

دُرُوسِ اِسْلَامِ

جلد اول

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ

زیر اہتمام دارالعلوم کراچی

کی تقریر "صحیح مسلم"

توزیع و تالیف

مولانا اعجاز احمد صدیقی

مولانا طاہر اقبال

Ketabton.com

اِذَا رَأَى الْمَشْرَافَ فَجَرَّ بَحْجًا

دُرِّسْ مُسْلِمَ

جلد اول

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ

رئیس الجامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر ”صحیح مسلم“

تخریج و تعلق

مولانا اعجاز احمد صدیقی

مولانا طاہر اقبال



ادارۃ المعارف کراچی

www.besturdubooks.wordpress.com

جملہ حقوقِ ملکیت بحق اذکارۃ المعارف پبلیشرز محفوظ ہیں

باہتمام : مجلہ شیتابِ سنتی
طبع جدید : ذی قعدہ ۱۴۳۳ھ - اکتوبر ۲۰۱۲ء
مطبع : شمس پرنٹنگ پریس کراچی
ناشر : اذکارۃ المعارف پبلیشرز

ملنے کے پتے:

اذکارۃ المعارف پبلیشرز

احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی، کورنگی انڈسٹریل ایریا، کراچی

فون: 021-35123161, 021-35032020

موبائل: 0300 - 2831960

ای میل: imaarif@live.com

✽ مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴ ✽ دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی

✽ ادارہ اسلامیات، انارکلی، لاہور

✽ بیت الکتب، گلشن اقبال، کراچی ✽ مکتبہ القرآن، بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرستِ مضامین

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۶	دوسرے نظریے کی تردید	۱۳	پیش لفظ
۳۷	تیسرے نظریے کی تردید	۱۷	ضروری گزارش
۴۱	۱- حفظ الحدیث بالروایۃ	۲۰	مقدمة العلم
۴۲	۲- حفظ الحدیث بالتعامل	۲۰	الحدیث
۴۳	۳- حفظ الحدیث بالکتابۃ اور	۲۱	وجہ تسمیۃ الحدیث حدیثا
۴۳	ممانعتِ کتابت کی حقیقت	۲۳	حد علم روایۃ الحدیث
۴۴	تدوین حدیث	۲۳	موضوعۃ
۴۵	عہد رسالت میں کتابتِ حدیث	۲۳	غایتہ
۴۵	عبداللہ بن عمرو کا کارنامہ "الصحیفۃ	۲۳	شرافۃ هذا العلم
۴۶	الصادقۃ"	۲۵	ججیت حدیث
۴۸	ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۶	منکرین حدیث کے نظریات
۴۹	۷- صحیفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ	۲۷	پہلے نظریے کی تردید
۵۰	۸- حضرت انسؓ کی تالیفات	۲۷	وحی غیر متلوکا اثبات
۵۱	۹- کتاب الصدقۃ	۲۹	اطاعتِ رسول کی فرضیت
۵۱	۱۰- صحیفہ عمرو بن حزم	۳۰	قرآنِ منہی کے لئے حدیث کی ضرورت
۵۲	۱۱- عمرو بن حزم کی ایک تالیف	۳۱	بعض عقلی دلائل
۵۲	۱۲- کنی اور صحیفہ		منکرین حدیث کے چند دلائل اور ان
۵۳	۱۳- نو مسلم وفود کے لئے صحائف	۳۳	کا جواب

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۶۸	دوسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث ...	۵۴	۱۳- تبلیغی خطوط
۷۲	تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث ...	۵۴	۱۵- سرکاری وثیقے
۷۵	طبقات الرواة (من حیث الضبط و ملازمة الشيخ)	۵۶	خلاصہ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت
۷۶	طبقات الرواة (من حیث العصر واللقاء)	۵۶	عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث
۷۷	انواع المصنّفات فی علم الحدیث	۵۸	حضرت ابو ہریرہؓ کی دیگر تالیفات
۸۲	مقدمة الكتاب	۵۸	۳- الصحیفة الصحیحة (صحیفہ ہمام بن منبہ)
۸۲	الصّحاح المجرّدة	۵۹	حضرت ابو بکر صدیقؓ کی کتاب الصدقة
۸۲	أول من صنّف فی الصحیح المجرّد	۵۹	صحیفہ جابر رضی اللہ عنہ
۸۳	طبقات کتب الحدیث من حیث الصحّة والشہرة والقبول	۶۰	رسالة سمرّة بن جندب رضی اللہ عنہ
۸۵	الصّحاح المجرّدة الزائدة علی الصّحیحین	۶۰	رسالة سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ
۸۶	منازل الصّحاح الستة	۶۰	حضرت براء بن عازبؓ کا اِطّاعِ احادیث
۸۸	مذاهب مؤلفی الصّحاح الستة فی الفروع	۶۰	رسالة ابن مسعود رضی اللہ عنہ
۸۸	ترجمة الإمام مسلم	۶۰	حضرت ابن عباسؓ کی تالیفات
۸۸	إسمه ونسبہ وکنیتہ ومولده	۶۱	حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث کی کتابت
۸۸	سماعہ	۶۲	حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا
۸۹	امام بخاری سے تعلق	۶۲	حضرت مغیرة بن شعبہؓ
۹۰	شأنه وعبقریّته فی علم الحدیث	۶۳	حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور کتابتِ حدیث
۹۱	تلامیذہ	۶۵	حضرت علیؓ اور کتابتِ حدیث
۹۲	وفاتہ	۶۶	عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کی کچھ اور مثالیں
			حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور میں سرکاری طور پر تدوینِ حدیث

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۱۸	الإجازة وفائدتها في هذا الزمان	۹۲	تصانیفہ.....
۱۱۹	الاستخراج والإخراج والتخريج....		اختلاف الشيخين في الحديث
	کتب حدیث کی عبارت پڑھنے اور لکھنے	۹۳	المعنعن.....
۱۲۰	کے لئے کچھ ہدایات اور رموزِ اسناد	۹۴	المقدمة الأولى.....
۱۲۲	إتصال السند منّا إلى الإمام مسلم	۹۵	المقدمة الثانية.....
۱۲۵	حديث الرحمة المسلسل بالأولية..	۹۶	المقدمة الثالثة.....
		۱۰۱	تتمة هذا البحث.....
۱۳۱	آغازِ کتاب		الموازنة بين الصحيحين للبخارى
	ملخص ما في مقدمة صحيح مسلم	۱۰۲	ومسلم.....
	من المسائل المهمة وشرح		وجوه ترجيح كتاب البخارى على
	المواضع منها	۱۰۳	كتاب مسلم.....
۱۳۸	حاصل بحث		وجوه ترجيح كتاب مسلم على
۱۳۹	شاذ اور منکر میں فرق		كتاب البخارى (كتاب مسلم کی
	”باب وجوب الرواية عن الثقات	۱۰۵	خصوصیات).....
۱۴۱	وترك الكذابين ... الخ“	۱۰۹	دونوں کی مشترک احتیاط
	”باب تغليظ الكذب على رسول الله		عَدَدُ ما في صحيح مسلم من
۱۴۳	صلى الله عليه وسلم“	۱۱۰	الأحاديث
	”باب النهى عن الحديث بكل ما	۱۱۰	تراجم صحیح مسلم
۱۴۵	سمع“	۱۱۱	شروح صحیح مسلم
	”باب النهى عن الرواية عن	۱۱۳	مختصراته والمستخرجات عليه....
۱۴۶	الضعفاء... الخ“		معنى قولهم ”على شرط الشيخين“
	”باب بيان ان الاسناد من	۱۱۴	او ”على شرط احدهما“
۱۴۸	الدين... الخ“	۱۱۶	صيغ الأداء والتحمل

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۷۷	معنی ایمان و اسلام لغت و النسبة بینہما.....	۱۶۰	باب صحیحہ الاحتجاج بالحديث المعنعن اذا أمکن لقاء المعنعن ولم یکن فیہم مدلیس.....
۱۷۸	الإیمان اصطلاحاً.....	۱۶۰	ایک بڑا إشکال.....
۱۷۹	بما علم مجيء النبی صلی اللہ علیہ وسلم به.....	۱۶۰	جوابات.....
۱۸۲	الإسلام اصطلاحاً.....	۱۶۱	امام بخاری نے اپنی شرط کی خلاف ورزی نہیں کی.....
۱۸۳	النسبة بینہما باعتبار المعنی الإصطلاحی الثانی.....	۱۶۷	چار مثالیں جن میں شرط بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا.....
۱۸۳	ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک شرط ہے؟.....	۱۷۰	چند حدیثیں جو شرط بخاری کے بغیر صحیح قرار دی گئیں.....
۱۸۷	ایمان اور اسلام میں تلازم کی تفصیل.....	۱۷۰	إشکال.....
۱۸۷	المسئلة الثانية.....	۱۷۱	جواب.....
۱۸۷	العمل جزء من الايمان ام لا؟.....	۱۷۲	پھر ویسا ہی إشکال.....
۱۸۹	الرّد علی الجهمیة.....	۱۷۲	جواب.....
۱۸۹	ہمارے دلائل.....	۱۷۳	یہاں بھی وہی إشکال ہے.....
۱۹۱	الرّد علی الکروامیة.....	۱۷۳	اس کا جواب.....
۱۹۳	دلائل المرجنة والرّد علیہم.....	۱۷۳	پھر إشکال.....
۱۹۶	أدلة المعتزلة والخوارج والرّد علیہم.....	۱۷۴	اس کا جواب.....
۱۹۷	دلائل أهل السنة والجماعة.....	۱۷۵	خلاصہ بحث.....
۱۹۹	مذهب أهل السنة والجماعة.....	۱۷۷	کتاب ایمان
۲۰۰	تواتر الاسناد.....	۱۷۷	المسئلة الأولى.....
۲۰۱	تواتر العمل.....	۱۷۷	

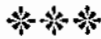
صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۲۲	جبریہ کا عقیدہ	۲۰۱	تواتر الطبقة
۲۲۳	قدریہ کے دو گروہ	۲۰۱	تواتر القدر المشترك
۲۲۵	ان کی دلیل	۲۰۱	اقل عدد فی التواتر
۲۲۵	ہمارا جواب	۲۰۲	تعریف الایمان عند المحدثین
۲۲۷	جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض	۲۰۳	المسئلة الثالثة
۲۲۷	اس کا جواب	۲۰۳	الایمان یزید وینقص أم لا؟
۲۲۸	جبریہ کا ایک اور سوال	۲۰۷	المسئلة الرابعة
۲۲۸	اس کے دو جواب	۲۰۷	مُحَدِّثِينَ كِتْفِيرِ
۲۲۹	وضاحت	۲۰۸	اہل قبلہ کی تکفیر
۲۳۲	تقدیر معلق اور تقدیر مُبَرَّم	۲۱۱	کافر کی سات قسمیں
۲۳۳	جواب	۲۱۱	مؤؤؤل کی تکفیر
۲۳۳	تقدیر معلق	۲۱۳	تکفیر میں کڑی احتیاط اور اس کی حدود
۲۳۳	تقدیر مُبَرَّم	۲۱۳	ہر کلمہ کفر بولنے والا کافر نہیں
۲۳۳	مسئلہ تقدیر کا آسان خلاصہ ایک نظر میں	۲۱۵	تکفیر میں بے احتیاطی پر سخت وعید
۲۳۶	مسئلہ علم غیب	۲۱۵	ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۴۲	کتاب الایمان	۲۱۸	المسئلة الخامسة
۲۴۲	باب معرفة الایمان والاسلام	۲۱۸	مسئلہ تقدیر
۲۴۹	امام مسلم نے تراجم الابواب کیوں قائم نہیں فرمائے؟	۲۱۸	قدر اور قضاء
۲۴۲	مسئلہ تقدیر	۲۱۹	ایمان بالقدر یعنی تقدیر پر ایمان
۲۴۲	وجہ الفرق بین اصطلاح الفقهاء	۲۱۹	ایمان بالقضاء یعنی "قضاء" پر ایمان
۲۶۲	والمحدثین	۲۲۰	انسان کا اختیار؟
		۲۲۰	کسب کی حقیقت؟
		۲۲۲	اس کی ایک نظیر

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۲۵	اس موضوع پر ہمارے بزرگوں کی تصانیف ..	۲۶۹	مسئلہ علم غیب کا خلاصہ
	باب الدلیل علی صحۃ اسلام من	۲۷۱	مسئلہ علم غیب کے متعلق ایک فائدہ مہمہ ..
۳۲۶	حضرہ الموت الخ		علم غیب کے بارے میں بریلوی عقیدے
	باب الدلیل علی من مات علی	۲۷۲	کی حقیقت
۳۳۰	التوحید دخل الجنة		باب بیان الصلوات التي هي احد
۳۳۹	چند سوالات اور ان کے جوابات	۲۷۷	ارکان الاسلام
	باب الدلیل علی أن من رضی باللہ	۲۸۳	باب السؤال عن اركان الإسلام
۳۵۵	ربناً الخ		باب بیان الإیمان الذی یدخل بہ
	باب بیان عدد شعب	۲۸۳	الجنة الخ
۳۵۶	الایمان الخ		باب بیان اركان الإسلام ودعائمه
۳۵۷	ایمان کے کل کتنے شعبے ہیں؟	۲۸۹	العظام
۳۶۳	باب جامع أوصاف الإسلام		باب الأمر بالإیمان باللہ تعالیٰ
	باب تفاضل الإسلام وأی أموره	۲۹۳	ورسولہ الخ
۳۶۳	أفضل		باب الدعاء الی الشہادتین وشرائع
	باب بیان خصال من اتصف بہن	۳۱۰	الإسلام
۳۶۸	وجد حلاوة الإیمان		باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا
	باب وجوب محبة رسول اللہ ﷺ	۳۱۳	لا إله إلا الله الخ
۳۷۰ الخ	۳۱۹	کیا اسلام تلوار کے زور سے پھیلا یا گیا ہے؟ ..
	باب الدلیل علی أن من خصال	۳۲۰	مستشرقین کون ہیں؟
۳۷۱	الإیمان الخ	۳۲۰	مستشرقین کا اعتراض
۳۷۲	باب بیان تحريم ايداء الجار	۳۲۰	ان کے اعتراض کی ظاہری دلیلیں
	باب الحث علی اکرام الجار	۳۲۱	یہ اعتراض کم فہمی یا دھوکا دہی پر مبنی ہے
۳۷۲	والضيف ولزوم السکوت الخ	۳۲۳	جہاد کی اقسام

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	باب نقصان الإيمان بنقص		باب بیان کون النهی عن المنکر من
۴۲۰ الطاعات الخ	۳۷۴ الايمان الخ
	باب اطلاق اسم الكفر على من		باب تفاضل أهل الايمان فيه
۴۲۳ ترك الصلوة	۳۸۶ ورجحان أهل اليمن فيه
	باب بیان کون الإيمان بالله تعالیٰ		باب بیان أنه لا يدخل الجنة الا
۴۲۴ أفضل الأعمال	۳۹۲ المؤمنون الخ
	باب بیان کون الشرك أقبح		باب بیان ان الدین النصيحة
۴۲۸ الذنوب وبيان أعظمها بعدة	۳۹۳ الخ ..
۴۲۸ ضبط ولادات کی شرعی حیثیت	۴۰۱ باب خصال المنافق
۴۳۰ باب الكبائر وأكبرها		باب بیان حال ایمان من قال لأخيه
۴۳۱ باب تحريم الكبر وبيانہ	۴۰۴ المسلم يا كافر
	باب الدليل على أن من مات لا		باب بیان حال ایمان من رغب
۴۳۳ الخ	۴۰۷ ابيه وهو يعلم
	باب تحريم قتل الكافر بعد قوله لا		باب قول النبي ﷺ: سباب المسلم
۴۳۴ الله الا الله	۴۱۱ فسوق وقاتله كفر
	باب قول النبي ﷺ: من حمل علينا		باب بیان معنی قول النبي ﷺ: لا
۴۳۴ السلاح فليس منا	۴۱۱ ترجعوا بعدى كفاراً الخ
۴۳۴ باب قول النبي ﷺ: من غش فليس منا		باب اطلاق اسم الكفر على الطعن
	باب تحريم ضرب الخدود وشق		في النسب والنياحة
۴۳۴ الخ	۴۱۳ باب تسمية العبد الأبق كافرًا
۴۳۵ باب بیان غلظ تحريم النمیمة	۴۱۵ باب بیان كفر من قال مطرنا بالنوء
	باب بیان غلظ تحريم اسبال		باب الدليل على أن حب الأنصار
۴۳۷ الخ	۴۱۷ وعلي من الإيمان الخ

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	باب الدلیل علی أن من قصد أخذ		باب غلظت تحریم قتل الإنسان
۳۸۱	مال غیرہ ... الخ	۳۵۱	نفسہ ... الخ
	باب استحقاق الوالی الغاش لرعیة	۳۵۹	باب تحریم الغلول ... الخ
۳۸۲	النَّار		باب الدلیل علی أن قاتل نفسه لا
	باب رفع الأمانة والإیمان من بعض	۳۶۰	یکفر
۳۸۳	القلوب ... الخ		باب الريح التي تكون في قرب
	باب بیان أن الإسلام بدأ غريباً	۳۶۲	القیامة ... الخ
۳۸۸	وسعود غريباً ... الخ		باب الحث علی المبادرة بالأعمال
۳۸۹	باب ذهاب الإیمان آخر الزمان	۳۶۳	قبل تظاهر الفتن
	باب جواز الإستسْرارِ بالإیمان		باب مخافة المؤمن أن يُحْبَطَ
۳۹۰	للخائف	۳۶۳	عمله ... الخ
	باب تألف قلب من يخاف علی	۳۶۵	باب هل يؤخذ بأعمال الجاهلية؟
۳۹۱	ایمانه لضعفه ... الخ		باب كون الإسلام يهدم ما كان
	باب زيادة طمانينة القلب بتظاهر	۳۶۵	قبله ... الخ
۳۹۳	الأدلة		باب بیان حکم عمل الکافر اذا
	باب وجوب الإیمان برسالة نبينا	۳۷۰	أسلم بعده
۳۹۶	محمد ﷺ إلى جميع الناس ... الخ	۳۷۲	باب صدق الايمان واخلاصه
	باب نزول عيسى ابن مريم عليه		باب بیان تجاوز الله عن حديث
۳۹۸	السلام حاکماً بشریة نبیناً ... الخ	۳۷۳	النفس ... الخ
۵۰۲	علامات قیامت	۳۷۶	باب بیان الوسوسة فی الإیمان .. الخ
۵۰۲	علامات بعیدہ	۳۷۸	ما ذی فلفه كما مختصر تعارف
۵۰۲	علامات متوسطه		باب وعید من اقتطع حق مسلم
۵۰۳	علامات قریبہ	۳۷۹	بیمین فاجرة بالنار

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۵۷۱	باب بیان أن من مات على الكفر فهو في النار الخ.....	۵۰۵	باب بیان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان.....
۵۷۵	باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب ..	۵۰۶	آفتاب کا سجدہ اور طلوع الشمس من مغربها.....
۵۷۸	باب الدليل على أن من مات على الكفر لا ينفعه عمله.....	۵۰۸	علم فلکیات کے اعتراضات اور ان کے جوابات.....
۵۷۹	باب موالاتة المؤمنین ومقاطعة غیرهم... الخ.....	۵۱۲	باب بدء الوحي الى رسول ﷺ.....
۵۷۹	باب الدليل على دخول طوائف من المسلمین الجنة بغير حساب ولا عذاب.....	۵۱۳	باب الإسراء برسول الله ﷺ الخ.....
۵۷۹	باب بیان کون هذه الأمة نصف أهل الجنة.....	۵۲۳	مسئلہ حیات انبیاء علیہم السلام.....
۵۸۵	کتایات.....	۵۲۸	شہداء اور انبیاء کی حیات برزخی اور اس کے درجات میں تفاضل.....
۵۸۸	کتایات.....	۵۲۹	خلاصہ بحث.....
			باب معنی قول الله عز وجل: "ولقد راه نزلة أخرى... الخ.....
			مسئلہ رؤیت باری تعالیٰ.....
			"فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ" کی تشریح.....
			باب اثبات رؤیة المؤمنین فی الآخرة ربهم سبحانه وتعالیٰ.....
			باب اثبات الشفاعة واخراج المؤخدين من النار.....
			امانت کا مفہوم.....
			باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لإمته الخ.....



پیش لفظ

بقلم حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم العالی

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم، وعلی الہ واصحابہ اجمعین،
ومن تبعہم باحسان الی یوم الدین، اما بعد۔

یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم اور ناچیز کے اساتذہ اور بزرگوں کی دُعاؤں کا ثمرہ ہے کہ
مجھ ناکارہ کو ۱۳۹۲ھ سے، یعنی ۳۳ سال سے صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت حاصل ہے۔

اس درس کی تقریر سب سے پہلے مولانا محمد عبدالغفار ارکانی صاحب نے ۱۳۹۲ھ ہی
میں قلمبند کی تھی، جو اُس وقت جامعہ دارالعلوم کراچی کے دورہ حدیث کے طلبہ میں ممتاز سمجھے
جاتے تھے، اور اب ماشاء اللہ پرانے تجربہ کار عالم دین ہیں اور ایک بڑے تعلیمی ادارے سے
وابستہ ہیں۔ پھر اس کی ایک کاپی میرے پاس بھی رہی جس میں ناچیز کچھ کمی بیشی اور رد و بدل
اپنے نئے مطالعے اور تازہ ترین علمی تقاضوں کے مطابق تقریباً ہر سال کرتا رہا۔

پھر ۲۴ سال بعد ۱۴۱۶ھ میں ہمارے دورہ حدیث کے ایک اور ہونہار بنگلہ دیشی
طالب علم مولوی محمد عبدالغفور سلمہ نے اس کی صاف کاپی تیار کی۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں اہل علم کو
جزائے خیر عطا فرمائے، اور ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے۔ پچھلے کئی سال سے
ایک ناشر ادارہ اس تقریر درس کو میری اجازت سے شائع کرتا رہا ہے۔

لیکن اولاً تو مجھ جیسے ناکارہ کا درس ہی کیا کہ اُس کی طباعت سے اہل علم کے فائدے
کی توقع کی جاتی۔

ثانیاً:- آج سے پہلے اس ”درسِ مسلم جلد اول“ کے جتنے ایڈیشن شائع ہوئے ہیں وہ
صرف ”کتاب الایمان“ کے اصولی مباحث تک کی تقریر پر مشتمل تھے، ”کتاب الایمان“ کی
احادیث کی تشریح اور متعلقہ تفصیلی مسائل جو طلبہ نے مختلف برسوں میں قلم بند کئے تھے وہ اس
میں شامل نہ ہو سکے تھے۔

تاثراً:- طباعت سے پہلے اس تقریرِ درس پر جس علمی خدمت کی ضرورت تھی، وہ بھی نہ ہو سکی تھی، اس لئے اُس وقت اس کی طباعت و اشاعت قبل از وقت ہی معلوم ہوتی تھی، تاہم اُس ادارے کو اشاعت کی اجازت اس اُمید پر دے دی تھی کہ شاید اللہ تعالیٰ اس حالت میں بھی طلبہ کو اس سے کچھ فائدہ عطا فرمادے۔ چنانچہ پچھلے چند برسوں میں اس کے تین ایڈیشن شائع ہوئے، جن کو کمپوزنگ کی سنگین اغلاط کے باوجود طلبہ اور اہل علم نے نہ صرف برداشت کیا بلکہ پذیرائی اور تحسین سے نوازا، واللہ الحمد۔

اس وقت جو ایڈیشن ”إِنَّا أَنزَلْنَا الْمَعْلَمَ لِرَفِيعٍ كِبْرِيٍّ“ کا شائع کردہ آپ کے ہاتھ میں ہے یہ بحمد اللہ پچھلے ایڈیشنوں کی تصحیح شدہ شکل تو ہے ہی، ساتھ ہی یہ ”کتاب الایمان“ کی احادیث کی تشریح و توضیح اور متعلقہ مسائل کی تفصیلات پر بھی مشتمل ہے، جو بعد کے دورہ حدیث کے چند طلبہ نے قلم بند کی ہیں، اس کا مختصر حال آپ مولانا اعجاز احمد صدیقی صاحب کے قلم سے ”ضروری گزارش“ کے عنوان کے تحت اسی کتاب کے شروع میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

نیز اس ایڈیشن میں ایک بڑا کام یہ ہوا ہے کہ جامعہ دارالعلوم کراچی کے ہونہار فاضلین مولانا اعجاز احمد صدیقی اور مولانا طاہر اقبال سلمہا نے ناچیز کے مشورے سے اس پورے ”درسِ مسلم جلد اول“ پر مفید حاشیہ تحریر کیا ہے، اس کی تفصیل بھی آپ ”ضروری گزارش“ کے تحت ملاحظہ فرمائیں گے۔ دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان تمام ابنائے جامعہ دارالعلوم کراچی کے علم و عمل اور عمروں میں برکت عطا فرمائے جن کی مخلصانہ کاوشوں کے نتیجے میں ”درسِ مسلم“ یہ کتابی شکل اختیار کر سکا، اور آئندہ آنے والے طلبہ کے لئے اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنائے، اور ناچیز کے لئے بھی اسے ذخیرہ آخرت بنادے، آمین۔ قارئین سے بھی اسی دُعا کی درخواست ہے۔

”درسِ مسلم“ کی جلد ثانی جو زیادہ تر احکامِ عملیہ، خصوصاً معاملات، اسلامی اقتصادیات و سیاسیات اور اسلام کے بین الاقوامی قوانین کی احادیث سے متعلق ہے، اُس پر حاشیہ و تعلیقات کا کام بحمد اللہ جاری ہے، دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے بھی جلد حسن و خوبی کے ساتھ مکمل کرا کے طلبہ و اہل علم کے لئے نافع اور اس خدمت کو انجام دینے والوں کے لئے ذخیرہ آخرت بنادے۔

ایک وضاحت:

جن حضرات کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورہ حدیث کا منبج اور طریقہ کار معلوم نہیں

اُن کے ذہنوں میں یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوگا کہ ”درسِ مسلم“ کی جلدِ اول نئی اضافی شکل میں بھی صرف ”کتاب الایمان“ کے آخری درس پر کیوں ختم ہوگئی ہے؟ آگے کے مباحث اس میں کیوں نہیں آئے؟ حالانکہ ”کتاب الایمان“ کے آخر تک کی احادیث صحیح مسلم جلدِ اول کا صرف چوتھائی حصہ ہیں۔

اس لئے یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ میرے والد ماجد، جامعہ دارالعلوم کراچی کے بانی و صدر، مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ اپنے زمانے میں دورہ حدیث کے اسباق کے طریقِ کار میں یہ خامی محسوس فرماتے تھے کہ دورہ حدیث کا ہر استاذ اپنے سے متعلق کتاب کے شروع کے ابواب تو نہایت شرح و بسط اور سیر حاصل دلائل کے ساتھ پڑھاتا تھا، لیکن سہ ماہی امتحان کے بعد درس مختصر ہونے لگتا تھا، اور آخری سہ ماہی میں تو احادیث کی صرف قراءت ہی ہوتی تھی، اس طریقہ کار کا نقصان یہ تھا کہ طلبہ کے سامنے کتاب الایمان، کتاب الطہارت اور کتاب الصلوٰۃ کے ابواب تو اتنی شرح و بسط اور تفصیلی دلائل کے ساتھ بار بار آجاتے تھے کہ بسا اوقات وہ ضرورت سے بھی بہت زیادہ ہوتے ہیں، کیونکہ تقریباً ہر کتاب کے شروع میں یہی ابواب ہوتے ہیں اور ہر استاذ انہی کو تفصیل سے بیان کرتا تھا، لیکن باقی ابواب کی ضروری تشریح و تفصیل سے طلبہ تقریباً محروم ہی رہ جاتے تھے۔ اس سنگین محرومی سے طلبہ کو بچانے کے لئے حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے علم حدیث سے متعلق تمام درسی مباحث و مسائل اور ان کی تفصیلات کے بیان کو دورہ حدیث کی کتابوں میں اس طرح تقسیم فرمادیا تھا کہ استاد کچھ ابواب، کے تحقیقی مباحث و مسائل ایک کتاب کے درس میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کر دے، اور کچھ دوسرے ابواب کے مباحث شرح و بسط کے ساتھ دوسری کتاب کے درس میں بیان کر دیئے جائیں۔ اور کچھ ابواب کے تیسری کتاب میں، غرض علم حدیث کے تمام ابواب پر سیر حاصل بحثیں مختلف کتابوں میں متعلقہ اساتذہ کے ذریعہ سے آجائیں۔ جن ابواب کو ایک کتاب میں شرح و بسط اور مفصل دلائل کے ساتھ پڑھایا جا رہا ہو ان ابواب کو دوسری کتب حدیث میں اتنی تفصیل سے نہ پڑھایا جائے۔

چنانچہ اُس وقت سے (تقریباً ۳۲ سال سے) جامعہ دارالعلوم کراچی میں بڑی حد تک اسی نئے طریقہ پر عمل ہو رہا ہے، اس طریقہ کے تحت صحیح مسلم کا درس مندرجہ ذیل معیار کے مطابق جاری ہے:-

- صحیح مسلم جلدِ اول میں :-
- ۱- مقدمۃ العلم :- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل کے ساتھ، جسے اُستاز اپنی تحقیق اور مطالعے سے تیار کرتا ہے۔
 - ۲- مقدمۃ الکتاب :- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل کے ساتھ، جسے اُستاز اپنی تحقیق اور مطالعے سے تیار کرتا ہے۔
 - ۳- مقدمۃ الامام مسلم :- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل اور ضروری مباحث کے ساتھ۔
 - ۴- کتاب الایمان :- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل اور ضروری مباحث کے ساتھ مع بیان مذاہب و دلائل۔
 - ۵- کتاب الطہارۃ سے کتاب الحج کے آخر تک صرف قرأۃ، مشکل الفاظ اور مشکل عبارات کا حل، اور مشکل مقامات کی صرف بقدر ضرورت تشریح۔
 - ۶- کتاب النکاح سے کتاب العلق کے ختم تک، عبارت کی تشریح اور مسائل و مذاہب فقہاء کا مختصر بیان بقدر ضرورت دلائل کے ساتھ۔
- صحیح مسلم جلدِ ثانی میں :-
- ۱- کتاب البیوع سمیت آخر کتاب تک وہ تمام ابواب جن کا تعلق فقہ یعنی احکامِ عملیہ سے ہے، اُن کا مفصل بیان شرح و بسط، مذاہب فقہاء اور ان کے دلائل کے ساتھ۔
 - ۲- جلدِ ثانی کی باقی تمام احادیث کا ترجمہ اور اطمینان بخش تشریح و توضیح۔
- یہی وجہ ہے کہ درسِ مسلم کی جلدِ اول میں صرف کتاب الایمان کے آخر تک کے مباحث ضبطِ تحریر میں لائے گئے ہیں، اور جلدِ ثانی میں صرف احکامِ عملیہ سے متعلق مسائل و مباحث۔
- اللہ تعالیٰ اس حقیر کاوش کو شرفِ قبول سے نوازے اور طلبہ کے لئے نافع بنا کر ناچیز کے لئے بھی ذخیرہٴ آخرت بنا دے، آمین، واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

خادمِ طلبہ جامعہ دارالعلوم کراچی

۳ شوال ۱۴۲۵ھ

۱۷ نومبر ۲۰۰۴ء

ضروری گزارش

بقلم مولانا اعجاز احمد صدیقی صاحب، اُستاد جامعہ دارالعلوم کراچی

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد الانبياء
والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى كل من تبعهم
باحسان الى يوم الدين، اما بعد:-

سچ یہ ہے کہ آج میرے پاس ایسے الفاظ نہیں جن کے ذریعے میں بارگاہِ ذوالہمن میں
اس نعمتِ کبریٰ کا شکر بجالا سکوں کہ اُس نے محض اپنے فضل و کرم اور بے پایاں لطف و احسان
سے درسِ مسلم جلدِ اول کی تخریج و تعلیق کی عظیم سعادت سے نوازا۔ دیکھا جائے تو اس کام میں
ہمیں تین سعادتیں حاصل ہوئی ہیں۔

۱- استاذ الاساتذہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم
کی عظیم شخصیت جو علمی دنیا میں ایک مستند نام کی حیثیت سے پہچانی جاتی ہے، ان کی تقریرِ درسِ
مسلم کی تخریج و تعلیق کی سعادت۔

۲- علمِ حدیث جو تاجدارِ کونین سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پُر نور اقوال و افعال کا
مجموعہ ہے، اس کے ایک حصے کی خدمت کا شرف۔

۳- علمِ حدیث کی بھی ایسی کتاب جسے محدثینِ کرام نے بالاتفاق ”صحیح“ قرار دیا ہے
یعنی صحیحِ مسلم، اس کی خدمت کا اعزاز۔

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

اگرچہ درسِ مسلم کی پہلی جلد عرصہ دراز سے شائع ہو رہی ہے اور اس سے تشنگانِ علم
خوب خوب استفادہ کر رہے ہیں، تاہم اس میں مسلم شریف جلدِ اول کی کتابِ الایمان کے
صرف بنیادی مباحث تک کی تقریر تھی، کتابِ الایمان کی احادیث سے متعلق درسی تقریر ابھی تک
منصیہ شہود پر نہیں آئی تھی، الحمد للہ اس بار پہلی مرتبہ یہ جلدِ اول کتابِ الایمان کے آخر تک کے
تمام مباحث پر مشتمل ہے۔ نیز درسِ مسلم جلدِ اول کے نئے ایڈیشن میں حضرت والا مدظلہم کے

مشورے سے ان احادیثِ مبارکہ کا مکمل متن لکھ دیا گیا ہے جن پر حضرت والا مدظلہم نے کچھ کلام فرمایا ہے، البتہ طویل احادیثِ مبارکہ کے متن کے صرف ان حصوں کو درج کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے جن پر حضرت نے کلام فرمایا ہے، اس سلسلے میں قدیمی کتب خانہ کراچی کا چھپا ہوا صحیح مسلم کا نسخہ ہمارے پیش نظر رہا ہے۔

درسِ مسلم میں احادیث کے نمبر

درسِ مسلم کے نئے ایڈیشن میں احادیث کے ساتھ ساتھ ”رقم الحدیث“ لکھنے کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، اس سلسلے میں شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے مشورے سے ہم نے ”فتح الملہم“ کے بیروت سے شائع شدہ نسخے کو پیش نظر رکھا ہے۔

کتاب الایمان سے متعلق جو حصہ پہلی بار اس جلدِ اول میں شامل ہو رہا ہے، یہ تین شرکاءِ درس کی قلم بند کی ہوئی تقریرِ مسلم کا مجموعہ ہے۔

۱- مولانا محمد عمیر صادق آبادی صاحب

۲- مولانا حفیظ اللہ ڈیروی صاحب

۳- راقم الحروف

اول الذکر دو حضرات نے ۱۴۱۹ھ میں حضرت الاستاذ مدظلہم کی درسی تقریر کو قلمبند کیا اور احقر نے ۱۴۲۱ھ میں درسی تقریر کو قلمبند کرنے کی سعادت حاصل کی، پھر ان دونوں برسوں کی تقاریر کو ملا کر حذف تکرار کے ساتھ ایک نیا مجموعہ تیار ہوا جس کی تمییز جامعہ کے ہونہار فاضل و متخصّص مولانا عبدالجلیل صاحب نے فرمائی جو بجز اللہ اب جامعہ کے اُستاز ہیں۔ پھر اس پر حضرت مدظلہم نے نظر ثانی بھی فرمائی۔

حضرت مدظلہم نے ایک مرتبہ احقر سے فرمایا کہ اگر درسِ مسلم کی نئی جلد تخریج و تعلیق کے ساتھ شائع ہو جائے تو بہتر ہوگا۔ احقر کے دل میں حضرت مدظلہم کی اس مبارک خواہش کی تکمیل کا جذبہ شدت سے پیدا ہوا لیکن اپنی تہی دامن کی وجہ سے اس کی ہمت نہ پڑی، سوچ بچار کے بعد بندہ نے برادرِ مکرم جناب مولانا طاہر اقبال صاحب (حال متعلم درجہ تخصّص فی الافاء جامعہ ہذا) سے تعاون کی درخواست کی، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے کہ انہوں نے نہایت خندہ پیشانی سے بندہ کی درخواست کو قبول فرمایا اور اس طرح بنام خدا تعالیٰ اس کام کا آغاز ہوا۔ شروع کے خاصے حصے کی تخریج کا کام تو برادرِ مکرم مولانا طاہر اقبال صاحب نے

تنہا انجام دیا، البتہ گاہے گاہے احقر سے مشورہ کرتے رہے، اور کبھی ہم دونوں مل کر حضرت مدظلہم کی خدمت میں حاضر ہو کر مفید مشورے لیتے رہے۔ اور آخر کے کافی حصے کی تخریج احقر نے کی، اور اس سلسلے میں ان سے اور حضرت مدظلہم کے مفید مشوروں سے مستفید ہوتا رہا۔ اس دوران ترکی کے ہمارے ہم درس برادر مکرم مولانا درسوں علی یلماز صاحب (فاضل و مستخص جامعہ ہذا) نے بھی وقتاً فوقتاً بندہ کی رہنمائی فرمائی، علاوہ ازیں حضرت مدظلہم نے ہم پر شفقت فرماتے ہوئے اپنے انتہائی قیمتی اوقات میں سے کچھ وقت نکال کر شروع کے تقریباً ڈیڑھ سو صفحات کی تخریج پر نظر ثانی فرمائی، فجزاہم اللہ احسن الجزاء۔

تخریج کے دوران ہم نے درج ذیل امور کا اہتمام کرنے کی کوشش کی:-

۱- متن میں ذکر کردہ آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کی تخریج اور مفصل حوالے۔

۲- متن تقریر میں جہاں کوئی حوالہ دیا گیا ہے اصل کتاب سے اس کا مقابلہ کرنا اور

جہاں حوالہ درج نہ ہو وہاں حاشیہ میں اس کی تخریج بھی کرنا۔ البتہ جو حواشی اور حوالے حضرت مدظلہم نے خود تحریر فرمائے ہیں، ان کے آخر میں ”من الأستاذ حفظہم اللہ“ کے الفاظ لکھ دیئے گئے ہیں۔ اور کہیں کہیں ایسے بعض حواشی کے آخر میں حضرت مدظلہم نے خود ہی لفظ ”رفیع“ یا ”رف“ تحریر فرما دیا ہے۔ البتہ حضرت مدظلہم کے تحریر فرمودہ بہت سے حواشی پھر بھی اس میں ایسے موجود ہیں جن کے آخر میں ان دونوں میں سے کوئی علامت درج نہیں کی جاسکی۔

۳- لغت کی مستند کتابوں کے حوالے سے مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا بیان۔

۴- ضروری اور مفید مختصر و ضاحیہ اور حواشی۔

بارگاہِ الہی میں التجا ہے کہ وہ ہماری اس ادنیٰ خدمت کو شرف قبولیت سے نوازے اور اسے ہمارے لئے، ہمارے اساتذہ و شیوخ اور والدین کے لئے ذخیرہٴ آخرت بنائے اور طلبہ اور اہل علم کے لئے نافع بنائے، آمین!

وصلی اللہ تعالیٰ علی نبینا الکریم وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین

احقر
اعجاز احمد صدیقی
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۵ شعبان المعظم ۱۴۲۵ھ مطابق یکم اکتوبر ۲۰۰۴ء
بروز جمعہ المبارک

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمة العلم

اُستاذ محترم نے فرمایا:

الحديث

الحديث لغةً: - علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: -

الحديث ضد القديم، وقد استعمل في قليل الخبر وكثيره، لأنه يحدث شيئاً فشيئاً. ^(۱)

اصطلاحاً: - اصطلاح میں اس کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں: -

فقال العلماء رحمهم الله: الحديث: أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله. ^(۲)

اس تعریف میں تقریرات کی صراحت نہیں کی گئی اس لئے کہ افعال کے اندر تقریرات بھی داخل ہیں، اور تقریر کہتے ہیں اس کو کہ کسی مسلمان کے قول یا فعل کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہو اور آپ اس پر نکیر نہ فرمائیں۔

”مقدمہ مشکوٰۃ“ میں حدیث کی تعریف یوں بیان کی گئی ہے: -

انّ الحديث في اصطلاح جمهور المحدثين يطلق على قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره. ^(۳)

(۱) تدریب الراوی ص: ۲۳۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۔

(۳) مقدمہ مشکوٰۃ ص: ۱۔

تو اس کا اور جو تعریف اوپر بیان کی گئی ہے دونوں کا حاصل ایک ہی ہے، صرف اختصار اور تفصیل کا فرق ہے، ان دونوں تعریفوں کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوالِ اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل ہو گئے، کیونکہ احوالِ اختیاریہ آپ کے اقوال ہوں گے یا افعال، البتہ احوالِ غیر اختیاریہ مثلاً آپ کا حلیہ مبارکہ اور ولادت باسعادت کا وقت و نحو ذلک اس تعریف میں داخل نہیں، لیکن احوالِ غیر اختیاریہ کا تعریف میں داخل نہ ہونا اس لئے مضرب نہیں کہ ان سے کسی حکم شرعی کا تعلق نہیں ہے، چنانچہ اس تعریف کو زیادہ تر علمائے اصول فقہ نے اختیار کیا ہے (وہو الموافق لفہم)۔

اور بعض علماء نے حدیث کی تعریف میں احوالِ غیر اختیاریہ کو بھی داخل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: ”الحديث اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله واحواله.“^(۱) اس تعریف کی رو سے وہ تمام روایات بھی جو احوالِ غیر اختیاریہ مثلاً آپ کے حلیہ مبارکہ اور وقتِ میلاد وغیرہ سے متعلق ہیں، سب حدیث کی تعریف میں داخل ہو گئیں۔
وهذا التعريف هو المشهور عند علماء الحديث، وهو الموافق لفہم.

وجه تسمية الحديث حديثا

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت علمائے کرام نے مختلف طریقوں سے بیان فرمائی ہے۔

ابن حجر کی رحمة اللہ علیہ نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ قرآن کریم قدیم ہے، حدیث کو اس سے ممتاز کرنے کے لئے اس کا نام ”حدیث“ بمعنی ”حادث“ رکھا گیا ہے۔^(۲)

لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمة اللہ علیہ نے ”مقدمہ فتح الملہم“ میں ایک لطیف وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے جو سورۃ ”الضحیٰ“ کی مندرجہ ذیل آیات سے ماخوذ ہے:-

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ۝ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ۝ وَوَجَدَكَ
عَابِلًا فَأَغْنَى ۝ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۔ وکذا فی تدریب الراوی ص: ۳۲۔

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ^(۱)

ان میں سے پہلی تین آیات میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تین انعامات کا ذکر فرمایا ہے، یعنی:-

۱- الإيواء بعد اليتيم.

۲- والهداية بعد ما وجده ضالاً، ای غافلاً عن الشرائع التي لا تستبذ بدر كها

العقول.

۳- والإغناء بعد العيل أي الفقر.

ان تین انعامات کے ذکر کے بعد اللہ جل شانہ نے ان کے مناسب احکام بھی تین ذکر فرمائے جو لطف و نشر غیر مرتب کے قبیل سے ہیں، اور وہ یہ ہیں:-

۱- (ترک قہر الیتیم) یہ ”أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى“ کے مقابلے میں ہے۔

۲- (ترک نہر المسائل) ”وَوَجَدَكَ غَائِبًا فَأَغْنَى“ کے مقابلے میں ہے۔

۳- (حدیث بالنعمة) ”وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ“ یہ ”وَوَجَدَكَ ضَالًّا

فَهَدَى“ کے مقابلے میں ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ کو شرائع کا علم بذریعہ وحی عطا کیا ہے، لہذا اس کا تقاضا ہے کہ ان شرائع کی جو ہدایت آپ کو دی گئی ہے وہ آپ دوسروں کو بتائیں، اور ظاہر ہے کہ یہ بتانا اور خبر دینا آپ نے اپنے اقوال و افعال اور تقریرات سے کیا ہے، اور انہیں کو ”حدیث“ کہا جاتا ہے، اس توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث کا نام ”حدیث“ رکھنا قرآن حکیم کی آیت ”وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ“ کے اس لطیف اشارہ پر مبنی ہے۔

لیکن زیادہ صحیح اور واضح بات یہ ہے کہ لفظ ”حدیث“ جو لغت میں ہر خبر کے لئے استعمال ہوتا ہے، اُسے شرعی اصطلاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے خاص کر لینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات پر مبنی ہے^(۲) جن میں سے دو ارشادات آگے (آنے والے عنوان ”شرافة هذا العلم“ کے تحت نمبر ۲ و نمبر ۵ میں) آرہے ہیں۔

(۱) النحلی آیات: ۶ تا ۱۱۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۰۱۔

حَدُّ عِلْمِ رِوَايَةِ الْحَدِيثِ

هو علم يبحث فيه عن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأحواله من حيث كيفية السند اتصالا وانقطاعا ونحو ذلك.

موضوعه

بعض حضرات نے علمِ روایتِ الحدیث کا موضوع ”ذاتِ النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کو قرار دیا ہے، لیکن شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ”مقدمة أوجز المسالك“ میں فرمایا کہ ذاتِ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمِ حدیث کا موضوع تو ہے لیکن علمِ روایتِ الحدیث کا موضوع نہیں اور علمِ روایتِ الحدیث کا موضوع درحقیقت ”الروایات والمرویات من حيث الاتصال والانقطاع ونحو ذلك“ ہیں۔^(۱)

غایتہ

هو الفوز بجميع السعادات الدنيوية والأخروية.

شرافة هذا العلم

علم حدیث کے فضائل اور منافع تو بے شمار و بے اندازہ ہیں، احادیث اور اقوالِ سلف میں بہت زیادہ روایات اس کی فضیلت پر ناطق ہیں، یہاں صرف چند روایات ذکر کی جاتی ہیں:-

۱- عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: نَصَّرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاَهَا وَأَدَّاهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فِقْهٍ وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ أَلِيٍّ مِنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ.^(۲)

۲- عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اللَّهُمَّ ارْحَمْ خَلْفَاتِي! قُلْنَا: وَمَنْ خَلْفَاؤُكَ يَا

(۱) مقدمة أوجز المسالك ص: ۷۰۔

(۲) مشکوة المصابيح، كتاب العلم، الفصل الثاني ج: ۱ ص: ۳۵۔

- رسول الله؟ قال: الذين يروون أحاديثي ويعلمونها الناس. (i)
- ۳- عن الحسن البصرى رحمه الله تعالى مرسلًا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحى به الإسلام فينبه وبين النبيين درجة واحدة فى الجنة. (r)
- ۴- عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: "تدارسُ العلم ساعة من الليل خيرٌ من أحيائها. (r)
- ۵- عن ابى الدرداء رضى الله تعالى عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حد العلم الذى إذا بلغه الرجل كان فقيها؟ قال: من حفظ على أمتى أربعين حديثًا فى أمر دينها، بعثه الله فقيها وكنى له يوم القيامة شافعا وشهيدا. (r)
- ۶- قال الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لو لا السنة ما فهم أحدٌ منا القرآن. (۵)
- ۷- قال الإمام الشافعى رحمه الله تعالى: جميع ما تقوله الائمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقران. (۶)
- ۸- قال سفيان الثورى رحمه الله: لا أعلم علماً أفضل من علم الحديث لمن أراد به وجه الله. (۷)

(۱) نصب الرأية ج: ۱: ص: ۳۲۸-

(۲) سنن الدارمى ج: ۱: ص: ۱۰۶-

(۳) سنن الدارمى ج: ۱: ص: ۹۳-

(۴) مشكوة كتاب العلم الفصل الثالث ج: ۱: ص: ۳۸-

(۵) مقدمة التعليق الصبيح ج: ۱: ص: ۳-

(۶) حواله بالا-

(۷) مقدمة: اوجز المسالك ص: ۷. وتام كلام الثورى: "ان الناس يحتاجون اليه حتى فى طعامهم

وشرابهم، فهو افضل من التطوع بالصلاة والصيام."

مُحِیَّتِ حَدِیثِ

جب سے مسلمانوں کا اقتدار دُنیا میں رو بڑوال ہوا، اور یورپ کے اقتدار نے اس کی جگہ لی، اس وقت سے بہت سے مسلمانوں کو اس مرعوبیت نے سب سے زیادہ نقصان پہنچایا جو ان کے ذہنوں پر مغربی افکار و تہذیب نے مسلط کر دی، رفتہ رفتہ یہ مرعوبیت اس درجہ میں آگئی کہ اسلام کی جو تعلیمات، اُن کو مغربی افکار سے متصادم معلوم ہوئیں، ان کا انکار کرنے لگے، اور یہ بات ان کے ذہنوں میں راسخ ہو گئی کہ دُنیا کی کوئی ترقی تقلیدِ مغرب کے بغیر ممکن نہیں، مرعوب ذہنیت کا یہ طبقہ مختلف ممالکِ اسلامیہ میں مغرب سے ہم رکاب ہونے کے شوق میں اسلامی تعلیمات میں تحریف تک پر آمادہ ہو گیا، اس طبقے کو ”مُتَجَلِّدِ دِیْنِ“ یا ”اَهْلُ تَجَلُّدِ“ کہا جاتا ہے۔

اس طبقے کے سرگروہ ترحی میں ”ضیاء گوک الپ“، مصر میں ”طلحہ حسین“ اور ہندوستان میں ”سر سید احمد خان“ تھے، مولوی چراغ علی بھی سر سید احمد کے ساتھی تھے^(۱)، ان کی قیادت میں تحریکِ تجدُّد آگے بڑھی، انہوں نے کھل کر حجیتِ حدیث کا انکار تو نہیں کیا، لیکن جو حدیثِ مغربی افکار سے متصادم نظر آئی اس کی صحت سے انکار کر دیا خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی ہو، کہیں کہیں دے الفاظ میں یہ بھی کہا جانے لگا کہ اس زمانے میں حدیثِ حجت نہیں ہونی چاہئے، مگر ساتھ ہی جو حدیث مفید مطلب نظر آتی اس سے استدلال بھی کرتے تھے۔

ان کے بعد یہ تحریک ”عبداللہ چکڑالوی“^(۲) کی قیادت میں قدرے اور منظم ہوئی، یہ خود کو ”اہلِ قرآن“ کہتے تھے اور حجیتِ حدیث کے منکر تھے، ”اسلم جیراچپوری“^(۳) نے اس تحریک کو اور

(۱) سر سید احمد خان اور مولوی چراغ علی کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے مفتی ولی حسن صاحب ٹوکنی کا رسالہ ”اس دور کا عظیم فتنہ“ ملاحظہ فرمائیں۔

(۲) یہ شخص ضلع میانوالی (پنجاب) کے ایک گاؤں ”چکڑالہ“ کا رہنے والا تھا، اور لنگڑا ہونے کے باعث لکڑی کے ایک تخت پوش (آریک) پر ٹیک لگائے ہوئے علمِ حدیث کے متعلق نازیبا الفاظ استعمال کرتا تھا، چنانچہ اس کا کہنا بقول مولانا سرفراز خان صاحب صدر مدظلہم کے یہ تھا کہ: ”کتاب اللہ کے مقابلہ میں انبیاء و رسولوں کے اقوال و افعال یعنی احادیثِ قولی و فعلی و تقریری پیش کرنے کا مرض ایک قدیم مرض ہے.... الخ۔“ (انکارِ حدیث کے نتائج ص: ۳۲)۔

(۳) یہ شخص اپنے دور میں انکارِ حدیث کا ایک بہت بڑا ستون بلکہ بعض وجہ سے مرکز تھا اور اسی کے علوم و فنون سے مستفیع ہو کر پرویز صاحب پروان چڑھے، اس کے تفصیلی عقائد جاننے کے لئے اس کی لکھی ہوئی کتابیں ”مقامِ حدیث“ اور ”نوادرات“ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ (بحوالہ بالا)۔

آگے بڑھایا، یہاں تک کہ ہمارے زمانے میں ”غلام احمد پرویز“ نے انکارِ حدیث کو ایک منظم نظریہ بنا کر تو تعلیم یافتہ طبقے اور خصوصاً پاکستان کے حکمران طبقے میں بڑی منصوبہ بندی کے ساتھ پھیلا دیا،^(۱) اس کے جواب میں بجز اللہ علمائے کرام نے چھوٹی بڑی کتابیں مختلف پہلوؤں سے خوب موثر انداز میں تالیف کیں، اُردو اور عربی میں منکرینِ حدیث کی مدلل تردید میں بجز اللہ ایک بڑا ذخیرہ کتب تیار ہو چکا ہے، جس میں اس فرقے کے پھیلانے ہوئے مغالطوں اور شبہات کا کافی شافی مدلل جواب موجود ہے،^(۲) یہاں اس فرقے کے باطل نظریات اور ان کے مقابلے پر ٹھوس دلائل اُصولی طور پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

یہ بحث ۱۳۷۹ھ میں اُستادِ محترم حضرت مولانا رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ہمیں درسِ بخاری میں نوٹ کروائی تھی، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ بنیادی طور پر قرآن کریم ہی کی صریح آیات پر مبنی ہے، لہذا جو شخص قرآن کریم پر ایمان رکھتا ہو اُس کے لئے یہ کافی شافی ہونی چاہئے، بندۂ ناچیز اس کو کچھ توضیح و تشریح کے ساتھ یہاں بیان کرتا ہے۔

منکرینِ حدیث کے نظریات

منکرینِ حدیث میں تین نظریات پائے جاتے ہیں:-

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیثِ شرعی اُمور میں نہ صحابہ کرامؓ کے لئے حجت تھیں نہ ہمارے لئے حجت ہیں، کیونکہ:-

(الف) وحی صرف قرآن ہے، قرآن کے سوا کوئی وحی نہیں۔

(ب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت من حیث الرسول واجب نہیں، نہ ہم پر، نہ صحابہ پر، صحابہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت حاکم وقت ہونے کی حیثیت سے واجب

(۱) غلام احمد پرویز بنالہ متصل قادیان ضلع گورداسپور کا رہنے والا تھا اور احادیث سے متعلق وہ اپنی رائے کا یوں اظہار کرتا ہے کہ: ”احادیث کی جس قدر کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں، ان میں ایک حدیث بھی ایسی نہیں جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہو کہ اس کے الفاظ وہی ہیں جو رسول اللہ نے فرمائے تھے۔“ (بحوالہ: انکارِ حدیث کے نتائج ص: ۱۰۸)۔

(۲) بطور مثال ملاحظہ فرمائیے: مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة للإمام السیوطیؒ، المستصفی للإمام الغزالیؒ۔ حجیت حدیث شیخ الاسلام مولانا محمد تقی العثماني مدظلہم، ایک قرآن از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ، اس دور کا عظیم فتنہ از مفتی ولی حسن صاحب ٹوکی، انکارِ حدیث کے نتائج از مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم، حجیت حدیث از مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ۔

تھی، نہ کہ من حیث الرسول۔

(ج) قرآن سمجھنے کے لئے حدیث کی ضرورت نہیں۔

۲- احادیث نبویہ، صحابہؓ کے لئے حجت تھیں، ہمارے لئے حجت نہیں۔

۳- احادیث، صحابہؓ کے لئے بھی حجت تھیں اور ہمارے لئے بھی، لیکن ہم تک

احادیث براہ راست نہیں پہنچیں، بلکہ بہت سے راویوں کے واسطے سے پہنچی ہیں اور یہ واسطے قابل اعتماد نہیں، اس لئے اب ان احادیث کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا۔

یہ تینوں نظریات باہم متعارض ہیں، منکرین حدیث کی تقریر و تحریر میں ان میں سے کوئی ایک نظریہ ضرور پایا جاتا ہے، اور عجیب بات یہ ہے کہ کہیں ایک شخص ہی کے اقوال میں یہ تینوں نظریات مختلف اوقات میں پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں ہر نظریے کے باطل اور بالکل غلط ہونے پر کچھ دلائل پیش کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کی تردید

وحی غیر متلو کا اثبات

یعنی اس کے دلائل کہ وحی قرآن میں منحصر نہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی قرآن کے علاوہ بھی آتی تھی۔

۱- وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ.^(۱)

اس آیت میں بشر سے اللہ تعالیٰ کے ہم کلام ہونے کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، ایک ”وَحْيًا“ کہ اللہ تعالیٰ نبی کے دل میں کوئی بات ڈال دے، نہ کوئی صورت دکھائی دے، نہ آواز سنائی دے۔ دوسری ”مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ“ کہ آواز تو سنائی دے مگر صورت کوئی نظر نہ آئے۔ تیسری ”يُرْسِلَ رَسُولًا“ کہ اللہ تعالیٰ اپنا کلام کسی فرشتے کے ذریعہ بھیجے۔ ان میں سے قرآن کریم تیسری صورت ”يُرْسِلَ رَسُولًا“ کے ساتھ خاص ہے، باقی دونوں صورتیں یعنی ”وَحْيًا“ اور ”مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ“ کا تعلق غیر قرآن یعنی وحی غیر متلو سے ہے اور وہی حدیث ہے، ”يُرْسِلَ رَسُولًا“ کے ساتھ قرآن کے مخصوص ہونے کی دلیل سورہ الشعراء کی یہ آیت ہے: ”وَأَنَّهُ لَتَنْزِيلُ

(۱) الشوری آیت: ۵۱۔

رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝^(۱)

۲- وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ ۖ^(۲)

یہ آیت تھوعل قبلہ کے موقع پر نازل ہوئی، ”الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا“ سے مراد بیت المقدس ہے، ”وَمَا جَعَلْنَا“ میں اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو قبلہ قرار دینے کی نسبت اپنی طرف فرمائی ہے، جس سے یہ ثابت ہوا کہ بیت المقدس کو قبلہ بنانے کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھا، مگر پورے قرآن میں یہ حکم کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ یہ حکم ایسی وحی کے ذریعہ آیا جو قرآن نہیں تھی، اس سے وحی کا قرآن میں منحصر نہ ہونا ثابت ہوا، اور جو وحی قرآن نہیں اُس کا بھی حجت (تھارتی) ہونا ثابت ہوا، اور جو وحی قرآن نہیں وہی حدیث ہے۔

۳- وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝^(۳)

اس سے بھی ثابت ہوا کہ امور دین میں آپ کا ہر کلام وحی کے مطابق ہوتا تھا۔

۴- عَلِمَ اللَّهُ اَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۚ فَالْآنَ بَاشِرُوهُمْ ۚ ۝^(۴)

ابتداء اسلام میں رمضان کی راتوں میں جماع ممنوع تھا، بعض صحابہ کرام سے خلاف ورزی ہوئی تو یہ آیت نازل ہوئی، جس میں ممانعت کی خلاف ورزی کو خیانت سے تعبیر کیا گیا، حالانکہ یہ ممانعت پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں، معلوم ہوا کہ یہ ممانعت بھی ایسی وحی کے ذریعہ آئی تھی جو قرآن کے علاوہ تھی اور اس کی اطاعت واجب تھی۔

۵- وَاِذْ اَسْرَ النَّبِيُّ اِلَىٰ بَعْضِ اَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ۚ فَلَمَّا نَبَاَتْ بِهٖ وَاظْهَرَہُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَاَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ ۚ فَلَمَّا نَبَاَهَا بِهٖ قَالَتْ مَنْ اَنْبَاكَ هٰذَا ۖ قَالَ نَبَاَنِی الْعَلِیْمُ الْحَبِیْرُ ۝^(۵)

اس آیت کے خط کشیدہ الفاظ میں صراحت ہے کہ حضرت حفصہ و عائشہ رضی اللہ عنہما کا واقعہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بتادیا تھا، ظاہر ہے کہ یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ بتلایا گیا جو قرآن کے علاوہ تھی، کیونکہ یہ واقعہ پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں۔

(۱) الشعراء آیت: ۱۹۲، ۱۹۳۔

(۲) البقرة آیت: ۱۴۳۔

(۳) الحجر آیت: ۳۔

(۴) البقرة آیت: ۱۸۷۔

۶- وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بُيُوتِكُمْ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ۚ (السی قولہ تعالیٰ) وَمَا جَعَلَهُ
اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ ۚ (۱)

یہ آیات غزوہٴ اُحد کے موقع پر نازل ہوئی ہیں، جن میں بتایا گیا ہے کہ غزوہٴ بدر کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمانی مدد کی جو خوشخبری بطور پیش گوئی مسلمانوں کو دی تھی وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھی، لفظہ تعالیٰ: ”وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ“ حالانکہ یہ خوشخبری پورے قرآن میں کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ آئی تھی جو قرآن کے علاوہ تھی۔

۷- وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ ۚ (۲)

یہ آیت غزوہٴ بدر کے بعد نازل ہوئی، جس میں بدر کے موقع پر اللہ تعالیٰ کے کئے ہوئے ایک وعدے کا ذکر ہے، مگر یہ وعدہ پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں، ظاہر ہے یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ آیا تھا جو قرآن کے علاوہ تھی۔

اطاعتِ رسول کی فرضیت

۸- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ
مِنْكُمْ ۚ (۳)

اس میں صراحت کے ساتھ اطاعتِ رسول کا حکم ہے، منکرینِ حدیث جو یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بحیثیتِ رسول واجب نہیں تھی، بلکہ بحیثیتِ حاکمِ مسلمین واجب تھی، اس کی بھی صراحتِ تردید ہے، دو وجہ سے: ایک تو اس لئے کہ مشتق پر جب کوئی حکم لگتا ہے تو مادہٴ اشتقاق اس حکم کی علت ہوتی ہے، یہاں رسول کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور لفظ ”رسول“ مشتق ہے جس کا مادہٴ اشتقاق (مصدر) ”رسالت“ ہے، تو معلوم ہوا کہ یہاں رسول کی اطاعت من حیثِ الرسالة واجب کی گئی ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں حاکمِ مسلمین کی اطاعت لفظ ”أُولِي الْأَمْرِ“ سے مستقلاً بیان کر دی گئی ہے، اگر اطاعتِ رسول صرف بحیثیتِ حاکم ہی واجب ہوتی تو لفظ ”أَطِيعُوا الرَّسُولَ“ کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

(۱) آل عمران آیت: ۱۶۳-۱۶۴۔

(۲) الانفال آیت: ۷۔

(۳) النساء آیت: ۵۹۔

۹- مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ. (۱)

اس میں اطاعتِ رسول کو اللہ کی اطاعت کا درجہ دیا گیا ہے، اور اللہ کی اطاعت بالاتفاق واجب ہے، تو اطاعتِ رسول بھی واجب ہے۔

۱۰- فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ. (۲)

اس آیت میں اختلافی معاملات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کئے ہوئے فیصلے کی اطاعت کو مدارِ ایمان قرار دیا گیا ہے۔

قرآن فہمی کے لئے حدیث کی ضرورت

۱۱- لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. (۳)

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کا معلم قرار دیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ استاذِ کتاب کی تعلیم اپنے اقوال و افعال ہی سے کرتا ہے، اگر یہ اقوال و افعال معتبر نہ ہوں تو تعلیم بے کار ہے، تو ایسی بے کار تعلیم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مقرر کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونا لازم آتا ہے، اور ظاہر ہے کہ بے کار بات کی اور عبث کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونا باطل ہے، پس لازم ہے کہ آپ کے اقوال و افعال کو جو کہ ”حدیث“ ہیں اور قرآن کی تفسیر ہیں، حجت یعنی اتھارٹی قرار دیا جائے۔

۱۲- وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

يَتَفَكَّرُونَ. (۴)

اس میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی تعلیمات کی تفسیر کرنا بتلایا گیا ہے، جو ظاہر ہے کہ آپ کے اقوال و افعال ہی کے ذریعہ ہوگی۔

۱۳- إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۚ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۚ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا

بَيَانَهُ ۚ (۵)

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی جو تفسیر فرماتے تھے وہ

(۱) النساء آیت: ۸۰۔

(۲) النساء آیت: ۶۵۔

(۳) آل عمران آیت: ۱۶۳۔

(۴) القصص آیت: ۱۹۴۔

(۵) النحل آیت: ۴۴۔

آپ کی طبع زاد نہیں تھی بلکہ وہ بھی من جانب اللہ تھی، کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ نے ”ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ“ فرما کر صراحت کر دی ہے کہ تفسیر قرآن ہمارے ذمہ ہے، اور اوپر کی دو آیتوں سے معلوم ہوا کہ اس تفسیر کا ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنایا گیا ہے، پس تفسیر رسول درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔

۱۳- قرآن حکیم میں متعدد انبیاء سابقین علیہم السلام کی احادیث کا ذکر ہے جن کی اطاعت ان کی اُمتوں پر لازم کی گئی، ارشادِ ربانی ہے:

”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ“^(۱)

اور ان کے انکار پر عذاب نازل کیا گیا، سورہ ہود، سورہ اعراف اور سورہ شعراء وغیرہ میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں، جب ان کی اطاعت واجب تھی حالانکہ وہ سب حاکم بھی نہیں تھے، تو خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت ”من حیث الرسول“ واجب نہ ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، وودونہ خوط القناد۔

۱۵- انبیاء سابقین میں سے اکثر پر کوئی کتاب یا صحیفہ نازل نہیں ہوا، انہوں نے صرف اپنے اقوال و افعال سے تبلیغ فرمائی، اگر احادیث انبیاء حجت نہ ہوتیں تو ایسے انبیاء کرام کی بعثت کا لغو اور بے کار ہونا لازم آتا ہے۔

۱۶- قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى ط

قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ^(۲)

اس واقعہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خواب کو امرِ خداوندی قرار دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ انبیاء کرام علیہم السلام کے خواب بھی وحی اور حجت ہیں، پس حالتِ بیداری کے اقوال و افعال کیسے حجت نہ ہوں گے؟

بعض عقلی دلائل

۱- قرآن حکیم ایک اصولی جامع کتاب ہے، اس میں قیامت تک کی ضرورت کے تمام احکام کے بنیادی اصول کہیں صریح طور پر اور کہیں اجمالی طور پر بیان کر دیئے گئے ہیں، مگر ان کو سمجھنا احادیث کے بغیر محض لغت یا محض عقل سے ممکن نہیں، اگر تفسیر قرآن میں احادیث نبویہ

(۲) الصَّفَّتْ آیت: ۱۰۲۔

(۱) النساء آیت: ۶۴۔

سے قطع نظر کر کے محض لغت پر مدار رکھا جائے تو قرآن حکیم پر عمل ممکن نہ رہے گا، اور اُرکانِ اسلام تک کی تفصیلات بھی اس طرح ثابت نہ ہو سکیں گی، مثلاً: نماز میں تعدادِ رکعات اور ترتیبِ اُرکانِ قرآن حکیم میں کہیں بھی مذکور نہیں، یہ باتیں صرف حدیث سے معلوم ہوئیں، اور ”صلوٰۃ“ کے جو معنی شریعت میں معروف ہیں یہ بھی حدیث ہی سے معلوم ہوئے، ورنہ لغت میں اس کا مادہ اشتقاق ”الصلا“ ہے جو کو لہے کو کہتے ہیں اور ”مصلیٰ“ اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو گھڑ دوڑ میں سب سے اگلے گھوڑے سے ذرا پیچھے ہو۔

کیونکہ ”مصلیٰ“ کا سراگلے گھوڑے کے کو لہے کے پاس ہوتا ہے، کہا جاتا ہے:-

صَلَّى الْفَرَسُ إِذَا جَاءَ مَصْلِيًّا وَهُوَ الَّذِي يَتَلَوُ السَّابِقِ.^(۱)

”صلوٰۃ“ کے دوسرے معنی دعاء کے ہیں۔^(۲)

پس اگر حدیث سے قطع نظر کر کے محض لغت پر مدار رکھا جائے تو اس کے معنی گھڑ دوڑ میں دوسرے نمبر پر آنے کے بھی ہو سکتے ہیں، اور صرف دعاء کے بھی، پس ”أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ“ کے معنی یہ کرنا پڑیں گے کہ دعاء قائم کرو، یا گھڑ دوڑ میں دوسرے نمبر پر آنے کا اہتمام کرو۔ اسی طرح ”الزَّكٰوةَ“ کے لغوی معنی ”النماء“ (بردھوتری، اضافہ) کے ہیں، بقال ”زكَا الزَّرْعُ“^(۳) اُی نما۔ پس اگر حدیث سے قطع نظر کی جائے تو ”اتوا الزَّكٰوةَ“ کے معنی کوئی یہ کر سکے گا کہ ”ربادو“ کیونکہ وہ بھی نماء (بردھوتری اور اضافہ) ہے، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں، حاصل یہ کہ حدیث کے بغیر قرآن کے احکام کو نہ سمجھنا ممکن ہے، نہ ان پر عمل کرنا، اور درحقیقت منکرینِ حدیث کا مقصد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پر اور دینِ اسلام پر عمل نہ کیا جائے، مگر برملا وہ یہ بات نہیں کہہ سکتے، مجبوراً انکارِ حدیث کا بہانہ بنایا ہے۔

۲- مشرکینِ عرب کا مطالبہ تھا کہ ہم پر براہِ راست کتاب نازل کی جائے، اس کے بغیر

(۱) الصحاح ج: ۶ ص: ۲۳۰۲۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: لسان العرب ج: ۷ ص: ۳۵۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) زكَا الزَّرْعُ يَزْكُو، زكَاءٌ مَمْدُودٌ أَي نَمَا (الصحاح)۔ اسی طرح ”الرَّكْعُ“ کے معنی ”الانحناء“ ہیں۔ رَكَعَ الشَّيْخُ، انحنى من الكبر وركع الرجل إذا افتقر بعد غنى (الصحاح ص: ۵۰۷)۔ اسی طرح ”سَجَدَ“ کے معنی ہیں: خضع، ومنه سجود الصلوة وهو وضع الجبهة على الارض۔ (الصحاح ص: ۳۵۲) از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم۔

ہم ایمان نہیں لائیں گے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

حَتَّىٰ تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ. (۱)

ان کا یہ مطالبہ مان لیا جاتا تو اس میں معجزے کا اظہار بھی زیادہ ہوتا اور ان مشرکین کے ایمان لانے کی اُمید بھی زیادہ ہوتی، سوال یہ ہے کہ اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے کتاب اُن کے پاس براہِ راست کیوں نہیں بھیجی، رسول ہی کے ذریعہ کیوں بھیجی؟ وجہ وہی ہے کہ انسان کا معلم کتاب نہیں، انسان ہی ہو سکتا ہے، جو کتاب کے معانی اپنے اقوال و افعال سے بیان کرے، پس کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اسی لئے بھیجی گئی کہ آپ اپنے اقوال و افعال سے اس کی تفسیر فرمائیں اور وہ حجت ہوں۔

۳- چودہ سو سال سے اب تک پوری اُمتِ مسلمہ کے علماء و عقلاء اور عوام و خواص حدیث کو حجت مانتے آئے ہیں، اب دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ سب کے سب دین کو نہیں سمجھ سکے، اگر یہ بات ہے تو ایسا دین کیسے قابلِ اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک نہ سمجھا جاسکا ہو، اور اسی کی کیا دلیل ہے کہ منکرین حدیث نے صحیح سمجھا ہے؟ اور یا پھر یہ سب لوگ دین کے (نعوذ باللہ) دشمن تھے کہ جان بوجھ کر ایک غلط عقیدہ دین میں شامل کر دیا، پھر اسی کی کیا دلیل ہے کہ پرویز صاحب دین کے مخلص دوست ہیں؟

نیز ہم تک قرآن بھی پچھلی مسلم نسلوں ہی کے ذریعہ پہنچا ہے، اگر یہ دین کے دشمن تھے تو قرآن پہنچانے میں بھی قرآن دشمنی سے کام لیا ہوگا، اس طرح تو قرآن کا اعتماد بھی ختم ہو جاتا ہے۔

منکرین حدیث کے چند دلائل

اور ان کا جواب

۱- منکرین حدیث یہ دلیل بہت زور شور سے پیش کیا کرتے ہیں کہ سورہ قمر میں ارشاد

باری ہے:-

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن خود واضح اور آسان ہے، اسے سمجھنے کے لئے تفسیر یا تعلیم

رسول کی حاجت نہیں۔

اس کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ اگر تفسیر کی حاجت نہیں تو پرویز صاحب نے تفسیر کیوں تصنیف کی؟ اور درسِ قرآن کیوں دیتے ہیں؟ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں مضامین دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن کا تعلق فکرِ آخرت، اللہ کی یاد، خوفِ خدا، ترغیب و ترہیب اور وعظ و نصیحت سے ہے، اور دوسرے وہ جن کا تعلق احکامِ عملیہ سے ہے، اس آیت میں قسمِ اَوَّل کے آسان ہونے کا ذکر ہے، قسمِ ثانی کا نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں ”یَسْرُنَا“ کو ”لِلذِّكْرِ“ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور ”الذِّكْر“ کے معنی یاد کرنا، حفظ کرنا اور نصیحت حاصل کرنا ہیں^(۱)، پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ: ”ہم نے قرآن کو حفظ یاد کرنے کے لئے یا نصیحت حاصل کرنے کے لئے آسان بنایا ہے۔“ نیز اس آیت میں ”فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ“ فرمایا گیا ”فَهَلْ مِنْ مُسْتَنْبَطٍ“ نہیں فرمایا گیا، چنانچہ دوسری آیات میں صراحت کر دی گئی کہ قرآنِ فہمی کے لئے معلم کی حاجت ہے، وہ آیات پیچھے گزر چکی ہیں۔

۲- منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیاتِ قرآنیہ کو ”اَيَّاتٌ بَيِّنَاتٌ“ فرمایا ہے، لہذا معلم کی حاجت نہیں۔

اس کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ پھر پرویز صاحب ”درسِ قرآن“ کیوں دیتے ہیں اور انہوں نے تفسیر کیوں لکھی؟

تحقیقی جواب یہ ہے کہ ”اَيَّاتٌ بَيِّنَاتٌ“ (واضح آیتیں) ان مواقع پر فرمایا گیا ہے جہاں اسلام کے بنیادی عقائد کا بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان بنیادی عقائد کے سمجھنے اور ان پر ایمان لانے کے لئے یہ آیات اتنی واضح ہیں کہ عربی جاننے والا ہر شخص ان کو سمجھ سکتا ہے، کیونکہ قرآن میں عموماً ان عقائد کے لئے نہایت سادہ اور عام مشاہدے میں آنے والے دلائل پیش کئے گئے ہیں، اگر علی الاطلاق ہر قسم کے مضامین کی آیات خود بخود واضح ہوتیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یوں نہ فرمایا جاتا: ”وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ“ اور ”لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“۔

۳- منکرین کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآنِ حکیم نے عام انسانوں کی طرح بشر قرار دیا ہے، پس آپ کے اقوال و افعال واجب الاتباع ہونے کی کوئی وجہ نہیں، جیسا

(۱) تفسیر معارف القرآن ج: ۸، ص: ۲۳۰۔

کہ قرآن حکیم میں ہے:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ. ^(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مضمون کی آیات مشرکین عرب کی طرف سے مخصوص معجزوں کے مطالبے کے جواب میں آئی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ: آپ کہہ دیجئے کہ تم جو معجزہ بھی مانگو وہ میں خود لانے پر قادر نہیں، کیونکہ میں بھی تمہاری طرح ایک بشر ہوں، معجزہ کی قدرت اللہ کو ہے۔ پس یہ تشبیہ من کل الوجوه نہیں بلکہ ”عدم القدرة على المعجزة من غير مشية الله“ میں ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی آیت میں ”يُوحَىٰ إِلَيَّ“ فرما کر آپ کے اور افرادِ امت کے درمیان فرق کو واضح کر دیا گیا کہ مجھ پر وحی آتی ہے تم پر نہیں آتی، اور یہاں وحی مطلقاً مذکور ہے جو وحیِ متلو (تلاوت کی جانے والی وحی یعنی قرآن) اور وحیِ غیر متلو (تلاوت نہ کی جانے والی وحی یعنی غیر قرآن) دونوں کو شامل ہے، اور ظاہر ہے کہ وحی واجب الاتباع ہے، پس اس آیت سے منکرین کا استدلال محض زبردستی ہے۔

۴- منکرین کہتے ہیں کہ قرآن حکیم میں کئی مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں پر اللہ تعالیٰ کی عدم رضامندی کا اظہار فرمایا گیا ہے، مثلاً:-

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُبْخِنَ فِي الْأَرْضِ. ^(۲)
وَقَوْلُهُ تَعَالَى: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ. ^(۳)

پس آپ کے اقوال و افعال کیسے واجب الاتباع ہو سکتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان واقعات میں بلاشبہ آپ سے اجتہادی خطا ہوئی، لیکن انہی آیات میں غور کیا جائے تو ان سے بھی آپ کے اقوال و افعال کا واجب الاتباع اور حجت ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ انہی واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ اجتہادی خطا پر آپ کو برقرار نہیں رکھا گیا اور بذریعہ وحی اس کی تصحیح کر دی گئی، یہ خود حدیث کے حجت ہونے کی ایک دلیل ہے۔

۵- تساییر النخل (کھجور کے درخت میں ایک خاص قسم کا پھوند لگانے) کی ممانعت کے واقعہ سے بھی منکرین استدلال کرتے ہیں کہ بعد میں آپ نے اس ممانعت سے رجوع

(۲) الانفال آیت: ۶۷۔

(۱) الکہف آیت: ۱۱۰۔

(۳) التوبہ آیت: ۴۳۔

فرما کر ”انتم اعلم بأمور دنیاکم“^(۱) فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو آپ نے منصب رسالت کے مطابق حکم شرعی کے طور پر فرمائے، اور دوسرے وہ جو آپ نے دنیاوی جائز امور میں سے کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں بطور مشورہ کے فرمائے، آپ کے زیادہ تر ارشادات قسم اول کے ہیں، اور احکام شرعیہ کے ثبوت کا تعلق انہیں سے ہے، اور وہ سب وحی من جانب اللہ ہیں، ولو تقریراً، اور حجیت حدیث کا تعلق ان ہی سے ہے، اور قسم دوم کے ارشادات شاذ و نادر ہیں، ان کا تعلق شرعی احکام سے نہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر تو تمام احادیث میں یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ وہ آپ نے نجی مشورے کے طور پر فرمائی ہوں، حکم شرعی کے طور پر نہ فرمائی ہوں، فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اصل منصب رسالت ہے، پس جہاں کوئی دلیل کسی حدیث کے قسم ثانی سے متعلق ہونے کی نہ ہو، اسے قسم اول ہی میں شمار کیا جائے گا، کیونکہ جہاں کوئی حدیث نجی مشورے کے طور پر آئی ہے دلائل میں غور کرنے سے پتہ چل جاتا ہے کہ اس کا تعلق قسم اول سے نہیں ہے، قسم ثانی سے ہے، جیسے کہ تائیسر النخل ہی کے واقعہ میں وضاحت سے معلوم ہو گیا، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”انتم اعلم بأمور دنیاکم“ سے یہ بات صریح طور پر ثابت ہو گئی کہ تائیسر کے بارے میں آپ نے جو بات پہلے ارشاد فرمائی تھی وہ حکم شرعی کے طور پر نہیں تھی۔

دوسرے نظریے کی تردید

اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ حدیث صحابہ کرامؓ کے لئے توجت تھی، ہمارے لئے حجت نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے لازم آئے گا کہ (نعوذ باللہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت صرف عہد رسالت کے ساتھ مخصوص تھی، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا قیامت تک پوری دنیا کے لئے ہونا آیات قرآنیہ سے قطعی طور پر ثابت ہے، مثلاً:-

قوله تعالیٰ:-

(۱) صحیح مسلم، باب امتثال ما قاله صلی اللہ علیہ وسلم شرعاً دون ما ذکره صلی اللہ علیہ وسلم

۱- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا. ^(۱)

۲- وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ^(۲)

۳- وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا. ^(۳)

۴- تَبَرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ^(۴)

نیز یہ نظریہ عقلاً اس لئے باطل ہے کہ صحابہ کرامؓ، قرآن حکیم کے براہ راست مخاطب تھے، قرآن ان کی زبان اور محاورے میں نازل ہوا، ان کے ماحول میں نازل ہوا، اور ان واقعات کا انہوں نے خود مشاہدہ کیا تھا جو آیاتِ قرآنیہ کے لئے شانِ نزول بنے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن انہوں نے بلا واسطہ سنا، پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ قرآن فہمی کے لئے صحابہ تو حدیثِ رسول کے محتاج ہوں اور ہم محتاج نہ ہوں؟ حالانکہ ہمیں ان چیزوں میں سے ایک بھی حاصل نہیں، اور کسی کا کلام سمجھنے کے لئے یہ چیزیں سب سے زیادہ معاون ہوتی ہیں۔

تیسرے نظریے کی تردید

اس نظریے کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کا حجت ہونا تو ہر زمانے کے لوگوں کے لئے ہے، لیکن ہم تک ان کے پہنچنے میں بہت سارے واسطے آجانے کے باعث وہ قابلِ اعتماد اور قابلِ استدلال نہیں رہیں، لہذا اب ان پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

اس نظریے کا غلط اور باطل ہونا مندرجہ ذیل دلائل سے واضح ہے:

۱- جن واسطوں سے ہم تک حدیث پہنچی ہے، انہی سے ہم تک قرآن پہنچا ہے، پس لازم آئے گا کہ (نعوذ باللہ) قرآن بھی حجت (اتھارٹی) نہ ہو۔

اور اگر کہا جائے کہ قرآن کی حفاظت کی ذمہ داری تو خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے، قرآن حکیم میں ارشاد ہے: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ" ^(۵) پس قرآن تو محفوظ ہے لہذا حجت ہے، اور حدیثیں محفوظ نہیں رہیں لہذا وہ حجت نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت بھی تو ہم تک انہی واسطوں سے پہنچی ہے جن سے

(۱) الاعراف آیت: ۱۵۸۔

(۲) الانبیاء آیت: ۱۰۷۔

(۳) الحجر آیت: ۹۔

(۴) الفرقان آیت: ۱۔

حدیث پہنچی ہے، لہذا (نعوذ باللہ) یہ آیت بھی قابلِ اعتماد اور قابلِ استدلال نہ ہوگی۔ اور اگر کہا جائے کہ قرآن کا قرآن ہونا تو اس کے اعجاز سے یعنی معجزہ ہونے سے معلوم ہو جاتا ہے، اور حدیث کلامِ معجز یعنی معجزہ نہیں کہ اس کو پہچانا جاسکے، تو قرآن حجت ہوگا حدیث حجت نہ ہوگی۔

تو جواب یہ ہے کہ قرآن کا معجزہ ہونا بھی تو ہمیں قرآن کی آیاتِ تَحَدِی سے معلوم ہوا ہے، یعنی اُن آیات سے معلوم ہوا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کو چیلنج کیا ہے کہ تم اگر کہتے ہو کہ قرآن اللہ کا کلام نہیں، بلکہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود بنا لیا ہے تو تم قرآن کی کوئی ایک چھوٹی سے چھوٹی سورۃ جیسی ایک سورۃ بنا لاؤ، وہ تم ہرگز نہیں بنا سکو گے۔ تو قرآن کا معجزہ ہونا ہمیں اِن آیات ہی سے معلوم ہوا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ آیات بھی تو ہم تک اُنہی انسانوں کے واسطے سے پہنچی ہیں جن سے ہم تک حدیثیں پہنچی ہیں، تو (نعوذ باللہ) یہ آیات بھی قابلِ اعتماد نہ ہوں گی، کیونکہ کہا جاسکے گا کہ یہ آیات بھی اُن ناقابلِ اعتماد واسطوں نے اپنی طرف سے صرف اس لئے بڑھادی ہیں کہ لوگ قرآن کو اللہ کا کلام سمجھیں۔

۲۔ منکرین کے اس نظریہ ثالثہ کا حاصل یہ ہے کہ احادیث واجب العمل تو ہیں، ممکن العمل نہیں، کیونکہ کثیر واسطوں کی وجہ سے ان کا حدیثِ رسول ہونا معلوم نہیں، اور علم نہ ہونے کی وجہ سے عمل ممکن نہیں۔

اس نظریہ پر ”تکلیف ما لا یطاق“ لازم آتی ہے، جو ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“^(۱) کے قرآنی قانون کے منافی ہے۔ یعنی اس نظریے پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر ایسی چیز واجب کی ہے جو ممکن العمل نہیں، حالانکہ قرآن نے واضح طور پر یہ قانون بتایا ہے کہ: ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ایسا حکم نہیں دیتا جس پر عمل اُس کی قدرت میں نہ ہو۔

۳۔ یہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ قرآن فہمی حدیث کے بغیر ممکن نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب تک قرآن سمجھ میں نہ آئے تو اس پر عمل کیسے ممکن ہوگا؟ پس اگر احادیث قابلِ اعتماد نہیں ہیں تو قرآن سمجھنا اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ رہا، جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن اس زمانے میں

(۱) البقرۃ آیت: ۲۸۶۔

(نَعُوذُ بِاللَّهِ) ناقابل عمل ہو گیا۔

۴- قرآن کا وعدہ ہے: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (۱)

اور قرآن نام ہے نظم (یعنی لفظ) اور معنی دونوں کے مجموعے کا، پس لفظ و معنی دونوں کی حفاظت کا وعدہ ہوا، اور معنی حدیث میں بیان کئے گئے ہیں، پس بالواسطہ حدیث کی حفاظت کا وعدہ بھی اس آیت سے ثابت ہو گیا۔

۵- منکرین حدیث بہت زور و شور سے کہا کرتے ہیں کہ: محدثین بھی مانتے ہیں کہ حدیث ظنی ہے، حالانکہ قرآن نے اجماع ظن کی مذمت کی ہے، اور اس کو علم منافی قرار دیا ہے:-

كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: - مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ. (۲)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى: - إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (۳)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى: - إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ "ظن" قرآن حکیم اور لغت میں چار معنی میں استعمال ہوا ہے:-

۱- بمعنی یقین، کما فی قولہ تعالیٰ:- "وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقَوْنَ رَبَّهُمْ." (۵)

۲- بمعنی الرأى الغالب، کما فی قولہ تعالیٰ:- "وَوَظَنَ دَاوُدُ أَنَّ مَا فَتَنَهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ." (۶)

۳- بمعنی الشك، کقولہ تعالیٰ:- "وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِمَّا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ." (۷)

۴- بمعنی التخمين والوهم (انگل بچوں)، کما فی قولہ تعالیٰ:- "إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ" (۸)

پس قرآن میں مذمت اُس ظن کی ہے جو تیسرے یا چوتھے معنی میں ہو، اور جو ظن پہلے یا دوسرے معنی میں ہو اس کی تو مدح آئی ہے، جیسا کہ پہلی اور دوسری آیت سے واضح ہے۔ اور

- | | | |
|----------------------|----------------------|--------------------|
| (۱) الحجر آیت: ۹- | (۲) النساء آیت: ۱۵۷- | (۳) النجم آیت: ۲۸- |
| (۲) البقرة آیت: ۷۸- | (۵) البقرة آیت: ۲۶- | (۶) ص آیت: ۲۳- |
| (۴) النساء آیت: ۱۵۷- | (۸) الحاشية آیت: ۲۳- | |

احادیث کا نظنی ہونا پہلے اور دوسرے معنی ہی میں ہے، چنانچہ احادیث متواترہ یقین ضروری کا یعنی علم قطعی، اور احادیث مشہورہ یا وہ احادیث جو ”محتف بالفرائض“ ہوں، مثلاً: مسلسل بالحفاظ ہوں یقین استدلالی نظری کا فائدہ دیتی ہیں، (صرح بہ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر) ^(۱) اور عام اخبار آحاد یعنی باقی احادیث جو محدثین کے نزدیک قابل استدلال ہیں، رائے غالب کا فائدہ دیتی ہیں، اور رائے غالب، یعنی ظن غالب عقلاً بھی حجت ہے، عرفاً بھی اور شرعاً بھی۔

عقلاً اس لئے کہ اگر یہ حجت یعنی قابل اعتماد نہ ہو تو دنیا کا اکثر کاروبار معطل ہو جائے، کیونکہ ہر چیز میں علم یقینی کا حاصل ہونا ممکن نہیں، مثلاً: اگر ظن غالب معتبر نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ہم بازار سے کوئی چیز نہ خریدیں، کیونکہ یقین نہیں کہ اس میں زہر یا نجاست ملی ہوئی نہیں۔

اور عرفاً اس لئے کہ روزمرہ زندگی میں ہم ظن غالب پر عمل کرتے ہیں، خود ثبوتِ نسب بھی ہر انسان کا ظن غالب ہی سے ہوتا ہے، کیا کوئی شخص یقین سے کہہ سکتا ہے کہ وہ کس کے نطفے سے پیدا ہوا ہے؟ اگر پرویز صاحب ظن بمعنی الرأی الغالب کی حجیت کے قائل نہیں تو ان کا نسب ثابت نہ ہو سکے گا۔

اور شرعاً اس لئے کہ بے شمار مسائل میں شریعت نے ظن غالب ہی پر مدار رکھا ہے، مثلاً: وضو کا ٹوٹنا، قبلے کی طرف رخ کرنا، ثبوتِ نسب اور گواہیاں وغیرہ، مثلاً: دو مردوں کی شہادت کو حجت ملزمہ یعنی حکم کو لازم کرنے والی دلیل قرار دیا گیا ہے اور حد زنا میں چار مردوں کی شہادت (گواہی) کو حجت بنایا گیا ہے، حالانکہ شہادت خواہ دو کی ہو یا چار کی، اس سے ظن غالب ہی حاصل ہوتا ہے، یقین حاصل نہیں ہوتا، لاحتمال کذبہم، اس کے باوجود قرآن نے ان کو حجت قرار دیا ہے۔

۶- منکرین حدیث نے یہ مغالطہ بھی بہت پھیلایا ہے کہ صرف تیسری صدی سے احادیث لکھنے کا رواج ہوا ہے، اسی زمانے میں صحاح ستہ وغیرہ لکھی گئی ہیں، اس سے پہلے عہد صحابہ و عہد رسالت میں احادیث کے لکھنے کا رواج نہیں تھا، صحاح ستہ کے مؤلفین نے اپنی یادداشت سے کچی پکی اور سچی جھوٹی باتیں جو عالم اسلام میں احادیث کے نام سے پھیلی ہوئی تھیں، اپنی کتابوں میں درج کر دیں، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کتابتِ حدیث سے

ممانعت فرمادی تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت صحیح مسلم میں موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

لا تکتبوا عنی غیر القرآن ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحُہ^(۱).

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات سراسر غلط ہے کہ عہد رسالت و عہد صحابہ و تابعین میں احادیث کو لکھ کر محفوظ نہیں کیا گیا، واقعہ یہ ہے کہ کتابت حدیث کا سلسلہ عہد رسالت ہی سے مسلسل جاری ہے، جیسا کہ آگے تدوین حدیث کے عنوان میں بیان ہوگا، اور اس سے ذرا پہلے عنوان: ”حفظ بالکتابتہ اور ممانعت کتابت کی حقیقت“ کے تحت کتابت حدیث کی ممانعت کی حقیقت بھی وضاحت سے سامنے آجائے گی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حفاظت حدیث صرف کتابت میں منحصر نہیں، بلکہ حفاظت حدیث کے تین طریقے شروع سے آج تک مسلسل جاری ہیں:-

۱- حفظ بالروایۃ: یعنی احادیث کو زبانی یاد کرنا اور دوسروں کو پہنچانا۔

۲- حفظ بالتعامل: یعنی احادیث پر انفرادی اور اجتماعی زندگی میں عمل۔

۳- حفظ بالکتابتہ: یعنی تحریر اور کتابت کے ذریعہ احادیث کو محفوظ کر لینا۔

۱- حفظ الحدیث بالروایۃ

یہ طریقہ حفاظت حدیث کے لئے سب سے زیادہ مؤثر طور پر استعمال کیا گیا ہے، صحابہ کرامؓ کی جماعتوں کی جماعتیں احادیث یاد کرنے اور دوسروں تک پہنچانے میں لگی ہوئی تھی، اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کو جو حیرت ناک حافظہ عطا کیا تھا، وہ حفظ حدیث کی ناقابل انکار ضمانت ہے، ان کو گھوڑوں کے نسب نامے تک ازبر یاد ہوتے تھے، ایک ایک شخص کو بیسیوں اشعار صرف ایک مرتبہ سن کر یاد ہو جاتے تھے، جب اتنی معمولی چیزوں کا یہ حال تھا تو حدیث نبوی، جس کو یہ مدار دین سمجھ کر جان سے زیادہ عزیز رکھتے تھے، اسے یاد کرنا ان کے لئے کیا مشکل تھا، خصوصاً جبکہ روایت حدیث کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت تاکید سے بار بار دیا تھا، مثلاً یہ ارشاد کہ: ”بلغوا عنی ولو آیۃ“^(۲) اور مثلاً یہ ارشاد کہ: ”فلیبلغ الشاہد الغائب“^(۳)

(۱) صحیح مسلم، کتاب الزہد، باب الثبت فی الحدیث ج: ۲ ص: ۳۱۴۔

(۲) مشکوٰۃ، کتاب العلم ج: ۱ ص: ۳۳۔

(۳) صحیح بخاری، باب خطبۃ آیام منی، الحدیث: ۱۶۵۴۔

روایتِ حدیث کی تاکید اور فضیلت سے متعلق کچھ احادیث پیچھے ”شرافة هذا العلم“ کے عنوان کے تحت آئی ہیں۔

ان حضرات کی حیرت ناک قوتِ حافظہ کے عجیب و غریب واقعات کتبِ تاریخ و ”اسماء الرجال“ میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً: حضرت ابو ہریرہؓ ہی کا واقعہ ہے کہ مدینہ منورہ کے گورنر مروان بن الحکم^(۱) نے ان کے حافظے کا امتحان اس طرح لیا کہ ان کو بلا کر درخواست کی کہ مجھے حدیثیں سنائیے، اور پردے کے پیچھے ایک کاتب کو بٹھالیا کہ وہ خفیہ طور پر لکھتا رہے، بڑی تعداد میں احادیث انہوں نے اس وقت سنائیں وہ کاتب نے لکھیں، ایک سال بعد مروان نے حضرت ابو ہریرہؓ کو پھر بلایا اور درخواست کی کہ جو حدیثیں پچھلے سال آپ نے سنائی تھیں دوبارہ سنا دیجئے، کیونکہ مجھے پوری طرح یاد نہیں رہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے وہی تمام حدیثیں بعینہ پھر پچھلی ترتیب کے مطابق سنا دیں، اس مرتبہ بھی مروان نے کاتب کو بٹھالیا تھا جو لکھتا رہا، حضرت ابو ہریرہؓ کے جانے کے بعد جب دونوں تحریروں کا مقابلہ کیا گیا تو ایک حرف کی کمی بیشی ان میں نہ تھی، نہ کسی حرف کو مقدم کیا تھا نہ مؤخر^(۲) تقریباً یہی حال دوسرے صحابہ کرامؓ اور تابعینؓ و تبع تابعینؓ کا تھا، جس کی مثالیں بی شمار ہیں۔

پھر راوی کتنا ہی قابلِ اعتماد کیوں نہ ہو، سننے والا اس کی روایت پر اس وقت تک اعتماد نہیں کرتا تھا جب تک وہ سند بیان نہ کرے، اور سند کا ہر راوی حافظ اور ثقہ نہ ہو، اس کی تفصیلات بہت ہیں، یہاں صرف اشارہ مقصود ہے، واقعہ یہ ہے کہ حفاظتِ حدیث کا اگر کوئی اور طریقہ نہ ہوتا، تب بھی تنہا اس طریقے کو حفاظتِ حدیث کا ضامن کہا جاسکتا ہے۔

۲- حفظ الحدیث بالتعامل

حفظِ حدیث کا دوسرا طریقہ صحابہؓ و تابعینؓ کا ”تَعَامُلُ“ ہے، صحابہ کرامؓ کی عام عادت تھی کہ وہ کوئی فعل مثلاً: وضو وغیرہ اپنے شاگردوں کو دکھا کر کرتے اور فرماتے:

(۱) الملوود ۲ ھ التوفی ۶۵ ھ۔

(۲) مستدرک الحاکم، کتاب معرفة الصحابة ج: ۳ ص: ۵۸۳ و کذا فی سیر اعلام النبلاء ج: ۲

ص: ۵۹۸ و کذا فی الاصابة ج: ۳ ص: ۲۰۳۔

ہنکذا رأیت رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعلُ^(۱).

اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں، نیز خلفائے راشدینؓ کے سامنے جب کوئی نیا مسئلہ آتا تو وہ صحابہ کرامؓ سے دریافت کرتے کہ: کسی نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا ہے؟ اگر کسی نے سنا ہوتا تو بیان کر دیتا، اور حضرت عمرؓ تو بسا اوقات اس راوی سے دو گواہ بھی طلب کرتے، اور اس روایت کے مطابق فیصلہ کر لیا جاتا، اور وہ حدیث حکومت کا قانون بن جاتی، ایسے بہت سے مسائل ہیں اور ان پر صدیوں تک مسلم حکومتیں عامل رہی ہیں، ظاہر ہے کہ جس حدیث پر بار بار عمل کیا جائے وہ ذہن میں ”کالمنقش علی الحجر“ ہو جاتی ہے، اور یہ یاد کرنے کا سب سے بہتر طریقہ ہے۔

۳- حفظ الحدیث بالکتابۃ۔ اور ممانعت کتابت کی حقیقت

حفظ حدیث کا تیسرا طریقہ کتابت ہے، جو ابتدائے اسلام سے آج تک جاری ہے،

(۱) اس کی ایک مثال یہ ہے: ”عن عثمان بن عبدالرحمن التیمی قال: سنن ابن ابی ملیکۃ عن الوضوء، فقال: رأیت عثمان بن عفان یُسأل عن الوضوء، فعدا بماء... الی قوله... ثم قال: ابن السائلون عن الوضوء؟ هنکذا رأیت رسول اللہ یوضأ.“ سنن ابی داؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی صفۃ وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم.

(۲) اس کی ایک مثال ”موطا امام مالک، کتاب الفرائض“ میں یہ بیان کی گئی ہے: ”عن قبیصۃ بن ذؤیب انه قال: جاءت الجدة الی ابی بکر الصدیق تسألہ میراثها، فقال لها أبو بکر: مالک فی کتاب اللہ شی وما علمت لک فی سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیئا، فارجمی حتی أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغیرۃ بن شعبۃ: حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعطاهما السدس، فقال أبو بکر: هل معک غیرک؟ فقام محمد بن مسلمۃ الأنصاری فقال مثل ما قال المغیرۃ بن شعبۃ، فأنفذه لها أبو بکر الصدیق.“ رقم الحدیث: ۷۲۲۔

(۳) حضرت عمرؓ کا ایک واقعہ یہ ہے: ”عن أبی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال: کنت فی مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعورٌ فقال إستاذت علی عمر ثلثا فلم یؤذن لی فرجمت، فقال: ما منعک؟ قلت: إستاذت ثلثا فلم یؤذن لی فرجمت، وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا استأذن أحدکم ثلثا فلم یؤذن له فلیرجع. فقال والله! لتقیمن علیہ بینة. امنکم أحد سمعه من النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال أبی بن کعب: والله! لا یقوم معک إلا أصغر القوم، فکنت أصغر القوم، فقممت معہ، فأخبرت عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ذلك.“ صحیح البخاری ج: ۲

ص: ۹۲۳، کتاب الاستیذان، باب التسلیم والإستئذان ثلثا.

جس کی کچھ تفصیل ”تدوین حدیث“ کے عنوان کے تحت آئے گی، اس سے یہ بھی واضح ہوگا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی جس روایت میں کتابت حدیث سے منع کیا گیا ہے، اس سے مراد مطلق ممانعت نہیں، بلکہ ابتدائے اسلام میں حدیث کو قرآن کے ساتھ ملا کر ایک چیز پر لکھنے سے منع کیا گیا تھا، تاکہ قرآن و حدیث باہم ملتبس یعنی خلط ملط نہ ہو جائیں، کیونکہ اس وقت صحابہ کرامؓ کے ذہنوں میں اسلوب قرآنی ایسا راسخ نہ ہوا تھا کہ وہ ایک نظر میں دونوں کے درمیان امتیاز کر سکیں، لیکن حدیثیں قرآن سے الگ لکھنے کی ممانعت کسی زمانے میں میں نہیں ہوئی، محدثین کی بڑی جماعت نے اس حدیث کا یہی جواب دیا ہے۔^(۱)

احقر کے نزدیک بھی راجح یہی ہے، کیونکہ تدوین حدیث کی بحث سے واضح ہوگا کہ ہجرت مدینہ کے وقت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک احادیث لکھنے کا عمل مسلسل جاری رہا ہے، حدیثیں لکھنے کی علی الاطلاق ممانعت کسی زمانے میں نہیں ہوئی، اور بعد میں جب صحابہ کرامؓ کے قلوب میں اسلوب قرآنی خوب راسخ ہو گیا تو قرآن و حدیث ایک ہی چیز پر لکھنے کی ممانعت بھی منسوخ ہو گئی، منسوخ ہونے کی دلیل ”ہرقل قیصر روم“ کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ نامہ مبارک ہے جس میں اپنے ارشادات کے ساتھ آپ نے قرآن حکیم کی یہ آیت بھی لکھوائی ہے: ”قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الخ.“^(۲) یہ واقعہ ۶ھ کا ہے۔^(۳)

تدوین حدیث

عہد رسالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث لکھنے کی نہ صرف اجازت دی بلکہ اس کا حکم فرمایا، اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت احادیث کو قلمبند کرتی رہی، جن میں ایسے صحابہ کرامؓ بھی ہیں جنہوں نے دو چار احادیث لکھ کر محفوظ کیں، اور ایسے بھی جنہوں نے احادیث

(۱) شرح النووی مع صحیح مسلم، کتاب الزہد، باب التثبت فی الحدیث و حکم کتابۃ العلم،

تج: ۲، ص: ۴۱۳، و کذا فی اكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضی عیاض ج: ۸، ص: ۵۵۳۔

(۲) آل عمران آیت: ۶۳۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: صحیح البخاری، باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم، ج: ۱، ص: ۵، وفتح الباری ج: ۱، ص: ۳۹، و تاریخ الخمیس ج: ۲، ص: ۳۳۶۲۹۔

کا ایک بڑا ذخیرہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر قلمبند کیا، نیز احادیث کا ایک بڑا ذخیرہ ایسا ہے جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے الملاء کرایا اور صحابہ کرامؓ نے اسے لکھا، عہد رسالت اور عہد صحابہ میں کتابت حدیث کا جو کام ہوا اس کی تفصیل احقر کی کتاب ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ میں آگئی ہے، جس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں، یہاں اس کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے:-

عہد رسالت میں کتابت حدیث

۱- امام ترمذیؒ نے ”کتاب العلم“ میں روایت کیا ہے کہ ایک انصاری صحابی نے عرض کیا: ”یا رسول اللہ! میں آپ کی احادیث سنتا ہوں وہ مجھے پسند آتی ہیں، مگر بھول جاتا ہوں۔ آپ نے فرمایا: ”استعن بيمينك و اوما بيده للخط.“^(۱)

۲- ”مقدمہ صحیفہ ہمام بن منہ“ میں مشہور محقق ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے مستند حوالے سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ابورافع نے بھی کتابت حدیث کی اجازت مانگی تھی جو آپ نے مرحمت فرمائی،^(۲) ابورافع نے جو احادیث لکھیں، ان کی نقل در نقل کا سلسلہ بھی جاری رہا، طبقات ابن سعد میں حضرت سلمہ کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ:-

رأيت ابن عباس معه الألواح يكتب عليها عن ابي رافع شيتا من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم.^(۳)

پھر ابن عباسؓ کے بارے میں ترمذیؒ کی ”کتاب العلال“ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی لکھی ہوئی احادیث ان کے شاگردوں کے پاس کتابی شکل میں محفوظ تھیں جو شاگردوں نے ان کی توثیق حاصل کرنے کے لئے ان کو پڑھ کر سنائیں،^(۴) نیز طبقات ابن سعد کی

(۱) ج: ۲ ص: ۹۵ باب ما جاء في الرخصة فيه.

(۲) مقدمہ صحیفہ ہمام بن منہ ص: ۵۱۔

(۳) طبقات ابن سعد ج: ۲ جزء ۷ ص: ۳۷۱، فی تذکرۃ ابن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۴) وہ روایت یہ ہے: ”عن عكرمة أن نفرا قدموا على ابن عباس من اهل الطائف بكتاب من كتبه فجعل يقرأ عليهم فيقدم ويؤخر فقال انى بلهت لهذِهِ المصيبة فافروا على فان اقرارى به كقراتى عليهم.“ ج: ۲ ص: ۲۳۶۔

ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ کے انتقال کے وقت ان کی اتنی تالیفات موجود تھیں کہ اونٹ پر لادی جاتی تھیں^(۱)۔

۳- فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا، جس میں انسانی حقوق وغیرہ کے احکام تھے، یمن کے سردار ابوشاہ نے عرض کیا کہ: یہ مجھے لکھواد دیجئے! آپ نے حکم فرمایا کہ: ”اكتبوا لأبي شاه.“^(۲)

عبداللہ بن عمروؓ کا کارنامہ ”الصحيفة الصادقة“

۳- مستدرک حاکم میں مرفوعاً روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”قَبِلُوا الْعِلْمَ“ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ: میں نے پوچھا: مَا تَقْبِيذُهُ؟ قَالَ ”الْكِتَابَةُ“^(۳) چنانچہ سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا یہ بیان منقول ہے کہ: ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث سنتا وہ لکھ لیا کرتا تھا، بعض لوگوں نے مجھے منع کیا اور کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی حالت نشاط میں ہوتے ہیں اور کبھی حالت غضب میں، اس لئے آپ کی ہر بات لکھ لینا مناسب نہیں۔“ ابن عمروؓ فرماتے ہیں: ”میں نے اس کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے اپنی زبان مبارک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا: ”اس سے حق کے سوا کوئی بات نہیں نکلتی“۔“^(۴) چنانچہ سنن ابوداؤد، اسد الغابہ، مستدرک حاکم وغیرہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے احادیث کا ایک بڑا مجموعہ لکھ کر تیار کر لیا تھا اور اس کا نام انہوں نے ”الصحيفة الصادقة“ رکھا تھا، اس میں سب وہ احادیث تھیں جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ

(۱) والفاظة: ”حدثنا موسى بن عقبة قال: وضع عندنا كريب حمل بعير أو عدل بعير من كتب ابن عباس.“ طبقات ابن سعد ج: ۵ ص: ۲۹۳ جزء: ۱۸ فی تذكرة كريب بن ابي مسلم مولى عبد الله بن عباس رضی اللہ عنہما.

(۲) صحيح البخارى، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة اهل مكة، ج: ۱ ص: ۳۲۹.

(۳) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۱۸۸، كتاب العلم، رقم الحديث: ۳۶۲.

(۴) سنن ابی داؤد، كتاب العلم، باب كتابة العلم ج: ۲ ص: ۱۵۷، ۱۵۸ وكذا في مستدرک

الحاکم، كتاب العلم، ج: ۱ ص: ۱۸۶ رقم الحديث: ۳۵۷، ۳۵۹.

علیہ وسلم سے بلا واسطہ سنی تھیں اور اسے وہ بہت حفاظت سے رکھتے تھے۔^(۱)

صحیح بخاری ”کتاب العلم“ میں حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ ارشاد مذکور ہے کہ: ”ما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدٌ اَکثرًا حدیثًا عنہ مِنی الا ما کان من عبد اللہ بن عمرو فانہ یکتب ولا اکتب۔“^(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ عبد اللہ بن عمروؓ کے پاس جو احادیث محفوظ تھیں وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث سے زیادہ تھیں، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی جو روایات ہم تک پہنچی ہیں ان کی کل تعداد پانچ ہزار تین سو چوبتر ہے۔^(۳) تو حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کے پاس احادیث یقیناً اس سے زیادہ تھیں، اور یہ بات اوپر ثابت ہو چکی ہے کہ انہوں نے جتنی احادیث سنی تھیں، لکھ لی تھیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحیفہ صادقہ میں احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوبتر سے زیادہ تھی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں صحیح بخاری سے بھی زیادہ احادیث تحریر تھیں، کیونکہ کمرات حذف کر کے احادیث بخاری کی تعداد تقریباً چار ہزار بیان کی گئی ہے۔

اس کی تائید ”اسد الغابہ“ میں حضرت ابن عمروؓ کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ:

”حَفِظْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلْفَ مَثَلٍ.“^(۴)

یعنی میں نے ایک ہزار امثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یاد کی ہیں، اور ظاہر ہے

(۱) اسد الغابہ میں طبقات ابن سعد کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے، طبقات ابن سعد کی عبارت یہ ہے: ”عن مجاهد قال: رأيت عند عبد الله بن عمرو صحيفة فسالته عنها فقال: هذه الصادقة! فيها ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بيني وبينه فيها احد.“ ج: ۳ جزء: ۱۵ ص: ۲۲۲، في تذكرة عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه. علاه ازيں اسی مضمون کی یہ روایت بھی طبقات ابن سعد میں منقول ہے کہ: ”عن صفوان بن سليم عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في كتابة ما سمعته منه، قال: فأذن لي فكتبته فكان عبد الله يسمي صحيفته تلك الصادقة.“ حوالہ بالا، نیز سنن دارمی کی ایک روایت ہے: ”عن عبد الله بن عمرو قال: ما يرغبني في الحياة الا الصادقة والوهط، فاما الصادقة فصحيفة كتبتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم.“ ج: ۱ ص: ۱۳۳۔

(۲) صحیح البخاری، باب کتابة العلم ج: ۱ ص: ۲۲۔

(۳) سیر اعلام النبلاء ج: ۲ ص: ۶۳۲، في تذكرة أبي هريرة رضي الله عنه.

(۴) اسد الغابہ ج: ۳ ص: ۳۵۷، في تذكرة عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

کہ یہ لکھی ہوئی تھیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، تو جب ”صحیفہ صادقہ“ میں امثال کی تعداد ایک ہزار تھی، تو سادہ اسلوب کی احادیث اس سے پانچ چھ گنا زیادہ ہوں تو تعجب نہیں ہونا چاہئے۔ یہ ”صحیفہ صادقہ“ ان سے سلاً بعد سلاً منتقل ہوتا رہا، چنانچہ ان کے پڑپوتے حضرت عمرو بن شعیب جو مشہور محدث ہیں، صحیفہ صادقہ کو سامنے رکھ کر اس کا درس دیا کرتے تھے، پھر اس صحیفہ صادقہ کی احادیث کثیر تعداد میں امام احمدؒ نے اپنی مسند میں نقل کر دیں، اسی طرح اس ”صحیفہ صادقہ“ کی احادیث ابوداؤد، ترمذی، نسائی وغیرہم نے اپنی اپنی کتابوں میں نقل فرمائیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کے حوالے سے اس صحیفے کی احادیث کی یہ علامت ذکر کی ہے کہ جو حدیث بھی ”عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ“ کی سند سے ہو وہ اسی صحیفے کی حدیث ہے۔^(۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب

اوپر کی تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس پانچ ہزار تین سو چوہتر سے زیادہ احادیث محفوظ تھیں، حالانکہ ان کی مرویات جو موجودہ کتب حدیث میں ملتی ہیں، صرف سات سو ہیں۔^(۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ احادیث محفوظ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ وہ سب کی سب بعد کے لوگوں کو بھی پہنچی ہوں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے پاس احادیث اگرچہ عبداللہ بن عمروؓ سے کم تھیں، مگر حضرت ابو ہریرہؓ کو ان کی تبلیغ و تدریس کے زیادہ مواقع ملے، کیونکہ ان کا قیام مدینہ طیبہ میں تھا جو عہد صحابہ میں علوم نبوت کا مرکز تھا، تشکالان علوم سب سے پہلے وہیں پہنچتے تھے، پھر ان کا خاندان

(۱) حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں فرمایا: ”عن یحییٰ بن معین اذا حدث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ فهو کتاب.“ ج: ۸ ص: ۴۹، فی تذکرۃ عمرو بن شعیب بن محمد. اور اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کی ایک روایت کا یوں تذکرہ کیا ہے: ”قال محمد بن عثمان بن ابی شیبہ: سألت علی ابن المدینی عن عمرو بن شعیب، فقال: ما روی عنہ ایوب و ابن جریر فذاک لہ صحیح، وما روی عن ابیہ عن جدہ فهو کتاب.“ ج: ۸ ص: ۵۳۔

(۲) مرقاة المفاتیح ج: ۱ ص: ۱۳۲، ۱۳۳، کتاب الایمان، رقم الحدیث: ۶۔

مدینے میں نہیں تھا، جس کے باعث ان پر گھریلو ذمہ داریاں بہت کم تھیں، چنانچہ انہوں نے تبلیغ حدیث ہی کو اپنا مشغلہ بنالیا تھا، بخلاف ابن عمرؓ کے کہ ان کا قیام اپنے والد عمرو بن العاصؓ کے ساتھ شام وغیرہ میں رہا، ان کے والد مصر کے حاکم تھے، نظم حکومت اور جہاد وغیرہ کی مشغولیات ان سے وابستہ تھیں، باپ بیٹے دونوں کو جنگِ صفین میں بھی شریک ہونا پڑا تھا، ان حالات میں انہیں اپنی محفوظ احادیث کی روایت کا زیادہ موقع نہ مل سکا، لہذا ہم تک وہ صرف سات سو کی تعداد میں پہنچ سکیں۔

۵- ہجرت کے سفر میں جب سراقۃ بن مالک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو گرفتار کرنے کی نیت سے پہنچا، مگر آپ کے معجزے نے اسے عاجز کر دیا تو واپس جاتے وقت اس نے درخواست کی کہ آپ مجھے امان نامہ لکھ دیجئے تاکہ جب آپ کو غلبہ حاصل ہو تو میں مامون و محفوظ رہوں، آپ نے امان نامہ لکھوایا، ظاہر ہے کہ یہ بھی حدیث تھی۔

۶- ہجرت کے صرف پانچ ماہ بعد آپ نے قرب و جوار کے غیر مسلموں کے ساتھ ایک معاہدہ کیا اور اسے لکھا گیا، یہ ”بیتاقِ مدینہ“ باون دفعات پر مشتمل تھا، اسے ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے دنیا کا سب سے پہلا تحریری دستور مملکت قرار دیا ہے۔^(۳)

۷- صحیفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا ایک صحیفہ تحریری موجود تھا، وہ اپنے خطبات اور مجلسوں میں سامنے رکھ کر اس کے مضامین سنایا کرتے تھے، یہ ”صحیفہ علی“ کے نام سے مشہور ہے، صحیح بخاری میں اس کا ذکر چھ جگہ آیا ہے، مثلاً ایک جگہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا:-

(۱) صحیح البخاری، باب ہجرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ الی المدینة، رقم الحدیث: ۳۹۰۶۔

(۲) سیرت المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ج: ۱ ص: ۴۵۵، ۴۵۶ والوثائق السياسية للدکتور حمید اللہ پی ایچ ڈی، فرانس۔

(۳) مقدمہ صحیفہ ہام بن منہ ص: ۴۰، نیز اسی معاہدہ کو ”السیرة النبویة“ المعروف بـ ”سیرة ابن ہشام“ میں ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے: ”کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتابا بین المهاجرین والانصار وادع فیہ یہود وعاہدہم۔“ ج: ۱ ص: ۵۰۱، کتابہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المهاجرین والانصار وموادعة الیہود۔

مَا كَتَبْنَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا الْقُرْآنَ وَمَا فِي هَذِهِ
(۱)
الصَّحِيفَةِ.

احادیث میں اس صحیفے کے حوالے سے جن مسائل کا ذکر آتا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت سے مسائل پر مشتمل تھا، حضرت علیؓ اسے ”قِرَابُ السَّيْفِ“ میں رکھتے تھے۔

۸- حضرت انسؓ کی تالیفات

مقدمہ فتح الملہم میں اور مولانا مناظر احسن گیلانی کی کتاب ”تدوین حدیث“ میں بحوالہ مستدرک حاکم روایت ہے کہ معبد بن ہلال فرماتے ہیں کہ: جب ہم حضرت انسؓ سے احادیث سننے کے لئے اصرار کرتے تو وہ ہمارے لئے ”مَجَالٌ“ یعنی کئی بیاضیں (دفتر) نکالتے اور فرماتے:-

هَذَا سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَتَبْتُهَا
وَعَرَضْتُهَا عَلَيْهِ. (۲)

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ حضرت انسؓ کے پاس احادیث کے کئی تحریری مجموعے تھے کیونکہ روایت میں ”مَجَالٌ“ کا لفظ ہے جو ”مجلد“ کی جمع ہے، دوسری بات جو زیادہ اہم ہے، یہ کہ انہوں نے یہ احادیث لکھ کر بغرض احتیاط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھ کر سنا بھی دی تھیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توثیق فرمودہ تھے۔

حضرت انسؓ اپنے بیٹوں کو بھی تاکید فرمایا کرتے تھے کہ:- ”قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ.“ (۳)
نیز صحیح مسلم میں روایت ہے کہ عُتْبَانُ بْنُ مَالِكٍ نے ایک حدیث مرفوعہ محمود بن الربیعؓ

(۱) صحیح البخاری، کتاب الجہاد، باب اثم من عاهد ثم غدر، رقم الحدیث: ۳۱۷۹۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم کی عبارت یہ ہے: ”روى عن انس انه قال: هذه احاديث سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتبها وعرضتها.“ ج: ۱ ص: ۲۵۸۔

(۳) جامع بيان العلم وفضله ص: ۱۰۳ رقم الحدیث: ۳۲۰ و سنن دارمی ج: ۱ ص: ۱۳۳ رقم الحدیث: ۴۹۷، نیز یہ روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی مروی ہے، دیکھئے جامع بيان العلم وفضله ص: ۱۰۱ رقم الحدیث: ۳۰۷۔

کوسنائی، اور محمود نے حضرت انسؓ کو سنائی تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ: ”فاعجبني هذا الحديث فقلت لابني اكتبه فكتبه.“^(۱)

۹- کتاب الصدقة

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے کچھ پہلے ایک کتاب ”کتاب الصدقة“ لکھوائی تھی، جس میں مویثیوں کی زکوٰۃ اور عمروں کے مفصل احکام درج تھے، یہ آپ اپنے عاملوں کو بھیجنا چاہتے تھے، مگر آپ کا وصال ہو گیا، آپ کے بعد یہ کتاب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس رہی اور اس کے بعد حضرت عمرؓ کے پاس، دونوں نے اپنے دور خلافت میں اس پر عمل کیا اور کرایا، حضرت عمرؓ کے انتقال کے بعد یہ ان کی اولاد میں منتقل ہوتی رہی، یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فاروق اعظمؓ کے پوتے حضرت سالمؓ سے اس کا نسخہ حاصل کیا اور یہ نسخہ انہوں نے ابن شہاب زہریؒ کو دیا، جبکہ ابن شہاب زہریؒ نے یہ پہلے سے حضرت سالمؓ سے پڑھ کر حفظ کیا ہوا تھا اور زہریؒ اسے اپنے سامنے رکھ کر درس دیا کرتے تھے، یہ سب تفصیل سنن ابی داؤد اور جامع ترمذی کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے۔^(۲)

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ایک کتاب ”کتاب الصدقة“ حضرت انسؓ کو لکھوائی تھی، جس کے حوالے سے صحیح بخاری میں مسائل زکوٰۃ کی احادیث، کتاب الزکوٰۃ میں کئی جگہ آئی ہیں،^(۳) ہو سکتا ہے کہ یہ کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ بالا کتاب الصدقة کی نقل ہو، کیونکہ سنن ابوداؤد میں ہے کہ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر لگی ہوئی تھی۔^(۴)

۱۰- صحیفہ عمرو بن حزمؓ

حضرت عمرو بن حزمؓ کو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کا عامل بنا کر بھیجا تو ایک

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان من مات علی التوحید دخل الجنة، ج: ۱، ص: ۳۶۱.

(۲) سنن ابی داؤد ج: ۱، ص: ۲۲۵، وجامع الترمذی، باب ما جاء فی زکوٰۃ الابل والغنم ج: ۱، ص: ۱۳۵، ۱۳۶.

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: صحیح البخاری، کتاب الزکوٰۃ، رقم الحدیث: ۱۳۴۸، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲.

(۴) سنن ابی داؤد، کتاب الزکوٰۃ ج: ۱، ص: ۲۲۵، وفتح الباری، کتاب الزکوٰۃ رقم الحدیث: ۱۳۵۳.

ہدایت نامہ بھی ان کو دیا، جس میں نماز، زکوٰۃ و عشر، حج و عمرہ، جہاد، غنیمت اور جزیہ وغیرہ کے بہت سے احکام درج تھے، انہوں نے اس کے مطابق عمل کیا اور اسے محفوظ رکھا، پھر وہ ان کی اولاد میں منتقل ہوتا رہا، یہاں تک کہ ان کے پوتے ابوبکر بن محمد سے اس کی نقل مشہور محدث ابن شہاب زہری نے حاصل کی، جسے سامنے رکھ کر ابن شہاب زہری درس حدیث دیا کرتے تھے، پھر اس صحیفے کی احادیث بعد میں تالیف ہونے والی کتب مثلاً: مؤطا امام مالک، مسند احمد، مسند دارمی، نسائی اور طبقات ابن سعد وغیرہ میں شامل کر لی گئیں، حافظ ابن حجر نے اس صحیفے کو ”تلخیص الحبیر“ میں خبر مشہور قرار دیا ہے۔^(۱)

۱۱- عمرو بن حزم کی ایک تالیف

انہوں نے نہ صرف مذکورہ صحیفہ کو محفوظ رکھا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر اکیس نوشتے جو مختلف قبائل کو لکھے گئے تھے، جمع کر کے ایک تالیف کی شکل دی، جسے عہد رسالت کی سیاسی و سرکاری تحریروں کا اولین مجموعہ قرار دیا جاسکتا ہے، یہ تالیف ابن طولون کی کتاب ”اعلام المسائلین عن کتب سید المرسلین“ کا ضمیمہ بنادی گئی ہے، جو چھپ چکی ہے، ابن طولون کی اس کتاب کا نسخہ بخط مؤلف دمشق کے کتب خانہ ”المجمع العلمی“ میں محفوظ ہے۔^(۲)

۱۲- کئی اور صحیفے

ایسے کئی اور صحیفوں کا ذکر کتب سیر و حدیث میں ملتا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) حافظ ابن عبدالبر کے بیان کے مطابق اس میں صدقات، دیات، فرائض اور سنن کے احکام تھے۔ (جامع بیان العلم ص: ۱۰۰) اس صحیفہ کی باقی سب تفصیلات مقدمہ صحیفہ ہمام بن منہ سے اور ”الوثائق السياسية“ سے ماخوذ ہیں۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)

(۲) صحیفہ عمرو بن حزم کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اسد الغابۃ ج: ۳ ص: ۲۲۸۔

(۳) حافظ ابن حجر نے ”تلخیص الحبیر“ میں اس صحیفہ کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا: ”روی عن عمرو بن حزم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتب فی کتابہ الی اهل الیمن، وهو مشہور قد رواہ مالک و الشافعی عنہ، عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ: ان فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعمرو بن حزم فی العقول ... الخ“ ج: ۳ ص: ۱۳۱۵ رقم الحدیث: ۱۶۸۸۔

(۴) الوثائق السياسية و مقدمہ صحیفہ ہمام بن منہ ص: ۵۴۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بحیثیت عامل (گورنر) بھیجتے وقت ان کو لکھوا کر دیئے، مثلاً: حضرت ابو ہریرہ اور علاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہما کو ”ہجر“ کے مجوسیوں کی طرف بھیجتے وقت اور معاذ بن جبل و مالک بن مرارہ کو اہل یمن کی طرف بھیجتے وقت ایک ایک صحیفہ دیا تھا۔^(۱)

۱۳۔ نو مسلم وفد کے لئے صحائف

جو وفد مشرف باسلام ہو کر اپنے وطن واپس گئے، ان میں سے متعدد وفد کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلامی تعلیمات پر مشتمل تحریریں لکھ کر دیں تاکہ وہ اپنی قوم میں ان کی تبلیغ کریں۔ طبقات ابن سعد (ذکر بعثتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرسل بکتبہ الی الملوک اور ذکر وفادات العرب) میں اس کی بہت سی مثالیں اور صحیفوں کے متون درج ہیں، مثلاً: حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جب وطن جانے لگے تو ان کی درخواست پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین نوشتے عطا فرمائے۔^(۲)

اسی طرح وفد عبدالقیس کی مدینہ منورہ آمد سے پہلے کا واقعہ ہے کہ اسی قبیلے کے ایک صاحب مُسْنَقِدُ بْنُ حَيَّانِ رضی اللہ عنہ بغرض تجارت مدینہ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی برکت سے مشرف باسلام ہو گئے، واپسی کے وقت آپ نے ان کو تحریر عطا فرمائی جو اسلامی تعلیمات پر مشتمل تھی، تاکہ یہ اپنی قوم میں تبلیغ کریں، شروع میں تو اس خط کو انہوں نے چھپائے رکھا، پھر اپنے سر کو جو قوم کے سردار تھے یہ تحریر دکھائی، وہ مشرف باسلام ہو گئے، پھر قوم کو بھی یہ خط سنایا تو وہ بھی مشرف باسلام ہو گئی، پھر اس قوم کا ایک وفد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ طیبہ میں حاضر ہوا، جو وفد عبدالقیس کے نام سے معروف ہے، اور جس کا ذکر

(۱) اس واقعہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقات ابن سعد ج: ۱، جزء ۱: ص ۳، ۲۶۳، ذکر بعثتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرسل بکتبہ الی الملوک۔

(۲) طبقات ابن سعد میں اس صحیفے کا متن یہ ہے: ”وکتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل اليمن كتابا يخبر بهم فيه بشرايع الاسلام وفرانض الصدقة في المواشي والاموال ويوصيهم باصحابه ورسله خيرا، وكان رسوله اليهم معاذ بن جبل ومالك بن مرارة.“ ج: ۱، جزء ۱: ص ۳، ۲۶۳۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقات ابن سعد ج: ۱، جزء ۱: ص ۳، ۲۸۷۔

صحیح بخاری و صحیح مسلم (کتاب الایمان) میں کافی تفصیل سے آیا ہے۔^(۱)

۱۴- تبلیغی خطوط

۶ھ کے اواخر میں صلح حدیبیہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف ممالک اور قبائل کے سربراہوں کے نام تبلیغی خطوط روانہ کئے، روم، فارس، مصر اور حبشہ کے بادشاہوں کے نام بھی خطوط بھیجے، ان میں سے ہرقل (ہرکلیوس) قیصر روم کے نام خط کا پورا متن صحیح بخاری کے بالکل شروع میں ”باب کیف کان بدء الوحی“ میں مذکور ہے،^(۲) ایسے خطوط کو طبقات ابن سعد کے ایک باب میں یکجا کر دیا گیا ہے اور طبقات ابن سعد میں ایسے ایک سو پانچ خطوط کا پورا متن مذکور ہے،^(۳) بلکہ ”الوثائق السیاسیة“ میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے ایسی تقریباً دو سو پچاس تحریریں مع متن مستند حوالوں کے ساتھ نقل کی ہیں۔

ان میں سے بعض خطوط جو قیصر روم اور مقوقس حاکم مصر اور نجاشی شاہ حبشہ کے نام بھیجے گئے تھے ان کے اصل نسخے دریافت ہو چکے ہیں، جو محفوظ ہیں اور ان کے فوٹو کراچی سے چھپ چکے ہیں، ان پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر بھی ثبت ہے، کسریٰ پرویز شاہ فارس کے نام جو خط بھیجا گیا تھا اس کی اصل بھی چند سال پہلے مل گئی ہے، اس کا فوٹو اور مفصل روئیداد ”البلاغ“ میں چھپ چکی ہے، فوٹو میں تیسری سے دسویں سطر تک چاک ہونے کا نشان بھی صاف نظر آتا ہے۔

۱۵- سرکاری و شیعے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں بارہ لاکھ مربع میل کا علاقہ آپ کے زیر حکومت آچکا تھا، اس کے انتظامات کے لئے آپ کو کس قدر تحریری کام کرانا پڑتا ہوگا اس کا اندازہ کرنا بہت مشکل نہیں، چند مثالیں یہ ہیں:-

(۱) یہ پوری تفصیل علامہ نووی کی شرح صحیح مسلم اور مرقاة میں مذکور ہے اور اس میں یہ جملہ بھی ہے: ”ومعه کتابہ علیہ الصلوٰۃ والسلام“ ج: ۱ ص: ۱۶۸ کتاب الایمان، علاوہ ازیں وفد عبدالقیس کے بارے میں صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۱۳، ج: ۲ ص: ۶۲۶ میں بھی تفصیل موجود ہے۔

(۲) صحیح البخاری رقم الحدیث: ۶۰.

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: طبقات ابن سعد، ذکر بعثۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرسل

بکتبہ الی الملوک..... الخ. ج: ۱ جزء: ۳ ص: ۲۹۰ تا ۲۵۸۔

۱۔ جنگی ہدایت

اس کی ایک مثال صحیح بخاری ”کتاب العلم، باب ما یذکر فی المناولۃ“ میں بھی ملتی ہے۔
کتاب لأمیر السریة کتابا وقال لا تفرئه حتی تبلغ مکان کذا
وکذا، فلما بلغ ذلک المکان قرأه علی الناس، واخبرهم بأمر
النسی صلی اللہ علیہ وسلم (۱)

۲۔ امان نامے

بہت سے لوگوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امان نامے لکھوا کر دیئے جس کی ایک مثال سراقہ بن مالک کے واقعہ میں بیان ہو چکی ہے، مزید مثالیں طبقات ابن سعد وغیرہ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۳۔ جاگیر نامے

بہت سے صحابہ کرام کو آپ نے جاگیریں عطا فرمائیں، اور ان کی دستاویزیں لکھوا کر انہیں دیں، مثلاً: ایک جاگیر نامہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو اور ایک حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا، اس کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں (۲)۔

۴۔ تحریری معاہدے

ایسے معاہدوں کی تعداد بھی بہت ہے جو دوسری قوموں سے کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قلمبند کرائے، مثلاً: ہجرت کے پانچ ماہ بعد آس پاس کے قبائل سے آپ نے معاہدہ کیا تھا، جو باون دفعات پر مشتمل تھا، اور ”میشاقی مدینہ“ کے نام سے مشہور ہے، اسی طرح صلح حدیبیہ کے موقع پر جو معاہدہ لکھا گیا، سیرت اور حدیث کی تقریباً سب کتابوں میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم ج: ۱ ص: ۱۵۔

(۲) طبقات ابن سعد ج: ۱ جزء: ۳ ص: ۲۸۷، جو جاگیر نامہ حضرت زبیر بن العوام کو عطا کیا گیا اس کا متن ”طبقات ابن سعد“ میں یہ ہے: ”بسم اللہ الرحمن الرحیم هذا کتاب من محمد رسول اللہ، للزبیر بن العوام، انی اعطیتہ شواق اعلاہ واسفلہ، لا یحاقہ فیہ احد۔“ ان کے علاوہ جن حضرات کو جاگیر نامے عطا کئے گئے ان میں سے دو یہ ہیں: جمیل بن رزم العدوی اور حصین بن نضلة الاسدی، طبقات ابن سعد ج: ۱ جزء: ۳ ص: ۲۷۴۔

(۳) اس کے مفصل حوالے پیچھے آچکے ہیں۔

خلاصہ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت

”کتاب الصدقة“ سے یہاں تک جتنی مثالیں ذکر کی گئیں، ظاہر ہے کہ یہ سب احادیث تھیں، اور ان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املاء کرائی تھیں۔ ان تمام تاریخی شواہد کے ہوتے ہوئے یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ عہدِ رسالت میں کتابتِ حدیث کی مطلقاً ممانعت تھی؟ بس سوائے اس کے چارہ نہیں کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے جو ممانعت معلوم ہوتی ہے اسے کسی خاص صورت پر محمول کیا جائے، اور وہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کرام کو قرآن و حدیث ایک چیز پر لکھنے کی ممانعت فرمائی تھی، تاکہ التباسِ حدیث بالقرآن لازم نہ آئے، اس کی تائید مجمع الزوائد کی اس روایت سے ہوتی ہے جو خود حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے منقول ہے، فرماتے ہیں کہ: ہم جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے تھے، لکھتے جاتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے تو پوچھا: تم یہ کیا لکھ رہے ہو؟ ہم نے عرض کیا:

ما نسمع منك! فقال أكتاب مع كتاب الله؟ امحضوا كتاب الله
وخلصوه^(۱)

چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو کچھ لکھا تھا آگ میں جلادیا، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً ”کتاب مع کتاب اللہ“ پر نکیر فرمائی جو معیت کے ساتھ مقید ہے، اور کتاب اللہ کو خالص لکھنے کی تاکید فرمائی، معلوم ہوا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی جو روایت امام مسلم نے ذکر فرمائی، مختصر ہے، اور مفصل روایت وہ ہے جو مجمع الزوائد کے حوالے سے یہاں نقل کی گئی، پس مسلم کی روایت کو مجمع الزوائد کی روایت سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش ایسی ہی مضحکہ خیز ہے جیسے ”لا تقرؤوا الصلوة“ کو ”وَأَنْتُمْ سُكْرَى“ سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش۔

عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں کتابتِ حدیث کا کام اور بھی زیادہ وسعت اور تیزی کے ساتھ ہوا، اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت نے یہ خدمت انجام دی،

(۱) مجمع الزوائد ج: ۱ ص: ۱۵۱ و کذا فی مسند احمد بروایة ابی ہریرة رضی اللہ عنہ ج: ۳ ص: ۱۲۔

اس دور میں حدیث کی انفرادی کتابت کے علاوہ یہ صورت بھی بکثرت جاری رہی کہ بذریعہ خط و کتابت صحابہؓ نے ایک دوسرے کو یا بعض تابعین کو احادیث لکھ کر بھیجیں، صحیح مسلم میں ایسے کئی واقعات مذکور ہیں۔

مثلاً: حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے احکامِ شرعیہ سے متعلق کئی احادیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھ کر بھیجیں، مثلاً ملاحظہ ہو: مسلم شریف جلد اول۔^(۱)

مشکوٰۃ شریف میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو لکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنی ہوئی کوئی حدیث مجھے لکھ کر بھیجیں، جواب میں حضرت عائشہؓ نے ایک حدیث لکھ کر بھیجی۔^(۲)

اس طرح کی بیسیوں مثالیں اُس دور میں ملتی ہیں، علاوہ ازیں اس دور میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث کی متعدد کتابتیں تالیف فرمائی ہیں۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے عہد رسالت میں احادیث حفظ تو کر لی تھیں، لکھی نہیں تھیں، مگر عہد صحابہ میں انہوں نے بھی اپنی تمام مرویات خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر محفوظ کر لی تھیں۔ چنانچہ ایک مرتبہ ان کے ایک شاگرد حسن بن عمرو نے ان کو ایک حدیث سنائی اور کہا کہ یہ حدیث میں نے آپ سے سنی ہے، تو ابو ہریرہؓ نے فرمایا:-

إِنْ كُنْتُ سَمِعْتَهُ مِنِّي فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي.

یہ شاگرد فرماتے ہیں:-

فَأَخَذَ بِيَدِي إِلَى بَيْتِهِ فَأَرَانَا كُتُبًا كَثِيرَةً مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ، فَقَالَ: قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنِّي إِنْ

كُنْتُ حَدَّثْتُكَ بِهِ فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي.^(۳)

(۱) صحیح مسلم میں روایت ہے کہ: "عن وِزَادِ مَوْلَى الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، قَالَ: كَتَبَ مَعَاوِيَةُ إِلَى الْمَغِيرَةِ:

اَكْتُبْ لِي بِشَيْءٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَكُتِبَ إِلَيْهِ: "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا قُضِيَ الصَّلَاةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا عَطَيْتَ وَلَا مَعْطَى لِمَا مَنَعْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ."

(الحديث) باب استحباب الذكر بعد الصلوة وبيان صفته، رقم الحديث: ۱۳۴۸۔

(۲) مشکوٰۃ كتاب الآداب ج: ۳ ص: ۳۳۵ باب الظلم۔

(۳) جامع بيان العلم وفضله، باب ذكر الرخصة في كتابة العلم، رقم الحديث: ۳۳۲۔

معلوم ہوا کہ انہوں نے اپنی ساری مرویات لکھ کر یا لکھوا کر محفوظ کر لی تھیں۔
 نیز ان کی روایت کی ہوئی احادیث کے مجموعے متعدد حضرات نے ان سے سن کر لکھے،
 چونکہ یہ حضرت ابو ہریرہؓ کے املاء کردہ ہیں، اس لئے درحقیقت یہ بھی انہی کی تالیف قرار دی
 جائیں گی، اس طرح آپ کی کئی تالیفات جو اس دور میں تیار ہوئیں، یہ ہیں:-
 حضرت ابو ہریرہؓ کی دیگر تالیفات

۱- پیچھے بیان ہوا ہے کہ مروان بن الحکم نے آپ سے سنی ہوئی احادیث پردے کے
 پیچھے کاتب کو بٹھا کر لکھوائی تھیں، اور اگلے سال اس تحریر کا مقابلہ کر کے اسے اور بھی موثق کر لیا تھا۔
 ۲- حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد بشیر بن نہیک کا بیان ہے کہ میں ابو ہریرہؓ سے جو کچھ سنتا
 تھا لکھ لیتا تھا، جب میں نے رخصت ہونے کا ارادہ کیا تو اپنی لکھی ہوئی کتاب ان کے پاس لایا اور
 ان سے کہا کہ: یہ وہی (حدیثیں) ہیں ناں جو میں نے آپ سے سنی ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: نعم^(۱)۔

۳- الصحیفة الصحیحة (صحیفة ہمام بن منبہ)

یہ صحیفة حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے شاگرد ہمام بن منبہؓ کو املاء کرایا تھا، اس میں تقریباً
 ڈیڑھ سو حدیثیں تھیں، اس صحیفة کی احادیث کو امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں بعینہ جوں کا
 توں اسی ترتیب سے نقل فرمایا جس ترتیب سے اس صحیفة میں تھیں، اور امام بخاریؒ و مسلمؒ وغیرہما
 نے اپنی کتابوں میں اپنی اپنی ترتیب کے مطابق ان احادیث کو متفرق مقامات پر نقل کر دیا ہے۔
 لہذا اس صحیفة کا الگ درس و تدریس کا وہ رواج و اہتمام باقی نہ رہا جو ان کتابوں کی تالیف سے
 پہلے تھا، یہ صحیفة صدیوں سے نایاب تھا، مگر ۱۳۷۳ھ مطابق ۱۹۵۳ء میں اس کے صدیوں پرانے
 دو قلمی نسخے دستیاب ہو گئے، ایک نسخہ برلن جرمنی کے کتب خانے سے اور ایک دمشق کے کتب
 خانے سے دستیاب ہوا، اسے بڑی تحقیق کے ساتھ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے شائع کرایا، یہ
 دونوں نسخے مشہور محدث عبدالرزاق کے شاگرد ابوالحسن السلمی کی روایت سے نسلاً بعد نسل صدیوں

(۱) جامع بیان العلم وفضله، باب ذکر الرخصة فی کتابة العلم رقم الحدیث: ۲۱۳. وایضاً فی سنن

الدارمی، باب من رخص فی کتابة العلم رقم الحدیث: ۵۰۰.

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی وفات ۵۹ھ میں ہوئی (ملاحظہ ہو مقدمہ صحیفة ہمام بن منبہ کا حاشیہ بحوالہ طبقات ابن سعد
 ج: ۳، حصہ ۲: ص: ۶۳)۔

(۳) ان کی وفات ۱۰۱ھ یا ۱۰۲ھ میں ہوئی (مقدمہ صحیفة ہمام بن منبہ بحوالہ طبقات ابن سعد)۔

تک درس و تدریس کے ذریعے منتقل ہوتے رہے۔ اب تک دستیاب ہونے والی قدیم کتب حدیث میں یہ سب سے قدیم کتاب ہے اور ابو ہریرہؓ جیسے صحابی کی براہ راست تالیف ہے۔

۴- حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے والد عبدالعزیز جو مصر کے گورنر تھے، انہوں نے کثیر بن مرہ کو لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کی جو احادیث ہوں ہمیں لکھ بھیجو "الا حدیث ابی ہریرۃ فانہ عندنا" اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی تمام مرویات لکھی ہوئی عبدالعزیز کے پاس محفوظ تھیں^(۱)۔

۵- ہام بن منبہؓ کے بھائی وہب بن منبہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے مجھے اپنی کتابیں دکھائیں^(۲)۔

حضرت ابو بکر صدیق کی کتاب الصدقة

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جب اپنے دور خلافت میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کو تحصیل زکوٰۃ کے لئے بحرین روانہ کیا تو ان کو ایک "کتاب الصدقة" لکھ کر حوالے کی، یہ ان احادیث نبویہ پر مشتمل تھی جن میں مختلف قسم کے اموال کا نصاب اور متعلقہ احکام تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں، صحیح بخاری میں اس کے اقتباسات کتاب الزکوٰۃ کے متفرق ابواب میں آئے ہیں^(۳)۔

صحیفہ جابر رضی اللہ عنہ

حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ایک صحیفہ تالیف کیا تھا جس میں حج سے متعلق احادیث تھیں، حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ مجھے سورہ بقرہ کے مقابلہ میں صحیفہ جابر زیادہ یاد ہے^(۴)، انہوں نے وہب بن منبہ کو بھی احادیث المراء کرائی تھیں، سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ نے بھی ان کے صحیفے سے احادیث روایت کی ہیں، ان کے اور بھی متعدد شاگردوں نے اس صحیفے کی روایت کی ہے^(۵)۔

(۱) طبقات ابن سعد ج: ۳، جزء ۲۸: ص ۲۲۸ فی تذکرہ کثیر بن مرہ الحضرمی، وکذا فی تہذیب التہذیب ج: ۴، ص ۵۶۳ وکذا فی تہذیب الکمال للمزی ج: ۲۳، ص ۱۶۰۔

(۲) مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ ص: ۷۱۔

(۳) اس کا ذکر پیچھے آچکا ہے اور اس کے مفصل حوالے بھی وہیں درج ہیں۔

(۴) تہذیب التہذیب ج: ۴، ص ۵۱۸ فی ذکر قتادہ بن دعامة نیز تہذیب التہذیب میں امام احمد کا یہ مقولہ بھی منقول ہے کہ: "کان قتادہ احفظ من اهل البصرة لم یسمع شیئا الا حفظہ وقرئ علیہ صحیفۃ جابر مرۃ واحده فحفظها" ج: ۴، ص ۵۱۹۔

(۵) تہذیب التہذیب لابن حجر۔

ونقل ابن عبد البر فی جامع بیان العلم عن الربیع بن سعد قال:

رأیت جابراً یکتب عند ابن سابط فی الواح^(۱).

رسالة سَمُرَةَ بن جُنْدُب رضی اللہ عنہ

حضرت سمرۃ بن جندبؓ نے بھی احادیث کا ایک مجموعہ تالیف کیا تھا، جسے حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں ”نسخۃ کبیرۃ“ سے تعبیر کیا ہے اور مشہور تابعی محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ ”فیہ علم کثیر“ اس رسالے کی روایت ان کے صاحبزادے سلیمان نے کی ہے۔^(۲)

رسالة سعد بن عبادۃ رضی اللہ عنہ

انہوں نے بھی ایک ”کتاب“ تالیف فرمائی تھی، جس کی روایت ان کے صاحبزادے نے کی ہے، اس کتاب کی ایک حدیث ترمذی نے بھی نقل کی ہے۔^(۳)

حضرت براء بن عازبؓ کا اِطْلَاعِ احادیث

عن عبد اللہ بن خنیس (یا حنش) قال: رأیتهم عند البراء یکتبون علی ایدیہم بالقصب.^(۴)

رسالة ابن مسعود رضی اللہ عنہ

عن معن قال: اخرج الی عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود کتاباً وحلف لی انه خط ایہ بیدہ.^(۵)

حضرت ابن عباسؓ کی تالیفات

۱- ترمذی نے ”کتاب العلل“ میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ کے پاس طائف کے کچھ

(۱) باب ذکر الرخصة فی كتابة العلم رقم الحديث: ۳۰۹۔

(۲) تہذیب التہذیب ج: ۳ ص: ۱۹۸ فی ذکر سلیمان بن سمرۃ۔

(۳) دیکھئے: جامع ترمذی، باب ما جاء فی الیمین مع الشاہد، کتاب الاحکام ج: ۱ ص: ۲۳۹۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)۔

(۴) جامع بیان العلم باب ذکر الرخصة فی كتابة العلم رقم الحديث: ۳۱۸ وایضاً مصنف ابن ابی شیبۃ رقم الحديث: ۶۳۸۹، وسنن الدارمی ج: ۱ باب: ۳۳۔

(۵) جامع بیان العلم رقم الحديث: ۳۱۰۔

لوگ آئے اور ان سے احادیث سننے کی درخواست کی، آپ نے انہیں احادیث اطاء کرائیں۔^(۱)

۲- عن سعید بن جبیر انه كان مع ابن عباس فيسمع منه الحديث فيكتبه في واسطة الرجل فاذا نزل نسخه.^(۲)

۳- طبقات ابن سعد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے انتقال کے وقت اتنی کتابیں چھوڑیں کہ وہ اونٹ پر لادی جاسکتی تھیں۔^(۳)

۴- ایسی بھی کئی مثالیں کتب حدیث میں ملتی ہیں کہ ابن عباسؓ نے دوسرے شہروں میں بعض حضرات کو احادیث بذریعہ خط بھیجیں۔^(۴)
نیز اپنے شاگردوں کو لکھنے کی تلقین فرماتے تھے:-

عن يحيى بن ابي كثير قال ابن عباس: قيدا العلم بالكتاب.^(۵)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث کی کتابت

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث بھی لکھی ہوئی موجود تھیں، ان کے شاگرد نافع ہیں جن کی روایت امام مالک، عن نافع عن ابن عمر بکثرت کرتے ہیں اور اس سند کو محدثین ”سلسلۃ الذهب“ کہتے ہیں۔ نافع کے ایک شاگرد سلیمان بن موسیٰ کا بیان ہے کہ:-
انه راى نافعاً مولى ابن عمر يملى علمه، ويكتب بين يديه.^(۶)

(۱) اس کا مفصل حوالہ پیچھے آچکا ہے۔

(۲) جامع بيان العلم رقم الحديث: ۳۱۵، وأيضاً سنن الدارمی باب من رخص في كتابة العلم رقم الحديث: ۵۰۵ و مصنف ابن ابي شيبة رقم الحديث: ۶۳۸۵.

(۳) اس کا مفصل حوالہ پیچھے آچکا ہے۔

(۴) اس کی ایک مثال صحیح مسلم میں یہ ہے: ”عن يزيد بن هرمز ان نجدة كتب الي ابن عباس يسأله عن خمس خلال فكتب اليه ابن عباس كبت تسألني هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو بالنساء وقد كان يغزو بهن فيداوين الجرحى ويخذين من الغنمة وأما بسهم فلم يضرب لهن، وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقتل الصبيان فلا تقتل الصبيان.“ (باب النساء الغازيات يرصخ لهن ولا يسهم..... الخ. ج: ۲، ص: ۱۱۶، ۱۱۷-)

(۵) جامع بيان العلم، باب ذكر الرخصة في كتابة العلم رقم الحديث: ۳۰۹.

(۶) سنن الدارمی ج: ۱، باب: ۳۳، رقم الحديث: ۵۱۳.

معلوم ہوا کہ نافع کے پاس ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایات احادیث لکھی ہوئی موجود تھیں، جن کی نقل نافع نے املاء کر کے تیار کروائی۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا

حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ تو معلوم نہیں کہ انہوں نے خود بھی احادیث کا کوئی مجموعہ تالیف فرمایا تھا یا نہیں؟ لیکن آپ وقتاً فوقتاً لوگوں کی فرمائش پر ان کو حدیثیں لکھ کر بھیجتی رہی ہیں، ان کی شاگرد عمرہ بنت عبدالرحمن کے پاس جن کی پرورش انہوں نے بچپن سے کی تھی، حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیثیں محفوظ تھیں، چنانچہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے جب سرکاری طور پر تدوین حدیث کا کام شروع فرمایا تو مدینے کے حاکم ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو لکھا کہ عمرہ بنت عبدالرحمن اور قاسم بن محمد کے پاس حضرت عائشہؓ کی جو احادیث ہیں، ہمیں لکھ کر بھیجو،^(۱) نیز حضرت عائشہؓ کے بھانجے اور خاص شاگرد حضرت عروہؓ نے بھی احادیث کی کئی کتابیں لکھی تھیں، جو بظاہر انہی سے مروی ہوں گی، مگر یوم حترہ میں ضائع ہو گئیں، جس پر وہ فرمایا کرتے تھے:-

وَدِدْتُ لَوْ أَنَّ عِنْدِي كِتَابِي بَاهِلِي وَمَالِي.^(۲)

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ

صحیح مسلم اور دیگر کتب حدیث میں کئی مثالیں ملتی ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے ان کو لکھا کہ مجھے حدیث نبوی لکھ کر بھیجو، اور مغیرہ بن شعبہؓ نے اپنے کاتب ”وَرَادُ“ سے احادیث لکھوا کر ان کو بھیجیں۔^(۳)

(۱) مثلاً ایک حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ان کی درخواست پر لکھ کر بھیجی تھی، ملاحظہ ہو مشکوٰۃ مع مرقاة ج: ۲، باب العلم، کتاب الآداب.

(۲) تہذیب التہذیب ج: ۱۲، ص: ۳۳۹، فی ذکر عمرہ بنت عبدالرحمنؓ.

(۳) تہذیب التہذیب ج: ۱۲، ص: ۳۹، فی ذکر ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاری.

(۴) السنة قبل التدوین ص: ۳۵۲ بحوالہ ”الکفایة“ ص: ۲۰۵ وجامع بیان العلم رقم الحدیث: ۳۳۶ (من الاستاذ مدظلہم).

(۵) اس کی تفصیل کے لئے بھی میری کتاب ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ کی مراجعت کی جائے۔ رفع۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور کتابتِ حدیث

حضرت فاروقِ اعظمؓ نے ایک وقف نامہ عہدِ رسالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشورے سے تحریر فرمایا تھا،^(۱) اور پیچھے آچکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر حیات میں جو ”کتاب الصدقہ“ لکھوائی تھی، وہ آپ کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس رہی، اور ان کے انتقال کے بعد فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے پاس رہی، نیز فاروقِ اعظمؓ نے بھی ایک ”کتاب الصدقہ“ اپنے دورِ خلافت میں لکھی تھی، جس کا متن امام مالکؒ نے مؤطا میں نقل کیا ہے۔

نیز صحیح مسلم میں ہے کہ فاروقِ اعظمؓ نے آذربایجان میں اپنے سپہ سالار ”عتبہ“ کو ایک فرمان بھیجا جس میں ایک حدیث لکھ کر بھیجی تھی، اس کا متن بھی صحیح مسلم جلد ثانی میں منقول ہے، اور جامع ترمذی کی روایت ہے کہ آپ نے حضرت ابو عبیدہؓ کو بھی ایک حدیث لکھ کر بھیجی تھی، ان تمام واقعات کی تفصیل مکمل حوالوں کے ساتھ میری کتاب ”کتابتِ حدیث عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

نیز آپ نے ایک ضخیم مجموعہ احادیث بھی لکھنے کا ارادہ کیا تھا، حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے یہ واقعہ تفصیل سے سند کے ساتھ نقل کیا ہے، جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد بھی منقول ہے:-

إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السُّنَنَ وَأَنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ
كَتَبُوا كِتَابًا فَأَكْتُبُوا عَلَيْهَا وَتَرَكَوا كِتَابَ اللَّهِ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَشُوبُ
كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا.

اسی واقعہ میں تحریر ہے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا، ان سب نے لکھنے کا مشورہ دیا، پھر آپ ایک ماہ تک استخارہ کرتے رہے، پھر مذکورہ بالا ارشاد فرمایا۔^(۲)
مگرین حدیث اس واقعہ سے دو نتیجے نکالتے ہیں:-

(۱) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف نامہ کا ذکر صحیح مسلم ج: ۲، ص: ۴۱، باب الوقف میں بھی ہے جس کے آخر میں حضرت ابن عونؒ کا یہ قول مذکور ہے: ”وإبائنی من قرأ هذا الكتاب الخ.“

(۲) جامع بیان العلم لابن عبدالبر، باب ذکر کراہیۃ کتابۃ العلم رقم الحدیث: ۲۷۲ وکذا فی

مصنف عبدالرزاق، باب کتاب العلم رقم الحدیث: ۲۰۲۸۳.

۱- فاروقِ اعظمؓ کے نزدیک احادیثِ حجت نہیں تھیں۔

۲- وہ احادیث لکھنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

مگر پہلا نتیجہ اس لئے غلط ہے کہ فاروقِ اعظمؓ کی پوری زندگی شاہدِ عدل ہے کہ حدیث کی اتباع کو یہ جزاءِ ایمان سمجھتے تھے، پورے دورِ خلافت میں جب کوئی نیا قضیہ پیش آتا اور قرآنِ کریم میں اس کا صریح حکم نہ ملتا، تو صحابہ کرامؓ سے اس کے بارے میں حدیث دریافت کرتے، مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، اور بسا اوقات راوی سے گواہ بھی طلب فرماتے تھے۔ اگر حدیث ان کے نزدیک حجت نہ ہوتی تو خود بھی روایتِ حدیث نہ کرتے، حالانکہ ان کی مرویات، طرق کی تعداد نکال کر دو سو سے زیادہ ہیں۔

اور دوسرا نتیجہ اس لئے غلط ہے کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے خود حدیثیں لکھی ہیں، نیز صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد، جیسا کہ پیچھے معلوم ہو چکا ہے، احادیث لکھتی چلی آرہی تھی اور کسی قابلِ اعتماد روایت سے ثابت نہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان کو منع فرمایا ہو، بلکہ اس کے برعکس جامع بیان العلم (ج: ۱ ص: ۷۲) میں ابنِ عبدالبرؒ نے اپنی سند سے حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد روایت کیا ہے کہ: "قیدوا العلم بالکتاب" (۱)

البتہ بعض روایتیں ایسی ملتی ہیں کہ انہوں نے اکثر فی الحدیث سے صحابہ کرامؓ کو سختی سے منع فرمایا، ایک روایت میں ہے کہ آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ: تم نے جو احادیث لکھی ہیں وہ سب میرے پاس لاؤ، پھر منگوا کر انہیں جلادیا، نیز اپنا فرمان دوسرے بلادِ اسلامیہ میں بھیجا کہ جس کے پاس کچھ ہو تو وہ مٹا دے، (۲) مگر ان سب روایات کو محدثین نے مشتبہ قرار دیا ہے اور ان کے راویوں پر جرح کی ہے۔ (۳)

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان روایات کو مان لیا جائے، تب بھی یہ ممانعتِ اکثر فی الحدیث کی تھی، تاکہ لوگ بے احتیاطی سے روایت نہ کریں اور رطب و یابس نہ لکھ ڈالیں۔ (۴)

(۱) أَيْضًا فِي سَنَنِ الدَّارِمِيِّ بَابِ مَنْ رَخَّصَ فِي كِتَابَةِ الْعِلْمِ رَقْمُ الْحَدِيثِ: ۵۰۳ وَ كَذَا فِي الْمُسْتَدْرَكِ لِلْحَاكِمِ ج: ۱ ص: ۱۸۸ رَقْمُ الْحَدِيثِ: ۳۶۰.

(۲) جَامِعُ بَيَانِ الْعِلْمِ وَ فَضْلُهُ بَابِ ذِكْرِ كِرَاهِيَةِ كِتَابَةِ الْعِلْمِ رَقْمُ الْحَدِيثِ: ۲۷۴.

(۳) مَزِيدُ تَفْصِيلِ كَلِّ لَمْ يَكْتَبِي: تَدْوِينُ حَدِيثِ ص: ۳۳۹ اِزْ مَوْلَانَا مَنَاظِرُ احْسَنُ غِيلَانِي.

(۴) مَزِيدُ تَفْصِيلِ كَلِّ لَمْ يَكْتَبِي: جَامِعُ بَيَانِ الْعِلْمِ وَ فَضْلُهُ ص: ۹۶ بَابِ ذِكْرِ كِرَاهِيَةِ كِتَابَةِ الْعِلْمِ.

اور خود کتابی شکل میں کوئی مجموعہ احادیث تالیف کرنے میں یہ خطرہ تھا کہ اس وقت تک قرآن شریف کا سرکاری نسخہ صرف ایک تھا، اگر حضرت عمرؓ احادیث کا مجموعہ بھی تالیف فرمادیتے تو خطرہ تھا کہ رفتہ رفتہ لوگ اسے بھی قطعی سمجھ کر قرآن کا درجہ دے دیتے، چنانچہ یہاں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ کہ: ”وانسى والله لا اشوب كتاب الله بشيء ابدا“ اس میں صریح ہے کہ خود لکھنے میں التباس القرآن بالحدیث لازم آتا تھا، یہ خوف دوسروں کے لکھنے میں نہ تھا، اسی لئے ان کو منع نہیں فرمایا۔ ان واقعات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ”حضرت عمرؓ حجیت حدیث اور اس کی روایت و کتابت کو جائز نہ سمجھتے تھے“ اس لئے بھی غلط ہے کہ خود حضرت عمرؓ کا ارشاد ”ازالة الخفاء“ میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے: ”انه سيكون قوم يكذبون بالرجم والدجال والشفاعة وعذاب القبر وبقوم يخرجون من النار بعد ما امتحشوا.“^(۱) ظاہر ہے کہ یہ سب باتیں حدیث ہی سے ثابت ہوئی ہیں، قرآن کریم میں ان کی کہیں صراحت نہیں ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ ان سب چیزوں کا عقیدہ بھی رکھتے تھے اور اس خوف سے فکرمند تھے کہ لوگ کہیں ان کا انکار نہ کرنے لگیں۔

نیز ایک مرتبہ آپ نے لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سنائی اور فرمایا:-

فَمَنْ عَقَلَهَا وَوَعَاَهَا فَلْيَحْدِثْ بِهَا حَيْثُ انْتَهَيْتُ بِهَا رَاحِلَتَهُ، وَمَنْ خَشِيَ أَنْ لَا يَعْقِلَهَا فَلَا أَحْلَ لِأَحَدٍ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ.^(۲)

حضرت علیؓ اور کتابتِ حدیث

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل بھی کتابت و روایتِ حدیث کے بارے میں وہی رہا جو حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کا تھا، پھر بعد میں فتنہ سبائیت اور فتنہ خارجیت کی وجہ سے جب جھوٹی احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جانے لگیں اور باطل فرقوں نے وضع حدیث کا کام شروع کر دیا اور وہ صحابہ کرامؓ کی مذمت کرنے لگے، تو حضرت علیؓ نے احادیث صحیحہ کی روایت و کتابت اور تبلیغ نہایت اہتمام سے فرمائی، خصوصاً ان روایات کو زیادہ پھیلایا جو فضائل صحابہ سے متعلق تھیں، آپ برسرِ منبر اعلان فرماتے کہ: ”مَنْ يَشْتَرِي مِنِّي عِلْمًا بَدْرَهُمْ؟“ (کون ہے جو مجھ سے ایک درہم کے عوض علم خریدے؟) یعنی کون ہے جو ایک درہم کا

(۱) ازالة الخفاء ج: ۳ ص: ۲۱۵ (توسط فاروقی اعظم در تبلیغ حدیث)۔

(۲) صحيح البخاری ج: ۲ ص: ۱۰۰۹، كتاب المحاربين باب رجم الخبلي من الزنا اذا احصنت.

کاغذ خرید لائے تاکہ میں اس کو حدیثیں اِلاء کروا دوں؟

چنانچہ لوگ آپ سے سن کر احادیث لکھتے، حارث اعمور نے بھی اسی طرح آپ کی روایات کا ایک مجموعہ لکھ لیا تھا اور حضرت علیؑ کو دکھایا تھا۔^(۱)

نیز حضرت علیؑ کی روایات کے تین اور مجموعوں کا پتہ چلتا ہے، ایک مجموعہ حُجر بن عدی کے پاس تھا،^(۲) ایک مجموعہ حضرت علیؑ کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہ کے پاس تھا،^(۳) اور ایک مجموعہ امام جعفر صادقؑ کے پاس تھا۔^(۴)

عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کی کچھ اور مثالیں

۱- حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ ایک حدیث صحیح بخاری کتاب الجہاد ”باب لا تمنوا لقاء العدو“ میں مذکور ہے، جو انہوں نے عمر بن عبداللہ کو لکھ کر بھیجی تھی^(۵) (صحیح مسلم و سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت مذکور ہے)۔^(۶)

۲- صحیح مسلم جلد اول میں ہے کہ حضرت ابوسلمہ فرماتے ہیں: ”کتبت من فیہا کتابا“ فیہا کی ضمیر حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی طرف راجع ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فاطمہ بنت قیسؓ سے انہوں نے احادیث سن کر اسی وقت لکھی تھیں۔^(۷)

۳- حضرت ابوبکرؓ رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عبید اللہ کو خط میں ایک حدیث لکھ کر بختان بھیجی تھی۔^(۸)

(۱) طبقات ابن سعد ج: ۶، جزء: ۲۲، ص: ۱۲۸، فی تذکرۃ حارث الاعور۔

(۲) طبقات ابن سعد ج: ۶، جزء: ۲۲، ص: ۲۲۰، فی تذکرۃ حجر بن عدی۔

(۳) تدوین حدیث از مولانا مناظر احسن گیلانی۔

(۴) تہذیب التہذیب ج: ۱، ص: ۴۲۵، فی تذکرۃ جعفر بن محمد الصادق۔

(۵) ج: ۱، ص: ۴۲۵، رقم الحدیث: ۳۰۲۳۔

(۶) صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب کراہیۃ تمنی لقاء العدو الخ. رقم الحدیث: ۴۳۰۵، سنن ابی داؤد کتاب الجہاد، باب فی کراہیۃ تمنی لقاء العدو رقم الحدیث: ۴۵۱۶۔

(۷) کتاب الطلاق باب المطلقة البائن لا نفقة لها رقم الحدیث: ۳۵۸۹۔

(۸) صحیح البخاری جلد دوم میں یہ واقعہ اس طرح آیا ہے: ”کتب ابوبکرؓ الی ابنہ وکان بسجستان ان لا تقض بین اثین وانت غضبان، فانی سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یقضین حکم بین اثین وهو غضبان.“ کتاب الأحکام باب هل یقضی الحاکم او یفتی وهو غضبان؟ رقم الحدیث: ۷۱۵۸، وأيضاً فی صحیح مسلم باب کراہیۃ قضاء القاضی وهو غضبان رقم الحدیث: ۴۳۵۱، وأيضاً فی سنن ابی داؤد کتاب القضاء باب القاضی یقضی وهو غضبان رقم الحدیث: ۳۴۲۳۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور میں

سرکاری طور پر تدوینِ حدیث

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۱ھ) نے سرکاری طور پر تدوینِ حدیث کا کام اہتمام سے شروع فرمایا اور مدینہ منورہ کے حاکم ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو یہ فرمان بھیجا:-

انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكْتِبه
فأبى خفت ذرؤس العلم وذهب العلماء^(۱).

ابونعیم اصفہانی رحمہ اللہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی مضمون کا فرمان تمام بلادِ اسلامیہ کے حکام کو بھیجا تھا، ان بلاد سے احادیث کے مجموعے تیار ہو کر دارالخلافہ دمشق آئے اور عمر بن عبدالعزیزؓ نے یہاں ان کی نقلیں تیار کرا کے اسلامی خلافت کے گوشہ گوشہ میں بھیجیں، اس کام میں حضرت ابن شہاب زہری رحمہ اللہ نے سب سے زیادہ حصہ لیا، چنانچہ پہلی صدی کے اواخر میں مندرجہ ذیل کتب حدیث وجود میں آچکی تھیں:-

۱- کتب ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم

انہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے حکم پر کئی کتابیں جمع فرمائی تھیں، لیکن دمشق بھیجنے نہ پائے تھے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کا انتقال ہو گیا۔^(۲)

۲- رسالۃ سالم بن عبداللہ فی الصدقات

یہ بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کی فرمائش پر لکھا گیا۔^(۳)

۳- دفاتر الزہری

حضرت ابن شہاب زہریؒ نے بھی اپنی تمام مسوع احادیث کئی دفاتر (رجسٹروں) میں جمع کیں، اور ان کی نقلیں حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے تمام ایسے بلادِ اسلامیہ میں بھیجیں جہاں

(۱) صحیح البخاری، باب کیف یقبض العلم، کتاب العلم رقم الحدیث: ۱۰۰۰ باب: ۳۳.

(۲) التسمیہ لابن عبدالبر لهما فی المؤطا من المعانی والاسانید للامام الحافظ ابن عبدالبر ج: ۱ ص: ۸۰، ۸۱.

(۳) تاریخ الخلفاء للسيوطی ص: ۱۷۷ فی تذکرۃ عمر بن عبدالعزیزؓ.

کوئی مسلمان حاکم ان کی طرف سے مقرر تھا۔^(۱)

۳- کتاب السنن لمکحول

بہ ظاہر یہ کتاب بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کی فرمائش پر تالیف کی گئی ہے، کیونکہ مکحول عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں قاضی تھے اور ان کی دو کتابیں مشہور ہیں: ۱- کتاب السنن فی الفقہ۔ ۲- کتاب المسائل فی الفقہ۔^(۲)

۵- ابواب الشعبی رحمہ اللہ

یہ کتاب عامر بن شراحیل شععی کی تالیف ہے، یہ حدیث کی پہلی موب کتاب ہے،^(۳) شععی بھی عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں کوفہ کے قاضی تھے۔^(۴)

۶- حضرت حسن بصریؒ کی تفسیر قرآن

قال ابن وهب واخبرني السدي بن يحيى عن الحسن انه كان لا يروى بكتابة العلم بأسا وقد كان املئ التفسير فكتب.^(۵)

دوسری صدی ہجری میں تدوین حدیث

اس صدی کی مشہور تالیفات یہ ہیں:-

۱- کتاب الآثار للامام ابی حنیفہ رحمہ اللہ

یہ امام اعظمؒ کی براہ راست تالیف ہے، اور یہ بات معروف ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے ان کی کتاب سے استفادہ کیا ہے، اس لئے اسے مؤطا کی پیشرو کہہ سکتے ہیں، حدیث میں

(۱) جامع بیان العلم باب ذکر الرخص فی کتاب العلم رقم الحدیث: ۳۳۵ وأيضاً فی "السنة قبل التدوين" للخطيب ص: ۳۳۲.

(۲) الفهرست لابن ندیم ص: ۳۷۶.

(۳) تدريب الراوی للسيوطی، بحوالہ حافظ ابن حجر، تحت عنوان "اول مصنف في الصحيح المجرد" ص: ۴۰.

(۴) تهذيب التهذيب ج: ۳ ص: ۴۴، ۴۵، نیز "السنة قبل التدوين" میں حضرت عامر الشععیؒ کا یہ مقولہ بھی منقول ہے: "الكتاب قيد العلم" مزید یہ بھی لکھا ہے کہ: "كان يحض على الكتابة ويقول: اذا سمعتم مني شيئاً فاكتبوه ولو في حائط." ص: ۳۲۵.

(۵) جامع بيان العلم رقم الحدیث: ۳۳۱ باب ذکر الرخص فی کتاب العلم.

امام اعظمؒ کی براہ راست تالیف صرف یہی ہے، مسند امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نام سے جو کتابیں معروف ہیں، یہ ان کی اپنی تالیفات نہیں، بلکہ ان کی مرویات کو بعد کے علماء نے مرتب کیا ہے، مسند ابی حنیفہ کے نام سے متعدد مجموعے لکھے گئے، علامہ خوارزمی رحمہ اللہ نے ان کو جمع کر کے ”مسند امام اعظم“ کے نام سے کتاب تالیف کی، جو چھپ چکی ہے۔

۲- مؤطا امام مالک

اس کا مفصل تعارف آپ اس کے درس میں اپنے استاذ سے حاصل کریں گے۔ امام مالکؒ نے جب یہ کتاب تالیف کر کے علماء کے سامنے پیش کی، تو سب نے اس کے مستند اور صحیح ہونے پر اتفاق کیا، کہا جاتا ہے کہ اس کا نام مؤطا اسی دن سے رکھا گیا، امام شافعیؒ کا قول ہے کہ: ”اصح الكتب بعد كتاب الله المؤطا“ اس کی ساری احادیث مرفوعہ صحیح ہیں، ساتھ ہی اس میں آثار صحابہ کو بھی درج کیا گیا ہے، اس کے پندرہ سے زائد نسخے امام مالک رحمہ اللہ کے شاگردوں کی روایت سے دنیا میں پھیلے، ہمارے دیار میں مؤطا امام مالک کے نام سے جو نسخہ متداول ہے وہ یحییٰ بن یحییٰ اندلسی کی روایت سے ہے، دوسرا نسخہ مؤطا امام محمد کے نام سے معروف ہے، یہ بھی درحقیقت مؤطا امام مالک کا نسخہ ہے، جو امام محمدؒ نے امام مالکؒ سے سن کر قلمبند کیا ہے، لیکن اس میں امام محمدؒ نے ان آثار صحابہ و تابعین کا اضافہ کیا ہے جو حنفیہ کے مستدل ہیں، اس کے علاوہ بھی مؤطا کے متعدد نسخے رائج ہوئے جن کی تفصیل ”بستان المحدثین“ کے بالکل شروع میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۳- سنن ابن جریر

هو عبد العزيز بن جريح الرومي الاموي مولا هم المكي صاحب التصانيف الذي يقال انه اول من صنف الكتب في الاسلام المتوفى سنة خمسين او احدى وخمسين ومائة من الهجرة النبوية على صاحبها الصلوة والسلام.^(۱)

(۱) الرسالة المستطرفة لمحمد بن جعفر الكتاني المتوفى ۱۳۵۴ھ ص: ۳۳ نیز ظفر الامانی فی مختصر الجرجانی (للإمام عبدالحی اللکنوی) ص: ۱۳۵ میں ہے کہ: ”واما اول من صنف فی الحدیث مطلقاً فهو علی ما قبل ابن جریر.“

۴- مصنف و کعب بن الجراح الکوفی محدث العراق المتوفی سنة ست وتسعين ومائة. (۱)

۵- جامع معمر بن راشد (المتوفی ۱۵۳ھ او ۱۵۴ھ)

معمر، یمن کے رہنے والے ہیں، اور ہمام بن منبہ کے شاگرد اور عبدالرزاق صاحب مصنف کے استاذ ہیں، یہ کتاب ”جامع“ اور مبوت ہے، ابھی تک طبع نہیں ہو سکی، اس کے دو قلمی نسخے ترکی میں محفوظ ہیں، ایک استنبول کے کتب خانہ ”فیض اللہ آفندی“ میں اور دوسرا نسخہ انقرہ کی لائبریری میں محفوظ ہے۔ (۲)

۶- مصنف حماد بن سلمة البصری (المتوفی ۱۶۷ھ)۔ (۳)

۷- مصنف اللیث بن سعد (المتوفی ۱۷۵ھ)۔ (۴)

۸- جامع سفیان الثوری المتوفی بالبصرة ۱۶۰ھ او ۱۶۱ھ۔ (۵)

۹- جامع سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ

(۱) امام یحییٰ بن معین نے فرمایا کہ: ”میں نے وکیع بن جراح سے زیادہ افضل کوئی شخص نہیں دیکھا۔“ ان سے عرض کیا گیا کہ: ”کیا ابن المبارک بھی ان سے زیادہ افضل نہیں؟“ تو فرمایا کہ: ”امام ابن المبارک کی بھی ایک فضیلت اور شان ہے، لیکن میں نے وکیع سے افضل کوئی نہیں دیکھا۔“ حضرت وکیع بن الجراح قائم اللیل، صائم النہار تھے اور حضرت امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق فتویٰ دیتے تھے، نیز امام احمد نے فرمایا کہ: ”میری آنکھوں نے وکیع جیسا شخص کبھی نہیں دیکھا۔ میں نے علم کی حفاظت کرنے والا اور علم کو یاد رکھنے والا وکیع سے زیادہ کوئی نہیں دیکھا۔“ تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۳۶۶، شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۳۵۰۔

(۲) يقال له جامع ابي عروة ايضا، الرسالة المستطرفة ص: ۴۰۔

(۳) حضرت شہابؒ نے فرمایا کہ: ”حماد بن سلمہ کا شمار ابدال میں ہوتا تھا۔“ نیز یہ فصیح اللسان اور عربیت میں امام تھے اور ان کی حدیث شریف میں کئی تصانیف ہیں۔ شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۲۶۴۔

(۴) حضرت امام شافعیؒ، حضرت لیث بن سعدؒ کی وفات پر افسوس کیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ: ”وہ حضرت امام مالک سے افتخار تھے۔“ حضرت ابن وہب نے فرمایا کہ: ”اگر امام لیث اور امام مالک نہ ہوتے تو ہم گمراہ ہو جاتے۔“ ان کی کثیر تصنیفات ہیں۔ (تذکرۃ الحفاظ للذہبی)۔

(۵) الرسالة المستطرفة ص: ۴۰، امام شعبہؒ اور امام یحییٰ بن معینؒ، حضرت سفیان ثوریؒ کو ”امیر المؤمنین فی الحدیث“ کے لقب سے یاد فرماتے تھے۔ شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۲۵۰۔

یہ مرتب علی الأبواب الفقہیہ ہے، سفیان بن عیینہ کی ایک تفسیر بھی ہے، ان کی وفات مکہ مکرمہ میں ۱۹۸ھ میں ہوئی۔^(۱)

۱۰- کتاب الزہد والرقاق

یہ حضرت عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کی تالیف ہے، جن کی ولادت ۱۱۸ھ یا ۱۲۰ھ میں اور وفات ۱۸۱ھ یا ۱۸۲ھ میں ہوئی۔ عبداللہ بن المبارک حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بھی شاگرد ہیں اور حضرت امام مالک کے بھی۔ مذہباً حنفی تھے، مگر مالکیہ بھی ان کو اپنے اصحاب میں شمار کرتے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے ”بستان المحدثین“، ان کی ایک تالیف ”الاستیذان“ بھی ہے۔^(۲)

۱۱- کتاب الآثار للإمام محمد رحمہ اللہ

وہو مرتب علی الأبواب الفقہیہ فی مجلدة لطيفة۔ یہ کتاب ہمارے مدارس میں داخل نصاب ہے۔^(۳)

(۱) رسالة المستطرفة حوالہ بالا۔ امام شافعی کا فرمان ہے کہ: ”اگر مالک اور ابن عیینہ نہ ہوتے تو علم حجاز رخصت ہو جاتا۔“ حضرت ابن وہب نے فرمایا کہ: ”میرے علم میں ابن عیینہ سے بڑھ کر علم تفسیر کو جاننے والا کوئی نہیں۔“ امام احمد بن حنبل کا ارشاد ہے کہ: ”ابن عیینہ سے بڑھ کر میرے علم میں سنن کو جاننے والا کوئی نہیں۔“ شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۳۵۳۔

(۲) الرسالة المستطرفة ص: ۳۶، ۳۷۔ امام عبداللہ بن المبارک کی تصانیف بہت ہیں اور ان کی ایک منفرد شان یہ تھی کہ ایک سال حج فرماتے اور ایک سال جہاد کرتے۔ (شذرات الذهب) علاوہ ازیں حضرت ابن المبارک کی ایک کتاب ”الجهاد“ بھی ہے اور آپ جہاد کے سلسلے میں سب سے پہلے تصنیف کرنے والے ہیں۔ الرسالة المستطرفة ص: ۴۵۔

(۳) الرسالة المستطرفة ص: ۴۰، ۴۱۔ امام محمد کی ولادت ۱۰۲ھ میں اور وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی، کتاب الآثار کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ کسی عالم کی ہمیں اتنی فقہ کی کتب نہیں پہنچیں جتنی امام محمد کی تصانیف و کتب پہنچی ہیں، بلکہ امام محمد کی کتب مذاہب عالم کی فقہ کے لئے مدار اور بنیاد ہیں، حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ: ”اللہ نے دو آدمیوں کے ذریعہ میری مدد فرمائی، حدیث میں امام ابن عیینہ کے ذریعہ اور فقہ میں امام محمد کے ذریعہ۔“ ایک دوسری روایت امام شافعی سے یہ منقول ہے کہ: ”جس قدر (امام) محمد کا مجھ پر احسان ہے اس قدر علم اور اسباب دنیا میں کسی اور کا مجھ پر احسان نہیں۔“ ”کتاب الآثار“ دراصل امام اعظم ابوحنیفہ کی تالیف ہے، جب آپ نے اسے تالیف فرمایا تو آپ کے کئی شاگرد نے اسے روایت فرمایا، اب جو ”کتاب الآثار“ ہمارے دیار میں مشہور اور متداول ہے یہ دراصل حضرت امام محمد نے اپنے استاذ حضرت امام اعظم سے روایت کی ہے۔

۱۲- کتاب الذکر والدعاء للامام ابی یوسف (المتوفی ۱۸۲ھ)^(۱)

۱۳- کتاب السیرة لابن شہاب الزہری (المتوفی ۱۲۳ھ اور ۱۲۴ھ اور ۱۲۵ھ)

وہو اول من ألف فی السیرة، قال بعضهم اول سیرة فی الإسلام سیرة الزہری.^(۲)

۱۴- السیرة لأبی بکر محمد بن اسحاق (المتوفی ۱۵۱ھ اور ۱۵۲ھ اور ۱۵۳ھ)

وہی النی ہذہبا ابن ہشام، فصارت تنسب الیہ.^(۳)

تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی میں حدیث کی تدوین نہایت عظیم الشان پیمانے پر ہوئی، علمِ حدیث کو مختلف فنون پر تقسیم کر کے ہر فن میں عظیم الشان تصانیف معرضِ وجود میں آئیں، اور کتبِ حدیث کو متنوع ترتیبوں کے ساتھ تالیف کیا گیا، اسی صدی کے نصفِ آخر میں صحاحِ ستہ تالیف ہوئیں، ان میں سے ہر کتاب کا مفصل تعارف اس کتاب کے درس میں آئے گا، یہاں صحاحِ ستہ کے علاوہ باقی کتبِ حدیث ذکر کی جاتی ہیں۔

۱- مصنف عبدالرزاق

”مُصَنَّف“ قدیم اصطلاح کے مطابق بمعنی السنن ہے، یہ ابواب فقہیہ پر مرتب ہے، اس کی اکثر احادیث ثلاثی ہیں، صحاحِ ستہ میں بھی اس کی بہت سی روایتیں آئی ہیں، عرصے سے

(۱) الرسالة المستطرفة ص: ۲۸، سب سے پہلے ”قاضی القضاة“ کا لقب امام ابو یوسف کو دیا گیا اور آپ نے ہی نے امام اعظم کے مذہب کی بنیاد پر اصولِ فقہ میں کتب لکھیں۔ شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۳۰۱۔

(۲) الرسالة المستطرفة ص: ۹۰، اس کے علاوہ الرسالة المستطرفة ص: ۹۱ میں امام زہری کی ایک اور کتاب ”المغازی“ کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے، نیز تہذیب التہذیب ج: ۵ ص: ۲۶۸ میں ابوالزناد کا یہ قول منقول ہے: ”کنا

نکتب الحلال والحرام وكان ابن شہاب یکتب کلما سمع فلنما احتیج الیہ علمت أنه أعلم الناس“ اور اسی مضمون کا ایک مقولہ صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، حوالہ بالا۔ اور اکمال تہذیب الکمال ج: ۱۰

ص: ۳۵۳ میں علامہ دروردی کا یہ قول منقول ہے: ”اول من دون العلم وکتبہ ابن شہاب“

(۳) الرسالة المستطرفة ص: ۹۰۔

یہ کتاب نایاب تھی اور طبع نہیں ہوئی تھی، چند سال قبل مجلس علمی نے اسے بیروت سے آب و تاب سے طبع کر کے شائع کیا ہے۔

عبدالرزاق، معمر بن راشد کے ممتاز شاگردوں میں سے ہیں، یہ ان کی صحبت میں سات سال رہے، امام بخاریؒ و امام مسلمؒ وغیرہ ان کے بالواسطہ شاگردوں میں سے ہیں۔

۲۔ مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ

یہ بھی ابواب فقہیہ پر مرتب ہے، چونکہ یہ خود عراقی ہیں، لہذا فقہاء عراق کے فقہی مذاہب سے خوب واقف ہیں، اور ان کے دلائل بھی ان کی کتاب میں سب سے زیادہ پائے جاتے ہیں، یہ بخاری و مسلم جیسے جلیل القدر محدثین کے استاذ ہیں، یہ کتاب طبع ہو چکی ہے۔^(۲)

۳۔ مسند احمد بن حنبل

حضرت امام احمد رحمہ اللہ نے اس میں اٹھارہ مسندات بیان کی ہیں، یہ کتاب امام احمدؒ نے صرف یادداشت کے طور پر جمع فرمائی تھی، جو تیس ہزار احادیث پر مشتمل تھی، مگر ترتیب و تہذیب سے پہلے ہی آپ کا انتقال ہو گیا، بعد میں ان کے صاحبزادے عبداللہ نے جو بڑے درجے کے محدث تھے، اس کو مرتب کیا، اور تقریباً دس ہزار احادیث کا اس میں اضافہ بھی کیا،^(۳) چنانچہ اب اس کی احادیث تقریباً چالیس ہزار ہیں، یہ چھپ چکی ہے، بعد کے علماء نے اسے ابواب فقہیہ پر مرتب کیا، ”الفتح الربانی“ کے نام سے یہ موبہ شکل میں بھی چھپ چکی ہے۔

۴۔ مسند ابی داؤد الطیالسی

یہ ابوداؤد سجستانی نہیں جن کی سنن صحاح ستہ میں سے ہے، بلکہ یہ ان سے مقدم ہیں،

(۱) امام ابوبکر عبدالرزاق بن ہمامؒ کی ولادت ۱۲۶ھ میں اور وفات ۲۱۱ھ میں ہوئی۔ میزان الاعتدال ج: ۲ ص: ۶۰۹۔
(۲) آپ امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحاق بن راہویہؒ اور امام علی ابن المدینیؒ کے معاصرین میں سے ہیں، امام ابوعبیدؒ نے فرمایا کہ: ”کتاب کو ترتیب دینے میں امام ابوبکر بن ابی شیبہؒ کو خصوصی مہارت حاصل ہے۔“ آپ کی اس مصنف کے علاوہ بھی کئی تصنیفات ہیں۔ تذکرۃ الحفاظ للذہبی ج: ۲ ص: ۴۳۲، ۴۳۳۔

(۳) مقدمہ کتاب ج: ۱ ص: ۲۰، ۱۹۔ آپ کے بارے میں امام علی ابن المدینیؒ کا ارشاد ہے کہ: ”ان اللہ ایسڈ هذا الدین بابی بکر الصدیق یوم الردۃ وباحمد بن حنبل یوم المحنۃ۔“ تذکرۃ الحفاظ للذہبی ج: ۲ ص: ۴۳۲۔ مسند احمد اب مزید تحقیق کے ساتھ بیروت سے پچاس جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔

ان سے ابوداؤد جستانی غالباً ایک یا دو واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔^(۱)

۵- سنن الدارمی

یہ عبداللہ بن عبدالرحمن الدارمی کی تالیف ہے، جو امام مسلم وغیرہ ائمہ حدیث کے استاذ ہیں، یہ کتاب درحقیقت ”سنن“ ہے، اصطلاح کے خلاف مُسند کے نام سے مشہور ہوگئی، اس میں مُثَلَّثات، بخاری سے زیادہ ہیں، بعض علماء نے ابن ماجہ کے بجائے اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا ہے، یہ طبع ہوچکی ہے۔^(۲)

۶- مسند البزار

یہ ابوبکر البزار رحمہ اللہ کی تالیف ہے، اسے ”المسند الکبیر“ بھی کہتے ہیں، ”بزار“ بتقدیم الزاء المعجمة علی الراء المهملة ہے، تخم فروش کو کہتے ہیں، ان کی مسند معلل ہے، یعنی اس میں علل احادیث بھی بیان کی گئی ہیں۔^(۳)

۷- مُسند ابی یعلیٰ

یہ کتاب مسند بھی ہے اور سنن بھی، یعنی یہ ابواب فقہیہ پر مرتب ہے مگر ہر باب کی احادیث کو صحابہ کی ترتیب پر جمع کیا ہے، ابو یعلیٰ کی ایک مُعْجَم بھی ہے، جو اس کتاب کے علاوہ ہے۔^(۵)

(۱) امام عبدالرحمن بن مہدی فرماتے ہیں کہ: امام ابوداؤد الطیالسی ”اصدق الناس“ تھے، امام علی ابن المدینی نے فرمایا کہ: ”میں نے امام ابوداؤد سے زیادہ حافظ والا شخص نہیں دیکھا۔“ مأخذہ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۱۳، تاریخ بغداد ج: ۹ ص: ۲۷، تہذیب الکمال ج: ۱۱ ص: ۳۰۵۔

(۲) یہ اصطلاحات آگے ”انواع المصنفات فی علم الحدیث“ کے عنوان کے تحت بیان ہوں گی۔ ریفح

(۳) اس سنن میں تقریباً ۳۳۷۵ روایات ہیں، امام مسلم نے آپ سے تقریباً تہتر احادیث نقل کی ہیں، آپ نے ایک تفسیر بھی تالیف فرمائی، امام ابن ابی الحاتم نے آپ کو ”امام اہل زمانہ“ قرار دیا مأخذہ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۱۳۰ و مقدمہ مسند الدارمی و تذکرۃ الحفاظ للذہبی ج: ۲ ص: ۵۳۵۔

(۴) آپ نے آدم بن ابی ایاس سے اس وقت روایت کی جب آپ کی عمر دس سال سے بھی کم تھی، اور آپ کی اس مسند کے علاوہ بھی کئی تالیفات ہیں، اس مسند کو ”البحر الزخار“ بھی کہا جاتا ہے، حافظ ابن کثیر نے فرمایا کہ ”مسند البزار“ میں تعالیل کا جو بیان ہے وہ کسی اور مسند میں نہیں، اس مسند میں تقریباً ۳۰۷۸ روایات ہیں اور یہ مسند ۹ جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۲۰۹۔

(۵) یہ مسند ۱۶ جلدوں میں بیروت سے شائع ہوچکی ہے، اور اس میں تقریباً ۷۵۵۵ روایات ہیں، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۲۵۰ و مقدمہ مسند ابی یعلیٰ۔

۸- المعاجم الثلاثة للطبرانی

یہ تین کتابیں ہیں: المعجم الكبير، المعجم الأوسط، المعجم الصغير۔
 ”الکبیر“ میں احادیث، صحابہ کی ترتیب پر ہیں۔ ”الأوسط“ میں امام طبرانی نے احادیث کو اپنے شیوخ کے اسماء پر مرتب کیا، اور ان کے شیوخ ایک ہزار ہیں، نیز ”الأوسط“ میں انہوں نے اپنے شیوخ کی غرائب خاص طور سے بیان کی ہیں، اور ”الصغير“ میں ان شیوخ کی روایتیں ذکر کی ہیں جن سے انہوں نے صرف ایک ایک حدیث حاصل کی۔^(۱)

۹- مُسندُ عبد بن حمید

ان کا پورا نام عبد الحمید بن حمید ہے، تخفیفاً عبد بن حمید کہا جاتا ہے۔^(۲)

طبقات الرواة

(من حیث الضبط و ملازمة الشيخ)

راویوں کے طبقات مختلف حیثیتوں سے مختلف بیان کئے گئے ہیں، حفظ و اتقان اور تعلق مع الاستاذ کے اعتبار سے ان کے پانچ طبقات ہیں، ان کو سب سے پہلے علامہ ابوبکر حازمی نے اپنی کتاب ”شروط الائمة الخمسة“ میں بیان کیا ہے۔

- الاولی :- کامل الضبط كثير الملازمة بالاستاذ.
- الثانية :- کامل الضبط قليل الملازمة بالاستاذ.
- الثالثة :- قليل الضبط كثير الملازمة بالاستاذ.
- الرابعة :- قليل الضبط قليل الملازمة بالاستاذ.

(۱) آپ کو ”مسند الدنيا“ کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے، آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً ایک سو ہے، ”المعاجم الثلاثة“ آپ کی مشہور ترین تالیفات ہیں۔ مأخذ شذرات الذهب ج: ۳ ص: ۳۰ و تذكرة الحفاظ للذهبي ج: ۳ ص: ۹۱۲۔

(۲) آپ سے امام مسلم، امام ترمذی اور دیگر حضرات احمد محدثین نے روایات نقل کی ہیں، اور امام بخاری نے بھی ”دلائل النبوة“ میں ایک روایت آپ سے نقل کی ہے، آپ کی دیگر تصانیف میں ایک تفسیر بھی ہے۔ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۱۲۰، و تذكرة الحفاظ للذهبي ج: ۲ ص: ۵۳۳۔

الخامسة - الضعفاء والمجاهيل.^(۱)

طبقات الرواة

(من حيث العصر واللقاء)

تاریخی اعتبار سے راویوں کے بارہ طبقات ہیں، اور رجال کی کتابوں میں جب کسی راوی کا طبقہ بیان کیا جاتا ہے تو عموماً اس سے مراد یہی طبقات ہوتے ہیں، ان تاریخی طبقات کو سب سے پہلے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”تقریب التہذیب“ میں بیان فرمایا،^(۲) وہ طبقات یہ ہیں:-

۱- صحابہ رضی اللہ عنہم، خواہ کسی رُتبے کے ہوں۔

۲- کبار التابعین، جیسے سعید بن المسیب رحمہ اللہ۔

۳- الطبقة الوسطیٰ من التابعین، جیسے حسن البصری و محمد بن سیرین رحمہما اللہ۔

۴- وسطیٰ کے بعد والا طبقہ، جن کی روایتیں صحابہ سے کم اور کبار تابعین سے زیادہ

ہیں، جیسے زہری و قتادہ رحمہما اللہ۔ ناچیز کا خیال تاریخی حقائق کی بناء پر یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ

رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق بھی اسی طبقہ سے ہے کیونکہ علامہ سیوطی نے ”تبیض الصحیفہ بمنقب

ابی حنیفہ“ میں اور حافظ ابو معشر عبدالکریم الطبری نے اس موضوع پر اپنے ایک مستقل رسالے

میں متعدد صحابہ کرام سے امام ابوحنیفہ کے سماع کی صراحت کی ہے۔

۵- الطبقة الصغریٰ من التابعین، جنہوں نے ایک یا دو صحابہ کو دیکھا لیکن ان سے

روایت نہیں کی، جیسے سلیمان الأعمش رحمہ اللہ۔

۶- وہ حضرات جو پانچویں طبقہ کے معاصر ہیں لیکن انہوں نے کسی صحابی کی زیارت

نہیں کی، مثلاً: ابن جریج رحمہ اللہ۔

۷- کبار اتباع تابعین، جیسے امام مالک و سفیان ثوری رحمہما اللہ۔

۸- الطبقة الوسطیٰ من اتباع التابعین، جیسے سفیان بن عیینہ اور اسماعیل ابن عُلَیَّة۔

(۱) مقدمة فتح الملہم ملخصاً ج: ۱ ص: ۲۶۲، وشروط الائمة الخمسة ص: ۷۹، ۸۰ ومعارف

السنن ج: ۱ ص: ۲۰۔

(۲) ج: ۱ ص: ۵۔

۹- الطبقة الصغرى من اتباع التابعين، جیسے امام شافعی و ابو داؤد الطیالسی و عبدالرزاق

رحمہم اللہ۔

۱۰- كبار الأخذین عن تبع الاتباع، جیسے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ۔

۱۱- الطبقة الوسطى منهم، جیسے امام بخاری و امام ذہلی رحمہما اللہ۔ ناچیز کا خیال ہے کہ بظاہر امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی طبقے میں شامل ہیں۔ (رفیع)

۱۲- الطبقة الصغرى منهم، جیسے امام ترمذی رحمہ اللہ۔

ان بارہ طبقات میں سے پہلے دو طبقات پہلی دو صدی ہجری کے ہیں، تیسرے سے آٹھویں طبقہ تک دوسری صدی ہجری کے، اور نویں طبقہ سے آخری طبقہ تک تیسری صدی ہجری کے ہیں۔ مختصراً کتب رجال میں راوی کے استادوں اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کی بجائے راوی کا صرف تاریخی طبقہ بیان کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے، یہ طریقہ سب سے پہلے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”تقویب التہذیب“ میں شروع کیا، بعد میں دوسرے حضرات نے ان کی پیروی کی، اب راوی کے ساتھ صرف اتنا لکھا جاتا ہے کہ: ”من الخامسة“ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے طبقہ صغریٰ سے تعلق رکھتا ہے اور اس نے ایک دو صحابہ کی زیارت تو کی ہے، لیکن ان سے کوئی روایت نہیں کی۔

انواع المصنفات في علم الحديث

کتب حدیث کی بہت سی قسمیں ہیں، مراجعت الی الکتب اور ان سے استفادے کے لئے ان اقسام کا جاننا نہایت ضروری ہے، اہم اقسام یہ ہیں:-

۱- الجوامع: یہ جامع کی جمع ہے، ”جامع“ حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جو احادیث کے تمام مضامین پر مشتمل ہو، احادیث کے مضامین بنیادی طور پر کل آٹھ ہیں جو اس شعر میں جمع ہیں:-

سیر آداب و تفسیر و عقائد

فتن اشراط و احکام و مناقب

عقائد:- وہ مضامین جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

سیر:- سیرۃ کی جمع ہے، یعنی وہ مضامین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ

کے حالات و واقعات پر مشتمل ہیں۔

آداب:- ادب کی جمع ہے، مراد ہیں آدابِ معاشرہ، مثلاً: کھانے پینے، اٹھنے بیٹھنے اور لوگوں سے ملنے جلنے وغیرہ کے آداب۔

تفسیر:- یعنی قرآنِ کریم کی تفسیر۔

فِتْنٌ:- فتنہ کی جمع ہے، یعنی وہ فتنے اور صبر آزمائیاں واقعات جن کی پیش گوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی۔

أَشْرَاطٌ:- یعنی علاماتِ قیامت۔

أَحْکَامٌ:- احکامِ عملیہ جن پر نفعِ مشتمل ہے، ان کو ”السُّنَنُ“ بھی کہا جاتا ہے۔

مَنَاقِبٌ:- مَنَقِبَةٌ کی جمع ہے، یعنی صحابہ، صحابیات اور مختلف قبائل و امکنہ کے فضائل۔

جو کتاب ان آٹھوں مضامین پر مشتمل ہو اسے ”جامع“ کہا جاتا ہے، کجامع البخاری، وجامع الترمذی، اور صحیح مسلم کے بارے میں بعض علماء نے فرمایا کہ یہ ”جامع“ نہیں ہے کیونکہ اس میں تفسیر کا حصہ بہت کم ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ بھی ”جامع“ ہے اور اس میں تفسیر کی احادیث اگرچہ کتابِ التفسیر میں بہت کم ہیں لیکن بہت سی احادیثِ تفسیر، صحیح مسلم ہی کے دیگر ابواب میں آگئی ہیں۔

۲- الْمَسَانِيدُ: مُسْنَدٌ کی جمع ہے، ”مسند“ حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں احادیث صحابہ کرام کی ترتیب سے جمع کی گئی ہوں، (وہ ترتیب خواہ حروفِ الہجاء کے مطابق ہو یا سابقیت فی الاسلام کے اعتبار سے یا افضلیتِ قبائل کے اعتبار سے) کمسند الامام احمد بن حنبل رحمہ اللہ۔

۳- الْمَعْجَمُ: الْمُعْجَمُ کی جمع ہے، مشہور یہ ہے کہ معجم، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں مؤلف، احادیث کو شیوخ کی ترتیب سے جمع کرے:- كَالْمَعْجَمِ الْكَبِيرِ، وَالْمَعْجَمِ الصَّغِيرِ، وَالْمَعْجَمِ الْأَوْسَطِ لِلطَّبْرَانِيِّ۔

لیکن شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے اس تعریف کو غلط قرار دے کر صحیح تعریف یہ فرمائی ہے کہ: معجم حدیث کی وہ کتاب ہے جو حروفِ تہجی کی ترتیب پر لکھی گئی ہو، خواہ یہ ترتیب صحابہ کرام میں ہو یا اساتذہ و شیوخ میں، اس تعریف کی رُو سے المسند اخص

اور المعجم اعم ہے۔^(۱)

۴- الاجزاء: الجزء کی جمع ہے، ”جامع“ کے بیان میں جن مضامین ثمانیہ کا ذکر ہوا ہے ان میں سے کسی ایک مضمون کے مسئلہ جزئیہ کی احادیث جس کتاب میں جمع کر دی جائیں اس کو اصطلاحِ محدثین میں ”الجزء“ کہا جاتا ہے، کجزء القراءة للبخاری وجزء رفع الیدین لہ، یا مثلاً: ایک محدث نے روایتِ باری تعالیٰ کی احادیث ایک کتابچہ میں جمع کر دیں، اس کو ”الجزء“ کہا جائے گا۔^(۲)

۵- الاربعینات: جمع الاربعین، بمعنی ”چہل حدیث“، اربعین اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں چالیس حدیثیں کسی ایک باب یا ابواب متفرقہ کی ذکر کی گئی ہوں۔^(۳)

۶- المفرد: اُس کتاب حدیث کو کہتے ہیں جن میں کسی ایک شخص کی حدیثیں جمع کی گئی ہوں، مثل احادیث ابی ہریرہؓ یا احادیث حذیفہؓ۔^(۴)

۷- الغریبہ: وہ کتاب جس میں کسی تمیز کی صرف وہ حدیثیں جمع کی گئی ہوں جن کی وہ اپنے شیوخ سے روایت کرنے میں متفرد ہے، یعنی جو کسی تمیز کے صرف تفردات پر مشتمل ہو۔^(۵)

۸- المشیخات: جمع المشیخہ، وہ کتاب جس میں ایک یا متعدد شیوخ کی حدیثیں جمع کی گئی ہوں اور شیوخ میں کوئی ترتیب قائم نہ کی گئی ہو۔^(۶)

(۱) لامع البرازی ج: ۱ ص: ۲۲۹ وکذا فی الرسالة المستطرفة ص: ۱۰۸، مزید چند معاجم کے نام یہ ہیں:

معجم الصحابة لاحمد بن علی الهمدانی ومعجم الشيوخ لابی بکر الاسماعیلی، حوالہ بالا۔

(۲) مزید چند اجزاء کے نام یہ ہیں: جزء ابن نجد (المتوفی ۳۶۵ھ)، وجزء الفیل لابی بکر عمرو بن السماک (المتوفی ۳۴۳ھ)، حوالہ ”بُستان المحدثین“ ص: ۲۵۱، ۲۵۲۔

(۳) چند اربعینات کے نام یہ ہیں: الاربعین لابی القاسم عبدالکریم القشیری (المتوفی ۳۶۵ھ)، والاربعین لابی بکر محمد بن حسین البغدادی (المتوفی ۳۶۰ھ)، والاربعین لابن حجر العسقلانی، حوالہ ”بُستان المحدثین“ ص: ۲۶۲۔

(۴) مقدمہ فتح السلفیہ اور جیسے کتاب الأفراد للدارقطنی اور کتاب الأفراد لابی حفص بن شاہین، حوالہ الرسالة المستطرفة ص: ۹۵۔

(۵) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۹۴۔

(۶) جیسے المشیخہ للحافظ ابی یعلیٰ الخلیلیؒ والمشیخہ لابی یوسف بن جَوَّانؒ ومشیخہ القاضي عیاضؒ ومشیخہ الشیخ ابی حفص عمر بن محمد السہروردیؒ، حوالہ سابقہ ص: ۱۱۳۔

۹- المستدرک: وہ کتاب جس میں ایسی حدیثیں ذکر کی گئی ہوں جو کسی اور کتاب کی شرائط پر پوری اُترتی ہوں مگر اُس میں درج نہ ہوں، کالمستدرک للحاکم ابی عبد اللہ النیسابوری، کہ اس میں انہوں نے صحیحین پر استدراک کیا ہے، یعنی وہ حدیثیں ذکر کی ہیں جو ان کے نزدیک بخاری یا مسلم یا دونوں کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں، مگر صحیحین میں موجود نہیں۔

۱۰- الاطراف: طرف کی جمع ہے، وہ کتاب حدیث جس میں حدیث کے شروع اور آخر کا صرف اتنا حصہ ذکر کیا گیا ہو جس سے پوری حدیث کو پہچانا جاسکے اور آخر میں اس حدیث کا حوالہ ذکر کر دیا گیا ہو کہ فلاں فلاں کتب سے یہ حدیث لی گئی ہے۔^(۱)

۱۱- الصحیح: وہ کتاب حدیث جس میں صرف احادیث صحیحہ ذکر کی گئی ہوں، الا یہ کہ متابعت یا استشہاد کے لئے حسن بھی آجاتی ہوں۔

تنبیہ: - جن مضامین ثمانیہ کا ذکر ”جامع“ کے بیان میں ہوا ہے، اگر کوئی کتاب ان میں سے صرف ایک مضمون پر مشتمل ہو تو اسے عموماً اسی مضمون کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، مثلاً جو کتاب صرف احکام فقہیہ پر مشتمل ہو اسے ”السُنن“ کہا جاتا ہے، کسنن ابی داؤد و سنن النسائی و سنن ابن ماجہ و سنن البیہقی، اور جو کتاب مثلاً صرف سیرت پر مشتمل ہو اسے ”السیرة“ کہا جاتا ہے، اور جو مناقب پر مشتمل ہو اسے ”المناقب“۔

۱۲- المُستخرج: یہ وہ قسم ہے جس میں کسی ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی وہ سندیں ذکر کی جائیں جن میں اصل کتاب کے مؤلف کا واسطہ نہ آئے، بلکہ وہ سندیں اس مؤلف کے شیخ یا اُوپر کے شیخ سے مل جائیں، اور اس عمل کو ”الاستخراج“ کہا جاتا ہے۔^(۲)

۱۳- العِلل: اس قسم میں ان اسباب و علل کا بیان ہوتا ہے جو سند حدیث میں موجب طعن ہیں، ککتاب العِلل للبخاری، و کتاب العِلل لمسلم، و کتاب العِلل للترمذی۔

۱۴- المُسلسلات: المسلسل اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کی روایت میں اس

(۱) جیسے اطراف الصحیحین لأبی مسعود ابراہیم بن محمد الدمشقی، اور اطراف الکتب الخمسة لأبی العباس احمد بن ثابت الأصبهانی اور اطراف الکتب العشرة للحافظ ابن حجر۔ حوالہ بالا ص: ۱۲۹۔

(۲) جیسے المستخرج علی صحیح مسلم لأبی نعیم الأصبهانی و علی صحیح البخاری لأبی نعیم الأصبهانی (المتوفی: ۴۳۰ھ)۔

کی سند کے تمام راوی کسی ایک صفت یا خاص لفظ یا خاص فعل پر متفق ہو گئے ہوں، مثلاً کسی حدیث کی سند کے تمام راوی حفاظ ہوں، یا فقہاء ہوں، یا اس کے ہر راوی نے اس کی روایت کے وقت کوئی خاص کام کیا ہو، مثلاً: مصافحہ کیا ہو اور جن کتابوں میں ایسی حدیثیں جمع کی جائیں ان کو ”المسلسلات“ کہا جاتا ہے۔^(۱)



(۱) جیسے المسلسل بالأولیة لأبی طاهر عماد الدین احمد بن محمد الأصهبانی (المتوفی ۵۷۶ھ) اور جیسے الجوهر المفصلات فی الأحادیث المسلسلات لأبی القاسم قاسم بن محمد القرطبی المعروف بابن طلیسان (المتوفی ۶۳۲ھ) اور المسلسلات الکبریٰ لجلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی (المتوفی ۹۱۱ھ) بحوالہ الرسالة المستطرفة ص: ۷۱ تا ۷۳۔

مقدمة الكتاب

اُستاذِ محترم نے فرمایا:

الصَّحَاحُ الْمَجْرَدَةُ

کتبِ حدیث کی ایک قسم ”الصَّحیح“ کا بیان اُوپر ہو چکا ہے، مگر چونکہ ایسی کتابوں کو بھی تغلیباً ”الصَّحیح“ کہہ دیا جاتا ہے جن میں ”صحیح“ کے علاوہ ”حسن“ وغیرہ احادیث بھی اصلاً (مسائل پر استدلال کرنے کے لئے) آگئی ہوں، لہذا الصَّحاح کو ایسی کتابوں سے ممتاز کرنے کے لئے ”المَجْرَدَةُ“ کی قید بڑھادی جاتی ہے، ”الصَّحیح المَجْرَدُ“ اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں اصلاً (یعنی مسائلِ دینیہ پر استدلال کرنے کے لئے) صرف صحیح حدیثیں ہوں، اگرچہ متابعت و استشہاد کے طور پر قدرے کم درجہ کی حدیثیں بھی ہوں، جیسے الصحیحین للبخاری و مسلم۔

أَوَّلُ مِنْ صَنَفِ فِي الصَّحِیحِ الْمَجْرَدِ

صحیح مجرّد میں سب سے پہلی تصنیف جامع البخاری ہے، اور اس کے متصل بعد صحیح مسلم کی تکمیل ہوئی، ”المَوْطَا لِلْإِسْلَامِ مَالِك“ اپنی جلالتِ شان کے باوجود صحیح مجرّد میں شمار نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس میں مرسل، منقطع اور بلاغیات بھی بکثرت موجود ہیں۔^(۱)

بلاغیات سے مراد وہ حدیثیں ہیں جو امام مالک نے لفظ ”بلغنی“ سے ذکر کی ہیں اور ان کی سند کا ابتدائی حصہ حذف کر دیا ہے، یعنی تعلیقات کے قبیل سے ہیں۔

اشکال ہوتا ہے کہ ایسی حدیثیں تو بخاری میں بھی بصورتِ تعلیقات بکثرت موجود ہیں، اور مسلم میں بھی قلت کے ساتھ موجود ہیں، لہذا صحیحین کو بھی صحیح مجرّد میں شمار نہیں کرنا چاہئے؟

جواب یہ ہے کہ صحیحین میں جو حدیثیں صورتِ منقطع نظر آتی ہیں، محدثین کی صراحت کے مطابق وہ بھی دراصل سب متصل ہیں، کیونکہ ان کی سندوں کو محض تخفیف یا کسی اور مصلحت

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۱ و کذا فی معرفة انواع علم الحدیث لابن الصلاح ص: ۸۲۔

سے وہاں حذف کر دیا گیا ہے، لیکن جب ان کی سندوں کی تحقیق کی گئی تو اتصال سند ثابت ہو گیا اور جن احادیث معلقہ کو صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے وہ سب معیارِ صحت پر پوری اتریں، چنانچہ بسا اوقات وہی حدیث صحیح سند کے ساتھ بخاری یا مسلم میں دوسری جگہ موجود ہوتی ہے، یا کسی اور کتاب میں اس کی سند قوت اور صحت کے ساتھ مل جاتی ہے، شیخ عمرو بن الصلاح نے اس کی صراحت کی ہے۔^(۱)

”الصحاح الستة“ کا لفظ جو مشہور و معروف ہے، اس میں صحیحین کے علاوہ جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ کو شمار کیا جاتا ہے، لیکن لفظ ”صحاح“ کا اطلاق ان چار کتابوں پر حقیقت کے اعتبار سے نہیں، کیونکہ ان کتابوں میں حسن وغیرہ احادیث بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں، حتیٰ کہ سنن ابن ماجہ میں تو متعدد حدیثیں نہایت ضعیف ہیں، اور بعض کو تو موضوع بھی کہا گیا ہے، لہذا ان کو صحاح میں شمار کرنا صحیح نہیں، محض تغلیباً صحاح میں شمار کیا جاتا ہے۔

طبقات کتب الحدیث من حیث الصحة

والشہرة والقبول

صحت و شہرت اور قبولیت کے اعتبار سے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے چار طبقات بیان کئے ہیں:-^(۲)

الطبقة الأولى^(۳):- یہ تین کتابوں میں منحصر ہے، صحیح بخاری، صحیح مسلم اور المؤطا لما لک، مؤطا مالک کی تمام احادیث مرفوعہ محدثین کے نزدیک صحیح ہیں، اور جب تک بخاری اور مسلم کی تالیف نہیں ہوئی تھی، قرآن کریم کے بعد اس کو صحیح ترین کتاب سمجھا جاتا تھا، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے:-

(۱) کذا فی مقدمة النورى ص: ۱۳۰ و کذا فی معرفة انواع علم الحدیث ص: ۹۲-۹۳۔

(۲) حجة الله البالغة ج: ۱ باب: ۷ ص: ۳۸۱۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے طبقہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا کہ اگر کسی کتاب میں دو صفات کامل طور پر جمع ہو جائیں تو اس کتاب کا شمار ”طبقہ اولیٰ“ میں ہوگا، پہلی صفت ”الصحة“ اور دوسری صفت ”الشہرة“۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے: حجة الله البالغة ج: ۱ ص: ۳۸۱۔

ما علی وجه الارض بعد کتاب اللہ أصح من کتاب مالک^(۱)۔
لیکن چونکہ صحیحین میں مؤطا کی تمام احادیث مرفوعہ شامل کر دی گئی ہیں، اس لئے
متاخرین کی نظریں زیادہ تر بخاری و مسلم پر مرکوز ہو گئیں، اور مؤطا کی شہرت کی جگہ ان دونوں
کتابوں نے لے لی، کیونکہ یہ دونوں کتابیں مؤطا کی احادیث مرفوعہ سے تقریباً دس گنی زیادہ
احادیث پر مشتمل ہیں۔

الطبقة الثانية:-(^۲) اس طبقہ میں جامع ترمذی، سنن ابی داؤد اور سنن نسائی الصخری
شامل ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

کاد مسند احمد یكون من جملة هذه الطبقة.^(۳)

احقر کا خیال ہے کہ سنن ابن ماجہ اور ”المختارۃ لضیاء الدین المقدسی“ کا شمار بھی
اسی طبقہ میں ہے۔

الطبقة الثالثة:-(^۴) اس میں سنن الدارقطنی، کتب البیہقی والطحاوی
والطبرانی، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق، مسند ابی داؤد الطیالسی وغیرہ
شامل ہیں۔

اس طبقہ کی کتابوں میں صحیح، حسن، ضعیف، معروف، غریب، شاذ، منکر، خطاء، صواب،
ثابت، مقلوب احادیث ہیں، اگرچہ ان پر نکارت مطلقہ کا حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا۔^(۵)

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۱۔ نیز دیکھئے: معرفة انواع علوم الحدیث لابن الصلاح ص: ۸۴۔
(۲) حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی ذکر کردہ تفصیل کے مطابق ”طبقہ ثانیہ“ میں وہ کتب شمار ہوں گی جن کے مؤلفین
وثوق، عدالت اور حفظ میں مشہور ہوں، اور فوہون حدیث میں بھی ماہر ہوں اور جن شرائط کو انہوں نے اپنے اوپر لازم کیا
ہے ان میں کبھی تساہل سے کام نہ لیا ہو اور ان کے بعد ہر زمانہ کے محدثین اور فقہاء نے ان کتابوں کو قبول کیا ہو، البتہ
اس طبقہ کی کتب طبقہ اولیٰ کی کتب کے درجہ کو نہیں پہنچتیں..... الخ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجة الله البالغة
ج: ۱ ص: ۳۸۴۔

(۳) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۹۲ نیز حجة الله البالغة ج: ۱ ص: ۳۸۴۔

(۴) اس طبقہ میں ان مسانید، جوامع اور مصنفات کو شمار کیا گیا ہے جو حضرت امام بخاری اور امام مسلم کے زمانہ سے پہلے
اور ان کے زمانہ میں اور ان کے بعد وجود میں آئیں، اس طبقہ کی کتب میں ہر قسم کی احادیث ہوتی ہیں اور طبقہ ثانیہ کی
کتب کی طرح یہ کتب زیادہ مشہور و معروف نہیں ہوئیں..... الخ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجة الله البالغة حوالہ بالا۔

(۵) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۹۲۔

الطبقة الرابعة: (۱) اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتب حدیث کو شمار کیا جاتا ہے: کتاب الضعفاء لابن حبان، وکامل ابن عدی، وکتاب الخطیب و ابی نعیم والجوزقانی وابن عساکر، وابن نجار، والدیلمی۔ وکاد مسند الخوارزمی یكون من هذه الطبقة۔
اس طبقہ کی کتب میں اسرائیلیات، موقوفات، کلام حکماء وواعظین کو بھی جمع کر دیا گیا ہے۔ (۲)

الصحاح المجردة الزائدة على الصحيحين

صحیحین کے علاوہ بھی کئی کتابوں کو ان کے مصنفین نے ”صحاح مجردہ“ میں شمار کیا ہے جو یہ ہیں:

- ۱- المستدرک للحاکم ابی عبداللہ النیسابوری۔
 - ۲- وصحیح ابن خزيمة۔
 - ۳- وصحیح ابن حبان۔
 - ۴- والسنن الصحاح لسعيد بن السكن۔
 - ۵- والمختارة لضياء الدين المقدسي۔
- لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اگرچہ ان کے مولفین نے جو حدیثیں اپنی ان کتابوں میں ذکر کی ہیں، وہ سب ان کے نزدیک معیار صحت پر پوری اُترتی تھیں، مگر ناقدین حدیث نے صراحت کی ہے کہ ان میں سے ہر کتاب میں غیر صحیح احادیث بھی بکثرت آگئی ہیں، حتیٰ کہ مستدرک حاکم میں تو علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے تقریباً سو حدیثیں موضوع بھی شمار کی ہیں۔ (۳)

(۱) اس طبقہ میں ان کتب کا شمار ہوتا ہے جن کے مولفین نے ایک طویل زمانہ کے بعد اس بات کا قصد کیا کہ ان روایات کو جمع کریں جو طبقہ اُذلی اور ثانیہ کی کتب میں نہیں تھیں... الخ۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: حجة الله البالغة ج: ۱ ص: ۳۸۵۔

(۲) مقدمہ فتح الملمہم حوالہ بالا۔

(۳) اور ان کو ایک رسالہ میں جمع کر دیا ہے۔ (مقدمہ فتح الملمہم ج: ۱ ص: ۲۸۴) رفیع۔

قال الذہبی: وهذا الأمر مما يتعجب منه فان الحاکم كان من الحفاظ البارعين في هذا الفن ويقال ان السبب في ذلك انه صنفه في اواخر عمره وقد عشرته غفلة وكان ميلاده ۳۲۱ھ ووفاته ۴۰۵ھ فيكون عمره اربعا وثمانين سنة. وقال الحفاظ ابن حجر: انما وقع للحاکم التساهل لانه سؤد الكتاب لينقحه فعاجلته المنية ولم يتيسر له تحريره وتنقيحه، قال وقد وجدت في قريب نصف الجزء الثاني من تجزئة من المستدرک ”الی هنا انتهى املاء الحاکم“ قال وما عدا ذلك من الكتاب لا يؤخذ عنه الا بطريق الاجازة، والتساهل في القدر المملئ قليل بالنسبة الی ما بعده. مقدمہ فتح الملمہم ج: ۱ ص: ۲۸۳. رفیع۔

لہذا درحقیقت ان میں سے کسی کتاب کو بھی ”صحیح مجرد“ نہیں کہا جاسکتا، حاصل یہ ہوا کہ حقیقت میں ”صحیح مجرد“ صرف دو ہی کتابیں ہیں: صحیح البخاری اور صحیح مسلم۔

منازل الصحاح الستة

ما قبل کی تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ صحاح ستہ اپنی صحت و شہرت اور قبولیت کے اعتبار سے باہم متفاوت ہیں، چنانچہ ان میں مندرجہ ذیل ترتیب ہے:-

۱- صحیح بخاری۔

۲- صحیح مسلم۔

۳- سنن ابی داؤد والنسائی۔

۴- جامع الترمذی۔

۵- سنن ابن ماجہ۔

اور اس ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ رواد کے طبقاتِ خمسہ جو ہم نے شروع میں بیان کئے ہیں، ان میں سے طبقہ اولیٰ کو امام بخاری رحمہ اللہ بیشتر اختیار کرتے ہیں اور طبقہ ثانیہ کو احیاناً، اور امام مسلم رحمہ اللہ پہلے اور دوسرے دونوں طبقوں کو بکثرت لیتے ہیں اور کبھی ضمناً و استشہاداً تیسرے کو بھی لے لیتے ہیں، اور امام ابوداؤد اور امام نسائی تیسرے کو بھی بکثرت لیتے ہیں، اور ترمذی طبقہ رابعہ کو بھی بکثرت لیتے ہیں، اور ابن ماجہ چاروں طبقوں کے علاوہ پانچویں طبقہ کو بھی لے آتے ہیں۔^(۱)

مذاهب مؤلفی الصحاح الستة فی الفروع

ان چھ ائمہ حدیث کے مذاہب فقہیہ کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، کیونکہ ان میں سے کسی نے اپنے فقہی مذہب کی خود صراحت نہیں کی، چنانچہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ سب کے سب علی الاطلاق ائمہ مجتہدین ہیں کسی کے مقلد نہیں، اور بعض کا خیال ہے کہ ان میں

(۱) اسی سے مؤلفین صحاح ستہ کی شروط بھی معلوم ہو گئیں، کہ بخاری کی شرط طبقہ اولیٰ ہے، مسلم کی شرط اولیٰ و ثانیہ ہے، ابوداؤد و نسائی کی شرط اولیٰ، ثانیہ اور ثالثہ ہے، ترمذی کی شرط اولیٰ، ثانیہ، ثالثہ اور رابعہ ہے، اور ابن ماجہ کی شرط پانچویں طبقات ہیں، اسی لئے منازل صحاح ستہ کی بحث کو مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۳ میں ”شروط البخاری و مسلم“ کے عنوان میں ذکر کیا ہے۔ (هذا التعليق من الأستاذ حفظهم الله)

سے کوئی مجتہد نہیں اور ان کا مذہب عامۃً ائمہ شیعین کا ہے کہ نہ مقلد ہیں نہ مجتہد، اور بعض نے تفصیل کی ہے، پھر اس تفصیل میں بھی اختلاف ہے۔

حضرت مولانا الامام الحافظ سید محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے بعض دلائل کی بناء پر یہ ہے کہ امام بخاریؒ تو بلاشک و شبہ مجتہد مطلق ہیں، اور ان کی کتاب اس پر شاہد عدل ہے، عام طور سے جو امام بخاریؒ کا شافعی ہونا مشہور ہے، وہ اس وجہ سے کہ مسائل مشہورہ میں ان کا مذہب امام شافعی کے موافق ہے، مگر یہ موافقت ان کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی، اس لئے کہ جتنے مسائل میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے، تقریباً اتنے ہی مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کی ہے، نیز یہ کہنا بھی امام بخاریؒ کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام بخاریؒ امام حنیدیؒ کے شاگرد ہیں اور حنیدی شافعی ہیں، اس لئے کہ امام بخاریؒ امام اسحاق بن راہویہؒ کے بھی شاگرد ہیں جو حنفی ہیں، نیز کثیر مسائل میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی مخالفت بھی کی ہے۔

امام ابوداؤدؒ اور نسائیؒ دونوں حنبلی ہیں، حافظ ابن تیمیہؒ نے اس کی صراحت کی ہے، اور دونوں کتابوں کے انداز سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اور امام ترمذیؒ شافعی ہیں، انہوں نے اپنی پوری کتاب میں سوائے مسئلہ ”ابراہ بالظہور“ کے کسی مسئلہ میں امام شافعیؒ سے اختلاف نہیں کیا۔ اور امام مسلمؒ اور ابن ماجہؒ کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد یہ ہے کہ ان کا مذہب معلوم نہیں ہو سکا، اور امام مسلمؒ کا شافعی ہونا جو مشہور ہے اس کی بنیاد صحیح مسلم کے تراجم ہیں جو پیشتر شافعی مذہب کے موافق ہیں، لیکن یہ بنیاد صحیح نہیں، کیونکہ تراجم امام مسلمؒ نے خود قائم نہیں کئے، بعد کے لوگوں نے قائم کئے ہیں، جیسا کہ آگے بھی بیان ہوگا، اور بعض حضرات نے امام مسلمؒ کو مالکی قرار دیا ہے اور بعض نے اہل حدیث^(۳) اور بعض نے مجتہد مطلق^(۴)۔

(۱) مثلاً: رفع الیدین والنجہر بالتأمین وغیرہما، کذا فی حاشیۃ لامع الدراری علی جامع البخاری ص: ۱۵۔ (من الاستاذ حفظہم اللہ)۔

(۲) اگرچہ بعض دوسرے حضرات نے ان دونوں کو شافعی کہا ہے۔ (لامع الدراری ج: ۱ ص: ۱۶۱) من الاستاذ حفظہم اللہ۔

(۳) یہاں اہل حدیث سے ہمارے زمانے کے غیر مقلد ہرگز مراد نہیں ہیں، بلکہ عمامۃ المسحدین کا مسلک مراد ہے۔ (من الاستاذ حفظہم اللہ)

(۴) مقدمہ فیض الباری ج: ۱ ص: ۵۸، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمہ لامع الدراری ج: ۱ ص: ۱۵۸ تا ۱۶۳۔

ترجمة الإمام مسلم

اسمہ و نسبہ و کنیتہ و مولدہ

هو الامام الهمام الحافظ الحجة ابو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيشافوري رحمه الله - قشيري عرب کے مشہور قبیلہ ”قشیر“ کی طرف نسبت ہے، ولأء آپ اسی قبیلہ سے منسوب ہیں اور نیشاپور، خراسان کا بڑا شہر ہے، یہاں آپ کی ولادت ۲۰۲ھ یا ۲۰۳ھ یا ۲۰۶ھ میں ہوئی، آخری قول کو ابن الاثیر نے ”جامع الاصول“ میں اختیار کیا ہے۔^(۲)

سماعة

امام نے سماع حدیث کا آغاز ۲۱۸ھ میں کیا اور بلخ (شمالی افغانستان)، خراسان، رے، عراق، مصر اور حجاز وغیرہ ممالک کے کثیر شیوخ سے علم حدیث حاصل کیا، آپ کے مشہور ترین اساتذہ میں سے یحییٰ بن یحییٰ، اسحاق بن راہویہ، امام احمد بن حنبل، عبداللہ بن مسلمہ قعنبی، محمد بن مہران اور ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہم ہیں، آپ نے امام ابو ذر رحمہ اللہ سے بھی ایک حدیث اپنی

(۱) کذا فی سیر اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۵۵۸ ووفیات الاعیان ج: ۵ ص: ۱۹۳ واکمال تہذیب الکمال ج: ۱۱ ص: ۱۷۰، البتہ شذرات الذهب ج: ۲ ص: ۱۳۳ میں ”ورد بن کوشان“ مذکور ہے لیکن وہاں حاشیہ میں ہے: ”وفی النسخ کوشاذ“ نیز بُستان المحدثین ص: ۲۷۸ میں ”ورد بن کوشاذ“ مذکور ہے، لیکن ہمیں کسی اور کتاب میں ”ورد بن کوشاذ“ نہیں ملا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) اختلف فیہ: هل هو قشیری من انفسهم ام من موالیہم؟ قال الامام ابن الصلاح ”من انفسہم“ وکثیر من اهل الحدیث والتراجم یقولون فیہ ”القشیری“ مطلقاً والصحیح انه من موالیہم و ذکر الذہبی هذا احتمالاً فقال: ”فلعله من موالی قشیر (کذا فی الکتاب المسئمی ب”الامام مسلم بن الحجاج ومنہجہ فی الصحیح“ ج: ۱ ص: ۱۲، و سیر اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۵۵۸) وقشیر کما جاء فی تہذیب الاسماء واللغات (ج: ۲ ص: ۸۹) من قبائل العرب. (من الاستاذ حفظہم اللہ).

(۳) بُستان المحدثین صفحہ: ۱۷۹، علامہ نووی نے ”مقدمہ شرح“ میں صفحہ: ۱۲ پر امام مسلم کی وفات کی تاریخ ۲۶۱ھ لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ: ”وہو ابن خمس وخمسين سنة“ اس سے بھی سن ولادت ۲۰۶ھ ہی متعین ہوتا ہے۔ (من الاستاذ حفظہم اللہ)

صحیح میں روایت کی ہے۔ آپ نے اپنے جن اساتذہ سے حاصل کی ہوئی حدیثیں اپنی کتاب "الجامع الصحیح" میں درج کی ہیں، ان اساتذہ کی تعداد علامہ مزینی نے ۲۱۲ بیان کی ہے اور علامہ ذہبی نے ۲۱۳۔^(۲)

امام بخاری سے تعلق

امام بخاریؒ بھی آپ کے جلیل القدر استاذ ہیں، خاص طور پر آپ نے غلّ حدیث میں ان سے بہت استفادہ کیا، اس سلسلے میں ایک واقعہ بھی مشہور ہے کہ ایک مرتبہ امام مسلمؒ نے امام بخاریؒ کے سامنے ایک حدیث اور اس کی سند پڑھنے کے بعد ان سے پوچھا: "تعرف بهذا الاسناد حدیثاً؟" امام بخاریؒ نے فوراً جواب دیا: "ألا أنه معلول" یہ سن کر امام مسلمؒ نے باصرار پوچھا کہ آپ اس کی علت بیان فرمادیں، امام بخاریؒ نے اس کی علت بھی ذکر فرمائی اور پھر اس حدیث کو غیر معلول سند سے بھی بیان فرمایا، یہ سن کر امام مسلمؒ نے فرمایا:-

ولا يبغضك إلا حاسدٌ وأشهد أنه ليس في الدنيا مثلك.^(۳)

امام مسلمؒ اپنے اس استاذ یعنی امام بخاریؒ کی دل و جان سے قدر کرتے اور بہت احترام کرتے تھے، مشہور محدث محمد بن یعقوب فرماتے ہیں:

"رأيت مسلم بن الحجاج بين يدي البخاري يسأله سؤال الصبي".^(۴)

اور ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ امام صاحبؒ نے امام بخاریؒ کی پیشانی پر بوسہ دیا اور عرض کیا:-

(۱) وہ روایت یہ ہے: "حدثني عبيدالله بن عبدالكريم ابوزرعة (الذي قوله) عن عبدالله بن عمر قال: كان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم "اللهم انى اعوذ بك من زوال نعمتك وتحول عافيتك وفجاءة نعمتك وجميع سخطك" صحیح مسلم ج: ۲ ص: ۲۵۲، باب اكثر اهل الجنة الفقراء واكثر اهل النار النساء.... الخ.

(۲) "الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحیح" ج: ۱ ص: ۵۵ بحوالہ تہذیب الکمال۔

(۳) سير اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۳۳۶، ۳۳۷، وتاريخ بغداد ج: ۲ ص: ۲۹، وكذا في النكت على ابن

الصلاح ج: ۲ ص: ۴۰۷-۴۱۷۔

(۴) تاريخ بغداد ج: ۲ ص: ۲۹۔

دعنی أقبل رجلیک یا استاذ الاستاذین، وسید المحدثین
وطیب الحدیث فی عللہ^(۱).

آپ نے امام بخاری سے طویل عرصہ تک استفادہ کیا، جب امام ذہبی اور امام بخاری کے درمیان ”مخلق قرآن“ کے مسئلہ پر اختلاف ہوا تو آپ نے امام بخاری کا ساتھ دیا اور جو حدیثیں امام ذہبی سے حاصل کر کے لکھی تھیں وہ تمام احادیث انہیں واپس لوٹادیں^(۲)۔

لیکن اس کے باوجود آپ نے امام بخاری کی کوئی روایت اپنی کتاب ”الجامع الصحیح“ میں نقل نہیں فرمائی، اس کی وجہ یہ ذکر کی گئی ہے کہ امام بخاری کی روایت کردہ بہت سی احادیث میں دونوں کے استاذ مشترک تھے، اگر امام مسلم وہ روایات امام بخاری کے حوالے سے نقل کرتے تو امام مسلم کی سند نازل ہو جاتی، اس لئے ان کی احادیث اپنی صحیح میں شامل نہیں کیں تاکہ ان کی سند عالی رہے۔^(۳)

شأنه وعبقریته فی علم الحدیث

امام اسحاق بن راہویہ جو آپ کے استاذ ہیں، انہوں نے آپ کا ذکر کیا اور آپ کے مستقبل کے بارے میں بطور تعجب فرمایا: ”ای رجل یكون هذًا؟“ ابو قریش^(۴) جو مشہور حافظ

(۱) تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۲، و مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۵۰۔

(۲) تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۳، و شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۱۳۳۔

(۳) ”الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه فی الصحیح“ ج: ۱ ص: ۱۵۴، نیز اس کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جب امام مسلم نے امام ذہبی کی روایت کردہ احادیث کو اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا تو شاید اس لئے مناسب نہیں سمجھا کہ امام بخاری کی روایات کو اپنی کتاب میں ذکر کریں تاکہ امام ذہبی کے دل میں کوئی میل پیدا نہ ہو۔ حافظ ابن حجر نے امام مسلم کے اس طرز عمل کی تعریف فرماتے ہوئے لکھا: ”وقد أنصف مسلم فلم یحدث فی کتابہ عن ہذا ولا عن ہذا۔“ ہدی الساری ص: ۳۹۱۔

(۴) تہذیب الکمال ج: ۲۸ ص: ۵۰۲، و تذکرۃ الحفاظ ج: ۲ ص: ۵۸۹، و مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۹ اور سیر اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۵۶۳، ۵۶۴۔

(۵) ہو ابو قریش محمد بن جُمعۃ بن حلف، معاصر الامام مسلم وهو من الحفاظ، (لیراجع مقدمة شرح النووی صفحة: ۱۵۔ رفع)

حدیث ہیں اور امام مسلمؒ کے معاصر ہیں، وہ فرماتے ہیں: ”حفاظ الدنيا اربعة^(۱) و ذکر منهم مسلماً“۔^(۲)

امام مسلمؒ کے رفیقِ خاص اور تلمیذِ خاص احمد بن مسلمہ فرماتے ہیں کہ: امام ابو زرعد اور امام ابو حاتم جیسے ائمہ حدیث امام مسلمؒ کو احادیثِ صحیحہ کی معرفت میں اپنے زمانہ کے تمام مشائخ پر مقدم سمجھتے تھے۔^(۳)

بُستان المحدثین میں حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام مسلمؒ کے عجائب میں سے یہ ہے کہ: ”انه ما اغتاب احداً ولا ضرب ولا شتم“۔^(۴)

تلامیذہ

حفاظِ حدیث اور کبار ائمہ میں سے ایک کثیر تعداد آپ کی شاگرد ہے، امام ترمذیؒ نے بھی ایک حدیث آپ سے روایت کی ہے۔^(۵)

نیز ابو حاتم رازی احمد بن سلمہ، ابوبکر بن خزیمہ، ابو عوانہ الاسفرائینی اور عبدالرحمن بن ابی حاتم رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر ائمہ حدیث بھی آپ کے شاگرد ہیں۔^(۶)

(۱) یہی بات حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمہ صحیح البخاری میں محمد بن بشارؒ کے حوالے سے نقل فرمائی ہے: ”عن محمد بن بشار شیخ البخاری ومسلم قال: ”حفاظ الدنيا اربعة، أبو زرعة بالرئی، ومسلم بن الحجاج بنیسا بور، وعبدالله بن عبدالرحمن الدارمی بسمرقند، ومحمد بن اسماعیل ببخاری“۔ رفیع

(۲) مقدمہ فتح المہلم ج: ۱ ص: ۲۷۹، وسیر اعلام النبلاء ج: ۱۲ ص: ۵۶۳۔

(۳) حوالہ بالا، وسیر اعلام النبلاء ج: ۱ ص: ۵۶۳، وتذکرۃ الحفاظ للذهبی ج: ۲ ص: ۲۸۹، وتاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۱ اور تہذیب التہذیب ج: ۵ ص: ۴۰۷۔

(۴) بُستان المحدثین ص: ۲۸۰۔

(۵) مقدمہ فتح المہلم ج: ۱ ص: ۲۷۹ اور تہذیب الکمال ج: ۲ ص: ۵۰۴۔ وہ حدیث امام ترمذیؒ نے جامع الترمذی، ”باب ما جاء فی احصاء هلال شعبان لرمضان“ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: ”حدثنا مسلم بن الحجاج (الی قولہ) عن ابی هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احصوا هلال شعبان لرمضان.“ (الحديث)

(۶) مقدمہ شرح النووی ص: ۱۲، وتہذیب الکمال ج: ۲ ص: ۵۰۵۔

وفاتہ

آپ کی وفات سن ۲۶۱ھ میں اتوار کی شام ۲۳ بجے کو خراسان ہی میں ہوئی، اور وفات کا واقعہ بھی عجیب ہوا، جو آپ کے اشتعال بالحدیث کی عجیب مثال ہے، ایک مجلس میں آپ سے ایک حدیث پوچھی گئی جو آپ کو اس وقت متحضر نہ تھی، آپ گھر تشریف لائے اور اپنی یادداشتوں اور کتابوں میں اس حدیث کو تلاش کرنے لگے، آپ کو بھوک لگی ہوئی تھی، قریب ہی ایک ٹوکری کھجور کی بھری رکھی تھی، آپ ایک ایک کھجور اس میں سے لے کر کھاتے جاتے اور حدیث تلاش کرتے رہے، پوری رات اسی انہماک میں گزر گئی، صبح ہوئی تو کھجوریں ختم ہو چکی تھیں، وہ حدیث تو مل گئی لیکن کھجوروں کا واقعہ آپ کی موت کا سبب بنا، آپ کا مزار خراسان میں مرجع خلائق ہے۔^(۱)

وفات کے بعد آپ کے شاگرد مشہور امام حدیث ابو حاتم رازی رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو خواب میں دیکھا اور حال دریافت کیا، تو فرمایا: ”ان الله اَباح لى الجنة اَتبوا منها حيث اشاء.“^(۲)

مشہور محدث علامہ ابو علی زغوریؒ کو کسی نے خواب میں دیکھا اور پوچھا: کس عمل سے تمہاری نجات ہوئی؟ زغوریؒ نے صحیح مسلم کے ایک جزء کی طرف اشارہ کر کے فرمایا: ”اس جزء کی بدولت جو میرے ہاتھ میں ہے!“^(۳)

تصانیفہ

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف ”صحیح مسلم“ کے علاوہ بھی بہت ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:-^(۴)

(۱) مرقاة المفاتیح ج: ۱ ص: ۶۰، مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۸۰، تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۳، تہذیب الکمال ج: ۲۷ ص: ۵۰۷۔ لیکن ناچیز کا پچھلے سال ایران جانا ہوا تو یہ افسوسناک اطلاع ملی کہ آپ کا مزار اب تلاش کرنا مشکل ہے کیونکہ اُس کے آثار اب باقی نہیں رہے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ۔ ربيع ۱۱ شعبان ۱۳۲۶ھ

(۲) تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج: ۲۷ ص: ۵۰۶، تاریخ دمشق لابن عساکر ج: ۵۸ ص: ۹۳، تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۱۔

(۳) صیانة صحیح مسلم من الاخلال والغلط لابن الصلاح ص: ۷۱، تاریخ بغداد ج: ۱۳ ص: ۱۰۱، تہذیب الکمال ج: ۲۷ ص: ۵۰۶۔

(۴) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۸۰، بُستان المحدثین ص: ۲۸۰، وکذا فی تذکرة الحفاظ ج: ۲ ص: ۵۹۰۔

۱- المسند الكبير على اسماء الرجال.

۲- كتاب العلل.

۳- كتاب اوهام المحدثين.

۴- كتاب التمييز.

۵- كتاب من ليس له الار او واحد.

۶- كتاب طبقات التابعين.

۷- كتاب المخضرمين.

۸- كتاب رواة الاعتبار.

۹- كتاب افراد الشاميين.

۱۰- كتاب مشائخ مالک.

۱۱- كتاب مشائخ شعبة.

۱۲- كتاب مشائخ الثوري.

۱۳- آپ کی تصانیف میں سب سے زیادہ عظیم الشان، جلیل القدر، مشہور ترین کتاب "الجامع الصحيح" ہے، جس کے درس کی سعادت بحمد اللہ ہم حاصل کر رہے ہیں، اس کی خصوصیات اور ضروری تعارف ہم آگے بیان کریں گے۔

اختلاف الشيخين في الحديث المعنعن

"حديث مُعْنَعْن" اس حدیث کو کہتے ہیں جو بلفظ "عن" روایت کی جائے، اور اس طرح روایت کرنے کو "عَنْعَنَهُ" کہتے ہیں، لفظ "عن" سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ راوی نے یہ حدیث مروی عنہ سے بالواسطہ حاصل کی ہے یا بلاواسطہ؟ یعنی اس اسناد میں عقلاً اتصال کا احتمال بھی ہوتا ہے اور انقطاع کا بھی، لہذا ائمہ حدیث کے سامنے یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسی سند کو متصل قرار دیا جائے یا منقطع؟ اگر منقطع قرار دیا جائے گا تو حدیث کو صحیح نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ صحیح حدیث کے لئے اتصال سند شرط ہے، اور اگر متصل قرار دیا جائے تو دیگر شرائط صحت پائی جانے کی صورت میں وہ حدیث صحیح ہوگی، حاصل یہ ہے کہ حدیث معنعن کو صحیح یا غیر صحیح قرار دینے کے لئے یہ ضروری تھا کہ یہ طے کیا جائے کہ یہ حدیث متصل ہے یا منقطع؟

حدیث معنعن کو کن شرائط کے ساتھ متصل قرار دیا جائے؟ اس میں دو شرطیں تو متفق علیہ ہیں۔ ۱- ایک یہ کہ عنعنہ کرنے والا راوی مدلس نہ ہو۔ ۲- دوسری یہ کہ اس راوی اور اس کے مروی عنہ کے درمیان معاشرت ثابت ہو۔ ۳- ایک تیسری شرط ہے جس میں شیخین کا اختلاف ہوا، یعنی علی بن المدینی اور امام بخاری رحمہما اللہ کے نزدیک حدیث معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے تیسری شرط بھی ہے، اور وہ یہ کہ ان دونوں کے درمیان عمر بھر میں کم از کم ایک بار ملاقات کا ثبوت بھی کسی دلیل سے ہو جائے۔

یہ تینوں شرطیں پائی جائیں تو ان کے نزدیک حدیث معنعن کو متصل قرار دیا جائے گا اور اگر تیسری شرط مفقود ہو تو توقف کیا جائے گا، یعنی اس کے متصل یا منقطع ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اسے صحیح یا غیر صحیح بھی نہیں کہا جاسکے گا، لہذا وہ حدیث قابل استدلال بھی نہیں ہوگی۔

امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے صرف پہلی دو شرطیں کافی ہیں، یعنی راوی کا مدلس نہ ہونا، اور راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرت کا ثبوت کافی ہے، ”لقاء ولو مرة“ کا ثبوت ضروری نہیں۔

فریقین کے دلائل سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل تین مقدمات ذہن نشین کر لینا ضروری ہے:-

المقدمة الأولى

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ حدیث معنعن کو راوی نے اگر واسطہ ترک کر کے روایت کیا ہو، یعنی راوی اور مروی عنہ کے درمیان واسطہ تھا مگر راوی نے اسے ذکر نہیں کیا تو ظاہر ہے کہ یہ انقطاع ہے اور ایسے انقطاع کی تین قسمیں ہیں:-

۱- ارسال جلی۔ ۲- ارسال خفی۔ ۳- تدلیس۔

ارسال جلی یہ ہے کہ انقطاع بالکل واضح ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرت ہی نہ ہو، مثلاً: حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کہیں: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

یا معاشرت تو ہو لیکن دونوں کے درمیان عدم اللقاء ثابت ہو، مثلاً: مخضرمین میں سے کوئی کہے: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

ان دونوں صورتوں میں چونکہ انقطاع بالکل ظاہر ہے، اس لئے اس انقطاع کو ”إرسال جلی“ کہتے ہیں۔^(۱)

إرسال خفی :- یہ ہے کہ انقطاع موجود تو ہو مگر واضح نہ ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت ثابت ہو، لیکن لقاء یا عدم اللقاء معلوم نہ ہو، اس صورت میں انقطاع چونکہ ظاہر نہیں، بلکہ مخفی ہے اس لئے اس فعل کو ”إرسال خفی“ کہتے ہیں۔^(۲)

تدلیس :- اس کی مشہور تعریف یہ ہے کہ انقطاع موجود تو ہو مگر واضح نہ ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت بھی ثابت ہو اور لقاء بھی کم از کم ایک دفعہ ثابت ہو، پھر راوی اس مروی عنہ سے بلفظ ”عن“ ایسی حدیث نقل کرے جو اس نے خود اس سے نہیں سنی، بلکہ بالواسطہ سنی ہے، اسے اصطلاح میں ”تدلیس“ یعنی دھوکا بازی کہتے ہیں۔^(۳)

المقدمة الثانية

تدلیس کا حکم یہ ہے کہ یہ مذموم ہے، اور اس کی وجہ سے راوی ایک حد تک مجروح ہو جاتا ہے، چنانچہ جو راوی تدلیس میں معروف ہو اس کا کوئی بھی عنعنہ اگرچہ باقی شرائط صحت کو جامع ہو، اسے متصل قرار نہیں دیا جاتا اور ”صحیح“ نہیں مانا جاتا۔ اور إرسال جلی کا حکم یہ ہے کہ یہ مذموم نہیں، یعنی إرسال جلی اگرچہ شرط صحت کے منافی ہے، لیکن اس عمل کی وجہ سے راوی مجروح نہیں ہوتا، کیونکہ یہ دھوکا بازی نہیں، چنانچہ اگر کوئی ایسا راوی جس نے کبھی إرسال جلی کیا ہو یا بکثرت کرتا ہو، وہ کوئی ایسی حدیث معنعن روایت کرے جس میں متصل قرار دیئے جانے کی شرطیں علی اختلاف القولین موجود ہوں اور دیگر شرائط صحت بھی موجود ہوں تو اس کا یہ عنعنہ متصل قرار دیا جاتا ہے اور صحیح شمار ہوتا ہے۔

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۰۳۔ نیز دیکھئے: النکت علی کتاب ابن الصلاح للحافظ ابن حجر ج: ۲ ص: ۲۳۳ وشرح شرح نخبة الفكر لمؤلفه القاری ص: ۱۱۸۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم حوالہ بالا، وفتح المغیث، بحث التدلیس ج: ۱ ص: ۱۶۹، وشرح شرح نخبة الفكر لمؤلفه القاری ص: ۲۱۵۔

(۳) آگے معلوم ہوگا کہ متعدد علمائے محققین کے نزدیک إرسال خفی بھی تدلیس ہی کی ایک قسم ہے، چنانچہ وہ حضرات تدلیس کی تعریف میں ”قبول لقاء ولو مرة“ کی قید نہیں لگاتے۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)

(۴) مقدمہ فتح الملہم حوالہ بالا۔

المقدمة الثالثة

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ارسالِ خفی تدلیس کے حکم میں ہے یا ارسالِ جلی کے؟ یعنی یہ بھی دھوکے بازی ہے یا نہیں؟ حافظ ابن حجرؒ اور قاضی عیاضؒ کے نزدیک یہ ارسالِ جلی کے حکم میں ہے، اور حافظ ابن عبدالبرؒ اور مثلاً علی قاریؒ کے نزدیک تدلیس کے حکم میں ہے بلکہ تدلیس ہی کی ایک قسم ہے؛^(۱) خطیب بغدادیؒ اور علامہ نوویؒ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے،^(۲) شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی ”مقدمة فتح الملہم“ میں اسی پر جزم کیا ہے،^(۳) نیز دلائل سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ تدلیس کی اصل حقیقت یہ ہے کہ راوی واسطہ چھوڑ کر اپنے معاصر مروی عنہ کی طرف روایت کو ایسے لفظ سے منسوب کرے جو موہم سماع ہو، اور یہ تعریف ارسالِ خفی پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے (علامہ نوویؒ نے بھی تدلیس کی یہی تعریف مقدمہ شرح مسلم میں کی ہے، اور ثبوت لقاء ولومرۃ کی قید نہیں لگائی)۔

ان مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب شیخینؒ کا اختلاف دوبارہ تازہ کر لیں، وہ یہ ہے کہ امام بخاری اور علی ابن المدینی رحمہما اللہ نے اسنادِ معنعن کو اتصال پر محمول کرنے کے لئے شرط لگائی ہے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاصرت کافی نہیں بلکہ کم از کم ایک دفعہ لقاء کا ثبوت بھی ضروری ہے، اگر ایک بار بھی لقاء ثابت نہ ہو تو اس کے معنعنہ کو اتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا،^(۴) اور امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک صرف معاصرت کافی ہے، ثبوت لقاء ایک دفعہ کا بھی ضروری نہیں، ہاں اگر کسی دلیل سے ثابت ہو جائے کہ معاصرت کے باوجود

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: التمهيد للامام ابن عبدالبر (بحث التذليل)، وشرح شرح نخبة الفكر لمؤلف علي القاري (بحث الفرق بين المدلس والمرسل)۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب الکفاية في علم الرواية للامام ابی بکر احمد بن علی المعروف بالخطيب البغدادي (بحث التذليل والمرسل)، ومقدمة شرح مسلم للامام النووي ص: ۱۸ (فصل في الاسناد المعنعن وفصل التذليل قسمان)۔

(۳) مقدمه فتح الملهم ج: ۱ ص: ۱۱۰۔

(۴) اور ثبوت لقاء ولومرۃ کی صورت میں اتصال پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ راوی غیر مدلس ہو، کیونکہ غیر مدلس سے ظاہر یہی ہے کہ اس نے یہ حدیث براہِ راست سنی ہے، استقراء سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ غیر مدلس خود سے بغیر اپنے معاصر ملاقاتی سے معنعنہ نہیں کرتا کیونکہ اگر کرے گا تو اس کا یہ عمل تدلیس ہو جائے گا۔

دونوں میں کبھی ملاقات نہیں ہوئی، تو اس کو اتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا۔^(۱)
 امام مسلم نے صحیح مسلم کے مقدمہ میں امام بخاری کا نام لئے بغیر ان کے اس موقف پر شدید رد کیا ہے اور ان کے اس مذہب پر دو اعتراض کئے، جو درج ذیل ہیں:-

۱- پہلا اعتراض یہ کیا کہ ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط آپ کی ایجاد ہے، ما قبل کے کسی محدث نے یہ شرط نہیں لگائی، لہذا اجماع کے خلاف ہے، چنانچہ امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں حدیث معنعن کی ایسی متعدد مثالیں پیش کی ہیں جن کے راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاشرت ثابت ہے، لقاء ایک دفعہ کا بھی ثابت نہیں، اس کے باوجود کسی بھی محدث نے اس کو غیر صحیح یا غیر متصل السند نہیں کہا۔

۲- دوسرا اعتراض یہ کیا کہ ثبوت لقاء ولو مرة کی شرط بے کار اور بے فائدہ ہے، اس لئے کہ اگر اس کا یہ فائدہ بیان کیا جائے کہ معاشرت محضہ کی صورت میں یہ احتمال تھا کہ راوی نے مروی عنہ سے خود یہ حدیث نہ سنی ہو، اور لقاء مرة کی قید سے یہ احتمال ختم ہو گیا، تو ہم اس فائدے کو تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ثبوت لقاء کے باوجود راوی نے یہ حدیث مروی عنہ سے خود سنے بغیر بلفظ ”عن“ روایت کر دی ہو، یعنی تدلیس کر دی ہو، اور یہ صرف احتمال ہی نہیں بلکہ اس کا وقوع بھی ہوتا ہے، مثلاً:-

عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت:
 كنت أطيّب رسول الله صلى الله عليه وسلم لرحله ولرحمه باطيب
 ما أجد.^(۲)

اس سند میں امام بخاری کی شرط موجود ہے، اس لئے کہ هشام اپنے والد عروہ سے روایت کر رہے ہیں، ان دونوں کے درمیان معاشرت بھی ثابت ہے اور ملاقات بھی، بلکہ احادیث کثیرہ کا سماع بھی ثابت ہے، لیکن اس کے باوجود جب تحقیق کی گئی تو ثابت ہوا کہ اس روایت میں انقطاع ہے، کیونکہ ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ هشام نے یہ حدیث اپنے والد سے براہ راست نہیں سنی، بلکہ اپنے بھائی عثمان سے سنی تھی، اور اس نے عروہ سے سنی تھی، معلوم ہوا کہ امام بخاری کی شرط کے باوجود حدیث معنعن میں انقطاع کا احتمال ضرور باقی

(۱) صحیح مسلم فی باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن ج: ۱ ص: ۲۲۔

(۲) صحیح مسلم باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن حوالہ بالا۔

رہتا ہے، بلکہ مذکورہ بالا مثال میں تو انقطاع متحقق بھی ہو گیا ہے، انقطاع کا احتمال تو صرف اسی وقت ختم ہو سکتا ہے جب راوی لفظ ”عن“ کے بجائے ایسا لفظ استعمال کرے جو سماع بلا واسطہ میں صریح ہو، مثلاً: حدثنا یا حدثنی وغیرہ، مگر اس صورت میں یہ عنعنہ کی بجائے تحدیث یا اخبار ہو جائے گا، جو ہماری بحث سے خارج ہے، ہماری بحث تو حدیث معنعن میں ہو رہی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”شرح نخبۃ الفکر“ میں دوسرے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے^(۱) کہ امام بخاریؒ کی شرط سے عنعنہ میں (انقطاع کا احتمال عقلی اگرچہ باقی ہے مگر) انقطاع کا احتمال عادی بالکل ختم ہو جاتا ہے، لہذا یہ شرط بے فائدہ نہیں، کیونکہ یہاں بحث غیر مدلس کے عنعنہ میں ہو رہی ہے، یعنی ایسے راوی کے عنعنہ کے بارے میں جس کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس کی عادت تدلیس کرنے کی نہیں ہے۔ پس جب وہ ثبوت لقاء ولو مرۃ کے باوجود عنعنہ کرے گا تو اس عنعنہ میں انقطاع کا احتمال عادی نہیں پایا جائے گا، اور ظن غالب اس کے اتصال کا حاصل ہو جائے گا، کیونکہ اس عنعنہ میں اگر آپ انقطاع کا احتمال مانیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ شبہ کر رہے ہیں کہ اس عنعنہ میں اس نے تدلیس کر دی ہوگی، کیونکہ جب راوی اور مروی عنہ کے درمیان لقاء کم از کم ایک بار ثابت ہو چکی ہو، پھر وہ اس مروی عنہ سے کوئی حدیث درمیانی واسطہ چھوڑ کر بصیغہ ”عن“ روایت کرے تو اس کا یہ عمل تدلیس کہلاتا ہے، پس گویا آپ اس غیر مدلس راوی پر یہ شبہ کر رہے ہیں کہ وہ مدلس ہو گیا ہے، حالانکہ یہ شبہ ناشی من غیر دلیل ہے، اگر اس قسم کے بے بنیاد شبہ کا اعتبار کیا جائے تو صرف حدیث معنعن ہی نہیں بلکہ ہر خبر واحد میں اس طرح کا شبہ پیدا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ مثلاً: جو حدیث ثقہ راوی، ثقہ مروی عنہ سے بصیغہ حدثنا یا بصیغہ حدثنی روایت کرے تو یہاں بھی عقلی احتمال یہ موجود ہوگا کہ اس ثقہ راوی نے یہاں کذب سے کام لیا ہو، مگر یہ احتمال چونکہ محض ایک عقلی احتمال ہے، احتمال عادی نہیں، اور ناشی من غیر دلیل ہے اس لئے بالاتفاق کالعدم ہے۔

اسی طرح غیر مدلس کے بارے میں تدلیس کا احتمال کالعدم ہے، معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے ”لقاء ولو مرۃ“ کی شرط لگا کر انقطاع کا احتمال عادی بالکل ختم کر دیا ہے، اگر یہ شرط نہ لگائی جائے اور صرف معاشرت کے ثبوت کو کافی قرار دیا جائے تو انقطاع کا احتمال عادی ختم

(۱) شرح نخبۃ الفکر ص: ۳۶، ۳۷۔

نہ ہوگا، کیونکہ جب راوی کا غیر مدلس ہونا تو معلوم ہو، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ وہ ارسال خفی بھی کرتا ہے یا نہیں، تو جب وہ کسی ایسے مروی عنہ سے بصیغہ ”عن“ روایت کرے گا جس سے اس کی صرف معاشرت ثابت ہے، لقاء یا عدم لقاء ہمیں معلوم نہیں، تو اس کے اس عنعنہ میں اگرچہ تدلیس کا احتمال تو کالعدم ہے، مگر ارسال خفی کا احتمال موجود ہوگا، یعنی یہ احتمال موجود ہوگا کہ اس نے اس عنعنہ میں اپنے اور مروی عنہ کے درمیان واسطہ موجود ہونے کے باوجود اسے ذکر نہیں کیا، یعنی ارسال خفی کر دیا ہے، (ارسال خفی کی تعریف جو پیچھے مقدمہ اولیٰ میں بیان ہوئی ہے اسے پھر دیکھ لیا جائے)، کیونکہ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ اس کی عادت ارسال خفی کرنے کی ہے یا نہیں؟ دونوں احتمال برابر کے درجے میں موجود ہیں، لہذا اس عنعنہ میں اتصال کا یعنی عدم ارسال خفی کا ظن غالب حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن مثلاً علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ابن حجرؒ کے اس جواب کا یہ جواب دیا ہے ^(۱) کہ ارسال خفی بھی تدلیس کے حکم میں ہے بلکہ تدلیس ہی کی ایک قسم ہے، تو جب غیر مدلس راوی کوئی حدیث ایسے مروی عنہ سے بصیغہ ”عن“ روایت کرے گا جس سے اس کی صرف معاشرت ثابت ہے اور لقاء و عدم لقاء ہمیں معلوم نہیں تو انقطاع کا احتمال عادی اس صورت میں بھی ختم ہو جائے گا، کیونکہ اگر آپ یہاں انقطاع کا یعنی ارسال خفی کا احتمال مانیں گے تو اس کا مطلب بھی یہ ہوگا کہ آپ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ شبہ کر رہے ہیں کہ اس عنعنہ میں اس نے ارسال خفی کر دیا ہوگا جو بحکم تدلیس ہے، یعنی غیر مدلس راوی پر یہ شبہ کر رہے ہیں کہ وہ مدلس ہو گیا ہوگا، حالانکہ یہ شبہ ناشی من غیر دلیل ہے، بالکل اسی طرح جس طرح آپ نے اپنے جواب میں تدلیس کے شبہ کے بارے میں کہا ہے۔

مثلاً علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب الجواب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ارسال خفی نہ تدلیس میں داخل ہے نہ اس کے حکم میں ہے، بلکہ یہ ارسال جلی کے حکم میں ہے، لہذا مذکورہ بالا صورت میں یعنی راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاشرت ثابت ہونے کی صورت میں اگر آپ راوی کے بارے میں یہ احتمال مانیں گے کہ اس نے یہاں واسطہ چھوڑ دیا ہے، یعنی ارسال خفی کر دیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ آپ غیر مدلس راوی پر تدلیس کا شبہ کر رہے

(۱) تفصیل کے لئے دیکھیے: شرح شرح نخبة الفكر لمؤلف علی القاریؒ ص: ۶۳، ۶۵ (مطلب مدلس) ص: ۲۱۵ (مطلب مرسلۃ ومنقطعة)۔

ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس پر ارسال جلی کا شبہ کر رہے ہیں، اور یہ شبہ غلط نہیں، کیونکہ غیر مدلس کے بارے میں یہ تو معلوم ہے کہ وہ تدلیس نہیں کرتا، مگر یہ تو ثابت نہیں کہ وہ ارسال جلی بھی نہیں کرتا، ارسال جلی کرنے یا نہ کرنے کا احتمال برابر کے درجے میں موجود ہے، لہذا معاشرتِ محضہ کے ثبوت کی صورت میں حدیثِ مُعْتَمَن کے اتصال کا ظن غالب حاصل نہیں ہوتا، برخلاف ثبوت لقاء ولومرۃ کی صورت کے کہ وہاں یہ ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ کے جواب میں تفصیل سے بتایا جا چکا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کے اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ ارسال خفی نہ تدلیس میں داخل ہے نہ تدلیس کے حکم میں ہے، بلکہ دونوں متباین ہیں اور ان کے احکام بھی متباین ہیں۔ اگر واقعی دونوں میں تباین ثابت ہو جائے تو حافظ ابن حجرؒ کا مذکورہ بالا جواب درست ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب قوی ہے، ورنہ ملاً علی قاریؒ کے جواب الجواب کو درست اور امام مسلم رحمہ اللہ کے مذہب کو قوی مانا جائے گا۔

اکثر محدثین مثلاً: حافظ ابن عبد البرؒ، علامہ نوویؒ اور خطیب بغدادیؒ کے کلام سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارسال خفی، تدلیس کے حکم میں ہے، شیخ الاسلام علامہ شہیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے بھی ”مقدمہ فتح الملہم“ میں ارسال خفی کو تدلیس میں داخل کیا ہے، بلکہ حافظ ابن عبد البرؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ارسال خفی تدلیس کی بدترین صورت ہے۔^(۱)

اور تدلیس کی حقیقت پر غور کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ارسال خفی تدلیس میں داخل ہے، اس لئے کہ تدلیس کی حقیقت یہ ہے کہ راوی ایسے مروی عنہ کی طرف حدیث کو بلفظ ”عن“ و نحوہا منسوب کر دے جس سے اس نے یہ حدیث نہیں سنی مگر اس بات کا وہم پیدا کر دے کہ خود سنی ہے، اور یہ وہم جس طرح ثبوت لقاء ولومرۃ کے بعد انقطاع کرنے میں پیدا ہوتا ہے، اسی طرح معاشرتِ محضہ کی صورت میں بھی پیدا ہوتا ہے لامکان السماع، لہذا ارسال خفی کو تدلیس سے نکالنے کی کوئی وجہ نہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ارسال خفی تدلیس کے حکم میں ہے، تو امام مسلمؒ کا مذہب ہی قوی قرار پاتا ہے، کیونکہ معاشرتِ محضہ کی صورت میں بھی انقطاع کا احتمال عادی ختم ہو جاتا

(۱) ان سب کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے بیان ہو چکے ہیں۔

ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی اگر راوی واسطہ ترک کرے گا تو ارسالِ خفی کرنے کی وجہ سے اسے مدلس کہنا پڑے گا، حالانکہ یہاں بحث اس راوی کے بارے میں ہو رہی ہے جس کی عادت تدلیس کرنے کی نہیں ہے، یعنی ارسالِ خفی کرنے کی بھی عادت نہیں ہے، لہذا ظن غالب یہی ہے کہ کسی بھی حدیثِ معنعن میں اس نے ارسالِ خفی نہیں کیا ہوگا، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے بیان ہوا، لہذا احتمالِ انقطاعِ معاشرتِ محضہ کی صورت میں بھی منتفی ہو جاتا ہے، اور لقاء و لو مرة کی شرط، اتصالِ سند کے لئے ضروری نہیں رہتی، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی کی تحقیق کا حاصل بھی یہی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مسلم رحمہ اللہ کا مذہب راجح ہے۔^(۱)

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اگر حدیث کے صحیح ہونے اور متصل ہونے کے لئے تو ثبوتِ لقاء کو شرط قرار نہ دیتے ہوں مگر محض اپنے اُدپر یہ پابندی لگائی ہو کہ جس راوی کی ملاقات اُس کے مروی عنہ سے ایک مرتبہ بھی ثابت نہ ہو، اُس کی کوئی حدیث معنعن اپنی کتاب ”صحیح البخاری“ میں ذکر نہیں کریں گے تو من حیث الاحتیاط و توكید الاتصال بلاشبہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک ہی احوط ہے، اس لئے کہ معاشرتِ محضہ کی صورت میں اگرچہ غلبہ ظنِ اتصال و سماع کا حاصل ہو جاتا ہے، لیکن لقاء و لو مرة کے ثبوت سے اس غلبہ ظن کی تاکید ہو جاتی ہے، واللہ اعلم۔

تَمَّةُ هَذَا الْبَحْثِ

حافظ ابن حجرؒ نے ”شرح نخبة الفكر“ میں تدلیس اور ارسالِ خفی کے درمیان فرق ثابت کرنے کے لئے ایک دلیل یہ دی ہے کہ مخضرمین، مثلاً: ابو عثمان النہدی یا قیس بن ابی حازمؒ کی روایت ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کو کسی نے بھی تدلیس میں شمار نہیں کیا، حالانکہ ان دونوں کی صرف معاشرت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور لقاء کا ثبوت نہیں، اگر تدلیس کے لئے معاشرتِ محضہ کافی ہوتی تو یہ حضرات مدلسین ہوتے، مگر کسی نے بھی ان کو مدلس نہیں کہا۔^(۲)

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۲۰ تا ۳۳۳ (محاکمۃ بین البخاری و مسلم فی اشتراط السماع وعدمہ)۔

(۲) شرح نخبة الفكر ص: ۷۲۔

مُلاً علی قاریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کو مدلس نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی روایت ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ارسالِ خفی نہیں بلکہ ارسالِ جلی ہے، اس لئے کہ مخضرمین ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جن کی معاصرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور عدم لقاء بھی معلوم ہو، اور بحث اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ نہ لقاء معلوم ہو نہ عدم اللقاء معلوم ہو، نہ کہ اس صورت میں جبکہ عدم اللقاء معلوم ہو، چنانچہ امام مسلمؒ نے بھی اپنے مقدمہ میں صراحت کی ہے کہ جس معاصر کا عدم اللقاء ثابت ہو جائے، اس کا عنعنہ اتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا، واللہ اعلم۔

الموازنة بين الصحيحين للبخاري ومسلم

اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ صحتِ سند کے اعتبار سے کتاب بخاری کا درجہ کتاب مسلم پر بلاشبہ بڑھا ہوا ہے، جمہور محدثین نے اس کی صراحت کی ہے، کسی کا قولِ صریح اس کے خلاف نہیں ملتا، لیکن حسن ترتیب، جودۃ سیاق، احتیاط فی الفاظ الاسناد اور سہولت علی القاری کے اعتبار سے کتاب مسلم کو بلاشبہ فوقیت حاصل ہے، جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔

حافظ ابن مندہ رحمہ اللہ نے شیخ ابوعلی نیشاپوریؒ کا جو یہ قول نقل کیا ہے کہ: ”ما تحت اديم السماء كتاب اصح من كتاب مسلم“ نیز بعض علماء مغرب کا بھی اس طرح کا قول منقول ہے، اس سے بعض لوگوں کو یہ شبہ ہو گیا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک صحتِ سند کے اعتبار سے کتاب مسلم کا درجہ کتاب بخاری پر بڑھا ہوا ہے، لیکن یہ شبہ صحیح نہیں، کیونکہ اول تو ابوعلی کے مذکورہ قول کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتاب مسلم، کتاب بخاری سے اصح ہے، بلکہ اس جملہ کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ نکلتا ہے کہ کتاب مسلم سے اصح کوئی کتاب نہیں، نہ یہ کہ کتاب مسلم کے مساوی بھی کوئی کتاب نہیں۔^(۱)

(۱) شرح شرح نخبة الفكر لمُلاً علی القاریؒ ص: ۱۱۹ (مطلب الفرق بين المدلس والمرسل) وفتح المغیث ج: ۱ ص: ۱۶۹۔

(۲) شرح نخبة الفكر ص: ۳۶ وفتح المغیث للعلامة السخاویؒ ج: ۱ ص: ۲۷، ۲۸ (اصح كتب الحديث) و تدریب الراوی ص: ۲۳ (اول مصنف فی الصحیح المجرد)۔

(۳) فتح المغیث حوالہ بالا وئستان المحدثین ص: ۲۷۹ و مقدمات فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۸ (رجحان البخاری علی المسلم)۔

ثانیاً اس مقولہ کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ شیخ ابوعلی نے یہ بات صحتِ سند کے اعتبار سے نہ کہی ہو بلکہ حسن ترتیب کے اعتبار سے اصح کہا ہو، نیز علماء مغرب کے کلام میں بھی اس کی صراحت نہیں ملتی کہ انہوں نے اصحیتِ سند کے اعتبار سے کتابِ مسلم کو ترجیح دی ہو، ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے بھی حسن ترتیب اور جودۃِ سیاق ہی کے اعتبار سے ترجیح دی ہے، اس سلسلہ میں یہ شعر دونوں کتابوں کی حیثیت متعین کرنے کے لئے کافی ہے۔^(۲)

تَنَازَعَ قَوْمٌ فِي الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٌ

لَسَدِي فَقَالُوا أَيُّ ذَيْنِ يُقَدَّمُ

فَقُلْتُ لَقَدْ فَاقَ الْبُخَارِيُّ صَحَّةً

كَمَا فَاقَ فِي حُسْنِ الصَّنَاعَةِ مُسْلِمٌ^(۳)

وجوہِ ترجیحِ کتابِ البخاری علی کتابِ مسلم

صحتِ حدیث کا مدار تین اشیاء پر ہے:-

۱- الوثوق بالرواة. ۲- اتصال السند. ۳- السلامة من العجل القادحة. ان تینوں

امور میں کتابِ بخاری کا درجہ کتابِ مسلم سے بڑھا ہوا ہے۔

الوثوق بالرواة:- کے اعتبار سے ترجیحِ بخاری کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- جن روایہ کے ساتھ بخاری منفرد ہیں، یعنی مسلم نے جن کی روایات ذکر نہیں کیں، ان کی تعداد چار سو چونتیس^{۴۳۳} ہے، اور ان میں سے متکلم فیہ روایہ صرف اسی^{۱۲۰} ہیں، برخلاف مسلم کے کہ جن روایہ کے ساتھ مسلم منفرد ہیں ان کی تعداد چھ سو تیس^{۱۲۰} ہے، اور ان میں متکلم فیہ روایہ ایک سو ساٹھ^{۱۱۰} ہیں، اور ظاہر ہے کہ جن روایہ میں کسی کو کلام نہیں، ان کا درجہ ان پر بڑھا ہوا

(۱) شرح نخبة الفكر حوالہ بالا، و مقدمة فتح الملهم حوالہ بالا، وهدى السارى مقدمة فتح البارى ج: ۱۳ ص: ۱۳ (الفصل الثانی فی بیان موضوعه)۔

(۲) قائله الحافظ عبدالرحمن بن علی الربیع الیمنی الشافعی، کذا فی بستان المحدثین ص: ۲۸۲۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلهم)۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۶۶۔

ہے جن میں کلام کیا گیا ہے، اگرچہ وہ کلام نفس الامر میں قاصر نہ ہو۔^(۱)

۲- امام بخاری نے ان متکلم فیہ روایہ کی حدیثیں بھی کم لی ہیں، برخلاف مسلم کے کہ وہ متکلم فیہ روایہ کی حدیثیں نسبتاً زیادہ لائے ہیں۔^(۲)

۳- بخاری کے متکلم فیہ روایہ میں سے اکثر خود ان کے شیوخ ہیں، برخلاف مسلم کے کہ ان کے متکلم فیہ روایہ خود امام مسلم کے استاذ نہیں، اوپر کے شیوخ ہیں، اور ظاہر ہے کہ محدث اپنے شیوخ کے حال اور ان کی احادیث کے حال سے زیادہ واقف ہوتا ہے یہ نسبت استادوں کے استادوں کی احادیث کے، پس وہ اپنے استادوں کی احادیث میں سے ایسی احادیث زیادہ بصیرت سے منتخب کر سکتا ہے جو زیادہ صحیح ہوں۔^(۳)

۴- امام بخاری رحمہ اللہ مسائل پر استدلال کرنے کے لئے اصالةً طبقہ اولیٰ کی حدیثیں لاتے ہیں، اور طبقہ ثانیہ کی کم لاتے ہیں، اور بیشتر ان کو بطریق التعلیق ذکر کرتے ہیں، اور طبقہ ثالثہ کی شاذ و نادر لاتے ہیں اور وہ بھی سب کی سب بطریق التعلیق ہیں، اور ظاہر ہے کہ کتاب بخاری اصالةً مسندات کے لئے موضوع ہے اور تعلیقات محض استشہاد وغیرہ کے لئے لائی جاتی ہیں، برخلاف مسلم کے کہ وہ طبقہ اولیٰ و ثانیہ کی روایات بالاصالة لیتے ہیں اور طبقہ ثالثہ کی بطور استشہاد۔

اتصال السند:- کے اعتبار سے کتاب بخاری کی ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے حدیث معنعن کو اپنی کتاب میں لانے کے لئے راوی اور مروی عنہ کے درمیان ثبوت لقاء ولو مرۃ کی شرط لگائی ہے، برخلاف مسلم کے کہ وہ مجرد معاشرت پر اکتفاء کرتے ہیں، اور پیچھے بیان ہو چکا ہے کہ لقاء ولو مرۃ کا ثبوت اگرچہ حدیث معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے قول جمہور کے مطابق شرط نہیں، مگر بالاتفاق تاکید اتصال کا موجب تو ہے، اور امام بخاری نے اپنی کتاب میں اس شرط کی پابندی فرمائی ہے۔^(۴)

السلامة من العیلة القادحة:- کے اعتبار سے ترجیح بخاری کی وجہ یہ ہے کہ

(۱) تدریب الراوی ص: ۴۲، وکذا فی فتح القدیر ج: ۱ ص: ۲۹، وکذا فی مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۰۔

(۲) تدریب الراوی بحوالہ بالا، وکذا فی فتح المغیث ج: ۱ ص: ۳۰، وکذا فی مقدمة فتح الملہم بحوالہ بالا۔

(۳) تدریب الراوی ص: ۴۲ وکذا فی فتح المغیث ج: ۱ ص: ۳۰ وکذا فی مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۰۔

(۴) تدریب الراوی بحوالہ بالا وکذا فی فتح المغیث بحوالہ بالا وکذا فی مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۱۔

صحیحین کی ایسی کل حدیثیں جن میں ناقدین حدیث نے کوئی علت ظاہر کی ہے، ان کی کل تعداد دو سو نو دس ہے، جن میں سے بخاری میں اتنی سے بھی کم ہیں اور باقی سب مسلم میں ہیں۔ یہ تنقید اگرچہ فی نفسہ صحت حدیث سے مانع نہیں مگر ظاہر ہے کہ جن اسانید پر کوئی تنقید نہیں کی گئی ان کا درجہ تنقید کردہ اسانید سے بلند ہے۔^(۱)

وجوہ ترجیح کتاب مسلم علی کتاب البخاری (کتاب مسلم کی خصوصیات)

مگر متعدد وجوہ ایسی بھی ہیں جن کے باعث کتاب مسلم کو کتاب بخاری پر برتری حاصل ہے، وہ وجوہ درج ذیل ہیں:-

۱- جب کسی حدیث کو دو راوی الفاظ مختلفہ سے ذکر کریں اور معنی دونوں کے متحد ہوں تو یہ جائز ہے کہ دونوں کی سندیں ذکر کر دی جائیں، اور جس راوی کے الفاظ میں حدیث ذکر کی گئی ہے اس کی تعیین نہ کی جائے، امام بخاری رحمہ اللہ بیشتر مواقع میں ایسا ہی کرتے ہیں، لیکن اولیٰ یہ ہے کہ صاحب اللفظ کی تعیین کر دی جائے، اور امام مسلم رحمہ اللہ اس اولیٰ طریق کا التزام کرتے ہیں۔^(۲)

۲- امام مسلم بکثرت اس کا بھی اہتمام کرتے ہیں کہ دونوں راویوں میں سے ہر ایک کے الفاظ کی الگ الگ تعیین کر دی جائے، مثلاً کہتے ہیں: ”حدثنا فلان وفلان، قال فلان كذا وفلان كذا“ اگرچہ الفاظ میں اختلاف بالکل معمولی ہو، اور خواہ اس سے معنی متغیر ہوتے ہوں یا نہیں۔^(۳)

۳- کتاب مسلم میں اس کا خاص طور سے اہتمام کیا گیا ہے کہ ایک مسئلہ سے متعلق تمام حدیثیں متعلقہ باب میں ایک ہی جگہ جمع کر دی گئیں، اور ہر حدیث کے طرق متفرقہ، اسانید متعددہ اور الفاظ مختلفہ سب کو اسی باب میں ذکر کر دیا ہے، جس کی وجہ سے کسی حدیث کو کتاب مسلم میں تلاش کرنا اور اس کے متفرق طریق، متعدد سندوں اور الفاظ مختلفہ کو معلوم کرنا انتہائی سہل ہو گیا ہے، طالب کو یہ سب چیزیں ایک ہی جگہ مل جاتی ہیں، برخلاف امام بخاری کے کہ وہ بکثرت ایک ہی حدیث کے کئی ٹکڑے کر کے ان ٹکڑوں کو متفرق ابواب میں ذکر کرتے ہیں، اور

(۱) تدریب الراوی بحوالہ بالا و کذا فی مقدمة فتح الملہم بحوالہ بالا۔

(۲) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۳ (روحان کتاب مسلم علی کتاب البخاری) و صیانة صحیح مسلم من

(۳) حوالہ بالا۔

الاخلال والغلط للحافظ ابن الصلاح ص: ۱۰۲۔

بسا اوقات ایسے باب میں ذکر کرتے ہیں کہ قاری کا ذہن اُس طرف نہیں جاتا، جس کی وجہ ہم آگے بیان کریں گے، جس سے معلوم ہوگا کہ امام بخاریؒ کا یہ عمل بھی حکمت و مصلحت پر مبنی تھا۔ بہر حال کتاب بخاری میں کسی حدیث کا تلاش کرنا انتہائی دُشوار ہے حتیٰ کہ بسا اوقات بعض محدثین کسی حدیث کے بارے میں کہہ دیتے ہیں کہ یہ بخاری میں نہیں ہے، حالانکہ وہ بخاری کے ایسے باب میں ہوتی ہے کہ وہاں تک عموماً ذہن کی رسائی نہیں ہوتی۔^(۱)

۴۔ امام مسلمؒ ”حدثنا“ اور ”اخبرنا“ میں فرق کو واضح کرتے ہیں، اور ان کا مذہب یہی تھا کہ ”حدثنا“ و ”حدَّثنی“ صرف اس صورت کے ساتھ خاص ہیں کہ استاذ پڑھے اور شاگرد سنیں، اور ”اخبرنا“ و ”اخبرنی“ اس صورت کے ساتھ خاص ہیں کہ حدیث شاگرد پڑھیں اور استاذ سنے، یہی مذہب امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ و ابن جریجؒ و نسائیؒ اور جمہور علمائے مشرق کا ہے، و صار ہو الشائع الغالب علی اهل الحديث۔ برخلاف امام بخاریؒ کے کہ وہ ان دونوں میں فرق نہیں کرتے، اور ان کا مذہب یہ تھا کہ ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاسکتا ہے، وہو مذهب الزہری و مالک و سفیان بن عیینة و یحییٰ بن سعید القطان و جماعة من المحدثین۔^(۲)

۵۔ امام مسلمؒ نے صرف احادیث مرفوعہ کو بیان کیا ہے، موقوفات شاذ و نادر لائے ہیں، اور وہ بھی محض متابعت اور استشہاد کے لئے، برخلاف امام بخاریؒ کے کہ ان کے ہاں موقوفات کی تعداد زیادہ ہے۔^(۳)

۶۔ ایسی سندیں جو صورتہ منقطع ہیں، یعنی ”تعلیق“ کے قبیل سے ہیں، ان کی تعداد کتاب مسلم میں صرف ۱۴ ہے، برخلاف کتاب بخاری کے کہ اس میں ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔^(۴)

۷۔ صحیفہ ہمام بن منبہ کا تعارف پیچھے تدوین حدیث کے بیان میں آچکا ہے، احادیث^(۵)

(۱) ارشاد طلاب الحقائق للامام النوویؒ ص: ۵۹ و مقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ (فصل: اصح الكتب بعد القرآن الصحيحان) ص: ۱۳۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھیے: مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۳ و صیانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط ص: ۱۰۱، و مقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ ص: ۱۵ و فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۴۵ کتاب العلم باب قول المحدث حدثنا الخ۔

(۳) ہدی الساری مقدمة فتح الباری ص: ۱۲۔

(۴) ان ۱۴ مقامات کو علامہ نوویؒ اور حافظ ابن الصلاحؒ نے تفصیلاً ذکر فرمایا ہے دیکھیے: مقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ ص: ۱۴ و صیانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط ص: ۷۵ تا ۸۱۔

(۵) یعنی ”کتاب حدیث عہد صحابہ میں“ کے عنوان کے تحت ”حضرت ابو ہریرہؓ کی تالیفات“ کے بیان میں۔

مرفوعہ کا یہ مجموعہ جو ایک سو اڑتیس^{۳۸} احادیث پر مشتمل ہے^(۱) حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے شاگرد ہمام بن منبہؓ کو اہلاء کروایا تھا، چنانچہ ہمام بن منبہ نے اسی صحیفے کے شروع میں اپنی سند ان الفاظ میں لکھی ہے: ”ہذا ما حدثنا ابو ہریرۃ عن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال“ آگے سب سے پہلی حدیث کا متن: ”نحن الآخرون السابقون يوم القيامة الخ“ لکھا ہے، پھر اُس پر عطف کرتے ہوئے ”وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ لکھ کر دوسری حدیث کا متن ذکر کیا ہے، پھر ہر حدیث کا متن اسی طرح واو عطف لا کر نقل کرتے چلے گئے ہیں، چنانچہ صحیفے کی پہلی حدیث کے بعد ساری حدیثیں ”وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ سے شروع ہوئی ہیں، یعنی پہلی حدیث کے بعد کسی حدیث کی سند ذکر نہیں کی گئی، کیونکہ ان سب احادیث کی سند وہی ہے جو صحیفے کی پہلی حدیث کے شروع میں آچکی ہے۔

شیخین نے اپنی اپنی کتاب میں اس صحیفے کی احادیث متفرق ابواب میں نقل کی ہیں، اور دونوں نے کوشش کی ہے کہ اس کی ہر حدیث کو اس طرح ذکر کریں کہ قاری کو یہ معلوم ہو جائے کہ جو حدیث میں یہاں نقل کر رہا ہوں وہ میرے اُستاد نے مجھے ایک مجموعہ احادیث کے ضمن میں سنائی تھی، صرف وہی ایک حدیث نہیں سنائی تھی اور ان سب احادیث کی ایک ہی سند تھی جو مجموعہ کے شروع میں ہمام بن منبہؓ نے بیان کر دی ہے۔ اور پہلی حدیث کے بعد کی سب حدیثیں: ”وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ“ سے شروع ہوتی ہیں۔

یہ بات واضح کرنے کے لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے عام طور سے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ جب اس صحیفہ کی کوئی حدیث ذکر کرنا چاہتے ہیں تو اس صحیفہ تک اپنی سند ذکر کر کے اُولا اس صحیفہ کی سب سے پہلی حدیث: ”نحن الآخرون السابقون يوم القيامة الخ“ نقل کرتے ہیں، پھر حدیثِ مطلوب کو ”وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ سے نقل فرماتے ہیں، مگر اس طریقے سے امام بخاریؒ کا مذکورہ بالا مقصد تو حاصل ہو جاتا ہے مگر قاری کا ذہن مشوش ہوتا ہے، کیونکہ وہ پہلی حدیث کا تعلق ترجمۃ الباب سے تلاش کرتا ہے، حالانکہ ترجمۃ الباب سے اس پہلی حدیث کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، تعلق صرف دوسری حدیث کا ہوتا ہے اور حدیثِ اول صرف معطوف علیہ ظاہر کرنے کے لئے لائی جاتی ہے، پھر امام بخاریؒ نے اس

(۱) دیکھیے ”صحیفہ ہمام بن منبہ“ جو ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کی تحقیق کے ساتھ رشید اللہ یعقوب صاحب نے زمرہ کلفٹن کراچی سے مترجم شائع کیا ہے۔ رفیع

طریقہ کی پابندی بھی نہیں کی، بلکہ کہیں وہ اس صحیفے کی حدیث مطلوب کو صحیفے کی پہلی حدیث کے بغیر بھی نقل فرمادیتے ہیں۔^(۱) برخلاف امام مسلم کے کہ وہ جب اس صحیفہ کی پہلی حدیث کے علاوہ بعد کی کوئی حدیث لانا چاہتے ہیں تو اس طرح ذکر کرتے ہیں:-

حدثنا ابو رافع حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن همام بن منبه قال: هذا ما حدثنا به ابو هريرة رضى الله عنه عن محمد صلى الله عليه وسلم، وذكر احاديث، منها: "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم.... الخ."

یہ طریقہ نہایت واضح اور آسان ہے، اور اس سے وہ مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے جو امام بخاری حاصل کرنا چاہتے ہیں اور قاری کا ذہن مشغول بھی نہیں ہوتا۔ یاد رکھنا چاہئے کہ امام مسلم کی اس عبارت میں "وذكر احاديث" پر جملہ ختم ہو گیا ہے، اس کے بعد "منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" دوسرا جملہ ہے، "منها" خبر مقدم ہے اور "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم... الخ" بتاویل مفرد ہو کر مبتدأ مؤخر ہے۔^(۲)

۸- امام بخاری کو روادۃ شامیین کے اسماء اور کنیتوں میں بعض اوقات یہ غلطی ہو جاتی ہے کہ ایک ہی آدمی کے اسم کو ایک جگہ ذکر کرتے ہیں اور دوسری جگہ اس کی کنیت ذکر فرماتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ الگ الگ دو آدمی ہیں، حالانکہ وہ ایک ہوتا ہے، یہ مغالطہ امام مسلم کو پیش نہیں آتا۔^(۳)

۹- امام مسلم اسانید متعددہ، طرق متفرقہ اور تحویل الاسناد اور الفاظ مختلفہ کا بیان نہایت مختصر، جامع اور واضح کرنے میں ممتاز ہیں۔^(۴)

۱۰- امام مسلم نے احادیث کی ترتیب اور انداز بیان میں ایسے دقائق کا لحاظ رکھا ہے جو ان کے کمال فی العلم پر دلالت کرتے ہیں، اس حسن بیان کا ادراک صرف وہی شخص کر سکتا ہے

(۱) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۵۔ رفع

(۲) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۴ (روحان کتاب مسلم علی کتاب البخاری)۔

(۳) اس کی وجہ یہ ہے کہ بخاری کی اکثر روایات اہل شام سے بطریق "مناولہ" ہیں (یعنی ان کی کتابوں سے لی گئی ہیں، خود ان سے بالشافیہ نہیں لی گئیں۔ کما فی بستان المحدثین ص: ۲۸۰۔ رفع

(۴) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۵ (روحان کتاب مسلم علی کتاب البخاری)۔

جو انتہائی ذہین ہونے کے علاوہ اُصولِ دین، اُصولِ حدیث، اُصولِ تفسیر، اُصولِ فقہ، علمِ الاسناد، اسماء الرجال اور علومِ عربیت پر اچھی دسترس رکھتا ہو۔^(۱)

ترتیب اور حسنِ بیان میں بخاری اور مسلم میں اس فرق کی وجہ ابنِ عقدہ رحمہ اللہ نے ایک تو یہ بیان کی ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب اپنے وطن میں اپنے اساتذہ کرام کی حیات میں تالیف کی ہے، اور جن کتابوں سے مدد لی وہ سب ان کے پاس موجود تھیں، برخلاف امام بخاری کے کہ انہوں نے اپنی کتاب زیادہ تر حالتِ سفر میں تالیف کی، خود امام بخاری فرماتے ہیں: ”رُبَّ حَدِيثٍ سَمِعْتُهُ بِالْبَصْرَةِ فَكُتِبَتْهُ بِالشَّامِ.“

دوسری وجہ یہ ہے کہ امام مسلم نے احکامِ فقہیہ کے استنباط کو اپنا مقصود نہیں بنایا، بلکہ مقصود یہ تھا کہ ہر باب کی تمام مطلوبہ حدیثیں ایک جگہ جمع کر دیں، برخلاف امام بخاری رحمہ اللہ کے کہ ان کا مقصود استنباطِ احکام تھا، چنانچہ وہ ایک ایک حدیث کے مختلف اجزاء سے متعدد احکام مستنبط کرتے ہیں، اور حدیث کے جس جزء کا تعلق ان کے نزدیک جس مسئلہ فقہیہ سے ہوتا ہے اس کو اس باب میں ذکر فرماتے ہیں جس کی وجہ سے ایک ہی حدیث کے مختلف ٹکڑے کر کے مختلف ابواب میں متفرق طور پر لانا پڑتا ہے۔^(۲)

دونوں کی مشترک احتیاط

ایک احتیاط بخاری اور مسلم نے مشترک طور پر یہ اختیار کیا ہے کہ ان کے کسی شیخ نے اپنے اُوپر کے کسی شیخ کا نام اگر کسی صفت یا نسبت کے بغیر ذکر کیا ہے اور بخاری و مسلم اس نام کے ساتھ صفت یا نسبت ذکر کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، تو مثلاً اس طرح کہتے ہیں:-

حدثنا عبد الله بن مسلمة ثنا سليمان يعني ابن بلال عن يحيى

وهو ابن سعيد.

یوں نہیں کہتے کہ:-

حدثنا عبد الله بن مسلمة ثنا سليمان ابن بلال عن يحيى بن سعيد.

(۱) حوالہ بالا ج: ۱ ص: ۲۷۶۔

(۲) حوالہ بالا ج: ۱ ص: ۲۷۶، ۲۷۹، وتدريب الراوى ص: ۲۵، ۲۶ (اول مصنف في الصحيح المجرد)۔ حافظ ابن حجر نے ہدی الساری مقدمة فتح الباری (ج: ۱۳ ص: ۱۵) میں باقاعدہ ایک فصل قائم فرما کر امام بخاری کے اس طرز کی وجوہات اور نکات کو بیان فرمایا ہے۔

یہ احتیاط اس لئے کی جاتی ہے کہ یہ بات واضح ہو جائے کہ ہمارے استاذ نے اوپر کے شیخ کی یہ نسبت اور صفت بیان نہیں کی تھی، ہم نے وضاحت کے لئے بڑھادی ہے، و نظائرہ کثیرة فی الصحیحین۔

عَدَدُ مَا فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ مِنَ الْأَحَادِيثِ

علامہ نوویؒ نے اپنے مقدمہ اور علامہ عثمانیؒ نے مقدمہ ”فتح الملہم“ میں امام مسلمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ”میں نے اپنی کتاب تین لاکھ احادیث میں سے انتخاب کر کے تالیف کی۔“ چنانچہ وہ منتخب احادیث جو صحیح مسلم میں موجود ہیں ان کی تعداد باسقاط المکررات تقریباً چار ہزار ہے، اور مکررات کو شامل کر کے کل تعداد ایک قول کے مطابق بارہ ہزار اور ایک قول کے مطابق آٹھ ہزار ہے، بعض محققین کا کہنا ہے کہ: ”آخری قول زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔“^(۱) اور قول مشہور کے مطابق صحیح بخاری کی احادیث بھی باسقاط المکررات چار ہزار ہیں، اور مکررات کو شامل کر کے ایک قول کے مطابق سات ہزار دو سو پچھتر ہیں^(۲)، اس طرح صحیح مسلم میں بخاری کی بہ نسبت سات سو پچیس یا چار ہزار سات سو پچیس مکرر حدیثیں زیادہ ہیں۔

تراجم صحیح مسلم

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ: امام مسلمؒ نے اپنی کتاب ابواب کے اعتبار سے ترتیب دی ہے، لہذا درحقیقت یہ کتاب مؤب ہے لیکن ابواب کے تراجم امام مسلم نے تحریر نہیں کئے تاکہ حجم کتاب زیادہ نہ ہو جائے یا کوئی اور مصلحت ہوگی، بعد میں لوگوں نے اپنی صوابدید سے تراجم تحریر کئے لیکن وہ قصور عبارت یا رکاست الفاظ کی وجہ سے اس کتاب کے شایان شان نہیں، میں کوشش کروں گا کہ تراجم اس کی شان کے مناسب تحریر کروں^(۳)، مگر علامہ شبیر احمد عثمانیؒ مقدمہ فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ: انصاف کی بات یہ ہے کہ تراجم کا حق اب بھی ادا نہ ہوا، جیسا کہ اس

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۷، وصیانة صحیح مسلم للحافظ ابن الصلاح ص: ۶۸ و تدریب

الراوی ص: ۳۹ (اول مصنف فی الصحیح المجرد) و مقدمہ شرح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۱۵۔

(۲) تدریب الراوی ص: ۳۹ (اول مصنف فی الصحیح المجرد) و مقدمہ المعلم بفوائد مسلم للشیخ

محمد الشاذلی ج: ۱ ص: ۱۰۸۔

(۳) مقدمہ شرح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۱۵ و صیانة صحیح مسلم من الاخلال والغلط ص: ۱۰۱۔

عظیم کتاب کا حق تھا، ممکن ہے اللہ تعالیٰ اپنے کسی اور بندے کو اس کی توفیق بخشے۔^(۱)

شروع صحیح مسلم

صحیح مسلم کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں، جن میں سے بعض حسبِ بیانِ فتح الملہم^(۲)

یہ ہیں:-

- ۱- المنہاج: للشیخ محی الدین ابی زکریا یحییٰ بن شرف النووی الشافعی (المتوفی ۶۷۶ھ) یہ وہی شرح ہے جو صحیح مسلم کے متداول نسخوں کے ساتھ چھپی ہوئی ہے۔
- ۲- شرح ابی الفرج الزواوی (المتوفی ۷۴۴ھ) فی خمس مجلدات.
- ۳- الابتہاج: للشیخ احمد بن محمد الخطیب القسطلانی الشافعی (المتوفی ۹۲۳ھ).

۴- شرح الشیخ مُلا علی القاری الحنفی الہروی (المتوفی ۱۰۱۶ھ) نزیل مکة المکرمة، فی أربع مجلدات.

مزید کچھ شرحیں جو ناچیز کو دستیاب ہوئیں، یہ ہیں:-

- ۵- المعلم بفوائد مسلم: للإمام ابی عبد اللہ محمد بن علی المازری (المتوفی ۵۳۶ھ) یہ شرح درحقیقت امام مازری کی تقریراتِ درسِ مسلم کا مجموعہ ہے، یہ تین جلدوں میں بیروت سے شائع ہوئی اور دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں بحمد اللہ موجود ہے۔
- ۶- اکمال المعلم بفوائد مسلم: للقاضی عیاض المالکی (المتوفی ۵۴۳ھ) یہ شرح نو جلدوں میں بیروت سے شائع ہوئی ہے، درحقیقت یہ شرح علامہ مازری کی مذکورہ بالا شرح کا تکملہ ہے۔

۷- اکمال اکمال المعلم: لمحمد بن خلیفة (او "خليفة") الأبی المالکی^(۳)

(۱) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۸، وفتح المغیث ج: ۱ ص: ۳۰۔

(۲) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۸۔

(۳) یعنی یہ لفظ کتابوں میں دو طرح لکھا ہوا ملتا ہے، مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۷۸ اور کشف الظنون ج: ۱ ص: ۵۵۷ میں اسی طرح ہے یعنی "خلیفة" علی وزن "طریقة" اور اکمال اکمال العلم کے ٹائٹل پر اور المعلم بفوائد مسلم للمازری اور الدیاج للسیوطی کے مقدمہ میں "خليفة" کا لفظ لکھا گیا ہے، یعنی بضم الخاء المعجمة وسكون اللام وفتح الفاء وفي اخره التاء. علی وزن "حُمْرَة" والله اعلم بالصواب۔

(المتوفی ۸۹۵ھ) یہ صحیح مسلم کی مذکورہ بالا شرح یعنی ”اکمال المعلم“ اور بعض دیگر شروح کی جامع ہے۔

۸- مکمل اکمال اکمال العلم: امام ابو عبد اللہ محمد بن محمد السنوسی (المتوفی ۸۹۵ھ) نے اس شرح میں علامہ ابی مالکی کی مذکورہ بالا شرح پر مفید اضافے کئے ہیں۔ ۱۳۶۸ھ میں بیروت سے یہ دونوں شرحیں اکٹھی طبع ہوئیں اور دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہیں۔

۹- الحل المفہم: یہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی (المتوفی ۱۳۳۲ھ) کی تقریرات درس مسلم کا مجموعہ ہے، جو بہت مختصر اور نہایت مفید ہے اور دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہے۔

۱۰- فتح الملہم: لشیخ الاسلام العلامة شبیر احمد العثماني (المتوفی ۱۳۶۹ھ) یہ اب تک کی تمام شروح سے زیادہ جامع اور محقق ہے اور نہایت مفید شرح ہے، لیکن مکمل نہیں ہو سکی صرف ”کتاب الطلاق“ تک پہنچی تھی۔ آگے ”کتاب الرضاع“ سے برادر عزیز شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ نے اس کا مکمل تصنیف فرما کر اس شرح کو نہایت محققانہ معیار پر مکمل فرمادیا ہے، یہ مکمل چھ جلدوں پر مشتمل ہے، اور مکتبہ دارالعلوم کراچی سے طبع ہوا ہے، اللہ تعالیٰ موصوف کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے، آمین!

یہ مکمل موجودہ تمام شروح حدیث میں ایک خاص امتیاز یہ رکھتا ہے کہ اس میں پچھلے تمام شروح کے اہم مباحث کو نہایت انضباط اور اختصار و جامعیت کے ساتھ مرتب کرنے کے علاوہ موجودہ زمانے کے جدید مسائل پر محققانہ بحث کی گئی ہے، جو دوسری شروح میں کہیں دستیاب نہیں ہوتی، خصوصاً اقتصادی اور مالیاتی مسائل جو اس زمانے کے پیدا کردہ ہیں، ان پر خوب تحقیقی مباحث اس میں آگئے ہیں۔

۱۱- شیخ مصطفیٰ الذہبی نے علما کرام کی ایک جماعت کے ساتھ مل کر صحیح مسلم پر ایک مفید اور مختصر حاشیہ تالیف کیا ہے جو مصر سے چھپا ہے، بحمد اللہ یہ نسخہ دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

۱۲- الیدیاج: للشیخ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی (المتوفی

۹۱۱ھ) یہ نہایت مختصر شرح دو جلدوں میں ادارۃ القرآن کراچی سے طبع ہوئی اور بحمد اللہ دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہے، بظاہر یہ باقاعدہ شرح نہیں بلکہ جستہ جستہ مقامات پر مختصر مختصر کلام ہے، شاید یہ اُن کی تقریر درس ہو۔

۱۳- مشارق الانوار: علامہ قاضی عیاضؒ کی یہ تصنیف درحقیقت شرح کی بجائے غریب الحدیث کی کتاب ہے، اس میں انہوں نے مؤطا امام مالک اور صحیحین للبخاری و مسلم کے مشکل الفاظ کو ضبط اور ان کی تشریح کرنے کا التزام کیا ہے، نیز اسماء الرجال کو بھی اہتمام سے ضبط کیا ہے، اور کتاب مسلم کے بارے میں جہاں جہاں لوگوں کو اوہام پیش آئے ہیں، ان سے تصحیفات ہوئی ہیں، ان کی نشاندہی کی ہے، یہ کتاب دو جلدوں میں ہے اور بحمد اللہ دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

حال ہی میں ایک کتاب بنام ”الامام مسلم بن الحجاج ومنہجہ فی الحدیث“ دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے، جس میں شروع صحیح مسلم کی فہرست بھی دی گئی ہے، اس فہرست میں اکہتر شرحوں کے نام مع اسماء مؤلفین درج ہیں۔^(۱)

مختصراتہ و المستخرجات علیہ

مختصرات سے مراد تلخیصات ہیں، صحیح مسلم کی مختصرات بھی متعدد ہیں، جن کی تفصیل ”مقدمہ فتح الملہم“ میں دیکھی جاسکتی ہے، اور مستخرجات بھی بہت زیادہ ہیں، ان کی تفصیل بھی ”مقدمہ فتح الملہم“ میں دیکھی جائے، کتاب ”الامام مسلم بن الحجاج“ میں ان مختصرات کی تعداد سولہ^(۲) اور ”مستخرجات“ کی تعداد اٹھارہ^(۳) بیان کی گئی ہے۔

(۱) ج: ۲ ص: ۶۳۳-۶۳۶، اور کشف الظنون ج: ۱ ص: ۵۵۶-۵۵۹ میں بھی شروع صحیح مسلم کی تفصیل موجود ہے۔

(۲) دیکھئے: کتاب ”الامام مسلم بن الحجاج“ ج: ۲ ص: ۶۳۳۔ دو مشہور مستخرج یہ ہیں: مسند ابی عوانہ

المعروف المستخرج علی صحیح مسلم للامام ابی عوانہ یعقوب بن اسحاق الاسفرائینی المتوفی ۳۱۶ھ، یہ مستخرج پانچ جلدوں میں مختلف مکتبوں سے چھپی ہے۔ المسند المستخرج علی صحیح مسلم للامام ابی نعیم احمد بن عبد اللہ بن احمد الاصبہانی المتوفی ۴۳۰ھ یہ چار جلدوں میں بیروت سے طبع ہوئی ہے، بحمد اللہ یہ دونوں مستخرج دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہیں۔

معنی قولہم ”علی شرط الشیخین“

او ”علی شرط احدہما“

محدثین بکثرت کسی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ: ”ہذا علی شرط الشیخین“ یا ”علی شرط البخاری“ یا ”علی شرط مسلم“ خصوصاً ”مستدرک“ کہ وہ بالذات موضوع ہی استدراک علی الشیخین کے لئے ہے، حاکم کی اس سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو قول ہیں:-

۱- ایک یہ کہ اس حدیث کے تمام رُواة ”من حیث الضبط والعدالة“ رجال الشیخین کے مثل ہیں، یعنی رجال الشیخین نہیں، اس قول کی تائید حاکم کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب کے خطبہ میں تحریر کیا ہے کہ: ”وَأَنَا أَسْتَعِينُ اللَّهَ تَعَالَى عَلَي إِخْرَاجِ أَحَادِيثِ رُؤَاتِهَا ثَقَاتٌ قَدْ اِحْتَجَّ بِمِثْلِهَا الشَّيْخَانُ.“^(۱)

۲- لیکن جہور کے نزدیک حاکم کی مراد یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رُواة یعنی رجال الشیخین ہیں، اور ”علی شرط البخاری“ کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رجال یعنی رجال بخاری ہیں، اسی طرح ”علی شرط مسلم“ کا مطلب بھی یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رُواة رجال مسلم ہیں، حافظ ابن حجر، علامہ نووی اور علامہ عثمانی وغیرہم نے اسی معنی کو ترجیح دی ہے،^(۲) اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حاکم کی عادت ہے کہ جب ایسی حدیث لاتے ہیں جس کے تمام رجال یعنی رجال الشیخین یا رجال احدہما ہوں تو کہتے ہیں: ”ہذا صحیح علی شرط الشیخین“ یا ”علی شرط البخاری“ یا ”علی شرط مسلم“۔

اور جب ایسی حدیث لاتے ہیں جس کے تمام رجال یعنی رجال الشیخین یا رجال احدہما نہ ہوں بلکہ حاکم کے نزدیک ان کے مثل ہوں تو فرماتے ہیں: ”ہذا صحیح الاسناد“۔^(۳) رہا حاکم کا قول خطبہ کتاب میں ”وَأَنَا أَسْتَعِينُ اللَّهَ تَعَالَى (الْمَثَلِ) قَدْ اِحْتَجَّ بِمِثْلِهَا الشَّيْخَانُ“ سو اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا ہے کہ مثلیت کبھی عینیت کے معنی میں مستعمل

(۱) المستدرک علی الصحیحین ج: ۱ ص: ۴۲۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۸۲ (المصنفات فی الصحیح المجرد الزائد علی الصحیحین)

وتدریب الراوی ص: ۵۱، ۵۲، و ارشاد طُلاب الحقائق ص: ۶۱۔

(۳) النکت علی کتاب ابن الصلاح ج: ۱ ص: ۳۱۴ تا ۳۲۰، و ارشاد طُلاب الحقائق ص: ۱۲۳۔

ہوتی ہے اور کبھی مشابہت کے معنی میں، مگر معنیِ اَوَّل میں یہ مجاز ہے اور معنیِ ثانی میں حقیقت، چنانچہ جہاں بیعہ رجال الشیخین یا رجال أحدہما سے حدیث لا کر حاکم رحمہ اللہ ”علی شرط الشیخین“ یا ”علی شرط أحدہما“ فرماتے ہیں تو وہاں مثلیت سے مراد اس کے معنی مجازی ہیں اور جب غیر رجال الشیخین سے حدیث لا کر اسے ”صحیح الاسناد“ فرماتے ہیں وہاں مثلیت سے مراد معنی حقیقی ہیں۔^(۱)

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی حدیث کو ”علی شرط الشیخین“ یا ”علی شرط أحدہما“ قرار دینا ہر ایک کا کام نہیں، اور قرار دینے کے لئے صرف یہ لکھ لینا کافی نہیں کہ اس حدیث کے رجال بیعہ رجال الشیخین یا رجال أحدہما ہیں، بلکہ یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ان رجال سے شیخین نے احادیث لینے میں کن قیود اور احتیاطوں کا لحاظ رکھا ہے، بعض اوقات کسی حدیث کے رجال بیعہ رجال الشیخین یا رجال أحدہما ہوتے ہیں لیکن وہ حدیث علی شرطہما یا علی شرط أحدہما نہیں ہوتی، کیونکہ ان رجال سے شیخین نے حدیثیں جن قیود اور احتیاطوں کے ساتھ لی ہیں وہ قیود اور احتیاطیں اس حدیث کی سند میں موجود نہیں ہوتیں، اس کی متعدد مثالیں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:-

قال الحافظ:- ووراء ذلك كلبه ان يروى اسناداً ملفقاً من رجالہما، كسماک عن عکرمۃ عن ابن عباس، فسماک علی شرط مسلم فقط، وعکرمۃ انفرادہ البخاری، والحق ان هذا ليس علی شرط واحد منهما، وأدق من هذا ان يروى عن اناس ثقات ضَعُفُوا فِي اناس مخصوصين من غير حديث الذين ضعفوهم فيهم، فيجئ عنهم حديث من طريق من ضَعُفُوا فِيه برجال كلهم في الكتابين أو أحدہما فنسبته انه علی شرط من خرج له، غلط، كأن يقول في هشيم عن الزهري، كل من هُشِيمٍ والزهرى خرجا له فهو علی شرطہما، فيقال: بل ليس علی شرط واحد منهما لأنهما انما أخرجا عن هشيم من غير حديث الزهري، فانه ضعف فيه، لأنه كان دخل عليه فأخذ عنه عشرين حديثاً، فلقبه صاحب له وهو

(۱) مگر اس پر جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی استعمال واحد کا اعتراض ہو سکتا ہے، جو خفیہ کے نزدیک درست نہیں، لہذا احقر کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ عموم مجاز کے طور پر ”مثلہما“ سے مراد ”الرجال المتصفون بصفات اشراطہا الشیخان“ ہے، خواہ وہ بیعہ رجال الشیخین ہوں یا ان کے مثل۔ رفع۔

راجع فسأله رويته، وكانت ثم ربح شديدة فذهبت بالأوراق فصار هُشِيم يحدث بما علق منها بذهنه، ولم يكن اتقن حفظها فوهم في اشياء منها فضعف في الزهري بسببها.

وكذا هُمَام ضعيف في ابن جريج، مع ان كُلاً منهما أخرج له لكن لم يخرج له عن ابن جريج شيئاً فعلى من يعزو الي شرطهما او شرط واحد منهما أن يسوق ذلك السند بنسق رواية من نسب الي شرطه ولو في موضع من كتابه. (۱)

صِيغ الأداء والتحمل

تحملُ حديث کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے کچھ صیغے مقرر ہیں، جن کو ”صیغ الأداء والتحمل“ کہا جاتا ہے، ان کی چند قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- سمعتُ و حَدَّثَنِي: یہ دونوں صیغے اس صورت کے لئے ہیں جب حدیث، استاذ سے تہا سنی ہو، اور اگر اس کے ساتھ سننے والا کوئی اور بھی ہو تو کہا جائے گا: ”سمعنا وحدثنا“۔
”قال لي“ اور ”قال لنا“ کا بھی یہی حکم ہے، کذا فی مقدمة فتح الملهم۔ (۲)

۲- أخبرني و قرأت عليه: یہ الفاظ اس شخص کے لئے ہیں جس نے حدیث پڑھ کر استاذ کو سنائی ہو، اور جب پڑھنے والا کوئی اور ہو اور یہ صرف سنتا ہو تو سننے والا کہے گا: ”أخبرنا“ یا ”قرءَ عَلَيهِ وانا أسمع“۔

اس طریقہ تحمل کو ”عرض“ کہا جاتا ہے۔ (۳)

۳- أنبأني: یہ بمعنی أخبرني ہے، (۴) لیکن متاخرین کے عرف میں یہ اجازت مشافہة کے ساتھ خاص ہے، پھر اگر ”مُجاز لهُ“ (یعنی شخص مجاز) ایک ہے تو وہ ”انبأني“ کہے گا اور زائد ہیں تو ”انبأنا“ کہیں گے۔ (۵)

(۱) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۸۳، ۲۸۴ والنکت علی کتاب ابن الصلاح ج: ۱ ص: ۳۱۵۔

(۲) ج: ۱ ص: ۲۰۹، و تدریب الراوی ص: ۲۳۹ تا ۲۴۱، النوع الرابع والعشرون و شرح نخبة الفكر ص: ۱۳۶۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۰۹ و تدریب الراوی ص: ۲۳۵ و ارشاد طلاب الحقائق ص: ۱۲۲۔

(۴) بعض نے اخبار اور انباء میں یہ فرق کیا ہے کہ جماعت میں جو شاگرد پڑھے وہ ”أخبرنا“ کہے گا اور دوسرے

شاگرد جو سن رہے ہیں وہ ”انبأنا“ کہیں گے۔ (مقدمہ درس ترمذی ص: ۷۹)

(۵) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۵ رقم الحدیث: ۶۰ و ارشاد طلاب الحقائق ص: ۱۳۷۔

۴- شَافَهْنِي وَ شَافَهْنَا: هما يختصان بالإجازة المتلفظ بها. (۱)

۵- كَتَبَ إِلَيَّ وَ كَاتَبَنِي: یہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب استاذ کسی کے پاس اپنی سند سے لکھی ہوئی حدیثیں بھیجے اور اسی سند سے روایت کی تحریری اجازت دے۔ (۲)

۶- أُرْسِلَ إِلَيَّ: یہ مراسلت کے ساتھ خاص ہے، اسے ”الرسالة“ بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ استاذ شاگرد کے پاس کسی قاصد کے ذریعہ زبانی پیغام بھیجے کہ:-

حدثني فلان عن فلان قال كذا فاذا بلغك مني هذا الحديث فأروه عني بهذا الاسناد. (۳)

۷- عَنْ وَ قَالَ (جبکہ اس کے ساتھ ”لنا“ یا ”لی“ نہ ہو): یہ الفاظ براہ راست سماع اور اجازت کی صراحت نہیں کرتے البتہ براہ راست سماع اور اتصال کا احتمال ان میں ہوتا ہے اور انقطاع کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ (۴)

۸- الْمُنَاوَلَةُ: اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ کچھ لکھی ہوئی حدیثیں یا احادیث کی کتاب اپنی سند کے ساتھ کسی کو دیدے، اس کی دو قسمیں ہیں:-

۱- المناولة المقرونة بالإجازة. ۲- المناولة المجردة عن الإجازة.

پہلے طریقے سے حدیث یا حدیثیں حاصل کرنے والے کو اپنے شیخ سے اس کی سند کے ساتھ ان حدیثوں کی روایت کرنا بالاتفاق جائز ہے، اور دوسری قسم میں اختلاف ہے، بعض نے جائز کہا ہے اور بعض نے ناجائز، لیکن علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے ”مقدمة فتح الملہم“ میں یہ محاکمہ کیا ہے کہ ”المناولة المجردة“ اگر طالب علم کی درخواست پر شیخ نے کیا، یعنی طالب علم نے کہا کہ: ”ناولني هذا الكتاب لارويه عنك“ شیخ نے وہ کتاب دیدی اور اذن کی صراحت نہیں کی تو لینے والے کو روایت کرنا جائز ہے، کیونکہ دلالت اذن پایا گیا، اور اگر بغیر سوال کے یہ صورت متحقق ہوئی تو اس کی روایت عن ذلك الشيخ جائز نہیں۔ (۵)

(۱) شرح نخبة الفكر ص: ۱۳۹۔

(۲) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۵۳ و ارشاد طلاب الحقائق ص: ۱۳۸۔

(۳) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۱۰۔ (۴) شرح نخبة الفكر ص: ۱۳۵۔

(۵) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۱۳، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تدریب الراوی ص: ۲۷۴، ۲۶۸، ۲۷۲۔

و کتاب الکفایة فی علم الروایة ص: ۳۲۶۔

الإجازة وفائدتها في هذا الزمان

الإجازة: إجازة اصطلاح میں ”اذن فی الروایة لفظاً او کتابة“ کو کہتے ہیں جو ”اخبار اجمالی“ کا فائدہ دیتی ہے، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ ”المشافهة“ اور ”المناولة“ جو دو قسمیں پیچھے گزری ہیں درحقیقت ”الإجازة“ ہی کی قسمیں ہیں۔

اجازت کی دو صورتیں ہیں۔ ۱:- ایک یہ کہ جس مجموعہ احادیث کی روایت کی اجازت دی جائے ”مُجاز لهُ“ یعنی اجازت حاصل کرنے والے کو ان احادیث کا علم و فہم پہلے سے حاصل ہو۔ ۲:- دوسری یہ کہ پہلے سے علم نہ ہو، اس میں مُجاز لهُ یعنی اجازت حاصل کرنے والے کے لئے، روایت عن المجیز کو متقدمین نے ناجائز کہا ہے، لیکن متاخرین اس کے بھی جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ شیخ کو حاجت ہوتی ہے کہ وہ اپنی مسومہ احادیث کی تبلیغ کرے، مگر بسا اوقات طالب کو اس شیخ سے وہ حدیثیں پڑھنے کا موقع نہیں ملتا تو اس ضرورت کے لئے دوسری صورت بھی جائز قرار دی گئی۔^(۱)

لیکن احقر کا خیال یہ ہے کہ اس صورت کا جواز اس شرط کے ساتھ ہوگا کہ ”مُجاز لهُ“ یعنی شخص مجاز میں اس حدیث کے پڑھنے، سمجھنے اور روایت کرنے کی صلاحیت موجود ہو۔

اس زمانے میں کتب مشہورہ کی سند متصل کو محفوظ رکھنے یا سند متصل کے ساتھ ان کی روایت کی اجازت دینے یا لینے کا مقصود ان کو مؤلفین سے ثابت کرنا نہیں ہے، کیونکہ ان کا ثبوت مؤلفین سے درجہ تو اتر کو پہنچا ہوا ہے، اور ہر مشہور کتاب کے سینکڑوں اور ہزار ہائے اس کی تالیف کے وقت سے اب تک ہر زمانے میں موجود رہے ہیں، اور جو بات تو اتر سے ثابت ہو اس کے اثبات کے لئے سند کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کا فائدہ اب صرف یہ ہے کہ اسناد متصل کا سلسلہ قیامت تک باقی رہے کیونکہ سند متصل کا اہتمام اسی اُمت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحبۃ کا خاص شرف ہے، جس کی حفاظت ہونی چاہئے۔^(۲)

(۱) تدریب الراوی ص: ۲۶۸۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۱۴۔

(۳) حوالہ بالا ج: ۱ ص: ۲۱۵۔

مؤلفین تک اپنی سند کو محفوظ رکھنے کا ایک فائدہ احقر کو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر خداخواستہ کبھی ان کتابوں کے نسخے اور ان کو روایت کرنے والے دنیا میں صرف ایک دو باقی رہ جائیں، اور ان کا تواتر الی المؤلف ختم ہو جائے تو اس وقت اس سند کے ذریعہ ان کتابوں کی نسبت الی المؤلفین ثابت کی جاسکے گی۔

الاستخراج والإخراج والتخريج

یہ تین الفاظ اور ان کے مشتقات کتب حدیث میں بکثرت استعمال ہوتے ہیں، لہذا ان کا مطلب سمجھ لینا چاہئے۔

الاستخراج: کے معنی تو ”انواع المصنّفات فی علم الحدیث“ کے عنوان کے تحت ”المستخرج“ کی تعریف میں پیچھے گزر چکے ہیں، کہ کوئی حافظ حدیث، کسی کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سندوں سے بیان کرے جن میں اس کے مؤلف کا واسطہ نہیں آتا، یہاں تک کہ استخراج کرنے والے کی سند مؤلف کے شیخ یا اس سے اوپر کے شیخ کے ساتھ جا کر مل جائے۔^(۱)

الإخراج: کسی حدیث کو اپنی سند سے کتاب میں لکھنے یا املاء کرانے کو کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: ”هذا الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ أو أخرجه الترمذی فی جامعہ“ ونحو ذلك.

