِ قَرِيبٌ مِنَ الْحَرَامِ اه
وَفِي التَّحْرِيرِ: اَنْ تَارَكَهَا
يَسْتَوْجِبُ التَّضْلِيلَ وَاللُّومَ اه
وَالْمُرَادُ التَّرْكَ بِلَا عَذْرِ عَلَيَّ
تَشْبِيلُ الْاِصْرَارِ كَمَا فِي شَرْحِ
التَّحْرِيرِ لابْنِ امِيرِ الْعَمَلِ. (۲)
تلویح میں ہے کہ سنت مؤکدہ کا ترک
حرام کے قریب ہے، اور تحریر میں ہے
کہ اس کا تارک گم راہ سزاوار ملامت
ہے اور ابن امیر الحاج کی شرح تحریر
میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب بلا
عذر ترک سنت کا بار بار ارتکاب
کرے۔

یہی وجہ ہے کہ نماز پنج گانہ کی سنتوں کا تارک گنہ گار قرار پاتا ہے اور ظاہر ہے
کہ گناہ شرعاً عقلاً کسی طرح مستحسن نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ توفیق و مذموم ہے۔

بالغہ عورت کو ہر ماہ تین یا پانچ یا سات دن جو خون آتا ہے فقہاء اس پر بھی
عادت کا اطلاق کرتے ہیں مگر یہ امر غیر اختیاری ہے۔ یوں ہی کوئی شخص بار بار نماز
میں رکعتوں کی تعداد بھول جائے تو اسے شک کی عادت سے تعبیر کیا جاتا ہے، حالاں
کہ شک کا عارض ہونا بھی غیر اختیاری ہے۔

ان عادات کے بدلنے سے بھی احکام میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے، مثلاً ترک
سنت کی عادت چھوڑ دے تو مستحق اجر و ثواب ہوگا مگر یہ تبدیلی حقیقت میں عادت مسلم یا

(۱) رد المحتار، ص: ۷۷، ج: ۱، کتاب الطہارۃ

(۲) رد المحتار، ص: ۷۷، ج: ۱، کتاب الطہارۃ

عرف مسلم کی وجہ سے نہ ہوئی بلکہ اساءت و معصیت سے اجتناب کی وجہ سے ہوئی۔ علاوہ ازیں یہ وہ عرف و عادت نہیں ہے جس کو حدیث شریف میں حسن کہا گیا ہے کہ وہ عرف و عادت تو بس وہی ہے جو عقلاً مستحسن ہو۔

اس تفصیل کے پیش نظر عرف و عادت کا یہ مفہوم عام ہے اور مستصفیٰ وغیرہ کے حوالے سے جس عرف و عادت کا تعارف کرایا گیا ہے وہ خاص ہے اور فقہاء جس عرف کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر حجت ہے اور نص اس سے مخصوص ہو جائے گا وہ یہی عرف خاص و عادت خاص ہے جو استحسان شرعی و عقلی سے موصوف ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مقامات پر فقہانے عرف و تعامل کے لیے استحسان کا لفظ استعمال کیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

وَمَنْ اشْتَرَى نَعْلًا عَلَىٰ أَنْ	جو تا اس شرط پر خریدا کہ بائع اسی سائز
يَحْذُوهُ الْبَائِعُ أَوْ يُشْرِكُهُ	کا ایک اور جو تا بنادے یا اس میں تمہ لگا
فَالْبَيْعُ فَاسِدٌ۔ قَالَ: مَا ذَكَرَهُ	دے تو بیع فاسد ہے، یہ حکم قیاس کا ہے
جَوَابُ الْقِيَاسِ وَ فِي	اور استحسان کا حکم یہ ہے کہ جائز ہے
اَ يَجُوزُ لِلتَّعَامُلِ	کیوں کہ اس کا تعامل ہے اور تعامل
فِيهِ. وَلِلتَّعَامُلِ جَوَازُ	ہی کی وجہ سے ہم نے بیع استصناع کو
الاسْتِصْنَاعِ. اه (۱)	جائز قرار دیا ہے۔

اس طرح کی صراحتیں دوسرے مقامات پر بھی ہیں۔

عرف کی ایک تعریف: ”ائمہ دین و اعیان اسلام کے تقاہم“ سے بھی کی گئی ہے۔ یعنی ائمہ دین و اکابر اسلام کی اصطلاح۔ یہ مطلق عرف کی تعریف نہیں ہے، بلکہ عرف کی ایک قسم عرفہ شرعیہ کی تعریف ہے۔ اس کی تشریح مختصر ا یہ ہے۔ عرف کی اس کے دائرہ وسعت کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں: عرفیہ عامہ،

عرفیہ خاصہ، عرفیہ شرعیہ۔ چنانچہ اشباہ میں ہے:

وہی انواع ثلثہ، العرفیۃ العامۃ: کو وضع القدم۔ والعرفیۃ الخاصۃ: کا اصطلاح کل طائفۃ مخصوصۃ كالرفع للنحاة، والفرق والجمع للنظار۔ والعرفیۃ الشرعیۃ: كالصلاة والزكاة والحج، ترکت معانیہا اللغویۃ بمعانیہا الشرعیۃ. انتہی۔

عرف کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) **عرفیہ عامہ:** (یعنی عام انسانوں کا عرف جو کسی بھی طبقے سے تعلق رکھتے ہوں۔ ن۔) جیسے ”وضع قدم“ یعنی قدم رکھنا، یہ کسی بھی طبقہ انسانی میں ”دخول“ سے کنایہ ہوتا ہے۔

(۲) **عرفیہ خاصہ:** جو کسی بھی خاص گروہ کا عرف ہو جیسے لفظ ”رفع“ نحو یوں کی اصطلاح میں کلمہ کے آخر میں پائی جانے والی مخصوص علامت ضمہ، الف، واؤ۔ اور جیسے اہل مناظرہ کی خاص اصطلاح ”جمع و فرق“ وغیرہ۔

(۳) **عرفیہ شرعیہ:** کسی بھی لفظ کا وہ مفہوم جو شریعت نے متعین کیا ہو، گو وہ لغت میں کسی اور معنی کے لیے ہو، جیسے صلاة، زکاة، حج کہ یہ لغت میں بالترتیب دعا، نماز اور قصد کے معنی کے لیے وضع ہوئے ہیں اور عرف شرع میں اب یہ ان معانی میں استعمال ہوتے ہیں جو اہل اسلام میں شائع ذائع ہیں۔

تلقی بالقبول: عرف عملی کو کبھی کبھی تلقی بالقبول سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جیسا کہ درج بالا عبارت سے بھی اس کی نشان دہی ہوتی ہے، نیز نزہۃ النظر میں ہے:

والخبیر المحتف بالقرائن ”خبر موید بقرائن“ کی کئی قسمیں ہیں، ان کی

انواع، منها: تلقی پہلی قسم ہے: تلقی بالقبول۔ یعنی علما کا قبول

العلماء لکتابیہما بالقبول کرنا۔ جیسے امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ

وہذا التلقی وحده أقوى تعالیٰ کی صحیحین کو علما نے ایک دوسرے سے لیا

فی إفادۃ العلم من مجرد
اور قبول فرمایا۔ اور یہ تلقی بالقبول افادۃ علم یقین
کثرۃ الطرق القاصرۃ
میں کثرت طرق سے زیادہ قوی ہے جب کہ وہ
عن التواتر اه (۱)

شعار: کسی قوم کا شعار مذہبی اور شعائر قومی بھی عرف و تعامل میں ہی داخل ہونا چاہیے کہ یہ کسی قوم کے ایسے قول و عمل متعارف سے عبارت ہے جس سے وہ قوم جانی پہچانی جائے، جیسے مسلمانوں میں داڑھی، اذان، جماعت پنج گانہ و جمعہ و عیدین، مساجد، ختنہ وغیرہ۔ ہندوؤں میں چوٹی، زقار، وغیرہ۔ سکھوں میں مخصوص گپڑی، ہاتھ کا کڑا، وغیرہ۔

تعامل اور شعار میں فرق: البتہ تعامل اور شعار میں تھوڑا سا فرق یہ ہے کہ تعامل میں امر متعارف کا مسلمانوں میں ہی خاص ہونا ضروری نہیں، بلکہ وہ دوسری قوموں میں بھی پایا جاسکتا ہے اور اس کی وجہ سے تعامل پر کچھ اثر نہ آئے گا، جیسے مسواک کرنا، لنگی پہننا، غسل جنابت کرنا، داہنے ہاتھ سے کھانا کھانا، وغیرہ مسلم و غیر مسلم سب کے یہاں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس شعار میں ضروری ہے کہ وہ امر متعارف کسی دوسری قوم میں مشترک نہ ہو۔ فتاویٰ رضویہ میں اس مسئلے پر یوں روشنی ڈالی ہے:

”انگریزی ٹوپی، جاکٹ، پتلون اگرچہ یہ چیزیں کفار کی مذہبی نہیں مگر آخر شعار ہیں تو ان سے بچنا واجب..... مگر اس کے تحقق کو اس کا ان میں ان کا شعار خاص ہونا قطعاً ضرور، جس سے وہ پہچانے جاتے ہوں اور ان کے غیر میں مشترک نہ ہو۔“

شعار دو طرح کا ہوتا ہے، قومی و مذہبی۔

شعار قومی: وہ ہے جو کسی خاص قوم کا شعار ہو جیسے دھوتی پہننا کہ یہ

ہندوؤں کا شعار ہے۔ استنجا کر کے آب دست نہ لینا اور صرف کاغذ کے ایک ٹکڑے کو مقامِ خاص پر مَس کر دینا، یہ انگریزوں کا شعار ہے۔ خاص قسم کی اونچی پگڑی باندھنا اور ہتھ کڑا پہننا سکھوں کا شعار ہے۔

لنگی میں ملبوس ہو کر احباب اور قرابت داروں کے یہاں آنا جانا، کلی دار کرتا اور شلوار پہننا مسلمانوں کا شعار ہے، یا جیسے ایک زمانے میں طیلان کی چادر استعمال کرنا یہود کا اور پینٹ، شرٹ، کوٹ پہننا اور ٹائی لگانا عیسائیوں کا شعار تھا۔ یہ سب قومی شعار ہیں، ان کا مذہب کی تعلیمات میں کوئی ذکر و شمار نہیں ہے۔

شعارِ مذہبی: جو کسی خاص مذہب کی تعلیمات سے ہو، جیسے شملہ کے ساتھ عمامہ باندھنا، اذان دینا، جماعت سے نماز قائم کرنا، جمعہ وعیدین قائم کرنا، اجتماعی طور پر بلند آواز سے صلاۃ و سلام پڑھنا، عید میلاد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منانا، محفل میلاد شریف منعقد کرنا یہ مسلمانوں کا شعارِ مذہبی ہے۔ اور جیسے ماتھے پر تشقہ لگانا، زناں باندھنا، سر پر چوٹی رکھنا، رکھشا بندھن ہندوؤں کا اور کچھ علما کے نزدیک ٹائی باندھنا عیسائیوں کا مذہبی شعار ہے۔ اور جیسے عہد رسالت و عہد صحابہ میں اقامتِ صلاۃ مسلمانوں کا اور ترکِ صلاۃ کافروں کا شعارِ مذہبی تھا، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

”صدرِ اول میں ترکِ نماز — بمعنی کَفَّ کہ ھِیْقَۃُ فَعْلٌ من الافعال ہے — اسی قبیل (علامتِ کفر و امارتِ تکذیبِ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) سے گنا جاتا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: کان اصحابُ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا یرون شیئاً من الأعمال ترکۃ کفراً غیر الصلاۃ۔ اصحابِ مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز کے سوا کسی عمل کے ترک کو کفر نہ جانتے، رواہ الترمذی والحاکم۔ وقال: صحیح علی شرطہما و روی الترمذی عن عبد اللہ بن شقیق العضلی مثله۔ ولہذا بہت صحابہ و تابعین رضوان

اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین تارک الصلاة کو کافر کہتے۔ امام ایوب سختیانی سے مروی ہوا کہ ترک الصلاة کفر لا یختلف فیہ۔ ترک نماز بے خلاف کفر ہے۔ ابن حزم کہتا ہے: ولا یعلم لہؤلاء مخالف۔ اس حکم میں ان صحابہ کا خلاف کسی صحابی سے معلوم نہیں..... ذکر کل ذلك الإمام الحافظ زکی الدین عبد العظیم المنذری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔

بالجملہ یہ ایک جم غفیر قدماے اہل سنت صحابہ و تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا مذہب ہے اور بلاشبہ وہ اُس وقت و حالت کے لحاظ سے ایک بڑا قوی مذہب تھا۔

صدر اول کے بعد جب اسلام میں ضعف آیا اور بعض عوام کے قلب میں سستی و کسل نے جگہ پائی، نماز میں کامل چستی و مستعدی کہ صدر اول میں مطلقاً ہر مسلمان کا شعار دائم تھی۔ اب بعض لوگوں سے چھوٹ چلی وہ امارت مطلقہ و علامت فارقہ ہونے کی حالت نہ رہی، لہذا جمہور ائمہ نے اسی اصل اجماعی پر عمل واجب جانا کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں۔“ (۱)

یہاں سے معلوم ہوا کہ شعار مذہبی کے بدلنے سے بھی حکم شرعی بدل جاتا ہے۔
توارث کی بحث: تعامل کی اعلیٰ قسم تو ارث بھی ہے جس کا لفظی معنی ہے ”یکے بعد دیگرے ایک دوسرے کا وارث ہونا“۔ اور فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ امر ہے جو عہد رسالت سے سلفاً عن خلف معمول بہ ہوتا چلا آیا ہو۔ جیسے عربی زبان میں جمعہ کا خطبہ، نماز عید کے بعد تکبیر تشریق، اذان کا مسجد کے باہر ہونا، وغیرہ، یہ ایسے امور ہیں جنہیں ہر قرن کے لوگوں نے اپنے پہلوں سے وراثت میں پایا اور ان پر عمل پیرا ہے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۲۵-۲۲۶، ج: ۲، باب کتاب الصلاة، رضا اکیڈمی

توارث کی کئی حالتیں ہیں جنہیں فقہ فقید المثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ آپ ”مسئلہ اذان ثانی“ کے باب میں اپنے معاندوں پر اتمامِ حجت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

إِذْ قَدْ ظَهَرَ أَنَّ لَا تَعَامُلَ إِلَى الْآنَ ، فَمَا ظَنُّكَ بِالتَّوَارِثِ الَّذِي بِهِ يَلْهَجُونَ ، وَإِذَا اخَذُوا بِالْحَدِيثِ وَالْفَقْهِ فَهُمْ يَتَلَجَّلُونَ .

و یا سبِخُنَ اللّٰهَ ، إِنَّمَا التَّوَارِثُ التَّعَامُلُ فِي جَمِيعِ الْقُرُونِ - فَإِذَا لَمْ يَتَحَقَّقْ إِلَى الْآنَ ، كَيْفَ يَثْبُتُ مِنْ سَالِفِ الزَّمَانِ ، وَإِذْ قَدْ أَرْشَدَ الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ أَنَّ الَّذِي فِي عَهْدِ الرِّسَالَةِ وَالْخِلَافَةِ الرَّاشِدَةِ كَانَ عَلَى خِلَافِ

مَا يَزْعَمُونَ ، فَأَنْتَى يَصْخُ التَّوَارِثُ ، وَإِلَى مَنْ يَسْنَدُ وَنَهْ وَ عَمَّنْ يَرْتُونَ ؟ قَالَ الْمُحَقِّقُ حَيْثُ أَطْلَقَ فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ : ”مَسْئَلَةُ الْجَهْرِ فِي الْأَوَّلِينَ

وَالْإِخْفَاءِ فِي الْآخَرِينَ“ : (قَوْلُهُ : هَذَا هُوَ الْمُتَوَارِثُ) يَعْنِي أَنَا أَخَذْنَا عَمَّنْ يَلِينَا الصَّلَاةَ هَكَذَا فِعْلًا ، وَهُمْ عَمَّنْ يَلِيهِمْ كَذَلِكَ ، وَهَكَذَا إِلَى الصَّحَابَةِ

رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ ، وَهُمْ بِالضَّرُورَةِ أَخَذُوهُ عَنْ صَاحِبِ الْوَحْيِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا يُحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُنْقَلَ فِيهِ نَصٌّ مَعِينٌ اهـ

فَهَذَا مَعْنَى التَّوَارِثِ الْمُحْتَجِّ بِهِ شَرْعًا مَطْلَقًا الْمُسْتَعْنَى عَنْ إِبْدَاءِ

سَنَدٍ خَاصٍ .

وَأَنْتَى لَهُمْ بِذَلِكَ ، وَكَيْفَ يَصْخُ فِيمَا قَدْ عَلِمْنَا عَنْ صَاحِبِ الْوَحْيِ

صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَخُلَفَائِهِ الرَّاشِدِينَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ خِلَافَةً .

أَقُولُ : وَتَحْقِيقُ الْمَقَامِ أَنَّ الْأَحْوَالَ أَرْبَعُ :

[١] الْعِلْمُ بِعَدَمِ الْحُدُوثِ وَ [٢] عَدَمُ الْعِلْمِ بِالْحُدُوثِ

[٣] وَالْعِلْمُ بِالْحُدُوثِ تَفْصِيلًا ، أَيْ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ حَدَثٌ فِي الْوَقْتِ

الْفُلَانِي .

[۴] والعلم به إجمالاً، أن عَلِمْنَا أَنَّهُ حَدَثٌ، وَلَا نَعْلَمُ مَتَى حَدَثَ، وَمَنْ أَحَدَتْ.

فالشئ إذا كَانَ فَاشِيًا مُتَعَامِلًا بِهِ فِي عَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَلِمْنَا أَنَّهُ هُوَ الَّذِي كَانَ عَلَى عَهْدِهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ، وَهُوَ "الْمُتَوَارِثُ الْأَعْلَى".

وإذا لم يعلم كيف كان الأمرُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا عَلِمْنَا أَنَّهُ حَدَثٌ بَعْدَهُ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَحْمِلُ عَلَى أَنْ كُلَّ قَرْنٍ أَخَذَهُ عَنْ سَابِقِهِ وَيُجْعَلُ مُتَوَارِثًا تَحْكِيمًا لِلْحَالِ، حَمَلًا عَلَى الظَّاهِرِ وَالْأَصْلِ، إِذَا الْأَصْلُ فِي الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ الْأَخْذُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْعَمَلُ بِالسُّنَّةِ هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ حَالِ عَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي، وَهَذَا مَا يَقَالُ فِيهِ أَنَّهُ لَا يُحْتَاجُ إِلَى سِنْدٍ خَاصٍ.

أَمَّا إِذَا عَلِمَ حَدُوثُهُ فَلَا يُمَكِّنُ جَعْلُهُ مُتَوَارِثًا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِوَاءَ عَلِمْنَا وَقْتُ حَدُوثِهِ، أَوَّلًا. لِأَنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ بِوَقْتِ الْحُدُوثِ لَيْسَ عَدَمُ الْعِلْمِ بِالْحُدُوثِ، فَضْلًا عَنْ الْعِلْمِ بِعَدَمِ الْحُدُوثِ، فَرُبَّ حَدَثٍ نَعْلَمُ قَطْعًا أَنَّهُ حَدَثٌ، وَلَا نَعْلَمُ مَتَى حَدَثَ كَأَهْرَامِ مِصْرَ، بِلِ وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فِي الْحُدُوثِ الْمُطْلَقِ، وَمَعَالِيقِ الْحَجَرَةِ الشَّرِيفَةِ الَّتِي تَعَلَّقَ حَوْلَهَا مِنْ قَنَادِيلِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَنَحْوِهِمَا فِي الْحُدُوثِ الْمُقَيَّدِ. قَالَ السَّيِّدُ السَّمُودِيُّ فِي خِلَاصَةِ الْوَفَاءِ: لَمْ أَقِفْ عَلَى إِبْتِدَاءِ حَدُوثِهَا الْخَوْفِ وَحِينَئِذٍ يَنْظُرُ هَلْ يُخَالِفُ هَذَا سُنَّةً ثَابِتَةً، أَوَّلًا. عَلَى الثَّانِي: يُحَالُ الْأَمْرُ عَلَى حَالِ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ، فَإِنْ كَانَ حَسَنًا دَاخِلًا تَحْتَ قَوَاعِدِ الْحَسَنِ فَحَسَنٌ عَلَى تَفَاوُتِهِ مِنَ الْإِسْتِحْبَابِ إِلَى الْوُجُوبِ حَسَبَ مَا تَقْتَضِيهِ الْقَوَاعِدُ الشَّرْعِيَّةُ، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَيْهِ الْمَتَوَارِثُ إِذَا تَقَادَمَ عَهْدُهُ. كَذَكَرِ الْعَمِينَ الْكَرِيمِينَ فِي

الخطبة، وهذا أدنى أقسامه ولا إطلاق له على ما دونه. اللَّهُمَّ إِلَّا لَعْنَةُ
كثوارث التقيّة في الرافضة والكذب في الوهابيّة.

وإن كان قبيحاً داخلاً تحت قواعد القبح فيصح على تفاوته من
الكراهة إلى التحريم.

أولاً، ولا. فلا، ولا. بل مباح. وتكره..... والخروج عن العادة
شهرة ومكرورة كما نصوا عليه، وَوَرَدَ: خَالِقُوا النَّاسَ بِأَخْلَاقِهِمْ، وَقَالَ
صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بِشَرُوا وَلَا تَفَرُوا.

و على الأول يرد، ولا يقبل و إن فشاما فشا وقد أجاز الله الأمة
عن الاجتماع على مثله، إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ تَغَيَّرَ فِيهِ الْحُكْمُ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ
كَمَنْعِ النِّسَاءِ عَنِ الْمَسَاجِدِ، وَهَذَا فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ مُخَالَفًا لِلسَّنةِ الثَّابِتَةِ،
بل موافق لها. الخ (۱)

(ترجمہ از حضرت بحر العلوم قبلہ دام ظلہ العالی)

جب یہ ظاہر ہو گیا کہ اذان متصل منبر کے تعامل کی کوئی اصل نہیں، پھر توارث
کے ثبوت کی کون سی صورت ہے کہ اس سے بھی یہ لوگ پناہ پکڑتے ہیں اور جب
حدیث وفقہ سے ان سے مواخذہ کیا جاتا ہے تو کج معج بیانی دکھاتے ہیں۔

سبحان اللہ! توارث تو تمام قرونوں کے تعامل کا نام ہے اور جب آج کل کا
تعامل ثابت نہ ہو سکا تو گزشتہ قرونوں کا کیسے ثابت ہوگا، اور جب حدیث صحیح سے پتہ
چلا کہ عہد رسالت و زمانہ خلافت راشدہ میں عمل درآمد ان کے مزمومہ کے خلاف تھا تو
کہاں سے توارث ثابت ہوگا، کس سے اس کی نسبت ثابت کریں گے، اور کس کا ورثہ
اس کو قرار دیں گے؟

محقق علی الاطلاق نے فتح القدر میں فرمایا:

”رکعتین اولین میں قراءت جہری اور آخرین میں سری ہی متواتر ہے۔ یعنی ہم نے اس کو اپنے باپ دادا اور بزرگوں سے لیا، اور انھوں نے اس کو اپنے بزرگوں سے اخذ کیا، ایسے ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تک، اور انھوں نے اس کو صاحبِ وحی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سیکھا، اس لیے اس کے واسطے کسی نصِ معین کی ضرورت نہیں۔“

یہی تواتر کے وہ معنی ہیں جس سے شرعاً دلیل پکڑنا درست ہے اور جس کی سند ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں تو مسئلہ دائرہ میں یہ لوگ کیسے تواتر ثابت کر سکیں گے، جب کہ ہم خوب جانتے ہیں کہ صاحبِ وحی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین سے اس کے خلاف روایت ہے۔

اقول۔ تحقیق مقام یہ ہے کہ احوال کی چار قسم ہے۔

- (۱) جس کا حادث نہ ہونا معلوم ہو۔
- (۲) جس کے حدوث کا علم نہ ہو۔
- (۳) حدوث کا علم تفصیلی ہو کہ کب کس نے ایجاد کیا۔
- (۴) حدوث کا علم اجمالی ہو۔ یعنی یہ تو معلوم ہو کہ نو ایجاد ہے لیکن یہ نہ معلوم ہو کہ کب اور کیسے ایجاد ہوا۔

جو چیز عامۃ المسلمین میں عام طور سے معمول بہ ہو اور اس کا عمل شائع و ذائع ہو اور اس کے بارے میں یہ بھی معلوم ہو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں بھی ایسا ہوتا تھا، یہ قسم اول ہے اور اسی کو ”متواتر اعلیٰ“ بھی کہتے ہیں۔

اور جب نہ یہ معلوم ہو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کا کیا حال تھا، نہ ہی یہ پتہ چلے کہ اس کی ایجاد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد ہوئی ہے تو یہ سمجھا جائے گا کہ یہ چیز شرعاً سے اسی طرح ہوتی آرہی ہے اور ہر بعد کے زمانہ والے نے اپنے سے پہلے زمانہ والوں سے اسے حاصل کیا تو ایسی چیز کو حال کی دلیل پر عمل اور اصل و ظاہر کا لحاظ کرتے ہوئے ”متواتر حکمی“ کہا جاتا ہے کہ امور شرعیہ

میں سنت پر عمل کرنا ہی اصل ہے اور مسلمانوں کا ظاہر حال بھی یہی ہے کہ سنت پر عمل کریں، یہ متواتر کی قسم ثانی ہے، اس کے لیے کسی خاص سند کی ضرورت نہیں۔

اور جس چیز کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے بعد کی ایجاد ہے ایسی چیز کے بارے میں متواتر ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اس کے حدوث کے وقت کا علم ہو یا نہ ہو۔ کیوں کہ کسی چیز کے حدوث کے وقت کا علم نہ ہونے کے لیے یہ لازم نہیں کہ ہم اس کے حدوث سے ہی بہ خبر ہوں، یا یہ جانتے ہوں کہ وہ حادث نہیں ہے۔

کتنی چیزوں کے بارے میں ہمیں بالیقین معلوم ہوتا ہے کہ یہ حادث ہے، لیکن اس کے حدوث کے وقت کا پتہ نہیں ہوتا، جیسے اہرام مصر، بلکہ حدوث مطلق میں آسمان و زمین بھی، اور حدوث مقید میں وہ جھاڑ فائوس اور قدیلین جو حجرہ نبوی شریف کے آس پاس لٹکائی ہوئی ہیں۔ حضرت علامہ سمودی نے خلاصہ وفاء الوفا میں فرمایا کہ:

”ہمیں ان کے ابتداء کے حدوث کا وقت نہیں معلوم۔“

تو ایسے نو پیدا امور جن کے حدوث کے وقت کا ہمیں علم نہ ہو حسب قواعد شرعیہ ان کے بارے میں یہ دیکھنا ہوگا کہ یہ کسی سنت ثابتہ کے مخالف تو نہیں۔ مخالف نہ ہو تو اس کا معاملہ استحباب سے وجوب تک میں دائر ہوگا اور زمانہ کی قدامت کے اعتبار سے کبھی کبھی اس کو بھی ”متواتر“ کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ خطبہ جمعہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دونوں چچاؤں کے ذکر کا رواج کہ حادث ہے، پر یہ نہیں معلوم کہ کب سے رائج ہے البتہ یہ کسی سنت ثابتہ کے خلاف نہیں تو یہ تواتر کا سبب سے ادنیٰ درجہ ہے، اس کے بعد کی ایجاد کو متواتر بمعنی اصطلاح شرع نہیں کہا جائے گا، ہاں تواتر لغوی ہو سکتا ہے جیسے تقیہ شیعہوں میں متواتر ہے اور جھوٹ و باہنہ میں اباعن جدرائج ہے۔

اور اگر ایسی نو پیدا چیز ہو جو بعد عہد رسالت ہو اور اس کے حدوث کا وقت نہ

معلوم ہوا اور وہ خود قبیح اور قواعد قبیح کے تحت داخل ہو تو قبیح ہے اور اس کا دائرہ بھی مکروہ سے لے کر تحریم تک پھیلا ہوا ہے۔

اور اگر یہی حادث نہ سنت ثابتہ کے خلاف ہو، نہ قواعد قبیح کے دائرے میں آتی ہو تو یہ صرف مباح ہے۔ نہ قبیح ہے، نہ مستحب۔ ہاں جب شہر و علاقہ کی عادت سے خارج ہو تو مکروہ ہوگا۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے کہ لوگوں سے ان کی عادتوں کے موافق برتاؤ کرو۔ اور حدیث شریف میں ہے کہ:

”لوگوں کو بشارت دو، نفرت نہ دلاؤ۔“

سنت ثابتہ کی مخالفت کرنے والی بات بدعتِ مردودہ ہوگی، اور گو وہ لاکھ پھیل گئی ہو اسے قبول نہیں کیا جائے گا اور ایسے حادث امر پر پوری امت مسلمہ کا اجماع نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو گمراہی پر مجتمع ہونے سے محفوظ رکھا ہے۔

ایک استثنائی صورت البتہ ہے کہ وہ بات ہے تو عہد رسالت کے بعد کی، اور بظاہر مخالف سنت بھی ہے لیکن زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے اس کا حکم شرعی بدل گیا اور اس تبدیلی پر تمام مسلمانوں کا عمل درآمد جاری و ساری ہو گیا۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد پر نور میں عورتیں مسجد میں جاتی تھیں لیکن بعد میں ان کو عام طور سے مسجد میں حاضر ہونے سے روک دیا گیا۔ یہ حقیقت میں سنت ثابتہ کے مخالف نہیں، بلکہ موافق ہے۔^(۱)

فقہائے کرام توارث کی اعلیٰ قسم کو اجماع سے بھی تعبیر کرتے ہیں جیسے بیع استھناع۔ مگر اجماع توارث کے ساتھ خاص نہیں جیسے تقلید عرفی پر توارث نہیں مگر اجماع موجود ہے۔

اس تفصیل سے یہ امر واضح ہو کر سامنے آیا کہ عرف کا لفظ ایک ایسا لفظ عام ہے جس کے عموم میں فقہ کی کئی ایک اہم اصطلاحات شامل ہیں اور وہ یہ ہیں:

”عادت، تعامل، توارث، تلقی بالقبول، شعارِ مذہبی، شعارِ قومی“

(۱) شمائیں العنبر فی ادب النداء امام المنبر مترجم، شمامہ رابعہ، صفحہ ۱۰، ص: ۲۰۷ تا ص: ۳۱۱

دوسرا باب

عرف و تعامل کی

جھیت کے دلائل

کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کے نصوص کثیرہ سے عرف و عادت کے حجت ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ ہم یہاں ایسے چند نصوص پیش کرتے ہیں:

(۱) اللہ عز و جل ارشاد فرماتا ہے:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا. (۱)
اور جس کا بچہ ہے اس پر عورتوں کا کھانا اور پہننا ہے حسب دستور، کسی جان کو تکلیف نہیں دی جاتی مگر اس کی وسعت کے لائق۔
”حسب دستور“ کا مطلب یہ ہے کہ اس جیسی عورت کو جتنا نفقہ دینے کا عرف ہے وہ دیا جائے۔

امام ابو بکر جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

قوله تعالى: ”بِالْمَعْرُوفِ“ يدلُّ عَلَى أَنَّهَا عَلَى مِقْدَارِ الْكَفَايَةِ مَعَ إِعْتِبَارِ حَالِ الزَّوْجِ، وَ قَدْ بَيَّنَّ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ عَقِيبَ ذَلِكَ: ”لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا“
اللہ عز و جل کا ارشاد ”بالمعروف“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نفقہ بہ قدر کفایت ہوگا، ساتھ ہی حال شوہر کا بھی لحاظ ہوگا، اسے اللہ عز و جل نے ”بالمعروف“ کے بعد اپنے ارشاد ”لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا“ سے بیان فرمایا ہے جس کا معنی ہے ”کسی کی جان پر اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ داری نہ دی جائے گی۔ لہذا عورت اگر عادت متعارفہ کی مقدار سے زیادہ نفقہ طلب کرے تو نہ پائے گی۔ یوں ہی اگر شوہر اس کا نفقہ مقدار معروف سے کم کرے تو اسے یہ حلال نہیں اور اسے نفقہ مثل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ ”نفقہ مثل“ سے مراد

فإذا اشتطت المرأة و جلبت من النفقة أكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط، و كذلك إذا قصر الزوج عن مقدار نفقه مثلها في العرف والعادة لم يحل

ذلك وأجبر على نفقه
مثلها، واعتبار
الوسع مبنی على العادة اه.
اس جیسی عورت کا نفقہ ہے جو وہاں دینے کا
عام رواج ہو اور آیت کریمہ میں مذکور وسعت
کا مدار بھی عرف پر ہے۔

تفسیر قاضی بیضاوی میں ہے:

(بالمعروف) أى بالوجه المتعارف
المستحسن شرعا اه. (۱)
معروف سے مراد ہے ”راج و
متعارف مقدار“ جو شرعاً مستحسن ہے۔
یہاں سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کا عرف و تعامل شرعاً مستحسن ہے۔

(۲) نیز ارشاد باری ہے:

وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ
قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ
مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ. (۲)
(جن عورتوں کا مہر مقرر نہ کیا ہو اور ان کو ہاتھ
لگانے سے پہلے طلاق دی) ان کو متعہ دو،
مقدور والے پر اس کے لائق اور تنگ دست پر
اس کے لائق، حسب دستور کچھ برتنے کی چیز۔

امام جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اس آیت کریمہ کے ذیل میں
فرماتے ہیں:

إن الله تعالى شرط في
مقدارها شيئين. أحدهما :
اعتبارها ببسار الرجل و
إعساره. والثاني : أن يكون
بالمعروف مع ذلك، فوجب
اعتبار المعنيين في ذلك وإذا
الله تعالیٰ نے مقدار متعہ کے تعین کے
لیے دو چیزوں کی شرط رکھی ہے۔ ایک یہ
کہ مقدار کا تعین شوہر کی خوش حالی و تنگ
دستی کے لحاظ سے ہوگا۔ اور دوسری چیز یہ
کہ عرفاً وہ مقدار معلوم بھی ہو تو دونوں
شرطوں کا لحاظ واجب ہو اور خوش حالی و

(۱) تفسیر قاضی بیضاوی، ص: ۱۵۴، مصطفائیہ

(۲) ۲۳۶-البقرة-۲

كان كذلك و كان المعروف
منهما موقوفاً على عادات الناس
فيها ، والعادات قد تختلف و
تتغير و جب بذلك مراعاة
العادات في الأزمان اه (۱)

(۳) عن عائشة أن هنأ بنت
عتبة قالت: يا رسول الله، ان ابا
سفيان رجلٌ شحيحٌ و ليس
يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما
اخذتُ منه و هو لا يعلم، فقال :
خذى ما يكفيك وولئك
بالمعروف. (۲)

تک دستی عرف میں کیا ہے؟ اس کا علم
عاداتِ ناس سے ہوگا اور عاداتِ ناس
مختلف ہوتی ہیں، نیز بدلتی رہتی ہیں لہذا
مختلف ادوار میں لوگوں کی مختلف اور بدلتی
ہوئی عادات کا لحاظ واجب ہوگا۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
سے روایت ہے کہ ہند بنت عتبہ نے بارگاہ
رسالت میں عرض کی، یا رسول اللہ، ابو
سفيان بخيل آدمي ہیں وہ مجھے اتنا نفقہ نہیں
دیتے جو مجھے اور میرے بچوں کے لیے
کافی ہو، سو اس کے کہ انھیں بتائے بغیر
کچھ ان کے مال سے لے کر خرچ کر لیتی
ہوں۔ تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ تم اتنا لے سکتی ہو جو حسب عرف
تجھے اور تیرے بچوں کے لیے کافی ہو۔

فتح الباری شرح صحیح بخاری میں ہے:

فی رواية شعيب عن الزهري
التي تقدمت في المظالم:
”لا حرج عليك أن تطعمهم
بالمعروف“ قال القرطبي:

کتاب المظالم کی حدیث شعیب بروایت
زہری کے الفاظ ہیں: ”تم پر کوئی حرج نہیں
کہ اپنے بال بچوں کو اس کے مال سے
حسب رواج کھلاؤ“ امام قرطبی فرماتے ہیں

(۱) احکام القرآن، ص: ۱۴۳، ج: ۲، نکر تقدیر المتعة الواجبة۔ بیروت

(۲) صحیح البخاری، ج: ۲، ص: ۸۰۸، باب إذا لم ينفق الرجل الخ۔ مجلس البرکات

قوله: "خُذِي" امرٌ إباحةٍ
بدليل قوله "لا حرج" والمرادُ
بالمعروف القدرُ الَّذِي عُرِفَ
بالعادة أَنَّهُ الكفاية اهـ. (۱)

کہ ابوسفیان کے مال سے لینے کا حکم بابت
کے لیے ہے اس کی دلیل حضور کا یہ ارشاد
ہے کہ "تم پر کوئی حرج نہیں" اور معروف سے
مراعاتی مقدار نفقہ ہے جو عادت گزارے کے
لیے کافی سمجھا جاتا ہو۔

نیز اسی میں ہے:

وفيه اعتماد العرف في الأمور
التي لا تحديد فيها من قبل
الشرع، وقال القرطبي: فيه
اعتبار العرف في الشرعيات
اهـ. (۲)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جن امور میں
شریعت کی طرف سے کوئی حد نہیں مقرر کی گئی
ہے ان میں عرفِ ناس پر اعتماد ہوگا۔ اور ابام
قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث شرعیات
میں عرف کے معتبر ہونے کا ثبوت ہے۔

بخاری شریف کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

فهل عَلَى حرج أن
أطعم من الَّذِي لَهُ
عِيَالُنَا؟ قال: لا - إِلَّا
بالمعروف. (۳)

ہند بنت عتبہ نے حضور سے دریافت کیا کہ
ابوسفیان کے مال سے اپنے بچوں کو کھلانے میں
مجھ پر کوئی حرج ہے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا: نہیں، مگر یہ کہ معروف طور پر ہو۔

امام بدرالدین عینی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اس حدیث کی شرح میں رقم طراز ہیں:

- (۱) فتح الباری، ص: ۲۴۹، ج: ۱۲، دارابی حیان
- (۲) فتح الباری، ص: ۲۵۱، ج: ۱۲، دارابی حیان
- (۳) صحیح بخاری شریف، ص: ۸۰۷، ج: ۲، باب نفقة المرأة اذا غاب عنها زوجها و
نفقة الولد - مجلس البرکات

قولہ: (لا، إلا بالمعروف) اُی
قال النبی علیہ السلام:
لا تُطعمي إلا بالمعروف. وقيل:
معناه: لا حرج عليك، ولا
تنفقي إلا بالمعروف. وهو الذي
يتعارفه الناس في النفقة على
أولادهم من غير إسراف. (۱)

ارشاد نبوت: ”لا، إلا بالمعروف“ کا
مطلب ہے: نہ کھلانا مگر حسب عرف،
اور کہا گیا کہ اس کا معنی ہے ”تم پر کوئی
حرج نہیں“ اور نفقہ نہ لینا مگر بہ طور
معروف، اور ”معروف“ وہ مقدار ہے
جو لوگ اپنی اولاد کے نفقہ کے تعلق سے
باہم جانتے پہچانتے ہوں۔

امام شہاب الدین قسطلانی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی ”بالمعروف“ کی
تشریح عرف و عادت سے ہی کی ہے، الفاظ یہ ہیں:

(فللمرأة أن تأخذ من ماله
بغير علمه ما يكفيها) (يکفی
ولدها بالمعروف) في العادة
بين الناس اه. (۲)

عورت کو جائز ہے کہ شوہر کو بتائے بغیر
اس کے مال سے اس قدر لے لے جو
عرف و عادت ناس کے مطابق اسے
اس کی اولاد کے لیے کافی ہو۔

نیز ایک دوسرے مقام پر یہی امام موصوف فرماتے ہیں:

(إلا بالمعروف) بين الناس أنه
قدر الكفاية عادة من غير
إسراف اه. (۳)

جتنا لوگوں کے درمیان معروف ہو کہ
وہ عادت کافی ہوتا ہے، اتنا لے سکتی
ہو۔

(۴) ارشاد باری ہے:

(۱) عمدة القاری، ص: ۳۷۰، ۳۷۱، ج: ۱۴، باب نفقة المرأة اذا غاب عنها زوجها
ونفقة الولد. (بیروت)

(۲) ارشاد الساری، ص: ۱۰۳۶، ج: ۱۲، باب اذا لم ينفق الرجل

(۳) ارشاد الساری، ص: ۱۳۳، ج: ۱۲، باب نفقة المرأة اذا غاب عنها زوجها، بیروت

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ. (۱)

اللہ تمہاری غلط فہمی کی قسموں پر تمہیں نہیں پکڑتا، ہاں ان قسموں پر گرفت فرماتا ہے، جنہیں تم نے مضبوط کیا تو ایسی قسم کا بدلہ دس مسکینوں کا کھانا دینا ہے۔ اُس کے اوسط میں سے جو اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔

اس آیت کریمہ سے ہمارے فقہائے کرام نے یہ مسئلہ اخذ فرمایا کہ کفارہ قسم کے لیے مسکینوں کو دو وقت کھانا کھلانا ضروری ہے۔ دوپہر اور رات، یا صبح و شام۔ کیوں کہ عادتِ ناس یہ ہے کہ اپنے گھر والوں کو تین وقت کھانا کھلاتے ہیں۔ صبح کا ناشتہ اور دوپہر و رات کا کھانا، اور اس کا اوسط یہ ہے کہ دو وقت کا کھانا کھلایا جائے۔ امام ابو بکر جصاص رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

وَأَمَّا قَالُوا يَغْدِيهِمْ وَيُعْشِيهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: "مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ" وَهُوَ مَرَّتَانِ غَدَاءٌ وَعِشَاءٌ. لِأَنَّ الْأَكْثَرَ فِي الْعَادَةِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَالْأَقْلَ وَاحِدَةً وَالْأَوْسَطُ مَرَّتَانِ. ھ. (۲)

فقہاء نے فرمایا کہ صبح و شام کا کھانا کھلائے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "اپنے گھر والوں کو جو کھلاتے ہو اس کا اوسط مسکینوں کو کھلاؤ" اور اوسط دوبار ہے صبح و شام کا کھانا۔ اس لیے کہ عادت زیادہ سے زیادہ تین بار کھانے کی ہے اور کم سے کم ایک بار تو اوسط دوبار ہوا۔

(۵) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بیان ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا تُنْكَحُ الْإِيْمَةُ حَتَّىٰ غَيْرِ كَنُورِي، بے شوہر والی عورت کا نکاح اس سے مشورہ لیے

تُسْتَأْمَرُ وَلَا تَنْكَحَ الْبَكْرَ حَتَّى تَسْتَأْذِنَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: أَنْ تَسْأَلَ.

بغیر نہ کیا جائے اور کنواری لڑکی کا نکاح بغیر اس سے اجازت لیے نہ کیا جائے۔ صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! کنواری کی اجازت کیا ہے (یعنی وہ تو شرم سے خاموش رہتی ہے) تو سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ اس کی خاموشی ہی اجازت ہے۔ (۱)

ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ:

سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْجَارِيَةِ يُنْكَحُهَا أَهْلُهَا، أَتُسْتَأْمَرُ، أَمْ لَا؟ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ تُسْتَأْمَرُ. فَقَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ لَهُ: فَإِنَّهَا تَسْتَحْيِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَذَلِكَ أَذْنُهَا إِذَا هِيَ سَكَتَتْ. (۲)

میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ گھر والے لڑکی کا نکاح کریں تو اس سے اجازت لیں، یا نہیں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہاں، اجازت لیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کی کہ وہ تو حیا کرتی ہے (اجازت کیسے دے گی؟) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی خاموشی ہی اجازت ہے۔

فقہا فرماتے ہیں کہ کنواری لڑکی صریح لفظوں میں اجازت دینے سے شرماتی ہے اور اسے معیوب بھی سمجھا جاتا ہے، اس لیے اس کی عائشہ رضی اللہ عنہا کی قرار پائی، مگر غیر کنواری عورت زیادہ شرمیلی نہیں ہوتی ہے اس لیے اس کا اجازت سے معیوب سمجھا جاتا ہے اور نہ ہی اس میں اسے حیا آتی ہے۔ اس لیے اسے زبان سے اجازت دینا

(۱) صحیح مسلم شریف، ص: ۴۵۵، ج: ۱، باب استیذان الثیب بالنطق والبکر بالسکوت

(۲) صحیح مسلم شریف، ص: ۴۵۵، ج: ۱، باب استیذان الثیب فی النکاح بالنطق والكبر بالسکوت، مجلس البرکات۔

ضروری ہوا۔ ہدایہ کتاب النکاح میں ہے:

فاذا استاذنها الولیٰ فسکت
فهو اذن..... لأن جهة الرضا
فيه راجحة لأنها تستحي عن
اظهار الرغبة.....
ولو استاذن الثيب فلا بد من
رضاها بالقول..... لأن
النطق لا يعد عيباً منها، وقل
الحياء بالممارسة فلا مانع
من النطق في حقها. اهـ.
ملخصاً (۱)

کنواری لڑکی ولی کی اجازت طلب کرنے
پر خاموش رہی تو یہ اجازت ہے کیوں کہ
اس کی خاموشی میں رضا کا پہلو غالب ہے
اس لیے کہ وہ اظہارِ رغبت سے حیا کرتی
ہے اور جو عورت شوہر کے ساتھ رہ چکی ہو
اس کے حق میں قول سے رضا مندی
ضروری ہے کیوں کہ اس کا بولنا عیب نہیں
شمار کیا جاتا، اور شوہر کے ساتھ رہنے کی وجہ
سے حیا بھی کم ہو جاتی ہے اس لیے اس کے
حق میں بولنے سے کوئی مانع نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ کی وضاحت اور خود الفاظ حدیث سے عیاں ہوتا ہے کہ دوشیزہ
کے حق میں سکوت اور غیر دوشیزہ کے حق میں نطق کا اعتبار عرفِ ناس کی بنیاد پر ہے کہ
دوشیزائیں عادتاً شرمیلی زیادہ ہوتی ہیں اور خواہش نکاح کے اظہار سے شرماتی ہیں۔
لہذا ان کا خاموش رہنا بھی اذن نکاح ہو گیا۔ جب کہ غیر دوشیزہ عورتوں کا عرف اس
کے برخلاف ہے، اس لیے ان کے حق میں نطق ضروری ہوا۔

مگر دوشیزاؤں کے لیے یہ شرم اپنے اولیا کے ساتھ ہی عادتاً پائی جاتی ہے۔
اس لیے ہمارے فقہانے سکوت کو ولی اقرب کے لیے اذن قرار دیا گو کہ حدیث میں
مطلقاً سکوت کو اذن کہا گیا ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

إطلاق قوله صلى الله عليه
نبي كريم صلى الله عليه وسلم کا ارشاد:

(۱) ہدایہ، ص: ۳۱۴، ۳۱۵، ج: ۲، و ص: ۲۹۲-۲۹۳، ج: ۲، کتاب النکاح باب فی

أولياء والاكفاء، المجلس البرکات

وسلم: ”إذنها أن تسكت، ونحوه من غير تقييد بكون المستأمر ولياً، يتقيد بالعرف والعادة، وهي أن المستأذن للبكر ليس إلا الولي، بل لا يخلص إليها غيره. اه. (۱)

”دوشیزہ کی اجازت اس کی خاموشی ہے“ کو مطلق ہے اور ولی کے طلب اذن سے مقید نہیں ہے تاہم عرف و عادت کے ذریعہ مقید ہو جاتا ہے کہ دوشیزہ سے نکاح کی اجازت ولی ہی لیتا ہے بلکہ اس تک ولی ہی کی رسائی بھی ہو پاتی ہے۔

(۷-۶) حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت متعدد امور میں لوگوں کے درمیان کچھ عرف و تعامل پائے جاتے تھے جن میں سے کچھ کو آپ نے برقرار رکھا اور کچھ سے ممانعت فرمادی۔

جو تعامل ظلم یا حق تلفی یا تذلیل انسانیت جیسے قبائح پر مبنی تھا اس سے باز رہنے کا حکم صادر فرمایا جیسے: سود خوری، جوئے بازی، بیوع جاہلیت، شراب نوشی وغیرہ۔ اور جو تعامل اس طرح کے قبائح سے پاک منصفانہ اصول پر قائم تھا تو اسے باقی رکھا جیسے عقد مضاربت، عقد سلم، عقد استصناع وغیرہ۔

عقد مضاربت: یہ تجارت کا ایک مخصوص طریقہ ہے جس میں دو فریق ہوتے ہیں، ایک فریق صرف سرمایہ فراہم کرتا ہے اور دوسرا فریق اس سے مال خرید کر صرف تجارت کرتا ہے اور نفع میں ایک مقررہ فی صد کے لحاظ سے دونوں کی شرکت ہوتی ہے۔ سرمایہ فراہم کرنے والے فریق کو رب المال اور تجارت کی ذمہ داری سنبھالنے والے کو مضارب کہا جاتا ہے۔ بدائع الصنائع میں اسی عقد خاص کے بارے میں ہے:

وكذا بُعِثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
الله تعالى عليه وسلم والناس
رسول الله صلى الله عليه وسلم مبعوث هو
تو لوگ اس وقت باہم عقد مضاربت

يَتَعَاقِدُونَ الْمُضَارَبَةَ فَلَمْ يُنْكَرْ
عَلَيْهِمْ عَلَى ذَلِكَ، وَالتَّقْرِيرُ
أَحَدُ وَجْهِ السَّنَةِ اهـ۔ (۱)

کرتے تھے مگر آپ نے ان پر انکار نہ
فرمایا، بلکہ اس پر برقرار رکھا اور یہ برقرار
رکھنا بھی سنت کی ایک قسم ہے۔

عقد سلم: یہ خرید و فروخت کی ایک خاص قسم ہے جس میں خریدار کی طرف سے دام
نقد ادا کر دیا جاتا ہے اور سامان اُدھار رہتا ہے۔ اس کے بارے میں فتح القدیر میں ہے:

وَالرَّخْصَةُ فِي السَّلَمِ رَوَاهُ السَّيْتَةُ
عَنْ أَبِي الْمُنْهَالِ عَنْ ابْنِ
عَبَّاسٍ قَالَ: قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى
اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ
يُسَلِّفُونَ فِي الثَّمَرِ السَّنَةَ وَ
السَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ، فَقَالَ: مَنْ
أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلْيُسَلِّفْ فِي
كَيلٍ مَعْلُومٍ وَوزنٍ مَعْلُومٍ إِلَى
أَجَلٍ مَعْلُومٍ.

عقد سلم میں رخصت کی حدیث صحاح ستہ
کے محدثین نے حضرت ابوالمنہال رضی اللہ
تعالیٰ عنہ سے اور انھوں نے حضرت ابن
عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے۔
وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
جب مدینہ طیبہ تشریف لائے لوگ پھلوں
میں ایک سال، دو سال، تین سال تک کے
لیے عقد سلم کیا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا
کہ جو کسی بھی چیز میں سلم کرے تو یوں کرے
کہ سامان کی مقدار ناپ یا وزن سے معلوم ہو
اور سامان کی ادائیگی کی میعاد بھی معلوم ہو۔

وَفِي الْبُخَارِيِّ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ
بْنِ أَبِي أَوْفَى، قَالَ: إِنْ كُنَّا
لنُسَلِّفَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ
أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ
تَعَالَى عَنْهُمَا فِي الْحَنْطَةِ
وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّيْبِ. (۲)

اور بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عبد اللہ
بن ابواوفی فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر و عمر رضی
اللہ تعالیٰ عنہما کے زمانہ مبارک میں گیسوں،
جو، کھجور اور منقہ میں سلم کیا کرتے تھے۔

(۱) بدائع الصنائع، ص: ۷۹، ج: ۶، اول کتاب المضاربة

(۲) فتح القدیر ص: ۶۷، ج: ۷، اول باب السلم

عقد مضاربت اور عقد سلم کے تعلق سے کثیر کتب فقہ وغیرہ میں اس طرح کی صراحتیں موجود ہیں۔

(۸) عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، قال: مَنْ دَخَلَ حَائِطًا فَلْيَا كُلَّ وَلَا يَتَّخِذْ خُبْنَةً. رواه الترمذی وابن ماجہ وقال الترمذی هذا حدیث غریب. (۱)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو کسی باغ میں داخل ہو تو اس کے پھل کھا سکتا ہے، ہاں جھولی میں رکھ کر نہ لے جائے۔

اس حدیث میں اگرچہ مطلقاً پھل کھانے کی اجازت دی گئی ہے، لیکن مراد گرے ہوئے پھل ہیں۔ جیسا کہ دوسری حدیث میں خود سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی صراحت فرمادی ہے:

عن رافع بن عمرو الغفاری، قال: كنتُ غلامًا رُمي نخل الانصار فاتني بَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: يا غلام لم ترمي النخل؟ قلتُ: اكُلُ. قال: فلا ترم، وكل مما سَقَطَ فِي اسفلها، ثم مَسَحَ رأسه، فقال: اللَّهُم اشبع بَطْنَهُ، رواه الترمذی

رافع بن عمرو غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں لڑکا تھا، انصار کے پیڑ سے کھجوریں جھاڑ رہا تھا کہ اتنے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور فرمایا: اے لڑکے، کھجوریں کیوں جھاڑ رہا ہے؟ میں نے عرض کی کھاؤں گا۔ فرمایا: جھاڑو مت، جو نیچے گری ہیں انھیں کھاؤ، پھر ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعا کی کہ اے

(۱) مشکوٰۃ المصابیح ص: ۲۵۶، فصل ثانی باب الغصب والعاریۃ بحوالہ ترمذی

اللہ تو اسے آسودہ فرمادے۔

وابوداؤد وابن ماجہ (۱)

ان احادیث میں سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے باغ کے گرے ہوئے پھلوں کے کھانے کی اجازت اس لیے دی کہ وہاں کے عرف میں ایسے پھلوں کے کھانے کی اجازت تھی۔ جیسا کہ یہ اجازت بعد کے ادوار میں رہی اور آج بھی بیشتر مقامات پر اس کی اجازت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہائے حنفیہ علیہم الرحمۃ والرضوان نے بھی اس کی اجازت دی۔ فتاویٰ عالمگیری میں محیط سے ہے:

إذا مرّ فی اّیام الصّیف	گرمی کے موسم میں کسی باغ سے گرا جس میں
بشمار ساقطۃ تحت	پھل درختوں کے نیچے گرے ہوئے تھے تو
الاشجار لا یسعہ	اسے اس میں سے کچھ کھانا جائز نہیں، مگر یہ
التّنّاولُ منها إلّا أن یعلم أنّ	کہ یہ معلوم ہو کہ باغ کے مالک کی طرف
صاحبها قد أباح ذلک إمّا	سے ایسے پھل کھانے کی اجازت ہے یا اس
نصّاً أو دلالةً بالعادة. اه	کی عادت ہے کہ ایسے پھل آنے جانے
ملخصاً. (۲)	والوں کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔

نیز اسی میں ہے:

وهذا الذی ذکرنا کلّہ اذا	یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جب پھل
کانت الثّمار ساقطۃ تحت	درختوں کے نیچے گرے ہوئے ہوں،
الاشجار، فأما إذا کانت علی	اور اگر پھل درختوں پر ہوں تو یہ افضل
الاشجار فالأفضل أن	ہے کہ بغیر مالک کی اجازت کے کسی بھی
لا یأخذہ فی موضع ما إلّا باذن	جگہ وہ پھل نہ لے، ہاں اگر وہ عاقل

(۱) مشکوٰۃ المصابیح ص: ۲۵۶، فصل ثانی باب النصب والعلیۃ بحوالہ ترمذی،

وابوداؤد وابن ماجہ

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ص: ۲۹۰، ج: ۲، کتاب اللقطة

المالک إلا إذا كان موضعاً
كثير الثمار يعلم أنه لا يشق
عليهم ذلك فيسعة الا كل ولا
يسعة الحمل. كذا في
المحيط. ۱۵. (۱)

پھلوں کا ہو جہاں کثرت سے پھل
پائے جاتے ہوں اور معلوم ہو کہ یہ پھل
کھانا باغ والوں پر گراں نہ گزرے گا تو
کھانا جائز ہے، اور لے جانا ناجائز
ہے۔ ایسا ہی محیط میں ہے۔

(۹) عن زيد بن خالد
الجهني، ان رجلاً سأل رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم
عن اللقطة، فقال: عَرَفَهَا سَنَةً،
ثم اعرِف وكاء ها ووعاء ها
وعفاصها ثم اسْتَنْفِقْ بها، فان
جاء ربُّها فادِّها اليه؛ فقال: يا
رسولَ الله، فضالةُ الغنم؟
فقال: خُذها، فانما هي لك
أولاً خيك أو للذئب۔ فقال يا
رسولَ الله، فضالةُ الإبل؟
قال: فغضبَ النبيُّ صلى الله
تعالى عليه وسلم حتى
احمرت وجنتاه واحتمرَّ وجهه
فقال: مَالِكَ، وَلَهَا؟ مَعَهَا حَدٌّ هَا
وسقاء ها حتى يلقي ربُّها.

حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ تعالیٰ
عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے لقطہ
(گری پڑی چیز، کھوئی ہوئی چیز) کے
بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا
کہ اس کے ظرف (تھیلی) اور بندش کی
شناخت کرلو، پھر ایک سال اس کی تشہیر
کرو، اگر مالک مل جائے تو اسے دے دو۔
اس نے عرض کیا، یا رسول اللہ گم شدہ
بکری کا کیا حکم ہے؟
ارشاد فرمایا: وہ تمہارے لیے ہے یا تمہارے
بھائی کے لیے یا پھر بھیڑیے کے لیے
(لہذا تم اسے اپنے پاس روک لو)
اس شخص نے پھر پوچھا کہ یا رسول اللہ،
گم شدہ اونٹ کا کیا حکم ہے؟
تو سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام ناراض ہو گئے،
چہرہ انور سرخ ہو گیا، آپ نے فرمایا کہ تم

حدیث زید بن خالد حدیث
حسن صحیح وقد روى عنه
من غیر وجہ (۱)

اسے کیا کرو گے، اس کے ساتھ اس کی
مشک اور جوتا ہے وہ پانی کے پاس آ کر
پانی پی لے گا اور درخت کے پتے کھاتا
رہے گا یہاں تک کہ اس کا مالک پا جائے
گا۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ بکری اور اونٹ کے حکم میں یہ فرق اس لیے ہے کہ
بکری عادتاً اپنی حفاظت بھیڑیے سے نہیں کر پاتی اور اونٹ کر لیتا ہے۔ چنانچہ
بدائع الصنائع میں ہے:

إِلَّا أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
فَصَلَّ بَيْنَهُمَا فِي الْجَوَابِ مِنْ
حَيْثُ الصُّورَةُ لِهُجُومِ الذِّئْبِ
عَلَى الْغَنَمِ إِذَا لَمْ يَلْقَها رُبُّهَا
عَادَةً بَعِيداً كَانَ أَوْ قَرِيباً وَلَيْسَ
كَذَلِكَ الْإِبِلُ لِأَنَّهَا تَذُبُّ عَنْ
نَفْسِهَا عَادَةً. اهـ. (۲)

نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بکری
اور اونٹ کے حکم میں یہ فرق اس لیے
بیان فرمایا کہ بکری اگر اپنے مالک تک نہ
پہنچ سکی تو عادت یہ ہے کہ بھیڑیا اسے
لقمہ بنا لیتا ہے۔ جب کہ اونٹ کا معاملہ
ایسا نہیں کیوں کہ وہ عادتاً اپنا دفاع
کر لیتا ہے۔

البتہ حنفی مذہب میں اونٹ کو بھی روک لینے کی اجازت ہے، اور درج بالا
حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وہ حکم خیر القرون کے لیے دیا
تھا، جب صالحین کی کثرت تھی اور عادتاً کسی خائن کا ہاتھ اونٹ تک نہ پہنچ سکتا تھا مگر
اب زمانہ بدل گیا ہے۔ اب اسے چھوڑ دینے کی صورت میں وہ ضائع ہو سکتا ہے۔
کیوں کہ کوئی ناخدا ترس اسے لے کر تلف کر سکتا ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

(۱) ترمذی شریف، ص: ۱۶۴، ج: ۱، باب ماجاء فی اللقطة، وضالة الإبل والنعم

(۲) بدائع الصنائع ص: ۲۰۰، ج: ۶، اول کتاب اللقطة، بیروت

أَجَابَ فِي الْمَبْسُوطِ بَأَنَّ
ذَلِكَ كَانَ إِذْ ذَاكَ لِغَلْبَةِ أَهْلِ
الصَّلَاحِ وَالْأَمَانَةِ لَا تَصِلُ
إِلَيْهَا يَدُ خَائِنَةٍ فَإِذَا تَرَكَهَا
وَجَدَهَا.
وَأَمَّا فِي رِمَانِنَا فَلَا يَأْمَنُ
وَصُولُ يَدِ خَائِنَةٍ إِلَيْهَا فَفِي
أَخْذِهَا إِحْيَاءُهَا وَحِفْظُهَا عَلَى
صَاحِبِهَا فَهُوَ أَوْلَى. اهـ. (۱)

مبسوط میں ہے کہ یہ حکم اس وقت تھا جب
صالحین اور امانت دار کثرت سے پائے
جاتے تھے، اور کسی بددیانت کا ہاتھ اونٹ
تک نہ پہنچ سکتا تھا اس لیے اس کا مالک
اسے پا جاتا تھا اس کے برخلاف ہمارے
زمانے میں اسے چھوڑ دیا جائے تو وہ کسی
بددیانت کے ہاتھ لگ سکتا ہے اس لیے اس
کے مالک کے لیے اسے روک لینا چاہیے
تا کہ وہ محفوظ رہ سکے۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ خیر القرون میں صالحین اور امانت داروں کی
کثرت کی وجہ سے اونٹ اپنے مالک تک پہنچ جاتا تھا اور عادی کسی خائن کے ہاتھ نہیں
لگتا تھا مگر اب زمانہ بھی بدل گیا ہے، اور عادتِ زمانہ بھی، اس لیے حکم بھی بدل گیا ہے۔
ان کے سوا بھی کتاب و سنت میں کثیر دلائل ہیں جن سے عرف و عادت کا
حجت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ جن میں کچھ دلائل ”عبادات میں عرف کا اعتبار“ کی بحث
میں آ رہے ہیں، یعنی:

(۱۰) آیہ کریمہ: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ: (۲) میں ”صراطِ مستقیم“ کی تفسیر
”طریقِ مسلمین“ سے کی گئی ہے اور مسلمانوں کا عرف و تعامل بلاشبہ طریقِ مسلمین ہے۔
(۱۱) حدیث پاک: مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ
حَسَنٌ. سے مسلمانوں کے عرف و تعامل کا حسن ہونا ثابت ہوتا ہے اور عام طور سے
ائمہ دین نے اس حدیث کو تعاملِ مسلمین کی حجت میں پیش کیا ہے۔

(۱) فتح القدیر، ص: ۱۱۸، ج: ۶، کتاب اللقطة

(۲) ۶- الفاتحة- ۱

(۱۲) آیہ کریمہ: وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ (۱) سے بھی ہمارے علمائے

استناد کیا ہے۔ (۲)

(۱۳) آیہ کریمہ: فَاقْرَأْ وَامْتَسِرْ مِنَ الْقُرْآنِ (۳) میں قرأت کی مقدار کا

تعیین عرف مسلمین کے حوالے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ تعین عرف کے ذریعہ کیا ہے۔

(۱۴) یہی حال آیہ کریمہ: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ

إِلَيْهِ سَبِيلًا (۴) کا ہے کہ ”استطاعت سبیل“ کی تفسیر عرف و تعامل سے کی گئی ہے۔

(۱۵) یوں ہی آیہ کریمہ: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا

وُجُوهَكُمْ (۵) میں ”غسل“ کو ”غسل معتاد“ پر محمول کیا گیا ہے۔ یعنی عادت کے

مطابق دھونا، اور عادت یہ ہے کہ آب مطلق سے چہرہ، ہاتھ، پاؤں دھویا جاتا ہے۔ (۶)

(۱۶) حدیث رسول: ”الْقَلَسُ حَدَثٌ“ قے حدث ہے۔ کے مفہوم کی

تعیین بھی مذہب امام اعظم پر عرف سے کی گئی ہے کہ یہ لفظ مطلق ہے اور مطلق سے

مراد وہ مفہوم ہوتا ہے جو لوگوں میں متعارف ہو اس لیے یہاں قے سے مراد ”منہ بھر

قے“ ہے۔ (۷)

(۱۷) حدیث رسول:

لا تشریق ولا جمعة إلا فی تشریق اور جمعہ نہیں مگر مصر جامع میں۔

مصر جامع۔ (۸)

(۱) ۱۱۵-النساء-۴ (۲) اصول الرشاد، خزائن العرفان

(۳) ۲۰-المزمل-۷۳ (۴) ۹۷-آل عمران-۳ (۵) ۶-المائدہ-۵

(۶) بدائع الصنائع شرائط ارکان الوضوء، ص: ۱۵، ج: ۱، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۷) بدائع الصنائع، نواقض وضوء، ص: ۲۶، ج: ۱

(۸) رواہ عبد الرزاق عن علی موقوفاً باسناد صحیح

کے لفظ ”مصر“ کی کوئی تشریح صحابہ کرام سے منقول نہیں اس لیے اسے بھی اس کے عرفی مفہوم پر محمول کیا گیا۔

اس کی وضاحت امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے یوں فرمائی:

”حق ناصح یہ ہے کہ مصر و قریہ کوئی منقولات شرعیہ مثل صلاۃ و زکاۃ نہیں جس کو شرع مطہر نے معنی متعارف سے جدا فرما کر اپنی وضع خاص میں کسی نئے معنی کے لیے مقرر کیا ہو ورنہ شارع صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس میں نقل ضرور تھی کہ وضع شارع بے بیان شارع معلوم نہیں ہو سکتی، اور شک نہیں کہ یہاں شارع صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اصلاً کوئی نقل ثابت و منقول نہیں تو ضرور عرف شرع میں وہ انھیں معالی متعارفہ پر باقی ہیں اور ان سے پھیر کر کسی دوسرے معنی کے لیے قرار دینا وہ قرار دہندہ کی اپنی اصطلاح خاص ہوگی جو مناط و مدار احکام و مقصود و مراد شرع نہیں ہو سکتی۔

اور ظاہر ہے کہ معنی متعارف میں شہر و مصر و مدینہ اسی آبادی کو کہتے ہیں جس میں متعدد کوچے، محلے، متعدد دائمی بازار ہوتے ہیں۔ شرعاً بھی یہی معنی متعارف مراد، جو مدار احکام جمعہ وغیرہ ہیں۔ لہذا ہمارے امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے شہر کی یہی تعریف ارشاد فرمائی۔ (۱)

ان دلائل سے یہ امر بہ خوبی ثابت ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں کا عرف و تعامل شرعاً حجت ہے یہ الگ بات ہے کہ اس کی حجیت کا مقام کتاب و سنت سے فروتر ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تیسرا باب

عرف و تعامل کے اطلاقات
اور ان کی حُجَّت کے مدارج

عرف و تعامل کے اطلاقات: کلام فقہاء میں عرف و تعامل کا اطلاق مختلف انواع کے عرف و تعامل پر پایا جاتا ہے۔ مثلاً:

☆ بعض علما کے کلام سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ عرف کی حجت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ حضور پر نور سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ اقدس سے پایا جائے۔ جیسے بیع سلم، بیع استصناع اور عقد مضاربہ کا یہی حال ہے۔ کفایہ شرح ہدایہ میں استصناع کے تعلق سے ہے:

وَلَاَنَّ الْمُسْلِمِينَ تَعَامَلُوهُ مِنَ الدِّينِ
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
مبارک سے آج تک بلا انکار نکیر اس کا
تعامل ہے تو یہ تعامل اجماع کے درجہ میں
فنزّل منزلة الاجماع. ۱۱. (۱)

☆ اور بعض علما کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ جو عرف سارے جہان کے تمام مسلمانوں کا ہو وہی حجت شرعیہ ہوگا۔ کیوں کہ ایسا عرف باب اجماع سے ہوتا ہے۔
☆ بعض علما کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سواد اعظم کا عرف ہو، یعنی دنیا کے اکثر مسلمانوں کا عرف ہو کہ یہ اجماع کے ساتھ ملحق ہے اور حضور پر نور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اتباع سواد اعظم کا حکم دیا ہے۔

فتاویٰ غیاثیہ و اثر کتاب الا جارہ میں امام سید شہید رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے ہے:

إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْجَوَازِ مَا يَكُونُ دَلِيلَ جَوَازٍ وَهِيَ تَعَامُلٌ هِيَ جَوَازُ الدَّلِيلِ

علی الاستمرار من الصدر
الاول، فاذا لم یکن كذلك
لا یكون فعلهم حجة إلا إذا
كان من الناس كافة فی
البلدان كلها، الا ترى أنهم
لو تعاملوا علی بیع الخمر أو علی
الربا لا یفتی بالحل. اه. (۱)

سے آج تک برابر جاری ہو، اور اگر ایسا
نہ ہو تو لوگوں کا فعل حجت نہ ہوگا، یا پھر وہ
تمام بلاد اسلامیہ کے سارے لوگوں کا
تعامل ہو تو وہ بھی حجت ہے۔ لہذا اب
اگر شراب کی بیع اور سودی کاروبار کا
تعامل ہو جائے تو ان کے حلال ہونے کا
فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔

رد المحتار باب الجمعة میں ہے:

ان التعارف انما یصلح دلیلاً
علی الحل إذا كان عاماً من
عهد الصحابة والمجتهدین
كما صرحوا به. (۲)

تعامل دلیل جواز اس وقت بنتا ہے جب
وہ عہد صحابہ و مجتہدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم
سے عام ہو۔ جیسا کہ فقہان نے اس کی
صراحت کی ہے۔

نیز اسی میں باب الجنائز میں بعض محققین شافعیہ سے ہے:

هذا الاجماع اکثری وإن سلّم
فمحلّ حُجَّتِهِ عند صلاح
الأزمته بحيث ینفذ فیها الأمر
بالمعروف والنہی عن المنکر وقد
تعطل ذلك منذ أزمته. اه. (۳)

یہ اجماع اکثری ہے، اگر اس کو تسلیم بھی
کر لیا جائے تو بھی حجت امت کے
صلاح کے وقت کا اجماع ہے جب امر
بالمعروف اور نہی عن المنکر نافذ تھا اور یہ تو
ایک زمانے سے معطل ہو چکا ہے۔

(۱) فتاویٰ غیاثیہ، اواخر کتاب الاجارہ۔

(۲) رد المحتار، ص: ۶۰۷، ج: ۱، مطلب فی حکم المرقی بین یدی الخطیب

(۳) رد المحتار، ص: ۶۶۲، ج: ۱، بحث کتابت علی القبر و تجصیص قبر

نیز اسی میں باب الجمعہ میں ہے:

ذكر العلامة ابن حجر
في التحفة أن ذلك بدعة
لأنه حدث بعد الصدر
الأول، قيل: لكنها
حسنة. اهـ (۱)

علامہ ابن حجر شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تحفہ
میں لکھا ہے کہ خطیب کے سامنے آیت صلاۃ و
سلام و حدیث انصاف پڑھنے کا تعامل بدعت
ہے کہ یہ تعامل صدر اول کے بعد کا ہے، کہا گیا
کہ بدعت تو ہے لیکن حسنہ ہے۔

مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مکتوبات جلد دوم،
مکتوب ۵۴ میں ہے:

”تعامل صرف وہ معتبر ہے جو صدر اول سے پایا جائے، یا اس پر تمام لوگوں کا
اجماع ہو۔“ (۲)

پھر تائید میں فتاویٰ غیاثیہ کی درج بالا عبارت نقل فرمائی ہے۔

☆ اور جماہیر فقہائے کرام علیہم الرحمۃ والرضوان کے کلمات اس بات کے شاہد
ہیں کہ نوپیدا عرف جو بلا کثیرہ میں بہ کثرت رائج ہو وہ بھی حجت ہے، اور اس کے لیے
یہ ضروری نہیں کہ اس میں درج بالا اوصاف میں سے کوئی وصف قوی پایا جائے۔

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف لفظی یا فرعی نہیں ہے بلکہ بہت بنیادی اور اصولی
اختلاف ہے، جس کے نتائج بہت دور رس ہوں گے، اس لیے اس امر کی تنقیح
ضروری ہے کہ فقہاء جس عرف کو قیاس پر ترجیح دیتے اور اسے نص کا منحصص بتاتے
ہیں وہ کون سا عرف ہے؟

یہ عجیب اتفاق ہے کہ حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ تک

(۱) رد المحتار، ص: ۶۰۶، ج: ۱، بیان خطبہ جمعہ، مطلب فی حکم المرقی

(۲) مکتوبات، جلد: دوم

کسی فقیہ نے اس کی تنقیح کی طرف توجہ نہ فرمائی اور یہ مسئلہ تشنہ تحقیق رہا، یہاں تک کہ فقیہ فقید المثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا دور آیا تو آپ نے اس مسئلے کی مکمل تحقیق و تنقیح فرمائی جو فتاویٰ رضویہ جلد ہشتم کے دس صفحات (۲۰۵ تا ۲۱۴) پر پھیلی ہوئی ہے۔ ہم یہاں بہت اختصار کے ساتھ اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

آپ کی بحث کا حاصل یہ ہے:

عرف و تعامل کا اطلاق چار طرح کے معانی پر ہوتا ہے:

(۱) وہ عرف جو حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے موجود ہو۔ توارث بھی اسی قسم میں شامل ہے۔

(۲) وہ عرف جو ساری دنیا کے تمام مسلمانوں کا ہو۔

(۳) تمام بلادِ عالم کے اکثر مسلمانوں کا عرف ہو۔

(۴) کسی ملک یا صوبے کے اکثر مسلمانوں کا عرف حادث ہو جو عہد رسالت کے بعد کبھی وجود میں آیا ہو۔

پہلی تین قسم کے عرف حجتِ مطلقہ ہیں کہ سنت و اجماع امت کی طرح ہر حال اور ہر مقام میں دلیل شرعی قرار پاتے ہیں، کیوں کہ جو عرف عہدِ رسالت سے موجود ہوگا وہ فی الواقع حدیث مرفوعہ تقریری ہوگا اور سارے بلادِ عالم کا عرف اجماع امت ہوگا اور اکثر مسلمانانِ عالم کا عرف اجماع سے ملحق ہوگا۔ اور ان کی حجتیت اہل سنت و جماعت کے نزدیک مسلم ہے۔

فصول البدائع میں ہے:

لو ندرَ المخالف مع كثرة
المتفقين كان قول الاكثر
اکثر کا اتفاق ہو، اور بعض کا خلاف تو اکثر
کا قول حجت ہوگا، اگرچہ وہ اجماع نہ

حجة وان لم یکن اجماعاً. ہوگا۔

ارشاد رسالت ہے:

☆ علیکم بالجماعة والامة. تم پر جماعت اور عامہ امت کا اتباع

لازم ہے (۱)

☆ اتبعوا السواد الأعظم. سواد اعظم یعنی بڑے گروہ کی پیروی کرو۔ (۲)

☆ ید الله علی الجماعة. اللہ کا دست رحمت جماعت پر ہے۔ (۳)

یہ تینوں عرف دلائل مطلقہ ہیں جو ہر حال میں مضبوط دلائل کا درجہ رکھتے ہیں اور نص شرعی کے مقابل بھی قابل عمل ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے دلیل ہونے کا مدار یہ نہیں ہے کہ یہ مسلمانوں کے عرف یا تعامل ہیں، بلکہ یہ ہے کہ یہ فی الواقع حدیث رسول ہیں یا اجماع امت ہیں یا اجماع کے درجے میں ہیں اور حدیث رسول و اجماع امت کا دلیل شرعی ہونا شک و شبہ سے بالاتر امر ہے، آخر بیع سلم، بیع استصناع، اور عقد مضاربہ کے جواز میں کسی کو کیا کلام ہو سکتا ہے، جو اسی طرح کے تعامل یعنی حدیث و اجماع سے ثابت ہیں۔

چوتھے درجے کا عرف ہی زیر بحث ہے: اس کے برخلاف چوتھے درجے کا عرف صرف مخصوص حالات میں ہی حجت بنتا ہے اور نص شرعی کتاب و سنت

(۱) یہ حدیث صحابی رسول حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کی۔ (۱) مصابیح،

ص: ۱۸۲، الترغیب والترہیب، ص: ۱۷۶، ج: ۱، مجمع الزوائد، ص: ۵، ج: ۵ و

ص: ۲۶، ج: ۲

(۲-۳) یہ حدیث حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ حلیۃ الأولیاء لأبی نعیم،

ص: ۴۲، ج: ۳، اور صرف حدیث اخیر حضرت عمرو عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں سے مروی ہے،

مجمع الزوائد، ص: ۲۲۸، ج: ۵، و ص: ۲۲۱، ج: ۵، اور امام نسائی نے یہی حدیث حضرت عرفہ بن

شرح اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی۔ ۱۲-ن. ر.