التخريج: اس کے دو معنی آتے ہیں، ایک بمعنی الإخراج المذكور، اور یہ معنی زیادہ تر علماء مغرب کے یہاں مشہور ہیں، اور دوسرے معنی جو زیادہ معروف ہیں، یہ ہیں کہ کسی حدیث کے حوالے بیان کرنا کہ یہ فلاں فلاں کتابوں میں آئی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: ”خَرَجَ فُلَانٌ أَحَادِيثَ إِحْيَاءِ الْعُلُومِ“.^(۲)

یا کہا جاتا ہے: ”فَلَانٌ لَهُ تَخْرِيجٌ لِأَحَادِيثِ الْهُدَايَةِ كَتَبَ الرَّايَةَ لِلزَّيْلَعِيِّ“ ونحو ذلك.

(۱) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۸۵، وفتح المغيب للعلامة السخاوي ج: ۱ ص: ۳۹۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۸۶۔

کتب حدیث کی عبارت پڑھنے اور لکھنے کے لئے

کچھ ہدایات اور رموزِ اسناد

۱- ہر روز سبق کے آغاز میں عبارت پڑھنے والے کو چاہئے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کے بعد مندرجہ ذیل عبارت پڑھے:-

بالسند المتصل منّا الی الامام الہمام الحافظ الحجۃ ابی الحسن
مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن کوشاذ القشیری
النیشابوری رحمہ اللہ تعالیٰ و متعنا بعلومہ، امین! قال: الخ.

اس کے بعد ہر حدیث کی سند کے شروع میں ”وبہ قال“ کا لفظ پڑھے جو کتاب میں لکھا ہوا نہیں، ”بہ“ کی ضمیر ”السند المتصل“ کی طرف راجع ہوگی اور ”قال“ کی ضمیر مؤلف کتاب (امام مسلمؒ) کی طرف، اور ”السند المتصل“ سے مراد ہم سے امام مسلمؒ تک کی سند ہے جو مستقل عنوان کے تحت آگے آئے گی۔

۲- محدثین کی عادت ہے کہ حدثنی، حدثنا، أخبرنی، أخبرنا، أنبأنا، سمعته، قرأت علیہ وغیرہ الفاظ سے پہلے لفظ ”قال“ کو کتابت میں بکثرت حذف کر دیتے ہیں، قاری کو اس کا تلفظ ضرور کرنا چاہئے۔

۳- سند میں جہاں ”قال“ دو مرتبہ آتا ہے تو بکثرت کتابت میں ایک ”قال“ کو حذف کر دیا جاتا ہے، لیکن پڑھنا اس کا بھی ضروری ہے۔

۴- کتاب میں اختصار کے لئے بکثرت ”حدثنا“ کو صرف ”نا“ یا صرف ”نا“ لکھا جاتا ہے، اور ”حدثنی“ کو ”ننی“ یا صرف ”نی“ لکھا جاتا ہے، اور ”أخبرنا“ کو ”انا“ اور ”أخبرنی“ کو ”انی“، تو پڑھنے والے کو چاہئے کہ وہ پورا لفظ ادا کرے۔

۵- جب کسی حدیث کی سند میں ایک طریق سے دوسرے طریق کی طرف انتقال ہوتا ہے تو وہاں لفظ ”ح“ لکھا جاتا ہے، اور اس کے بعد مصنف دوسرا طریق شروع کرتا ہے، پھر آگے جا کر یہ دونوں طریق کسی ایک شیخ پر متحد ہو جاتے ہیں، جس شیخ پر دونوں طریق متحد ہوں اسے ”مدار الحدیث“ اور ”مدار السند“ کہا جاتا ہے، اس ”ح“ کو حاءِ تحویل کہتے ہیں اور یہ تحویل ہی کا

مخفف ہے، اسے پڑھنے کے تین طریقے ہیں۔ ایک ”ح“ دوسرا ”حاء“ تیسرا ”تَحْوِيل“ پہلا طریقہ زیادہ آسان اور مشہور ہے، یہ تحویل اکثر اول سند میں ہوتی ہے اور کہیں آخر سند میں ہوتی ہے، وھذا نادرٌ جدًّا۔

۶۔ سند کے آخر میں جب صحابی کا نام آئے تو ”رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعنہم“ کہنا چاہئے، ”عنہ“ کی ضمیر صحابی کی طرف، اور ”عنہم“ کی ضمیر باقی تمام رواۃ حدیث کی طرف راجع ہوگی، اور اگر وہ صحابی ابن صحابی ہو تو ”رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم“ کہنا چاہئے، اور صحابیہ ہو تو ”عنہا وعنہم“۔

۷۔ جب راوی اور اس کے آباء و اجداد کے ناموں کے بعد کوئی صفت مذکور ہو تو وہ راوی کی صفت ہوگی، آباء کی نہیں، اِلَّا یُوجَدُ هُنَاكَ قَرِيْنَةٌ تَدَلُّ عَلٰی خِلَافِهِ۔

۸۔ جب تنوین کے بعد ہمزۃ الوصل آجائے تو عربیت کا عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ہمزہ کو حذف کر کے نون تنوین کو کسرہ دے کر مابعد الہمزۃ سے ملا کر پڑھتے ہیں، مثلاً ”زَيْدُنِ الْعَالِمِ“ لیکن تخفیف کے لئے محدثین نے سند کو اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ ہمزہ کے ساتھ تنوین کو بھی حذف کر دیتے ہیں اور تنوین والے حرف کو مابعد الہمزہ سے ملا کر پڑھتے ہیں جیسے: عَلِيُّ الْقَارِي، زَيْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ۔

۹۔ ہمزہ ”ابن“: ابن کا ہمزہ بھی ہمزۃ الوصل ہے اور ہمزۃ الوصل کا عام قاعدہ تو یہ ہے کہ یہ وصل کے وقت تلفظ میں تو ساقط ہوتا ہے، لکھنے میں نہیں، مگر ”ابن“ جب دو علموں کے درمیان واقع ہو تو اس کا ہمزہ خط سے بھی ساقط ہو جاتا ہے سوائے پانچ مواقع کے:-

۱۔ جب یہ ہمزہ اول سطر میں آئے۔

۲۔ جب اول شعر میں آئے۔

۳۔ جب اول مصرعہ میں آئے۔

۴۔ جب ”ابن“ کی اضافت ”ام“ کی طرف ہو، مثلاً: عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ، اور اسماعیل

ابْنُ عَلِيَّةٍ۔

۵۔ ”ابن“ ماقبل کی صفت نہ ہو بلکہ ماقبل کے ماقبل کی صفت ہو، مثلاً: ”عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي“

ابن سلول“ کہ اس میں ”ابن سلول“ عبد اللہ کی صفت ہے، اُبی کی نہیں، اسی طرح ”عبد اللہ ابن سلول ابن اُبی“ میں ”ابن اُبی“ سلول کی صفت نہیں، عبد اللہ کی صفت ہے۔

ونظائرہ کثیرة منها، ۱- المقداد بن عمرو ابن الاسود، ابوہ الحقیقی عمرو، والاسود رجل تبناہ فی الجاہلیة فنسب الیہ. ومنها ۲- عبد اللہ بن عمرو ابن امّ مکتوم. ومنها ۳- عبد اللہ بن مالک ابن بَحِیْنَة. ومنها ۴- محمد بن علی ابن الحنفیة. ومنها ۵- اسحاق بن ابراہیم ابن راہویة، فان راہویة هو ابراہیم والد اسحاق. ومنها ۶- محمد بن یزید ابن ماجة، فان ماجة هو یزید والد محمد، فراہویة وماجة لقبان. (۱)

إتصال السند منّا إلى الإمام مسلم^(۲)

۱- انی قد تعلّمتُ صحیح مسلم من أوّله الی اخرہ روایة ودرایة من شیخنا^(۳) العلام مولانا اکبر علی السہارنفوری رحمہ اللہ تعالیٰ فی جامعۃ دار العلوم کراتشی سنہ ۷۹-۱۳۷۸ھ، وهو من مولانا منظور احمد المحدث فی

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب ادب الکاتب للعلامة ابن قتیبة ص: ۱۸۳، وقطر المحيط ص: ۱۳۵۔

(۲) حضرت استاذی المکرم مدظلہم کی اسناد کی تفصیل کے لئے ان کا ثبت ملاحظہ فرمائیں جو ”الفضل الربانی فی اسانید محمد رفیع العثماني“ کے نام سے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ“ سے علیحدہ چھپ چکا ہے۔

(۳) حضرت مولانا اکبر علی صاحب سہارنپوری کی ولادت غالباً ۱۳۲۹ھ میں ہوئی، حفظ قرآن کریم اور چند ابتدائی کتب پڑھنے کے بعد ۱۳۳۲ھ میں جامعہ مظاہر العلوم آئے اور ۱۳۳۷ھ میں فارغ التحصیل ہوئے، اور اسی سال مظاہر العلوم میں تدریس شروع فرمائی اور تقریباً تیس سال تک علمی و دینی خدمات سرانجام دیتے رہے، اور پھر مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی دعوت پر ۱۳۷۷ھ میں جامعہ دار العلوم کراچی تشریف لائے اور یہاں تیس سال تک تدریسی خدمات انجام دیں، ذیقعدہ ۱۳۹۷ھ میں آپ کا انتقال ہوا، حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی کی کتاب ”انظہار الحق“ کا اردو ترجمہ آپ کی گرانقدر یادگار ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نقوش رفنگان از حضرت اقدس مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم)۔

(۴) حضرت مولانا منظور احمد خان صاحب نے ۱۳۲۸ھ میں جامعہ مظاہر العلوم سے فراغت حاصل کی اور ۱۳۳۰ھ میں وہیں تدریس شروع کی تقریباً ۵۸ سال تک تفسیر و حدیث اور مختلف علوم و فنون پڑھائے یہاں تک کہ ۱۳۸۸ھ میں اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔

(۲) مدرسة مظاهر العلوم سہارنپور بالہند، عن الشيخ خليل احمد السہارنپوری
 عن الشيخ الامام الحافظ مولانا^(۳) محمد مظہر النانوتوی، عن شمس العلماء
 مولانا مملوک علی^(۴)، عن مولانا رشید الدین خان الدہلوی، عن السيد مولانا

(۱) احقر کے استاذ حضرت مولانا اکبر علی صاحب کو اپنے استاذ مولانا منظور احمد صاحب کے بارے میں شک تھا کہ مسلم شریف انہوں نے مولانا خلیل احمد صاحب یا مولانا عبداللطیف صاحب یا مولانا ثابت علی صاحب سے پڑھی ہے، احقر نے اس کی تحقیق کی تو ثابت ہوا کہ مولانا خلیل احمد صاحب ہی سے پڑھی ہے۔
 آج شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب سہارنپوری مدظلہم نے فرمایا کہ: مولانا عبداللطیف صاحب سے نہیں پڑھی (رفیع)۔
 ۱۳۹۴ھ اور تاریخ مظاہر جلد ۲: صفحہ ۲۶۲ میں صراحت مل گئی ہے کہ مولانا منظور احمد صاحب نے صحاح ستہ مولانا خلیل احمد سہارنپوری سے پڑھی ہیں، تاریخ مظاہر کا یہ نسخہ حضرت مولانا اکبر علی صاحب کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے بجائی اختر علی صاحب کے پاس ملا تھا۔ رفیع۔

(۲) حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری کی ولادت صفر ۱۲۶۹ھ میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں ہوئی، ابتدائی تعلیم کے بعد رجب ۱۲۸۳ھ میں مظاہر العلوم آئے اور ۱۲۸۸ھ میں درس نظامی مکمل فرمایا۔ ۱۳۳۳ھ تک بنگلور، بھوپال، بہاولپور، بریلی، دارالعلوم دیوبند اور آخر میں مظاہر العلوم میں تفسیر، حدیث و اصول حدیث، فقہ و اصول فقہ اور دیگر علوم و فنون کی کتابوں کی تدریس کے بعد آخری مرتبہ مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۳۶ھ میں وہیں آپ کا وصال ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: تذکرۃ الخلیل)۔

(۳) حضرت مولانا محمد مظہر صاحب نانوتوی کی ولادت ۱۲۲۷ھ میں نانوتہ میں ہوئی، حفظ قرآن کریم اور ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد حافظ لطف علی صاحب سے حاصل کرنے کے بعد حضرت مولانا مملوک علی صاحب اور حضرت مولانا شیخ رشید الدین صاحب دہلوی سے کسب فیض کیا، اور علم حدیث حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری اور حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب سے بھی حاصل کیا، ۱۲۸۳ھ میں آپ بطور مدرس اول مظاہر العلوم تشریف لائے اور تقریباً بیس سال تک تفسیر، حدیث اور مختلف علوم و فنون کی کتب آپ کے زیر درس رہیں، آپ کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ حجۃ الاسلام والمسلمین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس اللہ سرہ نے آپ سے ابتدائی کتب پڑھیں، آپ کی وفات ۱۳۰۲ھ میں ہوئی۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: العناقد العالیہ من الاسانید العالیہ، مقدمۃ اوجز المسالک)۔

(۴) حضرت مولانا مملوک علی صاحب کی ولادت ۱۳۰۲ھ میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں ہوئی، آپ کی جملہ خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ حضرت اقدس حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی آپ کے شاگرد اور حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی آپ کے صاحبزادے تھے، آپ کا انتقال ۱۲۶۷ھ میں ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: سیرت یعقوب و مملوک، ونزہۃ الخواطر ج: ۷ ص: ۵۰۱)۔

(۵) حضرت مولانا شیخ رشید الدین خان صاحب دہلوی کی ولادت غالباً ۱۱۸۳ھ میں ہوئی، آپ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب دہلوی اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی کے شاگرد تھے، آپ نے درس و تدریس کے ساتھ باطل فرقوں کے خلاف بہت کام کیا، آپ کی وفات ۱۲۳۳ھ میں ہوئی۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نزہۃ الخواطر ج: ۷ ص: ۱۸۰)۔

الشاه عبدالعزیز الدہلوی رحمہم اللہ تعالیٰ۔^(۱)

ولما كانت سلسلة أسانيدنا الهندية كلها تدور على الشيخ الاجل الشاه عبدالعزیز رحمة الله عليه اذكر هنا واحد من أسانيد المتعددة التي صاحب الكتاب الامام مسلم بن الحجاج رحمه الله تعالى وللشيخ المذكور أسانيد أخر ذكرها في رسالته "العجالة النافعة" لكن العمدة منها طريق والده المرحوم الشاه ولي الله الدہلوی نور الله مرقدہما.

فذكر انه سمع من والده الشاه ولي الله الدہلوی صحیح مسلم وغيره من الصحاح الستة، عن الشيخ ابي الطاهر المدني، عن ابيه الشيخ ابراهيم الكردی، عن الشيخ السلطان المزاحی، عن الشيخ شهاب الدين احمد بن خليل السبکی، عن الشيخ نجم الدين الغیطی، عن الشيخ زين الدين زكريا، عن الشيخ ابن حجر العسقلانی، عن الشيخ صلاح بن ابي عمر المقدسی، عن الشيخ فخر الدين ابي الحسن الحسن علی بن احمد المقدسی المعروف بابن البخاری، عن الشيخ ابي الحسن مؤيد بن محمد الطوسی، عن فقيه الحرم ابي عبد الله محمد بن فضل بن احمد الفراوی، عن الامام ابي الحسن عبدالقافر بن محمد الفارسی، عن ابي احمد محمد بن عيسى الجلودی النيسابوری، عن ابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان الفقيه، وهو عن مؤلف الكتاب ابي الحسين مسلم بن الحجاج القشیری النيشابوری رحمهم الله تعالى ونفعنا بعلومهم، آمین!

۲- وقد أجازني الشيخ البارع الورع المتقی محمد حسن بن محمد المشاط المکی المالکی المحدث المدرس بالمسجد الحرام المنيف، متع الله المسلمين بطول حياته، اجازة عامة مطلقة تامة بجميع ماله من مرويات ومقروءات ومسموعات مجازات، أحدث بها عنه كيف شئت ولمن شئت عن شیوخ له بالديار الحجازية وغيرها وأعطاني ثبته المسمی بـ "الارشاد بذكر بعض

(۱) حضرت شاه عبدالعزیز صاحب دہلوی کی ولادت ۱۱۵۹ھ میں ہوئی، آپ ۱۵ سال کی عمر میں اپنے والد ماجد حضرت شاه ولی اللہ صاحب محدث دہلوی سے تقریباً تمام علوم و فنون مروّجہ بالخصوص علم حدیث پڑھ کر فارغ ہوئے اور اسی زمانے سے ہی پڑھانا شروع کیا، آپ کا انتقال شوال ۱۲۳۹ھ میں ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نزہۃ الخواطر ج: ۷ ص: ۲۷۵)۔

مالی من الاجازة والاسناد“ وأجازنی به بالمسجد الحرام المنيف بمكة المكرمة، زادها الله شرفاً وكرامةً، حين حضرتهما لحج بيت الله الحرام اول مرة سنة ۱۳۸۴هـ وقد ذكر في ثبته المذكور طرقاً المتعددة عن الشيوخ الكبار وخص بالذكر منهم سبعة عشر شيخاً.

۳- وقد أجازني صاحب الثبوت المذكور بثبت الشيخ ولي الله الدهلوي المسمي بـ”الارشاد الى مهمات علم الاسناد“ رواه عن الشيخ محمد عبد الباقي الأيوبي اللكنوي، عن العارف بالله فضل الرحمن بن اهل الله، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوي، عن والده الشاه ولي الله الدهلوي، رحمهم الله تعالى، وهذا أقرب أسانيدى وأعلاها الى الشيخ عبدالعزيز الدهلوي رحمه الله، والحمد لله على ذلك.

حديث الرحمة المسلسل بالأولية

وأول حديث حدثني به الشيخ المذكور ”حديث الرحمة المسلسل بالأولية“ كما جرت به عادة اهل هذا الفن وهو أول حديث سمعه من شيوخه المذكورين في ثبته وذكر في ذلك الثبوت اسناده المتصل الى سفيان بن عيينة رحمه الله، قال كل واحد من رجال الإسناد عن شيخه ”وهو أول حديث سمعته منه“ وانتهى التسلسل بالأولية الى سفيان بن عيينة وهو يرويه عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس مولى عبد الله بن عمرو بن العاص عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء.“ أخرجه البخاري في الكنى والأدب المفرد، وابوداؤد في سننه، والترمذي في جامعه، والحميدي في مسنده الا انهم جميعاً لم يسلسلوه.

۴- وقد أجازني سيدى وسندى والدى الماجد فضيلة الشيخ مولانا المفتي الأكبر محمد شفيق قدس الله سره برواية الصحاح الستة، والموطا للامام محمد، وشرح معانى الآثار للطحاوى، بعد ان قرأت عليه بعض الأطراف من هذه الكتب وسمعت بعضها بحيث قرء عليه وأنا أسمع.

وقد تعلمت منه المرطبا للإمام مالك والشمائل للترمذى فى سنة ۷۹-۱۳۷۸هـ، وتعلمت منه أيضاً الحصن الحصين للإمام الجزرى والله الحمد.
وقرأ والدى الماجد "الحصن الحصين" على المفتى الأكبر مولانا عزيز الرحمن، عن الشاه فضل الرحمن الكنج مراد آبادى، عن الشاه عبدالعزيز، عن والده الشاه ولى الله الدهلوى - رحمهم الله. (الازدياد السننى صفحة: ۳۷) - وهذا أيضاً من أقرب أسانيدى وأعلهاها إلى الشيخ عبدالعزيز رحمه الله، والله الحمد.

۵- وقد أجازنى فضيلة الشيخ محمد إدريس الكاندهلوى رحمه الله بجميع مروياته ومسموعاته ومجازاته عن مشايخه الكرام اجازة تامة مطلقة عامة بشروط ذكرها فى صورة الاجازة (صفحة: ۳۱ من مقدمة صحيح البخارى له) وكتب فى أثناء هذه الصورة بيده الشريفة إسمى والدعاء لى، والله الحمد.
وهو يروى الصحاح الستة والموطئين عن الشيخ خليل أحمد السهارنفورى، ويروى صحيح البخارى وجامع الترمذى عن الشيخ الأجل السيد محمد أنورشاه الكشميرى رحمه الله تعالى.

ويروى الصحاح الستة وغيرها من كتب الحديث اجازة عن حضرة والده المبجل مولانا الشيخ محمد إسماعيل بن محمد إسحاق الكاندهلوى، وهو يروى عن الشيخ السيد على بن ظاهر الوترى المدنى، واسناد الشيخ الوترى إلى الإمام البخارى أعلى سند يوجد فى الدنيا فى ذلك الوقت، كما فصله فى مقدمته على صحيح البخارى صفحة: ۳.

وقد حصلت الاجازة لوالده الشيخ محمد إسماعيل بن محمد إسحاق عن الشيخ المفتى عبدالقيوم البدهانوى عن حضرة الشاه محمد إسحاق الدهلوى رحمه الله.

۶- وقد أجازنى فضيلة الشيخ مولانا ظفر أحمد العثمانى التهانوى رحمه الله صاحب "إعلاء السنن" بجميع مروياته اجازة عامة.

۷- وقد أجازنى فضيلة الشيخ، شيخ الحديث مولانا محمد زكريا رحمه الله صاحب "لامع الدرارى" و "أوجز المسالك" برواية الصحاح الستة بأسانيد

وكتب لى تلك الإجازة.

وأجازنى أيضاً برواية الكتب المشهورة فى الحديث - وهي ستة وثلاثون كتاباً - بعد قراءتى أطرافها عليه بالمدينة المنورة على صاحبها الصلاة والسلام، وهي كما يلي:

- ١- السنن للإمام عبدالله بن عبدالرحمن الدارمى.
- ٢- المؤطا للإمام مالك برواية يحيى.
- ٣- المؤطا للإمام مالك برواية محمد بن الحسن.
- ٤- المسند للإمام أبى حنيفة.
- ٥- المسند للإمام الشافعى.
- ٦- السنن للإمام الشافعى.
- ٧- المسند للإمام احمد بن حنبل.
- ٨- كتاب الآثار للإمام محمد بن الحسن الشيبانى.
- ٩- السنن للإمام الدارقطنى.
- ١٠- المستخرج على الصحيح مسلم للإمام أبى نعيم الاصفهانى.
- ١١- المصنف للإمام أبى مسلم الكشى.
- ١٢- السنن للإمام سعيد بن منصور.
- ١٣- المصنف للإمام أبى بكر بن أبى شيبة.
- ١٤- شرح السنة للإمام محى السنة حسين بن مسعود البغوى.
- ١٥- مصابيح السنة للإمام البغوى.
- ١٦- المسند للإمام أبى داود الطيالسى.
- ١٧- المسند للإمام عبد بن حميد الكشى.
- ١٨- المسند للإمام أبى محمد بن أبى اسامة.
- ١٩- المسند للإمام أبى بكر البزار.
- ٢٠- المسند للإمام أبى يعلى الموصلى.
- ٢١- المعجم للإمام أبى يعلى الموصلى.
- ٢٢- كتاب الزهد والرقاق للإمام أبى عبدالرحمن عبدالله بن المبارك.

- ٢٣- نوادر الاصول للإمام أبي عبد الله الحكيم الترمذى.
- ٢٤- كتاب الدعاء للإمام أبي القاسم الطبرانى.
- ٢٥- كتاب الخطيب البغدادى للإمام ابن أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادى.
- ٢٦- يحيى بن معين المرى للإمام الحافظ يحيى بن معين المرى.
- ٢٧- المصنف للإمام عبدالرزاق.
- ٢٨- السنن الكبرى للإمام البيهقى.
- ٢٩- دلائل النبوة للإمام البيهقى.
- ٣٠- المستخرج للإمام أبي عوانة.
- ٣١- الصحيح للإمام أبي عبد الله محمد بن حبان التميمى.
- ٣٢- المستدرک للإمام الحاكم أبي عبد الله النيسابورى.
- ٣٣- الصحيح للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي إسحاق بن خزيمة.
- ٣٤- الصحيح للإمام الحافظ أبي بكر الإسماعيلى.
- ٣٥- عمل اليوم والليلة للإمام أبي بكر بن السنى.
- ٣٦- جمع الفوائد للإمام محمد بن محمد بن سليمان.
- ٨- وقد أجازنى (فى الجامعة الأشرفية بلاهور فى الحادى عشر من شعبان سنة ١٣٩٨هـ) فضيلة الشيخ القارى المقرى محمد طيب الديوبندى رحمه الله تعالى مدير دار العلوم ديوبند برواية الصحاح الستة بثلاث طرقه، وهى كما يلى:-
- الف- عن الشيخ الأجل السيد مولانا محمد أنور شاه الكشميرى، عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن، عن الشيخ مولانا محمد قاسم النانوتوى، عن الشاه عبدالغنى الدهلوى، عن الشاه محمد إسحاق الدهلوى، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوى، عن الشاه ولى الله المحدث الدهلوى، رحمهم الله تعالى.
- ب- عن مولانا محمد أحمد، عن الشيخ مولانا رشيد أحمد الكنكوهى، عن الشاه عبدالغنى، عن الشيخ مولانا الشاه محمد إسحاق الدهلوى، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوى، رحمهم الله تعالى.
- ج- عن الشيخ مولانا خليل أحمد السهارنفورى، عن الشيخ مولانا الشاه عبدالقيوم البدهانوى، عن الشيخ الشاه محمد إسحاق الدهلوى، رحمهم الله.

۹- وقد أجازني الشيخ العلامة الفقيه الأديب الشيخ عبد الله بن أحمد الناخبي نفع الله بعلمه وأطال عمره في مرضياته في عافية كاملة اجازة عامة مطلقة تامة بجميع ماله من مرويات ومقروءات ومسموعات ومجازات، وأعطاني ثبته المسمّى بـ "اجازة عامة في الأسانيد والمرويات" وأجازني به في مدينة جدة المملكة العربية السعودية، وذلك عام ١٤٢٦ هـ الموافق ٢٠٠٥ م. وهو يومئذ ابن مائة وتسع سنوات والله الحمد.

وأجازني بما تلقاه من الحديث الشريف والفقه والتفسير من شيوخه الكرام بل بما تلقى منهم من أوراد وأذكار وأدعية.^(١)

وثبته هذا يتضمن الحديث المسلسل بالأولية إلا أن اسناد الحديث المسلسل بالأولية الحاصل لي من العلامة المشاط عال بالنسبة إلى إسناد العلامة الناخبي، وكذلك أسانيد صحيح البخاري الحاصلة لي من مشايخي رحمهم الله كلها عالية بالقياس إلى إسناد العلامة حفظه الله تعالى.

١٠- وقد أجازني بحمد الله تعالى الشيخ أبو الفيض محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني المكي رحمه الله تعالى بما ثبت له روايته من كتب الاسناد المتداولة المشتملة على اسانيد الكتب في شتى العلوم والفنون، والشيخ الفاداني قدس سره العزيز يروي ذلك ما بين القراءة والسماع والاجازة الخاصة والعامة من مشايخ كثيرين من اعلام الحرمين — مكة المكرمة والمدينة المنورة — وغيرهما. وأعطاني ثبته وهو مشتمل على الحديث المسلسل بالأولية أيضاً إلا أن اسناد الحديث المسلسل بالأولية الحاصل لي من العلامة المشاط عال بالنسبة إلى اسناده رحمة الله عليه.

١١- وقد أجازني بحمد الله تعالى فضيلة الشيخ ابو الزاهد محمد سرفراز خان صفدر حفظه الله تعالى شيخ الحديث بمدرسة نصره العلوم جوجرانواله بالصباح الستة عن شيخ الاسلام شيخ العرب والعجم مولانا حسين أحمد المدني شيخ الحديث بدار العلوم ديوبند (الهند) قدس الله سره العزيز وقد أخذ

(١) شيخ ناخبي ٢٣ جمادى الاولى ١٣٢٨ هـ بروز اتوار بوقت عصره في وفات پاكے، انا لله وانا اليه راجعون۔

عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن العثماني الديوبنديّ وأسانيده معروفة.
١٢- وقد أجازني بحمد الله فضيلة الشيخ أحمد كفتارو مفتي الجمهورية
السورية بجميع مروياته، ومقروياته ومسموعاته ومجازاته، حين ما زرتُه في دمشق
في شهر ربيع الثاني سنة ١٤٢٥ هـ. والله الحمد. وتوفي رحمه الله بعد هذه الزيارة
بشهرين تقريباً، غفر الله له وأعلى درجاته، آمين.
رحمهم الله تعالى ومتعنا بعلومهم وبركاتهم في الدنيا والآخرة آمين.



آغازِ کتاب

ملخص ما فی مقدمة صحیح مسلم^(۱)

من المسائل المهمة وشرح المواضع منها

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمہ کا آغاز اپنے کسی شاگرد یا معتقد سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا، متعین طور سے معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ صاحب کون ہیں؟ ہو سکتا ہے کہ وہی ”ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیان النیسابوری“ ہوں جنہوں نے صحیح مسلم کے موجودہ نسخے کی روایت کی ہے اور خود امام مسلمؒ سے یہ کتاب سنی ہے۔ لیکن ہمارے شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ شمس الدین الذہبیؒ کی مشہور کتاب ”الموقظة فی علم مصطلح الحدیث“ کے آخر میں ”التمتات الخمس“ کے عنوان کے تحت تیسرے قلم میں جزم سے تحریر فرمایا ہے کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح کو اپنے شاگرد و رشید اور سفر و حضر میں ساتھ رہنے والے رفیق حافظ احمد بن سلمۃ النیسابوریؒ کی درخواست پر تالیف کیا تھا، لیکن افسوس کہ ہمارے شیخ کے کلام میں اس کا کوئی حوالہ ناچیز کو نہیں ملا۔

قوله: ”ذکرت انک ہممت بالفحص عن تعرف جملة الاخبار

المأثورة (الی قوله) وسألتنی ان یتخصها لک۔“ (ص: ۲۰۲ سطر: ۱۲، ۱۳)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تم نے ایک ایسا مجموعہ احادیث تالیف کرنے کی مجھ سے

درخواست کی ہے جس میں مندرجہ ذیل خوبیاں ہوں:-

۱- اس کی احادیث مرفوعہ ہوں۔

(۱) یہاں استاذ محترم کی تقریر و تشریح کے صرف خاص خاص حصے اور ان کا خلاصہ درج کیا جا رہا ہے۔ (عبدالغفور)

۲- وہ حدیث کے تمام مضامین (ثمانیہ) کو جامع ہو۔

۳- احادیثِ سندوں کے ساتھ ہوں۔

۴- وہ سندیں اہل علم کے یہاں متداول^(۱) (مقبول) ہوں۔

۵- وہ مجموعہ مرتب ہو۔

۶- مختصر ہو۔

۷- زیادہ (غیر ضروری) تکرار سے خالی ہو۔

قولہ: ”ثم انا ان شاء الله مبتدءون في تخريج ما سألت“ (ص: ۳: ۴)

اس کا حاصل یہ ہے کہ میں تمہاری درخواست کے موافق تالیف شروع کرتا ہوں، یعنی اس کتاب میں انشاء اللہ وہ تمام خوبیاں ہوں گی جو تم نے طلب کی ہیں، چنانچہ اختصار کو بھی ملحوظ رکھا جائے گا اور تکرار سے حتی الوسع احتراز کیا جائے گا، الا یہ کہ تکرار میں کوئی معتد بہ فائدہ ہو، مثلاً: مکرر آنے والی روایت کی سند یا متن میں کوئی ایسی بات ہو جس کا اظہار ضروری یا مفید ہو، مگر ایسے مواقع میں بھی صرف بقدر ضرورت ہی تکرار ہوگا۔ اس عبارت میں امام مسلم نے لفظ ”تخريج“ کو بمعنی ”الاجراج“ استعمال فرمایا ہے۔

قولہ: ”فنفقسبها على ثلاثة اقسام وثلاث طبقات من الناس.“ (ص: ۳: ۵)

ان طبقات اور اقسام کا خلاصہ یہ ہے:-

الأول:- مارواه الصادقون المتقنون في الحفظ والإتقان.

الثاني:- مارواه الصادقون^(۲) المتوسطون في الحفظ والإتقان.

(۱) یہاں احادیثِ صحیحہ کی صراحت تو نہیں فرمائی لیکن ان کے مجموعہ کلام کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ احادیثِ صحیحہ مراد ہیں، جیسا کہ آگے اسی بحث میں ”فائدہ“ کے عنوان کے تحت بھی آ رہا ہے۔ (رفیع)

(۲) یہاں پر ”الصادقون“ کا لفظ استعمال ہوا ہے اور علامہ نووی نے مقدمہ شرح مسلم میں اس کے بجائے ”المستورون“ کا لفظ استعمال فرمایا ہے، علم اصول حدیث میں ”مستور“ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ۱- ایسا راوی جس کے حالات معلوم نہ ہوں اسے ”مجہول“ بھی کہتے ہیں، ایسے شخص کی روایت معتبر نہیں۔ ۲- ایسا راوی جس کے بارے میں ایسی بات معلوم نہ ہو جو خلاف عدل و مروءة ہو اور یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ کما قال الشيخ العثماني في كتابه ”فتح الملهم“: ”والمراد بالستر ههنا أنه ليس فيهم ما ينافي العدالة والمروءة فيما يبدون للناس“ اس معنی کے اعتبار سے ”مستورون“ اور ”صادقون“ کے کلمات مترادف ہیں اور امام مسلم کی اس عبارت سے بھی اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو انہوں نے طبقہ ثانیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا یعنی فسان اسم الستر والصدق وتعاطى العلم يشملهم.... الخ. انظر مقدمة الامام النووي ص: ۱۵، وفتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۲۳۔

الثالث:- مارواه الضعفاء المتروكون.

قوله: "فاذا نحن تقصينا أخبار هذا الصنف من الناس أتبعناها أخباراً يقع في أساسيدها بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والاتقان كالصنف المتقدم قبلهم على أنهم وان كانوا فيما وصفنا دونهم فان اسم الستر والصدق وتعاطى العلم يشملهم." (ص: ۳۰ سطر آخر تا ص: ۴۰ سطر: ۲)

یہاں "الستر" سے مراد یہ ہے کہ ان راویوں کے بارے میں ہمیں کوئی بات عدالت کے منافی معلوم نہیں، پس یہ لفظ "عدالت" کے مترادف ہے۔

قوله: "في مثل مجرى هؤلاء" (ص: ۴۰ سطر: ۶)

ایک نسخے میں "مثل ذلك" ہے، اس کا ترجمہ تو ظاہر ہے اور "وفی مثل مجری هؤلاء" میں "هؤلاء" سے اشارہ مذکورہ بالا دونوں طبقات کے محدثین کی طرف ہے۔ "مجری" اسم ظرف بھی ہو سکتا ہے (کما فی الصحاح) ^(۱) جس کا اصل لفظی ترجمہ ہے "گزرگاہ اور بہنے کی جگہ" اس صورت میں مراد مقام یا درجہ ہوگا، یعنی مذکورہ بزرگوں کے مقام اور درجے یعنی طبقے کی طرح، اور "مجری" مصدر میسی بھی ہو سکتا ہے جس کا اصل لفظی ترجمہ "بہنا" ہے (کما فی الصحاح للجوهری) ^(۲) اس صورت میں مراد روش اور چلنا ہوگا یعنی مذکورہ بزرگوں کی روش اور طریقے کی طرح۔ والاول اظہر۔

قوله: "فاما ما كان منها عن قوم هم عند اهل الحديث متهمون او عند الاكثر منهم فلسنا نتشاغل بتخريج حديثهم" (ص: ۴۰ کے آخر سے ص: ۵۰ کی پہلی سطر تک)

امام مسلم نے جو کلام صفحہ ۳۰ کے آخر سے یہاں تک فرمایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جب ہم قسم اول سے فارغ ہوں گے تو قسم ثانی کی حدیثیں لائیں گے اور قسم ثالث کو ذکر نہیں کریں گے۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اپنے اجمال کے باعث مشکل ہو گیا ہے، چنانچہ اس کی مراد کی تعیین میں تین قول ہیں (یہ تینوں اقوال علامہ نووی نے اپنی شرح کے مقدمہ میں مستقل ایک فصل ^(۳) میں نقل کئے ہیں)۔

(۱) ج: ۱ ص: ۱۸۷۔ (۲) حوالہ بالا۔

(۳) ج: ۱ ص: ۱۵، ۱۶، صحیح مسلم کے جو نسخے علامہ نووی کی شرح کے ساتھ طبع ہوئے ہیں ان کے شروع میں علامہ نووی کا یہ مقدمہ بھی طبع ہوا ہے، ہمارے زبردست نسخے ایسے ہی ہیں۔

۱- ایک قول امام مسلمؒ کے شاگرد ابواسحاق ابراہیم کا ہے کہ امام مسلمؒ نے تین الگ الگ کتابیں تالیف کی تھیں، ایک تو یہی صحیح مسلم ہے، اور دوسری کتاب میں متوسط درجہ کے رُواۃ کی حدیثیں ذکر کی تھیں، اور تیسری کتاب میں ضعفاء اور متروکین کی حدیثیں تھیں^(۱)۔

۲- دوسرا قول حاکم صاحب مستدرک اور بیہقی کا ہے کہ امام مسلمؒ نے قسم اول اور قسم ثانی کی حدیثیں الگ الگ لکھنے کا ارادہ کیا تھا، لیکن قسم اول ہی کی حدیثیں صحیح مسلم میں لکھ پائے تھے کہ آپ کا انتقال ہو گیا اور قسم ثانی کی تالیف کا موقع نہ مل سکا۔

۳- تیسرا قول قاضی عیاض کا ہے جسے علامہ نوویؒ نے اپنی شرح کے مقدمہ^(۲) میں راجح قرار دیا ہے، وہ یہ کہ امام مسلمؒ کے مذکورہ قول اور کتاب ہذا کی ترتیب میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ صحیح مسلم میں انہوں نے تین قسم کے رُواۃ کی حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک حُفَظَاتُ مَتَقُونِ، دوسرے مَتَوَسِّطُونَ فِي الْحِفْظِ وَالِاتِّقَانِ، اور تیسرے وہ رُواۃ جن کی بعض نے تضعیف کی ہے اور اکثر نے نہیں کی، اور خود امام مسلمؒ کے نزدیک بھی ان کی تضعیف راجح نہیں، اور ایک چوتھی قسم ہے جس کو امام مسلم نے ترک کیا ہے، یعنی وہ رُواۃ جن کو تمام محدثین یا اکثر نے ضعیف اور متروک قرار دیا ہے، چنانچہ ہر باب میں امام مسلمؒ سب سے پہلے قسم اول کی حدیثیں لاتے ہیں، پھر استشہاد اور متابعت کے لئے، یا اگر ان کو طبقہ اُولٰٓئِیٰ کی حدیث اس باب میں نہ ملے تو استدلال کے لئے قسم ثانی کی حدیثیں لاتے ہیں، اور اس کے بعد صرف استشہاد و متابعت کے لئے قسم ثالث کی حدیثیں لاتے ہیں، قسم رابع کی یعنی جن کی اکثر یا سب محدثین نے تضعیف کی ہے، حدیثیں نہیں لاتے۔^(۳)

قاضی عیاضؒ کی اس تشریح پر اشکال ہوتا ہے کہ اس کی رو سے تو چار قسمیں بن جاتی ہیں جن میں سے تین کتاب میں آئیں اور چوتھی متروک ہے، حالانکہ امام مسلمؒ نے اپنے قول مذکور میں صرف تین قسموں کا ذکر کر کے تیسری کو متروک قرار دیا ہے۔

(۱) لیکن یہ قول اس لئے درست نہیں کہ یہ امام مسلمؒ کی صراحت کے خلاف ہے، امامؒ نے تو صراحت فرمائی ہے کہ تیسرے طبقے کی حدیثیں کتاب میں نہیں لائیں گے، کما مر انفا۔

(۲) دیکھئے ان کے مقدمہ کا ص: ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱ (از حضرت استاذنا المکرم مظلہم)۔

(۳) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۵۵، ۱۵۶، و اکمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۱ ص: ۸۶، ۸۷، وصیانا

صحیح مسلم من الاخلاص والفلط ص: ۹۰، ۹۱۔

اس کا جواب یہ ہے کہ چوتھی قسم امام مسلمؒ کے قول مذکور کے مفہوم مخالف سے نکلتی ہے، اس لئے کہ ان کا ارشاد ہے کہ:-

”فاما ما كان عن قوم هم عند اهل الحديث متهمون او عند الاكثر منهم، فلسنا نتشاغل بتخريج حديثهم.“ (ص: ۵، ۴)

جس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ جو روایہ اکثر محدثین کے یہاں متہم نہیں بلکہ بعض کے نزدیک متہم ہیں ان کی حدیثیں اپنی کتاب میں ذکر فرمائیں گے، چنانچہ واقعہ بھی یہی ہے کہ ایسے روایہ کی حدیثیں متعدد مقامات پر امام مسلمؒ نے ذکر کی ہیں جو بدعت کی طرف منسوب ہیں یا جن کی بعض محدثین نے تضعیف کی ہے، لیکن امام مسلمؒ کے نزدیک ان کا ضعف راجح نہیں۔

فائدہ:- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الملہم^(۱) میں علامہ جزائری کے حوالے سے فرمایا ہے کہ: امام مسلمؒ طبقہ ثانیہ کی روایات کو صرف متابعت اور استشہاد کے طور پر لاتے ہیں تاکہ طبقہ ثانیہ کے راویوں میں ضبط کا جو قصور ہے اس کی تلافی طبقہ ثانیہ کی روایات سے ہو جائے۔

ناچیز (رفع) عرض کرتا ہے کہ اس سے ایک بڑے اشکال کا جواب ہو جاتا ہے، اشکال یہ ہوتا تھا کہ جب امام مسلمؒ طبقہ ثانیہ کی روایات بھی اپنی کتاب میں لائے ہیں تو یہ کتاب ”صحیح مجرد“ نہ ہوئی، کیونکہ ”حدیث صحیح“ کے راوی کا ”عدل تام الضبط“ ہونا ضروری ہے،^(۲) حالانکہ طبقہ ثانیہ کے روایہ ”تام الضبط“ نہیں ہوتے، لہذا ان کی روایات حسن لذاتہ ہوئیں، ”صحیح“ نہ ہوئیں، کیونکہ حدیث صحیح اور حدیث حسن کے راویوں میں صرف ”ضبط“ کا فرق ہوتا ہے کہ اول الذکر کے راوی تام الضبط ہوتے ہیں، اور ”حسن“ کے راویوں میں ”ضبط“ تام نہیں ہوتا قاصر ہوتا ہے۔^(۳)

علامہ جزائریؒ کی مذکورہ بالا تحقیق سے یہ اشکال اس طرح رفع ہو گیا کہ ”حسن لذاتہ“ کے طرق اگر متعدد ہوں تو وہ ”صحیح لغيرہ“ بن جاتی ہے،^(۴) پس جب امام مسلمؒ طبقہ ثانیہ کی

(۱) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۷۹۔ (۲) تدریب الراوی مع تقریب النوای ص: ۲۴۔

(۳) تدریب الراوی ص: ۸۹، و کذا فی فتح المغیث ج: ۱ ص: ۷۱، ۷۲۔

(۴) مقدمة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۷۶، و کذا فی تدریب الراوی ص: ۱۸۰ (شرط ترقی الضعیف الی

روایات، جو کہ حسان ہیں، لانے کے بعد متابعت اور استشہاد کے طور پر طبقہ ثالثہ کی روایات لے آتے ہیں تو تعدد طرق کی وجہ سے اس قصور کی تلافی ہو جاتی ہے جو طبقہ ثانیہ کے راویوں میں تھا، اور طبقہ ثانیہ کی روایات تعدد طرق کی وجہ سے ”صحیح لغیرہ“ بن جاتی ہیں، لہذا کتاب مسلم کے ”الصحيح المجرد“ ہونے میں شبہ نہ رہا، البتہ یہ کہنا پھر بھی درست ہوگا کہ ”کتاب مسلم“ میں ساری احادیث ”صحیح لذاتہ“ نہیں بلکہ اس میں ”صحیح لغیرہ“ بھی ہیں، تاہم یہ کتاب کے ”الصحيح المجرد“ ہونے کے منافی نہیں، کما لا يخفى۔

قوله: ”سليمان بن عمرو و ابى داؤد“ (ص: ۵: سطر: ۲)

یہ ”عمرو“ بفتح العين ہے، جس کا واؤ لکھا جاتا ہے پڑھا نہیں جاتا۔^(۱)

قوله: ”علامة المنكر“ (ص: ۵: سطر: ۳)

یعنی حدیث منکر کی تعریف یہ ہے کہ وہ روایت حفاظ و ثقات کے بالکل خلاف ہو یا عدم موافقت کے قریب ہو کہ بمشکل ان سے موافقت پیدا کی جاسکے، یہ تو حدیث منکر کی تعریف ہوئی۔

قوله: ”فاذا كان الأغلب من حديثه كذلك . . . الخ“ (ص: ۵: سطر: ۳، ۴)

یہ حکم ہے ایسے راوی کا جس کی حدیثوں میں منکر حدیثوں کا غلبہ اور اکثریت ہو، کہ اس کی کوئی روایت قبول نہیں کی جاتی، حتیٰ کہ جس روایت میں اس نے حفاظ و ثقات کی مخالفت نہ کی ہو وہ بھی قبول نہیں کی جاتی، ایسے راوی کو ”منکر الحدیث“ بھی کہا جاتا ہے، اور جس راوی کی روایات میں غلبہ منکر روایات کا نہ ہو تو اس کی منکر روایات اگرچہ غیر مقبول ہوں گی مگر باقی روایات قبول کی جائیں گی اور اُس راوی کو ”منکر الحدیث“ بھی نہیں کہا جائے گا۔^(۲)

قوله: ”محور“ (ص: ۵: سطر: ۴) بضم الميم وفتح الحاء المهملة والرائين

المهملتين الأولى مفتوحة مشدودة (هكذا ضبط النووي ههنا ورجحه وذكر نحوه في شرح او اخر هذه المقدمة)^(۳)

(۱) منهاج شرح الامام النووي ج: ۱ ص: ۱۷۱۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۱۳۵، و شرح الامام النووي ج: ۱ ص: ۱۸۔

(۳) مزيد تفصيل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: قواعد في علوم الحديث للعلامة ظفر احمد العثماني ص: ۱۵۷۔

۱۵۹، ومقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۱۳۵۔

(۴) شرح الامام النووي ج: ۱ ص: ۱۸، و اكمال المعلم بفوائد مسلم للفاضل عياض ج: ۱ ص: ۱۰۱، ۱۰۲۔

قوله: "لأن حكم أهل العلم (التي قوله) فغير جائز قبول هذا الضرب

(ص: ۵: ۹: سطر)

من الناس"

پیچھے دو باتیں بیان ہوئی تھیں:-

۱- ایک حدیث منکر کی تعریف۔ ۲- دوسری یہ کہ جس راوی کی روایات میں غلبہ منکر روایات کا ہو وہ غیر مقبول الحدیث ہوتا ہے۔ لأن حکم ... الخ سے اس دوسری بات کی دلیل بیان فرمائی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ("تفرد" اور "زیادت" اگرچہ بہ نسبت "مخالفت" کے اھون درجہ کی چیز ہے، چنانچہ) جو راوی حفاظ و ثقات کی روایت کردہ بہت سی حدیثوں کو روایت کرنے میں ان کے ساتھ شریک رہا ہو، اور ان کے موافق روایت کرتا رہا ہو وہ اگر کسی حدیث میں تفرد یا زیادت کرے تو اس کا تفرد اور زیادت قبول کی جاتی ہے (جبکہ مخالفت قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ "تفرد" اور "زیادت" اہون درجہ کی چیز ہے مگر اس کے باوجود) جو راوی حفاظ و ثقات کی روایات میں ان کے ساتھ شریک نہیں رہا، وہ اگر حدیثوں کی ایک تعداد میں تفرد کرے تو اس قسم کے راوی کے تفردات کو قبول نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی باقی حدیثیں بھی قبول کرنا جائز نہیں، (تو جب تفردات اور زیادات کی کثرت کرنے والے کا یہ حکم ہے کہ اس کی کوئی روایت قبول نہیں کی جاتی تو مخالفت کی کثرت کرنے والے کا تو بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا کہ اس کی کوئی روایت قبول نہ کی جائے)۔

تنبیہ:- "منکر"، "تفرد" اور "زیادت" سے متعلق امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کی شرح جو ناچیز نے بیان کی ہے، وہ ناچیز کو بعینہ تو شرح کے کلام میں نہیں ملی، لیکن ان کے کلام کے منافی بھی نہیں ہے، بلکہ شرح کے کلام میں کہیں کہیں اس کی تائید بھی ملتی ہے۔

ناچیز کی بیان کردہ شرح بڑی حد تک اس پر مبنی ہے کہ اس پوری بحث میں "مخالفت" سے مراد معارضہ ہے، یعنی حفاظ و ثقات کی روایت کے معارض روایت کرنا، کہ اس راوی کی روایت کو درست تسلیم کریں تو ان حفاظ کی روایات کو غلط ماننا پڑے اور ان حفاظ کی روایت کو درست تسلیم کریں تو اس کی روایت کو غلط کہنا پڑے، اور "تفرد" و "زیادت" سے مراد ایسا تفرد اور ایسی زیادت ہے جس میں حفاظ و ثقات کی روایت کے معارض بات نہ ہو۔

"مخالفت" اور "تفرد" کا یہ فرق امام شافعی اور ابن الصلاح کی ان عبارات سے واضح ہے جو علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الملہم میں "الشاذ

والمحفوظ والمنکر والمعروف“ کے عنوان کے تحت نقل فرمائی ہیں۔^(۱) بلکہ خود امام مسلم نے بھی اپنے کلام میں ”علامة المنکر“ سے یہاں تک جو فرمایا ہے اُس میں کما حقہ غور کرنے کے بعد اس فرق کو تسلیم کئے بغیر چارہ کار نہیں رہتا۔

حاصل بحث

حدیث منکر اور تفرّد و زیادت سے متعلق امام مسلم کے اس پورے کلام سے مندرجہ ذیل امور مستفاد ہوئے:-

- ۱- جو حدیث حفاظ ثقات کی روایت کے خلاف ہو وہ ”منکر“ ہے۔
- ۲- جس راوی کی روایات میں اکثریت منکر حدیثوں کی ہو وہ ”مہجور الحدیث“ ہوتا ہے، یعنی اس کی ایسی روایات بھی قبول نہیں کی جاتیں جن میں اس نے حفاظ و ثقات کی مخالفت نہیں کی، (ایسے آدمی کو ”منکر الحدیث“ بھی کہا جاتا ہے، رفع)۔
- ۳- کسی راوی کا تفرّد یا زیادت کرنا بہ نسبت مخالفت ثقات کے اہون ہے، چنانچہ ثقہ کی زیادت یا تفرّد تو حفاظ و ثقات کے مقابلہ میں قابل قبول ہے، مگر ”مخالفت“ قابل قبول نہیں، یعنی حفاظ و ثقات کی مخالفت اگر ثقہ راوی بھی کرے گا تو مخالفت والی روایت منکر ہوگی۔
- ۴- تفرّد اور زیادت اسی راوی کا قابل قبول ہے جس نے بہت سی حدیثیں روایت کرنے میں اپنے ایسے اقران کے ساتھ مشارکت کی ہو جو حافظ اور ثقہ ہیں اور ان روایات میں ان کی پوری طرح موافقت بھی کی ہو، جب یہ صفت راوی میں پائی جائے گی تو (یہ اس کے حافظ اور ثقہ ہونے کی علامت ہے لہذا) اس کا تفرّد اور زیادت قبول کی جائے گی۔
- ۵- جس راوی میں یہ صفت نہ پائی جائے (تو یہ اس کے غیر حافظ اور غیر ثقہ ہونے کی علامت ہے، لہذا) اس کی زیادت اور تفرّد قابل قبول نہیں۔

- ۶- جس راوی میں یہ صفت (مشارکت کی) نہ ہو، اور وہ بہت سی حدیثوں کی روایت میں تفرّد یا زیادت کرے تو ایسے راوی کی دوسری حدیثیں بھی قبول کرنا جائز نہیں، یعنی اس کی ایسی روایتیں بھی قبول نہ ہوں گی جن میں اس نے تفرّد اور زیادت نہیں کی، امام مسلم کے قول

(۱) دیکھئے: مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۳۲، ۱۳۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ارشاد طلاب الحقائق ج: ۱

”فغير جائز قبول حدیث هذا الضرب من الناس“ کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے، واللہ اعلم۔
 ۷۔ یہ قاعدہ جو مشہور ہے کہ ”زيادة الثقة مقبولة“^(۱) یہ مطلق نہیں بلکہ ان قیود کے ساتھ ہے کہ ۱۔ وہ زیادت ثقات کی روایت کے معارض نہ ہو (کیونکہ معارض ہوگی تو منکر ہو جائے گی)۔ ۲۔ حافظ کرے۔ ۳۔ ثقہ کرے۔ پس جس تفرّد یا زیادت میں ثقات کی مخالفت ہو، یا زیادت و تفرّد کرنے والا غیر حافظ ہو یا غیر ثقہ ہو تو ایسا تفرّد یا زیادت غیر مقبول ہے۔

شاذ اور منکر میں فرق

مقدمہ فتح المہلم میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں کی تعریف میں فرمایا ہے کہ:-

والمعتمد في حدّ الشاذّ بحسب الاصطلاح أنّه ما يرويه الثقة مخالفاً لمن هو أرجح منه، وأما المنكر فقد اختلف أيضاً في حده والمعتمد فيه بحسب الاصطلاح، انه ما يرويه غير الثقة مخالفاً لمن هو أرجح منه، فهما متباينان لا يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر، وهما يشتركان في اشتراط المخالفة، ويمتاز الشاذ عنه بكون رواية ثقة، ويمتاز المنكر عن الشاذ بكون رواية غير ثقة.^(۲)

ناچیز محمد رفیع عرض کرتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام مسلم نے منکر کی جو تعریف اپنے مقدمہ میں فرمائی ہے وہ اصطلاحی شاذ اور منکر دونوں کو شامل ہے، کیونکہ انہوں نے حدیث منکر کے راوی میں غیر ثقہ کی قید نہیں لگائی، صرف مخالفت کو ذکر فرمایا ہے جو منکر میں بھی پائی جاتی

(۱) اس مسئلہ میں علامہ نووی نے اپنے مقدمہ (ص: ۱۸) میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ جب کسی روایت میں کوئی راوی متفرّد ہو تو اگر وہ اپنے سے احفظ کے خلاف (معارض، رفیع) روایت کر رہا ہے تو یہ روایت شاذ و منکر ہے اور مردود ہے، اور اگر خلاف تو روایت نہیں کر رہا بلکہ صرف زیادت کر رہا ہے مگر اس کا احفظ و اتقان کافی نہیں ہے تب بھی وہ روایت شاذ و منکر ہے، اور اگر وہ حافظ متقن ہے اور اپنے سے احفظ کے خلاف نہیں کہہ رہا تو یہ روایت صحیح اور مقبول ہوگی، اور اگر حافظ میں کسی درجہ کم ہو مگر احفظ کی مخالفت نہیں کر رہا تو یہ روایت بھی مقبول ہوگی اور اس حدیث کو حسن کہیں گے، خلاصہ یہ کہ زیادت اگر حافظ ثقہ سے ہو اور احفظ کے مخالف نہ ہو تو مقبول ہے، اور اگر غیر حافظ یا غیر ثقہ سے ہو یا احفظ کے مخالف ہو تو شاذ و منکر اور مردود ہوگی، یعنی یہی تفصیل فتح المہلم کے مقدمہ (ج: ۱ ص: ۱۳۳) میں ابن الصلاح سے نقل فرمائی گئی ہے، (از استاذنا المکرم حفظہم اللہ)۔

(۲) مقدمہ فتح المہلم ج: ۱ ص: ۱۳۳۔

ہے اور شاذ میں بھی۔

حاصل امام مسلم کے کلام کا یہ ہوا کہ کسی راوی کی روایت حفاظ کی روایت کی مخالف ہو تو منکر ہے، خواہ مخالفت کرنیوالا ثقہ ہو یا غیر ثقہ، اور راوی کی روایتوں میں منکر احادیث کی اکثریت ہو تو وہ ثقہ نہیں رہتا، بلکہ مہجور الحدیث (جس کو بعض محدثین ”منکر الحدیث“ کہتے ہیں) ہو جاتا ہے۔

قوله: ”وسنريد ان شاء الله شرحا وايضا في مواضع من الكتاب عند

ذكر الاخبار المعللة“ (ص: ۵: سطر ۱۲)

امام مسلم کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ آگے کتاب میں وہ اخبار کی علل بھی بیان کریں گے، لیکن اس میں بعض حضرات کو اشکال ہوا ہے، کیونکہ بظاہر علل کا بیان کتاب میں کہیں نظر نہیں آتا، چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام مسلم کا ارادہ علل بیان کرنے کا تھا لیکن موقع نزل سکا۔

لیکن قاضی عیاض اور علامہ نووی کی تحقیق یہ ہے کہ امام مسلم نے یہ وعدہ بھی صحیح مسلم ہی میں پورا کر دیا ہے، چنانچہ جا بجا الفاظ سند کا اختلاف ارسال و اسناد، اور زیادت و نقص اس طرح ذکر کرتے ہیں کہ اس کی علل کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے، اور کہیں صراحت بھی کر دیتے ہیں، متعدد مقامات پر بعض رواۃ کی تصحیف کی بھی نشاندہی فرمائی ہے۔^(۱)

قوله: ”فَلَوْ لَا الَّذِي رَأَيْنَا مِنْ سَوْءِ صَنِيعِ كَثِيرٍ (التي قوله) لَمَا سَهَّلَ

(ص: ۵: سطر ۱۱: ۱۳۲)

..... الخ“

اس عبارت کی تشریح و ترکیب شارحین نے مختلف انداز سے کی ہے، ناچیز کے نزدیک زیادہ صحیح اور بے غبار یہ ہے کہ ”لما سهل“ مصنف کے قول ”فلو لا“ کا جواب ہے، اور ان دونوں کے درمیان کی عبارت میں ”فيما يلزمهم“ جار مجرور مل کر لفظ ”سوء“ یا ”صنيع“ سے متعلق ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ”ساء صنيعهم في الامر الذي هو لازم عليهم شرعا“ اور ”من طرح الاحاديث الضعيفة“ میں لفظ ”من“ بیانیہ ہے اور یہ ”سوء صنيع“ کا بیان ہے، اور ”طرح الاحاديث الضعيفة“ سے مراد ان کی عوام میں اشاعت کرنا ہے، اور مصنف کے قول

(۱) مقدمہ شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۱۵، و مقدمة اكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۱

”وتركهم الاقتصار“ کا عطف ”طرح“ پر ہے، اور پوری عبارت کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ:-
 بہت سے ایسے لوگ جو حقیقت میں تو محدث نہیں مگر خود کو محدث کہتے ہیں، ان کا غلط
 طرزِ عمل اپنے فرضِ منصبی میں یہ ہے کہ وہ عوام میں ضعیف احادیث کی اشاعت کرتے ہیں، اور
 احادیثِ صحیحہ کی روایت پر قناعت نہیں کرتے، اگر ان کا یہ غلط طرزِ عمل نہ ہوتا تو ہمارے لئے
 تمہاری درخواست کو قبول کرنا، یعنی صحیح مسلم کی تالیف کرنا آسان نہ ہوتا۔

”طرح“ کے جو معنی ناچیز نے بیان کئے ہیں ”الحل المفہم“ میں یہی معنی حضرت
 گنگوہیؒ سے منقول ہیں^(۲) چنانچہ آگے امام مسلمؒ نے اسی معنی کو ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے کہ:-
 بعد معرفتہم واقرارہم بالستہم ان کثیراً ممّا یقذفون بہ الی الاغنیاء
 من الناس ہو مستکر ومنقول عن قوم غیر مرضین.
 اور آگے تین سطر بعد فرمایا ہے کہ:-

ولکن من اجل ما اعلناک من نشر القوم الاخبار المنکرۃ بالاسانید
 الضعاف المجهولۃ وقذفہم بہا الی العوام.

معلوم ہوا کہ ”قذف“ سے مراد نشر و اشاعت ہے، لہذا ”طرح“ سے بھی مراد نشر و
 اشاعت ہوگی، بعض شارحین نے ”طرح“ کے معنی ”ترک“ بیان کئے ہیں، مگر مصنف کی
 عبارت اس کی تائید نہیں کرتی اور ایسا کرنے سے ترکیب بھی بدل جائے گی اور ”وتركهم
 الاقتصار..... الخ“ کا عطف ”ما یلز مہم“ پر ماننا پڑے گا جیسا کہ علامہ سندھیؒ نے کیا ہے،
 مگر یہ ظاہر کے خلاف ہے۔

”باب وجوب الروایۃ عن الثقات وترك الکذابین... الخ.“

(ص: ۶)

اس باب میں امام مسلمؒ نے تاکید فرمائی ہے کہ صحیح و سقیم روایات اور ثقہ و متہم روادے میں
 تمیز کرنا اس فن میں نہایت ضروری ہے، اور دلیل میں متعدد آیاتِ قرآنیہ اور ایک حدیثِ مرفوعہ
 پیش کی ہے، پہلی آیت یہ ہے:-

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنْ جَاءَكُمْ فَاَسِیْقٌۢ بِنَبِیٍّ فَتَّبِعُوْهُ اِنْ تَصِبُوْا فَوْمًاۢ بِجَهَالَةٍ

(۱) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۱۰، ۱۱۔

(۲) دیکھئے: الحل المفہم ج: ۱ ص: ۱۰، ۱۱۔

فَتَضُبُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَدِيمِينَ ۝^(۱)

نیز فرمایا کہ معاندین اہل بدعت کی روایات بیان کرنا جائز نہیں۔ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صحیحین میں بکثرت ایسے راویوں کی روایات بھی ہیں جو "منسوب الی البدعة" تھے حتیٰ کہ حاکم کا قول تو یہ ہے کہ: "کتاب مسلم ملائ من الشعة"^(۲) اُس لئے جواب یہ دیا گیا ہے کہ "معاندین" سے امام مسلم کی مراد وہ اہل بدعت ہیں جو اپنی بدعت کے داعی اور مبلغ ہوں، کیونکہ جو داعی و مبلغ نہ ہوں اور باقی شرائط ان میں موجود ہوں تو ان کی روایت ذکر کرنا جمہور کے نزدیک جائز ہے، علامہ نووی نے اکثر کا یہی مذہب نقل فرما کر اسے "الاعدل الصحیح" کہا ہے۔^(۳)

امام مسلم کے ارشاد "المُعاندین من أهل البدع" (ص: ۶: سطر: ۳) میں "من" جمع کا ہے، یعنی اہل بدعت میں سے جو لوگ معاند ہیں، اور معاند سے مراد یا تو "داعیہ" (مبلغ) ہیں جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، یا ضدی متعصب مراد ہیں کہ صرف اپنے مذہب کی مؤید روایات ذکر کرتے ہوں اور جو روایات ان کے مذہب کے خلاف ہوں انہیں چھپاتے ہوں، اگر یہ دوسرے معنی (متعصب کے) لئے جائیں تو اس کا حاصل یہ ہوگا کہ امام مسلم کے نزدیک "داعیہ" و "غیر داعیہ" کے بجائے "معاند" اور "غیر معاند" کی تفریق ہے۔

اہل بدعت کی روایات کے بارے میں علماء کے اور بھی مختلف اقوال ہیں، "شرح نخبة المفکر" میں اس کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے، علامہ نووی نے بھی یہاں اپنی شرح میں کچھ تفصیل اور اقوال نقل فرمائے ہیں، اُس کی بھی مراجعت کی جاسکتی ہے۔^(۴)

قولہ: "فَدَلَّ بَمَا ذَكَرْنَا مِنْ هَذِهِ الْأَيِّ" (ص: ۶: سطر: ۵)

اس میں "دل" کا فاعل اللہ تبارک و تعالیٰ ہے جس کا ذکر پچھلی سطر میں آیا ہے، حضرت

گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، (کما فی الحل المفہم)۔

قولہ: "وَالْخَبْرُ وَإِنْ فَارَقَ مَعْنَاهُ مَعْنَى الشَّهَادَةِ الخ" (ص: ۶: سطر: ۶)

(۱) الحجرات آیت: ۶۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۱۷۷، و کذا فی تدریب الراوی ص: ۲۱۷۔

(۳) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۶، و کذا معرفة انواع علوم الحدیث ص: ۲۲۹ تا ۲۳۱، و کذا فی اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۳۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح المغیث ج: ۱ ص: ۳۰۳ تا ۳۱۰، اور معرفة انواع علم الحدیث ص: ۲۲۸۔

اس مقام پر علامہ نوویؒ نے خبر (حدیث) اور شہادۃ کے احکام میں متعدد فروق بیان فرمائے ہیں، مثلاً: یہ کہ روایت حدیث میں راوی کا ایک سے زیادہ ہونا شرط نہیں، جبکہ شہادۃ میں عدد شرط ہے وغیرہ، مگر دونوں کی حقیقت و ماہیت میں کیا فرق ہے؟ اُسے واضح نہیں فرمایا، جبکہ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے احکام میں فروق بھی بہت زیادہ نقل فرمائے ہیں، اور علامہ مازنیؒ (شارح مسلم) کے حوالے سے خبر اور شہادۃ کی حقیقت میں یہ فرق بیان فرمایا ہے کہ: ”الروایۃ ہی الإخبار عن عام لا ترافع فیہ الی الحکام، وخلافہ الشہادۃ۔“^(۱)

قولہ: ”وہو الاثر المشہور“ (ص: ۶، سطر: ۷)

یہاں امام مسلمؒ نے لفظ ”الاثر“ کو حدیث مرفوع کے معنی میں استعمال فرمایا ہے، جمہور کی اصطلاح یہی ہے کہ لفظ ”اثر“ حدیث مرفوع اور حدیث موقوف دونوں کو شامل ہوتا ہے،^(۲) اور بعض کے نزدیک یہ حدیث موقوف کے ساتھ خاص ہے۔

قولہ: ”احد الکاذبین“ (ص: ۶، سطر: ۸)

اکثر کے نزدیک یہ جمع کا صیغہ ہے، بکسر الباء وفتح النون، اور ابو نعیم اصفہانیؒ نے اسے بصیغۃ تثنیۃ بفتح الباء وکسر النون روایت کیا ہے، اس روایت پر دو جھوٹوں میں سے ایک جھوٹا وہ ہے جس نے جھوٹ گھڑا، اور دوسرا جھوٹا وہ ہے جس نے اسے آگے روایت کیا، (کذا فی فتح الملہم)۔

یہاں امام مسلمؒ نے متن کو سند پر مقدم کیا ہے جو راجح طریقے کے خلاف ہے، مگر جائز ہے، (کذا فی فتح الملہم)۔

”باب تغلیظ الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (ص: ۷)

قولہ: ”یعنی ابن علیؑ“ (ص: ۶، سطر: ۲)

”یعنی“ اس لئے فرمایا کہ امام مسلمؒ نے استاذ سے لفظ ”ابن علیؑ“ نہیں سنا تھا، استاذ نے صرف ”اسماعیل“ فرمایا تھا مگر وضاحت کے لئے امام مسلمؒ نے اس نسبت کو ذکر فرمانے کی ضرورت محسوس کی، لفظ ”یعنی“ سے یہی بتانا مقصود ہے کہ اس نسبت کا اضافہ میں نے کیا ہے۔

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتح الملہم ج: ۱، ص: ۳۳۸، ۳۳۹، اور تدریب الراوی ص: ۲۴۲۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج: ۱، ص: ۱۴۔

امام مسلمؒ اور امام بخاریؒ اپنی کتاب میں یہ احتیاط بکثرت فرماتے ہیں تاکہ استاذ کی طرف کوئی لفظ ایسا منسوب نہ ہو جائے جو استاذ نے نہیں بولا، البتہ امام مسلمؒ اس مقصد کے لئے عموماً لفظ ”یعنی“ لاتے ہیں، اور امام بخاریؒ لفظ ”وہو“ لاتے ہیں، شیخینؒ کی اس احتیاط کا ذکر ہم اپنے مقدمے میں بھی کر چکے ہیں، (الموازنة بين الصحيحين کی بحث کے آخر میں)۔

قولہ: ”انه ليمنعني ان أحدثكم حديثا كثيرا . . . الخ“ (ص: ۷ سطر: ۳) حضرت انسؓ کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ میں تم کو زیادہ حدیثیں اس لئے نہیں سنا تا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:-
مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا فَلْيَتَوَّأْ مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ.

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کو تو ”مُكْثَرِينَ فِي الْحَدِيثِ“ میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی روایت کردہ حدیثوں کی تعداد ۲۲۸۶ (بائیس سو چھیاسی) ہے، اور ”مُكْثَرِينَ فِي الْحَدِيثِ“ اُس صحابی کو کہا جاتا ہے جس نے ایک ہزار یا اس سے زیادہ حدیثیں روایت کی ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو حدیثیں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھیں اگر وہ ساری بیان فرمادیتے تو ان کی مرویات کی تعداد کئی گنا ہوتی، لیکن جس حدیث کی یادداشت میں ان کو ذرا بھی تردد ہوا اسے روایت نہیں کیا، چنانچہ ایک مرتبہ اپنے ایک شاگرد ”عتاب مولیٰ ہرمز“ سے فرمایا بھی کہ:-

لَوْ لَا أَنِّي أَخَشِي أَنْ أُحْطِيَءَ لِحَدَّثْتُكَ بِأَشْيَاءَ قَالَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (۲)

یہاں دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں عذاب نار کی وعید ”تَعَمَّدُ كَذِبًا“ پر ہے، ”خطاء في الرواية“ پر نہیں، اور ظاہر ہے کہ حضرت انسؓ ارادۃً تو جھوٹی روایت نہیں کر سکتے تھے، اندیشہ صرف خطاء یعنی بھول چوک کا تھا جس پر عذاب کی وعید نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کو اندیشہ تھا کہ ”اِكْتِسَارُ فِي الرِّوَايَةِ“ سے کہیں

(۱) سير اعلام النبلاء ج: ۳ ص: ۴۰۶، مسندة الفان وماتنان وستة وثمانون. تهذيب الأسماء ج: ۱ ص: ۱۳۷، تحت ترجمة انس بن مالك، فروى ألقى حديث وماتنين وستة وثمانين حديثا.

(۲) مسند احمد بن حنبل ج: ۲۰ ص: ۱۶۶ رقم الحديث: ۱۷۲۶، سنن الدارمی ج: ۱ ص: ۶۷ رقم الحديث: ۲۳۱، باب اتقاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والنسب فيه.

”خطاء فی الروایة“ میں مبتلا نہ ہو جائوں، اور چونکہ اِکثار ارادۃ ہوگا تو خطرہ تھا کہ ارادۃ اِکثار جو خطائی الروایات کا سبب بنے گا وہ موجب اِثم ہو جائے گا۔ اور جن دوسرے صحابہ کرامؓ کو اپنے حافظے پر اتنا اعتماد تھا کہ ”اِکثار فی الروایة“ سے بھی ”خطاء فی الروایة“ کا اندیشہ نہ تھا، مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ تو انہوں نے اِکثار سے اجتناب نہیں کیا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے۔^(۱)

قوله: ”من کذب علیّ معمداً الخ“ (ص: ۷، سطر: ۳)
اس حدیث کو ”متواتر“ کہا گیا ہے، اس قول کو فتح الملہم میں ”هو الصحيح“ فرمایا ہے، اور مقدمہ فتح الملہم میں ہے کہ: ”قال ابن الصلاح رواه اثنان وستون (۶۲) من الصحابة. وقال غيره: رواه اكثر من مائة نفوس. وقال النووي في شرح مسلم: رواه نحو مائتين. قال العراقي: ليس في هذا المتن بعينه ولكن في مطلق الكذب، والخاص بهذا المتن رواية بضعة وسبعين صحابياً“۔^(۲)

علامہ نوویؒ نے بعض حفاظ حدیث کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ۶۲ صحابہ کرامؓ نے روایت کی ہے جن میں سب عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں۔ اس حدیث کو بخاری و مسلم دونوں نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، (قالہ النووی)۔^(۳)
یاد رہے کہ اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک ہر وہ روایت اور خبر ”کذب“ ہے، جو خلاف واقعہ ہو خواہ قصداً ہو یا خطاءً اور بھول چوک سے ہو، فرق صرف یہ ہے کہ قصداً ایسا کرنے پر عذاب ہے، خطا اور بھول پر عذاب نہیں۔

”باب النهی عن الحدیث بکل ما سمع“ (ص: ۸)

امام مسلمؒ نے اس باب میں ایک اہم اصول یہ بیان فرمایا ہے کہ آدمی جو بھی سن لے اسے روایت نہ کرنے لگے ”لنہی عن الحدیث بکل ما سمع“ بلکہ تین چیزیں ملحوظ رہنی چاہئیں (یہ تین چیزیں ان اقوال و روایات کا لب لباب ہیں جو اس باب میں امام مسلمؒ نے بطور

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۳۵۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۱۳، نیز ملاحظہ فرمائیے: مسند احمد بن حنبل، مسند انس بن مالک ج: ۱۹ ص: ۱۰۔

(۳) شرح النووی ج: ۱ ص: ۱۴۔

دلیل ذکر فرمائی ہیں):۔

- ۱- ایک یہ کہ وہ روایت مجہول راوی کی نہ ہو۔
- ۲- دوسری یہ کہ ظن غالب اس کے صدق کا ہو۔
- ۳- تیسری یہ کہ کسی کے سامنے ایسی حدیث بیان نہ کی جائے جس کو وہ صحیح طریقہ سے سمجھ نہ سکے اور غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے۔

قولہ: ”کفی بالمرء“ (ص: ۸ سطر: ۲) باء زائد ہے، ای کفی المرء، اور ”کفی“ کا فاعل ”ان یحدث بكل.... الخ“ ہے، اور اگلی روایت میں ”بحسب المرء“ ہے، اُس میں بھی باء زائد ہے۔

”باب النهی عن الروایة عن الضعفاء.... الخ“ (ص: ۹)

قولہ: ”اعرف وجهه ولا أدری ما اسمعه.... الخ“ (ص: ۱۰ سطر: ۳) یعنی مجھے اس کا نام اور حال معلوم نہیں، میں تو اسے صرف چہرے سے پہچانتا ہوں، حضرت عبداللہ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ مجہول کی روایت قبول نہ کی جائے، (کذا فی فتح الملہم)^(۱)

قولہ: ”یوشک ان تخرج فتقرأ علی الناس قرآنًا“ (ص: ۱۰ سطر: ۵) یہاں ”القرآن“ کے بجائے نکرہ ”قرآنًا“ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قرآن مجید مراد نہیں بلکہ ایسا کلام مراد ہے جسے وہ قرآن کی طرح پڑھیں گے، اور حضرت گنگوہی نے فرمایا کہ: ”ای تُفَسِّرُ علی غیر ما ارید بہ“ یعنی وہ قرآن کی ایسی تفسیر کریں گے جو شرعاً مراد نہیں ہے تاکہ لوگوں کو گمراہ کریں، اس کی شرح میں اور بہت سے اقوال ہیں، کچھ ”شرح نووی“ میں اور کچھ ”الحل المفہم“ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قولہ: ”بشیر“ (ص: ۱۰ سطر: ۶) ”بشر“ کا مصغر ہے، اور بُشیرِ مخضرمین میں سے ہیں۔^(۲) حضرت ابوذر غفاریؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کرتے ہیں، ”نسائی“ اور ”ابن سعد“ نے ان کی توثیق کی ہے، یہاں ان کا جو واقعہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں ذکر کیا گیا

(۱) ج: ۱ ص: ۳۵۷۔

(۲) سیر اعلام النبلاء ج: ۳ ص: ۳۵۱۔

ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اس واقعہ کے وقت ان کے حال سے واقف نہ تھے، اس لئے ان کی روایات پر کان نہیں لگا رہے تھے۔^(۱)

قولہ: "ترکنا الحدیث عنہ"
(ص: ۱۰: سطر: ۸)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس جملے سے منکرین حدیث کہہ سکتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ حجیت حدیث کے قائل نہیں تھے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت کی مراد ترک علی الاطلاق نہیں؛ بلکہ صرف ان احادیث کا ترک مراد ہے جو قابل اعتماد طریقے سے نہ آئی ہوں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ ہی کا جو قول امام مسلم نے اگلی سے اگلی روایت میں نقل فرمایا ہے اس میں "الا ما نعرف" کا استثناء اس معنی میں صریح ہے۔

قولہ: "الا ما نعرف" (ص: ۱۰: سطر: ۱۲) ای ما یوافق المعروف، او ما نعرف فیہ امارات الصحة وسمات الصدق، (کذا فی فتح الملہم)^(۲)۔

قولہ: "ابن ابی ملیکہ"
(ص: ۱۰: سطر: ۱۳)

یہ عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکہ ہیں، وکان اماما فقیہا فصیحًا مفوہا، ان کی توثیق پر سب متفق ہیں، حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور حکومت میں ان کو طائف کا قاضی مقرر فرمایا تھا، خود ہی فرماتے ہیں کہ: "بعثنی ابن الزبیر علی قضاء الطائف فکنت أسأل ابن عباس رضی اللہ عنہ." ۷۱ھ میں وفات ہوئی۔^(۳)

قولہ: "سمعت المغیرة" (ص: ۱۰: سطر: ۱۶) بضم المیم وکسرہا، هو المغیرة بن مقسم الضبی، (کذا فی شرح النووی)۔

قولہ: "لم یکن یرصدق"
(ص: ۱۰: سطر: ۱۶)

یہ دو طرح سے پڑھا گیا ہے، ایک بفتح الیاء واسکان الصاد وضم الدال، یعنی باب نصر سے اور دوسرے بضم الیاء یعنی باب تفعیل سے۔ (نووی)

قولہ: "الا من اصحاب"
(ص: ۱۰: سطر: ۱۶)

(۱) تہذیب الکمال ج: ۳ ص: ۱۸۳ وطبقات ابن سعد ج: ۷ ص: ۲۲۳۔

(۲) ج: ۱ ص: ۳۶۰۔

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۶۱ وتہذیب الکمال ج: ۱۵ ص: ۲۵۶ وطبقات ابن سعد ج: ۳ ص: ۲۷۲۔

یہ ”من“ یا تو بیان جنس کے لئے ہے یا زائد ہے (توویٰ)، یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد لوگوں کے حالات بدل گئے، حتیٰ کہ وہ حضرت علیؑ کے بارے میں خود ان کی روایات میں جھوٹ بولنے لگے، سوائے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں کے کہ وہ حضرت علیؑ سے روایات کو ٹھیک ٹھیک نقل کرتے ہیں یا ان روایات میں ان کی تصدیق کی جاتی ہے، (کذا فی فتح الملہم نقلًا عن بعض المحشین)۔^(۱)

”باب بیان ان الاسناد من الدین الخ“ (ص: ۱۱)

قولہ: ”من اهل مرو“ (ص: ۱۲) مرو غیر منصرف ہے ”للعلمیة والتأیث“ اور یہ خراسان کا عظیم شہر تھا، کذا فی فتح الملہم، خراسان کسی زمانے میں بہت بڑی ولایت تھی جو اب کئی ملکوں ایران، افغانستان اور ترکمانستان وغیرہ میں بٹ گئی ہے، مرو ترکمانستان کا مشہور شہر ہے، اور اب ترکمانستان کا دار الحکومت ”اشک آباد“ ہے۔

اس باب میں امام مسلم نے اسناد کی اہمیت پر زور دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن المبارکؓ کا یہ مشہور ارشاد نقل فرمایا ہے کہ: ”الإسناد من الدین، ولو لا الإسناد لقال من شاء ما شاء.“^(۲) (ص: ۱۲) اور یہ کہ روایت صرف ثقات سے ہونی چاہئے۔

ایک مسئلہ یہ ارشاد فرمایا کہ راویوں کا ایسا عیب بیان کرنا جو ان میں موجود ہو غیبت محرمہ میں داخل نہیں بلکہ تحفظ دین کے لئے ضروری ہے، اور دلیل میں کثیر واقعات و روایات ذکر فرمائیں۔

نیز ”کذب فی الحدیث“ کی مختلف انواع اور نمونے مختلف واقعات کے ضمن میں بیان فرمائے ہیں، مثلاً: یہ کہ ”کذب فی الحدیث“ کبھی متن میں ہوتا ہے، کبھی اسناد میں، ”کذب فی الاسناد“ یہ کہ حدیث ایسے شخص کی طرف منسوب کر دی جائے جس سے وہ منقول نہیں، اور ”کذب فی المتن“ کے سلسلے میں بعض لوگوں کا یہ حال نقل فرمایا ہے کہ بعض اوقات کوئی مضمون فی نفسہ صحیح ہوتا ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتہ ثابت نہیں ہوتا، بعض غیر محتاط لوگ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، یہ بھی ”وضع

(۱) ج: ۱ ص: ۲۲۳۔

(۲) یہ مقولہ الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ج: ۱ ص: ۱۲ اور معرفة علوم الحدیث ص: ۱۱۳ میں بھی مذکور ہے۔

الاحادیث“ میں داخل ہے۔

(ص: ۱۱: سطر: ۳)

قولہ: ”فلا يؤخذ حديثهم“

اہل بدعت کی روایت کے بارے میں ابن سیرینؒ نے اپنا یہی مذہب بیان فرمایا ہے، لیکن اس میں دوسرے اقوال بھی ہیں جن کی ضروری تفصیل پیچھے ”باب وجوب الروایة عن الثقات“ کے تحت آچکی ہے۔

(ص: ۱۴: سطر: ۳)

قولہ: ”وبین القوم“

”قوم“ سے مراد یا صحابہؓ ہیں یا اہل بدعت، قالہ السندي۔^(۱)

قولہ: ”الحجاج بن دينار“ (ص: ۱۴: سطر: ۷) یہ تبع تابعین میں سے ہیں، لہذا ان

کے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کم از کم دو واسطے یہاں محذوف ہیں، ایک تابعی کا، دوسرا صحابی کا، لہذا اس سند میں انقطاع کثیر موجود ہے، اسی انقطاع کثیر کو آگے حضرت عبداللہ بن المبارکؒ نے ”مفاوئز تنقطع فیہا اعناق المطی“ سے تعبیر فرمایا ہے۔^(۲)

(ص: ۱۴: سطر: ۷)

قولہ: ”لیس فی الصدقة اختلاف“

یعنی یہ حدیث تو قابل استدلال نہیں لیکن جو شخص اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا چاہتا ہے وہ ان کی طرف سے صدقہ کرے کیونکہ اس کا فائدہ میت کو بالاتفاق پہنچتا ہے، نماز اور روزہ میت کو پہنچ سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے جو اپنے مقام پر آئے گا۔

(ص: ۱۴: سطر: ۲)

قولہ: ”لانک ابن امامی ہدی ابن ابی بکر و عمر“

یہ (مقول لہ) القاسم بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر بن الخطابؓ ہیں، اور ان کی والدہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکرؓ ہیں، لہذا ددھیال سے یہ حضرت عمرؓ کے بیٹے یعنی پڑپوتے ہیں اور ننھیال سے حضرت ابو بکرؓ کے پوتے کے نواسے ہیں، فہو ابنہما جمیعاً۔^(۳)

(ص: ۱۴: سطر: ۳)

قولہ: ”صاحب بھية“

”بھية“ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنے والی ایک خاتون تھیں، ابو عقیل (بفتح العین) ان کے مولیٰ تھے، ابو عقیل کو بہت سے محدثین نے ضعیف کہا ہے، بلکہ حافظ ابن

(۲) حوالہ بالا۔

(۱) حاشیة السندي علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۱۳۔

(۳) کتاب الثقات لابن حبان ج: ۶ ص: ۲۰۵ میں طبقہ تبع تابعین کے اندر ان کے احوال بیان کئے گئے ہیں۔

(۴) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۶۸۔

عبدالبرک کا کہنا تو یہ ہے کہ: ”ہو عند جمیعہم ضیعف“، کذا فی فتح الملہم^(۱)۔ امام مسلم نے یہاں ان کی روایت یا تو اس لئے ذکر فرمادی کہ ان کے نزدیک ان کی جرح مفسراً ثابت نہیں تھی، یا اس لئے کہ مقصود اس روایت سے محض استشہاد ہے، استدلال کچھلی روایتوں سے ہو چکا ہے (نوویؒ)، یا اس لئے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں بلکہ قاسم کا قول ہے، لہذا اس کی سند میں وہ پابندی نہیں فرمائی جو حدیث مرفوعہ میں کی جاتی ہے۔

قوله: ”لیس بثبت“ (ص: ۱۳: طر: ۷) ای لیس ثقة، (کذا فی فتح الملہم)^(۲)۔

قوله: ”ان شہراً نزکوہ“ (ص: ۱۳: طر: ۷)

باب نصر سے ہے اور یہ لفظ ”نیزک“ سے بنا ہے اور ”نیزک“ معرب ہے فارسی لفظ ”نیزہ“ سے، ای طعنوہ ای کانہم طعنوہ بالنیزک^(۳)۔

قوله: ”عباد بن کثیر“ (ص: ۱۳: طر: ۹) یہ نیک اور زاہد تھے، وکان لا یضبط

الحدیث، (فتح الملہم)۔

قوله: ”من تعرف حالہ“ (ص: ۱۳: طر: ۹) یعنی انت عارف بضعفہ (قالہ النوویؒ)

او المراد انک تعرف حالہ من الزہد والصلاح، (کما فی فتح الملہم)^(۴)۔

قوله: ”واذا حدث جاء بامر عظیم“ (ص: ۱۳: طر: ۹) ای جاء بأحدیث متکررة

وآھیة، (فتح الملہم)^(۵)۔

قوله: ”حدیث ہشام حدیث عمر بن عبدالعزیز“ (ص: ۱۳: طر: ۳)

دوسرا لفظ ”حدیث“ یا تو پہلے لفظ ”حدیث“ کا عطف بیان ہے، اس صورت میں یہ منصوب ہوگا، یا مبتداً محذوف ”ہو“ کی خبر ہے، اس صورت میں یہ مرفوع ہوگا، اور مطلب یہ ہے کہ میں نے اپنے استاد عفان کی کتاب میں ہشام کی حدیث دیکھی جو اوپر جا کر عمر بن عبدالعزیز سے مروی تھی، لہذا اسے ”حدیث ہشام“ بھی کہا جاسکتا ہے اور ”حدیث عمر بن عبدالعزیز“ بھی۔

قوله: ”قال ہشام“ (ص: ۱۳: طر: ۳)

یہ اس حدیث کی سند کے ابتدائی حصے کا بیان ہے جو حسن بن علی الحلوانی نے اپنے استاذ عفان کی کتاب میں دیکھی۔

(۱) ج: ۱: ص: ۳۶۹، ۳۷۰۔ تہذیب الکمال ج: ۲۳: ص: ۳۹۶۔ (۲) فتح الملہم ج: ۱: ص: ۳۷۱۔

(۳) (۵ و ۴) ج: ۱: ص: ۳۷۳۔

(۴) فتح الملہم حوالہ بالا۔

قوله: "سليمان بن الحجاج" (ص: ۱۳: سطر: ۶)

"هو" محذوف کی خبر ہے، یعنی عبداللہ بن المبارک نے فرمایا کہ وہ سلیمان بن الحجاج ہیں۔

قوله: "انظر ما ضعت في يدك منه" (ص: ۱۳: سطر: ۶)

تاء کا فتح اور ضمہ دونوں جائز ہیں اور اس جملہ کا مقصود سلیمان بن الحجاج کی تعریف کرنا ہے، یعنی اس روایت کی قدر کرو کیونکہ سلیمان بن الحجاج جیسے پسندیدہ راوی کی روایت ہے۔

قوله: "صاحب الدم قدر الدرهم" (ص: ۱۳: سطر: ۷)

یہ روح بن غطیف کی صفت ہے، اس نے ایک حدیث مرفوعاً روایت کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وتعاضد الصلوة من قدر الدرهم" یعنی من الدم، حالانکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک باطل اور بے اصل ہے، اس روایت کی وجہ سے روح بن غطیف کو "صاحب الدم قدر الدرهم" کہا جانے لگا (فتح الملہم)۔^(۱)

قوله: "عمن اقبل و ادبر" (ص: ۱۳: سطر: ۸، ۹) أى عن الثقات والضعفاء. قال

ابومسهر الغسانی "بقية ليست أحاديثه نقيّة فكن منها على تقيّة، (فتح الملہم)۔^(۲)

قوله: "الحارث الاعوز" (ص: ۱۳: سطر: ۹) غالی شیعہ تھا۔ (نووی)

قوله: "واخذ سيفه" (ص: ۱۵: سطر: ۳)

بظاہر یہ تلوار اٹھانا محض ڈرانے کے لئے تھا، قتل کے لئے نہیں، کیونکہ قتل بغیر قضائے قاضی کے جائز نہیں، واللہ اعلم۔

قوله: "المغيرة بن سعيد" (ص: ۱۵: سطر: ۳) رافضی کذاب تھا نبوة کا دعویٰ بھی کیا

تھا۔ (فتح الملہم)۔^(۳)

قوله: "ابا عبد الرحيم" (ص: ۱۵: سطر: ۴) هو شقيق الضبي الكوفي القاص الذي

سیاتی ذکرہ فی الكتاب۔ (فتح الملہم)۔^(۴)

قوله: "الجراح بن مليح" (ص: ۱۵: سطر: ۸) یہ کعب کے والد ہیں، اور محدثین کے

نزدیک ضعیف ہیں، امام مسلم نے ان کی یہ روایت اس وجہ سے لے لی ہے کہ یہ متابعت اور استشہاد کے طور پر ہے، استدلال کے لئے نہیں۔ (فتح الملہم بزیاة ایضاح)۔^(۵)

(۲) ج: ۱: ص: ۳۷۷۔

(۱) ج: ۱: ص: ۳۷۶، ۳۷۷۔

(۵) ج: ۱: ص: ۳۸۲۔

(۳) ج: ۱: ص: ۳۷۹۔

قولہ: ”يُصِرُّ عَلَىٰ أَمْرٍ عَظِيمٍ“ (ص: ۱۶: سطر: ۱)
یہ حارث بن حصرہ ”رجعة“ کا عقیدہ رکھتا تھا، اور غالی شیعہ تھا، مگر ابن معین اور نسائی نے اس کو ثقہ کہا ہے، امام بخاری نے ”کتاب المزارة“ میں حضرت علیؑ کا ایک اثر اسی کا روایت کردہ تعلقاً نقل کیا ہے۔ (فتح الملہم)۔^(۱)

حافظ ابن حجر ”ہدی الساری“ میں فرماتے ہیں کہ: شیعہ وہ ہے جو حضرت علیؑ کو (باقی) صحابہ سے افضل کہتا ہو، لیکن جو شخص حضرت علیؑ کو ابو بکر و عمر سے بھی مقدم سمجھتا ہو وہ ”غالی شیعہ“ ہے، اور اُسے ”رافضی“ کہا جاتا ہے اور اگر وہ ”سب“ یعنی ان کی بُرائی بھی کرتا ہو اور بغض کا اظہار کرتا ہو تو وہ ”غالی رافضی“ ہے، اور اگر ”رجعت“ کا عقیدہ رکھا ہو تو وہ اور بھی سخت غالی ہے۔^(۲)

قولہ: ”يَتَكَفَّفُ النَّاسَ زَمَنَ طَاعُونَ الْجَارِفِ“ (ص: ۱۶: سطر: ۶)
اس کو طاعون الجارف اس لئے کہا گیا ہے کہ اس میں لوگوں کی اموات بہت کثرت سے ہوئی تھیں، موت کو جارف بھی کہتے ہیں، کیونکہ موت زمین سے لوگوں کا صفایا کر دیتی ہے، ”جارف“ سے بنا ہے، باب نصر سے آتا ہے جس کے معنی ہیں جھاڑو دینا اور صفایا کرنا، علامہ نووی نے یہ متعین کرنے کے لئے کہ یہ طاعون کس زمانے میں آیا تھا؟ اس زمانے میں ہونے والے کئی طاعونوں کا ذکر کیا ہے، اور آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ یا تو ۶۷ھ والا طاعون ہے یا ۸۷ھ کا۔^(۳)
اور يتكفف کے معنی ہیں ہاتھ پھیلا کر بھیک مانگنا۔

قولہ: ”لَا يَعْزُضُ لَشَيْءٍ مِنْ هَذَا... الخ“ (ص: ۱۶: سطر: ۷)
یعنی علم حدیث سے اس کا کوئی تعلق طاعون جارف تک نہیں تھا۔

قولہ: ”فَوَاللَّهِ مَا حَدَّثَنَا الْحَسَنُ... الخ“ (ص: ۱۶: سطر: ۷)
مطلب یہ ہے کہ حسن بصری اور سعید بن المسیب جیسے جلیل القدر تابعین جو ابوداؤد اعمی سے عمر میں بڑے ہیں اور حدیثیں صحابہ کرامؓ سے حاصل کرنے میں ان کی محنتیں اور علم حدیث میں اہتمام بھی ان کا کہیں زیادہ ہے، جب یہ بزرگ بھی کسی بدری صحابی سے حدیث براہ راست نہیں سن سکے۔ سوائے سعید بن المسیب کے کہ انہوں نے صرف ایک بدری صحابی سعد بن مالک (یعنی سعد بن ابی وقاصؓ) سے سماع کیا ہے۔ تو جب ان بزرگوں کا یہ حال ہے تو ابوداؤد اعمی

(۲) ہدی الساری ص: ۳۵۹۔

(۱) ج: ۱، ص: ۳۸۳۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱، ص: ۱۶۔

اٹھارہ بدری صحابہ سے حدیثیں کیسے سن سکتا ہے، خلاصہ یہ کہ یہ جھوٹا اور کذاب ہے۔

(ص: ۱۷: سطر: ۱)

قولہ: "قال ابو اسحاق ابراهيم ... الخ"

یہ امام مسلمؒ کے تمیز ہیں جنہوں نے صحیح مسلم کی روایت کی ہے، اپنے اس ارشاد میں وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ روایت انہوں نے ایک اور طریق سے بھی سنی ہے، جس میں امام مسلمؒ کا واسطہ نہیں آتا، ابواسحاق کا یہ عمل اصطلاح میں "استخراج" کہلائے گا، نیز اس طریق میں ایک خوبی یہ ہے کہ ابواسحاق کے اور نعیم بن حماد کے درمیان صرف ایک واسطہ محمد یحییٰ کا ہے جبکہ امام مسلمؒ کے طریق میں ابواسحاق اور نعیم کے درمیان دو واسطے ہیں، ایک امام مسلمؒ کا، دوسرا حسن اخلوانی کا۔ (نووی بزیادة ایضاح)۔^(۱)

(ص: ۱۷: سطر: ۲)

قولہ: "عمرو بن عبید یكذب فی الحدیث."

یہ معترضی تھا۔ (نووی)۔^(۲)

(ص: ۱۷: سطر: ۳)

قولہ: "قال كذب والله عمرو"

یعنی یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے، خود امام مسلمؒ نے بھی اسے آگے کتاب الایمان میں روایت کیا ہے، لیکن عمرو بن عبید اس حدیث کو حسن بصری کے حوالے سے نقل کرنے میں جھوٹا ہے، کیونکہ یہ حدیث اس نے حسن بصری سے نہیں سنی، اور عوف بن ابی جمیلہ نے یہ بات جزم سے اس لئے کہی کہ عوف، حسن بصری کے کبار اصحاب میں سے ہیں، ان کو معلوم تھا کہ حسن بصری نے یہ حدیث روایت نہیں کی۔ (نووی)۔^(۳)

(ص: ۱۷: سطر: ۴)

قولہ: "الی قولہ الخبیث"

یعنی معترضہ کا جو عقیدہ ہے کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، عمرو نے اس باطل عقیدے کی تائید کے لئے اس حدیث کو حسن بصری کے حوالے سے سنایا ہے، کیونکہ اس علاقے میں حضرت حسن بصری کے معتقدین زیادہ تھے، معترضہ کے اس باطل عقیدے پر مفصل بحث کتاب الایمان کے شروع میں آئے گی۔

(ص: ۱۷: سطر: ۹)

قولہ: "ابی شیبہ"

یہ مشہور امام حدیث ابو بکر بن ابی شیبہ کے دادا ہیں اور حدیث میں ضعیف قرار دیئے

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۱۷۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۱) گئے ہیں۔ (نووی)۔

(ص: ۱۷ سطر: ۱۰)

قولہ: ”مزق کتابی“

یعنی میرا یہ خط پڑھ کر اسے ضائع کر دینا، تاکہ مجھے ابوشیبہ کی طرف سے کوئی ضرر نہ پہنچ جائے۔ (نووی)۔^(۲)

(ص: ۱۷ سطر: ۱۳)

قولہ: ”ثنا الحكم عن يحيى الخ“

یعنی حسن بن عمارہ نے یہاں سند میں جھوٹ بولا ہے کہ حقیقت میں تو یہ حسن بصری کا قول ہے، مگر اس نے اسے یحییٰ بن الجزار کی روایت عن علی قرار دے دیا۔

(ص: ۱۸ سطر: ۳)

قولہ: ”حدیث العطارۃ“

یعنی وہ حدیث جس میں عطارۃ کا قصہ ہے، عطارہ ایک خاتون کا لقب ہے، جن کا نام حواء تھا، (ویقال ان هذه العطارۃ هي الحولاء بن تويت)۔ اس حدیث کو زیاد بن میمون عن انس روایت کرتا ہے، اس میں ہے کہ حواء حضرت عائشہ کے پاس آئیں اور اپنے شوہر کے بارے میں کچھ باتیں کیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو زوج کے فضائل سنائے، یہ ایک طویل حدیث ہے اور غیر صحیح ہے، یہاں وہی قصہ مراد ہے۔ (نووی)۔^(۳)

توضیح اس مقام کی یہ ہے کہ نصر اور عباد دونوں معاصر ہیں، اور نصر حدیث عطارہ کو زیاد بن میمون سے عن انس روایت کرتے تھے، پس محمود نے اپنے شیخ ابوداؤد سے پوچھا کہ نصر نے ہمیں حدیث العطارۃ عن زیاد بن میمون عن انس سنائی ہے، اور ظاہر یہی ہے کہ عباد نے بھی یہ حدیث عن زیاد عن انس روایت کی ہوگی، کیونکہ عباد اور نصر دونوں معاصر ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ یہ حدیث آپ (ابوداؤد) نے عباد سے روایت نہیں فرمائی حالانکہ عباد سے آپ نے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں؟

اور ابوداؤد کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ میرے شیخ عباد نے اس حدیث کی روایت اس لئے نہیں کی کہ اس کا راوی زیاد بن میمون جھوٹا راوی ہے۔ ابوداؤد نے زیاد کے جھوٹ کا

(۲) حوالہ بالا۔

(۱) حوالہ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۱۸، وکذا فی فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۹۳، وکذا فی کمال

المعلم بغوائد مسلم للفاضل عیاض ج: ۱ ص: ۱۵۱، وکذا فی الاصابة ج: ۷ ص: ۵۹۲۔

واقعہ اس کے جھوٹ کو ثابت کرنے کے لئے بیان فرمایا۔^(۱)

(ص: ۱۸: سطر: ۵)

قولہ: ”فانتما لا تعلمان؟“

ہمزہ استفہام تقریری محذوف ہے، یعنی کیا تم نہیں جانتے؟

(ص: ۱۸: سطر: ۶)

قولہ: ”سُوید بن عَقْلَةَ“

یہ عبدالقدوس کی غباوت کی ایک مثال ہے کہ وہ سند میں عَقْلَةَ (بِالسَّغِينِ الْمَعْجَمَةِ وَالْفَاءِ) کو ”عَقْلَةَ“ (بِالْعَيْنِ الْمَهْمَلَةِ وَالْقَافِ) کہتا تھا۔

(ص: ۱۸: سطر: ۷)

قولہ: ”ان يتخذوا الرُّوحَ غَرَضًا“

یہ اس کی غباوت کی دوسری مثال ہے کہ وہ متن حدیث کو اس طرح غلط پڑھتا تھا کہ الروح (بضم الراء) کو بفتح الراء پڑھتا تھا، اور غَرَضًا (بِالْعَيْنِ الْمَعْجَمَةِ الْمَفْتُوحَةِ وَالرَّاءِ الْمَفْتُوحَةِ) کو ”غَرَضًا“ (بِالْعَيْنِ الْمَهْمَلَةِ وَالرَّاءِ السَّاكِنَةِ) پڑھتا تھا، جس کے کوئی معنی نہیں بنتے، جبکہ حدیث کے صحیح الفاظ یہ ہیں کہ: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أَنْ يَتَّخِذَ الرُّوحَ غَرَضًا“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی (ذی) روح کو (نشانہ بازی کے لئے) ہدف کے طور پر استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے (کیونکہ اس میں جاندار پر ظلم ہے)۔

(ص: ۱۸: سطر: ۷)

قولہ: ”تَتَّخِذُ كَوَّةً فِي حَائِطٍ لِيَدْخُلَ عَلَيْهِ الرُّوحُ“

یہ عبدالقدوس کی بساء الفاسد علی الفاسد کی مثال ہے کہ اس نے اپنی روایت کردہ حدیث کے الفاظ کا مطلب یہ بیان کیا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ دیوار میں کوئی روشن دان ہو داخل ہونے کے لئے بنایا جائے“ (العیاذ باللہ)۔

(ص: ۱۸: سطر: ۸)

قولہ: ”العین المألحة“

یہاں مہدی بن ہلال کونمکین پانی کے چشمہ سے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح نمکین پانی کا چشمہ بے کار ہوتا ہے اسی طرح اس کی روایات بے کار ہیں۔

(ص: ۱۸: سطر: ۹)

قولہ: ”فقراہ علیؑ الخ“

یعنی ابان بن ابی عیاش وہی حدیث مجھے سنا دیتا تھا، یعنی یہ دعویٰ کرتا تھا کہ یہ حدیث میں نے پہلے سے سنی ہوئی ہے، حالانکہ ابوعوانہ کو معلوم تھا کہ اس نے پہلے سے یہ حدیث نہیں سنی

(۱) حاشیة الحل المفہم ص: ۱۹۔

تھی، مجھ سے سن کر یاد کی اور جھوٹا دعویٰ کر دیا۔

قولہ: ”فما عرف منها الا شينا يسيرا خمسة او ستة.“ (ص: ۱۸: سطر: ۱۰) یہ خواب ابان بن ابی عیاش کی دروغ گوئی کے ایک قرینہ کے طور پر ذکر فرمایا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ محض اس خواب سے اس کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا، اس کا جھوٹ تو دوسرے واقعات اور دلائل سے ثابت تھا، خواب سے صرف اس ثابت شدہ حقیقت کی تائید کرنا مقصود ہے۔ کیونکہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ غیر نبی کا خواب شریعت میں حجت نہیں، چنانچہ جو سنت ثابت شدہ ہو اس کا ابطال خواب سے نہیں ہو سکتا، اور جو سنت ثابت شدہ نہ ہو اس کا اثبات خواب سے نہیں ہو سکتا۔

علمائے کرام کے اس اجماع پر اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے خلاف ہے کہ: ”من رءانى فى المنام فقد رءانى“^(۱) (یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو اس نے واقعی مجھے ہی دیکھا ہے)۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب تو یہی ہے کہ اس کا ذکھنا صحیح ہے اور شیطانی دھوکا نہیں اور نہ ہی محض خیالی ہے، لیکن خواب کی حالت میں انسان کسی بات کو صحیح طریقہ سے سمجھنے اور یاد رکھنے کے قابل نہیں ہوتا، تو جو کچھ اس نے خواب میں سنا اور پھر اسے بیان کیا، اس پر ایسا اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے شریعت کا کوئی حکم ثابت ہو سکے، کیونکہ کسی روایت یا شہادت کے قابل قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ راوی یا شاہد، سننے یا دیکھنے کے وقت بیدار ہو، غفلت میں نہ ہو، اس کا حافظہ خراب نہ ہو، زیادہ بھولنے والا نہ ہو اور بات کو خلط ملط کرنے والا نہ ہو، اور سوائے آدمی میں یہ صفات مفقود ہوتی ہیں، لہذا اس کی خواب کی روایت اس درجے میں قبول نہیں کی جاسکتی کہ اس سے حکم شرعی ثابت کیا جاسکے، اور کسی راوی کو جھوٹا یا سچا قرار دینا بھی ایک حکم شرعی ہے، لہذا وہ خواب کی روایت سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

البتہ اگر کوئی خواب میں دیکھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسے فعل کا حکم فرما رہے ہیں، جس کا مستحب ہونا شرعی دلائل سے پہلے سے ثابت ہے، یا کسی ایسی چیز سے منع فرما

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم، باب اثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: ۱۱۰۔ و ايضا كتاب التعبير، باب رأى النبي صلى الله عليه وسلم فى المنام، رقم

الحديث: ۶۵۹۳، وكذا صحيح مسلم، كتاب الرؤيا، رقم الحديث: ۲۲۶۵، ۲۲۶۶۔

رہے ہیں جس کا ممنوع ہونا شرعی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، یا مصلحت کے کسی ایسے کام کی ہدایت فرما رہے ہیں جس کا جواز پہلے سے ثابت ہے، تو ایسے خواب کے مطابق عمل کرنا بالاتفاق مستحب ہے، کیونکہ یہ ایسا حکم نہیں جو صرف خواب سے ثابت ہوا ہو، بلکہ شرعی دلیل سے پہلے سے ثابت تھا۔ (نووی بايضاح) ^(۱)

قولہ: ”اكتب عن بقية.... الخ“ (ص: ۱۸، سطر: ۱۱) اس کا حاصل یہ ہے کہ بقیہ کے مقابلے میں اسماعیل بن عیاش زیادہ ضعیف ہیں، مگر یہ صرف ابواسحاق الفزاری کی رائے ہے جو جمہور ائمہ حدیث کی رائے کے خلاف ہے۔

یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ: ”اسماعیل بن عیاش ثقہ ہیں اور اہل شام کے نزدیک یہ بقیہ سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔“

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: ”ان کی جو روایتیں شامیین سے ہیں وہ زیادہ صحیح ہیں۔“

عمرو بن علی فرماتے ہیں کہ: ”ان کی جو روایتیں اپنے علاقے (شام) کے علماء سے ہیں وہ صحیح ہیں، اور جو روایتیں انہوں نے اہل مدینہ سے کی ہیں وہ قابل اعتماد نہیں، (لیس ہشیء)۔

یعقوب فرماتے ہیں: ”هو ثقة عدل أعلم الناس بحديث الشام.“

یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ: ”اسماعیل کی جو روایتیں اہل شام سے ہیں ان میں وہ ثقہ ہیں، اور ان کی جو روایتیں اہل حجاز سے ہیں تو ان کے حفظ میں ان سے خلط ہو گیا ہے، کیونکہ ان کی کتاب (جس میں حجازیین کی روایتیں تھیں) ضائع ہو گئی تھی۔

ابوحاتم فرماتے ہیں کہ: ”هو ليس يكذب حديثه، ولا أعلم أحدا كفت عنه إلا أبا

اسحاق الفزاری.“

امام احمد فرماتے ہیں: ”هو أصلح من بقية فان لبقية أحاديث مناكير.“ (نووی) ^(۲)

قولہ: ”أترأى بُعث بعد الموت.... الخ“ (ص: ۱۹، سطر: ۴)

مطلب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تو جنگ صفین سے تقریباً پانچ

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۱۸۔

(۲) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۱۸، ۱۹۔ وکذا فی تہذیب الکمال ج: ۳ ص: ۱۶۳۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: تہذیب التہذیب ج: ۱ ص: ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۶۔

سال قبل وفات پاچکے تھے، پھر وہ صفین کے موقع پر کیسے آسکتے ہیں؟ حاصل یہ ہے کہ اس روایت میں ”المعلیٰ“ نے جھوٹ بولا ہے، یعنی ابووائل کی طرف یہ قول غلط منسوب کیا ہے، کیونکہ ابووائل جیسا طویل القدر عالی مرتبت تابعی یہ غلط بات نہیں کہہ سکتا کہ: ”خرج علينا ابن مسعود بصفین۔“ (نووی)۔^(۱)

قولہ: ”یُکنى الاسامی“ (ص: ۱۹: سطر: ۱) یعنی جو راوی اپنے نام سے مشہور ہو اس کی کنیت کا ذکر کرتا ہے نام نہیں لیتا، ”وُیسمی الکنی“ یعنی جو راوی اپنی کنیت سے مشہور ہو اس کا نام ذکر کرتا ہے، کنیت کا ذکر نہیں کرتا، یہ بھی تدلیس کی ایک قسم ہے، (نووی)۔^(۲)

قولہ: ”قال (أی مالک) لو كان ثقة لرايته في كتبي“ (ص: ۱۹: سطر: ۸) اس کا ظاہری مطلب یہ بنتا ہے کہ امام مالکؒ نے ہر ثقہ راوی کی روایات لی ہیں، کوئی ثقہ راوی نہیں چھوڑا، مگر یہ ظاہر البطلان ہے، اس لئے اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ میں نے اپنے بلاد کا کوئی ثقہ راوی نہیں چھوڑا، اپنے بلاد کے ہر ثقہ راوی کی روایات (حتی الامکان) لی ہیں، اپنے بلاد کے کسی راوی کو اگر میں نے چھوڑا ہے تو اس کے غیر ثقہ ہونے کی وجہ سے چھوڑا ہے۔^(۳)

اس سے دو باتیں معلوم ہونیں:-

۱:- ایک یہ کہ امام مالکؒ نے اپنے بلاد کے جس جس ثقہ راوی سے روایات لینے کا امکان تھا ان سب سے روایات لی ہیں، اور جن سے روایات لی ہیں وہ سب امام مالکؒ کے نزدیک ثقہ ہیں، اگرچہ دوسرے محدثین کے نزدیک غیر ثقہ ہوں۔

۲:- دوسری یہ کہ اپنے بلاد کے جس معاصر راوی کو چھوڑا ہے، وہ امام مالکؒ کے نزدیک ثقہ نہیں تھا، اگرچہ دوسرے محدثین کے نزدیک ثقہ ہو۔

قولہ: ”لا تأخذوا عن أخی“ (ص: ۲۰: سطر: ۲) یعنی زید بن ابی انیسہ نے فرمایا کہ میرے بھائی سے حدیثیں نہ لینا، وہ بھائی یحییٰ بن ابی انیسہ ہیں، اگلی روایت میں ان کا ذکر نام کے ساتھ آیا ہے۔

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۱۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للامام النووی حوالہ بالا، وکذا فی فتح المغیث للسخاوی ج: ۱ ص: ۷۹، ۸۰ و تدریب الراوی ص: ۱۳۳۔

(۳) المحل المفہم ج: ۱ ص: ۲۰۔

قولہ: ”وضعف یحییٰ بن موسیٰ بن دینار“ (ص: ۲۰: سطر: ۶) یہاں یحییٰ اور موسیٰ کے درمیان لفظ ”بن“ تمام نسخوں میں موجود ہے، مگر یقیناً غلط ہے، اور قابلِ حذف ہے، اور یہ غلطی بظاہر امام مسلم کی نہیں بلکہ اس کتاب کو روایت کرنے والوں کی ہے۔ اور یحییٰ سے مراد یحییٰ بن سعید القطان ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ یحییٰ نے ضعیف قرار دیا ہے موسیٰ بن دینار کو، پس یحییٰ فاعل ہے اور موسیٰ مفعول بہ، (نووی)۔^(۱)

قولہ: ”اذا قدمت علی جریر فاكتب علمه ككلمة الا حدیث ثلاثة“ (ص: ۲۰: سطر: ۷) حضرت عبداللہ بن المبارک کا یہ ارشاد یہاں نقل کرنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ بعض اوقات ایک راوی حافظ اور ثقہ ہوتا ہے لیکن بعض ضعفاء کی احادیث بھی روایت کر دیتا ہے، مثلاً: جریر کہ حافظ اور ثقہ ہیں مگر انہوں نے کچھ روایتیں عبیدہ بن مُعْتَب اور السریٰ بن اسماعیل اور محمد بن سالم سے بھی نقل کی ہیں، حالانکہ یہ تینوں اہل علم کے نزدیک متروک ہیں،^(۲) لہذا کسی بھی حافظ اور ثقہ کی روایت جو اس نے متروکین یا ضعفاء سے لی ہو وہ قبول نہ ہوگی۔

قولہ: ”لمن تفهم وعقل مذهب القوم“ (ص: ۲۰: سطر: ۹) یعنی اس شخص کے لئے جو قوم محدثین کا طریقہ سمجھنے اور جاننے کا ارادہ کرے۔

قولہ: ”فیما قالوا من ذلك وینوا“ (ص: ۲۰: سطر: ۹) ”فیما.... الخ“ جار مجرور مل کر ”مذہب“ سے متعلق اور ”من ذلك“ بیان ہے ”ما قالوا“ کا، اور ”ذلك“ اشارہ ہے ”اخبارهم عن معائبهم“ کی طرف (جو پچھلی سطر میں آیا ہے)، اور ”یینوا“ معطوف ہے ”قالوا“ پر، اور مطلب یہ ہے کہ ہم نے اہل علم کا جو کلام متہمین کے بارے میں اور ان کے عیوب بیان کرنے کے بارے میں پیچھے ذکر کیا ہے، وہ ان لوگوں کے لئے کافی ہے جو محدثین کا مذہب سمجھنا اور جاننا چاہتے ہوں اُس کلام اور بیان کے بارے میں جو انہوں نے جرحِ رُداۃ کے سلسلے میں کیا ہے (اور وہ مذہب یہ ہے کہ لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لئے راویوں کا عیب ظاہر کرنا غیبتِ خرمہ میں داخل نہیں بلکہ واجب ہے، اور جتنا عیب معلوم ہوتا ہی بیان کیا جائے، اس میں کمی بیشی سے اجتناب کیا جائے)۔

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۲۰، و کذا صیانة صحیح مسلم ص: ۱۳۰۔

(۲) صرح به النووی رحمہ اللہ فی الشرح ج: ۱ ص: ۲۰، من الأستاذ مدظلہم۔

باب صحۃ الاحتجاج بالحديث المعنعن

اذا أمکن لقاء المعنعین ولم یکن فیہم مدلس (ص: ۲۱)

اس باب میں امام مسلم نے اپنا مذہب ذکر کیا ہے کہ جب راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرت یعنی امکان لقاء موجود ہو اور راوی غیر مدلس ہو تو اس کا عنعنہ قبول کیا جاتا ہے، اور امام بخاری کا نام لئے بغیر اس شخص پر شدید رد کیا ہے جس نے "لقاء ولو مرة" کے ثبوت کی بھی شرط لگائی ہے، اس مسئلہ کی پوری تفصیل ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں، کچھ متفرقات آگے بھی بیان کریں گے۔

قولہ: "بعض منتحلی الحديث" (ص: ۲۱: سطر ۱)

انتحال کے معنی ہیں دوسرے کے شعر یا قول وغیرہ کو اپنی طرف منسوب کرنا، "منتحلی" منتحل کی جمع سالم ہے، اضافت کے باعث نون جمع ساقط ہو گیا ہے۔

ایک بڑا اشکال

یہاں ایک بڑا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جس قول کے قائل پر یہاں امام مسلم رد فرما رہے ہیں، مشہور یہ ہے کہ یہ امام بخاری کا مذہب ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ نعوذ باللہ امام بخاری کو "منتحل الحديث" کہا جا رہا ہے، یعنی ایسا شخص جو علم حدیث تو نہیں رکھتا مگر اس کا دعویٰ کرتا ہے، حالانکہ امام مسلم سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اپنے ایسے جلیل القدر اُستاد کو "منتحل الحديث" کہیں جس کے وہ آخر تک انتہائی معتقد رہے، اور جس کو وہ "امیر المؤمنین فی الحديث" (۱) کہتے تھے۔

جوابات

اس اشکال کا جواب علمائے کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے، حضرت گنگوہی نے "الحل المفہم" (۲) میں یہ جواب دیا ہے کہ امام مسلم کو یہ معلوم نہیں ہوگا کہ جس قول کا وہ رد کر رہے ہیں وہ امام بخاری کا مذہب ہے، بلکہ امام مسلم کو یہ قول کسی ایسے شخص کی نسبت سے پہنچا ہوگا

(۱) روی ان مسلم بن الحجاج جاء الی محمد بن اسماعیل البخاری رحمہما اللہ، فقبل بین عینہ وقال: "دعنی اقبل رجلیک یا استاذ الاستاذین، ومید المحذین، وطیب الحديث فی علیہ." (فتح

جو امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث کا اہل نہیں تھا، اگر انہیں معلوم ہوتا کہ یہ مذہب امام بخاریؒ کا ہے تو اس مذہب سے اختلاف کے باوجود قائل کے بارے میں ایسے سخت الفاظ ہرگز استعمال نہ فرماتے۔

احقر کے ایک بہت ہی قابل احترام دوست جو ایک بہت عظیم الشان دارالعلوم میں اُستاذ حدیث اور تبحر عالم دین ہیں، اور جن سے بجز اللہ طلبہ اور عوام کو خوب دینی فائدہ حاصل ہو رہا ہے، انہوں نے یہ رائے قائم فرمائی ہے کہ جس مذہب کا رد امام مسلمؒ فرما رہے ہیں، یعنی حدیث معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کا شرط ہونا یہ مذہب امام بخاریؒ کا ہے ہی نہیں، لہذا امام مسلمؒ، امام بخاریؒ کا رد نہیں فرما رہے بلکہ کسی اور شخص کا رد فرما رہے ہیں جو محدثین میں شمار کئے جانے کا اہل نہیں تھا، یہ رائے قائم کرنے کی ایک وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ امام مسلمؒ نے حدیث معنعن کی بحث کے آخر میں جو سولہ مثالیں ذکر فرمائی ہیں جن میں ”لقاء ولو مرة“ کی شرط مفقود ہے ان میں سے سات حدیثیں صحیح بخاری میں موجود ہیں، اگر امام بخاریؒ کے نزدیک ”ثبوت لقاء ولو مرة“ شرط ہوتا تو وہ انہیں اپنی صحیح میں درج نہ فرماتے، لہذا یہ مذہب امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ کا نہیں تھا، بلکہ ادنیٰ درجے کے کسی محدث کا تھا، جس کا نام تاریخ میں محفوظ نہیں رہا، اور امام بخاریؒ کی طرف لوگوں کا ذہن اس وجہ سے ہو گیا کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اس مذہب کی فی الجملہ رعایت کی ہے تاکہ ان کی کتاب بالاتفاق صحیح تسلیم کی جائے، جبکہ امام مسلمؒ نے صرف جمہور کا مذہب پیش نظر رکھا ہے اس شاذ مذہب کا اعتبار نہیں کیا۔

امام بخاریؒ نے اپنی شرط کی خلاف ورزی نہیں کی

ناجیز (محمد رفیع عثمانی) عرض کرتا ہے کہ امام مسلمؒ کی پیش کردہ سولہ مثالوں میں سے سات نہیں بلکہ آٹھ حدیثیں صحیح بخاری میں آئی ہیں لیکن ان میں سے ایک حدیث میں عبداللہ بن یزیدؒ (صحابی صغیر) کا عنعنہ حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے ہے، لہذا کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاریؒ نے یہ عنعنہ ”لقاء ولو مرة“ کے ثبوت کے بغیر اس لئے اپنی صحیح میں ذکر فرمایا ہے کہ یہ عنعنہ صحابی کا ہے اور اختلاف صحابی کے عنعنہ میں نہیں بلکہ غیر صحابی کے عنعنہ میں ہے، کیونکہ صحابی کی تو مرسل (منقطع) روایت بھی بالاتفاق قبول کی جاتی ہے، پس اُس کی معنعن روایت مطلقاً قبول ہوگی بالاتفاق۔ نیز ان آٹھ میں سے تین حدیثیں (نمبر ۲، ۳، ۴) قیس بن ابی حازم کی

ہیں جو انہوں نے بصیغہ ”عن“ حضرت ابوسعود انصاریؓ سے روایت کی ہے، مگر امام بخاریؒ نے ان میں سے ایک حدیث ”ان الشمس والقمر لا یخسفان لموت.... الخ“ کی سند اس طرح بیان فرمائی ہے:

”عن قیس قال سمعتُ ابا مسعود یقول: قال النبی ﷺ“

اس سے معلوم ہوا کہ قیس بن ابی حازم کا سماع حضرت ابوسعودؓ سے ثابت ہے، لہذا ان تین حدیثوں کا صحیح بخاری میں آنا ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط کے مطابق ہے، خلاف نہیں۔ اور ایک حدیث (نمبر ۵) ”عن ربیع بن حراش عن ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ“ جو بخاری میں ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کے بغیر آئی ہے وہ تعلیقاً آئی ہے، لہذا کہا جاسکتا ہے کہ تعلیقاً لانا چونکہ استشہاد کے لئے ہوتا ہے استدلال کے لئے نہیں، لہذا اس میں امام بخاریؒ نے اپنی شرط پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، نیز تین حدیثیں (نمبر ۶، ۷، ۸) جو صحیح بخاری میں نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید الخدریؓ کے حوالے سے ہیں ان میں سے ایک میں سماع کی صراحت ہے، جب اس ایک روایت سے نعمان کا سماع ابوسعیدؓ سے ثابت ہو گیا تو یہ تینوں روایتیں بھی ”لقاء ولو مرة“ کی شرط کے خلاف نہیں، اس طرح ان آٹھ حدیثوں کا صحیح بخاری میں آنا امام بخاریؒ کے مذہب مشہور کے خلاف نہ رہا، لہذا ان آٹھ احادیث سے اس پر استدلال درست نہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں ”لقاء ولو مرة“ کے ثبوت کی پابندی نہیں فرمائی، اور نہ اس پر استدلال درست ہے کہ ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط امام بخاریؒ کے نزدیک نہیں ہے، آگے ان آٹھ احادیث کے بارے میں مزید وضاحت اسی باب کے اواخر میں آئے گی، جہاں امام مسلمؒ نے ان حدیثوں کو ذکر فرمایا ہے۔

قولہ: ”يقول“ (ص: ۲۱: ۱) ہمارے سامنے کتاب صحیح مسلم کے جو نسخے ہیں ان میں اسی طرح ہے، یائے تختانی کے ساتھ (صیغہ مضارع)، لیکن دمشق کا نسخہ جو شرح نوویؒ کے ساتھ نایب پر چھپا ہے، اور پاکستان میں جو نسخہ شرح ”فتح الملہم“ کے ساتھ چھپا ہے، ان دونوں

(۱) حافظ ابن کثیرؒ اور علامہ بلقیسیؒ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لئے ”لقاء ولو مرة“ شرط نہیں ہے، البتہ انہوں نے اپنی ”صحیح“ میں اس کا التزام کیا ہے۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: التمتة الثالثة من التتمات الخمس المحال إليها فی التعلیق علی ”الموقظة“ للشیخ عبدالفتاح ابو غدة ص: ۱۳۵، ۱۳۸)۔

میں یہ لفظ ”بقول“ ہے، باء جارہ کے ساتھ اور یہی زیادہ صحیح ہے،^(۱) اور ”قول“ یہاں ترکیب میں موصوف ہے، اور ”لو ضربنا“ سے ”صحیحاً“ تک جملہ شرطیہ بتاویل مفرد ہو کر اس کی صفت ہے، صفت موصوف مل کر مجرور ہیں باء حرف جار کے، اور جار مجرور مل کر متعلق ہیں ”تکلم“ کے۔
 قولہ: ”ضربنا“ (ص: ۲۱: سطر: ۱) علامہ نووی فرماتے ہیں کہ: ”هو صحيح وإن كانت لغة قليلة والمشهور الذي قاله الأكترون ”اضربت“ بالألف.“^(۲)

قال العبد الضعيف محمد رفيع العثماني: الذي قاله الامام مسلم هو موافق لقول الله تعالى: ”أَفَنضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ.“^(۳)
 قولہ: ”إخمال ذكر قائله“ (ص: ۲۱: سطر: ۲) ای اسقاطہ والخامل الساقط، وهو بالخاء المعجمة. (نووی)۔^(۴)

قولہ: ”سوء رؤيته“ (ص: ۲۱: سطر: ۲) بفتح الراء وكسر الواو وتشديد الياء أي فكره (نووی)^(۵) یعنی اس کی بُری سوچ یا غلط رائے۔

قولہ: ”لم يكن في نقله الخبر عمن روى عنه علم ذلك“ (ص: ۲۲: سطر: ۱) ہمارے یہاں متداول نسخے میں ”علم ذلك“ ہے، دوسرے نسخوں میں لفظ ”علم“ نہیں ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے،^(۶) اور ”ذلك“ اشارہ ہے ”الخبر“ کی طرف، اور جس نسخے میں ”علم ذلك“ ہے، اس کی توجیہ علامہ سندھی نے یہ کی کہ علم کی اضافت ”ذلك“ کی طرف

(۱) اسی طرح صحیح مسلم کا جو نسخہ علامہ قاضی عیاض کی شرح ”اکمال المعلم بفوائد مسلم“ اور امام ابی مالکی کی شرح ”اکمال اکمال المعلم“ اور علامہ سیوطی کی شرح ”الديباج“ کے ساتھ چھپا ہے اس میں بھی ”بقول“ یعنی باء جارہ کے ساتھ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) شرح صحيح مسلم للإمام النووي ج: ۱ ص: ۲۱، وكذا في الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج للإمام السيوطي ج: ۱ ص: ۱۳۰۔

(۳) الزخرف آیت: ۵۔

(۴) بحوالہ بالا، وأيضاً اكمال اكمال المعلم للإمام أبي المالكي ج: ۱ ص: ۳۰۔

(۵) شرح صحيح مسلم للإمام النووي بحوالہ بالا، وأيضاً الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج ج: ۱ ص: ۱۳۱، واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۱۔

(۶) صحيح مسلم کا جو نسخہ علامہ قاضی عیاض کی شرح ”اکمال اکمال المعلم بفوائد مسلم“ اور علامہ سیوطی کی شرح ”الديباج“ کے ساتھ چھپا ہے اس میں بھی ”علم“ کا لفظ نہیں ہے۔

اضافتِ بیانیہ ہے، اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ: ”علم جو کہ خبر ہے۔“^(۱)

قولہ: ”والأمر كما وصفنا“ (ص: ۲۲: سطر: ۱) جملہ حالیہ معترضہ ہے اور ترجمہ اس کا یہ ہے کہ ”معاملہ اسی طرح ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں“ (کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرت ثابت ہو، یعنی امکانِ لقاء و سماع موجود ہو مگر ”فعلیۃ اللقاء“ کا نہ ثبوت ہو، نہ نفی ہو)۔
قولہ: ”حجة“ (ص: ۲۲: سطر: ۱) یہ ”لم یکن“ کا اسم مؤخر ہے، اور ”فی نقلہ الخبر“ خبر مقدم۔

قولہ: ”مثل ما ورد“ (ص: ۲۲: سطر: ۲) یعنی جس طرح بھی وارد ہو جائے، یعنی سماع جس طرح بھی ثابت ہو جائے یہ بظاہر کیف ما وُرد کے معنی میں ہے، اور پیچھے جو فعل ”یُورد“ آیا ہے، اُس کے مفعولِ مطلق محذوف (وُروداً) کی صفت ہے۔

قولہ: ”دلالة بينة ان هذا الراوى الخ“ (ص: ۲۲: سطر: ۳) یعنی اس پر واضح دلیل موجود ہے کہ اس راوی نے اپنے مروی عنہ سے ملاقات نہیں کی... الخ۔

مثلاً یہ ثابت ہو کہ راوی اور مروی عنہ الگ الگ شہروں میں رہتے تھے، اور کبھی بھی اپنے شہر سے نہیں نکلے، یا راوی کا یہ اعتراف صراحتاً ثابت ہو کہ اس کا سماع مروی عنہ سے نہیں ہوا ہے، اور اس اعتراف کے وقت مروی عنہ کا انتقال ہو چکا ہو۔

قولہ: ”على الإرسال“ (ص: ۲۲: سطر: ۹) یعنی انقطاع کے ساتھ۔ حدیث معنعن کی بحث میں امام مسلم نے جہاں بھی لفظ ”ارسال“ استعمال کیا ہے وہ مطلقاً انقطاع کے معنی میں ہے، یعنی سند کے آؤل یا آخر یا درمیان کے کسی راوی کو حذف کر دینا۔

قولہ: ”والمرسل“ (ص: ۲۲: سطر: ۹) اصطلاحِ محدثین میں ”حدیث مرسل“ کی مشہور تعریف تو یہ ہے کہ: ”ما رفعه التابعى الى النبى صلى الله عليه وسلم (أى ولم يذكر صحابياً)“ اس تعریف کی رُو سے حدیث مرسل وہ ہے جس کی اسناد کے آخر میں انقطاع ہو کہ تابعی نے صحابی کا نام ذکر نہ کیا ہو، لیکن یہاں صرف یہ معنی مراد نہیں، بلکہ ہر وہ حدیث مراد ہے جس کی اسناد میں سے کسی ایک یا زیادہ راویوں کو حذف کر دیا گیا ہو، خواہ یہ حذف اسناد کے آؤل میں ہو یا آخر میں یا درمیان میں، پس یہاں ”مرسل“ سے مراد ”مُقطع“ ہے علی الاطلاق،

(۱) حاشیۃ السندی علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۲۲۔

اور فقہ و اصول فقہ میں ”مرسل“ کے یہی دوسرے معنی معروف ہیں، اگرچہ پہلے معنی میں اس کا استعمال (محدثین کے یہاں) زیادہ ہوتا ہے۔^(۱)

قولہ: ”فی أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة“ (ص: ۲۳: سطر: ۹) محدثین کا مذہب معروف یہی ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے، لیکن امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد اور اکثر فقہاء کرام کے نزدیک حدیث مرسل سے استدلال اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ارسال کرنے والے راوی کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ غیر ثقہ راوی کو حذف نہیں کرتا، اور حنفیہ نے اس کے لئے کچھ اور بھی کڑی شرطیں عائد کی ہیں جن کی تفصیل مقدمہ فتح الملمہم میں علامہ ابن الہمام کی کتاب ”التحریر“ سے نقل کی گئی ہے۔^(۲)

اور امام مسلم نے اپنی مذکورہ بالا عبارت ”أصل قولنا الخ“ میں لفظ ”أصل“ کی قید بظاہر اس لئے لگائی ہے کہ مرسل احادیث کی بعض قسمیں جمہور محدثین کے نزدیک بھی حجت ہیں، مثلاً ”مرسل صحابی“ کہ اس میں ارسال کرنے والا صحابی ہوتا ہے، اس لئے وہ جمہور محدثین کے نزدیک بھی حجت اور متصل کے حکم میں ہے، اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مقدمہ فتح الملمہم۔^(۳)

قولہ: ”لزمك أن لا تثبت اسنادًا معنعنا حتى ترى فيه السماع من أوله
الى آخره“ (ص: ۲۲: سطر: ۱۱: ۱۲)

یہ جزاء ہے ”فان كانت العلة الخ“ کی، اور مطلب اس جملہ شرطیہ کا یہ ہے کہ اگر آپ نے ثبوت ”لقاء ولو مرة“ کی شرط اس وجہ سے لگائی ہے کہ حدیث معنعن میں انقطاع کا امکان یعنی احتمال ہوتا ہے (اور آپ یہ احتمال ختم کرنا چاہتے ہیں) تو آپ پر لازم ہوگا کہ آپ کسی بھی حدیث معنعن کو قابل استدلال اور حجت قرار نہ دیں، کیونکہ جس راوی اور مروی عنہ کے درمیان ملاقات ثابت ہو، بلکہ کسی ایک یا زیادہ حدیثوں کا سماع بھی ثابت ہو جائے، تب بھی جب وہ راوی اس مروی عنہ سے کوئی اور حدیث بصیغہ ”عن“ روایت کرے گا تو اس میں

(۱) مقدمہ فتح الملمہم ج: ۱ ص: ۸۹، وکذا اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۴۱۔

(۲) دیکھیے: مقدمہ فتح الملمہم ج: ۱ ص: ۹۰ تا ۹۳ (طبع کراچی، یا ج: ۱ ص: ۸۰ تا ۸۱ طبع دمشق)۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: توجیہ النظر ج: ۲ ص: ۵۵۵ وظفر الأمانی ص: ۳۳۳۔

(۳) حوالہ بالا، نیز دیکھیے: مقدمہ شرح صحیح مسلم للامام النووي ص: ۱۷، واکمال اکمال المعلم ص: ۴۲۔

انقطاع کا احتمال موجود ہوگا، یعنی یہ امکان ہوگا کہ یہ حدیث اس نے مروی عنہ سے براہِ راست نہ سنی ہو بلکہ بالواسطہ سنی ہو، اور واسطے کو حذف کر دیا ہو، یہ احتمال تو اسی وقت ختم ہو سکتا ہے کہ اسناد کے ہر راوی کا سماع اس کے مروی عنہ سے ہر حدیث میں صراحتاً ثابت ہو جائے، یعنی راوی ہر حدیث میں عن کے بجائے حدثنی یا حدثننا یا أخبرنی یا أخبرنا جیسے صیغے - جو سماع بلا واسطہ میں صریح ہیں - استعمال کرے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ "اسناد معنعن" نہیں ہوگی، حالانکہ بحث "حدیث معنعن" کے بارے میں ہو رہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ حدیث معنعن میں انقطاع کا احتمال آپ کی شرط کے باوجود بھی باقی رہتا ہے، اتصال کا صرف ظن غالب حاصل ہوتا ہے، مگر یہ ظن غالب اس شرط کے بغیر اس صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے جبکہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاشرتِ محضہ ثابت ہو جائے، یعنی لقاء و لو مرة کا ثبوت نہ ہو، اور اخبارِ آحاد میں ظن غالب ہی مطلوب ہے، پس جب مقصود آپ کی شرط کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے تو آپ کی یہ شرط بے فائدہ قرار پائی، رہا اتصالِ سند کا یقین، تو وہ نہ آپ کی شرط سے حاصل ہوتا ہے نہ جمہور کی شرط (معاشرتِ محضہ) سے، اور وہ یہاں مطلوب بھی نہیں۔

قولہ: "وذلك" (ص: ۲۲، سطر: ۱۳) ای و تفصیل ذلک، او توضیح ذلک، یعنی "ذلک" سے پہلے اس کا مضاف "تفصیل" یا "توضیح" محذوف ہے۔

قولہ: "لَمَّا احبَّ" (ص: ۲۲، سطر: ۱۳)

یہ مصنف کے قول "لَم يَقُلْ" (جو پچھلی سطر میں ہے) کا ظرف ہے۔^(۱)

قولہ: "ان ينزل في بعض الرواية" (ص: ۲۲، سطر: ۱۶)

یعنی کسی روایت میں اس کی اسناد نازل ہو کہ اپنے شیخ کی وہ روایت اس نے بالواسطہ سنی ہو (جب شاگرد اور شیخ کے درمیان کسی اور شخص کا واسطہ آجائے تو اسناد نازل ہو جاتی ہے، اور جب واسطہ بیچ میں نہ ہو، یعنی اُستاز سے حدیث براہِ راست سنی ہو تو اسناد عالی کہلاتی ہے، اسی طرح اسناد میں راوی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک واسطے جتنے زیادہ ہوں گے اسناد اتنی ہی نازل کہلاتی ہے، اور جتنے کم واسطے ہوں گے اتنی ہی عالی کہلاتی ہے) چنانچہ اسی "نزول فی الروایة" کی تشریح خود مصنف کے کلام میں آرہی ہے۔

(۱) حاشیة الحل المفہم ج: ۱ ص: ۲۳۔

قوله: "فسمع من غيره عنه بعض احاديثه"
 (ص: ۲۴: سطر: ۱۶)
 یہ "نزول فی الروایۃ" کی تفسیر ہے، یعنی اپنے شیخ کی بعض احادیث کو وہ کسی اور شخص سے سنے جن کو وہ دوسرا شخص اس شیخ سے روایت کرتا ہو۔

قوله: "ثم يرسله عنه أحيانا ولا يسمي من سمع منه"
 (ص: ۲۴: سطر: ۱۶)
 یعنی پھر یہ راوی اپنے شیخ کی وہ حدیث جو اس نے بالواسطہ سنی تھی، انقطاع کے ساتھ روایت کرے یعنی اس واسطے کو حذف کر کے اپنے شیخ کی طرف (بصيغۃ عن) منسوب کر دے۔
 قوله: "مستفيض" (ص: ۲۴: سطر: ۱۷) یعنی مشہور۔

چار مثالیں جن میں شرط بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا

قوله: "عن هشام قال: "أخبرني عثمان بن عروة عن عروة."

(ص: ۲۴: سطر: ۱۹)

مصنف نے شرط بخاری کے باوجود انقطاع پائے جانے کی کل چار مثالیں یہاں ذکر فرمائیں، یہ ان میں سے پہلی مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ پچھلی روایت میں هشام نے اپنے اور عروہ کے درمیان "عثمان بن عروة" کا واسطہ ہونے کے باوجود اسے حذف کر دیا تھا، جسے اس دوسری روایت میں خود ہشام ہی نے ذکر کیا ہے، حالانکہ ہشام نے دوسری بہت سی حدیثیں براہ راست اپنے والد عروہ سے سن رکھی تھیں، معلوم ہوا کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان اگر فی الجملہ احادیث کا سماع ثابت بھی ہو تب بھی جب راوی بصیغۃ "عن" اسی مروی عنہ سے کوئی اور حدیث روایت کرتا ہے تو اس میں بھی انقطاع کا احتمال موجود ہوتا ہے، بلکہ یہاں مذکورہ مثال میں تو انقطاع کا وقوع بھی ثابت ہو گیا، یہی حال باقی تین مثالوں کا ہے جو آگے آرہی ہیں۔

قوله: "عن عروة عن عمرة عن عائشة"
 (ص: ۲۴: سطر: ۲۱)

یہ دوسری مثال ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث کی پچھلی روایت میں عروہ نے اپنے اور عائشہ کے درمیان "عمرة" کا واسطہ ہونے کے باوجود اسے حذف کر دیا تھا، یہاں بھی شرط بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا۔

قوله: "أخبرني أبو سلمة أن عمر بن عبد العزيز أخبره أن عروة أخبره"

(ص: ۲۳: سطر: ۱)

أن عائشة أخبرته

یہ تیسری مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں ابوسلمہ نے اپنے اور عائشہ کے درمیان ”عمر بن عبدالعزیز“ اور ”عروہ“ کا واسطہ ہونے باوجود ان دونوں کو پچھلی روایت میں حذف کر دیا تھا، یہاں بھی شرط بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا، بلکہ یہاں تو دو واسطے حذف ہوئے ہیں۔

قولہ: ”عن عمرو بن محمد بن علی عن جابر“ (ص: ۲۲: سطر: ۲)

یہ چوتھی مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں عمرو بن دینار اور حضرت جابر کے درمیان ”محمد بن علی“ کا واسطہ ہے، جسے اسی حدیث کی پچھلی روایت میں عمرو بن دینار نے حذف کر دیا تھا، حالانکہ شرط بخاری یہاں بھی موجود ہے، یعنی عمرو بن دینار کا سماع حضرت جابر سے دوسری روایات میں ثابت ہے۔

سوال:- یہاں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے جس سے شارحین مسلم نے تعرض نہیں کیا، وہ یہ کہ پہلی مثال میں ہشام نے، دوسری مثال میں عروہ نے، تیسری مثال میں ابوسلمہ نے، اور چوتھی مثال میں عمرو بن دینار نے اپنے اپنے اُستاذ کی حدیث کو بالواسطہ سنا تھا، اور جب روایت کیا تو یہ واسطہ حذف کر کے بصیغہ ”عن“ روایت کر دیا، تو اس عمل سے تو وہ مدلس ہو گئے، اور ان کا یہ عمل تدلیس ہوا، کیونکہ تدلیس کی تعریف جو حدیث معنعن کی بحث میں ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں، اس عمل پر صادق آتی ہے، حالانکہ ان چاروں حضرات کو مدلسین میں شمار نہیں کیا جاتا، چنانچہ ان کا عنعنہ قبول کیا جاتا ہے۔

جواب:- ناچیز نے یہ سوال فضیلة الشیخ عبدالفتاح ابو غدة کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ جب کوئی راوی اس طرح واسطہ حذف کر کے حدیث روایت کرے پھر اسی واسطے کو بیان بھی کر دے تو وہ مدلس نہیں رہتا، اور یہاں ان چاروں حضرات نے یہی کیا ہے۔ اور دوسرا جواب جو ارسال اور تدلیس کے مسائل کی تحقیق سے واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ ایسا عمل کرنے والا اگر خود بھی ثقہ اور حافظ ہو، اور جس واسطے کو حذف کرتا ہے وہ بھی ہمیشہ ثقہ اور حافظ ہی ہو، یعنی حذف کرنے والے کی یہ عادت ہے کہ وہ غیر ثقہ واسطے کو حذف نہیں کرتا تو اس صورت میں اگرچہ تدلیس کی تعریف اس عمل پر صادق آتی ہے مگر وہ حکم میں تدلیس کے نہیں اور یہ عمل مذموم بھی نہیں کیونکہ اس میں کسی قسم کی دھوکا بازاری نہیں۔

چنانچہ امام بخاری اپنی تعلیقات میں جب اپنے کسی اُستاذ کی ایسی حدیث بصیغہ ”عن“

لاتے ہیں جو انہوں نے اُستاز سے براہِ راست نہیں سنی بلکہ کسی واسطے سے سنی ہے اور واسطے کو حذف کر دیتے ہیں، تو اس عمل پر بھی تدلیس کی تعریف صادق آتی ہے، مگر اس پر حکم تدلیس کا نہیں لگتا کیونکہ بخاری خود امام ثقہ ہیں، اور جس واسطے کا نام حذف کرتے ہیں وہ بھی ہمیشہ ثقہ ہی ہوتا ہے، لہذا ان کو مدلسین میں شمار نہیں کیا جاتا۔

اور جب اس کی یہ ہے کہ ”تدلیس“ کذب نہیں، بلکہ ابہام اور اجمال ہے، پس اگر یہ ابہام اور اجمال غیر ثقہ یا ضعیف راوی کو چھپانے کے لئے ہو، تو یہ دھوکا بازی ہے اور حرام ہے، کیونکہ وہ ضعیف اسناد کو قوی ظاہر کر رہا ہے، اور اگر یہ ابہام اور اجمال محض اختصار کے لئے یا کسی اور مصلحت سے ہو اور اس میں ضعیف راوی کو نہ چھپایا گیا ہو تو یہ دھوکا بازی نہیں، کیونکہ وہ ضعیف اسناد کو قوی ظاہر نہیں کر رہا ہے۔

چنانچہ یہاں امام مسلم کی پیش کردہ چاروں مثالوں میں جو واسطے حذف کئے گئے وہ سب کے سب ثقہ ہیں، اور حذف کرنے والے چاروں حضرات کے حافظ و ثقہ ہونے میں بھی کسی کو کلام نہیں، لہذا ان کے اس عمل پر تدلیس کی اصطلاحی تعریف صادق آنے کے باوجود اس پر حکم تدلیس کا نہیں لگایا جاسکتا، اور نہ اسے مذموم کہا جاسکتا ہے۔^(۱)

قولہ: ”لمکان الارسال فیہ“ (ص: ۲۳، سطر: ۴) ہمارے (ہندی و پاکستانی) نسخوں میں اسی طرح ہے ”لمکان“۔ اس صورت میں یہ جار مجرور ”معتبرة“ محذوف کے متعلق ہو کر خبر ہوں گے ”کانت“ کی، جو پچھلی سطر میں آیا ہے، اور مطلب یہ ہوگا کہ قائل موصوف (امام بخاریؒ) کے نزدیک اگر علت (عدم قبول حدیث کی) معتبر ہے بہ سبب مکان انقطاع کے، اور مکان انقطاع سے مراد ”مظننہ انقطاع“ ہے یعنی وہ اسناد محل ہے اس کی کہ اس میں انقطاع ہو۔ لیکن مصر و شام اور بیروت کے نسخوں میں ”امکان الارسال فیہ“ ہے، اس صورت میں معنی ظاہر ہیں، لفظ ”امکان“ خبر ہوگا ”کانت“ کی اور منصوب ہوگا۔

قولہ: ”فیخبرون بالنزول فیہ ان نزلوا، وبالصعود فیہ ان صعدا“ (ص: ۲۳، سطر: ۵، ۶)۔ یعنی اگر ان کی سند نازل ہو (کہ حدیث بالواسطہ سنی ہو) تو اسے بیان کر دیتے

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے مقدمہ فتح الملہم ص ۸۷، ۸۸، بحث ”المرسل والمنقطع والمعضل والمعلق“، ص: ۱۰۶، بحث ”المرسل الخفی والمدلس“۔ علاوہ ازیں دیکھئے: فتح المغیث للسخاوی ص: ۱۶۹، ۱۷۵ (بحث التدلیس)، وایضاً جامع التحصیل فی احکام المراسیل للعلامة صلاح الدین علامیؒ۔

ہیں، یعنی اس واسطے کو سند میں ذکر کر دیتے ہیں، اور اگر ان کی سند عالی ہو (کہ حدیث واسطے کے بغیر براہِ راست سنی ہو تو) تو اسے بیان کر دیتے ہیں (یعنی ایسے صیغے سے روایت کرتے ہیں جو براہِ راست سماع پر دلالت کرتا ہے، مثلاً: ”حدثنا“ یا ”حدثنی“ یا ”أخبرنا“ وغیرہ)۔ خلاصہ یہ کہ مصنف کی مذکورہ بالا عبارت میں ”نزول“ سے مراد بالواسطہ سماع ہے، اور ”ضعود“ سے مراد بلا واسطہ سماع ہے۔

قوله: ”کی تنزاح“ (ص: ۲۳، سطر: ۸) ای تنزول.

قوله: ”فما ابتغی“ (ص: ۲۳، سطر: ۹) بضم التاء وکسر الغین علی ما لم یسم فاعله، هکذا فی اکثر الأصول کما قاله النووی، یعنی پس طلب نہیں کیا گیا۔

چند حدیثیں جو شرط بخاری کے بغیر صحیح قرار دی گئیں

قوله: ”ذالک“ (ص: ۲۳، سطر: ۹) یہاں سے امام مسلم ایسی روایتیں پیش فرما رہے ہیں جن کے راویوں اور مروی عنہم کے درمیان ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط (بقول امام مسلم کے) مفقود ہے، اس کے باوجود ائمہ حدیث نے ان کو صحیح اور قوی السند قرار دیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث مُنعنن اس شرط کے بغیر بھی متصل کے حکم میں ہوتی اور صحیح قرار پاتی ہے، لہذا ثبوت لقاء ولو مرة کی شرط درست نہیں اور بے فائدہ ہے۔

قوله: ”ان عبد الله بن يزيد الأنصاري (الی قوله) وعن كل واحد منهما

(ص: ۲۳، سطر: ۱۰۹)

حدیثاً“

تمام نسخوں میں ”وعن“ ہے، یعنی عن سے پہلے واؤ ہے، لیکن اسے حذف ہونا چاہئے تھا، کیونکہ اس سے معنی بدل جائیں گے۔ (نووی)۔^(۱)

اشکال

حضرت عبد اللہ بن یزید الأنصاری نے جو حدیث حضرت ابو مسعود الأنصاری سے روایت کی ہے اسے امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں دو جگہ نقل فرمایا ہے،^(۲) اس پر اشکال ہوتا ہے

(۱) شرح صحیح مسلم للإمام النووی ج: ۱ ص: ۲۳۔ وکذا فی الندیج علی صحیح مسلم بن الحجاج ج: ۱ ص: ۱۳۷، وأيضاً فی اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۳۔

(۲) ایک کتاب الایمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة (ج: ۱ ص: ۱۳) میں، اور دوسرے کتاب النفقات، باب فضل النفقة علی الأهل (ج: ۲ ص: ۸۰۵) میں۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

کہ جب اس میں شرط بخاری مفقود ہے تو امام بخاریؒ نے اسے اپنی صحیح میں کیسے جگہ دے دی؟

جواب

ناچیز کو اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے، جیسا کہ اس باب کے شروع میں بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن یزید الانصاری مذکور صحابی ہیں جیسا کہ خود امام مسلمؒ نے یہاں صراحت کی ہے، ان کے اس عنعنہ کو امام بخاریؒ نے اس وجہ سے قبول کر لیا ہوگا کہ یہ صحابی کا عنعنہ ہے، اور امام بخاریؒ کے نزدیک ”لقاء ولو مرة“ کی شرط غیر صحابی کے لئے ہوگی، صحابہ کے لئے انہوں نے یہ شرط نہ رکھی ہوگی کیونکہ صحابی نے عنعنہ میں اگر واسطہ واقعہ بھی حذف کر دیا ہو تو وہ ”مرسل صحابی“ ہوگا جو جمہور محدثین کے نزدیک مقبول ہے اور بحکم متصل ہے۔^(۱)

قولہ: ”حتى نزلا الى مثل أبي هريرة وابن عمر“ (ص: ۲۳، ط: ۱۵) نزول کے معنی ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ سند میں جتنے واسطے زیادہ ہوتے ہیں وہ سند اتنی ہی ”نازل“ کہلاتی ہے، لیکن یہاں نزول سے مراد یہ نہیں ہے، بلکہ بظاہر یہ مراد ہے کہ مروی عنہ کا درجہ دوسرے مروی عنہم سے نسبتاً کم ہو، جیسے یہاں ہے کہ ابو عثمان النهدی اور ابو رافع الصائغ کو سابقین اولین اکابر صحابہ کی صحبت ملی ہے اور ان سے انہوں نے حدیثیں بھی روایت کی ہیں، اور صفار صحابہ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ و ابن عمرؓ کی صحبت بھی نصیب ہوئی، تو صفار صحابہ سے اگر یہ روایت کریں گے تو یہ سند باعتبار مروی عنہم کے درجے کے، کم درجے کی ہوگی۔

قولہ: ”وذویہما“ (ص: ۲۳، ط: ۱۵) ای أصحابہما۔

یہ ”ذو“ بمعنی صاحب کی جمع ہے، کہا جاتا ہے: ”رجل ذو مال“ ای صاحب مال (کذا فی لسان العرب)^(۲) بظاہر یہاں ”ذویہما“ ای أصحابہما سے مراد وہ صحابہ کرام ہیں جو ان کی عمر کے یا ان کے درجے کے تھے۔^(۳)

(۱) مرسل صحابی کے بارے میں تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مقدمة فتح الملہم ص: ۹۱، ۹۳، ۹۶، ۹۸، ۹۹۔ (من الاستاذ حفظہم اللہ)۔

(۲) لسان العرب ج: ۵ ص: ۱۱۔

(۳) کذا فی التعلیق علی الحل المفہم ج: ۱ ص: ۲۶۔

- (۱) قولہ: ”واسند قیس بن ابی حازم (الی قولہ) عن ابی مسعود هو الأنصاری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثة أخبار“ (ص: ۲۳، ط: ۳۰۰)
- یہ تینوں حدیثیں صحیحین میں بھی آئی ہیں، صحیح بخاری میں ان کے الفاظ اس طرح ہیں:-
- ۱- عن قیس بن ابی حازم عن ابی مسعود الأنصاری قال: قال رجل: یا رسول اللہ! لا اکاد أدرك الصلوة مما يطول بنا فلان... الخ. (۲)
- ۲- عن قیس قال: سمعت أبا مسعود يقول: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان الشمس والقمر لا یخسفان لموت أحدٍ.... الخ. (۳)
- ۳- عن اسماعیل ثنی قیس عن عقبہ بن عمرو ابی مسعود قال: أشار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بيده نحو اليمن فقال: الايمان يمان ههنا.... الخ. (۵)

پھر ویسا ہی اشکال

یہاں بھی اشکال ہوتا ہے کہ جب ان تین حدیثوں میں شرط بخاری مفقود ہے تو امام بخاری نے انہیں اپنی صحیح میں کیسے جگہ دے دی؟

جواب

اس کا جواب ان تین میں سے دوسری حدیث کی سند دیکھنے سے خود بخود حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس سند میں قیس بن ابی حازم نے ”سمعت أبا مسعود“ کہہ کر صراحت کر دی ہے کہ ان کا سماع حضرت ابو مسعود سے کم از کم اس ایک روایت میں ثابت ہے، پس امام بخاری کی شرط ان تین حدیثوں میں مفقود نہ ہوئی۔

قولہ: ”أسند ربعي بن حراش عن عمران بن حصين عن النبي صلی اللہ

(۱) لفظ ”هو“ ہمارے ہاں متداول نسخے میں تو موجود ہے، البتہ جونسنز ”اکمال المعلم بفوائد مسلم“ ص: ۱۸۳،

”اکمال اکمال المعلم“ ص: ۳۵، اور ”الديناج“ ص: ۱۳۹ کے ساتھ چمپا ہے اس میں یہ لفظ موجود نہیں ہے۔

(۲) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب الغضب فی الموعظة ج: ۱ ص: ۱۹۔

(۳) صحیح البخاری، کتاب الکسوف، باب الصلوة فی کسوف الشمس ج: ۱ ص: ۱۳۱، ۱۳۲۔

(۴) عقبہ بن عمرو یہ حضرت ابو مسعود الأنصاری کا اسم گرامی ہے، کما فی شرح النووی ص: ۲۳۔

(۵) صحیح البخاری، کتاب بدء الخلق، باب خیر مال المسلم ج: ۴ ص: ۳۶۶۔؟

علیہ وسلم حدیثین، وعن أبی بکرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیثاً“

(ص: ۲۳: سطر: ۴)

یہاں بھی وہی اشکال ہے

ربعی بن حراش کی روایت جو حضرت ابوبکرؓ سے ہے، اسے امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، حالانکہ ربعی بن حراش کی ملاقات یا سماع حضرت ابوبکرؓ سے ثابت نہیں، لہذا یہاں بھی وہی اشکال ہوتا ہے کہ جب اس سند میں شرط بخاری مفقود ہے تو اسے صحیح بخاری میں جگہ کیسے مل گئی؟

اس کا جواب

اس کا جواب صحیح بخاری میں اس مقام کو تفصیل سے دیکھنے کے بعد ناچیز کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس طریق کو اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور تعلیقات بخاری چونکہ استدلال کے لئے نہیں بلکہ محض استشہاد کے لئے ہوتی ہیں، اور یہاں بھی یہ سند تعلیقاً استشہاد کے لئے لائی گئی ہے، لہذا ان میں امام بخاریؒ نے اپنی سب شرائط کی پوری پابندی نہیں فرمائی، اس لئے ثبوت ”لقاء ولو مرة“ کی شرط کی بھی پابندی نہیں فرمائی، ہاں کسی مسند روایت میں اس شرط کے خلاف کرتے تو اعتراض ہو سکتا تھا، تعلیقات میں یہ اشکال نہیں ہو سکتا۔

قوله: ”وأَسْنَدُ النُّعْمَانِ بْنِ أَبِي عِيَاشٍ عَنِ أَبِي سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ ثَلَاثَةَ

(ص: ۲۴: سطر: ۵)

أَحَادِيثَ“

علامہ نوویؒ کا ارشاد ہے کہ: ان تین میں سے دو حدیثیں صحیحین میں اور تیسری حدیث صرف صحیح مسلم میں آئی ہے۔

مگر ناچیز عرض کرتا ہے کہ صحیح بخاری کی مراجعت سے یہ صورت حال سامنے آئی کہ نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے تین روایتیں صحیح بخاری میں، اور چوتھی صرف صحیح مسلم میں آئی ہے، اس طرح نعمان کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کردہ حدیثوں کی تعداد چار ہو جاتی ہے۔

پھر اشکال

یہاں پھر وہی اشکال ہوتا ہے کہ جب نعمان بن ابی عیاش کا لقاء یا سماع حضرت

(۱) صحیح البخاری کتاب الفتن، باب ”إذا التقى المسلمان الخ“ ج: ۲، ص: ۱۰۴۹۔

ابوسعید خدریؓ سے ثابت نہیں تو شرط بخاری مفقود ہے، پھر امام بخاریؒ نے یہ تین حدیثیں اپنی صحیح میں کیسے درج فرمادیں؟

اس کا جواب

ناچیز اس کے جواب میں عرض کرتا ہے کہ صحیح بخاری میں ان تین حدیثوں کی سند جن صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے، اس سے یہ اشکال خود بخود حل ہو جاتا ہے، یہ تین روایتیں صحیح بخاری میں اس طرح آئی ہیں:-

۱- حدثنا اسحاق بن نصر ثنا عبدالرزاق، انا ابن جريج، قال أخبرني يحيى بن سعيد وسهيل بن أبي صالح أنهما سمعا النعمان بن أبي عياش عن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من صام يوماً في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً. (۱)

۲- عن أبي حازم عن سهل بن سعد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ان في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها." قال أبو حازم فحدثت به النعمان بن أبي عياش فقال: حدثني أبو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ان في الجنة شجرة يسير الراكب الجواد المضمر السريع مائة عام ما يقطعها. (۲)

اس میں نعمان بن ابی عیاش نے "حدثني أبو سعيد" فرما کر صراحت کر دی ہے کہ انہوں نے یہ حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے براہ راست سنی تھی۔

۳- حدثنا عبد الله بن مسلمة قال: حدثنا عبدالعزیز عن أبيه عن سهل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ان أهل الجنة ليتراءون الأعراف في الجنة كما تراءون الكوكب في السماء. قال أبي فحدثت النعمان بن أبي عياش، فقال: أشهدُ لسمعت أبا سعيد يحدث ويزيد فيه: كما تراءون الكوكب الغارب في الأفق الشرقي والغربي. (۳)

(۱) صحيح البخارى، كتاب الجهاد، باب فضل الصوم في سبيل الله ج: ۱ ص: ۳۹۸-

(۲) صحيح البخارى، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار ج: ۲ ص: ۹۷۰-

(۳) حوالہ بالا۔

اس حدیث میں بھی نعمان بن ابی عیاش نے ”أشهد لسمعت أبا سعيد يحدث“ فرما کر صراحت کر دی ہے کہ انہوں نے یہ حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے براہِ راست سنی تھی۔
خلاصہ یہ کہ دوسری اور تیسری حدیث سے ثابت ہوا کہ نعمان بن ابی عیاش کا سماع حضرت ابوسعید خدریؓ سے ثابت ہے، لہذا نعمان کی جتنی بھی معنعن روایتیں حضرت ابوسعیدؓ سے ہیں وہ سب شرط بخاری پر پوری اُترتی ہیں۔

خلاصہ بحث

حاصلِ بحث یہ کہ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ امور مستفاد ہوئے۔

۱- امام مسلمؒ نے یہاں جو سولہ مثالیں اس دعوے کے ساتھ پیش فرمائی ہیں کہ ان کے راویوں کا لقاء و سماع ان کے مروی عنہم سے ثابت نہیں، ان میں سے چھ روایتیں ایسی نکل آئیں جو امام مسلمؒ کے دعوے کے خلاف ہیں، تین روایتیں قیس بن ابی حازم کی حضرت ابوسعید انصاریؓ سے اور تین روایتیں نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے۔

۲- ان مثالوں میں سے ایک یعنی پہلی مثال محلِ نزاع سے خارج ہے، کیونکہ اس میں صحابی عبداللہ بن یزید انصاریؓ کا عنعنہ حضرت ابوسعیدؓ سے ہے، اور امام بخاریؒ کا اختلاف بظاہر صحابی کے عنعنہ میں نہیں۔

۳- ایک روایت جو ربیع بن حراش کی حضرت ابوبکرؓ سے ہے، اسے صحیح بخاری میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بخاری نے تعلیقاتی ہے، اور تعلیقات میں امام بخاریؒ نے اپنی سب شرائط کی پوری پابندی نہیں فرمائی، کیونکہ وہ استشہاد کے لئے ہوتی ہیں، استدلال کے لئے نہیں۔

۴- لہذا یہ آٹھ روایتیں جو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں درج فرمائی ہیں ان میں انہوں نے اپنی شرط کی خلاف ورزی نہیں کی، جیسا کہ پچھلی تفصیل سے معلوم ہوا، یعنی چھ روایتوں کی وجہ اُمرِ اول میں بیان ہوئی، اور ایک روایت کی وجہ اُمرِ دوم میں، اور ایک روایت کی وجہ اُمرِ سوم میں۔

۵- لہذا ان آٹھ روایتوں کے صحیح بخاری میں درج ہونے سے اس پر استدلال درست نہیں کہ ”ثبوت لقاء ولو مرة“ کی شرط امام بخاریؒ نے لگائی ہی نہیں، واللہ اعلم۔

قولہ: ”لم يحفظ عنهم سماع علمناہ منهم“ (ص: ۲۳، ط: ۷) یہ بات امام مسلمؒ

اپنے علم کی حد تک فرما رہے ہیں، ورنہ پیچھے عرض کیا جا چکا ہے کہ قیس بن ابی حازم کا سماع حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے، اور نعمان بن ابی عیاش کا سماع حضرت ابوسعید خدریؓ سے ثابت ہے، امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

قولہ: "يُعْرَجُ عَلَيْهِ" (ص: ۲۳، سطر: ۱۰، ۹) اِي يُلْتَفَتِ اِلَيْهِ. (۱)

قولہ: "كَلَامًا خَلْفًا" (ص: ۲۳، سطر: ۱۰) بِسُكُونِ اللّامِ بَعْدَهَا فَاءً، لِعِنِّي ساقط، فاسد

اور ردی۔ کذا فی فتح الملہم والصحاح للجوهری. (۲)

(۳) الصحاح للجوهری ج: ۱ ص: ۳۶۵۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: لسان العرب ج: ۳ ص: ۱۸۲۔

قولہ: "سَلَفٌ . . . الخ" (ص: ۲۳، سطر: ۱۰) باب نصر سے ماضی کا صیغہ ہے، بمعنی مضی مصدر سَلَفًا آتا ہے بفتححتین (کذا فی الصحاح للجوهری) (۳) سَلَفٌ کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو اُحَدٌ کی طرف راجع ہے، اور اُحَدٌ ترکیب میں موصوف ہے اور سَلَفٌ جملہ فعلیہ ہو کر بتأویل مفرد اس کی صفت۔

قولہ: "خَلْفٌ . . . الخ" (ص: ۲۳، سطر: ۱۰) یہ بھی باب نصر سے ماضی کا صیغہ ہے، اِي تَأَخَّرَ . . . تقول: خَلْفْتُهُ اِذَا جِئْتُ بَعْدَهُ (کذا فی الصحاح) (۳) یہاں خَلْفٌ کی ضمیر فاعل "من بعدهم" کی طرف راجع ہے۔ مصنف کے قول "لَمْ يَقُلْهُ اُحَدٌ" سے یہاں تک کا ترجمہ یہ ہے کہ: یہ بات (جو قائل نے کہی ہے) کسی ایسے شخص نے نہیں کہی جو گزر چکا ہے اور اس کو منکر اور غلط قرار دے گا ہر وہ شخص جو بعد میں آئے گا، واللہ اعلم۔

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۴۱۹۔

(۲) فتح الملہم حوالہ بالا، والصحاح للجوهری ج: ۱ ص: ۳۶۳۔ وکذا فی "الديباج علی صحیح

مسلم بن الحجاج" ج: ۱ ص: ۱۳۰۔ وکذا فی اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۶۔

(۳) الصحاح للجوهری ج: ۱ ص: ۶۰۳، ولسان العرب ج: ۶ ص: ۳۳۱۔

کتاب الایمان

صحیح مسلم میں ”کتاب الایمان“ خصوصی اہمیت رکھتی ہے، امام مسلمؒ نے اس میں ایسی احادیث کا جامع انتخاب فرمایا ہے کہ ان کو اگر اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے تو ایمانیات سے متعلق تمام امور، بہت واضح ہو کر سامنے آجاتے ہیں، اور ان تمام شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے جن کے باعث امت کے مختلف فرقوں میں اختلاف ہوا، اور متعدد فرقے گمراہ ہوئے۔

کتاب الایمان میں جو ابواب آرہے ہیں انہیں کما حقہ سمجھنے کے لئے پانچ مسائل کا جاننا ضروری ہے۔

۱- ایمان اور اسلام کے لغوی و اصطلاحی معنی، اور ہر معنی کے اعتبار سے دونوں میں نسبت۔

۲- اعمال جزء ایمان ہیں یا نہیں؟

۳- ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟

۴- تکفیر لمحدین۔

۵- مسئلہ تقدیر۔

المسئلة الأولى

معنى الإيمان والإسلام لغةً والنسبة بينهما

لفظ ”ایمان“ اَمِنَ يَأْمَنُ سے مشتق ہے، اَمِنَ کے لغوی معنی ہیں مأمون ہونا، اور ایمان کے معنی ہیں مأمون کر دینا۔^(۱)

يقال:- اَمِنْتُ زَيْدًا اِى جَعَلْتُهُ ذَا اَمْنٍ.

پھر لفظ ”ایمان“ تصدیق کے معنی میں استعمال ہونے لگا، اس لئے کہ جس کی تصدیق کی جاتی ہے اسے تکذیب سے مأمون کر دیا جاتا ہے، البتہ جب یہ تصدیق کے معنی میں استعمال

(۱) لسان العرب ج: ۱ ص: ۲۲۳ و فیض الباری ج: ۱ ص: ۲۲۳ و المصباح المنیر للفیومی ص: ۲۴۰۔

ہو تو اس کے صلہ میں کبھی با آتی ہے، کقولہ تعالیٰ: "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ"^(۱) اس لئے کہ تصدیق معنی اقرار و اعتراف کو متضمن ہوتی ہے، اور اقرار و اعتراف کے صلہ میں با آیا ہی کرتی ہے۔ اور کبھی اس کے صلہ میں لام آتا ہے، کما فی التنزیل: "قَالُوا اَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْدُ ذُلُونَ."^(۲) اس لئے کہ تصدیق اذعان اور انقیاد کے معنی کو کبھی متضمن ہوتی ہے^(۳) اور اذعان اور انقیاد کے صلہ میں لام آتا ہے۔

اور "اسلام" کے لغوی معنی ہیں: "گردن نہادن" یعنی انقیاد اور فرمانبرداری، یہ انقیاد اور فرمانبرداری خواہ بالقلب ہو یا باللسان یا بالجوارح۔^(۴)

لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ایمان اخص ہے اور اسلام اعم، اس لئے کہ ایمان تصدیق بالقلب ہے، یعنی یہ صرف انقیاد بالقلب ہے، جبکہ اسلام لغوی (بمعنی الانقیاد) قلب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ وہ قلب سے بھی ہو سکتا ہے، زبان سے بھی اور جوارح سے بھی، چنانچہ لُغَةً ہر مؤمن، مسلم ہے، اس لئے کہ انقیاد بالقلب ہر مؤمن میں پایا جاتا ہے، مگر ہر مسلم لُغَةً مؤمن نہیں، کیونکہ جس شخص میں انقیاد باللسان یا بالجوارح ہو مگر انقیاد بالقلب نہ ہو، وہ لُغَةً مسلم تو ہے مؤمن نہیں۔^(۵)

الإيمان اصطلاحًا

اور اصطلاح شریعت میں ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ:-

هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا عَلِمَ مَجِيءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ ضَرُورَةً،

تَفْصِيلًا فِيمَا عَلِمَ تَفْصِيلًا وَاجْمَالًا فِيمَا عَلِمَ اِجْمَالًا.^(۶)

(۱) البقرة آیت: ۳۔ (۲) الشعراء آیت: ۱۱۱۔

(۳) قاله الزمخشري في الكشاف تحت قوله تعالى: "يؤمنون بالغيب" رقم الآية: ۳ سورة البقرة ج: ۱ ص: ۳۸۔

(۴) المصباح المنير للفيومي ص: ۲۸۷ وتهذيب الاسماء واللغات ص: ۱۵۳ ولسان العرب ج: ۶ ص: ۳۳۵، النبراس ص: ۲۵۷۔

(۵) نقله الشيخ شبير احمد العثماني في فتح الملهم عن الغزالي ج: ۱ ص: ۳۲۶۔

(۶) نقله شيخ الاسلام شبير احمد العثماني في فتح الملهم عن العلامة الألوسي ونقل عنه أن هذا مذهب جمهور المحققين. (من الاستاذ حفظهم الله) - يتر ملاحظه فرمائیے: رُوح المعاني ج: ۱ ص: ۱۱۰ والنبراس ص: ۲۳۹۔

”التصديق“ سے مراد تصدیق لغوی ہے، یعنی ایمان میں شرعاً تصدیق لغوی ہی معتبر ہے، تصدیق منطقی کافی نہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ تصدیق منطقی تو صرف نسبت تامہ خبریہ کے یقین کو کہتے ہیں، اور تصدیق لغوی اس نسبت تامہ خبریہ پر یقین کر کے اسے ماننے کو کہتے ہیں، یعنی تصدیق منطقی صرف جاننا ہے بمعنی ”دانستن“ اور تصدیق لغوی جان کر ماننا ہے بمعنی ”گرویدن“، اور یہاں یہی مراد ہے۔^(۱)

بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به

”بہ“ کی ضمیر ”ما“ کی طرف راجع ہے اور ”ما علم.... الخ“ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات ہیں اس قید سے وہ امور خارج ہو گئے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے علاوہ ہیں۔

ضرورۃً:- یہ ”علم“ کا مفعول مطلق ہے، اس لئے منصوب ہے، دراصل یہ ”علم ضرورۃً“ تھا مضاف کو حذف کر کے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دے دیا گیا اور ”علم ضرورۃً“ سے مراد علم ضروری ہے، یعنی ایسا پختہ یقین جسے دفع کرنے پر آدمی قادر نہ ہو، خواہ وہ یقین بدیہی ہو یا نظر و استدلال سے حاصل ہوا ہو، آسان لفظوں میں اسے علم یقینی قطعی کہا جاتا ہے، اس قید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی وہ تعلیمات خارج ہو گئیں جن کا علم مکلفین کو یقینی قطعی درجہ کا حاصل نہیں ہوا، یعنی ان کا علم مکلفین کو صرف ظن غالب کے درجہ میں ہے، پس اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ایسی تعلیمات کو نہ مانے جن کا صرف ظن غالب ہے تو وہ کافر نہیں ہوگا، اگرچہ ان پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، کیونکہ عمل کے لئے ظن غالب بھی حجت ہے، جبکہ عقیدے کے لئے ظن غالب حجت نہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات کا ”علم ضروری“ حاصل ہونے کے دو ذریعے ہیں:-

۱- ایک براہ راست سماع یا مشاہدہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں بات ارشاد فرمائی یا فلاں فعل کیا، یہ ذریعہ صرف صحابہ کرامؓ ہی کو حاصل تھا۔

۲- دوسرا ذریعہ تواتر ہے، یعنی تواتر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل یا قول معلوم ہو جائے۔ ہمیں علم ضروری صرف اسی طریقہ سے حاصل ہو سکتا ہے، صحابہ کرامؓ کو دونوں

(۱) روح المعانی ج: ۱ ص: ۱۱۱ و فیض الباری ج: ۱ ص: ۴۷ والنبراس ص: ۲۴۷۔

طریقوں سے حاصل ہوتا تھا۔

تواتر کی چار قسمیں ہیں:-

- ۱- تواتر بالاسناد۔
- ۲- تواتر بالعمل۔
- ۳- تواتر فی القدر المشترك۔
- ۴- تواتر الطبقة۔

ان میں سے ہر قسم سے علمِ ضروری حاصل ہو جاتا ہے۔

ان چاروں قسموں کی تشریح مقدمہ فتح الملہم میں دیکھی جائے، اور مزید تفصیل مطلوب ہو تو میرے رسالہ ”فقہ میں اجماع کا مقام“ میں دیکھی جائے،^(۲) بلکہ یہ تفصیل آگے بھی آجائے گی، (مسئلہ ثانیہ میں مذہب اہل السنة والجماعة کے تحت)۔

تفصیلاً فیما علم تفصیلاً:- اس میں پہلا لفظ ”تفصیلاً“ منصوب ہے تمیز ہونے کی وجہ سے، اور یہ ”التصدیق“ کی تمیز ہے، ای التصدیق تفصیلاً، اور بعد میں آنے والا لفظ ”تفصیلاً“ مفعول مطلق ہے عِلْم سے، ای عِلْمِ عِلْمِ تَفْصِیل، مضاف کو حذف کر کے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دے دیا گیا ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی جو تعلیمات تفصیل سے معلوم ہو گئیں ان کی تصدیق بھی تفصیلاً ضروری ہوگی۔

واجمالاً فیما عِلْمِ اجمالاً:- اس کی ترکیب بھی یعنی ”تفصیلاً فیما علم تفصیلاً“ کی طرح ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جو تعلیمات اجمالاً معلوم ہوئی ہیں ان کی تصدیق بھی اجمالاً کافی ہوگی۔

مثلاً ایک شخص نیا نیا مشرف باسلام ہوا، اُسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات میں سے قرآن کے بارے میں صرف اتنی آیات کا علم ضروری اُس وقت حاصل تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو اللہ کی کتاب قرار دیا ہے، قرآن کے بارے میں اس کا یہ علم اجمالی (اجمالاً) ہوا، وہ اتنی بات پر ایمان لے آیا تو اس کا قرآن پر ایمان بھی اجمالی ہوا، وہ اس وقت صرف اتنی ہی بات پر ایمان لانے کا مکلف تھا، پھر جو جو آیت اور قرآن کا جو جو علم اُس کے ”علمِ ضروری“ میں آتا گیا، یہ قرآن کے بارے میں اُس کا علمِ تفصیلی (تفصیلاً) ہوا، اب وہ اس تفصیل پر بھی ایمان لانے (اس کو ماننے) کا مکلف ہو گیا۔

(۱) ج: ۱ ص: ۱۵۲۱۳۔

(۲) نیز ملاحظہ فرمائیے: فیض الباری ج: ۱ ص: ۷۰۔

اس تعریف پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ تعریف اس تعریف سے مختلف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ جبریل میں ارشاد فرمائی ہے کہ:-

أَنْ تُمْنَ بِاللَّهِ وَمَلٰئِكَتِهِ وَكِتٰبِهِ وَرِسٰلَتِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ
وَشِرْهِ.... الخ. (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ماہیتِ ایمان کی تعریف کی گئی ہے، اور حدیثِ جبریل میں ماہیت کی تعریف نہیں کی گئی بلکہ متعلقاتِ ایمان یعنی ”مؤمن بہ“ بیان کئے گئے ہیں۔^(۲) اگر کہا جائے کہ ٹھیک ہے، مگر حدیثِ جبریل میں ”مؤمن بہ“ سات بیان کئے گئے ہیں، اور آپ کی تعریف میں مؤمن بہ صرف ایک بیان کیا گیا ہے، ”وہو ما علم مجيء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ.... الخ.“ پس آپ کی تعریف جامع نہ ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”ما علم مجيء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ.... الخ“ میں وہ ساتوں چیزیں داخل ہیں جو حدیثِ جبریل میں بیان کی گئی ہیں، کیونکہ ”ما علم“ صیغہِ عموم ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات کو شامل ہے، اور ان میں یہ سات چیزیں بھی ہیں۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیثِ جبریل میں صرف امورِ سبعہ کو مؤمن بہ قرار دیا گیا ہے، اور آپ کی تعریف میں عموم کے باعث مؤمن بہ کے افراد بہت زیادہ ہو جاتے ہیں؟ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ایسی تعلیمات جن کا علم ضروری حاصل ہو چکا ہے وہ تو سات سے بہت زیادہ ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ذرا سے تامل سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ حدیثِ جبریل میں جن چیزوں کو مؤمن بہ قرار دیا گیا ہے، ہماری تعریف میں بھی صرف انہیں چیزوں کو مؤمن بہ قرار دیا گیا ہے، کوئی فرد اس سے زیادہ ہے نہ کم، کیونکہ حدیثِ جبریل میں ایمان بالرسول کا بھی ذکر ہے، جس میں ایمان بنینا علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی داخل ہے، جن کی لائی ہوئی

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الایمان والاسلام والاحسان.... الخ. رقم الحدیث: ۸، حدیثِ جبرائیل الفاظ کے قدرے فرق کے ساتھ صحیح البخاری (کتاب الایمان، باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الایمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة، رقم الحدیث: ۵۰) میں بھی موجود ہے۔

(۲) مرقاة المفاتیح ج: ۱ ص: ۱۱۷ وفتح الباری ج: ۱ ص: ۱۵۷۔

تعلیمات میں سے قطعی طور پر ثابت شدہ کسی تعلیم کا اگر کوئی شخص انکار کرے گا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والا نہ ہوگا، لہذا ”ایمان بالرسول“ منتفی ہو جائے گا، پس معلوم ہوا کہ حدیث جبریل کا حاصل بھی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات پر ایمان لانا ضروری ہے۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ پھر تو حدیث جبریل میں اتنا فرما دینا کافی ہوتا کہ: ”ان تؤمن برسولہ“ جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے اگر حدیث جبریل میں صرف اسی پر اکتفاء کر لیا جاتا تب بھی ”مؤمن بہ“ کا بیان مکمل ہو جاتا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کی سہولت کے لئے باقی چھ چیزوں کو بھی ان کی اہمیت کی بناء پر بطور خاص ذکر فرما دیا، ورنہ ان چھ چیزوں پر ایمان لانا بھی درحقیقت ایمان بالرسول ہی میں داخل ہے، کیونکہ یہ چھ چیزیں بھی درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ان تعلیمات میں داخل ہیں جن کا علم ضروری ہم کو ہو چکا ہے۔

الإسلام اصطلاحاً

اسلام کے اصطلاحی معنی دو ہیں۔

۱- ایک یہ کہ یہ پورے دین کا علم ہے، کما فی قول اللہ تعالیٰ: ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“^(۱) و کما فی قوله تعالیٰ: ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“^(۲) اس معنی کے اعتبار سے ایمان اصطلاحی اور اسلام اصطلاحی کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام اعم ہے اور ایمان اخص۔

۲- اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی ہیں اقیادِ ظاہری، یعنی الاقرار باللسان والعمل بالجوارح، کیونکہ حدیث جبریل میں اسلام کی تعریف یہ فرمائی گئی ہے کہ:-

أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتُحِجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا.^(۳)

اس تعریف میں شہادتین، عمل لسان ہے یعنی اقرار باللسان، اور باقی اعمال کا تعلق

(۲) آل عمران آیت: ۱۹۔

(۱) المائدہ آیت: ۳۔

(۳) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الایمان والاسلام والاحسان.... الخ، رقم الحدیث: ۸

وصحیح البخاری رقم الحدیث: ۵۰۔

جوازح سے ہے، خلاصہ یہ کہ اسلام عبارت ہے اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے، اور یہ دونوں چیزیں انقیادِ ظاہری ہیں، یعنی اعمالِ ظاہرہ۔

برخلاف ایمان کے کہ وہ تصدیق بالقلب ہے، یعنی انقیادِ باطنی، نیز ایک حدیث مرفوعہ جسے امام احمد نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے، اس کی مزید تائید کرتی ہے، اس میں ارشاد ہے کہ:-
الاسلام علانیة والایمان فی القلب.^(۱)

النسبة بینہما باعتبار المعنی الإصطلاحی الثانی

معلوم ہوا کہ دوسرے شرعی (اصطلاحی) معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تباہین ہے، کیونکہ ایمان تصدیق ہے جو قلب کے ساتھ خاص ہے، اور اسلام اقرار اور عملِ ظاہری ہے جو لسان اور جوارح کے ساتھ خاص ہے، قرآن حکیم کی اس آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:-

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُوَلُوا اسَلَّمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ
الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.^(۲)

لیکن یاد رہے کہ اگرچہ ایمان اور اسلام اپنی اپنی ماہیت کے اعتبار سے متباہین ہیں، لیکن شرعاً معتد بہ اور مفید ہونے کے لئے باہم فی الجملہ متلازم اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہیں، ہم نے ”فی الجملہ“ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ایمان اور اسلام میں تلازم من کل الوجوہ نہیں بلکہ من بعض الوجوہ ہے، یعنی ایمان کے مفید و معتبر ہونے کے لئے اسلام کے اعمال میں سے صرف ایک خاص عمل شرطِ ایمان یا لازمِ ایمان ہے، اور وہ ہے اقرار باللسان، چنانچہ ایمان اس وقت تک مفید و معتبر نہیں جب تک اقرار اس کے ساتھ نہ ہو، اسی طرح اسلام بغیر ایمان کے مفید و معتبر نہیں (فی الآخرۃ) لیکن ایمان کا کوئی فرد اسلام نہیں، اور اسلام کا کوئی فرد ایمان نہیں، اور ظاہر ہے کہ دو متباہین چیزیں باہم متلازم ہو سکتی ہیں، تباہین اور تلازم میں کوئی منافات نہیں، کیونکہ تباہین کا مطلب یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آتی ہو،

(۱) مسند احمد ج: ۱۹، ص: ۳۷۴، رقم الحدیث: ۱۲۳۸۱ و مسند ابی یعلی ج: ۵، ص: ۳۰۱ رقم

الحدیث: ۲۹۳۲ و کشف الاستار ج: ۱، ص: ۱۹، رقم الحدیث: ۲۰۔

(۲) الحجرات آیت: ۱۴۔

اگرچہ وجود دونوں کا ساتھ ہو جیسے آفتاب اور دن، پس ایمان و اسلام ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتے مگر شخص واحد میں جمع ہو جاتے ہیں، چنانچہ جو شخص دل میں ایمان رکھتا ہو، اور زبان سے اقرار (شہادتین) بھی کرتا ہو، اس میں ایمان اور اسلام دونوں جمع ہو گئے۔^(۱)

ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک شرط ہے؟

یہ بات اوپر معلوم ہو چکی ہے کہ ایمان کے مفید و معتبر ہونے کے لئے اقرار باللسان شرط ہے جو اسلام کا ایک فرد ہے، اور اسلام کے مفید و معتبر ہونے کے لئے ایمان شرط ہے، مگر اس میں اتنی تفصیل ہے کہ ایمان اور اسلام کا ایک حکم دنیوی ہے اور ایک اخروی، دنیوی حکم یہ ہے کہ جو شخص ان سے متصف ہو اس پر دنیا میں احکام المسلمین (مثلاً: وراثت، ولایت، قبولی شہادت اور نماز میں اقتداء وغیرہ) جاری ہوں گے، اور اخروی حکم یہ ہے کہ وہ مُخَلَّد فی النار نہیں ہوگا۔ لفظہ علیہ الصلوٰۃ والسلام: ”من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة“^(۲) و قوله علیہ الصلوٰۃ والسلام: ”یخرج من النار من كان فی قلبه مثقال ذرة من الایمان“^(۳)۔

پس اقرار باللسان کا حکم اخروی (مُخَلَّد فی النار نہ ہونا) جاری ہونے کے لئے تو ایمان باتفاق اہل السنۃ والجماعۃ شرط ہے، چنانچہ منافقین کا اقرار باللسان حکم اخروی (نجات من السخود فی النار) کے لئے بالکل مفید و معتبر نہیں، البتہ دنیا میں کسی کے قلب کا حال چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے جو شخص اقرار باللسان کرتا ہو، اور زبان یا عمل سے کفر ظاہر نہیں کرتا تو دنیا میں اس پر اسلام کے احکام جاری ہوں گے اگرچہ درحقیقت اس کے قلب میں ایمان نہ ہو، (یعنی اگرچہ وہ منافق ہو)۔

ایمان کا حکم دنیوی جاری ہونے کے لئے اقرار باللسان باتفاق اہل السنۃ والجماعۃ شرط ہے، چنانچہ جس کے دل میں ایمان ہو اور اس نے اقرار باللسان نہ کیا ہو تو اس پر احکام المسلمین

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۲۶۔

(۲) معجم الأوسط للطبرانی ج: ۳ ص: ۳۶ رقم الحدیث: ۲۳۲۶ و معجم الکبیر للطبرانی ج: ۷ ص: ۳۸ رقم الحدیث: ۶۳۳۸۔ یہ حدیث الفاظ کے فرق کے ساتھ متعدد کتب حدیث میں موجود ہے، بطور مثال ملاحظہ فرمائیے: صحیح البخاری، باب النیاب البیض، رقم الحدیث: ۵۲۸۹ و صحیح مسلم رقم الحدیث: ۹۳۔

(۳) سنن الترمذی رقم الحدیث: ۲۵۹۸، باب منہ من باب ما جاء أن النار نفسین، وما ذکر من یخرج من النار من أهل التوحید۔

دُنیا میں جاری نہ ہوں گے، اور آخرت میں جاری ہوں گے یا نہیں؟ تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس نے اقرار باللسان کسی عذر شرعی کی وجہ سے ترک کیا تھا، مثلاً: وہ گونگا تھا یا دل میں ایمان لانے کے بعد فوراً مر گیا اور اقرار باللسان کی مہلت نہیں ملی، یا مہلت تو ملی مگر اقرار کی صورت میں جان کا خوف تھا اس لئے اقرار نہیں کیا، تو ان صورتوں میں بالاتفاق ایمان کا حکم اُخروی جاری ہوگا، یعنی وہ شخص مُخَلَّد فی النار نہ ہوگا، اور اقرار کا نہ پایا جانا اس کے لئے مضرت نہ ہوگا۔ اور جس نے مہلت و قدرت کے باوجود اقرار باللسان نہ کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱- ایک یہ کہ اس سے اقرار کا مطالبہ کیا گیا تھا، اس کے باوجود اقرار نہیں کیا، تو یہ کفر عناد ہے، اے فیما بینہ وبين الله تعالى ايضاً كما هو كفر فيما بين الناس، اور ایسا شخص بالاتفاق مُخَلَّد فی النار ہے اور اس کا ایمان مفید و معتبر نہیں۔^(۱) (ذکرہ العلامة ابن الہمام)۔

۲- دوسری یہ ہے کہ اس سے مطالبہ ہی نہیں کیا گیا، مگر اس کے دل میں یہ نیت تھی کہ مطالبہ کیا جائے تو اقرار کروں گا، ایسے شخص کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کے دو قول ہیں:-

۱- جمہور محدثین کے نزدیک اس کا ایمان معتبر نہیں، اور یہ شخص مُخَلَّد فی النار ہے۔
۲- حنفیہ اور بعض متکلمین مثلاً: امام اشعری و ابو منصور ماتریدی کے نزدیک اس کا ایمان معتبر ہے، اور یہ شخص مُخَلَّد فی النار نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے موافقین کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:-
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان.^(۲)

نیز ایک دلیل یہ ہے کہ حدیث جبریل میں ایمان کے لئے صرف تصدیق کو کافی قرار دیا گیا ہے۔

(۱) والدليل عليه ما روى عن رجل من الأنصار أنه جاء بأمة سوداء فقال: يا رسول الله! ان علي رقبة مؤمنة فان كنت ترى هذه مؤمنة فأعتقها، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتشهدين أن لا اله الا الله؟ قالت: نعم. قال: أتشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم. قال: أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم. قال: أعتقها! (رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح) (من الأستاذ حفظهم الله).

نیز ابوطالب کی وفات کا جو واقعہ صحیح مسلم کی کتاب الایمان میں آئے گا وہ بھی اس کی دلیل ہے، کیونکہ اقرار باللسان کا اُن سے مطالبہ کیا گیا، مگر انہوں نے اقرار نہ کیا، تو اُن کو کافر ہی قرار دیا گیا۔ رفیع

(۲) بحوالہ بالا۔

ایمان اور اسلام میں تلازم کی تفصیل

خلاصہ یہ کہ اسلام اور ایمان میں معنی لغوی کے اعتبار سے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، اور معنی شرعی کے اعتبار سے تباہ کی نسبت ہے مع العلازم۔ البتہ بعض نصوص سے شبہ ہوتا ہے کہ دونوں میں تبادُل یا تساوی ہے، مثلاً: حضرت لوط علیہ السلام کے واقعہ میں سورۃ الذاریات (رکوع ۲) میں ارشاد ہے:-

فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۖ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۗ^(۱)

یہاں مؤمنین اور مسلمین دونوں کا مصداق حضرت لوط علیہ السلام اور ان کے ساتھی ہیں، جس سے شبہ ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان میں نسبت تساوی ہے، لیکن جواب ظاہر ہے کہ شخص واحد میں اسلام اور ایمان کا اجتماع تلازم کی وجہ سے ہے نہ کہ نسبت تساوی کی وجہ سے، اور دوسرے الفاظ میں جواب یوں بھی ہو سکتا ہے کہ تباہ، ایمان اور اسلام کی حقیقت میں ہے، مؤمن اور مسلم میں نہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ قراءت اور کتابت میں تباہ ہے مگر قاری (بالقوة) اور کاتب (بالقوة) میں تباہ نہیں۔

اور بعض احادیث سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے: ”وہو ما رواہ أحمد والطبرانی عن رجل من الأنصار أنه صلى الله عليه وسلم سئل: أى الأعمال أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: إيمان بالله. (هذا فى الصحيح)^(۲) وقيل: أى الاسلام أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: الايمان. (رواه أحمد^(۳) والطبرانی من حديث عمرو بن عبسة).

کیونکہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اعم ہے اور ایمان اخص، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اسلام کے لغوی معنی مراد ہیں، یعنی فرمانبرداری (خواہ بالقلب ہو یا باللسان یا

(۱) الذریت آیت: ۳۶، ۳۵۔

(۲) صحیح البخاری، باب من قال: ان الايمان هو العمل، رقم الحدیث: ۲۶ و صحیح مسلم، باب كون الايمان بالله تعالى افضل الاعمال، رقم الحدیث: ۲۶۰، ۲۵۸۔

(۳) مسند احمد بن حنبل، مسند عمرو بن عبسة ج: ۲۸ ص: ۲۵۱ رقم الحدیث: ۱۷۰۲۷ نیز ملاحظہ فرمائیے: مصنف عبدالرزاق ج: ۱۱ ص: ۱۲۷ رقم الحدیث: ۲۰۱۰۷۔

بالجوارح) جو ایمان سے اعم ہیں، کیونکہ ایمان صرف اس فرمانبرداری کا نام ہے جو تصدیق بالقلب کی صورت میں ہو، پس لغوی معنی کے اعتبار سے اسلام اعم ہے اور ایمان اخص۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یہ ہے کہ: ائیی لوازم الاسلام افضل؟“ یا ”ای لوازم الأعمال افضل؟“۔

المسئلة الثانية

العمل جزء من الايمان ام لا؟

اس مسئلہ میں مسلم فرقوں کا شدید اختلاف ہے، جس کی وجہ سے یہ مسئلہ معرکتہ الآراء بن گیا ہے، اس میں مشہور مذاہب چھ ہیں۔

۱- جہمیۃ^(۱): کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف علم ہے بمعنی دانستن، یعنی نسبت تامہ خبریہ کا یقین، مثلاً: یہ یقین کرنا کہ اللہ ایک ہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، وغیرہ وغیرہ، ان کے نزدیک نسبت تامہ خبریہ کو یقین سے جاننا ہی ایمان ہے، ماننا یا زبان سے اقرار کرنا یا اعضاء سے عمل کرنا جزء ایمان نہیں، خلاصہ یہ کہ یہ تصدیق منطقی کو ایمان کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک تصدیق لغوی ایمان ہے، یعنی نسبت تامہ خبریہ کو یقین سے جان کر اس کو ماننا، اور شریعت میں یہی معتبر ہے۔

۲- کرامیۃ^(۲): کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان ہے مگر ان کے اس مذہب میں کچھ تفصیل ہے جو آگے بیان ہوگی۔

۳- مَرَجِئۃ^(۳): کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق بالقلب ہے، یعنی تصدیق لغوی، یعنی ماننا اور وہی مطلقاً منجی من دخول النار ہے، اقرار باللسان اور اعمال کا کوئی دخل

(۱) نسبة الی جہم بن صفوان وهو أول من اخترع هذا المذهب الباطل. (مقدمة فتح الملہم ص: ۷۵)۔ (من الأستاذ حفظہم اللہ)۔

(۲) اصحاب ابي عبد اللہ بن کرام و هم قائلون بالتجسم لله سبحانه و تعالی و یشتون له تعالی جهة الفوق دون غيره من الجهات، و یقولون أنه تعالی فوق العرش (كذا فی الملل والنحل بہامش الفصل والملل ج: ۱ ص: ۱۳۳)۔ (من الأستاذ حفظہم اللہ)۔

(۳) دراصل یہ مذہب ”مزدک“ سے چلا تھا، جو اسلام سے کچھ پہلے ایران میں تھا، موجودہ زمانہ کے کیونسٹوں کو بھی ”مزدکی“ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی اباحت مطلقہ کے قائل ہیں۔ (من الأستاذ حفظہم اللہ)۔

نجات و عدم نجات یا ثواب و عقاب میں نہیں، پس جس طرح کفر کے ساتھ کوئی طاعت مفید نہیں، اسی طرح ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں۔^(۱)

۳- چوتھا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو مرجئہ کے مذہب کی بالکل ضد ہے، ان کے نزدیک ایمان تین اُمور سے مرکب ہے: تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالأركان، چنانچہ مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک خارج من الایمان ہے، پھر وہ کفر میں داخل ہو گیا یا نہیں؟ خوارج کے نزدیک کفر میں داخل ہو گیا، معتزلہ کے نزدیک ایمان سے تو نکل گیا کفر میں داخل نہیں ہوا، پس یہ ایمان و کفر کے درمیان ایک درجہ کے قائل ہیں جس کا نام انہوں نے ”فِسْق“ رکھا ہے، ان کے نزدیک انسانوں کی تین قسمیں ہیں: ۱- مؤمن - ۲- فاسق - ۳- کافر۔ معتزلہ اور خوارج اس پر متفق ہیں کہ مرتکب کبیرہ خارج من الاسلام اور مخلد فی النار ہے۔

۵- جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ: ”الایمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالأركان“۔

یہ مذہب بظاہر معتزلہ اور خوارج کے موافق معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے، دونوں مذہب صرف لفظوں میں متفق ہیں معنی و مراد میں نہیں، آگے تفصیل سے واضح ہو جائے گا۔

۶- جمہور متکلمین اور حنفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت وہی ہے جو مسئلہ اولیٰ میں تفصیل سے معلوم ہو چکی ہے، یعنی: ”هو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة، تفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً واجملاً فيها عُلِمَ اجمالاً“۔^(۲)

اس تعریف کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا مذہب نعوذ باللہ مرجئہ کے مطابق ہے، لیکن ہقیقۃً ہمارا مذہب ان سے بہت مختلف ہے، اس لئے کہ ہم اقرار باللسان کو اگرچہ جزء ایمان نہیں کہتے، لیکن فی الجملہ شرط ایمان یا لازم ایمان کہتے ہیں، جس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے، اور مرجئہ نہ جزو ایمان قرار دیتے ہیں، نہ شرط ایمان، نہ لازم ایمان۔ اور دوسرا فرق یہ

(۱) ایمان کے بارے میں ان تمام مذاہب کی تفصیل اور ان کی تردید کے لئے ملاحظہ فرمائیے: المسامرة بشرح المسامرة ص: ۳۳۰ والملل والنحل ج: ۱ ص: ۶۳، ۱۱۵، ۱۲۸، ۲۲۲ وشرح المقاصد ج: ۵ ص: ۱۷۵ وشرح المواقف ج: ۸ ص: ۳۷۶ وشرح فقہ اکبر للملا علی القاری ص: ۲۵۰ وفضل الباری ج: ۱ ص: ۲۳۵۔

(۲) اس کے تفصیلی حوالہ حات پیچھے گزر چکے ہیں۔

ہے کہ مرجئہ، عمل بالجوارح کو بالکل بیکار اور لغو قرار دیتے ہیں، جبکہ ہمارے نزدیک عمل اگرچہ جزء ایمان نہیں لیکن عمل پر نجات کئی کا مدار ہے، چنانچہ مرتکب کبیرہ ہمارے نزدیک مستحق عذاب ہے، اور نیکوکار مؤمن مستحق ثواب ہے۔

ایمان کی تعریف میں محدثین اور متکلمین کے درمیان جو اختلاف بظاہر معلوم ہوتا ہے یہ محض تعبیر کا فرق (نزاع لفظی) ہے جو ایک مصلحت پر مبنی ہے، حقیقت میں دونوں کا مذہب ایک ہے، تفصیل آگے آئے گی، اور مصلحت کا بیان بھی وہیں ہوگا۔

الردُّ علی الجہمیۃ

جہمیۃ کی دلیل یہ ہے کہ علم سے مراد تصدیق منطقی ہے، جو دو تصوروں کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کے یقین سے عبارت ہے، مثلاً: اللہ واحد، محمد رسول اللہ ان دونوں جملوں میں مبتداء اور خبر کے درمیان جو نسبت تامہ خبریہ ہے اس کا یقین کر لینا تصدیق ہے، اور ایمان کی حقیقت تمام اہل لغت نے تصدیق ہی کو قرار دیا ہے، حتیٰ کہ جمہور متکلمین بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں، لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ ایمان یقین کا نام ہے۔

جواب یہ ہے کہ تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں فرق ہے، تصدیق منطقی تو دو تصوروں کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کا علم (یقین) ہے بمعنی ”دانستن“ یعنی ”جاننا“، اس میں صرف علم (یقین) ہوتا ہے انقیادِ قلبی (ماننا) نہیں ہوتا، اور تصدیق لغوی اس سے اخص ہے، جس کی حقیقت اس نسبت کو جان کر مان لینا ہے، یعنی تصدیق لغوی صرف جاننا نہیں، بلکہ ماننا ہے جو انقیادِ قلبی ہے (بمعنی گرویدن) اور تصدیق لغوی بعینہ تصدیق شرعی ہے، مثلاً: ابوطالب اور قیصر روم دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برحق ہونے کا علم حاصل تھا، یعنی وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کو یقین سے جانتے تھے لیکن ماننے نہیں تھے، چنانچہ ان کو تصدیق منطقی تو حاصل تھی، تصدیق لغوی اور شرعی حاصل نہ تھی، اس لئے ان کے کفر پر جمہور اہل سنت والجماعۃ کا اتفاق ہے۔

ہمارے دلائل

۱- انسان ایمان کا مکلف ہے، اور تکلیف امور اختیار یہ کی ہوتی ہے، اگر ایمان کی حقیقت محض علم کو مانا جائے تو لازم آئے گا کہ انسان امرِ اضطراری کا بھی مکلف ہو، اس لئے کہ

علم بسا اوقات اضطرابی طور پر بھی حاصل ہو جاتا ہے، جیسے مشاہدہ وغیرہ سے، معلوم ہوا کہ ایمان صرف جاننے کا نام نہیں بلکہ ماننے کا نام ہے، اور ماننا فعلِ اختیاری ہے، اضطرابی نہیں۔

۲- جہمیہ کے مذہب پر لازم آئے گا کہ ہر قل قیصر روم اور ابوطالب کو مؤمن قرار دیا جائے، کیونکہ ان دونوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین تھا، بخاری شریف کی حدیث سے ہر قل کا اظہارِ یقین^(۱) اور ابوطالب کے قول سے کہ: ”وَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ دِينَ مُحَمَّدٍ مِنْ خَيْرِ أديانِ البرية.“^(۲) اظہارِ یقین معلوم ہوتا ہے، حالانکہ احادیثِ صریحہ سے ان کا کافر ہونا ثابت ہے۔

۳- قرآن کریم سے صریح طور پر ثابت ہے کہ فرعون کو موسیٰ علیہ السلام کی حقانیت کا علم تھا، سورۃ بنی اسرائیل میں ارشاد ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون سے کہا:-
لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ وَابِتٍ
لَأَظُنُّكَ يَنْفِرُ عَوْنُ مَبُورًا^(۳)

مگر اس کے باوجود وہ بنصِ قرآنی کافر ہے، اور جہمیہ کے مذہب پر اس کا مؤمن ہونا لازم آتا ہے۔

۴- عہد رسالت کے اہل کتاب یہود و نصاریٰ جو مشرف باسلام نہیں ہوئے، ان کے بارے میں قرآن نے خبر دی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت اور رسالت سے واقف تھے، اس کے باوجود قرآن حکیم میں جا بجا انہیں کافر قرار دیا گیا، مثلاً ارشاد ہے:-

الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ^(۴)

(۱) صحیح البخاری، باب بدء الوحي، رقم الحدیث: ۷۔

(۲) الاصابة في تمييز الصحابة ج: ۳، ص: ۱۱۶، القسم الرابع ترجمة أبي طالب.

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں سب سے پہلا نعتیہ قصیدہ ابوطالب نے کہا ہے، اسی کے دو شعر یہ بھی ہیں:

ودعوتنی وزعمت انک صادق
و صدقت فیہ و کنت ثم امینا
و عرفتک دینک لا محالة انه
من خیر اديان البرية دینا

(۴) آیت: ۱۰۲- من باب نصر نیر، ثوراء، آی ہلک و اہلک، کذا فی المنجد و یؤیدہ ما فی معارف

القران ج: ۵، ص: ۵۳۷، و کذا فی لسان العرب ج: ۲، ص: ۸۲۔ (من الأستاذ مدظلهم)۔

(۵) البقرة آیت: ۱۳۶۔

نیز ارشاد ہے:-

فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ۝^(۱)

سورۃ انعام میں ارشاد ہے:-

الَّذِينَ اتَّبَعَتْهُمْ إِلَىٰ كِتَابٍ يُعْرَفُونَ كَمَا يُعْرَفُونَ أَبْنَاءَهُمْ مِنَ الَّذِينَ خَسِرُوا
أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝^(۲)

اور جہمیہ کے مذہب پر ان اہل کتاب کو مؤمن ماننا پڑے گا، وهو باطل۔

۵- قرآن حکیم کا ارشاد ہے: ”وَجَحَلُوا بِهَا وَاسْتَفْتَاهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا“^(۳)

اس میں بتایا گیا ہے کہ فرعون اور اس کے ہم نوا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی لائی ہوئی آیات پر یقین رکھتے تھے مگر ہٹ دھرمی سے انکار کرتے تھے، مانتے نہ تھے، اسی لئے ان کو کافر قرار دیا گیا۔

۶- پیچھے اہل لغت کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کو کہتے ہیں، جو

لغۃ جان کرمان لینے کا نام ہے، اگر اس کا مصداق تصدیق منطقی کو قرار دیا جائے تو اس کو معنی لغوی سے تصدیق منطقی کی طرف منقول ماننا پڑے گا، جس کی کوئی دلیل نہیں، اور ظاہر ہے کہ قرآن منطقی اصطلاحات میں نازل نہیں ہوا، لغت اہل عرب میں نازل ہوا ہے، جب تک معنی لغوی سے منقول ہونے کی دلیل نہ ہو اسے لغوی معنی پر ہی محمول کیا جائے گا۔

الرُّدُّ عَلَى الْكِرَامِيَةِ

پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ عام طور سے ان کا مذہب مطلقاً یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف اقرار باللسان ہے، مگر علامہ شہرستانی نے ”الملل والنحل“ میں صراحت کی ہے کہ ان کا یہ مذہب علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ یہ تفصیل ہے کہ جس نے اقرار باللسان کیا اور تصدیق قلبی نہیں کی، وہ دنیا میں تو **هَيْئَةُ مُؤْمِنٍ** ہے، چنانچہ اس پر مؤمن کے سب احکام جاری ہوں گے، لیکن آخرت میں وہ **مُخَلَّدٌ فِي النَّارِ** ہے۔^(۴)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس تفصیل کی بناء پر تو کرامیہ اور اہل سنت کا مذہب ایک

(۲) الأنعام آیت: ۲۰۔

(۱) البقرة آیت: ۸۹۔

(۳) الملل والنحل ج: ۱ ص: ۱۶۸۔

(۴) النمل آیت: ۱۳۔

ہو گیا، اس لئے کہ اہل سنت والجماعہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ شخص مخلد فی النار ہے، لیکن دُنیا میں اس پر احکامِ مسلمین جاری ہوں گے۔

جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں بہت فرق ہے، وہ یہ کہ کرامیہ ایسے شخص کو دُنیا میں حقیقہ مؤمن قرار دیتے ہیں، اور اہل سنت والجماعہ کے نزدیک وہ دُنیا میں بھی حقیقہ کافر ہے، آخرت میں بھی، مگر چونکہ دُنیا میں اس کے دل کا حال معلوم نہیں، اس لئے مجبوراً اس پر احکامِ دنیویہ مسلم کے جاری کرتے ہیں۔ ثمرہ اختلاف یہ نکلے گا کہ ایسا شخص اگر کسی مسلمان رشتہ دار کی میراث حاصل کرے یا مسلمان عورت سے نکاح کرے، پھر اعتراف کرے کہ مورث کے انتقال یا میرے نکاح کے وقت میرے دل میں تصدیق نہیں تھی، بعد میں تصدیق پیدا ہوئی، تو کرامیہ کے مذہب پر اس کو میراث کا مال اپنے پاس رکھنا جائز ہوگا اور تجدیدِ نکاح کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک یہ شخص تصدیقِ قلبی سے پہلے بھی دُنیا میں حقیقہ مؤمن تھا، اور اہل سنت والجماعہ کے نزدیک اس کو میراث واپس کرنا واجب ہوگا اور تجدیدِ نکاح ضروری ہوگی، کیونکہ مورث کی موت اور اپنے نکاح کے وقت یہ حقیقہ مؤمن نہیں تھا، ان کا استدلال کن دلائل سے ہے؟ صراحۃً معلوم نہیں ہو سکا۔

اس مذہب کے ابطال پر چند دلائل یہ ہیں:-

۱- اس مذہب پر لازم آئے گا کہ تمام منافقین کو دُنیا میں حقیقہ مؤمن کہا جائے، حالانکہ قرآن کریم میں ان کے کفر کی صراحت کی گئی ہے، سورہ بقرہ میں ارشاد ہے:-

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿۱﴾

سورہ مائدہ میں ارشاد ہے:-

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا

آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ ﴿۲﴾

سورہ توبہ میں ارشاد ہے:-

وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَأْتِيهِ وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ ط إِنَّهُمْ كَفَرُوا

بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴿۳﴾

چنانچہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کو چونکہ منافقین متعین طور سے معلوم تھے، اس لئے وہ

ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کا لحاظ رکھتے تھے کہ جب حدیفہؓ (کسی مشکوک شخص) کی نماز جنازہ میں حاضر نہ ہوں تو خود بھی شریک نہ ہوتے تھے۔^(۱)

۲- اس مذہب کے بطلان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن حکیم میں صراحت ہے کہ محل ایمان قلب ہے، ارشاد ہے:- "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ."^(۲)
سورہ حجرات میں ارشاد ہے:- "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ"^(۳)

اور کفر اُمیہ کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ محل ایمان لسان بھی ہو، جس کی کوئی دلیل نہیں۔
۳- تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان لُغَةً تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں، اگر ایمان کی حقیقت اقرار باللسان کو قرار دیا جائے تو ایمان کا معنی لغوی سے اقرار باللسان کی طرف منقول ہونا لازم آئے گا، جس کی کوئی دلیل موجود نہیں، واللہ اعلم۔

دلائل المُرَجَّةِ وَالرَّدِّ عَلَيْهِم

مرجئة کا استدلال مندرجہ ذیل اور ان کی ہم معنی آیات سے ہے:-

- ۱- فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا^(۴)
- ۲- وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ^(۵)
- ۳- لَا يَضِلُّهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى^(۶)
- ۴- كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۚ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ ۖ فَكَذَّبْنَا^(۷)

(۱) ذكره شيخ الاسلام شير احمد العثماني عن الغزالي في فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۳۱، وانظر ايضا في اسد الغابة ج: ۱ ص: ۵۷۳، في ترجمة حذيفة بن اليمان.

(۲) المجادلة آیت: ۲۲۔ (۳) الحجرات آیت: ۱۳۔

(۴) حق (اجر) میں کمی۔

(۵) وهقا: زبردستی ذلت و رسوائی (معارف القرآن ج: ۸ سورة الجن) من الاستاذ مدظلهم۔

(۶) الحِجْرَ آیت: ۱۳۔ (۷) الحديد آیت: ۱۹۔

(۸) الليل آیت: ۱۵، ۱۶۔ (۹) الملك آیت: ۸، ۹۔

پہلی تین آیات سے ان کا استدلال واضح ہے، چوتھی آیت میں ان کی وجہ استدلال یہ ہے کہ ”كُلَّمَا أَلَمِي فِيهَا فَوْجٌ“ عام ہے، معلوم ہوا کہ جہنم میں جو بھی داخل ہوگا وہ مُكَذَّب ہوگا، غیر مُكَذَّب جہنم میں داخل نہیں ہوگا۔

جواب ان دلائل کا یہ ہے کہ پہلی دونوں آیتوں میں ایمان سے مراد ایمان مع العمل ہے، یعنی ایمانِ کامل، اور تیسری آیت میں ”بِضَلِّي“ سے مراد محض دخولِ نار نہیں بلکہ خلود فی النار ہے، اور ”ضَلِّي“ کے لغوی معنی اس تاویل کے مؤید ہیں، کیونکہ ”ضَلِّي“ اس کو کہا جاتا ہے کہ کسی گڑھے میں آگ دکھائی جائے اور اس کے پیچھے کسی بکری وغیرہ کو بھوننے کے لئے رکھ دیا جائے^(۱)، اور ظاہر ہے کہ اس اشدیت کے ساتھ آگ میں جلانا اسی وقت ہوتا ہے جب اس سے جانور کو زندہ نکالنا مقصود نہ ہو۔ اور چوتھی آیت میں ”فَوْجٌ“ سے مراد ”فَوْجٌ مِّنَ الْكُفَّارِ“ ہے، جس کا واضح قرینہ اسی آیت میں ان کا اقرار ”فَكَذَّبْنَا“ ہے۔

مذکورہ بالا تاویلات کی دلیل وہ آیات و احادیث کثیرہ ہیں جو عملی گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں کے عذاب کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً یہ آیات قرآنیہ:-

۱- إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا
وَيَسْخَرُونَ سَخِرًا^(۲)

۲- وَالَّذِينَ يَكْتَسِبُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ^(۳)

۳- آ لَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ^(۴)

۴- وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ^(۵)

اگر کہا جائے کہ جس طرح آپ نے ہماری پیش کردہ عومات میں تاویل کی کہ ان کو مخصوص معنی پر محمول کر دیا، اسی طرح ہم بھی آپ کی پیش کردہ ان عومات کو مخصوص معنی پر محمول کر کے یوں کہہ سکتے ہیں کہ: ”إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ“ اور ”الَّذِينَ يَكْتَسِبُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ“ سے مراد کفار ہیں، اور ”الظَّالِمِينَ“ سے مراد بھی کفار ہیں اور ”السَّيِّئَةَ“ سے مراد کفر ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری پیش کردہ عومات تمہاری پیش کردہ عومات سے معارض

(۱) لسان العرب ج: ۷ ص: ۳۹۹۔ (۲) النساء آیت: ۱۰۔ (۳) التوبة آیت: ۳۴۔

(۴) الشوری آیت: ۳۵۔ (۵) النمل آیت: ۹۰۔

ہیں، رفعِ تعارض کے لئے لامحالہ کسی ایک جانب تخصیص کرنی پڑے گی، اور تمہاری پیش کردہ عموماً میں تخصیص ناگزیر ہے، اس لئے کہ دوسری متعدد آیات اور احادیث جو عملی گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں کے عذاب کی وعید میں نازل ہوئی ہیں، ایسی صریح ہیں کہ ان میں تخصیص ممکن نہیں، تو اگر تمہاری پیش کردہ عموماً میں تخصیص نہ کی گئی، تو ان صریح نصوص کا ابطال بالکل یہ لازم آئے گا، اور وہی نصوص اس مسئلہ میں ہماری حجت ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں۔

۱- وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ ۝ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ ۝^(۱)
معلوم ہوا کہ خسران سے بچنا عمل کے بغیر ممکن نہیں۔

۲- إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ.^(۲)

تعلیق بالمشینۃ دلیل انقسام ہے، یعنی یہ کہ کفر سے کم درجہ کے گناہوں کا ارتکاب کرنے والے دو قسم کے ہیں، کچھ وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ معاف فرمادے گا، اور کچھ وہ ہیں جن کو معاف نہیں کرے گا۔

۳- وَكَانَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ ۚ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ النَّارَ ۚ وَلَا الَّذِينَ يَمْوَتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا^(۳)

یہاں ”الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ“ سے مراد کفار نہیں ہو سکتے، بلکہ عَصَاةٓ مَوْمِنِينَ ہی مراد ہو سکتے ہیں، کیونکہ ان پر ”وَلَا الَّذِينَ يَمْوَتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا“ کا عطف کیا گیا ہے جو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کی دلیل ہے،^(۴) پس معلوم ہوا کہ حالت کفر پر مرنے والوں کی توبہ بھی قبول نہیں ہوگی، ان کو عذاب ہوگا، اور جو عَصَاةٓ مَوْمِنِينَ عین موت (نزعِ رُوح) کے وقت توبہ کریں گے ان کی توبہ بھی قبول نہیں ہوگی ان کو بھی عذاب ہوگا۔

۴- اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ.^(۵)

ظاہر ہے کہ خروج موقوف ہے دخول پر، معلوم ہوا کہ بعض مومنین بھی جہنم میں جائیں

(۱) العصر پارہ: ۳۰- (۲) النساء آیت: ۱۱۶- (۳) النساء آیت: ۱۸-

(۴) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: رُوحُ الْمَعَانِي ج: ۴ ص: ۲۳۰، ۲۳۱-

(۵) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

گے جن کو بعد میں نکال لیا جائے گا۔

۵- مرجعہ کے رد پر ایک قطعی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث، آواز و نواہی سے بھرے ہوئے ہیں، اگر طاعت مفید اور معصیت مضر نہ ہوتی تو یہ آواز و نواہی عبث ہو کر رہ جاتے، اور ظاہر ہے کہ عبث کی نسبت اللہ جل شانہ کی طرف باطل ہے۔

أدلة المعتزلة والخوارج والرد عليهم

معتزلہ اور خوارج اعمال کے جزء ایمان ہونے اور مرتکب کبیرہ کے مُخَلَّد فی النار ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:-

۱- قوله تعالى: وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى ۝

وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں مغفرت کو چار امور پر موقوف کیا گیا ہے، پس معلوم ہوا کہ مغفرت کے لئے صرف ایمان کافی نہیں بلکہ عمل صالح اور توبہ، اور ہدایت پر برقرار رہنا بھی مغفرت کے لئے ناگزیر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت سے مراد یہاں مغفرت کاملہ ہے جو مُنَجَّى مِنْ دُخُولِ النَّارِ ہے، اور نجات من دُخُولِ النَّارِ ہمارے نزدیک بھی ان امور اربعہ پر موقوف ہے، یہاں مغفرت ناقصہ مراد نہیں جو مُنَجَّى مِنْ خُلُودِ النَّارِ ہے۔^(۲)

۲- قوله تعالى: وَالْعَصْرُ ۝ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ الخ.

معلوم ہوا کہ عمل صالح کے بغیر انسان کے لئے خسران ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس آیت سے آپ کا استدلال اس پر موقوف ہے کہ ”خسران“ سے مراد ”خُلُودِ فِي النَّارِ“ ہو، جس کی کوئی دلیل آپ کے پاس نہیں، ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں ”خسران“ سے مراد دُخُولِ فِي النَّارِ ہے نہ کہ خُلُودِ فِي النَّارِ۔

(۱) طہ آیت: ۸۴۔

(۲) دوسرا جواب احقر کی رائے میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس آیت میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ جو شخص ان چاروں امور کے مجموعے سے متصف نہ ہوگا، میں اس کی مغفرت کرنے والا نہیں، یہ مضمون تو مفہوم مخالف سے نکلتا ہے جو قابل استدلال نہیں خصوصاً باب عقائد میں۔ ۱۲ (رفع)

۳- وہ تمام آیاتِ قرآنیہ اور احادیث بھی معتزلہ اور خوارج اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، جن میں مغفرت کے لئے ایمان کے ساتھ عملِ صالح کی قید لگائی گئی ہے۔

ان کا جواب یہ ہے کہ ان میں مغفرتِ کاملہ مراد ہے، یعنی دخولِ نار سے نجات، نیز ان تینوں دلیلوں کا ایک الزامی جواب یہ ہے کہ ان میں عملِ صالح کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے جو ان دونوں کے درمیان مغایرت کی دلیل ہے، معلوم ہوا کہ ایمان اور عملِ دو الگ الگ حقیقتیں ہیں، لہذا یہ تو ہماری حجت ہے، نہ کہ تمہاری۔

۴- قوله تعالى: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا^(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے آپ کا استدلال اس پر موقوف ہے کہ معصیت سے مراد مطلق معصیت ہو، مگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں معصیت سے مراد کفر ہے نہ کہ مطلق معصیت۔^(۲)

۵- قوله تعالى: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَقَدْ حَزَّ آوَهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا^(۳)

جواب یہ ہے کہ یہاں قتلِ مؤمن سے مراد ایسا قتل ہے جو بسبب اس کے ایمان کے کیا گیا ہو، یا قتلِ مؤمن کو حلال سمجھتے ہوئے کیا گیا ہو، اور ایسا قتل کافر ہی کر سکتا ہے، لہذا یہ سزا کافر کی ہے نہ کہ فاسق کی۔

دلائل اهل السنة والجماعة

۱- إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ^(۴)

معلوم ہوا کہ ایسی معصیت جو کفر سے کم درجہ کی ہو اس سے بعض لوگوں کی مغفرت ہو جائے گی، اور بعض کی نہیں ہوگی، پس معلوم ہوا کہ تمام عُصَاةِ مُؤْمِنِينَ کو عذاب نہیں ہوگا۔

(فائدہ) یہ آیت معتزلہ اور خوارج کے خلاف تو اس لئے حجت ہے کہ اس سے کچھ عُصَاةِ مُؤْمِنِينَ کی مغفرت ثابت ہے اور یہی آیت مرجعہ کے خلاف بھی حجت ہے جیسا کہ مرجعہ کے رد میں آچکا ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوا کہ کچھ عُصَاةِ مُؤْمِنِينَ کی مغفرت نہیں ہوگی بلکہ عذاب ہوگا۔

(۱) الجن آیت: ۲۳-

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: التفسیر الکبیر للامام فخر الدین الرازی ج: ۱۵ ص: ۱۶۵ تا ۱۶۷۔

(۳) النساء آیت: ۱۱۶-

(۴) النساء آیت: ۹۳-

۲- قوله عليه الصلوة والسلام: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان."^(۱) یہ عَصَاةٌ مَوْمِنِينَ کے مُخَلَّدٌ فِي النَّارِ نہ ہونے کی صریح دلیل ہے۔ اور ساتھ ہی یہ حدیث پچھلی آیت کی طرح مرجحہ پر بھی حجت ہے کیونکہ اس سے ثابت ہوا کہ کچھ عَصَاةٌ مَوْمِنِينَ جہنم میں جائیں گے اگرچہ مُخَلَّدٌ فِي النَّارِ نہیں ہوں گے۔

۳- وہ تمام آیات قرآنیہ اور احادیث بھی ہماری دلیل ہیں جن میں عملِ صالح کا عطفِ ایمان پر کیا گیا ہے، کیونکہ عطفِ دلیلِ مغایرت ہے، پس معلوم ہوا کہ ایمان اور عمل دونوں کی حقیقتیں جدا جدا ہیں۔

۴- حدیثِ جبریل میں جبریل امین علیہ السلام کے سؤال عن الایمان کے جواب میں ایمان کی تعریف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تصدیق سے فرمائی، اقرار باللسان اور عمل بالأركان کا بالکل ذکر نہیں کیا، اگر اقرار اور عمل جزءِ ایمان ہوتا تو اس تعریف کا ناقص ہونا لازم آتا ہے جو موجب التباس ہے، حالانکہ جبریل امین علیہ السلام تعلیمِ دین کے لئے آئے تھے نہ کہ تلبیس فی الدین کے لئے۔

۵- رَوَى عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ أَنَّهُ جَاءَ بِأَمَةِ سُودَاءَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنْ عَلِيَ رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ فَمَا نَفْعُهَا لَهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَشْهَدِينَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ! قَالَ: أَتَشْهَدِينَ أَنَّي رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ! قَالَ: أَتُؤْمِنِينَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَعْتَقَهَا!^(۲) (رواه احمد ورجالہ رجال الصّحيح).

معلوم ہوا کہ ایمان بغیر عمل کے بھی تحقق ہو جاتا ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی کے بارے میں یہ تحقیق نہیں فرمائی کہ یہ عملِ صالح بھی کرتی ہے یا نہیں؟ اس تحقیق کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مؤمنہ قرار دے دیا۔

۶- اللہ تعالیٰ نے آیات کثیرہ میں مومنین کو اہل ایمان کہہ کر خطاب فرمایا، اور اس کے بعد اَوَامِرُ وَنَوَاهِيَ کا مکلف بنایا، مثلاً:-

(۱) تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

(۲) مسند احمد ج: ۲۵ ص: ۲۹ رقم الحدیث: ۱۵۷۲۳۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: مصنف عبد الرزاق ج: ۹ ص: ۱۰۵، رقم الحدیث: ۱۶۸۱۳۔ والسنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۱۰ ص: ۵۷۔

۱- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ... الخ. (۱)

۲- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوَنُّوا إِلَى اللَّهِ. الْآيَةُ (۲) ونظائرہ کثیرہ.

معلوم ہوا کہ عمل ایمان کے بعد کی چیز ہے، اگر عمل جزو ایمان ہوتا تو عمل سے پہلے ان کو ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کہہ کر خطاب نہ کیا جاتا۔

۷- آیات اور احادیث کثیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ محل ایمان قلب ہے۔

نحو قولہ تعالیٰ: - ”أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ.“ (۳)

وقولہ تعالیٰ: - ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.“ (۴)

وقولہ علیہ السلام: - يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان.

ونحو ذلك.

اور معتزلہ و خوارج کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ انسان کے جوارح بھی محل ایمان ہوں، جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۸- پیچھے ایمان کے لغوی معنی بیان ہو چکے ہیں کہ تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں، اگر

اعمال کو جزء ایمان قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ لفظ اپنے معنی لغوی سے معنی آخر کی طرف منقول ہوا ہو جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۹- کفر، تکذیب اور جحود کو کہتے ہیں، جس کا محل قلب ہے، اور تکذیب کی ضد

تصدیق ہے، لہذا لازم آیا کہ تصدیق کا محل بھی قلب ہو، ورنہ تکذیب و تصدیق میں تضاد باقی نہیں رہے گا، کیونکہ تضاد کے لئے اتحاد محل شرط ہے۔

مذہبُ أهل السنة والجماعة

جمہور متکلمین، اشاعرہ اور حنفیہ نے ایمان کی تعریف یہ فرمائی ہے کہ:-

”هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا عَلِمَ مَجِيءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ ضَرُورَةً، تَفْصِيلاً

فِي مَا عَلِمَ تَفْصِيلاً وَاجْمَالاً فِي مَا عَلِمَ اجْمَالاً.“

(۲) التحريم آیت: ۸-

(۱) المائدة آیت: ۶-

(۳) الحجرات آیت: ۱۳-

(۴) المجادلة آیت: ۲۲-

یہ تعریف علامہ آلوسیؒ نے ذکر کی ہے، خلاصہ کے طور پر یوں بھی تعریف کی جاتی ہے کہ: ”تصدیق ما عَلِمَ من الدین ضرورۃ“ ایمان ہے، اور ”تکذیب شیءٍ مِمَّا عَلِمَ من الدین ضرورۃ“ کفر ہے۔^(۱)

”علم ضروری“ دو چیزوں سے حاصل ہوتا ہے، یا تو مشاہدہ اور براہِ راست سماع سے یا تواتر سے، اور تواتر کی حقیقت یہ ہے کہ کسی امرِ حسی^(۲) کو ہر زمانہ میں اتنے لوگ اپنی زبان یا عمل سے روایت کرتے رہے ہوں کہ ان کا تواتر علیٰ الکذب أو الخطاء محال ہو۔^(۳)

ہمارے لئے دین کی کسی بات کا علم ضروری حاصل ہونے کا ذریعہ صرف تواتر ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست سماع یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فعل کا مشاہدہ ہمیں حاصل نہیں۔

مقدمۃ فتح الملہم میں تواتر کی حسب ذیل چار قسمیں بیان کی گئی ہیں:-

- | | |
|-------------------|--|
| ۱- تواتر الاسناد. | ۲- تواتر العمل. |
| ۳- تواتر الطبقة. | ۴- تواتر القدر المشترك. ^(۱) |

تواتر الاسناد

یہ ہے کہ وہ روایتِ سند کے ذریعہ ہو، مثلاً یہ حدیث: ”من کذب علی متعمداً فلیتوا مقعدہ من النار“۔^(۲)

اس حدیث کو بقول حافظ عراقیؒ کے ستر سے زیادہ صحابہ کرام نے روایت کیا ہے اور

(۱) رُوح المعانی ج: ۱ ص: ۱۱۰، النبراس ص: ۲۳۹۔

(۲) الأشباه والنظائر، کتاب السیر، الفن الثانی ج: ۲ ص: ۸۳۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھیے: شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر ص: ۱۰، وتدریب الراوی ص: ۳۷۳۔

(۴) قال النووی فی شرح مقدمۃ مسلم: فالتواتر ما نقله عدد لا یمن مواطاتہم علی الکذب عن مثلہم ویستوی طرفاہ والواسطۃ ویخبرون عن حسی لا مظنون ویحصل العلم بقولہم. (ص: ۲۲)، من الأستاذ مدظلہم.

(۵) قال الغزالی فی کتابہ ”التفرقة بین الاسلام والزندقة“ ما نصہ: ”التواتر ینکرہ الانسان ولا یمکنہ ان یمثلہ بقلیہ.“ (ص: ۸۹) (ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۳۷) من الأستاذ مدظلہم۔

(۶) اس کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے۔

(۷) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

بعد کے زمانوں میں راویوں کی تعداد بڑھتی ہی چلی گئی۔^(۱)

تواتر العمل

یہ ہے کہ ہر زمانہ میں عمل کرنے والوں کی تعداد اتنی رہی ہو کہ ان کا جھوٹ یا خطا پر متفق ہونا محال ہو، اگرچہ اس کی سند محفوظ نہ ہو، مثلاً: ارکانِ صلوٰۃ کی ترتیب اور تعدادِ رکعات، تواتر العمل سے ثابت ہوئی ہیں۔

تواتر الطبقة

یہ ہے کہ ہر زمانے کے لوگ نسلاً بعد نسل کسی بات کو مانتے چلے آئے ہوں، جیسے یہ علم کہ قرآن کریم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی کتاب قرار دیا ہے، نیز تمام آیات قرآنیہ کا تواتر بھی اسی قبیل سے ہے۔

تواتر القدر المشترك

یہ ہے کہ کسی واقعہ کی تفصیل میں اگرچہ لوگوں کا اختلاف رہا ہو، لیکن اس واقعہ کے کسی خاص جزء پر اتنے لوگ ہر زمانہ میں متفق رہے ہوں کہ ان کا تواطؤ علی الکذب محال ہو، مثلاً: حاتم طائی کے بارے میں کوئی کہے کہ: اس نے سو اونٹ صدقہ کئے، کوئی کہے: اتنے لاکھ دینار صدقہ کئے، کوئی کہے: اتنی بکریاں صدقہ کیں، کوئی کہے: اتنے کپڑے دیئے، کوئی کہے: اتنی زمین دی، تو تعینِ عطاء میں اگرچہ اختلاف ہے، لیکن اتنی بات پر یہ سب خبریں متفق ہیں کہ حاتم طائی نے بہت مال دیا، جو اس کی سخاوت کی دلیل ہے، بس اتنی بات تواتر القدر المشترك سے ثابت ہوگئی۔ تواتر کی اس چوتھی قسم کو ”تواتر معنوی“ بھی کہتے ہیں، تواتر کی ان چار قسموں میں سے ہر ایک سے علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے، دین کی جو بات ان چار قسموں میں سے کسی ایک سے^(۱) ثابت ہو، اس کا منکر کافر ہے۔

اقل عدد فی التواتر

تواتر کے لئے قولِ راجح یہی ہے کہ کوئی خاص عدد مقرر نہیں، بلکہ مدار اس پر ہے کہ

(۱) مقدمة فتح الملمہم ج: ۱ ص: ۱۳، ۱۴۔

(۲) خواہ فرض ہو یا سنت، یا استحباب یا مباح، چنانچہ سواک کے عندالشرع مطلوب ہونے کا انکار کفر ہے، کیونکہ یہ

تواتر سے ثابت ہے۔ (ارشاد القاری ص: ۱۱۵، وفتح الملمہم ج: ۱ ص: ۱۳)۔ من الأستاذ حفظہم اللہ۔

ایسا عدد ہو کہ اس کا تواطؤ علی الکذب محال ہو، چنانچہ روایت کرنے والوں کے حالات کے اعتبار سے یہ عدد مختلف ہو سکتا ہے، مثلاً: کوئی خبر عشرہ مبشرہ روایت کریں اور ان سے بیس تابعین روایت کریں، تو اس سے ”علم ضروری“ حاصل ہو جائے گا، عشرہ مبشرہ سے اگر دس تابعین روایت کریں تو علم ضروری حاصل نہ ہوگا، (قالہ الغزالی فی المستصفیٰ) ^(۱) حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی خاص عدد کو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ علم ضروری کو مستلزم ہے، بلکہ جب علم ضروری حاصل ہو جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عدد تواتر کا ہے۔

تعریف الایمان عند المحدثین

متکلمین کے نزدیک ایمان کی تعریف اوپر بیان ہوئی، اور ”مسئلہ اؤئی“ میں بھی تفصیل سے بیان ہو چکی ہے، جمہور محدثین و امام مالک و امام شافعی کے نزدیک ایمان کی تعریف یہ ہے:-

”هو التصديق بالجنان والاقوار باللسان والعمل بالأركان.“

تعریفوں کے اس اختلاف سے ظاہر ہوتا ہے کہ متکلمین اور محدثین کا یہ اختلاف حقیقی اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک نعوذ باللہ اعمال اسی طرح جزء ایمان ہیں جس طرح معتزلہ اور خوارج کے نزدیک، جس سے لازم آتا ہے کہ مرکب کبیرہ ان کے نزدیک بھی دائرہ اسلام سے خارج اور مغلد فی النار ہو۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ مرکب کبیرہ ان کے نزدیک مُغَلَّد فی النار نہیں اور ایمان بغیر عمل کے بھی وجود میں آجاتا ہے، اور خلود فی النار سے بچا لیتا ہے، اگرچہ دخول فی النار سے بچانے کے لئے کافی نہیں۔

حقیقت میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ متکلمین اور محدثین کے درمیان یہ اختلاف محض تعبیر کا ہے، ^(۲) اور حقیقت میں ان کے درمیان ماہیت ایمان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ محدثین کے نزدیک مرکب کبیرہ مغلد فی النار نہیں، اور متکلمین کے نزدیک اعمال صالحہ یا سینہ غیر مؤثر نہیں، دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اعمال سینہ سبب عقاب ہیں اور اعمال صالحہ موجب ثواب، اور نفس تصدیق ”منجی من الخلود فی النار“ ہے، اور ”تصدیق مع

(۱) المستصفیٰ ج: ۱ ص: ۸۸، ۸۹۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح نخبۃ الفکر ص: ۱۰۔

(۲) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۲۷۔

العمل الصالح ومع اجتناب الكبائر مُنجی من الدخول فی النار“ ہے، چنانچہ امام رازیؒ، امام غزالیؒ، ملا علی قاریؒ اور حافظ ابن تیمیہؒ وغیرہم نے فریقین کے اس اختلاف کو نزاع لفظی قرار دیا ہے۔^(۱)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ایسے اکابر علماء محققین کے بارے میں یہ کیسے تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ نزاع لفظی میں اُلجھے رہے، جبکہ نزاع لفظی کوئی معقول کام نہیں۔

جواب یہ ہے کہ درحقیقت تعبیر کا یہ اختلاف اپنے اپنے مخاطبین کے مختلف حالات سے پیدا ہوا، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ اور متقدمین متکلمین کے پیش نظر معتزلہ اور خوارج کا رد تھا، امام ابوحنیفہؒ کو خوارج اور معتزلہ سے مناظروں کی بھی نوبت آئی، (کذا فی فتح الملہم)^(۲) جو اعمال کو ایمان کا جزء و ماہیت قرار دیتے تھے، ان پر رد کرنے کے لئے سد ذریعہ کے طور پر امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کو ایسی تعبیر اختیار کرنی پڑی کہ جس میں معتزلہ اور خوارج کے مذہب کے ساتھ کسی قسم کا التباس پیدا نہ ہو، (چنانچہ جس طرح کی جزیت کے مدعی معتزلہ اور خوارج تھے، امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین نے اس کا انکار کیا)۔ اور ایمان کی تعریف میں اعمال کا بالکل ذکر نہیں کیا۔ اور محدثین مثلاً: امام بخاریؒ وغیرہ کے پیش نظر مرجسہ کا جو فتنہ پھیلا ہوا تھا اس کا رد کرنا تھا، ان کو ایسی تعبیر اختیار کرنی پڑی جس میں مرجسہ کے ساتھ کسی قسم کا التباس پیدا نہ ہو، (چنانچہ مرجسہ جس طرح کی بساطت ایمان (ایمان کے بسیط یعنی غیر مرکب ہونے) کے مدعی تھے، محدثین نے اس کا انکار کیا)۔

محدثین نے اعمال کی اہمیت کو مرجسہ کے مقابلے میں واضح کرنے کے لئے اعمال کو جزء ایمان کہا، مگر ان کی مراد یہ تھی کہ اعمال ایمان کے لئے ایسے جزء ہیں کہ ان کے بغیر پورا مقصد حاصل نہیں ہوتا، جیسے بیجوں، پھول، پھل اور شاخ کے بغیر درخت کا مقصود پورا حاصل نہیں ہوتا، لیکن ان کے معدوم ہونے سے درخت معدوم نہیں ہو جاتا، برخلاف اس کے کہ اگر جڑ ہی نہ رہے تو درخت معدوم ہو جاتا ہے، پس محدثین کے نزدیک تصدیق بمنزلہ جڑ کے ہے اور اس کے انعدام سے ایمان بالکل ختم ہو جاتا ہے، اور اعمال صالحہ شاخوں کی طرح ہیں، کہ ان کے معدوم

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: التفسیر الکبیر للامام الرازیؒ ج: ۲، ص: ۲۶، ۲۵، و عملة القاری ج: ۱

ص: ۲۷۵ باب الايمان وقول النبي بنى الاسلام على خمس۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱، ص: ۴۳۶، ۴۳۵۔

ہوجانے سے درخت بالکلیہ معدوم نہیں ہوتا۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ بلاشبہ سر اور ہاتھ پاؤں انسان کے اجزاء ہیں، لیکن ہاتھ پاؤں کٹ جانے کے باوجود انسان موجود رہتا ہے، لیکن اگر سر کاٹ دیا جائے تو انسان بالکلیہ معدوم ہوجاتا ہے، (کذا فی فتح الملہم) ^(۱)۔

خلاصہ یہ کہ محدثین و متکلمین کی تعریفوں میں جو اختلاف نظر آتا ہے وہ اس طرح باآسانی رفع کیا جاسکتا ہے، کہ یوں کہا جائے کہ متکلمین نے ایمان کی مجرد ماہیت کی تعریف کی ہے، اور محدثین نے مجرد ماہیت کی نہیں، بلکہ ایمان اور اس کے مقتضیات و آثار و ثمرات کے مجموعے کی تعریف کی، دوسرے لفظوں میں متکلمین نے ”ایمان منجی من الخلود فی النار“ کی تعریف کی ہے، اور محدثین نے ”ایمان منجی من الدخول فی النار“ کی۔

المسئلة الثالثة

الایمان یزید وینقص أم لا؟

قرآن و سنت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے، اقوال سلف میں بھی اس کی صراحت ہے، اور عمامة المحدثین نے اسی کو اختیار کیا ہے، جمہور محدثین کا استدلال ان آیات سے ہے:-

۱- وَإِذَا تَلَّيْتْ عَلَيْهِمْ آيَةً زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ^(۲)

۲- هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ^(۳)

۳- وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ أَيْكُم زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا ^(۴)
فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا ^(۴)

اس سلسلے میں امام مالک کی طرف تین قول منسوب ہیں:-

۱- الایمان یزید ولا ینقص ^(۵)

(۱) ج: ۱، ص: ۴۴۲، ۴۴۳۔

(۲) الأنفال آیت: ۲۔

(۳) الفتح آیت: ۳۔

(۴) التوبة آیت: ۱۲۳۔

(۵) کفایة الطالب ج: ۱، ص: ۱۴۵، والشمردانی شرح رسالة القیروانی ص: ۲۰۔

۲- الایمان یزید وینقص۔^(۱)

۳- الایمان یزید و توقف عن النقصان۔^(۲)

امام ابوحنیفہؒ، امام الحرمینؒ اور علمائے متکلمین سے منقول ہے کہ: "الایمان لا یزید ولا ینقص۔"^(۳)

بظاہر یہ قول مذکورہ بالا نصوص قرآنیہ اور اقوال سلف کے خلاف ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف بھی جزئیات اعمال کے اختلاف پر متفرع ہے، وہ اختلاف بھی تعبیر کا تھا جو مخاطبین کے حالات کے اختلاف پر مبنی تھا، یہ اختلاف بھی تعبیر ہی کا ہے، چنانچہ امام رازیؒ نے اسے بھی نزاع لفظی قرار دیا ہے،^(۴) کیونکہ اعمال کو اگر جزء ایمان قرار دیا جائے تو لامحالہ اعمال کی کمی بیشی سے ایمان میں بھی کمی بیشی ہوگی، اور اگر محض تصدیق قلبی کو ایمان قرار دیا جائے تو اعمال کی کمی بیشی سے حقیقت ایمان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوگی، اس لئے کہ تصدیق جو ایمان میں معتبر ہے، اگر اس میں ذرا بھی کمی ہوگی تو یا وہ ظن ہوگا یا شک یا وہم، اور یہ تینوں درجے کفر کے ہیں، ایمان کے نہیں، اس لئے ایمان بمعنی تصدیق میں کمی بیشی ممکن نہیں۔

چنانچہ ہر دو فریق کے اقوال کے درمیان اس طرح تطبیق کی جائے گی کہ جو حضرات زیادت و نقصان کے قائل ہیں وہ نفس تصدیق میں کمی بیشی کے قائل نہیں، بلکہ تصدیق پر مرتب ہونے والے آثار و ثمرات مثلاً قوت ایمان، حلاوت ایمان، جوش ایمان، بصیرت ایمانی، فراست ایمانی اور توکل و صبر و استقامت و تسلیم و تقویٰ وغیرہ میں کمی بیشی کے قائل ہیں، اور جو حضرات زیادت و نقصان کی نفی کرتے ہیں، وہ ایمان پر مرتب ہونے والے مقتضیات اور آثار و ثمرات کی زیادت و نقصان کے منکر نہیں، بلکہ مجرد ماہیت ایمان میں زیادت و نقصان کے منکر ہیں۔

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: السنة لابی بکر الخلال ج: ۳ ص: ۶۰۸، ۱۰۱۲، وحلیۃ الأولیاء ج: ۶ ص: ۳۲۷۔

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: الطبقات الکبریٰ ج: ۳ ص: ۳۳۹، وتحفة الأحوذی ج: ۷ ص: ۲۹۷، والتمہید ج: ۹ ص: ۲۵۳، ۱، کفایۃ الطالب ج: ۱ ص: ۱۲۵۔

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۳۶، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: الفقہ الاکبر ص: ۲۰، والتمہید لابن عبدالبر ج: ۹ ص: ۲۳۸، والکوکب الأزھر شرح الفقہ الاکبر للامام الشافعی ص: ۱۲۵، وابوحنیفۃ واراؤہ فی العقیدۃ الاسلامیہ ص: ۲۸۱، ۲۷۳، وکتاب الارشاد لإمام الحرمین ص: ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۴) ابوحنیفۃ واراؤہ فی العقیدۃ الاسلامیہ ص: ۲۸۰۔

حفیہ و متکلمین کی طرف سے ان آیات کی توجیہ جن سے زیادت و نقصان ثابت ہوتا ہے، مندرجہ ذیل طریقوں سے کی جاتی ہے:-

۱- پہلی توجیہ یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایک ایمان مُنجی، دوسری ایمان مُعلیٰ، ایمان مُنجی وہ ہے جو خلود فی النار سے مانع ہے، دُخول فی النار سے مانع نہیں، یہ درجہ مجرد تصدیق کا ہے، جو ماہیتِ ایمان ہے۔ اور ایمان مُعلیٰ وہ ہے جو دُخول فی النار سے بھی مانع ہے اور رفع درجات کا بھی موجب ہے، یعنی ”ایمان مع العمل الصالح“، پس قسمِ اوّل میں کمی بیشی ممکن نہیں، اور قسمِ ثانی میں اعمال کی کمی بیشی ہوگی، تو آیاتِ قرآنیہ میں جہاں زیادت و نقصان ثابت ہوتی ہے اس سے مراد قسمِ ثانی ہے نہ کہ قسمِ اوّل۔^(۱)

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ انسان کی ماہیت ہے حیوانِ ناطق، جو ایک صحیح اور تندرست انسان پر بھی صادق آتی ہے، اور ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے انسان پر بھی، اعضاء کی کمی بیشی سے اس ماہیت میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی، لیکن اگر اجزاء عرفیہ (یعنی اعضاء) کے اعتبار سے دیکھا جائے تو بلاشبہ اعضاء کی کمی بیشی سے انسان میں کمی بیشی ہوتی ہے، جس کے دو ہاتھ ہیں وہ یقیناً اس شخص کے مقابلے میں زائد ہے جس کا صرف ایک ہاتھ ہے، لیکن یہ کمی بیشی حقیقتِ انسانیہ کی کمی بیشی نہیں، بلکہ اس حقیقت پر متفرع ہونے والی اشیاء کی کمی بیشی ہے۔

۲:- دوسری توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ ایمان کی کمی بیشی سے مراد اس کے انوار و برکات کی کمی بیشی ہے، جو اعمال ہی کی کمی بیشی سے پیدا ہوتی ہے، مثلاً ایک شخص نماز اور تمام فرائض و واجبات کا پابند ہے اور گناہوں سے بچتا ہے، اور دوسرا ان خوبیوں سے بالکل محروم ہے، حقیقتِ ایمانیہ تو ان دونوں میں مساوی طور پر موجود ہے، لیکن اس حقیقت پر مرتب ہونے والے آثار و برکات دونوں میں بہت متفاوت ہیں، جو فرائض و واجبات کا پابند ہے اس کو طمانیتِ قلب اور انشراحِ صدر زیادہ حاصل ہے، اور دوسرے میں یہ چیزیں کم ہیں۔^(۲)

۳:- تیسری توجیہ جو حضرت شاہ ولی اللہ سے منقول ہے، یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایمانِ مجمل اور ایمانِ مفصل، ایمانِ مجمل تو مثلاً یہ ہے کہ اتنی بات پر اصولی طور پر ایمان لائیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات برحق ہیں۔ اور ایمانِ مفصل یہ ہے

(۱) الفقہ الاکبر ص: ۷۸۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۳۸ و ابوحنیفہ و ارادہ فی العقیدۃ الاسلامیہ ص: ۲۷۹۔

کہ جو جو تعلیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمارے علم میں آتی جائے، ہم اس پر الگ الگ ایمان لاتے جائیں، تو آیات قرآنیہ میں جہاں کہیں زیادتی ایمان مذکور ہے اس سے مراد ایمان تفصیلی کی زیادتی ہے۔^(۱) مثلاً ایک شخص کے علم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی صرف سو تعلیمات ہیں، وہ ان پر ایمان لاتا ہے، دوسرے شخص کے علم میں دو سو تعلیمات ہیں، وہ ان پر ایمان لاتا ہے، ظاہر ہے کہ پہلے شخص کا ایمان کم ہے اور دوسرے کا ایمان زیادہ ہے، مگر غور سے دیکھا جائے تو یہ ماہیت ایمان کی کمی بیشی نہیں، بلکہ مؤمن بہ کی کمی بیشی ہے۔^(۲)

اور یہ توجیہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے، ان سے سوال کیا گیا کہ آپ تو زیادت و نقصان کے منکر ہیں، حالانکہ قرآن حکیم میں ہے:-

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتُهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿۳﴾

آپ نے جواب دیا: ”آمنوا بالاجمال ثم بالتفصيل.“^(۳)

یعنی صحابہ کرامؓ پہلے قرآن کریم پر اجمالاً ایمان لائے، پھر جو جو آیت نازل ہوتی گئی اور ان کے علم میں آتی گئی اس پر الگ الگ بھی ایمان لائے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ایمان میں زیادت و نقصان مؤمن بہ کے اعتبار سے ہے، ماہیت ایمان کے اعتبار سے نہیں، یعنی کسی بیشی ماہیت ایمان میں نہیں ہوتی بلکہ مؤمن بہ میں ہوتی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

المسئلة الرابعة

مُلْحِدِينَ كِتْفِيرِ كِي

کسی شخص کو مسلم یا کافر قرار دینے کا مدار ایمان کی اُس ماہیت پر ہے جو ہم مسئلہ اُولى کی تفصیل میں بیان کر چکے ہیں، اور مسئلہ ثانیہ میں جو بحثیں آئی ہیں ان سے حقیقت ایمان کی اور زیادہ وضاحت ہو جاتی ہے، ایمان کی جو تعریف ہم نے مسئلہ اُولى میں بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: ”لا ییمان هو التصدیق بما علّم من الدین ضرورة“ یعنی دین کی جن باتوں کا ”علم ضروری“ حاصل ہو جائے (جن کو ”ضروریات دین“ بھی کہا جاتا ہے) ان سب کو ماننا

(۲) الفقه الاکبر ص: ۷۸۔

(۱) حجة الله البالغة ج: ۱ ص: ۳۶۶۔

(۳) فضل الباری ج: ۱ ص: ۱۲۳۔

(۳) التوبة آیت ۱۲۳۔

ایمان ہے، اور ان باتوں میں سے کسی ایک کا انکار بھی کفر ہے۔^(۱) حاصل اس کا یہ ہے کہ مؤمن ہونے کے لئے ”ایجاب کلتی“ ضروری ہے، اور کافر ہونے کے لئے ”سلب جزئی“ کافی ہے، ”سلب کلتی“ ضروری نہیں، یہ ایک اہم قاعدہ ہے جسے یاد رکھنا چاہئے، یعنی مؤمن ہونے کے لئے تمام ضروریات دین کو ماننا ضروری ہے، اور کافر ہونے کے لئے تمام ضروریات دین کا انکار ضروری نہیں، بلکہ ان میں سے کسی ایک بات کا انکار بھی کافر ہونے کے لئے کافی ہے۔

اہل قبلہ کی تکفیر

جب مذکورہ بالا قاعدہ کی بناء پر ملحدین میں سے کسی کی تکفیر کی جاتی ہے تو وہ اعتراض کرتے ہیں کہ اہل قبلہ کی تکفیر جائز نہیں، اور ہم اہل قبلہ ہیں یعنی قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ہیں، لہذا ہماری تکفیر جائز نہیں، اور دلیل میں ”شرح مقاصد“ کی اس عبارت کو پیش کرتے ہیں^(۲) جو ”المنتقی“ سے منقول ہے^(۳) کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ: ”لا نکفر أحدًا من أهل القبلة.“ اس کے دو جواب ہیں:-

۱- ایک یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول اس اطلاق کے ساتھ ہرگز ثابت نہیں، شرح مقاصد میں ”منتقی“ کی پوری عبارت نقل نہیں کی گئی، پوری عبارت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا:-
لا نکفر أحدًا من أهل القبلة بذنب.

اور ”ذنب“ سے مراد غیر کفر ہے، ”کما هو العرف فی الشریعة“، جس کا حاصل یہ ہے کہ ارتکاب کبیرہ کے باعث ہم کسی کی تکفیر نہیں کرتے، خلافًا للخوارج۔ ”بذنب“ کی قید کے ساتھ یہی جملہ حضرات امام شافعیؒ اور سفیان بن عیینہؒ سے بھی منقول ہے، نیز علامہ قونویؒ نے ”شرح عقیدة طحاویة“ میں، امام طحاویؒ نے ”المعتصر فی تفسیر الفرقان“ میں، امام غزالیؒ نے ”الاقتصاد“ میں، اور ابن امیر الحاج نے ”شرح التحریر“ میں ”بذنب“ کی قید صراحتہ

(۱) إِنْ أَنْ يَكُونَ رَجُلًا حَدِيثَ عَهْدٍ بِالْإِسْلَامِ وَلَا يَعْرِفُ حَدْرَدَهُ فَإِنَّهُ إِذَا أَنْكَرَ مِنْهَا شَيْئًا جَهْلًا بِهِ لَمْ يَكْفُرْ. (من الأستاذ حفظهم الله تعالى).

(۲) شرح المقاصد ج: ۵ ص: ۲۳۸، وأيضًا شرح العقيدة الطحاوية للميداني ص: ۱۰۹.

(۳) اور تمام اہل سنت والجماعہ کا اس پر اتفاق ہے۔ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۵۶) (من الأستاذ حفظهم الله).

ذکر کی ہے، اور ”شرح التحویر“ میں امام ابوحنیفہؒ کا مذکورہ قول بھی اسی قید کے ساتھ ”المنطقی“ سے نقل فرمایا ہے۔^(۱) غرض یہ کہنا کہ ”اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی اگرچہ وہ ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کے منکر ہو جائیں“ کسی امام کے قول سے ثابت نہیں، سب اس پر متفق ہیں کہ ضروریاتِ دین میں سے کسی ایک چیز کا منکر بھی کافر ہے^(۲) اگرچہ وہ قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتا ہو اور کتنا ہی عبادت گزار ہو، ہاں اہل قبلہ کی تکفیر محض ارتکابِ کبیرہ کی بناء پر نہیں کی جائے گی، اور یہ وہی بات ہے جو ”سنن ابی داؤد“ میں حضرت انسؓ سے منقول ہے کہ:-

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلث من اصل الايمان: الكف عمّن
قال لا اله الا الله ولا نكفره بذنّب ولا نخرجه عن الاسلام بعمل.^(۳)

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ ”اہل قبلہ“ کا لفظ علمِ کلام کی اصطلاح ہے، اس کے محض لغوی معنی مراد نہیں، بلکہ جو شخص تمام ضروریاتِ دین کا ماننے والا ہو اصطلاح میں اسی کو ”اہل قبلہ“ کہا جاتا ہے، چنانچہ اصطلاحِ علمِ کلام میں جو شخص ضروریاتِ دین میں سے کسی ایک کا منکر ہو، اگرچہ وہ قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتا ہو اور بہت عبادت گزار بھی ہو، اس کو ”اہل قبلہ“ نہیں کہا جائے گا۔ ”شرح المقاصد“،^(۴) ”رد المحتار“،^(۵) ”البحر الرائق“،^(۶) ”الاحکام للامدی“،^(۷) ”الكشف للبيدوي“،^(۸) ”نبراس“^(۹) شرح ”شرح العقائد النسفية“، اور

(۱) الفقه الأكبر ص: ۲۰ میں بھی ”ذنب“ کی قید مذکور ہے۔

(۲) مسیلمہ کذاب اور اس کی جماعت کو کافر و مرتد قرار دے کر ان سے جہاد کرنے پر صحابہ کرام کا اجماع اس کی واضح شہادت ہے۔ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۳) سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد، رقم الحدیث: ۴۵۲۹۔ وکذا فی سنن البیہقی ج: ۹، ص: ۱۵۶۔

وکذا فی مسند ابی یعلیٰ ج: ۷، ص: ۲۸۷، رقم الحدیث: ۳۳۱۱۔

(۴) شرح المقاصد ج: ۵، ص: ۲۲۸۔

(۵) رد المحتار، مطلب البدعة خمسة أقسام ج: ۱، ص: ۵۶۱۔

(۶) البحر الرائق ج: ۱، ص: ۶۱۳، باب الامامة۔

(۷) الاحکام للامدی ج: ۲، ص: ۸۵، القسم الثاني فی شرائط وجوب العمل بخبر واحد۔

(۸) كشف الأصول للبيدوي ج: ۳، ص: ۲۳۸۔

(۹) النبراس ص: ۳۳۲۔

”شرح الفقہ الاکبر“^(۱) لعلی القاری، غرض علم کلام، فقہ اور اصول فقہ کی مستند ترین کتب میں اہل قبلہ کے یہ اصطلاحی معنی صراحتاً بیان کئے گئے ہیں، اور یہ اصطلاح دراصل ایک حدیث مرفوع سے ماخوذ ہے جسے بخاری^(۲) وغیرہ نے روایت کیا ہے:-

عن انس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من شهد أن لا إله إلا الله، وصلى صلواتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فهو المسلم، له ما للمسلم وعليه ما على المسلم.^(۳)

اس حدیث میں چار ضروریات دین کا ذکر کیا گیا ہے، مگر مقصود ان چار میں منحصر نہیں، بلکہ یہ ہے کہ جو تمام ضروریات دین کو مانتا ہو وہ مسلمان ہے، اور ان چار کو مثال کے طور پر ذکر کیا گیا کہ یہ عامۃ المسلمین میں بھی غایتِ درجہ کی شہرت رکھتے ہیں، کیونکہ علامہ سید محمد انور شاہ کشمیری کی تحقیق یہ ہے کہ یہ حدیث اور اس کی ہم معنی دوسری حدیثیں اطاعتِ امیر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں کہ امیر خواہ کتنا ہی بدکار ہو جب تک وہ ضروریات دین کا انکار نہ کرے اسے کافر قرار نہ دو اور اس کے خلاف بغاوت نہ کرو، چنانچہ ان احادیث کے آخر میں یہ استثناء بھی مذکور ہے کہ:-

”إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَّاحًا فِيهِ عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ بَرَهَانٌ“^(۴)

اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص کلمہ طیبہ پڑھتا ہو، نماز پڑھتا ہو، استقبالِ قبلہ کرتا اور مسلم کے ذبیحہ کو حلال کہتا ہو، مگر وہ کسی ایسے قول یا فعل کا مرتکب ہے جو کفرِ صریح ہو تو بھص حدیث

(۱) شرح الفقہ الاکبر ص: ۲۲۷، ۲۲۸۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب فضل استقبال القبلة، رقم الحدیث: ۳۹۳۔

(۳) نیز علامہ نووی نے شرح مسلم (ج: ۱ ص: ۳۹) میں خطابی سے یہ حدیث بھی نقل فرمائی ہے: ”وفی رواية

انس: ”أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله وأن يستقبلوا قبلتنا وأن يأكلوا ذبيحتنا وأن يصلوا صلواتنا، فإذا فعلوا ذلك حرمت علينا دمانهم وأموالهم إلا بحقها، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.“ اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت جو صحیح مسلم میں ہے، اس میں ”حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله“ کے بعد یہ اضافہ بھی ہے کہ: ”ويؤمنوا بي وما جئت به.“ (صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۵۶۰، مع فتح الملبم)۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۴) صحیح مسلم، کتاب الامارۃ ج: ۲۔

اس کو مسلمان نہیں کہا جائے گا۔

کافر کی سات قسمیں

- ۱- کافر اگر ایمان ظاہر کرے تو منافق ہے۔
- ۲- اسلام کے بعد کافر ہو جائے تو مرتد ہے۔
- ۳- تعددِ آلہ کا قائل ہو تو مشرک ہے۔
- ۴- کسی منسوخ دینِ سماوی کا قائل ہو تو کتابی ہے، کالبہود والنصارى۔
- ۵- جو زمانے کو حوادث کا مُوجد مانتا اور اس کے قدم کا قائل ہو وہ دہریہ ہے۔
- ۶- جو جوہر و صانع کا منکر ہو وہ معطل ہے، اسے ماذی بھی کہتے ہیں۔
- ۷- جو کافر اپنے کفریہ عقائد کو بصورتِ اسلام پیش کرتا ہو وہ زندیق ہے۔^(۱)

”زندیق“ مُعَرَّب ہے فارسی لفظ ”زندیک“ کا، اور زندیک منسوب ہے ”زند“ کی طرف، اور ”زند“ ایک کتاب کا نام ہے جو مزدک نے شاہِ فارس ”قباد“ کے زمانے میں لکھی تھی اور دعویٰ کیا تھا کہ یہ کتاب زرتشت کی تعلیمات پر مبنی ہے، زرتشت کو مجوسی ”نبی“ مانتے تھے، چونکہ مزدک نے اپنے باطل نظریات کو اپنی کتاب ”زند“ میں زرتشت کی طرف منسوب کیا تھا، اس مناسبت سے ہر ایسے شخص کو ”زندیق“ کہا جانے لگا جو اپنے کفریہ عقائد کو بصورتِ اسلام پیش کرے، یعنی اسلام کی طرف منسوب کرے۔^(۲)

مُؤَوِّل کی تکفیر

اہل علم میں یہ قاعدہ مشہور ہے کہ ”المؤوِّل لا یُکْفَر“، یعنی جو شخص کسی نصِ قطعی مثلاً آیتِ قرآنیہ کے حق ہونے کا انکار نہیں کرتا، لیکن اس کے معنی میں غلط تاویل کرتا ہے، تو وہ گنہگار ہے مگر اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

(۱) زندیق کو ”ملحد“ بھی کہتے ہیں، قال الله تعالى: ”إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا، أَفَمَنْ يُلْفَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمَّنْ يَأْتِيَ آيَاتِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ“.

عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”سيكون في هذه الأمة مسخ، ألا وذلک فی مکذبین بالقدر والزندقية.“ أخرجه الامام أحمد في مسنده ج: ۲ ص: ۱۰۸، وقال في الخصائص: سنده صحيح. (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۳۰) (من الأستاذ حفظهم الله).

(۲) اکفار والملحدین ص: ۱۲، ۱۳۔

لیکن یہ قاعدہ جس عموم اور اطلاق کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، اتنا عام اور مطلق نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ کسی بھی طہ اور زندگی کی تکفیر نہ ہو اگرچہ وہ پورے قرآن کریم کے مطالب کو بالکل بدل ڈالے، نماز سے مراد ”ناج“ لے لے، روزہ سے مراد ”کھانا پینا“، زکوٰۃ سے مراد ”سود“، رسول سے مراد ”اپنی ذات“، اور اللہ سے مراد ”آسمان“ یا ”مادہ“، اور پھر بھی وہ مؤمن رہے۔

اسی طرح مثلاً قادیانی، آیت قرآنیہ: ”وَلَكِنْ رُسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ“ کو تو حق مانے مگر یہ تاویل کرے کہ ”خاتم النبیین“ سے مراد ”أفضل النبیین“ ہے، ظاہر ہے کہ یہ تاویل مانع عن التكفير نہیں، کیونکہ اس طرح تو ہر طہ اور زندگی کوئی نہ کوئی نام نہاد تاویل کرتا ہی ہے، چنانچہ علمائے کرام نے صراحت کی ہے اور حضرت مولانا انور شاہ کشمیری نے اپنی کتاب ”اکسفار الملحدين“^(۱) میں متقدمین و متاخرین کے کثیر التعداد اقتباسات اور دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس قاعدے میں تفصیل ہے۔

وہ یہ کہ تکفیر کے مسئلہ کا اصل مدار ایمان و کفر کی اسی ماہیت پر ہے جو ہم اوپر بتا کر آئے ہیں، یعنی ”تصدیق ما غلیم من الدین ضرورۃ“ ایمان ہے، اور ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی منکر کافر ہے، اور ”المؤول لا یُکفر“ مذکورہ بالا قاعدے کے ساتھ مقید ہے، یعنی مؤول کی تاویل کو دیکھا جائے گا کہ وہ ”ما غلیم من الدین ضرورۃ“ کے خلاف ہے یا نہیں؟ اگر خلاف ہوگی تو بلاشبہ اس مؤول کی تکفیر کی جائے گی۔^(۲)

توضیح اس کی یہ ہے کہ مثلاً قرآن حکیم اپنی نظم کے اعتبار سے تو پورا کا پورا قطعی الثبوت ہے، یعنی یہ علم درجہ ضرورۃ تک پہنچا ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کلام الہی قرار دیا ہے، مگر اس کے بعض الفاظ و آیات کے معانی تو اتر سے ثابت ہیں اور بعض کے معانی تو اتر سے ثابت نہیں، پس اگر کوئی شخص کسی آیت کو حق مانتے ہوئے اس کے ایسے معنی بیان کرے جو تواتر کے خلاف ہوں تو کافر ہو جائے گا، مثلاً ”خاتم النبیین“ قرآن میں جس طرح

(۱) اکسفار الملحدين ص: ۳۳، ۳۵، نیز ملاحظہ فرمائیے: ”قانون التأویل“ للإمام الغزالی (جزء من مجموعة رسائل للإمام الغزالی).

(۲) اور ایسی ہی تاویل کو ”تحریف“، ”الحاد“ اور ”زندقہ“ کہا جاتا ہے، جو درحقیقت کذب ہے، اور ایک قسم کا نفاق ہے۔ (ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۳۳ تا ۳۱) (من الأستاذ حفظهم الله).

لفظاً متواتر ہے، معنی بھی متواتر ہے، اب اگر کوئی اس کے معنی ”أفضلُ النبیین“ بیان کرے تو یہ تواتر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس مؤول کی تکفیر کا موجب ہوگا، اور اگر مؤول کے بیان کردہ معنی تواتر کے خلاف نہ ہوں۔ اگرچہ فی نفسہ غلط ہوں۔ تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ ”ما غلب من الدین ضرورۃ“ کا منکر نہیں، ہاں! اسے من مانی تاویل کا گناہ ہوگا۔

تکفیر میں کڑی احتیاط اور اس کی حدود

تکفیر کا فتویٰ دینا بڑی نازک ذمہ داری کا کام ہے، اس میں کڑی احتیاط لازم ہے، کیونکہ اگر کوئی فاسق فاجر یا بدعتی نفس الامر میں کافر نہ ہو اور اس پر بے احتیاطی سے کفر کا فتویٰ لگا دیا جائے تو یہ سخت گناہ ہے، اور خود تکفیر کرنے والے پر اس کا وبال آتا ہے، جیسا کہ صحیح مسلم ہی کی ”کتاب الایمان“ میں اس سلسلے کی احادیث آپ پڑھیں گے۔

چنانچہ فقہاء کرام کے ہاں یہ قاعدہ معروف ہے کہ کسی شخص کے کلام میں اگر کثیر احتمالات کفریہ معنی کے ہوں اور ایک احتمال ایسے معنی کا بھی ہو جو کفر نہیں تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، فتاویٰ عالمگیری میں بھی اس کی صراحت ہے،^(۱) مثلاً کسی شخص نے کوئی جملہ بولا اس کے سو معنی ہو سکتے ہیں، ننانوے معنی ایسے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک معنی ”ما غلب من الدین ضرورۃ“ کے منافی اور کفر ہے، لیکن ایک ایسے معنی کا احتمال بھی اس جملہ میں ہے جو ”ما غلب من الدین ضرورۃ“ کے خلاف نہیں تو قائل کی تکفیر جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے وہی معنی جو کہ کفر نہیں، مراد لئے ہوں۔

لیکن اس قاعدے کو سمجھنے میں بھی بعض لوگ غلطی کر جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قادیانیوں اور منکرین حدیث کی تکفیر نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ ان کے کلام میں بھی کوئی نہ کوئی ایسی تاویل کی جاسکتی ہے جس سے وہ کلام حد کفر سے نکل جائے۔

خوب سمجھ لینا چاہئے کہ یہ قاعدہ بھی علی الاطلاق نہیں، بلکہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ متکلم سے اس کے معنی مراد معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہے، مثلاً وہ مر جائے، یا ایسی جگہ ہو جہاں سے رابطہ کرنا ممکن نہ رہے، تو ایسی صورت میں بلاشبہ اس کے کلام میں یہ قاعدہ جاری ہوگا، یعنی حتی الامکان اس کی ایسی تاویل کی جائے گی، (یعنی اس کے کلام کے ایسے معنی

مراد لئے جائیں گے) کہ وہ حد کفر سے نکل جائے، بشرطیکہ اس کلام میں ایسے معنی کا احتمال موجود ہو، اگرچہ وہ احتمال بعید اور ضعیف ہو، اور اسے کافر نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے وہی معنی مراد لئے ہوں، لیکن جب متکلم خود ہی اپنی مراد واضح کر چکا ہو اور وہ مراد ”ما عَلِمَ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً“ کے خلاف ہو، تو بلاشبہ اس کی تکفیر کی جائے گی اور اپنی طرف سے اس کے کلام میں تاویل نہیں کی جائے گی،^(۱) اور اگر اس نے اپنے کلام کی خود تفسیر نہیں کی، تو اس سے اس کی مراد پوچھی جائے گی، اگر اس نے ایسے معنی بیان کئے جو ضروریات دین کے خلاف ہیں تو تکفیر کی جائے گی، ورنہ نہیں۔ حال گیریہ کی مندرجہ ذیل عبارت میں بھی یہ تفصیل موجود ہے:-

اذا كان في المسئلة وجوه (أى احتمالات. رفيع) توجب الكفر
 ووجه واحد يمنع، فعلى المفتى أن يميل الى ذلك الوجه، ألا اذا
 صرح بإعادة توجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ.^(۲)

ہر کلمہ کفر بولنے والا کافر نہیں

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کتب فقہ میں جو الفاظ ”کلمات کفریہ“ کے نام سے بیان کئے جاتے ہیں، ان کا حاصل صرف یہ ہے کہ ان کلمات سے ضروریات دین میں سے کسی چیز کا انکار نکلتا ہے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جس شخص کی زبان سے یہ کلمات نکلیں اس کو بے سوچے سمجھے اور بغیر تحقیق مراد کے کافر کہہ دیا جائے، جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کی مراد وہی معنی و مفہوم ہیں جو کفرانہ عقیدہ ہے اس کی تکفیر جائز نہیں، فقہاء کرام نے اس کی جگہ جگہ صراحت فرمائی ہے۔^(۳)

جن ناواقف لوگوں نے ان کلمات ہی کو فیصلہ کا مدار بنالیا اور تکفیر بازی شروع کر دی ہے وہ سخت غلطی پر ہیں جو انتہائی خطرناک ہے۔^(۴)

(۱) کیونکہ یہ ”توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل“ ہوگی جو بالاتفاق باطل ہے۔ (رفیع)

(۲) ج: ۲، ص: ۲۸۳۔ (۳) دیکھئے: ”ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں“ ص: ۶۸، ۶۹۔

(۴) قال الغزالی فی کتابہ ”الفرقة بین الاسلام والزندقة“: ”ولا یبغی أن یظن أن التکفیر ونفیہ یدرک قطعاً فی کل مقام، بل التکفیر حکم شرعی (الی قولہ) فماخذہ کماخذ سائر الأحکام الشرعیة، تارة یدرک بیقین وتارة بظن غالب وتارة یتردد فیہ، فمهما حصل التردد فالوقوف فی التکفیر اولی، والمبادرة الی التکفیر انما یغلب علی طابع من یغلب علیہ الجهل.“ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۳۹) (من الأستاذ حفظهم الله تعالیٰ)۔

تکفیر میں بے احتیاطی پر سخت وعید

تکفیر میں یہ احتیاطیں اس لئے ضروری ہیں کہ اس میں بے احتیاطی سے بسا اوقات خود تکفیر کرنے والے کا ایمان خطرے میں پڑ جاتا ہے، صحیح مسلم^(۱) میں ہے کہ:

عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا أکفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما (وفى رواية) أئما امرئ قال لأخيه "كافر" فقد باء بها أحدهما، ان كان كما قال، وألا رجعت عليه.

وفى رواية لأبى ذر: ومن دعا رجلا بالكفر أو قال "عدو الله" وليس كذلك إلا حار عليه.

قال النووي رحمه الله تعالى فى حديث ابن عمر عنه: جاء فى رواية لأبى عوانة فى كتابه "المُخرج على صحيح مسلم" فان كان كما قال، وألا فقد باء بالكفر. وفى رواية: إذا قال لأخيه "يا كافر" وجب الكفر على أحدهما.^(۲)

ان روایات کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کو کافر کہے گا، کفر یا تکفیر اس کی طرف لوٹ جائے گی، لہذا تکفیر میں بہت احتیاط لازم ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

مگر اس حدیث پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہو، وہ اگر کسی مسلمان کو کافر کہے دے تو یہ کہنا گناہِ عملی تو ضرور ہے مگر کفر نہیں، کیونکہ اس نے کسی ضرورتِ دینیہ کا انکار نہیں کیا، پھر اس پر کفر لوٹنے کا کیا مطلب ہے؟ اسی اشکال کی وجہ سے علامہ نووی نے فرمایا ہے کہ:-

هذا الحديث مما عدّه بعض العلماء من المشككيات من حيث ان ظاهره غير مراد، وذلك ان مذهب أهل الحق أنه لا يكفر المسلم

(۱) کتاب الایمان، باب "بیان حال ایمان من قال لأخيه المسلم یا کافر" ج: ۱ ص: ۵۷۔

(۲) ج: ۱ ص: ۵۷۔

بالمعاصی كالقتل والزنا، وكذا قوله لأخيه كافر من غير اعتقاد بطلان
دين الإسلام. (۱)

اسی اشکال کی بناء پر بعض علماء نے اس کو تہدید و تخویف پر محمول کیا ہے کہ مُکْفِر پر کفر
لوٹنے سے حقیقی کفر مراد نہیں (بلکہ کفر ذون کفر مراد ہے)، جیسے ترک صلوٰۃ پر ”فقد کفر“
کے الفاظ بطور تہدید کے آئے ہیں۔ (۲) اور مطلب یہ ہے کہ ترک صلوٰۃ بھی ایک قسم کا کفر ہے، یہ
اور بات ہے کہ کفر کی اس قسم سے آدمی دائرۃ اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔
اور ایک تاویل علامہ نووی نے یہ نقل فرمائی ہے کہ:-
معناه فقد رجع علیہ تکفیراً. (۳)

یعنی مکفر پر کفر نہیں لوٹتا، بلکہ تکفیر لوٹتی ہے، یعنی مسلمان کو کافر کہنے کا حاصل یہ ہوتا
ہے کہ کافر کہنے والا گویا خود اپنی تکفیر کر رہا ہے، کیونکہ اس نے ایسے شخص کی تکفیر کی ہے جو عقیدہ
کے اعتبار سے اسی جیسا ہے، پس گویا اس نے خود اپنی ہی تکفیر کر دی۔

اور ایک توجیہ ہمارے حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ ”ایمان و کفر
قرآن کی روشنی میں“ (ص: ۷۱) میں ”شرح مشکل الآثار“ (۴) سے نقل فرمائی ہے اور علامہ ابن
وزیر الیمانی نے اپنی کتاب ”ایضار الحق علی الخلق“ (ص: ۳۹۱) میں امام غزالی سے بھی نقل کی
ہے کہ کسی کو کافر کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے عقائد کفریہ ہیں، تو اگر فی الواقع اس کے عقائد
میں کوئی چیز کفر نہیں، بلکہ سب عقائد ایمان کے ہیں تو گویا ایمان کو کفر کہنا لازم آیا، اور ایمان کو
کفر کہنا بلاشبہ اللہ اور رسول کی تکذیب ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:-

وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ. (۵)

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۵۷۔

(۲) ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۷۱ و ابو حنیفہ و ارادہ فی العقیدۃ الاسلامیة ص: ۶۱۰۔

(۳) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۱ ص: ۵۷۔

(۴) شرح مشکل الآثار کے حوالے سے جو بات یہاں نقل کی گئی ہے، یہ امام طحاوی کا قول ہے، جو انہوں نے اپنی
کتاب ”شرح مشکل الآثار“ میں ذکر فرمایا ہے، ملاحظہ فرمائیے: شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ما
روی عنہ علیہ السلام فیمن قال لأخیه یا کافر. ج: ۲ ص: ۳۲۵۔

(۵) بحوالہ ”اکفار الملحدين“ ص: ۶۶۔ (۶) المائدة آیت: ۵۔

اس تاویل کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کو اس کے صحیح دینی عقائد و اعمال کی بناء پر کافر کہے، تو بلاشبہ وہ کہنے والا خود کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے ایسے عقائد و اعمال کو کفر کہہ دیا جو ضروریاتِ دین میں سے ہیں، پس ضروریاتِ دین کا منکر ہونے کی وجہ سے کافر ہو جائے گا، حاصل یہ کہ یہ حدیث اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ ”مقول لہ“ کے صحیح دینی عقائد اور اقوال و اعمال کی بناء پر اسے کوئی کافر کہے اور وہ عقائد و اقوال و اعمال ضروریاتِ دین میں سے ہوں، تو اس صورت میں کفرِ ہقیقہ اسی پر لوٹ جاتا ہے۔

مذکورہ بالا تشریحات اور توجہات سے مندرجہ ذیل امور مستفاد ہوئے:-

۱- جو شخص ظاہراً مسلمان ہو اور خود کو مسلمان کہتا ہو، اس کی تکفیر میں بہت احتیاط لازم ہے۔
 ۲- جو شخص ہقیقہ کافر نہ ہو، اسے کافر کہنے سے قائل بعض صورتوں میں خود کافر ہو جاتا ہے، اور بعض صورتوں میں خود تو کافر نہیں ہوتا مگر کفر کے قریب پہنچ جاتا ہے (یعنی کفرِ ذوئی کفر کا مرتکب ہوتا ہے)۔

۳- کافر اس صورت میں ہوتا ہے جب مقول لہ کے صحیح دینی عقائد و اعمال جو ضروریاتِ دین میں سے ہیں، ان کی بناء پر اسے کافر کہا ہو۔

۴- اگر ان عقائد و اعمال کی بناء پر کافر نہیں کہا، بلکہ مقول لہ نے کوئی ایسا کلام کیا تھا جس کے ظاہری معنی کفر تھے، قائل نے اس کلام کی بناء پر اس کی مراد معلوم کئے بغیر اسے کافر کہہ دیا، حالانکہ مقول لہ کی مراد وہ کفریہ معنی نہیں تھے (کوئی ایسے معنی مراد تھے جو کفر نہیں) تو ایسی صورت میں مقول لہ کی تکفیر اگرچہ جائز نہ ہوگی، لیکن تکفیر کرنے والا گنہگار تو ہوگا، کافر نہ ہوگا، کیونکہ اس نے بے احتیاطی کا گناہ کیا ہے، ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کیا۔

۵- اگر کسی شخص کو کسی کے متعلق غلط فہمی سے کسی عقیدہ کفریہ کا دھوکا لگا، مثلاً اس کو خیال ہوا کہ فلاں آدمی نے معاذ اللہ کسی نبی کی توہین یا اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کی ہے (حالانکہ نہیں کی تھی) تو اس صورت میں بھی تکفیر کرنے والا بے احتیاطی، جلد بازی اور تہمت لگانے کی وجہ سے گنہگار تو ہوگا، کافر نہ ہوگا، کیونکہ اس نے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کیا۔^(۱)

(۱) ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۷۲۔

احقر کو علامہ نوویؒ کی اور بعد میں ذکر کی گئی توجیہ کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقول لہ اگر فی الواقع کفریہ عقیدہ نہیں رکھتا تو یہ تکفیر قائل پر لوٹے گی، یعنی اس تکفیر کا وبال قائل پر آئے گا، پس:

۱- اگر قائل نے مقول لہ کے ایسے عقیدہ صحیح کی بناء پر کافر کہا ہے جو ضروریات دین میں سے ہے، تب تو اس کا وبال قائل پر یہ ہوگا کہ وہ خود کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے ”ما عَلِمَ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً“ کو کفر کہہ دیا، اور:

۲- اگر ایسے عقیدہ کی بناء پر کافر نہیں کہا تو قائل کافر نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی ضرورت دیدیہ کا انکار نہیں کیا، لیکن بے احتیاطی کی وجہ سے تکفیر کا وبال ہوگا کہ وہ سخت گنہگار ہوگا۔

المسئلة الخامسة

مسئلة التقدير

تقدير پر ایمان اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ ہے جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا، یہاں ان شاء اللہ اس کی ضروری تفصیل قرآن و سنت اور عقلی دلائل کی روشنی میں بیان ہوگی۔

قدر اور قضاء

”قدر“ اور ”قدر“ باب ضرب سے مصدر ہیں، دونوں کے لغوی معنی ہیں کسی شے کی مقدار کا احاطہ کرنا، مقدار مقرر کرنا، اسی کو ”تقدير“ بھی کہا جاتا ہے، جس چیز کی مقدار کو مقرر کی گئی ہو وہ مقدور ہے، اور اس کو ”قدر“ بھی کہتے ہیں۔

”قضاء“ کے ایک لغوی معنی ہیں پیدا کرنا،^(۲) قرآن کریم میں ارشاد ہے:-

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ^(۳)

اور قضاء کے دوسرے لغوی معنی ہیں فیصلہ کرنا،^(۴) قرآن حکیم ہی میں ارشاد ہے:-

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا^(۵)

اصطلاح شریعت میں ”قدر“ (اور تقدیر) سے مراد اللہ جل شانہ کا علم اَزَلًی ہے جو محیط ہے کائنات کی ہر چیز کو، یعنی جو کچھ ہو چکا یا جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ آئندہ کبھی ہوگا، ان سب کا

(۲) لسان العرب ج: ۱۱ ص: ۲۰۹۔

(۱) لسان العرب ج: ۱۱ ص: ۵۷۔

(۳) لسان العرب ج: ۱۱ ص: ۲۰۹۔

(۳) حَمَّ الْمَسْجِدَةِ آيَةٌ: ۱۲- اى خَلَقَهُنَّ.

(۵) الاسراء آيت: ۲۳۔

اور ان کے زمانوں اور مقداروں کا وہ علم ازل سے احاطہ کئے ہوئے ہے، خواہ وہ واقعہ اچھا ہو یا بُرا، چھوٹا ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن۔

اور اصطلاح شریعت میں قضاء سے مراد اس علم ازل کے مطابق فیصلہ کرنا اور پیدا کرنا ہے،^(۱) پھر ”قضاء“ اور ”قدر“ ایک دوسرے کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتے ہیں۔

ایمان بالقدر یعنی تقدیر پر ایمان

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ایمان لائیں اس پر کہ کائنات میں ازل سے جو کچھ ہوا ہے اور اب جو کچھ ہو رہا ہے، اور جو کچھ آئندہ ہوگا، چھوٹا واقعہ ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن، اچھا ہو یا بُرا، ان سب کا علم قطعی و علم محیط، اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ سے ہے۔

لقوله تعالى: - ”وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۗ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ ۗ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمِتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ“^(۲)

ایمان بالقضاء یعنی ”قضاء“ پر ایمان

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر بھی ایمان لائیں کہ کائنات میں جو کچھ ازل سے ہوا ہے یا ہو رہا ہے، یا آئندہ ہوگا، وہ اچھا ہو یا بُرا، چھوٹا ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن، ان سب اشیاء اور واقعات کا خالق، اللہ جل شانہ ہے، جو اپنے علم ازل کے مطابق ہر چیز کو اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے وقت مقرر پر مقدار مقرر کے ساتھ پیدا فرماتا ہے، اس کے ارادے کے بغیر کوئی ذرہ حرکت نہیں کر سکتا، حتیٰ کہ انسان کے تمام اچھے بُرے اعمال اور ارادے اور خیالات بھی اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، قرآن حکیم نے اس کی جگہ جگہ صراحت کی ہے، چند آیات یہ ہیں:-

۱- اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ^(۳)

۲- قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا^(۴)

(۱) القضاء والقدر فی الاسلام، للدكتور فاروق أحمد الدسوقي ج: ۱ ص: ۳۲۳ تا ۳۲۸۔ القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، لعبدالكريم الخطيب ص: ۱۵۰۔

(۲) القمر آیت: ۴۹۔

(۳) الأنعام آیت: ۵۹۔

(۴) الطلاق آیت: ۳۔

۳- وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ^(۱)

۴- وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ^(۲)

۵- اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ^(۳)

۶- هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ^(۴)

۷- قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ^(۵)

انسان کا اختیار؟

البتہ انسان کو اپنے افعال کے کرنے یا نہ کرنے کا ایک گونہ اختیار دیا گیا ہے، اسی ایک گونہ اختیار و قدرت کو سورہ بقرہ کی آخری آیت میں ”کسب“ سے تعبیر فرمایا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ^(۶)

اور سورہ احزاب کے آخر میں اسے ”امانت“ سے تعبیر کیا گیا ہے، ارشاد ہے:-

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ^(۷) ... الآية.

اسی ”کسب“ کی بناء پر انسان دین پر عمل کرنے کا مکلف ہے، اور اسی کی بناء پر ثواب و عذاب کا مستحق ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ انسانی افعال کا خالق، اللہ تعالیٰ، اور کاسب بندہ ہے، اور ثواب و عذاب خلق پر نہیں ہوتا بلکہ ”کسب“ پر ہوتا ہے جو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔

کسب کی حقیقت؟

رہا یہ سوال کہ کسب کی حقیقت و ماہیت اور اس کی مقدار کیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اتنا تو عقلی اور نقلی دلائل سے معلوم ہے کہ ”کسب“ خواہش فعل اور خلق فعل کے درمیان ایک گونہ قدرت غیر مستقلہ ہے، جو ہم کو ودیعت کی گئی ہے جس کو ہم فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں آزادانہ طور پر استعمال کرتے ہیں، اور غیر مستقلہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قدرت ہمارے افعال کو وجود میں لانے میں دخل تو ہے مگر کافی نہیں، اس

(۱) الحجر آیت: ۲۱۔ (۲) الصّٰفّٰت آیت: ۹۶۔ (۳) الزمر آیت: ۶۲۔

(۴) فاطر آیت: ۳۔ (۵) الاعراف آیت: ۱۸۸۔ (۶) البقرہ آیت: ۲۸۶۔

(۷) الاحزاب آیت: ۷۲۔

سے آگے اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں، قرآن حکیم کا ارشاد ہے:-

وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا^(۱)

چونکہ اس کی حقیقت عقلِ انسانی کی رسائی سے باہر ہے، اس لئے احادیث میں مسئلہ تقدیر کی بحث میں الجھنے سے منع کیا گیا ہے۔

البتہ فہم کے قریب لانے کے لئے کسب کی کچھ تفصیل یوں کی جاسکتی ہے کہ کسی فعل کے کرنے کی خواہش، غیر اختیاری طور پر اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہمارے دل میں پیدا ہوتی ہے۔
 کما فی قولہ تعالیٰ: ”وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...“^(۲)

و کما فی قولہ علیہ السلام: ”ان قلوب بنی آدم بین اصبعین من اصابع الرحمن کقلب واحد یصرفہ حیث یشاء.“^(۳)

پھر اس خواہش پر عمل کرنے یا نہ کرنے پر انسان غور کرتا ہے، اور دونوں پہلوؤں کے درمیان موازنہ کرنے کے بعد عمل کرنے کو ترجیح دیتا ہے، پھر ارادہ کر کے اپنے اعضاء کو اس کے لئے حرکت دیتا ہے، یہاں تک کہ فعل وجود میں آجاتا ہے، اس خواہش سے لے کر فعل کے وجود میں آنے تک جتنی چیزیں ہیں ان میں سے کسی چیز کا بھی خالق انسان نہیں بلکہ اسے تو ابھی تک یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ خواہش سے لے کر فعل کے وجود میں آنے تک بدن کے کون کون سے حصوں اور کتنی اور کون کون سی باطنی قوتوں نے کام کیا ہے اور اس کام میں ان کا کتنا کتنا حصہ ہے؟ مگر یہ بات ہر انسان وجدانی اور بدیہی طور پر جانتا ہے کہ خواہش اور صدور فعل کے درمیان کوئی مقام ایسا ضرور آتا ہے جہاں وہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں کسی ایک پہلو کو آزادانہ طور پر اختیار کرتا ہے، بس اسی اختیار کا نام ”کسب“ ہے، جس پر جزا و سزا مرتب ہوتی ہے، یعنی اچھے فعل کے کسب پر ثواب ملتا ہے، اور بُرے فعل کے کسب پر بندہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔^(۴)

(۱) بنی اسرائیل آیت: ۸۵۔

(۲) التکویر آیت: ۲۹۔

(۳) صحیح مسلم کتاب القدر رقم الحدیث: ۶۶۹۳۔

(۴) شفاء العلیل للامام ابن القیم، الباب السابع عشر فی الکسب والجبر.... الخ ص: ۳۰۹ و اطیب الشمر فی تحقیق مسئلۃ القضاء والقدر، از مولانا قاری محمد طیب صاحب ص: ۳۸، والقضاء والقدر فی الفلسفۃ والذین ص: ۱۸۵، ومسئلۃ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانی ص: ۲۸۔

اس کی ایک نظیر

اس کی نظیریوں سمجھے کہ گولی بھرا ہوا پستول مجھے ملا، میں نے اس کا گھوڑا دبا دیا اور گولی چل گئی، جس سے سامنے کا آدمی مر گیا، اس گولی کے چلنے میں جتنی ظاہری اور باطنی قوتوں نے کام کیا ہے ان کا طویل ترتیب وار سلسلہ ہے، گھوڑا دبانے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی اور ان میں سے کسی چیز کو میں نے پیدا نہیں کیا، مگر مجھے قتل کا مجرم اس لئے قرار دیا جاتا ہے کہ اس طویل سلسلہ میں اپنی اُننگی کی ایک خفیف حرکت کا ارتکاب میں نے کیا ہے، جس کے بغیر وہ آدمی اس پستول سے اس وقت قتل نہ ہوتا، پستول یا بازو دبانے والے کو قاتل قرار نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح ”کسب“ بھی اگرچہ بہت خفیف سی قدرت ہے اور وہ بھی غیر مستقل، مگر چونکہ صدور فعل میں اس کو اتنا دخل ضرور ہے کہ اس کے بغیر وہ فعل میرے ذریعہ میرے اختیار سے وجود میں نہ آتا، اس لئے میرے اچھے کسب پر ثواب ملتا ہے اور بُرے کسب پر عذاب ہوتا ہے۔

پس اہل سنت والجماعہ کا عقیدہ ”قدرتِ کاملہ“ اور ”جبرِ محض“ کے درمیان ہے، یعنی یہ کہ انسان اپنے افعال کا نہ خالق ہے اور نہ اُن پر قادرِ مطلق، جس کی دلیلیں پیچھے قرآن کریم کی آیات میں آچکی ہیں، اور نہ اپنے افعال میں وہ مجبورِ محض ہے، جس کی دلیل آگے آرہی ہے، بلکہ وہ اپنے افعال میں ایک حد تک مجبور اور ایک حد تک بااختیار ہے۔ یہ عقیدہ ”جبریہ“ اور ”قدریہ“ کی افراط و تفریط یعنی انتہاء پسندی کے درمیان ”راہِ اعتدال“ ہے۔

جبریہ کا عقیدہ

جبریہ کا فرقہ وہی ہے جسے ”مہرجنہ“ بھی کہا جاتا ہے، اور قدریہ کا فرقہ وہی ہے جسے ”معتزلہ“ بھی کہا جاتا ہے۔

”جبریہ“ انسان کو اپنے افعال میں مجبورِ محض کہتے ہیں^(۱)، اور رعشہ کے مریض کے ہاتھ کی حرکت اور کاتب کے ہاتھ کی حرکت میں فرق نہیں کرتے، ان کا استدلال ان نصوص (آیات و احادیث) سے ہے جن سے ہم قضاء و قدر پر استدلال کرتے ہیں اور جو پیچھے آچکی ہیں، یہ مذہب بدیہی طور پر باطل ہے، اس لئے کہ رعشہ کی حرکت جو غیر اختیاری ہے، اور تندرست ہاتھ

(۱) اَطِيبُ النَّصْر: ۳۹۔

کی حرکت اختیاری ہے، ان کے درمیان فرق نہ کرنا بداہت کے خلاف ہے، نیز قرآن و سنت کی بہت سی آیات و احادیث اس کے بطلان پر ناطق اور شاہد ہیں، مثلاً وہ تمام آیات و احادیث ان کے عقیدے کو مسترد کر دینے کے لئے کافی ہیں جن میں انسان کو شرعی احکام کا مکلف (ذمہ دار) ٹھہرایا گیا ہے، مثلاً ارشاد باری ہے:-

وَاقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ. (۱)

اور ارشاد ہے کہ:-

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى. (۲)

اور ان کی مخالفت پر عذاب کی خبر دی گئی ہے، اگر انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہوتا تو تمام شرعی احکام ”تکلیف ما لا یطاق“ میں داخل ہو جاتے، یعنی یہ لازم آتا کہ انسان کو ایسے اعمال کا ذمہ دار بنایا جا رہا ہے جو اس کی قدرت میں بالکل نہیں ہیں۔

حالانکہ قرآن حکیم نے قانون الہی یہ بتایا ہے کہ:-

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (۳)

چونکہ ”مسرحة“ جبر محض کے قائل ہیں یعنی انسان کو اپنے افعال میں بالکل مجبور سمجھتے ہیں، شاید اسی لئے انہوں نے اچھے بُرے اعمال کو جزا و سزا میں غیر مؤثر قرار دے دیا ہے، یعنی یہاں تک کہہ دیا کہ نیک عمل کا ثواب نہیں ہوتا اور بُرے عمل پر عذاب نہیں ہوتا، تاکہ ”تکلیف ما لا یطاق“ یا عدل کے خلاف لازم نہ آئے، مگر ہم کہتے ہیں کہ ایمان پر ثواب اور کفر پر عذاب کے قائل تو تم بھی ہو، حالانکہ کفر و ایمان بھی عمل ہیں، تمہارے مذہب پر لازم آتا ہے کہ ان میں بھی انسان مجبور محض ہو اور ان پر بھی ثواب و عذاب کا ہونا خلاف عدل ہو۔

پس جو جواب تم ایمان و کفر کے بارے میں دو گے، وہی جواب ہم اچھے بُرے اعمال کے بارے میں دے دیں گے۔

(۱) الْمُزْمِلُ آیت: ۲۰۔

(۲) الْاِسْرَاءُ آیت: ۳۲۔

(۳) الْبَقَرَةُ آیت: ۲۸۶۔

قدریہ کے دو گروہ

قدریہ کے دو گروہ تھے، ”متقدمین“ اور ”متأخرین“، متقدمین نے سرے سے یہ کہہ دیا کہ بندوں کے افعال کا علم اَزَلی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں بلکہ جب افعال واقع ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہوتا ہے، نیز بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے، اللہ تعالیٰ ان افعال کا خالق نہیں، خلاصہ یہ کہ انہوں نے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم اَزَلی کی بھی نفی کر دی اور خلق کی بھی (یعنی قضاء و قدر دونوں کی نفی کر دی)۔ متقدمین کا مذہب چونکہ بدیہی طور پر باطل اور صریح کفر تھا اور اُن تمام آیات قرآنیہ کا کھلا انکار تھا جو پیچھے آچکی ہیں، اس لئے ان کی تکفیر کی گئی، اور یہ مذہب زیادہ نہ چل سکا، جلد فنا ہو گیا۔^(۱) ”معبد جُھنسی“ جس کا ذکر صحیح مسلم کی پہلی حدیث کی سند کے درمیان آیا ہے وہ متقدمین ہی کا سرگروہ تھا، ان کی دلیل بنیادی طور پر وہی تھی جو آگے متأخرین کی طرف سے آرہی ہے، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

الْقَدَرِيَّةُ مَجْرُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ.^(۲)

متقدمین چونکہ قدر اور قضاء دونوں کی نفی کرتے تھے، اور اس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ اللہ تعالیٰ بس خالق الخیر ہے، خالق الشر نہیں ہو سکتا، اس لئے یہ حدیث پوری طرح متقدمین ہی پر صادق آتی ہے، کیونکہ قدریہ تو حقیقتہً متقدمین ہی ہیں، متأخرین چونکہ قدر کے منکر نہیں، صرف قضاء کے منکر ہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے، اس لئے ”قدریہ“ کا لفظ ان پر حقیقتہً صادق نہیں آتا، اگرچہ متقدمین کے عقیدے کے ایک جزء یعنی قضاء میں پیروی کی وجہ سے عرفاً یا مجازاً یہ بھی ”قدریہ“ کہلاتے ہیں۔

متأخرین بندوں کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کے علم اَزَلی کے تو قائل ہیں، مگر اللہ تعالیٰ سے خلق الشر کی نفی کرتے ہیں (جس میں انسان کے بُرے اعمال بھی داخل ہیں)، یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شر کا خالق نہیں، اور بندے کے اعمال چونکہ خیر بھی ہوتے ہیں اور شر بھی، لہذا بندہ کے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں، بلکہ بندہ ہی اپنے اعمال و افعال کا خالق ہے۔

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۳ و المفہم ج: ۱ ص: ۱۳۲۔

(۲) مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الایمان بالقدر، رقم الحدیث: ۱۰۷۔ نیز اس حدیث کی تفصیلی تخریج آگے ص: ۲۳۵ پر آرہی ہے۔

ان کی دلیل

دلیل میں متقدمین اور متأخرین دونوں یہ کہتے ہیں کہ اگر افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے تو اس سے دو خرابیاں لازم آئیں گی، ایک یہ کہ ان افعال پر جزاء و سزا کا دیا جانا عدل کے منافی ہوگا، کیونکہ جب بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں تو اسے ان افعال پر جزاء و سزا کیوں ہو؟ اور دوسری خرابی یہ کہ چونکہ افعال بعض خیر ہیں، بعض شر، تو اگر ان کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے تو خلق الشر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو جائے گی، یعنی اللہ تعالیٰ کو شر کا خالق ماننا پڑے گا، حالانکہ خلق الشر بھی شر ہے، تو اللہ تعالیٰ کا شر سے متصف ہونا لازم آئے گا۔

ہمارا جواب

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ پہلی خرابی ہمارے مذہب پر نہیں بلکہ جبریہ کے مذہب پر لازم آتی ہے، اس لئے کہ ہم انسان کو اپنے افعال کا ”کاسب“ قرار دیتے ہیں اور جزاء و سزا ”کسب“ پر ہوتی ہے، نہ کہ خلق پر، اور ”کسب“ انسان کی اختیاری چیز ہے، لہذا ”تکلیف ما لا یطاق“ یا ظلم لازم نہ آیا۔

دوسری خرابی کے تین جواب ہیں:-

۱- پہلا جواب یہ کہ ہے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ”شر“ پیدا کرنے سے اللہ تعالیٰ کا ”شر“ سے متصف ہونا لازم آتا ہے، اس لئے کہ ہر ”شر“ کئی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ ”شر“ ہے، دوسری حیثیت سے وہ شر بھی ”خیر“ ہے، اس حیثیت سے کہ ”شر“ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور اس کے پیدا کرنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، یہ شر ”خیر“ ہے، اور اسی حیثیت سے کہ اس شر کا ”کسب“ معصیت ہونے کے باوجود انسان کرتا ہے، یہ ”شر“ ہے، مثلاً کفر ”شر“ ہے، لیکن اس کے پیدا کرنے میں اللہ تعالیٰ کی بہت سی حکمتیں ہیں، مثلاً اپنی قدرت کاملہ کا اظہار کہ وہ ایمان و کفر دونوں متضاد چیزوں کو پیدا کرنے پر قادر ہے، اور مثلاً بندوں کا امتحان وغیرہ، اس حیثیت سے یہ ”خیر“ ہے، یا مثلاً بیت الخلاء ایک بہت گندی جگہ ہے، اس حیثیت سے یہ ”شر“ ہے، لیکن کوئی عالیشان مکان اس سے خالی ہو تو اسے مکمل نہیں کہا جاسکتا، اور اس کے بغیر گھر کی افادیت مکمل نہیں ہوتی، اس حیثیت سے بیت الخلاء بھی ”خیر“ ہے۔^(۱)

(۱) مسئلہ تقدیر، از علامہ شبیر احمد عثمانی، ص: ۳۹، ۴۰۔

اسی طرح اللہ جل شانہ نے اس دُنیا کو خیر و شر پر مشتمل کیا ہے تاکہ متضاد اشیاء پیدا کرنے کی قدرت کا اظہار ہو، تو جس طرح بیت الخلاء بنانے والا گندی چیز بنانے کے باوجود گندیا بُرا نہیں کہلاتا اسی طرح ”شر“ پیدا کرنے سے اللہ جل شانہ کا ”شر“ سے متصف ہونا لازم نہیں آتا۔

خلاصہ یہ کہ ”شر“ بندوں کے کسب کے اعتبار سے ”شر“ ہی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے اعتبار سے وہ خیر ہے، پس ”کسب شر“ مذموم ہے، اور ”خلق شر“ محمود۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ ابلیس اور جنم بھی ”شر“ ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے، اور یہ دونوں باتیں تم بھی مانتے ہو، پس اگر خلق الشر ”شر“ ہے تو (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا ”شر“ سے متصف ہونا تمہارے مذہب پر بھی لازم آگیا، فما هو جوابکم، فہو جوابنا۔ یہ دونوں جواب متاخرین اور متقدمین دونوں کے لئے کافی ہیں۔

۳- تیسرا جواب جو صرف متاخرین کو دیا جاتا ہے ہماری طرف سے یہ ہے کہ جو اعتراض آپ نے ہمارے مذہب پر کیا ہے وہ تو آپ کے مذہب پر بھی لازم آتا ہے، اس لئے کہ انسان جو گناہ کرتا ہے جب اللہ تعالیٰ کو ازل سے ان کا علم ہے، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں روکنے پر قادر ہے یا نہیں؟ اگر نہیں، تو اللہ تعالیٰ کا (نعوذ باللہ) عجز لازم آئے گا، جو یقیناً باطل ہے، اور اگر قادر ہے تو ان معاصی کو روکتا کیوں نہیں؟ بلکہ ان جرائم کے لئے پورے آلات، قوت اور وسائل مہیا کرتا ہے، تو یہ گناہ میں مدد کرنا ہوا، اور گناہ میں مدد کرنا بھی ”شر“ ہے، تو اللہ تعالیٰ کا (نعوذ باللہ) شر سے متصف ہونا خود تمہارے مذہب پر لازم آگیا، تم نے کروڑوں خالق بھی تجویز کئے اس کے باوجود سوال وہیں کا وہیں رہا، کسی نے خوب کہا ہے۔

دوئی بے خبر چوں دشمنی ست

حق تعالیٰ زیں چنین خدمت غنی ست^(۱)

اسی لئے متاخرین قدریہ کے بارے میں حضرت امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ:-

إِنْ سَلَّمَ الْقَدْرِيُّ الْعِلْمَ حُصِمَ.^(۲)

یعنی جب ان متاخرین قدریہ نے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم اَزلی (تقدیر) کو مان لیا تو اللہ تعالیٰ سے خلقِ شرکی نفی پر جو دلیل انہوں نے پیش کی تھی وہ

(۱) الاکسیر فی اثبات التقدير ص: ۳۳۔

(۲) مسئلہ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ص: ۱۸، وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۶۳۔

ہمارے اس جواب سے ٹوٹ جائے گی جو ابھی ہم نے (تیسرے نمبر پر) ذکر کیا ہے۔
پس معلوم ہوا کہ اتصاف بالشر کی خرابی سے بچنے کا صحیح راستہ وہی ہے جو اہل السنۃ
والجماعۃ نے اختیار کیا کہ خلق الشر سے اتصاف بالشر لازم نہیں آتا، کیونکہ وہ خلق الشر بھی متعدد
حکمتوں پر مبنی ہے، کوئی نہایت ماہر مصوّر کسی بد صورت انسان کی تصویر بنائے تو اس سے مصوّر کا
غیر ماہر یا بد صورت یا بد ذوق ہونا لازم نہیں آتا۔

جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض

جبریہ کی طرف سے سوال ہو سکتا ہے کہ بندہ اللہ جل شانہ کے علم آزی کے خلاف کسب
کر سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کر سکتا ہے تو علم آزی کا غلط ہونا لازم آئے گا، اور اگر نہیں کر سکتا تو بندہ
مجبور محض ہو گیا اور عقیدہ جبریہ ثابت ہو گیا۔

اس کا جواب

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم آزی بندوں کے سلب اختیار کو مستلزم نہیں، اس لئے کہ
اس علم آزی میں جہاں یہ موجود ہے کہ مثلاً زید فلاں وقت چوری کرے گا، وہیں یہ بھی موجود
ہے کہ وہ چوری اپنے اختیار اور کسب سے کرے گا، معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علم آزی بندوں کے
کسب و اختیار کے منافی نہیں۔

ورنہ اگر علم آزی کو اختیار کے منافی قرار دیا جائے تو خود اللہ جل شانہ کا (نعوذ باللہ)
مجبور محض ہونا لازم آجائے گا، کیونکہ اللہ جل شانہ کو آزل سے یہ علم ہے کہ آئندہ اللہ تعالیٰ کس
کس وقت میں کیا کیا فعل فرمائے گا، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اس کے علم آزی کے
خلاف ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگر ہو سکتا ہے تو آپ کے زعم کے مطابق جہل لازم آتا ہے (یعنی اللہ
تعالیٰ کے علم آزی کا غلط ہونا لازم آتا ہے)، اگر قادر نہیں تو عجز لازم آتا ہے، اور یہ دونوں باطل
ہیں، معلوم ہوا کہ علم آزی، سلب اختیار کو مستلزم نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم آزی میں یہ ہے کہ وہ
آئندہ فلاں فلاں چیزیں اپنے کامل اختیار سے پیدا فرمائے گا۔

خلاصہ یہ کہ افعال عباد کے بارے میں جو علم اللہ تعالیٰ کو آزل سے ہے اس میں یہ بھی
ہے کہ وہ افعال انسان اپنے اختیار (کسب) سے کرے گا، لہذا اللہ تعالیٰ کا علم آزی انسان کے
کسب و اختیار کے منافی نہ ہو۔

جبریہ کا ایک اور سوال

اگر سوال کیا جائے کہ بندوں کے افعال کے ساتھ اللہ جل شانہ کا صرف علم اَزلی ہی متعلق نہیں ہوتا، بلکہ ارادہ بھی متعلق ہوتا ہے، چنانچہ بندہ کا کوئی فعل اللہ تعالیٰ کے علم اَزلی اور ارادے کے خلاف نہیں ہو سکتا، اور مسئلہ قضاء و قدر کی حقیقت بھی یہی ہے، پس اس پر جبریہ کہہ سکتے ہیں کہ جب بندہ کا کوئی فعل اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف نہیں ہو سکتا، تو پھر بندے کا مجبور محض ہونا لازم آیا، اور مذہب جبریہ ثابت ہو گیا؟

اس کے دو جواب

اس کے دو جواب ہیں، ایک الزامی، ایک تحقیقی۔

الزامی جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے بندے کے کسب و اختیار کی نفی لازم آتی ہے تو ظاہر ہے کہ ارادۃ الہیہ خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے بھی متعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل اللہ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوتا، تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار اپنے افعال پر باقی نہ رہے، یعنی اپنے جس فعل کا ارادہ، اللہ تعالیٰ نے کر لیا اب وہ اس کے خلاف نہ کر سکے، فَمَا هُوَ جَوَابِكُمْ فَهَوُ جَوَابِنَا۔ معلوم ہوا کہ بندوں کے افعال کے ساتھ ارادۃ الہیہ کے تعلق سے بھی بندوں کے اختیار کی نفی نہیں ہوئی۔

تحقیق: جواب کہ وہی درحقیقت اس مسئلہ کا راز ہے، یہ ہے کہ ارادۃ الہیہ کا تعلق افعال عباد کے محض وقوع ہی سے نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے، یعنی ”وقوع باختیار عباد“ پس جب ارادۃ الہیہ کا تعلق، اس ارادہ کی ہوئی چیز کے وجوب کو مستلزم ہے، تو اس سے تو بندوں کا اختیار اور مؤکد ہو گیا، نہ کہ وہ معدوم ہو گیا، یعنی اللہ تعالیٰ نے بندے کے کسی فعل کو پیدا کرنے کا جو ارادہ فرمایا ہے وہ ارادہ صرف اس فعل کو وجود میں لانے ہی کا نہیں، بلکہ اس کا بھی ہے کہ بندے کے اس فعل کو اس بندے کے کسب و اختیار کے ساتھ وجود میں لائیں گے۔^(۱)

اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ بندوں کے افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا متعلق ہونا بندوں کے اختیار کو سلب نہیں کرتا، بلکہ اُسے اور ثابت کرتا ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کو کسب و اختیار کی قدرت دے کر پیدا

(۱) الانصاہات المفیدۃ ص: ۶۵، ۶۶۔

فرمایا، ساتھ ہی انبیاء کرام علیہم السلام کے ذریعہ اپنے اوامر و نواہی (احکام) بھی بندے کو بتائے کہ اس کسب کو فلاں فلاں کام میں استعمال کرنا جس کے نتیجے میں ثواب دوں گا، فلاں فلاں میں استعمال نہ کرنا ورنہ سزا دوں گا، مگر اللہ جل شانہ کو آزل سے معلوم تھا کہ زید اپنے کسب کو فلاں فلاں نیک کاموں میں استعمال کرے گا، اور میں اس کے کسب کے مطابق ان افعال کو اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا کر دوں گا، اور کسب کا ثواب دوں گا، اور خالد اپنے کسب کو فلاں فلاں گناہوں میں استعمال کرے گا اور میں اس کے کسب کے مطابق وہ معاصی اپنے ارادے سے پیدا کر دوں گا اور اسے کسب کی سزا دوں گا، یہ نوشتہ تقدیر ہوا۔ اور تقدیر کے مطابق اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا سب امور کا ارادہ بھی فرمایا، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس علم آزلی کے مطابق زید کے کسب کی بناء پر اس کے اعمالِ صالحہ اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا فرمادیئے، اور زید کو ان کا ثواب دیا، اور خالد کے کسب کی بناء پر اس کے اعمالِ بد اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا فرمادیئے اور خالد کو اس کسب کی سزا دی۔

اس تفصیل سے خوب واضح ہو گیا کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے مذہب میں نہ اللہ جل شانہ کے علم آزلی میں کوئی کمی آئی، نہ قدرتِ کاملہ میں، نہ ارادۃ الہیہ کے خلاف کوئی فعل وجود میں آیا، نہ اللہ تعالیٰ کا ”شر“ سے متصف ہونا لازم آیا، نہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہوا، نہ قادرِ مطلق، نہ تکلیف ما لا یطاق لازم آئی، نہ عدل کے منافی کوئی کام ہوا، نہ انسان خالق بنا، بلکہ وہ خود بھی مخلوق رہا اور اس کے افعال بھی، یعنی ہر چیز اپنے اپنے مقام پر، اپنے اپنے درجہ میں رہی۔

خلاصہ کسب کی بحث کا یہ ہے کہ انسان کے تمام اچھے بُرے افعال، اللہ تعالیٰ کی قضاء و قدر کے مطابق ہونے کے باوجود بندہ کے کسب و اختیار کے ساتھ ہوتے ہیں۔

کسب کے بارے میں ایک ضروری وضاحت

یہ بات پیچھے تفصیل سے آچکی ہے کہ بندہ کا کسب ایک قسم کی خفیف سی قدرتِ غیر مستقلہ ہے جو فعل کو پیدا نہیں کرتی اور اس کو وجود میں لانے کے لئے کافی بھی نہیں، اب یہاں اتنی بات اور واضح ہو جانی ضروری ہے کہ یہ ”خفیف سی غیر مستقل قدرت“ ہمارے افعال کو وجود بخشنے میں دخل تو رکھتی ہے مگر تاثیر بالکل نہیں رکھتی، یعنی یوں نہیں ہے کہ انسان کے فعل کو وجود میں لانے کے لئے کچھ اثر انسان کے کسب کا ہوتا ہے اور کچھ اثر اللہ تعالیٰ کے ارادے کا،

اور یہ دونوں اثر مل کر فعل کو وجود میں لاتے ہوں، ایسا ہرگز نہیں ہے، کیونکہ کائنات کی ہر چیز کو اور ہر چیز کی ہر حرکت کو وجود بخشنے میں مؤثر تو صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور اس کا خلق ہے، مؤثر ہونے میں اُس کا کوئی شریک نہیں ہو سکتا، ورنہ (نعوذ باللہ) شرک لازم آجائے گا۔ البتہ اللہ جل شانہ کا ارادہ اور خلق انسان کے کسب (اختیار) کے ساتھ متصل ہوتا ہے، یعنی اللہ جل جلالہ کے ارادے اور انسان کے فعل کے درمیان انسان کا کسب واسطہ بن جاتا ہے، بس اسی اقرار و توسط کا نام ”کسب“ ہے۔ چنانچہ شیخ اشعریؒ کے الفاظ یہ ہیں کہ: ”کسب محض ایک اقرار ہے۔“ اور اسی اقرار و اتصال کی بناء پر بندے کو جزاء و سزا ہوتی ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ رب العالمین اپنے بندوں کے جسم اور اعضاء میں بہت سی حرکتیں اور افعال تو ایسے پیدا فرماتا ہے کہ اُن میں بندوں کے کسب و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہوتا، یعنی اُن حرکتوں اور افعال کو اللہ تعالیٰ بندوں کے کسب و اختیار کے واسطے کے بغیر پیدا فرماتا ہے، مثلاً دل کی دھڑکن، نبض کی حرکت، رعشے کے مریض کے ہاتھ کی حرکت، سخت سردی سے جسم میں لرزہ وغیرہ، یا مثلاً سوتے سوتے بولنا یا چلنا، جیسا کہ بعض لوگوں سے ہو جاتا ہے، بندے کی ان غیر اختیاری حرکات اور افعال پر شریعت میں کوئی ملامت بھی نہیں، اور ان پر آخرت میں جزا و سزا بھی اسی لئے نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ نے یہ قانون بنا رکھا ہے کہ وہ کسی بندے کو ایسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہراتا جو اُس کی قدرت میں بالکل نہیں۔

اور اللہ رب العالمین اپنے بندوں کے کچھ افعال ایسے پیدا فرماتا ہے کہ اُن میں بندوں کے کسب و اختیار کو دخل ہوتا ہے، یعنی بندوں کا کسب، اللہ تعالیٰ کے ارادے اور وجودِ فعل کے درمیان واسطہ بنتا ہے، اور بندوں کو جزا یا سزا صرف ایسے ہی افعال پر ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان سے جو غلطی بھول چوک سے ہو جائے اُس پر آخرت میں کوئی سزا نہیں، کیونکہ اس میں انسان کا کسب و اختیار بیخ میں نہیں آیا۔

خلاصہ یہ کہ بندوں کے جن افعال پر جزا یا سزا ہوتی ہے وہ وہی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ بندوں کے کسب و اختیار کے مطابق پیدا فرماتا ہے، اگرچہ اُن افعال کے پیدا ہونے میں اس کسب و اختیار کی اپنی کوئی تاثیر نہیں۔

اس کی نظیروں سمجھئے! کہ مجھے ایک کار چلانے کے لئے دی گئی، مگر اس گاڑی کے تمام آلات جو ڈرائیور استعمال کرتا ہے، یعنی سلف، ایکسیلیٹر، کلچ، گیر، اسٹیرنگ، بریک، لائٹوں کے سوئچ وغیرہ ناکارہ ہیں، یعنی گاڑی ان کی کسی حرکت سے ذرہ برابر جنبش نہیں کرتی اور ان کا کوئی اثر قبول نہیں کرتی، مجھے یہ گاڑی چلانے کے لئے ڈرائیور کی سیٹ پر بٹھا دیا گیا، برابر کی سیٹ پر اس کا مالک بیٹھا ہے جو اس پوری گاڑی کا موجد اور صانع ہے، اس نے اس کار میں یہ عجیب و غریب صنعت رکھی ہے کہ جتنے آلات ڈرائیور استعمال کرنا چاہتا ہے جو درحقیقت معطل ہیں، ان تمام آلات کی حرکات کو اس نے اپنے ارادے کے تابع کیا ہوا ہے، جب ڈرائیور اپنے سامنے کے آلات میں سے کوئی آلہ گھمانا چاہتا ہے تو مالک اُس آلے کو گھما دیتا ہے اور اس آلہ سے متعلق اُس عمل کو اپنے ارادے سے پیدا کر دیتا ہے جو ڈرائیور کو مطلوب تھا، غرض اسی طرح گاڑی چلتی رہتی ہے، گھسی دائیں مڑتی ہے، کبھی بائیں، کبھی آہستہ چلتی ہے، کبھی تیز، غرض اس گاڑی کی ہر حرکت کے لئے ڈرائیور اپنے وہ بیکار آلات گھمانا تو ضرور چاہتا ہے مگر گاڑی یا اس کے آلات کی کسی حرکت میں اس کے عمل کا کوئی اثر نہیں، بلکہ گاڑی کا مالک ہی گاڑی کو وہ حرکت دے دیتا ہے جو ڈرائیور کو مطلوب ہے، بس ایک اتصال اور معیت ہے جو ڈرائیور کی غیر مؤثر حرکات اور مالک کی مؤثر تدبیر میں پائی جا رہی ہے۔

مالک نے ڈرائیور کو بتا رکھا ہے کہ گاڑی میں جن حرکات کا تم کسب کرو گے وہ تم تو پیدا نہ کر سکو گے مگر میں چاہوں گا تو پیدا کرتا رہوں گا، خواہ وہ حرکات ٹریفک کے قوانین کے موافق ہوں یا خلاف، موافق ہوئیں تو تم سلامتی میں رہو گے، مخالف ہوئیں تو نقصان اٹھاؤ گے، یعنی موافقت پر تمہیں انعام دوں گا اور مخالفت پر سزا دوں گا، نیز ٹریفک کے قوانین بھی اسے اچھی طرح مالک نے بتا دیئے ہیں، تو اس پوری کاروائی کا مقصد یہ ہے کہ ڈرائیور اپنی قدرت کو بیچ سمجھے اور مالک کی قدرتِ کاملہ کا مشاہدہ کرے، اس کے بنائے ہوئے قوانین کی پابندی کرے، اور اس کی اطاعت کا امتحان لیا جائے، اطاعت پر اسے انعام ملے اور مخالفت پر سزا، اگرچہ ڈرائیور کی حرکات اس موافقت و مخالفت میں مؤثر نہ تھیں بلکہ مؤثر مالک کی تدبیر ہی تھی، لیکن ڈرائیور نے جن غیر مؤثر حرکات کو اختیار کیا تو اس اختیار پر مالک نے اسے مجبور نہیں کیا تھا، لہذا گاڑی کی یہ حرکات جو ڈرائیور کے آزادانہ اختیار کے ساتھ وجود میں آئیں، ان پر جزاء و سزا کا ترتیب، منافی عدل نہیں ہو سکتا، اسی طرح انسان کا کسب اللہ جل شانہ کے ارادے اور خلق کے

ساتھ ملا ہوا ہے، اور کسب کے فی نفسہ غیر موثر ہونے کے باوجود اس پر جزاء و سزا کا ترتب ہوتا ہے، اچھے کسب پر جزا ملتی ہے، بُرے کسب پر سزا۔ واللہ المستعان۔

تقدیرِ معلق اور تقدیرِ مُبرم

سوال:- ”يَمْخُوا لِلَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ بِهٖ وَعِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَابِ“^(۱) اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ کائنات میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ازل سے قطعی اور حتمی طور پر ایسا طے شدہ نہیں ہے کہ اس میں تبدیلی نہ ہوتی ہو، بلکہ اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی مرضی سے اس میں ترمیم فرماتے رہتے ہیں یعنی تقدیر میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ اس بات کی تائید مندرجہ ذیل وجوہ سے بھی ہوتی ہے:

۱- قرآن کریم اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بیماری میں علاج کرنا چاہئے اور دواؤں میں شفاء ہے، چنانچہ قرآن کریم میں شہد کے بارے میں فرمایا گیا کہ: ”فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ“^(۲) اور بہت سی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف امراض کا علاج اور دوائیں تجویز فرمائی ہیں، اور بعض احادیث میں پرہیز کی ہدایت بھی دی گئی ہے۔

۲- بہت سی احادیث صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اعمال سے انسان کی عمر اور رزق بڑھ جاتے ہیں، بعض سے گھٹ جاتے ہیں، صحیح بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صلہ رحمی عمر میں زیادتی کا سبب بنتی ہے^(۳)، اور مسند احمد کی روایت میں ہے کہ بعض اوقات آدمی کوئی ایسا گناہ کرتا ہے کہ اس کے سبب رزق سے محروم کر دیا جاتا ہے، اور ماں باپ کی خدمت و اطاعت سے عمر بڑھ جاتی ہے۔

۳- مسند احمد کی اسی حدیث میں ہے کہ: اور تقدیرِ الہی کو کوئی چیز سوائے دُعا کے نال نہیں سکتی۔^(۴)

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو عمر یا رزق وغیرہ کسی کی تقدیر میں لکھ دیئے ہیں وہ بعض اعمال کی وجہ سے کم یا زیادہ ہو سکتے ہیں، اور دُعا کی وجہ سے بھی تقدیر بدلی جاسکتی ہے، اور کسی کی تقدیر میں اگر بیماری یا شفاء لکھ دی ہے تو دواء اور بد پرہیزی سے اُس میں

(۱) النحل آیت: ۹۔

(۲) الرعد آیت: ۳۹۔

(۳) صحیح البخاری، کتاب الأدب، باب من بسط له بصلۃ الرحم، رقم الحدیث: ۵۶۳۹۔

(۴) مسند احمد بن حنبل، مسند ثوبان، رقم الحدیث: ۲۲۳۳۰، ۲۲۳۶۶، ۲۲۳۹۱۔

تبدیلی ہو سکتی ہے۔

جبکہ دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تبدیلی نہیں ہوتی، کما قال اللہ تعالیٰ:-

۱- لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ^(۱)

۲- فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا^(۲)

جواب

تقدیر کی دو قسمیں ہیں:

۱- تقدیرِ مُعَلَّقٍ .
۲- تقدیرِ مُبْرَمٍ .