کے مقابل مردود ہوتا ہے کیوں کہ یہ عرف صرف اس لیے حجت بنتا ہے کہ یہ طریق مسلمین ہے، مسلمان اس کے عادی ہو گئے ہیں اور اسے اچھا سمجھتے ہیں، خاص اس طریقے و عادت کے پس پشت حدیث و اجماع کی قوت نہیں ہوتی، اس لیے یہ حدیث و اجماع کے مقابل مرجوح قرار پائیں گے اور جہاں عرف و تعامل مسلمین ہی پایا جائے، ان سے قوی تر کوئی دلیل کتاب و سنت سے وہاں موجود نہ ہو، نہ ہی اجماع پایا جائے تو وہاں ایک دلیل شرعی کی حیثیت سے ان پر عمل ہوگا کہ مسلمانوں کے طریقے اور استحسان کو عمومی طور پر کتاب و سنت میں سراہا گیا ہے اور ان پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے۔ فقہائے کرام جہاں عرف و تعامل کا لفظ مطلق بولتے ہیں وہاں وہ بھی چوتھے درجے کا عرف و تعامل مراد لیتے ہیں جو صرف عرف و تعامل ہونے کی حیثیت سے ہی حجت ہے۔ اس لیے بھی ہمارے زیر بحث ہے۔

فتاویٰ رضویہ کے اصل کلمات یہ ہیں:

”عرف سے اُن کی مراد:

- (۱) نہ ہرگز مُسْتَمِرُّ مِنْ زَمَنِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم ہے۔
- (۲) نہ عرف محیط اجماعی۔ (۳) نہ عرف اکثر مسلمین جملہ بلاد عالم۔ کہ اول قطعاً مثل نص رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، کہ یہ آپ کی تقریر ہے جس کا درجہ قول رسول کا ہے تو اگر نص اس کے خلاف پایا جائے ضرور صالح تعارض ہوگا اور بحال تاخیر اسے نسخ کر دے گا۔

اور دوم عین اجماع، تو نص آحاد (خبر واحد) سے اقویٰ اور قطعاً مظہر ناسخ۔

کہ نص غیر منسوخ کے خلاف اجماع محال۔

اور سوم کی جہت مطلقہ، تامہ، وافیہ پر نصوص صریحہ ناطقہ۔ تو اس کا اضمحلال

سواد اعظم کا وقوع فی الضلال۔ اور وہ شرعاً محال ہے۔
باجملہ مقابلہ نص (حدیث) میں (عرف کی قسم) ثانی تو قطعاً مضحمل
(و کمزور) نہیں۔ اور (عرف کی قسم) اول بھی مطلقاً مضحمل نہیں۔ اور (عرف کی قسم)
ثالث عند التحقیق ملحق بالثانی۔ غرض ایسے تعاملات ضرور حجج مطلقہ ہیں، انھیں مطلقاً
مقابل نص مردود نہیں کہہ سکتے۔

اور علما تصریح فرماتے ہیں کہ عرف و تعامل جس میں ان کا کلام ہے معارضہ
نص کی اصلاً طاقت نہیں رکھتا، جب خلاف کرے گا رد کر دیا جائے گا۔
باجملہ بہ دلائل قاطعہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ
قیاس پر قاضی (رانج) ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی
عرف حادث، شائع ہے۔^(۱)

اب ہماری آئندہ کی ساری گفتگو اسی چوتھے درجے کے عرف و تعامل سے
متعلق ہوگی کہ زیر بحث یہی عرف و تعامل ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(۱) التفات از فتاویٰ رضویہ، ج: ۸، ص: ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴ رسالہ المُنَى والدَّرَر،

چوتھا باب

عرف و تعامل کے اقسام

اور ان کا اثر و دائرہ اثر

زیر بحث عرف و تعامل کی تاثیر کے مختلف مدارج ہیں کیوں کہ خود عرف و تعامل کے مدارج بھی مختلف ہیں۔ لہذا پہلے ہمیں عرف کے مدارج کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔ عرف کے مدارج کے لحاظ سے اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) عرف عام (۲) عرف خاص (۳) عرف نادر

یہاں عرف سے مراد معنی عام ہے جو تعامل کو بھی شامل ہے۔

عرف عام: وہ امر جو کسی ملک یا صوبے کے بلاد کثیرہ میں عام طور سے عوام و خواص کے درمیان رائج ہو۔

عرف خاص: وہ امر ہے جو ایک دو شہروں میں عام طور سے عوام و خواص کے درمیان رائج ہو۔

حضرت علامہ شامی فرماتے ہیں:

نَقَلَ الْبِيرِيُّ فِي شَرْحِ الْأَشْبَاهِ: عَنْ الْمُسْتَصْفَى: التَّعَامُلُ الْعَامُ أَيْ الشَّائِعُ الْمُسْتَفِيزُ اهـ
..... فَقَوْلُهُ: "التَّعَامُلُ الْعَامُ" يَشْمَلُ "الْعَامَ مُطْلَقًا" أَيْ فِي جَمِيعِ الْبِلَادِ، وَ "الْعَامَ الْمُقَيَّدَ" أَيْ فِي بَلَدَةٍ وَاحِدَةٍ- فَكُلُُّ مِنْهُمَا لَا يَكُونُ عَامًا تَبْنِي الْأَحْكَامَ عَلَيْهِ حَتَّى يَكُونَ شَائِعًا مُسْتَفِيزًا بَيْنَ جَمِيعِ أَهْلِهِ اهـ. (۱)

علامہ بیرری نے شرح اشباہ میں مستصفیٰ کے حوالہ سے نقل فرمایا کہ تعامل عام وہ ہے جو شائع ذائع اور معروف و مشہور ہو۔ تو ان کا ارشاد "تعامل عام" عام مطلق کو بھی شامل ہے، جو تمام شہروں میں رائج ہو، اور عام مقید و بھی، جو کسی ایک شہر میں رائج ہو۔ تو یہ دونوں عرف جب تک کہ مشہور اور شائع ذائع نہ ہو جائیں عام نہ ہوں گے اور نہ ہی ان پر احکام کی بنیاد ہوگی۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

”ائمہ کرام و مشائخ اعلام نے ہمیشہ لاجرم اپنے ہی قطر کے بلاد کثیرہ میں عمل غالب کا نام عرف و تعامل رکھا۔“ (۱)

نیز فرماتے ہیں:

”عرف خاص کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو۔“ (۲)

عرف نادر: وہ قول یا فعل جو دو چار آدمیوں میں رائج ہو۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

”عرف نادر کہ معدودین کا عمل ہو۔“ (۳)

اثر و دائرہ اثر کے پانچ مراحل: اب ان کا اثر و دائرہ اثر ملاحظہ کیجیے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

(۱) ”صرف صورت حکم بتانے کے لیے جس میں حکم شرعی - منصوص یا

مقیس - کی اصلاً مخالفت، یا تغیر نہ ہو، نہ کلیۃً، نہ تخصیصاً ہر عرف مطلق مقبول، اگرچہ ایک ہی شخص کا عرف فرد ہو۔ ایمان و نذر و اوقاف و وصایا، وغیرہ میں معانی الفاظ کا عرف پر ادارہ اسی باب اخیر سے ہے، ولہذا فتاویٰ علامہ قاسم میں فرمایا:

”التَّحْقِيقُ أَنْ لَفْظَ	تحقیق یہ ہے کہ واقف اور وصیت کرنے والا اور
الوَاقِفِ وَالْمُوصِي	قسم کھانے والا، اور منت ماننے والا اور بیع و اجارہ
وَالْحَالِفِ وَالنَّاذِرِ وَكُلِّ	کوئی بھی عقد کرنے والا، جو لفظ وقف وصیت، قسم
عَاقِدٍ يَحْمِلُ عَلَى	وغیرہ کے لیے بولتا ہے اس سے وہی معنی مراد لیا
عَادَتِهِ فِي خُطَابِهِ وَلِغَتِهِ	جائے گا جو اپنی زبان و بول چال میں وہ مراد لیتا
الَّتِي يَتَكَلَّمُ بِهَا وَافَقَتْ	ہے یا جس معنی میں وہ لفظ بولنے کی اس کی عادت

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۱۱، ج: ۸، رسالہ المنی والددر

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۱۴، ج: ۸، رسالہ المنی والددر

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۱۴، ج: ۸، رسالہ المنی والددر، سنی دارالاشاعت

گرام دی جائے گی، یہ ناجائز ہے کہ یہ قفیز طحان ہے جس سے بہ طور خاص حدیث پاک میں ممانعت فرمائی گئی ہے اب اگر اس کے خلاف تعامل قائم ہو جائے تو بلاشبہ وہ ابطالِ نص کا باعث ہوگا۔ لہذا یہ تعامل مردود ہوگا۔

نشر العرف میں ذخیرہ برہانیہ کے حوالہ سے منقول ہے:

هذا بخلاف مالو تعامل اهل بلدة قفیز الطحان فإنه لا يجوز ولا تكون معاملتهم معتبرة لأننا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص وبالتعامل لايجوز ترك النص أصلاً. (۱) ۵۱

اگر اہل شہر میں قفیز طحان کا تعامل ہو گیا کہ جو آٹا پیسا جاتا ہے اس میں سے پیسے کی اجرت بھی دیتے لیتے ہیں تو یہ ناجائز ہے اور ان کا تعامل غیر معتبر ہے کیوں کہ اگر ایسے تعامل کا اعتبار کیا جائے تو حدیث پاک کے نص کا ترک لازم آئے گا اور تعامل کی وجہ سے نص کا ترک جائز نہیں۔

یہی حال توارث کا بھی ہے: کہ اس سے نص کا ابطال لازم آئے تو وہ رو کر دیا جائیگا اور عمل نص پر ہوگا۔ چنانچہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ اپنی بے مثل کتاب شائع العنبر میں خاص مسئلہ توارث میں رقم طراز ہیں:

”لا حجة في توارث البعض إذا خالف الحديث والفقہ. ألا ترى أن أجل توارث وأعظمه وأهيبه وأفخمه توارث أهل الحرمین المحترمین زادهما الله عزاً وتعظيماً وأهلهم فضلاً وتكريماً لا سيما في القرن الأول ومع ذلك لم يسلّمه إمامنا الأعظم وجميع أئمة الفتوى في مسألة أذان الفجر من الليل لمجىء الحديث بخلافه.

قال في الهداية: لا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت

(۱) رسائل ابن عابدين، ص: ۱۱۴، ج: ۲، نشر المعروف في بناء بعض الأحكام على

لَأَنَّ الْأَذَانَ لِلْإِعْلَامِ وَقَبْلَ الْوَقْتِ تَجْهِيلٌ. وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى: يَجُوزُ لِلْفَجْرِ فِي النِّصْفِ الْأَخِيرِ مِنَ اللَّيْلِ لِتَوَارُثِ أَهْلِ الْحَرَمَيْنِ. وَالْحُجَّةُ عَلَى الْكُلِّ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْبَلالِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: "لَا تُؤَذِّنْ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ الْفَجْرُ هَكَذَا" وَمَذْيِدُهُ عَرْضًا. اهـ. (۱)

(ترجمہ از حضرت بحر العلوم دام ظلہ العالی)

اور کچھ لوگوں کا توارث جب حدیث وفقہ کے خلاف ہو تو لائق استدلال نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ توارث میں سب سے عظیم و بزرگ اور پر ہیبت حریم محترمین زاد ہما اللہ تعالیٰ شرفاً و تکریماً کا توارث ہے، وہ بھی قرون اولیٰ کا۔ مگر ہمارے امام اعظم اور تمام اہل فتاویٰ اذان فجر کے مسئلے میں اسے تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ حدیث اس توارث کے خلاف مروی ہے۔

ہدایہ میں ہے: ”دخول وقت سے پہلے اذان نہ دی جائے اور اگر پہلے دے دی گئی ہو تو وقت ہونے پر دہرائی جائے کہ اذان وقت کے اعلان کے لیے ہے، اور وقت سے پہلے دینا لوگوں کو غلط فہمی میں ڈالنا ہے۔“

امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ فجر کی اذان توارث حریم شریفین کی وجہ سے فجر سے پہلے بھی دی جاسکتی ہے، اور سب کے خلاف دلیل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ قول ہے جو آپ نے حضرت بلال سے فرمایا ”اس وقت تک اذان نہ دو جب تک صبح یوں روشن نہ ہو جائے۔“ اور آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو عرض میں پھیلا دیا۔“ (۲)

اس اقتباس سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آ گیا کہ توارث سے نص کی تبدیل

(۱) شمائم العنبر، ص: ۱۲۱، ۱۲۲، نفحة: ۱۲ من الشمامة الرابعة.

(۲) شمائم العنبر فی ادب النداء امام المنبر، مترجم، نفحة: ۱۲، من الشمامة الرابعة، ص: ۱۳۶.

لازم آئے تو توارث بھی باطل قرار پائے گا۔

(۳) اور اگر عرف کلی طور پر نص کے خلاف نہ ہو، بلکہ صرف جزوی طور پر نص کے خلاف ہو۔ مثلاً نص عام ہو اور عرف کی وجہ سے نص کے بعض افراد حکم عام سے نکل رہے ہوں، بہ لفظ دیگر عرف کی وجہ سے نص کی تخصیص ہو رہی ہو تو اس باب میں تفصیل ہے۔

عرف اگر عام ہو تو اس کے ذریعہ نص عام کی تخصیص جائز ہے، اور اگر عرف خاص ہو تو اس کے صالح تخصیص ہونے میں اختلاف ہے، مگر رائج یہ ہے کہ اس کے ذریعہ نص عام کی تخصیص جائز نہیں، اور عرف نادر تو بالا جماع تخصیص نص کا صالح نہیں۔ (۴) اور اگر عرف قیاس کے معارض ہو تو عرف عام رائج ہوگا اور اس کے مقابل قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ مگر عرف خاص یہاں بھی معتبر نہ ہوگا۔ لہذا اس کے مقابل قیاس متروک نہ ہوگا جیسے معدوم کی بیع از روئے قیاس باطل ہے مگر عرف عام کی وجہ سے بیع استصناع کی اجازت ہوئی اور قیاس متروک ہو گیا۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

”بالجملہ بحمد اللہ تعالیٰ بہ دلائل قاطعہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس ”عرف عام“ کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے۔ وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بہ کثرت رائج ہو۔

ہاں ”عرف خاص“ کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، مذہب ارجح میں صالح تخصیص نص و ترک قیاس نہیں اور ”عرف نادر“ کہ معدودین کا عمل ہو بالا جماع اس کے مقابل نہیں۔“ (۱)

نشر العرف میں ہے:

وإن لم یخالفہ من کلّ وجہ اگر عرف پورے طور سے ”دلیل شرعی“ کے

بأن ورد الدليل عامًا والعرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياسًا فإن العرف معتبر إن كان عامًا. فإن العرف العام يصلح مُخَصِّصًا كما مرَّ عن التحرير، ويُترك به القياس كما ضرَّحوا به في مسألة الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقا. وإن كان العرف خاصًا فإنه لا يعتبر وهو المذهب كما ذكره في الأشباه، حيث قال: "فالحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره. اهـ." (۱)

مخالف نہ ہو بلکہ صرف جزئی طور پر مخالف ہو مثلاً دلیل شرع نص عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد کو اس کے حکم سے خارج کرے، یا دلیل "قیاس" ہو تو یہاں "عرف عام" معتبر ہوگا، اس لیے کہ عرف عام تخصیص نص کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ تحریر کے حوالے سے گزرا، اور اس کے باعث قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسا کہ فقہانے بیع استصناع اور دخول حمام اور "مشک سے پینے" کے مسئلے میں اس کی صراحت کی، اور اگر عرف خاص ہو تو وہ معتبر نہیں یہی مذہب ہے جیسا کہ اشباہ میں اسے ذکر کیا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ: حاصل کلام یہ ہوا کہ مذہب یہ ہے کہ عرف خاص غیر معتبر ہے لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ عرف خاص سے شریعت کے نص عام کی تخصیص نہ ہوگی، اور قیاس متروک نہ ہوگا۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ بالکل غیر معتبر ہے کیوں کہ عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اس پر گفتگو آ رہی ہے۔

(۵) اور اگر عرف نہ شریعت کے کسی نص کے خلاف ہو، نہ قیاس کے، بلکہ

وہ نصوص مذہب (۲) کے خلاف ہو تو اس باب میں عرف خاص و عرف عام دونوں ہی

(۱) رسائل ابن عابدین، ج: ۲، ص: ۱۱۴

(۲) نصوص مذہب سے مراد مذہب حنفی کے جزئیات و کلمات ہیں اور "نصوص شرع" سے مراد کتاب اللہ کی آیات

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث ہیں۔ (۱۲، ن۔ ر۔)

تغییر احکام کے باعث ہوں گے، اور ان کی بنیاد پر نصوص مذہب کا ترک جائز ہوگا۔
فرق دونوں عرفوں کی تاثیر میں یہ ہوگا کہ عرف عام کی بنا پر مذہب سے عدول
عمومی طور پر جائز ہوگا، اور عرف خاص سے صرف خصوصی طور پر، اور عرف نادر یہاں
بھی غیر معتبر ہوگا۔

اس شق پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا نقطہ نظر معلوم نہ ہو سکا۔ کیوں کہ آپ کا
رسالہ المنی الدرر جو اس باب میں حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے نامکمل ہی دستیاب
ہو سکا ہے۔ اس لیے ہم یہاں صرف حضرت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کا نقطہ نظر پیش
کرتے ہیں۔ آپ رقم طراز ہیں:

”دوسرے باب اس بیان میں کہ عرف ظاہر الروایہ کے خلاف ہو۔“

تو ہم کہتے ہیں کہ مسائل فقہیہ یا تو نص صریح سے ثابت ہوں تو اس کا حکم باب
اول میں بیان ہوا، یا اجتہاد اور رائے سے ثابت ہوں گے..... تو اس طرح
کے بہت سے احکام عرف بدل جانے سے بدل جاتے ہیں.....
..... اور یہی وجہ ہے کہ تم مشائخ مذہب کو دیکھتے ہو کہ وہ بہت سے مقامات پر مجتہد
کے قول کی مخالفت کرتے ہیں۔ جیسے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجارے کا جواز۔“ (۱)
لیکن ایک بات یہاں یہ رہ جاتی ہے کہ یہ تاثیر محض عرف عام کی ہے یا عرف
خاص بھی یہاں مؤثر ہوتا ہے؟

اس کی وضاحت حضرت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض و جواب کے
پیرائے میں بہت عام فہم انداز میں کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”اگر تم کہو کہ جب مفتی پر عرف کا اتباع لازم ہے گو کہ وہ کتب ظاہر الروایہ
کے منصوص احکام و مسائل کے خلاف ہو تو کیا یہاں بھی عرف عام اور عرف خاص کے
مابین کچھ فرق ہے۔ جیسا کہ جب وہ نص شرعی کے خلاف ہو تو عرف عام و عرف خاص

میں فرق ہوتا ہے؟

جواب خود علامہ شامی کے الفاظ میں ملاحظہ کیجیے۔ فرماتے ہیں:

”قلت: لا فرق بينهما هنا. إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص.“

میں کہتا ہوں کہ ان دونوں کے درمیان یہاں کوئی فرق نہیں، الا یہ کہ عرف عام سے حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے۔

وحاصله أن حكم العرف يثبت على أهله عاما أو خاصا. فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد، والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط.

حاصل کلام یہ کہ عرف کا حکم ارباب عرف پر عمومی طور پر ثابت ہوتا ہے، یا خصوصی طور پر، تو جو عرف بلاد کثیرہ میں عام ہو اس کا حکم ان تمام بلاد کے باشندوں پر ثابت ہوگا، اور جو عرف کسی ایک شہر کے ساتھ خاص ہو اس کا حکم صرف اس شہر والوں پر ثابت ہوگا۔

ولهذا قال العلامة السيد أحمد الحموي في حاشيته على الأشباه، مانصه: (قوله الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص) يفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص. اه. (۱)

یہی وجہ ہے کہ علامہ سید احمد حموی نے اپنے حاشیہ اشباہ میں اس کی صراحت کی۔ اشباہ میں یہ تھا: ”حکم عام عرف خاص سے نہیں ثابت ہوگا“ اس پر علامہ حموی نے یہ نوٹ لکھا: اس عبارت کے مفہوم مخالف سے عیاں ہوتا ہے کہ عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوگا۔

حضرت علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کے بعد عرف خاص کے ذریعہ

تبدیلی احکام کے بہت سے فقہی شواہد پیش کیے ہیں۔ پھر یہ تحریر فرمایا ہے:

”یہ، اور اس کے طرح کے دوسرے نقول اس کی بات کی دلیل ہیں کہ عرف
’اص کتب مذہب کے منصوص احکام و مسائل کے خلاف بھی معتبر ہے۔ بشرطے کہ وہ
نص شرعی کے خلاف نہ ہو۔“

پھر لکھتے ہیں:

”ہماری اس تقریر سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ اشباہ میں جو یہ فرمایا کہ: ”أن
المذہب عدم اعتبار العرف الخاص.“ (مذہب یہ ہے کہ عرف خاص معتبر
نہیں) یہ محض اس صورت میں ہے، جب وہ نص شرعی کے معارض ہو کہ عرف خاص
سے نہ قیاس متروک ہوتا ہے، نہ ”اثر“ مخصوص۔

لیکن عرف خاص جب صاحب مذہب سے منقول ”نص مذہبی“ کے معارض
ہو تو اس کا اعتبار ہوگا۔ چنانچہ اصحاب متون و شروح و فتاویٰ نے فروع مذکورہ میں،
اور ان کے علاوہ دوسرے فروغ میں یہی موقف اختیار کیا ہے۔

واضح ہو کہ عرف خاص قدیم ہو یا جدید دونوں ہی معتبر ہیں جیسا کہ عرف عام
قدیم و جدید دونوں معتبر ہیں۔ (۱)

عرف و تعامل کی تاثیر کے شرائط

عرف عام و خاص کے ذریعہ تبدیلی احکام کچھ شرائط کے ساتھ مشروط ہے جو
حسب ذیل ہیں۔

(۱) عرف شائع و مستفیض ہو۔ یعنی عام طور سے عوام و خواص سب میں رائج
ہو۔ نشر العرف میں ہے:

فَكُلُّ مِنْهُمَا لَا يَكُونُ عَامًا تَبْنِي
الأحكام عليه حتى يكون شائعاً
مستفيضاً بين جميع أهله. اه. (۱)
عرف خاص اور عرف عام جب تک اپنی
حد میں رہنے والے تمام لوگوں میں شائع
اور مشہور نہ ہوں مدار احکام نہ ہوں گے۔
فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”عرف وتعامل جس میں اجتہاد درکنار، علم بھی درکار نہیں، (اس میں) علما
وجہلا سب کا عمل در آمد ملحوظ ہے۔“ (۲)

(۲) عرف مقارن سابق ہو۔ یعنی عرف معاشرہ میں پہلے سے پایا جاتا ہو
اور اس پر مبنی قول یا فعل کے صدور تک علیٰ حالہ برقرار ہو۔
اشباہ میں ہے:

”العرف الذي تحمل عليه الالفاظ إنما هو المقارن السابق دون
المتأخر. ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطاري، فلذا اعتبر العرف في المعاملات،
ولم يعتبر في التعليق فيبقى على عموميه، ولا يخصصه العرف. اه.

ترجمہ: الفاظ جس عرف پر محمول ہوتے ہیں، یعنی جس عرف کے پیش نظر الفاظ
کے معنی متعین ہوتے ہیں یا مثلاً الفاظ عام کے معانی خاص ہوتے ہیں، یہ صرف وہ
عرف ہے جو پہلے سے پایا جائے اور الفاظ کے بولنے کے وقت بھی وہ قائم ہو اور کلام
سے مقارن ہو۔ اس کے برخلاف جو عرف الفاظ کے بولنے کے بعد وجود میں آئے،
اس سے الفاظ کے لغوی معانی میں کوئی کمی بیشی نہ ہوگی۔ اسی وجہ سے فقہانے فرمایا کہ
”عرف طاری“ کا کوئی اعتبار نہیں یعنی وہ عرف جو کلام کے بعد پایا جائے۔ لہذا خرید
وفروخت وغیرہ معاملات میں عرف کا اعتبار ہوگا کہ معاملات انشا کے قبیل سے ہیں
جن کا وجود فی الحال ہوتا ہے اور تعلیق یعنی شرط پر معلق امور میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا،

(۱) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۳۲، ج: ۲،

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۱۰، ج: ۸، رسالہ المنی الدرر، سنی دارالاشاعت

کیوں کہ ایسے امور فی الحال نہیں پائے جاتے بلکہ آئندہ جب کبھی شرط پائی جائے گی تب ان کا وجود ہوگا۔ لہذا معلق امور میں الفاظ عام اپنے عموم پر باقی رہیں گے اور عرف کی وجہ سے ان میں کوئی تخصیص نہ ہوگی۔ (۱)

نیز اسی میں ہے:

وكذا الدعوى لاتنزل على العادة، لأن الدعوى والإقرار إخبارٌ بما تقدم فلا يقيد العرف المتأخر، بخلاف العقد فإنه باشره للحال فقيده العرف. اهـ.
یوں ہی دعویٰ بھی عرف و عادت پر محمول نہ ہوگا۔ مثلاً دعویٰ عام ہو تو عرف کی وجہ سے خاص نہ ہوگا کیوں کہ دعویٰ اور اقرار گزشتہ بات کی خبر ہوتے ہیں تو بعد میں پائے جانے والے عرف کی وجہ سے ان کے اطلاق کی تقید نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف عقد بیع وغیرہ کا وجود فی الحال ہوتا ہے، لہذا عرف موجود مقارن کی وجہ سے اس کی تقید ہوگی۔ (۲)

اس عبارت کا تعلق عرف لفظی سے ہے مگر یہی حکم عرف عملی کا بھی ہے کیوں کہ کسی عمل کے صدور کے بعد اگر کوئی عرف قائم ہو تو وہ فعل سابق پر اثر انداز نہ ہوگا۔ جیسے کوئی سامان خریدتے وقت گارنٹی کا عرف نہ تھا اور بعد میں ہو گیا تو پہلے کے خریدار کو گارنٹی کا فائدہ نہ ملے گا۔

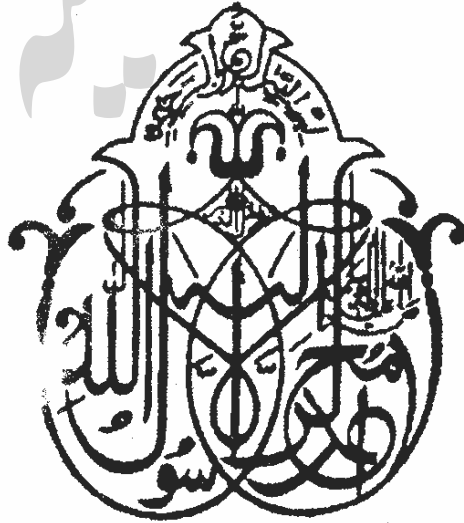
(۳) صاحب معاملہ نے یا بندے نے عرف کے خلاف صریح الفاظ میں کوئی بیان نہ دیا ہو۔ ”لِأَنَّ الصَّرِيحَ يَفُوقُ الدَّلَالَهَ“ اس لیے کہ صریح بیان عرف کی دلالت پر فوقیت رکھتا ہے۔ شرح سیر کبیر میں ہے:

الْعَادَةُ تُجْعَلُ حَكْمًا إِذَا لَمْ
يُوجَدِ التَّصْرِيحُ بِخِلَافِهِ اهـ. (۳)
عادت کو مختلف اقوال کے مابین حکم مانا جائے
گا جب کہ اس کے خلاف صراحت نہ ہو۔

(۱-۲) الاشباه والنظائر، ص: ۱۲۲، القاعده السادسة العادة مُحْكَمَةٌ.

(۳) شرح السیر الکبیر، ص: ۱۹۸، ج: ۱.

- (۴) عرف عام سے کسی نص شرعی کا ابطال نہ لازم آئے، اور عرف خاص سے اس کی تخصیص، نیز قیاس کا ترک بھی لازم نہ آئے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی۔
- (۵) معاشرہ میں قول یا فعل کا رواج اسے منظور سمجھ کر نہ ہوا ہو، بلکہ نیک اور اچھا سمجھ کر ہوا ہو۔ فبیح چیزوں کا ترک اچھا سمجھ کر ہوا تو وہ بھی اسی میں شامل ہے۔
- (۶) عرف مسلمانوں کا ہو۔ یا مسلم، غیر مسلم سب کا ہو، صرف غیر مسلموں کا عرف مسلمانوں کے امور میں غیر معتبر ہے۔
- (۷) تعامل یا عرف عقلی نہ ہو، یعنی جس چیز کا مسلمانوں میں رواج ہوا وہ کسی علاقہ عقلیہ مثل علت، سبب، قرینہ ظاہرہ کی وجہ سے نہ ہو بلکہ صرف عقل کے اچھا سمجھنے کی وجہ سے ہو۔



پانچواں باب

عرف و عادت کا اعتبار

عامۃ ابواب فقہ میں

عرف و عادت کا اعتبار عامہ ابواب فقہ میں: درج بالا شرائط کے

ساتھ عرف عام و خاص کی جو تاثیرات بیان کی گئی ہیں وہ عبادات، معاملات، عقوبات، اباحات، محظورات، حقوق اللہ، حقوق العباد سب کو عام و شامل ہیں۔

معاملات میں عرف کا اعتبار شائع ذائع ہے۔ مثلاً آٹے سے آٹا تول کر بیچنا، نہ ناپ سے، تول پر آٹا قرض لینا، روٹیوں کی بیج سلم گنتی سے، روٹیوں کا گن کر قرض لینا، چھ سودی اموال میں کیل و وزن کا عرف بدلنے پر امام ابو یوسف کا اعتبار عرف فرمانا، پیڑوں میں کچھ پھل آئے، کچھ آنے کو ہیں ایسی حالت میں موجودہ و آئندہ کل بہار کی بیج کو امام حلوائی و امام فضلی وغیرہما کا جائز فرمانا، یہ اور ان کے امثال کثیرہ سب برخلاف اصل و قیاس ہیں جنہیں ائمہ کرام و علمائے اعلام نے تعادل و عرف پر مبنی فرمایا۔ (۱)

اشباہ کے قاعدہ سادہ ”العَادَةُ مُحْكَمَةٌ عَادَتِ نَاسٍ حَكْمٌ هِيَ“ میں بھی معاملات کی کثیر مثالیں موجود ہیں۔ اس لیے ہم بقیہ ابواب کی طرف توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ اختصار کے پیش نظر بہ طور نمونہ ایک دو مثالوں پر اکتفا کریں گے۔ البتہ عبادات میں قدرے تفصیلی گفتگو کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

عرف کا اعتبار حقوق اللہ میں: جو شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہو اور

اس میں عاقدین میں سے کسی کا نفع ہو، وہ شرط مفسد عقد ہوتی ہے۔ کیوں کہ جو نفع ایک عاقد کو مل رہا ہے وہ حقیقت میں سود ہے اور سود کی حرمت بلاشبہ حقوق اللہ سے ہے۔ لیکن اگر وہ شرط متعارف ہو تو بیع صحیح ہوتی ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

وكل شرط لا يقتضيه العقد وفيه	جو شرط تقاضاے عقد کے خلاف
منفعة لأحد المتقدين يُفسدُه	ہو اور اس میں عاقدین میں سے
..... لأن فيه زيادةً عاريةً عن	کسی کا نفع ہو وہ بیع کو فاسد کر دیتی
العوض فيؤدى إلى الربا إلا أن	ہے۔ کیوں کہ یہ نفع ایک زائد چیز

یکون متعارفاً، لأن العرف قاضٍ ہے جو عوض سے خالی ہے۔ اس
 علی القیاس۔ اھ ملخصاً۔ (۱)

اس طرح کی بیسوں شرطیں ہیں جو بوجہ تعامل و تعارف جائز ہیں۔ مثلاً بیع
 نعل اس شرط پر کہ دوسری اس کے ساتھ بنادے، اس میں تسمہ لگا دے، چمڑے کی بیع
 اس شرط پر کہ اس کا جوتا سی دے، بنئی ہوئی اون کی بیع بایں شرط کہ اس کی ٹوپی بنادے،
 کھال اس شرط پر بیچے کہ اس کا موزہ بنادے، گھڑیوں اور دوسرے مختلف سامانوں
 میں سال دو سال کی گارنٹی کی شرط، یہ سب بہ وجہ عرف و تعامل جائز ہیں۔ جب کہ
 اصل مذہب میں یہ سب ناجائز تھے۔

عرف کا اعتبار حقوق العباد میں: (۱) عورتوں کا کھانا و لباس
 مسلمانوں کے عرف کے مطابق دیا جائے۔ اس کا ذکر کتاب و سنت سے دلائل عرف
 کی بحث میں گزر چکا۔

(۲) الجوهرة النيرة میں ہے:

”ولو فرض لها كسوة في مدة ستة اشهر ليس لها شيء حتى تمضي
 المدة فإن تخرقت قبل مضيتها إن كان بحيث لو لبستها معتاداً لم تتخرق لم
 تجب وإلا وجبت..... فان لبست كسوتها لبساً معتاداً فتخرقت قبل الوقت
 جدد لها أخرى. اھ. ملخصاً۔ (۲)

اس کی ترجمانی حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:
 ”جب ایک جوڑا کپڑا دے دیا تو جب تک مدت پوری نہ ہو دینا واجب نہیں
 اور اگر مدت کے اندر پھاڑ ڈالا اور عادتاً جس طرح پہنا جاتا ہے، اسی طرح پہنتی تو
 نہیں پھٹتا تو دوسرے کپڑے اس شمای میں واجب نہیں۔“ (۳)

(۱) ہدایہ، ص: ۴۳، ج: ۳، باب البیع الفا

(۲) الجوهرة النيرة، ج: ۲، ص: ۱۶۵، کتاب النفقات

(۳) بہار شریعت ج: ۸، ص: ۱۵۴، نفقہ کا بیان

(۳) درمختار میں ہے:

(وتفرض لها الكسوة في كل نصف حول مرة) لتجدد الحاجة حرًا وبرداً (وتزاد في الشتاء جبة) وسروالاً وما يدفع به أذى حرٍ وبردٍ (ولحافاً وفراشاً) وحدها لأنها ربما تنزل عنه أيام حيضها ومرضها (إن طلبته ويختلف ذلك يساراً وإعساراً وحالاً وبلداً) اختيار. ھ. (۱)

شامی میں ہے:

وأعلم أن تقدير الكسوة ممّا يختلف باختلاف الأماكن والعادات فيجب على القاضي اعتبار الكفاية بالمعروف في كل وقت ومكان، فإن شاء فرضها أصنافاً وإن شاء قوّمها وقضى بالقيمة. كذا في المجتبى. ھ. (۲)

ان عبارات کی ترجمانی بہار شریعت میں ان الفاظ میں ہے:

”جاڑوں میں جاڑے کے مناسب اور گرمیوں میں گرمی کے مناسب کپڑے دے اور لباس میں اس شہر کے رواج کا اعتبار ہے۔ جاڑے، گرمی میں جیسے کپڑوں کا وہاں چلن ہے، وہ دے۔“ (۳)

عرف کا اعتبار حظر و اباحت میں: (۱) بہار شریعت میں ”حظر

و اباحت“ کے بیان میں ہے:

”جس قسم کے مبالغہ کا عادی رواج ہے لوگ اسے مبالغہ ہی پر محمول کرتے ہیں، اس کے حقیقی معنی مراد نہیں لیتے وہ جھوٹ میں داخل نہیں۔ مثلاً یہ کہا کہ ”میں تمہارے پاس ہزار مرتبہ آیا، یا ہزار، مرتبہ میں نے تم سے یہ کہا“ یہاں ہزار کا عدد مراد نہیں، بلکہ کئی مرتبہ آنا اور کہنا مراد ہے۔“ (۴)

(۱) الدر المختار فوق رد المحتار، ج: ۵، ص: ۲۹۲، ۲۹۷، ۲۹۸، باب النفقة۔

(۲) رد المحتار، ج: ۵، ص: ۲۹۲، باب النفقة۔

(۳) بہار شریعت، ص: ۱۵۴، ۱۵۵، ج: ہشتم، نفقہ کا بیان۔

(۴) بہار شریعت، ص: ۱۳۷، حصہ: ۱۶، جھوٹ کا بیان

اس کی اصل غمزالعیون کا یہ جزئیہ ہے:

و في بعض المعتبرات : وَمِنَ الْكِذْبِ الَّذِي لَا يُوجِبُ الْفُسْقَ مَا جَرَتْ الْعَادَةُ بِهِ فِي الْمُبَالَغَةِ كَقَوْلِهِ : "قُلْتُ لَكَ كَذًّا مِائَةَ مَرَّةٍ" لَا يُرَادُ بِهِ تَعْمِيمُ الْمَرَّاتِ بَعْدَهَا بَلْ تَفْهِيمُ الْمُبَالَغَةِ الْمُبَالَغَةِ. فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَالُ لَهُ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً كَانَ كَذِبًا ، وَإِنْ قَالُ مَرَّاتٍ يَعْتَادُ مِثْلَهَا فِي الْكَثْرَةِ فَلَا يَأْتِمُ وَإِنْ لَمْ تَبْلُغِ الْمِائَةَ هـ. (١)

اس کا حاصل وہی ہے جو بہارِ شریعت میں ہے۔

(۲) اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

”مباح پانی بلاشبہ بھرنے والے کی ملک ہوگا۔ جب کہ بروجہ اجارہ نہ ہو، اور صبی کی ملک والدین کو بے احتیاج حلال نہیں مقتضائے نظر فقہی تو یہ ہے۔“

”اقول وبالله التوفيق۔ مگر شک نہیں کہ عرف و عادت اس کے خلاف ہے اور وہ بھی دلائل شرعیہ سے ہے تو مناسب کہ اسے ”قلیل“ عفو قرار دیں.....

امام نووی شرح (مسلم) میں فرماتے ہیں:

”فيه جواز إرسالي صبي غيره ممن يدل عليه في مثل هذا. ولا يقال: هذا تصرف في منفعة الصبي لأن هذا قدر يسير ورد الشرع بالمسامحة فيه للحاجة واطرد به العرف وعمل المسلمين.“

”عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی قدس سرہ نے حدیقہ ندیہ میں اسے مقرر رکھا۔“ (۲)

عرف کا اعتبار عقوبات میں: (۱) بہار شریعت میں تعزیر کے بیان میں ہے:

”کسی کو ”بے ایمان“ کہا تو تعزیر ہوگی کہ عرف عام میں یہ لفظ کافر کے معنی میں نہیں، بلکہ خائن کے معنی میں ہے اور لفظ خائن میں تعزیر ہے۔“ (۳)

(١) غمز العيون شرح الاشباه، ص: ١٥٥، القاعدة الخامسة من الفن الأول، مطبع نول كشور

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: اول، ص: ۴۳۰، ۴۳۱، رسالہ عطاء النبی

(۳) بہارِ شریعت، ص: ۱۱۸، حصہ ۹، تعزیر کا بیان۔

(۲) ردالمحتار کتاب الجنايات میں ہے:

”قال في الخانية: رأى رجلا يسرق ماله فصاح به ولم يهرب أو رأى رجلا يثقب حائطه أو حائط غيره وهو معروف بالسرقه فصاح به ولم يهرب حل له قتله ولا قصاص عليه اه. (۱)

اس کی ترجمانی بہار شریعت میں ان الفاظ میں ہے:

”مکان میں چور گھسا اور ابھی مال لے کر نکلا نہیں، اس نے شور و غل کیا مگر وہ بھاگا نہیں۔ یا اس کے مکان میں یا دوسرے کے مکان میں نقب لگا رہا ہے اور شور کرنے سے بھاگتا نہیں اس کو قتل کرنا جائز ہے۔ بشرطے کہ چور ہونا اس کا مشہور و معروف ہو۔“ (۲)

عرف کا اعتبار عبادات میں: عبادات تین طرح کی ہیں:

ایک: تو وہ جو خالص توقیفی ہیں، جن کے اوقات، ارکان، شرائط، سنن، کیفیت اداء، اذکار سب شریعت طاہرہ نے متعین فرمادیے ہیں۔ جیسے نماز پنج گانہ و جمعہ و عیدین، اور روزے و حج و اعتکاف، وغیرہ۔

دوسری: وہ عبادات جن میں کچھ امور متعین ہیں اور کچھ غیر متعین۔ جیسے نفل نماز، نفل روزے، وضو، تیمم، غسل جنابت، زکوٰۃ، عمرہ، وغیرہ۔

تیسری: وہ عبادات جن کے ارکان، اوقات، شرائط، کیفیت ادا شرعاً معین نہیں ہیں، مطلقاً ان کی بجا آوری کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسے درود شریف، ذکر خدا اور رسول اور تعظیم خدا اور رسول (جل جلالہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) و ذکر صالحین، وغیرہ۔

عبادات کے ان سارے اقسام میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے اور اس کثرت سے ہے کہ اگر کوئی فقیہ اس کے شواہد کا استقصا کرے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے،

(۱) ص ۳۳۸، ج: ۵، فصل فیما یوجب القود و مالا یوجبه

(۲) بہار شریعت، ص: ۲۳، حصہ ۱۸، کھان قصاص واجب ہوتا ہے، کھان نہیں۔

یہ بے مایہ توفیق کا ایک ادنیٰ طالب علم ہے، اس کی بساط ہی کیا، تاہم معمولی توجہ سے اسے جو شواہد نظر آئے انھیں پیش کرتا ہے، اور یہ سب اس کے رب (جل شانہ) و عز برہانہ) کا فضل ہے۔

ہاں وہ امور^(۱) جو شریعت کے بتانے سے ہی ہمیں معلوم ہوئے، عقل ان کی تعین سے قاصر ہے۔ یا^(۲) شریعت نے کوئی خاص وضع و ہیئت متعین فرمادی، یا^(۳) کچھ خاص اذکار خاص مقاصد کے لیے تعلیم فرمائے۔ ان میں عرفِ ناس کا اعتبار نہ ہوگا، وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ افق امت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس خصوص میں بڑی تحقیقی اور جامع گفتگو فرمائی ہے۔ جس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ درج بالا تینوں امور عرف و عادت کے دائرہ اثر سے باہر ہیں۔ آپ رقم طراز ہیں:

عبادات میں:

(۱) ”وہ امور جن کی طرف عقل کو اجتہاد نہیں، مثل تعین اوقات و عدد رکعات و ترتیب افعال و وحدت رکوع و تعدد سجدات اور تحدید نصاب و مصرف زکاۃ اور وقت و مکان و قوف اور مطاف و عدد اشواط سعی و طواف وغیرہا قطعاً توقیفی (شریعت کے بتانے پر موقوف) ہیں۔“

(۲) یوں ہی وہ اوضاع و ہیئات کہ شارع نے ایسے امور میں محدود و معین فرمائے اور مجملات کتاب کے بیان واقع ہوئے، جن کی تعین کی طرف امثال ”صَلُّوا کَمَّا رَأَيْتُمُونِي اَصَلِّي“ (نماز پڑھو جیسا کہ مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔ ن.ر.) نے ارشاد فرمایا۔

(۳) اسی طرح وہ اذکار و افعال مخصوصہ کہ اوقات خاصہ پر غایات و مقاصد معینہ کے لیے علی وجہ التعین مقرر ہوئے اور مُکَلَّفین ان کی طرف مطلقات و عموماً سے دعوت نہ کیے گئے۔ جیسے تکبیر تحریمہ، تحلیل نماز، و تشہد و اذان و اقامت وغیرہا۔

یہی وہ اشیا ہیں جنہیں توقیفی کہا جاتا ہے۔

(۴) ان کے سوا باقی تمام امور جن میں نصاً و دلالتاً شرع مطہر سے تحدید و حظر اور توقیف و حجر ثابت نہیں۔ اگرچہ وہ انہیں توقیفیات سے علاقہ رکھتے ہوں ان میں بھی توقیف (شارع کے بتانے) پر توقف نہیں، اگرچہ بوجہ تعلق توقیفی وقوف اولیٰ ہو لہذا دعائے قعدہ اخیرہ صرف الفاظ واردہ پر مقصور نہیں، ہر شخص جو چاہے دعا کر سکتا ہے۔ بعد اس کے کہ کلام ناس سے مشابہ نہ ہو۔ اسی طرح عیدین وغیرہا کے خطبے خصوصاً خطبہ جمعہ کہ شرط صحت نماز ہے ان میں الفاظ مرویہ پر اقتصار نہیں۔

یہ صورت چہارم اعمی متعلقات بلکہ بعض افراد صورت سوم بھی اُنظار مجتہدین کے جولانگاہ ہیں۔ بعض نے ان میں کسی کو قسم اول سے خیال فرمایا اور وقوف لازم ٹھہرایا، اور بعض نے قسم دوم سے سمجھا اور رخصت کا حکم بتایا، ورنہ نہ قسم اول میں ارسال و اطلاق معقول، نہ دوم میں، جہاں شرع نے اطلاق کو کام فرمایا تحدید و تقصید نامقبول۔

ہاں کسی سنت ثابتہ کو اٹھا دینا، کوئی نیا امر مزاحم و مراغم سنت پیدا کرنا کسی حال روا نہیں (۱)

اس تفصیل سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ عبادات میں جو امور توقیفی نہیں ہیں ان میں عرف ناس معتبر ہے۔ بس شرط یہ ہے کہ وہ عرف کسی سنت ثابتہ کے خلاف نہ ہو۔

دلائل و شواہد

(۱) اللہ عز و جل ارشاد فرماتا ہے:

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ
الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ. (۲)

ہمیں صراط مستقیم (سیدھی راہ) پر چلا، ان
لوگوں کی راہ جن پر تو نے انعام کیا۔

(۱) حاشیہ اذاقۃ الاثم لما نعی عمل المولد والقیام. ص: ۱۳۵

(۲) الآية: ۶۰، سورة الفاتحه: ۱

اس آیت کریمہ میں ”صراط مستقیم“ سے ”طریق مسلمین“ مراد ہے۔ چناں چہ مفسر قرآن حضرت علامہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

لا خفاء فيه أن الطريق المستقيم بلا شبهة ”صراط مستقیم“ مومنوں کی راہ
ما یكون طریق المومنین. (۱)

تفسیر خزائن العرفان میں ہے:

”صراط مستقیم“ سے ”طریق مسلمین“ مراد ہے۔ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رہا ہو وہ صراط مستقیم میں داخل ہے۔“

اور مسلمانوں کا تعارف و تعامل بلاشبہ طریق مسلمین ہے جس کے عموم میں عبادات بھی یقیناً داخل ہیں، جیسے اجماع، قیاس، استحسان طریق مسلمین ہیں اور عبادات میں بھی حجت تسلیم کیے جاتے ہیں۔

(۲) حدیث میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

مَرَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ
عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَرَأُوا سَيِّئًا
فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ. (۲)

مسلمان جس چیز کو اچھی سمجھیں وہ اللہ کے
نزدیک بھی اچھی ہے اور مسلمان جسے بری
سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔

حلیۃ الاولیاء کے الفاظ یہ ہیں:

فَمَا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ
(عِنْدَ اللَّهِ) حَسَنٌ وَمَرَأَهُ
الْمُؤْمِنُونَ قَبِيحًا فَهُوَ عِنْدَ
اللَّهِ قَبِيحٌ. (۳)

جس کام کو اہل ایمان حسن جانیں وہ اللہ
کے نزدیک بھی حسن ہے اور جس کام کو
اہل ایمان قبیح جانیں وہ اللہ کے نزدیک
بھی قبیح ہے۔

(۱) انوار التنزیل (معروف بہ تفسیر بیضاوی) ص: ۱۰

(۲) مسند امام احمد بن حنبل ص: ۳۷۹، ج: ۱، مستدرک حاکم، ص: ۷۸، ج: ۳، فضائل ابی بکر صدیق، مسند بزار، کتاب المدخل للبیہقی، مسند ابو داؤد

طیالسی، حلیۃ الاولیاء لابی نعیم، ص: ۳۷۵، ۳۷۶، ج: ۱، ذکر الطفاوی الدوسی،

(۳) حلیۃ الاولیاء ص: ۳۷۵، ۳۷۶، ج: ۱، ذکر الطفاوی الدوسی، دار الفکر۔

اور ہدایہ ص: ۲۸۷، ج: ۳، باب الاجارۃ الفاسدۃ میں ہے کہ یہ بات اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی۔ ایسا ہی بدائع الصنائع جلد اول ص: ۱۳۸، مطبع بیروت نیز ص: ۳۶۷، بحث ثویب میں بھی ہے۔ (۱)

اس حدیث پاک میں ”ما“ کا لفظ عام ہے جس کے افراد میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی شامل ہیں۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ حدیث معاملات کے ایک مسئلے میں اور صاحب بدائع نے

(۱) نصب الراية میں امام حافظ جمال الدین زلیعی حنفی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کے تعلق سے یہ انکشاف فرمایا، رقم طراز ہیں:

”قلت: غریب مرفوعاً، ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود، وله طرق رواه احمد في مسنده عن زر بن حبيش عن عبد الله بن مسعود. ومن طريق احمد رواه الحاكم في ”المستدرک“ في فضائل الصحابة وزاد فيه، وقد رأى الصحابة جميعاً أن يستخلف ابوبكر، وقال صحيح الاسناد، ولم يخرجاه.“

وكذلك رواه البزار في مسنده والبيهقي في كتاب المدخل و رواه ابو داؤد والطيالسي في ”مسنده“ إلا أنه قال عوض: سئى، قبيح ومن طريق أبى داؤد رواه ابونعيم في ”الحلية“ والبيهقي في كتاب الاعتقاد وكذلك رواه الطبراني في ”معجمه“ انتهى ملخصاً. (نصب الراية لأحاديث الهداية ص: ۱۳۳، ج: ۴، باب الاجارۃ الفاسدۃ)

اور درایہ فی تخریج احادیث الہدایہ میں نصب الراية کی تلخیص ان الفاظ میں ہے:

”لم أجده مرفوعاً أخرجه احمد موقوفاً على ابن مسعود باسناد حسن وكذلك أخرجه البزار والطيالسي والطبراني وابونعيم في ترجمة ابن مسعود والبيهقي في كتاب الاعتقاد، وأخرجه أيضاً من وجه آخر عن ابن مسعود. اه.“

(على هامش الهداية، ص: ۲۸۷، ج: ۳، باب الاجارۃ الفاسدۃ، مجلس البركات)

غزاليون والبصائر شرح الاشياء والنظار میں ہے:

قال السخاوي في المقاصد الحسنة: حديث: ”مارأه المسلمون حسناً“ رواه احمد في كتاب السنة من حديث أبى وائل عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وهو موقوف حسن انتهى. (ص: ۱۱۶، مطبع نول كشور لكهنؤ، ۱۲، ن. ر.)