تقدیرِ مُعَلَّقٍ

تقدیرِ معلق کا مطلب یہ ہے کہ تقدیر میں بسا اوقات کوئی نتیجہ کسی شرط پر معلق ہوتا ہے، اگر وہ شرط پائی جائے تو نتیجہ پایا جائے گا، اور وہ شرط نہ پائی جائے تو وہ نتیجہ بھی نہ پایا جائے گا، اس طرح کی تقدیر کو ”تقدیرِ مُعَلَّقٍ“ کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر لورج محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اللہ کے علم میں ہے کہ اگر فلاں شخص نے فلاں وقت میں اتنی مقدار میں فلاں دواء استعمال کی تو شفاء ہوگی ورنہ نہیں ہوگی، اسی طرح کسی طالب علم کے بارے میں تقدیرِ معلق میں لکھا ہوا ہے کہ اگر اس نے سبق کا مطالعہ کیا، تکرار کیا، تقویٰ اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ سے دُعا بھی کرتا رہا تو اس کو علم ملے گا، ورنہ نہیں ملے گا۔

تقدیرِ مُبْرَمٍ

تقدیرِ مبرم قطعی اور حتمی ہوتی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس میں آخری نتیجہ لکھا ہوا ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص کی تقدیرِ مبرم میں لکھا ہوا ہے کہ فلاں کو اس دواء سے شفا ہوگی، اور دوسرے شخص کی تقدیرِ مبرم میں لکھا ہے کہ اُسے شفاء نہیں ہوگی۔

اب سمجھئے کہ تقدیرِ معلق میں لکھا تھا کہ اگر فلاں شخص، فلاں دواء، فلاں وقت اتنی مقدار میں استعمال کرے گا تو شفاء ملے گی ورنہ نہیں، یا طالب علم کے متعلق لکھا تھا کہ اگر وہ مطالعہ و تکرار کرے گا اور تقویٰ بھی اختیار کرے گا تو اس کو علم ملے گا ورنہ نہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ چونکہ علام الغیوب ہیں، وہ آزل سے جانتے ہیں کہ فلاں شخص وہ شرائط پوری کرے گا یا نہیں؟ مثلاً اُس

(۲) فاطر آیت: ۲۳۔

(۱) یونس آیت: ۶۴۔

طریقے سے دواء استعمال کرے گا یا نہیں؟ یا طالب علم اُن باتوں پر عمل کرے گا یا نہیں؟ اس کا جو نتیجہ ہونا تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کو لکھ رکھا ہے، اس کو ”تقدیرِ مبرم“ کہتے ہیں، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

حاصل کلام یہ کہ وہ تمام نصوص جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تغیر و تبدل ہوتا ہے اس سے مراد ”تقدیرِ مطلق“ ہے، اور جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس سے مراد ”تقدیرِ مبرم“ ہے۔

چنانچہ سورۃ الرعد کی مذکورہ بالا آیت میں جو فرمایا گیا ہے کہ: ”يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ“ اس کا تعلق ”تقدیرِ مطلق“ سے ہے، یعنی محو و اثبات (مٹانا اور باقی رکھنا) ”تقدیرِ مطلق“ میں ہوتا ہے، لیکن اسی آیت کے آخری جملہ: ”عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ“ (اصل کتاب، یعنی لوح محفوظ جس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا) نے بتلادیا کہ اس ”تقدیرِ مطلق“ کے اُوپر ایک ”تقدیرِ مبرم“ ہے جو ”أُمُّ الْكِتَابِ“ میں لکھی ہوئی اللہ کے پاس ہے، وہ صرف علم الہی میں ہے۔ اس میں وہ نتائج لکھے ہوئے ہیں جو شرائط اعمال یا دُعاء یا علاج اور پرہیز کے بعد آخری نتیجہ کے طور پر ہوتے ہیں، اسی لئے وہ محو و اثبات اور کمی بیشی سے بالکل بری ہے۔^(۱)

مسئلہ تقدیر کا آسان خلاصہ ایک نظر میں

مسئلہ تقدیر کا خلاصہ تین باتیں ہیں، اور تینوں بالکل واضح ہیں، ان کو یاد رکھا جائے تو پورا مسئلہ آسان ہو جاتا ہے، وہ تین باتیں یہ ہیں:

- ۱- ایک یہ کہ انسان اپنے اعمال و افعال اور تمام حرکات میں مکمل طور پر مجبور نہیں، کیونکہ اگر بالکل مجبور مانا جائے تو لازم آئے گا کہ انسان اپنے افعال کو انجام دینے میں اپنے اعضاء کو جو حرکت دیتا ہے اس حرکت میں اور جمادات (پتھروں وغیرہ) کی حرکت میں کوئی فرق نہ ہو، اسی طرح رعشہ کے مریض کے ہاتھ کی حرکت اور تندرست ہاتھ کی حرکت میں کوئی فرق نہ ہو، حالانکہ پہلی حرکت غیر اختیاری اور دوسری حرکت اختیاری ہے، دونوں حرکتوں میں فرق اتنا واضح ہے کہ اس کا انکار بداہت کا انکار ہے، کوئی ذی ہوش اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

(۱) تفسیر معارف القرآن ج: ۵ ص: ۲۱۵، ۲۱۶۔ بزیرادۃ تصدیر و ابضاح. (من الأستاذ حفظہم اللہ).

۲- دوسری بات یہ ہے کہ انسان اپنے افعال و اعمال اور حرکات میں قادرِ مطلق بھی نہیں، کیونکہ اگر قادرِ مطلق ہوتا تو اپنی کسی خواہش اور ارادے میں ناکام نہ ہوتا، حالانکہ وہ کتنی ہی خواہشات اور ارادوں کو پوری کوشش کے باوجود رُو بہ عمل لانے میں ناکام ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ وہ اپنے اعمال و افعال میں مکمل طور پر قادر بھی نہیں، اور اپنے اعمال و افعال کا خالق بھی نہیں، بلکہ اسے تو ابھی تک یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ اس کے کون کون سے فعل میں اس کے بدن کے کون کون سے اجزاء، کون کون سے مادے اور کون کون سی باطنی قوتیں حصہ لیتی ہیں اور فعل کے وجود میں آنے میں ان کا کتنا کتنا حصہ ہے؟ لہذا یہ بات بھی تقریباً بدیہی طور پر واضح ہے کہ انسان اپنے افعال و اعمال پر پوری طرح قادر نہیں اور نہ اپنے افعال و اعمال کا خالق ہے۔

جب مذکورہ بالا دونوں باتیں واضح طور پر ثابت ہیں، یعنی یہ کہ انسان اپنے افعال و اعمال میں نہ مکمل طور پر مجبور ہے، نہ مکمل طور پر قادر، تو یہ نتیجہ خود بخود نکل آتا ہے کہ:-

”انسان اپنے افعال میں ایک حد تک مجبور اور ایک حد تک بااختیار ہے۔“

یعنی انسان کو اپنے افعال و اعمال کے کرنے اور نہ کرنے میں کسی نہ کسی درجے کا اختیار ضرور حاصل ہے۔

۳- تیسری بات یہ کہ جو خفیف سی قدرت اور اختیار انسان کو حاصل ہے اسے قرآن و سنت کی اصطلاح میں ”کسب“ کہا جاتا ہے، لیکن اس کسب کی حقیقت و ماہیت اور مقدار کیا ہے؟ یہ اللہ تعالیٰ کا ایک راز ہے جو قرآن و سنت میں نہیں بتایا گیا، اور ہم اپنی عقل سے بھی اسے معلوم نہیں کر سکتے، لیکن اسے معلوم کرنے پر ہمارا نہ کوئی عقیدہ موقوف ہے نہ عمل، اور شرعاً بھی اسے معلوم کرنے کے ہم ذمہ دار (مکلف) نہیں۔ لہذا یہ معلوم نہ ہونا ہمارے لئے مضرب بھی نہیں۔

جب یہ تینوں باتیں واضح ہو گئیں تو اب یہ سمجھئے کہ انسان کے تمام اعمال و افعال کا قادرِ مطلق اور خالق تو اللہ جل شانہ ہی ہے، لیکن ”کسب“ (کسب کرنے والا) بندہ (انسان) ہے، اور چونکہ انسان کے اعمال و افعال میں اس کے ”کسب“ کو دخل ہے، اس لئے اچھے عمل کے کسب پر اسے ثواب ملتا ہے اور بُرے عمل کے کسب پر وہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

بس یہی پورے مسئلہ تقدیر کا خلاصہ ہے، اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس میں کہیں کوئی الجھن نہیں، الجھن جس کسی کو بھی ہوتی ہے وہ صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ کسب کی حقیقت

جاننا چاہتا ہے، جب یہ واضح ہو گیا کہ کسب کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی تو اس الجھن کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ واللہ الحمد أولاً و آخراً۔

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝^(۱)

مسئلہ علم غیب

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۗ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ ۗ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ۝^(۲)

لفظ ”غیب“ سے مراد وہ چیزیں ہیں جو ابھی وجود میں نہیں آئیں، یا وجود میں تو آچکی ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان پر کسی کو مطلع نہیں ہونے دیا۔^(۳)

پہلی قسم کی مثال وہ تمام حالات و واقعات ہیں جو قیامت سے متعلق ہیں یا کائنات میں آئندہ پیش آنے والے واقعات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً کون کب اور کہاں پیدا ہوگا، کیا کیا کام کرے گا، کتنی عمر ہوگی، عمر میں کتنے سانس لے گا، کتنے قدم اٹھائے گا، کہاں مرے گا، کہاں دفن ہوگا، رزق کس کو کتنا اور کس وقت ملے گا، بارش کہاں، کس وقت اور کتنی ہوگی؟

اور دوسری قسم کی مثال وہ حمل ہے جو ماں کے رحم میں وجود تو اختیار کر چکا ہے، مگر یہ کسی کو معلوم نہیں کہ خوب صورت ہے یا بد صورت، نیک طبیعت ہے یا بد خصلت، خوش نصیب ہے یا بد نصیب، اسی طرح اور ایسی چیزیں جو وجود میں آجانے کے باوجود مخلوق کے علم و نظر سے غائب ہیں، اس قسم میں داخل ہیں۔

اس مسئلے کی کچھ تفصیل ان شاء اللہ آگے کتاب الایمان کی پہلی حدیث کے تحت بھی آئے گی۔

(۱) الحشر آیت: ۲۲-۲۳۔

(۲) الأنعام آیت: ۵۹۔

(۳) تفسیر معارف القرآن ج: ۳ ص: ۳۳۰، وکذا فی التفسیر المظہری ج: ۳ ص: ۲۷۳۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب الایمان

باب معرفة الایمان والاسلام

۹۳- قَالَ: أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ (اللى قوله) حَدَّثَنِي أَبُو خَيْثَمَةَ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: نَا وَكَيْعٌ... (الى قوله)... ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ، وَهَذَا حَدِيثُهُ، قَالَ: نَا أَبِي، قَالَ: نَا كَهْمَسٌ عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ قَالَ: كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدْرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبَدُ الْجَهَنِيُّ. فَانْطَلَقْتُ أَنَا وَحَمِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِمَيْرِيُّ حَاجِّينَ أَوْ مُعْتَمِرِينَ فَقُلْنَا: لَوْ لَقِينَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْنَاهُ عَمَّا يَقُولُ هَؤُلَاءِ فِي الْقَدْرِ فَوَفَّقَ لَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ دَاخِلًا الْمَسْجِدَ. فَاسْتَنْفَتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي. أَحَدُنَا عَنْ يَمِينِهِ وَالْآخَرَ عَنْ شِمَالِهِ. فَظَنَنْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكُلُ الْكَلَامَ إِلَيَّ. فَقُلْتُ: أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ! إِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ قَبْلَنَا نَاسٌ يَتْرُزُونَ الْقُرْآنَ وَيَتَقَفَرُونَ الْعِلْمَ - وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ - وَأَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ لِقَدَرَ وَأَنَّ الْأَمْرَ أَنْفٌ.

قَالَ: إِذَا لَقَيْتَ أَوْلِيكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُمْ وَأَنَّهُمْ بَرَاءٌ مِنِّي، وَالَّذِي يَحْلِفُ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، لَوْ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مِثْلَ أَحَدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ.

ثُمَّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فِخْذَيْهِ،

وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ.

قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ. قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ. قَالَ: صَدَقْتَ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ. قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ. قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَتِهَا. قَالَ: أَنْ تَلِدَ الْأُمَّةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْحَفَاةَ الْعُرَاةَ، الْعَالَةَ، رِعَاءَ الشَّاءِ، يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ.

قَالَ: ثُمَّ انْطَلِقْ. فَلَبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِي: يَا عُمَرُ! أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ.

قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ“ (ص: ۲۶، سطر: ۲۰؛ ص: ۲۷، سطر: ۱۰ تا ۱۱)

”قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقَشِيرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ... الخ“ (ص: ۲۶، سطر: ۱)

”قال الامام“ میں ”قال“ کے قائل راوی نسخہ ہذا ابواسحاق ابراہیم بن محمد النیسابوری ہیں یعنی امام مسلم کے وہ شاگرد و رشید جنہوں نے کتاب مسلم کے اس نسخے کی روایت کی ہے۔

”رضی اللہ تعالیٰ عنہ“ اصول الثانی میں یہ جملہ دعائیہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے لئے استعمال ہوا ہے، اور یہاں امام مسلم رحمہ اللہ کے لئے، جبکہ عرف میں یہ جملہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ خاص ہے، لیکن چونکہ یہ دعائیہ کلمہ ہے لہذا فی نفسہ تو اس کا استعمال غیر صحابی کے لئے بھی جائز ہے، مگر اس کو عوام کے مجمع میں غیر صحابہ کے لئے استعمال کرنا احتیاط کے خلاف ہے، کیونکہ اس سے عوام غیر صحابی کو بھی صحابی سمجھنے لگیں گے۔

کتاب مسلم اپنی خصوصیات کے اعتبار سے تمام ذخیرہ احادیث میں ممتاز ہے، حسن

ترتیب کے لحاظ سے امام مسلم، امام بخاریؒ پر فوقیت لے گئے ہیں^(۱)، جس کی تفصیل ہمارے مقدمہ میں بعنوان ”وجوہ ترجیح کتاب مسلم علی کتاب البخاری“ آچکی ہے۔ نیز خالص حدیث کی کتاب صحیح مسلم ہی ہے، جبکہ صحیح بخاری خالص حدیث کی کتاب نہیں، بلکہ فقہ کی بھی کتاب ہے۔

امام مسلمؒ نے تراجم الابواب کیوں قائم نہیں فرمائے؟

کتاب مسلم اگرچہ فی نفسہ ”مبہوب“ ہے، مگر امام مسلمؒ نے خود تراجم الابواب قائم نہیں فرمائے جس کی متعدد وجوہ ہو سکتی ہیں، مثلاً: ایک یہ کہ شاید امام مسلمؒ کے پیش نظر یہ ہو کہ ان کی کتاب میں حدیث کے متن اور سند کے علاوہ کوئی بات نہ آئے تاکہ یہ کتاب خالص حدیث ہی کی کتاب رہے۔^(۲) دوسری یہ کہ شاید امامؒ نے خود کو تواضعاً اجتہادِ مطلق کا اہل نہیں سمجھا، کیونکہ ترجمہ الباب درحقیقت ایک مسئلہ شرعیہ ہوتا ہے، جس کے بارے میں مصنف یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس ترجمہ الباب کے تحت آنے والی احادیث سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ وہی کر سکتا ہے جو خود کو مجتہد مطلق سمجھتا ہو۔^(۳)

قولہ: ”حدثنی ابو خيثمة زهير بن حرب الخ“ (ص: ۲۶، سطر: ۲)

یہاں پر ”حدثنی“ کہا اور آگے (ص: ۱۷، سطر: ۱) میں تحویل کے بعد ”حدثنا“ کہا، کیونکہ امام مسلمؒ اس کا التزام کرتے ہیں کہ جو حدیث انہوں نے اپنے اُستاد سے تنہائی میں سنی وہاں قاعدے کے مطابق ”حدثنی“ کہتے ہیں، اور جس حدیث کے سننے میں اُن کے ساتھ دوسرے بھی شریک تھے، وہاں ”حدثنا“ فرماتے ہیں، اگرچہ ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال بھی جائز ہے۔

(۱) حافظ ابن صلاح حسن ترتیب کے اعتبار سے صحیح مسلم کی فوقیت ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”نعم، يترجح كتاب مسلم بكونه أسهل متناً وأل من حيث أنه جعل لكل حديث موضعاً واحداً يليق به يورده فيه بجمع ما يريد ذكره فيه من أسانيدهم والفاظه المختلفة فيسهل على الناظر النظر في وجوهه واستثمارها، بخلاف البخاري فإنه يورد تلك الوجوه المختلفة في أبواب شتى متفرقة، بحيث يصعب على الناظر جمع شملها واستدراك الفائدة من اختلافها، والله اعلم“ (صيانة صحيح مسلم ص: ۷۰)۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: مقدمة شرح النووي ج: ۱ ص: ۱۳۔

(۲) یہی وجہ کتاب ”الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح“ ج: ۱ ص: ۳۸۵ میں بھی درج ہے۔

(۳) حافظ ابن صلاح کے بقول امام مسلمؒ نے کتاب کا حجم بڑھنے کے خوف سے تراجم ابواب قائم نہیں فرمائے۔

ملاحظہ فرمائیے: صيانة صحيح مسلم ص: ۱۰۱

ابو خیشمہ زہیر بن حربؓ سے امام مسلمؒ نے ایک ہزار سے زائد احادیث روایت کی ہیں۔^(۱)

قولہ: ”قال نا و کعب“ (ص: ۲۶: سطر: ۲)

یہ و کعب بن الجراح امام شافعیؒ کے اُستاد ہیں۔

قولہ: ”ح“ اس کو ”حائے تحویل“ کہتے ہیں، اور اسے الف مقصورہ کے ساتھ ”ح“

بھی پڑھ سکتے ہیں، اور الف ممدودہ کے ساتھ ”حَاء“ بھی، اور اس کے بجائے پورا لفظ ”تَحْوِيل“

بھی پڑھ سکتے ہیں۔^(۲)

قولہ: ”حَدَّثَنَا عُيَيْدُ اللَّهِ بْنِ مُعَاذِ الْعَنْبَرِيِّ وَهَذَا حَدِيثُهُ“ (ص: ۲۷: سطر: ۱)

امام مسلمؒ کے دونوں اساتذہ کے الفاظ اس حدیث کی روایت میں مختلف تھے، اس لئے

امام مسلمؒ اپنی عادت کے مطابق صاحب اللفظ کی تعیین فرما رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ

اگرچہ یہ حدیث امام مسلمؒ نے عبید اللہ بن معاذ العنبريؒ اور ابو خیشمہ زہیر بن حربؓ دونوں

سے سنی ہے اور معنی بھی دونوں کی روایتوں کے متحد ہیں، مگر دونوں کے الفاظ میں کہیں کہیں کچھ

فرق ہے، اور یہاں حدیث کو عبید اللہ بن معاذ العنبريؒ کے الفاظ میں نقل کیا جا رہا ہے۔

قولہ: ”كَهْمَس“ (ص: ۲۷: سطر: ۱)

یہ اس روایت کے ”مَدَارُ الْحَدِيثِ“ ہیں، اور قاعدہ ہے کہ حائے تحویل مدار الحدیث

سے پہلے آتی ہے۔ لہذا یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ اُصولاً پہلے طریق میں حائے تحویل کھمس

سے پہلے لانی چاہئے تھی تاکہ کھمس اور عبد اللہ بن بُرَيْدَةَ اور يحيى بن يعمر کے نام دوسرے

طریق میں مکرر نہ لانے پڑتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تکرار بے فائدہ نہیں، کیونکہ طریقِ اَوَّل میں ”عن کھمس“

ہے اور طریقِ ثانی میں ”حدَّثَنَا کھمس“ ہے، اس فرق کو واضح کرنا مقصود تھا، صرف پہلے طریق

(۱) تقریب التہذیب ج: ۱ ص: ۲۶۳۔

(۲) حائے تحویل کے بارے میں تفصیلی کلام کے لئے مطالعہ فرمائیے: مقدمة ابن الصلاح، النوع الخامس

والعشرون، كتابة الحديث وضبطه وتقييده، بيان أمور مفيدة، (الأمر) الخامس عشر ص: ۹۹، ۱۰۰۔

ومقدمة أوجز المسالك، الباب الخامس في توضيح الفاظ كثر استعمالها في كتب الحديث

پر اکتفا کرنے سے یہ مقصود حاصل نہ ہوتا، اسی طرح پہلے طریق میں ”عبداللہ بن بُریدہ“ ہے اور دوسرے طریق میں ”ابن بُریدہ“، اگر صرف دوسرے طریق کو اختیار کرتے تو پتہ نہ چلتا کہ اس سے عبداللہ بن بُریدہ مراد ہیں یا ان کے بھائی سلیمان بن بریدہ۔

قولہ: ”عن یحییٰ بن یَعْمَر“ (ص: ۲۷: سطر: ۱)

سند کے دونوں طریق میں ”عن یحییٰ بن یَعْمَر“ ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک نسخہ میں طریقِ اول میں صرف ”یحییٰ“ ہے، اُس نسخے کے لحاظ سے یحییٰ بن یَعْمَر میں بھی تکرار بے فائدہ نہیں، کیونکہ طریقِ اول سے یہ پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ کون سے یحییٰ ہیں، یہ دوسرے طریق سے معلوم ہوا۔

”یَعْمَر“ وزنِ فعل اور علیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، (فتح الملہم)۔^(۲)

یحییٰ بن یَعْمَر ادیب، فقیہ اور نحوی تھے، ان کو حجاج بن یوسف نے جلاوطن کر دیا تو یہ ترکمانستان جا کر آباد ہو گئے اور وہاں قتیبة بن مسلم باہلی نے ان کو خراسان کا قاضی مقرر کر دیا۔^(۳)

قولہ: ”كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدْرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبُدُ الْجُهَنِيِّ“ (ص: ۲۷: سطر: ۱)

”قَدْر“ بسکون الدال اور بفتح الدال دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں بمعنی ”تقدیر“۔ اس کے لغوی معنی ہیں مقدار کا احاطہ کرنا، يقال قَدَرْتُ الشَّيْءَ بِتَخْفِيفِ الدَّالِ وَفَتْحِهَا أَقْدَرُهُ بِالْكَسْرِ وَالْفَتْحِ قَدْرًا وَقَدْرًا أَيْ أَحَطْتُ بِمَقْدَارِهِ (فتح الملہم)۔ اور اصطلاح شریعت میں قَدْرُ، اور قَدْرُ سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ازلی ہے جو محیط ہے جمیع ماکان وما یکون وما سیکون کو، سواءً کان صغیراً أو کبیراً، حَسْبًا کان أو معنویاً، حَسَنًا کان أو قبیحاً اور عام طور سے ”تقدیر“ کا لفظ بھی اسی معنی میں بولا جاتا ہے۔

”تقدیر“ اور ”قدر“ کے ساتھ ”قضاء“ کا مطلب بھی سمجھ لیجئے، ”قضاء“ کے لغوی معنی ہیں: پیدا کرنا، فیصلہ کرنا، اور اصطلاح میں جب اسے ”قدر“ کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی تخلیق یعنی پیدا کرنا ہوتا ہے، جس طرح ”قدر“ اور ”تقدیر“ کا عقیدہ اہل سنت

(۲) ج: ۱ ص: ۳۶۰۔

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۶۔

(۳) سیر اعلام النبلاء ج: ۳ ص: ۴۳۱ و کتاب اللغات لابن حبان ج: ۵ ص: ۵۲۳، تذکرۃ الحفاظ

للذہبی ج: ۱ ص: ۷۵۔

(۴) ج: ۱ ص: ۳۶۱۔

والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے، قضاء کا عقیدہ بھی اجماعی ہے، یعنی ہر اچھی، بری، چھوٹی، بڑی، حسی اور معنوی چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، کسی چیز کا وجود اللہ تعالیٰ کے خلق کے بغیر نہیں ہوتا، وہی ہر چیز کو اپنے علم ازلی (قدر) کے مطابق اُس کے وقت مقرر پر مقدار مقرر میں پیدا فرماتا ہے۔^(۱)
دین کے تین مسائل مشکل ترین شمار کئے گئے ہیں:

۱- تقدیر۔ ۲- مشاجرات صحابہؓ۔ ۳- تقلیدِ شخصی۔

یہاں مسئلہ تقدیر کا حاصل سمجھ لیجئے، تفصیل پیچھے ”کتاب الایمان“ کے اصولی مباحث میں پانچویں مسئلے کے طور پر آچکی ہے۔

مسئلہ تقدیر

مَعْبُدُ الْجَهَنِّي اور اس کے پیروکار تقدیر کے منکر تھے، ان کا کہنا تھا کہ بندوں کے اچھے برے افعال کا علم اللہ تعالیٰ کو پہلے سے نہیں ہوتا، افعال کے وجود میں آنے کے بعد علم ہوتا ہے، نیز بندوں کے افعال کا خالق بھی اللہ تعالیٰ نہیں بلکہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں۔ اس فرقے کو ”قدریہ“ کہا جاتا ہے۔

خلافتِ راشدہ کے آخر تک بلکہ حضرت معاویہؓ کے دور تک بھی اس فرقہ کا کوئی نام و نشان نہ تھا، یزید کے دورِ حکومت میں جب حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے اس کی حکومت کو تسلیم نہ کرتے ہوئے حجاز میں اپنی سلطنت قائم فرمائی تو اہل شام نے حضرت ابن الزبیرؓ اور اُن کے ساتھیوں سے مقابلہ کرنے کے لئے لشکر روانہ کیا، اس لشکر نے مکہ مکرمہ کا محاصرہ کیا اور منجنيق سے پتھر برسائے، اس دوران کچھ پتھر بیت اللہ شریف کو جا لگے، جس سے غلافِ کعبہ کا کچھ حصہ جل گیا اور عمارت کو نقصان پہنچا، اس المناک واقعہ سے پورے عالم اسلام میں سخت اضطراب پیدا ہوا، اسی دوران کسی نے کہا: ”یہ جلنا بھی اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوا۔“ یہ سن کر کسی دوسرے نے کہا کہ: ”(یہ بہت بُرا ہوا) یہ اللہ کی تقدیر سے نہیں ہو سکتا۔“ اس سے معاملہ بڑھتا چلا گیا، یہاں تک کہ ”قدریہ“ کا مستقل فرقہ وجود میں آگیا۔^(۲)

اس مسئلہ کی تفصیل بقدر ضرورت شرح و بسط اور دلائل کے ساتھ ”المسئلة الخامسة“

(۱) قد مرّ تخریجہ.

(۲) اعتقاد أهل السنة ج: ۳ ص: ۴۷۲ رقم الحدیث: ۱۳۹۲ و فیض القدير شرح جامع الصغير ج: ۱ ص: ۲۱۳۔

کے عنوان سے پیچھے آچکی ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تین باتیں اگر ذہن نشین کر لی جائیں تو مسئلہ بالکل صاف ہو جاتا ہے اور کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔

۱- ایک یہ کہ انسان کو مجبور محض قرار دینا بد اہت کے خلاف ہے، معمولی آدمی بھی بد یہی طور پر بخوبی جانتا ہے کہ جس شخص کے ہاتھ میں رعشہ ہو اُس کے رعشہ کی حرکت اور تندرست کاتب کے ہاتھ کی حرکت میں فرق ہے۔ اول غیر اختیاری ہے اور دوسری اختیاری۔ معلوم ہوا کہ انسان کے تمام افعال غیر اختیاری نہیں، یعنی وہ اپنی تمام حرکات اور افعال میں مجبور محض نہیں بلکہ کسی نہ کسی درجہ میں قادر اور مختار ہے، اور اسی قدرت و اختیار کی بناء پر وہ اپنے اچھے افعال پر ثواب کا اور بُرے اعمال پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

۲- انسان کو قادرِ مطلق بھی نہیں قرار دیا جاسکتا، یعنی اُسے اپنے افعال کا خالق بھی نہیں کہا جاسکتا، یہ بھی ایک کھلی حقیقت ہے کیونکہ انسان جو بھی کام یا حرکت کرتا ہے اس میں اس کے جسم کے بہت سارے اجزاء اور اس کی کتنی ہی باطنی قوتیں حصہ لیتی ہیں، وہ کون سی قوتیں اور کون کون سے اجزاء ہیں؟ ہمیں اب تک ان کا پورا پورا علم بھی نہیں، ہمیں یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ ہمارے کون کون سے فعل میں کون کون سی قوتیں اور اجزاء کتنی کتنی مقدار میں استعمال ہوتے ہیں؟ ان قوتوں اور اجزاء کو ہم نے پیدا بھی نہیں کیا، ان پر ہمارا مکمل کنٹرول بھی نہیں ہے، اس کے باوجود انسان کو قادرِ مطلق اور اپنے افعال کا خالق کیسے کہا جاسکتا ہے؟ حاصل یہ کہ انسان اپنے افعال میں قادرِ مطلق بھی نہیں۔

۳- جب انسان مجبور محض بھی نہیں جیسا کہ نمبر ایک میں بیان ہوا، اور قادرِ مطلق بھی نہیں جیسا کہ نمبر ۲ میں بیان ہوا، تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ انسان نہ مجبور محض ہے، نہ قادرِ مطلق، بلکہ ایک حد تک مجبور ہے اور ایک حد تک قادر، اور جس درجہ کی اُسے قدرت حاصل ہے اسی قدرت کی بناء پر وہ اپنے اچھے افعال پر ثواب کا، اور اعمالِ بد پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

اور یہی اہل سنت والجماعہ کا مذہب ہے، جبکہ فرقہ ”جبریہ“ انسان کو اپنے افعال میں مجبور محض مانتا ہے، اور فرقہ ”قدریہ“ قادرِ مطلق کہتا ہے، جب مجبور محض نہ ہونا بالکل بد یہی ہے اور قادرِ مطلق نہ ہونا بھی ایک کھلی حقیقت ہے تو یہ بھی تقریباً بد یہی ہے کہ انسان اپنے افعال میں ایک درجہ میں قادر اور ایک درجے میں مجبور ہے۔

اب بات صرف ایک رہ گئی کہ انسان کو جو معمولی سا اختیار اور قدرت حاصل ہے اُس

اختیار اور قدرت کی حقیقت اور اس کا نام کیا ہے؟

تو جہاں تک نام کا تعلق ہے تو قرآن کریم نے اس کا نام ”کسب“ بتایا ہے، سورۃ البقرۃ کی آخری آیت میں ارشاد ہے: - ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“۔ رہا یہ سوال کہ ”کسب“ کی حقیقت کیا ہے؟

تو جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کا علم نہیں دیا گیا، اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی، قرآن و سنت میں بھی اس کی حقیقت و ماہیت بتلائی گئی، مگر ”کسب“ کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ”کسب“ موجود نہیں، لہذا اس کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے عقیدہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی آپ سے خون یا پانی کی حقیقت و ماہیت پوچھے اور کہے کہ ان کی ماہیت کی جامع مانع تعریف کیجئے، اور آپ کو معلوم نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خون اور پانی کا وجود ہی نہیں ہے۔

حاصل یہ کہ پہلی بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض نہیں) ”جبریہ“ کی تردید ہوگئی، اور دوسری بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں قادر مطلق نہیں، اور اپنے افعال کا خالق نہیں) ”قدریہ“ کی تردید ہوگئی، اور تیسری بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں من و جبر مختار اور من و جبر مجبور ہے) اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ثابت ہو گیا، اور یہ بھی کہ انسان کو اپنے اچھے بُرے افعال پر جزاء و سزا ”کسب“ کی بناء پر ہوتی ہے، خلق کی بناء پر نہیں۔ بس یہ تین باتیں یاد رکھئے، اگر ان کو سمجھ لیا تو بس تقدیر کا مسئلہ سمجھ لیا، الحمد للہ! اب کوئی اشکال نہ رہا۔

واقعی حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر کئی نے بالکل صحیح فرمایا تھا کہ: ”میرے سلسلہ میں جو داخل ہوتا ہے اس کو تین مسائل میں اشکال نہیں رہتا، ۱- مسئلہ تقلید شخصی۔ ۲- مشاجرات صحابہؓ۔ ۳- اور مسئلہ تقدیر۔“

عام طور پر مسئلہ تقدیر میں اشکالات جبر محض کے ہوتے ہیں، یعنی عموماً لوگوں کو تقدیر کی وجہ سے انسان کے مجبور محض ہونے کا شبہ ہوتا ہے جو رعشے والے ہاتھ اور تندرست ہاتھ کے فرق کو سمجھنے سے ختم ہو جاتا ہے۔

اس فرق کو ذہن میں رکھنے کے باوجود جو اشکالات پیدا ہوتے ہیں، اُن میں سے بیشتر اشکالات کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ لوگ ”کسب“ کی حقیقت و ماہیت کو سمجھنا چاہتے ہیں، جب یہ

بات واضح ہوگئی کہ اُس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی تو یہ اشکالات بھی ختم ہو جاتے ہیں، واللہ الحمد۔

قولہ: ”بالبصرة“

(ص: ۲۷: ۱: ۱)

بصرة بکسر الباء وفتحها وضمّھا اور بُصَيْرَة (بالتصغیر) چاروں طرح پڑھا جاسکتا ہے، اس شہر کو ”قُبَّة الاسلام“ کہا جاتا ہے اور ”حزانة العرب“ بھی کہتے ہیں، کیونکہ اسے حضرت فاروق اعظمؓ کے دورِ خلافت میں عتبه بن غزوان نے تعمیر کیا تھا، اس شہر میں کبھی بتوں کی عبادت نہیں ہوئی۔^(۱)

قولہ: ”الجهنّي“

(ص: ۲۷: ۱: ۱)

قبیلہ جُهَيْنَة کی طرف منسوب ہے، اس قبیلہ کے لوگ بصرہ وکوفہ میں آکر آباد ہو گئے تھے۔ یہ معبد الجھنی بھی ان کے ساتھ بصرے میں رہنے لگا تھا، اور حضرت حسن البصری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بھی آکر بیٹھ جایا کرتا تھا۔ سب سے پہلے تقدیر کا انکار اسی نے کیا، یہ عقیدہ رکھنے والوں کو ”قَدْرِيَّة“ کہا جاتا ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ اگر تقدیر کا عقیدہ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے انسان کا مجبور محض ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ عقیدہ تقدیر کا حاصل یہی ہے کہ انسان کے تمام اچھے بُرے افعال تقدیر کے مطابق ہوتے ہیں، اس کے خلاف نہیں ہو سکتے، نیز قدریہ کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں، اللہ تعالیٰ ان افعال کا خالق نہیں۔ اس طرح انہوں نے تقدیر کی نفی کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف (العیاذ باللہ) جہل کی نسبت کر دی اور افعال عباد کے خلق کی اللہ تعالیٰ کے بجائے بندوں کی طرف نسبت کر کے اللہ تعالیٰ سے ان افعال کے خلق کی نفی بھی کر دی، اور انسانوں کو افعال کا خالق ٹھہرا دیا، اس طرح یہ قضا و قدر دونوں کے منکر ہو گئے، آیات صریحہ قطعہ کی نفی کرنے کی وجہ سے یہ فرقہ کا فر قرار دیا گیا، چنانچہ معبد جھنی کو حجاج بن یوسف نے زندہ کی وجہ سے قتل کر دیا۔^(۲)

”قدریہ“ کی دو قسمیں ہیں۔^(۳) ایک متقدمین، دوسرے متأخرین۔ معبد جھنی متقدمین کا سرگروہ تھا، اور اب تک قدریہ کا جو مذہب ہم نے بیان کیا وہ متقدمین کا مذہب ہے،

(۱) تہذیب الأسماء للنووی ج: ۳: ص: ۳۵۔

(۲) کتاب الأنساب للسمعانی ج: ۳: ص: ۴۴۱۔

(۳) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۱: ص: ۱۹۹، ۲۰۰۔

اور اصل ”قدریہ“ درحقیقت یہی ہیں، کیونکہ ”قدر“ کے یہی منکر ہیں، برخلاف متاخرین کے کہ وہ ”قدر“ کے منکر نہیں ”قضاء“ کے منکر ہیں جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، اس لئے حدیث مرفوعہ ”الْقَدْرِيَّةُ مَجْهُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ“^(۱) پوری طرح انہی پر صادق آتی ہے، کیونکہ یہ ”قدر“ اور ”قضاء“ دونوں کے منکر ہیں، ”قدر“ کے انکار کی وجہ سے ”قدریہ“ ہیں اور ”قضاء“ کے انکار، یعنی اللہ کو خالق خیر اور بندوں کو خالق شر کہنے کی وجہ سے مجوسیوں کے مشابہ ہیں۔ اس لئے کہ مجوسیوں کا عقیدہ یہ تھا کہ خالق دو ہیں (۱) خالق خیر ”یزدان“ ہے، اور (۲) خالق شر ”اھوومن“۔

متاخرین قدریہ (جو معتزلہ ہیں) یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے افعال کا علم تو ازل سے ہے مگر وہ ان افعال کا خالق نہیں۔ حاصل یہ کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے ”قدر“ کو تو مان لیا مگر ”قضاء“ کا انکار کیا۔ متاخرین قدریہ کا کہنا ہے کہ اگر بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے گا تو اللہ تعالیٰ کی طرف خلق الشر کی نسبت لازم آئے گی کیونکہ بندوں کے کچھ افعال خیر ہیں، کچھ شر، تو اللہ تعالیٰ کو خالق الشر بھی ماننا پڑے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ صرف خالق خیر ہے، خالق شر نہیں کیونکہ خلق الشر بھی شر ہے، اور اللہ تعالیٰ شر سے متصف نہیں ہو سکتا، لہذا بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں ہو سکتا۔ خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف شر کی نسبت سے بچنے کے لئے انہوں نے یہ باطل نظریہ اپنایا، اور اللہ تعالیٰ کی ”قضاء“ (خلق افعال) کا انکار کر دیا۔

عجیب بات ہے انہوں نے یہ نہ سوچا کہ اس طرح تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفت خلق میں بندوں کو شریک کر دیا، یعنی بندوں کے افعال کا خالق بندوں کو اور باقی اشیاء کا خالق اللہ تعالیٰ کو ٹھہرا دیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ شر کی نسبت سے بچنے کا جو طریقہ انہوں نے اپنایا وہ باطل ہے، لہذا انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کا صحیح طریقہ وہ ہے جو اہل السنۃ والجماعۃ نے اختیار کیا ہے کہ ”خلق الشر“ تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ شر نہیں، بلکہ وہ حکمتوں پر مبنی ہونے کی وجہ سے خیر ہے، البتہ ”کسب الشر“ جو بندے شرعاً ممنوع ہونے کے باوجود کرتے ہیں وہ شر ہے۔^(۲)

(۱) سنن ابی داؤد، باب فی القدر رقم الحدیث: ۴۶۷۷ و سنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الشهادات، باب ما ترد بہ شہادۃ اہل الاہواء ج: ۱۰ ص: ۲۰۴ والمستدرک علی الصحیحین ج: ۱ ص: ۱۵۹، وقال الحاکم: ”هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین، ان صح سماع ابی حازم من ابن عمر، ولم یخرجاه۔“

(۲) مسئلہ تقدیر سے متعلق تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں، نیز ملاحظہ فرمائیے: عمدۃ القاری ج: ۱ ص: ۱۱۲، ۱۱۳۔

قوله: "فَقُلْنَا: لَوْ لَقِينَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

(ص: ۲۷: سطر ۲)

وَسَلَّمَ"

یہ زمانہ وہ تھا جب بہت کم صحابہ کرامؓ باقی رہ گئے تھے، اکثر اس دنیا سے رخصت ہو چکے تھے، اس لئے اس انداز میں جملہ ارشاد فرمایا اور یہ خواہش اس لئے کی کہ اگر مذکورہ اشکال کا جواب کسی صحابی سے مل جائے تو زیادہ تسلی بخش ہوگا۔

(ص: ۲۷: سطر ۳)

قوله: "فَاكْتَنَفْتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي"

پس میں ان کے پہلو میں ہو گیا اور میرا ساتھی بھی۔

(ص: ۲۷: سطر ۳)

قوله: "أَحَدَنَا عَنْ يَمِينِهِ ... الخ"

اس سے کسی کے ساتھ اور خاص طور سے کسی بڑے کے ساتھ چلنے کا ادب معلوم ہوا کہ جب اُس سے چلتے ہوئے بات بھی کرنی ہو اور بات کرنے والے دو ہوں تو ایک کو دائیں طرف اور دوسرے کو بائیں طرف ہو جانا چاہئے، تاکہ اُسے کسی سے بات کرنے میں دُشواری نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ عام طور سے جو مشہور ہے کہ بڑے کے پیچھے چلنا چاہئے، یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بلکہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ "جب پیچھے چلنے سے ان کو تکلیف نہ ہو۔"

ادب کی حقیقت یہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ ایسا سلوک رکھو کہ انہیں ادنیٰ تکلیف یا ناگواری ناحق پیش نہ آئے، اس پر عمل کرنے والا باادب ہے، ورنہ بے ادب۔ (سیدی عارف باللہ حضرت ڈاکٹر محمد عبدالحی صاحب عارفیؒ نے ادب کی یہی تعریف فرمائی ہے)۔ پس بعض اوقات بڑوں سے آگے چلنا ہی ادب ہوتا ہے، مثلاً جب تاریکی یا راستہ پر خطر ہو، تو ایسے میں بڑوں سے آگے چلنا چاہئے۔

قوله: "فَطَنَنْتُ أَنْ صَاحِبِي سَيَكِلُ الْكَلَامَ إِلَيَّ ... الخ" (ص: ۲۷: سطر ۳)

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب دو مساوی درجہ کے آدمی کسی بڑے سے بات چیت کے لئے جائیں تو بات کرنے کا حق دونوں کو برابر ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر کلام شروع کر دے گا تو ساتھی کی دل شکنی و ناگواری کا سبب ہوگا، اس لئے ساتھی سے اجازت لے کر کلام کرنا ادب کا تقاضا ہے، جب قاعدہ یہ ہے تو سوال (جو یہاں مقدر ہے) یہ ہو سکتا تھا کہ یحییٰ بن یحیر نے اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر خود ہی کیوں گفتگو شروع کر دی؟ تو اس کا جواب یحییٰ بن یحیر نے یہاں یہ دیا ہے کہ میرا گمان تھا کہ

اگر میں اُن سے بات کرنے کو کہوں گا تب بھی وہ مجھے ہی گفتگو کرنے کو کہیں گے، اس لئے گفتگو میں نے شروع کر دی۔^(۱)

یہاں یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ جہاں اجازت کی ضرورت ہو تو وہاں اِذِنِ صریح ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اِذِنِ دلالت بھی کافی ہوتا ہے۔

قولہ: "فَقُلْتُ: اَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ"

اس عبارت سے معاشرت کا ایک اور ادب معلوم ہوا کہ کسی بڑے آدمی کو خطاب کرنا ہو تو نام کے بجائے تعظیم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے۔

فائدہ: - تعظیم کا صیغہ کون سا ہے؟ اس کا مدار عرف پر ہے، عرب میں چونکہ کنیت سے پکارنا عرفاً تعظیم سمجھا جاتا تھا، اس لئے انہوں نے "یا ابا عبد الرحمن" کہہ کر خطاب کیا، ہمارے عرف میں بڑے عالم یا بزرگ کو "حضرت" یا "مولانا یا علامہ" وغیرہ جیسے الفاظ سے پکارا جاتا ہے، تو یہاں یہی ادب ہوگا۔

اس سے ایک اور بات بھی معلوم ہو گئی کہ کلام کے شرعاً و عرفاً صحیح ہونے کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ وہ واقعہ کے مطابق ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اندازِ مخاطب اچھا اور الفاظِ خطاب بہتر سے بہتر ہوں، چنانچہ اپنے والد کو ان کا نام لے کر پکارنا اگرچہ واقعہ کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن ادب کے خلاف ہے۔

قولہ: "قَبَلْنَا" (ص: ۲۷: سطر: ۳) ہماری طرف یعنی بصرہ میں۔

قولہ: "وَيَتَّقُرُونَ الْعِلْمَ"

قاف پہلے ہے اور قافِے مشدّد بعد میں، معنی یہ ہیں کہ وہ علم کی جستجو کرتے ہیں،^(۲) یہ صفت ان میں خاص طور پر پائی جاتی تھی، اس لئے اس کو ذکر کیا۔ اور اگر قافِے کو پہلے اور قافِے مشدّد کو بعد میں پڑھیں تو معنی یہ ہوں گے کہ یہ علم کی باریکیاں تلاش کرتے ہیں۔^(۳) چنانچہ

(۱) المفہم ج: ۱ ص: ۱۳۳۔ (۲) لسان العرب ج: ۱۱ ص: ۲۵۳۔

(۳) بعض طرق میں بتقدیم الفاء یعنی "یتفقرون" بھی ہے، اور ایک طریق میں بغیر "راء" و تقدیم القاف یعنی "یتفقون" ہے۔ قاضی عیاض ان طرق کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وکلُّ صحیح متقارب المعنی ... واما "یتفقرون" بتقدیم الفاء ... ہو عندی أشبه بلساط الحدیث و نظم الکلام، و مرادہ انہم یخرجون غامضه و یبحثون عن أسرارہ و یفتحون مغلقة." (اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۹۷)۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح

النووی ج: ۱ ص: ۲۷، ۲۸۔ و المفہم ج: ۱ ص: ۱۳۵۔

”قدریہ“ فلسفہ سے متاثر تھے، اور اُن کو عقلی گھوڑے دوڑانے کا شوق تھا، وہ اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے کہ تقدیر کو ماننے سے انسان کو اپنے افعال میں مجبور محض ماننا پڑے گا، اور جب وہ مجبور محض ہوا تو اس کے اچھے بُرے افعال پر جزاء و سزا کیسی؟

ان کی اس غلط فہمی کا مختصر جواب ضمنی طور پر ذرا پہلے آچکا ہے (کہ سزا و جزا کسبِ افعال پر ملتی ہے جو انسان کے اختیار میں ہے، خلقِ افعال پر نہیں ملتی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے)، اور مفصل تحقیقی جواب ”المسئلة الخامسة“ کے تحت اس سے پہلے آچکا ہے۔

قوله: ”وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ“ (ص: ۲۷: سطر: ۴)

یہ جملہ بظاہر یحییٰ بن یعمر کے شاگرد ابن بُریدہ کا ہے اور مطلب یہ ہے کہ یحییٰ بن یعمر نے ان لوگوں (قدریہ) کے کچھ حالات ذکر کئے کہ وہ علم سے بڑی دلچسپی رکھتے اور اس کے لئے بہت محنت اور جستجو کرتے ہیں وغیرہ۔

قوله: ”أَنَّ لَا قَدْرَ“ (ص: ۲۷: سطر: ۴)

یعنی اللہ تعالیٰ کو واقعات کا علم پہلے سے نہیں ہوتا، بلکہ جب کوئی واقعہ پیش آجاتا ہے تو اُس وقت علم ہوتا ہے، گویا کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے پیشگی علم اور ارادہِ الہی کے بغیر ہو رہا ہے۔

قوله: ”وَأَنَّ الْأَمْرَ الْأَنْفَ“ (ص: ۲۷: سطر: ۴) بضم الهمزة والنون۔

کہا جاتا ہے: ”الْرَوْضُ الْأَنْفَ“ یعنی ایسا باغیچہ جس سے کسی جانور نے ابھی تک چرا نہ ہو، ہر اُس چیز کو اُنْفَ کہا جاتا ہے جو مستأنف ہو یعنی اُس پر کوئی دوسری چیز سابق نہ ہو، اور یہاں ”قدریہ“ کے اس قول ”أَنَّ الْأَمْرَ الْأَنْفَ“ کا مطلب یہ ہے کہ پیش آنے والے واقعات مستأنف ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کا علم اُن واقعات سے سابق اور مقدم نہیں ہوتا، حاصل اس قول کا یہی ہے کہ ”قدر“ کا کوئی وجود نہیں۔

قوله: ”قَالَ: إِذَا لَقِيتُ الخ“ (ص: ۲۷: سطر: ۴)

عبداللہ بن عمرؓ نے یہاں ”قدریہ“ کے بارے میں دو باتیں ارشاد فرمائی ہیں، ایک: ”أَنِّي بَرِيٌّ مِنْهُمْ، وَإِنَّهُمْ بَرَاءٌ مِنِّي“ اور دوسری یہ کہ: ”لَوْ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ مَا“

قبل اللہ منہم“ ان جملوں کے ظاہر سے یہ تاثر ملتا ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ کی مراد ان کی تکفیر ہے، لیکن غور کیا جائے تو اس میں تکفیر کی صراحت نہیں، کیونکہ یہاں نفی صحتِ صدقہ کی نہیں ہے، یعنی حضرت ابن عمرؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ ان کے صدقات ادا نہیں ہوں گے، زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، اگر یہ فرماتے تو تکفیر کی صراحت ہو جاتی، کیونکہ یہ کفر ہی کی خصوصیت ہے کہ اس کے ساتھ کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی کالعدم ہوتی ہے، بلکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے نفی قبول کی فرمائی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان صدقات کا ثواب نہیں ملے گا، اور عدم قبول مسلمان کے عمل پر بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ جماہیر علماء کا مذہب بلکہ سلف کا اجماع ہے کہ دارِ مغصوبہ میں کوئی اگر نماز پڑھ لے تو نماز صحیح ہو جائے گی یعنی اس کی قضاء فرض نہ ہوگی (فرض ادا ہو جائے گا) مگر یہ نماز مقبول نہ ہوگی یعنی اس پر ثواب نہیں ملے گا۔^(۱)

لیکن اس فرقہ متقدمین قدریہ کے کفر کی صراحت دوسرے علمائے کرام کے کلام میں موجود ہے، اور ان کو متفقہ طور پر کافر قرار دیا گیا ہے۔^(۲)

حدیث جبریل کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ یہ پورے دین کا خلاصہ ہے، چنانچہ علامہ بغویؒ نے اپنی کتاب ”مصابیح“ کا آغاز بھی اسی سے کیا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے یحییٰ بن یعمر کے جواب میں یہ حدیث اس لئے سنائی کہ یہ ایمان بالقدر پر مشتمل ہے جیسا کہ آگے متن حدیث میں آرہا ہے۔

قولہ: ”ذاتِ یوم“ (ص: ۲۷: ۵)

”یوما“ کے بجائے ذاتِ یوم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ یوم کے اصل معنی ”نہار“ ہیں، لیکن بکثرت ”مطلق زمانہ“ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، لہذا جب مقصود یہ ظاہر کرنا ہو کہ یوم سے مراد نہار ہی ہے تو لفظ ذاتِ یوم کا اضافہ کر دیتے ہیں، یہی وجہ ”ذاتِ لیل“ میں بھی ہوتی ہے، بہر حال بتانا یہ مقصود ہے کہ یہ واقعہ دن کا ہے۔^(۳)

قولہ: ”رجُل“ (ص: ۲۷: ۵) یہ جبریل علیہ السلام تھے، انسانی شکل میں آئے تھے،

(۱) ردالمحتار ج: ۱ ص: ۳۸۱ و شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۸۔

(۲) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۱ ص: ۲۰۲ و شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۸۔

(۳) ملاحظہ فرمائیے: المفہم ج: ۱ ص: ۱۵۲۔

(۴) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۳۔

جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

قولہ: ”شَدِيدٌ بَيَاضِ الثِّيَابِ“ (ص: ۲۷: سطر: ۵)

لفظ ”شديد“ مضاف ہے اور ”بياض“ مضاف اليہ مضاف ہے، یعنی ”شديد“ کے لئے مضاف اليہ ہے، اور ”الثياب“ کے لئے مضاف، اور ”الثياب“ اس کا مضاف اليہ ہے، اور ”الثياب“ خود بھی دراصل مضاف تھا ضمير غائب کی طرف جو ”زَجَلُ“ کی طرف راجع تھی ای شديد بياض ثيابہ مگر اُس ضمير کو حذف کر کے الف لام کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا، پھر یہ پوری عبارت مل کر ”زَجَلُ“ کی صفت ہے۔^(۱)

یعنی یہی ترکیب ”شديد سواد الشعر“ کی ہے۔

قولہ: ”شَدِيدٌ سَوَادِ الشَّعْرِ“ (ص: ۲۷: سطر: ۵)

ایک روایت میں ”شديد سواد اللحية“ کے الفاظ ہیں،^(۲) کپڑوں کا بالکل سفید اور بالوں کا بالکل سیاہ ہونا اور غبار آلود نہ ہونا علامت اس بات کی تھی کہ آنے والا سفر کر کے نہیں آ رہا، مدینہ منورہ ہی میں رہتا ہے۔

قولہ: ”وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ“ (ص: ۲۷: سطر: ۶)

یہ علامت تھی اس بات کی کہ یہ شخص مدینہ منورہ کا رہنے والا نہیں، مسافر ہے، اگر یہاں کا رہنے والا ہوتا تو حاضرین اُس کو ضرور پہچانتے، کیونکہ مدینہ منورہ کی آبادی اُس زمانے میں زیادہ نہ تھی۔ خلاصہ یہ کہ اس شخص میں دو متضاد علامتیں جمع تھیں، مسافر ہونے کی بھی اور مسافر نہ ہونے کی بھی۔

قولہ: ”حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (ص: ۲۷: سطر: ۶)

سليمان التيمي کی ایک روایت میں ہے کہ: ”فتخطى حتى يركب بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم كما يجلس أحدنا في الصلاة“^(۳) یعنی وہ لوگوں کی گردنیں پھلانگتا ہوا آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دو زانو ہو کر بیٹھ گیا، تختگی رقاب اسلامی آداب سے ناواقفیت کی علامت تھی اور دو زانو ہو کر بیٹھنا اس بات کی علامت تھی کہ یہ شخص اسلامی آداب مجلس

(۱) حوالہ بالا بزيادة ابضاح وتوضيح.

(۲) صحيح ابن حبان ج: ۱ ص: ۳۸۹ رقم الحديث: ۱۶۸، باب فرض الايمان.

(۳) فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۶۵۔

سے واقف ہے، دیہاتی اور بدو نہیں، یہ دونوں علامتیں بھی متضاد تھیں۔

ابوفروہ کی روایت میں ہے کہ: اُس نے (بیٹھنے کے بعد) پوچھا: ”اَدْنُوْا يَا مُحَمَّد؟ قَالَ اَذْنُ فَمَا زَالَ يَقُولُ اَدْنُوْا مَرَارًا وَيَقُولُ لَهُ ”اَذْنُ“ پہلی بات اجازت طلب کرنا مہذب و شائستہ ہونے کی علامت تھی، مگر بار بار قریب ہوتے ہوئے اجازت مانگتے رہنا غیر مہذب ہونے کی علامت تھی، یہ دونوں علامتیں بھی متضاد تھیں۔ اور ”یا رسول اللہ“ کے بجائے ”یا محمد“ کہنا بھی خلاف ادب تھا۔

قوله: ”فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ“ (ص: ۲۷: سطر: ۶)
یہ عمل بھی تعظیم کے خلاف اور اس کی علامت تھا کہ یہ شخص اسلامی آداب سے ناواقف، بدو اور دیہاتی ہے۔

قوله: ”وَوَضَعَ كَفْيَيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ“ (ص: ۲۷: سطر: ۶)
علامہ نوویؒ نے ”فخذیہ“ کی ضمیر کو ”رجل“ کی طرف راجع کیا ہے، یعنی اُس نے اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے جس طرح باادب شاگرد اُستاز کے سامنے بیٹھتا ہے۔ جبکہ حافظ ابن حجرؒ نے ابن عباسؓ اور ابو عامر الاشعریؒ کی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: ”ثم وضع يده على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم“ (۲) اس میں صراحت ہے کہ اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنوں پر ہاتھ رکھ دیئے تھے۔ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ غالباً دونوں کام کئے، پہلے اپنی فخذ پر ہاتھ رکھے جو باادب ہونے کی علامت تھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی فخذین شریفین پر رکھ دیئے جو بے ادب ہونے کی علامت تھی۔ چنانچہ سلیمان التیمیؒ کی روایت جو صحیح ابن خزیمہ میں آئی ہے اور جس کا کچھ حصہ ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے، اُس میں یہ دونوں عمل جمع ہیں، اس میں ہے کہ: ”فتخطى حتى برک بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم كما يجلس احدنا في الصلوة، ثم وضع يده على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم“۔
غرضیکہ ان دونوں اعمال سے بھی متعارض علامتوں کا اظہار ہوا۔ حاصل تمام روایات کا یہ ہے کہ ان متعارض کیفیات اور علامات کے اظہار سے مقصود حضرت جبریلؑ کا یہ تھا کہ حاضرین حیران

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۸۔

(۲) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۱۶، اس کے بعد حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ”وبه جزم البغوی واسماعيل التیمی

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۶۵۔

لهذه الرواية ووجهه الطبيعي بحثاً۔

ہو کر ان کی طرف ہمہ تن متوجہ رہیں کیونکہ آگے ان کا جو مکالمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا، اُس میں پورے دین کا خلاصہ بیان ہونے والا تھا، اُسے غور سے سنیں۔

(ص: ۲۷: ۶:)

قوله: ”وَقَالَ: يَا مُحَمَّدًا“

یوفروہ کی روایت میں ہے کہ اُس نے سلام کرنے کے بعد ”یا محمدؐ“ کہا تھا، اُس میں بھی دو متعارض علامتوں کا مظاہرہ ہوا ہے کہ سلام کرنا اسلامی آداب سے واقفیت کی علامت اور ”یا محمدؐ“ کہنا احکام سے ناواقفیت کی علامت تھی کہ قرآن کریم میں مسلمانوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لے کر پکارنے سے منع کیا گیا ہے، سورۃ النور میں ارشاد ہے: ”لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا“ چنانچہ صحابہ کرامؓ آپ کو ”یا رسول اللہ“ کہہ کر خطاب کرتے تھے، اور مطر الوراق کی روایت میں ہے کہ اُس نے ”یا رسول اللہ“ کہا تھا۔^(۳) فتح الباری میں تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ اُس نے پہلے نام لے کر پکارا ہوگا، بعد میں ”یا رسول اللہ“ کہا ہوگا۔^(۴) ان دونوں الفاظ میں بھی متعارض علامتیں پائی گئیں۔

(ص: ۲۷: ۶:)

قوله: ”أَخْبَرَنِي عَنِ الْإِسْلَامِ“

اس حدیث میں جبریل امینؑ کے تین سوال آئے ہیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے جواب ارشاد فرمائے جو پورے دین کا خلاصہ ہیں، اور یہ واقعہ حجۃ الوداع کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے آخری ایام کا ہے،^(۵) جس طرح ایک کامیاب اُستاز اپنے بیان کو پہلے اجمالاً، پھر تفصیل سے اور پھر آخر میں اس کا خلاصہ طلبہ کے سامنے پیش کرتا ہے، اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دین الہی کی تعلیم و تبلیغ فرمائی کہ آغازِ وحی کے وقت سے ۲۳ سال تک آپ دین اسلام کی تعلیم اپنے اقوال و افعال سے خوب تفصیل کے ساتھ فرماتے رہے، اور آخر میں اس حدیث کے ذریعہ پورے دین کا خلاصہ ارشاد فرمادیا۔

(ص: ۲۷: ۷:)

قوله: ”الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... الخ“

(۱) مسند اسحاق بن ریحیہ ج: ۱ ص: ۲۰۹ رقم الحدیث: ۱۶۵ و سنن ابی داؤد اول کتاب السنۃ، باب

(۲) آیت نمبر: ۶۳۔

فی القدر، رقم الحدیث: ۳۶۸۱۔

(۳) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۱۷۔

(۴) مسند ابی داؤد الطیالسی ج: ۱ ص: ۵۔

(۵) فتح الباری کتاب الإیمان باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الإیمان والإسلام،

اس جواب سے معلوم ہوا کہ اسلام مجموعہ ہے اعمالِ ظاہرہ کا، یعنی زبان اور جوارح کے اعمال کا، لیکن اسلام کی یہ تعریف ایک اصطلاح کے مطابق ہے، اور دوسری اصطلاح میں اسلام پورے دین کا علم ہے، لہذا تعالیٰ: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"۔^(۱)

قولہ: "إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"
(ص: ۲۷، سطر: ۷)

امام شافعیؒ کے نزدیک استطاعتِ مالیہ مراد ہے، چنانچہ مالدار اپنا حج پر حج بدل کرانا فرض ہے،^(۲) اور امام مالکؒ کے نزدیک استطاعتِ بدنیہ مراد ہے، چنانچہ اُن کے نزدیک ایسے تندرست غیر مالدار پر حج فرض ہے جو پیدل جانے پر قادر ہو اور راستے میں کمانے پر بھی۔^(۳) اور امام اعظمؒ کے نزدیک استطاعتِ مالیہ و بدنیہ دونوں کا ہونا شرطِ فرضیت ہے، پس جس کو زاد حاصل ہو اور سواری پر سفر کی قدرت ہو اُس پر حج فرض ہے۔ (فتح الملہم بزيادة اوضح)۔^(۴)

قولہ: "قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ"
(ص: ۲۷، سطر: ۸)

یہاں سوال تو ایمان کی حقیقت کے بارے میں ہے، جبکہ جواب میں متعلقاتِ ایمان کو ذکر کیا گیا ہے حقیقتِ ایمان کی تعریف نہیں فرمائی گئی، اس کی کیا وجہ ہے؟
جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں یہ بات تھی کہ سائل کو ایمان کی حقیقت لغویہ معلوم ہے کیونکہ وہ عربی مادری زبان کی طرح بول رہا تھا اور وہ صرف متعلقاتِ ایمان دریافت کرنا چاہتا ہے، لہذا جواب میں متعلقاتِ ایمان کو ذکر فرمایا۔^(۵)

إشكال: - ایمان مُعْرَف ہے اور "أَنْ تُوْمِنَ ... الخ" تعریف ہے، مُعْرَف اور تعریف کے لئے جب ایک ہی لفظ آیا تو ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو گیا تو دور لازم آ گیا، کیونکہ اگر تعریف میں مُعْرَف ہی کو ذکر کر دیا جائے تو دور لازم آتا ہے۔

(۱) ترجمہ: "دین تو خدا کے نزدیک اسلام ہی ہے۔" (سورۃ آل عمران: ۱۹)۔

(۲) کتاب الام للشافعی، باب کیف الاستطاعة الى الحج. ج: ۵، ص: ۲۱۔

(۳) عقد الجواهر الثمينة ج: ۱، ص: ۳۸۰۔

(۴) بدنی صحت کے بارے میں احناف کے درمیان اختلاف ہے، ففی غنیۃ الناسک ص: ۲۳: "أما شرائط وجوب الأداء خمسة الأول: الصحة: وهي سلامة البدن عن الألفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في سفر الحج لهذا عندهما، أما ظاهر المذهب عند أبي حنيفة: فهي شرط الوجوب ... الخ."
وكذا في مناسك الحج لملا علي القاري ص: ۵۱۔

(۵) فتح الملہم ج: ۱، ص: ۳۶۸۔

جواب:- یہ ہے کہ سوال میں مراد ایمانِ شرعی ہے، یعنی سائل ایمانِ شرعی معلوم کرنا چاہتا تھا، جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ”أَنْ تَوْمِنَ... الخ“ فرمایا ہے، یہ ایمانِ لغوی ہے، لہذا تعریف میں معرّف کا ذکر نہ ہوا اور دور لازم نہ آیا۔^(۱) جس کا حاصل یہ نکلا کہ ایمانِ شرعی وہی ہے جو ایمانِ لغوی ہے البتہ دونوں کے متعلقات (مَوْمِنٌ بِهِ) میں فرق ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ایمانِ لغوی اور ایمانِ شرعی دونوں میں فرق باعتبار متعلقات (مَوْمِنٌ بِهِ) کے ہے، حقیقت و ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی وجہ سے یہاں ایمان کی حقیقت و ماہیت کو ذکر نہیں فرمایا۔

قولہ: ”قَالَ: أَنْ تَوْمِنَ بِاللَّهِ... الخ“ (ص: ۲۷: سطر: ۸)

ایمان کے معنی ہیں دل سے تصدیق کرنا، معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے، جبکہ اسلام کا محل زبان اور اعضاء و جوارح ہیں، اور دونوں کی حقیقتیں بھی جدا جدا ہیں۔

قولہ: ”قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ“ (ص: ۲۷: سطر: ۸)

احسان مصدر ہے باب افعال کا، اس کے دو معنی ہیں، ایک ”کسی کام کو اچھی طرح انجام دینا“ جیسے کہا جاتا ہے: ”أَحْسَنْتَ الْخُطْبَةَ“ تو نے خطبہ اچھا دیا، اس معنی میں جب آتا ہے تو یہ بغیر واسطہ حرف جر کے متعدی ہوتا ہے۔ اور دوسرے معنی ہیں ”کسی کے ساتھ اچھا سلوک کرنا“ جب اس معنی میں استعمال ہو تو اس کے صلہ میں الٰہی آتا ہے جیسے: ”أَحْسِنُ إِلَيَّ مِنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ“ یہاں پر حدیث جبریل میں لفظ احسان پہلے معنی میں استعمال ہوا ہے، جس کا حاصل ہے اعمال کو اچھی طرح انجام دینا۔^(۲)

قولہ: ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَمَا نَكَ تَرَاهُ“ (ص: ۲۷: سطر: ۸)

حافظ ابن حجر^(۳) اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی^(۴) نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ اس میں احسان کے دو درجے بیان کئے گئے ہیں، ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ... الخ“ یہ درجہ اول ہے، اس کا نام مقام مشاہدہ ہے۔ ”فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ... الخ“ یہ دوسرا درجہ ہے، یعنی اگر تو پہلے درجے کی عبادت نہ کر سکے تو دوسرے درجے کی عبادت کر لے، یعنی عبادت اس استحضار کے ساتھ کرے

(۱) شرح الکرمانی لصحیح البخاری ج: ۱ ص: ۱۹۳۔

(۲) لسان العرب ج: ۳ ص: ۱۷۹۔

(۳) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۲۰۔

(۴) لمعات التنقیح تحت هذا الحدیث ج: ۱ ص: ۲۹۔

کہ اللہ تجھ کو دیکھ رہا ہے، اس کا نام مقامِ مراقبہ ہے، لیکن اس تفسیر کو عام طور پر ہمارے بزرگوں نے اختیار نہیں کیا کیونکہ اس روایت کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے اور اس حدیث کی دوسری روایات کے الفاظ پر بھی یہ تشریح منطبق نہیں ہوتی، چنانچہ علامہ نووی^(۱) و علامہ سندھی^(۲)، حکیم الامت حضرت تھانوی^(۳) اور حضرت گنگوہی^(۴) نے یہ تفسیر اختیار نہیں کی، ان حضرات نے تفسیر یہ کی ہے کہ تو اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کرے گویا کہ تو اس کو دیکھ رہا ہے، کیونکہ تو اگرچہ اُس کو نہیں دیکھ رہا مگر وہ تو تجھ کو دیکھ رہا ہے۔ اس تفسیر کی رُو سے جملہ: ”فان لم تکن توافہ.... الخ“ پہلے جملہ کی تعلیل ہے اور ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر عبادت کرتا تو وہ اخلاص و تعظیم و حضورِ قلب اور خشوع و خضوع میں کوئی کسر نہ چھوڑتا، ایسی عبادت کرنا احسان ہے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا تھا کہ ہمیں یہ معلوم ہی نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر کیسے عبادت کرتے کیونکہ دنیا میں رُویتِ باری تعالیٰ ممکن ہی نہیں، لہذا جب رُویت ممکن نہیں تو ہمیں رُویت کے ساتھ کیفیتِ عبادت کا علم بھی نہیں ہو سکتا؟ اور جب علم نہیں ہو سکتا تو اس پر عمل بھی ممکن نہیں۔ تو اس اشکال کو دوسرے جملہ ”فان لم تکن توافہ.... الخ“ سے رفع فرمایا، اس میں ”ان“ شرطیہ نہیں بلکہ وصلیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگرچہ تم اُس کو نہیں دیکھ سکتے لیکن وہ تو تم کو دیکھ رہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر اعلیٰ درجہ کی عبادت کرتے تو کس وجہ سے اعلیٰ درجہ کی عبادت کرتے؟ کیا اس وجہ سے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے؟ یا اس وجہ سے کہ تم اُس کو دیکھ رہے ہو؟ ظاہر ہے کہ تم اعلیٰ درجہ کی عبادت اُس وقت اسی وجہ سے کرتے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے نہ اس وجہ سے کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو۔ مثلاً: اگر کسی شاگرد کو معلوم ہو کہ اُستاد دیکھ رہا ہے تو شاگرد اگر اندھا بھی ہو تب بھی باادب ہو کر بیٹھتا ہے، لیکن اگر اس کے برعکس ہو تو پھر شاگرد بے پروا ہو کر بیٹھے گا، کیونکہ شاگرد کو معلوم ہے کہ اُستاد مجھے نہیں دیکھ رہا، معلوم ہوا کہ اعلیٰ درجہ کی عبادت جو اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر انسان کرتا اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھ رہا ہے، اور یہ علت اللہ تعالیٰ کو دیکھے بغیر بھی موجود ہے کہ وہ تجھ کو دیکھ

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۸۔

(۲) حاشیة العلامة السندی علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۲۹، انظر أيضًا حاشیة السندی علی الصحیح للبخاری تحت هذا الحدیث۔

(۳) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۲۹۔

رہا ہے۔ حاصل یہ کہ جملہ ثانیہ جملہ اُولیٰ سے پیدا ہونے والے سوالِ مقدر کا جواب ہے یا جملہ اُولیٰ کی تغلیل ہے۔

قولہ: ”فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ“ (ص: ۲۷: سطر: ۹)

مقصودِ سوالِ وقتِ قیامت معلوم کرنا تھا نہ یہ کہ قیامت واقع ہوگی یا نہیں؟^(۱) چنانچہ

آگے اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ”متی تقوم الساعة“ ہے۔

”الساعة“ عرف میں دن رات کے مجموعے کا چوبیسواں حصہ (ایک گھنٹہ) ہے، مگر

قرآن و سنت اور کلامِ عرب میں یہ قیامت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، یہاں وہی مراد ہے۔^(۲)

قولہ: ”قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ“ (ص: ۲۷: سطر: ۹)

مطلب یہ کہ وقتِ قیامت کے بارے میں میں تم سے زیادہ جاننے والا نہیں۔

یہاں سوالِ پیدا ہوتا ہے کہ اس جملہ کے بجائے مختصر جملہ ”لا ادری“ کیوں نہ فرمادیا؟

جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرماتے تو یہ قضیہ جزئیہ ہوتا، یعنی اس سے صرف اتنا پتہ چلتا کہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے وقت کے بارے میں جبریل امین سے زیادہ علم نہیں، یہ معلوم

نہ ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کو بھی علم نہیں، تو یہ بتلانے کے لئے ”ما المسئول

عنها... الخ“ کا جملہ بطور قضیہ کلیہ کے ارشاد فرمایا کہ جس سے بھی سوال کیا جائے گا وہ سائل

سے زیادہ اس کو نہیں جانتا ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ یہ علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کے پاس نہیں۔^(۳) ایک

روایت میں ہے کہ یہی سوال و جواب حضرت عیسیٰ اور جبریل کے درمیان ہوا تھا، لیکن اس فرق

کے ساتھ کہ وہاں سائل حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے اور مسئول حضرت جبریل علیہ السلام۔^(۴)

قولہ: ”عَنْ أَمَارَاتِهَا“ (ص: ۲۷: سطر: ۹)

”أمار و أمارة“ علامت کو کہتے ہیں۔

قولہ: ”أَنَّ تِلْدَ الْأُمَّةِ رَبَّتْهَا“ (ص: ۲۷: سطر: ۹)

کہ باندی اپنے سید کو جنے۔ اس کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں:

(۲) المفہم ج: ۱: ص: ۱۲۷۔

(۱) المرقاة ج: ۱: ص: ۱۲۷۔

(۳) فتح الباری ج: ۱: ص: ۱۲۱، مرقاة ج: ۱: ص: ۱۲۷۔

(۴) فتح الباری ج: ۱: ص: ۱۲۱، ولفظة: ”سأل عیسیٰ ابن مریم جبریل عن الساعة، قال: فانفض بأجنتہ

وقال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل.“ البتة فتح الباری کے حاشیہ پر اس کی سند کو غیر قوی قرار دیا گیا ہے۔

۱- ایک یہ کہ اس میں اشارہ ہے عقوق الامتہات کی طرف، کہ لوگ اپنی ماؤں کے ساتھ ایسا تحقیر کا معاملہ کریں گے جیسا باندی سے اُس کا مالک کرتا ہے، جس طرح کا معاملہ باندی سے خدمت لینے کا کیا جاتا ہے ویسا ہی معاملہ ماں کے ساتھ کریں گے۔

۲- دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد ”اولادِ اِماء“ کا بادشاہ ہونا ہے، یعنی باندیوں کی اولاد بادشاہ ہوگی، جس کے باعث یہ باندی بھی دوسرے لوگوں کی طرح اس بادشاہ (اپنے بیٹے) کی رعیت ہوگی، چنانچہ یہ ایسا ہی ہو جائے گا کہ گویا باندی نے اپنے آقا کو جنا ہے۔ تاریخ اسلام میں ایسی مثالیں بہت ہیں کہ باندی کے بیٹے بادشاہ اور حاکم بنے۔ خلیفہ ہارون رشید کا بیٹا مامون الرشید بھی باندی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔

۳- تیسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس سے اشارہ ہو اُمّ ولسد کی بیچ کی طرف، جو شرعاً جائز نہیں، جب اُمّ ولد کی بیچ کثرت سے ہونے لگے گی تو کسی اُمّ ولد کی بیچ در بیچ ہوتے ہوتے نوبت یہ آجائے گی کہ اُس اُمّ ولسد کو اُس کا بیٹا ہی خرید لے گا اور اُس کو علم بھی نہ ہوگا کہ یہ میری ماں ہے، پھر اس سے باندیوں کی طرح خدمت لے گا۔^(۱)

قولہ: ”وَأَنَّ تَرَى الْخُفَاةَ الْعُرَاةَ، الْعَالَةَ... الخ“ (ص: ۲۷: ۹: ۹)
خُفَاة حافی کی جمع ہے، معنی ننگے پاؤں والا، اور عُرَاة عاری کی جمع ہے، ننگے بدن والا، یا کپڑے پہنے ہوں لیکن ناکافی ہوں تو اُسے بھی عاری کہہ دیا جاتا ہے، اور العالۃ عائل کی جمع ہے، بمعنی فقیر۔

قولہ: ”رِعَاءُ الشَّاءِ“ (ص: ۲۷: ۹: ۹)
”رِعَاء“ راعی کی جمع ہے، رِعَاة بھی جمع آتی ہے، معنی ہیں چرواہے۔ یہاں بکریوں کے چرواہوں کا ذکر فرمایا نہ کہ اُونٹ اور گائے، بھیئس کے چرواہوں کا، کیونکہ بکریوں کے چرواہے مالی اور معاشرتی اعتبار سے کم درجہ کے لوگ ہوتے ہیں۔ لفظ الشَّاء بکرا، ذنب، مینڈھا اور ان کے مذکر و مؤنث سب کو شامل ہے، یعنی اِسْم جنس ہے۔

قولہ: ”يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبَنِيَانِ“ (ص: ۲۷: ۱۰: ۱۰)
وہ ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کریں گے عمارتوں کی اونچائی میں، مطلب یہ ہے کہ

(۱) ان تینوں مطالب کے لئے رجوع فرمائیں: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۳ والمفہم ج: ۱ ص: ۱۳۸ واکمال

فقیر اور ادنیٰ درجے کے لوگ مالدار بن جائیں گے یعنی حالات پلٹ جائیں گے۔

ویسے تو یہ علامت کئی مرتبہ پائی گئی لیکن دو مرتبہ زیادہ واضح طور پر سامنے آئی۔

۱- ایک مرتبہ یہ علامت تاتاریوں میں پائی گئی جنہوں نے اہل اسلام پر از حد ظلم کیا، پھر تاتاریوں کے سردار چنگیز خان کے بیٹے ہلاکو خان کی اولاد میں سے بعض لوگ مشرف باسلام ہو گئے، چنانچہ ہلاکو خان کی چوتھی پشت میں تیمور لنگ پیدا ہوا اور اُس کی نسل میں بابر بادشاہ گزرا جو فرغانہ (ازبکستان) سے ہندوستان آیا اور یہاں مغل حکومت قائم کی، پھر اُس کی اولاد میں شاہجہاں نے بلند و بالا عمارات، آگرہ کا تاج محل اور دہلی کی جامع مسجد وغیرہ تعمیر کیں۔ اصل میں ان کے آباء و اجداد (تاتاری) معاشرتی اور معاشی طور پر بہت پس ماندہ تھے، بکریوں کی گلہ بانی ان کا پیش تھا، اور شہریت و تمدن سے بہت دور تھے۔

۲- دوسری مرتبہ یہ علامت اہل مغرب میں نمایاں نظر آئی، یہ بھی بہت غریب اور پس ماندہ تھے لیکن اب فلک بوس عمارتیں بنانے میں دُنیا کا مقابلہ کر رہے ہیں۔

(ص: ۲۷: سطر: ۱۰)

قولہ: "فَلَبِثْتُ مَلِيًّا"

مَلِيًّا اِي وَقْتًا طَوِيْلًا۔ ابوداؤد^(۱) اور ترمذی^(۲) کی روایت میں "فَلَبِثْتُ ثَلَاثًا" ہے، اور ترمذی کی ایک روایت میں صراحت ہے کہ: "فَلَقِيَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ ثَلَاثٍ" یعنی تین راتوں کے بعد۔

(ص: ۲۷: سطر: ۱۰)

قولہ: "فَإِنَّهُ جَبْرِيْلٌ"

جَبْرِيْلٌ، جَبْرِيْلٌ، جَبْرِيْلٌ، جَبْرِيْلٌ چاروں طریقے سے پڑھا جاسکتا ہے۔

(ص: ۲۷: سطر: ۱۰)

قولہ: "أَنَا كُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِيْنَكُمْ"

اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث پورے دین کا خلاصہ ہے، چنانچہ اس حدیث کو "اُمُّ السنَّة" کہا جاتا ہے، جیسے کہ سورہ فاتحہ کو جو پورے قرآن کا خلاصہ و دیباچہ ہے "اُمُّ الْكِتَاب" کہا جاتا ہے، اور معلوم ہوا کہ پورا دین تین چیزوں کا مجموعہ ہے:-

۱- ایمان یعنی عقائد۔ ۲- اسلام یعنی اعمالِ ظاہرہ۔ ۳- احسان یعنی اعمالِ باطنہ۔

(۱) سنن ابی داؤد، اوّل کتاب السنّة، باب فی القدر، رقم الحدیث: ۳۶۸۱۔

(۲) جامع الترمذی، باب ما جاء فی ما وصف جبریل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم الايمان والاسلام،

ایمان و اسلام کی تفصیل کتاب الایمان کے اصولی مباحث میں مسئلہ اُولى و ثانیہ و ثالثہ میں شرح و بسط کے ساتھ آچکی ہے۔ یہاں احسان کی کچھ تشریح سمجھ لیجئے۔

احسان کے معنی ہیں دین اسلام کے اعمال کو اچھے طریقے سے انجام دینا۔ احسان کا ایک درجہ وہ ہے جس کے بغیر اعمال ظاہرہ باطل اور کالعدم رہتے ہیں، مثلاً: عبادات کے لئے نیت، کہ اس کے بغیر کوئی عبادت درست نہیں، یعنی اداء ہی نہیں ہوتی۔ احسان کا یہ درجہ اعمالِ صالحہ کی صحت کے لئے شرط ہے۔ اور ایک درجہ احسان کا وہ ہے جو اعمالِ صالحہ کے وجود اور صحت کے لئے تو شرط نہیں، البتہ قبولیت یعنی ثواب کے لئے شرط ہے، مثلاً: نیت فی الوضوء، کہ نیت کے بغیر وضوء ہو تو جاتا ہے یعنی مقارحِ صلوة بن جاتا ہے مگر اس پر ثواب نہیں ملتا۔^(۱) ایسے ہی احسان کا ایک فرد تقویٰ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا خوف نہ ہو تو آدمی کبار کا مرتکب ہو جاتا ہے، ایسے ہی دوسرے تمام اعمالِ باطنہ احسان ہی کے افراد ہیں، اعمالِ ظاہرہ اُس وقت تک ٹھیک نہیں ہو سکتے جب تک اخلاقِ باطنہ اور اعمالِ باطنہ ٹھیک نہ ہوں۔ لہذا احسان صرف استحباب کا درجہ نہیں بلکہ جس طرح کبار اور دوسرے رذائل سے بچنا فرض عین ہے، اسی طرح احسان ایک درجے میں فرض عین ہے، تو باطن کا تزکیہ فرض عین ہوا، اس کے بغیر آدمی فاسق، فاجر رہتا ہے کیونکہ تمام اعمالِ ظاہرہ کی جزا اعمالِ باطنہ ہیں۔ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے:

ألا! إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت

فسد الجسد كله، ألا وهي القلب.^(۲)

لہذا معلوم ہوا کہ ایمان، اسلام اور احسان تینوں اپنے اپنے درجے میں فرض عین ہیں اور ان تینوں کا مجموعہ ”دین اسلام“ ہے۔

اور ”تفقه فی الدین“ یہ ہے کہ آدمی ایمان، اسلام اور احسان تینوں میں گہری بصیرت و فراست حاصل کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ“^(۳)

(۱) فتح القدیر ج: ۱ ص: ۳۳، ۳۴، کتاب الطہارۃ۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم الحدیث: ۵۲۔ و صحیح مسلم، باب أخذ الحلال وترك الشہات، رقم الحدیث: ۱۵۹۹۔ و صحیح ابن حبان، ذکر الأخبار عن حدود اللہ والمداہین فیہا، رقم الحدیث: ۲۹۷۔

(۳) صحیح البخاری، کتاب العلم، باب من یرد اللہ بہ خیرًا یفقهہ فی الدین، رقم الحدیث: ۷۱۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے: "وَمَنْ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا"^(۱)۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ"۔^(۲) ان میں بھی "الحکمة" اور "تفقه فی الدین" کا مطلب یہی ہے کہ ایمان، اسلام اور احسان میں گہری بصیرت پیدا کی جائے، یہی وجہ ہے کہ امام اعظم نے فقہ کی جو تعریف کی ہے: "معرفة النفس ما لها وما عليها"^(۳) وہ ان تینوں کو شامل ہے۔

پھر جوں جوں نئے نئے مسائل پیدا ہوتے گئے ان تینوں کے مباحث پھیلتے چلے گئے، ان تمام مباحث کو ایک کتاب میں سمونا مشکل ہو گیا، رفتہ رفتہ ان تینوں کی کتابیں الگ الگ لکھی جانے لگیں، پھر رفتہ رفتہ ان میں سے ہر علم میں تصنیفات کی تعداد بھی بڑھتی چلی گئی یہاں تک کہ ان تینوں علوم کے نام بھی علیحدہ علیحدہ رکھ دیئے گئے، ایمانیات کے مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننے کا نام "علم کلام" رکھا گیا، اعمال ظاہرہ کے احکام کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام "فقہ" رکھ دیا گیا، اور "احسان" یعنی اخلاق باطنہ اور اعمال باطنہ کی اصلاح کا نام "تصوف" رکھ دیا گیا، لیکن یہ بعد کی اصطلاحات ہیں، قرآن و سنت کی اصطلاح میں فقہ اور تفقہ کی حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی کہ یہ ایمان، اسلام اور احسان (تینوں) کی گہری فہم و بصیرت اور فراست و مہارت کا نام ہے۔

خلاصہ یہ کہ صرف اعمال ظاہرہ کا علم حاصل کر کے اپنے آپ کو عالم دین سمجھنا جہالت ہے۔

"تفقه فی الدین" کو سورۃ توبہ کی مذکورہ بالا آیت میں فرض کفایہ قرار دیا گیا ہے۔

یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ جب اعمال ظاہرہ کی جڑ اور بنیاد احسان ہے تو جدید اصطلاح کے فقہ سے بھی زیادہ اہم "احسان" ہوا، تو احسان کی کتب کو دینی مدارس میں داخل نصاب کیوں نہیں کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ احسان ایسی چیز نہیں جو کتابوں میں پڑھائی جائے، بلکہ یہ تجرباتی اور عملی مشق کا کام ہے (پریکٹیکل ہے)، یہ بزرگوں اور اللہ والوں کی صحبت اور شیخ کی تربیت سے حاصل ہوتا ہے۔

فائدہ:- اس حدیث کو امام مسلم صرف حضرت عمرؓ کی روایت سے چار سندوں سے

(۲) التوبة آیت: ۱۲۴۔

(۱) البقرة آیت: ۲۶۹۔

(۳) التوضیح والتلویح ج: ۱ ص: ۲۵۔

لائے ہیں اور ان چار سندوں میں کل سات طرق بیان کئے ہیں، جن کی تفصیل اس طرح ہے:-

۱- پہلی سند میں دو طرق ہیں: وکیع کا طریق اور عبید اللہ بن معاذ العنبري کا طریق، اور مدار الحدیث کہمیس ہیں۔

۲- دوسری سند میں تین طرق ہیں: محمد بن عبید الغُبَری، ابو کامل الفضیل بن الحسین الجحدری۔ احمد بن عبدۃ الضبی۔ اور ان کے مدار الحدیث حماد بن زید ہیں جو مطر الوراق سے روایت کر رہے ہیں۔

۳- تیسری سند میں ایک ہی طریق ہے: محمد بن حاتم کا۔

۴- اور چوتھی سند میں بھی ایک طریق ہے: حجاج بن الشاعر کا۔

فائدہ:- احادیث کو شمار کرنے کے دو طریقے ہیں:-

۱- اُصولیین کا طریقہ یہ ہے کہ متن واحد والی حدیث خواہ کتنے ہی طرق اور اسانید سے آئی ہو، اُسے ایک ہی حدیث شمار کرتے ہیں، چنانچہ مذکورہ حدیث اگرچہ متعدد سندوں اور کئی طرق سے مروی ہے، لیکن اُصولیین کے نزدیک ایک ہی ہے۔

۲- محدثین کا طریقہ یہ ہے کہ متن حدیث کی ہر سند اور ہر سند کے ہر طریق کو الگ حدیث شمار کرتے ہیں، لہذا مذکورہ حدیث محدثین کے شمار کے مطابق سات حدیثیں ہیں۔

اس تفصیل سے منکرین حدیث کے ایک اشکال کا جواب بھی ہو گیا، وہ کہتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے کہ فلاں محدث کو اتنے لاکھ حدیثیں یاد تھیں اور فلاں محدث کے پاس اتنے لاکھ حدیثیں محفوظ تھیں، حالانکہ کل ذخیرہ حدیث بھی لاکھوں کو نہیں پہنچتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدد محدثین کے طریقہ کار سے حاصل ہوتا ہے، اُصولیین کے طریقے سے نہیں۔

وجه الفرق بین اصطلاح الفقہاء والمحدثین

فقہاء کا اصل مقصد حدیث شریف سے مسئلہ کا استنباط ہوتا ہے، اس مقصد کے لئے اتنی بات کا معلوم ہو جانا کافی ہے کہ فلاں حدیث کا متن تو اثر یا خبر مشہور یا خبر واحد سے ثابت ہے، اب یہ حدیث کتنی اور کون کون سی سندوں اور طرق سے مروی ہے؟ ان تفصیلات سے فقہاء کی کوئی غرض براہ راست وابستہ نہیں، اس لئے وہ اس سے بحث نہیں کرتے، جبکہ محدثین سند و متن

دونوں سے بحث کرتے ہیں کیونکہ اُن کا مقصود ہی احادیث کے متن و اسانید کو جمع کرنا ہے، اس لئے احادیث کے شمار کرنے میں فقہاء (أصولیین) اور محدثین کا طریقہ مختلف ہے۔

۹۴- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ الْغُبَرِيِّ وَأَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدِةَ، قَالُوا: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ مَطْرِ الْوَرَّاقِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، قَالَ: لَمَّا تَكَلَّمْ مَعَبْدٍ بِمَا تَكَلَّمُ بِهِ فِي شَأْنِ الْقَدْرِ، أَنْكَرْنَا ذَلِكَ. قَالَ: فَحَجَجْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِمَيْرِيُّ حِجَّةً. وَسَاقُوا الْحَدِيثَ... الخ“

قرلہ: ”انگرننا“ (ص: ۲۸: ۲: یعنی ہم نے اس کو منکر سمجھا یا اچنبھا محسوس کیا۔

قرلہ: ”فَحَجَجْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ... الخ“ (ص: ۲۸: ۲:)

سابقہ روایت جو کہمس سے تھی اُس میں راوی نے حج یا عمرہ کو شک کے ساتھ ذکر کیا تھا، اور مطر الوراق کی اس روایت میں حج کی صراحت کسی شک کے بغیر کی گئی ہے۔

قرلہ: ”وَسَاقُوا الْحَدِيثَ... الخ“ (ص: ۲۸: ۲:)

ان تینوں حضرات نے مطر الوراق کی روایت کو اسی مضمون اور اسی سند سے بیان کیا ہے جس سے کہمس نے بیان کیا تھا البتہ کچھ الفاظ کی کمی بیشی ان کی روایت میں موجود ہے۔

۹۵- ”وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدِ الْقَطَّانُ، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ غِيَاثٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ وَحُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَا لَقِينَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ فَذَكَرْنَا الْقَدْرَ وَمَا يَقُولُونَ فِيهِ... الخ.“

(ص: ۲۹: ۲:)

قرلہ: ”وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ“ (ص: ۲۹: ۱:)

یہ حدیث جبریل کی تیسری سند کا بیان ہے، اس میں عبداللہ بن بریدہ سے روایت کرنے والے عثمان بن غیاث ہیں، جبکہ پہلی سند میں کہمس اور دوسری میں مطر الوراق تھے، اس طرح عبداللہ بن بریدہ سے روایت کرنے والے تین حضرات ہو گئے۔

۹۷- ”وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، جَمِيعًا عَنِ ابْنِ

عَلِيَّةٌ.....(السی قولہ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ ، فَاتَاهُ رَجُلٌ ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! مَا الْإِيمَانُ ؟ قَالَ : أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتَابِهِ وَلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ . قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ! مَا الْإِسْلَامُ ؟ قَالَ : الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ . قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! مَا الْإِحْسَانُ ؟ قَالَ : أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ . قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! مَتَى السَّاعَةُ ؟ قَالَ : مَا الْمَسْئُورُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ ، وَلَكِنْ سَأَحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا ؟ إِذَا وَلَدَتِ الْأُمَّةُ رَبَّهَا فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا ، وَإِذَا كَانَتِ الْعُرَاةُ الْحُفَاةُ رُؤُوسَ النَّاسِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا وَإِذَا تَطَاوَلَ رِعَاءُ الْبَهْمِ فِي الْبُنْيَانِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا . فِي خُمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ . ثُمَّ تَلَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ط وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا ط وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ط إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ، قَالَ : ثُمَّ أَذْبَرَ الرَّجُلُ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : رُدُّوا عَلَيَّ الرَّجُلَ . فَأَخَذُوا الْبِرْدُودَهُ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هَذَا جَبْرِئِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ .“

(ص: ۲۹: سطر ۹۵۳)

(ص: ۲۹: سطر ۳)

قوله: ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ“

یہ امام مسلم کے اُستاذ اور صاحب ”مصنّف ابن ابی شیبہ“ ہیں، ان کا نام عبداللہ ہے اور ان کے بھائی عثمان اور قاسم ہیں، ان کے والد محمد اور دادا ابو شیبہ ابراہیم ہیں، ان کی کتاب میں حنفیہ کے مستدلّات زیادہ ملتے ہیں، کیونکہ یہ عراق کے رہنے والے تھے اور فقہ حنفی کا مرکز بھی عراق تھا، اور جن احادیث سے حنفیہ نے استدلال کیا وہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے توسط سے عراق میں زیادہ متداول تھیں۔^(۱)

(ص: ۲۹: سطر ۳)

قوله: ”عَنِ ابْنِ عَلِيَّةٍ“

یہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں جیسا کہ آگے زہیر نے اس کی صراحت کی ہے، عَلِيَّةُ ان

(۱) تذکرۃ الحفاظ ج: ۲، ص: ۴۳۲ و سیر اعلام النبلاء ج: ۱۱، ص: ۱۲۲۔

کی والدہ کا نام ہے جو کہ ایک دانشمند خاتون تھیں، اگرچہ یہ والد کی بجائے والدہ کی طرف نسبت کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن اسی نسبت سے مشہور ہوئے، لہذا اس نسبت سے ان کا ذکر سندوں میں مجبوراً کیا جاتا ہے۔^(۱) چنانچہ یہ نسبتِ محرمہ میں داخل نہیں۔

(ص: ۲۹: ۴: ۳)

قولہ: "بَارِزًا لِلنَّاسِ"

یعنی کھلی جگہ پر تشریف فرما تھے۔

اس روایت میں "یا رسول اللہ" ہے اور پہلی روایت میں "یا محمد" کا لفظ تھا، علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں مختلف روایات کے حوالے سے فرمایا کہ جبریل امین علیہ السلام نے کبھی "یا رسول اللہ" کہا اور کبھی "یا محمد" (تفصیل پیچھے آچکی ہے)۔ اس نسخہ میں "کتابہ" ہے، دوسرے نسخہ میں "کُتِبَہ" ہے، دوسرا نسخہ زیادہ درست ہے بوجہ روایتِ اُذنی کی مطابقت کے۔

(ص: ۲۹: ۵: ۵)

قولہ: "وَلِقَائِهِ"

قیل: انها مکررة، لأنها داخله في الايمان بالبعث، والحق أنها غير مكررة، فقیل: المراد بالبعث، القيام من القبور، والمراد باللقاء ما بعد ذلك. وقيل: اللقاء يحصل بالانتقال من دار الدنيا والبعث بعد ذلك، وبدل على هذا رواية مطر الوراق فان فيها: "وبالموت وبالبعث بعد الموت" وكذا في حديثي انس وابن عباس، وقيل غير ذلك، والتفصيل في فتح الملهم.^(۲)

(ص: ۲۹: ۵: ۵)

قولہ: "بِالْبَعْثِ الْآخِرِ"

پہلی روایت میں "اليوم الآخر" ہے، روایت بالمعنی کے طور پر یہاں "البعث الآخر" فرمایا۔ اور یوم الحساب کو "البعث الآخر" اس لئے فرمایا گیا کہ اُس وقت "خروج من بطون القبور" ہوگا، اس کے مقابلے میں "البعث الاول" پہلے ہو چکا ہے، یعنی خروج من بطون الأموات في الدنيا۔

(ص: ۲۹: ۵: ۵)

قولہ: "الإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ . . . الخ"

(۱) سير أعلام النبلاء ج: ۹ ص: ۷۰۷ وتذكرة الحفاظ ج: ۱ ص: ۳۲۲۔ وطبقات ابن سعد ج: ۷ ص: ۳۲۵۔

(۲) فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۹۱۔

یہاں شہادتین کے بجائے یہ جملہ آیا ہے، معلوم ہوا کہ ”ان تعبد اللہ“ سے مراد یہاں شہادتین ہی ہیں، اور یہ روایت بالمعنی ہے، جب شہادتین کو عبادت سے تعبیر کیا گیا تو ”ولا تشرک به شیئا“ کا اضافہ بھی ضروری ہوا کیونکہ شہادتین کا پورا مضمون لفظ ”عبادة“ سے ادا نہیں ہوتا۔^(۱) اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں عبادۃ سے مراد مطلق طاعت ہو، جس میں اسلام کے تمام اعمال اور مامورات و منہیات آگئے، اور آگے صلوٰۃ و زکوٰۃ و صوم و حج کا ذکر تخصیص بعد التعمیم کے طور پر ہوا، کیونکہ یہ ارکان اسلام ہیں۔^(۲)

قولہ: ”الْمَكْتُوبَةُ“ (ص: ۲۹: ۵)

ما قبل کی روایت میں ”مکتوبہ“ کا لفظ نہیں، لیکن مراد وہاں بھی صلوٰۃ مکتوبہ (مفروضہ) ہے۔ ”المفروضۃ“ اور ”المکتوبہ“ کے معنی ایک ہیں، مترادف الفاظ عبارت میں تنوع پیدا کرنے کے لئے استعمال کئے گئے جو بلاغت کے عین مطابق ہے۔

قولہ: ”فَإِنَّكَ إِن لَّا تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ“ (ص: ۲۹: ۶)

لفظ ”فإنک“ سے حضرت گنگوہیؒ اور علامہ نوویؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے، علامہ سندھیؒ نے بھی انہی حضرات کی طرح یہ فرمایا ہے کہ جملہ ثانیہ، جملہ اولیٰ کی تغلیل ہے، یا جملہ اولیٰ سے جو سوال پیدا ہو سکتا تھا، جملہ ثانیہ سے اُس کا جواب دیا گیا ہے، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

قولہ: ”مَتَى السَّاعَةُ؟“ (ص: ۲۹: ۶)

یہاں صراحت ہے کہ سوال وقت قیامت کے بارے میں تھا۔

قولہ: ”أَشْرَاطُهَا“ (ص: ۲۹: ۷)

جمع شَرَطٌ بمعنی علامت۔

قولہ: ”رُؤُوسَ النَّاسِ“ (ص: ۲۹: ۷)

یہ پچھلی روایتوں میں نہیں تھا، رَأْس کی جمع ہے، سر کو بھی کہتے ہیں، سردار کو بھی،^(۳) یہاں سردار کے معنی میں ہے۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۹۔

(۱) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۱۹۔

(۳) لسان العرب ج: ۵ ص: ۸۰، وایضاً رَأْسُ كَلِّ شَيْءٍ إِعْلَاؤُهُ وَالْجَمْعُ فِي الْقَلْبِ أَرُوسٌ وَأَرَأْسٌ عَلِيُّ الْقَلْبِ وَرُؤُوسٌ فِي الْكَثِيرِ.

(ص: ۲۹: طر: ۷)

قولہ: ”الْبُهْمُ“

بُهْمُ جمع یا اسم جنس ہے۔ بَهْمَةٌ، شاة کے بچے کو کہتے ہیں،^(۱) ”رعاء البهْم“ بکریوں کے بچوں کے چرواہے۔ اس میں ان کی مالی حالت کی مزید کمزوری کا بیان ہے۔ صحیح بخاری میں ”رُعَاةُ الْاِبِلِ الْبُهْمُ“ کا لفظ ہے،^(۲) (بضم الباء) یہ اُبُهْم اور بہماء کی جمع ہے (جیسے اَسْوَد و سَوْدَاء کی جمع ”سُوْدٌ“) الْاِبِلِ الْبُهْمُ کالے اُونٹ، مطلب ہوگا کالے اُونٹوں کے چرواہے۔ کالے اُونٹ حقیر ہوتے ہیں بہ نسبت سرخ اُونٹوں کے، تو اس سے بھی ان کے مالی اعتبار سے کم درجہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

(ص: ۲۹: طر: ۸)

قولہ: ”فِي خَمْسٍ مِنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ“

أي علم وقت الساعة داخل في خمس^(۳).

(ص: ۲۹: طر: ۸)

قولہ: ”إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ... الخ“

”ان اللہ عنده“ فرمایا، ”علم الساعة عند اللہ“ نہیں فرمایا، مقصود حصر کرنا ہے۔

اس میں دو وجوہ حصر موجود ہیں:-

۱- ”عنده“ خبر متقدم اور ”علم الساعة“ مبتدأ مؤخر ہے۔ ”تقديم ما حقه التأخير

يفيد الحصر“ کے ضابطہ سے حصر پیدا ہوا۔

۲- ”ان اللہ“ کی تقدیم سے مزید حصر پیدا ہوا۔

(ص: ۲۹: طر: ۸)

قولہ: ”وَيُنزِلُ الْغَيْثُ“

یہاں بارش کے بارے میں اور گلے جملے ”وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ“ میں اگرچہ یہ صراحت نہیں فرمائی گئی کہ ان کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، مگر کلام ایسے انداز سے کیا گیا ہے جس سے ان دونوں چیزوں کے علم کا بھی انحصار علم الہی میں معلوم ہوتا ہے۔ پھر جن پانچ چیزوں کا ذکر اس آیت میں ہے ان کو سورۃ النعام کی آیت میں ”مَفَاتِحُ الْغَيْبِ“ فرمایا گیا ہے، ”وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ“ ایک حدیث میں ان پانچوں کو ”مَفَاتِحُ الْغَيْبِ“ فرمایا گیا ہے۔

(۱) لسان العرب ج: ۱ ص: ۵۲۳۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الايمان، باب سؤال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان ... الخ. رقم الحديث: ۵۰۔

(۳) فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۹۳۔

(تفسیر معارف القرآن ج: ۷ ص: ۵۲ بزیادة ایضاح مبنی) نیز خود اسی حدیث باب (حدیث جبریل) میں فرمایا گیا ہے: ”فِيْ خَمْسٍ مِّنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهُنَّ اِلَّا اللهُ“ اس میں بھی صراحت ہے کہ پانچوں چیزوں کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ محکمہ موسمیات پیشگی اطلاع دے دیتا ہے کہ فلاں جگہ بارش ہوگی، اور ہوائی جہازوں کی پروازوں کا نظام محکمہ موسمیات کی رپورٹ پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ پیشگی اطلاعات عموماً درست ہوتی ہیں۔ بظاہر یہ آیت قرآنیہ کے خلاف نظر آتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں علم سے مراد علم قطعی ہے، جبکہ محکمہ موسمیات کی رپورٹ ظنی ہوتی ہے، اور اس کا خود محکمہ موسمیات والے بھی اعتراف کرتے ہیں، بسا اوقات اُن کی بات درست ثابت ہوتی ہے اور بعض اوقات غلط بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ بارش کا محکمہ موسمیات کو جتنے درجے کا بھی ظن ہوتا ہے وہ جزوی طور پر ہوتا ہے کئی طور پر نہیں ہوتا، محکمہ موسمیات کے پاس ایسا کئی علم نہیں ہے جس کی بنیاد پر وہ قطعی اور کئی طور پر بتا سکیں کہ دنیا بھر میں قیامت تک کہاں کہاں، کب کب، کتنی کتنی بارش ہوگی۔ اور علم حقیقتاً کئی ہی ہے، جزئیات کے عالم کو عالم نہیں کہا جاتا۔

اگر کوئی عام آدمی مثلاً بہشتی زیور کے سارے جزئیات کو یاد کر لے تو وہ ان جزئی مسائل کو یاد کرنے سے عالم نہیں کہلائے گا، کیونکہ بہشتی زیور سے صرف مسائل جزئیہ کا علم تو ہوتا ہے، کلیات کا نہیں۔ اسی طرح کوئی بہت سی بیماریوں کی دوائیں یاد کر لے تو اس سے وہ طبیب اور ڈاکٹر نہیں بن جاتا کیونکہ اس کا علم کئی نہیں صرف جزئیات پر مشتمل ہے۔^(۱)

(ص: ۲۹: ۸)

قوله: ”وَيَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ“

اور جانتا ہے ہر اُس چیز کو جو ماؤں کے رحم میں ہے، یعنی ان تمام جنینوں کو جو ارحام میں ہوں، خواہ جنین انسان کے ہوں یا جانوروں کے، نیز ارحام میں جنین ہوں یا کچھ اور، ان سب کو جانتا ہے۔

(۱) قال في فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۹۵: ”قال العبد الضعيف عفا الله عنه: ان الشئ اذا كان له اصول وفروع، فعلمه بالحقيقة انما هو العلم باصوله، أما العلم بالفروع بدون العلم باصولها فليس بعلم يعتد به عند العلماء والحذاق، وانما هو علم بمعناه اللغوي (دانستن) عند العوام القاصرين.“

بہت سے حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ رحم مادر میں یہ پتہ نہیں لگایا جاسکتا کہ جنین مذکر ہے یا مؤنث؟ لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس آیت میں مذکر و مؤنث کا ذکر نہیں بلکہ ”مَافِي الْأَرْحَامِ“ ہے کہ ”جو کچھ بھی ارحام میں ہے“ اُس کا علم کئی قطعی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں، چنانچہ ابھی تک اگرچہ الٹراساؤنڈ سے بھی جنین کا مذکر و مؤنث ہونا یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا، لیکن ہو سکتا ہے کہ مستقبل میں مذکر و مؤنث کا علم حاصل ہونے کا کوئی طریقہ دریافت ہو جائے تو پھر بھی ڈاکٹروں کا علم جزئی ہوگا، کئی نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس علم کا دعویٰ پھر بھی نہیں کر سکیں گے کہ دنیا میں جتنی بھی ماڈائیں (مؤنثات) ہیں یا آئندہ ہوں گی، خواہ انسانوں کی ہوں یا جانوروں کی اُن کے ارحام میں مذکر ہیں یا مؤنث؟ شتی ہیں یا سعید؟ بے وقوف ہیں یا عقلمند؟ ایسے علم کا دعویٰ کوئی انسان نہیں کر سکتا۔

(ص: ۲۹: سطر: ۸)

قولہ: ”تَكْسِبُ غَدًا“

کسب سے مراد مال کمانا یا عمل کرنا دونوں ہو سکتے ہیں۔

(ص: ۲۹: سطر: ۸)

قولہ: ”بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ“

یہاں نفی مقام موت کے علم کی ہے، وقت موت کے علم کی نہیں، حالانکہ اس کا علم بھی کسی کو نہیں، اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ جب موت کی جگہ کا علم نہیں تو وقت موت کا علم بدرجہ اولیٰ نہیں ہو سکتا، وجہ یہ ہے کہ موت کی جگہ نفس الامر میں موجود تو ہے لیکن وقت موت تو فی الحال موجود بھی نہیں۔^(۲)

مسئلہ علم غیب کا خلاصہ^(۳)

آیت زیر بحث میں جو صرف پانچ چیزوں کو خصوصیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ ان کا علم قطعی کئی کسی مخلوق کو نہیں، صرف اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتا ہے، یہ کوئی تخصیص کے لئے نہیں، ورنہ سورہ نمل کی آیت: ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ“ سے اور سورہ انعام کی آیت: ”وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ ط“

(۱) یہ بات بندے نے درس میں بہت عرصہ پہلے کہی تھی، لیکن اب ایسے طریقے ایجاد ہو گئے ہیں کہ ولادت سے پہلے

ہی بچے کا مذکر یا مؤنث ہونا یقینی طور پر معلوم ہو جاتا ہے۔ رفیع

(۲) تفسیر معارف القرآن ج: ۷ ص: ۵۵۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تفسیر معارف القرآن (ج: ۳ ص: ۳۵۰ تا ۳۵۲) و (ج: ۷ ص: ۵۳ تا ۵۴)۔

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَاسِسُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ۝“ سے، اور سورہ طلاق کی آیت: ”إِنَّ اللَّهَ لَذُو أَحْطَابٍ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝“ سے اور ان کی ہم معنی دوسری آیات سے تعارض لازم آئے گا، کیونکہ ان آیات میں صراحت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم محیط صرف ان پانچ چیزوں کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا علم محیط جس سے کائنات کا کوئی ذرہ اور اُس کا کوئی حال خارج نہ ہو، وہ بھی صرف اللہ جل شانہ کے ساتھ خاص ہے، اور آیت زیر بحث میں ان پانچ چیزوں کو ان کی خاص اہمیت بتلانے کے لئے ذکر فرمایا گیا ہے۔

اور وجہ اس اہمیت کی یہ ہے کہ عام طور سے جن غیب کی چیزوں کو انسان معلوم کرنے کی خواہش کرتا ہے، وہ یہی پانچ چیزیں ہیں۔
نیز علم غیب کا دعویٰ کرنے والے نجومی وغیرہ جن چیزوں کی خبریں لوگوں کو بتا کر اپنا عالم الغیب ہونا ثابت کرتے ہیں، وہ یہی پانچ چیزیں ہیں۔

اور بعض روایات میں ہے کہ کسی شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انہی پانچ چیزوں کے متعلق دریافت کیا تھا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی، جس میں ان پانچوں کے علم کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہونا بیان فرمایا گیا ہے، (روح)۔^(۱)

اور ایک حدیث میں جو بروایت ابن عمرؓ و ابن مسعودؓ یہ ارشاد آیا ہے کہ: ”أُوتِيْتُ مَفَاتِيحَ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا الْخَمْسَ“ (اخرجہ الامام احمد، ابن کثیر) اس میں لفظ ”أُوتِيْتُ“ نے خود یہ بات واضح کر دی ہے کہ ان پانچ چیزوں کے علاوہ جن غائبات کا علم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بطور وحی دیا گیا تھا، اس لئے وہ علم غیب کی تعریف میں شامل نہیں، کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی، اور اولیاء اللہ کو بذریعہ الہام جو غیب کی خبریں اللہ تعالیٰ کی طرف سے دے دی جاتی ہیں وہ حقیقت میں علم غیب نہیں جن کی بناء پر ان کو عالم الغیب کہا جاسکے، بلکہ وہ ”أَنْبَاءُ الْغَيْبِ“ یعنی غیب کی خبریں ہیں، اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے اور جتنا چاہتا ہے اپنے فرشتوں اور رسولوں اور مقبول بندوں کو عطا فرمادیتا ہے، قرآن کریم میں ان کو ”أَنْبَاءُ الْغَيْبِ“ فرمایا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ“۔ اس لئے مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ ان پانچ چیزوں کو تو اللہ تعالیٰ نے

(۱) روح المعانی تحت تفسیر الآیة: ”إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ“ ج: ۲۱ ص: ۱۶۳۔

اپنی ذات کے ساتھ ایسا مخصوص فرمایا ہے کہ بطور ”انباء الغیب“ کے بھی کسی فرشتے اور رسول کو ان کا علم نہیں دیا، اس کے علاوہ دوسری معنیات کا علم بہت کچھ انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی دے دیا جاتا ہے۔ اس سے بھی ایک اور وجہ ان پانچ چیزوں کے خصوصی ذکر کی معلوم ہوگئی۔ (از تفسیر معارف القرآن ج: ۷ ص: ۵۳ تا ۵۴، واز ج: ۳ ص: ۳۴۴ تا ۳۵۰ بتلخیص و زیادة منی. رفیع)۔

مسئلہ علم غیب کے متعلق ایک فائدہ مہمہ

تفسیر معارف القرآن (ج: ۷ ص: ۵۴ تا ۵۵) میں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: ”استاذ محترم شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ”فوائد تفسیر“ میں ایک مختصر جامع بات فرمائی ہے جس سے بہت سے اشکالات ختم ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ غیب کی دو قسمیں ہیں، ایک ”احکام غیبیہ“ جیسے احکام شرائع، جن میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا علم بھی داخل ہے، جس کو علم عقائد کہا جاتا ہے، اور وہ تمام احکام شرعیہ بھی جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کون سے کام پسند ہیں کون سے ناپسند، یہ سب چیزیں غیب ہی کی ہیں۔“

دوسری قسم ”اکوان غیبیہ“ یعنی دُنیا میں پیش آنے والے واقعات کا علم۔ پہلی قسم کے غائبات کا علم حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء و رسل کو عطا فرمایا ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں اس طرح آیا ہے: ”فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ۚ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ“^(۱) یعنی اللہ تعالیٰ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتے بجز اُس رسول کے جس کو اللہ تعالیٰ اس کام کے لئے پسند فرمائیں۔

اور دوسری قسم یعنی ”اکوان غیبیہ“ ان کا علم گھٹی تو حق تعالیٰ کسی کو عطا نہیں فرماتے، وہ بالکل ذات حق کے ساتھ مخصوص ہے، مگر علم جزئی خاص خاص واقعات کا جب چاہتا ہے، جس قدر چاہتا ہے عطا فرمادیتا ہے۔

اس طرح اصل علم غیب تو سب کا سب حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے، پھر وہ اپنے علم غیب میں سے احکام غیب کا علم تو عاۃً انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی بتلاتے ہی ہیں، اور یہی علم ان کی بعثت کا مقصد ہے، ”اکوان غیب“ کا علم جزئی بھی انبیاء و اولیاء کو بذریعہ وحی یا الہام جس قدر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے عطا فرمادیتا ہے، جو من جانب اللہ عطا کیا ہوا علم ہے، اس کو حقیقی

معنی کے اعتبار سے ”علم الغیب“ نہیں کہا جاسکتا، بلکہ ”غیب کی خبریں“ (انباء الغیب) کہا جاتا ہے۔

علم غیب کے بارے میں بریلوی عقیدے کی حقیقت

قولہ: ”إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ“ (ص: ۲۹، ۸: ۹)

علمائے دیوبند، بریلوی حضرات کی تکفیر کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ یہ حضرات درحقیقت ”انباء الغیب“ کو علم الغیب کہتے ہیں، تو اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ نزاع بڑی حد تک لفظی ہے، کیونکہ یہ بات ہم بھی مانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب کی خبریں (انباء الغیب) اللہ تعالیٰ نے اتنی زیادہ عطا فرمائی ہیں کہ کسی اور کو اتنی نہیں دی گئیں، فرق صرف اتنا ہے کہ ہم ان خبروں کو ”انباء الغیب“ کہتے ہیں اور ان میں سے بعض حضرات ان کو ”علم الغیب“ کہہ دیتے ہیں۔ بلکہ مولانا احمد رضا خان صاحب جو بریلوی مکتب فکر کے بانی اور امام ہیں، وہ تو غیر اللہ کو ”عالم الغیب“ کہنے کو مکروہ فرماتے ہیں، اگرچہ کہنے والے کی مراد اس علم سے علم عطائی ہو۔ مولانا احمد رضا خان صاحب بریلوی فرماتے ہیں کہ:-

علم مافی الغد کے بارے میں اُمُّ الْمُؤْمِنِينَ (حضرت عائشہ صدیقہؓ) کا قول ہے کہ ”جو یہ کہے کہ حضور کو علم مافی الغد تھا وہ جھوٹا ہے“ اس سے مطلق علم کا انکار نکالنا محض جہالت ہے، علم جبکہ مطلق بولا جائے خصوصاً جبکہ غیب کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد ”علم ذاتی“ ہوتا ہے، اس کی تصریح حاشیہ کشاف پر پیر سید شریف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کر دی ہے، اور یہ یقیناً حق ہے کہ کوئی شخص کسی مخلوق کے لئے ایک ذرہ کا بھی علم ذاتی مانے، یقیناً کافر ہے۔^(۱)

موصوف ”أَلَا مَنْ وَالْعَلَى“ میں فرماتے ہیں:-

”علم غیب بالذات اللہ عزوجل کے لئے خاص ہے، کفار اپنے معبودان

(۱) موصوف اپنی کتاب الدولة المکیة بالمادة الغیبیة ص ۱۳-۱۶ پر لکھتے ہیں: ”ان العلم إما ذاتی ان کان مصدره ذات العالم لا مدخل فیہ لغیرہ عطاء ولا سبباً وإما عطائی اذا کان بعطاء غیرہ فالاول مختص بالمولی سبحانہ وتعالی لا یمکن لغیرہ ومن اثبت شیئاً منه ولو ادنی من ادنی من ادنی من ذرۃ لأحد من العلمین فقد کفر وأشکر وبار وهلک، والثانی مختص بعبادہ عز وجل لا امکان لہ فیہ ومن اثبت شیئاً منه لله تعالی فقد کفر۔“

باطل وغیرہم کے لئے مانتے تھے، لہذا مخلوق کو عالم الغیب کہنا مکروہ ہے، اور یوں کوئی حرج نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بتانے سے امور غیب پر انہیں اطلاع ہے، یہ دوسرا احتمال ہے کہ علماء نے اس حدیث میں ذکر فرمایا، اس تقدیر پر بھی ممانعت ادب کلام کی طرف ناظر ہے، نہ یہ کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو بتعلیم الہی غیب پر اطلاع کا عقیدہ ممنوع ہے۔ (الاسم والعلیٰ ص: ۱۸۸)

”الصمصام“ میں علم الہی کی تحقیق و تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اصل یہ ہے کہ کسی علم کی حضرت عز و جل سے تخصیص اور اس کا ذات پاک میں حصر اور اس کے غیر سے مطلقاً نفی چند وجہ پر ہے:-

اول:- علم کا ذاتی ہونا کہ بذات خود، بے عطائے غیر ہو۔

دوم:- علم کا غنا کہ کسی آلہ و جارحہ و تدبیر و فکر و نظر و التفات و انفعال کا اصلاً محتاج نہ ہو۔

سوم:- علم کا سرمدی ہونا کہ ازلاً ابداً ہو۔

چہارم:- علم کا وجوب کہ کسی طرح اس کا سلب ممکن نہ ہو۔

پنجم:- علم کا ثبات و استمرار کہ کبھی کسی وجہ سے اُس میں تغیر، تبدل، فرق، تفاوت کا امکان نہ ہو۔

ششم:- علم کا اقصیٰ غایت کمال پر ہونا کہ معلوم کی ذات، ذاتیات، اعراض، احوال لازماً مفارقتہ ذاتیہ اضافیہ، ماضیہ، آتیہ، موجودہ ممکنہ سے کوئی ذرہ کسی وجہ پر مخفی نہ ہو سکے۔

ان چھ وجہ پر مطلق علم حضرت احدیت جل و علا سے خاص اور اس کے غیر سے قطعاً مطلقاً منفی، لیکن کسی کو کسی ذرے کا ایسا علم جو ان چھ وجہ سے ایک وجہ بھی رکھتا ہو، حاصل ہونا ممکن نہیں، جو کسی غیر الہی کے لئے عقول مفارقتہ ہوں خواہ نفوسِ ناطقہ، ایک ذرے کا ایسا علم ثابت کرے، یقیناً اجماعاً کافر مشرک ہے۔“ (الصمصام ص: ۶، ۷)۔

آگے مولانا بریلوی موصوف نے اس کی دلیل آیت قرآنیہ ”یوم یجمع اللہ الرسل

فیقول ماذا اُجبتُمْ قالوا لا علم لنا الا ما علمتُنَا“ سے بیان فرمائی ہے۔ (رفع)

فتاویٰ رضویہ کلامیہ (ج: ۹ ص: ۸۱) میں فرماتے ہیں کہ:-
 ”مگر ہماری تحقیق میں لفظ ”عالم الغیب“ کا اطلاق حضرت عَزَّتْ عَرْزُ جَلَالِہ کے ساتھ خاص ہے کہ اُس سے عرفاً علم بالذات متبادر ہے، کشاف میں ہے
 ”المرادُ به الخفی الذی لا ینفذ فیہ ابتداءً اِلَّا علم اللطیف الخبیر،
 ولہذا لا یجوز ان یُطلق فیقال ”فلانٌ یَعْلَمُ الغیب“ اور اس سے انکارِ معنی
 لازم نہیں آتا، حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قطعاً بے شمار غیوب و مسا
 کان وما یکون کے عالم ہیں، مگر عالم الغیب صرف اللہ عزوجل کو کہا جائے
 گا۔ جس طرح حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قطعاً عزت و جلالت
 والے ہیں، تمام عالم میں اُن کی برابر کوئی عزیز و جلیل نہ ہے نہ ہو سکتا ہے،
 مگر ”محمد عزوجل“ کہنا جائز نہیں۔“

بریلوی کتب فکر کے ممتاز عالم دین جناب مولانا غلام رسول سعیدی صاحب، جو ماشاء اللہ
 اچھا علمی ذوق رکھتے ہیں، اور اسلامی نظریاتی کونسل میں میرے ساتھ تین سال تک اس کے رکن
 رہے ہیں، وہ اپنی وقیع تصنیف ”شرح صحیح مسلم“ (اُردو) میں ”علم غیب“ کے مسئلہ پر گفتگو کرتے
 ہوئے فرماتے ہیں:

”علامہ نووی، علامہ کرمانی، علامہ عسقلانی، علامہ عینی اور دیگر علماء نے اس
 حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بہ تقاضائے بشریت
 غیب کا علم نہیں تھا۔ اس مسئلے میں علمائے اہل سنت کا یہ موقف کہ اللہ تعالیٰ
 انبیاء علیہم السلام کو غیب کا علم عطا فرماتا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
 اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق سے زیادہ غیب کا علم عطا فرمایا ہے، لیکن مطلقاً یہ کہنا
 کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب کا علم ہے“ دو وجہ سے دُرست نہیں
 ہے۔ اڈل اس لئے کہ یہ قول ظاہر قرآن کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن مجید
 نے اللہ کے غیر سے مطلقاً علم غیب کی نفی کی ہے، اور دوسرے اس وجہ سے
 کہ جب مطلقاً علم کا ذکر کیا جائے تو اس سے مراد علم بالذات ہوتا ہے، اس
 لئے یوں کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب
 سے وافر حصہ عطا فرمایا ہے، یا یوں کہا جائے کہ انبیاء علیہم السلام کو بعض علوم

غیبیہ عطا کئے گئے اور کسی مخلوق کی طرف مطلقاً علمِ غیب کی نسبت کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح کسی کو عالم الغیب کہنا بھی صحیح نہیں ہے۔“

(ج: ۵، ص: ۱۰۸)

اسی موضوع پر مفصل بحث کے بعد آخر میں فاضل مصنف لکھتے ہیں:-

”خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس غیبِ مطلق کے ساتھ منفرد ہے جو جمع معلومات کے ساتھ متعلق ہے، اور اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ اپنے رسولوں کو ان بعض علومِ غیبیہ پر مطلع فرماتا ہے جو رسالت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔“

(ج: ۵، ص: ۱۱۱)

ان عبارتوں کے خاص طور پر خط کشیدہ جملے بالخصوص آخری فقرہ ایسا ہے کہ فاضل مؤلف کے تمام اہلِ مسلک اس پر متفق ہو جائیں اور اس سے آگے تجاوز نہ کریں تو اس سنگین مسئلے میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔

(ص: ۲۹، سطر: ۹)

قولہ: ”هَذَا جَبْرِيْلٌ“

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مجلس میں بتا دیا تھا، حالانکہ ابوداؤد اور ترمذی کے حوالہ سے ہمارے درس میں گزرا ہے کہ حضرت فاروقِ اعظمؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن بعد بتلایا تھا۔

جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ جبریل علیہ السلام کے سوال کے جوابات مکمل ہونے کے بعد یا جبریل علیہ السلام کے جانے کے فوراً بعد حضرت عمرؓ اٹھ کر چلے گئے ہوں اور یہ بات حضرت فاروقِ اعظمؓ نے اُس وقت نہ سنی ہو۔ تین روز بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تو آپ نے حضرت عمرؓ کو بھی بتلایا کہ یہ جبریل تھے۔

۹۸- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ..... (الْحَى قَوْلُهُ)..... بِهَذَا الْأَسْنَادِ

مِثْلَهُ غَيْرَ أَنَّ فِي رِوَايَتِهِ ”إِذَا وَلَدَتِ الْأُمَّةُ بَعْلَهَا“ يَعْنِي السَّرَارِيَّ. “ (ص: ۲۹، سطر: ۱۰)

قولہ: ”السَّرَارِيَّ“

سراری سربتہ کی جمع ہے، وہ کنیز جس کو آقائے وطنی کے لئے رکھا ہو۔

۹۹- حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ..... (الْحَى قَوْلُهُ)..... عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَلُونِي فَهَابُوهُ أَنْ يَسْأَلُوهُ.... (الْحَى

قوله) ... وَإِذَا رَأَيْتَ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الصُّمَّ الْبُكْمَ ... (الى قوله) ... أَنْ تَخْشَى
اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ (الى قوله) فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَذَا
جِبْرِيلُ أَرَادَ أَنْ تَعْلَمُوا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوا . (ص: ۲۹ سطر: ۱۱ تا ۱۶ و ص: ۳۰ سطر: ۱)

قوله: ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... الخ“
ما قبل کی روایت میں تھا ”ان تعبد الله“ اور یہاں ”ان تخشى الله“ ہے، حاصل یہ ہے
کہ وہاں پر بھی عبادت سے مراد خشیت والی عبادت ہے۔

قوله: ”الصُّمَّ الْبُكْمَ“
(ص: ۲۹ سطر: ۱۳، ۱۵)
صُمُّ جمع ہے اصم کی بمعنی بہرہ۔ بکُم جمع ہے اَبکم کی بمعنی گونگا۔ (۲) اس سے بظاہر
وہی معنی مراد ہیں جو قرآن حکیم کے ارشاد: ”صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ“ (۳) میں ہیں، یعنی
حق کو سننے (قبول کرنے) سے بہرے، اور حق بولنے سے گونگے ہیں۔

قوله: ”تَعْلَمُوا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوا“
(ص: ۳۰ سطر: ۱)
تَعْلَمُوا أَوْ تَعْلَمُوا دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ پیچھے اس روایت میں
آچکا ہے کہ جبریل علیہ السلام کے آنے سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین سے خطاب
میں فرمایا تھا کہ: ”سَلُونِي“ مگر کسی نے سوال نہ کیا، یہاں تک کہ جبریل امین علیہ السلام آگئے۔
سوال:- جب قرآن مجید میں صحابہ کرام کو سوال کرنے سے منع کر دیا گیا تھا، جیسا کہ
ارشاد الہی ہے:- ”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ“ (۴) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے ”سَلُونِي“ کیوں فرمایا؟ نیز یہ کیوں فرمایا کہ: ”هَذَا جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَادَ أَنْ
تَعْلَمُوا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوا“

جواب:- قرآن مجید میں سوال کی ممانعت علی الاطلاق نہیں بلکہ ایسے سوالات کرنے کی

(۱) لسان العرب ج: ۷ ص: ۴۱۰۔

(۲) لسان العرب ج: ۱ ص: ۴۷۳، ۴۷۴ قال ثعلب: الْبُكْمُ أَنْ يُؤَلَّدَ الْإِنْسَانُ لَا يَنْطِقُ وَلَا يَسْمَعُ وَلَا
يَبْصُرُ.... قال الأزهرى: بين الأخرس والأبكم فرق في كلام العرب. فالأخرس الذى خلق ولا نطق له
كالهيممة العجماء والأبكم الذى للسانه نطق وهو لا يعقل الجواب ولا يحسن وجه الكلام.

(۳) البقرة آیت: ۱۸۔

(۴) المائدة آیت: ۱۰۱۔

ممانعت تھی جن کی فی الحال ضرورت نہ ہو یا جو بے فائدہ ہوں۔

سوال:- لیکن صحابہ کرامؓ تو مفید سوالات کرنے سے بھی ڈرتے تھے؟

جواب:- اس خیال سے ڈرتے تھے کہ خدا نخواستہ ہم کوئی ایسا سوال نہ کر بیٹھیں جس کو

ہم تو مفید سمجھتے ہوں لیکن نفس الامر میں مفید نہ ہو۔

باب بیان الصلوات التي هي احد اركان الاسلام

۱۰۰- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ جَمِيلٍ بْنُ طَرِيفِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيُّ،

عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ (فِيمَا قُرِئَ عَلَيْهِ)، عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ يَقُولُ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ، فَأَثَرُ الرَّأْسِ، نَسَمِعُ دَوَى صَوْتِهِ وَلَا نَفْقَهُ مَا يَقُولُ، حَتَّى دَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطْوَعَ، وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟ فَقَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطْوَعَ. وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطْوَعَ. قَالَ: فَأَذْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ، لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفَلَحَ إِنْ صَدَقَ.

(ص: ۳۰، ط: ۵۶۱)

(ص: ۳۰، ط: ۲)

قوله: ”مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ“

”نجد“ یہ سعودی عرب کا ایک بڑا علاقہ حجاز اور عراق کے درمیان واقع ہے۔ (فتح

الملہم)۔^(۱) یہاں کے شیخ عبدالوہاب نجدی مشہور ہیں، ان کے مشبعین ہمارے دیار میں

”وہابی“ کہلاتے ہیں، اور یہ روایات میں تشدد تھے۔ جزیرہ العرب کو اردو میں ”جزیرہ

نمائے عرب“ کہتے ہیں۔ جغرافیائی اصطلاح کی بناء پر اسے ”جزیرہ نما“ کہا جاتا ہے، عربی میں

جزیرہ نما کو ”شبه الجزيرة“ کہتے ہیں۔

جزیرہ ایسے خشک علاقے کو کہتے ہیں جس کے ہر طرف پانی ہو اور کوئی حصہ خشکی سے نہ ملتا ہو، اور جس کے تین طرف سمندر اور ایک طرف خشکی ہو اس کو "شبه الجزيرة" کہا جاتا ہے۔ جزیرہ نمائے عرب کے تقریباً شمال کی طرف خشکی ہے جہاں سے اردن اور شام کا علاقہ شروع ہوتا ہے، مغرب میں بحیرہ احمر (بحر قلزم) ہے، اور جنوب میں بحیرہ عرب ہے، بحیرہ عرب ہی سے خلیج فارس نکلتی ہے جو جزیرہ نمائے عرب کے تقریباً مشرق میں ہے۔ "خلیج" سمندر کی اُس شاخ کو کہتے ہیں جس کے دونوں طرف خشکی ہو اور آگے بھی خشکی ہو جہاں جا کر سمندر بند ہو جاتا ہو۔ دبئی اور مسقط وغیرہ خلیج کے علاقے ہیں۔ احادیث میں جزیرہ نمائے عرب کے لئے لفظ "جزيرة العرب" استعمال ہوا ہے کیونکہ قرآن و سنت جغرافیائی اصطلاح کے تابع نہیں ہیں۔

اس جزیرہ نمائے عرب میں اب بہت سے ممالک اور ریاستیں ہیں، سعودی عرب، قطر، شارجہ، دبئی، ابوظہبی، بحرین، مسقط، عمان، یمن اور کویت وغیرہ جزیرہ عرب میں داخل ہیں۔ عہد رسالت میں جزیرہ نمائے عرب کی معروف تقسیم یہ تھی کہ بنیادی طور پر یمن، تہامہ، حجاز، نجد یہ بڑے بڑے علاقے تھے۔ یمن، مدینہ سے جنوب مشرق کی سمت میں ہے۔ حجاز، تہامہ سے ملا ہوا ہے اور یہ پہاڑی علاقہ ہے۔ تہامہ سمندر کے کنارے واقع ہے۔ حجاز کو حجاز اس لئے کہتے ہیں کہ یہ نجد و تہامہ کے درمیان عاجز ہے۔

(ص: ۳۰، سطر: ۲)

قولہ: "ثَانِرُ الرَّاسِ"

بفتح الراء اور بضم الراء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ بضم الراء کی صورت میں

رَجُلٌ کی صفت ہے، اور بفتح الراء کی صورت میں رَجُلٌ سے حال ہوگا۔

اشکال:- پہلی صورت پر اشکال ہوتا ہے کہ ثائر الراس بوجہ اضافت کے معرفہ ہے اور

رَجُلٌ نکرہ، لہذا موصوف صفت میں تعریف و تکمیل کے اعتبار سے مطابقت نہ رہی۔

جواب:- ثائر الراس باوجود اضافت کے نکرہ ہی ہے، اس لئے کہ یہ اضافت لفظیہ

ہے جو تخفیف کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ تعریف کا۔

(ص: ۳۰، سطر: ۲)

قولہ: "دَوِيٌّ صَوْتِيْهِ"

دَوِيٌّ بفتح الدال و كسر الواو وتشديد الياء ایسی بلند اور متکرر آواز جو فضا میں

منتشر ہو لیکن سمجھ میں نہ آتی ہو، فتح الملہم^(۱) میں اسے شہد کی مکھی کی جھنناہٹ سے تشبیہ دی گئی^(۲)۔

فوائد:- مذکورہ عبارت حدیث سے درج ذیل آداب معاشرت معلوم ہو رہے ہیں:-

۱- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عام طریقہ ثننہ الراس رہنے کا نہ تھا، اسی لئے اس اعرابی کی اس ہیئت کو اچنبھا سمجھ کر راوی نے اسے ذکر کیا۔

۲- دور سے ہی بولنا شروع کر دینا تہذیب اور شائستگی کے خلاف ہے، یہ صحابہ کرامؓ کی عادت کے خلاف تھا، اسی لئے راوی نے اسے بطور خاص محسوس کیا اور بیان کیا۔

۳- ایسے انداز میں بات کرنا جو سمجھ میں نہ آئے نامناسب ہے، یہ بھی صحابہ کرامؓ کی عادت کے خلاف ہے۔

قولہ: "فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ"

(ص: ۳۰، سطر: ۳)

اسلام کے متعلق سوال کون سے الفاظ میں کیا؟ اس عبارت سے یہ بات معلوم نہیں ہو رہی۔

سوال:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں نماز، روزہ اور زکوٰۃ کا تو ذکر

فرمایا لیکن شہادتین اور حج کا ذکر نہ فرمایا۔

جواب:- ہو سکتا ہے کہ شہادتین کا ذکر اس لئے نہ فرمایا ہو کہ آپ کو قرآن یا وحی سے

یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ یہ شخص پہلے سے مسلمان ہے، اب اس کو آگے کی تعلیم دینے کی ضرورت

ہے، اور حج کا اس لئے ذکر نہ فرمایا کہ شاید حج اُس وقت تک فرض نہ ہوا ہو۔ یا ذکر فرمایا تھا مگر

راوی نے اُسے اختصاراً ذکر نہیں کیا، ویؤید هذا الشان ما أخرجه البخاری فی الصیام فی

هذا الحدیث قال: "فأخبره بشرائع الإسلام" (فتح الباری کتاب الایمان ج: ۱ ص: ۱۰۷)۔

فائدہ:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی تعریف اعمال جوارح (نماز، روزہ،

زکوٰۃ) سے فرمائی۔ اس سے مروجہ کارڈ ہو گیا جو اعمال کی اہمیت کے منکر ہیں۔

قولہ: "إِلَّا أَنْ تَطْوَعَ"

(ص: ۳۰، سطر: ۳)

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ فرض تو مزید کچھ نہیں لیکن نفل نمازیں جتنی

(۱) النہایۃ لابن الاثیر ج: ۲ ص: ۱۳۳ و مجمع بحار الأنوار ج: ۲ ص: ۲۱۷۔

(۲) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۰۶ و فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۹۸۔ (از حضرت استاذی المکرم مدظلہم)

چاہو پڑھو، اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی: ”لکن يستحبُّ لک ان تطوَّعَ“ یعنی یہ استثناء منقطع ہوگا۔ شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اصلاً تو زہد نمازیں فرض نہیں لیکن اگر نفل شروع کرو گے تو وہ بھی فرض ہو جائے گی، یعنی اُس کا اتمام فرض ہو جائے گا، اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ ”ألا أنْ تشرع فی التطوع فیجب علیک تمامہ“ اور یہ استثناء متصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ہم جنس (واجب) ہوں گے۔ حنفیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، کیونکہ استثناء میں اصل اتصال ہی ہے، حنفیہ کا استدلال اس فقہی مسئلہ میں قرآن کریم کے اس ارشاد سے ہے: ”يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ کوئی نفل نماز یا روزہ شروع کر کے اگر سد کر دیا جائے تو اُس کا ابطال ہو جائے گا، جسے اس آیت نے ممنوع کیا ہے۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث سے بھی استدلال ہے جو اپنے مقام پر آئیں گی۔

سوال: - خمس صلوات سے یہ ثابت ہو گیا کہ نمازیں پانچ ہیں، چنانچہ شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں وتر واجب نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وتر بھی واجب ہے، تو معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مذہب اس حدیث کے خلاف ہے؟

اس کا ایک الزامی جواب تو یہ ہے کہ اسی حدیث میں آگے زکوٰۃ کے متعلق بھی یہی الفاظ آرہے ہیں کہ: ”ألا، ألا أنْ تطوَّعَ“ تو اُس سے یہ ثابت ہوگا کہ صدقۃ الفطر واجب نہیں، حالانکہ شوافع اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

مُلاً علی قاری نے مرقاة میں اس کے دو جواب دیئے ہیں^(۱)۔ ایک یہ کہ ممکن ہے یہ حدیث اُس وقت کی ہو جب وتر واجب نہ تھا، وجوب وتر کی احادیث بعد کی ہیں جو اپنے مقام پر آئیں گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وتر درحقیقت توابعِ عشاء میں سے ہے، یعنی عشاء کے ذیل میں یہ خود بخود داخل ہے، لہذا اسے الگ سے شمار نہیں کیا گیا۔

امام اعظمؒ سے ایک شخص نے پوچھا: وتر واجب ہے یا نہیں؟ فرمایا کہ: واجب ہے۔ اُس نے کہا: دن رات میں کتنی نمازیں فرض ہیں؟ فرمایا: پانچ۔ اُس نے کہا: شمار کریں۔ آپؒ نے فرمایا: فجر، ظہر، عصر، مغرب، عشاء۔ اُس نے پھر پوچھا: وتر واجب ہے یا نہیں؟ آپؒ نے

(۱) المرقاة ج: ۱ ص: ۱۶۵۔

فرمایا: واجب ہے۔ اُس نے پوچھا: نمازیں کتنی ہوئیں؟ آپؐ نے فرمایا: پانچ، یہ سوال وجواب تین مرتبہ ہوا، تو آخر میں اُس نے کہا کہ: پھر تو تمہیں حساب نہیں آتا۔^(۱) درحقیقت امام اعظمؒ کے جواب کا مقصد یہ بتانا تھا کہ وتر کو الگ شمار نہ کیا جائے گا کیونکہ وہ تو اربع عشاء میں سے ہے۔

قولہ: ”وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ“ (ص: ۳۰، سطر: ۴)

یہ راوی کی احتیاط ہے، کیونکہ راوی کو غالباً وہ لفظ یاد نہ رہا تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا تھا، لہذا یوں روایت کی کہ ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کا ذکر بھی فرمایا تھا“ جن الفاظ میں فرمایا تھا وہ الفاظ راوی نے ذکر نہیں کئے۔

قولہ: ”فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ“ (ص: ۳۰، سطر: ۴)

اس میں استثناء متصل نہیں ہو سکتا بلکہ منقطع ہی ہوگا کیونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی کا عمل مستند نہیں ہوتا۔^(۲) لہذا قرین قیاس یہ ہے کہ سابق میں بھی استثناء منقطع ہو؟ لیکن جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ کسی کلام کے ایک جملہ میں استثناء متصل ہو اور دوسرے میں منقطع تو اس میں کوئی مانع نہیں۔

قولہ: ”وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ، لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ“ (ص: ۳۰، سطر: ۴)

اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفلی عبادات نہیں کروں گا، حالانکہ نفلی عبادات نہ کرنا تو جائز ہے مگر نفلی عبادت اور مستحبات پر عمل نہ کرنے کی قسم کھانا ممنوع ہے، جیسا کہ صحیح مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے جو جلد ثانی کتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدین میں آئے گی۔

اس کے چار جواب ہو سکتے ہیں: ایک یہ کہ یہ بات اُس وقت کی ہے جب مستحب اعمال کے ترک کی قسم کی ممانعت نہیں آئی تھی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مطلب اس کا یہ ہے کہ جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا ہے وہی اپنی قوم کو واپس جا کر بتلاؤں گا اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں کروں گا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں پر کلمہ قسم کا تکلم قسم کے لئے نہیں بلکہ تاکید کلام کے لئے ہے۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تمام اعمال مفروضہ کو پورا کرے اور نوافل کو نہ کرنے کی

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۰۔

(۲) حاشیة السندي على صحيح مسلم ج: ۱ ص: ۳۵، ۳۴۔

قسم کھالے تو یہ درست تو نہیں مگر فلاح والا پھر بھی ہے، البتہ یہ فلاح درجہ کے اعتبار سے کم ہے۔^(۱)

۱۰۱ - ”حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقَتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، جَمِيعًا عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا الْحَدِيثِ، نَحْوَ حَدِيثِ مَالِكٍ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ. أَوْ: دَخَلَ الْجَنَّةَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ.“

(ص: ۳۰: سطر: ۶۵)

(ص: ۳۰: سطر: ۶۷)

قوله: ”أَفْلَحَ وَأَبِيهِ“

یہاں إشکال ہوتا ہے کہ یہ غیر اللہ کی قسم ہے جو شرعاً جائز نہیں۔

اس کے تین جواب ہیں:-

ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ اس کی ممانعت مذکورہ بالا واقعے کے بعد میں آئی ہو اور اس

ممانعت کی وجہ شرک نہیں بلکہ سدّ ذریعہ کے طور پر ممانعت ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”وآبیه“ سے مراد قسم نہیں بلکہ تاکید کلام ہے، کیونکہ اداۃ قسم

بعض اوقات قسم کے بجائے صرف تاکید کلام کے لئے بھی مستعمل ہوتے ہیں۔^(۲)

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ غیر اللہ کی قسم کھانے کی ممانعت اُمت کے لئے ہے، ممکن ہے

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بھی خصوصیت ہو کہ آپ کے لئے اس کی ممانعت نہ ہو کیونکہ

غیر اللہ کی قسم میں اگر یہ عقیدہ نہ ہو کہ اس قسم کے مطابق عمل کرنا شرعاً واجب ہے تو یہ قسم شرک

نہیں، اُمت کو اس کی ممانعت صرف سدّ ذریعہ کے لئے ہے، یعنی اس لئے ہے کہ کوئی اس کو

شرک کا ذریعہ نہ بنالے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں یہ اندیشہ نہیں تھا۔^(۳)

(۱) مذکورہ بالا چاروں جوابات درج ذیل کتب میں متفرق طور پر موجود ہیں: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۰۷، والمعلم

بفوائد مسلم ج: ۱ ص: ۱۸۸، واکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۱۸، والمفہم ج: ۱ ص: ۱۵۹، ومراقبة ج: ۱

ص: ۱۶۷، وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۳۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۳۔

(۳) تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۰۶، نیز ملاحظہ علی القاری نے ایک جواب یہ

بھی دیا ہے کہ یہاں پر کلمہ ”رَبِّ“ مضاف محذوف ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے: ”أَفْلَحَ وَرَبِّ أَبِيهِ“ اس صورت

میں إشکال باقی نہیں رہتا۔ (مراقبة ج: ۱ ص: ۱۶۷)

یہاں ایک إشکال یہ ہے کہ اس حدیث میں حج، علم دین، جہاد، تبلیغ، قربانی، صدقۃ الفطر، صلہ رحمی وغیرہ اور اجتناب عن المعاصی کا ذکر نہیں، اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”أفلح وأبیه إن صدق“ کیسے فرمایا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کتاب الصیام میں یہی حدیث اسماعیل بن جعفر کے طریق سے آئی ہے، اُس میں یہ جملہ بھی ہے کہ ”فاخبرہ عن شرائع الاسلام“ لہذا ”شرائع الاسلام“ کے عموم میں تمام اعمالِ خیر بھی آگئے اور تمام معاصی سے اجتناب بھی آگیا۔^(۱)

باب السؤال عن أركان الإسلام

۱۰۲- ”حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُكَيْرٍ النَّاقِدُ..... (الِي قَوْلِهِ)..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ، قَالَ: نُهَيْتَا أَنْ نَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ، فَكَانَ يُعْجِبُنَا أَنْ يَجِيءَ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، الْعَاقِلُ، فَيَسْأَلُهُ وَنَحْنُ نَسْمَعُ. فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَتَانَا رَسُولُكَ، فَزَعَمَ لَنَا أَنَّكَ تَزَعُمُ أَنَّ اللَّهَ أَرْسَلَكَ؟ قَالَ: صَدَقَ... الحديث.“ (ص: ۳۰، ص: ۷، ص: ۳۱، ص: ۱)

قوله: ”قَالَ: نُهَيْتَا أَنْ نَسْأَلَ... الخ“ (ص: ۳۰، ص: ۷)

یہ ممانعت مطلق نہ تھی بلکہ غیر ضروری اور غیر مفید سوالات سے ممانعت تھی، صحابہ کرامؓ سوالات سے اس وجہ سے ڈرتے تھے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی سوال ہمارے نزدیک تو ضروری یا مفید ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک غیر ضروری یا غیر مفید ہو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے تکلیف ہو، اس وجہ سے سوال کرنے سے ڈرتے تھے۔

قوله: ”فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ!“ (ص: ۳۰، ص: ۷)

”یا محمد“ کہہ کر پکارا کیونکہ آدابِ شریعت سے ناواقف تھے، یہ شخص ضمام بن ثعلبہ ہیں جو قبیلہ بنی سعد بن بکر کے تھے ان کی یہ حاضری ۹ھ میں ہوئی،^(۲) ان کے بارے میں یہ صراحت نہیں ملتی کہ جب آئے تھے تو مسلمان ہو چکے تھے یا نہیں؟^(۳)

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۳۔ (۲) المفہم ج: ۱ ص: ۱۶۲۔

(۳) امام بخاریؒ اور قاضی عیاضؒ کا ترجمان اس طرف ہے کہ یہ مسلمان ہو چکے تھے۔ (فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۵۲، واکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۲۰) جبکہ علامہ قرطبیؒ کا ترجمان یہ ہے کہ یہ اُس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے۔

(المفہم ج: ۱ ص: ۱۶۲)۔

قوله: "فَزَعَمَ" (ص: ۳۱: ۱) زعم ایسا دعویٰ جو محتاج دلیل ہو، یعنی قولِ غیرِ محقق کو کہا جاتا ہے۔^(۱) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ضمام اُس وقت تک مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، لیکن کہا جاسکتا ہے کہ زعم کا لفظ قولِ محقق کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے سیبویہ نے اپنی کتاب "الکتاب" میں جگہ جگہ "زعم خلیل" فرمایا ہے۔^(۲)

یہاں حدیث میں بظاہر پہلے معنی مراد ہیں اس لئے کہ وہ اپنے سوال کے ذریعہ تحقیق کرنا چاہتے تھے۔

باب بیان الإیمان الذی یدخل بہ الجنة الخ

۱۰۴ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ..... (الی قولہ)..... حَدَّثَنِي

أَبُو أَيُّوبَ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا عَرَضَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي سَفَرٍ. فَأَخَذَ بِخِطَامِ نَاقَتِهِ أَوْ بِزِمَامِهَا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَوْ يَا مُحَمَّدُ! أَخْبِرْنِي بِمَا يُقَرِّبُنِي مِنَ الْجَنَّةِ وَمَا يُبَاعِدُنِي مِنَ النَّارِ. قَالَ: فَكَفَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ نَظَرَ فِي أَصْحَابِهِ، ثُمَّ قَالَ: لَقَدْ وَفَّقَ أَوْ لَقَدْ هُدِيَ، قَالَ: كَيْفَ قُلْتَ؟ قَالَ: فَأَعَادَ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتُصَلِّ الرِّحْمَ. دَعِ النَّاقَةَ." (ص: ۳۱: ۶)

قوله: "عَرَضَ" (ص: ۳۱: ۶) سامنے آیا۔

قوله: "بِخِطَامِ نَاقَتِهِ أَوْ بِزِمَامِهَا" (ص: ۳۱: ۷)

خطام اور زمام سے مراد ایک ہی چیز ہے جسے اردو میں تکمیل کہتے ہیں۔ اعرابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال پوچھنے کا جو طریقہ اختیار کیا وہ نامناسب تھا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ناگواری کا اظہار نہیں فرمایا، اس سے یہ سبق ملتا ہے کہ علماء کو ناواقف عوام سے شفقت کا معاملہ کرنا چاہئے اور ان کی غلطیوں سے درگزر کرنا چاہئے، اس سے علماء اور

(۱) المفہم ج: ۱ ص: ۱۶۲ ولسان العرب ج: ۶ ص: ۵۰، ۴۸۔

(۲) زعم خلیل کے علاوہ زعم یونس، زعم ابو الخطاب وغیرہ کے کلمات بھی جگہ جگہ استعمال فرمائے ہیں، مثال کے طور پر ملاحظہ فرمائیے: جلد اول میں تحت عنوان: "هذا باب الألقاب" اور "هذا باب الأحيان في

الإنصاف وفي غير الإنصاف" ان تمام مقامات پر "زعم" دوسرے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

عوام کے درمیان قربت پیدا ہوگی، عوام کی اس قسم کی غلطیوں سے ناراض نہ ہوں، محبت و شفقت سے سجدادیں، خود حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے: "وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظًا لَقَلْبُكَ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ...." الآیة۔^(۱)

قولہ: "لَقَدْ وَفَّقَ أَوْ لَقَدْ هَدَىٰ" (ص: ۳۱: ۷، ۸)

یعنی "اس اعرابی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق ہوگئی ہے"، مطلب یہ ہے کہ اُس نے جو سوال کیا ہے یہ سوال ہی علامت ہے اس بات کی کہ اُس نے ایمان قبول کر لیا ہے، اب صرف عمل پوچھنا چاہتا ہے، اور سوال کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل کے جذبہ سے سرشار ہے۔

قولہ: "قَالَ: كَيْفَ قُلْتَ؟" (ص: ۳۱: ۸)

یہاں سوال ہوتا ہے کہ حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ کیوں پوچھا حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سوال معلوم ہو گیا تھا، جیسی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لَقَدْ وَفَّقَ أَوْ لَقَدْ هَدَىٰ؟"

جواب یہ ہے تاکہ اس پاس کے صحابہ کو سوال کا علم ہو جائے۔ اس سے مدرس کا ادب بھی معلوم ہوا کہ اچھے سوال پر طالب علم کی حوصلہ افزائی کرنی چاہئے اور وہ سوال دوسرے طلبہ کے لئے بھی ڈھرایا جائے تاکہ اُن کو بھی جواب بہ حسن و خوبی معلوم ہو جائے۔

قولہ: "تَعْبُدُ اللَّهَ" (ص: ۳۱: ۸)

اگر عبادت سے یہاں اصطلاحی عبادت مراد ہے یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج و صدقہ الفطر وغیرہ تو اس صورت میں "تَقِيمُ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ" یہ تخصیص بعد التعمیم ہے، اور اگر "تَعْبُدُ اللَّهَ" سے مراد توحید ہے تو اس صورت میں یہ تخصیص بعد التعمیم نہ ہوگی بلکہ یہ مستقلاً مقصود ہے اور آگے ہر جملہ خود مستقل ہے۔^(۲) تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں "تَعْبُدُ اللَّهَ" سے مراد طاعت ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے، اس صورت میں اس میں عموم ہے، طاعة فی العقائد، طاعة فی العبادت، فی المعاملات، فی المعاشرت، فی الاخلاق سب اس میں داخل ہیں، اور تمام اوقات کی تعمیل، اور تمام منہیات سے اجتناب بھی داخل ہیں۔^(۳)

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۰۹۔

(۱) آل عمران آیت: ۵۹۔

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۱۱۔

قولہ: ”وَتَوْتِي الزُّكَاةَ“ (ص: ۳۱: سطر: ۸)

یہاں ”تخرج الزکوٰۃ“ نہیں فرمایا اور قرآن و حدیث میں تقریباً ہر جگہ ایسا الزکوٰۃ اور اس کے مشتقات کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس سے اشارہ ہے کہ زکوٰۃ نکالنا کافی نہیں بلکہ اسے شرعی قواعد کے مطابق ادا کرنے کا اہتمام لازمی ہے۔

قولہ: ”وَتَصِلُ الرَّحِمَ“ (ص: ۳۱: سطر: ۸)

”رحم“ کے لغوی معنی ہیں بچہ دانی۔ قرابت داری کو بھی مجازاً ”رحم“ کہا جاتا ہے کیونکہ بچہ دانی، قرابت داری کا سبب بنتی ہے بقاعدہ تسمیۃ المسبب باسم السبب۔ تصل مضارع ہے وصلًا و صلۃ مصدر سے بمعنی جوڑنا۔ تو جملے کے معنی ہوئے ”تو قرابت داری کو جوڑے“ مراد ہے کہ رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرے۔

فائدہ:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱- ”تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلوة وتؤتي الزکوٰۃ.“

۲- ”وتصل الرحم.“

پہلے حصہ میں بیان ہے اللہ تعالیٰ کے اہم ترین حقوق کا اور دوسرے حصہ میں حقوق العباد میں سے اہم ترین حقوق کا، اور یہی پورے دین کا خلاصہ ہے۔ اسے دوسرے لفظوں میں یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دین نام ہے ”حقوق کی ادائیگی“ کا، اور حقوق دو طرح کے ہیں۔

۱- حقوق اللہ۔ ۲- حقوق العباد۔

قولہ: ”ذِعِ النَّاقَةَ“ (ص: ۳۱: سطر: ۸)

”اُونٹنی کو چھوڑ دے“ کیونکہ سوال کا جواب تجھے مل گیا ہے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم اور حج کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ نیز دوسرے بہت سے فرائض و واجبات اور حرام و ناجائز اعمال سے بچنے کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ جواب یہ ہے کہ دراصل اُس کے حال کے مناسب جواب دیا، ممکن ہے اُس وقت حج اور صوم کا زمانہ نہ ہو، یا وہ خود حج کے سفر میں ہو، اس لئے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔

پھر اس وقت تمام تعلیمات اسلام بیان نہیں کی جاسکتی تھیں، نہ سائل کا مقصود تھا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنیادی چیزوں کا بیان فرمادیا کیونکہ عبادات کی دو قسمیں ہیں: بدنی، مالی۔ عبادت بدنی کا ذکر ”تقیم الصلوة“ سے فرمایا، اور عبادت مالیہ کو ”تؤتی الزکوٰۃ“ سے ذکر

فرمایا، اور یہ حقوق اللہ میں سے ہیں۔ اب رہ گئے تھے حقوق العباد، سو ان میں بہت تفصیل ہے، ان میں اہم ترین صلہ رحمی ہے، اس کا ذکر فرمادیا۔

آج کل بعض طلبہ اور مجاہدین اور بعض مبلغین اس سے غافل ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم اشاعتِ حق میں مصروف ہیں، اس لئے صلہ رحمی کی طرف توجہ نہیں کرتے، یہ غلو فی الدین ہے، جبکہ دین اسلام کی خصوصیت اعتدال ہے، ان چیزوں کا اہتمام کرنا چاہئے۔

۱۰۵۔ ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ بَشِيرٍ، قَالَا: نَا بَهْرٌ، قَالَ: نَا شُعْبَةُ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ، وَأَبُوهُ عُثْمَانُ، أَنَّهُمَا سَمِعَا مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِمِثْلِ هَذَا الْحَدِيثِ.“

(ص: ۳۱: سطر: ۱۰۲۸)

قوله: ”قَالَ: نَا شُعْبَةُ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ“

(ص: ۳۱: سطر: ۹)

یہاں شعبہ کو محمد بن عثمان کے نام میں وہم ہوا ہے، اصل نام عمرو بن عثمان ہے (کما فی الروایۃ الأولى) لیکن چونکہ شعبہ نے اسی طرح بیان کیا ہے، اس لئے آپ اس میں تصحیح نہ کریں۔

۱۰۶۔ ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ..... (الِي قَوْلِهِ)..... عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ أَعْمَلُهُ يُدْنِيَنِي مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُنِي مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتَقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصِلُ ذَا رَحِمِكَ، فَلَمَّا أَدْبَرَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ تَمَسَّكَ بِمَا أُمِرَ بِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ.“

(ص: ۳۱: سطر: ۱۲۴۱۰)

قوله: ”تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا“

(ص: ۳۱: سطر: ۱۱)

یہاں شینا مفعول یہ ہے یا مفعول مطلق ہے، اس دوسری صورت میں مضاف مقدر

ہوگا یعنی اشراکِ شیء۔

(ص: ۳۱: سطر: ۱۱)

قوله: ”وَتَصِلُ ذَا رَحِمِكَ“

(۱) الرحم (بسكون الحاء وبكسرها).

صلہ رحمی یہ ہے کہ جتنا ہو سکے تم اُن کو راحت اور خوشی پہنچاتے رہو، ان کی مدد کرو، ان کی شادی غمی میں سنت کے مطابق شریک رہو، ان سے خندہ پیشانی سے ملو، اُن کی ملاقات کے لئے جایا کرو، اور اُن کو تکلیف پہنچانے سے گریز کرو۔ آج کل بہت سے لوگ اس کو دین کا فریضہ نہیں سمجھتے، حالانکہ یہ دین کا ایک اہم فریضہ ہے۔

تَصِلُ کے معنی ہیں: جوڑو، ملائے رکھو، قطع نہ کرو، یعنی ایسا کام نہ کرو جس سے رشتہ داروں سے تعلقات میں ناخق انقطاع پیدا ہو۔

قولہ: "دَخَلَ الْجَنَّةَ" (ص: ۳۱: سطر ۱۴)

معلوم ہوا کہ صلہ رحمی ان کاموں (طاعات) میں داخل ہے جن کی بدولت آدمی جنت میں جائے گا۔

۱۰۷- "وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ..... (الِي قَوْلِهِ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! ذَلَّنِي عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمَلْتُهُ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ. قَالَ: تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِي الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ. قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا شَيْئًا أَبَدًا، وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ. فَلَمَّا وُلِيَ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا." (ص: ۳۱: سطر ۱۴: ۱۳۵)

قولہ: "مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا"

(ص: ۳۱: سطر ۱۴)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان کا خاتمہ ایمان اور عمل صالح پر ہوگا۔

۱۰۸- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ وَاللَّفْظُ لِأَبِي كُرَيْبٍ..... (الِي قَوْلِهِ)..... عَنْ جَابِرٍ، قَالَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النُّعْمَانُ بْنُ

قَوْلِي، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ إِذَا صَلَّيْتُ الْمَكْتُوبَةَ، وَحَرَمْتُ الْحَرَامَ، وَأَحَلَّيْتُ الْحَلَالَ، أَدْخُلُ الْجَنَّةَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ.“

(ص: ۳۱، سطر: ۱۵ و ص: ۳۲، سطر: ۲۱)

قوله: ”حَرَمْتُ الْحَرَامَ، وَأَحَلَّيْتُ الْحَلَالَ“

(ص: ۳۲، سطر: ۲)

اس میں سب اُوامر و نواہی کا اُصولی طور پر ذکر آ گیا۔ ”حرمت الحرام“ کا مطلب یہ ہوگا کہ عقیدہ بھی حرام سمجھوں گا اور عملاً بھی ان سے اجتناب کروں گا، لیکن ”أحللت الحلال“ کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ اعتقاداً حلال سمجھوں گا، اس لئے کہ تمام حلال چیزوں پر عمل کرنا ضروری نہیں البتہ تمام محرمات سے اجتناب ضروری ہے۔^(۱)

باب بیان أركان الإسلام ودعائمه العظام

۱۱۱- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ الهمداني..... (الي

قوله)..... عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ عَلَى أَنْ يُوحَّدَ اللَّهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِتْيَانِ الزُّكَاةِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ، وَالْحَجِّ. فَقَالَ رَجُلٌ: الْحَجُّ وَصِيَامِ رَمَضَانَ؟ قَالَ: لَا. صِيَامِ رَمَضَانَ وَالْحَجِّ. هَكَذَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.“

(ص: ۳۲، سطر: ۷۵)

قوله: ”فَقَالَ رَجُلٌ: الْحَجُّ وَصِيَامِ رَمَضَانَ؟ قَالَ: لَا. صِيَامِ رَمَضَانَ

(ص: ۳۲، سطر: ۷)

وَالْحَجِّ.“

ہوسکتا ہے اس شخص نے جو حج کو مقدم کیا ہے اُس نے اس حدیث کو کسی سے تقدیم حج

کے ساتھ ہی سنا ہوا اور حضرت ابن عمرؓ نے اُس طرح سنا تھا جس طرح یہاں روایت کیا۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی اس تروید سے معلوم ہوا کہ جب روایت باللفظ یاد ہو تو روایت بالمعنی نہیں کرنا چاہئے۔^(۲)

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۱۳، نقلًا عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح.

(۲) المعلم ج: ۱ ص: ۱۸۸، وفي الحل المفہم (ج: ۱ ص: ۳۰): ”وإنما انكر ابن عمر مع أن النقل بالمعنى جائز عندنا، لأن ذلك الرجل لم يكن فقيهاً والنقل بالمعنى إنما يجوز للفقهاء لا للعوام. اهـ.“

۱۱۲- ”حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَثْمَانَ الْعَسْكَرِيُّ..... (الى قوله)..... عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى أَنْ يُعْبَدَ اللَّهُ، وَيُكْفَرَ بِمَا دُونَهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ.“

(ص: ۳۲- سطر: ۹۵۷)

قوله: ”وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ“

(ص: ۳۲- سطر: ۹)

سوال: اس روایت میں تقدیم حج ہے اور راوی بھی ابن عمرؓ ہیں حالانکہ اوپر کی حدیث میں خود حضرت ابن عمرؓ نے اس تقدیم کی نفی فرمائی ہے۔

جواب: یہاں سعد بن عبیدہ السلمی سے نیچے کے کسی راوی کو وہم ہوا ہے، یا اس نے روایت بالمعنی کی ہے، اور اُسے حضرت ابن عمرؓ کی تفسیر کا علم نہیں ہوا ہوگا۔

جواب ثانی: حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ سنی ہو، ایک دفعہ لفظ ”صوم رمضان“ کے ساتھ، دوسری دفعہ لفظ ”صیام رمضان“ کے ساتھ۔ اور ”صوم رمضان“ کی روایت میں حج کی تقدیم ہو اور ”صیام رمضان“ کی روایت میں تأخیر حج ہو، واللہ اعلم۔^(۱)

۱۱۳- ”حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ..... (الى قوله)..... عَنْ أَبِيهِ، قَالَ:

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... الحديث.“

(ص: ۳۲- سطر: ۱۰۹)

قوله: ”بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ“

(ص: ۳۲- سطر: ۱۰)

جس طرح کسی عمارت کو اٹھانے کے لئے عمود اور پلر (ستون) ہوتے ہیں، اسی طرح اسلام کے لئے پانچ ارکان ہیں۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہاں اسلام کی مثال خیمہ کی طرح دی گئی ہے، خیمہ کے بیچ میں عمود ہوتا ہے اور چار طرف طنائیں یعنی ڈوریاں ہوتی ہیں۔ فرمایا کہ شہادتین مثل عمود کے ہیں، اگر عمود کو درمیان سے نکال دیا جائے تو پھر خیمہ ہی نہیں رہتا، اسی طرح اسلام بھی شہادتین کے بغیر باقی نہیں رہتا۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ چار

(۱) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۳۰۔

طنابوں کی طرح ہیں، جب طنابیں مضبوط ہوں تو خیمہ بھی مضبوط ہوتا ہے، لیکن جتنی طنابیں ختم یا ڈھیلی ہوتی جائیں گی اتنی ہی خیمہ کی افادیت بھی کم ہوتی جائے گی، البتہ نام خیمہ کا باقی رہے گا۔ اسی طرح یہاں بھی اگر شہادتین کے علاوہ چار چیزوں پر عمل نہ ہو تو اسلام کا وجود اور اس کی افادیت ایک درجے میں پھر بھی باقی رہے گی کہ وہ خلودنی النار سے مانع بنے گا۔^(۱)

یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں معاملات، معاشرت اور احسان کا ذکر

نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ارکان اسلام ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام انہی پانچ میں منحصر ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ اسلام کے بنیادی اعمال ہیں، باقی سب اعمال انہی کی فرع ہیں۔ معاملات و معاشرت بھی اگرچہ دین اسلام کے اہم شعبے ہیں لیکن اصل مقصود عبادت ہے، تبلیغ، جہاد، تدریس اور حکومت الہیہ کا قیام اس مقصود اصلی کا ذریعہ ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے: ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“^(۲) حاصل یہ کہ مقصود اصلی یہ چار عبادتیں ہیں، باقی عبادتیں انہی پر متفرع ہیں یا انہی کے مقدمات یا انہی کے مقتضیات یا متممات یا مُزَيِّنَات ہیں۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم سے ہمارے اکابر کو اختلاف رہا ہے، اس اختلاف کی بنیاد کی تشخیص ہمارے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمائی کہ مودودی صاحب مرحوم کو مغالطہ یہاں سے لگا کہ انہوں نے حکومت الہیہ کے قیام کو اسلام کا مقصود اصلی قرار دے دیا، اور عبادت کو اس حکومت کے قیام کا ذریعہ بتایا، چنانچہ انہوں نے کہا کہ نماز ترمین ہے ڈسپلن قائم کرنے کے لئے، یعنی نماز اسلامی نظام حکومت قائم کرنے کا ذریعہ ہے۔ روزہ کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں میں محنت و جفاکشی کی عادت پڑے تاکہ اگر دشمن سے مقابلہ ہو جائے تو ثابت قدم رہیں۔ زکوٰۃ کا مقصد اسلامی سلطنت کی معیشت کو سنبھالنا ہے۔ حج کا مقصد اتحاد بین المسلمین ہے تاکہ ایک دوسرے کے حالات سے باخبر رہیں۔

بلاشبہ ان عبادت میں یہ فوائد بھی ضرور ہیں، لیکن ان سے غلطی یہ ہوئی کہ انہوں نے عبادت کو اسلام کا مقصود اصلی کے بجائے ذریعہ قرار دے لیا، اور حکومت الہیہ جو ذریعہ کے

(۱) فضائل اعمال، حصہ دوم فضائل نماز حدیث نمبر: ۱ ص: ۳۔

(۲) الذریت آیت: ۵۶۔

درجے میں تھی اُسے مقصودِ اصلی بنا لیا،^(۱) حالانکہ قرآن حکیم نے عبادت ہی کو جن و انس کی تخلیق کا مقصد قرار دیا ہے، مثلاً: سورة الذاریات میں ارشاد ہے: ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“، اور سورة الحج میں ارشاد ہے: ”الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ المُنْكَرِ“۔^(۲) چنانچہ اس بنیاد پر اُن سے بہت سی غلطیاں سرزد ہوئیں، یہ غلطی مودودی صاحب کی کتاب ”حقیقتِ صوم و صلوة“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اس کتاب میں انہوں نے اگرچہ صراحتاً ایسا نہیں لکھا لیکن کتاب کا حاصل یہی نکلتا ہے اور اُس کے مطالعے سے مجموعی طور پر ذہن یہی بنتا ہے، جب مقصودِ اصلی اُن کے نزدیک حکومتِ اسلامی کا قیام ہوا تو انہوں نے اس بنیاد پر ایک اور کتاب لکھی جس کا نام ”اسلام میں حکمتِ عملی کا مقام“ ہے، اُس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اسلامی حکومت کے قیام کے لئے اسلامی احکام سے اگر کچھ ہٹنا پڑے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کتاب ”خلافت و ملوکیت“ لکھی جس میں مرجوح یا مؤول تاریخی واقعات کے ذریعہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سیاسی مقاصد کے لئے بعض صحابہ کرامؓ بھی بعض شرعی احکام سے روگردانی کرتے رہے ہیں (العیاذ باللہ)، بالخصوص حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف کئی سنگین واقعات منسوب کئے جس کا جواب برادر عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنی کتاب ”حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق“ میں بڑی سنجیدہ علمی تحقیق سے دیا ہے۔

تاہم سید مودودی صاحب مرحوم نے بہت سے اچھے کام بھی کئے ہیں، مثلاً ”الجهاد“ اور ”السوق فنی الاسلام“ یہ ان کی اچھی کتابیں ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو اس کی جزائے خیر عطا فرمائے اور مذکورہ علمی لغزشوں سے درگزر فرمائے۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی اس بنیادی فکر کی وجہ سے ”جماعتِ اسلامی“ کی پالیسیوں میں شرعی احکام پر سیاست اور سیاسی مصطلحتیں غالب نظر آتی ہیں۔

قولہ: ”شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (ص: ۳۳ سطر: ۱۰)

معلوم ہوا کہ دوسری روایات میں ”أَنْ يُوْحَدَ اللَّهُ“ اور ”أَنْ يُعْبَدَ اللَّهُ“ سے مراد بھی

شہادتیں ہیں۔

(۱) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکملة فتح الملهم ج: ۳ ص: ۲۷۱۔

(۲) الحج آیت: ۴۱۔

۱۱۴ - ”حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ..... (الى قوله)..... عِكْرِمَةُ بْنُ خَالِدٍ يُحَدِّثُ طَاوُسًا، أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: أَلَا تَغْزُو؟ فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ الْإِسْلَامَ بُنِيَ عَلَى خَمْسٍ، شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَحَجُّ الْبَيْتِ.“ (ص: ۳۲ سطر: ۱۱، ۱۲)
 قوله: ”أَلَا تَغْزُو؟“ (ص: ۳۲ سطر: ۱۱)

یعنی آپ جہاد کیوں نہیں کرتے؟ اس سوال کے جواب میں ارکانِ اسلام کی حدیث سنانے کا مقصد یہ ہے کہ جہاد ارکانِ اسلام میں سے نہیں، اور یہ ہر حالت میں فرضِ عین بھی نہیں، بلکہ خاص حالات میں فرضِ عین ہوتا ہے، لہذا اس وقت اس کے ترک پر اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔^(۱)

باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله.... الخ

۱۱۵ - ”حَدَّثَنَا خَلْفُ بْنُ هِشَامٍ..... (الى قوله)..... ح وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَاللَّفْظُ لَهُ أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بْنُ عَبَّادٍ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَدِمَ وَقَدْ عَبَدَ الْقَيْسِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّا هَذَا الْحَيِّ مِنْ رَبِيعَةَ، وَقَدْ حَالَتْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ كُفَّارٌ مُضِرٌّ، وَلَا نَخْلُصُ إِلَيْكَ إِلَّا فِي شَهْرِ الْحَرَامِ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ نَعْمَلُ بِهِ، وَنَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ وَرَاءِ نَا. قَالَ: أَمْرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: الْإِيمَانُ بِاللَّهِ، ثُمَّ فَسَّرَهَا لَهُمْ، فَقَالَ: شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَأَنْ تُؤَدُّوا خُمْسَ مَا غَنِمْتُمْ، وَأَنْهَاكُمْ عَنِ الدُّبَاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُقِيرِ. زَادَ خَلْفٌ فِي رَوَايَتِهِ شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. وَعَقَدَ وَاحِدَةً.“

(ص: ۳۳ سطر: ۳۵، ۳۶ و ص: ۳۳ سطر: ۳۷، ۳۸)

(ص: ۳۳ سطر: ۱)

قوله: ”عَنْ أَبِي جَمْرَةَ“

ابو جمرہ بصرہ کے رہنے والے تھے جو عراق کا مشہور ساحلی شہر ہے، اور نسبی اعتبار سے یہ

عبدالقیس ہی کے بطن (شاخ) کے فرد تھے، اُس وقت بصرے (عراق) کی زبان فارسی تھی، یہ عجیب بات ہے کہ جو جو علاقے صحابہ کرامؓ نے فتح کئے تقریباً اُن سب علاقوں اور ملکوں کی زبان عربی بن گئی اور اب تک وہاں کی زبان عربی ہی چلی آرہی ہے۔ مثلاً: عراق، شام، لبنان، اُردن، فلسطین، مصر، سوڈان، لیبیا، تونس، الجزائر، مراکش۔ یہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی برکات تھیں، حالانکہ یہ تمام ممالک اصل میں عجمی ہیں ان میں سے کوئی ملک سرزمین عرب کا حصہ نہیں۔ زبان کی وجہ سے اب ان ممالک کو بھی عرب ممالک میں شمار کیا جاتا ہے۔

قولہ: "قَدِمَ وَفَدَّ عَبْدُ الْقَيْسِ"
(ص: ۳۳: ط: ۲۱)

یہ وفد ۸ھ میں فتح مکہ سے پہلے آیا تھا،^(۲) اور جس علاقہ سے آیا تھا آج کل وہاں جو شہر آباد ہیں ان کے نام بحورین، ظُھْران، دَمَّام اور اَلْخُبْرُ ہیں۔ یہاں ایک شہر تھا "جَوَانِطِی" (یہی وہ مقام ہے جہاں حرمین شریفین کے بعد سب سے پہلے نماز جمعہ ہوئی)، اسی علاقے میں ایک بستی کا نام "ہَجْر" تھا جس کی کھجوریں مشہور تھیں۔ یہ مدینہ منورہ سے بہت دور ہے، اُونٹ پر اس سفر کو طے کیا جائے تو تقریباً ایک ماہ لگ جائے گا، درمیان میں ایک خوفناک طویل صحراء کو عبور کرنا پڑتا ہے۔

اس علاقہ کے ایک صاحب "مُنْقَذِ بْنِ حَيَّان" تجارت کا سامان لے کر مدینہ منورہ آیا کرتے تھے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کر کے مدینہ طیبہ تشریف لائے تھے تو یہ ایک جگہ بیٹھے تھے، وہاں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا تو یہ اُٹھ کر آپ سے ملے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: "کیا تم منقذ بن حیان ہو؟" تمہارا کیا حال ہے، تمہاری قوم کا کیا حال ہے؟ پھر وہاں کے بڑے بڑے لوگوں کے نام لے لے کر پوچھا فلاں کا کیا حال ہے؟ فلاں کا کیا حال ہے؟ یہ حیران ہوئے، اسلام لے آئے اور سورہ فاتحہ اور "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" سیکھی، جب واپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک تبلیغی خط اُن کی قوم کے نام دیا، ان کی بیوی وہاں کے سردار کی بیٹی تھی، سردار کا نام "مُنْدِر" تھا، منقذ نے وہاں جا کر ابتداءً اپنے اسلام کو چھپائے رکھا، گھر ہی میں وضو کر کے نماز پڑھتے تھے، بیوی نے ان کے یہ اعمال و افعال دیکھے تو باپ کو بتلایا کہ جب سے یہ یثرب (مدینہ منورہ) سے آیا ہے اس کی

(۱) فتح الباری ج: ۱ ص: ۲۷۳۔

(۲) اِکْمَالُ الْمَعْلَمِ ج: ۱ ص: ۲۲۹ وَفَتْحُ الْبَارِي ج: ۱ ص: ۱۳۴۔

حالت بدل گئی ہے، اپنے ہاتھ، منہ دھوتا ہے، کعبہ کی طرف منہ کرتا ہے، کبھی جھکتا ہے، کبھی پیشانی زمین پر ٹیکتا ہے۔ سر نے ان سے بات کی، انہوں نے صاف صاف حالات بتلا دیئے اور نامہ مبارک بھی دیا، مُنذر فوراً اسلام لے آئے، قوم کو جمع کیا اور مُنقذ کے حالات بتلا کر نامہ مبارک سنایا، اُن سب نے بھی اسلام قبول کر لیا (وللہ الحمد)۔

اب ضرورت تھی ”احکام“ سیکھنے کی، اسی غرض سے اس وفد نے جو چودہ سواروں پر مشتمل تھا مدینہ طیبہ کا سفر کیا، جب یہ وفد مدینہ طیبہ کے قریب پہنچا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی ان کے آنے کی خبر دے دی گئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین سے فرمایا: ”اتاکم وفد عبد القیس خیر اهل المشرق“^(۱)۔

قوله: ”فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّا هَذَا الْحَيُّ مِنْ رَبِيعَةَ“ (ص: ۳۳، ط: ۲) شرح نے فرمایا ہے کہ ”الْحَيُّ“ منصوب ہے بر بنائے تخصیص (الْحَيُّ مَنْصُوبٌ عَلَى التَّخْصِيسِ، كَذَا فِي فَتْحِ الْمَلْهَمِ) لیکن تخصیص کی بناء پر منصوب ہونے کا کیا مطلب ہے؟ النحو الوافی^(۲) وغیرہ میں اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ یہ فعلِ محذوف ”أَخْصُصُ“ کا مفعول یہ ہوتا ہے، اور یہ فعل اپنے فاعل اور مفعول یہ سے مل کر جملہ فعلیہ ہو کر جملہ معترضہ بنتا ہے، چنانچہ یہاں ”هَذَا الْحَيُّ“، ”نَخْصُصُ“ محذوف کا مفعول یہ ہے، اور یہ جملہ فعلیہ، جملہ معترضہ ہے، اور انا کی خبر ”حَيٌّ كَانَتْ“ محذوف ہے، اور من ربیعة متعلق ہے ”کانت“ کے۔ تقدیر عبارت یہ ہے: ”إِنَّا - نَخْصُصُ هَذَا الْحَيِّ - حَيٌّ كَانَتْ مِنْ رَبِيعَةَ“۔

علماء نے لکھا ہے کہ اہل عرب کے دس طبقات ہیں۔ ۱: الْجِدْم، ۲: الْجُمهور، ۳: الشعوب، ۴: القبائل، ۵: العمائر، ۶: البطن، ۷: الفخذ، ۸: العشير، ۹: الفصائل، ۱۰: الرهط۔

وفدِ عبد القیس کے قبیلہ کا نام ربیعة ہے، مُضر بھی ایک قبیلہ ہے، ربیعة اور مُضر دونوں قبیلے دُور دُور تک پھیلے ہوئے تھے۔

قوله: ”وَلَا نَخْلُصُ إِلَيْكَ“ (ص: ۳۳، ط: ۲)

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۳، نقلاً عن صاحبِ التحریب وایضاً فی عمدة القاری ج: ۱ ص: ۳۰۹۔

(۲) النحو الوافی ج: ۳ ص: ۱۱۳ تا ۱۲۰، مسئلہ: ۱۳۹، الاختصاص۔ نیز دیکھئے: شرح الفیہ بن مالک لابن

ناظم ص: ۲۳۳، ۲۳۵۔ اوضح المسالک شرح الفیہ بن مالک ج: ۳ ص: ۱۱۱۔

ہم خلاصی نہیں پاسکتے آپ کی طرف، یعنی سلامتی کے ساتھ آپ تک نہیں آسکتے۔

قولہ: ”إِلَّا فِي شَهْرِ الْحَرَامِ“ (ص: ۳۳: ط: ۲)

اَشْهُرِ حُرْمٍ چار مہینے ہیں۔ ۱۔ ذوالقعدہ۔ ۲۔ ذوالحجہ۔ ۳۔ محرم الحرام۔ ۴۔ رجب۔ ان چار ماہ میں اہل عرب قتال کو حرام سمجھتے تھے، لیکن تین ماہ مسلسل نہ لڑنا بھاری گزرتا تھا، چنانچہ انہوں نے ”نسیسی“ کا سلسلہ شروع کر دیا، اس طرح کہ ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کا مہینہ بغیر لڑے گزار دیا، آگے محرم پر صفر کو مقدم کر کے اس میں قتل و قتال کو حلال کر لیتے تھے، اس کے بعد ”محرم“ کو لاتے، اور اس میں قتل و قتال سے باز رہتے، مہینوں کو اسی طرح آگے پیچھے کرتے رہتے تھے تاکہ قتل و قتال کا موقع مل جائے۔^(۱) اسلام نے شروع میں ان مہینوں میں قتال کو حسب سابق حرام رکھا، فتح مکہ تک، جو رمضان ۸ھ میں ہوئی، یہی حکم جاری تھا، پھر ۹ھ میں اس کی منسوخی کا اعلان کر دیا گیا اور عرب کے اہل شرک کے بارے میں حکم یہ ہو گیا کہ: ”فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ“^(۲) چنانچہ مشرکین عرب کے لئے صرف دو حکم رہ گئے اسلام یا قتال، ان سے جزیہ قبول نہ ہوگا۔ اور اس آیت نے ”اشہر حرم“ میں قتال کی ممانعت کو منسوخ بھی کر دیا۔^(۳)

شہر الحرام یہ موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے، جیسے: صلوة الأولی،

مسجد الجامع وغیرہ۔

سوال: - اشہر حرم تو چار ہیں، پھر یہاں ”فی شہر الحرام“ میں صیغہ واحد

”شہر“ کیوں لایا گیا؟

جواب: - اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں ”شہر“ سے جنس شہر مراد ہے، جس

میں یہ چاروں مہینے داخل ہو گئے۔^(۴)

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں بطور خاص ”رجب“ کا مہینہ مراد ہے، اس کا ایک قرینہ

بھی ہے اور بیہقی کی روایت میں رجب کی تصریح بھی ہے۔^(۵) قرینہ یہ ہے کہ ”کفسار مضر“

رجب کی بطور خاص تعظیم کرتے تھے، اسی وجہ سے رجب کو ”رجب مضر“ کہا جاتا تھا۔^(۶)

(۱) معارف القرآن ج: ۳ ص: ۳۷۰، ۳۷۱۔

(۲) التوبة آیت: ۵۔

(۳) فتح الملبم ج: ۱ ص: ۵۲۵ بحوالہ منہ علی قاری رحمہ اللہ۔ (۴) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۲۔

(۵) سنن الکبریٰ للبیہقی، باب سهم الصفی ج: ۶ ص: ۳۰۳۔ (۶) فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۲۔

قولہ: "مَنْ وَرَاءَ نَا" (ص: ۳۳ سطر: ۳) یعنی جو وطن میں رہ گئے۔

قولہ: "أَمْرُكُمْ بِأَرْبَعٍ" (ص: ۳۳ سطر: ۳) ای بخصالِ اربع۔

قولہ: "ثُمَّ فَسَّرَهَا لَهُمْ الخ" (ص: ۳۳ سطر: ۳)

سؤال: - الایمان باللہ مذکر ہے، فسرها میں ضمیر مؤنث کیوں لائی گئی جو راجع ہے

الایمان باللہ کی طرف؟

جواب: - فسرها میں "ہا" ضمیر کا مرجع "الخصلة" محذوف ہے، یعنی پہلی خصلت

یعنی ایمان کی تفسیر فرمائی۔ یہاں سؤال ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی تفسیر شہادتین سے فرمائی حالانکہ شہادتین زبان کا عمل ہے، جبکہ ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان و اسلام دونوں اگرچہ متباہن ہیں لیکن ان میں تلازم بھی ہے، اسی تلازم کی وجہ سے مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیا جاتا ہے۔

قولہ: "خُمْسٌ مَّا غَنِمْتُمْ" (ص: ۳۳ سطر: ۱)

کفار سے جو مال حاصل کیا جاتا ہے اس کی چار قسمیں ہیں:

۱- جزیہ: جو ذمیوں سے لیا جاتا ہے۔

۲- خراج: ذمیوں کی زمینوں کا ٹیکس ہے۔

۳- مالِ فِئ: وہ مال جو کفار حربین سے بغیر لڑائی کے حاصل ہو۔

۴- مالِ غنیمت: جو کفار سے جنگ سے حاصل ہو، مالِ غنیمت میں سے ایک خمس

بیت المال کے لئے نکالا جاتا ہے اور اس ایک خمس کے مصارف سورۃ الانفال میں مذکور ہیں، "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ الخ" (۱) یہاں اسی خمس کا ذکر ہے، بقیہ چار احماس غنمین میں تقسیم کر دیئے جاتے ہیں۔

مالِ فِئ میں سے خمس نہیں نکالا جاتا بلکہ حکومت اسلامیہ کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس

پورے مال کو مصالحِ مسلمین میں سے جس میں مناسب سمجھے خرچ کرے، اُس کے مصارف سورۃ

حشر میں اس طرح بیان فرمائے گئے ہیں: "مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ

وَلِلرَّسُولِ الخ" (۲)

قولہ: ”الدُّبَاءُ“
(ص: ۳۳: ۱: سطر: ۱)
گول کدو، بعض اوقات یہ بہت بڑا ہوتا ہے، اس کو سکھا کر اور گودا نکال کر برتن کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، اس میں شراب رکھی جاتی تھی۔

قولہ: ”الْحَنْتَمِ“
(ص: ۳۳: ۱: سطر: ۱)
مطلق منگے کو بھی کہتے ہیں اور سبز رنگ کے منگے کو بھی، رنگ اس لئے لگایا جاتا تھا کہ مسامات بند ہو جائیں، نشہ جلد پیدا ہو، اور تیز ہو جائے۔

قولہ: ”النَّقِيرِ“
(ص: ۳۳: ۱: سطر: ۱)
مَسْقُور کے معنی میں ہے۔ یہ بھی شراب کا ایک برتن ہوتا تھا، درخت کا موٹا تالے کر اُسے اندر سے کھود کر برتن بنا لیا جاتا تھا۔^(۲)

قولہ: ”الْمُقَيْرِ“
(ص: ۳۳: ۱: سطر: ۱)
وہ برتن جس پر ”قیر“ یا ”قار“ لگایا جائے۔^(۳) اور ”قار“ ایک قسم کا روغن ہے جو خاص قسم کی نبات سے نکلتا ہے، جسے سکھا کر پھر جلا کر تیل نکالا جاتا تھا، اس کو کشتیوں پر پالش کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا، (فتح الملہم) اور لسان العرب میں ہے کہ یہ ایک قسم کا گوند کسی نبات سے نکلتا تھا پھر اسے پگھلا کر اونٹوں کے جسم پر اور کشتیوں پر ملا جاتا تھا۔^(۴)
ان چار برتنوں میں ایک قدر مشترک یہ تھی کہ ان کے مسامات بند ہوتے ہیں جس کی وجہ سے سُکر جلدی پیدا ہو جاتا تھا اور نشہ تیز ہوتا تھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وفدِ عبدالقیس کا واقعہ حرمتِ خمر کے بعد کا ہے۔ اگرچہ نبیذ غیر مسکر کا پینا جائز تھا، لیکن ان برتنوں میں نبیذ رکھنے سے بھی منع کیا گیا متعدد وجوہ کی بناء پر۔

۱- ایک یہ کہ سُکر جلدی پیدا ہونے کی وجہ سے خطرہ تھا کہ نادانستہ نبیذِ مُسکِر نہ پی لی جائے۔

۲- جب یہ برتن گھر میں ہوں گے تو شراب یاد آئے گی اور اس کی رغبت پیدا ہونے کا

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۱ ص: ۵۷۰ ولسان العرب ج: ۳ ص: ۳۵۳۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۷۹۰ ولسان العرب ج: ۱۳ ص: ۲۵۶۔

(۳) مجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۳۵۶ ولسان العرب ج: ۱۱ ص: ۳۶۹۔

(۴) لسان العرب حوالہ بالا۔

خطرہ تھا۔

۳۔ اگر یہ برتن گھر میں ہوں گے تو دیکھنے والے بدگمانی کریں گے کہ شاید یہ لوگ شراب پیتے ہوں گے، اور مواضعِ تہمت سے بچنا ضروری ہے۔^(۱)

لیکن بعد میں ان برتنوں کے استعمال میں جب یہ عوارض باقی نہ رہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے استعمال کی حرمت کو منسوخ فرمادیا، صحیح مسلم جلد ثانی کی کتاب الأشریہ میں ناخ حدیثیں آجائیں گی۔

قوله: "وَعَقَدَ وَاحِدَةً" (ص: ۳۳: ۱:)

انگلی سے اشارہ فرمایا، یہ گنتی کا ایک طریقہ تھا، جسے "عقدِ انامل" کہا جاتا ہے، اسی نام "عقدِ انامل" کا رسالہ دارالعلوم کراچی کی لائبریری میں موجود ہے، اُس میں گنتی کے اس طریقے کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اس خاص طریقے سے انگلیوں کی مختلف ہیئتوں کے ذریعہ بہت بڑی بڑی گنتیاں کر لی جاتی تھیں۔

۱۱۶۔ "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، وَالْفَاطِمَةُ مَتَقَرِبَةٌ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: حَدَّثَنَا عُندَرٌ عَنْ شُعْبَةَ، وَقَالَ الْآخِرَانِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ: كُنْتُ أُتْرَجُّمُ بَيْنَ يَدَيْ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَبَيْنَ النَّاسِ فَاتَتْهُ امْرَأَةٌ تَسْأَلُهُ عَنْ نَبِيذِ الْجَرِّ، فَقَالَ: إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ الْوَفْدُ أَوْ مِنَ الْقَوْمِ؟ قَالُوا: رَيْبَعَةٌ. قَالَ: مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ، أَوْ بِالْوَفْدِ، غَيْرِ خَزَايَا وَلَا النَّدَامَى. قَالَ: فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّا نَأْتِيكَ مِنْ شُقَّةٍ بَعِيدَةٍ، وَإِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هَذَا الْحَيَّ مِنْ كُفَّارٍ مُضْرٍ، وَإِنَّا لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيكَ إِلَّا فِي شَهْرِ الْحَرَامِ فَمُرْنَا بِأَمْرٍ فَضَلَّ نُخْبِرُ بِهِ مَنْ وَرَاءَ نَانْدُخُلٍ بِهِ الْجَنَّةَ. قَالَ: فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ. قَالَ: أَمَرَهُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَحَدُّهُ. وَقَالَ: هَلْ تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ، وَأَنْ

تُوذُوا حُمْسًا مِنَ الْمَغْنَمِ . وَنَهَاهُمْ عَنِ الدُّبَابِ وَالْحَنْتَمِ وَالْمَرْقَتِ .“

(ص: ۳۲: سطر: ۳۱: ۳ و ص: ۳۵: سطر: ۲۰: ۱)

(ص: ۳۲: سطر: ۱: ۱)

قولہ: ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ“

یہ روایت امام مسلم نے تین آساتذہ سے سنی ہے:-

۱- ابوبکر بن ابی شیبہ. ۲- محمد بن المشی. ۳- محمد بن بشار. تینوں کے

الفاظ متقارب ہیں۔

(ص: ۳۲: سطر: ۲: ۲)

قولہ: ”قَالَ أَبُو بَكْرٍ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ“

ابوبکر اور دیگر دو آساتذہ کی روایت میں دو فرق ہیں:-

۱- ابوبکر بن ابی شیبہ نے محمد بن جعفر کا نام لینے کے بجائے ان کا لقب ”غندر“ ذکر

کیا، جبکہ دوسرے دو آساتذہ نے ان کا نام لے کر روایت بیان کی۔

۲- ابوبکر بن ابی شیبہ کی روایت میں غندر اپنے مروی عنہ سے بصیغہ عن روایت کر

رہے ہیں جبکہ دوسرے آساتذہ کے طریق میں تحدیث کی تصریح ہے۔

(ص: ۳۲: سطر: ۲: ۲)

قولہ: ”كُنْتُ أترجمُ بَيْنَ يَدَيِ ابْنِ عَبَّاسٍ“

یہ واقعہ بصرہ کا ہے، بصرہ کی زبان اُس زمانے میں فارسی تھی اور حضرت ابن عباسؓ کی

عربی۔ اس لئے مترجم کی ضرورت تھی۔ حضرت ابن عباسؓ اُس زمانے میں حضرت علی رضی اللہ

عنہ کی طرف سے بصرہ کے عامل (گورنر) تھے۔

یہاں اصل عبارت یوں ہونی چاہئے: ”كنت اترجم بين ابن عباس وبين الناس“

چنانچہ بخاری میں اسی طرح ہے،^(۱) جبکہ یہاں مسلم میں ”بين يدى ابن عباس“ ہے، لہذا یہاں

تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”بين يدى ابن عباس بينه وبين الناس“۔

قولہ: ”نَبِيْدُ الْجَرِّ“ (ص: ۳۲: سطر: ۳: ۳) العرْمُ مَكَا لِعِنِي حَنْتَمٌ۔

(ص: ۳۲: سطر: ۳: ۳)

قولہ: ”فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ“

یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا ہے جبکہ کسریٰ پر فتح حاصل

ہو چکی تھی۔

(۱) صحيح البخارى، كتاب العلم، باب تحريض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفد عبد القیس علی أن

قولہ: ”تَسْأَلُهُ“

(ص: ۳۴: سطر: ۳)

حضرت ابن عباسؓ نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا بلکہ عدم جواز ثابت کرنے کے لئے اوائلی اربعہ کی حرمت کی حدیث سنائی، حالانکہ حرمت منسوخ ہو چکی تھی۔ (ناخ احادیث جلد ثانی میں کتاب الاشریۃ میں آئیں گی) بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو ناخ احادیث کا اُس وقت تک علم نہ ہوا تھا۔

قولہ: ”مَنْ الْوَفْدُ؟“

(ص: ۳۴: سطر: ۳)

وفد ایک چھوٹی جماعت جو بڑی جماعت کی طرف سے نمائندہ بن کر کسی اہم مسئلہ پر بات کرنے کے لئے بعض بڑی شخصیت یا شخصیات کے پاس جائے، اگر جانے والا یعنی نمائندہ ایک ہو تو اسے ”وافد“ کہتے ہیں، اس وفد کی تعداد بعض روایات میں چودہ اور بعض میں چالیس آئی ہے، روایات کے اس اختلاف کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بڑے درجے کے لوگ چودہ ہوں گے، باقی ان کے ماتحت ہوں گے۔^(۱)

سوال:- وفد عبدالقیس جب مدینہ کے قریب پہنچا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ وحی پہلے سے بتلادیا تھا، سوال یہ ہے کہ پھر وفد کے لوگوں سے کیوں پوچھا: ”مَنْ الْوَفْدُ؟“
جواب:- وحی سے معلوم تو ہو گیا تھا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مختلف وفود آتے رہتے تھے اس لئے یہ تعین نہ ہوا ہوگا کہ آیا یہ وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں وحی کے ذریعہ بتلایا گیا تھا یا کوئی اور ہیں؟

دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تو معلوم ہو گیا تھا لیکن حاضرین کو بتلانے کے لئے کہ یہ وفد عبدالقیس ہے سوال فرمایا۔

تیسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ادب سکھانے کے لئے سوال کیا ہو کہ جب بھی نئے لوگ ملاقات کے لئے آئیں تو بہتر یہ ہے کہ گفتگو سے پہلے تعارف کر لیا جائے تاکہ اجنبیت بھی دور ہو جائے اور مراتب و مصالح کا لحاظ رکھتے ہوئے گفتگو ہو۔

(ص: ۳۴: سطر: ۳)

قولہ: ”مَرَحَبًا بِالْقَوْمِ“

اگر صرف ”مرحبا“ ہوتا، ”بالقوم“ نہ ہوتا تو یہ ”اَتَيْتُمْ“ کا مفعول فیہ ہوتا۔ مَرَحَبٌ يه

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۳ وفتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۱۔

رُحِبُّ کا اسمِ ظرف ہے، رُحِبُّ وَسَعَتْ کو، اور مَرَحِبٌ وَسَعَتْ والی جگہ کو کہتے ہیں، مَرَحِبًا کا کلمہ تائیس کے لئے بولا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تم وَسَعَتْ والی جگہ میں آئے ہو، تمہیں تنگی محسوس نہیں کرنی چاہئے۔ اور کبھی اَهْلًا وَسَهْلًا کہہ دیتے ہیں، تقدیر عبارت یوں ہوگی: "أَتَيْتُمْ اَهْلًا وَمَكَانًا سَهْلًا" اور کبھی اس کے ساتھ "مَرَحِبًا" بھی کہہ دیتے ہیں۔ لیکن یہاں "مَرَحِبًا" کے ساتھ "بِالْقَوْمِ" بھی ہے، اس کی شارحین نے مختلف تشریحات کی ہیں، لیکن مجھے جو زیادہ پسند ہے۔ اللہ معاف کرے۔ وہ اپنی توجیہ پسند ہے، بزرگوں کے کلام سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، شیخ (عبدالرحمن محدث دہلوی) نے "لمعات" میں اس کی ایک توجیہ کی ہے، اُس سے میری اس توجیہ کا راستہ نکلا ہے۔

۱۔ مَرَحِبًا کے بعد "بِالْقَوْمِ" آیا تو اس کی آسان توجیہ ناچیز کو یہ معلوم ہوتی ہے کہ "مَرَحِبًا" سے ریمی ہو بمعنی وَسَعَتْ، اور تقدیر عبارت یوں ہو: "ادعوا الله مَرَحِبًا مُتَلَبِّسًا بِالْقَوْمِ"۔ ایک اور توجیہ زیادہ آسان ہے، وہ یہ کہ تقدیر عبارت یوں ہو: "أُرْحَبُ بِالْقَوْمِ مَرَحِبًا" یعنی میں اس قوم کو مَرَحِبًا کہتا ہوں، اس صورت میں مَرَحِبًا فعل "أُرْحَبُ" کا مفعول مطلق من غیر لفظہ ہوگا اور مَرَحِبًا ثنائی مجرد کا مصدر ریمی ہوگا۔

قولہ: "حَزْ أَيْبًا" (ص: ۳۳: سطر ۴) اس کا مفرد خزیمان ہے، بمعنی ذلیل و رسوا۔

قولہ: "النَّدَامِي" (ص: ۳۳: سطر ۴)

ترجمہ یہ ہے کہ ہم ترحیب کرتے ہیں اس قوم کی یا وفد کی اس حال میں کہ وہ ذلیل و رسوا ہو کر نہیں آیا، اور شرمندگی اٹھا کر بھی نہیں آیا بلکہ بخوشی آیا ہے۔ یہاں نادم کی جمع خلاف قیاس ندامی آئی ہے ورنہ نادم کی جمع نادمین آتی ہے اور ندامی ندامان کی، خزایا سے مشاکلت کی بناء پر ندامی لایا گیا ہے تاکہ عبارت میں حسن پیدا ہو، جیسے عداۃ کی جمع عدوات ہے لیکن جب یہ "عَشَائِيَا" (عَشِيَّة کی جمع) کے ساتھ آئے تو اُس کی مشاکلت کا اعتبار کرتے ہوئے عداۃ کہا جاتا ہے۔^(۲) ندمان کے معنی ہیں شراب پینے کا ساتھی، لیکن یہ معنی یہاں مراد

(۱) فی لمعات التنقیح ج: ۱ ص: ۸۶: "الباء فی بالقوم متعلق بالترحب المفهوم من الکلام أو

یکون التقدير ههنا قلت مَرَحِبًا أو المعنى هذا الدعاء مُتَلَبِّسًا بِالْقَوْمِ."

(۲) المعلم ج: ۱ ص: ۱۹۳۔

نہیں۔ علامہ نووی^(۱) اور علامہ شبیر احمد عثمانی^(۲) نے فرمایا ہے کہ نَدَمَان میں ایک لغت یہ بھی ہے کہ یہ نام کے معنی میں بھی آتا ہے، اس لغت کے اعتبار سے یہ جمع خلاف قیاس نہیں۔

أدب: - مہمان سے ایسے کلمات کہنے چاہئیں جس سے وہ مانوس ہو جائے۔

قولہ: "مِنْ شُقَّةٍ بَعِيدَةٍ" (ص: ۳۴ سطر: ۴)

دور دراز کے سفر کو شُقَّة کہتے ہیں،^(۳) کیونکہ اس میں مشقت زیادہ ہوتی ہے، پھر مزید

تاکید کے لئے بعیدۃ کا لفظ بڑھا دیا حالانکہ خود "شُقَّة" میں بھی "بعیدۃ" کے معنی موجود ہیں۔

قولہ: "وَإِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ" (ص: ۳۴ سطر: ۴)

اس کا متعلق حائلون یا موجودون محذوف ہے۔

قولہ: "كُفَّارٍ مُضْرٍ" (ص: ۳۴ سطر: ۴)

یہ بھی بہت بڑا قبیلہ تھا قبیلہ ربیعہ کی طرح، اور اُس وقت تک مشرف بہ اسلام نہیں ہوا تھا۔

قولہ: "بِأَمْرِ فَضْلِ" (ص: ۳۴ سطر: ۴)

یہ یا تو فاضل کے معنی میں ہے، یعنی فاضل بین الحق والباطل، یا منصول کے معنی میں،

یعنی "مفصلاً" یعنی ایسی بات بتلائے جو کھلی کھلی ہو، واضح ہو۔

قولہ: "نَخْبِرُ" (ص: ۳۵ سطر: ۱)

جواب امر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے، اسے مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں، اُس وقت یہ

"أَمْرٌ" کی صفت ثانیہ بن جائے گی۔

قولہ: "شَهَادَةٌ أَنْ ذَا إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ" (ص: ۳۵ سطر: ۲)

سوال: - اجمال میں چار چیزوں کا ذکر ہے جبکہ تفصیل میں پانچ چیزوں کا ذکر ہوا ہے،

۱- شہادتین، ۲- نماز، ۳- زکوٰۃ، ۴- روزہ، ۵- خمس من الغنم۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ امور خمسہ ایمان باللہ ہی کی تفسیر ہیں اور باقی تین

مأمور بہ، راوی نے اختصاراً یا نسیاناً ذکر نہیں کئے۔ لیکن روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی

کیونکہ گزر چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین کا ذکر فرما کر ایک کا اشارہ کیا یعنی

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۴ و کذا فی المعلم ج: ۱ ص: ۱۹۳ نقلاً عن الجامع للقرزازی۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۲۹۔

(۳) لسان العرب ج: ۷ ص: ۱۶۷۔

شہادتین کو ایک شمار کیا، اس لئے دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شہادتین کو محض تبرکاً ذکر کیا ہے کیونکہ یہ وفد پہلے سے مشرف بہ اسلام ہو چکا تھا، لہذا شہادتین کی تعلیم کی اب ان کو ضرورت نہ تھی بلکہ احکام سیکھنے کی ضرورت تھی۔ حاصل یہ کہ یہاں مقصود بالذکر چار چیزیں ہیں۔ ۱۔ نماز، ۲۔ روزہ، ۳۔ زکوٰۃ، ۴۔ خمس من الغنم۔ اور شہادتین کا ذکر تبرک کے لئے ہے جیسے:

”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ... الخ“ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر تبرک کے لئے ہے۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شاید چار چیزیں ذکر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا اور وہی بنیادی تھیں، لیکن اس دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خیال ہوا ہوگا کہ خُمُسُ الغنیمۃ کو بھی بیان کیا جائے کیونکہ کفار مضر سے اُن کی جنگ ہو سکتی تھی جس میں غنیمت کا حصول متوقع تھا۔ بندے کو یہ توجیہ اچھی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس میں کوئی تکلف نہیں۔^(۱)

علامہ ابی مالکی نے حافظ ابن صلاح کے حوالے سے اس سے ملتی جلتی تشریح کی ہے وہ یہ کہ ”أَنْ تَوَدُّوا“ کا ”أربع“ پر عطف ہے، یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: میں چار چیزوں کا حکم دیتا ہوں اور اداء خمس کا حکم دیتا ہوں۔^(۲)

تیسری توجیہ اور اس توجیہ میں فرق یہ ہے کہ تیسری توجیہ کا حاصل یہ تھا کہ اولاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ چار ہی چیزیں بیان فرمانے کا تھا، بعد میں متوقع ضرورت کی وجہ سے پانچویں چیز کا ارادہ بھی ہو گیا، جبکہ دوسری توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ شروع ہی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ چار کو اور پانچویں چیز کو ذکر فرمانے کا تھا۔

اس آخری توجیہ پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً یوں کیوں نہیں فرمایا: ”أمرکم بخمس“؟

میرے ذہن میں اس کا جواب یہ آتا ہے کہ شاید مقصود یہ تھا کہ فرائض فرائض میں فرق ہے، جو درجہ ارکان اسلام کا ہے وہ درجہ اداء خمس کا نہیں ہے، کیونکہ وہ چار امور فرض عین اور ارکان

(۱) ان تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج: ۱ ص: ۱۳۳، وعمدة القاری ج: ۱ ص: ۳۱۰، ومرقاۃ ج: ۱ ص: ۱۷۲۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۹۴۔

اسلام ہیں، جبکہ ادواءِ شمس کی ضرورت صرف جنگ میں مالِ غنیمت ملنے کی صورت میں پیش آتی ہے اور وہ ارکانِ اسلام میں سے بھی نہیں ہے۔

قولہ: "وَالْمُزْفَتُ" (ص: ۳۵، ط: ۲) یعنی جس برتن پر زفت مل دیا گیا ہو۔

یہ "زفت" سے مأخوذ ہے، زمین سے نکلنے والے تیل کو کہتے ہیں، کذا فی لسان العرب -^(۱) اَوَّلًا یہ تارکول کی شکل میں ہوتا ہے، پھر اسے صاف کرنے سے پٹرول بنتا ہے۔ تارکول کسی چیز پر ملا جائے تو اس کے مسامات بند ہو جاتے ہیں۔ پچھلی روایت میں "المزفَتُ" کے بجائے "المقیر" ہے، یعنی وہ برتن جس پر "قیر" مل دیا گیا ہو، اور قیر ایک قسم کے نباتی گوند سے نکالا جاتا ہے، اور "قیر" کو "قار" بھی کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ زفت الگ چیز ہے، یہ زمین سے نکلتا ہے، اور "القیر" و "القار" دوسری چیز ہے، یہ ایک قسم کے گوند سے اُسے پگھلا کر نکالا جاتا ہے (کذا فی لسان العرب)^(۲) دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان کو ملنے سے برتن کے مسامات بند ہو جاتے ہیں۔

۱۱۷ - "حَدَّثَنِي غَبِيْدُ اللَّهِ بْنِ مُعَاذٍ..... (الِي قَوْلِهِ)..... وَزَادَ ابْنُ مُعَاذٍ فِي حَدِيثِهِ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لِلْأَشْجِ أَشْجٌ عَبْدُ الْقَيْسِ: إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ: الْحِلْمُ وَالْأَنَاءُ." (ص: ۳۵، ط: ۵۲۳)
قولہ: "لِلْأَشْجِ"
یہ وفدِ عبدالقیس کے سردار "مُنْدِر" ہیں جو قوم کے مسلمان ہونے کا ذریعہ بنے تھے، ان کو "اشج" اس لئے فرمایا کہ ان کو "شجۃ" کا نشان لگا ہوا تھا،^(۳) شجۃ اُس زخم کو کہتے ہیں جو سر یا چہرہ پر ہو۔^(۴)

فائدہ:- جسمانی عیب بیان کرنے کے لئے اَفْعَلُ کا صیغہ آتا ہے، مثلاً "أَشْجٌ، أَصْمٌ، أَبْكَمٌ، أَحْوَلٌ، أَعْوَرٌ، أَعْرَجٌ" وغیرہ۔

قولہ: "الْحِلْمُ" (ص: ۳۵، ط: ۵) عقل، دانائی۔

(۱) ج: ۶، ص: ۵۵ وایضاً فی المعجم الوسیط ج: ۱، ص: ۳۹۵۔

(۲) ج: ۱۱، ص: ۳۶۹۔

(۳) المقہم ج: ۱، ص: ۱۷۹۔

(۴) المعجم الوسیط ج: ۱، ص: ۲۷۳۔

قولہ: ”الْاَنَاة“

(ص: ۳۵، سطر: ۵)

تدبّر، تحمّل، عاقبت پر نظر رکھنا، انجام مہی، اور جلد بازی نہ کرنا۔
 اُدب:۔ معلوم ہوا کہ یہ دو خصلتیں عظیم الشان ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تعریف فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو خصلتوں کو محبوب رکھتے ہیں۔ حاصل یہ کہ جلد بازی اور جذباتیت سے اجتناب کرنا چاہئے۔

اس ارشاد کا پس منظر یہ ہے کہ یہ قافلہ جب مدینہ منورہ آیا اور مسجد نبوی کے قریب پہنچا تو سب لوگ جلدی سے اندر داخل ہو گئے، مگر اُحّج عبدالقیس اَوَّلًا ان کے سامان کے پاس ٹھہرے اور اسے جمع کیا، اور اپنی ناقہ کو باندھا پھر اچھا لباس پہنا، اُس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنے پاس بٹھایا، پھر ان مہمانوں سے پوچھا کہ: آپ لوگ بیعت اپنی طرف سے اور اپنی قوم کی طرف سے کریں گے؟ وفد کے باقی لوگوں نے تو اثبات میں جواب دیا مگر اُحّج نے عرض کی کہ: یا رسول اللہ! آپ بخوبی جانتے ہیں کہ آدمی کو اپنا دین چھوڑنا سب سے زیادہ مشکل ہوتا ہے، ہم اپنی طرف سے تو آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے اور اپنی قوم کے لوگوں کے پاس دعوتِ اسلام کے لئے آدمی بھیجیں گے، جو لوگ ہمارا پیغام مان لیں گے ان کو اپنا سمجھیں گے، اور جو لوگ انکار کریں گے اُن سے جنگ کریں گے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”صَدَقْتَ، اِنَّ فَيْكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللّٰهُ الْجَلْمُ وَالْاَنَاةُ“^(۱)

۱۱۸ - ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ، نَا ابْنُ عَلِيَّةَ، نَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ،

عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ لَقِيَ الْوَلَدَ الَّذِيْنَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ. قَالَ سَعِيدُ: وَذَكَرَ قَتَادَةُ اَبَا نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ فِي حَدِيثِهِ هَذَا. اَنَّ اُنَّاسًا مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .. (السى قولہ). اَعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَاَقِمُوا الصَّلَاةَ، وَآتُوا الزَّكَاةَ، وَصُومُوا رَمَضَانَ، وَأَعْطُوا الْخُمْسَ مِنَ الْغَنَائِمِ. وَانْهَأْكُمْ عَنْ اَرْبَعٍ: عَنِ الدُّبَايَا، وَالْحَنْتَمِ، وَالْمُرْقَاتِ، وَالنَّفِيرِ. قَالُوا: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ اَمَا

(۱) اکمال اکمال المعلم ج: ۱، ص: ۹۳، وشرح النووی ج: ۱، ص: ۳۵۔

عِلْمُكَ بِالنَّقِيرِ؟ قَالَ: بَلَى جِدْعٌ تَنْقُرُونَهُ، فَتَقْدِفُونَ فِيهِ مِنَ الْقُطَيْعَاءِ. قَالَ سَعِيدٌ أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ ثُمَّ تَصْبُونَ فِيهِ مِنَ الْمَاءِ، حَتَّى إِذَا سَكَنَ عَلَيَانُهُ شَرِبْتُمُوهُ حَتَّى إِنَّ أَحَدَكُمْ، أَوْ إِنَّ أَحَدَهُمْ لَيَضْرِبُ ابْنَ عَمِّهِ بِالسَّيْفِ. قَالَ: وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ كَذَلِكَ. قَالَ: وَكُنْتُ أُحِبُّهَا حَيَاءً مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ فَيَمِمْ نَشْرَبُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: فِي أَسْقِيَةِ الْأَدَمِ الَّتِي يَلَاثُ عَلَى أَفْوَاهِهَا. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَرْضَنَا كَثِيرَةٌ الْجِرْدَانِ، وَلَا تَبْقَى بِهَا أَسْقِيَةُ الْأَدَمِ. فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَإِنْ أَكَلْتَهَا الْجِرْدَانُ، وَإِنْ أَكَلْتَهَا الْجِرْدَانُ، وَإِنْ أَكَلْتَهَا الْجِرْدَانُ. قَالَ: وَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَشَجِّ عَبْدِ الْقَيْسِ: إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ، الْحِلْمُ وَالْإِنَاءَةُ.

(ص: ۳۵، ط: ۱۳۶۵)

(ص: ۳۵، ط: ۶)

قوله: "مَنْ لَقِيَ الْوَفْدَ"

ایسے شخص نے یا ایسے اشخاص نے بیان کیا۔

قوله: "قَالَ سَعِيدٌ: وَذَكَرَ قَتَادَةُ أَبُو نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ الْخ"

(ص: ۳۵، ط: ۶)

سعید بن ابی عروبہ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ قتادہ نے مجھے بتلایا کہ مجھے ایسے لوگوں نے حدیث بیان کی ہے جو وفدِ عبدالقیس سے ملے ہیں، اور مجھے یہ حدیث ابو نضرہ نے عن ابی سعید بیان کی ہے۔ لیکن اس حدیث کے بیان کے وقت ابو قتادہ نے یہ صراحت نہیں کی تھی کہ آیا ابو نضرہ بھی وفدِ عبدالقیس کے شرکاء سے ملے تھے یا نہیں۔ اسی طرح ابو سعید بھی وفدِ عبدالقیس سے ملے تھے یا نہیں۔ یہ سعید بن ابی عروبہ کی انتہائی احتیاط ہے روایتِ حدیث میں تاکہ قتادہ کی طرف کوئی ایسی بات منسوب نہ ہو جائے جو قتادہ نے نہیں کہی تھی۔

(ص: ۳۵، ط: ۸)

قوله: "اعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا"

پچھلی روایت میں شہادتین کا ذکر ہے اس لئے یہاں بھی اس سے مراد شہادتین ہوگا۔

(ص: ۳۵، ط: ۹)

قوله: "مَا عِلْمُكَ بِالنَّقِيرِ؟"

یہ سوال اس وجہ سے کیا کہ یہ برتن مدینہ منورہ میں استعمال نہیں ہوتا تھا بلکہ اُن کے اپنے

علاقتے میں استعمال ہوتا تھا، اُن کو تعجب ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس برتن کا علم کیسے ہو گیا؟

قولہ: "الْقَطِيعَاءُ" (ص: ۳۵: سطر: ۱۰) یہ کھجور کی ایک قسم ہے۔^(۱)

قولہ: "سَكَنَ غَلِيَانَهُ" (ص: ۳۵: سطر: ۱۰)

یہاں تک کہ جب اس میں اُبال کے بعد سکون پیدا ہو جاتا ہے جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ یعنی سُکر پیدا ہو جاتا ہے۔

قولہ: "لَيَضْرِبُ ابْنَ عَمِّهِ بِالسَّيْفِ" (ص: ۳۵: سطر: ۱۰)

کیونکہ نشہ میں عقل کام نہیں کرتی، اچھے بُرے اور اپنے پرانے کی تمیز نہیں رہتی۔

قولہ: "وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ كَذَلِكَ. قَالَ" (ص: ۳۵: سطر: ۱۰، ۱۱)

جس کو زخم لگا تھا وہ کہتا ہے۔

قولہ: "وَكُنْتُ أُخْبَأُهَا" (ص: ۳۵: سطر: ۱۱) میں اس زخم کو یعنی اس کے نشان کو چھپاتا تھا۔

قولہ: "الْأَدَمُ" (ص: ۳۵: سطر: ۱۱)

بفتح الهمزة والذال، وہ جلد جس کی دباغت مکمل ہو گئی ہو یعنی چمڑا۔

قولہ: "أَسْقِيَةَ" (ص: ۳۵: سطر: ۱۱) مشکیزے، سقاء کی جمع ہے۔

قولہ: "الَّتِي يَلَاثُ عَلَى أَفْوَاهِهَا" (ص: ۳۵: سطر: ۱۱)

جن کے منہ کو باندھ دیا گیا ہو۔ دو شرطیں ہیں، ایک یہ کہ چمڑے کا مشکیزہ ہو، دوسری

یہ کہ اس کا منہ باندھ دیا گیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اُن چار برتنوں میں نبیز رکھنے میں یہ خطرہ تھا کہ

اگر ان میں سُکر پیدا ہو گیا تو جلد پتہ نہیں چل سکے گا، بخلاف مشکیزہ کے کہ اگر اس کا منہ بندھا

ہوا ہوگا اور اس میں سُکر پیدا ہوگا تو غلیان کی وجہ سے وہ پھٹ جائے گا جس سے سُکر کا پتہ

چل جائے گا، اور اگر منہ بند نہ ہوگا تو گیس نکلتی رہے گی مشکیزہ پھٹے گا نہیں، سُکر کا پتہ نہ چلے

گا، ہو سکتا ہے کہ غلطی سے سُکر والی نبیز پی لی جائے۔

قولہ: "كَثِيرَةُ الْجِرْدَانِ، وَلَا تَبْقَى بِهَا أَسْقِيَةَ الْآدَمِ" الجردان جمع ہے

جُرْدُ كِي۔^(۲) (ص: ۳۵: سطر: ۱۱)

چو ہے، مذکر ہوں یا مؤنث، اور مطلب یہ ہے کہ چو ہے مشکیزوں کو کھا جاتے ہیں۔^(۳)

(۱) النهاية لابن اثير ج: ۳ ص: ۸۳۔ (۲) فتح الملبم ج: ۱ ص: ۵۲۳، ۵۲۵۔

(۳) مشارق الأنوار ج: ۱ ص: ۱۸۵۔

۱۱۹- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَابْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ لَقِيَ ذَاكَ الْوَفْدَ. وَذَكَرَ أَبُو نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ حَدِيثِ ابْنِ عُليَّةَ غَيْرَ أَنْ فِيهِ وَتَدْبِقُونَ فِيهِ مِنَ الْقُطَيْعَاءِ أَوْ التَّمْرِ وَالْمَاءِ. وَلَمْ يَقُلْ: قَالَ سَعِيدٌ: أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ.“

(ص: ۳۵، ط: ۱۳، ۱۴)

(ص: ۳۵، ط: ۱۳)

قوله: ”وَذَكَرَ أَبُو نَضْرَةَ“

یہ سعید کی احتیاط ہے، کیونکہ ابوقتادہ نے اس کی تصریح نہیں کی کہ ابو نضرة بھی ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے وفد عبد القیس سے ملاقات کی تھی جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، لیکن بندہ ناچیز کا گمان ہے کہ ابو نضرة نے وفد عبد القیس کے شرکاء میں سے کسی سے ملاقات کی ہوگی کیونکہ ابو نضرة نسبی اعتبار سے عبد القیس ہی کے ایک بطن ”العوقفة“ سے تعلق رکھتے ہیں۔^(۱)

(ص: ۳۵، ط: ۱۳)

قوله: ”وَتَدْبِقُونَ فِيهِ مِنَ الْقُطَيْعَاءِ“

اور پھر تم اس میں ملا دیتے ہو قطیعاء (چھوٹی کھجور کی ایک قسم ہے)۔

(ص: ۳۵، ط: ۱۳)

قوله: ”وَلَمْ يَقُلْ: قَالَ سَعِيدٌ: أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ.“

یعنی ابن ابی عدی نے سعید کے شک کا ذکر نہیں کیا، جبکہ پچھلی روایت میں ابن علیة نے اس کا ذکر کیا تھا۔

۱۲۰- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ الْبَصْرِيُّ..... (الِي قَوْلِهِ)..... نَا عَبْدُ

الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو قُرْظَةَ، أَنَّ أَبَا نَضْرَةَ أَخْبَرَهُ، وَحَسَنًا أَخْبَرَهُمَا، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ أَخْبَرَهُ، أَنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوْا نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاءَكَ، مَاذَا يَصْلُحُ لَنَا مِنَ الْأَشْرِيَّةِ؟ فَقَالَ: لَا تَشْرَبُوا فِي النَّقِيرِ. قَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاءَكَ، أَوْ تَدْرِي مَا النَّقِيرُ؟ قَالَ: نَعَمْ، الْجِدْعُ يُنْفَرُ وَسَطُهُ، وَلَا فِي الدُّبَاءِ، وَلَا فِي الْأَحْتَمَةِ، وَعَلَيْكُمْ بِالْمَوْكَا“

(ص: ۳۶، ط: ۳۴، ۳۵)

قوله: "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ الْبَصْرِيُّ ... الخ" (ص: ۳۶: ۱: سطر: ۱)
یہ مسلم کی مشکل ترین اسانید میں سے اور مقامات امتحان میں سے ہے، لیکن کسی اللہ کے بندے نے ہمارے مطبوعہ نسخوں میں بین السطور ضماز کے تحت نمبر لگا کر اسے بالکل سہل بنا دیا ہے، ورنہ امام حافظ ابوموسیٰ اصبہائی نے اس پر ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے اور پھر شیخ عمرو بن الصلاح نے اس کی تلخیص کی ہے اور بین السطور کی تشریح درحقیقت اسی کا خلاصہ ہے۔
اہل علم نے اس کے حل کے لئے بہت سی توجیہات کی ہیں، لیکن اس کی آسان اور بے غبار توجیہ وہی ہے جو بین السطور اشارۃً بیان کی گئی ہے کہ "أخبره" کی ضمیر مفعول کا مرجع "ابوقرعة" ہیں، یعنی ابونضرة نے ابوقرعة کو اور حسن کو خبر دی، پھر اسی بات کی توضیح "أخبرهما" سے کی ہے، کہ اُس (ابونضرة) نے ان دونوں (ابوقرعة اور حسن) کو خبر دی، اور حسن سے مراد "أَلْحَسَنُ بْنُ مُسْلِمِ بْنِ يَنَاقٍ" ہیں۔

قوله: "فَقَالَ: لَا تَشْرَبُوا فِي النَّقِيرِ"
(ص: ۳۶: ۲: سطر: ۲)
وفد نے جائز اشربہ پوچھی تھیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجائز اشربہ بتلائیں، اس میں حکمت یہ ہے کہ جائز اشربہ لاتعداد ہیں، اگر ان کو بیان فرمایا جاتا تو لمبی فہرست بھی ان کے لئے کافی نہ ہوتی، بخلاف ناجائز اشربہ کے کہ وہ محدود ہیں، ان کو بیان کرنا اور یاد رکھنا آسان ہے، اس سے ایک اصول معلوم ہوا کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے، جب تک کسی چیز کی حرمت کی دلیل نہ آئے اُسے حلال سمجھا جائے گا۔ یعنی کسی چیز کی حرمت کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں، دلیل کی ضرورت حرمت کے لئے ہے۔

قوله: "وَعَلَيْكُمْ بِالْمُؤْكَا"
(ص: ۳۶: ۳: سطر: ۳)
اَوْكِي يُؤْكِي اِيكَاء (بمعنی باندھنا) سے اسم مفعول ہے، غیر مہوز۔ مطلب یہ ہے کہ لازم پکڑ لو ایسے مشکیزوں کو جن کا منہ ڈوری (وکاء) سے باندھ دیا گیا ہو۔

باب الدعاء الى الشهادتين و شرائع الإسلام

۱۲۱- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ (الذي قوله) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ مُعَاذًا قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ

(۱) أيضًا في الديباج للعلامة السيوطي ج: ۱ ص: ۱۵۳۔

الْكِتَابِ، فَأَدْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خُمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَابِهِمْ فِتْرَةً فِي فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ.“ (ص: ۳۶: سطر: ۶۵۳)

قوله: ”أَنْ مَعَاذًا قَالَ:.... الخ“ (ص: ۳۶: سطر: ۳)

حضرت معاذؓ آفقه الصحابة میں سے ہیں، یہاں ان کو یمن بھیجے کا واقعہ ذکر ہے۔

یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور کا یعنی حجۃ الوداع سے کچھ پہلے کا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ آیا ان کو والی بنا کر بھیجا گیا تھا یا قاضی بنا کر؟^(۱)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ان کو رخصت کرنے لگے تو ان کو سوار کیا اور ہدایات دینے لگے، معاذؓ سوار ہو چکے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ثنیۃ الوداع تک پہنچانے کے لئے ساتھ ساتھ چلتے رہے، اس عمل کو ”مشایعت“ کہتے ہیں یعنی مسافر کو رخصت کرنے کے لئے کچھ دور تک ساتھ چلنا، یہ سنت ہے۔

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ثنیۃ الوداع تک پہنچانے کے بعد مدینہ طیبہ کی طرف واپس ہونے لگے تو فرمایا: اے معاذؓ! شاید میرے موجودہ سال کے بعد تم مجھ سے نہ مل سکو، اور شاید (جب تم واپس آؤ تو) میری اس مسجد اور میری قبر پر تمہارا گزر ہو۔ یہ سن کر معاذؓ بے اختیار رو پڑے، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کا رخ کیا اور فرمایا: ”میرے سب سے قریب لوگ وہ ہیں جو متقی ہوں، وہ جو بھی ہوں اور جہاں بھی ہوں“^(۲)۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کافی

(۱) فتح الملہم وفتح الباری ج: ۱ ص: ۳۵۸، البتہ مرقاة کے الفاظ یہ ہیں: (لما بعثہ الی الیمن) اى والیا وقاضیا۔ ملاحظہ فرمائیے: مرقاة ج: ۷ ص: ۳۰۸۔

(۲) عن معاذ بن جبل قال: لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن خرج معه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوصيه ومعاذ راكباً ورسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي تحت راحلته، فلما فرغ قال: يا معاذ! إنك عسَى أن لا تلقاني بعد عامي هذا، ولعلك أن تمرَّ بمسجدى هذا وقبرى“ فيكسى معاذ جَسْعًا لفراق رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم التفت فأقبل بوجهه نحو المدينة، فقال (رسول الله صلى الله عليه وسلم): إن أولى الناس بي المتقون، من كانوا وحيث كانوا۔ (ملاحظہ فرمائیے: مسند احمد ج: ۳ ص: ۳۶، رقم الحديث: ۲۲۰۵۲، ومعجم الكبير للطبرانی ج: ۲۰ ص: ۲۳۱، وصحيح ابن حبان رقم الحديث: ۶۴۷)

عرصہ کے بعد جب یمن سے اپنے فرائض انجام دے کر مدینہ طیبہ پہنچے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو چکا تھا، اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ خلافت کی ذمہ داری سنبھال چکے تھے۔ پھر یہ شام چلے گئے،^(۱) طاعونِ عمواس میں شہید ہوئے، اُردُن میں اُس راستے پر مزار ہے جو شام کو جاتا ہے۔ بندۂ ناپجز کو بجز اللہ ان کے مزار پر حاضری کی سعادت نصیب ہوئی ہے۔

قولہ: "إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَأَدْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ." (ص: ۳۶: ۵: ۵)

اس سے بعض علمائے کرام نے اس پر استدلال کیا ہے کہ کفار صرف ایمان کے مکلف ہیں، اعمالِ اسلام کے مکلف نہیں، کیونکہ ان کو اولاً صرف ایمان کی دعوت دینے کی ہدایت کی اور قبولِ ایمان کے بعد عمل کی، پس "فان هم اطاعوا للذالك فاعلمهم" کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ "اگر وہ ایمان نہ لائیں تو صلوات کی دعوت ان کو نہ دی جائے۔"

مگر علامہ نووی،^(۲) حافظ ابن حجر^(۳) اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہم نے اس استدلال کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اولاً اس وجہ سے کہ مفہوم مخالف کا حجتہ ہونا مختلف فیہ ہے، چنانچہ حنفیہ سمیت بہت سے فقہاء کے نزدیک یہ حجت نہیں۔

ثانیاً اس وجہ سے کہ دعوت میں ترتیب سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجوب میں بھی ترتیب ہو۔ چنانچہ نماز اور زکوٰۃ کے وجوب میں ترتیب نہیں، یعنی ایسا نہیں ہے کہ جو شخص نماز نہ پڑھے اُس پر زکوٰۃ فرض نہ ہو، حالانکہ اسی حدیث میں نماز کو مقدم کر کے زکوٰۃ کی دعوت اس کے بعد دینے کی ہدایت کی گئی ہے۔

پس معلوم ہوا کہ یہاں صرف دعوت میں ترتیب بیان کرنا مقصود ہے کہ سب سے پہلے سب سے اہم چیز یعنی شہادتین کی دعوت دی جائے، جب وہ اسے قبول کر لیں تو نماز کی دعوت دی جائے، جب اسے بھی قبول کر لیں تو زکوٰۃ کا حکم بتایا جائے، اسی طرح بتدریج الأهم فالأهم کی دعوت دینی چاہئے، ایسا نہ کیا جائے کہ یکبارگی سارے احکامِ اسلام کی فہرست اُن کو سنادی جائے، کیونکہ ایسا کرنے سے وہ گھبرا جائیں گے اور دعوت مؤثر نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ قرآن کریم

(۱) فتح الملہم ج: ۳ ص: ۳۵۷۔ (۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۷۔

(۳) فتح الباری ج: ۳ ص: ۳۵۹، کتاب الزکوٰۃ باب اخذ الصدقة من الأغنياء وتورد في الفقراء حيث

كانوا، تحت رقم الحديث: ۱۴۹۶۔ (۴) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۴۱۔

کے ارشاد: ”أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ“ کی تفسیر کی جائے۔
 رہا یہ مسئلہ کہ کفار مخاطب بالفروع ہیں یا نہیں؟ یعنی کفار صرف ایمان کے مکلف ہیں یا
 اعمال کے بھی؟ تو اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے اور متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح
 الملہم میں دیکھی جاسکتی ہے۔^(۲)

(ص: ۳۶: ۶: ۶)

قوله: ”تَوَخَّذْ مِنْ أَعْيُنَانِهِمْ“

أى لقوله تعالى: ”تَخَذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً... الخ“ اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ
 وصول کرنے کا حق امام مسلمین (حکومت اسلامیہ) کا ہے، اصل یہی ہے کہ حکومت اسلامیہ ہی
 زکوٰۃ وصول کر کے مصارف زکوٰۃ میں خرچ کرے۔ خواہ اموال ظاہرہ ہوں یا اموال باطنہ،
 چنانچہ عہد رسالت اور شیخین کے دور خلافت میں اسی پر عمل تھا، لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ
 کے دور خلافت میں جب اسلامی فتوحات بہت دور تک جا پہنچیں اور دور دراز کے ممالک
 مسلمانوں کے زیر انتظام آگئے اور عمالی حکومت کے حالات میں تغیر کا اندیشہ ہوا تو حضرت عثمان
 نے یہ پسند نہ فرمایا کہ زکوٰۃ وصول کرنے والے اہل کار، لوگوں کے اموال باطنہ سونے چاندی
 اور نقد کی تفتیش کریں، اس لئے انہوں نے اموال باطنہ کی زکوٰۃ اداء کرنا ارباب اموال ہی کے
 سپرد کر دیا کہ وہ خود یہ فریضہ انجام دیں، اور صحابہ کرام نے اس سے اختلاف نہیں کیا، اور اس
 کے بعد فقہاء کا بھی اس پر اتفاق ہو گیا کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی
 اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ ارباب اموال خود اداء کریں گے، (ملخصاً من فتح الملہم)۔^(۳)

(ص: ۳۶: ۶: ۶)

قوله: ”فَتَرَدُّ فِيهِمْ فَقْرَانِهِمْ“

حدیث کے اس جملہ سے امام مالک اور امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ زکوٰۃ کو
 دوسرے شہر میں بلا ضرورت شدیدہ منتقل کرنا جائز نہیں، اگر کسی نے نقل کر ہی دی تو مالکیہ کے
 نزدیک اداء ہو جائے گی اور شافعیہ کے نزدیک ادا ہی نہیں ہوگی، الا یہ کہ مستحقین زکوٰۃ یہاں
 مفقود ہوں۔ احناف کے نزدیک اگرچہ ایسا کرنا بہتر تو نہیں تاہم اگر دوسرے شہر میں زکوٰۃ
 منتقل کی جائے گی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔^(۴)

(۳) ج: ۱: ص: ۵۳۲۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱: ص: ۵۳۱۔

(۱) النحل آیت: ۱۲۵۔

(۴) ملاحظہ فرمائیے: عمدۃ القاری ج: ۹: ص: ۹۲، وفتح الباری ج: ۳: ص: ۳۵۷، وفتح الملہم ج: ۱: ص: ۵۳۳۔

امام شافعیؒ ”فترد فی فقراءہم“ میں ”ہم“ ضمیر کا مرجع اہل بلدہ (اہل یمن) کو قرار دیتے ہیں، جبکہ احناف کہتے ہیں کہ ”ہم“ ضمیر کا مرجع ”مسلمین“ ہے، ای ”الی فقراء المسلمین“ لہذا اس جملہ سے شوافع کا استدلال تام نہ ہو۔

باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا

لا إله إلا الله... الخ

۱۲۴- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ..... (الی قوله)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا تُوْفِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِأَبِي بَكْرٍ: كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَنِّي اللَّهُ. فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللَّهِ، لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهِ، لَوْ مَنَعُونِي عَقَالًا كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهِ. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَاللَّهِ، مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ.“

(ص: ۳۷: ط: ۸۵)

قوله: ”لَمَّا تُوْفِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... الخ“ (ص: ۳۷: ط: ۵)

یعنی ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا گیا اور جب عرب قبائل میں ارتداد پھیلا“ آگے حضرت عمر اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہما کا جو مکالمہ آ رہا ہے اُس کا زمانہ بیان کرنا مقصود ہے کہ یہ مکالمہ اُس وقت ہوا جب بہت سے قبائل عرب میں فتنہ ارتداد اٹھ کھڑا ہوا تھا، یہ مقصود نہیں کہ آگے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو اعتراض آ رہا ہے وہ مرتدین سے جہاد کرنے کے بارے میں تھا، چنانچہ مکالمے سے خود واضح ہو جائے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اعتراض صرف مانعین زکوٰۃ سے جنگ کرنے پر تھا مرتدین سے جنگ کرنے پر نہ تھا۔

اس پر سوال ہوتا ہے کہ منکرینِ زکوٰۃ تو باجماعِ اُمت دائرۃِ اسلام سے خارج ہیں اس لئے کہ فرضیتِ زکوٰۃ کا علم ضروریاتِ دین میں سے ہے جو اس کا انکار کرے کافر ہے، لہذا وہ مرتد ہوئے، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان سے قتال کرنے میں کیوں تردد ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اُصولِ تکفیر میں سے ایک اُصول یہ بھی ہے کہ ”ضروریاتِ دین“ کے منکر کو اُس وقت کافر قرار دیا جائے گا جب اس کو اس حکم کا دین میں سے ہونا قطعی یقینی طور پر معلوم ہو چکا ہو، یہاں مانعینِ زکوٰۃ کو اس بات کا تو علمِ ضروری حاصل تھا کہ زکوٰۃ اسلام کا بنیادی حکم ہے لیکن اس حکم کے ابدی ہونے کا علمِ ضروری حاصل نہ تھا، یعنی ان کو اس بات کا علمِ ضروری (قطعی یقینی) حاصل نہیں تھا کہ زکوٰۃ کی وصولی کا اختیار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کے خلفاء کو بھی حاصل ہے، اس لئے ان کو کافر کہنا درست نہ رہا۔

تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ آپ ایسے لوگوں کے ساتھ قتال کیوں کرتے ہیں جن کے مسلمان ہونے پر آپ کا اور میرا اتفاق ہے، اور پھر اس دعویٰ پر دلیل قائم کی جس میں مسلمانوں سے قتال کرنے کی ممانعت ہے۔

فائدہ:- یہاں بظاہر یہ اشکال ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کا ”امر مؤبدی“ ہونا بھی تو ضروریاتِ دین میں سے ہے، ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ زکوٰۃ کا حکم قیامت تک رہے گا، تو مانعینِ زکوٰۃ کو اس کا علمِ ضروری کیسے حاصل نہ ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، اسلام کی تعلیمات سے مکمل طور پر واقف نہ تھے، نیز قرآنِ حکیم کے اندر اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا.“^(۱) اس میں خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا، تو اس سے وہ یہ سمجھے کہ زکوٰۃ لینے کا حکم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کے خلفاء کو زکوٰۃ وصول کرنا اس میں شامل نہیں۔^(۲) خلاصہ یہ کہ ان کو اس کا علمِ ضروری حاصل نہیں ہوا تھا کہ زکوٰۃ کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی باقی ہے، اس لئے ان کو کافر قرار نہیں دیا گیا۔

قولہ: ”فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (ص: ۳۷۷ سطر: ۶)

(۱) التوبة آیت: ۱۰۳۔

(۲) اس پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: معالم السنن ج: ۲ ص: ۶۲۳۔
www.besturdubooks.wordpress.com

یہاں پورا کلمہ طیبہ یعنی ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ مراد ہے کیونکہ عرف میں ”لا الہ الا اللہ“ پورے کلمہ طیبہ کا علم ہے، جیسا کہ ”سبحنک اللہم“ پوری ثناء کا علم ہے، اور لفظ ”اعوذ باللہ“ پورے تعویذ کا، لفظ ”بسم اللہ“ پوری ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کا، اور لفظ ”الحمد للہ“ پوری سورہ فاتحہ کا علم ہے۔

قولہ: ”وَحَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ“ (ص: ۳۷۷-۷)

یعنی اس بات کا فیصلہ کرنا کہ فلاں شخص نے کلمہ دل سے پڑھا ہے یا نفاق سے؟ یہ ہمارے ذمہ نہیں بلکہ ہم تو صرف ظاہر کے مکلف ہیں۔ اگر ظاہر اودہ کلمہ پڑھ رہا ہے اور کوئی کفر اس سے صراحتہ ظاہر نہیں ہوا تو ہم اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگائیں گے، باقی حقیقی علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔

قولہ: ”وَاللَّهُ، لِأَقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزُّكَاةِ“ (ص: ۳۷۷-۷)

مقصد اس ارشاد کا یہ تھا کہ نماز اور زکوٰۃ کا حکم ایک ہے تو جس طرح تارکین صلوة کے ساتھ قتال کرنا بالاتفاق ضروری ہے، اسی طرح مانعین زکوٰۃ کے ساتھ بھی جہاد کیا جائے گا، گویا آپ نے زکوٰۃ کو صلوة پر قیاس کیا۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اس جواب پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دعویٰ کی دلیل میں تو حدیث پیش فرمائی تھی اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اس کے مقابلے میں قیاس پیش فرما رہے ہیں اور یہ اصول فقہ کا ضابطہ ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس حجت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دراصل چار دلیلیں ارشاد فرمائی تھیں:-

۱- ایک یہی قیاسی دلیل جو اوپر بیان ہوئی۔

۲- دوسری آپ کا یہ ارشاد کہ: ”فَإِنَّ الزُّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ“ یہ دلیل اسی حدیث کے جملہ ”إِلَّا بِحَقِّهِ“ کی بنیاد پر دی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حدیث میں ”إِلَّا بِحَقِّهِ أَيْ بِحَقِّ هَذَا الْقَوْلِ (أَيْ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَعْنِي الْإِسْلَامَ)“ کا استثناء کر کے ایسے مواضع پر قتال کا حکم برقرار رکھا تھا جہاں اسلام کے حق کا تقاضا ہو، اور زکوٰۃ اسلام کا حق مالی ہے، لہذا اس کے تارکین سے بھی قتال کیا جائے گا۔ تو یہ جواب حدیث کی بنیاد پر ہوا۔

۳- تیسری یہ کہ جو حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیش کی تھی دراصل اس کے اندر

دو جملے مزید تھے، ۱- وبقیموا الصلوة۔ ۲- ویؤتوا الزکوٰۃ۔ جیسا کہ امام مسلم نے آگے اسی باب میں یہ جملے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے نقل کئے ہیں مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ جملے یاد نہ رہے تھے۔^(۱) اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو یاد تھے۔ چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم^(۲) میں لکھا ہے کہ سنن نسائی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے یہ پوری حدیث ان دو جملوں سمیت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کے مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں سنائی تھی، معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع کے ان جملوں سے بھی جوازِ قتال پر استدلال کیا تھا، خلاصہ یہ کہ صدیق اکبرؓ کا ایک استدلال قیاس سے تھا، دوسرا اسی حدیث مرفوع کے لفظ ”ألا بحقہ“ سے، اور تیسرا استدلال اسی حدیث کے ان دو جملوں سے تھا۔

۳- بلکہ تفسیر معارف القرآن میں ہے^(۳) کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے مانعین زکوٰۃ سے قتال پر سورہ توبہ کی مندرجہ ذیل دو آیتوں سے بھی استدلال کیا تھا۔

ایک ”فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ“۔^(۴)

اور دوسری آیت ”فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ“^(۵) اس آیت کے تحت حضرت صدیق اکبرؓ کا یہ استدلال تفسیر معارف القرآن میں ابن کثیر^(۶) سے نقل کیا گیا ہے۔

(۱) فتح الباری ج: ۱۲ ص: ۲۸۴۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۵۶، ۵۵۷۔

(۳) سنن النسائی، کتاب الجہاد، باب وجوب الجہاد، رقم الحدیث: ۳۰۹۳۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: صحیح ابن خزیمہ ج: ۳ ص: ۷، رقم الحدیث: ۲۲۲۷، باب الأمر بقتال مانع الزکوٰۃ الخ. والمستدرک ج: ۱ ص: ۵۳۳، رقم الحدیث: ۱۳۲۷ وسنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۸ ص: ۱۷۷ وتعظیم قدر الصلوة لمحمد بن نصر المروزی ج: ۱ ص: ۸۹، رقم الحدیث: ۵۔

(۴) تفسیر معارف القرآن ج: ۳ ص: ۳۱۳ و ۳۲۱۔ (۵) التوبة آیت: ۵۔

(۶) التوبة آیت: ۱۱۔ (۷) تفسیر ابن کثیر ج: ۱ ص: ۳۰۷۔

قولہ: ”وَاللّٰهُ، لَوْ مَنَعُوْنِيْ عَقَالًا... الخ“ (ص: ۳۷: ط: ۷)
بخاری کی بعض روایات میں ”عناقا“^(۱) (یعنی بکری کا بچہ) ہے، اور ”عقالاً“ کی تفسیر میں مختلف اقوال فتح الملہم میں نقل کئے ہیں۔^(۲) صاحب فتح الملہم کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد وہ رتی ہے جس سے اونٹ کو باندھا جاتا ہے، اور دلیل میں یہ روایت نقل کی ہے کہ: ”وقد بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم محمد بن مسلمة علی الصدقة، فکان يأخذ مع کل فریضة عقالاً“ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ: ”کان من عادة المتصدق أن یعمد الی قَرْنٍ وهو الحبل فیقرن به بین بعیرین لئلا تشرذم الابل.“

قولہ: ”فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَاللّٰهِ، مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ.“ (ص: ۳۷: ط: ۸)

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ بھی مجتہد مطلق تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی، اور کسی مجتہد مطلق کے لئے جائز نہیں کہ کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کرے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی تقلید کیوں کی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تقلید ”بلا دلیل مان لینے“ کا نام ہے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ دلیل کے بعد قائل ہوئے تو گویا اپنے سابق اجتہاد سے بر بنائے دلیل رجوع فرمایا نہ کہ تقلید کی بناء پر۔^(۳)

فائدہ:- مائنین زکوٰۃ سے قتال کفر کی بنیاد پر نہ تھا، اس لئے کہ اصول تکفیر کی روشنی میں ان پر کفر کا حکم جاری نہیں ہوتا کیونکہ یہ نو مسلم تھے اور زکوٰۃ کی فرضیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد باقی رہنے کا ان کو علم ضروری حاصل نہ تھا، لہذا یہ قتال بغاوت کی وجہ سے تھا کہ خلیفہ وقت نے جب زکوٰۃ کا مطالبہ کیا تو انہوں نے نہ صرف حکم عدولی کی بلکہ اپنے اس موقف کے لئے لڑنے کو بھی تیار ہو گئے، تو اب وہ باغی ٹھہرے، لہذا ان سے قتال کرنا جائز ہوا۔ چنانچہ باغیوں سے قتال کے جواز پر فقہائے کرام نے اس واقعہ سے بھی استدلال کیا ہے۔

(۱) صحیح البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب اخذ العناق فی الصدقة، رقم الحدیث: ۱۳۷۲۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۵۷۔

(۳) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۳۶، وشرح النووی ج: ۱ ص: ۴۰، وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۵۹۔

۱۲۷- ”وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ..... (الى قوله)..... عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ. ثُمَّ قَرَأَ، إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ.“

(ص: ۳۷: سطر: ۱۵۴۱۳)

قوله: ”ثُمَّ قَرَأَ، إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ“ (ص: ۳۷: سطر: ۱۵)

یہ آیت ما قبل کے جملے ”و حسابہم علی اللہ“ کی تفسیر یا تائید کے طور پر ذکر فرمائی ہے اور مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے زبانی اقرار پر اعتماد کر لینا کافی ہے، دل کی تحقیق کرنے پر آپ کو مسلط نہیں کیا گیا۔

۱۲۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ..... (الى قوله)..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ.“

(ص: ۳۷: سطر: ۱۵۴۱۵)

قوله: ”أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا..... الخ“ (ص: ۳۷: سطر: ۱۶)

یہاں ”الناس“ میں الف لام استغراق کا نہیں بلکہ عہدِ خارجی کا ہے، اور اس سے مراد تمام کافر نہیں بلکہ مشرکین عرب مراد ہیں، دنیا کے دوسرے کافروں کے لئے یہ حکم نہیں، بلکہ ان کے لئے حکم یہ ہے کہ ان سے جزیہ لے کر انہیں مسلم ممالک میں رہنے دیا جائے گا، مگر مشرکین عرب کے لئے حکم یہ تھا کہ یا تو وہ مقررہ مدت میں جزیرۃ العرب کی سکونت چھوڑ دیں ورنہ ان سے قتال ہوگا، حتیٰ یشہدوا الخ۔

کیا اسلام تلوار کے زور سے پھیلا یا گیا ہے؟

یہاں اسلام اور اہل اسلام پر ایک بہت بڑا اعتراض ہوتا ہے اور یہ اعتراض مستشرقین گزشتہ تقریباً دو سو سال سے مسلمانوں پر کر رہے ہیں۔

مستشرقین کون ہیں؟

مستشرقین، مغربی ممالک کے وہ غیر مسلم اسکالرز ہیں جو لوگوں کو تحقیق اور ریسرچ کے نام پر گمراہ کرتے ہیں، ان کا کام یہ ہے کہ علومِ مشرقیہ کے اندر مہارت پیدا کرتے ہیں، ان میں سے کسی نے مثلاً ہندو مذہب کی تحقیق و ریسرچ کی ہے، کسی نے بدھ مت کے بارے میں اور کسی نے اسلام کے بارے میں، ان کے ہاں ان موضوعات پر تحقیقی کام ہوتا ہے۔

لیکن اسلام کے بارے میں تحقیق سے ان کا مقصد حق معلوم کرنا نہیں ہوتا، بلکہ اسلام کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا کرنا، اعتراضات نکالنا اور ان اعتراضات کو اپنے ذرائعِ ابلاغ کے ذریعے دنیا میں پھیلا کر ان کا مقصد ہوتا ہے۔

مستشرقین کا اعتراض

چنانچہ ان لوگوں نے اسلام پر جہاں اور بہت سے اعتراضات کئے، ان میں ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ اسلام میں جہاد اس لئے مشروع ہوا ہے کہ لوگوں کو زبردستی اسلام میں داخل کیا جائے، دنیا میں اسلام اپنی حقانیت اور دلائل کے ذریعے سے نہیں پھیلا۔ نیز مسلمانوں کے اعلیٰ کردار اور اسلام کی اعلیٰ فطری تعلیمات کی کشش سے بھی نہیں پھیلا، بلکہ اسلام کو تلوار کے ذریعے زبردستی پھیلا یا گیا ہے۔ اس لئے اسلام سراسر تشدد پر مبنی ظالمانہ مذہب ہے جو لوگوں کو مذہبی آزادی سے روکتا اور زبردستی انہیں اپنا پیروکار بناتا ہے۔

اگرچہ یہ پروپیگنڈا گزشتہ تقریباً دو سو سال سے چل رہا ہے، لیکن آج کل یہ اپنے عروج پر ہے، مغربی میڈیا زہرا گل رہا ہے اور ان کے بعض مفکرین تو یہاں تک کہہ رہے ہیں کہ قرآن انسانیت و دشمنی کی تعلیم دیتا ہے، اس کے اندر غیر مسلموں کے بارے میں جگہ جگہ یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں کہ: "أَفْتَلِسُوهُمْ" اور "قَاتِلُوهُمْ" وغیرہ، یہ قرآن ہی ہے جو مسلمانوں کو قتل و قتال پر ابھارتا ہے، اس کے اندر غیر مسلم اقوام کے لئے کوئی امن و امان نہیں ہے۔ اس سے شاید وہ دنیا کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے "خطرے" کو اس وقت تک ختم نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ قرآن کی تعلیم کو نہیں مٹایا جائے گا۔

ان کے اعتراض کی ظاہری دلیلیں

ان کے اس پروپیگنڈے کی ایک دلیل بظاہر یہ حدیث باب بھی ہے کہ:-

أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ.

(ص: ۳۷: ۱۶)

اگر قرآن کریم کی آیات اور قرآن و سنت کے دوسرے احکام و قواعد سے نظر چرا کر کوئی دنیا کو دھوکا دینا چاہے تو یہ باور کرانے کی کوشش کر سکتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں سے تین کام زبردستی کرائے جائیں گے:-

۱- کلمہ طیبہ کا اقرار۔

۲- نماز کی پابندی۔

۳- زکوٰۃ کی ادائیگی۔

جب تک پوری دنیا کے لوگ یہ تین کام نہیں کریں گے، اس وقت تک ان سے جنگ جاری رہے گی۔

اسی طرح وہ یہ آیت بھی پیش کرتے ہیں:-

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ فَخَذُّوهُمْ وَأَخْضُرُوهُمْ وَأَقْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ^۱ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ^(۱)

اس آیت کا حوالہ دے کر کوئی سیاق و سباق اور دوسری آیات سے آنکھیں بند کر کے کہہ سکتا ہے کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ کفار جہاں کہیں بھی ملیں انہیں قتل کیا جائے گا، ہاں اگر وہ ایمان لے آئیں، نماز بھی پڑھیں اور زکوٰۃ بھی دیں تو انہیں چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک تمام کفار کلمہ طیبہ پڑھ کر اسلام میں داخل اور نماز و زکوٰۃ کے پابند نہیں ہو جائیں گے، اس وقت تک ان کی جان بخشی نہیں ہے۔

یہ اعتراض کم فہمی یا دھوکا دہی پر مبنی ہے

اس اعتراض کا جواب سمجھ لیجئے، یاد رکھئے کہ یہ حدیث ہو یا ابھی تلاوت کردہ آیت، جب بھی انہیں سیاق و سباق سے جدا کر کے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو غلط فہمی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوگا، ہاں جس کا مقصد ہی ناواقف لوگوں کو دھوکا دینا ہو وہ یہ کام کرتا رہے گا۔ قرآن

مجید کی جس آیت پر انہوں نے اعتراض کیا ہے، یعنی "فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ... الخ" اسی کے بعد اگلی آیت یہ ہے:-

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ^(۱)

اس اگلی آیت میں یہ بتلایا گیا ہے کہ اگر کوئی مشرک آپ کے پاس امن کے ساتھ آنے کی اجازت مانگے تو اُسے اجازت دے دو، یہاں آنے سے اس کو یہ فائدہ ہوگا کہ وہ اللہ کا کلام سنے گا، اس کے بعد مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ تُمْ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ (پھر اس کو اس کی جائے پناہ تک پہنچا دو) گویا یہ مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ امن و امان کے ساتھ اس کو اس کے وطن واپس بھیج دیا جائے۔

دیکھئے یہاں یہ معاملہ اُس شخص کے ساتھ کیا جا رہا ہے جو مسلمان نہیں ہوا، تو اس سے معلوم ہوا کہ قتال سے بچنے کا ایک راستہ یہ بھی ہے کہ کافر اجازت طلب کر کے مسلمانوں کے ملک میں آجائے، ایسے کافر کو اصطلاح میں "مُسْتَأْمِن" کہتے ہیں، جیسے آج کل دوسرے ممالک کے کافر ویزا لے کر ہمارے ملک میں آجاتے ہیں تو ایسے کافروں کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ان کے جان و مال اور آبرو کی حفاظت کی ذمہ داری ہمارے اوپر ہے اور اُن سے جنگ ہرگز نہ کی جائے گی، اور انہیں بحفاظت اپنے وطن بھیجنے کا انتظام کیا جائے گا۔

اسی طرح سورہ توبہ کی مذکورہ بالا آیات سے کچھ پہلے سورہ انفال کے اواخر میں یہ آیت بھی ہے کہ:-

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ^(۲)

اس میں مسلمانوں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر کفار صلح کی طرف مائل ہوں تو آپ بھی صلح کر لیں۔ معلوم ہوا کہ کفار اگر اپنے کفر پر رہتے ہوئے مسلمانوں سے صلح کے طلبگار ہوں تو مسلمان ان سے صلح کر سکتے ہیں اور ایسی صورت میں بھی اُن سے جنگ نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح اسی سورہ توبہ میں کچھ آگے ایک آیت یہ بھی ہے:-

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا

الْحِزْبِ عَنِ يَدِ وَهُمْ صَغُرُونَ^(۱)

”بید“ کے یہاں معنی ہیں ”طاقت“ اور عن ”سبب“ کے معنی میں ہے تو معنی یہ ہوئے کہ وہ اداءِ جزیہ کریں اسلام کی طاقت کی وجہ سے، اور وَهُمْ صَغُرُونَ کا مطلب امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ بیان فرمایا ہے، جسے تفسیر معارف القرآن میں بھی نقل کیا گیا،^(۲) کہ وہ مسلمانوں کے عام قانون کی پابندی کا وعدہ کر لیں، نہ کہ شخصی قانون کی جسے ”پرنسپل لا“ کہا جاتا ہے، کیونکہ اسلامی ملک میں غیر مسلموں پر اسلام کے پرنسپل لا کی پابندی نہیں ہوتی، پرنسپل لا میں، جو نکاح و طلاق، میراث اور اوقاف سے متعلق ہوتا ہے وہ اپنے مذہبی قانون پر عمل کرنے میں آزاد ہوتے ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ اگر کفار مسلمانوں کے ملک میں رہیں اور یہاں کے عام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے جزیہ (ٹیکس) ادا کریں تو بھی ان سے قتال نہیں کیا جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ غیر مسلموں سے جنگ کو روکنے والی کل چار چیزیں ہیں:-
۱- صلح۔

۲- استیمنان (اجازت لے کر مسلمانوں کے ملک میں آنا)۔

۳- جزیہ (ایک قسم کا ٹیکس جو مسلم ملک کے غیر مسلم باشندوں سے زکوٰۃ کے بجائے لیا جاتا ہے) یعنی مسلمانوں سے سرکاری طور پر زکوٰۃ لی جاتی ہے اور غیر مسلموں سے جزیہ۔

۴- کلمہ طیبہ ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ کو قبول کر لینا۔

ان آیات سے یہ بات خود بخود واضح ہوگئی کہ قتال کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا نہیں ہے، اگر زبردستی مسلمان بنانا مقصود ہوتا تو پھر نہ تو کفار سے صلح کی اجازت ہوتی، نہ استیمنان کی، اور نہ جزیہ قبول کیا جاتا۔

جہاد کی اقسام

لیکن وہ کفار جن سے نہ تو ہمارا صلح کا معاہدہ ہے، نہ وہ امان لے کر ہمارے ملک میں آئے ہیں اور نہ وہ ہمارے ملک کے شہری ہیں، تو ہم سے جنگ کرنے میں وہ بھی آزاد ہیں اور ان سے جنگ کرنے میں ہم بھی آزاد ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ جو ہم سے کسی قسم کی صلح اور معاہدہ

(۱) التوبة آیت: ۲۹۔

(۲) فی روح المعانی ج: ۱۰ ص: ۷۹: وعن الشافعی أن الصغار هو جريان أحكام المسلمين عليهم.

(۳) تفسیر معارف القرآن ج: ۳ ص: ۳۶۲۔

نہیں کر رہے، ان کے بارے میں اسلام نے یہ تعلیم دی ہے کہ ان پر نظر رکھو، اگر محسوس ہو کہ یہ تمہارے لئے خطرہ بن رہے ہیں تو قبل اس کے وہ واقعی خطرہ بن جائیں ان پر غلبہ حاصل کر لو تاکہ یا تو وہ تم سے ترک جنگ کا معاہدہ کر لیں یا جزیہ دے کر تمہارے ملک میں پُر امن شہری بن کر رہنے لگیں۔ اس کا نام ”اقدامی جہاد“ ہے۔ اور جس وقت دشمن حملہ آور ہو جائے تو اس وقت جواب میں جو جہاد کیا جائے گا، اس کا نام ”دفاعی جہاد“ ہے۔ اسلام میں اقدامی جہاد کی بھی اجازت ہے اور دفاعی جہاد کی بھی۔

”اقدامی جہاد“ کی مثال غزوہ تبوک ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی کہ عیسائیوں کے لشکر جمع ہو رہے ہیں اور ان کا منصوبہ مدینہ طیبہ پر حملہ کرنے کا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصیر عام کردی اور ایک بہت بڑا لشکر لے کر تبوک کی طرف روانہ ہوئے، دشمن کو پتہ چلا تو وہاں سے بھاگ کھڑا ہوا۔

یہ اسلامی جہاد کی مختصر اصولی تشریح ہے۔ اس میں کون سی بات نا انصافی کی ہے؟ اور کون سی ظلم و تشدد کی؟ کوئی بھی منصف انسان اس نظام کا مطالعہ کرے گا تو یہ بات کھل کر سامنے آئے گی کہ اس میں کوئی بھی بات ایسی نہیں جو انصاف کے خلاف ہو، یا زبردستی مسلمان بنانے والی ہو۔

البتہ مشرکین عرب کے لئے قتال سے بچنے کی صرف دو صورتیں تھیں کہ (۱) یا تو وہ سورۃ التوبہ کے شروع میں بیان کی گئی مدت: ”فاذا انسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ الْمَحْرُومَةَ“ کے اندر اندر جزیرۃ العرب سے اپنے ساز و سامان سمیت کہیں اور چلے جائیں یا اسلام قبول کر لیں، ورنہ انہیں قتل کیا جائے گا، اور یہ اس وجہ سے تھا کہ جزیرۃ العرب اہل اسلام کی چھاؤنی تھی، اور اپنی چھاؤنی میں کوئی بھی قوم، دشمن کو سکونت کی اجازت نہیں دیتی اور یہاں بھی ان کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا گیا کہ وہ مذکورہ مدت میں چاہیں تو جزیرۃ العرب سے باہر کہیں جا کر رہیں اور حدیث باب (حدیث ابن عمر) میں بھی ”امرت أن أقاتل الناس“ میں ”الناس“ سے مراد مشرکین عرب ہیں۔

معلوم ہوا کہ جہاد اسلام کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا نہیں بلکہ اس کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ، اور اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کرنا اور اسلام کو خطرات سے بچانا ہے، لہذا یہ اعتراض ہرگز درست نہیں کہ اسلام کو تلوار کے ذریعے زبردستی پھیلا یا گیا ہے۔

اس موضوع پر ہمارے بزرگوں کی تصانیف

جب مستشرقین کی طرف سے اہل اسلام پر یہ اعتراض کیا گیا تو ہمارے بزرگوں کی طرف سے اس پر مفصل کلام کیا گیا، ”سیرۃ خاتم الانبیاء“ میں حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جامعیت اور اختصار کے ساتھ چند صفحات کے اندر کافی شافی جواب دیا ہے۔

اسی طرح شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ کے بڑے بھائی حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے، جو دارالعلوم دیوبند کے صدر مہتمم تھے، ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے ”دُنیا میں اسلام کیونکر پھیلا؟“ ہندوستان میں اسی نام سے چھپی تھی البتہ پاکستان میں ”اشاعتِ اسلام“ کے نام سے چھپتی ہے، یہ بڑی مفصل کتاب ہے اور اس میں انہوں نے واقعات اور تاریخ اسلام کے حوالے سے دکھایا ہے کہ اسلام طاقت کے زور سے نہیں بلکہ مسلمانوں کے اعلیٰ کردار اور اپنی حقانیت کی وجہ سے پھیلا ہے۔

تیسری کتاب شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، یہ الحمد للہ ”ادارۃ المعارف کراچی“ سے چھپ گئی ہے، اس کتاب کا نام ہے ”دُنیا کو اسلام سے کس کس طرح روکا گیا؟“ یعنی کافر طاقتوں نے لوگوں کو زبردستی اسلام سے روکنے کے لئے کیسے کیسے مظالم کئے ہیں، یہ کتاب درحقیقت مستشرقین کے سوال کا الزامی جواب ہے کہ تم تو کہتے ہو کہ اسلام زبردستی پھیلا یا گیا ہے، حالانکہ معاملہ برعکس ہے کہ اسلام سے لوگوں کو زبردستی روکا گیا اور اس کے لئے ان پر انتہائی درجے کا تشدد اور مظالم کئے گئے، مگر اس کے باوجود اسلام پھیلتا چلا گیا۔

الحمد للہ ان بزرگوں نے اس موضوع پر بڑا کافی اور شافی کلام فرمایا ہے، اُسے مطالعے میں رکھنا چاہئے۔

قولہ: ”وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ..... الخ“ (ص: ۳۷، سطر: ۱۶)

یہ دو جملے حضرت عبداللہ بن عمر نے روایت کئے ہیں، فاروقِ اعظمؓ کا جو مکالمہ حضرت صدیق اکبرؓ سے ہوا تھا اس میں یہ جملے فاروقِ اعظمؓ نے روایت نہیں کئے کہ بظاہر ان کو یاد نہیں رہے تھے، اگر یاد ہوتے تو وہ اشکال پیش نہ آتا جو انہوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے پیش کیا تھا، تفصیل پیچھے آچکی ہے۔

باب الدلیل علی صحۃ اسلام

من حضره الموت الخ

۱۳۱- ”حَدَّثَنِي حُرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى التَّجِيبِيُّ (الذي قوله)..... أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ، جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَمُّ أَقُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ. فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ! أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْزِضُهَا عَلَيْهِ، وَيُعِيدُ لَهُ تِلْكَ الْمَقَالَةَ، حَتَّى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ: هُوَ عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. وَأَبَى أَنْ يَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا وَاللَّهِ، لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أَنُحِمْكَ. فَانزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ. وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَىٰ فِي أَبِي طَالِبٍ، فَقَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ.

(ص: ۳۰: سطر: ۶۵۱)

قوله: ”الْمُسَيَّبِ“ (ص: ۳۰: سطر: ۱) بفتح الياء المشاة وكسرها، والفتح أشهر۔

ابوطالب کی وفات کے وقت یہ کافر تھے، شاید یہ اس مجلس میں موجود تھے جہاں حدیثِ باب کا واقعہ پیش آیا۔ پھر مسلمان ہو جانے کے بعد اسے روایت کیا، کما فی فتح الملہم۔

قوله: ”لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ“ (ص: ۳۰: سطر: ۱)

یعنی جب موت کا وقت قریب ہو گیا لیکن نزاعِ روح شروع ہونے سے پہلے کا وقت مراد ہے، کیونکہ حالتِ غرغره میں آدمی نہ تو صحیح طریقہ سے بات کر سکتا ہے نہ سمجھ سکتا ہے، نیز

حالتِ غرغره میں اگر کوئی ایمان لائے تو وہ قبول بھی نہیں ہوتا۔^(۱)

قولہ: ”جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... الخ“ (ص: ۴۰: سطر: ۱)
 عبدالمطلب نے ابوطالب کو وصیت کی تھی کہ اپنے اس بھتیجے کو اپنے پاس رکھنا۔ آپ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمام اسلام آنے کے وقت چار تھے: ۱- ابوطالب، ۲- ابولہب، ۳- حمزہ،
 ۴- عباس۔ حمزہ اور عباس مشرف بہ اسلام ہو گئے اور ابوطالب و ابولہب محروم رہے۔^(۲)
 اور عمّ شقیقی یعنی حقیقی بیچا ابوطالب ہی تھے، اسی لئے اُن کو وصیت کی تھی، پھر آپ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب کی پرورش میں لڑکپن اور جوانی کا زمانہ گزارا، یہاں تک کہ جب
 اسلام آیا تو دشمنوں کے مقابلہ میں ابوطالب نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کھل کر ساتھ دیا، آپ
 کی حفاظت میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر دشمنوں کے سوشل بائیکاٹ
 (مقاطعہ) کو بھی بخوشی برداشت کیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں سب سے پہلے
 نعت کہنے والے بھی ابوطالب تھے، اُن کے اشعار کو دیکھ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ آپ
 صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق اور سچا سمجھتے تھے،^(۳) یعنی ابوطالب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی
 حقانیت کی تصدیقِ منطقی یعنی جاننا تو حاصل تھا، لیکن تصدیقِ لغوی و شرعی یعنی جان کر مان لینا، یہ
 حاصل نہ تھا، اور ایمان کا مدار اسی پر ہے۔

قولہ: ”يَا عَمَّ!“ (ص: ۴۰: سطر: ۲)

یاء، تکلم کی محذوف ہے، جو نداء کے وقت حذف کر دی جاتی ہے۔

قولہ: ”أَتَرَعْبٌ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟“ (ص: ۴۰: سطر: ۳)

نفسیاتی حربے کے طور پر ان دونوں نے ابوطالب کو یاد دلایا کہ تم اپنے آباء کی ملت
 اور دین سے اعراض نہ کرو۔

قولہ: ”يَعْرِضُهَا عَلَيْهِ“ (ص: ۴۰: سطر: ۳) اس کلمہ کو ابوطالب پر پیش کرتے رہے۔

قولہ: ”أَخْرَمَا كَلِمَتَهُمْ... الخ“ (ص: ۴۰: سطر: ۳)

”آخر“ یہ مفعول فیہ ہونے کی بناء پر منصوب ہے، اُی فی آخر ما کلمتهم.

(۱) رد المحتار ج: ۳ ص: ۲۳۰۔

(۲) فتح الباری ج: ۷ ص: ۱۹۶، کتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب.

(۳) ملاحظہ فرمائیے: الاصابة فی تمييز الصحابة ج: ۴ ص: ۱۱۶، القسم الرابع، ترجمة أبي طالب.

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ما عَلِيْمَ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةٌ كَمَا صَرَفَ لَيَقِيْنَ لِيَعْنِي تَصَدِيقِ مَنْطِقِي كَافِي نَهِيْنَ بَلْكَه تَصَدِيقِ لَغَوِي ضَرُورِي هَيَّ۔ دوسرے یہ معلوم ہوا کہ شہادتین کے بغیر ایمان معتبر نہیں ہوتا، اگرچہ تصدیق شرعی بھی حاصل ہو جائے، کیونکہ اقرار باللسان مع الامكان بوقت مطالبہ ضروری ہے، اس کی تفصیل درس مسلم میں کتاب الایمان کے پانچ اصولی مسائل میں سے المسئلة الأولى کے تحت عنوان ”ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک شرط ہے“ میں آچکی ہے۔ ابوطالب کے ایمان میں دو چیزوں کی کمی تھی، تصدیق لغوی کی، اور اقرار باللسان کی۔

قولہ: ”هُوَ عَلِيٌّ مَلَّةٌ عَبْدُ الْمُطَلِّبِ“ (ص: ۳۰، سطر: ۳)

اس حدیث سے ایک ادب معلوم ہوا، وہ یہ کہ بظاہر ابوطالب نے ”أَنَا عَلِيٌّ مَلَّةٌ عَبْدُ الْمُطَلِّبِ“ کہا ہوگا، لیکن راوی نے ”أَنَا“ کے بجائے ”هُوَ“ کہا۔ وجہ یہ ہے کہ ”أَنَا عَلِيٌّ مَلَّةٌ عَبْدُ الْمُطَلِّبِ“ کلمہ کفر ہے، اگر راوی اس کو ذکر کرتے تو اگرچہ ”نقل کفر کفر نباشد“ کے تحت یہ کفر تو نہ ہوتا لیکن راوی نے ”أَنَا“ کو ”هُوَ“ سے بدل دیا، تاکہ اپنی طرف کفر کی نسبت کا وہم بھی کسی کو پیدا نہ ہو، چنانچہ ادب یہ ہے کہ متکلم اگر اپنی طرف کسی بُری چیز کی نسبت کرے تو ناقل کو چاہئے کہ اُسے صیغہ متکلم کے ساتھ نقل نہ کرے تاکہ اپنی طرف بُری چیز کی نسبت کا شائبہ تک نہ ہو۔^(۱) اس ادب پر عربی، اردو، انگلش ہر زبان میں عمل کیا جاتا ہے۔

قولہ: ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ“ (ص: ۳۰، سطر: ۴)

بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت ابوطالب کے انتقال کے وقت نازل ہوئی، حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی، بعض کے نزدیک اُس وقت جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مقام ”أبواء“ میں اپنی والدہ کی قبر پر ان کے لئے استغفار کرنے لگے، ایک قول یہ ہے کہ بعض صحابہ کرام نے اپنے مشرک والدین کے بارے میں استغفار کی اجازت چاہی تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔^(۲) لیکن ایک آیت کے نزول کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے، تاہم کہا جاسکتا ہے کہ اس کا سبب ابوطالب کا واقعہ بھی ہے، اور والدہ کے لئے استغفار کرنے کا واقعہ بھی ہے، اور بعض صحابہ کرام کا اجازت طلب کرنا بھی۔

(۱) الدبیاج ج: ۱ ص: ۱۵۶۔

(۲) ملاحظہ فرمائیے: رُوحُ الْمَعَانِي ج: ۱۱ ص: ۳۲، ومعارف القرآن ج: ۴ ص: ۴۷۱۔

قوله: ”إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ“

(ص: ۴۰: سطر: ۵)

یہاں ارادة الطريق یا ایصال الی المطلوب یعنی ہدایت کے دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔

۱۳۲- ”حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَا: أَنَا

عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ، ح وَحَدَّثَنَا حَسَنُ الْحُلَوَانِيُّ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَا:

ثَنَا يَعْقُوبٌ، (وَهُوَ ابْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ) قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَالِحٍ. كِلَاهُمَا

عَنِ الزُّهْرِيِّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ. غَيْرَ أَنَّ حَدِيثَ صَالِحٍ انْتَهَى عِنْدَ قَوْلِهِ: فَأَنْزَلَ

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ، وَلَمْ يَذْكُرِ الْآيَتَيْنِ. وَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: وَيَعُودَانِ فِي تِلْكَ

الْمَقَالَةِ. وَفِي حَدِيثِ مَعْمَرٍ مَكَانَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ: فَلَمْ يَزِ الْآيَةَ. “ (ص: ۴۰: سطر: ۷، ۸)

قوله: ”غَيْرَ أَنَّ حَدِيثَ صَالِحٍ انْتَهَى عِنْدَ قَوْلِهِ... الخ“ (ص: ۴۰: سطر: ۷)

صالح کی روایت معمر کی روایت سے دو اعتبار سے مختلف ہے:-

۱- ان کی روایت ”فأنزل الله فيه“ پر ختم ہو جاتی ہے، جبکہ معمر نے وہ آیت بھی ذکر کی ہیں۔

۲- ان کی روایت میں ”ويعودان بيلك المقالة“ کے الفاظ ہیں، معمر کی روایت

میں ”المقالة“ کے بجائے ”الكلمة“ کا لفظ اور ”فلم يز الا به“ کے الفاظ ہیں۔

۱۳۴- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ بْنُ مَيْمُونٍ..... (الِي قَوْلِهِ)..... عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَمِّهِ، قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

أَشْهَدُ لَكَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ. قَالَ: لَوْلَا أَنْ تُعَيِّرَنِي قُرَيْشٌ، يَقُولُونَ: إِنَّمَا حَمَلَهُ

عَلَى ذَلِكَ الْجَزَعِ، لَأَقْرَرْتُ بِهَا عَيْنَكَ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ

أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.“

قوله: ”لَوْلَا أَنْ تُعَيِّرَنِي قُرَيْشٌ“ (ص: ۴۰: سطر: ۱۰، ۱۱)

ای لو لا مخافة أن تعيرني قريش۔ یعنی اگر یہ خوف نہ ہوتا کہ قریش مجھے عار دلائیں

گے کہ اُسے دین بدلنے پر موت کے خوف نے آمادہ کیا ہے تو میں ضرور تیری آنکھیں ٹھنڈی

کر دیتا، یعنی کلمہ اسلام پڑھ کر آپ کو خوش کر دیتا۔

قوله: ”لَأَقْرَرْتُ بِهَا عَيْنَكَ“ (ص: ۴۰: سطر: ۱۱)

تجھے ضرور اُس کلمہ سے خوش کر دیتا۔ خوشی کے لئے ”آنکھوں کی ٹھنڈک“ کو استعمال کیا۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱) ... (۲) ... (۳) ... (۴) ...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱) ... (۲) ... (۳) ... (۴) ...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱) ... (۲) ... (۳) ... (۴) ...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱) ... (۲) ... (۳) ... (۴) ...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱) ... (۲) ... (۳) ... (۴) ...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱) ... (۲) ... (۳) ... (۴) ...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱) ... (۲) ... (۳) ... (۴) ...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱) ... (۲) ... (۳) ... (۴) ...

پہلے ان کے مذہب کی تردید کے لئے حدیث ابی طالب نقل کی تاکہ معلوم ہو جائے کہ اگلی حدیث کے اندر ”وہو یعلم“ اپنے ظاہری معنی میں نہیں بلکہ اس میں ”یعلم“ سے مراد ”یؤمن“ ہے۔^(۱)
 قولہ: ”وَهُوَ يَعْلَمُ“
 (ص: ۴۱: سطر: ۲)

یہ حدیث جہمیہ کی دلیل ہے، کیونکہ اُن کے نزدیک ایمان صرف ”معرفت“ یعنی یقین کا نام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”یعلم“ سے مراد یقین کر کے ماننا ہے، یعنی تصدیق شرعی مراد ہے، صرف تصدیق منطقی مراد نہیں، قرینہ یہ ہے کہ ابوطالب کا ایمان معتبر نہیں، حالانکہ علم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین اُسے بھی حاصل تھا۔

اس حدیث سے مرجئہ بھی استدلال کرتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک نجات کئی کئی لئے صرف ”تصدیق“ کافی ہے، اقرار و اعمال ضروری نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے آگے اور پیچھے کی احادیث میں شہادتین کا ذکر صراحتہ موجود ہے، اس لئے اقرار باللسان بھی ضروری ہے، اور یہاں لفظ ”یعلم“ میں وہ تاویل ناگزیر ہے جو اوپر بیان کی گئی، یعنی ”یعلم“ سے مراد ”یؤمن“ ہے۔

قولہ: ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (ص: ۴۱: سطر: ۲) اس سے مراد پورا کلمہ طیبہ ہے۔

قولہ: ”دَخَلَ الْجَنَّةَ“
 (ص: ۴۱: سطر: ۲)

اگر اعمال اچھے ہوں تو دخولِ اولیٰ ہوگا، اور اچھے نہ ہوں اور اللہ تعالیٰ نے وہ معاف بھی نہ کئے تو سزا بھگتتے کے بعد دخولِ جنت ہوگا،^(۲) البتہ دخولِ ضرور ہوگا، مخلد فی النار نہ ہوگا۔^(۳)

۱۳۷ - ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ النَّضْرِ بْنِ أَبِي النَّضْرِ..... (الِی قَوْلِهِ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَسِيرٍ، قَالَ: فَفِئِدَتْ أَرْوَادُ الْقَوْمِ. قَالَ: حَتَّى هَمَّ بِنَحْرِ بَعْضِ حَمَائِلِهِمْ. قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ

(۱) المفہم ج: ۱ ص: ۱۹۷ والمعلم بفوائد مسلم ج: ۱ ص: ۱۹۳۔

(۲) المعلم ج: ۱ ص: ۱۹۳، دخل الجنة أي دخلها بعد مجازاة بالعذاب، وهذا لا بُد من تأويله لما جاء في ظواهر كثيرة من عذاب بعض العصاة.

(۳) فی شرح النووي ج: ۱ ص: ۴۱، فيكون المراد باستحقاق الجنة ما قدمناه من إجماع أهل السنة أنه لا بُد من دخولها أما معجلاً معافى وأما مؤخرًا بعد عقابه.

اللَّهِ الْوَجَمَعَتَ مَا بَقِيَ مِنْ أَرْوَادِ الْقَوْمِ فَدَعَوْتُ اللَّهَ عَلَيْهَا. قَالَ: فَفَعَلَ. قَالَ: فَجَاءَ ذُو الْبُرِّ بِبُرِّهِ، وَذُو التَّمْرِ بِتَمْرِهِ. قَالَ (وَقَالَ مُجَاهِدٌ: وَذُو النَّوَاةِ بِنَوَاهِ) قُلْتُ: وَمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ بِالنَّوَاةِ؟ قَالَ: كَانُوا يَمْصُونَهُ وَيَشْرَبُونَ عَلَيْهِ الْمَاءَ. قَالَ: فَدَعَا عَلَيْهَا قَالَ: حَتَّى مَلَأَ الْقَوْمُ أَرْوَادَهُمْ. قَالَ: فَقَالَ عِنْدَ ذَلِكَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، لَا يَلْقَى اللَّهَ بِهِمَا عَبْدٌ غَيْرَ شَاكٍ فِيهِمَا إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ.“

(ص: ۴۲: سطر: ۴۵۱)

(ص: ۴۲: سطر: ۴)

قولہ: ”فِي مَسِيرٍ“

یعنی ایک سفر میں۔ اگلی روایت میں صراحت آرہی ہے کہ یہ غزوہ تبوک کا واقعہ ہے۔

(ص: ۴۲: سطر: ۲)

قولہ: ”فَنَفِدْتُ أَرْوَادَ الْقَوْمِ“

قوم کے کھانے پینے کا سامان ختم ہو گیا۔ ”أَرْوَاد“ زاد کی جمع ہے بمعنی توشہ۔^(۱)

قولہ: ”حَتَّى هَمَّ“ (ص: ۴۲: سطر: ۲) ”هَمَّ“ کا درجہ عزم سے کم ہے، اور بعض دفعہ ارادہ

سے بھی اس کا درجہ کم ہوتا ہے، جیسے: ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا“^(۲) میں ”هَمَّ“ کا درجہ ارادہ سے بھی کم ہے۔^(۳)

قولہ: ”حَمَائِلِهِمْ“ (ص: ۴۲: سطر: ۲) ”حمائیل“ حَمُولَةٌ کی جمع ہے، بار برداری کے

جانور۔ بعض نسخوں میں ”جمائلهم“ ہے، اور جمائل جمع ہے جمالۃ کی، اور وہ جمع ہے جمل کی، جیسے ”حجارة“ جمع ہے ”حجر“ کی۔ اور جمل کے معنی ہیں اونٹ۔

سوال ہو سکتا ہے کہ اگر سفر تبوک جیسے پر مشقت سفر میں جانوروں کو زنج کر دیا جاتا تو انتہائی سخت مشقت لاحق ہو جاتی بلکہ جانوں کا خطرہ بھی لاحق ہو جاتا، کیونکہ پیدل سفر کرنا پڑتا، ظاہر ہے کہ ایسا عزم کرنا تو صحیح نہیں ہے جس سے خود کو اور دوسرے لوگوں کو سخت مشقت اور جان کا خطرہ لاحق ہو جائے۔

جواب یہ ہے کہ اگر جانور زنج نہ کرتے تو بھوک سے فی الفور موت کا خطرہ تھا، کیونکہ زاہرہ تو ختم ہو چکا تھا، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بیت کو اختیار فرمایا، دیکھئے!

(۱) لسان العرب ج: ۶: ص: ۱۰۹۔

(۲) یوسف آیت: ۲۴۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مرقاة ج: ۱: ص: ۲۴۰ کتاب الایمان، باب فی الوسوسة۔

ایک مصیبت یہاں یہ سامنے تھی کہ ذبح کرنے کی وجہ سے جانوروں اور سوار یوں کی کمی ہوتی، اور دوسری مصیبت یہ کہ ذبح نہ کرنے سے انسانوں کی فی الفور موت واقع ہو جاتی، اب ظاہر ہے کہ دوسری مصیبت اشد ہے پہلی کے مقابلے میں، اس لئے پہلے بلیغہ کو اختیار کیا گیا۔ ”اھون البلیتین“ کو اختیار کرنے کا قاعدہ مجمع علیہا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کشتی میں آگ لگ گئی تو علماء نے لکھا ہے کہ اس وقت آگ سے جان بچانے کے لئے سمندر میں کودنا خودکشی نہیں ہے، کیونکہ سمندر میں جان بچنے کا کچھ نہ کچھ امکان تو موجود ہے، لیکن کشتی کی بھری آگ میں اس کا امکان نہیں ہے۔

(ص: ۳۲: ط: ۲)

قولہ: ”لَوْ جَمَعْتُ“

اگر ”لو“ تمنی کے لئے ہو تو جواب کی ضرورت نہیں، اور اگر ”لو“ شرطیہ ہو تو جواب محذوف ہے، مثلاً ”لظہر برکتھا“ او ”لکان خیراً“۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر بڑوں کے سامنے چھوٹے باادب^(۱) طریقہ سے کوئی مشورہ پیش کریں تو یہ ادب کے خلاف نہیں^(۲)۔ ہم نے اپنے بزرگوں کو دیکھا ہے کہ وہ اپنے چھوٹوں سے بھی مشورہ کرتے تھے۔ الحمد للہ! ہم بھی کرتے ہیں اور اپنے شاگردوں کو بھی اس کی ترغیب دیتے ہیں۔

(ص: ۳۲: ط: ۲)

قولہ: ”قَالَ: فَفَعَلَ“

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تجویز کو قبول فرمایا اور صحابہ کرام کو اپنے اپنے توشے لانے کا حکم فرمایا۔

(ص: ۳۲: ط: ۳)

قولہ: ”كَانُوا يُبْصِرُونَ... الخ“

وہ گھلیوں کو چوستے تھے اور اس پر پانی پیتے تھے، تاکہ دل بہل جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ گھلیوں کے چبانے سے ان کے جو ذرات نکلتے ہیں ان کو نگل لیتے ہوں اور اس سے کچھ دل بہلاتے ہوں۔

(ص: ۳۲: ط: ۳)

قولہ: ”مَلَأَ الْقَوْمَ أَزُودَهُمْ“

ازودہ یہ زاد یعنی توشہ کی جمع ہے، یہاں مجاز ہے بایں طور کہ ازودہ سے مراد ظروف^(۳) الأزودہ ہیں۔

(۱) وفي اكمال اكمال المعلم: ”يترجح في خطاب الكبراء أن يكون على هذا النحو لو اذنت، لو فعلت لا بصيغة افعال.“ (۲) شرح النووي ج: ۱ ص: ۳۳. (۳) اكمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۵۶.

قولہ: ”فَقَالَ عِنْدَ ذَلِكَ... الخ“ (ص: ۳۲، سطر: ۳)
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں بھی شہادتین کا ذکر ذریعہٴ دخولِ جنت کے طور پر فرمایا، اس سے مرجحہ اور جہمیہ دونوں پر ردّ ہوا جو اقرار باللسان کو مفید قرار نہیں دیتے۔ ان سب مذاہب کی تفصیل کتاب الایمان کے شروع میں اصولی مسائل میں آچکی ہے۔

۱۳۸ - ”حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عُمَانَ..... (الی قولہ)..... عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَوْ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ (شَكَّ الْأَعْمَشُ) قَالَ: لَمَّا كَانَ غَزْوَةَ تَبُوكَ، أَصَابَ النَّاسَ مَجَاعَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لَوْ أذْنَتْ لَنَا فَتَحَرْنَا نَوَاضِحَنَا فَأَكَلْنَا وَادَّهْنَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: افْعَلُوا. قَالَ: فَجَاءَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنْ فَعَلْتَ قَلَّ الظُّهْرُ، وَلَكِنْ ادْعُهُمْ بِفَضْلِ أَرْوَادِهِمْ. ثُمَّ ادَّعَى اللَّهُ لَهُمْ عَلَيْهَا بِالْبَرَكَةِ، لَعَلَّ اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ فِي ذَلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ. قَالَ: فَدَعَا بِنَطْعِ فَبَسَطَهُ، ثُمَّ دَعَا بِفَضْلِ أَرْوَادِهِمْ. قَالَ: فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيءُ بِكَفِّ ذَرَّةٍ. قَالَ: وَيَجِيءُ الْآخَرُ بِكَفِّ تَمْرٍ، قَالَ: وَيَجِيءُ الْآخَرُ بِكِسْرَةٍ، حَتَّى اجْتَمَعَ عَلَى النَّطْعِ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ يَسِيرٌ، قَالَ فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ بِالْبَرَكَةِ. ثُمَّ قَالَ: خُذُوا فِي أَوْعِيَّتِكُمْ. قَالَ: فَأَخَذُوا فِي أَوْعِيَّتِهِمْ، حَتَّى مَا تَرَ كَوْأَ فِي الْعُسْكَرِ وَعَاءٌ إِلَّا مَلَأُوهُ، قَالَ: فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا. وَفَضِلَتْ فَضْلَةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْنَى رَسُولُ اللَّهِ، لَا يَلْقَى اللَّهُ بِهِمَا عَبْدٌ، غَيْرَ شَاكٍ، فَيُحْجَبَ عَنِ الْجَنَّةِ.“ (ص: ۳۲، سطر: ۵، ص: ۳۳، سطر: ۳۵۱)

قولہ: ”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَوْ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ“ (ص: ۳۲، سطر: ۵)
یہاں اعمش رحمہ اللہ کو شک ہو رہا ہے کہ ابوصالح، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں یا حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے، لیکن اوپر طلحہ بن مصرف کے طریق میں تصریح ہے کہ ابوصالح، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں۔

قولہ: ”غَزْوَةَ تَبُوكَ“ (ص: ۳۲، سطر: ۵)

غزوہ تبوک مشکل ترین غزوات میں سے ہے، یہ سخت گرمی کے موسم میں پیش آیا، سفر لمبا تھا، درمیان میں طویل اور سخت وحشت ناک صحراء تھا۔

قولہ: ”مَجَاعَةٌ“ (ص: ۳۲: سطر: ۵) جوع شدید۔

قولہ: ”نَوَاضِحَنَا“ (ص: ۳۲: سطر: ۵)

نواضح یہ ناضح کی جمع ہے، وہ اونٹنی جو پانی لادنے کے لئے استعمال ہوتی ہے۔^(۱)

قولہ: ”وَأَدْهَنًا“ (ص: ۳۲: سطر: ۵)

عام طور سے اس کے معنی ہوتے ہیں چکنائی کی ماش کرنا، لیکن یہاں مراد ہے کہ چکنائی کو کھانے میں استعمال کیا۔^(۲)

قولہ: ”قَلَّ الظُّهْرُ“ (ص: ۳۳: سطر: ۱) سواریاں کم ہو جائیں گی۔

”الظہر“ جزء بول کر کل مراد لیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خاص مزاج تھا کہ اگر صحابہ کوئی بات مشورۃ کہتے اور وہ مصلحت کے خلاف نہ ہوتی تو قبول فرمالتے تھے۔

قولہ: ”لَعَلَّ اللّٰهَ أَنْ يُجْعَلَ فِيْ ذٰلِكَ“ (ص: ۳۳: سطر: ۱)

یہاں جعل بمعنی خلق ہے، اور اس کا مفعول یہ محذوف ہے، ای: ”يجعل في ذلك بركة“

قولہ: ”بِنَطْع“ (ص: ۳۳: سطر: ۲) چڑے کا دسترخوان۔

”نطع“ میں چار لغات ہیں:-

۱- نَطَع: بكسر النون وفتح الطاء.

۲- نَطَع: بكسر النون وسكون الطاء.

۳- نَطَع: بفتح النون والطاء.

۴- نَطَع بفتح النون وسكون الطاء.

لیکن پہلی لغت أفصح ہے۔^(۳)

قولہ: ”فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيءُ“ (ص: ۳۳: سطر: ۲)

جَعَلَ اِنما ل شروع میں سے ہے اور افعال شروع کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اس کا

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۴ ص: ۷۳۹۔

(۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۷۸۔

(۳) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۱۷۔

ترجمہ اردو میں ”لگا“ یا ”لگے“ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ ”لگا“ مفرد کی صورت میں، اور ”لگے“ جمع کی صورت میں۔

قولہ: ”بِكَفِّ ذُرَّةٍ“ (ص: ۴۳: طر: ۲) ذرۃ یہ جواری کی طرح کا غلہ ہوتا ہے۔ ہندی زبان میں اسے ”چینا“ کہتے ہیں۔^(۱)

قولہ: ”بِكَسْرَةٍ“ (ص: ۴۳: طر: ۲) روٹی وغیرہ کا ٹکڑا۔

قولہ: ”فَضَلَّتْ فَضْلَةً“ (ص: ۴۳: طر: ۳) پھر بھی تھوڑا سا بیج گیا۔ ”فَضَلَّتْ“ میں ضاد کا کسرہ وفتح دونوں مستعمل ہیں، اور ”فَضْلَةً“ میں فاء مفتوح ہے۔

قولہ: ”فَيُحْجَبُ عَنِ الْجَنَّةِ“ (ص: ۴۳: طر: ۴)

یعنی ایسا نہ ہوگا کہ شہادتیں بھی ہوں اور دخولِ جنت سے محرومی بھی ہو، یعنی دونوں چیزیں جمع نہ ہوں گی۔

۱۳۹ - ”حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ..... (الی قولہ)..... عِبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ قَالَ ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَابْنُ أُمَّتِهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ، وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ ، وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ ، أَدْخَلَهُ اللَّهُ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ .“ (ص: ۴۳: طر: ۶۴۳)

قولہ: ”حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ الخ“ (ص: ۴۳: طر: ۴) ”رُشَيْدٍ“ بضم الراء وفتح الشين۔

ان احادیث سے جہمیہ اور مرجئہ کا رد ہو رہا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اقرار باللسان دخولِ جنت کا ایک ذریعہ ہے۔

سوال:- کیا اقرار باللسان میں ان چیزوں کا اقرار بھی ضروری ہے، یعنی الجنتہ حق، والنار حق، وان عيسى عبد الله وابن امته، وكلمته القاها الى مريم وروح منه۔ ان چیزوں کا اقرار ضروری ہے یا نہیں؟

جواب:- اس میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ عام حالات میں تو ان چیزوں کا اقرار شرط

ایمان نہیں، البتہ اگر عیسائی مسلمان ہوگا تو اسے ”ان عیسیٰ عبد اللہ“ کا اقرار کرنا ہوگا، اسی طرح جو یہودی حضرت عزیر کو ابن اللہ مانتا تھا، اُس کو ربوبیت عزیر سے براءت ظاہر کرنی ہوگی۔ اور بت پرستوں کو بتوں سے۔

(ص: ۳۳ سطر: ۵)

قولہ: ”وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا“

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مہد میں کلام کیا تھا، اس وجہ سے مبالغہ خود انہیں ”کلمۃ“ کہا گیا، جیسے: زید عدل۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کلمہ کہنے کی دوسری وجہ^(۱) یہ ہو سکتی ہے کہ اُن کی ولادت خلاف عادت کلمہ کُن سے ہوئی، اگرچہ دوسرے انسان بھی کلمہ کُن سے پیدا ہوتے ہیں، مگر اسبابِ عادیہ کے واسطے سے پیدا ہوتے ہیں، بخلاف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کہ ان کی ولادت اسبابِ عادیہ سے ماوراء ہوئی۔

(ص: ۳۳ سطر: ۵)

قولہ: ”وَرُوحٌ مِنْهُ“

یہاں ”مِنْ“ تبعیض کا نہیں ہے، ورنہ شرک ہو جائے گا، بلکہ یہ ”مِنْ“ ابتدائیہ ہے، یعنی یہ رُوح، اللہ جل شانہ کی طرف سے آئی ہے۔ یا ”مِنْ“ سببیہ ہے کہ یہ رُوح اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی وجہ سے آئی ہے۔ اگرچہ ہر رُوح خواہ بواسطہ اسبابِ عادیہ کے آئے من جانب اللہ ہی آتی ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے ارادے سے آتی ہے، مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی رُوح بغیر سببِ عادی کے آئی، اس خصوصیت کو ظاہر کرنے کے لئے ان کو ”رُوحٌ مِنْهُ“ فرمایا گیا۔^(۲)

(ص: ۳۳ سطر: ۶)

قولہ: ”أَدْخَلَهُ اللَّهُ“

اگر اعمالِ صالحہ بھی ہیں یعنی مؤمنِ کامل ہے، تو جنت میں دُخولِ اُولیٰ ہوگا، اور اگر مؤمنِ عاصی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے بخشش فرمادی تب بھی دُخولِ اُولیٰ ہوگا، اور بخشش نہ فرمائی تب بھی سزا بھگتنے کے بعد ایمان کی وجہ سے مالِ کارِ دُخولِ جنت تو ضرور ہوگا۔

۱۴۰ - ”حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدُّورَقِيُّ..... (الْمِي قَوْلَهُ)..... عَنْ

عُمَيْرِ بْنِ هَانِيٍّ، فِي هَذَا الْإِسْنَادِ بِمِثْلِهِ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ : أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا

(۱) الديباج ج: ۱ ص: ۱۵۹۔

(۲) فتح الملهم ج: ۱ ص: ۵۸۱۔

(۳) شرح النووی ج: ۱ ص: ۲۳، والمفہم ج: ۱ ص: ۲۰۱۔

كَانَ مِنْ عَمَلٍ . وَلَمْ يَذْكُرْ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ .“ (ص ۳۳: طر: ۷۰، ۷۱)
 قوله: ”عَلَى مَا كَانَ مِنْ عَمَلٍ“ (ص ۳۳: طر: ۷۰، ۷۱)

اس جملے کے تین مطلب ہو سکتے ہیں۔ ۱- علی بمعنی مع کے ہو، ای مع ما کان من عمل۔ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ ان کا عمل اچھا ہو یا براہر حال میں جنت میں جائیں گے، یعنی اگر اچھا ہوگا تو دخولِ اولیٰ نصیب ہوگا، ورنہ اللہ تعالیٰ نے گناہ معاف نہ فرمائے تو سزا بھگتنے کے بعد جنت میں دخول ہوگا۔

۲- علی سببہ ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اس کو جنت میں داخل کیا جائے گا، بسبب اُن اعمالِ صالحہ کے جو وہ کرتا تھا۔ ۳- کا تیسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کے اعمال میں جس عمل کا غلبہ ہوگا اُس کی وجہ سے اسی کے مطابق اس کا اکرام ہوگا،^(۱) مثلاً: اگر روزوں کا غلبہ ہے تو دخولِ جنت باب الریان سے ہوگا، وغیرہ۔

۱۴۱- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ..... (الِی قولہ)..... عَنِ ابْنِ مُحَيْرِيزٍ، عَنِ الصُّنَابِحِيِّ، عَنِ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، أَنَّهُ قَالَ دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَوْتِ، فَبَكَيْتُ. فَقَالَ: مَهْلًا لِمَ بَكَيتُ؟ قَوْلَ اللَّهِ، لَئِنِ اسْتَشْهَدْتُ لِأَشْهَدَنَّ لَكَ، وَلَئِنِ شَفَعْتُ لِأَشْفَعَنَّ لَكَ، وَلَئِنِ اسْتَطَعْتُ لِأَنْفَعَنَّكَ، ثُمَّ قَالَ: وَاللَّهِ، مَا مِنْ حَدِيثٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَكُمْ فِيهِ خَيْرٌ إِلَّا حَدَّثْتُكُمْ بِهِ. إِلَّا حَدِيثًا وَاحِدًا، وَسَوْفَ أُحَدِّثُكُمْ بِهِ الْيَوْمَ، وَقَدْ أُحِيطَ بِنَفْسِي. سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ.“ (ص ۳۳: طر: ۹۷، ۹۸)

قوله: ”قَالَ دَخَلْتُ“ (ص ۳۳: طر: ۷۰) یہ صنابحی کہہ رہے ہیں کہ میں عبادة بن الصامت کے پاس داخل ہوا۔

قوله: ”وَلَئِنِ شَفَعْتُ“ (ص ۳۳: طر: ۸)

معلوم ہوا کہ غیر انبیاء کے لئے بھی سفارش کا امکان ہے، بلکہ دوسری روایات میں شفاعت کی تصریح موجود ہے، مثلاً حافظِ قرآن کا اپنے گھر کے لوگوں کے لئے، اور جو بچہ

طفولیت میں مر گیا ہو اُس کا اپنے والدین کے لئے شفاعت کرنا احادیث سے ثابت ہے۔

(ص: ۳۳: ۸: ۸)

قولہ: "لَا نَفَعَنَّكَ"

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ چاہیں تو اموات سے بھی اَحیاء کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں، یعنی عقلاً و شرعاً امکان ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جب امکان ہے تو یہ کہنا جائز ہے کہ یا اللہ! مجھے اس بزرگ (میت کی برکات) سے فائدہ عطا فرمادے۔ قبور پر برکت حاصل کرنے کے لئے جانا ہمارے بزرگوں سے ثابت ہے، معطیٰ تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ دوا سے، پتھر سے، شربت سے، فائدہ پہنچا سکتا ہے تو کیا وہ قادر مطلق کسی اللہ والے بزرگ کے ذریعہ فائدہ نہیں پہنچا سکتا؟!

مگر بہر حال یہ لازم ہے کہ معطیٰ حقیقی صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی کو جانے اور ماننے۔

(ص: ۳۳: ۹: ۹)

قولہ: "وَقَدْ أُحِيطَ بِنَفْسِي"

یعنی موت نے میری جان کا احاطہ کر لیا ہے، یعنی اب موت کا وقت بالکل قریب ہے۔ اب تک یہ حدیث نہیں سنائی تھی، کسی خاص مصلحت کی وجہ سے، (غالباً وہ مصلحت یہ تھی کہ اس حدیث میں جو بشارت دی گئی ہے، لوگ اس کے محض ظاہری معنی پر مطمئن ہو کر عمل سے غافل نہ ہو جائیں) لیکن اب سناربا ہوں تاکہ "بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً" پر عمل ہو جائے اور کتمانِ علم لازم نہ آئے۔

(ص: ۳۳: ۹: ۹)

قولہ: "حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ"

بہ ظاہر یہ حدیث مرجئہ کی دلیل ہے، امام مسلم نے جو کتاب الایمان کی ترتیب رکھی ہے، یہ ایک خاموش مناظرہ ہے، ایسی حدیثیں بھی لاتے ہیں جن سے باطل فرقوں نے اپنے عقیدے پر استدلال کیا ہے، مگر ساتھ ہی وہ حدیثیں بھی لاتے ہیں جن سے اُن کے استدلال اور شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ مرجئہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ "النَّارَ" میں الف لام عہدِ خارجی کا ہے، اس سے مراد النار المَعْدَةُ للكفار یعنی "نَارُ الْخُلُودِ" ہے، یعنی خلود فی النار کفار کو ہوگا، مؤمن کو نہ ہوگا، واللہ اعلم، اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔^(۱)

حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب رحمہ اللہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ

یہاں کلمہ طیبہ کی تاثیر کو بیان کیا گیا ہے، لیکن کسی چیز کی تاثیر دو چیزوں پر موقوف ہوتی ہے:
۱- شرائط کے وجود پر، ۲- موانع کے ارتقاع پر۔

کلمہ طیبہ کی تاثیر اصلی یہی ہے کہ اس کی وجہ سے ہر قسم کی نارِ جنم بالکلیہ حرام ہو جائے، لیکن اس کی یہ تاثیر اُس وقت ظاہر ہوگی جب اس کی شرائط پائی جائیں (کلمہ طیبہ کے مطابق اعمالِ صالحہ بھی ہوں) اور موانع کا ارتقاع ہو (گناہوں سے بچنے کا اہتمام ہو)۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے طب کی کتابوں میں دواؤں کی تاثیر لکھی ہوتی ہے کہ فلاں دواء فلاں مرض کا علاج ہے اور فلاں دواء فلاں مرض کا ازالہ کرتی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دواؤں کا اثر اور نفع اسی وقت ہوگا جب ان کا استعمال طبی شرائط کے مطابق اور پرہیز کے ساتھ ہو۔

فائدہ:- حضرت عبادة بن صامت رضی اللہ عنہ نے زندگی بھر یہ حدیث لوگوں کو نہیں سنائی کہ کہیں لوگ اس کا ظاہری مفہوم مراد لے کر اعمالِ صالحہ ترک نہ کر دیں، لیکن عند الموت کتمانِ علم کے خوف سے بعض لوگوں کے سامنے اس کو بیان کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم دین کو ایسی بات عوام کے سامنے نہیں کرنی چاہئے جس سے وہ غلط فہمی کا شکار ہو جائیں، اگرچہ وہ بات فی نفسہ حق ہو۔

۱۴۲- ”حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ..... (الِی قَوْلِهِ)..... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: كُنْتُ رِذْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا مَوْخِرَةٌ الرَّحْلِ، فَقَالَ: يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً. ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ؟ قَالَ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ.“

(ص: ۳۳، ط: ۳۵۱)

(ص: ۳۳، ط: ۱)

قوله: ”رِذْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

سوار کے پیچھے جو بیٹھتا ہے اُسے ردیف بھی کہتے ہیں اور رِدْف بھی۔^(۱)

قولہ: "مُوْخِرَةُ الرَّحْلِ" بضم الميم وبعدها همزة ساكنة ثم خاء مكسورة،

هذا هو الصحيح. (ص: ۳۳: سطر: ۱)

رحل (کجاوے) کی لکڑی جو سوار کے پیچھے ہوتی ہے۔^(۲)

(ص: ۳۳: سطر: ۱)

قولہ: "يَا مُعَاذُ بَنِ جَبَلٍ"

یہاں معاذ کو مضموم پڑھنا بھی جائز ہے اور مفتوح بھی، والفتح أشهر وأرجح، اور "بن" بالاتفاق منصوب ہی ہے۔ (نووی) کیونکہ وہ مضاف ہے، اور معاذ کے مفتوح ہونے کی وجہ "النحو الوافی" میں بیان کردہ ایک نحوی قاعدے سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب منادئی اسم مفرد اور اُس کی صفت ابـن ہو جو اُس منادئی کے اب کی طرف یا اب کی کنیت کی طرف مضاف ہو تو اس صورت میں منادئی اور اس کی یہ صفت اسم واحد کے حکم میں ہوتی ہے، تو جب صفت منصوب ہے تو موصوف بھی منصوب ہوگا۔^(۳)

سوال یہ ہے کہ نداء کی کیا ضرورت تھی جبکہ معاذ بالکل قریب تھے، کوئی تیسرا بھی موجود

نہ تھا؟ جواب یہ ہے کہ پوری طرح متوجہ کرنے کے لئے نام لے کر نداء دی۔

یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کا خاص انداز ہے کہ جب کسی مہتمم بالشان چیز کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو سامع کو مکمل طور پر متوجہ کرنے کے لئے مختلف انداز اختیار فرماتے تھے۔ یہاں تین مرتبہ نداء دی، اگرچہ پہلی ہی نداء میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ متوجہ ہو گئے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نداء دے کر خاموشی اختیار فرمائی، پھر نداء دی اور اسی طرح تین مرتبہ کیا تاکہ ہمہ تن گوش ہونے کے ساتھ ان کے اندر آئندہ بیان ہونے والی بات کو سننے کا اشتیاق پیدا ہو، اس لئے کہ جو چیز شوق اور توجہ سے سنی جائے وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے، پھر تین مرتبہ نداء دینے کے بعد بھی فوراً کوئی بات نہیں بتلائی، بلکہ اولاً سوال کیا، یہ مزید توجہ مبذول کروانے کے لئے تھا، اور اس پورے انداز کلام سے یہ اشارہ فرمانا مقصود تھا کہ آگے تم کو

(۱) المعجم الوسيط ج: ۱ ص: ۳۳۹۔

(۲) المعجم الوسيط ج: ۱ ص: ۳۳۵ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۳۴۔

(۳) ج: ۱ ص: ۳۴۔

(۴) النحو الوافی، باب النداء ص: ۳۳۵۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

جو بات بتائی جائے گی وہ بہت اہم ہے، اُسے معمولی نہ سمجھا جائے۔

قولہ: "أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا" (ص: ۴۴-۴۵) میں دو احتمال ہیں، ۱- ایک یہ کہ یہ مفعول بہ ہو لا یشرکوا کا۔ ۲- دوسرا یہ کہ یہ مفعول مطلق ہو، اس صورت میں مضاف محذوف ہوگا۔ اور تقدیر عبارت ہوگی: "لا یشرکوا بہ اشراک شیء"۔ یعنی اللہ کے ساتھ کسی بھی قسم کا شرک نہ کریں، اس دوسری صورت میں شرک کی تمام اقسام کی نفی ہوگی، جبکہ پہلی صورت میں اصل شرک ہی کی نفی ہوگی اقسام شرک سے سکوت ہوگا۔

یہاں بظاہر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی تعلیمات کی پانچ بڑی بڑی قسمیں ہیں: ۱- اعتقادات، ۲- عبادات، ۳- معاملات، ۴- معاشرت، ۵- اخلاقی باطنہ۔ ان میں عبادات کل دین کا پانچواں حصہ ہیں اور اللہ کا حق تو بندوں پر یہ ہے کہ بندے پورے دین پر عمل کریں، نہ کہ صرف عبادات کو بجالائیں، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف عبادات کا ذکر کیوں فرمایا؟

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- عبادات بمعنی الطاعات ہیں، اور طاعت کے معنی ہیں اِذْأَمْرُكَو بجالانا اور نواہی سے اجتناب، لہذا یہ پورے دین کو شامل ہو گئیں۔^(۲)

۲- عبادات ہی مراد ہیں، اس لئے کہ اصل مقصود ہی انسان کی تخلق کا عبادت ہیں، لقولہ تعالیٰ: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"^(۳)۔ بقیہ چیزیں مقصود بالذات نہیں بلکہ مقصود کا ذریعہ ہیں، لیکن چونکہ یہ عبادات کے ذرائع اور لوازم میں سے ہیں اس لئے ضمناً وہ بھی اس میں آگئیں، کیونکہ ضابطہ ہے کہ: "أَذَاثَبْتُ الشَّيْءَ ثَبَتَ بِلِوَاظِمِهِ"۔

اس جواب سے اس نظریہ کی تردید ہوگی کہ اسلام میں اصل مقصود اسلامی حکومت کا

قیام ہے، عبادات وغیرہ اس مقصود کے لئے صرف بطور ذریعہ کے فرض کی گئی ہیں، سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم کی بعض تحریروں سے اُن کا نظریہ یہی معلوم ہوتا ہے۔^(۴) اس حدیث سے اس نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔

(۱) الدبیاح ج: ۱ ص: ۱۶۴۔ (۲) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۸۶۔ (۳) الذریت آیت: ۵۶۔

(۴) اس کی تفصیل پیچھے "باب بیان ارکان الاسلام و دعائمہ العظام" کے تحت گزر چکی ہے۔

۱۴۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: كُنْتُ رِذْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حِمَارٍ يُقَالُ لَهُ عُفَيْرٌ. قَالَ: فَقَالَ: يَا مُعَاذُ! تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ وَمَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ؟ قَالَ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَحَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يُعَذِّبَ مَنْ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا. قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَفَلَا أَبَشَّرُ النَّاسَ؟ قَالَ: لَا تَبَشِّرُهُمْ فَيَتَكَلَّمُوا“
(ص: ۳۳- ۳۴: ۷۲)

قوله: ”على حمار“
(ص: ۳۳: ۵)

سوال:- پچھلی روایت میں مؤخرۃ الرّحل کا ذکر ہے، اور رّحل اونٹ پر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ سواری اونٹ پر تھی جبکہ اس حدیث میں ”علی حمار“ ہے، یعنی حمار پر سواری تھی، یہ بظاہر تعارض ہے۔

جواب:- حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ اونٹنی پر سواری تھی بلکہ ”مؤخرۃ الرّحل“ کا ذکر ہے، اور مراد ”قدر مؤخرۃ الرّحل“ ہے، جس سے فاصلہ کی قلت مقدار بتلانا مقصود ہے، اگرچہ سواری حمار پر ہی تھی۔^(۱)

قوله: ”فیتکلموا“
(ص: ۳۳: ۷۲)

وہ اس بشارت پر بھروسہ کر کے بیٹھ جائیں گے اور عمل میں ست ہو جائیں گے۔

نہی حالت میں نون جمع متکلم گر گیا ہے، اس لئے ”فیتکلموا“ ہوا۔

۱۴۴- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا مُعَاذُ! أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ يُعْبَدَ اللَّهُ وَلَا يُشْرَكَ بِهِ شَيْءٌ، قَالَ: أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ؟ فَقَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ.“

قوله: ”مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ“
(ص: ۳۳: ۹)

(۱) وفي المفهم ج: ۱ ص: ۲۰۳، ۲۰۴، الرّحل للبعير كالسرج للفروس والاكاف للحمّار ... ان كانت هاتان الروايتان قضية واحدة فقد تجوز بعض الرواة في تسمية الاكاف رحلاً، والله اعلم.

یہ مشہور مسئلہ ہے جو اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر عقل کی مطابقت اور اُصلح کی رعایت واجب ہے۔^(۱) گویا معتزلہ نے اللہ تعالیٰ پر عقل کو حاکم قرار دیا، اس حدیث سے بظاہر معتزلہ کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ یہاں ارشاد یہ ہے کہ حق العباد علی اللہ ان لا یعذبہم۔

جواب یہ ہے کہ واجب کے لئے موجب کا ہونا تو ضروری ہے، لیکن وہ موجب عقل نہیں بلکہ خود اللہ تعالیٰ ہی موجب ہے، یعنی خود اللہ تعالیٰ نے جس طرح اپنے اوپر اور بھی کئی چیزوں کو واجب کر رکھا ہے، مثلاً خلاف وعدہ نہ کرنے کو واجب کر رکھا ہے، ہر جاندار کا رزق اپنے ذمہ لے رکھا ہے، ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“^(۲) اسی طرح ایسے لوگوں کو عذاب نہ دینا بھی اپنے اوپر واجب فرمایا ہے۔

۱۴۶- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الْحَيْ قَوْلُهُ) ... حَدَّثَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ، قَالَ: كُنَّا قُعُودًا حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَعَنَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فِي نَفَرٍ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَيْنِ أَظْهُرِنَا فَأَبْطَأَ عَلَيْنَا، وَخَشِينَا أَنْ يُقْتَطَعَ دُونَنَا، وَفَزِعْنَا فَمَمْنَا، فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَرَعَ، فَخَرَجْتُ أَبْتَغِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى أَتَيْتُ حَائِطًا لِلْأَنْصَارِ لِبَنِي النَّجَّارِ، فَدَرْتُ بِهِ هَلْ أَجِدُ لَهُ أَبًا، فَلَمْ أَجِدْ، فَإِذَا رِبْعٌ يَدْخُلُ فِي جَوْفِ حَائِطٍ مِنْ بَيْتِ خَارِجَةَ (وَالرَّبِيعُ الْجَدُولُ) فَاحْتَفَزْتُ كَمَا يَحْتَفِزُ الشُّعْلَبُ، فَدَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَبُو هُرَيْرَةَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: مَا شَأْنُكَ. قُلْتُ: كُنْتُ بَيْنَ أَظْهُرِنَا، فَقُمْتُ فَأَبْطَأَتْ عَلَيْنَا، فَخَشِينَا أَنْ تُقْتَطَعَ دُونَنَا، فَفَزِعْنَا، فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَرَعَ، فَاتَيْتُ هَذَا الْحَائِطَ، فَاحْتَفَزْتُ كَمَا يَحْتَفِزُ الشُّعْلَبُ، وَهُوَ لِإِی النَّاسِ وَرَائِي، فَقَالَ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ! وَأَعْطَانِي نَعْلَيْهِ قَالَ: أَذْهَبُ بِنَعْلَيْ هَاتَيْنِ. فَمَنْ لَقِيتَ مِنْ وَّرَاءِ هَذَا الْحَائِطِ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُسْتَقِيمًا

(۱) شرح العقائد مع شرحہ النیراس ص: ۲۱، ۲۰۔ والمفہم ج: ۱ ص: ۲۰۳۔

(۲) ہود آیت: ۶۔

بِهَا قَلْبُهُ، فَبَشَّرَهُ بِالْجَنَّةِ. فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِيَتْ عُمَرُ. فَقَالَ: مَا هَاتَانِ النَّعْلَانِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ فَقُلْتُ: هَاتَيْنِ؟ نَعْلَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَنِي بِهِمَا، مَنْ لَقِيَتْ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُسْتَيَقِنًا بِهَا قَلْبُهُ بِشْرَتُهُ بِالْجَنَّةِ. فَضْرَبَ عُمَرُ بِيَدِهِ بَيْنَ تَدْيِي، فَخَرَرْتُ لِاسْتِي، فَقَالَ: ارْجِعْ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ. فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَجْهَشْتُ بُكَاءً، وَرَكِبَنِي عُمَرُ، فَإِذَا هُوَ عَلَى أَثْرِي، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لَكَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قُلْتُ: لَقِيَتْ عُمَرُ فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي بَعَثَنِي بِهِ، فَضْرَبَ بَيْنَ تَدْيِي ضَرْبَةً، خَرَرْتُ لِاسْتِي. قَالَ ارْجِعْ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عُمَرُ! مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا فَعَلْتَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! يَا أَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، أَبْعَثْتَ أَبَا هُرَيْرَةَ بِنَعْلَيْكَ، مَنْ لَقِيَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُسْتَيَقِنًا بِهَا قَلْبُهُ، بِشْرَهُ بِالْجَنَّةِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَلَا تَفْعَلْ، فَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَتَكَلَّمَ النَّاسُ عَلَيْهَا فَخَلَّهْمُ يَعْمَلُونَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَخَلَّهْمُ.”

(ص: ۴۳، سطر: ۱۰، ۱۱، و ص: ۴۵، سطر: ۷، ۸، و ص: ۴۶، سطر: ۲۱)

قولہ: ”أَنْ يُقْتَطَعَ دُونَنَا“ یعنی دشمن آپ کو ہم سے جدا کر دیں۔ (ص: ۴۵، سطر: ۱)

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک آیت ”وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ“^(۱) نہیں اُتری تھی۔ اس حدیث سے ادب معلوم ہوا کہ تلامذہ اور مریدین کو اپنے اساتذہ اور شیوخ سے وابستہ رہنا چاہئے اور ان سے باخبر رہنا چاہئے (لیکن یہ بھی نہیں کہ ہر وقت ساتھ لگا رہے جس سے ان کو تکلیف ہو)۔

قولہ: ”فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَرَّغَ“ (ص: ۴۵، سطر: ۱) تحدیث بالنعمة کے طور پر بتلایا۔

قولہ: ”حَائِطًا“

در اصل حائط، جدار (دیوار) کو کہتے ہیں، لیکن بستان کو بھی حائط کہہ دیتے ہیں، اس لئے کہ اس کی بھی صرف دیواریں ہوتی ہیں بغیر چھت کے۔^(۲)

قولہ: ”لِبَنِي النَّجَّارِ“

(۱) المائدة آیت ۶۷۔

(۲) الدبیاج ج: ۱ ص: ۱۶۲ وفتح الملمہ ج: ۱ ص: ۵۹۰۔

لبنی التجار بدل ہے للانصار سے، یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انھیال تھے۔
 قوله: "هَلْ أَجِدُ لَهُ أَبًا" (ص: ۳۵: ۲) اى قائلًا فى نفسى هل أجِدُ لَهُ أَبًا.
 تلاش کے باوجود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو دروازہ نظر نہیں آیا، بظاہر اس کی دو
 وجہیں ہو سکتی ہیں:-

۱- پریشانی اور جلدی کے عالم میں تھے، ایسی حالت میں عموماً دیکھنے میں قصور
 ہو جاتا ہے۔^(۱)

۲- باغات کے دروازے معروف ہیئت کے نہیں ہوتے بلکہ دیوار یا جھاڑیوں وغیرہ
 کے درمیان خلا پیدا کر کے نباتات ہی کی کسی چیز سے دروازہ سا بنا لیا جاتا ہے، اس انداز کے
 دروازے کا پتہ لگانا عموماً ذرا مشکل ہوتا ہے۔

قوله: "الْجَدْوَلُ" (ص: ۳۵: ۲) کھیت کو سیراب کرنے والی بڑی نالی۔

قوله: "بِيرِ خَارِجَةَ" (ص: ۳۵: ۲)

اس میں تین احتمال ہیں:-

۱- بئرِ خَارِجَةُ یہ صفت ہو بئر کی، یعنی ایسا کنواں جو باغ سے باہر تھا۔

۲- بئرِ خَارِجَةُ کہ مفعول فیہ ہو، یعنی من بئر واقعۃ فی خَارِجَةَ۔

۳- بئرِ خَارِجَةُ کہ بئر مضاف ہو اور اس کا مضاف الیہ خَارِجَةَ ہو اور خَارِجَةَ ایک

آدمی کا نام تھا، ممکن ہے کسی وجہ سے یہ کنواں اس کی طرف منسوب ہو۔^(۲)

قوله: "الرَّبِيعُ الْجَدْوَلُ" (ص: ۳۵: ۲)

یہ راوی کا ادراج ہے برائے تفسیر۔^(۳)

قوله: "فَاخْتَفَرْتُ" (ص: ۳۵: ۲)

پس میں سڑ گیا، سٹ گیا۔

قوله: "فَقَالَ: أَبُو هُرَيْرَةَ؟" (ص: ۳۵: ۲)

(۱) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۳۰۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۵ والدیاج ج: ۱ ص: ۱۶۳۔

(۳) الدیاج ج: ۱ ص: ۱۶۳۔

”قال“ کی ضمیر فاعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ لفظ ”ابوہریرہ“ سے پہلے مبتداء اور حرف استفہام محذوف ہے، یعنی ”أأنت أبوہریرہ؟“ اور پھر ہو سکتا ہے کہ یہ استفہام اس لئے ہو کہ اس وقت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کسی حائل کی وجہ سے پوری طرح نظر نہ آئے ہوں، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ استفہام تعجب ہو کہ ابوہریرہ یہاں کیسے پہنچ گئے؟^(۱) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے جواب ”نعم“ سے پہلی صورت کی زیادہ تائید ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

قولہ: ”كُنْتُ بَيْنَ أَظْهُرِنَا“

(ص: ۴۵: سطر ۳)

آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے درمیان تھے۔

قولہ: ”فَأَبْطَأْتُ عَلَيْنَا“

(ص: ۴۵: سطر ۳)

آپ نے ہمارے پاس آنے میں تاخیر فرمائی۔ دیکھو! حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ

نے کیسے کلام کو لمبا کیا، بلاغت کی اصطلاح میں اسے ”تطويل الكلام مع المحبوب استلذاذا“ کہتے ہیں۔^(۲) اس کی مثال تم مختصر المعانی میں یہ پڑھ چکے ہو: ”وَمَا تِلْكَ بِمِوِينِكَ يَمُونِسِي ۚ قَالَ هِيَ غَصَاي ۚ أَتَوَكُّؤُا عَلَيَّهَا وَأَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرِي ۚ“^(۳)

قولہ: ”وَأَعْطَانِي نَعْلَيْهِ“ (ص: ۴۵: سطر ۴) یہ نوازش بطور علامت کے فرمائی گئی۔

قولہ: ”يَشْهَدُ... الخ“ (ص: ۴۵: سطر ۴) مراد پورا کلمہ ہے۔

یہاں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو کئی اعزازات نصیب ہوئے۔

۱- سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی ملاقات ہو گئی۔

۲- حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنا قاصد بنایا۔

۳- قاصد اور ایلی بھی بشارت بالجنة کا بنایا۔

۴- اہمیت کی خاطر یہ طور علامت اور سند کے اپنے نعلین مبارکین عطا فرمائے۔

عہد رسالت میں چونکہ پڑھنے لکھنے کا رواج کم تھا، اس لئے اہم پیغام کے ساتھ کوئی

نشانی دی جاتی تھی، جیسا کہ آج بھی جب غیر ملکی سفیر آتا ہے تو اپنی اسنادِ سفارت پیش کرتا ہے۔

(۱) مرقاة ج: ۱، ص: ۲۰۳۔

(۲) مختصر المعانی، أحوال المسند الیہ ص: ۶۸۔

(۳) ظلا آیت: ۱۷، ۱۸۔

قولہ: ”فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِيَْتُ عُمَرَ“ (ص: ۳۵: سطر: ۵)

عمرؓ کو منسوب، مرفوع دونوں پڑھ سکتے ہیں، اگر منسوب ہو تو خبرِ مکان، اور اگر مرفوع ہو تو اسمِ مکان ہوگا۔

قولہ: ”هَاتَيْنِ؟ نَعْلَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (ص: ۳۵: سطر: ۵)

یہ ایک جملہ نہیں، بلکہ دو جملے ہیں، پہلا جملہ ”هَاتَيْنِ؟“ استفہامیہ ہے، اور تقدیر عبارت اس کی یہ ہے کہ: ”أتعنى هاتين؟“ اور دوسرا جملہ ”نعلا رسول الله صلى الله عليه وسلم“ خبریہ ہے، اور اس کا مبتداء ”هما“ محذوف ہے، اے ”هما نعل رسول الله صلى الله عليه وسلم“۔^(۱)

قولہ: ”بَيْنَ ثَدْيَيْ“ (ص: ۳۵: سطر: ۶) میرے سینے کے بیچوں بیچ۔

قولہ: ”فَخَرَزَتْ لِاسْتَيْ“ (ص: ۳۵: سطر: ۶)

میں دُبر کے بل گر پڑا، دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوچا ہوگا کہ اس وقت تو ابو ہریرہؓ کے ہاتھ میں نعلین مبارکین کا تاج ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایلچی ہیں، اب میری بات آسانی سے نہ مانے گا، اس لئے یہ ظاہر رعب ڈالنے کے لئے ہاتھ مارا۔

قولہ: ”فَأَجْهَشْتُ بُكَاءً“ (ص: ۳۵: سطر: ۶) میں روئی حال ہو کر چل پڑا۔

اجھاش اس کو کہتے ہیں کہ کسی کے پاس فریاد لے کر جائے اور روئی حال ہو، مگر ابھی رو یا نہ ہو۔^(۲)

قولہ: ”أَثْرَى“ (ص: ۳۵: سطر: ۶) اس کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں:-

۱- اَثْرَى بِكسرة الهمزة وسكون التاء.

۲- اَثْرَى بفتح الهمزة والتاء.^(۳)

قولہ: ”مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا فَعَلْتَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ!“

(ص: ۳۵: سطر: ۷، ص: ۳۶: سطر: ۱)

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۵ واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۳۳ والدیباچ ج: ۱ ص: ۱۶۳۔

(۲) معجم الوسیط ج: ۱ ص: ۱۳۳ والفاق فی غریب الحدیث ج: ۱ ص: ۲۳۹۔

(۳) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۵۔

اس میں یہ تعلیم ہے کہ کسی کی شکایت پر کوئی اقدام کرنے سے پہلے معاملہ کی تحقیق کر لینی چاہئے، اور جس کی شکایت کی گئی ہے اُسے اپنی صفائی کا موقع دینا چاہئے۔

(ص: ۳۶: سطر: ۱)

قولہ: ”بَابِي أَنْتَ وَأُمِّي“

یہاں جار مجرور کا تعلق ”مَفْدِيٌّ“ محذوف سے ہے، یعنی ”أَنْتَ مَفْدِيٌّ بِأَبِي وَأُمِّي“^(۱) اس کا لفظی ترجمہ یوں ہے: ”آپ کا فدیہ ادا کر دیا جائے میرے باپ اور ماں کے ذریعہ سے“، معنی یہ ہیں کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ میں نے جو کچھ کیا اس کا منشاء نافرمانی ہرگز نہیں، بلکہ ایک مصلحت پیش نظر ہے (جو آگے خود ہی بیان کر دی)۔

چند سوالات اور اُن کے جوابات

مذکورہ حدیث سے چند سوالات پیدا ہوتے ہیں:-

۱- حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو کیوں مارا، حالانکہ وہ جانتے تھے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرستادہ ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مقصد ایذا پہنچانا نہیں تھا، بلکہ آگے جانے سے روکنا تھا، اور وہ جانتے تھے کہ زبانی منع کرنے سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ باز نہیں آئیں گے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات پر ترجیح حاصل ہے، لیکن روکنا بھی ضروری تھا، کیونکہ ایک اور اہم مصلحت پیش نظر تھی، اس لئے ایسا کیا۔

نیز ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس قدر زور سے نہ مارا ہوگا کہ وہ گر پڑیں، لیکن حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خوف اور گھبراہٹ کی وجہ سے گر گئے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا رعب بہت تھا۔

۲- حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرما رہے ہیں کہ ”جاؤ“ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ”نہ جاؤ۔“ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی سے کیسے صادر ہوئی؟

(۱) وفي الديباج (ج: ۱ ص: ۱۶۳): ”بابي أنت وأمي: أفديك أو أنت مفدي.“

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا منشاء نافرمانی ہرگز نہیں، بلکہ تھوڑی دیر کے لئے مہلت حاصل کرنا تھا تا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی تجویز پیش کر سکیں۔

مزید برآں یہ کہ اس مسئلے میں آپ کی رائے وہی تھی جو معاذ بن جبلؓ کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے تھی۔ شاید اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے امام مسلم نے حدیث معاذ بن جبلؓ کے واقعے کو پہلے ذکر فرمایا۔^(۱)

۳- جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے بھی یہی تھی تو آپ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو نعلین مبارکین عطا فرما کر اعلان کرنے کے لئے کیوں بھیجا؟

اس کے درج ذیل جوابات ہیں:-

۱- چونکہ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی نبی خوشخبری ملی تھی، اور اُس وقت مسلمانوں کے دل ٹوٹے ہوئے اور آخرت کی فکر میں ڈوبے ہوئے تھے، ادھر فقر و فاقہ کی حالت تھی اور آئے دن دشمنوں سے جہاد کی نوبت آتی تھی، اُن کی تسلی کے لئے اپنی شانِ رحمت کے مطابق بشارت کا حکم دیا،^(۲) لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے پیش کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سابقہ رائے کی طرف رجوع فرمایا۔

۲- ناچیز کی فہم ناقص میں ایک جواب اور آتا ہے، وہ یہ کہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ کے الفاظ پر غور کریں، یہاں بشارت کے لئے مَنْ وَجَدَتْ وِرَاءَ هَذَا الْحَائِطِ كِي تَخْصِيصُ هِيَ اور ابو ہریرہؓ پہلے ہی عرض کر چکے تھے کہ ”هؤلاء الناس وراي“ جن میں ابو بکرؓ و عمرؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ شامل تھے، اور ظاہر ہے کہ وہ بھی عامۃ الناس نہیں بلکہ فقہاء تھے، منشاء نبوی کو اچھی طرح جاننے والے تھے، اگرچہ بشارت کے الفاظ میں عموم تھا لیکن حقیقت میں مراد ”هؤلاء الناس“ تھے، جب اُن کو خیر ہوگئی تو مقصود حاصل ہو گیا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی تجویز سے اتفاق کر کے اپنی اصل رائے پر عمل فرمایا۔

(ص: ۳۶: ۱)

قوله: ”فَإِنِّي أَحْسَبُ“

اس سے ادب معلوم ہوا کہ بڑے کا حکم اگر کسی مصلحت کے خلاف محسوس ہو تو ادب

(۱) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۶۳ و مرقاة ج: ۱ ص: ۲۰۵۔

(۲) مرقاة ج: ۱ ص: ۲۰۶۔

کے ساتھ خیر خواہانہ مشورہ دے دینا چاہئے۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اپنے مشورہ پر اصرار اور ضد کرنا ادب کے خلاف ہے، جب بزدلائل سننے کے بعد کوئی فیصلہ کر دے جو تمہاری رائے کے خلاف ہو تو اُس وقت ادب یہ ہے کہ سر تسلیم خم کر دیا جائے۔

قولہ: ”فَحَلِّهِمْ يَعْمَلُونَ... الخ“ (ص: ۳۶، سطر: ۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس مشورے کو قبول فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”فَحَلِّهِمْ“ اور حضرت عمرؓ نے جو عمل حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ کیا تھا، اُس پر کوئی تکیہ نہیں فرمائی، ان دو وجوہ سے اُن تمام اعتراضات کی جڑ کٹ جاتی ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر اس واقعے کی بناء پر پڑتے تھے، اگرچہ ہم نے پیچھے ہر اعتراض کا الگ الگ جواب بھی دے دیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ”فَحَلِّهِمْ“ کی بناء پر آج بھی خطباء کے لئے یہی حکم ہے کہ عوام کو ایسی احادیث یا تو سنائیں نہیں یا اگر سنائیں تو توجیہات اور ضروری قیود و شرائط بھی بیان کر دیں تاکہ لوگ عمل میں سست نہ ہو جائیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو عمل حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ فرمایا اس کی ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مبتدی اور منتہی طلبہ میں نسبت تقریباً وہی ہوتی ہے، جو اُستاد اور شاگرد میں ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی منتہی طالب علم، مبتدی طالب علم کو کچھ تادیب کرے (جبکہ مبتدی اُسے اُستاد کا درجہ دیتا ہو) تو اُسے بُرا نہیں سمجھا جاتا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ میں بھی یہی نسبت تھی، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے وطن یمن سے بچھ میں آئے تھے، اور صحابہؓ میں شمار ہوتے تھے، جبکہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا شمار کبار صحابہؓ میں ہے۔

۱۴۷- ”حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ... (الی قولہ)... عَنْ قَتَادَةَ قَالَ:

حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ رَدِيْفُهُ عَلَى الرَّحْلِ، قَالَ: يَا مُعَاذُ!.... (الی قولہ)... فَأَحْبَبَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأْتُمًا.“

(ص: ۳۶، سطر: ۳۲۲)

(ص: ۳۶، سطر: ۲)

قولہ: ”يَا مُعَاذُ!“

امام مسلمؒ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا واقعہ یہاں دوبارہ بیان فرمایا، حالانکہ امام مسلمؒ کی صنیع یہ ہے کہ وہ ایک ہی مضمون کی روایات ایک ہی جگہ پر جمع فرماتے ہیں، لیکن یہاں ایسا نہیں کیا، جس سے شاید بطور تاکید کے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حضرت عمر

رضی اللہ عنہ کی رائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے موافق تھی، لہذا ان کا یہ اقدام نافرمانی نہیں۔

قولہ: "فَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأْتِمًا" (ص: ۳۶، سطر: ۳) ای اجتناباً عن الاثم،

یعنی کسمانِ علم کے گناہ سے بچنے کے لئے۔

جن صحابہؓ کو اس حدیث میں موجود بشارت کا علم تھا، تقریباً تمام صحابہؓ نے اپنی موت

کے وقت ہی یہ حدیث سنائی، پہلے نہیں سنائی۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں اس کا ایک نکتہ یہ لکھا ہے کہ موت

سے ذرا پہلے یہ حدیث سنانے کا ایک مقصد یہ ہے کہ اُس وقت زندگی کا آخری کلمہ "لا الہ الا

اللہ" ہو جائے، چنانچہ ایک واقعہ ابوہاتم کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ امام ابو زرعہؒ کی وفات کے

وقت اُن کو کلمہ طیبہ کی تلقین کے لئے اُن کے تلامذہ نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ آپس میں حضرت

معاذ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث کا ذکر کیا، ابو زرعہؒ نے یہ بات سنی تو سند بیان کر کے حضرت

معاذؓ کی روایت کردہ وہ حدیث سنائی کہ: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان اخر

كلامه لا اله الا الله" حدیث کا اتنا ہی حصہ سنانے پائے تھے کہ رُوح پرواز کر گئی۔^(۱) "دخل

الجنة" شاید فرشتوں نے کہا ہوگا۔

۱۴۸ - "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ، قَالَ نَا سُلَيْمَانَ يَعْنِي ابْنَ الْمُغْبِرَةَ قَالَ:

ثَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الرَّبِيعِ، عَنْ عِتْبَانَ بْنِ

مَالِكٍ، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ. فَلَقِيْتُ عِتْبَانَ. فَقُلْتُ: حَدِيثُ بَلْعِنِي عَنْكَ.

قَالَ: أَصَابَنِي فِي بَصْرِي بَعْضُ الشَّيْءِ، فَبَعَثْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ أَنِّي أَحِبُّ أَنْ تَأْتِيَنِي تُصَلِّيَ فِي مَنْزِلِي، فَاتَّخَذَهُ مُصَلِّيً. فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَدَخَلَ وَهُوَ يُصَلِّي فِي مَنْزِلِي

وَأَصْحَابُهُ يَتَحَدَّثُونَ بَيْنَهُمْ، ثُمَّ أَسْنَدُوا عَظَمَ ذَلِكَ وَكَبَّرَهُ إِلَى مَالِكِ بْنِ

دُخْشِمٍ. قَالَ: وَدُّوْا أَنَّهُ دَعَا عَلَيْهِ فَهَلَكَ، وَوَدُّوْا أَنَّهُ أَصَابَهُ شَرٌّ، فَقَضَى رَسُولُ

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ. وَقَالَ: أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي

(۱) فتح الملہم ج: ۱، ص: ۵۹۸، ۵۹۹۔

(۲) الجرح والتعديل ج: ۱، ص: ۳۳۵، وضع الایمان للبیہقی ج: ۲، ص: ۵۳۶، رقم الحدیث: ۹۲۳۷۔

رَسُولُ اللَّهِ؟ قَائِرًا: إِنَّهُ يَقُولُ ذَلِكَ، وَمَا هُوَ فِي قَلْبِهِ. قَالَ: لَا يَشْهَدُ أَحَدٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ فَيَدْخُلَ النَّارَ أَوْ تَطْعَمَهُ. قَالَ أَنَسٌ: فَأَعَجَبَنِي هَذَا الْحَدِيثُ، فَقُلْتُ لِابْنِي أَكْتَبُهُ. فَكَتَبَهُ “

(ص: ۳۶: سطر: ۷۲۳)

(ص: ۳۶: سطر: ۴)

قوله: ”حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ“

اس حدیث میں ”لطائف الاساذ“ کے قبیل سے دو اہم باتیں ہیں: (۱)

۱- اس کی سند میں تین صحابی ایک دوسرے سے روایت کر رہے ہیں، حضرت انس بن

مالک حضرت محمود بن الربیع سے اور وہ حضرت عتبان سے، رضی اللہ عنہم۔

۲- یہ ”روایت الاکابر عن الأصاغر“ کے قبیل سے ہے، کیونکہ حضرت انس بن مالک،

حضرت محمود بن الربیع سے عمر، علم اور مرتبہ میں بڑے ہیں۔ حضرت محمود رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت بچے تھے، جبکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی عمر اُس وقت تقریباً

بیس سال تھی، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلسل دس سال تک خدمت کا شرف بھی ان کو

حاصل ہے، ایسے امور علم الحدیث کی اصطلاح میں ”لطائف الاساذ“ کہلاتے ہیں۔

قوله: ”قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ“

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت یہ کم عمر تھے، پھر کہیں باہر چلے گئے،

اب کافی عرصے بعد مدینہ آئے۔

قوله: ”أَصَابَنِي فِي بَصْرِي“

اگلی روایت میں آ رہا ہے کہ: ”أَنَّهُ عَمِيَ“ اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں، جن کے

مجموعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آیا، اُس وقت

پورے علمی نہ تھے، البتہ نگاہ میں کوئی عیب پیدا ہو چکا تھا، لیکن جب یہ روایت سنائی تو اُس وقت

علمی ہو چکے تھے۔

قوله: ”تَصَلَّى فِي مَنْزِلِي“

حضرت عتبان بن مالک رضی اللہ عنہ گھر میں مصلیٰ بنانا چاہتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کی خدمت میں درخواست کی کہ آپ گھر میں تشریف لا کر ایک مرتبہ نماز پڑھ لیں (تاکہ

آپ کے انوار و برکات نصیب ہو جائیں) اور پھر اس جگہ کو نماز کے لئے مقرر کیا جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخواست منظور فرمائی اور ان کے گھر تشریف لے گئے۔ اس نفل سے دو آداب معلوم ہوئے:

۱- گھر کے اندر نماز کے لئے کوئی جگہ مقرر کر لینا مستحب ہے۔

۲- اگر کہیں مصلیٰ بنایا جائے تو افتتاح کے لئے تمبر کا کسی بزرگ کو بلا لینا مناسب ہے۔

قولہ: "وَأَصْحَابُهُ يَتَحَدَّثُونَ بَيْنَهُمْ"

(ص: ۳۶: سطر: ۶)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ نفل نماز پڑھ رہے تھے۔^(۱)

قولہ: "ثُمَّ أَسْنَدُوا عَظْمَ ذَلِكَ وَكِبْرَهُ"

(ص: ۳۶: سطر: ۶)

تَجْبِر، بالكسر اور بالضم دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، والکسر اشہر و أرجح، (نووی)۔^(۲) اور باء دونوں صورتوں میں ساکن ہے۔

عَظْم اور تَجْبِر دونوں ہم معنی ہیں، لفظی معنی ہوئے کہ گفتگو کے اکثر حصہ کو مالک بن دشمن سے ملا دیا، یعنی اکثر باتیں اُس کے متعلق ہونے لگیں۔

قولہ: "قَالَ: وَذُوْا اِنَّهُ دَعَا عَلَيْهِ فَهَلَك"

(ص: ۳۶: سطر: ۶)

قائل عثمان بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: "أَيْشَهْدُ أَحَدًا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ رَسُولَ اللَّهِ فَيَدْخُلَ النَّارَ أَوْ

(ص: ۳۶: سطر: ۷)

تَطْعَمَهُ"

سوال:۔۔ بظاہر اس بشارت کے اندر منافقین بھی شامل نظر آتے ہیں، حالانکہ قرآن و سنت کی دوسری نصوص میں ان کے کفر کی صراحت ہے۔

جواب:۔۔ یہ ہے کہ یہاں راوی نے اختصار کر دیا ہے، صحیح مسلم ہی میں کتاب

الصلوة، باب الرخصة في التخلف عن الجماعة لعذر (ج: ۱ ص: ۲۳۳) میں یہ واقعہ تفصیل سے آیا ہے، اُس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مالک بن دشمن کے بارے میں یہ منقول ہے کہ: "ألا تراه قد قال لا اله الا الله يُريد بذلك وَجْهَ الله." اور حدیث کے آخر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یوں منقول ہے کہ: "فإن الله حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"

(۱) کیونکہ اگر فرض نماز ہوتی تو بقیہ صحابہؓ بھی جماعت میں شریک ہو جاتے اور آپس میں باتیں نہ کرتے۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۳۶۔

یتسعی بذلك وَجْهَ اللَّهِ.“ اس روایت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن خثم رضی اللہ عنہ کے مؤمن صادق ہونے کی شہادت دی، اور ان سے نفاق کی نفی کی ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ عذاب النار منشی ہونے کے لئے شہادتین کا صدق قلب سے ہونا ضروری ہے، اعتقاد کے بغیر اقرار باللسان کافی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ صرف صدق دل سے شہادتین پڑھ لینے سے دخول نار کی نفی کیسے ہوگی؟ کیا اعمال صالحہ، فرائض و واجبات کے ترک اور معاصی کے ارتکاب کے باوجود بھی دخول نار سے نجات کا وعدہ ہے؟ تو اس کے جوابات وہی ہیں جو پیچھے اس طرح کی احادیث کے تحت بیان ہو چکے ہیں۔

۱۶۹- ”حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعِ الْعَبْدِيُّ ... (الْمِ الْقَوْلَهُ) ... عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عِتْبَانُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّهُ عَمِيَ. فَأُرْسِلَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: تَعَالَ فَخُطِّ لِي مَسْجِدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَجَاءَ قَوْمُهُ، وَتَغَيَّبَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يُقَالُ لَهُ مَالِكُ بْنُ الدُّخَيْشِمِ.“ (ص: ۴۷: طر: ۲۱)

قولہ: ”مَالِكُ بْنُ الدُّخَيْشِمِ“ (ص: ۴۷: طر: ۲۱)

صحیح مسلم کی روایات میں یہاں یہ نام دو طرح آیا ہے: ۱- دُخَيْشِم، ۲- دُخَيْشِم۔ اور صحیح مسلم ہی کی کتاب الصلوٰۃ میں جہاں یہ واقعہ آیا ہے وہاں میم کے بجائے دونوں جگہ نون ہے، یعنی دُخَيْشِن اور دُخَيْشِن۔^(۱)

باب الدليل على أن من رضى بالله رباً.... الخ

۱۵۰- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّيُّ ... (الْمِ الْقَوْلَهُ) ... عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ذَاقَ طَعْمَ الْإِيمَانِ مَنْ رَضِيَ بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا.“ (ص: ۴۷: طر: ۲۴)

قولہ: ”مَنْ رَضِيَ بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا“ (ص: ۴۷: طر: ۲۴)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایمان کی لذت اُس شخص کو نصیب ہوگی جس کے اندر

(۱) وفي الديباج (ج: ۱ ص: ۱۶۵): قال ابن الصلاح: ويقال أيضا بكسر الدال والشين

”صفتِ رضا“ ہو کہ وہ اللہ رب العزت کے رب ہونے پر قانع اور راضی ہو، کسی اور کو اپنا رب بنانے یا ماننے کے لئے تیار نہ ہو، کسی اور کی ربوبیت کا طلب گار اور منتظر نہ ہو۔ اپنے رب کی نعمتوں پر شاکر اور اس کی دی ہوئی تکلیفوں پر صابر، اور اس کی قدر و قضاء پر راضی ہو۔

مقامِ رضا مقررین کے اعلیٰ مقامات میں سے ہے، اور جس علم سے یہ مقام حاصل ہوتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ و جمالیہ و جلالیہ کا علم ہے، اور یہی علم انسان میں صفتِ تسلیم و تفویض پیدا کرتا ہے، البتہ ان دونوں اور رضا میں فرق یہ ہے کہ تسلیم و تفویض اللہ تعالیٰ کے فیصلے کے نافذ ہونے سے پہلے ہوتی ہیں اور رضا فیصلہ (قضاء) کے نافذ ہونے کے بعد^(۱)

”وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا“ کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کو مکمل ضابطہ حیات سمجھتا ہو، زندگی کے ہر شعبے کی رہنمائی کے لئے اسلام ہی کو کافی سمجھتا ہو، اسلام کے علاوہ کسی دوسرے دین و مذہب کی حاجت نہ سمجھتا ہو۔ اور ”بِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا“ کا مطلب یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول ہونے پر قانع ہو، دین پر عمل کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور رسول کی تعلیمات کا طلب گار نہ ہو۔

باب بیان عدد شعب الایمان الخ

۱۰۱- ”حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ.“

قوله: ”الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً“

بضع بکسر الباء وقيل بالفتح، یہ تین سے نو تک کے عدد کے لئے استعمال ہوتا ہے، قاموس^(۲) میں کچھ اور اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ بضع سات کا عدد ہے، اس قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حدیثِ باب کی بعض روایات میں ”سبع وسبعون“ آیا ہے۔ اس روایت میں بضع وسبعون کا ذکر ہے، جبکہ اگلی روایت میں بضع وستون کا ذکر ہے، اس تعارض کے متعدد جوابات ہیں:-

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۰۶۔

(۲) القاموس المحيط ج: ۳ ص: ۱۰۹۔

۱- اگلی روایت میں راوی کو شک ہے، جبکہ پہلی روایت میں بضع وسبعون بزم کے ساتھ ہے، لہذا ترجیح پہلی روایت کو ہوگی۔

۲- عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

۳- ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو شروع میں بضع وستون کا علم دیا گیا ہو، اور بعد میں بضع وسبعون کا علم دے دیا گیا ہو۔^(۱)

قولہ: ”وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ“

حیاء کا ذکر بطور خاص اس کی اہمیت بیان کرنے کے لئے ہے، اس میں تنوین، تعظیم

کے لئے ہے، ای الحیاء شعبة عظيمة من الايمان۔

۱۵۲- ”حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ .. (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَذْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ.“

قولہ: ”فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“

معلوم ہوا کہ ایمان بسیط ہے، یعنی ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے، اور

اقرار باللسان اس پر متفرع ہونے والا ایک شعبہ ہے نہ کہ اس کا جزو ماہیت۔

قولہ: ”وَأَذْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ“

الاذی ہر تکلیف دینے والی چیز کو کہا جاتا ہے، جس میں کائنا، پتھر، گندگی سب شامل ہیں۔

اماطة الاذی اگرچہ ادنیٰ شعبہ ہے، لیکن دوسری طاعات جو شعبہ ہائے ایمان میں داخل نہیں ان

کے مقابلے میں اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے، کیونکہ یہ شعبہ ایمان ہے۔

ایمان کے کل کتنے شعبے ہیں؟

یہاں تین شعبوں کا ذکر ہو گیا، باقی شعبے کون کون سے ہیں؟ یہ معلوم اور متعین کرنے

کے لئے متعدد حضرات محدثین نے کوشش فرمائی، مثلاً امام حافظ ابو حاتم بن حبان نے اپنی

(۱) ان تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج: ۱ ص: ۵۲، ۵۱ و عمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۲۵۔

وشرح النووی ج: ۱ ص: ۴۷ و الكنز المصوری ج: ۱ ص: ۱۲۵۔

کتاب ”وصف الایمان و شُعبَةُ“ میں، اور امام بیہقی نے اپنی کتاب ”شعب الایمان“^(۱) میں ان کو اپنے اپنے فہم کے مطابق جمع فرمایا ہے۔ حکیم الأمت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا رسالہ ”فروع الایمان“ بھی اسی موضوع پر ہے، جس میں ہر شعبے کی تفصیل متعلقہ احادیث کے ساتھ بیان کی گئی ہے، اور کل شعبے سنتر بیان فرمائے ہیں۔^(۲) ہر محدث نے اپنے فہم کے مطابق شعب الایمان کی فہرست مرتب کی جو ایک دوسرے سے مختلف ہے، چنانچہ حتمی اور یقینی طور پر سب شعب الایمان کو معین کرنا مشکل ہے، البتہ امام ابو حاتم بن حبان نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ دل کو لگتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مدت تک تتبع کیا اور تمام ”طاعات“ کی فہرست تیار کی تو وہ اس تعداد سے بہت زیادہ تھیں، پھر میں نے ایسی طاعات جمع کیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”من الایمان“ قرار دیا ہے تو وہ ”بضع و سبعون“ سے کم نکلیں، پھر میں نے ایسی طاعات جمع کیں جن کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ”من الایمان“ شمار فرمایا ہے تو وہ بھی ”بضع و سبعون“ سے کم نکلیں، پھر میں نے دونوں کو جمع کیا اور مکررات کو حذف کیا تو وہ سنتر سے کچھ اوپر تھیں۔

اماطة الأذى سنت ہے، اور سنت بھی ایسی جو ایمان کے شعبوں میں سے ہے۔ ہمارے مدرسوں میں یہ سنت مردہ ہو رہی ہے، اس کی فکر کرنی چاہئے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص کی مغفرت صرف اس وجہ سے ہوئی کہ اُس نے راستہ میں لٹکی ہوئی شاخ کو جس سے راگیروں کو تکلیف ہوتی تھی کاٹ دیا اور اُسے راستے سے ہٹا دیا تھا۔^(۳)

قولہ: ”وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ“ (ص: ۴۷، سطر: ۶)

مشہور سوال ہے کہ حیاء جس کو شرم کہتے ہیں یہ تو جبلی اور خلقتی ہوتی ہے کسی میں کم اور کسی میں زیادہ، اور جو چیز جبلی ہو وہ غیر اختیاری ہوتی ہے، اور شعب الایمان کا انسان کو مکلف کیا گیا ہے، حالانکہ حیاء غیر اختیاری ہے، تو اس کا انسان کو کیسے مکلف بنایا گیا؟ جبکہ قرآن کریم

(۱) یہ کتاب ۹ جلدوں پر مشتمل ہے، جس میں مصنف علام نے شعب الایمان سے متعلق احادیث ان کے مکمل اسناد اور متون کے ساتھ جمع فرمائی ہیں۔

(۲) ان کے علاوہ علامہ قزوینی کی کتاب ”مختصر شعب الایمان“، اور علامہ قسری کی کتاب ”شعب الایمان“ اور مولانا محمد ادریس مظاہری کی کتاب ”اجزاء الایمان“ بھی اسی موضوع پر ہیں۔

(۳) مسند أحمد بن حنبل ج: ۱۳، ص: ۲۳۰، رقم الحدیث: ۷۸۴۷، مسند أبی ہریرة.

میں ارشاد ہے: "لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"^(۱)۔

جواب:- حياءِ کی دو قسمیں ہیں، ۱- حياءِ شرعی، ۲- حياءِ طبعی یا عرفی (لقوی)۔

یہاں حدیث میں حياءِ شرعی مراد ہے، حياءِ عرفی و طبعی مراد نہیں۔^(۲)

حياءِ طبعی، عرفی (لقوی) کی تعریف:- جو عمل^(۳) عرفاً قابلِ ملامت ہو، اُس سے ہمت کا ٹوٹ جانا، بہ سبب خوفِ ملامت کے اگرچہ وہ عمل شرعاً قابلِ ملامت نہ ہو بلکہ مطلوب ہو جیسے لوگوں کی ملامت کے خوف سے ڈاڑھی رکھنے کی ہمت نہ ہونا۔

حياءِ شرعی کی تعریف:- بندۂ ناچیز (رفیع) عرض کرتا ہے کہ اس کا تقاضا یہ معلوم ہوتا ہے کہ حياءِ شرعی کی تعریف یہ کی جائے کہ جو عمل شرعاً قابلِ ملامت ہو، اُس سے ہمت کا ٹوٹ جانا بہ سبب خوفِ ملامت عند اللہ کے، اگرچہ وہ عمل عرفاً قابلِ ملامت نہ ہو، مثلاً مغربی معاشرے میں ڈاڑھی منڈوانے کی ہمت نہ ہونا۔ (رفیع) حياءِ شرعی کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ: "خُلُقٌ يَبْعَثُ الْإِنْسَانَ عَلَى اجْتِنَابِ الْقَبِيحِ"^(۴) یعنی وہ خُلُق جو انسان کو قبیح شرعی کے ارتکاب سے بچنے پر آمادہ کرے۔ لیکن یہ تعریف تقویٰ پر بھی صادق آتی ہے لہذا یہ تعریف مانع نہیں ہے۔

حضرت جنید بغدادی رحمہ اللہ نے حياءِ کی تعریف یہ فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور اپنی کوتاہیوں کے استحضار سے قلب میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ "حياء" ہے۔ جب یہ حياء پیدا ہوتی ہے تو آدمی اپنے گناہوں پر استغفار اور توبہ کرتا ہے اور آئندہ گناہوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔

حياءِ شرعی کے بارے میں ایک شاعر نے خوب کہا ہے، نعت کا شعر ہے کہ:

"أَنْ كِي سُنْتِ يَهْجَلُ كَرْنَهْ شَرْمَاوَلْ مِيں

اے خدا مجھ کو ایسی حياء چاہئے"

۱۵۳- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ (الذي قوله) عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ

(۱) البقرة آیت: ۲۸۶۔

(۲) عمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۲۹ والمفہم ج: ۱ ص: ۲۱۸۔

(۳) لسان العرب ج: ۳ ص: ۴۲۹ وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۱۴۔

(۴) فتح الباری ج: ۱ ص: ۵۲ وشرح السيوطی علی سنن النسائی ج: ۸ ص: ۱۱۱، وسبل السلام

ج: ۳ ص: ۲۰۶ وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۱۴۔

سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يَعْظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ. فَقَالَ: الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ.”

(ص: ۴۷: سطر: ۷۶: ۷۶)

(ص: ۴۷: سطر: ۷۶)

قولہ: ”يَعْظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ“

فی سبب کے معنی میں ہے، یعنی وہ اپنے بھائی کو حیا کی وجہ سے نصیحت کر رہا تھا کہ اتنی زیادہ حیا نہ کرو کہ جس سے تمہارے اپنے بعض حقوق بھی تلف ہو جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ٹکیر فرمائی کہ حیا تو ایمان میں سے ہے، لہذا حیا سے منع نہ کرو۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تنبیہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کو تم نے حیا سمجھا ہے وہ حیا نہیں، یعنی حیا شرعی نہیں (بلکہ حیا عرفی یا لغوی یا طبعی ہے)، اور حیا شرعی تو ایمان کا شعبہ ہے اور مطلوب ہے اس سے منع نہیں کرنا چاہئے۔

۱۵۵ - ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الْمِثْلُ قَوْلُهُ) ... عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ

يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: الْحَيَاءُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ.

فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّهُ مَكْتُوبٌ فِي الْحِكْمَةِ أَنْ مِنْهُ وَقَارًا وَمِنْهُ سَكِينَةٌ. فَقَالَ عِمْرَانُ: أَحَدْتُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَحَدَّثَنِي عَنْ صُحُفِكَ.”

(ص: ۳۸: سطر: ۳۴۱)

(ص: ۳۸: سطر: ۲)

قولہ: ”فِي الْحِكْمَةِ“

یعنی فلسفہ کی کتابوں میں یہ بات لکھی ہے کہ حیا سے وقار پیدا ہوتا ہے، کیونکہ جب حیا ہوتی ہے تو آدمی دوسروں کی توقیر کرتا ہے، جب یہ دوسروں کی توقیر کرتا ہے تو دوسرے اس کی توقیر کرتے ہیں، جس سے آدمی میں وقار پیدا ہوتا ہے۔

(ص: ۳۸: سطر: ۲)

قولہ: ”وَمِنْهُ سَكِينَةٌ“

”سکینہ“ ایسی حرکات سے رکنا جو مروت کے لائق نہیں، حیا ان سے اجتناب کا سبب بنتی ہے۔^(۱) بشیر کی اس بات سے حدیث کی تائید ہوتی ہے، لیکن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے ناراض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و ادب کا تقاضا یہ نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی تائید فلسفہ کی کتابوں سے کی جائے، کیونکہ احادیث فلسفہ

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۱۸۔

کی تائید کی محتاج نہیں۔ ہاں! اگر اس کے برعکس ہوتا یعنی فلسفہ کی تائید احادیث سے ہوتی تو پھر مضائقہ نہیں تھا، کیونکہ فلسفہ محتاج ہے نہ کہ احادیث۔

اگلی حدیث میں ناراضگی کی دوسری وجہ بھی آرہی ہے اور بڑی وجہ وہی ہے۔

حضرت عمرانؓ کے اس فعل سے ایک ادب معلوم ہوا کہ کسی اُستاز یا بزرگ کے سامنے کسی دوسرے اُستاز یا شیخ کی بات نقل نہ کرنی چاہئے کہ حضرت آپ صحیح فرما رہے ہیں، اس لئے کہ ہمارے فلاں اُستاز یا شیخ نے بھی اسی طرح کہا تھا، اس سے دل شکنی ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اُستاز یا شیخ سمجھیں گے کہ اُس نے میری بات کو کافی نہیں سمجھا۔

سوال:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”الْحَيَاءُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ“ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبہ یہ حیاء اعمالِ صالحہ کرنے سے رُکاوٹ بن جاتی ہے، مثلاً بعض لوگوں کو ڈاڑھی رکھنے میں شرم محسوس ہوتی ہے، اسی طرح کسی کو دعوت الی الخیر دیتے ہوئے یا وعظ و تقریر کرتے ہوئے رُکاوٹ، ہچکچاہٹ اور شرم آتی ہے، تو بظاہر یہ حیاء خیر کے بجائے شر لاتی ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ حیاء صرف خیر لانے کا ذریعہ نہیں بنتی بلکہ بعض مرتبہ شر بھی لاتی ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ جو حیاء خیر ہی لاتی ہے اُس سے مراد حیاء شرعی ہے، نہ کہ عرفی و طبعی^(۱)، اور حیاء کی جو مثال آپ نے دی ہے وہ حیاء شرعی نہیں، بلکہ عرفی و طبعی ہے۔

۱۵۶- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ، قَالَ نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ إِسْحَاقَ (وَهُوَ ابْنُ سُوَيْدٍ) أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ حَدَّثَ؛ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ فِي رَهْطٍ مِنَّا، وَفِينَا بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ، فَحَدَّثَنَا عُمَرَانُ يَوْمَئِذٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ. فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّا لَنَجِدُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ أَوْ الْحِكْمَةِ أَنَّ مِنْهُ سَكِينَةٌ وَوَقَارٌ لِلَّهِ، وَمِنْهُ ضَعْفٌ. قَالَ: فَغَضِبَ عُمَرَانُ حَتَّى احْمَرَّتَا عَيْنَاهُ. وَقَالَ: أَلَا أَرَأَيْي أَحَدُثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتُعَارِضُ فِيهِ. قَالَ: فَأَعَادَ عُمَرَانُ الْحَدِيثَ. قَالَ: فَأَعَادَ بُشَيْرٌ، فَغَضِبَ عُمَرَانُ. قَالَ فَمَا زِلْنَا نَقُولُ فِيهِ: إِنَّهُ مِنَّا يَا أَبَا نُجَيْدٍ إِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ.“

(ص: ۳۸، سطر: ۲۴۳)

(ص: ۳۸: سطر: ۳)

قولہ: ”رَهْطٌ“

وہ جماعت جو دس سے کم ہو، اور ان میں کوئی عورت نہ ہو، سب کے سب مرد ہوں۔^(۱)

(ص: ۳۸: سطر: ۴)

قولہ: ”وَمِنْهُ ضَعْفٌ“

اور ضعف ظاہری اعتبار سے نقص ہے، حالانکہ حدیث میں ہے کہ حیاء کُل کی کُل خیر ہے۔^(۲) حضرت عمران بن حصینؓ کے ناراض ہونے کی یہ دوسری وجہ تھی، کیونکہ بُشیر کی نیت اگرچہ غلط نہ ہو کیونکہ شرعاً قابل ملامت عمل کرنے سے ہمت کا ٹوٹ جانا حیاء ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک نقص ہے مگر یہ نقص محمود ہے مذموم نہیں، لہذا بُشیر کی بات نفس الامر میں تو غلط نہ تھی لیکن بات کا انداز ادب کے خلاف تھا، جو حدیث سے معارضہ کا تاثر دے رہا تھا۔

• حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی اس تشبیہ سے معلوم ہوا کہ حدیث کے متعلق

اس طرح بات کرنا بھی کہ ظاہراً معارضہ محسوس ہو، ادب کے خلاف ہے۔

سوال:- حیاء کس طرح پیدا ہوتی ہے؟

جواب:- کچھ لوگوں میں حیاء جبلی و خلقی یعنی پیدائشی ہوتی ہے، اُس وقت تو صرف

حیاء کا اِمالہ کیا جائے گا کہ حیاء لغوی کو حیاء شرعی کی طرف منتقل کر دیا جائے گا، یعنی اُس کے استعمال کا رُخ بدل دیا جائے گا، اور یہ اِمالہ بزرگوں اور اللہ والوں کی صحبت و تربیت میں رہنے سے ہوگا۔ بعض لوگوں میں حیاء جبلی (طبعی) نہیں ہوتی یا کم ہوتی ہے، اُن کو زیادہ مجاہدہ کرنا ہوگا، ایک حیاء پیدا کرنے کا، اور دوسرا حیاء کے اِمالہ کا، اور یہ مجاہدہ بزرگوں کی صحبت میں رہ کر ہی ہوگا۔

(ص: ۳۸: سطر: ۵)

قولہ: ”اِحْمَرَّتَا عَيْنَا“

فاعل جب اسم ظاہر ہو تو فعل کا صیغہ واحد ہوتا ہے، خواہ فاعل مفرد ہو، تشبیہ ہو یا جمع

ہو، لیکن یہاں ”اِحْمَرَّتَا“ فعل تشبیہ ہے جو اس قاعدہ مشہورہ کے خلاف ہے، مگر لغتِ قلیلہ کے مطابق ”اِكْلُونِي الْبِرَاغِيثَ“^(۳) کے قبیل سے ہے اور جائز ہے۔

(۱) مشارق الانوار ج: ۱ ص: ۳۷۵۔

(۲) لہذا حدیث اور حکماء کے اس قول کے درمیان معارضہ پایا گیا، اور حدیث کے معارضہ میں حکماء کی بات پیش کرنا خلاف ادب ہے۔

(۳) اسی طرح قرآن مجید کی آیت: ”وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...“ (الانبیاء: ۳) بھی اسی قبیل سے ہے، (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: اعراب القرآن ج: ۱ ص: ۲۸۳)۔

باب جامع أوصاف الإسلام

۱۵۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... ح وَحَدَّثَنَا أَبُو

كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو أَسَامَةَ، كُلُّهُمُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيِّ؛ قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَقُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ (وَفِي حَدِيثِ أَبِي أَسَامَةَ غَيْرَكَ) قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ ثُمَّ اسْتَقَمْتُ.“

(ص: ۳۸، سطر: ۸، ۷)

قوله: ”قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ“ (ص: ۳۸، سطر: ۸) زبان سے ایمان بالقلب کا اقرار کرو۔

قوله: ”ثُمَّ اسْتَقَمْتُ“ (ص: ۳۸، سطر: ۸)

استقامت یہ ضد ہے ”ٹیزھے پن“ کی، یعنی سیدھے رہو، یعنی اَوامر و نواہی کی پوری پوری پابندی کرو، ظاہری اور باطنی گناہوں سے بچو، ہر ایک کے حقوق ادا کرو، حقوق العباد بھی اور حقوق اللہ بھی، چنانچہ مقام استقامت دین کا اعلیٰ ترین مقام ہے، لیکن یہ مقام مشکل ترین بھی ہے، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں فرمایا: ”شَيْتَانِي هُوَذٌ“^(۱) مجھے سورہ ہود نے بوڑھا کر دیا۔ کیونکہ اس سورہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ: ”فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ“^(۲) اسی مشکل کی وجہ سے سورہ فاتحہ میں یہ دُعائی گئی کہ: ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ جو نماز کی ہر رکعت میں پڑھی جاتی ہے۔

علمائے کرام نے فرمایا کہ صراطِ مستقیم پلِ صراط کا نمونہ ہے، جو صراطِ مستقیم پر ٹھیک طریقے سے گزر گئے وہ پلِ صراط پر بھی آسانی سے گزر جائیں گے۔ صوفیاء کرام کا مقولہ ہے کہ: ”الاستقامة فوق الف كرامة“ دلیل یہ ہے کہ کرامت ولی کا فعل نہیں ہوتا اور اُس کے اپنے اختیار میں نہیں ہوتی، بلکہ محض من جانب اللہ ہوتی ہے، چنانچہ کرامت کے ظہور سے نہ اللہ کے قرب میں اضافہ ہوتا ہے، نہ درجات میں، نہ ثواب میں، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک انعام ہے، بخلاف استقامت کے کہ آدمی جتنا استقامت میں بڑھے گا اتنا ہی قرب بڑھتا جائے

(۱) سنن سعید بن منصور ج: ۵ ص: ۳۷۰، رقم الحدیث: ۱۱۰۹ و مسند ابی یعلیٰ ج: ۲ ص: ۱۸۳، رقم

الحدیث: ۸۸۰ و سنن الترمذی، باب ومن سورۃ الواقعة، رقم الحدیث: ۳۲۹۷۔

(۲) ہود آیت: ۱۱۳۔

گا۔ استقامت مطلوب ہے، کرامت مطلوب نہیں۔ بعض لوگ اولیاء میں کرامت ڈھونڈتے ہیں بجائے استقامت سکے، یہ معیار صحیح نہیں، معیار ولایت اتباع سنت ہے اور سنت ہی صراطِ مستقیم ہے، اور سنت کا کامل اتباع استقامت ہے، اسی کی کوشش کرنی چاہئے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو استقامت نصیب فرمائے، آمین۔

باب تفاضل الإسلام وأیّ أموره أفضل

۱۵۹- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ... (السی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو؛ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تَطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَيَّ مَنْ عَرَفْتُ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ.“ (ص: ۳۸، سطر: ۱۰۹)

قوله: ”أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟“ (ص: ۳۸، سطر: ۱۰۹)

اسلام کے دو معنی اصطلاحی ہیں، ۱- اعمالِ ظاہرہ، جیسا کہ کتاب کے شروع میں حدیث جبریل میں بیان فرمایا گیا۔ ۲- پورا دین اسلام۔

اس دوسرے معنی میں پورا دین داخل ہے خواہ عقائد ہوں یا اعمالِ ظاہرہ ہوں یا باطنہ، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: ”وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ“^(۱)، ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“^(۲)، ”الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“^(۳)،

ای الإسلام خیر؟ کا مطلب یہ ہے کہ: ای اعمال الإسلام خیر؟ یعنی دین اسلام کے اعمال میں سے کون سا عمل بہتر ہے؟

قوله: ”تَطْعِمُ الطَّعَامَ“ (ص: ۳۸، سطر: ۱۰۹)

یہاں ”أَنْ“ مقرر ہے: ای أَنْ تَطْعِمَ (کما فی حاشیة البخاری ج: ۱ ص: ۶) اطعام میں یہاں اطلاق ہے یعنی خواہ امیر کو ہو یا غریب کو، رشتہ دار کو ہو یا اجنبی کو، خواہ بلا کر کھلایا جائے یا اس کے گھر بھیج دیا جائے، سب کو شامل ہے۔

وقوله: ”وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَيَّ مَنْ عَرَفْتُ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ“ (ص: ۳۸، سطر: ۱۰۹)

(۲) آل عمران آیت: ۱۹-

(۱) آل عمران آیت: ۸۵-

(۳) المائدة آیت: ۳-

آج کل یہ ہو گیا ہے کہ صرف جان پہچان کے لوگوں کو سلام کرتے ہیں، اجنبی مسلمان کو سلام نہیں کرتے، یہ علاماتِ قیامت میں سے ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قربِ قیامت میں سلام صرف معرفت میں منحصر ہو جائے گا۔^(۱)

ابتداءً بالسلام سنتِ مؤکدہ ہے، اور ردّ السلام یعنی سلام کا جواب دینا واجب ہے۔ جن بزرگوں کے ہم نام لیوا ہیں ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ ان میں احیاءِ سنت کی دُھن تھی، شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب کی ایک خاص بات یہ مشہور تھی کہ ابتداءً بالسلام کا غیر معمولی اہتمام فرماتے تھے، طلبہ بار بار کوشش کرتے تھے کہ وہ استاذ کو ابتداءً بالسلام کریں، مگر حضرت ابتداءً بالسلام کے ایسے عادی تھے کہ طلبہ کو اس کا موقع نہ ملتا تھا۔ ان بزرگوں میں ”وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ ۗ لَأَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ“^(۲) کا جذبہ تھا۔ دوسری حدیث میں ہے (جو آگے صحیح مسلم ہی کی کتاب الایمان میں آئے گی) کہ: ”افسوا السلام بینکم“، سلام کو آپس میں ظاہر کرو اور پھیلاؤ، چنانچہ اسلامی آداب میں یہاں تک ہے کہ اگر دو آدمی باتیں کرتے ہوئے جارہے ہوں، درمیان میں درخت وغیرہ آگیا، اگرچہ ایک لمحہ کے لئے آڑ ہوگئی لیکن جب وہ آڑ ختم ہو جائے تو پھر سلام کریں۔

فائدہ:- امام مسلم پہلے ”شعب الایمان“ کے متعلق حدیث لائے، اب وہ احادیث لارہے ہیں جن میں ایسے اعمال کا بیان ہے جن کو قرآن کریم یا احادیث میں ایمان کہا گیا ہے، یا ”من الایمان“ کہا گیا ہے، یا ایمان کا تقاضا قرار دیا گیا ہے، یا ایمان پر متفرع کیا گیا ہے، بظاہر امام مسلم اس طرح یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ اعمال بھی شعب الایمان میں سے ہیں۔

۱۶۰- ”وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ... (الْمِثْلُ قَوْلُهُ)... عَنِ أَبِي النَّخِيرِ، أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو بْنَ الْعَاصِ يَقُولُ: إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْمُسْلِمِينَ خَيْرٌ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.“

(ص: ۳۸، سطر: ۱۰-۱۲)

(ص: ۳۸، سطر: ۱۳)

قوله: ”مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ“

(۱) مسند احمد بن حنبل ج: ۶، ص: ۷۹، ومعجم الكبير للطبرانی ج: ۹، ص: ۳۳۳، رقم الحديث: ۹۳۹۱۔

(۲) آل عمران آیت: ۱۳۳۔

یہ اسلامی معاشرت کا اصل الاصول ہے۔ عرض کر چکا ہوں کہ دین کے پانچ بڑے بڑے اہم حصے ہیں جن میں ایک معاشرت ہے، اور معاشرت کا اصل الاصول یہ حدیث ہے۔ معاشرت کے محرمات ہوں یا فرائض و واجبات، مستحبات ہوں یا مکروہات، اُن سب کا لُب لباب ”من سلم المسلمون... الخ“ ہے کہ ناسخ کسی کو تکلیف نہ پہنچے، ادب کا حاصل بھی یہ ہے کہ ہمارے کسی عمل سے دوسروں کو ناسخ طور پر ادنیٰ تکلیف یا ناگواری پیش نہ آئے، خواہ وہ اپنے سے چھوٹے ہوں یا بڑے، ہر ایک کا ادب لازم ہے، اور وہ یہی ہے کہ ہم سے ان کو ناسخ تکلیف یا ناگواری پیش نہ آئے۔

سوال:- یہاں ”المسلمون“ کا لفظ ہے، کیا کافروں کو تکلیف پہنچانا جائز ہے؟

جواب:- اگر کافر ذمی ہو یا مُسْتَأْمِنٌ یا مُعَاهِدٌ ہو تو اس کو بھی ناسخ تکلیف پہنچانا جائز

نہیں، غیر مسلموں کے حق میں یہ عدم جواز شریعت کے دوسرے دلائل سے ثابت ہے۔^(۱)

یاد رہے کہ باپ بیٹے کو، اُستاد شاگرد کو تا دُیَا ذِئْتَانَا ہے، یہ ایذاءِ محروم میں داخل نہیں، کیونکہ یہ ناسخ نہیں بلکہ خیر خواہی ہے، جیسے طیب مریض کو آپریشن وغیرہ سے تکلیف تو پہنچاتا ہے، مگر وہ خیر خواہی میں شامل ہے۔ یہی تفصیل حدود و قصاص وغیرہ میں بھی ہے۔^(۲)

”من لسانہ ویدہ“ میں لسان کو ید پر مقدم فرمایا، اس لئے کہ زبان سے تکلیف پہنچانا آسان بھی ہے اعم بھی، کہ اس کے ذریعے اپنے سے طاقتور آدمی کو بھی تکلیف پہنچائی جاسکتی ہے، جبکہ ہاتھ سے اس کو تکلیف دینا مشکل ہے۔ اسی طرح زبان سے دور دراز کے لوگوں کو حتیٰ کہ مُردوں کو بھی تکلیف دی جاسکتی ہے، جبکہ ہاتھ سے نہیں پہنچائی جاسکتی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زبان سے پہنچائی ہوئی تکلیف ہاتھ کی تکلیف سے زیادہ اَلْکِنَاک ہوتی ہے، کما قال الشاعر:-

جراحات السِّنَانِ لَهَا الْاَلْتِنَامُ

وَلَا يَلْتَامُ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ

ویدہ:- زبان کے بعد بقیہ اعضاء کے بجائے صرف ید کا ذکر فرمایا گیا، اس لئے کہ

زبان کے بعد اکثر ایذاء رسانیاں ہاتھ سے ہوتی ہیں، یا اس لئے کہ محاورے میں عمل کی نسبت

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۲۹، ذکر المسلمین ہنہنا خرج مخرج الغالب.

(۲) عمدۃ القاری ج: ۱ ص: ۱۳۳۔

(۳) عمدۃ القاری ج: ۱ ص: ۱۳۳۔

ہاتھ کی طرف کی جاتی ہے، اگرچہ وہ کسی اور عضو سے انجام دیا گیا ہو، کما قال اللہ تعالیٰ: ”يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ“^(۱) خلاصہ یہ کہ ایذا رسانی خواہ ہاتھ سے ہو یا کسی اور عضو سے، دونوں حرام ہیں۔

سوال:- اس حدیث میں ”مسلمانوں کو اپنے ہاتھ اور زبان سے محفوظ رکھنے“ کو افضل الاعمال قرار دیا گیا، اور اسی باب کی پہلی حدیث میں ”اطعام الطعام“ کو خیر الاعمال فرمایا گیا ہے، جبکہ صحیح مسلم ہی کی کتاب الایمان میں آگے ص: ۶۲ پر ”باب بیان کون الایمان باللہ افضل الاعمال“ کے تحت ایک حدیث میں ایمان کو، اور دوسری حدیث میں الصلوٰۃ لوقتها کو افضل الاعمال فرمایا گیا ہے، بظاہر اس میں تعارض نظر آتا ہے۔

جواب:- احادیث میں جہاں کسی عمل کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے وہاں مراد یہ ہے کہ وہ ”من افضل الاعمال“ ہے، یعنی اُن سے مراد ”صَفِ اَوَّلُ“ کے اعمال ہیں، لہذا اُن میں تعدد ہو سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ احادیث کے اس اختلاف کی متعدد وجوہ ہو سکتی ہیں:-

۱- کبھی یہ اختلاف سائلین کے مختلف حالات کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ کسی کے حق میں فلاں عمل افضل ہے، دوسرے کے حق میں کوئی دوسرا عمل افضل ہے۔

۲- کبھی یہ اختلاف وقت کے تقاضوں کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ ایک وقت میں ایک عمل افضل ہے، دوسرے وقت میں دوسرا عمل۔

۳- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں^(۲) کہ: یہ اختلاف حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے، مثلاً اطعام الطعام اس حیثیت سے افضل الاعمال ہے کہ یہ عمل باہمی محبت بڑھانے کا ذریعہ ہے، اور تمام ادیان و مذاہب میں پسندیدہ اور مرغوب ہے، اور الصلوٰۃ لوقتها اس حیثیت سے افضل الاعمال ہے کہ اس میں بندے کی شان عبدیت سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے، اسی طرح دیگر اعمال کی افضلیت من وجہ دون وجہ ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب کے اس ارشاد کی پوری تفصیل آگے درس مسلم ہی میں ”باب بیان

(۱) النبا آیت: ۴۰۔

(۲) المفہم ج: ۱ ص: ۲۲۲ وعمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۳۹ ومکمل اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۳۷۔

وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۴۔

كون الايمان بالله افضل الاعمال“ میں حدیث ”ای عمل افضل“ کے تحت آئے گی۔

۱۶۲- ”حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدِ الْأَمْوِيُّ .. (الْمَلِي قَوْلُهُ) ... عَنْ

أَبِي مُوسَى، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.“

قوله: ”أَيُّ الْإِسْلَامِ“ (ص: ۳۸: سطر: ۱۳) ای ائی اعمال الاسلام.

قوله: ”مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ“.... الخ“ یہاں مَنْ سے پہلے مضاف محذوف

ہے، تقدیر عبارت ہے: ”عَمَلٌ مَنْ سَلِمَ“.... الخ“ ناچیز عرض کرتا ہے کہ اس عمل کو اس حیثیت سے افضل الاعمال کہا گیا ہوگا کہ جن اعمال کے ذریعہ معاشرے میں امن و امان قائم کرنے کی کوشش کی جائے یہ ان میں سب سے افضل اور سب سے زیادہ مؤثر ہے۔

باب بيان خصال من اتصف بهن

وجد حلاوة الايمان

۱۶۳- ”حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ .. (الْمَلِي قَوْلُهُ) ... عَنْ أَنَسٍ، عَنِ

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: مَنْ كَانِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقَذَفَ فِي النَّارِ.“

قوله: ”ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ“ (ص: ۳۹: سطر: ۱)

یہاں ”ثلاث“ مبتدأ ہے اور آگے کا جملہ اس کی خبر، اور ثلاث اگرچہ مکرمہ ہے مگر اس کا

مبتدأ ہونا اس لئے جائز ہے کہ اس کی تین مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور تقدیر عبارت ”ثلاث خصال“ ہے۔ (کذا فی فتح الباری. ریح)۔^(۱)

ای ثلاث خصال یعنی جس کے اندر یہ تین صفات ہوں اس کو ایمان کی لذت نصیب ہوگی۔

قوله: ”حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ“ (ص: ۳۹: سطر: ۲)

(۱) فتح الباری، کتاب الايمان، باب حلاوة الايمان ج: ۱، ص: ۲۵۔

یعنی ”ایمان کی لذت“ اس سے مراد یہ ہے کہ طاعات میں اگرچہ مشقت ہو مگر اُن میں لذت آنے لگتی ہے، جیسے جہان، تبلیغ، تقویٰ، علم دین کی تعلیم و تعلم اور دین کے کاموں میں محنت کہ ان میں مجاہدے ہیں مگر پھر بھی محبوب ہو جاتے ہیں۔^(۱)

قولہ: ”وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ“ (ص: ۳۹: سطر: ۲)

آج کل محبت کا معیار کیا ہوتا ہے؟ وطن یا پارٹی، قوم، قبیلہ۔ وہ حق پر ہو یا باطل پر، بس اسی کا ساتھ دیا جاتا ہے، خواہ اُس میں ظلم کی حمایت ہو رہی ہو، اسی کا نام عصیت ہے، یہ جاہلانہ اور مشرکانہ رسم ہے، دین کی تعلیم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دوست ہمارا دوست ہے، اور اللہ کا دشمن ہمارا دشمن۔

سوال:- محبت طبعی تو غیر اختیاری ہے اور غیر اختیاری کا انسان مکلف نہیں۔

جواب:- یہ ہے کہ یہاں اگر محبت طبعیہ مراد ہو جیسا کہ احقر کا ترجمان ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ محبت طبعی اگرچہ غیر اختیاری ہے لیکن اس کے اسباب اختیاری ہیں، اس لئے اس کا مکلف ہونا خلاف قانون شریعت نہیں۔ آدمی بیوی، ماں باپ سب سے طبعاً محبت کرتا ہے، لیکن اگر نیت اللہ کے لئے کر لی جائے اور اس محبت کو شرعی احکام کے تابع کر لیا جائے تو یہی عبادت بن جاتی ہے۔ شاگرد اور اُستاد کے درمیان، اسی طرح مرید اور شیخ کے درمیان جو محبت ہوتی ہے یہ بھی ”حب للہ“ ہے۔

قولہ: ”وَأَنْ يُكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ“ (ص: ۳۹: سطر: ۲)

دلالة النص کے طور پر اس میں وہ شخص بھی داخل ہے جو ابتداء ہی سے مسلمان ہو۔^(۲)

۱۶۴- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الْحَى قَوْلُهُ) ... عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

(۱) فی اکمال اکمال المعلم (ج: ۱ ص: ۱۳۲): ”عن الجنيد: أهل الليل في ليهم الذم من أهل اللهو في

لهوهم، وعن ابن أدهم: والله انا لفي لذة لو علمها الملوک لجادلونا عليها بالسيف.“

(۲) فی مکمل اکمال اکمال المعلم (ج: ۱ ص: ۱۳۵): ”والمراد بالعودة في الكفر مطلق الصيرورة

والتلبس تقدم اتصافه به أم لا.“ وفي فتح الباری (ج: ۱ ص: ۶۲): ”والانقاذ أعم من أن يكون بالمعصمة

منه ابتداءً بان يولد على الاسلام ويستمر أو بالخراج من كلمة الكفر الى نور الايمان كما وقع لكثير

من الصحابة.“

قولہ: ”طَعَمَ الْإِيمَانَ“ (ص: ۳۹، سطر: ۳)
ایمان کا مزہ، یعنی طاعات میں لذت آنے لگتی ہے اور گناہوں سے وحشت ہونے لگتی ہے۔

باب وجوب محبة رسول الله ﷺ الخ

۱۶۶- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيَّةَ ح وَحَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: نَا عَبْدُ الْوَارِثِ، كِلَاهُمَا عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ (وَفِي حَدِيثِ عَبْدِ الْوَارِثِ الرَّجُلُ) حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.“

(ص: ۳۹، سطر: ۵، ۶)

قولہ: ”لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ“ (ص: ۳۹، سطر: ۶)

حاصل یہ ہے کہ تمام انسانوں کی محبت سے بڑھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ہو، یہ تو طے شدہ ہے کہ یہاں حُصْبِ اختیاری مراد ہے، غیر اختیاری مراد نہیں، کیونکہ اس کا انسان مکلف نہیں، لیکن حُصْبِ اختیاری سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں:-

۱- اس سے مراد اعتقادِ اعظمتیت ہے، یعنی یہ اعتقاد کہ سب سے اعظم ذات مخلوق میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے، اس درجہ کا اعتقاد تو نفسِ ایمان کے لئے شرط ہے، جو شخص حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اعتقادِ اعظمتیت نہیں رکھتا وہ سرے سے مؤمن ہی نہیں، کیونکہ ایسا اعتقاد ”ما عَلِمَ مِنَ الدِّينِ صُرُورَةً“ میں سے ہے اور اس صورت میں ”لَا يُؤْمِنُ“ میں نفی جنسِ ایمان کی ہوگی۔

۲- دوسرا احتمال یہ ہے کہ حُصْبِ سے مراد میلِ القلب ہو، یعنی حُصْبِ طبعی مراد ہو، اس صورت میں ”لَا يُؤْمِنُ“ میں نفی کمالِ ایمان کی ہوگی۔

اس دوسرے احتمال پر وہی سوال ہوتا ہے کہ حُصْبِ طبعی تو غیر اختیاری ہے، پھر اس پر کمالِ ایمان کیوں موقوف ہوا؟

اس کا جواب بھی وہی ہے کہ اگرچہ حُصْبِ طبعی غیر اختیاری ہے لیکن اس کے اسباب اختیاری ہیں، اور وہ اسباب ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال، آپ کے جمال اور آپ کے نوال کا استحضار، آپ کی شفقت علی الامت کا، اور آپ کے امت پر احسانات کا، اور آپ کی

شفاعتِ لامت کا استحضار، اور حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ کا مطالعہ اور عشقِ رسول رکھنے والوں کی محبت کو اختیار کرنا، یہ سب امور اختیاری ہیں، ان سے حُبِ طبعی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ محبتِ رسول ”احسان“ میں سے ہے اور شعبِ ایمان میں سے ہے، اور یہ تمام احادیثِ مسرجستہ کے مذہب کی تردید کر رہی ہیں کہ ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ باطنی اعمال و اخلاق بھی حاصل نہ ہوں۔

سوال:- بخاری شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قصہ مذکور ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ”لَا نَسْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَحِبَّ إِلَيَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ نَفْسِي“ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ حَتَّى أَكُونَ أَحِبُّ إِلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ“ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: ”فَأَنْتَ الْآنَ وَاللَّهِ أَحِبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي“ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الآن يَا عُمَرُ“^(۱) تو یہاں اشکال ہوتا ہے کہ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس درجہ کی محبتِ عقلی حاصل نہ تھی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ذات پر ترجیح دیتے، حالانکہ محبتِ عقلی کا یہ درجہ تو شرطِ ایمان ہے، اس کے بغیر تو آدمی مؤمن ہی نہیں ہوتا۔

اس کے دو جواب زیادہ راجح ہیں:-

۱- حضرت عمر رضی اللہ عنہ اَوَّلًا یہ سمجھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم محبتِ طبعی مراد لے رہے ہیں، تو ”الآن نَفْسِي“ کا استثناء کیا، لیکن پھر تنبیہ ہونے پر سمجھ گئے کہ یہاں محبتِ اختیاری مراد ہے، تو پھر فرمایا: ”فَأَنْتَ الْآنَ وَاللَّهِ أَحِبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي“^(۲)

۲- جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متنبہ فرمایا تو اللہ رب العزت نے محبتِ طبعی کو اس درجہ میں پیدا فرمادیا جو کمالِ ایمان کے لئے مطلوب تھی۔

باب الدليل على أن من خصال الإيمان الخ

۱۶۸- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الِي قَوْلِهِ) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ

(۱) صحيح البخاری، کتاب الایمان والنذور، باب کیف کان یمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم

الحديث: ۶۶۳۲۔

(۲) بواہر النوادر ص: ۱۰۲۔

مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ
لَأَخِيهِ (أَوْ قَالَ: لِعَجَارِهِ) مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

(ص: ۵۰: سطر: ۲۱:)

(ص: ۵۰: سطر: ۲۱:)

قوله: "حَتَّى يُحِبَّ لَأَخِيهِ"

اخ سے مراد اخ دینی ہے، اور بعض روایات میں "من الخیر" کا لفظ آیا ہے، اور
یہاں بظاہر "لا یؤمن" میں کمال ایمان کی نفی مراد ہے۔

باب بیان تحریم ایذاء الجار

۱۷۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ (الْحَى قَوْلُهُ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارَهُ بَوَائِقَهُ."

(ص: ۵۰: سطر: ۳:)

(ص: ۵۰: سطر: ۳:)

قوله: "بَوَائِقَهُ"

بَوَائِقُ جمع ہے بائقہ کی، شدید تکلیف کو کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ بڑی کوشدید

ایذاء رسائی دخول جنت سے مانع ہے۔

صرف نوافل سے آدمی ولی نہیں بنتا، بلکہ بڑی بڑی چیزوں کے ساتھ ان چھوٹی چھوٹی

چیزوں کا بھی اہتمام رکھنے سے اور زندگی کے تمام شعبوں کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے سے
ولی بنتا ہے۔

باب الحث علی اکرام الجار والضيف و لزوم

السكوت الخ

۱۷۱- "حَدَّثَنِي حَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى... (الْحَى قَوْلُهُ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ

خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ

(ص: ۵۰: سطر: ۱۲۳:)

يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ."

(ص: ۵۰: سطر: ۵:)

قوله: "فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ"

یعنی جس بات میں دینی و دنیوی فائدہ نہ ہو، اس سے اجتناب کیا جائے۔

(ص: ۵۰: ۶)

قولہ: "فَلْيُكْرِمُ ضَيْفَهُ"

بخاری شریف میں ہے کہ ضیافت تین دن تک ہے،^(۱) و نیز: "وجائزة يوم وليلة" اور "جائزة" کی تفسیر میں دو اقوال ہیں:-

۱- پہلے ایک دن رات کے کھانے میں تکلف کرنا، یہ "جائزة" ہے (باقی دنوں میں جو کچھ حاضر ہے، وہ پیش کر دینا کافی ہے)۔

۲- جب مہمان جانے لگے تو اُسے ایک دن رات کا توشہ دینا۔^(۲)

۱۷۲- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الْحَا قَوْلُهُ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِي جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمِ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لَيْسَ كُتٌ."

(ص: ۵۰: ۶: ۸۷)

(ص: ۵۰: ۷)

قولہ: "فَلَا يُؤْذِي جَارَهُ"

یہ جملہ نافیہ ہے، مگر یہاں نفی بمعنی نہیں ہے کہ وہ شخص پڑوسی کو نقصان نہ پہنچائے۔^(۳)

(ص: ۵۰: ۸)

قولہ: "فَلْيَقُلْ خَيْرًا"

اس میں فرض و واجب اور مستحب کلام داخل ہے، مباح کو ذکر نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ جس کلام مباح میں دین یا دنیا کا فائدہ نہ ہو اس سے بھی احتراز کرنا چاہئے، کیونکہ مال کار وہ بھی مباح نہیں رہتا، بلکہ مکروہ یا ناجائز ہو جاتا ہے، کیونکہ فضول گفتگو کرنے سے اپنا اور دوسرے کا وقت ضائع ہوتا ہے اور اُسے تکلیف پہنچتی ہے، لہذا یہ بھی مال کار شر ہے، خیر نہیں۔

(ص: ۵۰: ۸)

قولہ: "أَوْ لَيْسَ كُتٌ"

اس عادت کو پیدا کرنے کے لئے بہت سے لوگوں کو بڑا مجاہدہ کرنا پڑتا ہے۔

صوفیائے کرام کے یہاں چار مجاہدے مشہور ہیں: ۱- قلت طعام، ۲- قلت منام،

۳- قلت کلام، ۴- قلت اختلاط مع الانام۔ اور ان سب کا مقصد انسان کو لایعنی اُمور سے اور

(۱) صحیح البخاری، کتاب الأدب، باب اکرام الضیف و خدمتہ ایہ بنفسہ، رقم الحدیث: ۶۱۳۵۔

(۲) فتح الباری ج: ۵، ص: ۵۳۳۔

(۳) الحل المفہم ج: ۱، ص: ۳۲۔

گناہوں سے بچانا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”مَنْ حَسَنَ إِسْلَامَ الْمَرْءِ تَرَكَهُ مَا لَا يَعْنِيهِ.“^(۱)

بعض لوگ کہتے ہیں کہ صوفیائے کرام کے مجاہدے بدعت ہیں، کیونکہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ تھے۔

جواب:- حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: دراصل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مجاہدوں کی ضرورت کم ہوتی تھی، کیونکہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت میسر تھی اور پھر وہ جہاد میں بکثرت مشغول رہتے تھے اور جہاد کا مجاہدہ بہت سے مجاہدوں سے مستغنی کر دیتا ہے۔ کسی نے کہا کہ: حضرت! شریعت میں مطلوب قلت کلام ہے لیکن صوفیائے کرام بعض اوقات اپنے بعض مریدوں کو کلام مباح سے بھی منع کر دیتے ہیں، حالانکہ شریعت میں مباح ممنوع نہیں ہے۔

جواب دیا کہ مجاہدے کا مقصود علاج ہے اور علاج میں عارضی طور پر مباح سے بھی منع کیا جاسکتا ہے، (ہاں! مجاہدے ہی کو اگر ذریعہ اور علاج کے بجائے مقصود قرار دے دیا جائے تو یہ بدعت ہوگا)۔

باب بیان کون النهی عن المنکر من الایمان الخ

۱۷۵- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا وَكَيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى..... (الی قولہ) ... عَنْ طَارِقِ بْنِ شَهَابٍ (وَهَذَا حَدِيثٌ أَبِي بَكْرٍ)، قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ، يَوْمَ الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ، مَرْوَانُ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ. فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ. فَقَالَ: قَدْ تَرِكَ مَا هُنَالِكَ. فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: أَمَا هَذَا فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ. سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ.“

قوله: ”قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ، يَوْمَ الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ“ (ص: ۵۱: سطر: ۱)

سنت یہ ہے کہ عید میں نماز پہلے اور خطبہ بعد میں ہو، لیکن مروان نے خطبہ نماز سے

(۱) جامع الترمذی، باب منه من باب من تكلم بكلمة يضحك به الناس، رقم الحديث: ۲۳۱۷۰.

پہلے دینا شروع کر دیا۔

یہ مروان بن الحکم ہیں، اور رجال البخاری میں سے ہیں، یعنی امام بخاری نے مروان کی روایتیں اپنی کتاب میں نقل فرمائی ہے، ان کا تعلق بنو امیہ سے تھا، یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے چچا زاد بھائی بھی تھے اور داماد بھی، ولادت ہجرت کے دو یا چار سال بعد ہوئی۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث روایت کی ہیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ثابت نہیں، اور امام بخاری کا قول ہے کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت بھی حاصل نہیں۔^(۲) البتہ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمة فتح الباری میں فرمایا ہے کہ: ”يقال: له رؤية، وقال عروة ابن الزبير: كان لا يتهم في الحديث وقد روى عنه سهل بن سعد الساعدي الصحابي اعتمادا على صدقه (الى قوله) وقد اعتمد مالک علی حدیثہ ورايه والباقون سوى مسلم.“^(۳) اور فتح الملہم میں ہے کہ یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل (گورنر) تھے۔^(۴)

کہا جاتا ہے کہ مروان بن الحکم نے خطبہ کو نماز سے شاید اس لئے مقدم کیا تھا کہ لوگ ان سے بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر خوش نہ تھے، اس لئے مروان کو خطرہ ہوا کہ اگر نماز کے بعد خطبہ دیا تو لوگ خطبہ نہ سنیں گے۔

بعض دوسری روایات میں یہ عمل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف، بعض میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف اور بعض میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ انہوں نے خطبہ کو نماز پر مقدم کیا۔ لیکن محدثین کرام نے ان روایات کے بجائے مسلم کی حدیث باب کوراج قرار دیا ہے، جس میں صراحت ہے کہ یہ کام سب سے پہلے مروان نے کیا تھا، اور فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ صحابہ کرام کی طرف یہ نسبت درست بھی ہو تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ

(۱) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب الوکالة، باب اذا وهب شيئا لوكيل الخ، حافظ ابن حجر نے ہدی

الساری مقدمة فتح الباری میں فرمایا ہے کہ صحیح بخاری میں مروان کی دو حدیثیں منقول ہیں۔ (ج: ۲، ص: ۱۹۲)

(۲) تہذیب التہذیب ج: ۵، ص: ۳۸۳۔

(۳) مقدمة فتح الباری ص: ۲۳۳۔

(۴) فتح الملہم ج: ۱، ص: ۶۵۵، مروان بن الحکم کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: سیر اعلام

النبلہ ج: ۳، ص: ۲۷۶، وتہذیب الکمال ج: ۲۷، ص: ۳۸۷۔

اس زمانہ میں مسلمانوں کی تعداد میں کافی اضافہ ہو چکا تھا اور نو مسلموں میں کچھ تساہل محسوس کیا گیا ہوگا، تمام مسلمانوں کو نمازِ عید میں شامل کرنے کے لئے ان حضرات نے احیاناً نماز پر خطبے کو مقدم فرمادیا ہوگا، مصلحةً للمسلمین، جبکہ مروان بن الحکم نے یہ کام شاید اپنی مذکورہ بالا مصلحت سے کیا تھا، یا احیاناً تقدیم کرنے کے بجائے اسے معمول بنالیا تھا، اسی وجہ سے اس کے عمل پر تنقید کی گئی اور مذکورہ بالا خلفاء پر تنقید نہیں کی گئی، (کذا فی فتح الملہم)۔^(۱)

قولہ: "فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ" (ص: ۵۱: ۱) ای قام متوجهاً اليه رجل.

قولہ: "فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ" (ص: ۵۱: ۱)

ان صاحب نے صرف مسئلہ بیان کیا، نزاع اور جدال سے پرہیز کیا، اس سے یہ ادب معلوم ہوا کہ عالم کا بنیادی فریضہ نرمی اور خیر خواہی کے ساتھ مسئلہ بتلانا اور صحیح بات کی ترغیب دینا ہے، یعنی علماء کا فریضہ منکر کے مقابلے میں تغیر بالید نہیں بلکہ تغیر باللسان ہے، اور وہ بھی نرمی اور خیر خواہی کے ساتھ۔

قولہ: "قَدْ تَرِكَ مَا هُنَالِكَ" (ص: ۵۱: ۱)

یہاں ہنالک ظرف زمان کے طور پر استعمال ہوا ہے، یعنی متروک ہو گیا وہ عمل جو زمانہ نبوی اور عہدِ صدیقی میں تھا، مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنے والا میں پہلا انسان نہیں بلکہ پہلے بھی ایسا کیا گیا ہے۔

قولہ: "أَمَّا هَذَا" (ص: ۵۱: ۱) یعنی یہ شخص جس نے نکیر کی ہے۔

قولہ: "فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ" (ص: ۵۱: ۱) اُس نے اپنے اُوپر عائد ہونے والے

فریضے (نہی عن المنکر) کو ادا کر دیا۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے اس ازشاد سے دو باتیں معلوم ہوئیں:-

۱- جب ایک شخص سنت کے طریقے پر امر بالمعروف کرے اور اس کو دوسروں کی تائید

کی ضرورت ہو تو اس کی تائید کرنی چاہئے۔

۲- دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ یہاں "الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ" کا جملہ کہہ دینا ہی

یعنی تغیر باللسان کرنا ہی کافی تھا، حالانکہ وہ اس کو پکڑ کر زبردستی مصلیٰ سے ہٹا سکتے تھے، لیکن یہ

اس لئے نہیں کیا کہ اس سے فتنہ برپا ہو جاتا، معلوم ہوا کہ اس وقت ان کا فریضہ تغیر باللسان کا تھا نہ کہ تغیر بالبدکا۔

قولہ: ”مَنْ رَأَى مِنْكُمْ“

(ص: ۵۱: سطر: ۲)

یہ حدیث امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہے، جو دین کا قطب اعظم ہے، یہ ختم ہو جائے یعنی مداهنت سے کام لیا جائے تو دین ذرہم ذرہم ہو جائے، لیکن جتنا یہ اہم ہے اتنا ہی اس کی حدود و شرائط بھی اہم ہیں۔ ہمارے والد صاحب فرمایا کرتے تھے کہ: نماز کی بہت سی تفصیلات تو قرآن کریم میں نہیں ہیں، بلکہ احادیث میں ہیں، مثلاً تعداد رکعات و ترتیب ارکان تک کو قرآن مجید میں نہیں بتایا گیا، لیکن حیرت ہوتی ہے یہ دیکھ کر کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے بارے میں بہت ساری تفصیلات قرآن کریم ہی میں بتلا دی گئی ہیں، صرف کلام رسول پر اکتفاء نہیں کیا گیا، وجہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں کے افراط و تفریط میں مبتلا ہونے کا اندیشہ تھا کہ یا تو امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں اتنا غلو کریں گے کہ سنت انبیاء کے مطابق حکمت، خیر خواہی اور نرم کلامی کا اہتمام نہیں کریں گے سختی اور جذباتیت سے کام لیں گے، موقع محل کی رعایت نہیں کریں گے۔ یا مداهنت سے کام لے کر شیطانِ آخرس بنے بیٹھے رہیں گے۔ چنانچہ ہمارے زمانے میں یہ دونوں قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں، کچھ لوگ امر بالمعروف میں اتنا غلو کرتے ہیں کہ انبیاء کرام کی سنت کو چھوڑ دیتے ہیں اور دعوت کے کام میں لگ کر بسا اوقات والدین اور بیوی بچوں کے حقوق بھی پامال کر دیتے ہیں، یا مخالفین پر اتنا تشدد کرتے ہیں کہ جھگڑے اور قتل و قتال تک نوبت پہنچ جاتی ہے، اور مخاطب ضد پر آجاتے ہیں، کچھ دوسرے لوگ شیطانِ آخرس بنے رہتے ہیں، یہ دونوں انتہائیں غلط ہیں اور دین کو کمزور کرنے کا ذریعہ ہیں۔ قرآن مجید میں انبیاء کرام کے اپنی اپنی قوموں کو دعوتِ اسلام دینے کے لئے جو مکالمے نقل کئے گئے ہیں، وہ اس کام میں سنتِ انبیاء علیہم السلام کی تشریح کے لئے کافی ہیں۔

دعوت الی اللہ اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی اہمیت کا کچھ اندازہ ان آیاتِ قرآنیہ سے ہو سکتا ہے: ”وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“^(۱)

نیز ارشاد ہے: ”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“^(۲)

نیز ارشاد ہے: ”وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ“^(۱)۔

لیکن یاد رہے کہ امر بالمعروف کوئی لاشعنی نہیں ہے کہ دوسروں کے سر پر مار دو اور یہ فریضہ ادا ہو گیا، ایسا نہیں ہے۔ بلکہ قرآن مجید میں ہے: ”أذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ“^(۲)۔

نیز قرآن مجید میں ہے کہ حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون کی طرف دعوتِ اسلام کے لئے بھیجتے وقت ان کو تلقین فرمائی گئی کہ: ”قُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا...“^(۳)۔

حضرت والد صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ: ہم حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام سے بڑے مصلح نہیں، اور ہمارے مخاطب فرعون سے زیادہ گمراہ و سرکش نہیں، جب حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون کے مقابلے میں سخت کلامی کی اجازت نہیں دی گئی اور نرم بات کہنے کا حکم دیا گیا، تو ہمیں اپنے مخاطبین سے سخت کلامی کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے؟

قرآن حکیم نے جگہ جگہ مختلف قوموں کو دعوت دینے کا انداز بھی بیان فرمایا ہے، اور مخالفت اور تعنت کی پر آشوب فضا میں داعی کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہئے؟ اس کی رہنمائی بھی فرمائی۔ مثلاً: اہل کتاب کو دعوت دینے کا طریقہ ان کلمات میں ارشاد فرمایا گیا: ”يَسْأَلُ الْكِتَابَ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ“^(۴)۔

اس آیت مبارکہ میں بتلایا گیا کہ اہل کتاب کو دعوت دینے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کو سب سے پہلے ان چیزوں کی طرف بلانا چاہئے جو ہمارے اور ان کے درمیان مشترک ہیں، تاکہ وہ دینِ اسلام سے مانوس ہوں اور ان کی اجنبیت میں کمی آجائے۔

اگر داعی کو معاندین کی مخالفت اور سختی کا سامنا کرنا پڑے تو اُس وقت داعی کا ردِ عمل کیا ہونا چاہئے؟ اس کو بیان کرنے کے لئے اللہ رب العزت نے متعدد انبیاء کرام علیہم السلام کے اپنی اپنی قوموں کے ساتھ مکالمات نقل فرمائے، مثلاً: سورۃ الاعراف میں ہے کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو دعوت دیتے ہوئے فرمایا: ”يَسْقُومُ“ (اے میری قوم!) اس میں محبت اور موانست کا انداز ہے۔ آگے فرمایا: ”أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ

(۱) الذریت آیت: ۵۵۔

(۲) النحل آیت: ۱۲۵۔

(۳) طہ آیت: ۴۳۔

(۴) آل عمران آیت: ۶۴۔

عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ۝“^(۱) قوم نے اس مشفقانہ دعوت کا اثر قبول کرنے کے بجائے بہت سخت الفاظ استعمال کئے اور کہا: ”إِنَّا لَنَرَاكَ فِى ضَلَالٍ مُّبِينٍ“^(۲) لیکن اللہ کے نبی نے صبر و تحمل کا مظاہرہ فرمایا اور کہا: ”يَقَوْمُ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ“^(۳)

سورة الأعراف ہی میں آگے حضرت ہود علیہ السلام کا اُن کی قوم سے مکالمہ اسی طرح کا نقل فرمایا گیا: ”وَالِى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا، قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۗ أَفَلَا تَتَّقُونَ“ لیکن قوم کے لوگوں نے اس مشفقانہ خطاب کا یہ جواب دیا کہ: ”إِنَّا لَنَرَاكَ فِى سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَنظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ“۔ مگر نبی نے اس پر بھی صبر فرمایا اور گالی کا جواب گالی سے دینے کے بجائے فرمایا: ”يَقَوْمُ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ“^(۴)

قرآن حکیم نے اس قسم کے مکالمات جگہ جگہ نقل فرمائے ہیں، ان سے داعیِ حق کو اس طرف رہنمائی ملتی ہے کہ ایسے مواقع میں صبر و تحمل کے دامن کو مضبوطی سے پکڑ لینا چاہئے۔

اسی طرح داعی کبھی کبھی دعوت کے کام کو اس خیال سے چھوڑ بیٹھتا ہے کہ اب دعوت دینے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ لوگ کلمہ حق کا اثر قبول نہیں کرتے۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: یہ بڑی غلط فہمی اور شیطان کا دھوکا ہے، جب بھی دعوت دی جاتی ہے تو اس کا فائدہ ضرور ہوتا ہے، کیونکہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے: ”وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ لِي تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ“^(۵) ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ اس نفع کے پہنچنے میں مختلف اوقات و اشخاص کے اعتبار سے تفاوت ہو کہ کسی پر بالکل اثر نہ ہو، کسی پر زیادہ اثر ہو اور کسی پر کم، کسی کو فوراً فائدہ پہنچ جائے، کسی کو بعد میں، لیکن ایک حد تک فائدہ ضرور ہوتا ہے، البتہ فائدہ پہنچنے کے لئے تین شرائط ہیں:-

۱- بات حق ہو۔

۲- نیت حق ہو، یعنی مخاطب کی خیر خواہی اور اللہ کی رضا مقصود ہو، اپنی بڑائی جتانایا مخاطب کی تذلیل و تحقیر مقصود نہ ہو۔

۳- طریقہ حق ہو، یعنی سنتِ انبیاء علیہم السلام کے مطابق خیر خواہانہ اور حکیمانہ کلام ہو، انداز نرم ہو، سخت کلامی نہ ہو، جب ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو ہو سکتا ہے کہ فائدہ نہ

(۱) الأعراف آیت: ۵۹۔ (۲) الأعراف آیت: ۶۰۔ (۳) الأعراف آیت: ۶۱۔

(۴) الأعراف آیت: ۶۵-۶۷۔ (۵) الذریت آیت: ۵۵۔

ہو۔ خلاصہ یہ کہ جب حق بات، حق نیت سے، حق طریقے سے کی جاتی ہے تو فائدہ ضرور ہوتا ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ، اور فوراً ہو یا تاخیر سے، سب سامعین کو ہو یا بعض کو۔

(ص: ۵۱: سطر: ۲)

قولہ: "فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ"

یہ سے مراد قوت ہے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام بعض حالات میں فرض عین ہوتا ہے اور بعض حالات میں فرض کفایہ، عام حالات میں فرض کفایہ ہے، کیونکہ یہاں "منکم" میں "من" تبعضیہ ہے، اور آیت "وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ" سے بھی معلوم ہوا کہ اس کام کے لئے ایک بڑی جماعت ہونی چاہئے، یہ بھی فرض کفایہ ہونے کی دلیل ہے، البتہ اگر کوئی شخص منکر دیکھ رہا ہے تو اس شخص پر تغیر منکر کی کوشش بقدر استطاعت فرض عین ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کا واقعہ "استطاعت" کا مطلب بھی واضح کرتا ہے۔

مروان کا یہ واقعہ عہد صحابہؓ کا ہے، دیکھئے! حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ علیحدہ جماعت کروا سکتے تھے، مروان کا ہاتھ پکڑ کر نیچے اتار سکتے تھے، یہ استطاعت بالید تھی، لیکن انہوں نے اس قدرت کو استطاعت نہیں سمجھا، کیونکہ اس سے فتنہ، قتل و قاتل اور فساد پھیلتا، دو جماعتیں ہو جاتیں، ایک ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اور دوسری مروان کی، اور پھر فتنہ اور قتل و قاتل ہوتا۔ معلوم ہوا کہ استطاعت کا مطلب یہ ہے کہ تغیر اس طرح ہو کہ اس کے نتیجے میں کوئی دوسرا بڑا منکر یا فتنہ مسلمانوں میں پیدا نہ ہو اور تفرقہ نہ ہو، ورنہ ایسی صورت میں تغیر بالید فرض تو کیا جائز بھی نہیں۔

جو حکم تغیر بالید کا ہے وہی حکم تغیر باللسان کا بھی ہے، یعنی اگر تغیر باللسان کے نتیجے میں بڑا فتنہ پھیلنے کا اندیشہ ہو تو سکوت واجب ہے، مگر اس وقت تغیر بالقلب کرے، واللہ اعلم۔

تغیر بالقلب کا مطلب عام طور پر شارحین صرف یہ لکھتے ہیں کہ دل سے اس منکر کو بُرا سمجھے، لیکن فتح الملہم میں اگلی حدیث کے الفاظ "وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بقلبه... الخ" کی شرح میں اس کا مطلب یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ اس منکر کو دل سے بُرا بھی سمجھے اور یہ نیت اور

عزم بھی رکھے کہ اگر کبھی مجھے قدرت ہوئی تو تغیر بالید یا باللسان بھی کروں گا، بلکہ ناچیز کا خیال ہے کہ اُس منکر کے ازالے کی دُعا کرنا بھی تغیر بالقلب میں داخل ہے، (۱) واللہ اعلم۔

قولہ: ”وَذَلِكَ أضعفُ الإیمان“ (ص: ۵۱: سطر: ۲)

ای اضعف اعمال الايمان۔ تغیر بالقلب سے نیچے ایمان کا کوئی درجہ نہیں، کیونکہ اگر دل سے بھی ایسے منکر کو بُرا نہیں سمجھتا جس کے منکر ہونے کا علم ضروری حاصل ہو چکا ہے تو یہ استحلال حرام ہے، اور استحلال حرام کفر ہے۔

ہمارے بزرگانِ دین کا امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور ردِّ بدعات میں طریقہ نہایت معتدل تھا، دلائل اور خیر خواہی سے انبیاء والے طریقہ سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے تھے۔ چنانچہ جب تک ہمارے بزرگ زندہ رہے وہی غالب رہے اور سنتوں کا احیاء ہوتا رہا، اور جب سے ردِّ بدعات کے نام پر یا عشقِ رسول کے نام پر اکھاڑ پھماؤ، تقریروں میں سخت کلامی اور تشدد شروع ہوا اس سے بدعات کو فروغ ملا، اب یہ ہو رہا ہے کہ کسی منکر کے ازالہ کے لئے سنتِ انبیاء کے بجائے تشدد کا راستہ اختیار کیا گیا، تو اس کے نتیجے میں کئی مزید منکرات کھڑے ہو گئے۔

جس شخص کو اپنی ذات کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے اس کے باوجود وہ تغیر بالید یا باللسان کرتا ہے، تو یہ جائز ہے، بلکہ عظیم اجر و ثواب کا باعث ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے مسلمانوں میں تفرقہ نہ پڑتا ہو۔

حاصل یہ ہے کہ تغیر منکر میں استطاعت شرط ہے، اور استطاعت کی شرائط میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کے نتیجے میں کوئی دُوسرا بڑا منکر یا فتنہ و فساد نہ پھیلتا ہو، لہذا اگر خون ریزی یا فتنہ کا خطرہ ہو یا کوئی دُوسرا بڑا منکر پیدا ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو تو اُس وقت اگرچہ استطاعت لغویہ موجود ہے لیکن شریعت کی اصطلاح میں اسے استطاعت نہیں کہا جائے گا۔

۱۷۷ - ”حَدَّثَنِیْ عَمْرُو النَّاقِدُ ... (الی قولہ) ... عَنِ الْحَارِثِ، عَنْ

جَعْفَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْمُسَوَّرِ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ

(۱) وفي مكمل اكمال الاكمال للعلامة السنوسی (ج: ۱ ص: ۱۵۴): والتغیر بالقلب أن یكره المعصية

ویؤد أن لو قدر وكان ابن عرفة یقول: ”انه الدعاء بقطع المنکر وان دعا علی المتعاطی جاز“.

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ وَأَصْحَابٌ، يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَيَّةٌ خَرْدَلٍ.

قَالَ أَبُو رَافِعٍ: فَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ فَأَنْكَرَهُ عَلَيَّ. فَقَدِمَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَنَزَلَ بِقَنَاةَ، فَاسْتَبَعْنِي إِلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ يَعُودُهُ، فَاَنْطَلَقْتُ مَعَهُ فَلَمَّا جَلَسْنَا سَأَلْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَحَدَّثَنِيهِ كَمَا حَدَّثَنِي ابْنُ عُمَرَ. قَالَ صَالِحٌ: وَقَدْ تَحَدَّثَ ذَلِكَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ.

قوله: "عَنْ أَبِي رَافِعٍ" (ص: ۵۲: ط: ۳) هو مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأصح أن اسمه: أسلم. كما في فتح المہلم۔

قوله: "حَوَارِيُّونَ" (ص: ۵۲: ط: ۳)

یہ جمع ہے حواری کی اور حواری مخلص ساتھی کو کہتے ہیں، "حَوَارٍ" بفتح حین سے مشتق ہے، وهو شدة البياض، خلوص نیت اور صفائی باطن کی وجہ سے "حواری" کہلائے۔^(۱)

سوال:- ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض نبی ایسے بھی دکھلائے گئے کہ ان کے ساتھ ایک دو پیروکار تھے اور بعض کے ساتھ ایک بھی پیروکار نہ تھا، اور اس حدیث باب میں ہے کہ: "ما من نبی بعثه الله تعالى في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته" بظاہر دونوں میں تعارض ہے؟

جواب:- یہاں حدیث باب میں اکثر نبی مراد ہیں، ایسے نبی جن کا کوئی پیروکار نہ تھا شاذ ہیں، والشاذ كالمعدوم۔^(۳)

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۱ ص: ۵۸۰ وفتح المہلم ج: ۱ ص: ۶۵۹۔

(۲) مسند أبی عوانة ج: ۱ ص: ۸۵، بیان الأعمال المكروهة والفاضة: "عرضت على الأمم فرأيت النبي معه الرهط والنبي معه الرجل والنبي معه الرجلان والنبي ليس معه أحد" وفيه أيضًا (ج: ۱ ص: ۷۷) والفاضة: "فيجى النبي معه العصابة والنبي معه الخمسة والسته والنبي ليس معه أحد."

(۳) اكتمال اكتمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۵۵۔

قولہ: ”خَلُوفٌ“

(ص: ۵۲: سطر: ۴)

یہ خَلُوفٌ بسکون اللّام کی جمع ہے، بُرے جانشین کو کہتے ہیں، کما فی قولہ تعالیٰ: ”فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشُّهُورَاتِ“ اور خَلْفٌ بفتح اللّام اچھے جانشین کو کہتے ہیں، اور اس کی جمع اَخْلَافٌ آتی ہے جیسے: ”سَلَفٌ“ کی جمع ”اَسْلَافٌ“۔^(۲)

قولہ: ”تَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ“

(ص: ۵۲: سطر: ۴)

یعنی کہتے ہوں گے وہ بات جو کرتے نہیں ہوں گے، اس کے ظاہر کو دیکھ کر بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ جس طاعت پر کوئی آدمی خود عمل نہیں کرتا تو دوسروں کو بھی اس کی دعوت نہ دے۔ خوب سمجھ لو! یہ سمجھنا غلط ہے، حکیم الامت حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ نے مختصر الفاظ میں قرآن مجید کی آیت: ”لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ“^(۳) کی تشریح یہ فرمائی کہ: ”یہاں دعویٰ کی مذمت ہے، دعوت کی نہیں۔“ یعنی قول سے مراد جھوٹا دعویٰ کرنا ہے، مثلاً تہجد پڑھتے نہیں لیکن دعویٰ کریں کہ تہجد گزار ہیں، متقی ہوں نہیں لیکن متقی ہونے کا دعویٰ کرتے ہوں، حاصل یہ کہ مذمت دعویٰ کی ہے، دعوت کی نہیں۔

قولہ: ”فَمَنْ جَاهَدَهُمْ يَبِدِهِمْ فَهُوَ مُؤْمِنٌ“

(ص: ۵۲: سطر: ۴)

یہاں جہاد کے تین درجے بیان فرمائے گئے ہیں، ۱- جہاد بالید، ۲- جہاد باللسان، ۳- جہاد بالقلب۔ اس کے بعد ایمان کا کوئی درجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ رضاء بالمعصیت ہے اور جب اس کے معصیت ہونے کا علم ضروری حاصل ہو چکا ہو تو اس پر راضی ہونا یعنی اس کو پسند کرنا کفر ہے۔

لیکن یہاں جہاد سے مراد قتال نہیں بلکہ کوشش اور مجاہدہ مراد ہے، کیونکہ یہاں جہاد باللسان اور جہاد بالقلب کا بھی ذکر ہے، حالانکہ زبان اور قلب سے قتال نہیں ہوتا، نیز پیچھے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ سلطان کے سامنے حق بات کو بذریعہ

(۱) سورۃ مریم آیت: ۵۹۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج: ۴ ص: ۹۱ وفتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۶۰۔

(۳) الصف آیت: ۲۔

(۴) بیان القرآن ج: ۳ ص: ۶۱، تحت هذه الآية.

زبان بیان کر دینا کافی ہے، لہذا اگر یہاں قتال مراد لیا جائے گا تو یہ نہ صرف گزشتہ حدیث کے معارض ہوگا، بلکہ اور بھی متعدد روایات کے معارض ہوگا، جن میں انعمۃ الجور کے مقابلے میں صبر کرنے اور سب و طاعت کا حکم ہے، ان میں سے صحیحین کی ایک حدیث وہ ہے جس کو خود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے (جو اس حدیث باب کے بھی روای ہیں) مرفوعاً نقل کیا ہے کہ: "اصبروا حتی تلقونی علی الحوض"^(۱)

اور حضرت گنگوہیؒ نے الحل المفہم میں ارشاد فرمایا کہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی اس روایت (حدیث باب) پر نکیر جو آگے آرہی ہے، اُس کی وجہ بھی بظاہر یہ تھی کہ اس حدیث کا ظاہر دیگر روایات سے معارض ہے، کیونکہ اس میں اہل اسلام سے قتال کی ترغیب کی طرف ذہن جاتا ہے۔

چنانچہ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ اور علامہ نوویؒ نے دونوں روایات میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ: "فاصبروا حتی تلقونی علی الحوض" کا حکم اُس وقت ہے جب جہاد بالید سے فتنے اور خون ریزی کا اندیشہ ہو، اور مذکورہ حدیث میں جہاد بالید کا حکم اُس وقت ہے جب خون ریزی اور فتنہ کے بغیر پُر امن کوششوں سے ظالم حکمرانوں کی حکومت کا خاتمہ کیا جاسکے، مثلاً آج کل الیکشن (انتخابات) کے ذریعہ۔ اور جہاد کو قتال لازم نہیں، جہاد اعم ہے قتال اخص ہے، یعنی جہاد بغیر قتال کے بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا: "وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا"^(۲) یہاں جہاد سے مراد کوشش ہے نہ کہ "قتال" لہذا تعارض نہ رہا۔

دوسرا جواب اس تعارض کا یہ ہے کہ اس حدیث میں اُمم سابقہ کے احوال و احکام کا بیان ہے اور "فاصبروا" میں اُمم محمدیہ کو حکم دیا گیا ہے، اس توجیہ سے بھی تعارض باقی نہ رہا۔^(۵)

قوله: "قَالَ أَبُو رَافِعٍ: فَحَدَّثْتُهُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ فَأَنْكَرَهُ عَلَيَّ"

(ص: ۵۲، ط: ۵)

(۱) صحیح البخاری، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم للأمناء اصبروا حتی تلقونی علی الحوض، رقم الحدیث: ۳۵۸۱، ۳۵۸۲، ۳۵۸۳ و صحیح مسلم، باب اعطاء المؤلفۃ قلوبہم علی الاسلام.... الخ، رقم الحدیث: ۱۰۶۱۔

(۲) الحل المفہم ص: ۳۲۔

(۳) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۶۶۱، و شرح النووی ج: ۱ ص: ۵۲۔

(۵) شرح النووی ج: ۱ ص: ۵۲۔

(۴) الفرقان آیت: ۵۲۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس انکار کی وجہ وہی ہے جو حضرت گنگوہیؒ کے حوالے سے ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسرا جواب اس ظاہری تعارض کا یہ ہے کہ: امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اس روایت کو منکر سمجھا ہے دو وجہ سے:-

۱- اس میں حارث راوی غیر محفوظ ہے۔ لیکن اس کا جواب تو یہ ہے کہ امام احمدؒ کے علاوہ دیگر ائمہ حدیث کے نزدیک یہ ضعیف نہیں^(۱)، جماعۃ من الثقات نے ان سے احادیث روایت کی ہیں، (جو ان کے ثقہ ہونے کی علامت ہے) اور کتب الضعفاء میں بھی ان کا نام نہیں ملتا۔ پھر اس حدیث کی روایت میں حارث منفرد نہیں بلکہ یہ حدیث دوسرے متعدد طرق سے بھی مروی ہے، لہذا اسے ضعیف نہیں کہا جاسکتا۔

۲- دوسری وجہ متن حدیث ہے، کیونکہ اس کا ظاہر معارض ہے اُن احادیث سے جن میں بغاوت سے منع کیا گیا ہے، بالخصوص جبکہ ابن مسعودؓ ہی سے وہ روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "فاصبروا حتی تلقونی علی الحوض"۔^(۲) کما مر۔

چوتھا جواب اس تعارض کا یہ ہے کہ امام احمدؒ کے علاوہ دیگر متعدد ائمہ حدیث کی رائے حارث کے بارے میں معلوم ہو جانے کے بعد مذکورہ حدیث پر نکارت کا حکم تو باقی نہ رہا، تاہم امام احمدؒ کی جرح کے باعث اس کا راوی حارث متکلم فیہ تو ضرور بن گیا، جس کی وجہ سے یہ حدیث مقدمہ امام مسلمؒ کے بالکل اوائل میں بیان کردہ طبقات کی روشنی میں تیسرے طبقہ میں چلی گئی، جبکہ پچھلی حدیث سمیت دوسری معارض احادیث طبقہ اولیٰ کی روایات ہیں، لہذا اُن کو ترجیح ہوگی، یہ چوتھا جواب بندہ ناچیز نے اپنی فہم سے بیان کیا ہے، کہیں منقول نہیں

(۱) دیگر ائمہ کے نزدیک ان کے ضعیف نہ ہونے اور ان کے مختصر حالات معلوم کرنے کے لئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیے: اکمال تہذیب الکمال ج: ۳ ص: ۳۱۳ و تہذیب الکمال ج: ۵ ص: ۲۷۱ و رجال صحیح مسلم لابن منجویۃ الأصبہانی ج: ۱ ص: ۱۶۹ و کتاب الثقات لابن حبان ج: ۳ ص: ۱۳۶ و کتاب التاريخ للبخاری ج: ۲ ص: ۲۷۹ و الجرح والتعديل، القسم الثاني من المعجلد الأول ص: ۸۶۔

(۲) صیانة صحیح مسلم ص: ۲۱۰۔

(۳) رواہ البخاری فی کتاب الجنائز، و کتاب الفتن، و کتاب المغازی، و کتاب الرقاق۔ و مسلم فی

ملاء، وضاحت کے لئے مقدمہ صحیح مسلم کے اوائل میں طبقات کی بحث بغور دیکھی جائے۔ خلاصہ یہ کہ اس تعارض کے تین جواب ہیں، ایک یہ کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں جہاد سے مراد ایسی کوشش ہے جس میں فتنہ پردازی اور خون ریزی نہ ہو، قتال مراد نہیں۔ دوسرا یہ کہ یہ حدیث اُمم سابقہ سے متعلق ہے، اُمّتِ محمدیہ سے متعلق نہیں، یعنی ہمارے حق میں یہ حکم منسوخ ہے۔ تیسرا یہ کہ اس حدیث کے راوی ”حارث“ امام احمدؒ کی جرح کے باعث مشکلم فیہ ہو گئے، جس کے باعث یہ روایت تیسرے طبقے کی ہو گئی، لہذا یہ طبقہ اُذولٰی کی روایت یا روایات کے معارض ہونے کے باعث مرجوح ہو گئی، واللہ اعلم۔

قولہ: ”فَنَزَلَ بِقِنَاةٍ“ (ص: ۵۲: ط: ۵)

قناتہ مدینہ منورہ کی وادیوں میں سے ایک وادی کا نام ہے۔^(۱)

قولہ: ”قال صالح وقد تحدّث بنحو ذالک عن ابي رافع“ (ص: ۵۲: ط: ۶)

یعنی عن ابي رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم دون ذکر ابن مسعود، وکذا

ذکره البخاری فی التاريخ. (قاله الأبي رحمه الله في اكمال اكمال المعلم).^(۲)

باب تفاضل أهل الايمان فيه

ورجحان أهل اليمن فيه

۱۷۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي

مَسْعُودٍ، قَالَ: أَشَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْيَمَنِ، فَقَالَ: أَلَا إِنَّ

الْإِيمَانَ هَاهُنَا، وَإِنَّ الْقَسْوَةَ وَعِلْظَ الْقُلُوبِ فِي الْفَدَّادِينَ، عِنْدَ أَصُولِ أَذْنَابِ

الْإِبِلِ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنَا الشَّيْطَانِ، فِي رَبِيعَةٍ وَمَضَرَ.“ (ص: ۵۲: ط: ۱۰۲۸)

قولہ: ”فَقَالَ: أَلَا إِنَّ الْإِيمَانَ هَاهُنَا ... الخ“ (ص: ۵۲: ط: ۹)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے یمن کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ:

ایمان یہاں ہے، اور قلوب کی سختی فدادین میں ہے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث سے اہل یمن کی افضلیت فی کمال الايمان معلوم

ہوتی ہے، حالانکہ مہاجرین و انصار کی افضلیت قرآن کریم سے ثابت ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں اہل یمن کا مقابلہ اہل مشرق کے قبیلہ ربیعہ اور مُضَر کے لوگوں سے ہو رہا ہے، لہذا اُن کی افضلیت بھی درحقیقت قبیلہ ربیعہ و مُضَر پر بیان فرمانا مقصود ہے، یا مہاجرین و انصار کے علاوہ باقی قبائل عرب پر فضیلت بیان کرنا مقصود ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فضیلت بڑی ہے، یعنی صرف رقتِ قلب کے اعتبار سے ہے، جس کی تفصیل آگے شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ کے کلام میں آئے گی۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ رئیس المتکلمین من اهل السنة والجماعة الشيخ ابوالحسن الأشعری رحمۃ اللہ علیہ بھی یمن کے باشندے ہیں، اور حضرت ابو موسیٰ الأشعری رضی اللہ عنہ کی ساتویں پشت میں ہیں، شیخ ابوالحسن الأشعری کی طرف نسبت رکھنے والے ”الاشاعرۃ“ کہلاتے ہیں (کذا فی النبراس شرح شرح العقائد النسفیة)۔

قوله: ”الْفَدَّادِیْنِ“ (ص: ۵۲: سطر: ۱۰)

یہ فداد بالتشدید کی جمع ہے، فداد کے کئی معنی آتے ہیں، ایک وہ شخص جو چیخنے والا ہو، ”فَدَّ الرجلُ فَدِیدًا، اذا اشتدَّ صوتُه فی حرثِه وما شیتِه.“ دوسرے وہ شخص جو ”فدیکہ“ والا ہو، اور فدید کہتے ہیں اہل کثیرہ کو، پس فداد کے معنی ہوئے وہ شخص جو کثیر الابل ہو۔ اور فداد کے تیسرے معنی ہیں کثیر المال، خواہ اہل ہوں یا کوئی اور مال، لیکن آگے چونکہ ”عند اذئابِ الابل“ آرہا ہے لہذا یہاں پہلے معنی راجح ہیں یعنی زیادہ زور سے بولنے والے، چیخنے چلانے والے۔

قوله: ”عِنْدَ اَصْوَالِ اَذْنَابِ الْاِبِلِ“ (ص: ۵۲: سطر: ۱۰)

یہ ترکیب میں فدادین کے لئے ظرف ہے۔ یعنی وہ لوگ اذنوں کو ہاتکنے کے لئے اُن کی ذموں کے پاس چیخنے چلانے والے ہیں۔

القسوة اور غلظ القلوب دونوں کے معنی ہیں سختی، یعنی نصیحت کو سن کر اُس کی طرف جلدی مائل نہیں ہوتے، اس کے مقابل دل کی نرمی یہ ہے کہ حق بات اور نصیحت سن کر اس کی طرف جلدی مائل ہو جائیں۔

قوله: ”يَطْلُعُ قَرْنَا الشَّيْطَانِ“ یعنی المشرق. (ص: ۵۲: سطر: ۱۰)

و ”القرنان“: جانباً الراس، ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت مراد ہو، کیونکہ روایات میں آتا ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت شیطان کھڑا ہو جاتا ہے تاکہ وہ اُس کے قرنین کے درمیان سے نمودار ہو، مگر اس پر اشکال ہوگا کہ آفتاب تو ہر وقت کسی نہ کسی علاقہ میں طلوع ہو رہا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آفتاب ہر وقت ”قرنی الشیطان“ کے درمیان ہی رہے؟

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جملہ اہل مدینہ کے اُفقِ شرقی کے اعتبار سے فرمایا کہ مدینہ کے مشرق میں جو علاقے ہیں وہاں آفتاب بین قرنی الشیطان طلوع ہوتا ہے، اس صورت میں حقیقی معنی مراد ہو سکتے ہیں، اور شیطان اس مقصد سے کھڑا ہوتا ہوگا کہ جو شخص اس وقت نماز پڑھے وہ شیطان کے لئے سجدہ کرنے والا نظر آئے۔

۲- قرنین سے مراد جماعتیں ہیں یعنی شیطان کی دو جماعتیں جو اُس کی پیروکار ہیں، یہ ظاہر ان سے مراد ربیعہ اور مُضَر کے قبیلے ہیں، جو اُس وقت تک مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے^(۱)۔

قولہ: ”فِي رَبِيعَةَ وَمُضَرَ“ (مس: ۵۲: ۱۰)

یہ ”فی الفلذادین“ کا عطف بیان ہے،^(۲) کیونکہ یہ لوگ اُونٹ پالتے تھے، ان میں یہ صفات (فسوة اور غلظت القلوب) اُس وقت موجود تھیں۔

ربیعہ وہی قبیلہ ہے جس کا ذکر وفدِ عبدالقیس میں ہے، جن کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعریف کی تھی۔

سوال:- جب ان کے دلوں میں سختی تھی تو ان کی تعریف کیسے فرمائی؟

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد وفدِ عبدالقیس کے آنے سے قبل فرمایا ہوگا، یعنی اُن میں سختی قبل الاسلام تھی، بعد میں باقی نہ رہی، (قالہ الشیخ الکنگھوی)^(۳)۔

۲- اور اگر وفدِ عبدالقیس کی آمد کے بعد فرمایا تو یہ ارشاد اکثر افراد کے اعتبار سے ہوگا جو اُس وقت تک ایمان نہیں لائے تھے۔

(۱) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۵۹ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۱۵۹۔

(۳) لامع الدراری ج: ۳ ص: ۲۲۔

۱۸۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزُّهْرَانِيُّ..... (الِي قَوْلِهِ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جَاءَ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَرْقُ أَفِيدَةٌ، الْإِيمَانُ يَمَانٌ، وَالْفِقْهُ يَمَانٌ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ.“
 (ص: ۵۳: ط: ۲:۱)
 قوله: ”جَاءَ أَهْلُ الْيَمَنِ“
 (ص: ۵۳: ط: ۱:۱)
 یہ اُس وقت کی بات ہے جب حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور اُن کے رفقاء مدینہ متورہ آئے تھے۔^(۱)

قوله: ”أَرْقُ أَفِيدَةٌ“ (ص: ۵۳: ط: ۱:۱) ارق اسم تفصیل کا صیغہ ہے۔
 افئدة، فؤاد کی جمع ہے، فؤاد اس جہلی کو کہتے ہیں جو قلب کے اوپر ہوتی ہے،^(۲)
 مطلب یہ ہے کہ ان کے دل زیادہ نرم ہیں، نصیحت کو جلد قبول کر لیتے ہیں۔

قوله: ”الْإِيمَانُ يَمَانٌ الخ“
 (ص: ۵۳: ط: ۱:۱)
 یمان اصل میں یمانی تھا یا نسبت کی حذف کردی گئی یعنی قابلِ تعریف ایمان یمن والوں کا ہے، اور صفتِ ایمان، فقہ اور حکمت دوسروں کی بہ نسبت ان میں زیادہ بہتر پائی جاتی ہیں۔

۱۸۲- ”حَدَّثَنِي عَمْرُو النَّاقِدُ... (الِي قَوْلِهِ)... عَنِ الْأَعْرَجِ قَالَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَضْعَفُ قُلُوبًا وَأَرْقُ أَفِيدَةٌ، الْفِقْهُ يَمَانٌ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ.“
 (ص: ۵۳: ط: ۲:۳)
 قوله: ”أَضْعَفُ قُلُوبًا“
 (ص: ۵۳: ط: ۳:۱)

مراد ارق قلوباً ہے، یہ فضیلتِ جزئیہ ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، اور تفصیل اس کی یہ ہے جیسا کہ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں فرمایا کہ ایمان کے مختلف الوان و آثار ہیں، کسی کو ایک اثر کی وجہ سے فضیلت حاصل ہے، کسی کو دوسرے اثر کی وجہ سے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: ارحم اُمتی بأمتی ابوبکر، واشدہم فی امر اللہ عمر، وأصدقہم حیاء عثمان، وأقضاهم علی، وأمینُ ہذہ الأمتہ عبیدہ بن

(۱) فتح الملہم ج: ۲: ص: ۹-

(۲) فی معجم الوسیط ج: ۲: ص: ۶۷۰: الفؤاد، القلب، ويقال: هو فارغ الفؤاد، لا هم عندہ ولا حزن.

(۳) فتح الملہم ج: ۱: ص: ۱۰، دیگر جوابات و تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج: ۸: ص: ۹۹،

کتاب بدو الخلق و فیض الباری ج: ۳: ص: ۱۳-

الجزاح۔ دیکھئے نفسِ فضیلت تو ان پانچوں صحابہ کرام کو حاصل تھی، لیکن ایمان کے خاص خاص آثار و ألوان کی وجہ سے علیحدہ علیحدہ جزئی فضیلت ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ بیان فرمائی گئی کہ ایمان کا وہ خاص اثر اور رنگ ایک میں دوسروں سے زیادہ تھا، (یہ مطلب نہیں کہ وہ خاص اثر دوسروں میں بالکل نہیں تھا)۔ اسی طریقہ سے مہاجرین کی فضیلت اللہ کی راہ میں ہجرت اور سبقت الی الایمان کی وجہ سے ہے۔ انصار کو نصرت کے اعتبار سے فضیلت حاصل ہے، اور اہل یمن کو رقتِ قلب کے اعتبار سے فضیلت حاصل ہے۔ خلاصہ یہ کہ اہل یمن کی فضیلت جزوی اعتبار سے ہے، اور مجموعی طور پر مہاجرین و انصار کو فضیلت حاصل ہے ان کی دین کی خاطر عظیم قربانیوں کی وجہ سے اور سابقین فی الاسلام ہونے کی وجہ سے۔

۱۸۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رَأْسُ الْكُفْرِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ، وَالْفَخْرُ وَالْخِيَلَاءُ فِي أَهْلِ الْخَيْلِ وَالْإِبِلِ، الْفَدَايِينَ، أَهْلِ الْوَبْرِ، وَالسَّكِينَةَ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ."

قولہ: "رَأْسُ الْكُفْرِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ" (ص: ۵۳، سطر: ۴)

مدینہ سے مشرق میں نجد، عراق، ایران، قبیلہ ربیعہ و مضر واقع ہیں، علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حدیث کے الفاظ میں عموم ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق میں کفر زیادہ ہوگا، چنانچہ قبیلہ ربیعہ و مضر کفر میں سخت تھے، اگرچہ عبدالقیس بعد میں مسلمان ہو گئے، اور ایرانی مجوس بھی کفر میں سخت تھے، تاتاری فتنہ بھی مشرق سے اٹھا تھا، قتلِ حسینؑ، جنگِ جمل و صفین بھی عراق میں ہوئیں جو مشرق میں ہے، دجال کا ظہور بھی مشرق (ایران و عراق) سے ہوگا، یا جوج و ماجوج کا فتنہ بھی تقریباً مشرق سے ظاہر ہوگا۔ ناچیز عرض کرتا ہے کہ ہم بھی مدینہ سے مشرق میں واقع ہیں، لہذا ہمیں بہت اہتمام کے ساتھ فتنوں سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگنی چاہئے۔

قولہ: "أَهْلِ الْوَبْرِ" (ص: ۵۳، سطر: ۵)

یعنی اُونٹوں کی کھال اور بالوں سے بنائے جانے والے خیموں میں رہنے والے۔^(۲)

(۱) فتح الملہم ج: ۲، ص: ۱۰، ۱۱۔

(۲) منال الطالب فی شرح طوال الغرائب لابن اثیر ص: ۶۰۳۔

قوله: "الْخِيَلَاءُ فِي أَهْلِ الْخَيْلِ وَالْإِبِلِ وَالسَّكِينَةُ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ" (ص: ۵۳: ۵) "السكينة" یعنی اطمینان و سکون (نووی)۔

والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ: "انسان کے اخلاق و عادات پر صرف انسانوں ہی کی صحبت کے اثرات نہیں بلکہ جانوروں کی صحبت کے اثرات بھی پڑتے ہیں۔"

یمن والے بکریاں پالتے تھے، ان کی صحبت کا ایک اثر یہ تھا کہ ان کے دلوں میں نرمی تھی، اور اہل الخیل والابل میں سختی تھی، کیونکہ جانوروں کی صحبت اور ماحول کا اثر انسان کے قلب پر پڑتا ہے۔ مختلف پیشوں کے بھی مختلف اثرات ہوتے ہیں، مثلاً قصائی بڑے سخت دل ہوتے ہیں۔

لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ گھوڑے اور اُونٹ وغیرہ پالنا جائز نہیں اور قصائی کا پیشہ برا ہے اُسے اختیار کرنا جائز نہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ انہیں اپنے اخلاق کی اصلاح اور سخت مزاجی سے بچنے کے لئے بطور خاص کوشش کرنی چاہئے۔ ورنہ وہ ان امراضِ باطنہ میں مبتلا ہو جائیں گے، مثلاً جو لوگ ہسپتالوں میں کام کرتے ہیں ان کو جراثیم لگنے کا اندیشہ زیادہ ہے، اب اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ پیشہ ہی برا ہے اس پیشے کو ہی چھوڑ دو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ پیشہ زیادہ احتیاط کا متقاضی ہے، ان کو احتیاط کرنی چاہئیں۔

۱۹۰۔ "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... عَنِ الْأَعْمَشِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ. مِثْلَ حَدِيثِ جَرِيرٍ. وَزَادَ وَالْفَخْرُ وَالْخِيَلَاءُ فِي أَصْحَابِ الْإِبِلِ، وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فِي أَصْحَابِ الشَّاءِ." (ص: ۵۳: ۱۲، ۱۳)

قوله: "وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فِي أَصْحَابِ الشَّاءِ" (ص: ۵۳: ۱۳)
تقریباً تمام انبیاء کرام علیہم السلام نے بکریاں چرائی ہیں۔

۱۹۱۔ "حَدَّثَنَا اسْحَقُ بْنُ اِبْرَاهِيمَ ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: غِلْظُ الْقُلُوبِ وَالْجَفَاءُ فِي الْمَشْرِقِ وَالْإِيمَانُ فِي أَهْلِ الْحِجَازِ." (ص: ۵۳: ۱۳، ۱۴)

قوله: "الْجَفَاءُ" (ص: ۵۳: ۱۳) جَفَاً يَجْفُو جَفَاءً وَجَفَاءَةً: کسی سے اعراض برتنا، بدسلوکی کرنا۔

قوله: "فِي أَهْلِ الْحِجَازِ" (ص: ۵۳: ۱۳) پچھلی روایات میں اہل یمن کے ایمان

کی فضیلت بیان ہوئی ہے، یہاں اہل حجاز کے ایمان کی، تعارض کچھ نہیں، کیونکہ ایک کی فضیلت دوسرے کی نفی نہیں کرتی، ہر ایک کی فضیلت الگ حیثیت سے ہے، کما مر عن فتح الملہم۔

باب بیان آنہ لا یدخل الجنة الا المؤمنون الخ

۱۹۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا. أَوْ لَا أَذْلكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ.“

قولہ: ”وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا“

اصل میں لا تؤمنون تھا، ہو سکتا ہے ”تحابوا“ کی مشاکلت کی وجہ سے نون کو حذف کر دیا گیا ہو۔ البتہ علامہ سیوطی اور علامہ ابی نے کہا ہے کہ یہ بھی ایک معروف لغت ہے یعنی تخفیف کے لئے نون کو حذف کر دیا جاتا ہے۔^(۱) اور یہاں بھی نفی کمال ایمان کی ہے، نفس ایمان کی نہیں۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ محبت اگرچہ غیر اختیاری ہے مگر اسباب محبت اختیاری ہیں، جن میں سے ایک یہی سلام کرنا ہے۔ ایک خاص بات یہاں یہ ہے کہ اگرچہ قاعدہ ہے کہ واجب کا ثواب سنت مؤکدہ سے زیادہ ہوتا ہے مگر یہاں معاملہ برعکس ہے کہ ابتداء بالسلام سنت مؤکدہ ہے اور جواب سلام واجب، مگر ابتداء بالسلام (سنت مؤکدہ) کا ثواب رُؤ السلام سے زیادہ ہے۔

سلام کرنے کے بہت سے فوائد ہیں، من جملہ ان کے تین یہ ہیں:-

- ۱- سلام خیر الاعمال میں سے ہے (صحیح مسلم میں پیچھے حدیث آچکی ہے)۔
- ۲- اس سے آپس میں محبت بڑھتی ہے (جیسا کہ حدیث باب میں ہے)۔
- ۳- بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ ابتداء بالسلام کا عمل کبر کا علاج ہے۔^(۲)

(۱) وفی الدبیاج (ج: ۱ ص: ۵۴): ولا تؤمنوا: کذا فی جمیع الأصول بحذف النون وہی لغة معروفة والمراد: نفسی کمال الایمان. وفی اکمال اکمال المعلم (قولہ: لا تؤمنوا) (د) هو باسقاط النون فی کلی الأصول وہی لغة معروفة. (قلت) یرید أنه من الحذف للتخفیف.

(۲) وفی الحدیث: ”البادی بالسلام برئ من الکبر“ أنظر: شعب الایمان للبیہقی، باب فی مقاربة ومؤادة أهل الدین، ج: ۶ ص: ۳۳۳۔

باب بیان ان الدین النصیحة

۱۹۴- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادِ الْمَكِّيُّ قَالَ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ قَالَ: قُلْتُ

لسهیل أَنْ عَمَرُوا حَدَّثَنَا عَنِ الصَّعْقَاعِ عَنْ أَبِيكَ. قَالَ: وَرَجَوْتُ أَنْ يَسْقُطَ
عَنِّي رَجُلًا قَالَ: فَقَالَ: بَنَحُوهُ عَنِ الَّذِي سَمِعَهُ مِنْهُ أَبِي كَانَ صَدِيقًا لَهُ بِالشَّامِ، ثُمَّ
حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الدِّينُ
النَّصِيحَةُ. قُلْنَا لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ.“
(ص: ۵۳: ط: ۵۲۳)

قوله: ”تَمِيمِ الدَّارِيِّ“ (ص: ۵۳: ط: ۵)

ان کی ایک ممتاز خصوصیت یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ایک
روایت (حدیث جسّاسہ) نقل فرمائی ہے، جو آگے جلد ثانی میں آئے گی۔ غالباً یہ فضیلت کسی
اور صحابی کو حاصل نہیں۔

قوله: ”الدِّينُ النَّصِيحَةُ“ (ص: ۵۳: ط: ۵)

یہ جوامع الکلم میں سے ہے، اور پورا دین اس میں آجاتا ہے۔
نصیحت کے معنی ہیں کسی کے ساتھ اخلاص کے ساتھ خیر خواہی اور اچھا سلوک کرنا۔
بعض اوقات اچھا سلوک تو ہوتا ہے لیکن اخلاص نہیں ہوتا بلکہ تملق اور خوشامد ہوتی ہے، وہ
”النصیحة“ نہیں، اگرچہ بعض شراح نے النصیحة کو رُبع دین کہا ہے، اور الدین کے اطلاق کو
مجاز قرار دیا ہے، لیکن ہم نے غور کیا اور بعض شارحین کے کلام میں بھی دیکھا کہ یہاں مجاز نہیں،
بلکہ حقیقت ہی ہے کہ پورا دین خیر خواہی ہے۔

قوله: ”لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ“ (ص: ۵۳: ط: ۵)

اس میں ایمان، اسلام اور احسان سب کچھ آجاتا ہے، اگر صرف ”لِلَّهِ“ ہوتا تب بھی پورا
دین اس میں آجاتا، اور اللہ تعالیٰ سے خیر خواہی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق صحیح عقیدہ

(۱) سیر اعلام النبلاء ج: ۲ ص: ۴۴۲، وھذہ القصة أيضًا فی صحیح مسلم، کتاب الفتن وأشراف

رکھا جائے، اُس سے محبت رکھی جائے، اللہ تعالیٰ کے احکام اور اس کی کتاب پر عمل کیا جائے اور اس کی صفاتِ کمال کا عقیدہ رکھا جائے، یہ سب کچھ ”اللہ“ میں داخل ہے، مگر تخصیص بعد التعمیم کے طور پر ”ولکتابہ“ فرمایا کہ اس کی کتاب کے ساتھ خیر خواہی کی جائے، یعنی اُس پر ایمان لانا، اس کی تلاوت کرنا، اس کو حفظ کرنا، اس کا عالم بننا، سمجھنا اور اس کی تعلیم و تبلیغ کرنا، اور اس کے احکام و ہدایات پر عمل کرنا۔

(ص: ۵۴: ۵)

قولہ: ”وَلَوْ سُئِلَ“

یعنی رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا، اُن سے محبت کرنا، اُن کا اتباع کرنا، اُن کی تعلیمات کو عام کرنا وغیرہ۔

(ص: ۵۴: ۵)

قولہ: ”وَلَأُئِمَّةَ الْمُسْلِمِينَ“

دو احتمال ہیں:-

۱- ائمة سے مراد اُولی الامر یعنی حکام ہوں اور عام طور سے یہی مراد لئے جاتے ہیں۔

۲- ائمة سے مراد فقہاء اور مجتہدین ہوں، یہ بھی ائمة المسلمین ہیں۔^(۱)

قرآن مجید میں اُولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ“۔^(۲) یہاں ”منکم“ ای من المسلمین کی قید ہے، متقی وغیرہ کی قید نہیں، چنانچہ مسلم حکام کے ساتھ خیر خواہی یہ ہے کہ جائز کاموں میں ان کی اطاعت کی جائے، اگرچہ وہ خود ظالم اور بد عمل ہوں، نیک کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے۔ ہاں! ان کے ناجائز حکم پر عمل جائز نہیں کہ: ”لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق“^(۳) اور بشرط القدرة ان کو سنت انبیاء کے مطابق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا جائے۔

ائمہ فقہاء کے ساتھ خیر خواہی کا مطلب یہ ہے کہ اُن کی فقہ کی تدوین و ترویج کی جائے، اور عوام ان کے فتاویٰ پر عمل کریں، ان کے نیک کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف القرآن میں^(۴) اُولی الامر کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل کر کے فرمایا کہ دراصل دونوں مراد ہیں، یعنی علماء بھی اور حکمران بھی، اس طرح کہ امور دُنیا (انتظامی امور) میں تو حکام کی اطاعت کی جائے اور امور دینیہ میں علمائے دین کی۔

(۲) النساء آیت: ۵۹.

(۱) الديات ج: ۱ ص: ۱۸۰.

(۳) معارف القرآن ج: ۲ ص: ۴۵۰.

(۴) سنن الكبرى للبيهقي ج: ۳ ص: ۱۲۱.

(ص: ۵۳: ۵: ۵)

قولہ: ”وَعَامَّتَهُمْ“

اور عوام کے ساتھ خیر خواہی یہ ہے کہ اُن کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا جائے، اُن کو تکلیف نہ دی جائے، بلکہ راحت پہنچائی جائے، یعنی حدیث ”مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ“ پر عمل کیا جائے، اُن کے لئے وہی اچھی باتیں پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے، اور اُن کے لئے اُنہی بُری چیزوں کو ناپسندیدہ سمجھے جن کو اپنے لئے ناپسند کرتا ہے، وغیرہ۔

۱۹۷- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الْمِثْلُ قَوْلُهُ)... عَنْ جَرِيرٍ؛ قَالَ:

بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ.“

(ص: ۵۵: ۲۱: ۲)

(ص: ۵۵: ۱: ۱)

قولہ: ”عَنْ جَرِيرٍ“

بعض روایات میں ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چالیس دن پہلے مشرف بہ اسلام ہوئے، اور بعض میں ہے کہ رمضان ۱۰ھ میں مسلمان ہوئے۔^(۱)

(ص: ۵۵: ۱: ۱)

قولہ: ”بَايَعْتُ“

احادیث سے ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر مختلف قسم کی بیعتیں کی ہیں:-

- ۱- بہت سوں نے تو بیعت اسلام کی۔

۲- صلح حدیبیہ میں جو بیعت رضوان ہوئی وہ بیعتِ قتال تھی کہ اِنَّمَا الْفَتْحُ وَاِنَّمَا الْمَوْتُ

۳- ایک بیعت وہ ہے جو خواتین سے لی گئی، ”يَسَابِعُنَكَ عَلَيَّ اَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ

شَيْئًا وَلَا يَسْرِفَنَّ وَلَا يُزْنِنَنَّ... الخ“^(۲) یہ خواتین مومنات تھیں لیکن اس کے باوجود شرک و کفر سے اور اعمالِ سیئہ سے بچنے پر بیعت لی گئی۔

۴- حدیثِ باب میں حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے اِقَامَةُ صَلَوةٍ اور اِيتَاءِ زَكَاةٍ اور

النَّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ پر بیعت لی گئی۔

(۱) ان کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: مسند احمد بن حنبل ج: ۳۱ ص: ۲۸۹-۵۷۴ و بیہر

اَعْلَامُ النَّبَلَاءِ ج: ۲ ص: ۵۳۰ و اَسَدُ الْغَابَةِ ج: ۱ ص: ۳۳۳ و شَذَرَاتُ الذَّهَبِ ج: ۱ ص: ۵۷، ۵۸۔

(۲) الممتحنة آیت: ۱۲۔

۵- ایک بیعتِ خلافت ہے، جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور دوسرے خلفاء کے ہاتھ پر ہوئی۔

سوال:- صوفیاء کے ہاں جو بیعت ہوتی ہے وہ کون سی ہے؟

جواب:- یہ شریعت پر پابندی سے عمل کرنے کی بیعت ہوتی ہے، اور یہ وہ بیعت ہے جو مذکورہ بالا خواتین نے اور حضرت جریرؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر کی ہے، یہ بیعت سنت ہے، واجب نہیں، کیونکہ اس کا حکم عام نہیں دیا گیا۔ شریعت کا اتباع واجب ہے، جو بیعت کے بغیر بزرگوں اور علمائے کرام سے ہدایات لیتے رہنے سے بھی ہو سکتا ہے، البتہ ان کے ہاتھ پر بیعت ہونے میں برکت ہوتی ہے، اور قرآن و سنت کی ہدایات پر عمل آسان ہو جاتا ہے، مرید اپنی دینی ذمہ داری کو زیادہ قوت کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔

۱۹۹- ” حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ وَيَعْقُوبُ الدَّوْرَقِيُّ، قَالَا: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ سَيَّارٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَرِيرٍ؛ قَالَ بَايَعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فَلَقَّنِي فِيمَا اسْتَطَعْتُ. وَالنُّصْحَ لِكُلِّ مُسْلِمٍ. قَالَ يَعْقُوبُ فِي رِوَايَتِهِ: قَالَ: نَا سَيَّارٌ.“

قولہ: ”هُشَيْمٌ عَنْ سَيَّارٍ“

یہ ہشیم ثقہ ہیں، مگر مدلس ہیں اور مدلس کا عنعنہ قبول نہیں ہوتا، لہذا سند میں علت آگئی، اس کا جواب خود امام مسلمؒ کے صنیع سے آرہا ہے۔

قولہ: ”فِيمَا اسْتَطَعْتُ“

بصيغة المخاطب أي فيما استطعت أو بصيغة المتكلم أي فيما استطعت دونوں

احتمال ہیں۔

پہلی صورت میں معنی ہوں گے کہ سماع و طاعت کی بیعت اس حد تک کرو جتنی تمہارے اندر استطاعت ہو۔

دوسری صورت میں معنی ہوں گے کہ بیعت میں یوں کہو کہ میں سماع و طاعت پر بیعت کرتا ہوں فیما استطعت۔

قولہ: ”قَالَ يَعْقُوبُ فِي رِوَايَتِهِ: قَالَ: نَا سَيَّارٌ“

(ص: ۵۵: سطر: ۳)

یہ اُس علت کا جواب ہے کہ ہشیم کی سیار سے تحدیث بھی منقول ہے، صرف عنعنہ ہی نہیں ہے۔

حضرت جریر رضی اللہ عنہ کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ النصح لکل مسلم کا بڑا اہتمام فرمایا کرتے تھے، کسی سے سودا کرتے تو اسے کہتے کہ میں نے جو یہ چیز تم سے خریدی ہے یہ مجھے زیادہ پسند ہے اس ثمن کے مقابلے میں جو میں نے تمہیں دیا ہے۔ ایک مرتبہ اُن کے غلام نے ان کی فرمائش پر ایک گھوڑا خریدا تین سو درہم میں، یہ بائع کے پاس گئے اور کہا: بھائی! تم نے قیمت بہت کم لگائی ہے، پھر خود ہی بڑھاتے بڑھاتے آٹھ سو درہم قیمت اداء کی۔

باب بیان نقصان الإیمان بالمعاصی الخ

۲۰۰۔ ”حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِمْرَانَ التَّجِيبِيُّ ... (اللى قوله) ... قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ .“

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَأَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ؛ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُحَدِّثُهُمْ هَؤُلَاءِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، ثُمَّ يَقُولُ: وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ ”وَلَا يَنْتَهَبُ نَهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ، يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ.“ (ص: ۵۵: ط: ۶۴۳)

قوله: ”أَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ ... الخ“ (ص: ۵۵: ط: ۵) آپ کو معلوم ہے کہ جب نفی قید اور مقید کے مجموعہ پر داخل ہو تو وہاں نفی قید کی ہوتی ہے، لہذا یہاں مطلب یہ ہے کہ زنا کی حالت میں وہ مؤمن نہیں ہوتا، اسی طرح آدمی سرقہ اور شرب خمر کی حالت میں مؤمن نہیں ہوتا۔

قوله: ”أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُحَدِّثُهُمْ هَؤُلَاءِ“ (ص: ۵۵: ط: ۶)

(۱) أنظر: نور الأنوار بحث المطلق والمقيد وفي صيانة صحيح مسلم (ص: ۲۴۷) وهو من الألفاظ النافية التي تطلق في اللغة على الشيء عند انتفاء معظم منه، مع وجود أصله ويراد بها نفى كماله، لا نفى أصله، ومن ذلك: (لا عيش إلا عيش الآخرة ولا عمل إلا بالنية).

ہؤلاء سے زنا، سرقت اور شرب خمر کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: "وَلَا يَنْتَهَبُ" (ص: ۵۵: ۶۰) انتہاب زبردستی چھیننا، ڈاکہ ڈالنا۔

قولہ: "ذَاتَ شَرَفٍ" (ص: ۵۵: ۶۰) قیمتی چیز، اہمیت والی چیز۔

قولہ: "وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ... الخ" (ص: ۶۵: ۶۰)

اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چوتھا کلمہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے اوراج ہے، لیکن خوب سمجھ لیں کہ یہ چوتھا کلمہ بھی سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابو نعیم اصفہانی کی مستخرج علی صحیح مسلم میں مرفوعاً منقول ہے۔^(۱)

قولہ: "فِيهَا" (ص: ۵۵: ۶۰) ای بسبھا۔

"لا يزنني الزاني حين يزني وهو مؤمن.... الخ" کی شرح میں شارحین نے تاویل

کی ہے، کیونکہ یہ واضح طور پر معتزلہ اور خوارج کا مستدل ہے، چنانچہ اس کے جواب میں تیرہ اقوال ذکر کئے گئے ہیں، چند خاص اقوال یہ ہیں:-

۱- امام رازی کے اُستاز شیخ نجم الدین کُبْرِي فرماتے ہیں کہ: "وهو مؤمن" کا

مطلب ہے: وهو مؤمن بأن الله يراه حال كونه مرتكباً لهذه المعصية - یعنی زنا کی حالت میں مؤمن نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُس وقت اسے یہ استحضار کامل نہیں رہتا کہ اللہ اُس کو دیکھ رہا ہے، اور ہر وقت بآن الله يراه کا استحضار نفس ایمان کے لئے شرط بھی نہیں، اگرچہ اعتقاد ضروری ہے، جیسے نیند کی حالت میں سونے والے کو اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا استحضار نہیں ہوتا اگرچہ اس کا عقیدہ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ دیکھ رہا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ عدم استحضار سے نفس ایمان کی نفی لازم نہیں آتی۔ اگر استحضار کامل ہو تو آدمی زنا کر ہی نہیں سکتا، جیسے باپ کے سامنے، اُستاز کے سامنے بیٹا اور شاگرد کتنا ہی چاہیں کہ وہ یہ حرکت کر لیں ہرگز قادر نہیں ہوں گے۔^(۲)

۲- علامہ شعرانی نے شیخ اکبر کا قول ایک حدیث کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اُس وقت واقعی ایمان دل سے نکل جاتا ہے، لیکن ایمان دل سے نکل کر اُس پر سایہ فگن ہو جاتا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل نہ ہو، پھر جب یہ آدمی معصیت سے الگ ہو جاتا ہے تو ایمان واپس آ جاتا

(۱) المسند المستخرج علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۱۴۷۔

(۲) السواقیت والجواهر للشعرانی ج: ۲ ص: ۱۱۳، المبحث الرابع والخمسون فی بیان أن الفسق

بارتکاب الکبائر الاسلامیة لا ینزل الا ایمان۔

ہے۔ علامہ شعرانی نے اس روایت کی سند ذکر نہیں کی، اگر سند صحیح ہے تو پھر کسی اور تاویل کی ضرورت نہیں۔^(۱)

۳- علامہ قرطبی و نووی رحمہما اللہ نے فرمایا کہ ”لا یزنی الزانی حسین یزنی وهو مؤمن“ کا مطلب ہے کہ حالت زنا میں وہ کامل مؤمن نہیں ہوتا، یعنی ایمان منجی من دخول النار نہیں رکھتا۔

۲۰۴- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: اَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: اَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .. (الْبَيْهَقِيُّ) قَوْلُهُ... وَزَادَ ”وَلَا يَغْلُ أَحَدُكُمْ حِينَ يَغْلُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَإِيَّاكُمْ“

(ص: ۵۲: سطر: ۸۴۶)

قوله: ”وَلَا يَغْلُ أَحَدُكُمْ حِينَ يَغْلُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ“

(ص: ۵۲: سطر: ۸)

غلول بھی اگرچہ سرقہ ہی کی ایک قسم ہے کیونکہ غلول کہتے ہیں سرقہ من المغمم کو، اور سرقہ کا ذکر پیچھے آچکا ہے، پھر اس کو بطور خاص اس لئے ذکر کیا کہ اس میں چوری کرنا آسان

(۱) اليواقيت والجواهر ج: ۲ ص: ۱۱۳۔ شیخ اکبر نے اپنی کتاب الفتوحات المکیة ج: ۵ ص: ۱۶۸، الباب الثامن والسون فی اسرار الطهارة (ف: ۱۷۶) میں یہ روایت ذکر کی ہے، لیکن انہوں نے بھی اس کی سند بیان نہیں فرمائی، روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”ان العبد اذا زنى خرج عنه الايمان حتى صار عليه كالظلة فاذا اقلع رجع اليه الايمان.“ لیکن حاکم نیشاپوری ”مستدرک علی الصحیحین“ کتاب الايمان (ج: ۱ ص: ۷۲)، رقم الحدیث: ۵۶) میں اسے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین، فقد احتجوا برواتبه، وله شاهد علی شرط مسلم.“ نیز یہ روایت جامع ترمذی، کتاب الايمان، باب لا یزنی الزانی وهو مؤمن (ج: ۲ ص: ۸۷)، اور سنن ابی داؤد، کتاب السنة، باب الدلیل علی زیادة الايمان ونقصانه، (رقم الحدیث: ۳۶۷۶) کے تحت بھی مذکور ہے۔ اور کشف الخفاء (رقم الحدیث: ۲۳۳) میں علامہ جلوبنی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”رواه أبو داؤد وحاکم عن ابی ہریرة ويشهد له ما فی الصحیحین من قوله صلى الله عليه وسلم: لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن۔ الحدیث۔ نیز معجم الأوسط للطبرانی، مسند ابی ہریرة (رقم الحدیث: ۵۳۸) کے تحت اس کے ہم معنی ایک حدیث مذکور ہے، اور اسے علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد، کتاب الايمان، باب فی قوله صلى الله عليه وسلم ”لا یزنی الزانی الخ“ کے اندر نقل کیا ہے۔

(۲) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۳۵ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۵۵۔

ہوتا ہے، کیونکہ مالِ غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے اس کا کوئی شخص انفرادی طور پر مالک نہیں ہوتا کہ وہ اس کی حفاظت کرے۔

دوسری وجہ جس کی طرف حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے اپنی وفات سے ایک دو روز پہلے احقر کو توجہ دلائی، یہ ہے کہ غنیمت میں سے اگر کوئی چوری کرے تو اس کی توبہ نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ بہت سے غانمین کی مشترک ملکیت ہوتی ہے، جب غانمین تقسیم غنیمت کے بعد اپنے اپنے وطن کو واپس چلے جائیں تو اب اُن سے فرداً فرداً معافی مانگنا یا وہ چوری کی ہوئی چیز یا اس کی قیمت سب میں تقسیم کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ والد صاحب نے فرمایا کہ دینی مدارس کا چندہ بھی اسی کے حکم میں ہے، اس میں بے شمار لوگوں کا چندہ ہے اور بے شمار لوگوں کا حق ہے طلبہ، اساتذہ و ملازمین کا، اسی لئے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ مدارس کا پیسہ بہت خطرناک ہے (اللہ تعالیٰ بے احتیاطی سے محفوظ رکھے، آمین)۔

صحیح مسلم، کتاب الایمان ہی میں آگے یہ واقعہ آئے گا کہ غزوہ خیبر کے بعد ایک وادی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے پڑاؤ ڈالا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام رفاعہ بن زید آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کجاوہ سواری سے اتار رہا تھا کہ کہیں سے تیرا کر لگا اور وہ جان بحق ہو گیا، صحابہ کرامؓ نے اُس کی ظاہری حالت دیکھ کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ”ہنیئاً لہ الشہادۃ یا رسول اللہ!“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”کَلَّا! والذی نفسُ محمدٍ بیدہ! اِنَّ الشَّمْلَةَ لَتَلْتہبُ عَلَیْہِ نَارًا اُخْذَہَا مِنَ الْغَنَائمِ یومَ خَیْبَرٍ لَمْ تَصْبِہَا الْمَقَاسِمُ“ یہ سن کر صحابہ کرامؓ گھبرا گئے، تھوڑی دیر بعد ایک صحابیؓ جوئی کا ایک یا دو تسمے لے کر آئے اور عرض کیا کہ یہ تقسیم سے پہلے میں نے مالِ غنیمت میں سے اٹھائے تھے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”شِرَاکُ اَوْ قَالَ شِرَاکَانَ مِنَ نَارِ“ عام طور سے اس کا مفہوم یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر تم یہ شراک واپس نہ لاتے تو یہ آگ کے تسمے بن جاتے، لیکن حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ تم اب اس کو لے کر آئے ہو جبکہ یہ شراک من النار بن چکے ہیں، اس لئے کہ اب ان تسموں کی واپسی کی کوئی صورت ممکن نہیں رہی، کیونکہ غنیمت تقسیم ہو چکی اور غانمین

(۱) یعنی ”باب غلظت تحریم العلول الخ“ میں (ج: ۱، ص: ۷۴)۔

اپنے اپنے وطن کی طرف روانہ ہو گئے، اب ان قسموں کو یا ان کی قیمت کو سارے غائبین میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، حالانکہ ان میں سارے غائبین کا حق تھا۔

باب خصال المنافق

۲۰۷۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ .. (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ حَلَّةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ حَلَّةٌ مِنْ نِفَاقٍ حَتَّى يَدْعَهَا: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ.“

(ص: ۵۶: سطر: ۱۱: ۱۳۲)

قوله: ”أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا“

اس جملہ میں ”اربع“ موصوف اور ”من کن فیہ“ صفت ہے، صفت موصوف مل مبتداء ہے اور اگلا جملہ ”کان منافقاً خالصاً“ اس کی خبر ہے۔ تقدیر عبارت اس طرح ہے: ”من کن فیہ أربع خصال کان منافقاً خالصاً۔“

نفاق یہ نَفَق سے بنا ہے اور نَفَق سرنگ کو کہتے ہیں^(۱) لیکن اس سے کوئی فعل اس معنی میں استعمال نہیں ہوتا جس معنی میں یہ قرآن و سنت میں آیا ہے۔ اب نفاق کا لفظ ایک شرعی اصطلاح بن گیا ہے، جس کے مشہور معنی یہ ہیں کہ کوئی اسلام ظاہر کرے اور باطن میں کفر رکھتا ہو۔ چنانچہ منافقین کے کفر کے بارے میں قرآن و حدیث میں کثرت سے نصوص آئی ہیں، مثلاً: ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“^(۲) دوسری جگہ ہے: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“^(۳)

نفاق کے لغوی اور شرعی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سرنگ میں آدمی ایک طرف سے داخل ہوتا ہے اور لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ اندر ہے، حالانکہ وہ دوسری طرف سے نکل چکا ہوتا ہے، اسی طرح منافق ظاہراً اسلام میں داخل ہوتا ہے، لوگ مسلمان سمجھتے ہیں حالانکہ وہ دل میں کفر چھپائے ہوئے ہوتا ہے۔

(۲) البقرة آیت: ۸۔

(۱) تاج العروس ج: ۷ ص: ۷۹۔

(۳) الحجرات آیت: ۱۳۔

لیکن حدیث باب میں اگر یہ مشہور معنی مراد لئے جائیں تو زبردست اشکال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ پھر تو لازم آیا کہ ان چار گناہوں کی وجہ سے آدمی کافر ہو گیا اور دائرۃ اسلام سے خارج ہو گیا، حالانکہ یہ اہل سنت والجماعت کا مذہب نہیں بلکہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے کہ ارتکاب کبیرہ سے آدمی دائرۃ اسلام سے نکل جاتا ہے۔
جواب نمبر ۱:- نفاق کی دو قسمیں ہیں:-

۱- نفاق اعتقادی یعنی ظاہر میں مسلمان ہو اور باطن میں کافر۔
۲- نفاق عملی یعنی یہ کہ مثلاً ظاہر میں تو وعدہ کر رہا ہے مگر دل میں یہ نیت ہے کہ اس وعدے پر عمل نہیں کرے گا۔

اب نفاق کی تعریف جو دونوں قسموں کو شامل ہو جائے یہ ہوگی کہ: ”اظہار خلاف ما یسطن“^(۱) حاصل یہ کہ اگر باطن میں کفر ہے تو یہ نفاق اعتقادی ہے، اور اگر کفر نہیں تو نفاق عملی ہے، پس یہاں حدیث باب میں بھی نفاق عملی مراد ہے۔^(۲)

جواب نمبر ۲:- یہ عہد رسالت کے ساتھ خاص ہے کہ عہد رسالت میں جس شخص میں یہ چار چیزیں ہوتی تھیں وہ قسم اول کا منافق یعنی ہقیقہ کافر ہوتا تھا۔^(۳) مطلب یہ ہے کہ یہ کفر کی علامتیں ہیں عتیں نہیں۔ لیکن ہمارے زمانہ میں یہ چار چیزیں نفاق بمعنی کفر کی علامت بھی نہیں رہیں، کیونکہ افسوس کہ اب یہ مسلمانوں میں بھی پائی جاتی ہیں، جس طرح ترک صلوة عہد رسالت میں کفر کی علامت تھی، اب یہ کفر کی علامت نہیں رہی، اسی طرح یہ چار صفات عہد رسالت میں منافق (قسم اول) کی علامتیں سمجھی جاتی تھیں۔

جواب نمبر ۳:- ایک جواب حافظ ابن قیم نے دیا اور بہت ہی اچھا جواب ہے۔ حافظ ابن تیمیہ اور ابن قیم کو اللہ تعالیٰ نے قوت بیان ایسی دی ہے کہ قاری کو اپنے ساتھ بہالے جاتے ہیں، مگر علامہ کشمیری نے خوب ارشاد فرمایا، یہ ارشاد میں نے حضرت والد صاحب سے سنا ہے، حضرت کشمیری نے فرمایا کہ: ”علمہما اکبر من عقلہما“ کیونکہ حضرت ابن تیمیہ اور حضرت ابن قیم نے متعدد مسائل میں دیگر جلیل القدر فقہائے کرام کے مقابلے میں تفردات اختیار کئے

(۱) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۱۳۔

(۲) المفہم ج: ۱ ص: ۲۵۰۔

(۳) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۱۳ والمفہم ج: ۱ ص: ۲۵۰ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۵۶۔

ہیں۔ حضرت کشمیریؒ کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ علم تو اُن کا زیادہ ہے مگر عقل اللہ تعالیٰ نے جمہور فقہاء کو زیادہ دی ہے، مگر حافظ ابن قیمؒ نے حدیثِ باب اور اس کی ہم معنی احادیث کے بارے میں جو بات ارشاد فرمائی ہے وہ خوب ہے، فتح الملہم میں اُسے نقل کیا گیا ہے، اور ناچیز کو بہت پسند ہے، اور وہ جمہور فقہاء کے خلاف بھی نہیں۔

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں بھی کسی معصیت کے مرتکب کے بارے میں لا یؤمن یا فقد کفر جیسے صیغے آئے ہیں اُن میں تاویلات نہ کی جائیں، بلکہ تم بھی کہو کہ اُس نے کفر کیا ہے بایں طور کہ کفر، شرک، نفاق اور فسق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، ۱- کفر جو مُخْرِج مِنَ الْمِلَّةِ ہو، ۲- کفر جو مُخْرِج مِنَ الْمِلَّةِ نہ ہو، یعنی یہ بھی ہے تو کفر ہی مگر یہ ”کفرٌ دُونَ کفرٍ“ ہے، شرک اور نفاق اور فسق کے بارے میں بھی کہا جائے گا کہ وہ ”شُرکٌ دُونَ شُرکٍ“ ہے، اور ”نفاقٌ دُونَ نفاقٍ“ ہے، اور ”فسقٌ دُونَ فسقٍ“ ہے۔^(۱) اس جواب میں ادب بھی ملحوظ رہتا ہے، اور اس بات کا اظہار بھی ہے کہ یہ جرم اتنا شدید ہے کہ یہ کفر کے قریب ہے اور کفر کا شعبہ ہے۔ اور اس میں یہ حکمت بھی ہے کہ اولیٰ قبلہ میں جب آدمی وعید سنے گا تو اس گناہ کے قریب بھی جانے سے ڈرے گا، اور احادیث میں یہ الفاظ اسی حکمت سے ارشاد فرمائے گئے ہیں۔

جواب نمبر ۴:- ان اعمال کو حلال سمجھتا ہو جبکہ اُسے علم ضروری حاصل ہو چکا ہو کہ اسلام نے اُن کو حرام قرار دیا ہے، اس کے باوجود اُن کو حلال سمجھتا ہے تو یہ ھقیقۃً کافر ہوگا۔

قولہ: ”وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ“ (ص: ۵۶: سطر ۱۴)

وعدہ خلافی کے حکم میں قدرے تفصیل ہے:-

اگر وعدہ کرتے وقت ہی یہ ارادہ ہو کہ اس کو پورا نہیں کرے گا تو یہ حرام و ناجائز اور

نفاقی عملی ہے۔

اگر وعدہ کرتے وقت تو ایفاء وعدہ کا ارادہ تھا لیکن بعد میں کوئی عذر پیش آ گیا تو ترک

ایفاء سے گنہگار نہ ہوگا، لیکن ترک ایفاء بلا عذر مکروہ تزیہی ہے۔^(۲)

(۱) الصلاة وحکم تارکھا، لابن القیم ص: ۳۰۷ و مدارک السالکین ج: ۱ ص: ۳۳۶۔

(۲) اس سلسلے میں تفصیلی کلام کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فضل الباری ج: ۱ ص: ۳۳۸۔ وعمدة القاری کتاب

(ص: ۵۶: سطر: ۱۲)

قولہ: ”وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ“

فجور کے لغوی معنی ہیں حد سے تجاوز کرنا اور حق سے اعراض کرنا۔

۲۰۸- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ .. (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ

(ص: ۵۶: سطر: ۱۳)

، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اتَّخَمَنَ خَانَ.“

(ص: ۵۶: سطر: ۱۳)

قولہ: ”آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ“

پہلی حدیث میں ”اربع“ کا ذکر ہے، مگر اس میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، یا یوں کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے تین کا علم دیا گیا تھا، بعد میں چار کا علم دے دیا گیا۔^(۱)

(ص: ۵۶: سطر: ۱۳)

قولہ: ”إِذَا اتَّخَمَنَ خَانَ“

امانت کا تعلق صرف روپے پیسے کے ساتھ ہی نہیں بلکہ اس کی متعدد صورتیں ہیں، مثلاً مشورہ امانت ہے، الیکشن (انتخابات) میں ووٹ امانت ہے، دوسرے کا راز آپ کے پاس امانت ہے، کوئی عہدہ اور منصب آپ نے لیا ہے تو وہ بھی امانت ہے، اسی طرح اور بھی امانت کی متعدد اقسام ہیں۔

باب بیان حال ایمان من قال لأخيه المسلم يا كافر

۲۱۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ ابْنِ

عُمَرَ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا

(ص: ۵۷: سطر: ۲۱)

أَحَدَهُمَا.“

(ص: ۵۷: سطر: ۱)

قولہ: ”إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدَهُمَا“

ضمیر مؤنث کا مرجع اکفر کا مصدر کفارہ ہے بمعنی تکفیر، یعنی کفر نہیں لوٹنا بلکہ تکفیر لوٹی ہے۔ جس کی تکفیر کی گئی اگر وہ واقعی کافر ہے تو یہ تکفیر اس کی طرف لوٹی ہے یعنی اس کا کفر ظاہر ہو جاتا ہے، اور اگر وہ واقعی کافر نہیں تو تکفیر کا یہ جرم قائل کی طرف لوٹتا ہے جو کبھی فسق کی صورت

(۱) دیگر جوابات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: اكمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۱۶ وشرح النووی ج: ۱ ص: ۵۶۔

میں ہوتا ہے اور کبھی کفر کی صورت میں۔ اگر کسی نے مثلاً دوسرے کے بارے میں کہا کہ وہ کافر ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گستاخ ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ گستاخ نہیں، تو یہ تکفیر قائل کی طرف بہتان علی المسلم کی صورت میں لوٹے گی جو کہ فسق ہے، اور اگر کسی نے دوسرے کو مثلاً اس لئے کافر کہا کہ وہ نماز پڑھتا ہے تو اس صورت میں وہ تکفیر قائل کی طرف کفر کی صورت میں لوٹے گی کیونکہ اُس نے نماز کو کفر قرار دے دیا۔

کب تکفیر قائل کے فسق کی صورت میں اور کب کفر کی صورت میں لوٹے گی؟ اس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اگر تکفیر ما عَلِمَ مِنَ الدِّينِ ضرورۃً کے انکار کو متضمن ہے تو یہ قائل کی طرف کفر کی صورت میں لوٹے گی، ورنہ فسق کی صورت میں۔

۲۱۳- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ؛ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَمَرَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا امْرِئٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ. فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدَهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ.“

قوله: ”إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ“

ای ان کان المقول له کما قال۔ آگے جزاء محذوف ہے ای فقد احسن۔

قوله: ”وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ“

ای وان لم یکن المقول له کما قال رجعت علیه تلک الإکفارة ای التکفیر۔ یعنی اُس کا وبال لوٹے گا کبھی کفر کی صورت میں، کبھی فسق کی صورت میں جس کا ضابطہ اوپر بیان ہوا۔

۲۱۴- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ... (الى قوله)... عَنْ أَبِي ذَرٍّ؛ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، إِلَّا كَفَرَ، وَمَنْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا، وَلِيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ أَوْ قَالَ: عَدُوَّ اللَّهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ.“

(ص: ۵۷، ط: ۵، ۴)

قوله: ”لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، إِلَّا كَفَرَ“

(ص: ۵۷، ط: ۵، ۴)

مِنْ تَاكِيْدِنْفِي كَلِمَاتِهِ لَنْ يَكْفُرَ، يَهَا بِيْهِي وَهِي تَفْصِيْلٌ هِيَ، يَعْنِي "كُفْرًا ذُوْنَ كُفْرٍ" مَرَادُ هِيَ، يَا "فَقَدْ قَارَبَ الْكُفْرَ" يَا كُفْرًا نِعْمَتٌ مَرَادُ هِيَ۔

قَوْلُهُ: "ادْعِي لِغَيْرِ اَبِيْهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، اِلَّا كُفْرًا" (ص: ۵۷، ط: ۴)

مِنْ اَدْعَى لِغَيْرِ اَبِيْهِ اِنَّهُ اَبُوهُ، يَعْنِي غَيْرِ اَبٍ كِي طَرَفِ اَبٍ هُوْنَ كِي جَهْوَتِي نِسْبَتِ وَاَنْتَ كِي۔
اِس مِيْ يِه صُوْرَتِ بِيْهِ دَاخِلٌ هِيَ كِه اَدْمِي اِسْنِ اِسْنِ نَسْبِ كُو دُوْسَرِي قَبِيْلِي اُوْر قَوْمِ كِي طَرَفِ
مَنْسُوْبٌ كَرِي۔^(۱)

سوال:- غَيْرِ اَبٍ كِي طَرَفِ مَنْسُوْبٌ كَرْنَا تُوْ كِنَا هِ اَعْمَلِي هِيَ، مَا عَلِمَ مِنَ الدِّيْنِ ضُرُوْرَةٌ كَا
اِنْكَارِ نَبِيْ، پھر اِس پَر كُفْرِ كَا حَكْمُ كِيُوْنَ لَكَا يَكَا؟
اِس كِه مُتَعَدِدُ جَوَابُ هِيَ:-

۱- اِگر بَعْدُ الْعِلْمِ بِالتَّحْرِيْمِ مُسْتَحْلًا اَيَا كَرْنَا هِيَ تُوْ وَاَقْبِي كَا فَرُّ هُوْ جَايْ كَا۔
۲- جِس طَرَحِ نِفَاقِ كِي دُو قِسْمِيْ هِيَ، اِسِي طَرَحِ كُفْرِ كِي بِيْهِ دُو قِسْمِيْ هِيَ، ۱- كُفْرِ
اِعْتِقَادِي، ۲- كُفْرِ عَمَلِي۔ يَهَا پَر كُفْرِ عَمَلِي مَرَادُ هِيَ، اِسِي كُو حَافِظُ اِبْنِ قِيْمٍ نِي "كُفْرًا ذُوْنَ كُفْرٍ" كِهَا
هِيَ، جِيْسَا كِه پِيْچِي بِيَانِ هُوَا۔

۳- كُفْرِ سِي مَرَادُ كُفْرًا نِعْمَتٌ هِيَ، يَعْنِي اُس نِي بَاپِ جِيْسِي عَظِيْمُ نِعْمَتِ كَا اِنْكَارِ كِيَا۔

۴- كُفْرًا بِمَعْنَى قَارَبَ الْكُفْرَ يَعْنِي كُفْرًا كِه قَرِيْبٌ هُوْ كَا، عَرَبِي مِيْ اَيَا بَكْثَرَتِ هُوْ تَا هِيَ
كِه قَرِيْبُ الشَّيْءِ پَر شَيْءٍ كَا اِطْلَاقِ هُوْ تَا هِيَ، جِيْسِي قَرِيْبُ الْمَوْتِ پَر مِيْتِ كَا اِطْلَاقِ هُوْ تَا هِيَ۔

قَوْلُهُ: "وَمَنْ اَدْعَى مَا لَيْسَ لَهٗ فَلَيْسَ مِنَّا" (ص: ۵۷، ط: ۵)

مَثَلًا كِسِي كِي تَصْنِيْفِ يَا شَعْرُ كُو يَا كِسِي كِه مَالِ كُو اِسِي طَرَفِ مَنْسُوْبٌ كَر دِيَا، غَرَضُ كِسِي بِيْهِ
اَيِسِي چِيْزِ كَا دَعْوِي كَرْنَا جُوْمَعِي كِي نَبِيْ هِيَ اِس مِيْ دَاخِلٌ هِيَ۔ بَعْضُ لُوْگِ غَلَطُ بِيَانِي سِي كَامِ لِي كَر
كِسِي نَسْبِ كُو اِسِي طَرَفِ لَكَا لِيْتِي هِيَ، حَالَا نَكِه وَه نَسْبُ اُنْ كَا نَبِيْ هُوْ تَا، مَثَلًا حَانَكِ (جُوْلَا هِيَ)
عَرَبُوْ كِي اَوْلَادِ نَبِيْ، اُنْهِيُوْ نِي اِسْنِيُوْ كُو اِنصَارِي كِهْلُوْنَا شُرُوْعِ كَر دِيَا۔ اِسِي طَرَحِ كِچِي
قِصَايُوْ نِي قَرِيْشِي كِهْلُوْنَا شُرُوْعِ كَر دِيَا، حَالَا نَكِه وَه بِيْهِ قَرِيْشِ كِي اَوْلَادِ مِيْ نَبِيْ، يِه حَرَامٌ هِيَ۔
لِيَكِنِ دُوْسَرِي طَرَفِ طَعْنِ فِي النِّسْبِ بِيْهِ حَرَامٌ هِيَ، اِلْتِمَا هِي جُو اِسْنِيُوْ اِسْنِيُوْ كُو "حَسْبِي" كِهْتِي هِيَ تُو

وہ نسب کے طور پر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہیں، اس لئے ”حنفی“ کہلاتے ہیں۔

باب بیان حال ایمان من رغب عن ابیہ وهو یعلم

۲۱۶- ”حَدَّثَنِي عَمْرُو النَّاقِدُ... (الی قوله)... قَالَ: نَا هَشِيمُ بْنُ بَشِيرٍ، قَالَ: أَنَا خَالِدٌ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ، قَالَ: لَمَّا ادَّعَى زِيَادٌ، لَقِيتُ أَبَا بَكْرَةَ فَقُلْتُ لَهُ: مَا هَذَا الَّذِي صَنَعْتُمْ؟ إِنِّي سَمِعْتُ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ يَقُولُ: سَمِعَ أَدْنَايَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقُولُ: مَنْ ادَّعَى أَبَا فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ أَبِيهِ، يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرَ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ.

فَقَالَ: ”أَبُو بَكْرَةَ: وَأَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.“

(ص: ۵۷: سطر: ۹۲۷)

قولہ: ”لَمَّا ادَّعَى زِيَادٌ، لَقِيتُ أَبَا بَكْرَةَ“

حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ اور زیاد دونوں ماں شریک بھائی ہیں، دونوں سُمَیَّة نامی خاتون کے بطن سے پیدا ہوئے، سُمَیَّة حارث بن کلدۃ طیب کی باندی تھی، اسی کے پاس سُمَیَّة کے بطن سے حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ جو صحابی ہیں، پیدا ہوئے۔

زیاد صحابی نہیں ہیں، زیاد کے باپ کا شروع میں لوگوں کو علم نہ تھا۔ علامہ نووی کے بیان کے مطابق اسے کوئی ”زیاد بن عبید ثقفی“ کہتا اور کوئی ”زیاد بن ابیہ“ اور کوئی ”زیاد بن ابیہ“ کہتا تھا، وجہ یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت میں متعدد قسم کے انکحہ ہوتے تھے کہ کچھ دن کے لئے اس سے نکاح کر لیا اور کچھ دن کے لئے دوسرے سے، اسلام نے انکحہ جاہلیت کو باطل قرار دے دیا لیکن انکحہ جاہلیت سے جو بچے پیدا ہو چکے تھے دور جاہلیت میں بھی وہ ثابت النسب کہلاتے تھے، اسلام نے بھی دور جاہلیت کے ایسے نکاح سے پیدا ہونے والے بچوں کو ثابت النسب قرار دیا۔

ایک نکاح جاہلی کا طریقہ یہ تھا کہ کسی باندی سے اُس کا مالک بھی مباشرت کرتا تھا اور اور نکاح جاہلی کی بناء پر دوسرے لوگ بھی، پھر ایسی باندی کے بچوں کے ثبوت نسب کا طریقہ، جس سے متعدد مردوں نے نکاح جاہلی کی بناء پر مباشرت کی ہو، یہ تھا کہ وہ باندی مباشرت

کرنے والے جس مرد کو متعین کر دیتی تھی وہی اُس بچہ کا باپ مانا جاتا تھا، اور بچہ اسی کی طرف منسوب ہوتا تھا۔ جب اسلام آیا تو اسلام نے اُن کو ثابت النسب قرار دیا، لیکن آئندہ کے لئے ثبوت نسب کے قوانین وضع کر دیئے اور قاعدہ یہ مقرر کر دیا کہ ”الولد للفراس وللعاھر الحجر“^(۱)۔

ابوسفیانؓ نے بھی سُمَیہ سے نکاحِ جاہلیت کیا تھا، جب سُمَیہ کے بطن سے زیاد پیدا ہوا تو سُمَیہ نے اُس کو ابوسفیانؓ کی طرف منسوب کیا اور ابوسفیانؓ نے بھی مشرف بہ اسلام ہونے سے پہلے زمانہ جاہلیت ہی میں اقرار کیا کہ یہ اُن کا بچہ ہے، اور کچھ لوگوں کو خفیہ طور پر اس کا گواہ بھی بنایا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔

ابوسفیانؓ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بھی والد ہیں، جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور حکومت آیا اُس وقت تک زیاد کے ابوسفیانؓ کا بیٹے ہونے کی بات مخفی تھی، زیاد بڑا ذہین، مدبر، منتظم اور شجاع تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھی تھا، اُن کے دورِ خلافت میں بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہا۔

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو اُس نے گواہوں کو بھیجا کہ جاؤ! حضرت معاویہؓ کو بتاؤ کہ زیاد تمہارا باپ شریک بھائی ہے، گواہوں کی تعداد دس تھی، جن میں حافظ ابن حجرؒ کے بیان کے مطابق ایک جلیل القدر صحابی حضرت مالک بن ربیعہ سلولی رضی اللہ عنہ بھی تھے جو بیعتِ رضوان میں شریک رہ چکے تھے۔^(۲)

اب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لئے یہ مسئلہ بن گیا، ظاہر ہے بھائی بنانے میں عار بھی تھی اور بدنامی بھی ہو سکتی تھی، لیکن جب یہ مسئلہ دس گواہوں کے ذریعہ مبرہن ہو کر آیا تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے انہیں اپنا بھائی بنا لیا اور الحاقِ نسب کر دیا۔ جن لوگوں کو یہ صورت حال معلوم نہ تھی اُن کو حیرانی ہوئی اور انہوں نے اعتراض بھی کیا، چنانچہ ان معترضین میں یہ

(۱) صحیح البخاری میں یہ حدیث ۷ جگہ صحیح مسلم میں دو جگہ اور دیگر متعدد کتب حدیث میں بھی آئی ہے۔

(۲) الاصابة ج: ۱ ص: ۵۶۳۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: الاصابة ج: ۱ ص: ۵۶۳ و تاریخ ابن خلدون ج: ۳ ص: ۱۴، ۱۵۔

والاستیعاب ج: ۲ ص: ۵۲۳-۵۲۰۔

ابو عثمان بھی تھے جن کا ذکر یہاں حدیث باب میں ہے۔

یاد رہے کہ زیاد ماں شریک بھائی ہیں ابوبکرؓ کے، اور باپ شریک بھائی ہیں حضرت معاویہؓ کے۔ چنانچہ ابو عثمان ابوبکرؓ سے ملے وہ سمجھتے تھے کہ شاید ابوبکرؓ خود بھی اس الحاق نسب پر راضی ہیں اسی لئے انہوں نے حضرت ابوبکرؓ سے بطور اعتراض کے یہ سوال کیا کہ: ”ما هذا الذى صنعتم؟“ اس مکالمہ سے ابوبکرؓ کا موقف واضح نہیں ہوتا لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں یہ بھی استلحاق سے ناراض تھے اور ناراضگی کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ ”لا والله! ما علمت سُمِّيَةَ رأت ابا سفيانَ قَطُّ“^(۱)

اگرچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے استلحاق کے بعد زیاد کا نسب حضرت ابوسفیانؓ سے ثابت ہو گیا تھا، لیکن اُس نے مزید توثیق اور تائید کے لئے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو خط لکھا جس کے شروع میں لکھا: ”من زياد بن ابي سفيان الى أمه عائشة رضی اللہ عنہا“ مقصد یہ تھا کہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جواب میں ”الی زياد بن ابي سفيان“ لکھ دیں گی تو نسب کا ثبوت مؤکد ہو جائے گا، اور لوگوں کو شبہ اور اعتراض باقی نہ رہے گا۔ لیکن اُس وقت تک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کے نسب کی تصدیق نہ ہوئی تھی اس لئے انہوں نے جواب میں لکھا: ”من عائشة أم المؤمنين الى ابنها زياد“۔ لیکن بعد میں جب حقیقت حال واضح ہو گئی تو زیاد کے نام ایک خط میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے لکھا: ”من عائشة أم المؤمنين الى زياد بن ابي سفيان“ جب زیاد کے پاس یہ خط پہنچا تو اُس نے خوش ہو کر یہ خط مجمع عام میں سنایا۔^(۲)

خلاصہ یہ کہ جو حضرات شروع میں اس استلحاق پر اعتراض فرما رہے تھے اُن کا اعتراض یہ نہیں تھا کہ زیاد ولد الزنا ہے لہذا اس کا ابوسفیانؓ سے نسب ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ اُن کا اعتراض یہ تھا کہ ابوسفیانؓ نے کبھی سُمِّيَہ سے مباشرت یا نکاح جاہلی کیا ہی نہیں تھا۔ اس واقعہ کو سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب نے اپنی کتاب ”خلافت و ملوکیت“ میں لکھا اور ان کا اصل موضوع یہ تھا کہ اسلام میں شروع میں خلافت تھی، بعد میں یہ خلافت رفتہ رفتہ

(۱) الاستيعاب لابن عبد البر، تحت الاصابة ج: ۱ ص: ۵۵۰، (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) تاریخ ابن خلدون ج: ۳ ص: ۱۶ و طبقات ابن سعد ج: ۷ ص: ۱۰۰، ۹۹۔

ملوکیت میں تبدیل ہوتی چلی گئی، اور اس کی ابتداء ثابت کی حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے کہ اُن کے دور میں اصل تو خلافت ہی تھی لیکن کچھ کچھ ملوکیت کے آثار بھی آنے لگے تھے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور حکومت میں اس ملوکیت کو فروغ ملا۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم نے تاریخی واقعات سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لئے متعدد مواقع پر شریعت کے خلاف عمل کیا۔ اُن کی کتاب سے زیاد کے واقعہ کا حاصل یہ سامنے آتا ہے کہ حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے سمیہ سے نکاح جاہلی نہیں بلکہ زنا کا ارتکاب کیا تھا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سیاسی اغراض کے لئے اور زیادہ کو اپنا موافق بنانے کے لئے شریعت کے مسئلہ قاعدے ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ کی خلاف ورزی کی تھی، اس مقصد کے لئے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے والد ماجد ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے زنا پر گواہیاں لیں، اور اس کا ثبوت بہم پہنچایا کہ زیاد، ابوسفیانؓ ہی کا ولد الحرام ہے، اور اسی بنیاد پر اُسے اپنا بھائی اور اپنے خاندان کا فرد قرار دے دیا، حالانکہ شریعت میں زنا سے کوئی نسب ثابت نہیں ہوتا، حدیث مرفوع ہے کہ: ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“^(۱)۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ہمارے برادر عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کو، اور ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطاء فرمائے کہ انہوں نے ”خلافت و ملوکیت“ کا خالص علمی و اصلاحی سنجیدہ طریقے سے اپنی کتاب ”حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق“ میں جواب دیا۔^(۲)

جب یہ کتاب منظر عام پر آئی تو سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم کے بہت سے معتقدین نے اعتراف کیا کہ سید مودودی صاحب سے غلطی ہوئی ہے۔ اُسی زمانے میں ہمارے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ”مقام صحابہ“ کے نام سے کتاب لکھی، جس میں فرمایا کہ: اصولی بات یہ ہے کہ تاریخی روایات سے کوئی عقیدہ ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ عقیدہ کا ثبوت تو قرآن اور احادیث متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے، اور صحابہؓ کا عدول ہونا (الصحابہ کلہم عدول) ایک اجماعی عقیدہ ہے۔ سید مودودی صاحب مرحوم کو جو ٹھوکریں وہ اس سے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ کے بارے میں اپنی رائے قائم کرنے کے لئے تاریخی روایات کو اپنی بنیاد بنایا، حالانکہ

(۱) ملاحظہ فرمائیے: خلافت و ملوکیت ص: ۱۷۵۔

(۲) ملاحظہ فرمائیے: حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق ص: ۲۶-۵۶، اور ص: ۲۰۱-۲۰۶۔

صحابہ کرامؓ کے بارے میں جو بات عقیدہ کے درجہ کی ہے وہ قرآن و حدیث سے ثابت ہوگی نہ کہ تاریخ و قیاس سے۔ جو تاریخی روایات قرآن کریم یا سنت متواترہ کے خلاف ہیں یعنی ”الصحابة كُلُّهُمْ عدول“ کے عقیدے کے خلاف ہیں، انہیں یقیناً جھوٹا قرار دیا جائے گا۔^(۱)

باب قول النبی ﷺ :

سَبَابُ الْمُسْلِمِ فَسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ

۲۱۸- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ بْنُ الرَّيَّانِ .. (الِی قَوْلِهِ) ... عَنْ عَبْدِ

اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَبَابُ الْمُسْلِمِ فَسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ.“

(ص: ۵۸، سطر: ۲۰۱)

(ص: ۵۸، سطر: ۲۰۲)

قوله: ”سَبَابُ الْمُسْلِمِ فَسُوقٌ“

سَبَّ، يَسُبُّ، كَمَا مَصْدَرٌ ”سَبًّا وَ سَبَابًا“ آتا ہے،^(۲) بمعنی گالم گلوچ کرنا۔

پہلے ایمان کے شعبوں کا بیان ہوا تھا، اب پچھلے کئی باب سے کفر کے شعبوں کا بیان

چل رہا ہے، فسوق کے لغوی معنی ہیں ”خروج“^(۳) اور شرعی اصطلاح میں ”خروج عن طاعة الله ورسوله“ کو کہا جاتا ہے۔^(۴)

یہاں حدیث میں متقی اور صالح کی قید نہیں ہے، معلوم ہوا کہ کسی بھی مسلمان سے گالم

گلوچ جائز نہیں۔

باب بیان معنی قول النبی ﷺ :

لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفْرًا ... الخ

۲۲۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الِی قَوْلِهِ) ... عَنْ عَلِيِّ بْنِ

مُدْرِكٍ، سَمِعَ أَبَا زُرْعَةَ يُحَدِّثُ عَنْ جَدِّهِ جَرِيرٍ؛ قَالَ: قَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ

(۲) لسان العرب ج: ۶ ص: ۱۳۷۔

(۱) مقام صحابہ ص: ۱۳، ۱۳۴۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۴۲۔

(۴) المعجم الوسيط ج: ۲ ص: ۶۸۸۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: اسْتَنْصَتِ النَّاسَ. ثُمَّ قَالَ: لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا
يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ.

(ص: ۵۸: سطر: ۵، ۴)

(ص: ۵۸: سطر: ۵)

قولہ: "اسْتَنْصَتِ النَّاسَ"

لوگوں کو خاموش کرو، واضح ہو کہ انصات کے لئے استماع لازم نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آدمی خاموش ہو مگر وہ کسی کی بات کو کان لگا کر سن نہ رہا ہو۔ اسی طرح استماع کے لئے انصات لازم نہیں، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ کان لگا کر آدمی سن بھی رہا ہو اور تھوڑا تھوڑا بول بھی رہا ہو۔ لہذا حنفیہ کا یہ اصول غلط نہیں کہ جبری نمازوں میں مقتدی کو استماع کرنا چاہئے اور سری نمازوں میں انصات کرنا چاہئے۔ قرآن مجید میں دونوں کا حکم دیا گیا ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" (۲)

(ص: ۵۸: سطر: ۵)

قولہ: "لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا"

میرے بعد لوٹ کر کافر نہ ہو جانا کہ تم میں سے بعض بعض کی گردنیں مارنے لگیں۔

(ص: ۵۸: سطر: ۵)

قولہ: "يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ"

اگر یہ پچھلے لفظ کفار کی تفسیر ہو تو پھر سوال ہوگا کہ قتال گناہِ عملی ہے، اعتقادی نہیں، پھر اس سے لوگ کیسے کافر ہو جائیں گے؟

جواب:- کفر سے مراد "کفرٌ ذون کفر" ہے، جیسا کہ پیچھے گزرا۔

دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ "یضرب بعضکم" نتیجہ ہو کافر ہو جانے کا، یعنی میرے بعد مرتد نہ ہو جانا کہ اس کے نتیجے میں پھر ماضی کی طرح ایک دوسرے کی گردنیں مارنا شروع کر دو۔ (۳)

تنبیہ:- ایمان کا مدار اگرچہ تصدیقِ قلب پر ہے، لیکن کسی کے بعض اعمال، افعال اور اقوال ایسے ہو سکتے ہیں جن کی بنیاد پر اسے کافر کہا جائے، مثلاً کوئی شخص زبان سے "لا الہ الا اللہ" کا صریح طور پر انکار کرے اگرچہ تصدیقِ قلبی موجود ہو، لیکن چونکہ قلب کا حال ہمیں معلوم

(۲) الأعراف آیت: ۲۰۴۔

(۱) فتح الملہم ج: ۳ ص: ۴۵۔

(۳) شرح النووی ج: ۱ ص: ۵۸، وقد ذکر النووی اجوبۃ أخرى أيضًا.

نہیں اس لئے اُسے کافر کہا جائے گا۔ اسی طرح کوئی شخص سجد و صوم کرتا ہے تو اُسے بھی کافر کہیں گے کیونکہ اُس کا یہ عمل کفر کی صراحت کرتا ہے، چنانچہ اسی بنیاد پر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے احدی الروایتین میں تارکِ صلوٰۃ کو کافر کہا ہے (اگرچہ دوسرے ائمہ نے اس میں اختلاف کیا ہے) کیونکہ عہد رسالت میں تارکِ صلوٰۃ کو کافر سمجھا جاتا تھا (کیونکہ اُس وقت ترکِ صلاۃ صرف کافر ہی کرتا تھا)۔

۲۲۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ .. (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ أَنَّهُ قَالَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: وَيُحَكِّمُ (أَوْ قَالَ:) وَيُلَكِّمُ لَا تَرُجِعُوا بَعْدِي كُفْرًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ.“

(ص ۵۸: طر: ۷، ۶)

(ص ۵۸: طر: ۷)

قوله: ”وَيُحَكِّمُ (أَوْ قَالَ:) وَيُلَكِّمُ“

یہ کبھی ہلاکت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی اُس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہو گیا ہو اور اُسے بچانے کے لئے خبردار کرنا مقصود ہو، اور کبھی کسی کی حالت پر رحم یا تعجب کا اظہار مقصود ہوتا ہے، یہاں ترحم یا تعجب کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

باب اطلاق اسم الكفر

على الطعن في النسب والنياحة

۲۲۴- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اثْنَتَانِ فِي النَّاسِ هُمَا بِهِمْ كُفْرٌ:

(ص ۵۸: طر: ۱۰، ۸)

الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ.“

قوله: ”اثْنَتَانِ“ (ص ۵۸: طر: ۹) ای خصلتان اثنتان.

(ص ۵۸: طر: ۱۰)

قوله: ”الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ“

یہ حرام ہے اور شعبة من الکفر ہے، جس طرح اپنا جھوٹا نسب بیان کرنا حرام ہے، اسی طرح طعن فی النسب یعنی دوسرے کے نسب پر طعن زنی بھی حرام ہے۔

قولہ: ”وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ“ (ص: ۵۸: ۱۰: ۱۰)
یہاں بھی ”بہم کفر“ میں وہی تاویلات ہوں گی جو پیچھے بار بار بیان ہوئی ہیں، یعنی
”کفر ذون کفر“ مراد ہے۔ یا یہ حدیث مستحل بعد العلم بالتحريم پر محمول ہے۔

باب تسمية العبد الأبق كافرًا

۲۲۵- ”حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلَ (يَعْنِي ابْنَ عَلِيَّةَ) عَنْ مَنْصُورِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَرِيرٍ؛ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: أَيَّمَا عَبْدٍ أَبْقَى مِنْ مَوَالِيهِ فَقَدْ كَفَرَ حَتَّى يَرْجَعَ إِلَيْهِمْ .
قَالَ مَنْصُورٌ: قَدْ وَاللَّهِ رُويَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يُرَوَى عَنِّي هَاهُنَا بِالْبَصْرَةِ.“ (ص: ۵۸: ۱۰: ۱۱)

قولہ: ”أَيَّمَا عَبْدٍ أَبْقَى مِنْ مَوَالِيهِ فَقَدْ كَفَرَ“ (ص: ۵۸: ۱۱: ۱۱)
”ابق“ میں باء کا فتح بھی جائز ہے کسرہ بھی، لیکن فتح زیادہ فصیح ہے، یہاں بھی وہی تفصیل ہوگی جو پیچھے بار بار بیان ہوئی ہے، یعنی کفرانِ نعمت یا کفر ذون کفر، یا استحلال بعد العلم بالتحريم مراد ہے۔

قولہ: ”قَالَ مَنْصُورٌ: قَدْ وَاللَّهِ رُويَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يُرَوَى عَنِّي هَاهُنَا بِالْبَصْرَةِ“ (ص: ۵۸: ۱۱: ۱۱)
منصور کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ حدیث (عام لوگوں کے سامنے تو) مرفوعاً نہیں سنائی بلکہ موقوفاً علی جریر روایت کی ہے مگر درحقیقت یہ حدیث مرفوع ہے یعنی جریر نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔

اس حدیث کے ظاہر سے خوارج اپنے باطل مذہب کی تائید کا دعویٰ کر سکتے تھے حالانکہ اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں، اس لئے منصور نے اس کو بصرہ میں مرفوعاً بیان کرنا پسند نہیں فرمایا، کیونکہ بصرہ خوارج کا گڑھ تھا۔ وہ اس سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اپنے حق میں استعمال کر سکتے تھے۔^(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ جب اور جہاں صحیح روایت کا بیان کرنا دینی مصلحت کے خلاف

ہو مثلاً یہ اندیشہ ہو کہ بعض سامعین اس حدیث کا مطلب غلط سمجھ بیٹھیں گے یا دوسروں کو گمراہ کرنے کے لئے غلط مطلب بتائیں گے تو وہاں ایسی حدیث بیان نہ کرنا چاہئے۔ راوی کی اس احتیاط کا حاصل بھی وہی ہے جو امام مسلم نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں بہت اہتمام سے بیان فرمایا ہے کہ ہر حدیث صحیح کو ہر جگہ بیان کرنا مناسب نہیں ہوتا، موقع محل دیکھ کر بیان کرنی چاہئے۔

۲۲۶- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الیٰ قولہ)... عَنْ جَرِيرٍ؛

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ فَقَدْ بَرَأَتْ مِنْهُ الذَّمَّةُ.“

(ص: ۵۸: سطر: ۱۴)

قولہ: ”فَقَدْ بَرَأَتْ مِنْهُ الذَّمَّةُ“

(ص: ۵۸: سطر: ۱۴)

ذمہ سے مراد ضمانت، حمایت، حفاظت اور امان ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ غلام فرار ہونے سے پہلے اپنے مالک کی سزا و قید سے شرعاً محفوظ و مأمون تھا مگر اب بھگڑا ہونے کی وجہ سے محفوظ و مأمون نہ رہا۔^(۱)

۲۲۷- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى... (الیٰ قولہ)... عَنِ الشَّعْبِيِّ؛

قَالَ: كَانَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَبَقَ الْعَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ.“

(ص: ۵۸: سطر: ۱۴، ۱۳)

قولہ: ”لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ“

(ص: ۵۸: سطر: ۱۳)

یہاں صحتِ صلوٰۃ کی نفی نہیں، قبولیت کی نفی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز تو ادا ہو جائے گی یعنی ذمہ سے فرض ساقط ہو جائے گا، مگر ثواب نہ ملے گا (فتح الملہم)۔^(۲)

باب بیان کفر من قال مطرنا بالنوء

۲۲۸- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى... (الیٰ قولہ)... عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ

الْجُهَنِيِّ؛ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَّةِ فِي إِثْرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: هَلْ تَذَرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ. فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطَرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ، فَذَلِكَ

مُؤْمِنٌ بِيْ وَكَافِرٌ بِالْكَوْكِبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِنَوْءٍ كَذَّاءٍ وَكَذَّاءٍ، فَذَلِكَ كَافِرٌ
بِيْ مُؤْمِنٌ بِالْكَوْكِبِ.

(ص: ۵۹: سطر: ۳۲۱)

(ص: ۵۹: سطر: ۲)

قولہ: ”فِيْ اِثْرِ سَمَاءِ“

اِثْرٌ اور اَثْرٌ ہم معنی الفاظ ہیں، ”بعث“ کے معنی میں اور ”سماء“ ہر اوپر والی چیز کو کہتے ہیں، بادل کو بھی کہتے ہیں، مگر یہاں بارش مراد ہے، اور فی اثر سماء کا مطلب ہے: ”بعد مطر“۔

(ص: ۵۹: سطر: ۳)

قولہ: ”مُطِرْنَا بِنَوْءٍ كَذَّاءٍ وَكَذَّاءٍ“

نَاءٌ يَنْوَأُ نَوْئًا طلوع اور غروب دونوں معنی میں مستعمل ہے، (أضداد میں سے ہے)۔^(۲) ”كذَّاءٌ وَكَذَّاءٌ“ یہ ستاروں کے ناموں سے کنایہ ہے۔ کل اٹھائیس ستارے ہیں جو منازلِ قمر کہے جاتے ہیں، جب ان میں سے ایک ستارہ مشرق سے طلوع ہوتا ہے تو اسی وقت ایک ستارہ مغرب میں غروب ہوتا ہے یہاں تک کہ سال بھر میں ان کا یہ عمل مکمل ہو جاتا ہے، ہر ستارے کے حصے میں تقریباً تیرہ دن آتے ہیں (فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۲)۔ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عقیدہ تھا کہ بارش ان ستاروں کے طلوع و غروب سے ہوتی ہے، اسے وہ بارش کے لئے عِلَّت اور مؤثر حقیقی مانتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ عقیدہ کفر ہے، کیونکہ ”مَا عَلِمَ مِنَ الْمَدِينِ ضَرُورَةٌ“ کے خلاف ہے، لیکن اگر کوئی شخص عِلَّت اور مؤثر حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی کو مانتا ہو مگر بطور علامت یا سبب کے کسی ظاہری علامت یا سبب کی طرف نسبت کر دے تو یہ کفر نہیں۔ مثلاً: آج کل مکہ موسمیات والے کہتے ہیں کہ فلاں علاقہ میں ہوا کے دباؤ میں کمی کی وجہ سے بارش ہوئی یا ہونے کا امکان ہے۔ یہ بھی اسی میں داخل ہے۔ یہی حکم دواؤں کے بارے میں ہے کہ ان کو شفاء کے لئے عِلَّت (مؤثر حقیقی) ماننا کفر ہے، سبب کے درجے میں ماننا کفر نہیں۔

۲۳۰- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَلْمَةَ الْمُرَادِيُّ ... (الْحَى قَوْلَهُ) ... عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ بَرَكَاتٍ إِلَّا أَصْبَحَ فَرِيْقٌ مِنَ النَّاسِ بِهَا كَافِرِيْنَ يُنَزَّلُ اللَّهُ الْغَيْثَ فَيَقْتُلُوْنَ:

(۱) صيانة صحيح مسلم ص: ۲۵۰۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۸۱۵۔

الْكُؤُكْبُ كَذًا وَكَذًا ... الْحَدِيثُ.“

قوله: ”مِنْ بَرَكَةٍ“ (ص: ۵۹: ط: ۶) یعنی بارش۔

۲۳۱- ”حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ ... (الى قوله) ...“

حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ. قَالَ: مُطِرَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَصْبَحَ مِنَ النَّاسِ شَاكِرٌ وَمِنْهُمْ كَافِرٌ. قَالُوا هَذِهِ رَحْمَةُ اللَّهِ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَقَدْ صَدَقَ نَوْءُ كَذًا وَكَذًا. قَالَ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْعِدِ النَّجُومِ (حتى بلغ) وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ.“

(ص: ۵۹: ط: ۹۷۷)

قوله: ”لَقَدْ صَدَقَ“ (ص: ۵۹: ط: ۹) سچ کر دکھایا، یعنی اثر کیا۔

قوله: ”وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ ... الخ“

ای تجعلون شکر رزقکم انکم تکذبون. یعنی نعمت کا شکر تم یہ ادا کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کی تکذیب کرنے لگے ہو۔^(۱)

باب الدليل على انَّ حُبَّ الْأَنْصَارِ وَعَلِيٌّ

من الإيمان الخ

۲۳۲- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبْرِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: آيَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الْأَنْصَارِ.“ (ص: ۵۹: ط: ۱۰۰۹)

قوله: ”آيَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الْأَنْصَارِ“

(ص: ۵۹: ط: ۱۰)

صحیح بخاری میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”آیة الایمان حُبُّ الْأَنْصَارِ وَآیة

النفاق بغض الأنصار“^(۲)۔

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی دل میں ایمان نہ رکھتا ہو لیکن انصار سے محبت

(۱) تہذیب اللغة ج: ۸ ص: ۳۳۰۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حُبُّ الْأَنْصَارِ ج: ۱ ص: ۷۔

رکھتا ہو تو کیا وہ شخص مؤمن ہو جائے گا؟ اسی طرح اگر ایک شخص مؤمن ہے مگر کسی انصاری سے جھگڑا ہو گیا اور دشمنی ہو گئی تو کیا وہ شخص کافر ہو جائے گا؟

اس کا ایک مختصر جواب تو یہ ہے کہ یہاں ”ایۃ“ یعنی علامت فرمایا ہے، کہ انصار سے بغض منافق کی علامت ہے، اور انصار سے محبت مؤمن ہونے کی علامت، حُب اور بغض کو ایمان یا نفاق کی علت نہیں فرمایا گیا، اور آپ کو معلوم ہے کہ کبھی علامت کا ذو العلامۃ سے تخلف بھی ہو جاتا ہے، فلا إشکال فیہ۔

دوسرا جواب جو اصل جواب ہے، یہ ہے کہ یہاں حکم کا مدار انصار کے مادۃ اشتقاق ”نُصرت“ پر ہے، یعنی کوئی شخص انصار سے بغض اُن کی نصرت للرسول والذین کی وجہ سے رکھتا ہو تو ظاہر ہے کہ جو شخص انصار سے محض اس وجہ سے بغض رکھتا ہو کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اور دین کی نصرت کی ہے، تو وہ منافق نہیں تو اور کیا ہوگا؟ یقیناً وہ دائرۃ اسلام سے خارج ہوگا۔ اسی طرح انصار سے محض اس وجہ سے محبت کرنا کہ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اور دین کی نصرت کی ہے، یہ مؤمن ہونے کی علامت ہے، کیونکہ کوئی کافر محض اس وجہ سے ان سے محبت نہیں کرتا۔ اس جواب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہاں جمع کا صیغہ ”انصار“ استعمال ہوا ہے واحد کا صیغہ نہیں، معلوم ہوا کہ یہ حکم اُس شخص کے لئے ہے جو تمام انصار سے محبت (یا بغض) رکھتا ہو، کیونکہ تمام انصار سے محبت یا بغض رکھنا اُن کی نصرت دین ہی کی وجہ سے ہوگا، کسی ایک یا دو انصاریوں سے محبت یا بغض کا ہو جانا کسی اور وجہ سے بھی ہو سکتا ہے۔

۲۳۵- ” حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: نَا يَعْقُوبُ يَعْنِي ابْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

الْقَارِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُبْغِضُ الْأَنْصَارَ رَجُلٌ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ. “ (ص: ۶۰، سطر: ۳۴)

قولہ: ”الْقَارِيَّ“ (ص: ۶۰، سطر: ۳۴)

بتشديد الباء، قبيلة قارة کی طرف منسوب ہے (نودی)۔

۲۳۷- ” حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الهي قوله)... عَنْ زُرِّ، قَالَ: قَالَ

عَلِيٌّ: وَالذِّئْبُ فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، إِنَّهُ لَعَهْدُ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيَّ: أَنْ لَا يَحِبَّنِي إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يُبْغِضُنِي إِلَّا مُنَافِقٌ. “ (ص: ۶۰، سطر: ۴۵)

(ص: ۶۰: سطر: ۶)

قولہ: "وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ"

"الْحَبَّةَ" بیج اور دانہ، یعنی قسم ہے اُس ذات کی جس نے بیج کو پھاڑ کر اُس سے کوئیل اور پودے اُگائے، اس قسم میں ایسے افعال ذکر کئے جو صرف اللہ تعالیٰ ہی کے ساتھ خاص ہیں اور ان سے انسان بالکل عاجز ہے۔

قولہ: "وَوَبَّرَأَ" (ص: ۶۰: سطر: ۶) پیدا کیا۔

قولہ: "النَّسْمَةَ" (ص: ۶۰: سطر: ۶) جاندار۔

(ص: ۶۰: سطر: ۷)

قولہ: "أَنْ لَا يُحِبَّنِي إِلَّا مُؤْمِنٌ"

بظاہر تو یہ حدیث مشکل ہے، اور شیعہ اس کی بناء پر کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سب سے زیادہ محبت رکھنے والے ہیں۔

جواب:- اؤلا تو ان کا محبت کا دعویٰ ہی ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ یہ لوگ بہت سی ایسی باتوں کے قائل ہیں اور ایسے اعمال کو اپنے مذہب کا حصہ بنائے ہوئے ہیں جو تعلیمات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سراسر خلاف ہیں، اور جو اپنے محبوب کی تعلیمات و نظریات کا مخالف ہو وہ اس کا محبت کیسے ہو سکتا ہے؟

اور ثانیاً اصل جواب یہ ہے کہ اُن کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اگر محبت ہے تو وہ ایسی طبعی محبت ہے جو شریعت کے مطابق نہیں، مثلاً ایسی محبت کرنا کہ اَلُوہِیْتِ عَلِیٍّ کا دعویٰ کرنے لگیں، یا شریعت کے خلاف کوئی اور عمل یا قول کرنے لگیں۔ خلاصہ یہ کہ یہاں محبت سے مراد ایسی محبت ہے، جو شرعی حدود میں ہو، اور جو محبت شرعی حدود سے باہر ہو وہ شریعت کی اصطلاح میں محبت ہی نہیں۔

(ص: ۶۰: سطر: ۷)

قولہ: "وَلَا يُبْغِضُنِي إِلَّا مُنَافِقٌ"

اس سے شیعہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نفاق پر استدلال کرتے ہیں (العیاذ باللہ)۔
جواب:- یہ ہے کہ حضرت علی و حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی جو باہمی جنگِ صفین ہوئی وہ بغض کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک شرعی مسئلہ میں اجتہادی اختلاف کی بنیاد پر تھی، جس کے متعدد دلائل اور قرآن ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جنگِ صفین کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کل کو حضرت معاویہ سے ہمارا مقابلہ ہے، اگر ہمارا کوئی آدمی مارا گیا تو وہ شہید ہوگا یا نہیں؟ فرمایا: شہید ہوگا۔ پھر پوچھا گیا کہ: اگر حضرت معاویہ کے آدمی مارے گئے

تو؟ فرمایا: وہ بھی شہید ہوں گے۔ یہی سوال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے بھی کیا گیا، انہوں نے بھی اس کا وہی جواب دیا جو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دیا تھا^(۱) اور اسی قسم کے سوال و جواب جنگِ جمل میں بھی ہوئے تھے۔

اور مزید تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ جنگِ صفین کے زمانے میں خبر ملی کہ رومی عیسائی بادشاہ ”قیصر“ شام پر حملہ کرنے کا ارادہ کر رہا ہے، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اُسے خط لکھا کہ:

”تیرے جس ارادے کی خبر مجھے ملی ہے، واللہ اگر تو نے اُس پر عمل کیا تو میں اپنے ساتھی (علی رضی اللہ عنہ) سے صلح کر لوں گا، اور ان کے سب سے اگلے دستے میں شامل ہو کر تیری طرف آؤں گا، اور بدبودار^(۲) قطنیہ (استنبول) کو سیاہ کونکہ بنا کر رکھ دوں گا، اور تجھے بادشاہت سے گاجر کی طرح اکھاڑ کر ایسا کسان بنا ڈالوں گا جو خزیروں کو پچراتا پھرے۔“

یہ واقعہ عربی لغت کی مشہور کتاب ”القاموس“ کی شرح ”تاج العروس“ میں لفظ ”اصطفلیں“ کے تحت منقول ہے^(۳)۔

باب نقصان الإیمان بنقص الطاعات الخ

۲۳۸- ” حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ بْنُ الْمُهَاجِرِ الْمِصْرِيُّ ... (اللی قولہ)

(۱) مقدمة ابن خلدون ص: ۳۸۵، فصل: ۳۰۔

(۲) یہ لفظ ”الْبُخْرَاءُ“ کا ترجمہ ہے، اس لفظ کے ایک معنی خوشبودار بھی ہو سکتے ہیں اور لسان العرب میں ”البخراء“ کے بجائے ”الحمراء“ کا لفظ ہے، بمعنی سرخ۔

(۳) تاج العروس ج: ۷ ص: ۲۰۸، نیز ملاحظہ فرمائیے: الفائق ج: ۱ ص: ۴۶ ولسان العرب ج: ۱ ص: ۱۱۶ تحت الكلمة ”ارس“ و ج: ۱ ص: ۱۵۴ تحت الكلمة ”اصطفلی“ والغریب للخطابی ج: ۳ ص: ۵۳۵، ونصه كما في الغریب للخطابی: وقال أبو سليمان في حديث معاوية أنه لما بلغه خبر صاحب الروم وأنه يريد أن يغزو بلاد الشام أيام فتنة الصّفيين كتب اليه يحلف بالله لان تمتت على ما بلغني لأصلح صاحبي ولاكونن مقدمته اليك فلاجعلن قسطنطينية البخراء حممة سوداء ولانتر عنك من الملك انزعاع الاصطفليانة ولأردنك أريسان من الأرامسة ترعى الدزائل. قال أبو عمرو الاصطفليان الجزر لفة شامية والواحدة اصطفليانة.

... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ! تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْإِسْتِغْفَارَ، فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ. فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ، جَزَلَةٌ: وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أُغْلِبَ لِذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ. قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالَّذِينَ؟ قَالَ: أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ، فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ، وَتَمَكُّتُ اللَّيَالِي مَا تَصَلِّي وَتَنْفَطِرُ فِي رَمَضَانَ، فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ.“

(ص: ۶۰: سطر: ۱۰۶۷)

قولہ: ”رَأَيْتُكُنَّ“ (ص: ۶۰: سطر: ۸) معراج میں یا صلاۃ کسوف شمس کے وقت۔

قولہ: ”جَزَلَةٌ“ (ص: ۶۰: سطر: ۸) عاقلہ عورت۔

قولہ: - ”وَمَا لَنَا“ (ص: ۶۰: سطر: ۸) اسی ما حدث لنا، کیا سبب پیش آیا؟

قولہ: ”تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ“ (ص: ۶۰: سطر: ۸)

معلوم ہوا کہ عورتوں کی یہ عادت کثرت سے لعن طعن کرنے کی بہت پرانی ہے۔

قولہ: ”الْعَشِيرَ“ (ص: ۶۰: سطر: ۹) عشرت کا یعنی زندگی کا ساتھی، یعنی شوہر۔

قولہ: ”الذی لب“ (ص: ۶۰: سطر: ۹)

خالص عقل والا۔ لب خالص عقل کو کہتے ہیں،^(۱) معنی یہ ہیں کہ خالص عقل والے پر تم

سے زیادہ غالب آنے والا میں نے کسی کو نہیں دیکھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ ناقص العقل والذین ہونے کے باوجود بڑے بڑے عقلمند آدمی ان کے فتنے میں مبتلا ہو جاتے ہیں، مشاہدہ اور واقعات اس پر شاہد ہیں۔

سوال: - یہ تو مردوں کا قصور ہے کہ وہ عورتوں کے فتنے میں آجاتے ہیں، اس کی وجہ

سے عورت کیوں جہنم میں جاتی ہے؟

جواب: - جہنم کی وجہ ناقصات العقل والذین ہونا یا مردوں کا ان کے فتنے میں مبتلا

ہو جانا نہیں کیونکہ یہ وصف عورتوں کا اختیاری نہیں بلکہ وجہ وہ ہے جو اسی حدیث میں پہلے بتلا دی تھی یعنی کثرت لعنت اور شوہر کی ناشکری، اور اب یہ بات یعنی عاقل مردوں پر غالب آجانا دو

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۳، ص: ۴۷۰، اللب: العقل الخالص من الشوائب.

وجہ سے ارشاد فرمائی، ایک تو یہ کہ مردوں کو نصیحت کرنا مقصود ہے کہ دیکھو! عورتوں کے معاملہ میں احتیاط کرنا، ان کے فتنہ میں مبتلا نہ ہونا۔ دوسرے عورتوں کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ تم ایسے کام اختیار نہ کرو جن کی وجہ سے مرد فتنہ میں مبتلا ہو جائیں۔ حاصل یہ کہ مرد بھی احتیاط سے کام لیں، عورتیں بھی۔

قولہ: "قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا نَقْصَانُ الْعَقْلِ وَالذِّينِ؟" (ص: ۶۰، سطر: ۹)

یہ سوال خود کم عقلی کی دلیل ہے، کیونکہ اِكْتِنَارٍ لَعْنٍ و كُفْرَانِ عَشِيرٍ بھی تو عقل اور دین کی کمی ہی کی وجہ سے ہے، لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم یوں بھی فرما سکتے تھے کہ اس کا جواب میرے پہلے جملے میں آچکا ہے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین ہیں، آپ نے ان کی آسانی کے لئے زیادہ واضح دلیل ارشاد فرمائی کہ عقل کی کمی کی دلیل تو یہ ہے کہ قرآن مجید میں دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے برابر قرار دیا گیا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے: "فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى."^(۱) اور دین کی کمی یہ ہے کہ عورتیں کئی شب و روز اس طرح گزارتی ہیں کہ نفاس و ماہواری کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتیں اور رمضان میں روزہ نہیں رکھتیں۔ اور یہ کمی اس طرح ہے کہ نماز کی تو قضا ہی نہیں لہذا ان دنوں کی نماز کے ثواب سے محروم ہیں، اور رمضان کے روزوں کی قضاء اگر چہ کرتی ہیں مگر رمضان کی فضیلت سے محروم ہیں۔

تنبیہ:- مردوں کی عادت ہو گئی ہے کہ وہ عورتوں کو ناقصات العقل والذین کہتے رہتے ہیں اور مقصود ان کو ملامت کرنا، نیچا دکھانا اور تمسخر اڑانا ہوتا ہے۔ یاد رکھئے! اس نیت سے یہ کہنا ناجائز اور حرام ہے، اور ایذائے مسلم میں داخل ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ملامت کے طور پر نہیں بلکہ اس لئے فرمایا تھا کہ وہ عقل کی کمی کی تلافی اس طرح کریں کہ اپنی عقل پر زیادہ بھروسہ نہ کریں بلکہ اپنے خیر خواہ مردوں سے مشورہ بھی کر لیا کریں، اور دین کے جو اعمال ان کے کم ہو گئے ہیں ان کی تلافی دوسرے اعمال مثلاً صدقے وغیرہ سے کریں، چنانچہ اسی حدیث کے شروع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صدقہ اور کثرتِ استغفار کی تلقین فرمائی۔ اور یہ مقصود تھا کہ لعن طعن اور شوہر کی ناشکری کے گناہ سے بچنے کی کوشش کریں اور

مردوں کو فتنہ میں مبتلا کرنے سے اجتناب کریں، اور مردوں کو تنبیہ کرنا بھی مقصود تھا کہ وہ اپنی عقل کا صحیح استعمال کریں اور فتنے میں مبتلا نہ ہوں۔ ناقصات العقل والذین ہونا ان کے اپنے اختیار میں نہیں ہے اور ملامت امور غیر اختیار یہ میں نہیں ہوا کرتی۔

سوال:- صوم و صلوة کا ترک نقصان دین کی علامت کیسے بن سکتا ہے، حالانکہ ان کا چھوڑنا تو عذر شرعی بلکہ حکم شرعی کی وجہ سے ہے، اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ جب بیمار عذر کی وجہ سے کوئی نیک کام ترک کرتا ہے حالانکہ پہلے اس کا معمول وہ عمل کرنے کا تھا تو اس کو عمل نہ کرنے کے باوجود اس عمل کا ثواب ملتا ہے، لہذا یہاں ان عورتوں کو بھی اس شرعی عذر کی وجہ سے ترک صوم و صلوة کے باوجود ثواب ملنا چاہئے، تو نقصان فی الذین نہ ہوا۔

جواب:- بیمار اور حائضہ کے درمیان فرق ہے، بیمار نے اس نیک عمل کی نیت کر رکھی تھی، بیماری کی وجہ سے وہ عمل نہ کر سکا، تو نیت کی وجہ سے اسے ثواب ملے گا، جبکہ حائضہ کی نیت ہی نہیں تھی^(۱) البتہ حائضہ عورت نے چونکہ ترک صوم و صلوة بھی شرعی حکم کی وجہ سے کیا ہے تو اس حکم کی تعمیل کی وجہ سے اگرچہ ترک صوم و صلوة کا ثواب تو ملے گا لیکن ترک کا ثواب ادائے صلوة و صوم سے کم ہے، اس لئے ناقصات الذین ہونا درست ہوا۔

باب اطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلوة

۲۴۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ ... (الی قوله) ...
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ
السُّجْدَةَ فَسَجَدَ، اعْتَزَلَ الشَّيْطَانُ يَبْكِي يَقُولُ: يَا وَيْلَهُ. (وَفِي رِوَايَةِ أَبِي كُرَيْبٍ
يَا وَيْلَى) أَمَرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ، وَأَمَرْتُ بِالسُّجُودِ فَأَبَيْتُ
فَلِيَ النَّارُ.“

(ص: ۶۱: سطر: ۳۶۱)

قوله: ”إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السُّجْدَةَ“ (ص: ۶۱: سطر: ۲۰۱) أى آية السجدة.

(ص: ۶۱: سطر: ۲۰۱)

قوله: ”يَا وَيْلَى“

(۱) شرح النووي ج: ۱ ص: ۶۱، ۶۰۔

(۲) فتح الباری، باب ترک الحائض الصوم ج: ۱ ص: ۴۰۷۔

بفتح اللام، آخر میں الف نُدبہ کا ہے، اور اسے بکسر اللام بھی پڑھا گیا ہے، یعنی^(۱) ہائے میری ہلاکت۔

۲۴۲- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ ... (الْحَى قَوْلَهُ) ... عَنْ أَبِي سَفْيَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشُّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ.“ (ص: ۶۱: ط: ۵۴۳)

قوله: ”إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشُّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ“

(ص: ۶۱: ط: ۵)

یعنی ترکِ صلوة آدمی اور کفر و شرک کے درمیان ہے۔ یہاں ”ترکِ الصلوة“ ان کا اسم ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ الفاظ کے اعتبار سے اس کی ترکیب بظاہر مشکل نظر آتی ہے، اگر لفظ ”ترک“ اس میں نہ ہوتا، اور ارشاد یوں ہوتا: ”ان بین الرجل وبين الشرك والكفر الصلوة“ تو ترکیب اس طرح ہوتی کہ: ”ان الصلوة حائلة بين الرجل وبين الكفر والشرك“ یعنی آدمی اور کفر کے درمیان نماز حائل ہے جو اس آدمی کو کفر سے بچائے رکھتی ہے۔ اس صورت میں تو کوئی اشکال نہیں تھا، لیکن حدیث کا لفظ ”ترکِ الصلوة“ قدرے مشکل نظر آتا ہے، اسی لئے شارحین نے اس حدیث کی مختلف ترکیبیں کی ہیں، سب سے راجح یہ معلوم ہوتی ہے کہ: ”ان ترکِ الصلوة واسطة بين الرجل والشرك والكفر“ یعنی ترکِ صلوة کا جرم آدمی اور کفر و شرک کے درمیان واسطہ یعنی ذریعہ بن جاتا ہے، اس واسطے کے ذریعہ اور اس کے وبال کی وجہ سے کسی بھی وقت وہ کفر میں داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ اس خطرناک عادت کے باعث اس کا ایمان کمزور ہو جاتا ہے، اور وہ کفر کے قریب پہنچ جاتا ہے، واللہ اعلم۔

باب بیان کون ایمان باللہ تعالیٰ افضل الأعمال

۲۴۴- ”حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاهِمٍ ... (الْحَى قَوْلَهُ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيمَانٌ بِاللَّهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: حَجٌّ مَبْرُورٌ. وَفِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ.“ (ص: ۶۲: ط: ۲۱۱)

(۱) شرح النووي ج: ۱ ص: ۶۱: وأيضاً في صيانة صحيح مسلم ص: ۲۶۰-

(ص: ۶۲، سطر: ۲)

قولہ: "إِيمَانٌ بِاللَّهِ"

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایمان ہر اعتبار سے سب سے افضل ہے۔ تفصیل ان شاء اللہ

اگلی حدیث کے تحت بیان ہوگی۔

۲۴۶- "حَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ ... (الْمِي قَوْلَهُ) ... عَنْ أَبِي

دَرِّ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الْإِيمَانُ بِاللَّهِ، وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ. قَالَ: قُلْتُ: أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: أَنْفُسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا، وَأَكْثَرُهَا ثَمَنًا. قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ؟ قَالَ: تُعِينُ صَانِعًا أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقٍ. قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ ضَعُفْتُ عَنْ بَعْضِ الْعَمَلِ؟ قَالَ: تَكْفُفُ شَرَكَ عَنِ النَّاسِ،

(ص: ۶۲، سطر: ۶۲۳)

فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ مِنْكَ عَلَى نَفْسِكَ."

قولہ: "أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟" (ص: ۶۲، سطر: ۵) یعنی اعتناقِ آی الرقابِ افضل؟

(ص: ۶۲، سطر: ۵)

قولہ: "أَنْفُسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا"

جو مالکوں کے نزدیک نفیس ترین ہو، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ

تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ."

(ص: ۶۲، سطر: ۵)

قولہ: "تُعِينُ صَانِعًا"

ہنرمندوں کی مدد کرو، مدد کے بہت سے طریقے ہو سکتے ہیں، بعضوں کو جسمانی مدد کی ضرورت ہوتی ہے، بعضوں کو مال کی اور بعضوں کو سفارش یا مشورے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس حدیث سے صنعت اور "ہنر" کی فضیلت بھی ثابت ہوتی ہے اور اس کے لئے کسی ہنرمند کی مدد کرنے کی فضیلت بھی ظاہر ہے، پاکستان میں بعض ایسے انجینئر اور سائنسدان ہیں کہ جو صرف مالی معاونت نہ ہونے کی وجہ سے اپنی ایجادات سامنے نہ لاسکے، وہ اب غیر مسلم ممالک کی خدمت کر رہے ہیں۔

(ص: ۶۲، سطر: ۵)

قولہ: "تَصْنَعُ لِأَخْرَقٍ"

اخرق، غیر ہنرمند، اس کا مؤنث خرقاء ہے۔

(ص: ۶۲، سطر: ۶)

قولہ: "تَكْفُفُ شَرَكَ عَنِ النَّاسِ"

"الناس" اپنے عموم پر ہے، ذمی اور مستامن بھی اس میں شامل ہیں، البتہ حربی جب

حالت جنگ میں ہو، اس میں شامل نہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ”کف الشر“ بھی انسان کے فعل اور کسب میں داخل ہے، چنانچہ اس پر ثواب بھی ملتا ہے، البتہ اس کا ثواب نیت کے بغیر نہیں ملتا، قالہ القرطبی، (کذا فی فتح الملہم)۔

۲۴۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ .. (الی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ؛ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ لَوْ قُتِيهَا. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: بِرُّ الْوَالِدَيْنِ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. فَمَا تَرَكَتُ أُسْتَرِيذُهُ إِلَّا إِرْعَاءَ عَلَيْهِ.“ (ص: ۶۳: ۶۴: ۹۷۷)

قوله: ”أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ لَوْ قُتِيهَا. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ:

بِرُّ الْوَالِدَيْنِ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ (ص: ۶۳: ۶۴: ۹۷۸)

سوال:- احادیث میں ”ای اعمال افضل“ کے جواب میں مختلف اعمال کو ذکر فرمایا گیا ہے، پیچھے ایک حدیث میں اطعام الطعام و قراءۃ السلام کو افضل الاعمال فرمایا گیا تھا، اس کے بعد ایک حدیث میں ”المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده“ کو افضل المسلمین فرمایا گیا، یہاں ایمان کو افضل فرمایا گیا، اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت میں ”الصلوة لو قتها“ کو افضل الاعمال فرمایا گیا ہے، بظاہر یہ تعارض ہے۔ جواب نمبر ۱: (۲) سائلین کے حالات کے اعتبار سے یا وقت کے تقاضوں کے اختلاف کے باعث جوابات مختلف دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر ۲:- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مختلف حیثیتوں سے مختلف اعمال کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے، مثلاً: کھانا کھلانے اور قراءۃ السلام کی افضلیت اس اعتبار سے ہے کہ اس سے لوگوں میں بھائی چارہ اور محبت پیدا ہوتی ہے، اور اطعام الطعام کو تو تمام ادیان و مذاہب میں پسند کیا جاتا ہے، جو بالآخر باہمی محبت کا سبب بنتا ہے۔

(۱) ج: ۳: ص: ۹۰۔

(۲) ان جوابات کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

اور ”من سلم المسلمون من لسانه وبده“ کے عمل کو اس حیثیت سے افضل قرار دیا گیا کہ یہ معاشرے میں امن و امان پیدا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

اور ایمان، جہاد اور حجِ مبرور کو اس حیثیت سے افضل الاعمال فرمایا گیا کہ ان میں مشقت زیادہ ہوتی ہے، عہد رسالت میں مشکل ترین کام ایمان لانا تھا، کیونکہ ایمان لانے سے آدمی کے اپنے رشتہ دار اُس کے سخت ترین دشمن ہو جاتے تھے، وہ اپنی برادری سے کٹ جاتا تھا، اپنے آباء و اجداد کے دین کو چھوڑنا پڑتا تھا، جب آدمی کا اپنے ایک پیر یا اُستاد کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا بہت مشکل ہوتا ہے تو اپنے آبائی دین کو چھوڑ کر اسلام قبول کرنا تو بہت ہی مشکل تھا، ایمان کے بعد مشکل ترین کام جہاد اور اس کے بعد مشکل ترین عمل حجِ مبرور ہے، اس لئے اُن کو افضل فرمایا گیا۔

اسی باب کی آگے کی حدیث میں ”الصلوة لوقتھا“ پھر ”بر الوالدین“ کو اور تیسرے نمبر پر ”جہاد“ کو افضل الاعمال قرار دینا اس حیثیت سے ہے کہ ان تینوں میں قدر مشترک تذلل، تواضع اور انکساری ہے۔ نماز میں غایت درجہ کا تذلل ہوتا ہے کہ آدمی اپنا اعلیٰ ترین حصہ یعنی چہرہ اور پیشانی اللہ تعالیٰ کے سامنے زمین پر ٹیک دیتا ہے۔ اور ”بر الوالدین“ میں والدین کے سامنے تذلل اختیار کرنا پڑتا ہے، سورہ بنی اسرائیل میں ارشادِ ربّانی ہے: ”وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا. وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ... الخ“^(۱) کہ والدین کے سامنے اپنے بازو انکساری سے جھکائے رکھو۔ اور جہاد میں امیر کی اطاعت میں تذلل ہوتا ہے کہ بلاچوں و چرا حکم ماننا پڑتا ہے۔

مختلف حیثیات کے اعتبار سے مختلف اعمال کے افضل ہونے کی مثال ایسی ہے جیسے دارالعلوم کراچی میں کسی طالب علم کو پورے تین ماہ تک کوئی رخصت اور ناٹھ نہ کرنے پر انعامی وظیفہ ملتا ہے، اور کسی طالب علم کو امتحان میں پہلی یا دوسری یا تیسری پوزیشن حاصل کرنے پر انعامی وظیفہ ملتا ہے، دونوں کو انعام ملتا ہے مگر حیثیت مختلف ہے، اسی طرح مختلف اعمال مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے دوسرے اعمال سے افضل ہیں۔

(۱) الاسراء آیت: ۲۳، ۲۴۔

باب بیان کون الشریک أقبح الذنوب وبیان أعظمها بعده

۲۵۳- ”حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الذُّنُبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ . قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ . قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تُزَايِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ.“

قوله: ”أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا“ (ص: ۶۳ سطر: ۲۰۱) ”الْبِدَّة“ بكسر النون مثل کو کہتے ہیں (نودی)۔^(۱)

قوله: ”ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ“ (ص: ۶۳ سطر: ۲۰۳)

ولد کا اطلاق لڑکے اور لڑکی دونوں پر ہوتا ہے، لہذا اُردو میں اس کا صحیح ترجمہ ”بچہ“ ہے، ولد کے قتل کو اعظم الکبائر میں اس لئے شمار فرمایا کہ یہ متعدد جرائم کا مجموعہ ہے، مثلاً:-

۱- نفسِ معصومہ کا قتل جو بذاتِ خود کبیرہ گناہ ہے۔

۲- یہ ایسے نفسِ معصومہ پر ظلم ہے جو اپنی اولاد میں سے ہے، جو شفقت اور توجہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔

۳- قتل کی بنیاد بخل اور خود غرضی ہے کہ اس بات کو برداشت نہیں کرتا کہ وہ باپ کے ساتھ کھانے میں شریک ہو۔

۴- اللہ رب العزت کی اس صفتِ رزاقیت کا وہیمان نہ رکھنا کہ اُس نے ہر جاندار کو رزق دینے کا وعدہ کر رکھا ہے۔

ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت

آج کل ضبطِ ولادت کی حکومتی سطح پر حوصلہ افزائی کی جاتی ہے اور اس مقصد کے لئے ایک خطیر سرمایہ خرچ کیا جاتا ہے۔ اہل حق اور علمائے کرام ہمیشہ سے اس مہم کی حوصلہ شکنی کرتے

آئے ہیں، اس لئے کہ ضبطِ ولادتِ مہم کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اہلِ مغرب اور دشمنانِ اسلام نے مسلمانوں کو ڈرایا کہ اگر آبادی بڑھ گئی تو ان کے لئے اسبابِ معاش مہیا کرنا تمہارے لئے مشکل ہو جائے گا، دراصل وہ اس مہم کے ذریعہ مسلمانوں کے خلاف یہ سازش کر رہے ہیں کہ کسی طرح دنیا کے اندر مسلمانوں کی تعداد کم سے کم ہوتا کہ مسلمانوں کی افرادی قوت کم ہو جائے اور وہ مغرب کے مظالم سے نکرانے کے بجائے اس کی غلامی کا قلابہ گردن میں ڈالنے پر مجبور ہو جائیں۔ ضبطِ ولادت کی تحریک کے متعدد نقصانات ہیں، چند ایک درج ذیل ہیں:-

۱- آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”انّی مکاتر بکم الأمم“ کی عملاً مخالفت ہے۔

۲- توکل علی اللہ کے منافی ہے۔

۳- اس سے زنا کاری اور بدکاری کا دروازہ کھلتا ہے۔

عہدِ رسالت میں اس عمل کی نظیر ”عزل“ ہے جس کا شرعی حکم یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے جائز، اور بغیر عذر کے مکروہ تنزیہی ہے، یہی حکم ضبطِ ولادت کی دوسری تدابیر کا ہے، بشرطیکہ عقیدہ اللہ تعالیٰ کی رزاقیت کے خلاف نہ ہو، البتہ آپریشن کے ذریعہ بچہ دانی ہی کو نکلوا دینا شدید عذر کے بغیر جائز نہیں۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل ہمارے حضرت والد ماجد رحمہ اللہ کی کتاب ”ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت“ میں دیکھی جائے۔

قولہ: ”أَنْ تَزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ“ (ص: ۶۳، ط: ۴)

تزانسی بابِ مفاعله سے ہے، مزانسة کا مطلب ہے زنا کے لئے دوستی اور تعلق قائم کرنا۔ ”مزانسة بحليلة الجار“ کو بھی اعظم الکبائر میں اس لئے شمار فرمایا کہ یہ بھی متعدد جرائم کا مجموعہ ہے:-

۱- زنا خود گناہِ کبیرہ ہے۔

۲- منکوحہ عورت سے زنا میں شوہر کی شدید حق تلفی ہے۔

۳- شوہر بھی وہ جو تمہارا پڑوسی ہے اور تمہارے حسن سلوک اور خیر خواہی کا زیادہ مستحق ہے۔

۴- عورت کو اپنی طرف راغب کیا اور اُس سے دوستی قائم کی جس کے نتیجہ میں عورت

کی توجہ خاندان سے ہٹ گئی، جس کی وجہ سے اُن کی ازدواجی زندگی برباد ہو جائے گی۔

باب الكبائر وأكبرها

۲۵۵- ”حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُكَيْرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّاقِدُ ... (الى قوله) ... عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَلَا أُبَيُّكُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ؟ (ثَلَاثًا) الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَشَهَادَةُ الزُّورِ، (أَوْ قَوْلُ الزُّورِ). وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَكِيًا فَجَلَسَ، فَمَا زَالَ يَكْرُرُهَا حَتَّى قُلْنَا: لَيْتَهُ سَكَتَ.“ (ص: ۶۳، سطر: ۲۰۱)

قوله: ”وَشَهَادَةُ الزُّورِ“ (ص: ۶۳، سطر: ۴)

شہادۃ الزور اتنا بڑا گناہ ہے کہ اس سے عدلیہ کا سارا نظام بے کار ہو جاتا ہے، اور انصاف کے بجائے ظلم اور نا انصافی عوام کا مقدر بن جاتے ہیں۔

۲۵۸- ”حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤْبَقَاتِ . قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: الشُّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسُّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْعَافِيَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ.“ (ص: ۶۳، سطر: ۸۴۲)

قوله: ”السَّبْعَ الْمُؤْبَقَاتِ“ (ص: ۶۳، سطر: ۷) جمع المؤبقة بمعنى مهلكة.

قوله: ”وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الزَّحْفِ“ (ص: ۶۳، سطر: ۷)

”زحف“ سُرین کے بل چلنا، پھر اسے لشکر کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا، کیونکہ جس طرح سُرین کے بل چلنے والا آہستہ چلتا ہے، اسی طرح بڑا لشکر بھی آہستہ چلتا ہے، اور لشکر ذریعہ ہوتا ہے جنگ کا، اس لئے زحف جنگ کو بھی کہتے ہیں اور یہاں جنگ ہی مراد ہے۔^(۱)

قوله: ”الْعَافِيَاتِ“ (ص: ۶۳، سطر: ۸) بھولی بھالی۔

۲۵۹- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ .. (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو

(۱) الفائق ج: ۴، ص: ۳۸، والصحاح للجوهري ج: ۴، ص: ۱۵۶۲ تحت مادة ”زحف“ ومجمع بحار

بْنِ الْعَاصِ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مِنَ الْكِبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدِيهِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ، فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ، فَيَسُبُّ أُمَّهُ.” (ص: ۶۳: سطر: ۹۰، ۸)

قوله: ”هَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ؟ قَالَ: نَعَمْ“ (ص: ۶۳: سطر: ۹)

شتم اور سبّ دونوں کے معنی ہیں ”گالی دینا“ (فتح الملہم عن الغزالی)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ عام طور پر آدمی خود تو اپنے والدین کو گالیاں نہیں دیتا، لیکن دوسرے کے والدین کو دیتا ہے، اس کے نتیجہ میں دوسرا اس کے والدین کو گالیاں دینے لگتا ہے، اس طرح یہ آدمی سبب بنا اپنے والدین کو گالی دلوانے کا، پس گویا اُس نے خود اپنے والدین کو گالیاں دیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس طرح گناہ کرنا حرام ہے، اسی طرح گناہ کا دانستہ سبب بنا بھی حرام ہے، اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اہل باطل کے بڑوں کو گالیاں دینا درست نہیں، قرآن مجید میں ہے: ”وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ.“^(۱) اس میں مشرکین کے بتوں کو بھی گالی دینے سے اسی لئے منع فرمایا گیا ہے۔

باب تحريم الكبر وبيانہ

۲۶۱- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (اللى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ. قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً. قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبَرُ بَطْرُ الْحَقِّ وَعَمَطُ النَّاسِ.“

(ص: ۶۵: سطر: ۳۴)

قوله: ”مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ“ (ص: ۶۵: سطر: ۲)

اگر یہ شخص مومن ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اُسے جنت میں دخولِ اولیٰ نصیب نہیں ہوگا۔

قوله: ”بَطْرُ الْحَقِّ“ بمدحہ و مہملہ مفتوحین. (ص: ۶۵: سطر: ۳)

حق جاننے کے باوجود حق بات کو ٹھکرا دینا،^(۲) یہ تکبر کی علامت اور نتیجہ ہے۔

قولہ: ”غَمَطُ النَّاسِ“

(ص: ۶۵: سطر: ۳)

یعنی لوگوں کو حقیر سمجھنا،^(۱) حقیقت تکبر کی یہی ہے کہ دوسرے کو حقیر سمجھے۔ چنانچہ کسی کافر، مشرک اور کتے کو بھی اپنے سے حقیر سمجھنا کبر میں داخل ہے۔

سوال:- قرآن مجید میں تو ہے: ”وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ“^(۲)۔ حالانکہ ابھی کہا

گیا کہ کسی مشرک کو بھی اپنے سے حقیر سمجھنا کبر میں داخل ہے۔

جواب:- مشرک کو حقیر سمجھنا اُس وقت کبر ہے جبکہ مؤمن یہ سمجھے کہ میں مال اور انجام

کے اعتبار سے بھی مشرک سے افضل ہوں، حالانکہ مال اور انجام کا کسی کو علم نہیں، ممکن ہے معاملہ برعکس ہو جائے کہ کسی مشرک کا خاتمہ ایمان پر ہو اور مؤمن کا خاتمہ شرک پر، اور قرآن مجید میں جو فرمایا گیا ہے کہ عبد مؤمن بہتر ہے عبد مشرک سے یہ مال اور انجام کے اعتبار سے ہے، البتہ نفس کفر و شرک کو ہر حال میں نفس ایمان سے حقیر ہی سمجھنا ضروری ہے نہ کہ کافر اور مشرک کو اپنے سے حقیر سمجھنا۔

۲۶۲- ”حَدَّثَنَا مِنْجَابُ بْنُ الْحَارِثِ التَّمِيمِيُّ ... (الْمِ الْقَوْلِ) ... عَنْ

عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ، وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرِيَاءٍ.“

(ص: ۶۵: سطر: ۳)

قولہ: ”لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ“

(ص: ۶۵: سطر: ۳)

اگر مؤمن عاصی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نار الخلود میں داخل نہ ہوگا جو کفار کے ساتھ خاص ہے، حاصل یہ کہ یہاں ”النار“ میں الف لام عہد خارجی کا ہے، اور اس سے مراد نار الخلود ہے۔

۲۶۳- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ..... (الْمِ الْقَوْلِ)..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ.“

(ص: ۶۵: سطر: ۵)

(۱) غریب الحدیث لأبی عیید ج: ۱ ص: ۱۵۷ والفائق ج: ۴ ص: ۱۸۴۔

(۲) البقرة آیت: ۲۲۱۔

قوله: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ" (ص: ۶۵: ۵) "کبر" اتنا بڑا سنگین گناہ ہے کہ اگر تھوڑا سا کبر بھی کسی میں ہو تو جنت میں داخل نہ ہوگا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ مرض اس قدر مخفی ہے کہ اکثر صاحب مرض کو اس کا احساس نہیں ہوتا کہ وہ تکبر میں مبتلا ہے۔ اسلام نے تواضع اور عزت نفس دونوں کا اہتمام کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ ان دونوں کو حد اعتدال کے ساتھ جمع کرنا بسا اوقات مشکل ہو جاتا ہے، تواضع حد سے بڑھ جائے تو وہ اذلال نفس ہے، جو ممنوع ہے اور اگر عزت نفس حد سے بڑھ جائے تو وہ عجب یا تکبر ہے۔ اس لئے اپنے آپ سے غافل نہ ہونا چاہئے اور اس مرض سے بچنے کے لئے شیخ کامل سے رجوع کرنا چاہئے۔

باب الدلیل علی أن من مات

لا یشرک باللہ الخ

۲۶۹- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ .. (السی قولہ) ... أَنَّ أَبَا الْأَسْوَدِ الدَّيْلِيَّ حَدَّثَهُ؛ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ حَدَّثَهُ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ نَائِمٌ، عَلَيْهِ ثَوْبٌ أبيضٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَإِذَا هُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدِ اسْتَيْقَظَ، فَجَلَسْتُ إِلَيْهِ. فَقَالَ: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ مَاتَ عَلَيَّ ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ. قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ. قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ ثَلَاثًا. ثُمَّ قَالَ فِي الرَّابِعَةِ: عَلَيَّ رَغَمَ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ. قَالَ: فَخَرَجَ أَبُو ذَرٍّ وَهُوَ يَقُولُ وَإِنْ رَغَمَ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ." (ص: ۶۶: ۱۰۲۷)

قوله: "ثُمَّ مَاتَ عَلَيَّ ذَلِكَ" (ص: ۶۶: ۹)

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

ایک یہ کہ: "ثم مات على ذلك القول" یعنی مرتے وقت بھی اس کلمے کو پڑھا، لیکن یہ معنی مراد لئے جائیں تو اس حدیث سے اُس مؤمن شخص کے حق میں جنت کی یہ بشارت ثابت نہ ہوگی جس کو مرتے وقت کلمہ پڑھنا نصیب نہ ہوا، جبکہ ایک اور حدیث جو کافی پیچھے گزر چکی ہے اُس کا مضمون یہ ہے کہ: "من قال لا اله الا الله دخل الجنة" اُس سے یہ بشارت ایسے مؤمن

کے لئے بھی ثابت ہے، لہذا حدیث باب کا دوسرا مطلب جو دیگر احادیث کے زیادہ موافق ہے یہ ہے کہ: ”تم مات علی ایمان ذلک القول“ یعنی اس کلمہ پر ایمان کے ساتھ اس کا انتقال ہوا اور اس کے خلاف کوئی عقیدہ اور قول اختیار نہیں کیا، اگرچہ مرتے وقت اُس کی زبان پر یہ کلمہ نہ ہو۔

قولہ: ”عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ“

(ص: ۶۶: سطر: ۱۰)

یعنی ”باوجود ابو ذر کی ناک کے خاک آلود ہونے کے“۔ یہ جملہ کنایہ ہے رُسوا ہونے سے، مراد یہ ہے کہ اگرچہ ابو ذر اس میں اپنی رسوائی سمجھے کہ ایسا شخص جنت میں کیوں داخل ہو گیا، پھر بھی وہ جنت میں جائے گا۔ یہاں ”علی“ بمعنی ”مع“ ہے۔

باب تحريم قتل الكافر بعد قوله لا اله الا الله

۲۷۰- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ . (السی قولہ) ... عَنِ الْمُقَدَّادِ بْنِ

الْأَسْوَدِ؛ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ، فَقاتَلَنِي، فَضَرَبَ إِحْدَى يَدَيَّ بِالسَّيْفِ فَقطَعَهَا، ثُمَّ لاذَ مِنِّي بِشَجَرَةٍ، فَقَالَ: أَسَلَّمْتُ لِلَّهِ. أَفَأَقْتُلُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْدَ أَنْ قَالَهَا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقْتُلُهُ. قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّهُ قَدْ قَطَعَ يَدَيَّ، ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَ أَنْ قَطَعَهَا، أَفَأَقْتُلُهُ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقْتُلُهُ، فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ، وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ.“

(ص: ۶۷: سطر: ۳۶۱)

قولہ: ”ثُمَّ لاذَ مِنِّي“

(ص: ۶۷: سطر: ۲)

لاذیلوڈ، لُوڈا کے معنی ہیں پناہ پکڑنا، ترجمہ ہوگا کہ پھر اُس نے مجھ سے بچنے کے لئے درخت کی پناہ لی۔

قولہ: ”أَفَأَقْتُلُهُ؟“

(ص: ۶۷: سطر: ۳)

اس لئے کہ ظاہر سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ وہ محض اپنی جان بچانے کے لئے کلمہ

پڑھ رہا ہے، دل میں ایمان نہیں، یعنی تقیہ کر رہا ہے۔

قولہ: "لَا تَقْتُلُوهُ"

(ص: ۶۷، سطر: ۳)

کیونکہ دل کا حال تمہیں معلوم نہیں اور تم کسی کے باطن کے مکلف نہیں، بلکہ ظاہر کے مکلف ہو۔

قولہ: "فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلُوهُ"

(ص: ۶۷، سطر: ۴)

وہ تیرے اُس درجہ پر پہنچ جائے گا جہاں تم اس کو قتل کرنے سے پہلے تھے یعنی بے گناہ تھے، تو اب وہ بے گناہ ہو جائے گا کیونکہ قبولِ اسلام کے بعد اس کے پچھلے گناہ معاف ہو گئے، اب اُسے قتل کرنا قتلِ ناحق ہوگا۔

قولہ: "وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ"

(ص: ۶۷، سطر: ۴)

"اور تو اُس مقام پر پہنچ جائے گا جہاں وہ اسلام سے پہلے تھا"۔ اور وہ مقام کفر ہے۔ پچھلے جملہ میں تو کوئی اشکال نہیں تھا البتہ اس دوسرے جملہ میں یہ اشکال ہے کہ اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قتل کے جرم کی وجہ سے کافر ہو جائے گا، حالانکہ اہل سنت والجماعہ کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ کافر نہیں ہوتا، برخلاف خوارج کے کہ اُن کے نزدیک کافر ہو جاتا ہے۔

لہذا اہل سنت والجماعہ نے اس جملہ کی تفسیر یہ کی ہے کہ بالکل مشابہت بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ بتلانا یہ مقصود ہے کہ کلمہ اسلام پڑھنے سے پہلے مقتول میں دو خرابیاں تھیں، ایک کفر، دوسری مسلمان سے لڑنا۔ یہاں دوسری خرابی بیان کرنا مقصود ہے کہ تو مسلمان سے لڑنے والا ہو جائے گا۔^(۱) اس تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قرآن و احادیث کے واضح دلائل سے ثابت ہے کہ ارتکابِ کبیرہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حدیث میں اور اس جیسی دوسری احادیث اور بعض آیاتِ قرآنیہ میں قاتل کے متعلق الفاظ ایسے کیوں استعمال کئے گئے جن کا ظاہر مراد نہیں؟ اگر ایسے الفاظ استعمال نہ کئے جاتے تو کسی تاویل کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

جواب یہ ہے کہ ایسے الفاظ قصداً اس مصلحت سے استعمال کئے گئے ہیں کہ اول و قبلہ

(۱) فی اکمال المعلم (ج: ۱، ص: ۳۶۸): قيل معناه: انك مثله قبل ان يقولها في مخالفة الحق وارتكاب الاثم وان اختلفت انواع المخالفة والاثم، فيسمى اثمه كفراً وشرّاً والتمك معصية وفسقاً.

میں ہی لوگ سن کر ڈر جائیں اور اس گناہ سے بچنے کی پوری کوشش کریں۔

۲۷۱- ” حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِسْرَاهِيمَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَا: نَا عَبْدُ

الرِّزَّاقِ، قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ..... (الی قولہ) ... وَأَمَّا مَعْمَرٌ فَفِي حَدِيثِهِ: فَلَمَّا أَهْوَيْتُ
لَأَقْتُلَهُ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.“ (ص: ۶۷: سطر: ۶۴۳)

قولہ: ”فَلَمَّا أَهْوَيْتُ لَأَقْتُلَهُ“ (ص: ۶۷: سطر: ۶۴)

یعنی جب میں اس کی طرف مائل ہوا کہ اُسے قتل کروں۔^(۱)

۲۷۲- ” وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى..... (الی قولہ) ... أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ

عَمْرٍو ابْنَ الْأَسْوَدِ الْكِنْدِيِّ، وَكَانَ خَلِيفًا لِنَبِيِّ زُهْرَةَ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ
رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ؟ ثُمَّ ذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيثِ اللَّيْثِ.“ (ص: ۶۷: سطر: ۹۴۷)

قولہ: ”أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ عَمْرٍو ابْنَ الْأَسْوَدِ الْكِنْدِيِّ“ (ص: ۶۷: سطر: ۸)

”ابن“ کا ہمزہ جب علمین مُتَنَاسِلِينَ کے درمیان آجائے تو کتابت و تلفظ میں ساقط ہو جاتا ہے، البتہ چند مواقع مستثنیٰ نہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ ”ابن“ جب ماقبل کی صفت نہ ہو تو ایسی صورت میں ”ابن“ کا ہمزہ کتابت سے ساقط نہ ہوگا۔ یہاں یہی صورت ہے، کیونکہ مقداد، عمرو کے بیٹے ہیں اور اسود کے متبئی ہیں، اس لئے بعض دفعہ ان کو مقداد بن عمرو اور بعض دفعہ مقداد بن الاسود کہا جاتا ہے، اور کبھی دونوں کو ذکر کر دینا جاتا ہے جیسا کہ یہاں عمرو اور اسود دونوں کا ذکر ہے، چنانچہ یہاں ابن الاسود میں ”ابن“ کو منسوب پڑھا جائے گا کیونکہ یہ مقداد کی صفت ہے نہ کہ عمرو کی، اور اسی وجہ سے ”ابن“ کے ہمزہ کو کتابت میں ساقط بھی نہیں کیا گیا۔^(۲)

۲۷۳- ” حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: نَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ ح

وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ... (الی قولہ) ... عَنْ أَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ. وَهَذَا حَدِيثُ ابْنِ أَبِي
شَيْبَةَ. قَالَ: بَعَثْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا

(۱) وفي الصحاح ج: ۶: ص: ۲۵۳۸: يقال أهوى إليه السيف أو غيره أي مائل إليه، وكذا في النهاية

ج: ۵: ص: ۲۸۵.

(۲) ضيافة صحيح مسلم ص: ۲۸۶: والديباج ج: ۱: ص: ۱۹۷.

الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَذْرَكْتُ رَجُلًا. فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَطَعَنَتْهُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ. فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتَهُ؟ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ. قَالَ: أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ؟ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا. فَمَا زَالَ يُكْرِرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَيْتُ أَنِّي أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ.

قَالَ فَقَالَ سَعْدُ: وَأَنَا وَاللَّهِ لَا أَقْتُلُ مُسْلِمًا حَتَّى يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ. يَعْنِي أُسَامَةَ. قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ"؟ فَقَالَ سَعْدُ: قَدْ قَاتَلْنَا حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً. وَأَنْتَ وَأَصْحَابُكَ تُرِيدُونَ أَنْ تُقَاتِلُوا حَتَّى تَكُونَ فِتْنَةً.

قوله: "فَصَبَّحْنَا" (ص: ۶۸ سطر: ۱)

صبح کے وقت حملہ کیا یعنی شب خون مارا، شب خون عموماً رات کے آخری حصے میں مارا جاتا ہے، جس کے فوراً بعد صبح ہو جاتی ہے۔

قوله: "الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ" (ص: ۶۸ سطر: ۱)

الحورقات یہ قبیلہ جہینہ کی شاخ ہے۔

قوله: "فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ" (ص: ۶۸ سطر: ۱)

ای "وقع الخوف فی نفسی"، یعنی میرے دل میں خوف ہوا کہ میں نے ایک مسلمان کو قتل کر دیا ہے۔

قوله: "أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتَهُ؟" (ص: ۶۸ سطر: ۲)

قوله: "إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ" (ص: ۶۸ سطر: ۲)

یہ عذر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا، جیسا کہ اگلے جملے سے واضح ہے۔

قوله: "أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ؟" (ص: ۶۸ سطر: ۲)

یعنی اگر مدارِ دل ہی پر ہے تو تم نے اس کے سینے کو چیر کر دل کیوں نہیں دیکھا؟ اصل عبارت یہ ہے: "أفلا شققت صدره عن قلبه" یہ استفہام تعجیب کا ہے کہ تم اس کے دل کا حال سینہ چیر کر بھی معلوم نہیں کر سکتے تھے کہ اُس میں ایمان تھا یا نہیں، لہذا تم صرف ظاہر کے

مکلف تھے، باطن کے نہیں۔

(ص: ۶۸: سطر: ۲)

قولہ: "أَلَيْسَ اسْمُكَ يَوْمَئِذٍ"

کیونکہ اگر آج مسلمان ہوتا تو الاسلام بھدم ما کان قبلہ کے قانون کے تحت یہ گناہ بھی معاف ہو جاتا۔

(ص: ۶۸: سطر: ۲)

قولہ: "فَقَالَ سَعْدٌ"

معلوم ہوا کہ جس مجلس میں یہ حدیث بیان ہوئی اُس میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ بھی موجود تھے۔

(ص: ۶۸: سطر: ۳)

قولہ: "حَتَّى يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ"

"الْبُطَيْنِ" بطن کی تفسیر ہے۔ ذُو الْبُطَيْنِ چھوٹے سے پیٹ (توند) والا۔ حضرت اُسامہ رضی اللہ عنہ مراد ہیں۔^(۱) حاصل یہ کہ فاتح کسریٰ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب تک اُسامہ کسی مسلمان کو قتل نہ کریں گے اُس وقت تک میں بھی کسی مسلمان کو قتل نہ کروں گا۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ واقعہ کے بعد اب اُسامہ کسی مسلمان کو کیسے قتل کر سکتے تھے؟ پس یہ تعلق بالحال ہے۔ حاصل یہ کہ میں کسی مسلمان کو قتل نہیں کروں گا۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے یہ بات اُس وقت فرمائی جب چند جو شیلے لوگ مشاجراتِ صحابہ (جنگِ جمل و صفین کے زمانے) میں قتال کی تبلیغ کر رہے تھے۔

حضرت سعد رضی اللہ عنہ مشاجراتِ صحابہ کے وقت اُن صحابہ کرامؓ میں شامل تھے جو قتال سے بالکل الگ رہے۔ مشاجرات کے زمانے میں حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی عملاً ۳ جماعتیں ہو گئی تھیں:-

۱- کچھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔

۲- کچھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔

۳- کچھ ان دونوں سے الگ تھے، یعنی انہوں نے باہمی جنگوں میں بالکل حصہ نہیں لیا،

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اس تیسری جماعت میں شامل تھے۔

اللہ تعالیٰ کے عجیب و غریب تکوینی امور ہوتے ہیں، مشاجراتِ صحابہ سے پہلے بہت

زیادہ فتوحات ہوئیں، خصوصاً حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما کے دورِ خلافت میں تو فتوحات کا ایک نہ تھمنے والا سیلاب تھا۔ صحابہ کرامؓ جہاد اور انتظامی امور میں مصروف تھے، اس وجہ سے علمی مشاغل کم ہونے لگے تھے، مشاجرات صحابہ کی وجہ سے بہت سے صحابہ کرامؓ دونوں طرف سے یکسو ہو کر درس و تدریس میں مشغول ہو گئے، اُس زمانے میں علمی کام بہت ہوئے۔

قولہ: ”وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً“ (ص: ۶۸، سطر: ۳)

قاتلوہم کی ضمیر مفعول کا مرجع مشرکینِ عرب ہیں، جن کے بارے میں حکم تھا کہ یا تو وہ مقررہ مدت میں سرزمینِ عرب چھوڑ کر کہیں اور چلے جائیں، یا اسلام قبول کر لیں یا پھر اُن سے قتال کیا جائے گا، لیکن مجلس میں موجود جو شیخے صاحب نے اِس ضمیر کو مسلمانوں کی طرف لوٹا دیا۔^(۱)

فائدہ:- حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے شریعت کا یہ حکم معلوم ہوا کہ حالتِ جنگ میں اگرچہ ظن غالب یہ ہو کہ مخالف تقیہ کر رہا ہے اور محض جان بچانے کے لئے کلمہ اسلام پڑھ رہا ہے تو بھی اُس کو قتل کرنا اُس وقت تک جائز نہیں جب تک اس سے کفر صریح ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ ہم ظاہر کے مکلف ہیں۔ یہی حکم اُن تمام فرقِ ضالہ کی تکفیر کا ہوگا جن کا عقیدہ صراحتہ ضروریاتِ دین کے خلاف نہیں، اگرچہ ہمارا گمان یہ ہو کہ وہ یہ عقیدہ تقیہ کے طور پر ہی ظاہر کر رہے ہیں۔

اہلِ تشیع پر بعض معاصر علمائے کرام نے تحریفِ قرآن کے عقیدہ کی وجہ سے کفر کا فتویٰ لگایا ہے، لیکن ساتھ ساتھ اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ تقریباً ستوا سالیوں سے اہل تشیع تقیہ کر رہے ہیں اور عوام الناس کے سامنے اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآن کریم من وعن محفوظ ہے، اس میں کسی قسم کی کوئی تحریف نہیں ہوئی۔ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریفِ قرآن کے عقیدہ کی بنیاد پر ہمارے زمانے کے شیعہ (اثنا عشریہ) پر کفر کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیونکہ وہ تحریفِ قرآن کا انکار کرتے ہیں، اگرچہ ہمارا گمان یہ ہو کہ وہ تحریفِ قرآن کا انکار تقیہ کر رہے ہیں۔

قولہ: ”قَدْ قَاتَلْنَا حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً“^(۲) (ص: ۶۸، سطر: ۳)

ہم نے قتال کیا یہاں تک کہ فتنہ ختم ہو گیا، یعنی جزیرہ نمائے عرب سے شرک کا خاتمہ ہو گیا، مگر تم اور تمہارے ساتھی مسلمانوں سے قتال کا ارادہ رکھتے ہیں تاکہ فتنہ ہو یعنی کفار و مشرکین جو دشمنانِ اسلام ہیں ان کو فائدہ ہو۔
یہاں فتنہ کی تفسیر میں دو قول ہیں:-

۱- فتنہ سے مراد فسادِ عقیدہ ہو اور اس کو حکیم الأمت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے، چنانچہ ^(۱) ”قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كَلِمَةً لِلَّهِ“ کا مطلب یہ ہوگا کہ مشرکین جزیرہ نمائے عرب سے قتال کرو یہاں تک کہ فتنہ ختم ہو جائے اور دین پورا پورا اللہ کا ہو جائے، یعنی جزیرہ نمائے عرب سے شرک کا خاتمہ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ یہ مشرکین عرب کے بارے میں ہے۔

۲- فتنہ سے مراد عذاب اور تکلیف ہو، مشرکین عرب نو مسلموں کو ایذا دیتے تھے تو حکم دیا کہ قتال کرو اور اتنا کرو کہ یہ مشرکین نو مسلموں کو تکلیف نہ پہنچاسکیں ^(۲)۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے قول ”تربدون ان تقاتلوا حتى تكون فتنه“ (ص: ۶۸، ۶۹، ۷۰) میں فتنہ سے مراد فسادِ عقیدہ اور عذاب دونوں ہو سکتے ہیں، کیونکہ آپس کے قتال سے کفار کو فائدہ اور غلبہ ہوگا، لہذا وہ دوبارہ مسلمانوں کو تکلیفیں پہنچانا شروع کر دیں گے یا یہ کہ کفار کے غلبہ کی وجہ سے کفر کا فتنہ پھر پھیلتا چلا جائے گا۔

۲۷۵- ”حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ خِرَاشٍ ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحَرَّرٍ؛ أَنَّهُ حَدَّثَ: أَنَّ جُنْدَبَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيَّ بَعَثَ إِلَى عَسَسِ بْنِ سَلَامَةَ، رَمَنَ فِتْنَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ، فَقَالَ: اجْمَعْ لِي نَفَرًا مِنْ إِخْوَانِكَ حَتَّى أُحَدِّثَهُمْ، فَبَعَثَ رَسُولًا إِلَيْهِمْ. فَلَمَّا اجْتَمَعُوا جَاءَ جُنْدَبٌ وَعَلَيْهِ بُرْنُسٌ أَصْفَرٌ. فَقَالَ: تَحَدَّثُوا بِمَا كُنْتُمْ تَحَدَّثُونَ بِهِ. حَتَّى دَارَ الْحَدِيثِ. فَلَمَّا دَارَ الْحَدِيثِ إِلَيْهِ حَسَرَ الْبُرْنُسَ عَنْ رَأْسِهِ فَقَالَ: إِنِّي أَتَيْتُكُمْ وَلَا أُرِيدُ أَنْ أُخْبِرَكُمْ عَنْ نَبِيِّكُمْ. إِنَّ

(۱) بیان القرآن ج: ۱ ص: ۶۱، وفي رُوحِ المَعَانِي (ج: ۲ ص: ۷۶): والمراد من (الفتنة) الشرك على

ما هو المأثور عن قتادة والسدي وغيرهما وكذا في تفسير القرطبي ج: ۲ ص: ۳۵۱-

(۲) تفسیر قاضی ج: ۳ ص: ۴۷۷، و تفسیر الطبری ج: ۹ ص: ۲۲۸، و تفسیر البغوی ج: ۲ ص: ۲۲۸-

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ بَعَثًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ إِلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَإِنَّهُمْ اتَّقَوْا فَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَقْصِدَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَصَدَ لَهُ فَقَتَلَهُ، وَإِنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَصَدَ غَفْلَتَهُ. قَالَ: وَكُنَّا نَحَدِّثُ أَنَّهُ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ. فَلَمَّا رَفَعَ عَلَيْهِ السَّيْفَ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَتَلَهُ. فَجَاءَ الْبَشِيرُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَسَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ حَتَّى أَخْبَرَهُ خَبَرَ الرَّجُلِ كَيْفَ صَنَعَ، فَدَعَاهُ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: لِمَ قَتَلْتَهُ؟ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَوْجَعَ فِي الْمُسْلِمِينَ، وَقَتَلَ فُلَانًا وَفُلَانًا، وَسَمَى لَهُ نَفْرًا. وَإِنِّي حَمَلْتُ عَلَيْهِ، فَلَمَّا رَأَى السَّيْفَ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقْتَلْتَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! اسْتَغْفِرُ لِي. قَالَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: فَجَعَلَ لَا يَزِيدُهُ عَلَى أَنْ يَقُولَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟“

(ص: ۶۸، سطر: ۱۳۴۷)

قوله: "أَنَّ جُنْدَبَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيَّ بَعَثَ إِلَى عَسْعَسِ بْنِ سُلَامَةَ،

زَمَنَ فِتْنَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ“

فتنہ ابن زبیرؓ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیش آیا، یزید نے اہل شام سے اپنی خلافت کی بیعت لینے کے بعد اہل مدینہ سے بیعت لینے کے لئے اپنا آدمی مقرر کیا، لیکن کچھ حضرات راتوں رات مکہ مکرمہ چلے گئے اور حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ بھی مکہ چلے گئے، پھر یزید نے شام سے لشکر بھیجا تاکہ جبراً بیعت لی جائے، اہل مدینہ نے جنگ کی تیاری کر لی، اسی زمانے میں حضرت جندب بن عبداللہ بخلی نے عسّس کے پاس پیغام بھیجا کہ میں تم سے بات کرنا چاہتا ہوں، اور عسّس اُس وقت اہل مدینہ کے جنگی قائدین میں سے تھے، چنانچہ حضرت جندب بن عبداللہ بخلی نے ان کو اور ان کے ساتھیوں کو حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کا واقعہ سنایا اور سنانے سے مقصود یہ تھا کہ کسی طرح یہ لوگ مسلمانوں کے باہمی قتال سے باز آجائیں، اور اہل شام سے قتال نہ کریں۔

(ص: ۶۸، سطر: ۸)

قوله: "وَعَلَيْهِ بُرُنْسٌ أَصْفَرُ“

بُرنس وہ جبہ جس پر ٹوپی لگی ہوئی ہوتی ہے،^(۱) اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے ٹوپی کو اتار کر ہاتھ میں لینا نہیں پڑتا، بلکہ وہ پیچھے لٹک جاتی ہے، آج کل اس قسم کا جبہ مراسم میں زیادہ رائج ہے۔

قولہ: "وَلَا أُرِيدُ أَنْ أُخْبِرَكُمْ عَنْ نَبِيِّكُمْ"

(ص: ۶۸: سطر: ۹)
اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ میرا مقصد حدیث سنانے کا نہ تھا۔ یعنی جب میں آیا تھا اُس وقت تو میرا حدیث مرفوع سنانے کا ارادہ نہ تھا، بلکہ اپنی طرف سے نصیحت کرنے کا ارادہ تھا، لیکن اب یہ حدیث سنانے کا بھی ارادہ کر لیا، اس لئے سنا رہا ہوں۔^(۲)

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ تقدیر عبارت یوں ہو: "انسی ایتکم اولا اريد ان اخبركم"؟ یعنی "ولا اريد ان اخبركم" سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری کا محذوف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ میں تمہارے پاس آیا ہوں تو کیا میں تم کو حدیث سنانے کا ارادہ نہیں کروں گا؟ یعنی ضرور ارادہ کروں گا۔

قولہ: "فَلَمَّا رَجَعَ عَلَيْهِ السَّيْفُ"

(ص: ۶۸: سطر: ۱۱)
ہو سکتا ہے کہ پہلے اُس نے حضرت اُسامہؓ پر حملہ کیا ہو اور اس کے جواب میں حضرت اُسامہؓ نے تلوار چلائی، اس لئے "رجع" کا لفظ استعمال کیا۔ یا یہ مطلب ہے کہ حضرت اُسامہؓ کی تلوار اُس شخص کی طرف اُن مسلمانوں کی طرف سے لوٹی جو اُس کے ہاتھوں شہید ہو چکے تھے۔
واللہ اعلم۔

قولہ: "أَوْجَعَ فِي الْمُسْلِمِينَ"

(ص: ۶۸: سطر: ۱۲)
اس نے مسلمانوں میں درد کی لہر دوڑادی تھی، یعنی اُس نے مسلمانوں کے خلاف سخت قتال کیا، اور ان کو سخت جانی نقصان پہنچایا۔

قولہ: "اسْتَغْفِرُ لِي الْخ"

(ص: ۶۸: سطر: ۱۳)
درخواست کرنے والے اُسامہؓ ہیں، جو آپ کے پوتے کی طرح ہیں، "جِبْثُ (محبوب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین ہیں، لیکن

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۱ ص: ۱۷۸۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۱۰، وفيه أيضاً: ويجاب بان لا زائدة كما هي في (ما منعك ألا

تسجد)، كذا في الدياج ج: ۱ ص: ۱۹۸۔

حضرت اُسامہؓ کے عذر کو قبول نہیں فرمایا، حاصل یہ کہ تم تو ظاہر کے مکلف تھے، پھر تم نے اس کا اسلام کیوں نہیں قبول کیا؟

باب قول النبی ﷺ:

من حمل علينا السلاح فليس منا

۲۷۶- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الْحَدِيثُ) ... عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السَّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا.“

(ص: ۶۹، سطر: ۳۴۱)

(ص: ۶۹، سطر: ۳)

قولہ: ”مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السَّلَاحَ“

اس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ جو شخص مسلمانوں سے قتال کرے وہ مسلمان نہیں بلکہ کافر ہے، اس کے ظاہر سے معتزلہ اور خوارج اپنے مذہب پر استدلال کر سکتے ہیں۔

جواب نمبر ۱:- مراد ایسا شخص ہے جو قتال مع المسلمین کو بعد العلم بتحريمہ حلال

سمجھتا ہو۔

جواب نمبر ۲:- ”فليس منا“ کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے طریقہ پر نہیں^(۱)، ہم اس سے

بری ہیں، یہ ایسا ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے سے کہے کہ اگر تو نے چوری کی تو تو میرا بیٹا نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ تیرا نسب مجھ سے باقی نہیں رہے گا، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ تو اس لائق نہیں کہ تجھے میرا بیٹا کہا جائے، تیرا طریقہ الگ ہے، میرا طریقہ الگ۔

جن آیات و احادیث کے ظاہر سے مرتکب کبیرہ کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے

خوارج استدلال کرتے ہیں، اور اہل سنت والجماعت ان میں تاویل فرماتے ہیں، وہ تاویلات پیچھے بار بار احقر بیان کر چکا ہے، مگر حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: لوگ عموماً اس قسم

کی حدیثیں سناتے ہی تاویلیں بھی ساتھ سنا دیتے ہیں، حالانکہ ہر جگہ تاویلیں نہیں بتانی چاہئیں تاکہ لوگ ان نصوص کو سن کر ان کے ظاہر سے ڈریں، اِلاّ یہ کہ کوئی شخص اس خود سوال کرے یا ماحول سے معلوم ہو جائے کہ بغیر تاویل کے حدیث سنائی تو لوگوں کا عقیدہ خراب ہونے کا

(۱) صیانة صحيح مسلم ج: ۱ ص: ۲۳۹: قولہ: ”ليس منا“ يقال: ان معناه: ليس مهتديا بهدينا ولا

مستأبنا بسنتنا وقلت: هذه عبارة عن التبرء منه أي نحن برينون منه.

اندیشہ ہے، تو ایسے موقع پر تاویل ضرور کی جائے۔^(۱)

باب قول النبی ﷺ: من غَشَّ فليس منا

۲۸۰- ”وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي يُؤُوبٍ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا. فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَمَا يَرَاهُ النَّاسُ؟ مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي.“

(ص: ۷۰، سطر: ۴۳۴)

قوله: ”فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا“

(ص: ۷۰، سطر: ۳)

سوال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیوں فرمایا؟ نیز یہ تجسس ہے جو کہ ممنوع ہے۔

جواب:- حاکم مسلمین کو عامۃ المسلمین کے مفاد میں بوقتِ ضرورت بقدر ضرورت ایسے تصرف اور تجسس کی اجازت ہے، اور یہ حدیث اس کی دلیل ہے۔

باب تحريم ضرب الخدود و شق الجيوب ... الخ

۲۸۱- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ، أَوْ شَقَّ الْجُيُوبَ، أَوْ دَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ.“

(ص: ۷۰، سطر: ۶۴۳)

قوله: ”شَقَّ الْجُيُوبَ“ (ص: ۷۰، سطر: ۶)

قوله: ”دَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ“ (ص: ۷۰، سطر: ۶) یعنی نوحہ کرے، مثلاً یا سیدہ یا

ویلاہ وغیرہ کہے۔

۲۸۳- ”حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى الْقَنْطَرِيُّ ... (الى قوله) ... حَدَّثَنِي أَبُو بَرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسَى. قَالَ: وَجَعَ أَبُو مُوسَى وَجَعًا فَعُشِيَ عَلَيْهِ، وَرَأْسُهُ فِي حَجَرٍ امْرَأَةٍ مِنْ أَهْلِهِ. فَصَاحَتِ امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِهِ. فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهَا

(۱) شرح النووي ج: ۱ ص: ۶۹-

شَيْئًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا بَرِئْتُ مِنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَرِئَ مِنَ الصَّالِقَةِ وَالْحَالِقَةِ وَالشَّاقَةِ.“

(ص: ۷۰: سطر: ۱۰۷)

(ص: ۷۰: سطر: ۹)

قولہ: ”الصَّالِقَةُ“

یہ صاذ سے بھی آیا ہے اور سین سے بھی، صالحہ اور سالقہ پیچنے، چلانے والی عورت^(۱)۔
یہاں عورتوں کی طرف نسبت اس لئے ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عام طور سے عورتیں ہی نوحہ کرتی
تھیں۔

قولہ: ”الْحَالِقَةُ“ (ص: ۷۰: سطر: ۹) اپنے بال مونڈنے والی۔

قولہ: ”الشَّاقَةُ“ (ص: ۷۰: سطر: ۱۰) اپنے کپڑے یا گریبان پھاڑنے والی۔

۲۸۴- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ... (الْحَالِقَةُ)... عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ
يَزِيدَ وَابْنِ بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى، قَالَا: أُنْغِمِي عَلَيَّ أَبِي مُوسَى وَأَقْبَلْتِ امْرَأَتَهُ أُمَّ
عَبْدِ اللَّهِ تَصِيحُ بَرْنَةً. قَالَا: نُمُّ أَفَاقَ. قَالَ: أَلَمْ تَعْلَمِي -وَكَانَ يُحَدِّثُهَا- أَنَّ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِمَّنْ حَلَّقَ وَسَلَّقَ وَخَرَّقَ.“

(ص: ۷۰: سطر: ۱۱، ۱۰)

قولہ: ”تَصِيحُ بَرْنَةً“ (ص: ۷۰: سطر: ۱۱) رنہ کے معنی ہیں گانے کی طرح رونے۔^(۲)

قولہ: ”خَرَّقَ“ (ص: ۷۰: سطر: ۱۱) یعنی کپڑے پھاڑے۔

باب بيان غلظ تحريم النميمة

۲۸۶- ”حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ... (الْحَالِقَةُ)... عَنِ حُدَيْفَةَ، أَنَّهُ بَلَغَهُ
أَنَّ رَجُلًا يَنْتُمُ الْحَدِيثِ. فَقَالَ حُدَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يَقُولُ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَامٌ.“

(ص: ۷۰: سطر: ۱۵، ۱۶)

(ص: ۷۰: سطر: ۱۶)

قولہ: ”يَنْتُمُ الْحَدِيثِ“

یَنْتُمُ یہ باب ضرب و نصر سے ہے، نَمًا اور قَتَّ يَقْتُّ قَتًا باب نصر سے، دونوں

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۲ ص: ۳۸۹۔

(۲) ایضاً۔

کے معنی ”چغلی کرنا“ ہیں، یعنی فساد ڈالنے یا دوسرے کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے اُس کی ایسی بات یا حال کا اِفتاء کرنا جس کے اِفتاء کو وہ پسند نہیں کرتا، (نووی) (۱)۔

۲۸۷- ”حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ ... (الْحَارِثُ) ... عَنِ هَمَّامِ بْنِ

الْحَارِثِ، قَالَ: كَانَ رَجُلٌ يَنْقُلُ الْحَدِيثَ إِلَى الْأَمِيرِ، فَكُنَّا جُلُوسًا فِي الْمَسْجِدِ. فَقَالَ الْقَوْمُ هَذَا مِمَّنْ يَنْقُلُ الْحَدِيثَ إِلَى الْأَمِيرِ. قَالَ: فَجَاءَ حَتَّى جَلَسَ إِلَيْنَا. فَقَالَ حُدَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَاتٌ.“

(ص: ۷۰ سطر: ۱۸۴۱۹)

قوله: ”لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَاتٌ“

(ص: ۷۰ سطر: ۱۸)

نمّام اور قنات کے ایک ہی معنی ہیں، بعض نے فرق بھی کیا ہے کہ نمّام وہ جس نے کسی کا اتفاقی طور پر خفیہ قول سنا، یا خفیہ فعل دیکھا اور پھر آگے نقل کر دیا۔ اور قنات وہ ہے جو بالقصد دوسروں کی خفیہ باتیں یا کام معلوم کرنے کی جستجو کرے اور پھر اُسے آگے نقل کرے۔ گویا نمّام میں جستجو نہیں ہوتا جبکہ قنات میں جستجو بھی ہوتا ہے، اور قدر مشترک چغل خوری ہے۔

غیبت اور چغل خوری میں فرق:- دونوں میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے، غیبت میں غیبیہ شرط ہے، نیت افساد شرط نہیں، اور چغلی میں نیت افساد شرط ہے غیبیہ شرط نہیں، یعنی ذکر احکام بما یکرہ دونوں میں مشترک ہے، چنانچہ اگر یہ عمل غیبیہ میں ہے اور بغرض اِفساد ہے تو یہ غیبت بھی ہے اور چغلی بھی۔ اور اگر غیبیہ میں نہیں مگر بقصد اِفساد ہے تو یہ چغلی ہے غیبت نہیں، اور اگر غیبیہ میں ہے، مگر بقصد اِفساد نہیں تو یہ غیبت ہے چغلی نہیں۔ (۲) عموم خصوص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں، ایک اجتماع کا اور دو افتراق کے۔ اور یہ تینوں مادے ہمارے اوپر کے بیان سے واضح ہیں۔ اور اگر یہ عمل بقصد اِفساد بھی نہیں اور غیبیہ میں بھی نہیں تو یہ چغلی بھی نہیں اور غیبت بھی نہیں۔

۲۸۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الْحَارِثُ) ... عَنِ هَمَّامِ بْنِ

الْحَارِثِ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ حُدَيْفَةَ فِي الْمَسْجِدِ، فَجَاءَ رَجُلٌ حَتَّى جَلَسَ

(۱) شرح النووی ج: ۲ ص: ۷۰۔

(۲) فتح الباری ج: ۱ ص: ۴۳، کتاب الأدب، باب ما یکرہ من النمیمۃ.

إِلَيْنَا، فَقِيلَ لِحَدِيثَةٍ: إِنَّ هَذَا يَرْفَعُ إِلَى السُّلْطَانِ أَشْيَاءَ. فَقَالَ حَدِيثَةٌ، إِزَادَةٌ أَنْ يُسْمِعَهُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَاتٌ.“

(ص: ۷۰: سطر: ۲۰: ۲۱۸)

قوله: "إِلَى السُّلْطَانِ أَشْيَاءَ"

(ص: ۷۰: سطر: ۲۰)

یہاں سلطان سے مراد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ ہیں، (فتح الملہم بحوالہ صحیح البخاری)۔

باب بیان غلظ تحریم اسباب الازار الخ

۲۸۹- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الذي قوله) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يَزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. قَالَ: فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَ مَرَارٍ. قَالَ أَبُو ذَرٍّ: خَابُوا وَخَسِرُوا، مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْمُسْبِلُ، وَالْمَنَانُ، وَالْمُنْفِقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ.“

(ص: ۷۱: سطر: ۳۴۱)

(ص: ۷۱: سطر: ۲)

قوله: "ثَلَاثَةٌ"

ثلاثة سے مراد تین قسم کے افراد ہیں، آگے کی روایات میں بھی "ثلاثة" کا لفظ آیا ہے لیکن ان میں کچھ اور قسم کے لوگوں کی شمار کیا گیا ہے جس کے باعث یہ اقسام تین سے زائد ہو جاتی ہیں، لیکن ان میں کوئی منافات نہیں کیونکہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

قوله: "لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يَزَكِّيهِمْ"

(ص: ۷۱: سطر: ۲)

مراد یہ ہے کہ کلامِ رحمت نہیں فرمائے گا، البتہ کلامِ عقوبت و عتاب ہو سکتا ہے، اسی طرح "لا ينظر" میں بھی نظرِ رحمت کی نفی ہے، کیونکہ ویسے تو ہر ایک ہر وقت اللہ کی نظر میں ہے۔

مذکورہ آیت قرآن حکیم کی ترتیب پر بیان نہیں کی گئی، قرآن مجید میں یوں ہے: "وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَزَكِّيهِمْ" (۲) اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے اس وعید کو آیت قرآنیہ کے طور پر پیش نہیں فرمایا بلکہ اپنے کلام کے طور پر بیان فرمایا ہے، لہذا ترتیب میں مطابقت ضروری نہیں، نیز ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو آیت قرآنیہ کی ترتیب سے ارشاد فرمایا ہو مگر راوی نے روایت بالمعنی میں اس ترتیب کو بدل دیا ہو۔

(ص: ۷۱ سطر: ۳)

قولہ: ”الْمُسْبِلُ“

(لباس کو) لٹکانے والا۔ اِسْبَال (لٹکانا) خواہ یہ لٹکانا اِزار (تہبند) کا ہو یا شلوار پانچامے یا پتلون کا ہو یا جبہ یا عمامہ کا، سب اس میں شامل ہے، کیونکہ اس حدیث میں لفظ مطلق ہے، نیز یہاں تکبر کی بھی قید نہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہی ہے کہ اِسْبَال بغیر تکبر کے بھی ناجائز ہے،^(۱) اور تکبر کے ساتھ ہو تو گناہ کبیرہ ہے، البتہ وہ شخص مستثنیٰ ہے جس سے بے دھیانی میں اُحیانا اِسْبَال ہو جاتا ہو، جیسا کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے لئے استثناء خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

بعض فقہاء نے عدم تکبر کی صورت میں گنجائش بتلائی ہے۔

فائدہ:۔ مَلَأَ عَلِيٌّ قَارِي رَحْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَرَمَاتے ہیں کہ: نماز میں کسی لباس کو بے ڈھنگے اور

غیر معروف طریقے سے استعمال کرنا بھی اِسْبَال کے حکم میں ہے، یعنی مکروہ ہے۔^(۲)

(ص: ۷۱ سطر: ۳)

قولہ: ”الْمَنَّانُ“

احسان جتلانے والا، اور عام طور سے احسان جتلانے والا بخیل ہوتا ہے، کیونکہ اس کی نظر میں چھوٹا سا احسان بھی بہت بڑا ہوتا ہے۔ ناچیز عرض کرتا ہے کہ شریف آدمی کی علامت یہ ہے کہ احسان کر کے بھول جائے اور دوسرے کا احسان نہ بھولے، اور رذیل آدمی کی علامت یہ ہے کہ دوسرے کا احسان لے کر بھول جائے اور اپنا کیا ہوا احسان یاد رکھے۔

(ص: ۷۱ سطر: ۳)

قولہ: ”الْمُنْفِقُ سَلَعْتَهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ“

جو جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامان تجارت کی ترویج کرنے، شہرت دینے، فروخت

کرنے والا ہو۔

(۱) رد المحتار ج: ۱ ص: ۶۳۹۔

(۲) المرقاة، کتاب الصلوة، باب الستر ج: ۳ ص: ۲۶۰۔

۲۹۰- ”حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ خَلَّادِ الْبَاهِلِيُّ ... (الِي قَوْلِهِ) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْمَمْنَانُ الَّذِي لَا يُعْطَى شَيْئًا إِلَّا مِنْهُ، وَالْمُنْفِقُ سِلْعَتُهُ بِالْحَلِيفِ الْفَاجِرِ وَالْمُسْبِلُ إِزَارَهُ.“

(ص: ۷۱: سطر: ۵۲۳)

قوله: ”وَالْمُسْبِلُ إِزَارَهُ“

(ص: ۷۱: سطر: ۵)

یہاں ”إزار“ کا مفہوم مخالف معتبر نہیں، چنانچہ ازار کے علاوہ کسی اور لباس کا اسباب بھی جائز نہیں، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ اور جن حضرات کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر ہے وہ بھی اسباب میں عموم کے قائل ہیں، وہ حرمت اسباب کے عموم کو دوسری روایت کے منطوق سے ثابت کرتے ہیں۔

چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ^(۱) ”قلت وقد جاء ذلك مبتدأ منصوفاً عليه من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم من رواية سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه رضى الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”الاسبال في الازار والقميص والعمامة. من جر شيئاً خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيامة.“ ^(۲) رواه ابو داؤد والنسائي وابن ماجه باسناد حسن، والله أعلم.

۲۹۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: نَا وَكِيعٌ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ. قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ: وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابُ الْيَمِّ: شَيْخُ زَانَ، وَمَلِكُ كَذَّابٌ وَعَائِلٌ مُسْتَكْبِرٌ.“

(ص: ۷۱: سطر: ۷۶)

(ص: ۷۱: سطر: ۷)

قوله: ”شَيْخُ زَانَ“

بڑھا زانی، اول تو زانی ہونا ہی بڑی قباحت ہے، پھر دوسری قباحت یہ کہ ہے بھی بڑھا، حالانکہ بڑھاپے میں اس گناہ کے تقاضے کمزور ہو جاتے ہیں۔ تیسری یہ کہ بڑھاپے میں

(۱) شرح النووی ج: ۱: ص: ۷۱-

(۲) سنن ابی داؤد، باب فی قدر موضع الازار، رقم الحدیث: ۴۰۹۴ و سنن النسائی، باب اسباب

الازار، رقم الحدیث: ۵۳۳۴ و سنن ابن ماجه، باب طول القميص کم هو، رقم الحدیث: ۳۵۷۶-

عقل کامل ہو جاتی ہے اس کے باوجود زنا کر رہا ہے۔ چوتھی یہ کہ یہ بھی معلوم ہے کہ وہ اب مرنے والا ہے، اس سب کے باوجود وہ زنا کرتا ہے تو یہ ایمان کے کمزور ہونے کی اور اللہ تعالیٰ کے احکام سے لاپرواہی کی علامت ہے۔

قولہ: ”مَلِكٌ كَذَّابٌ“ (ص: ۷۱ سطر: ۷)

جھوٹ کی ضرورت کسی کمزور کو ہوتی ہے اور بادشاہ جس کے اوپر کسی انسان کی حکومت نہیں اس کے باوجود جھوٹ بولے تو یہ جرم زیادہ اشد ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ اس کی علامت ہے کہ اُسے شریعت کے احکام کی پرواہ اور اللہ کا خوف نہیں۔

قولہ: ”عَائِلٌ مُسْتَكْبِرٌ“ (ص: ۷۱ سطر: ۷)

فقیر ہے، لیکن متکبر ہے، حالانکہ تکبر کسی مالدار کو ہو تو اس کا سبب (کثرتِ مال) موجود ہے، بخلاف فقیر کے کہ اس میں یہ سبب موجود نہیں، اس کے باوجود تکبر کرتا ہے، یہ بھی اس کے دین سے بے پرواہ اور اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہونے کی علامت ہے۔

شیخ زانی، ملک کذاب اور عائل مستکبر تینوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں مذکورہ گناہوں کی طرف بلانے والے اسباب موجود نہیں یا کمزور ہیں، اس کے باوجود گناہ کرتے ہیں، اس لئے ان کا یہ جرم بہت اشد ہے، اور بظاہر یہ اصول ہر جگہ جاری ہوگا، یعنی دوائی گناہ کمزور یا معدوم ہونے کے باوجود جو گناہ کیا جائے گا وہ اشد ہوگا۔

۲۹۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ ... (الْحَى قَوْلُهُ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . وَهَذَا حَدِيثٌ أَبِي بَكْرٍ . قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ثَلَاثٌ لَلْأَيْكَلْمَهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ ، وَلَا يَزْكِيهِمْ ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ : رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ بِالْفَلَآءِ يَمْنَعُهُ مِنَ ابْنِ السَّبِيلِ ، وَرَجُلٌ بَايَعَ رَجُلًا بِسُلْعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ فَحَلَفَ لَهُ بِاللَّهِ لِأَخَذِهَا بِكَذَا وَكَذَا فَصَدَّقَهُ ، وَهُوَ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ ، وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لَا يَبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا ، فَإِنْ أَعْطَاهُ مِنْهَا وَقَى وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ مِنْهَا لَمْ يَفِ .“

(ص: ۷۱ سطر: ۱۰۲۷)

(ص: ۷۱ سطر: ۹۰۸)

قولہ: ”رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ“

فضل یہ فاضل کے معنی میں ہے، اور صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ضرورت سے زائد پانی اُس کے پاس موجود ہے۔

قولہ: ”الْفَلَآةُ“ (ص: ۷۱ سطر: ۹)

صحراء، غیر آباد جگہ، بیابان یعنی اول تو صحراء ہے کہ دوسری جگہ سے بیچارے مسافر کو پانی ملنا آسان نہیں، اور پھر ضرورت سے بھی زائد ہے، اس کے باوجود نہ دینا یہ نہایت سنگ دلی اور بخل ہے، اور اس بات کی علامت ہے کہ دین کی اہمیت نہیں، خوفِ خدا نہیں اور رحمِ دلی نہیں۔

قولہ: ”بَعْدَ الْعَصْرِ“ (ص: ۷۱ سطر: ۹)

عصر کی قید اس لئے لگائی کہ عصر کا وقت بڑی فضیلت والا ہے، اس وقت میں ملائکہ اللیل والنہار کا اجتماع ہوتا ہے، اس وقت میں عبادت کا ثواب بھی زیادہ ہوتا ہے، معصیت کا گناہ بھی زیادہ ہوتا ہے۔ اب اول تو بیچ میں جھوٹ بولنا اور دھوکا دینا خود ایک مستقل گناہ ہے، پھر اس پر قسم کھانا یہ مستقل دوسرا گناہ ہے، پھر یہ دونوں گناہ عصر کے بعد کئے، اس لئے اس میں اور شدت آگئی۔

قولہ: ”لَا يَبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا“ (ص: ۷۱ سطر: ۹)

یعنی حاکم سے اور امیر المؤمنین سے بیعت صرف دنیاوی مفاد کے لئے کرتا ہے۔ آج کل بیعت تو نہیں ہوتی البتہ دو طریقے ہوتے ہیں:-

۱- اراکینِ اسمبلی کسی کو کثرتِ ووٹ سے صدر یا وزیرِ اعظم منتخب کرتے ہیں۔

۲- عوام، اراکینِ اسمبلی کو ووٹ دے کر اپنا منتخب نمائندہ بناتے ہیں۔

دونوں کا حکم ایک ہے، دونوں میں ملک و ملت کا مفاد پیش نظر رکھنا امانت داری ہے، اور پیش نظر نہ رکھنا خیانت ہے، اور اگر قومیت یا علاقائیت کی بنیاد پر صلاحیت سے قطع نظر کر کے کسی کو ووٹ دیا جائے تو یہ جاہلیت والی عصبیت ہے، اور معاوضہ لے کر یہ گناہ کیا جائے تو یہ معاوضہ رشوت ہے۔

باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه الخ

۲۹۶- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ شَرِبَ سَمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا.“

(ص: ۷۲: سطر: ۳۵۱)

قولہ: ”بِحَدِيدَةٍ“ (ص: ۷۲: سطر: ۱) لو ہا یا تیز دھار دار چیز۔

قولہ: ”يَتَوَجَّأُ“ (ص: ۷۲: سطر: ۱) گھونپے گا، مار رہا ہوگا۔

قولہ: ”سَمًّا“ (ص: ۷۲: سطر: ۲) زہر۔

قولہ: ”يَتَحَسَّاهُ“ (ص: ۷۲: سطر: ۲)

اس کو آہستہ آہستہ اور تھوڑا تھوڑا کر کے پینے گا جیسے کسی تکلیف دہ چیز کو بمشکل پیا جاتا ہے، سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ خودکشی کے لئے جو عمل کیا آخرت میں سزا بھی اسی عمل کے ذریعہ دی جائے گی۔

قولہ: ”خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا“ (ص: ۷۲: سطر: ۳۰۲)

یہاں خودکشی کرنے والے کے لئے مخلد فی النار ہونے کی وعید سے بظاہر خوارج و معتزلہ کی تائید ہوتی ہے، محدثین کرام نے اس کے مختلف طریقوں سے جواب دیئے ہیں:-
جواب نمبر ۱: طریقہ ترجیح:- ترمذی کی روایت میں ”خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا“ نہیں ہے اور وہی اصح ہے،^(۱) کیونکہ یہ دوسری اُن نصوص کے موافق ہے جن میں صراحت ہے کہ کوئی مؤمن مخلد فی النار نہیں ہوگا، بالآخر ہر صاحب ایمان جنت میں داخل ہو جائے گا۔ نیز اسی باب میں صفحہ ۷۲ پر جو روایت آ رہی ہے اُس میں بھی صراحت ہے کہ خودکشی کرنے والا مخلد فی النار نہیں۔

(۱) فی جامع الترمذی، کتاب الطب، باب ما جاء من قتل نفسه بسم أو غيره (ج: ۲: ص: ۲۵): عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قتل نفسه بسم عذب في نار جهنم. ولم يذكر فيه خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، وهكذا رواه أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا أصح لأن الروايات إنما تجيء بأن أهل التوحيد يعدّون في النار ثم يخرجون منها ولا يذكر أنهم يخلدون فيها.

جواب نمبر ۲- یہ مجہول ہے مستحل بعد العلم بتحریمہ پر۔^(۱)

جواب نمبر ۳- مکثِ طویل مراد ہے۔^(۲)

جواب نمبر ۴- ایک مطلب میرے ذہن میں یہ آتا ہے، پھر فتح الملہم میں دیکھا تو اس سے بھی تائید ہوئی کہ جب تک وہ جہنم میں رہے گا اُس وقت تک وہ ہمیشہ ہمیشہ یہ کام کرتا رہے گا، یہ مطلب نہیں کہ نار میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔^(۳)

۲۹۷- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ..... (الِي قَوْلِهِ)..... نَا شُعْبَةَ . كُتِلَهُمْ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ. وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذُكْوَانَ.“ (ص: ۷۲: سطر: ۴۳)

قوله: ”وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذُكْوَانَ“ (ص: ۷۲: سطر: ۴۳)
سليمان سے مراد سليمان اعمش اور ذكوان سے مراد ابوصالح ہیں۔ دراصل یہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اعمش تو مدنس ہیں، حالانکہ پیچھے تین اسانید میں اعمش نے بیعتہ ”عن“ روایت کی ہے پھر امام مسلم نے مدنس کا عنعنہ کیسے قبول کر لیا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں شعبہ کی روایت میں سليمان اعمش نے ابوصالح (ذکوان) سے ساعت کی صراحت کر دی ہے، لہذا اس روایت میں تدلیس کا احتمال ختم ہو گیا، (فتح الملہم)۔^(۴)

۲۹۸- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى... (الِي قَوْلِهِ)... أَنَّ ثَابِتَ بْنَ الصَّحَّاحِ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلَيَّ يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عَذَبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَيْسَ عَلَيَّ رَجُلٌ نَذَرْتُ فِي شَيْءٍ لَا يَمْلِكُهُ.“ (ص: ۷۲: سطر: ۶۴)

قوله: ”تَحْتَ الشَّجَرَةِ“ (ص: ۷۲: سطر: ۵) بیعتِ رضوان مراد ہے۔

قوله: ”مَنْ حَلَفَ عَلَيَّ يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ“

(ص: ۷۲: سطر: ۵)

(۲۱) المفہم ج: ۱ ص: ۳۱۰، ۳۱۱ واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۱۸۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۵۲۔

(۴) شرح النووی ج: ۱ ص: ۷۲ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۵۳۔

یعنی دین اسلام کے علاوہ کسی اور دین کی جھوٹی قسم کھائی تو وہ ایسا ہی ہے جیسا اُس نے کہا۔

قسم کی دو صورتیں ہیں: ۱- ادا و قسم داخل کر کے قسم کھائی جائے، کقولہ: "وَاللّٰهُ لَأَفْعَلَنَّ كَذَا" او "وَاللّٰهُ مَا فَعَلْتُ كَذَا"۔ ۲- تعلیق کی صورت میں قسم کھائی جائے، کقولہ: "اِنْ فَعَلْتُ كَذَا فَعَبْدِي حُرٌّ" یا "اِنْ كُنْتُ قَدْ فَعَلْتُ كَذَا فَعَبْدِي حُرٌّ"۔ یہاں قسم کی دونوں صورتیں مراد ہو سکتی ہیں۔ پہلی کی مثال "احلف بالدين اليهودي اني لسنت سارقا" اور دوسری صورت کی مثال "اِنْ سَرَقْتُ فَاَنَا يَهُودِي"۔

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر دل سے دین یہودی کی اس وجہ سے قسم کھائی کہ اس دین کو معظم سمجھتا ہے، اس صورت میں تو بلاشبہ کافر ہو جائے گا، اور اگر اس دین کو اچھا نہیں سمجھتا مگر غفلت یا جہالت کی بناء پر دین یہودی کی قسم کھائی ہے تو کافر تو نہیں ہوگا مگر کلمہ کفر بولنے کی وجہ سے سخت گنہگار ہوگا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "فهو كما قال" پہلی صورت پر محمول ہے، یعنی جبکہ دل سے وہ دین یہودی کو معظم سمجھتا ہو۔

اور اگر یمن بطریق التعلیق کی تو دیکھا جائے گا کہ جھوٹی قسم کھاتے وقت اُس کا ارادہ یہودی بن جانے کا تھا یا نہیں؟ اگر تھا تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ ارادہ کفر بھی کفر ہے، اور اگر ارادہ نہیں کیا بلکہ مذہب یہودیت سے بچنے کے ارادے سے یہ قسم کھائی تھی تو کافر نہ ہوگا لیکن ایسا حلف کرنا پھر بھی ایک قول میں حرام اور قول مشہور کے مطابق مکروہ ہے۔^(۱) پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "فهو كما قال" ارادے کی صورت پر محمول ہے۔

قولہ: "كَاذِبًا" (ص: ۷۲، سطر: ۵)

یہ قید احترازی نہیں بلکہ واقعی ہے، جبکہ یمن ادا و قسم کے ساتھ ہو، کیونکہ یہودی مذہب کی قسم کھانا اُس کو عظیم کہنے کے مترادف ہے، اور یہودی مذہب کو عظیم کہنا کذب ہی ہے، خواہ عقیدہ تعظیم کا ہو یا نہ ہو، (فتح الملهم عن النووی)۔^(۲)

اور جب یمن بہ صورت تعلیق ہو تو "كَاذِبًا" قید احترازی ہوگی کیونکہ جب جھوٹی قسم

(۱) فتح الباری، کتاب الايمان والنزور، باب من حلف بملء سوي ملة الاسلام، ج: ۱۱، ص: ۵۳۹،

تحت الحديث رقم: ۶۶۵۲ وفتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۵۵۔

(۲) شرح النووی ج: ۱، ص: ۷۳۔

کھائے اور ارادہ یہودی ہونے کا ہو تو وہ کافر ہو جاتا ہے، اور اگر قسم جھوٹی نہیں یا جھوٹی تو ہے مگر ارادہ کافر ہونے کا نہیں تو کافر نہیں ہوتا۔

وفی الدر المختار: "فاسق تاب وقال ان رجعت الی ذلک فأشهدوا علیہ أنه رافضی فرجع لا یكون رافضیاً بل عاصیاً، ولو قال ان رجعت فهو کافر فرجع تلزمه کفارة یمین. قال الشامی تحته: أشار (أی صاحب الدر المختار) الی أنه لا یصیر کافراً برجوعه لکن هذا اذا علم أنه برجوعه لا یصیر کافراً والا کفر لرضاه بالکفر كما مر فی محلّه." اهـ^(۱)

قوله: "لَيْسَ عَلَيَّ رَجُلٍ نَذَرْتُ فِي شَيْءٍ لَا يَمْلِكُهُ" (ص: ۷۲، سطر: ۶)
گویا حلوائی کی دکان پر ناناچی کی فاتحہ نہیں دلائی جاسکتی، یعنی دوسرے کی چیز کو صدقہ کرنے کی نذر منعقد نہیں ہوتی، اس کا ایفاء واجب نہیں ہوتا۔ البتہ اگر ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کر کے نذر کی، مثلاً کہا: "ان ملک" یا "ان اشتریت هذا العبد فعلى عتقه" او "ان اشتریت هذا الكتاب فعلى صدقته" تو نذر منعقد ہو جائے گی۔ اگرچہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں بھی نذر کا ایفاء واجب نہیں۔^(۲)

۲۹۹- "حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ الْمُسَمَعِيُّ ... (الی قولہ) ... عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ عَلَيَّ رَجُلٍ نَذَرْتُ فِيمَا لَا يَمْلِكُ، وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ فِي الدُّنْيَا عَذَّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ ادَّعَى دَعْوَى كَاذِبَةٍ لِيَتَكْتَبَرُ بِهَا لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ إِلَّا قَلَّةً، وَمَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرٍ فَاجِرَةٍ." (ص: ۷۲، سطر: ۸۴۶)

قوله: "لَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ" (ص: ۷۲، سطر: ۷)
لعنت، قتل کرنے کے مشابہ ہے،^(۳) اگرچہ دونوں کی سزا مختلف ہے، لیکن حرام ہونے میں دونوں مشترک ہیں۔

(۱) الدر المختار مع شرح رد المحتار، کتاب الحدود، باب التعزیر، ج: ۴، ص: ۷۱ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) اکمال المعلم، ج: ۱، ص: ۳۸۹۔

(۳) اکمال المعلم، ج: ۱، ص: ۳۹۱: الظاهر من الحديث تشبيه في الائم وهو تشبيه واقع لأن اللعنة قطع عن الرحمة والموت قطع عن التصرف.

قولہ: ”لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ إِلَّا قَلَّةً“ (ص: ۷۳، سطر: ۸)

یعنی قلت میں اضافہ ہوگا، کثرت میں اضافہ نہیں ہوگا۔

سوال:۔ بعض دفعہ آدمی جھوٹے دعویٰ کے ذریعہ زمین وغیرہ حاصل کر لیتا ہے، اس سے تو کثرت حاصل ہوگئی؟

جواب:۔ کثرت سے مراد ہے برکت، دنیا میں بھی برکت نہیں ہوگی اور آخرت میں تو

عذاب ہی عذاب ہے۔

قولہ: ”وَمَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرًا فَاجْرَةً“ (ص: ۷۳، سطر: ۸)

مراد ہے جھوٹی قسم جس کے ذریعہ دوسرے کا مال اپنے پاس روک لیا جائے۔ مثلاً ایک

آدمی مجھ سے میرا بٹوا متعار لیتا ہے، کچھ دن بعد میں نے اس سے واپسی کا مطالبہ کیا تو اُس

نے کہہ دیا کہ: یہ بٹوا تو میرا ہے۔ اگر تم کہتے ہو کہ تمہارا ہے تو گواہ لاؤ۔ لیکن میرے پاس گواہ

نہیں تو ظاہر ہے اُس پر قسم آئے گی، وہ جھوٹی قسم کھا لیتا ہے کہ یہ بٹوا اُس کا ہے، اور اس جھوٹی

قسم کے ذریعہ میرا بٹوا اچھٹھیا لیا، اسی کو حدیث میں ”یمین صبر فاجرة“ فرمایا گیا۔

صبر کے معنی ہیں روکنا، اور یمین صبر فاجرة روکنے والی جھوٹی قسم^(۱) یعنی منکر کی وہ

یمین کا زب کہ مدعی کا بیٹہ نہ ہونے کی صورت میں جس کی وجہ سے وہ مدعی کے مال کو اپنے پاس

روک لیتا ہے۔

یہاں جزاء محذوف ہے، اس کی جزاء وہی ہے جو پچھلے جملے میں بیان ہوئی، یعنی لم

يزده الله الا قلة.

۳۰۱۔ ”وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ..... (الِی قَوْلِهِ)..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

قَالَ: شَهِدْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُنَيْنًا، فَقَالَ لِرَجُلٍ مِمَّنْ يُدْعَى

بِالْإِسْلَامِ: هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَلَمَّا حَضَرْنَا الْقِتَالَ قَاتَلَ الرَّجُلُ قِتَالًا شَدِيدًا

فَأَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ. فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! الرَّجُلُ الَّذِي قُلْتَ لَهُ آيَفًا: إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ

النَّارِ. فَإِنَّهُ قَاتَلَ الْيَوْمَ قِتَالًا شَدِيدًا، وَقَدْ مَاتَ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

إِلَى النَّارِ. فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَرْتَابَ. فَبَيْنَمَا هُمْ عَلَى ذَلِكَ إِذْ قِيلَ: إِنَّهُ

(۱) غریب الحدیث لأبی عبید ج: ۱، ص: ۲۵۴۔

لَمْ يَمُتْ، وَلَكِنْ بِهِ جِرَاحًا شَدِيدًا. فَلَمَّا كَانَ مِنَ اللَّيْلِ لَمْ يَصْبِرْ عَلَى الْجِرَاحِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَأُخْبِرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ فَقَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ. ثُمَّ أَمَرَ بِأَلَّا فَنَادَى فِي النَّاسِ: إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ.“ (ص: ۷۲ سطر: ۱۱-۱۶)

قولہ: ”حَنِينًا“

(ص: ۷۲ سطر: ۱۳)

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ: وقد رواه الذهلي ”خير“ وهو الصواب.

قولہ: ”مَمَّنْ يُدْعَى بِالْإِسْلَامِ“

(ص: ۷۲ سطر: ۱۳)

یعنی اُن لوگوں میں سے تھا جن کو مسلمان کہا جاتا تھا۔

قولہ: ”إِلَى النَّارِ“ (ص: ۷۲ سطر: ۱۳) اسی انتقال الی النار.

قولہ: ”فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَرْتَابَ“

(ص: ۷۲ سطر: ۱۳)

یعنی بعض مسلمانوں کو وسوسہ آنے لگا کہ شاید اسلامی تعلیمات میں تعارض ہے، کیونکہ

متعدد نصوص میں شہید کو جنت کی بشارت دی گئی ہے اور یہاں اس کے لئے فرمایا جا رہا ہے ”الی

النار“.

قولہ: ”فَقَتَلَ نَفْسَهُ“ (ص: ۷۲ سطر: ۱۵) خودکشی کر لی۔

قولہ: ”لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ“

(ص: ۷۲ سطر: ۱۵، ۱۶)

حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص منافق تھا، واللہ اعلم۔

قولہ: ”بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ“ (ص: ۷۲ سطر: ۱۶) الفاجر عام ہے خواہ مسلمان ہو یا

کافر۔

۳۰۲- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ... (الی قولہ)... عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدِ

السَّاعِدِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّقِيُّ هُوَ وَالْمُشْرِكُونَ

فَاقْتَلُوا. فَلَمَّا مَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَسْكَرِهِ وَمَالَ

الْآخَرُونَ إِلَى عَسْكَرِهِمْ، وَفِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ

لَا يَدْعُ لَهُمْ شَاذَةً إِلَّا اتَّبَعَهَا يَضْرِبُهَا بِسَيْفِهِ. فَقَالُوا: مَا أَجْزَأَنَا الْيَوْمَ أَحَدًا كَمَا

أَجْزَأُ فُلَانٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: أَنَا صَاحِبُهُ أَبَدًا. قَالَ: فَخَرَجَ مَعَهُ، كُلَّمَا وَقَفَ وَقَفَ مَعَهُ وَإِذَا أَسْرَعَ أَسْرَعَ مَعَهُ، قَالَ: فَجَرِحَ الرَّجُلُ جُرْحًا شَدِيدًا، فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهِ بِالْأَرْضِ وَذُبَابُهُ بَيْنَ تَدْيِيهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَى سَيْفِهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ. فَخَرَجَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ. قَالَ: وَمَا ذَاكَ. قَالَ: الرَّجُلُ الَّذِي ذَكَرْتَ آتِنَا أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَأَعْظَمَ النَّاسُ ذَلِكَ. فَقُلْتُ: أَنَا لَكُمْ بِهِ، فَخَرَجْتُ فِي طَلَبِهِ حَتَّى جَرِحَ جُرْحًا شَدِيدًا، فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهِ بِالْأَرْضِ وَذُبَابُهُ بَيْنَ تَدْيِيهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَيْهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَمَّا يَبْدُو لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ فَيَمَّا يَبْدُو لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ. (ص: ۷۲: سطر: ۱۶: ۲۲۵)

قوله: "وَمَا الْآخَرُونَ" (ص: ۷۲: سطر: ۱۷) اس سے مشرکین مراد ہیں۔

قوله: "نَصْلَ سَيْفِهِ" ای حديدہ السيف، (فتح الملهم) (۱)

قوله: "ذُبَابُهُ" (ص: ۷۲: سطر: ۱۹) تلواری کی نوک (فتح الملهم)۔ (۲)

قوله: "تَحَامَلَ" (ص: ۷۲: سطر: ۱۹) اپنا بوجھ اُس پر ڈال دیا۔

قوله: "وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ" (ص: ۷۲: سطر: ۲۲) نتیجہ کے اعتبار سے وہ جہنمی ہے۔

۳۰۳ - "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ..... (الی قوله)..... قَالَ: نَا شَيْبَانُ

قَالَ: سَمِعْتُ الْحَسَنَ يَقُولُ: إِنَّ رَجُلًا مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خَرَجَتْ بِهِ قَرْحَةٌ، فَلَمَّا آذَتْهُ انْتَزَعَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ، فَنَكَأَهَا، فَلَمْ يَرَقِ الدَّمُ حَتَّى مَاتَ، قَالَ رَبُّكُمْ: قَدْ حَرَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، ثُمَّ مَدَّ يَدَهُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَقَالَ: إِي وَاللَّهِ، لَقَدْ حَدَّثَنِي بِهَذَا الْحَدِيثِ جُنْدَبٌ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ.

(ص: ۷۲: سطر: ۲۲: ۲۲۵)

قوله: "قَرَحَةٌ" (ص: ۷۲ سطر: ۲۳) بفتح الخاء وسكون الراء، دانه، پھوڑا، پھنسی (فتح الملهم)۔^(۱)

قوله: "مِنْ كِنَانَتِهِ" (ص: ۷۲ سطر: ۲۳) اپنے ترکش سے۔

قوله: "فَنَكَّأَهَا" (ص: ۷۲ سطر: ۲۳) پس اس پھوڑے یا دانه کو چیر دیا۔^(۲)

قوله: "فِي هَذَا الْمَسْجِدِ" (ص: ۷۲ سطر: ۲۳) یہ مسجد بصرہ میں تھی۔^(۳)

۳۰۴- "وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ..... (الى قوله)..... حَدَّثَنَا

جُنْدَبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيُّ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ، فَمَا نَسِينَا، وَمَا نَخْشَى أَنْ يَكُونَ جُنْدَبٌ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَرَجَ بَرَجَلٌ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خَرَّاجٌ. فَذَكَرَ نَحْوَهُ."

(ص: ۷۲ سطر: ۲۳: ۲۶۴)

قوله: "خَرَّاجٌ" (ص: ۷۲ سطر: آخر) بضم الخاء المعجمة وتخفيف الراء، اخره

جیم، هو الْفَرَحَةُ. قال الحافظ رحمه الله: هذا تصحيف، والصحيح جِرَّاجٌ بكسر الجيم وتخفيف الراء، اخره حاء. كما هو عند البخاری فی الجنائز. (فتح الملهم)۔^(۴)

باب تحريم الغلول الخ

۳۰۵- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الى قوله) ... عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ

قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمَ خَيْبَرَ أَقْبَلَ نَفَرٌ مِنْ صَحَابَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: فَلَانَ شَهِدَ، فَلَانَ شَهِدَ، حَتَّى مَرُّوا عَلَى رَجُلٍ فَقَالُوا: فَلَانَ شَهِدَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَلَّا إِنِّي رَأَيْتُهُ فِي النَّارِ فِي بُرْدَةٍ غَلَّهَا، أَوْ عَبَاءَةٍ. ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا ابْنَ الْخَطَّابِ! أَذْهَبَ فَنَادِ فِي النَّاسِ إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ."

(۱) ج: ۲ ص: ۱۶۱۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۶۲ فی هذا المسجد الخ: هو مسجد البصرة.

(۳) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۶۳۔

(۴) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۶۴۔

قَالَ: فَخَرَجْتُ فَنَادَيْتُ: أَلَا إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ. (ص: ۷۳: سطر: ۴۳۱) قوله: "فِي بُرْدَةٍ" (ص: ۷۳: سطر: ۳) "فی" سببہ ہے، ای بسبب بُردہ۔ یعنی چادر کی وجہ سے۔

۳۰۶- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ... (الى قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ:
خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى خَيْبَرَ. فَفَتَحَ اللَّهُ عَلَيْنَا، فَلَمْ نَعْنَمْ ذَهَبًا وَلَا وِرْقًا، غَنِمْنَا الْمَتَاعَ، وَالطَّعَامَ، وَالثِّيَابَ، ثُمَّ انْطَلَقْنَا إِلَى الْوَادِي وَمَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدٌ لَهُ وَهَبَهُ لَهُ رَجُلٌ مِنْ جُدَامٍ يُدْعَى رِفَاعَةَ بِنَ زَيْدٍ مِنْ بَنِي الضُّبَيْبِ. فَلَمَّا نَزَلْنَا الْوَادِي قَامَ عَبْدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحُلُّ رَحْلَهُ فَرُمِيَ بِسَهْمٍ، فَكَانَ فِيهِ حَتْفُهُ. فَقُلْنَا هَنِيئًا لَهُ الشَّهَادَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَلَّا وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّ الشَّمْلَةَ لَتَلْتَهَبُ عَلَيْهِ نَارًا، أَخَذَهَا مِنَ الْغَنَائِمِ يَوْمَ خَيْبَرَ، لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ. قَالَ فَفَزِعَ النَّاسُ. فَجَاءَ رَجُلٌ بِشِرَاكٍ أَوْ شِرَاكَيْنِ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَضَبْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ". (ص: ۷۳: سطر: ۸۲۳)

قوله: "هَنِيئًا لَهُ الشَّهَادَةُ" (ص: ۷۳: سطر: ۷)

کیونکہ سفر میں موت شہادت ہے، اور یہ تو سفرِ جہاد تھا اور موت دشمن کے تیر سے ہوئی تھی، یہ سارے اسباب شہادت کے تھے۔

قوله: "الشَّمْلَةَ" (ص: ۷۳: سطر: ۷) شال، چادر۔

قوله: "لَتَلْتَهَبُ عَلَيْهِ نَارًا" (ص: ۷۳: سطر: ۷) آگ بن کر بھڑک رہی ہے۔

قوله: "شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ" (ص: ۷۳: سطر: ۸) چپل کی ایک پٹی لایا تھا یا

دو پٹیاں۔ راوی کو شک ہے۔

باب الدليل على أن قاتل نفسه لا يكفر

۳۰۷- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ جَابِرِ بْنِ

الطَّفِيلِ بْنِ عَمْرٍو الدَّوْسِيِّ أَنِّي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ!