عبادات کے ایک مسئلے میں تعامل کی حجیت کے ثبوت میں پیش کی ہے۔
یہ لکھنے کے کئی ماہ بعد حجة الخلف، تاج المحققین علامہ مفتی محمد نقی علی خان قادری
برکاتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب مستطاب ”اصول الرشاد“ دیکھی جس میں آپ
نے یہی صراحت بڑے مضبوط انداز سے کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

”تعامل جس طرح معاملات میں حجت ہے اسی طرح عبادات میں معتبر ہے
کہ لفظ ”ما“ اثر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ کریمہ^(۱) اور اتَّبِعُوا
السَّوَادَ الْأَعْظَمَ حدیث^(۲) میں دونوں طرح کے احکام کو شامل۔ اور علماء دونوں طرح
کے احکام اس پر بنا کرتے ہیں کہ بعض ہم نے بھی ذکر کیے اور کوئی فارق عقلی و سمعی
متحقق نہیں تو تخصیص اس کی معاملات کے ساتھ محض بے معنی ہے۔“^(۳)

ان دلائل سے عبادات کی ہر قسم میں عرف و عادت کا معتبر ہونا ثابت ہوتا
ہے۔ اب ہر نوع کے دلائل کے نمونے الگ الگ ملاحظہ فرمائیے۔

عبادات کی نوع اول: نماز و غیرہ میں عرف و عادت کا اعتبار:

(۳) عبادات کی نوع اول میں سب سے اہم عبادت نماز ہے، جو بلاشبہ

(۱) وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ

مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا اور جو رسول کا خلاف کرے بعد اس کے کہ حق راستہ اس

پر کھل چکا اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے، ہم اُسے اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اُسے دوزخ میں

داخل کریں گے اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔ (سورۃ النساء: ۴، آیت: ۱۱۵)

اس آیت سے ثابت ہوا کہ طریق مسلمین ہی صراطِ مستقیم ہے۔ حدیث شریف میں وارد ہوا کہ جماعت پر

اللہ کا ہاتھ ہے۔ (خزان العرفان)

(۲) حلیۃ الاولیاء لأبی نعیم، ص: ۴۲، ج: ۳ و مجمع الزوائد، ص: ۲۲۸، ج: ۵ و ص: ۲۲۱

ج: ۵ و نسائی

(۳) اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد، ص: ۷۵، مبحث سوم، قاعدہ: ۸

توقیفی ہے اور ”قراءت“ نماز کے اہم ارکان سے ہے، جو بالاجماع فرض ہے۔ ارشاد باری ہے:

فَاقْرَءْ وَامَّا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (۱) تم قراءت کرو جو قرآن سے آسان ہو۔
مگر یہ قراءت کتنی مقدار فرض ہے، اس کا تعین عرف ناس سے کیا گیا ہے، یعنی کم سے کم جتنی مقدار قراءت کرنے والے کو عرف میں ”قاری قرآن“ کہا جائے امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ یہ مقدار ایک آیت اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ تین آیات بتاتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں اس کی صراحت فرمائی، جس کی وضاحت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے الفاظ میں یہ ہے:

اقول : تقریرہ : أَنَّ الْإِمَامَ وَصَاحِبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ اِخْتَلَفُوا فِي فَرْضِ الْقِرَاءَةِ، فَقَالَا : ثَلَاثُ قَصَارٍ، أَوْ آيَةٍ طَوِيلَةٍ مَا يَعْدِلُ ثَلَاثًا، لِأَنَّهُ لَا يَسْتَمَى فِي الْعَرَفِ قَارِيًا بَدُونِهِ.

وقال : بل آية، فَإِنَّهَا إِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ عُدَّ قَارِيًا عَرَفًا، بِخِلَافِ مَا دُونِ الْآيَةِ.

فالخلاف بين الإمام و صاحبیه مبنی علی الخلاف فی قیام العرف فی عدہ قاریًا بالقصیرة، قالوا : لا - وهو يمنع، اه ملخصًا.

میں کہتا ہوں، اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اعظم اور آپ کے صاحبین قاضی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان فرض قراءت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیات ہیں، یا ایک بڑی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم پڑھنے والے کو قاری قرآن نہیں کہا جاتا۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض ایک آیت ہے، کیوں کہ ایک

آیت کی مقدار جب کوئی تلاوت کرتا ہے تو اُسے عرفاً قاری قرآن کہا جاتا ہے، اس کے برخلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو عرف میں قاری قرآن نہیں کہا جاتا۔

تو امام اعظم اور آپ کے صاحبین کے اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والے کو ”قاری قرآن“ کہنے کا عرف ہے یا نہیں۔ صاحبین فرماتے ہیں: ”نہیں ہے“ اور امام اعظم فرماتے ہیں کہ: ”اس کا عرف ہے۔“ (۱)

امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں نزول قرآن کے وقت کا عرف معتبر ہے، اور وہ عرف کیا تھا، اس کے بارے میں مختلف روایات ان بزرگوں کو پہنچیں اور ظاہر یہ ہے کہ جو روایت امام اعظم کو پہنچی وہ صاحبین کو نہ پہنچ سکی، اس لیے ترجیح مذہب امام کو ہے۔ اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ آگے آرہی ہے۔

(۴) نماز میں ہاتھ کہاں باندھا جائے، ناف کے نیچے، یا سینے کے نیچے۔ اس کی بنیاد فقہانے عرف پر رکھی ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے ج ۱ ذیل جزئیہ سے عیاں ہے:

وكونه تحت الشرة أو
الصدر كما قال الشافعي لم
يثبت فيه حديث يوجب
العمل في حال على المعهود
من وضعها حال قصد
التعظيم في القيام، و
المعهود في الشاهد منه

نماز میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھا جائے یا
بقول امام شافعی سینے کے نیچے؟ اس بارے
میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں جس پر عمل
واجب ہو، لہذا قیام تعظیمی میں جہاں ہاتھ
باندھنا معہود و متعارف ہے وہیں ہاتھ باندھا
جائے اور اس بارے میں معہود یہ ہے کہ
بڑوں کے دربار میں ہاتھ ناف کے نیچے

تحت الشرة. اھ (۲) باندھتے ہیں۔

(۱). فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۲۷، ج: ۱ باب الغسل، رسالہ ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی

(۲) فتح القدیر، ص: ۲۴۹، ج: ۱، باب الصفة الصلوة (پاکستان) و ص: ۲۹۲، ج: ۱،

باب صفة الصلوة، برکات رضا، پور بندر، گجرات

(۵) بارگاہِ الہی کا ایک ادب یہ ہے کہ اچھے کپڑے زیب تن کر کے نماز

پڑھیں۔ ارشاد باری ہے:

خُلُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (۱) اپنی زینت کو جب مسجد میں جاؤ۔

زینت سے مراد لباسِ زینت ہے مگر عرف و عادت کے خلاف نہ پہنے ورنہ اس کی وجہ سے نماز مکروہ ہوگی۔

درمختار میں ہے:

”وكره صلوته في ثياب بذلة يلبسها في بيته ومهنة أي خدمة، إن له غيرها وإلا لا.“

ردالمحتار میں ہے:

”قال في البحر: وفسرها في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به إلى الأكابر والظاهر أن الكراهة تنزيهة. اه. (۲) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”کسی کپڑے کو ایسا خلاف عادت پہننا جسے مہذب آدمی مجمع یا بازار میں نہ کر سکے اور کرے تو بے ادب، خفیف الحركات سمجھا جائے یہ بھی مکروہ ہے۔ جیسے انگرکھا پہننا اور گھنڈی یا باہر کے بند نہ لگایا، یا ایسا کرتا جس کے بٹن سینے پر ہیں پہننا اور بوتام اتنے لگانا کہ سینہ یا شانہ کھلا رہے۔“

درمختار میں ہے:

”وكره تحريماً سدل ثوبه أي ارساله بلا لبس معتاد.“ (۳)

(۶) کپڑے الٹا پہننا، اوڑھنا بھی مہذب لوگوں کے عرف و عادت کے

(۱) سورة الاعراف: ۷، آیت: ۳۱

(۲) رد المحتار، ج: ۲، ص: ۴۰۷، باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها من كتاب الصلوة

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۴۷، ج: ۳، باب مکروهات الصلوة

خلاف ہے اس لیے اس طور پر نماز پڑھنا بھی باعث کراہت ہے۔
فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”کیڑا الٹا پہننا، اوڑھنا خلافِ معتاد (عادت) میں داخل ہے اور خلافِ معتاد جس طرح کیڑا پہن کر یا اوڑھ کر بازار میں یا اکابر کے پاس نہ جاسکے، ضرور مکروہ ہے کہ دربار عزتِ حقِ بآداب و تعظیم ہے۔“ (۱)

(۷) اور اگر کچھ کیڑوں کو بغیر بٹن لگائے پہننے کا عرف ہو تو انھیں اس طور پر پہن کر نماز پڑھنا باعث کراہت نہ ہوگا، فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”انگر کھے پر جو صدری یا چغہ پہنتے ہیں اور عرف عام میں ان کا کوئی بوتام بھی نہیں لگاتے اور اسے معیوب بھی نہیں سمجھتے تو اس میں حرج نہیں ہونا چاہیے کہ یہ خلافِ معتاد نہیں۔“ ”هذا ما ظهر لي من كلماتهم، والعلم بالحق عند ربّي.“ (۲)

(۸) عمل کثیر سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن ”عمل کثیر“ ہے کیا، یہ عرف سے متعین ہوگا۔ اشباہ میں اعتبار عرف و عادت کے فقہی شواہد سے ایک یہ بھی شمار فرمایا:

”وَمِنْ ذَلِكَ الْعَمَلُ الْمَفْسُدُ
لِلصَّلَاةِ، مَفْوضٌ إِلَى الْعَرَفِ،
لَوْ كَانَ بَحِثَ لُورَاهِ رَأْيَ يَظَنُّ
أَنَّهُ خَارِجُ الصَّلَاةِ.
جو عمل نماز کو فاسد کر دیتا ہے اس کی تعیین
بھی عرف کے حوالے ہے، یہ وہ عمل ہے
جس میں مشغول شخص کو دیکھ کر یہ گمان کیا
جائے کہ وہ نماز سے باہر ہے۔“ (۳)

(۹-۱۰) وجوب حج کے شرائط سے ہے۔ ”زاد راہ اور سواری پر قادر ہونا“

ارشاد باری ہے:

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۳۸، ج: ۳، باب مکروہات الصلوٰۃ، سنی دارالاشاعت

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۴۷، ج: ۳، باب مکروہات الصلوٰۃ.

(۳) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱۷، القاعدة السادسة: العادة مُحْكَمَة

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ
مَنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا (۱)
اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج ہے،
جو شخص اس کے راستے کی استطاعت رکھے۔
راستے کی استطاعت میں زاد راہ بھی داخل ہے اور سواری بھی۔ مگر ”زادِ
راہ“ اور ”سواری“ سے کیا مراد ہے، اسے شریعت نے لوگوں کے عرف و عادت پر
موقوف کر دیا ہے۔

در مختار میں ہے:

”الحج فرض علی ذی زاد، یصح به بدنه، فالمعتاد
اللحم ونحوه، إذا قدر علی خبز وجبن لا یعد قادراً
(وراحله) مختصة به وهو المسمى بالمقرب اه. (۲)
اور رد المحتار میں شیخ عبد اللہ عقیف کی شرح منک کے حوالے سے
”راحله“ کی یہ وضاحت نقل کی ہے:

”یعتبر فی کلّ ما یلیق بحاله عادة وعرفاً، فمن لا یقدر إلا علیها
(أی علی المحفة وهو التخت المعروف فی زماننا. شامی) اعتبر فی حقّه
بلا ارباب، وان قدر بالمحمل او المقرب فلا یعذر ولو کان شریفاً
أو ذامرواً. اه. (۳)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”والراحلة تعتبر فی حقّ کلّ انسان ما یبلغه غمّن قدر علی رأس
زاملة وأمكنه السفر علیہ وجب، وإلا فإن کان منراً فلا یحسب أن یقدر
علی شقّ محمل. اه. (۴)

(۱) آیت: ۹۷ سورۃ: آل عمران، ۳۔

(۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار، ص: ۱۵۴، ج: ۲، کتاب الحج۔

(۳) رد المحتار، ص: ۱۵۴، ج: ۲، کتاب الحج۔

(۴) فتاویٰ ہندیہ، ص: ۲۱۷، ج: ۱، الباب الاول من کتاب المناسک۔

ان عبارات کی ترجمانی فقیہ الامت حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ان الفاظ میں فرمائی ہے:

”سواری سے مراد اُس قسم کی سواری ہے جو عرفاً اور عادتاً اس شخص کے حال کے موافق ہو۔ مثلاً اگر متمول آرام پسند ہو تو اس کے لیے شقدف درکار ہوگا۔ یوں ہی توشہ میں اس کے مناسب غذائیں چاہیے، معمولی کھانا میسر آنا، فرض ہونے کے لیے کافی نہیں۔ جب کہ وہ اچھی غذا کا عادی ہے۔“ منسک (۱)

(۱۱) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”وتر رمضان المبارک میں ہمارے علمائے کرام قدست اسرار ہم کو اختلاف ہے کہ مسجد میں جماعت سے پڑھنا افضل ہے، یا مثل نماز نفل گھر میں تنہا، دونوں قول با قوت ہیں اور دونوں طرف تصحیح و ترجیح۔

اول کو یہ مزیت کہ عامہ مسلمین کا اس پر عمل ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے۔“ قال الخیر الزملى: وهذا الذى عليه عامة الناس اليوم۔“ (۲)

یہ چند فقہی مسائل ہیں جو اس امر کے شاہد عدل ہیں کہ عبادات کی نوع اول بالخصوص اہم العبادات میں بھی عرف و تعامل کا اعتبار ہے۔

عبادات کی نوع دوم: اذان و نوافل وغیرہ میں عرف کا اعتبار: عبادات کی نوع دوم میں اذان، وضو، تیمم، سنن، نوافل، عمرہ، زکاة وغیرہ شامل ہیں، جن کے اوقات، ارکان، شرائط، کیفیت ادا وغیرہ اسے کچھ متعین ہیں اور کچھ غیر متعین۔ ان میں بھی عرف و تعامل کا شرعاً اعتبار ہے اس کے کچھ شواہد ملاحظہ ہوں۔

(۱۲) ہدایہ باب الاذان میں ہے:

لَا يُؤْذَنُ لِصَلَاةٍ قَبْلَ دُخُولِ وَقْتِهَا وَبَعَادِ فِي الْوَقْتِ، لِأَنَّ الْأَذَانَ

(۱) بہار شریعت، حصہ ۶، ص: ۱۰، حج کا بیان

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۵۳، ج: ۳، سننی دار الاشاعت

للإعلام وقبل الوقت تجهيل.

وقال ابو يوسف وهو قول الشافعي رحمهما الله تعالى: يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل لتوارث اهل الحرمين. والحقبة على الكل قوله عليه السلام لبلا: "لَا تُؤْذِن حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ الْفَجْرُ هَكَذَا. وَمَدَّ يَدَيْهِ عَرْضًا."

کسی بھی نماز کی اذان وقت ہونے سے پہلے نہ دی جائے اور اگر پہلے دے دی گئی تو وقت ہونے پر دہرائی جائے، اس لیے کہ اذان وقت نماز کے اعلان کے لیے ہے، اور وقت سے پہلے اذان دینا لوگوں کو غلط فہمی میں ڈالنا ہے۔

امام ابو یوسف و امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ فجر کی اذان حرین شریفین کے توارث کی وجہ سے رات کے آخری حصے میں بھی دے سکتے ہیں۔

اور ان سب پر حجت حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔ جو آپ نے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: ”اس وقت تک اذان نہ دو جب تک کہ صبح یوں روشن نہ ہو جائے۔“ یہ فرماتے وقت آپ نے اپنے ہاتھوں کو عرض میں پھیلا دیا۔“ (۱)

اس عبارت سے چند باتیں معلوم ہوئیں:

(الف) باب اذان میں امام ابو یوسف و امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حرین شریفین کا توارث حجت ہے اور توارث وہی تعامل ہے۔

(ب) امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک بھی حجت ہے کیوں کہ آپ نے تعامل کی حجت کا انکار نہ فرمایا، بلکہ اسے برقرار رکھا۔ البتہ اس سے قوی تر دلیل کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا۔ خبر واحد یقیناً حجت ہے، لیکن نص قطعی قرآن و خبر متواتر سے تعارض کی صورت میں متروک ہے کہ نص قطعی اس سے قوی تر حجت ہے،

یوں ہی توارث و تعامل بھی ضرور حجت ہے۔ لیکن حدیث نبوی کے معارض ہونے کی وجہ سے متروک ہے کیوں کہ حدیث نبوی اس سے قوی تر حجت ہے۔

(ج) بعد میں ائمہ حنفیہ علیہم الرحمۃ والرضوان نے بھی امام ابو یوسف و امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کو یہ جواب نہیں دیا کہ توارث یا تعامل حجت نہیں ہے، بلکہ ارشاد رسالت کو تعاملِ ناس سے قوی تر حجت ہونے کی وجہ سے ترجیح دیا۔

حجتہ الخلف حضرت مولانا مفتی نقی علی خاں قادری برکاتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

”تعاملِ حرمین شریفین حجت شرعی ہے، اور امام شافعی و امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ مسئلہ اذان فجر میں اس اصل سے احتجاج کرتے ہیں..... اور طرفین (امام اعظم و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ) سے انکار ثابت نہیں، بلکہ فقہائے حنفیہ میں اس سے استناد جاری ہے اور مخالفت پر حکم کراہت دیتے ہیں۔

اور اعتراض وہابیہ کہ امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مسئلہ اذان میں اس اصل پر عمل نہ کیا، مجرد مغالطہ ہی ہے۔ کیا ہدایہ میں یہ عبارت نظر سے نہ گزری:

”والحجة على الكل قوله عليه الصلاة والسلام لبلال. الحديث.“
یا اس قدر بھی نہیں سمجھتے کہ اقویٰ پر عمل کرنے سے دوسری دلیل شرعی کا حجت ہونا باطل نہیں ہوتا، ہاں اس کے مقابل اس جگہ مضحکہ سمجھی جاتی ہے۔ جس طرح آحاد بمقابلہ نص قطعی“ (۱)

(۱۳) فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

”وفى الإجارة المرسومة بخارى إذا عجل الأجرة وبقي المال فى يد الأجر سنين، حكى عن الشيخ الامام أبى بكر محمد بن الفضل رحمه الله تعالى أنه قال: إن كانت الإجرة من الدراهم أو من الدنانير

كَانَ زَكَاتُهَا عَلَى الْاَجْرِ لِأَنَّهُ مَلَكَهَا بِالْقَبْضِ. وَعِنْدَ انْفِسَاخِ الْاِجَارَةِ لَا يَلْزِمُهُ رَدُّ عَيْنِ الْمَقْبُوضِ وَأَمَّا يَلْزِمُهُ رَدُّ غَيْرِهَا فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ دَيْنٍ لِحَقِّهِ بَعْدَ الْحَوْلِ. وَقَالَ الشَّيْخُ الْاِمَامُ الزَّاهِدُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَزْدَوِيُّ وَمَجْدُ الْاِئِمَّةِ السَّرْحَنَكِيِّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّ زَكَاتَهَا تَجِبُ عَلَى الْمُسْتَأْجِرِ اَيْضًا لِأَنَّ النَّاسَ يَعْتَدُونَ مَالَ الْاِجَارَةِ دَيْنًا عَلَى الْاَجْرِ. اهـ.

بخاری میں یہ اجارہ رائج ہے کہ کرایہ دار (زر ضمانت کی طرح) اجرت کے نام پر کچھ رقم پیشگی دے دیتے ہیں۔ جو اجارہ فسخ ہونے کے وقت انھیں واپس ہو جاتی ہے۔ اس کے بارے میں شیخ امام ابو بکر محمد بن فضل رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اجرت درہم یا دینار (سونے یا چاندی کے روپے) ہو اور چند سال تک مالک مکان کے پاس محفوظ رہ جائے تو اس کی زکاۃ مالک مکان کے ذمہ ہوگی۔ کیوں کہ وہ قبضہ کی وجہ سے کرائے کی رقم کا مالک ہو گیا اور اجارہ فسخ ہونے کے وقت اس پر عین اُسی درہم یا دینار کا واپس کرنا لازم نہیں، بلکہ اس پر تو اس کے سوا دوسرے درہم یا دینار کی واپسی لازم ہے، تو وہ کرایہ ایسے دین کی حیثیت رکھتا ہے جو سال گزرنے کے بعد ذمہ میں واجب ہوا ہو۔

اور شیخ امام زاہد علی بن محمد بزدوی اور مجد الائمۃ سرخنی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کی زکاۃ کرایہ دار پر بھی واجب ہے۔ کیوں کہ لوگ اجارہ کی رقم کو مالک مکان پر دین سمجھتے ہیں۔“ (۱)

اس پوری عبارت میں محل استدلال یہ جملہ ہے:

لَأَنَّ النَّاسَ يَعْتَدُونَ مَالَ الْاِجَارَةِ لوگ مال اجارہ کو آجر یعنی مالک کے ذمہ
دَيْنًا عَلَى الْاَجْرِ. دین سمجھتے ہیں۔

وہ ”مال اجارہ“ پیشگی اجرت ہے لیکن اہل بخاری کا عرف یہ ہے کہ وہ اسے

دین سمجھتے ہیں، اس لیے کرایہ دار پر بھی اس کی زکاة کے وجوب کا حکم صادر فرمادیا۔
غور فرمائیے! وہ مال پیشگی اجرت ہے، اس پر مالک مکان کا قبضہ بھی ہو چکا ہے اور اسی وجہ سے اس کے ذمہ اس مال کی زکاة واجب ہے اور کرایہ دار کی ملک سے تو وہ مال نکل چکا ہے، پھر بھی عرفِ ناس کا اتنا زبردست اثر ہے کہ فقہ حنفی کے جلیل الشان اماموں نے اس بنیاد پر کرایہ دار پر بھی وجوب زکاة کا حکم صادر فرمایا دیا۔

یہ الگ بات ہے کہ امام فقیہ النفس قاضی خاں رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو اس پر کچھ کلام ہے، مگر وہ باب زکاة میں عرف کی حجیت کے منافی نہیں، بلکہ اس سے بھی اس کی حجیت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ اس لیے ہم ذیل میں اسے ایک الگ شاہد کے طور پر نقل کرتے ہیں۔

(۱۳) امام فقیہ النفس قاضی خاں رضی اللہ تعالیٰ عنہ درج بالا قول نقل کر کے

فرماتے ہیں:

”وفیه نوع اشکال، وهو أنه لو اعتبر ديناً عند الناس ينبغى أن لا تجب الزكاة على الأجر لأنه مشغول بالدين. ولا تجب على المستاجر أيضاً لأنه وإن اعتبر ديناً للمستاجر فليس بمنفعة في حقه لأنه يمكنه المطالبة قبل فسخ الإجارة ولا يملكه حقيقة فكان هذا بمنزلة الدين على الجاحد أوفوقه وثمه لا تجب الزكاة ما لم يحل الحول بعد القبض. اه. ملخصاً.“

اس میں کچھ اشکال ہے، وہ یہ کہ اگر اس کا اعتبار کیا جائے کہ وہ مال لوگوں کی نگاہ میں دین ہے تو پھر مالک مکان پر زکاة واجب ہی نہ ہونی چاہیے کیوں کہ مدیون ہے، اور کرایہ دار پر بھی نہ واجب ہونا چاہیے، کیوں کہ وہ مال اگرچہ اس کا دین مانا گیا ہے، لیکن اس کے حق میں قابل انتفاع نہیں ہے کیوں کہ فسخ اجارہ سے پہلے اپنے مدیون سے مطالبہ تو کر سکتا ہے۔ لیکن حقیقت وہ اس کا مالک نہیں ہے، اس لیے یہ ایسے

دین کی طرح ہے جس کا مدیون منکر ہو یا اس سے بھی بڑھ کر ہے اور ایسے دین کی زکاة اس وقت تک نہیں واجب ہوتی جب تک کہ اس کے وصول ہونے کے بعد سال نہ گزر جائے۔ (۱)

یہاں زکاة فی الواقع فریقین میں سے کسی ایک پر ضرور واجب ہونی چاہیے، لیکن لوگوں کے عرف کی یہ تاثیر ہے کہ اس کی بنیاد پر ہر فریق زکاة کے حکم سے بری ہو رہا ہے۔

امام فقیہ النفس رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اسے اشکال نہیں ”نوع اشکال“ فرمایا کیوں کہ اس میں حل کا ایک گوشہ بھی پایا جاتا ہے کہ وہ مال ایک حیثیت سے مالک مکان کی ملک اور دوسری حیثیت سے کرایہ دار کی طرف سے دین ہے، یہ مسئلہ آج ہندوستان میں رائج اجارہ مکان و دوکان کے زر ضمانت کا تقریباً صریح جزئیہ ہے، اور بہر حال ہمارا مقصود یہاں اس مسئلے کی تحقیق حق نہیں بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ باب زکاة میں بھی لوگوں کے عرف و تقاہم کا اعتبار ہے اور وہ دونوں مسائل سے عیاں ہوتا ہے۔

(۱۵) بدائع الصنائع میں شرائط فرضیت زکاة کے بیان میں ہے:

ومنها: الحول فی بعض الأموال دون بعض لأن کون المال نامياً شرط وجوب الزکوة، والنماء لا يحصل إلا بالاستئمان ولا بد ذلك من مدة واصل مدة يستمنى المال فيها بالتجارة والإسامة عادة الحول. اهـ.

فرضیت زکاة کی ایک شرط یہ ہے کہ نصاب کے کچھ مال پر پورا سال گزر جائے اس لیے کہ مال کا قابل نمو و افزائش ہونا شرط وجوب زکاة ہے، اور مال میں افزائش بڑھانے سے ہی ہو سکتی ہے، اور بڑھانے کے لیے ایک مدت درکار ہے، اور

کم سے کم مدت جس میں مال کو تجارت کے ذریعہ اور جانوروں کو چرا کر بڑھایا جاسکتا ہے، عادتاً ایک سال ہے۔ (۱)

مال زکاۃ پر سال گزرنے کی شرط حدیث نبوی کی وجہ سے ہے، ساتھ ہی عادتِ ناس کا تقاضا بھی یہی ہے، اسی لیے صاحب بدائع رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اسے ایک دلیل کے طور پر پیش فرمایا۔

(۱۶) تراویح و تحیۃ المسجد کے سوا تمام نوافل سننِ راتبہ ہوں یا غیر راتبہ، مؤکدہ ہوں یا غیر مؤکدہ، گھر میں پڑھنا افضل اور باعث ثواب ہے جیسا کہ احادیث نبویہ ”علی صاحبہا الصلۃ والتحیۃ“ اور ارشادات فقہاء میں اس کی واضح تصریحات موجود ہیں، فقیہ عبقری اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا قادری برکاتی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے ایک تفصیلی فتوے میں اس موضوع کی احادیث کو جمع فرمایا ہے، ساتھ ہی اقوال فقہاء بھی نقل کیے ہیں، مگر ان سب کے باوجود فتوے کے اخیر میں لکھتے ہیں:

”مگر اب عامہ عمل اہل اسلام سنن کے مساجد ہی میں پڑھنے پر ہے اور اس میں مصالح ہیں کہ گھروں میں وہ اطمینان کم ہوتا ہے جو مساجد میں، اور عادت قوم کی مخالفت موجب طعن و انگشت نمائی و انتشارِ ظنون و فتح باب غیبت ہوتی ہے، اور حکم صرف استجابی تھا تو ان مصالح کی رعایت اس پر مرنج ہے۔ ائمہ دین فرماتے ہیں:

”الخروج عن العادة شهرة ومکروه اه.“ (۱)

احادیث کثیرہ سے سنن و نوافل کا گھر میں پڑھنا افضل ہے مگر مسلمانوں کے عرف و تعامل کی وجہ سے اب حکم ہے کہ سنن و نوافل بھی مساجد میں ہی پڑھی جائیں۔ یہاں تک کہ اس کا خلاف مکروہ ہے۔

(۱۷) ”یومُ الشک“ یعنی شعبان کی تیسویں تاریخ کو مطلق روزہ کی

(۱) بدائع الصنائع، ص: ۱۳، ج: ۲، مبحث شرائط فرضیۃ الزکاۃ۔ بیروت

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۵۹، ج: ۳، باب الوتر والنوافل، رضا اکیڈمی، ممبئی

نیت سے کوئی روزہ رکھے تو مکروہ ہے اور رمضان کی نیت ہو تو مکروہ تحریمی، لیکن اگر اس دن اسے پہلے سے روزہ رکھنے کی عادت تھی تو اسے روزہ رکھنا افضل ہے۔
درمختار میں ہے:

”لا یصام یوم الشک الا نفلاً. ویکره غیرہ. ولو جزم أن یکون من رمضان کره تحریمًا والتنفّل فیہ احبّ ائی افضل اتفاقًا ان وافق صومًا یعتادہ. اھ.“

”یوم الشک“ کو سوائے نفل کے کوئی روزہ نہ رکھا جائے اور اس کے سوا دوسرے روزے مکروہ ہیں، اور اگر رمضان کی نیت سے روزہ رکھا تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر وہ تاریخ ایسے دن پڑی جس دن اسے روزہ رکھنے کی عادت تھی تو اسے نفل روزہ رکھنا افضل ہے۔ (۱)

اشباہ میں ہے:

”وفی صوم یوم الشک، فلا یکره لمن له عادة. اھ.“
جس شخص کی عادت پہلے ہی سے اس دن روزہ رکھنے کی تھی جس دن ”یوم الشک“ پڑتا ہے تو اس کے حق میں یہ روزہ مکروہ نہیں ہے۔ (۲)
(۱۸) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”شریف زادی پر روزہ نشین کہ باہر نکلنے کی قطعاً عادی نہیں اگر گھر میں پانی نہ رہے نہ باہر سے کوئی آدینہ والا ہو تو روزہ رکھ کر حیم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمت سے امید ہے کہ اسے اجازت بختم ہو اور پانی پانے پر عادی کی بھی حاجت نہ ہو، تفصیل اس کی یہ ہے کہ عورات چند قسم ہیں:

(۱) ایک وہ کہ دن دھاڑے منہ کھولے بے تکلف بازاروں میں پھرتی ہیں، یہ

(۱) رد المحتار علی هامش رد المحتار، ص: ۹۵، ۹۶، ج: ۲، کتاب الصوم

(۲) الاشیاء والنظائر، ص: ۱۱۷، القاعدة السادسة من الفن الاول.

مطلقاً مردوں کی مثل ہیں مگر جب کہ چادر نہ پائیں، اقول: اگرچہ خود بد لحاظی سے پھرنے کی عادی ہوں کہ وہ حرام ہے اور شرع حرام کا حکم نہیں دیتی۔

(۲) دوسری وہ کہ برقعہ اوڑھ کر دن کو آتی جاتی ہیں، یہ بھی معذور نہیں ہو سکتیں، مگر اسی حالت میں کہ برقعہ یا چادر بھی نہ پائیں۔

(۳) تیسری وہ کہ رات کو چادر اوڑھ کر دوسرے محلوں تک جاتی ہیں۔ جس طرح رام پور، بدایوں کے بہت گھروں کی رسم سنی گئی، ان کے لیے دن میں شاید عذر ہو سکے شب میں ہرگز نہیں، مگر یہ کہ کنوؤں پر مردوں کا مجمع ہو اور یہ مجمع میں چادر اوڑھ کر شب کو بھی نہ جاسکتی ہوں۔

(۴) چوتھی وہ کہ شب کو چادر کے ساتھ بھی دور نہ جاسکے صرف اس کی عادی ہو کہ گھر سے نکل کر سامنے کے دروازے میں دو قدم رکھ کر چلی جائے، اس کے لیے اگر کوآں ایسا ہی قریب ہے اور اس پر مرد نہیں تو عذر نہیں اور اگر کوآں دور ہے یا وہاں مردوں کا اجتماع ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ معذور ہیں۔

(۵) پانچویں وہ کہ گھر سے باہر قدم رکھنے کی مطلقاً عادی نہیں، جس طرح مجرمہ تعالیٰ بریلی میں شریف زادیوں کا دستور ہے، یہ ہر طرح معذور ہے اور کیوں کراستے مجبور کیا جائے گا، حالاں کہ اس نے کوآں دیکھا تک نہیں، نہ اس تک راہ جاتی ہے، نہ کسی سے پوچھ سکے گی، نہ اس کے قدم اٹھیں گے: ”وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ عادت چھڑانے میں حرج ہے خصوصاً وہ نیک عادت کہ کمال حیا پر مبنی ہو اور حیا جتنی زائد ہو اسی قدر بہتر۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: الحياء خیر کله حیا سراسر بہتر ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و ابو داؤد، والنسائی عن عمران بن حصین (رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعن الصحابة جمعاً) (۱)

ان مسائل میں امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے پردے کی عادی

متعدد خواتین کو کنویں کے پانی حاصل کرنے کے تعلق سے معذور قرار دیا ہے اور انھیں یتیم کی اجازت دی ہے۔ وضو یقیناً باب عبادات سے ہے مگر حجاب کی عادت کی وجہ سے وضو کی جگہ یتیم کی اجازت ملی جو بلاشبہ عبادات میں عادات کے موثر ہونے کی دلیل ہے۔

عبادات کی نوع سوم میں عرف و عادت کا اعتبار: وہ عبادات جن کی بجا آوری کا حکم مطلقاً دیا گیا ہے اور ان کے ارکان، شرائط، کیفیت ادا وغیرہ معین نہیں ہیں۔ ان کا شمار عبادات کی نوع سوم میں کیا گیا ہے۔ ان میں عرف و عادت کے معتبر ہونے کے بے شمار شواہد کتب فقہ میں پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں بہ طور نمونہ صرف چند کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

(۱۹) بزازیہ کتاب الوقف، فصل رابع میں ہے:

يجوز ترك سراج المسجد فيه
من المغرب إلى عشاء ، لا
كلّ اللیل إلا إذا جرت العادة
بذلك كمسجد سيدنا صلی
الله تعالیٰ علیہ وسلم^(۱)
مسجد کے چراغ کو مسجد میں مغرب سے
عشاء تک چھوڑنا جائز ہے نہ کہ پوری
شب، مگر جب کہ اس کی عادت ہو، جیسے
مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ایسا ہی
ہے۔ (ن۔ ر)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

ولا باس بان يترك سراج
المسجد في المسجد إلى ثلث
اللیل ولا يترك أكثر من ذلك إلا
إذا شرط الواقف ذلك أو كان
ذلك معتاداً في ذلك الموضع.
مسجد کا چراغ تہائی رات تک جلا سکتے
ہیں اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہاں
اگر واقف نے اس سے زیادہ دیر تک
جلانے کی شرط کر دی ہو یا وہاں اس کا
عرف و عادت ہو تو جائز ہے، ایسا ہی

کذا فی فتاویٰ قاضی خان^(۱) فتاویٰ قاضی خان میں ہے۔

(۲۰) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”مسجدوں کے لیے کنگرے بنانا کہ مساجد کے امتیاز اور دور سے ان پر اطلاع کا سبب ہیں اگرچہ صدر اول میں نہ تھے، بلکہ حدیث شریف میں ارشاد ہوا: ”ابنو المساجد واتخذوها جمًا.“ دوسری حدیث میں ہے: ”ابنو مساجد کم جمًا“ یعنی مسجد منڈی بناؤ، ان میں کنگرے نہ رکھو۔ مگر اب بلا تکثیر مسلمانوں میں رائج ہے۔ وما راہ المسلمون حسنًا فهو عند اللہ حسن۔“^(۲)

(۲۱) مسجد شعائر اللہ سے ہے اور اس کا ادب ادب الہی ہے۔ یہ ذہن میں رکھ کر ذیل کا اقتباس پڑھیے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”امور ادب میں شرعاً عرف معهود فی الشاہد کا ہی لحاظ ہوتا ہے..... اسی بنا پر علما نے تصریح فرمائی کہ مسجد میں جوتا پہنے جانا بے ادبی ہے حالاں کہ صدر اول میں یہ حکم نہ تھا۔ فتاویٰ سراجیہ و فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

دخول المَسْجِدِ مُتَنَعِلًا مَكْرُوهٌ. (مسجد میں جوتے پہنے ہوئے داخل ہونا مکروہ ہے۔ ن. ر.)