هَلْ لَكَ فِي حِصْنِ حَصِينٍ وَمَنْعَةٍ؟ قَالَ: حِصْنٌ كَانَ لِدُوسٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَأَبَى ذَلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِلَّذِي ذَخَرَ اللَّهُ لِلْأَنْصَارِ. فَلَمَّا هَاجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ هَاجَرَ إِلَيْهِ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو وَهَاجَرَ مَعَهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ، فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ، فَمَرِضٌ، فَجَزِعَ، فَأَخَذَ مَشَاقِصَ لَهُ، فَقَطَعَ بِهَا بَرَاجِمَهُ، فَشَخَبَتْ يَدَاهُ حَتَّى مَاتَ. فَرَأَهُ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو فِي مَنَامِهِ، فَرَأَهُ وَهَيْئَتُهُ حَسَنَةٌ وَرَأَهُ مُغَطِّيًا يَدَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: مَا صَنَعَ بِكَ رَبُّكَ؟ فَقَالَ: غَفَرَ لِي بِهَجْرَتِي إِلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا لِي أَرَاكَ مُغَطِّيًا يَدَيْكَ؟ قَالَ: قِيلَ لِي: لَنْ نُصَلِّحَ مِنْكَ مَا أَفْسَدْتَ. فَقَصَّهَا الطُّفَيْلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاعْفِرْ” (ص: ۷۳: ۷۹: ۱۳۶)

(ص: ۷۳: ۷۹: ۱۳۶)

قوله: ”أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

یہ ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ کا واقعہ ہے۔

(ص: ۷۳: ۷۹: ۱۳۶)

قوله: ”هَلْ لَكَ فِي حِصْنِ حَصِينٍ؟“

ای ہل لک رغبتہ فی حصن حصین؟ حصن بمعنی قلعہ اور حصین محفوظ، یعنی کیا

محفوظ قلعہ کی طرف آپ کو رغبت ہے؟

قوله: ”مَنْعَةٍ“ (ص: ۷۳: ۷۹: ۱۳۶) ”مانع“ کی جمع ہے، حفاظت کرنے والی جماعت۔

(ص: ۷۳: ۷۹: ۱۳۶)

قوله: ”فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ“

دوسرے واؤ پر ضمہ ہے، جمع کا صیغہ ہے، (نسوویٰ) (۱) ترجمہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے

مدینہ کی فضا کو ناموافق پایا، آب و ہوا کو ناموافق پانے کے لئے ”اجتواء“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

(ص: ۷۳: ۷۹: ۱۳۶)

قوله: ”مَشَاقِصَ“

یہ مشقص کی جمع ہے بمعنی قینچی، چونکہ قینچی کے ایک سے زیادہ پھلکے ہوتے ہیں، اس

لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے۔

(ص: ۷۳، سطر: ۱۱)

قولہ: "بُرَاجِمَةٌ"

الْبُرُجُمَةُ واحدة البراجم، یعنی انگلیوں کے پوروں کے جوڑ۔^(۱)

(ص: ۷۴، سطر: ۱۳)

قولہ: "اللَّهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاعْفِرْ"

واؤ عاطفہ ہے، مطلب یہ ہے کہ اے اللہ! آپ نے اس کے باقی جسم کی مغفرت تو فرمادی ہے اور اب اس کے ہاتھ کی بھی مغفرت فرمادیتے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خودکشی کرنے والا مخلد فی النار نہیں ہوتا۔ اس میں ردّ ہے معتزلہ اور خوارج پر جو مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار کہتے ہیں، اور یہ واقعہ مرجہ پر بھی حجت ہے جو کہتے ہیں کہ معاصی مؤمن کے لئے مضر نہیں کیونکہ اس شخص کے ہاتھوں پر عذاب ہونے کی صراحت ہے (نووی)^(۲)۔

سوال:- خواب تو شرعی حجت نہیں، پھر اس کو کیسے معتبر قرار دیا گیا؟

جواب:- ویسے تو خواب حجت شرعیہ نہیں، لیکن یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

تقریر کی وجہ سے حجت بن گیا۔

باب الريح التي تكون في قرب القيامة الخ

۳۰۸- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدَةَ الصَّبِيُّ قَالَ: سَأَلَ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنَ

مُحَمَّدٍ وَأَبُو عَلْقَمَةَ الْفَرُؤِيُّ ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ رِيحًا مِنَ الْيَمَنِ، أَلَيْنَ مِنَ الْحَرِيرِ، فَلَا تَدْعُ أَحَدًا فِي قَلْبِهِ، قَالَ أَبُو عَلْقَمَةَ: مِثْقَالُ حَبَّةٍ. وَقَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ: مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ إِلَّا قَبِضْتُهُ."^(۳)

(ص: ۷۵، سطر: ۲۱)

(ص: ۷۵، سطر: ۲)

قولہ: "إِلَّا قَبِضْتُهُ"

یہ اللہ رب العزت کا اہل ایمان پر خصوصی انعام ہوگا کہ اس ریشم جیسی نرم لطیف ہوا کے ذریعہ ان کی رُو حیں قبض فرمائیں گے تاکہ یہ قیامت کی ہولناکیوں سے بچ جائیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے موقوفاً مروی ہے کہ اس واقعہ اور قیامت کے درمیان

(۱) فتح الملہم ج: ۲، ص: ۱۶۷ (من الأستاذ حفظہم اللہ) وشرح النووی۔ ج: ۱، ص: ۷۳۔

(۲) وشرح النووی علی صحیح مسلم ج: ۱، ص: ۷۳۔

(۳) آگے بساب ذہاب الإیمان فی آخر الزمان میں ایک حدیث تقریباً اسی مضمون کی آئے گی، وہاں اس حدیث سے متعلق بھی کچھ مزید عرض کیا گیا ہے۔ رفع

سوسال کا فاصلہ ہوگا۔ (شمیمہ ”التصريح بما تواتر في نزول المسيح“)^(۱)۔

باب الحث على المبادرة بالأعمال

قبل تظاهر الفتن

۳۰۹- ”حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ... (الذي قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُؤْمِسِي كَافِرًا، أَوْ يُؤْمِسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بَعْرَاضٍ مِنَ الدُّنْيَا.“

قولہ: ”كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ“

جس طرح سخت اندھیری رات میں اچھی اور بُری، نافع اور مضر چیز کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے، اسی طرح ان فتنوں میں بھی پتہ لگانا دشوار ہوگا کہ حق کس طرف ہے اور باطل کس طرف؟ اور فتنوں کے زمانہ میں اول تو بہت سے اعمال کا موقع ہی نہیں ملتا اور اگر مل بھی جائے تو بعض اعمال کے بارے میں تردد ہوتا ہے کہ صحیح کر رہا ہوں یا غلط؟

قولہ: ”أَوْ يُؤْمِسِي مُؤْمِنًا ... الخ“

هذا شك من الراوى، (فتح الملهم)۔

قولہ: ”يَبِيعُ دِينَهُ بَعْرَاضٍ مِنَ الدُّنْيَا“

دین فروشی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:-

۱- مال وغیرہ لے کر اپنے دین کو چھوڑ دے اور باطل مذہب کو قبول کر لے۔ اس صورت میں تو وہ کافر ہو جائے گا۔

۲- ایمان کو باقی رکھ کر اعمال دین کو فروخت کر دے، مثلاً رشوت لے کر کوئی ناجائز کام کرے، اس صورت میں کافر تو نہ ہوگا مگر حرام کام مرتکب اور سخت گنہگار ہوگا۔

باب مخافة المؤمن أن يُحْبَطَ عمله ... الخ

۳۱۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الذي قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ

(۱) ص: ۲۹۶، وانظر أيضًا: كتاب الفتن لعلي بن حماد ج: ۲، ص: ۶۶، رقم الحديث: ۱۲۵۸.

مَا لِكِ؛ أَنَّهُ قَالَ: لَمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ إِلَىٰ آخِرِ الْآيَةِ. جَلَسَ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ فِي بَيْتِهِ وَقَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ. وَاحْتَبَسَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَسَأَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَعْدُ بْنَ مُعَاذٍ فَقَالَ: يَا أَبَا عَمْرٍو! مَا شَأْنُ ثَابِتِ أَشْتَكِي؟ قَالَ سَعْدُ: إِنَّهُ لَجَارِي، وَمَا عَلِمْتُ لَهُ بِشَكْوَى. قَالَ: فَاتَاهُ سَعْدُ فَذَكَرَ لَهُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ ثَابِتٌ: أَنْزَلْتَ هَذِهِ الْآيَةَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي مِنْ أَرْفَعِكُمْ صَوْتًا عَلَىٰ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَأَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَذَكَرَ ذَلِكَ سَعْدُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ.“

(ص: ۷۵ سطر: ۸۲۳)

(ص: ۷۵ سطر: ۵)

قوله: ”وَقَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ“

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

۱- سابقہ رفع صوت کی وجہ سے اہل نار میں سے ہو گیا ہوں، کیونکہ میرے اعمال

جبط (کا عدم) ہو گئے۔

۲- اگر میں آئندہ بلند آواز سے بولا تو میرے اعمال جبط ہو جائیں گے، اور میں اہل

نار میں سے ہو جاؤں گا۔

(ص: ۷۵ سطر: ۶)

قوله: ”أَشْتَكِي؟“

اصل میں اِشْتَكِي تھا، باب اِفْتَعَالِ كَا هَمْزُهُ وَصَلَّ وَجُوبًا سَاقِطٌ هُوَ كَمَا هُوَ هَمْزُهُ اسْتَفْهَامٌ

باقی رہا، مطلب یہ ہے کہ ”کیا وہ بیمار ہو گیا ہے؟“

معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرامؓ کا تفقہ فرماتے تھے، یہ محبت و

شفقت کا تقاضا بھی ہے اور انتظام کا بھی، اس سے طلبہ کی حاضری جو درس میں لی جاتی ہے، اس

کی اصل بھی معلوم ہوئی۔

(ص: ۷۵ سطر: ۸)

قوله: ”بَلْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ“

دیکھیں! خشیت کی وجہ سے کتنی بڑی دولت ملی کہ دنیا ہی میں جنت کی بشارت مل گئی،

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مواخذہ امور اختیار یہ پر ہوتا ہے، غیر اختیار یہ پر نہیں۔

باب هل يؤاخذ بأعمال الجاهلية؟

۳۱۴- ”حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ أَنَسٌ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَنُوأْخِذُ بِمَا عَمِلْنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ؟ قَالَ: أَمَّا مَنْ أَحْسَنَ مِنْكُمْ فِي الْإِسْلَامِ فَلَا يُؤْخِذُ بِهَا، وَمَنْ أَسَاءَ أُخِذَ بِعَمَلِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ.“ (ص: ۷۵ سطر: ۱۲، ۱۳)

قوله: ”وَمَنْ أَسَاءَ أُخِذَ بِعَمَلِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ“ (ص: ۷۵ سطر: ۱۳)

سوال:- اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قبول اسلام کے بعد اعمال اچھے نہ ہوئے تو زمانہ قبل از اسلام کے گناہوں کی سزا بھی ملے گی، حالانکہ دوسری روایت میں ہے (جو اگلے صفحے پر آ رہی ہے) ”ان الاسلام يهدم ما كان قبله“ تو بظاہر ان دونوں میں تعارض ہے۔

جواب:- حدیث مذکور میں ”احسان“ سے اخلاص اور ”اساءة“ سے نفاق مراد ہے، یعنی اگر دل سے اسلام لایا تھا تو پچھلے اعمال کا مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر دل میں ایمان نہیں، منافقانہ طور پر ایمان ظاہر کیا تھا تو دونوں زمانوں کے اعمال کا مواخذہ ہوگا، فلا تعارض۔^(۱) اس تعارض کے دوسرے جوابات بھی فتح الملہم میں نقل کئے گئے ہیں، لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اسی جواب کی طرف معلوم ہوتا ہے جو یہاں نقل کیا گیا،^(۲) بندۂ ناچیز کو بھی یہی جواب سب سے زیادہ راجح اور اسلم نظر آتا ہے، واللہ اعلم۔

باب کون الإسلام يهدم ما كان قبله الخ

۳۱۷- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الْعَنَزِيُّ ... (الى قوله) ... عَنِ ابْنِ شُمَّاسَةَ الْمُهْرِيِّ، قَالَ: حَضَرْنَا عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ وَهُوَ فِي سِيَاقَةِ الْمَوْتِ. يَبْكِي طَوِيلًا وَحَوْلَ وَجْهِهِ إِلَى الْجِدَارِ. فَجَعَلَ ابْنُهُ يَقُولُ: يَا أَبَتَاهُ! أَمَا بَشْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَذَا؟ أَمَا بَشْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

(۱) اس مسئلے کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری، کتاب استتابة المرتدین، باب اثم من

أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والاخرة، تحت الحديث رقم: ۶۹۲۱۔

(۲) فتح الملہم ج: ۳ ص: ۱۷۶۔

بِكَذَا؟ قَالَ: فَأَقْبَلَ بِوَجْهِهِ. فَقَالَ: إِنَّ أَفْضَلَ مَا نُعِدُّ شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ عَلَى أَطْبَاقِ ثَلَاثٍ، لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَمَا أَحَدٌ أَشَدَّ بُغْضًا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنِّي، وَلَا أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَكُونَ قَدْ اسْتَمَكْتُ مِنْهُ فَقَتَلْتُهُ مِنْهُ، فَلَوْ مِتُّ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ لَكُنْتُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَلَمَّا جَعَلَ اللَّهُ الْإِسْلَامَ فِي قَلْبِي أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِينَكَ فَلَا يَمِينَكَ. فَبَسَطَ يَمِينَهُ. قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِي. قَالَ: مَا لَكَ يَا عَمْرُو؟ قَالَ: قُلْتُ: أَرَدْتُ أَنْ أُشْرِطَ. قَالَ: تَشْرِطُ بِمَاذَا؟ قُلْتُ: أَنْ يُغْفَرَ لِي. قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ؟ وَأَنَّ الْهَجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا؟ وَأَنَّ الْحَجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ؟ وَمَا كَانَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا أَجَلَ فِي عَيْنِي مِنْهُ، وَمَا كُنْتُ أُطِيقُ أَنْ أَمْلَأَ عَيْنِي مِنْهُ إِجْلَالًا لَهُ، وَلَوْ سَأَلْتُ أَنْ أَصِفَهُ مَا أَطَقْتُ، لِأَنِّي لَمْ أَكُنْ أَمْلَأُ عَيْنِي مِنْهُ، وَلَوْ مِتُّ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ لَرَجَوْتُ أَنْ أَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ وَلِينَا أَشْيَاءَ مَا أُدْرِي مَا حَالِي فِيهَا. فَبَادَا أَنَا مَتُّ، فَلَا تَصْحَبُنِي نَائِحَةٌ وَلَا نَارٌ، فَإِذَا دَفَنْتُمُونِي فَسُونَا عَلَى التُّرَابِ سَنًا. ثُمَّ أَقِيمُوا حَوْلَ قَبْرِي قَدْرَ مَا تُنْحَرُ جُرُورٌ، وَيُقَسَمَ لِحْمُهَا، حَتَّى اسْتَأْنَسَ بِكُمْ. وَأَنْظِرْ مَاذَا أَرْجِعُ بِهِ رُسُلَ رَبِّي.”

(ص: ۷۶: سطر: ۹۳۱)

قوله: ”وَهُوَ فِي سِيَاقَةِ الْمَوْتِ“

(ص: ۷۶: سطر: ۲)

(۱) بكسر السين، أى حال حضور الموت.

قوله: ”يَبْكِي طَوِيلًا“ (ص: ۷۶: سطر: ۲) أى يبكي زمانًا طويلًا.

(ص: ۷۶: سطر: ۳)

قوله: ”يَا أَبَتَا!“

اصل میں یا آبت تھا، آخر میں الف ندبہ کا اور ”ہ“ برائے وقف کا اضافہ کیا ہے۔

اس روایت میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم کی کم از کم دو بشارتوں کا ذکر ہے، ہو سکتا ہے کہ صاحبزادے نے اور بشارتیں بھی بیان کی ہوں، بعد کے راوی نے ان کو ذکر نہ کیا ہو۔

فائدہ:- حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کا شمار جلیل القدر صحابہ کرام میں ہے، انتہائی ذہین، بہادر، صائب الرائے اور انتظامی صلاحیتوں کے مالک اور صاحب فصاحت و بلاغت خطیب تھے، مصر کی فتح کا اعزاز بھی ان کو حاصل ہے، حضرت فاروق اعظم، حضرت عثمان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے دور خلافت میں مصر کے عامل (گورنر) رہے۔ لیکن بہت سے لوگوں نے ان کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا ہے، جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مشاجرات صحابہ کے زمانے میں انہوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا تھا، روافض نے اپنی کتب کے اندر ان پر بہت کچھ اچھالا ہے۔^(۱) لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فضائل و مناقب قرآن حکیم کی نصوص اور احادیث متواترہ سے ثابت ہیں، لہذا ان کی عظمت و عقیدت اور ان کے عدول ہونے کا نظریہ ہمارے عقیدہ کا جزو ہے، اور یہ ضابطہ ہے کہ عقائد کے اندر نصوص قرآنیہ اور احادیث متواترہ ہی کا اعتبار ہوتا ہے، خبر واحد پر کسی عقیدے کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی، تو جب عقائد کے مسئلہ میں خبر واحد کا حکم یہ ہے تو تاریخی روایات جن کی بناء پر ان کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا گیا، حالانکہ ان میں احادیث کی طرح اسناد کی کڑی شرائط کا وجود نہیں، ان پر عقائد کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے؟

قولہ: ”أَطْبَاقُ ثَلَاثٍ“ (ص: ۷۶ سطر: ۴) یعنی میری زندگی تین ادوار یا تین احوال پر

مشتمل تھی۔

(ص: ۷۶ سطر: ۴)

قولہ: ”فَقَتَلْتُهُ مِنْهُ“

بعض نسخوں میں ”مِنْهُ“ کا لفظ نہیں ہے، ہمارے نسخے میں ”مِنْهُ“ کو ”أَحَبُّ“ کا متعلق بنایا جائے گا، ”مِنْ“ تفضیلیہ کی وجہ سے۔ اور اس سے پہلے جو لفظ ”مِنْهُ“ آیا ہے وہ ”قَدْ اسْتَمْتَعْتُ“ کے صلہ میں ہے۔

(ص: ۷۶ سطر: ۶)

قولہ: ”أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ“

قبول اسلام کی وجہ سے تمام چھوٹے بڑے گناہوں کے معاف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، لیکن سارے حقوق العباد معاف نہیں ہوتے، لہذا اگر کسی شخص نے اسلام قبول کرنے سے

(۱) حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے حالات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمائیں: سیر اعلام النبلاء

ج: ۲ ص: ۵۴ وما بعدہ و طبقات ابن سعد ج: ۴ ص: ۲۵۴ اور ج: ۷ ص: ۳۹۳ و تاریخ الطبری ج: ۴

ص: ۵۵۸ وما بعدہ و شذرات الذهب ج: ۱ ص: ۵۳۔

قبل کسی سے قرضہ وغیرہ لیا یا اسی طرح کے دیگر مالی حقوق اس کے ذمہ تھے تو مسلمان ہونے کے بعد ان کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ ”مما“ سے مراد معاصی اور آثام ہیں، نہ کہ تمام حقوق العباد^(۱) کیونکہ حقوق العباد میں کچھ تفصیل ہے، جو فتح المہلم میں دیکھی جاسکتی ہے۔

شارحین کے قول کے مطابق ہجرت اور حج سے صرف صغائر کی معافی کا وعدہ ہے، لیکن ان اعمال کی تاثیر یہ ہے کہ عموماً ان کی وجہ سے کبائر سے توبہ کی توفیق بھی ہو جاتی ہے، جس سے کبائر بھی معاف ہو جاتے ہیں، اس لئے ”یہدم ما کان قبلہ“ کو علی الاطلاق ذکر فرمایا۔

سوال:- ابن ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے مظالم بھی معاف ہو جاتے ہیں،^(۲) حالانکہ ظلم تو گناہ کبیرہ ہے۔ اور حقوق العباد سے متعلق ہے۔

جواب نمبر ۱- اس کی سند ضعیف ہے، قابل استدلال نہیں۔^(۳)

جواب نمبر ۲- اس روایت میں تاویل کا احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجۃ الوداع میں شریک تھے یا وہ مغفرت کی بشارت توبہ کے

(۱) ملاحظہ فرمائیے: فتح المہلم ج: ۲ ص: ۱۸۰، البتہ صحابہ کرامؓ کے قبل از اسلام حقوق العباد کے بارے میں علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں: صحابہؓ میں سے قبل از اسلام جس نے مسلمانوں کے ساتھ تعدی کی تھی، چونکہ وہ اہل حرب تھے اور حربی، استیلاء علی مال المسلم سے اس کا مالک ہو جاتا ہے اور قبل مسلم سے اس پر قصاص واجب نہیں ہوتا، نہ ایذاء مسلم سے فانوناً اس پر کوئی جرم عائد ہوتا ہے، اس لئے وہ حقوق العباد سے بری تھے، صرف حقوق اللہ یعنی ایذاء اولیاء اللہ و ایذاء رسول اللہ کے مجرم تھے، وہ اسلام سے غلو ہو گیا۔ (امداد الاحکام ج: ۱ ص: ۲۰۵) رفیع

(۲) سنن ابن ماجہ، کتاب الحج، باب الدعاء بعرفہ، رقم الحدیث: ۳۰۱۳۔ وأيضاً فی سنن أبی داؤد، کتاب الأدب، باب فی الرجل یقول للرجل: أضحک الله سنک۔

(۳) اس روایت میں سند کا آخری حصہ اس طرح ہے: ”عبد اللہ بن کسانہ بن عباس بن مرداس السلمی أن أباه أخبره عن أبيه“ اس سند کے بارے میں علامہ منذریؒ لکھتے ہیں: ”قال البخاری: ”کسانہ: روى عن أبيه، لم یصح“ وقال ابن حبان: ”کسانہ بن العباس بن مرداس السلمی یروی عن أبيه وروی عنه ابنه، منکر الحدیث جلاً“ فلا أدری التخلیط فی حدیثہ، منه أو من ابنه؟ ومن آیهما کان: فهو ساقط الاحتجاج بما روى، لعظم ما أتى من المناکیر عن المشاہیر.“ (سنن مختصر أبی داؤد للحافظ المنذری ج: ۸ ص: ۹۶، رقم الحدیث: ۵۰۷۱) البتہ علامہ سندھیؒ نے حاشیہ سنن ابن ماجہ میں اس حدیث کے تحت بہت عمدہ کلام فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت کسی درجے میں قابل استدلال ہو سکتی ہے۔ (لیکن اگر یہ حدیث قابل استدلال ہو تب بھی اس میں تاویل ہوگی جیسا کہ ہمارے اگلے جواب میں اور اس کے حاشیہ میں آرہا ہے۔ رفیع)

ساتھ مشروط تھی، یا ایسے مظالم مراد ہیں جن کا تدارک ممکن نہیں۔^(۱)

(ص: ۷۶ - سطر: ۷)

قوله: "مَا أَدْرِي مَا حَالِي فِيهَا"

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ان سے کوئی خطا سرزد ہوئی بھی تھی تو وہ اجتہادی تھی، دانستہ نہ تھی۔

(ص: ۷۶ - سطر: ۷)

قوله: "فَسُنُّوا عَلَيَّ التُّرَابَ"

سَنُّ بِالسَّيْنِ بِمَعْنَى آهْتَهُ آهْتَهُ ذَالِنَا وَرَشَنَ بِالسَّيْنِ أَيْ سِرَّ زُورًا وَذَالِنَا كَمَا وَهَّ مَثَى بِكُمُورًا جَاءَ -

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قبر پر آہستہ آہستہ مٹی ڈالنے کا حکم فرما رہے ہیں، معلوم ہوا کہ صاحب قبر کو زور سے مٹی ڈالنے سے ناگواری یا تکلیف ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کے جسم کے ساتھ اُس کی رُوح کا تعلق کسی درجے میں باقی رہتا ہے۔ آگے کے جملوں سے بھی یہی بات معلوم ہو رہی ہے۔

قوله: "ثُمَّ أَقِيمُوا حَوْلَ قَبْرِى ... الخ" (ص: ۷۶ - سطر: ۱۰) اى قارئین للقران

فيتنور ببركة القران قبرى وما حوله فاستانس ويسهل الجواب على، وليس المراد انى اراكم واسمع كلامكم فاستانس. (كذا فى الحل المفهم ج: ۱ ص: ۳۵ خلافا لما قاله النووى: "انه حينئذ يسمع من حول القبر". رفع).

۳۱۸ - " حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ بِنِ مَيْمُونٍ ... (الى قوله) ... عَنِ ابْنِ

عَبَّاسٍ؛ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الشَّرْكِ قَتَلُوا فَأَكْثَرُوا، وَزَنُوا فَأَكْثَرُوا، ثُمَّ اتَّوَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالُوا: إِنَّ الدِّيَّ تَقُولُ وَتَدْعُو لِحَسَنٍ. وَلَوْ تَخِيرْنَا أَنْ لِمَا عَمِلْنَا كَفَّارَةً. فَنَزَلَ "وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا" وَنَزَلَ "يَعْبَادِى الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ" الآية. " (ص: ۷۶ - سطر: ۱۱۴۹)

(۱) قال العلامة العثماني في فتح الملهم (ج: ۲ ص: ۱۸۱): وعلى تقدير صحته يمكن حمل المظالم على ما لا يمكن تداركه أو يقيد بالتوبة أو بالتخصيص بمن كان معه عليه الصلوة والسلام من أمته في حجه، وانظر أيضًا في المراقبة ج: ۵ ص: ۳۹۵، كتاب المناسك، باب الوقوف بعرفة، الفصل الثالث، تحت الحديث رقم: ۲۶۰۳.

قوله: "فَنَزَلَ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ" (ص: ۷۶، سطر: ۱۰) سوال:- سائلین کا سوال یہ تھا کہ آپ ایسا عمل ارشاد فرمائیں جو زمانہ ماضی کے جرائم و معاصی کا کفارہ بن سکے تو اس کے جواب میں راوی نے جس آیت کا ذکر کیا، اس سے بظاہر یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، اس لئے کہ "وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ... (الذی قولہ تعالیٰ) يَلْقَىٰ آثَامًا" سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص شرک، قتل اور زنا کے جرم کا ارتکاب کرے گا اُس کو عذاب ہوگا، اس میں تو کفارہ معاصی کا ذکر نہیں۔

جواب:- اس آیت سے اگلی آیت ہے: "أَلَا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ط وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا" (۱) اس میں کفارے یعنی معافی کا ذکر ہے، تو گویا راوی نے جواب کا ابتدائی حصہ ذکر کر کے پورے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

باب بیان حکم عمل الکافر اذا أسلم بعده

۳۱۹- "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى ... (الذی قولہ) ... أَنَّ حَكِيمَ بْنَ حِرَازٍ أَخْبَرَهُ؛ أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتَ أُمُورًا كُنْتُ أَتَحَنُّتُ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، هَلْ لِي فِيهَا مِنْ شَيْءٍ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَسَلَّمْتَ عَلَيَّ مَا أَسَلَّمْتَ مِنْ خَيْرٍ. وَالتَّحَنُّتُ التَّعَبُّدُ." (ص: ۷۶، سطر: ۱۱، ۱۲) قوله: "أَسَلَّمْتَ عَلَيَّ مَا أَسَلَّمْتَ مِنْ خَيْرٍ" (ص: ۷۶، سطر: ۱۳)

"علی" کے اندر دو احتمال ہیں:-

۱- علی سببہ ہو۔^(۲)

۲- "مع" کے معنی میں ہو۔

پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ: تم نے ان اعمال خیر کے سبب ہی سے اسلام قبول کیا جو جاہلیت میں کئے تھے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کفار کے اعمال خیر بالکل بیکار نہیں جاتے، بلکہ ان سے کسی کو یہ فائدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ ایمان کی توفیق ہو جاتی ہے جو دنیا و آخرت کی کامیابی ہے۔

(۱) الفرقان آیت: ۱۲۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج: ۱، ص: ۲۳۲۔

اور اگر ”علی“ بمعنی ”مع“ ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ زمانہ جاہلیت میں کئے ہوئے اعمال خیر کا بدلہ اور ثواب آخرت میں بھی تمہیں دیا جائے گا۔ چنانچہ علامہ نوویؒ نے محققین سے نقل کیا ہے کہ قبولِ اسلام کے بعد حالتِ کفر کی حسنات پر بھی ثواب ملتا ہے،^(۱) دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”اذا أسلم الكافر فحسن إسلامه كتب الله تعالى له كل حسنة كان زلفها ومخى عنه كل سيئة كان زلفها، وكان عمله بعد الحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مائة ضعف، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله تعالى.“
ذکرہ الدارقطنی فی غریب حدیث مالک، ورواه عنه من تسع طرق، وثبت فیها کلها ان الکافر اذا احسن اسلامه یکتب له فی الاسلام کل حسنة عملها فی الشرك (نووی).^(۲)

نیز یہی روایت تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ سنن نسائی میں بھی آئی ہے۔^(۳) صحیح مسلم کی ایک حدیث مرفوع میں ہے کہ کفار کو ان اعمالِ خیر کے نتیجے میں (اگر ایمان کی دولت نصیب نہ ہو تب بھی) دنیا کا فائدہ ضرور دیا جاتا ہے، اُس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ان الله لا يظلم المؤمن حسنة يعطى عليها في الدنيا ويثاب عليها في الآخرة، واما الكافر فيظلم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا حتى اذا أفضى الى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها.^(۴)

(۱) شرح النووی ج: ۱ ص: ۷۷ وفتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۸۶۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح البخاری لابن بطال ج: ۳ ص: ۳۳۷، ۳۳۸، کتاب الزکوٰۃ، باب من تصدق فی الشرك ثم أسلم۔ و ج: ۹ ص: ۲۰۹، کتاب الأدب، باب من وصل رحمه فی الشرك ثم أسلم۔

(۲) ج: ۱ ص: ۷۷۔

(۳) سنن نسائی، کتاب الایمان وشرائعه، باب حسن اسلام المرء، رقم الحدیث: ۳۹۹۸۔

(۴) صحیح مسلم، کتاب صفات المنافقین، باب جزاء المؤمن بحسناته فی الدنيا والآخرة وتعجيل حسنات الکافر فی الدنيا، رقم الحدیث: ۲۸۰۸۔ ومسند أحمد بن حنبل ج: ۱۹ ص: ۲۶۲، رقم الحدیث: ۱۲۳۳۷، و ص: ۲۸۵، رقم الحدیث: ۱۲۳۶۳، و ج: ۲۱ ص: ۴۱۹، رقم الحدیث: ۱۳۰۱۸ من مسند أنس بن مالک۔

جیسا کہ آج کل اہل یورپ بعض اعمال خیر بھی کر رہے ہیں، تو ان کو ان کا فائدہ بھی مل رہا ہے کہ تجارت و صنعت اور ملازمت و مزدوری میں دھوکا بازی اور کام چوری وغیرہ سے عموماً اجتناب کی وجہ سے ان میدانوں میں وہ ترقی کر رہے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ کفار کے اعمال خیر بھی بالکل بے کار نہیں جاتے، بلکہ یا تو ان کے نتیجے میں ان کو ایمان کی دولت نصیب ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے ان کو حالت کفر کے اعمال کا ثواب آخرت میں بھی ملتا ہے، اور دُنیا و آخرت کی کامیابی نصیب ہوتی ہے، اور اگر ایمان نصیب نہ ہو تب بھی دُنیا میں اُن کا فائدہ دے دیا جاتا ہے۔

باب صدق الایمان و اخلاصہ

۳۲۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالُوا: أَيُّنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ هُوَ كَمَا تَظُنُّونَ. إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ: يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“

(ص: ۷۷ سطر: ۲۰)

(ص: ۷۷ سطر: ۲)

قوله: ”أَيُّنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟“

ظلم کے لغوی معنی ہیں: ”وضع الشيء في غير محله“ ہر گناہ خواہ کبیرہ ہو یا صغیرہ، ظلم ہے کیونکہ اس میں اعضاء و جوارح کو غیر محل (یعنی وہ عمل جو شرعاً ممنوع ہے) میں استعمال کیا جاتا ہے، اس عموم کی وجہ سے صحابہ کرام کو یہ آیت مشقت والی محسوس ہوئی تو انہوں نے سوال کیا: ”أَيُّنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟“ تو جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا کہ یہاں ظلم سے ایک خاص ظلم یعنی شرک مراد ہے۔

فائدہ:- مذکورہ واقعہ سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام جن کی مادری زبان عربی تھی اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر سایہ زندگی گزار رہے تھے، لیکن اس کے باوجود ان کے لئے محض ترجمہ اور مفہوم ظاہری فہم قرآن کے لئے کافی نہ ہوا، تو آج کل ہم لوگ جو خیر القرون سے بھی بہت دُور ہیں اور جن کو عربی زبان کی بھی ویسی مہارت نہیں، محض ترجمہ کی بنیاد پر قرآن حکیم کی تشریح کیسے کر سکتے ہیں؟ اسی لئے علمائے کرام نے فرمایا کہ قرآن حکیم کو محض ترجمہ کے

ساتھ شائع نہیں کرنا چاہیے، بلکہ ضروری تفسیر بھی جو معتبر اور مستند ہو اُس کے ساتھ ہونی چاہئے۔

باب بیان تجاوز اللہ عن حدیث النفس الخ

۳۲۵- ” حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ الضَّرِيرُ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ“ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ قَالَ: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاتَّوَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ثُمَّ بَرَكُوا عَلَى الرُّكْبِ. فَقَالُوا أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ اكْتَلَفْنَا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا نَطِيقُ الصَّلَاةَ، وَالصِّيَامَ، وَالْجِهَادَ، وَالصَّدَقَةَ، وَقَدْ أَنْزَلْتَ عَلَيْكَ هَذِهِ الْآيَةَ، وَلَا نَطِيقُهَا. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَرِيدُونَ أَنْ تَقُولُوا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْكِتَابِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ: سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا؟ بَلْ قُولُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. قَالُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. فَلَمَّا اقْتَرَأَهَا الْقَوْمُ ذَلَّتْ بِهَا أَلْسِنَتُهُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِي إِثْرِهَا: ”أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَقِرُّ فِيمَنْ بَيْنَ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ“ فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ نَسَخَهَا اللَّهُ تَعَالَى فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا“ قَالَ: نَعَمْ ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا“ قَالَ: نَعَمْ ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ قَالَ: نَعَمْ ”وَاعْفُ عَنَّا“ وَاعْفِرْ لَنَا“ وَارْحَمْنَا“ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ“ قَالَ: نَعَمْ.

(ص: ۷۷ سطر: ۸۶۳ د ص: ۷۸ سطر: ۳۶۱)

(ص: ۷۷ سطر: ۵)

قوله: ”وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ“

”ما“ کے اندر عموم ہے، اس میں تمام اختیاری و غیر اختیاری خیالات ہاجس سے لے

کر عزم تک شامل ہو گئے، اس عموم کی وجہ سے صحابہ کرامؓ پریشان ہوئے کہ غیر اختیاری وساوس و خطرات پر تو انسان کا کنٹرول نہیں، تو ان سے کیسے بچا جاسکتا ہے؟
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہیں اللہ رب العزت کے کسی حکم پر اعتراض کا کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات کے مالک حقیقی ہیں، انہیں اپنی مخلوقات میں ہر طرح کے تصرف کا پورا حق ہے۔

(ص: ۷۷ سطر: ۷)

قوله: "فَقَالُوا أَيُّ رَسُولَ اللَّهِ!"

"اِیُّ" بالفتح والسکون، یہ حرف نداء بھی ہے اور حرف تفسیر بھی^(۱)۔ یہاں نداء کے طور

پر آیا ہے۔

(ص: ۷۷ سطر: ۸)

قوله: "غَفَرَ اَنكَ"

یہ مفعول بہ ہے فعل محذوف کا، ای نطلب غفرانک۔

(ص: ۷۸ سطر: ۱)

قوله: "ذَلَّتْ بِهَا اَلْسِنَتُهُمْ"

یہ ما قبل کے جملے "اقتراها القوم" سے بدل ہے، یا جملہ حالیہ بھی ہو سکتا ہے (کما

قال السندی) اور لَمَّا کا جواب انزل اللہ عَزَّ وَجَلَّ فِي اِثْرِهَا: "اَمِنَ الرَّسُوْلُ" الخ سے آیا ہے۔ یعنی "فلما اقتراها القوم وذلت بالاستسلام بها السنتهم انزل الله"۔

قوله: "فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ نَسَخَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى فَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "لَا

(ص: ۷۸ سطر: ۲)

يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا... الخ"

یہاں "نسخ" سے کیا مراد ہے؟ شرح نووی اور فتح الملہم میں اس کے مختلف جوابات

نقل کئے گئے ہیں، لیکن حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی توجیہ جس تفصیل و وضاحت کے

ساتھ ارشاد فرمائی ہے، وہ بہت اطمینان بخش ہے، حضرت تھانوی اور حضرت والد صاحبؒ نے

بھی تفسیر معارف القرآن میں بنیادی طور پر اس کو اختیار کیا ہے۔ اُسے یہاں بیچتہ نقل کرتا ہوں:

"وَتَسْمِيَتُهُ نَسْخًا مَبْنِيَّةً عَلٰى مَا اَشْتَهَرَ بَيْنَ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ اِطْلَاقِ النَّسْخِ عَلٰى مَا

هُوَ كَالْتَفْسِيرِ لِلآيَةِ، اَوْ فِيهِ دَفْعٌ لِمَا يُتَوَهَّمُ مِنْ ظَاهِرِ الْآيَةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّسْخَ بِمَعْنَاهُ

المصطلح عليه لا يتصور ههنا، لكونه إخبارًا، والإخبار لا يحتمل النسخ، فان المراد قبل

لهذا التفسير كان هو المراد بعد التفسير من أنه لا مؤاخذه عليه فيما يتوسوس به صدره،

(۱) معنی اللیب ج: ۱ ص: ۷۱۔

وَالَّذِي لَا يَدْخُلُ فِي الْإِخْفَاءِ، لِأَنَّ الْإِخْفَاءَ فَعْلُهُ، فَيَصْدُقُ عَلَيَّ مَا كَانَ قَصْدًا مِنْهُ، وَبِصْنَعِ مِنْهُ، فَأَمَّا مَا هُوَ مُجْبُورٌ فِيهِ وَلَيْسَ بِصْنِيعِهِ، فَهُوَ مُعْذَرٌ فِيهِ غَيْرُ مُؤَاخَذٍ. (الحل المفهم).^(۱)
 حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی آیت سے اگر ایسے معنی کا وہم پیدا ہوتا ہو جو عند اللہ مراد نہیں، تو اس وہم کو دور کر دینا متقدمین کی اصطلاح میں نسخ کہلاتا تھا اور یہاں نسخ کے یہی معنی مراد ہیں۔

۳۳۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الْحَى قَوْلُهُ)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُوهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاتَّكَبُوهَا سَيِّئَةً، وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَاتَّكَبُوهَا حَسَنَةً، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاتَّكَبُوهَا عَشْرًا.“ (ص: ۷۸ سطر: ۱۲، ۱۳)
 قولہ: ”إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ“ (ص: ۷۸ سطر: ۱۳)

ہم اور عزم دونوں اختیاری ہیں، فرق یہ ہے کہ ہم کچھ ارادے کو، اور عزم پختہ ارادے کو کہتے ہیں۔ عزم گناہ کا ہو یا نیکی کا، اس پر سزا و جزا کا ترتب ہوگا، اس لئے کہ یہ عمل قلب ہے، بخلاف ہم کے کہ اگر گناہ کا ہے تو معاف اور نیکی کا ہے تو اس پر ایک نیکی ملے گی،
 هَذَا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، (كَذَا فِي الْحَلِّ الْمَفْهُمِ).^(۲)

یوسف علیہ السلام کے بارے میں قرآن حکیم میں جو ہم کا لفظ استعمال ہوا ہے: ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا“ تو اگرچہ یہ ہم عام انسان کے اعتبار سے معاف ہے، لیکن شان نبوت سے کم تر ہونے کی وجہ سے اشکال ہوتا ہے، اس لئے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ ”وَهَمَّ بِهَا“ پر وقف نہیں ہے بلکہ ”لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ“ پر جملہ مکمل ہوتا ہے، یعنی اگر یوسف علیہ السلام اپنے رب کے برہان کو نہ دیکھتے تو کچا ارادہ کر لیتے، لیکن چونکہ برہان الہی کا مشاہدہ کر لیا تھا، اس لئے ”ہم“ سے بھی محفوظ رہے۔^(۳)

۳۳۲۔ ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعَمَّرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهِ قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ مُحَمَّدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ

(۱) ج: ۱ ص: ۳۶۵-۳۶۶۔

(۲) ج: ۱ ص: ۳۶۶ ص: ۳۷۲ و أنظر أيضًا إكمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۳۱۔

(۳) تفسير القرطبي ج: ۹ ص: ۱۶۶۔

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا تَحَدَّثَ عَبْدِي بِأَنْ يَعْمَلَ حَسَنَةً ... (الى قوله)... وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ: رَبِّ ذَاكَ عَبْدُكَ يُرِيدُ أَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً، وَهُوَ أَبْصَرُ بِهِ، فَقَالَ: ارْقُبُوهُ. فَإِنْ عَمِلَهَا فَاسْتَبْرَأُوا لَهُ بِمِثْلِهَا. وَإِنْ تَرَكَهَا فَاسْتَبْرَأُوا لَهُ حَسَنَةً، إِنَّمَا تَرَكَهَا مِنْ جَرَاءِ ي... الحديث.“

(ص: ۷۸، سطر: ۱۳ تا ۱۷)

قوله: ”مِنْ جَرَاءِ ي“ (ص: ۷۸، سطر: ۱۷) أى من اجلى.

باب بيان الوسوسة فى الإيمان الخ

۳۳۸- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الى قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ: إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاطَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ. قَالَ: أَوْ قَدْ وَجَدْتُمُوهُ. قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ:

(ص: ۷۹، سطر: ۲۱)

ذَلِكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ.“

(ص: ۷۹، سطر: ۱)

قوله: ”أَوْ قَدْ وَجَدْتُمُوهُ“

وجدتموه کی ضمیر مفرد کا مرجع ”تعاطم“ ہے، تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”اأنتم تسئلون هذا وقد وجدتم ذلك التعاطم، یعنی کیا تم اس حالت میں سوال کر رہے ہو کہ تم نے واقعی ان وساوس کا زبان پر لانا بھی بہت برا سمجھا؟

اور اگلے جملے ”ذالك صريح الإيمان“ میں بھی ”ذالك“ کا مشار الیہ، تعاطم ہے۔^(۱)

۳۴۰- ”حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ الصَّفَّارُ ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوَسْوَسَةِ، قَالَ: تِلْكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ.“

(ص: ۷۹، سطر: ۳۳)

قوله: ”عَنِ الْوَسْوَسَةِ، قَالَ: تِلْكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ“ (ص: ۷۹، سطر: ۳)

ای الوسوسة علامه محض الإيمان. کیونکہ مؤمن کے دل میں وساوس اس لئے آتے ہیں کہ اس کے دل میں ایمان موجود ہے، اگر ایمان نہ ہوتا تو یہ وساوس نہ آتے، کیونکہ شیطان تو ایسے لوگوں کے دلوں میں وسوسے ڈالنے کی کوشش کرتا ہے جو دولت ایمان سے مالا مال

(۱) فتح الملہم ج: ۲، ص: ۲۰۸ والحل المفہم ج: ۱، ص: ۳۷ وشرح النووی ج: ۱، ص: ۷۹۔

ہوں، اور جو اس نعمتِ عظمیٰ سے محروم ہیں، ان کے دلوں میں وساوس ڈالنے کی شیطان کو کوئی حاجت نہیں، کیونکہ ان کے دلوں میں تو وہ وساوس کے بجائے کفر و شرک اور معاصی ڈالتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وسوسہ کا وسوسہ کی حد تک رہنا یعنی عقیدہ و عمل اُس کے مطابق نہ ہونا ایمان کی ایک علامت ہے۔^(۱)

۳۴۳- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (السی قولہ) ... أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا وَكَذَا؟ حَتَّى يَقُولَ لَهُ: مَنْ خَلَقَ رَبِّكَ؟ فَإِذَا بَلَغَ ذَلِكَ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَلْيَنْتَهَ.“

قولہ: ”وَلْيَنْتَهَ“ (ص: ۷۹: سطر: ۸)

دھیان ہٹانے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اپنے ذہن کو کسی اور کام میں لگا دے، ورنہ کسی طرح اس قسم کے خیالات سے چھٹکارا حاصل نہ ہوگا۔

فائدہ:- یہ وسوسہ کہ کائنات کی تمام چیزوں کو اللہ جل شانہ نے پیدا فرمایا، لیکن اللہ جل شانہ کو کس نے پیدا کیا؟ ایک ایسا وسوسہ ہے جو عموماً لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوتا ہے، اور جب اس کی یہ ہے کہ انسان نے جب سے آنکھ کھولی، ہمیشہ سے یہی دیکھتا آ رہا ہے کہ ہر چیز کا کوئی نہ کوئی بنانے والا ہے، اگر اُسے کہا جائے کہ فلاں چیز بغیر صانع کے وجود میں آگئی تو اس کا ذہن اس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا، اس لئے کہ کبھی اُس نے بغیر صانع کے کسی مصنوع کا وجود نہیں دیکھا، لہذا اس کے ذہن میں بار بار یہ سوال آتا ہے کہ اللہ رب العزت کا وجود بغیر صانع کے کیسے ہو گیا؟ یا یہ کہ اُسے کس نے پیدا کیا؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اللہ رب العزت کی ذات و صفات کی حقیقت کا ادراک عقلِ انسانی سے ماوراء ہے، اسی لئے کسی شاعر نے کہا:-

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا

بس، جان گیا میں کہ تیری پہچان یہی ہے

تاہم عقلی اور منطقی دلیل کے ذریعہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اللہ رب العزت کا وجود بغیر صانع کے ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ اگر ہم بالفرض یہ کہیں کہ اللہ رب العزت کو فلاں چیز نے

پیدا کیا تو پھر فوراً یہ سوال پیدا ہوگا کہ اُس چیز کو کس نے پیدا کیا؟ پھر اسی طرح سوالات کا لانتناہی سلسلہ چل پڑے گا، جس کے نتیجے میں تسلسل کی خرابی لازم آئے گی، اور تسلسل تمام عقلاء، حکماء اور اہل علم کے ہاں باطل ہے، تو تسلسل سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ خلق کے سلسلہ کو کسی ایک ذات پر منتہی قرار دیا جائے اور یہ اللہ جل شانہ کی ذات واجب الوجود ہی ہو سکتی ہے، جو تمام صفات کمالیہ کی اکمل ترین مظہر ہے۔ اندھا، بہرا مادہ نہیں ہو سکتا جو صفات کمالیہ یعنی سمع و بصر اور کلام و حکمت اور قدرت و ارادے سے محروم ہے۔

ماڈی فلسفہ کا مختصر تعارف

اس کے بالمقابل ماڈی فلسفہ (Materialism) ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کائنات کی ابتداء مادہ سے ہوئی جو قدیم ہے، وہ ذرات کی شکل میں فضاء کے اندر بکھرا ہوا تھا، اُس کی حرکت بھی قدیم ہے، اسی حرکت کے ذریعہ وہ مختلف شکلیں اور صورتیں بدلتا رہتا ہے، مثلاً: پانی حرارت سے بھاپ میں تبدیل ہو جاتا ہے اور بھاپ ٹھنڈی ہو کر پانی ہو جاتی ہے، اور پانی ہی سے ہوا بن جاتی ہے، اور ہوا پانی بن جاتی ہیں، تو معلوم ہوا کہ مادہ ایک ہی ہے، اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں، اور یہ صورتیں بدلنا مادے کے ارادے اور اختیار سے نہیں ہوتا کیونکہ مادہ نہ ارادہ و اختیار رکھتا ہے، نہ سمع و بصر اور عقل رکھتا ہے، اُس کی غیر ارادی حرکت کی بدولت محض اتفاقات کے نتیجے میں اُس کی یہ صورتیں خود بخود بدلتی رہتی ہیں، چنانچہ انہی اتفاقات کے نتیجے میں یہ پوری کائنات پیدا ہوتی چلی گئی، کسی نے اس کو پیدا نہیں کیا۔

یہ نظریہ ایک عرصہ تک دنیا میں رائج رہا، پندرہویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے لوگوں نے چرچ اور اس کے خلاف عقل اور خلاف عدل عقائد و نظریات کے خلاف تحریک چلائی تو اس میں اس فلسفہ سے کافی مدد حاصل کی گئی، رفتہ رفتہ اس فلسفہ نے انسانی ذہنوں کو اس قدر متاثر کیا کہ اسی کی بنیاد پر عملی زندگی کے متعلق بہت سے نظریات وجود میں آئے، چنانچہ سرمایہ دارانہ نظام (Capitalism)، اشتراکیت (Socialism)، اشتراکیت (Comunism) اور سیکولرزم وغیرہ جیسے نظریات اسی باطل فلسفہ کے پھول پھل ہیں۔

ستم بالائے ستم یہ ہے کہ اس نظریہ کے پرستار زمین، سورج، چاند، سیاروں، ستاروں، کہکشاؤں اور کائنات کے اندر کروڑوں اربوں مربوط و منظم نظاموں اور قوانین قدرت کو محض حسن اتفاق پر محمول کرتے ہیں اور کسی ذات کو ان کا خالق و مدبر اور منتظم تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں،

ان کے نزدیک ان تمام اشیاء کا صنایع ”مادہ“ ہے جو اندھا، بہرا اور عقل سے کورا ہے، جبکہ اہل اسلام اس سارے نظام کو اللہ رب العزت کی منع الصفات ذات کی صنایعی سمجھتے اور مانتے ہیں۔

باب وعید من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار

۳۵۱- قولہ: ”حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ بْنُ أَيُّوبَ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي أَمَامَةَ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَقْطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ، فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَسِيرًا، يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَإِنْ قَضَيْتَ مِنْ أَرَاكِ“

قولہ: ”مَنْ أَقْطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ“

یہاں یمین سے مراد بظاہر ”یمین منکر“ ہے، جب مدعی یمینہ سے اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو منکر سے یمین لے کر قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہے۔ فقہائے کرام کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ قاضی اگر بینہ کا ذبہ پر اعتماد کر کے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے تو ایسی قضاء قاضی صرف ظاہراً نافذ ہوتی ہے یا ظاہراً و باطناً؟ عند الجمہور ایسی قضاء کا نفاذ صرف ظاہراً ہوتا ہے باطناً نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہراً و باطناً دونوں اعتبار سے اس کا نفاذ ہوتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے چند شرائط ہیں۔ من جملہ ان کے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ فیصلہ یمین کا ذبہ کی بنیاد پر نہ ہوا ہو، بلکہ بینہ کا ذبہ کی بنیاد پر ہوا ہو۔ لہذا امام صاحبؒ کا مسلک اس حدیث باب کے خلاف نہیں۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل دلائل کے ساتھ صحیح مسلم کی جلد ثانی میں اپنے مقام پر آئے گی۔

قولہ: ”وَإِنْ قَضَيْتَ مِنْ أَرَاكِ“ (س ۸۰: ۳) پیلو کے درخت کی لکڑی، یعنی

مسواک۔ ہمارے نسخوں میں قضیب مرفوع ہے، اس کی تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”وَإِنْ أُخِذَ قَضِيبٌ“ اور بعض نسخوں میں منصوب ہے، نصب کی صورت میں تقدیر عبارت ہوگی: ”وَإِنْ كَانَ الْمَأْخُودُ قَضِيبًا“۔

۳۵۳- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ. قَالَ: فَدَخَلَ الْأَشْعَثُ

ابْنُ قَيْسٍ فَقَالَ: مَا يُحَدِّثُكُمْ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ؟ قَالُوا: كَذَا وَكَذَا. قَالَ: صَدَقَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، فِي نَزَلَتْ، كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ أَرْضٌ بِالْيَمَنِ، فَخَاصَمْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: هَلْ لَكَ بَيْنَهُ؟ فَقُلْتُ: لَا. قَالَ: فِيمَيْنَهُ. قُلْتُ: إِذَا يَحْلِفُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ: مَنْ حَلَفَ عَلَيَّ يَمِينٍ صَبْرٍ يَقْطَعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانٌ. فَنَزَلَتْ: إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا إِلَى آخِرِ الْآيَةِ.

(ص: ۸۰، سطر: ۸۵۳)

قوله: "يَمِينٍ صَبْرٍ"
"یمن صبر" وہ قسم جس کے ذریعہ مال کو اپنے پاس روک لیا جائے، جیسا کہ ذرا

پہچھے بیان ہوا۔

۳۵۴- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ... (الی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلَيَّ يَمِينٍ يَسْتَحِقُّ بِهَا مَالَهُ هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانٌ. ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِ الْأَعْمَشِ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُومَةٌ فِي بئرٍ. فَاخْتَصَمْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: شَاهِدَاكَ، أَوْ يَمِينَهُ.

(ص: ۸۰، سطر: ۹۰۸)

قوله: "فِي بئرٍ"
ما قبل کی روایت میں "ارض" تھا اور اس میں "فسی بئر" ہے، ہو سکتا ہے کہ تنازع فیہ

زمین میں کٹواں بھی ہو، تو کبھی ارض کی طرف نسبت کی اور کبھی بئر کی طرف، لہذا تعارض نہ رہا۔

۳۵۶- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ... (الی قولہ) ... عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيهِ؛ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ هَذَا قَدْ عَلَبَنِي عَلَى أَرْضٍ لِي كَانَتْ لِأَبِي. فَقَالَ الْكِنْدِيُّ: هِيَ أَرْضِي فِي يَدِي أَرُغَهَا لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْحَضْرَمِيِّ: الْكُ بَيْنَهُ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَلَكَ يَمِينُهُ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِي عَلَى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ،

وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ. فَقَالَ: لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذَلِكَ، فَانْطَلِقْ لِيَحْلِفَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمَّا أَدْبَرَ: أَمَا لَيْنٌ حَلَفَ عَلَيَّ مَالِهِ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا، لِيَلْقِيَنَّ اللَّهَ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ.“

(ص: ۸۰: سطر: ۱۱: ۱۵۲)

قوله: "فَانْطَلِقْ"

(ص: ۸۰: سطر: ۱۳)

أى الى منبر النبي على صاحبه الصلوة والسلام.

کیونکہ اس زمانہ میں تاکد و توقق کے لئے منکر کو منبر نبوی کے پاس لاکر حلف لیا جاتا تھا، اور اگر مزید تاکد مقصود ہوتی تو بعد العصر یمنین لی جاتی تھی، کیونکہ وہ وقت زیادہ فضیلت کا ہے۔

۳۵۷- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ... (الى

قوله)... عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاتَاهُ رَجُلَانِ يَخْتَصِمَانِ فِي أَرْضٍ. فَقَالَ أَحَدُهُمَا: إِنَّ هَذَا انْتَزَى عَلَيَّ أَرْضِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. وَهُوَ امْرُؤُ الْقَيْسِ بْنِ عَابِسِ الْكِنْدِيِّ، وَخَصْمُهُ رَبِيعَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ. قَالَ: بَيْنْتُكَ. قَالَ: لَيْسَ لِي بَيْنَةٌ. قَالَ: يَمِينُهُ. قَالَ: إِذَا يَذْهَبَ بِهَا. قَالَ: لَيْسَ لَكَ إِلَّا ذَاكَ. قَالَ: فَلَمَّا قَامَ لِيَحْلِفَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اقْتَطَعَ أَرْضًا ظَالِمًا، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانِ. قَالَ إِسْحَاقُ فِي رِوَايَتِهِ: رَبِيعَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ."

(ص: ۸۰: سطر: ۱۵: ۱۸۲)

قوله: "بَيْنْتُكَ" (ص: ۸۰: سطر: ۱۷) أى بينتك مطلوبة.

قوله: "يَمِينُهُ" (ص: ۸۰: سطر: ۱۷) أى لك يمينه.

باب الدليل على أن من

قصد أخذ مال غيره الخ

۳۵۹- "حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الْحُلَوَانِيُّ.... (الى قوله)... أَنَّ ثَابِتًا

مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ لَمَّا كَانَ بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَبَيْنَ عَنبَسَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ مَا كَانَ تَيْسَرُوا لِلْقِتَالِ، فَرَكِبَ خَالِدُ بْنُ الْعَاصِ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَوَعظَهُ خَالِدٌ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: أَمَا عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ. (ص: ۸۱: سطر: ۵۴۲)

قوله: "لَمَّا كَانَ بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَبَيْنَ عُنْبَسَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ مَا كَانَ"

(ص: ۸۱: سطر: ۴)

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور عنبستہ بن ابی سفیان کے درمیان یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب عنبستہ بن ابی سفیان اپنے بھائی حضرت معاویہ بن ابی سفیان کی طرف سے طائف کے گورنر تھے، طائف میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی بھی زمین تھی، عنبستہ نے طائف کے چشمہ سے ایک نالہ نکالا جس سے کسی زمین کو سیراب کرنا مقصود تھا، نالے کے راستے میں حضرت ابن عمرو کی زمین تھی، جب عنبستہ نے اس نالے کو حضرت ابن عمرو کی زمین کھود کر اُس سے گزارنا چاہا تو انہوں نے منع کر دیا، وہ زبردستی نکالنا چاہتے تھے اور یہ راضی نہ تھے، نتیجتاً دونوں قتال کے لئے تیار ہو گئے۔

خالد بن العاص جو کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کے چچا تھے، ابن عمرو کو سمجھانے کے لئے ان کی طرف روانہ ہوئے۔^(۱)

باب استحقاق الوالی الغاش لرعية النار

۳۶۲- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى... (الى قوله) ... دَخَلَ عَبِيدُ اللَّهِ بْنُ زِيَادٍ عَلَى مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ وَهُوَ وَجِعٌ، فَسَأَلَهُ فَقَالَ: إِنِّي مُحَدِّثُكَ حَدِيثًا لَمْ أَكُنْ حَدِّثُكَ. إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَسْتَرْعَى اللَّهُ عَبْدًا رَعِيَّةً، يَمُوتُ حِينَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهَا، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ. قَالَ: أَلَا كُنْتَ حَدِّثَنِي هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ؟ قَالَ: مَا حَدِّثُكَ، أَوْ لَمْ أَكُنْ لِأَحَدٍ."

(ص: ۸۱: سطر: ۹۴۷)

قوله: "وَهُوَ وَجِعٌ" (ص: ۸۱: سطر: ۸) ای مریض۔

۳۶۴- "حَدَّثَنَا أَبُو عَسَانَ الْمُسَمَعِيُّ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ ؛ أَنَّ عَبِيدَ اللَّهِ بْنَ زِيَادٍ عَادَ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ فِي مَرَضِهِ. فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ: إِنِّي مُحَدِّثُكَ بِحَدِيثٍ لَوْلَا أَنِّي فِي الْمَوْتِ لَمْ أَحَدِّثْكَ بِهِ. سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ

(۱) فتح الباری ج: ۵ ص: ۱۳۳ والاصابة ج: ۴ ص: ۲۳۰ والمحلّی لابن حزم ج: ۱۱ ص: ۹۹۔

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِيُّ أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ
وَيَنْصَحُ، إِلَّا لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ .“

(ص: ۸۱: سطر: ۱۰: ۱۲۴۱۰)

قوله: ”لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ“

(ص: ۸۱: سطر: ۱۲)

”مَعَهُمْ“ کی قید سے معلوم ہوا کہ سلطانِ عاشِ دُخُولِ اَوَّلِي کے ساتھ جنت میں نہیں
جائے گا، مطلق دُخُولِ کی نفی نہیں ہے، لہذا ما قبل کی روایت میں جملہ ”حَرَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ“
کے اندر بھی یہ قید ملحوظ ہوگی، اسی حَرَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ عند الدخول الاولیٰ.

باب رفع الأمانة والإيمان

من بعض القلوب الخ

۳۶۵- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ حُدَيْفَةَ
قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثَيْنِ، قَدْ رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا
أَنْتَظِرُ الْآخَرَ، حَدَّثَنَا أَنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ، ثُمَّ نَزَلَ الْقُرْآنُ
فَعَلِمُوا مِنَ الْقُرْآنِ وَعَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ. ثُمَّ حَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِ الْأَمَانَةِ قَالَ: يَنَامُ
الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ، فَيَظَلُّ أَثَرَهَا مِثْلَ الْوَكْبِ، ثُمَّ يَنَامُ النَّوْمَةَ
فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ، فَيَظَلُّ أَثَرَهَا مِثْلَ الْمَجَلِ، كَجَمْرٍ دَخَرَجَتْهُ عَلَى
رَجُلِكَ. فَنَفِطَ فَفَرَاهُ مُنْتَبِرًا وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ أَخَذَ حَصَى فَدَخَرَجَهُ عَلَى
رَجْلِهِ، فَيُصْبِحُ النَّاسُ يَتَبَايَعُونَ، لَا يَكَادُ أَحَدٌ يُوَدِّي الْأَمَانَةَ حَتَّى يُقَالَ: إِنَّ فِي بَنِي
فُلَانٍ رَجُلًا أَمِينًا. حَتَّى يُقَالَ لِلرَّجُلِ: مَا أَجَلَدَهُ، مَا أَظْرَفَهُ، مَا أَعْقَلَهُ، وَمَا فِي قَلْبِهِ
مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ. وَلَقَدْ أَتَى عَلِيٌّ زَمَانَ وَمَا أُبَالَى أَيْكُمْ
بَايَعْتُ، لَئِنْ كَانَ مُسْلِمًا لَيُرِدُّنَهُ عَلَيَّ دِينُهُ وَلَئِنْ كَانَ نَصْرَانِيًّا، أَوْ يَهُودِيًّا لَيُرِدُّنَهُ
عَلَيَّ سَاعِيهِ، وَأَمَّا الْيَوْمَ فَمَا كُنْتُ لِأَبَايَعِ مِنْكُمْ إِلَّا فُلَانًا وَفُلَانًا.“ (ص: ۸۲: سطر: ۵۲: ۵۲۱)

(ص: ۸۲: سطر: ۱۰)

قوله: ”عَنْ حُدَيْفَةَ“

مشہور صحابی ہیں، حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان کو ”مدائن“ کا عامل (گورنر)
مقرر فرما دیا تھا، مدائن فتحِ عراق سے پہلے کسریٰ کا دار الحکومت تھا۔

قولہ: "رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الْآخَرَ"

(ص: ۸۲: سطر: ۲)

أَي رَأَيْتَ مُصَدِّقَ أَحَدِهِمَا وَأَنْتَظِرُ مُصَدِّقَ الْآخَرَ.

قولہ: "جَذَرَ قُلُوبِ الرِّجَالِ"

(ص: ۸۲: سطر: ۲)

بِفَتْحِ الْحِيمِ وَكَسْرِهَا، أَي أَصْلِ قُلُوبِهِمْ.^(۱)

قولہ: "فَتَقَبَّضُ الْأَمَانَةَ"

(ص: ۸۲: سطر: ۲)

سوال: - یہاں سوال ہوتا ہے کہ رفعِ امانت تو غیر اختیاری ہے، اس لئے کہ من جانب اللہ ہوا، تو اسے مقامِ ذم میں کیوں بیان کیا گیا؟

جواب: - یہ رفعِ امانت گناہوں کے نتیجہ میں ہوا، جیسے مالِ حرام سے طاعت کی توفیق کم یا سلب ہو جاتی ہے، لہذا یہ امر غیر اختیاری نہ رہا، کیونکہ اس کا سبب اختیاری ہے۔

قولہ: "الْوَكْتُ" (ص: ۸۲: سطر: ۳) بفتح الواو وسكون الكاف نقطه کی طرح چھوٹا

سا نشان۔^(۲)

قولہ: "الْمَجْلُ" (ص: ۸۲: سطر: ۳) آبلہ، چھالہ۔^(۳)

قولہ: "فَنَقَطُ" پس پھول جاتا ہے۔

قولہ: "مُنْتَبِرًا" (ص: ۸۲: سطر: ۳) اُبھرا ہوا، (فتح الملهم)۔^(۴)

قولہ: "لَا يَكَاذُ أَحَدٌ يُوَدِّي الْأَمَانَةَ"

(ص: ۸۲: سطر: ۴)

اس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ: کوئی بھی امانت اداء کرنے کے قریب نہیں ہوگا، یعنی اداء امانت کے قرب کی نفی ہے، مگر یہ مراد نہیں، بلکہ مراد عدم اداء امانت کا قرب ہے، یعنی عدم مقاربتہ الفعل مراد نہیں، بلکہ مقاربتہ عدم الفعل مراد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ لوگ امانت ادا کریں گے لیکن اتنی کم ادا کریں گے یا اتنے کم لوگ ادا کریں گے کہ وہ ادا نہ کرنے کے قریب ہوگی۔

قولہ: "مَا أُجْلِدُهُ، مَا أَظْرَفُهُ، مَا أَخَقَلَّهُ"

(ص: ۸۲: سطر: ۴)

یہ تینوں تعجب کے صیغے ہیں جو بطور تحسین کے استعمال ہوئے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ اُس

(۱) مختار الصحاح ج: ۱ ص: ۴۱ ولسان العرب ج: ۴ ص: ۱۲۳۔

(۲) الغریب لابن سلام ج: ۴ ص: ۱۱۷۔ وفتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۳۳۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۳۳۔

زمانہ میں حسن و قبح کے معیار بدل جائیں گے، اور ایسے لوگوں کی تعریفیں کی جائیں گی جن میں جلالت یعنی قوت و شدت ذہانت ظرافت جیسی صفات اگرچہ ہوں گی مگر امانت کا عدم ہوگی جس کے باعث مذکورہ بالا اچھی صفات کا استعمال غلط ہوگا۔

قولہ: "سَاعِيهِ"

(ص: ۸۴ سطر: ۵)

اُس کا حاکم، یعنی میرا حق اس کا حاکم مجھے دلا دے گا۔

۳۶۷- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبُو خَالِدٍ ... (الْحَي)

قولہ) ... عَنْ رُبَيْعٍ، عَنْ حُدَيْفَةَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الْفِتْنَ؟ فَقَالَ قَوْمٌ: نَحْنُ سَمِعْنَاهُ. فَقَالَ: لَعَلَّكُمْ تَعْنُونَ فِتْنَةَ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَجَارِهِ؟ قَالُوا: أَجَلُ. قَالَ: تِلْكَ تُكْفِرُهَا الصَّلَاةُ وَالصِّيَامُ وَالصَّدَقَةُ، وَلَكِنْ أَيُّكُمْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الْفِتْنَ الَّتِي تَمُوجُ مَوْجَ الْبَحْرِ؟ قَالَ حُدَيْفَةُ: فَاسْكَتِ الْقَوْمُ. فَقُلْتُ: أَنَا. قَالَ: أَنْتِ؟ لِلَّهِ أَبُوكَ.

قَالَ حُدَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أُشْرِبَهَا نِكْتٌ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا نِكْتٌ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءٌ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ، عَلَى أَبْيَضٍ مِثْلِ الصَّفَا، فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَالْآخِرُ أَسْوَدٌ مُرْبَادًا، كَالْكُوْزِ مُجْحِيًا لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا وَلَا يُنْكِرُ مُنْكَرًا، إِلَّا مَا أُشْرِبَ مِنْ هَوَاهُ.

قَالَ: حُدَيْفَةُ: وَحَدَّثْتُهُ؛ أَنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابٌ مُغْلَقٌ يُوْشِكُ أَنْ يُكْسَرَ. قَالَ عُمَرُ: أَكْسَرًا؟ لَا أَبَا لَكَ، فَلَوْ أَنَّهُ فَتِحَ لَعَلَّهُ كَانَ يُعَادُ. قُلْتُ: لَا بَلْ يُكْسَرُ. وَحَدَّثْتُهُ؛ أَنَّ ذَلِكَ الْبَابَ رَجُلٌ يُقْتَلُ أَوْ يَمُوتُ. حَدِيثُنَا لَيْسَ بِالْأَغَالِيطِ. قَالَ أَبُو خَالِدٍ: فَقُلْتُ لِسَعْدٍ: يَا أَبَا مَالِكِ! أَمَا أَسْوَدٌ مُرْبَادًا؟ قَالَ: شِدَّةُ الْبَيَاضِ فِي سَوَادٍ. قَالَ: قُلْتُ: فَمَا الْكُوْزُ مُجْحِيًا؟ قَالَ: مِنْ كُوْسًا.

(ص: ۸۴ سطر: ۲۴: ۱۳)

(ص: ۸۴ سطر: ۷)

قولہ: "عَنْ رُبَيْعٍ (بن جِرَاش)"

مشہور تابعی ہیں، انہوں نے قسم کھائی تھی کہ جب تک مجھے اپنے جنتی ہونے کا علم نہ ہوگا اُس وقت تک ہنسوں گا نہیں، چنانچہ عمر بھر نہیں ہنسی، پھر جب انتقال ہوا تو ہنسی۔^(۱)

قولہ: "فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ"
(ص: ۸۲: سطر: ۷)

یعنی ان کی وجہ سے حقوق اللہ صحیح ادا نہ ہوں کہ محبت میں غلو سے کام لیا جائے، یا حقوق العباد ٹھیک طور پر ادا نہ ہوں۔

قولہ: "تَمَوْجُ مَوْجِ الْبُحْرِ"
(ص: ۸۲: سطر: ۸)

اس میں دو وجود تشبیہ ہیں:-

۱- جس طرح سمندر کے کنارے نئی آنے والی موج پہلی موج کے مقابلہ میں اشد ہوتی ہے جس کے سامنے پہلی موج ہلکی معلوم ہونے لگتی ہے، اسی طرح ہر آنے والا فتنہ پہلے سے بڑا ہوگا کہ لوگ اس بڑے فتنے کے سامنے پچھلے فتنے کو ہلکا سمجھیں گے۔

۲- جس طرح وسط سمندر میں مختلف سمتوں سے موجیں آتی ہیں، اسی طرح یہ فتنے بھی مختلف اطراف سے آئیں گے۔

قولہ: "فَأَسْكَتَ الْقَوْمُ"
(ص: ۸۲: سطر: ۸)

اس کے دو معنی اہل لغت نے بیان کئے ہیں، ایک "خاموش ہو گئے" یعنی "أَسْكَتَ" بمعنی "سکت" بھی آتا ہے، اور دوسرے معنی ہیں گردن جھکالی، یعنی یہ لفظ اَطْرَاقِ کے معنی میں بھی آتا ہے (نووی)۔^(۲)

قولہ: "كَأَلْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا"
(ص: ۸۲: سطر: ۹)

جس طرح چٹائی بٹتے وقت اس میں استعمال کی جانے والی پتیاں پے درپے ایک دوسرے کے ساتھ جڑتی چلی جاتی ہیں، اسی طرح یہ فتنے بھی پے درپے آتے جائیں گے۔

قولہ: "عَلَى قَلْبَيْنِ" (ص: ۸۲: سطر: ۱۰) ای منقسمة علی قسمین من القلوب.

قولہ: "مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ" (ص: ۸۲: سطر: ۱۰) ای الی حین موتہ.^(۳)

قولہ: "مُرَبَّادًا"
(ص: ۸۲: سطر: ۱۰)

(۱) سیر اعلام النبلاء ج: ۳ ص: ۳۶۱۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۸۳۔

(۳) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۳۸۔

سیاہ رنگ جو سفیدی مائل ہو، اسے اُردو میں سلیٹی رنگ اور انگریزی میں گرے کہتے ہیں۔

قولہ: "كَالْكُوْزِ مُجْحَنِيًّا" (ص: ۸۴: سطر: ۱۰)

باب تفعیل سے لازم ہے، اسم فاعل، میم کے بعد جیم پھر خاء، اوندھا، یعنی جیسے اُلٹا لوٹا، جب لوٹے کو اُلٹا جائے تو اس میں جس طرح پانی باقی نہیں رہتا سوائے کچھ تری اور نمی کے جو اُس کے اندر لگی رہ جاتی ہے، اسی طرح قلوب میں بھی امانت کا لعدم ہو جائے گی۔

قولہ: "لَا اَبَا لَكَ" (ص: ۸۴: سطر: ۱۱)

لفظی معنی ہیں "تیرا باپ نہیں ہے۔" مراد یہ ہے کہ ہوشیار ہو جاؤ، اس معنی کی لغوی معنی سے مناسبت یہ ہے کہ جب تک باپ زندہ ہے تو آدمی کو فکر نہیں ہوتی، اس لئے کہ مشکل اُمور میں باپ آگے ہوتا ہے اور اولاد کو پیچھے رکھتا ہے، یا کم از کم خصوصی معاونت ضرور کرتا ہے، اور جس کا باپ حیات نہ ہو اُسے مشکلات کا خود مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ آدمی مشکلات کا مقابلہ اُسی وقت کر سکتا ہے جب وہ ہوشیار ہو۔

قولہ: "اِنَّ ذٰلِكَ الْبَابَ رَجُلٌ يُّقْتَلُ اَوْ يَمُوْتُ" (ص: ۸۴: سطر: ۱۱)

علامہ نووی اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے: "اما الرجل الذي يقتل فقد جاء مبينا في الصحيح انه عمر رضی اللہ عنہ (التي قولهما) فان عمر رضی اللہ عنہ كان يعلم انه هو الباب كما جاء مبينا في الصحيح ان عمر كان يعلم من الباب كما يعلم ان قبل غيد الليلة." و قولہ: "يُقْتَلُ اَوْ يَمُوْتُ" ممکن ہے حضرت حدیفہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح شک کے ساتھ سنا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت حدیفہ کو معلوم ہو کہ حضرت عمر قتل ہی کئے جائیں گے، مگر امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے اس کی صراحت کو پسند نہ کیا ہو اور ادب کی خاطر یہ تعبیر اختیار فرمائی ہو، (کذا فی فتح الملہم) (۲)

قولہ: "لَيْسَ بِالْأَعْلَىٰ ط" (ص: ۸۴: سطر: ۱۱)

جمعُ اغلوطۃ، وہ معمر جس کے ذریعہ دوسرے کو غلط فہمی میں مبتلا کیا جائے، حضرت حدیفہ رضی اللہ عنہ کی مراد یہ تھی کہ جو بات میں نے امیر المؤمنین کے سامنے بیان کی وہ ان کے لئے معمر نہیں تھی بلکہ وہ اس کو پوری طرح سمجھ رہے تھے۔

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۳۳ و شرح النووی ج: ۱ ص: ۸۳۔

(۲) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۳۳۔

(۳) غریب الحدیث للنخطابی ج: ۱ ص: ۳۵۳ والفاق ج: ۳ ص: ۷۳۔

قولہ: ”شِدَّةُ الْبَيَاضِ فِي سَوَادٍ“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۱)
یہ نسخہ کی غلطی ہے، صحیح لفظ ”ثَبُّهُ الْبَيَاضِ فِي السَّوَادِ“ ہے، جو کہ مُرْبَادٌ کا صحیح ترجمہ ہے۔

۳۶۸- ”حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الْحَى قَوْلُهُ) ... عَنْ رِبْعِيِّ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ حُدَيْفَةُ مِنْ عِنْدِ عُمَرَ، جَلَسَ فَحَدَّثَنَا فَقَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَمْسَ لَمَّا جَلَسْتُ إِلَيْهِ سَأَلَ أَصْحَابَهُ: أَيُّكُمْ يَحْفَظُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْفِتَنِ، وَسَاقَ الْحَدِيثَ الخ“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۵۲۱۳)

قولہ: ”إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَمْسَ“ (ص: ۸۲: سطر: ۱۲)
اُمس سے مراد زمانہ ماضی ہے، یعنی پچھلے دنوں، کیونکہ امیر المؤمنین کے ساتھ مجلس مدینہ طیبہ میں ہوئی تھی، اور حضرت حذیفہ نے اس مجلس کا یہ حال عراق پہنچ کر وہاں کے لوگوں کو سنایا۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مستقل رہائش عراق ہی میں تھی (فتح الملہم)۔

باب بیان أن الإسلام بدأ غريباً وسعود غريباً الخ

۳۷۰- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ ... (الْحَى قَوْلُهُ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ.“ (ص: ۸۳: سطر: ۲۰۱)

قولہ: ”غَرِيبًا“ (ص: ۸۳: سطر: ۲۰) غریب عربی میں اجنبی کو کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ قبل از اسلام عرب میں شرک کا دور دورہ تھا، توحید خالص کا عقیدہ اور اسلام کی تعلیمات پوری دنیا کے لئے اجنبی تھیں، اور اسلام کو قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے والے بھی دنیا کو اجنبی لگتے تھے۔ پھر اللہ رب العزت نے اسلام کو دنیا میں پھیلایا تو یہ اجنبیت دُور ہوگئی، آخر زمانے میں پھر ایک وقت ایسا آنے والا ہے کہ لوگ اسلام کی تعلیمات کو اجنبی سمجھنے لگیں گے اور ان تعلیمات پر عمل کرنے والوں کو بھی اجنبی سمجھا جائے گا۔

دور حاضر کے حالات پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس غرابت و اجنبیت کا آغاز ہو چکا ہے کہ اہل حق پر انتہاء پسندی، رجعت پسندی، تنگ نظری اور اس طرح کے دیگر طعنے گسے جاتے ہیں۔

قوله: "فَطُوبَىٰ" (ص: ۸۳: طر: ۲) طوبی اصل میں طیبی تھا، یا کو واؤ سے وجوباً بدلا، طوبی ہو گیا۔ بروزن فعلی، موصوف محذوف ہے، ای حیاة طوبی۔ قرآن کریم میں ہے: "فَطُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ" (۱) طوبی کی ایک تفسیر خوشیوں کی زندگی سے اور ایک تفسیر جنت سے کی گئی ہے، وقیل: شَجَرَةٌ فِي الْجَنَّةِ. (۲)

۳۷۱- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ... (الی قوله) ... عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ، وَهُوَ يَأْرِزُ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ فِي جُحْرِهَا." (ص: ۸۳: طر: ۲)

قوله: "وَهُوَ يَأْرِزُ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ"

مسجدین سے مراد مسجد حرام اور مسجد نبوی ہیں، یأرز بکسر الراء بمعنی سکرنا، سمننا، سانپ کے ساتھ تشبیہ صرف سکرنے کے عمل میں ہے اور کسی اعتبار سے نہیں۔

فتح الملهم (۳) میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ: یہ کیفیت دجال کے زمانہ میں ہوگی، یعنی اُس زمانے میں حریم شریفین میں اہل اسلام فتنہ دجال اور اس کے رعب سے محفوظ و مأمون ہوں گے، کیونکہ دجال حریم شریفین میں داخل نہیں ہو سکے گا۔

باب ذهاب الإيمان آخر الزمان

۳۷۳- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ (الی قوله) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَالَ فِي الْأَرْضِ اللَّهُ اللَّهُ." (ص: ۸۳: طر: ۵)

قوله: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَالَ فِي الْأَرْضِ اللَّهُ اللَّهُ"

یہاں لفظ "اللہ اللہ" دونوں مرتبہ مرفوع پڑھا جائے گا۔ اور مطلب حدیث کا یہ ہے کہ قیامت بدترین لوگوں ہی پر قائم ہوگی، یعنی کفار پر جن میں کوئی اللہ اللہ کہنے والا نہیں ہوگا۔ جیسا کہ پیچھے "باب الريح التي تكون في قرب القيامة" میں حدیث آچکی ہے کہ: "إن الله يبعث ريحا من اليمن ألين من الحرير، فلا تدع أحدا في قلبه مثقال حبة (وفي رواية) مثقال ذرة من إيمان إلا قبضته"۔

(۱) الرعد آیت: ۲۹۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۲۳۵۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۲۳۶۔

ان احادیث کے بارے میں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ بظاہر یہ اُس حدیث کے معارض ہیں جس میں ہے کہ: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ مؤمنین قیامت تک باقی رہیں گے۔

جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" سے مراد وہی نرم و لطیف ہوا ہے جو قرب قیامت میں تمام مؤمنین کی رُو میں قبض کر لے گی۔ خاص حادثہ قیامت مراد نہیں۔ قالہ النووی۔^(۱)

باب جواز الإِسْتِسْرَارِ بِالْإِيمَانِ لِلْخَائِفِ

۳۷۵- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الِى قَوْلِهِ) ... عَنْ حُدَيْفَةَ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَحْضُوا لِي كُمْ يَلْفِظُ الْإِسْلَامَ. قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! اتَّخَافُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ مَا بَيْنَ السُّتْمَانَةِ إِلَى السَّبْعِمِائَةِ؟ قَالَ: إِنَّكُمْ لَا تَذُرُونَ، لَعَلَّكُمْ أَنْ تُبْتَلُوا. قَالَ: فَأَبْتَلِينَا، حَتَّى جَعَلَ الرَّجُلُ مِنَّا لَا يُصَلِّي إِلَّا سِرًّا."

(ص: ۸۴ سطر: ۹۷۷)

(ص: ۸۴ سطر: ۸)

قوله: "أَحْضُوا لِي كُمْ يَلْفِظُ الْإِسْلَامَ"

تلفظ اسلام عام لفظ ہے تو بظاہر منافقین بھی اس میں شامل ہوں گے۔

سوال:- اس روایت میں چھ سو سے سات سو تک کی تعداد کا ذکر ہے، جبکہ بخاری شریف کی روایت میں پندرہ سو کی تعداد مذکور ہے۔^(۲)

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- یہاں مسلم کی روایت میں صرف مقاتلین کی تعداد مذکور ہے، جبکہ بخاری شریف میں مقاتلین و غیر مقاتلین کی تعداد کا بیان ہے جن میں عورتیں اور بچے بھی شامل ہیں۔

۲- ہو سکتا ہے کہ یہ مردم شماری دو مرتبہ ہوئی ہو، پہلی مرتبہ تعداد چھ اور سات سو کے درمیان اور دوسری مرتبہ پندرہ سو تک پہنچ چکی ہو۔

فائدہ:- دور حاضر میں تقریباً تمام ممالک کے اندر مردم شماری کی جاتی ہے، اس کی اصل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے معلوم ہوئی۔

(۱) هذا كله مأخوذ من شرح مسلم للنووي ج: اول ص: ۷۵- ص: ۸۴.

(۲) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب كتابه الامام الناس، رقم الحديث: ۳۰۶۰-

قولہ: ”لَا يَصَلِّي إِلَّا سِرًّا“

(ص: ۸۴، سطر: ۹)

یہ قول حضرت حدیفہ کا ہے، اور بہ ظاہر اشارہ اس طرف ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری دور میں بنو امیہ کے بعض امراء اچیاناً اپنی تقریر اتنی لمبی کر دیتے تھے کہ نماز تاخیر سے پڑھاتے تھے، یا پوری طرح سنت کے مطابق نہ پڑھاتے تھے، تو بعض متقی حضرات نماز گھر میں خفیہ طور پر اصل وقت میں پڑھ لیتے تھے، پھر مسجد میں جا کر جماعت میں بھی (بہ نیت نفل) شریک ہو جاتے تھے تاکہ فتنہ پیدا نہ ہو۔^(۱)

باب تَأَلَّفَ قَلْبُ مَنْ يَخَافُ عَلَيَّ اِيْمَانَهُ لضعفه الخ

۳۷۶- ” حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (المراد قوله) ... عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ

أَبِيهِ قَالَ: قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمًا، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَعْطِ فُلَانًا فَإِنَّهُ مُؤْمِنٌ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمًا، أَقُولُهَا ثَلَاثًا. وَيُرَدُّهَا عَلَيَّ ثَلَاثًا ” أَوْ مُسْلِمًا“، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لِأُعْطِيَ الرَّجُلَ وَغَيْرَهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، مَخَافَةَ أَنْ يَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ.“

(ص: ۸۵، سطر: ۲۰۱)

قولہ: ”أَوْ مُسْلِمًا“

(ص: ۸۵، سطر: ۱)

”او“ بسکون الواو لا بفتحها۔ ابن الاعرابی نے اپنی معجم میں اس حدیث کی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: ”لا تغفل مؤمن بل مسلم“^(۲) اس سے معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جس شخص کی باطنی حالت کی تحقیق نہ ہو اس کے لئے ”مؤمن“ کے بجائے ”مسلم“ کا لفظ استعمال کرنا بہتر ہے، کیونکہ ظاہر سے صرف اسلام ہی معلوم ہو سکتا ہے، (کذا فی فتح الملہم)۔^(۳)

ای لا تغفل انی لأراه مؤمنًا بل قل انی لأراه مسلمًا۔ بندہ ناچیز کو اس کی ایک وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگلی روایت میں حضرت سعدؓ نے قسم بھی کھائی، ان بھی داخل کیا اور لام تاکید کو بھی ذکر کیا، مزید یہ کہ آراء کا لفظ استعمال کیا ہمزہ کے فتح کے ساتھ، جو یقین کے معنی میں آتا ہے، تو آپ نے اس تاکید اکید کی تردید فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کوئی نظر آنے والی چیز نہیں کہ تم اتنے یقین سے دعویٰ کرو کہ فلاں شخص ضرور بالضرور مؤمن ہے اور پھر

(۱) فتح الباری ج: ۶، ص: ۱۷۸ و شرح ابن ماجہ للسيوطی ج: ۱، ص: ۲۹۱ و شرح النووي ج: ۱، ص: ۸۴، والديبا ج: ۱، ص: ۱۶۸۔

(۲) فتح الباری ج: ۱، ص: ۱۸۰ و فی المعجم الأوسط ج: ۵، ص: ۲۵۸، رقم الحدیث: ۵۲۵۲۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲، ص: ۲۵۲۔

یہ کہ صاحبِ وحی کے سامنے ایسا دعویٰ کرنا اور بھی زیادہ غیر مناسب تھا۔

(ص: ۸۵: سطر: ۳)

قولہ: ”وَعَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ“

یہ بتلانا مقصود ہے کہ میرا کسی کو مال دینا یا محروم کرنا محبت اور عدم محبت کی بنیاد پر نہیں بلکہ کبھی تالیفِ قلب کی مصلحت سے بھی کسی کو مال دیتا ہوں۔

(ص: ۸۵: سطر: ۳)

قولہ: ”مَخَافَةَ أَنْ يَكْبُتَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ.“

کَبَّ يَكْبُتُ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ مجرد میں متعدی ہے بمعنی اوندھے منہ گرانا اور مزید فیہ کے بابِ افعال میں لازمی ہے بمعنی اوندھے منہ گرنا۔^(۱)

۳۷۷- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الى قوله) ... عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي

وَقَاصٍ، عَنْ أَبِيهِ سَعْدٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى رَهْطًا، وَسَعَدٌ جَالِسٌ فِيهِمْ. قَالَ سَعَدٌ: فَتَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُعْطِهِ، وَهُوَ أَحَبُّهُمْ إِلَيَّ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمًا، قَالَ: فَسَكْتُ قَلِيلًا، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا عَلِمْتُ مِنْهُ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمًا. إِنِّي لِأُعْطِي الرَّجُلَ وَعَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، خَشِيَةَ أَنْ يُكْبِتَ فِي النَّارِ عَلَيَّ وَجْهَهُ.“ (ص: ۸۵: سطر: ۶۴۳)

قولہ: ”مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟“ (ص: ۸۵: سطر: ۵) ای ما لک تعرض عن فلان.

(ص: ۸۵: سطر: ۵)

قولہ: ”إِنِّي لَأَرَاهُ“

اگر بفتح الهمزہ ہو تو بمعنی یقین کرنا، اور بضم الهمزہ ہو تو معنی گمان غالب کرنا، یہاں بفتح الهمزہ ہے۔

۳۷۹- ”حَدَّثَنَا الْحَسَنُ الْخُلَوَانِيُّ ... (الى قوله) ... سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ

سَعْدٍ يُحَدِّثُ هَذَا. فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: فَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ بَيْنَ عُنُقِي وَكَتِفِي. ثُمَّ قَالَ: أَقْتَالَا أَى سَعْدًا؟ إِنِّي لِأُعْطِي الرَّجُلَ.“ (ص: ۸۵: سطر: ۹۰۸)

(ص: ۸۵: سطر: ۹)

قولہ: ”أَقْتَالَا أَى سَعْدًا؟“

ای اترید قتالاً منی یا سعد؟ بتلانا یہ مقصود ہے کہ سفارش میں اتنا اصرار نہیں کرنا چاہئے۔

باب زیادة طمانينة القلب بتظاهر الأدلة

۳۸۰- ”حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ قَالَ: ”رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لَيْطَمِّنَنَّ قَلْبِي“ قَالَ: وَيَرْحَمُ اللَّهُ لَوْطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ طَوْلَ لَبْتِ يَوْسُفَ لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ.“ (ص: ۸۵ سطر: ۱۱۲۶)

قوله: ”نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ“ (ص: ۸۵ سطر: ۱۰)

یعنی اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام شک کرتے تو ہم شک کرنے کے ان سے زیادہ حق دار تھے، جب ہم نے شک نہیں کیا تو پھر ابراہیم علیہ السلام نے بھی یقیناً شک نہیں کیا۔ لیکن اس توجیہ کے اعتبار سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی فضیلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر ہوتی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تواضعاً ایسا فرمایا یا اس وقت تک آپ کو اس بات کا علم نہیں دیا گیا ہوگا کہ آپ ابراہیم علیہ السلام سے افضل ہیں۔ وهو كقوله في حديث أنس عند مسلم: ”أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا خَيْرَ الْبَرِيَّةِ! قَالَ: ذَاكَ إِبْرَاهِيمُ.“

بلکہ حضرت شیخ الاسلام علامہ سنیر احمد صاحب عثمانی ”فتح الملہم“ میں فرماتے ہیں کہ: (۱) اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی قدرت احیاء موتی میں بالکل شک نہیں ہوا، مگر ساتھ ہی اس میں ایک لطیف اشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت کا بھی موجود ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب سے ایسا کوئی سوال سرے سے کیا ہی نہیں جو شک یا تردد کا موہم ہوتا، اگرچہ وہ موہم ہونا صورت ہی ہوتا، جبکہ ابراہیم علیہ السلام کے اس سوال میں یہ ایہام صورت موجود ہے، جب ہی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس سوال کی نوبت آئی کہ: ”أَوْلَمْ تُؤْمِنْ؟“ اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ جواب دینا پڑا کہ: ”بَلَىٰ وَلَكِنْ لَيْطَمِّنَنَّ قَلْبِي.“

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تشریح اگر منطق کی اصطلاح میں کی جائے تو اسے قیاس استثنائی قرار دیا جاسکتا ہے، اور عبارت ہوا، بنے گی: ”لو کان ابراہیم

شَاكًا لَكُنَّا شَاكِيْنَ وَلَكِنَّا لَسْنَا بِشَاكِيْنَ فُلَيْسَ اِبْرَاهِيْمَ بِشَاكِبَ“

اور خود اسی آیت میں صراحت ہے کہ ان کا یہ سوال کہ: ”رَبِّ اُرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى“ شک کی وجہ سے نہیں بلکہ اطمینان قلب کے لئے تھا، لقلوبہ تعالیٰ: ”اَوْ لَمْ تُؤْمِنْ؟ قَالَ: بَلَىٰ وَلَكِنْ لَيْسَ مَعِيَ قَلْبِي“۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ آپ میں سے بہت سے لوگوں نے ”موت کے کنویں“ کا تماشا دیکھا ہے، اور بہت سوں نے نہیں دیکھا، مگر دیکھنے والوں نے ان کو تو اتر سے اُس کی کیفیت بتائی ہے کہ اُس میں آدمی کنویں کی اندرونی دیوار پر کس طرح موڑ سائیکل اور کار چلاتا ہے اور گرتا نہیں ہے، نہ دیکھنے والوں کو چونکہ یہ کیفیت تو اتر سے معلوم ہوئی ہے اس لئے ان کو اس کے وقوع میں شک تو نہیں مگر ان کا دل چاہتا ہے کہ وہ اس عجیب و غریب عمل کا خود بھی مشاہدہ کریں، لہذا اگر وہ اس کو دیکھنے کی درخواست کریں تو وہ شک کی وجہ سے نہیں بلکہ شوق کی وجہ سے ہے۔

قوله: ”لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ“ (ص: ۸۵، سطر: ۱۰)

”رُكْنٍ“ کے لغوی معنی ہیں عزت، حفاظت کرنے والی جماعت، اور قوت دینے والی چیز۔ اس حدیث کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

۱- پہلا مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت لوط علیہ السلام کے صبر اور شہادت کے برداشت کرنے پر اُن پر رحم کا اظہار فرمایا کہ دیگر انبیاء تو اپنی قوم میں مبعوث ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مشکلات کے وقت قوم کے بعض افراد نے ان کا ساتھ بھی دیا، لیکن لوط علیہ السلام غیر قوم کی طرف مبعوث کئے گئے تھے وہاں اُن کا دفاع اور حفاظت کرنے والی کوئی جماعت اور اپنی قوم موجود نہیں تھی، جس کی وجہ سے ان پر احساسِ تنہائی کا اتنا سخت ابتلاء گزرا کہ بے اختیار کہہ اُٹھے: ”لَوْ اَنَّ لِيْ بِكُمْ قُوَّةٌ اَوْ اَوْى اِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيْدٍ“^(۱) رُكْنٍ شَدِيْدٍ سے مراد اپنی قوم ہے۔ مگر اظہارِ ترحم کے ساتھ حدیث میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ قوم کی مدد کی تمنا کرنا حضرت لوط علیہ السلام کے رتبہ سے کم درجے کی بات تھی، اگرچہ غیر اختیاری تھی، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے رحمت کی دُعاء فرمائی، چنانچہ بعض روایات صحیحہ میں ”يَغْفِرُ اللهُ لِلْوَطِ“^(۲) کے الفاظ ہیں۔

(۱) ہود آیت: ۸۰۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الأنبياء، باب وَلَوْطًا اِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ الخ، رقم الحدیث: ۳۱۹۵ و صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب من فضائل ابراهيم الخليل، رقم الحدیث: ۶۱۰۰ و سنن سعید بن ۰: صور ج: ۵ ص: ۳۵۶، تفسیر سورة هود الآية قوله: ”قَالَ لَوْ اَنَّ لِيْ بِكُمْ قُوَّةٌ اَوْ اَوْى اِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيْدٍ“ رقم الحدیث: ۱۰۹۷۷ و مسند أحمد بن حنبل ج: ۱۳ ص: ۳۱، رقم الحدیث: ۸۲۷۸، من مسند أبي هريرة.

اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ لوط علیہ السلام اپنی پیغمبرانہ شان کے مطابق قلبی طور پر اللہ رب العزت ہی کی طرف متوجہ تھے اور اپنی قوم اور قبیلے کی مدد کی تمنا دل سے نہیں کر رہے تھے، بلکہ اللہ رب العزت ہی سے پناہ طلب کر رہے تھے اور یہ معنی ”لقد کان یاوی السخ“ کے جملہ سے ظاہر ہیں۔^(۱) البتہ مہمانوں کے سامنے اپنا عذر ظاہر کرنے کے لئے ایسا فرمایا کہ میں ان کا تحفظ نہیں کر سکتا اس لئے کہ میرا قبیلہ اور کنبہ یہاں آباد نہیں۔^(۲) لہذا حضرت لوط علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ ”لَوْ كَانَ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوَىٰ إِلَيَّ رُحْمِي يُشَدِّدُ“ ان کے مقامِ نبوت کے منافی نہیں۔

قوله: ”وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ طَوْلَ لَبِثِ يُوسُفَ“ (ص: ۸۵، سطر: ۱۰)

علامہ عینی کے قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام سات سال، سات ماہ، سات دن اور سات گھنٹے جیل میں رہے (فتح الملہم)۔^(۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بھی دو توجیہات ہو سکتی ہیں:-

۱- آپ نے یوسف علیہ السلام کے صبر و استقامت کی تعریف کی کہ اتنا عرصہ جیل میں رہنے کے باوجود رہائی کے پیغام کو فوراً قبول نہیں کیا بلکہ پہلے اپنے اوپر لگائی گئی تہمت سے اپنی صفائی کا مسئلہ حل فرمایا پھر جیل سے باہر آئے، اگر ان کی جگہ میں ہوتا تو فوراً باہر آ جاتا۔

اس توجیہ پر اشکال ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو حضرت یوسف علیہ السلام کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر فضیلت ظاہر ہوتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ جزوی فضیلت پر محمول ہے یا آپ نے یہ ارشاد اس زمانہ میں فرمایا جب آپ کو اس بات کا علم نہیں دیا گیا تھا کہ آپ تمام انبیائے کرام سے افضل ہیں۔^(۴)

۲- دوسری توجیہ کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے، یہ ہے کہ اگر اس جگہ میں ہوتا تو مکمل طور پر رضاء و تسلیم الی اللہ سے کام لیتا کہ غیر اختیاری طور پر جب من جانب اللہ رہائی کا انتظام ہوا تھا تو اپنی براءت کے اظہار کے بجائے اللہ رب العزت

(۱) اکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۵۹۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۸۵۔

(۳) عمدة القاری ج: ۱۵ ص: ۳۶۹، کتاب الأنبياء، باب قوله عز وجل: وَبَنَيْنَهُمْ عَنْ ضَيْفِ ابْرَاهِيمَ

.... الخ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۶۳۔

(۴) فتح الباری ج: ۶ ص: ۴۱۳ تحت الحدیث رقم: ۳۲۲۳۔

کا انعام سمجھ کر فوراً قبول کر لیتا، اور یہ بات تسلیم و تفویض اور مقامِ رضاء و عبدیت کے زیادہ قریب ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔^(۱)

باب وجوب الإیمان برسالة نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم

إلی جمیع الناس الخ

۳۸۳- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحْيًا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.“

(ص: ۸۶: سطر: ۲۰۱)

قوله: ”أُوتِيَتْ وَحْيًا“

(ص: ۸۶: سطر: ۲)

یعنی جو خاص معجزہ مجھے دیا گیا وہ وحی ہے۔ وحی سے مراد قرآنِ حکیم ہے، اگرچہ وحی انبیاء سابقین پر بھی آئی لیکن اس کا مقصد تعلیم تھا، اُس وحی کو معجزہ بنانا مقصود نہ تھا، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآنِ حکیم کو تعلیم اور معجزہ دونوں مقاصد کے لئے اتارا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اس کلام سے یہ ہے کہ میرا خاص معجزہ قرآنِ حکیم ہے، اس کی وجہ سے میرے متبعین بھی سب سے زیادہ ہوں گے۔ وجہ ظاہر ہے کہ پچھلے انبیاء کے معجزات وقتی واقعات تھے جو بعد میں نہیں دیکھے جاسکے، کیونکہ باقی نہ رہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ دائمی ہے کہ ہر زمانے کے لوگ اسے دیکھ کر اور سمجھ کر اسلام قبول کر سکتے ہیں (کذا فی فتح الملہم)۔

۳۸۵- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الی قوله) ... عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: رَأَيْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ خُرَّاسَانَ سَأَلَ الشَّعْبِيَّ فَقَالَ: يَا أَبَا عَمْرٍو! إِنْ مِنْ قَبْلَنَا مِنْ أَهْلِ خُرَّاسَانَ يَقُولُونَ، فِي الرَّجُلِ إِذَا أَعْتَقَ أُمَّتَهُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا، فَهُوَ كَالرَّائِبِ بَدَنَتِهِ. فَقَالَ الشَّعْبِيُّ: حَدَّثَنِي أَبُو بَرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسَى، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَأَدْرَكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّنَ بِهِ وَاتَّبَعَهُ وَصَدَّقَهُ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَعَبْدٌ مَمْلُوكٌ أَدَّى حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى وَحَقَّ سَيِّدِهِ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَرَجُلٌ كَانَتْ لَهُ أُمَّةٌ فَغَزَاهَا فَأَحْسَنَ غِذَائَهَا، ثُمَّ أَدْبَاهَا فَأَحْسَنَ أَدْبَاهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا، فَلَهُ أَجْرَانِ. ثُمَّ قَالَ الشَّعْبِيُّ لِلْخُرَّاسَانِيِّ: خُذْ هَذَا الْحَدِيثَ بِغَيْرِ شَيْءٍ. فَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ يَرْحَلُ فِيمَا دُونَ هَذَا إِلَى الْمَدِينَةِ. (ص: ۸۶: سطر: ۷۴۳)

قوله: "مِنْ أَهْلِ خُرَّاسَانَ" (ص: ۸۶: سطر: ۴)

آج کل خراسان ایران کا ایک صوبہ ہے، لیکن اس زمانہ میں اس میں ایران، ازبکستان، تاجکستان اور بلوچستان کے کچھ علاقے بھی شامل تھے۔

قوله: "كَالرَّائِبِ بَدَنَتُهُ" (ص: ۸۶: سطر: ۵)

ان کا مقصد یہ تھا کہ جس طرح حرم مکہ میں ذبح کرنے کے لئے بھیجے گئے قربانی کے جانور پر سواری کرنا مکروہ ہے اسی طرح باندی کو آزاد کر کے نکاح کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں اللہ کے نام پر ہو چکی ہیں، اب ان کو ذاتی استعمال میں لایا جا رہا ہے۔ حضرت عسائی نے فرمایا کہ: تمہارا یہ خیال صحیح نہیں، اور دلیل میں یہ حدیث سنائی۔

قوله: "يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ" (ص: ۸۶: سطر: ۵)

سوال:- یہاں پر دو اعمال کی وجہ سے دو اجر کی خوشخبری سنائی، حالانکہ جہاں بھی دو عمل پائے جائیں گے وہاں اجر بھی دو ہی ہوں گے، تو پھر اس حدیث میں بیان کئے گئے اعمال کی کیا خصوصیت ہوئی؟

جواب:- اس کے درج ذیل جوابات ہیں:-

۱- یہاں دراصل ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے، شبہ یہ ہو سکتا تھا کہ شاید ان کو ایک عمل کا ثواب ملے گا، دوسرے کا نہیں، مثلاً اہل کتاب کو صرف شریعت محمدی پر ایمان لانے اور عمل کرنے کا اجر تو ملے گا لیکن اپنے سابق مذہب پر اعتقاد و عمل کا کوئی اجر نہ ملے گا، اس لئے کہ وہ منسوخ ہو چکا۔ اسی طرح غلام کو حق اللہ کی ادائیگی پر تو اجر ملے گا لیکن مولیٰ کی اطاعت پر نہ ملے گا، اس لئے کہ یہ اطاعت اس کی مجبوری ہے۔ اسی طرح مولیٰ کو باندی سے حسن سلوک اور

عشق کا اجر تو ملے گا لیکن نکاح کرنے کا اسے خصوصی اجر نہ ملے گا، اس لئے کہ نکاح کے مسئلہ میں یہ عام انسانوں کی طرح ہے۔

تو اس شبہ کا ازالہ فرمایا کہ نہیں، ان کو دونوں اعمال کا ثواب ملے گا۔

۲- مراد یہ ہے کہ ان کو ہر عمل کا ڈگنا ڈگنا اجر ملے گا، اس لئے کہ ان کے لئے ان اعمال کی ادائیگی میں مشقت زیادہ ہے، مثلاً: اہل کتاب کے لئے اپنا سابق مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ پہلے جس نبی کی اتباع کر رہے تھے وہ بھی نبی برحق تھے، انسان کو اپنا مذہب چھوڑنا بہت شاق ہوتا ہے۔ اسی طرح غلام کے لئے حقوق اللہ کی ادائیگی مشکل ہے، کیونکہ اُسے مولیٰ کی خدمت سے فرصت بہت کم ملتی ہے، اسی طرح باندی جس کے حقوق بیوی کی طرح کے پہلے واجب نہ تھے جو بہت زیادہ ہوتے ہیں، اب اُسے آزاد کر کے رفیقہ حیات بنانا اور اس کے حقوق کو اپنے اوپر لاگو کرنا بہت مشکل امر ہے، تو ان کو دونوں اعمال میں سے ہر ایک پر دو دو اجر ملیں گے، واللہ اعلم۔

باب نزول عیسیٰ ابن مریم علیہ السلام

حَاكِمًا بِشَرِيعَةِ نَبِيِّنَا الخ

۳۸۷- حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ... (السی قولہ) ... عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يُنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَكَمًا مُقْسِطًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِزْيِيرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ، وَيَقْبِضَ الْأَمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ.

(ص: ۸۷: سطر: ۲۰)

قولہ: ”حَاكِمًا مُقْسِطًا“

(ص: ۸۷: سطر: ۲۰)

ای حال کو نہ حاکمًا مُقْسِطًا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام حاکم عادل کی حیثیت سے نازل ہوں گے، نئی شریعت لے کر نہیں۔

(۱) البخاری بشرح الکرمانی ج: ۲ ص: ۹۰، کتاب العلم، باب تعلیم الرجل أمته وأهله، رقم

الحديث: ۹۷، وعمدة القاری تحت هذا الحديث ج: ۲ ص: ۱۲۰۔

قولہ: ”فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخَنزِيرَ“ (ص: ۸۷: سطر: ۲)
یعنی وہ صلیب کو توڑیں گے اور خنزیروں کو قتل کریں گے تاکہ مذہب نصاریٰ کی تردید
عملاً بھی ہو جائے (فتح الملہم)۔^(۱)

قولہ: ”وَيَضَعُ الْحِزْيَةَ“ (ص: ۸۷: سطر: ۲)
یعنی اس زمانہ میں صرف دو عمل ہوں گے، قبولِ اسلام اور عدمِ قبول کی صورت میں
قال۔ جزیہ قبول کر کے ذمی بنانے کا حکم نہ رہے گا۔

اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس سے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے حکم
(قبولِ جزیہ) کا منسوخ ہونا لازم آئے گا، حالانکہ آپ کی شریعت ابدی ہے۔
جواب:- اس زمانہ میں شریعتِ محمدی کا بھی یہی حکم ہوگا کہ عدمِ قبولِ اسلام کی
صورت میں جزیہ قبول نہ ہو صرف قال کیا جائے اور اس کا شرعی حکم ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی اسی حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شریعتِ محمدیہ
میں جزیہ کا حکم ابدی نہیں بلکہ نزولِ عیسیٰ علیہ السلام تک ہے، اس کے بعد اس حکم کی مدت ختم
ہو جائے گی۔

۳۸۸- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَادٍ ... (الْحَى قَوْلَهُ) ... وَفِي حَدِيثِهِ،
مِنَ الزِّيَادَةِ ”وَحَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةَ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا“ . ثُمَّ يَقُولُ
أَبُو هُرَيْرَةَ أَفْرَأُ وَإِنْ شِئْتُمْ ”وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ“
الآية.“ (ص: ۸۷: سطر: ۵۷۲)

قولہ: ”وَحَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةَ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا“
(ص: ۸۷: سطر: ۲)
اگرچہ اب بھی سجدہ واحدہ دنیا و ما فیہا سے افضل اور بہتر ہے، لیکن فقر و افلاس اور دنیا
کی محبت کی وجہ سے اس کا استحضار اکثر مسلمانوں کے دلوں میں نہیں رہتا، اُس زمانہ میں جب
مال عام ہو جائے گا اور لوگوں کے دلوں میں مال و زر کی کوئی اہمیت نہ رہے گی، آخرت کی فکر
بڑھ جائے گی تو اُس وقت اس حقیقت کا استحضار رہنے لگے گا، اور لوگوں میں عبادت کا شوق

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۸۵۔

وذوق مال و دولت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہو جائے گا۔^(۱)

قولہ: "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ" (ص: ۸۷، سطر: ۵)
اس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں:-

۱- پہلا قول حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ اور اکثر علماء سے منقول ہے کہ "بہ" کی ضمیر مفرد کا مرجع عیسیٰ علیہ السلام ہیں، اور "قبل موتہ" میں ضمیر کا مرجع بھی عیسیٰ علیہ السلام ہیں، مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب کا ہر فرد (نزول عیسیٰ علیہ السلام کے بعد) عیسیٰ علیہ السلام کی موت سے پہلے عیسیٰ علیہ السلام پر ضرور ایمان لائے گا، اور ان پر ایمان لانے کا حاصل یہ ہوگا کہ وہ مسلمان ہو جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کی ہے اور اُس وقت بھی کریں گے۔

۲- دوسرا قول محمد بن الحنفیہؒ کا ہے کہ "بہ" کی ضمیر کا مرجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور "قبل موتہ" کی ضمیر اہل کتاب کی طرف لوٹ رہی ہے، تو اب مطلب یہ ہوگا کہ اہل کتاب کا ہر فرد اپنی موت سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرور ایمان لائے گا (اگرچہ غرغہ کے وقت کا ایمان معتبر نہ ہوگا)۔ اس تفسیر کی روشنی میں اس آیت کا نزول عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا۔^(۲)

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی ہی تفسیر کو صحیح قرار دیا ہے۔^(۳)

۳۸۹- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ... (الْحَيْ قَوْلُهُ)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَاللَّهِ لَيَنْزِلَنَّ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَادِلًا، فَلْيَكْسِرَنَّ الصَّلِيبَ، وَلْيَقْتُلَنَّ الْخَنزِيرَ، وَلْيَضَعَنَّ الْجِزْيَةَ، وَلْيَتْرَكَنَّ الْقِلَاصُ، فَلَا يُسْعَى عَلَيْهَا، وَلْيَتَذَهَبَنَّ الشُّحْنَاءُ وَالتَّبَاغُضُ وَالتَّحَاسُدُ، وَلْيَدْعُونَ إِلَى الْمَالِ فَلَا يَقْبَلُهُ أَحَدٌ."
(ص: ۸۷، سطر: ۷۵)

قولہ: "وَلْيَتْرَكَنَّ الْقِلَاصُ"
(ص: ۸۷، سطر: ۶)

(۱) المفہم ج: ۱ ص: ۳۷۱ وفتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۸۷۔

(۲) تفسیر طبری ج: ۶ ص: ۱۸۰ وبعدها، وتفسیر ابن کثیر ج: ۱ ص: ۵۷۷، والدر المنثور ج: ۲ ص: ۷۳۳۔

واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۲۶۷۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۸۹۔

فِلاص بکسر القاف، فلو ص بفتح القاف کی جمع ہے، نوجوان اُونٹنی^(۱)، مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ میں اُونٹوں کا استعمال باقی نہیں رہے گا حتیٰ کہ نوجوان اُونٹنی جو سب سے زیادہ قیمتی ہوتی ہے اُس کا استعمال بھی متروک ہو جائے گا، اس لئے کہ ان کی ضرورت باقی نہ رہے گی، ضرورت نہ ہونے کے دو اسباب ہو سکتے ہیں:-

۱- اس زمانہ میں نئی ایجاد شدہ سواریاں اس قدر ہوں گی کہ لوگ اُونٹنی کو استعمال نہ کریں گے۔

۲- سواری کے دو اسباب زیادہ نمایاں ہوتے ہیں:-

۱ تجارت کے لئے سفر۔

۲ تبلیغ و جہاد کے لئے سفر۔

اور اس زمانہ میں ان دونوں کی ضرورت نہ رہے گی، اس لئے کہ مال و زر عام ہوگا اور پورے عالم میں صرف دین اسلام ہی ہوگا، لہذا نہ سفر تجارت کی ضرورت ہوگی، نہ سفر جہاد و تبلیغ کی، واللہ اعلم۔

(ص: ۸۷، سطر: ۶)

قولہ: "فَلَا يُسْعَىٰ عَلَيْهَا"

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

۱- ان اُونٹیوں کا استعمال اور ان کو پالنے کی کوشش متروک ہو جائے گی، کیونکہ ان کی ضرورت نہ رہے گی (جس کی تفصیل اوپر بیان ہوئی)۔

۲- ان کی زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی، سعی کے معنی زکوٰۃ وصول کرنا بھی آتے ہیں، اسی مناسبت سے زکوٰۃ وصول کرنے والے کو ساعی کہتے ہیں، (علامہ نووی نے یہ توجیہ قاضی عیاض سے نقل کر کے اسے مسترد کیا ہے)^(۲) پھر زکوٰۃ وصول نہ کرنے کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں:-

۱- لوگ اُونٹیوں کو پالنا چھوڑ دیں گے، جس کی وجہ سے ان کی تعداد اتنی نہ ہوگی کہ

جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔

۲- اس زمانہ میں مال و زر کی کثرت کی وجہ سے سرکاری طور پر جبراً زکوٰۃ وصول کرنے

کی ضرورت نہ رہے گی۔

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۳۱۸۔

(۲) شرح النووی ج: ۱ ص: ۸۷۔

اور ”قلوص“ کا خاص طور سے اس لئے ذکر فرمایا کہ یہ عرب میں بہترین اموال میں شمار ہوتی تھیں، جب اس پر زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی تو دوسری عمر کے جانوروں پر بدرجہٴ اُوٰلیٰ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی۔

علاماتِ قیامت

یہاں مسلسل چند احادیثِ علاماتِ قیامت کے متعلق آئی ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علاماتِ قیامت کو ترتیبِ زمانی کے اعتبار سے مختصراً بیان کر دیا جائے۔
علاماتِ قیامت کی تین قسمیں ہیں:-

- ۱- بعیدہ - ۲- متوسطہ - ۳- قریبہ۔

علاماتِ بعیدہ

علاماتِ بعیدہ وہ ہیں جن کا ظہور کافی پہلے ہو چکا ہے، ان کو علاماتِ بعیدہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے اور قیامت کے درمیان زمانی فاصلہ نسبتاً بہت زیادہ ہے۔ ان میں سے چند علامات درج ذیل ہیں:-

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت۔^(۱)

۲- شق القمر کا واقعہ۔^(۲)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال۔^(۳)

۴- فتح بیت المقدس۔^(۴)

۵- جنگِ صفین۔

۶- فتنہٴ تاتار۔

۷- نار الحجاز، وغیرہ۔^(۵)

علاماتِ متوسطہ

قیامت کی علاماتِ متوسطہ وہ ہیں جن میں سے کچھ کا آغاز صدیوں سے ہو چکا ہے اور اب ان میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے، اور ہوتا جائے گا یہاں تک کہ تیسری قسم کی علامات ظاہر ہونے لگیں گی، ان کی فہرست بہت طویل ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) صحیح البخاری، کتاب الرفاق، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثت أنا والساعة کھاتین، رقم الحدیث: ۶۰۲۴۔
(۲) سورة القمر، آیت: ۱، ۲۔
(۳) سنن ابن ماجہ، ابواب الفتن، باب اُشراط الساعة رقم الحدیث: ۴۰۳۲۔
(۴) صحیح مسلم، کتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتی تخرج نار من أرض الحجاز۔

- ۱- دین پر جمنا اس طرح مشکل ہو جائے گا جس طرح ہاتھ میں انگارہ رکھنا۔
- ۲- لیڈر، منافق، رذیل اور فاسق لوگ ہوں گے۔^(۱)
- ۳- پولیس کی کثرت ہوگی۔^(۲)
- ۴- لڑکے حکومت کرنے لگیں گے۔
- ۵- تجارت بہت پھیل جائے گی۔^(۳)
- ۶- ناپ تول میں کمی ہوگی۔
- ۷- قتل کی کثرت ہوگی۔^(۴)
- ۸- بیوی کی اطاعت اور والدین کی نافرمانی ہوگی۔^(۵)
- ۹- سود، جوا، گانے کے آلات اور زنا کی کثرت ہوگی۔^(۶)
- ۱۰- ناگہانی اور اچانک اموات کی کثرت ہوگی، وغیرہ وغیرہ۔

علاماتِ قریبہ

علاماتِ قریبہ کا آغاز حضرت مہدی علیہ الرضوان کے ظہور سے ہوگا، اور انہی کے زمانے میں خروجِ دجال ہوگا، فتنہِ دجال انسانی تاریخ کا سخت ترین فتنہ ہوگا۔ پھر ایک صبح کے وقت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا، اس وقت امام مہدی نماز پڑھانے کے لئے آگے بڑھ چکے ہوں گے، نماز کی اقامت ہو چکی ہوگی، امام مہدی، عیسیٰ علیہ السلام کو نماز پڑھانے کے لئے دعوت دیں گے مگر وہ انکار کر دیں گے، لہذا اس وقت فجر کی نماز امام مہدی پڑھائیں گے۔

نماز کے بعد عیسیٰ علیہ السلام لشکرِ اسلام کی قیادت فرمائیں گے، اور بعد کی نمازوں میں بھی امامت فرمائیں گے، دجال عیسیٰ علیہ السلام کو دیکھتے ہی گھلنے لگے گا جس طرح پانی میں نمک گھلتا ہے، جنگ ہوگی، دجال بھاگے گا، عیسیٰ علیہ السلام بابِ "نُد" پر اُسے قتل کر دیں گے، (واضح رہے کہ "نُد" فلسطین کا ایک شہر ہے، اور وہاں اب بھی اسرائیل کا ایئرپورٹ ہے)، دجال کے یہودی ساتھیوں کو مسلمان چن چن کر قتل کریں گے، باقی تمام اہل کتاب ایمان لے آئیں گے، پھر لوگ امن و سکون کی زندگی گزار رہے ہوں گے کہ یا جوج ماجوج نکل پڑیں گے،

(۱) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی النهی عن سب الریح، رقم الحدیث: ۲۱۸۶۔

(۲) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی فی علامة حلول المسخ والخسف۔

(۳) سنن النسائی، کتاب البیوع، باب التجارة، رقم الحدیث: ۴۳۸۰۔

(۴) صحیح البخاری، کتاب الفتن، باب ظهور الفتن، رقم الحدیث: ۶۵۳۷۔

(۵) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی فی علامة حلول المسخ والخسف۔

عیسیٰ علیہ السلام مسلمانوں کو کوہ طور پر لے جائیں گے، یا جوج ماجوج شہروں کو روند ڈالیں گے اور زمین میں تباہی مچائیں گے۔

عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھی محصور ہو جائیں گے اور غذا کی قلت سے سخت پریشان ہوں گے، عیسیٰ علیہ السلام یا جوج ماجوج کے لئے بددعا کریں گے تو ان کی گردنوں میں ایک پھوڑا نکل آئے گا جس سے وہ سب کے سب ہلاک ہو جائیں گے۔

پھر زمین ثمرات و برکات سے بھر جائے گی، عیسیٰ علیہ السلام امت کے امام ہوں گے، شریعت محمدی پر خود بھی عمل کریں گے اور لوگوں کو بھی اس پر چلائیں گے، اُس وقت پوری دُنیا میں دین صرف اسلام ہوگا۔

بالآخر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا وصال ہو جائے گا، پھر ان کے خلیفہ حکومت کریں گے۔ پھر آہستہ آہستہ فسق و فجور پھیلنا شروع ہوگا۔ پھر قیامت کی ایک علامت یہ ظاہر ہوگی کہ ایک روز آفتاب مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہوگا اُس وقت توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا، جو لوگ اُس وقت یا اس کے بعد ایمان لائیں گے ان کا ایمان معتبر نہ ہوگا، اور جو پہلے سے مؤمن تھے، مگر گناہوں سے توبہ نہ کی تھی اب ان کی توبہ قبول نہ ہوگی، اس واقعہ کے ایک روز پہلے یا ایک روز بعد ایک جانور (دَابَّةُ الْأَرْضِ) زمین سے نکلے گا۔

اور آخری علامت قیامت یہ ہوگی کہ ایک لطیف ہوا یمن سے آئے گی جو تمام مؤمنین کی رُوح قبض کر لے گی، پھر دنیا میں کوئی ”اللہ، اللہ“ کہنے والا باقی نہ رہے گا (کَمَا مَرَّ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ فِي كِتَابِ الْإِيمَانِ)، اور بالآخر انہی بدترین لوگوں پر قیامت قائم ہوگی جو ایمان نہیں رکھتے ہوں گے۔

۳۹۳- ”حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ شُجَاعٍ ... (الْحَىٰ قَوْلُهُ) ... جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، قَالَ: فَيَنْزِلُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولُ أَمِيرُهُمْ: تَعَالَى صَلِّ لَنَا. فَيَقُولُ: لَا. إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ أَمْرَاءٌ. تَكْرِمَةَ اللَّهِ هَذِهِ الْأُمَّةَ.“

(ص: ۸۷، سطر: ۱۳۲۱)

قوله: ”لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي“

(ص: ۸۷، سطر: ۱۴)

طائفہ مذکورہ سے کون سی جماعت مراد ہے؟ اس میں متعدد اقوال ہیں، راجح قول وہ

ہے جس کو علامہ نوویؒ نے بیان فرمایا ہے کہ اس سے ایسا کوئی خاص طبقہ یا ایسی کوئی جماعت مراد نہیں جو ایک تنظیم کے طور پر کام کرتی ہو جیسی آج کل کی جماعتیں اور تنظیمیں ہوتی ہیں، بلکہ دین پر عمل کرنے والے لوگ مراد ہیں خواہ وہ متفرق و منتشر ہوں یا مجتمع۔ یہ دین کے مختلف شعبوں میں کام کرنے والے لوگ ہو سکتے ہیں، مثلاً کچھ علماء، کچھ مبلغین، کچھ مجاہدین، کچھ مصلحین، وغیرہ وغیرہ کہ ان سب کا مجموعہ ایک جماعت ہے، اور ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کی تعداد اتنی ہوگی کہ دشمنانِ اسلام ان کو اور دینِ حق کو مٹانے میں ناکام رہیں گے۔

قولہ: "يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ"
(ص: ۸۷ سطر: ۱۲)
یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قتال علی الحق تو ہر زمانہ میں نہیں رہتا کبھی کبھی کچھ عرصہ کے لئے وقفہ بھی آجاتا ہے۔ تو اس کا جواب ناچیز کی نظر میں یہ ہے کہ یہ درمیان میں احياناً آنے والا معمولی وقفہ کا معدوم ہے، جیسے کوئی بڑی جنگ مثلاً ایک ماہ تک جاری رہے، لیکن درمیان میں ایک یا دو دن کا وقفہ ہو تو بھی یہی کہا جاتا ہے کہ جنگ ایک ماہ تک جاری رہی۔

اور ایک قول یہ ہے کہ قتال سے مراد معنی اعم ہیں، یعنی وہ قتال حسی بھی ہو سکتا ہے جو جنگ کی صورت میں ہوتا ہے، معنوی بھی ہو سکتا ہے جو جنگ کے علاوہ دوسری جدوجہد کی صورت میں ہوتا ہے، اس میں اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے، مثلاً تصنیف و تالیف، وعظ و تقریر، اور موجودہ زمانے میں اس مقصد کے لئے سیاسی جدوجہد بھی شامل ہے (من فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۹۴، بزیادہ)۔

قولہ: "ظَاهِرِينَ"
(ص: ۸۷ سطر: ۱۳)
ای غالبین، یعنی غیر مغلوبین، واللہ اعلم۔

قولہ: "إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ"
(ص: ۸۷ سطر: ۱۳)
ای الی قرب یوم القیامۃ کما لا ینحیی۔ ہو سکتا ہے کہ یہاں "یوم القیامۃ" سے مراد وہ لطیف ہوا ہو جو تمام مؤمنین کی روح قبض کر لے گی، جس کا ذکر پیچھے مستقل باب میں آیا ہے (فتح الملہم)۔

باب بیان الزمن الذی لا یقبل فیہ الإیمان

۳۹۶ - "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الی قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثٌ إِذَا خَرَجْنَا، لَا يَنْفَعُ نَفْسًا
إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا: طُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ
مَغْرِبِهَا، وَالذَّجَالُ، وَدَابَّةُ الْأَرْضِ. (ص: ۸۸، سطر: ۷۵-۷۶)

قوله: "ثَلَاثٌ"
(ص: ۸۸، سطر: ۶)

اى امارات ثلاث۔ مراد یہ ہے کہ تینوں علامات (یعنی طلوع الشمس من المغرب
و خروج الذجال و خروج دابة الارض) کے مجموعہ کے ظہور کے بعد تو یہ کا دروازہ بند ہوگا۔

آفتاب کا سجدہ اور طلوع الشمس من مغربها

۳۹۷- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ

النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمًا: أَتَدْرُونَ أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ الشَّمْسُ؟ قَالُوا:
اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: إِنَّ هَذِهِ تَجْرِي حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا تَحْتَ
الْعَرْشِ، فَتَخِرُّ سَاجِدَةً، وَلَا تَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِي، ارْجِعِي مِنْ
حَيْثُ جِئْتِ، فَتَرْجِعُ، فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا، ثُمَّ تَجْرِي حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى
مُسْتَقَرِّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَخِرُّ سَاجِدَةً، وَلَا تَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُقَالَ
لَهَا: ارْتَفِعِي، ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ فَتَرْجِعُ، فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا. ثُمَّ
تَجْرِي لَا يَسْتَنْكِرُ النَّاسُ مِنْهَا شَيْئًا حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا ذَاكَ، تَحْتَ
الْعَرْشِ. فَيُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِي، أَصْبِحِي طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِكَ فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ
مَغْرِبِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَدْرُونَ مَتَى ذَاكُمْ؟ ذَاكَ
حِينَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا."
(ص: ۸۸، سطر: ۱۱۶۷)

قوله: "قَالَ يَوْمًا: أَتَدْرُونَ أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ الشَّمْسُ؟"
(ص: ۸۸، سطر: ۸)

جدید و قدیم علم فلکیات کے نظریات اس حدیث کے ظاہری اور متبادر مفہوم کے خلاف
ہیں، جس کی وجہ سے یہاں متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ مگر ان سے پہلے چند الفاظ کی

(۱) شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا رسالہ "تہود الفتنس" انہی اعتراضات کے جوابات پر مشتمل ہے، اور
چھپ چکا ہے، مگر اس میں قدیم فلکیات کی رو سے پڑنے والے اعتراضات کا تو کافی شافی جواب ہے جدید علم
فلکیات کی رو سے پڑنے والے اس اعتراض کا جواب نہیں ہے جو ناچیز اس بحث کے آخر میں ذکر کرے گا۔ رفیع

طرف توجہ دلانا ضروری ہے:-

۱- حدیث شریف میں ”این تذهب هذه الشمس“ کے الفاظ ہیں نہ کہ ”این تغرب“۔ البتہ اسی باب کی روایت میں صراحت آرہی ہے کہ یہ گفتگو مغرب کے بعد ہوئی تھی جس کے باعث عام طور سے قاری کا ذہن اس طرف چلا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ بتانا تھا کہ یہ آفتاب روزانہ غروب ہو کر کہاں جاتا ہے حالانکہ حدیث میں ”این تذهب“ ہے نہ کہ ”این تغرب“ اس لئے بندۂ ناچیز کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ بتلانا تھا کہ سورج کہا جا رہا ہے، نہ کہ یہ بتلانا کہ روزانہ غروب ہونے کے بعد کہاں جاتا ہے۔ کیونکہ صحیح مسلم شریف کے تمام طُرُق میں ”تَذْهَبُ“ کا لفظ ہے، ”تَغْرُبُ“ کا نہیں، اور بخاری شریف کے صرف ایک طریق میں ”تَغْرُبُ“ کا لفظ ہے^(۱)، اس کے علاوہ بخاری کے بھی کسی طریق میں ”تَغْرُبُ“ کا لفظ نہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

صحیح بخاری میں حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کل پانچ طُرُق سے آئی ہے، ان میں سے دو طریق تو بہت مختصر ہیں، ایک کتاب التفسیر^(۲) میں اور دوسرا کتاب التوحید^(۳) میں، ان میں صرف اتنا مضمون ہے کہ ابو ذر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے (سورۃ یسین کی آیت) ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا“ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: ”مُسْتَقَرُّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ“ یعنی آفتاب کا مستقر (ٹھکانا) عرش کے نیچے ہے۔ ان دونوں طُرُق میں نہ آفتاب کے جانے یا غروب ہونے کا ذکر ہے نہ سجدے کا، نہ اُس کے مغرب سے طلوع ہونے کا۔

باقی تین طُرُق میں سے دو میں سورج کے سجدے اور مغرب سے طلوع ہونے کا بھی ذکر ہے، ان میں سے ایک حدیث ”کتاب بَدْءِ الْخَلْقِ“ میں، اور دوسری حدیث کتاب التوحید^(۵) میں آئی ہے، ان دونوں حدیثوں میں بھی ”تَذْهَبُ“ کا لفظ ہے، ”تَغْرُبُ“ کا نہیں۔

(۱) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قوله ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ“ رقم الحدیث: ۴۸۰۲۔

(۲) باب ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا... الخ (سورۃ یسین)

(۳) باب قول الله تعالى: ”تَغْرُجُ الْمَلَكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ“.

(۴) باب صفة الشمس والقمر (بخاری).

(۵) باب قوله: ”وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ“ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ.

البتہ تیسرا طریق جو ”کتاب التفسیر“ میں آیا ہے، اُس کے الفاظ یہ ہیں:^(۱)
 عن ابی ذر قال کُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ عِنْدَ
 غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ أَتَدْرِي أَيْنَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ؟ قُلْتُ: اللَّهُ
 وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَإِنَّهَا تَذْهَبُ حَتَّى تَسْجُدَ تَحْتَ الْعَرْشِ فَذَلِكَ
 قَوْلُهُ تَعَالَى: ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ“

خلاصہ یہ کہ بخاری کے بھی صرف اس ایک طریق میں لفظ ”تَغْرُبُ“ ہے، لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام مسلم نے ابو ذر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ۳ طُرُق سے ذکر کی ہے اُن سب میں ”تَذْهَبُ“ کا لفظ ہے، اور بخاری کے بھی تین طُرُق میں سے دو میں ”تَذْهَبُ“ ہے، صرف ایک طریق میں ”تَغْرُبُ“ آیا ہے۔ یعنی صحیحین کے کل چھ طُرُق میں سے پانچ میں ”تَذْهَبُ“ ہے، اور صرف ایک میں ”تَغْرُبُ“۔

لہذا کہا جاسکتا ہے کہ محفوظ لفظ ”تَذْهَبُ“ ہے اور ”تَغْرُبُ“ کا لفظ راوی نے اپنے فہم کے مطابق روایت یا معنی کے طور پر ذکر کیا ہے، بندے کو اس تحقیق کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قدیم و جدید علم فلکیات کی رو سے اس حدیث پر بادی النظر میں کئی اشکال ہوتے ہیں، ان میں سے کئی اشکالات کا جواب اسی تحقیق پر موقوف ہے، جیسا کہ آگے عرض کروں گا۔

۲- قولہ: ”تَجْرِي“ (ص: ۸۸: سطر: ۸)

۱- بہنا، ۲- دوڑنا، ۳- تیرنا۔ یہاں آخری دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔

علم فلکیات کے اعتراضات اور ان کے جوابات

سوال نمبر ۱:- اگر یہ مان لیا جائے کہ غروب کے بعد سورج اپنے مدار سے ہٹ کر تحت العرش جاتا ہے اور وہاں سجدہ کرتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ۲۴ گھنٹے بعد ایک طویل مدت تک پوری دنیا میں اندھیرا رہے، اور اس کے بعد پھر سورج طلوع ہو، اس لئے کہ عرش الہی ساتویں آسمان سے بھی اوپر ہے، تو سورج ان تمام آسمانوں کو عبور کرتا ہوا عرش کے نیچے پہنچے گا، وہاں سجدے میں پڑا رہے گا، اجازت ملنے پر پھر انہی آسمانوں کو عبور کرتا ہوا واپس آئے گا،

(۱) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قولہ ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ

حالانکہ ان آسمانوں کے درمیان بہت ہی طویل مسافت ہے، تو ساتوں آسمانوں کے آر پار سفر کرنے اور سجدہ میں تا اجازت پڑے رہنے میں نہ جانے کتنے سال کا بہت ہی طویل عرصہ لگے گا، لہذا سورج کو اس طویل عرصہ تک غائب رہنا چاہئے، حالانکہ واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ سورج کا مستقر بھی تحت العرش ہے جس طرح کہ خود سورج اور دیگر اجرامِ فلکیہ تحت العرش ہیں، اور ان سب کا مدار بھی جس پر یہ گردش کرتے ہیں تحت العرش ہے، لہذا سورج کو سجدہ کرنے کے لئے کہیں دُور جانے کی ضرورت نہیں، اپنے مدار پر رہتے ہوئے ہی وہ سجدہ کر سکتا ہے۔

سوال نمبر ۲:- سورج ہر وقت دُنیا کے کسی نہ کسی حصہ میں غروب ہوتا رہتا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ سورج ہر وقت سجدہ میں رہے؟

جواب:- اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہاں پر غروب سے خاص غروب یعنی مدینہ طیبہ کا غروب مراد ہو۔ لیکن بندۂ ناچیز کے نزدیک اس کا تحقیقی جواب وہ ہے جو آگے سوال نمبر ۵ کے تحت آئے گا۔

سوال نمبر ۳:- سجدہ کرنا تو ذوی العقول کی صفت ہے، جبکہ سورج عقل نہیں رکھتا؟

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ ہر مخلوق کا سجدہ اور عبادت اس کی شان اور ہیئت کے مطابق ہوتی ہے، لفظولہ تعالیٰ: ”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ“ (۱) البتہ ان کا سربیتہ ہمیں یقینی طور پر معلوم نہیں۔ اور یہ طریقہ معلوم ہونے پر ہمارا کوئی عقیدہ یا عمل موقوف بھی نہیں۔

سوال نمبر ۴:- سجدہ کرنے کے لئے سورج کو کچھ دیر تک رُکنا پڑے گا اسی طرح اجازت طلب کرنے اور ملنے میں بھی کچھ وقت لگے گا، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سورج کی حرکت ایک سیکنڈ کے لئے بھی بند نہیں ہوتی؟

جواب:- سجدہ لرنے کے لئے رُکنا کوئی ضروری نہیں، ہم دُنیا کے اندر دیکھتے ہیں کہ بہت سے افعال چلنے کے ساتھ ساتھ وجود میں آتے رہتے ہیں، مثلاً فوج اپنی پریڈ کے ساتھ ساتھ سربراہ مملکت کو سلامی پیش کرتی ہے۔ اور اجازت طلب کرنے کے لئے بھی کسی مستقل

(۱) بنی اسرائیل آیت: ۲۲۔

وقت کی ضرورت نہیں اس کا مشاہدہ بھی ہم روزمرہ کرتے ہیں، مثلاً ہوائی جہاز چلتے چلتے ایئر پورٹ پر اترنے یا آگے جانے کی اجازت کنٹرول ٹاور سے طلب کرتا ہے۔

سوال نمبر ۵:- مذکورہ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب کی یومیہ حرکت سے لیل و نہار وجود میں آتے ہیں، جیسا کہ قدیم علم ہیئت (علم فلکیات) میں بطلموس کا نظریہ بھی یہی تھا، حالانکہ جدید علم ہیئت (علم فلکیات) کی تحقیق کے مطابق یہ لیل و نہار کا وجود زمین کی محوری گردش کا نتیجہ ہے جو مشرق کی طرف گھومنے سے ہر ۲۴ گھنٹے میں پوری ہوتی ہے۔ نہ کہ آفتاب کی یومیہ گردش کا۔

جواب:- بندے کو اس سوال کا جواب تلاشِ بسیار کے باوجود کہیں منقول نہیں ملا، تاہم بندے کے نزدیک اس کا جواب جدید علم فلکیات کی رُو سے یہ ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سورج کی یومیہ حرکت کو یعنی غروب کے بعد کی حرکت کو بیان نہیں فرما رہے، کیونکہ اس حدیث میں محفوظ لفظ ”اَیْن تَغْرُب“ نہیں بلکہ ”اَیْن تَذْهَبُ“ ہے۔ جیسا کہ اس بحث کے بالکل شروع میں تفصیل سے عرض کیا گیا۔ بلکہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ آفتاب اپنے مستقر کی طرف چلا جا رہا ہے، اور وہاں پہنچ کر سجدہ کرتا ہے، اور آفتاب کا گردش میں ہونا جدید علم فلکیات کی رُو سے بھی ثابت ہے۔ جیسا کہ عنقریب عرض کروں گا۔ باقی یہ بات کہ اس کا اپنے مستقر تک پہنچنے اور وہاں سے دوبارہ چل کر اپنے اُسی مستقر تک واپس آنے میں کتنا عرصہ لگتا ہے؟ تو اس کا بیان حدیث مذکور میں نہیں، یعنی اس حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آفتاب روزانہ زمین کے گرد اپنا ایک چکر پورا کرتا ہے، اور اسی چکر کے دوران وہ سجدہ کرتا ہے، بلکہ حدیث میں بندے کے نزدیک آفتاب کی ایک اور گردش کا ذکر ہے جس کی کچھ تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور ہو سکتا ہے کہ مستقر سے وہ جگہ مراد ہو جہاں سے سورج نے کبھی حرکت کا آغاز کیا تھا، اس بات کی تائید جدید علم ہیئت کی اس تحقیق سے بھی ہوتی ہے کہ سورج اپنے محور پر حرکت کرتے ہوئے اپنے پورے نظامِ شمسی کے ساتھ۔ جس میں زمین بھی داخل ہے۔ ”نسر واقع“ ستارہ (جو سورج سے کئی ہزار سال کے فاصلہ پر واقع ہے) کی طرف گیارہ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے (اور بعض ماہرین کا کہنا ہے کہ ساڑھے گیارہ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے) دوڑا جا رہا ہے۔^(۱)

(۱) انہیئة الوسطیٰ ص: ۷۳ (رفیع)۔

تو ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں ”تذہب“ کے لفظ سے سورج کی یہی گردش مراد ہو جس کے نتیجے میں سورج بار بار اپنے مستقر پر (جس کا سورج سے مروجہ فاصلہ ہمیں معلوم نہیں) ہزاروں برس کے بعد پہنچتا ہو اور وہاں پہنچ کر وہاں رُکے بغیر ہر مرتبہ سجدہ کر کے اجازت طلب کرتا ہو، اور اسی طرح اس کی یہ گردش اپنے نظام شمسی کے ساتھ جس میں زمین بھی داخل ہے جاری رہتی ہو، اور قریب قیامت میں جب اُسے اپنے مستقر پر پہنچ کر رجعتِ قہمیری کا یعنی پیچھے لوٹنے کا حکم ہوگا اور وہ پیچھے لوٹے گا تو اُس کی اس انتہائی درجے کی انقلابی حرکت کی وجہ سے زمین جو اس کے ساتھ ساتھ کشش کی وجہ سے چلی آرہی تھی، ممکن ہے اُس کی محوری حرکت میں یہ تبدیلی آجائے کہ وہ حرکت مشرق کے بجائے مغرب کی طرف پلٹ جائے، جس کے نتیجے میں لامحالہ زمین میں طلوع الشمس من مغربها کا عجیب واقعہ رونما ہو جائے گا۔ مذکورہ جواب کے خلاف حدیثِ باب میں کوئی لفظ نہیں ہے، سوائے لفظ ”تَغْرُبُ“ کے، مگر اُس کا حال آپ پیچھے جان چکے ہیں کہ صرف ایک طریق کے علاوہ باقی سب طُرُق میں لفظ ”تَذْهَبُ“ آیا ہے نہ کہ ”تَغْرُبُ“ واللہ اعلم۔

سوال:- قرآن حکیم میں اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا ہے: ”وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ“^(۱) یعنی اللہ رب العزت نے پہاڑوں کو اس لئے پیدا فرمایا تاکہ زمین حرکت نہ کرے جب کہ جدید تحقیق یہ ہے کہ زمین مسلسل حرکت میں ہے۔

جواب:- اس آیت میں جس حرکت کی نفی کی جا رہی ہے اس سے مراد ڈولنے اور ہچکولے دینے والی حرکت ہے، اس آیت کا محوری حرکت کے انکار سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ زمین ایسی محوری حرکت کر رہی ہے کہ اس کی وجہ سے ہچکولے نہیں آتے جیسے جیٹ طیارہ جب ایسی فضاء میں جہاں بادل نہ ہوں، جب ایک ہی رفتار سے ایک ہی زاویہ پر چلتا ہے، تو اس کے اندر اس قدر سکون کی کیفیت ہوتی ہے کہ بسا اوقات اندر بیٹھنے والے کو بھی یہ احساس نہیں ہوتا کہ طیارہ حرکت کر رہا ہے۔^(۲)

(۱) النحل آیت: ۱۵۔

(۲) ان اشکالات و جوابات سے متعلق مزید تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمائیے علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ کی تالیفات عثمانی ص: ۴۳۱- ۴۵۷ میں رسالہ: مسجود الشمس۔ مگر ان میں صرف قدیم علم ہیئت کی بنیاد پر پڑنے والے اعتراضات کا جواب ہے، جدید علم ہیئت کی بنیاد پر پڑنے والے اعتراضات کا کوئی جواب نہیں ہے۔ رفیع

باب بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

٤٠١- " حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ ... (الى قوله) ... عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ؛ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبَرَتْهُ؛ أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ أَوَّلُ مَا بَدَأَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّادِقَةَ فِي النَّوْمِ ... (الى قوله) ... قَالَ وَرَقَّةُ بْنُ نَوْفَلٍ: يَا ابْنَ أَخِي! مَاذَا تَرَى فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَبَرَ مَا رَأَاهُ. فَقَالَ لَهُ وَرَقَّةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَدْعًا، يَا لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا حِينَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ مُخْرِجِي هُمْ. قَالَ وَرَقَّةُ: نَعَمْ. لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمَا جُنْتُ بِهِ إِلَّا غُودِي، وَإِنْ يُدْرِكُنِي يَوْمَكَ أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا. " (مس: ٨٨: سطر ١٩: ٢٥)

قوله: "يَا لَيْتَنِي فِيهَا" (مس: ٨٨: سطر ٢٣)

أى فى أيام نبوتك، قاله القاضى عياض فى شرحه لصحيح مسلم المسمى بـ "اكمال المعلم بفوائد مسلم".^(١)

وقوله: "جدعًا" (مس: ٨٨: سطر ٢٣)

بفتح الجيم والذال المعجمة، (فتح الملهم) أى شابًا.^(٢)

٤٠٤- " حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ ... (الى قوله) ... أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيَّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُحَدِّثُ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فِتْرَةِ الْوَحْيِ، قَالَ فِي حَدِيثِهِ، فَبِينَا أَنَا أُمِّشِي سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ، فَرَفَعْتُ رَأْسِي، فَإِذَا الْمَلِكُ الَّذِي جَاءَ نَبِيَّ بِحِرَاءٍ جَالِسًا عَلَى كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَجِئْتُ مِنْهُ فَرَقًا، فَرَجَعْتُ فَعَلْتُ: زَمَلُونِي زَمَلُونِي. فَذُتُّونِي. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبِّكَ

(١) ج: ١: ص: ٢٨٩-

(٢) اكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ١: ص: ٣٨٨-

فَكَبَّرَ وَثِيَابَكَ فَطَهَّرَ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ، وَهِيَ الْأَوْثَانُ قَالَ: ثُمَّ تَنَابَعَ الْوَحْيُ.

(ص: ۹۰: سطر: ۷۲۳)

(ص: ۹۰: سطر: ۶)

قولہ: "فَجُحِثْتُ"

اس روایت میں جیم کے بعد ہمزہ مکسورہ اور اس کے بعد ثائے مثلثہ ہے، مگر اگلی سے اگلی روایت میں جیم کے بعد ہمزہ کے بجائے بھی ثاء ہے، اور اس کے بعد بھی ثاء ہے، یعنی جیم کے بعد دو ثاء ہیں، لیکن یہ لفظ خواہ ہمزہ اور ثاء کے ساتھ ہو یا ہمزہ کے بجائے دو ثاء کے ساتھ دونوں صورتوں میں اس کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی "فَزِعْتُ وَرُعِبْتُ" (میں گھبرا گیا، مرعوب ہو گیا) (نودی)۔^(۱)

(ص: ۹۰: سطر: ۷)

قولہ: "يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ"

غارِ حرا میں نازل ہونے والی سب سے پہلی وحی (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) میں البلاغ کا حکم نہیں تھا، سورہ مدثر کی ان آیات میں تبلیغ کا حکم بھی آ گیا۔ وحی کا آغاز قراءت کے حکم اور علم و تعلیم کے بیان سے ہوا، پھر تقریباً تین سال بعد دعوت کے کام کا آغاز ہوا۔

۴۰۷۔۔۔ "وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (السی قولہ) ... يَحْيَى يَقُولُ:

سَأَلْتُ أَبَا سَلَمَةَ: أَيُّ الْقُرْآنِ أَنْزَلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. فَقُلْتُ: أَوْ اقْرَأْ؟ فَقَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ: أَيُّ الْقُرْآنِ أَنْزَلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. فَقُلْتُ: أَوْ اقْرَأْ؟ قَالَ جَابِرٌ: أُحَدِّثُكُمْ مَا حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ..... الحديث.

(ص: ۹۰: سطر: ۱۵۷۱)

(ص: ۹۰: سطر: ۱۲)

قولہ: "أَيُّ الْقُرْآنِ أَنْزَلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ"

یہ کسی راوی کا وہم ہے، اور باطل ہے، اس باب کی پچھلی روایات سے ثابت ہے کہ سب سے پہلے اقرأ کا نزول ہوا، اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ہی پچھلی روایات میں صراحت ہے کہ سورہ المدثر کا نزول فترۃ الوحی کے بعد ہوا ہے اور ان میں یہ الفاظ بھی اس معنی میں صریح ہیں: فاذا الملك الذي جاءني بحراء۔^(۲)

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۱ ص: ۹۰۔

(۲) شرح نووي ج: ۱ ص: ۹۰ وفتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۳۸۔

باب الإسراء برسولِ اللہ ﷺ الخ (ص: ۹۱)

۴۰۹ - "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَتَيْتُ بِالْبُرَاقِ، (وَهُوَ دَابَّةٌ أَيْضٌ طَوِيلٌ فَوْقَ الْجَمَارِ وَدُونَ الْبَغْلِ، يَضَعُ حَافِرَهُ عِنْدَ مُنْتَهَى طَرْفِهِ) قَالَ: فَرَكَبْتُهُ حَتَّى أَتَيْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ. قَالَ: فَرَبَطْتُهُ بِالْحَلْقَةِ الَّتِي يَرِبُطُ بِهَا الْأَنْبِيَاءُ... (الى قوله) ... ثُمَّ عَرَجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ الثَّلَاثَةِ فَاسْتَفْتَحَ جِبْرِيلُ. فَقِيلَ مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ: مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قِيلَ: وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: قَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ. فَفُتِحَ لَنَا، فَإِذَا أَنَا بِأَدَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (الى قوله) فَفُتِحَ لَنَا، فَإِذَا أَنَا بِيُوسُفَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِذَا هُوَ قَدْ أُعْطِيَ شَطْرَ الْحُسَيْنِ، ... (الى قوله) ... ثُمَّ ذَهَبَ بِي إِلَى السُّدْرَةِ الْمُنتَهَى، وَإِذَا وَرَقُهَا كَأَذَانِ الْفِيلَةِ، وَإِذَا ثَمَرُهَا كَالْقِلَاقِلِ. قَالَ: فَلَمَّا غَشِيَهَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ مَا غَشِيَ... الحديث."

(ص: ۹۱، سطر: ۱۱۶۱)

(ص: ۹۱، سطر: ۱)

قوله: "يَضَعُ حَافِرَهُ عِنْدَ مُنْتَهَى طَرْفِهِ"

یعنی براق اپنی نظر کی رفتار سے اڑ رہا تھا، سائنسی تحقیقات سے تیز رفتاری کی ابھی تک کوئی حد مقرر نہیں ہو سکی، لیکن اتنی بات ثابت ہو سکی ہے کہ روشنی کی رفتار ایک لاکھ چھیا سی ہزار میل فی سیکنڈ ہے، اور یہ بات قطعی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ براق کی رفتار روشنی کی رفتار سے بہت زیادہ تھی، اس لئے کہ اگر روشنی کی رفتار سے سفر کیا جائے تو صرف آسمان دنیا تک پہنچنے میں ہزاروں نوری سال درکار ہوتے، کیونکہ اس آسمان کے نیچے لا تعداد کہکشاں ہیں، اور ہر کہکشاں کے اندر لا تعداد نظام شمسی ہیں، اور ہر نظام شمسی دوسرے سے ہزاروں نوری سال کے فاصلہ پر واقع ہے، تو آسمان تک پہنچنے میں ان سب کو عبور کرنے کے لئے بہت ہی طویل عرصہ درکار ہے، اور ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی رات میں آنے جانے کا سارا سفر مکمل کر کے واپس تشریف لائے، تو معلوم ہوا کہ آپ کی رفتار روشنی کی رفتار سے اتنی زیادہ تھی کہ اُس کا حساب کرنا اب تک سائنس کے لئے ممکن نہیں ہوا۔ حدیث باب میں براق کی رفتار اُس کی نظر کی رفتار کے برابر بتائی گئی ہے، مگر اُس کی نظر کی رفتار کیا تھی؟ وہ اس حدیث میں بیان نہیں کی گئی، لیکن ماننا پڑے گا کہ اُس کی نظر کی رفتار روشنی کی رفتار سے بہت زیادہ تھی جس کا

حساب لگانا بھی ہمارے لئے اب تک ممکن نہیں۔

(ص: ۹۱: سطر: ۲)

قوله: "فَرَبَطْتَهُ بِالْحَلْقَةِ"

سوال ہوتا ہے کہ براق تو آیا ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری کے لئے تھا اور اُسے آپ کے لئے مسخر کر دیا گیا تھا، پھر اسے باندھنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟
جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل اُمت کو اسباب اختیار کرنے کی تعلیم دینے کے لئے کیا۔

قوله: "وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟" (ص: ۹۱: سطر: ۳) واو عطف کا ہے اور حرف استفہام مقدر ہے، یعنی کیا اُن (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف پیغام (یہاں آنے کا) بھیجا گیا ہے؟ (فتح الملہم)۔

(ص: ۹۱: سطر: ۳)

قوله: "فَإِذَا أَنَا بِأَدَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

اشکال ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارکہ تو زمین میں ہیں، پھر یہ آسمانوں میں کیسے چلے گئے؟ جواب یہ دیا گیا ہے کہ یا تو ان کی ارواح ہی کو وہاں اجساد کی شکل دے دی گئی تھی، یا ان کے اجساد کو بھی زمین سے وہاں پہنچا دیا گیا تھا، تاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کر سکیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مزید اعزاز و اکرام ہو۔ اس دوسرے احتمال کی تائید حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظ نے فتح الباری میں نقل کی ہے کہ: "وَبُعِثَ لَهُ آدَمُ فَمَنْ ذُوْنَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ" فافہم، كذا في الفتح (فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۲۹ و ص: ۳۷۳)۔

(ص: ۹۱: سطر: ۶)

قوله: "وَإِذَا هُوَ قَدْ أُعْطِيَ شَطْرَ الْحُسْنِ"

شطر کے متعدد معانی ہیں، یہاں "نصف" کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔
بیہقی کی روایت میں حضرت ابوسعیدؓ سے اور طبرانی کی روایت میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً یہ منقول ہے کہ: "فَإِذَا أَنَا بِرَجُلٍ أَحْسَنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ، قَدْ فَضِّلَ النَّاسَ بِالْحُسْنِ كَالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَيَّ سَائِرِ الْكَوَاكِبِ" اس روایت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یوسف علیہ السلام سب انسانوں سے زیادہ حسین تھے، لیکن ترمذی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ: "مَا بُعِثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا حَسَنَ الْوَجْهِ حَسَنَ الصَّوْتِ، وَكَانَ نَبِيكُمُ أَحْسَنَهُمْ وَجْهًا وَأَحْسَنَهُمْ صَوْتًا" لہذا ترمذی کی اس روایت کی بناء پر بیہقی اور طبرانی کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اُس میں "الناس" سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ باقی انسان ہیں، وَيُؤْتِيهِ قَوْلٌ مِنْ قَالَ: "إِنَّ الْمُتَكَلِّمَ لَا يَدْخُلُ فِي عَمُومِ خُطَابِهِ"۔

اور حدیث باب کا جواب علامہ ابن المنیر نے یہ دیا ہے کہ ”شطر الحسن“ سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حسن دیا گیا تھا حضرت یوسف علیہ السلام کو اُس کا نصف دیا گیا (کذا فی فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۵۰) فتح الملہم میں اس مقام پر کچھ مزید اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔

ہمارے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب تور اللہ مرقدہ نے شامل ترمذی کے درس میں ایک قول یہ بیان فرمایا تھا کہ ”حسن“ تو یوسف علیہ السلام کا زیادہ تھا اور ”جمال“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ تھا۔^(۱)

”حسن“ اور ”جمال“ میں فرق یہ ہے کہ اگر حسن باکمال ہو تو نظر پڑتے ہی آدمی فریفتہ اور مبہوت ہو جاتا ہے، جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں عورتوں پر یہ کیفیت طاری ہوئی، اور جمال سے ابتداء آدمی مرعوب ہوتا ہے پھر آہستہ آہستہ جب صاحب جمال سے قُرب اور رابط و ضبط بڑھتا ہے تو رُعب کی جگہ محبت لے لیتی ہے۔^(۲) جیسا کہ شامل نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی صفت بیان کی گئی ہے کہ: ”من أراه بديهة هابئة وإذا خالطه معرفة أحبة“.^(۳)

قوله: ”ثُمَّ ذَهَبَ بِي إِلَى السُّدْرَةِ الْمُنْتَهَى“ (ص: ۹۱ سطر: ۱۰)
سدرۃ المنتہیٰ ایک بیری کا درخت ہے، اس کی حیثیت ایک درمیانی چوکی کی سی ہے کہ اس سے نیچے والے فرشتے زمین کے احوال و واقعات وہاں تک پہنچاتے ہیں، وہاں سے دوسرے فرشتے اوپر لے جاتے ہیں، اسی طرح اوپر کے فرشتے اس مقام پر احکام لا کر پہنچا دیتے ہیں، نیچے کے فرشتے ان احکامات کو یہاں سے وصول کر کے زمین پر نافذ کرتے ہیں، تو یہ دونوں طرح کے فرشتوں کا منتہیٰ ہے، اسی لئے اس کو ”سدرۃ المنتہیٰ“ کہتے ہیں، روایات کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی جڑ چھٹے آسمان پر اور شاخیں ساتویں آسمان میں ہیں۔^(۴)

قوله: ”فَلَمَّا غَشِيَهَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ مَا غَشِي“ (ص: ۹۱ سطر: ۱۱)
سدرۃ المنتہیٰ کو ڈھانپنے والی کیا چیز تھی؟ دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرشتے تھے جو چھوٹے چھوٹے پتنگوں (پروانوں) کی شکل میں اس کے اوپر جمع ہو گئے تھے، اور ان

(۱) فیض القدیر ج: ۵ ص: ۷۰۔

(۲) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۵۱۔

(۳) شامل ترمذی مع اردو شرح خصائل نبوی ص: ۱۳، باب ما جاء فی خلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۴) مجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۵۵ واکمال اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۳۰۹۔

سب کا آنا اس لئے تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کر سکیں اور ان کو چھوٹے چھوٹے پتنگوں کی شکل میں اس لئے تبدیل کر دیا گیا کہ وہ سب اس جگہ پر سما سکیں۔^(۱) کیونکہ ان کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ اپنی اصل شکل میں آتے تو اس پر سما نہیں سکتے تھے۔

۴۱۰۔ ”حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هَاشِمِ الْعَبْدِيُّ... (الْبَيْهَقِيُّ) ... عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُتِيْتُ فَأَنْطَلَقُوا بِي إِلَى زَمْزَمَ، فَشَرَحَ عَنْ صَدْرِي، ثُمَّ غَسَلَ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ أَنْزَلْتُ.“ (ص: ۹۲: سطر: ۱) قولہ: ”ثُمَّ أَنْزَلْتُ“ (ص: ۹۲: سطر: ۱) یہاں ”أَنْزَلْتُ“ سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف احتمالات ہیں۔

۱۔ أَنْزَلْتُ بمعنی تُرِكَتُ ہے۔ یعنی غسلِ قلب کے بعد مجھ کو چھوڑ دیا گیا، کیونکہ لفظ ”أَنْزَلْتُ“ بمعنی ”تُرِكَتُ“ بھی لغت میں استعمال ہوتا ہے۔ (مقدمة اكمال المعلم ص: ۲۱، وكذا في فتح الملهم عن القاضي عياض)۔

۲۔ أَنْزَلْتُ اپنے مشہور معنی میں ہے یعنی مجھے اُتار دیا گیا، یعنی جہاں سے مجھے اُٹھایا گیا تھا قلب دھونے کے بعد وہیں اُتار دیا گیا، (فتح الملهم عن القاضي عياض)۔^(۲)

۳۔ ناچیز کا ایک خیال یہ ہے کہ اگر یہ لفظ ”أَنْزَلْتُ“ (تاء کے ضمہ کے ساتھ) ہی ہے تو شاید یہ لیلة الاسراء کے پورے قصے کا اختصار ہے کہ معراج کے سفر کا آغاز اس طرح ہوا کہ میرے قلب کو دھویا گیا، پھر مسجدِ اقصیٰ اور وہاں سے آسمانوں کا سفر ہوا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، مگر راوی نے انہیں حذف کر دیا اور حدیث کے آخر کا صرف یہ جملہ نقل کر دیا کہ بالآخر مجھے (آسمانوں سے) اُتار دیا گیا، واللہ اعلم۔

۴۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ لفظ ”أَنْزَلْتُ“ ہے۔ اور یہاں روایتِ مسلم ناقص ہے، اصل روایت میں۔ جیسے فتح الملهم^(۳) میں حافظ ابو بکر البرقانی کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے۔ پورا جملہ یوں ہے: ”ثُمَّ أَنْزَلْتُ عَلَيَّ طَسْتًا مِنْ ذَهَبٍ مَمْلُوءَةً حِكْمَةً وَإِيمَانًا“ اور اس کی تائید دوسری روایت ”ثُمَّ جَاءَ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مَمْلُوءَةٍ حِكْمَةً وَإِيمَانًا“ سے ہوتی

(۱) تفسیر معارف القرآن ج: ۸ ص: ۱۹۲، بحوالہ الدر المنثور۔ رفیع

(۲) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۶۴۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۶۳۔

ہے۔ (۱) یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آگے دو روایتوں کے بعد آ رہی ہے۔

۴۱۱- ”حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَاهُ جَبْرِئِيلُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْعِلْمَانِ، فَأَخَذَهُ فَصْرَعَهُ فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ فَاسْتَخْرَجَ الْقَلْبَ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عَلَقَةً، فَقَالَ: هَذَا حَظُّ الشَّيْطَانِ مِنْكَ. ثُمَّ غَسَلَهُ فِي طَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ بِمَاءٍ زَمْزَمَ، ثُمَّ لَامَهُ، ثُمَّ أَعَادَهُ فِي مَكَانِهِ. وَجَاءَ الْعِلْمَانُ يَسْعَوْنَ إِلَى أُمِّهِ يَعْنِي ظِيْرَهُ، فَقَالُوا: إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ قُتِلَ. فَاسْتَقْبَلُوهُ وَهُوَ مُتَتَّقِعُ اللَّوْنِ. قَالَ أَنَسٌ: وَقَدْ كُنْتُ أَرَى أَثَرَ ذَلِكَ الْمَخِيْطِ فِي صَدْرِهِ.“

(ص: ۹۲، ط: ۳۲۲)

قوله: ”فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ“

(ص: ۹۲، ط: ۲)

فتح الملمہم میں ہے کہ شق صدر کا واقعہ معتبر روایات کے مطابق تین مرتبہ پیش آیا:-
۱- پہلی مرتبہ زمانہ طفولیت میں حلیمہ سعدیہ کے یہاں زمانہ قیام میں، جیسا کہ صحیح مسلم کی عنقریب آنے والی روایت میں صراحت کے ساتھ آ رہا ہے۔

۲- دوسری مرتبہ شق صدر کا واقعہ غار حراء میں اولین وحی کے وقت پیش آیا۔

۳- تیسری بار معراج کے وقت پیش آیا جیسا کہ بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور اس بارے میں روایات متواتر اور مشہور ہیں۔

قوله: ”ثُمَّ لَامَهُ“ لام اور ہمزہ کے ساتھ ہے، ای اصلح موضع شقیہ، یعنی شکاف کو جوڑ دیا، پھر آگے جو جملہ ہے: ”ثُمَّ أَعَادَهُ فِي مَكَانِهِ“ (ص: ۹۲، ط: ۳) یعنی پھر قلب کو اُس کی جگہ رکھ دیا، اس میں لفظ ”ثُمَّ“ اپنے اصل معنی میں نہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ شکاف کو جوڑنا تو قلب کو اُس کی جگہ پر رکھنے کے بعد ہوا ہے، (کذا فی فتح الملمہم) لہذا لامحالہ ثم کو بمعنی واو عاطفہ لینا پڑے گا۔ رفع۔

۴۱۲- ”حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... شَرِيْكَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَجْمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يُحَدِّثُنَا عَنْ لَيْلَةِ أُسْرِيْ

(۱) صحیح البخاری، باب ما جاء فی زمزم، رقم الحدیث: ۱۵۵۵ و صحیح مسلم، باب الاسراء

بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ؛ أَنَّهُ جَاءَهُ ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُوحَىٰ إِلَيْهِ، وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَسَاقَ الْحَدِيثَ بِقِصَّتِهِ ...
الحديث.

(ص: ۹۳ سطر: ۵۰۴)

قوله: "قَبْلَ أَنْ يُوحَىٰ إِلَيْهِ"

(ص: ۹۳ سطر: ۵)

یہاں پر راوی شریک بن عبداللہ کو وہم ہوا ہے اس لئے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ اسراء کا واقعہ وحی نبوت کے آغاز کے بعد پیش آیا۔^(۱)

قوله: "وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"

(ص: ۹۳ سطر: ۵)

اس سلسلہ میں روایات متعدد اور ظاہراً متعارض ہیں، ان سب کے درمیان تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ اولاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اُمّ ہانی کے گھر میں - جسے اگلی روایت میں "بیتسی" فرمایا گیا ہے - آرام فرما رہے تھے، وہاں پر چھت کھولی گئی اور آپ کو اٹھا کر حکیم کعبہ میں لا کر لٹا دیا گیا اور آپ سو گئے، پھر دوبارہ ملائکہ آئے اور چاہ زمزم پر لے گئے اور وہاں شق صدر کا واقعہ پیش آیا۔

۴۱۳ - "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى التُّجَيْبِيُّ ... (الى قوله) ... عَنِ ابْنِ

شَهَابٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ أَبُو ذَرٍّ يُحَدِّثُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَرَجَّ سَقْفُ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ ... (الى قوله) ... فَلَمَّا عَلَوْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا فَإِذَا رَجُلٌ عَنْ يَمِينِهِ أَسْوَدَةٌ، وَعَنْ يَسَارِهِ أَسْوَدَةٌ ... (الى قوله) ... وَلَمْ يُثَبِّتْ كَيْفَ مَنَازِلُهُمْ. غَيْرَ أَنَّهُ ذَكَرَ أَنَّهُ قَدْ وَجَدَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا. وَإِبْرَاهِيمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ ... (الى قوله) ... قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: وَأَخْبَرَنِي ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَأَبَا حَنَّةَ^(۲) الْأَنْصَارِيَّ كَانَا يَقُولَانِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثُمَّ عَرَجَ بِي حَتَّى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوَى أَسْمَعُ فِيهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ .

قَالَ ابْنُ حَزْمٍ وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

(۱) شرح النووي ج: ۱، ۹۳ -

(۲) قوله "أَبَا حَنَّةَ" بفتح المهملة وبالموحدة المشددة، عَلَى المشهور. (فتح الملهم).

فَفَرَضَ اللَّهُ عَلَىٰ أُمَّتِي خَمْسِينَ صَلَاةً. قَالَ: فَرَجَعْتُ بِذَلِكَ حَتَّىٰ أُمِرَ بِمُوسَىٰ فَقَالَ مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَاذَا فَرَضَ رَبُّكَ عَلَيَّ؟ قَالَ: قُلْتُ: فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسِينَ صَلَاةً. قَالَ لِي مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَرَاغِ رَبِّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. قَالَ: فَرَاغْتُ رَبِّي فَوَضَعَ شَطْرَهَا. قَالَ: فَرَجَعْتُ إِلَىٰ مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَخْبَرْتُهُ. قَالَ: زَاغِ رَبِّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. قَالَ: فَرَاغْتُ رَبِّي. فَقَالَ: هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُونَ. لَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ... الحديث.

(ص: ۹۳: سطر: ۸۲۵ و ص: ۹۳: سطر: ۹۶۱)

قوله: "أَسْوَدَةٌ"

جمعُ سَوَادٍ، بمعنى لشكر، جماعت۔

”سواد“ اصل میں سیاہی کو کہتے ہیں، اور جہاں بہت بڑی جماعت یا لشکر ہو اُسے دور سے دیکھا جائے تو وہاں سائے کی کثرت کی وجہ سے سیاہی روشنی کے مقابلے میں زیادہ محسوس ہوتی ہے، اس لئے ایسی بڑی جماعت کو بھی ”سواد“ کہتے ہیں۔

(ص: ۹۳: سطر: ۴)

قوله: "وَإِبْرَاهِيمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ"

اس باب کی سب سے پہلی روایت میں گزرا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام سماءِ سابعہ میں تھے، اور اس روایت میں چھٹے آسمان کا ذکر ہے، پہلی روایت راجح ہے، کیونکہ اُس کے راوی نے جزم سے بیان کیا ہے اور کسی شک کا اظہار نہیں کیا، جبکہ اس روایت میں راوی نے خود صراحت کی ہے کہ اُسے ان انبیائے کرام کے منازل کی ترتیب یاد نہیں رہی، حیث قال: "وَلَمْ يَشِبْتِ كَيْفَ مَنَازِلُهُمْ."

(ص: ۹۳: سطر: ۶)

قوله: "أَسْمَعُ فِيهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ"

لکھتے وقت کلک کے قلم سے جو آواز نکلتی ہے اُسے صریف الأقلام کہتے ہیں، اس مقام پر ملائکہ امور الہیہ اور احکام خداوندی کو لوح محفوظ سے نقل کر رہے تھے۔

(ص: ۹۳: سطر: ۹)

قوله: "لَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ"

سوال: - یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ بظاہر قول تو بدل گیا، اس لئے کہ اولاً پچاس نمازیں مقرر فرمائیں اور پھر تخفیف کرتے کرتے صرف پانچ نمازوں کا حکم باقی رکھا گیا؟

جواب:- دراصل لوح محفوظ میں اسی طرح لکھا تھا کہ ابتداءً پچاس نمازوں کا حکم دیا جائے گا پھر رفتہ رفتہ کم کرتے کرتے آخر میں صرف پانچ نمازیں باقی رکھی جائیں گی۔^(۱)

۴۱۵- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (لَعَلَّهُ قَالَ) عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ (رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ)^(۲) قَالَ: قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَيْنَا أَنَا عِنْدَ الْبَيْتِ بَيْنَ النَّائِمِ وَالْيَقْظَانِ، إِذْ سَمِعْتُ قَائِلًا يَقُولُ: أَحَدُ الثَّلَاثَةِ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ. فَأَتَيْتُ فَاَنْطَلِقُ بِى ... (الى قوله) ... فَأَتَيْتُ عَلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ. فَقَالَ: مَرَحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. فَلَمَّا جَاوَزْتُهُ بَكَى. فَنُودِيَ مَا يُبْكِيكَ؟ قَالَ: رَبِّ هَذَا غُلَامٌ بَعَثَهُ بَعْدِي، يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِهِ الْجَنَّةَ أَكْثَرَ مِمَّا يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي. قَالَ: ثُمَّ أَنْطَلَقْنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ. فَأَتَيْتُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ. وَقَالَ فِي الْحَدِيثِ: وَحَدَّثَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ رَأَى أَرْبَعَةَ أَنْهَارٍ، يَخْرُجُ مِنْ أَصْلِهَا، نَهْرَانِ ظَاهِرَانِ وَنَهْرَانِ بَاطِنَانِ. فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ! مَا هَذِهِ الْأَنْهَارُ؟ قَالَ: أَمَّا النَّهْرَانِ الْبَاطِنَانِ فَنَهْرَانِ فِي الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ فَالنَّيْلُ وَالْفَرَاثُ. ثُمَّ رُفِعَ لِي الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ، فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ! مَا هَذَا؟ قَالَ: هَذَا الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ، يَدْخُلُهُ كُلُّ يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ، إِذَا خَرَجُوا مِنْهُ لَمْ يَعُودُوا فِيهِ آخِرُ مَا عَلَيْهِمْ ... الحديث.“

قوله: ”أَحَدُ الثَّلَاثَةِ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ“ (ص: ۹۳ سطر: ۱۱)

آپ دو آدمیوں کے درمیان لیٹے ہوئے تھے، فتح الملہم میں صراحت ہے کہ وہ دو حضرات حمزہؓ اور جعفرؓ تھے۔^(۳)

قول: ”فَلَمَّا جَاوَزْتُهُ بَكَى“ (ص: ۹۳ سطر: ۱۵)

یہ روٹا حسد کی وجہ سے نہیں بلکہ رشک کی وجہ سے تھا۔

(۱) عمدة القاری، کتاب الصلوة، باب کیف فرضت الصلوة فی الاسراء.

(۲) ای من قوم أنس بن مالک، كما هو ثابت فی فتح الملہم.

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۷۹.

(ص: ۹۳: سطر: ۱)

قولہ: ”مَا هَذِهِ الْأَنْهَارُ؟“

عربی میں نہر کا لفظ عام ہے، دریا کو بھی کہتے ہیں اور اس سے نکلنے والی نہروں پر بھی لفظ ”نہر“ کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں دریا مراد ہیں۔

(ص: ۹۳: سطر: ۲)

قولہ: ”فَالنَّيْلُ وَالْفَرَاتُ“

سوال:- دریائے نیل اور دریائے فرات تو زمین پر ہیں، وہاں آسمانوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے دکھائے گئے؟

جواب:- اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- وہاں بھی نیل و فرات کے نام سے دو دریا ہوں گے۔

۲- دنیا کے نیل و فرات کا پانی انہی دریاؤں سے آتا ہو، یعنی وہاں کے نیل و فرات کا پانی برف بن کر دنیا کے ان پہاڑوں کی چوٹیوں پر ڈال دیا جاتا ہو جن کی برف پگھل کر دریائے نیل و فرات میں پہنچ جاتی ہے۔ یہاں شرح نووی میں جو بات اجمالاً فرمائی گئی ہے بندے کے نزدیک اس کی تفصیل یہی معلوم ہوتی ہے۔

قولہ: ”آخِرُ مَا عَلَيْهِمْ“ (ص: ۹۳: سطر: ۲) لفظ ”آخِرُ“ کی روایت رفع کے ساتھ بھی

ہے نصب کے ساتھ بھی، رفع کی صورت میں یہ مبتدأ محذوف کی جر ہوگی، ای: ”ذَالِكَ آخِرُ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ دُخُولِ الْبَيْتِ“ اور نصب کی صورت میں یہ مفعول فیہ ہوگا، ای فی آخِرِ زَمَانٍ يَأْتِي عَلَيْهِمْ (فتح الملمہم)۔

۴۱۶- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الی قولہ) ... أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ،

عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَذَكَرَ نَحْوَهُ. وَزَادَ فِيهِ: فَأَيُّتُ بِطُسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مُمْتَلِيٍّ حِكْمَةً وَإِيمَانًا، فَشَقَّ مِنَ النَّحْرِ إِلَى مَرَاقِ الْبَطْنِ، فَعَسَلَ بِمَاءِ زَمْرَمٍ، ثُمَّ مَلَى حِكْمَةً وَإِيمَانًا.“

(ص: ۹۳: سطر: ۳)

(ص: ۹۳: سطر: ۳)

قولہ: ”فَشَقَّ مِنَ النَّحْرِ إِلَى مَرَاقِ الْبَطْنِ“

نحر ہنسی کی دو ہڈیوں کے درمیان گڑھا، اور مرقاق میم کے فتح اور راء کی تخفیف اور قاف کی تشدید کے ساتھ پیٹ کا وہ حصہ جس کی کھال نرم ہوتی ہے، قال الجوهری: لا واحد

لہا، وقال صاحب المطالع: واحدها مَرَقٌ (فتح الملهم)۔^(۱)

۴۱۷- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الْيَ قَوْلُهُ) ... ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أُسْرِيَ بِهِ فَقَالَ: مُوسَى آدَمُ طَوَّالٌ، كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنْوَةَ .

وَقَالَ: عَيْسَى جَعْدٌ مَرْبُوعٌ . وَذَكَرَ مَالِكًا خَازِنَ جَهَنَّمَ وَذَكَرَ الدَّجَالَ .“ (ص: ۹۳: سطر: ۶۲۳)

قوله: ”آدَمُ“ (ص: ۹۳: سطر: ۵) اَسْمَرُ كُنْدَمُ گوں، یعنی گندمی رنگ والا اور طووال بمعنی طویل ہے۔^(۲)

قوله: ”شَنْوَةَ“ (ص: ۹۳: سطر: ۵)

یہ یمن کے مشہور قبیلے ”الآزد“ کی ایک شاخ کا نام ہے، یہ لوگ طویل القامتہ ہونے میں مشہور تھے (فتح الملهم)۔^(۳)

قوله: ”عَيْسَى جَعْدٌ مَرْبُوعٌ“ (ص: ۹۳: سطر: ۵)

جعد، گھٹکھریا لے بال والا، اس کا مصدر جَعُودَةٌ ہے، اور گٹھے ہوئے مضبوط جسم والے کو بھی جعد کہتے ہیں۔^(۴) مربع بمعنی معتدل القامتہ، رُبْعَةٌ بھی اسی معنی میں آتا ہے۔^(۵)

۴۱۸- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ ... (الْيَ قَوْلُهُ) ... عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي

الْعَالِيَةِ قَالَ: نَا ابْنُ عَمِّ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ابْنُ عَبَّاسٍ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَرَّرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي عَلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. رَجُلٌ آدَمُ طَوَّالٌ جَعْدٌ كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنْوَةَ . وَرَأَيْتُ عَيْسَى ابْنَ مَرِيَمَ مَرْبُوعَ الْحَلْقِيِّ. إِلَى الْحُمْرَةِ وَالْبَيَاضِ. سَبَطَ الرَّأْسِ . وَأَرَى مَالِكًا خَازِنَ النَّارِ،

(۱) ج: ۲: ص: ۲۸۲، ۲۸۳ والنہایۃ لابن الأثیر ج: ۴: ص: ۲۲۱۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۸۴۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۲۸۲۔

(۴) مجمع بحار الأنوار ج: ۱: ص: ۳۶۰۔

(۵) مجمع بحار الأنوار ج: ۲: ص: ۲۸۳۔

وَالدُّجَالُ. فِي آيَاتِ أَرَاهُنَّ اللَّهُ أَيَّاهُ. ” فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ. قَالَ: كَانَ قِتَادَةٌ يُفَسِّرُهَا أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ لَقِيَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ. ”

(ص: ۹۳: سطر: ۸۵۶)

قولہ: ”مَرَزَتْ لَيْلَةَ أُسْرَى بِي عَلِيٍّ مُوسَى... الخ“

(ص: ۹۳: سطر: ۷)

مسئلہ حیاتِ انبیاء علیہم السلام

لیلۃ الاسراء کے واقعات جو یہاں صحیح مسلم میں بھی آئے ہیں، شاید عدل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام حیات ہیں، یہ حیات اگرچہ برزخی ہے لیکن بعض وجوہ سے دنیوی حیات کے مشابہ ہے، اور جسمِ عنصری جو زمین میں ہے اُس سے بھی اس حیات کا کافی الجملہ تعلق ہے، جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا یہی عقیدہ ہے، اس کے چند دلائل درج ذیل ہیں:

۱- مسند ابو یعلیٰ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے حدیث مرفوعہ صحیح کے

ساتھ ہے کہ: ”الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون“^(۱)

اس حدیث کو علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد میں نقل کر کے فرمایا ہے کہ: ”رواہ ابو یعلیٰ والبزار، ورجالٌ اُبی یعلیٰ ثقات“^(۲) نیز علامہ بیہقی نے بھی اپنے ایک رسالے میں جو خاص حیاتِ انبیاء ہی کے اثبات کے لئے لکھا ہے، اسے نقل کر کے ”صحیح“ قرار دیا ہے،^(۳) اور علامہ مناوی نے بھی اسے ”فیض القدير“ میں صحیح کہا ہے۔^(۴)

۲- صحیح مسلم کی روایت کتاب الفضائل میں ہے: ”عن انس بن مالك أن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال: أتيتُ - وفي رواية هذاب: مَرَزَتْ - علي موسى ليلة أُسْرَى بِي عند الكئيب الأحمر وهو قائم يُصَلِّي في قبره“^(۵)

۳- صحیح مسلم ہی کی روایت جو اس وقت ہمارے زیرِ درس ہے، حضرت ابن عباس رضی

(۱) فتح الملہم ج: ۲: ص: ۲۸۸، کتاب الایمان و مسند ابی یعلیٰ ج: ۶: ص: ۱۳۷ رقم الحدیث: ۳۲۳۵۔

(۲) مجمع الزوائد ج: ۸: ص: ۲۷۶ رقم الحدیث: ۱۳۸۱۲۔

(۳) جزء حیاة الأنبياء للبيهقي ص: ۸۔

(۴) تکملة فتح الملہم ج: ۵: ص: ۳۳۲ فیض القدير ج: ۳: ص: ۱۸۳ رقم الحدیث: ۳۰۸۹۔

(۵) صحیح مسلم ج: ۲: ص: ۲۶۸، کتاب الفضائل، باب من فضائل موسى صلى الله عليه وسلم، حدیث نمبر: ۷۱۱۳۔

اللہ عنہ سے منقول ہے: ”عن أبي العالیه قال نا ابن عم نبيك صلى الله عليه وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَرَزْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِيْ عَلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ رَجُلٌ أَدْمُ طُوَالَ جَعْدٍ كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَوْعَمَةَ، وَرَأَيْتُ عَيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ مَرْبُوعَ الْخَلْقِ إِلَى الْخُمْرَةِ وَالْبِيَاضِ، سَبَطَ الرَّأْسَ“^(۱)

۳۔ صحیح مسلم کے اسی باب میں دو صفحے بعد یعنی ص: ۹۶ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت آرہی ہے کہ:

”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي الْحِجْرِ وَقَرِيْشٍ تَسْأَلُنِي عَنْ مَسْرَائِي، فَسَأَلْتَنِي عَنْ أَشْيَاءٍ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ لَمْ أُثْبِتْهَا فَكُرْبْتُ كُرْبَةً مَا كُرْبْتُ مِثْلَهُ قَطُّ، قَالَ: فَرَفَعَهُ اللهُ لِي أَنْظُرَ إِلَيْهِ، مَا يَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُهُمْ بِهِ. وَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَإِذَا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُصَلِّي، فَإِذَا رَجُلٌ ضَرْبٌ جَعْدٌ كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَوْعَمَةَ، وَإِذَا عَيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُصَلِّي، أَقْرَبُ النَّاسِ بِهَ شَبَهِهَا عُرْوَةُ بْنُ مَسْعُودٍ الثَّقَفِيُّ، وَإِذَا إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُصَلِّي، أَشْبَهُ النَّاسِ بِهَ صَاحِبِكُمْ - يَعْنِي نَفْسَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَحَانَتْ الصَّلُوةَ فَأَمَمْتُهُمْ“^(۲)

۵۔ سنن ابو داؤد میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ صحیح روایت ہے جس میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وَصَلُّوا عَلَيَّ، فَإِنْ صَلَّوْكُمْ تَبَلَّغْنِي حَيْثُ كُنْتُمْ“^(۳)

اوز ابو الشیخ نے کتاب الثواب میں اس حدیث کو ”سنہجید“ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے کہ:

”من صلّني حني عند قبري سمعته، ومن صلّني علي نائياً بلّغته“^(۴)

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الاسراء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ج: ۱ ص: ۹۴۔

(۲) صحیح مسلم کتاب الایمان، باب الاسراء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ج: ۱ ص: ۹۶۔

(۳) فتح المسلم ج: ۲ ص: ۳۸۸ و سنن ابی داؤد ج: ۱ ص: ۲۷۹ کتاب المناسک۔

(۴) حوالہ بالا و شعب الایمان للبیہقی ج: ۳ ص: ۱۰۳، رقم الحدیث: ۱۵۴۴۔

۶- ابو داؤد اور نسائی نے اور حاکم نے مستدرک میں یوم جمعہ کی فضیلت میں اوس بن اوس کی ایک روایت نقل کی ہے اور ابن خزيمة^(۱) و حافظ ذہبی^(۲) نے اسے صحیح قرار دیا ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

”فَأَكثَرُوا فِيهِ عَلَيَّ مِنَ الصَّلَاةِ، فَإِنْ صَلَّوْا عَلَيْكُمْ مَعْرُوضَةً عَلَيَّ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَكَيْفَ تُعْرَضُ صَلَاتُنَا عَلَيْكَ وَقَدْ أَرِمْتَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيَّ الْأَرْضَ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ.“^(۳)

۷- حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”وَإِنْ أَحَدًا لَنْ يُصَلِّيَ عَلَيَّ إِلَّا عُرِضَتْ عَلَيَّ صَلَاتُهُ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهَا، قَالَ (أَيُّ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ) قُلْتُ: ”وَبَعْدَ الْمَوْتِ“؟ قَالَ: ”وَبَعْدَ الْمَوْتِ، إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيَّ الْأَرْضَ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ، فَبَيَّئِ اللَّهُ حَتَّى يُرَزَّقَ“ (سنن ابن ماجه، أبواب ما جاء في الجنائز، باب ذكر وفاته ودفنه صلى الله عليه

وسلم، رقم الحديث: ۱۶۳۷ ج: ۱ ص: ۱۱۸، رفيع)

ان دو حدیثوں (نمبر ۶ و ۷) سے جہاں یہ ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجسام مبارک قبر میں مٹی کے کھانے سے محفوظ رہتے ہیں، ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رُوح مبارک کا جسدِ اطہر سے ایک گونہ تعلق ہے، اور آپ پر جو دُرود پیش کیا جاتا ہے وہ رُوح اور جسدِ مبارک دونوں کے مجموعے پر ہوتا ہے، ورنہ صحابہ کرامؓ کے سوال کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ فرمانے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ انبیاء کے اجسام محفوظ رہتے ہیں۔

اسی طرح پچھلی حدیث نمبر ۵ میں یہ فرمانا کہ: ”جو شخص مجھ پر میری قبر کے پاس دُرود پڑھتا ہے اُس کو میں سنتا ہوں“ یہ بھی واضح دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسدِ اطہر جو قبر شریف میں ہے اُس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رُوح شریفہ کا ایک قوی قسم کا تعلق ہے، ورنہ

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۸۸۔

(۲) تکملة فتح الملہم، باب فضائل موسى ج: ۵ ص: ۲۹۔

(۳) سنن ابی داؤد ج: ۱ ص: ۱۵۰ و سنن نسائی ج: ۱ ص: ۲۰۳ و ۲۰۴۔

دُور سے دُور دُشرف بھیجنے اور قریب سے بھیجنے میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

البتہ ایک حدیث ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ:

”مَا مِنْ أَحَدٍ يَسَلِّمُ عَلَيَّ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي حَتَّىٰ ارْدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ“
اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔^(۱)

اس پر إشکال ہوتا ہے کہ ”رُوح کی واپسی“ کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جسدِ اطہر سے جدا ہوئی ہو، اور جدا ہونا ہی موت ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رُوحِ مبارک جسدِ اطہر کی طرف صرف سلام پیش کئے جانے کے وقت واپس آتی ہے۔ دوسرے اوقات میں جدا رہتی ہے۔ اس کے جواب میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:^(۲)

”وقد أجاب العلماء عن ذلك بوجوه: أحدها أن المراد بقوله: ”رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي“ أن رَدَّ رُوحِهِ كَانَتْ سَابِقَةً عَقَبَ دَفْنِهِ، لَا أَنهَا تَعَادُ ثُمَّ تَنْزِعُ ثُمَّ تَعَادُ.“

یعنی تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”مَا مِنْ أَحَدٍ يَسَلِّمُ عَلَيَّ إِلَّا وَقَدْ رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي قَبْلَ ذَلِكَ، اِى عَقَبَ دَفْنِي فَأَرَدُّ عَلَيْهِ السَّلَامَ“۔ یعنی ”رَدَّ اللَّهُ“ سے پہلے ”وَقَدْ“ محذوف ہے، جس میں واو حالیہ ہے۔ بلکہ علامہ سیوطی نے اپنے رسالے ”انباء الأذکباء فی حیاة الأنبياء“ میں یہ توجیہ کر کے فرمایا ہے کہ: اس حدیث کو میں نے کتاب حیاة الانبياء للبيهقي میں دیکھا تو اُس میں الفاظ یوں ہیں: ”الْأَوْقَدْ رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي“ فحمدتُ الله كثيراً۔^(۳)

حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ رُوح کا جسدِ اطہر سے ٹکنا، اور واپس آنا بار بار نہیں ہوتا، بلکہ نزعِ رُوح صرف ایک بار وفات کے وقت ہی ہوا تھا، پھر دفن سے پہلے رُوحِ مبارک واپس آگئی، یعنی جسدِ اطہر سے ایک خاص قسم کا قوی تعلق قائم ہو گیا، جس کے باعث آپ قبر شریف کے پاس آ کر سلام کرنے والوں کا سلام سننے اور اُس کا جواب دیتے ہیں۔

اس کے بعد کچھ جوابات اور نقل فرمائے ہیں، مگر ناچیز کے نزدیک یہ جواب ہی کافی ہے۔ میرے والد مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ نے تفسیر ”معارف القرآن“ میں سورہ بقرہ کی آیت: ”وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ط

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۸۸۔

(۲) حوالہ بالا ص: ۳۸۸، ۳۸۹۔

(۳) تکملة فتح الملہم ج: ۵ ص: ۳۰، باب فضائل موسیٰ علیہ السلام۔

بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ“ کے تحت حیاتِ انبیاء سے متعلق بھی مختصر اور جامع کلام فرمایا ہے، وہ یہاں بعینہم نقل کیا جاتا ہے:

شہداء اور انبیاء کی حیاتِ برزخی اور اس کے درجات میں تفاضل

”یہ تو سب کو معلوم ہے کہ اسلامی روایات کی رو سے ہر مرنے والے کو برزخ میں ایک خاص قسم کی حیات ملتی ہے، جس سے وہ قبر کے عذاب یا ثواب کو محسوس کرتا ہے، اس میں مؤمن و کافر یا صالح و فاسق میں کوئی تفریق نہیں، لیکن اس حیاتِ برزخی کے مختلف درجات ہیں، ایک درجہ تو سب کو عام اور شامل ہے، کچھ مخصوص درجے انبیاء و صالحین کے لئے مخصوص ہیں، اور ان میں بھی باہمی تفاضل ہے۔ اس مسئلے کی تحقیق پر علماء کے مقالات و تحقیقات بے شمار ہیں،^(۱) لیکن ان میں سے جو بات اقرب الی الکتاب والنتہ ہے اور شہدات سے پاک ہے، اس کو سیدی حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے ”بیان القرآن“ میں واضح فرمادیا ہے، اس جگہ اسی کو نقل کرنا کافی معلوم ہوا:

ف:- ایسے مقتول کو جو اللہ کی راہ میں قتل کیا جائے ”شہید“ کہتے ہیں، اور اس کی نسبت گو یہ کہنا کہ وہ مر گیا صحیح اور جائز ہے، لیکن اس کی موت کو دوسرے مردوں کی سی موت سمجھنے کی ممانعت کی گئی ہے، جبہ اس کی یہ ہے کہ بعد مرنے کے گو برزخی حیات ہر شخص کی روح کو حاصل ہے، اور اسی سے جزاء و سزا کا ادراک ہوتا ہے، لیکن شہید کو اس حیات میں اور مردوں سے ایک گونہ امتیاز ہے، اور وہ امتیاز یہ ہے کہ اس کی یہ حیات آثار میں اوروں سے قوی ہے، جیسے انگلیوں کے اگلے پورے اور ایڑی، اگرچہ دونوں میں حیات ہے، اور حیات کے آثار بھی دونوں میں موجود ہیں، لیکن انگلیوں کے پوروں میں حیات کے آثار احساس وغیرہ بہ نسبت ایڑی کے زیادہ ہیں۔ اسی طرح شہداء میں آثار حیات عام مردوں سے بہت زیادہ ہیں، حتیٰ کہ شہید کی اس حیات کی قوت کا ایک اثر برخلاف معمولی مردوں کے اس کے جسد ظاہری تک بھی پہنچا ہے کہ اس کا جسم باوجود مجموعہ گوشت و پوست ہونے کے خاک سے متاثر نہیں ہوتا، اور مثل جسم زندہ کے صحیح سالم رہتا ہے، جیسا کہ احادیث اور مشاہدات شاہد ہیں۔ پس اس امتیاز کی وجہ سے شہداء کو احیاء کہا گیا اور ان کو دوسرے اموات کے برابر اموات کہنے کی ممانعت کی گئی، مگر احکام

(۱) مثلاً علامہ بیہقی کا ایک مستقل رسالہ اسی موضوع پر ہے، نیز علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ بنام ”انبياء ائذہم فی حیاة الانبیاء“ بھی اسی موضوع پر ہے۔ ربیع۔

ظاہرہ میں وہ عام مُردوں کی طرح ہیں، اُن کی میراث تقسیم ہوتی ہے، اور ان کی بیویاں دوسروں سے نکاح کر سکتی ہیں۔

اور یہی حیات ہے جس میں حضرات انبیاء علیہم السلام شہداء سے بھی زیادہ امتیاز اور قوت رکھتے ہیں، یہاں تک کہ سلامت جسم کے علاوہ اس حیاتِ برزخی کے کچھ آثار ظاہری احکام پر بھی پڑتے ہیں، مثلاً ان کی میراث تقسیم نہیں ہوتی، اُن کی ازواج دوسروں کے نکاح میں نہیں آسکتیں۔

پس اس حیات میں سب سے قوی تر انبیاء علیہم السلام ہیں، پھر شہداء، پھر اور معمولی مُردے۔“

(تفسیر معارف القرآن ج ۱: ص ۳۹۷)

خلاصہ بحث

خلاصہ اس پوری بحث کا یہ ہے کہ:

۱- انبیاء علیہم السلام کی وفات کے بعد ان کی ارواح کو ایک قسم کا قوی تعلق اپنے اجسام

سے باقی رہتا ہے۔

۲- دوسرے اموات کی ارواح کا بھی ایک قسم کا تعلق اگرچہ اُن کے اجسام سے رہتا

ہے مگر انبیاء علیہم السلام کی ارواح مقدسہ کا تعلق دوسروں سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔

۳- اسی قوی تعلق کی وجہ سے اُن پر بعض آثار و احکام دُنیاوی زندگی کے باقی رہتے

ہیں، جو قرآن و سنت کی صریح نصوص سے ثابت ہیں، مثلاً ان کے اجسام مٹی سے متاثر نہیں

ہوتے، اُن کی میراث تقسیم نہیں ہوتی، ان کی ازواج دوسروں کے نکاح میں نہیں آسکتیں، وہ اپنا

شوق پورا کرنے کے لئے نماز بھی پڑھتے ہیں، وغیرہ۔

۴- اسی ایک قسم کے قوی تعلق کی وجہ سے ان کو نصوص میں ”احیاء“ کہا گیا ہے، چنانچہ

اس تعلق کو ”حیات“ کہنا بھی درست ہے۔

۵- لیکن یہ حیات جو ان کو وفات کے بعد حاصل ہے، یہ بعینہا دُنیا والی زندگی نہیں،

چنانچہ اس حیات کے لئے نہ ان کو دُنیا کی چیزیں کھانے پینے کی ضرورت ہے، نہ یہاں کی ہوا

وغیرہ کی، بلکہ یہ قوی ترین حیاتِ برزخیہ ہے، جو بعض امور میں۔ جن کی صراحت قرآن و سنت

کی نصوص میں آگئی ہے۔ یقینی طور پر دُنیاوی زندگی کے مثل ہے، جیسا کہ نمبر ۳ میں بیان ہوا، اور

باقی امور میں ایسی ہونا یقینی نہیں۔

هذا ما عندی والله الموفق ولله الشکر وهو المستعان ولا حول ولا قوة الا به۔

قولہ: ”سَبَطَ الرَّأْسِ“ (ص: ۹۴: ۷-۷)
 سَبَطَ بفتح الباء وکسرہا، لغتان مشہورتان، ویجوز اسکان الباء مع کسر
 السین وفتحها علی التخفیف كما فی کتف وبایہ. سیدھے بالوں والا، اس کا مصدر سَبَوَطَةٌ
 ہے (فتح الملہم)۔

اشکال ہوتا ہے کہ پیچھے حدیث میں جمع (بمعنی گھنگھریالے بال) فرمایا گیا تھا اور
 یہاں ہے کہ بال سیدھے تھے۔

جواب یہ ہے کہ بال من وَجْهِ سَبَط تھے اور من وَجْهِ جمع، اور بالوں کے اندر دونوں
 چیزوں کا جمع ہونا ہی بالوں کی خوبی ہے، اس سے بال زیادہ حسین معلوم ہوتے ہیں۔

۴۱۹- ”حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ ... (الی قولہ) ... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ
 رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ فَقَالَ: أَيُّ وَادٍ هَذَا
 ؟ فَقَالُوا: هَذَا وَادِي الْأَزْرَقِ. قَالَ: كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَابِطًا مِنَ
 السَّنِيَّةِ وَلَهُ جُؤَارٌ إِلَى اللَّهِ بِالتَّلْبِيَةِ، ثُمَّ أَتَى عَلَى ثَنِيَّةٍ هَرُشَى. فَقَالَ: أَيُّ ثَنِيَّةٍ هَذِهِ ؟
 قَالُوا: ثَنِيَّةُ هَرُشَى. قَالَ: كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى نَاقَةٍ
 حَمْرَاءَ جَعْدَةٍ عَلَيْهِ جَبَّةٌ مِنْ صُوفٍ، خِطَامُ نَاقَتِهِ خُلْبَةٌ، وَهُوَ يَلْبِي (الی قولہ) قَالَ
 هَشِيمٌ يَعْنِي لَيْفًا.“ (ص: ۹۴: ۱۰۲۸)

قولہ: ”مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ“ (ص: ۹۴: ۹)

یہ مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ کے درمیان ایک وادی ہے۔

قولہ: ”كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَابِطًا مِنَ السَّنِيَّةِ وَلَهُ جُؤَارٌ
 إِلَى اللَّهِ“ (ص: ۹۴: ۹)

یعنی گویا میں موسیٰ علیہ السلام کو اس حال میں دیکھ رہا ہوں کہ وہ ثنیۃ سے اتر رہے تھے
 اللہ کے سامنے تضرع کرتے ہوئے۔

اس جملہ کی تشریح تین طرح سے ہو سکتی ہے:-

۱- لیلۃ الاسراء میں بیت المقدس کی طرف جاتے یا آتے ہوئے موسیٰ علیہ السلام کو
 اس مقام پر دیکھا تھا اور وہ دیکھنا مجھے اس طرح یاد ہے گویا کہ میں اب دیکھ رہا ہوں۔

۲- خواب کے اندر اس مقام پر یہ منظر کبھی دیکھا تھا، اور اب وادی ازرق کو دیکھ کر

ایسے لگ رہا ہے جیسے میں موسیٰ علیہ السلام کو اب ثنیہ سے اترتے ہوئے اور اللہ کے سامنے تضرع کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں۔

۳- ان انبیاء کرام کا جو واقعہ ان کی زندگی میں پیش آچکا تھا، اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس کی صورت مثالیہ بیداری میں دکھائی گئی، اسی لئے آپ نے ”کأنی أنظر الی موسیٰ“ اور ”کأنی أنظر الی یونس“ فرمایا، (فتح الملہم) (۱)

قولہ: ”عَلَى ثَنِيَّةِ هَرْمَا“ (ص: ۹۳، سطر: ۱۰۹) ثَنِيَّةٌ وهى طريق عال فى الجبل، أو بين الجبلين. أى عَقَبَةٌ، یعنی گھاٹی، اور هَرْمَا الف مقصوره کے ساتھ جُحْفَةَ کے پاس ایک گھاٹی کا نام ہے (فتح الملہم ص: ۳۸۶)۔

قولہ: ”عَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوفٍ، خَطَامٌ نَاقْتِهِ خُلْبَةٌ، وَهُوَ يُلْبِي“ (ص: ۹۳، سطر: ۱۰) خَطَامٌ اور زِمَامٌ اُونٹ کی مہار اور ٹیکل، اور ”خُلْبَةٌ“ جس کو ”لَيْفٌ“ بھی کہا جاتا ہے، کھجور کے درخت کی چھال جس سے مہار بنائی جاتی ہے۔

سوال:- یہ کیسے ہوا کہ یونس علیہ السلام جبہ پہنے ہوئے بھی ہیں اور تلبیہ بھی پڑھ رہے ہیں۔ حالانکہ تلبیہ سے تو احرام شروع ہو جاتا ہے، اور احرام میں سلاہوا کپڑا پہننا حرام ہے؟
جواب:- وہ اپنی شریعت پر عمل کر رہے ہوں گے، اور ان کی شریعت میں یہ جائز ہوگا۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اُس جبہ کو پہنا ہوا نہ ہو بلکہ کندھوں پر ڈال رکھا ہو، اور یہ پہنے بغیر بدن پر ڈالنا ہماری شریعت میں بھی احرام کے منافی نہیں، (فتح الملہم)۔

۴۲۲- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ... (الی قولہ)... عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: غَرَضَ عَلِيُّ الْأَنْبِيَاءُ. فَإِذَا مُوسَى ضَرَبَ مِنَ الرِّجَالِ..... الحديث.“

قولہ: ”ضَرَبَ مِنَ الرِّجَالِ“
ضرب ایسا شخص جو معتدل الجسماء ہو، یعنی نہ موٹا، نہ ڈبلا۔

۴۲۳- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ... (الی قولہ)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حِينَ أُسْرِيَ بِي لَقِيْتُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ“

(۱) فتح الملہم ج: ۲، ص: ۳۹۱۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج: ۳، ص: ۲۱۵ والدیباچ ج: ۱، ص: ۲۱۴۔

(فَنَعَتَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَإِذَا رَجُلٌ (حَسِبْتُهُ قَالَ) مُضْطَرِبٌ. رَجُلُ الرَّأْسِ. كَأَنَّهُ مِنْ رَجَالِ شَنْوَاءَ. قَالَ: وَلَقَيْتُ عَيْسَى (فَنَعَتَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَإِذَا رُبْعَةٌ أَحْمَرُ كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيمَاسٍ يَعْنِي حَمَامًا... الحديث.

(ص: ۹۵: سطر: ۹۴)

قولہ: ”مُضْطَرِبٌ“ (ص: ۹۵: سطر: ۸) طویل (نووی)۔^(۱)

قولہ: ”رُبْعَةٌ“ (ص: ۹۵: سطر: ۹) رُبْعَةٌ اور مَرْبُوعٌ ہم معنی ہیں، بمعنی معتدل القامة۔

قولہ: ”كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيمَاسٍ يَعْنِي حَمَامًا“ (ص: ۹۵: سطر: ۹)

اگلی حدیث میں صراحت ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے بالوں سے اُس وقت پانی کے

قطرے ٹپک رہے تھے۔

نیز ایک روایت میں یہ ہے کہ جب عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان کی طرف اُٹھایا گیا تھا تو اُس وقت آپ غسل کر کے تشریف لائے تھے اور پانی کے قطرے آپ کے بالوں سے گر رہے تھے، تو اسی کیفیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھا، اور روایات میں آتا ہے کہ جب قرب قیامت میں عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ تشریف لائیں گے تو اس وقت بھی آپ کے بالوں سے پانی کے قطرے ٹپک رہے ہوں گے۔^(۲)

۴۲۴ - ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الِى قَوْلِهِ) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَرَانِي لَيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ، فَرَأَيْتُ

رَجُلًا آدَمَ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَأَيْتَ مِنْ أَذْمِ الرُّجَالِ، لَهُ لِمَّةٌ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَأَيْتَ مِنْ

اللَّمَمِ، قَدْ رَجَلَهَا فَهِيَ تَقَطُّرُ مَاءً، ... (الِى قَوْلِهِ) ... فَقِيلَ هَذَا الْمَسِيحُ ابْنُ

مَرِيَمَ. ثُمَّ إِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعَدَ قَطِطًا، أَعْوَرَ الْعَيْنِ الْيُمْنَى، كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ

طَافِيَةٌ. فَسَأَلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقِيلَ هَذَا الْمَسِيحُ الدُّجَالُ. ... (ص: ۹۵: سطر: ۱۲۶۱۰)

قولہ: ”أَرَانِي لَيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ“ (ص: ۹۵: سطر: ۱۰)

یہ روایت خواب میں ہوئی ہے، اگلی روایت میں تصریح ہے کہ ”أَرَانِي لَيْلَةَ فِي

المنام“ (ص: ۹۶: سطر: ۴)۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۹۵۔

(۲) فتح الباری ج: ۶ ص: ۳۸۳ والتصریح بما تواتر فی نزول المسیح۔

قوله: "رَجُلًا أَدَمٌ" (ص: ۹۵: سطر: ۱۱) یعنی گندم گوں مرد۔

قوله: "مِنْ أَدَمِ الرَّجَالِ" (ص: ۹۵: سطر: ۱۱)

بضم الهمزة وسكون الدال المهملة، آدم کی جمع ہے، جیسے أَحْمَرَ کی جمع حُمْرٌ۔^(۱)

قوله: "لِمَّةٌ" (ص: ۹۵: سطر: ۱۱) بکسر اللام وتشديد الميم، سر کے بال جو کان کی لو

سے گزر کر کندھوں تک پہنچ گئے ہوں، اور اگر کندھوں سے بھی نیچے پہنچ جائیں تو اُن کو "جُمَّةٌ"

کہا جاتا ہے، اور اگر "لِمَّةٌ" سے کم ہوں تو وہ "وَفْرَةٌ" ہیں۔^(۲)

قوله: "بَعْدَ قَطِطٍ" قاف اور پہلی طاء مفتوح ہے، اور کبھی پہلی طاء کو مکسور بھی پڑھا

جاتا ہے، یہ جمع کی تاکید ہے یعنی اس کے بال شدید الجعودة تھے، یعنی سخت گھنگھریالے

پتھ دار تھے۔

۴۲۹- "حدثني زهير بن حرب... (الى قوله)... عن أبي هريرة قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَقَدْ رَأَيْتِنِي فِي الْحِجْرِ وَفَرِيثُ تَسْأَلُنِي عَنْ

مَسْرَايَ فَسَأَلْتَنِي عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ لَمْ أَثْبِتْهَا، فَكُرِبَتْ^(۳) كُرْبَةً مَا

كُرِبَتْ مِثْلَهُ قَطُّ، قَالَ فَرَفَعَهُ اللَّهُ لِي أَنْظُرَ إِلَيْهِ، مَا يَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُهُمْ

بِهِ، وَقَدْ رَأَيْتِنِي فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَإِذَا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُصَلِّي

... (الى قوله)... وَاذَا عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ قَائِمٌ يُصَلِّي... (الى قوله)... وَإِذَا

ابراهيم عليه السلام قائم يُصَلِّي أَشْبَهَ النَّاسَ بِهِ صَاحِبُكُمْ - یعنی نفسه صلى الله

عليه وسلم - فَحَانَتْ الصَّلَاةُ فَأَمَّمْتُهُمْ." (ص: ۹۶: سطر: ۱۰ تا ۱۳)

یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب لیلۃ الاسراء کے اگلے روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

قریش کے سامنے اسراء اور معراج کے واقعات بیان فرمائے۔

قوله: "رَأَيْتِنِي فِي الْحِجْرِ" (ص: ۹۶: سطر: ۱۱)

أى فى الحطيم، حطيم کا پرانا نام حِجْر ہے۔

(۱) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۳۹۶۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۳۹۷۔

(۳) قوله: "كُرِبَتْ" اى اخْرَنْتُ، وقوله: "كُرْبَةً" بالضم الغم الذى يأخذ النفس لشده. (فتح الملهم

ج: ۲: ص: ۴۰۴)۔

اللہ رب العزت نے مسجد اقصیٰ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیسے ظاہر فرمایا؟ اس میں دو احتمال ہیں:-

۱- مسجد اقصیٰ کی صورتِ مثالیہ دکھائی ہو۔

۲- مسجد اقصیٰ کے اور آپ کے درمیان کے سارے پردے ہٹا دیئے گئے ہوں، جس کے نتیجے میں آپ براہِ راست اس کا مشاہدہ فرما رہے ہوں۔

قولہ: ”وَقَدْ رَأَيْتَنِي فِي جَمَاعَةِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ“ (ص: ۹۶: سطر: ۱۱)

انبیاء علیہم السلام کو یہ دیکھنا بالاتفاق اُس رؤیت کے علاوہ ہے جو آسمانوں میں ہوئی۔^(۱)

قولہ: ”فَحَانَتْ الصَّلَاةُ فَأَمَمْتُهُمْ“ (ص: ۹۶: سطر: ۱۳)

فتح الملہم میں ہے کہ: ”اى دخل وقتها، ولعل المراد بها صلوة التحية أو يراؤ بها صلوة المعراج على الخصوصية كذا في المرقاة (الى قوله) يحتمل ان يكون صلى بالانبياء جميعا في المقدس، ثم صعد منهم الى السماوات من ذكر انه صلى الله عليه وسلم رءاه فيها. ويحتمل ان تكون صلوتة بهم بعد ان هبط من السماء، فهبطوا ايضا.“^(۲)

۴۳۰- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ،

قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْتَهَى بِهِ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى،

وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ. إِلَيْهَا يَنْتَهَى مَا يَعْرَجُ بِهِ مِنَ الْأَرْضِ. فَيُقْبَضُ مِنْهَا.

وَالِئِهَا يَنْتَهَى مَا يُهْبَطُ بِهِ مِنْ فَوْقِهَا. فَيُقْبَضُ مِنْهَا. قَالَ: إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا

يَغْشَى. قَالَ: فَرَأَشَ مِنْ ذَهَبٍ. قَالَ: فَأُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ثَلَاثًا: أُعْطِيَ الصَّلَاةَ الْخُمْسَ، وَأُعْطِيَ خَوَاتِيمَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، وَغَفِرَ لِمَنْ لَمْ

يُشْرِكْ بِاللَّهِ مِنْ أُمَّتِهِ شَيْئًا، الْمُقْحَمَاتُ.“ (ص: ۹۷: سطر: ۴۵۱)

قولہ: ”فَرَأَشَ مِنْ ذَهَبٍ“ (ص: ۹۷: سطر: ۳)

الفراش بالفتح طيرٌ معروف، ومنه قوله تعالى: ”يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ

الْمَبْتُوثِ“^(۳) یعنی پروانے۔

(۳) القارعة آیت: ۳-

(۲) حوالہ بالا-

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۴۰۵-

قوله: "أُعْطِيَ الصَّلَوَاتِ الْخُمْسَ" (ص: ۹۷، سطر: ۳) یعنی پانچ نمازیں فرض کی گئیں۔^(۱)

قوله: "خَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ" (ص: ۹۷، سطر: ۳) یعنی سورۃ البقرۃ کی آخری آیت جس میں اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لئے کمالِ رحمت، آسانی، مغفرت اور کفار پر نصرت دینے کا بیان فرمایا ہے۔^(۲)

قوله: "الْمُقْحَمَاتُ" (ص: ۹۷، سطر: ۳) بالرفع أى الكبائر المهلكات، یعنی انسان کو ہلاکت میں ڈال دینے والے کبیرہ گناہ۔ مُقْحَمَات کی مغفرت سے مراد یا تو یہ ہے کہ اصحاب الکبائر مخلد فی النار نہ ہوں گے (قالہ ابن حجر) یا مراد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت میں سے اکثر اصحاب الکبائر کی مغفرت ہو جائے گی، فانہا اُمة مرحومة، (کذا فی فتح الملہم عن المرقاة)۔^(۳)

باب معنی قول اللہ عزّ وجلّ:

"ولقد رآه نزلةً أخرى الخ

۴۳۱- "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزُّهْرَانِيُّ ... (الى قوله) ... قَالَ: اَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ: سَأَلْتُ زُرَّ بْنَ حُبَيْشٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى جِبْرِيْلَ لَهُ سِتْمَانَةَ جَنَاحٍ."^(۱)

قوله: "سَأَلْتُ زُرَّ بْنَ حُبَيْشٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى"^(۲)

مسئلہ رُویتِ باری تعالیٰ

یہاں سے وہ احادیث آرہی ہیں جن کا تعلق سورۃ نجم کی ابتدائی آیات سے ہے، اور ان احادیث کا مرکزی مضمون یہ ہے کہ آیات اللیلۃ المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ ربّ العزت کا دیدار ہوا ہے یا نہیں؟

(۳) حوالہ بالا۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۱) فتح الملہم ج: ۳، ص: ۴۰۸۔

اس مسئلے میں چار قول ہیں:-

۱- پہلا قول حضرت انس بن مالکؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کا ہے،^(۱) وہ قال الحسن وعروة ابن الزبير وسائر اصحاب ابن عباس، وجزم به كعب الأخبار والزهرى وصاحبه معمر وأخرون، وهو قول الأشعري وغالب اتباعه. (كذا فى فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۱۲، ص: ۲۱۶) وہ کہتے ہیں کہ لیلۃ المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باری تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوا، اور فتح الملہم میں مسند احمد کی روایت سند قوی کے ساتھ یہ منقول ہے کہ: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: رأيت رَبِّي عزَّ وجلَّ." (فتح الملہم ج: ۲، ص: ۲۱۳)۔ چنانچہ اس حدیث مرفوعہ کی بنا پر امام احمدؒ بھی اثباتِ روایت کے قائل تھے۔ (کذا فى فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۱۸)^(۲)

یہ حضرات سورہٴ نجم کی آیات: "عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۝ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ۝" اور "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ" کی ضمیروں کو باری تعالیٰ کی طرف لوثاتے ہیں، اور ان آیات میں جو قرب و روایت اور تعلیم بلا واسطہ کا ذکر ہے اُسے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس قول کو صاحب تفسیر مظہری نے اختیار کیا ہے^(۳) (کذا فى معارف القرآن ج: ۸، ص: ۱۹۵)۔

۲- دوسرا قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، ابوہریرہؓ اور ابوذر غفاریؓ کا ہے، (فتح الملہم میں حافظ ابن حجرؒ سے منقول ہے کہ حضرت ابوذرؓ کے قول کے بارے میں روایات مختلف ہیں،^(۴) رفع)۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ لیلۃ المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ رب العزت کی زیارت نہیں ہوئی اور وہ ان ضماز کو جبریل امین علیہ السلام کی طرف لوثاتے ہیں (کذا فى معارف القرآن ج: ۸، ص: ۱۹۶، بحوالہ تفسیر ابن کثیر)^(۵) البتہ "فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ۝" کی ضمیریں اللہ تعالیٰ ہی کی طرف راجع کرتے ہیں، اور اس پر انتشارِ ضماز کا جو اعتراض ہو سکتا ہے اُس کا جواب فتح الملہم میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نقل کیا ہے کہ وحی بھیجے اور عبد کا مضاف الیہ ہونا، اللہ تعالیٰ ہی کی ذاتِ اقدس میں منحصر ہے، لہذا ان ضماز کا غیر اللہ (جبریل) کی طرف راجع نہ ہونا بالکل ظاہر ہے، پس انتشارِ ضماز کا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

(۱) تفسیر معارف القرآن ج: ۸، ص: ۱۹۵۔

(۲) مسند أحمد بن حنبل ج: ۲، ص: ۳۵۱، رقم الحدیث: ۲۵۸۔ ص: ۳۸۶، رقم الحدیث: ۲۲۳۳ من مسند ابن عباس۔

(۳) تفسیر مظہری ج: ۹، ص: ۱۰۹۔

(۴) فتح الملہم ج: ۲، ص: ۲۱۸۔

(۵) تفسیر ابن کثیر ج: ۳، ص: ۲۲۳۔

اس قول کو علامہ قرطبی^(۱)، امام رازی^(۲)، ابو حیان^(۳) اور علامہ ابن کثیر^(۴) نے اپنی اپنی تفاسیر میں اختیار فرمایا ہے۔ علامہ نووی^(۵) اور حافظ ابن حجر^(۶) نے بھی اس قول کو راجح قرار دیا ہے۔ علمائے متاخرین میں سے حکیم الأمت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی^(۷) نے بھی اسی قول کو راجح قرار دیا ہے، والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب^(۸) نے معارف القرآن میں ان حضرات کے اقوال کو نقل فرمایا ہے۔^(۹)

۳- سورة النجم کی آیت ”مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى“ سے آیت ”لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى“ تک جن میں واقعہ معراج کا بیان ہو رہا ہے، ان میں رؤیت کے بارے میں جتنے الفاظ صیغہ عموم کے ساتھ آئے ہیں ان سب میں رؤیت جبریل اور رؤیت باری تعالیٰ دونوں کا احتمال ہے، کیونکہ ان میں عموم ہے، اس لئے باری تعالیٰ کی رؤیت بھی اس میں شامل ہو سکتی ہے، اور اس عموم کی نفی کسی حدیث مرفوعہ سے ثابت نہیں، لہذا رؤیت باری تعالیٰ کے انکار کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ امکان رؤیت نقلاً و عقلاً موجود ہے۔ اسے علامہ انور شاہ کشمیری نے اختیار فرمایا ہے، (کما فی فتح الملہم)^(۸) اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو الحل المفہم^(۹) میں، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم اور فوائد القرآن (أردو حاشیہ تفسیر) میں اور حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر معارف القرآن^(۱۰) میں بطور احتمال اختیار فرمایا ہے۔

۴- چوتھا قول جس کو جمہور کا مسلک قرار دیا گیا ہے، یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا جائے، اس لئے کہ آیات میں کوئی ایک معنی صریح طور پر متعین نہیں اور اخبار آحاد جن میں سے بعض سے رؤیت کا ثبوت اور دیگر بعض سے عدم ثبوت معلوم ہوتا ہے، ان پر اس مسئلہ کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی، اس لئے کہ عقائد میں اخبار آحاد معتبر نہیں، بلکہ عقائد کا ثبوت توازن

(۱) تفسیر القرطبی ج: ۱۷ ص: ۸۲ وما بعدہ۔ (۲) تفسیر الکبیر ج: ۲۷ ص: ۲۹۰۔

(۳) البحر المحیط ج: ۸ ص: ۱۵۶۔ (۴) تفسیر ابن کثیر ج: ۴ ص: ۲۲۳ وما بعدہ۔

(۵) شرح النووی ج: ۱ ص: ۹۷۔

(۶) فتح الباری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة النجم، رقم الحدیث: ۴۵۵، ج: ۸ ص: ۶۰۸ وما بعدہ۔

(۷) تفسیر معارف القرآن ج: ۸ ص: ۱۹۷۔ (۸) ج: ۲ ص: ۲۱۱ و ۲۱۲۔

(۹) الحل المفہم ج: ۱ ص: ۴۲، ۴۳۔ (۱۰) تفسیر معارف القرآن ج: ۸ ص: ۲۰۳ و ۲۰۴۔

سے ہوتا ہے جو یہاں مفقود ہے، نیز اس کے ثبوت یا عدم ثبوت کے عقیدے پر ہمارا کوئی عمل موقوف نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں توقف ہی احوط ہے، حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر معارف القرآن میں اسی کو ”اسلم و احوط“ قرار دیا ہے۔^(۱)

”فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ“ کی تشریح

زمانہ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ جب دو آدمی آپس میں کوئی عہد و پیمان کرتے تو دونوں اپنی اپنی کمانوں کو لے کر ان کے چلوں کو باہم ملا دیتے تھے، یہ کمال اتفاق کا اظہار سمجھا جاتا تھا کہ اب ان کمانوں کا رخ ایک دوسرے کی طرف نہ ہوگا۔

قاب اس فاصلے کو کہتے ہیں جو کمان کے چلے (یعنی کمان کی ڈور کے درمیانی حصے) اور کمان کی مقبض (دستے) کے درمیان ہوتا ہے، تو اس عہد کے وقت یہ دونوں شخص ایک دوسرے سے صرف ”قاب قوسین“ پر یعنی دو کمانوں کے قاب پر ہوتے ہیں، پس ”كَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ“ کنایہ ہوتا ہے انتہائی قرب سے، اسی تعبیر کو قرآن حکیم میں اختیار فرمایا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جبریل امین کے درمیان، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ رب العزت کے درمیان صرف قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ کا فاصلہ تھا، اور یہ کنایہ ہے انتہائی قرب سے۔

۴۳۵- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (السی قولہ)... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ

قَالَ: رَأَاهُ بِقَلْبِهِ.“ (ص: ۹۸، مط: ۳۰۲)

بصارت بالقلب مراد ہے، نہ کہ معرفت بالقلب، یعنی اللہ تعالیٰ نے قلب میں رؤیت کی صلاحیت پیدا کر دی، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے قلب میں صفت بصارت کا پیدا کر دینا کوئی مشکل نہیں۔

۴۳۸- ”حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ... (السی قولہ)... عَنِ مَسْرُوقٍ

قَالَ: كُنْتُ مُتَكِنًا عِنْدَ عَائِشَةَ، فَقَالَتْ: يَا أَبَا عَائِشَةَ! فَلَا تَمَنْ تَكَلِّمُ بِوَأَحَدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ أَغْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. قُلْتُ: مَا هُنَّ؟ قَالَتْ: مَنْ رَعِمَ أَنْ مُحَمَّدًا صَلَّى

(۱) تفسیر معارف القرآن ج: ۸ ص: ۲۰۵۔ رفح

(۲) هو ابن الأجدع سبى مسروقاً لأنه سرقه انسان فى صغره ثم وجد. وكُنَيْتُهُ ”أَبُو عَائِشَةَ“ فتح

الملمهم۔ (رف)

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. قَالَ: وَكُنْتُ مُتَكِنًا فَجَلَسْتُ. فَقُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ! أَنْظِرِيْنِي، وَلَا تَعَجَلِيْنِي. أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ تَعَالَى: "وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ"، "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى" فَقَالَتْ: أَنَا أَوَّلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ سَأَلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيْلُ. لَمْ أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ، رَأَيْتُهُ مُنْهَبِطًا مِنَ السَّمَاءِ، سَادًا عَظِيمًا خَلَقَهُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ. فَقَالَتْ: أَوْلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" أَوْلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا" إِلَى قَوْلِهِ "عَلَيَّْ حَكِيمٌ" قَالَتْ: وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَمَ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. وَاللَّهُ يَقُولُ: "يَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ" قَالَتْ: وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُخْبِرُ بِمَا يَكُونُ فِي غَدٍ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. وَاللَّهُ يَقُولُ: "قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ."

(ص: ۹۸: سطر: ۹۶۳)

قوله: "فَقَالَتْ: أَوْلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ"

(ص: ۹۸: سطر: ۷)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے (جنت میں پہنچنے سے پہلے) روایتِ باری تعالیٰ کی نفی پر یہاں تین دلائل بیان کئے:-

۱- پہلی دلیل یہ ہے کہ: "وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ" اور "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى" میں ضمیر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل امین کو قرار دیا ہے۔

۲- دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشادِ باری ہے: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" اس آیت مبارکہ میں روایت کی صراحتِ نفی کی گئی ہے۔

۳- تیسری یہ کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ" إِنَّهُ عَلَيَّ حَكِيمٌ" (سورۃ

الشوری: ۷۱) اس سے معلوم ہوا کہ کلام اللہ مع العبد کی صورتیں ممکن ہیں:-

۱- وَحَيْثُ، اس میں نہ آواز سنائی دیتی ہے نہ رُویت ہوتی ہے، بلکہ قلب میں مضمون کا القاء ہوتا ہے۔

۲- مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، اس میں آواز تو سنائی دیتی ہے، رُویت نہیں ہوتی۔

۳- اور تیسرا طریقہ ارسالِ رسول کا ہے کہ جبریل امین آکر اللہ تعالیٰ کا پیغام پہنچاتے ہیں، اس صورت میں بھی رُویت باری نہیں ہوتی۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس دنیا میں کوئی نبی اللہ رب العزت کا دیدار نہیں کر سکتا۔

قائلین رُویت کی طرف سے ان دلائل کے یہ جوابات دیئے جاتے ہیں:-

۱- پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ آیات ”وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ“ اور ”وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى“ میں ضمیر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل امین کو قرار دیا ہے، لیکن آیت: ”مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى“ میں ”مَا“ عام ہے، تو اس سے رُویت باری تعالیٰ کا امکان معلوم ہوتا ہے۔

۲- دوسری دلیل کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں ادراک کی نفی کی گئی ہے، اور ادراک سے مراد ”نظرِ علی وجہ الاحاطة“ ہے، اس کے تو ہم بھی قائل ہیں کہ مخلوق کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ نہیں کر سکتیں، اس سے مطلق رُویت کی نفی نہیں ہوتی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس عدمِ ادراک کا تعلق عالمِ دنیا کے ساتھ ہے، جبکہ یہاں بحث عالمِ بالا میں رُویت کی ہو رہی ہے کہ لیلۃ المعراج میں رُویت ہوئی یا نہیں۔

۳- تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں یہ بتلایا گیا ہے کہ وحی اور دیدار جمع نہیں ہو سکتے، تو یہ بات دیدار کے مسلک کے منافی نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ دیدار کے وقت وحی نہ ہوئی ہو، اور وحی کے ساتھ دیدار نہ ہوا ہو، فلا تعارض۔^(۱)

قوله: ”وَمَنْ رَعِمَ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَمَ شَيْئًا مِنْ

كِتَابِ اللَّهِ“

(ص: ۹۸، ط: ۸)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جو تین باتیں ارشاد فرمائیں، ان میں سے پہلی بات یعنی عدمِ رُویت باری تعالیٰ کی تفصیل اوپر آچکی، دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص یہ

(۱) ان سوالات و جوابات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح ۱۱، ملہم ج: ۲، ص: ۲۲۰، ۲۲۳ وفتح

الباری ج: ۸، ص: ۶۰۸ وما بعدہ والبحر المحیط ج: ۲۷، ص: ۲۹۰۔

کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتاب اللہ میں سے کچھ چھپایا ہے، تو اس نے اللہ تعالیٰ پر بڑا بہتان لگایا، اس لئے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی کسی آیت کو چھپاتے تو سورہ احزاب کی اس آیت کو چھپاتے: "وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ" (۱) اور جب اس آیت کو بھی نہ چھپایا تو یقیناً کسی اور آیت کو بھی نہیں چھپایا۔ اور آیت مذکورہ کے چھپانے کی وجہ یہ ہو سکتی تھی کہ اس میں اللہ رب العزت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک راز کو فاش کیا ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ" کے حکم کی تعمیل فرماتے ہوئے اس آیت کو بھی چھپانا گوارا نہیں کیا۔

وہ راز یہ تھا کہ اللہ رب العزت نے بذریعہ وحی غیر متلو کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی تھی کہ حضرت زید بن حارثہ اپنی زوجہ زینب بنت جحش کو طلاق دیں گے اور وہ آپ کے نکاح میں آئیں گی، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اظہار مناسب نہیں سمجھا، اس لئے کہ معاشرہ عرب میں متبئی کی زوجہ سے نکاح ایسا ہی برا سمجھا جاتا تھا جیسے حقیقی بیٹے کی اہلیہ سے، لیکن اللہ رب العزت اس غلط رسم کا خاتمہ عملی طور پر بھی فرمانا چاہتے تھے، اس لئے اپنے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ ہم آئندہ ایسا کرنے والے ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفین کی ملامت کے خوف سے اس کا اظہار مناسب نہیں سمجھا، مگر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اظہار فرمادیا۔

۴۴۲ - "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الْحَى قَوْلَهُ) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَيْتَ رَبِّكَ؟ قَالَ: نُورٌ أَنَّى أَرَأَاهُ." (ص: ۹۹ سطر: ۱)

قوله: "نُورٌ أَنَّى أَرَأَاهُ" (ص: ۹۹ سطر: ۱)

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر یہ فرمائی ہے کہ "نور من این آراہ" یعنی انسی بمعنی مس ابن ہے، یعنی وہ نور تھا جہاں سے بھی میں دیکھتا تھا۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب سے نقل کر کے فرماتے ہیں: "ولا يخفى ما فيه من اللطافة" مگر انہوں نے حضرت کشمیری کی اس تفسیر سے پہلے خود یہ تفسیر فرمائی ہے کہ: "ومعناه حجابہ نور فكيف آراة." (كذا

فی فتح الملہم)،^(۱) اور اس کی تائید میں علامہ مازری کی عبارت نقل فرمائی ہے۔^(۲) اس تفسیر کا حاصل یہ بنتا ہے کہ ”اَنّٰی“ بمعنی ”کیف“ ہے۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ یہ دونوں تفسیریں درست ہو سکتی ہیں، لیکن دونوں سے روایت ذات کی بظاہر نفی معلوم ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

۴۴۴- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ... (الْحَىٰ قَوْلُهُ)...
عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ،
فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنَامُ وَلَا يَبْغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يَرْفَعُ إِلَيْهِ
عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ. (وَفِي
رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ ”النَّارُ“ لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ
مِنْ خَلْقِهِ.“

قوله: ”يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ“ (ص: ۹۹، سطر: ۴) قِسْطُ کے اصل معنی ہیں عدل، یہاں قسط سے مراد میزان ہے کیونکہ میزان عدل کا ذریعہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ بندوں کے اعمال جو اللہ کے پاس پہنچتے ہیں اللہ ان کا وزن کرتا ہے۔ اور جو اوزاق بندوں کے لئے نازل کئے جاتے ہیں ان کا وزن کرتا ہے، کسی کو زیادہ دیتا ہے (یعنی یخفص المیزان) اور کسی کو کم دیتا ہے (یعنی یرفع المیزان) کذا فی فتح الملہم وشرح النووی بزيادة ایضاح منی۔

قوله: ”حِجَابُهُ النُّورُ“ (ص: ۹۹، سطر: ۵)
حجاب تو درحقیقت اجسام محدودہ کے لئے ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ جسم سے بھی منزہ ہے اور حد سے بھی، لہذا یہاں مراد ”مانع من الرؤیة“ ہے جسے یہاں نور یا نار کہا گیا ہے اور وہی روایت میں حائل ہے (فتح الملہم)۔^(۳)

قوله: ”لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ“

یہاں ”من“ بیانیہ ہے، تبعیض کا نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بصر تو تمام مخلوقات تک پہنچی ہوئی ہے (فتح الملہم)۔^(۴)

(۲) المعلم ج: ۱ ص: ۲۲۳۔

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۲۸۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۳۰۔

(۴) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۲۹۔

”سبحات“ بضم السين والباء ورفع التاء فى اخره جمع سُبْحَة، ومعنى سبحات وجهه نورُهُ وجماله وبهائه.

یعنی ہمارے اور اللہ رب العزت کے درمیان نور کا پردہ حائل ہے، اگر وہ بھی ہٹ جائے تو تاحدنگاہ ہر چیز جل جائے۔ اس کی ایک ادنیٰ سی نظیر ہم اپنی دنیاوی زندگی میں مشاہدہ کرتے ہیں، وہ یہ کہ سائنسی تحقیق کے مطابق سورج اور زمین کے درمیان ایک پردہ حائل ہے جس کا نام ”اوزون کا غلاف“ (Layer of Ozone) ہے، یہ سورج کی حرارت کو اپنے اندر جذب کرتا ہے جس کے نتیجہ میں حرارت میں کمی واقع ہو جاتی ہے اور اس کے بعد یہ حرارت قابل برداشت اور مفید ہو کر زمین پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اب کچھ عرصہ سے اس پردہ کے اندر شگاف پڑ گیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب ہر سال پہلے کے مقابلہ میں زیادہ گرمی پڑتی ہے، حتیٰ کہ برطانیہ اور جرمنی وغیرہ جیسے ٹھنڈے ممالک میں بھی گرمی نسبتاً زیادہ ہونے لگی ہے۔

قوله: ”وَجْهَهُ“ (ص: ۹۹: سطر: ۵) اى ذاته.

باب اثبات رؤية المؤمنين فى الآخرة ربهم سبحانه وتعالى

۴۴۷- ”حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: جَنَّاتٍ مِنْ فِضَّةٍ أَيْتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّاتٍ مِنْ ذَهَبٍ أَيْتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِذَاءَ الْكِبْرِيَاءِ عَلَيَّ وَجْهَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ.“

(ص: ۹۹: سطر: ۹، ۸ و ص: ۱۰۰: سطر: ۲، ۱)

قوله: ”إِلَّا رِذَاءَ الْكِبْرِيَاءِ“ (ص: ۱۰۰: سطر: ۱)

رداء الكبرياء سے ”حجاب نوری“ مراد ہے، جسے پچھلی حدیث میں ”حجابہ النور“ فرمایا گیا ہے (فتح الملہم)۔^(۱) اس وقت تو ہمارے اور اللہ رب العزت کی رؤیت کے درمیان اس قدر پردے حائل ہیں کہ ہم نے حجاب نوری بھی نہیں دیکھا، لیکن جنت میں پہنچنے کے بعد صرف حجاب نوری باقی رہ جائے گا باقی پردے اور موانع ختم ہو جائیں گے، اور پھر ”میدان مزید“

(۱) فتح الملہم ج: ۲، ص: ۲۳۵۔

میں دیدار کے وقت وہ بھی ہٹا دیا جائے گا، جیسا کہ آگے احادیث سے معلوم ہوگا۔

قولہ: ”عَلَىٰ وَجْهِهِ“ (ص: ۱۰۰ سطر: ۱)

در اصل یہ حجاب ہم پر ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ اقدس پر، لیکن تسہیلِ فہم کے لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی۔

قولہ: ”فِي جَنَّةِ عَدْنٍ“ (ص: ۱۰۰ سطر: ۲) ای جنة الخلود.

۴۴۸- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ... (الْحَىٰ قَوْلُهُ)... عَنْ

صُهَيْبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ:

يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وَجُوهَنَا؟

أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيُكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا

أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ.“ (ص: ۱۰۰ سطر: ۲، ۳)

قولہ: ”تُرِيدُونَ شَيْئًا؟“ (ص: ۱۰۰ سطر: ۳)

ہمزہ استفہام محذوف ہے، ای اتریدون شینا۔

قولہ: ”تُنَجِّنَا“ (ص: ۱۰۰ سطر: ۳)

بعض نسخوں میں یائے تختانیہ نہیں ہے، اور نحوی قاعدے کا تقاضا بھی یہی ہے، اس

صورت میں اس کا عطف تدخلنا پر ہوگا اور یاء کو عاملِ جازم ”لم“ کی وجہ سے محذوف قرار دیا

جائے گا، لیکن ہمارے اس نسخہ میں یاء موجود ہے تو اس جملہ کو ماقبل کے دو استفہامیہ جملوں ”أَلَمْ

تُبَيِّضْ وَجُوهَنَا، أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ“ پر معطوف قرار دیا جائے گا (كذا في الحاشية في

نسختنا) بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ یاء کی موجودگی کی صورت میں ”تُنَجِّنَا“ جملہ استفہامیہ

کے بجائے خبریہ ہوگا۔

۴۴۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ عَنْ حَمَادِ

بْنِ سَلَمَةَ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ. وَزَادَ: ثُمَّ تَلَاهُ هَذِهِ الْآيَةَ ”لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ

وَزِيَادَةٌ.“ (ص: ۱۰۰ سطر: ۳)

قولہ: ”لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ“ (ص: ۱۰۰ سطر: ۳)

”الحسنی“ سے الحیة الحسنة فی الجنة اور ”زیادہ“ سے باری تعالیٰ کا دیدار

مراد ہے۔ زیادہ پر تنوین تعظیم کی ہے، قال القاضی عیاض فی شرح صحیح مسلم له المسمی "اکمال المعلم بفوائد مسلم" (ج: ۱ ص: ۵۳۰) ما نصه: ذکر فی هذا الحدیث نظر أهل الجنة الى ربهم. مذهب أهل السنة باجمعهم جواز رؤية الله عقلاً ووجوبها فی الآخرة للمؤمنین سمعاً، نطق بذلك الكتاب العزيز وأجمع عليه سلف الأمة ورواه بضعة عشر من الصحابة بالفاظ مختلفة عن النبي صلى الله عليه وسلم، خلافاً للمعتزلة والخوارج وبعض المرجئة اذ نفوا ذلك عقلاً بناءً على شروط يشترطونها من البنية والمقابلة واتصال الأشعة وزوال الموانع، فی تخلیط لهم طويل، وأهل الحق لا يشترطون شيئاً من ذلك سوى وجود المرئي، وان الرؤية إدراك يخلقها الله للرئى فى المرئى، لكن مجرى العادة تكون على صفات وليست بشروط.

۴۵۔ - "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الى قوله) ... عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُ؛ أَنَّ نَاسًا قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ تَصَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟ قَالُوا: لَا، يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: هَلْ تَصَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا، يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ، يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَقُولُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ. فَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ الشَّمْسَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ الْقَمَرَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيَتِ الطَّوَاغِيَتِ، وَتَبْقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مَنْ أَفْقَوْهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، هَذَا مَا كَانْنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبَّنَا، فَإِذَا جَاءَ رَبَّنَا عَرَفْنَا. فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبَّنَا فَيَسْتَعِينُونَ. وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانِي جَهَنَّمَ. فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ، وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الرَّسُلُ. وَدَعْوَى الرَّسُلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ، سَلِّمْ. وَفِي جَهَنَّمَ كَلَالِبُ مِثْلُ شُوكِ السَّعْدَانِ هَلْ رَأَيْتُمُ السَّعْدَانَ؟ قَالُوا: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنَّهَا مِثْلُ شُوكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا قَدْرُ عَظَمَتِهَا إِلَّا اللَّهُ، تَحْطَفُ النَّاسَ

بِأَعْمَالِهِمْ، فَمِنْهُمْ الْمُؤْتِقُ يَعْنِي بِعَمَلِهِ، وَمِنْهُمْ الْمُجَازِي حَتَّى يُنَجِّي حَتَّى إِذَا
 فَرَّغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْعِبَادِ، وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ بِرَحْمَتِهِ مَنْ أَرَادَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ،
 أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا، مِمَّنْ أَرَادَ اللَّهُ
 أَنْ يَرْحَمَهُ، مِمَّنْ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَيَعْرِفُونَهُمْ فِي النَّارِ، يَعْرِفُونَهُمْ بِأَثَرِ
 السُّجُودِ، تَأْكُلُ النَّارُ مِنْ ابْنِ آدَمَ إِلَّا أَثَرَ السُّجُودِ، حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ
 أَثَرَ السُّجُودِ. فَيُخْرِجُونَ مِنَ النَّارِ وَقَدْ امْتَحَشُوا، فَيُصَبُّ عَلَيْهِمْ مَاءُ الْحَيَاةِ
 فَيَسْبَتُونَ مِنْهُ كَمَا تَسْبُتُ الْحَبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ. ثُمَّ يَفْرُغُ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ
 الْعِبَادِ، وَيَبْقَى رَجُلٌ مُقْبِلٌ بَوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ، وَهُوَ آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولًا الْجَنَّةَ،
 فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ! اصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ، فَإِنَّهُ قَدْ قَشِبَنِي رِيحُهَا وَأَحْرَقَنِي
 ذَكَوُهَا، فَيَدْعُو اللَّهَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدْعُوهُ... (الى قوله)... فَيَقْدُمُهُ إِلَى بَابِ
 الْجَنَّةِ فَيَأْذَنُ لَهُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ أَنْفَهَقَتْ لَهُ الْجَنَّةُ فَرَأَى مَا فِيهَا مِنَ الْخَيْرِ
 وَالسُّرُورِ... (الى قوله)... فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ! لَا أَكُونُ أَشْقَى خَلْقِكَ، فَلَا يَزَالُ
 يَدْعُو اللَّهَ حَتَّى يَضْحَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ. فَإِذَا ضَحِكَ اللَّهُ مِنْهُ، قَالَ: ادْخُلِ
 الْجَنَّةَ. فَإِذَا دَخَلَهَا قَالَ اللَّهُ لَهُ: تَمَنَّهُ. فَيَسْأَلُ رَبَّهُ وَيَتَمَنَّى، حَتَّى إِنَّ اللَّهَ لَيَذَكَّرُهُ
 مِنْ كَذَا وَكَذَا، حَتَّى إِذَا انْقَطَعَتْ بِهِ الْأَمَانِيُّ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ذَلِكَ لَكَ وَمِثْلُهُ
 مَعَهُ (الى قوله) قال ابو سعيد وعشرة أمثاله معه يا أبا هريرة... الحديث.

(ص: ۱۰۰ سطر: ۲۳ ص: ۱۰۱ سطر: ۱۱)

قوله: "الطَّوَاغِيَّتْ"

(ص: ۱۰۰ سطر: ۷)

یعنی اصنام، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بتوں کے اندر بھی چلنے کی صلاحیت
 پیدا کر دی جائے گی۔

قوله: "وَبَقِيَ هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا"

(ص: ۱۰۰ سطر: ۸)

ای اُمتہ الاجابۃ، ابتداء میں منافقین بھی ان کے ساتھ شامل ہوں گے جو
 "کشف عن الساق" کے وقت سجدہ نہ کر سکتے کی وجہ سے ظاہر کر دیئے جائیں گے۔ جیسا کہ
 آگے ایک روایت میں آئے گا۔

قولہ: "فَيَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ" (ص: ۱۰۰: سطر: ۸)

یہ الفاظ تشابہات کے قبیل سے ہیں، تشابہات کے بارے میں علمائے اہل السنۃ والجماعۃ کے دو طریقے ہیں۔

متقدمین کا طریقہ: - متقدمین کا طریقہ یہ ہے کہ ہمیں ان تشابہات کی مراد کا کوئی علم یقینی حاصل نہیں، تاہم ان کے جو بھی معنی اللہ کے نزدیک مراد ہیں وہ حق ہیں، ہم ان پر ایمان لاتے ہیں اور کوئی تاویل نہیں کرتے۔ یہ مذہب احوط اور اقرب الی القرآن ہے، کما قال تعالیٰ: "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا"۔

متأخرین کا مذہب: - متأخرین نے تاویل کا راستہ اختیار فرمایا، لیکن اس میں بھی وہ کوئی قطعی اور یقینی حکم نہیں لگاتے، بلکہ بہ طور احتمال کے یوں فرماتے ہیں کہ: اس کے فلاں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔ اور متأخرین کو یہ تاویل کا راستہ اس لئے اختیار کرنا پڑا کہ جب یونانی فلسفہ، اسلامی معاشرہ میں متعارف ہوا تو بہت سے مسلمان اس سے متاثر ہوئے اور ان کے عقائد پر بھی اس فلسفہ کا اثر پڑا، یہاں تک کہ بہت سے گمراہ فرقے وجود میں آگئے، انہی میں سے ایک فرقہ "مجسمہ" ہے جس کے متبعین کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ رب العزت جسم رکھتے ہیں، جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جسم و صورت سے منزہ ہیں۔ تو وہ الفاظ جن سے باری تعالیٰ کا مجسم ہونا اور اسی کے مطابق افعال کے صدور کا شبہ ہوتا تھا، متأخرین نے ان میں تاویل کی تاکہ یہ بتایا جاسکے کہ اس کے جو معنی فرقہ "مجسمہ" نے لئے ہیں وہ درست نہیں، دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ مثلاً مذکورہ جملہ میں "یأتیہم" کو بمعنی "یظہر لہم" اور صورتہ کو صفة کے معنی میں لیا۔

اگرچہ احوط طریقہ متقدمین کا ہے، لیکن چونکہ متأخرین کا طریقہ غرض صحیح پر مبنی ہے، نیز متأخرین اپنی تاویل میں قطعیت کا حکم بھی نہیں لگاتے بلکہ محض احتمال کے طور پر ذکر کرتے ہیں، تو اس اعتبار سے یہ طریقہ بھی قابل اعتراض نہیں، بلکہ بہت سے مواقع میں مفید ثابت ہوتا ہے۔

قولہ: "بَيْنَ ظُهُورَانِي جَهَنَّمَ" (ص: ۱۰۰: سطر: ۹)

أى بين طرفيها، كذا فى فتح الملمه عن المرقاة. (۱)

قوله: "كَلَايِبُ" (ص: ۱۰۱: سطر: ۱)

یہ کَلُوب بفتح الكاف وتشديد اللام کی جمع ہے بمعنی آکڑا۔ یعنی لوہے کا وہ لہبا سر یا جس کی نوک مڑی ہوئی ہوتی ہے اور اس میں گوشت وغیرہ کو لٹکا کر تنور میں چھوڑا جاتا ہے یا روٹی کو تنور سے نکالا جاتا ہے (فتح الملمه بزيادة)۔ (۲)

قوله: "مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ" (ص: ۱۰۱: سطر: ۱)

سعدان ایک خاص نبات کا نام ہے جس کے کانٹے کی نوک بہت باریک ہوتی ہے، جہنم کے آکڑے کو سعدان کے کانٹے کے ساتھ صرف نوک کے باریک ہونے میں تشبیہ دی گئی ہے، جماعت کے اعتبار سے نہیں، اس لئے کہ جہنم کا آکڑا تو اس سے بہت بڑا اور خوفناک ہوگا۔ (۳)

قوله: "فَمِنْهُمْ الْمُؤَبَّقُ" (ص: ۱۰۱: سطر: ۲) بفتح الباء الموحدة، یعنی ہلاک کیا ہوا۔ باب افعال سے اسم مفعول ہے، (فتح الملمه)۔ (۵)

قوله: "الْمُجَازَى" (ص: ۱۰۱: سطر: ۳) "الْمُجَازَاةُ"، (باب مُفَاعَلَة) سے اسم مفعول

ہے۔

قوله: "قَدْ اَمْتَحَشُوا" (ص: ۱۰۱: سطر: ۳) باب افعال سے ماضی معروف کا صیغہ

ہے۔ ای احترقوا وزناً ومعنى (فتح الملمه بزيادة ايضاح)۔ (۶)

قوله: "كَمَا تَنْبُثُ الْحَبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ" (ص: ۱۰۱: سطر: ۳)

"الْحَبَّةُ" بکسر الحاء، بیج جو اُگانے کے لئے زمین میں بویا جاتا ہے، اور بفتح الحاء وہ دانہ جو زراعت سے حاصل ہوتا ہے۔ یہاں بکسر الحاء ہے، یعنی بیج (فتح الملمه)۔ (۷) جس طرح سیلابی بیج بہت تیزی سے اُگتا ہے، اسی طرح اُن کے جسم پر بھی گوشت

(۱) فتح الملمه ج: ۲ ص: ۲۵۴ وفى اكمال المعلم ج: ۱ ص: ۵۵۰: "على ظهري جهنم" ويروى "ظهري جهنم" وهما لغتان قاله الأصمعي وفى كتاب العين للخليل ج: ۳ ص: ۳۸: والظهران من قولك: أنابن ظهرا نيهنم وظهرهم وكذا لك الشيء فى وسط الشيء: هو بين ظهريه وظهرانيه.

(۲) الغريب لابن سلام ج: ۲ ص: ۲۵۔

(۳) فتح الملمه ج: ۲ ص: ۲۵۵۔ (۴) مجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۷۳۔

(۵) فتح الملمه ج: ۲ ص: ۲۵۶۔ (۶) فتح الملمه ج: ۲ ص: ۲۵۸۔

(۷) فتح الملمه ج: ۲ ص: ۲۵۸ ولسان العرب ج: ۳ ص: ۱۰۔

پوست بہت تیزی سے اُگ آئے گا۔

قولہ: ”أَيُّ رَبِّ“ (ص: ۱۰۱: ۵) ”ای“ بفتح الهمزة وسكون الياء حرف نداء ہے۔

قولہ: ”قَدْ قَسَبَنِي رِيحُهَا وَأَحْرَقَنِي ذَكَوُهَا“ (ص: ۱۰۱: ۵)

یعنی زہر آلود کر دیا ہے مجھ کو اُس کی ہوا (یا بدبو) نے اور جلا ڈالا ہے اس کے شعلوں کی شدت نے۔

قولہ: ”إِنْفَهَقْتُ“ (ص: ۱۰۱: ۸) یعنی کھل کر سامنے آجائے گی۔

قولہ: ”فَإِذَا ضَحِكَ اللَّهُ مِنْهُ“ (ص: ۱۰۱: ۱۰)

یہ بھی تشابہات میں سے ہے، متأخرین اس کی تاویل ”راضی ہونے“ سے کرتے ہیں^(۱)۔

قولہ: ”فَيَسْأَلُ رَبَّهُ وَيَتَمَنَّى“ (ص: ۱۰۱: ۱۰) مسند احمد میں ابوسعیدؓ سے روایت

ہے کہ: ”فيسأل ويتمنى مقدار ثلاثة ايام من ايام الدنيا“ (فتح الملهم)^(۲)۔

۴۵۳ - ”حَدَّثَنِي سُؤَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ ... (الِى قَوْلِهِ) ... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ

الْخُدْرِيِّ أَنَّ نَاسًا فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ!

هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ. قَالَ: هَلْ

تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظُّهَيْرَةِ صَحْوًا لَيْسَ مَعَهَا سَحَابٌ؟ وَهَلْ تُضَارُونَ

فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ صَحْوًا لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ.

قَالَ: مَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ اللَّهِ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ

أَحَدِهِمَا. إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَذْنٌ مُؤَدَّنٌ: لِيَتَّبِعَ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ، فَلَا يَبْقَى

أَحَدٌ كَانَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ مِنَ الْأَصْنَامِ وَالْأَنْصَابِ، إِلَّا يَتَسَاقَطُونَ فِي

النَّارِ. حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَغَبْرٍ أَهْلِ

الْكِتَابِ، فَيُذْعَى الْيَهُودُ... (الِى قَوْلِهِ)... فَمَاذَا تَبْعُونَ؟ قَالُوا عَطِشْنَا يَا رَبِّ!

فَاسْقِنَا، فَيُشَارُ إِلَيْهِمْ... (الِى قَوْلِهِ)... حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ

تَعَالَى مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، أَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ فِي أَذْنَى صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ

(۱) اکمال المعلم ج: ۱ ص: ۵۵۸۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۷۷۔

فِيهَا. قَالَ: فَمَا تَنْتَظِرُونَ؟ تَتَّبِعُ كُلَّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ. قَالُوا: يَا رَبَّنَا! فَارَقْنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا أَفْقَرًا مَّا كُنَّا إِلَيْهِمْ وَلَمْ نَصَاحِبْهُمْ. فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، لَا نُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، حَتَّىٰ إِنَّ بَعْضَهُمْ لَيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ. فَيَقُولُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ فَتَعْرِفُونَهُ بِهَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ. فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ، فَلَا يَبْقَىٰ مِنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ إِلَّا أَذِنَ اللَّهُ لَهُ بِالسُّجُودِ... (الى قوله)... ثُمَّ يَضْرِبُ الْجِسْرَ عَلَىٰ جَهَنَّمَ وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ وَيَقُولُونَ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ. قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا الْجِسْرُ؟ قَالَ: دَخَضٌ مَزِلَّةٌ. فِيهِ خَطَاطِيفٌ وَكَالِئِبٌ وَحَسَكٌ، تَكُونُ بِنَجْدٍ فِيهَا سُورِيكَةٌ يُقَالُ لَهَا السُّعْدَانُ، فَيَمُرُّ الْمُؤْمِنُونَ كَطَرْفِ الْعَيْنِ وَكَالْبُرْقِ وَكَالرِّيْحِ وَكَالطَّيْرِ وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرَّكَابِ، فَنَاجٍ مُسَلِّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ، وَمَكْدُوشٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ. حَتَّىٰ إِذَا خَلَصَ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ بِأَشَدَّ مُنَاشِدَةً لِلَّهِ، فِي اسْتِقْصَاءِ الْحَقِّ، مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِلَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ فِي النَّارِ. يَقُولُونَ: رَبَّنَا كَانُوا يَصُومُونَ مَعَنَا وَيُصَلُّونَ وَيَحُجُّونَ. فَيُقَالُ لَهُمْ: أَخْرِجُوا مِنْ عَرَفْتُمْ. فَتَحْرَمُ صُورُهُمْ عَلَى النَّارِ فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كَثِيرًا... (الى قوله)... ثُمَّ يَقُولُ: ارْجِعُوا، فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ نَصْفِ دِينَارٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ. فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كَثِيرًا... (الى قوله)... فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ، قَدْ عَادُوا حُمَمًا فَيُلْقِيهِمْ فِي نَهْرٍ فِي أَقْوَاهِ الْجَنَّةِ... (الى قوله)... قَالَ: فَيُخْرِجُونَ كَاللُّوْلُوفِ فِي رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ. يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ. هُوَ لِأَنَّ عَتَقَاءَ اللَّهِ الَّذِينَ أَدْخَلَهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ وَلَا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ... الحديث.

(ص: ۱۰۴ سطر: ۱۱۴۱ و ص: ۱۰۳ سطر: ۸۴۴)

(ص: ۱۰۴ سطر: ۲)

قوله: "صَحَّوْا لَيْسَ مَعَهَا سَحَابٌ"

”صَحْوًا“ فضاء کی وہ حالت جس میں بادل نہ ہوں، اگلا جملہ ”لیس معها سحاب“ اس کی تفسیر ہے۔

قولہ: ”غَبْرُ أَهْلِ الْكِتَابِ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۴) بضم الغین المعجمة وفتح الباء الموحدة المشددة، بقایا ہم جمع غابر وهو الباقي۔

قولہ: ”عَطِشْنَا يَا رَبِّ!“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۵)

ای فیقول کل واحد منهم عطشنا یا رب.

قولہ: ”فِي أَدْنَى صُورَةٍ مِنَ النَّبِيِّ رَأَوْهُ فِيهَا“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۷)

صورة سے مراد صفت ہے، رآؤہ فیہا سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے اس سے قبل بھی اللہ رب العزت کی زیارت کی ہوگی، حالانکہ دنیا کے اندر کسی کے لئے بھی اللہ رب العزت کا دیدار ممکن نہیں، لہذا اس جملہ کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں:-

۱- عہدِ اُلت کے وقت ہمیں اللہ رب العزت کی زیارت نصیب ہوئی تھی، جس کا استحضار دنیاوی زندگی میں تو نہیں رہا لیکن میدانِ حشر میں وہ رؤیت یاد آجائے گی۔

۲- رؤیت سے مراد اعتقاد ہے، ای الصفة التي اعتقدوها۔^(۱)

قولہ: ”أَفْقَرًا مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۸)

ای فی حالة کنا الیہم أفقر، یعنی دنیا میں فقر و تنگدستی کی حالت میں ہم نے ان سے جدائی اختیار کی جبکہ ہم ان کے زیادہ محتاج تھے، تو اب جب ان کے پیچھے چلنے میں ہلاکت ہی ہلاکت ہے تو ہم ان سے جدائی کیوں اختیار نہ کریں گے۔

قولہ: ”لَيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۸)

ای عن الصواب ويرجع عنه للامتحان الشديد الذي جرى، (نووی)۔

قولہ: ”فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۹)

متاخرین کے نزدیک کشف عن الساق کنایہ ہے شدید اور ہولناک منظر سے، جیسے

کلام عرب کا محاورہ ہے: ”كشفت الحرب عن ساقها أي اشتدت“۔^(۲)

قولہ: ”أَذِنَ اللَّهُ لَهُ بِالسُّجُودِ“ (ص: ۱۰۲: سطر: ۹)

(۱) علامہ مازنی نے اسی جواب کو راجح قرار دیا ہے، ملاحظہ فرمائیے: المعلم ج: ۱ ص: ۲۲۶۔

(۲) مختار الصحاح ج: ۱ ص: ۱۳۵، مادة: سوق ولسان العرب ج: ۱ ص: ۱۶۸۔

یعنی اللہ رب العزت سجدہ کرنے کی قدرت عطا فرمائیں گے۔

قولہ: "وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ" (ص: ۱۰۲: طر: ۱۰) بکسر الحاء وقیل بضمها ای تقع ویؤذن فیها (نووی)۔^(۱)

قولہ: "دَحَضُ مَزَلَّةٌ" (ص: ۱۰۲: طر: ۱۰) دحض پرتوین ہے، دال مفتوح اور حاء ساکن ہے، اور مزلة بفتح المیم وفتح الزاء وکسرھا، دحض اور مزلة دونوں ہم معنی ہیں، یعنی وہ جگہ جس پر پاؤں پھسلتے ہوں۔^(۲)

قولہ: "خَطَاطِيفٌ" (ص: ۱۰۲: طر: ۱۰) خُطَاف بضم الخاء کی جمع ہے، بمعنی کالیب، (فتح الملهم)۔^(۳)

قولہ: "وَحَسَكٌ" (ص: ۱۰۲: طر: ۱۰) لوہے کے سخت کانٹے۔

قولہ: "كَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ" (ص: ۱۰۲: طر: ۱۱) اجواد کی جمع ہے، اور وہ جَوَاد کی جمع ہے، اچھا تیز رفتار گھوڑا، وهو من اضافة الصفة الى الموصوف (فتح الملهم)۔^(۴)

قولہ: "فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ، وَمَكْدُوشٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ"

(ص: ۱۰۲: طر: ۱۱)

یعنی پلِ صراط سے گزرنے والے لوگوں کی تین قسمیں ہوں گی:-

۱- نَاجٍ مُسَلَّمٌ: جو سلامتی کے ساتھ بغیر کسی تکلیف کے گزر جائیں گے۔

۲- مَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ: وہ لوگ جن کو تکلیف یا زخموں کا سامنا کرنا پڑے گا، مگر انہیں چھوڑ دیا جائے گا اور وہ بھی پلِ صراط پار کر لیں گے۔

۳- مَكْدُوشٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ: وہ لوگ جو پلِ صراط سے پار نہ ہو سکیں گے، اوپر تلے جہنم میں گریں گے۔

قولہ: "مُنَاشِدَةٌ لِلَّهِ" (ص: ۱۰۳: طر: ۱) اللہ سے مطالبہ کرنا۔ اور "مَا مِنْ أَحَدٍ مِنْكُمْ بِأَشَدَّ مَنَاشِدَةً لِلَّهِ فِي اسْتِيفَاءِ الْحَقِّ... الخ" کا مطلب یہ ہے کہ تم میں سے کوئی بھی حقوق وصول کرنے کے لئے اللہ سے مطالبہ کرنے میں اُن مؤمنین سے زیادہ اشد نہیں جو قیامت کے

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۱۰۲۔ (۲) بحوالہ بالا۔

(۳) ج: ۲ ص: ۲۷۰۔ (۴) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۷۰، ۲۷۱۔

دن اپنے اُن بھائیوں کے لئے اللہ سے مطالبہ (ان کی نجات کا) کریں گے جو آگ میں (داخل ہو گئے) ہوں گے۔

قولہ: ”يَقُولُونَ: رَبَّنَا كَانُوا يَصُومُونَ مَعَنَا وَيُصَلُّونَ وَيُحُجُّونَ. فَيَقَالُ لَهُمْ: أَخْرِجُوا مَنْ عَرَفْتُمْ“
(ص: ۱۰۳ سطر: ۱)

یہ حدیث بیک وقت معتزلہ و خوارج اور مرجئة کی تردید کرتی ہے، یقولون ربنا کانوا یصومون معنا.... الخ، سے مرجئة کی تردید ہوئی کہ کچھ مؤمنین باوجود صائم و مصلیٰ ہونے کے بھی بعض گناہوں کی وجہ سے جہنم میں جائیں گے، تو معلوم ہوا کہ ایمان لانے کے باوجود اعمالِ صالحہ کا مکمل اہتمام اور گناہوں سے اجتناب نجات کے لئے ضروری ہے، اور ”اخرجوا من عرفتم“ کے جملہ سے معتزلہ و خوارج کی تردید ہوئی کہ وہ مؤمنین باوجود گنہگار ہونے کے مخلد فی النار نہ ہوئے، تو معلوم ہوا کہ معصیت کا ارتکاب مسلمان کو مخلد فی النار نہیں کرتا۔

قولہ: ”مِنْ خَيْرٍ“
(ص: ۱۰۳ سطر: ۳)

خیر سے ایمان کے سوا باقی اعمالِ قلب مراد ہیں (فتح الملہم)۔^(۱)

قولہ: ”لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطًّا“
(ص: ۱۰۳ سطر: ۶)

یعنی مجرّد ایمان کے علاوہ کوئی خیر کا کام نہیں کیا تھا، (فتح الملہم عن القاضی عیاض) یا ایمان مع الاقرار کے علاوہ کوئی نیک کام دل سے بھی نہیں کیا تھا، (فتح الملہم عن الزرکشی)۔^(۲)

قولہ: ”قَدْ عَادُوا حُمَمًا“ (ص: ۱۰۳ سطر: ۶) ای صاروا حُمَمًا اور ”حُمَمٌ“ بضم

الحاء وفتح المیم الاولیٰ المحففة ”حُمَمَةٌ“ کی جمع ہے بمعنی کوند۔

قولہ: ”فِي أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ“ (ص: ۱۰۳ سطر: ۶) یہ ”فَوْهَةٌ“ بضم الفاء و تشدید الواو

المفتوحة کی جمع ہے علی غیر القیاس، و أفواه الأزقة و الأنهار: أوالکھا۔ بظاہر یہاں مراد جنت کے قصور و محلات کو جانے والے راستے ہیں (فتح الملہم)۔^(۳)

قولہ: ”كَاللُّوْلُؤِ فِي رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ. يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ“ (ص: ۱۰۳ سطر: ۷)

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۷۲۔

(۲) بظاہر قاضی عیاض کی مراد یہ ہے کہ اقرار باللسان بھی (کسی عذر سے) نہیں کیا تھا۔ رفیع

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۷۴۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۷۳۔

یہ تمغہ عیب کا نہیں بلکہ انعام الہی کے اظہار کا ہوگا۔

۴۵۴ - ” (قَالَ مُسْلِمٌ) قَرَأْتُ عَلَى عَيْسَى بْنِ حَمَادٍ زُغْبَةَ الْمِصْرِيِّ هَذَا الْحَدِيثَ فِي الشَّفَاعَةِ، وَقُلْتُ لَهُ: أَحَدَّثَ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَنْكَ؛ أَنْكَ سَمِعْتَ مِنَ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ فَقَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ لِعَيْسَى بْنِ حَمَادٍ: أَخْبَرَكَمُ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ ... (السِّيَاقُ) ... عَنِ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ؛ أَنَّهُ قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَى رَبَّنَا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ؟ ... (السِّيَاقُ) ... قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: بَلَّغْنِي أَنَّ الْجِسْرَ أَدَقُّ مِنَ الشُّعْرَةِ وَاحِدٌ مِنَ السَّيْفِ.

وَلَيْسَ فِي حَدِيثِ اللَّيْثِ ”فَيَقُولُونَ: رَبَّنَا أَعْطَيْنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ وَمَا بَعْدَهُ“ فَاقْرَأْ بِهِ عَيْسَى بْنُ حَمَادٍ. (ص: ۱۰۳، ط: ۱۲۹)

قوله: ”قَرَأْتُ عَلَى عَيْسَى بْنِ حَمَادٍ زُغْبَةَ الْمِصْرِيِّ هَذَا الْحَدِيثَ ... الخ.“ (ص: ۱۰۳، ط: ۹)

امام مسلم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شفاعت کے بارے میں یہ حدیث جو انہوں نے اپنے اُستاز ”سُوید بن سعید“ سے سنی، جبکہ عیسیٰ بن حماد کی روایت بطریق التحدیث ہے، یعنی سوید بن سعید کے ساتھ اپنے ایک اور اُستاز عیسیٰ بن حماد سے بھی روایت کرتے ہیں۔

ایک فرق یہ ہے کہ سوید بن سعید کی روایت بطریق التحدیث ہے، یعنی سوید بن سعید نے یہ حدیث سنی اور میں نے سنی، جبکہ عیسیٰ بن حماد کی روایت بطریق الاخبار ہے کہ حدیث میں نے ان کو پڑھ کر سنی اور انہوں نے توثیق کی، (فاقر بہ عیسیٰ بن حماد)۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ سوید بن سعید نے یہ حدیث حفص بن میسرہ کے طریق سے روایت کی ہے جبکہ عیسیٰ بن حماد نے اسے لیث بن سعد کے طریق سے روایت کیا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ عیسیٰ بن حماد کی روایت عن اللیث بن سعد میں ایک جملہ زیادہ ہے اور کچھ جملے کم ہیں، یعنی لیث بن سعد نے اپنی روایت میں ”بغیر عمل عملوہ ولا قدم قدموہ فیقال لهم: لکم ما رأیتُم ومثلہ معہ“ کے بعد یہ جملہ زائد کیا ہے کہ: ”قال ابو سعید الخدری بلغنی ان الجسر ادق من الشعرة واحد من السيف“ اور سوید بن سعید کی روایت کا یہ جملہ

کہ: ”فیقولون ربنا اعطيتنا ما لم تعط احدًا من العالمين“ اور اس کے بعد کی عبارت سے
بن حماد کی روایت میں نہیں ہے۔

باب اثبات الشفاعة و اخراج المؤخدين من النار

۴۵۶- ”حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ ... (الِي قَوْلِهِ) ... حَدَّثَنَا عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يُدْخِلُ اللَّهُ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ بِرَحْمَتِهِ، وَيُدْخِلُ أَهْلَ النَّارِ النَّارَ، ثُمَّ يَقُولُ: انظُرُوا مَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ. فَيُخْرِجُونَ مِنْهَا حُمَمًا قَدْ امْتَحَشُوا. فَيُلْقُونَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ - أَوْ الْحَيَا - فَيَنْبُتُونَ فِيهِ كَمَا تَنْبُتُ الْحَبَّةُ إِلَى جَانِبِ السَّيْلِ، أَلَمْ تَرَوْهَا كَيْفَ تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً.“ (ص: ۱۰۳: سطر: ۳۴۱)

قوله: ”أَوْ الْحَيَا“ (ص: ۱۰۳: سطر: ۳) بالقصر وهو المطر۔^(۱)

قوله: ”صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً“ (ص: ۱۰۳: سطر: ۳) بمعنی پیلا، بل کھایا ہوا۔

۴۵۷- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ (الِي قَوْلِهِ) عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَىٰ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَقَالَ: فَيُلْقُونَ فِي نَهْرِ يُقَالُ لَهُ: الْحَيَاةُ (الِي قَوْلِهِ) كَمَا تَنْبُتُ الْحَبَّةُ فِي حِمِيَّةٍ أَوْ حَمِيلَةِ السَّيْلِ.“ (ص: ۱۰۳: سطر: ۶۲۳)

قوله: ”فِي حِمِيَّةٍ“ (ص: ۱۰۳: سطر: ۶) هو ما تغيَّر لونه من الطين، یعنی کچھڑ، گارا۔^(۲)

۴۵۸- ”حَدَّثَنِي نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ ... (الِي قَوْلِهِ) ... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا، فَإِنَّهُمْ لَا يَمُوتُونَ فِيهَا وَلَا يَحْيَوْنَ. وَلَكِنْ نَاسٌ أَصَابَتْهُمْ النَّارُ بِذُنُوبِهِمْ أَوْ قَالَ: بِخَطَايَاهُمْ فَأَمَاتَهُمْ إِمَاتَةً، حَتَّى إِذَا كَانُوا فَحَمًا، أُذِنَ بِالشَّفَاعَةِ، فَجِيءَ بِهِمْ ضَبَائِرَ ضَبَائِرٍ، فَبُتُّوا عَلَى أَنْهَارِ الْجَنَّةِ. ثُمَّ قِيلَ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ! أَفِيضُوا عَلَيْهِمْ. فَيَنْبُتُونَ نَبَاتَ الْحَبَّةِ تَكُونُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ كَانَ رَسُولُ

(۱) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۲۷۹۔

(۲) فتح الملهم ج: ۲: ص: ۲۸۰ المنجد ص: ۲۳۶۔

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ كَانَ بِالْبَادِيَةِ.“

(ص: ۱۰۳: ۹۵۶)

قوله: ”الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا“

(ص: ۱۰۳: ۷)

یعنی وہ لوگ جو مخلد فی النار ہوں گے۔

قوله: ”لَا يَمُوتُونَ فِيهَا وَلَا يُحْيَوْنَ“

(ص: ۱۰۳: ۷)

اگرچہ وہ لوگ زندہ ہوں گے لیکن چونکہ یہ زندگی راحت والی نہ ہوگی، بلکہ انتہائی مصائب اور مسلسل عذاب پر مشتمل ہوگی اس لئے اس کی نفی کی گئی۔

قوله: ”فَحَمًّا“ (ص: ۱۰۳: ۸) یعنی کوند۔

قوله: ”ضَبَائِرَ“

(ص: ۱۰۳: ۸)

بفتح الضاد المعجمة، متفرق جماعتیں، اور ”ضَبَائِرَ“ مکرر ہونے کی وجہ سے ترجمہ ہوگا، متفرق جماعتیں، متفرق جماعتیں۔ وَهُوَ جَمْعُ ضَبَّارَةٍ^(۱) بفتح الضاد وکسرہا، لغتان. (فتح الملهم)^(۲)

۴۶۰ – ”حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي لَأَعْلَمُ آخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنْهَا، وَآخِرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولًا الْجَنَّةَ رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ حَبْوًا

(ص: ۱۰۳: ۹۵۶)

..... الحديث.“

قوله: ”حَبْوًا“ (ص: ۱۰۵: ۲) ہاتھوں اور ٹانگوں پر چلنا، گھسنوں کے بل چلنا، (فتح

الملهم)^(۳)

۴۶۱ – ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي لَأَعْرِفُ آخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنْ النَّارِ: رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنْهَا زَحْفًا. فَيَقَالُ لَهُ: انْطَلِقْ فَأَدْخِلِ الْجَنَّةَ. قَالَ: فَيَذْهَبُ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ، فَيَجِدُ النَّاسَ قَدْ أَخَذُوا الْمَنَازِلَ فَيَقَالُ لَهُ: ائْتِ ذِكْرَ الزَّيْمَانَ الَّذِي كُنْتَ فِيهِ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ. فَيَقَالُ لَهُ: تَمَنَّ، فَيَتَمَنَّى. فَيَقَالُ لَهُ: لَكَ الَّذِي تَمَنَيْتَ وَعَشْرَةٌ

(۱) الغريب لابن قتيبة ج: ۱ ص: ۳۹۵ والفاثق ج: ۲ ص: ۳۲۷ والنهائية لابن الأثير ج: ۳ ص: ۷۱

ولسان العرب ج: ۳ ص: ۴۸۰، مادة: ض ب ر.

(۲) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۴۸۰۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۴۸۲، شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۱۰۵۔

أَضْعَافِ الدُّنْيَا. قَالَ: فَيَقُولُ: أَسْخَرُبِي وَأَنْتَ الْمَلِكُ؟ قَالَ: فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ.“ (ص: ۱۰۵: ۷۵: ۷۵)

قولہ: ”زَحْفًا“ (ص: ۱۰۵: ۷۵: ۷۵) سرین کے بل یعنی گھٹ گھٹ کر چلنا۔ پیچھے ایک روایت میں ”حَبْوًا“ ہے، بظاہر وہ کبھی حَبْوًا چلے گا کبھی زَحْفًا۔ (فتح الملہم)۔^(۱)

قولہ: ”حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ“ (ص: ۱۰۵: ۷۵: ۷۵)

فن تجوید میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ نواجذ وہ داڑھیں ہیں جو جڑے کے بالکل آخری کنارے پر ہوتی ہیں، یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ہنٹے وقت آدمی کے نواجذ صرف اس وقت ظاہر ہو سکتے ہیں جب وہ بہت ہی زیادہ منہ کھول کر قہقہہ لگائے، جبکہ احادیث سے ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح قہقہہ لگا کر ہنٹے ہوں، تو پھر یہاں بدت نواجذ کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ نواجذ سے مراد بظاہر ”ضواحک“ ہیں، علم تجوید کے مقرر کردہ اسماء بطور اصطلاح بعد میں وجود میں آئے، لہذا اصطلاح تجوید کے نواجذ مراد نہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ آپ کی عام عادت شریفہ تبسم فرمانے کی تھی، ضحک کم فرماتے تھے، لیکن اس موقع پر ضحک فرمایا حتیٰ کہ ضواحک ظاہر ہو گئے۔^(۲)

۴۶۲- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: آخِرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ رَجُلٌ. فَهُوَ يَمْشِي مَرَّةً وَيَكْبُو مَرَّةً، وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً، فَإِذَا مَا جَاوَزَهَا ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... فَتَرْفَعُ لَهُ شَجْرَةٌ. فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ! أَدْنِي مِنْ هَذِهِ الشَّجْرَةِ فَلَا سَتْرَ لِي بِظِلِّهَا ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... فَيَقُولُ: يَا ابْنَ آدَمَ! أَلَمْ تُعَاهِدْنِي أَنْ لَا تَسْأَلَنِي غَيْرَهَا؟ قَالَ: بَلَى يَا رَبِّ هَذِهِ، لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا. وَرَبُّهُ يَعْدِرُهُ ... (الِیْ قَوْلِهِ) ... فَيَقُولُ: يَا ابْنَ آدَمَ! مَا يَصْرِيَنِي مِنْكَ؟ ... الْحَدِيثُ.“ (ص: ۱۰۵: ۷۵: ۷۵)

قولہ: ”وَيَكْبُو مَرَّةً وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً“ (ص: ۱۰۵: ۷۵: ۷۵)

يَكْبُو کے معنی ہیں ”وہ چہرے کے بل گرے گا، اور تَسْفَعُ بفتح التاء واسکان

(۱) فتح الملہم ج: ۲: ص: ۳۸۲۔

(۲) علامہ مازنی نے المعلم ج: ۱: ص: ۲۲۹ میں یہی جواب دیا ہے، اور قاضی عیاض ”اکمال المعلم ج: ۱: ص: ۵۶۹ میں یہ جواب نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: هذا ان شاء الله هو الصواب.

السين المهملة وفتح الفاء ہے، اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کے چہرے کو مارے گی اور اسے سیاہ کر دے گی (نووی)۔^(۱)

قولہ: "أَيُّ رَبِّ" (ص: ۱۰۵، سطر: ۹)

ای بفتح الهمزة وسكون الياء. یہ حرف دو معنی میں آتا ہے، ایک نداء قریب کے لئے، یہاں اسی معنی میں آیا ہے، اور دوسرے تفسیر کے لئے جیسے جاءنی زیدُ ای ابو عبد اللہ۔ اور "ای" بکسر الهمزة وسكون الياء حرف اثبات ہے، بمعنی "نعم" لیکن یہ ہمیشہ استفہام کے جواب میں قسم کے ساتھ آتا ہے، پس مثلاً: هل قام زيد؟ کے جواب میں کہا جائے گا: "ای ای واللہ" یا "ای و زبئی" یا "ای لعمری" (شرح الکافیة للجامی)۔^(۲)

قولہ: "يَعْدُرُهُ" (ص: ۱۰۵، سطر: ۱۳) بفتح الياء وَيُضْمُ، ای يجعله معذورًا (فتح الملهم)۔^(۳)

قولہ: "هَذِهِ، لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا" (ص: ۱۰۵، سطر: ۱۳)

ای إِنَّمَا أَسْأَلُكَ هَذِهِ وَلَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا.

قولہ: "مَا يَصْرِيئِي مِنْكَ" (ص: ۱۰۵، سطر: ۱۵) بفتح الياء واسكان الصاد

المهملة، من الصَّرِي، بفتح الصاد واسكان الراء، هو القَطْعُ، والمعنى أى شىء يُرْضِيكَ ويقطع السؤال بيني وبينك؟

٤٦٤ - "حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو الْأَشْعَثِيُّ... (الى قوله)... عَنِ الْمُغْبِرَةِ

بْنِ شُعْبَةَ يُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ عَلَى الْمَنِيرِ، قَالَ سُفْيَانُ: رَفَعَهُ أَحَدُهُمَا، أَرَاهُ ابْنَ أَبِجَرَ، قَالَ: سَأَلَ مُوسَى رَبَّهُ: مَا أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةٌ؟ (الى قوله) وقد نزل الناس منازلهم أَخَذُوا أَحَدَاتِهِمْ. (الى قوله) قَالَ: هُوَ رَجُلٌ يَجِيءُ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ فَيَقَالُ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ..... (الى قوله)..... قَالَ: رَبِّ! فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةٌ؟ قَالَ: أُولَئِكَ الَّذِينَ أَرَدْتُ، عَرَسْتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِي، وَخَتَمْتُ عَلَيْهَا، فَلَمْ تَرَ عَيْنٌ وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، قَالَ: وَمَصْدَاقُهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ

(۲) ص: ۳۶۰، ۳۵۹، ربع۔

(۱) شرح صحيح مسلم للنووى ج: ۱، ص: ۱۰۵۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۸۵۔

عَزَّ وَجَلَّ "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ" الآية۔" (ص: ۱۰۶: سطر: ۱۰۳) قوله: "أُخَذُوا أَخَذَاتِهِمْ" (ص: ۱۰۶: سطر: ۸) ای اُخذوا مأخوذاتہم، یعنی ان کو جو لینا تھا وہ لے لیا۔

قوله: "فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةٌ؟" (ص: ۱۰۶: سطر: ۹) ای من هو اعلى منزلة؟
فائدہ:- جو شخص سب سے آخر میں جنت میں داخل ہوگا مختلف احادیث میں اس کے احوال مختلف بیان کئے گئے ہیں، ان احوال مختلفہ کی تطبیق میں علمائے کرام کے دو قول ہیں:-
۱- ممکن ہے یہ ایک ہی شخص ہو اور اس کے یہ سارے احوال مختلفہ، مختلف اوقات میں ہوں، کسی حدیث میں ایک وقت کا حال بیان کیا گیا، دوسری احادیث میں دوسرے اوقات کا۔
۲- ہو سکتا ہے کہ آخر میں داخل ہونے والے کئی لوگ ہوں، جو جہنم کی مختلف اطراف سے نکل کر جنت میں داخل ہوں گے۔ ہر ایک کے احوال دوسرے سے مختلف ہوں گے، کسی حدیث میں ایک شخص کا حال بیان کیا گیا، کسی میں دوسرے کا، فلا تعارض۔

قوله: "أُولَئِكَ الَّذِينَ أَرَدْتُ" (ص: ۱۰۶: سطر: ۹)

ای اخترت واصطفیت، یہاں "اردت" کی ضمیر مفعول "ہم" محذوف ہے، اور "غرست کرامتہم... الخ" سے پہلے واو عطف بھی محذوف ہے۔^(۱)

۴۶۸- "حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ... (الی قولہ)... أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يُسْأَلُ عَنِ الْوُرُودِ. فَقَالَ: نَجِيءٌ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كَذَا وَكَذَا نَنْظُرُ أَيُّ ذَلِكَ فَوْقَ النَّاسِ. قَالَ: فَتَدْعَى الْأُمَمَ بِأَوْتَانِهَا وَمَا كَانَتْ تَعْبُدُ، الْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ، ثُمَّ يَأْتِينَا رَبُّنَا بَعْدَ ذَلِكَ (الی قولہ) وَيَذْهَبُ حُرَاقُهُ ثُمَّ يُسْأَلُ حَتَّى تُجْعَلَ لَهُ الدُّنْيَا وَعَشْرَةُ أَمْثَالِهَا مَعَهَا." (ص: ۱۰۶: سطر: ۱۵ تا ۱۰۷: سطر: ۳)

قوله: "يُسْأَلُ عَنِ الْوُرُودِ" (ص: ۱۰۶: سطر: ۱۶)

یعنی حضرت جابرؓ سے اس ورود کے متعلق سوال کیا جا رہا تھا جو پل صراط کے ذریعہ جہنم پر ہر انسان کا ہوگا، کما قال تعالیٰ: "وَأَنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا. كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا"^(۲)

قوله: "عَنْ كَذَا وَكَذَا" (ص: ۱۰۶: سطر: ۱۶)

(۱) کذا يفهم من فتح المهلم ج: ۲: ص: ۲۸۹، والحل المفهم ج: ۱: ص: ۳۶۔

(۲) مریم آیت: ۷۱۔

راوی کو یاد نہیں رہا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ نے یہاں کیا لفظ ارشاد فرمایا تھا، اس لئے اسے کذا و کذا سے تعبیر کر دیا، دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں الفاظ یوں تھے: "يَحْشُرُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى نَلٍ وَأُمَّتِي عَلَى نَلٍ" یعنی حشر میں دوسری اُمتوں کے لوگ ایک ٹیلے پر ہوں گے، اور میری اُمت ایک ٹیلے پر ہوگی۔

قوله: "أَنْظُرُ أُمِّي ذَلِكَ فَوْقَ النَّاسِ" (ص: ۱۰۶، سطر: ۱۶)

یہ جملہ مشکل اور مغلق سمجھا جاتا ہے، اس کی آسان توجیہ یہ ہے کہ راوی کو مروی عنہ کے بیان کردہ اصل الفاظ یاد نہ رہے تو اس نے "عن کذا و کذا" لکھ دیا، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، اور بھولے ہوئے الفاظ کا اتنا اجمالی مفہوم اُسے یاد تھا کہ وہ جگہ دوسری اُمتوں کے لوگوں سے بلند ہوگی، اس لئے تفسیر کے طور پر اُس نے آگے "ای ذالک فوق الناس" لکھ دیا، اور (شاید بین السطور) اس جگہ پر "أَنْظُرُ" کا لفظ بھی لکھ دیا تھا تاکہ بعد میں اس جگہ اپنی دوسری تحریری یادداشتوں میں تلاش کر کے صحیح الفاظ لکھ سکے، یا اگر کوئی دوسرا شخص اس جگہ کو دیکھے تو تحقیق کر کے اصل الفاظ روایت نقل کر دے، لیکن ہوا یہ کہ بعد کے کسی کاتب نے "أَنْظُرُ" کے اس لفظ کو جزءِ متن بنا دیا۔^(۱)

قوله: "وَيَذْهَبُ حُرَاقَةً" (ص: ۱۰۶، سطر: ۱۶) بضم الحاء المهملة وتخفيف الراء ای اثر النار، (جَلْنٌ، سوزش) حُرَاقَةُ کی ضمیر اُس شخص کی طرف راجع ہے جو جہنم سے نکالا جائے گا، اور "يَسْأَلُ" کی ضمیر بھی اسی کی طرف ہے۔

قوله: "إِلَّا ذَارَاتٌ وَجَوْهَهُمْ" (ص: ۱۰۷، سطر: ۷) جمع دَارَةٌ، وهو ما يحيط بالوجه من جوانبه، یعنی چہرے کے اطراف، یعنی اطراف سمیت پورا چہرہ۔ آگ اس کو نہیں کھائے گی کیونکہ وہ موضعِ سجود ہے (فتح الملهم بزيادة ابضاح)۔

۴۷۲- "حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ ... (الْحَى قَوْلُهُ) ... حَدَّثَنِي يَزِيدُ الْفَقِيرُ قَالَ: كُنْتُ قَدْ شَفَعْنِي رَأْيِي مِنْ رَأْيِ الْخَوَارِجِ. فَخَرَجْنَا فِي عِصَابَةٍ ذَوِي عَدَدٍ نُرِيدُ أَنْ نَحْجَّ، ثُمَّ نَخْرُجَ عَلَى النَّاسِ. قَالَ: فَمَرَرْنَا عَلَى الْمَدِينَةِ فَإِذَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ، جَالِسٌ إِلَى سَارِيَةٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ. قَالَ: فَإِذَا هُوَ قَدْ ذَكَرَ الْجَهَنَّمِيِّينَ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ مَا هَذَا الَّذِي تُحَدِّثُونُ؟ وَاللَّهِ يَقُولُ: إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ^١ وَكُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يُخْرَجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا^٢ فَمَا هَذَا الَّذِي تَقُولُونَ؟ قَالَ: فَقَالَ: أَتَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلْ سَمِعْتَ بِمَقَامِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْنِي الَّذِي يَبْعَثُهُ اللَّهُ فِيهِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَإِنَّهُ مَقَامُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَحْمُودُ الَّذِي يُخْرِجُ اللَّهُ بِهِ مَنْ يُخْرِجُ. قَالَ: ثُمَّ نَعَتْ وَضَعَ الصِّرَاطَ وَمَرَّ النَّاسَ عَلَيْهِ. قَالَ: وَأَخَافُ أَنْ لَا أَكُونَ أَحْفَظَ ذَاكَ. قَالَ: غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ زَعَمَ أَنَّ قَوْمًا يُخْرَجُونَ مِنَ النَّارِ بَعْدَ أَنْ يَكُونُوا فِيهَا. قَالَ: يَعْنِي فَيُخْرَجُونَ كَمَا كَانَتْ عِيدَانُ السَّمَاوَاتِ. قَالَ: فَيَدْخُلُونَ نَهْرًا مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ فَيَغْتَسِلُونَ فِيهِ. فَيُخْرَجُونَ كَمَا كَانَتْ الْقَرَّاطِيسُ. فَرَجَعْنَا ... الْحَدِيثُ.

(ص: ۱۰۷ سطر: ۱۳۶)

(ص: ۱۰۷ سطر: ۸)

قوله: "ثُمَّ نَخْرُجُ عَلَى النَّاسِ"

یعنی حج کے بعد ہم مذہبِ خوارج کی تبلیغ و اظہار کے لئے نکلیں (نووی و فتح الملہم)۔^(۱)

(ص: ۱۰۷ سطر: ۹)

قوله: "الْجَهَنَّمِيِّينَ"

یعنی وہ گنہگار مومنین جو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کئے جائیں گے۔

(ص: ۱۰۷ سطر: ۱۳)

قوله: "كَانَتْهُمْ عِيدَانُ السَّمَاوَاتِ"

یعنی وہ تیل کے پودوں کی لکڑیوں کی طرح ہوں گے۔^(۲) تیل کی لکڑیوں میں، سوکنے

کے بعد دو صفات نمایاں ہوتی ہیں:-

۱- سیاہ ہوتی ہیں۔ ۲- تیلی ہوتی ہیں۔

مراد یہ ہے کہ جہنم سے نکلنے والوں کی حالت یہ ہوگی کہ وہ انتہائی کالے اور دُبلے ہوں گے، لیکن جب نہرِ الجنۃ میں داخل کیا جائے گا تو گورے ہو کر نکلیں گے، کانہم قرطیس۔ یہ قرطیس کی جمع ہے، بمعنی کاغذ۔

۴۷۳- "حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدِ الْأَزْدِيُّ ... (الْحَى قَوْلَهُ) ... عَنِ أَنَسِ

(۱) شرح نووی ج: ۱ ص: ۱۰۷ و فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۹۳۔

(۲) النہایۃ فی غریب الحدیث ج: ۲ ص: ۴۰۰، ملادۃ: سمس و لسان العرب ج: ۱۳ ص: ۳۰۶۔

ابْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ أَرْبَعَةٌ
فَيُعْرَضُونَ عَلَى اللَّهِ. فَيَلْتَفِتُ أَحَدَهُمْ فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ! إِذْ أُخْرِجْتَنِي مِنْهَا فَلَا
تُعَذِّبُنِي فِيهَا. فَيُنَجِّيهِ اللَّهُ مِنْهَا.“

(ص: ۱۰۸، سطر: ۲۱)

(ص: ۱۰۸، سطر: ۱)

قوله: "يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ أَرْبَعَةٌ"

عالمبائ ان کی آہ و بکاء کی وجہ سے جہنم سے نکالا جائے گا، فیعرضون علی اللہ تعالیٰ، اس کے بعد عبارت محذوف ہے، یعنی ثم یقال لهم: انطلقوا، فالتقوا أنفسكم حيث كنتم من النار. اس مضمون کی ایک روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے جامع ترمذی میں سند ضعیف کے ساتھ اس طرح مروی ہے: ^(۱) "ان رجلین ممن دخلا النار اشتد صياحهما، فقال الرب تبارك وتعالى: أخرجوهما، فلما أخرجوا قال لهما: لأي شيء اشتد صياحكما؟ قالوا: فعلنا ذلك لئلا نرحمنا. قال: رحمتي لكما أن تنطلقا فتلقيا أنفسكما حيث كنتم من النار، فينطلقان، فيلقى أحدهما نفسه فيجعلها بردًا وسلمًا، ويقوم الآخر فلا يلقى نفسه، فيقول له الرب تبارك وتعالى: ما منعك أن تلقى نفسك كما ألقى صاحبك؟ فيقول: يا رب! أنى لأرجو أن لا تعيدني فيها بعد ما أخرجتني، فيقول له الرب تبارك وتعالى: "لَكَ رَجَائِكَ" فيدخلان الجنة جميعًا برحمة الله." ^(۲)

۴۷۴- " حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ فَضِيلُ بْنُ حُسَيْنٍ الْجَحْدَرِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ

عُبَيْدِ الْعُبَيْرِيِّ ... (الْي قَوْلُهُ) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَهْتَمُونَ لِذَلِكَ، وَقَالَ ابْنُ عَبِيدٍ فَيَلْتَفِتُونَ لِذَلِكَ، فَيَقُولُونَ: لَوْ اسْتَشْفَعْنَا عَلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا. قَالَ: فَيَأْتُونَ آدَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولُونَ أَنْتَ أَبُو الْخَلْقِ، خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ

(۱) فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۹۸۔

(۲) جامع الترمذی، ابواب صفة جہنم، باب ما جاء أن للنار نفسين وما ذكر من يخرج من النار من أهل التوحيد، ج: ۲، ص: ۸۳، وكنز العمال، باب رؤية الله ج: ۱۳، ص: ۵۰۳۔ رقم الحديث: ۳۹۳۲۱، و ص: ۲۶۶، رقم الحديث: ۳۹۷۹۶۔

رَبِّكَ ... (السی قولہ) .. وَلَكِنْ اِنَّ تُوَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . عَبْدًا قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ . قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : فَيَأْتُونِي فَاَسْتَاذِنُ عَلٰى رَبِّي فَيُوذُنُ لِيْ ، فَاِذَا اَنَا رَاَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا ، فَيَدْعُنِيْ مَا شَاءَ اللّٰهُ ، فَيَقَالُ : يَا مُحَمَّدُ ! اِرْفَعْ رَأْسَكَ ، قُلْ تَسْمَعُ ، سَلْ تُعْطَهُ ، اَشْفَعْ تُشْفَعُ . فَاَرْفَعُ رَأْسِيْ فَاُحَمِّدُ رَبِّيْ بِتَحْمِيْدٍ يَعْلَمُنِيْهِ رَبِّيْ ، ثُمَّ اَشْفَعُ فَيَحْدُ لِيْ حَدًّا فَاُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ ، وَاَدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ . ثُمَّ اَعُوذُ ... الحديث .“

(ص: ۱۰۸: سطر ۲ تا ص: ۱۰۹: سطر ۳)

قوله: ”فَيَهْتُمُونَ“

(ص: ۱۰۸: سطر ۳)

یعنی اس فکر میں پڑ جائیں گے کہ اس دن کے شدائد و مصائب سے نجات ملے۔

قوله: ”فَيَلْهَمُونَ لِدَالِك“

(ص: ۱۰۸: سطر ۳)

یعنی ان کو إلهام کیا جائے گا اُس بات کا جو آگے آرہی ہے کہ کسی کی شفاعت طلب کرنی چاہئے۔

قوله: ”خَلَقَكَ اللّٰهُ بِيَدِهِ“

(ص: ۱۰۸: سطر ۳)

مراد یہ کہ اللہ جل شانہ نے آپ کو اسبابِ عادیہ (یعنی ماں باپ کے ملاپ) کے بغیر پیدا فرمایا۔

قوله: ”مِنْ رُوحِهِ“

(ص: ۱۰۸: سطر ۳)

یہ اضافۃ المملوک الی الممالک یا اضافۃ المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہے نہ کہ اضافۃ الجزء الی الكل کے قبیل سے، کیونکہ اس سے شرک لازم آجائے گا۔

قوله: ”فَاِذَا اَنَا رَاَيْتُهُ“

(ص: ۱۰۹: سطر ۳)

یہاں رُؤیت حقیقی بھی مراد ہو سکتی ہے اور حجابِ نوری کا دیکھنا بھی مراد ہو سکتا ہے۔

قوله: ”ثُمَّ اَشْفَعُ فَيَحْدُ لِيْ حَدًّا“

(ص: ۱۰۹: سطر ۳)

اشکال ہوتا ہے کہ تمام اُمتوں کے انسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس لئے حاضر ہوں گے کہ آپ کی شفاعت سے روزِ محشر کے ہولناک مناظر اور مصیبتوں سے نجات مل جائے، لیکن آگے تین روایتوں کے بعد حضرت انس ہی کی روایت میں آرہا ہے کہ:

”امتسی امتسی“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف اپنی امت کی سفارش کریں گے اور دوسرا إشکال زیر بحث روایت میں بھی ہے کہ آپ کی سفارش یہ ہوگی کہ ان کو جہنم سے نکال لیا جائے، حالانکہ شفاعتِ کبریٰ کا واقعہ روزِ محشر کا ہے، اُس وقت تک تو کوئی بھی جہنم میں نہیں گیا ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ یہاں راوی نے اختصار سے کام لیا ہے، اور شفاعتِ کبریٰ، حساب کتاب اور پلِ صراط پر گزر، اور حوضِ کوثر اور جنت میں داخلے کے ذکر کو حذف کر دیا ہے۔^(۱)

۴۷۷- ”وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ الضَّرِيرُ، قَالَ: نَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ... (الى قوله)... عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ ذَرَّةً.“

زَادَ ابْنُ مِنْهَالٍ فِي رَوَاتِهِ: قَالَ يَزِيدُ: فَلَقِيتُ شُعْبَةَ فَحَدَّثْتُهُ بِالْحَدِيثِ فَقَالَ شُعْبَةُ: حَدَّثَنَا بِهِ قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَدِيثِ. إِلَّا أَنَّ شُعْبَةَ جَعَلَ مَكَانَ الذَّرَّةِ ذَرَّةً. قَالَ يَزِيدُ: صَحَّفَ فِيهَا أَبُو بَسْطَامٍ.“

(ص: ۱۰۹، سطر: ۱۳۳۹)

قوله: ”صَحَّفَ فِيهَا أَبُو بَسْطَامٍ“

(ص: ۱۰۹، سطر: ۱۳)

ابو بسطام، شعب کی کنیت ہے، شعبہ کی روایت میں ذرّہ کی بجائے ذرّہ، بضم الذال ہے، امام مسلم نے اپنے مقدمہ کے شروع میں وعدہ فرمایا تھا کہ عللِ احادیث کو بھی بیان فرمائیں گے، یہاں بھی اُس وعدہ کے مطابق یہ علت بیان فرمائی ہے۔

۴۷۸- ”حَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ الْعَنَكِيُّ... (الى قوله)... انْطَلَقْنَا إِلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَتَشَفَّعْنَا بِغَابِتٍ، فَانْتَهَيْنَا إِلَيْهِ وَهُوَ يُصَلِّي الضُّحَى فَاسْتَأْذَنَ لَنَا ثَابِتٌ، فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، وَأَجْلَسَ ثَابِتًا مَعَهُ عَلَى سَرِيرِهِ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا حَمْرَةَ! إِنَّ

(۱) فتح الملهم ج: ۲، ص: ۵۰۸۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: اكمال المعلم ج: ۱، ص: ۵۷۸۔

إِخْوَانِكَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ يَسْأَلُونَكَ أَنْ ^(۱) تُحَدِّثَهُمْ حَدِيثَ الشَّفَاعَةِ... (الى قوله)... قَالَ: قَدْ حَدَّثْنَا بِهِ مِنْذُ عِشْرِينَ سَنَةً وَهُوَ يَوْمَئِذٍ جَمِيعٌ وَلَقَدْ تَرَكَ شَيْئًا مَا أَذْرِي أَنْسَى الشَّيْخُ أَوْ كَرِهَ أَنْ يُحَدِّثَكُمْ فَتَتَكَلَّمُوا. قُلْنَا لَهُ: حَدِّثْنَا. فَضَحِكَ وَقَالَ: خَلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ. مَا ذَكَرْتُ لَكُمْ هَذَا إِلَّا وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أُحَدِّثَكُمْوَهُ. ثُمَّ أَرْجِعْ إِلَى رَبِّي فِي الرَّابِعَةِ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ ثُمَّ آخِرُهُ لَهُ سَاجِدًا فَيَقَالَ لِي: يَا مُحَمَّدُ! ارْفَعْ رَأْسَكَ، وَقُلْ يُسْمَعُ لَكَ، وَسَلْ تُعْطَ، وَاشْفَعْ تُشْفَعُ. فَاقُولُ: يَا رَبِّ! انْذَنْ لِي فِيمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. قَالَ: لَيْسَ ذَاكَ لَكَ، أَوْ قَالَ: لَيْسَ ذَاكَ إِلَيْكَ وَلَكِنْ وَعِزَّتِي، وَكِبْرِيائِي، وَعَظَمَتِي، وَجَبْرِيائِي، لِأَخْرِجَنَّ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... الحديث.

(ص: ۱۱۰ سطر: ۱۵۶۱)

قوله: "وَهُوَ يَوْمَئِذٍ جَمِيعٌ" (ص: ۱۱۰ سطر: ۱۱۳) أى مجتمع القوة والحفظ (فتح الملهم).

قوله: "وَجَبْرِيائِي" (ص: ۱۱۰ سطر: ۱۵) بكسمة الجريم، أى عظمتى وسلطانى (فتح الملهم).

٤٧٩ - "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بِلَحْمٍ، فَرَفَعَ إِلَيْهِ الدَّرَاعُ وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ، فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً فَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... الحديث."

(ص: ۱۱۱ سطر: ۲۰۱)

قوله: "فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً"

(ص: ۱۱۱ سطر: ۲۰)

نہس بالسين ہو تو معنی ہوتے ہیں: ہڈی پر لگے ہوئے گوشت کو سامنے کے دانتوں سے نوچنا، اور اگر نہس بالشین ہو تو معنی ہوں گے: ہڈی پر لگے ہوئے گوشت کو داڑھوں سے

(۱) مصری نسخے میں جو علامہ ذہبی کے حاشیہ کے ساتھ چھپا ہے "عن" کے بجائے "ان" ہے، اور یہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ رفیع

(۳) ج: ۲ ص: ۵۱۶۔

(۲) ج: ۲ ص: ۵۱۵۔

کاٹنا۔^(۱) روایت دونوں طرح آئی ہے، (نووی)۔^(۲)

۴۸۰ - "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الِي قَوْلِهِ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: وَضَعْتُ بَيْنَ يَدَي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِصَّةً مِنْ ثَرِيدٍ وَلَحْمٍ. فَتَنَاوَلَ الذَّرَاعَ. وَكَانَتْ أَحَبَّ الشَّاةِ إِلَيْهِ. فَنَهَسَ نَهْسَةً فَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. ثُمَّ نَهَسَ أُخْرَى فَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. فَلَمَّا رَأَى أَصْحَابَهُ لَا يَسْأَلُونَهُ، قَالَ: أَلَا تَقُولُونَ كَيْفَهُ؟ قَالُوا: كَيْفَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ. وَسَاقَ الْحَدِيثَ بِمَعْنَى حَدِيثِ أَبِي حَيَّانَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ. وَزَادَ فِي قِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ فَقَالَ. وَذَكَرَ قَوْلَهُ فِي الْكَوْكَبِ: هَذَا رَبِّي. وَقَوْلُهُ لِأَهْلِيهِمْ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا. وَقَوْلُهُ: إِنِّي سَقِيمٌ. قَالَ: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، إِنَّ مَا بَيْنَ الْمَصْرَاعَيْنِ مِنْ مَصْرَاعِ الْجَنَّةِ إِلَى عِضَادَتِي الْبَابِ لَكُمْ بَيْنَ مَكَّةَ وَهَجْرٍ أَوْ هَجْرٍ وَمَكَّةَ.

(ص: ۱۱۱، سطر: ۱۷، ۲۱، ۲۲ و ص: ۱۱۳، سطر: ۱)

قَالَ: لَا أُدْرِي أَيُّ ذَلِكَ قَالَ."

(ص: ۱۱۱، سطر: ۲۰)

قوله: "أَلَا تَقُولُونَ كَيْفَهُ؟"

معلوم ہوا کہ اگر کسی مقام پر سوال ضروری یا مفید ہو اور طلبہ سوال نہ کریں تو استاذ کو چاہئے کہ طلبہ کو اس طرف متوجہ کرے۔

(ص: ۱۱۳، سطر: ۱)

قوله: "عِضَادَتِي الْبَابِ"

عضادتی، تشبیہ ہے عضادۃ کا، بمعنی چوکھٹ کی عمودی لکڑی۔

۴۸۱ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ طَرِيفِ بْنِ خَلِيفَةَ الْبَجَلِيُّ (الِي قَوْلِهِ) عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ، وَأَبُو مَالِكٍ عَنْ رَبِيعِي، عَنْ حَدِيثِهِ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَجْمَعُ اللَّهُ تَعَالَى النَّاسَ. فَيَقُومُ الْمُؤْمِنُونَ حَتَّى تَزْلَفَ لَهُمُ الْجَنَّةُ فَيَأْتُونَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (الِي قَوْلِهِ) أَذْهَبُوا إِلَى ابْنِي إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ اللَّهِ، قَالَ: فَيَقُولُ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَسْتُ بِصَاحِبِ ذَلِكَ، إِنَّمَا كُنْتُ خَلِيلًا مِنْ وَرَاءَ وَرَاءَ،

(۱) النهاية في غريب الحديث ج: ۵، ص: ۳۵، مادة: نهس، لسان العرب، ج: ۶، ص: ۲۳۳۔

(۲) ج: ۱، ص: ۱۱۱۔ نیز نهس کی روایت کے لئے ملاحظہ فرمائیے: مصنف ابن أبي شيبة ج: ۱، ص: ۵۱، والأحاديث

والمثنائى ج: ۵، ص: ۲۶۱، رقم الحديث: ۳۱۵۳۔

اعْمِدُوا إِلَىٰ مُوسَىٰ الَّذِي كَلَّمَهُ اللَّهُ تَكَلِيمًا (الی قولہ) فَيَاتُونَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَيَقُومُ فَيُؤَذِّنُ لَهُ. وَتُرْسَلُ الْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ. فَتَقُومَانِ جَنَّتِي الصَّرَاطِ يَمِينًا وَشِمَالًا، فَيَمُرُّ أَوْلَاكُمْ كَالْبَرْقِ. قَالَ: قُلْتُ: يَا أَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، أَيُّ شَيْءٍ كَمَرَّ الْبَرْقُ؟ قَالَ: أَلَمْ تَرَوْا إِلَىٰ الْبَرْقِ كَيْفَ يَمُرُّ وَيَرْجِعُ فِي طَرْفَةِ عَيْنٍ، ثُمَّ كَمَرَّ الرِّيحُ، ثُمَّ كَمَرَّ الطَّيْرُ، وَشَدَّ الرَّجَالُ، تَجْرِي بِهِمْ أَعْمَالُهُمْ الْخ. (ص: ۱۱۳: سطر: ۷ تا ۷)

قولہ: "تَزَلَفَ لَهُمُ الْجَنَّةُ"^(۱) (ص: ۱۱۳: سطر: ۳)

بضم التاء وسكون الزاي وفتح اللام، ای تقرب، ومنه قوله تعالى: "وَإِذَا الْجَنَّةُ

أُزْلِفَتْ" (فتح الملهم)۔^(۱)

قولہ: "الْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ. فَتَقُومَانِ جَنَّتِي الصَّرَاطِ" (ص: ۱۱۳: سطر: ۶)

یہ تقریباً تو اترا سے ثابت ہے کہ بہت سی اشیاء جو دنیا کے اندر معنوی اور غیر جسمانی ہیں، آخرت میں ان کو وجود جسمانی مل جائے گا، جیسے امانت، رشتہ داری، اور انسانوں کے اعمال وغیرہ۔

امانت کا مفہوم

ہمارے عرف میں امانت کا جو مفہوم متعارف ہے، وہ بہت ہی محدود ہے، شریعت میں امانت کا مفہوم بہت عام ہے، ہر شخص کے پاس، ہر وقت بہت سی امانتیں رہتی ہیں، مثلاً انسان کو اچھے بُرے اعمال کی جو قدرت دی گئی ہے وہ بھی اللہ رب العزت کی امانت ہے، شادی شدہ ہے تو اہل و عیال اس کے پاس امانت ہیں، ان کے حقوق اداء نہ کرنا اور ان سے متعلق جو احکام اللہ اور اس کے رسول نے دیئے ہیں ان پر عمل نہ کرنا خیانت ہے۔ مجالس کی باتیں امانت ہیں، عہدہ اور ذمہ داری امانت ہے، کسی نے اپنا راز آپ کو بتایا ہے تو وہ امانت ہے، کسی نے مشورہ طلب کیا ہے تو مشورہ امانت ہے، حکومت و سلطنت امانت ہے۔ جس کا حق یہ ہے کہ انسان ان تمام چیزوں کو شرعی حدود و قیود کے ساتھ استعمال کرے ورنہ خائن کہلائے گا۔

قولہ: "تَجْرِي بِهِمْ أَعْمَالُهُمْ" (ص: ۱۱۳: سطر: ۷)

مذکورہ جملہ ایک بہت بڑے اشکال کا جواب ہے۔

اشکال یہ ہوتا ہے کہ پل صراط کی جو صفت احادیث میں بیان کی گئی ہے کہ تلوار سے

زیادہ تیز، بال سے زیادہ باریک، پھر اُس پر پھسلن بھی ہے، اور کلابیب (آنکڑے) بھی ہیں،

(۱) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۵۲۳۔

اس سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ پلِ صراط سے کسی ایک انسان کو بھی گزرنا ممکن نہیں، چہ جائیکہ اربوں، کھربوں لوگ بیک وقت اس پر سے گزر رہے ہوں، اور پھر چونکہ مختلف لوگوں کی رفتار بھی مختلف ہوگی تو اس سے مزید یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آگے والا شخص ست رفتاری سے سفر کر رہا ہو اور اس کے پیچھے ایک برق رفتار آدمی آ رہا ہو تو لاحق کے لئے سابق کو عبور کر کے آگے نکلنا بظاہر محال ہوگا۔

تو اس کا آسان ترین اور محققانہ جواب یہ ہے کہ اِنَّ اللہ علیٰ کُلِّ شئیءٍ قَدِیْر۔ کہ صاحبِ قدرت ذات کے لئے کچھ بھی مشکل نہیں۔

اور اس کا سائنس کی بنیاد پر سمجھانے کے لئے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جس طرح دنیا میں زمین کی کشش ثقل ہے کہ وہ اشیاء کو اپنی طرف کھینچتی ہے، اسی طرح آخرت میں بھی جہنم اور جنت کے اندر کشش ہوگی، اور جس طرح دنیا کے اندر مقناطیس کی کشش بعض خاص چیزوں پر اثر انداز ہوتی ہے دیگر پر نہیں، مثلاً: مقناطیس لوہے کو تو اپنی طرف کھینچتا ہے لکڑی کو نہیں کھینچتا، اسی طرح جنت اور جہنم کی کشش بھی خاص قسم کی ہوگی، جنت ایسے لوگوں کو اپنی طرف کھینچے گی جو دنیا میں اعمالِ صالحہ کرتے تھے، اس کے برعکس جہنم ایسے لوگوں کو کھینچے گی جو دنیا میں اعمالِ سیئہ کا ارتکاب کرتے تھے۔ حاصل یہ کہ جنت یا جہنم میں سے کسی کی طرف کھینچ کر جانا اعمال کی بنیاد پر ہوگا، جیسا کہ حدیثِ باب کے مذکورہ بالا جملے سے ظاہر ہے۔

فائدہ:- محققین کا کہنا ہے کہ آخرت کی پلِ صراط درحقیقت دنیا ہی کی صراطِ مستقیم کی ماڈی شکل ہے، گویا صراط کی دو قسمیں ہیں:-

۱- دنیاوی: جس کا دوسرا نام اسلام ہے، جس کا کامل درجہ ”استقامت“ ہے، یہ معنوی صراط ہے، اسی کی دعا ہر نماز میں کی جاتی ہے کہ: ”اهدنا الصراط المستقیم“ یہ بھی ایک پل ہے جو بندے اور اللہ جل شانہ کے درمیان قائم ہے اور افراط و تفریط کی بجائے اعتدال پر مبنی ہے، اور جو تشبیہ و تعطیل، جبر و قدر، سخاوت و بخل، تکبر و خساست کے بیچوں بیچ راہِ حق ہے۔

۲- صراطِ اُخروی: یہ صراطِ دنیوی کی حسی شکل ہے، جو شخص دنیا کے اندر صراطِ مستقیم پر چلتا رہا آخرت میں اُسے اس صراط سے گزرنا آسان ہوگا، جو دنیا میں صراطِ مستقیم پر صحیح نہ چلا، قیامت کے دن اس کے قدم متزلزل ہوں گے اور مشکلات کا سامنا ہوگا۔

اور جو دنیا کے اندر صراطِ مستقیم پر جس قدر تیز چلا ہوگا (یعنی جس قدر اتثالِ اَوامر

میں چستی سے کام لیا ہوگا) قیامت کے دن وہ اسی رفتار سے پل صراط سے گزرے گا، اور جو دنیا میں صراطِ مستقیم پرست رہا (یعنی اڈا امرِ الہی کے پورا کرنے میں سستی کرتا رہا) آخرت میں وہ اسی رفتار سے پل صراط سے گزرے گا، اور پل صراط پر لگے ہوئے آنکڑے دراصل گناہوں کی عملی شکلیں ہوں گی، کہیں قطعِ رحمی کا آنکڑا ہوگا، تو کہیں امانت میں خیانت کا، جو شخص دنیا میں جس گناہ میں مبتلا تھا، آج اسی گناہ کا آنکڑا اُسے پکڑے گا۔ العیاذُ باللہ۔

قولہ: "إِنَّمَا كُنْتُ خَلِيلًا مِّنْ وَرَاءَ وَرَاءَ" (ص: ۱۱۳: ۳)

بافتح فیہما بلا تنوین، اے لَسْتُ بتلک الدرجه الرفیعة۔ یہاں وَرَاءَ کے تکرار کی وجہ فتح الملہم میں بہ طور نکتہ نقل کی گئی ہے، فراجعہ ان سنث۔^(۱)

وقولہ: "اعمدوا الی موسیٰ" (ص: ۱۱۳: ۳) بکسر المیم، اے اقصدا۔

وقولہ: "شد الرجال" (ص: ۱۱۳: ۷) بالجیم یعنی لوگوں کے تیز دوڑ کی طرح،

ایک روایت میں یہ جاء کے ساتھ ہے، یعنی اُونثوں کے دوڑ کی طرح (نودی)۔^(۲)

۴۸۳- "حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ (الْحِمْصِيُّ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَا أَكْثَرُ الْأَنْبِيَاءِ تَبَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَأَنَا أَوْلُ مَنْ يُقْرَعُ بِأَبِ الْجَنَّةِ."

قولہ: "تَبَعًا" (ص: ۱۱۳: ۱۰) بفتح حین، تابع کی جمع ہے، (فتح الملہم)۔^(۳)

قولہ: "وَأَنَا أَوْلُ مَنْ يُقْرَعُ بِأَبِ الْجَنَّةِ" (ص: ۱۱۳: ۱۰)

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ سورہ زمر کے اندر اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: "وَسَيُقَالُ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمْرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا" واؤ حالہ ہے، یعنی اہل جنت پر اس حال میں پہنچیں گے کہ اس کے دروازے کھلے ہوں گے، اور مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جنت کے دروازے پر پہنچیں گے تو وہ بند ہوں گے، اور آپ دستک دیں گے تو دروازہ کھولا جائے گا۔

اس کا جواب احقر کی نظر میں یہ ہے کہ قرآن حکیم میں امتیوں کا حال بیان ہوا ہے،

اور اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متعلق خبر دی ہے۔ تو ان دونوں واقعات کی ترتیب یہ ہوگی کہ اولاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دستک دے کر دروازہ کھلوا کریں گے، پھر جب مؤمنین جنت میں داخل ہونے کے لئے آئیں گے تو دروازوں کو کھلا ہوا پائیں گے۔

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۲۳۔ (۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۱۱۳۔ (۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۲۵۔

۴۸۶- ”حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى .. (الْحَى قَوْلُهُ)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ يَدْعُوهَا. فَأَرِيدُ أَنْ أُخْتَبِيَ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لَأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ.“ (ص: ۱۱۴ سطر: ۱۵۲-۱۵۳)

قوله: ”لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ“ (ص: ۱۱۴ سطر: ۱۵)

اللہ رب العزت کی طرف سے ہر نبی کو یہ پیشکش کی گئی تھی کہ وہ اپنی مرضی سے کوئی ایک دُعا مانگ لیں جس کو اللہ جل شانہ ضرور قبول فرمائیں گے، اگرچہ انبیاء علیہم السلام کی دیگر دُعا میں بھی اکثر قبول ہوتی ہیں، لیکن ان کا قبول ہونا علی سبیل الوعد نہیں بلکہ تلطفاً و تفضلاً تھا۔

قوله: ”أُخْتَبِيَ“ (ص: ۱۱۴ سطر: ۱۵) الاختباء الاختفاء یعنی میں بچا کر رکھوں۔

۴۹۳- ”حَدَّثَنِي أَبُو عَسَانَ الْمَسْمَعِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَانَا - وَاللَّفْظُ لِأَبِي عَسَانَ - قَالُوا: نَا مُعَاذُ. يَعْنُونَ ابْنَ هِشَامٍ. قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ. قَالَ: نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ دَعَاهَا لَأُمَّتِهِ. وَإِنِّي اخْتَبْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لَأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ.“

(ص: ۱۱۳ سطر: ۱۰۶۸)

قوله: ”حَدَّثَنِي أَبُو عَسَانَ الْمَسْمَعِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَانَا. وَاللَّفْظُ لِأَبِي عَسَانَ. قَالُوا: نَا مُعَاذُ. يَعْنُونَ ابْنَ هِشَامٍ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۹، ۸)

یہاں ”محمد بن المثنیٰ و ابن بشار“ کے بعد لفظ ”حدثانا“ زائد اور بے فائدہ نہیں، بلکہ امام مسلمؒ اپنی احتیاط و تقویٰ کی بناء پر حسب عادت یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس حدیث کو میں نے جب ابو عسان سے سنا تو میرے ساتھ کوئی اور نہیں تھا، اور جب محمد بن المثنیٰ اور ابن بشار سے سنا تو سننے میں دوسرے بھی ساتھ تھے، چنانچہ پہلے فرمایا کہ: ”حدثنی ابو عسان“ یعنی میں نے ان سے سنا، پھر دوسرا جملہ فرمایا کہ: ”و محمد بن المثنیٰ و ابن بشار حدثانا“ یعنی میں نے ان دو سے دوسروں کی معیت میں سنا، پس ”محمد بن المثنیٰ و ابن بشار“ یہاں معطوف و معطوف علیہ مل کر مبتداء ہے، اور ”حدثانا“ خبر، اور ”محمد بن المثنیٰ“ کا عطف ”ابو عسان“ پر نہیں ہے، (نووی)۔^(۱)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۱۱۳۔

باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم لِأُمَّتِهِ الْخ

۴۹۸- ”حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى الصَّدْفِيُّ (الذي قوله) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن عمرو بن العاص أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَلَا قَوْلَ اللَّهِ فِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ ۗ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي“ الآية. وَقَالَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”إِنْ تَعَذَّبْتُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۗ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“ فَرَفَعَ يَدَيْهِ، وَقَالَ: اللَّهُمَّ، أُمَّتِي أُمَّتِي، وَبِكِي، فَقَالَ اللَّهُ: يَا جِبْرِيلُ! اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ - وَرَبُّكَ أَعْلَمُ - فَاسْأَلْهُ مَا يُبَيِّنُكَ؟ فَاتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَهُ، فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا قَالَ - وَهُوَ أَعْلَمُ - فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَا جِبْرِيلُ! اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ، فَقُلْ: إِنَّا سَنَرْضِيكَ فِي أُمَّتِكَ وَلَا نَسُوءُكَ.“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۸۳)

قوله: ”رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۵) ای الأصنام صِرْنَ سَبَبَ ضلال.

قوله: ”فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۶) ای مَنْ تَبِعَنِي فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مِنِّي تَبَاعِي.

قوله: ”وقال عيسى“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۶) یہاں لفظ ”قال“ مصدر کے معنی میں ہے یعنی قول کے معنی میں، کذا فی فتح الملہم^(۱) عن بعض العلماء. وهو توجیہ لطیف عندی۔ یا پھر ”قال“ سے پہلے ایک اور قال محذوف مانا جائے، فافہم۔

قوله: ”فَرَفَعَ يَدَيْهِ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۶) فیہ استحبابُ رفعِ اليدين في الدعاء (فتح الملہم)۔^(۲)

قوله: ”وَلَا نَسُوءُكَ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۸) یہ ”سنرضیک“ کی تاکید ہے، یعنی آپ کی امت کے بارے میں آپ کو ہم ٹمگین نہیں کریں گے، (فتح الملہم)۔^(۳)

باب بیان أن من مات على الكفر فهو في النار الخ

۴۹۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ (الذي قوله) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيْنَ أَبِي؟“ قَالَ: فِي النَّارِ. فَلَمَّا قَفَى دَعَاهُ فَقَالَ: ”إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ.“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱)

قوله: ”فَلَمَّا قَفَى“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱) ای وَثِي، پیٹھ پھیری اور جانے لگا۔

قولہ: ”إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱)
یہ آپ نے اس کی تسلی کے لئے فرمایا کیونکہ انسانی فطرت ہے کہ ”البلیۃ اذا عمت طابت۔“
فائدہ:۔ اگرچہ مذکورہ روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کا ”فسی النار“
ہونا مذکور ہے، لیکن علامہ ابن حجر نے ”الزواجر“ میں ایک روایت نقل فرمائی ہے جس کو قرطبی
اور ناصر الدین حافظ الشام نے صحیح قرار دیا ہے، اُس میں ہے کہ آپ کے والدین کو زندہ کیا گیا
اور انہوں نے آپ کی رسالت کا اقرار کیا پھر دوبارہ ان پر موت طاری کی گئی۔^(۱)
اس حدیث سے بظاہر حدیث باب کا تعارض ہے، حالانکہ یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ اس
کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد: ”ان اسی و اباک فی النار“ واقعہ
احیاء سے پہلے کا ہے۔

۵۰۰۔ ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ:
لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ، دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُرَيْشًا، فَاجْتَمَعُوا، فَعَمَّ وَخَصَّ. فَقَالَ: يَا بَنِي كَعْبِ بْنِ لُؤَيٍّ! أَنْقِدُوا
أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي مُرَّةِ بْنِ كَعْبٍ! أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي عَبْدِ
شَمْسٍ! أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ! أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا
بَنِي هَاشِمٍ! أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ
النَّارِ. يَا فَاطِمَةَ! أَنْقِدِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ، فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا،
غَيْرَ أَنَّ لَكُمْ رَحِمًا سَابُلُهَا بِلَالُهَا.“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۳۶۱)

قولہ: ”لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۲)
سب سے پہلی وحی میں انذار کا حکم نہیں تھا، بلکہ قراءۃ اور علم کے متعلق آیات نازل
ہوئی تھیں، فترۃ الوحی کے بعد سورۃ مدثر کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں، اس میں اگرچہ انذار کا حکم
تھا، تاہم محل انذار کی تعیین نہ تھی، مذکورہ آیات میں محل انذار بھی بیان کیا گیا کہ (پہلے) اپنے
اقرباء کو خیر خواہی کے ساتھ ڈرائیے۔

(۱) فی الزواجر للہتمی ج: ۱ ص: ۳۰: الأثری أن نبینا صلی اللہ علیہ وسلم قد أکرمه الله بحیاة أبویہ
لہ حتی امانا بہ کما جاء فی حدیث صحیحہ القرطبی وابن ناصر الدین حافظ الشام وغیرہما فتفہمہما
الله بالایمان بعد الموت علی خلاف القاعدة إکراما لنبیہ صلی اللہ علیہ وسلم۔
(۲) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۳۵۔

(ص: ۱۱۳: سطر: ۳)

قولہ: ”فَعَمَّ وَخَصَّ“

یعنی آپ نے خطاب عام بھی فرمایا اور خطاب خاص بھی، چنانچہ آپ کے اس خطاب میں الفاظ عموم سے خصوص کی طرف منتقل ہوتے رہے، ابتداءً یابنی کعب بن لوئی فرمایا، کعب بن لوئی کئی پشتوں پہلے کے ہیں۔ پھر مُرَّةُ بن کعب سے عبدالمطلب تک خاندان کے اعتبار سے تخصیص در تخصیص فرمائی، بالآخر انحصاراً خاص خطاب اپنی بیٹی فاطمہؓ کو فرمایا۔

(ص: ۱۱۳: سطر: ۳)

قولہ: ”لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا“

یہاں سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روزِ محشر میں شفاعت کے مالک ہوں گے، تو پھر آپ نے یہ نفی مطلقاً کیسے فرمادی؟
اس کے دو جواب ہیں:-

- ۱- مالک ہونے سے مراد استقلالاً مالک ہونا ہے، اور آپ شفاعت کے استقلالاً مالک نہ ہوں گے، بلکہ وہ بھی اللہ جل شانہ کی عطاء ہوگی۔
- ۲- یہ ابتداءً اسلام کا واقعہ ہے، ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک آپ کو اس بات کا علم نہ دیا گیا ہو کہ آپ آخرت میں شفاعت فرمائیں گے۔

(ص: ۱۱۳: سطر: ۳)

قولہ: ”غَيْرَ أَنْ لَكُمْ رَحِمًا سَابِلَهَا بِنَائِلَهَا“

یعنی تمہاری (میرے ساتھ) رشتہ داری ہے، میں اُس کو تر رکھوں گا، اُس کی تری یعنی نمی کے ذریعے، بَلَّ يَبْلُ بَلًّا وَبَلَّالًا: تر کر دینا، نمی پہنچانا۔

رَحِمٌ اصل لغت میں بچہ دانی کو کہتے ہیں، پھر بقاعدہ تسمیۃ المسبب باسم السبب رشتہ داری پر بھی رحم کا اطلاق ہونے لگا۔ بچہ دانی کے اندر چکناہٹ اور نمی ہوتی ہے، اگر اسے صحیح غذا ملے تو تری برقرار رہتی ہے، اسی طرح اگر رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے تو ان کے ساتھ تعلقات بھی درست رہتے ہیں، اور یہاں مراد یہی ہے کہ میں دنیا میں قرابت داری کے حقوق ادا کروں گا۔

۵۰۲- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ ... (الْحَىٰ قَوْلُهُ) ... عَنِ

عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ وَأَنْذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الصُّفَا فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ! يَا صَفِيَّةُ بِنْتُ عَبْدِ

الْمُطَّلِبِ! يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ.” (ص: ۱۱۳، سطر: ۶۰۵)

قوله: ”يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ! يَا صَفِيَّةَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ!“ (ص: ۱۱۳، سطر: ۶۰۶)

فاطمہ اور صفیہ کو منصوب کرنا بھی جائز ہے اور مضموم کرنا بھی، نصب زیادہ فصیح و مشہور ہے، اور ”بنت“ کا نصب ہی متعین ہے، مضموم کرنا جائز نہیں، (نووی)۔^(۱) کیونکہ منادئی جب علم ہو اور اُس کی صفت ”ابن“ یا ”ابنہ“ ہو جو کہ کسی اور علم کی طرف مضاف ہو رہی ہو، جیسا کہ یہاں ہے، تو منادئی کا فتح مختار (رائج) ہوتا ہے، اگرچہ ضمہ بھی جائز ہے، اور صفت کا نصب ہی (مضاف ہونے کی وجہ سے) متعین ہے (قالہ ابن الحاجب فی الکافیۃ^(۲) وملاً جامی)۔

۵۰۳۔ ”حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى... (الى قوله)... أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ وَأَنْذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ! اشْتَرَوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا. يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا. يَا عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا. يَا صَفِيَّةَ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّهِ! لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا. يَا فَاطِمَةَ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ! سَلِينِي بِمَا شِئْتِ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا... الحديث.“ (ص: ۱۱۳، سطر: ۸۰۷)

قوله: ”يَا عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ!“ (ص: ۱۱۳، سطر: ۸۰۸)

یہاں ”عباس“ اور ”بن“ کا بھی اعراب وہی ہے جو پیچھے ”فاطمہ“ اور ”صفیہ“ اور ”بنت“ کا بیان ہوا، (نووی)^(۳) اور وجہ بھی وہی ہے جو وہاں بیان ہوئی۔

۵۰۵۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ... (الى قوله)... عَنْ قَبِيصَةَ بِنِ الْمُسْحَارِقِ، وَرُزْهَيْرِ بْنِ عَمْرِو قَالَا: لَمَّا نَزَلَتْ وَأَنْذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ، قَالَ: انْطَلَقَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَضْمَةَ مِنْ جَبَلٍ. فَعَلَا أَعْلَاهَا حَجْرًا.“

(۲) الکافیۃ ص: ۳۰ و شرح الجامی ص: ۱۲۷۔

(۱) ج: ۱ ص: ۱۱۳۔

(۳) ج: ۱ ص: ۱۱۳۔

ثُمَّ نَادَى يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافَةَ! إِنِّي نَذِيرٌ، إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُكُمْ كَمَثَلِ رَجُلٍ رَأَى الْعَدُوَّ فَانْطَلَقَ يَرْبُأُ أَهْلَهُ، فَخَشِيَ أَنْ يُسْبِقُوهُ فَجَعَلَ يَهْتِفُ: يَا صَبَاحَاهُ.

(ص: ۱۱۳ سطر: ۱۰-۱۳)

قولہ: ”رَضْمَةٌ مِنْ جَبَلٍ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۱) تہ برتہ بڑی چٹانوں کا مجموعہ (فتح

(۱) الملہم)۔

قولہ: ”يَرْبُأُ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۲) ”يُقْرَأُ“ کے وزن پر ہے، یعنی حفاظت کرتا ہے، نگہبانی

کرتا ہے۔ (۲)

قولہ: ”فَجَعَلَ يَهْتِفُ: يَا صَبَاحَاهُ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۲)

یعنی میں تم کو اللہ کے عذاب سے ڈرا رہا ہوں، جس طرح وہ شخص اپنی قوم کو ڈراتا ہے جس نے کسی دشمن کو اپنی قوم کی طرف آتے دیکھا اور اس نے پہاڑ پر چڑھ کر ”یا صباحاہ“ کہہ کر قوم کو ڈرایا۔

۵۰۷۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ... (الِی قولہ) ... عَنِ ابْنِ

عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَأَنْذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَرَهْطَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ. خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... الخ.“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۳-۱۴)

قولہ: ”رَهْطَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ“ (ص: ۱۱۳ سطر: ۱۳)

آیت کا یہ حصہ منسوخ التلاوة ہے، اب یہ قرآن کریم کا حصہ نہیں۔ (۳)

باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب (ص: ۱۱۵)

۵۰۹۔ ”حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ... (الِی قولہ) ... عَنِ

الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَلْ نَفَعَتْ أَبَا طَالِبٍ بِشَيْءٍ، فَإِنَّهُ كَانَ يَحْوِطُكَ وَيَغْضِبُ لَكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. هُوَ فِي ضَحَضَاحٍ مِنْ نَارٍ، وَلَوْلَا

(۱) ج: ۲ ص: ۵۲۱ ولسان العرب ج: ۵ ص: ۲۳۵۔

(۲) لسان العرب ج: ۵ ص: ۹۴۔

(۳) تفسیر القرطبی ج: ۱۳ ص: ۱۳۳ تحت الآية: ”وَأَنْذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ“ وفتح الباری ج: ۸

(ص: ۱۱۵ سطر: ۴۲-۴۳)

أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِي مِنَ النَّارِ.

(ص: ۱۱۵ سطر: ۳)

قوله: "كَانَ يَحْوِطُكَ"

بضم الحاء المهملة من الحياطة، من باب نصر وهي المراعاة، والصيانة. یعنی

ابوطالب آپ کی حفاظت کرتے تھے (نووی وفتح الملہم)۔^(۱)

(ص: ۱۱۵ سطر: ۳)

قوله: "ضَحَضَاحٌ"

ضحضاح وہ پانی جو زمین پر ہو اور صرف ٹخنوں تک پہنچا ہوا ہو۔^(۲)

(ص: ۱۱۵ سطر: ۳)

قوله: "لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِي مِنَ النَّارِ"

"الدرك" بفتح الراء واسكانها، لغتان، اور "الدرك الأسفل" جہنم کا سب سے

گہرا طبقہ، جہنم کے بہت سے طبقات ہیں، ہر طبقے کو "دَرَك" کہا جاتا ہے۔^(۳)

۵۱۰ - "حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الى قوله) ... عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

الْحَارِثِ قَالَ: سَمِعْتُ الْعَبَّاسَ يَقُولُ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَبَا طَالِبٍ كَانَ يَحْوِطُكَ وَيَنْصُرُكَ، فَهَلْ نَفَعَهُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَجَدْتُهُ فِي عَمْرَاتٍ مِنَ النَّارِ

(ص: ۱۱۵ سطر: ۵، ۳)

فَأَخْرَجْتُهُ إِلَى ضَحَضَاحٍ."

(ص: ۱۱۵ سطر: ۵)

قوله: "وَجَدْتُهُ فِي عَمْرَاتٍ مِنَ النَّارِ فَأَخْرَجْتُهُ"

"عَمْرَاتٍ" جمع ہے "عَمْرَةٌ" کی، ہر شئی جو بہت زیادہ ہو۔ یعنی میں نے ابوطالب کو

جہنم کی زبردست آگ میں پایا اور پھر اس سے نکالا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ لوگوں کا جہنم یا

جنت میں جانا تو قیامت کے بعد ہوگا، فی الحال تو تمام اموات برزخ میں ہیں؟

اس لئے بظاہر اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کا میرے ساتھ حسن سلوک نہ

ہوتا اور میری اس کے لئے شفاعت نہ ہوتی تو میں نے اُسے عَمْرَاتٍ مِنَ النَّارِ کا مستحق پایا تھا،

مگر اس کے اس عمل اور میری شفاعت سے اس کے لئے آخرت میں صرف ضحضاح من نار

کا عذاب ہوگا۔^(۴)

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۳۳ و شرح النووی ج: ۱ ص: ۱۱۵۔

(۲) لسان العرب ج: ۸ ص: ۲۵۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۳۵ و لسان العرب ج: ۳ ص: ۳۳۶۔

(۴) حاشیة السندي علی صحيح مسلم تحت هذه الحديث ج: ۱ ص: ۱۱۵۔

۵۱۳- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا، يَنْتَعِلُ بِنَعْلَيْنِ مِنْ نَارٍ، يَغْلِي دِمَاغَهُ مِنْ حَرَارَةِ نَعْلَيْهِ." (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۰، ۹)

قوله: "يَنْتَعِلُ بِنَعْلَيْنِ مِنْ نَارٍ" (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۰)

تنتعل بنعلین من النار کے حقیقی معنی بھی مراد ہو سکتے ہیں، اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جو آگ کعبین تک پہنچی ہوئی ہوگی اسی کو نعل من النار سے تعبیر کیا گیا۔

۵۱۵- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الى قوله) ... سَمِعْتُ النَّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَخْطُبُ وَهُوَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَرَجُلٌ تَوَضَّعَ فِي أَحْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَتَانِ، يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاغُهُ." (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۱، ۱۳)

قوله: "فِي أَحْمَصِ قَدَمَيْهِ" (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۳)

پاؤں کا وہ حصہ جو پاؤں کو زمین پر رکھنے کی حالت میں زمین سے اُپر رہتا ہے، اُسے اخمص القدم کہتے ہیں۔^(۱)

فائدہ:- عذاب ابی طالب کی کیفیت کے متعلق یہاں تین قسم کی روایات آئی ہیں:-

۱- پہلی روایت میں ضحاح من النار کا ذکر ہے۔

۲- دوسری روایت میں نعل من النار کا بیان ہے۔

۳- تیسری روایت میں ہے کہ آگ کے دو انگارے اُس کے اخمص القدمین میں

رکھے جائیں گے۔

غور کیا جائے تو تینوں روایات کا حاصل ایک ہی ہے، اگرچہ تعبیرات میں تنوع ہے، کیونکہ دو انگارے جو اخمص القدمین میں رکھے جائیں گے ممکن ہے کہ اس کے شعلے ٹخنوں تک پہنچ رہے ہوں جو دیکھنے میں آگ کے جوتوں کی طرح ہوں گے، لہذا کوئی تعارض نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابو طالب کے حسن عمل کے باعث اس کے عذاب میں تخفیف سے معلوم ہوا کہ کافر کا عمل آخرت میں بھی فی الجملہ نافع ہے، حالانکہ قرآن کریم میں ہے کہ: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً"۔^(۲)

نیز اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ابو طالب کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت نافع ہوئی کہ عذاب میں تخفیف ہوگئی، حالانکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ" (۱)۔

ان دونوں اشکالات کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے صرف ابو طالب کی خصوصیت ہے، دوسرے کفار کو اُس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے حاشیہ میں ایک جواب یہ دیا ہے کہ ابو طالب کو تخفیفِ عذاب دو اسباب کے مجموعے سے ہوئی، ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حسنِ عمل، اور دوسرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت، اور مذکورہ بالا آیات میں نفع کی نفی اُس صورت میں ہے جب سبب ان دو میں سے صرف ایک ہو، اور جب دونوں سبب جمع ہو جائیں تو نفع کی نفی ان آیات سے ثابت نہیں ہوتی۔ (۲)

لہذا اس حدیث اور مذکورہ بالا آیات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم۔

باب الدلیل علی أن من مات علی الکفر

لا ینفعہ عملہ (ص: ۱۱۵)

۵۱۷- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الی قوله)... عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! ابْنُ جُدْعَانَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَصِلُ الرَّحِمَ، وَيُطْعِمُ الْمِسْكِينَ، فَهَلْ ذَاكَ نَافِعُهُ؟ قَالَ: لَا يَنْفَعُهُ، إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا: رَبِّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ." (ص: ۱۱۵: طر: ۱۷۵: ۱۷۶)

قوله: "ابن جدعان" (ص: ۱۱۵: طر: ۱۶) بضم الجيم واسكان الدال المهملة وبالعين المهملة، كان من رؤساء قريش، (فتح الملهم)۔ (۳)

قوله: "لا ینفعہ" (ص: ۱۱۵: طر: ۱۶)

یعنی ان اعمال کا اُسے کوئی فائدہ آخرت میں نہیں ملے گا، کیونکہ وہ ایمان نہیں لایا تھا،

اس پر ابو طالب کے متعلق پچھلی حدیث سے جو اشکال ہوتا ہے اُس کا جواب وہیں آچکا ہے۔

(۱) سورة المذثر آیت: ۲۸۔ (۲) حاشیة السندی علی صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۱۱۶، ۱۱۷۔

(۳) فتح الملهم ج: ۲ ص: ۵۳۹، ۵۵۰۔

باب موالاتہ المؤمنین ومقاطعة غیرہم ... الخ

۵۱۸- ”حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ... (الی قوله) ... عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، جَهَّازًا غَيْرَ سِرٍّ، يَقُولُ: أَلَا إِنَّ آلَ أَبِي يَعْنِي فَلَانًا لَيْسُوا لِي بِأَوْلِيَاءَ، إِنَّمَا وَلِيِّي اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ.“

قوله: ”جَهَّازًا غَيْرَ سِرٍّ“ (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۸) یعنی علی الاعلان کسی رازداری کے بغیر۔

قوله: ”آلَ أَبِي يَعْنِي فَلَانًا“ (ص: ۱۱۵ سطر: ۱۸)

بظاہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ ”ابی“ کے بعد نام بھی جو مضاف الیہ تھا بیان فرمایا تھا لیکن راوی نے نقل حدیث کے وقت مضاف الیہ کو حذف کر دیا۔ عدم ذکر کی وجہ اندیشہ فتنہ ہو سکتی ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کون سا لفظ ذکر فرمایا تھا، بعض کا خیال ہے کہ یہاں ابی طالب کا لفظ تھا اور اس سے ابوطالب کی آل کے وہ افراد مراد ہیں جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، اور بعض شارحین کا خیال ہے کہ ”ابی العاص“ کا لفظ تھا اور اس صورت میں آل ابی العاص سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، اور بعض دفعہ ”آل“ کا لفظ بول کر وہی شخص مراد ہوتا ہے جس کی طرف لفظ ”آل“ کی اضافت کی گئی، جیسے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے: ”إِنَّهُ أُوتِيَ مِنْ مَزَامِرَآءِ مِنْ مَزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ.“ یہاں آل داؤد سے مراد خود داؤد علیہ السلام ہیں۔ تو اس توجیہ کے اعتبار سے پہلے قول میں خود ابوطالب اور دوسرے قول میں ابوالعاص مراد ہوں گے۔^(۱)

باب الدلیل علی دخول طوائف من المسلمین الجنة بغیر حساب ولا عذاب

۵۱۹- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَلَامٍ بْنُ عُيَيْدٍ اللَّهُ الْجَمَحِيُّ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي الْجَنَّةَ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ. فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! ادْعُ اللَّهَ أَنْ يُجْعَلَنِي مِنْهُمْ. قَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ. ثُمَّ قَامَ آخَرَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! ادْعُ اللَّهَ أَنْ

(۱) ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری، کتاب الأدب، باب تبیل الرحم ببالہا تحت الحدیث رقم: ۵۹۹۰

يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ. قَالَ: سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ. (ص: ۱۱۶: سطر: ۲۱: ۲)

قولہ: ”مِنْ أُمَّتِي الْجَنَّةُ سَبْعُونَ أَلْفًا“ (ص: ۱۱۶: سطر: ۲۱: ۲) ”مِنْ أُمَّتِي“ کی قید ستر ہزار کے عدد سے احتراز کے لئے ہے، دوسری اُمتوں کے لوگوں کی بالکلیہ نفی کے لئے نہیں، چنانچہ پچھلے انبیائے کرام اور صدیقین و شہداء و صالحین کے جنت میں بغیر حساب کے داخلہ کی نفی اس حدیث سے نہیں ہوتی، ہاں پچھلی کسی اُمت میں قمر کی طرح روشن چہرے والے جنت میں بغیر حساب کے داخل ہونے والوں کی تعداد اتنی نہیں ہوگی۔ (فتح الملہم)

قولہ: ”سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ“ (ص: ۱۱۶: سطر: ۲۱: ۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر حساب و کتاب جنت میں داخل ہونے والے اس اُمت کے مسلمانوں کی تعداد صرف ستر ہزار ہوگی، اور اس ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ اس فضیلت میں تمام صحابہ بھی شریک نہ ہوں گے، اس لئے کہ ان کی تعداد ایک لاکھ سے متجاوز ہے، شاید اسی لئے آپ نے دوسرے شخص کو یہ کہہ کر چپ کرادیا کہ: ”سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ“۔ لیکن مسند أحمد^(۱) اور مسند أبی یعلیٰ^(۲) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سندِ جید کے ساتھ یہ زیادت بھی مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”فَاسْتَزِدُّ رَبِّي فِرْزَانِي مَعَ كُلِّ أَلْفٍ سَبْعِينَ أَلْفًا“ یعنی میں نے اپنے پروردگار سے زیادہ کی درخواست کی تو اللہ رب العزت نے ہر ہزار کے ساتھ ستر ہزار افراد کا اضافہ فرمادیا۔^(۳)

اور ترمذی میں حضرت ابوامامہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ: ”وَعَدَنِي رَبِّي أَنْ يُدْخِلَ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعِينَ أَلْفًا مَعَ كُلِّ أَلْفٍ سَبْعِينَ أَلْفًا لَا حِسَابَ عَلَيْهِمْ وَلَا عَذَابَ، وَثَلَاثَ حَيَاتٍ مِنْ حَيَاتِ رَبِّي.“ ترمذی نے اسے ”حسن“ قرار دیا ہے۔^(۴) وفی صحیح ابن حبان والطبرانی بسندِ جید من حدیث عبد بن عبد نحوہ، وفیہ: ”ثُمَّ يَخْتِي رَبِّي ثَلَاثَ حَيَاتٍ بِكَفِّيهِ“^(۵)۔
تو اب سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صحابی کے حق میں دُعا کیوں نہ فرمائی؟ تو اس کے متعدد جواب ہو سکتے ہیں:

(۱) مسند أحمد بن حنبل ج: ۱ ص: ۲۰۳، فی مسند أبی بکر الصديق رقم الحديث: ۲۲ و ج: ۱۳ ص: ۳۲۷ رقم الحديث: ۸۷۰۷ فی مسند أبی هريرة.

(۲) مسند أبی یعلیٰ ج: ۱ ص: ۱۰۳، وسندة جید کما فی فتح الباری ج: ۱۱ ص: ۳۱۰۔

(۳) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۵۳۔

(۴) ترمذی، باب ما جاء فی الشفاعة، رقم الحديث: ۲۲۳۷ وسنن ابن ماجة، باب صفة أمة محمد صلی اللہ علیہ وسلم رقم الحديث: ۲۲۸۶۔

(۵) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۵۳۔

۱- ایک جواب بندہ ناچیز کے ذہن میں یہ آتا ہے کہ اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا اضافے کی درخواست نہ کی ہوگی۔

۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اُس وقت صرف عکاشہ ہی کے بارے میں قبولیت دُعا کی اطلاع دی گئی ہوگی، دوسرے صاحب کے بارے میں نہیں (نودی)،^(۱) شارحین نے اور بھی کئی جوابات بطور احتمال کے ذکر کئے ہیں۔

حضرت عکاشہ رضی اللہ عنہ سابقین الی الاسلام اور مہاجرین میں سے تھے، وکان من اجمل الرجال، وشہد بَدْرًا وقاتل فیہا قِتالًا شَدِیدًا قال ابن اسحاق: ”بلغنی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: خیر فارس فی العرب عکاشة“ وَلَهُ مَنَاقِبُ أُخْرٰی. (فتح الملہم)

۵۲۴- ”حَدَّثَنِی زُهَیْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الی قولہ) ... عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ. قَالُوا: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتُونُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ.“ (ص: ۱۱۶ سطر: ۱۰-۱۲)

قولہ: ”يدخل الجنة من امتي الخ“
 ”امتی“ کی قید سے یہ مراد ہے کہ بغیر حساب کے جنت میں جانے والوں کی جو تعداد یہاں بیان کی گئی ہے، وہ صرف امتِ محمدیہ کی ہوگی، اتنی بڑی تعداد کسی اور امت کی نہیں ہوگی۔ یہ مراد نہیں کہ کسی اور امت کے لوگ مثلاً انبیائے کرام علیہم السلام اور جن کو اللہ تعالیٰ چاہے وہ بغیر حساب کے داخل نہیں ہوں گے اور ان کے چہرے چودھویں رات کے چاند کی طرح چمکتے نہ ہوں گے، (ہكذا فهمت من فتح الملہم ج: ۲ ص: ۵۵۴)۔

قولہ: ”هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتُونُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ“ (ص: ۱۱۶ سطر: ۱۱) یعنی بلا حساب و عذاب جنت میں جانے والے وہ لوگ ہوں گے جو نہ تو کسی سے رُقیہ کراتے ہوں گے، نہ بدشگونی کرتے ہوں گے، نہ اکتواء کرتے ہوں گے اور اپنے رب پر بھروسہ کرتے ہوں گے۔

رُقیہ کی نفی علی الاطلاق مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ رُقیہ جاہلیت نہ کراتے ہوں گے، اور جاہلیت کا رُقیہ وہ ہے جس میں استمداد من غیر اللہ یا دوسرے مشرکانہ عقائد شامل ہوتے تھے، مثلاً: رُقیہ کو موثر بالذات سمجھا جاتا تھا، لیکن وہ رُقیہ جس کی شریعت نے اجازت دی

ہے، مثلاً: قرآن کریم کی آیات پڑھ کر دم کرنا یا اللہ تعالیٰ سے دُعاء کے کلمات سے رُقیہ کرنا نہ صرف جائز بلکہ احادیث صحیحہ اور صحابہ کرامؓ کے عمل سے ثابت ہے، لہذا یہ نفی رُقیہ جاہلیت کی ہوئی نہ کہ رُقیہ مباحہ کی۔

”لا یتطیرون“ یعنی لا یتشاءمون بشیء۔ جیسے زمانہ جاہلیت میں ہوتا تھا کہ کسی کام کے کرنے سے پہلے پرندے کو اڑاتے تھے، اگر وہ دائیں طرف جاتا تو اُس کام میں خیر سمجھتے تھے اور وہ کام کر لیتے تھے، اور اگر وہ بائیں طرف کو چلا گیا تو اس کو بدشگونی سمجھتے تھے اور اُس کام کو مضر سمجھ کر اس سے رُک جاتے تھے۔ یاد رہے کہ ”تَشَاؤْمٌ“ یعنی بدشگونی کی ہر صورت ممنوع ہے۔ اور ”اکتواء“ کی دو قسمیں ہیں:

۱- ایک وہ جسے محض علاج یعنی سبب کے درجہ میں اختیار کیا جاتا ہے، یہ اکتواء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے بھی ثابت ہے، آپ نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا اکتواء فرمایا۔^(۱)

۲- اور دوسرا اکتواء وہ جو غلط عقائد پر مبنی تھا کہ زمانہ جاہلیت میں اکتواء کو مؤثر بالذات سمجھا جاتا تھا، یا یوں سمجھا جاتا تھا کہ اگر اکتواء سے شفاء نہ ہوئی تو پھر کسی اور چیز سے ہو ہی نہیں سکتی، اسی لئے اکتواء کو ”آخر العلاج“ کہا جاتا تھا، تو مذکورہ حدیث میں زمانہ جاہلیت کے اکتواء کی نفی کی گئی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تشریح کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمانوں کی ایک بھاری تعداد جنت میں بلا حساب و عذاب داخل ہو، اس لئے کہ اکثر مسلمان ان اُمورِ خلاصہ سے اجتناب کرتے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک چوتھی شرط بھی مذکور ہے اور وہ ہے ”علسی رہم یتوکلون“ اور یہی شرط اصل علت ہے بلا حساب جنت میں داخل ہونے کی کم زندگی کے تمام حالات اور مواقع میں صرف اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ کیا جائے، ناجائز تدابیر اور اسباب سے اجتناب ہو، اور جائز اسباب کو اگرچہ اختیار تو کیا جائے مگر ان کو مؤثر نہ سمجھا جائے، مؤثر صرف اللہ رب العالمین کے ارادے کو سمجھا جائے، اور اس درجہ کا توکل ہر مسلمان کو حاصل نہیں ہوتا،

(۱) سنن أبی داؤد، باب فی الکی، رقم الحدیث: ۳۸۶۵ و سنن ابن ماجہ، باب من اکتوی، رقم

صرف خاص خاص بندوں کو حاصل ہوتا ہے۔

بعض صوفیائے کرام کہتے ہیں کہ یہ فضیلت ان لوگوں کے لئے ہے جو جائز رُقیہ اور جائز اکتواء بھی نہیں کرتے، لیکن اس قول پر ایک قوی إشکال یہ ہوتا ہے کہ رُقیہ صحیحہ اور اکتواء مباح سنت نبوی اور تعالٰیٰ صحابہ سے ثابت ہے،^(۱) جیسا کہ ”کتاب الطب والرُقیٰ“ میں آپ پڑھ لیں گے۔ تو مذکورہ قول کو اختیار کرنے کی صورت میں لازم آئے گا کہ گویا یہ فضیلت ان لوگوں کے لئے بیان کی گئی جو سنت سے ثابت شدہ عمل کے بھی تارک ہوں۔

تو اس إشکال کا صوفیائے کرام نے یہ جواب دیا ہے کہ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جن کو یقین ہے کہ اگر ترک اسباب کے نتیجہ میں موت بھی آگئی تو ہمارے دل میں اللہ تعالیٰ سے کوئی شکایت پیدا نہ ہوگی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رُقیہ وغیرہ کو بطور بیان جواز کے اختیار فرمایا تھا، نہ کہ بطور افضلیت کے۔

۵۲۵- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ... (الْحَى قَوْلُهُ)... عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا أَوْ سَبْعِمِائَةَ أَلْفٍ (لَا يَذَرِي أَبُو حَازِمٍ أَيُّهُمَا قَالَ) مُتَمَسِكُونَ. آخِذٌ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَا يَدْخُلُ أَوْلَهُمْ حَتَّى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ، وَجُوهُهُمْ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ.“

قوله: ”لَا يَدْخُلُ أَوْلَهُمْ حَتَّى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ“

(ص: ۱۱۶، سطر: ۱۳) یعنی سب ایک ساتھ صف کی شکل میں داخل ہوں گے، تو اس طرح اول و آخر سب بیک وقت داخل ہو جائیں گے۔

۵۲۶- ”حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ... (الْحَى قَوْلُهُ)... حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ: أَيُّكُمْ رَأَى الْكَوْكَبَ الَّذِي انْقَضَ الْبَارِحَةَ؟ قُلْتُ: أَنَا. ثُمَّ قُلْتُ: أَمَا إِنِّي لَمْ أَكُنْ فِي صَلَاةٍ. وَلَكِنِّي لِدَعْتٍ. قَالَ: فَمَاذَا صَنَعْتَ؟ قُلْتُ: اسْتَرْقَيْتُ. قَالَ: فَمَا حَمَلَكَ عَلَى ذَلِكَ؟ قُلْتُ: حَدِيثُ

(۱) صحيح البخارى، باب النهى تمنى المريض الموت، رقم الحديث: ۵۳۲۸ والمستدرک علی

الصحيحين ج: ۳، ص: ۲۰۷، رقم الحديث: ۲۸۵۹۔

حَدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ، فَقَالَ: وَمَا حَدَّثَكُمُ الشَّعْبِيُّ؟ قُلْتُ: حَدَّثَنَا عَنْ بَرِيدَةَ بِنِ
 حُصَيْبِ الْأَسْلَمِيِّ أَنَّهُ قَالَ: لَا رُقِيَةَ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ. فَقَالَ: قَدْ أَحْسَنَ مَنْ
 انْتَهَى إِلَى مَا سَمِعَ. وَلَكِنْ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ: عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ. فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّهَيْطُ. وَالنَّبِيُّ وَمَعَهُ الرَّجُلُ
 وَالرَّجُلَانِ. وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ. إِذْ رَفَعَ لِي سَوَادٌ عَظِيمٌ. فَظَنَنْتُ أَنَّهُمْ أُمَّتِي.
 فَقِيلَ لِي: هَذَا مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَوْمُهُ. وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْأَفْقِ.
 فَانظُرْتُ، فَإِذَا سَوَادٌ عَظِيمٌ. فَقِيلَ لِي: انظُرْ إِلَى الْأَفْقِ الْآخِرِ. فَإِذَا سَوَادٌ عَظِيمٌ.
 فَقِيلَ لِي هَذِهِ أُمَّتُكَ. وَمَعَهُمْ سَبْعُونَ أَلْفًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَلَا
 عَذَابٍ. ثُمَّ نَهَضَ فَدَخَلَ مَنْزِلَهُ، فَخَاصَّ النَّاسَ فِي أَوْلِيكَ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ
 الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَلَا عَذَابٍ... الحديث.

(ص: ۱۱۷ سطر: ۶۴۱)

قوله: "انْقَضَ الْبَارِحَةَ"

(ص: ۱۱۷ سطر: ۱)

"انْقَضَ" باب انفعال سے، قاف اور ضاد معجمہ مشدودہ کے ساتھ، بمعنی سقط (نودوی)۔^(۱)

البارحة گزشتہ رات^(۲)، اگر زوال آفتاب سے پہلے گزشتہ رات کا ذکر کیا جائے تو "اللیلۃ" کہا جاتا ہے، اور بعد الزوال ذکر کیا جائے تو البارحة، لیکن اب یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہونے لگے ہیں۔

قوله: "وَلَكِنِّي لِدَعْتُ"

(ص: ۱۱۷ سطر: ۲)

لیکن مجھے ڈنک مار دیا گیا، یعنی کسی زہریلے جانور بچھو وغیرہ نے مجھے ڈنک مار دیا تھا، یہ جملہ اس لئے کہا کہ کہیں لوگ یہ نہ سمجھیں کہ ان کا رات کو جاگنا نماز تہجد کے لئے تھا، اور اس طرح "لم تقولون (أى تدعون) ما لا تفعلون" کے خلاف نہ ہو جائے۔

قوله: "إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ"

(ص: ۱۱۷ سطر: ۳)

"عین" بمعنی نظر بد، اور حُمَة ہرزہریلا جانور، وقیل: عقرب، وقیل: شوكة

العقرب، یعنی بچھو کا ڈنک۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۱۱۷۔

(۲) مختار الصحاح، مادة: برح، ج: ۱ ص: ۱۹ ولسان العرب ج: ۲ ص: ۳۱۲۔

سوال:- اس جملہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ رُقیہ صرف انہی دو چیزوں کے لئے جائز ہے، حالانکہ دیگر تکلیفوں اور بیماریوں کے لئے بھی رُقیہ کا جواز احادیث سے ثابت ہے۔
جواب:- یہاں ”لا“ نفی کمال کے لئے ہے، مراد یہ ہے کہ کوئی رُقیہ اتنا نافع یا ضروری نہیں جتنا ان دو چیزوں میں نافع یا ضروری ہے۔

قولہ: ”سَوَادٌ عَظِيمٌ“ (ص: ۱۱۷ سطر: ۳) عظیم جماعت۔

قولہ: ”فَخَاضَ النَّاسُ“ (ص: ۱۱۷ سطر: ۵) ای تکلموا و تناظروا، یعنی آپس میں تبادلہ خیالات اور مباحثہ کرنے لگے (نوویؒ)۔^(۱)

باب بیان کون هذه الأمة نصف أهل الجنة

۵۲۸- ”حَدَّثَنَا هَنَادُ بْنُ السَّرِيِّ ... (الی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبْعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: فَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: فَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْ ذَلِكَ. مَا الْمُسْلِمُونَ فِي الْكُفَّارِ إِلَّا كَشَعْرَةَ بَيْضَاءٍ فِي ثُورٍ أَسْوَدَ، أَوْ كَشَعْرَةَ سَوْدَاءٍ فِي ثُورٍ أَبْيَضَ.“

(ص: ۱۱۷ سطر: ۱۱)

قولہ: ”ما المسلمون في الكفار الخ“

بظاہر یہاں ”المسلمون“ سے مراد تمام اُمتوں کے مسلمان ہیں، اور ”الكفار“ سے بھی ہر زمانے کے کفار مراد ہیں۔

(ص: ۱۱۷ سطر: ۱۱)

قولہ: ”كشعرة سوداء في ثور أبيض“

ہر زمانہ میں (یعنی پچھلی اُمتوں میں بھی اور موجودہ اُمت میں بھی) کفار کی تعداد مسلمانوں سے زیادہ ہی رہی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مجموعی طور پر اہل جہنم کی تعداد اہل جنت سے بہت زیادہ ہوگی، پھر ان اہل جنت میں نصف تعداد اُمت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی ہوگی۔

۵۳۰- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ... (الی قولہ) ...“

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱ ص: ۱۱۷۔

عن عبد الله قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قُبَّةٍ... (البيهقي)
 قوله)... وَمَا أَنْتُمْ فِي أَهْلِ الشِّرْكَ إِلَّا كَالشُّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ.... الحديث.

(ص: ۱۱۷: سطر: ۱۱: ۱۳۶)

قوله: "مَا أَنْتُمْ فِي أَهْلِ الشِّرْكَ الْخ" (ص: ۱۱۷: سطر: ۱۳)

یہاں بھی "انتم" سے تمام امتوں کے مسلمین مراد ہیں، اور "أهل الشرك" سے ہر زمانے کے تمام مشرکین، جیسا کہ پچھلی روایت میں عرض کیا گیا۔

۵۳۱- "حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ الْعَيْبِيُّ... (البيهقي قوله)... عَنْ أَبِي

سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا آدَمُ! فَيَقُولُ: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ، قَالَ: يَقُولُ: أَخْرِجْ بَعَثَ النَّارَ. قَالَ: وَمَا بَعَثَ النَّارَ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعِمِائَةٍ وَتِسْعَةَ وَتِسْعِينَ. قَالَ: فَذَاكَ حِينَ يَشِيبُ الصَّغِيرُ، وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ. قَالَ: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيُّنَا ذَلِكَ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: أَبْشِرُوا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفَ، وَمِنْكُمْ رَجُلٌ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا رُبْعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. فَحَمِدْنَا اللَّهَ تَعَالَى وَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. فَحَمِدْنَا اللَّهَ وَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ، إِنَّ مَثَلَكُمْ فِي الْأُمَّمِ كَمَثَلِ الشُّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ، أَوْ كَالرُّقْمَةِ فِي ذِرَاعِ الْجِمَارِ."

(ص: ۱۱۷: سطر: ۱۷، ۱۸ و ص: ۱۱۸: سطر: ۳۶: ۳۷)

(ص: ۱۱۷: سطر: ۱۸)

قوله: "بَعَثَ النَّارَ"

یہاں مصدر بمعنی المفعول ہے، ای مبعوثین الی النار، مراد اس سے مسخّلین فی

النار یعنی کفار ہیں۔

(ص: ۱۱۸: سطر: ۱)

قوله: "تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا"

ہو سکتا ہے کہ جن عورتوں کا انتقال حالت حمل میں ہوا تھا، ان کا حشر بھی اسی حال میں

کیا جائے، اس صورت میں یہ جملہ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یہاں پر خوف و دہشت کی شدت بیان کرنا مقصود ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر یہ خوف و دہشت دنیا میں ہوتی تو حاملہ عورتوں کا حمل ساقط ہو جاتا۔

قولہ: ”أُبَشِّرُوَا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفَ، وَمِنْكُمْ رَجُلٌ“

(ص: ۱۱۸ سطر: ۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ ہزار میں سے نو سو نواے لوگوں کے جہنم میں جانے کے حکم سے تمہیں پریشان نہیں ہونا چاہئے کیونکہ صرف یا جوج یا جوج ہی کی تعداد اس قدر ہے کہ وہ تم سے نو سو نواے گنا زائد ہیں، یعنی اگر تم میں سے کوئی ایک شخص بھی جہنم میں نہ جائے تب بھی جہنم میں جانے والوں کی یہ تعداد صرف یا جوج یا جوج سے پوری ہو جائے گی۔

بظاہر ”منکم“ سے صحابہ کرام ہی مراد ہیں، اس لئے کہ اگر ان سے پوری امت اجابت مراد لی جائے تو اس کی تعداد تو اربوں یا کھربوں میں ہے، تو اس صورت میں یا جوج یا جوج کی تعداد ان سے بھی ایک ہزار گنا زیادہ ماننی پڑے گی، اور یا جوج یا جوج کی تعداد اربوں یا کھربوں سے بھی بہت زیادہ ہونا بہت بعید ہے، کیونکہ دنیا کی موجودہ کل مردم شماری پانچ ارب سے کچھ زیادہ بتائی جاتی ہے، جس میں ظاہر ہے کہ یا جوج یا جوج بھی شامل ہیں کیونکہ وہ بھی اسی دنیا میں آباد ہیں۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ یہ کہ پیچھے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایات میں تمام کفار کے مقابلے میں ہر امت کے تمام مسلمین مراد ہیں، اور یہاں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت میں صرف یا جوج یا جوج کے مقابلے میں صرف مخاطبین یعنی صحابہ کرام مراد ہیں، واللہ اعلم۔

قولہ: ”كَالرَّقْمَةِ فِي ذِرَاعِ الْحِمَارِ“

الرقمة قطعة بيضاء تكون في باطن عضو الحمار والفرس، وتكون في قوائم الشاة، وقال الداؤدى: الرقمة شيء مستدير لا شعر فيه، سُمِّيَتْ بِهِ لِأَنَّهُ كَالرَّقْمِ - (فتح الملهم ج: ۳ ص: ۵۷۱ و ۵۷۲)۔

وهذا آخر كتاب الإيمان

وَبِاللَّهِ الْحَمْدُ أَوْلًا وَآخِرًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
عَلَى سَيِّدِنَا وَسَيِّدِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ صَاحِبِ الْمَقَامِ الْمَحْمُودِ
خَاتَمِ النَّبِيِّينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ
إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

کتابیات

(وہ کتابیں جن کا اس کتاب کے متن یا حاشیہ میں حوالہ دیا گیا ہے، ان کے اسماء حروفِ تجنی کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ہیں)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱-	القرآن الکریم			
(الف)				
۲-	ابوحنیفہ و آراؤہ فی العقیدة الاسلامیہ	الدكتور عنایت اللہ	دار الترجمة	۱۶-۱۴۱۷ھ
۳-	اجزاء الایمان	مولانا محمد ادریس مظاہری	مکتبہ دار الفکر الاسلامیہ	۱۹۹۷ء
۴-	الأحاد والمثنائی	علامہ ابن ابن عاصم (المتوفی ۲۸۷ھ)	دار السراية السعودیة	۱۴۱۱ھ
۵-	الاحکام فی اصول الاحکام	علامہ علی بن محمد الآمدی	مؤسسة الحلبي وشركاؤه القاہرہ	۱۴۸۷ھ
۶-	ارشاد طلاب الحقائق	اسام یحییٰ بن شرف النورى (المتوفى ۶۷۲ھ)	مکتبة الایمان	۱۴۰۸ھ
۷-	ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء	حضرت شاه ولی اللہ	سهيل اكيڈمى	۱۳۹۶ھ
		محدث دہلوی	لاہور	
		(المتوفى ۱۱۷۶ھ)		
۸-	الاستيعاب فى معرفة الصحابة	حافظ ابن عبد البر	دار العجيل بيروت	۱۴۱۴ھ
		(المتوفى ۴۶۳ھ)		
۹-	اسد الغابة فى معرفة الصحابة	امام ابن الاثير جزرى	دار احیاء التراث العربی	۱۴۱۷ھ
		(المتوفى ۶۳۰ھ)	بيروت	

سنی طباعت	ناشر	مصنف	نام کتاب	نمبر شمار
۱۴۰۵ھ	الأطفال كراچی	مولانا مفتی ولی حسن اقرار اروضہ	اس دور کا عظیم فتنہ	۱۰-
	دارالکتب العلمیة بیروت	علامہ البرزنجی	الإشاعة لأشراط الساعة	۱۱-
۱۴۱۸ھ	ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ كراچی	علامہ ابن نجیم الحنفی	الأشباه والنظائر	۱۲-
۱۴۱۸ھ	دار ابن الجوزی السعودیة	علامہ شیخ یوسف	أشراط الساعة	۱۳-
۱۳۵۸ھ	مطبعة مصطفى محمد مصر	حافظ ابن حجر العقلمانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	الإصابة فی تمييز الصحابة	۱۴-
	دار الکتب البنانی بیروت	شیخ ابواسحاق ابراهیم بن السری (المتوفی ۳۱۶ھ)	اعراب القرآن	۱۵-
۱۴۱۷ھ	دارالکتب العلمیة بیروت	علامہ ابوالمظفر الحنبلی (المتوفی ۵۶۰ھ)	الإفصاح عن معانی الصحاح	۱۶-
۱۴۳۲ھ	مکتبة الفاروق الحدیثة القاهرة	علامہ مغلطانی الحنفی (المتوفی ۷۶۲ھ)	إكمال تهذيب الكمال فی اسماء الرجال	۱۷-
۱۴۱۹ھ	دار الوفاء المنصوره	علامہ قاضی عیاض (المتوفی ۵۳۳ھ)	إكمال المعلم	۱۸-
	دارالکتب العلمیة بیروت	امام أبی المالکی (المتوفی ۸۲۷ھ)	إكمال إكمال المعلم	۱۹-
۱۳۳۱ھ	مطبعة المنار التبریزی (المتوفی مصر ۷۹۰ھ)	شیخ محمد الخطیب	إكمال فی اسماء الرجال	۲۰-

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سنی طباعت
۲۱:-	الاکسیر فی اثبات التقدير	حکیم الامت مولانا مکتبہ اشرف	اشرف علی تھانوی العلوم دیوبند	۱۳۶۵ھ
			(المتوفی ۱۳۶۲ھ)	
۲۲:-	إكفار الملحدين (ترجمه)	حضرت علامہ انور شاہ مکتبہ لدهیانوی	صاحب کشمیری کراچی	۱۴۲۴ھ
			(المتوفی ۱۳۵۲ھ)	
۲۳:-	الإمام مسلم بن الحجاج ومنهجه فی الصحيح	ابوعبیدة مشهور بن حسن آل سلمان	دارالصمیمی السعودية	۱۴۱۷ھ
۲۴:-	امداد الاحکام	حضرت مولانا ظفر احمد مکتبہ دارالعلوم	صاحب عثمانی (المتوفی کراچی)	۱۴۲۱ھ
			(المتوفی ۱۳۹۳ھ)	
۲۵:-	الانتباهات المفيدة	حضرت حکیم الامت مکتبہ دارالعلوم	مولانا تھانوی (المتوفی کراچی)	۱۴۱۹ھ
			(المتوفی ۱۳۶۲ھ)	
۲۶:-	انساب	علامہ ابوسعید السمعی (المتوفی)	مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه دکن	۱۳۸۲ھ
			(۶۲۱ھ)	
۲۷:-	انکارِ حدیث کے نتائج	حضرت مولانا سرفراز خان صفدر مدظلہم	مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ	
۲۸:-	اوجز المسالك إلى مؤطا مالک	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا	ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان	۱۳۹۲ھ
۲۹:-	أوضح المسالك شرح الفیه بن مالک	علامہ جمال الدین بن یوسف (المتوفی ۷۶۱ھ)	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۹۶۶ء
۳۰:-	ایک قرآن	حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمی	ادارہ اسلامیات لاہور	۱۴۰۶ھ
۳۱:-	ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کراچی	دار الاضاعت	
			(المتوفی ۱۳۹۶ھ)	

فہرست شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
(ب)				
۳۳-	البحر الرائق	علامہ ابن نجیم الحنفی	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	(المتوفی ۹۷۰ھ)
۳۳-	البحر المحيط (تفسیر)	علامہ ابو حیان	مطبعة السعادة القاهرة	۱۳۳۸ھ (المتوفی ۷۵۴ھ)
۳۴-	البداية والنهاية	علامہ اسماعیل بن عمر الشافعی (المتوفی القاهرة)	مطبعة السعادة القاهرة	۱۴۱۸ھ (۷۷۴ھ)
۳۵-	بذل المجهود فی حل أبی داؤد	حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری	المطبعة السلفية القاهرة	۱۳۹۳ھ (المتوفی ۱۳۴۶ھ)
۳۶-	بستان المحدثین	حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۹۸۴ھ (المتوفی ۱۲۳۹ھ)
۳۷-	بیان القرآن	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	(المتوفی ۱۳۶۲ھ)
۳۸-	بوادر النوادر	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی	کتاب خانہ امدادیہ کراچی	(المتوفی ۱۳۶۲ھ)
(ت)				
۳۹-	تاج العروس	السید محمد مرتضیٰ الزبیدی	دار لیبیا بنغازی	
۴۰-	تاریخ ابن خلدون	علامہ عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الخضرمی	مؤسسة جمال بیروت	(المتوفی ۸۰۸ھ)
۴۱-	تاریخ بغداد	حافظ ابوبکر الخطیب البغدادی (المتوفی بیروت)	دارالکتاب بیروت	(۳۶۳ھ)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۴۲:-	تاریخ الخمیس فی احوال انفس النفیس ^{منزلہ} مختصر	علامہ حسین بن محمد مؤسسۃ شعبان (المتوفی ۹۲۶ھ)	بیروت	
۴۳:-	تاریخ الخلفاء	علامہ جلال الدین سیوطی نور محمد اصح (المتوفی ۹۱۱ھ)	المطابع کراچی	
۴۴:-	تاریخ دمشق لابن عساکر	علامہ حمزہ بن اسد دار احسان التیمی (المتوفی ۵۵۵ھ)	دمشق	۱۴۰۳ھ
۴۵:-	التاریخ الكبير	حضرت امام محمد بن دار احیاء التراث اسماعیل البخاری العربی بیروت (المتوفی ۲۵۲ھ)		
۴۶:-	تالیفات عثمانی	حضرت شیخ الاسلام ادارہ اسلامیات علامہ شبیر احمد عثمانی لاہور (المتوفی ۱۳۶۹ھ)		۱۴۱۱ھ
۴۷:-	تحفة الاحوذی	مولانا عبدالرحمن مطبعة المدنی مبارک پوری القاہرہ (المتوفی ۱۳۵۳ھ)		۱۳۸۳ھ
۴۸:-	تدریب الراوی	علامہ جلال الدین سیوطی المكتبة العلمية (المتوفی ۹۱۱ھ)	المدينة المنورة	۱۳۷۹ھ
۴۹:-	تدوین حدیث	مولانا مناظر احسن مکتبہ اسحاقیہ گیلانی کراچی		
۵۰:-	تذکرۃ الحفاظ للذہبی	علامہ شمس الدین مکتبۃ السحرم الذہبی (المتوفی المکی السعودیہ ۷۳۸ھ)		۱۳۷۴ھ
۵۱:-	تذکرۃ الخلیل	حضرت مولانا عاشق مکتبۃ الشیخ الہی میرٹھی کراچی		
۵۲:-	التصریح بما تواتر فی نزول المسیح	علامہ محمد انور شاہ مکتبہ دارالعلوم صاحب کشمیری کراچی (المتوفی ۱۳۵۲ھ)		۱۴۲۲ھ

شمار نمبر	نام کتاب	مصنف	ناشر	سنی طباعت
۵۲-	تعظیم قدر الصلوة	امام محمد بن نصر المروزی	مکتبة الدر المدينة المنورة السعودية	۱۴۰۶ هـ
۵۴-	تعليق الصبيح على مشكوة المصايح	حضرت مولانا محمد ادريس كاندهلوی لاهور (المتوفى ۱۳۹۳ هـ)	مکتبه عثمانیه	
۵۵-	التفرقة بين الاسلام والزندقة (جزء من مجموعه رسائل للإمام الغزالي)	حجة الاسلام امام محمد غزالي كراچی (المتوفى ۵۰۵ هـ)	دار الاشاعت	۱۹۹۰
۵۶-	تفسير البهوى مع تفسير ابن كثير	علامه حسين بن مسعود الشافعي (المتوفى ۵۱۰ هـ)	دمشق	۱۳۴۷ هـ
۵۷-	تفسير الطبري المسمى جامع البيان	علامه ابو جعفر محمد بن جرير الطبري (المتوفى ۳۱۰ هـ)	دار الفكر بيروت	۱۴۰۵ هـ
۵۸-	تفسير القاسمي المسمى محاسن التاويل	علامه محمد جمال الدين القاسمي (المتوفى ۱۳۳۲ هـ) العربية	دار احياء الكتب	۱۳۷۶ هـ
۵۹-	التفسير المظهري	حضرت مولانا قاضي ثناء الله پانی پتی (المتوفى ۱۲۲۵ هـ) المصنفين دهلي	اداره اشاعت العلوم لندوة	
۶۰-	تقريب التهذيب	علامه حافظ ابن حجر العسقلاني (المتوفى ۸۵۲ هـ)	المكتبة العلمية المدينة المنورة	۱۳۸۰ هـ
۶۱-	تكملة فتح الملهم	شيخ الاسلام مولانا مفتي محمد تقی عثمانی مدظلهم كراچی	مکتبه دار العلوم	۱۴۱۶ هـ
۶۲-	تلخيص الحبير في تخريج احاديث الراعي الكبير	علامه حافظ ابن حجر عسقلاني (المتوفى ۸۵۲ هـ)	مکتبه نزار مصطفى الباز مكة المكرمة	۱۴۱۷ هـ
۶۳-	التمهيد لما في المؤطا من المعاني والاسانيد	علامه ابن عبد البر (المتوفى ۲۲۳ هـ)	مکتبه نزار مصطفى الباز مكة المكرمة	۱۴۱۶ هـ
۶۴-	توجيه النظر الى اصول الاثر	علامه طهرين محمد الجزائري (المتوفى ۱۳۳۸ هـ)	مکتب المطبوعات الاسلاميه حلب	۱۴۱۶ هـ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۶۵-	التوضیح والتلویح	علامه صدر الشریعة نور محمد اصح (م ۷۴۷ھ) و علامه المطابع کراچی تفتازانی (م ۷۹۲ھ)	دار المعرفہ	۱۴۰۰ھ
۶۶-	تہذیب الاسماء واللغات	علامہ یحییٰ بن شرف الادارۃ الطباعة النووی (المتوفی ۶۷۶ھ) المنیریة مصر	دار المعرفہ	۱۴۱۷ھ
۶۷-	تہذیب التہذیب	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی بیروت ۸۵۲ھ)	دار المعرفہ	۱۴۱۷ھ
۶۸-	تہذیب الاکمال فی اسماء الرجال	علامہ حافظ جمال الدین مؤسسۃ الرسالۃ المزی (المتوفی ۷۴۲ھ) بیروت	دار المعرفہ	۱۴۱۳ھ
۶۹-	تہذیب اللغة	ابومنصور محمد بن احمد الازہری العامۃ مصر (ث)	دار المعرفہ	۱۴۱۷ھ
۷۰-	النمر الدانی			
(ج)				
۷۱-	جامع بیان العلم وفضلہ	حافظ ابن عبدالبر (المتوفی ۴۲۳ھ) بیروت	دار الکتب العلمیۃ	۱۴۲۱ھ
۷۲-	جامع الترمذی	امام ابو عیسیٰ محمد ایچ ایم سعید بن عیسیٰ الترمذی کمپنی کراچی (المتوفی ۲۷۹ھ)	دار المعرفہ	۱۴۲۱ھ
۷۳-	جامع التحصیل فی احکام المراسیل	صلاح الدین ابوسعید العلانی بیروت	دار المعرفہ	۱۴۲۱ھ
۷۴-	الجرح و التعذیل	علامہ عبدالرحمن الحنظلی (المتوفی ۳۲۷ھ) العثمانیہ دکن	دار المعرفہ	۱۴۲۱ھ
(ح)				
۷۵-	حاشیۃ السنندی علی صحیح مسلم	علامہ محمد بن عبدالہادی السنندی ملتان (المتوفی ۱۱۳۸ھ)	دار المعرفہ	۱۴۲۱ھ

سن طباعت	ناشر	مصنف	نام کتاب	نمبر شمار
		حضرت شاہ ولی اللہ قدیمی کتب خانہ محدث دہلوی کراچی (المتوفی ۱۱۷۶ھ)	حجة الله البالغة	۷۶:-
		حضرت مولانا محمد ادارة تبليغ اسلام ادريس كاندهلوی لاہور (المتوفی ۱۳۹۳ھ)	حجیتِ حدیث	۷۷:-
۱۴۱۱ھ		شیخ الاسلام مولانا اداره اسلامیات مفتی محمد تقی لاہور عثمانی مدظلہم	حجیتِ حدیث	۷۸:-
		حضرت قطب الارشاد مکتبۃ الشیخ مولانا گنگوہی کراچی (المتوفی ۱۳۲۳ھ)	الحل المفہم	۷۹:-
		حافظ ابو نعیم احمد بن دارالکتاب عبدالله (المتوفی ۲۳۰ھ) العربی بیروت (خ)	حلیۃ الاولیاء	۸۰:-
		سید ابو الاعلیٰ مودودی اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ لاہور (ہ)	خلافت و ملوکیت	۸۱:-
۱۴۱۲ھ		حضرت مولانا مفتی مکتبہ دارالعلوم محمد تقی عثمانی کراچی مدظلہم (ترتیب و تحقیق حضرت مولانا رشید اشرف مدظلہم)	درسِ ترمذی	۸۲:-
۱۴۰۶ھ		علامہ علاء الدین حصفکی ایچ ایم سعید (المتوفی ۱۰۸۸ھ) کمپنی کراچی	الدر المختار شرح تنویر الابصار	۸۳:-
		مولوی احمد رضا خان مکتبہ رضویہ صاحب قادری کراچی	الدولة المکیة بالمادة الغیبیہ	۸۴:-
۱۴۱۲ھ		علامہ جلال الدین السیوطی ادارة القرآن (المتوفی ۹۱۱ھ) کراچی	الندیاج علی صحیح مسلم بن الحجاج	۸۵:-

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
(د)				
۸۶:-	رجال صحیح مسلم لابن امام احمد بن علی بن دارالمعرفة	منجویة الاصبهانی بیروت		۱۴۰۷ھ
		(المتوفی ۲۲۸ھ)		
۸۷:-	رد المحتار علی الدر المختار	علامہ ابن عابدین ایچ ایم سعید		۱۴۰۶ھ
	المعروف بشامی	(المتوفی ۱۲۵۲ھ)	کمپنی کراچی	
۸۸:-	الرسالة المستطرفة	علامہ محمد بن جعفر دارالکتب العلمیة		۱۴۱۶ھ
	روح المعانی	الکتانی (المتوفی ۱۳۳۵ھ)	بیروت	
۸۹:-		علامہ ابوالفضل محمود المكتبة الرشیدیة		
		الاکوسی (المتوفی ۱۲۷۰ھ)	لاهور	
(ذ)				
۹۰:-	الزواج عن اقرار الكباثر	علامہ ابن حجر المکی	مکتبہ مصطفیٰ	۱۳۷۰ھ
		الهیتمی (المتوفی ۹۷۳ھ)	البابی مصر	
(س)				
۹۱:-	سبل السلام فی سنن سید سید زاہد شہاب الدین شاہ اسکواٹر گلشن	شبلی	اقبال کراچی	۱۴۲۳ھ
	الانام ^{مدالہ} _{مختصر}			
۹۲:-	سجود الشمس (تالیفات علامہ شبیر احمد عثمانی اداره اسلامیات			۱۴۱۱ھ
	عثمانی کا ایک حصہ)	(المتوفی ۱۳۶۹ھ)	لاهور	
۹۳:-	السراج الودج	محمد الغمراوی	دارالمعرفة بیروت	
۹۴:-	السنة قبل التدوين	شیخ محمد عجاج	دارالفکر قاہرہ	۱۳۹۱ھ
		الخطیب		
۹۵:-	سنن ابی داؤد	امام ابو داؤد	مکتبہ حقانیہ	
		السجستانی ملتان		
		(المتوفی ۲۷۵ھ)		
۹۶:-	سنن الدارمی	امام عبد اللہ الدارمی	دارالقلم دمشق	۱۴۱۷ھ
		(المتوفی ۲۵۵ھ)		
۹۷:-	سنن الدارقطنی	امام علی بن عمر	دارالمعرفة	۱۴۲۳ھ
		الدارقطنی (المتوفی بیروت		
		(۳۸۵ھ)		

نمبر شمار	خام کتاب	مصنف	ناشر	سنی طباعت
۹۸:-	سنن سعید بن منصور	امام سعید بن منصور (المتوفى ۲۲۷ هـ)	دار الصمیعی السعودية	۱۴۲۰ هـ
۹۹:-	سنن الکبریٰ للبیہقی	امام ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی (المتوفى ۲۵۸ هـ)	نشر السنة ملتان	
۱۰۰:-	سنن النسائی مع زهره الربی للعلامة السیوطی	امام ابو عبدالرحمن قديمی احمد بن شعيب النسائی (المتوفى ۳۰۳ هـ)	كتب خانه	
۱۰۱:-	سیر اعلام النبلاء	علامه شمس الدین الذهبی (المتوفى ۷۴۸ هـ)	مؤسسة الرسالة بيروت	۱۴۰۳ هـ
۱۰۲:-	سيرة المصطفى ^{صلى الله عليه وسلم}	حضرت مولانا محمد ادريس كاندهلوی (المتوفى ۱۳۹۳ هـ)	مكتبه عثمانیه لاهور	۱۴۰۳ هـ
۱۰۳:-	السيرة النبوية المعروفة سيرة ابن هشام	علامه ابن هشام الحمیری (المتوفى ۲۱۳ هـ)	مكتبه مصطفى البابى مصر	۱۳۷۵ هـ
۱۰۴:-	سیرت یعقوب و مملوک	مولانا محمد انوار الحسن صاحب شیرکوٹی (نق)	مكتبه دار العلوم کراچی	۱۳۹۴ هـ
۱۰۵:-	شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة	امام هبة الله اللالكائى (المتوفى ۳۱۸ هـ)	دار طيبة السعودية	۱۴۱۸ هـ
۱۰۶:-	شرح الفیة ابن مالک	علامه محمد بن محمد المعروف بابن ناظم تهران (المتوفى ۲۸۶ هـ)	ناصر خسرو	
۱۰۷:-	شرح البخاری لابن بطلال	امام ابو الحسن علی بن خلف (المتوفى ۳۲۹ هـ)	مكتبة الرشيد الرياض	۱۴۲۰ هـ
۱۰۸:-	شرح البخاری للکرماني	علامه محمد بن يوسف الکرماني (المتوفى ۷۸۶ هـ)	دار احیاء التراث العبي بیروت	۱۴۰۱ هـ

سني طباعت	ناشر	مصنف	نام كتاب	نمبر شمار
		علامه شيخ عبدالرحمن قديمي كتب خانه بن احمد الجامي كراچي (المتوفي ٨٩٨ هـ)	شرح الجامي	١٠٩-
١٣٤٨ هـ	دار الفكر بيروت	علامه جلال الدين السيوطي (المتوفي ٩١١ هـ)	شرح السيوطي على سنن النسائي	١١٠-
١٣٩٨ هـ	دار الباز مكة	حضرت مُلاً علي القاري (المتوفي ١٠١٣ هـ) المكرمة	شرح شرح نخبة الفكر	١١١-
١٤١٨ هـ	وزارة الشؤون بن علي الحنفي الاسلامية (المتوفي ٤٩٢ هـ) السعودية	علامه صدر الدين علي وزير الشؤون	شرح العقيدة الطحاوية	١١٢-
١٤١٩ هـ	دار البشائر (المتوفي ١٠١٣ هـ) الاسلاميه بيروت	حضرت مُلاً علي القاري (المتوفي ١٠١٣ هـ)	شرح فقه الاكبر	١١٣-
١٤٠٩ هـ	منشورات الشريف (المتوفي ٤٩٢ هـ) الرضي ايران	علامه تفتازاني الرضي ايران	شرح المقاصد	١١٤-
١٤٠٩ هـ	منشورات محمد الجرجاني الشريف الرضي (المتوفي ٨١٢ هـ) ايران	السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني الشريف الرضي	شرح مواقف	١١٥-
١٤١٠ هـ	مكتبة الغزالي العسقلاني (المتوفي دمشق) (٨٥٢ هـ)	علامه حافظ ابن حجر العسقلاني (المتوفي دمشق) (٨٥٢ هـ)	شرح نخبة الفكر	١١٦-
١٣٩٩ هـ	مطبعة ندوة الحازمي (المتوفي العلماء لكهنؤ (٥٨٣ هـ)	علامه محمد بن موسى الحازمي (المتوفي العلماء لكهنؤ (٥٨٣ هـ)	شروط الائمة الخمسة	١١٧-
		علامه ابوالفلاح دار الآفاق عبدالحى الحنبلي الجديدة بيروت (المتوفي ١٠٨٩ هـ)	شذرات الذهب	١١٨-
١٤١٠ هـ	مكتبة دار الباز (المتوفي ٣٥٨ هـ) مكة المكرمة	امام ابوبكر البيهقي (المتوفي ٣٥٨ هـ) مكة المكرمة	شعب الايمان للبيهقي	١١٩-

سن طباعت	ناشر	مصنف	نام کتاب	نمبر شمار
۱۴۱۶ھ	دارالباز	امام ابو محمد عبد الجلیل الاندلسی المعروف بالقصری (المتوفی ۲۰۸ھ)	شعب الایمان للقصری	۱۳۰-
۱۴۰۷ھ	دار السکتب العلمیة بیروت	علامہ ابن القیم	شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر	۱۳۱-
		امام ترمذی و شیخ الحديث مولانا زکریا خانہ کراچی صاحب	شمائل ترمذی مع اردو شرح خصائل نبوی	۱۳۲-
(ص)				
۱۹۷۴ء	دار الحضارة العربیة بیروت	ندیم مرعشلی، اسامہ مرعشلی	الصحاح فی اللغة والعلوم	۱۳۳-
		امام ابو حاتم محمد بن حبان البستی (المتوفی ۳۵۳ھ)	صحیح ابن حبان	۱۳۴-
۱۳۸۱ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی	امام محمد بن اسماعیل البخاری (المتوفی ۲۵۶ھ) کراچی	صحیح البخاری	۱۳۵-
۱۳۷۵ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی	امام مسلم بن الحجاج (المتوفی ۲۸۰ھ) کراچی	صحیح مسلم	۱۳۶-
۱۴۱۹ھ	رشید اللہ یعقوب کراچی	ڈاکٹر محمد حمید اللہ کراچی	صحیفہ ہمام بن منبہ	۱۳۷-
۱۴۰۴ھ	دار المغرب الاسلامی بیروت	حافظ ابن الصلاح (المتوفی ۲۴۳ھ)	صيانة صحیح مسلم من الاخلاق والغلط	۱۳۸-
(ض)				
		شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی لاہور مدظلہم	ضبط ولادت کی شرعی حیثیت	۱۳۹-

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
(ط)				
۱۳۰-	الطبقات الكبرى المعروف طبقات ابن سعد	علامه محمد بن سعد (المتوفى ۲۳۰ هـ)	دار مادر بيروت	۱۳۷۶ هـ
(ظ)				
۱۳۱-	ظفر الامانى فى مختصر الجرجاني	علامه عبدالحى الجامعة لكهنوى الاسلاميه اعظم (المتوفى ۱۳۰۳ هـ) گزه بهارت		۱۴۱۵ هـ
(ع)				
۱۳۲-	عقد الجواهر الثمينه فى مذهب عالم المدينة	علامه عبدالله بن نجم المالكي (المتوفى ۶۱۶ هـ)	دار الغرب الاسلامى بيروت	۱۴۱۵ هـ
۱۳۳-	عمدة القارى	علامه محمود بن احمد العينى (المتوفى ۸۵۵ هـ)	دار الكتب العلمية بيروت	۱۴۲۱ هـ
۱۳۴-	العناقيد العالیة من الأسانید العالیة	حضرت مولانا محمد عاشق الہی البرنی کراچی	مکتبة الشيخ	۱۴۰۸ هـ
(غ)				
۱۳۵-	غريب الحديث لابن قتيبه	علامه عبدالله بن مسلم	مطبعة العاني بغداد	۱۹۷۷ هـ
۱۳۶-	غريب الحديث لأبى سعيد	علامه ابو عبيد قاسم بن سلام (المتوفى ۲۲۳ هـ)	مطبعة مجلس دائره المعارف دکن	۱۳۸۴ هـ
۱۳۷-	غريب الحديث للخطابى	علامه حمد بن محمد الخطابى (المتوفى ۳۸۸ هـ)	دار الفكر، دمشق	۱۴۰۲ هـ
۱۳۸-	غنية الناسك	علامه محمد حسن شاه	ادارة القرآن كراچی	۱۴۱۷ هـ
(ف)				
۱۳۹-	الفائق فى غريب الحديث	علامه محمود بن عمر الزمخشري (المتوفى ۵۳۸ هـ)	دار الفكر بيروت	۱۴۱۴ هـ
۱۴۰-	فتح البارى	حافظ ابن حجر العسقلانى (المتوفى ۸۵۲ هـ)	دار نشر الكتب الاسلاميه لاهور	۱۴۰۱ هـ
۱۴۱-	فتح القدير	امام كمال الدين ابن الهمام (المتوفى ۸۲۱ هـ)	مكتبه رشيديه كوئٹہ	

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۴۲-	فتح المغیث	شیخ شمس الدین محمد	المکتبة السلفية	۱۳۸۸ھ
		السخاوی (متوفی ۹۰۲ھ)	المدينة المنورة	
۱۴۳-	الفتوحات المکیة	علامه ابن العربی	دارالکتب العربیة	
		(المتوفی ۵۳۳ھ)	الکبری، مصر	
۱۴۴-	فروع الايمان	حکیم الامت مولانا	مطبع بالالی	
		اشرف علی تھانوی	سادھورہ	
۱۴۵-	فضائل اعمال	شیخ الحدیث مولانا	دارالاشاعت	
		محمد زکریا صاحب	کراچی	
۱۴۶-	فضل الباری	علامه شبیر احمد	اداره علوم شرعیہ	۱۳۱۳ھ
		عثمانی	کراچی	
۱۴۷-	الفقه الاکبر (مترجم)	امام ابوحنیفہ	ملک دین محمد	
			تاجر کتب لاھور	
۱۴۸-	الفہرست لابن ندیم	محمدا بن اسحاق	دارالکتب العلمیة	۱۴۱۶ھ
		المعروف بابن ندیم	بیروت	
۱۴۹-	فیض الباری علی صحیح البخاری	علامہ انور شاہ کشمیری	مجلس علمی	۱۳۵۷ھ
		(المتوفی ۱۳۵۲ھ)	ڈابھیل	
۱۵۰-	فیض القدير شرح جامع الصغير	علامہ محمد عبدالرؤف	المکتبة التجاریة	۱۳۵۶ھ
		المنای (المتوفی ۱۰۳۱ھ)	الکبری مصر	

(ق)

۱۵۱-	قانون التاویل (جزء من مجموعة رسائل)	حضرت امام غزالی	دارالاشاعت	۱۹۹۰ھ
		(المتوفی ۵۰۵ھ)	کراچی	
۱۵۲-	القضاء والقدر بين الفلسفة والدين	عبدالکریم الخطیب	دارالمعرفة	
			بیروت	
۱۵۳-	القضاء والقدر في الاسلام	الدكتور فاروق احمد	المکتب الاسلامی	۱۴۰۶ھ
		الدسوقي	الریاض	

(ک)

۱۵۴-	کافیہ	علامہ ابن حاجب	مکتبه خیر کثیر	۱۳۶۸ھ
		(المتوفی ۲۳۶ھ)	کراچی	

سن طباعت	ناشر	مصنف	نام كتاب	نمبر شمار
		امام الحرمین مؤسسة الكتب (المتوفى ٣٤٨ هـ) الثقافيه بيروت	كتاب الارشاد	١٥٥-
١٤١٦ هـ		حضرت امام محمد بن دار قتيبة بيروت الدريس الشافعي (المتوفى ٢٠٣ هـ)	كتاب الام	١٥٦-
١٤٠١ هـ		مفتي اعظم پاکستان ادارة المعارف مولانا مفتي محمد رفيع كراچي عثمانى مدظلم	كتابت حديث عهد رسالت و مفتي اعظم پاکستان عهد صحابه ميں	١٥٧-
١٤٠٠ هـ		علامه محمد بن حبان دائرة المعارف البيسي (المتوفى ٣٥٣ هـ) العثمانية دكن	كتاب الثقات	١٥٨-
١٣٨٥ هـ		علامه عمرو بن عثمان عالم الكتاب سيبويه (المتوفى ١٨٠ هـ) بيروت	كتاب السيبويه في النحو	١٥٩-
١٤٠٩ هـ		خليل بن احمد الفراهيدى مؤسسة دار (المتوفى ١٤٥ هـ) الهجره ايران	كتاب العين للخليل	١٦٠-
١٤١٣ هـ		علامه نعيم بن حماد مكتبة التوحيد المروزي (المتوفى ٢٨٨ هـ) القاهرة	كتاب الفتن	١٦١-
١٣٥٧ هـ		امام ابوبكر المعروف اداره جمعية دائرة الخطيب البغدادي المعارف دكن (المتوفى ٣٢٣ هـ)	كتاب الكفاية في علم الرواية	١٦٢-
١٤١٧ هـ		علامه محمود بن عمر دار احياء التراث المزمخشسرى العربى بيروت (المتوفى ٥٣٨ هـ)	الكشاف	١٦٣-
١٤٠٤ هـ		علامه نورالدين الهيثمى مؤسسة الرسالة (المتوفى ٨٠٤ هـ) بيروت	كشف الاستار	١٦٤-
١٣٦٢ هـ		مصطفى بن عبدالله مكتبة المثنى الشهيهر بحاجى خليفه بغداد (المتوفى ١٠٦٤ هـ)	كشف الظنون	١٦٥-
			كفاية الطالب	١٦٦-

فہر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۶۷-	کنز الوصول الى معرفة الوصول (اصول البزدوی)	امام علی بن محمد البزدوی الحنفی (المتوفی ۲۸۲ھ)	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	
۱۶۸-	کنز العمال	علامہ علاء الدین علی المتقی الہندی (المتوفی ۹۷۵ھ)	مؤسسة الرسالة بیروت	۱۴۰۵ھ
۱۶۹-	الکنز المتواری	شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب الاسلامیہ فیصل آباد	مؤسسة الخلیل	۱۴۱۹ھ
۱۷۰-	الکوکب الأزهر شرح فقہ الاکبر	حضرت امام شافعی (المتوفی ۲۰۳ھ)	المکتبة التجارية مصطفی احمد الباز مکة المكرمة	
(ل)				
۱۷۱-	لامع الدراری	قطب الارشاد حضرت گنگوہی جمع و ترتیب مولانا یحییٰ کاندھلوی	مکتبة المجیدیہ سہارنپور	
۱۷۲-	لسان العرب	علامہ ابن منظور (المتوفی ۷۱۱ھ)	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۴۰۸ھ
۱۷۳-	لمعات التنقیح	عبدالحق دہلوی	حضرت مولانا عبدالحق دہلوی	۱۳۹۰ھ
(م)				
۱۷۴-	مجمع بحار الانوار	علامہ محمد طاهر الصدیقی الہندی (المتوفی ۹۸۲ھ)	مکتبہ دار الایمان المدینة المنورة	۱۴۱۵ھ
۱۷۵-	مجمع الزوائد	حافظ نور الدین الہیثمی (المتوفی ۸۰۷ھ)	دارالکتب العلمية بیروت	۱۴۳۲ھ
۱۷۶-	المحلی	علامہ ابن حزم (المتوفی ۴۵۶ھ)	دارالکتب العلمية بیروت	۱۴۲۴ھ
۱۷۷-	مختار الصحاح	علامہ محمد بن ابی بکر الرازی	مکتبہ مصطفی البابی مصر	۱۳۵۵ھ

نمبر شمار	نام كتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۷۸-	مختصر سنن ابى داؤد علامه عبدالعظيم المنذرى	المكتبة الاثريه	باغوالى	۱۳۹۹ هـ
		(المتوفى ۲۵۶ هـ)		
۱۷۹-	مختصر شعب الايمان	علامه عمر بن عبدالرحمن الشافعى	بيروت	۱۴۰۳ هـ
۱۸۰-	مختصر المعانى	علامه تفتازانى	قديمى كتب خانه	
		(المتوفى ۷۹۲ هـ)	كراچى	
۱۸۱-	مرقاة المفاتيح شرح حضرت ملاءعلى القارى	مكتبه امداديه	ملتان	۱۳۸۷ هـ
		الحنفى (المتوفى ۱۰۱۳ هـ)		
۱۸۲-	المستخرج على صحيح	امام ابونعيم احمد بن عبدالله الأصبهانى	العلمية بيروت	۱۴۱۷ هـ
		(المتوفى ۳۳۰ هـ)		
۱۸۳-	مستدرک الحاكم	امام ابو عبدالله بن محمد بن عبدالله الحاكم	العلمية بيروت	۱۴۱۱ هـ
		(المتوفى ۴۰۵ هـ)		
۱۸۴-	المستصفى من علم الاصول	حضرت امام غزالى	مطبعة مصطفى محمد المكتبة التجارية الكبرى	
		(المتوفى ۵۰۵ هـ)	مصر	
۱۸۵-	مسند أبى عوانة	امام ابو عوانة يعقوب بن اسحاق الاسفرائينى	بيروت	
		(المتوفى ۳۱۶ هـ)		
۱۸۶-	مسند أبى يعلى	امام ابو يعلى احمد بن على التميمى	للتراث دمشق	۱۶۰۴ هـ
		(المتوفى ۳۰۷ هـ)		
۱۸۷-	مسند ابى الطيالسى	امام ابو داؤد سليمان الطيالسى	كراچى	۱۹۹۱ هـ
		(المتوفى ۲۰۲ هـ)		
۱۸۸-	مسند احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل	مؤسسة الرسالة بيروت	۱۴۱۹ هـ
		(المتوفى ۲۴۱ هـ)		

سن طباعت	ناشر	مصنف	نام کتاب	نمبر شمار
۱۴۱۲ھ	مکتبۃ الایمان	امام اسحاق بن ابراہیم المعروف بابن راہویہ (المتوفی ۳۶۹ھ)	مسند اسحاق بن راہویہ	۱۸۹-
۱۹۷۱ھ	کتب خانہ عثمانیہ کراچی	علامہ شبیر احمد عثمانی (المتوفی ۱۳۶۹ھ)	مسئلہ تقدیر از تقریر بخاری	۱۹۰-
۱۴۱۸ھ	دارالفکر بیروت	امام قاضی عیاض (المتوفی ۵۳۳ھ)	مشارق الانوار	۱۹۱-
۱۳۶۸ھ	کتب خانہ ابو عبد اللہ محمد بن کراچی عبد اللہ الخطیب التبریزی (المتوفی ۷۴۱ھ)	علامہ ولی الدین قدیمی ابو عبد اللہ محمد بن کراچی عبد اللہ الخطیب التبریزی (المتوفی ۷۴۱ھ)	مشکوٰۃ المصابیح	۱۹۲-
	المکتبۃ العلمیۃ الصبومی (المتوفی ۷۷۰ھ) بیروت	علامہ احمد بن محمد الصیومی (المتوفی ۷۷۰ھ) بیروت	المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر	۱۹۳-
۱۴۰۶ھ	ادارۃ القرآن محمد بن ابی شیبہ کراچی (المتوفی ۲۳۵ھ)	امام ابوبکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ کراچی (المتوفی ۲۳۵ھ)	مصنف ابن ابی شیبہ	۱۹۴-
۱۳۹۰ھ	المجلس العلمی بن ہمام الصنعانی بیروت (المتوفی ۲۱۱ھ)	امام ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی بیروت (المتوفی ۲۱۱ھ)	مصنف عبدالرزاق	۱۹۵-
۱۳۸۳ھ	المکتبۃ البنوریۃ بنوری (المتوفی ۱۳۹۷ھ) کراچی	علامہ محمد یوسف بنوری (المتوفی ۱۳۹۷ھ) کراچی	معارف السنن	۱۹۶-
۱۴۰۴ھ	ادارۃ المعارف محمد شفیع صاحب کراچی (المتوفی ۱۳۹۶ھ)	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کراچی (المتوفی ۱۳۹۶ھ)	معارف القرآن	۱۹۷-
۱۴۱۶ھ	دارالکتب الخطیبی (المتوفی ۳۸۸ھ) العلمیۃ بیروت	علامہ حمد بن محمد الخطیبی (المتوفی ۳۸۸ھ) العلمیۃ بیروت	معالم السنن شرح سنن ابی داؤد	۱۹۸-
۱۴۰۵ھ	مکتبۃ المعارف بن احمد الطبرانی الرياض (المتوفی ۳۶۰ھ)	علامہ ابوالقاسم بن احمد الطبرانی الرياض (المتوفی ۳۶۰ھ)	المعجم الأوسط للطبرانی	۱۹۹-

سنة طباعت	ناشر	مصنف	نام كتاب	نمبر شمار
١٣٧٤ هـ	دار صبادر بيروت	ابو عبدالله ياقوت الحموي (المتوفى ٢٢٦ هـ)	معجم البلدان	٢٠٠-
١٤٠٢ هـ	دار الكتب العلمية بيروت	علامه طبراني (المتوفى ٣٦٠ هـ)	المعجم الصغير للطبراني	٢٠١-
١٩٨٤ هـ	مطبعة الزهراء الحديثة موصل	علامه طبراني (المتوفى ٣٦٠ هـ)	المعجم الكبير للطبراني	٢٠٢-
	ناصر خسرو تهران	جماعة العلماء	معجم الوسيط	٢٠٣-
١٤٢٣ هـ	دار الكتب العلمية بيروت	علامه ابن الصلاح (المتوفى ٦٢٣ هـ)	معرفة انواع علوم الحديث	٢٠٤-
١٩٩٢ هـ	دار الغرب الاسلامي بيروت	امام ابو عبدالله المازري (المتوفى ٥٣٦ هـ)	المعلم بفوائد مسلم	٢٠٥-
	مطبعة التقدم العلمية مصر	علامه ابن هشام (المتوفى ٤٦١ هـ)	مغنى اللبيب	٢٠٦-
	دار السلام بيروت	علامه جلال الدين السوطي (المتوفى ٩١١ هـ)	مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة	٢٠٧-
١٤١٧ هـ	دار ابن كثير دمشق	امام ابو العباس احمد بن عمر القرطبي (المتوفى ٦٥٦ هـ)	المفهم لما اشكل من تلخيص كتاب مسلم	٢٠٨-
	حضرت مولانا مفتي محمد شفيع صاحب كراچي (المتوفى ١٣٩٦ هـ)	ادارة المعارف	مقام صحابه	٢٠٩-
١٤٠٦ هـ	دار المعرفة بيروت	علامه ابن الصلاح (المتوفى ٦٢٣ هـ)	مقدمه ابن الصلاح	٢١٠-
	دار الكتب العلمية بيروت	امام ابو عبدالله محمد بن محمد السنوسي (المتوفى ٨٩٥ هـ)	مكمل اكمال المعلوم مع اكمال اكمال المعلم	٢١١-
	مكتبة الحسن والممل	امام ابو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني التجارية	الممل والنحل بهامش الفصل والممل	٢١٢-

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۲۱۳-	مناسک لملاً علی القاری	حضرت ملاً علی القاری (المتوفی ۱۰۱۳ھ)	ادارة القرآن کراچی	۱۴۱۷ھ
۲۱۴-	منال الطالب فی شرح طول الغرائب	علامه ابن الاثیر (المتوفی ۲۰۶ھ)	مطبعة المدني مصر	
۲۱۵-	المنهاج شرح صحيح مسلم المعروف بشرح النووي	علامه نسوی (المتوفی ۶۷۶ھ)	قديمي كتب خانه کراچی	۱۳۷۵ھ
۲۱۶-	مؤطا امام مالک	امام مالک بن انس (المتوفی ۱۷۹ھ)	امام نور محمد کارخانه تجارت کتاب کراچی	
۲۱۷-	الموقظة	علامه شمس الدين الذهبي (المتوفی الاسلاميه بيروت ۷۳۸ھ)	دار البشائر بيروت	۱۴۰۵ھ
(ف)				
۲۱۸-	النيراس	مولانا محمد عبدالعزیز پرهاری	المكتبة الرضوية لاهور	۱۹۷۷ھ
۲۱۹-	النحو الوافي	عباس حسن	دار المعارف مصرف	۱۹۶۶ھ
۲۲۰-	نزهة الخواطر	شيخ عبدالحی بن فخرالدين ملتان (المتوفی ۱۳۳۱ھ)	طیب اکادمی ملتان	۱۴۱۲ھ
۲۲۱-	النکت علی کتاب ابن الصلاح	حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	المجلس العلمي احیاء الثراث الاسلامی المدينة المنورة	۱۴۰۴ھ
۲۲۲-	النهاية فی غريب الحديث	علامه ابن الاثیر (المتوفی ۶۰۶ھ)	مؤسسة مطبوعاتی عیليان قم ایران	
۲۲۳-	نور الانوار	مولانا حافظ احمد المعروف بملاً جيون ملتان (المتوفی ۱۱۳۰ھ)	مکتبه امداديه ملتان	۱۳۵۹ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
(و)				
۳۳۴-	الوثائق السياسية	محمد ماهر حمادة	مؤسسة الرسالة بيروت	۱۴۰۶ هـ
۳۳۵-	وفيات الأعيان	ابو العباس ابن خلكان (المتوفى ۶۸۱ هـ)	منشورات الشريف الرضي ايران	۱۳۰۴ هـ
(هـ)				
۳۳۶-	هدى السارى مقدمه فتح البارى	علامه ابن حجر العسقلانى (المتوفى ۸۵۲ هـ)	دار نشر الكتب الاسلاميه لاهور	۱۴۰۱ هـ
(ی)				
۳۳۷-	اليواقيت والجواهر	امام عبدالوهاب الشعرانى	عباس بن عبدالسلام مصر	۱۳۵۱ هـ



دُرسِ اِسْم

جلد دوم

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ
میرالامداد العلوم کراچی
کی تقریر "صحیح مسلم"

ترجمہ

مولانا طاہر اقبال
مولانا فہیمہ اشرف رحیم یار خانی

ادارۃ المعارف کراچی

دُرِّسِ مُسْلِم

جلد دوم

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ

رئیس الجامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر ”صحیح مسلم“

تخریج و تعلیق

مولانا طاہر اقبال

مولانا فہیم اشرف حیم یارخانی



انڈیا المعارف کراچی

جملہ حقوق ملکیت بحق اِذَا اِلْمَعْرِفِ كِرَاجِيؑ محفوظ ہیں

جدید ترمیم و اضافہ شدہ ایڈیشن

باہتمام : مَجْمَعَةُ مَسْتَبَاقِ نَبِيِّنَاؑ

طبع جدید : جمادی الثانیہ ۱۴۳۵ھ - اپریل ۲۰۱۳ء

مطبع : شمس پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر : اِذَا اِلْمَعْرِفِ كِرَاجِيؑ

ملنے کے پتے:

اِذَا اِلْمَعْرِفِ كِرَاجِيؑ

احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی، کورنگی انڈسٹریل ایریا، کراچی

فون: 021-35123161, 021-35032020

موبائل: 0300 - 2831960

ای میل: imaarif@live.com

✽ مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴ ✽ دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی

✽ ادارہ اسلامیات، انارکلی، لاہور

✽ بیت الکتب، گلشن اقبال، کراچی ✽ مکتبہ القرآن، بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۰	۱- دین کی مداخلت	۹	پیش لفظ
۳۰	۲- حکومت کی مداخلت	۱۲	دوسرا پیش لفظ
۳۰	۳- اخلاق کی مداخلت	۱۳	عرض محشی
۳۱	(نوٹ)	۱۷	کتاب البيوع
۳۲	المذمورات المتعلقة بالبيوع	۱۷	موجودہ دور میں معاشی مسئلے کی دینی اہمیت ..
۳۳	باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة ..	۲۰	مسئلة الإقتصاد فى الإسلام
	باب بطلان بيع الحصة والبيع الذى	۲۰	پہلا اصول
۳۴	فيه غرر	۲۱	دوسرا اصول
۳۶	باب تحريم بيع حبل الحيلة	۲۲	تیسرا اصول
	باب تحريم بيع الرجل على بيع اخيه	۲۲	معاشی نظام کے بنیادی مسائل
	وسومه على سومه وتحريم النجش	۲۲	۱- ترجیحات
۳۷	وتحريم التصرية	۲۲	۲- وسائل کا استعمال
۳۰	باب تحريم تلقى الجلب	۲۳	۳- تقسیم دولت
۳۵	متأخرين حنفية كافتوى	۲۳	۴- معاشی ترقی
۳۶	باب تحريم بيع الحاضر للمادى	۲۳	ان مسائل کا حل نظام سرمایہ داری میں؟
۳۸	باب حكم بيع المصتراة	۲۴	ان مسائل کا حل نظام اشتراکیت میں؟
۳۹	مذاهب فقهاء	۲۵	نظریہ اشتراکیت پر تنقید
۵۱	دلائل	۲۶	نظریہ سرمایہ داری پر تنقید
۵۵	حدیث باب کا جواب	۲۷	اسلام کا نظریہ اقتصاد

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمَزَابِنَةِ	۵۶	باب بطلان بیع المبیع قبل القبض .
۹۹	والمُخَابَرَةُ إلخ	۵۷	دلایل
۱۰۱	باب كراء الأرض	۶۲	قبضے کے مختلف طریقے
۱۰۸	كتاب المساقاة والمزارعة		بیع المبیع قبل القبض فاسد ہے
۱۱۲	باب فضل الغرس والزرع	۶۳	یا باطل؟
۱۱۳	باب وضع الجوائح		شہس بیع المبیع قبل القبض بھی داخل
۱۱۷	باب استحباب الوضع من الدين	۶۳	ہے، یہ بھی گرائی اشیاء کا بڑا سبب ہے
	باب من أدرك ما باعه عند المشتري وقد	۶۵	بیع الصکاک
۱۲۰	أفلس إلخ		باب تحريم بیع صُبْرَةِ التَّمْرِ الْمَجْهُولَةِ
۱۲۳	باب فضل انظار المعسر	۶۶	القدر بتمر
	باب تحريم مطل الغنى وصحة	۶۷	باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين
۱۲۸	الحوالة إلخ	۶۸	آیات قرآنیہ ہیں
	باب تحريم بیع فضل الماء الذي	۷۳	باب من يخذل في البيوع
۱۳۰	يكون بالفلاة إلخ	۷۵	خيار مغبون
	المسئلة الأولى في بيع الماء	۷۸	متأخرين حنفية كافتوى
۱۳۲	ومنه عن الناس	۷۸	خيار الشرط
۱۳۳	المسئلة الثانية في الكلاء		باب النهی عن بیع الثمار قبل بدو
۱۳۳	المسئلة الثالثة ضراب الجمل	۸۰	صلاحها الخ
۱۳۵	باب تحريم ثمن الكلب		باب تحريم بیع الرطب بالتمر الا
۱۳۷	دلائل الحنفية	۸۷	في العرايا
۱۳۹	مسئلة السنور	۸۹	مسئلة المزابنة ورخصة العرايا
۱۴۰	باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه	۹۵	باب من باع نخلاً عليها تمر

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۹۱	باب الرهن	۱۳۱	باب حِلِّ اجرة الحِجامة
۱۹۱	باب السَّم	۱۳۳	باب تحريم بيع الخمر
۱۹۶	باب تحريم الاحتكار في الأقوات	۱۳۳	الكلل جواز كل رائج ہے اس کا شرعی حکم
۱۹۷	باب النهی عن الحلف في البيع	۱۳۶	مسئلة تخليل الخمر
۱۹۷	باب الشفعة		باب تحريم بيع الخمر والميتة
۲۰۰	باب غرز الخشب في جدار الجار	۱۳۹	والخنزير والأصنام
	باب تحريم الظلم وغصب	۱۵۲	باب الربوا
۲۰۱	الأرض وغيرها	۱۵۳	موجودہ زمانے کا ربا
۲۰۳	باب قدر الطريق اذا اختلفوا فيه	۱۵۳	متجددین کے مزعومات
۲۰۵	كتاب الفرائض	۱۵۵	پہلی دلیل کا ایک جواب
۲۰۹	یتیم پوتے کی میراث		تجارتی سود کا ظلم تو مہاجنی سود سے بھی
	مکفرین حدیث کے اعتراضات اور	۱۵۵	زیادہ ہے
۲۰۹	ان کے کافی ثانی جوابات	۱۵۶	سودی بیکاری کا طریقہ واردات
۲۱۹	كتاب الهيئات	۱۵۸	ارتکا ز دولت
	باب كراهة شراء الانسان ما	۱۵۹	سودی بنکوں کا ایک اور کرتب!
۲۱۹	تصدق به ممن تصدق عليه	۱۶۱	متجددین کی دوسری دلیل کے دو جواب
	باب تحريم الرجوع في الصدقة	۱۶۳	شرح احادیث الباب
	بعد القبض إلا ما وهبه لولد	۱۸۱	باب أخذ الحلال وترك الشبهات
۲۲۰	وإن سئل	۱۸۳	باب بيع البعير واستثناء ركوبه
	باب كراهة تفضيل بعض الأولاد	۱۸۵	باب جواز اقتراض الحيوان الخ
۲۲۳	في الهبة		باب جواز بيع الحيوان بالحيوان
۲۲۹	باب العُمري	۱۹۰	من جنسه متفاضلاً

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۷۹	”محال عادی“ کی حقیقت	۲۳۲	کتاب الوصیة
	باب النهی عن الإصرار علی		باب وصول ثواب الصدقات
۲۸۰	اليمين إلخ	۲۳۷	الی المیت
	باب نذر الكافر وما يفعل فيه		باب ما يلحق الانسان من الثواب
۲۸۱	إذا أسلم	۲۳۹	بعد وفاته
۲۸۳	باب صحة المماليك	۲۳۹	باب الوقف
۲۹۷	باب جواز بيع المدبر		باب ترك الوصیة لمن لم یس له
	کتاب القسامة والمحاربين	۲۴۱	شیء یوصلی فيه
۳۰۱	والقصاص والذیات	۲۴۴	واقعة قرطاس
۳۰۱	باب القسامة	۲۴۵	جوابات
۳۱۰	باب حکم المحاربين والمرتبين	۲۵۰	کتاب النذر
	باب ثبوت القصاص فی القتل	۲۶۳	کتاب الأیمان
۳۱۳	بالحجر وغيره... إلخ	۲۶۳	باب النهی عن الحلف بغير الله تعالى
	باب الصائل علی نفس الانسان		باب ندب من حلف یمیناً فرأى
۳۱۸	وعضوة إلخ	۲۶۵	غيرها خيراً منها... إلخ
	باب اثبات القصاص فی الانسان	۲۷۲	باب اليمين علی نية المستحلف
۳۲۰	وما فی معناها	۲۷۳	باب الإستثناء فی اليمين وغيرها
۳۲۲	باب ما یباح به دم المسلم		نوعے خواتین کے بارے میں سلیمان
۳۲۳	باب بیان إثم من سنَّ القتل	۲۷۵	علیه السلام کی قسم
۳۲۵	باب المجازاة بالدماء فی الآخرة... إلخ	۲۷۶	تفسیر القرآن کی عبارات
	باب تغلیظ تحریم الدماء والأعراض	۲۷۸	سردیوں کی طویل ترین رات
۳۲۵	والأموال	۲۷۹	اس میں محال عقلی کی کونسی بات ہے؟

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۹۰	باب قضیۃ ہند	۳۲۶	باب صحتہ الاقرار بالقتل الخ
۳۹۲	باب النهی عن كثرة المسائل الخ	۳۲۹	باب دية الجنین الخ
	باب بیان اجر الحاکم إذا اجتهد	۳۳۵	کتاب الحدود
۳۹۳	فأصاب أو أخطأ	۳۳۵	باب حد السرقة ونصابها
۳۹۴	باب کراهة قضاء القاضي وهو غضبان	۳۳۸	باب قطع السارق الشريف وغيره الخ
	باب نقص الأحكام الباطلة ورد	۳۳۹	باب حد الزنا
۳۹۵	محدثات الأمور	۳۴۲	سزائے رجم کا ثبوت
۳۹۷	باب بیان خیر الشهود		کیا کوئی آیت رجم قرآن کا جزو ہو کر نازل ہوئی تھی؟
۳۹۸	باب اختلاف المجتہدین	۳۴۲	علامہ ابن الہمام کی تحقیق
	باب استحباب إصلاح الحاکم		تفسیر معارف القرآن میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے
۴۰۱	بین الخصمین	۳۴۲	باب حد الخمر
۴۰۳	کتاب اللقطة	۳۶۸	باب قدر أسواط التعزیر
	باب تحریم حلب الماشیة بغير	۳۷۷	باب الحدود كفارات لأهلها
۴۱۱	أذن مالکها	۳۸۰	حاصل بحث
۴۱۲	باب الضیافة ونحوها		باب جرح العجماء والمعدن والبير جبر .
۴۱۷	باب استحباب الموائسة بقضول المال	۳۸۳	کتاب الأقضية
	باب استحباب خلط الأزواد إذا	۳۸۳	باب اليمين على المدعى عليه
۴۱۷	قلت، والموائسة فيها	۳۸۳	باب وجوب الحكم بشاهد ويمین
۴۲۱	کتاب الجهاد والسير		باب بیان ان حکم الحاکم لا
۴۲۱	باب تأمیر الامام الأمراء الخ		یغیر الباطن
۴۲۲	باب الأنفال	۳۸۶	
۴۲۳	باب استحقاق القاتل سلب القتل		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۴۳	باب الصيد بالكلاب المعلمة والرمي		باب التنقیل وفداء المسلمین
	باب تحريم اكل كل ذي ناب	۳۴۷	بالأسرى
۳۴۵	من السباع	۳۲۸	باب حكم الفیء
۳۴۵	باب إباحة أكل لحم الخيل		باب كيفية قسمة الغنیمة بین
۳۴۸	باب إباحة الضب	۳۳۰	الحاضرين
۳۵۰	كتاب الأضاحی		باب الإمداد بالملائكة فی
۳۵۰	باب بین الأضحية	۳۳۲	غزوة بدر
۳۵۱	كتاب الأشربة		باب ربط الأسیر وحبسه وجواز
	باب تحريم الخمر وبيان أنها	۳۳۳	المنّ علیه
۳۵۱	تكون من عصير العنب إلخ	۳۳۶	باب جواز قتال من نقض العهد
۳۵۵	باب تحريم تخليل الخمر		باب ما لقی النبی صلی الله علیه
	باب أنّ جمیع ما ینبذ مما یتخذ	۳۳۷	وسلم من أذى المشركین إلخ
۳۵۶	من النخل والعنب إلخ	۳۳۸	باب غزوة ذی قرد وغيرها
	باب كراهة إنتباز التمر والزبيب		باب النساء الغازیات یرضخ
۳۵۷	مخلوطین	۳۳۹	لهن إلخ
	باب النهی عن الإنتباز فی	۳۴۱	كتاب الإمارة
۳۵۸	المزفت إلخ		باب الناس تبع لقریش والخلافة
۳۵۹	باب بیان أنّ كل مسكر خمر إلخ	۳۴۱	فی قریش
۳۶۲	کتابیات		باب قوله صلی الله علیه وسلم: لا
		۳۴۱	تزال طائفة من امتی إلخ
			كتاب الصيد والذبائح
		۳۴۳	وما یؤکل من إلخ



پیش لفظ

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ مفتی اعظم پاکستان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَاسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ

یہ محض اللہ تعالیٰ ہی کا فضل و کرم ہے کہ ناچیز جیسے ناکارہ کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں تقریباً ۳۵ سال سے صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت حاصل ہے، جب یہ درس احقر کے سپرد ہوا اس وقت صحیح مسلم کی کوئی مکمل شرح سوائے علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح کے دستیاب نہیں تھی، دوسری شرح شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ”فتح الملہم“ ضرور موجود تھی جو بلاشبہ اس کتاب کی جامع ترین اور عظیم ترین شرح ہے، اور ناچیز ”صحیح مسلم“ جلد اول کے درس میں اُس سے خوب استفادہ کرتا رہا، مگر وہ نامکمل تھی اور اس میں ”صحیح مسلم“ کی جلد اول کی شرح بھی مکمل نہیں ہو سکی تھی، اس لئے ناچیز کو جلد ثانی کے درس کی تیاری کے لئے محنتِ شاقہ برداشت کرنی پڑتی تھی، روزانہ کے درس میں خصوصاً فقہی مسائل میں حنفیہ اور دوسرے فقہاء کا موقف، ان کے دلائل، اور دلائل سے متعلق علمی اعتراضات و جوابات تک رسائی کے لئے بہت ساری کتابوں کا مطالعہ روز کرنا پڑتا تھا، جو مواد ان کتابوں سے حاصل ہوتا ناچیز اُس کا انتخاب اپنے درس میں بیان کرتا، اور درس میں یہ انداز اختیار کیا کہ ذی استعداد طلبہ اُسے باسانی قلم بند کر سکیں۔

اس طرح پہلے ہی سال (۱۳۹۲ھ) میں درس کی یہ تقریر مولانا محمد عبدالغفار ارکانی صاحب نے قلم بند کی تھی، جو اُس وقت دارالعلوم کراچی کے دورہ حدیث کے طلبہ میں ممتاز سمجھے جاتے تھے اور اب ماشاء اللہ پُرانے تجربہ کار عالم دین ہیں اور کراچی کے ایک بڑے تعلیمی ادارے میں ذمہ دارانہ

حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر اس تقریر کی ایک کاپی میرے پاس بھی رہی، اور تقریباً ہر سال ناچیز اپنے نئے مطالعے اور تازہ ترین علمی تقاضوں کے مطابق اس میں کچھ کمی بیشی اور رد و بدل بھی کرتا رہا۔ اس عرصے میں علمائے متقدمین کی لکھی ہوئی ”صحیح مسلم“ کی دوسری شرحیں بھی طبع ہو کر دستیاب ہونے لگیں تو ان سے بھی استفادے کا سلسلہ جاری رہا، یہاں تک کہ جب ۱۳ سال بعد برادر عزیز شیخ الاسلام مولانا محمد تقی عثمانی صاحب (حفظہ اللہ) نے ”تکملة فتحة الملهم“ کی پہلی جلد مکمل کی تو ناچیز نے اپنی تقریر درس میں اس بے مثال شرح سے بھی کچھ یادداشتیں اپنی تقریر درس میں شامل کیں۔ تقریر درس میں حوالے کے طور پر جہاں جہاں لفظ ”تکملة“ لکھا گیا ہے، اُس سے یہی ”تکملة فتحة الملهم“ مراد ہے۔

پھر ۱۳۱۵ھ میں دلد العلوم کراچی کے دورہ حدیث میں بنگلہ دیش کے ایک اور ہونہار طالب علم مولوی محمد عبدالغفور سلمہ نے ان تمام ترمیمات اور اضافوں کے ساتھ تقریر درس کی صاف نقل تیار کی، اللہ تعالیٰ ان دونوں اہل علم کو جزائے خیر عطا فرمائے، اور ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے۔

پچھلے کئی سال سے ایک ناشر ادارہ اس تقریر درس کو میری اجازت سے شائع کرتا رہا ہے، لیکن:

اوّلاً:- تو مجھ جیسے سیاہ کارونا کارہ کا درس ہی کیا کہ اس کی طباعت سے قارئین کے فائدے کی توقع کی جاتی۔

ثانیاً:- یہ پورے درس کی تقریر نہیں، بلکہ درس کے صرف ان حصوں کی تقریر ہے جن کو طلبہ نے بروقت قلم بند کر لیا تھا۔

ثالثاً:- طباعت سے پہلے اس تقریر درس پر جس علمی خدمت کی ضرورت تھی، وہ بھی نہ ہو سکی تھی، اس لئے اُس وقت اس کی طباعت و اشاعت قبل از وقت ہی معلوم ہوتی تھی، تاہم اُس ادارے کو اشاعت کی اجازت اس امید پر دے دی تھی کہ شاید اللہ تعالیٰ اس حالت میں بھی طلبہ کو اس سے کچھ فائدہ عطا فرمادے۔ چنانچہ پچھلے برسوں میں اس کے کئی ایڈیشن شائع ہوئے، جن کو کمپوزنگ کی سنگین اغلاط کے باوجود طلبہ اور اہل علم نے نہ صرف برداشت کیا بلکہ پذیرائی اور تحسین سے نوازا اور طلبہ کے لئے مفید قرار دیا، واللہ الحمد۔

اس وقت جو ایڈیشن ”اِنَّ اَوْلٰى الْمَعْرِفَةِ لَهٗمْ اَحَقُّ“ کا شائع کردہ آپ کے ہاتھ میں ہے، یہ

بجاء اللہ پچھلے ایڈیشنوں کی تصحیح شدہ شکل تو ہے ہی، ساتھ ہی اس ایڈیشن میں ایک بڑا کام یہ ہوا ہے کہ جامعہ دارالعلوم کراچی کے ہونہار فاضل مولانا طاہر اقبال سلمہ نے۔ جو اب ماشاء اللہ جامعہ دارالعلوم کراچی میں اُستاد بھی ہیں۔ ناچیز کے مشورے سے اس ”درسِ مسلم جلدِ ثانی“ پر مفید حاشیہ بڑی محنت سے تحریر کیا ہے، اور اس میں انہوں نے جامعہ دارالعلوم کراچی کے فاضل و اُستاد مولانا اعجاز احمد صدیقی صاحب اور جامعہ کے فاضل و متخصص مولانا فہیم اشرف رحیم یار خانی سلمہ سے بھی تعاون حاصل کیا ہے۔ اس کی تفصیل آپ ”عرضِ محشی“ کے تحت ملاحظہ فرمائیں گے۔ اس مفید حاشیہ سے بجز اللہ اُس علمی خدمت کی ضرورت بڑی حد تک پوری ہوگئی ہے جو طباعت سے پہلے ہونی چاہئے تھی۔ دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان تمام ابنائے جامعہ دارالعلوم کراچی کے علم و عمل اور عمروں میں برکت عطا فرمائے جن کی مخلصانہ کاوشوں کے نتیجے میں ”درسِ مسلم“ یہ کتابی شکل اختیار کر سکا، اور آئندہ آنے والے طلبہ کے لئے اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنائے، اور ناچیز کے لئے بھی اسے ذخیرہ آخرت بنا دے، آمین۔ قارئین سے بھی اسی دُعا کی درخواست ہے، واللہ المستعان۔

خادم طلبہ

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

جامعہ دارالعلوم کراچی

۲۳ رذی قعدہ ۱۴۲۶ھ

۲۶ دسمبر ۲۰۰۵ء



دوسرا پیش لفظ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِكَ الْكَوْبِیْمِ

درسِ مسلم جلد ثانی کا ”اِنَّ اَزْوَاجَ الْمَلٰٓئِكَةِ اَرْفَعْنَ كُرْسِیَّكَ“ سے شائع کردہ پہلا ایڈیشن اب سے تقریباً چھ سال پہلے شائع ہوا تھا جس کا پیش لفظ آپ پیچھے پڑھ چکے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اس چھ سال کے عرصے میں بھی بندۂ ناچیز کو صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت حاصل رہی اس طرح اب تک بحمد اللہ تقریباً اکتالیس سال صحیح مسلم کی تدریس کو ہو چکے ہیں۔ اساتذہ کرام اور بزرگوں کی دعاؤں سے یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہی ہے کہ مجھ جیسے بے بضاعت کو یہ سعادت کسی استحقاق کے بغیر عطا فرما رکھی ہے۔

اس آخری چھ سال کے عرصے میں بھی ”اِنَّ اَزْوَاجَ الْمَلٰٓئِكَةِ اَرْفَعْنَ كُرْسِیَّكَ“ سے درسِ مسلم کے کئی ایڈیشن شائع ہوئے اور ہر سال درسِ مسلم کی جلد اول و ثانی میں بحمد اللہ مفید تراجم اور اہم اضافوں کی نوبت آتی رہی۔ اس طرح ہر نئے ایڈیشن کی ضخامت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔

چونکہ صحیح بخاری جلد اول کے ابتدائی حصوں کی تدریسی ذمہ داری بھی بندۂ ناچیز پر آگئی ہے جو بجائے خود ایک عظیم سعادت ہے، لیکن انتہائی نازک بھی ہے اور محنت طلب بھی، ادھر جسمانی عوارض کے ساتھ ساتھ وطن عزیز کی حالت بھی دگرگون ہے جس نے ہر حساس پاکستانی کی طرح بندۂ ناچیز کو بھی بُری طرح متاثر کیا ہے، دماغی و جسمانی توانائی کا خاصہ بڑا حصہ اس میں خرچ ہو رہا ہے، اور وقت کا تیزی سے پگھلتا ہوا سرمایہ بھی اس کی نذر ہو رہا ہے، ان حالات میں چند سال سے صحیح مسلم کے کچھ حصے جامعہ کے متبحر تجربہ کار اور اہل علم و فضل اساتذہ کرام کی طرف منتقل کر دیئے گئے ہیں۔

اور اب بندۂ ناچیز کے پاس صحیح مسلم کا درس، جلد اول میں کتاب الایمان کے ختم تک، اور

جلد ثانی کا کتاب الملقطہ کے ختم تک باقی رہ گیا ہے، اس لئے کتاب درس مسلم کی دونوں جلدوں کے نئے ایڈیشنوں میں ترمیم و اضافہ بھی زیادہ تر انہی حصوں میں ہوا ہے۔ آئندہ بھی جب تک صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت بندے کے مقدر میں ہے، شاید ترمیم و اضافوں کا یہ سلسلہ بھی کچھ نہ کچھ جاری رہے۔ واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

خادم طلبہ
محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۷ جمادی الثانیہ ۱۴۳۲ھ
۲۰ مئی ۲۰۱۰ء



عرضِ محشی

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد
وعلى آله واصحابه اجمعين وعلى كل من تبعهم باحسان
الى يوم الدين، أما بعد:-

اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے اس تہی دامن علم و عمل کو مفتی اعظم پاکستان اُستازانا
المکرم حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی تقریر ”درس مسلم“ جلد ثانی کی تخریج
و تعلق کی عظیم سعادت سے نوازا۔ اگرچہ اس کام کے لئے حضرت مدظلہم کے ہونہار شاگردوں کی کمی نہ
تھی مگر الحمد للہ درس مسلم جلد اول کی تخریج و تعلق کا کام مکمل ہونے کے بعد حضرت مدظلہم نے نہایت
شفقت فرماتے ہوئے جلد ثانی کی تخریج و تعلق کا کام بندہ کو سونپا اور الحمد للہ حضرت والا مدظلہم کی
شفقتوں اور دُعاؤں کی برکت سے تقریباً ایک سال کی مدت میں یہ کام پایہ تکمیل کو پہنچا۔
یہ تقریر ”درس مسلم“ ہمارے اُستاز محترم مدظلہم کے سیڑوں کتابوں کے مطالعے کا نچوڑ ہے،
اس لئے اس کی مکمل تخریج و تعلق تو احقر جیسے تہی دامن علم کے لئے ممکن ہی نہیں تھی، لیکن اللہ تعالیٰ کے
فضل و کرم سے، حضرت مدظلہم اور دیگر حضرات اساتذہ کرام کی دُعاؤں کی برکت سے یہ کام کرنے کی
توفیق نصیب ہوئی۔

بندہ نے ”درس مسلم“ جلد ثانی کی تخریج سے پہلے حضرت مدظلہم کی خدمت میں یہ درخواست
پیش کی کہ اگر اس ”درس مسلم“ میں صحیح مسلم کے متعلقہ ابواب میں سے ہر باب کی پہلی حدیث یا باب
کی وہ حدیث جس پر حضرت مدظلہم نے بحث فرمائی ہے، باب کے شروع میں لکھ دی جائے تو اُمید ہے
کہ یہ طریقہ طلبہ و اہل علم کے لئے زیادہ آسانی کا باعث ہوگا۔ حضرت مدظلہم نے نہ صرف اس
درخواست کو قبول فرمایا بلکہ اس سلسلے میں مزید کئی مفید مشورے ارشاد فرما کر بندہ کی راہنمائی فرمائی۔

چنانچہ حضرت مدظلہم کے مشوروں کی روشنی میں ”درسِ مسلم“ جلدِ ثانی میں احادیثِ مبارکہ لکھنے کے سلسلے میں جن اُمور کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ یہ ہیں:-

۱- جس باب کی کسی حدیث کے کسی بھی حصے پر حضرت مدظلہم نے کلام فرمایا ہے اس کی پوری سند اور پورے متن کو اعراب کے ساتھ نقل کر دیا گیا ہے اور وہ حدیث جس صفحے اور سطر سے شروع ہو رہی ہے اس کا حوالہ بھی درج کر دیا ہے، اور پھر اس حدیث کے جس جس لفظ پر حضرت مدظلہم نے کلام فرمایا ہے اس کو علیحدہ لکھ کر خط ڈال دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ بھی صفحہ نمبر اور سطر نمبر کا حوالہ درج کر دیا ہے تاکہ قارئین کو استفادے میں سہولت ہو، البتہ تکراراً الفاظ کی وجہ سے بعض احادیث کے نقل کرنے میں اختصار سے بھی کام لیا گیا ہے۔

۲- صفحہ نمبر اور سطر نمبر لکھنے میں قدیمی کتب خانہ کراچی کے نسخے کا اعتبار کیا گیا ہے جو کہ ہمارے مدارس میں متداول ہے۔ نیز اس نسخے میں احادیث کا متن ”قدیمی کتب خانہ کراچی“ کے مطبوعہ نسخے کے مطابق نقل کیا گیا ہے، البتہ چند مواقع پر اس نسخے کے مقابلے میں ”دار احیاء التراث العربی، بیروت“ کا مطبوعہ نسخہ زیادہ صحیح تھا، اس لئے ان مواقع میں حضرت اقدس مدظلہم کے مشورے سے ”دار احیاء التراث العربی، بیروت“ کے نسخے کو پیش نظر رکھا گیا۔

۳- حضرت مدظلہم کے حکم اور شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کے مشورے کے مطابق ”درسِ مسلم“ (جلدِ ثانی) میں نقل کی گئی احادیث پر ”رقم الحدیث“ بھی لکھ دیئے گئے ہیں، یہ رقم الحدیث ”فتح الملہم“ اور ”تکملة فتح الملہم“ کے ساتھ چھپنے والے ”صحیح مسلم“ کے اس نسخے کے مطابق ہیں جو دار احیاء التراث العربی بیروت سے ۱۴۲۶ھ میں شائع ہوا ہے۔

علاوہ ازیں ”درسِ مسلم“ کی تخریج و تعلیق میں جن اُمور کا لحاظ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:-

۱- جو حواشی حضرت مدظلہم نے از خود تحریر فرمائے ہیں ان کے آخر میں لفظ ”من الأستاذ مدظلہم“ درج کر دیا گیا ہے، یا خود حضرت مدظلہم ہی نے ”رفیع“ یا ”رف“ لکھ دیا ہے، اور ان حواشی میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے ان کتب کی مراجعت کر کے تخریج بھی کر دی گئی ہے، اور بعض جگہ مزید حوالہ جات بھی درج کئے گئے ہیں۔

۲- حاشیہ میں اختصار کو خصوصی طور پر پیش نظر رکھا گیا ہے تاکہ کتاب کی ضخامت زیادہ نہ بڑھ جائے۔

۳- مذاہب فقہاء کے حوالوں کے لئے عمدۃ القاری، شرح صحیح مسلم للنووی، اوجز المسالک اور تکملة فتح الملہم کی مراجعت کی گئی اور کہیں کہیں ضرورت پڑنے پر مذاہب اربعہ کی مستند و معتبر کتب کی مراجعت کر کے ان کے حوالہ جات بھی درج کئے گئے ہیں۔

اس جلد ثانی کی تخریج کے سلسلے میں حضرت مدظلہم نے اپنے انتہائی قیمتی اوقات میں سے وقت نکال کر موقع بموقع بندہ کی رہنمائی فرمائی، اور اس سلسلے میں بندہ کے ہم درس مولانا فہیم اشرف صاحب رحیم یار خانی (فاضل و مخلص جامعہ ہذا) نے اول تا آخر بندہ کے ساتھ مکمل تعاون فرمایا، نیز جامعہ کے اُستاد مولانا اعجاز احمد صدیقی صاحب مدظلہ نے اس حاشیہ پر نظر ثانی فرمائی اور اپنے قیمتی مشوروں سے بندہ کی رہنمائی فرمائی، اس کے علاوہ بھی بعض احباب نے بندہ کے ساتھ اس سلسلے میں تعاون فرمایا، فجز اہم اللہ أحسن الجزاء فی الدارین۔

اللہ تعالیٰ اس حقیر کاوش کو شرف قبول سے نوازے اور طلبہ و اہل علم کے لئے نافع بنا کر بندہ، بندے کے اساتذہ کرام اور والدین کے لئے ذخیرہ آخرت بنا دے، آمین۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و مولانا محمد و علی آلہ واصحابہ

وازواجه واتباعہ اجمعین۔

بندہ طاہر اقبال غفر اللہ

لیلة الجمعة ۲۵ شعبان ۱۴۲۶ھ



کتاب البیوع

یہاں سے کتاب صحیح مسلم میں وہ اہم احادیث شروع ہو رہی ہیں جن میں اسلام کے اقتصادی و معاشی نظام کے بنیادی اصول اور ان کے تحت کچھ فروعی مسائل کا بیان آئے گا۔

دُنیا اس وقت دو معاشی نظاموں سے واقف ہے، ایک نظام سرمایہ داری جو تقریباً دو صدیوں سے رائج چلا آ رہا ہے، دوسرا نظام اشتراکیت (سوشلزم) جس کا راج دُنیا کے تقریباً نصف حصے پر ۱۹۱۷ء سے شروع ہوا، اور ۷۲ سال کے تلخ تجربات کے بعد ۱۹۹۱ء میں جہاد افغانستان کے نتیجے میں اس کا عبرتناک خاتمہ ہو گیا۔

نظام سرمایہ داری اور نظام اشتراکیت اگرچہ دونوں باہم متعارض اور ایک دوسرے کی ضد ہیں، لیکن دونوں کی بنیاد ”مادی فلسفے“ (Materialism) پر ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دُنیا کی زندگی کے بعد آخرت میں کوئی زندگی ہمیں ملنے والی نہیں ہے، لہذا دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ انسان کا سب سے بنیادی اور اہم ترین مسئلہ ”معیشت کا مسئلہ“ ہے، اور اسی مسئلے کو بہتر طریقے سے حل کرنا انسان کا مقصود زندگی ہے، اور اس مسئلے کا دین و مذہب سے کوئی تعلق نہیں۔

موجودہ دور میں معاشی مسئلے کی دینی اہمیت

پچھلی (بیسویں) صدی نظام سرمایہ داری اور نظام اشتراکیت (سوشلزم) کے درمیان طویل و شدید کشمکش کی صدی تھی، تقریباً پون صدی اس حالت میں گزری کہ تقریباً آدھی دُنیا نظام سرمایہ داری کے مکارانہ جال میں پھنسی رہی، اور باقی نصف دُنیا سوشلزم کے شکنجے میں کراہتی رہی، یہاں تک کہ جہاد افغانستان نے روس کی سپر طاقت کو شکست دے کر ۱۹۹۱ء میں ”سوویت یونین“ کا نام و نشان دُنیا کے نقشے سے مٹا دیا، اور سوشلزم کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی۔

سوشلزم جو نظام سرمایہ داری کے مظالم سے غریبوں کو نجات دلانے کا دعویٰ لے کر میدان میں آیا تھا، وہ خود ایک انتہائی ظالمانہ ہونے کے ساتھ ساتھ احقانہ نظام بھی ثابت ہوا، اور اپنے منطقی

انجام کو پہنچ گیا، مگر اس کے خاتمے سے جو خلاء دُنیا میں پیدا ہوا، ضرورت اس کی تھی کہ عالم اسلام اس کو اسلام کے عادلانہ، معتدل، متوازن اور فطری نظام سے پر کرتا، مگر افسوس کہ مسلم ممالک کے حکمرانوں کی خواب غفلت سے فائدہ اٹھا کر اس خلاء کو سرمایہ دارانہ ممالک نے پر کرنے کی جو منصوبہ بندی پہلے سے کر رکھی تھی، اس پر تیزی سے عمل شروع ہوا، اور اب پھر نظام سرمایہ داری ہی تقریباً پوری دُنیا پر اپنے مکر و فریب کا جال تیزی سے کستا جا رہا ہے، اس طرح دُنیا گھوم پھر کر پھر اسی مقام پر آکھڑی ہوئی ہے جہاں سوشلزم سے پہلے کھڑی تھی۔

نظام سرمایہ داری کی خرابی ”نجی ملکیت“ میں نہیں، جسے ڈھانے کے لئے سوشلزم وجود میں آیا تھا، بلکہ ”نجی ملکیت“ کی خالص مادیت پر مبنی اُس غیر محدود آزادی میں ہے جس نے ”حلال و حرام“ کا فرق مٹا کر معاشی آزادی کے سارے میدان سرمایہ داروں کے لئے خاص کر دیئے ہیں، بازار و تجارت اور پورے نظام معیشت پر ان کی اجارہ داری (Monopoly) قائم کر کے وسائلِ معاش پر پھرے بٹھادیئے ہیں، اور عوام کو انہی کی نوکری چا کری، یا بے روزگاری پر مجبور کر کے ان پر مہنگائی کا ہمراہ مسلط کیا ہوا ہے۔

بازار و تجارت کی اور ذرائعِ معاش کی آزادی کو عوام سے سود و قمار، سٹے، خود غرضانہ آڑھت، اور ذخیرہ اندوزی کے چور دروازوں کے ذریعے کس کس طرح سلب کیا گیا؟ اور عوام پر رزقِ حلال کے دروازے جو اسلام نے ان پر چوہٹ کھول رکھے تھے، کن کن حربوں سے بند یا تنگ کئے گئے؟ یہ سب کچھ موجودہ دور کے علمائے کرام اور مسلم ماہرینِ معاشیات نے خوب کھول کھول کر بتا دیا ہے، اور اب اُردو، عربی اور انگریزی زبانوں میں اس پر کافی لٹریچر موجود ہے، جس میں وہ عملی منصوبے بھی برسوں کی کاوش کے نتیجے میں پیش کر دیئے گئے ہیں جن کے تحت بینکنگ اور انشورنس کے پورے نظام کو سود و قمار کے ظالمانہ ہتھکنڈوں کے بغیر چلا کر ”تقسیم دولت“ (Distribution of Wealth) کے نظام میں توازن پیدا کیا جاسکتا ہے، اور رفتہ رفتہ اسلام کا وہ عادلانہ فطری نظام عملی طور پر سامنے لایا جاسکتا ہے جو ”ارتکازِ دولت“ کا ہر چور دروازہ بند کرتا ہے، ”طلب و رسد“ (Demand And Supply) پر سرمایہ داروں کی عائد کردہ پابندیوں کا خاتمہ کر کے ایک خوش حال معاشرہ وجود میں لاتا ہے، اور انسانوں کو انسانوں کے سامنے جھکنے سے نجات دلا کر انسانیت کو عمومی خوش حالی، حقیقی انصاف، چین و سکون اور عزت و تحفظ فراہم کرتا ہے۔

بجاء اللہ اس میدان میں ٹھوس علمی کام سب سے پہلے پاکستان کی ”اسلامی نظریاتی کونسل“

نے ۱۹۸۰ء کی دہائی میں شروع کیا، اور سود سے پاک بینکاری کے بارہ طریقے تجویز کئے، اس کام میں ماہرینِ معاشیات، ماہرینِ بینکاری، ماہرینِ تجارت، ماہرینِ قانون اور ماہرینِ شریعت علمائے کرام شب و روز شریک رہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی یہ رپورٹ پورے عالمِ اسلام کے لئے مشعلِ راہ بنی، اور دوسرے اسلامی ممالک نے اس کی بنیاد پر اسلامی معاشیات اور اسلامی بینکاری کے کام کو آگے بڑھایا۔

بجاء اللہ اس وقت دُنیا بھر کے تقریباً دو سو مالیاتی ادارے بلا سود بینکاری کا نظام جزوی طور پر چلا رہے ہیں۔ پاکستان کی سپریم کورٹ کی ”شریعت اپیلٹ بنچ“ نے اپنے ایک تاریخ ساز فیصلے میں جو گیارہ سو صفحات پر مشتمل تھا، سودی لین دین کو غیر اسلامی قرار دے کر جون ۲۰۰۱ء سے کالعدم قرار دے دیا، مگر افسوس کہ پاکستان کی فوجی حکومت نے طرح طرح کے رُسواکن ہتھکنڈے استعمال کر کے اس فیصلے پر عمل درآمد کو روادیا، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَيْہِ رَاجِعُونَ۔

ان حالات میں ”اسلامی معاشیات“ کے موضوع کی اہمیت اور زیادہ بڑھ گئی ہے، دینی مدارس کے طلبہ کا فرض منصبی ہے کہ وہ اس موضوع پر اپنی علمی کاوش و تحقیق کو خاص طور پر مرکوز کریں، اور جدید ترین معاشی مسائل کی گہری فہم حاصل کر کے ان کا قابلِ عمل اسلامی حل عوام کے سامنے لاتے رہیں، معاشی میدان میں نئے مسائل آج بھی پیدا ہو رہے ہیں، ان پر گہری نظر رکھنا اور ان کے بارے میں مسلمانوں کو شرعی احکام سے باخبر کرتے رہنا علمائے وقت کا فرضِ منصبی ہے۔

صحیح مسلم کی کتاب البیوع سے اسلام کے جن معاشی اصول اور تعلیمات کا بیان شروع ہو رہا ہے، ان کا موازنہ موجودہ سرمایہ داری نظام سے کیا جائے تاکہ نظامِ سرمایہ داری کی خرابیوں اور ان کے مقابلے میں اسلامی تعلیمات کی خوبیوں کو سمجھا جاسکے۔

اسی مقصد کے لئے کتاب البیوع کی احادیث شروع کرنے سے پہلے اسلامی اقتصادیات، نظامِ سرمایہ داری اور نظامِ اشتراکیت کا ایک تقابلی تعارف اصولی طور پر آپ کے سامنے اگلے اسباق میں لایا جائے گا۔ ان شاء اللہ، جس کا بیشتر مواد ہمارے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”اسلام کا نظام تقسیمِ دولت“ اور برادر عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کی کتاب ”تکملة فتح الملہم“ جلد اول، کتاب البیوع کے مقدمے سے مأخوذ ہوگا۔

واللہ المستعان وهو الموفق



مسئله الإقتصاد فی الإسلام

پہلا اصول:

اسلام رہبانیت اور ترک دنیا کی نفی کرتا ہے، اقتصادی میدان میں محنت و کوشش اور ترقی کو مباح بلکہ مستحسن اور ایک حد تک فرض و واجب قرار دیتا ہے، برخلاف مذہب نصرانیت کے، کہ وہ ترک دنیا کا اور رہبانیت کا قائل ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”طلب کسب الحلال فریضة بعد الفریضة“۔^(۱) قرآن و سنت میں اس کی اور بھی بہت سی نصوص ہیں، لیکن اسلام اقتصادیات اور معاشی ترقی کو حیاتِ انسانی کا مقصود قرار نہیں دیتا، برخلاف مادی نظریہ (سرمایہ داری و اشتراکیت) کے، کہ وہ معاشی ترقی کو انسان کا بنیادی مقصود قرار دیتا ہے۔

اسلام ایک طرف تو مال کو ”الخیر“، اور کسبِ معاش کو ”ابتغاء فضل اللہ“،^(۲) اور رہائش گاہ کو ”سکن“،^(۳) اور غذاء کو ”الطیبات من الرزق“^(۴) کہتا ہے، لیکن دوسری طرف وہ دنیا کو ”مَتَاعُ الْغُرُورِ“^(۵) بھی کہتا ہے، وجہ یہ ہے کہ اسلام معاش و اقتصادیات کو مقصود کی بجائے ذریعہ قرار دے کر

(۱) جیسا کہ ایک حدیث میں ہے: ”الارهبانۃ فی الاسلام“ کشف الخفاء ج: ۲ ص: ۵۱۰، وتفسیر معارف القرآن سورة الحديد ج: ۸ ص: ۳۲۹۔

(۲) مشکوٰۃ المصابیح، باب الکسب وطلب الحلال، الفصل الثالث ص: ۲۳۲، رقم الحدیث: ۲۷۸۱۔

(۳) جیسا کہ سورہ بقرہ آیت نمبر ۲۷۲ میں ہے: ”وَمَا تَشْتَقُونَ مِنْ خَيْرٍ وَلَا نَفْسِكُمْ“ (السی قولہ) وَمَا تَشْتَقُونَ مِنْ خَيْرٍ يُؤْتِيكُمْ وَإِنَّكُمْ لَأَنْتُمْ لَأَشْكَلُونَ ﴿۲۷۲﴾ الآیۃ، اس کے علاوہ بھی متعدد آیات قرآنیہ میں مال کو ”الخیر“ سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔

(۴) جیسا کہ سورہ الجمعة آیت نمبر ۱۰ میں ہے: ”فَاتَّخِذُوا فِي الْأَرْضِ زِينَةً وَأَنْتُمْ فِي اللَّهِ قَائِلُونَ“، اس کے علاوہ بھی کئی آیات میں کسبِ معاش کو ”ابتغاء فضل اللہ“ قرار دیا گیا ہے۔

(۵) سورہ النحل آیت نمبر ۸۰ میں ہے: ”وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ سَكَنًا“ الآیۃ۔

(۶) سورہ البقرہ آیت نمبر ۱۷۲ میں ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مِنْ ظِلْمَاتِ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ الآیۃ۔

(۷) سورہ آل عمران آیت نمبر ۱۸۵ میں ہے: ”وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْغُرُورِ ﴿۱۸۵﴾“۔

فلاحِ آخرت کو مقصود ٹھہراتا ہے، پس جب تک معاش اور دنیاوی ساز و سامان اور کاروبار کو شرعی حدود میں رہ کر استعمال کیا جائے اور آخرت کی فلاح کے لئے کام میں لایا جائے، یہ ”فضل اللہ“ اور ”الخیر“ ہے، اور جب اسی ساز و سامان اور کاروبار کو مقصودِ اصلی قرار دے دیا جائے تو یہ ”مَتَاعُ الْعُرُودِ“ بن جاتا ہے۔

قال اللہ تعالیٰ:-

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا - الآية (۱)

دوسرا اصول:

اسلام کے نقطہ نظر سے مال و دولت کا مالک حقیقی اللہ تعالیٰ ہے، جس نے یہ اپنے فضل و کرم سے بندوں کو عطا فرمایا ہے۔

قال اللہ تعالیٰ:-

الف:- وَأَتَوْهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي بَرَئْتُمْ - (۲)

ب:- ءَأَنْتُمْ تَرْزَعُونَكَ أَمْ نَحْنُ الرَّزَّاعُونَ ۗ (۳)

ج:- أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ۗ (۴)

چونکہ مالک حقیقی اللہ تعالیٰ ہے، اس لئے وہ انسان کو مال و دولت کی ملکیت اپنے مقرر کردہ اصولوں اور شرعی ضابطوں میں محدود کر کے دیتا ہے، حصولِ ملکیت کے بھی خاص قواعد اور شرائط مقرر کئے ہیں اور مال خرچ کرنے کے بھی خاص احکام دیئے ہیں، انسان پر لازم ہے کہ وہ ان شرائط کا پابند رہے۔ قال اللہ تعالیٰ:-

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ

اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ (۵)

یہ پہلا اور دوسرا اصولِ اسلامی نظامِ معاش کو مادی معیشت (نظامِ سرمایہ داری اور نظامِ اشتراکیت) سے واضح طور پر ممتاز کرتا ہے، کیونکہ اس معاملے میں ان کا نظریہ وہ ہے جسے قرآن کریم نے قومِ شعیب کا ذکر کر کے اس کی مذمت کی ہے:-

(۳) الواقعة: ۶۴-

(۲) النور: ۳۳-

(۱) القصص: ۷۷-

(۵) القصص: ۷۷-

(۴) یس: ۷۱-

أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَشْرِكَ مَا يَعْجُبُ آبَاءَؤُنَا وَأَنْ تَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَهَيْتُمْ^(۱)۔

قومِ شعیب کے زعم ”أَنْ تَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَهَيْتُمْ“ کی مذمت کر کے نظامِ سرمایہ داری کی بنیاد منہدم کی گئی ہے جو انفرادی ملکیت کو ہر قسم کی قید اور پابندی سے آزاد اور بے لگام کر دیتا ہے، اور ”وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ“ اور ”وَأْتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي بَلَغَكُمْ“ فرما کر نظامِ اشتراکیت کی جزاکاٹ دی گئی ہے جو انفرادی ملکیت ہی کے سرے سے منکر ہے۔^(۲)

تیسرا اصول:

ماذی نظریہ معاشیات جس میں سرمایہ داری نظام اور اشتراکیت دونوں شامل ہیں اسلام کے مذکورہ بالا دونوں اصولوں کا انکار کرتا ہے، پھر ان دونوں نظاموں میں بنیادی اختلاف یہ ہے کہ نظامِ سرمایہ داری انفرادی ملکیت کو ہر قید اور پابندی سے آزاد اور بے لگام رکھتا ہے، جبکہ نظامِ اشتراکیت انفرادی ملکیت ہی کا دشمن ہے، خصوصاً وسائل پیداوار کی انفرادی ملکیت کا، اور اسلام کا نظام معیشت ان دونوں نظاموں کی افراط و تفریط اور انتہاء پسندی کے درمیان راہِ اعتدال ہے، یہ انفرادی ملکیت کا اعتراف اور احترام کرتا ہے، لیکن اس کو بالکل آزاد اور بے لگام نہیں چھوڑتا، اور فساد فی الارض پھیلانے کی اجازت نہیں دیتا۔

معاشی نظام کے ۴ بنیادی مسائل

اقتصادی نظام کو بہتر اور کامیاب طریقے سے چلانے کے لئے ضروری ہے کہ مندرجہ ذیل بنیادی معاشی مسائل کا بہتر سے بہتر حل اختیار کیا جائے، جو نظام ان چار مسائل سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہو جائے وہ نظام کامیاب ہے، اور جو ان کو بہتر طریقے سے حل نہ کر سکے وہ ناکام۔

۱- ترجیحات:

جن اشیاء کی پیداوار ملک و قوم کے لئے زیادہ نافع یا ضروری ہے، ان کی پیداوار کو دوسری پیداوار پر حسبِ ضرورت و مصلحت ترجیح دینا۔

(۱) ہود: ۸۷۔

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: معارف القرآن ج: ۶، ص: ۴۱۵، ۴۱۶۔

۲- وسائل کا استعمال:

ترتیبی پیداوار کے لئے جو وسائل حاصل ہو سکتے ہیں، ان وسائل کو مطلوبہ پیداوار کے لئے بقدر ضرورت و مصلحت استعمال کرنا۔

۳- تقسیم دولت:

معاشرے کے افراد میں ملکی دولت کو احسن طریقے سے منصفانہ تقسیم کرنا اور اس کے لئے مناسب اصول اور معیار مقرر کرنا۔

۴- معاشی ترقی:

وسائل اور پیداوار میں اضافے، تنوع اور ایجادات کے لئے کوشش اور ان کی حوصلہ افزائی کے طریقے اختیار کرنا۔

ان مسائل کا حل نظام سرمایہ داری میں؟

ان مسائل کا حل نظام سرمایہ داری نے یہ تجویز کیا ہے کہ معاشی کاروبار کی بنیادی قوتیں جن پر سارا نظام معاش گھومتا ہے، دو ہیں: ۱- رسد، ۲- طلب، اگر انفرادی ملکیت اور کاروبار مکمل طور پر آزاد ہو، اور افراد پر کسی قسم کی قدغن نہ ہو، تو وہ اپنے نفع کی خاطر معاشیات کے مذکورہ بالا چاروں مسائل کو رسد و طلب میں توازن کے ذریعے حل کر سکتے ہیں، طلب کی قوت ہر فرد کو اسی کاروبار اور محنت پر مائل کرے گی جس کی ملک میں ضرورت ہوگی، اس سے رسد اور طلب میں توازن پیدا ہوگا اور اس توازن سے یہ چاروں مسائل اس طرح حل ہوں گے کہ:-

۱- ہر شخص اسی کام اور کاروبار کو ترجیح دے گا جس کی مانگ، طلب اور ضرورت بازار اور معاشرے میں پائی جائے گی۔

۲- اور اپنے امکان اور قدرت کی حد تک اتنے ہی وسائل اس کام اور کاروبار میں لگائے گا جتنے کی واقعی ضرورت ہوگی، ورنہ خود اس کا نقصان ہوگا۔

۳- تقسیم دولت کا مسئلہ بھی اس طرح خود بخود حل ہو جائے گا کہ کاروبار کے لئے جو ملازمین اور اجیر لئے جائیں گے، ان کی رسد اور طلب کے تقاضے خود ان کی اجرتوں کا معیار طے کریں گے اور

اشیاء کی قیمتیں مقرر کریں گے، اس طرح دولت معاشرے کے افراد میں اعتدال و توازن اور انصاف کے ساتھ تقسیم ہوگی۔

۴- معاشی ترقی کا مسئلہ بھی اس طرح طے ہوگا کہ ہر شخص نئے سے نیا کاروبار اور بہتر سے بہتر اشیاء ایجاد کرنے اور بنانے کی کوشش کرے گا، تاکہ اسے زیادہ سے زیادہ نفع ہو، اور اس کا کاروبار دوسروں پر سبقت لے جائے، اس سے پوری قوم اور ملک کو تیز رفتار ترقی حاصل ہوگی، لہذا انفرادی ملکیت اور کاروبار کو ہر قید سے آزاد ہونا چاہئے، تحصیل ملکیت میں بھی، کاروبار کے انتخاب میں بھی، اور تحصیل منافع میں بھی۔

ان مسائل کا حل نظام اشتراکیت میں؟

اشتراکیت کا نظریہ، نظام سرمایہ داری کے برعکس یہ ہے کہ:-

۱- اقتصادی نظام کو رَسد و طلب کے سپرد نہیں کیا جاسکتا، رَسد و طلب اندھی بہری قوتیں ہیں، ان کو عقل و فہم نہیں، ایسی قوتوں کے سپرد پورے نظام اقتصاد کو کیسے کیا جاسکتا ہے؟ اقتصادی نظام میں توازن محض رَسد و طلب کی بنیاد پر نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان قوتوں کے ہاتھ میں بجلی کا سوچ نہیں ہے کہ اس کے دبانے سے پیداوار کا عمل دفعۂ رُک جائے یا دفعۂ شروع ہو جائے، بلکہ پیداواری عمل طویل وقت لیتا ہے، اگر اچانک کسی چیز کی طلب کسی بناء پر بڑھ گئی، تو پیداوار اس طلب کے مطابق فوراً حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ وقت لگے گا، اور اس دوران اقتصادی وسائل غیر ضروری مدات میں ضائع ہو جائیں گے، اور اگر اچانک کسی چیز کی طلب رُک گئی تو پیداواری عمل فوراً بند نہیں ہو سکے گا، اور یہ چیز طلب سے زیادہ تیار ہو جائے گی، جس سے کاروبار کو اور ملکی معیشت کو نقصان پہنچے گا۔

۲- لہذا اقتصادی نظام کو معاشرے کی حاجات کے مطابق چلانے کے لئے ضروری ہے کہ پیداواری وسائل کسی کی انفرادی ملکیت میں نہ ہوں بلکہ حکومت کے قبضے میں ہونے چاہئیں، اور حکومت ہی کو اقتصادی منصوبہ بندی کرنی چاہئے، وہ قومی پیداوار کا رخ جتنی جلدی طلب کے موافق موڑ سکتی ہے، انفرادی مالکان اتنی جلدی نہیں موڑ سکتے، اور اسی منصوبہ بندی پر پورا پیداواری اور اقتصادی نظام چلنا ضروری ہے، پس معاشیات کے پیچھے ذکر کئے گئے چاروں بنیادی مسائل کو حکومت ہی اپنی منصوبہ بندی سے صحیح طور پر حل کرے گی، وہی ترجیحات کو طے کرے گی، وہی ماڈی اور انسانی وسائل کو مطلوبہ پیداوار کے لئے حسب ضرورت و مصلحت استعمال کرے گی، تقسیم دولت کے لئے وہی

اشیاء کی قیمتیں مقرر کرے گی، وہی اہل کاروں کے پیشوں اور ان کی اُجرتوں کا تعین کرے گی، کیونکہ جب تمام پیداواری وسائل حکومت کے قبضے میں ہوں گے، تو عوام کے ہاتھ میں کوئی پیداواری ملکیت تو ہوگی نہیں، ان کی صرف محنت ہوگی، پس ان کو ان کے عمل کے مطابق اُجرت ملے گی، جس کا معیار حالات کے مطابق حکومت مقرر کرے گی۔ پس نہ کسی چیز کا کرایہ یا تجارتی نفع عوام کو ملے گا، نہ ربا اور سود کا سوال پیدا ہوگا، حکومت ہی معاشی ترقی کے لئے منصوبہ بندی کرے گی۔

خلاصہ یہ کہ اشتراکی فلسفے میں نفع، یارِ با، یا کرایہ کسی فرد کو نہیں ملتا، بلکہ ہر ایک کو صرف اس کے عمل کی اُجرت ملتی ہے، کیونکہ اس فلسفے میں ہر پیداواری قیمت درحقیقت صرف عمل کی قیمت ہے، اور نظام سرمایہ داری میں عمل کی اُجرت کے علاوہ جو مال نفع، یارِ با یا کرایہ کے طور پر مال دار حاصل کرتے ہیں وہ اشتراکی فلسفے میں ظلم ہے، نفع سارا حکومت حاصل کرے گی اور عوام اور ملک کے مصالح میں خرچ کرے گی۔

نظریہ اشتراکیت پر تنقید:

اس نظریے میں مندرجہ ذیل خرابیاں ہیں:-

۱- پورے نظام معاش اس کی منصوبہ بندی اور تجارت و کاروبار کو حکومت کے سپرد کر دینا انسانی فطرت کے خلاف ہے، اس میں انسان اپنی طبعی دلچسپی کی بنیاد پر کسی کاروبار یا پیشے کا انتخاب نہیں کر سکتا، حالانکہ آدمی وہ کام زیادہ بہتر طریقے سے کر سکتا ہے جس میں اس کی ذاتی دلچسپی اور قلبی میلان ہو۔

۲- ظاہر ہے کہ حکومت فرشتوں یا معصوم اشخاص پر مشتمل نہیں ہوتی، یہ بھی معاشرے ہی کے بعض افراد اور افسروں (بیوروکریسی) پر مشتمل ہوتی ہے، جو ذاتی اغراض سے پاک نہیں ہوتے، وہ اگر ان تمام وسائل معاش کو اپنی خواہشات کے تابع کر لیں یا منصوبہ بندی میں تساہل سے، اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں سستی سے کام لیں، اور معاشرے کے مفادات سے قطع نظر کر لیں تو ظاہر ہے کہ زمین فساد سے بھر جائے گی۔ پاکستان میں بھٹو دور حکومت میں جو کارخانے قومیاے گئے ان کا حشر ہمارے سامنے ہے، اور سوویت یونین کی حالیہ تباہی بھی اس نظریہ کا سب سے بڑا نمونہ ہے۔

۳- حکومت کی یہ منصوبہ بندی خواہ کتنے بھی گہرے غور و فکر اور مہارت سے کیوں نہ ہو، اور کتنی ہی نیک نیتی سے کیوں نہ ہو، تب بھی معاشرے کی تمام حقیقی ضروریات کا صحیح اندازہ نہیں کر سکتی، کیونکہ حاجات ہر جگہ اور ہر موسم کی مختلف ہوتی ہیں، اور آئے دن تبدیل ہوتی رہتی ہیں، حالانکہ منصوبہ

بندی پورے سال میں ایک یا دو بار ہی ہوتی ہے، تو یہ منصوبہ بندی ان حاجتوں کی کفالت کیسے کر سکتی ہے جو دوران سال نئی پیدا ہوتی رہتی ہیں، بلکہ ان حاجات کا صحیح علم حاصل کرنا بھی طویل زمانے کا محتاج ہوتا ہے، پس اشتراکیت پر بھی وہی اعتراض لوٹ آیا جو اس نے نظام سرمایہ داری پر کیا تھا۔

۴- یہ نظام اس وقت تک نہیں چل سکتا، اور نہ قائم ہو سکتا ہے، جب تک حکومت کی طرف سے انتہائی درجے کا جبر و استبداد اور تشدد و عوام پر نہ کیا جائے، کیونکہ یہ انسانوں کی املاک کو زبردستی اپنے قبضے میں لے لیتا ہے، نیز آدمی کو ان کاموں اور مشاغل پر بھی مجبور کرتا ہے جنہیں وہ پسند نہیں کرتا، اور جو اس کے حالات اور جذبات کے موافق نہیں ہوتے، جس کا نتیجہ فرد اور حکومت کے مفادات کے درمیان تضاد اور شدید کشمکش کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

نظریہ سرمایہ داری پر تنقید:

یہ نظریہ اس حد تک تو درست ہے کہ رسد اور طلب نظام معیشت کی فطری قوتیں ہیں، ان کو آزاد رہنا چاہئے، اور ان کو حکومت کی منصوبہ بندی کا پابند نہ کرنا چاہئے، لیکن اس نظریے پر عمل کے لئے انہوں نے انفرادی ملکیت اور کاروبار کو کلیتہً آزاد چھوڑ دیا، یہ کئی آزادی بھی درست نہیں کیونکہ اس سے تاجروں کو جو آزادی ملی، اس نے رسد اور طلب کی قوتوں کو مفلوج کر دیا، یعنی اس نظریے کے تحت آزادی تاجروں کو ملی، رسد اور طلب کی قوتوں کو نہیں ملی، بلکہ وہ مفلوج ہو گئیں، اس انفرادی بے لگام آزادی سے مندرجہ ذیل خرابیاں پیدا ہوئیں:-

۱- سب سے پہلی خرابی تو یہ ہے کہ اس نام نہاد انفرادی آزادی سے رسد اور طلب کی قوتیں مقید ہو گئیں، اور سٹہ، سود، قمار، احتکار اور آڑھت وغیرہ کے ذریعے بڑے بڑے سرمایہ داروں کی اجارہ داریاں قائم ہو کر بازار کی مسابقت مفلوج اور رسد و طلب کی قوتیں اپنے فطری عمل سے معطل ہو گئیں، بڑے سرمایہ دار بازار کی قیمتوں کے حاکم بن گئے۔

خلاصہ یہ کہ رسد و طلب کی جس آزادی کے نام پر یہ نظریہ قائم کیا گیا تھا اسی آزادی کا گلا گھونٹ دیا گیا، اور آزادی بڑے سرمایہ داروں کو ملی، عوام ان کے عملاً دست نگر ہو کر رہ گئے۔

۲- اس نظام میں پیداوار اور سرمایہ کاری صرف ان کاموں میں نہیں ہوتی جن سے معاشرے اور ملک و قوم کو فائدہ پہنچے، بلکہ ہر وہ چیز جس میں سرمایہ کار کا نفع ہو، اس میں وہ سرمایہ کاری کے لئے آزاد ہے، اگرچہ معاشرے میں اس سے تباہی پھیل جائے۔ پس اگر قصص گاہیں، منشیات کے اڈے، برہنہ

کلب قائم کرنے میں اس کا زیادہ فائدہ ہے، تو یہ نظام اس کو ان میں سرمایہ کاری سے نہیں روکتا۔

اسلام کا نظریہ اقتصاد

اسلام نے معاشیات میں ایک نہایت معتدل، متوازن اور فطری طریقہ اختیار کیا ہے جو اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام کی افراط و تفریط یعنی انتہا پسندی سے پاک ہے، قرآن و سنت میں ”اقتصادی منصوبہ بندی“ اور ”رشد و طلب“ کی اصطلاحیں تو اس لئے موجود نہیں، کہ یہ جدید اصطلاحات ہیں، لیکن قرآن و سنت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ”اقتصادی منصوبہ بندی“ کے موجودہ نظریے کو اختیار نہیں کرتا، اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ ”اقتصادی منصوبہ بندی“ اللہ جل شانہ کی طرف سے بعض طبعی اور فطری قوتوں کو سونپ دی گئی ہیں، چند نصوص ملاحظہ ہوں:-

۱- وَخَرْنَا مِنْكُمْ بَعْضًا مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَسْخَرُوا بَعْضُهُمْ بَعْضًا خَرِيفًا^(۱)

معلوم ہوا کہ تنظیم اقتصادی، اللہ تعالیٰ نے اپنے قبضے میں رکھی ہے، اور بعض فطری اور طبعی قوتیں پیدا فرمائی ہیں جو تنظیم اقتصادی کرتی ہیں، ان قوتوں کو ہم ”رشد و طلب“ کی قوتیں کہہ سکتے ہیں، بائع کو مشتری کا محتاج بنایا اور مشتری کو بائع کا، اجیر کو مستاجر کا اور مستاجر کو اجیر کا، زمین دار کو کاشت کار کا اور کاشت کار کو زمین دار کا، مضارب کو مال دار کا اور مال دار کو مضارب کا محتاج بنایا۔

۲- روى انس "قال الناس: يا رسول الله! غلا السعر فسقير لنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان الله هو المُسَقِّرُ القابض الباسط الرازق، وإِنِّي لأرجو ان القى الله وليس احد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال۔" (أخرجه أبو داود، والترمذی، وابن ماجه، والدارمی، كلهم في البيوع وصححه الترمذی)۔

(۱) الزخرف: ۳۲۔

(۲) سنن ابی داؤد، باب فی التسعیر واللفظ له، رقم الحدیث: ۳۳۰۴، ج: ۲، ص: ۱۳۳۔

(۳) جامع الترمذی، باب ما جاء فی التسعیر، رقم الحدیث: ۱۳۱۷۔

(۴) سنن ابن ماجه، ابواب التجارات، باب من كره ان يسقر، رقم الحدیث: ۲۲۰۰۔

(۵) سنن الدارمی، باب فی النهی عن ان يسقر فی المسلمین، رقم الحدیث: ۲۳۵۰، وكذا فی مجمع

الزوائد، باب التسعیر، رقم الحدیث: ۲۳۶۹۔

۳- ”وفی روایة ابي هريرة ان رجلاً جاء فقال: يا رسول الله سَعِرٌ، فقال: بل ادعوا، ثم جاء رجل فقال: يا رسول الله سَعِرٌ، فقال: بل الله يخفض ويرفع، وإنى لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة.“^(۱)

۴- ”وفی روایة ابي سعيد الخدري عنه، قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا له: لو قومت لنا سيعرنا، قال ان الله هو المقوم او المسعر، انى لأرجو ان افارقكم وليس احد منكم يطلبنى بمظلمة فى مال ولا نفس.“^(۲)

ان احادیث میں ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تسعیر سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی نے یہ فطری نظام قائم کیا ہے جو خود بخود اشیاء کے نرخ متعین کرتا ہے، پس ان احادیث سے معلوم ہوا کہ اسلام ایسے بازار کو تسلیم کرتا ہے جسے رسد و طلب کی قوتیں منظم کرتی ہوں، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ تجارت میں حکومت یا افراد کی ایسی مداخلت جو رسد اور طلب کی قوتوں کو کمزور اور مسابقت کو ضعیف کرتی ہو، اسلام کی نظر میں قانونِ فطرت کے خلاف ہے، اور اسلام ایسی مداخلت کو ”ظلم“ قرار دیتا ہے،^(۳) خواہ یہ مداخلت حکومت کی طرف سے ہو (جیسا کہ اشتراکیت میں ہے)، اور خواہ بڑے تاجروں کی طرف سے ہو (جیسا کہ نظام سرمایہ داری میں ہے)۔

۵- ”روى جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يبيع حاضر

(۱) أخرجه أبو داود، باب في التسعير واللفظ له، رقم الحديث: ۳۳۰۶، ج: ۲، ص: ۱۳۳، وأخرجه أحمد في مسنده رقم الحديث: ۸۳۳۸، وإسناده حسن كما في تلخيص الحبير، رقم الحديث: ۱۱۵۸، باب البيوع المنهى عنها، ورواه أيضاً في مجمع الزوائد رقم الحديث: ۲۳۶۸، وقال: ورجاله رجال الصحيح۔

(۲) أخرجه أحمد في مسنده رقم الحديث: ۱۱۸۰۹، وإسناده حسن كما في تلخيص الحبير رقم الحديث: ۱۱۵۸، وأخرجه الطبراني في الأوسط، رقم الحديث: ۵۹۵۲، وابن ماجه ج: ۱، ص: ۱۵۹، ابواب التجارات، باب الاقالة، رقم الحديث: ۲۲۰۱۔

(۳) مزيد تفصيل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: مرقاة المفاتیح ج: ۶، ص: ۱۱۱، کتاب البيوع، باب الاحتكار، الفصل الأول، والتعليق الصحيح ج: ۳، ص: ۳۲۵، کتاب البيوع، باب الاحتكار، الفصل الأول، وشرح الضمى ج: ۶، ص: ۱۰۳، کتاب البيوع، باب الاحتكار، الفصل الأول۔

لباد دعوا الناس یرزق اللہ بعضهم من بعض۔^(۱)

اوپر کی حدیثیں حکومت اور تاجروں کو بازاری کی آزادی میں مداخلت سے روکتی ہیں، اور یہ حدیث، مخصوص تاجروں کو مداخلت سے روکتی ہے، جس کی وضاحت آگے صحیح مسلم ہی کی کتاب البیوع میں اس حدیث کے تحت آئے گی۔ پس معلوم ہوا کہ اسلام چاہتا ہے کہ بازار اپنی طبعی رفتار سے چلیں، اور اس رفتار میں کوئی مداخلت نہ کرے، نہ حکومت، نہ بڑے سرمایہ دار۔

ظاہر ہے یہ طبعی رفتار باقی رہنا اس طرح ممکن نہیں کہ سرمایہ داروں کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے کہ جو چاہیں کریں، کیونکہ ایسی آزادی سے اجارہ داریاں قائم ہو کر بازار کے پورے نظام کو مقید کر دیتی ہیں، بازار کی طبعی رفتار اسی وقت قائم رہ سکتی ہے جب سرمایہ داروں کے معاملات کو ضروری حدود و شرائط کے ساتھ مقید کیا جائے، تاکہ بازار آزاد رہے، اسلام نے یہ حدود و شرائط اس لئے عائد کی ہیں کہ گنے چنے افراد کی آزادی پر بازار اور پورے معاشرے کی آزادی قربان نہ کر دی جائے، اور تاکہ دولت کی گردش صرف مال داروں کے درمیان محدود نہ ہو جائے، قرآن حکیم کا ارشاد ہے: ”لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَنُكْمًا“۔^(۲)

خلاصہ یہ کہ رسد و طلب کی قوتوں کو مکمل آزادی دی جائے، مگر تاجروں کو مکمل آزادی نہیں دی، کیونکہ تاجروں کی مکمل آزادی رسد و طلب کی قوتوں کو مقید کر دیتی ہے۔

ان ہی احکام میں حرمتِ ربا و قمار، احتکار، سہ، آڑھت اور ”تَلَقَّى الْجَلْب“ وغیرہ شامل ہیں، جیسا کہ آپ آگے کتاب البیوع کی احادیث میں پڑھیں گے، کیونکہ یہ وہ معاملات ہیں جن سے دولت چند ہاتھوں میں سمٹ جاتی ہے، اور رسد و طلب میں توازن بگڑ جاتا ہے۔^(۳)

خلاصہ یہ کہ اسلام نے تجارت میں انفرادی آزادی کو بڑی حد تک ضرور تسلیم کیا ہے، لیکن انفرادی آزادی پر بازار اور پورے معاشرے کی آزادی کو ترجیح دی ہے۔

اسلام چاہتا ہے کہ رسد و طلب کی قوتیں آزادی سے کام کریں اور بازار آزاد رہیں، ان میں

(۱) صحیح مسلم باب تحریم بيع الحاضر للبادی ج: ۲ ص: ۴، وسنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۳۸۸، وجامع

الترمذی ج: ۱ ص: ۳۶۲۔

(۲) الحشر آیت: ۴۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ج: ۸ ص: ۳۶۸ تا ۳۷۰، وتکملة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۲۷۔

کتاب البیوع، تحت عنوان: ”المذهب الاقتصادي الاسلامی“۔

مسابقت موجود ہے، اور چند مخصوص افراد کی اجارہ داریاں قائم نہ ہو سکیں، جو زرِ سد و طلب اور بازار کی آزادی کو مفلوج کر سکیں، چنانچہ اسلامی حکومت کو یہ اختیار دیا ہے کہ جب بھی وہ دیکھے کہ کوئی فرد یا افراد بازار کی آزادی اور زرِ سد و طلب کی قوتوں میں مداخلت کر رہے ہیں، تو ان کو اس سے روک دے، ایسی صورت میں حکومت کو تسعیر کا بھی اختیار دیا گیا ہے۔^(۱)

حاصل یہ ہے کہ سرمایہ داری نظام میں تجارت آزاد نہیں بلکہ تاجر آزاد ہیں، جبکہ اسلام میں تجارت آزاد ہوتی ہے، البتہ تاجروں پر کچھ پابندیاں ہوتی ہیں، غرض اسلام نے افراد کو ایسی کھلی اور بے لگام آزادی نہیں دی جیسی نظامِ سرمایہ داری میں ہے، بلکہ تین قسم کی مداخلت کو شروع کیا ہے:-

۱- دین کی مداخلت

پس کسی کو جائز نہیں کہ غیر مشروع طریقوں (مثلاً ربا، قمار، بیوعِ فاسدہ) سے مال کمائے یا خرچ کرے، یا کوئی ناجائز پیشہ اختیار کرے۔

۲- حکومت کی مداخلت

اسلام بازار میں حکومت کی مداخلت کو پسند نہیں کرتا، لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب بازار اپنی طبعی رفتار سے چل رہے ہوں، لیکن جب کوئی فرد بازار پر مسلط ہونا چاہے یا اجارہ داری قائم کرنے لگے تو حکومت کو مداخلت کی اجازت ہے، ایسی صورت میں تسعیر کی بھی اجازت ہے، جیسا کہ فقہائے اسلام نے صراحت کی ہے۔^(۲)

۳- اخلاق کی مداخلت

اسلام لوگوں کے دلوں میں یہ جذبہ پیدا کرنا چاہتا ہے کہ دوسروں کے ساتھ احسان اور ایثار کا معاملہ کریں، کما فی قولہ تعالیٰ:-

وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۗ (۳)

(۱) جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے: ولا يسعّر بالاجتماع الا اذا كان ارباب الطعام يتحملون ويتعدون عن القيمة وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فلا بأس به بمشورة اهل الراى والبصر هو المختار وبه يفتى، ج: ۳، ص: ۲۱۳ فصل في الاحتكار، وكذا في الدر المختار ج: ۲، ص: ۳۹۹، ۴۰۰ کتاب الحظر والاباحة، فصل في البيع، وكذا في الهداية ج: ۳، ص: ۴۷۲ کتاب الكراهية۔

(۲) اس کے مفصل حوالہ جات پہلے گزر چکے ہیں۔ (۳) الحشر: ۹۔

اور اس بات کی بھی تعلیم دیتا ہے کہ اتفاق میں ایک دوسرے سے مسابقت کریں۔

(نوٹ)

۱- یہاں ان معاشی نظاموں کا بہت مختصر محض اصولی جائزہ لیا گیا ہے، اسلامی نظامِ معیشت سے پورے معاشرے میں خوش حالی، اور عوام تک اُس کے فوائد کس طرح اور کتنے بڑے پیمانے پر پہنچتے ہیں؟ اور تقسیمِ دولت کیسے فطری طریقے سے توازن کے ساتھ عوام تک پہنچتی ہے؟ اس کی تفصیل سمجھنے کے لئے، اور اس کے برخلاف ”نظامِ سرمایہ داری“ میں غریب عوام کا خون چوسنے کا خوشنما جال جس چالاکی سے بنا گیا ہے؟ اور پورے معاشرے کی دولت کس طرح سمٹ کر گئے چٹنے سرمایہ داروں میں گردش کرتی رہتی ہے؟ اس کی دردناک تفصیل جاننے کے لئے طلبہ کو میرا مشورہ ہے کہ بندے کی کتاب ”اسلامی معیشت کی خصوصیات اور نظامِ سرمایہ داری“ کا مطالعہ کیا جائے۔

۲- نیز یورپ میں نظامِ سرمایہ داری اور سوشلزم کس طرح وجود میں آئے؟ اُن کے مذہبی، سیاسی، اور معاشی اسباب کیا پیش آئے؟ اس کی تفصیل تاریخ کے آئینے میں دیکھنے کے لئے بندے کی کتاب ”یورپ کے تین معاشی نظام“ کا مطالعہ کیا جائے۔



الْمَذْكُورَاتُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْبَيْعِ

تعريف البيع الباطل: - في الدر المختار وكل ما أُوْرَتْ خللاً في ركن البيع فهو مُبْطَل، قال الشامي تحت قوله "في ركن البيع" هو الإيجاب والقبول، بأن كان من مجنون أو صبي لا يعقل، وكان عليه أن يزيد "أو في محلّه" اعني المبيع، فإن الخلل فيه مُبطل بأن كان المبيع مَيْتَةً أو دَمًا أو حُرًّا أو حَمْرًا كما في ط عن البدائع-

ثم قال الحصكفي في الدر المختار: بطل بيع ما ليس بمال والمال ما يميل إليه الطبع ويجرى فيه البذل والمنع، قال الشامي^(١) تحت: أي ليس في سائر الأديان (إلى قوله) وقد منّا أول البيوع تعريف المال بما يميل إليه الطبع، ويمكن إدخاره لوقت الحاجة، وانه خرج بالإدخار المنفعة فهي ملك لا مال، لأن الملك ما من شأته أن يُتَصَرَّفَ فيه بوصف الإختصاص، كما في التلويح، فالأولي ما في الدرر من قوله "المال موجود يميل إليه الطبع.... إلخ" (أي ويجرى فيه البذل والمنع)-

تعريف البيع الفاسد: - قال الحصكفي: وما أورثه (أي الخلل) في غيره (أي في غير ركن البيع) فمفسد-^(٢)

تعريف البيع المكروه: - قال الشامي: وأما المكروه فهو لغة: خلاف المحبوب، وإصطلاحاً: ما نهى عنه لمجاور كالبيع عند أذان الجمعة، وعَرِّفَ في البناية بما كان مشروعاً بأصله ووصفه لكن نهى عنه لمجاور-^(٣)



(١) ج: ٥، ص: ٥٠، باب البيع الفاسد-

(٢) بحواله السابق-

(٣) الدر المختار ج: ٥، ص: ٥٠، باب البيع الفاسد-

(٤) شامية ج: ٥، ص: ٢٩، باب البيع الفاسد-

باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة (ص: ۴)

۳۷۸۳- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ مِينَاءَ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: نُهِيَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ الْمُلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ، أَمَا الْمُلَامَسَةُ فَإِنَّ يَلْمَسُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ثَوْبَ صَاحِبِهِ بِغَيْرِ تَأْمَلٍ، وَالْمُنَابَذَةُ أَنْ يَنْبِذَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ثَوْبَهُ إِلَى الْآخِرِ، وَلَمْ يَنْظُرْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا إِلَى ثَوْبِ صَاحِبِهِ.“

(ص: ۳: ط: ۷: ۷)

قال ابن الهمام: زاد مسلم ”أما الملامسة فإن يلمس كل منهما ثوب صاحبه بغير تأمل.“ فيلزم اللامس البيع من غير خيار له عند الرؤية، وهذا بأن يكون مثلاً في ظلمة، أو يكون مطويًا مرنيًا متفقان على أنه إذا لمسه فقد باعه، وفسادة لتعليق التملك على أنه متى لمسَهُ وجب البيعُ وسقط خيارُ المجلس.

والمنابذة: أن ينبذ كل واحد منهما ثوبه إلى الآخر ولم ينظر كل واحد منهما إلى ثوب صاحبه على جعل النبذ بيعًا، وهذه كانت بيوعًا يتعارفونها في الجاهلية، وكذا القاء الحجر أن يُلقَى حصاةً وثمة اثواب، فأى ثوب وقع عليه كان المبيع بلا تأمل ورؤية، ولا خيار بعد ذلك، ولا بد أن يسبق تراوضا على الثمن، ولا فرق بين كون المبيع معينًا فإذا تراوضا فألقاه إليه البائع لزم المشتري، فليس له أن يقبل، أو غير معين، كما ذكرناه، ومعنى النهي ما في كل من الجهالة وتعليق التملك بالخطر، فإنه

(۱) اس عبارت کے لئے فتح القدير کے دستیاب، متداول چار نسخوں کی طرف مراجعت کی گئی، لیکن ان نسخوں میں یہی عبارت ملی، تاہم حضرت اقدس اُستادنا المکرم مدظلہم کا رجحان اسی طرف ہے کہ یہاں ”ان یقبل“ کی بجائے ”ان لا یقبل“ یعنی بضم الماء التحتانیة الاولى وسكون التحتانیة الأخرای بعد القاف، من الإقالة ہے، یا ان کے بعد ”لا“ محذوف ہے، اس صورت میں یہ ”القبول“ سے مضارع ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ اُسے قبول نہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔

فی معنی "اذا وقع حجرى على ثوبٍ فقد بعته منك"۔ او "بعثنيه بكذا"، او "اذا لمسته"، او "نبذته"۔ وقال فى "الحل المفهم" (۱) كل هذه البيوع من القمار۔^(۲)

حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے رسالے "احکام القمار" میں بیع الملامسة اور بیع المنابذة کو قمار میں شمار کیا ہے۔^(۳)

۳۷۸۵- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى - وَاللَّفْظُ لِحَرَمَلَةَ - قَالَ:

أَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ: نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ وَوَيْسَتَيْنِ.... الحديث۔"^(۴)

قوله: "وَيْسَتَيْنِ" (ص: ۲، ۸۰) یعنی اشتمال الصَّمَاءِ اور الإِحْتِيَاءِ فِي ثَوْبٍ

واحد کاشفا عن فرجه، کما فی حدیث جابر رضی اللہ عنہ عند مسلم فی کتاب اللباس۔^(۵) اشتمال الصَّمَاءِ کی تفسیر اہل لغت نے یہ کی ہے کہ بدن پر چادر اس طرح اوڑھی جائے کہ پورا بدن اُس سے ڈھک جائے اور چادر کا کوئی حصہ ایسا کھلا نہ رہے جس سے ہاتھ باہر نکل سکے، اسے صَّمَاءِ اس لئے کہا گیا ہے کہ اس سے بدن کے سارے منافذ بند ہو جاتے ہیں جیسے "الصخرۃ الصَّمَاءِ" ہوتا ہے کہ جس میں کوئی سوراخ یا پھٹن یا جھری نہیں ہوتی، اور فقہائے کرام نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ آدمی بدن پر صرف ایک چادر اوڑھے اس کے سوا کوئی کپڑا بدن پر نہ ہو اور اُس چادر کا ایک حصہ دائیں یا بائیں طرف سے اٹھا کر اُسے کندھے پر ڈال لے۔ پس اہل لغت کی تفسیر پر اشتمال الصَّمَاءِ مکروہ ہے کیونکہ اس طرح ضرورت کے وقت حشرات الارض وغیرہ سے بچنا مشکل ہو جائے گا، اور فقہائے کرام کی تفسیر کے مطابق اشتمال الصَّمَاءِ ہو تو کشفِ عورت کے باعث یہ عمل حرام ہوگا، (قالہ النووی فی شرحہ فی کتاب اللباس ج: ۲، ص: ۱۹۸)۔

(۱) فتح القدیر ج: ۶، ص: ۵۵، باب البیع الفلسد وکذا فی الشامیہ ج: ۵، ص: ۶۵۔

(۲) الحل المفهم ج: ۲، ص: ۱۳۹، ولامع الدراری ج: ۲، ص: ۳۰۲۔

(۳) کتاب جواهر الفقہ میں رسالہ احکام القمار ج: ۳، ص: ۵۵۷۔ (از حضرت الاستاذ مظلّم)۔

(۴) صحیح مسلم، کتاب اللباس کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يأكل الرجل بشمائه او يمشی فی نعل واحد وان يشتمل الصَّمَاءِ وان يحتبى فی ثوب واحد کاشفا عن فرجه" (ج: ۲، ص: ۱۹۸)۔

باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیہ غرر (س: ۲)

۳۷۸۷- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ وَيَحْيَى ابْنُ سَعِيدٍ وَأَبُو أُسَامَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ"

(س: ۲ سطر: ۱۲)

بیع الحصاة کی دو صورتیں شارحین نے بیان فرمائی ہیں جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھیں:

۱- ایک یہ کہ بائع کے پاس مختلف قسم کے مثلاً کپڑے وغیرہ ہوتے تھے، وہ مشتری سے کہتا تھا کہ تم ان پر کنکر پھینکو، جس کپڑے وغیرہ کو وہ لگ جائے وہ اتنے ٹمن مثلاً ۵ روپے میں تمہیں فروخت کیا، پس وہ جیسے ہی اُس پر کنکر پھینکتا تھا بیع لازم ہو جاتی تھی، اور کسی کو کسی قسم کا اختیار نہیں ملتا تھا (اگرچہ وہ کنکر کسی قیمتی چیز پر لگے یا خراب چیز پر)۔

۲- دوسری صورت یہ کہ میں تمہیں یہ زمین اتنی رقم مثلاً ایک ہزار روپے میں فروخت کرتا ہوں، جہاں تک تمہارا پھینکا ہوا پتھر پہنچے گا وہاں تک یہ زمین تمہاری ہو جائے گی، اس طرح پتھر پھینکنے سے بھی بیع لازم ہو جاتی تھی، اگرچہ وہ پتھر بالکل قریب گرے یا بہت دور۔

یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں، کیونکہ بیع میں جہالت ہے، نیز یہ عقد بھی تعلیق التملیک علی الخطر کے قبیل سے ہے۔^(۱)

(س: ۲ سطر: ۱۲)

قولہ: "الغرر"

استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ "غرر" ان چار صورتوں میں ہوتا ہے:-

۱- ٹمن میں یا بیع میں یا اجل میں جہالت مفقضا الی المنازعة ہو۔

۲- مبیع غیر مقدور التسليم ہو، کبیع الطیر فی الهواء و بیع السمک فی الماء

(۱) فتح القدیر للعلامة ابن الہمام ج: ۵ ص: ۱۹۶ و ۱۹۷ (از حضرت الأستاذ مدظلہم)۔ و شرح صحیح

مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲، و إكمال المعلم للقاضي عياض ج: ۵ ص: ۱۳۲، و إكمال المعلم للأبي

ج: ۳ ص: ۱۷۵، ۱۷۶، و المعلم للمازنی ج: ۲ ص: ۱۶۰، و فتح الباری ج: ۳ ص: ۳۶۰ کتاب البیوع، باب

بیع المنازعة، والديباية للسيوطي ج: ۲ ص: ۲۵۲، و تكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۰۸۔

الغیر المملوک للبايع یعنی وہ مچھلی ایسے پانی میں ہے جو بائع کی ملکیت میں نہیں، یا ملکیت میں تو ہے مگر اُس میں سے بائع کا مچھلی پکڑ سکنا مشکوک اور غیر یقینی ہے، مثلاً اس وجہ سے کہ وہ پانی بہت زیادہ ہے۔

۳- تعليق التملك على الخطر هو، یعنی بیع کو ایسی شرط پر معلق کیا جائے جس کے ہونے کا بھی احتمال ہو، نہ ہونے کا بھی، مثلاً "إن جاء اليوم فلان فهذا الشيء مبيع لك بكذا"۔
 ۴- چوتھی صورت جو تیسری صورت سے ملتی جلتی ہے یہ ہے کہ بیع کو مستقبل کی طرف مضاف کیا جائے، مثلاً "هذا الشيء مبيع لك غداً بكذا" یہ سب صورتیں بالاتفاق ناجائز ہیں^(۱)۔ ان چاروں صورتوں کی جزئیات بے شمار ہیں کچھ جزئیات اس حدیثِ باب کے تحت علامہ نووی نے بھی بیان کی ہیں، دیکھ لی جائیں۔

باب تحریم بیع حبل الحبلۃ (ص: ۲)

۳۷۸۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمَيْحٍ قَالَا: أَنَا اللَّيْثُ ح وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى عَنْ بَيْعِ حَبْلِ الْحَبَلَةِ۔"
 (ص: ۲، سطر: ۱۳)
 (ص: ۲، سطر: ۱۳)
 قوله: "حَبْلُ"

بفتح الباء مصدرٌ بمعنى المحبول أى الجنين۔^(۲)

(۱) تكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۲۰۹، حضرت استاذنا المكرم مدظلہم نے غرر کی جو صورتیں ذکر فرمائی ہیں وہ اس طرح منضبط انداز میں بندہ کو سوائے تكملة فتح الملهم کے کہیں اور کچھ نہیں ملیں، اور حضرات شارحین نے بیع الغرر کی جو مثالیں بیان فرمائی ہیں نو کر کیا جائے تو وہ سب ان ہی چار صورتوں میں سے کسی نہ کسی صورت سے متعلق نظر آئیں گی۔ واللہ الحمد۔
 تفصیل کے لئے دیکھئے: المفہم ج: ۳، ص: ۳۶۳، وشرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۴، وفتح الباری ج: ۳، ص: ۳۵۵ کتاب البیوع، باب بیع الغرر، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۱۷۶، ومرقاة المفاتیح ج: ۶، ص: ۸۴ کتاب البیوع، باب المنہی عنها من البیوع، الفصل الأول۔
 (۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: أوجز المسالك ج: ۱۱، ص: ۲۶۱، ۲۶۲، مالا يجوز من بیع الحيوان، والنهاية لابن الأثير ج: ۱، ص: ۳۳۳، وتاج العروس ج: ۷، ص: ۲۷۱، وفتح الباری ج: ۳، ص: ۳۵۷، ۳۵۸ کتاب البیوع، باب بیع الغرر، وعمدة القاری ج: ۱۱، ص: ۲۶۵ کتاب البیوع، باب بیع الغرر، وشرح الطیبی ج: ۶، ص: ۷۵ کتاب البیوع، باب المنہی عنها من البیوع، الفصل الأول، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۲۱۰۔

وقوله: "الْحَبْلَةُ"

(ص: ۲: سطر: ۱۳)

بفتح الباء أيضًا، وهو: إما جمع حابل كظالم وظلمة، فعلى هذا هو بيع جنين الناقة في الحال، وإما تانيث الحبل فهو واحد لا جمع، وعلى هذا هو بيع جنين الجنين-
 ۳۷۸۹- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى -وَاللَّفْظُ لِزُهَيْرٍ-
 قَالَا: نَأْيَحْيِي، وَهُوَ الْقَطَّانُ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ:
 كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَبَايَعُونَ لَحْمَ الْجُرُودِ إِلَى حَبْلِ الْحَبْلَةِ، وَحَبْلُ الْحَبْلَةِ أَنْ تَنْتَهِيَ
 النَّاقَةُ ثُمَّ تَحْمِلَ الْتِي نَتَجَّتْ، فَهَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ-"

(ص: ۳: سطر: ۲۱)

قوله: "كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَبَايَعُونَ لَحْمَ الْجُرُودِ إِلَى حَبْلِ الْحَبْلَةِ.... إلخ-"

(ص: ۳: سطر: ۲۱)

ای بضمن مؤجل إلى ان تلد الناقة الحاملة حملها فقط او إلى ان تلد الناقة ثم تعيش المولودة حتى تكبر ثم تلد-^(۱)

قال السندى في الحاشية على الصحيح للامام مسلم: حبل الحبله على هذا يكون اجلا للبيع ويكون المبيع غيره، والمتبادر من لفظ الحديث ان حبل الحبله هو المبيع، والمعنيان يناسبان النهي، اما الثاني فلكون المبيع معدوما، (اي اذا كان البيع لجنين الناقة في الحال يكون المبيع معدوماً) بنده محمد فرغ عثمانى عرض کرتا ہے کہ علامہ سندھی نے جنین کی بیج کو بیع المعدوم غالباً اس وجہ سے کہا ہے کہ اس کی ولادت کا یقین نہیں کہ ناقہ اُسے جنے گی یا نہیں۔ البتہ اس کا مجہول ہونا تو ظاہر ہی ہے کہ پتہ نہیں وہ تندرست ہے یا نہیں؟ اور مذکر ہے یا مؤنث، دیگر صفات بھی مجہول ہیں۔ واما الأول فلكون الأجل مجهولاً، اه-^(۲) (وراجع فتح القدير والعناية)-^(۳)

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۳، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۱۰-

(۲) ج: ۲ ص: ۳۲۳، وكذا في شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۳-

(۳) العناية، كتاب البيوع ج: ۸ ص: ۳۸۲، وفتح القدير ج: ۱۳ ص: ۲۰۴-

باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على

سومه وتحريم النجش وتحريم التصرية (ص: ۳)

۳۷۹۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ -"

(ص: ۳، ط: ۳ و ۲)

قوله صلى الله عليه وسلم: "لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ" (ص: ۳، ط: ۳) نفى بمعنى النهى، وفي بعض النسخ "لا يبيع" على لفظ النهى (وكذا في رواية يحيى بن يحيى الاتمية عن مالك عن ابى الزناد عن الأعرابي، فإن فيها النسختين أيضاً، احدهما بصيغة الاخبار، والثانية بصيغة النهى - (رفيع) ولا يصح الحمل على حقيقة الاخبار، لوجود مثل هذا البيع -

ثم قيل المراد به انه لا يسوم أحد على سوم أخيه، وقيل بل المراد حقيقة البيع، كأن يحيى البائع الأخر عند المشتري ويقول له عندي متاع أحسن من هذا الذى اشتريته أو أرخص، فيفسد البيع على البائع الأول (أى يحمله على فسخ البيع فى مدة الخيار، (رفيع) قاله السندي فى حاشية صحيح الإمام مسلم^(۱)

وبه فسر على القارى فى المرقاة (ولا يبيع بعضكم على بيع بعض) بأن يقول لمن اشترى شيئاً بالخيار: "افسخ هذا البيع وأنا أبيعك مثله بأرخص من ثمنه أو أجود منه بثمنه -"

قيل النهى مخصوص بما اذا لم يكن فيه عيب، فاذا كان فله ان يدعو الى الفسخ ليبيع منه بأرخص دفعا للضرر عنه - اهـ.^(۲)

۳۷۹۲- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا: نَا"

(۱) ج: ۲، ص: ۲۳۳، إكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۱۷۸، وعمدة القارى ج: ۱۱، ص: ۲۵۷، ۲۵۸ كتاب

البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه الغر، والحل المفهم ج: ۳، ص: ۱۳۰، وأوجز المسالك ج: ۱۱، ص: ۲۶۶، ۲۶۷ كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعه -

(۲) مرقاة المفاتيح ج: ۶، ص: ۷۷، ۷۸ -

إِسْمَاعِيلُ، وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ، عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَسُمُّ الْمُسْلِمُ عَلَى سَوْمِ الْمُسْلِمِ۔“ (ص: ۳: ۵: ۶)

قوله: -“عَنِ الْعَلَاءِ“ (ص: ۳: ۵: ۵) ابوةُ عبد الرحمن (نووی)۔^(۱)

قوله صلى الله عليه وسلم: -“لَا يَسُمُّ الْمُسْلِمُ عَلَى سَوْمِ الْمُسْلِمِ۔“ (ص: ۳: ۵: ۵)

قال في الهداية: “لان في ذلك ايحاشاً واضراراً، ولهذا اذا تراضى المتعاقدان على مبلغ ثمن في المساومة، فاما اذا لم يركن احدهما الى الآخر فهو بيعٌ من يزيد، ولا بأس به“۔^(۲)

۳۷۹۳- “حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُتَلَقَى الرَّكْبَانُ لِبَيْعٍ، وَلَا يَبِعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ، وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا، فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ۔“ (ص: ۳: ۹: ۱۰)

قوله صلى الله عليه وسلم: “لَا يُتَلَقَى الرَّكْبَانُ“ (ص: ۳: ۹: ۹)

جمع راكب ای القافلة، والمعنى اذا وقع الخبر بقدم قافلة فلا تستقبلوها لتشتروا من متاعها بأرخص قبل ان يقدموا السوق ويعرفوا سعر البلد، نهى عنه للخديعة والضرر۔^(۳) اس مسئلے کی تفصیل آگے مستقل باب میں آرہی ہے۔

(۱) شرح النووی ج: ۲: ص: ۳۔

(۲) الہندیہ ج: ۳: ص: ۶۶: کتاب البیوع، باب البیع الفاسد، فصل فیما یکرہ، وفتح القدير ج: ۶: ص: ۱۰۷: کتاب البیوع، باب البیع الفاسد، فصل فیما یکرہ، وشرح العناية علی الہدایہ ج: ۶: ص: ۱۰۷: کتاب البیوع، باب البیع الفاسد، فصل فیما یکرہ، وفتح الباری ج: ۴: ص: ۳۵۳، ۳۵۴: کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه الخ، والحل المفہم ج: ۲: ص: ۱۴۰، وتکملة فتح الملمہ ج: ۱: ص: ۲۱۲، والمفہم ج: ۴: ص: ۳۶۴، ۳۶۵، والموطا مع أوجز المسالك ج: ۱۱: ص: ۳۸۲، ۳۸۳، باب ما ینہی عنہ من المساومة والمبايعة، وبذل المجهود ج: ۱۵: ص: ۱۰۴: کتاب البیوع، باب فی التلقی۔

(۳) مرقاة المفاتیح ج: ۶: ص: ۷۷: کتاب البیوع، باب المنہی عنہا من البیوع، الفصل الأول، والمفہم ج: ۴: ص: ۳۶۶، وإکمال إکمال المعلم ج: ۴: ص: ۱۷۹، وإعلاء السنن ج: ۱۳: ص: ۱۸۸، ۱۹۷: ابواب البیوع الفاسدة، باب فی النهی عن بیع بعض علی بعض، وتکملة فتح الملمہ ج: ۱: ص: ۲۱۶۔

قوله صلى الله عليه وسلم: "ولا تناجشوا" (ص: ۳ سطر: ۱۰)
 قال فى الهداية: "وهو أن يزيد فى الثمن لا يُريدُ الشراءَ ليرغبَ غيره" (۱) یہ
 مکروہ تحریمی یعنی ناجاز ہے، کما یأتی عن الهدایة وابن الہمام۔ یہ "نجش" سے باب تفاعُل
 ہے، اور نجش کے اصل معنی دھوکہ دینے کے ہیں۔ (نووی) (۲)

قوله صلى الله عليه وسلم: "وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ.... إلخ" (ص: ۳ سطر: ۱۰)
 سیاتى بیانہ فى الأبواب الاتیة ان شاء الله، وكذا قوله: "ولا تُصَرَّوا الابل
 والغنم"۔

قوله صلى الله عليه وسلم: "بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ" (ص: ۳ سطر: ۱۰)
 نظر کے معنی ہیں رائے اور غور و فکر، یعنی مشتری کو دونوں جبٹوں (قبول یا فسخ بیع) میں غور و فکر
 کر کے اپنے لئے بہتر جہت پر عمل کا اختیار ہے ای مُخیرٌ بین الرأین، یختار ما یرای خیراً الہ۔
 ۳۷۹۵۔ "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَأَى أَبِي قَالَ: نَأَى شُعْبَةَ عَنْ
 عَدِيٍّ (وَهُوَ ابْنُ ثَابِتٍ) عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ التَّلَقُّي لِلرُّكْبَانِ، وَأَنَّ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ، وَأَنَّ تَسَالَ الْمَرْأَةُ
 طَلَاقَ أُخْتَيْهَا، وَعَنِ النَّجْشِ وَالتَّصْرِيَةِ، وَأَنَّ يَسْتَأْمَ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمٍ أَخِيهِ۔"

(ص: ۳ سطر: ۱۱: ۱۳۲)

قوله: "وَأَنَّ تَسَالَ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ أُخْتَيْهَا.... إلخ" (ص: ۳ سطر: ۱۳)
 یعنی جس شخص کی ایک بیوی پہلے سے موجود ہے وہ اگر کسی عورت سے دوسری شادی کرنا
 چاہے تو مخطوبہ یہ مطالبہ کرے کہ اپنی پہلی بیوی کو طلاق دو، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو اس
 خود غرضانہ مطالبے سے منع فرمایا ہے۔

(۱) ج: ۳، ص: ۲۶، مواظ مع أوجز المسالك ج: ۱۱، ص: ۳۸۵، كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المساومة
 والسميعة، والمفهم ج: ۳، ص: ۳۶۷، وأكمال أكمال المعلم ج: ۳، ص: ۱۸۱، ۱۸۲، ومراقبة المفاتيح ج: ۲،
 ص: ۷۸، كتاب البيوع، باب المنهى عنها من البيوع، الفصل الأول، رقم الحديث: ۲۸۳۷، وتكملة فتح
 الملهم ج: ۱، ص: ۲۱۳۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۳۔

باب تحریم تَلَقَّى الْجَلْب (ص: ۴)

۳۷۹۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ قَالَ: وَثَنَا ابْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: نَا يَحْيَى - يَعْنِي ابْنَ سَعِيدٍ - قَالَ: وَثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِي، كُتِبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُتَلَقَّى السِّلَعُ حَتَّى تَبْلُغَ الْأَسْوَاقَ - وَهَذَا لَفْظُ ابْنِ نُمَيْرٍ، وَقَالَ الْآخَرَانِ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ التَّلَقَّى -“

(ص: ۴، سطر: ۲۱)

(ص: ۴، سطر: ۲)

قوله: -- ”أَنْ يُتَلَقَّى السِّلَعُ“

”يُتَلَقَّى“ باب تَفَعَّلَ سے ہے بمعنی استقبال کرنا۔^(۱)

السِّلَعُ (بکسر السین وفتح اللام) یہ ”السِّلَعَةُ“ (بکسر السین وسکون اللام) کی جمع ہے بمعنی ”مال تجارت“^(۲) یہاں وہ مال تجارت مراد ہے جو کسی شہر میں فروخت کے لئے باہر سے لایا جا رہا ہو۔ آگے ایک روایت میں ”أَنْ يُتَلَقَّى الْجَلْبُ“ ہے اور ”الْجَلْبُ“ (بفتحتین) بمعنی المجلوب ہے، جَلَبَ بھی اُس مال تجارت کو کہا جاتا ہے جو کسی شہر میں فروخت کرنے کے لئے باہر سے لایا جا رہا ہو۔ آگے کی ایک روایت میں ”تَلَقَّى الْبِئُوعِ“ کی ممانعت مذکور ہے، پچھلے باب کی ایک روایت میں ”تَلَقَّى الرَّجُلَانِ“ کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔

ان سب کا حاصل ایک ہی ہے، اور وہ یہ کہ کوئی شخص شہر سے باہر نکل کر شہر میں آنے والے تجارتی قافلے سے ملے اور وہیں، قبل اس کے کہ وہ قافلہ شہر میں داخل ہو اور بازار میں اپنے لئے ہوئے مال کا نرخ معلوم کرے، وہ شخص اُس کا مال اُس سے خرید لے۔ ان احادیث میں اس عمل سے ممانعت فرمائی گئی ہے۔

ممانعت کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ باہر سے مال تجارت لانے والوں کو نقصان سے بچانا مقصود ہے، کیونکہ اگر انہوں نے اپنا مال بازار میں پہنچنے اور وہاں کا نرخ معلوم کرنے سے پہلے ہی فروخت کر دیا تو ہو سکتا ہے کہ تَلَقَّى کرنے والا اُن کی ناواقفیت سے فائدہ اُٹھا کر اور شہر میں اس مال کی قیمت

(۱) المنجد (از حضرت الاستاذ مظلّم)۔

(۲) المرقاة ج: ۶، ص: ۹۷ کتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع، الفصل الأول، وبذل المجهود

ج: ۱۵، ص: ۱۰۳ کتاب البيوع، باب في التلقى۔

کم بتا کر اُن سے مال بہت کم قیمت پر خرید لے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل شہر کو بھی نقصان اور تکلیف سے بچانا مقصود ہے، کیونکہ قوی اندیشہ ہے کہ مُتلقی باہر سے آنے والے اُس مال کو خرید کر شہر کے لوگوں کو جلدی فروخت نہیں کرے گا، بلکہ شہر میں اس مال کی قلت کا اور مہنگا ہونے کا انتظار کرے گا، اور پھر اہل شہر سے من مانی قیمت وصول کرے گا، اس طرح شہر میں اشیاء کی گرانی پیدا ہوگی۔

چنانچہ صاحب ہدایہ نے صراحت کی ہے کہ اس بیع کی ممانعت اُس صورت میں ہے جبکہ اس سے اہل شہر کو ضرر لاحق ہوتا ہو یا مال تجارت لانے والے کو تسلی کرنے والا دھوکا دے، یعنی شہر میں اُس مال کی قیمت کم بتائے۔ اور اگر اہل شہر کو ضرر لاحق نہ ہو مثلاً اس وجہ سے کہ اس مال تجارت کی شہر میں فراوانی ہے، قلت نہیں، لوگوں کو آسانی سے دستیاب ہو رہا ہے تو ایسی صورت میں اس بیع کی وجہ سے شہر میں گرانی کا اندیشہ نہیں، لہذا اس کی ممانعت بھی نہیں ہوگی۔ البتہ اگر اس مال کی قیمت کم بتا کر دھوکا دے گا تو ناجائز (مکروہ تحریمی) ہوگا۔

قال صاحب الهدایة فی "کتاب البیوع" فصل فیما یکره: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن النجش (الی قولہ) وعن تلقی الجلب، ولهذا إذا کان یضر بأهل البلد فإن کان لا یضر فلا بأس به، إلا إذا لبس السعرة علی الواردين، فحينئذ یکره لما فيه من الغرر والضّرر (الی قولہ) کل ذلك یکره لما ذکرنا ولا یفسد به البیع، لأن الفساد فی معنی خارج زائد لا فی صلب العقد، ولا فی شرائط الصحة^(۲)

وقال ابن الهمام فی فتح القدير: لما کان (ای البیع المکره - رفیع) دون الفاسد آخره عنه، وليس المراد بكونه دونه فی حکم المنع الشرعی، بل فی عدم فساد العقد وإلا فهذه الکراهات کلها تحریمیة، لا نعلم خلافاً فی الاثم^(۳)

(۱) ای النجش والسوم علی سوم أخيه، وتلقى الجلب، وبيع الحاضر للبادی والبيع عند أذان الجمعة، ذکرها صاحب الهدایة من قبل وأشار إليها بقوله "کل ذلك"۔ (من أستاذنا المکرم مدظلهم)۔

(۲) الهدایة ج: ۳ ص: ۶۶ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد، فصل فیما یکره، وبذل المجهود ج: ۱۵ ص: ۱۰۴ کتاب البیوع، باب فی التلقی، وبدائع الصنائع ج: ۴ ص: ۲۸۰ ما یکره من البیاعات والبحر الرائق ج: ۶ ص: ۱۶۳ فصل فی البیع الفاسد والدر المختار ج: ۵ ص: ۱۰۲ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد، (قبیل فصل فی الفضولی)۔

(۳) فتح القدير ج: ۶ ص: ۱۰۶ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد، فصل فیما یکره۔

۳۸۰۲- ”حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ: نَا هِشَامُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي هِشَامُ الْقُرْدُوسِيُّ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَلْقُوا الْجَلَبَ، فَمَنْ تَلَّقَى فَاشْتَرَى مِنْهُ فَإِذَا أَتَى سَيِّدَةَ السُّوقِ فَهُوَ بِالْخِيَارِ-“

(ص: ۳: سطر: ۶۰۵)

قوله: ”الْجَلَبُ“ (ص: ۳: سطر: ۶۰)

يفتحتين، أى المجلوب من ابل وبقر وغنم وعيد، يجلب من بلد إلى بلد للتجارة-^(۱)

قوله: ”سَيِّدَةُ“ (ص: ۳: سطر: ۶۰) أى صاحبُ الْجَلَبِ-^(۲)

قوله: ”السُّوقُ“ (ص: ۳: سطر: ۶۰) أى سوق البلدة-

قوله: ”فَهُوَ بِالْخِيَارِ“ (ص: ۳: سطر: ۶۰)

يعنى خیار الغبن، فتحیح کا جو خیار احد المتبايعين کے غبن کی وجہ سے ملے وہ ”خيار الغبن“ یا ”خيار المغبون“ کہلاتا ہے، اس کا جواز مختلف فیہ ہے کما یأتی۔) وفيه دليل على صحة البيع، إذ الفاسد لا خيار فيه (بل فسخه واجب) كما في ”المرقاة“-^(۳)

وفي فتح الباری: فقال الشافعی من تلقاه فقد أساء وصاحب السلعة بالخيار... (إلى قوله)... ”فهو بالخيار“ أى إذا قدم السوق وعلم السعر، وهل يثبت له مُطلقاً أو بشرط أن يقع له فى البيع غبن؟ وجهان، اصحهما الأول، وبه قال الحنابلة، وظاهرة أيضاً أن النهى لأجل منفعة البائع وإزالة الضرر عنه، وصيانته ممن يخذعه-

معلوم ہوا کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی تلقی کا عمل ناجائز ہے، اور بائع کو فتحیح کا اختیار ہوگا لحديث الباب-

(۱) المرقاة ج: ۶: ص: ۷۹ کتاب البيوع، باب المنهى عنها من البيوع، الفصل الأول، وتاج العروس ج: ۱: ص: ۱۸۳ ودائرة معارف القرن ج: ۳: ص: ۱۲۸-

(۲) المرقاة ج: ۶: ص: ۷۹ کتاب البيوع، باب المنهى عنها من البيوع، الفصل الأول-

(۳) حوالہ بالا-

(۴) فتح الباری ج: ۳: ص: ۳۷۳ کتاب البيوع، باب النهى عن تلقى الركبان الخ-

مالکیہ کے یہاں اس مسئلے میں چار قول ہیں:

۱- خيار فسخ کسی کو نہیں، بیع لازم اور صحیح ہوگی، مگر یہ عمل مکروہ اور ناجائز ہوا۔ وهو اصل

مذہب الحنفیۃ کما یأتی۔

۲- خيار فسخ بائع کو ہے، کما قال الشافعی واحمد۔

۳- یہ بیع فاسد ہے، لہذا اس میں خيار کسی کو نہیں بلکہ اس کا فسخ فریقین پر واجب ہے۔^(۱)

۴- چوتھا قول جسے قاضی عیاض نے امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کا ”قول مشہور“

قرار دیا ہے، یہ ہے کہ وہ مال تجارت اہل السوق کو پیش کیا جائے گا کہ وہ چاہیں تو اس مال کی خریداری میں شریک ہو جائیں، کیونکہ متعلقہ نے ان کا حق تلف کیا ہے کہ یہ مال تجارت ان تک پہنچنے نہیں دیا۔^(۲)

لیکن مالکیہ کے ان چار میں سے صرف دوسرا قول حدیثِ باب کے موافق ہے باقی سب

اس حدیث کے خلاف ہیں۔

اور حنفیہ کا اصل مذہب وہی ہے جو مالکیہ کا پہلا قول ہے، یعنی یہ عمل اگرچہ مکروہ تحریمی یعنی گناہ ہے، مگر بیع صحیح اور لازم ہوگی، اور خيار فسخ کسی کو نہیں۔^(۳)

اعلاء السنن میں حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”وقال ابو حنیفۃ: البیع صحیح (ای غیر فاسد بل ہو مکروہ) کما مر عن

الهدایۃ - رقیع) ولا خيار للبائع، لأن غاية ما فی الباب أن المشتري خدع البائع، وهو

لا یفنی البیع الخیار لحدیث حبان بن مُنقذ، فإنه لم یثبت الشارع له الخيار من غیر شرط،

(یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن مُنقذ کو خيار عن اس شرط کے ساتھ دیا تھا کہ وہ عقد

کے وقت ”ألا خِلا بة“ کہہ دیا کریں، جیسا کہ آگے ”باب من یخدع فی البیع“ میں حدیث آئے

(۱) اکمال المعلم ج: ۵ ص: ۱۴۰۔

(۲) المغنی لابن قدامة ج: ۸ ص: ۲۰۳ تا ۲۰۴ کتاب البیوع، باب المصراة، وغیر ذلك مسألة: ونهی عن تلقی الرکبان۔

(۳) شرح معانی الآثار، کتاب البیوع، باب تلقی الجلب ج: ۴ ص: ۲۳۹ تا ۲۴۲ وبذل المجهود ج: ۱۵

ص: ۱۰۳ کتاب البیوع، باب فی التلقی، واعلاء السنن ج: ۱۴ ص: ۱۹۶ تا ۱۹۷، کتاب البیوع، باب تلقی

الجلب وبيع الحاضر للبادی۔

گی۔ اور تلقی کے زیر بحث مسئلہ میں یہ شرط مفقود ہے، لہذا بائع کو اختیارِ غبن نہیں ملنا چاہئے۔ (رفع)
والقیاس ایضاً ینفیہ، لأن البائع لم یکن مضطراً إلى الغرور، لأنه كان له ان لا يعتمد
على قوله فلما اعتمد على قوله (ای قول المشتري - رفیع) كان مُغْتَرّاً من غفلته فلا
یکون له الخيار۔ اما ما روى ان له الخيار (کما فی حدیث الباب - رفیع) فمحمول على
السیاسة ليمترك الناس التلقى۔“

لیکن ناچیز محمد رفیع عثمانی عرض کرتا ہے کہ انصاف کی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ حدیثِ باب
میں بائع کو جو خیارِ غبن صراحتاً دیا گیا ہے، اُس کا یہ جواب نفی خیار کے لئے حبان بن منقذ کی
حدیث کی بنیاد پر کافی نہیں، کیونکہ حبان بن منقذ کا واقعہ جو آگے صحیح مسلم ہی میں ”باب من
یخدع فی البیوع“ میں آرہا ہے، اولاً تو اُس کی تشریح میں کئی احتمال ہیں جیسا کہ وہاں بیان ہوگا۔ پھر
حبان بن منقذ کی حدیث سے استدلال کیا بھی جائے تو وہ مفہومِ مخالف سے ہوگا جو ہمارے
نزدیک حجت نہیں۔ کیونکہ عند الحنفیہ یوں کہنا پڑے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن
منقذ کو جو ہدایت فرمائی تھی کہ جب تم ”لا ِخِلاَئَةَ“ کہہ دیا کرو گے تو تم کو اختیار مل جایا کرے گا، اس
کا مطلب یہ ہے کہ ”اگر تم نے ”لا ِخِلاَئَةَ“ نہ کہا تو خیار نہیں ملے گا۔“ اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال
مفہومِ مخالف سے ہے۔ اور یہ جواب بھی شافی نہیں کہ حدیثِ باب سیاست پر محمول ہے، جس کا
حاصل یہ ہے کہ حاکم کو اختیار ہوگا کہ وہ مصلحت سمجھے تو بائع کو خیار دینے کا اعلان کر دے تاکہ دوسروں کو
عبرت ہو اور وہ تلقی رکبان سے باز آجائیں، کیونکہ یہ ظاہر حدیث کے خلاف ہے۔

علامہ ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ: بائع کو خیارِ فسخ ملنا چاہئے یا بیع کو فاسد قرار دیا جائے۔ لیکن
ناچیز عرض کرتا ہے کہ فاسد قرار دینا بھی حدیثِ باب کے منافی ہے، کیونکہ بیعِ فاسد میں خیار نہیں ہوتا
بلکہ فریقین پر واجب ہوتا ہے کہ بیع کو فسخ کریں۔ حالانکہ حدیثِ باب میں خیارِ صراحتاً مذکور ہے۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ

یہی وجہ ہیں اور فسادِ زمانہ کا اب تقاضا بھی یہ ہو گیا ہے کہ بائع کو خیارِ فسخ ملے، چنانچہ
متاخرین حنفیہ میں سے صدر الشہید رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ دھوکہ دہی تلقی البیوع کی صورت میں
ہو یا عام بیوع میں جس شخص کو بائع یا مشتری کی دھوکہ دہی سے غبنِ فاحش ہو، مثلاً مشتری نے بیع کی
مازاری قیمت جھوٹ بول کر بہت کم بتائی اور بائع نے اُس پر اعتماد کر کے اُس قیمت پر فروخت کر دیا تو

بائع کو اختیارِ فتح ملے گا، جو حکمِ مشتری کی دھوکا دہی کا ہے وہی بائع کی دھوکا دہی کا ہے، اور اگرغبینِ فاحش کسی فریق کی دھوکا دہی سے نہیں ہوا بلکہ خود اپنی غفلت سے ہو تو اختیار نہیں ملے گا۔^(۱)

باب تحریم بیع الحاضر للبادی (ص: ۳)

۳۸۰۳- ”حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَا: أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَا: أَنَا مَعْمَرٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُتْلَقَى الرَّكْبَانُ، وَأَنْ يُبَاعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ- قَالَ: فَقُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: مَا قَوْلُهُ حَاضِرٌ لِبَادٍ؟ قَالَ: لَا يَكُنْ لَهُ سِمَسَارًا-“ (ص: ۳، سطر: ۹، ۸)

قوله: ”وَأَنْ يُبَاعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ“ (ص: ۳، سطر: ۹)

قال في الهداية^(۲): وهذا اذا كان اهل البلد في قحط وعوز^(۳) وهو ان يبيع من اهل البدو طمعا في الثمن الغالي، لما فيه من الاضرار بهم، اما اذا لم يكن كذلك فلا بأس به لانعدام الضرر اهـ- وقال الحلواني: هو ان يمنع السمسار الحاضر القروي من البيع، ويقول له لا تبع انت، انا اعلم بذلك منك، فيتوكل له ويبيع ويفالي، ولو تركه يبيع بنفسه لرخص على الناس، وفي بعض الطرق زاد قوله صلى الله عليه وسلم: ”دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض“ (وهذه الزيادة مصرحة في الرواية الاتية في نفس هذا الباب- ربيع) وفي المجتبى: هذا التفسير اصح، ذكره في زاد الفقهاء لموافقته الحديث، ذكره ابن الهمام في فتح القدير-^(۳)

قوله: ”لَا يَكُنْ لَهُ سِمَسَارًا“ (ص: ۳، سطر: ۹)

هذا يؤيد تفسير الحلواني لبيع الحاضر للبادي بل هو صريح فيما قاله

الحلواني-

(۱) ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر، اور اس کی شرح حموی میں فقہی قاعدہ ”المشقة تجلب التيسير“ - ربيع-

(۲) الهداية ج: ۳، ص: ۶۷ کتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره-

(۳) بفتح العين وسكون الواو وفتحها- اس کے معنی اردو میں ہیں تاپالی۔ النجید (از حضرت الاستاذ مظلّم)

(۴) فتح القدير ج: ۶، ص: ۱۰۷ کتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره، مزيد تفصيل کے لئے

دیکھئے: تکملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۲۱۸ و ۲۱۹-

۳۸۰۵- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا أَبُو خَيْثَمَةَ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: وَثْنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: نَا زُهَيْرٌ قَالَ: نَا أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ، دَعُوا النَّاسَ يَرِزُقُوا اللَّهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ-“

(ص: ۴: سطر: ۱۰۰)

قوله: ”دَعُوا النَّاسَ يَرِزُقُوا اللَّهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ“

یعنی اللہ تعالیٰ مشتری کو رزقِ بائع کے ذریعہ اور بائع کو مشتری کے ذریعہ پہنچاتا ہے، پس اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ اس نظام میں مداخلت نہ کرو، اور بیع الحاضر للبادی میں (جس کو آج کل کی اصطلاح میں آڑھت کہا جاتا ہے)، مشتری (اہل بلد) اور ”بادی“ (دیہاتی بائع) کے درمیان ”حاضر“ (آڑھتی) آجاتا ہے جو اس فطری نظام میں مداخلت کرتا ہے، جس کے نتیجے میں اہل شہر کو اشیاء کی قلت اور مہنگائی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، کیونکہ گاؤں کا آدمی خود فروخت کرتا تو مناسب قیمت پر فروخت کرتا، کیونکہ اُس کی ضرورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی اشیاء جلد فروخت کرے، اور حاصل شدہ مناسب قیمت سے اپنی ضرورت کی اشیاء خرید کر جلد واپس جائے۔ یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ”بیع الحاضر للباد“ کی ممانعت مطلق نہیں، بلکہ اس صورت میں ہے جب شہر میں اشیاء ضرورت کی قلت ہو، اور آڑھتی کی وجہ سے مہنگائی پیدا ہوتی ہو۔ اور جب شہر میں ان اشیاء کی فراوانی ہو، اور قلت اشیاء اور مہنگائی کا قوی اندیشہ نہ ہو تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے۔ جیسا کہ اوپر ہدایہ کی عبارت سے واضح ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اسلام کے اقتصادی نظام کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ ”رسد و طلب“ کی فطری قوتیں آزاد رہیں (جبکہ آڑھتی رسد کو مقید کر دیتا ہے)۔

تَلْقَى الْبِيعُ الْبِيعُ کے عدم جواز کی بھی ایک وجہ یہی ہے، وہاں ”متلقى“ بیچ میں آکر رسد کو مقید کرتا ہے اور اس پر اپنی اجارہ داری قائم کرتا ہے۔ مگر نظام سرمایہ داری اسے نہیں روکتا، چنانچہ نظام سرمایہ داری میں آزادی ”رسد و طلب“ کو نہیں ملتی، بلکہ تاجروں کو ملتی ہے جو آڑھت، احتکار اور تلقی الجلب جیسے خود غرضانہ طریقوں سے ”رسد و طلب“ کی آزادی کا گلا گھونٹ کر بازار پر اپنی اجارہ داری قائم کر لیتے ہیں۔

تَنَاجُشْ کے عدم جواز کی بھی ایک وجہ یہ ہے کہ بخش کرنے والا بیچ میں آکر جھوٹی طلب

ظاہر کر کے رسد کو مہنگا کر دیتا ہے۔

بازار اور رسد و طلب کی آزادی کے سلسلے میں اسلامی احکام و ہدایات سے متعلق کلام قدرے تفصیل کے ساتھ پیچھے کتاب البیوع کے مقدمے میں عنوان ”اسلام کا نظریہ اقتصاد“ کے تحت آچکا ہے۔

فائدہ: بائع اور مشتری کے درمیان جب کوئی تیسرا آدمی اپنے فائدے کے لئے داخل ہو جاتا ہے تو اس سے عموماً رسد میں خلل واقع ہوتا ہے اور رسد مہنگی ہو جاتی ہے، اس ”درمیانی آدمی“ کو آج کل کی معاشی اصطلاح میں ”مڈل مین“ کہا جاتا ہے، بیع الحاضر للباد میں ”الحاضر“ یعنی ”آرہتی“ اور ”تلقی الרכبان“ میں متلقی ”مڈل مین“ ہے، اور تناجس میں نجس کرنے والا ”مڈل مین“ ہے۔

باب حکم بیع المصراة (ص: ۳)

۳۸۰۹- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَادَاؤُدُ بْنُ قَيْسٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُصْرَاةً فَلْيَنْقَلِبْ بِهَا، فَلْيَحْلُبْهَا، فَإِنْ رَضِيَ جَلَابِهَا أَمْسَكَهَا. وَإِلَّا رَدَّهَا وَمَعَهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ“

(ص: ۳ سطر: ۱۳)

قولہ: ”شَاةً مُصْرَاةً“

مُصْرَاةً، تَصْرِيَةً سے اسم مفعول ہے، یعنی وہ بکری جس کا دودھ ایک دو روز تھن میں جمع رہنے دیا جائے، تاکہ اس کے تھن بھر جائیں، اور خریدار اُسے بہت زیادہ دودھ دینے والی سمجھ کر زیادہ قیمت میں خرید لے۔ یہ بھی ایک قسم کی دھوکہ بازی ہے۔ مصراة کو مُحْفَلَةٌ بھی کہتے ہیں، جو اسم مفعول ہے تحفیل کا،^(۱) تصریة اور تحفیل دونوں باب تفعیل سے ہیں، اور دونوں کے معنی ہیں جمع کرنا، جو حکم شاة مصراة کا ہے وہی بقرہ، جاموس اور ناقہ وغیرہ کا ہے۔^(۲)

(۱) لسان العرب ج: ۷ ص: ۳۳۷، وتاج العروس ج: ۱۰ ص: ۲۰۹، والمنجد ص: ۲۲۳، ۵۶۵، وإكمال

المعلم ج: ۵ ص: ۱۳۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۱۸۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۲۱، وأوجز المسالك

ج: ۱ ص: ۳۸۱ کتاب البیوع، باب ما ینهی عنه من المساومة والمباہعة۔

قولہ: "جِلَابِيَّهَا" (ص: ۴: سطر: ۱۳) مصدر بھی ہے باب نصر و ضرب سے، بمعنی دُودھ دودھنا، اور اُس برتن کو بھی حلاب کہتے ہیں جس میں دُودھ دودھا جاتا ہے۔^(۱)

ظاہر حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس نے شاة مصرّاة خریدی، اور دُودھ نکال کر استعمال کر لیا، بعد میں پتہ لگا کہ یہ مُصَرّاة ہے تو اس کو خیارِ فسخ ملے گا، یعنی چاہے تو بکری اسی حال میں اپنے پاس رہنے دے اور چاہے بیعِ کوفخ کر دے اور واپس کر دے، لیکن واپس کرنے کی صورت میں ایک صاعِ تمر بھی مشتری بائع کو دے گا، یہ "صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ" اُس دُودھ کا عوض ہوگا جو مشتری نے استعمال کیا ہے۔ اور صحیح مسلم کی اسی باب میں آگے آنے والی ایک روایت میں تمر کی بجائے "صَاعًا مِنْ طَعَامٍ لَا سَمْرَاءَ" (ص: ۴: سطر: ۱۷) ہے جس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ وہ ایک صاعِ تمر ہی کا ہونا ضروری نہیں بلکہ گندم کے سوا کسی بھی طعام کا ایک صاع کافی ہے۔ مگر جمہورِ صاعِ تمر ہی کو لازم کرتے ہیں، معلوم ہوا کہ جمہور حدیث کے اس جملے پر بعض دلائل کی وجہ سے عمل نہیں کرتے، اور امامِ طحاویؒ کی شرح معانی الآثار کی ایک روایت میں "صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ" کی بجائے "إِنَاءٌ مِنْ تَمْرٍ" ہے۔^(۲) اور ابوداؤد کی ایک روایت میں جو ابنِ عمرؓ سے مروی ہے "مِثْلٌ أَوْ مِثْلَى لِبَيْئَتِهَا قَمَحًا" ہے۔ مگر اس کی سند ضعیف ہے۔^(۳)

۳۸۱۰ - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا يَعْقُوبُ يَعْنِي ابْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَارِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ ابْتِئَاءَ شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ بِالنَّخِيمِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ - إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا، وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ
(ص: ۴: سطر: ۱۶۴۱۳)

قولہ: "بِالنَّخِيمِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ"
(ص: ۴: سطر: ۱۶)
حدیث کے اس جزو پر امام شافعیؒ عمل نہیں فرماتے جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

مذاہب فقہاء

مذکورہ بالا حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے حضراتِ ائمہ ثلاثہ، جمہور فقہاء و محدثین اور

(۱) لسان العرب ج: ۱ ص: ۳۲۷ و ص: ۳۲۹۔

(۲) شرح معانی الآثار، کتاب البیوع، باب بیع المصراة ج: ۳ ص: ۳۵۳۔

(۳) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۳۸۸، رقم الحدیث: ۳۳۰۳ کتاب البیوع، باب من اشتری مصراة فکرها۔

ایک روایت کے مطابق حضرت امام ابو یوسفؒ نے یہ مذہب اختیار فرمایا ہے کہ تقریباً عیب ہے، لہذا مشتری کو مُصَرَّاة کے واپس کرنے کا اختیار ملے گا، اتنی بات ان سب حضرات کے نزدیک متفق علیہ ہے لیکن اس مسئلے کی تفصیلات میں اختلاف ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اصح قول کے مطابق شوافع کے نزدیک یہ خیار تین دن تک ممتد نہیں رہے گا، بلکہ جیسے ہی مشتری کو مُصَرَّاة ہونے کا علم ہوا، اگر اسی وقت واپس کر دیا تو ٹھیک، ورنہ بیع لازم ہوگی، اور حدیث کے ارشاد "فہو بالخیار ثلاثة ایام" میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اُس صورت میں ہے کہ مشتری کو شاة کے مصراة ہونے کا علم تین دن سے پہلے نہ ہوا ہو، اور عموماً تین دین سے پہلے ہوتا بھی نہیں، کیونکہ جب دوسرے دن وہ دودھ کم دیتی ہے تو یہ احتمال ہوتا ہے کہ ممکن ہے یہ کسی عارض کی وجہ سے ہو، مثلاً چارے وغیرہ کی کمی یا خرابی سے، پھر جب یہی کمی اگلے دن بھی رہی تو پتہ چل جائے گا کہ یہ مُصَرَّاة ہے (نووی)۔^(۲)

واپس کرنے کی صورت میں ایک صاع تمر کا دینا پڑے گا، یہ صاع من التمر عوض ہوگا اس دودھ کا جو مشتری نے نکالا خواہ کم ہو یا زیادہ، بکری کا ہو یا گائے یا ناقہ یا بھینس کا۔ عوض کے بارے میں یہی مذہب امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء و محدثین سے منقول ہے۔^(۳)

البتہ مالکیہ کا مذہب مشہور اور بعض شوافع کا قول^(۴) یہ ہے کہ مُصَرَّاة کو واپس کرنے کی

(۱) عمدة القاری ج: ۱۱ ص: ۲۷۰، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۴، وفتح القدير ج: ۶ ص: ۳۱ کتاب البیوع، باب خیار العیب، والمغنی لابن قدامة ج: ۶ ص: ۲۱۶ تا ۲۲۱ کتاب البیوع، باب المصراة وغیر ذلك، واعلاء السنن ج: ۱۳ ص: ۵۸، ۵۹ کتاب البیوع، باب خیار العیب، وکتاب الکافی لابن عبد البر ج: ۲ ص: ۷۰۷۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۴۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۴، ولا مخالف لهم من الصحابة، وقال به من التابعين ومن بعدهم من لا یحصى عدده۔ (بذل المجهود ج: ۱۵ ص: ۱۱۳ باب من اشترى مصراة فکرها)۔ رفیع۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۴، والمغنی لابن قدامة ج: ۶ ص: ۲۱۷ کتاب البیوع، باب المصراة وغیر ذلك، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵ ص: ۱۳۳، ۱۳۴، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۱۸۷، وشرح منہ الجلیل ج: ۲ ص: ۶۳۱ باب فی البیوع، فصل فی البیوع بشرط الخیار، وحاشیة الدسوقي ج: ۳ ص: ۱۱۶ کتاب البیوع، فصل فی احکام الخیار، وکتاب الکافی لابن عبد البر ج: ۲ ص: ۷۰۷، واعلاء السنن ج: ۱۳ ص: ۵۸، ۵۹ کتاب البیوع، باب خیار العیب، وعمدة القاری ج: ۱۱ ص: ۳۷۰ کتاب البیوع، باب النهی للبیاع ان لا یحفل بالإبل الخ۔

صورت میں ایک صاع تمر کی بجائے مشتری کو ایک صاع غالب قوت البلد کا دینا پڑے گا۔
امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق (یعنی صاع من تمر)، دوسری یہ کہ جتنا دودھ استعمال کیا اس کی قیمت دے گا، بِالْفَعْلَى مَا بَلَغَتْ۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، ابن ابی لیلیٰؒ اور فقہاء کوفیین اور ایک روایت میں امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ مشتری کو خیار فسخ نہیں ملے گا، بلکہ بیع لازم ہوگی،^(۲) البتہ مشتری رجوع بالنقصان کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں حنفیہ کی دو روایتیں ہیں، "الأسرار" کی روایت میں نفی ہے، اور امام طحاویؒ کی روایت میں رجوع بالنقصان کا اثبات ہے، اور یہی اصتہ ہے۔ (کذا فی رد المحتار للشامی)۔^(۳)

یعنی بکری کی قیمت پہلے اس اعتبار سے لگائی جائے گی کہ جتنا دودھ اس کے تھنوں میں عند العقد تھا اگر یہ بکری اتنا ہی دودھ عادیہ دیا کرتی تو اس کی کیا قیمت ہوتی؟ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ جتنا دودھ یہ اب نفس الامر میں دیتی ہے اس کے اعتبار سے اس کی کیا قیمت ہے؟ دونوں قیمتوں میں جو تفاوت ہے وہ مشتری بائع سے واپس لے گا۔^(۴)

دلائل

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

حنفیہ اور ان کے موافقین اس حدیث کو سنداً صحیح اور قوی ماننے کے باوجود اس پر عمل نہیں کر سکے، جس کی وجوہ متعدد ہیں:-

۱- ایک وجہ یہ ہے کہ یہ خبر واحد شریعت کے ایسے قاعدہ کلیہ کے معارض ہے جو قرآن کریم، اور اجماع سے ثابت ہے، وہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمان بالمثل ہوتا ہے۔

لِقَوْلِهِ تَعَالَى: - فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ -^(۵)

(۱) هذا كله إذا كان هالكا، وإن كان اللبن قائماً يرذ اللبن لا التمر، كذا نقله ابن عابدين عنهم

(رد المحتار ج: ۵ ص: ۳۳ کتاب البيوع، باب خيار العيب، مطلب في مسألة المصراة (بألفاظ مختلفة)) - رفع

(۲) یاد رہے کہ یہاں علامہ نوویؒ کو امام ابو حنیفہؒ کا مذہب نقل کرنے میں مسامحہ ہو گیا ہے۔ رفع

(۳) کتاب البيوع، باب خيار العيب، مطلب في مسألة المصراة ج: ۵ ص: ۳۳۔

(۵) البقرة: ۱۹۳۔

(۴) البرازية ج: ۳ ص: ۳۵۵۔

وقوله تعالى: - وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا - (۱)

وقوله تعالى: - وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ - (۲)

معلوم ہوا کہ کسی چیز کا ضمان اس کے مثل سے کم یا زیادہ واجب نہیں ہوتا، اور حدیثِ مُصَرَّاةً میں ظاہر ہے کہ لہن کے مقابلے میں جو صَاعٌ من تمر ہے۔ اور مالکیہ کے مذہب اور شوافع کے ایک قول میں جو "غالب قوتِ البلد" ہے وہ بھی۔ لہن کا نہ مثل صوری ہے، نہ معنوی، مثل صوری تو اس لئے نہیں کہ جنس مختلف ہے، اور معنوی اس لئے نہیں کہ دودھ خواہ کسی جانور کا ہو، اور قلیل ہو یا کثیر، ہر صورت میں ایک صاع تمر کا (یا غالب قوتِ البلد کا) اس کی قیمت نہیں ہو سکتی۔ (۳)

چنانچہ اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ ضمان مثلیات میں بالمثل ہوتا ہے، اور ذواتِ الْقِيمِمْ میں بِالْقِيمِمْ، اور یہاں ایک صاع تمر کا نہ لہن محبوب کا مثل ہے، نہ اس کی قیمت کے مساوی۔
۲- حدیثِ مُصَرَّاةً پر عمل نہ کر سکنے کی ایک وجہ امام طحاویؒ نے یہ بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"الْخَرَابُ بِالضَّمَانِ" (۴)

(۱) الشوری: ۴۰۔ (۲) النحل: ۱۲۶۔

(۳) المبسوط للرخسی (باختصار) ج: ۱۳ ص: ۴۰ کتاب المبیوع، باب الخیار فی العیب۔

(۴) شرح معانی الآثار ج: ۳ ص: ۲۸۳ تا ص: ۲۸۴، کتاب المبیوع، باب بیع المصراة۔

(۵) اس حدیث کی تشریح و تحقیق

یہ حدیث "جوامع الکلیم" میں سے ہے (کما قالہ ابن الہمام فی فتح القدیر، کتاب الوقف، ج: ۵ ص: ۳۳۳)۔ چونکہ یہ ایک اہم فقہی قاعدے کی حیثیت رکھتی ہے، اور یہ قاعدہ بہت سے فقہی مسائل میں جاری ہوتا ہے جن کی کچھ مثالیں آگے "باب بیع المبیع قبل القبض" میں بھی آئیں گی، نیز موجودہ سرمایہ داری نظام میں سہ وغیرہ سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے، جیسا کہ وہاں معلوم ہوگا، اور قاعدہ فقہیہ "الْغَنَمُ بِالْغَنَمِ" بھی اسی معنی میں ہے، اس لئے یہاں اس حدیث کی تشریح و تفصیل اور حوالوں کا بیان مناسب معلوم ہوتا ہے، وهو کما یلی:

قال المحقق (الشیخ ابراہیم شمس الدین) فی حاشیة شرح معانی الآثار (ج: ۳ ص: ۲۸۳) ما نصہ:
"الْخَرَابُ بِالضَّمَانِ"، یُرِيدُ بِالْخَرَابِ - بِالْفَتْحِ - مَا يَحْضُرُ مِنْ غَلَّةِ الْعَيْنِ الْمَبْتَاعَةِ، عَبْدًا كَانَ أَوْ أُمَّةً، أَوْ غَيْرَهُمَا، وَذَلِكَ أَنْ يَشْتَرِيَهُ فَيَسْتَفْلَهُ (یعنی اُس سے نفع کما تا ہے۔ رفیع) زَمَانًا، ثُمَّ يَبْعُهُ مِنْهُ عَلَى عَيْبٍ، فَلَهُ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَبْتُوعَةِ وَأَخْذُ الشَّمَنِ، وَيَكُونُ لِلْمَشْتَرِي مَا اسْتَفْلَهُ، لِأَنَّ الْمَبْعَةَ لَوْ كَانَ تَلَفٌ فِي يَدِهِ لَكَانَ فِي ضَمَانِهِ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَى الْبَائِعِ شَيْءٌ..... (باقی اگلے صفحے پر)

(یقیناً صحیح بخاری).....

والباء فی "بالضمان" متعلقة بِمَحْذُوفٍ، تقدیراً "الْخَرَاجُ مُسْتَحَقٌّ بِالضَّمَانِ" ای: بسببہ، ای ضمان الأصلِ سَبَبٌ لِوَلُوكِ خَرَاجِهِ، كَذَا قَالَ السُّيُوطِيُّ فِي "زَهْرِ الرَّبِّيِّ" وَبَعْضُ عُلَمَائِنَا فِي شَرْحِ التِّرْمِذِيِّ - وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ بِنِ الْعَرَبِيِّ: "الْخَرَاجُ فِي الْعَرَبِيَّةِ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ، وَهُوَ مُوَضَّوعٌ لِكُلِّ فَائِدَةٍ طَرَأَتْ عَلَى اخْتِذِهِ" (انتهی ما فی حاشیة شرح معانی الآثار)۔

قال العبد الضعیف محمد رفیع العثماني عفا الله عنه: أما قصة هذا الحديث: فقد رواها الحاكم في المستدرک (واللفظ له) وأبو داود، وابن ماجة، وأبو عوانة في مسنده، عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها: أن رجلاً اشترى من رجل غلاماً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فكان عنده ما شاء الله، ثم رده من عيب وجد به، فقال الرجل حين رده عليه الغلام: يا رسول الله! إنه كان استغفل غلامي منذ زمان عنده، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "الخراجه بالضمان" — قال الذهبي في التلخيص: "صحيح" — وقال الحاكم في رواية ثانية ساقها في نفس هذه القصة: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، فقال الذهبي في هذه الرواية أيضاً: "صحيح"۔ (كتاب البيوع، ج: ۲، ص: ۱۸)۔

قد اخرج الحديث أبو داود في سننه (باب في من اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً) برقم (۳۵۰۸) و (۳۵۰۹) و (۳۵۱۰)، قال الشوكاني في نيل الأوطار: "لهذا الحديث في سنن أبي داود ثلاث طرق، اثنتان رجالهما رجال الصحيح، والثالثة قال أبو داود: إسناده ليس بذلك۔

واخرجه الحاكم في المستدرک، في كتاب البيوع، بسبب طرق (رقم ۲۱۷۶ - إلى - ۲۱۸۱) قال الذهبي في اثنتين منها: "صحيح" (ج: ۲، ص: ۱۸) كما مر۔

ورواه الترمذی بطريقين (برقم ۱۲۸۵ و ۱۲۸۶) قال في أولهما: "هذا حديث حسن صحيح"، وفي آخرهما: "هذا حديث حسن صحيح غريب"۔

وابن ماجة بطريقين (برقم ۲۲۲۲ و ۲۲۲۳) في باب "الخراجه بالضمان" (ج: ۲، ص: ۷۵۲)۔ ورواه ابن حبان في صحيحه بطريقين (برقم ۳۹۲۷ و ۳۹۲۸) باب خيار العيب (ج: ۱۱، ص: ۲۹۹)۔ ورواه النسائي (المجتبى) برقم ۳۲۹۰، (ج: ۷، ص: ۲۵۲) وكذا في سنن النسائي الكبرى (ج: ۳، ص: ۱۱) برقم ۶۰۸۱۔

ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه (ج: ۳، ص: ۳۷۳) في الرجل يشتري العبد أو الدار فيستقلها، وفي كتاب آتضية رسول الله صلى الله عليه وسلم (ج: ۱/۱۶-۲۵۷۸) وأبو عوانة في مسنده بأربع طرق برقم ۵۳۹۳ (إلى) ۵۳۹۶ (ج: ۳، ص: ۳۰۳) والدارقطني بطريقين (رقم ۲۹۷۱ و ۲۹۷۲) كتاب البيوع (ج: ۳، ص: ۵۳) والبيهقي في سننه الكبرى بسبع طرق (رقم ۱۰۵۱۹ - إلى - ۱۰۵۲۵) باب المشتري يجد بما اشتراه عيباً وقد استغله زماناً (ج: ۵، ص: ۳۲۱)۔..... (إلى الگے صفحہ پر)

”نفع (کا استحقاق) ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے“

یعنی جو چیز کسی کے ضمان میں ہو اُس کا نفع لینا اُس کا حق ہے۔ اور حدیثِ مُصَرَّاة اس حدیث کے معارض ہے، جس کی وجہ آگے نمبر ۳ میں آرہی ہے۔

۳- حدیثِ مُصَرَّاة پر عمل نہ کر سکنے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ قیاس بھی اس کے معارض ہے، کیونکہ جو دودھ مشتری نے استعمال کیا، اس میں سے کچھ تو وہ ہے جو جانور کے تھنوں میں بوقتِ عقد موجود تھا اور جمعاً وہ بھی معقود علیہ تھا، اور کچھ دودھ بعد میں مشتری کی ملک میں پیدا ہوا جو معقود علیہ نہیں، پس اگر مشتری بکری واپس کرتا ہے تو تین حال سے خالی نہیں، کہ یا تو اس پورے دودھ کا جو اس نے پیا، عوض دے یا بالکل نہ دے، یا صرف اتنے دودھ کا عوض دے جو عقد کے وقت تھنوں میں موجود تھا، اور یہاں تینوں صورتیں معتذر ہیں، اس لئے کہ پہلی صورت میں مشتری کی حق تلفی ہے، کیونکہ اس لبنِ مخلوب کا ایک حصہ جو بعد العقد پیدا ہوا وہ اس کی اپنی ملکیت اور ضمان میں تھا، اسے استعمال کرنا اُس کا حق تھا، لحدیث ”الخراج بالضمنان“، اور دوسری صورت میں بائع کی حق تلفی ہے، کیونکہ لبنِ مخلوب کا جو حصہ تھنوں میں عقد کے وقت موجود تھا وہ بھی معقود علیہ تھا جو بائع کو واپس نہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ).....

احالاتِ آخری:

مسند الشافعی: ص: ۲۸۹ و ص: ۲۴۳۔

مسند ابی یعلیٰ: ۳۰/۸-۳۵۳۷-۵۵/۸، ۳۵۵۷-۸۲/۸-۳۶۱۳۔

مسند إسحاق بن راہویہ: ۲۳۸/۲، ۷۵۰-۲۶۹/۲-۷۷۵۔

مسند أحمد: ۳۹/۶-۳۴۲۷۰، ۲۰۸/۶، ۲۵۷۸۶، ۲۳۷/۶-۲۶۰۳۱۔

مسند الطیالسی: ص: ۶۰۲-۱۳۶۳۔

التاریخ الکبیر للبخاری: ۲۳۳/۱-۷۷۱۔

شرح معانی الآثار للطحاوی: ۲۱/۳، باب بیع المصراة۔

المنتقى لابن جبارود: ص: ۱۵۹، رقم الحدیث: ۶۲۶-۶۲۷۔

مصنف عبد الرزاق ج: ۸، ص: ۱۷۶۔ فاعنتم هذا التحریر۔

کتبہ محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

واللہ المستعان، وهو المئان، وعليه التکلان۔

ملا، حالانکہ فسخ بیع کی شرط یہ ہے کہ عوضین میں کمی بیشی نہ ہو، اور تیسری صورت اس لئے معتذر ہے کہ لبنِ مخلوب میں یہ امتیاز ممکن نہیں کہ کتنا دودھ عقد کے وقت موجود تھا اور کتنا بعد میں پیدا ہوا؟ لہذا فسخ معتذر ہے۔^(۱)

اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر بھی عمل ممکن نہیں کیونکہ جتنے دودھ کا ضمان دینا ہے اس کی مقدار معلوم نہیں۔ لہذا اُس کی قیمت بھی معلوم نہیں۔ "فلا سبیل الا الی الرجوع بالنقصان کما قلنا"۔ یہی مجبوری ہے جس کی بناء پر یہ حدیث سنداً قوی اور بالکل صحیح ہونے کے باوجود اس پر عمل ترک کرنا پڑا، کیونکہ یہ بھی ایک مسلمہ اصول ہے کہ کوئی خبر واحد کتنی ہی قوی سند کے ساتھ ہو، اگر وہ مسلمت شرعیہ، قطعیت محکمہ اور اصول دین کے خلاف ہوگی تو اس پر عمل کو ترک کیا جائے گا، چنانچہ امام ترمذیؒ نے "کتاب العلل" میں فرمایا ہے کہ میں نے اپنی کتاب یعنی "جامع ترمذی" میں ایسی کوئی روایت ذکر نہیں کی جو سب فقہاء کے نزدیک متفقہ طور پر متروک العمل ہو، "ما خلا حدیثین" ^(۲) حالانکہ وہ دونوں حدیثیں سند کے اعتبار سے صحیح ہیں۔ معلوم ہوا کہ صحت سند کے باوجود ایسی حدیثیں متروک العمل قرار دی جائیں گی۔

حدیث باب کا جواب

حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یا تو اسے منسوخ قرار دیا جائے ان آیات قرآنیہ اور حدیث صحیح سے جو اوپر بیان کی گئیں، یا یوں کہا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم عام امت کے لئے نہیں بلکہ کسی خاص قضیہ میں نامعلوم وجوہ کی بناء پر کسی خصوصیت کے باعث فرمایا تھا، اور حکم چونکہ غیر مدرک بالقیاس ہے اور اس کی لیم اور نوع ہمیں معلوم نہیں، اس لئے یہ اپنے مورد مخصوص پر مختصر رہا، اور تعدیہ اس کا جائز نہیں۔^(۳)

(۱) عمدة القاری ج: ۱۱ ص: ۲۷۱ کتاب البیوع، باب النهی للبايع ان لا یحفل الإبل الخ، وتکملة فتح الملمہ ج: ۱ ص: ۲۲۳ و ۲۲۴۔

(۲) جامع الترمذی، کتاب العلل ج: ۲ ص: ۲۳۳۔ (۳) الکوکب الندی ج: ۲ ص: ۳۰۱، ۳۰۲۔

(۴) یعنی اس خاص واقعہ جزیہ کے ساتھ اور ان فریقین کے ساتھ مخصوص رہا، جن کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا تھا۔ (رفیح)

(۵) قولہ "تعدیہ" یعنی دوسرے افراد امت کی طرف اور اسی جیسے دوسرے قضایا کی طرف۔ کذا یفہم من الکوکب الندی۔ رفیح

اور تیسرا احتمال اس حدیث میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص واقعے میں یہ فیصلہ متخامین کے درمیان بطور تشریح یا بطور قضاء کے نہ کیا ہو، بلکہ ارشاد اور مشورے کے طور پر اصلاح بین الاخوان کے قبیل سے کیا ہو، واللہ اعلم۔^(۱)

۳۸۱۳- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنْبِهِ قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيثَ، مِنْهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا مَا أَحَدُكُمْ اشْتَرَى لِقْحَةً مُصْرَاةً أَوْ شَاةً مُصْرَاةً فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا إِمَّا هِيَ وَإِلَّا فَلْيَبْرُدْهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ"۔

قوله: "لِقْحَةً مُصْرَاةً" (ص: ۵: سطر: ۲)

لِقْحَةٌ: دودھ دینے والی اونٹنی، جمع لِقَاح آتی ہے۔

باب بَطْلَانِ بَيْعِ الْمَبِيعِ قَبْلَ الْقَبْضِ (ص: ۵)

۳۸۱۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ۔ قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ وَقَتَيْبَةُ قَالَا: نَا حَمَادُ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ طَاوُسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ ابْتِئَاءَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ۔ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَأَحْسِبُ كُلَّ شَيْءٍ مِثْلَهُ"۔

بیع کی بیع قبل القبض اسماء العرب کے نزدیک ناجائز ہے، اور عثمان البتی کے علاوہ کسی سے اس کا جواز منقول نہیں (نووی^(۲))، البتہ عدم جواز کی تعلیم و تخصیص میں اختلاف ہے۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عدم جواز ہر قسم کی بیع کو شامل ہے، بیع خواہ منقول ہو

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مرقاة المفاتیح ج: ۶، ص: ۷۸، ۷۹ کتاب البیوع، باب المنہی عنها، الفصل الأول، وعمدة القاری ج: ۱۱، ص: ۲۷۱، ۲۷۲ کتاب البیوع، باب المنہی لبیانع ان لا یحفل الابل الغر، واعلاء السنن ج: ۱۳، ص: ۵۶، ۹۲ ابواب بیع العیب، وبذل المجہود ج: ۱۵، ص: ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹ باب من اشترى مصراة فکرها، واوز المسالك ج: ۱۱، ص: ۳۷۲، ۳۸۲ کتاب البیوع، باب ما ینہی عنه من المساومة والمبايعة۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۔

یا غیر منقول، مطعوم ہو یا غیر مطعوم، مکملات و موزونات میں سے ہو یا نہ ہو، بہر حال اس کی بیع قبل القبض ناجائز ہے۔^(۱)

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عَقْد کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض ناجائز ہے، اور عَقْد میں بھی یہ تفصیل ہے کہ اگر اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو مثلاً وہ عِلْو ہو یا دریا کے کنارے پر ہو، تو اس صورت میں اس کی بیع بھی قبل القبض ناجائز ہوگی۔^(۲)

امام مالکؒ کے نزدیک عدم جواز کے لئے دو شرطیں ہیں، ایک مکمل یا موزون ہونا، اور دوسری طعام ہونا۔^(۳)

امام اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک بیع المبیع قبل القبض کا عدم جواز مکمل و موزون کے ساتھ خاص ہے، باقی میں جائز ہے۔ امام احمدؒ سے تین روایتیں ہیں، ایک مذہب امام مالکؒ کے مطابق، دوسری اسحاق بن راہویہؒ کے مطابق، اور تیسری یہ کہ عدم جواز صرف مطعومات کے ساتھ خاص ہے خواہ وہ مکملات و موزونات ہوں یا نہ ہوں۔^(۵)

(۱) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵، وفتح الباری ج: ۴، ص: ۳۳۹، ۳۵۰، کتاب البیوع، باب بیع الطعام قبل القبض الخ، واوز المسائل ج: ۱۱، ص: ۲۰۰، کتاب البیوع، باب ما ینہی عنہ من المساومة والمبايعة۔

(۲) کذا فی الدر المختار ج: ۵، ص: ۱۳۷، کتاب البیوع، فصل فی التصرف فی المبیع والثلث قبل القبض الخ۔ وتبيين الحقائق ج: ۴، ص: ۳۳۵ تا ۳۳۷، کتاب البیوع، باب التولية، فصل بیع العقار قبل قبضه، والبحر الرائق ج: ۶، ص: ۱۹۳ تا ۱۹۵، کتاب البیوع، باب المراهقة والتولية، فصل فی بیان التصرف فی المبیع والثلث قبل قبضه۔

(۳) المعلم ج: ۲، ص: ۱۶۵۔ (رفیع) نیز دیکھیے: عمدة القاری ج: ۱۱، ص: ۲۳۲، کتاب البیوع، باب بیع الطعام قبل القبض الخ، والمفہم ج: ۴، ص: ۳۷۶، ۳۷۷، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۱۸۹۔

(۴) قال ابن قدامة فی المغنی (ج: ۴، ص: ۱۱۵) کتاب البیع "ظاهر المذهب (ای مذہب الحنابلة) ان المكمل والموزون لا یدخل فی ضمان المشتري إلا بقبضه وهو ظاهر کلام الخرقی۔ (الئی) وهو ظاهر کلام احمد ونحوه قول إسحاق۔" رفیع۔

(۵) الکوکب الدر ج: ۲، ص: ۲۹۲، ۲۹۳، وبذل المجهود ج: ۱۵، ص: ۱۶۷، کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام قبل ان یتوفی، والشرح الصغیر للدریدر ج: ۳، ص: ۲۰۳، ۲۰۵، والانصاف للمرداوی ج: ۴، ص: ۳۶۰، ۳۶۱، والمغنی لابن قدامة ج: ۴، ص: ۱۱۵، رقم المسألة: ۲۹۵۵، مسألة اشتری ما یحتاج الی قبضه الخ، وشرح منہ الجلیل علی مختصر العلامة خلیل ج: ۲، ص: ۷۰۰، ۷۰۱، باب فی المبیع، فصل البیع بشرط الخيار، واعلاء السنن ج: ۱۴، ص: ۲۲۷، کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام قبل ان یتوفی۔

دلائل

امام مالکؒ کا استدلال اُن احادیثِ باب کے ظاہر سے بھی ہے جن میں صرف طعام کا ذکر ہے اور اسی باب کی چوتھی اور بارہویں روایت سے بھی ہے جن میں طعام کے ساتھ کیل کا بھی ذکر ہے، چوتھی روایت حضرت ابن عباس سے اور بارہویں روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے آئی ہے۔

امام اسحاق بن راہویہؒ احادیثِ باب کو معلول بعلۃ الکمل والوزن قرار دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کا استدلال صحیح مسلم میں حدیثِ باب کے اس جملے سے ہے کہ "قال

ابن عباس: واحسب كل شيء مثله۔"

نیز مندرجہ ذیل دو حدیثیں بھی ان کا متدل ہیں:-

۱- عن زید بن ثابت قال: "فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تبتاع

السِّلَعُ حَيْثُ تُبْتَاغُ حَتَّى يَحْوِزَهَا التَّجَارُ إِلَى رِحَالِهِمْ" (رواه ابو داؤد^(۱) عن محمد بن اسحاق

إلى ابن عمر عن زید بن ثابت، ورواه ابن حبان^(۲) والحاكم في المستدرک وصحة^(۳)

وقال في التنقيح: سنده جيد، فتحه القدير)۔

۲- عن حكيم بن حزام قال: "قلت: يا رسول الله! انى رجل ابتاع هذه البيوع

وأبيعها فما يحل لى منها وما يحرم؟ قال: لا تبيعن شيئاً حتى تقبضه۔" (رواه النسائي^(۵)

في سننه الكبرى، ورواه احمد في مسنده وابن حبان^(۴)، قال ابن الهمام بعد ذكر هذين

الحدیثین "فالحق ان الحدیث (ای الثانی) حجة، والذی قبله (ای الأول) كذلك" فتح

(۸) القدير)۔

(۱) سنن ابی داؤد رقم الحدیث: ۳۳۵۶، ج: ۲، ص: ۴۹۴۔

(۲) صحیح ابن حبان بالفاظ مختلفہ، رقم الحدیث: ۴۹۶۳، ج: ۷، ص: ۲۴۹۔

(۳) المستدرک للحاکم النیسابوری رقم الحدیث: ۲۲۷۱، ج: ۲، ص: ۳۶۔

(۴) فتح القدير ج: ۶، ص: ۱۳۶، کتاب البيوع، باب المراجعة والتولية، فصل ومن اشترى شيئاً مما ينقل۔

(۵) كذا في نصب الراية ج: ۳، ص: ۳۲، رقم الحدیث: ۲۳۳۸۔

(۶) مسند احمد ج: ۲۳، ص: ۳۲، رقم الحدیث: ۱۵۳۱۶، بالفاظ مختلفہ۔

(۷) صحیح ابن حبان ج: ۷، ص: ۲۲۸، رقم الحدیث: ۳۹۶۲، بالفاظ مختلفہ۔

(۸) فتح القدير، کتاب البيوع، باب المراجعة والتولية، فصل ومن اشترى شيئاً مما ينقل ج: ۶، ص: ۱۳۶۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال احادیث کثیرہ سے ہے، جن میں سے ایک حدیث مرفوع وہی ہے جو زید بن ثابتؓ کے حوالے سے اُوپر بیان ہوئی، کہ وہ صرف منقول پر صادق آتی ہے، غیر منقول پر صادق نہیں آتی، کما هو العرف فی لفظ ”السَّلَع“ وایضاً قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام: ”حتیٰ یحوزھا التجار الی رحالہم“ صریح فی ہذا المعنی۔ اور حکیم بن حزامؓ کی مذکورہ بالا روایت سے بھی اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اس میں ”شیناً“ سے مراد وہ شئی ہے جو مظنون الہلاک ہو، کیونکہ یہ حکم معلول بالعلتہ ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔^(۱)

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں: ”والاحادیث کثیرة فی ہذا المعنی“۔^(۲)

امام ابوحنیفہؒ کی عقلی دلیل صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ بیع المبیع قبل القبض میں ”عَرَرُ انْفِسَاخِ الْعَقْدِ الْأَوَّلِ“ پایا جاتا ہے، کیونکہ اگر بیع، بائعِ اوّل کے پاس ہی ہلاک ہوگئی تو عقدِ اوّل فسخ ہو جائے گا، اور بیعِ بائعِ ثانی کی ملکیت میں نہ رہے گی، جس سے عقدِ ثانی کا فاسد ہونا لازم آئے گا، کیونکہ وہ بیعِ غیر کی ہوگی اس کی اجازت کے بغیر، وذلک مفسد للعقد (فتح القدیر)^(۳)۔ اور بیع الغرر سے حدیث میں ممانعت آئی ہے، جیسا کہ کتاب البیوع (صحیح مسلم) کے دوسرے باب میں حدیث صحیح موجود ہے، اور عَقْدٌ میں چونکہ ہلاکت کا اندیشہ نہیں تو وہاں یہ غرر نادر کا عدم ہے، لہذا اس کی بیع قبل القبض جائز ہوگی، حتیٰ کہ اگر عقار ایسی ہو کہ اس کی ہلاکت کا خطرہ ہو مثلاً عِلْوٌ ہو یا دریا کے کنارے پر واقع ہو تو اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں۔^(۴)

(۱) فتح القدیر ج: ۶ ص: ۱۳۶، کتاب البیوع، باب المراجعة والتولية، فصل ومن اشترى شيئاً مما ينقل، واعلاء السنن ج: ۱۳ ص: ۲۲۸، ۲۲۹ کتاب البیوع، باب التولية والمراجعة، وكذا في حاشية الشيخ الشبلي على تبين الحقائق ج: ۳ ص: ۳۳۶ کتاب البیوع، باب التولية، فصل بيع العقار قبل قبضه۔

(۲) فتح القدیر، کتاب البیوع، باب المراجعة والتولية، فصل ومن اشترى شيئاً مما ينقل ج: ۶ ص: ۱۳۶۔

(۳) اس میں غرر پائے جانے کی وجہ تاجیز کے خیال میں یہ آتی ہے کہ اس کا حاصل یہ لگتا ہے کہ گویا عقدِ ثانی اس شرط کے ساتھ ہوا ہے کہ اگر بیع مجھے سالم مل گئی تو میں نے اس کی بیع کی، اور یہ صورت معنی ”تعليق التملك على الخطر“ میں داخل ہے۔ بعد میں حاشیہ ہدایہ میں اس کی تقریباً صراحت حضرت مولانا لکھنویؒ کے کلام سے مل گئی، ولله الحمد، رفیع۔

(۴) فتح القدیر، کتاب البیوع، باب المراجعة والتولية، فصل ومن اشترى شيئاً مما ينقل ج: ۶ ص: ۱۳۶۔

(۵) فتح القدیر ج: ۶ ص: ۱۳۶ تا ۱۳۸ کتاب البیوع، باب المراجعة والتولية، فصل ومن اشترى شيئاً مما ينقل، واعلاء السنن ج: ۱۳ ص: ۲۲۸، ۲۲۹ کتاب البیوع، باب التولية والمراجعة، والبحر الرائق ج: ۶ ص: ۱۹۳ تا ۱۹۵ کتاب البیوع، باب المراجعة والتولية، فصل في بيان التصرف في المبيع والتمن قبل قبضه، والمبسوط ج: ۱۳ ص: ۱۰۰، ۹۹ کتاب البیوع، باب البیوع الفاسدة۔

اس بیع کی دوسری علتِ حرمت ناچیز کو یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں ”رَبُّهُ مَا لَمْ يَضْمَنْ“ لازم آتا ہے،^(۱) یعنی بیع المبیعہ قبل القبض میں مشتری اول اپنی ایسی مملوک شئی سے نفع حاصل کرتا ہے، جو ابھی اس کے ضمان میں داخل نہیں، کیونکہ اگر وہ بائع کے پاس ہی ہلاک ہو جائے تو ضمان مشتری پر نہ آئے گا، بائع پر ہوگا اور بیع اول فسخ ہو جائے گی، اور ایک حدیث مرفوعہ سے جو ترمذی نے روایت کی ہے، اور دیگر دلائل شرعیہ میں غور کرنے سے بھی یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کسی کو اپنی مملوک شئی سے انتفاع کی اجازت ایسی حالت میں نہیں دیتی جبکہ وہ اس کے ضمان میں نہ ہو، وہ حدیث مرفوعہ یہ ہے: ”عن عبد اللہ بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يَحِلُّ سَلْفَ وَبَيْعٍ، وَلَا شَرْطَانَ فِي بَيْعٍ، وَلَا رَبُّهُ مَا لَمْ يَضْمَنْ، وَلَا بَيْعٍ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ“۔^(۲) اخراجہ الترمذی وقال: لهذا حدیث حسن صحیحہ۔ جہاں بھی کسی مملوک شئی سے انتفاع کی اجازت ہے اسی قید کے ساتھ ہے کہ مالک اس کے نقصان و مؤنت کی ذمہ داری قبول کرے، مثلاً عورت سے انتفاع کی اجازت اسی قید کے ساتھ ہے کہ باضابطہ نکاح ہو، جس کے نتیجے میں تو ولد کی صورت میں ثبوتِ نسب کی ذمہ داری شوہر پر ہوگی، عورت کا نان و نفقہ، مہر، سکنی اور پرورشِ اولاد کے مصارف بھی اس کے ذمے ہوں گے، چنانچہ نکاح (اور اس کی ذمہ داریوں) کے بغیر انتفاع حرام (زنا) ہے۔

اسی طرح شرکت کا عقد اس شرط کے ساتھ تو جائز ہے کہ ہر شریک نفع و نقصان دونوں میں شریک ہو، لیکن اگر کوئی شریک صرف نفع میں شریک ہو، نقصان میں شریک نہ ہو تو عقد ناجائز ہو جاتا ہے۔

اسی طرح سود، اس لئے بھی حرام ہے کہ اس میں قرض دیئے ہوئے اس مال کا نفع لیا جاتا ہے جو مقرض کے ضمان میں نہیں، چنانچہ اگر وہ مستقرض کے پاس ہلاک ہو جائے تو ضمان مقرض پر نہیں آتا۔

(۱) الميسوط لشمس الدين السرخسي ج: ۱۳ ص: ۹۰ کتاب البيوع، باب البيوع الفاسدة، وفتح القدير ج: ۶ ص: ۱۳۷ کتاب البيوع، باب المراهبة والتولية، فصل ومن اشترى شيئاً مما ينقل۔

(۲) جامع الترمذی، ابواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم الحديث: ۱۲۳۷ ج: ۱ ص: ۳۶۳، وكذا في سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في شرط في بيع، رقم الحديث: ۳۳۶۱ ج: ۲ ص: ۳۹۵۔

اسی طرح مضاربت میں اگر رتب المال صرف نفع میں شریک ہو نقصان کی ذمہ داری نہ لے تو مضاربت ناجائز ہے۔

اسی طرح ودیعت سے انتفاع مُودِع کو اسی لئے ناجائز ہے کہ وہ مُودِع کے ضمان میں نہیں، اور جب اجازت لے کر انتفاع کرے گا تو ضامن بھی ہوگا، لقولہ علیہ السلام: "الْخَرَابُ بِالضَّمَانِ"^(۱) اور یہ بات عقلاً و طبعاً بھی انصاف سے بعید اور خود غرضی ہے کہ انسان کسی شے کے منافع تو خود حاصل کرے اور اس کی مونت و نقصان کی ذمہ داری دوسرے پر ڈال دے، پس بیع المبیع قبل القبض کا عدم جواز بھی درحقیقت "رَبُّهُ مَا لَمْ يَضْمَنْ" کی ممانعت اور "الْغَنَمُ بِالْغُرْمِ" کے قاعدہ کلیہ ہی کی ایک فرع ہے۔

قولہ: "وَاحْسِبْ كَلَّ شَيْءٍ مِثْلَهُ" (ص: ۵، سطر: ۳) حضرت ابن عباسؓ کا یہ اجتہاد امام شافعیؒ و امام محمدؒ کے مذہب کا مؤید ہے۔

۳۸۱۸- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ وَإِسْلِقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ - قَالَ إِسْلِقُ: أَنَا وَقَالَ الْأَخْرَانِ: نَا- وَكَيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ ابْتِئَاءَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَكْتَالَهُ- فَقُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: لِمَ؟ فَقَالَ: أَلَا تَرَاهُمْ يَتَّبَاعُونَ بِالذَّهَبِ، وَالطَّعَامُ مُرْجَأٌ- وَلَمْ يَقُلْ أَبُو كُرَيْبٍ مُرْجَأٌ-"
(ص: ۵، سطر: ۷، ۸)

قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: "مَنْ ابْتِئَاءَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَكْتَالَهُ"

(ص: ۵، سطر: ۸)

قولہ: "أَلَا تَرَاهُمْ يَتَّبَاعُونَ بِالذَّهَبِ، وَالطَّعَامُ مُرْجَأٌ"
(ص: ۵، سطر: ۸)

ای مؤخر، ویجوز ہمزہ (ای مرجأ) و ترک ہمزہ (ای مرجأ) قالہ النووی^(۲)

(۱) اخرجه ابوداؤد فی سننہ، کتاب البیوع، باب فیمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، رقم الحدیث: ۳۳۶۵ ج: ۲، ص: ۳۹۵، والحاكم فی المستدرک بطرق خمسة، ج: ۲، ص: ۱۸، ۱۹، رقم الحدیث: ۲۱۸۱ ۲۱۸۲

(۲) شرح صحیحہ مسلم للامام النووی ج: ۲، ص: ۵۰، ودد: فی فتح الباری، ج: ۳، ص: ۳۳۹، کتاب البیوع، باب ما ینکر فی بیع الطعام والحکره، وإکمال إکمال المعلم ج: ۲، ص: ۱۹۱۔

اور ابو داؤد کی روایت میں ”مُرَجَّسِي“ ہے، یعنی باب تفعیل کا اسم مفعول، جبکہ مسلم کی اس روایت میں یہ باب افعال کا اسم مفعول ہے، اور دونوں بمعنی ”مؤخر“ ہیں، یعنی مؤجل (بذل^(۱) المجهود)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ: لوگ سونے کے عوض طعام خرید کر اس کی بیع سونے ہی سے اس حالت میں کرتے ہیں کہ طعام مؤجل ہوتا ہے، یعنی مشتری کے قبضے میں نہیں ہوتا، مثلاً طعام ایک دینار کا خریدا، اور طعام کو قبضے میں لئے بغیر اسے آگے دو دینار کے عوض فروخت کر دیا، تو یہ معنی بیع الذہب بالذہب ہوئی، کیونکہ طعام مؤجل یعنی غیر مقبوض ہے (جس کی وجہ سے غیر مضمون ہے لہذا کالعدم ہے)، پس یہ ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے ایک دینار کو دو دینار کے عوض فروخت کر دیا ہے، جو حرام اور ربا ہے۔^(۲)

لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی بیان فرمودہ یہ تعلیل ان کا اجتہاد ہے، ورنہ علت منصوصہ غرر اور ”ربح ما لم یضمن“ ہیں جو پیچھے بیان ہو چکی ہیں۔^(۳)

وفی رواية ابن عمر قال: ”كنا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نبتاع الطعام فبيعت علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه الى مكان سواه قبل أن نبيعه۔“
(ص: ۵ سطر: ۱۰)

قبضے کے مختلف طریقے

نقل الشيخ السهارنفورثی فی بذل المجهود عن الخطابی انه قال: القبوض تختلف فی الأشياء حسب اختلافها فی انفسها، فمنها ما یكون بأن یوضع المبیع فی ید صاحبه، ومنها ما یكون بالتخلية بینه وبين المشتري، ومنها ما یكون بالنقل من

(۱) سنن ابی داؤد رقم الحدیث: ۳۳۵۱، کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام قبل أن یستوفی، صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے یہ الفاظ منقول ہیں: ”قال ذاك دراهم بدراهم والطعام مُرَجَّجاً“ رقم الحدیث: ۲۱۳۲، وبذل المجهود ج: ۱۵ ص: ۱۷۰، کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام قبل أن یستوفی، وفتح الباری ج: ۳ ص: ۳۵۰، کتاب البیوع، باب ما یذكر فی بیع الطعام والحكرة، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۱۵۱۔

(۲) بذل المجهود، کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام قبل أن یستوفی ج: ۱۵ ص: ۱۷۰، وفتح الباری ج: ۳ ص: ۳۵۰، کتاب البیوع، باب ما یذكر فی بیع الطعام والحكرة، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۳۰۔

(۳) حوالہ بالا۔

موضعه، ومنها ما يكون بان يُكتال، وذلك فيما بيع من المكبل كميلا، فأما ما يباع منه جزافاً صَبْرَةً مصبوبة على الأرض فالقبض أن ينقل ويحول من مكانه۔^(۱)

۳۸۲۵- ”وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: نَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي

يُونُسُ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَبَاهُ قَالَ: قَدْ رَأَيْتُ النَّاسَ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ابْتَاعُوا طَعَامًا جِزَافًا يُضْرَبُونَ أَنْ يَبِيعُوهُ فِي مَكَانِهِمْ ذَلِكَ حَتَّى يُؤْوَوَهُ إِلَى رِحَالِهِمْ۔ قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ أَبَاهُ كَانَ يَشْتَرِي الطَّعَامَ جِزَافًا فَيَحْمِلُهُ إِلَى أَهْلِهِ۔“

(ص: ۵: سطر: ۱۹: ۱۹۴)

قوله: ”حَتَّى يُؤْوَوَهُ إِلَى رِحَالِهِمْ“ (التي قوله) فَيَحْمِلُهُ إِلَى أَهْلِهِ“ (ص: ۵: سطر: ۱۸: ۱۹۴)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اوپر کی سب روایات میں جزافاً خریدی ہوئی بیع کو آگے فروخت کرنے کے لئے صرف نقل مکانی کو کافی قرار دیا گیا ہے، (کما فی قوله: حتی تنقله من مکانہ) یعنی قبضہ متحقق ہو جانے کے لئے صرف نقل مکانی کافی ہے۔ اپنے گھر تک پہنچانا مذکور نہیں، لہذا اس روایت میں بھی ”گھر تک پہنچانے“ سے مراد نقل مکانی ہی ہے، گھر تک پہنچانے کا ذکر صرف اس لئے ہے کہ عموماً جب آدمی بیع کو منتقل کرتا ہے تو اپنے گھریاؤ کاں وغیرہ ہی میں لے جاتا ہے۔

بیع المبیع قبل القبض فاسد ہے یا باطل؟

اس بیع کا ناجائز ہونا تو متفق علیہ ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ فاسد ہے یا باطل؟ تو اس سلسلے میں صاحب الدر المختار نے ”الجوهرة“ سے تو اس کا بطلان نقل کیا ہے، اور ”المواهب“ سے فاسد ہونا، اسی اختلاف کی وجہ سے صاحب در مختار علامہ حکنی نے اس بیع کو ”لم یصح“ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، تاکہ بطلان پر بھی صادق آسکے اور فساد پر بھی۔^(۲)

مگر علامہ شامی نے طحاوی سے نقل کیا ہے کہ قول ثانی یعنی فساد ہی ظاہر ہے، شامی کی

عبارت یہ ہے:-

(قوله وَتَفْسَى الصَّحَّةِ) أَى الْوَاقِعِ فِى الْمَتْنِ يَحْتَمِلُهُمَا أَى يَحْتَمِلُ الْبَطْلَانَ

(۱) بذل المجہود، کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام، ما، ان یسوفی ج: ۱۵: ص: ۱۶۷، ۱۶۸۔

(۲) الدر المختار ج: ۵: ص: ۱۳۸، کتاب البیوع، فصل فی التصرف فی المبیع والضمن قبل القبض... إلخ۔

والفساد، والظاهر الثاني، لأن علة الفساد الغرر كما مرّ مع وجود ركني البيع، وكثيراً ما يطلق الباطل على الفساد أفاده ط۔^(۱)

نیز فتح القدير کی مندرجہ ذیل عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع فاسد ہے باطل نہیں:-

”لأن فيه (أى في بيع المنقول قبل القبض- رفيع) غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع قبل القبض فمتبين حينئذ انه باع ملك الغير بغير اذنه وذلك مفسد للعقد، وفي الصحاح انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر، والغرر ما طوى عنك علمه۔“^(۲)

سٹے میں بیع المبيع قبل القبض بھی داخل ہے،

یہ بھی گرائی اشیاء کا بڑا سبب ہے

سٹے جو نظام سرمایہ داری کی بنیادوں میں سے ایک ہے اور گرائی اشیاء کا بہت بڑا سبب ہے، بیع المبيع قبل القبض بھی اس میں داخل ہے، آج کل یہ سٹے کا کاروبار بہت بڑے پیمانے پر رائج ہے، موجودہ غیر اسلامی قانون میں اس کی ممانعت نہیں، اگر اس کو ممنوع کر دیا جائے تو اشیاء کی قیمتوں میں بہت کمی واقع ہو سکتی ہے، جس کی تفصیل بیان کرنے کا یہ موقع نہیں۔ البتہ مختصراً اتنا سمجھ لیجئے کہ مثلاً چائے کی بڑی مقدار میں، خریداری دس (۱۰) لاکھ روپے کے عوض میں نے بنگلہ دیش سے کی، ابھی وہ چائے وہیں تھی اور میرے قبضے میں نہیں آئی تھی، میرے پاس صرف اس کا نمونہ یا کچھ علامات اور صفات تحریری یا زبانی آئی تھیں، وہ نمونہ دکھا کر یا اس کی علامات بتا کر میں نے وہ چائے ایک لاکھ روپے کے نفع سے زید کے ہاتھ فروخت کر دی، زید نے عمرو کے ہاتھ پھر عمر و نے بکر کے ہاتھ، اس طرح اس چائے کی بیع در بیع ہوتی رہی، اور ہر خریدار اسے نفع لے کر دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا رہا، ان سب تاجروں نے اس پر نفع کمایا، جس کے نتیجے میں دو ماہ بعد جب وہ چائے کراچی پہنچی تو اس

(۱) شامی ج: ۵ ص: ۱۳۸، کتاب البيوع، فصل في التصرف في المبيع والثمن قبل القبض الخ۔

(۲) فتح القدير ج: ۶ ص: ۱۳۶ کتاب البيوع، باب المراهحة والتولية، فصل ومن اشترى شيئاً مما ينقل، وكذا في حاشية الشيخ الشلبي على تبين الحقائق ج: ۴ ص: ۴۳۷ کتاب البيوع، باب التولية، فصل بيع العقار قبل قبضه۔

کی قیمت کئی گنا زیادہ ہو چکی تھی، یہ خرابی بیع المبیع قبل القبض سے پیدا ہوئی، بڑے تاجروں نے نفع کمایا، عوام کے حصے میں مہنگائی آئی۔

بیع الصکاک (ص: ۵)

۳۸۲۷- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَارِثِ الْمَخْزُومِيُّ، قَالَ: نَا الضَّحَّاكُ بْنُ عُثْمَانَ، عَنْ بُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَشْعَثِ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَّارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ لِمَرْوَانَ: أَحَلَّتْ بَيْعَ الرِّبَا؟ فَقَالَ مَرْوَانُ: مَا فَعَلْتُمْ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَحَلَّتْ بَيْعَ الصِّكَاكِ- وَقَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ حَتَّى يُسْتَوْفَى- فَخَطَبَ مَرْوَانُ النَّاسَ، فَنَهَى عَنْ بَيْعِهَا- قَالَ سُلَيْمَانُ: فَنَظَرْتُ إِلَى حَرَسٍ يَأْخُذُ وَنَهَا مِنْ أَيْدِي النَّاسِ- (ص: ۵ سطر: ۲۳۲۱)

قولہ: "الصکاک"

یہ "صک" کی جمع ہے جو فارسی لفظ "چک" کا معرب ہے، ہر وہ تحریر جس میں کسی چیز یا مال کی ادائیگی کا وعدہ ہو، جن پر چوں پر حکومت، کی طرف سے لوگوں کے لئے وظائف کی ادائیگی کا وعدہ یا حکم تحریر ہوتا تھا ان کو بھی "صک" کہا جاتا تھا، جمع صکوک بھی آتی ہے، یہ صکوک عمالی حکومت اور قضاة وغیرہم کی خدمات کے صلہ کے طور پر بھی دیئے جاتے تھے، اور بغیر کسی عمل کے اہل حاجت کو بھی۔ اور یہ وظائف عموماً طعام وغیرہ کی شکل میں ہوتے تھے، اصحاب الصکوک وقت مقرر پر یہ پیش کر کے اس میں لکھا ہوا طعام وغیرہ وصول کر لیتے تھے (نووی بزیادة ایضاح)۔^(۱)

قولہ: "حراس" (ص: ۵ سطر: ۲۳) حراس کی جمع ہے، محافظ، پہرے دار۔

قولہ: "يَأْخُذُ وَنَهَا مِنْ أَيْدِي النَّاسِ" (ص: ۵ سطر: ۲۳)

اعلم ان بيع من خرجت باسمه الصكوك جائز قبل القبض عند الشافعية والمالكية، قال النووي^(۲) اختلف العلماء في ذلك، والأصح عند أصحابنا وغيرهم جواز بيعها (يعني يهك جس کے نام کا وہ صک ہے وہ شخص اس صک کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶۰۔

(۲) بحوالہ بالا۔

جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اُس نے اس صک میں لکھے ہوئے طعام وغیرہ کو قبل القبض فروخت کر دیا ہے) والقول الثانی منعها (اقول وهو قول ابی حنیفۃ ومحمدؑ کما سیأتی)۔ فمن منعها أخذ بظاهر قول ابی ہریرۃ وبحجته، ومن اجازها تأول قضیۃ ابی ہریرۃ علی ان المشتري ممن خرج له الصک باعه لثالث قبل ان یقبضه المشتري فکان النهی عن البیع الثانی لا عن البیع الأول لأن الذی خرجت له مالک لذلك ملکاً مستقراً وليس هو بمشتر فلا یمتنع بیعه قبل القبض کما لا یمتنع بیع ما ورثه قبل قبضه۔

اس قیاس کا جواب ناچیز کے نزدیک یہ ہے کہ شی موروث وارث کے ضمان میں میت کے انتقال کے فوراً بعد آجاتی ہے اگرچہ اس نے قبضہ نہ کیا ہو، چنانچہ وہ ہلاک ہو جائے تو ضمان وارث پر آئے گا، یعنی نقصان وارث کا ہوگا، پس اس کی بیع قبل القبض سے ربح ما لم یضمن لازم نہیں آتا، برخلاف صکوک کے کہ صک کی بنیاد پر جو مال ”من خرج له الصک“ کو ملنے والا ہے وہ قبضے سے پہلے اس کے ضمان میں نہیں آتا، چنانچہ اگر وہ قبل القبض ہلاک ہو جائے تو نقصان اس کا نہیں بلکہ اس ادارے کا ہوگا جس نے یہ صک جاری کیا تھا، لہذا اس حالت میں اس مال کی بیع سے ”ربح ما لم یضمن“ لازم آئے گا، پس بیع الصکوک کو بیع الموروث پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، واللہ اعلم۔ (رفع)

قال فی اوجز المسائل وانت خمیر بأن ہذین الحدیثین (ای حدیث مسلم و حدیث الموطأ) لیساً بنص فی جواز البیع الأول وفساد الثانی، ولذا احتاجت الشراح المالکیۃ الی تأویلہما، وتقدم الکلام فی حدیث حزام، (ای قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحکیم بن حزام: ”لا تبیعن شیئاً حتی تقبضہ“) وتقدم قریباً ما قال الباجی: ان ظاهر قوله ”یردونها الی اهلها“ نقض البیعتین معاً..... وترجم محمدؑ فی موطأ ”باب الرجل یكون له العطایا أو الدین علی الرجل فیبیعه قبل ان یقبضه“ وذكر فیہ حدیث جمیل المؤذن (الذی أخرجه مالک فی الموطأ) ثم قال: لا ینبغی للرجل اذا کان له دین ان یبیعه حتی یتوفیه، لأنه غرر فلا یدری ایخرج ام لا یخرج؟ وهو قول ابی حنیفۃ اھد۔^(۱) اور دلیل حنفیہ کی، وہ حدیث ہے جو پیچھے بیان ہوئی ہے، یعنی قوله علیہ السلام لحکیم بن حزام: لا تبیعن شیئاً حتی تقبضہ۔

(۱) اوجز المسائل ج: ۱۱ ص: ۲۰۳، العینۃ وما یشبہها وبيع الطعام قبل ان یتوفی۔

باب تحريم بيع صبرة التمر المجهولة القدر بتمر (ص: ۶۰)

۳۸۲۹- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ سَرِّحٍ قَالَ: نَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ أَنَّ ابَا الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الصُّبْرَةِ مِنَ التَّمْرِ لَا يَعْلَمُ مِكْيَلُهَا بِالْكَيْلِ الْمُسْمَى مِنَ التَّمْرِ-"
(ص: ۶۰-طر: ۳۲۲)

قوله: "نهى الخ" (ص: ۶۰-طر: ۳) ممانعت کی وجہ واضح ہے کہ تمر اموال ربویہ میں سے ہے، لہذا جب اس کی بیج ہم جنس سے کی جائے تو تفاضل حرام اور تساوی واجب ہے، پس بدلیں کی مقدار معلوم ہونا ضروری ہے، ورنہ تفاضل کا اندیشہ ہے جو ربا ہے، اور یہاں صبرة کی مقدار معلوم نہیں، اس سے یہ قاعدہ فقہیہ بھی فقہاء نے اخذ کیا ہے کہ: "الجهل بالمماثلة في هذا الباب كحقيقة المفاضلة، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إلا سواء بسواء" ولم يحصل تحقق المساواة مع الجهل (نووی)۔"^(۱)

باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين (ص: ۶۰)

۳۸۳۱- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْبَيْعَانِ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بِبَيْعِ الْخِيَارِ-"
(ص: ۶۰-طر: ۵۳)

قوله: "الْبَيْعَانِ" (ص: ۶۰-طر: ۵) ای المتبايعان۔

قوله: "بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ"
(ص: ۶۰-طر: ۵)

وهو خيار القبول عندنا وعند مالك، وخيار المجلس عند جمهور الفقهاء، ومنهم الشافعي وأحمد۔

قوله: "مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا"
(ص: ۶۰-طر: ۵)

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۶۔

وهو التفرُّقُ بالأقوال عندنا، وهو عبارة عن الفراغ من الإيجاب والقبول (كما في المرقاة) أو عن الاختلاف بينهما بأن أوجب أحدهما ثم رجع، أو قال الآخر: "لا أقبل"، اختاره ابن الهمام في فتح القدير، وعند الجمهور المراد بالتفرق هنا التفرق بالأبدان بأن يتبدل المجلس^(۱)۔

(ص: ۶: ۵: ۵)

قوله: "إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ"

استثناء من المحذوف، وتقديره: "فاذا تفرقا لزم البيع الا ببيع الخيار بأن يشترط أحدهما أو كلاهما الخيار لنفسه فلا يلزم البيع حينئذ۔"

چنانچہ ہمارے اور مالکیہ کے نزدیک ایجاب و قبول کے بعد تباہین میں سے کسی کو خيارِ مجلس نہیں ملتا، ہاں! اگر بیع، بشرط الخيار ہو تو جس نے اپنے لئے خيار رکھا ہوگا اسے خيارِ نسخ حاصل ہوگا، الی ثلاثۃ ایام، جسے خيارِ شرط کہتے ہیں۔

جمہور اور شافعیہ کے نزدیک تباہین کو خيارِ مجلس ملتا ہے۔^(۲)

جمہور اور شافعیہ کا استدلال احادیثِ باب سے ہے، ہمارا اور مالکیہ کا استدلال آیاتِ قرآنیہ سے بھی ہے، اور قیاس سے بھی۔

آیاتِ قرآنیہ یہ ہیں:

۱- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ^(۳)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ عقد ایجاب و قبول سے تام ہو جاتا ہے، لہذا اس کا ایفاء اس آیت کی رو سے لازم ہوگا، اور خيارِ مجلس اس کے منافی ہے۔

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج: ۲، ص: ۶، وإكمال إكمال المعلم مع شرحه مکمل إكمال الإكمال ج: ۳، ص: ۱۹۳۔

(۲) عمدة القاری ج: ۱۱، ص: ۱۹۶، کتاب البيوع، باب اذا بین البیعان ولم یکتبما ونَصَحنا، واوز المسالك ج: ۱۱، ص: ۳۱۴، بیع الخيار۔

(۳) المائدة: ۱۔

(۴) البحر الرائق ج: ۵، ص: ۴۳۱، کتاب البيوع، أنواع البيوع، وعمدة القاری ج: ۱۱، ص: ۱۹۶، ومرقاة المفاتیح ج: ۶، ص: ۴۹، کتاب البيوع، باب الخيار، الفصل الثانی۔

۲- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ^(۱)

معلوم ہوا کہ ”تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ“ کے بعد اکل مال جائز ہے، اور ”تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ“ محض ایجاب و قبول سے متحقق ہو جاتی ہے، ثابت ہوا کہ ایجاب و قبول کے بعد معقود علیہ کو واپس لینے کا بائع کو حق نہیں رہتا، ورنہ اسے مشتری کو کھانے کی اجازت نہ دی جاتی۔^(۲)

۳- وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ^(۳)

اشہاد کا مقصود یہی ہوتا ہے کہ فریقین میں سے کوئی بیع کا انکار نہ کر سکے، اگر خیاری مجلس کو ثابت مانا جائے تو اشہاد بے کار ہو جائے گا، کیونکہ گواہوں کی گواہی کے باوجود بھی کوئی فریق یہ کہہ سکے گا کہ میں نے اس عقد کو خیاری مجلس کی بناء پر مجلس عقد ہی میں فسخ کر دیا تھا۔^(۴)

اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ نکاح، خلع، عتق علی مال اور کتابت، یہ چاروں عقود معاوضہ ہیں، ان میں بالاتفاق کسی کے نزدیک خیاری مجلس نہیں ہوتا، اور بیع بھی ایک عقد معاوضہ ہے، لہذا اس میں بھی خیاری مجلس نہ ہونا چاہئے۔^(۵)

ہماری طرف سے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اس میں خیاری سے مراد خیاری قبول ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ”بِيعَ“ کا لفظ حقیقۃً بائع اور مشتری پر اسی وقت تک صادق آتا ہے جب تک وہ فعل بیع یعنی ایجاب و قبول میں مشغول ہوں، جب ایجاب و قبول سے فارغ ہو گئے تو وہ حقیقۃً ”بِيعَ“ نہیں رہے، ہاں! مجازاً باعتبار ما کان کے ”بِيعَ“ کہا جاسکتا ہے، اور یہ قاعدہ معلوم ہے کہ حقیقت

(۱) النساء: ۲۹۔

(۲) عمدۃ القاری ج: ۱۱ ص: ۱۹۶ کتاب البيوع، باب اذا بين البيعان الغر، ومرقاة المفاتيح ج: ۶ ص: ۲۹ کتاب البيوع، باب الخيار، الفصل الثاني۔

(۳) البقرة: ۲۸۲۔

(۴) فتح القدير ج: ۶ ص: ۲۳۹ کتاب البيوع (فی الابتداء)، والبحر الرائق ج: ۵ ص: ۳۳۲ کتاب البيوع، انواع البيع۔

(۵) فتح القدير ج: ۶ ص: ۲۳۰، وعمدۃ القاری ج: ۱۱ ص: ۲۲۹۔

(۶) بدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۳۱۹ کتاب البيوع، صفة الايجاب والقبول، وعمدۃ القاری ج: ۱۱ ص: ۱۹۶، باب اذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا، ووجز المسالك ج: ۱۱ ص: ۳۱۸ کتاب البيوع، باب بيع الخيار، وحاشية صحيح مسلم للشيخ محمد ذهني ج: ۲ القسم الأول ص: ۱۱۔

جب تک متعذر یا مجبور نہ ہو اس وقت تک رُجوع الی الجواز نہیں ہوتا، یہاں حقیقت متعذر یا مجبور نہیں، لہذا ”البیعان“ کو حقیقت ہی پر محمول کیا جائے گا، اور مطلب یہ ہوگا کہ دو آدمی جب تک فعل بیع یعنی ایجاب و قبول میں مشغول ہیں اس وقت تک ان میں سے ہر ایک کو رد و قبول بیع کا اختیار حاصل ہے، اور یہی ”خيار قبول“ ہے۔

اور ”مَا لَمْ يَتَّفَرَّقَا“ کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد تفرق بالاقوال ہے جس کی تفصیل اوپر بیان ہوئی، اور تفرق^(۱) بمعنی اختلاف کلام عرب اور خود قرآن کریم اور احادیث میں بکثرت استعمال ہوا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ“^(۲)۔ وقولہ تعالیٰ: ”وَإِنْ يَتَّفَرَّقَا فَيُؤْمِنِ اللَّهُ فَلَا مَنْ سَعَتِهِ“^(۳)۔

وقولہ تعالیٰ: ”وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا“^(۴)۔

اور قولہ علیہ السلام: ”ان بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین وسبعین ملة، وتفرقت امتی علی ثلث وسبعین ملة“^(۵)۔

ونظائرہ کثیرہ فی کلام العرب۔

اور تفرق بمعنی ”الفراغ من البیع“ کے معنی کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے (کما فی المحلی لابن حزم):^(۷) عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: البیعان بالخیار ما لم یتفرقا من بیعہما او یکون بیعہما بخیار۔ اس لئے کہ ”تفرق من البیع“ صرف بالقول ہی ہو سکتا ہے بمعنی الفراغ من البیع، کذا فی

(۱) مرقاة المفاتیح ج: ۶ ص: ۳۹ کتاب البیوع، باب الخیار، وکتاب المیسر للعلامة التوریشتی ج: ۲ ص: ۶۶۳ کتاب البیوع، باب الخیار۔

(۲) البیئة: ۳۔ (۳) النساء: ۱۳۰۔ (۴) آل عمران: ۱۰۳۔

(۵) مشکوٰۃ المصابیح ص: ۳۰، باب الاعتصام بالکتاب والسنة۔

(۶) مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۷ ص: ۱۲۵ رقم الحدیث: ۳۶۰۹۔ (۷) ج: ۸ ص: ۳۶۲۔

(۸) نیز تفرق بمعنی ”الفراغ من الایجاب والقبول“ کی دوسری نظیر ابن حزم کی کتاب ”المحلی“ (ج: ۱۱ ص: ۳۵۹) میں یہ ہے کہ حضرت عثمان جب خلیفہ ہوئے تو سب سے پہلا مقدمہ پیش ہوا کہ حضرت عبید اللہ بن عمر نے ہرمزان، جفینہ اور ابنہ ابی لؤلؤ کو قتل کر دیا تھا، حضرت عثمان نے صحابہ سے مشورہ کیا، حضرت عمرو بن العاص نے خطبہ دیا جس میں اپنی رائے پیش کی: ”فتفرق الناس علی خطبة عمرو“ (ای تفرقوا بالکلام واجتمعوا علی قول عمرو، کذا فی تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۳۹)۔ ای وفرغوا عن تلك القضية۔ (رفیح)

المِرْقَاة^(۱) لَمَلًا عَلَى الْقَارِي رَحِمَهُ اللَّهُ۔

۳۸۳۳- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ ۞ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ فَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، وَكَانَا جَمِيعًا، أَوْ يُخَيَّرُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ۔ فَإِنْ خَيَّرَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ۔ وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ تَبَايَعَا وَلَمْ يَتْرُكْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الْبَيْعَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ۔“ (ص: ۶: سطر: ۱۱۲۹)

قوله عليه السلام: ”مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، وَكَانَا جَمِيعًا“ (ص: ۶: سطر: ۱۰) اس میں ”وَكَانَا جَمِيعًا“ عطف تفسیری ہے، حنفیہ اور شافعیہ کا جو اختلاف تفرق کے معنی میں ہے، وہی اختلاف ”وَكَانَا جَمِيعًا“ کے معنی میں بھی ہے۔

قوله: ”أَوْ يُخَيَّرُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ“ (ص: ۶: سطر: ۱۰)

شوافع اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ ”او، بمعنی ”إِلَّا أَنْ“ ہے، اور جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے بعد تبدلِ مجلس سے پہلے اگر احد المتبایعین دوسرے سے یہ کہہ دے کہ ”اِخْتَرْتُ“ یعنی تو اگر چاہے تو بیع کے لزوم کو اختیار کر لے، یعنی خیارِ مجلس کو ختم کر دے، اس پر دوسرا کہہ دے کہ ”اِخْتَرْتُ“ ای اخترتُ اللزوم تو اس صورت میں تبدلِ مجلس سے پہلے ہی بیع لازم ہو جاتی ہے اور خیارِ مجلس کسی کو باقی نہیں رہتا، اسی کو اگلے جملے ”فَإِنْ خَيَّرَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ“ میں بیان کیا گیا ہے۔^(۲)

اور حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے ”او یخیر احدہما.... الخ“ کی تفسیر علامہ ابن الہمام نے یہ کی ہے کہ ان میں سے ایک یعنی ایجاب کرنے والا ایجاب کے بعد ”اِخْتَرْتُ“ کہہ دے اور دوسرا قبول کے بعد ”اِخْتَرْتُ“ کہہ دے تو بیع لازم ہو جاتی ہے،^(۳) جس کا حاصل یہی ہے کہ تمامیت عقد یعنی قبول کے بعد خیارِ مجلس باقی نہیں رہتا، لیکن یہ تاویل بہت ضعیف ہے، کیونکہ اس میں ”اِخْتَرْتُ“ اور ”اِخْتَرْتُ“

(۱) المِرْقَاة شرح المشکوٰۃ ج: ۳ ص: ۳۰۳، کتاب البیوع، باب الخیار، الفصل الثانی۔

(۲) فتح الباری ج: ۴ ص: ۲۳۳ کتاب البیوع، باب اذا خیر احدہما صاحبه الخ، وشرح الطیبی ج: ۶

ص: ۳۸ باب الخیار، وتکملة فتح الملمہ ج: ۱ ص: ۲۲۳۔

(۳) فتح القدير، کتاب البیوع۔

سے کوئی فائدہ جدیدہ حاصل نہیں ہوا، اس لئے کہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک بیع ان دونوں کلمات کے بغیر ہی لازم ہو جاتی ہے۔

قوله: "وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ تَبَايَعَا وَلَمْ يَتَرَكَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الْبَيْعَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ"۔
(ص: ۶: سطر: ۱۱۱۰)

اس میں اگر تفرق سے مراد تفرق بالاقوال بمعنی الفراغ من البيع ہو تو حنفیہ کے مسلک پر کوئی إشکال نہیں، بلکہ اس سے خیارِ مجلس کی نئی ہو جاتی ہے۔ اور اگر تفرق بالابدان مراد ہو تو اس کے مفہوم مخالف سے خیارِ مجلس ثابت ہوتا ہے۔

۳۸۳۴- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ، كِلَاهُمَا عَنْ سُفْيَانَ- قَالَ زُهَيْرٌ: نَا سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَمَلَى عَلِيَّ نَافِعٌ- سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا تَبَايَعَ الْمُتَبَايِعَانِ بِالْبَيْعِ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مِنْ بَعِيهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا- أَوْ يَكُونُ بَيْعُهُمَا عَنْ خِيَارٍ- فَإِذَا كَانَ بَيْعُهُمَا عَنْ خِيَارٍ فَقَدْ وَجَبَ-

زَادَ ابْنُ أَبِي عُمَرَ فِي رَوَايَتِهِ: قَالَ نَافِعٌ: فَكَانَ إِذَا بَايَعَ رَجُلًا فَارَادَ أَنْ لَا يُقْبِلَهُ، قَامَ فَمَشَى هُنَيْئَةً ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ"

(ص: ۶: سطر: ۱۳۲۱)

(ص: ۶: سطر: ۱۲)

قوله: "أَوْ يَكُونُ بَيْعُهُمَا عَنْ خِيَارٍ.... إلخ"

اس کی تفسیر میں ہمارا اور شافعیہ کا وہی اختلاف ہے جو اوپر کی حدیث "أَوْ يَخِيرُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ" میں بیان ہوا۔

قوله: "فَارَادَ أَنْ لَا يُقْبِلَهُ، قَامَ فَمَشَى هُنَيْئَةً ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ" (ص: ۶: سطر: ۱۳)

"هُنَيْئَةً" بتخفيف الباء وزيادة الهاء بعد الياء، اور بعض نسخوں میں "هُنَيْئَةً" بتشدید الباء وحذف الهاء الثانية ہے، دونوں "هُنَيْئَةً" کی تصغیر ہیں، وَهُوَ الشَّيْءُ الْبَسِيرُ، اور یہاں زمانِ بسیر مراد ہے (نووی^(۱) و تکملة)۔

اس سے شوافع اور ان کے موافقین استدلال کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس خیار کو خیارِ مجلس ہی سمجھا ہے، اور صحابہ کا فہم دوسروں کے فہم سے اوّلیٰ ہے، لیکن حنفیہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن عمر

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶- و تکملة فتح الملمہ ج: ۱ ص: ۲۴۴-

اقالہ سے بچنے کے لئے ایسا کرتے تھے جس کی یہاں صراحت ہے، خیاری مجلس سے بچنے کے لئے نہیں، اور اقالہ فریقین کی رضامندی پر موقوف ہوتا ہے، اس سے تو خیاری مجلس کی نفی ہو گئی، کیونکہ خیاری مجلس کے لئے فریقین کی رضامندی ضروری نہیں ہوتی، پس معلوم ہوا کہ بیع تبدیل مجلس سے قبل ہی لازم ہو جاتی ہے، جب ہی تو اس بیع کے ختم کرنے کو اقالہ کہا گیا ہے۔

رہا یہ سوال کہ "اقالہ" سے بچنے کے لئے تبدیل مجلس کی کیا ضرورت تھی؟ تو اس کا جواب حضرت شیخ الہند نے یہ دیا ہے کہ اگر کوئی فریق اقالے کی درخواست کرے، تو دوسرے فریق کے لئے مستحب ہے کہ اقالہ کو قبول کر لے، لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "مَنْ أَقَالَ مُسْلِمًا فِي بَيْعَتِهِ أَقَالَ اللَّهُ عَشْرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (۱) اور تبدیل مجلس سے پہلے اس کا استحباب زیادہ ہے، کیونکہ مشتری نے ابھی اس میں کوئی تصرف نہیں کیا اس حالت میں اقالہ قبول کرنے سے انکار مرؤت کے زیادہ منافی ہے، اور تبدیل مجلس کے بعد انکار مرؤت کے اتنا منافی نہیں، کیونکہ اب یہ اندیشہ ہو سکتا ہے کہ تبدیل مجلس کے بعد مشتری نے اس میں کچھ تصرف کر لیا ہو۔ کما فی التکملة۔

۳۸۳۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقَتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ - قَالَ يَحْيَى: أَنَا وَقَالَ الْآخَرُونَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ بَيْعَيْنِ لَا بَيْعَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَتَفَرَّقَا، إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ۔"

(ص. ۶، سطر: ۱۵۲۱۳)

قوله: "لَا بَيْعَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَتَفَرَّقَا"

اس حدیث سے ظاہر یہ ہے کہ تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہے، یعنی "فراغ من البیع" کما هو مذهبنا، اس لئے کہ تفرق سے پہلے یہاں جنس بیع کی نفی کی گئی ہے، اور جنس بیع کی نفی جب ہی ہو سکتی ہے کہ تفرق بالاقوال مراد ہو، جو عبارت ہے فراغ من الایجاب والقبول سے، کیونکہ اگر بالابدان مراد ہوگا تو لازم آئے گا کہ تبدیل مجلس سے پہلے ایجاب و قبول کے باوجود بیع وجود میں نہ آئے، حالانکہ یہ کسی کا مذہب نہیں، خیاری مجلس کے قائلین بھی سب مانتے ہیں کہ ایجاب و قبول سے وجود

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، فصل فی فضل الإقالة رقم الحدیث: ۳۰۰۱ و سنن ابن ماجہ، ابواب التجارات، باب الإقالة رقم الحدیث: ۲۱۹۰ (بلا اختصار)۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۳۳ و فیض الباری، کتاب البیوع، باب البیعان بالخیار ما لم یتفرقا ج: ۳ ص: ۲۱۱ و انوار المحمود علی سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۳۲۸ کتاب البیوع، باب فی خیاری المتابعین۔

بیع ہو جاتا ہے، اگرچہ خیاری نفع تبدیل مجلس تک باقی رہتا ہے۔

(ص: ۶ سطر: ۱۵)

قوله: "إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ"

ای الا بیعاً شرط فیہ الخیار، اور اس کا مستثنیٰ منہ مقدر ہے، تقدیر عبارت یہ ہے: "وإذا

تفرقا وجب البیع الا بیع الخیار۔"

باب من یخدع فی البیوع (ص: ۷)

۳۸۳۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ - قَالَ يَحْيَى: أَنَا وَقَالَ الْآخَرُونَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: ذَكَرَ رَجُلٌ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ يُخْدَعُ فِي الْبُيُوعِ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ بَايَعْتَ فَقُلْ: لَا خِلَابَةَ - فَكَانَ إِذَا بَايَعْتَ يَقُولُ: لَا خِيَابَةَ"

(ص: ۷ سطر: ۱)

(ص: ۷ سطر: ۱)

قوله: "ذَكَرَ رَجُلٌ"

یہ حضرت حبان^(۱) بن منقذ ہیں، اور علامہ نووی نے ایک قول یہ نقل فرمایا ہے کہ یہ حبان کے والد حضرت منقذ بن عمرو ہیں، اس لئے بعض محدثین کو ان کے نام میں تردد رہا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ کسی غزوہ میں شریک تھے، اس میں ان کے سر پر گہرا زخم (مامومۃ) آیا جس کی وجہ سے ایک تو ان کی عقل میں کمی آگئی تھی، لیکن درجہ تمیز میں باقی رہی، دوسرا نقص ان کی زبان میں پیدا ہو گیا تھا کہ "لام" کو ادا نہ کر سکتے تھے، اس کے بجائے "یا" بولتے تھے، اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ "زال" بولتے تھے، اور "لا خِلَابَةَ" کو "لا خِيَابَةَ" یا "لا خِذَابَةَ" کہتے تھے اور بعض روایات میں "لا خِيَانَةَ" بھی آیا ہے۔ جو شخص "لام" ادا کرنے پر قادر نہ ہو اسے "الْفَخْر" کہتے ہیں۔^(۲)

(۱) بفتح الحاء والباء الموحدة المشددة، كذا في عمدة القاری ج: ۱۱ ص: ۲۳۳ كتاب البيوع، باب ما يكره من الغداء في البيع۔

(۲) شرح صحيح مسلم للتوحي ج: ۲ ص: ۷، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵ ص: ۱۶۳، ۱۶۵، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۱۹۸، والديباج للسيوطي ج: ۲ ص: ۶۵۵، ومكمل إكمال الإكمال ج: ۳ ص: ۱۹۸، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۳۵۔

(ص: ۷ سطر: ۲)

قولہ: "فَقُلْ لَا خِلَابَةَ"

خِلَابَةَ کے معنی ہیں خَدِيعَةَ، یعنی دھوکہ، اور لَا خِلَابَةَ کے معنی ہیں: لَا خَدِيعَةَ،^(۱) اس حدیث سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ بیع میں غبن سے بچنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "لا خِلَابَةَ" کہنے کی تلقین فرمائی تھی، علامہ نووی نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ: "لَا تَحِلُّ لَكَ خَدِيعَتِي، اَوْ لَا يَلْزَمُنِي خَدِيعَتُكَ"^(۲) یعنی اس کے ایک معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ مجھے دھوکہ دینا تیرے لئے حلال نہیں، اور دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ: "تیرا دھوکہ مجھ پر لازم نہ ہوگا"، یعنی اگر بیع میں غبن ہو تو بیع مجھ پر لازم نہ ہوگی، مجھے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

خِيَارِ مَغْبُونٍ

حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ میں سے بغدادیہ میں کے نزدیک حدیثِ باب "خِيَارِ مَغْبُونٍ" پر محمول ہے، یعنی اُوپر "لَا خِلَابَةَ" کے جو دو معنی ذکر کئے گئے ہیں، ان حضرات نے ان میں سے دوسرے معنی کو اختیار کیا ہے، ان حضرات کے نزدیک خیارِ مغبون کی تفصیل یہ ہے کہ جو شخص "مُسْتَرَسِلٌ" ہو یعنی بیوع کے معاملے میں بصیرت نہ رکھتا ہو، دھوکا لگ جاتا ہو تو ایسے شخص کو اگر عقد میں دھوکا لگ جائے تو خیار ملے گا کہ وہ چاہے تو عقد کو فسخ کر دے۔ امام احمد سے غبن کی کوئی حد منقول نہیں ہے، لیکن متاخرین حنابلہ نے کہا کہ مطلق غبن کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ معمولی غبن تو عموماً ہو ہی جاتا ہے، البتہ غبنِ فاحش ہو جائے تو وہ معتبر ہوگا، انہوں نے غبنِ فاحش کی کم از کم مقدار "نُلُثُ الْقِيَمَةِ" ٹھہرائی ہے، یعنی اگر دھوکا بیع کی قیمت کے ایک تہائی یا اس سے زیادہ کا لگا تو خیارِ فسخ ملے گا، اس سے کم کا لگا تو خیار نہیں ملے گا، مثلاً مسترسل نے کوئی چیز بارہ روپے میں خریدی، حالانکہ اس کی قیمت درحقیقت آٹھ روپے تھی تو اس صورت میں اسے خیار ملے گا، فقہائے مالکیہ میں سے بھی بغدادیہ میں کا یہی مذہب ہے۔^(۳)

(۱) حاشیة صحیح مسلم للشیخ محمد ذہنی ج: ۲ القسم الأول ص: ۱۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳

ص: ۱۹۸، ومكمل إكمال الإكمال ج: ۳ ص: ۱۹۸۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷، والدیباچ للسیوطی ج: ۲ ص: ۲۵۵۔

(۳) عمدة القاری ج: ۱۱ ص: ۲۳۳، ۲۳۴ کتاب البیوع، باب ما یکره من الخداع فی البیوع، وإكمال إكمال

المعلم ج: ۳ ص: ۱۹۹۔

حنفیہ، شافعیہ اور اکثر مالکیہ^(۱) کے نزدیک خیار مبنون نہیں ملے گا، خواہ مسترسل ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ عقد آپس کی رضامندی سے محل پر واقع ہوا ہے اور متعاقدین عاقل بالغ ہیں، لہذا یہ بیع بھی دوسری بیوع کی طرح لازم ہوگی۔

حنابلہ اور بغدادیہ من المالکیۃ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ حضرت حبان بن منقذ بیوع کے معاملے میں صاحب بصیرت نہیں تھے، معاملہ کرتے وقت صرف ”لا ینزلناہ“ کہہ دیتے تھے اور جب کبھی نقصان ہو جاتا تھا تو تین دن کے انداز میں بیع فسخ کر دیتے تھے، جیسا کہ آگے کی روایات سے معلوم ہوگا۔

حنفیہ، شافعیہ اور اکثر مالکیہ نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں :-

ایک یہ کہ حدیث باب حضرت حبان بن منقذ کے ساتھ خاص ہے، یعنی یہ خیار صرف انہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا، ہر مسترسل کے لئے نہیں تھا، اور خصوصیت کی دلیل دو روایتیں ہیں:

۱- مستدرک حاکم میں ہے کہ حبان بن منقذ نے فرمایا: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیرنی فی بیعی“^(۲) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنی بیع میں اختیار دیا ہے۔
 ۲- سنن بیہقی میں حبان بن منقذ کے بارے میں ہے کہ جب ان کو دھوکا ہو جاتا تو وہ بائع کے پاس جا کر بیع فسخ کرنے کا مطالبہ کرتے، لیکن بائع انکار کرتا، حتیٰ یمر بہ الرجل من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیقول: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد

(۱) لیکن بذل المجهود (ج: ۱۵، ص: ۱۷۳) کتاب البيوع، باب فی الرجل یقول عند البیع لا خلاۃ میں ہے کہ: قال مالک فی بیع المغابنۃ: ”اذا لم یکن المشتري ذا بصیرة کان له فیہ خیار“ وقد حکى عن احمد انه قال: ”اذا بایعه فقال: ”لا خلاۃ“ فله الرد۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک مسترسل کو خیار ملتا ہے، جیسا کہ بغدادیہ من المالکیۃ کا مذہب ہے، اور امام احمد کے نزدیک مسترسل اگر ”لا خلاۃ“ کہے تو خیار ملے گا ورنہ نہیں۔ (رفیع)

(۲) عمدة القاری ج: ۱۱، ص: ۲۳۳ کتاب البيوع، باب ما یکرہ من الخداء فی البیع، واوز المسالك ج: ۱۱، ص: ۳۸۹ کتاب البيوع، باب جامع البيوع، واعلاء السنن ج: ۱۴، ص: ۴۳ کتاب البيوع، باب خیار الشرط ونفی خیار الغبن، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۷۷۔

(۳) المستدرک للحاکم ج: ۲، ص: ۲۶ رقم الحدیث: ۲۲۰۱۔ (رفیع) وقال الحافظ الذہبی فی التلخیص تحت هذا الحدیث: صحیح۔

جعلہ بالخیار فیما یبتاع ثلاثاً، فیرد علیہ دراہمہ ویاخذ سلعتہ^(۱)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خیار انہی کی خصوصیت تھی، ہر مغبون کے لئے خیار فسخ نہیں تھا، کیونکہ صحابہ کرامؓ دلیل میں یہ نہیں فرماتے تھے کہ مغبون کو نیا رملتا ہے، بلکہ رفر نے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو خیار دیا ہے۔

حدیث باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت حبان بن منقذؓ جو خیار استعمال فرماتے تھے وہ خیار شرط تھا، خیارِ غبن نہیں تھا، اور ان کا ”لا یخلابة“ کہنا لوگوں میں معروف تھا کہ ان کی اس سے مراد تین دن کا خیار ہے، گویا یہ لفظ ان کے لئے خیارِ شرط کے معنی میں بطور اصطلاح استعمال ہوتا تھا، کیونکہ متعدد روایات میں صراحت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیئے گئے خیار کی مدت تین یوم مقرر فرمائی تھی، حالانکہ تین دن کے ساتھ خیارِ شرط ہی مقید ہوتا ہے، خیارِ غبن اس کے قائلین کے نزدیک بھی تین دن کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، جن روایات میں تین دن کی قید مصرح ہے ان میں سے چند یہ ہیں:-

۱- وہی حدیث جو سنن بیہقی کے حوالے سے اوپر نقل کی گئی۔

۲- سنن ابن ماجہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذؓ سے فرمایا تھا کہ: ”اذا انت بايعت فقل: لا يخلابة، ثم انت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال“^(۲)

۳- سنن دارقطنی^(۳) اور مصنف ابن ابی شیبہ^(۴) میں بھی تین دن کی قید صراحتاً مذکور ہے۔

۴- علامہ زبیلیؒ نے نصب الرایۃ^(۵) میں مستدرک حاکم سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ واقعہ تفصیلاً نقل کیا ہے، اس میں صراحت ہے کہ: ”فجعل له رسول الله صلى الله عليه وسلم الخيار ثلاثة ايام فيما اشتراک“۔

(۱) سنن بیہقی ج: ۵، ص: ۲۴۳، ۲۴۴ کتاب البیوع، باب الدلیل أن لا یجوز شرط الخیار فی البیع اکثر من ثلاثۃ ايام۔ (رفیع) قال امام زرقانی فی شرحه علی الموطأ: ”وعند دارقطنی والبیہقی باسناد حسن“ ج: ۳، ص: ۳۳۳ کتاب البیوع، باب جامع البیوع۔

(۲) سنن ابن ماجہ رقم الحدیث: ۲۳۵۵ ج: ۲، ص: ۱۷۰ باب الحجر غنی عن یسیر مالہ، کتاب الأحکام۔

(۳) سنن دارقطنی ج: ۲، ص: ۲۵۲، ۲۵۳ رقم الحدیث: ۲۹۷۵، ۲۹۷۶، ۲۹۷۸۔

(۴) مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۱۴، ص: ۲۲۸ رقم الحدیث: ۱۸۱۷۷ کتاب الرد علی ابی حنیفہ

(۵) نصب الرایۃ ج: ۴، ص: ۶ رقم الحدیث: ۶۲۳۷ کتاب البیوع، باب خیار الشرط۔

پس معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذ کو "لا خلافة" کہہ کر اختیار شرط رکھنے کی تلقین فرمائی تھی۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ

لیکن فسادِ زمانہ کی وجہ سے متاخرین حنفیہ میں سے صدر الشہید کا فتویٰ یہ ہے کہ جس شخص کو بائع کی دھوکہ دہی سے غبنِ فاحش ہوا ہو، مثلاً اس نے بیع کی بازاری قیمت جھوٹ بول کر بہت زیادہ بتائی جبکہ وہ بہت کم قیمت کی تھی، تو اسے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے اور بظاہر صدر الشہید کے نزدیک مغبون کا مسترسل ہونا شرط نہیں، غیر مسترسل کو بھی اختیار مغبون ملتا ہے۔ اور اگر غبنِ فاحش بائع کی دھوکہ دہی کے بغیر ہوا تو اختیار فسخ نہیں ملے گا، اگرچہ مشتری مُسترسِل ہو۔ اور جو حکم بائع کی دھوکہ دہی کا ہے وہی حکم مشتری کی دھوکہ دہی کا ہے، اس مسئلے کی تفصیل کے لئے "الاشباه والنظائر" اور اس کی شرح حوی میں قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" کے تحت مراجعت کی جائے۔^(۱)

خیار الشرط

حدیثِ باب کی جو روایت امام مسلم نے نقل فرمائی ہے اس سے اس کے اجمال کے باعث نہ خیار مغبون ثابت ہوتا ہے، نہ خیار شرط، البتہ خیار شرط متعدد دوسری روایات و احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ اس کی مشروعیت پر ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ اس کی مدت میں اختلاف ہوا ہے۔

امام ابوحنیفہ، مالکیہ، امام شافعی اور امام زفر کے نزدیک زیادہ سے زیادہ تین دن کا خیار ہو سکتا ہے جبکہ عقد میں اس کی شرط لگائی جائے، بائع اور مشتری میں سے جو اپنے لئے خیار رکھے گا اسی کے لئے ثابت ہوگا، اگر دونوں نے رکھا تو دونوں کے لئے ہوگا۔

امام احمد اور صاحبین کے نزدیک خیار شرط میں تین دن کی قید نہیں، بلکہ جتنی مدت پر متعاقدین راضی ہوں اتنی مدت کا خیار جائز ہے، بشرطیکہ مدت معلوم ہو۔^(۲)

(۱) الاشباه والنظائر ج: ۱ ص: ۲۵۷، رقم المسئلة: ۲۳۔

(۲) وهو أصح الروايتين عن مالك كما ذكره النووي۔ (من الأستاذ مدظلهم)

(۳) تكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۳۷۔

امام احمد اور صاحبین کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے کہ: ”انہ اجاز الخیار الی شہرین“ (کذا فی الہدایۃ)^(۱)۔ اور ان کی عقلی دلیل صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ خیار شرط اس لئے مشروع ہوا ہے کہ صاحب خیار نقصان سے بچنے کے لئے غور و فکر کر سکے، جس کے لئے بعض اوقات تین دن سے زیادہ کی ضرورت ہوتی ہے، فصار کالتاجیل فی الثمن۔^(۱)

امام ابوحنیفہؒ، مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال متعدد احادیث سے ہے:

۱- وہ حدیثیں جو سنن بیہقی، سنن ابن ماجہ، سنن دارقطنی، مصنف ابن ابی شیبہ اور مستدرک حاکم کے حوالے سے اوپر خیار مغبون کی بحث میں بیان ہوئیں، ان میں ”ثلاثة ایام“ صراحتاً مذکور ہے اور وہ مرفوع ہیں، (یہ استدلال اس بنیاد پر ہے کہ حبان بن منقر رضی اللہ عنہ کو جو خیار شارع علیہ السلام کی طرف سے ملا تھا وہ خیار شرط تھا اور حبان کے ساتھ مخصوص نہ تھا)۔

۲- زیلعیؒ نے نصب الراية میں مصنف عبدالرزاق کے حوالے سے روایت نقل کی ہے:

”عن انس ان رجلاً اشتری من رجل بعمراً واشترط الخیار اربعة ایام، فأبطل رسولُ الله صلی الله علیه وسلم البیع، وقال: الخیار ثلاثة ایام“^(۳)۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص^(۴) وسکت علیہ، وسکوته دلیل لصحة الاستدلال به، لکن اعلّہ فی الدرایۃ^(۵) بأبان ابن اسی عمّاش، وحاصل الکلام فی أبان بن اسی عمّاش انه لا یحتج بحدیثہ کما فی التکملة“^(۶)۔

حضرات صاحبین کی طرف سے مذکورہ بالا دلائل کا جواب یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت عن انس تو ضعفِ اسناد کے باعث قابلِ استدلال نہیں، باقی روایتوں میں تین دن کا ذکر ہے، اس سے زائد کی نفی نہیں، اگر ان سے تین دن سے زائد کی نفی پر استدلال کیا جائے تو یہ مفہوم

(۱) الہدایۃ ج: ۳ ص: ۲۹ کتاب البیوع، باب خیار الشرط، والبحر الرائق ج: ۶ ص: ۷ کتاب البیع، باب خیار الشرط۔

(۲) الہدایۃ ج: ۳ ص: ۲۹ کتاب البیوع، باب خیار الشرط۔

(۳) نصب الراية ج: ۳ ص: ۸۰ رقم الحدیث: ۶۲۴۳۔

(۴) تلخیص الحیبر ج: ۳ ص: ۹۷۷ رقم الحدیث: ۱۱۸۷۔

(۵) الدرایۃ ج: ۲ ص: ۱۳۸ باب خیار الشرط۔

(۶) تکملة فتح الملمہ ج: ۱ ص: ۲۳۷۔

مخالف سے استدلال ہوگا، جو ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

فریقِ ثانی نے اس کا جواب دیا کہ خیار شرط خلاف قیاس مشروع ہوا ہے، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور تین دن سے زائد کا جواز کسی حدیثِ مرفوعہ میں نہیں آیا، اس لئے یہ صرف اپنے مورد پر مقتصر رہے گا، وهو ثلاثة ایام۔^(۱)

امام احمد اور صاحبین کے مذہب پر ابنِ عمرؓ کے جس اثر سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے، وہ اگر قابلِ اعتماد سند سے ثابت ہو بھی جائے تو احادیثِ مرفوعہ کے معارض ہونے کے باعث قابلِ استدلال نہیں، کیونکہ وہ ان کا اجتہاد ہے۔^(۲)

باب النهی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحها الخ (ص: ۷)

۳۸۴۰۔ "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُهَا۔ نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُبْتَاعَ۔"

قوله: "حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُهَا"

"الْبَدُو" بفتح الباء وسكون الدال وتخفيف الواو، اور "الْبَدُو" بضم الباء والدال وتشديد الواو، دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے معنی ہیں: ظاہر ہونا، اور "صَلاَح" ضد ہے فساد کی۔^(۳)

حنفیہ کے نزدیک "بدو الصَّلاح" سے مراد پھل کا عاہت سے مأمون ہو جانا ہے، شافعیہ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس میں حلاوت یا نضج کے آثار ظاہر ہو جائیں،^(۴) بظاہر یہ صرف تعبیر کا

(۱) الهدایة ج: ۳ ص: ۲۹ کتاب البیوع، باب خیار الشرط، والبحر الرائق ج: ۶ ص: ۷ کتاب البیع، باب خیار الشرط، وفتح القدير ج: ۶ ص: ۲۷۹، ۲۸۰ کتاب البیوع، باب خیار الشرط۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتح القدير ج: ۶ ص: ۲۸۰ کتاب البیوع، باب خیار الشرط، والبحر الرائق ج: ۶ ص: ۷ کتاب البیوع، وبدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۳۸۵، شروط الأجل فی المبیع۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۲۸۔

(۴) فتح القدير ج: ۵ ص: ۲۸۹ کتاب البیوع، فصل ومن باع دأراً دخل بناؤها فی البیع الخ، والبحر الرائق ج: ۵ ص: ۵۰۳ کتاب البیع، فصل يدخل البناء والمفاتح فی بیع الدار، والشامية ج: ۳ ص: ۵۵۵

کتاب البیوع، مطلب فی بیع الثمر والزرع والشجر مقصوداً۔

اختلاف ہے جیسا کہ ”عمدة القاری“ میں مختلف پھلوں وغیرہ کی مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے، نیز صحیح مسلم میں بھی احادیثِ باب میں سے روایت نمبر ۳، ۴ میں ”بدو الصلاح“ کی تفسیر دونوں طرح سے کی گئی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں تفسیروں کا حاصل ایک ہی ہے۔^(۱)

۳۸۴۲- ”حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَا: نَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتَّى يَزْهُو، وَعَنِ السُّنْبُلِ حَتَّى يَبْيَضَ، وَيَأْمَنَ الْعَاهَةَ- نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُشْتَرِيَ-“

(ص: ۷ سطر: ۷۵)

قوله: ”حَتَّى يَزْهُو“

ای یحمر او یصفر، اس کا حاصل بھی یہ ہے کہ ”بدو الصلاح“ ہو جائے۔^(۲)

۳۸۵۱- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرٍو بْنِ مَرْةَ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ؟ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتَّى يَأْكُلَ مِنْهُ أَوْ يُؤْكَلَ مِنْهُ- وَحَتَّى يُوزَنَ، قَالَ: فَقُلْتُ: مَا يُوزَنُ؟ فَقَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: حَتَّى يُحْزَرَ-“

(ص: ۷ سطر: ۱۷ تا ص: ۸ سطر: ۲۰)

قوله: ”نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ“ (ص: ۷ سطر: ۱۷)

اصل لغت میں نخل تو کھجور کے درخت اور باغ کو کہا جاتا ہے، مگر یہاں مراد اس کا پھل ہے۔

قوله: ”حَتَّى يَأْكُلَ مِنْهُ أَوْ يُؤْكَلَ مِنْهُ“ (ص: ۸ سطر: ۱)

یعنی کسی درجے میں کھانے کے قابل ہو جائے، اس کا حاصل بھی ”بدو الصلاح“ ہے۔

قوله: ”وَحَتَّى يُوزَنَ“ (ص: ۸ سطر: ۱)

ظاہر ہے کہ درخت پر لگا ہوا پھل تو وزن نہیں کیا جاسکتا، اسی لئے حضرت ابن عباس کے

پاس جو صاحب موجود تھے، انہوں نے ”یُوزَنَ“ کی تفسیر فرمائی کہ: ”حَتَّى يَحْزَرَ“ بتقدیم الزاء

(۱) عمدة القاری ج: ۱ ص: ۲۹۸ کتاب البیوع، باب بیع المزبنة۔

(۲) شرح صحیح مسلم للذهبی ج: ۲ ص: ۱۱، وعمدة القاری ج: ۱۲ ص: ۵ کتاب البیوع، باب بیع الثمار

قبل ال، وبدو صلاحها۔

المعجزة على الرء المہملۃ۔ یعنی اُس کی مقدار کا اندازہ کیا جاسکے، اور یہ تخمینہ اور اندازہ بعد ”بدو الصلاح“ ہی کیا جاتا تھا۔ اور مطلب یہ ہے کہ درخت پر پھل کی بیج جائز نہیں جب تک کہ وہ اس قابل نہ ہو جائے کہ اس کی مقدار کا اندازہ کیا جاسکے۔ یاد رہے کہ ”حَزْر“ اور اکل اور وزن ان سب کا حاصل بھی بدو الصلاح ہی ہے۔