عمدة المفتین و رد المحتار میں ہے:

دخول المَسْجِدِ مُتَنَعِلًا مِنْ سُوءِ الْاَدَبِ. (مسجد میں جوتے پہنے ہوئے داخل ہونا بے ادبی ہے۔ ن. ر.)^(۳)

(۲۲) ذکر ولادت کے موقع پر کھڑے ہو کر صلاۃ و سلام پڑھنا تعامل سے ثابت ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ص: ۱۱۰، ج: ۱، فصل فی احکام المسجد، قبیل الباب الثامن فی الوتر

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۴۶، ج: ۴، رسالہ بریق المنار، سنی دارالاشاعت

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ۷۲۹، ج: ۳

”مولاعزوجل توفیق دے تو منصف غیر متعصب کے لیے اسی قدر کافی کہ یہ فعل مبارک اعنی قیام وقت ذکر ولادت حضور خیر الانام علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلاة والسلام صد ہا سال سے بلاد دارالاسلام میں رائج و معمول اور اکابر علما میں مقرر مقبول۔“ (۱)

امام شمس الدین سخاوی و امام محمد بن جزری و امام شہاب الدین قسطلانی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

لا زال أهل الاسلام يحتفلون
بشهر مولده عليه الصلاة
والسلام ويعتون بقراءة مولده
الكریم و يظهر عليهم من
بركاته كل فضل عميم. (۲)

اہل اسلام ہمیشہ حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ماہ ولادت ربیع النور میں محفلیں منعقد کرتے اور آپ کا میلاد شریف پڑھنے کا اہتمام کرتے آئے اور اس کی برکات سے ان پر فضل عمیم ظاہر ہوتا رہا۔

(۲۳) جب لوگوں میں اذان سنتے ہی مسجد حاضر ہونے کا شوق کم ہو گیا اور اس حد تک سستی پیدا ہو گئی کہ لوگ اقامت کا انتظار کرنے لگے تو فقہانے اس اندیشہ سے کہ کہیں ان کی جماعت فوت نہ ہو جائے، صلاۃ پکارنے کی اجازت دی جس پر مسلمانوں کا عمل درآمد ہو گیا، صلاۃ کو فقہ کی اصطلاح میں ثویب کہا جاتا ہے، یعنی اقامت سے پہلے مخصوص متعارف کلمات کے ذریعہ جماعت کا وقت قریب ہونے کا اعلان۔ اس کے لیے شرعاً کلمات مقرر نہیں ہیں بلکہ جہاں جس طرح کے کلمات سے اعلان جماعت کا عرف ہو جائے وہاں وہی کلمات کہنے کی اجازت ہے۔

درمختار میں ہے:

(۱) رسالة مبارکہ: اقامة القيامة على طاعن القيام لنبي تهامة، ص: ۱۱

(۲) المواهب اللدنیہ، فوق الزرقانی، ص: ۲۶۱-۲۶۲، ج: ۱، باب ذکر رضاعہ علیہ

الصلاة والسلام، للامام القسطلانی، برکات رضا، پور بندر

وَيُثَوِّبُ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ
فِي الْكَلِّ لِلْكَلِّ بِمَا تَعَارَفُوهُ
إِلَّا لِلْمَغْرِبِ . اه (۱)

اذان اور اقامت کے درمیان سوائے مغرب
تمام نمازوں میں عوام خواص سب کے لیے
متعارف کلمات کے ذریعہ تھویب کہے۔

رد المحتار میں ہے:

فِي الْعِنَايَةِ: أَحَدُثُ
الْمَتَأَخِّرُونَ الثَّوِيبَ بَيْنَ
الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ عَلَى حَسَبِ
مَا تَعَارَفُوهُ فِي جَمِيعِ
الصَّلَوَاتِ سِوَى الْمَغْرِبِ
وَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ
عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ . اه (۲)

عناہ شرح ہدایہ میں ہے کہ نماز مغرب کے سوا تمام
نمازوں میں اذان و اقامت کے درمیان مخصوص
کلمات کے ذریعہ تھویب (جماعت نماز کا اعلان)
فقہائے متاخرین رحمہم اللہ تعالیٰ کی ایجاد ہے، اعلان
کے کلمات وہ ہوں جو وہاں کے عرف میں جماعت
نماز کا اعلان سمجھے جاتے ہوں اور مسلمان جو کام حسن
سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے۔

(۲۴) خطبہ ذکر الہی ہے جس میں کچھ امور مسنون ہیں اور خلفائے
راشدین پھر سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دونوں چچا حضرت حمزہ و حضرت عباس
رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ذکر جمیل مستحسن ہے کہ اس پر مسلمانوں کا توارث و تعامل ہے۔
بحر الرائق میں ہے:

ذَكَرَ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدِينَ
مُسْتَحْسِنٌ، بِذَلِكَ جَرَى
التَّوَارِثُ وَ بِذِكْرِ الْعَمِينَ .
اه (۳)

خلفائے راشدین اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم کے عمین مکرین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا
ذکر مستحسن ہے، اسی پر مسلمانوں کا توارث و
تعامل ہے۔

(۱) الدر المختار برہامش رد المحتار، ص: ۲۸۶، ۲۸۷، ج: ۱ باب الأذان۔

(۲) رد المحتار، ص: ۲۸۶-۲۸۷، ج: ۱، باب الأذان۔

(۳) البحر الرائق، ص: ۲۵۹، ج: ۲، باب صلاة الجمعة، دار الكتب العلمية، بيروت۔

فتاویٰ ہندیہ کے الفاظ زیادہ واضح ہیں، وہ یہ ہیں:

وذكر الخلفاء الراشدين و
العتين رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين مستحسن
بذلك جرى التوارث، كذا في
التجنيس. اه (۱)

خلفائے راشدین اور عتیین کریمین
رضوان اللہ تعالیٰ علیہ اجمعین کا ذکر
مستحسن ہے، اس پر برابر مسلمانوں کا
تعاقل رہا ہے۔ ایسا ہی تجنیس میں
ہے۔

(۲۵) زبان سے نیت کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ صحابہ کرام و
تابعین عظام حتیٰ کہ ائمہ اربعہ سے بھی منقول نہیں پھر بھی وہ مستحب ہے کہ اس پر
تعاقل مسلمین ہے۔

منية المصلى میں ہے:

والمستحب في النية أن ينوي
بالقلب و يتكلم باللسان و هذا
هو المختار اه و زاد في شرح
المنية : أنه لم ينقل عن الأئمة
الأربعة أيضاً فتحرر من هذا أنه
بدعة حسنة وقد استفاض ظهور
العمل بذلك في كثير من
الأعصار في عامة الأمصار. (۲)

مستحب یہ ہے کہ دل سے نیت کرے اور
زبان سے اس کے الفاظ کہے، یہی مختار
ہے۔ اور شرح منیہ میں ہے کہ زبان
سے نیت ائمہ اربعہ سے بھی منقول
نہیں۔ تو یہاں سے واضح ہو گیا کہ یہ
بدعت حسنہ ہے۔ ہاں عامہ بلاد اسلام
میں اکثر ادوار میں اس پر مسلمانوں کا
عمل شائع ذائع رہا ہے۔

ان کے سوا ”ازالہ شبہ“ کے ذیل میں بھی کچھ مسائل آرہے ہیں، جن
سے باب عبادات میں عرف لفظی کے معتبر ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ ان کی

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ص: ۱۴۷، ج: ۱، سنن خطبہ

(۲) شنفلة في اذاعة الاثام، ص: ۳۱، ۳۰، عن منية المصلى و شرحها.

فہرست یہ ہے:

(۲۶) مسجد کے اندر اذان کی کراہت پر عرف شاہد سے استدلال۔ (فتاویٰ رضویہ وغیرہ) یہ عرف عملی ہے جسے عادت و تعامل کہا جاتا ہے۔

(۲۷) آیہ کریمہ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ^(۱) میں غَسْل سے مراد غَسْل مُعْتَاد ہے۔

یہ چند مسائل نمونے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں اور ایسے کثیر مسائل ہیں جن سے نمایاں طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عبادات کے سارے ہی انواع میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے تو حدیث پاک: ”مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا“ میں لفظ ”مَا“ اپنے عموم پر ہی ہے جس کی وسعتوں میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی یقیناً شامل ہیں۔

بدائع وغیرہ کی عبارات سے ایک شبہ: حجة الاسلام حضرت مولانا حامد رضا خاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ایک انکشاف سے بادی النظر میں یہ شبہ گزرتا ہے کہ عبادات میں عرف کا اعتبار نہیں۔ چناں چہ آپ کی ایک تصنیف سدالفرار میں ہے:

”امام اجل ملک العلماء ابو بکر بن مسعود کا شانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی بے مثل کتاب مستطاب ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ میں فرماتے ہیں:

إِنَّ الْعَرَفَ إِنَّمَا يَعْتَبَرُ فِي مَعَامَلَاتِ النَّاسِ فَيَكُونُ دَلَالَةً عَلَى غَرَضِهِمْ وَأَمَّا فِي أَمْرِ بَيْنِ الْعَبْدِ وَبَيْنَ رَبِّهِ فَيَعْتَبَرُ فِيهِ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ لُغَةً.

عرف کا اعتبار صرف لوگوں کے باہمی معاملات میں ہے کہ ان کی غرض بتائے اور دیانات میں لفظ کے لغوی معنی معتبر ہیں۔^(۲)

اور امام محمد بن محمد بن محمد ابن امیر الحاج حلبیہ میں فرماتے ہیں:

(۱) آیت: المائدة: ۵

(۲) بدائع الصنائع، ص: ۲۶۲-۲۶۳، ج: ۱، بیان خطبہ جمعہ

هذا امرٌ بينه وبين الله تعالى فلا يعتبر فيه عرف الناس .
یہ بندہ اور رب کا معاملہ ہے اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں۔^(۱)
دونوں میں امام اجل ابو الحسن قدوری سے ہے:

لا يعتبر فيه عرف لما بينا.

یہاں عرف کا اعتبار نہیں اسی وجہ سے کہ ہم نے بیان کی^(۲)
امام محقق علی الاطلاق کمال الملتہ والدین محمد بن الہمام قدس سرہ فتح القدیر میں
فرماتے ہیں:

الخطاب القرآني إنما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوي لأن الخطاب
مع أهل تلك اللغة بلغتهم يقتضي ذلك والعرف إنما يعتبر في محاورات
الناس بعضهم بعض للدلالة. وأما في أمر بين العبد وربه تعالى فيعتبر فيه
حقيقة اللفظ. اهـ

خطاب قرآنی تو اس سے معنی لغوی ہی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے کہ اہل
زبان سے ان کی زبان میں خطاب فرمانا اسی کا مقتضی ہے، عرف کا اعتبار فقط لوگوں کی
آپس کی بول چال میں ہے جس سے ان کی غرض مفہوم ہو، دیانت کی بات میں لفظ کے
لغوی معنی کا اعتبار ہے۔^(۳) [سدالفرار، ص: ۲۵]

ازالہ شہبہ: مگر حق یہ ہے کہ یہ شہبہ بے محل ہے۔ ان عبارات کا یا حاصل یہ
ہے کہ قرآن حکیم کی آیات اور دوسرے نصوص شرع کا معنی اس کی تعیین آج
کل کے لوگوں کے عرف سے نہیں ہوگی، بلکہ عربی زبان میں ان کا برہنہ معنی ہے وہ
مراد ہوگا، اگر آیات و احادیث و نصوص فقہاء کے معانی لغات عرب سے صرف نظر کر
کے عرفِ ناس سے متعین کیے جائیں تو پھر دین کا خدا حافظ۔

(۱-۲) بدائع الصنائع، ص: ۲۱۲، ج: ۱، بیان قدر قراءت و ص: ۱۶۲، ج: ۱، بیان واجبات صلاة

(۳) فتح القدیر، ص: ۳۰، ج: ۲، بیان خطبہ

سدّ الفرار کی منقولہ عبارتوں میں عرف سے مراد ”عرف لفظی“ ہے کہ عرف ناس سے الفاظ کے معانی کا ادلنا بدلنا، خاص کا عام ہونا، یا عام کا خاص ہونا، یا مطلق کا مقید ہونا ان کے اپنے محاورات اور معاملات میں معتبر ہے کہ لفظ بھی اُن کا اور عرف بھی اُن کا۔ وہ اپنے مقاصد سے خوب آگاہ بھی ہیں تو وہ اپنے عرف میں جس لفظ کا جو معنی چاہیں متعین کر لیں۔

مگر قرآن و حدیث و فقہ میں وارد الفاظ و نصوص ان کے نہیں، نہ وہ متکلم کے مقصود سے آگاہ، تو وہاں ان کا عرف بھی معتبر نہ ہوگا، یعنی ان کے عرف کی وجہ سے نصوص شریعت کے معانی و مفاہیم میں کوئی رد و بدل نہ ہوگا۔ یہ بات عین قرین عقل و قیاس ہے۔

(الف) لہذا فتح القدیر و بدائع وغیرہ کی عبارتوں سے یہ استدلال کرنا کہ عبادات میں عرف و تعامل کا مطلقاً اعتبار نہیں، سرتا سر غلط ہے، ان تمام عبارات کا تعلق صرف عرف لفظی سے ہے اور عرف عملی یا تعامل ان کے دائرے سے قطعاً باہر ہے۔ ورنہ کیا بات ہے کہ فقہائے کرام نے اور خود فقیہ اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے عبادات میں کثیر مقامات پر عادت ناس و تعامل کا اعتبار فرمایا، جیسا کہ اس کے شواہد کا ایک نظارہ گزشتہ صفحات میں ہوا بلکہ خود امام ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے (جو عبادات میں عرف کو غیر معتبر قرار دے رہے ہیں) نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے مسئلے میں عرف کو حجت گردانا ہے اور اسی کو دلیل کی حیثیت سے پیش فرمایا ہے۔

حضرت حجت الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ اذان ثانی میں عرف کو عند اور بین یدہ کے معنی کی تعیین کے سلسلے میں غیر معتبر قرار دیا ہے جب کہ خود اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان تمام مباحث سے واقفیت کے باوجود خود اسی اذان ثانی کے باب میں متعدد مقامات پر عرف کا سہارا لیا ہے۔ مثلاً:

☆ فتاویٰ رضویہ جلد دوم، ص: ۵۰۱-۵۰۲، باب الاذان والاقامة
 ☆ فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص: ۲۹، باب الجمعة، سنی دارالاشاعت
 ☆ فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص: ۷۳، باب الجمعة، رسالہ اونی للجمعة فی اذان یوم الجمعة
 ☆ شائم العنبر فی ادب النداء امام السنبر، نضہ: ۲-۳، ص: ۲۵۸ تا ۲۶۵
 ان تمام مقامات کی عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مسجد کے اندر اذان کہنا
 دربار الہی کی بے ادبی ہے۔ ہم وضاحت کے لیے صرف ایک مقام کی عبارت نقل
 کرتے ہیں:

”مسجد میں اذان دینی مسجد و دربار الہی کی گستاخی و بے ادبی ہے۔ علمائے
 کرام فرماتے ہیں کہ ادب میں طریقہ معبودہ فی الشاہد کا اعتبار ہوتا ہے۔ فتح القدر
 میں فرمایا:

”قیام تعظیسی میں بادشاہوں وغیرہم کے سامنے ہاتھ زیر ناف باندھ کر
 کھڑے ہوتے ہیں، اسی دستور کا نماز میں لحاظ رکھ کر ہاتھ زیر ناف باندھیں گے۔“
 اب دیکھ لیجیے کہ درباروں میں درباریوں کی حاضری پکارنے کا کیا دستور ہے،
 کیا عین دربار میں کھڑے ہو کر چوب دار چلاتا ہے کہ ”دربار یو چلو“۔ ہرگز نہیں، بے
 شک ایسا کرے تو بے ادب، گستاخ ہے۔ جس نے شاہی دربار نہ دیکھے ہوں وہ یہی
 کچھریاں دیکھ لے، کیا ان میں مدعی، مدعا علیہ، گواہوں کی حاضریاں کمرے کے اندر
 پکاری جاتی ہیں، یا کمرے سے باہر جا کر۔

افسوس جو بات ایک منصف یا جنٹ کی کچھری میں نہیں کر سکتے احکم الحاکمین
 جل جلالہ کے دربار میں روارکھو۔“ (۱)

(ب) بلکہ بہت سے مقامات پر فقہائے کرام نے عبادات کے نصوص و
 کلمات میں بھی عرفی لفظ کا اعتبار کیا ہے جیسے ماء جاری کی تعریف، بحر کثیر کی تعریف،

ماء کثیر کی تعریف، مصر کی تعریف، حج میں استطاعت سبیل (سواری و زاد راہ) سے کیا مراد ہے، اس کی تعین۔ اشباہ قاعدہ سادہ میں ہے:

”فقہ کے مسائل کثیرہ میں عرف و عادت کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ فقہانے اسے ایک قاعدہ کلیہ بنا لیا۔ اس قاعدہ پر متفرع ہونے والے چند مسائل یہ ہیں۔

”ماء جاری کی تعریف“ اصح یہ ہے کہ ماء جاری وہ پانی ہے جسے لوگ بہتا سمجھیں۔ ”کنویں میں کثیر میٹنی گرنا“ اصح یہ ہے کہ کثیر وہ ہے جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے، ”ماء کثیر کی تعریف“ اصح یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دیں۔ یعنی وہ اپنے عرف میں جتنے کو کثیر سمجھیں وہی کثیر ہے۔ ”وہ درودہ“ سے اس کی مقدار نہ متعین کریں (۱)

(ج) بلکہ خود امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جو عبادات میں عرف کے غیر معتبر ہونے کی صراحت کرتے ہیں۔ مسئلہ قراءت قرآن میں انھوں نے عرف کو معتبر تسلیم کیا ہے، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

”آیت طویلہ کا پارہ (ٹکڑا) کہ ایک آیت کے برابر ہو..... جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالی قرآن کہیں جنب کو بہ نیت قرآن اس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہیے، اور یہ کیسے ممکن ہے جب کہ قرآن ہی ہے حقیقہً بھی اور عرفاً بھی۔

ہاں جو پارہ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اس کے پڑھنے کو قراءت قرآن نہ سمجھیں اس سے ایک آیت کا فرض قراءت ادا نہ ہواتے کو بہ نیت قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے۔ امام کرنی منع فرماتے ہیں اور امام ملک العلمائے بدائع میں اسی کی تصحیح کی، اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں، خلاصہ میں اسی کی تصحیح کی، پھر محقق علی الاطلاق

نے فتح میں اسی کی توجیہ کی۔ غرض یہ دونوں قول مرجح ہیں۔ ”اھ ملخصاً“ (۱)

پھر اسی سلسلہ بحث میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اور صاحبین نے فرض قراءت میں اختلاف کیا ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیتیں ہیں، یا ایک لمبی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم قراءت کرنے والے کو قاری نہیں کہتے ہیں۔

اور امام اعظم فرماتے ہیں فرض ایک چھوٹی آیت ہے جب کہ وہ لوگوں کی بارت چیت میں شامل اور ان کے کلام کے مشابہ نہ ہو، جیسے ”ثُمَّ نَظَرَ“ کیوں کہ ایسی ایک آیت کے پڑھنے والے کو عرف میں قاری سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والا گو حقیقہ قاری ہے مگر عرفاً وہ قاری نہیں سمجھا جاتا ہے۔ تو عرف کے لحاظ سے اس کے بری الذمہ ہونے میں شک پیدا ہوگا۔ خود محقق (امام ابن الہمام) نے بھی اس مسئلہ کی تقریر اسی انداز سے فرمائی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

آیہ کریمہ: ”فَاقْرَأْ أَوْ مَا تَيَسَّرَ“ کا مقتضایہ ہے کہ ایک آیت سے کم بھی جائز ہو۔ البتہ ایک آیت سے کم نص سے خارج ہے، کیوں کہ مطلق بول کر کامل مراد لیا جاتا ہے، اور عرف میں اتنی مقدار قراءت کرنے والے کو جزم کے ساتھ قاری نہیں کہا جاتا..... اس کے برخلاف ایک آیت پڑھنے والے کو قاری کہا جاتا ہے۔

تو امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والا عرفاً قاری ہے یا نہیں؟ امام اعظم علیہ الرحمہ اسے قاری تسلیم کرتے ہیں اور صاحبین اس سے انکار کرتے ہیں۔ ”اھ ملخصاً عربی سے اردو“ (۲)

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: اول ص: ۲۲۳-۲۲۴ باب الغسل، رسالہ: ارتفاع الحجب۔

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: اول ص: ۲۲۷ باب الغسل رسالہ ارتفاع الحجب

ان عبارات سے کئی فائدے حاصل ہوئے۔

☆ امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ عبادات میں بھی عرف لفظی کو معتبر مانتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے ذریعہ آیہ کریمہ: ”فَاَقْرَأْ وَاَمَّا تَبَسُّورٌ“ کا معنی مراد متعین کرتے ہیں۔
☆ صاحبین رحمہما اللہ بھی اس باب میں عرف لفظی کے معتبر ہونے کے قائل ہیں اور اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں۔

☆ بلکہ خود صاحب مذہب امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی عرف لفظی کو قابل اعتبار تسلیم کرتے ہیں۔

☆ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے دونوں قولوں کو مرجع قرار دے کر امام کرنی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو آٹھ وجوہ سے اقویٰ ثابت کیا ہے۔ مگر ان وجوہ میں کہیں یہ ذکر نہیں فرمایا کہ اس باب میں عرف لفظی کا اعتبار نہیں۔

(د) اب چند جزئیات خاص بدائع صنائع سے بھی ملاحظہ فرمائیے:

☆ وأما شرائط أركان الوضوء	ترجمہ: ارکان وضو کے شرائط پہلی شرط
فمنها: أن يكون الوضوء بالماء	یہ ہے کہ وضو پانی سے کیا جائے۔ لہذا
حتى لا يجوز التوضؤ بما سوى	پانی کے سوا دوسری سیال و رقیق چیزوں
الماء من المعائنات لقوله	سے وضو صحیح نہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا
تعالى: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا	ارشاد ہے: ”اے ایمان والو! جب تم
قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا	نماز کا ارادہ کرو، تو اپنے چہرے اور ہاتھ
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى	کہنیوں کے ساتھ دھو لو۔“ اور غسل یا
الْمَرَافِقِ.“.....الغسلُ	دھونے کا لفظ جب مطلق ہو تو اس سے
المطلق ينصرف إلى الغسل	مراد عادت کے مطابق دھونا ہوتا ہے اور
المُعْتَاد وهو الغسل بالماء. اهـ (۱)	عادت پانی سے دھونے کی ہے۔

☆ ومنها (أى من شرائط
أركان الوضوء) أن يكون
بالماء بالمطلق (لأن مطلق
اسم الماء ينصرف إلى الماء
المطلق، فلا يجوز التوضؤ
بالماء المقيد.

والماء المطلق هو الذى
تتسارع أفهام الناس إليه
عند إطلاق اسم الماء كماء
الأنهار والعيون والآبار وماء
السماء. اه (۱)

☆ وأما (الماء) المقيد: فهو مالا
تتسارع إليه الأفهام عند
إطلاق اسم الماء وهو الماء
الذى يستخرج من الأشياء
بالعلاج كماء الأشجار والثمار
وماء الورد ونحو ذلك ولا يجوز
التوضؤ بشئ من ذلك. اه (۲)

☆ وأما الحديث فالمراد منه
القى ماء الفم لأن المطلق

ترجمہ: ارکان وضو کی دوسری شرط یہ ہے
کہ وضو ”آب مطلق“ سے کیا جائے اس
لیے کہ لفظ ”آب-یا-ماء“ جب کوئی قید
لگائے بغیر بولا جاتا ہے تو اس سے مراد
”آب مطلق“ ہوتا ہے۔ لہذا ”مقید“۔

مثلاً گلاب کے پانی، درخت کے پانی
سے وضو درست نہ ہوگا۔ اور ”آب
مطلق“ وہ پانی ہے جو لفظ ”آب-یا
-ماء“ بولتے ہی فوراً ذہن میں آئے اور
لوگ اسے سمجھ جائیں۔ جیسے دریاؤں کا
پانی، چشمہ اور کنوؤں اور آسمان کا پانی۔

”آب مقید“ وہ پانی ہے جو پانی یا آب
کا لفظ بولتے ہی فوراً ذہن میں نہ آئے،
نہ لوگ اسے سمجھیں کیوں کہ آب مقید وہ
پانی ہوتا ہے، جو اشیا سے کشید کیا جاتا
ہے۔ جیسے درختوں کا پانی، پھلوں کا پانی،
اور گلاب وغیرہ پھولوں کا پانی۔ ایسے
پانی سے وضو جائز نہیں۔

ترجمہ: حدیث شریف میں ہے کہ جس
قے کو ناقص وضو بتایا گیا ہے اس سے
مراد ”منہ بھرتے“ ہے کیوں کہ لفظ

ينصرف إلى المتعارف وهو
القئى مل الفم. اه (۱)

جب مطلق ہے اور قے کی کوئی خاص
مقدار ذکر نہیں کی گئی ہے، تو اس سے
مراد وہ مقدار ہوگی جو متعارف ہو اور
متعارف ”منہ بھرتے“ ہے۔

وجوب غسل میت کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ
پیدائش کے بعد فوت ہوا ہو، لہذا اگر مردہ
پیدا ہوا تو اسے غسل نہیں دیا جائے گا، اس
لیے کہ غسل شریعت نے واجب کیا اور
شریعت میں یہ حکم ”میت“ کے لیے وارد
ہوا ہے اور جو بچہ مردہ پیدا ہو اس پر ”میت“
کا لفظ مطلقاً نہیں بولا جاتا یعنی یہ نہیں کہا
جاتا کہ یہ ”میت“ ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ
”پیدائشی میت“ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس
کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے گی۔

☆ وأما شرائط وجوبه (أى
وجوب غسل الميت) فمنها:
أن يكون ميتاً بعد الولادة حتى
لو ولد ميتاً لم يغسل
لأن وجوب الغسل بالشرع
وإنه ورد باسم الميت. ومطلق
اسم الميت فى العرف لا يقع
على من ولد ميتاً ولهذا
لا يصلى عليه. اه (۲)

یہ چند فقہی مسائل ہیں جن سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ عبادات میں بھی
عرف لفظی کا اعتبار ہے۔ جب کہ ”سد الفرار“ میں منقول بدائع وفتح القدر کی عبارتوں
سے اس کا خلاف ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے ہمیں اب یہ غور کرنا چاہیے کہ عرف لفظی
کن صورتوں میں عبادات میں معتبر ہوتا ہے، اور کن صورتوں میں غیر معتبر۔
عرف لفظی کب معتبر ہے اور کب غیر معتبر: یہ حقیر، بے مایہ اول نظر
میں جس نتیجہ پر پہنچا ہے وہ یہ ہے کہ:

(۱) بدائع الصنائع، ج: ۱، ص: ۲۶، بیان ماينقص الوضوء۔

(۲) بدائع الصنائع ج: ۱، ص: ۳۰۲، صلاة الجنازة۔

(الف) جہاں شریعت نے اپنے کلمات و نصوص کو ان کی تشریح کیے بغیر مطلق چھوڑ دیا ہو، اور کسی قرینہ سے اس کا مقصود معلوم ہو وہاں عرف لفظی کا اعتبار کیا جائے۔

مثلاً: حج کے لیے، ”استطاعت سبیل“ کا مقصد بندوں کے لیے سہولت کی فراہمی ہے تو عرفاً جو سواری اور زادِ راہ سہولت کے لیے مناسب اور طبیعت و مزاج کے موافق سمجھے جائیں وہ استطاعت سبیل میں داخل ہوں گے۔

(ب) یا وہ عرف ”کلمات و نصوص کے ورود“ کے وقت کا ہے یعنی نزولِ قرآن یا ارشادِ نبوت کے وقت کا ہے تو وہ بھی معتبر ہوگا۔

مثلاً آیہ کریمہ: ”فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ“ سے عرفاً ”غسل بالماء“ اور ”أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً“ سے ”ماء مطلق“ سمجھا گیا تو وہ عرف اب بھی حجت ہوگا گو کہ اب یا کبھی عرفِ ناس اس کے خلاف ہو جائے کہ معتبر ورود کے وقت کا عرف ہے، نہ کہ بعد کا۔

(ج) یوں ہی اگر شریعت نے تشریح کر دی ہے اور عرف بھی اس کا حامی و مؤید ہے، وہاں بھی عرف معتبر ہوگا۔

درج بالا مسائل انھیں تینوں صورتوں میں سے کسی ایک میں شامل ہیں۔ مگر اکثر پہلی اور دوسری صورت سے متعلق ہیں۔

(د) اور اگر عرف لفظی تشریح شرعی کے معارض ہو یا ورودِ نص کے بعد عرف وجود میں آیا ہو تو یہ عرف غیر معتبر ہوگا۔ اول، دوم، سوم کی مثال مسئلہ اذان ثانی ہے کہ اس کے خارج مسجد ہونے کی تصریح کر کے شریعت نے خود عند اور بین یدیدہ کی تشریح کر دی ہے۔ اس لیے اس کے خلاف اگر عرف ہو بھی، تو وہ باطل ہوگا۔ نیز اذان داخل مسجد کا عرف ورودِ نص کے بہت بعد کا ہے، ساتھ ہی یہ عرف مقصود شرعی کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ مسجد کے اندر منادی کی پکار، بارگاہِ الہی کی بے ادبی ہے۔ جب کہ باہر سے یہ پکار حسنِ ادب ہے، اس لیے اس بارے میں آج کل کا عرف بہر

حال باطل ہے۔

”سد الفرار“ میں انھیں عبارات مذکورہ کے چند سطر بعد ہے:

”اب تو آپ پر کھلا کہ شرعی دینی بات میں شرعی دینی اعتبار درکار ہے۔ آپ کا عرف لغو و بیہودہ و بے کار ہے۔ مسئلہ شرعیہ میں اقتضائے مقام نظر شرع میں درکار، تو نظر شرع سے ثبوت دیجیے کہ اذان و خطیب کا مقام ایسے ہی قرب کو مقتضی جس سے اذان، داخل مسجد، متصل منبر ہو۔

دیکھیے شرع فرماتی ہے: ”لَا يُؤْذَنُ فِي الْمَسْجِدِ“ مسجد میں کوئی اذان نہ دی جائے، شرع فرماتی ہے: ”يُكْرَهُ الْأَذَانُ فِي الْمَسْجِدِ“ مسجد میں اذان مکروہ ہے۔ تو کیوں کر نظر شرع میں مؤذن و خطیب کا ایسا قرب معتبر ہو سکتا ہے جس سے اذان داخل مسجد ہو جائے۔“ (۱)

مسئلہ اذان میں عند اور بین یدیدہ کی شرعی تشریح موجود تھی اور عرف ناس، اس کے بالکل برخلاف تھا اس لیے اس کے غیر معتبر ہونے کے ثبوت میں حضرت چٹو الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بدائع وغیرہ کی وہ عبارتیں پیش فرمائیں۔

سد الفرار کے بیان کی وضاحت اور تحقیق کے لیے اب آپ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی تحقیقی بحث ملاحظہ کیجیے۔ جس سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح کھل کر سامنے

آجائے گی کہ مسئلہ اذان ثانی میں عرف لفظی کیوں غیر معتبر ہے؟

مسئلہ اذان ثانی میں عرف لفظی کے غیر معتبر ہونے کی

تحقیق: آپ فرماتے ہیں:

بقی (الخصم) صامتا الی ان تمت الردود علی کل مردود فنظر
جميع ذلك وحاول ان يستخرج له مخرجا من كل تلك المهالك
فوسوس اليه وسواسه ان يفرع الی عرف عوام يخترعه مخالفا للغة

والشرع واصطلاح الاصول جميعا ليرد به جميع ما سردنا من نصوص القرآن المجيد والحديث الحميد واقاويل ائمة التفسير وشروح الحديث وكبراء اللغة وعظماء الاصول في تحقيق معانى "بين يديه" و"عند".

فزعم ان كل ذلك بمعزل عما هو فيه فان كلا منا في العرف العام وفيه "بين يديه وعند" كلاهما للقرب وليس فيه القرب الا لذلك الوجه المخصوص الذي يوجب التصاق الاذان بالمنبر.

فتوهم بهذا النافذ قد خرج وشرذ عن كل ماورد فان مافى القرآن والحديث والتفسير والشروح كل ذلك معنى شرعى ومافى كتب اللغة معنى لغوى ومافى كتب الاصول عرف خاص علمى والكلام فى العرف العام ولم يدر ان هذه حيلة هدمت كل مابنى وضربت على راس نفسها فقضت عليها بالفناء.

فاولا: استندت بقول الراغب فانما كتابه فى لغة العرب اوالمحاورات الكريمة القرآنية وقد عزلتهما معا وقوله يقال ويستعمل لا يخرج عن لغة العرب الى العرف الجديد وان اخرج عندك فقد قال فى التاج: يقال: "بين يديك" لكل شئ امامك، وفى الرضى: ان "عند" يستعمل فى القريب والبعيد.

وثانيا: مافزعتك الى الكشف والمدارك اوليس من التفاسير وانما ذكرنا مذكرا شرحا للمحاورة القرآنية وهى عندك بمعزل عن الاستناد وقولهما "حقيقة قولهم" والضمير فيه للعرب والعرب لا تتكلم الا بلغتها واللغة لا تثبت الا بكلامها فهما متلازمان وفى الاصل ولاامكان لادعاء النقل الابحجة وبرهان فصل كيف وان النقل خلاف الاصل.

وثالثا: كذلك القرآن العظيم انما نزل بلسان عربى مبين قال

تعالیٰ: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا. (۱)

وقال تعالیٰ:

إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْكُمُ تَنْطِقُونَ. (۲)

فما فيه الا ما كانوا يتحاورونه فيما بينهم غير ماثبت فيه النقل الشرعى فثبوت معنى فى القرآن اول دليل واجله على محاوره العرب، اللهم الا ان يثبت النقل الشرعى ودون ثبوته خرط القتاد وا دعاؤه جزافاً امر عظيم فى الفساد. قال المحقق على الاطلاق فى الفتح والبحر فى البحر والشامى فى رد المحتار.

الخطاب انما هو باللغة العربية مالم يثبت نقل كلفظ الصلوة ونحوه فيصير منقولاً شرعياً. اهـ.

وقال بحر العلوم فى فواتح الرحموت.

دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا اشارة ظنية فضلاً عن قاطع فلا يليق بحال مسلم ان يجترأ على الله بما لم يعلم. اهـ.

ورابعاً: كل كلام إنمّا يحمل على عرف المتكلم كما نصوا عليه

فى غير مامقام، وسيدنا سائب بن يزيد رضى الله تعالى عنهما من اهل اللسان ولا يتكلم الا على عرفهم ولم يكن له اصطلاح خاص على خلاف العرف العام وقد اطلق "بين يديه" على اذان كان على باب المسجد وكذلك بينا فى "عند" عدة محاورات عامة لا ينكرها الامكابر فادعاء ان العرف العام خص اللفظ بما يزعمونه جهل بالعرف او فرية عليه.

وخامساً: ياللعجب زعم ذاك المدعى فى رد كلمات ائمة

الاصول المتواترة المتظافرة على ان "عند" للحضرة بقول: ان كل ذلك لغو لا يجدى شيئاً انما النظر الى الحقيقة العرفية وكل من سمع باسم الفقه لم ان ما يذكر فيه اصول للفقه وليس مصطلح الفقه مخالفا لما ذكر من معاني اللفاظ في الاصول وانما البحث ههنا عن لفظ "عند" الواقع في كلام الفقهاء فان فرض ان هناك عرفاً جديداً للعامة مخالفاً لعرف الفقه والاصول لم يكن فيه ما يقرر عينك فان كلام الفقهاء انما يحمل على عرف الفقهاء دون العوام ولكن التعصب اذا تملك اهلك. اهـ (۱)

(ترجمہ از حضرت بحر العلوم دام ظلہ العالی)

ہمارے خصم نے ہماری بحث میں غور و خوض کر کے یہ طے کیا کہ لغت، شرح، اصطلاح و اصول سب کے خلاف عرف عام کی پناہ لے اور اسی ایک حربہ سے قرآن و حدیث، اقوال ائمہ تفسیر و شروح حدیث اور ائمہ لغت و اصول نے جو کچھ بھی لفظ "بَيْنَ يَدَيْهِ" اور "عِنْدُ" کی تحقیق میں کہا ہے سب سے چھٹکارا حاصل کرے کہ ہمارا کلام تو عرف عام میں ہے اور عرف عام میں "بَيْنَ يَدَيْهِ" اور "عِنْدُ" دونوں کے معنی قریب کے ہیں اور قریب بھی وہ جو ہم کہہ رہے ہیں جس سے اذان منبر کے نزدیک اور متصل ہو، اور سوچا کہ اس سوراخ میں داخل ہو کر ان الفاظ کے سلسلے میں تمام ارشادات سے نجات مل جائے گی جو قرآن و حدیث اور تفسیر میں وارد ہوئے ہیں کہ وہ سب "عِنْدُ" اور "بَيْنَ يَدَيْهِ" کے معنی شرعی کو بتاتے ہیں..... اور یہاں تو بحث عرف عام میں ہے اور یہ سمجھ نہ سکا کہ اس کی ایک حیلہ سازی نے اس کی ساری عمارت ہی ڈھادی۔

اولاً: آپ نے امام راغب اصفہانی کے قول سے استدلال کیا ان کی کتاب تو لغت عرب اور محاورات قرآن میں ہے۔ اور آپ نے ان دونوں کو چھوڑ کر عرف عوام کی پناہ لی ہے۔ امام راغب کا یہ قول کہ یہ لفظ اس معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لفظ کو

لغت عرب سے نکال کر عرف جدید تھوڑا ہی بنا دے گا۔

ثانیاً: آپ نے کشاف اور مدارک کی پناہ کیسے ڈھونڈی، کیا یہ تفاسیر سے نہیں؟ ان دونوں نے جو کچھ کہا ہے محاورہ قرآن کی شرح ہے اور آپ قرآن عظیم کے محاورہ کے نام سے کانوں پر ہاتھ دھرتے ہیں۔

قصہ اصل یہ ہے کہ آپ کے عوام کا عرف ”بَيْنَ يَدَيْهِ“ اور ”عِنْدَ“ میں اگر ہوگا تو معنًا منقول ہوگا، اور چوں کہ نقل خلاف اصل ہوتا ہے تو اس کے لیے بھی آپ کو دلیل لانی پڑے گی، وہ کہاں سے لائیں گے۔

حالیہ یوں ہی قرآن عظیم عربی مبین میں نازل ہوا، اس پاک کلام میں ہے: ”ہم نے اس کو عربی زبان میں اتارا، اور یہ بیشک تمہارے ہی کلام کی طرح ہے۔“ تو قرآن کریم میں عرب کے ہی محاورے ہوں گے، عربیوں کے محاورے کے خلاف اگر کچھ ہو تو اس کے لیے نقل شرعی کا ثبوت درکار ہے تو قرآن میں کوئی لفظ کسی معنی میں بولا جانا یہ اس بات اسب سے بڑی دلیل ہوگی کہ اس لفظ کے محاورہ عرب میں یہ معنی ہیں اور معنی شرعی کے لیے نقل کا ثبوت ضروری۔ اور مسئلہ ”بَيْنَ يَدَيْهِ“ میں اس کا ثبوت محال اور خالی دعویٰ لایعنی بڑا ہے۔

حضرت محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں اور صاحب بحر الرائق میں اور علامہ شامی نے رد المحتار میں فرمایا:

”قرآن کا خطاب لغت عرب میں ہی ہے: جب تک کہ نقل ثابت نہ ہو جیسے لفظ صلاۃ وغیرہ۔ ثبوت نقل کے بعد البتہ یہ منقول شرعی ہو جائے گا۔“

حضرت مولانا عبدالعلی بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ فواح الحرموت میں فرماتے ہیں: ”نقل کا دعویٰ اللہ تعالیٰ پر ایک دعویٰ ہے تو اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ضروری ہے، اور ”فیما نحن فیہ“ علامت ظنی بھی نہیں تو کسی مسلمان کے لیے یہ درست نہیں کہ بے جا نے اللہ تعالیٰ پر یہ جرأت کرے۔“

رابعاً: ہر کلام میں متکلم کے محاورہ اور عرف عام کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ اہل عرب اور صاحب لسان عرب ہیں۔ آپ کا کلام بھی عربی بول چال اور عربی محاورہ میں ہی ہوگا۔ اس عرف کے خلاف ان کی کوئی خاص اصطلاح نہ ہوگی، انھوں نے ”بَيْنَ يَدَيْهِ“ کا لفظ دروازہ مسجد کے لیے استعمال کیا اور اس معنی پر ہم نے لفظ ”عِنْدُ“ کے بھی کئی محاورے نقل کیے جس کا انکار ہٹ دھرمی ہے۔ اس کے بعد یہ دعویٰ کرنا کہ عرف عام نے ان لفظوں کو ”بالکل پاس“ کے معنی میں خاص کیا ہے یا تو جہالت ہے، یا افترا پر دازی۔

خامساً: علم اصول فقہ کا لفظ جو شخص سنے گا وہ یہی فیصلہ کرے گا کہ فن علم فقہ کے قواعد و ضوابط اور مصطلحات کے لیے وضع ہے اور یہ بھی یقین کرے گا کہ فقہاء اور علم اصول فقہ کے اصطلاحات میں کوئی فرق نہیں جس لفظ کے جو معنی ائمہ اصول فقہ نے متعین کیا فقہاء کے نزدیک بھی وہ مسلم ہے۔

مسئلہ اذان ثانی میں فقہاء نے ”عِنْدَ الْمَنبَرِ“ کا لفظ کتابوں میں استعمال کیا، ائمہ اصول فقہ نے عند کے معنی حضور قرار دیے تو ظاہر ہے فقہاء کے عرف میں بھی اس لفظ کے یہی معنی ہوں گے۔

بالفرض اس لفظ کے لیے کوئی دوسرا عرف بھی ہو اور اس نے کوئی اور معنی قرار دیے ہوں تب بھی یہاں ضرورت تو فقہاء کے عرف کی ہے کہ یہاں یہ لفظ انھیں کے کلام میں استعمال ہوا ہے۔ کسی دوسرے کے عرف سے کیا سروکار، دوسرا عرف تو یہاں کے لیے بالکل بے کار ہے۔

لیکن یہ کیسی بوالعجبی ہے کہ مدعی ائمہ اصول فقہ کی تصریحات سن کر کہتا ہے کہ یہ سب فضول ہے یہاں تو عرف عوام کی ضرورت ہے۔ بھلا کلام فقہاء میں عرف عوام کی کیا ضرورت۔ سچ یہ ہے کہ تعصب آدمی کو اندھا اور بہرا کر دیتا ہے۔^(۱)

چھٹا باب

متفرقات

- ☆ عرف و تعامل سے استناد کا حق کس کو ہے؟
- ☆ تعامل بوجہ عدم تحقیق یا غفلت نامعتبر؟
- ☆ عرف و عادت کے بدلنے سے احکام پر اثر۔

(۱) عرف و تعامل سے استناد کا حق کسے ہے:

عرف سے استدلال کا حق منصب اجتہاد پر فائز مفتی شریعت کے لیے ہے لیکن آج ایسے مفتی ہمارے درمیان موجود نہ رہے۔ اس لیے اب یہ حق ایسے مفتی دین کو حاصل ہے جو فقہ کا ماہر و محقق ہو، حالاتِ زمانہ سے واقف ہو، عرفِ خاص، عرفِ عام، عرفِ نادر، شعار اور عاداتِ ناس سے بخوبی آشنا ہو، ساتھ ہی کسی ماہر تجربہ کار مفتی محقق کی خدمت میں رہ کر تربیت حاصل کی ہو۔ خاتم الفقہاء علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی درج ذیل تصریح سے ان شرائط پر روشنی پڑتی ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

فَلِلْمُفْتِي اتِّبَاعُ عُرْفِهِ الْحَادِثِ
فِي الْأَلْفَاظِ الْعُرْفِيَّةِ وَ كَذَا فِي
الْأَحْكَامِ الَّتِي بَنَاهَا الْمُجْتَهِدُ
عَلَى مَا كَانَ فِي عُرْفِ زَمَانِهِ
وَ تَغْيَرُ عُرْفُهُ إِلَى عُرْفِ الْآخِرِ
إِقْتِدَاءً بِهِمْ لَكِنْ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ
الْمُفْتِي مِمَّنْ لَهُ رَأْيٌ وَ نَظَرٌ
صَحِيحٌ وَ مَعْرِفَةٌ بِقَوَاعِدِ
الشَّرْعِ حَتَّى يُمَيِّزَ بَيْنَ الْعُرْفِ
الَّذِي يَجُوزُ بِنَاءُ الْأَحْكَامِ
عَلَيْهِ وَ بَيْنَ غَيْرِهِ ، فَإِنَّ
الْمُتَقَدِّمِينَ شَرَطُوا فِي الْمُفْتِي
الاجْتِهَادَ وَ هَذَا مَفْقُودٌ فِي

مفتی الفاظِ عرفیہ کے بارے میں اپنے
عہد کے نئے عرف کا لحاظ کرے۔ یوں
ہی فقیہ مجتہد نے جن احکام کی بنیاد اپنے
زمانے کے عرف پر رکھی تھی اور وہ عرف
بدل گیا ہو، ان میں بھی اپنے مشائخ کی
اقتدا کرتے ہوئے عرفِ جدید کا اتباع
کرے اور اسی کے مطابق احکام صادر
کرے۔ ان کے لیے یہ شرط ہے کہ
مفتی صاحبِ رائے و صاحبِ نظر صحیح ہو،
نیز اسے قواعدِ شرعی کی معرفت ہوتا کہ
عرفِ مقبول و مردود کے درمیان امتیاز کر
سکے، کیوں کہ متقدمین نے مفتی کے لیے
اجتہاد کی شرط رکھی تھی جو ہمارے زمانے

زَمَانِنَا ، فَلَا أَقْلَ مِنْ أَنْ
يَشْتَرَطَ فِيهِ مَعْرِفَةُ الْمَسَائِلِ
بِشُرُوطِهَا وَ قُيُودِهَا الَّتِي
كَثِيرًا مَا يَسْقُطُونَهَا وَلَا
يُصَرِّحُونَ بِهَا اعْتِمَادًا عَلَى
فَهْمِ الْمُتَفَقِّهِ وَ كَذَا لَا بُدَّ لَهُ
مِنْ مَعْرِفَةِ زَمَانِهِ وَ أَحْوَالِ
أَهْلِهِ وَ التَّخَرُّجِ فِي ذَلِكَ عَلَى
اسْتِاذٍ مَاهِرٍ. (۱)

میں مفقود ہے تو کم سے کم یہ شرط تو
ضروری ہے کہ (۱) وہ مسائل کے ایسے
قیود و شرائط سے آگاہ ہو جنہیں ائمہ کرام
صاحبِ تفقہ کے فہم پر اعتماد کرتے
ہوئے ذکر نہیں کرتے۔ (۲) یوں ہی یہ
بھی ضروری ہے کہ وہ زمانہ اور اہل زمانہ
کے احوال سے باخبر ہو۔ (۳) نیز کسی
ماہرِ فقیہ استاذ سے اس سلسلے میں تربیت
حاصل کی ہو۔

اس زمانے میں مجلسِ علما کو عرف سے استناد کا یہ حق حاصل ہے۔

(۲) تعامل بوجہ جہل یا عدم تحقیق یا غفلت

(۱) لاپرواہی کے سبب یا جہالت یا عدم تحقیق کے باعث حکم شرعی کے خلاف عمل
درآمد ہو جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا خواہ یہ عمل درآمد صرف عوام کا ہو، یا خواص و اکابر بھی اس
میں شریک ہوں۔

اس کے چند شواہد ملاحظہ ہوں۔

(الف) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”رہیں عوام کی حرکات، شریعت ان پر اور سب پر حاکم ہے، ان کی بے
پرواہیاں یا جہالتیں شرع پر حاکم نہیں ہو سکتیں۔ یہ تو ایک سہل مسئلہ ہے جس میں بعض
متاخرین علما کا خلاف بھی ملے گا۔“

اجماعی فرائض: وہ کہاں تک پورا کرتے ہیں۔

(۱) شرح عقود رسم المفتی، ص: ۹۷، بحث عرف

☆ وضو میں کہنیاں، ایڑیاں، کلائیوں کے بعض بالوں کی نوکیں اکثر خشک رہ جاتی ہیں۔

☆ اور یہ تو عام بلا ہے کہ منہ دھونے میں پانی ماتھے کے حصہ زیریں پر ڈالتے ہیں اور اوپر بھیگا ہاتھ چڑھا کر لے جاتے ہیں کہ ماتھے کے بالائی حصہ کا مسح ہوا، نہ غسل، اور فرض غسل ہے۔ نہ وضو ہوا، نہ نماز۔

☆ غسل استنشاق میں پانچ فرض ہے کہ پانی سونگھ کر ناک کے نرم بانسے تک چڑھایا جائے۔ دریافت کر دیکھیے کتنے ایسا کرتے ہیں، چلو میں پانی لیا اور ناک کی نوک کو لگایا، استنشاق ہو گیا تو ہر وقت حسب رہتے ہیں، انھیں مسجد میں جانا تک حرام ہے، نماز درکنار۔

☆ سجدے میں فرض ہے کہ کم از کم پاؤں کی ایک انگلی کا پیٹ زمین پر لگا ہو، اور ہر پاؤں کی اکثر انگلیوں کا پیٹ زمین پر جما ہونا واجب ہے۔

☆ یوں ہی ناک کی ہڈی زمین پر لگنا واجب ہے۔ بہتیروں کی ناک زمین سے لگتی ہی نہیں اور اگر لگی تو وہی ناک کی نوک پاؤں کو دیکھیے تو انگلیوں کے سرے زمین پر ہوتے ہیں۔ کسی انگلی کا پیٹ بچھا ہوا نہیں ہوتا سجدہ باطل، نماز باطل، اور مصلی صاحب پڑھ کر گھر کو چل دیے۔

☆ قرأت دیکھیے، اتنی تجوید کہ ہر حرف دوسرے سے صحیح ممتاز ہو فرض عین ہے بغیر اس کے نماز قطعاً باطل ہے، عوام بے چاروں کو جانے دیجیے، خواص کہلانے والوں کو دیکھیے کتنے اس فرض پر عامل ہیں، میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور اپنے کانوں سے سنا، کن کو؟ علما کو، مفتیوں کو، مدرسوں کو، مصنفوں کو قل هو اللہ احد کی جگہ اہد پڑھتے ہیں..... کس کس کی شکایت کیجیے یہ حال اکابر کا

ہے، پھر عوام بیچاروں کی کیا گفتی۔ اب کیا شریعت ان کی بے پروائیوں کے سبب اپنے احکام منسوخ فرما دے گی، نہیں، نہیں، ان الحکم اللہ۔^(۱)

یہ نو (۹) مسائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ لاپرواہی اور جہل کے باعث حکم شرع کے خلاف تعامل باطل ہے۔ اور اس کی وجہ سے حکم شرعی میں ذرا سی تخصیص بھی نہیں ہو سکتی۔

(ب) مسجد کے اندر اذان دینا ناجائز و گناہ ہے، لیکن اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے ابتدائے عہد تک عام طور سے عوام و خواص کا عمل درآمد اس کے خلاف تھا، اور اب بھی بہتوں کا یہی حال ہے، یہ تعامل بھی لغو و بے کار ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

”ونرى في معظم بلادنا الجوامع السلطانية مبنية فيها دكك لهذا الاذان بعيدة عند المنبر وعليها يفعل الى الآن وقد قدمنا أنه أذان خارج المسجد، لكن العوام لا يعلمون، يعلمون ظاهراً من الحال وعن الحقيقة هم غافلون، واذ لم يهتدوا لها ظنوه أذاناً في المسجد فعن هذا نشأ وفسادهم هذا، ثم قاسوا عليه أذان سائر الصلوات، اذلا فارق ولا قائل بالفرق، فتراهم في كل صلاة يقوم أحدهم أينما شاء من بيت الله فيرفع عقيرته بالأذان واذ قيل له اتق الله قابل بالعناد والطغيان فصار عمل السنة عندهم منسياً، وتصريحات الفقه شيئاً فرئياً، أحدثوا تعاملًا فيما بينهم على خلاف الشريعة ثم جعلوه لإبطال حكم الشرع ذريعة، والى الله المشتكى وهو المستعان. ولم يعلموا أن مثل هذا التعامل لاحجة فيه والآل كان الكذب والغيبة والنميمة أجدر بالجواز فإنها أكثر تعاملًا وأفسادًا في الناس شرقًا وغربًا بعد قرون الخير. قال صلى الله تعالى عليه وسلم: ثم يفسدوا الكذب۔“ اھ۔ (۱)

(ترجمہ از حضرت بحر العلوم دام ظلہ العالی)

”خود ہندوستان کے اکثر شہروں میں شاہی جامع مسجدوں میں منبروں سے

دور چوتھے بنے ہوئے ہیں، جن پر آج تک اذان ہوتی ہے۔ پہلے ہم یہ بتا آئے ہیں کہ یہ اذان بھی دراصل بیرون مسجد ہے، لیکن عوام لاعلمی کی وجہ سے حقیقت سے غافل، اور ظاہر سے دھوکہ میں پڑے ہوئے ہیں اور اس کو اذان اندرون مسجد سمجھتے ہیں اور یہی ان میں شائع و ذائع ہے، اور پھر اسی لاعلمی پر اپنے ایک فاسد قیاس کی بنیاد رکھتے ہیں کہ نماز، نماز سب برابر۔ ان میں باہم نہ کوئی فرق ہے، نہ کوئی فرق کا قائل۔ پس جب جمعہ کی یہ اذان مسجد کے اندر ہوتی ہے تو پنج وقتہ نمازوں میں بھی اذان مسجد کے اندر ہونے میں کیا حرج ہے؟ اور نماز کے وقت دربار الہی کے جس حصے میں بھی جی چاہتا ہے کھڑے ہو کر چیخنے لگتے ہیں اور جب انھیں کوئی تنبیہ کرتا ہے کہ اللہ سے ڈرو اور مسجد میں آواز بلند نہ کرو تو عناد و فساد کرنے لگتے ہیں اور اب صورت حال یہ ہو گئی ہے کہ سنت کا عمل مردہ ہو گیا ہے اور تصریحات ائمہ جھوٹ قرار دی جا چکی ہیں اور خلاف سنت کو تعامل قرار دے لیا ہے اور حکم شرع کے ابطال کے لیے اسی کو دلیل بنا لیا ہے تو اللہ تعالیٰ سے اسی کے لیے فریاد ہے اور اسی سے مدد کی طلب ہے۔

اور یہ نکتہ وہ لوگ سمجھ ہی نہیں پاتے کہ ایسا تعامل قطعاً سند نہیں ورنہ جھوٹ، غیبت، چغل خوری اس سے زیادہ جواز کے مستحق ہوں گے کہ ان کا تعامل قرون مشہود لہا بالخیر کے بعد مشرق و مغرب میں پھیل گیا ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے: ”ثم يفسدو الكذب.“ پھر جھوٹ پھیل جائے گا۔“ (۱)

مسجد میں اذان دینے کا یہ تعامل بوجہ جہل و غفلت ہی وجود میں آیا، یہی وجہ ہے کہ علم ہوتے ہی عام طور پر عوام و خواص نے اصلاح قبول کر لی اور اب بیشتر مساجد اہل سنت میں اذان خطبہ خارج مسجد ہوتی ہے تو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی تحقیق اور علما اہل سنت کا قبول دونوں اس امر کی دلیل ہیں کہ تعامل بوجہ جہل یا غفلت معتبر نہیں۔

ممکن ہے کوئی یہ سوچے کہ یہ تعامل سنت ثابتہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے

(۱) شمائم العنبر فی ادب النداء امام المنبر مترجم، نفعہ ۹، من الشمامۃ الرابعۃ، ص: ۳۰۴

باطل ہے تو عرض ہے کہ یہ بھی صحیح ہے ایک چیز کے مختلف علل ہو سکتے ہیں، اور سب مقبول ہوتے ہیں۔

(ج) اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

تحصیل مباح کے لیے دوسرے کو اپنا نائب و وکیل و خادم و معین بنانا باطل ہے۔ در مختار فصل شرکت فاسدہ میں ہے:

”التوكيل في أخذ المباح لا يصح. اهـ۔

ترجمہ: مباح چیز کے حصول کے لیے وکیل بنانا صحیح نہیں۔“ (ن۔ ر)

ہندیہ اجارات باب ۱۶ میں قیہ سے ہے:

”قال نصير: قلت: (أى للإمام أبى سليمان الجوز جاني رحمهما الله تعالى) فان استعان بانسان يحتطب ويصطادله (أى من دون أجر) قال: الحطب والصيد للعامل وكذا ضربة القانص۔ وقال أستاذنا: وينبغي أن يحفظ هذا فقد ابتلى به العامة والخاصة يستعينون بالناس في الاحتطاب والاحتشاش وقطع الشوك والحاج فيثبت الملك للأعوان فيها ولا يعلم الكل بها فينفقونها قبل الاستيهاب بطريقه، أو الاذن فيجب عليهم مثلها، أو قيمتها وهم لا يشعرون لجهلهم وغلبتهم. أعاذنا الله عن الجهل ووفقنا للعلم والعمل. اهـ۔ (۱)

امام نصیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو سلیمان جوز جانی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی کے کہنے پر اس کے لیے بلا اجرت جنگل کی لکڑی کاٹے اور شکار کرے تو لکڑی اور شکار کا مالک کون ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا: بیگاری کرنے والا۔ یہی حکم مچھلی کے شکار کا بھی ہے۔ ہمارے استاذ مکرم رحمۃ اللہ تعالیٰ (بدیع، استاذ زاہدی) فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ یاد رکھنا چاہیے کیوں کہ اس میں عوام

(۱) ص: ۴۲۲، ۴۲۳، ج: ۱، باب العیاء، رسالہ عطاء النبی، لافاضۃ احکام ماء الصبی۔

و خواص بھی مبتلا ہیں کہ لوگوں کے کہنے پر ان کے تعاون کے طور پر لکڑی، گھاس، کانٹے وغیرہ کاٹ دیتے ہیں، تو ملک ان کام کرنے والوں کی ہوتی ہے۔ اور عوام و خواص کو اس کا علم نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ مالکان کے ہبہ و اذن کے بغیر ہی خرچ کر لیتے ہیں۔ اس طرح ان کے ذمہ واجب ہوتا ہے کہ مالکان کو ان چیزوں کی مثل وہی چیز یا ان کی قیمت تاوان میں ادا کریں۔ مگر یہ لوگ جہالت اور عام ناواقفی کی وجہ سے اس کا شعور نہیں رکھتے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں جہل سے بچائے اور علم و عمل کی توفیق دے۔“ (ن. ر.)

(و) دیہات کے ٹھیکے کا مسئلہ ایک خفی مسئلہ ہے جس سے یہاں کے اکابر علماء غافل محض اور خود اس میں، اور اس کی تحلیل میں مبتلا ہیں۔ چودہویں صدی کے علماء میں باعتبار حمایت دین و نصرت سنت نیز بلحاظ تفقہ حضرت مولانا مولوی عبد القادر صاحب بدایونی رحمہ اللہ تعالیٰ کا پایہ اکثر معاصرین سے ارفع تھا..... ایسے فاضل جلیل کے پاس ۱۳۰۲ھ میں جب فقیر کا فتویٰ اس ٹھیکے کی حرمت میں گیا جس میں اس وجہ سے کہ فقیر اس وقت اپنے دیہات میں تھا اور سوا خیر یہ ورد المحتار کے دربار ساتھ نہ لے گیا تھا۔ فتاویٰ خیر یہ کی بعض عبارات تھیں، حضرت موصوف نے بعد تامل بسیار اس پر صرف اس مضمون سے تصدیق تحریر فرمائی کہ:

”نظر حاضر میں ان عبارات سے عدم جواز ہی معلوم ہوتا ہے۔“

جب فقیر شہر کو واپس آیا مفصل فتویٰ عبارات کثیرہ کتب عدیدہ پر مشتمل لکھ کر بھیجا، اب حضرت نے پورے وثوق سے تسلیم کیا اور یہ فرمایا بھیجا کہ:

”اس کے جواز کے حیلہ سے اطلاع دو۔“

یہی حال اور علماء اطراف کا ہے کہ بعد سماع دلائل و وضوح تحریم یہی

فرماتے ہیں

”خیر جواز نکالو۔“

یعنی عادتیں مستحکم ہو گئیں، خواہ مخواہ چکا اور اس میں آرام بھی ہے۔ لہذا

حیلہ جواز کی تلاش ضرور ہوئی۔

ایسا غامض مسئلہ کہ یہاں کے فحول علما پر مخفی ہو، اور عوام کی دوڑ انھیں تک ہے اگر عوام قبل اطلاع حکم اس میں مبتلا ہوں تو یہ نہ کہنا چاہیے کہ انھوں نے قصداً ارتکاب حرام یا وقف کی بدخواہی کی جس سے قابل تولیت نہ رہیں۔ واللہ غفور رحیم۔ اھ۔ (۱)

اس عبارت سے کئی فوائد حاصل ہوئے:

○ دیہات کے ٹھیکے کا یہ مسئلہ دراصل تعامل کا نہیں بلکہ ”عموم بلوئی“ سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ عوام کے ساتھ علما کے ابتلا کا لفظ دلالت کر رہا ہے۔
○ اس نوع کے مسائل کا حکم کتب فقہ میں مذکور ہے مگر بعد کے علما کو اس پر اطلاع نہ مل سکی۔

○ یہ ابتلائے عام معتبر نہیں اسی لیے حیلہ جواز کی تلاش ضرور ہوئی اور یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اس کے جواز کا فتویٰ نہیں دیا۔ حضرت تاج الفحول رحمۃ اللہ علیہ نے ۱۳۰۲ھ میں ”حیلہ جواز سے اطلاع دینے“ کی گزارش کی تھی جب کہ کتاب الوقف کا درج بالا فتویٰ ۱۳۳۶ھ کا ہے اور اس میں صراحتاً حکم تحریم ہے۔

○ جب یہ حکم عموم بلوئی کا ہے تو تعامل کا یہ حکم بدرجہ اولیٰ ہوگا کہ عموم بلوئی میں منکر شرعی سے بچنا نہایت دشوار، بلکہ ناگزیر ہوتا ہے اور تعامل میں ایسا نہیں۔
○ جو لوگ اس منکر میں مبتلا ہیں وہ تنقیح حکم سے پہلے فاسق و گنہگار نہ قرار پائیں گے۔

(۵) اور اگر نو پیدا مسئلے کا حکم واقع میں کہیں مذکور نہ ہو تو یہ ارشاد رسالت ”وَمَا مِنْكُمْ عَنْهُ فَلْيُؤْمِنُوا بِمَا عَفَا عَنْهُ“ میں داخل ہے۔ اور اس پر تعامل اس امر کی دلیل ہے کہ مسلمان اسے اچھا سمجھتے ہیں تو یہاں تک کہ ان کے لیے اس کا ارتکاب جائز ہوگا۔

اس کے نظائر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے یہاں کثیر ہیں۔ فتاویٰ افریقہ میں آپ نے اس موضوع پر بڑی نفیس بحث فرمائی ہے۔

(۳) عرف و عادت کے بدلنے سے احکام پر اثر

شریعت کے جو احکام عرف و عادت پر مبنی ہوتے ہیں وہ عرف و عادت کے بدلنے اور نئے عرف کے عام ہونے کے ساتھ ہی بدل جایا کرتے ہیں۔ فقہ اسلامی کے ذخائر میں اس کے ہزاروں شواہد موجود ہیں۔ ہم یہاں چند شواہد ذکر کرتے ہیں۔

(۱) احادیث شریفہ میں قصد نماز ترک کرنے والے کو کافر کہا گیا ہے۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن شقیق عقیلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں:

”کان اصحابُ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایرون شیئاً من الاعمال ترکہ کُفراً غَیرَ الصَّلَاةِ.“ (۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نماز کے سوا کسی عمل کے ترک کو کفر نہ جانتے۔

امام اسحاق فرماتے ہیں:

صحیح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن تارک الصَّلَاةِ کافرٌ۔ ثابت ہے کہ نماز کا تارک کافر ہے۔ (۲)

مگر اب کوئی قصد نماز ترک کر دے تو اس پر حکم کفر نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ عہد رسالت کا عرف یہ تھا کہ تمام مسلمان نماز پڑھتے تھے اور سوائے کافر کے کوئی قصد ترک نماز نہ کرتا تھا۔ یعنی ترک نماز کفر کی علامت تھا مگر اب یہ عرف بدل جانے کی وجہ سے ترک نماز کفر کی علامت نہ رہا یہی وجہ ہے کہ جماہیر علمائے کرام و فقہائے عظام تارک صلاۃ کو کافر نہیں کہتے۔ منہاج شرح صحیح مسلم میں ہے:

(۱) جامع الترمذی، ص ۶۶، ج ۲، باب ما جاء فی ترک الصلوة، مجلس البرکات، مبارکپور

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص ۶۶، ج ۲

”وَأَمَّا تَارِكُ الصَّلَاةِ فَإِنْ كَانَ
تَرْكُهُ تَكَاثُلًا مَعَ اعْتِقَادِهِ
وَجُوبَهَا كَمَا هُوَ حَالُ كَثِيرٍ مِنَ
النَّاسِ فَذَهَبَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ
وَالْجَمَاهِيرُ مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ
إِلَى أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ بَلْ يَفْسُقُ.
اھ۔“ (۱)

نماز کا تارک اگر کامیابی کی وجہ سے نماز
چھوڑتا ہے مگر اس کی فرضیت کا اعتقاد رکھتا
ہے، جیسا کہ کثیر لوگوں کا حال یہی ہے۔ تو
امام مالک، امام شافعی، امام اعظم ابو
حنیفہ اور جماہیر سلف و خلف علیہم الرحمۃ
والرضوان کا مذہب یہ ہے کہ وہ کافر نہیں
فاسق ہے۔

(۲) عہد صحابہ کا عام معمول یہ تھا کہ تمام صحابہ کرام جماعت کے ساتھ نماز
ادا کرتے تھے اور سوائے منافقین کے کوئی جماعت سے غیر حاضر نہ رہتا تھا الا یہ کہ کوئی
بہت ہی زیادہ کمزور اور چلنے پھرنے سے عاجز ہو۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود
رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

لَقَدْ رَأَيْتُنَا وَمَا يَتَخَلَّفُ عَنِ الصَّلَاةِ
إِلَّا مُنَافِقٌ قَدْ عَلِمَ نِفَاقَهُ أَوْ مَرِيضٌ إِنْ
كَانَ الْمَرِيضُ لَيْمَشِي بَيْنَ رَجُلَيْنِ
حَتَّى يَأْتِيَ الصَّلَاةَ. وَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَّمَنَا سُنْنَ
الْهُدَى وَإِنَّ مِنْ سُنَنِ الْهُدَى الصَّلَاةَ
فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي يُؤْذَنُ فِيهِ. (۲)

ہمارا مشاہدہ ہے کہ نماز سے پیچھے نہیں رہتا
مگر کھلا منافق یا بیمار، اور بیمار کی یہ حالت
ہوتی کہ دو شخصوں کے درمیان میں چلا کر
نماز کو لاتے اور فرماتے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم کو سنن الہدیٰ کی تعلیم فرمائی
ہے۔ اور جس مسجد میں اذان ہوتی ہے اس
میں نماز پڑھنا سنن الہدیٰ سے ہے۔

(۱) المنہاج شرح صحیح مسلم للامام النووی، ص: ۶۱، ج: ۱، کتاب الایمان، باب بیان

اطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلوۃ، مجلس برکات

(۲) صحیح مسلم شریف، ص: ۲۳۲، ج: ۱، باب فضل صلاة الجماعة وبيان التشديد في

التخلف عنها، مجلس برکات.

مگر بعد کے ادوار میں کسی وقت یہ عادت تبدیل ہوگئی اور اب تو بے شمار مسلمان جماعت میں حاضر نہیں ہوتے، اس لیے اب جماعت سے پیچھے رہ جانے والے کو منافق نہیں کہا جاسکتا گو کہ عہد صحابہ میں وہ منافق ہوا کرتا تھا۔

(۳) حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں خواتین کو جمعہ و جماعت میں شرکت کی اجازت تھی۔ لیکن عہد فاروقی میں جب زمان برکت نشان کی سی سعادت اور سادگی باقی نہ رہی اور حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان میں کچھ فیشن کے آثار محسوس فرمائے تو انھیں حاضری جماعت سے ممانعت فرمادی۔ فقیہ اجل امام الدین بابر ترقی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

لَقَدْ نَهَى عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ النِّسَاءَ عَنِ الْخُرُوجِ إِلَى الْمَسَاجِدِ فَشَكَّوْنَ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا، فَقَالَتْ: لَوْ عَلِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا عَلِمَ عُمَرُ مَا آذَنَ لَكُنَّ فِي الْخُرُوجِ. (۱)

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عورتوں کو مسجد جانے سے روک دیا تو انھوں نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں شکایت کی۔ آپ نے فرمایا: اگر نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہ حالات مشاہدہ فرماتے جو حضرت عمر مشاہدہ کر رہے ہیں تو وہ بھی تم کو مسجد جانے کی اجازت نہ عطا فرماتے۔

(۴) جس کو شمار رکعت میں شک ہو، مثلاً تین ہوئیں یا چار، اور یہ اس کی زندگی کا پہلا واقعہ ہے۔ یعنی اسے ایسے شک کی عادت نہیں ہے تو وہ سلام پھیر کر پھر سے نماز پڑھے اور اگر اسے شک کی عادت ہے کہ وہ ایک بار یا اس سے زیادہ اس سے پہلے بھی شک سے دوچار ہو چکا ہے، تو غالب گمان پر عمل کرے اور اگر گمان غالب بھی حاصل نہ ہو سکے تو کم سے کم جتنی رکعت کا یقین ہے اتنی مان کر آگے پڑھے۔ تنویر الابصار میں ہے:

وإذا شك في صلاته من لم يكن ذلك عادة له كم صلى استأنف وإن كثر عمل بغالب ظنه إن كان، وإلا أخذ بالأقل. (۱)

جسے اپنی نماز میں شک ہو کہ کتنی پڑھی اور اسے شک کی عادت نہیں تو نماز توڑ کر پھر سے پڑھے اور جسے کئی بار یہ شک لاحق ہو چکا ہو وہ غالب گمان پر عمل کرے اور اگر کسی ایک طرف غالب گمان نہ ہو سکے تو کم کو اختیار کر کے باقی نماز پوری کرے کہ اتنا پڑھنے کا تو یقین ہے۔

رد المحتار میں ہے:

(مَنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عَادَةً لَهُ) هذا قول شمس الأئمة السرخسي واختاره في البدائع ونص في الذخيرة على أنه الأشبه قال في الحلية: وهو كذلك. اهـ۔ (۲)

جسے شمار رکعت میں شک کی عادت نہ ہو وہ شک عارض ہونے کی صورت میں شرع سے پڑھے یہ قول شمس الأئمة سرخسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے، بدائع میں اسی کو اختیار فرمایا اور ذخیرہ میں یہ صراحت فرمائی کہ یہی اشد ہے، حلیہ میں ہے کہ واقعہ یہی ہے۔

کفایہ شرح ہدایہ میں بھی اسی کو اشد فرمایا۔

احادیث صحیحہ میں شک کے یہ تینوں احکام بیان کیے گئے ہیں۔ (ملاحظہ ہو صحیح مسلم شریف ص: ۲۱۱-۲۱۲، ج: ۱، باب سجود السهو فی الصلوۃ والسجود، وهدایہ، ص: ۱۶۰، ج: ۱، باب سجود السهو، کتاب الصلاة)

ہمارے فقہائے حنفیہ علیہم الرحمۃ والرضوان نے یہ تطبیق درا کہ یہ تینوں احکام تین الگ الگ صورتوں کے ہیں۔ جیسا کہ اوپر وہ صورتیں بیان ہوئیں۔

(۵) آج سے سو سال پہلے فقہائے اہل سنت علیہم الرحمۃ والرضوان انگریزی وضع کے کپڑے، مثل پتلون، کوٹ، وغیرہ پہننا ناجائز اور نجس پہن کر نماز

(۱) تنویر الابصار، فوق رد المحتار، ص: ۵۵۶-۵۵۷، ج: ۱، باب سجود السهو۔

(۲) رد المحتار، ص: ۵۵۷، ج: ۱، باب سجود السهو

مکروہ تحریمی واجب الاعداد قرار دیتے تھے۔ مگر اب حکم دیا جاتا ہے کہ وہ کپڑے پہننا مباح اور انھیں پہن کر نماز پڑھنا جائز ہے۔ کیوں کہ اکابر اہل سنت کے ہند میں وہ لباس انگریزوں کا شعار تھے دوسری قومیں ان سے اور ان کے ملبوسات سے نفرت کرتی تھیں اور اب عادات بالکل بدل چکی ہیں کہ اب نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیا کے بیشتر حصے میں وہ لباس ہر قوم بشمول مسلم پہن رہی ہے۔ بلکہ بہت سے مقامات پر علما بھی پہننے لگے ہیں۔ اس لیے اب حکم بھی بدل گیا ہے۔

(۶) نفل اور سنت نمازیں گھر میں پڑھنا افضل ہے۔ حدیث میں ہے کہ حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

عَلَيْكُمْ بِالصَّلَاةِ فِي بَيْتِكُمْ
فَإِنَّ خَيْرَ صَلَاةٍ الْمَرْءُ فِي بَيْتِهِ
إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ. (۱)

تم لوگ اپنے گھروں میں نماز پڑھو کہ مرد کی بہتر نماز اس کے گھر میں ہے۔ سوائے فرض کے۔

اور ابوداؤد شریف میں ہے کہ حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

صَلَاةُ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهِ فِي مَسْجِدِي هَذَا إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ. (۲)

اپنے گھر میں مرد کی نماز میری اس مسجد میں اس کی نماز سے افضل ہے سوائے فرض نماز کے۔

مگر اب یہ حکم ہے کہ سنن و نوافل بھی مسجد میں ہی پڑھیں۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

”سنن و نوافل کا گھر میں پڑھنا افضل اور یہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عادت طیبہ..... مگر اب عام عمل اہل اسلام سنن کے مساجد ہی میں پڑھنے پر ہے اور اس میں مصالح ہیں کہ ان میں وہ اطمینان کم ہوتا ہے جو مساجد میں،

(۱) مسلم شریف، ص: ۲۶۶، ج: ۱، باب استحباب صلاة النافلة في بيته، مجلس برکات

(۲) سنن ابوداؤد شریف، ص: ۱۳۴، ج: ۱، باب صلاة الرجل التطوع في بيته، نول کشور

اور عادت قوم کی مخالفت موجب طعن و انگشت نمائی و انتشار ظنون و فتح باب غیبت ہوتی ہے اور حکم صرف استنباطی تھا تو ان مصالح کی رعایت اس پر مرجح ہے۔ ائمہ دین فرماتے ہیں:-

الخروج عن العادة شهرة [عادت کے خلاف کرنا شہرت پسندی و مکروہ۔ (۱)]
و مکروہ ہے۔ ن۔ ر۔

(۷) حدیث پاک میں قبر پر لکھنے سے ممانعت آئی ہے مگر بعد میں سلف و خلف کا تعامل لکھنے کا رہا ہے۔ اس لیے اس میں کوئی حرج نہیں۔ رد المحتار میں ہے:

لا باس بالكتابة لأن النہی عنها
ولأن صَحَّ فَقَدْ وَجِدَ الإجماعُ
العمليُّ بها، فقد أخرج الحاكمُ
النہیَ عنها من طُرُقٍ، ثم قال:
هذه الاسانيدُ صحيحةٌ دالٌّ
العملُ عليها، فإنَّ ائمةَ المسلمين
من المشرق الى المغرب مكتوب
على قبورهم وهو عملٌ اخذ به
الخلف عن السلف. اهـ۔ (۲)

قبر پر لکھنے میں کوئی حرج نہیں اس لیے کہ
اس سے ممانعت اگرچہ صحت کے ساتھ
ثابت ہے۔ لیکن اجماع عملی لکھنے پر پایا
جاتا ہے۔ امام حاکم نے متعدد طرق سے
ممانعت کی حدیث کی تخریج کر کے فرمایا
کہ یہ سندیں صحیح ہیں مگر ان پر عمل نہیں
ہے۔ اس لیے کہ مشرق سے مغرب تک
ائمہ مسلمین کی قبروں پر لکھا ہوا ہے اور
یہ عمل سلف سے خلف تک سب کا ہے۔

(۸) طیلسان ایک خاص قسم کی چادر ہے۔ جسے کسی زمانے میں صرف یہود استعمال کرتے تھے۔ اس لیے علما نے مسلمانوں کو اس کے استعمال سے ممانعت فرمادی تھی، پھر جب یہ چادر یہودیوں کا شعار نہ رہ گئی تو اجازت دیدی۔ امام قسطلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مواہب لدنیہ میں لکھتے ہیں:

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۵۸-۴۵۹، ج: ۳، باب الوتر والنوافل، سنی دارالاشاعت

(۲) رد المحتار، ص: ۶۶۲، ج: ۱، مطلب فی دفن المیت

اما ما ذكره ابن القيم من قصة اليهود فقال الحافظ ابن حجر: انما يصح الاستدلال به في الوقت الذي تكون الطيالة من شعارهم وقد ارتفع ذلك في هذه الازمنة فصار داخلا في عموم المباح وقد ذكره ابن عبد السلام رحمه الله تعالى في امثلة البدعة المباحة. اهـ (۱)

ابن القيم نے یہودیوں کا جو قصہ ذکر کیا ہے اس کے بارے میں علامہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے استدلال اُس زمانے میں درست ہوتا جب طیلان چادریں ان کا شعار تھیں اور اس زمانے میں وہ چادریں ان کا شعار نہ رہیں اس لیے ان کا استعمال مباح ہے، اور امام ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے بدعت مباحہ کی مثالوں میں ذکر کیا ہے۔

(۹) اگر کسی نے کوئی سامان دیکھے بغیر خرید لیا تو اسے شریعت یہ اختیار دیتی ہے کہ سامان دیکھنے کے بعد پسند نہ آئے تو بیع کو ختم کر کے سامان واپس کر دے۔ اسے فقہ کی اصطلاح میں ”خیار رویت“ کہا جاتا ہے۔ اسے ذہن میں رکھ کر اب یہ مسئلہ پڑھیے۔

کسی نے مکان کا بیرونی حصہ یا اس کا صحن دیکھ کر اسے خرید لیا تو پہلے حکم یہ تھا کہ مکان کا اندرونی حصہ دیکھنے کے بعد اسے خیار رویت نہ حاصل ہوگا۔ یہی امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا مذہب ہے۔ اس کے برخلاف آپ کے تلمیذ رشید حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ اسے خیار رویت حاصل ہوگا۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

والأصح أن جواب الكتاب صحيح في كتاب قدوري كالحكم اس بات پر

(۱) مواہب لدنیہ، ص: ۳۱۱، ج: ۶، باب صفة ازاره صلى الله عليه وسلم (برکات رضا،

علیٰ وفاق عاداتہم فی الأبنیۃ
فلما دورہم لم تکن متفاوتۃ
یومئذ، فأما الیوم فلا بُد من
الدخول فی داخل الدار
للتفاوت. اھ۔ (۱)

مینی ہے کہ اس زمانے میں لوگوں کی عادت
کیساں مکان بنانے کی تھی اور ان کے گھر
مختلف طرح کے نہ ہوتے تھے لیکن آج تو گھر
کے اندر جا کر دیکھ لینا ضروری ہے کیوں کہ
اب گھر مختلف طرح کے بنائے جاتے ہیں۔

پہلے مکان ایک طرح کے ایک نقشے کے مطابق بنائے جاتے تھے، اس لیے
انہیں باہر سے دیکھ کر ہی معلوم ہو جاتا تھا کہ اندر کتنے کمرے اور کیا کیا سہولتیں ہیں۔
بعد میں جب یہ عادت بدل گئی اور لوگ مختلف نقشوں پر مکانات بنانے لگے، تو باہر سے
دیکھنا اندر کے لیے کافی نہ رہا۔

(۲۶ تا ۱۰) کتب فقہ میں ایسی کثیر بیچوں کا ثبوت ملتا ہے جو کسی زمانے
میں شرط فاسد کی وجہ سے فاسد قرار دی جاتی تھیں۔ بعد میں ان شرطوں کے متعارف
ہو جانے کی وجہ سے وہ تمام بیعیں جائز ہو گئیں۔ جیسے گھڑیوں، برقی پنکھوں، بیٹری،
انورٹر، فریج، واشنگ مشین، کولر، شوٹ کیس اور دوسری مختلف قسم کی مشینوں میں گارنٹی
یا وارنٹی کی شرط جو اصل مذہب کے لحاظ سے ناجائز اور اب تعارف و تعامل کی وجہ سے
جائز ہے۔ اس کی بنیاد فقہ کا یہ ضابطہ کلیہ ہے:

کُلُّ شرط لا یقتضیہ العقد
وفیہ منفعة لأحد
المتعاقدين یفسدہ إلا أن
یکون متعارفاً لأن العرف
قاضی علی القیاس. (۲)

جو شرط عقد بیع کے تقاضے کے خلاف ہو اور اس
میں عاقدین میں سے کسی کا نفع ہو تو وہ عقد کو فاسد
کر دے گی۔ مگر یہ کہ وہ شرط متعارف ہو تو عقد
جائز رہے گا، اس لیے کہ عرف قیاس پر حجت ہے
اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دینا ہے۔