”بیع الثمار قبل بدو الصلاح“ کے مسئلے میں تفصیل یہ ہے کہ قبل بدو الصلاح، ثمار کی تین حالتیں ہیں:-

۱- قبل الظہور ای قبل وجودھا۔

۲- بعد الظہور قبل صلاحیۃ الإنتفاع بہا۔

۳- بعد الظہور مع كونها صالحۃ للإنتفاع بہا۔

پہلی صورت میں بیع بالاتفاق ناجائز ہے، لکونہ بیع المعدوم،^(۱) اور بیع المعدوم ”غَرَر“ میں داخل ہے۔ دوسری اور تیسری صورت میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ثمار کی بیج بشرط تَبْقِيَّتِهَا عَلٰی الأشجار ہوئی، تو بالاتفاق ناجائز ہے، لٰذَن فِیْہِ شَغْلٌ مَلِکِ الْغَیْرِ، ولٰذَن شَرَطٌ لَا یَقْتَضِیْہِ الْعَقْدُ، ولٰذَن بَیْعٌ وَشَرَطٌ۔^(۲) اور اگر بیج بشرط الْقَطْعِ ہوئی تو مذہب اربعہ میں بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے موافق ہے، سواء کان الثمر منتفعًا بہ او لا،^(۳) بعض مشائخ حنفیہ (قاضی خان) نے غیر مشفق بہ کی بیج بشرط الْقَطْعِ کو بھی ناجائز کہا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ جائز ہے، کذا حَقَّقَہ ابْنُ الْہَمَامِ فِی فَتْحِ الْقَدِیْرِ۔^(۴)

(۱) البحر الرائق ج: ۵ ص: ۵۰۲ کتاب البیع، فصل یدخل البناء والمفاتح فی بیع الدار، ومرقاۃ المفاتیح ج: ۶ ص: ۷۳ کتاب البیوع، باب المنہی عنہا من البیوع۔

(۲) إكمال إكمال المعلم ج: ۴ ص: ۲۰۰، وفضی الباری ج: ۳ ص: ۲۵۳ کتاب البیوع، باب بیع النخل قبل ان یدو صلاحھا، وشرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۸۔

(۳) علامہ ابْنِ مَکْلُوبِی نے لکھا ہے کہ امام ابن ابی لیلیٰ اور امام ثوری کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: إكمال إكمال المعلم ج: ۴ ص: ۲۰۰، والمفہم ج: ۴ ص: ۲۸۹، وفتح الباری ج: ۴ ص: ۳۹۳ کتاب البیوع، باب بیع النخل قبل ان یدو صلاحھا۔

(۴) فتح القدیر ج: ۵ ص: ۲۸۹ کتاب البیوع، فصل ومن باع داراً دخل بناؤها فی البیع الخ، والكفاية ج: ۵ ص: ۲۸۸ کتاب البیوع، فصل ومن باع داراً دخل بناؤها فی البیع الخ، والبحر الرائق ج: ۵ ص: ۵۰۲ کتاب البیع، فصل یدخل البناء والمفاتح فی بیع الدار۔

ائمہ کا اختلاف اس صورت میں ہے کہ بیع میں نہ تبقیہ کی شرط ہو، نہ بیع کی، (ای فسی درجۃ لا بشرط شیء) یہ صورت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز اور ہمارے نزدیک جائز ہے، وجہ یہ ہے کہ عقد اہل سے صادر ہو کر اپنے محل پر واقع ہوا اور مانع کوئی موجود نہیں لہذا جائز ہوگا۔ کیونکہ بیع اگرچہ لا بشرط شیء ہوئی ہو مگر بائع بعد العقد اگر مطالبہ کرے تو مشتری پر قطع فی الحال واجب ہے، لہذا شغل ملک الغیر، یا مخالفة مقتضى العقد یا بیع و شرط میں سے کچھ لازم نہیں آتا، فانتفی المانع۔ اور اگر بائع کا نئے کا مطالبہ نہ کرے یا بعد العقد صراحتاً پھل کو درخت پر لگے رہنے کی اجازت دیدے تو کوئی حرج نہیں، بیع فاسد نہ ہوگی، کیونکہ تبقیہ کی شرط عقد میں نہیں تھی، اب بائع کا یہ احسان ہے جو شرعاً پسندیدہ ہے۔^(۲)

اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر عرف تبقیہ علی الأشجار کا جاری ہو جیسا کہ اس زمانے میں ہے تو المعروف کا المشروط کے قاعدے سے یہ تبقیہ بھی مشروط کے حکم میں ہونا چاہئے، پس بیع میں اگرچہ تبقیہ کی شرط نہ لگائی گئی ہو، تب بھی بحکم مشروط ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہونی چاہئے، چنانچہ علامہ شامی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔^(۳)

اس کا جواب حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیری نے ”فیض الباری“ میں ”فتاویٰ ابن تیمیہ“ کے حوالے سے یہ دیا ہے کہ تبقیہ علی الأشجار کا یہ حیلہ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے، اور ”ہدایہ“ و ”درمختار“ میں بھی یہ مسئلہ ”المعروف كالمشروط“ کی قید کے بغیر آیا ہے، لہذا عرف اگرچہ تبقیہ علی الأشجار کا جاری ہو، تب بھی اگر صلب عقد میں تبقیہ کی شرط ذکر نہ کی گئی تو بیع صحیح

(۱) فتح القدیر ج: ۵ ص: ۳۸۹ کتاب البیوع، فصل ومن باع داراً دخل بناؤها فی البیع الخ، والبحر الرائق ج: ۵ ص: ۵۰۲ کتاب البیوع، فصل یدخل البناء والمفتاح فی بیع الدار، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۸، وفتح الباری ج: ۲ ص: ۳۹۳ کتاب البیوع، باب بیع النخل قبل ان یدو صلاحها۔
(۲) الہدایۃ ج: ۳ ص: ۲۷ کتاب البیوع، فصل ومن باع داراً دخل بناؤها فی البیع الخ۔
(۳) الشامیۃ ج: ۲ ص: ۵۵۶ کتاب البیوع، مطلب فی بیع الشمر والشجر مقصوداً۔
(۴) فیض الباری ج: ۲ ص: ۲۵۶ کتاب البیوع، باب بیع النخل قبل ان یدو صلاحها، والعرف الشذی ج: ۳ ص: ۱۷ کتاب البیوع عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب ما جاء فی کراهیۃ بیع الثمرۃ حتی یدو صلاحها۔
(۵) الدر المختار ج: ۲ ص: ۵۵۶ کتاب البیوع، فصل فیما یدخل فی البیع تبعاً وما لا یدخل۔

ہوگی، اور تبقیہ اس کے بعد باذن البائع جائز ہوگا (کذا فی التکملة)۔^(۱)

ناچیز (رفع) کو اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ ”المعروف“ یہاں درحقیقت ”کالمشروط“ نہیں ہے، کیونکہ بائع کو اس عُرف کے باوجود یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ پھل قطع کرنے کا فی الحال مطالبہ کر سکتا ہے تو یہ ”تبقیہ علی الأشجار“ کالمشروط نہ ہوا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ احادیثِ باب، نہی عن بیع الشمار قبل بدو الصلاح کے بارے میں اگرچہ لفظاً مطلق ہیں، مگر معنی بالاتفاق مُقید ہیں، البتہ اس قید کی تعیین میں اختلاف ہوا، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ قید ”بغیر شرطِ القطع“ ہے، اور ہمارے نزدیک ”بشرط الترتک علی الأشجار“۔

یہ سب بحث قبل بدو الصلاح میں تھی، اور بعد بدو الصلاح میں بھی اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع بعد بدو صلاحها مطلقاً جائز ہے وان كان بشرط التبقیة، بلکہ ان کے نزدیک بیع اگرچہ مطلق ہوئی ہو تب بھی بائع پر واجب ہے کہ پھل کٹنے کا وقت ہونے تک پھل کو درخت پر لگا رہنے دے، امام شافعیؒ اور ان کے موافقین کا استدلال ”حتی یدو صلاحها“ کے مفہوم غایت سے ہے۔

اور ہمارے نزدیک بعد بدو صلاحها میں بھی وہی تفصیل ہے جو قبل بدو صلاحها میں ہے، یعنی بشرط التبقیہ ناجائز اور اس شرط کے بغیر جائز ہے، کیونکہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں، لہذا احادیثِ باب کو ”بعد بدو صلاحها“ سے سکتا قرار دیا جائے گا، اور رُجوع قواعد کلیہ کی جانب ہوگا جن کا ذکر قبل بدو صلاحها کے ذیل میں آچکا ہے۔^(۲)

رہا یہ اشکال کہ اب تو صدیوں سے پھلوں کی بیع بشرط التبقیہ علی الأشجار ہی کا رواج عام ہے، اس کا تقاضا ہے کہ ہمارے بازاروں میں جو پھل فروخت ہو رہے ہیں، ان کو خریدنا اور کھانا جائز نہ ہو؟ تو اس مشکل کا حل فقہائے حنفیہ کے کلام سے جو سامنے آتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے:-

۱- جب شمار کا تنا ہی عظیم ہو چکا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک بیع بشرط التبقیہ بھی استحساناً

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۵۵۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۵۳۔

جائز ہے، خلأً للشيخين، واختار الطحاوی قول محمد لعموم البلوی، والیہ مال ابن الہمام وابن عابدین کما فی رد المحتار۔^(۲)

۲- علامہ ابن الہمام کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قول امام محمد پر قیاس کا تقاضا ہے کہ عمومِ بلوی کی صورت میں قبلِ تناہی عظیم بھی بیع بشرط التبقیۃ جائز ہو، کیونکہ امام محمد نے بعد التناہی جواز کو استحساناً للعرف اختیار کیا ہے، پس اگر عرف عام قبل التناہی بھی پایا جائے تو امام محمد کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ بیع بشرط التبقیۃ جائز ہونی چاہئے، کیونکہ تبقیۃ علی الأشجار کی شرط کے ساتھ بیع الثمار کا عرف عام تقریباً تمام ممالک میں ہو گیا ہے، لہذا مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کے باوجود یہ شرط جائز اور بیع درست ہونی چاہئے، کیونکہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو اس کے عدم جواز کی علت، "مفضی الی النزاع" ہوتا ہے، اور ایسی کسی شرط کا عرف عام ہو جائے تو وہ مفضی الی النزاع نہ ہونے کے باعث منفسد عقد نہیں رہتی، جس کی مثال فقہائے حنفیہ کے یہاں یہ ذکر کی جاتی ہے کہ جو تا اس شرط کے ساتھ خریدنا کہ اس میں نعل بائع لگا کر دے یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، مگر عرف عام کی وجہ سے مفضی الی النزاع نہیں رہی لہذا یہ بیع جائز اور صحیح ہے۔^(۳) اسی طرح ہمارے زمانے میں یہ عرف عام ہے کہ قالین کی خریداری میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اسے بائع مشتری کے یہاں اپنے خرچ پر پہنچائے گا اور مقررہ جگہ پر باقاعدہ بچھائے گا، اس عمل میں بائع کا کافی روپیہ اور وقت خرچ ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ شرط بھی مقتضائے عقد کے خلاف ہے مگر عرف عام کی وجہ سے مفضی الی النزاع نہیں ہوتی اس لئے جائز ہے، اسی طرح بیع الثمار بشرط التبقیۃ علی الأشجار بھی عرف عام کی وجہ سے جائز ہونی چاہئے، علامہ ابن الہمام کے کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عرف عام ہو جانے کی صورت میں بیع بشرط التبقیۃ علی الأشجار بھی جائز ہونی چاہئے۔

مگر اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس طرح تو نہی عن بیع الثمار کی حدیثِ باب کا بالکل

(۱) الہدایۃ ج: ۳ ص: ۲۶ کتاب البیوع، فصل ومن باع داراً دخل بناؤها فی البیع الخ، وفتح القدر ج: ۵

ص: ۲۸۹، ۲۹۰ کتاب البیوع، فصل ومن باع داراً دخل بناؤها فی البیع الخ، وشرح معانی الآثار ج: ۲

ص: ۱۹۵ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان تتناهی، وتکملة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۵۳۔

(۲) الشامیۃ ج: ۳ ص: ۵۵۶ کتاب البیوع، مطب فی بیع الثمر والشجر مقصوداً۔

(۳) الہدایۃ ج: ۳ ص: ۶۱ کتاب البیوع، باب البیوع الفاسد۔

ترک لازم آتا ہے، کیونکہ بیع بشرط القطع کی اجازت تو ائمہ اربعہ کے نزدیک ہے ہی، اور حنفیہ نے مطلق عن الشرط کی اجازت بھی دی ہوئی ہے، اب آپ نے تیسری صورت یعنی بشرط التبقیة علی الأشجار کو بھی جائز کہہ دیا، حالانکہ بیع الثمار کی یہی تین صورتیں تھیں، جب تینوں جائز ہو گئیں تو نہی عن بیع الثمار سے متعلق احادیثِ باب بالکلیہ متروک ہو گئیں، حالانکہ عرف عام کی وجہ سے نص کی صرف تخصیص جائز ہے، اسے منسوخ کر دینا جائز نہیں۔^(۱)

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ عرف عام کی وجہ سے اس شرط کا جواز اگر صرف بیع بعد بدو الصلاح کی صورت میں ہو جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے تو حدیثِ باب کا ترک لازم نہیں آتا، کیونکہ احادیثِ باب میں نہیں قبل بدو الصلاح کی صورت میں ہے، بعد بدو الصلاح کے حکم سے یہ احادیثِ اصول حنفیہ کے مطابق ساکت ہیں، لہذا بیع بعد بدو الصلاح بشرط التبقیة علی الأشجار کا جواز حدیثِ باب کے منافی نہیں۔

اس جواب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بیع بعد بدو الصلاح بشرط التبقیة میں ممانعت کی صرف ایک علت تھی، وهو بیع بشرط لا یقتضیہ العقد، اور وہ عرف عام کے باعث ہماری مذکورہ بالا تقریر سے منتفی ہو گئی، برخلاف بیع قبل بدو الصلاح کے کہ اس میں تبقیہ کی شرط میں عدم جواز کی ایک اور علت بھی پائی جاتی ہے، اور وہ علت "غَرَر" ہے اور یہ علت عرف عام ہو جانے کے باوجود باقی ہے، کیونکہ بیع قبل بدو الصلاح بشرط التبقیة کی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشتری یہ پھل پکنے سے پہلے اس شرط کے ساتھ خرید رہا ہے کہ وہ اسے پکا ہوا ملے، علامہ ابن الہمام نے فتح القدر میں اس کا یہی مطلب بیان فرمایا ہے،^(۲) حالانکہ یہ کسی کے اختیار اور قدرت میں نہیں، کیونکہ پھل ابھی مامون من العاھة نہیں، پھل ہلاک ہو سکتا ہے، لہذا اس صورت میں پھل "پکا" ہونے کی صفت کے ساتھ عند العقد مقدور التسليم نہیں، حالانکہ بیع کا عند العقد مقدور التسليم ہونا ضروری ہے، پس اس بیع میں غرر موجود ہے، لہذا جائز نہ ہوگی۔

علامہ ابن الہمام کی رائے پر پڑنے والے اعتراض کا جواب تو یہ ہوا جو ناپختہ چیز کی فہم ناقص میں آیا ہے، اس جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ بیع بشرط التبقیة علی الأشجار صرف بعد بدو الصلاح جائز ہو، قبل بدو الصلاح جائز نہ ہو۔

(۱) تکملة فتح الملهم ج ۱ ص ۲۵۶۔

(۲) فتح القدر ج ۵ ص ۳۹۱ کتاب البیوع، فصل ومن باع داراً دخل بناؤها فی البیع الغر۔

۳:- لیکن ایک قول جسے امام طحاوی^(۱) و متعدد فقہائے حنفیہ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ احادیثِ باب میں نہی تحریمی نہیں تنزیہی ہے، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محض مشورے کے طور پر ارشاد فرمائی ہے، اس کی دلیل حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث مرفوع ہے جسے امام بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اس میں صراحت ہے کہ: "كان الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبايعون الثمار، فإذا جُدَّ الناس وحضر تقاضيهُم قال المبتاع: انه اصاب الثمر الدمان، اصابه مرض، اصابه قشام، عاهات يحتجون بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كثرت عنده الخصومة في ذلك: "فإمألا، فلا تبتاعوا حتى يبدو صلاح الثمر، كالمشورة يشمر بها لكثرة خصومتهم"^(۲)۔ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ بیع بشرط التبقیة قبل بدو الصلاح بھی مع کراہت تنزیہیہ جائز ہو، لیکن بہر حال احتیاط اسی میں ہے کہ تبقیة کی شرط عقد میں نہ لگائی جائے،^(۱) ضرورت اس کے بغیر بھی پوری ہو جاتی ہے، کیونکہ عرف عام یہی ہے کہ بائع فی الحال پھل توڑنے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ واللہ اعلم۔

باب تحریم بیع الرطب بالتمر الا فی العرایا (ص: ۸)

۳۸۵۴- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ - وَاللَّفْظُ لَهُمَا - قَالَا: نَا سُفْيَانُ قَالَ: نَا

(۱) فیض الباری ج: ۳ ص: ۲۵۲ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها، وعمدة القاری ج: ۱۲ ص: ۳ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها، وشرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۱۹۶ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان تتناهی۔

(۲) قوله: "فإذا جُدَّ الناس" بالجیم والمعجمة "ای قطعوا ثمر النخل، ای استحق الثمر القطع"۔ (کذا فی حاشیة صحیح البخاری)۔

(۳) قوله: "الدمان" بالفتح والخفة، وقيل بالضم، فساد الثمر قبل ادراكه حتى یسود، من الدمن وهو السرقة۔ والمرض والقشام كلاهما بالضم وهما من آفات الثمرة۔ (کذا فی حاشیة صحیح البخاری)۔ رفیع

(۴) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۲۹۲ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها۔

(۵) عمدة القاری ج: ۱۲ ص: ۲ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها۔

(۶) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۵۶۔

الزُّهْرِيُّ، عَنْ سَالِمٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهُ، وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ بِالثَّمَرِ -

قَالَ ابْنُ عُمَرَ: وَثَنَا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا - زَادَ ابْنُ نُمَيْرٍ فِي رِوَايَتِهِ: أَنْ تُبَاعَ - (ص: ۸: سطر: ۴، ۵)

قوله: "عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ بِالثَّمَرِ"

اس میں لفظ "التمر" بالشاء المثلثة ہے، اور ثمر سے مراد رطب ہے (النووی) اور "تمر" سے مراد کھجور۔

بيع الرطب بالتمر کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ رطب اور تمر دونوں مقطوع ہوں، دوسری یہ کہ رطب درخت پر لگی ہوئی ہو اور تمر مقطوع ہو، اس دوسری صورت کو "المُزَابَعَةُ" کہا جاتا ہے۔ جس کی تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔

پہلی صورت امام محمد اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے سواء كان متفاضلاً او متماثلاً، نسینةً كان او يداً بيدي، لأحاديث الباب "لا تبتاعوا الثمر بالتمر" وما في معناه، حضرت امام ابوحنيفه کے نزدیک یہ بیع دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے، ایک یہ کہ تماثلاً ہو، دوسرے یہ کہ يداً بيدي ہو، تفاضل اور نساء دونوں حرام ہیں، کیونکہ یہ اموال ربویہ میں سے ہیں اور بیع متجانسین کی ہے۔^(۲)

حضرت امام ابوحنيفه کی دلیل اس واقعہ سے واضح ہے کہ جب وہ بغداد پہنچے تو ان کے اس قول پر اہل بغداد نے ناراضگی کا اظہار کیا کہ یہ حدیث کے مخالف ہے، امام ابوحنيفه نے فرمایا کہ رطب دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو وہ تمر ہے یا تمر نہیں، اگر تمر ہے تو اس کی بیع تمر سے متماثلاً ویداً بیداً جائز ہونی چاہئے، لأول ما في الحديث المرفوع "التمر بالتمر مثلاً بمثل يداً بيدي"، اور اگر یہ

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۸، والديماجر علي صحيح مسلم بن الحجاج ج: ۲، ص: ۲۵۶، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۲۵۸، وعمدة القاري ج: ۱۱، ص: ۲۱۵، كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر، وفتح الباري ج: ۳، ص: ۲۸۲، كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر۔

(۲) إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۱۷۴، وشرح معاني الآثار ج: ۲، ص: ۱۸۵، كتاب البيوع، باب بيع الرطب بالتمر، وعمدة القاري ج: ۱۱، ص: ۲۹۰، كتاب البيوع، باب بيع الزبيب بالزبيب إلخ۔

تمر نہیں تب بھی یداً بیداس کی بیج جائز ہونی چاہئے، لآخر الحدیث المذکور ”اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم اذا کان یداً بیداً“۔^(۱)

اور ترمذی کی ایک روایت میں جو آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیع الرطب بالتمر کا حکم پوچھا گیا تو آپ نے سوال فرمایا: ”اینقص الرطب اذا جف؟ قالوا: نعم، فنہاۃ عن ذلك“ جب اہل بغداد نے یہ حدیث پیش کی، تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ: ”مدارۃ علی زید ابی عیاش، وهو ممن لا یقبل حدیثہ“ اہل بغداد حیران رہ گئے، چنانچہ عبد اللہ بن المبارک فرماتے ہیں کہ لوگ امام ابوحنیفہؒ کو حدیث میں ضعیف قرار دیتے ہیں، حالانکہ رجال پران کی نظر اتنی گہری ہے کہ انہوں نے زید ابی عیاش کے بارے میں برجستہ ”وہو ممن لا یقبل حدیثہ“ فرمادیا۔^(۲)

احادیثِ باب کا جواب امام صاحبؒ کی طرف سے یہ ہے کہ ”لا تبتاعوا الثمر بالتمر“ میں ثمر سے مراد رطب قائم علی الشجر ہے، نہ کہ رطب مقطوع، اور رطب قائم علی الشجر کی بیج تمر مقطوع سے، جسے مزاینت کہا جاتا ہے، ہمارے نزدیک بھی ناجائز ہے،^(۳) جیسا کہ آگے آئے گا۔

(ص: ۸: سطر: ۴)

قوله: ”رُخَّصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا“

اس کی تفسیر اور مفصل بحث آگے آرہی ہے۔

(۱) اوجز المسائل ج: ۱۱ ص: ۱۳۸، ۱۳۹ کتاب البیوع، باب ما یکرہ من بیع الثمر، والہدایۃ مع فتح القدیر ج: ۶ ص: ۱۶۸، ۱۶۹ باب الرہا۔ یہ حدیث آگے باب الربا میں حضرت عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت سے ان الفاظ میں آئے گی: ”الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالنَّبْرُ بِالنَّبْرِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالسِّلْعُ بِالسِّلْعِ مَثَلًا بِمِثْلٍ سِوَاءٍ بِسِوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اِخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ“ (ص: ۲۵) رفیع۔

(۲) ان کا نام ”زید بن عیاش“ ہے، اور کنیت ”ابوعیاش“، کذا فی تہذیب التہذیب لابن حجر ج: ۳ ص: ۲۵۱، ۲۵۲، و خلاصۃ الخرزجی ج: ۱ ص: ۱۲۹، و الکاشف للذہبی ج: ۱ ص: ۲۶۸، و تہذیب الکمال ج: ۱۰ ص: ۱۰۱، ۱۰۲۔ (رفیع)

(۳) الکوکب الدرر وحاشیہ ج: ۲ ص: ۲۸۶، باب فی النهی عن المحاقلة والمزاینت۔ (من الأستذ مدظلہم)۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۱۸۵ کتاب البیوع، باب بیع الرطب بالتمر۔

مسئلة المزابنة ورخصة العرايا

بيع الرطب بالتمر کی دوسری صورت جس کو ”مُزَابِنَةُ“ کہتے ہیں یہ بالاتفاق ائمہ اربعہ کے نزدیک ناجائز ہے، احادیثِ باب میں اس کی حرمت صراحتاً مذکور ہے، اور حرمت کی عقلی دلیل یہ ہے کہ رُطْبِ قائم علی الشجر اور تمرِ مقطوعِ اموالِ ربویۃ میں سے ہیں، اور یہاں ان کے درمیان تساوی کا علم نہیں، اور متجانسین کی بیع علم بالتساوی کے بغیر جائز نہیں کیونکہ تفاضل کا احتمال ہے، اور ربویات میں تفاضل کا احتمال، تفاضل حقیقی کے حکم میں ہوتا ہے جو رہا ہے۔ مگر امام شافعیؒ مادون خمسة اوسق کی حد تک (صرف رُطْبِ اور عنب کی) عَرَايَا میں مُزَابِنَةُ کو جائز قرار دیتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک رُطْبِ جو درخت پر لگی ہوئی ہے اس کی بیع تمرِ مقطوع سے اور عنب جو درخت (تیل) میں لگے ہوئے ہیں ان کی بیع زَبِيبِ مقطوع سے، مَا دُونَ خَمْسَةِ اَوْسُقِ کی حد تک ”عَرَايَا“ میں جائز ہے^(۱) (”عَرَايَا“ کی تفسیر آگے آرہی ہے)۔ باقی پھلوں میں ان کے نزدیک بھی مطلقاً ناجائز ہے، اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مُزَابِنَةُ کی حرمت میں کوئی استثناء نہیں، قلیل و کثیر میں، اور رُطْبِ و عنب سمیت ہر قسم کے پھلوں میں مطلقاً ناجائز ہے۔^(۲)

۳۸۵۵- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا حُجَّيْنُ قَالَ: نَا اللَّيْثُ عَنْ عَقِيلِ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْمُزَابِنَةِ وَالْمُحَاقَلَةِ، وَالْمُزَابِنَةُ أَنْ يُبَاعَ ثَمَرُ النَّخْلِ بِالتَّمْرِ، وَالْمُحَاقَلَةُ أَنْ يُبَاعَ الزَّرْعُ بِالْقَمْحِ، وَأَسْتَكْرَأُ الْأَرْضَ بِالْقَمْحِ.“ (ص: ۸، سطر: ۷، ۸)

قوله: ”عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْمُزَابِنَةِ الخ“ (ص: ۸، سطر: ۷، ۸)

یہ حدیث مرسل ہے، کیونکہ سعید بن المسیبؒ تابعی ہیں، انہوں نے صحابی کا واسطہ چھوڑ کر حدیثِ مرفوع روایت کی ہے۔ امام مسلمؒ مرسل احادیث بہت کم شاذ و نادر ہی لاتے ہیں۔ علامہ سیوطیؒ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحیح مسلم میں مرسل حدیثوں کی تعداد تقریباً گیارہ سے زیادہ نہیں۔^(۳)

(۱) شرح النووی ج: ۲، ص: ۹۔

(۲) کذا حقیقہ ابن الہمام ج: ۶، ص: ۵۴ کتاب البیوع، باب البیع القاسد۔ (رفیع)

(۳) شرح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۹، وتکملة فتح الملہم ج: ۱، ص: ۲۶۲۔

(۴) مقدمة فتح الملہم ج: ۱، ص: ۸۴ طبع دمشق۔ از حضرت الاستاذ مظلّم۔

اور جو مراہیل امام مسلمؒ نے اپنی کتاب میں لی ہیں وہ بھی محض تائید و استشہاد کی خاطر لی ہیں، استدلال ان مراہیل کے ہم معنی احادیث مسندہ موصولہ سے کیا ہے، جیسا کہ یہاں ہے کہ حرمة مزابنة کی احادیث مرفوعہ موصولہ پیچھے بھی ”بِعَةِ الشَّمْرِ بِالشَّمْرِ“ کے الفاظ سے آچکی ہیں، آگے بھی ان ہی الفاظ میں اور ”المزابنة“ کے صریح الفاظ سے آرہی ہیں، اصل استدلال انہی سے ہے۔

پھر یہاں ارسال کرنے والے بھی حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ ہیں، جو کبار تابعین میں سے ہیں، موصوف کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان کی مرسل احادیث کو محدثین و اصولیین بالاتفاق حجت قرار دیتے ہیں۔

حدیث مرسل کے حجت ہونے میں اختلاف معروف و مشہور ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور جمہور فقہائے کرامؒ کے نزدیک چند کڑی قیود و شرائط کے ساتھ^(۱) حجت ہے۔ اور محدثین کا مذہب معروف اور فقہاء کرامؒ کی ایک جماعت اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ حجت نہیں، لیکن مراہیل صحابہ اور مراہیل سعید بن المسیب، امام شافعیؒ سمیت محدثین اور تمام فقہاء کے نزدیک حجت ہیں۔

قوله: ”وَالْمُحَاقَلَةُ أَنْ يُبَاعَ الزَّرْعُ بِالْقَمْحِ“ (ص: ۸، سطر: ۸)
 مُحَاقَلَةٌ کی یہ تفسیر یعنی مزابنة کی طرح ہے، فرق صرف یہ ہے کہ مزابنة پھلوں میں ہوتا ہے، اور مُحَاقَلَةٌ کھیتی میں، کہ کھیتی (زراعت) میں پیدا ہونے والے غلے کے جو دانے سنبل میں ہیں، سنبل سے نکالے نہیں گئے ان کی بیج الگ نکلے ہوئے دانوں سے کی جائے۔ حرمت کی وجہ بھی وہی ہے جو مزابنة میں اوپر بیان ہوئی۔

قوله: ”وَاسْتِغْرَاءُ الْأَرْضِ بِالْقَمْحِ“ (ص: ۸، سطر: ۸)
 یہ محاقلة کی دوسری تفسیر ہے، یعنی زراعت کی زمین کسی سے کرایہ پر لی جائے، اور اس زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی، اسی پیداوار کے کسی خاص حصے یا مقدار کو اس کا کرایہ قرار دیا جائے۔ مثلاً اس زمین کے کسی خاص حصے کی پیداوار کو، یا کل پیداوار میں سے مثلاً دس و سق کو کرایہ

(۱) ان قیود و شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمہ فتح الملہم ج: ۱، ص: ۸۰ تا ص: ۸۱، طبع دمشق۔

قرار دیا جائے اسے "المخابرة" بھی کہتے ہیں، اس کی تفصیل میں فقہائے کرام کا کچھ اختلاف ہے جو آگے بابِ کراء الارض میں انشاء اللہ بیان ہوگا۔

۳۸۵۶- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِصَاحِبِ الْعَرَبِيَّةِ أَنْ يَبِيعَهَا بِخَرْصِهَا مِنَ التَّمْرِ۔" (ص: ۸: سطر: ۱۱:۱۰)

قوله: "رَخَّصَ لِصَاحِبِ الْعَرَبِيَّةِ أَنْ يَبِيعَهَا بِخَرْصِهَا مِنَ التَّمْرِ" (ص: ۸: سطر: ۱۱:)

العربية کی جمع "العرايا" ہے، اور خرص بفتح الخاء اسم مصدر ہے، بمعنی المخروص یعنی تخمینہ کی ہوئی۔ اور مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع العربیہ کی اجازت دی ہے بعوضِ تمرِ مخروص کے، یعنی اس تمر کے عوض جس کے بارے میں یہ اندازہ کیا گیا ہو کہ وہ عربیہ میں لگی ہوئی رطب کے مساوی ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل ہے۔

بیع العرايا کی تفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک اس سے مراد یہ صورت ہے کہ کوئی شخص خواہ فقیر ہو یا غنی اپنی رطب کو جو اپنے ایک یا دو درختوں پر لگی ہوئی ہے کسی کے ہاتھ اندازہ کر کے اتنی ہی تمر کے عوض فروخت کر دے، خواہ وہ ایک دو درخت دوسرے کے باغ میں ہوں، یا اپنے باغ میں امام شافعی کے نزدیک یہ بیع العرايا ہے۔^(۱) علامہ ابن الہمام نے امام احمد کا مذہب امام شافعی کے موافق بتایا ہے مگر یہ کہ امام احمد کے نزدیک بیع العربیہ ضرورت کے بغیر جائز نہیں۔^(۲) اور وہ جواز بھی صرف رطب میں ہے، عنب میں نہیں۔^(۳)

حفیہ و مالکیہ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی باغ کا مالک ایک یا دو درخت کا پھل جو درخت پر لگا ہوا ہے کسی کو کھانے کے لئے ہبہ دیدے، یعنی درخت اپنی ملکیت میں رکھے اور پھل جو درخت پر لگا ہوا ہے اس کو ہبہ کر دے، پھر اس شخص کے آنے جانے سے مالک باغ کو چونکہ تکلیف ہوتی ہے، اس لئے وہ اس سے یہ کہے کہ میری ہبہ کی ہوئی رطب کے بدلے میں تم اندازہ کر کے اتنی

(۱) فتح الباری ج: ۳، ص: ۳۹۱، ۳۹۳ کتاب البیوع، باب بیع المزاینة الخ۔

(۲) فتح القدير ج: ۵، ص: ۱۹۵ نسخہ مصریہ کتاب البیوع، باب بیع الفاسد۔ (رفیع)

(۳) تکملة فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۲۷۱۔ (طبع دمشق)

ہی تملے لو، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بیع العرایا کی تفسیر یہ ہے، اور جائز ہے،^(۱) مگر حنفیہ کے نزدیک یہاں حدیث میں لفظ ”بیع“ کا اطلاق مجازاً ہے، حقیقتاً نہیں، کیونکہ موہوب لہ جب تک موہوب پر قبضہ نہ کر لے مالک نہیں بنتا، اور یہاں قبضہ نہیں ہوا، کیونکہ پھل درخت پر لگا ہوا ہے، اور درخت مالک کے قبضے میں ہیں، اور مالک نے پھل کے اور موہوب لہ کے درمیان تخلیہ نہیں کیا ہے، لہذا اب تک اس پھل کا مالک بھی وہی ہے، پس یہاں رطب کی بیع تمل سے صرف صورتاً ہے، حقیقتاً نہیں۔ حقیقتاً یہ مالک کی طرف سے پہلے ہبہ کے بجائے دوسرا ہبہ ہے۔ علامہ ابن الہمام نے فتح القدر میں فرمایا ہے کہ: ”والحق ان قول مالک قول ابی حنیفة، ہکذا حکاہ عنہ محققوا مذبہ۔“^(۲) لیکن فتح الباری میں حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کا مذہب بنیادی طور پر تو حنفیہ کے مطابق ہے لیکن کچھ تفصیلات میں اختلاف بھی ہے، فلیراجع۔^(۳)

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نے حرمت مزابنہ سے بیع العرایا کا جواستثناء کیا، اس کی دلیل ایک تو حضرت زید بن ثابتؓ کی یہی روایت ہے جس میں بیع العریۃ کی رخصت صراحتاً مذکور ہے، اس کے علاوہ بھی کئی احادیث ہیں، جن میں سے کئی مسلم شریف میں اسی باب میں مذکور ہیں، مثلاً:-

”عن ابی ہریرۃ: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی بیع العرایا بخرصھا فیما دون خمسۃ اوسق او فی خمسۃ۔“
(ص: ۹: سطر: ۸، ۹)

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی جانب سے جواب یہ ہے کہ عرایا کے وہ معنی ہم تسلیم نہیں کرتے جو امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نے بیان کئے، اس لئے کہ ان کے قول کی بناء پر لازم آئے گا کہ عربیہ بمعنی النخلۃ یا بمعنی ثمر النخلۃ ہو اور یہ معنی کتب لغت میں کہیں نہیں ملتے، اور صحیح معنی وہی ہیں جو ہم نے اوپر بیان کئے کہ عریۃ بمعنی الہبۃ المخصوصۃ ہے، اور کلام عرب میں اس کی نظیر موجود

(۱) فتح الباری ج: ۲، ص: ۳۹۰، ۳۹۱ کتاب البیوع، باب بیع المزابنۃ الخ، وشرح معانی الآثار ۲۰۰

ص: ۱۹۷ کتاب البیوع، باب العرایا۔

(۲) فتح القدر ج: ۵، ص: ۱۹۶ نکتہ مصریہ۔ (رفیع)

(۳) فتح الباری ج: ۲، ص: ۳۹۱ کتاب البیوع، باب بیع المزابنۃ الخ۔

ہے، ایک شاعر انصار کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے۔

لَيْسَتْ بِسَنَهَاءٍ وَلَا رُجْبِيَّةٍ
وَلَكِنْ عَرَايَا فِي السَّنِينِ الْجَوَانِحِ^(۱)

یعنی انصار تنگدستی اور مصیبت کے برسوں میں عرایا دیتے ہیں، اگر عرایا کی تفسیر بہہ سے نہ کی جائے تو انصار کی مدح کے کوئی معنی نہیں، اس لئے کہ بیع کر کے کوئی چیز دینا قابل مدح نہیں، نیز مسلم شریف ہی میں (ص: ۸: سطر: ۱۳ پر) اسی باب کی ایک روایت میں راوی کی یہ تفسیر منقول ہے: "وَالعَرِيَّةُ النخْل تجعل للقوم فيبيعونها بخرصها تمرًا" اس میں "تُجْعَلُ لِلْقَوْمِ" کا لفظ بہہ کے معنی میں تقریباً صریح ہے، لہذا بیع العرایا میں لفظ بیع مجازاً بولا گیا ہے اس صورت کے لئے جو عرایا کی تفسیر میں ہم نے بیان کی، اور علاقہ مجاز تشبیہ ہے کیونکہ وہ صورت بیع کے مشابہ ہے۔^(۳)

سوال:- اگر عرایا کی وہ تفسیر تسلیم کی جائے جو امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے بیان کی تو "رخص" کے کیا معنی ہوں گے؟

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ موہوب لہ کو رطب کی بجائے تمردینے میں اختلاف

(۱) لسان العرب ج ۹ ص: ۱۸۰، ۱۸۱، والصحاح ج: ۲ ص: ۱۰۹، و فیض الباری ج: ۳ ص: ۲۳۵ کتاب البیوع، باب تفسیر العرایا، و شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۱۹۷ کتاب البیوع، باب العرایا، و تکملة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۶۳۔ "سَنَهَاءٌ" کجھور کا ایسا درخت جو ایک سال پھل دیتا ہوا اور ایک سال نہ دیتا ہو، اور رُجْبِيَّةٌ بضم الراء و تشدید الحیم المفتوحة، کجھور کا ایسا درخت جس کی کجھوروں کے خوشوں کے ارد گرد کانٹے لگا دیئے گئے ہوں تاکہ کوئی چوری کر کے کھانے والا اس تک نہ پہنچ سکے۔ اور مطلب شعر کا یہ ہے کہ انصار جس درخت کا پھل بہہ میں دیتے ہیں وہ نہ "سَنَهَاءٌ" ہے نہ رُجْبِيَّةٌ ہے۔

(۲) امام طحاوی نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے "عرایا" کی یہ تفسیر نقل فرمائی ہے: "وقال زید بن ثابت خص فی العرایا فی النخلة: النخلتین تُوْهَبَانِ لِلرَّجُلِ فَمِیْبِعُهُمَا بخرصهما تمرًا" اس کے بعد امام طحاوی فرماتے ہیں: فہذا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ وهو احد من روى عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرخصة فی العریة فقد اخبر أنها الهبة۔ شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۱۹۹ کتاب البیوع۔ باب العرایا، و فیض الباری ج: ۳ ص: ۲۳۶ کتاب البیوع، باب تفسیر العرایا۔

(۳) فیض الباری ج: ۳ ص: ۲۳۷ کتاب البیوع، باب تفسیر العرایا۔

الوعد ہے، جو ثُلُثُ النفاق ہے،^(۱) تو وہم ہو سکتا تھا کہ یہ صورت جائز نہ ہو، اس لئے رخصت کا لفظ استعمال کیا گیا۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیع العرایا اگرچہ حقیقۃً بیع نہیں، مگر چونکہ صورت بیع ہے اس لئے شہبہ ہو سکتا تھا کہ یہ بھی مزابنۃ کے حکم میں ہو، یعنی ناجائز ہو، اس شہبہ کو زائل کرنے کے لئے راوی نے ”رخص فی بیع العرایا“ کا لفظ استعمال کیا۔

سوال:- جب یہ صورت جائز ہے تو رخصت کو مادون خمسة اوسق کے ساتھ کیوں مُقید کیا گیا؟

جواب:- یہ ہے کہ ممکن ہے مدینہ طیبہ میں عام طور پر رواج اسی مقدار میں عرایا کرنے کا ہو، یا جس معاملے کا فیصلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ معاملہ اتنی ہی مقدار کا ہوگا، حاصل جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں، واقعی اور اتفاقی ہے۔^(۲)

باب من باع نخلاً علیہا تمر (ص: ۱۰۰)

۳۸۷۸- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرَتْ، فَتَمَرُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ.“

(ص: ۱۰۰، سطر: ۳، ۲)

(ص: ۱۰۰، سطر: ۳)

قولہ: ”مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرَتْ، فَتَمَرُهَا لِلْبَائِعِ“

جس درخت پر پھل لگا ہوا ہو اس کی بیج کی تین صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ درخت کے ساتھ پھل کی بیج بھی ہو، اس صورت میں بالاتفاق پھل مشتری کو ملے

گا، حدیث میں ”إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ“ سے بالاتفاق یہی صورت مراد ہے۔

(۱) جیسا کہ صحیح البخاری میں ہے: عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”أیة المنافق ثلاث إذا

حدث کذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اتمن خان۔“ کتاب الایمان، باب علامة النفاق، رقم الحدیث: ۲۳،

وشرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۱۹۸ کتاب البیوع، باب العرایا۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: فیض الباری ج: ۳، ص: ۲۳۸ کتاب البیوع، باب تفسیر العرایا، وشرح معانی

الآثار ج: ۲، ص: ۱۹۷، ۱۹۸ کتاب البیوع، باب العرایا۔

دوسری صورت یہ کہ عقد میں صراحت کر دی جائے کہ پھل بائع کا رہے گا، بیع صرف درخت کی ہوئی، اس صورت میں پھل بالاتفاق بائع کا ہوگا۔

تیسری صورت یہ کہ عقد مطلقاً درخت کا ہو، پھل کا اس میں نفیاً یا اثباتاً کوئی ذکر نہ ہو، حدیث میں ”من باع نخلاً قد ابرت فثمرها للبائع“ سے یہی صورت مراد ہے، اس صورت میں فقہاء کا اختلاف نقل کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، خواہ بیع تأبیر سے قبل ہو یا بعد میں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیع تأبیر کے بعد ہوئی تو پھل بائع کا، پہلے ہوئی تو مشتری کا ہوگا، فتح القدیر میں یہی مذہب امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا نقل کیا گیا ہے۔ کذا ذکر ابن الہمام^(۱) علامہ مازنی نے بھی ”المُعَلِّم“ میں یہی مذہب اپنا (مالکیہ کا) بیان فرمایا ہے۔^(۲)

قبل التأبیر کی صورت میں ثمر مشتری کا ہونے پر ائمہ عظام کا استدلال احادیثِ باب میں ”قَدْ اَبْرَتْ“ کے مفہوم الصفة سے بیان کیا گیا ہے۔ اس دلیل کے دو جواب ہیں :-
۱- مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

۲- حدیث میں تأبیر سے مراد اثمار (درخت پر پھل آجانا ہے) اور علاقہ مجاز یہ ہے کہ تأبیر اثمار کی علامت ہے، کیونکہ اصحاب النخل تأبیر کو اثمار سے مؤخر نہیں کرتے، پس علامت بول کر ذی العلامت مراد لیا گیا ہے، لہذا ”نخلاً قد ابرت ... الخ“ سے مراد ”نخلاً قد اثمرت“ ہے، یعنی جس درخت پر پھل لگے ہوں اس کی بیع میں پھل کا ذکر نہ کیا جائے تو اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا۔^(۳)

اس مسئلے میں صاحب ہدایہ نے ہماری دلیل میں ابن عمرؓ کی ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے

(۱) فتح القدیر ج: ۶ ص: ۲۶۱ کتاب البیوع، قبیل باب خیار الشرط۔

(۲) المعلم بفوائد مسلم ج: ۲ ص: ۱۷۵، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴ ص: ۲۱۰، ۲۱۱، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵ ص: ۱۸۳، وفتح الباری ج: ۴ ص: ۲۰۲ کتاب البیوع، باب من باع نخلاً قد ابرت الخ، وعمدة القاری ج: ۱۲ ص: ۱۲، ومرقاة المفاتیح ج: ۶ ص: ۹۳، ۹۴ کتاب البیوع، باب فی البیع المشروط، الفصل الأول۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: فیض الباری ج: ۳ ص: ۳۵۷ کتاب البیوع، باب من باع نخلاً قد ابرت... الخ۔

(۴) الهدایة ج: ۳ ص: ۲۶، ۲۵ کتاب البیوع، قبیل باب خیار الشرط، واعلاء السنن ج: ۱۳ ص: ۳۸ کتاب البیوع، باب فی بیان أن ثمرة النخل المثمر للبائع إلا أن يشترط المبتاع۔

جو امام محمدؒ نے اپنی کتاب "الأصل" (مبسوط) کی "كتاب الشفعة" میں نقل فرمائی ہے:-

"ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من اشترى أرضاً فيها نخلٌ فالشجرة

للبنائع الا ان يشترط المبتاع۔"

اس میں مؤبّر اور غیر مؤبّر کی کوئی قید نہیں، مگر یہ دلیل دو وجہ سے صحیح نہیں:-

۱- یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت نہیں بن سکتی، کیونکہ ان کا اصول ہے کہ وہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں، پس وہ کہہ سکتے ہیں کہ اس روایت میں "نخل" اگرچہ مطلق ہے لیکن مراد اس سے مقید یعنی مؤبّر ہے، احادیث باب کی وجہ سے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصول پر بھی واجب ہے کہ ہم اس مطلق کو مقید پر محمول کریں کیونکہ جب ایک ہی حادثہ (مسئلہ) میں دو حدیثیں وارد ہوں جن میں ایک مطلق، اور دوسری مقید ہو، تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ہمارے نزدیک بھی واجب ہے، (كذا حقه ابن الهمام في الفتح)۔^(۲)

لہذا ہمارا صحیح استدلال جو ائمہ ثلاثہؒ پر حجت بن سکے قیاس ہے، یعنی ہم نخل کو زرعی زمین پر قیاس کرتے ہیں، یعنی جس شخص نے ایسی زمین فروخت کی، جس میں کھیتی کھڑی ہو اور عقد میں کھیتی کا کوئی ذکر نہیں کیا، تو بالاتفاق کھیتی بائع کی ہوگی، اس کا تقاضا ہے کہ نخل میں بھی یہی حکم ہو، اور ہمارا یہ قیاس ائمہ ثلاثہؒ پر حجت ہے، ان پر لازم آتا ہے کہ اسے قبول کریں، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر قیاس اور مفہوم مخالف میں تعارض ہو جائے تو قیاس کو ترجیح ہوتی ہے۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان جو اختلاف یہاں بیان کیا جاتا ہے وہ صرف لفظی ہے حقیقی نہیں، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تأبیر سے مراد اثمار ہی ہے۔^(۳)

(۱) المبسوط للرخسي ج: ۳۰ ص: ۱۳۵ کتاب اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی رحمہما اللہ تعالیٰ۔

(۲) فتح القدیر ج: ۶ ص: ۲۶۲ کتاب البیوع، قبیل باب خيار الشرط، والبحر الرائق ج: ۵ ص: ۴۹۸، ۴۹۹

کتاب البیوع، فصل یدخل البناء والمفاتیم فی بیع الدار، ونور الانوار ص: ۱۶۰ مبحث الوجوه الفاسدة۔

(۳) علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام کا حاصل بھی یہی نکلتا ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شرح نووی، والتکملة

ج: ۱ ص: ۲۴۳، واعلاء السنن ج: ۱۳ ص: ۳۸ کتاب البیوع، باب فی بیان ان ثمرۃ النخل المشر للبنائع الا

ان يشترط المبتاع۔ (رفیع)

(۴) حدیث باب سے ایک بات یہ ثابت ہو رہی ہے کہ تأبیر یعنی اثمار کے بعد متصلاً بیع اثمار جائز ہے، حالانکہ اس وقت بدو الصلاح نہیں ہوتی، اس سے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ بیع اثمار قبل بدو الصلاح کی ممانعت تحریم کے لئے نہیں، تنزیہی ہے۔ (رفیع)

۳۸۸۲- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ، قَالَا: أَنَا اللَّيْثُ ۚ قَالَ
وَنَنَا قَتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ،
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ ابْتِئَاعَ
نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤْبَرَ فَشَمَرْتَهَا لِلذِّي بَاعَهَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتِئَاعُ- وَمَنْ ابْتِئَاعَ عَبْدًا
فَمَالَهُ لِلذِّي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتِئَاعُ-“ (ص: ۱۰: سطر: ۱۰۴۸)

قوله: ”وَمَنْ ابْتِئَاعَ عَبْدًا فَمَالَهُ لِلذِّي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتِئَاعُ“

(ص: ۱۰: سطر: ۱۰)

جس عبد کے پاس کچھ مال ہو اس کی بیعت میں بھی تین صورتیں ہیں: کہ مشتری نے یا تو اس مال کی شرط لگائی، اس صورت میں یہ مال بالاتفاق مشتری کا ہوگا، دوسری یہ کہ بائع نے اس مال کی اپنے لئے شرط لگائی تو یہ مال بالاتفاق بائع کا ہوگا، اور اگر مال کا کوئی ذکر عقد میں نفیاً یا اثباتاً نہیں ہوا تو اس میں بھی اتفاق ہے کہ مال بائع کا ہوگا، حنفیہ اور شوافع نے اس میں کچھ تفصیل بھی کی ہے جو شرح نووی میں دیکھی جاسکتی ہے۔^(۱)

البتہ یہاں ایک اور مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ سید اپنے غلام کو کسی مال کا مالک بنا دے تو غلام اس کا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے نزدیک ہو جاتا ہے (لیکن جب غلام فروخت ہوگا تو یہ مال بائع کو ملے گا، الا ان يشترط المبتاع)، اور ہمارے نزدیک نہیں ہوتا، بلکہ اس کا سب مال سید ہی کی ملکیت ہے۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم امام مالکؒ کے موافق، اور قول جدید ہمارے موافق ہے۔^(۲)

امام مالکؒ کا استدلال حدیث مذکور کے لفظ ”فَمَالَهُ“ سے ہے، کہ اس میں مال کی اضافت عبد کی طرف کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ عبد مالک بن سکتا ہے۔

ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اضافت ملک نہیں، بلکہ اضافت بآدنی ملاہست ہے، جو سامان عبد کے قبضے میں ہو تلبس کی وجہ سے اس کی اضافت عبد کی طرف کر دی گئی ہے، جیسے ”جُلُّ الْفَرَسِ“ اور ”سَرَبُ الدَّابَّةِ“ میں ”جُلُّ“ اور ”سَرَبُ“ کی اضافت ”فرس“ اور ”دابة“ کی طرف تلبس کی

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۲۱۲، ۲۱۱۔

(۲) تکملة فتح الملمم ج: ۱، ص: ۲۴۳، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۰۔

وجہ سے کی گئی، چنانچہ علامہ مازری نے بھی جو مالکی ہیں، مالکیہ کے اس استدلال کو قبول نہیں کیا۔^(۱)

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابِنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ إلخ (ص: ۱۰)

۳۸۸۵- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالُوا جَمِيعًا: نَا سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابِنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ- وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهُ- وَلَا يُبَاعُ إِلَّا بِالْذَيْنَارِ وَالذَّرْهَمِ إِلَّا الْعَرَايَا-“
(ص: ۱۰: سطر: ۱۳، ۱۵)

قوله: ”عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابِنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ“ (ص: ۱۰: سطر: ۱۳)

مُحَاقَلَة بالکل مُزَابِنَة کی طرح ہے، البتہ فرق صرف یہ ہے کہ مُزَابِنَة درخت کے پھل میں ہوتا ہے اور مُحَاقَلَة زرع (کھیتی) میں کہ گندم وغیرہ کے دانے جو کھیتی کے سنبل میں لگے ہوئے ہیں ان کی بیج علیحدہ نکلے ہوئے گندم سے کرنا،^(۲) اس کے حرام ہونے کی وجہ بھی وہی ہے جو مُزَابِنَة میں ہے کہ گندم وغیرہ اناج اموال ربویہ میں سے ہیں، ان کی بیج جب ہم جنس سے ہوگی تو جھل بتساوی البدلین کے باعث ”شبهة الربا“ پایا جائے گا، لہذا یہ بیج بھی بالاتفاق حرام ہے۔

الْمُخَابَرَة بمعنی الْمُزَارَعَة ہے، یعنی مالک ارض اپنی زمین، کاشتکار کو کاشت کے لئے دے، اور زمین کی اجرت اسی کی پیداوار کے کسی حصے کو ٹھہرائے جو عامل کے عمل سے پیدا ہوگی، (جس کو آج کل کی اصطلاح میں بٹائی کہتے ہیں)، اس صورت کو پچھلے سے پچھلے باب (باب تحریم بیع الرطب بالتمر الا فی بیع العرایا ص: ۸) کی تیسری روایت (سطر: ۸) میں ”استكراء الأرض

(۱) المعلم بقوائد مسلم ج: ۲ ص: ۱۷۷، نیز علامہ ابی مالکی اور قاضی میاض نے بھی اس استدلال کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: ”وعندی فیہ نظر إلخ“ اكمال اكمال المعلم ج: ۳ ص: ۲۱۱، و اكمال المعلم ج: ۵ ص: ۱۸۷۔

(۲) اوجز المسالك ج: ۱۱ ص: ۱۳۱ کتاب البیوع، المحاقلة، و اكمال المعلم ج: ۵ ص: ۱۷۷، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۲۲، کتاب البیوع، باب تحریم بیع المرطب بالتمر إلا فی العرایا، والنهاية لابن الأثیر ج: ۱ ص: ۲۱۶ و ج: ۲ ص: ۲۹۳۔

بالقمة“ فرما کر اسے بھی ”المُحَاقَلَةُ“ کہا گیا ہے،^(۱) المخابرة کے جواز میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے جو اگلے باب میں بیان ہوگا۔

قوله: ”وَلَا يُبَاعُ إِلَّا بِالِدَيْنَارِ وَالِدِرْهَمِ إِلَّا الْعَرَايَا“ (ص: ۱۰: سطر: ۱۵)

مراد الّا بالدینار والدرہم وغیرہما ہے، اور مطلب یہ ہے کہ رُطْب کی بیج تمر کے بدلے میں نہ کی جائے، بلکہ دینار و درہم وغیرہما کے بدلے میں ہونی چاہئے، ورنہ مزابنة لازم آئے گا،^(۲) حاصل یہ ہے کہ ”الا بالدینار والدرہم“ کا حصر حقیقی نہیں اضافی ہے، یعنی تمر کے مقابلے میں ہے، تمر کے علاوہ ہر مال کے بدلے میں درخت پر لگی ہوئی رُطْب کی بیج بالاتفاق جائز ہے۔ اور یہاں دینار و درہم کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ بیج عموماً نقدین کے عوض میں ہوتی ہے۔^(۳)

۳۸۹۰- ”حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ الْغُبَرِيُّ

-وَاللَّفْظُ لِعُبَيْدِ اللَّهِ- قَالَا: نَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، قَالَ: نَا أَيُّوبُ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ وَسَعِيدِ بْنِ مِينَاءَ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمَزَابِنَةِ وَالْمُعَاوِمَةِ وَالْمُخَابِرَةِ- قَالَ أَحَدُهُمَا: بَيْعُ السِّنِينَ هِيَ الْمُعَاوِمَةُ- وَعَنِ الثُّنْيَا وَرَخَّصَ فِي الْعَرَايَا-

(ص: ۱۱: سطر: ۱۰: ۱۲۳۱)

قوله: ”وَالْمُعَاوِمَةُ“ (ص: ۱۱: سطر: ۱۱)

اس کی تفسیر آگے اسی حدیث میں آ رہی ہے کہ ”بیع السنین ہی المعاومة“ یعنی آئندہ دو یا زیادہ سالوں کے پھل کو فروخت کرنا۔ یہ بالا جماع ناجائز ہے، کیونکہ اس میں غرر ہے، یعنی معدوم کی بیج ہے۔ قالہ النووی فی شرحہ، والمازری فی ”المعلم بفوائد مسلم“۔^(۴)

(۱) خلاصہ یہ کہ ”المحاقلة“ کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں، ایک وہ جو ہم نے اوپر بیان کئے ہیں یعنی جو مزابنة کی طرح ہے، اور یہی معنی مشہور ہیں، اور دوسرے بمعنی المخابرة۔ (رفیع)

(۲) قالہ النووی فی شرح صحیحہ مسلم ج: ۲: ص: ۱۰- (رفیع)

(۳) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۱۰، ۱۱، وقتہ الباری ج: ۴: ص: ۳۸۷ رقم الحدیث: ۲۱۸۹

کتاب البیوع، باب بیع الثمر علی رؤس النخل الخ، وشرح صحیحہ البخاری لابن بظال ج: ۶: ص: ۳۰۸، ۳۰۹ کتاب البیوع، باب بیع الثمر علی رؤس النخل بالذهب والفضة، وتکملة فتح الملمہ ج: ۱: ص: ۲۷۶-

(۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۱۰، والمعلم بفوائد مسلم ج: ۲: ص: ۱۷۷، وإکمال المعلم ج: ۵: ص: ۱۸۹، وإکمال المعلم ج: ۴: ص: ۲۱۳، وتکملة فتح الملمہ ج: ۱: ص: ۲۷۷، والمفہم ج: ۴: ص: ۴۰۳، ومشارك الانوار ج: ۲: ص: ۱۳۲-

قوله: "وَعَنِ الثُّنْيَا"

(ص: ۱۱: سطر: ۱۲)

ترمذی نے سند "حسن صحیحہ" کے ساتھ یہ زیادت بھی روایت کی ہے کہ: "إِلَّا أَنْ تُعْلَمَ" (۱) اور "ثُنْيَا" بضم الثاء بمعنی الاستثناء ہے، اور مراد یہ ہے کہ بیع کے حصہ مجہولہ کو بیع سے مستثنیٰ نہ کیا جائے، مثلاً یہ کہے کہ "بِعْتِكَ هَذِهِ الصُّبْرَةَ إِلَّا بَعْضَهَا، أَوْ هَذِهِ الثِّيَابَ إِلَّا بَعْضَهَا" جن انچہ یہ بالا جماع ناجائز ہے، کیونکہ اس سے بیع مجہول ہو جاتی ہے، اور اگر بیع بھی معلوم ہو، اور مستثنیٰ بھی معلوم ہو، تو استثناء بالا جماع جائز ہے، کقولہ: "بِعْتِكَ هَذِهِ الثِّيَابَ إِلَّا هَذَا الْمَعِينِ"، اور اگر مستثنیٰ معلوم تو ہو لیکن پھر بھی استثناء کی وجہ سے بیع میں جہالت آ جاتی ہو، تو یہ صورت مختلف فیہ ہے، کقولہ: "بِعْتِكَ هَذِهِ الصُّبْرَةَ مِنَ الطَّعَامِ إِلَّا صَاعًا وَاحِدًا" امام اعظمؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، کیونکہ استثناء کے بعد جو باقی بچے گا وہ مجہول ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ صورت اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ مستثنیٰ بیع کے ٹلٹ سے زائد نہ ہو۔ (۲) البتہ اگر کوئی حصہ مشاع مستثنیٰ کیا کقولہ: "بِعْتِكَ هَذِهِ الصُّبْرَةَ إِلَّا نِصْفَهَا" تو بیع جائز ہے، کیونکہ استثناء کے بعد بچنے والا حصہ معلوم ہے۔

جمہور کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں حرمت کی علت ترمذی کی روایت "إِلَّا أَنْ تُعْلَمَ" سے صراحتہ معلوم ہو رہی ہے کہ استثناء کی ممانعت کا مقصد یہ ہے کہ بیع میں اس کی وجہ سے جہالت نہ آجائے۔

باب كِرَاءِ الْأَرْضِ (ص: ۱۱)

۳۸۹۳- "حَدَّثَنِي أَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ قَالَ: نَا حَمَّادٌ - يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ - عَنْ مَطَرِ الْوَرَّاقِ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ -"

(ص: ۱۱: سطر: ۱۵ و ۱۶)

(۱) جامع الترمذی ج: ۲، ص: ۳۷۳ ابواب البیوع، باب ما جاء فی النهی عن الثنیا۔

(۲) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۱، والمعلم بفوائد مسلم ج: ۲، ص: ۱۷۸، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۱۹۰ تا ۱۹۱، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۲۷۷۔

زراعت کے لئے زمین معاوضے پر دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حسن بصریؒ اور طاؤسؒ^(۱) کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے (کما ذکرہ النوویؒ)^(۲) لظاہر ہذا الحدیث والأحادیث التی اوردها الامام مسلمٌ بعد هذا نحو قول جابر بن عبد الله: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تؤخذ الأرض اجراً (ای علی اجر معلوم) او حظاً (ای علی نصیب شائع من ما یخرج من الأرض کذا فی الحل المفہم ج: ۲ ص: ۱۳۷)۔

اور حضرت ربیعہؒ کے نزدیک کراء الارض صرف ذہب وفضہ کے عوض میں جائز ہے، کسی اور چیز کے عوض جائز نہیں۔^(۳) ان کا استدلال بظاہر اسی باب کے اواخر میں آنے والی اُس حدیث سے ہے جسے امام مسلمؒ نے اس طرح نقل کیا ہے: ”حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس أنه سأل رافع بن خديج عن كراء الأرض، فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض، قال: فقلت ابالذهب والورق؟ فقال: أما بالذهب والورق فلا بأس به۔“ (ص: ۱۳ سطر: ۲۸-۳۰) حضرت رافع بن خديجؒ کی اس سے اگلی روایت میں اس حدیث کی مزید تفصیل آئی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے الا بالطعام، لمارواہ مسلم فی هذا الباب (ص: ۱۳، سطر: ۱۸) عن رافع بن خديج قال: كنا نحاقل الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكريها بالثلث والرابع والطعام المسمى (إلى قوله) نهانا ان نحاقل

(۱) علامہ مازنیؒ نے بھی طاؤسؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔ (المعلم ج: ۲ ص: ۱۷۹) لیکن طاؤسؒ کا جو واقعہ امام مسلمؒ نے اسی باب کے آخر میں ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طاؤسؒ جواز کے قائل ہیں، اور احادیث نبویؐ کو خلاف اولیٰ پر محمول کرتے ہیں، لہذا ان کی طرف عدم جواز کی نسبت صحیح معلوم نہیں ہوتی۔ (رفع)

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۲، وعمدة القاری ج: ۱۲ ص: ۲۵۹، ۲۵۸ کتاب البيوع، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، وفتح الباری ج: ۵ ص: ۲۵ کتاب البيوع، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، وأوجز المسالك ج: ۱۲ ص: ۳۹، ۳۸ کتاب كراء الأرض۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۲، وعمدة القاری ج: ۱۲ ص: ۲۵۹، ۲۵۸ کتاب الحرث والمزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، وفتح الباری ج: ۵ ص: ۲۵ کتاب الحرث والمزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، وأوجز المسالك ج: ۱۲ ص: ۳۹، ۳۸ کتاب كراء الأرض۔

(۴) إكمال إكمال المعلم ج: ۲ ص: ۲۱۵، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۲، وأوجز المسالك ج: ۱۲ ص: ۳۹، ۳۸ کتاب الحرث والمزارعة بالشرط ونحوہ۔

بالأرض فنكربها على الثلث والرابع والطعام المستمى۔“ (ص: ۱۳، سطر: ۱۹، ۲۰)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کراء الارض جائز ہے، الا بجزء ما يخرج من الأرض نحو الثلث والرُّبع وأوساق معلومة۔

امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بجزء ما يخرج من الأرض بھی جائز ہے، لیکن دو شرطوں کے ساتھ، ایک یہ کہ اس زمین کی پیداوار کے اوساق معینہ کو اجرت نہ بنایا جائے، دوسری یہ کہ اس زمین کے کسی قطعہ معینہ مثلاً مازیانات وغیرہ کی پیداوار کو اجرت نہ بنایا جائے، حاصل یہ کہ زمین کی کل پیداوار کے حصہ مُمشاع مثلاً نصف یا ثُلث یا رُبُع وغیرہ کو اجرت بنانا جائز ہے، اور اس کو ”المُزَاعَعَة“ کہا جاتا ہے، اور غیر مُمشاع کو اجرت بنانا جائز نہیں، حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں فتویٰ اسی پر ہے۔ مالکیہ کی ایک جماعت نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، بلکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مزارعت کی ایک صورت جائز ہے، جیسا کہ آگے کتاب المساقاة میں آئے گا، اور وہ یہ کہ مزارعت مساقات کے ضمن میں ہو، اس طرح کہ باغات کے مابین خالی زمین ہو، اور مساقات کے ضمن میں اس پر مساتی ہی سے مزارعت بھی اسی ایک عقد میں کر لی جائے، ضمن میں ہونے کی تفصیل میں امام مالکؒ و شافعیؒ کے درمیان جزوی اختلاف بھی ہے، کما فی شرح النووی۔^(۵)

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل مزارعت کے عدم جواز پر ایک تو وہی حدیث ہے جس

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۲، ونبض الباری ج: ۳، ص: ۲۹۵، کتاب الحرث والمزارعة

بالشطر ونحوه، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۲۳۶، کتاب الحرث والمزارعة بالشطر ونحوه، والبنایة ج: ۲

ص: ۱۰۳، کتاب المزارعة، وفتح القدير ج: ۹، ص: ۴۴۳، ۴۴۴، کتاب المزارعة۔

(۲) اس کی تشریح آگے تقریباً ایک صفحہ بعد حاشیہ میں آئے گی۔ (رفع)

(۳) عمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۱۶۷، کتاب الحرث والمزارعة، باب المزارعة بالشطر ونحوه۔ اور اردو میں اسی کو ”بانی“ کہتے ہیں۔ رفع

(۴) الدر المختار ج: ۶، ص: ۲۷۵، کتاب المزارعة، وفتح القدير ج: ۹، ص: ۴۷۵، کتاب المزارعة، والهندية ج: ۵، ص: ۲۳۵، کتاب المزارعة۔

(۵) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۳، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۲۷۸، والبنایة للعلامة عینی

ج: ۴، ص: ۱۰۳، کتاب المزارعة، وفتح القدير ج: ۹، ص: ۴۴۳، ۴۴۴، کتاب المزارعة، وبحر المذهب ج: ۹،

ص: ۲۳۲، کتاب المساقاة۔

سے امام مالکؒ نے استدلال کیا، استدلال میں صرف یہ فرق ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ "الطعام المستمی" کو "الطعام المستمی الخاریج من تلك الأرض" پر محمول کرتے ہیں، اور امام مالکؒ کے نزدیک مطلق طعام مراد ہے، یعنی وہ "خاریج من تلك الأرض" ہو، یا من غیرها ہو، دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔^(۱) اور امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ کا دوسرا استدلال حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہے جو امام مسلمؒ نے پچھلے باب کے اخیر میں ذکر کی ہے کہ:-

"ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة
(إلى قوله) والمخابرة الثلث والرُبْعُ وأشياءٌ ذلك۔"
(مسلم ج: ۱۱ ص: ۷۷)

نیز اسی باب (کراء الأرض) کی یہ حدیث بھی ان کی دلیل ہے:-

"عن عمرو قال سمعت ابن عمر يقول: كنا لا نرى بالخير بأسًا حتى كان عام
أول (أى من اشارة ابن الزبير، كما فسره فى الحل المفهم)۔^(۲) فزعم رافع أن النبى صلى
الله عليه وسلم نهى عنه۔"
(مس: ۱۲ سطر: ۹)

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے دو عقلی دلیلیں بھی پیش کی جاتی ہیں، ایک یہ کہ مزارعت اجارہ فاسدہ کے قبیل سے ہے کیونکہ اجرت عند العقد معدوم اور مجہول ہے، اور دوسری یہ کہ یہ قفیز الطحان کے معنی میں ہے، ان دلیلوں کی تفصیل آگے کتاب المساقاة میں آئے گی۔
صاحبینؒ اور امام احمدؒ کی دلیل اس باب کے اوخر میں یہ حدیث ہے کہ:-

"حدثنا اسحاق قال اخبرنا عيسى بن يونس (الى) قال: سألت رافع بن خديج
عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال: لا بأس به، انما كان الناس يواجرون على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على الماذينات وأقبال الجداول وأشياء من الزرع،
فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا ويهلك هذا، فلم يكن للناس كراء الا هذا

(۱) اوجز المسالك ج: ۱۲ ص: ۳۸، ۳۹ کتاب کراء الأرض۔

(۲) قولہ: "الخیر" بکسر الخاء وضمها وفتحها، والكسر اصح وأشهر، وهو بمعنى المخابرة۔ شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۳۔ رفیع

(۳) الحل المفهم ج: ۲ ص: ۱۲۷۔

فَلذَلِكَ رَجَزٌ عَنْهُ وَأَمَّا شَيْءٌ مَعْلُومٌ مَضْمُونٌ ^(۱) فَلَا بَأْسَ بِهِ۔“ (ص: ۱۳، سطر: ۳۵۴۳۰)

قولہ: ”أَقْبَالَ الْجَدَاوِلَ“ (ص: ۱۳، سطر: ۳۲)

”قَبْلُ“ بضمّین کی جمع ہے، ہر چیز کا سامنے کا حصہ اور ”الجداول“ جَدْوَل کی جمع ہے وهو النهر الصغير، یعنی نالہ، اقبال الجداول سے نالوں کے کناروں پر اُگنے والی پیداوار مراد ہے۔

امام مسلم نے یہ حدیث مختلف طُرُق سے بیان کی ہے، نیز حضرت جابرؓ کی روایت اسی باب میں کتاب کے صفحہ: ۱۲ کے شروع میں ہے کہ:-

”كُنَا فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَأْخُذُ الْأَرْضَ بِالثَّلْثِ أَوْ الرَّبْعِ بِالْمَازِيَانَاتِ ^(۲) فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ الْبَحْرُ۔“ (ص: ۱۴، سطر: ۲)

”بالمآذیانات“ میں باء بمعنی مع ہے، معلوم ہوا کہ ممانعت کی وجہ کل پیداوار کے ثلث یا رُبْع کے ساتھ قطعہ سعینہ یعنی ”المآذیانات“ کی پیداوار کو بھی اجرت بنانا تھی جسے ہم بھی ناجائز کہتے ہیں۔ نیز اسی باب میں صفحہ: ۱۱ کے آخر میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے:-

”كُنَا نَخَابِرُ عَلِيَّ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَصِيبُ مِنَ الْقَصْرِيِّ (عَلِيٍّ وَزَنِ الْقَبْطِيِّ، وَيُقَالُ لَهُ الْقَصَارَةُ بِضَمِّ الْقَافِ كَمَا فِي شَرْحِ النَّوَوِيِّ) ^(۳) وَمِنْ كَذَا۔“ (ص: ۱۱، سطر: ۲۸)

(۱) اور حصہ مشاع بھی مضمون ہوتا ہے، جسے صاحبین اور امام احمد نے جائز کہا ہے، (رفع) اور طعام مستمی غیر ما یخرج من تلك الأرض بھی مضمون ہوتا ہے، جسے امام ابو یوسف اور امام شافعی نے جائز کہا ہے، لہذا اس جملے سے وہ بھی امام مالک کے مقابلے میں استدلال کر سکتے ہیں، چنانچہ اس کی صراحت علامہ مازنی نے کی ہے، لیکن اسے رافع بن خدیج کا اجتہاد کہہ کر رد کر دیا ہے۔ (المعلم بفوائد مسلم ج: ۲، ص: ۱۷۹) رفع

(۲) ”بالمآذیانات“ مآذیان کی جمع ہے (نہریں، نالے)، اس میں باء بمعنی ”مع“ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مالک زمین کل پیداوار کا ثلث یا رُبْع بھی لیتا تھا، اور ”مآذیانات“ کی یعنی مآذیانات کے کناروں کی کل پیداوار بھی لیتا تھا، یہ صورت صاحبین اور امام احمد کے نزدیک بھی ناجائز ہے۔ رفع

علامہ سنوئی نے بھی مکمل اِکمال میں باکو مع کے معنی میں قرار دیا ہے، دیکھئے: ج: ۳، ص: ۲۱۸، وتکملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۵۶۔

(۳) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۲، وجمع بحر الأنوار ج: ۳، ص: ۲۸۳، والنہایة لابن الأثیر ج: ۳، ص: ۷۰۔

”قَصْرِي وَ قَصَارَةَ“ غلہ کے ان دانوں کو کہتے ہیں جو دیاست کے بعد سنبل میں باقی رہ جاتے ہیں،^(۱) اور ابن ماجہ کی روایت میں صراحت ہے کہ صاحبِ ارض اپنی زمین مزارعت کے لئے ثُلث یا رُبْع یا نِصْف کے عوض دیتا تھا اور ساتھ ہی یہ شرط بھی لگاتا تھا کہ آبِ پاشی کی تالیوں (ماذیانات) کی پیداوار اور قصری بھی اسی کی (صاحبِ ارض کی) ہوگی،^(۲) اور ظاہر ہے کہ اس صورت کو صاحبین^۳ اور امام احمد^۴ بھی ناجائز کہتے ہیں۔

صاحبین^۳ حدیثِ نبوی کے مندرجہ ذیل جواب دیتے ہیں:-

۱- نبی ان خاص صورتوں کی ہے جنہیں ہم بھی ناجائز کہتے ہیں، یعنی ماذیانات یا کسی اور قطعہ معینہ کی پیداوار کو یا اوساق معلومہ کو یا ”قصری“ کو اجرت بنانا،^(۳) یہ جواب ہماری پیش کردہ احادیث سے بآسانی سمجھا جاسکتا ہے۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ جن احادیث میں کراء الارض کی ممانعت اطلاق کے ساتھ ہے، ان میں نبی تنزیہی ہے،^(۳) جس کی دلیل وہ احادیث ہیں جو امام مسلم نے اسی باب کے آخر میں حضرت ابن عباس^۵ سے روایت کی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے:-

”عن عمرو ان مجاهدًا قال لطاؤس: انطلق بنا إلى ابن رافع بن خديجة فاسمع منه الحديث عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال (اي عمرو): فانتهره (اي انتهر طاؤس مجاهدًا) قال (اي طاؤس): اني والله لو اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن حدثني من هو اعلم به منهم يعني ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لأن يمنح الرجل أخاه أرضه خير له من أن يأخذ عليها خربًا معلومًا.“

اور اگلی روایت میں ہے:-

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۳، ص: ۲۸۳، والنهية لابن الأثير ج: ۳، ص: ۷۰۔

(۲) سنن ابن ماجہ، باب ما يكره من المزارعة ج: ۲، ص: ۱۷۷۔ (من الأستاذ مدظلهم)

(۳) فتح الباری ج: ۵، ص: ۲۶۲۵، كتاب الحرث والمزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۱۸۲، كتاب الحرث والمزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة۔

(۴) فتح الباری ج: ۵، ص: ۲۶، كتاب الحرث والمزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، وإكمال المعلم بغوائد مسلم ج: ۵، ص: ۲۰۳، ۲۰۴، وحاشية الحل المفهم ج: ۲، ص: ۱۲۸۔

”ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها انما قال: يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليها خَرْبًا معلومًا.“^(۱)

(ص: ۱۳، سطر: ۹، ۸)

قوله: ”خَرْبًا“ (ص: ۱۳، سطر: ۹، ۷) ای أُجْرَةٌ (نووی)^(۲)۔

نیز صاحبین کا استدلال قیاس سے بھی ہے، یعنی مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرتے ہیں،^(۳) کہ جس طرح مضاربت جائز ہے کہ مال ایک کا ہو عمل دوسرے کا، اور نفع میں دونوں شریک ہوں، اسی طرح مزارعت بھی جائز ہونی چاہئے، کہ زمین ایک کی ہو اور عمل دوسرے کا، اور پیداوار میں دونوں شریک ہوں، مقیم اور مقیم علیہ میں علت مشترکہ حاجت اور ضرورت ہے، یعنی یہ کہ بسا اوقات مال دار آدمی تجارت کی صلاحیت نہیں رکھتا اور صلاحیت رکھنے والا مال دار نہیں ہوتا، دونوں کی حاجت کو مضاربت کے ذریعہ پورا کیا جاتا ہے، اسی طرح بسا اوقات زمین دار مزارعت کا اہل نہیں ہوتا، اور کاشت کار کے پاس زمین نہیں ہوتی، دونوں کی حاجت مزارعت سے پوری ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

۳۹۱۷- ”حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِي، قَالَ: نَا عَبِيدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ، قَالَ:

ذَهَبْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ إِلَى رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ حَتَّى آتَاهُ بِالْبَلَاطِ فَأَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ كَرَاءِ الْمَزَارِعِ-“

(ص: ۱۳، سطر: ۷، ۶)

(ص: ۱۳، سطر: ۸)

قوله: ”آتَاهُ بِالْبَلَاطِ“

البلاط مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے پاس ایک خاص جگہ کا نام تھا جس کا فرش پتھروں سے

بنایا گیا تھا (نووی)^(۳)۔



(۱) أخرجه البخاری فی صحیحہ ایضاً، رقم الحدیث: ۲۴۴۲ کتاب الحرث والمزارعة، باب ما كان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوازي بعضهم بعضاً... الخ، وشرح معاني الآثار ج: ۲، ص: ۲۳۷، كتاب المزارعة والمساقاة-

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۴-

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۲۴۰، كتاب المزارعة والمساقاة-

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۴-

کتاب المساقاة والمزارة (ص: ۱۳)

۳۹۴۰- "حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ قَالَ: نَا عَلِيَّ - وَهُوَ ابْنُ مُسْهَرٍ - قَالَ: نَا عُبَيْدُ اللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: أَعْطَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ بِشَطْرِ مَا يَخْرُجُ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَرْعٍ - فَكَانَ يُعْطَى أَزْوَاجَهُ كُلَّ سَنَةٍ مِائَةَ وَسُقَى، ثَمَانِينَ وَسُقَى مِنْ تَمْرٍ، وَعِشْرِينَ وَسُقَى مِنْ شَعِيرٍ - فَلَمَّا وَلِيَ عُمَرُ قَسَمَ خَيْبَرَ - خَيْرَ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ يُقْطَعَ لَهُنَّ الْأَرْضَ وَالْمَاءَ، أَوْ يُضْمَنَ لَهُنَّ الْأَوْسَاقَ كُلَّ عَامٍ - فَاخْتَلَفْنَ - فَمِنْهُنَّ مَنِ اخْتَارَ الْأَرْضَ وَالْمَاءَ، وَمِنْهُنَّ مَنِ اخْتَارَ الْأَوْسَاقَ كُلَّ عَامٍ - فَكَانَتْ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ مِمَّنْ اخْتَارَتَا الْأَرْضَ وَالْمَاءَ -"

(ص: ۱۳، سطر: ۲۰۶۱۷)

قوله: "أَنَّ يُقْطَعَ لَهُنَّ الْأَرْضُ ... إلخ" (ص: ۱۳، سطر: ۱۹)

یہ اقتطاع (جاگیر دینا) بطور میراث اور ملک کے نہ تھا، بلکہ زراعت و باغبانی کرا کے پیداوار حاصل کرنے کے لئے تھا، اسی طرح "الأوساق" کا دینا بھی بطور میراث کے نہ تھا، بلکہ بطور نفقہ کے تھا، لقوله عليه الصلوة والسلام: ما تركت بعد نفقة نسائي فهو صدقة- (التكملة) (۱)

مزارعت کا مفصل بیان "باب كراء الأرض" میں گزر چکا ہے، مساقات کو "معامله" بھی کہتے ہیں، اس کے جواز میں بھی اختلاف ہے، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور صاحبین کے

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۰۰، وصحيح البخارى رقم الحديث: ۲۶۲۳ باب نفقة التميم للوقف ج: ۱ ص: ۳۸۹، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵ ص: ۲۱۴، ۲۱۳، وعمدة القارى ج: ۱۴ ص: ۱۶۸ كتاب الحرث والمزارة، باب المزارة بالشطر ونحوها، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۲۴۶ -
(۲) بدائع الصنائع ج: ۵ ص: ۲۶۹، وعمدة القارى ج: ۱۴ ص: ۱۸۹ كتاب المساقاة، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۹۸، وتكملة فتح القدير ج: ۹ ص: ۳۸۹ كتاب المساقاة -

نزدیک مساقات جائز ہے، بلکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مساقات کے ضمن میں مزارعت بھی جائز ہے، یعنی بشرطیکہ وہ ضمناً ہو، اصلاً نہ ہو۔ جمہور فقہاء و محدثین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، لظاہر احادیث الباب۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت کی طرح مساقات بھی ناجائز ہے،^(۱) امام صاحبؒ کے دلائل جو مزارعت کی طرح مساقات میں بھی جاری ہوتے ہیں، مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- مساقات بھی اجارہ ہی کی ایک قسم ہے اور اس میں اجرت عند العقد معدوم بھی ہوتی ہے، مجہول بھی، اور اجرت مجہول ہو تو اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، لہذا مساقات جائز نہیں، اجارہ فاسدہ کے قبیل سے ہے۔^(۲)

۲- مساقات قفیز الطحان کے معنی میں ہے، جو آرزوئے حدیث ممنوع ہے، قفیز الطحان کے معنی میں ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قفیز الطحان کی طرح مساقات میں بھی اجرت اس چیز کے جزء کو مقرر کیا جاتا ہے جو کہ عامل کے عمل سے پیدا ہوئی۔^(۳)

احادیث باب کا جواب امام ابوحنیفہؒ یہ دیتے ہیں کہ درحقیقت اہل خیبر سے جو معاملہ تھا وہ مساقات تھی ہی نہیں، اور جو کچھ اہل خیبر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصول فرماتے تھے وہ ”خراہہ مُقاسمۃ“ تھا۔^(۴) خراج کی دو قسمیں ہیں، ۱- خراہہ مَوْظَف، ۲- خراہہ مُقاسمۃ۔

مفتوحہ زمینوں کو اگر ان کے کافر مالکوں ہی کی ملک میں رہنے دیا جائے اور زمینوں کا خراج مال کی اتنی مقدار معین کو قرار دیا جائے جس کا تحل زمین کر سکتی ہو تو یہ ”خراہہ مَوْظَف“ ہے، اور اگر

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۲، ومرقاۃ المفاتیح ج: ۲، ص: ۱۶۸ کتاب المساقاة، وأوجز المسالك ج: ۱۲، ص: ۵ کتاب المساقاة، باب ما جاء فی المساقاة، وبدائع الصنائع ج: ۵، ص: ۲۶۹ کتاب المعاملۃ، والبنایۃ للعمین ج: ۳، ص: ۱۱۹ کتاب المزارعة، وتکملة فتح القدير والعناية ج: ۹، ص: ۳۸۹، کتاب المساقاة، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۲۲۳۔

(۲) أوجز المسالك ج: ۱۲، ص: ۵ کتاب المساقاة، باب ما جاء فی المساقاة، وفتح الباری ج: ۵، ص: ۱۳، باب المزارعة بالشطرن ونحوه، وشرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۲۳۰، وبدائع الصنائع ج: ۵، ص: ۲۵۵ کتاب المزارعة۔

(۳) أوجز المسالك ج: ۱۲، ص: ۵ کتاب المساقاة، باب ما جاء فی المساقاة، وبدائع الصنائع ج: ۵، ص: ۲۶۹ کتاب المعاملۃ۔

(۴) عمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۱۶۸ کتاب الحرث والمزارعة، باب المزارعة بالشطرن ونحوها، وأوجز المسالك ج: ۱۲، ص: ۵، کتاب المساقاة، باب ما جاء فی المساقاة۔

مقدار مبین نہ ہو بلکہ ما یخرج من الأرض کے ثلث یا ربع وغیرہ جزء مشاع کو خراج بنایا جائے تو یہ ”خَرَّاجٌ مُّقَاسَمَةٌ“ ہے۔^(۱)

اور قرینہ اس تاویل کا اس باب کی چوتھی حدیث کا آخری جملہ ہے کہ: ”أُقْرَئُكُمْ فِيهَا عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا“ (ص: ۱۵، ط: ۱) کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے جو معاملہ کیا اس کی مدت مقرر نہیں فرمائی، اگر یہ معاملہ مساقات کا ہوتا تو مدت ضرور مقرر کی جاتی، کیونکہ مساقات کے قائلین کے نزدیک بھی صحت عقد کے لئے مدت کی تعیین ضروری ہے، ورنہ عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

لیکن حنفیہ کے یہاں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے،^(۲) لحاجة الناس اليه، وللقياس على

المضاربة، ولظاهر احاديث الباب۔

نیز کتاب مسلم ہی میں آگے اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے، جس میں اراضی خیبر کے بارے میں صراحت ہے کہ: ”وكانت الأرض حين ظهر عليها لله عز وجل ولسوله صلى الله عليه وسلم وللمسلمين، فأراد اخراج اليهود منها فسالته اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر“۔

(ص: ۱۵، ط: ۶، ۵)

یعنی یہ زمین یہودی ملکیت میں نہیں رہی تھیں، بلکہ مسلمانوں کی ملکیت میں لے لی گئی تھیں، لہذا ان پر خراج کی کوئی وجہ نہیں بنتی، مساقات ہی ہو سکتی تھی۔

اور ”أُقْرَئُكُمْ فِيهَا عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا“ کا جواب صاحبین اور جمہور کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں مدت مجہولہ کے ساتھ بھی معاملہ جائز ہوتا ہو، بعد میں منسوخ ہو گیا۔^(۳)

(۱) عمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۱۶۸ کتاب الحرث والمزارعة، باب المزارعة بالشرط ونحوها، وانوار المحمود علی سنن أبي داود ج: ۲، ص: ۳۰۸ کتاب البیوع، باب فی المزارعة، والبنایة شرح الهدایة ج: ۳، ص: ۱۰۵ کتاب المساقاة، والهدایة مع تکملة فتح القدير والعناية ج: ۹، ص: ۳۷۳ کتاب المزارعة۔

(۲) شامیہ ج: ۶، ص: ۲۸۱ کتاب المساقاة۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۵، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵، ص: ۲۱۰، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۱۷۹ کتاب الحرث والمزارعة، باب اذا قال رب الأرض اقرك الثمر، وتکملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۶۹، وأوجز المسالك ج: ۱۲، ص: ۷ کتاب المساقاة، باب ما جاء فی المساقاة۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "اَقْرَمَ فِيهَا" سے مراد مساقات پر برقرار رکھنا نہیں بلکہ خیر میں سکونت کی اجازت دینا ہے، مساقات کی مدت مقرر فرمادی ہوگی، جس کا ذکر راوی نے نہیں کیا لظہورہ، پس مساقات کی مدت مجہول نہ ہوئی بلکہ سکونت کی مجہول ہوئی، اور سکونت بطور اجارہ نہیں تھی بلکہ تبرعاً وصلحاً تھی جس کی مدت مجہول ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

تیسرا جواب دیدیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس ارشاد سے مراد یہ ہو کہ جب تک ہم چاہیں گے، مدت معلومہ کے بعد عقد جدید مزید مدت معلومہ کے لئے کر لیا کریں گے (نوویؒ)۔^(۱)

۳۹۴۲- "حَدَّثَنِي أَبُو الظَّاهِرِ قَالَ: اَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ اللَّيْثِيُّ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: لَمَّا قُتِحَتْ خَيْبَرُ سَأَلْتُ يَهُودَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُقْرَهُمْ فِيهَا عَلَى أَنْ يَعْمَلُوا عَلَيَّ نِصْفَ مَا خَرَجَ مِنْهَا مِنَ الثَّمَرِ وَالزَّرْعِ- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اُقْرَمُ فِيهَا عَلَيَّ ذَلِكَ مَا شِئْنَا- ثُمَّ سَأَلَ الْحَدِيثُ بَنُو حَدِيثِ ابْنِ نُمَيْرٍ وَابْنِ مُسَهَّرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ- وَزَادَ فِيهِ: وَكَانَ الثَّمَرُ يُقَسَّمُ عَلَى الشَّهْمَانِ مِنْ نِصْفِ خَيْبَرَ- فَيَأْخُذُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخُمْسَ-"
(ص: ۱۳ سطر: ۲۳، ۲۴ ص: ۱۵ سطر: ۲۰:۱)

قوله: "وَكَانَ الثَّمَرُ يُقَسَّمُ عَلَى الشَّهْمَانِ إلخ" (ص: ۱۵ سطر: ۲۰:۱)
یعنی مالِ غنیمت کے قانون کے مطابق۔

۳۹۴۳- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ- وَاللَّفْظُ لِابْنِ رَافِعٍ- قَالَا: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَجَلَى الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ- وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا ظَهَرَ عَلَيَّ خَيْبَرَ أَرَادَ إِخْرَاجَ الْيَهُودِ مِنْهَا- وَكَانَتْ الْأَرْضُ حِينَ ظَهَرَ عَلَيْهَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِلْمُسْلِمِينَ- فَأَرَادَ إِخْرَاجَ الْيَهُودِ مِنْهَا- فَسَأَلَتِ الْيَهُودُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُقْرَهُمْ بِهَا عَلَى أَنْ يَكْفُوا عَمَلَهَا وَلَهُمْ نِصْفُ الثَّمَرِ- فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۵، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۰۰ و ۳۰۱، وأوجز المسالك

ج: ۱۲ ص: ۷، ۸ کتاب المساقاة، باب ما جاء في المساقاة۔

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَقَرْتُكُمْ بِهَا عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا، فَقَرُّوا بِهَا حَتَّى أَجْلَاهُمْ عُمَرُ إِلَى تَيْمَاءَ وَأَرِيحَاءَ۔“
(ص: ۱۵: سطر: ۷۲۳)

قوله: ”إِلَى تَيْمَاءَ وَأَرِيحَاءَ“
(ص: ۱۵: سطر: ۷۲۴)

یہ دو بستیوں کے نام ہیں، تیماء جزیرہ نمائے عرب میں شام (أردن) اور وادی القرئی کے درمیان ہے،^(۱) اور اریحاء اردن کے علاقے ”الغور“ میں واقع ہے۔^(۲)

باب فضل الغرس والزرع (ص: ۱۵)

۳۹۳۵- ”حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِي قَالَ: نَا عَبْدُ الْمَلِكِ، عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَانَ مَا أَكَلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَلَا يَرِزْوَةٌ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ۔“
(ص: ۱۵: سطر: ۹۷۷)

قوله: ”وَلَا يَرِزْوَةٌ“
(ص: ۱۵: سطر: ۹۷۸)

ای یقصدہ ویأخذ منه، وهو براء ثم زای بعدها همزة۔ (نووی)۔^(۳)

۳۹۳۶- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَمِيحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى أُمِّ مَيْمُونَةَ الْأَنْصَارِيَّةِ فَبِي نَخْلٍ لَهَا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”مَنْ غَرَسَ هَذَا النَّخْلَ، مُسْلِمٌ أَمْ كَافِرٌ؟“ فَقَالَتْ: بَدَلُ مُسْلِمٍ، فَقَالَ: لَا يَغْرِسُ مُسْلِمٌ غَرْسًا، وَلَا يَزْرَعُ زَرْعًا فَمَا كُلُّ مِنْهُ إِنْسَانٌ وَلَا دَابَّةٌ وَلَا شَيْءٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ۔“

(ص: ۱۵: سطر: ۱۱۴۹)

ان روایات میں پودے اور درخت لگانے کی فضیلت اور بہت ہی عظیم اجر و ثواب کا بیان ہے ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ کتنا آسان خوشگوار صدقہ جاریہ ہے مگر افسوس کہ ہم لوگ اس کو اتنی اہمیت بھی نہیں دیتے جتنی مغربی غیر مسلم ممالک میں دی جاتی ہے۔

(۱) معجم البلدان للحموی ج: ۲ ص: ۲۷۷۔

(۲) معجم البلدان للحموی ج: ۱ ص: ۱۶۵۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۵، والدیباچ للسیوطی ج: ۲ ص: ۲۶۱۔

۳۹۳۷- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ وَابْنُ أَبِي خَلْفٍ قَالَا: نَا رُوْحٌ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَغْرُسُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ غَرَسًا، وَلَا زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ سَبْعٌ أَوْ طَائِرٌ أَوْ شَيْءٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ فِيهِ أَجْرٌ- وَقَالَ ابْنُ أَبِي خَلْفٍ: طَائِرٌ شَيْءٌ-"

(ص: ۱۵: سطر: ۱۱: ۱۳۶)

قوله: "وَقَالَ ابْنُ أَبِي خَلْفٍ: طَائِرٌ شَيْءٌ كَذَا"

(ص: ۱۵: سطر: ۱۳)

یعنی ابن ابی خلف نے لفظ "طائر" کے بعد حرف عطف (أو) روایت نہیں کیا، اور لفظ "کذا" سے باقی حدیث کی طرف اشارہ ہے کہ ان کی باقی روایت اسی طرح ہے جس طرح محمد بن حاتم نے بیان کی ہے۔ (الحل المفہم)۔^(۱)

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "شئی کذا" بدل ہو لفظ "طائر" سے، کذا فی حاشیة الحل

(۲)

المفہم۔

۳۹۳۸- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ إِبرَاهِيمَ قَالَ: نَا رُوْحٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ:

نَا زَكْرِيَّا بْنُ اسْحَاقَ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أُمِّ مَعْبِدٍ حَائِظًا فَقَالَ: "يَا أُمَّ مَعْبِدٍ! مَنْ غَرَسَ هَذَا النَّخْلَ، مُسْلِمٌ أَمْ كَافِرٌ؟" فَقَالَتْ: بَلْ مُسْلِمٌ- قَالَ: فَلَا يَغْرُسُ الْمُسْلِمُ غَرَسًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ وَلَا دَابَّةٌ وَلَا طَيْرٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ-"

(ص: ۱۵: سطر: ۱۳: ۱۶۲)

اوپر قتیبہ بن سعید کی روایت میں "أم معبد" کی بجائے "أم مبشر" ہے، تعارض

کچھ نہیں، یہ دونوں کنیتیں ایک ہی خاتون کی ہیں، اور یہ زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کی بیوی ہیں (نودی)۔^(۳)

باب وضع الجوائح (ص: ۱۶)

۳۹۵۲- "حَدَّثَنَا أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ أَنَّ أَبَا

(۱) الحل المفہم ج: ۲: ص: ۱۵۰- (رفیع)

(۲) الحل المفہم ج: ۲: ص: ۱۵۱- (رفیع)

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۱۵-

الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ بَعْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَمْرًا حَقًّا قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ قَالَ: نَا أَبُو ضَمْرَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ بَعْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَمْرًا فَأَصَابَتْهُ جَانِحَةٌ، فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا. بِمِ تَأْخُذُ مَالَ أَخِيكَ بِغَيْرِ حَقِّ؟“

(ص: ۱۶: سطر: ۶۲۳)

قوله: ”جَانِحَةٌ“

جانحة کی جمع جواح آتی ہے، آفت اور مصیبت کو کہتے ہیں، یہاں مراد آفتِ سماویہ ہے جو پھلوں پر آجاتی ہے۔^(۱)

(ص: ۱۶: سطر: ۶)

قوله: ”فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا... الخ“

اس مسئلے میں تفصیل یہ ہے کہ درخت پر لگے ہوئے پھل کی بیع اگر:-

۱- قبل ظہورہ ہوئی ہو تو ضمان بالاتفاق بائع پر ہوگا، کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے، جو باطل ہے۔

۲- اور اگر قبل بدو الصلاح بشرط التبقیة على الأشجار ہوئی پھر پھل ہلاک ہو گیا، تب بھی ضمان بالاتفاق بائع پر ہوگا، کیونکہ یہ بیع بالاتفاق فاسد ہے، اور قبل القبض مفید ملک نہیں، اور پھل قبض بائع میں ہلاک ہوا ہے۔ اور حنفیہ کے جس قول میں اس بیع کو کراہت تزیہیہ کے ساتھ جائز قرار دیا گیا ہے (جیسا کہ باب بیع الثمار قبل بدو الصلاح میں ہم نے بیان کیا ہے) تو اس قول پر بھی ضمان بائع پر آئے گا کیونکہ پھل قبض بائع میں ہلاک ہوا ہے۔

۳- اور اگر بیع قبل بدو الصلاح یا بعد بدو الصلاح بشرط القطع ہوئی تھی، اور بائع نے تخلیہ نہیں کیا تھا، تو اس صورت میں بھی ضمان بالا جماع بائع پر ہے، کیونکہ قبل القبض ہلاکت ہوئی۔

۴- اور اگر بیع قبل بدو الصلاح او بعدہ بشرط القطع ہوئی، اور بائع نے تخلیہ بھی کر دیا تھا، مگر مشتری نے کانا نہیں یہاں تک کہ پھل ہلاک ہو گیا تو ضمان بالاتفاق مشتری پر ہوگا، کیونکہ

(۱) إكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۲۳۲، وتكملة فتح الملهم ج: ۳، ص: ۴-۳، وأوجز المسالك ج: ۱۱

ص: ۱۱۸ کتاب البیوع، باب الجائحة فی بیع الثمار والزرع، وشرح النووی ج: ۲، ص: ۱۶۔

پھل اس کے قبضے میں ہلاک ہوا۔ مگر امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اگر اس نے پھل کھنے کا وقت ہو جانے کے باوجود بھی نہیں کاٹا تو سستی اور تقصیر اس کی طرف سے ہوئی، لہذا ہلاک شدہ پھل کا ضمان مشتری پر ہوگا (نوویؒ ج: ۲، ص: ۱۶)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ و امام احمدؒ کے نزدیک مشتری پر ضمان آنے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس نے پھل کھنے کا وقت ہو جانے کے باوجود نہ کاٹا ہو حالانکہ بیع بشرط القطع ہوئی تھی۔

۵- اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھل کی بیع بعد بدو الصلاح لا بشرط القطع ہو، اور بائع پھل اور مشتری کے درمیان تخلیہ کر دے، پھر آفت سماویہ سے وہ پھل قبل اوان الجذاذ، ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان بائع پر ہوگا یا مشتری پر؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم اور امام مالکؒ و امام احمدؒ و فقہاء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ضمان بائع پر ہوگا، یعنی ثمر کا ثمن مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، اور بائع کو ثمن کے مطالبے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ بیع الثمار جب بعد بدو الصلاح ہو تو اگر چہ وہ لا بشرط القطع ہوئی تب بھی بائع پر واجب ہے کہ پھل کو کھنے کا وقت ہونے تک اپنے درختوں پر لگا رہنے دے، بلکہ ان کے نزدیک اس دوران درختوں کو پانی دینا بھی بائع کے ذمہ ہے، لہذا یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اب اس حالت میں پھل ہلاک ہوا تو وہ ایسا ہے گویا کہ بائع ہی کے قبضے میں ہلاک ہوا ہے۔ البتہ امام مالکؒ کے مذہب میں یہ تفصیل ہے کہ اگر پھل ٹٹ سے کم ہلاک ہو تو ضمان مشتری پر ہوگا، اور ٹٹ یا اس سے زیادہ ہو تو بائع پر ہوگا۔^(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی اور پانچویں صورت میں پھل اگر قبل اوان الجذاذ ہلاک ہو جائے تو امام مالکؒ و امام احمدؒ کے نزدیک ضمان بائع پر ہوگا اور بعد اوان الجذاذ ہلاک ہو تو ضمان مشتری پر آئے گا۔

ان حضرات کا استدلال مذکورہ بالا حدیث سے ہے، نیز اسی باب کی آخری حدیث: ”ان

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۶، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۰۸، والمفہم ج: ۳، ص: ۳۲۳، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵، ص: ۲۱۸، ۲۱۹، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۷، كتاب البيوع، باب الجائحة في بيع الثمار والزرع، وفتح الباری ج: ۳، ص: ۳۹۸، ۳۹۹، كتاب البيوع، باب اذا باع الثمار قبل ان يبدا صلاحها ثم اصابته عاهة فهو من المائع، وأوجز المسالك ج: ۱۱، ص: ۱۱۹، كتاب البيوع، باب الجائحة في بيع الثمار والزرع۔

(۱) النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بوضع الجوانح“ (ص: ۱۶: سطر: ۱۲) بھی ان کا متدل ہے، کیونکہ وضع الجوانح کا مطلب یہ ہے کہ پھل پر جو آفات آئیں ان کو معاف کر دیا جائے، یعنی مشتری سے ہلاک شدہ پھل کا ثمن وصول نہ کیا جائے، البتہ امام مالکؒ ثلث سے کم کا ضمان مشتری پر ڈالنے کو اس حدیث سے مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ یہ قلیل ہے اور قلیل کے تلف سے بچنا عاۓہ ممکن نہیں، پس اس حد تک نقصان پر گویا کہ مشتری عند العقد ہی راضی تھا، بر بناء عادت، کذا فی التکملة۔^(۲)

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ ضمان مشتری پر ہوگا، یعنی پھل کا ثمن اس کے ذمہ واجب الاداء ہوگا، دلیل یہ ہے کہ بیع کے بعد جب بیع پر مشتری کا قبضہ ہو جائے تو وہ ضمان مشتری میں داخل ہو گیا، (اور تخلیہ بھی قبضہ کے حکم میں ہے) لہذا نقصان اسی کے ذمہ ہوگا، جیسا کہ باقی تمام اقسام بیع کا حکم ہے وہی ثمر کا بھی ہے، نیز اگلے باب کی پہلی حدیث بھی جو حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ہماری دلیل ہے، کیونکہ اس میں ہے کہ: ”اصمب رجل فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمار ابتاعها، فکثر دینہ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تصدقوا علیہ، فتصدق الناس علیہ۔“

پس اگر وضع الجوانح واجب تھا تو یہ شخص پھل خریدنے کی وجہ سے مدیون کیوں ہوا؟ اور اُس کے ادائے دین کے لئے چندہ کیوں کیا گیا؟^(۳)

اور احادیثِ باب کا جواب ایک تو یہ دیا گیا ہے کہ امر بوضع الجوانح سے مراد امر استجبانی ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ان تین صورتوں پر محمول ہیں جن میں ضمان بالاتفاق بائع پر ہوتا ہے، یعنی پہلی، دوسری اور تیسری صورت، اور ان پر محمول ہونے کا قرینہ اسی باب کی وہ تین حدیثیں ہیں جو

(۱) لیکن یہ استدلال اس وجہ سے مخدوش ہے کہ احادیثِ باب کے اطلاق پر تو یہ حضرات بھی عمل نہیں فرماتے، کیونکہ اُد پر جو

صورتیں ہم نے ذکر کی ہیں ان میں سے چوتھی صورت میں یہ حضرات بھی ضمان مشتری پر ڈالتے ہیں۔ (رفیع)

(۲) ج: ۱، ص: ۲۸۱ وکمال المعلم بغوائد مسلم ج: ۵، ص: ۲۱۹ والمعلم ج: ۲، ص: ۱۸۳۔

(۳) فتح الباری ج: ۳، ص: ۳۹۹ کتاب البیوع، باب اذا باع الشمار قبل ان یبدو صلاحها الخ، وعمدة القاری

ج: ۱۲، ص: ۶ کتاب البیوع، باب اذا باع الشمار قبل ان یبدو صلاحها الخ، وشرح معانی الآثار ج: ۲

ص: ۲۰۰ کتاب البیوع، باب الرجل یشتري الثمرة فیکبضها فتصیبها جائحة، وشرح صحیح مسلم للنووی

ج: ۲، ص: ۱۶۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں^(۱)، کہ ان میں سے پہلی دو روایتوں میں ”نہی عن بیع شمر النخل حتی تزھو“ اور ”حتی تزھی“ کی صراحت ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وضع الجوانح کا حکم بیع قبل بدو الصلاح سے متعلق ہے، تیسری روایت میں ”ان لم یشرھا اللہ“ کے الفاظ سے ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم بیع الشمر قبل ظہورہ سے متعلق ہے۔ اور اگر اس سے مراد پھل کا سالم نہ رہنا ہے تو یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب بیع قبل بدو الصلاح ہوئی ہو۔

خلاصہ یہ کہ حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک جو حکم دوسری مبیعات کا ہے وہی درخت کے پھلوں کا بھی ہے کہ بائع کے قبضے میں ہلاک ہو تو ضمان بائع پر ہوگا، اور مشتری کے قبضے میں ہلاک ہو (یعنی بعد التخلیة) تو ضمان مشتری پر ہوگا۔

اور احادیث باب کو جن صورتوں پر ہم نے محمول کیا ہے، ان پر محمول کرنے سے احادیث باب میں کوئی لفظ مانع نہیں، لہذا انہی پر محمول کرنا احوط و افضل و ارنج ہوگا، برخلاف اس صورت کے جس پر امام احمد اور مالکیہ نے محمول کیا ہے، اس لئے کہ وہ شریعت کے اس قاعدہ کلیہ کے منافی ہے جو دوسری تمام مبیعات میں جاری ہوتا ہے، کما ذکرناہ انفاً (رفع)۔

باب استحباب الوضع من الدین (ص: ۱۶)

۳۹۵۸- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ، عَنْ بُكَيْرٍ، عَنْ عِمَاضِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: أُصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَمَارٍ ابْتَاعَهَا فَكَثُرَ دَيْنُهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”تَصَدَّقُوا عَلَيْهِ“ - فَتَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ - فَلَمْ يَلْغُ ذَلِكَ وَقَاءَ دَيْنِهِ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعُرْمَانِهِ: ”خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ“ -

(ص: ۱۶، سطر: ۱۳۴۱۲)

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۰۹، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۶، والحل المقہم مع حاشیہ ج: ۲، ص: ۱۵۱، ۱۵۲، وفتح الباری ج: ۳، ص: ۳۹۹ کتاب البیوع، باب اذا باع الشمار قبل ان یدو صلاحها الخ، وأوجز المسالك ج: ۱۱، ص: ۱۱۹ کتاب البیوع، باب الجانحة فی بیع الشمار والزرع، وشرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۲۰۰ کتاب البیوع، باب الرجل یشتری الشمرة فیمقبضها فتصیبها جانحة، وبذل المجهود ج: ۱۵، ص: ۱۳۹ کتاب الاجارة، باب فی تفسیر الجانحة۔

قوله: "أَصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَمَارٍ

(ص: ۱۶: سطر: ۱۳)

أَبْتَاعَهَا... الخ"

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ پچھلے باب میں وضع الجوانح کا حکم یا تو استحبابی ہے یا ان تین صورتوں پر محمول ہے جو ہم نے وہاں بیان کی ہیں، اگر وہ حکم وجوبی ہوتا اور پچھلے باب میں بیان کردہ تمام صورتوں پر مشتمل ہوتا تو حدیث ہذا میں پھل کی ہلاکت سے مشتری کا نقصان نہ ہوتا اور مشتری پر قیمت واجب نہ ہوتی اور اس کی وجہ سے اس پر دیون بھی نہ آتے، جبکہ حدیث باب میں مشتری کے نقصان اور اس پر دیون کی صراحت ہے، معلوم ہوا کہ یہاں ہلاک شدہ پھل کا ضمان مشتری پر آیا تھا بائع پر نہیں۔

قوله: "لِعَرْمَانِهِ: "خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ" (ص: ۱۶: سطر: ۱۳)

یعنی جب تک یہ مفلس ہے اس وقت تک تمہیں اس کے پاس جو کچھ ملے اس کے سوا باقی دین کے مطالبے کا حق نہیں، اور "جو کچھ ملے" اس میں بھی یہ تفصیل ہے کہ پہننے کے ایک دو جوڑے، رہنے کے لئے بقدر ضرورت مکان، اور فوری ضرورت کی چیزیں مثلاً سردیوں میں لحاف، اور بیوی بچوں اور زیر کفالت افراد کا بقدر ضرورت نفقہ اس کے پاس چھوڑنا ضروری ہے، اس سے زائد غرماء کا حق ہے۔^(۱) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو مدیون مفلس ہو اس کو مہلت دینا واجب ہے، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے، پھر صاحبین، امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک تو اس سے نہ مطالبہ جائز ہے، نہ اس کے پیچھے لگنا جائز ہے اور نہ اسے قید کرنا جائز ہے، یہاں تک کہ اس کے پاس مال آجائے تو اس وقت اس سے مطالبہ کیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسے قید کرنا تو جائز نہیں، لیکن "ملازمت" جائز ہے،^(۲) ملازمت سے مراد یہ ہے کہ جہاں بھی مدیون جائے، دائن اس کے پیچھے رہے، تاکہ مدیون کی ملک میں کوئی مال آئے تو اس کا بذریعہ قاضی مطالبہ کر سکے۔^(۳)

۳۹۶۰- "حَدَّثَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالُوا: ثَمْنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۱۰ ورد المحتار ج: ۵ ص: ۳۸۷ کتاب القضاء فصل في الحبس والبحر الرائق

ج: ۸ ص: ۱۵۱ کتاب الاكراه باب الحجر۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھیے: شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۶ و تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۱۰۔

(۳) فتح القدیر ج: ۸ ص: ۲۰۹ کتاب الحجر، باب الحجر بسبب الدين۔

أُوَيْسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَخِي، عَنْ سُلَيْمَانَ وَهُوَ ابْنُ بِلَالٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي الرَّجَالِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنَ أُمِّهِ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَتْ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ: سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَوْتَ خُصُومٍ بِالْبَابِ، عَلِيَّةٌ أَصَوَاتُهُمَا، وَإِذَا أَحَدُهُمَا يَسْتَوْضِعُ الْآخَرَ وَيَسْتَرْفِقُهُ فِي شَيْءٍ - وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ لَا أَفْعَلُ - فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمَا، فَقَالَ: "أَيْنَ الْمُتَالِي عَلَى اللَّهِ لَا يَفْعَلُ الْمَعْرُوفَ؟ قَالَ: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَلَهُ أَيُّ ذَلِكَ أَحَبُّ -"

(ص: ۱۶: سطر: ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲)

قوله: "حَدَّثَنِي غَيْرٌ وَاحِدٌ مِنْ أَصْحَابِنَا... إلخ" (ص: ۱۶: سطر: ۱۵)

یہاں امام مسلم نے اپنے استاذ کا نام نہیں لیا اس لئے اس روایت کو صحیح مسلم کی مقطعات میں شمار کیا گیا ہے جوکل بارہ ہیں اور ان کی تفصیل علامہ نووی نے اپنی شرح مسلم کے مقدمہ میں بیان فرمائی ہے، اس حدیثِ باب کو مقطعات میں اس لئے شمار کیا گیا کہ اس میں "غیر واحد من اصحابنا" کے الفاظ مبہم ہیں، راوی کا نام ان سے معلوم نہیں ہوتا، گویا کہ یہ الفاظ کالعدم ہیں، یعنی راوی مذکور ہی نہیں، مگر علامہ نووی نے یہاں قاضی عیاض کا یہ قول نقل کیا ہے کہ درحقیقت یہ منقطع نہیں بلکہ مجہول کی روایت ہے، اور علامہ نووی نے قاضی کے اس قول کو صحیح قرار دے کر کہا ہے کہ مجہول کی روایت ہونے کی وجہ سے یہ قابل استدلال نہ ہوتی لیکن یہی روایت بخاری نے اپنی صحیح میں "عن اسماعیل بن ابی اویس" ذکر کی ہے، لہذا قابل استدلال ہے، اور ممکن ہے کہ امام مسلم نے "غیر واحد" سے امام بخاری وغیرہ مراد لئے ہوں (شرح نووی ج: ۲ ص: ۱۶)۔

قوله: "عَنْ أَبِي الرَّجَالِ" (ص: ۱۶: سطر: ۱۶)

یہ لقب ہے کنیت نہیں، ان کا نام محمد بن عبدالرحمن ہے، اور لقب "ابو الرجال" اس لئے مشہور ہو گیا کہ ان کی اولاد دس تھی، اور یہ سب مرد تھے (كذا في التكملة عن تهذيب الكمال للمزي)۔

قوله: "عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ" (ص: ۱۶: سطر: ۱۶)

بفتح العين، یہ انصاریہ ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خاص تلمیذہ ہیں، صدیقہ نے

بچپن سے ان کو پالا تھا، حضرت عائشہؓ کی مرویات کا علم سب سے زیادہ تین حضرات کے پاس تھا، ایک یہی عمرہ، اور دوسرے حضرت عائشہؓ کے بھانجے عروہ بن الزبیرؓ اور تیسرے ان کے بھتیجے قاسم بن محمد بن ابی بکر۔ قالہ ابن عیینہ (تہذیب التہذیب نمبر: ۳۵۱ ج: ۷ ص: ۱۸۲، نمبر: ۶۰۱ ج: ۸ ص: ۳۳۳، وتذکرۃ الحفاظ ج: ۱ ص: ۱۰۶، ج: ۱ ص: ۹۱-رفیع)۔

قولہ: "أَيْنَ الْمُتَالِيِّ عَلَى اللَّهِ"

(ص: ۱۷ سطر: ۲)

المتالی حلف کرنے والا، "أَيَّة" بفتح الهمزة وكسر اللام وتشديد المياء المفتوحة سے مأخوذ ہے، وهو اليمين آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حلف پر تکبیر فرمائی تو معلوم ہوا کہ ترک مستحب کی قسم کھانا مکروہ ہے (نووی)۔^(۱)

۳۹۶۱- "حَدَّثَنِي حَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ تَقَاضَى ابْنُ أَبِي حَدْرَةَ دَيْنًا كَانَ لَهُ عَلَيْهِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ فَارْتَفَعَتْ أَصَوَاتُهُمَا حَتَّى سَمِعَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي بَيْتِهِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَشَفَ سِجْفَ حُجْرَتِهِ وَنَادَى كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ فَقَالَ: يَا كَعْبُ! فَقَالَ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَأَشَارَ إِلَيْهِ بِيَدِهِ أَنْ ضَعِ الشُّطْرَ مِنْ دَيْنِكَ، قَالَ كَعْبُ: قَدْ فَعَلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قُمْ فَأَقْضِهِ-"

(ص: ۱۷ سطر: ۶۲۲)

قولہ: "سِجْفَ حُجْرَتِهِ"

(ص: ۱۷ سطر: ۴)

سِجْفَ بكسر السين وفتحها پرده (نووی)۔^(۲)

باب من أدرك ما باعه عند المشتري

وقد أفلس إلخ (ص: ۱۷)

۳۹۶۳- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ قَالَ: نَأُهِيرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ:

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص: ۱۷۔

(۲) حوالہ بالا۔

نَا يَحْيَىٰ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخْبَرَهُ، أَنَّ أَبَا بَكْرٍ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَوْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ -: "مَنْ أَدْرَكَ مَالَهُ بِعَيْنِهِ عِنْدَ رَجُلٍ قَدْ أَفْلَسَ - أَوْ إِنْ سَانَ قَدْ أَفْلَسَ - فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ." (ص: ۱۴: سطر: ۱۲۴۹)

قوله: "مَنْ أَدْرَكَ مَالَهُ بِعَيْنِهِ إلخ" (ص: ۱۴: سطر: ۱۱)

مشتری مدیون جو مفلس (دیوالیہ) ہو چکا ہو اس نے اگر کوئی چیز خریدی ہو، اور اس بیع پر قبضہ بھی کر چکا ہو مگر شمن ادا نہیں کیا، تو جب اس کا مال غرماء میں تقسیم کیا جائے گا تو وہ بیع بھی جو اس کے قبضے میں ہے، سب غرماء میں تقسیم کی جائے گی یا اس کا تہا حق دار بائع ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بائع اس عین کا تہا حق دار ہے، وہ بیع کو فسخ کر کے بیع واپس لے سکتا ہے، اور اس بیع میں دوسرے غرماء کا کوئی حق نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک وہ "أُسُوَّةٌ لِلْغُرْمَاءِ" ہے، ائمہ ثلاثہ کا استدلال احادیثِ باب سے ہے، حنفیہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اس قول سے ہے کہ: "هو فيها أسوة الغرماء اذا وجدها بعينها" (۲)

(۱) فیض الباری ج: ۳ ص: ۳۱۳، ۳۱۴ کتاب فی الاستقراض الخ، باب اذا وجد ماله عند مفلس فی البیع الخ، وشرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۶۸، ۲۶۹ کتاب القضاء والشهادات، باب الرجل یبتاع سلعة فمیقبضها ثم یموت وثمنها علیہ دین، وتکملة فتح البلمہ ج: ۱ ص: ۳۱۵، وعبدة القاری ج: ۱۲ ص: ۲۳۸ کتاب فی الاستقراض الخ، باب اذا وجد ماله عند مفلس فی البیع الخ، وفتح الباری ج: ۵ ص: ۶۳ کتاب فی الاستقراض الخ، باب اذا وجد ماله عند مفلس فی البیع الخ، وبذل المجہود ج: ۱۵ ص: ۱۹۹ کتاب البیوع، باب فی الرجل یفلس فیجد الرجل متاعه بعینه عندہ۔

(۲) مصنف عبد الرزاق رقم الحدیث: ۱۵۱۴۰ ج: ۸ ص: ۲۶۲، نیز مصنف عبد الرزاق میں قاضی شریح سے ایک یرایت منقول ہے: "قال ایما غریم اقتضی منه شیئاً بعد افلاسه، فهو والغرماء سواہ یحاصہم بہ، دیہ یفتی ابن سیرین" رقم الحدیث: ۱۵۱۶۸ اس کے علاوہ امام طحاوی نے حضرت ابوبکرؓ کے ایک فیصلے کا ذکر فرمایا ہے جس میں انہوں نے صاحب السلعة کو "أسوة الغرماء" قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۶۹۔

حنفیہ کی دوسری دلیل^(۱) یہ ہے کہ جب مشتری اس بیع کا مالک ہو گیا، اور وہ اس کے قبضے میں بھی آگئی، تو اب بائع کا حق صرف ثمن سے متعلق ہے، بیع پر اس کا کوئی حق یا خصوصیت باقی نہیں رہی، لہذا اس کو بیع کا اختیار نہیں، اور ادائے ثمن پر چونکہ مشتری فی الحال قادر نہیں تو اسے مہلت دینا واجب ہے، لقولہ تعالیٰ: ”وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ“۔^(۲)

اور احادیثِ باب کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ ان کا تعلق مسئلہ مختلف فیہا سے نہیں، کیونکہ احادیثِ باب کے لفظ ”مالہ بعینہ“ میں مال کی اضافت واجد کی طرف کی گئی ہے، اور اضافت میں اصل اضافت بمعنی اللّام ہے، لہذا ”مالہ“ کا مطلب ”ملکہ“ ہوا، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیع کے بعد بیع بائع کی ملک سے نکل کر مشتری کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس کو مال البائع صرف مجازاً (باعتبار مآکان کے) کہا جاسکتا ہے، حقیقتہً وہ مال البائع نہیں،^(۳) پس معلوم ہوا کہ ان احادیثِ باب کا تعلق مسئلہ مختلف فیہا سے نہیں، لہذا ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان احادیث سے صحیح نہ ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ احادیثِ باب میں لفظ ”بعینہ“ ہے، اور حدیثِ بریرہ سے ثابت ہے کہ تبدل ملک موجب ہوتا ہے تبدل عین کا، لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی قصۃ بریرہ: ہی لک صدقۃ ولنا ہدیۃ۔^(۴) لہذا جب بیع مشتری کی ملک میں پہنچ گئی تو حکماً تبدل عین ہو گیا، لہذا اس پر ”بعینہ“ کا لفظ صادق نہیں آتا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ احادیثِ باب کا تعلق مسئلہ مختلف فیہا سے نہیں۔^(۵)

راہیہ سوال کہ کس مسئلے سے اس کا تعلق ہے؟ تو اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں:-

(۱) حاشیۃ الحل المفہم ج: ۲ ص: ۱۵۳۔

(۲) البقرۃ: ۲۸۰۔

(۳) حاشیۃ الحل المفہم ج: ۲ ص: ۱۵۳۔

(۴) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۲۰۲ رقم الحدیث: ۱۴۲۲ باب الصدقۃ علی موالی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۵) عمدۃ القاری ج: ۱۲ ص: ۲۳۰ کتاب الاستقراض الخ، باب اذا وجد مالہ عند مفلس فی البیع الخ، وتکملہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۱۶، واعلاء السنن ج: ۱۳ ص: ۳۹۸ کتاب البیوع، احکام الاستحقاق، باب یرجع المشتري علی البائع بالدرک۔

۱- ”مالہ بعینہ“ سے مراد بیع نہیں بلکہ ودیعة یا عاریة یا مغصوب یا مسروق ہے،^(۱)
لیکن یہ جواب اس باب کی ان احادیث میں نہیں چل سکتا جن میں ”انہ لصاحبه الذی باعه“^(۲)
کے الفاظ ہیں۔^(۳)

۲- لہذا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”مالہ بعینہ“ سے مراد مقبوض علی سوم الشراء
ہے،^(۴) اور ”انہ لصاحبه الذی باعه“ میں ”باعہ“ سے مراد ”اراد بیعہ“ ہے، اس لئے کہ فعل بول
کر ارادہ فعل مراد لینا شائع و ذائع ہے، کما فی قولہ تعالیٰ: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى
الصَّلَاةِ“ الآية۔^(۵)

(۱) اس کی دلیل حضرت سمرۃ بن جندب کی یہ روایت ہے کہ: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا ضاع
لأحدكم متاع، او سرق له متاع، فوجده في يد رجل بعينه فهو احق به، ويرجع المشتري على البائع
بالمشمن۔“ أخرجه أحمد في مسنده والبيهقي في سننه في كتاب التفليس، باب العهدة ورجوع المشتري
بالدرك، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیث باب کا تعلق بیع سے نہیں، بلکہ مسروق سے ہے، قالہ الطحاوی فی شرح
معانی الآثار (ج: ۲، ص: ۲۶۹)۔ اور حدیث سمرۃ میں ”ويرجع المشتري على البائع“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص
مسروق اگر کسی نے سارق سے خرید لی تھی پھر وہ مالک (مسروق منہ) نے مشتری سے وصول کر لی تو یہ مشتری بائع (سارق)
سے اپنا ثمن واپس لے سکتا ہے۔ (رفع)۔

(۲) لیکن حدیث کا یہ حصہ اکثر حفاظ کی روایت کے خلاف ہے، جیسا کہ صحیح مسلم کی احادیث باب سے ظاہر ہے، اسی لئے
امام بخاری نے یہ حصہ ذکر نہیں کیا، لہذا یہ حکم شاذ یا منکر ہے، پس اس سے جمہور کا استدلال درست نہیں، کذا فی التکملة
(ج: ۱، ص: ۳۷۹)۔ البتہ صحیح ابن حبان میں ابن عمر کی ایک روایت میں مرفوعاً، اور مصنف عبدالرزاق (ج: ۸، ص: ۲۶۶، رقم
الحدیث: ۱۵۱۶۱) میں ابن ابی ملیکہ کی روایت میں مرسل لفظ ”بیع“ موجود ہے، ابن حبان کی روایت ان کے نزدیک صحیح ہے،
اور حافظ ابن حجر نے التلخیص میں اسے ذکر کر کے سکوت کیا ہے، (ج: ۳، ص: ۱۰۰۳) جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ابن
حجر کے نزدیک بھی صحیح ہے، اور ابن ابی ملیکہ کی مرسل سے حنفیہ بکثرت استدلال کرتے ہیں، لیکن ان دونوں روایتوں کا
جواب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بھی حفاظ کی روایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے شاذ یا منکر یا مرجوح قرار پائیں گی۔ (رفع)

(۳) فیض الباری ج: ۳، ص: ۳۱۳، ۳۱۴ کتاب الاستقراض الغر، باب اذا وجد ماله عند مفلس فی البیع
انغ، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۲۲۱ کتاب الاستقراض الغر، باب اذا وجد ماله عند مفلس فی البیع الغر،
وتکملة فتح الملمہ ج: ۱، ص: ۳۹۶، ۳۹۷، واعلاء السنن ج: ۱۳، ص: ۳۹۸ کتاب البیوع، احکام الاستحقاق،
باب یرجع المشتري على البائع بالدرك۔

(۴) الحل المفہم وحاشیہ ج: ۲، ص: ۱۵۲ تا ۱۵۳، وبذل المجهود ج: ۱۵، ص: ۲۰۰ کتاب البیوع، باب فی
الرجل یفلس فیجد الرجل متاعه بعینہ، وتکملة فتح الملمہ ج: ۱، ص: ۳۱۸۔ (۵) سورة المائدة: ۲۔

۳- تیسرا جواب امام محمدؒ نے یہ دیا ہے کہ ”مالہ بعینہ“ سے مراد ”مبیع قبل قبض المشتري“ ہے، کیونکہ مشتری کے قبضے سے پہلے اگرچہ اس پر مشتری کی ملکیت آجاتی ہے لیکن وہ ضمان میں بائع کے رہتی ہے، ”حتی لو هلك عند البائع هلك من ماله“ اور بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ ضمن وصول کرنے کے لئے بیع کو اپنے پاس روک لے۔^(۱)

مگر اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں: ”من ادرك ماله بعينہ عند رجل“ کا لفظ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم بعد قبض المشتري سے متعلق ہے، نہ کہ قبل القبض سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”عند رجل“ سے مراد ”فی ملک رجل“ ہے، اور ”عند“ کا لفظ ملک کے لئے بکثرت استعمال ہوتا ہے، چنانچہ جس شخص کی ملکیت میں مال کثیر ہو، مگر اس نے ودیعت یا عاریت وغیرہ کے طور پر دوسرے کے پاس رکھوا رکھا ہو، تو وہ مال فی الحال اگرچہ اس کے قبضے میں نہیں ہوتا، مگر کہا جاتا ہے کہ: ”عندہ مال کثیر، ای فی ملکہ“۔

(ص: ۱۷: سطر: ۱۱)

قولہ: ”قد اقلس“

بصیغہ معروف از باب افعال یعنی ”مقلس ہو گیا“ اس کے پاس فلوس نہیں رہے، اور آگے ایک روایت میں باب تفعیل سے ”قلس“ آرہا ہے اس کے معنی ہیں کہ اس کی تفلیس کر دی گئی، یعنی جسے مقلس (دیوالیہ) قرار دے دیا گیا تھا۔

باب فضل انظار المعسر إلخ (ص: ۱۷)

۳۹۶۹- ”حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ قَالَ: نَا زُهَيْرٌ قَالَ: نَا مَنصُورٌ عَنْ رَبِيعِ بْنِ جِرَاشٍ أَنَّ حُدَيْفَةَ حَدَّثَهُمْ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”تَلَقَّتِ الْمَلَائِكَةُ رُوحَ رَجُلٍ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَقَالُوا: أَعْمَلْتَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا؟ قَالَ: لَا، قَالُوا: تَذَكَّرْ، قَالَ: كُنْتُ أَدَايِنُ النَّاسَ فَأَمْرُ فِتْيَانِي أَنْ يُنْظَرُوا الْمُعْسِرَ وَيَتَجَوَّزُوا عَنِ الْمُوسِرِ، قَالَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: تَجَوَّزُوا عَنْهُ.“ (ص: ۱۷: سطر: ۲۳۲۲)

(۱) تكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۴۹۵، وكتاب الحجة على اهل المدينة ج: ۲ ص: ۷۱۶ باب افلاس

(ص: ۱۷: سطر: ۲۲)

قوله: "تَلَقَّتِ الْمَلَائِكَةُ رُوحَ رَجُلٍ"
روح کا استقبال کیا یا اسے قبض کیا۔

(ص: ۱۷: سطر: ۲۳)

قوله: "كُنْتُ أَدِينُ النَّاسَ"
یعنی دین کا معاملہ کرتا تھا، لوگوں کو چیزیں اُدھا رویدیتا تھا۔

(ص: ۱۷: سطر: ۲۳)

قوله: "فَتَيَانِي"
فَتَيَان بکسر الفاء جمع ہے فَتَى، وهو الخادم حُرًّا كان أو عبدًا۔

(ص: ۱۷: سطر: ۲۳)

قوله: "أَنْ يَنْظُرُوا"
انظار سے ہے بمعنی مہلت دینا، اور "الْمُعْسِرُ" تنگ دست، اور "الموسر" معسر کی ضد ہے یعنی مال دار۔ اور "تَجَاوَزَ" اور "تَجَاوَزَ" دونوں کے معنی ہیں نظر انداز کر دینا، معاف کر دینا، یعنی کوئی اگر ادائیگی میں کچھ کی کرے تو پھر بھی قبول کر لینا اور کی کو معاف کر دینا۔

۳۹۷۰- "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَجْرٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ - وَاللَّفْظُ لِابْنِ حَجْرٍ -

قَالَ: نَا جَرِيرٌ عَنِ الْمُغِيرَةِ، عَنْ نَعِيمِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ، عَنْ رَبِيعِ بْنِ جَرَّاشٍ قَالَ: اجْتَمَعَ حَدِيثُفَةُ وَأَبُو مَسْعُودٍ - فَقَالَ حَدِيثُفَةُ: رَجُلٌ لَقِيَ رَبِيَهُ فَقَالَ: مَا عَمِلْتَ؟ قَالَ: مَا عَمِلْتُ مِنَ الْخَيْرِ إِلَّا أَنِّي كُنْتُ رَجُلًا ذَا مَالٍ، فَكُنْتُ أَطَالِبُ بِهِ النَّاسَ - فَكُنْتُ أَقْبَلُ الْمَيْسُورَ، وَأَتَجَاوَزُ عَنِ الْمَعْسُورِ - قَالَ: تَجَاوَزُوا عَنْ عَبْدِي - قَالَ: أَبُو مَسْعُودٍ: هَكَذَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ -"

(ص: ۱۸: سطر: ۳۴۱)

(ص: ۱۸: سطر: ۲۰)

قوله: "الْمَيْسُورُ"

یعنی آسان۔ مطلب یہ ہے کہ میں مدیون سے اتنا لے لیتا تھا جتنا دینا اُس کے لئے آسان ہو۔

(ص: ۱۸: سطر: ۳)

وقوله "الْمَعْسُورُ"

بمعنی مشکل۔ یعنی جو مال دینا مدین کے لئے مشکل ہوتا اُس کو معاف کر دیتا تھا۔

۳۹۷۱- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةَ،

عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ رَبِيعِ بْنِ جَرَّاشٍ، عَنْ حَدِيثُفَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَجُلًا مَاتَ فَدَخَلَ الْجَنَّةَ، فَقِيلَ لَهُ مَا كُنْتَ تَعْمَلُ؟ - قَالَ: فَإِنَّمَا ذَكَرْتُ وَإِنَّمَا ذُكِرْتُ - فَقَالَ: إِنِّي كُنْتُ أَبَايَعُ النَّاسِ، فَكُنْتُ أَنْظِرُ الْمُعْسِرَ، وَأَتَجَوَّزُ فِي السِّكَّةِ أَوْ فِي النَّقْدِ، فَغُفِرَ لَهُ - فَقَالَ أَبُو مَسْعُودٍ: وَأَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -" (ص: ۱۸: سطر: ۶۵۳)

قوله: "السِّكَّةُ" (ص: ۱۸: سطر: ۵) یعنی دراهم و دنانیر۔^(۱)

قوله: "النَّقْدُ" (ص: ۱۸: سطر: ۷)

یہ راوی کا شک ہے، نقد سے مراد بھی دراهم و دنانیر ہیں اور "اتجوز فی السکة" کا مطلب یہ ہے کہ میں دراهم و دنانیر کے عیوب کو نظر انداز کر دیتا تھا، یعنی معاف کر دیتا تھا۔^(۲)

۳۹۷۲ - "حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ قَالَ: نَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَارِقٍ، عَنْ رَبِيعِ بْنِ جِرَاشٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: أَتَى اللَّهَ بَعْدَ مِنْ عِبَادِهِ، آتَاهُ اللَّهُ مَالًا - فَقَالَ لَهُ مَاذَا عَمِلْتَ فِي الدُّنْيَا؟ - قَالَ: وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا - قَالَ: يَا رَبِّ آتَيْتَنِي مَالِكَ، فَكُنْتُ أَبَايَعُ النَّاسِ، وَكَانَ مِنْ خُلُقِي الْجَوَّازُ - فَكُنْتُ أَتَمِسُّ عَلَى الْمُوسِرِ وَأَنْظِرُ الْمُعْسِرَ - فَقَالَ اللَّهُ: أَنَا أَحَقُّ بِذَا مِنْكَ تَجَاوَزُوا عَنْ عَبْدِي - فَقَالَ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرِ الْجُهَنِيِّ وَأَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ: هَكَذَا سَمِعْنَاهُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -" (ص: ۱۸: سطر: ۹۵۶)

قوله: "الجَوَّازُ" (ص: ۱۸: سطر: ۷) یعنی غفور و درگزر۔^(۳)

قوله: "فَقَالَ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرِ الْجُهَنِيِّ وَأَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ" (ص: ۱۸: سطر: ۸) سب نسخوں میں اسی طرح ہے، لیکن دارقطنی نے بتایا ہے کہ یہ اس حدیث کے راوی ابو خالد الأحمر کا وہم ہے، کیونکہ یہ روایت عقبہ بن عامر سے نہیں بلکہ صرف حضرت ابو مسعود عقبہ بن عمرو

(۱) حاشیہ صحیح مسلم للذہبی ج: ۲: ص: ۲۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۱۸، ۱۷۔ وحاشیہ صحیح مسلم للذہبی ج: ۲: ص: ۲۹، والدیباچہ للسیوطی ج: ۲: ص: ۶۶۳۔

(۳) النہایۃ لابن الأثیر ج: ۱: ص: ۲۱۵، ومجمع بحار الأنوار ج: ۱: ص: ۴۰۳۔

الانصاری البدری سے ہے، لہذا صحیح عبارت اس طرح ہوگی: ”عقبۃ بن عمرو ابو مسعود الأنصاری“^(۱)۔

۳۹۷۶- ”حَدَّثَنَا أَبُو الْهَيْثِمِ خَالِدُ بْنُ خِدَاشِ بْنِ عَجْلَانَ قَالَ: نَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ طَلَبَ غَرِيْمًا لَهُ فَتَوَارَى عَنْهُ ثُمَّ وَجَدَهُ فَقَالَ: إِنِّي مُعَسِّرٌ، قَالَ: اللَّهُ؟ قَالَ: اللَّهُ، قَالَ: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ”مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُنَجِّهَهُ اللَّهُ مِنْ كُرْبٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلْيُنْفِسْ عَنْ مُعَسِّرٍ أَوْ يَضَعْ عَنْهُ“ (ص: ۱۸: سطر: ۱۷۱۳)

قوله: ”قَالَ: اللَّهُ؟ قَالَ: اللَّهُ“ (ص: ۱۸: سطر: ۱۶) فی حاشیة الذهنی علی صحیح مسلم: الاول قسم سؤال، ای اباللہ؟ وباء القسم تضمیر کثیراً مع اللہ۔ وفقی مجمع بحار الأنوار ”اللہ؟ قال: اللہ“ الاول همزة ممدودة والثانی بلا مدّ، والهاء فیہما مکسورة علی المشهور۔

شارحین اور اہل لغت کے کلام کو تفصیل سے دیکھنے کے بعد اس کے مجموعے سے جو بات واضح ہوتی ہے، یہ ہے کہ یہاں پہلا لفظ ”اللہ“ (ہمزہ ممدودہ کے ساتھ) ہے، اور دوسرا ”اللہ“ ہے (ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ)۔

اور ”اللہ“ اصل میں ”اباللہ“ تھا، بائے قسم کو حذف کر دیا گیا، (لِأَنَّ بَاءَ الْقِسْمِ تُضْمَرُ کثیراً مع اللہ۔ کما مرّ من حاشیة الذهنی) پھر لفظ ”اللہ“ کا ہمزہ الوصل مفتوحہ جو بائے قسم کی وجہ سے حذف ہو گیا تھا، واپس آ گیا، اب اس کے اوپر ہمزہ استفہام داخل ہونے کی وجہ سے ہمزہ مفتوحہ کو جو بآلف سے بدل دیا گیا، تو ”اللہ“ ہو گیا، اور یہ مجرور ہے بائے جارہ محذوفہ کی وجہ سے، اور تقدیر عبارت یوں ہے کہ ”اباللہ انت مُعَسِّرٌ“؛ یعنی ابوقتادہ نے۔ جو دائن تھے۔ اپنے غریم (مدیون) سے پوچھا کہ ”کیا تم اللہ کی قسم کھاتے ہو کہ تم مُعَسِّر (تنگ دست) ہو؟“ تو مدیون (غریم) نے جواب میں کہا: ”اللہ“ (ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ)۔ یہ ہمزہ مفتوحہ وہی ہے جو لفظ ”اللہ“ کا پہلا حرف ہے، اور اس سے پہلے باء القسم یہاں بھی محذوف ہے، اور اسی کی وجہ سے یہ بھی مجرور ہے۔ اور مدیون کے اس قول کی تقدیر عبارت یوں ہے: ”بِاللہ اَنَا مُعَسِّرٌ“ یعنی میں قسم کھاتا ہوں کہ

(۱) شرح النووی ج: ۲ ص: ۱۸۔

میں مُعْبِر (مالی طور پر تنگی میں مبتلا) ہوں۔

اور مجمع بحار الانوار میں ایک قول یہ لکھا ہے کہ مدیون کے قول کو بھی "اللہ" (ہمزہ ممدودہ کے ساتھ) پڑھا جائے، اس صورت میں یہ ہمزہ ممدودہ مشاکلتہ کی بنا پر ہوگا، یعنی دائن کے قول "اللہ" کی مشاکلتہ کی بنا پر (حسن کلام کے لئے) ہمزہ مفتوحہ کو بھی ہمزہ ممدودہ سے بدل دیا گیا۔^(۱)

قوله: "مِنْ كُرْبٍ" (ص: ۱۸: سطر: ۱۶)

بضم الكاف وفتح الراء جمع ہے "كُرْبَةٌ" بضم الكاف وسكون الراء کی، وهو غم شدید يأخذ النفس، یعنی ایسی گھٹن اور بے چینی جس سے سانس رُکنے لگے (نووی وتکملة)۔^(۲)

قوله: "فَلْيَنْفِسْ" (ص: ۱۸: سطر: ۱۶) یعنی اُس کی بے چینی اور تنگی دور کر دے (تکلمہ)۔^(۳)

قوله: "يَضَعُ عَنْهُ" (ص: ۱۸: سطر: ۱۷) یعنی کچھ یا سب معاف کر دے۔

باب تحریم مظل الغنی وصحة الحوالة إلخ (ص: ۱۸)

۳۹۷۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ،

عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَظْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ، وَإِذَا أَتَيْتُمْ أَحَدَكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ-"

(ص: ۱۸: سطر: ۱۸)

(ص: ۱۸: سطر: ۱۸)

قوله: "مَظْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ إلخ"

یعنی مال دار کا ادائے دین میں تاخیر کرنا ظلم ہے۔

(۱) یہ ساری تفصیل کسی ایک جگہ دستیاب نہیں، مندرجہ ذیل کتابوں سے خوشہ چینی کر کے طلبہ کے لئے یہاں جمع اور مرتب کی گئی ہے۔ ملاحظہ ہوں: حاشیة الذہنی علی شرح مسلم ج: ۲، ص: ۳۰، ومجمع بحار الأنوار ج: ۱، ص: ۹۳ تا ۹۵، ولسان العرب ج: ۱۳، ص: ۳۶۸ تا ۳۶۹، واکمال المعلم للفاضل عیاض ج: ۸، ص: ۵۶۰ تا ۵۶۱، واکمال اکمال المعلم للأنبی ج: ۷، ص: ۳۰۸ تا ۳۰۹، والکوکب الوہاب شرح مسلم للشیخ محمد امین الہریری الشافعی ج: ۲۶، ص: ۳۶۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۸، وتکملة فتح المہم ج: ۱، ص: ۳۲۲۔

(۳) تکملة فتح المہم ج: ۱، ص: ۳۲۲۔

قوله: "اتَّبِعْ"

(ص: ۱۸: سطر: ۱۸)

باب افعال سے صیغہ واحد غائب مجہول ہے، اور اتباع کے معنی حوالہ کرنے کے ہیں، اور لفظ "فَلْيَتَّبِعْ" باب سَمِعَ سے تبع يَتَّبِعُ تَبَاعَةً امر غائب ہے، بمعنی مطالبہ کرنا، اور حوالہ قبول کرنا۔

قوله: "مَلِيٍّ"

(ص: ۱۸: سطر: ۱۸)

اصل میں "مَلِيٍّ" (مہوز) تھا، ہمزہ کو یا سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کیا گیا ہے، بمعنی مال دار۔ کہا جاتا ہے "مَلُوَ الرَّجُلُ" (باب كَرُمَ سے) اِذَا صَادَ غَنِيًّا فَهُوَ مَلِيٍّ اور مطلب اس جملے کا یہ ہے کہ جب تم میں سے کسی کے دین کا حوالہ کسی مال دار پر کیا جائے تو اسے چاہئے کہ وہ یہ حوالہ قبول کرے۔

حوالہ کی تعریف الدر المختار میں یہ کی گئی ہے کہ: هِيَ لَفْظَةُ النُّقْلِ، وَشَرْعًا نَقْلُ الدَّيْنِ مِنْ ذِمَّةِ الْمُحْمِلِ إِلَى ذِمَّةِ الْمُحْتَالِ عَلَيْهِ ... (إِلَى قَوْلِهِ) ... الْمُدْيُونُ مُحْمِلٌ، وَالذَّائِنُ مُحْتَالٌ ... (إِلَى قَوْلِهِ) ... وَمَنْ يَقْبَلُهَا مُحْتَالٌ عَلَيْهِ، وَالْمَالُ مُحْتَالٌ بِهِ۔

غنی پر حوالہ قبول کرنے کا امر حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک استحبابی ہے،^(۲) اور امام احمد کے نزدیک امر و جوبی ہے، کذا فی التکملة۔ چنانچہ محتال (دائن) کا قبول کرنا حوالے کی صحت کے لئے حابہ کے نزدیک شرط نہیں، یعنی دائن پر واجب ہے کہ وہ اس حوالے کو قبول کر لے بشرطیکہ محتال علیہ ادائے دین پر قادر ہو،^(۳) جمہور فقہاء (جن میں مالکیہ و شافعیہ اور حنفیہ بھی ہیں) ان کے نزدیک محتال (دائن) کی رضامندی شرط ہے، جمہور کی نقلی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

(۱) الدر المختار، کتاب الحوالة ج: ۸، ص: ۲۰۵ (طبع رشیدیہ کوئٹہ)۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۸، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۲۳۵، والمعلم بقوائد مسلم ج: ۲، ص: ۱۸۸، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۲۳۴۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۲۳، والمعنی لابن قدامة ج: ۵، ص: ۶۰، کتاب الحوالة والضمان، باب وجوب قبول الحوالة اذا كانت علی الملی۔

(۴) المعنی لابن قدامة ج: ۵، ص: ۶۰، کتاب الحوالة والضمان، باب وجوب قبول الحوالة اذا كانت علی الملی، وتکملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۲۳۔

ارشاد ہے کہ: علیؑ مَا أَخَذْتَ حَتَّى تُؤَدِّيَ (رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ (۲) والحاکم (۳) عَنْ سَمْرَةَ بِنِ جُنْدُبٍ) جس کا حاصل یہ ہے کہ مدیون جب تک دین ادا نہ کر دے وہ اس کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا، پس لازم ہوا کہ حوالہ دائن کی رضامندی کے بغیر صحیح نہ ہو، اسی لئے جمہور نے حدیث باب کے امر کو استحباب پر محمول کیا ہے۔

جمہور کی عقلی دلیل صاحب ہدایہ اور علامہ ابن الہمام نے یہ بیان کی ہے کہ دین دائن کا حق ہے، اور مدیون طرح طرح کے ہوتے ہیں، بعض مال دار ہونے کے باوجود نال مثل کرتے رہتے ہیں، اور جھگڑالو اور ضدی ہوتے ہیں جن سے دین وصول کرنا سخت مشکل ہوتا ہے، تو ہو سکتا ہے کہ محتال علیہ ایسا ہی ضدی ہو، اور اس سے دین وصول کرنا مشکل ہو جائے، لہذا دائن کے حق کی حفاظت کی خاطر اُس کی رضامندی ضروری ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر دائن کو قبول حوالہ پر مجبور کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ جب محتال علیہ یہ دین کسی اور شخص پر حوالہ کر دے تو دائن کو اسے بھی قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، پھر یہ دوسرا محتال علیہ بھی اگر کسی تیسرے پر حوالہ کر دے تو اسے بھی قبول کرنا پڑے، پھر آگے بھی یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے، ظاہر ہے کہ اس میں دائن کا ضرر ہی ضرر ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک محتال علیہ کی رضامندی بھی صحتِ حوالہ کے لئے شرط ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ محتال علیہ کو محتال (دائن) کا مدیون بن جانے میں اُس کی سخت مزاجی وغیرہ کے باعث مشکلات ہوں۔ مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک شرط نہیں، سوائے اس صورت کے کہ محتال (دائن) اُس (محتال علیہ) کا دشمن ہو۔ اور امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، اور دوسرا مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق۔^(۱)

(۱) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۵۰۱ رقم الحدیث: ۳۵۶۱ باب فی تضمین العاریۃ۔

(۲) جامع الترمذی ج: ۱ ص: ۳۴۱ رقم الحدیث: ۱۲۶۶ باب ماجاء فی ان العاریۃ مؤداة ابواب البیوع۔

(۳) سنن ابن ماجہ ج: ۲ ص: ۱۴۳ رقم الحدیث: ۲۳۰۰ باب العاریۃ۔

(۴) المستدرک للحاکم ج: ۲ ص: ۵۵ کتاب البیوع رقم الحدیث: ۲۳۰۲۔

(۵) فتح القدیر کتاب الحوالة ج: ۷ ص: ۲۳۸۔

(۶) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: المعلم ج: ۲ ص: ۱۸۸، وإکمال المعلم ج: ۵ ص: ۲۳۳، وعمدة القاری ج: ۱۲ ص: ۱۱۱ کتاب الحوالات، باب فی الحوالة وهل یرجع فی الحوالة، والحاوی الکبیر ج: ۶ ص: ۲۱۸ کتاب الحوالة، وحاشیۃ الدسوقی ج: ۳ ص: ۳۲۵، باب الحوالة والہندیۃ ج: ۳ ص: ۲۹۶ کتاب الحوالة مطلب احکام الحوالة، وفتح القدیر ج: ۷ ص: ۲۲۲، ۲۲۳ کتاب الحوالة۔

باب تحریم بیع فضل الماء الذی یكون

بالفلاة إلخ (ص: ۱۸)

۳۹۸۱- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا رَسُولُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ ضِرَابِ الْجَمَلِ وَعَنْ بَيْعِ الْمَاءِ وَالْأَرْضِ لِتُحْرَثَ فَعَنْ ذَلِكَ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔"

(ص: ۱۸: سطر: ۲۳ تا ۲۴)

قوله: "وَعَنْ بَيْعِ الْمَاءِ وَالْأَرْضِ لِتُحْرَثَ"

"بیع الأرض لتحرث" کی نہی سے مراد زمین کو زراعت کے لئے کرایہ پر دینے کی

ممانعت ہے، جس کی تفصیل "باب کراء الأرض" میں پیچھے آچکی ہے (نووی)۔^(۱) اور "عن بیع

الماء" سے مراد "عن بیع فضل الماء" ہے۔

۳۹۸۲- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ، كِلَيْهِمَا^(۲) عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمنَعَ بِهِ الْكَلَالُ۔"

(ص: ۱۸: سطر: ۲۳ و ۲۴)

۳۹۸۳- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَانَ النَّوْفَلِيُّ قَالَ: نَا أَبُو عَاصِمٍ الضَّحَّاكُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي زِيَادُ بْنُ سَعْدٍ أَنَّ هَلَالَ بْنَ أَسَامَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۸۔

(۲) قال الامام النووی فی مقدمته: ج: ۱ ص: ۲۰۔

فصل: تکرر فی صحیح مسلم قوله "حدثنا فلان وفلان كليهما عن فلان" هكذا يقع في مواضع كثيرة في أكثر الأصول كليهما بالياء، وهو مما يستشكل من جهة العربية، وحقه ان يقال "كلاهما" بالألف، ولكن استعماله بالياء صحيح وله وجهان، أحدهما: ان يكون مرفوعاً تأكيداً للمرفوعين قبله ولكنه كتب بالياء لأجل الإمالة ويقرا بالألف كما كتب الربا والربى بالألف والماء ويقرا بالألف لا غير، والوجه الثاني ان يكون كليهما منصوباً ويقرا بالياء ويكون تقديره "اعنيهما كليهما"۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُبَاعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِبَيْعٍ بِهِ الْكَلَالُ۔“ (ص: ۱۹، سطر: ۴۲۲)

اس باب کی مذکورہ بالا حدیثوں میں تین مسائل نئے آئے ہیں، (۱) بیع فضل الماء سے ممانعت، (۲) بیع الکلاء سے ممانعت، (۳) بیع ضراب الجمل سے ممانعت، یہاں تینوں مسئلوں کی تفصیل ضروری ہے۔

المسئلة الأولى في بيع الماء ومنعه عن الناس:
پانی کی چار قسمیں ہیں :-

۱- ماء البحار والأنهار العظام، كنهـر السـنـد، والنیل، والدجلة والفرات۔ پانی کی یہ قسم ہر طرح کی انفرادی ملکیت سے آزاد ہے، اس میں تمام انسان برابر کے حق دار ہیں، اس پانی کی بیع خواہ زراعت کے لئے ہو یا سقی الدواب کے لئے، یا شرب الناس کے لئے مطلقاً ناجائز ہے، اور اس کے پانی سے روکنے کا کسی کو حق نہیں۔^(۱)

۲- وہ نہریں جو کھود کر انسانوں نے بنائی ہیں، اس قسم کا حکم بھی قسم اول کی طرح ہے، مگر اتنا فرق ہے کہ زراعت کے لئے اس سے پانی صرف وہی لوگ لے سکتے ہیں جن میں یہ نہر مشترک ہے، یعنی جنہوں نے اسے بنایا، یا بنوایا ہو۔^(۲) ان کی اجازت کے بغیر کسی کو اپنا باغ یا زمین سیراب کرنا جائز نہیں، اور اگر یہ نہر حکومت نے اپنے خرچ پر بنوائی ہے تو یہ سب اختیارات حکومت کے ہوں گے۔

۳- وہ پانی جو کسی کی مملوکہ زمین میں جداول، حیاض یا آبار کی صورت میں ہو، اس سے زراعت کا حق صرف مالک کو ہے، کسی اور کو اس کی اجازت کے بغیر اس پانی سے اپنی زمین سیراب کرنا جائز نہیں، البتہ سقی الدواب اور شرب الناس میں سب برابر ہیں، اور مالک ارض کو جائز نہیں کہ لوگوں کو پانی پینے یا جانوروں کو پلانے سے منع کرے یا اس کی قیمت لے، احادیث باب میں ”بیع فضل الماء“ کی نبی اسی قسم سے متعلق ہے، کیونکہ فضل الماء سے مراد وہ پانی ہے جو ضرورت سے

(۱) تکملة البحر الرائق ج: ۸، ص: ۳۹۱، ۳۹۲ کتاب إحياء الموات، وانوار المحمود ج: ۲، ص: ۳۳۳ کتاب البيوع، باب منع الماء وفيه مسائل، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۳۱۔

(۲) جو نہر حکومت نے بنائی ہو وہ حکومت کی ملک ہے، اس سے زراعت کے لئے پانی وہی لے سکتا ہے جس کو حکومت نے اجازت دی ہو۔ (رفع)

(۳) تکملة البحر الرائق ج: ۸، ص: ۳۹۱، ۳۹۲ کتاب إحياء الموات، وانوار المحمود ج: ۲، ص: ۳۳۳ کتاب البيوع، باب منع الماء وفيه مسائل، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۳۱۔

زائد ہو، اور اس قسم کے پانی کی جو مقدار انسان یا جانور پیتے ہیں، وہ عادتاً ضرورت سے زائد ہی ہوتی ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہیں، وھذا بالابتفاق۔^(۱)

البتہ اس میں بھی یہ تفصیل ہے جو ”شرح کنز“ میں علامہ زلیعی نے ذکر کی ہے کہ: اگر جانوروں کی آمد و رفت سے حوض وغیرہ کے کنارے منہدم ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو، یا پانی کم اور جانور اتنے زیادہ ہوں کہ اگر ان کو پلانے کی اجازت دی جائے تو صاحب ارض کی ضرورت پوری نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں اس قسم کے پانی سے روکنا بھی جائز ہے، اور اس کا جواز حدیث کے لفظ ”فضل الماء“ سے مأخوذ ہے۔^(۲) حاصل یہ کہ حدیث باب میں نہی کا تعلق اسی قسم سے ہے، اور باب کی دوسری حدیث ”وعن بیع الماء“ (ص: ۱۸: طر: ۲۲) میں مطلق مذکور ہے فضل کی قید کے بغیر، مگر بالابتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا ہے، کیونکہ جب مطلق اور مقید دونوں حادثہ واحدہ میں آئیں تو حنفیہ کے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے کما حقہ ابن الہمام۔

۴- وہ پانی جو کسی نے اپنے برتن یا اپنی ٹنکی وغیرہ میں بھر لیا ہو، اس قسم کی بیع بالابتفاق جائز ہے، اور یہ انفرادی ملکیت سے آزاد نہیں، چنانچہ اس کا مالک لوگوں کو اور جانوروں کو بالاجماع پینے سے روک سکتا ہے۔^(۳) ”الا ان یکون طالبہ مضطراً الیہ، فیجوز للطالب شربہ من غیر اذنبہ حتی لو منعه المالك جاز للطالب قتالہ لأخذہ بقدر الضرورة، اما الزائد علی الضرورة فیحرم علیہ بغیر اذن المالك“۔^(۵)

(۱) فتح الباری ج: ۵: ص: ۳۲ کتاب المساقاة، وانوار المحمود ج: ۲: ص: ۳۳۳ کتاب البیوع، باب منع الماء وفيہ مسائل، وتکملة فتح الملهم ج: ۱: ص: ۳۳۱۔

(۲) تبیین الحقائق ج: ۳: ص: ۳۷۱، ۳۷۲ باب بیع الفاسد، وانوار المحمود ج: ۲: ص: ۳۳۳، ۳۳۴ کتاب البیوع، باب منع الماء۔

(۳) کیونکہ ”فضل“ کی قید مالک کو ضرر سے بچانے کے لئے ہے، پس معلوم ہوا کہ یہ حکم معلول بعلت عدم الضرر ہے۔ (رفیع)

(۴) تکملة البحر الرائق ج: ۸: ص: ۳۹۳، ۳۹۴ کتاب احیاء الموات، ج: ۶: ص: ۱۲۷ کتاب البیوع، باب البیوع الفاسد، وانوار المحمود ج: ۲: ص: ۳۳۳، ۳۳۴ کتاب البیوع، باب منع الماء۔

(۵) یہ ساری تفصیل الکوکب الدری (ج: ۲: ص: ۳۱۹، ۳۲۰)، اور شرح الكنز للزیلعی (ج: ۳: ص: ۳۷۱، ۳۷۲ کتاب البیوع، باب بیع الفاسد) سے مأخوذ ہے۔ (رفیع)

المسئلة الثانية في الكلاء:

قوله: "لَا يَبَاعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُبَاعَ بِهِ الْكَلَاءُ" (ص: ۱۹: سطر: ۴)

یعنی بیع فضل الماء کو بیع الكلاء کا حیلہ نہ بنایا جائے، یعنی اگر جانوروں کو اس پانی کے پینے سے روکا جائے گا یا اس کی قیمت وصول کی جائے گی تو لوگ اپنے جانور اس جگہ کے آس پاس پڑا بھی نہ سکیں گے، کیونکہ پڑنے کے بعد جانوروں کو پانی نہ ملے تو ان کی ہلاکت کا اندیشہ ہوتا ہے، لہذا مجبوراً وہ پانی مالک ارض سے خریدیں گے تو یہ ایسا ہوگا کہ گویا مالک ارض نے گھاس کو بیچا ہے اور پانی کی فروخت محض حیلے کے طور پر تھی، حالانکہ خود روگھاس کو بھی بیچنا جائز نہیں^(۱)، جس کی تفصیل یہ ہے کہ:-
گھاس کی تین قسمیں ہیں:

۱- ایک وہ گھاس جو غیر مملوکہ ارض مباحہ میں خود بخود نکل آئی ہو، یہ انفرادی ملکیت سے بالکل آزاد ہے، ہر ایک کو اس میں اپنے جانور پڑانے کا حق ہے، اور جو اسے کاٹ لے وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس کا حکم وہی ہے جو پانی کی قسم اول کا ہے۔

۲- دوسری قسم وہ گھاس جو کسی کی ارض مملوکہ میں خود بخود نکل آئی ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کاٹنے سے صاحب ارض کسی کو نہیں روک سکتا، البتہ اپنی زمین میں دوسرے کو داخل ہونے سے روک سکتا ہے، مگر منع عن الدخول کی صورت میں اس سے کہا جائے گا کہ یا ہمیں اندر آ کر کاٹنے کی اجازت دو یا خود کاٹ کر ہمیں دے دو، مالک ارض کو لازم ہوگا کہ ان دو صورتوں میں سے کوئی اختیار کرے، احادیث باب میں جس کلاء کی بیع کی ممانعت ہے وہ قسم اول و دوم ہے۔

۳- تیسری قسم وہ گھاس ہے جو کسی نے اپنی زمین میں کوشش کر کے اُگائی ہو، اس کا حکم وہی ہے جو پانی کی قسم چہارم کا ہے کہ یہ صاحب ارض کی انفرادی ملکیت ہے، اس کی بیع اور اس سے لوگوں اور جانوروں کو روکنا جائز ہے۔^(۲)

(۱) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۹، واکمال إكمال المعلم ج: ۴ ص: ۲۳۸، وعمدة القاری ج: ۱۲

ص: ۱۹۳ کتاب المساقاة، باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء حتى يروى، وتكملة فتح الملمہ ج: ۱

ص: ۳۳۱، والمعلم للمازنی ج: ۲ ص: ۱۹۰۔

(۲) حاشية الكوكب الدرر ج: ۲ ص: ۳۲۰، ۳۲۱۔

المسئلة الثالثة ضراب الجمل:

باب ہذا کا تیسرا مسئلہ ضراب الجمل ہے، ضراب سے مراد چھتی ہے، یعنی نر کو مادہ پر چڑھانا تاکہ وہ حاملہ ہو جائے، اس کی اجرت میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور جمہور کے نزدیک یہ اجارہ باطل اور حرام ہے، لآحادیث الباب، ولأنه عوض عن الماء المهين وهو مجهول القدر وغير مقدور التسليم۔ اور امام مالک اور بعض صحابہ و تابعین نے اس اجارہ کو جائز کہا ہے بشرطیکہ مدت معلومہ یا ضربات معلومہ کے لئے ہو، وحملوا النهی علی التنزیہ والحث علی مکارم الاخلاق۔^(۲)

باب تحريم ثمن الكلب إلخ (ص: ۱۹)

۳۹۸۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ، وَمَهْرِ الْبَغِيِّ، وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ" (ص: ۱۹: طر: ۶۴۳)

قوله: "نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ، وَمَهْرِ الْبَغِيِّ، وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ" (ص: ۱۹: طر: ۶۴۵)

بَغِي (بفتح الباء الموحدة، وكسر الغين المعجمة، وتشديد الياء المثناة، كَالْقَوِي) زانیہ کو کہتے ہیں، اور یہاں مہر سے مراد اجرت زنا ہے مجازاً،^(۳) زنا کی طرح اجرت زنا بھی بالاجماع حرام ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اور کاهن سے مراد وہ شخص ہے جو علم غیب کا مدعی ہو، اور مستقبل کے واقعات کی پیش گوئیاں کرتا ہو۔ اور "حُلْوَانِ" مٹھائی کو کہتے ہیں، پھر کاهن کی فیس

(۱) النہایۃ لابن الأثیر ج: ۳، ص: ۷۹، ومجمع بحر الأنوار ج: ۳، ص: ۳۹۷۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۹، والمعلم للمازنی ج: ۲، ص: ۱۸۹، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۲۳۷، وتكملة فتح المعلم ج: ۱، ص: ۳۳۱، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۲۳۶، ۲۳۷، ومرقاة المفاتیح ج: ۶، ص: ۱۶ کتاب البیوع، باب الکسب وطلب الحلال۔

(۳) غریب الحدیث للخطابی ج: ۲، ص: ۱۲، ومجمع بحر الأنوار ج: ۱، ص: ۲۰۷، والمعلم بقوائد مسلم ج: ۲، ص: ۱۸۹، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۲۳۹۔

کو مطلقاً حُلوان کہا جانے لگا، یا تو اس لئے کہ یہ بغیر مشقت کے حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ مٹھائی جب تقسیم ہو تو آسانی سے مل جاتی ہے، یا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں کاہن اپنی فیس مٹھائی کی صورت میں وصول کرتے ہوں، جیسا کہ آج کل بھی جاڈو وغیرہ کرنے والے مٹھائی لیتے ہیں۔ کاہن کا فعل بھی حرام ہے، اور اس کی تصدیق کرنا بھی حرام، اور اس کی اجرت بھی حرام ہے، وھذا بالاجتماع ایضاً،^(۱) اور جو حکم کاہن کا ہے وہی عَرَّاف اور مُنَجِّم کا ہے، عَرَّاف وہ شخص ہے جو عملیات وغیرہ کے ذریعہ گم شدہ یا مسروقہ مال کا پتہ بتاتا ہو، اور منجم وہ شخص ہے جو نجوم کی مختلف بیانات سے استدلال کر کے آئندہ کے مخفی احوال یقین کے ساتھ بتانے کا مدعی ہو۔^(۲)

ثمن الكلب: اس مسئلہ میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک بیع الكلب باطل ہے اور اس کا ثمن حرام ہے، خواہ وہ کلب صید و زرع و ماشیہ ہو یا نہ ہو، و سواء کان معلماً اولاً، و بہ قال داؤد و ابن المنذر، ان کا استدلال احادیثِ باب سے ہے، ہمارے نزدیک کلب منتفع بہ کی بیع اور اس کا ثمن جائز ہے،^(۳) حتیٰ کہ ایسا کلب عقور جو تعلیم کو قبول کرتا ہو اس کی بیع اور ثمن بھی حلال ہے، اور ایسا کلب عقور جو قابلِ تعلیم نہ ہو اس کے بارے میں قول صحیح فی المذہب عدم جواز کا ہے، اگرچہ ایک ضعیف قول جواز کا بھی ہے، کذا ذکرہ ابن الہمام فی فتح القدير۔^(۴)

(۱) النہایۃ لابن الأثیرؒ ج: ۱ ص: ۳۳۵، والغائق فی غریب الحدیث ج: ۱ ص: ۳۰۳، والمعلم ج: ۲ ص: ۱۹۱، ۱۹۲۔

(۲) عمدۃ القاری ج: ۱۲ ص: ۶۰ کتاب البیوع، باب ثمن الكلب، و شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۹۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۹، والنہایۃ لابن الأثیرؒ ج: ۳ ص: ۲۱۲، ۲۱۵، و مجمع بحار الأنوار ج: ۱ ص: ۵۵۳، والمعلم بفوائد مسلم للمازنی ج: ۲ ص: ۱۸۹، والمفہم للقرطبی ج: ۳ ص: ۳۳۶، وعمدۃ القاری ج: ۱۲ ص: ۵۸ کتاب البیوع، باب ثمن الكلب، و مرقاة المفاتیح ج: ۶ ص: ۱۷ کتاب البیوع، باب الکسب و طلب الحلال، الفصل الأول۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۹، ۲۰، وعمدۃ القاری ج: ۱۲ ص: ۵۸، ۵۹ کتاب البیوع، باب ثمن الكلب، و تکملة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۳۳۔

(۵) فتح القدير ج: ۶ ص: ۲۳۷، ۲۳۷ کتاب البیوع، مسائل مثورة، وعمدۃ القاری ج: ۱۲ ص: ۵۹ کتاب البیوع، باب ثمن الكلب۔

امام مالک کی تین روایات ہیں، ایک کمذہب الشافعی، دوسری کمدہبنا، اور تیسری یہ ہے کہ بیع اور ثمن تو جائز نہیں، لیکن اس کے مُتَلَف پر قیمت واجب ہوگی۔^(۱)

دلائل الحنفیة

۱- عن ابی هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب الا كلب الصيد، رواه الترمذی وضَعَفَهُ.^(۲)

۲- قال الامام الترمذی: وروى أيضًا عن جابر مرفوعًا ولا يصح اسناده.^(۳)

۳- روى ابوحنيفة في مسنده عن الهيثم عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمن كلب الصيد۔ وهذا سند جيد، فان الهيثم ذكره ابن حبان في الثقات من اثبات التابعين، فهذا الحديث على رأيهم يصلح مخصصًا لأحدِيث الباب۔ فتح القدير۔^(۵)

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۱۹، ۲۰، وإكمال إكمال المعلم مع شرحه مكمل إكمال الإكمال ج: ۳، ص: ۲۳۸، ۲۳۹، ومراجعة المغاتب ج: ۶، ص: ۱۶، ۱۷، كتاب البيوع، باب الكسب وطلب الحلال، الفصل الأول۔

(۲) جامع الترمذی، ابواب البيوع، باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب والسنور، رقم الحديث: ۱۲۸۳، وأخرجه البيهقي عن ابی هريرة وعن جابر رضى الله عنهما بالفاظ متقاربة، السنن الكبرى ج: ۶، ص: ۶۔
(۳) رواه النسائي في كتاب الصيد من سننه، وقال: ليس هو بصحيح۔ ولم يذكر وجهه، لكن شيخنا ظفر أحمد العثماني جزم بصحته، وأتى بكلام فيه مقنع لكل منصف، فالحديث مرفوع صحيح، راجع للتفصيل اعلاء السنن۔ (ج: ۱۴، ص: ۲۲۴، كتاب البيوع، باب جواز بيع الكلب)۔ (رفيع)

(۴) جامع المسانيد ج: ۲، ص: ۱۰، الباب التاسع في البيوع، الفصل الثاني في العقود المنهى عنها.... إلخ۔
(۵) فتح القدير ج: ۶، ص: ۲۳۷، ۲۳۶، كتاب البيوع، مسائل منشورة، السنن الكبرى للبيهقي کے حاشیہ الجوهر النقی لابن الترمذی (المتوفی ۸۴۵ھ) میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ: "ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن السنور والكلب ألا كلب صيد۔" اور اس کے بعد فرمایا کہ: "وهذا سند جيد فظهر ان الحديث بهذا الاستثناء صحيح والاستثناء زيادة على احاديث النهى عن ثمن الكلب فوجب قبولها۔" مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: الجوهر النقی علی هامش السنن الكبرى ج: ۶، ص: ۷، ۸، ۹، ۱۰، كتاب البيوع، باب النهى عن ثمن الكلب۔

اگر اشکال کیا جائے کہ تخصیص کے لئے کلام کا موصول ہونا ضروری ہے، اور حدیث ابن عباسؓ احادیث باب کے ساتھ موصول نہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ ہم احادیث باب کے عام کو مخصوص منہ البعض نہیں کہتے، بلکہ العام المراد منہ البعض کہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ احادیث باب سے مراد کلب صید وما فی معناہ کے علاوہ باقی اقسام کلب ہیں، یعنی الکلاب الغیر المنتفع بہا۔ اور دلیل یہی مسند ابی حنیفہ کی روایت ہے۔

اگر سوال کیا جائے کہ اس حدیث سے تو صرف کلب صید کی بیع کا جواز ثابت ہوا، کلب زرع اور ماشیہ اور کلب عقور جو کہ قابل تعلیم ہو اس کی بیع کا جواز اس حدیث سے بھی ثابت نہیں ہوتا۔ جواب یہ ہے کہ حدیث میں کلب صید کی رخصت معلل بالعلۃ ہے، ”وہی کونہ منتفعاً بہ، وکلب زرع و ماشیہ والکلب العقور الذی یقبل التعلیم مما ینتفع بہ، فجاز بیعہ۔“ (کذا حقیقہ ابن الہمام فی فتح القدیر)۔^(۱)

۴۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے: ”عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه قطعی فی کلب صید قتله رجل بأربعین درهما، وقطعی فی کلب ماشیہ بکیش۔“ (طحاوی و بیہقی)^(۲)۔ لیکن یہ روایت مرفوعاً ثابت نہیں، بلکہ ابن عمرؓ پر موقوف ہے، یعنی ان کا فتویٰ ہے، اور صحابی کا فتویٰ جو کہ مدرک بالقیاس ہو حجت مستقلہ نہیں، البتہ تیسری حدیث کے لئے مؤید ضرور بن سکتا ہے۔^(۳)

اور احادیث الباب کے تین جواب دیئے گئے ہیں:

۱۔ ایک وہی جو ہمارے دلائل کے ضمن میں پیچھے گزرا، یعنی ”الکلب“ سے کلب غیر منتفع بہ مراد ہے، اس کا حاصل نا چیز کے فہم میں یہ آتا ہے کہ احادیث باب میں ”الکلب“ جو مطلق ہے اس سے مراد مقید ہے، یعنی ”الکلب الغیر المنتفع بہ“ اور یہ قید حضرت جابر اور حضرت

(۱) فتح القدیر، کتاب البیوع، مسائل منثورہ ج: ۶، ص: ۲۴۷۔

(۲) شرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۲۱۱ کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، والسنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۶، ص: ۸، باب النہی عن ثمن الکلب۔

(۳) فتح القدیر، کتاب البیوع، مسائل منثورہ ج: ۶، ص: ۲۴۷ والبنایہ ج: ۷، ص: ۱۱۳ کتاب البیوع، مسائل منثورہ، اس جواب کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: عمدۃ القاری ج: ۱۲، ص: ۵۹۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایتوں سے ثابت ہے اور حادثہ واحدہ میں جب روایات مطلق اور مقید آئیں تو مطلق کو حنفیہ کے نزدیک بھی مقید پر محمول کیا جاتا ہے، کما حقہ ابن الہمام^(۱)

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ نہی تزییہی ہے، تاکہ لوگ ایثار سے کام لیتے ہوئے دوسروں کو اپنا کلب بلا قیمت دے دیا کریں، چنانچہ ثمن السنور کے بارے میں جو حدیث آگے آرہی ہے، ائمہ اربعہ کی طرف سے اس کا یہی جواب دیا گیا ہے۔^(۲)

۳- اور تیسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ یہ نہی علی الاطلاق ابتدائے اسلام کا واقعہ ہو، جبکہ قتل کلب کا حکم مطلقاً دیا گیا تھا، اور بعد میں منسوخ ہو گیا، جیسا کہ اگلے باب میں آرہا ہے، اور قتل کے نسخ کے ساتھ ساتھ نہی عن البیع بھی منسوخ ہو گئی ہوگی اُن احادیث سے جو ہم نے پیچھے جواز کی ذکر کی ہیں، ذکرہ ابن الہمام فی فتح القدير۔^(۳)

۳۹۸۹- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَخْبَرَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنِ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ قَارِظٍ عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيثٌ وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ۔" (ص: ۱۹: سطر: ۱۱۵۹)

قولہ: "وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ" (ص: ۱۹: سطر: ۱۱) لیکن کسب الحجام ائمہ اربعہ کے نزدیک حلال ہے مفصل بحث آگے مستقل باب میں آرہی ہے۔

مسئلة السنور

۳۹۹۱- "حَدَّثَنِي سَلْمَةُ بْنُ شَيْبٍ قَالَ: نَا الْحَسَنُ بْنُ أَعْمِينَ قَالَ: نَا مَعْقِلٌ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرًا عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنُورِ؟ فَقَالَ: زَجَرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ۔"

قولہ: "قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرًا عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنُورِ؟ قَالَ: زَجَرَ النَّبِيِّ صَلَّى

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع، مسائل منثورة ۵: ج ۶: ص ۲۳۷۔

(۲) مرقاة المفاتيح ج ۶: ص ۲۰: كتاب البيوع، باب الكسب وطلب الحلال، الفصل الأول۔

(۳) فتح القدير ج ۶: ص ۲۳۷، ۲۳۶: كتاب البيوع، مسائل منثورة، والبنية شرح الهداية ج ۷: ص ۱۱۳۔

كتاب البيوع، مسائل منثورة۔

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ۔“ (ص: ۲۰: سطر: ۱)

ائمہ اربعہ کے نزدیک بیع السنور و ثمنہ حلال ہے، بشرط کونہ منتفعاً بہ والا فلا يجوز بیعہ، ولا يحل ثمنه، اور احادیث النہی عن ثمن السنور کو ائمہ اربعہ نے تزییر پر محمول کیا ہے اور حکمت نہی تزییری یہ ہے کہ لوگ ایثار سے کام لیں اور حاجت مند کو بلا اجرت دے دیا کریں، احادیثِ شباب کا دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ سنور سے مراد غیر منتفع بہ ہے، یعنی متوحش ہو اور بالغ کو قدرت علی التسلیم نہ ہو، یا یہ نہی اس وقت فرمائی ہوگی جب ابتدائے اسلام میں ملی کوچمیں قرار دیا جاتا تھا، جب اس کی طہارت کا حکم ہو گیا تو بیع بھی جائز ہوگئی۔^(۱)

باب الأمر بقتل الكلاب و بیان نسخه (ص: ۲۰)

۳۹۹۳- ”حَدَّثَنِي حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ قَالَ: نَا بَشْرٌ - يَعْنِي ابْنَ الْمُفَضَّلِ - قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ - وَهُوَ ابْنُ أُمِّيَّةَ - عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُ بِقَتْلِ الْكِلَابِ - فَتَتَّبَعْتُ فِي الْمَدِينَةِ وَأَطْرَافِهَا فَلَا نَدَعُ كَلْبًا إِلَّا قَتَلْنَاهُ - حَتَّى إِنَّا لَنَقْتُلُ كَلْبَ الْمُرِيَّةِ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، يَتَّبِعُهَا۔“

(ص: ۲۰: سطر: ۵۴۳)

قوله: ”الْمُرِيَّةِ“ (ص: ۲۰: سطر: ۵) تفسیر ہے المرأة کی۔

۳۹۹۹- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اقْتُلَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أَوْ ضَارِيًا، نَقَصَ مِنْ عَمَلِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ۔“

(ص: ۲۱: سطر: ۲۰)

قوله: ”ضَارِيًا“

ای کلباً صانداً، ”ضراوة“ کے معنی ہیں عادی ہونا، لہذا ضاری سے مراد وہ کتا ہے جو شکار کا عادی ہو، اور بعض نسخوں میں ”ضاریاً“ کے بجائے ”ضار“ آیا ہے، جس کی تقدیر عبارت

(۱) مرقاة المفاتیح ج: ۶: ص: ۲۰: کتاب البیوع، باب الکسب وطلب الحلال، الفصل الأول، و تکملة فتح

الملمہ ج: ۱: ص: ۳۳۹، واکمال إكمال المعلم ج: ۳: ص: ۲۵۱، ۲۵۲، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲:

ص: ۲۰، و بذل المجہود ج: ۱۵: ص: ۱۵۷، ۱۵۸: کتاب البیوع، باب فی اثمان الکلب۔

”کلبِ ضار“ ہے، اس صورت میں یہ اضافہ الموصوف ابی الصفة کے قبیل سے ہوگا، کماہ البارد ومسجد الجامع (نوویؒ)۔ اور بعض نسخوں میں ”ضار“ کے بجائے ”کلبِ ضاری“ آیا ہے، یعنی یاء کے ساتھ، جو لغت مشہورہ کے خلاف ہے مگر بعض لغات میں جائز ہے (نوویؒ)۔^(۲)

۴۰۰۱- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقَتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ قَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى: أَنَا، وَقَالَ الْآخَرُونَ: نَا إِسْمَاعِيلُ - وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ ضَارِيَةٍ أَوْ مَاشِيَةٍ نَقَصَ مِنْ عَمَلِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ-“ (ص: ۲۱: ۳: ۴) قوله: ”كَلْبَ ضَارِيَةٍ“ (ص: ۲۱: ۳: ۴)

ای کلبِ کلابِ ضاریہ۔ یعنی شکاری کتوں میں کا ایک کتا۔

باب حِلِّ أَجْرَةِ الْحِجَامَةِ (ص: ۲۲)

۴۰۱۳- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقَتَيْبَةُ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالُوا: نَا إِسْمَاعِيلُ - يَعْنُونَ ابْنَ جَعْفَرٍ - عَنْ حُمَيْدٍ، قَالَ: سُئِلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنْ كَسْبِ الْحِجَامِ؟ فَقَالَ: احْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَجَمَهُ أَبُو طَيْبَةَ - فَأَمَرَ لَهُ بِصَاعَيْنِ مِنْ طَعَامٍ - وَكَلَّمَ أَهْلَهُ فَوَضَعُوا عَنْهُ مِنْ خَرَاجِهِ - وَقَالَ: إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ - أَوْ هُوَ مِنْ أَمْثَلِ دَوَائِكُمْ-“ (ص: ۲۲: ۱: ۲)

قوله: ”حَجَمَهُ أَبُو طَيْبَةَ - فَأَمَرَ لَهُ بِصَاعَيْنِ مِنْ طَعَامٍ“ (ص: ۲۲: ۱: ۲)

جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حجامت کی اجرت حلال ہے، اور یہ پیشہ بھی حلال ہے، دلیل یہی حدیث ہے، البتہ امام احمد کی دو روایتیں ہیں، ایک جمہور کے موافق، اور دوسری یہ کہ غلام کے لئے یہ پیشہ اور اس کا کسب حلال ہے، آزاد کے لئے نہیں۔^(۳) پچھلے سے پچھلے باب میں جو حدیث گزری ہے

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۱۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴ ص: ۲۵۱، ومكمل إكمال

الإكمال ج: ۴ ص: ۲۵۱، وتكملة فتح الملمہ ج: ۱ ص: ۳۳۷، ۳۳۶۔

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وکسب الحجام خبیث“ (ص: ۱۹، سطر: ۳) اس کو امام احمدؒ خُرپر محمول کرتے ہیں، اور ابو طیبیہ کے واقعہ ہذا کو عبد پر، اس لئے کہ ابو طیبیہ عبد تھے۔

اور جمہور ”کسب الحجام خبیث“ کو نہی تنزیہی پر محمول کرتے ہیں، کیونکہ یہ پیشہ نجاست سے تلوٹ کا ہے جو مسلمان کے شایانِ شان نہیں، یا اس وجہ سے کہ مسلمان کے شایانِ شان یہ ہے کہ وہ حاجت مند کی یہ خدمت بلا معاوضہ انجام دیدے، اور نہی تنزیہی اباحت کے منافی نہیں، لہذا دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں۔^(۱)

اور یہ فرق کرنا کہ اُجرتِ حجامت عبد کے لئے حلال ہے، خُر کے لئے نہیں، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، جو مال خُر کے لئے حرام ہے، عبد کے لئے بھی حرام ہے۔ پھر جو اُجرتِ غلام کمائے گا اس کا مالک بھی تو سید ہی ہوگا، جب سید کو اس کا مالک بننا جائز ہو تو وہ حرام کہاں رہی؟ لہذا یہاں ”خبیث“ کے معنی ”حرام“ نہیں ہو سکتے، بلکہ مراد اس کی حقارت اور دنائت بیان کرنا ہے،^(۲) کقولہ تعالیٰ: ”وَلَا تَيْسَّرُوا الْعَبِيَّتْ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخِيَارَ إِلَّا أَنْ تَغِيصُوا فِيهِ“^(۳)۔ اِی الدون فالنہی بمعنی التنزیہ۔

قوله: ”وَكَلَّمَ أَهْلَهُ فَوَضَعُوا عَنْهُ مِنْ خَرَجِهِ“ (ص: ۲۲، سطر: ۲)

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس غلام کے مالکان سے سفارش کی تو انہوں نے اس کے خراج میں کمی کر دی، یہاں خراج سے مراد یہ ہے کہ مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ تو روزانہ اپنا مال مثلاً ایک درہم کما کر مجھے دیا کر، اس سے زیادہ جتنا کمائے گا وہ سب تیرا، تو یہ درہم اُس کا خراج ہوا، اسی کو آگے کی ایک روایت میں ”ضَرِيْبَةٌ“ فرمایا گیا ہے (نوویؒ)^(۴)۔

۳۰۱۵۔ ”حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ: نَا مَرْوَانَ - يَعْنِي الْغَزَارِيَّ - عَنْ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۰، والمعلم للمازنی ج: ۲ ص: ۱۹۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲ ص: ۲۵۱، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۵۳۳، وشرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۳۸، ۲۳۷ کتاب الاجارات، باب جعل علی الحجامة الخ۔

(۲) تكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۲۵۔

(۳) البقرة: ۲۶۷۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۲۔

حُمَيْدٍ قَالَ: سُنِدَ أَنَسٍ عَنِ كَسْبِ الْحَجَّامِ؟ فَذَكَرَ بِمِثْلِهِ- غَمِيرٌ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ فَلَا تُعَذِّبُوا صِبْيَانَكُمْ بِالْغَمَزِ-

(ص: ۲۲: سطر: ۴۰۳)

قوله: "وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ" (ص: ۲۲: سطر: ۴۰۳)

اسے "گھست" بھی کہا جاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں ۱- البحرى، ۲- الہندی، احادیث میں دونوں کی ترغیب دی گئی ہے، بحرئى کی یہاں مذکور ہے، یہ ایک نباتی دوا ہے جو حلق کی تکلیف میں استعمال کی جاتی ہے، علامہ نووی نے اس کا دوسرا نام "العود الہندی" بتایا ہے۔^(۱)

قوله: "فَلَا تُعَذِّبُوا صِبْيَانَكُمْ بِالْغَمَزِ" (ص: ۲۲: سطر: ۴۰۳)

عورتیں اپنے بچوں کا علاج ان کے حلق میں انگلی ڈال کر حلق کو دبا کر کرتی تھیں، اس سے منع کیا گیا۔

۴۰۱۶- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ خِرَاشٍ قَالَ: نَا شَبَابَةَ قَالَ: نَا سُعْبَةَ، عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ: دَعَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَلَامًا لَنَا حَجَامًا فَحَجَمَهُ قَامِرَ لَهُ بِصَاعٍ أَوْ مِدًّا أَوْ مُدَّيْنِ، وَكَلَّمَ فِيهِ فَخَفَّفَ عَنْ صَرِيْبَتِهِ-

(ص: ۲۲: سطر: ۵۰۴)

قوله: "عَنْ صَرِيْبَتِهِ" (ص: ۲۲: سطر: ۵۰۴) ای عن خراجہ۔

باب تحريم بيع الخمر (ص: ۲۲)

۴۰۱۹- "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى أَبُو هَمَّامٍ، قَالَ: نَا سَعِيدُ الْجُرَيْرِيُّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ بِالْمَدِينَةِ قَالَ: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعْرِضُ بِالْخَمْرِ- وَلَعَلَّ اللَّهَ سَيُنزِلُ فِيهَا أَمْرًا- فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَلْيَبِعْهُ وَلْيَتَّقِ بِهِ"- قَالَ: فَمَا لَبِثْنَا إِلَّا يَسِيرًا حَتَّى قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَرَّمَ الْخَمْرَ، فَمَنْ أَدْرَكَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ وَعِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ"

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۲۔

فَلَا يَشْرَبُ وَلَا يَمِيعُ“۔ قَالَ: فَاسْتَقْبَلَ النَّاسُ بِمَا كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا فِي طَرِيقِ الْمَدِينَةِ، فَسَفَكُوهَا۔“
(مس: ۲۲: سطر: ۱۱۲۸)

خمر کی حقیقت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ: ”الخمر هو النبيء من ماء العنب إذا اشتدَّ وغلا وقذف بالزبد“ (الهداية)۔^(۱) باقی اشرہ مسکرہ، جن پر یہ تعریف صادق نہیں آتی، وہ ”خمر“ نہیں، اگرچہ مسکر ہونے کی وجہ سے وہ بھی درجہ بدرجہ حرام و ناجائز اور مکروہ ہیں۔

اس مسئلے کی پوری تفصیل مع اختلافات فقہاء اور اشرہ محرمہ کی اقسام ”کتاب الأشرية“ میں بیان کی جائیں گی، ان شاء اللہ۔

الکحل جو آج کل رائج ہے اس کا شرعی حکم

البتہ یہاں ایک مسئلہ، جس کا آج کل عموم بلوی ہے، سمجھ لیجئے۔ وہ یہ کہ آج کل الیو پیٹھی کی تقریباً تمام سیال دواؤں میں، اور ہومیو پیتھک کی اکثر دواؤں میں الکحل شامل ہوتا ہے، نیز عطر کے علاوہ جتنے سینٹ (سیال خوشبوئیں) آج کل استعمال ہو رہے ہیں، ان کی بھی بھاری اکثریت میں یہ شامل ہوتا ہے، اور کیمیائی مقاصد کے لئے بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے، حالانکہ الکحل اشرہ مسکرہ سے بنایا جاتا ہے، بظاہر اس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہونی چاہئے؟

تفصیل اس مسئلے کی یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف ”خمر“ کی بیع حرام اور باطل ہے،^(۲) جس کی تعریف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیچھے بیان ہوئی، اور احادیث باب میں صرف خمر کی ہی بیع کی ممانعت ہے، باقی اشرہ مسکرہ کی بیع ان کے نزدیک منعقد ہو جاتی ہے، مگر مکروہ ہے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک عنب کی شراب جسے آگ پر پکا لیا گیا ہو، إذا طُبِخَ حتَّى يذهبَ أقلُّ من ثلثيه، اور نقيع التمر اور نقيع الزبيب کی بیع بھی خمر کے حکم میں ہے،^(۳) یعنی ان کے نزدیک ان تین شرابوں کی بیع بھی منعقد نہیں ہوتی، البتہ باقی اشرہ مسکرہ کی بیع منعقد ہو جاتی ہے، اور علامہ شامیؒ نے فتویٰ بیع کے بارے میں امام اعظمؒ کے قول پر نقل کیا ہے۔^(۴)

(۱) الهداية ج: ۲، ص: ۳۹۲ کتاب الأشرية والدر المختار ج: ۶، ص: ۳۳۸ کتاب الأشرية۔

(۲) الدر المختار ج: ۶، ص: ۳۳۹ کتاب الأشرية وتكملة البحر الرائق ج: ۸، ص: ۳۰۰ کتاب الأشرية۔

(۳) الهداية، کتاب الأشرية ج: ۲، ص: ۳۹۲۔

(۴) رد المحتار ج: ۶، ص: ۳۵۳ کتاب الأشرية وهدائع الصنائع ج: ۳، ص: ۲۸۱، ۲۸۲ کتاب الأشرية، بیان

احکام الأشرية۔

خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے یہاں فتویٰ اس پر ہے کہ بیچ صرف خمر کی باطل ہے، باقی اشربہ مسکرہ (یعنی مذکورہ بالا تین قسموں) کی بیچ مع انکراہت منعقد ہو جاتی ہے، اور ان کے علاوہ باقی اشربہ مسکرہ جن کا بیان آگے آرہا ہے، ان کی بیچ کی کراہت بظاہر اس صورت میں ہے کہ اس کی بیچ ناجائز استعمال کے لئے ہو، اور اگر جائز استعمال کے لئے ہو مثلاً دوا یا ضامد (یا خوشبو کی حفاظت) وغیرہ کے لئے تو کراہت بھی نہ ہوگی۔

اور آج کل جو الکحل استعمال ہوتا ہے وہ اگرچہ مسکرہ ہے، لیکن وہ انگور یا کھجور سے نہیں بنایا جاتا، بلکہ شہد، جو، انناس وغیرہ سے بنایا جاتا ہے، لہذا اس کی بیچ حنفیہ کے مفتی بہ قول پر جائز ہے، اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب پر وہ دوا بھی حلال ہے جس میں یہ الکحل ملایا گیا ہو، کیونکہ الکحل دواؤں میں مقدار مسکرے کم ہوتا ہے، اور خمر کے علاوہ باقی تمام اشربہ مسکرہ جو انگور اور کھجور سے نہ بنائی گئی ہوں ان کی مقدار قلیل جس سے سکر نہ ہو ان کے نزدیک حلال ہے۔

قوله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعَرِّضُ بِالْخَمْرِ" (ص: ۲۲: سطر: ۹)
تعریض کے معنی ہیں اشارہ کرنا، اور مطلب یہ ہے کہ قرآن حکیم کی بعض آیتوں سے اس بات کا اشارہ نکلتا ہے کہ حرمت خمر کا حکم نازل ہونے والا ہے۔^(۲) اور وہ تین آیتیں ہیں:
پہلی آیت سورۃ النحل میں ہے:

”وَمِنْ شَرَابِ النَّخْلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكْرًا وَرِيحًا فَحَسَبْنَا“^(۳) (سکر) نشکر
چیز کو کہتے ہیں۔ یہاں سکر کا مقابلہ ریذقا حسنا سے کرنا اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ سکر رزق حسن نہیں۔

دوسری آیت سورۃ البقرۃ میں ہے:

”يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالنَّبِيِّسْرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا آيَاتٌ مُّبِينَةٌ وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مِنَ الْقَسْرِ وَالرُّهُومَ أُكْتَبُ
مِنْ تَقْوِيهِمَا“^(۴)

(۱) انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں آج کل استعمال ہونے والے الکحل کے یہی اجزاء بیان کئے گئے ہیں، ان میں عنب اور ترکو ذکر نہیں کیا گیا، کذا فی التکملة ج: ۱ ص: ۳۳۹۔

(۲) اكمال اكمال المعلم ج: ۳ ص: ۲۵۷، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۳۸۔

(۳) البقرۃ: ۲۱۹۔

(۴) النحل: ۶۷۔

تیسری آیت سورہ نساء کی ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْنُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَامٍ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ“^(۱)

(ص: ۲۲، سطر: ۱۱، ۱۰)

قولہ: ”فَمَنْ أَدْرَكَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ“

اس سے مراد سورہ مائدہ کی آیت ہے جس میں خمر کو حرام کیا گیا، یعنی:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمُونُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْوَاجُ حَرَامٌ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَتَّى تَتَّخِذُوا مِنْهَا حِلًّا لِكُلِّ شَيْءٍ حَلٌّ مُنْتَهَى فَاجْتَنِبُوا كَلِمَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ① -^(۲)

(ص: ۲۲، سطر: ۱۱)

قولہ: ”فَلَا يَشْرَبُ وَلَا يَمَسُّ“

شرب خمر اور بیچ الخمر کی حرمت پر پوری امت کا اجماع ہے۔

قولہ: ”قَالَ: فَاسْتَقْبَلَ النَّاسُ بِمَا كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا، فِي طَرِيقِ الْمَدِينَةِ،

(ص: ۲۲، سطر: ۱۱)

فَسَفَّكُوها“

مسئلة تخليل الخمر

اس واقعہ سے شافعیہ اور ان کے موافقین نے ”حرمت تخليل الخمر“ پر استدلال کیا ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری اور ایک روایت میں امام مالک کے نزدیک ”تخليل الخمر“ جائز نہیں، اور اگر کسی نے تخليل کی تو وہ پاک نہ ہوگی، اور اس کا شرب حلال نہ ہوگا، اور اس کی بیچ بھی جائز نہ ہوگی۔ البتہ اگر خمر میں کوئی چیز ڈالے بغیر اور آدمی کے کسی عمل کے بغیر وہ خود بخود ”نخل“ بن گئی، تو ان حضرات کے نزدیک یہ پاک اور حلال ہے اور اس کی بیچ بھی جائز ہے۔

حنفیہ، امام اوزاعی اور لیث بن سعد کا مذہب اور ایک روایت امام مالک کی، یہ ہے کہ تخليل جائز ہے،^(۳) البتہ تخليل کے لئے خمر کو خریدنا ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں، اور تخليل

(۱) النساء: ۳۳۔

(۲) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵، ص: ۲۳۹، وشرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۲۲۔

(۳) المائدة: ۹۰۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۲۲، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵، ص: ۲۵۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲، ص: ۲۵۸، والبناء للعيني ج: ۲، ص: ۳۳۸، ۳۳۹، كتاب الأشربة۔

اور تغلل دونوں صورتوں میں وہ سرکہ پاک اور حلال ہے۔^(۱)

فریقِ اول نے دیگر دلائل کے علاوہ حدیثِ باب کے مذکورہ واقعہ سے بھی استدلال کیا کہ اگر تغلیل جائز ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”سفک الخمر“ سے منع فرماتے، تاکہ اضاعتِ مالِ مسلم لازم نہ آئے، جیسا کہ میتہ کی جلد سے دباغت کے بعد انتفاع کی ترغیب ایک حدیث میں ارشاد فرمائی۔^(۲)

ان حضرات کی دوسری دلیل جامع ترمذی کی یہ روایت ہے: ”عن ابی سعید قال: کان عندنا خمر لیتیم، فلما نزلت المائدة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه، وقلت: انه لیتیم، قال: اهریقوه“ (رقم الحدیث: ۱۳۶۶) اس میں سفک کا حکم صراحتاً ثابت ہے۔

ہماری دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے: ”نعم الادم الخل“،^(۳) یہ حدیث تقریباً تمام کتب سنن میں موجود ہے، اور اس میں خل مطلق مذکور ہے، فوجب الحمل علی اطلاقہ، ہماری دوسری دلیل اس حدیثِ مرفوع سے بھی ہے جو علامہ زلیعی نے نصب الرایۃ (ج: ۳ ص: ۳۱۱) میں نقل فرمائی ہے کہ: ”خَمِيرٌ خَلِّكُمْ خَلٌّ خَمْرُكُمْ“ اس میں ”خَلٌّ الخمر“ مطلق ہے، خواہ وہ تغلیل سے سرکہ بنا ہوا یا خود بخود بن گیا ہو۔ نیز قیاس اور اصول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جائز اور حلال ہو، اس لئے کہ انقلابِ ماہیت کے بعد شئی کے احکام بدل جانے کے نظائر شریعت میں بہت ہیں، مثلاً روٹ وغیرہ جل جانے کے بعد جب رماد بن جائے، تو انقلابِ ماہیت کی وجہ سے بالاتفاق پاک ہے۔^(۴)

(۱) بدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۲۷۸، ۲۷۹ کتاب الأشربة، والهدایة مع تکملة فتح القدير ج: ۱۰ ص: ۱۲۳

کتاب الأشربة، وتکملة البحر الرائق ج: ۸ ص: ۳۰۳ کتاب الأشربة، والعناية للعینی ج: ۳ ص: ۳۳۸

(۲) اعلاء السنن ج: ۱۸ ص: ۳۱ کتاب الأشربة، باب اباحة الخلیطن، ونصب الرایۃ ج: ۳ ص: ۳۱۱ رقم

الحديث: ۷۲۲۱، وبدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۲۷۹ کتاب الأشربة۔

(۳) جامع الترمذی، کتاب الأطعمة باب ما جاء فی الخل، ج: ۲ ص: ۳۳۷، وسنن ابی داؤد، کتاب

الأطعمة، باب فی الخل ج: ۲ ص: ۵۳۵ رقم الحديث: ۳۸۲۰، وسنن ابن ماجه، کتاب الأطعمة، باب

الانتدام بالخل رقم الحديث: ۳۳۱۶ ج: ۲ ص: ۲۳۸۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: شامیہ ج: ۱ ص: ۳۲۶، ۳۲۷ کتاب الطهارة، باب الأنجاس، مطلب فی

العرقي الذي يستقطر من دردی الخمر الخ۔

اور حدیثِ باب کے جملے ”فسفکوها“ سے حرمتِ تخلیل پر جو استدلال کیا گیا ہے وہ ناکافی اور غیر مفید ہے، اس لئے کہ اس واقعہ کی کسی روایت سے ثابت نہیں کہ ”سفک الخمر“ کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، بلکہ یہ فعل صحابہ کرامؓ نے از خود کیا۔

اگر کہا جائے کہ ظاہر یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا ہوگا، اور جب آپ نے اس پر ٹیکہ نہیں فرمائی تو آپ کی تقریر سے ”سفک الخمر“ ثابت ہو گیا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں اس واقعے کا آنا اور اس پر آپ کا سکوت فرمانا محتاجِ دلیل ہے، اور اگر سکوت مع العلم کسی دلیل سے ثابت بھی ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ اس واقعے سے جوازِ السفک ثابت ہوگا، جس کے ہم بھی منکر نہیں، کیونکہ سفک الخمر سے اضاعتِ مالی مسلم لازم نہیں آتی، کیونکہ جب تک وہ نمر ہے، مسلم کے حق میں مال نہیں، پھر بھی وجوب ثابت نہ ہوگا، اور تحریمِ التخلیل کا مبنی وجوب سفک تھا، جب وجوب منٹھی ہو تو حرمتِ التخلیل بھی منتفی ہوگئی۔

اور ہمارا یہ جواب کہ ”سفک“ صحابہ کرامؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر سے نہیں کیا تھا، لہذا سفک واجب نہ ہوگا“ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیثِ ابی طلحة میں ہے کہ حرمتِ خمر کا حکم سن کر ابو طلحہ نے وہ مٹکا (جرّة) بھی خردو دیا جس میں خمر تھی، وہ حدیث آگے کتابِ الأشربة بابِ تحریمِ الخمر میں آئے گی، اس کا جواب امام شافعیؒ اور ان کے موافقین نے یہ دیا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے ”کسر الجرّة“ سے کسر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ فعل انہوں نے از خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کے بغیر کیا تھا۔^(۱) پس ہم کہتے ہیں کہ جب ”کسر الجرّة من غیر امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ سے کسر واجب نہیں ہوتا، تو ”سفک الخمر من غیر الأمر“ سے سفک کا وجوب کیسے ثابت ہو جائے گا؟

اور حرمتِ تخلیل کے قائلین کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تحریمِ خمر کے ابتدائی دور میں تخلیل سے بھی اجتناب کیا جاتا ہوگا، مبالغۃً فی الزجر عنها، جیسا کہ اوانسی اربعہ کا استعمال

(۱) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۳، باب تحریمِ نہم الخمر۔ وج: ۲ ص: ۱۶۳، کتاب الأشربة،

باب تحریمِ الخمر۔ (رفیع)

اس دور میں اسی مصلحت سے حرام کیا گیا تھا، اور بعد میں حرمت منسوخ ہوگئی^(۱)۔ (اس مسئلے کی کچھ تفصیل ان شاء اللہ آگے مستقل باب میں کتاب الاشریۃ میں آئے گی)۔

۴۰۲۰۔ ”حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا حَفْصُ بْنُ مَيْسَرَةَ، وَغَيْرَهُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ وَعَلَةَ - رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ - أَنَّهُ جَاءَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ وَغَيْرُهُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ وَعَلَةَ السَّبَّائِي - مِنْ أَهْلِ مِصْرَ - أَنَّهُ سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ عَمَّا يُعْصَرُ مِنَ الْعِنَبِ؟ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّ رَجُلًا أَهْدَى لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأْيِيَةَ خُمُرٍ - فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”هَلْ عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَهَا؟“ قَالَ: لَا - فَسَدَّ إِنْسَانًا - فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”بِمَ سَارَرْتَهُ؟“ فَقَالَ: أَمَرْتُهُ بِبَيْعِهَا - فَقَالَ: ”إِنَّ الدِّمَى حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ بِبَيْعِهَا“ - قَالَ: فَفَتَحَ الْمَزَادَةَ حَتَّى ذَهَبَ مَا فِيهَا -“

(م: ۲۲: سطر: ۱۵۲۱)

(م: ۲۲: سطر: ۱۵)

قولہ: ”بِمَ سَارَرْتَهُ؟“

یہ تجسس مذموم و ممنوع میں داخل نہیں، کیونکہ تجسس جس کی ممانعت سورۃ الحجرات اور احادیث میں آئی ہے، اس سے مراد وہ تجسس ہے جو اپنے فرائض منصبی سے متعلق نہ ہو، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض میں خمر کی بیع سے روکنا بھی داخل تھا، لہذا یہ ممنوع نہ ہوا^(۲)۔

باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير

والأصنام (م: ۲۳)

۴۰۲۳۔ ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ،

(۱) اعلاء السنن ج: ۱۸ ص: ۳۰ کتاب الاشریۃ، باب إباحة الخلیطین، والعنایة شرح الهدایة ج: ۱۰

ص: ۱۲۵ کتاب الاشریۃ، والبنایة للعبتی ج: ۳ ص: ۳۵۰ کتاب الاشریۃ۔

(۲) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵ ص: ۲۵۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۲۵۹، وتكملة فتح

الملمم ج: ۱ ص: ۳۵۰۔

عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ، عَامَ الْفَتْحِ، وَهُوَ بِمَكَّةَ: "إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ" - فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ شُحُومَ الْمَيْتَةِ فَإِنَّهُ يُطْلَى بِهَا السُّفْنُ وَتُدْهَنُ بِهَا الْجُلُودُ وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا النَّاسُ؟ فَقَالَ: "لَا - هُوَ حَرَامٌ" - ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ: "قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شُحُومَهَا، أَجْمَلُوهُ، ثُمَّ بَاعُوهُ فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ" - (ص: ۲۳، ط: ۵۲)

قوله: "إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ ... إلخ" (ص: ۲۳، ط: ۳)

ان میں سے پہلی تین چیزوں کی بیع کی حرمت تو بالاجماع ہے، مسلمانوں کے لئے ان کی بیع کی کوئی صورت جائز نہیں، اور اصنام میں یہ تفصیل ہے کہ اگر ان کو من حیث کونها اصناماً فروخت کیا جائے تو بیع بالاتفاق ناجائز ہے، اور اگر لکونہا خشباً او رصاصاً او صُفراً او حديداً ونحو ذلك فروخت کئے جائیں تو جائز ہے، اور مقصد بیع کا یہ اس طرح چلے گا کہ بائع ان کی اتنی ہی قیمت وصول کرے جتنی کہ ان کی قیمت من حیث کونها خشباً وغیر ذالک ہے، کذا ذکرة الشيخ رشيد احمد الكنكوهي رحمه الله، وذكر نحوه النووي من مذهب الشافعية۔^(۱)

قوله: "وَتُدْهَنُ" (ص: ۲۳، ط: ۴)

بتشديد الدال وتخفيف الهاء من باب الافتعال وفي نسخة من باب التفعيل
بتخفيف الدال وتشديد الهاء-

قوله: "لَا - هُوَ حَرَامٌ" (ص: ۲۳، ط: ۴)

شحم الميئة سے انتفاع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام احمد بن حنبل کے نزدیک شحم الميئة کی بیع بھی حرام اور اس سے ہر قسم کا انتفاع بھی حرام ہے۔
امام شافعی کے نزدیک دونوں کی بیع تو حرام ہے، لیکن انتفاع فی غیر الأكل وفي غیر بدن الآدمی جائز ہے۔

(۱) الكوكب الدرر ج: ۲، ص: ۳۲۹، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع جلود الميتة والأصنام۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۲۳، وعمدة القاري ج: ۱۲، ص: ۵۵، كتاب البيوع، باب بيع

الميتة والأصنام، وفتح الباري ج: ۳، ص: ۴۲۶، كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام۔

اور جمہور (ومنہم الحنفیة) کے نزدیک شحم المیتة اور دیگر ادھان متنجسة کے حکم میں فرق ہے، وہ یہ کہ شحم المیتة کی بیع بھی حرام ہے، اور اس سے ہر قسم کا انتفاع بھی حرام ہے، اور دیگر ادھان متنجسة سے انتفاع فی غیر الاکل و فی غیر بدن الادمی جائز ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک اس کی بیع بھی جائز ہے بشرطیکہ مشتری کو بتادیا جائے کہ یہ ناپاک ہے، کیونکہ عیب چھپانا جائز نہیں۔^(۱)

خلاصہ یہ کہ حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک شحم المیتة کا حکم حنابلہ کے مطابق ہے، اور ادھان متنجسة میں مخالف۔

شحم المیتة کے بارے میں جمہور (حنفیہ و حنابلہ و موافقہم) کا استدلال حدیث باب کے مذکورہ بالا جملے سے ہے کہ "فقال: لا هو حرام" اس میں ضمیر "هو" بتاویل المذکور چاروں کاموں یعنی "بیع" "اطلاء السفن" و "ادھان الجلود" و "استصباح الناس" کی طرف راجع ہو رہی ہے، حضرت امام شافعی کا استدلال بھی اسی حدیث سے ہے، مگر وہ "هو" کا مرجع بیع کو قرار دیتے ہیں، جس کا ذکر اسی حدیث میں پہلے آیا ہے، اور امام احمد بن حنبل کی دلیل ادھان متنجسة کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکی، بظاہر وہ شحم المیتة پر دیگر ادھان متنجسة کو قیاس فرماتے ہیں۔

۳۰۲۶- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَإِسْلَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ - وَاللَّفْظُ لِأَبِي بَكْرٍ - قَالَ: نَا سَفِيَانُ بْنُ عَمِيْنَةَ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ طَاوُسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: بَلَغَ عُمَرُ أَنْ سَمَرَةَ بَاعَتْ خَمْرًا - فَقَالَ: قَاتَلَ اللَّهُ سَمْرَةَ، أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ، حَرِمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوها قَبَاعُوهَا -"

(ص: ۲۳: ط: ۱۰۴۸)

قوله: "بَلَغَ عُمَرُ أَنْ سَمَرَةَ بَاعَتْ خَمْرًا"

(ص: ۲۳: ط: ۹۰)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۲۳، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵، ص: ۲۵۵، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۲۶۱، ۲۶۲، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۵۵، ۵۶ کتاب البیوع، باب بیع المیتة والأصنام، وفتح الباری ج: ۳، ص: ۲۲۵ کتاب البیوع، باب بیع المیتة والأصنام۔

(۲) عمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۵۶ کتاب البیوع، باب بیع المیتة والأصنام، وتكملة فتح المعلم ج: ۱، ص: ۳۵۳۔

اشکال ہوتا ہے کہ حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی نے بیع الخمر کا ارتکاب کیسے کر لیا؟ اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ ممکن ہے انہوں نے اہل کتاب سے جزیہ کے طور پر نقد رقم کے بجائے خمر وصول کر کے اُسے غیر مسلم کے ہاتھ فروخت کیا ہو، اور اسے وہ جائز سمجھتے ہوں۔ دوسرا احتمال یہ بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے عصیر العنب ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا ہو جو اس کی خمر بنا تا ہو۔ اور تیسرا احتمال یہ بیان کیا گیا کہ انہوں نے خمر کا سرکہ بنا کر فروخت کیا ہو اور اس کو وہ جائز سمجھتے ہوں جیسا کہ امام ابوحنیفہ بھی جائز قرار دیتے ہیں، مگر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ تغلیل کو ناجائز سمجھتے ہوں، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، فاروق اعظم نے حضرت سمرۃ پر نکیر اپنے مذہب کی بناء پر فرمائی اور حضرت سمرۃ کا مذہب انہیں معلوم نہ ہو۔^(۱)

ناجیز کو ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ممکن ہے حضرت سمرۃ نے خمر نہ فروخت کی ہو، بلکہ کوئی ایسی شراب مسکروخت کی ہو جو عنب اور زہیب اور کھجور کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً جو وغیرہ سے بنتی ہے، اور ایسی شراب کی بیع کو وہ جائز سمجھتے ہوں، کیونکہ ایسی شراب مسکر کی بیع کا جواز مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کی بیع بھی خمر کی طرح ناجائز ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسی شراب مسکر کی بیع جائز ہے، پس ہو سکتا ہے کہ فاروق اعظم ایسی شراب کی بیع کو بھی خمر کی بیع کی طرح ناجائز سمجھتے ہوں، اس لئے نکیر فرمائی ہو۔

قوله: "قَاتَلَ اللَّهُ سَمْرَةَ" (ص: ۲۳، سطر: ۹) ای قتلہ۔

اصل میں یہ جملہ "قاتل اللہ" بدو عا کا ہے، مگر کبھی اصل معنی کے بجائے محض اظہار تعجب یا اظہار افسوس یا ملامت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، کقولہم "تربت یداک" و "رغم انفک" و "ویحک" وغیرہ، بظاہر فاروق اعظم نے دوسرے ہی معنی میں استعمال فرمایا ہے۔^(۲)

باب الربوا (ص: ۲۳)

احادیث باب کی تشریح سے پہلے ربا کی قسمیں جاننا ضروری ہے۔

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: المفہم ج: ۲، ص: ۲۶۷، وقتہ الباری ج: ۲، ص: ۲۱۵، کتاب البیوع، باب لا یُذاب شحم المیتة... إلخ، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۳۶، ۳۷، کتاب البیوع، باب لا یُذاب شحم المیتة إلخ، وتکملة فتح الملہم ج: ۱، ص: ۳۵۵۔

(۲) تکملة فتح الملہم ج: ۱، ص: ۳۵۶، ومجمع بحر الأنوار ج: ۲، ص: ۲۱۱۔

ربا کی دو قسمیں ہیں:-

۱- ایک وہ جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھی، یعنی قرض پر مشروط زیادتی وصول کرنا، قرآن حکیم میں جہاں بھی ربا مذکور ہے اس سے یہی قسم مراد ہے، اس قسم کو ”ربوا النسئمة“ اور ”ربوا الجاهلیة“ کہا جاتا ہے، اور کبھی ”ربوا القرآن“ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت کی صراحت قرآن کریم نے کئی آیات میں کی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے:-

قوله تعالى: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا أَلَّا يَتُوبُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أَتَىٰ اللَّهُ السَّيِّئِينَ
 مِنَ الْمَمِيسِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا بَنَيْنَا مِثْلَ الرِّبَا وَإِنَّ اللَّهَ الْبَرَّ الْكَرِيمَ
 الرِّبَا ۗ (۱)

۲- قسم ثانی وہ ہے جس کا ذکر قرآن حکیم میں نہیں، اُس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات کے ذریعہ حرام قرار دیا، نحو قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الباب: ”لا تتبعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل إلخ“ (ص: ۲۳: ۱: ۱)

احادیث باب میں اسی قسم ثانی کا بیان تفصیل سے آ رہا ہے، اس قسم کو ”ربوا النقد“، ”ربوا السنة“، ”ربوا الفضل“ اور ”ربوا الحديث“ کہتے ہیں۔ یہ دونوں قسمیں امام رازی نے تفسیر کبیر میں، اور ابو بکر حصص نے احکام القرآن^(۳) میں بیان کی ہیں، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا جو قول ربا کے بارے میں مشہور ہے کہ: ”لم يبتن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبواب الربوا بيئاتنا شافياً“ وہ قسم ثانی کے بارے میں ہے، قسم اول کے بارے میں نہیں، اس لئے کہ قسم اول کا ربا تو عرب میں معروف و مشہور تھا، اور ہر خاص و عام اسے جانتا تھا، اس میں کسی بیان کی ضرورت نہیں تھی، چنانچہ علمائے لغت^(۲) نے ربا کی تفسیر قسم اول ہی سے کی ہے، قسم ثانی کو مفہوم ربا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل فرمایا،^(۵) یہی وجہ ہے کہ جن بعض صحابہ کرام مثلاً حضرت عبد اللہ بن عمر کو یہ احادیث نہیں پہنچیں، ان کو قسم ثانی کی حرمت کا علم نہ تھا، وہ صرف قسم اول ہی کو ربا سمجھتے تھے، اور قسم ثانی کا علم

(۱) البقرة: ۲۷۵۔

(۲) التفسیر الکبیر ج: ۷ ص: ۹۱، وحجة الله البالغة ج: ۲ ص: ۲۸۳، ۲۸۴ البيوع المنهى عنها۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ج: ۱ ص: ۳۶۳، ۳۶۵۔

(۴) لسان العرب ج: ۵ ص: ۱۲۶، وتاج العروس ج: ۱۰ ص: ۱۳۲۔

(۵) معارف القرآن ج: ۱ ص: ۶۶۶۔

انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد احادیث سے ہوا، کیونکہ قرآن کریم محاورہ عرب پر نازل ہوا، اور ان کے محاورے میں رباقسم اول ہی کو سمجھا جاتا تھا، حاصل یہ کہ لفظ ”ربا“ حقیقت لغویہ کے اعتبار سے تو قسم اول ہی میں منحصر ہے، اور حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے دونوں قسموں کو شامل ہے۔

موجودہ زمانے کا ربا

اس زمانے میں بینکوں، انشورنس اور مختلف شعبہ تجارت میں جو ربا پھیلا ہوا ہے وہ قسم اول کا ربا ہے، جو بھیس قرآنی حرام ہے، آج کل جدید علم معاشیات کی اصطلاح میں ”ربوا النسینة“ کی دو قسمیں ہیں:-

۲- تجارتی سود

۱- مہاجنی سود

مہاجنی سود وہ ہے جو ذاتی مصارف اور غیر تجارتی مقاصد کے واسطے لئے ہوئے قرض پر مقرض، مستقرض سے وصول کرتا ہے۔ اور تجارتی سود وہ ہے جو تجارتی مقاصد کے واسطے لئے ہوئے قرض پر مقرض، مستقرض سے وصول کرتا ہے، بینکنگ میں یہی قسم رائج ہے۔

متجددین کے مزعومات

اس زمانے میں بعض آزاد خیال مسلمان مجددین نے بینک کے سود (تجارتی سود) کی حلت کا دعویٰ کیا ہے، اور دلیل یہ دی ہے کہ اسلام نے سود مقرض کی مظلومیت ختم کرنے کے لئے حرام کیا ہے، اور مقرض کی مظلومیت مہاجنی سود میں تو ظاہر ہے، کیونکہ مقرض اس میں فقیر و محتاج ہوتا ہے، جو اپنی گھریلو اور شخصی اغراض کے لئے مجبوراً قرض لیتا ہے، اور اس پر اسے سود دینا پڑتا ہے، لیکن تجارتی سود ادا کرنے والے مظلوم، فقیر اور محتاج نہیں بلکہ بڑے بڑے سرمایہ دار ہوتے ہیں، جو بینک سے سودی قرض لے کر اس سے تجارت کرتے اور کئی گنا نفع کماتے ہیں، لہذا سود کی یہ قسم چونکہ ظلم نہیں اس لئے حرام بھی نہیں۔

اس دعوے پر انہوں نے دوسری دلیل یہ دی ہے کہ جس زمانے میں قرآن کریم نازل ہوا، اس وقت صرف مہاجنی سود رائج تھا، تجارتی قرض اور تجارتی سود کا رواج ہی نہ تھا، اور حکم شرعی یعنی حلت و حرمت وغیرہ فرع ہے وجودی کی، تو جوشی اس زمانے میں موجود ہی نہ تھی اس پر قرآن حکیم کوئی حکم نہیں لگا سکتا، لہذا آیات قرآنیہ سے تجارتی سود کی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

پہلی دلیل کا ایک جواب

پہلی دلیل کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ دلیل ہے ہی نہیں، بلکہ یہ تو خود ایک دعویٰ ہے، جو خود محتاج دلیل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ قرآن حکیم میں ربوا کی مخالفت کا ذکر ایک جگہ نہیں، مختلف سورتوں کی سات آٹھ آیتوں میں آیا، اور چالیس (۴۰) سے زیادہ احادیث میں مختلف عنوان سے اس کی حرمت بیان کی گئی ہے، ان میں سے کسی ایک جگہ کسی ایک لفظ میں بھی اس کا اشارہ موجود نہیں کہ یہ حرمت صرف اُس ربوا کی ہے جو گھریلو اور شخصی اغراض کے لئے دیا جاتا ہے تجارتی سود اس سے مستثنیٰ ہے۔ پھر کسی کو یہ حق کیسے پہنچتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں کسی چیز کو محض اپنے خیال سے مستثنیٰ کر دے، عام ارشاد کو خاص کر دے، یا مطلق کو بلا کسی دلیل شرعی کے مقید و محدود کر دے۔ یہ تو گھلی تحریف قرآن ہے۔

اگر خدا نخواستہ اس کا دروازہ کھلے تو پھر شراب کو بھی کہا جاسکتا ہے کہ شراب وہ حرام تھی جو خراب قسم کے برتنوں میں سزا کر بنائی جاتی تھی، اب تو صفائی ستھرائی کا اہتمام ہے، مشینوں سے سب کام ہوتے ہیں لہذا یہ شراب حرام نہیں۔ اسی طرح سُر (خنزیر) کو بھی اسی طرح کی باتیں بنا کر حلال کہہ دیا جائے گا۔ اگر یہی مسلمانی ہے تو اسلام کا تو خاتمہ ہو جائے گا۔^(۱)

تجارتی سود کا ظلم تو مہاجنی سود سے بھی زیادہ ہے

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ بات بھی ہرگز قابل تسلیم نہیں بلکہ محض دھوکا ہے کہ تجارتی سود میں ظلم نہیں ہوتا، واقعہ یہ ہے کہ جتنا ظلم مہاجنی سود میں ہوتا تھا اُس سے کہیں زیادہ تباہ کن ظلم تجارتی سود میں ہو رہا ہے۔ اور یہ ظلم بھی سرمایہ دار تاجروں پر نہیں بلکہ غریبوں ہی پر ہوتا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ مہاجنی سود کا ظلم چھوٹے پیمانے پر ایک مہاجن گنے پنے افراد پر کرتا تھا، اور جن مصیبت زدہ افراد پر یہ ظلم ہوتا تھا وہ خوب جانتے تھے کہ انہیں لوٹنے والا کون ہے؟ جبکہ تجارتی سود۔ جس کا سب سے بڑا ذریعہ آج کل سودی بینک ہیں۔ اُس کی لوٹ کھسوٹ ملک گیر، بلکہ عالم گیر پیمانے پر ہوتی ہے، اس کا شکار گنے پنے افراد نہیں بلکہ ملک بھر کے غریب عوام ہوتے ہیں، اور یہ شکار ایسی چالاک، مکاری اور

(۱) کتاب مسئلہ سود (ص ۲۶: ص ۲۷) مصنفہ والد ماجد مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

مہارت سے کھیلا جاتا ہے کہ لٹنے والے عوام کو پتہ بھی نہیں چلتا کہ انہیں لوٹنے والے کون؟ اور ان کا طریقہ واردات کیا ہے؟

نظام سرمایہ داری جس نے اب پوری دنیا کو اپنی پلیٹ میں لیا ہوا ہے اس کا سب سے بڑا جال سودی بنکاری ہے، اس کے ذریعہ عوام کو دھوکہ دے کر انتہائی بے دردی سے لوٹا جا رہا ہے۔ بلکہ ان کی حقیقی آزادی بھی سلب کر لی گئی ہے۔

سودی بنکاری کا طریقہ واردات

مختصر اس کا طریقہ واردات یہ ہے کہ عوام کو یہ بزر باغ دکھایا جاتا ہے کہ تم اپنی بچت کی رقمیں ہمارے پاس (سودی بنک) میں جمع کراؤ یعنی ہمیں قرض دو، تو ہم تم کو گھر بیٹھے اس پر سالانہ اتنا فیصد انٹرسٹ (سود) دیتے رہیں گے۔ اس سود کی شرح گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، (عموماً سالانہ چھ سات فیصد ہوتی ہے)۔ عوام جو بنک کے ”کھاتہ دار“ (Depositors) کہلاتے ہیں، وہ اپنی روزمرہ کی ضروریات سے بچائی ہوئی تقریباً ساری رقمیں، حفاظت کی خاطر، اور سود کے لالچ میں ان بنکوں میں جمع کراتے رہتے ہیں۔

اس طرح تقریباً پورے ملک کے عوام کی رقمیں بجائے اس کے کہ وہ تجارت اور چھوٹی چھوٹی صنعتوں (Small Industries) اور دوسرے نفع بخش کاموں میں براہ راست لگتیں، ملک کے دور دراز علاقوں اور دیہات میں تجارت، دستکاری اور چھوٹی صنعتوں کے پروان چڑھنے کا ذریعہ بنیں، چھوٹے سرمایہ والوں کی تجارت کے منافع سامنے آتے تو دوسروں کا بھی حوصلہ بڑھتا، ہر ایک کا اسٹاف بھی کچھ نہ کچھ ہوتا، جس سے وہاں ہزاروں ضرورت مندوں کو روزی ملتی۔ اس سب کے بجائے سود کے لالچ میں یہ ساری رقمیں ان بنکوں کے قبضے میں چلی جاتی ہیں، اور اس طرح ہر بنک میں -خواہ زرعی بنک ہو، یا صنعتی، یا تجارتی- دولت کا ایک سمندر جمع ہو جاتا ہے۔

بنک کے مالکان گنے پنے افراد ہوتے ہیں، اور ان کا اپنا سرمایہ بنک میں بہت کم ہوتا ہے، باقی سارا سرمایہ کھاتہ داروں (Depositors) کا فراہم کیا ہوا ہوتا ہے۔ جس بنک کے پاس کھاتہ داروں کی رقمیں جتنی زیادہ ہوں وہ اتنا ہی کامیاب، اور مالی طور پر طاقت ور سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ عموماً بنک ہی کسی ملک کے سب سے بڑے سرمایہ دار ہوتے ہیں۔

اگرچہ ان بنکوں کی ساری مال داری کھاتہ داروں کی مرہون منت ہے، لیکن بنک کے

انتظامی معاملات اور پالیسی میں ان کو کسی قسم کی مداخلت کا اختیار نہیں ہوتا، کیونکہ انہوں نے بنک کو اپنی رقمیں سود کے لالچ میں بہ طور قرض دی ہیں، بنک کے نفع نقصان میں حصہ داری کی بنیاد پر نہیں دیں، چنانچہ تمام انتظامی اختیارات بنک کے مالکان کے پاس ہوتے ہیں، وہی جن منتظمین، افسروں اور دوسرے اسٹاف کو — جہاں اور جس تنخواہ پر، اور جن سہولتوں کے ساتھ — مناسب سمجھیں مقرر کرتے ہیں۔ وہی حساب کتاب کا نظام قائم کرتے اور اس کی نگرانی کرتے ہیں، اور وہی ملک کے مرکزی بنک (مثلاً پاکستان میں ”اسٹیٹ بنک آف پاکستان“ ہندوستان میں ”ریزرو بنک آف انڈیا“ اور برطانیہ میں ”بنک آف انگلینڈ“) کی قائم کردہ حدود میں یہ پالیسی متعین کرتے ہیں کہ کتنا کتنا سرمایہ کس کس کام میں، کہاں کہاں لگایا جائے۔

سودی بنک اس سرمایہ سے خود کوئی تجارت نہیں کرتے، بلکہ بڑے بڑے تاجروں، صنعت کاروں، اور زمین داروں کو زیادہ شرح سود پر قرضے فراہم کرتے ہیں۔

یہ بنک مختلف قسم کی خدمات انجام دیتے ہیں، جن میں سے بعض مفید بھی ہیں اور جائز بھی، لیکن ان بنکوں کا اصل کام اور ”نفع“ کمانے کا سب سے بڑا ذریعہ ساہوکاری ہے کہ وہ کھاتہ داروں سے کم شرح سود پر قرضہ لے کر آگے بڑے بڑے سرمایہ داروں کو زیادہ شرح سود پر قرضے دیں۔

یہ بنک کھاتہ داروں سے رقمیں عموماً چھ سات فیصد سالانہ سود پر لیتے ہیں، اور تقریباً ۱۸ تا ۱۴ فیصد سود پر آگے قرضے دیتے ہیں، اس طرح ان کو سود تقریباً دس گیارہ فیصد سالانہ تو یوں بچ جاتا ہے، لیکن، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، یہ بنک ایک ”گرتب“ کے ذریعہ — جو ”تخلیق زر“ (Creation of Money) کہلاتا ہے۔ درحقیقت اس سے بھی کئی گنا سود کھاتے ہیں جو عام نظروں سے مخفی رہتا ہے۔ اس کی ضروری تفصیل آگے مستقل عنوان کے تحت آئے گی۔

یہ بنک سرمائے کا ایک حصہ روزمرہ کے لین دین کے لئے اپنے پاس رکھتے ہیں، ایک حصہ مرکزی بنک (مثلاً پاکستان میں اسٹیٹ بنک) میں قانوناً رکھوانا پڑتا ہے، باقی سارا سرمایہ یہ ساہوکار چن چن کر، اور تلاش کر کے ایسے بڑے بڑے جاگیرداروں، ملوں کے مالکان، سرمایہ داروں، تاجروں اور سرکاری تجارتی اداروں کو دیتے ہیں جن سے اصل قرض کی واپسی کے علاوہ مقررہ سود کی وصولیابی بھی یقینی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ان بنکوں سے کسی چھوٹے تاجر یا دست کار کو یا عام غریب آدمی کو قرض ملنے کا کوئی امکان نہیں، خواہ اُس کے بچے فاتوں پر فاقے کر رہے ہوں، یا اُس کے کسی جگر گوشے کی لاش بے گور و کفن پڑی ہو۔ اور چونکہ سود کی چاٹ میں اُس کے رشتہ دار اور دوست بھی

اپنی پختیس ان بنکوں میں جمع کر دیتے ہیں لہذا ان سے بھی اس غریب کو قرض ملنے کی توقع شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔

اسی طرح کسی ایسے تعلیمی، تربیتی، دفاعی، ترقیاتی اور فلاحی منصوبے کے لئے بھی جو ملکی اور عوامی ضروریات کے لئے خواہ کتنا ہی ناگزیر اور ضروری ہو، ان بنکوں سے اس وقت تک قرض نہیں مل سکتا جب تک کہ ان کو مقررہ شرح پر سالانہ سود ادا کرنے کا اطمینان نہ دلا دیا جائے۔ کیونکہ ان بنکوں نے سارا ملکی سرمایہ کھینچا ہی اس لئے ہے کہ اس کے بل بوتے پر وہ زیادہ سے زیادہ سود کمائیں۔

ان کی سود خور ہوس کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ پیسے کی ضرورت کس کو زیادہ ہے، ان کی خود غرضانہ نظر صرف اور صرف اس پر ہوتی ہے کہ انہیں سود کو کن مقررہ شرح سے دے سکتا ہے۔ ان سا ہو کاروں کے نزدیک قرض لینے کا مستحق وہ فاقہ زدہ انسان نہیں جس کے بچے سسک سسک کر دن گزار رہے ہوں، متوسط طبقے کا وہ انسان بھی ان کی نظر کرم کا مستحق نہیں جو ملازمت کے بجائے قرض لے کر کوئی چھوٹی موٹی تجارت کرنا چاہتا ہے، کسی تعلیمی و تحقیقی ادارے کا وہ سائنس دان اور انجینئر بھی ان کے نزدیک راندہ درگاہ ہے جو اپنی کسی اہم فنی تحقیق یا ایجاد کو پروان چڑھانے، اور ملک و ملت کے لئے کارآمد بنانے کی خاطر قرض لینے کا محتاج ہے مگر سود کا ناپاک بوجھ اٹھانے کی طاقت نہیں رکھتا، وہ علمائے محققین، مصنفین اور دانش ور بھی ان کے نزدیک ناقابل التفات ہیں جن کی فکری و عملی کاوشیں دنیائے علم و ادب کا بیش بہا سرمایہ ہوتی ہیں، لیکن وہ صرف اس لئے دیمک کی غذاء بن جاتی ہیں کہ ان کے پاس اپنی تصانیف کی طباعت و اشاعت کے لئے سرمایہ نہیں ہوتا، اور سود و سود کی لعنت کا پھسکا رہتا ہو اسانپ وہ اپنے گلے میں ڈالنے کو تیار نہیں ہوتے، اور نہ ان میں اس کی سکت ہوتی ہے۔

ان سودی بنکوں کے نزدیک قرض لینے کے سب سے زیادہ مستحق وہ ارب پتی اور کروڑ پتی ہیں جو ان کی سود خور جہلت کو چارہ دینے کی پوری صلاحیت رکھتے ہوں، اگرچہ وہ اس قرضے سے ٹائٹ کلب، یا مار دھاڑ کی فلمیں، یا فاشی و غریبی کو فروغ دینے والی فلمیں ہی تیار کرنے کا منصوبہ بنا رہے ہوں۔

ارتکازِ دولت

جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پوری قوم کا سرمایہ گنے چنے سرمایہ داروں کے درمیان دائر ہو کر رہ

جاتا ہے۔ یہی وہ ارتکازِ دولت ہے جس کی نفی قرآن کریم کے اس ارشاد نے کی ہے کہ:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

(یعنی ہم نے مال فیئے کے مستحقین اس لئے متعین کر دیئے) کہ یہ مال تمہارے مال داروں

میں گردش کرنے والی دولت نہ بن جائے۔

اس ارتکازِ دولت کے نتیجے میں یہ سرمایہ دار ملک کی اندرونی اور بیرونی تجارت پر قابض ہو کر، قمار، سٹہ، بیع المبیع قبل القبض، ناجائز آڑھت، اور احتکار (ذخیرہ اندوزی) وغیرہ کے ذریعہ جب چاہتے ہیں اشیاء ضرورت کی مصنوعی قلت پیدا کر کے عوام سے من مانی قیمت وصول کرتے ہیں۔ پھر جو سرمایہ دار لوگ بنک سے قرض لے کر زراعت یا صنعت و تجارت میں لگاتے ہیں، ظاہر ہے کہ وہ اس کا سود اپنی گرہ سے نہیں دیتے، بلکہ اُسے اپنی پیداوار اور مال تجارت کی لاگت پر ڈال دیتے ہیں، جس کے نتیجے میں ان اشیاء کی قیمتیں مزید بڑھ جاتی ہیں، اور مہنگائی اپنے کئی دوسرے اسباب کے ساتھ مل کر ان کھاتہ داروں کا بھی خون چوسنے لگتی ہے جن کے فراہم کردہ سرمایہ سے بنک نے یہ سارا کھیل کھیلا، اور کروڑ پتیوں کو آرب پتی بننے کا موقع فراہم کیا۔

سودی بنکوں کا ایک اور کرتب!

ان بنکوں کا ایک کرتب وہ ہے جو ”تخلیقِ زر“ (Creation of Money) کہلاتا ہے، ”الہ دین کے اس چراغ“ سے وہ محض حسابی کتابی بہیر پھیر کے ذریعہ حقیقی سو (۱۰۰) روپے کے کئی سو فرضی روپے بنا لیتے ہیں، اور ان کو بھی حقیقی سرمایہ کی طرح قرضوں میں دے کر ان پر بھی سود اسی شرح سے وصول کرتے ہیں، اس طرح حقیقی سرمائے سے کئی گنے فرضی سرمایہ کا سود بھی ان کے خزانے بھرتا رہتا ہے، اور یہ سارا سود بھی چونکہ کاروباریوں سے وصول کیا جاتا ہے، اور وہ اسے بھی اپنی پیداواری لاگت پر ڈالتے ہیں، اس لئے اس کا سارا بوجھ بھی عوام ہی کو گردن توڑ مہنگائی کی صورت میں اٹھانا پڑتا ہے۔ وہی عوام جن کو مثلاً چھ یا سات آٹھ فیصد سالانہ سود کا لالچ دے کر ان کا سرمایہ سمیٹا گیا، اور یہ سارا کھیل کھیلا گیا، ان ہی پر مہنگائی کا بوجھ سات آٹھ فیصد سے کہیں زیادہ لاد دیا گیا۔

آج کل عموماً یہ سودی بنک اپنے کھاتہ داروں (Depositors) کو سود چھ سات فیصد سالانہ دیتے ہیں، جبکہ آج کل ”افراطِ زر“ (Inflation) کے باعث مہنگائی پاکستان میں بارہ تیرہ

فیصد سے بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ کھاتہ دار کو بنک میں اپنی جمع کردہ رقم پر سود تو سالانہ سات فیصد ملا، اور مہنگائی بارہ تیرہ فیصد اُس کے حصے میں آئی۔ دوسرے الفاظ میں مثلاً کھاتہ دار نے بنک میں ایک سو روپے جمع کرائے تھے، اُس پر سال بھر میں سو سات روپے ملا، کل ایک سو سات (-/۱۰۷) روپے ہو گئے، مگر جب وہ خریداری کے لئے بازار گیا تو صورت حال یہ سامنے آئی کہ مہنگائی ۱۳ فیصد بڑھ چکی ہے، یعنی روپے کی قدر و قیمت بازار میں ۱۳ فیصد کم ہو گئی ہے، یعنی سو روپے کا نوٹ درحقیقت صرف ۸۷ روپے کا رہ گیا ہے۔

بنک کو ”کرنٹ اکاؤنٹ“ اور ”فلوٹ“ (Float) کی شکل میں بہت سا سرمایہ ایسا بھی ملتا ہے جس پر وہ سرمایہ فراہم کرنے والوں کو کوئی سود نہیں دیتا، مگر وہ اُسے بھی قرض میں لگا کر اپنی سود خوری کا ذریعہ بناتا ہے، اور اس سود کی تان بھی بالآخر مہنگائی کی صورت میں اسی طرح عوام پر ٹوٹی ہے جس طرح اوپر عرض کیا۔

ستم ظریفی یہ کہ جن عوام کے فراہم کردہ سرمائے سے ان بینکوں کی فلک بوس عمارتیں، مالکان اور افسروں کی شاہ خرچیاں، ساہوکاری کے یہ سارے ہتھکنڈے، اور ان کی ساری شان و شوکت قائم ہے ان ہی غریب عوام کا فراہم کردہ سرمایہ ان ہی کے خلاف استعمال ہو رہا ہے۔ اسی سے انہیں کچلا اور پیسا جا رہا ہے، بینکوں نے انہیں سود چھ سات فیصد دیا، اور خود ۱۲ فیصد سے بھی کئی گنا زیادہ پر ہاتھ صاف کر گئے۔ ان بینکوں سے قرض لے کر اُسے کاروبار میں لگانے والوں نے بھی اس پر بھاری نفع کمایا، بلکہ جو سود بنک کو دیا تھا، وہ بھی عوام ہی سے وصول کر لیا، رہے عوام؟ تو ان کے حصے میں مہنگائی کا وہ زہر پیلانا آ گیا جو نہ صرف اُن کو ملنے والے چھ سات فیصد کو ہڑپ کرتا جاتا ہے، بلکہ اُن کی زندگیوں میں مزید غربت و افلاس کا زہر مسلسل گھولتا چلا جا رہا ہے۔ نظر آنے والے ہاتھ نے جتنا اُن کو دیا تھا، نظر نہ آنے والے ہاتھ نے اُس سے کہیں زیادہ ان کی جیبوں سے کھینچ لیا۔ اس بلا کی ”مہارت“ اور ہاتھ کی صفائی کو سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ:

خنجر پہ کوئی داغ نہ دامن پہ کوئی چھینٹ
ثُمَّ قَتْلُكَ كَرُوهُ كَرَامَاتُ كَرُوهُ!

تجارتی سود کی تباہ کاریوں کا یہ تو صرف ایک رُخ ہے، سود کا یہ جادو عام طور پر قمار، سٹ، بیج اہمیج قبض قبض، ناجائز آڑھت اور احتکار کے ساتھ مل کر مزید جو مظالم ڈھاتا ہے، وہ نظام سرمایہ داری کی ظالمانہ چال بازیوں کی ایک طویل، حیرتناک، پُر بیچ اور اُلسناک داستان ہے۔ جس کا یہ موقع

نہیں۔ البتہ نظام سرمایہ داری کی ان تمام شعبہ ہاں بازیوں کی تان جس گزب ناک نتیجے پر ٹوٹی ہے، وہ یہ ہے کہ سرمایہ دار اور جاگیردار پہلے سے زیادہ مال دار، طاقت ور، اور خوشوار ہوتے چلے جاتے ہیں، اور غریب پہلے سے زیادہ غریب، پہلے سے زیادہ کمزور، اور پہلے سے زیادہ بے کس و مجبور اور مظلوم ہوتا چلا جاتا ہے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ۔

متجددین کی دوسری دلیل کے دو جواب

جن مجددین نے موجودہ زمانے کے تجارتی سود کی حلت کا دعویٰ کیا ہے، اُن کی دوسری دلیل یہ تھی کہ نزولِ قرآن کے زمانے میں صرف مہاجنی سود رائج تھا، تجارتی قرض، اور تجارتی سود کا رواج ہی نہ تھا، اور حکم شرعی یعنی حلت و حرمت فرع ہے وجودِ شئی کی، تو جو شئی اُس زمانے میں موجود ہی نہ تھی اُس پر قرآن کوئی حکم نہیں لگا سکتا، لہذا آیات قرآنیہ سے تجارتی سود کی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

اس دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جو چیز نزولِ قرآن کے زمانے میں موجود نہ ہو اس کا کوئی حکم قرآن مجید سے ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ محکوم علیہ کے وجود خارجی پر حکم کا مدار نہیں، بلکہ مدار محکوم علیہ کی ماہیت اور حکم کی عا پر ہے، پس جس ماہیت پر قرآن کریم نے کوئی حکم لگا دیا اس کے افرادی الحال خارج میں موجود ہوں یا نہ ہوں، حکم ثابت ہو جائے گا، اور جو افراد وجود میں آتے جائیں گے حکم میں داخل ہوتے جائیں گے۔ اسی طرح جب کوئی حکم معلول بعلة ہو تو جن جن اشیاء میں وہ علت پائی جائے گی، حکم بھی پایا جائے گا، اگرچہ وہ اشیاء نزولِ قرآن کریم کے وقت موجود نہ ہوں، اگر اس اصول کو تسلیم نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ اس زمانے کی کسی بھی ایجاد کے بارے میں قرآن کریم کا کوئی حکم ثابت نہ ہو، مثلاً طیارے، بندوق، ریل اور موٹر وغیرہ۔ پس مدار حرمت، حقیقتِ ربا ٹھہری، تو ربا کے جو افراد جب کبھی کسی بھی صورت میں پائے جائیں گے حرمت میں داخل ہوتے جائیں گے، ورنہ لازم آئے گا کہ اس زمانے میں زنا، سرقت، قطع الطریق اور شرب الخمر کی جو جو نئی صورتیں اور کیفیتیں ایجاد ہوئیں ان میں سے کوئی بھی حرام نہ ہو۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو اب دیکھنا یہ ہے کہ تجارتی سود پر ربا کی تعریف صادق آتی ہے یا نہیں؟ ربا کی تعریف اول بحث میں امام رازیؒ کے حوالے سے گزر چکی ہے کہ قرض پر جو (مشروط) زیادتی مقرض لیتا ہے وہ ربا ہے، اہل لغت نے بھی یہی معنی بیان کئے ہیں^(۱)۔ نیز حدیث

(۱) احکام القرآن للجصاص ج: ۱ ص ۴۶۹۔

مرفوع ہے کہ: ”کل قرض جرّ منفعة فهو ربوا“، رواه السیوطی فی الجامع الصغیر، وقال شارحہ العزیزی فی السراج المنیر: حدیث حسن لغیرہ۔^(۱)

مجتہدین کے استدلال کا دوسرا جواب علیٰ سبیل التسلیم یہ ہے کہ تمہارا یہ دعویٰ بالکل غلط اور بے بنیاد ہے کہ عہد رسالت اور زمانہ جاہلیت میں تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا، اُس زمانے میں تجارتی قرضوں اور تجارتی سود کی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، تجارتی قرض کی چند مثالیں یہ ہیں:-

۱- بخاری کتاب الجہاد، باب برکة الغازی فی مالہ^(۲) میں عبد اللہ بن زبیرؓ کی روایت ہے، اپنے والد ماجد حضرت زبیرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں:-

”اتما کان دینہ الذی علیہ ان الرجل کان یأتیہ بالمال فیستودعہ ایّاہ، فیقول الزبیر لا، ولکنہ سلف فانی اخشی علیہ الضیعة“ (الی قولہ) فحسبت ما علیہ من الدین فوجدته الفی الفی ومائتی الف (۲۲ لاکھ)۔“

فتح الباری میں حافظ نے ابن بطالؒ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت زبیرؓ ودیعت کو قرض اس لئے بنا لیتے تھے کہ اس کا رخ ان کے لئے حلال ہو جائے، اور ظاہر بھی یہی ہے کہ ان کا ذاتی ضرورت میں خرچ کرنے کے لئے قرض کی اتنی بڑی مقدار لینا بعید از فہم تھا، کیونکہ بخاری کی اسی روایت کے آخر میں جو تفصیل آئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت زبیرؓ کے انتقال کے وقت ان کا جو ترکہ اداء دیون کے بعد بچا وہ کل ”خمسون الف الف ومائتا الف“ یعنی پانچ کروڑ دو لاکھ تھا۔^(۳)

(۱) وقال الامام محمد الشیبانی فی کتاب الآثار: اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراہیم قال: ”کل قرض جرّ منفعة فلا خیر فیہ“ وہ ناخذ وهو قول ابی حنیفة۔ (من الأستاذ مدظلہم) (ص: ۸۷۸ باب القرض رقم الحدیث: ۷۶۳)۔

(۲) الجامع الصغیر ج: ۳ ص: ۱۲۹۰ رقم الحدیث: ۶۳۶۔

(۳) اس حدیث پر مزید کلام دیکھنے کے لئے ملاحظہ فرمائیے: نصب الروایة ج: ۳ ص: ۲۰ کتاب الحوالة، ومعارف القرآن ج: ۱ ص: ۶۶۶۔

(۴) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۳۳۱ کتاب الخمس، باب برکة الغازی الخ۔

(۵) شرح صحیح البخاری لابن بطال ج: ۵ ص: ۲۹۱ کتاب الخمس، باب برکة الغازی الخ، وفتح الباری ج: ۶ ص: ۲۳۰ کتاب الخمس، باب برکة الغازی الخ۔

(۶) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۳۳۲ کتاب الخمس، باب برکة الغازی الخ۔

۲- مؤطا امام مالک میں کتاب القراض میں ”ما جاء في القراض“ کی سب سے پہلی حدیث یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور عبید اللہ بن عمرؓ عراق کے ایک جہاد سے واپس ہونے لگے، تو حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس پہنچے جو عراق کے گورنر تھے، انہوں نے دونوں بھائیوں سے فرمایا کہ میں تمہیں کچھ فائدہ پہنچانا چاہتا ہوں، جس کی صورت یہ ہے کہ بیت المال کا کچھ مال مجھے امیر المؤمنین عمر بن الخطابؓ کے پاس بھیجنا ہے، وہ تم مجھ سے بطور قرض لے لو اور عراق سے مالی تجارت خرید کے مدینہ طیبہ میں فروخت کرو، اس طرح تمہیں جو نفع ملے وہ تمہارا ہوگا، اور رأس المال امیر المؤمنین کو دے دینا، دونوں صاحبزادوں نے ایسا ہی کیا، مگر امیر المؤمنینؓ نے تقویٰ کی بناء پر صاحبزادوں سے سوال کیا کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے کیا ہر مجاہد کے ساتھ یہی معاملہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، تو امیر المؤمنینؓ نے حکم دیا کہ رأس المال اور نفع دونوں بیت المال میں داخل کرو، حضرت عبید اللہؓ کو اس میں تردد ہوا، اور والد صاحب سے عرض کی کہ یہ مال ہمارے ضمان میں تھا، اگر ہلاک ہوتا تو ہم ضمان دیتے اس لئے نفع بھی ہمیں ملنا چاہئے، اس پر بعض حاضرین نے درخواست کی کہ اس معاملہ کو قراض یعنی مضاربت کے طور پر طے کر لیا جائے، چنانچہ امیر المؤمنینؓ نے نصف الربح صاحبزادوں کو دیا اور نصف بیت المال میں داخل کر دیا۔^(۱)

۳- تاریخ طبری میں ۲۳ھ کے واقعات میں ہے: ”ان هندًا بنت عتبة قامت إلى عمر بن الخطاب فاستقرضته من بيت المال اربعة آلاف تتجر فيها۔“
چنانچہ اسی روایت میں ہے کہ امیر المؤمنینؓ نے یہ رقم اس کو قرض دی اور اس نے اس سے تجارت کی۔^(۲)

یہ تو تجارتی قرضوں کی مثالیں تھیں، اور تجارتی سود کی مثالیں یہ ہیں:

۱- تفسیر درمنثور میں قرآن کریم کے ارشاد: ”وَذُرْمًا مَّا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“ کے تحت صراحت

ہے کہ: ”هذه الآية نزلت في العباس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة، كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربوا الى ناس من ثقيف۔“^(۳)

(۱) المؤطا ص: ۲۱۶ کتاب القراض۔

(۲) تاریخ الأمم والملوک للطبری ج: ۳ ص: ۲۸۷۔

(۳) الدر المنثور ج: ۲ ص: ۱۰۶، والبحر المحيط ج: ۲ ص: ۳۳۷ تفسیر سورة البقرة: ۲۷۸، وروح

المعانی ج: ۳ ص: ۵۲ تفسیر سورة البقرة: ۲۷۸۔

اور ”تفسیر البحر المحیط“ میں صراحت ہے کہ: ”كانت ثقيف اكثر العرب رِبًا“^(۱)

دونوں روایتوں کے ملانے سے معلوم ہوا کہ ثقیف اگرچہ اتنے مال دار تھے کہ عرب میں سب سے زیادہ ربا بھی حاصل کرتے تھے، لیکن اس کے باوجود انہوں نے حضرت عباسؓ اور ان کے شریک سے سو پر قرض لیا ہوا تھا جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ساقط فرمایا۔

۲- نیز یہ بات سیر و تاریخ سے ثابت ہے کہ اس زمانے میں قبائل کی تجارت آج کل کی کمپنیوں کے مشابہ تھی کہ ایک قبیلے کے افراد اپنا روپیہ جمع کر کے اس سے تجارت کرتے تھے، چنانچہ عمیر ابی سفیان جو غزوہ بدر کا سبب بنا، اس کے بارے میں تفسیر مظہری میں صراحت ہے کہ:-

”فيها أموال عظام ولم يبق بمكة قرشي ولا قرشية له مثقال فصاعدا إلا بعث به في العمير، فيقال أن فيها خمسين الف دينار“^(۲)

اور متعدد روایات میں صراحت ہے کہ ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے تجارت بھی کرتا تھا اور سود کا لین دین بھی کرتا تھا، دلائل کی مزید تفصیل کے لئے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ کا رسالہ ”مسئلہ سود“ کافی وافی ہے، یہاں اسی کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے۔
اب احادیث الباب کی شرح سمجھ لیجئے۔

شرح احادیث الباب

۴۰۳۰- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَبِعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تَشْفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ وَلَا تَشْفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِرٍ-“

(ص: ۲۳ سطر: ۱۳ تا ص: ۲۴ سطر: ۲۱)

(ص: ۲۴ سطر: ۱)

قوله: ”لَا تَشْفُوا... إلخ“

(۱) البحر المحیط ج: ۲ ص: ۲۳۵ تفسیر سورة البقرة: ۲۷۸-

(۲) التفسیر مظہری ج: ۴ ص: ۱۱ سورة الأنفال-

بضم التاء وكسر الشين المعجمة وتشديد الفاء، والشِّف بكسر الشين الزيادة، ويطلق أيضاً على النقصان فهو من الاضداد يقال "شَفَّ الدرهمُ بفتح الشين" يشْفُ بكسرهما اذا زاد واذا نقص، وأشْفَه غيره يُشْفِهـ (شرح النووي) (۱) یعنی زیادہ نہ کرو ایک کو دوسرے پر۔

۴۰۳- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَأَيْتُ ۞ قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ، عَنْ نَافِعٍ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي لَيْثٍ: إِنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَأْتُرُ هَذَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي رِوَايَةِ قُتَيْبَةَ: فَذَهَبَ عَبْدُ اللَّهِ وَنَافِعٌ مَعَهُ- وَفِي حَدِيثِ ابْنِ رُمْحٍ: قَالَ نَافِعٌ: فَذَهَبَ عَبْدُ اللَّهِ وَأَنَا مَعَهُ وَاللَّيْثِيُّ، حَتَّى دَخَلَ عَلَى أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ- فَقَالَ: إِنَّ هَذَا أَخْبَرَنِي أَنَّكَ تُخْبِرُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْوَرِقِ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ وَعَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ- فَأَشَارَ أَبُو سَعِيدٍ بِإصْبَعِهِ إِلَى عَيْنَيْهِ وَأَذُنَيْهِ- فَقَالَ: أَبْصَرْتُ عَيْنَايَ وَسَمِعْتُ أُذُنَايَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ، إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ وَلَا تُشْفُوا بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ وَلَا تَبِيعُوا شَيْئًا غَائِبًا مِنْهُ بِنَاجِزٍ إِلَّا يَدًا بِيَدٍ- (ص: ۲۴ سطر ۶۶۲)

قوله: "يَأْتُرُ" (ص: ۲۴ سطر ۳) یعنی اسے نقل کرتے ہیں اور روایت کرتے ہیں۔

قوله: "فَقَالَ" (ص: ۲۴ سطر ۴) یعنی عبد اللہ بن عمر نے فرمایا۔

قوله: "هَذَا" (ص: ۲۴ سطر ۴) ای اللیثی۔

قوله: "أَنَّكَ تُخْبِرُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْوَرِقِ

بِالْوَرِقِ" (ص: ۲۴ سطر ۴)

إِلخ.... الخ"

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو یہاں کی اس قسم کی حرمت کا علم نہ تھا، ان کو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت سے "ربا الفضل" کی حرمت کا علم ہوا، جس کا

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۴، والدیباچہ للسیوطی ج: ۲ ص: ۶۶۸، ومکمل إكمال

الإكمال للسوسی ج: ۴ ص: ۲۶۳، ۲۶۴۔

سبب پیچھے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن کریم میں جس رباً کو حرام قرار دیا گیا وہ ”ربوا النسیمۃ“ تھا، جس سے سب واقف تھے، ربوا الفضل کو مفہوم رباً میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل فرمایا، جس کا علم متعدد صحابہ کرام کو بعد میں ہوا۔

۴۰۳۵- ”حَدَّثَنَا قَتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ نَا لَيْثٌ سَمَّ قَالَ: وَحَدَّثَنَا ابْنُ رُمَيْحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَوْسِ بْنِ الْحَدَثَانِ أَنَّهُ قَالَ أَقْبَلْتُ: أَقُولُ: مَنْ يَصْطَرِفُ الدَّاهِمَ؟ فَقَالَ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ وَهُوَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: أَرْنَا ذَهَبَكَ- ثُمَّ أَنْتَنَا، إِذَا جَاءَ خَادِمُنَا، نُعْطِكَ وَرَقَكَ- فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: كَلَّا وَاللَّهِ! لَتُعْطِيَنَّهُ وَرَقَهُ أَوْ لَتُرَدَّنَ إِلَيْهِ ذَهَبُهُ- فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْوَرِقُ بِالذَّهَبِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ“ (ص: ۲۴: سطر: ۱۳۲۱)

قولہ: ”مَنْ يَصْطَرِفُ الدَّاهِمَ؟“ (ص: ۲۴: سطر: ۱۲)

یعنی کون ہے جو دراہم کی بیع (صرف) سونے سے کرے؟ یعنی مجھے سونے کے عوض میں دراہم دے؟

قولہ: ”إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ“ (ص: ۲۴: سطر: ۱۳)

یعنی متعاقدین ایک دوسرے سے کہیں ”یو“ اسم فعل ہے بمعنی امر (ذکرہ النووی)۔ اس سے مالکیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ بیعہ الصرف میں تقابض عند العقد شرط ہے، چنانچہ اگر تقابض کو عقد سے مؤخر کیا، اگرچہ مجلس عقد ہی میں کر لیا، تو عقد صحیح نہ ہوگا، لیکن حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تقابض فی المجلس کافی ہے، اگرچہ مجلس کتنی ہی طویل ہو، عند العقد ہونا شرط نہیں،^(۲) اور اس حدیث کے مذکورہ الفاظ میں دونوں صورتوں کی گنجائش ہے۔

احادیثِ باب میں مندرجہ ذیل چھ اشیاء کی بیع ہم جنس سے ہونے کی صورت میں تفاضل

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۲۴، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۲۶۷، والمعلم بقوائد

مسلم ج: ۲، ص: ۲۰۰-

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۲۴، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۴۷۳، وإكمال إكمال

المعلم ج: ۴، ص: ۲۶۷-

اور نساء کو حرام کیا گیا ہے، اور ان کو اموالِ ربویہ کہا جاتا ہے، اگر اموالِ ربویہ کی بیع ایک دوسرے کے عوض میں اس طرح ہو کہ وہ ہم جنس نہ ہوں، مثلاً سونے کی بیع چاندی سے، تو تفاضل جائز اور نساء حرام ہے، ”ولهذا بالاجماع بین الفقہاء“، وہ اشیاء یہ ہیں: ۱- سونا، ۲- چاندی، ۳- گندم، ۴- جو، ۵- تمر، ۶- نمک۔ اگلی حدیث میں جو حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت آرہی ہے، اُس میں ان چھ اشیاء کی صراحت ہے۔

فقہاء کا اختلاف اس میں ہے کہ یہ حکم ان اشیاء مذکورہ ہی کے ساتھ خاص ہے یا معلول بالعلتہ ہے کہ دیگر جن اشیاء میں یہ علت پائی جائے ان کا بھی یہی حکم ہو؟ طاؤس، قتادہ، داؤد ظاہری، شععی، مسروق اور عثمان البتی نے پہلا مذہب اختیار کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ان اشیاء ستہ کے سوا کسی شے کی بیع میں تفاضل یا نساء ممنوع نہیں، منکرین قیاس کا یہی مذہب ہے۔

لیکن قیاس کو حجت ماننے والے تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حکم معلول بالعلتہ ہے، اور مذکورہ اشیاء ستہ میں منحصر نہیں، جن دیگر اشیاء میں علتِ ربائی پائی جائے گی ان میں بھی تفاضل اور نسبیہ حرام ہوگا، پھر ان حضرات میں اُس علت کی تعیین میں اختلاف ہوا۔

امام ابوحنیفہ اور امام احمد اور متعدد دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ علت سونے اور چاندی میں وزن ہے مع التجانس، اور باقی چار اشیاء میں کبیل ہے مع التجانس، چنانچہ ان کے نزدیک کسی بھی مکیل یا موزون کی بیع جب ہم جنس سے ہوگی تو تفاضل اور نسبیہ حرام ہوگا، اور رباً محقق ہو جائے گا، اگرچہ وہ شے مذکورہ بالا چھ اشیاء کے علاوہ ہو۔

امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ علتِ رباً سونے اور چاندی میں ثمنیت ہے مع التجانس، اور باقی اشیاء اربعہ میں علت ”مطعوم“ ہونا ہے مع التجانس، لما یأتی فی الباب عن معمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الطعام بالطعام الا مثلاً بمثل۔

مالکیہ کے نزدیک علتِ رباً سونے چاندی میں ثمنیت ہے مع التجانس، اور باقی اشیاء اربعہ میں علت ”ادخار“ ہے مع التجانس، اور بعض مالکیہ نے ”ادخار“ کے ساتھ ”اقتیات“ کی بھی قید لگائی ہے، چنانچہ اگر کوئی چیز ذخیرہ کئے جانے کے قابل ہو، مگر وہ غذا کے قبیل

سے نہ ہو تو تفضل بعض مالکیہ کے نزدیک حرام ہوگا، بعض کے نزدیک نہیں۔^(۱)

۴۰۳۷- "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ قَالَ: نَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ قَالَ: كُنْتُ بِالشَّامِ فِي حَلَقَةٍ فِيهَا مُسْلِمٌ بْنُ يَسَارٍ- فَجَاءَ أَبُو الْأَشْعَثِ، قَالَ: قَالُوا: أَبُو الْأَشْعَثِ؟ فَقُلْتُ: أَبُو الْأَشْعَثِ- فَجَلَسَ فَقُلْتُ لَهُ: حَدِّثْ أَخَانًا حَدِيثَ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ- قَالَ: نَعَمْ، غَزَوْنَا غَزَاةً، وَعَلَى النَّاسِ مُعَاوِيَةُ، فَغَنِمْنَا غَنَائِمَ كَثِيرَةً- فَكَانَ فِيهَا غَنِيمًا أَنْبِيءٌ مِنْ فِضَّةٍ، فَأَمَرَ مُعَاوِيَةُ رَجُلًا أَنْ يَبِيعَهَا فِي أَعْطِيَاتِ النَّاسِ- فَتَسَارَعَ النَّاسُ فِي ذَلِكَ- فَبَلَغَ عِبَادَةَ بْنُ الصَّامِتِ فَقَامَ فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَى عَنِ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرِّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحِ بِالمِلْحِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَيْنًا بَعِينٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ أَزَادَ فَقَدْ أَرْبَى، فَرَدَّ النَّاسُ مَا أَخَذُوا- فَبَلَغَ ذَلِكَ مُعَاوِيَةَ فَقَامَ خَطِيبًا فَقَالَ: أَلَا مَا بَالُ رَجَالٍ يَتَحَدَّثُونَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَادِيثَ- قَدْ كُنَّا نَشْهَدُهُ وَنُصَحِبُهُ فَلَمْ نَسْمَعْهَا مِنْهُ- فَقَامَ عِبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ فَأَعَادَ الْقِصَّةَ- فَقَالَ: لَنُحَدِّثَنَّ بِمَا سَمِعْنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنْ كَرِهَ مُعَاوِيَةُ- أَوْ قَالَ: وَإِنْ رَغِمَ- مَا أَبَالِي أَنْ لَا أَصْحَبَهُ فِي جُنْدِهِ لَيْلَةً سَوْدَاءَ- قَالَ حَمَادُ هَذَا أَوْ نَحْوَهُ-

(ص: ۲۳ سطر: ۱۵ تا ۲۵ ص: ۳ سطر: ۳)

قوله: "قَالُوا: أَبُو الْأَشْعَثِ؟"

یعنی حاضرین نے ابو قلابہ سے پوچھا: "اے ابو الأشعث؟" (ہمزہ استفہام اور مبتدا محذوف ہے)۔

قوله: "فَقُلْتُ: أَبُو الْأَشْعَثِ"

یعنی ابو قلابہ کہتے ہیں میں نے کہا: ہاں! یہ ابو الأشعث ہیں۔ یہاں بھی نعم اور ہذا مبتداء محذوف ہے۔

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۴۰، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۳، ۲۴، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۲۶۹، ۲۷۰، وعمدة القاری ج: ۱۱ ص: ۲۵۲، ۲۵۳، کتاب البيوع، باب ما يُذكر في بيع الطعام والحكرة۔

(ص: ۲۳: سطر: ۱۶)

قولہ: "حَدَّثَنَا أَخَانَا"

اُمی یا اَخَانَا، یعنی حرفِ نداءِ محذوف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ابوقلابہ نے ابوالاشعث سے کہا کہ: اے ہمارے بھائی! عبادۃ بن الصامتؓ کی حدیث سنائیے۔^(۱)

(ص: ۲۴: سطر: ۱۷)

قولہ: "أَنْ يَبِيعَهَا فِي أَعْطِيَاتِ النَّاسِ"

یہاں چاندی کے اس برتن کی بیع عطایا کے عوض میں کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ لوگوں کو جو عطایا ہر سال یا ہر چھ ماہ بعد، دراہم کی صورت میں ملا کرتے تھے، حضرت معاویہؓ نے یہ ارادہ کیا ہو کہ جو شخص یہ برتن لے گا، عطیہ ملنے کے وقت اس کے عطیہ میں سے اس برتن کی قیمت کے برابر دراہم منہا کر کے باقی عطیہ دے دیا جائے گا۔^(۲)

اور دوسری صورت یہ ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اس برتن کو شمن مَوَجَل (دراہم مطلقاً بدون قید لکونہا من العطیة) کے عوض فروخت کرنے کا ارادہ کیا ہو، اور اجل خروج عطیہ کے وقت کو قرا دیا ہو۔

پہلی صورت میں شرعاً کوئی اشکال نہیں، کیونکہ یہ درحقیقت بیع ہے، ہی نہیں بلکہ ایک مستقل عطیہ ہے، اور حاکم وقت کو اختیار ہے کہ چاہے اصحاب العطایا کو دراہم و دنانیر دے، اور چاہے تو کوئی عین دیدے، یا کچھ عطیہ دراہم و دنانیر کی صورت میں اور کچھ عین کی صورت میں دیدے، پس حضرت معاویہؓ کی مراد یہ ہوگی کہ جو شخص چاہے وہ بعد میں ملنے والے دراہم کے بجائے یہ برتن لے لے، اور اس پر لفظ بیع کا اطلاق اس وجہ سے کیا کہ یہ اگرچہ حقیقتاً بیع نہیں، مگر صورتاً بیع ہے۔

اور دوسری صورت بلاشبہ حرام ہے، کیونکہ وہ حقیقتاً بیع ہے مع تأجیل أحد البدلین فی الصرف، اور حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی نکیر جو آگے اسی حدیث میں آرہی ہے، اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے دوسری صورت کا حکم دیا تھا، اور ان کا عذر بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ ان کو رب الفیض کی حرمت کی حدیث نہیں پہنچی ہوگی،^(۳) جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں پیچھے روایت میں آچکا ہے کہ ان کو بھی اس کی حرمت کا علم نہ تھا، بعد میں ہوا، اور حضرت معاویہؓ نے اپنا

(۱) تکملة فتح الملمہ ج: ۱ ص: ۳۷۳۔

(۲) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۱۵۶، و تکملة فتح الملمہ ج: ۱ ص: ۳۷۳۔

(۳) المفہم للقرطبی ج: ۳ ص: ۳۷۳۔

یہ عذر خود بھی اسی روایت میں بیان فرمادیا ہے کہ: "قَدْ كُنَّا نَشْهَدُكَ وَنُصَحِبُهُ فَلَمْ نَسْمَعْهَا مِنْهُ"
(ص: ۲۵ سطر: ۲)۔

لیکن حضرت معاویہؓ کے اس اعتذار پر اشکال ہوتا ہے کہ جب ان کو عبادۃ بن الصامتؓ جیسے جلیل القدر صحابی کی روایت مرفوعاً معلوم ہوگئی، تو انہوں نے اسے کیوں قبول نہیں کیا؟ اور ان کا اعتراض حضرت عبادۃ پر کیوں کر دیا؟

اس اشکال کا صحیح جواب سنن ابن ماجہ کی روایت کی بناء پر، جو آگے ہم نقل کریں گے، یہ ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کا اس بیع پر اعتراض تفاضل کی وجہ سے بھی تھا، اور نسبیہ کی وجہ سے بھی، اور حضرت معاویہؓ نے ان کا اعتراض نسبیہ پر تو قبول کر لیا لیکن تفاضل کا اعتراض اس لئے قبول نہیں کیا کہ ان کے نزدیک "تبر فضة" کی بیع "تبر فضة" سے تو متفاضلاً حرام ہے، لیکن تبر کی بیع، مسکوک یا مصنوع سے متفاضلاً جائز ہے، "اذا كان يداً بيد"، یہی مذہب علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کا بھی نقل کیا گیا ہے۔ اور وہ حدیث عبادۃ کو "التَّبِيرُ بِالتَّبِيرِ" پر محمول فرماتے تھے، ابن ماجہ کی وہ روایت یہ ہے: (۱)۔

حدثنا هشام بن عمار ثنا يحيى بن حمزة حدثني بُرد بن سنان عن اسحاق بن قبيصة عن ابيه ان عُبَادَةَ بن الصامت الأنصاري النقيب صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم غزى مع معاوية ارض الروم فنظر الى الناس وهم يتبايعون كسر الذهب بالدينانير وكسر الفضة بالدراهم فقال: يا ايها الناس! انكم تأكلون الربا، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تبتاعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل لا زيادة بينهما ولا نَظْرَةَ" (أى النسبئة- رفيع) فقال له معاوية: يا ابا الوليد! لا ارى الربا في هذا الا ما كان من نَظْرَةَ، فقال عبادة: أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحدثني عن رايك، لئن أخرجني الله لا أسأكنك بأرض لك عليّ فيها إمرة، فلما قفل لحق بالمدينة، فقال له عمر بن الخطاب: "ما اقدمك يا ابا الوليد؟" فقص عليه القصة، وما قال من مساكنته فقال: "ارجع يا ابا

(۱) سنن ابن ماجه باب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ج: ۱ ص: ۲، ۳- رفيع

الوليد الى ارضك فقبّح الله ارضا لست فيها وامثالك“ وكتب إلى

معاوية: ”لا إمرة لك عليه، واحمل الناس على ما قال، فانه هو الامر۔“

اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت معاویہؓ نے نہ اس حدیث کا انکار کیا تھا، نہ اس کا معارضہ کیا تھا، بلکہ صرف میں نساء کی حرمت کو بھی اس کے ظاہر ہی پر محمول کیا تھا، البتہ تقاضل کے حق میں اسے ”بیع التبر بالتبر“ پر محمول کر کے بیع التبر بالمصوغ اور بیع الانیة بالمداهم میں تقاضل کو اپنے اجتہاد سے جائز قرار دیا تھا، مگر اس اجتہاد کو نہ حضرت عبادہؓ نے قبول کیا، نہ امیر المؤمنینؓ فاروق اعظمؓ نے، چنانچہ حضرت فاروق اعظمؓ نے حضرت معاویہؓ کو صراحة لکھ دیا کہ عبادہ نے جو کہا وہی (میرا شریعت) کا حکم ہے، بظاہر حضرت معاویہؓ نے اپنے قول سے اس خط کے بعد رجوع کر لیا ہوگا، یا اپنے اجتہاد پر باقی رہتے ہوئے امیر المؤمنینؓ کا فیصلہ نافذ کیا ہوگا۔ لَٰنَّ حُكْمَ الْعَاكِمِ رَافِعٌ لِلخلاف۔

(ص: ۲۴: سطر: ۱۹)

قوله: (فی حدیث عبادۃ) ”عَمِنًا بَعِيْنًا“

حنفیہ کے نزدیک سونے اور چاندی کی بیع میں تو تقابض فی المجلس ضروری ہے، باقی اموال ربویہ میں محض تعیین فی المجلس بلا اشارۃ ونحوها کافی ہے، تقابض ضروری نہیں، اور استدلال اسی حدیث سے ہے کہ اس میں ”عَمِنًا بَعِيْنًا“ کو جواز کے لئے کافی قرار دیا گیا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک تمام اموال ربویہ میں تقابض فی المجلس ضروری ہے، لقوله عليه الصلوة والسلام فی رواية اخرى: ”يَدًا بِيَدًا“۔^(۲)

سوال: اس حدیث (حدیث عبادہ) میں سونے چاندی سمیت تمام اموال ربویہ کے لئے ”عَمِنًا بَعِيْنًا“ کو کافی قرار دیا گیا ہے، لہذا سونے چاندی میں بھی صرف تعیین فی المجلس کافی ہونی چاہے، تقابض ضروری نہ ہونا چاہئے؟

جواب یہ ہے کہ درحقیقت ہمارے نزدیک سونے چاندی میں بھی صرف تعیین کافی ہے، لیکن شریعت کا اصول یہ ہے کہ ”الاثمان لا تتعین بالتعین“ یعنی سونا چاندی، اشارہ وغیرہ کے ذریعے متعین نہیں ہوتے، بلکہ وہ صرف تقابض سے ہی متعین ہو سکتے ہیں، لہذا ہم نے سونے چاندی میں تقابض کی شرط تعیین حاصل کرنے ہی کے لئے لگائی ہے، اس لئے نہیں کہ تقابض فی نفسہ ضروری

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۷۴ وفتح القدير ج: ۶ ص: ۱۶۱، ۱۶۲ کتاب البيوع، باب الربا۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۲۵ و تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۷۴۔

ہے، (قالہ ابن الہمام فی شرح الہدایۃ) (۱)۔ پس دوسری روایات میں ”یداً بیداً“ کے لفظ سے بھی اصلی مقصود تعین ہے، جو سونے چاندی میں تقابض سے حاصل ہوتی ہے، اور باقی اموال ریویہ میں اشارۃً ونحوہا سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله: ”فِي جُنْدِيَةٍ لَيْلَةً سَوْدَاءَ“ (ص: ۲۵: سطر: ۳)

یعنی مجھے پروا نہیں کہ میں معاویہؓ کے لشکر میں ان کے ساتھ تاریک رات میں نہ رہوں، مطلب یہ ہے کہ معاویہؓ کے ساتھ مجھے تاریک راتوں میں سفر میں رہنا ہوتا ہے، اگر معاویہؓ مجھے اپنے لشکر سے الگ کر دیں اور میں ان کے ساتھ نہ رہوں تو مجھے اس کی پروا نہیں۔

۴۰۴۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ قَالَ: نَا عَبَادُ بْنُ الْعَوَامِ قَالَ: أَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ، وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ، إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ- وَأَمَرْنَا أَنْ نَشْتَرِيَ الْفِضَّةَ بِالذَّهَبِ كَيْفَ شِئْنَا، وَنَشْتَرِيَ الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ كَيْفَ شِئْنَا- قَالَ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَدًا بَيْدًا؟ فَقَالَ: هَكَذَا سَمِعْتُ-“ (ص: ۲۵: سطر: ۲۳۲۱)

قوله: ”كَيْفَ شِئْنَا“ (ص: ۲۵: سطر: ۲۳)

یعنی جب جنسیں مختلف ہوں تو ہمیں اختیار دیا کہ بیچ تفاضلاً کریں یا سواً بسواً (نوویؒ)۔ (۲)

قوله: ”فَقَالَ: هَكَذَا سَمِعْتُ“ (ص: ۲۵: سطر: ۲۳، ۲۳)

ای لمیں فیہ لفظ ”یداً بیداً“ (کذا فی الحل المفہم)۔ (۳) اگرچہ اس حدیث میں یداً بیداً کی قید مذکور نہیں لیکن پچھلی حدیث میں بھی بیع الورق بالذہب دینا کی صراحت موجود ہے۔

۴۰۵۱- ”حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ سَرِّحٍ قَالَ: أَنَا أَيْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو هَانِيءٍ الْخَوْلَانِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عَلِيَّ بْنَ رَبَاحٍ اللَّخْمِيَّ يَقُولُ:

(۱) فتح القدير ج: ۶، ص: ۱۶۱، كتاب البيوع، باب الربا، والشامية ج: ۵، ص: ۱۷۸، كتاب البيوع، باب

الربا، مطلب استقرار الدرهم عدداً، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۷۴۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۲۵۔

(۳) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۵۷، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۲۷۱۔

سَمِعْتُ فَضَالََةَ بْنَ عَبِيدِ الْأَنْصَارِيِّ يَقُولُ: أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ بِخَيْبَرَ بِقِلَادَةٍ، فِيهَا خِرْزُ وَذَهَبٌ، وَهِيَ مِنَ الْمَغَانِمِ تَبَاءُ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالذَّهَبِ الَّذِي فِي الْقِلَادَةِ فَنَزَعَهُ وَحَدَّهُ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَزَنًا بِوَزْنٍ"۔

(ص: ۲۵: سطر: ۲۷۵-۲۷۶)

(ص: ۲۵: سطر: ۲۶)

قوله: "عَلَىٰ بِنِ رِبَاحٍ"

بضم العين على المشهور، وقيل بفتحها، وقيل: يقال بالوجهين، فبافتح اسم

وبالضم لقب (نووی)۔^(۱)

۳۰۵۲- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَأْتِيهِ عَنْ أَبِي شَجَاعٍ سَعِيدِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ خَالِدِ بْنِ أَبِي عُمَرَ، عَنْ حَنْشِ الصَّنَعَانِيِّ، عَنْ فَضَالََةَ بْنِ عَبِيدٍ قَالَ: اشْتَرَيْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ قِلَادَةً بَأَثْنِي عَشْرَ دِينَارًا فِيهَا ذَهَبٌ وَخِرْزٌ، فَفَصَلْتُهَا فَوَجَدْتُ فِيهَا أَكْثَرَ مِنْ اثْنَيْ عَشَرَ دِينَارًا، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: لَا تَبَاءُ حَتَّى تَفْصَلَ"۔

(ص: ۲۵: سطر: ۲۸۰-۲۸۱)

(ص: ۲۵: سطر: ۳۰)

قوله: "لَا تَبَاءُ حَتَّى تَفْصَلَ"

علامہ نووی نے اس حدیث سے امام شافعی و امام احمد کے اس قول پر استدلال کیا ہے کہ جو سونا کسی اور چیز کے ساتھ مرکب ہو (جیسا کہ اس قلابہ میں تھا) اس کی بیع منفرد سونے سے جائز نہیں، خواہ مرکب سونا منفرد سے زیادہ ہو یا کم یا برابر، الا یہ کہ مرکب سونے کو دوسری چیز سے الگ کر لیا جائے، تو اس صورت میں تماثل کے ساتھ بیع جائز ہوگی اور یہی حکم ان کے نزدیک باقی تمام اموال پر بویہ کا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسے مرکب سونے کی بیع اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس کے مقابلے میں منفرد سونا یقیناً زائد ہو، کیونکہ اس صورت میں زائد سونا اس چیز کے عوض میں ہوگا جس کے ساتھ بیع کیا جانے والا سونا مرکب ہے، پس بیع الذہب بالذہب میں تفاضل لازم نہ آئے گا۔ اور اگر منفرد سونا مرکب سونے کے برابر یا اس سے کم ہو تو بیع باطل ہے کیونکہ برابر ہونے کی صورت میں بھی تفاضل

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۵۔

لازم آتا ہے، اس لئے کہ سونے کے عوض میں تو سونا ہو گیا اور جس چیز کے ساتھ بیع کیا جانے والا سونا مرکب ہے وہ خالی عن العوض رہ گیا، اور اگر مرکب سونے کی مقدار معلوم نہ ہو تب بھی حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد ہے، خلافاً لفرقہ۔^(۱)

امام مالک کا مذہب اس مسئلے میں یہ ہے کہ مرکب سونا اگر غیر ذہب کے تابع ہو تو اس کی بیع مطلقاً جائز ہے، اور تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سونا غیر ذہب کا ثلث یا ثلث سے کم ہو، پس ایسی تلوار کی بیع سونے کے عوض مطلقاً جائز ہے جس کو سونے کے نقش و نگار سے مزین کیا گیا ہو، بشرطیکہ اس میں لگا ہوا سونا، تلوار کے باقی اجزاء کے ثلث سے زائد نہ ہو۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس قلدہ کی سونے کے عوض بیع کرنے سے اس میں ممانعت فرمائی گئی ہے، اس میں حدیث باب ہی کی صراحت کے مطابق مرکب سونا ۱۲ دینار سے زیادہ تھا، اور ثمن (منفرد سونا) ۱۲ دینار تھا، اور اس صورت کو ہم بھی جائز نہیں کہتے، لہذا ہمارا مذہب اس حدیث کے خلاف نہیں، اور ظاہر ہے کہ حدیث باب میں ”لا تباع حتی تفصل“ فرمانے کی علت تفاضل سے اجتناب ہے، چنانچہ اسی واقعہ کی پچھلی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ”وَزَنًا بوزن“ اس علت کے لئے صریح ہے۔ اور یہ اجتناب اس صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے جسے ہم نے جائز قرار دیا ہے۔^(۲)

۴۰۵۳- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: نَأَيْتُ، عَنِ ابْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنِ الْجَلَّاحِ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي حَنْشُ الصَّنْعَانِيُّ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عَبْدِ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرَ، نُبَايِعُ الْيَهُودَ الْأَوْقِيَّةَ، الذَّهَبَ بِالذِّينَارَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا وَزَنًا بوزن.“
(ص: ۲۶، ط: ۲)

قوله: ”نُبَايِعُ الْيَهُودَ الْأَوْقِيَّةَ، الذَّهَبَ بِالذِّينَارَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ“ (ص: ۲۶، ط: ۲)

(۱) البناية للعيني ج: ۳ ص: ۲۱۷، كتاب البيوع، باب الربا۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۲۵، والمعالم بفوائد مسلم ج: ۲ ص: ۲۰۰، ۲۰۱، وتكملة فتح الملم ج: ۱ ص: ۳۷۹ و ۳۸۰۔

علامہ نوویؒ نے اس کی تفسیر بطور احتمال کے یہ فرمائی ہے کہ اوقیہ سونے اور خرزوغیرہ پر مشتمل تھا، اور اس مجموعے کو ۲ یا ۳ دینار کے عوض فروخت کرتے ہوں گے، اس کی ممانعت اس لئے فرمائی گئی کہ اس مجموعے میں سونا کتنا ہے؟ یہ معلوم نہ تھا، لہذا تقاضل سے بچنے کے لئے ممانعت فرمائی گئی، (اور جب سونے کی مقدار معلوم نہ ہو کہ وہ ثمن کے سونے سے کم ہے یا زیادہ؟ تو اس صورت میں بیع حنفیہ کے نزدیک بھی ناجائز ہے، جیسا کہ قلاوہ کے مسئلے میں پیچھے بیان ہوا۔ رفیع)۔

۴۰۵۶- "حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو ۳ قَالَ: وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ أَنَّ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَهُ أَنَّ بُسْرَ بْنَ سَعِيدٍ، حَدَّثَهُ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ أَرْسَلَ غُلَامَهُ بِصَاعٍ قَمْحٍ، فَقَالَ: بَعُهُ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ شَعِيرًا، فَذَهَبَ الْغُلَامُ فَأَخَذَ صَاعًا وَزِيَادَةً بَعْضَ صَاعٍ- فَلَمَّا جَاءَ مَعْمَرًا أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ- فَقَالَ لَهُ مَعْمَرٌ: لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ، أَنْطَلِقُ فَرُدَّهُ، وَلَا تَأْخُذَنَّ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، فَإِنِّي كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ"- وَكَانَ طَعَامَنَا يَوْمَئِذٍ الشَّعِيرَ- قِيلَ لَهُ: فَإِنَّهُ لَيْسَ بِمِثْلِهِ- قَالَ: إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُضَارِعَ-

(ص: ۲۶: سطر: ۹۲۶)

قوله: "مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ"

صحابی ہیں اور مہاجرین متقدمین فی الاسلام میں سے ہیں (تکملہ)۔^(۲)

(ص: ۲۶: سطر: ۹)

قوله: "فَإِنَّهُ لَيْسَ بِمِثْلِهِ"

یعنی گندم شعیر کی جنس سے نہیں، لہذا تقاضل جائز ہے۔

(ص: ۲۶: سطر: ۹)

قوله: "قَالَ: إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُضَارِعَ"

أَيُّ يُشَابِهَ، (نووی) یعنی مجھے ڈر ہے کہ ربا کے مسئلے میں گندم، شعیر کے مماثل، یعنی

(۱) اس تاویل کی وجہ علامہ نوویؒ نے یہ فرمائی ہے کہ: "الأوقية" اور "الوقية" چالیس درہم کے وزن کا ہوتا ہے، اور ظاہر ہے اتنے زیادہ وزن کے سونے کو کوئی بھی دو یا تین دینار کے عوض فروخت نہیں کرتا (ج: ۲ ص: ۲۶)۔ رفیع

(۲) تکملہ فتح الملہم ج: ۱ ص: ۳۸۲، و تہذیب التہذیب ج: ۵ ص: ۴۸۲، و تہذیب الکمال ج: ۲۸

ص: ۳۱۴-

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۶-

متجانس ہو، اور ان کے درمیان بھی تفاضل حرام ہو، یا مطلب یہ ہے کہ مجھے ڈر ہے کہ یہ بیچ مشابہ رہا ہو۔

اس سے امام مالکؒ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ گندم اور جو، حکماً جنس واحد ہیں، اور ان کے درمیان بیچ میں تفاضل حرام ہے،^(۱) لیکن حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے نزدیک یہ الگ الگ جنسیں ہیں، اور ان کے درمیان بیچ میں تفاضل جائز ہے، جیسا کہ گندم اور چاول میں جائز ہے، اور دلیل حضرت عبادہؓ کی وہ روایت ہے جو پیچھے آچکی ہے، ”فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيداً“۔

ہماری (جمہور کی) دلیل ابوداؤد و نسائی^(۲) کی وہ روایت بھی ہے جو حضرت عبادہؓ ہی نے روایت کی ہے کہ: ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا بأس ببيع البر والشعير والشعير اكثرهما يداً بيداً، كما ذكره النووي،^(۳) اور حضرت معمر رضی اللہ عنہ کے عمل کا جواب ظاہر ہے، کہ انہوں نے یہ صراحت نہیں فرمائی کہ یہ دونوں ایک جنس ہیں، بلکہ تجانس کا محض خوف ظاہر فرمایا، اور اسی خوف کی وجہ سے یہ طور تقویٰ کے اپنے عمل میں احتراز فرمایا، دوسروں کو فتویٰ نہیں دیا۔^(۴)

۳۰۵۷- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: تَأَسَّلِيْمَانُ - يَعْنِي ابْنُ بَلَالٍ - عَنْ عَبْدِ الْمَجِيدِ بْنِ سُهَيْلِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ يُحَدِّثُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ وَأَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ حَدَّثَاهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ أَخَا بِنِي عَدِيَّ الْأَنْصَارِيَّ فَاسْتَعْمَلَهُ عَلَى خَبِيرٍ - فَقَدِمَ بِتَمْرٍ جَنِيْبٍ - فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَكُلُ تَمْرٍ خَبِيرٍ هَكَذَا؟ قَالَ: لَا وَاللَّهِ! يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَنَشْتَرِي الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ مِنَ الْجَمْعِ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

(۱) اعلاء السنن ج: ۱۲ ص: ۳۲۱ کتاب البيوع، باب جواز بيع الحنطة بالشعير متفاضلاً الخ، البر والشعير جنسان - رفيع

(۲) سنن أبي داود ج: ۲ ص: ۴۵ باب البيوع، باب في الصرف -

(۳) سنن النسائي ج: ۲ ص: ۲۲۱ باب البيوع، بيع الشعير بالشعير -

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۲۰۶ -

(۵) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۲۶۱ والمعلم بفوائد مسلم ج: ۲ ص: ۲۰۷، وتكملة فتح الملهم

ج: ۱ ص: ۳۸۳، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۲۷۵ -

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَفْعَلُوا وَلَكِنْ مِثْلًا بِمِثْلِ- أَوْ بَيْعُوا هَذَا وَاشْتَرُوا بِثَمَنِهِ مِنْ هَذَا-
وَكَذَلِكَ الْمِيزَانُ-"
(ص: ۲۶: سطر: ۱۳۵۹)

قوله: "الجمع" (ص: ۲۶: سطر: ۱۲)

بفتح الجيم واسكان الميم تمر ردي، اور آگے اسی باب میں ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں اس کی تفسیر "وَهُوَ الْخِلْطُ مِنَ التَّمْرِ" سے کی گئی ہے، یعنی کھجوروں کا ایسا مجموعہ جس میں مختلف اقسام کی کھجوریں ہوں (نووی)^(۱)۔ اور "الخلط" و "الخلیط" دونوں کے معنی ہیں: مخلوط۔

قوله: "أَوْ بَيْعُوا هَذَا وَاشْتَرُوا بِثَمَنِهِ مِنْ هَذَا" (ص: ۲۶: سطر: ۱۲ اور ۱۳)

اس سے حیلے کا جواز ثابت ہوا، کیونکہ یہ بھی ایک حیلہ ہے اور جائز ہے۔^(۲)

قوله: "وَكَذَلِكَ الْمِيزَانُ" (ص: ۲۶: سطر: ۱۳)

یہ حنفیہ کی واضح دلیل ہے، اس پر کہ حرمتِ ربا الفضل کی علت موزون (یا مکمل) ہونا ہے مع التجانس۔^(۳)

۴۰۵۹- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ الْوُحَاظِيُّ قَالَ: نَا مُعَاوِيَةَ وَهُوَ ابْنُ سَلَامٍ قَالَ: وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَهْلِ التَّمِيمِيُّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيُّ- وَاللَّفْظُ لَهُمَا جَمِيعًا- عَنْ يَحْيَى بْنِ حَسَّانٍ قَالَ: نَا مُعَاوِيَةَ وَهُوَ ابْنُ سَلَامٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يَحْيَى- وَهُوَ ابْنُ أَبِي كَثِيرٍ- قَالَ: سَمِعْتُ عُقْبَةَ بْنَ عَبْدِ الْغَافِرِ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ يَقُولُ: جَاءَ بِلَالٌ بِتَمْرٍ بَرْنِي فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مِنْ أَيْنَ هَذَا؟" فَقَالَ بِلَالٌ: تَمْرٌ كَانَ عِنْدَنَا رَدِي فَبِعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ لِمَطْعَمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَوْهَ عَيْنُ الرَّبِّ، لَا تَفْعَلْ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ التَّمْرَ فَبِعْهُ"

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۶-

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۶ و تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۸۴-

بِيعٍ آخِرٍ ثُمَّ اشْتَرِيَ بِهِ۔“ لَمْ يَذْكُرِ ابْنُ سَهْلٍ فِي حَدِيثِهِ عِنْدَ ذَلِكَ۔“

(ص: ۲۶: سطر: ۲۰۴۱۶)

(ص: ۲۶: سطر: ۱۹)

قوله: ”أَوْه“

یہ کلمہ اظہارِ افسوس کے لئے بولا جاتا ہے، بفتح الهمزة وتشدید الواو المفتوحة وسكون الهاء، اس میں اور بھی کئی لغات ہیں جو علامہ نووی نے شرح میں ذکر کئے ہیں۔^(۱)

۳۰۶۲- ”حَدَّثَنِي عُمَرُ وَ النَّاقِدُ قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، عَن سَعِيدِ

الْجُرَيْرِيِّ، عَن أَبِي نَضْرَةَ قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الصَّرْفِ؟ فَقَالَ: أَيَّدَا بَيْدٍ؟ قُلْتُ: نَعَمْ۔ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ۔ فَأَخْبَرْتُ أَبَا سَعِيدٍ۔ فَقُلْتُ: إِنِّي سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ

الصَّرْفِ؟ فَقَالَ: أَيَّدَا بَيْدٍ؟ قُلْتُ: نَعَمْ۔ قَالَ: فَلَا بَأْسَ بِهِ۔ قَالَ: أَوْ قَالَ ذَلِكَ؟ إِنَّا سَنَكْتُبُ إِلَيْهِ فَلَا يُفْتِيكُمُوهُ۔ قَالَ: فَوَاللَّهِ لَقَدْ جَاءَ بَعْضُ فِتْيَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَمْرٍ فَأَنْكَرَهُ۔ فَقَالَ: كَانَ هَذَا لَيْسَ مِنْ تَمْرِ أَرْضِنَا۔ قَالَ: كَانَ فِي تَمْرِ أَرْضِنَا - أَوْ فِي تَمْرِنَا - الْعَامَ، بَعْضُ الشَّيْءِ، فَأَخَذْتُ هَذَا وَرَدْتُ بَعْضَ الزِّيَادَةِ۔

فَقَالَ: أضعفت، أربيت۔ لا تقربين هذا۔ إذا رأيتك من تمرِكَ شيءٌ، فبعه ثم اشترِ الذي تُريدُ مِنَ التَّمْرِ۔“

(ص: ۲۷: سطر: ۹۳۵)

قوله: ”عَنِ الصَّرْفِ“ (ص: ۲۷: سطر: ۵) ای مبادلة الثمن بالثمن۔^(۲)

قوله: ”فَقَالَ: أَيَّدَا بَيْدٍ؟ قُلْتُ: نَعَمْ۔ قَالَ: فَلَا بَأْسَ بِهِ“

(ص: ۲۷: سطر: ۶)

حضرت ابن عباسؓ کا مذہب پہلے یہی تھا کہ بیع الصرف جب متجانسین میں ہو ذہب کی بیع ذہب سے یا فضة کی بیع فضة سے، تو اس صورت میں بھی صرف نساء حرام ہے اور تفاضل جائز ہے، اُن کی دلیل آگے آرہی ہے۔

قوله: ”إِذَا رَأَيْتَكَ“ (ص: ۲۷: سطر: ۸) یعنی تجھے ترؤ د میں یا وہم میں ڈالے۔

۳۰۶۳- ”حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى قَالَ: أَنَا دَاوُدُ، عَن

أَبِي نَضْرَةَ قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ وَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الصَّرْفِ؟ فَلَمْ يَرِيَا بِهِ بَأْسًا۔ فَأَنِّي

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۷، ۲۶۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۸۵۔

لَقَاعِدُ عِنْدَ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ فَسَأَلَتْهُ عَنِ الصَّرْفِ؟ فَقَالَ: مَا زَادَ فَهُوَ رَبًّا۔ فَانْكُرْتُ ذَلِكَ لِقَوْلِهِمَا، فَقَالَ: لَا أَحَدِيكَ إِلَّا مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَهُ صَاحِبٌ نَخْلِيَّةٍ بِصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ طَيِّبٍ۔ وَكَانَ تَمْرُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا اللَّوْنُ۔ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَتَى لَكَ هَذَا؟" قَالَ: انْطَلَقْتُ بِصَاعَيْنِ فَاشْتَرَيْتُ بِهِ هَذَا الصَّاعَ۔ فَإِنَّ سِعْرَ هَذَا فِي السُّوقِ كَذَا۔ وَسِعْرَ هَذَا كَذَا۔ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَيْلَكَ أَرَبَيْتَ۔ إِذَا أَرَدْتَ ذَلِكَ فَبِعْ تَمْرَكَ بِسِلْعَةٍ، ثُمَّ اشْتَرِ بِسِلْعَتِكَ أَيَّ تَمْرٍ شِئْتَ"۔

قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: فَالْتَمَرُ بِالْتَمَرِ أَحَقُّ أَنْ يَكُونَ رَبًّا أَمْ الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ؟ قَالَ: فَاتَيْتُ ابْنَ عُمَرَ بَعْدَ، فَفَنَهَانِي۔ وَلَمْ آتِ ابْنَ عَبَّاسٍ۔ قَالَ: فَحَدَّثَنِي أَبُو الصَّهْبَاءِ أَنَّهُ سَأَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْهُ بِمَكَّةَ، فَكَرِهَهُ۔

(ص: ۲۷ سطر: ۱۳۵۹)

(ص: ۲۷ سطر: ۹)

قوله: "فَلَمْ يَرِيَا بِهِ بَأْسًا"

معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ کا مذہب بھی پہلے حضرت ابن عباسؓ کے موافق تھا۔^(۱)

(ص: ۲۷ سطر: ۱۳)

قوله: "فَنَهَانِي"

یعنی صرف میں (جبکہ بیچ متجانسین میں ہو) تفاضل سے بھی منع فرمادیا، معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔^(۲)

(ص: ۲۷ سطر: ۱۳)

قوله: "سَأَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْهُ بِمَكَّةَ، فَكَرِهَهُ"

یہاں صراحت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے بھی رجوع فرمایا تھا۔^(۳)

۳۰۶۳- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ وَمُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ جَمِيعًا

عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ - وَاللَّفْظُ لِابْنِ عَبَّادٍ - قَالَ: نَا سُفْيَانَ، عَنْ عُمَرَ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ: الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ، وَالدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ مِثْلًا بِمِثْلِ - مَنْ زَادَ أَوْ أَرْدَادَ فَقَدْ أَرَبَى - فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ عَمْرَ هَذَا -

(۱) إكمال إكمال المعلم ج: ۲، ص: ۲۷۷، وشرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۲۷، وإكمال المعلم ج: ۵

(۳) حوالہ بالا۔

(۲) حوالہ بالا۔

ص: ۲۸۰۔

فَقَالَ: لَقَدْ لَقِيتُ ابْنَ عَبَّاسٍ - فَقُلْتُ: أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي تَقُولُ أَشْيَاءَ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ وَجَدْتَهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ فَقَالَ: لَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ أَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ - وَلَكِنْ حَدَّثَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ" - (ص: ۲۷: سطر: ۱۸۲۱۳)

قوله: "الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ" (ص: ۲۷: سطر: ۱۸)

اگلی روایت میں "انما الربا في النسيئة" ہے، اور اس سے اگلی روایت میں اور زیادہ صریح الفاظ ہیں کہ: "لا ربا في ما كان يداً بيد" ان تینوں روایات سے حضرت ابن عباسؓ نے صرف میں مطلقاً تفاضل کے جواز پر استدلال کیا تھا، لیکن تفاضل کے جواز میں یہ روایات صریح نہیں، برخلاف حضرت عبادة بن الصامتؓ کی روایت کے کہ وہ متجانسین میں تفاضل کی حرمت میں صریح ہے، اور حضرت ابوسعیدؓ کی روایت بھی صریح ہے، اسی لئے حضرت ابن عباسؓ و ابن عمرؓ کو جب حدیث پہنچی تو رُجوع فرمایا۔^(۱)

اور ان تین روایات کے جوابات مندرجہ ذیل دیئے گئے ہیں:-

۱- ایک یہ کہ ان کا تعلق اس صورت سے ہے جبکہ اموال ربویہ کی بیع بغیر جنسها ہو، مثلاً سونے کی بیع چاندی سے، اور گندم کی بیع شعیر سے ہو، یہ جواب شمس الائمہ سرخسیؒ نے بمسوط میں اور حضرت گنگوہیؒ نے "الحل المفہم" میں دیا ہے۔^(۲)

۲- دوسرا جواب فتح الباری میں نقل کیا گیا ہے کہ ان کا تعلق ربا القرآن سے ہے، جسے "ربوا النسيئة" بھی کہا جاتا ہے کہ وہ ربا صرف قرض میں ہوتا ہے، بیع میں نہیں ہوتا، یعنی ربا الفضل سے ان احادیث کا تعلق نہیں۔^(۳)

(۱) إكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۲۷۷، وشرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۲۷، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۲۸۰۔

(۲) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۵۸، والكوكب الدرر ج: ۲، ص: ۲۹۳ ابواب البيوع، باب الصرف، ومبسط السرخسي ج: ۱۲، ص: ۱۱۲۔

(۳) فتح الباری ج: ۳، ص: ۲۸۲، كتاب البيوع، بيع الدينار بالدينار نساء، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۸۸۔

۳- تیسرا جواب ابن رشد سے منقول ہے کہ ان احادیث میں مراد یہ ہے کہ ربا کا معاملہ عموماً اور بیشتر قرض میں ہوتا ہے، جسے ربا النسیئة کہا جاتا ہے، ربا الفضل کا رواج بہت کم ہے، واللہ اعلم۔^(۱)

۴۰۶۷- ”حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى قَالَ: حَدَّثَنِي هَقْلٌ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رِبَاعٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ لَقِيَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَهُ: أَرَأَيْتَ قَوْلَكَ فِي الصَّرْفِ، شَيْئًا سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَمْ شَيْءٌ وَجَدْتَهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كَلَّا، لَا أَقُولُ- أَمَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ- وَأَمَّا كِتَابُ اللَّهِ فَلَا أَعْلَمُهُ- وَلَكِنْ حَدَّثَنِي أَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ-“
(ص: ۲۷: ط: ۲۳۶۴۱)

قوله: ”فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ“ (ص: ۲۷: ط: ۲۳) لطول صحبتکم۔

قوله: ”وَأَمَّا كِتَابُ اللَّهِ فَلَا أَعْلَمُهُ“ (ص: ۲۷: ط: ۲۳)

ای لا أعلم ان ذلك فيه۔ (الحل المفهم بزيادة ايضاح)۔^(۲)

۴۰۶۸- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالُوا: نَا هُشَيْمٌ أَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكِلَ الرِّبَا وَمُؤَكَّلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيَهُ وَقَالَ: هُمْ سَوَاءٌ-“ (ص: ۲۷: ط: ۲۶۰۲۵)

قوله: ”وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيَهُ“ (ص: ۲۷: ط: ۲۶)

معلوم ہوا کہ ایسی ملازمت حرام ہے جس میں سود کا معاملہ یا حساب کتاب کرنا ہو، اور یہ عمل حرام ہونے کی وجہ سے اس عمل کا معاوضہ یا تنخواہ وغیرہ بھی حرام ہے۔ چنانچہ سودی بینکوں اور رائج الوقت انشورنس کمپنیوں اور مالیاتی اداروں میں بھی ایسی ملازمت جائز نہیں جس میں سود کا معاملہ یا اس کا حساب کتاب یا گواہی کا کام کرنا پڑے۔ اور اس عمل کی تنخواہ بھی حرام ہے۔

(۱) بدایة المجتهد ج: ۲ ص: ۱۵۸ القسم الثالث القول في الأحكام العامة للبيوع الصحيحة، الجملة الرابعة في اختلاف المتبايعين۔

(۲) الحل المفهم ج: ۲ ص: ۱۵۸۔

باب أخذ الحلال وترك الشبهات (ص: ۲۸)

۳۰۷۰- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ الْهَمْدَانِيُّ قَالَ: نَأَى أَبِي قَالَ: نَأَى زَكْرِيَّا، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: - وَأَهْوَى النُّعْمَانُ بِإِصْبَعِيهِ إِلَى أُذُنَيْهِ- إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنَ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ- فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ- وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى- أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ- أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ-"

(ص: ۲۸ سطر: ۳۴۱)

قوله: "وَأَهْوَى النُّعْمَانُ بِإِصْبَعِيهِ إِلَى أُذُنَيْهِ" (ص: ۲۸ سطر: ۴)

اھوای اھواء باب افعال سے ہے، لغت میں اس کے کئی معنی آتے ہیں، گرنا، اُپر سے ڈالنا، ہاتھ بڑھانا، ہاتھ اٹھانا، اشارہ کرنا، یہاں آخری تین معنی مراد ہو سکتے ہیں، کہا جاتا ہے: "اھوت یدى لہ امتدت وارتفعت، يقال: "اھوای الیہ بیدہ لیاخذہ، ای سد یدہ الیہ، وقیل الباء زائدة حقیقتہ اھوای یدہ الیہ، ویقال ایضاً: "اھویتُ بالشیء" ای اومات بہ۔^(۱)

قوله: "وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ" (ص: ۲۸ سطر: ۲)

یعنی وہ امور جن کی حالت یا حرمت کا علم بہت سے لوگوں کو نہیں، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے کوئی مسئلہ ایسا نہیں چھوڑا جس کا حکم کسی دلیل شرعی سے معلوم نہ ہو سکے، ہر مسئلے کے حکم کے لئے کوئی نہ کوئی دلیل شرعی ضرور قائم فرمادی ہے جس کے ذریعہ فقہاء حکم معلوم کر سکتے ہیں، خلاصہ یہ کہ وہ امور فی نفسہ تو مشتبه نہیں، لیکن بہت سے لوگوں کے لئے مشتبه ہوتے ہیں، اس لئے آگے فرمایا کہ: "لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" (ص: ۲۸ سطر: ۲)، معلوم ہوا کہ کچھ لوگوں (فقہاء) پر وہ امور مشتبه نہیں۔^(۲)

(۱) الصحاح فی اللغة ج: ۲ ص: ۲۶۰۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۸، والدیباچہ للسیوطی ج: ۲ ص: ۶۷۰، والمعلم ج: ۲ ص: ۲۰۶، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۸۹، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲ ص: ۲۸۲، وبذل المجهود ج: ۱ ص: ۲۹۳ کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهات، ذکر صور الأمور المشتبهة۔

اور تفصیل اس میں یہ ہے کہ کسی چیز کی حلت و حرمت میں اشتباہ اگر عامی کو ہومفتی سے نہ پوچھنے کی وجہ سے تب تو اس چیز سے بچنا واجب ہے، اور اگر فتاویٰ کے اختلاف کی وجہ سے ہو تو بچنا مستحب ہے، اور اگر اشتباہ مجتہد کو پیش آیا اجتہاد نہ کرنے کی وجہ سے، یا تعارض اولہ کی وجہ سے (کہ کسی جانب کو ترجیح نہ دے سکا) تو اس چیز سے بچنا اس پر واجب ہے، اور اگر اس نے ترجیح اباحت کو (بعد الاجتہاد فی الادلة المتعارضة دے) دی لیکن اس کی دلیل جانب حرمت کے احتمال بین سے خالی نہیں تو اس سے بچنا مستحب ہے، واجب نہیں۔^(۱)

قوله: "وَقَعَ فِي الْحَرَامِ" (ص: ۲۸: سطر: ۳)

کیونکہ جب آدمی مشتبہات سے نہ بچنے کا عادی ہو جائے گا تو وہ دینی امور میں لاپرواہی کرنے لگے گا جس کا نتیجہ بالآخر یہ نکلے گا کہ وہ رفتہ رفتہ حرمت کا علم ہونے کے باوجود بھی اس کا ارتکاب کرنے لگے گا، یا اس وجہ سے کہ وہ مشتبہ امور کا بغیر تحقیق کے مرتکب ہوگا تو ہو سکتا ہے کہ وہ چیز نفس الامریں حرام ہی ہو، تو اس طرح وہ اس امر مشتبہ کے ارتکاب سے حرام ہی کا مرتکب ہو جائے گا۔

قوله: "الْجَمَلِي" (ص: ۲۸: سطر: ۳)

ہر وہ جگہ جو کسی حاکم نے اپنے لئے خاص کر لی ہو اور دوسروں کا داخلہ اس میں ممنوع کر دیا ہو، اور اکثر اس لفظ کا استعمال حاکم کی مخصوص چراگاہ کے لئے ہوتا ہے۔

قوله: "إِذَا صَلَّحْتَ" (ص: ۲۸: سطر: ۳) بفتح اللام وقيل بالضم۔

باب بيع البعير واستثناء ركوبه (ص: ۲۸)

۴۰۷۴۔ "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نَأَى أَبِي قَالَ: نَأَى زَكْرِيَاءَ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ كَانَ يَسِيرُ عَلَى جَمَلٍ لَهُ قَدْ أَعْيَا۔ فَزَادَ أَنْ يُسَبِّهَهُ۔ قَالَ: فَلَحِقَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَعَا لِي وَضَرَبَهُ فَسَارَ سِيرًا لَمْ يَسِرْ مِثْلَهُ۔ قَالَ: "بِعْنِي بِوَقِيَّةٍ" قُلْتُ: لَا۔ ثُمَّ قَالَ: "بِعْنِي" فَبِعْتُهُ بِوَقِيَّةٍ، وَأَسْتَنْيَيْتُ عَلَيْهِ حُمْلَانَهُ إِلَى أَهْلِي۔ فَلَمَّا بَلَغَتْ أُمَّتَهُ بِالْجَمَلِ، فَفَقَدَنِي ثَمَنَهُ۔ ثُمَّ رَجَعْتُ۔ فَأَرْسَلَ فِي أَثَرِي، فَقَالَ: "أَثَرَانِي مَا كَسْتِكَ لِأَخَذَ جَمَلَكَ؟ خُذْ جَمَلَكَ"

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۹۰۔

(ص: ۲۸: سطر: ۱۰ و ۱۱ تا ص: ۲۹: سطر: ۱، ۲)

وَدَرَّاهِمَكَ فَهُوَ لَكَ۔“

(ص: ۲۹: سطر: ۱)

قوله: ”وَاسْتَشْنَيْتُ عَلَيْهِ حُمْلَانَهُ إِلَىٰ أَهْلِي“

استثناء سے مراد شرط ہے، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں احد المتعاقدین یعنی بائع کا فائدہ ہے، لہذا یہ مفسد للعقد ہونی چاہئے تھی؟

اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہ واقعہ کتب حدیث میں مختلف الفاظ میں آیا ہے، یہاں راوی نے اختصار کیا ہے، تفصیل مسند احمد کی روایت میں آئی ہے، جس کا متعلقہ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے۔ ”فقال النبي صلى الله عليه وسلم قد اخذته بوقية، قال (ای جابر) فنزلت عن الرجل الى الأرض، قال (ای النبي صلى الله عليه وسلم): ما شأنك؟ قال: قلت: جملك، قال: قال لي: اركب جملك، قال: قلت: ما هو بجملی ولكنك جملك، قال: كنا نراجعہ مرتين في الأمر اذا امرنا به، فاذا امرنا الثالثة لم نراجعه، قال: فركبت الجمل حتى اتيت عمتي بالمدينة، قال: وقلت لها: ألم ترمى آني بعثت ناصحنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بأوقية؟.... إلخ۔“ (مسند احمد من طريق نبیہ) (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اس اونٹ پر گھر تک سواری کی شرط عقد میں نہیں تھی، اسی لئے حضرت جابر عقد کے فوراً بعد اس اونٹ سے اتر گئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کرم سے بعد عقد محض تبرعاً اس پر سواری کی اجازت دی تھی، جسے مسلم کی روایت میں لفظ ”استشنيت“ سے راوی نے اپنے الفاظ میں تعبیر کر دیا ہے۔

اور اس اشکال کا دوسرا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ اس واقعے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درحقیقت یہ اونٹ خریدا ہی نہیں تھا، یعنی مقصود خریدنا نہیں تھا، بلکہ ایک دل نواز انداز میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو عطیہ دینا مقصود تھا، اس جواب کی تائید صحیح مسلم کی اسی حدیث باب کے اس جملے سے ہوتی ہے کہ: ”أثراني ما كنتك لاخذ جملك؟ خذ جملك ودراهمك، فهو لك۔“ نیز مسند احمد کی مذکورہ بالا روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”اركب جملك“ سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) مسند احمد ج: ۲۴ ص: ۱۵۰ رقم الحدیث: ۱۲۸۶۳۔

(۲) شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۰۳ کتاب البیوع، باب البیع یشرط فہ شرط لیس منہ، والکوکب

الدری ج: ۲ ص: ۳۰۲۔

اور تیسرا جواب حضرت گنگوہیؒ نے ”الحل المفہم“ میں^(۱) دیا ہے کہ: ”یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مدینہ تک اس اونٹ پر سواری کی جو شرط لگائی تھی اس سے عقد فاسد ہو گیا، جس کا فسخ واجب تھا، چنانچہ مدینہ منورہ پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کو فسخ کر دیا اور اس عقد فاسد سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں اس لئے احتراز نہیں فرمایا کہ اس طرف توجہ دلانا مقصود ہوگا کہ عقد فاسد سے قیمت واجب ہو جاتی ہے اور بیع پر مشتری کی ملکیت (قبضے کے بعد) ثابت ہو جاتی ہے اور بیع فاسد کا فسخ واجب ہوتا ہے۔ لیکن اس واقعے کی جو تفصیل ہم نے ابھی مسند احمد کی روایت سے نقل کی ہے وہ سند صحیح سے ثابت ہے، لہذا اس تیسرے جواب کی نہ ضرورت رہتی ہے، نہ گنجائش۔ مسند احمد کی اس روایت کو علامہ بیہقیؒ نے مجمع الزوائد میں نقل کر کے فرمایا ہے کہ: ”رواہ احمد، ورجالہ رجال الصحیح غیر نبیح العنزى وثقه ابن حبان“۔^(۲) اور مسند احمد کے حاشیہ میں اس روایت کے بارے میں تحریر ہے: ”إسنادہ صحیح، رجالہ ثقات رجال الصحیح غیر نبیح العنزى، فقد روى له اصحاب السنن، وهو ثقة“۔^(۳)

(ص: ۲۹: سطر: ۲)

قولہ: ”مَا كَسْتُكَ“

المماکسة، مناقصة فی الثمن کو کہتے ہیں،^(۴) جسے بازاری زبان میں ”بارگیننگ“ یا ”سودا بازی“ کہا جاتا ہے، اشارہ اس گفتگو کی طرف ہے جو اس سووے کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے درمیان ہوئی تھی، مگر مسلم کی روایت میں مذکور نہیں، مسند احمد کی روایت میں آئی ہے: ”من طریق محمد بن اسحاق: وتحدث معی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اتبعنی جملک هذا یا جابر؟ قال (ای جابر): قلت: یا رسول اللہ! بل اہبہ لک، قال: لا، ولکن بعنہ، قال: قد قلت: فسمنی بہ، قال: قد قلت: اخذتہ بدرہم، قلت: لا، اذًا یغبتنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: فبدرہمین، قال: قلت: لا، قال: فلم یزل یرقع لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی بلغ الأوقیة“۔

(۱) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۵۹۔

(۲) بیقیۃ الراشد فی تحقیق مجمع الزوائد ج: ۸، ص: ۵۶۹۔

(۳) مسند احمد ج: ۲۳، ص: ۱۵۱ رقم الحدیث: ۱۴۸۶۳۔

(۴) النہایۃ لابن الاثیر ج: ۳، ص: ۳۳۹، ومجمع بحر الأنوار ج: ۳، ص: ۶۱۹۔

(۵) مسند احمد ج: ۲۳، ص: ۲۴۰، ۲۴۱ رقم الحدیث: ۱۵۰۲۶۔

باب جواز اقتراض الحيوان... الخ (ص: ۳۰)

۳۰۸۳- "حَدَّثَنَا أَبُو الظَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنُ سَرْجٍ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَسْلَفَ مِنْ رَجُلٍ بَكْرًا- فَقَدِمَتْ عَلَيْهِ إِبِلٌ مِنْ إِبِلِ الصَّدَاقَةِ فَأَمَرَ أَبَا رَافِعٍ أَنْ يَقْضِيَ الرَّجُلَ بَكْرَةً- فَرَجَعَ إِلَيْهِ أَبُو رَافِعٍ فَقَالَ: لَمْ أَجِدْ فِيهَا إِلَّا خَيْمَارًا رَبَاعِيًّا- فَقَالَ: "أَعْطِهِ إِيَّاهُ- إِنَّ خَيْمَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً-"

(ص: ۳۰: سطر: ۶۴۳)

قوله: "اسْتَسْلَفَ مِنْ رَجُلٍ بَكْرًا"

(ص: ۳۰: سطر: ۵)

"بکر" چھوٹا اونٹ جس کی عمر "رباعی" سے کم ہو، اور "رباعی" وہ اونٹ جس کی عمر کا ساتواں سال شروع ہو گیا ہو (نووی)۔^(۱)

استسلاف کے دو معنی آتے ہیں، قرض لینا اور عقدِ سلم کرنا، یہاں پہلے معنی مراد ہیں،^(۲) "اقتراض الحيوان" اور "السلم في الحيوان" دونوں مسکوں میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، حضرت امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک جائز ہے، لأحدیث الباب، اور حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں،^(۳) سلم کے مسئلے میں سفیان ثوری اور امام اوزاعی بھی امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں،^(۴) حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:-

۱- روی الحاکم^(۵) والدرقطنی^(۶) بإسنادهما عن ابن عباس رضی اللہ عنہما، ان

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۰-

(۲) النهاية لابن الأثير ج: ۲ ص: ۳۸۹، ۳۹۰، ومجمع بحر الأنوار ج: ۳ ص: ۱۰۲-

(۳) إكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۲۹۲، وتكملة فتح الملمم ج: ۱ ص: ۳۰۱، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۰-

(۴) فتح القدير ج: ۶ ص: ۲۰۹، كتاب البيوع، باب السلم، والدر المختار مع رد المحتار ج: ۵ ص: ۲۱۱، كتاب البيوع، باب السلم-

(۵) المستدرک للحاکم رقم الحدیث: ۲۳۳۱، كتاب البيوع-

(۶) سنن الدر قطنی رقم الحدیث: ۳۰۲۶، كتاب البيوع-

النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن السلف^(۱) فى الحيوان۔

۲- أخرجه ابن حبان^(۲) والترمذى^(۳) والدارقطنى^(۴) والبخارى عن ابن عباس ان

النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة۔ قال البخارى: ليس فى الباب اجلٌ استناداً من هذا۔^(۵)

۳- عقلی دلیل یہ ہے کہ قرض اور عقدِ سلم ذوات الامثال میں ہوتا ہے، یعنی مکملات،

موزونات، مذروعات اور معدودات متقاربة میں، اور ظاہر ہے کہ حیوان معدودات متفاوتہ میں سے ہے، اگر اس میں بھی اقتراض اور سلم کو جائز قرار دیا جائے تو جہالتِ فاحشہ کی وجہ سے مفضی الی المنازعة ہوگا۔^(۷)

عقلی دلیل کا جواب ائمہ ثلاثہ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ سلم کے لئے مُسَلَّمِ فِيهِ کا معلوم ہونا شرط ہے، پس اگر حیوان کی جنس مثلاً حمار، فرس، بقر، اور عمر مثلاً ابن مخاض، بنت لبون وغیرہ، اور نوع مثلاً عربی، حبشی، فارسی ونحو ذلك، اور صنف مثلاً ذکر و أنثی، اور صفت کالأحمر والأسود والأبيض والطويل والربعة ونحو ذلك، بیان کر دی جائے تو اس کے بعد تفاوت کم رہ جاتا ہے جو جواز کے لئے مضر نہیں اور مفضی الی المنازعة نہیں۔^(۸)

ہماری طرف سے علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ جنس، عمر، نوع، صنف اور وصف بیان کرنے کے باوجود بھی سیوانات میں تفاوتِ فاحشہ باقی رہ جاتا ہے، مثلاً دو غلام جو جنس، نوع، عمر، صنف اور لون میں بالکل متفق ہوں، ان کے درمیان معانی باطنہ یعنی اخلاق و عادات اور فہم

(۱) "سلف" قرض کو بھی کہتے ہیں اور بیع سلم کو بھی۔ رفع

(۲) صحیح ابن حبان رقم الحدیث: ۵۰۰۶ باب الربا۔

(۳) جامع الترمذی ابواب البیوع، باب ما جاء فی کراهیة بیع الحيوان بالحيوان نسيئة ج: ۱ ص: ۳۶۵۔