(۱) ہدایہ، ص: ۲۱، ج: ۳، باب خيار الرویة، مجلس برکات

(۲) ہدایہ، ص: ۴۳، ج: ۳، باب البیع الفاسد، مجلس برکات

فتاویٰ رضویہ ج: ۸، ص: ۲۰۴ تا ۲۰۸ میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ایسی بہت سی بیعوں کا ذکر فقہی عبارتوں کے ساتھ کیا ہے۔ جو اصالۃً ناجائز و فاسد اور بوجہ عرف و تعامل جائز ہیں۔ مثلاً:

”بیع نعل اس شرط پر کہ دوسری اس کے ساتھ کی بنادے۔ اس میں قسم لگا دے۔ بیع چرم بشرطیکہ اس کا جوتا سی دے، کھڑاؤں کی بیع میں پھٹے لگا دینے کی شرط، بنی ہوئی اون کی بیع بایں شرط کہ اس کی ٹوپی کر دے، ٹوپی اس شرط سے بیچے کہ استرا اپنے پاس سے لگائے، پھٹے پرانے موزے یا کپڑے کی بیع میں پیوند کی شرط، کھال اس شرط پر بیچے کہ اس کا موزہ بنادے۔ اس طرح اور بھی بہت سی بیعیں ہیں۔ جو شرط فاسد کی وجہ سے فاسد تھیں اور بعد میں جب ان شرطوں کا تعارف و تعامل ہو گیا تو فقہانے ان کے جواز کا حکم صادر فرما دیا۔“

(۲۸۵۲۷) ایسے بھی کثیر مسائل ہیں جو اصل مذہب میں ناجائز تھے، بعد میں عرف حادث کی وجہ سے جائز قرار پائے۔ جیسے اشیائے منقولہ کا وقف اصل مذہب میں ناجائز ہے۔ لیکن جب بہت سی اشیائے منقولہ کے وقف کا مسلمانوں میں تعامل ہو گیا تو فقہانے ایسے سارے اوقاف جائز قرار دیے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے فتاویٰ رضویہ جلد ۸ کے صفحات مذکورہ بالا میں ایسے باتیں امور کا تذکرہ انتہی جزئیات کے ساتھ کیا ہے وہ امور یہ ہیں:

”جنازے کے لیے چار پائی، چادروں، اور غسل میت کے لیے گھڑوں، لوٹوں کا وقف، اہل حاجت کے لیے کلہاڑی، بسولے، آرے، پھارے کا وقف، مسافروں کے لیے طشت ہانڈی، بڑی دیگ کا وقف، مساجد کے لیے قدیل کی ری، زنجیر کا وقف، قرآن مجید و کتب و غلہ و گاؤں و دراہم و دنانیر کا وقف۔ آٹے سے آٹا تول کر بیچنا، نہ ناپ سے، تول پر آٹا قرض لینا، روٹیوں کی بیع سلم گنتی سے، روٹیوں کا گن کر قرض لینا، اموال ستہ ربویہ (گیہوں، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی) میں کیل و وزن کا

عرف بدلنے پر امام ابو یوسف کا اعتبار عرف فرمانا۔ پیڑوں میں کچھ پھل آئے، کچھ آنے کو ہیں ایسی حالت میں موجودہ و آئندہ کل بہار کی بیج کو امام حلوانی و امام فضلی وغیرہما کا جائز فرمانا۔ یہ سب برخلاف اصل و قیاس ہیں جنہیں ائمہ کرام و علمائے اعلام نے تعالٰی و عرف پر مبنی فرمایا۔“ (۱)

(۴۹) کسی کا اونٹ کھو جائے تو پہلے کے زمانے میں اسے اپنے پاس روک لینے کی اجازت نہ تھی۔ کیوں کہ لوگوں میں دیانت داری غالب تھی۔ مگر اب حالات و عادات بہت بدل چکی ہیں اس لیے اب انھیں بھی اپنے پاس روک لینے اور اس کے مالک کا انتظار کرنے کی اجازت ہے۔ دلائل عرف کے بیان میں اس کے شواہد نقل ہو چکے ہیں۔

(۵۰) مساجد میں رات بھر چراغ جلانا ممنوع ہے اور جن مساجد میں اس کا تعالٰی ہے ان میں اجازت ہے۔ ایسا ہی فتاویٰ قاضی خاں اور فتاویٰ عالمگیری ص: ۱۱۰، ج: ۱۱ میں ہے۔

(۵۱) پہلے مسجد میں جوتے پہن کر جانے کی اجازت تھی مگر اب عرف بدل جانے کی وجہ سے ممنوع ہے کہ بے ادبی ہے۔ فتاویٰ سراجیہ و ہندیہ و عمدۃ المفتین ورد المحتار میں ہے:

دخول المسجد مُتَعَلًا مسجد میں جوتے پہنے ہوئے جانا بے ادبی
مکروۃ۔ (۲)

ان مسائل سے اندازہ لگا جاسکتا ہے کہ احکام شرعیہ پر عرف و تعالٰی کا اثر کتنا زبردست ہوتا ہے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۰۸-۲۰۹، ج: ۸، سنی دارالاشاعت، رسالہ المعنی والدور

(۲) رد المحتار ص: ۴۸۶، ج: ۱، مطلب فی احکام المساجد، بحوالہ عمدۃ الفتی

چوتھا مقالہ

دینی ضروری مصلحت کی تحصیل

اثر ودائرۂ اثر

دینی ضروری مصلحت کی تحصیل

تعارف، اثر اور دائرہ اثر

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه
وكل من والاه. اما بعد

”دینی ضروری مصلحت کی تحصیل“ یہ ترجمانی ہے فقیہ عمبری امام احمد رضا علیہ
الرحمة والرضوان کے قول: ”أَوْ مَصْلَحَةٍ مُهِمَّةٍ تُجْلَبُ.“ کی اور ترجمان بھی خود امام
موصوف ہیں۔ اس کی اصل فقہ اسلامی کا یہ قاعدہ ہے:

قَدْ تُرَاعَى الْمَصْلَحَةُ لِغَلَبَتِهَا
عَلَى الْمَفْسَدَةِ. (۱)

مصلحت غالب اور مفسدہ مغلوب ہو تو
مصلحت کا ہوتا ہے۔
فرائض و واجبات کی ادائیگی دین کے اہم اور ضروری مصالح سے ہے۔ سنن
مؤکدہ اور شعائر اللہ۔ مثل جمعہ و جماعت، و اذان وغیرہ۔ بھی اسی میں شامل ہیں۔
اس کے برخلاف منکرات و بدعات سیئہ۔ مثل غیبت و کذب، و خیانت، و ترک نماز
مفاسد ہیں۔

غلبہ مصلحت کی تشریح: کسی محل میں مفسدہ اور مصلحت دونوں جمع ہوں مگر
مفسدہ نسبتاً معمولی درجے کا ہو جس کی رعایت کوئی زیادہ اہم نہ ہو مگر اس کے مقابل
مصلحت کی رعایت بہت اہم و ضروری ہو تو وہاں مفسدہ کی پرواہ کیے بغیر مصلحت کے
حصول کو ترجیح ہوگی۔

ایمان افروز مثالوں سے غلبہ مصلحت کی وضاحت: (۱) نماز

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱۵، القاعدة الخامسة من الفن الاول، نول كشور۔

کمل کیے بغیر چھوڑ کر کہیں جانا حرام ہے، جو بلاشبہ ایک مقصد ہے لیکن اگر کسی خوش نصیب کو حضور سید عالم، محبوب رب اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عین حالت نماز میں یاد فرمائیں تو اسے نماز چھوڑ کر بارگاہِ ناز کے آداب بجالانا فرض ہے۔ جو یقیناً ایک مصلحت ہے لیکن یہ مصلحت ایمان کی جان اور عبادتوں کی اصل ہے اس لیے اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے اور نماز چھوڑنے کے مقصد پر اس مصلحتِ عظیمہ کو واضح غلبہ حاصل ہے۔ لہذا نماز چھوڑ کر بارگاہِ رسالت کی حاضری فرض ہوئی۔ یعنی شرح صحیح بخاری میں ہے:

وقال صاحب التوضیح: صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب وصرح اصحابنا فقالوا: من خصائص النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أنه لودعا انساناً وهو فی الصلاة وجب علیہ الاجابة ولا تبطل صلاته (۱)

رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ صراحت فرمائی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے خصائص سے یہ ہے کہ اگر آپ کسی انسان کو نماز کی حالت میں یاد فرمائیں تو اس پر تعمیل حکم فرض ہے اور اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ یہ بات امام بیہق الدین عینی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمائی۔

اس کی دلیل قرآن حکیم کی آیت کریمہ اور احادیث نبویہ علیٰ صاحبہا الصلوة والتجبة ہیں، جیسا کہ درج ذیل احادیث سے دونوں دلیلوں کا بخوبی انکشاف ہو جاتا ہے۔

(الف) عن ابی سعید بن المسعلی، قال: كنتُ أصلي فی المسجد فذعاني النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

حضرت ابو سعید بن مسعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بیان ہے کہ میں مسجد میں نماز پڑھ رہا تھا اس وقت میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے

(۱) عنده القاری شرح صحیح البخاری، ص: ۶۰، ج: ۵، باب: اذا دعيت الامم ولقدھا فی الصلوة، دار الفکر، بیروت۔

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، فَلَمْ أُجِبْهُ. ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ أَصَلِّي. قَالَ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ. (۱)

بلایا، میں فوراً حاضر بارگاہ نہ ہوا کچھ دیر بعد حاضر ہو کر عرض کی کہ یا رسول اللہ میں نماز پڑھ رہا تھا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: کیا اللہ عزوجل نے یہ حکم نہیں دیا کہ ”اللہ اور رسول بلائیں تو حاضر ہو جاؤ۔“

ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں اس آیت کریمہ کے تحت ہے:

وَاسْتَدِلَّ عَلَى أَنَّ إِجَابَتَهُ وَاجِبَةٌ يَعْصِي الْمَرْءُ بِتَرْكِهَا. (۲)

اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حکم پر حاضر ہو جانا واجب ہے، انسان اس کی خلاف ورزی پر گنہگار ہوگا

(ب) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَلَى أَبِي بَنِي كَعْبٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا أَبِیْ وَهُوَ يُصَلِّي، فَالْتَقَتْ أَبِیْ فَلَمْ يُجِبْهُ وَصَلَّى أَبِیْ فَخَفَّفَ ثِيْرَ اتَّصَرَفَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابی بن کعب کے پاس سے گزرے تو فرمایا: اے ابی! حضرت ابی نماز پڑھ رہے تھے اس لیے حاضر ہوئے، اور نماز مختصر کر کے یا نگاہ رسالت میں حاضر ہوئے اور سلام کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سلام کا حجاب دے کر

(۱) صحیح البخاری ۲، ص: ۶۴۲، ج: ۲، باب ماجاء فی فاتحہ الكتاب من کتاب

التفسیر و ص: ۶۶۹، ج: ۲، کتاب التفسیر، تفسیر سورة الانفال، مجلس

برکات و مشکوٰۃ المصابیح، ص: ۱۸۴، کتاب فضائل القرآن، فصل اول۔

(۲) حاشیة صحیح البخاری ۲، ص: ۶۴۲، ج: ۲، باب ماجاء فی فاتحہ الكتاب۔

وسلم : وَعَلَيْكَ السَّلَامُ. مَا مَنَعَكَ
يَا أَبَتِي أَنْ تُجِيبَنِي إِذْ دَعَوْتُكَ ،
فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنِّي كُنْتُ فِي
الصَّلَاةِ ، قَالَ : أَفَلَمْ تَجِدْ فِيمَا أَوْحَى
اللَّهُ إِلَيَّ أَنْ "اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ
إِذَا دَعَاكُمْ". قَالَ : بَلَى ، وَلَا أَعُوذُ
إِنْ شَاءَ اللَّهُ. (۱)

فرمایا کہ اے ابی! میں نے تجھے بلایا،
تو کس چیز نے تجھے تعمیل حکم سے روکا،
عرض کی کہ میں نماز پڑھ رہا تھا۔ حضور
نے ارشاد فرمایا، کیا تم نے کتاب اللہ
میں یہ فرمان نہ پڑھا کہ "اللہ اور رسول
کے بلانے پر حاضر ہو جاؤ۔" عرض کی،
کیوں نہیں، اب ایسا نہ کروں گا۔

(۲) حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بیان ہے کہ خیبر کے قریب
"منزل صہبا" میں حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز ظہر پڑھ کر حضرت علی رضی
اللہ تعالیٰ عنہ کو کسی کام سے بھیج دیا۔ وہ واپس آئے تو حضور عصر پڑھ چکے تھے، آپ حضرت
علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی گود میں سر انور رکھ کر سو گئے، پھر آپ پر وحی نازل ہونے لگی، یہاں
تک کہ سورج غروب ہو گیا اور حضرت علی کی نماز عصر فوت ہو گئی، جب آپ کی آنکھ کھلی اور
یہ معلوم ہوا کہ حضرت علی کی نماز عصر فوت ہو چکی ہے تو دعا فرمائی کہ: "اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَ فِي
طَاعَتِكَ وَطَاعَةِ رَسُولِكَ ، فَأَرَادَا عَلَيْهِ الشَّمْسُ۔" "اے اللہ یقیناً علی تیری اور تیرے
رسول کی اطاعت میں تھے تو سورج کو واپس فرما دے تاکہ علی نماز عصر ادا کر لیں۔"
حضرت اسماء بنت عمیس فرماتی ہیں کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ڈوبا
ہوا سورج پلٹ آیا اور پہاڑوں کی چوٹیوں پر اور زمین پر ہر طرف دھوپ پھیل گئی۔ (۲)

(۱) جامع الترمذی، ص: ۱۱۵، ج: ۲، باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب من أبواب فضائل القرآن۔

(۲) مائتے علی الواعب، ص: ۴۸۴، ۴۸۵، ج: ۶، و ص: ۱۱۳، ج: ۵، شفاء، ص: ۱۱۵، مدارج النبوة، جلد: ۲، ص: ۲۵۲۔ رواد الطحاوی فی مشکل الحديث والطبرانی فی المعجم الكبير۔

جاگتے ہوئے قصد نماز فوت کرنا سخت حرام و گناہ ہے جو یقیناً بڑا مفسدہ ہے لیکن حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعظیم و محبت میں آپ کے آرام میں خلل آنے کے اندیشے سے ایسا کیا جائے تو جائز، بلکہ واجب ہے، اور یہ بلاشبہ مصلحت ہے مگر ترک نماز کے مفسدہ سے یہ مصلحت بہت عظیم ہے اس لیے حضرت مولائے کائنات شیر خدا، علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسی کو ترجیح دی۔

(۳) جان کو ہلاکت میں ڈالنا حرام ہے جو کھلا ہوا مفسدہ ہے لیکن ہجرت کے موقع پر غارتور میں حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایڑی میں سانپ ڈستا رہا اور آپ نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعظیم و محبت میں نیز آپ کی حفاظت کے بلند مقصد کے پیش نظر وہاں سے پاؤں نہیں ہٹایا، یہ زبردست مصلحت ہے جو اپنی جان کی ہلاکت کے مفسدہ سے بہت ہی زیادہ عظیم ہے۔ اسی لیے حضرت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مصلحت مہمہ کو مفسدہ پر ترجیح دی۔ (۱)

عاشق رسول اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے ان واقعات کی منظر کشی کر کے بڑا نفیس استدلال فرمایا ہے جو اس مقام کے مناسب بھی ہے۔ فرماتے ہیں۔
مولیٰ نے واری تیری نیند پر نماز اور وہ بھی عصر سب سے جو اعلیٰ خطر کی ہے
صدیق بلکہ غار میں جان اس پہ دے چکے اور حفظ جاں تو جان فروض غرر کی ہے
ہاں تو نے ان کو جان، انھیں پھیر دی نماز پر وہ تو کر چکے تھے جو کرنی بشر کی ہے
ثابت ہوا کہ جملہ فرائض فروغ ہیں اصل الاصول بندگی اس تا جور کی ہے

(۴) ایک دل نشیں مثال سے وضاحت: خون پینا اور مردار و خنزیر کا گوشت کھانا حرام و گناہ کبیرہ ہے جو بلاشبہ بڑا مفسدہ ہے لیکن اگر بھوک یا پیاس کی شدت سے کسی انسان کی جان جارہی ہو اور وہاں سوائے مردار و لحم خنزیر و خون کے کچھ

(۱) ذرقانی علی المواہب، جلد: ۱، ص: ۲۳۹، و جلد: ۲، ص: ۱۲۱، دار الکتب العلمیۃ

بیروت۔ میں یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔

مہیا نہ ہو تو اسے اس ناپاک گوشت اور خون سے کچھ تناول کر لینا جائز ہے۔ حالاں کہ جان بچانا مصلحت ہے مگر اس مصلحت کا پلہ اُن حرام و ناپاک چیزوں کے کھانے کے مقصد پر بھاری ہے۔ اس لیے قرآن عزیز نے یہاں مصلحت کو مقصد پر ترجیح دیا ہے۔ اس تفصیل سے ”غلبہ مصلحت“ کا مفہوم بخوبی واضح ہو جاتا ہے اس لیے اب یہ سمجھنا چاہیے کہ خود ”مصلحت“ کا مفہوم و مطلب کیا ہے۔

مصلحت کا لغوی اور شرعی مفہوم: مصلحت ”صلاح“ کا ہم معنی ہے۔ اس کی ضد مقصد اور صلاح کی ضد فساد ہے۔ معنی ہے: درست ہونا، ٹھیک ہونا، فساد کا زائل ہونا۔

لسان العرب میں ہے:

الصَّلَاحُ: ضِدُّ الْفَسَادِ۔
صَلَحَ، يَصْلَحُ، صَلَاحًا وَضُلُوحًا۔
وَالْمَصْلُوحَةُ
الصَّلَاحُ وَاحِدُ الْمَصَالِحِ (۱)
صَلَحَ: صَلَاحٌ قِسَادٌ ضِدُّ الْفَسَادِ
وَهُمَا مُخْتَصَّانِ فِي أَكْثَرِ
الِاسْتِعْمَالِ بِالْأَفْعَالِ وَقَوْلِي فِي
الْقُرْآنِ نَارَةٌ بِالْفَسَادِ وَنَارَةٌ
بِالسَّيِّئَةِ قَالَ (خَلَطُوا عَمَلًا
صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا وَلَا تُفْسِدُوا
وَأَفِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا

قرآن حکیم کی معتد و مستند لغت المفردات میں ہے:

صَلَحَ: صَلَاحٌ قِسَادٌ ضِدُّ الْفَسَادِ
وَهُمَا مُخْتَصَّانِ فِي أَكْثَرِ
الِاسْتِعْمَالِ بِالْأَفْعَالِ وَقَوْلِي فِي
الْقُرْآنِ نَارَةٌ بِالْفَسَادِ وَنَارَةٌ
بِالسَّيِّئَةِ قَالَ (خَلَطُوا عَمَلًا
صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا وَلَا تُفْسِدُوا
وَأَفِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا

(۱) لسان العرب، ص: ۲۶۷، جلد: ۸

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ فِي مَوَاضِعَ
كَثِيرَةٍ. (۱)
[اس میں عمل قائم ہونے کے
بعد] (۵۶-۱۶۱-۷) ”اور جو لوگ
ایمان لائے اور نیک کام کیے۔“

امام محمد غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

أما المصلحة: فهي عبارة في
الأصل عن جلب منفعة أو دفع
مضرة، ولسانعني به ذلك، فإن
جلب المنفعة ودفع المضرة
مقاصد الخلق. وصلاخ الخلق في
تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني
بالمصلحة ”المحافظة على
مقصود الشرع“ ومقصود الشرع
من الخلق خمسة وهو أن يحفظ
عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم
ونسلمهم ومالهم فكل ما يتضمن
حفظ هذه الأصول الخمسة فهو
مصلحة وكل ما يفتوت هذه
الأصول فهو مفسدة ودفعها
مصلحة. اهـ. (۲)

مصلحت کا اصل معنی ہے: منفعت کا
حصول، ضرر کا ازالہ، مگر یہاں
مصلحت سے ہماری مراد یہ معنی نہیں
ہے، اس لیے کہ حصول منفعت اور
دفع ضرر خلق کے مقاصد ہیں اور خلق
کی صلاح و درستگی ان کے مقاصد کی
تحصیل میں ہے۔ بلکہ مصلحت سے
ہماری مراد ”مقصود شرع کی محافظت“
ہے اور مقصود شرع پانچ ہیں: (۱)
حفاظت دین (۲) جان (۳) عقل
(۴) نسل (۵) مال۔ تو جو چیز ان
پانچوں امور کی حفاظت کو تضمن ہو وہ
مصلحت ہے۔ اور جو چیز ان پانچوں
امور کو فوت کر دے وہ مفسدہ ہے اور
اس کا ازالہ بھی مصلحت ہے۔

(۱) المفردات فی غریب القرآن لأبی القاسم حسین بن محمد المعروف بالراغب

الأصفهانی (۵۰۲) ص: ۲۸۴.

(۲) المستصفی، من علم الاصول، فوق فرائع الرحموت، ص: ۲۸۶، ج: ۱.

اس تفصیل کی روشنی میں ”دینی ضروری مصلحت“ کا شرعی مفہوم ہوگا۔
وہ اہم چیز جو دین، جان، عقل، نسب، مال کی حفاظت کا ضامن ہو۔
مختصر ایوں بھی کہہ سکتے ہیں۔
وہ امر اہم جس میں بھلائی زیادہ اور خرابی کم ہو۔

دینی ضروری مصلحت

کا اثر و دائرہ اثر

یہ مصلحت کبھی حاجت کے درجے میں ہوتی ہے اور کبھی ضرورت کے درجے میں۔ اس لیے حاجت و ضرورت کا جو اثر و دائرہ اثر گزشتہ صفحات میں بتایا گیا ہے، ٹھیک وہی اثر اور دائرہ اثر اس مصلحت کا بھی ہے اور اس کے شواہد و جزئیات بھی وہی ہیں جو حاجت و ضرورت کے ہیں۔ تاہم مزید وضاحت کے لیے ہم یہاں بھی کچھ جزئیات اور مسائل پیش کرتے ہیں، چار مسائل غلبہ مصلحت کی مثال کے طور پر شروع میں بیان ہو چکے ہیں۔

(۵) راویان حدیث پر جرح کا جواز۔ جرح دراصل غیبت ہے جو مفسدہ ہے مگر دین کو موضوع معلل و منکر احادیث سے بچانے کی مصلحت کی بنا پر جائز ہے۔
مسلم شریف کا ایک باب ہے:

باب بیان الإسناد من الدین وأن	اسناد دین سے ہے اور راویوں پر ان
جرح الرواة فیما هو فیہم جائز بل	کے عیوب کی وجہ سے جرح کرنا
واجب وأنه لیس من الغیبة	جائز، بلکہ واجب ہے اور یہ غیبت
المحرمة بل من الذب عن الشریعة	نہیں جو حرام ہے بلکہ یہ عظمت والی

شریعت کا دفاع ہے۔

المکرمۃ ۱۱۔ (۱)

امام مسلم نے اس باب کے تحت بہت سی احادیث جمع فرمائی ہیں جن سے روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ راویوں پر جرح کرنا واجب ہے۔

(۶) بہار شریعت میں فتاویٰ عالمگیری ورد المحتار کے حوالہ سے ہے:
”مصلیوں کی کثرت کی وجہ سے مسجد تنگ ہو گئی، اور مسجد کے پہلو میں کسی شخص کی زمین ہے تو اسے خرید کر مسجد میں اضافہ کریں اور اگر وہ نہ دیتا ہو تو واجب قیمت دے کر جبراً اس سے لے سکتے ہیں۔“ (۲)

کسی کی زمین جبراً لینا ضرور مفسدہ ہے اور اللہ عزوجل کی عبادت کے لیے اسے شامل مسجد کرنا مصلحت۔ یہ مصلحت بامعاوضہ جبراً زمین لے لینے کے مفسدہ سے بڑھ کر ہے۔ کیوں کہ واجب قیمت کیا دائیگی وجہ سے مفسدہ ہلکا ہو جاتا ہے اور اقامت شعار کے نقطہ نظر سے وہ مصلحت عظیم ہو جاتی ہے اس لیے یہاں مصلحت کو ترجیح ہوگی۔ یہ مثال مصلحت بہ درجہ حاجت کی ہے جب کہ اوپر دوسری، تیسری منزل بنا لینے سے تنگی دور ہو جائے اور کام چل سکے اور اگر تنگی کا ازالہ کسی وجہ سے اس طور پر ممکن نہ ہو تو پھر یہی مثال ضرورت شرعیہ کی ہوگی۔

(۷) بہار شریعت میں ہے:

”اوقاف کے اجارہ کی مدت طویل نہیں ہونی چاہیے، تین سال سے زیادہ کرایہ پر دینا جائز نہیں۔ (فتح القدیر) مگر جب کہ مصلحت اس کے خلاف کو مقہی ہو تو جو تقاضائے مصلحت ہو وہ کیا جائے اور یہ زمانہ اور مواضع کے اعتبار سے مختلف ہے۔“ (۳)

(۸) طاعات پر اجارہ اصل مذہب کے لحاظ سے ناجائز ہے، مگر

(۱) مقدمة صحيح مسلم ص: ۱۱، ج: ۱، مجلس برکات۔

(۲) بہار شریعت، ص: ۸۲-۸۳، ج: ۱۰، مسجد کا بیان، قادری بک ڈپو۔

(۳) بہار شریعت، ص: ۱۰۷، ج: ۱۰، وقف کا بیان، قادری بک ڈپو۔

اقامتِ شعائرِ اسلام و تحفظِ علم دین کی مصلحتِ عظیمہ مہمہ کے پیش نظر اس کی اجازت دی گئی جیسا کہ ہماری کتبِ معتمدہ میں اس کی صراحت ہے اور عرصہ دراز سے اسی پر عمل و فتویٰ ہے۔

(۹) فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

لا يجوز تغيير الوقف عن هيئته
فلا يجعل الدار بستاناً ولا الخان
حماماً ولا الارباط دكاناً الا اذا
جعل الواقف الى الناظر ما يرى
فيه مصلحة الوقف۔ كذا في
الستراج الوقاج اهـ (۱)

وقف کی ہیئت بدلنا جائز نہیں، لہذا گھر کو
باغ، سرائے کو حمام اور فقرا کے مکان کو
دکان بنانا جائز نہیں مگر یہ کہ وقف کا
نگراں واقف کو یہ اختیار دے دے کہ
وہ جس میں وقف کی مصلحت سمجھے
کرے۔ ایسا ہی سراج و ہاج میں ہے۔

(۱۰) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

بد مذہبوں، گمراہوں سے جو باطل خارج از مسائلِ مذہب واقع ہوں ان کی
اشاعتِ مصلحتِ شرعیہ ہے کہ مسلمانوں کا ان پر سے اعتبار اٹھے، ان کی ضلالت میں
بھی اتباع نہ کریں۔ حدیث شریف میں ہے:

أترغبون عن ذكر الفاجر،
متى يعرفه الناس أذكروا
الفاجر بما فيه، يحذره
الناس۔

کیا فاجر کی برائی بیان کرنے سے پرہیز کرتے
ہو، لوگ اسے کب پہچانیں گے، فاجر میں جو
بُرائیاں ہیں بیان کرو کہ لوگ اس سے حذر
کریں۔ (اس سے بچیں دور رہیں)

(۱۱) اور اہل سنت سے بتقدیر الہی ایسی لغزشِ فاحش واقع ہو تو اس کا اخفا
واجب ہے کہ معاذ اللہ لوگ ان سے بد اعتقاد ہوں گے۔ تو جو نفع ان کی تقریر اور تحریر
سے اسلام و سنت کو مہینچتا تھا اس میں خلل واقع ہوگا۔ اس کی اشاعتِ اشاعتِ فاحشہ

ہے اور اشاعت فاحشہ بخص قطعی حرام ہے: قال اللہ تعالیٰ:

إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ
الْفَاحِشَةُ فِي الدِّينِ أَمْنُوا لَهُمْ
عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. (۱)

جو لوگ یہ پسند کرتے ہیں کہ مومنوں میں
فاحشہ کی اشاعت ہو ان کے لیے دنیا و
آخرت میں دردناک عذاب ہے۔

(۱۲) ایک شخص نماز پڑھتا ہے اور روزے رکھتا ہے مگر اپنی زبان اور
ہاتھ سے دوسرے مسلمانوں کو ضرر پہنچاتا ہے اس کی ایذا رسانی کو لوگوں کے سامنے
بیان کرنا غیبت نہیں کیوں کہ اس ذکر کا مقصد یہ ہے کہ لوگ اس کی اس حرکت سے
واقف ہو جائیں اور اس سے بچتے رہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی نماز اور روزے سے
دھوکا کھا جائیں اور مصیبت میں مبتلا ہو جائیں۔ حدیث میں ارشاد فرمایا کہ کیا تم فاجر
کے ذکر سے ڈرتے ہو جو خرابی کی بات اس میں ہے بیان کر دو تا کہ لوگ اس سے
پرہیز کریں اور بچیں۔ (۲)

(۱۳) ایسے شخص کا حال جس کا ذکر ہوا اگر بادشاہ یا قاضی سے کہا تا کہ
اسے سزا ملے اور اپنی حرکت سے باز آجائے یہ چغلی اور غیبت میں داخل نہیں۔ یہ حکم
فاسق و فاجر کا ہے جس کے شر سے بچانے کے لیے لوگوں پر اس کی برائی کھول دینا
جائز ہے، اور غیبت نہیں، اب سمجھنا چاہیے کہ بد عقیدہ لوگوں کا ضرر فاسق کے ضرر سے
بہت زائد ہے۔ فاسق سے جو ضرر پہنچے گا وہ اس سے بہت کم ہے جو بد عقیدہ لوگوں
سے پہنچتا ہے فاسق سے اکثر دنیا کا ضرر ہوتا ہے اور بد مذہب سے تو دین و ایمان کی
بربادی کا ضرر ہے اور بد مذہب اپنی بد مذہبی پھیلانے کے لیے نماز روزہ کی بظاہر
خوب پابندی کرتے ہیں تا کہ ان کا وقار لوگوں میں قائم ہو پھر جو گمراہی کی بات کریں
گے ان کا پورا اثر ہوگا۔ لہذا ایسوں کی بد مذہبی کا اظہار فاسق کے فسق کے اظہار سے
زیادہ اہم ہے۔ اس کے بیان کرنے میں ہرگز دریغ نہ کریں۔

(۱) الفتاویٰ الرضویۃ، ص: ۴۳۰، ج: ۱۲، رضا اکیڈمی ممبئی۔

(۲) بہار شریعت، ص: ۱۴۹، ج: ۱۶، غیبت کا بیان۔ قادری بک ڈپو۔

آج کل کے بعض صوفی اپنا تقدس یوں ظاہر کرتے ہیں کہ ہمیں کسی کی برائی نہیں کرنی چاہیے یہ شیطانی دھوکا ہے۔ مخلوق خدا کو گمراہوں سے بچانا یہ کوئی معمولی بات نہیں، بلکہ انبیائے کرام علیہم السلام کی سنت ہے جس کو ناکارہ تاویلات سے چھوڑنا چاہتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں ہر دل عزیز بنوں کیوں کسی کو اپنا مخالف کروں۔ (۱)

(۱۴) حدیث کے راویوں، مقدمہ کے گواہوں اور مصنفین پر جرح کرنا اور ان کے عیوب بیان کرنا جائز ہے۔ اگر راویوں کی خرابیاں بیان نہ کی جائیں تو حدیث صحیح اور غیر صحیح میں امتیاز نہ ہو سکے گا، اسی طرح مصنفین کے حالات نہ بیان کیے جائیں تو کتب معتمدہ و غیر معتمدہ میں فرق نہ رہے گا، گواہوں پر جرح نہ کی جائے تو حقوق مسلمین کی نگہداشت نہ ہو سکے گی، اول سے آخر تک گیارہ صورتیں وہ ہیں جو بظاہر غیبت ہیں اور حقیقت میں غیبت نہیں، اور ان میں عیوب بیان کرنا جائز ہے، بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہے۔ (۲)

(۱۵) جس سے کسی بات کا مشورہ لیا گیا وہ اگر اس شخص کا عیب یا برائی ظاہر کرے جس کے متعلق مشورہ ہے یہ غیبت نہیں۔ حدیث میں ہے جس سے مشورہ لیا جائے وہ امین ہے لہذا اس کی برائی ظاہر نہ کرنا خیانت ہے۔ مثلاً کسی کے یہاں اپنا اپنی اولاد وغیرہ کا نکاح کرنا چاہتا ہے دوسرے سے اس کے متعلق تذکرہ کیا کہ میرا ارادہ ایسا ہے، تمہاری کیا رائے ہے، اس شخص کو جو کچھ معلومات ہیں بیان کر دینا غیبت نہیں۔ اسی طرح کسی کے ساتھ شرکت کرنا چاہتا ہے یا اس کے پاس کوئی چیز امانت رکھنا چاہتا ہے، یا کسی کے پڑوس میں سکونت کرنا چاہتا ہے اور اس کے متعلق دوسرے سے مشورہ لیتا ہے یہ شخص اس کی برائی بیان کرے غیبت نہیں۔ (۳)

(۱) بہار شریعت، ص: ۱۴۹، ج: ۱۶، غیبت کا بیان، من کتاب الحظر والاباحت۔

(۲) بہار شریعت، ص: ۱۵۳، ج: ۱۶، غیبت کا بیان، کتاب الحضر والاباحت،

قادرى بك ڈپو۔

(۳) بہار شریعت، ص: ۱۵۱، ج: ۱۶، غیبت کا بیان، کتاب الحضر والاباحت، قادرى بك ڈپو۔

(۱۶) مسجدوں کی آرائش میں یہودیوں سے تشبہ تھا، اور حدیث میں اس سے ممانعت ہے مگر اب ایک اہم دینی مصلحت ”مساجد کی تعظیم“ کے پیش نظر اجازت ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے۔

امام ابن المنیر شرح جامع صحیح میں فرماتے ہیں:

استنبط منه كراهية زخرفة المسجد لاشتغال قلب المصلي بذلك او لصرف المال في غير وجهه. نعم اذا وقع ذلك على سبيل تعظيم المساجد ولم يقع الصرف اليه من بيت المال فلا باس به. ولو اوصى بتشيد مسجد وتحميمه و تصفييره نفدت وصيته لانه قد حدث للناس فتاوى بقدر ما احدثوا وقد احدث الناس مؤمنهم وكافرهم تشيد بيوتهم وتزيينها. ولو بنينا مساجدنا باللبن وجعلناها متطامنة بين الدور الشاهقة وربما كانت لاهل الذمة لكانت مستهانة. (۱)

یعنی حدیث سے مستنبط کیا گیا کہ مسجدوں میں آرائش مکروہ ہے کہ نمازی کا خیال بے گا۔ اس لیے کہ مال بے جا خرچ ہوگا۔ ہاں اگر تعظیم مسجد کے طور پر آرائش واقع ہو اور خرچ بیت المال سے نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں۔ اور اگر کوئی شخص وصیت کر جائے کہ اس کے مال سے مسجد کی گچ کاری اور اس میں سرخ و زرد رنگ کریں تو وصیت نافذ ہوگی کہ لوگوں میں جیسی نئی نئی باتیں پیدا ہوتی گئیں ویسے ہی ان کے لیے فتوے نئے ہوئے۔ کہ اب مسلمانوں، کافروں سب نے اپنے گھر کی گچ کاری اور آرائش شروع کر دی۔ اور ہم ان بلند عبارتوں کے درمیان جو مسلمین تو مسلمین کافروں کی بھی ہوں گی۔ کچی اینٹ اور نیچی دیواروں کی مسجدیں بنائیں تو نگاہوں میں ان کی بے وقعتی ہوگی۔

غرض یہ کہ اس طرح کتب فقہ میں سیکڑوں مسائل ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غلبہ مصلحت کی وجہ سے اسے مفسدہ پر ترجیح دیا جائے گا۔

پانچواں مقالہ

فسادِ موجود یا مظنون
بظنِّ غالب کا ازالہ

اثر و دائرہ اثر

فساد موجود یا مظنون بنظر غالب کا ازالہ

تعارف و تاثیر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على حبيبہ سید المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين.

”فساد موجود یا مظنون بنظر غالب کا ازالہ“ بھی اسباب تخفیف سے ہے اور یہ ترجمانی ہے: فقہ کے قاعدہ: ”دَرُّ الْمَفَاسِدِ أَوَّلِي مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ.“ کی، جو اشباہ کے قاعدہ خامسہ: ”الضَّرَرُ يُزَالُ“ کا پانچواں ضمنی قاعدہ ہے مگر وہ بجائے خود کلی ہے جو اپنے دائرے کے تمام مسائل کو محیط ہے اور یہ ”فساد موجود اور مظنون بنظر غالب“ دونوں کو عام ہے۔ لہذا دونوں ہی طرح کے فساد کو شریعت طاہرہ دور کرتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ یہ امر حکیم کی حکمت سے بعید تر ہے کہ وہ فساد کو برقرار رکھے، یا اسے قابل اعتنا قرار دے۔ اشباہ میں ہے:

قَاعِدَةُ خَامِسَةٌ: ”وہی درء	پانچواں قاعدہ: ”مفسد کا ازالہ مصالح کے
المفاسدِ أَوَّلِي مِنْ جَلْبِ	حصول سے اہم و رائج ہے۔“ لہذا جب کسی
المصالح“ فاذا تعارضت	محل میں مفسدہ بھی پایا جائے اور مصلحت بھی
مفسدة ومصلحة قُدِمَ دَفْعُ	تو زیادہ تر مفسدہ کے ازالہ کو ترجیح ہوگی اس
المفسدة غالبًا لَأَنَّ اعتناء	لیے کہ شریعت نے مامورات سے زیادہ
الشرع بالمنهيات أَشَدُّ مِنْ	منوعات کے ازالے کو اہمیت دی ہے، یہی
اعتنائه بالممورات. ولذا قال	وجہ ہے کہ اللہ کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام

عليه الصلاة والسلام: "إذا
أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا
اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ
شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ."

وَمِنْ ثَمَّ جَازَ تَرْكُ الْوَاجِبِ
دَفْعًا لِّلْمَشَقَّةِ. وَلَمْ يُسَامَحْ
فِي الْإِقْدَامِ عَلَى الْمَنْهِيَّاتِ
خُصُوصًا عَلَى الْكِبَائِرِ اهـ (۱)

نے فرمایا: "جب تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو
اسے بجالاؤ جتنی تمہیں استطاعت ہو، اور
جب تمہیں کسی چیز سے روکوں تو اس سے بچو،
احتراز کرو۔" (یعنی ممنوعات سے بچنے میں
استطاعت کی قید نہیں رکھی۔)

اور یہی وجہ ہے کہ دفع مشقت کے لیے ترک
واجب جائز ہے لیکن ممنوعات خصوصاً کبار
پر اقدام کی اجازت نہیں دی گئی۔

"فساد" کا معنی: فساد کا معنی ہے بگاڑ، شے کا اعتدال کی حد سے باہر نکل جانا،
قابل انتقاع ہونے اور درنگی سے خارج ہو جانا، معاصی کا اظہار، دین کی اہانت۔

قرآن حکیم کی لغت المفردات میں ہے:

فسد: الْفَسَادُ خُرُوجُ الشَّيْءِ
عَنِ الْإِعْتِدَالِ قَلِيلًا كَانَ
الْخُرُوجُ عَنْهُ أَوْ كَثِيرًا وَيُضَادُّهُ
الصَّلَاحُ وَيُسْتَعْمَلُ ذَلِكَ فِي
النَّفْسِ وَالْبَدَنِ وَالْأَشْيَاءِ
الْخَارِجَةِ عَنِ الْإِسْتِقَامَةِ،
يُقَالُ فَسَدَ فِسَادًا وَفُسُودًا،
وَأَفْسَدَهُ غَيْرُهُ، قَالَ (لَفَسَدَتِ
السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ لَوْ كَانَ

فساد: فساد کا معنی ہے شے کا اعتدال سے باہر
ہو جانا، خواہ تھوڑا سا باہر ہو یا زیادہ۔ اس کی ضد
صلاح ہے، اس کا استعمال جان، دل، بدن، جو
اور ان تمام چیزوں کے لیے ہوتا ہے جو
درست نہ رہ گئی ہوں۔ کہا جاتا ہے: "فَسَدَ،
فَسَادًا وَفُسُودًا" ٹھیک نہ رہا۔ اور "أَفْسَدَهُ
غَيْرُهُ" دوسرے نے اسے خراب کر دیا۔ اللہ
عزوجل کا ارشاد ہے: تو ضرور آسمان و زمین
تباہ و برباد ہو جاتے۔ (۲) اگر آسمان و زمین میں

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱۴، القاعدة الخامسة من الفن الاول، نول كشور۔

(۲) قرآن مجید، سورۃ مومنون: آیت: ۷۱۔

فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا - ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ - وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ - وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ - أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ - لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ - إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا - إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ - وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ. (۱۰)

اللہ کے سوا اور خدا ہوتے تو ضرور تباہ ہو جاتے۔ (۱) چمکی خرابی خشکی اور تری میں۔ (۲) اور اللہ فساد سے راضی نہیں۔ (۳) اور جو ان سے کہا جائے زمین میں فساد نہ کرو۔ (۴) سنتا ہے! وہی فساد ہی ہیں۔ (۵) تاکہ اس میں فساد ڈالے اور کھیتی اور جانیں تباہ کرے۔ (۶) بیشک جب بادشاہ کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں اسے تباہ کر دیتے ہیں۔ (۷) اللہ مفسدوں کا کام نہیں بناتا۔ (۸) اور خدا خوب جانتا ہے بگاڑنے والے کو سنوارنے والے سے۔ (۹)

مدارک شریف میں ہے:

والفساد خروج الشيء عن حال استقامته وكونه منتفعا به وضده الصلاح وهو الحصول على الحال المستقيمة اه. (۱۱)

فساد یہ ہے کہ شے کا حال درست نہ رہے اور قابل انتفاع ہونے سے نکل جائے۔ اس کی ضد صلاح ہے جس کا معنی ہے درست حال میں موجود رہنا۔

- (۱) قرآن مجید، سورۃ الانبیاء: آیت: ۲۲۔ (۲) قرآن مجید، سورۃ روم: آیت: ۴۱۔
(۳) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۲۰۵۔ (۴) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۱۱۔
(۵) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۱۲۔ (۶) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۲۰۵۔
(۷) قرآن مجید، سورۃ نمل: آیت: ۳۴۔ (۸) قرآن مجید، سورۃ یونس: آیت: ۸۱۔
(۹) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۲۲۰۔

(۱۰) المفردات فی غریب القرآن، ص: ۳۷۹-۳۸۰۔

(۱۱) تفسیر مدارک القرآن، ص: ۲۰، ج: ۱، جاملی محلہ، ممبئی۔

بیضاوی شریف میں ہے:

والفسادُ: خُرُوجُ الشَّيْءِ عَنِ
الْإِعْتِدَالِ وَالصَّلَاحِ: ضِدُّهُ،
وَكَلَاهُمَا يَعْمَانِ كُلُّ ضَارٍّ وَنَافِعٍ.
ومنه: إِظْهَارُ الْمَعَاصِي
وَالِإِهَانَةُ بِالذِّينِ. فَإِنَّ الْإِخْلَالَ
بِالشَّرَائِعِ وَالْإِعْرَاضَ عَنْهَا مِمَّا
يُوجِبُ الْهَرَجَ وَالْمَرَجَ وَيُخِلُّ
بِنِظَامِ الْعَالَمِ اه ملخصاً. (۱)

فساد یہ ہے کہ شے اعتدال کی حد سے نکل
جائے۔ صلاح اس کی ضد ہے اور یہ دونوں
ہر ضرر رساں اور نفع بخش چیز کو عام ہیں۔
معاصی کا اظہار اور دین کی اہانت بھی
فساد ہے کیوں کہ احکام کی خلاف ورزی
اور ان سے اعراض فتنے و فساد کا باعث
ہوتا ہے اور اس سے نظام عالم میں خلل
پیدا ہوتا ہے۔

اسلامی نقطہ نظر سے شریعت کی پیروی صلاح و اعتدال ہے۔ اور اس کی
خلاف جرأت و بے باکی اعتدال سے تجاوز اور فساد ہے۔
اسی لحاظ سے فساد کا ایک معنی ”معاصی کا اظہار اور دین کی اہانت“ بھی بتایا
گیا، اور بلاشبہ شریعت کے خلاف جرأت و بے باکی معصیت کا اظہار اور دین کی
اہانت ہے، تو اس تشریح کی روشنی میں فساد کا معنی ہوگا۔
”شریعت کے جادہ اعتدال سے انحراف، اس کے خلاف جرأت و بے باکی
اور معصیت کا ارتکاب۔“

مفسدہ کی تعریف: اور امام محمد غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مطابق فقہ کی
اصطلاح میں مفسدہ کی جامع مانع تعریف یہ ہوگی:

وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ
(الْخُمْسَةَ) فَهُوَ مَفْسَدَةٌ. (۲)

مفسدہ: وہ چیز ہے جو دین، جان، عقل، نسب،
مال یا ان میں سے کسی ایک کو فوت کر دے۔

(۱) بیضاوی شریف، ص: ۱۶۹، ج: ۱، دار الفکر، بیروت۔

(۲) المستصفیٰ من علم الاصول فوق فواتح الرحموت، ص: ۲۸۶، ج: ۱۔

لہذا بھوک یا پیاس کی شدت سے اگر جان چلی جائے تو وہ مفسدہ ہے۔ نماز میں کلام کرنے، یا عمل کثیر کرنے، یا وضو توڑ دینے سے نماز فاسد ہو جائے تو یہ بھی مفسدہ ہے۔ یوں ہی کلمہ کفر بولنے یا کسی کفر کا ارتکاب کرنے سے ایمان چلا جائے تو یہ ایک زبردست مفسدہ ہے اور جس ذریعہ سے اس مفسدے کا ازالہ ہو وہ مصلحت ہے۔

فرق و امتیاز: مصلحت مہتمہ اور فساد موجود یا مظنون ایک دوسرے کی ضد ہیں، دونوں میں نسبت تباہی کی ہے اور تقابل ”تضاد“ کا۔ لہذا یہ دونوں ایک ساتھ کبھی نہیں جمع ہوں گے اور اگر کہیں محسوس ہو کہ دونوں جمع ہیں تو ان میں ایک غالب اور دوسرا مغلوب ضرور ہوگا۔

پس جہاں مصلحت غالب ہوگی وہاں اسے ترجیح حاصل ہوگی اور اس کے مطابق احکام میں تغیر یا تخفیف ہوگی۔ اور جہاں فساد غالب ہوگا وہاں اسے ترجیح ہوگی اور اس کے مطابق احکام میں تغیر و تخفیف ہوگی۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ قاعدہ فقہیہ: ”دَرُءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ“ مطلق نہیں ہے، بلکہ اس شرط سے مقید ہے کہ فساد مصلحت پر غالب ہو اور مصلحت اس کے مقابل مغلوب ہو۔ لہذا اس قاعدہ میں اور قاعدہ فقہیہ: ”قَدْ تَرَاعَى الْمَصْلَحَةُ لِعَلَبَتِهَا عَلَى الْفَسَادِ“ میں کوئی تعارض نہیں کہ دونوں کا محمل الگ الگ ہے۔

ہاں الگ الگ دو حیثیتوں سے کسی محل میں ان کا اجتماع ہو سکتا ہے جیسے نماز جو غصب کی ہوئی زمین میں پڑھی جائے۔ اسے اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ دوسرے کی زمین کا بلا اجازت استعمال ہے تو نماز پڑھنی مکروہ ہے اور اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ اللہ عز و جل کی مقدس عبادت ہے جو اجلال و تعظیم کی کیفیات حسنہ پر مشتمل ہے تو وہ فریضہ الہی سے سبکدوشی کے لیے کافی ہے۔

یوں ہی ”عید الفطر کے دن روزہ رکھنے کی منت“ کو اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ روزہ ہے جو اللہ عز و جل کی طرف منسوب ہے، کا سر شہوت ہے تو بلا شبہ

مصلحت ہے اور اسی وجہ سے منت واجب بھی ہو جاتی ہے، اور اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض ہے تو یقیناً وہ مفسدہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس دن روزہ رکھنا حرام ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

غصب کی ہوئی زمین میں نماز درست ہے۔ ہاں! غاصب پر اس کے ظلم کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ تو وہ اللہ عزوجل کی عبادت پر ثواب پائے گا، اور بندے کی حق تلفی کی وجہ سے عذاب ہوگا۔

ان تمام صورتوں میں نماز صحیح ہے اس لیے کہ نماز کے تمام شرائط اور ارکان پائے جاتے ہیں، اور غیر مکروہ طریقے پر اس کا اعادہ واجب ہے۔

الصَّلَاةُ فِي أَرْضٍ مَغْصُوبَةٍ جَائِزَةٌ وَلَكِنْ يُعَاقَبُ بِظُلْمِهِ فَمَا كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى يُثَابُ وَمَا كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعِبَادِ يُعَاقَبُ كَذَا فِي مُخْتَارِ الْفَتَاوَى.

الصَّلَاةُ جَائِزَةٌ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ لِاسْتِجْمَاعِ شَرَائِطِهَا وَأَرْكَانِهَا وَتَعَادُلِ عَلَى وَجْهِ غَيْرِ مَكْرُوهٍ. (۱)

رد المحتار میں ہے:

اگر ایام منہیہ یعنی عید و بقرعید اور ذی الحجہ کی گیارہویں، بارہویں، تیرہویں میں روزے رکھنے کی نذر مانے تو نذر اس کے ذمہ لازم ہوگی اور دوسرے دنوں میں اس کی قضا کرے گا۔ اس لیے کہ صرف نذر مان لینے سے وہ ممنوع کا مرتکب نہیں ہوا کیوں کہ اس نے تو اللہ تعالیٰ کی اطاعت اپنے ذمہ لازم کی ہے۔ معصیت ان دنوں میں روزہ رکھنا

إِذَا نَذَرَ صِيَامَ هَذِهِ الْآيَامِ فَإِنَّهُ يَلْزَمُهُ وَيُقْضِيهِ فِي غَيْرِهَا، لِأَنَّهُ لَمْ يَصِرْ بِنَفْسِ النَّذْرِ مُرْتَكِبًا لِلنَّهْيِ وَإِنَّمَا التَّزَمَ طَاعَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمَعْصِيَةَ بِالْفِعْلِ لِكُنْهٍ مِنْ صُرُورَاتِ

المباشرة لَا مِنْ ضَرُورَاتِ
إِيجَابِ الْمُبَاشَرَةِ. مَنَع
ہے۔ لہذا آیات منہیہ میں روزہ رکھنے سے تو
معصیت کا تحقق ہوگا لیکن روزہ اپنے ذمہ واجب
کر لینے سے معصیت کا تحقق نہیں ہوگا۔ (م. ساجد)
مع زیادة ط. (۱)
غرض یہ کہ مصلحت و فساد، و مختلف حیثیتوں سے محل واحد میں جمع ہو سکتے ہیں
اور جہاں ایسا نہ ہو وہاں دونوں میں سے ایک غالب اور دوسرا مغلوب ضرور ہوگا۔

ازالہ فساد کی اصل کتاب و سنت میں

کتاب و سنت میں ازالہ فساد کی اصل وہ تمام آیات و احادیث ہیں جن میں
کسی طرح کا فساد پیدا کرنے پر تعزیر یا حد یا رجم یا قصاص یا دیت یا غرہ کا حکم دیا گیا
ہے۔ یا اس پر عذاب جہنم کی وعید دی گئی ہے، یا کم از کم اللہ تعالیٰ کی ناراضی کا اظہار کیا
گیا ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے۔

(۱)..... وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ. اور اللہ فساد سے راضی نہیں۔

(۲)..... اِنَّ اللّٰهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِيْنَ. بے شک اللہ مفسدوں کا

کام نہیں بناتا۔

(۸۵۳) آیات حد زنا، حد قذف، حد شرب و خمر، حد سرقہ و آیات

قصاص و جہاد و تعزیر و قطع طریق وغیرہ۔

یہ تمام نصوص ازالہ فساد کی حجت ہونے کی واضح دلائل ہیں۔ اور یہ کتاب و
سنت میں اس کثرت سے پائے جاتے ہیں کہ سب کو جمع کیا جائے تو ایک مستقل
کتاب تیار ہو جائے۔ ہم نے یہاں صرف حصول برکت و تکمیل بحث کے لیے چند
آیات کا ذکر یا ان کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

شرعی احکام پر فساد کا اثر

فساد کا ضرر مصلحت کے نفع سے زیادہ ہو تو فساد و ضرر کے ازالہ کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کی وجہ سے پہلے سے ثابت شدہ شرعی احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ ہم ذیل میں اس کے چند شواہد پیش کرتے ہیں۔

(۱) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”جہاں پہلو دار بات سے کام نہ چلے وہاں صریح کذب بھی دفعِ ظلم و احیائے حق کے لیے جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں کلمات علما مختلف ہیں۔ بہت روایات سے اجازت نکلتی ہے اور بہت اکابر نے منع کی تصریح فرمائی ہے حتیٰ الوسع احتیاط اس سے اجتناب میں ہے۔

اور شاید قولِ فیصل یہ ہو کہ اس ظلم کی شدت اور کذب کی مصیبت کو قتلِ سلیم و دینِ قویم کی میزان میں تولے، جدھر کا پلہ غالب پائے اس سے احتراز کرے۔ مثلاً اس کا ذریعہ رزق تمام و کمال کسی ظالم نے چھین لیا، اب اگر نہ لے تو یہ اور اس کے اہل و عیال سب فاقے مریر اور وہ بے کذب صریح نہیں مل سکتا تو اس ناقابل برداشت ظلم اشد کے دفع کو امید ہے کہ غلط بات کہہ دینے کی اجازت ہو۔

اور اگر کسی مال دار شخص کے سود و سوروپے کسی نے دبا لیے تو اس کے لیے صریح جھوٹ کی اجازت نہ ہونی چاہیے کہ جھوٹ کا فساد زیادہ ہے اور اتنے ظلم کا تحمل اس مال دار پر ایسا گراں نہیں۔ حدیث سے ثابت اور فقہ کا قاعدہ مقررہ، بلکہ عقل و نقل کا ضابطہ کلیہ ہے کہ: مَنْ ابْتَلِيَ بَبَلِيَّتَيْنِ اخْتَارَ اَهْوَنَهُمَا۔ جو شخص دو بلاؤں میں گرفتار ہو اس میں جو آسان ہے اسے اختیار کرے۔

رد المحتار میں ہے:

واعلم ان الکذب قد یباح وقد یجب. والضابط فیہ کما فی تبیین المحارم وغیرہ عن الاحیاء: أن کل مقصود محمود یمکن التوصل الیہ بالصدق والکذب جمیعاً فالکذب فیہ حرام. وان أمکن التوصل الیہ بالکذب وحده فمباح ان أبیح تحصیل ذلك المقصود، وواجب ان وجب کما لو رأی معصوماً اختفی من ظالم یرید قتله أو ایذاءه فالکذب هنا واجب اه. (۱)

جھوٹ بولنا کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی واجب۔ اس کا ضابطہ جیسا کہ تبیین المحارم وغیرہ میں احیاء العلوم کے حوالے سے ہے یہ ہے کہ مقصد محمود کو اگر سچ و جھوٹ دونوں ذریعہ سے حاصل کرنا ممکن ہو تو وہاں جھوٹ بولنا حرام ہے۔ اگر صرف جھوٹ بول کر ہی وہ مقصد حاصل کیا جاسکتا ہو تو دیکھا جائے کہ وہ مقصد مباح ہے تو جھوٹ بولنا مباح ہے اور اگر وہ مقصد واجب ہے تو جھوٹ بولنا واجب ہے۔ جیسے کسی نے دیکھا کہ ایک بے گناہ انسان کسی ظالم کے خوف سے چھپا ہوا ہے اور وہ ظالم اُسے قتل کرنا چاہتا ہے، یا ایذا پہنچانا چاہتا ہے تو یہاں جھوٹ بولنا واجب ہے۔ (ن. ر.)

(۲) بچیوں کا ختنہ مستحب ہے عہد سلف میں اس کا رواج تھا مگر اب اس سے ممانعت کر دی گئی ہے کیوں کہ اس پر غیر مسلم بلکہ بہت سے اپنے لوگ بھی نہیں گے جس سے فی الواقع دین کی تضحیک ہوگی اور ایمان بھی برباد ہو سکتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دین کی تضحیک اور ایمان کی بربادی کا فساد ایک مستحب کام کی مصلحت سے بڑھ کر ہے۔ فتاویٰ افریقہ میں ہے:

”لڑکیوں کے ختنے کا کوئی تاکید حکم نہیں اور یہاں رواج نہ ہونے کے سبب عوام ان پر نہیں گے، طعنہ کریں گے اور یہ ان کے گناہ عظیم میں پڑنے کا سبب ہوگا

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۷۸، ج: ۹، کتاب الحظر والاباحۃ۔ رضا اکیڈمی۔

اور حفظ دین مسلمان پر واجب ہے، لہذا یہاں اس کا حکم نہیں۔“ اشباہ میں ہے:

لا یسنّ ختانیہا وَاِنما ہو مکرمة. منیة المفتی.
عورت کا ختنہ سنت نہیں، وہ تو صرف ایک
بہتری کی بات ہے۔

پھر غمز العیون میں ہے:

وَاِنما کان الختان فی حقّھا مکرمة لأنّہ یزید فی اللذّة.
عورت کا ختنہ ایک بہتری یوں ہوا کہ اس سے
لذت بڑھ جاتی ہے۔

در مختار میں ہے:

ختان المرأة لیس سنّة بل مکرمة للرجال و قیل:
عورت کا ختنہ سنت نہیں، بلکہ مردوں کی خاطر
ایک بہتری کی بات ہے۔ اور یہ قول ضعیف ہے
سنّة. (۱)

اشباہ میں ہے:

(۳) ومن ذلک: ما ذکرہ البزازی فی فتاواہ: ومن لم یجد سترۃ ترک الاستنجاء ولو علی شط النهر لأن النہی راجع علی الامر. انتہی.
اور اسی قبیل سے وہ مسئلہ ہے جسے علامہ بزازی
نے اپنے فتاویٰ میں ذکر فرمایا ہے کہ جو شخص
دوسروں کی نظر سے بچنے کے لیے کوئی پردہ
(آڑ) نہ پائے وہ پانی سے استنجانہ کرے اگرچہ
دریا کے کنارے ہو، اس لیے کہ نبی کو امر پر ترجیح
حاصل ہوتی ہے۔ (م. ساجد)

(۴) والمرأة اذا وجب علیہا الغسل ولم تجد سترۃ من الرجال تؤخر کذا فی شرح النقایة.
عورت پر غسل واجب ہو اور اسے مردوں کی نظر
سے بچنے کے لیے کوئی پردہ (آڑ) نہ ملے تو وہ
(آڑ پانے تک) غسل مؤخر کرے۔ ایسا ہی شرح
نقایہ میں ہے۔

(۵) ومن فروع ذلك المبالغة

فی الاستنجا والاستنشاق

مسنونة وتكره للصائم.

(۶) وتخليل الشعر سنة في

الطهارة ويكره للمحرم اه ملخصاً. (۱)

(۷) اشباه میں ہے:

يجوز القضاء بعلمه في

القصاص دون الحدود كما

في الخلاصة اه.

اس کے تحت غمز العيون والبصائر میں ہے:

والفتوى اليوم على عدم

جواز القضاء بعلمه مطلقاً

لفساد قضاة الزمان اه. (۲)

(۸) عہد رسالت میں عورتوں کو حاضری مسجد و جماعت و جمعہ و عیدین کی

اجازت تھی، پھر حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فساد زمانہ کی وجہ سے ان

کو حاضری سے روک دیا۔ پہلے یہ پابندی بوڑھی عورتوں کے لیے مخصوص اوقات میں

اور جوان عورتوں کے لیے مطلقاً تھی، پھر فساد عام ہو جانے کی وجہ سے تمام اوقات میں

عورتوں کے لیے پابندی ہو گئی۔

در مختار میں ہے:

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱۴، ۱۱۵، القاعدة الخامسة من الفن الاول، نول كشور

(۲) الاشباہ والنظائر مع شرحه غمز العيون والبصائر، ص: ۱۵۲. القاعدة السادسة

من الفن الاول، "العادة محکمة".

يُكْرَهُ حُضُورُ زُهْرَ الْجَمَاعَةِ - فسادِ زمان کی وجہ سے مذہب مفتی بہ یہ ہے کہ
وَلَوْ لِجْمَعَةٍ وَعِيدٍ وَوَعظٍ - عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا مطلقاً مکروہ ہے،
مُطْلَقًا وَلَوْ عَجُوزًا - اگرچہ وہ حاضری جمعہ وعیدین ادا کرنے اور وعظ
لَيْلًا عَلَى الْمَذْهَبِ الْمُفْتَى - سننے کے لیے ہو اور اگرچہ عورت بوڑھی ہو اور
بِهِ لِفَسَادِ الزَّمَانِ (۱) - رات کا وقت ہو۔

مسلم شریف میں ہے:

عن يحيى وهو ابن سعيد عن - یحییٰ بن سعید سے مروی ہے وہ عمرہ بنت عبد
عمرة بنت عبد الرحمن أنها - الرحمن سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے
سَمِعَتْ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ - ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ
صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تعالیٰ عنہا کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر
تَقُولَ: لَوْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى - رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عورتوں کا یہ
اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى مَا - حال دیکھتے تو ضرور انھیں مسجد میں آنے
أَحَدَتْ النِّسَاءَ لَمَنْعَهُنَّ - سے منع فرمادیتے جس طرح بنی اسرائیل کی
الْمَسْجِدِ كَمَا مَنَعَتْ نِسَاءَ بَنِي - عورتیں روک دی گئیں، راوی کہتے ہیں
إِسْرَائِيلَ قَالَ: فَقُلْتُ لِعَمْرَةَ: - میں نے عمرہ سے پوچھا: کیا بنی اسرائیل کی
أَنْسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مُنْعَنَ - عورتیں مسجد میں آنے سے روک دی گئی
الْمَسْجِدِ؟ قَالَتْ نَعَمْ. (۲) - تھیں؟ تو انھوں نے کہا: ہاں۔

بخاری شریف کے الفاظ یہ ہیں:

عن يحيى بن سعيد عن - یحییٰ بن سعید عمرہ سے روایت کرتے ہیں وہ
عمرة عن عائشة قالت: لَوْ - حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے

(۱) در مختار علی هامش رد المحتار، ص: ۴۱۸-۴۱۹، ج: ۱، باب الامامة۔

(۲) صحيح مسلم شريف، ص: ۱۸۳، ج: ۱، باب خروج النساء الى المساجد۔

أَذْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنْعَهُنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مُنِعَتْ نِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقُلْتُ لِعَمْرَةَ: أُرِئِي مُنِعْنَ قَالَتْ نَعَمْ. (۱)

کہ انہوں نے فرمایا: اگر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عورتوں کا یہ حال دیکھتے تو ضرور انھیں مسجد میں آنے سے منع فرمادیتے جیسے کہ بنی اسرائیل کی عورتیں روک دی گئیں (راوی کہتے ہیں) میں نے عمرہ سے پوچھا کیا وہ روک دی گئی تھیں؟ تو انھوں نے کہا: ہاں۔

(۴) حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”جو مسجد ویران ہو اور اس کی آبادی کی کوئی صورت نہ ہو اور اس کے آلات کی حفاظت نہ ہو سکے تو اب فتویٰ اس پر ہے کہ اس کے کڑی تختے وغیرہ دوسری مسجد میں دیے جاسکتے ہیں۔“ (۲)

اس کی اصل تنویر الابصار و در مختار کا درج ذیل جزئیہ ہے:

(ولو خرب ما حوله و انبى عنه يبقى مسجداً عند الإمام، والثاني) أبداً إلى قيام الساعة (وبه يُفتى) حاوی القدسی (وَعَادَ إِلَى الْمَلِكِ) أَيْ مَلِكِ الْبَنَانِي أَوْ وَرَثَتِهِ (عند مُحَمَّد) وَعَنِ الثَّانِي يَنْقُلُ إِلَى مَسْجِدٍ آخَرَ بَاذِنِ

اگر مسجد کے ارد گرد کی آبادی ویران ہو جائے اور اس مسجد کی ضرورت باقی نہ رہے تو بھی وہ امام اعظم اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی رہے گی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ حاوی القدسی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک وہ مسجد بانی (واقف) یا اس کے ورثہ کی ملک ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے

(۱) صحیح بخاری شریف، ص: ۱۲۰، ج: ۱، باب خروج النساء الى المساجد بالليل

والغلس، مجلس البركات.

(۲) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ص: ۳۹۳، ج: ۱، رسالہ اجلی الاعلام.

القاضی (ومثله) فی
الخلاف المذكور (حشیش
المسجد وخصیره مع
الاستغناء عنهما، و) كذا
(الرباط والبئر اذا لم ينتفع
بهما فيصرف وقف
المسجد والرباط والبئر)
والحوض (الى اقرب مسجد
أو رباط أو بئر) أو حوض
(اليه). (۱)

مروی ہے کہ اس کو قاضی کی اجازت سے
دوسری مسجد کی طرف منتقل کر دیا جائے گا۔ اسی
طرح کا اختلاف مسجد کی گھاس اور اس کی
چٹائی کے بارے میں بھی ہے جب کہ ان کی
ضرورت نہ ہو، یوں ہی سرائے اور کنواں کے
بارے میں بھی اختلاف ہے جب کہ ان سے
فائدہ نہ اٹھایا جائے تو مسجد، سرائے، کنواں
اور حوض کا وقف اس سے قریب تر دوسری مسجد
، سرائے، کنواں اور حوض کی طرف منتقل کر دیا
جائے گا۔ (م. ساجد)

ردالمحتار میں ہے:

والذی ینبغی متابعة المشائخ
المذكورین فی جواز النقل
بلا فرق بین مسجد أو
حوض، كما أفتی به الامام
ابو شجاع والامام الحلوانی
وكفی بهما قلوۃ ولا سیما
فی زماننا، فان المسجد أو
غیره من رباط أو حوض اذا
نقل ینقل یاخذ أنقاضه
للصوّص والمتغلبون كما

مسجد و حوض کے درمیان کسی فرق کے بغیر انھیں
منتقل کرنے کے جواز میں مشائخ کی متابعت
مناسب ہے۔ جیسا کہ امام ابو شجاع اور امام
حلوانی نے اسی پر فتویٰ دیا اور یہ دونوں پیشوا
کافی ہیں۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں کیوں کہ
اگر مسجد سرائے یا حوض کو منتقل نہ کیا جائے تو چور
اور ڈاکو اس کا ملبہ تک اٹھالے جائیں گے جیسا
کہ مشاہدہ ہے۔ یوں ہی اوقاف کو اس کے
متولی یا دوسرے لوگ کھا جائیں گے۔ (مزید
برآں) منتقل نہ کرنے کی صورت میں اس

(۱) تنویر الابصار و ندر مختار، ص: ۵۴۸، ج: ۶، کتاب الوقف، مطلب فی احکام المسجد۔

هُوَ مُشَاهِدٌ. وَكَذَلِكَ أَوْقَافَهُ
يَا كُلُّهَا النَّظَارُ أَوْ غَيْرَهُمْ
وَيُلْزَمُ مِنْ عَدَمِ النُّقْلِ خَرَابُ
الْمَسْجِدِ الْآخِرِ الْمَحْتَاجِ
إِلَى النُّقْلِ إِلَيْهِ. (۱)

(۱۰) اب فتویٰ اس پر ہے کہ مسلمان عورت معاذ اللہ مرتد ہو کر بھی نکاح سے نہیں نکل سکتی وہ بدستور اپنے شوہر مسلمان کے نکاح میں ہے، مسلمان ہو کر یا بلا اسلام دوسرے سے نکاح نہیں کر سکتی۔ (۲)

فقہ حنفی کی معتمد کتاب در مختار میں اس مسئلے پر یوں روشنی ڈالی گئی:

وَأَفْتَى مَشَائِخُ بَلَخٍ بَعْدَ
الْفُرْقَةِ بِرَدِّهَا زَجْرًا
وَتَبْسِيرًا لِاسِيْمَا الَّتِي تَقَعُ
فِي الْمُكْفَرِ ثُمَّ تُنَكِّرُ.
قَالَ فِي النَّهْرِ: وَالْإِفْتَاءُ
بِهَذَا أَوْلَى مِنَ الْإِفْتَاءِ بِمَا
فِي النُّوَادِرِ اه. (۳)

بلخ کے مشائخ کرام نے عورتوں کو کفر سے روکنے اور
لوگوں کی آسانی کے لیے یہ فتویٰ صادر کیا کہ عورت
کے مرتد ہونے سے میاں بیوی کے درمیان فرقت
نہیں واقع ہوگی۔ خاص کر اس عورت کے مرتد
ہونے سے جو کفر کا ارتکاب کر کے انکار کر بیٹھتی ہے۔
نہر میں فرمایا کہ اس قول پر فتویٰ دینا نوادر پر فتویٰ
دینے سے راجح ہے۔

بحر الرائق شرح كنز الدقائق میں بھی یہ مسئلہ منقول ہے:

بَعْضُ مَشَائِخِ بَلَخٍ وَ مَشَائِخِ سَمَرْقَنْدَ أَفْتَوْا بَعْدَ الْفُرْقَةِ
بَعْضُ مَشَائِخِ بَلَخٍ وَ مَشَائِخِ سَمَرْقَنْدَ أَفْتَوْا بَعْدَ الْفُرْقَةِ
عُورَتِ كَ مَرْتَدَ هُونِ سَ فَرَقَتِ وَاقِعَ نَحِيْثِ

(۱) رد المحتار، ص: ۵۵۰، ج: ۶، مطلب فی انقاض المسجد۔

(۲) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ص: ۳۶۳، ج: ۱، رسالہ اجلی الاعلام۔

(۳) الدر المختار شرح تنویر الابصار علی هامش رد المحتار، ص: ۳۹۳، ج: ۱۔

برڈتھا حَسْمًا لِبَابِ
الْمَعْصِيَةِ وَالْحِيلَةُ لِلْخَلَاصِ
مِنْهُ. اه (۱)
ہوتی، تاکہ شوہر سے رہائی حاصل کرنے کے
لیے کفر کو حیلہ بنانے کی جڑ کٹ جائے اور
معصیت کا دروازہ بند ہو جائے۔

(۱۱) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

وَمِنْ ذَلِكَ إِفْتَاءُ جَدِّ الْمُقَدَّسِ
بِجَوَازِ أَخْذِ الْحَقِّ مِنْ خِلَافِ
جَنْسِهِ حَذَارِ تَضْيِيعِ الْحَقُوقِ.
قَالَ فِي رَدِّ الْمُحْتَارِ: قَالَ
الْقَهْمَسْتَانِي: وَفِيهِ إِيْمَاءٌ إِلَى أَنَّ
لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ خِلَافِ جَنْسِهِ
عِنْدَ الْمُجَانَسَةِ فِي الْمَالِيَّةِ
وَهَذَا أَوْسَعُ فَيَجُوزُ لِدَعْوَاهُ
أَنْ لَمْ يَكُنْ مَدْهَبُنَا فَإِنَّ
الْإِنْسَانَ يُعْذَرُ فِي الْعَمَلِ بِهِ
عِنْدَ الضَّرُورَةِ كَمَا فِي
الزَّاهِدِي. اه (۲)

اور اسی قبیل سے جد المقدس کا یہ فتویٰ ہے کہ
خلاف جنس سے اپنا حق وصول کرنا جائز ہے،
اس لیے کہ اس میں حقوق کے ضیاع سے
حفاظت ہے۔ رد المحتار میں ہے کہ علامہ
قہستانی نے فرمایا: اس میں اشارہ ہے کہ
صاحب حق کو خلاف جنس سے اپنا حق وصول
کرنا جائز ہے جب کہ مالیت میں یکسانیت
ہو اور اس میں زیادہ آسانی ہے لہذا اس کو
اختیار کرنا جائز ہے، اگرچہ یہ ہمارا مذہب نہیں
ہے کیوں کہ ضرورت کے وقت اس پر عمل
کرنے میں انسان معذور ہوگا جیسا کہ زاہدی
میں ہے۔ (مولانا ساجد علی مصباحی)

ان مسائل سے عیاں ہوا کہ ازلہ فساد کبھی حاجت کے درجہ میں ہوتا ہے اور
کبھی ضرورت کے۔ لہذا حسب اختلاف مراتب مستثنیٰ و خارج امور کو چھوڑ کر عامۃ
ابواب فقہ میں یہ بھی تغیر و تخفیف احکام کا سبب ہوگا۔
نیز اس کی یہ تاثیر اجتہادی مسائل اور موارد و نصوص سب کو عام ہوگی۔

(۱) البحر الرائق، ص: ۲۳۰، ج: ۳، باب نکاح الکافر (بیروت)

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۳۹۳، ج: ۱، رسالہ اجلی الاعلام۔

ساتوں اسباب ایک محل میں جمع ہو سکتے ہیں

ساتوں اسباب - ضرورت، حاجت، عموم بلوئی، عرف، تعالٰی، دینی ضروری، مصلحت، ازالہ فساد - کے درمیان باہم کوئی منافات اور تباہی نہیں پایا جاتا کہ ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہ ہو سکیں، بلکہ یہ اسباب دودو، چار چار، چھ اور بلکہ ساتوں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

بادی النظر میں یہ سوچا جاسکتا ہے کہ مصلحت اور فساد دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ان کے درمیان تباہی پایا جاتا ہے، اس لیے کم سے کم یہ دو اسباب یکجا نہیں ہو سکتے۔ مگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ فقہا اس سبب کا ذکر ”دفع مفسد“ اور ”ازالہ فساد“ کے عنوان سے کرتے ہیں تو پھر مصلحت اور ازالہ فساد میں کوئی تباہی یا تضاد نہیں رہ جاتا کہ ازالہ فساد بھی اپنی جگہ ایک مصلحت ہی ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ازالہ فساد کو بھی مصلحت ہی سے موسوم فرمایا ہے، لہذا ساتوں اسباب کا کسی ایک محل میں اجتماع ہو سکتا ہے۔

☆ ”باغوں کے پھل کی بیج و ثمر“ والے سئلے میں اجتماع کا یہ خوب صورت منظر مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ خاتم الفقہاء علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے الفاظ میں وہ مسئلہ اس طرح ہے:

قلت: لا يخفى تحقق الضرورة	میں کہتا ہوں کہ ہمارے زمانے میں اس
في زماننا لا سيما في مثل	ضرورت کا تحقق کوئی مخفی امر نہیں خصوصاً
دمشق الشام كثيرة الأشجار	دشمن کے علاقے میں جو کثیر باغات اور
والثمار فانه لغلبة الجهل على	پھل کا علاقہ ہے کیوں کہ لوگوں پر جہالت
الناس لا يمكن إلزامهم	کے غلبے کی وجہ سے انہیں درج بالا

بِالتَّخْلُصِ بِاحْدَى الطُّرُقِ الْمَذْكُورَةِ وَ إِنْ أُمِّنَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ أَفْرَادِ النَّاسِ لَا يُمْكِنُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عَامَّتِهِمْ وَ فِي نَزْعِهِمْ عَنْ عَادَتِهِمْ حَرْجٌ كَمَا عَلِمْتَ وَ يُلْزَمُ تَحْرِيمُ أَكْلِ الثَّمَارِ فِي هَذِهِ الْبُلْدَانِ إِذَا لَا تَبَاعَ إِلَّا كَذَلِكَ. اه (۱)

طریقوں کا پابند کرنا ممکن نہیں، ہاں کچھ لوگ وہ طریقے اختیار کر سکتے ہیں، مگر سب ایسا نہیں کر سکیں گے اور ان کی عادت چھڑانے میں حرج لاحق ہوگا جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے، پھر لازم آئے گا کہ اس علاقے میں لوگ حرام پھل کھائیں کیوں کہ وہاں باغات کے پھل اسی طو پر بیچے جاتے ہیں۔

بحر الرائق میں امام جلیل ابو بکر محمد بن فضل فضلی سے ہے:

اسْتَحْسَنَ فِيهِ لِتَعَامُلِ النَّاسِ، فَانْهَمَ تَعَاطُوا بَيْعَ ثَمَارِ الْكُرْمِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ عَادَةٌ ظَاهِرَةٌ وَ فِي نَزْعِ النَّاسِ عَنْ عَادَاتِهِمْ حَرْجٌ. اه (۲)

میں اسے لوگوں کے تعامل کی وجہ سے اچھا سمجھتا ہوں کیوں کہ لوگ انگور کے پھلوں کی بیج اسی طور پر کرتے ہیں یہ ان کی عادت ظاہرہ ہے اور لوگوں کی عادت چھڑانے میں حرج ہے۔

مسئلہ اصل یہ ہے کہ باغ کے کچھ پھل نکل چکے ہیں اور کچھ نکلنے کو باقی ہیں تو ظاہر مذہب میں ان پھلوں کی بیج ناجائز و باطل ہے مگر اب اس طرح کے پھلوں کی خرید و فروخت عوام الناس میں رائج ہو چکی ہے اور ان کی یہ عادت چھڑانے میں سخت حرج ہے۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ عوام اب اس عادت سے باز نہ آئیں گے لہذا اس بیج باطل سے اجتناب موجودہ حالات میں ناممکن ہے۔

ایک طرف تو اس مسئلہ کا یہ حال ہے دوسری طرف عوام و خواص اور علما و صلحا کا

(۱) رد المحتار، ج ۱، ص ۴۳، ج ۴: ۴۳
(۲) رد المحتار، ج ۱، ص ۴۳، ج ۴: ۴۳

حال یہ ہے کہ وہ سب کچھ دیکھتے اور جانتے ہوئے بھی یہ پھل بازار سے خریدتے اور پھلوں کے تحائف قبول فرماتے اور خود بھی کھاتے اور دوسروں کو بھی کھلاتے ہیں۔ ایک زمانے سے سب کا یہی حال ہے تو عمومِ بلوی ضرور متحقق ہے۔ اس طرح اس مسئلے میں غور کیا جائے تو ساتوں اسباب یکجا پائے جاتے ہیں۔

ضرورت: شرعی ضرورت کے تحقق سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ خود شامی میں اس کی صراحت ہے۔

حاجت: یوں متحقق ہے کہ جہاں ضرورت ہوتی ہے وہاں حاجت بھی ضرور پائی جاتی ہے۔

عمومِ بلوی: ابھی واضح کیا گیا کہ عوام و خواص سبھی اس محظور میں مبتلا ہیں لہذا عمومِ بلوی متحقق ہے۔

حرج: جب ضرورت، حاجت، عمومِ بلوی تینوں یکجا ہیں تو حرج ضرور موجود ہے کہ یہ تینوں حرج ہی کے افراد سے ہیں۔

عرف و تعامل: عرف و تعامل کا وجود تو روز روشن کی طرح ہے کہ یہ خرید و فروخت لوگوں کی عادت بن چکی ہے اور اسی کی وجہ سے درج بالا اسباب حرج وجود میں آئے۔ شامی میں اس کے لیے عادت کا لفظ آیا ہے جو تعامل کا ہم معنی ہے اور بحر الرائق میں تو خاص لفظ ”تعامل“ کی صراحت بھی ہے۔

دینی ضروری مصلحت: بیع باطل کا ارتکاب مفسدہ ہے اور لوگوں کو گناہ سے بچانا مصلحت، اور یہ مصلحت اس مفسدہ پر غالب ہے اس لیے یہاں یہ سبب بھی متحقق ہے۔ واضح ہو کہ یہاں مصلحت ”درجہ ضرورت“ میں ہے۔

ازالہ فساد: کا پایا جانا تو ظاہر ہے کہ بیع کا بطلان اور اس کا ارتکاب گناہ ہے جو یقیناً فساد ہے۔ یہاں اسی کا ازالہ متعدد اسباب تخفیف کی بنا پر کیا گیا ہے۔

اس تجزیہ سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ ساتوں اسباب کے درمیان
تباہی یا تضاد نہیں پایا جاتا اور یہ سب کے سب ایک محل میں جمع ہو سکتے ہیں۔

☆ یوں ہی طاعات پر اجارے کا جواز شرعی ضرورت بھی ہے اور حاجہ
بھی، اس کا عرف و خیال بھی ہے۔ اور یہ دینی ضروری مصلحت بھی۔ اس میں عموم
بلوی بھی ہے اور زائد فساد بھی۔ اس طرح اس مسئلے میں بھی ساتوں اسباب کا
اجتماع پایا جاتا ہے۔ کتب فقہ میں اس کے پچاسوں نظائر موجود ہیں۔ ہم نے صرف
نمونے کے طور پر دو نظائریں پیش کی ہیں۔

شکرِ خداے پاک

خداے برتر و توانا کا بے پناہ شکر ہے کہ یہ بندہ ضعیف اسبابِ سبعہ کی تشریح
اور ان کے اثر و دائرہ اثر کے تعلق سے جو وضاحت کرنا چاہتا تھا وہ بتوفیقہ تعالیٰ پوری
ہوئی۔ خداے پاک اس کی لغزشوں کو معاف فرمائے اور اس کتاب کو اس کے اعمال
حسنہ میں شمار فرمائے اور اسے مقبول عوام و خواص بنائے اور اس عاجز نیز اس کے
اساتذہ، مشائخ، والدین اور احباب و اہل و عیال سب کو دونوں جہان میں اپنے
رضوان و غفران سے نوازے۔ آمین بجاہ حبیبہ النبی الرؤف الرحیم علیہ و علیٰ آلہ و صحبہ و
ازواجہ افضل الصلاۃ و التسلیم۔

محمد نظام الدین رضوی

خادم درس و افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

یکم جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ / ۲۷ اپریل ۲۰۰۹ء

(روز جاں افروز دو شنبہ مبارکہ)



ورلڈ ویو فورم
WORLD VIEW FORUM
PUBLISHERS

Shop No. 42, Hadia Haleema Center Near Bhaati Chowk Urdu Bazar Lahore.

0333-3585426