(۴) سنن الدارقطنی رقم الحدیث: ۳۰۲۵ کتاب البیوع۔

(۵) نصب الرایة، کتاب البیوع، باب السلم ج: ۳ ص: ۶۱ بحوالہ مسند البزار والجواهر النقی ج: ۵ ص: ۲۸۹ بحوالہ مسند البزار۔

(۶) اس لئے کہ قرض کی حقیقت "تملیک الشیء بشرط رد مثله" ہے۔ (رف)

(۷) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۰۲، والهدایة ج: ۳ ص: ۹۳۔

(۸) فتح القدیر ج: ۶ ص: ۲۰۹ کتاب البیوع، باب السلم۔

و ذکاء میں تفاوت اتنا کثیر ہوتا ہے کہ ایک کی قیمت دوسرے سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، یہی حال جمل اور فرس وغیرہ کا ہے۔^(۱)

لہذا حیوان کی نہ سلم جائز ہے نہ اقتراض، کیونکہ اقتراض اور سلم ان اشیاء میں ہو سکتا ہے جو واجب فی الذمۃ ہو سکیں، اور واجب فی الذمۃ صرف مثلیات ہو سکتی ہیں نہ کہ قیمتات۔^(۲)
اور احادیثِ باب کا جواب حنفیہ کی طرف سے امامِ طحاوی نے یہ دیا ہے کہ یہ منسوخ ہے، اور^(۳)
ناخ حضرت ابن عباسؓ کی وہ روایتیں ہیں جو اوپر ذکر کی گئیں، نیز اس مضمون کی مزید احادیث مختلف طرق سے علامہ ابن الہمام نے فتح القدر میں ذکر کی ہیں۔

۲- اور دوسرا جواب علامہ ابن الہمام نے یہ دیا ہے کہ عدم جواز کی احادیث، احادیثِ باب کے مقابلے میں زیادہ قوی اور راجح ہیں، لقول البزار: لیس فی الباب اجل اسناداً من هذا۔^(۴)

۳- تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ ہمارا استدلال احادیثِ منع سے ہے، جو احادیثِ باب سے معارض ہیں، اور عند التعارض ترجیحِ مُحَرَّم کو ہوتی ہے۔^(۵)

۴- چوتھا جواب بذل المجہود میں دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اونٹ ثمنِ مؤجل کے بدلے میں خریدنا ہو، اور ثمنِ دراہم و دانیر وغیرہ ہوں، پھر ادائیگی کے وقت ثمن سے اونٹ خرید کر صاحبِ حق کی مرضی سے وہ ادا کر دیا ہو۔^(۶) اس جواب کی تائید اسی باب کی تیسری روایت سے ہوتی ہے، جو حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے، اُس میں جانور خرید کر اداء کرنے کی صراحت ہے۔

(۱) فتح القدير ج: ۶، ص: ۲۱۰، کتاب البيوع، باب السلم۔

(۲) اوجز المسالك ج: ۱۱، ص: ۲۵۷، کتاب البيوع، باب ما يجوز من بيع الحيوان الغر۔

(۳) شرح معاني الآثار ج: ۲، ص: ۲۱۱، ۲۱۲، کتاب البيوع، باب استقرار الحيوان، وبذل المجهود

ج: ۱۳، ص: ۳۱۲، کتاب البيوع، باب في حسن القضاء، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۰۲۔

(۴) فتح القدير ج: ۶، ص: ۲۱۰، کتاب البيوع، باب السلم۔

(۵) فتح القدير ج: ۶، ص: ۲۱۱، کتاب البيوع، باب السلم۔

(۶) بذل المجهود ج: ۱۳، ص: ۳۱۲، کتاب البيوع، باب في حسن القضاء، وتكملة فتح الملهم ج: ۱،

ص: ۳۰۲ و ۳۰۳، والمعرف الشذی ج: ۳، ص: ۶۵، ابواب البيوع، باب ما جاء في استقرار البعير الغر۔

۵- پانچواں جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہمارا استدلال حدیثِ قولی سے ہے، اور حدیثِ باب میں واقعہ جزئیہ ہے جس میں عموم نہیں ہوتا، لہذا حدیثِ قولی کو ترجیح دی جائے گی۔

قولہ: "خِيَارًا" (ص: ۳۰: ۵: ۵)

یعنی بہتر، یہ واحد کے لئے بھی آتا ہے، جمع کے لئے بھی۔

قولہ: "رَبَاعِيًّا" (ص: ۳۰: ۵: ۵)

وہ اونٹ جس کی عمر ۶ سال پوری ہو کر ساتواں شروع ہو گیا ہو، اور "بَكْرًا" اس سے کم عمر

ہوتا ہے، بکر کا مؤنث "بَكْرَةٌ" ہے۔^(۱)

۳۰۸۶- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةَ، عَنْ

سَلْمَةَ بِنِ كَهَيْلٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقٌّ - فَأَغْلَظَ لَهُ - فَهَمَّ بِهِ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -

فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا" - فَقَالَ لَهُمْ: "اشْتَرُوا لَهُ سِنًا فَأَعْطُوهُ إِيَّاهُ" - فَقَالُوا: إِنَّا لَا نَجِدُ إِلَّا سِنًا هُوَ خَيْرٌ مِنْ سِنِيهِ - قَالَ: "فَاشْتَرُوهُ فَأَعْطُوهُ إِيَّاهُ - فَإِنَّ مِنْ خَيْرِكُمْ أَوْ خَيْرِكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً" (ص: ۳۰: ۷: ۱۰۷)

قولہ: "فَأَغْلَظَ لَهُ" (ص: ۳۰: ۸: ۸)

یعنی مطالبے میں سختی کی، مگر ایسی نہیں جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت پہنچتی، اور اگر ایسی سختی کی تھی جو اذیت ناک تھی تو کہنا پڑے گا کہ وہ شخص مسلمان نہیں تھا، اس لئے کہ اللہ کے نبی کو ایذا دینا کفر ہے^(۲)، واللہ اعلم۔

قولہ: "إِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا" (ص: ۳۰: ۹: ۹)

یعنی دان اگر مدیون سے کچھ سخت کلامی کا انداز اختیار کرے تو مدیون کو صبر کرنا چاہئے۔

اس واقعے سے ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ذمہ کا

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۰، والدیباچ للسیوطی ج: ۲، ص: ۲۷۲، والنهاية لابن الأثير

ج: ۲، ص: ۱۸۸۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۰، والدیباچ للسیوطی ج: ۲، ص: ۲۷۲، وإكمال إكمال المعنم

ج: ۲، ص: ۲۹۲، وتكملة فتح المهمل ج: ۱، ص: ۲۰۲۔

قرض صدقہ کے اؤٹ سے کیسے اداء کر دیا؟

جواب: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قرض اپنے لئے نہیں بلکہ کسی مستحق صدقہ کے واسطے لیا ہوگا، جب صدقہ کے اؤٹ آگئے تو ان سے قرض اداء کر دیا۔

سوال: مگر اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صدقات کے ناظم و نگران کے لئے غیر مستحق کو تبرع کرنا صدقہ کے مال سے جائز نہیں، پھر آپ نے اُس دائن کو قرض سے زیادہ قیمت کا جانور کیسے دے دیا؟

جواب: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کا وہ جانور اپنے لئے خرید کر شکر صدقات میں جمع کرادی ہوگی اور وہ جانور دائن کو دے دیا ہوگا۔ اس جواب کی تائید آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہوتی ہے کہ: "اشتروا لہ سنًا" (نوویٰ بزیدادۃ وتصرف)۔^(۱)

باب جواز بیع الحيوان بالحيوان من

جنسه متفاضلاً (ص: ۳۰)

۴۰۸۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ وَأَبْنُ رُمَيْحٍ قَالَا: أَنَا اللَّيْثُ ح قَالَ وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَأْتِيْتُ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: جَاءَ عَبْدٌ فَبَايَعَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْهَجْرَةِ وَلَمْ يَشْعُرْ أَنَّهُ عَبْدٌ- فَبَاءَ سَيِّدَةً يُرِيدُهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بِعْنِيهِ" فَاشْتَرَاهُ بَعِيدَيْنِ أَسْوَدَيْنِ- ثُمَّ لَمْ يَبَايِعْ أَحَدًا بَعْدُ، حَتَّى يَسْأَلَهُ "أَعْبَدُ هُوَ؟"

(ص: ۳۰: ط: ۱۲: ۱۳۶)

(ص: ۳۰: ط: ۱۳)

قوله: "فَاشْتَرَاهُ بَعِيدَيْنِ أَسْوَدَيْنِ"

قال النووي في جواز بيع عبد بعيدين، سواء كانت القيمة متفقة أو مختلفة،

وهذا مجمع عليه، إذا بيع نقدًا، وكذا حكم سائر الحيوان، فإن باع عبدًا بعيدين، أو

بعيرًا ببعيرين إلى أجل فمذهب الشافعي والجمهور جوازه، وقال أبو حنيفة والكوفيون

(۳)

لا يجوز-

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۳۰-

(۲) ولم يذكر النووي دليلًا على مذهبهم، ولا حجة لهم في حديث الباب، كما لا يخفى- (رفيع)

(۳) تفصيل کے لئے دیکھیے: شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۳۱، وعمدة القاري ج: ۱۲ ص: ۲۳ کتاب

البيوع، باب بيع العبيد والحيوان بالحيوان نسيئة، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۰۲-

بيع الحيوان بالحيوان مؤجلاً میں وہی اختلاف ہے جو بیچھے اقتراض الحيوان اور سلم فی الحيوان کے مسئلے میں بیان ہوا۔

باب الرهن (ص: ۳۱)

۴۰۹۲۔ "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ: أَنَا الْمَخْرُومِيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ: ذَكَرْنَا الرَّهْنَ فِي السَّلْمِ عِنْدَ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ فَقَالَ: نَا الْأَسْوَدُ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرَى مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا إِلَى أَجَلٍ وَرَهْنَهُ دِرْعًا لَهُ مِنْ حَدِيدٍ۔" (ص: ۳۱، سطر: ۵، ۴)

قوله: "ذَكَرْنَا الرَّهْنَ فِي السَّلْمِ" (ص: ۳۱، سطر: ۴)

اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے یعنی رَبِّ السَّلْمِ نے مثلاً سودر، ہم دوسرے کو یعنی مُسَلِّمِ ایہ کو دیئے کہ اگلے ماہ مثلاً پہلی تاریخ کو چار من گندم مجھے دینا، یہ سلم کا معاملہ ہوا، اور مسلم فیہ جو گندم ہے وہ مُسَلِّمِ ایہ کے ذمے دین ہوگئی، اب رَبِّ السَّلْمِ اس دین کے مقابلے میں مُسَلِّمِ ایہ سے کوئی چیز لے کر اپنے پاس بطور رہن رکھتا ہے، ابراہیم نخعی سے اس صورت کا حکم پوچھا گیا کہ جائز ہے یا نہیں؟ انہوں نے جواب میں یہ حدیث پیش کی کہ: "اشترى من يهودي طعاماً إلى أجل ورهنه درعاً له من حديد"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صورتِ مسئلہ کے جواب میں یہ حدیث کیسے دلیل بن سکتی ہے جبکہ اس کا تعلق ثمن مؤجل سے ہے، نہ کہ مسلم فیہ (مَبِيعٌ مَوْجَلٌ) سے، یعنی حدیث رهن فی البيع المطلق سے متعلق ہے نہ کہ رهن فی السلم سے۔

جواب یہ ہے کہ رهن فی البيع المطلق کو جواز میں پیش کر کے اس پر رهن فی السلم کو قیاس (یا دلالت النص) سے ثابت کیا ہے، کہ جس طرح ثمن مؤجل کے مقابلے میں رہن رکھا جاسکتا ہے اسی طرح بیع مؤجل (مُسَلِّمِ فیہ) کے لئے بھی رکھا جاسکتا ہے، اور علت مشترکہ یہ ہے کہ دونوں دین یعنی واجب فی الذمہ ہیں۔^(۲)

(۱) رد المحتار ج: ۶، ص: ۴۹۴ کتاب الرهن، باب ما يجوز إرتھانه ومالا يجوز۔

(۲) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۶۱۔

باب السَّلْمِ (ص: ۳۱)

۴۰۹۴- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَعَمْرُو النَّاقِدُ - وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى - قَالَ عَمْرُو: نَا وَقَالَ يَحْيَى: أَنَا- سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي الْمُنْهَالِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، وَهُمْ يُسَلِفُونَ فِي الثِّمَارِ، السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ، فَقَالَ: مَنْ سَلَفَ فِي تَمْرِ فَلْيُسَلَفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ-"
(ص: ۳۱ سطر: ۸۴۶)

(ص: ۳۱ سطر: ۸)

قوله: "يُسَلِفُونَ فِي الثِّمَارِ"

اسلاف اور سلف، اسلام اور سلم سب کے ایک ہی معنی ہیں، بیع الاجل بالعاجل کو کہتے ہیں، اس عقد کو اسلام اور سلم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ثمن یعنی راس المال بائع کو پہلے تسلیم کر دیا جاتا ہے، اور اسلاف و سلف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اسلاف اور سلف اصل لغت میں قرض اور دین کو کہتے ہیں، اور عقدِ سلم میں بیع، مسلم المہ کے ذمہ دین ہوتی ہے۔^(۱)

قوله: "فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ-"
(ص: ۳۱ سطر: ۸)

یعنی مسلم فیہ اگر مکیلات میں سے ہو تو کیل معلوم ہونا ضروری، موزونات میں سے ہو تو وزن معلوم ہونا ضروری، اور اجسل کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے، ان اشیائے ثلاثہ میں سے اگر ایک بھی چیز مجہول رہ گئی تو عقد بالاتفاق فاسد ہو جائے گا، ائمہ اربعہ کے نزدیک مزدوعات اور عددیات متقاربتہ میں بھی سلم جائز ہے، بدلالة النص، لا بالقیاس، بشرطیکہ ناپ (مثلاً انچ، فٹ، گز، میٹر وغیرہ) اور عدد متعین کر دیئے جائیں۔^(۲)

بیع سلم کا جواز احادیثِ باب سے ثابت ہے، مگر یہ جواز خلاف قیاس ہے، اس لئے کہ یہ بیع

(۱) إكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۲۹۶، وفتح الباری ج: ۳، ص: ۳۲۸ کتاب السلم، وتكملة فتح المعلم ج: ۱، ص: ۴۰۵، ومجمع بحار الأنوار ج: ۳، ص: ۱۰۲، والنهية لابن الأثير ج: ۲، ص: ۳۹۰، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۶۱ کتاب السلم۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۱، وفتح الباری ج: ۳، ص: ۳۳۰ کتاب السلم، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۶۲ کتاب السلم، وتكملة فتح المعلم ج: ۱، ص: ۶۵۳۔

المعدوم ہے، جس کی ممانعت اوائل کتاب البیوع میں بیان ہو چکی ہے، احادیث باب کی وجہ سے قیاس کو بالا جماع ترک کیا گیا ہے، چونکہ اس کا ثبوت خلاف قیاس ہے لہذا اس پر کسی اور معاملے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور جواز بھی چند شرائط کے ساتھ ہوا ہے، لہذا کسی بھی شرط کے فوت ہو جانے سے عقد فاسد ہو جائے گا، شرائط کی تفصیل کتب فقہ مثلاً ہدایہ^(۱) وغیرہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک جوازِ سلم کے لئے پانچ شرطیں متفقہ طور پر لازم ہیں :-

۱- تعین قدر۔ ۲- تعین اجل۔ ۳- تعین جنس، مثلاً چنا۔ ۴- تعین نوع، مثلاً کابلٹی یا دیسی۔

۵- تعین صفت، مثلاً موٹا یا معمولی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکان ایفاء کی تعین بھی شرط ہے جبکہ مسلم فیہ کے حمل و نقل میں خرچ و مونة ہو، خلافاً للصاحبین، فلم يشترط ذلك، بل يجب الايفاء في مكان العقد۔ ان میں سے پہلی دو شرطیں عبارة النص سے ثابت ہیں، باقی سب شرائط دلالة النص سے ثابت کی گئی ہیں، قیاس سے نہیں۔ اور علت مشترکہ۔۔۔ جس کا ادراک غیر مجتہد بھی احادیث باب پڑھ کر یاس کر سکتا ہے۔۔۔ یہ ہے کہ ان شرائط میں سے کسی کا بھی فقدان ہو تو عقد میں جہالت آجاتی ہے جو مفضی الی النزاع ہے۔ پس اس جہالت کو رفع کرنا واجب ہوگا۔ ان شرطوں کا اضافہ قیاس سے اس لئے نہیں کیا جاسکتا کہ بیع السلم کا جواز خود خلاف قیاس ہے، اور جو حکم خلاف قیاس ہو اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

امام ابوحنیفہؒ نے دلالة النص ہی کی بناء پر مکان ایفاء کی تعین کو بھی شرط قرار دیا ہے جبکہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کی بار برداری میں خرچ اور مونة ہو، کیونکہ مکان ایفاء متعین نہ ہونے سے بھی نزاعات پیدا ہوتے ہیں۔ اور صاحبینؒ و امام احمدؒ کے نزدیک مکان ایفاء کی تعین شرط نہیں، بلکہ ایفاء اسی مقام میں واجب ہوگا جہاں عقد ہوا تھا، امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابوحنیفہؒ کے موافق اور ایک قول صاحبینؒ کے موافق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے ساتویں شرط کا بھی اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ کہ مسلم فیہ عقد کے وقت

(۱) الهدایة ج: ۳ ص: ۹۵، ۹۶ کتاب البیوع، باب السلم، وبدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۳۳۰، ۳۳۱ کتاب البیوع، ما يرجع الی المسلم فیہ، والهندیة ج: ۳ ص: ۱۷۹، ۱۸۰ کتاب البیوع، الباب الثامن عشر فی السلم الخ، مطلب فی شرائط السلم۔

سے حلولِ اجل تک (بازار میں) پائی جاتی رہے، یعنی دستیاب ہو سکتی ہو خلافاً للجمهور۔^(۱) چنانچہ جمہور کے نزدیک رُطب کی بیعِ المسلم سردیوں کے موسم میں کرنا جائز ہے حالانکہ سردیوں میں رُطب ناپید ہوتی ہے۔

امامِ اعظمؒ کی دلیل صحیح بخاری^(۲) کی روایت ہے: عن ابن عباس انه سئل عن السلم في النخل، فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع النخل حتى يؤكل منه۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "لا تسلفوا في النخل حتى يبدو صلاحه۔" رواه ابو داود^(۳) وابن ماجه^(۴) وسكت عن الكلام فيه ابو داود والمنذرى۔

قوله: "إلى أجل معلوم" (ص: ۳۱: سطر: ۸)
اس شرط کے بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، یعنی اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ سلم اگر مؤجلاً ہو، یعنی مسلم فیہ مؤجلاً ہو تو اجل کا معلوم ہونا سب کے نزدیک شرط ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا بیع المسلم^(۵) حالاً بھی جائز ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز^(۶)، یہی جمہور کا مذہب ہے۔^(۷)

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۵۵، واعلاء السنن ج: ۱۳ ص: ۳۱۳، ۳۱۴ کتاب البیوع، ابواب السلم، باب شرائط السلم۔

(۲) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۹۹ کتاب السلم، باب السلم فی النخل۔

(۳) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۳۹۱، کتاب البیوع باب فی السلم فی ثمرۃ بعینہا۔

(۴) سنن ابن ماجه ج: ۲ ص: ۱۶۵ ابواب التجارات۔

(۵) حالاً کا مطلب یہ ہے کہ ربّ المسلم جب بھی مسلم فیہ کا مطالبہ کرے مُسلم ایہہ پر لازم ہوگا کہ اس کو ادا کرے۔ (رفیع)

(۶) لیکن امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں اپنا اور امامِ اعظمؒ کا یہ مذہب لکھا ہے: عن ابن عباس رضی اللہ عنہما فی السلم یحل فیأخذ بعضه ویأخذ بعض رأس ماله فیما بقی قال: هذا المعروف الجمیل، قال محمد: وہو ناخذ، وهو قول ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ۔ یعنی یہ کہ اگر سلم حالاً اس طرح کرے کہ بعض مسلم فیہ فی الحال لے لے اور بعض رأس المال کا اسلام بقیہ مسلم فیہ کے عوض میں ہو تو جائز ہے۔ انظر کتاب الآثار ص: ۱۷۳، باب السلم بأخذ بعضه وبعض رأس ماله۔ (رفیع)

(۷) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۱، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۰۷، وإكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۰۰، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۰۵۔

امام شافعیؒ کی دلیل علامہ نووی نے یہ بیان کی ہے کہ: اذا جاز (ای المسلم) مؤجلاً مع الغرر (لکونه بیع المعدوم) فجواز الحالِ اولى لآنه ابعده من الغرر۔^(۱)

جمہور کا استدلال حدیث کے اس لفظ سے بھی ہے: "الی اجل معلوم"، لیکن علامہ نووی^(۲) نے شوافع کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب بھی سلم کرو مؤجلاً کرو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ سلم جب مؤجلاً کرو تو اجل معلوم ہونی چاہئے جیسا کہ "فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم" میں ہے، کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ سلم ہمیشہ مکملات یا موزونات ہی کے اندر کرو، بلکہ بالاتفاق مذدوعات اور عددیات متقاربة میں بھی سلم جائز ہے، اور سب نے اس کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ اگر سلم مکملات میں کرو تو کیل معلوم ہونا ضروری ہے اور موزونات میں ہو تو وزن معلوم ہونا ضروری ہے، اسی طرح "الی اجل معلوم" میں کہا جائے گا کہ سلم اگر مؤجل کرو تو اجل معلوم ہونا ضروری ہے۔^(۳)

لہذا جمہور کی طرف سے دوسری دلیل یہ دی گئی ہے کہ سلم کا جواز خلاف قیاس ہے اور جو حکم خلاف قیاس ثابت ہو وہ مورد النص پر مقتصر رہتا ہے، اور مورد النص سلم مؤجلاً ہے نہ کہ حالاً، جس کی صراحت اسی حدیث میں اوپر آئی ہے کہ: "وہم یسلفون فی الشمار السنۃ والسنین۔" (ص: ۳۱: ۸)

تیسری دلیل یہ ہے کہ سلم کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے: "والضرورة تتقدم بقدر الضرورة" اور حالاً میں ضرورت متحقق ہی نہیں ہوتی، کیونکہ جب مسلم الیہ نے فوری ادائیگی کو مان لیا، تو معلوم ہوا کہ وہ مسلم فیہ کی ادائیگی پر فی الحال قادر ہے تو ضرورت منتفی ہوگئی، یہ آخری

(۱) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۱۔

(۲) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۱، واکمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۰۷۔

(۳) اکمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۰۷، واکمال اکمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۰۰، وعمدة القاری ج: ۱۲ ص: ۲۳

کتاب السلم، باب السلم فی وزن معلوم، ومرقاۃ المفاتیح ج: ۶ ص: ۱۰۴ کتاب البیوع، باب السلم

والرهن، الفصل الأول، والکوکب الدرر ج: ۲ ص: ۳۳۷ ابواب البیوع، باب ما جاء فی السلف فی الطعام

والشمر، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۳۳۱ کتاب البیوع، باب السلف وسلم فی ثمرۃ، وفتح القدر ج: ۶

ص: ۲۱۸ کتاب البیوع، باب السلم، وهدایۃ الصنائع ج: ۴ ص: ۳۳۸ کتاب البیوع، احکام المسلم فیہ۔

جواب شیخ ابن الہمام نے دیا ہے، راجع فتح القدیر - (۱)

باب تحريم الاحتكار في الأقوات (ص: ۳۱)

۴۰۹۸- "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُسْلِمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا سَلِيمَانَ - يَعْنِي ابْنَ بَلَّالٍ - عَنْ يَحْيَى وَهُوَ ابْنُ سَعِيدٍ - قَالَ: كَانَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ يُحَدِّثُ أَنَّ مَعْمَرًا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَحْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِيٌّ" - قِيلَ لِسَعِيدٍ: فَإِنَّكَ تَحْتَكِرُ؟ قَالَ سَعِيدٌ: إِنَّ مَعْمَرًا الَّذِي كَانَ يُحَدِّثُ هَذَا الْحَدِيثَ كَانَ يَحْتَكِرُ" - (ص: ۳۱: سطر: ۱۵۲۱۳)

احتکار، "حکر" سے مشتق ہے، بمعنی جس، اور اصطلاح میں احتکار لوگوں کی ضرورت کی اشیاء کو مہنگائی کے انتظار میں زیادہ نرخ پر فروخت کرنے کی نیت سے روک کر رکھنے کو کہتے ہیں^(۲)۔ جسے آج کل کی اصطلاح میں "ذخیرہ اندوزی" کہا جاتا ہے، انسانوں اور جانوروں کی اقوات میں احتکار بالاتفاق مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہے، الٰہیہ کہ احتکار سے عوام کو ضرر لاحق نہ ہو تو اس صورت میں احتکار جائز ہے، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک غیر اقوات میں احتکار جائز ہے، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک ایسی ہرشی میں احتکار حرام ہے جس کے احتکار سے عوام الناس کو ضرر لاحق ہوتا ہو، خواہ وہ اقوات ہوں یا دوسری اشیاء۔^(۳)

قوله: "كَانَ يَحْتَكِرُ" (ص: ۳۱: سطر: ۱۵)

ہو سکتا ہے کہ حضرت سعید اور حضرت معمر رضی اللہ عنہما احتکار فی غیر الاقوات کرتے

(۱) فتح القدیر ج: ۲ ص: ۲۱۸ کتاب البیوع، باب السلم، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۳۳۱ کتاب البیوع، باب السلف وسلم فی ثمرۃ، والكفایۃ ج: ۲ ص: ۲۱۸ کتاب البیوع، باب السلم، وبدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۳۳۸ کتاب البیوع، احکام المسلم فیہ۔

(۲) النہایۃ لابن الاثیر ج: ۱ ص: ۴۱۴، ومجمع بحر الأنوار ج: ۱ ص: ۵۳۲۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۱، والمفہم ج: ۳ ص: ۵۲۱، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۰۹، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۰۴، والہدایۃ ج: ۳ ص: ۴۴۰ کتاب الکراہیۃ۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۱، والمعلم بقوائد مسلم ج: ۲ ص: ۲۱۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۰۴، وتكملة فتح الملہم ج: ۱ ص: ۴۱۱، والہدایۃ ج: ۳ ص: ۴۴۰ کتاب الکراہیۃ۔

ہوں اور ان کے نزدیک یہ جائز ہو، جیسا کہ ائمہ اربعہ کا مذہب ہے۔^(۱) نیز یہ بھی احتمال ہے کہ وہ احتکار ایسے شہروں یا ایسے زمانے میں کرتے ہوں جن میں اقوات وغیرہ کی فراوانی ہو، یا ایسی اقوات میں کرتے ہوں کہ جو فراوانی سے شہر میں موجود ہوں، لوگوں کو اس سے ضرر نہ ہوتا ہو۔

باب النهی عن الحلف فی البیع (ص: ۳۲)

۳۱۰۱۔ "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا أَبُو صَفْوَانَ الْأُمَوِيُّ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَا: أَنَا ابْنُ وَهَبٍ كِلَيْهِمَا عَنْ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "الْحَلْفُ مَنْفَقَةٌ لِلسَّلْعَةِ مَمْحَقَةٌ لِلرَّبِيحِ"۔" (ص: ۳۲ سطر: ۲۰)

قولہ: "مَنْفَقَةٌ" (ص: ۳۲ سطر: ۲)

بفتح المیم، مصدر میسی ہے، بمعنی النفاق بفتح النون، وهو الرواج، اس صورت میں اس سے پہلے لفظ "سبب" مقدر ہوگا، ای الحلف سبب لرواج السعلة اور بعض نے اس کو بضم المیم، اسم فاعل من التنفيق پڑھا ہے، اور آگے "مَمْحَقَةٌ" (من المحق، وهو النقص) میں بھی یہی تفصیل ہے۔^(۲)

قولہ: "لِلرَّبِيحِ" (ص: ۳۲ سطر: ۲) ای للبركة، كذا في الحل المفهم۔^(۳)

بیج میں قسم بغیر حاجت کے کھانا، اگرچہ قسم سچی ہو، پھر بھی مکروہ ہے، اور بے برکتی کا سبب ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم کے خلاف ہے۔

باب الشفعة (ص: ۳۲)

۳۱۰۳۔ "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: نَا زُهَيْرُ قَالَ: نَا أَبُو الزُّبَيْرِ، عَنِ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۱، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۱۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۰۵، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۱۲۔

(۲) إكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۰۶، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۱۲۔

(۳) الحل المفهم ج: ۲، ص: ۱۲۳، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۱۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۰۶، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۱۲۔

جَابِرٌ ۞ قَالَ: وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا أَبُو خَيْثَمَةَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ كَانَ لَهُ شَرِيكٌ فِي رُبْعَةٍ أَوْ نَخْلٍ، فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ حَتَّى يُؤْذِنَ شَرِيكَهُ۔ فَإِنْ رَضِيَ أَخَذَ، وَإِنْ كَرِهَ تَرَكَ۔"

(ص: ۳۲، ط: ۶۵)

الشفعة، الشفعہ سے مشتق ہے، والشفعہ هو الضم، سمیت بها لأن الشفيع يضم المبيع الى ملكه۔^(۱)

قوله: "مَنْ كَانَ لَهُ شَرِيكٌ فِي رُبْعَةٍ أَوْ نَخْلٍ" (ص: ۳۲، ط: ۵)
 "رُبْعَةٌ" دراصل اس مقام کو کہتے ہیں جہاں موسم بہار گزارا جاتا ہو، پھر ہر رہائشی مکان (دار) کو رُبْعَةٌ کہا جانے لگا۔ "نخل" سے مراد نخل کا باغ ہے۔^(۲)

جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ شفعہ صرف عقار میں ہوتا ہے، اموال منقولہ میں شفعہ نہیں ہوتا، البتہ ایک قول شاذ حضرت عطاء سے مروی ہے کہ ہر شئی میں شفعہ ہوتا ہے، حتیٰ فی الثوب، امام احمد سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ حیوان میں بھی شفعہ جاری ہوتا ہے۔^(۳)

احادیثِ باب میں صرف شریک فی العقار المبيع کے لئے حق شفعہ بیان کیا گیا ہے، چنانچہ اس پر تو اجماع ہے کہ شریک فی نفس المبيع کو حق شفعہ ملتا ہے، حنفیہ کے نزدیک حق شفعہ جار کے لئے بھی ہوتا ہے۔ یعنی ایسے جار کے لئے بھی جو شریک فی حق المبيع ہو، اور جارِ مَلَاصِقِ کے لئے بھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ شفعہ کا سب سے زیادہ حق دار شریک فی نفس المبيع ہے، دوسرے درجے میں شریک فی حق المبيع ہے، نحو الطریق والشرب والمسئل۔ تیسرے درجے میں جارِ مَلَاصِقِ کا حق ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جار کو حق شفعہ نہیں ملتا، یعنی نہ شریک فی حق المبيع کو نہ جارِ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۲، والهدایة ج: ۲، ص: ۳۸۹ کتاب الشفعة، والبنایة ج: ۴، ص: ۲، والنهاية لابن الأثیر ج: ۲، ص: ۲۸۵ کتاب الشفعة۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۲، وتكملة فتح المنهم ج: ۱، ص: ۴۱۳، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۳۰۴، والدينار ج: ۲، ص: ۶۴۳، وحاشية صحیح مسلم للذهبی ج: ۲، ص: ۵۱۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۲۔

مُلاصِق کو۔ ان حضرات کا استدلال احادیث باب سے ہے کہ ان میں صرف شریک فی نفس المبیع کو حق شفیع دیا گیا ہے، نیز صحیح بخاری کی اس روایت سے بھی ان کا استدلال ہے: ”عن جابر بن عبد اللہ قال قضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعة فی کل مال لم یقسم، فاذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة“^(۱)

لیکن حنفیہ کا استدلال بھی شریک فی حق المبیع کے بارے میں اسی حدیث کے جملے ”وَصُرِّفَتِ الطَّرِيقُ“ سے ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ جو حق شفیع اس حدیث کے پہلے جملے میں ثابت کیا گیا ہے، وہ اس وقت ختم ہوتا ہے جب تقسیم کر کے راستے الگ الگ کر دیئے جائیں، اور جب راستے الگ نہ ہوں تو وہ باقی رہتا ہے۔ اس سے شریک فی حق المبیع کا حق شفیع ثابت ہوا، شریک فی الطريق کا عبارتاً اور شریک فی الشرب والمسئل کا دلالتاً، یعنی دلالت النص سے۔ حنفیہ کے مزید دلائل یہ ہیں:

۱- عن ابراهيم بن ميسرة سمع عمرو بن الشريد سمع ابا رافع سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: الجار احق بسقبة۔ رواه ابوداؤد في سننه، وهذا لفظه، وكذا أخرجه البخاري في صحيحه، بهذا اللفظ،^(۲) اور مجمع طبرانی میں اس حدیث کے آخر میں یہ بھی ہے کہ: قيل لعمر بن الشريد: ما السَّقْبَةُ؟ قال: الجوار۔ (كذا في حاشية العلامة السنبهلي على الهداية)^(۳) نیز علامہ خطابی نے بھی صراحت کی ہے کہ سقبة بمعنی قُرب ہے، كذا في بذل المجهود^(۴)

-
- (۱) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۳۰۰ کتاب السلم، باب الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود فلا شفعة۔
 (۲) الهدایة ج: ۲ ص: ۳۸۹، ۳۹۰، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۱۷۔
 (۳) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۳۹۶ کتاب الاجارة، باب الشفعة۔
 (۴) صحیح البخاری، کتاب السلم، باب عرض الشفعة علی صاحبها قبل البیع ج: ۱ ص: ۳۰۰۔
 (۵) الهدایة ج: ۲ ص: ۳۸۹۔
 (۶) معالم السنن ج: ۳ ص: ۱۳۱، والنهية لابن الاثير ج: ۲ ص: ۳۷۷، ومجمع بحر الأنوار ج: ۳ ص: ۸۵۔
 (۷) بذل المجهود ج: ۱۵ ص: ۱۹۲ کتاب البيوع، باب في الشفعة، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۳۳۷ کتاب البيوع، باب الشفعة۔

نیز سنن النسائی وابن ماجہ میں روایت ہے: عن عمرو بن الشرید عن ابیہ ان رجلاً قال: یا رسول اللہ! ارضی لیس لأحد فیها شركة ولا قسمة الا الجوار، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الجار أحق بسقبہ۔^(۱) معلوم ہوا کہ جار کے لئے شفعہ ثابت ہے۔

۲- عن الحسن عن سمرة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: جار الدار أحق بدار الجار والأرض۔ رواه أبو داؤد فی سننہ۔^(۲)

۳- عن جابر بن عبد اللہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الجار أحق بشفعة جارة ينتظر به وان كان غائباً اذا كان طریقهما واحدا۔ رواه أبو داؤد فی سننہ، والترمذی فی جامعہ وحسنہ۔^(۳)

باب غرز الخشب فی جدار الجار (ص: ۳۲)

۳۱۰۶- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”لَا يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَةً فِي جِدَارِهِ“۔

قَالَ: ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: مَا لِي أَرَاكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ؟ وَاللَّهِ لَأُرْمِينَ بِهَا بَيْنَ أَكْتافِكُمْ۔“

(ص: ۳۲ سطر: ۱۱۲۹)

قوله: ”لَا يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ ... الخ“

(ص: ۳۲ سطر: ۱۰)

یعنی کوئی شخص اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں کوئی لکڑی (مثلاً چھت ڈالنے کے لئے لکڑی) ٹیکنے

(۱) سنن النسائی، کتاب البیوع، ذکر الشفعة واحکامها ج: ۲ ص: ۲۳۳، وسنن ابن ماجہ، ابواب الشفعة، باب الشفعة بالجوار ج: ۲ ص: ۹۷۱۔

(۲) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۳۹۶ کتاب البیوع، باب الشفعة۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) جامع الترمذی ج: ۱ ص: ۳۸۶، ۳۸۷ ابواب الأحکام عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب ماجاء فی الشفعة للغائب، رقم الحدیث: ۱۳۷۳۔

یا گاڑنے سے نہ روکے۔ امام احمد کے نزدیک یہ بھی تحریمی ہے، اور حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک تزیینی^(۱)، امام احمد کا استدلال حدیث باب سے ہے کیونکہ نبی میں اصل یہی ہے کہ وہ تحریم کے لئے ہوتی ہے، ہمارا استدلال قرآن کریم کی آیت: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ“^(۲) سے ہے، نیز حدیث ”لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه“^(۳) سے بھی ہے، اور حدیث باب میں بھی تحریمی نہ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ سنن ابوداؤد میں حدیث باب کے الفاظ یہ ہیں: ”اذا استأذن احدكم اخاه ان يفرغ خشبة في جداره فلا يمنعه“^(۴)، معلوم ہوا کہ لکڑی گاڑنے والے پر استیذان لازم ہے، اگر یہ اس کا حق ثابت شدہ ہوتا تو استیذان کی حاجت ہی نہ تھی۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نبی مالک کو فرمائی ہے، خود اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا منع کرنا مؤثر ہے، اگر قضاء غیر مؤثر ہوتا تو مالک کو نبی فرمانے کی ضرورت ہی نہ تھی^(۵)، بلکہ یہ فرمادیا جاتا کہ ”للجدار ان يفرغ خشبته في جدار جاره“ مگر ایسا نہیں فرمایا گیا۔

قوله: ”مَا لِي أَرَأَيْكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ؟ ... الخ“ (ص: ۳۲، سطر: ۱۱)

علامہ نووی نے حضرت ابو ہریرہ کے اس قول سے بھی جمہور کے مذہب پر استدلال کیا ہے، کیونکہ جب حضرت ابو ہریرہ کے سامعین نے اس روایت پر عمل کرنے میں توقف کیا تو یہ اس کی علامت ہے کہ انہوں نے بھی اس کو تزیینی پر محمول کیا تھا، ورنہ وہ اس سے اعراض نہ کرتے۔^(۶)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۲، وعمدة القاری ج: ۱۳، ص: ۸، ۹، کتاب المظالم والقصاص، باب لا يمنعه جار جاره ان يفرغ خشبة في جداره، وفتح الباری ج: ۵، ص: ۱۱۰، کتاب المظالم والقصاص، باب لا يمنعه جار جاره ان يفرغ خشبة في جداره، ووجز المسالك ج: ۱۲، ص: ۲۲۷، ۲۲۸، کتاب الاقضية، باب القضاء في المرفق، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۱۷، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۶۷۰۔

(۲) النساء: ۲۹۔

(۳) مشکوٰۃ المصابیح ج: ۱، ص: ۲۵۵، باب الغصب والعارية۔

(۴) سنن ابی داؤد ج: ۲، ص: ۵۱۱، ۵۱۲، کتاب القضاء، باب من القضاء بعد باب الوكالة۔

(۵) تكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۲۱۸۔

(۶) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲، ص: ۳۱۲، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۱۷۔

باب تحریم الظلم و غصب الأرض و غیرها (ص: ۳۲)

۳۱۰۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقَتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالُوا: نَا إِسْمَاعِيلَ - وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ - عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلِ بْنِ سَعْدِ السَّاعِدِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ نَفِيلٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ اقْتَطَعَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ ظُلْمًا طَوَّقَهُ اللَّهُ إِيَّاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ"۔ (ص: ۳۲، طر: ۱۳۴۱۲)

قوله: "طَوَّقَهُ اللَّهُ إِيَّاهُ إلخ" (ص: ۳۲، طر: ۱۳)
حاصل اس کا یہ ہے کہ اسے قیامت کے دن زمین میں دھنسا دیا جائے گا۔^(۱)

قوله: "مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ" (ص: ۳۲، طر: ۱۳)

یہ واقعہ آخرت میں ہوگا، اس وقت سات زمینوں کو پیدا کر دینے میں تو کوئی استبعاد ہی نہیں، لیکن کیا قیامت سے پہلے یعنی اب بھی زمینوں کی تعداد سات ہے؟ قرآن کریم کے ظاہر: "خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ"^(۲) سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اب بھی زمینوں کی تعداد سات ہے، مگر ان کی کیفیت اور مقام ہمیں معلوم نہیں، واللہ اعلم بمرادہ۔

۳۱۰۹- "حَدَّثَنِي حَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ قَالَ:

حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ نَفِيلٍ أَنَّ

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: عمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۲۹۸ کتاب المظالم والغصب، باب اثم من ظلم شیئا من الأرض، وفتح الباری ج: ۵، ص: ۱۰۳ کتاب المظالم والغصب، باب اثم من ظلم شیئا من الأرض، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۱۹، ۳۲۰، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۲۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۱۳۔

(۲) الطلاق: ۱۲۔

(۳) إكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۱۳، وفتح الباری ج: ۵، ص: ۱۰۵ کتاب المظالم والغصب، باب اثم من ظلم شیئا من الأرض، وعمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۲۹۸ کتاب المظالم والغصب، باب اثم من ظلم شیئا من الأرض، وتكملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۳۲۱۔

أَرَوَى خَاصَمَتُهُ فِي بَعْضِ دَارِهِ فَقَالَ: دَعُوهَا وَإِيَّاهَا، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ أَخَذَ شَبْرًا مِنَ الْأَرْضِ بِغَيْرِ حَقِّهِ طَوَّقَهُ فِي سَبْعِ أَرْضِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ كَاذِبَةٌ فَأَعْمِ بَصَرَهَا وَاجْعَلْ قَبْرَهَا فِي دَارِهَا۔ قَالَ: فَرَأَيْتَهَا عَمِيَاءَ تَلْتَمِسُ الْجُدْرَ تَقُولُ: أَصَابَتْنِي دَعْوَةُ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ، فَبَيْنَمَا هِيَ تَمْشِي فِي الدَّارِ مَرَّتْ عَلَى بِنْتٍ فِي الدَّارِ فَوَقَعَتْ فِيهَا فَكَانَتْ قَبْرَهَا۔“ (ص: ۳۳: طر: ۳۲۱)

قوله: ”طَوَّقَهُ فِي سَبْعِ أَرْضِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“

(ص: ۳۳: طر: ۲)

طَوَّقَ صِيغَةُ جَهْلٍ هِيَ، نَائِبُ الْفَاعِلِ غَاصِبٌ هِيَ، أَوْ مَغْضُوبٌ (شَبْرٌ مِنَ الْأَرْضِ) مَفْعُولٌ ثَانِي۔ يَا مَغْضُوبٌ (شَبْرٌ مِنَ الْأَرْضِ) نَائِبُ الْفَاعِلِ هِيَ أَوْ زَمِيرٌ ”ه“ غَاصِبٌ كِي طَرَفٍ رَاجِعٌ هِيَ أَوْ رُوهُ مَفْعُولٌ ثَانِي۔

باب قدر الطريق اذا اختلفوا فيه (ص: ۳۳)

۳۱۱۵- ”حَدَّثَنِي أَبُو كَامِلٍ فَضَيْلُ بْنُ حُسَيْنِ الْجَحْدَرِيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ قَالَ: نَا خَالِدُ الْحَدَّادُ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اختلفتم في الطريق جِئْتُمْ عَرْضَهُ سَبْعَ أَذْرُعٍ۔“ (ص: ۳۳: طر: ۱۶، ۱۵)

قوله: ”إِذَا اختلفتم في الطريق ... الخ“

(ص: ۳۳: طر: ۱۶)

اس کی شارحین حدیث نے متعدد صورتیں بطور احتمال کے بیان کی ہیں، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کوئی زمین یا مکان اگر چند شرکاء کے درمیان مشترک ہو، پھر وہ اسے تقسیم کریں مگر راستہ مشترک رکھنا چاہتے ہیں یا رکھنے پر مجبور ہوں، مثلاً اس وجہ سے کہ اس مکان کے تین طرف دوسروں کے مکانات یا زمینیں ہیں، تو لا محالہ اسی دار مشترکہ میں سے کچھ حصے کو راستہ بنایا جائے گا، تو اس صورت میں اگر یہ متفق سمین، راستے کے عرض کے بارے میں کسی مقدار پر متفق ہو جائیں، تب تو اتنا ہی عرض رکھا جائے گا، اور اگر اختلاف ہو جائے مثلاً ایک کہے کہ پندرہ فٹ چوڑا رکھنا چاہئے، دوسرا کہے چار فٹ، تیسرا کہے دس فٹ، تو ایسی صورت میں قطع نزاع کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے سات ذراع کی مقدار مقرر فرمادی، جیسا کہ حدیث ہذا میں ہے۔^(۱)

لیکن یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ صاحب ہدایہ نے ”کتاب القسمة“ میں مذکورہ بالا صورت میں یہ کہا ہے کہ طریق کا عرض، عرض باب کے برابر رکھا جائے گا،^(۲) اور اس حدیث سے کوئی تعرض نہیں کیا، حالانکہ یہ حدیث اس مسئلے میں صریح ہے۔

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ صاحب ہدایہ اس صورت کا حکم بیان کر رہے ہیں جبکہ وہاں ایک باب متفق علیہ طور پر موجود ہو، اور حدیث ہذا میں اس صورت کا بیان ہے کہ ایسا کوئی باب شرکاء کے درمیان متفق علیہ موجود نہ ہو۔



(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۳، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۳۱۵، ۳۱۶، وتكملة فتح

الملم ج: ۱، ص: ۳۲۳ و ۳۲۵۔

(۲) الهدایة ج: ۴، ص: ۳۱۷، کتاب القسمة، فصل فی کیفیة القسمة۔

کتاب الفرائض (ص: ۳۳)

فرائض ”فریضۃ“ کی جمع ہے، اصطلاح شریعت میں اس کے دو معنی آتے ہیں، ایک وہ عمل جس کا وجوب دلیل قطعی سے ثابت ہو، کالصلوة والزکوٰۃ ونحوہما، دوسرا وہ حصہ میراث جو ذوی الفروض کو ملتا ہے، پھر مطلق میراث کو بھی فرائض کہہ دیتے ہیں۔^(۱)
وارثوں کی تین قسمیں ہیں:-

۱- ذوی الفروض۔ ۲- عصبیات۔ ۳- ذوی الارحام۔

ذوی الفروض:- وہ وارث ہیں جن کا حصہ میراث قرآن و سنت یا اجماع سے مقرر ہو گیا ہے۔^(۲)

عَصَبَات :- عَصَبَة کی جمع ہے، لغت میں پٹھے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں اس وارث کو کہتے ہیں جو ذوی الفروض سے بچے ہوئے سارے مال کا مستحق ہوتا ہے، اور اگر ذوی الفروض نہ ہوں تو کل مال کا مستحق ہوتا ہے۔^(۳)

ذوی الارحام:- وہ وارث ہیں جو ذوی الفروض اور عَصَبَات کے علاوہ ہیں۔^(۴)

پھر عصبۃ کی تین قسمیں ہیں، عصبۃ بنفسہ، عصبۃ بغيرہ، عصبۃ مع غیرہ۔
عصبۃ بنفسہ:- وہ وارث ہے جو خود بھی مذکر ہو اور اس کی نسبتۃ الی المیت میں کوئی

(۱) عمدۃ القاری ج: ۲۳ ص: ۲۲۹ کتاب الفرائض، ولسان العرب ج: ۱۰ ص: ۲۳۰، والمنجد فی اللغة ص: ۵۷۷، واکمال اكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۱۷۔

(۲) السراجی فی المیراث ص: ۳۔

(۳) المنجد فی اللغة ص: ۵۰۸۔

(۴) الدر المختار ج: ۶ ص: ۷۷۳ مع الشامیة، کتاب الفرائض، فصل فی العصبیات، والسراجی فی المیراث ص: ۳۳۔

(۵) الدر المختار ج: ۶ ص: ۷۷۳ کتاب الفرائض، فصل فی العصبیات، والسراجی فی المیراث ص: ۳۔

واسطہ مؤنث کا نہ ہو، کالابن وابن الابن وإن سفل۔ وکالاب واب الاب وإن علی۔

عصبہ بغیرہ:- چار عورتیں ہیں: بنت اور بنت الابن، اور اخت لأب وام، اور اخت لأب، یہ چاروں اپنے بھائیوں کی موجودگی میں عصبہ بن جاتی ہیں، لقلولہ تعالیٰ: ”يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي آوَالِدِكُمْ بُنْدًا كَرِيمًا مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ“^(۱) ولقلولہ تعالیٰ: ”وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رَجُلًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ“^(۲) اور جب ان کے بھائی موجود نہ ہوں تو ذوی الفروض رہتی ہیں، غرض اصالۃ یہ ذوات الفروض میں سے ہیں، لیکن بھائیوں کی وجہ سے عصبہ بن جاتی ہیں، اس لئے انہیں عصبہ بغیرہ کہتے ہیں۔

عصبہ مع غیرہ:- یہ ایسی اخت لأب وام اور اخت لأب ہیں، جو بنت اور بنت الابن کی موجودگی میں عصبہ بن جاتی ہیں۔ ورنہ اصالۃ وہ بھی ذوات الفروض میں سے ہیں۔^(۳)

اسلام کا قانون میراث ان اہم اور بنیادی اصول میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ اسلام نے ارتکاز دولت کا راستہ بند کیا ہے، ارتکاز دولت کی نفی کے لئے ہی اسلام نے غنیمت اور فسی کی تقسیم کا بھی خاص نظام مقرر کیا، جیسا کہ فئے کے بارے میں سورہ حشر کی آیت: ”كُلٌّ لِأَيُّكُنَّ ذُوَّةُ بَنِيْنَ الْأَعْرَابِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي الْأَرْضِ وَاللَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ“^(۴) میں صراحت فرمائی گئی، وراثت کے ذریعہ انفرادی ملکیت بتدریج ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھوں میں منتقل اور تقسیم ہوتی رہتی ہے، اگر اس قانون کی پوری پابندی کی جائے اور عدالتیں اس کے مطابق فیصلوں میں سستی نہ کریں تو اموال چاہے منقولہ ہوں یا غیر منقولہ وہ کسی شخص کی ملکیت میں زیادہ عرصہ تک اتنی مقدار میں باقی نہیں رہ سکتے جسے ارتکاز دولت کہا جاسکے، غرض اسلام کا قانون وراثت ان بنیادی اصولوں میں سے ہے جو نظام سرمایہ داری کی ضد ہیں، جبکہ

(۱) النساء: ۱۱۔

(۲) اخر آیة فی سورة النساء: ۱۷۶۔

(۳) لحديث: ”اجعولوا الأخوات مع البنات عصبه“ (مرقاۃ المفاتیح ج: ۶ ص: ۲۳۳ باب الفرائض، الفصل الثانی) (من الأستاذ مدظلهم)۔

(۴) الدر المختار مع الشامیة ج: ۶ ص: ۷۷۵ و ۷۷۶ و ۷۷۷ کتاب الفرائض، فصل فی العصبات والسراجی فی المیراث ص: ۱۳، ۱۵۔

(۵) الحشر: ۷۔

(۶) تفصیل کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ج: ۸ ص: ۳۷۰۔

عیسائی مذہب میں ساری میراث اولاد میں سے اُس شخص کو دے دی جاتی ہے جو عمر میں سب سے بڑا ہو، لڑکا ہو یا لڑکی۔

(تنبیہ) سخت افسوس کی بات ہے کہ ہمارے ملک کے دیہی علاقوں میں خواتین کو میراث سے محروم رکھا جاتا ہے، ساری میراث پر مرد وارث قبضہ کر لیتے ہیں، یہ بہت بڑا ظلم ہے، اور اللہ تعالیٰ کے غضب کو دعوت دینا ہے، علماء کو اس ظلم کے خاتمے کے لئے مسلسل اور موثر آواز اٹھانی چاہئے، اور حکام کا فریضہ ہے کہ وہ اس ظلم کا خاتمہ کریں۔

۲۱۱۶- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ - وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى - قَالَ يَحْيَى: أَنَا وَقَالَ الْآخَرَانِ: نَأْبُنُ عَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ."

(ص: ۳۴ سطر: ۱۸۴۱۶)

قوله: "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ إلخ" (ص: ۳۴ سطر: ۱۸)

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا مذہب یہی ہے کہ اختلاف دین مانع ارث ہے، یعنی مسلمان کا فر کا اور کا فر مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا، مگر حضرت معاذ بن جبلؓ و حضرت معاویہؓ اور بعض تابعین کا مذہب یہ منقول ہے کہ کا فر تو مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا، **ولسكن المسلم يرث الكافر، واستدلوا بقوله عليه السلام: الاسلام يعلو ولا يعلى عليه، قاله النووي، واستدلوا أيضًا بحديث:** "الاسلام يزید ولا ينقص" رواه أبو داود^(۱) والحاكم^(۲) كما في التكملة^(۳)۔

لیکن ان کا جواب یہ ہے کہ ان میں صراحت نہیں ہے کہ مسلم کا فر کا وارث ہوگا، بلکہ یہ اس پر محمول ہے کہ اسلام کو دوسرے ادیان پر فضیلت ہے، اور حدیث باب میں "ارث المسلم من الكافر"

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۳، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲، ص: ۳۱۴، ۳۱۸، والمعلم بفوائد مسلم ج: ۲، ص: ۲۱۸۔

(۲) سنن ابی داؤد ج: ۲، ص: ۲۰۳، کتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر؟۔

(۳) المستدرک للحاکم ج: ۲، ص: ۳۸۳، کتاب الفرائض رقم الحدیث: ۸۰۰۶۔

(۴) تکملة فتح المنهم ج: ۲، ص: ۱۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۲۵، والمعلم بفوائد مسلم ج: ۲، ص: ۲۱۸۔

کی صراحتِ نشی ہے، بظاہر حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت معاویہؓ کو حدیثِ باب نہیں پہنچی تھی۔^(۱)

۳۱۱۷- "حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَادٍ - وَهُوَ النَّرْسِيُّ - قَالَ: قَالَ: تَا وَهَيْبٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْحِقُّوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ -"

(ص: ۳۴، سطر: ۲)

قوله: "الْحِقُّوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا"

یعنی تقسیمِ میراث میں سب سے پہلے ذوی الفروض کو ان کے حصے دو، ذوی الفروض کل بارہ ہیں، جن میں سے چار مرد اور آٹھ عورتیں ہیں، تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔^(۲)

قوله: "فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ"^(۳)

یعنی ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد جو مال بچے وہ قریب ترین عصبہ بنفسہ کو دیا جائے گا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ذوی الفروض سے بچا ہوا مال جس طرح عصبہ بنفسہ کو دیا جاتا ہے عصبہ بغیرہ اور مع غیرہ کو بھی دیا جاتا ہے، پھر حدیثِ ہذا میں "الأولی رجل ذکر" کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ عصبہ بغیرہ کا حکم تو خود قرآن حکیم میں دو مقام پر صراحتاً آ گیا ہے، وهو قوله تعالیٰ: "يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فَرَقًا لِذَوِّكُمْ وَلِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ"^(۴)۔

وقوله تعالیٰ: "وَرِانَ كَانُوا الْأَخْوَةَ تَرَجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ"^(۵)۔ اس لئے حدیث میں اس کے ذکر کی ضرورت نہ تھی، اور عصبہ مع غیرہ کا حکم ایک دوسری

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۳، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۱۷، ۳۱۸، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۲۵۔

(۲) السراجی فی المیراث ص: ۲۔

(۳) لفظ "رجل" کے بعد لفظ "ذکر" تاکید کے لئے لایا گیا ہے، تاکہ اشارہ ہو جائے کہ یہاں لفظ "رجل"، "صغیر" کے مقابلے میں نہیں بلکہ "انثی" کے مقابلے میں ہے، اور جو حکم بڑے مرد کا ہے وہی مذکر بچے کا ہے۔ (من الأستاذ مدظلهم) کذا فی عمدة القاری ج: ۲۴، ص: ۲۳۷، ۲۳۶، کتاب الفرائض، باب میراث الولد من ابیه وامه، وتکملة فتح الملمہ ج: ۲، ص: ۱۵ (انثی)۔

(۴) النساء: ۱۱۱۔

(۵) النساء: ۱۱۱۔

حدیث موقوف میں صراحت مذکور ہے، وهو قول زید بن ثابت: "اجلَعُوا الْأَخْوَاتِ مَعَ الْبَنَاتِ عَصَبَةً" (۱)۔ دیگر بعض صحابہ کرام کا فتویٰ بھی یہی تھا، اور یہ اثر غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے بحکم مرفوع ہے۔

پس چونکہ عصبات میں اصل عصبۃ بنفسہ ہے، لہذا اس کو یہاں صراحتاً ذکر کر دیا گیا، باقی دونوں قسمیں دلائل مذکورہ کی وجہ سے اس کے حکم میں داخل سمجھی جائیں گی۔ (۲)

یتیم پوتے کی میراث

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "لأولئ رجل ذکر" سے میراث کا ایک بڑا اصول ثابت ہوا، اور وہ یہ کہ عصبات میں "الأقرب فالأقرب" کا قانون جاری ہوگا، یعنی اقرب کی موجودگی میں ابعداً محجوب ہوگا، چنانچہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا، باپ کی موجودگی میں دادا، ام کی موجودگی میں ابن الاخذ، اور عم کی موجودگی میں ابن العم محروم ہوگا، اس اصول کے بہت فروغ ہیں، اور یہ قاعدہ کلیہ ہے اس میں کوئی استثناء نہیں، احادیث باب اس میں صریح ہیں جو نہایت قوی سند کے ساتھ بدرجہ صحت ثابت ہیں، اس لئے اس قاعدہ کلیہ پر پوری اُمت کا اجماع ہے، اس قاعدے کا ناگزیر تقاضا یہ ہے کہ بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتا اپنے دادا کی میراث سے محروم ہو، وعلیہ اجماع الأئمة۔ (۳)

منکرین حدیث کے اعتراضات اور ان کے کافی شافی جوابات

اس پر غلام احمد پرویز نے جو پاکستان میں منکرین حدیث کا سرگروہ ہے، شدید اعتراض کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ یتیم پوتے پر پہلی مصیبت تو یہ آئی کہ اس کا باپ مر چکا ہے، دوسری مصیبت یہ آئی کہ اب دادا بھی مر گیا، اور تیسری مصیبت ملاً نے اس پر نازل کی کہ اسے دادا کی میراث سے محروم کر دیا،

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۸، ومرقاۃ المفاتیح ج: ۶، ص: ۲۳۳، باب الفرائض، الفصل الثانی۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری ج: ۱۲، ص: ۱۲، ۱۳، ۱۴، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۵۔

(۳) عمدة القاری ج: ۲۳، ص: ۲۳۸، کتاب الفرائض، باب میراث ابن الابن اذا لم یکن ابن، وفتح الباری

ج: ۱۲، ص: ۱۳، کتاب الفرائض، باب میراث ابن الابن اذا لم یکن ابن، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۶، ۱۷۔

(۴) جب درس میں یہ بات آئی تھی اُس وقت وہ زندہ تھا، اب وہ کئی سال سے اپنے کافرانہ عقائد کا سامنا قبر میں کر رہا ہے۔

العیاذ باللہ۔ (رفیع)

اور ساری میراث اس کے چچاؤں کو وِلوادی، حالانکہ یہ یتیم اس میراث کا زیادہ حاجت مند ہے، پرویز اور اس کے موافقین کی کوشش سے ایوب خان سابق صدر پاکستان کے دورِ حکومت میں جو عائلی قوانین بنائے گئے ان میں ایک دفعہ یہ بھی رکھی گئی کہ بیٹوں کی موجودگی میں یتیم پوتے کو میراث کا وہی حصہ ملے گا جو اگر اس کا باپ زندہ ہوتا تو اس کو ملتا۔

مکرین حدیث کے اعتراض کا جواب ایک تو سادہ سا یہ ہے کہ مثلاً وں پر اس کا الزام نہیں لگایا جاسکتا، اگر ہمت ہے تو الزام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور شریعت پر لگاؤ، اس لئے کہ یہ قانون مثلاً وں نے نہیں گھڑا، قوی درجے کی حدیث صحیح سے ثابت ہے، اور عہد رسالت سے اب تک اس پر اجماع چلا آ رہا ہے۔

رہا عقلی اعتراض کہ اس طرح پوتا باوجود حاجت مندی کے میراث سے محروم ہو جائے گا؟ تو اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ وہ اپنے چچاؤں سے زیادہ حاجت مند ہو، یہ بھی تو ممکن ہے کہ اسے اپنے باپ سے اتنی زیادہ میراث ملی ہو کہ یہ اپنے چچاؤں سے زیادہ مال دار ہو، خصوصاً جبکہ اس کے باپ کی میراث صرف اس کو ملی ہے، چچاؤں کو اس سے کوئی حصہ نہیں ملا۔ پھر جس طرح یہ اپنے باپ سے محروم ہے چچا بھی تو اپنے باپ سے محروم ہو گئے ہیں، تو جو مصیبت اس پر آئی وہ ان پر بھی آئی۔

پھر یہ بھی دیکھنے کی بات ہے کہ جب اس کے باپ کی میراث میں اس کے چچاؤں کو کوئی حصہ نہیں ملا تو چچاؤں کے باپ کی میراث میں اس کو کیوں حصہ دیا جائے؟ اور اگر کہا جائے کہ پوتا اکثر بچہ ہوتا ہے اور چچا بڑے ہوتے ہیں لہذا بچہ مال کا زیادہ حاجت مند ہے۔

تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ کیا یہ ضروری ہے کہ یہ پوتا بچہ ہی ہو؟ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ تقسیم میراث میں عقلی طور پر تین میں سے ایک اصول کو اپنانا پڑے گا، کہ:-

۱- یا تو مطلق قرابت کو سبب میراث قرار دیا جائے۔ قرابت کے قُرب و بُعد کا کوئی اعتبار نہ ہو۔

۲- یا زیادہ حاجت مندی کو۔

۳- یا وہ اصول اختیار کیا جائے جو حدیثِ باب میں ہے، کہ نہ مطلق قرابت کافی ہو، نہ

حاجت مندی، بلکہ اقریبیت فی القرباۃ کی بنیاد پر میراث تقسیم کی جائے۔

پہلا اصول عقلاً، عرفاً، طبعاً اور نقلاً بالکل باطل ہے، اس لئے کہ تمام انسان آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں، جس کی وجہ سے ہر انسان کی دوسرے انسان سے قرابت فی الجملہ موجود ہے، تو اقریبیت کا اعتبار ختم کر دیا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر میت کی میراث دنیا کے تمام انسانوں میں مساوی طور پر تقسیم کی جائے، اول تو عملاً یہ ممکن نہیں، اور بالفرض ممکن بھی مان لیا جائے تو ایک شخص کے حصے میں جزء لا یتجزئی بھی آجائے تو غنیمت ہے، بلکہ اس کی تقسیم ہی پر اتنے مصارف آجائیں گے کہ میراث کا سارا مال ان کے لئے کافی نہ ہوگا۔

اور دوسرا اصول اس لئے غلط ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ میت کے کسی بھی وارث کو کچھ نہ ملے، بلکہ کل میراث تلاش کر کے ایسے شخص کو دی جائے جو دنیا میں سب سے زیادہ حاجت مند اور فقیر ہو، عملاً ظاہر ہے کہ یہ بھی تقریباً ناممکن ہے، چنانچہ اس صورت کو خود منکرین حدیث بھی تسلیم نہیں کرتے، لہذا سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ وہی اصول اختیار کیا جائے جو حدیث باب میں بیان کیا گیا ہے۔

ربا یہ اشکال کہ یتیم پوتے کی حاجت مندی کا تقاضا ہے کہ اس سے صرف نظر نہ کی جائے۔

جواب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے اس سے صرف نظر نہیں کی، چنانچہ اگر وہ فقیر ہو تو

شریعت نے اس کے چچاؤں پر واجب کیا ہے کہ اس کا نفقہ برداشت کریں، اور اگر وہ انکار کریں تو

بذریعہ عدالت ان کو اس پر مجبور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ فقہ کے باب النفقات میں صراحت ہے، نیز

شریعت نے دادا کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنی زندگی میں مرض الوفا سے پہلے جتنا مال چاہے اسے

دیدے، اور مرض الوفاہ میں ثلث مال تک دے سکتا ہے۔ نیز وہ چاہے تو ثلث مال کی حد تک پوتے

کے لئے وصیت کر سکتا ہے، لہذا مذکورہ بالا اصول پر کوئی عقلی اشکال بھی باقی نہیں رہتا۔ اس مسئلے میں

والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا ایک مستقل رسالہ بنام ”یتیم پوتے کی میراث“ جو اہر

الفقہ میں چھپ چکا ہے۔ نیز ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی کا

بھی ایک رسالہ اس موضوع پر ہے ان میں سے ہر ایک رسالہ اس مسئلے کے لئے کافی وشافی ہے۔

۳۱۲- ”حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بُكَيْرٍ النَّاقِدُ قَالَ: نَأْسَفِيَانُ بْنُ

عُمَيْيْنَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ: سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَرِضْتُ فَاتَّانِي

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبُوبَكْرٍ يَعُودَانِي مَاشِيَانِ، فَأَعْمَى عَلَيَّ، فَتَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ صَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ، فَافْقَتُ - قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي فَلَمْ يردْ عَلَيَّ شَيْئًا، حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ: "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ" - (ص: ۳۴: سطر: ۶: ۹۵)

قوله: "ماشیان" (ص: ۳۴: سطر: ۷)

اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے اور بظاہر قاعدہ نحویہ کے خلاف ہے، کیونکہ یہ ترکیب میں حال واقع ہوا ہے، جس کا تقاضا تھا کہ "ماشیین" یعنی منصوب ہوتا، چنانچہ بعض نسخوں میں "ماشیین" آیا ہے، لیکن "ماشیان" کو بھی اس تاویل سے صحیح کہا گیا ہے کہ تقدیر عبارت "وہما ماشیان" ہے اس طرح یہ جملہ بحالیہ ہوگا (نووی بزیدادۃ ایضاً)۔^(۱)

قوله: "قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ" (ص: ۳۴: سطر: ۸)

"کلالہ" کے معنی میں مختلف اقوال ہیں جن میں سے مندرجہ ذیل دو کی صراحت نصوص میں موجود ہے:-

۱- پہلا قول جمہور کا ہے، اور وہ یہ کہ جس مورث کا کوئی ولد نہ ہو یعنی نہ بیٹا ہو نہ بیٹی، اور نہ والد حیات ہو، وہ "کلالہ" ہے،^(۲) لقولہ تعالیٰ: "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَتًا"۔^(۳) اس صورت میں اس کے وارث بہن بھائی ہوتے ہیں۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ "کلالہ" ایسے میت کے وارثوں کو یعنی بہن بھائیوں کو کہتے ہیں، لہذا فی حدیث الباب: "إِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةً" (ص: ۳۴: سطر: ۱۵)۔^(۴)

اس لفظ کے اشتقاق میں بھی اختلاف ہے، جن میں سے مشہور تین ہیں:-

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۳۴۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۳۵، وفتح الباری ج: ۱۲: ص: ۲۶ کتاب الفرائض، باب يستفتونك، قل الله يفتيكم في الكلاله الخ، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳: ص: ۳۲۰، وتكملة فتح المعلم ج: ۲: ص: ۱۹۔

(۳) النساء: ۱۲۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۳۵، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳: ص: ۳۲۰، وتكملة فتح المعلم ج: ۲: ص: ۲۰۔

۱- ایک یہ کہ یہ ”کللال“ سے مشتق ہے جس کے معنی اعمیاء و ذہاب القوۃ کے ہیں، تو چونکہ جو قرابت رشتہٴ ولاد کے علاوہ ہو وہ نسبتہٴ ضعیف ہوتی ہے، اس لئے اسے کللالہ کہتے ہیں، اختصارہ الزمخشری فی الکشاف^(۱)۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ ”کَلَّ يَكُلُّ“ سے مشتق ہے، جس کے معنی بعید ہونے کے ہیں، يقال: کَلَّتِ الرَّحِمُ، اى بعدت قرابته، تو غیر ولاد کی قرابت چونکہ نسبتہٴ بعید ہے اس لئے اسے کللالہ کہتے ہیں۔^(۲)

۳- تیسرا قول یہ ہے کہ یہ ”اِغْلِبُ“ سے ماخوذ ہے، جو اہرات سے مزین کیا ہوا پٹہ جو (شاہانہ انداز میں) سر پر لپیٹا جاتا ہے، اور وہ سر کا احاطہ کر لیتا ہے۔ تو ایسے شخص کی میراث کا احاطہ چونکہ غیر الولد والوالد کر لیتے ہیں، اس لئے ایسے مورث یا وارثوں کو کللالہ کہتے ہیں۔^(۳)

قوله: ”حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ: يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“

(ص: ۳۴ سطر: ۸)

سند سے واضح ہے کہ یہ سفیان بن عیینہ کی روایت ہے، آگے ابن جریج کی روایت میں آرہا ہے کہ: ”فَنَزَلَتْ: يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي كَرِهْتُمْ لِطَوْلِ الْوَالِدَيْنِ“ لیکن راجح ابن عیینہ کی روایت ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ سے براہ راست تعلق ”يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“ ہی کا ہے، اس لئے کہ اس میں اخوة لأب وأم اور اخوة لأب کا حصہ میراث بتایا گیا ہے، اور حضرت جابرؓ کی بہنیں سگی بہنیں تھیں، برخلاف ”يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ... الخ“ کے کہ اُس کے آخر میں بھی اگرچہ کللالہ کا حکم بیان ہوا ہے مگر وہ اخوة لأب سے متعلق ہے، تفصیل کے لئے تکملة فتح الملہم کی مراجعت کی جائے۔

۴۱۲۳- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ قَالَ: نَا يَهْرُ قَالَ: نَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ

(۱) الکشاف ج: ۱ ص: ۵۱۶۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۵، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۲۰، وتكملة فتح الملہم

ج: ۲ ص: ۲۰، وبذل المجهود ج: ۱۳ ص: ۱۵۳، ۱۵۵، کتاب الفرائض، باب فی کللالہ۔

(۳) حوالہ بالا۔

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَا مَرِيضٌ لَا أَعْقِلُ، فَتَوَضَّأَ فَصَبَّأَ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ، فَعَقَلْتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةٌ، فَنَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَقُلْتُ لِمُحَمَّدِ بْنِ الْمُتَكِدِرِ "يَسْتَفْتُونَكَ" قُلِ اللَّهُ يُفْقِيئُكُمْ فِي الْكَلَالَةِ" قَالَ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ۔"

(ص: ۳۴ سطر: ۱۶۲۱۳)

قوله: "إِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةٌ"

(ص: ۳۴ سطر: ۱۵)

حضرت جابرؓ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ کلالۃ ان وارثوں کو کہا جاتا ہے جن میں کوئی ولد اور والد نہ ہو، کیونکہ حضرت جابرؓ کے وارثوں میں کوئی ولد اور والد نہ تھا، اور آیت قرآنیہ: "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَتًا" سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے وارثوں کے مورث کو کلالۃ کہا جاتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ یہ لفظ دونوں معنی میں مشترک ہے۔^(۱)

قوله: "هَكَذَا أَنْزَلْتُ"

(ص: ۳۴ سطر: ۱۶)

شعبہ کے جواب میں محمد بن المنکدر نے بھی شعبہ کی تصدیق کی ہے کہ ہاں جابرؓ کے قصے میں جو آیت نازل ہوئی وہ "يَسْتَفْتُونَكَ" ہے۔

۳۱۲۶- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمَقْدَمِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى - وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى - قَالَا: نَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا هِشَامٌ قَالَ: نَا قَتَادَةُ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ، عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ يَوْمَ جُمُعَةٍ فَذَكَرَ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَكَرَ أَبَا بَكْرٍ، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لَا أَدْعُو بَعْدِي شَيْئًا أَمَّهُ عِنْدِي مِنَ الْكَلَالَةِ مَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَيْءٍ مَا رَاجَعْتُهُ فِي الْكَلَالَةِ، وَمَا أَغْلَظَ لِي فِي شَيْءٍ مَا أَغْلَظَ لِي فِيهِ جَتَّى طَعَنَ بِإِصْبَعِهِ فِي صَدْرِي، وَقَالَ: "يَا عُمَرُ! أَلَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِي فِي آخِرِ سُورَةِ النَّسَاءِ" وَإِنِّي إِنْ أَحْشَ أَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِي بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ۔"

(ص: ۳۵ سطر: ۴۲۱۱)

قوله: "أَلَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ"

(ص: ۳۵ سطر: ۳)

کلالۃ کے بارے میں قرآن حکیم میں دو آیتیں آئی ہیں، ایک سورۃ النساء کے دوسرے

(۱) حاشیہ صحیحہ مسلم للذہبی ج ۲ ص: ۵۳۔

رُكُوعِ كَآخِرِ مِیْنِ: ”وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤْتِرُكَ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَآلَةٌ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الْفُلْتِ“^(۱)

یہ سردی کے موسم میں نازل ہوئی تھی، اس لئے اس کو آیت الشاء کہتے ہیں۔

دوسری، سورہ نساء کے بالکل آخر میں ہے، وہی قولہ تعالیٰ: ”يُتَّقِيَكُمْ فِي الْكَلَلَةِ“^(۲)

یہ آیت گرمیوں میں نازل ہوئی، اس لئے آیت الصیف کہلاتی ہے، (کذا فی البذل عن الخطابی^(۳))۔ پہلی آیت میں الإخوة لأُمِّ (ماں شریک بہن بھائیوں) کا حصہ میراث بتایا گیا ہے اور آیت الصیف میں الإخوة لأبِّ وَأُمِّ اور إخوة لأبِّ كَا، وهذا بالإجماع كما نقله النووي^(۴)۔ لیکن ایک قسم کا اجمال آیت الصیف میں بھی باقی رہا، مثلاً یہ کہ اس آیت سے صراحة معلوم نہیں ہوتا کہ کلالہ ہونے کے لئے والد اور دادا کا حیات نہ ہونا بھی شرط ہے یا نہیں۔ تاہم عدم الوالد کے شرط ہونے پر تو اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے، چنانچہ والد کی موجودگی میں بھائی محروم ہوں گے۔

شیعہ کا مذہب علامہ نووی نے یہ نقل کیا ہے کہ عدم الوالد شرط نہیں،^(۵) (چنانچہ وہ والد اور جد کے ساتھ اخوة کو بھی وارث قرار دیتے ہیں)۔ لیکن ساتھ ہی علامہ نووی نے بعض العلماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عدم الوالد کے شرط ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ (یعنی شیعہ کی طرف شرط نہ ہونے کی نسبت صحیح نہیں)۔ البتہ اگر والد کے بجائے جد موجود ہو تب بھی کلالہ کے احکام جاری ہوں گے یا

(۱) النساء: ۱۲۔

(۲) النساء: ۱۷۶۔

(۳) بذل المجہود ج: ۱۳ ص: ۱۶۳ کتاب الفرائض، باب من كان لیس له ولد وله اخوات، وحاشیة صحیح مسلم للذهبی ج: ۲ ص: ۵۵، ومعالم السنن للخطابی ج: ۳ ص: ۸۷ کتاب الفرائض، باب من كان لیس له ولد وله اخوات۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۵۔

(۵) فالنووی حکمی عن الشیعة ان الكلاله عندهم من لیس له ولد وان كان له والد او جد، فورثوا الأخوة مع الأب، اور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک باپ زندہ ہو تو بھائی محروم ہوتے ہیں۔ (من الأستاذ مدظلہم) شرح نووی ج: ۲ ص: ۳۵۔

نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدم الجسد بھی شرط ہے، چنانچہ ان کے نزدیک جد کی موجودگی میں بھی بہن بھائی محروم ہوتے ہیں۔ اور مالکیہ و شافعیہ، اور صاحبین کے نزدیک شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک جد کی موجودگی میں الاخوة محروم نہیں ہوتے بلکہ جد کو بھی میراث ملتی ہے بھائیوں کو بھی مگر جد کو کتنی اور بھائیوں کو کتنی؟ اس میں پھر بہت اختلافات ہیں، تفصیل مطلوب ہو تو تکملہ فتح الملہم کی مراجعت کی جائے۔

غالباً اسی طرح کے إشکالات حضرت عمرؓ کے سامنے تھے جن کا اشارہ انہوں نے اپنے خطبے میں کیا، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان إشکالات کا منقول جواب دینے کے بجائے صرف آیۃ الصیف کے حوالے پر اکتفا فرمایا، اس میں بقول علامہ نوویؒ کے غالباً یہ حکمت تھی کہ حضرت عمرؓ اور دوسرے حضرات جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہیں ان إشکالات کا جواب اس آیت اور اس کے متعلقات میں غور و فکر کر کے اپنے اجتہاد و استنباط سے معلوم کریں اور ہر مسئلے میں نص صریح پر تکیہ کرنے کے بجائے نصوص سے استنباط و اجتہاد کیا کریں، کیونکہ ہر مسئلے میں نص صریح نہیں پائی جاتی، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو قول آگے آرہا ہے کہ:-

”وَإِنِّي إِنْ أَعِشَ أَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِي بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ۔“

(ص: ۳۵: ط: ۳)

اس میں انہوں نے اپنے اسی اجتہاد کے ارادے کا اظہار فرمایا ہے، کیونکہ یہ جملہ حضرت عمرؓ کا ہے نہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا۔ لیکن حضرت عمرؓ تا حیات اس مسئلے میں کوئی حتمی فیصلہ نہ کر سکے۔^(۲)

۳۱۲۸- ”حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ قَالَ: نَا وَكَيْعٌ، عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ: أَخْرَجُ آيَةَ نَزَلَتْ مِنَ الْقُرْآنِ: يَسْتَفْتُونَكَ ۗ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي

(۱) فقال ابوحنيفة يشترط اى عدم الجسد، فحرم الجسد الاخوة كما يحرم الأب، وهو مذهب ابى بكر وكثير من الصحابة والتابعين، وقال الشافعى: ان الكلاله لا يشترط له عدم الجسد، فلا يحرم الجسد الاخوة، بل ان الاخوة يقاسمون الجسد الميراث، وهو مذهب مالك وابى يوسف ومحمد وغيرهم۔ (من الأستاذ حفظهم الله)

(۲) إكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۲۱، وشرح صحيح مسلم للنووى ج: ۲ ص: ۳۵، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۳۳، ۳۳۵، وبذل المجهود ج: ۱۳ ص: ۱۶۳ كتاب الفرائض، باب من كان ليس له ولد وله اخوات۔

(ص: ۳۵: سطر: ۷، ۶)

الْكَفَالَةَ -

(ص: ۳۵: سطر: ۶)

قوله: "أَخِرُ آيَةٍ نَزَلَتْ"

ای فی المیراث (کما فی تقریر الجنجوهی ص: ۳۴)۔

۴۱۳۰- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ: أَنَا عِمْسِيُّ - وَهُوَ ابْنُ

يُونُسَ - قَالَ: نَا زَكْرِيَّا، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ أَنَّ أَخِرَ سُورَةٍ أَنْزَلَتْ تَامَةً سُورَةُ

التَّوْبَةِ وَأَنَّ أَخِرَ آيَةٍ أَنْزَلَتْ آيَةُ الْكِفَالَةِ -"

(ص: ۳۵: سطر: ۹۷، ۸)

قوله: "أَخِرُ سُورَةِ الْغُرِّ"

صحابہ کرام کی روایات اس بارے میں متعارض ہیں، ہر ایک نے اپنے علم کے مطابق بیان

کیا ہے، تحقیقی بات یہ ہے کہ روایات سے اس کا حتمی فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ تفصیل کے لئے

تکملة فتح الملہم کی مراجعت کی جائے۔

۴۱۳۳- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا أَبُو صَفْوَانَ الْأُمَوِيُّ، عَنْ يُونُسَ

الْأَيْلِيِّ قَالَ: وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ

قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُوتَى بِالرَّجُلِ الْمَيِّتِ، عَلَيْهِ الدِّينُ،

فَيَسْأَلُ: هَلْ تَرَكَ لِدِينِهِ مِنْ قِضَاءٍ؟ فَإِنْ حَدَّثَ أَنَّهُ تَرَكَ وَقَاءَ صَلَّى عَلَيْهِ - وَإِلَّا قَالَ:

صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ - فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْفُتُوْحَ، قَالَ: "أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ

أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ تُوْفِّي وَعَلَيْهِ دَيْنٌ فَعَلَى قِضَاؤُهُ، وَمَنْ تَرَكَ مَالًا فَهُوَ لَوْرَثَتِهِ -"

(ص: ۳۵: سطر: ۱۳، ۱۱)

(ص: ۳۵: سطر: ۱۳)

قوله عليه السلام: "فَعَلَى قِضَاؤُهُ"

علامہ کرمانی نے شرح بخاری میں فرمایا کہ میتِ معسر کا دین اداء کرنا، آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کے خصائص میں تھا، اور یہ آپ اپنے ذاتی مال سے ادا فرماتے تھے، اور بعض نے کہا کہ بیت

المال سے ادا فرماتے تھے۔^(۱)

(۱) الكواكب الدراري للكرمانی ج: ۲۳ ص: ۱۵۹ كتاب الفرائض، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم

"من ترك مالا فله"، وتكملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۱۔

علامہ عینیؒ نے ”العمدة“ میں فرمایا کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام (حکومت) پر یہ ادائیگی فرض ہے، اگر امام، میتِ مُعسر کا دین ادا نہیں کرے گا تو آخرت میں دینا پڑے گا، اور گناہ اسی پر ہوگا، بشرطیکہ بیت المال میں اس میت کا اتنا حق ہو کہ اس سے یہ پورا دین ادا کیا جاسکے، ورنہ جس قدر اس کا بیت المال میں حق ہوگا اتنا دینا امام پر فرض ہوگا۔^(۱)

مگر ناجیز عرض کرتا ہے کہ یہ حساب لگانا انتہائی مشکل ہے کہ کس میت کا کتنا حق بیت المال میں ہے، واللہ اعلم۔

۳۱۳۵- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا شَبَابَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي وَرْقَاءُ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنْ عَلَى الْأَرْضِ مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهِ، فَأَيُّكُمْ مَا تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضِمَاعًا فَآنَا مَوْلَاهُ، وَأَيُّكُمْ تَرَكَ مَالًا فَلِيَ الْعَصَبَةِ مَنْ كَانَ.“

(ص: ۳۵، سطر: ۱۶، ۱۷ تا ص: ۳۶، سطر: ۱)

(ص: ۳۶، سطر: ۱)

قوله: ”أَوْ ضِمَاعًا“

الضَّمَاءُ وَالضَّمِيعَةُ بفتح الضاد المراد بهما عيال محتاجون ضائعون۔ یعنی ایسے وارث اور اولاد جن کے پاس مال نہ ہو، اور ان کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو (نووی)۔^(۲)

۳۱۳۷- ”حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَا أَبِي، قَالَ: نَا شُعْبَةَ عَنْ عِدِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ”مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِلْوَرَثَةِ، وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا فَلَيْنَا.“

(ص: ۳۶، سطر: ۳، ۴)

(ص: ۳۶، سطر: ۴)

قوله: ”كَلًّا“

بفتح الكاف، ای عيالاً۔ اس کے اصل معنی بوجھ کے آتے ہیں، عیال بھی عیال دار پر بوجھ ہوتے ہیں اس لئے ان کو بھی ”الکَلُّ“ کہہ دیا جاتا ہے (نووی)۔^(۳)



(۱) عمدة القاری ج: ۱۲، ص: ۱۳ کتاب الکفالة، باب الدین، وفتح الباری ج: ۴، ص: ۴۷۸ کتاب الکفالة،

باب الدین، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۱۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۶۔

(۳) حوالہ بالا۔

کتاب الہبات (ص: ۳۶)

باب کراہۃ شراء الانسان ما تصدق به

مِمَّنْ تَصَدَّقَ عَلَيْهِ (ص: ۳۶)

۳۱۳۹- "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ: حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ عَتِيقٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَأَضَاعَهُ صَاحِبُهُ۔ فَظَنَنْتُ أَنَّهُ بَائِعُهُ بِرُخْصٍ۔ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ۔ فَقَالَ: لَا تَبْتَعُهُ، وَلَا تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ، فَإِنَّ الْعَائِدَ فِي صَدَقَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ۔"

(ص: ۳۶، ط: ۸۴۶)

(ص: ۳۶، ط: ۶)

قوله: "حَمَلْتُ"

یہاں حمل بمعنی التصدق ہے، یعنی کسی مجاہد کو صدقے میں دے دیا تھا۔^(۱)

(ص: ۳۶، ط: ۶)

قوله: "عَلَى فَرَسٍ عَتِيقٍ"

العتیق الفرس النفیس الجواد السابق (نووی)^(۲)۔

(ص: ۳۶، ط: ۷)

قوله: "فَأَضَاعَهُ صَاحِبُهُ"

یعنی اس کی غذا اور دیکھ بھال اچھی نہ کی۔^(۳)

(ص: ۳۶، ط: ۷)

قوله: "بِرُخْصٍ"

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۶، ومجمع بحار الأنوار ج: ۱، ص: ۵۲۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۶، ومجمع بحار الأنوار ج: ۳، ص: ۵۲۱۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۶، وفتح الباری ج: ۵، ص: ۲۳۶، کتاب الہبة، باب لا یحل

لأحد أن یرجع فی ہبته وصدقته۔

رخص مہنگائی کی ضد ہے، یعنی کم قیمت کے بدلے۔^(۱)

(ص: ۳۶: ۷)

قوله: "وَلَا تَعُدُّ فِي صَدَقَتِكَ"

اس گھوڑے کی خریداری کو "عود فی الصدقة" اس لئے قرار دیا کہ جب صدقہ کرنے والا ہی اسے اسی فقیر سے خریدے تو عموماً فقیر اسے اصل قیمت سے کم میں فروخت کرتا ہے، تو جتنی قیمت بازاری قیمت سے کم ہوئی اس پر عود فی الصدقة کا اطلاق کیا گیا۔^(۲) اور "فَطَنَنْتُ أَنَّهُ بَانِعُهُ بِرُخْصٍ" اس کا قرینہ ہے۔

اور حکم ایسی بیع کا یہ ہے کہ امام مالکؒ، حنفیہ سمیت فقہائے کوفیین اور امام شافعیؒ و جہور کے نزدیک یہ بیع منعقد ہو جاتی ہے، البتہ اگر اصل قیمت سے کم کے لالچ میں خرید اتو یہ مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس میں فی الجملہ عود فی الصدقة پایا جاتا ہے، اور اگر اس لالچ کے بغیر خرید اتو مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ یہ حقیقتاً تو نہیں مگر صورتاً عود فی الصدقة ہے۔ بعض ظاہر یہ ان تمام صورتوں کو ناجائز کہتے ہیں، اور اگر صدقہ کی ہوئی چیز میراث میں مصدق کو واپس مل گئی تو بالاتفاق یہ بلا کراہت جائز ہے، الا عند بعض اهل الظاهر (كذا في التكملة)۔^(۳)

باب تحريم الرجوع في الصدقة بعد القبض

إِلا ما وهبه لولده وإن سفِل (ص: ۳۶)

۳۱۳۶- "حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبرَاهِيمَ قَالَا: أَنَا عِمْسَى بْنُ يُونُسَ قَالَ: نَا الْأَوْزَاعِيُّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيْبِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَثَلُ الَّذِي يَرْجِعُ فِي صَدَقَتِهِ كَمَثَلِ الْكَلْبِ يَقَى ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْنِهِ فَيَأْكُلُهُ"۔

(ص: ۳۶: ۷)

(ص: ۳۶: ۱۸)

قوله: "عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ"

(۱) لسان العرب ج: ۵، ص: ۱۷۸، وتاج العروس ج: ۴، ص: ۳۹۷۔

(۲) فتح الباری ج: ۵، ص: ۲۳۶، کتاب الہبة، باب لا یحل لأحد ان یرجع فی ہبته وصدقته، وتکملة فتح

المفہم ج: ۲، ص: ۳۵، والمعلم بفوائد مسلم ج: ۵، ص: ۳۳۳۔

(۳) تکملة فتح المفہم ج: ۲، ص: ۳۵، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۶، وحاشیة الحل المفہم

ج: ۲، ص: ۱۶۷، ۱۶۸، والمفہم ج: ۴، ص: ۵۷۹، ۵۸۰۔

یہ الامام الباقر ابو جعفر محمد بن علی بن سیدنا حسین بن سیدنا علی رضی اللہ عنہ ہیں، یعنی سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے پڑپوتے۔ اسی وجہ سے انہیں اگلی سے اگلی روایت میں، جو امام مسلم نے اپنے شیخ حجاج بن الشاعر سے روایت کی ہے، اُس میں ان کو ”محمد ابن فاطمة بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کہا گیا ہے، کیونکہ یہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پڑپوتے ہیں۔ وکان من فقہاء المدینة، وثقات المحدثین من التابعین، اور الامام جعفر الصادق ان کے صاحب زادے ہیں۔^(۱)

رُجوع فی الصدقة تو بالاتفاق ناجائز ہے حنفیہ کے نزدیک بھی جائز نہیں،^(۲) البتہ رُجوع فی الهبة میں اختلاف ہے۔

امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام اوزاعی کے نزدیک واہب کو رُجوع فی الهبة کا حق نہیں ہے، اِلَّا للوالد علی ولده، فله الرجوع فیما وهب لولده، ان حضرات کا استدلال عدم جواز پر اسی باب میں آگے آنے والی حدیث کے اس جملے سے ہے کہ: ”العائد فی ہبته كالعائد فی قبئہ“ (ص: ۳۶ سطر: ۲۳) اور رُجوع والد علی ولده کے جواز پر استدلال اگلے باب کی احادیث سے ہے۔^(۳)

امام ابو حنیفہ اور دیگر متعدد فقہاء و صحابہ کرام، وفہم عمر بن الخطاب وعلی بن ابی طالب و عبد اللہ بن عمر، رضی اللہ عنہم، کے نزدیک واہب کو رُجوع فی الهبة کا حق ہے،^(۴) حنفیہ کے ہاں اس کی تفصیل یہ ہے کہ رُجوع دیا نہ تو مکروہ تحریمی ہے،^(۵) مگر قضاء چند شرائط کے ساتھ جائز ہے:-

- (۱) کذا فی تکملة فتح الملہم (ج: ۲، ص: ۳۷) نقلًا عن تہذیب التہذیب۔ (از حضرت الاستاذ ظہیم)
- (۲) الہدایۃ ج: ۳، ص: ۲۹۰ آخر کتاب الهبة، وأوجز المسائل ج: ۱۲، ص: ۲۶۹ کتاب الاقضية، باب الاعتصار فی الصدقة۔ (من الأستاذ مظلہم)
- (۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۶، وتکملة فتح الملہم ج: ۲، ص: ۳۷، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵، ص: ۳۳۳، والمفہم ج: ۲، ص: ۵۸۲، وعمدة القاری ج: ۱۳، ص: ۱۳۳ کتاب الهبة، باب الهبة للولد الخ۔
- (۴) عمدة القاری ج: ۱۳، ص: ۱۳۹ کتاب الهبة، باب ہبة الرجل لامرته والمرأة لزوجها، والجوهر النقی علی هامش السنن الکبریٰ ج: ۶، ص: ۱۸۲ کتاب الهبات، باب المكافأة فی الهبة۔
- (۵) کذا فی تکملة فتح الملہم عن الدر المختار ج: ۲، ص: ۳۸۳، وأوجز المسائل ج: ۱۲، ص: ۲۷۳، کتاب الاقضية، باب الاعتصار فی الصدقة۔

- ۱- واہب نے کوئی عوض ہیہ کا موہوب لہ سے نہ لیا ہو۔ عوض لینا مانع عن الرجوع ہے۔
 ۲- واہب اور موہوب لہ دونوں زندہ ہوں، موت احدہما مانع عن الرجوع ہے۔

- ۳- واہب اور موہوب لہ آپس میں ذی رحم محرم نہ ہوں، نیز دونوں میں زوجیت کا تعلق نہ ہو، اگر ذی رحم محرم یا احد الزوجین ہوں گے تو رجوع جائز نہیں، خواہ وہ واہب کا ولد ہو یا نہ ہو۔
 ۴- یا تو موہوب لہ رجوع پر راضی ہو جائے یا اس کا فیصلہ قاضی کر دے، تراضی یا قضاء قاضی کے بغیر رجوع جائز نہیں۔

- ۵- شیء موہوب میں زیادت متعلقہ كالغرس والبناء واليمن متحقق نہ ہو، اگر متحقق ہوئی تو رجوع جائز نہ ہوگا، والتفصیل فی کتب الفقہ۔^(۱)
 حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل احادیث سے ہے:-

- ۱- عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:
 من وهب هبة فهو أحق بها ما لم يُشَبَّ منها۔ رواه الحاكم عن ابن عمر، وصححه علي شرط الشيخين، وأقره الذهبي۔ ورواه ابن ماجة عن أبي هريرة بأسناد ضعيف،
 ورواه الدارقطني والطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما، كذا في نصب
 الرأية۔^(۲)

- ۲- عن عبد الله بن عمرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مثل الذي

(۱) اوجز المسالك ج: ۱۲ ص: ۲۴۳ کتاب الاقضية، باب الاعتصاف في الصدقة، وشرح معاني الآثار ج: ۲ ص: ۲۲۰ کتاب الهبة والصدقة، باب الرجوع في الهبة، وموطا للامام محمد ص: ۳۳۷ باب الهبة والصدقة، والبحر الرائق ج: ۷ ص: ۳۹۵ تا ۵۰۰ کتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة، وبدائع الصنائع ج: ۵ ص: ۱۸۵ کتاب الهبة، شرائط الرجوع عن الهبة، والبنایة للعینی ج: ۳ ص: ۶۰۳ کتاب الهبة، باب ما يصح رجوعه ومالا يصح، والمحیط البرهانی ج: ۹ ص: ۱۸۳ کتاب الهبة والصدقة، الفصل الخاص في الرجوع في الهبة۔

(۲) المستدرک للحاکم ج: ۲ ص: ۲۰ رقم الحدیث: ۲۳۲۳۔

(۳) سنن ابن ماجة ج: ۲ ص: ۱۷۲ رقم الحدیث: ۲۳۸۷۔

(۴) سنن الدارقطني ج: ۲ ص: ۲۳۷ رقم الحدیث: ۲۹۳۷۔

(۵) المعجم الكبير للطبرانی ج: ۱۱ ص: ۱۴۷ رقم الحدیث: ۱۱۳۱۷۔

(۶) نصب الرأية ج: ۳ ص: ۱۲۵، ۱۲۶ رقم الحدیث: ۶۷۶۲ تا ۶۷۶۹ کتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة۔

یسترد ما وهب كمثل الكلب يقمى فیاكل قینه، فاذا استرد الواهب فلیوقف ولیعرف بما استرد، ثم لیدفع الیه ما وهب۔ رواه أبو داؤد فی آخر باب الرجوع فی الهبة۔^(۱)
اس سے معلوم ہوا کہ بہہ واپس لینا اگرچہ ناجائز ہے، لیکن اسے واپس ولادیا جائے تو وہ مالک ہو جائے گا۔^(۲)

۳- عن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا كانت الهبة لذی رحم محرّم لم یرجع فیها۔ رواه الدارقطنی^(۳) والبیہقی^(۴) والحاکم^(۵) وصححه علی شرط البخاری وأقره علیہ الذہبی۔^(۶)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ غیر ذی رحم محرّم سے رجوع کا جواز اس حدیث کے مفہوم مخالف سے نکلتا ہے، جو حنفیہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ہمیں اپنے مذہب کے لئے مفید نہیں، لیکن الزام علی الخصم کے لئے ایک حد تک فائدے سے خالی نہیں، کیونکہ وہ مفہوم مخالف کو ایک درجے میں حجت مانتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مفہوم مخالف حضرت عمرؓ نے صراحتاً اپنے منطوق میں بیان کیا ہے، لہذا ہمارا استدلال مفہوم مخالف سے نہیں بلکہ منطوق سے ہے۔

۴- عن عمر بن الخطاب قال: من وهب هبة لذی رحم محرّم، فلیس له أن یرجع فیها، ومن وهب هبة لغیر ذی رحم محرّم، فله أن یرجع فیها، إلا أن یثاب منها۔^(۷)

(۱) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۲۹۹ کتاب البیوع، باب الرجوع فی الهبة۔

(۲) اس سے حنفیہ کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ رجوع فی الهبة، دیانۃً تو ناجائز ہی ہے، البتہ قضاءً جائز ہے۔ رفیع

(۳) سنن الدارقطنی ج: ۲ ص: ۶۳۸ رقم الحدیث: ۲۹۲۲۔

(۴) السنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۶ ص: ۱۸۱ کتاب الهبات، باب المكافاة فی الهبة۔

(۵) المستدرک للحاکم ج: ۲ ص: ۶۱ رقم الحدیث: ۲۲۲۳۔

(۶) کذا فی نصب الرایة ج: ۳ ص: ۱۲۷ کتاب الهبة، باب الرجوع فی الهبة، وحاشیة المستدرک للحاکم ج: ۲ ص: ۶۱۔

(۷) نصب الرایة ج: ۳ ص: ۱۲۶ کتاب الهبة، باب الرجوع فی الهبة، نقلًا عن مصنف عبدالرزاق ج: ۹

ص: ۱۰۶، ۱۰۷ رقم الحدیث: ۱۶۵۲۵ و ۱۶۵۲۸۔

اور احادیثِ باب کا ایک جواب یہ ہے کہ نبی دینانہٴ پر محمول ہے، اور رجوع فی الہبۃ کو دینانہٴ ہم بھی ناجائز کہتے ہیں۔^(۱)

دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ کلب کے کسی فعل کو حرام نہیں کہا جاسکتا، فانہ لیس من المکتفین، البتہ اس کے فعل کو قبیح اور ناپسندیدہ کہا جاسکتا ہے، پس اس کے عود فی القیء کے ساتھ رجوع فی الہبۃ کو جو تشبیہ دی گئی ہے، اس میں وجہ شہرہ حرمت نہیں ہو سکتی، البتہ استقباح اور ناپسندیدگی وجہ شہرہ ہو سکتی ہے، وهو قولنا، اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ اوپر کے باب ”کراہۃ شراء الانسان ما تصدق به“ میں شراء ما تصدق به کو بھی ”کالکلب یعود فی قیئہ“ سے تشبیہ دی گئی ہے، اور وہاں بالاتفاق وجہ شہرہ استقباح ہے نہ کہ حرمت، ”الذہب اتفقوا علی ان النهی ثم محمول علی التزیہ“، یعنی جبکہ قیمت سے کم ملنے کے لالچ میں نہ خریدا ہو۔ لیکن اس جواب کا تقاضا یہ ہے کہ رجوع دینانہٴ بھی مکروہ تحریمی نہ ہو، تزیہی ہو، وهو خلاف ما نقلناه عن الدر المختار، لہذا پہلے ہی جواب کو ترجیح ہوگی۔

باب کراہۃ تفضیل بعض الأولاد فی الہبۃ (ص: ۳۶)

۳۱۵۳- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ: عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ، يُحَدِّثَانِيهِ عَنِ النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ أَبَاهُ أَتَى بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنِّي نَحَلْتُ ابْنِي هَذَا غُلَامًا كَانَ لِي- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”أَكَلَّ“

(۱) اوجز المسائل ج: ۱۲ ص: ۲۷۴ کتاب الاقضية، باب الاعتصار فی الصدقة۔

(۲) اوجز المسائل ج: ۱۲ ص: ۲۷۵ کتاب الاقضية، باب الاعتصار فی الصدقة، وعمدة القاری ج: ۱۳

ص: ۱۳۹ کتاب الہبۃ، باب ہبۃ الرجل لامراته والمرآة لزوجها، وتكملة فتح الملہم ج: ۲ ص: ۶۲، واعلاء

السنن ج: ۱۶ ص: ۱۰۲ کتاب الہبۃ، باب التسویۃ المستحبۃ بین الأولاد، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۳۵۶

کتاب البیوع، باب الرجوع فی الہبۃ، والبنایۃ للعمی ج: ۳ ص: ۶۰۳ کتاب الہبۃ، باب الرجوع فی الہبۃ،

وبدائع الصنائع ج: ۵ ص: ۱۸۳ کتاب الہبۃ، شرائط الرجوع عن الہبۃ، والجوہر النقی علی هامش السنن

الکبری ج: ۶ ص: ۱۸۲ کتاب الہبات، باب المکافاة فی الہبۃ۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھیے: الدر المختار ج: ۵ ص: ۶۹۸ کتاب الہبۃ، باب الرجوع فی الہبۃ۔

وَلَدِكَ نَحَلْتَهُ مِثْلَ هَذَا؟ فَقَالَ: لَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
"فَارْجِعْهُ۔"
(مس: ۳۶: ۳۰۶۲۸)

قوله: "إِنِّي نَحَلْتُ" (مس: ۳۶: ۲۸) من باب فتح ای وَهَبْتُ، وَالنَّحْلَةُ بكسر
النون الهبة والعطية۔

ہبہ میں ساری اولاد کو برابر دینا امام احمدؒ و عبد اللہ بن المبارکؒ و امام بخاریؒ و ظاہریہ کے
نزدیک واجب ہے، لظاہر احادیث الباب۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک (وفہم الامام ابوحنیفہؒ) ہبہ میں ساری اولاد کو برابر دینا
مستحب ہے، واجب نہیں^(۱)۔ اور حضرت گنگوہیؒ نے ایک اہم مسئلہ یہ ارشاد فرمایا ہے کہ تفضیل فی
الہبۃ یہ زیر بحث حرمت یا کراہت تفریحیہ صرف اولاد کے بارے میں ہے باقی رشتہ داروں مثلاً بہن
بھائیوں وغیرہم میں تفضیل نہ حرام ہے نہ مکروہ تفریحی (الحل المفہم ج: ۲ ص: ۱۶۸)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابو بکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ و عبد الرحمن بن عوفؓ کے عمل سے ہے
کہ انہوں نے اپنی بعض اولاد کو بعض سے زیادہ دیا، کما فی تکملة فتح الملہم۔^(۲)

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان اکابر صحابہؓ نے حضرت بشیرؓ کے واقعے کو جو بپرمحمول نہیں کیا۔
اور عقلی دلیل یہ ہے کہ آدمی کو اختیار ہے کہ اپنی اولاد کے سوا دوسرے کو پورا مال دیدے،
جس سے اولاد بالکل محروم ہو جائے، تو جب ساری اولاد کو (جبکہ وہ غنی ہو) بالکل محروم کر دینا جائز ہو تو
بعض اولاد کو کلاً یا جزواً محروم کر دینا بھی جائز ہوا۔^(۳)

(۱) عمدة القاری ج: ۱۳ ص: ۱۳۶ کتاب الہبۃ، باب الہبۃ للولد الخ، وفتح الباری ج: ۵ ص: ۲۱۳ کتاب
الہبۃ، باب الہبۃ للولد الخ، و تکملة فتح الملہم ج: ۲ ص: ۶۸، و التمهید لابن عبد البر ج: ۷ ص: ۲۲۵ تا
۲۲۷ کتاب الاقضية، باب ما لا یجوز من النحل، حدیث سادس لابن شہاب عن حمید الخ، و اوجز
المسائل ج: ۱۲ ص: ۲۵۶ کتاب الاقضية، باب ما لا یجوز من النحل۔

(۲) تکملة فتح الملہم ج: ۲ ص: ۴۵۴، و شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۲۵ کتاب الہبۃ والصدقة، باب
الرجل ینحل بعض بنیہ دون بعض، و الموطأ للإمام محمد ص: ۳۴۷، ۳۴۸ کتاب البیوع، باب النحلی۔

(۳) عمدة القاری ج: ۱۳ ص: ۱۳۷ کتاب الہبۃ، باب الہبۃ للولد، وفتح الباری ج: ۵ ص: ۲۱۵ کتاب
الہبۃ، باب الہبۃ للولد، و تکملة فتح الملہم ج: ۲ ص: ۴۶، و التمهید لابن عبد البر ج: ۷ ص: ۲۳۰ کتاب
الاقضية، باب ما لا یجوز من النحل، حدیث سادس لابن شہاب عن حمید الخ۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی اولاد کو ضرر پہنچانے کے لئے دوسری کو زیادہ دینا تو ناجائز ہے، قصدِ اضرار کے بغیر جائز ہے، مع الكراهة التنزیہیة۔
اور کسی کی نیکی کی وجہ سے اسے زیادہ دینا، اور کسی اولاد کے فسق کی وجہ سے اسے کم دینا یا بالکل نہ دینا بلا کراہت جائز ہے۔^(۱)

اور برابر کرنے کا طریقہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ مذکر اور مؤنث کو برابر دے، میراث کے طریقے پر ”للذکر مثل حظ الأنثیین“ دینا مراد نہیں، امام احمدؒ کے نزدیک حصہ میراث کے برابر دینا مراد ہے۔^(۲)

اور احادیثِ باب کا جواب تفضیل بعض الأولاد کے بارے میں یہ دیا گیا ہے کہ یہ کراہت تنزیہ پر محمول ہیں، جس کا ایک قرینہ حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بشیرؑ سے یہ فرمانا ہے کہ: ”فأشهدُ علی هذا غیری“ اگر تفضیل حرام ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر کسی دوسرے کو گواہ بنانے کا حکم نہ دیتے۔^(۳) پس یہ ایسا ہی ہے جیسا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدیون کے جنازے کے بارے میں فرمایا: ”صلُّوا علی صاحبکم“۔^(۴)

دوسرا جواب یہ ہے کہ بشیرؑ کی زوجہ کا ارادہ اس ہبہ سے شاید یہ ہوگا کہ بشیرؑ کی دوسری اولاد کو نقصان پہنچے، جس کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی یا قرآن سے ہو گیا ہوگا، اس لئے آپ نے نعمان کو اس سے منع فرمایا۔^(۵)

(۱) اعلیٰ السنن ج: ۱۶ ص: ۹۳ کتاب الہبۃ، باب جواز تفضیل بعض الأولاد علی البعض فی العطبۃ، وتکملة فتح الملمہم ج: ۲ ص: ۷۱، والفتاویٰ الہندیۃ ج: ۳ ص: ۳۹۱ کتاب الہبۃ، الباب السادس فی الہبۃ للصغیر، وحاشیۃ الطحطاوی علی الدر ج: ۳ ص: ۳۹۹، ۴۰۰ کتاب الہبۃ، قبیل باب الرجوع فی الہبۃ۔
(۲) عمدۃ القاری ج: ۱۳ ص: ۱۳۶ کتاب الہبۃ، باب الاشہاد فی الہبۃ، وإکمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۵۰، وإکمال المعلم ج: ۲ ص: ۳۳۲، وتکملة فتح الملمہم ج: ۲ ص: ۳۵۳، ۳۵۴، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۷، وشرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۲۵ کتاب الہبۃ والصدقۃ، باب الرجل ینحل بعض بنیہ دون بعض۔
(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۷، وإکمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۵۰، ۳۵۱، وإکمال المعلم ج: ۲ ص: ۳۲۹، وأوجز المسائل ج: ۱۲ ص: ۲۵۸ کتاب الاقضیۃ، باب ما لا یجوز من النحل، وتکملة فتح الملمہم ج: ۲ ص: ۳۷، ۳۶۔

(۴) جامع الترمذی ج: ۱ ص: ۳۳۱ أبواب الجنائز رقم الحدیث: ۱۰۷۰۔

(۵) إکمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۵۱، وإکمال إکمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۳۱۔

قولہ: "فَارْجِعْهُ"^(۱) (ص: ۳۶: سطر: ۳۰)

اس سے ان فقہائے کرام نے استدلال کیا ہے جو والد کو اپنے ولد سے رُجوع فی الہبۃ کو جائز کہتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک رُجوعِ ولد سے بھی ناجائز ہے، کیونکہ وہ بھی ذی رحم محرم ہے، جس سے رُجوع فی الہبۃ کی ممانعت کی دو حدیثیں پچھلے باب میں ہم نقل کر چکے ہیں۔

حنفیہ نے اس حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "فارجعہ" کے مندرجہ ذیل جوابات دیئے ہیں:-

۱- ہبہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوا تھا کیونکہ حضرت بشیرؓ نے ہبہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت پر موقوف رکھا تھا، جیسا کہ طحاوی کی ایک روایت میں صراحت ہے۔^(۱)

۲- اگر فرض کر لیا جائے کہ ہبہ مکمل ہو چکا تھا، تب بھی امام کو اختیار ہے کہ اگر وہ دیکھے کہ باقی اولاد کو ضرر پہنچانے کے لئے ہبہ کیا گیا ہے تو اسے واپس کر وادے، یہاں ایسا ہی ہوا ہوگا، واللہ اعلم۔^(۲)

۴۱۵۸- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ مُسَهَّرٍ عَنْ أَبِي حَيَّانَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ قَالَ: نَا أَبُو حَيَّانَ التَّمِيمِيُّ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي النُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ أَنَّ أُمَّهُ بِنْتُ رَوَاحَةَ سَأَلَتْ أَبَاهُ بَعْضَ الْمُؤَهَّبَةِ مِنْ مَالِهِ لِأَبْنَيْهَا؟ فَالْتَوَى بِهَا سَنَةً ثُمَّ بَدَأَ لَهَا فَقَالَتْ: لَا أَرْضِي حَتَّى تُشْهَدَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيَّ مَا وَهَبْتَ لِابْنِي، فَاتَّخَذَ أَبِي بَيْدِي وَأَنَا يَوْمَئِذٍ غُلَامٌ فَاتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أُمَّ هَذَا بِنْتُ رَوَاحَةَ أَعْجَبَهَا أَنْ أُشْهَدَكَ عَلَى الَّذِي وَهَبْتَ لِابْنَيْهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَا بَشِيرُ! أَلَيْكَ وَلَدٌ سِوَى هَذَا؟" قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "أَكُلَّهُمْ وَهَبْتَ لَهُ مِثْلَ هَذَا؟" قَالَ: لَا، قَالَ: "فَلَا تُشْهَدُنِي إِذَا، فَإِنِّي لَا أُشْهَدُ عَلَى جَوْرِ"۔

(ص: ۳۷: سطر: ۱۳۶)

(ص: ۳۷: سطر: ۱۱)

قولہ: "فَالْتَوَى بِهَا سَنَةً"

(۱) شرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۲۲۵ کتاب الہبۃ والصدقة، باب الرجل ینحل بعض بنیہ دون بعض۔

(۲) تکملة فتح الملمہ ج: ۲، ص: ۳۶۔

یعنی اُس کو ٹلایا، اصل میں ”اللسی“ اور ”التواء“ کے معنی ہیں مُونا، بل کھانا، پھریہ ادا کرنے کا۔
دین کو ٹلانے کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

قوله: ”فَاتَيْتِي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ“ (ص: ۳۷: سطر: ۱۳)

وجوب تسوية بين الأولاد کے قائلین اس سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب ائمہ ثلاثہ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شاید یہ علم ہو گیا ہو کہ بشیر کی زوجہ کا مقصد دوسری بیوی کی اولاد پر اپنے بیٹے کی فضیلت جمانا ہے، اور علامہ نووی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں جو سے کراہتِ تنزیہی مراد ہے۔^(۱)

۴۱۶۱- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: نَا عَبْدُ الْوَهَّابِ وَعَبْدُ الْأَعْلَى م قَالَ: وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَيَعْقُوبُ الدُّرَقِيُّ جَمِيعًا عَنِ ابْنِ عُليَّةَ - وَاللَّفْظُ لِيَعْقُوبَ - قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَن دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: انْطَلَقَ بِي أَبِي يَحْمِلُنِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَشْهَدُ أَنَّي قَدْ نَحَلْتُ النُّعْمَانَ كَذَا وَكَذَا مِنْ مَالِي، فَقَالَ: ”أَكُلْ بَيْنِكَ قَدْ نَحَلْتِ مِثْلَ مَا نَحَلْتِ النُّعْمَانَ؟“ قَالَ: لَا، قَالَ: ”فَأَشْهَدُ عَلَى هَذَا غَيْرِي“ ثُمَّ قَالَ: ”أَيْسُرُكَ أَنْ يَكُونُوا إِلَيْكَ فِي الْبِرِّ سَوَاءً؟“ قَالَ: بَلَى، قَالَ: ”فَلَا إِذَا“

(ص: ۳۷: سطر: ۱۹۲-۱۹۱)

قوله: ”أَيْسُرُكَ أَنْ يَكُونُوا إِلَيْكَ فِي الْبِرِّ سَوَاءً؟“ قَالَ: بَلَى، قَالَ: ”فَلَا إِذَا“

(ص: ۳۷: سطر: ۱۸) یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ یہ نہیں تنزیہی ہے۔

۴۱۶۲- ”حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ النَّوْفَلِيُّ قَالَ: نَا أَزْهَرُ قَالَ: نَا ابْنُ عَوْنٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: نَحَلْتِي أَبِي نَحْلًا، ثُمَّ أَتَى بِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُشْهَدَهُ فَقَالَ: ”أَكُلْ وَلَدِكَ أَعْطَيْتَهُ هَذَا؟“ قَالَ: لَا، قَالَ: ”أَلَيْسَ تُرِيدُ مِنْهُمْ الْبِرَّ مِثْلَ مَا تُرِيدُ مِنْ دَا؟“ قَالَ: بَلَى، قَالَ: ”فَاتَيْتِي لَا أَشْهَدُ“

قَالَ ابْنُ عَوْنٍ: فَحَدَّثْتُ بِهِ مُحَمَّدًا فَقَالَ: إِنَّمَا حَدَّثْتُ أَنَّهُ قَالَ: قَدَرَبُوا بَيْنَ

(۱) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۷۔

أَبْنَانِكُمْ”۔

(ص: ۳۷: سطر: ۲۱۹: ۲۱۴)

قوله: ”قَادَبُوا بَيْنَ آبْنَانِكُمْ“

(ص: ۳۷: سطر: ۲۱)

یعنی اولاد کے درمیان برابری اور تسویہ میں بہت باریک بینی سے حساب کرنا ضروری نہیں، بلکہ اجمالی طور پر اندازہ کر لینا کافی ہے، تھوڑی کمی بیشی مکروہ نہیں، ہاں اتنی کمی بیشی نہ کی جائے جو دوسری اولاد کو بُری لگے۔

باب العُمْرَى (ص: ۳۷)

۳۱۶۳۔ ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ عَنِ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”أَيُّمَا رَجُلٍ أُعْمِرَ عُمْرَى لَهُ وَلِعَقْبِهِ، فَإِنَّهَا لِلَّذِي أُعْطِيهَا لَا تَرْجِعُ إِلَى الَّذِي أُعْطَاهَا، لِأَنَّهُ أُعْطِيَ عَطَاءً وَقَعَتْ فِيهِ الْمَوَارِيثُ“ (ص: ۳۷: سطر: ۲۵۴۲۳)

لغت میں ”عُمْرَى“ ایسے گھر وغیرہ کو کہا جاتا ہے جو کسی کو عمر بھر استعمال کے لئے (عاریتاً) دے دیا جائے۔ ہو ان یدفع الرجل الی اخیه داراً فیقول له: هذِهِ لَكَ عُمْرَتُكَ اِی طَوْل عُمْرَتِكَ۔ اصل میں یہ مصدر ہے، پھر مفعول کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا۔ باب افعال سے بھی اس کے لغوی معنی یہی ہیں۔ مگر احادیث باب نے اسے عاریتہ کے بجائے ہمہ قرار دیدیا۔
عمری کی تین صورتیں ہیں:-

۱- ایک یہ کہ ان یصرح المعیر للمُعَمَّرِ لَهُ بِأَنَّهَا لَكَ وَلِعَقْبِكَ، فَإِنَّهَا تَنْعَقِدُ هِبَةً عِنْدَ الْجُمْهُورِ، خِلَافًا لِلْإِمَامِ مَالِكٍ وَاللَّبِثِ رَحِمَهُمَا اللَّهُ، فَإِنَّهَا عِنْدَهُمَا تَمْلِكُ الْمَنَافِعَ، وَلَا تَمْلِكُ بِهَارِقَةِ الْمَعْمَرِ بِحَالٍ وَيَكُونُ لِلْمُعَمَّرِ لَهُ السُّكْنَى، فَإِذَا مَاتَ كَانَتِ السُّكْنَى لَوَرِثَتِهِ، فَإِذَا انْقَرَضُوا عَادَتِ إِلَى الْمَعْمَرِ أَوْ وَرِثَتِهِ، وَاحْتَجَّجُوا بِمَا أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ وَغَيْرُهُ مِنْ حَدِيثِ جَابِرٍ: ”الْعُمْرَى جَانِزَةٌ لِأَهْلِهَا“^(۱) قَالُوا أَنْ ذَلِكَ إِجَازَةٌ، لَمَّا كَانَ الْعَرَبُ يَفْعَلُونَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَلَمْ تَكُنِ الْعَرَبُ تَعْرِفُ بِالْعُمْرَى إِلَّا أَنَّهَا عَارِيَّةٌ دُونَ الْهِبَةِ، وَحِجَّةُ الْجُمْهُورِ حَدِيثُ الْبَابِ۔

(۱) جامع الترمذی، کتاب الأحکام باب ما جاء فی العمری رقم الحدیث: ۱۳۵۳۔

۲- اور دوسری صورت یہ کہ يقول المعیر: اعمرتک هذه الدار ما عشت، فان مت فہی راجعة الی، اس میں فقہاء کے دو قول ہیں:-

ایک یہ کہ یہ عاریۃ موقتہ ہے، معمر لہ کی وفات کے بعد معیر کو یا اس کے وارثوں کو واپس مل جائے گی، یہ مذہب حضرت امام مالکؒ وغیرہ کا ہے، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ یہ بھی ہبہ ہے، اور شرط رُجوع باطل ہے، یہ مذہب امام اعظمؒ کا ہے، حضرت امام شافعیؒ کا قول جدید یہی ہے، اور امام احمدؒ کا مذہب ظاہر بھی یہی ہے۔^(۱)

پہلے مذہب کی دلیل صحیح مسلم کے اسی باب میں امام زہری کی روایت ہے کہ: "انما العمرای التي اجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول: "هي لك ولعقبك" فأما اذا قال "هي لك ما عشت" فانها ترجع الي صاحبها، قال معمر: وكان الزهري يفتي به" (ص: ۳۸، سطر: ۵، ۴)۔

امام اعظمؒ اور ان کے موافقین احادیثِ باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں، نیز مسلم ہی کی روایت اسی باب میں آ رہی ہے، "عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: امسكوا عليكم اموالكم ولا تفسدوها، فانه من أعير عمرى فہی للذی أعیرها حیاً ومیتاً ولعقبه" (ص: ۳۸، سطر: ۱۲)۔

وأما رواية الزهري فالجواب عنها ان هذه الرواية ليست صحيحة، فانه عند جميع الرواة قول الزهري، ولم يسنده الي جابر الا عبدالرزاق، وهو في الحقيقة قول الزهري،^(۲) ويمكن أيضًا أن يوِّل قول الزهري بأنه فيما اذا قال: "دارى لك سكتى ما عشت" أو "دارى لك عمرى سكتى" فانه تكون عارية، كما صرح به صاحب الهداية في العارية۔^(۳)

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۳۸، واكتمال اكتمال المعلم ج: ۴، ص: ۳۳۴، ۳۳۵، واعلاء السنن ج: ۱۶، ص: ۱۱۸، كتاب الهبة، باب ان العلاقة الزوجية مانعة من الرجوع في الهبة، وفتح الباري ج: ۵، ص: ۲۴۹، ۲۳۸، كتاب الهبة، باب ما قيل في العمرى والرقبى، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۵۳۔

(۲) اعلاء السنن ج: ۱۶، ص: ۱۲۰، ۱۲۱، كتاب الهبة، باب ان العلاقة الزوجية مانعة من الرجوع في الهبة۔

(۳) الهداية ج: ۳، ص: ۲۸۵، ۲۸۴، كتاب الهبة، باب ما يصح رجوعه وما لا يصح، قبيل فصل في الصدقة۔

والحاصل ان انعقاد العمری ہبہ انما يكون اذا لم يفسرها بالسكنى، واما اذا فسرھا بذلك فلا۔

۳- عمری کی تیسری صورت یہ ہے کہ ان يقول: "أَعْمَرْتُكَ هَذِهِ الدَّارَ" ويطلق

اللفظ، فلا يذكر حكم ما بعد موت المعمر، اختلف الفقهاء فيها على أقوال:-

① حضرت امام اعظم، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد کے نزدیک یہ بھی ہبہ

ہے، متعدد صحابہ کرام کا بھی یہی مذہب ہے، لاطلاق احادیث الباب۔

② حضرت امام مالک کے نزدیک یہ بھی عاریت ہے، السی حياة المعمر له،

فاذا مات المعمر له عادت الى المعمر أو إلى ورثته۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ یہ عقد باطل ہے، یعنی اس سے نہ عاریت ہوتی ہے نہ ہبہ، بلکہ

یہ عقد کالعدم ہے، یہ حضرت امام شافعی کا قول قدیم ہے، (کذا فی شرح النووی)۔^(۱)

خلاصہ یہ کہ مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں "عمری" امام مالک کے نزدیک عاریت ہے، اور

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہبہ ہے، دوسری صورت میں اگرچہ امام شافعی اور امام احمد کا ایک قول، امام مالک

کے موافق ہے، مگر ان کا قول راجح و ظاہر ہبہ ہی کا ہے، کقول الامام الأعظم۔

۲۱۷۶- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ

جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ قَالَ: سَمِعْتُ قَتَادَةَ يُحَدِّثُ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْعُمْرَى جَائِزَةٌ"۔ (ص: ۳۸، ۲۱: ۲۲)

قوله: "الْعُمْرَى جَائِزَةٌ" (ص: ۳۸، ۲۲: ۲۲) ای نَافِذَةٌ مَاضِيَةٌ (الحل المفهم)۔^(۲)



(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۸، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۳۳۳، ۳۳۵، واعلاء السنن

ج: ۱۲، ص: ۱۱۸، كتاب إهبة، باب أن العلاقة الزوجية مانعة من الرجوع في إهبة، وفتح الباری ج: ۵،

ص: ۲۳۸، ۲۳۹، وعمدة القاری ج: ۱۳، ص: ۱۷۸، ۱۷۹، وشرح الطیبی ج: ۶، ص: ۱۷۶، ۱۷۷، كتاب

البيوع، باب العطايا، الفصل الأول، العمری جائزة، وأوجز المسالك ج: ۱۲، ص: ۲۷۲ تا ۲۷۸، كتاب

الاقضية، باب القضاء في العمری، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۵۳۔

(۲) الحل المفهم ج: ۲، ص: ۱۷۰۔

کتاب الوصیة (ص: ۳۸)

۳۱۸۰- "حَدَّثَنَا أَبُو خَيْثَمَةَ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الْعَنْزِيُّ
- وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى - قَالَ: نَا يَحْيَى - وَهُوَ ابْنُ سَعِيدِ الْقَطَّانُ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ
قَالَ: أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقُّ
أَمْرِ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُرِيدُ أَنْ يُوصِيَ فِيهِ بَيْتَ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ."
(ص: ۳۸ سطر: ۲۶، ۲۷ تا ص: ۳۹ سطر: ۱)

(ص: ۳۹ سطر: ۱)

قوله: "بَيْتَ لَيْلَتَيْنِ"

ابوعوانہ اور بیہقی کی روایت میں "بیت لیلۃ او لیلتین" ہے، اور آگے مسلم ہی کی
روایت میں "ثلاث لیل" (ص: ۳۹ سطر: ۸) آیا ہے، حضرت گنگوہی کی تقریر "الکوکب الدرر"
کے حاشیہ میں حافظ ابن حجر کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ "واختلاف الروایات فیہ دال علی انه
للتقريب لا للتحديد، والمعنى لا يمضى عليه زمان وان كان قليلاً إلا ووصيته
مكتوبة عنده، وفيه اشارة إلى اغتفار الزمن اليسير، وكان الثلاث غاية للتأخير" (۳)

۳۱۸۱- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَعَبْدُ اللَّهِ

(۱) مسند ابی عوانہ ج: ۳ ص: ۲۷۳ رقم الحدیث: ۵۷۲۵

(۲) السنن الكبرى للبيهقي ج: ۶ ص: ۲۷۲ كتاب الوصايا، باب العزم لمن كان له شيء يريد ان يوصي
فيه ان لا يبیت لیلتین الخ۔

(۳) الكوكب الدرر ج: ۲ ص: ۴۲ ابواب الوصايا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في الحث على
الوصية، وفتح البزري ج: ۵ ص: ۳۵۸ كتاب الوصايا، باب الوصايا، وقول النبي صلى الله عليه وسلم "وصية
الرجل مكتوبة عنده"، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۳۷، وشرح الطمبي ج: ۶ ص: ۲۰۹ كتاب البيوع،
باب الوصايا، الفصل الأول۔

بُنْ نُمَيْرٍ ۞ قَالَ: وَثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، كِلَاهُمَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بِهَذَا
الِإِسْنَادِ- غَيْرَ أَنَّهُمَا قَالَا: وَلَهُ شَيْءٌ يُوصَى فِيهِ- وَلَمْ يَقُولَا: يُرِيدُ أَنْ يُوصَى فِيهِ-“

(ص: ۳۹: سطر: ۲۴۱)

(ص: ۳۹: سطر: ۲)

قوله: ”وله شيءٌ يُوصَى فيه“

اس باب میں امام مسلم نے یہ حدیث ۱۲ طرق سے روایت کی ہے، اور سوائے دو کے سب
طرق میں ”لہ شیءٌ یوصیٰ فیہ“ ہے، اور صرف دو طرق میں ”لہ شیءٌ یرید ان یوصیٰ فیہ“
ہے، اس لئے راجح الفاظ وہی ہیں جو اکثر حفاظ نے روایت کئے ہیں، اسی لئے حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ
علیہ نے تشریح انہی الفاظ کی بناء پر یہ کی ہے کہ:

یوصیٰ بصیغہ مجہول ہے، ”ای ولہ شیء ینبغی فیہ الوصیۃ.... مثل ان یکون
علیہ دیون او فی یدہ عوار او ودائع الی غیر ذلک، واما اذ لا فلا“ (کذا فی الکوکب
(۱)۔ (الدری)۔

۲۱۸۵- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنِ
ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوُدَاعِ مِنْ وَجَعٍ أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ- قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! بَلَّغْ
بِي مَا تَرَأَى مِنَ الْوَجَعِ- وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ أَفَاتَّصَدَّقُ بِثُلثِي
مَالِي؟ قَالَ: ”لَا“- قَالَ: قُلْتُ: أَفَاتَّصَدَّقُ بِشَطْرِهِ؟ قَالَ: ”لَا، الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ،
إِنَّكَ أَنْ تَذَرَّ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ، وَلَسْتَ تُنْفِقُ
نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ، إِلَّا أَجَرْتَ بِهَا حَتَّى اللَّقْمَةُ تَجْعَلَهَا فِي فِي أَمْرَاتِكَ“- قَالَ:
قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَخْلَفُ بَعْدَ أَصْحَابِي؟ قَالَ: إِنَّكَ لَنْ تُخْلَفَ، فَتَعْمَلْ عَمَلًا تَبْتَغِي
بِهِ وَجْهَ اللَّهِ، إِلَّا أَزْدَدَتْ بِهِ دَرَجَةً وَرَفْعَةً، وَلَعَلَّكَ تُخْلَفُ حَتَّى يُنْفَعَكَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ
بِكَ آخَرُونَ- أَلَيْسَ أَمْضٍ لِأَصْحَابِي هَجَرَتَهُمْ، وَلَا تَرُدُّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ- لَكِنْ
الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ- قَالَ: رَأَيْتُ لَهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَنْ تُوقَى

(۱) الكوكب الدردي ج: ۲، ص: ۲۲ ابواب الوصايا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في الحث

على الوصية-

(ص: ۳۹: سطر: ۱۵۶۱۱ تا ص: ۴۰: سطر: ۱، ۲)

بِمَكَّةَ۔

(ص: ۳۹: سطر: ۱۳)

قوله: "الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ"

پہلے ثلث میں نصب و رفع دونوں جائز ہیں، نصب کی صورت میں تقدیر عبارت ہوگی: "اعطِ الثُّلُثُ" یعنی "الثُّلُثُ" مفعول بہ ہوگا "اعطِ" محذوف کا، اور رفع کی صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی "يَكْفِيكَ الثُّلُثُ" یعنی فعل محذوف کا فاعل ہوگا۔

(ص: ۳۹: سطر: ۱۳)

قوله: "إِنَّ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ"

یہ "إِنَّ" شرطیہ بھی ہو سکتا ہے اور "أَنَّ" ناصبہ بھی، روایت بھی دونوں طرح ہے، (کذا فی شرح النووی)۔^(۱)

(ص: ۳۹: سطر: ۱۵)

قوله: "أَخْلَفَ بَعْدَ أَصْحَابِي؟"

یعنی میں اپنے ساتھیوں سے پیچھے کہ مکرمہ میں رہ جاؤں گا، جس سے میری ہجرت مدینہ جو میں پہلے سے کر چکا ہوں کہیں باطل تو نہ ہو جائے گی؟

(ص: ۴۰: سطر: ۱)

قوله: "وَلَعَلَّكَ تُخْلَفُ"

یہاں تُخْلَفُ سے مراد طولی عمر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اُمید ہے کہ تم اپنے کئی ساتھیوں کے بعد بھی زندہ رہو گے، یہاں تک کہ کئی قوموں کو تم سے نفع اور کئی قوموں کو تم سے ضرر لاحق ہوگا۔ علامہ نووی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے ہے، چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی عمر طویل ہوئی یہاں تک کہ انہوں نے عراق کو فتح کیا، بہت سی قوموں کو ان سے فائدہ دُنیا اور آخرت کا پہنچا کہ وہ مشرف باسلام ہو گئیں، اور بہت سی قوموں کو ضرر لاحق ہوا کہ ان کو شکست ہوئی، ان کو قتل کیا گیا، قیدی بنایا گیا وغیرہ وغیرہ۔^(۲)

(ص: ۴۰: سطر: ۱)

قوله: "حَتَّىٰ يَنْفَعَكَ بِكَ"

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۹، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۶۵، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۴۰۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۴۰۔

یہ بصیغہ مجہول ہے، اور بعض نسخوں میں ”ینتفع“ ہے من باب الافعال بصیغہ معروف،
(قالہ النووی)۔^(۱)

قولہ: ”وَيُضَرِّ بِكَ“ (ص: ۴۰) بصیغہ مجہول۔

قولہ: ”لَكِنَّ الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ“ (ص: ۴۰: ۱: ۱)

البائس وہ شخص جس پر ”ہوس“ یعنی فقر و افلاس کا اثر ہو، بظاہر یہاں قابلِ رحم کے معنی میں استعمال فرمایا گیا ہے، کیونکہ یہ بمعنی الترحم بھی استعمال ہوتا ہے (اگرچہ وہ مال دار ہو)۔^(۲) جس کا قرینہ راوی کا یہ قول ہے کہ ”رٹیٰ لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (ص: ۴۰: ۱: ۱) اس کے قائل یا تو خود حضرت سعد بن ابی وقاصؓ ہیں، کما فی بعض الروایات، وقال القاضي: اکثر ما جاء انه من كلام الزهري، (قالہ النووی)۔^(۳)

قولہ: ”مِنْ أَنْ تُوفِّيَ بِمَكَّةَ“ (ص: ۴۰: ۲: ۲)

علامہ نووی نے اس کے مختلف اسباب نقل کئے ہیں:-

۱- عیسیٰ بن دینار کا قول ہے کہ انہوں نے ہجرت ہی نہیں کی تھی۔

۲- امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے کہ ہجرت کی تھی، غزوہ بدر میں شریک ہوئے، پھر مکہ واپس

چلے گئے۔

۳- ابن ہشامؒ کا قول ہے کہ ہجرت کی تھی، پھر جب حجۃ الوداع میں آئے تو مکہ میں وفات

ہوئی، مکہ میں وفات کی صراحت خود حدیثِ باب میں موجود ہے۔^(۴)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۴۰، تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۶۶۔

(۲) عمدة القاری ج: ۱۳، ص: ۳۳ کتاب الوصایا، باب ان یتروک ورتثہ اغنیاء خیر من ان یتکففوا الناس، و تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۶۷، و إكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۳۲، و إكمال المعلم بقوائد مسلم ج: ۵، ص: ۳۶۶۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۴۰، و تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۶۷، و إكمال المعلم بقوائد مسلم ج: ۵، ص: ۳۶۶، ۳۶۷۔

(۴) سیرة ابن ہشام ج: ۱، ص: ۳۲۹، والاستیعاب فی معرفة الأصحاب ج: ۲، ص: ۵۸۶، ۵۸۷، وأسد

الغایة ج: ۲، ص: ۴۰۹، والأصابة فی تمييز الصحابة ج: ۲، ص: ۴۵۔

۴- ایک قول یہ ہے کہ ہجرت کی تھی، پھر مدینہ منورہ سے کسی مجبوری کے بغیر واپس مکہ چلے گئے، ان میں سے تیسری وجہ کے علاوہ باقی سب میں اظہارِ غم کی وجہ سقوطِ ہجرت ہے، اور تیسری کی وجہ احقر کے نزدیک یہ ہو سکتی ہے کہ ان کی تمنا یہ تھی کہ موت دارِ الحجرة مدینہ منورہ میں ہو، مکہ مکرمہ میں نہ ہو جسے وہ ہجرت کے وقت اللہ کے لئے چھوڑ چکے تھے، ان کی تمنا کے خلاف ہونے کی وجہ سے اظہارِ غم فرمایا گیا۔^(۱)

۳۱۹۴- "حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ قَالَ: أَنَا عِيسَى - يَعْنِي ابْنَ يُونُسَ - قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَا: نَا وَكَيْعٌ قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: نَا ابْنُ نُمَيْرٍ كُلُّهُمْ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَوْ أَنَّ النَّاسَ غَضُّوا مِنَ الثُّلُثِ إِلَى الرَّبِيعِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ -

وَفِي حَدِيثِ وَكَيْعٍ: كَبِيرٌ أَوْ كَثِيرٌ" (ص: ۴۰: سطر ۱۸ تا ص: ۴۱: سطر ۱: ۲)

قوله: "غَضُّوا" (ص: ۴۱: سطر ۱: ۲)

ای نقصوا، والغض والغضاضة، من باب نصر: النقص، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک وصیت بالمال ثلث سے کم کرنا مستحب ہے۔^(۲)

قوله: "وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ" (ص: ۴۱: سطر ۲: ۲)

فقہ مالکی کے مختلف ابواب اور مسائل میں جگہ جگہ یہ نظر آتا ہے کہ جہاں قلیل اور کثیر کی تعیین کرنی ہوتی ہے وہ ثلث ہی کی بنیاد پر کرتے ہیں، ثلث سے کم کو قلیل، اور ثلث یا اس سے زائد کو کثیر قرار دیتے ہیں، غبنِ فاحش کی تعیین میں بھی جگہ جگہ ثلث سے کم کو غیر فاحش اور ثلث یا اس سے زائد کو فاحش

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۴۰، وتكملة فتح الملهم ج: ۲: ص: ۶۷، وإكمال المعلم بفوائد

مسلم ج: ۵: ص: ۳۲۷، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳: ص: ۳۳۲، والديباج ج: ۲: ص: ۶۸۰-

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۴۱، والنهاية لابن الأثير ج: ۳: ص: ۳۷۱، والفتاوى في غريب

الحديث ج: ۳: ص: ۳۲۸، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج: ۵: ص: ۳۲۹-

(۳) تكملة فتح الملهم ج: ۲: ص: ۷۰، والبحر الرائق ج: ۹: ص: ۲۱۳، ۲۱۴، كتاب الوصايا، وتبيين

الحقائق ج: ۷: ص: ۳۸۰، كتاب الوصايا، والميسوط للسرخسي ج: ۲۷: ص: ۱۳۳، كتاب الوصايا، باب الوصية

في العين والدين على بعض الورثة-

قرار دیا ہے، بظاہر ان کا مأخذ یہی حدیث ہے۔

باب وصول ثواب الصدقات الی المیت (ص: ۴۱)

۴۱۹۶- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ هِشَامِ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أُمَّيْ افْتَلَيْتُ نَفْسَهَا، وَإِنِّي أَظْنُهَا لَوْ تَكَلَّمْتُ تَصَدَّقْتَ- فَلِي أَجْرٌ أَنْ اتَّصَدَّقَ عَنْهَا؟ قَالَ: "نَعَمْ"-"

(ص: ۴۱: سطر: ۴، ۵)

عباداتِ مالیہ مثلاً حج اور زکوٰۃ و صدقات کے بارے میں تو اجماع ہے کہ وہ میت کی جانب سے نیابت ادا کی جاسکتی ہیں اور ان کا ایصالِ ثواب بھی کیا جاسکتا ہے، عباداتِ بدنیہ محضہ مثلاً صوم و صلوٰۃ میں نیابت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک میت کی جانب سے نیابت ادا نہیں کی جاسکتی، البتہ ایصالِ ثواب کیا جاسکتا ہے، اور امام احمد کے نزدیک صوم میں نیابت جائز ہے۔ صوم کے بارے میں علامہ نووی نے بھی اسی کو "الصحيح" کہا ہے۔^(۱)

پھر عباداتِ مالیہ میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ میت نے ان کی ادائیگی کی یا تو وصیت کی ہوگی یا نہیں، اگر نہیں کی تو وارثوں پر ان کی ادائیگی واجب نہیں، تبرعاً کریں تو جائز بلکہ مستحب ہے، اور اگر وصیت کی ہے اور مال نہیں چھوڑا، تب بھی یہی حکم ہے، اور اگر وصیت بھی کی، مال بھی چھوڑا تو ثلث مال کی حد تک ان کی ادائیگی واجب ہے، زائد کی نہیں، تبرعاً زائد کی ادائیگی بھی جائز بلکہ مستحب ہے، لیکن وارثوں میں اگر کوئی نابالغ یا مجنون ہے تو زائد کی ادائیگی ان کے حصے میں سے جائز نہیں۔^(۲)

(ص: ۴۱: سطر: ۴)

قوله: "إِنَّ أُمَّيْ افْتَلَيْتُ نَفْسَهَا"

بالفاء وضمّ التاء، اى مَاتَتْ بَغْتَةً وَفَجَاءَةً، وَالْفِتْلَةُ وَالْفِتْلَاتُ مَا كَانَ بَغْتَةً

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۴۱۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: الدر المختار ج: ۲ ص: ۵۹۶ تا ۵۹۸ کتاب الحج، باب الحج عن الغیر،

والبحر الرائق ج: ۳ ص: ۱۰۵ تا ۱۱۰ کتاب الحج، باب الحج عن الغیر۔

اور ”نَفْسَهَا“ میں سین کا رفع اور نصب دونوں جائز ہیں، رفع نائب الفاعل ہونے کی وجہ سے، (بمعنی سُلِبَتْ نَفْسُهَا فُجَاعًا یعنی اُس کی جان اچانک سلب کر لی گئی) اور نصب مفعول ثانی کی بناء پر (بمعنی سُلِبَتْ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا فُجَاعًا یعنی اُس عورت سے سلب کر لی گئی اُس کی جان اچانک)۔^(۱) حاصل یہ کہ اُقْتَلِيَتْ باب افتعال سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اُس کی موت اچانک واقع ہو گئی۔

قوله: ”فَلْيُ أَجْرٌ أَنْ أَتَّصَدَّقَ عَنْهَا؟“ (ص: ۳۱: ۵)

اگلی روایت میں ”أَفَلَهَا أَجْرٌ“ ہے، چونکہ واقعہ ایک ہی ہے لہذا بظاہر اُس شخص نے سوال دونوں کے بارے میں کیا تھا، اور دونوں کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”تَعَمُّ“ فرمایا، پہلی روایت کے راوی نے اپنی یادداشت کے مطابق صرف متکلم کا صیغہ استعمال کیا، دوسرے نے اپنی یادداشت کے مطابق صرف مؤنث غائب کا۔ حاصل یہ ہے کہ ثواب صدقہ کرنے والے کو بھی ملے گا، اور جس کی طرف سے صدقہ کیا گیا اُس کو بھی۔

البتہ یہاں ایک مسئلہ یہ قابل توجہ ہے کہ معتزلہ اور ہمارے زمانے کے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایصالِ ثواب کرنے سے میت کو کوئی ثواب نہیں پہنچتا، اور دلیل میں قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ:

”وَأَنْ تَكْفُرَ بِاللِّئْسَانِ إِلَّا مَا سَمِعْتُمْ“^(۲)

ترجمہ: ”اور یہ کہ انسان کو اپنی کوشش کے سوا کسی اور چیز کا (ثواب لینے کا) استحقاق نہیں“

اس کے متعدد جوابات علمائے حق کی طرف سے دیئے گئے ہیں، جن کی تفصیل پیچھے فقہ الملمہ میں ”کتاب الزکوٰۃ، باب وصول ثواب الصدقة عن الميت“ میں آچکی ہے، ایک جواب اعلاء السنن میں یہ دیا گیا ہے کہ میت کو ایصالِ ثواب سے ثواب پہنچنے کی احادیثِ مشہورہ ہیں، جن سے آیت مذکورہ بالا کے عموم میں تخصیص آگئی ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ میت کو جو ایصالِ ثواب کیا جاتا ہے یا جو عمل اس کی طرف سے کیا

(۱) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۱۔

(۲) سورة النجم آیت: ۳۹۔

جاتا ہے وہ اس کے ایمان اور عملِ صالح ہی کی وجہ سے کیا جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ میت کا ایمان اور عملِ صالح اسی کی کوشش کا نتیجہ ہے۔

تیسرا جواب علامہ ابن تیمیہ نے یہ دیا ہے کہ اس آیت میں میت کے استحقاق کی نفی ہے، استحقاق کے بغیر اگر کوئی اسے ثواب پہنچا دے تو اس کے پہنچنے کی نفی اس آیت میں نہیں، اور حدیثِ باب اور اس کی ہم معنی احادیثِ مشہورہ سے، پہنچنے کا اثبات ہو رہا ہے، لہذا آیت اور ان احادیثِ مشہورہ میں کوئی تعارض یا تضاد نہیں، اللہ تعالیٰ جس کو چاہے۔ جس طرح چاہے۔ استحقاق کے بغیر بھی ثواب پہنچا سکتا ہے، جس کا ایک طریقہ یہ ہے۔

باب ما يلحق الانسان من الثواب بعد وفاته (ص: ۴۱)

۴۱۹۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقَتَيْبَةُ يَعْنِي ابْنَ سَعِيدٍ وَأَبْنُ حُجْرٍ قَالُوا: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنِ الْعَلَاءِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ." (ص: ۴۱، سطر: ۱۱۵۹)

قولہ: "انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ" (ص: ۴۱، سطر: ۱۰)

یعنی موت کے بعد کوئی نیا ثواب اپنے عمل کا نہیں ملتا، سوائے مذکورہ تین صورتوں کے، کیونکہ یہ تینوں انسان کے اپنے ہی کسب کا نتیجہ ہیں، ولدِ صالح بھی انسان کے کسب ہی کا نتیجہ ہے، لہذا ان تینوں کا ثواب متحد ہو کر ملتا رہتا ہے۔

باب الوقف (ص: ۴۱)

۴۲۰۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا سَلِيمُ بْنُ أَخْضَرَ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: أَصَابَ عُمَرُ أَرْضًا بِخَبِيرٍ، فَاتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا- فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَبِيرٍ، لَمْ أُصَبْ مَالًا قَطُّ هُوَ أَنَفْسُ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُنِي بِهِ؟ قَالَ: "إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا"

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۷۲۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۴۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۳۵۔

وَتَصَدَّقَتْ بِهَا، - قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ - أَنَّهُ لَا يُبَاءُ أَصْلُهَا وَلَا تَبَاءُ وَلَا تُورَثُ وَلَا تُوَهَّبُ - قَالَ: فَتَصَدَّقَ عُمَرُ فِي الْفُقَرَاءِ وَفِي الْقُرْبَىٰ وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَالضَّعِيفِ، لَا جُنَاحَ عَلَيَّ مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ أَوْ يُطْعِمَ صَدِيقًا غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ -

قَالَ: فَحَدَّثْتُ هَذَا الْحَدِيثَ مُحَمَّدًا، فَلَمَّا بَلَغْتُ هَذَا الْمَكَانَ غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ - قَالَ مُحَمَّدٌ: غَيْرَ مُتَأْتِلٍ مَالًا - قَالَ ابْنُ عَوْنٍ: وَأَتْبَانِي مَنْ قَرَأَ هَذَا الْكِتَابَ أَنْ فِيهِ غَيْرَ مُتَأْتِلٍ مَالًا -

(ص: ۳۱: سطر: ۱۶۵۱۱)

قوله: "حَبَسَتْ أَصْلُهَا"

(ص: ۳۱: سطر: ۱۱۳)

"حَبَسَ" کے معنی روکنے، بند کرنے کے بھی آتے ہیں، اور کسی چیز کو کسی کے لئے خاص کرنے کے بھی، اسی لئے یہ وقف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، مگر متاخرین کے عرف میں مشہور لفظ "وقف" ہے، یہاں یہ وقف ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔^(۱)

"حَبَسَتْ أَصْلُهَا" جمہور کے نزدیک اس کے معنی ہیں کہ: "اس کو اللہ کی ملکیت میں دیدو" کیونکہ جمہور کے نزدیک وقف کرنے سے شیء موقوف کی ملکیت واقف سے ختم ہو کر اس پر اللہ کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے معنی ہیں کہ: "اسے اپنی ملکیت میں روک لو اور اس کے منافع کا تصدق کر دو"۔^(۲)

قوله: "وَتَصَدَّقَتْ بِهَا"

(ص: ۳۱: سطر: ۱۱۳)

ای جعلت منافعها للفقراء۔ چنانچہ طحاوی کی روایت میں یہ لفظ ہے: "تصدق بشمرا"^(۳)
(ای بمنافعہ - رافع)۔

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۱ ص: ۳۲۶، والنہایة لابن الأثیر ج: ۱ ص: ۳۲۸، ۳۲۹۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: عمدة القاری ج: ۱۳ ص: ۱۹۰ کتاب الهبة وفضلها والتحریر علیها، باب اذا حمل رجل علی الفرس إلخ، وتكملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۷۲، والدر المختار مع الشامیة ج: ۲ ص: ۳۲۳ کتاب الوقف، واعلاء السنن ج: ۱۳ ص: ۹۶ تا ۱۰۲ کتاب الوقف، باب مشروعیة الوقف إلخ، تنقیح قول الامام ابی حنیفة رحمہ اللہ فی الوقف، وشرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۲۹ باب الصدقات والموقوفات۔

(۳) شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۲۹ باب الصدقات والموقوفات۔

(ص: ۳۱: سطر: ۱۳)

قوله: "لَا يَبَاءُ أَصْلَهَا"

بخاری بیہقی اور طحاوی کی روایات میں صراحت ہے کہ "لا یبأ ولا یوہب ولا یورث" کی ہدایت ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی۔^(۱)

(ص: ۳۱: سطر: ۱۳)

قوله: "غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ"

تموّل سے مراد کثیر مال ہے، یعنی مال داری حاصل کرنا، بال بڑھانا اور متاشل کے معنی ہیں اثاثہ بنانا، مال جمع کرنا، حاصل دونوں کا ایک ہے، اور مطلب حضرت عمرؓ کا یہ ہے کہ اس وقف کے متولی کو عرف کے مطابق اس کی آمدنی یا پیداوار سے اپنے اوپر خرچ کرنے یا اپنے کسی دوست کو کھلانے کی تو اجازت ہے، مگر اسے اپنے لئے جمع کرنے یا اپنے اثاثے بنانے کی اجازت نہیں۔^(۲)

باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصى فيه (ص: ۳۲)

۳۲۰۳- حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ

مَهْدِيٍّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ مِغْوَلٍ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ مُصَرِّفٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى: هَلْ أَوْصَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: لَا، قُلْتُ: فَلِمَ كُتِبَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْوَصِيَّةُ أَوْ فُلِمَ أَمْرُوا بِالْوَصِيَّةِ؟ قَالَ: أَوْصَى بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى-

(ص: ۳۲: سطر: ۲۰: ۱)

(ص: ۳۲: سطر: ۲۰: ۱)

قوله: "هَلْ أَوْصَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟"

یہاں خلافت یا مال کی وصیت مراد ہے، کیونکہ شیعہ دعویٰ کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے لئے خلافت کی وصیت فرمائی تھی، اور اپنے بعض اقارب کے لئے مال

(۱) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۳۸۲ کتاب الشروط، باب الشروط فی الوقف، وشرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۲۹ باب الصدقات والموقوفات، وصحیح ابن حبان ج: ۷ ص: ۲۰۲ رقم الحدیث: ۳۸۸۱ وشعب الایمان للبیہقی رقم الحدیث: ۲۳۹۲-

(۲) إكمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۷۵، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۵۰، ۳۵۱، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۲۲-

کی وصیت فرمائی تھی، ان کے اس دعوے کی تحقیق کے لئے حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے یہ سوال کیا گیا۔^(۱)

قولہ: "فَقَالَ: لَا"

(ص: ۳۲: سطر: ۲)

یعنی مال یا خلافت کی وصیت نہیں فرمائی، چنانچہ اَخْرَاجُ الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ اور اجازة الوفود کی وصیت جو آگے کی احادیث میں آرہی ہے، اس کے منافی نہیں۔^(۲)

قولہ: "فَلَمْ كَتَبْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْوَصِيَّةَ؟"

(ص: ۳۲: سطر: ۲)

اس سے مراد سورہ بقرہ کی آیت "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ"^(۳) ہے۔ شاید طلحہ بن مصرف اس آیت کو منسوخ نہ سمجھتے ہوں، علامہ نووی نے یہی فرمایا ہے۔^(۴)

ناچیز محمد رفیع عرض کرتا ہے کہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ سائل کی مراد اس آیت کی بجائے وہ حدیث ہو جو چند صفحات پہلے اسی کتاب الوصیہ کے بالکل شروع میں امام مسلم نے ذکر کی ہے کہ: "ما حق امری مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده" واللہ اعلم۔^(۵)

قولہ: "أَوْصَى بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى"

(ص: ۳۲: سطر: ۲)

نحو قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام: "تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم

(۱) إكمال المعلم ج: ۵: ص: ۳۴۴، ۳۴۸، وشرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲: ص: ۳۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲: ص: ۳۵۱، ۳۵۲، وتكملة فتح الملهم ج: ۲: ص: ۴۵ (بالاختصار)۔

(۲) إكمال المعلم ج: ۵: ص: ۳۴۴، ۳۴۸، وشرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲: ص: ۳۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲: ص: ۳۵۱، ۳۵۲، وتكملة فتح الملهم ج: ۲: ص: ۴۹۔

(۳) البقرة: ۱۸۰۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲: ص: ۳۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲: ص: ۳۵۱، وتكملة فتح الملهم ج: ۱: ص: ۴۹۔

(۵) إكمال إكمال المعلم ج: ۲: ص: ۳۵۲، ومكمل إكمال الإكمال على هامش إكمال إكمال المعلم ج: ۲: ص: ۳۵۲۔

بہما کتاب اللہ وسنة نبیہ^(۱)، اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے متعدد امور کی بھی وصیت فرمائی جن میں سے تین کا ذکر اسی باب میں آ رہا ہے، لیکن تمام وصایا میں اہم ترین وصیت کتاب اللہ کی ہے، لہذا اسے حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ نے یہاں خاص طور سے ذکر فرمایا ہے۔

۳۲۰۵- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ ۞ قَالَ: وَكُنَّا مَحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِي وَأَبُو مُعَاوِيَةَ قَالَا: نَا الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَا تَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَلَا شَاةً وَلَا بَعِيرًا وَلَا أَوْطَى بِشَيْءٍ ع-"

(ص: ۴۲: سطر: ۶۴۳)

(r)

قوله: "وَلَا أَوْطَى بِشَيْءٍ" (ص: ۴۲: سطر: ۶۴۳) ای من المال وأمر الخلافة۔

۳۲۰۷- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ - وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى - قَالَ: أَنَا إِسْمَاعِيلُ ابْنُ عَلِيَّةَ، عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: ذَكَرُوا عِنْدَ عَائِشَةَ أَنَّ عَلِيًّا كَانَ وَصِيًّا، فَقَالَتْ: مَتَى أَوْطَى إِلَيْهِ؟ فَقَدْ كُنْتُ مُسْنِدَتَهُ إِلَى صَدْرِي، أَوْ قَالَتْ: حِجْرِي، فَدَعَا بِالطَّسْتِ، فَلَقِدَ انْحَنَتْ فِي حِجْرِي، وَمَا شَعَرْتُ أَنَّهُ مَاتَ، فَمَتَى أَوْطَى إِلَيْهِ؟"

(ص: ۴۲: سطر: ۹۴۷)

(ص: ۴۲: سطر: ۸)

قوله: "كَانَ وَصِيًّا"

یہ دعویٰ شیعہ کرتے ہیں، مگر اس کی تردید متعدد صحابہ کرام اور خود حضرت علیؑ نے فرمائی ہے۔
ترمذی، مسند احمد، بیہقی اور مستدرک حاکم میں یہ روایات موجود ہیں، اور صحیحین میں بھی ہیں۔^(۳)

(۱) مشکوٰۃ ص: ۳۱ کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنة، الفصل الثالث، والموظا امام مالک ص: ۷۰۴ باب النهی عن القول فی القدر۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۸۰، وحاشیة صحیح مسلم للذهبی ج: ۲ ص: ۶۸۔

(۳) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی الخلافة رقم الحدیث: ۲۳۲۶، ومسند احمد ج: ۲ ص: ۲۴۳ رقم الحدیث: ۹۲۱، ودلائل النبوة للبيهقي ج: ۷ ص: ۲۲۳، باب ما يستدل به علی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم يستخلف أحدًا بعينه.... إلخ، والمستدرک للحاکم ج: ۳ ص: ۸۳ رقم الحدیث: ۳۴۷۶۔

(۴) صحیح مسلم ج: ۲ ص: ۱۶۰ کتاب الأضاحی، باب تحریم الذبیر لغير الله تعالى ولعن فاعله، وصحیح البخاری ج: ۱ ص: ۲۱ کتاب العلم، باب کتابة العلم۔

قوله: "فَدَعَا بِالطَّسْتِ" (ص: ۳۲: سطر: ۹)

ای لیبول (کما زادة النسائي في هذه الرواية عن عائشة) أو ليتفل فيه (رواه الحافظ في الفتح في الرواية عنها أيضًا)۔^(۱)

قوله: "فَلَقَدِ انْخَنَثَ" (ص: ۳۲: سطر: ۹) ای مال وسقط یعنی ڈھلک گئے۔^(۲)

قوله: "فِي حَجْرِي" (ص: ۳۲: سطر: ۹) بفتح الحاء وكسرها۔^(۳)

اس میں شیعہ کے اس دعوے کی تردید ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت آپ کا سر مبارک حضرت علیؓ کی گود میں تھا، وہ دلیل میں حاکم اور طبقات ابن سعد کی بعض روایات پیش کرتے ہیں، مگر وہ سب ضعیف ہیں، اور ہر روایت میں شیعہ راوی ہیں، کما حقہ الحافظ فی الفتح فی باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته۔^(۴)

واقعة قرطاس (ص: ۳۲)

۲۲۰۸- "حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ وَقَتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمْرُو النَّاقِدُ - وَاللَّفْظُ لِسَعِيدٍ - قَالُوا: نَأْسَفِيَانُ، عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَحْوَلِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَوْمُ الْخَمِيسِ! وَمَا يَوْمُ الْخَمِيسِ! ثُمَّ بَكَى حَتَّى بَلَ دَمْعُهُ الْحَطِي، فَقُلْتُ: يَا أَبَا عَبَّاسٍ وَمَا يَوْمُ الْخَمِيسِ؟ قَالَ: اشْتَدَّ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعُهُ، فَقَالَ: "اتُّوْنِي أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا، لَا تَضَلُّوا بَعْدِي" فَتَنَازَعُوا، وَمَا يَنْبَغِي عِنْدَ نَبِيِّ تَنَازَعٍ - وَقَالُوا: مَا شَأْنُهُ؟ أَهَجَرَ؟ اسْتَفْهِمُوهُ - قَالَ: "دَعُونِي، فَالَّذِي أَنَا فِيهِ خَيْرٌ، أَوْصِيكُمْ بِثَلَاثٍ: أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ"

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۸۲۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۲، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۸۷، والنهاية لابن الأثير ج: ۲

ص: ۸۲، ومجمع بحر الأنوار ج: ۲ ص: ۱۱۸، والفاثق ج: ۱ ص: ۳۰۰۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۲، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۸۷۔

(۴) فتح الباری ج: ۸ ص: ۱۳۹ کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته، وتکملة فتح

الملهم ج: ۲ ص: ۸۲۔

الْعَرَبِ، وَأَجِيزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أُجِيزُهُمْ، قَالَ: وَسَكَتَ عَنِ الثَّلَاثَةِ أَوْ قَالَهَا فَانْسَيْتَهَا۔“
(ص: ۲۲: سطر ۱۰: ۱۲۴ ۶ ص: ۲۳: سطر ۱)

قوله: "مَا شَأْنُهُ؟ أَهَجَرَ؟ اسْتَفْهِمُوا" (ص: ۲۲: سطر ۱۲)

یعنی بعض حاضرین نے آپس میں کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کیا حال ہے؟ کیا آپ نے ہمیں چھوڑ دیا ہے، یعنی چھوڑ کر ہم سے رخصت ہو رہے ہیں؟ یعنی کیا آپ کا وقت وفات آ گیا ہے، آپ سے پوچھ لو۔

واقعہ قرطاس کی جو تفصیل احادیث باب میں ہے، روافض نے اس کی بنیاد پر حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ پر پانچ شدید اعتراضات کئے ہیں:-

۱- "حسبنا کتاب اللہ" کہہ کر جیسا کہ اس باب کی تیسری حدیث میں ہے، انہوں نے حجیت حدیث کا انکار کیا ہے۔

۲- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کی صریح خلاف ورزی کی۔

۳- ایسی کتاب سے اُمت کو محروم کر دیا جو اختلاف اور گمراہی سے بچانے والی تھی۔

۴- "ما شأْنُهُ أَهَجَرَ اسْتَفْهِمُوا" کہہ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی اور سخت توہین کی کیونکہ "هَجَرَ" کے معنی ہڈیان کرنے کے بھی آتے ہیں۔ (نعوذ باللہ)

۵- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلافت کی وصیت حضرت علیؓ کے حق میں کرنا چاہتے تھے، اسے روک کر حضرت عمرؓ نے اہل بیت کے خلاف سازش کی۔

جوابات

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی پوری زندگی جب سے مشرف باسلام ہوئے تھے اس بات پر شاہد عدل ہے کہ وہ نہ صرف حجیت حدیث کے قائل تھے بلکہ اتباع سنت ان کی پوری زندگی میں رچا بسا تھا، دور خلافت میں بھی جب کوئی نیا واقعہ پیش آتا تو اس کے متعلق حدیث کی جستجو کرتے اور صحابہ کرامؓ سے دریافت کرتے تھے، کوئی حدیث مل جاتی تو اس کے سامنے جھک جاتے تھے اور سرکاری احکام اُس کے مطابق جاری فرماتے تھے۔ اس قسم کے واقعات کثیر تعداد میں روایات سے ثابت ہیں، خود صحیح مسلم میں بھی ایسے کئی واقعات منقول ہیں، لہذا انہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں، اتباع کا یہی وصف ہے جس کی بدولت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ:

(۱) اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر۔ (رواہ الترمذی)۔

لہذا ان کے قول "حسبنا کتاب اللہ" کا مطلب انکا حدیث ہرگز نہیں ہو سکتا، بلکہ مطلب یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم مکمل نازل ہو چکا ہے، اس میں قیامت تک کے لئے کام دینے والے اصول بیان کر دیئے گئے ہیں، اور اسی میں یہ آیت بھی آچکی ہے کہ:

أَلْيَوْمَ مَا كَمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَنْتُمْ عَلَيَّكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا۔ (۲)

وقولہ تعالیٰ: يَتَّبِعَانَّ الْخَيْرَ شَيْءًا۔ (۳)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول و فعل اور تقریر سے قرآن کریم کی تفسیر بھی حسب ضرورت فرمادی ہے، جس کی روشنی میں ہم اجتہاد و استنباط کے ذریعہ ہر نئے پیش آنے والے مسئلے کا حکم شرعی دریافت کر سکتے ہیں، اور اس وقت جو کتاب لکھنے کے لئے فرما رہے ہیں وہ محض شفقتہ علی الأمة کے لئے ہے، جو باتیں آپ پہلے اپنی زندگی میں بیان فرما چکے ہیں، انہی کی تذکیر یا تاکید یا تلخیص، اس کتاب میں فرمائیں گے، جن کو لکھنا، اتنا ضروری نہیں کہ آپ اس شدید تکلیف میں اس کی مشقت برداشت فرمائیں۔

دوسرے اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر کبھی وجوب کے لئے ہوتے تھے جو کہ اصل ہے، اور کبھی نڈب، اباحت یا ارشاد وغیرہ کے لئے، اور صحابہ کرامؓ جو مزاج شناس رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) تھے، قرآن سے پہچان لیتے تھے کہ کون سا امر وجوب کے لئے ہے؟ اور کون سا نہیں؟ جب دیکھتے کہ امر وجوب کے لئے نہیں اور امر کے مقابلے میں کوئی دوسری رائے ان کو بہتر معلوم ہوتی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مراجعت کرتے تھے، اس کے متعدد واقعات ہیں اور اس مراجعت پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی تکلیف نہیں فرمائی، مثلاً صلح حدیبیہ کے موقع پر معاہدے کی عبارت میں سے لفظ "رسول اللہ" مٹانے کا حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیا تھا، اور حضرت علیؓ نے صاف انکار کر دیا کہ میں یہ کام نہیں کروں گا، اس پر آپ صلی

(۱) جامع الترمذی ج: ۲، ص: ۲۰۷، ابواب المناقب، باب فی مناقب ابی بکر الصدیق۔

(۲) النحل: ۸۹۔

(۳) المائدة: ۳۔

(۴) دلائل النبوة للبيهقي ج: ۷، ص: ۱۸۱، جماع ابواب مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم ووفاته، باب

ما جاء في همه بأن يكتب كتابا لأصحابه الخ۔

اللہ علیہ وسلم نے کوئی تکمیر نہیں فرمائی^(۱)، پس اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی قرآن سے سمجھ لیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نئی بات لکھوانے والے نہیں ہیں، اور آپ کا امر بالکتابہ و وجوب کے لئے نہیں، بلکہ ارشاد اور شفقتہ علی الأمة کے لئے ہے، اور حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح نکلا۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس واقعے کے بعد چار روز حیات رہے، کیونکہ حدیث باب میں صراحت ہے کہ یہ واقعہ جمعرات کا ہے جبکہ وفات پیر کو ہوئی، اور صحیحین کی روایت سے ثابت ہے کہ اس واقعے کے بعد وفات سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحت بہتر ہو گئی تھی، تو اگر ایسی کوئی ضروری بات لکھوائی تھی جو آپ نے پہلے نہ بتائی ہو تو ان چار روز میں لکھوا سکتے تھے، مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں لکھوائی، اور کم از کم زبانی تو فرما سکتے تھے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی بھی کوئی ایسی بات ارشاد نہیں فرمائی جو پہلے نہ بتائی ہو، کیونکہ جیسا کہ حدیث باب میں صراحت ہے کہ (اسی حالت میں)^(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی تین وصیتیں قرمائیں:

۱- ایک یہ کہ: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"۔

۲- دوسری: "وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم"۔

۳- اور تیسری راوی بھول گئے، ہو سکتا ہے کہ وہ جمیش اسامہ کے بارے میں ہو، نیز ممکن ہے کہ تیسری وصیت وہ ہو جو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الصلوة - وما ملكت أيمانكم" کما فی فتح البدر^(۳)، اور ظاہر ہے کہ ان میں سے کوئی بات بھی نئی نہیں ہے، یہ سب باتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے بار بار فرما چکے تھے، معلوم ہوا کہ اس کتاب میں آپ کوئی نئی بات لکھوانا نہ چاہتے تھے، محض پچھلی ہی باتوں کی تاکید یا تلمیخ مقصود تھی، شفقتہ علی الأمة، اس کا ادراک حضرت عمرؓ نے کر لیا تھا جس کے دلائل ان کے پاس تھے، مثلاً "أَلَيْسَ مَا كُنْتُمْ لَكُمْ وَيَسْتَكْم"، نیز حدیث الثقلین جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ: "میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں،

(۱) صحیح مسلم مع شرحہ للنووی ج: ۲، ص: ۱۰۴۔

(۲) بخاری نے یہ واقعہ کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں نقل کیا ہے، اُس میں "أوصيكم بثلاث" کے بجائے "وَأَوْصَاكُمْ بِثَلَاث" ہے، اس جملے کے تحت حافظ نے فرمایا ہے کہ: "إِی فِی تِلْكَ الْحَالَةِ" یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جملہ اسی حالت میں فرمایا تھا، یعنی جب یہ تنازع ہو رہا تھا۔ (فتح البدر ج: ۸، ص: ۱۳۳) رفیع

(۳) فتح البدر ج: ۸، ص: ۱۳۵ کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتہ۔ رفیع

جب تک تم انہیں تھامے رکھو گے گمراہ نہیں ہو گے، کتابُ اللہ وَسُنَّةُ نَبِيِّهِ^(۱) (صلی اللہ علیہ وسلم)۔

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کسی روایت سے ثابت نہیں کہ "ما شانہ اہجر" کا لفظ حضرت عمرؓ نے کہا تھا، حتیٰ کہ شیعوں کی بھی کسی روایت سے ثابت نہیں ہوتا، لہذا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا، تو قرآنِ قویہ اس کے مؤید ہیں کہ ہجر کے لغوی معنی مراد تھے، یعنی چھوڑنا،^(۲) اور مطلب یہ تھا کہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں چھوڑ کر جا رہے ہیں؟ یعنی کیا آپ کی وفات کا وقت بالکل قریب آ گیا ہے؟ آپ سے پوچھ لو، یعنی اگر آپ فرمائیں کہ وفات کا وقت بالکل قریب ہے تو لکھنے کا سامان لے آؤ، اور اگر فرمائیں کہ ابھی کچھ مہلت باقی ہے، تو اس شدید مرض کی حالت میں آپ کو تکلیف نہ دو، بعد میں لکھوا سکتے ہیں، اور ہجر کے جو معنی ہم نے بیان کئے وہی اس کے اصلی معنی ہیں، ہذیان کے معنی میں بھی اصل معنی کی مناسبت ہی کی وجہ سے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، اور یہاں ہذیان مراد نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اسی جملے میں ہے کہ "استفہموا" اور ظاہر ہے کہ جس شخص کے متعلق کسی کو یہ گمان ہو کہ وہ ہذیان کر رہا ہے، اس سے وہ استفہام کیسے کر سکتا ہے؟

یہ سب تفصیل تو اس تقدیر پر ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ قول حضرت عمرؓ سے ثابت ہے، ورنہ زیادہ راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول ان حضرات کا ہے جو کتابت کے حق میں تھے، اور اس پر قرینہ "اہجر" میں ہمزہ استفہام ہے، اور جن روایات میں ہمزہ استفہام مذکور نہیں، ان میں مقدر ماننا ضروری ہے، تاکہ تعارض لازم نہ آئے، تو اب جملے کا مطلب استفہام انکاری کے طور پر یہ ہوا کہ تم جو کتابت سے منع کر رہے ہو کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نعوذ باللہ ہذیان کر رہے ہیں؟ یعنی ہذیان نہیں کر رہے، اس لئے تمہیں ان کے امر کی تعمیل کرنی چاہئے، اور یہ معنی بالکل بے غبار ہیں، (ذکرہ الشیخ عبدالعزیز الدہلوی فی تحفة الاثناء عشریة)^(۳)۔

پانچویں اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اول تو قرآن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صرف وہی باتیں لکھوانا چاہتے تھے جو بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی فرمائیں، یعنی "اخر جوا المشركين من جزيرة العرب.... الخ"، اور اگر بالفرض کہا جائے کہ خلافت ہی کی وصیت کرنا چاہتے تھے، تو ناقابل انکار دلائل سے ماننا پڑے گا کہ مقصود خلافتِ ابی بکر تھی نہ کہ خلافتِ علیؓ، اور دلائل

(۱) مشکوٰۃ المصابیح ج: ۱ ص: ۳۱ کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنة۔ والموطا للإمام مالک

باب النهی عن القول فی القدر، ص: ۷۰۲۔ رفیع

(۳) ص: ۲۸۳ تا ۲۹۱

(۲) مجمع بحر الأنوار ج: ۵ ص: ۱۴۸۔

وہی ہیں جن سے اہل سنت والجماعة نے خلافتِ ابی بکر کے حق ہونے پر استدلال کیا ہے۔

مذکورہ بالا اعتراضات میں سے کئی کے جواب کے لئے مسند احمد^(۱) کی وہ روایت جو حضرت علیؓ سے مروی ہے، کافی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ: ایک طبق لاؤ تاکہ میں وہ باتیں لکھ دوں جن کے بعد تم گمراہ نہ ہو گے، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ: مجھے خوف ہوا کہ طبق لے کر واپس آنے تک کہیں آپ کی وفات نہ ہو جائے، (چنانچہ) میں نے عرض کی کہ: مجھے وہ باتیں یاد رہیں گی اور میں محفوظ رکھوں گا (لکھنے کی ضرورت نہیں)، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أوصيكم بالصلوة والزكاة وما ملكت أيمانكم“ (کذا فی ارشاد القاری)^(۲)۔ اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

۱- ایک یہ کہ امر بالکتابہ کو جس طرح حضرت عمرؓ نے اباحت یا شفقت پر محمول کیا تھا، اسی طرح حضرت علیؓ نے بھی اباحت یا شفقت پر محمول کیا تھا۔

۲- دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جس طرح حضرت علیؓ کے واقعے میں جو باتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھنے کا ارادہ فرمایا تھا، وہ ایسی ہی تھیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم بار بار فرما چکے تھے، اسی طرح واقعہ قرطاس میں بھی ہوا، واللہ اعلم۔^(۳)

قولہ: ”وَسَكَّتْ عَنِ الثَّلَاثَةِ أَوْ قَالَهَا فَأَنْسَبْتُهَا“ (ص: ۳۳، مطر: ۱)

سفیان بن عیینہ جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ”ان کے استاذ سلیمان نے فرمایا ہے کہ میرے شیخ سعید بن جبیر نے یا تو تیسری وصیت ذکر نہیں کی تھی، سکوت کیا تھا، یا تیسری وصیت بھی ذکر کی تھی مگر مجھے (یعنی سلیمان کو) یاد نہیں رہی۔“^(۴)



(۱) مسند احمد ج: ۳، ص: ۱۰۵، رقم الحدیث: ۶۹۳۔

(۲) ارشاد القاری ص: ۳۵۱، کتاب العلم، باب کتابة العلم۔

(۳) واقعہ قرطاس کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ہدیة الشمعة ص: ۷۵۲، ذوالنہج ج: ۱، ص: ۱۶۶ تا ۱۹۹،

وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۳۹ تا ۱۴۱۔

(۴) حافظ ابن حجرؒ نے قائل اور شك کرنے والے کی یہ تین ابو نعیم اصفہانی کی ”المستخرج“ سے ایک صریح

روایت کی بنیاد پر کی ہے۔ دیکھئے فتح الباری، کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتیہ ج: ۸،

ص: ۱۳۵۔ (رفیع)

کتاب النذر (ص: ۴۴)

نذر کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی اپنے اوپر ایسی عبادت واجب کر لے جو اس پر پہلے سے واجب نہیں تھی، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ۱- نذر مطلق کقولہ: "لِلّٰهِ عَلَيَّ اِنْ اَصَوْمَ يَوْمًا"۔
۲- نذر مطلق کقولہ: "اِنْ شَفَانِي اللّٰهُ تَعَالَى فَعَلَيْ صَوْمِ يَوْمٍ" تفصیل آگے آئے گی۔

۴۲۱۱- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمِّحِ بْنِ الْمُهَاجِرِ قَالَا: نَا اللَّيْثُ ۢ قَالَ: وَثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، اَنَّهُ قَالَ: اسْتَفْتَى سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَذْرٍ كَانَ عَلَيَّ اُمِّهِ، تُوَقِّمْتُ قَبْلَ اَنْ تَقْضِيَهُ۔ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَاَقْضِهِ عَنْهَا"۔
(ص: ۴۴ سطر: ۲۰۱)

قوله: "فِي نَذْرٍ كَانَ عَلَيَّ اُمِّهِ"
(ص: ۴۴ سطر: ۲۰)

یہ نذر کس عبادت کی تھی؟ اس میں متعدد اقوال ہیں، یقیناً یاظن غالب سے کچھ کہنا مشکل ہے۔

قوله: "فَاَقْضِهِ عَنْهَا"
(ص: ۴۴ سطر: ۲۰)

یہ امر شوافع کے نزدیک نذر مالی میں وجوب پر محمول ہے (بشرطیکہ میت نے اتنا مال چھوڑا ہو)، خواہ میت نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو (نووی) (۱)۔ اور حنفیہ کے نزدیک دیگر عبادات مالہ کی طرح نذر مالی میں بھی یہ تفصیل ہے کہ:

(الف) میت نے اگر اس کی ادائیگی کی وصیت نہیں کی، تو وارثوں پر اس کی ادائیگی واجب نہیں، تبرعاً کر دیں تو جائز بلکہ مستحب ہے۔

(ب) اگر وصیت کی تھی مگر مال نہیں چھوڑا تب بھی یہی حکم ہے۔

(ج) اگر وصیت بھی کی، مال بھی چھوڑا تو تجہیز و تکفین کے مصارف اور ادائے دیون کے

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۴۴۔

بعد جو ترکہ بچے اُس کے ثلث کی حد تک نذر کی ادائیگی واجب ہے، زائد کی نہیں، تہماً کوئی زائد کی ادائیگی بھی کر دے تو جائز بلکہ مستحب ہے۔ لیکن اگر وارثوں میں کوئی نابالغ یا مجنون ہے تو زائد کی ادائیگی اُس کے حصے میں سے جائز نہیں۔

عباداتِ مالیہ کی یہ تفصیل پیچھے چار باب پہلے ”باب وصول ثواب الصدقات الی المیت“ میں بھی بیان ہو چکی ہے، وہیں اس کے متعلقہ حوالہ جات بھی آچکے ہیں۔ اور اگر نذر عباداتِ بدنہیہ مضہ کی تھی کالصوم والصلوة، تو وارث اس کی طرف سے یہ افعال نہیں کر سکتا، البتہ ایصالِ ثواب کر سکتا ہے اور فدیہ بھی دے سکتا ہے۔ لما روی عن ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم نحوه انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد“، (کذا فی البذل ناقلاً عن السنن الکبریٰ للنسائی)۔^(۱)

۳۲۱۳۔ ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ - قَالَ إِسْحَاقُ: أَنَا وَقَالَ زُهَيْرٌ: نَا- جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا يَنْهَانَا عَنِ النَّذْرِ، وَيَقُولُ: إِنَّهُ لَا يَرُدُّ شَيْئًا، وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الشَّحِيحِ“۔

(ص: ۴۴: سطر: ۷۶)

قوله: ”يَنْهَانَا عَنِ النَّذْرِ“^(۲)

اس نبی کی علتِ اگلے جملے میں بیان کی گئی ہے، یعنی ”إِنَّهُ لَا يَرُدُّ شَيْئًا، وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الشَّحِيحِ“ (ص: ۴۴: سطر: ۷۶) معلوم ہوا کہ نبی کا تعلق دو چیزوں سے ہے، ایک یہ خیال کہ نذر

(۱) بذل المجهود ج: ۱۳ ص: ۲۶۱ کتاب الأیمان والنذور، باب قضاء النذر عن المیت، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۲۷۷ کتاب الأیمان والنذور، باب قضاء النذر عن المیت، والسنن الکبریٰ ج: ۲ ص: ۱۷۴، ۱۷۵، کتاب الصیام رقم الحدیث: ۲۹۱۸، ۲۹۱۷۔

(۲) نذر کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ مطلق من غیر شرط کقولہ: ”لله علی ان اصوم یوما“۔ ۲۔ نذر معلق علی شرط کقولہ: ”ان شفنی الله مریضی صمت یومین“۔ قسم اول کی نذر بالاقاق جائز ہے بلا کراہت، نبی کا تعلق دوسری قسم سے ہے (کذا فی التکملة ج: ۲ ص: ۹۳)۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اعتکاف لیلۃ فی المسجد الحرام کی نذر فرمائی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی کثیر نہیں فرمائی (کذا فی البذل ج: ۱۳ ص: ۲۳۶) کتاب الأیمان والنذور، باب کراہیۃ النذر۔ (من الاستاذ مدظلہم)

کرنے سے تقدیر بدل جائے گی، اور دوسری ایسا بخل کہ سوائے نذر معلق کے کسی اور طریقے سے وہ تصدق نہ کرے (الکوکب الدری)۔^(۱)

۴۲۲- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ - وَاللَّفْظُ لِيُزْهِرَ - قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبرَاهِيمَ قَالَ: نَا أَيُّوبُ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: كَانَتْ ثَقِيفُ حُلَفَاءِ بَنِي عَقِيلٍ فَاسْرَتْ ثَقِيفُ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصَابُوا مَعَهُ الْعُضْبَاءَ، فَاتَى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي الْوُثَاقِ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ! فَاتَاهُ، فَقَالَ: مَا شَأْنُكَ؟ فَقَالَ: بِمِمْ أَخَذْتَنِي وَبِمِمْ أَخَذْتَ سَابِقَةَ الْحَاجِرِ؟ قَالَ: إِعْظَامًا لِدَيْكَ: أَخَذْتُكَ بِجَرِيرَةِ حُلَفَائِكَ ثَقِيفَ، ثُمَّ انْصَرَفَ عَنْهُ، فَنادَاهُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! يَا مُحَمَّدُ! - وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجِيمًا رَقِيمًا - فَرَجَعَ إِلَيْهِ فَقَالَ: مَا شَأْنُكَ؟ قَالَ: إِنِّي مُسْلِمٌ - قَالَ: لَوْ قُتِلْتَهَا وَأَنْتَ تَمْلِكُ أَمْرَكَ، أَفَلَحْتَ كُلَّ الْفَلَاحِ، ثُمَّ انْصَرَفَ فَنادَاهُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! يَا مُحَمَّدُ! فَاتَاهُ فَقَالَ: مَا شَأْنُكَ؟ قَالَ: إِنِّي جَائِعٌ فَاطْعِمْنِي، وَظَمَّانٌ فَاسْقِنِي، قَالَ: هَذِهِ حَاجَتُكَ ففَدِيَ بِالرَّجُلَيْنِ -

قَالَ: وَأَسْرَتْ امْرَأَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ وَأُصِيبَتِ الْعُضْبَاءُ، فَكَانَتْ الْمَرْأَةُ فِي الْوُثَاقِ وَكَانَ الْقَوْمُ يُرِيحُونَ نَعْمَهُمْ بَيْنَ يَدَيْ بِيوتِهِمْ، فَانْقَلَبَتْ ذَاتَ لَيْلَةٍ مِنَ الْوُثَاقِ، فَآتَتْ الْإِبِلَ فَجَعَلَتْ إِذَا دَنَسَتْ مِنَ الْبَعِيرِ رَغًا فَتَتْرُكُهُ، حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى الْعُضْبَاءِ فَلَمْ تَرُغْ - قَالَ: وَهِيَ نَاقَةٌ مُنَوَّقَةٌ - فَفَعَدَتْ فِي عُجْزِهَا، ثُمَّ زَجَرَتْهَا فَانْطَلَقَتْ، وَنَذِرُوا بِهَا فَطَلَبُوهَا فَاعْجَزَتْهُمْ قَالَ: وَنَذَرْتُ لِلَّهِ إِنْ نَجَّاهَا اللَّهُ عَلَيَّهَا لَتَنْحَرَّتْهَا -

فَلَمَّا قَدِمَتِ الْمَدِينَةَ رَأَاهَا النَّاسُ، فَقَالُوا: الْعُضْبَاءُ نَاقَةٌ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

(۱) الکوکب الدری ج: ۲، ص: ۴۰۱ ابواب النذور والایمان، باب فی کراهیة النذور، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۵۳، وأوجز المسالك ج: ۹، ص: ۷ کتاب النذور والایمان، وانوار المحمود ج: ۲، ص: ۲۷۵ کتاب الایمان والنذور، باب کراهیة النذر، ومرقاة المفاتیح ج: ۲، ص: ۵۹۸، ۵۹۹ کتاب الایمان والنذور، باب فی النذور، الفصل الأول -

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنَّهَا نَذَرْتُ أَنْ نَجَاهَا اللَّهُ عَلَيْهَا لِتَنْحَرَنَهَا، فَأَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ! بِنَسَمَا جَزَيْتَهَا، نَذَرْتُ لِلَّهِ أَنْ نَجَاهَا اللَّهُ عَلَيْهَا لِتَنْحَرَنَهَا، لَا وَفَاءَ لِنَذْرٍ فِي مَعْصِيَةٍ، وَلَا فِيمَا لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ - وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ حُجْرٍ: لَا نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ -“

(ص: ۳۳، سطر: ۱۷ تا ص: ۳۵، سطر: ۶)

قوله: ”الْعُضْبَاءُ“ (ص: ۳۳، سطر: ۱۹)

یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناقہ کا نام ہے، مشقوقة الأذن، ومقطوعة الأذن کو کہتے ہیں، مگر یہ مشقوقة یا مقطوعة الأذن نہیں تھی، بلکہ اس کے کان چھوٹے تھے، اس لئے عضباء نام پڑ گیا، یہ عضباء رجل من بنی عقیل سے بطور مال غنیمت کے ملی تھی، جیسا کہ اسی واقعہ سے ظاہر ہے۔ پھر یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے استعمال میں رہی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک ناقہ کا نام ”القِصْوَاءُ“ ہے، جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ ہجرت فرمائی تھی، وہ دوسری ناقہ ہے۔^(۱)

قوله: ”وَبِمِمْ أَخَذْتُ سَابِقَةَ الْحَاجِرِ؟“ (ص: ۳۳، سطر: ۲۰)

سابقۃ الحاجر سے مراد یہی ناقہ عضباء ہے، اور سابقۃ الحاجر اس لئے کہا کہ حج کے قافلوں میں یہ سب سے آگے رہتی تھی^(۲) (تیز رفتاری کے باعث)، اس میں اشارہ ہے اسیر کی طرف سے یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فضیلت والی ناقہ کو ناحق پکڑا ہے (نعوذ باللہ)۔

قوله: ”فَقَالَ إِعْظَامًا لِذَلِكَ“ (ص: ۳۳، سطر: ۲۰)

یہ راوی کا کلام ہے، اس میں ”قال“ کے فاعل اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو راوی کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسیر کو اگلا جواب ”أَخَذْتُكَ بِجَرِيرَةِ حَلْفَانِكَ“

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱، ص: ۳۹۳، ۳۹۵، وعمدة القاری ج: ۱۳، ص: ۱۶۱ کتاب الجہاد والسمیر، باب ناقة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وفتح الباری ج: ۶، ص: ۷۳ کتاب الجہاد والسمیر، باب ناقة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وتکملة فتح الملمم ج: ۲، ص: ۹۶، وکتاب الوسيلة للموصلی ج: ۶، ص: ۲۰۹ تا ۲۱۱، والفاقی ج: ۲، ص: ۳۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۳، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۶۰، ومکمل إكمال الإكمال ج: ۳، ص: ۳۶۰۔

ثقیف“ (ص: ۳۳، سطر: ۲۱) اس وجہ سے دیا کہ اسیر نے جو سوال کیا تھا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فضیلت والی اونٹنی کو ناحق پکڑنے کے الزام کو متضمن تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس الزام کی قباحت کے اظہار کے لئے یہ جواب دیا، اس صورت میں ”ذک“ کا اشارہ اسیر کے قول ”بم اخذت سابقة الحاج“ کی طرف ہوگا۔ اور اگر ”قال“ کا فاعل اسیر ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ اس نے ناقہ کے وصف ”سابقة الحاج“ کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ”بڑا غلط“ ظاہر کرنے کے لئے کیا، اس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب ”اخذتک بجريرة.... الخ“ سے پہلے لفظ ”فقال“ محذوف مانا پڑے گا، ای فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اخذتک بجريرة حلفائك.... الخ، (كذا في الحل المفهم وحاشية الشيخ الذهني)۔^(۱)

قوله: ”بِجَرِيرَةٍ حُلْفَائِكَ ثَقِيفٌ“ (ص: ۳۳، سطر: ۲۱)

جريرة سے مراد جرم ہے، یہاں سوال ہوتا ہے کہ ثقیف کے جرم کی وجہ سے ان کے حلیف جو بنی عقیل تھے ان کے آدمی کو پکڑنا کیسے جائز ہوا؟

اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ ثقیف اور ان کے حلیفوں (دونوں) سے تھا، کہ وہ مسلمانوں سے تعرض نہ کریں گے، ثقیف نے اس عہد کی خلاف ورزی کی کہ دو صحابہ کو پکڑ لیا، اور بنی عقیل نے اس پر تکبیر نہیں کی، لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی عقیل کے آدمی کو ان کی (بالواسطہ) بدعہدی پر پکڑا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں یہ عرف ہو کہ حلیف کو بھی اس کے حلیف کی بدعہدی پر پکڑ لیا جاتا ہو، اگرچہ معاہدے میں اس کی صراحت نہ ہو، اسی لئے یہاں اسیر نے اس جواب پر تکبیر نہیں کی۔^(۳)

(۱) الحل المفهم ج: ۲، ص: ۱۷۸، وحاشية صحيح مسلم للذهني ج: ۲، ص: ۷۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲، ص: ۳۶۰، والمفهم ج: ۲، ص: ۶۰۹، ۶۱۰، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۹۷۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۳۳، ومكمل إكمال الإكمال ج: ۳، ص: ۳۶۱، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۵۹، ۱۶۰، وبذل المعهود ج: ۱۳، ص: ۲۶۷، كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك۔

(۳) معالم السنن للخطابي ج: ۳، ص: ۵۳، كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۶۰، وحاشية صحيح مسلم للذهني ج: ۲، ص: ۷۲۔

قوله: "لَوْ قُلْتَهَا وَأَنْتَ تَمْلِكُ أَمْرَكَ، أَفَلَحْتَ كُلَّ الْفَلَاحِ" (ص: ۲۴ سطر: ۲۲) یعنی فلاح تام، اس طرح کہ تو گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہو چکا ہوتا تو تجھے چھوڑ دیا جاتا، لیکن اب جبکہ گرفتار پہلے ہوا، اب مسلمان ہونے سے تو غلامی سے بچنے کا مستحق نہیں، (کذا فی البذل)۔^(۱)

قوله: "فَفِدَىٰ بِالرَّجُلَيْنِ" (ص: ۳۵ سطر: ۱) "الحل المفہم"^(۲) میں ہے کہ فدیہ لے کر چھوڑنے کا حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منسوخ ہو چکا ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافر قیدی کو یا تو غلام بنایا جائے گا، یا قتل کر دیا جائے گا، یعنی بغیر فدیہ چھوڑ دینا، یا فدیہ لے کر چھوڑنا دونوں حکم ابتدائے اسلام میں تھے، لقولہ تعالیٰ: "فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِن مَّا فِدَاءٌ"،^(۳) پھر یہ حکم آیۃ السیف سے منسوخ ہو گیا، اس مسئلے کی تفصیل مع فقہاء کے اختلاف کے آگے کتاب الجہاد کے مستقل باب "باب التنفیل وفداء المسلمین بالأسارى" میں آئے گی۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی اظہر الروایتمیں یہ ہے کہ فدیۃ بالأسارى المسلمین جائز ہے، لحدیث الباب وما فی معناه، اور فدیۃ بالمال بھی لے کر چھوڑ دینا بوقت حاجت جائز ہے، کما حققہ ابن الہمام فی فتح القدر (ج: ۵ ص: ۳۶۱)۔ البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قیدی کے مشرف باسلام ہونے کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفار کے پاس کیوں واپس بھیج دیا؟ اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں:-

(۱) بذل المجہود ج: ۱۳ ص: ۲۶۸ کتاب الأیمان والتذور، باب النذر فیما لا یملک، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۳، ۳۵، وتکملة فتح الملہم ج: ۲ ص: ۹۸۔

(۲) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۱۷۹۔

(۳) سورۃ محمد: ۲۔

(۴) عمدۃ القاری ج: ۱۳ ص: ۲۶۵، ۲۶۶ کتاب الجہاد والسریر، باب "فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِن مَّا فِدَاءٌ"، وشرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۱۳۳، ۱۳۴ کتاب السریر، باب الفداء، ومرقاۃ المفاتیح ج: ۷ ص: ۵۲۳ کتاب الجہاد، باب حکم الأسراء، الفصل الأول۔

۱- علامہ نوویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعے میں کہیں یہ ذکر نہیں کہ یہ شخص آزاد ہو کر کافروں کے پاس واپس چلا گیا تھا، کیونکہ فدیہ میں دیا جانا رجوع الی الکفر کو مستلزم نہیں، ہو سکتا ہے کہ یہ کافروں کے پاس اپنے قبیلے میں واپس نہ گیا ہو اور مسلمانوں ہی کے پاس رہا ہو، اور اگر ثابت ہو جائے کہ کفار کے علاقے میں واپس چلا گیا تھا، تو ہو سکتا ہے کہ وہاں جانے کے باوجود وہ اپنے دین اسلام کے اظہار پر اپنے خاندان اور برادری کی شوکت و قوت کی بناء پر قادر ہو، اس صورت میں رجوع الی الکفر حرام بھی نہیں تھا^(۱) جیسا کہ آج کل بھی بہت سے مسلمان غیر مسلموں کے ملک میں جا کر آباد ہو جاتے ہیں، اور اپنے دین پر کسی رکاوٹ کے بغیر عمل کرتے ہیں۔

۲- علامہ ابی شارح مسلم نے یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے یہ شخص دل سے ایمان نہ لایا ہو، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ معلوم ہو گیا ہو، اس لئے واپس بھیج دیا ہو^(۲)۔

۳- علامہ ذہبیؒ نے حاشیہ صحیح مسلم میں یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ فدیہ لے لے کر واپس بھیجا اس معاہدے کی شرائط میں داخل ہو، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ان کے درمیان تھا، واللہ اعلم^(۳)۔

قوله: "وَتَذَرُوا بِهَا"
(ص: ۳۵: سطر: ۳)

بفتح النون وكسر الذال المعجمة، أى علموا (نوویؒ)۔^(۳)

قوله: "مُنَوَّقَةٌ"
(ص: ۳۵: سطر: ۳)

بضم الميم وفتح النون والواو المشددة أى مذللة (نوویؒ)^(۵) یعنی فرماں بردار۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج: ۲، ص: ۳۵، وینزل المجہود ج: ۱۳، ص: ۲۶۹ کتاب الأیمان والنذور، باب السنذ فیما لا یملک، وانوار المحمود ج: ۲، ص: ۲۷۸ کتاب الأیمان والنذور، باب السنذ فیما یملک، وتکملة فتح الملبم ج: ۲، ص: ۹۸۔

(۲) اكمال اكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۲۰، وینزل المجہود ج: ۱۳، ص: ۲۶۸ کتاب الأیمان والنذور، باب السنذ فیما لا یملک، وعون العبود ج: ۹، ص: ۱۰۳ کتاب الأیمان والنذور، باب السنذ فیما لا یملک، ومرقاة المفاتیح ج: ۷، ص: ۵۲۲ کتاب الجهاد، باب حکم الأسراء، الفصل الأول۔

(۳) حاشیة صحیح مسلم للذہبیؒ ج: ۲، ص: ۷۲، ومرقاة المفاتیح ج: ۷، ص: ۵۲۲ کتاب الجهاد، باب حکم الأسراء، الفصل الأول۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج: ۲، ص: ۳۵۔

(۵) بحوالہ بالا۔

قوله: "لَا وَقَاءَ لِنَذْرِ فِي مَعْصِيَةٍ، وَلَا فِيمَا لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ" (ص: ۳۵، سطر: ۶)

صحت نذر کے لئے یہ دو شرطیں متفق علیہ ہیں، ایک یہ کہ منذور معصیت نہ ہو، دوسری یہ کہ منذور ناذر کی مملوک ہو، اور کل شرطیں صحت نذر کے لئے پانچ ہیں:-

۱- منذور کا عبادت ہونا، چنانچہ مباحات کی نذر منعقد نہیں ہوتی، جیسے کوئی نذر کرے کہ میں بازار جاؤں گا، اس کا ایفاء واجب نہیں۔ اسی طرح معصیت کی نذر بھی منعقد نہیں ہوتی، کقولہ: **لِلَّهِ عَلَىٰ أَنْ أَقْتُلَ فَلَانًا**۔

۲- عبادت کا مقصود ہونا، چنانچہ اگر کوئی وضو کی نذر کرے تو ایفاء واجب نہ ہوگا، کیونکہ وضو عبادت تو ہے مقصودہ نہیں۔

۳- اس عبادت منذورہ کا من جنس الفرض ہونا، کالصوم والصلوة والصدقة وغیرہا، چنانچہ عیادة المريض کی نذر صحیح نہیں، کیونکہ وہ من جنس الفرض نہیں۔

۴- منذور کا ناذر کی ملکیت میں ہونا، فمن نذر ان يتصدق بشاة الغیر لا يجب ایفائه۔ یہ اس وقت ہے کہ جب اُس نے دوسرے کی متعین مملوک چیز کو صدقہ کرنے کی نذر کی ہو، لیکن اگر اُس نے کسی ایسی چیز کو صدقہ کرنے کی نذر کی جو فی الحال اس کی ملکیت میں نہیں مگر اُس نے نذر کو منذور کے کسی خاص فرد کے ساتھ مخصوص نہیں کیا مثلاً یوں کہا: "ان شفی اللہ مریضی فعلى صدقة شاة" اور اس وقت ایک بکری اس کی ملکیت میں نہیں تھی تو نذر منعقد ہو جائے گی، اور ایک بکری کا تصدق اُس پر واجب ہوگا (نووی)۔^(۱)

۵- منذور کا متمتع اور مستحیل نہ ہونا، یعنی ممکن ہونا، فمن نذر ان يصوم أمس لا يصح نذره ولا يجب ایفائه، (كذا في الدر المختار ورد المحتار)۔^(۲)

حدیث باب میں ناقہ عضباء کا جو واقعہ ہے، اس سے شوافع نے اس پر استدلال کیا ہے کہ

(۱) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۵۔

(۲) الدر المختار مع الرد ج: ۳، ص: ۴۳۵ تا ۴۳۷ کتاب الأیمان، ویدائع الصنائع ج: ۳، ص: ۲۲۶، ۲۲۸، کتاب النذر۔

(۳) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۵، ومعالم السنن للخطابی ج: ۳، ص: ۵۲، کتاب الأیمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك۔

مسلمان کا جو مال حربیتیں چھین لیں وہ ان کی ملکیت نہیں ہوتا، خواہ انہوں نے اس مال کا احراز بدار الحرب کیا ہو یا نہ کیا ہو، جس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ اگر پھر کبھی مسلمان وہ مال کفار سے چھین لیں، تو وہ غانمین کا حق نہ ہوگا، بلکہ مالکِ اول کو واپس کیا جائے گا، جیسا کہ یہاں ہوا کہ یہ ناقہ اس عورت کے بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی مملوک قرار دی گئی۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر کفار نے اس مال کا احراز بدار الحرب نہیں کیا تب تو وہی حکم ہے جو امام شافعیؒ نے بیان کیا، اور اگر احراز بدار الحرب کر لیا تو وہ مال مسلم کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا، چنانچہ اگر بعد میں مسلمان وہ مال ان سے چھین لیں تو وہ غانمین کا حق ہوگا، اور مسلم جو اس کا مالکِ اول تھا اس کی کوئی خصوصیت اس میں نہ ہوگی، لقولہ تعالیٰ فی سورة الحشر:-

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ الْآيَةَ^(۱)

اس میں مہاجرین کو، جو اپنا مال مکہ مکرمہ چھوڑ آئے تھے اور کفار نے ان پر قبضہ کر لیا تھا، فقراء کہا گیا ہے، حالانکہ فقیر اس کو کہتے ہیں جس کی ملکیت میں مال نہ ہو، تو اس آیت کی اشارۃ النص سے معلوم ہوا کہ وہ مال ان کی ملکیت سے نکل گیا تھا، یعنی استیلاء الحربیتیں علی مال المسلم مع الاحراز بدارہم، کفار کی ملکیت کا سبب ہے۔^(۲)

اور ناقہٴ عضباء کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس کا احراز کفار نے بدارہم نہیں کیا ہوگا، اور وہ راستے ہی کی کسی منزل میں ہوں گے، جس کا قرینہ حدیثِ باب ہی میں یہ ہے کہ "وكان القوم يريحون نعمهم بين يدي بيوتهم" ای فی اقمیتہم خانقین (كذا فی البذل)^(۳)۔ یعنی اگر وہ

(۱) الحشر: ۸۔

(۲) التفسیر المظہری ج: ۹، ص: ۲۳۰، و معارف القرآن ج: ۸، ص: ۳۷۲، والبنایۃ للعینی ج: ۲، ص: ۸۳۴، ۸۳۵ کتاب السیر، باب استیلاء الکفار۔

(۳) ای ینیخونها امام بیوتہم لتراحم۔ (من الأستاذ مدظلہم)

(۴) بذل المجہود ج: ۱۳، ص: ۲۷۰، کتاب الأیمان والنذور، باب النذر فیما لا یملک، والتفسیر المظہری ج: ۹، ص: ۲۳۱، والبنایۃ للعینی ج: ۲، ص: ۸۳۴، کتاب السیر، باب استیلاء الکفار۔

اپنے علاقے (دار الحرب) میں پہنچ چکے ہوتے تو اپنے مویشیوں کو پڑنے کے لئے اپنے گھروں کے سامنے کے بجائے جنگل میں یا صحراء میں چھوڑ آتے جیسا کہ رواج تھا۔

اور طحاوی کی روایت میں صراحت ہے کہ: ”وكانوا اذا نزلوا يرسلون ابلهم في افنيتهم فلما كانت الخ“ اس سے معلوم ہوا کہ وہ راستے ہی کی کسی منزل میں تھے، (کذا فی التكملة، واختاره الشيخ الكنگوهي في الحل المفهم)^(۲)

۴۲۲۲- ”حَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ قَالَ: نَا حَمَادٌ -يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ- ۛ وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبرَاهِيمَ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ عَبْدِ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيِّ كِلَاهِمَا عَنْ أَيُّوبَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ، وَفِي حَدِيثِ حَمَادٍ قَالَ: كَانَتْ الْعَضْبَاءُ لِرَجُلٍ مِنْ بَنِي عُقَيْلٍ وَكَانَتْ مِنْ سَوَائِقِ الْحَاجِّ، وَفِي حَدِيثِهِ أَيضًا: فَاتَتْ عَلَى نَاقَةٍ ذُلُولٍ مُجْرَسَةٍ وَفِي حَدِيثِ الثَّقَفِيِّ وَهِيَ نَاقَةٌ مُدْرَبَةٌ.“

(ص ۳۵ سطر: ۸۶۶)

(ص ۳۵ سطر: ۸)

قوله: ”نَاقَةٌ ذُلُولٍ مُجْرَسَةٍ وَفِي رَوَايَةِ مُدْرَبَةٌ“

یہ تینوں الفاظ ہم معنی ہیں، یعنی فرماں بردار (نووی)^(۳)۔

۴۲۲۳- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، عَنْ حُمَيْدٍ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ ۛ قَالَ: وَحَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ -وَاللَّفْظُ لَهُ- قَالَ: نَا مَرْوَانَ بْنَ مُعَاوِيَةَ الْفَزَارِيَّ قَالَ: نَا حُمَيْدٌ قَالَ: حَدَّثَنِي ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى شَيْخًا يَهَادَى بَيْنَ ابْنَيْهِ، فَقَالَ: مَا بَالُ هَذَا؟ قَالُوا: نَذَرَ أَنْ يَمْشِيَ- قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَنْ تَعْدِيْبٍ هَذَا نَفْسَهُ لَغَنِيٌّ، وَأَمْرَةٌ أَنْ يَرَكَبَ.“

(ص ۳۵ سطر: ۸ تا ۱۰)

(۱) شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۱۳۳ کتاب السير، باب الفداء۔

(۲) تكملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۰۰۔

(۳) الحل المفهم ج: ۲ ص: ۱۷۹۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۳۵۔

(ص ۳۵: ۹)

قولہ: "يَهَادَى"

باب مفاعله سے مضارع مجہول ہے، یعنی اس شیخ کو اُس کے دو بیٹوں کے درمیان سہارا دے کر چلایا جا رہا تھا، (نوویؒ)۔^(۱)

قولہ: "قَالُوا: نَذَرٌ" ^(۲) "أَنْ يَمْشِيَ" (ص ۳۵: ۱۰) ای الی بیت اللہ۔

جو شخص مشی الی بیت اللہ کی نذر کرے، ہمارے اور شوافع کے نزدیک یہ نذر صحیح اور اس کا ایفاء واجب ہے، درمختار میں صراحت ہے کہ اس پر واجب ہے کہ حج یا عمرہ کرے، علامہ شامی رحمہ اللہ نے فرمایا: یہ استحسان کی بناء پر ہے، کیونکہ مشی الی بیت اللہ کی نذر ایجاب احد النسکین کے معنی میں متعارف ہو کر حقیقتِ عرفیہ ہو گئی ہے، پس "لله علي ان امشي الی بیت اللہ" کے معنی وہی ہیں جو "لله علي حجة او عمرة ماشياً" کے ہیں، لیکن اگر مشی سے عاجز ہے، تو سوار ہونا جائز ہے، مگر دم واجب ہوگا۔ لادخال النقص فيما التزمه لله علي نفسه، وهو مأثور عن عليؑ، (كذا في الهداية، في باب اليمين في الحج والصلوة والصوم، من كتاب الأيمان)۔^(۳)

ولما رواه الحاكم وصححه وأقره عليه الذهبي، عن عمران بن حصين مرفوعاً: "فمن نذر أن يحج ماشياً فليهد هدياً وليركب"۔^(۵)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مشی من جنس الفرض نہیں، توج حج یا عمرہ اگرچہ نذر کی وجہ سے استحساناً واجب ہو جائے، مگر مشی واجب نہ ہونا چاہئے۔

جواب یہ ہے کہ طواف میں مشی فی الجملة من جنس الفرض ہے، نیز اہل مکہ میں سے جو تندرست ہے اور سواری کے پیسے اس کے پاس نہیں، اس پر ماشياً حج فرض ہے، (كذا حقه

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۵۔

(۲) قولہ نذر من باب نصر وسمع كذا في التكملة ج: ۲ ص: ۹۸ و ۹۹۔ (من الأستاذ مدظلهم)

(۳) شامی ج: ۳ ص: ۷۳۶ کتاب الأيمان، مطلب فی احکام النذر۔

(۴) الهداية ج: ۲ ص: ۵۰۱، ۵۰۲ کتاب الأيمان، باب اليمين في الحج والصوم، ومرقاة المفاتيح ج: ۶

ص: ۶۰۳ کتاب الأيمان والنذور، باب في النذور، الفصل الأول، وبدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۲۳۰، ۲۳۱

کتاب النذر، شروط النذر۔

(۵) المستدرک للحاکم ج: ۳ ص: ۳۳۰ رقم الحدیث: ۷۸۳۳ مع حاشیہ۔

ابن الہمام^(۱)۔ البتہ حافیاً حج کی نذر کی، تو حفاء یعنی ننگے پاؤں چلنا واجب نہ ہوگا، (نووی)^(۲) کیونکہ ننگے پاؤں چلنا من جنس الواجب نہیں، نہ عبادت مقصودہ ہے۔^(۳)

۴۲۲۹۔ "حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدِ الْأَيْلِيِّ وَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى وَأَحْمَدُ بْنُ عِيسَى - قَالَ يُونُسُ: أَنَا وَقَالَ الْأَخْرَان: نَأ- ابْنُ وَهَبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ كَعْبِ بْنِ عُلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ شِمَاسَةَ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ-"

قوله: "كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ" (ص: ۳۵: سطر: ۲۱، ۲۰)

بعض صورتوں^(۳) میں نذر سے یمن منعقد ہو جاتی ہے، مثلاً منذر کو ایسی شرط پر معلق کیا جس سے وہ بچنا چاہتا ہے، جسے نذر اللجاج کہتے ہیں، مثلاً "ان سَرَقْتُ فَعَلَى صَوْمِ يَوْمٍ" تو اس صورت میں یہ لفظاً نذر اور معنی یمن ہے، چنانچہ اگر سرقہ کر لیا، تو اب اس کو اختیار ہے کہ یا تو ایک دن کاروزہ رکھ لے، یعنی نذر کو پورا کر لے، یا کفارہ یمن ادا کرے (کذا فی الدر المختار)^(۴)۔ نذر سے یمن منعقد ہو جانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ نذر معصیہ لعینہا یا لغيرها کی ہو اور نیت یمن کی ہو، مثلاً کہے: "لله علي ان اقتل فلاناً" اس صورت میں حانث ہونا واجب ہوگا، اور حنث کا کفارہ بھی واجب ہوگا۔^(۵)

تیسری صورت یہ ہے کہ نذر میں منذر کو معین نہ کیا ہو، مثلاً قوله: لله علي نذر، فتجب

(۱) فتح القدیر ج: ۵، ص: ۱۶۹ کتاب الأیمان، باب الیمن فی الحج والصلوة والصوم۔

(۲) تکملة فتح الملمہ ج: ۲، ص: ۱۰۳ و ۱۰۴، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۵۔

(۳) کچھ صورتیں ابوداؤد (ج: ۲، ص: ۴۴) کتاب الأیمان والنذور، باب من نذر نذراً لم یسم، کی اس حدیث مرفوع میں جمع ہیں، "من نذر نذراً لم یسمه فکفارته کفارہ یمن، ومن نذر نذراً فی معصیة فکفارته کفارہ یمن، ومن نذر نذراً لا یطيقه فکفارته کفارہ یمن" (کذا فی التکملة ج: ۲، ص: ۱۰۵)۔ رفع

(۴) الدر المختار ج: ۳، ص: ۲۳۸، ۲۳۹ کتاب الأیمان۔

(۵) فتح القدیر ج: ۵، ص: ۷۹، ۸۱، ۸۲ کتاب الأیمان، باب ما یكون یمیناً وما لا یكون یمیناً، والهدایة

ج: ۲، ص: ۴۸۲ کتاب الأیمان، باب ما یكون یمیناً وما لا یكون یمیناً۔

عليه كفارة اليمين، لقوله عليه السلام: "كفارة النذر اذا لم يسم (أى المنذور) كفارة يمين" أخرجه الترمذی^(۱) وابن ماجة^(۲) بلفظ: "من نذر نذراً ولم يسمه فكفارته كفارة يمين" (كذا في التكملة)^(۳) اور بھی بعض صورتیں کتب فقہ میں مذکور ہیں، ایسی صورتوں میں اگر حانت ہو جائے گا تو كفارة یمن واجب ہوگا، لحديث الباب۔



(۱) جامع الترمذی ج: ۱ ص: ۱۲۳، ابواب النذور والأيمان۔

(۲) سنن ابن ماجة، باب من نذر نذراً ولم يسمه، رقم الحديث: ۲۱۲۷، وسنن أبي داؤد ج: ۲ ص: ۴۷۲ کتاب الأيمان والنذور، باب من نذر نذراً لم يسمه رقم الحديث: ۳۱۸۱۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۰۵، وفتح القدير ج: ۵ ص: ۷۱، ۷۲ کتاب الأيمان، باب ما يكون يميناً وما لا يكون يميناً، والهداية ج: ۲ ص: ۳۸۱ کتاب الأيمان، باب ما يكون يميناً وما لا يكون يميناً۔

کتاب الایمان (ص: ۴۶)

یہاں کے اصل لغوی معنی دائیں ہاتھ کے ہیں، پھر حلف کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا، کیونکہ عرب جب تحالف کرتے تھے تو ایک دوسرے سے ہاتھ ملاتے تھے، (کذا فی حاشیة الحل المفہم)۔^(۱)

باب النهی عن الحلف بغير الله تعالى

۴۲۳۱- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ سَرِّحٍ قَالَ: نَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِأَيِّكُمْ" قَالَ عُمَرُ: فَوَاللَّهِ مَا حَلَفْتُ بِهَا مُنْذُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْهَا ذَاكِرًا وَلَا آثِرًا۔"

(ص: ۴۶: سطر: ۳۴)

(ص: ۴۶: سطر: ۳)

قوله: "ذَاكِرًا وَلَا آثِرًا"

یعنی نہ اپنی طرف سے قصد کر کے ایسی قسم کھائی نہ کسی اور شخص کی کھائی ہوئی ایسی قسم کو

نقل کیا۔^(۲)

۴۲۳۲- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: آتَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ ح قَالَ:

وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: آتَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابِ

(۱) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۸۱، وحاشیة مجمع بحار الأنوار ج: ۵، ص: ۲۲۱۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۴۶، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۳۶۶، وتكملة فتح الملهم

ج: ۲، ص: ۱۰۷۔

قَالَ: أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ حَلَفَ مِنْكُمْ فَقَالَ فِي حَلْفِهِ بِاللَّاتِ فَلْيَقُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ: تَعَالَ أَقَامِرُكَ فَلْيَتَصَدَّقْ"۔
(ص: ۳۶: سطر: ۱۳ ۱۴ ۱۵)

قوله: "فَقَالَ فِي حَلْفِهِ بِاللَّاتِ فَلْيَقُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"
(ص: ۳۶: سطر: ۱۵)

صحابہ کرامؓ جو حدیث العہد بالاسلام تھے، ان کی زبانوں پر زمانہ جاہلیت میں اصنام کی قسم جاری رہتی تھی، اسلام لانے کے بعد بھی ہوا کسی سے ایسے الفاظ صادر ہو سکتے تھے، اور بعض سے ہوئے بھی، جو موہم کفر تھے، اس کی تلافی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا، جس کے دو فائدے ہیں، ایک یہ کہ زبان کو کلمہ موہم کفر سے جو تلوٹ ہوا، اس کا ازالہ ہو جائے، دوسرا یہ کہ سننے والوں کو یہ بدگمانی نہ رہے کہ یہ کافر ہے۔^(۱)

قوله: "وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ: تَعَالَ أَقَامِرُكَ فَلْيَتَصَدَّقْ"
(ص: ۳۶: سطر: ۱۵)

یہ امر فقہائے کرامؓ کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں اس کی دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ جو شخص کسی معصیت کا ارادہ کرے پھر اس کے ارتکاب سے خود کو روک لے تو اس پر کوئی کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے،^(۲) (جیسا کہ صحیح مسلم کی کتاب الایمان میں احادیث مرفوعہ میں اس کی صراحت آچکی ہے۔ رفیع) اور مقدار صدقہ مقرر نہیں، جتنا چاہے دیدے،^(۳) جیسا کہ اگلی روایت میں ہے: "فلیتصدق بشیء" بعض کا قول ہے

(۱) السکوک الدرہ ج: ۲ ص: ۳۰۱ ابواب النذور والایمان، باب فی کراہیۃ الحلف بغير الله، ومرقاة المفاتیح ج: ۲ ص: ۵۸۱ کتاب الایمان والنذور، الفصل الأول، وبذل المجہود ج: ۱۴ ص: ۲۱۸ کتاب الایمان والنذور، باب اليمين بغير الله، وأوجز المسائل ج: ۹ ص: ۹۶، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۲۶۹ کتاب الایمان والنذور، باب اليمين بغير الله، والديباچہ ج: ۲ ص: ۲۸۷، وتكملة فتح الملمہ ج: ۲ ص: ۱۱۰۔

(۲) عمدۃ القاری ج: ۲۳ ص: ۱۷۹ کتاب الایمان والنذور، باب لا يحلف باللوات والعزى ولا بالطواغيت، وبذل المجہود ج: ۱۴ ص: ۲۱۹ کتاب الایمان والنذور، باب اليمين بغير الله، والتعليق الصبيح ج: ۳ ص: ۱۳۷ کتاب الایمان والنذور، الفصل الأول۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۴۶، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۶۸، والتعليق الصبيح ج: ۳ ص: ۱۳۷ کتاب الایمان والنذور، الفصل الأول، وتكملة فتح الملمہ ج: ۲ ص: ۱۱۰۔

کہ اتنا مال صدقہ کرے جتنے کا قمار کھیلنے کا ارادہ تھا۔^(۱)

باب ندب من حلف یمیناً فرای غیرہا

خیراً منها... إلخ (ص: ۴۶)

۴۲۳۹- "حَدَّثَنَا خَلْفُ بْنُ هِشَامٍ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَيَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ - وَاللَّفْظُ لِخَلْفٍ - قَالُوا: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ غَيْلَانَ بْنِ جَرِيرٍ، عَنْ أَبِي بَرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَهْطٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ نَسْتَحْمِلُهُ، فَقَالَ: وَاللَّهِ! لَا أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ- قَالَ: فَلَبِثْنَا مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ أَتَى بَابِلَ، فَأَمَرَ نَا بِثَلَاثِ دَوْدٍ غَرَّ الذُّرَى- فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قُلْنَا - أَوْ قَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ -: لَا يَبَارِكُ اللَّهُ لَنَا، أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَسْتَحْمِلُهُ، فَحَلَفَ أَنْ لَا يَحْمِلَنَا- ثُمَّ حَمَلْنَا فَاتَوَهُ فَأَخْبِرُوهُ، فَقَالَ: "مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَمَلَكُمْ، وَإِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ ثُمَّ أَرَى خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا كَفَرْتُ عَنْ يَمِينِي وَأَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ"- (ص: ۴۶: سطر: ۲۰: ص: ۴۷: سطر: ۳)

(ص: ۴۷: سطر: ۱)

قوله: "وَاللَّهِ! لَا أَحْمِلُكُمْ"

یہاں یمین فور مراد ہو سکتی ہے، کہ میں تم کو اس وقت سواری کے جانور نہیں دوں گا، لہذا بعد میں آنے پر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دے دیے تو یمین کے خلاف نہ ہوا، (کذا فی الحدیث المفہم وحاشیتہ)۔^(۲) یعنی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت قسم کھاتے وقت یہ ہو کہ بحالت موجودہ (جبکہ میرے پاس جانور موجود نہیں) میں تم کو جانور نہیں دوں گا، اس صورت میں جانور آنے کے بعد ان کو جانور دینا یمین کے خلاف نہ ہوا کیونکہ یہ یمین فور ہے۔ یعنی خاص اُس وقت کے لئے تھی جبکہ آپ کے پاس سواری کے جانور نہیں تھے۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یمین مطلق ہو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارہ بعد میں ادا کر دیا ہو۔

(۱) معالم السنن ج: ۳، ص: ۴۲ کتاب الأیمان والنذور، باب الیمین بغیر اللہ، والتعلیق الصبیح ج: ۳

ص: ۱۳۷ کتاب الأیمان والنذور، الفصل الأول، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۶۸-

(۲) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۸۲-

(ص: ۴۷: سطر: ۲)

قولہ: "ذُوْدٍ"

بفتح الذال المعجمة، الإبل لا يتجاوز عددها الثلاثين، ولا يقل عن ثلاث، ولا يكون إلا من الإناث وهو جمع لا واحده، أو واحد جمعه اذواد۔^(۱)

(ص: ۴۷: سطر: ۲)

قولہ: "عُرِّ الذَّرَايَ"

أما الذَّرَايَ: فبضم الذال وكسرهما وفتح الراء المخففة، جمع "ذُرُوْقَةٍ" بكسر الذال وضمها، وَذُرُوْقَةٌ كِلِ شَيْءٍ أَعْلَاهُ، والمراد هنا الاسِنَّةُ، وأما العُرُّ فهي البيض (يعني غرًا، بمعنى البيضاء کی جمع ہے) اسی طرح آگے ایک روایت میں "بُقَع الذَّرَايَ" "بقعاء" کی جمع ہے۔ بمعنی سفید، اَبْقَعُ اور بقعاء اصل میں وہ چیز ہے جس میں سفیدی و سیاہی ہو۔ (نووی)^(۲) یہاں مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سفید سنام والی اونٹیاں عطا فرمائیں۔

(ص: ۴۷: سطر: ۳)

قولہ: "مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَمَلَكُمْ"

الحل المفہم کے حاشیہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سابق "واللہ لا احملمکم" بطور یقین فور کے تھا، یعنی وہ یقین مطلق نہ تھی، بلکہ اس قید کے ساتھ تھی کہ (چونکہ اس وقت میرے پاس دینے کے لئے جانور نہیں، اس لئے) اس وقت میں تم کو سواری کا جانور نہیں دوں گا، آئندہ دینے کی نفی مراد نہیں تھی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے پاس جب "ابل" بھیج دیئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اب دینا، یقین کے منافی نہ ہوا، شاید یہی بتانے کے لئے آپ نے اب یہ ارشاد فرمایا: "ما انا حملتکم الخ" ای فی ذالک الوقت یعنی جس وقت میں نے تم کھائی تھی اس وقت میں نے تم کو سواری کے جانور نہیں دیئے، لہذا میں حانت نہیں ہوا، بعد میں جب اللہ نے سواری کے جانور بھیج دیئے تو اب تمہیں دینا اس یقین کے منافی نہ ہوا۔ پھر آگے کا ارشاد کہ: "وَاللّٰهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَا اَحْلِفُ عَلٰى يَمِيْنٍ الخ" (ص: ۴۷: سطر: ۳) یہ مسئلے کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علی تقدیر التسليم اگر میری یقین مطلق ہوتی، تو میں اس صورت میں بھی اپنی یقین پر اصرار نہ کرتا، بلکہ حانت ہو جاتا اور

(۱) لسان العرب ج: ۵، ص: ۷۰، والنہایۃ لابن الاثیر ج: ۲، ص: ۱۷۱۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۴۷۔

کفارہ ادا کر دیتا، یعنی جو کام بہتر تھا وہ کر لیتا۔^(۱)

اور تکملة فتح الملہم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”ما انا حملتکم“ کا ایک مطلب احتمال کے طور پر یہ بیان کیا ہے، (بحوالہ ابن المنیر) کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف میں یہ نیت فرمائی ہوگی کہ میں اپنا مملوک جانور نہیں ڈول گا، پھر جب دیا تو وہ بیت المال کے جانور تھے، اپنے نہ تھے، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی یمین میں حانث نہیں ہوئے، یہی ظاہر کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ما انا حملتکم“ (ای من مالی)۔

اس پر فقہائے کرام کا اتفاق ہے کہ کفارہ کو حنث سے مؤخر کرنا جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ تقدیم الكفارة على اليمين درست نہیں، اختلاف اس میں ہے کہ تقدیم الكفارة على الحنث جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور امام شافعی و امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک جائز ہے، مگر امام شافعی کفارۃ بالصوم کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کہ اس کی تقدیم على الحنث جائز نہیں، کیونکہ صوم عبادت بدنیہ ہے لہذا صوم کو اس کے وقت پر مقدم نہیں کیا جاسکتا، كالصلوة وكصوم رمضان، غرض جمہور کے نزدیک تقدیم الكفارة على الحنث فى الجملة جائز ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز۔^(۲)

جمہور کی عقلی دلیل یہ ہے کہ وجوب کفارہ کا سبب یمین ہے، لإضافة الكفارة إلى اليمين، كما فى قوله تعالى: ”وَلَكِنْ يُوَ أَخَذُكُمْ بِعَاقِبَتِمْ الْإِيمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ“^(۳)
الآية۔

وفي قوله عليه السلام: كفارة النذر كفارة اليمين۔^(۴)

(۱) حاشیة الحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۸۲، ۱۸۳۔

(۲) تکملة فتح الملہم ج: ۲، ص: ۱۱۳، وفتح الباری ج: ۱۱، ص: ۵۶۵ کتاب الأیمان والنذور، باب اليمين فيما لا يملك، وفي المعصية، وفي الغضب۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۳۶، ۳۷، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۰۸، وإكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۶۹، ۳۷۰، وتكملة فتح الملہم ج: ۲، ص: ۱۱۳، وفتح الباری ج: ۱۱، ص: ۶۰۹ کتاب كفارات الأيمان، باب الكفارة قبل الحنث وبعده۔

(۴) المائدة: ۸۹۔

(۵) رواة مسلم فى آخر كتاب النذر (ج: ۲، ص: ۳۵)۔ رفيع

کیونکہ اضافت اس بات کی علامت ہے کہ مضاف الیہ، مضاف کا سبب ہے، کصلوة الفجر، وصوم رمضان و زکوٰۃ المال۔ البتہ حنث و وجوب کفارہ کے لئے شرط ہے، اور حکم کو شرط پر مقدم کرنا بعد وجود السبب، شرعاً ثابت ہے، کما فی الزکوٰۃ، فإن من ملک نصیباً فأدی زکوٰتہ قبل حولان الحول اجزاءہ بالاتفاق^(۱) حالانکہ حولان الحول شرط وجوب زکوٰۃ ہے، تو جس طرح ادائے زکوٰۃ قبل حولان الحول جائز ہے، اسی طرح ادائے کفارہ بھی بعد الیمین قبل الحنث جائز ہوگا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اولاً تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یمین سبب کفارہ ہے، اس لئے کہ سبب کا اقل درجہ یہ ہے کہ وہ مفضی الی المسبب ہو، اور یمین مفضی الی الکفارة نہیں، اس لئے کہ یمین کا مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ یمین کے خلاف عمل نہ کیا جائے تاکہ کفارہ لازم نہ ہو، معلوم ہوا کہ یمین مفضی الی الکفارة ہونے کے بجائے فی الجملة مانع عن الکفارة ہے، اور مانع عن الشیء سبب ذلک الشیء نہیں ہو سکتا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کفارہ کا سبب سینات ہوتی ہیں، اور یمین سینة نہیں، ہاں حنث سینة ہے، لہذا وہی سبب کفارہ ہوگا۔^(۲)

رہا یہ کہنا کہ کفارہ کی اضافت یمین کی طرف ہونا سبب کی علامت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ علامت مطرد نہیں، بلکہ اضافت کبھی شرط کی طرف ہوتی ہے۔ چنانچہ ”صدقة الفطر“ اور ”کفارة الإحرام“ میں حکم کی اضافت شرط کی طرف ہے نہ کہ سبب کی طرف، کیونکہ صدقة الفطر کا سبب ”راس یمونہ ویلی علیہ“ ہے، اور کفارہ احرام کا سبب جنایة ہے، اور کفارة الیمین میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ یہ اضافت شرط کی طرف ہے، اور سبب کفارہ حنث ہے۔^(۳)

(۱) بذل المجہود ج: ۱۳ ص: ۲۳۵، ۲۳۶ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۲۴۱ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، ومراقبة المفاتیح ج: ۶ ص: ۵۸۳ کتاب الأیمان والنذور، الفصل الأول۔

(۲) بذل المجہود ج: ۱۳ ص: ۲۳۶، ۲۳۷ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۲۴۱ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، ومراقبة المفاتیح ج: ۶ ص: ۵۸۳ کتاب الأیمان والنذور، الفصل الأول، وفتح القدير ج: ۳ ص: ۳۶۷ تا ۳۶۹ کتاب الأیمان، فصل فی الکفارة۔

(۳) بذل المجہود ج: ۱۳ ص: ۲۳۸ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، وفتح القدير ج: ۳ ص: ۳۶۷ تا ۳۶۹ کتاب الأیمان، فصل فی الکفارة، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۲۴۳ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً۔ رفع

اور دوسرا جواب علی وجہ التسلیم یہ ہے کہ اگر مان لیا جائے کہ یمین سبب، اور حنث شرط و وجوب کفارہ ہے تب بھی لازم ہوگا کہ قبل الحنث کفارہ واجب نہ ہو، اور کسی فعل کے واجب ہونے سے پہلے صفت و وجوب کے ساتھ اس کی ادائیگی ممکن نہیں، معلوم ہوا کہ قبل الحنث اگر کفارہ ادا کیا جائے تو واجب ادا نہ ہوگا۔

لیکن ہمارے اس جواب کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ بھی قبل حولان الحول ادا کرنے سے ادا نہ ہو، لیکن چونکہ ادائے زکوٰۃ کی یہ صورت خلاف قیاس احادیث سے ثابت ہوگئی ہے، اس واسطے زکوٰۃ میں تو جواز کا حکم دیا جائے گا، لیکن یہ حکم مقتصر علی مورد الشرع رہے گا، اور اس پر کفارہ یمین کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔^(۲)

جمہور کی نقلی دلیل احادیثِ باب ہیں کہ ان میں کفارے کا ذکر پہلے اور حنث کا ذکر بعد میں ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ احادیثِ باب میں کفارے پر حنث کا عطف حرفِ واؤ کے ذریعہ کیا گیا ہے جو مطلق جمع کا فائدہ دیتا ہے، ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا، لہذا احادیثِ باب سے تقدیم کفارہ کے جواز پر استدلال درست نہیں۔

اگر کہا جائے کہ بعض احادیث میں عطف، لفظ ”ثم“ سے منقول ہے، مثلاً عبدالرحمن بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب کے الفاظ صحیح مسلم میں تو یہ ہیں:

”إذا حلفت علی امر فرایت غیرها خیراً منها فكفر عن یمینك وأت الذی هو خیر۔“
(ص: ۳۸: سطر: ۲۲۵۲۱)

اس میں تو ”فكفر عن یمینك“ کے بعد ”وات الذی هو خیر“ واوِ عاطفہ کے ساتھ ہے، لیکن سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ سے آئی ہے کہ: ”فكفر عن یمینك، ثم ات الذی هو خیر“ اور مثلاً مستدرک حاکم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

(۱) کیونکہ قاعدہ ہے کہ: ”إذا فات الشرط فات المشروط۔“ (رفع)

(۲) مرقاة المفاتیح ج: ۶ ص: ۵۸۵ کتاب الأیمان والنذور، الفصل الأول، وفتح القدير ج: ۴ ص: ۳۶۷ تا ص: ۳۶۹ کتاب الأیمان، فصل فی الکفارة۔ رفیع

(۳) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۳۶۵ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث اذا كان محیراً۔

(۱) لا اُحلف (الی ان قال) إلا کفرت عن یمینی ثم اُتیت الذی هو خیر۔

ان دونوں روایتوں میں ”ثم“ ہے جو ترتیب مع التراخی کا فائدہ دیتا ہے، معلوم ہوا کہ حنث کو کفارہ سے مؤخر کر دیا جائے تب بھی کفارہ ادا ہو جاتا ہے۔

ان احادیث کا جواب یہ ہے کہ حنث کا عطف حرف ”ثم“ یا حرف ”فاء“ کے ذریعہ صحیحین کی کسی روایت میں نہیں، نہ دیگر روایات معتبرہ میں ہے، اور عبد الرحمن بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت بھی بخاری^(۲) و مسلم سمیت کتب معتبرہ میں ”ثم“ یا ”فاء“ کے ساتھ نہیں بلکہ ”واو“ کے ساتھ ہے، اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ بالا روایت کو بھی بخاری^(۳) نے ”واو“ کے ساتھ ذکر کیا ہے، غرض اس روایت کی بھاری اکثریت میں ”واو“ ہے، نہ کہ ”ثم“ یا ”فاء“ لہذا جن بعض روایات میں ”فاء“ یا ”ثم“ ہے ان کو اکثر روایات کے مقابلے میں منکر کہا جائے گا، اس لئے کہ جب حافظ، حفاظ کی مخالفت کرے، تو محدثین کے نزدیک وہ حدیث منکر ہو جاتی ہے^(۴) جو قابل استدلال نہیں، تو جب ثابت ہو گیا کہ عطف بالواو ہی صحیح ہے، تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جمہور کے لئے ان احادیث میں کوئی دلیل نہیں، کیونکہ واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے، اور حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جب تم حلف کے بعد حنث کو بہتر سمجھو تو دو کام کرو، ایک کفارہ کی ادائیگی اور دوسرا حنث ہونا، ترتیب سے یہ احادیث ساکت ہیں، فوجب المصیر الی القیاس فی حق الترتیب، وهو ما ذکرنا من قبل۔ (کذا حقیقہ ابن الہمام)^(۵)

ابوداؤد اور مستدرک حاکم کی مذکورہ (کُل دو) روایتوں کے علاوہ بھی بعض روایات اعلاء السنن میں ثم یا فاء کے ساتھ نقل کی گئی ہیں، ان احادیث کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر ان کو سند

(۱) المستدرک للحاکم ج: ۲، ص: ۳۳۳ رقم الحدیث: ۷۸۲۶ صحیحہ العاکم علی شرط الشیخین، وأقرّہ علیہ الذہبی، کما فی تکملة فتح الملمہ۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الأیمان والتذویر، باب الکفارة قبل العنث وبعده ج: ۲، ص: ۹۹۵۔

(۳) صحیح البخاری، کتاب الأیمان والتذویر، باب قول الله لا یؤاخذکم الله باللغو — الآیة ج: ۲، ص: ۹۸۰۔

(۴) جیسا کہ مقدم صحیح مسلم میں امام مسلم نے بھی تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔

(۵) یہ پوری بحث غلام ابن الہمام سے ماخوذ ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر، کتاب الأیمان، فصل

فی الکفارة ج: ۲، ص: ۳۶۷ تا ۳۶۹۔ (رفیع) ومرقاة المفاتیح ج: ۶، ص: ۵۸۵، ۵۸۶۔

کے اعتبار سے درست تسلیم بھی کر لیا جائے تو کہنا پڑے گا کہ احادیثِ باب میں تعارض ہے، پس رُجوعِ شریعت کے قواعدِ کلیہ کی طرف کیا جائے گا، جن کا تقاضا وہی ہے جو ہم نے اختیار کیا ہے کہ سبب سے قبل سبب کا وجود نہیں ہو سکتا، اور شرط کے بغیر شرط نہیں پایا جاسکتا۔

قولہ: "أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ" (ص: ۳۷: سطر: ۳)

یہاں مجازاً یمین سے مراد محلوف علیہ ہے، یعنی کل بول کر جزء مراد ہے، کیونکہ یمین حقیقت میں قسم اور مقسم علیہ کے مجموعے کا نام ہے، (کذا حقیقہ ابن الہمام فی فتح القدیر)۔^(۱)

۳۲۵۷- "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ قَالَ: نَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ: نَا الْحَسَنُ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ! لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وَكَلْتِ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا، وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكْفِرْ عَنْ يَمِينِكَ وَأَتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ".

قَالَ أَبُو أَحْمَدَ الْجُلُودِيُّ: حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ الْمَاسَرَجِيُّ قَالَ: نَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ بِهَذَا الْأَسْنَادِ- (ص: ۳۸: سطر: ۱۹: ۲۲)

قولہ: "وَكَلْتِ" (ص: ۳۸: سطر: ۲۱)

بصیغہ مجہول، باب ضرب و باب تفعیل سے۔^(۲) یعنی تم کو امامت کے سپرد کر دیا جائے گا اللہ تعالیٰ کی مدد کے مستحق نہ ہو گے۔

قولہ: "قَالَ أَبُو أَحْمَدَ الْجُلُودِيُّ" (ص: ۳۸: سطر: ۲۲)

الْجُلُودِيُّ بضم الجيم وَاللَّام، یہ امام مسلم رحمہ اللہ کے تلمیذ ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیان کے شاگرد ہیں، اور کتاب صحیح مسلم کے راوی ہیں، مگر یہ حدیث انہوں نے ابو اسحاق کے علاوہ ابو العباس الماسرجسی سے بھی سنی ہے جو اسے شیبان بن فروخ سے براہِ راست روایت کرتے ہیں، اور

(۱) فتح القدیر ج: ۳ ص: ۳۲۹ کتاب الأیمان، فصل فی الکفارة۔ ومرقاة المفاتیح ج: ۶ ص: ۵۸۴ کتاب الأیمان والتذویر، الفصل الأول۔

(۲) حاشیة صحیح مسلم للذہنی ج: ۲ ص: ۷۹۔

شیبان بن فروخ امام مسلم کے شیخ ہیں، اس طرح ابو احمد الجلودی کا یہ طریق امام مسلم کے واسطے والے طریق سے عالی ہو گیا ہے، یعنی ان کے اس طریق میں پچھلے طریق کی بہ نسبت ایک واسطہ امام مسلم کا کم ہو گیا ہے۔ ابو احمد الجلودی یہاں یہی بتانا چاہتے ہیں۔^(۱)

باب الیمین علی نية المستحلف (ص: ۴۸)

۴۲۵۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَعَمْرُو النَّاقِدُ قَالَ يَحْيَى: أَنَا هُشَيْمُ بْنُ بَشِيرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ وَقَالَ عَمْرُو: نَا هُشَيْمُ بْنُ بَشِيرٍ قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَمِينُكَ عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ- وَقَالَ عَمْرُو: يُصَدِّقُكَ بِهِ صَاحِبُكَ-"

(ص: ۴۸، سطر: ۲۷)

(ص: ۴۸، سطر: ۲۷)

قوله: "عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ"

فی البذل ای خصمک ومدعیک ای لا یعتبر فیہ المعارض والتوریة، فالعبرة فی الیمین لنیة المستحلف إذا کان علی الحق، وإلا فالعبرة لنیة الحالف فله توریة، قال فی النہایة ای یجب علیک أن تحلف له علی ما یتصدقک علیہا إذا حلفت له، إنتهی۔^(۲)
لیکن مستحلف کی نیت معتبر ہونے کے لئے یہ شرطیں ہیں:-

۱- مستحلف یمین لینے کا حق رکھتا ہو۔

۲- یمین عند القاضی او عند نائبہ ہو۔

۳- یمین، اللہ کے نام یا اس کی صفات کی ہو، طلاق یا عتاق کی نہ ہو، لہذا مستحلف اگر

ظالم ہو یعنی یمین کے مطالبے کا حق نہ رکھتا ہو، یا یمین عند القاضی او عند نائبہ نہ ہو، یا مطالبہ طلاق یا عتاق کی یمین کا ہو، تو نیت حالف کی معتبر ہوگی بالاتفاق، یعنی اس کو توریة جائز ہوگا (نوویؒ)، بشرطیکہ لفظ اس معنی غیر ظاہر کا احتمال رکھتا ہو، ولو مجازاً اور دلیل اس کی وہ حدیث

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۴۸، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۲۲، والحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۸۴۔

(۲) بذل المجہود ج: ۱۴، ص: ۲۲۴ کتاب الأیمان، باب المعارض فی الیمین۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۴۸۔

ہے جسے ابو داؤد^(۱) نے ”باب المعارض فی الیمین“ میں روایت کیا ہے:

عن سوید بن حنظلة قال: خرجنا نريد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا وائل بن حجر فأخذته عدوؤ له، فتخرج القوم أن يحلقوا، وحلفت أنه أخی، فخلني سبيله فأتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته (إلى قوله) فقال: صدقت، المسلم أخو المسلم^(۲)۔

اور اگر یمین کا مطالبہ کسی نے نہیں کیا، کوئی شخص از خود ہی قسم کھائے تو اس میں بھی نیت حالف کی معتبر ہے بالاتفاق (نووی)^(۳)۔

باب الإستثناء فی الیمین وغیرها (ص: ۳۹)

۳۲۶۲- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ - وَاللَّفْظُ لِابْنِ أَبِي عُمَرَ - قَالَا: نَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ حَجَّيرٍ، عَنْ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَالَ سَلِيمَانُ بْنُ دَاوُدَ نَبِيُّ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا طَيْفَنَ اللَّيْلَةَ عَلَى سَبْعِينَ امْرَأَةً كُلُّهُنَّ تَأْتِي بِغُلامٍ يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ - فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ أَوْ الْمَلِكُ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ - فَلَمْ يَقُلْ وَنَسِيَ - فَلَمْ تَأْتِ وَاحِدَةٌ مِنْ نِسَائِهِ إِلَّا وَاحِدَةٌ جَاءَتْ بِشِقِّ غُلامٍ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَلَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَحْنَثْ وَكَانَ دَرَكًا لَهُ فِي حَاجَتِهِ -“

قوله: ”لَا طَيْفَنَ اللَّيْلَةَ“ (ص: ۳۹: طر: ۴)

چھپلی روایت میں ”لَا طَوْفَنَ“ ہے، دونوں کے ایک ہی معنی ہیں: یعنی کسی کے گرد گھومنا، یہاں مراد جماع ہے۔

(۱) سنن ابی داؤد ج ۲ ص: ۳۶۳ کتاب الأیمان والنذور، باب المعارض فی الیمین رقم الحدیث: ۳۱۲۷۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۲۳، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۸، واکمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۷۳، واعلاء السنن ج: ۱ ص: ۳۶۸ کتاب الأیمان والنذور، باب أن الرجوع فی الأیمان الی نية الحالف الخ، وحاشية صحیح مسلم للذهبی ج: ۲ ص: ۸۰۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۸، واکمال إكمال المعلم ج: ۲ ص: ۳۷۳۔

قوله: "بِشَقِّ غُلَامٍ" (ص: ۳۹: سطر: ۶)

کچھلی روایت میں "نصف انسان" اور آگے ایک روایت میں "بشقی رجُل" ہے، سب کا حاصل یہ ہے کہ ناقص الخلق پچھ پیدا ہوا، بعض مفسرین نے کہا ہے کہ اس سے مراد وہی جسد ہے جس کا ذکر سورۃ ص میں ہے: "وَالْقَيْنَاعِلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿۳۱﴾" لیکن محققین کے نزدیک یہ بات کسی قابل اعتماد روایت سے ثابت نہیں، لہذا ہمارے بزرگوں نے اس معاملے میں سکوت ہی کو صحیح قرار دیا ہے۔

قال في البذل: قال ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام يشترط في الاستثناء الإتصال بالمستثنى منه لفظاً عند جماهير العلماء (ونسب النووي هذا القول إلى مالك والأوزاعي والشافعي أيضاً) إلا لتنفس أو سعال^(۱)۔
استثناء سے مراد "إن شاء الله" کہنا ہے، اگر یقین کے ساتھ "إن شاء الله" بھی متصلاً کہہ دیا تو یقین منعقد نہیں ہوتی، وهو مذهب الحنفية وجماهير العلماء، كما في البذل۔^(۲) لما أخرجه الترمذی عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من حلف على^(۳) يمين فقال: إن شاء الله، فلا حنث عليه"۔

قوله: "كَمْ يَحْنَثُ" (ص: ۳۹: سطر: ۶۳۳)

یعنی اگر متصلاً "إن شاء الله" کہہ دیتے تو یقین منعقد ہی نہ ہوتی، لہذا اولاد کے نہ ہونے سے حائن نہ ہوتے۔

۴۲۶۳۔ "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ: أَنَا

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۳۹، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۱۶، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۷۹۔

(۲) بذل المجهود ج: ۱۳، ص: ۲۸۱ کتاب الأيمان والنذور، باب الحالف يستثنى بعد ما يتكلم۔

(۳) بذل المجهود ج: ۱۳، ص: ۲۲۹ کتاب الأيمان، باب الاستثناء في اليمين، وعمدة القاری ج: ۲۳، ص: ۲۲۳ کتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء في اليمين، وأوجز المسالك ج: ۹، ص: ۶۳ کتاب الأيمان،

باب ما لا يجب فيه الكفارة من الأيمان، ومرقاة المفاتيح ج: ۶، ص: ۵۹۶ کتاب الأيمان والنذور، الفصل الثاني، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۲۹۔

(۳) جامع الترمذی ج: ۱، ص: ۳۱۲، باب في الاستثناء في اليمين۔

مَعْمَرٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ لَأُطِيقَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى سَبْعِينَ امْرَأَةً تَلِدُ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ غُلَامًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ فَقِيلَ لَهُ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَقُلْ۔ فَاطَّافَ بِهِنَّ فَلَمْ تَلِدْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةً وَاحِدَةً نِصْفَ إِنْسَانٍ۔ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَحْنَثْ، وَكَانَ دَرَكًا لِحَاجَتِهِ“

(ص: ۳۹: سطر: ۹۷)

قوله: "وَكَانَ دَرَكًا لِحَاجَتِهِ" (ص: ۳۹: سطر: ۹)

"الدرك" بفتح الدال والراء اسم مصدر ہے، "الادراك" سے، جس کے ایک معنی ہیں لاحق ہو جانا، پکڑ لینا، کما فی قوله تعالیٰ: "لَا تَخْضَرَّ رَاكًا"^(۱) ای لاحقاً من العدو۔ اور لغت میں ایک معنی یہ لکھے ہیں کہ: "الدركُ والدرك: (بسكون الراء وفتحها) إدراك الحاجة" یہاں یہی معنی مراد ہیں کہ سلیمان علیہ السلام کا ان شاء اللہ کہنا ان کے مقصد کے حصول (درك) کا سبب بن جاتا، ای کان سبباً لحصول حاجتہ۔

یعنی "ان شاء اللہ" کہنے کی وجہ سے یقین منقذ نہ ہوتی اور اس کی برکت سے مطلوبہ اولاد بھی مل جاتی۔ حدیث کی یہ ایک تشریح ہے، لیکن حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے جو تشریح کی ہے اُس کا حاصل یہ ہے کہ یقین ان خواتین سے اُس رات میں صرف جماع کرنے کی تھی، وہ یقین تو پوری ہو گئی، اور اولاد کا ہونا محلوف علیہ نہیں تھا، لہذا سلیمان علیہ السلام درحقیقت حانث ہوئے ہی نہیں، اور اس حدیث میں جو حنث کی نسبت ان کی طرف کی گئی، اُس سے مراد حنث اصطلاحی نہیں بلکہ تمنا پوری نہ ہونا مراد ہے،^(۲) واللہ اعلم۔

نوے خواتین کے بارے میں سلیمان علیہ السلام کی قسم

۴۲۶۵۔ "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي شَيْبَابَةُ قَالَ: حَدَّثَنِي وَرْقَاءُ، عَنِ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ: لَأُطِيقَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً كُلُّهَا تَاتِيَنِي بِفَارِسٍ يُقَاتِلُ

(۱) سورة طه: ۷۷۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۳۹، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۲۶ و ۱۲۷۔

(۳) الحل المفهم ج: ۲، ص: ۱۸۵۔

فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ: قُلْ إِنَّ شَاءَ اللَّهِ - فَلَمْ يَقُلْ إِنَّ شَاءَ اللَّهِ، فَطَافَ عَلَيْهِنَّ جَمِيعًا، فَلَمْ تَحْمِلْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةً وَاحِدَةً فَجَاءَتْ بِشِقِّ رَجُلٍ - وَآيَمُ الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ قَالَ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ لَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَرُسَانَا أَجْمَعُونَ -“

(ص: ۳۹: سطر: ۹: ۱۲)

قوله: ”عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً“

(ص: ۳۹: سطر: ۱۰)

پچھلی دو روایتوں میں ”عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً“ اور اسی باب کی سب سے پہلی روایت میں ”سِتُونَ امْرَأَةً“ ہے، اور غیر صحیح مسلم میں ”تسع وتسعون“ اور ایک روایت میں ”مائة“ کا لفظ آیا ہے، تعارض کچھ نہیں، کیونکہ عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا (قالہ النووی) ^(۱) جس راوی کو جو عدد یاد رہا اُسے روایت کر دیا، کیونکہ اس قسم کی چھوٹی چھوٹی جزئی تفصیلات - جن سے کوئی عقیدہ یا حکم شرعی متعلق نہ ہو - انہیں حفظ کرنے کا بسا اوقات بہت سے راویان حدیث زیادہ اہتمام نہیں کرتے، ان کی بنیادی توجہ اصل مضمون حدیث پر رہتی ہے، لہذا اس قسم کے معمولی اختلاف سے اصل حدیث کی صحت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں جگہ جگہ اس کی صراحت کی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ واقعہ اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت سے تقریباً چھ مقامات پر نقل کیا ہے، نسائی اور ترمذی نے بھی روایت کیا ہے۔ لہذا اس واقعہ کی صحت سند میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔

لیکن تعجب ہوتا ہے کہ سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم نے اپنی تفسیر ”تفہیم القرآن“ میں اس حدیث کی سند کو صحیح اور قوی تسلیم کرنے کے باوجود اس واقعہ کی صحت سے محض اس بناء پر انکار کر دیا ہے کہ ساٹھ یا زیادہ عورتوں سے صرف ایک رات میں جماع کرنا ”صریح عقل کے خلاف ہے“۔ اُن کی عبارت ^(۲) بعینہ مندرجہ ذیل ہے:

تفہیم القرآن کی عبارت

”یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے، اور

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۹۔

(۲) تفہیم القرآن ج: ۲ ص: ۳۳۷۔

اسے بخاری و مسلم اور دوسرے محدثین نے متعدد طریقوں سے نقل کیا ہے، خود بخاری میں مختلف مقامات پر یہ روایت جن طریقوں سے نقل کی گئی ہے ان میں سے کسی میں بیویوں کی تعداد ۶۰ بیان کی گئی ہے، کسی میں ۷۰، کسی میں ۹۰، کسی میں ۹۹، اور کسی میں ۱۰۰، جہاں تک اسناد کا تعلق ہے، ان میں سے اکثر روایات کی سند قوی ہے، اور باعتبار روایت اس کی صحت میں کلام نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن حدیث کا مضمون صریح عقل کے خلاف ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح ہرگز نہ فرمائی ہوگی جس طرح وہ نقل ہوئی ہے۔ بلکہ آپ نے غالباً یہود کی یادہ گویوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی موقع پر اسے بطور مثال بیان فرمایا ہوگا، اور سامع^(۱) کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی کہ اس بات کو حضور بطور واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔ ایسی روایات کو محض صحت سند کے زور پر لوگوں کے حلق سے اُتروانے کی کوشش کرنا دین کو مضحکہ خیز بنانا ہے۔ ہر شخص خود حساب لگا کر دیکھ سکتا ہے کہ جاڑے کی طویل ترین رات میں بھی عشاء اور فجر کے درمیان دس گیارہ گھنٹے سے زیادہ وقت نہیں ہوتا، اگر بیویوں کی کم سے کم تعداد ۶۰ ہی مان لی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اس رات بغیر دم لئے فی گھنٹہ ۶ بیوی کے حساب سے مسلسل دس گھنٹے یا ۱۱ گھنٹے مباشرت کرتے چلے گئے۔ کیا یہ عملاً ممکن بھی ہے؟ اور کیا یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ حضور نے یہ بات واقعے کے طور پر بیان کی ہوگی؟“

(اقتباس ختم)

سید مودودی صاحب مرحوم کا اس واقعہ کی صحت سے یہ دونوں انکار جبکہ وہ اس کی سند کو بھی قوی اور صحیح قرار دے رہے ہیں، اور صحیح بھی اس درجے میں کہ اُس کے خلاف کلام کی بھی گنجائش نہیں سمجھتے۔ اس کے باوجود اس حدیث کے مضمون کو تسلیم کرنے سے محض اس لئے انکار کر دینا کہ اُن کی

(۱) یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جیسے حافظ حدیث کو؟ رفیع

(۲) اور یہی تعداد یعنی ساٹھ زیادہ یقینی ہے، اس لئے کہ ۶۰ سے کم کی کوئی روایت نہیں، اور زیادہ کی روایات بھی ۶۰ کی نفی

نہیں کرتیں، یعنی کم از کم ۶۰ پر تو وہ روایات بھی متفق ہیں، اختلاف صرف زیادہ میں ہے، ۶۰ میں نہیں۔ رفیع

عقل سے ماننے کے لئے تیار نہیں، اس پر جتنا بھی تعجب اور افسوس کیا جائے، بجا ہے۔ کیونکہ یہ من مانا طریقہ تو احادیثِ صحیحہ کو مجروح کرنے کا خطرناک دروازہ کھول دے گا۔

بلاشبہ احادیث کی صحت کو پرکھنے اور جانچنے کے لئے علمی اور تحقیقی تنقید کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا ہے، اور آئندہ بھی اس کا دروازہ بند نہیں کیا جاسکتا، لیکن اس جانچ اور پرکھ کے لئے کچھ اصول اور قواعد مقرر ہیں جو محدثین کرام نے اصول کی کتابوں میں تفصیل سے بیان کئے ہیں، اگر تمام اصول و قواعد کو بالائے طاق رکھ کر احادیثِ صحیحہ کو رد کر دینے کا اختیار۔ باوجود ان کی صحت سند اور سب راویوں کے ثقہ ہونے کے۔ ہر ایک کو مل جائے، محض اس لئے کہ حدیث کا مضمون اُس کی عقل کے موافق نہیں، تو اس طرح کیا دین کی بنیاد بالکل غیر محفوظ نہ ہو جائے گی؟ اور دین میں تحریف کا دروازہ چھوٹ نہ کھل جائے گا؟

سردیوں کی طویل ترین رات

رہا رات کے اوقات کا وہ حساب جو سید صاحب موصوف نے بیان کیا ہے کہ اتنے وقت میں ساٹھ عورتوں سے جماع ممکن نہیں، تو وہ اس وجہ سے ناقابلِ تسلیم ہے کہ موسم سرما کی طویل ترین رات بیت المقدس کے علاقے میں۔ جہاں حضرت سلیمان علیہ السلام کا قیام تھا۔ بارہ گھنٹے ۲۸ منٹ کی ہوتی ہے، کیونکہ ۲۲ دسمبر کو وہاں غروب آفتاب ۴ بج کر ۳۰ منٹ پر اور طلوع فجر ۵ بج کر ۸ منٹ پر ہوتی ہے۔ (۱) اگر بیچ میں سے ۲۸ منٹ ایک غسل اور عشاء کی نماز کے نکال دیئے جائیں (اگرچہ یہ بھی معلوم نہیں کہ سلیمان علیہ السلام کی شریعت میں غسل جنابت اور نمازِ عشاء بھی فرض تھی یا نہیں) تب بھی ۱۲ گھنٹے سالم ملتے ہیں؛ (۲) اس طرح اگر خواتین کی تعداد ساٹھ ہو تو ایک گھنٹہ میں ۵ عورتیں آتی ہیں۔ (۳) بلکہ چونکہ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ ان کی شریعت میں صبح کی نماز طلوعِ شمس سے پہلے تھی یا بعد میں، لہذا حدیثِ زیر بحث میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اس میں لفظ ”النَّیْمَةُ“ سے مراد غروبِ شمس سے طلوعِ شمس تک کا وقت ہو، کیونکہ لغت میں یہ لفظ غروبِ شمس سے طلوعِ فجر تک کے لئے بھی آتا ہے اور طلوع

(۱) یاد رہے کہ ”المسجد الاقصیٰ“ بیت المقدس میں واقع ہے اُس کا عرض البلد 31:46N اور طول البلد 35:14E ہے۔

(۲) دس گیارہ گھنٹے نہیں جیسا کہ سید مودودی صاحب نے تحریر فرمایا ہے۔ (رف)

(۳) چھ نہیں جیسا کہ سید صاحب موصوف نے تحریر فرمایا ہے۔ (رف)

شمس تک کے لئے بھی۔ اگر طلوع شمس تک کا وقت مراد ہے تو اُس رات کا دورانیہ ۱۳ گھنٹے ۵۹ منٹ (یعنی ایک منٹ کم ۱۳ گھنٹے) بنتا ہے۔

اس میں محالِ عقلی کی کوئی بات ہے؟

بہر حال! اس واقعہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی جسمانی قوت کا عام لوگوں سے بدرجہا زیادہ اور انتہائی عجیب ہونا تو ثابت ہوتا ہے جو واقعی تعجب خیز ہے، لیکن اس میں ”محالِ عقلی“ کی کوئی بات ہے؟ کیا انبیاء کرام علیہم السلام کے سارے معجزات انتہائی عجیب و غریب نہیں ہوتے؟ معجزہ تو کہا ہی جاتا ہے ایسے عجیب و غریب واقعہ کو جس کی مثال لانے سے دوسرے عاجز رہ جائیں۔ کیا یہ عقلاً ممکن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سلیمان علیہ السلام میں اتنی قوت پیدا فرمائی ہو جو اس حدیث سے ثابت ہو رہی ہے؟ بلکہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے تو بجا طور پر یہ بھی اپنی شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ: ”کان نَبِينَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطُوفُ عَلَىٰ إِحْدَى عَشْرَةَ أَمْرًا لَّهُ فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ، كَمَا ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ، وَهَذَا كَلَّةٌ مِنْ زِيَادَةِ الْقُوَّةِ“^(۱)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے اس واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے سید مودودی صاحب مرحوم کو ”محالِ عادی“ اور ”محالِ عقلی“ کا فرق یاد نہیں رہا، کیونکہ یہ فرق ملحوظ ہوتا تو اس واقعہ کے انکار کی نوبت نہ آتی۔ کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام کے معجزات ہوں یا اولیاء اللہ کی کرامات وہ سب ”محالِ عادی“ کے قبیل سے ہوتے ہیں، یعنی وہ عقلاً تو ممکن ہوتے ہیں، مگر عادتاً ممکن نہیں ہوتے۔

”محالِ عادی“ کی حقیقت

اور ”محالِ عادی“ کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات میں لا تعداد قوانین قدرت جاری کئے ہوئے ہیں، مثلاً مقناطیس لوہے کو کھینچتا ہے لکڑی وغیرہ کو نہیں۔ لوہا پانی میں ڈوب جاتا ہے لکڑی نہیں ڈوبتی۔

اسی طرح ایک قانون قدرت یہ ہے کہ بچہ ماں اور باپ کے ملاپ سے پیدا ہوتا ہے، ان کے بغیر بچے کا پیدا ہونا عام قانون قدرت کے خلاف ہے، یعنی عادتاً محال ہے، لیکن عقلاً ممکن ہے۔

(۱) شرح نووی علی صحیح مسلم ج: ۲ ص: ۳۹۔

چنانچہ آدم علیہ السلام بغیر ماں باپ کے پیدا کئے گئے، خواء ماں کے بغیر وجود میں آئیں اور عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے۔

اسی طرح قانونِ قدرت یہ ہے کہ آگ کا کام جلانا ہے، کسی زندہ انسان کو بڑی آگ میں ڈال کر دیر تک رکھا جائے تو وہ اُسے جلا ڈالے گی، نہ جلانا قانونِ قدرت کے خلاف یعنی عاۃً محال ہے، مگر عقلاً ممکن ہے، چنانچہ ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ یہی ہوا۔

تیز چھری کو کسی جاندار کے گلے پر قوت سے چلایا جائے تو وہ اُسے کاٹ ڈالے گی، نہ کاٹنا قانونِ قدرت کے خلاف اور عاۃً محال ہے مگر عقلاً ناممکن نہیں۔ چنانچہ اسماعیل علیہ السلام کا گلابھری پوری قوت سے چلنے کے باوجود نہ کاٹ سکی۔

اللہ تعالیٰ بعض حکمتوں کی بناء پر اور اپنی قدرتِ کاملہ کے اظہار کے لئے اور یہ باور کرانے کے لئے کہ تمام قوانینِ قدرت خود بخود وجود میں نہیں آگئے بلکہ وہ اُسی کے پیدا کردہ اور اُسی کے تابع فرمان ہیں، کبھی کبھی ان قوانین کے خلاف بھی کر دیتا ہے۔ اسی خلاف قانونِ قدرت کو ”خرقِ عادت“ کہا جاتا ہے، یہ ”خرقِ عادت“ عاۃً محال ہوتا ہے، مگر عقلاً محال نہیں ہوتا، انبیاء علیہم السلام کے تمام معجزات اور اولیائے کرام کی ساری کرامات اسی ”خرقِ عادت“ یعنی ”محالِ عادی“ کے قبیل سے ہوتی ہیں، مگر عقلاً ممکن ہوتی ہیں، جس کی مثالیں پیچھے بیان ہوئیں۔

اور محالِ عقلی وہ ہے جو عاۃً تو محال ہوتا ہی ہے، عقلاً بھی محال اور ناممکن ہو۔ مثلاً دو اور دو چار ہی ہوتے ہیں، اُن کا ۵ یا ۳ ہونا عقلاً محال ہے، یا مثلاً اجتماعِ تقضین، یا اجسام کا قدیم ہونا وغیرہ کہ یہ سب محالِ عقلی ہیں، کسی بھی حالت میں ان کا امکان نہیں۔

چنانچہ قرآن وحدیث میں کوئی واقعہ ایسا بیان نہیں کیا گیا جس کا وقوع عقلاً محال اور ناممکن ہو۔ عاۃً محال اور عقلاً ممکن ہونے کے واقعات بہت ہیں، جن میں سے ایک واقعہ یہی حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہے، جو روایات صحیحہ تویہ سے ثابت ہے۔

(ص: ۳۹ سطر: ۱۲)

قولہ: ”لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَجَاهِدُوا... إلخ“

یعنی ”اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنے کی یہ برکت ہوتی۔

باب النهی عن الإصرار علی الیمین إلخ (ص: ۵۰)

۳۲۶۷- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا مَعْمَرٌ، عَنْ

هَمَّامُ بْنُ مُنَبِّهٍ قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ أَحَادِيثَ، مِنْهَا: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَاللَّهِ لَأَنْ يَلِدَ أَحَدُكُمْ بِيَمِينِهِ فِي أَهْلِهِ أَثَمُّ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَنْ يُعْطِيَ كَفَّارَتَهُ الَّتِي فَرَضَ اللَّهُ۔"

(ص: ۵۰: ۲: ۱)

قوله: "لَأَنْ يَلِدَ أَحَدُكُمْ بِيَمِينِهِ فِي أَهْلِهِ... الخ"

(ص: ۵۰: ۲: ۲)

یہ لفظ بجا کے معنی ہیں: کسی بات پر اصرار کرنا، جسے رہنا، اور مطلب یہ ہے کہ اگر یمن گھر والوں سے متعلق ہو، اور اس کی وجہ سے گھر والوں کو ایذا پہنچتی ہو، تو ایسی یمن پر اصرار کرنا اور جسے رہنا زیادہ گناہ کا سبب ہے، بہ نسبت اس کے کہ (یمن میں حانت ہو جائے اور) کفارہ ادا کر دے۔ مگر یہ اس وقت ہے جبکہ حانت کا عمل معصیت نہ ہو۔ اگر وہ عمل معصیت ہو تو حانت ہونا ہرگز جائز نہ ہوگا، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ زکوٰۃ پابندی سے ادا کیا کرے گا، اور گھر والے اس پر ناراض ہوتے ہیں تو حانت ہونا یعنی زکوٰۃ کی ادائیگی چھوڑنا ہرگز جائز نہیں ہوگا۔

قوله: "أَثَمُّ لَهُ... الخ"

(ص: ۵۰: ۲: ۲)

اس میں "أَثَمُّ" اسم تفضیل کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گناہ تو دونوں صورتوں میں ہے، یعنی حانت ہونے میں بھی اور یمن پر جسے رہنے میں بھی، مگر یمن پر جسے رہنے میں زیادہ گناہ ہے، حالانکہ یہ مراد نہیں، کیونکہ جب حانت کا عمل معصیت نہ ہو تو مذکورہ صورت میں حانت ہو جانے میں بالکل گناہ نہیں ہوتا، اور گناہ صرف یمن پر جسے رہنے میں ہوتا ہے، لہذا یہاں "أَثَمُّ" کا لفظ حانت کے زعم کی بنا پر لایا گیا ہے، یعنی حالف عموماً مذکورہ صورت میں حانت ہونے کو گناہ سمجھتا ہے، اس زعم کی نفی کے لئے علی سبیل التسلیم فرمایا گیا کہ (اگر بالفرض حانت ہونا گناہ ہوتا تب بھی) یمن پر جسے رہنا زیادہ گناہ ہوتا (قالہ النووی)۔^(۲)

باب نذر الکافر وما یفعل فیہ إذا أسلم (ص: ۵۰)

۴۲۶۸- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَزُهَيْرٌ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴ ص: ۳۸۱۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۰۔

بُنْ حَرْبٍ - وَاللَّفْظُ لِزُهَيْرٍ - قَالُوا: نَا يَحْيَى - وَهُوَ ابْنُ سَعِيدِ الْقَطَّانِ - عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ - قَالَ: "فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ" -

(ص: ۵۰: سطر ۴۶۲)

(ص: ۵۰: سطر ۴)

قوله: "فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ"

اس امر کی بناء پر متعدد تابعین، ظاہریہ، شافعیہ کی ایک جماعت، اور بعض مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ کافر نے جو نذر کی اسلام لانے کے بعد اس کا ایفاء واجب ہے، لیکن جمہور کے نزدیک کافر کی نذر منعقد نہیں ہوتی، اور حدیثِ باب میں امرِ استحبابی ہے، وجوبی نہیں۔ امامِ اعظمؒ، امام مالکؒ اور اکثر شافعیہ کا یہی مذہب ہے، وهو رواية عن أحمد، لما رواه الطحاوي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما النذر ما ابتغى به وجه الله" - اور "ابتغاء وجه الله" کی شرطِ مشرک میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس کا قصد اللہ تعالیٰ کے بجائے غیر اللہ کی عبادت کرنا ہوتا ہے جو معصیت ہے اور معصیت کی نذر منعقد نہیں ہوتی،^(۱) لقوله عليه السلام: "لا نذر في معصية" كما تقدم في رواية مسلم -

۴۲۷۰ - "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ قَالَ: نَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ أَنَّ أَيُّوبَ حَدَّثَهُ أَنَّ نَافِعًا حَدَّثَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ حَدَّثَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهُوَ بِالْجِعْرَانَةِ بَعْدَ أَنْ رَجَعَ مِنَ

(۱) عمدة القاری ج: ۲۳ ص: ۲۰۹ کتاب الأیمان والنذور، باب إذا نذر أو حلف ان لا یکلم انسانا فی الجاهلیة ثم أسلم، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۰، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۴۲۳، ۴۲۵، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴ ص: ۳۸۲، وتکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۳۱، وفتح القدير ج: ۵ ص: ۸۲، ۸۳ کتاب الأیمان، فصل فی الکفارة -

(۲) شرح معانی الآثار ج: ۶ ص: ۷۵، ۷۶، کتاب الأیمان والنذور، باب الرجل ینذر وهو مشرک نذراً ثم یسلم -

(۳) شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۷۶ کتاب الأیمان والنذور، باب الرجل ینذر وهو مشرک الغر، وعمدة القاری ج: ۲۳ ص: ۲۰۹ کتاب الأیمان والنذور، باب إذا نذر أو حلف ان لا یکلم انسانا فی الجاهلیة ثم أسلم -

الطَّائِفِ - فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ يَوْمًا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَكَيْفَ تَرَى؟ قَالَ: أَذْهَبَ فَأَعْتَكِفَ يَوْمًا.

قَالَ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَعْطَاهُ جَارِيَةً مِنَ الْخُمْسِ، فَلَمَّا أَعْتَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَايَا النَّاسِ، سَمِعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَصْوَاتَهُمْ، يَقُولُونَ أَعْتَقْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقَالُوا: أَعْتَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَايَا النَّاسِ، فَقَالَ عُمَرُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ! "إِذْهَبْ إِلَى تِلْكَ الْجَارِيَةِ فَخَلِّ سَبِيلَهَا."

(ص: ۵۰، سطر: ۸، ۱۳۴)

قوله: "أَنْ أَعْتَكِفَ يَوْمًا" (ص: ۵۰، سطر: ۱۰)

اس سے معلوم ہوا کہ نذر صرف رات کے اعتکاف کی نہیں تھی جیسا کہ باب کی پہلی حدیث کے لفظ "لیلة" سے ظاہر ہو رہا تھا، بلکہ دن اور رات کے مجموعے کی تھی، لہذا اس حدیث سے شافعیہ کے اس قول پر استدلال نہیں ہو سکتا کہ اعتکاف (یعنی اعتکافِ مندور - رفیع) صرف رات میں اور بغیر روزے کے بھی صحیح ہو جاتا ہے۔^(۱) شافعیہ کا یہ مذہب علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مسلم میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اسی واقعہ کے تحت بیان کیا ہے، اور لفظ "لیلة" سے استدلال کیا ہے۔ اور "یومًا" کی روایت کا جواب یہ دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے شاید "لیلة" کا مسئلہ الگ پوچھا گیا ہوگا اور "یومًا" کا الگ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک کی ادائیگی کا حکم دیا، لہذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں، اور دونوں صورتوں میں نذر منعقد ہو جائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک اعتکافِ مندور کے لئے روزہ شرط ہے، خواہ یہ اعتکافِ رمضان میں کرے یا غیر رمضان میں، ہر حال میں اعتکافِ مندور کے ساتھ روزہ رکھنا لازم ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے صرف ایک رات کا اعتکاف کرنے کی نذر کی تو یہ نذر منعقد نہیں ہوگی، اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہو سکتا، اور روزے کے بغیر اعتکاف نہیں ہو سکتا، البتہ نفلی

(۱) إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۲۵، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲، ص: ۲۸۲، ۲۸۴۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۰۔

اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں لہذا وہ صرف رات میں بھی ہو سکتا ہے، اور دن میں روزے کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔^(۱)

باب صحبة الممالیک (ص: ۵۱)

۴۲۷۴- "حَدَّثَنِي أَبُو كَامِلٍ فَضِيلُ بْنُ حُسَيْنِ الْجَحْدَرِيُّ قَالَ: نَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ فِرَاسٍ، عَنْ ذُكْوَانَ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ زَادَانَ أَبِي عَمْرٍَا قَالَ: أَتَيْتُ ابْنَ عُمَرَ وَقَدْ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا، قَالَ: فَآخِذًا مِنَ الْأَرْضِ عُوْدًا أَوْ شَيْئًا، فَقَالَ: مَا فِيهِ مِنَ الْأَجْرِ مَا يَسُوِي هَذَا إِلَّا أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ لَطَمَ مَمْلُوكَهُ أَوْ ضَرَبَهُ فَكَفَّارَتُهُ أَنْ يُعْتِقَهُ."
(ص: ۵۱: سطر: ۲)

قوله: "مَا فِيهِ مِنَ الْأَجْرِ مَا يَسُوِي هَذَا"
(ص: ۵۱: سطر: ۲)

قوله "يَسُوِي" (على وزن يخشى) وفي بعض النسخ "يُساوي" (من باب المفاعلة) وهذه هي اللغة الصحيحة المعروفة، والأولى عدها أهل اللغة في لحن العوام، واجاب بعض العلماء عن هذه اللفظة بأنها تعبير من بعض الرواة لا ان ابن عمر نطق بها۔ (النووي)^(۲) واما قوله: "ما فيه من الأجر ما يسوي هذا" فمعناه ليس فيه من الأجر الخالي عن الكفارة ما يسوي هذا (الحل المفهم) اي ليس في إعتاقه اجر المعتق تبرعاً (نووي)۔

قوله: "إِلَّا أَنِّي سَمِعْتُ الْخ" (ص: ۵۱: سطر: ۲)

قيل هو استثناء منقطع (اي لكنني سمعت) وقيل بل هو متصل، ومعناه: ما أعتقته، إِلَّا لِأَنِّي سَمِعْتُ الْخ (نووي)^(۳)۔

قوله: "فَكَفَّارَتُهُ أَنْ يُعْتِقَهُ"
(ص: ۵۱: سطر: ۲)

أجمع المسلمون على أن عتقه بهذا ليس واجباً، وإنما هو مندوب رجاء كفارة

(۱) بدائع الصنائع، كتاب الإعتكاف ج: ۲ ص: ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۵۱، وحاشية صحيح مسلم للذهبي ج: ۲ ص: ۸۳، وتكملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۲۳۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۵۱۔

ذنبہ فیہ وإزالة إثم ظلمہ، ومما استدلوا به لعدم وجوب إعتاقه حدیث سوید بن مقرن بعدہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہم حین لطم أحدہم خادمہم بعثتہا، قالوا لیس لنا خادم غیرہا، قال: فلیستخدموها فإذا استغنوا عنها فلیخلوا سبیلہا۔ خادم کا لفظ مذکر ومؤنث دونوں کے لئے بولا جاتا ہے، (نووی)۔^(۱)

ناچیز عرض کرتا ہے کہ اگر اعتاق واجب ہوتا تو اس باندی کے اعتاق میں تاخیر اور اس سے خدمت لینا ایک دن کے لئے بھی جائز نہ ہوتا۔^(۲)

وأعلم أن ضرب العبد لا یخلوا إمان یكون للتعلیم والتأدیب أو لغیرہ، فالأول جائز بشرط ألا یكون علی الوجه ولا ضرباً مبرحاً فی غیر الوجه ولا یجب الکفارة بحال، والثانی غیر جائز مطلقاً فإن تلف به عضو یجب علیہ اعتاقہ عند مالک، لحدیث ابن عمرو بن العاص فی الذی جبَّ عبده فاعتقه النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ولا یجب عند غیرہ وهذا التفصیل موافق لما نقله النووی^(۳) وأحادیث الباب تؤیدہ، (رفیع)۔

۴۲۷۸- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ - وَاللَّفْظُ لِأَبِي بَكْرٍ - قَالَ: نَا ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ حُصَيْنٍ عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ قَالَ: عَجَلُ شَيْءٍ فَلَطَمَ خَادِمًا لَهُ فَقَالَ لَهُ سُوَيْدُ بْنُ مَقْرِنٍ: عَجَزَ عَلَيْكَ إِلَّا حُرٌّ وَجْهَهَا؟ لَقَدْ رَأَيْتُنِي سَابِعَ سَبْعَةٍ مِنْ بَنِي مَقْرِنٍ مَا لَنَا خَادِمٌ إِلَّا وَاحِدَةٌ لَطَمَهَا أَصْغَرْنَا فَأَمَرْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُعْتِقَهَا.“

قوله: ”عَجَزَ عَلَيْكَ إِلَّا حُرٌّ وَجْهَهَا؟“ (ص: ۵۱: سطر: ۱۱)

یہ جملہ مقلوب ہے، اصل میں یوں تھا کہ: اعجزت عن غیر وجھہا؟ اور ”حُرُّ الْوَجْه“ چہرے کا نرم حصہ یعنی رخسار، و حُرُّ كُلِّ شَيْءٍ أَفْضَلُهُ وَارْفَعُهُ۔ ناچیز عرض کرتا ہے بظاہر حُرُّ الْوَجْه میں یہاں اضافت صفت کی موصوف کی طرف ہے یعنی فضیلت و رفعت والا چہرہ۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۱، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۴۲۸، ومراجعة المفاتیح ج: ۲، ص: ۵۲۱ کتاب النکاح۔

(۲) إكمال إكمال المعلم ج: ۲، ص: ۳۸۳۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲، ص: ۳۸۳۔

۴۲۸۴- ”حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ قَالَ: نَا الْأَعْمَشُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: كُنْتُ أَضْرِبُ غُلَامًا لِي، فَسَمِعْتُ مِنْ خَلْفِي صَوْتًا ”إِعْلَمَ أَبَا مَسْعُودٍ لِلَّهِ أَقْدَرُ عَلَيْكَ مِنْكَ عَلَيْهِ“ فَالتَّفَتُّ فَإِذَا هُوَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هُوَ حُرٌّ لِرَجُلٍ مِنَ اللَّهِ- فَقَالَ: ”أَمَا لَوْ لَمْ تَفْعَلْ لِلْفَحْتِكَ النَّارُ أَوْ لَمَسْتِكَ النَّارُ-“

(ص: ۵۱: سطر: ۲۳ ۲۴ ۲۵)

قوله: ”أَمَا لَوْ لَمْ تَفْعَلْ لِلْفَحْتِكَ النَّارُ أَوْ لَمَسْتِكَ النَّارُ“ (ص: ۵۱: سطر: آخر)
لفح کے معنی ہیں ”جھلسانا“۔^(۱)

الظاهر انه شك من الراوى (رف) وظاهر لهذا الكلام يقتضى أن الكفارة بالإعتاق واجبة، وجوابه عند العبد الضعيف عفا الله عنه أن مثل هذا الضرب لما كان ظلمًا وتعديًا في حق العبد وجب جبره بإرضائه، وطرق الإرضاء متنوعة متعددة ومن أعظمها الإعتاق، فلعل المراد من قوله عليه السلام ”لو لم تفعل.... إلخ“ لو لم تُرضه، ومقتضاه وجوب الإعتاق إذا لم يرض العبد إلا به، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد کو راضی کرنے کے طریقوں میں سے صرف اعتاق کا ذکر شاید اس لئے فرمایا کہ اعتاق سے عبد کا راضی ہو جانا تقریباً یقینی ہے، برخلاف دوسرے طریقوں کے، واللہ اعلم (رفیخ)۔

۴۲۸۵- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ- وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى- قَالَا: نَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَلِيمَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ أَنَّهُ كَانَ يَضْرِبُ غُلَامَهُ فَجَعَلَ يَقُولُ: ”أَعُوذُ بِاللَّهِ“، قَالَ: فَجَعَلَ يَضْرِبُهُ فَقَالَ: أَعُوذُ بِرَسُولِ اللَّهِ، فَتَرَكَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”وَاللَّهِ لِلَّهِ أَقْدَرُ عَلَيْكَ مِنْكَ عَلَيْهِ“، قَالَ: فَاعْتَقَهُ-“

(ص: ۵۲: سطر: ۲۱)

قوله: ”أَعُوذُ بِرَسُولِ اللَّهِ فَتَرَكَهُ“ (ص: ۵۲: سطر: ۲)

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۴ ص: ۵۰۸، والنهاية لابن الأثير ج: ۳ ص: ۲۶۰، وتكملة فتح الملهم ج: ۲

لعلہ لم یسمع استعاذتہ الاولى لشدّة غضبه، كما لم یسمع نداء النبی صلی اللہ علیہ وسلم (نووی)۔^(۱)

۳۲۸۷- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا ابْنُ نُمَيْرٍ ۞ قَالَ: وَثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِي قَالَ: نَا فَضِيلُ بْنُ غَزْوَانَ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نُعْمٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”مَنْ قَذَفَ مَمْلُوكَهُ بِالزَّنَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحُدُّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ كَمَا قَالَ-“

(ص: ۵۲: سطر: ۵۲۳)

قوله: ”مَنْ قَذَفَ مَمْلُوكَهُ بِالزَّنَا الخ“
علامہ نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ قاذف العبد پر دنیا میں حد جاری نہیں ہوگی، یہاں تعزیر کی جائے گی، اور آخرت میں حد جاری ہوگی۔^(۲)

۳۲۸۹- ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا وَكَيْعٌ قَالَ: نَا الْأَعْمَشُ، عَنِ الْمَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ: مَرَرْنَا بِأَبِي ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ وَعَلَيْهِ بُرْدٌ وَعَلَى غُلَامِهِ مِثْلُهُ، فَقُلْنَا: يَا أَبَا ذَرٍّ! لَوْ جَمَعْتَ بَيْنَهُمَا كَانَتْ حُلَّةً- فَقَالَ إِنَّهُ كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ مِنْ إِخْوَانِي كَلَامٌ وَكَانَتْ أُمُّهُ أَعْجَمِيَّةً فَعَبَّرْتُهُ بِأَمِّهِ- فَشَكَانِي إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَقِيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ! إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ- قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَنْ سَبَّ الرَّجَالَ سَبُّوا أَبَاهُ وَأُمَّهُ- قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ! إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، هُمْ إِخْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَاطْعِمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ، وَالْبَسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَاعِينُوهُمْ-“ (ص: ۵۲: سطر: ۶: ۹۴)

(ص: ۵۲: سطر: ۷)

قوله: ”عَلَيْهِ بُرْدٌ وَعَلَى غُلَامِهِ مِثْلُهُ“
اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا حُلّہ دونوں میں سے کسی کے پاس نہیں تھا، لیکن اگلی سے اگلی روایت جو محمد بن المثنیٰ اور محمد بن بشار سے مروی ہے اس میں ہے کہ:
”رَأَيْتُ أَبَا ذَرٍّ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ وَعَلَى غُلَامِهِ مِثْلُهَا“ (ص: ۵۲: ص: ۱۳) دونوں روایتوں میں تطبیق اس

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۲۔

(۲) بحوالہ بالا۔

طرح دی جاسکتی ہے کہ ابوذر نے اُدپر کی چادر اچھی اوڑھ رکھی تھی اور ازار اسی جنس کے کپڑے کی پرانی باندھ رکھی تھی، اور غلام کے بدن پر بھی دونوں کپڑے اسی طرح تھے۔ لہذا اب جو اُن سے کہا گیا کہ: "لَوْ جَمَعْتَ بَيْنَهُمَا كَانَتْ حُلَّةً" تو اس کا مطلب یہ تھا کہ غلام کے اُدپر جو اچھی چادر ہے اگر وہ لے کر آپ اپنی ازار بنا لیتے تو آپ کا پورا حُلّہ اچھے کپڑے کا ہو جاتا، ای کانت حُلَّةٌ كَامِلَةٌ الْجُودَةِ۔

قولہ: "مَنْ سَبَّ الرَّجَالَ سَبَّوْا اَبَاہُ وَاُمَّہُ" (ص: ۵۲: سطر: ۸)

یعنی عام طور سے لوگ ایسا کرتے ہیں، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوذر رضی اللہ عنہ کی اس معذرت کو قبول نہیں فرمایا اور بتایا کہ یہ جاہلیت کی غلط عادات میں سے ہے کہ گالی کے جواب میں گالی دینے والے کے ماں باپ کو گالی دی جائے۔ جسے گالی دی گئی ہو اسے صرف اتنا حق ہے کہ وہ بدلہ لینے کے لئے گالی دینے والے کو (نہ کہ اس کے ماں باپ کو) صرف اتنی گالی دیدے جتنی اُسے دی گئی ہے، (نوویؒ)۔^(۱)

قولہ: "فَاطَعِمُوهُمْ مِمَّا تَاكُلُونَ، وَالْبَسُوهُمْ مِمَّا تَبَسُونَ" (ص: ۵۲: سطر: ۹)

یہ امر بالا جماع استحباب پر محمول ہے، حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا عمل بھی استحباب ہی کے طور پر تھا۔ اور واجب یہ ہے کہ مولیٰ مقام، زمانے اور لوگوں کے حالات کے اعتبار سے جو بھی عرف ہو اس کے مطابق طعام اور کسوة دے۔^(۲) اور دلیل اس کی وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے امام مالک رحمہ اللہ نے مؤطا میں روایت کی ہے مرفوعاً کہ: "لِلْمَمْلُوكِ طَعَامُهُ وَكِسْوَتُهُ بِالْمَعْرُوفِ"۔^(۳) نیز اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مرفوعاً آ رہی ہے کہ: "فَإِنْ كَانَ الطَّعَامُ مَشْفُوهًا قَلِيلًا فَلْيَضَعْ فِي يَدِهِ مِنْهُ أَكْلَةً أَوْ أَكْلَتَيْنِ" (ص: ۵۲: سطر: ۱۸) (ای لقمہ او لقمتین) معلوم ہوا کہ مساواة واجب نہیں بلکہ مواساة مطلوب ہے۔^(۴)

۴۲۹۱۔ "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ - وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى -

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۲، وحاشیة صحیح مسلم للذہنی ج: ۲، ص: ۸۶، ومکمل إكمال الإكمال ج: ۳، ص: ۳۸۷۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۲، وحاشیة صحیح مسلم للذہنی ج: ۲، ص: ۸۶۔

(۳) مؤطا ص: ۳۰، باب الأمر بالرفق بالمملوک۔

(۴) مکمل إكمال الإكمال ج: ۳، ص: ۳۸۷۔

قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ وَاصِلِ الْأَحْدَبِ، عَنِ الْمَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا ذَرٍّ وَعَلَيْهِ حَلَّةٌ وَعَلَى غُلَامِهِ مِثْلُهَا، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ قَالَ: فَذَكَرَ أَنَّهُ سَأَبَ رَجُلًا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَعَيَّرَهُ بِأَمِهِ، قَالَ: فَاتَى الرَّجُلُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ - فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ وَخَوْلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدَيْهِ فَلْيَطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيَلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِيبُوهُمْ عَلَيْهِ -“

(ص: ۵۲: ط: ۱۵ ۵۱۲)

قوله: "إِخْوَانُكُمْ وَخَوْلُكُمْ" (ص: ۵۲: ط: ۱۳)

الخَوْل محرّكة، ما أعطاك الله تعالى من النعم والعبيد والإماء وغيرهم من الماشية (قاموس) - فهو مأخوذ من التخويل بمعنى التملك - والمراد بالخَوْل العطية (تاج العروس) - للواحد والجمع والمذكر والمؤنث (قاموس) -

۴۲۹۸ - "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَا: نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا أَدَى الْعَبْدُ حَقَّ اللَّهِ وَحَقَّ مَوْلَاهُ كَانَ لَهُ أَجْرَانِ" - قَالَ فَحَدَّثْتُهَا كَعْبًا فَقَالَ كَعْبٌ: لَيْسَ عَلَيْهِ حِسَابٌ وَلَا عَلَى مُؤْمِنٍ مُزْهِدٍ -"

(ص: ۵۳: ط: ۸۴۶)

قوله: "كَانَ لَهُ أَجْرَانِ" (ص: ۵۳: ط: ۷)

اس کی تشریح جلد اول (کتاب ایمان) "باب وجوب الايمان برسالة نبينا صلى الله عليه وسلم الى جميع الناس" کے تحت آچکی ہے، فليراجع۔

قوله: "فَقَالَ كَعْبٌ: لَيْسَ عَلَيْهِ حِسَابٌ وَلَا عَلَى مُؤْمِنٍ مُزْهِدٍ"

(ص: ۵۳: ط: ۸)

(۱) القاموس المحيط ج: ۳: ص: ۵۳۳ -

(۲) تاج العروس ج: ۷: ص: ۳۱۲، والنهاية لابن الأثير ج: ۲: ص: ۸۸، ومجمع بحر الأنوار ج: ۲: ص: ۱۲۷ -

(۳) القاموس المحيط ج: ۳: ص: ۵۳۳، ۵۳۵ -

ای لکھتا ہے کہ "وعدم معصيته، ولهذا الذى قاله كعب يحتمل انه اخذته بتوقيفٍ ويحتمل انه بالإجتهاد، لأن من رجحت حسناته واوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب إلى أهله مسروراً۔" (قاله النووي)۔^(۱)

اقول بتوفيق الله تعالى: ويمكن ان يقال: لعل المراد ان العبد لما لم يكن مالگًا لمال فليس عليه حساب المال، اما غير الأموال من العبادات البدنية وحقوق العباد فحسابه ليس بمنتف، ويؤيده قول كعب: "ولا على مؤمنٍ مُزهِدٍ" يعنى قليل المال، والله اعلم۔ — رفيع

قوله: "مُزهِدٍ" (ص: ۵۳: ط: ۸) إزهاد سے اسم فاعل ہے بمعنی قلیل المال۔

۳۳۰۰۔ "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنْبِيهِ قَالَ هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ أَحَادِيثَ، مِنْهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نِعْمًا لِلْمَمْلُوكِ أَنْ يُتَوَقَّى يُحْسِنُ عِبَادَةَ اللَّهِ وَصَحَابَةَ سَيِّدِهِ نِعْمًا لَهُ۔"

(ص: ۵۳: ط: ۱۰۴۸)

قوله: "وَصَحَابَةَ سَيِّدِهِ" (ص: ۵۳: ط: ۱۰) ای صحبتہ (نوی)۔^(۲)

۳۳۰۱۔ "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قُلْتُ لِمَالِكٍ: حَدَّثَكَ نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَعْتَقَ شُرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ قَوْمَ عَلَيْهِ قِيَمَةُ الْعَدْلِ، فَأَعْطَى شُرْكَانَهُ حِصَصَهُمْ وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدَ وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ۔"

(ص: ۵۳: ط: ۱۰: ۱۲۴)

قوله: "مَنْ أَعْتَقَ شُرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ... الخ۔"

(ص: ۵۳: ط: ۱۱)

جب کوئی غلام ایک سے زیادہ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے کوئی شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو باجماع من یعتد بہ معتق کا حصہ اسی وقت آزاد ہو جائے گا، مگر باقی

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۵۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۵۳، وحاشیة صحیح مسلم للذہبی ج: ۲: ص: ۸۸، ومکمل

إكمال الإكمال ج: ۲: ص: ۳۸۹۔

حصے کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف اور کثیر اقوال ہیں، خلاصہ یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔
 امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مُعْتَق اگر مُوسِر ہے تو شریک اس سے اپنے حصے کا ضمان لینا چاہے تو لے گا، اور شریک کا حصہ بھی معتق کے حصے کے ساتھ ہی آزاد ہو جائے گا، یعنی حالتِ یسار میں عتق میں تجزی نہ ہوگی۔ اور اگر معتق مُعِسر ہے تو شریک کا حصہ حسب سابق رقیق رہے گا، لہذا شریک کو ضمان لینے کا اختیار نہیں، یعنی حالتِ اِعْسار میں عتق میں تجزی ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شریک کا حصہ مُعْتَق کے حصے کے ساتھ نہ حالتِ یسار میں آزاد ہوگا نہ حالتِ اِعْسار میں، البتہ مُسْتَحِقُّ العتق ہو جائے گا۔ یعنی عتق میں ہر حالت میں تجزی ہوگی۔ پس حالتِ یسار میں شریک کو تین اُمور میں اختیار ہے کہ یا تو وہ بھی اپنے حصے کو بلا معاوضہ آزاد کر دے، یا مُعْتَق سے اس کا ضمان لے کر آزاد کر دے، (پھر معتق چاہے تو ضمان کا رُجوع عبد پر کرے بطریق الاستسعاء)، یا شریک اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کے لئے غلام سے سعایہ کرائے۔ اور حالتِ اِعْسار میں صرف دو چیزوں کا اختیار ہے کہ یا تو سعایہ کرائے یا اِعْتاق کر دے، ضمان لینے کا اختیار نہیں۔ حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یسار اور اِعْسار دونوں صورتوں میں تجزی عتق بھی ہوتی ہے اور سعایہ کا اختیار بھی۔

صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب حالتِ یسار میں امام شافعی کے موافق ہے کہ نہ تجزی ہوگی نہ سعایہ، بلکہ شریک کا حصہ بھی معتق کے حصے کے ساتھ آزاد ہو جائے گا، اور شریک اپنے حصے کا ضمان معتق سے لے سکے گا۔ اور حالتِ اِعْسار میں صاحبین کا مذہب امام ابوحنیفہ کے موافق ہے کہ عبد سے سعایہ کرا سکے گا۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ حالتِ اِعْسار میں صاحبین کے نزدیک تو شریک کا حصہ بھی معتق کے حصے کے ساتھ ہی قبل الاستسعاء آزاد ہو جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک شریک کا حصہ بعد السعایہ آزاد ہوگا اور مدتِ اِسْتِسْعَاء میں اس کا حکم مکاتب کی طرح ہوگا، کہ وہ یداً آزاد اور رقبۃً رقیق ہوگا۔^(۱) یعنی صاحبین کے نزدیک عتق میں تجزی نہ حالتِ

(۱) فتح القدیر مع الہدایۃ ج: ۳، ص: ۳۲۰ تا ۳۲۲، کتاب الإعتاق، باب العبد یعتق بعضہ، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۱، ص: ۴۹۲، ومرقاۃ المفاتیح ج: ۶، ص: ۵۵۵ تا ۵۵۷، کتاب العتق، باب اعتاق العبد المشترك وشراء القریب، الفصل الأول، وانوار المحمود ج: ۲، ص: ۳۳۰ تا ۳۳۲، کتاب العتق، باب العتق علی شرط، وتکملة فتح الملہم ج: ۱، ص: ۱۴۸۔

یسار میں ہے نہ حالتِ اِعْسار میں۔ اور سعایۃِ حالتِ اِعْسار میں ہے حالتِ یسار میں نہیں۔ امام شافعیؒ و امام احمد کا استدلال مذکورہ بالا حدیث سے ہے کہ اس میں حالتِ یسار میں صرف عتق اور ضمان کا ذکر ہے، اِعْتاق یا سعایۃ کا کوئی ذکر نہیں۔ معلوم ہوا کہ حالتِ یسار میں شریک کا حصہ خود بخود آزاد ہو جائے گا اور معتق پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اور حالتِ اِعْسار میں ”وإلا فقد عتق منه ما عتق“ کہا گیا ہے، یعنی اس صورت میں ضمان بھی نہیں لیا جائے گا، اور شریک کا حصہ آزاد نہ ہوگا۔

صاحبینؒ کا استدلال اسی باب میں آنے والی اس حدیث سے ہے:-

”عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من عتق شقيقاً له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال، فإن لم يكن له مال أوسعى العبد غير مشقوق عليه۔“ (ص: ۵۳، ص: ۲۷۷، ۲۸)

یہ حدیث حالتِ اِعْسار میں ثبوتِ سعایۃ کے لئے صریح ہے اور امام شافعیؒ پر حجت ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال مذکورہ بالا دونوں حدیثوں سے ہے، وہ اس طرح کہ حدیثِ اوّل میں حالتِ اِعْسار میں تجزیّ عتق ثابت ہوگئی، چنانچہ قیاساً علیہ حالتِ یسار میں بھی ثبوتِ تجزیّ کے لئے کوئی مانع نہیں، حدیث میں بھی اس کی نفی نہیں، بلکہ تجزیّ کا یہ قرینہ اس میں بھی موجود ہے کہ ”فأعطى“ کا عطف ”قوم“ پر بذریعہ ”فا“ کیا گیا ہے، جو تعقیب کے لئے ہے، پھر اعطی پر ”عتق علیہ العبد“ کا عطف کیا گیا، معلوم ہوا کہ اعطاء اور عتق یہ دونوں تقویم کے بعد ہوں گے، پس جب شریک کے حصے کا عتق تقویم سے متاخر ہوا، اور معتق کا حصہ پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے تو تجزیّ ثابت ہوگئی۔ سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں جو آگے آرہی ہے، یہ الفاظ اس معنی میں اور بھی صریح ہیں کہ ”ثم عتق عليه في ماله إن كان موسراً“ یہاں لفظ ثم، عتق بعد التراخي کی صراحت کر رہا ہے (ص: ۵۳، سطر: ۲۲) اور اس سے اگلی روایت میں ہے کہ: ”عتق ما بقى في ماله“ (ص: ۵۳، سطر: ۲۳) یہاں ”ما بقى“ میں بھی تجزیّ پر دلالت موجود ہے، کمالاتِ یخفی، اور جب حالتِ یسار میں بھی تجزیّ قیاساً ثابت ہوگئی تو شریک کو اپنے حصے کے اِعْتاق یا ترکِ اِعْتاق کا اختیار خود بخود نکل آیا۔

دوسری دلیل وہی حدیث ہے جس سے صاحبینؒ نے استدلال کیا ہے، یعنی اس کے یہ الفاظ ”من عتق شقيقاً له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال“ معلوم ہوا کہ معتق کے

حصے کی آزادی سے شریک کا حصہ مستحق العتق تو ہو جاتا ہے مگر فی الحال اس کا عتق متحقق نہیں ہوتا، ورنہ ”فخلاصہ فی مالہ“ تحصیل حاصل قرار پائے گا، چنانچہ اس سے بھی تجزی عتق ثابت ہوئی، لہذا شریک کو اپنے حصے کے اعتناق یا ترک اعتناق کا حق بھی ثابت ہوا۔

البتہ سعایۃ کا ثبوت حالت یسار میں کسی حدیث سے صراحتاً ثابت نہیں، محض قیاس سے ثابت ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ نے یسار کو اِعْسار پر قیاس کیا کہ جب حالت اِعْسار میں سعایۃ ثابت ہے تو یسار میں بھی ثابت ہوگا، اور علت مشترکہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں شریک کی مالیت عند العبد محتبس ہوگئی ہے جسے وصول کرنے کا اختیار اس کو حاصل ہے، حالت اِعْسار میں چونکہ معتق سے ضمان لینا ممکن نہیں، اس لئے شریک کو صرف دو چیزوں کا اختیار رہ جاتا ہے، اِما ان یستسعی و اِما ان یعتق۔

اس مسئلے میں حالت یسار میں تجزی عتق اور سعایۃ کو جو امام ابوحنیفہؒ نے قیاس سے ثابت کیا ہے، اس قیاس کے معارض احادیث باب میں کوئی لفظ نہیں ہے، بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ احادیث اس سے ساکت ہیں، چنانچہ حالت یسار میں تجزی اور سعایۃ کی نفی سوائے مفہوم مخالف کے اور کسی دلیل سے نہیں ہوتی، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں، مفہوم مخالف اگر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کے لئے مہتر نہیں، لہذا قیاس پر کوئی اعتراض نہیں، بلکہ قائلین بالمفہوم کے نزدیک بھی اس صورت میں ترجیح قیاس کو ہوتی ہے، قالہ ابن الہمام۔^(۱)

۳۳۰۵۔ ”حَدَّثَنَا عَمْرُو النَّاقِدُ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ - كِلَاهُمَا عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ - قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَرَ: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَعْتَقَ عَبْدًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ آخِرِ قَوْمٍ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ قِيمَةٌ عَدْلٍ، لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ، ثُمَّ عَتَقَ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ إِنْ كَانَ مُوسِرًا۔“

(ص: ۵۳، ط: ۲۲، ۲۱)

(ص: ۵۳، ط: ۲۲)

قوله: ”لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ“

(۱) فتح القدیر ج: ۳، ص: ۳۲۲ تا ۳۲۵، کتاب الاعتناق، باب العبد یعتق بعضہ، ومرقاۃ المفاتیح ج: ۶

ص: ۵۵۲، ۵۵۷، کتاب العتق، باب اعتناق العبد المشترك الغر، وشرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۶۱، ۶۳

کتاب الاعتناق، باب العبد یكون بین رجلین فبعثتہ احدہما، وتکملۃ فتح الملہم ج: ۱، ص: ۱۳۸، وعمدة

القاری ج: ۱۳، ص: ۸۲، ۸۳، کتاب العتق، باب اذا عتق عبداً بین اثنین الغر۔

ای لا ینقص ولا بزیادة (نووی)۔^(۱)

”الْوَسْءُ“ دھوکا، اور حق میں کمی کرنا، اور ”الشَّطَطُ“ افراط اور حد سے تجاوز کرنا۔^(۲)

قوله: ”ثُمَّ عَتَقَ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ إِنْ كَانَ مُوسِرًا“ (ص: ۵۳: سطر: ۲۲)

اس میں لفظ ”ثم“ سے حالتِ یار میں تجزی عتق کی صراحت ہو رہی ہے، کما مرّ من مذهب ابی حنیفة رحمہ اللہ۔

۳۳۱۱- قوله: ”حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالُوا: نَا إِسْمَاعِيلُ - وَهُوَ ابْنُ عَلِيَّةَ - عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ سِتَّةَ مَمْلُوكِينَ لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ، فَدَعَا بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَزَاهُمْ أَثْلَاثًا، ثُمَّ أَقْرَعَ بَيْنَهُمْ، فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وَأَرَقَّ أَرْبَعَةَ، وَقَالَ لَهُ قَوْلًا شَدِيدًا۔“

(ص: ۵۴: سطر: ۳۴۱)

قوله: ”أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ سِتَّةَ مَمْلُوكِينَ“

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کا مذہب اس حدیث کے ظاہر کے مطابق ہے، یعنی جس شخص کی ملکیت میں سوائے غلاموں کے اور کوئی مال بالکل نہ ہو اور وہ مرضِ وفات میں سب کو آزاد کر دے، تو یہ اعتناقِ ترکہ کے صرف ثلث میں جاری ہوگا، جتنے غلام ثلث میں آجائیں وہ آزاد ہو جائیں گے اور باقی غلام رقیق رہیں گے کیونکہ مرضِ وفات میں کئے گئے تبرعاتِ ترکہ کے صرف ثلث کی حد تک نافذ ہوتے ہیں، جس طرح کہ وصیت صرف ثلث کی حد تک نافذ ہوتی ہے، اور آزاد ہونے والے غلاموں کی تعیینِ قرعہ اندازی سے کی جائے گی۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہوگا اور باقی دو ثلث کا حکم وہی ہوگا جو پچھلے مسئلے میں حالتِ إعسار کا تھا کہ وارث اپنے حصوں میں غلاموں

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۳، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۸۹، ۳۹۰، وحاشیة صحیح مسلم للذهبی ج: ۲ ص: ۸۸، ۸۹، ومجمع بحار الأنوار ج: ۵ ص: ۱۱۰، والنهاية لابن الأثير ج: ۵ ص: ۲۱۹۔

(۲) لسان العرب ج: ۱۵ ص: ۳۸۳، ومجمع بحار الأنوار ج: ۵ ص: ۱۱۰۔

(۳) لسان العرب ج: ۷ ص: ۱۱۹، ومشارك الأنوار ج: ۲ ص: ۳۱۳، ومجمع بحار الأنوار ج: ۵ ص: ۱۱۰۔

سے سعایۃ کرائیں گے یا اپنے اپنے حصوں کو آزاد کر دیں گے۔ جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔^(۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ سنداً بالکل قوی اور صحیح ہے، مگر دو وجہ سے قابل عمل نہیں، ایک یہ کہ نصِ قرآنی اور سنتِ متواترہ کے خلاف ہے، دوسری یہ کہ عرف و عادت کے بھی مخالف ہے جو اس کے ثبوت کی نفی کرتی ہے۔

مخالف الكتاب والسنة المتواترة اس وجہ سے ہے کہ مذکورہ صورت میں اِقرء "میسر" محض ہے، کیونکہ قمار اور میسر کی حقیقت تعلق الملك أو الإستحقاق علی الخطر ہے، اور یہاں یہی صورت ہے کہ قرعہ جس غلام کا نکل آئے وہ پورا آزاد ہوگا، اور باقی بالکل آزاد نہیں ہوں گے، حالانکہ "میسر" کو قرآن و سنت نے صراحتاً حرام کیا ہے۔

ربا یا اعتراض کہ قرعہ اندازی کا جواز تو قرآن و سنت سے ثابت ہے، چنانچہ کفالتِ مریم کے بارے میں جب لوگوں کا اختلاف ہوا تو ان میں قرعہ اندازی کی گئی اور قرعہ حضرت زکریا علیہ السلام کے نام نکلا، کما فی قولہ تعالیٰ: وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذِ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ... الخ۔^(۲)

نیز احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں ساتھ لے جانے کے لئے ازواج کی تعیین قرعہ اندازی سے فرمایا کرتے تھے، معلوم ہوا کہ قرعہ اندازی قمار میں داخل نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اِقرء کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ ایک وہ جو محض تمہارے لیا جائے واجب نہ ہو، یعنی فیصلہ کرنے والے کو اس کا ترک جائز ہو اور اسے اپنی آزادی و مرضی سے فیصلہ کرنے کا حق ہو۔ ۲۔ اور ایک وہ جو ملک اور استحقاق کا سبب چند افراد میں مساوی طور پر متفق ہو جانے کے بعد ان میں سے بعض افراد کو منتخب کر کے دینے اور باقیوں کو محروم کرنے کے لئے کیا جائے۔ پہلی قسم بالاتفاق جائز ہے اور وہ "میسر" میں داخل نہیں، کیونکہ اس کے اندر تعلیق التملیک أو الإستحقاق علی

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۳، وإكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۹۰، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۳۱۔

(۲) صحیح البخاری ج: ۲، ص: ۸۳، کتاب النکاح۔

(۳) آل عمران: ۳۳۔

الخطر نہیں، اور کفالتِ مریم میں یہی صورت تھی، کیونکہ وہاں ان کی حق دار حضرت زکریا علیہ السلام کی اہلیہ تھیں، کیونکہ وہ مریم کی خالہ تھیں، ان پر اِقراع واجب نہ تھا، لوگوں کی تطہیبِ خاطر کے لئے اِقراع کیا گیا، اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ ازواج میں جس کو چاہیں سفر میں ساتھ لے جائیں، یا کسی کو نہ لے جائیں، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے محض تطہیبِ خاطر کے لئے اِقراع فرمایا۔^(۲)

اور اِقراع کی دوسری قسم صراحتہً ”میسر“ میں داخل ہے، اس کا جواز سوائے حدیثِ باب کے اور کہیں نہیں ملتا، لہذا اسے آیت تحریمِ میسر سے منسوخ کہا جائے گا، لمخالفة الكتاب والسنة المتواترة، چنانچہ علماء کا اتفاق ہے کہ جب بتین متعارض ہو جائیں تو ان میں اِقراع جائز نہیں، اسی طرح جب دو حدیثیں متعارض ہو جائیں تو ان میں اِقراع بالاتفاق ناجائز ہے۔

پھر یہ حدیث عرف و عادت کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ ایسا ہونا کہ کسی کی ملکیت میں غلام تو ہوں اور کوئی چیز قلیل یا کثیر اس کی ملکیت میں بالکل نہ ہو، یہ انتہائی مستبعد اور نادر ہے۔ ناچیز محمد رفیع عرض کرتا ہے کہ اگر کہا جائے کہ ان غلاموں کے علاوہ تھوڑا سا کوئی مال ممکن ہے کہ معتق کی ملکیت میں ہو مگر راوی نے اسے لا یعبا بہ ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کیا، تو جواب یہ ہے کہ پھر تو دو غلام کل مال کا ثلث نہ ہوئے، ثلث سے کم ہو گئے، لہذا ثلث پورا کرنے کے لئے تیسرے غلام کا بھی کچھ حصہ آزاد ہونا چاہئے تھا، حالانکہ حدیث میں صرف دو غلاموں کے اِعتاق کی، اور چار کو رقیق رکھنے کی صراحت ہے۔

لہذا ظن غالب یہی ہے کہ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے نیچے کے کسی راوی کو روایت میں کوئی غلطی لگی ہے، یا پھر یہ منسوخ ہے، کذا حقیقہ ابن الہمام^(۳)۔ خلاصہ یہ کہ یہ حدیث قوی سند کے باوجود قابلِ عمل نہیں۔

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: بیان القرآن ج: ۱ ص: ۱۱۳، ومعارف القرآن ج: ۴ ص: ۶۵، والتفسیر المظہری ج: ۲ ص: ۴۲، ۴۳۔

(۲) عمدة القاری ج: ۲۰ ص: ۱۹۶ کتاب النکاح، باب القرعة بین النساء اذا اراد سفرًا۔

(۳) فتح القدیر ج: ۴ ص: ۴۳۷ تا ۴۳۹ کتاب العتاق، باب عتق احد العبدین، وتکملة فتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۵۰ و ۱۴۹، وشرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۳۸۹، ۳۹۰ کتاب الوصایا، باب ما يجوز فيه الوصایا من الأموال الغر۔

اور امام ابو بکر جصاص رازی نے کفالتِ مریم (اور حدیثِ باب) کا جواب یہ دیا ہے کہ میت نے ان سب غلاموں کا اعتناق کیا تھا، لہذا یہ ہر غلام کے ایک ٹکٹ میں فوراً نافذ ہو گیا، (کیونکہ اعتناق جب کسی شرط پر محقق نہ ہو تو فوراً نافذ ہو جاتا ہے)، لہذا اب قرعہ کے ذریعہ کسی غلام کے آزاد شدہ حصے کو غلام بنانا جائز نہ ہوگا، اگرچہ غلام اس قرعہ اندازی پر راضی بھی ہوں، جیسا کہ یہ جائز نہیں کہ جس غلام کو پورا آزاد کر دیا گیا ہو وہ اپنی آزادی کو کسی دوسرے غلام کی غلامی سے تبدیل کر لے، (کیونکہ کسی آزاد انسان کو اپنی مرضی سے بھی غلام بننا جائز نہیں) برخلاف کفالتِ مریم علیہا السلام کے کہ اس کا حق سب مل کر باہمی رضامندی سے اگر کسی ایک کو بغیر قرعہ کے دے دیتے تو یہ بھی جائز تھا، (لہذا تطہیب خاطر کے لئے) قرعہ اندازی کے ذریعہ سے بھی دینا جائز ہوا، خلاصہ یہ کہ تراضی علی الکفالة لواحد من المستحقین جائز ہے، اور تراضی علی الرق بعد الحرية جائز نہیں۔^(۱)

(ص: ۵۴: سطر: ۳)

قوله: "وَقَالَ لَهُ قَوْلًا شَدِيدًا"

وقد جاء في رواية أُخرى تفسير هذا القول الشديد قال: "لو علمنا ما صلينا عليه" كما في شرح النووي.^(۲)

باب جواز بيع المدبر (ص: ۵۴)

۴۳۱۴- "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْعَتَكِيُّ قَالَ: نَا حَمَّادٌ - يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ - عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ أَعْتَقَ غُلَامًا لَهُ عَنْ دُبُرٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ يَشْتَرِيهِ مِنِّي؟ فَاشْتَرَاهُ نَعِيمٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بِثَمَانٍ مِائَةِ دِرْهَمٍ، فَدَفَعَهَا إِلَيْهِ - قَالَ عَمْرُو: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: عَبْدًا قَبْطِيًّا مَاتَ عَامَ أَوَّلِ -"

(ص: ۵۴: سطر: ۸۴۶)

(۱) احكام القرآن للجصاص ج: ۲ ص: ۱۳-

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۵۴، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴ ص: ۳۹۱-

(ص: ۵۳: ۷: ۷)

قولہ: "أَعْتَقَ غَلَامًا لَهُ عَنْ دُبْرٍ"

اعتاق عن دبیر سے مراد تدبیر ہے، یعنی مولیٰ غلام سے یوں کہے کہ: "إِذَا مِتُّ فَأَنْتَ حُرٌّ" تو ایسا غلام مدبیر کہلاتا ہے، جس کا حکم یہ ہے کہ مولیٰ کی موت سے پہلے تو وہ رقیق ہے اور موت کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ وہ ثلث مال کی قیمت کا ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو پورا آزاد ہو جائے گا، ورنہ بقصد الثلث آزاد ہو جائے گا، اور باقی حصے کا وہی حکم ہے جو عبد مشترک کے بعض حصے کے اعتاق کا پچھلے سے پچھلے باب میں گزر چکا، مگر یہاں چونکہ معتق زندہ نہیں ہوتا اس لئے وارثوں کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف دو چیزوں کا اختیار ہوگا کہ یا تو اپنے حصے کو آزاد کر دیں، یا غلام سے سعایۃ کرائیں۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک باقی حصہ بھی مولیٰ کی موت کے وقت ہی آزاد ہو جائے گا، اور وارث اس سے سعایۃ کرائیں گے۔^(۳)

پھر مدبیر کی دو قسمیں ہیں، مطلق اور مقید۔ مطلق کی صورت اوپر بیان ہوئی، اور مقید کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ غلام سے کہے: "إِذَا مِتُّ فِی سَفَرِی هَذَا أَوْ فِی مَرَضِی هَذَا أَوْ فِی شَهْرِ كَذَا أَوْ فِی یَوْمِ كَذَا وَنَحْوِ ذَلِكَ فَأَنْتَ حُرٌّ"۔^(۴)

مدبیر مقید کے بارے میں توفقیہاء کا اتفاق ہے کہ اس کی بیع جائز ہے۔^(۵) اور مدبیر

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۴، وحاشیۃ صحیح مسلم للذهبی ج: ۲ ص: ۹۰، وتکملۃ فتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۵۰ و ۱۵۱، وعمدۃ القاری ج: ۱۲ ص: ۴۹ کتاب البیوع، باب بیع المدبیر۔

(۲) بدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۵۲۳ کتاب التدبیر، والتاترخیانیۃ ج: ۴ ص: ۳۷۰ کتاب العتاق، الفصل الحادی عشر فی التدبیر۔

(۳) التاترخیانیۃ ج: ۴ ص: ۳۷۸ کتاب العتاق، الفصل الحادی عشر فی التدبیر، وبدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۵۷۰، ۵۷۱ کتاب التدبیر۔

(۴) عمدۃ القاری ج: ۱۲ ص: ۴۹ کتاب البیوع، باب بیع المدبیر، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۴۳۵ کتاب العتق، باب بیع المدبیر، وبذل المجہود ج: ۱۶ ص: ۲۸۸ کتاب العتق، باب بیع المدبیر، والتاترخیانیۃ ج: ۴ ص: ۳۷۰ کتاب العتاق، الفصل الحادی عشر فی التدبیر، وبدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۵۲۳ کتاب التدبیر۔

(۵) انوار المحمود ج: ۲ ص: ۴۳۶ کتاب العتق، باب بیع المدبیر، وبذل المجہود ج: ۱۶ ص: ۲۸۸ کتاب العتق، باب بیع المدبیر۔

مطلق کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کی بیع قبل موت سیدہ جائز ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، اور حنفیہ، مالکیہ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعود، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم (کما فی البیہقی) (۱) اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی بیع جائز نہیں، سواء كان المولى حياً او ميتاً۔ (۲)

ہمارا استدلال ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ہے: "المدبر لا يُباع ولا يوهب وهو حرٌّ من ثلث المال" (رواہ الدارقطنی والبیہقی)۔ (۳) یہ قول مرفوعاً روایت کیا گیا ہے، لیکن دارقطنی نے اس کے مرفوع ہونے کو ضعیف اور موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن یہ مرفوعاً بھی چونکہ متعدد طرق سے آیا ہے، اگر وہ سب طرق ضعیف ہوں تب بھی تعدد طرق کے باعث حسن لغیرہ ہوگا۔

اور علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس کا موقوف ہونا ہمارے لئے مضر نہیں، اس لئے کہ منع عن بیع المدبر، غیر مددک بالقیاس ہے، کیونکہ موت سیدہ سے پہلے مدبر پورا کا پورا (یداً ورقبۃ) رقیق ہے، اور قیاس کا تقاضا ہے کہ رقیق کی بیع جائز ہو، اور غیر مددک بالقیاس امور میں قول صحابی حکماً مرفوع ہوتا ہے، چنانچہ یہ بمنزلہ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے، لہذا اس کو حدیث باب پر ترجیح ہوگی، کیونکہ حدیث باب فعلی ہے، فهو واقعة حال لا عموم لها، اور ابن عمرؓ کی حدیث قولی ہے، نیز حدیث ابن عمرؓ محرم ہے اور حدیث باب مبیح، والترجیح للمحرم، نیز حدیث باب کے تین جواب اور دیئے گئے ہیں، کہ ہو سکتا ہے کہ:-

۱- وہ مدبر مقید ہو، مطلق نہ ہو۔

۲- یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہو جبکہ دین کے بدلے میں حر کی بیع بھی جائز تھی، کما نقلہ

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۱ ص: ۳۱۳، باب من قال لا یباع المدبر وباب المدبر من الثلث۔

(۲) عمدۃ القاری ج: ۱۲ ص: ۳۹ کتاب البیوع، باب بیع المدبر، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۳۳۵ کتاب

العتق، باب بیع المدبر، وتکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۵۱۔

(۳) السنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۱ ص: ۳۱۳، و سنن الدارقطنی ج: ۳ ص: ۳۷۳ رقم الحدیث: ۳۱۸۸

کتاب المکاتب۔

ابن الہمام فی فتح القدير^(۱) جب حد کی بیع منسوخ ہوئی^(۲) تو بیع المدبر بھی منسوخ ہوگی، بحديث ابن عمر۔

۳۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے ”الکوکب الدرّی“ میں ایک جواب یہ دیا ہے، اور وہ مجھے زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ممکن ہے یہاں پر بئاع کا لفظ مجازاً استعمال ہوا، ہوا اور مراد یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میت کے وارثوں کو اس مدبر کی دوثلث قیمت دلوانے کے لئے اس غلام سے سعایہ کرایا ہو، (جیسا کہ پچھلے باب میں آیا ہے کہ ”فان لم یکن له (ای للمعتق) مالٌ أُستسعی العبدُ غیر مشقوق علیہ“ یہاں چونکہ عبد کو مدبر بنانے والا مُعسر تھا، یا اس کا انتقال ہو چکا تھا، اس لئے وارثوں کو اُن کا حصہ (دوثلث) دلوانے کے لئے یا اگر میت پر دین تھا تو وہ اداء کرانے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استعفاء کروایا ہو) اور نعیم بن عبد اللہ نے اس کی کفالت کی ہو، جو صورت بیع ہوئی، حقیقتاً نہیں، راوی نے اس کو لفظ ”بیع“ سے تعبیر کیا، یہ تاویل اگرچہ الفاظ حدیث الباب کے اعتبار سے کچھ بعید سی معلوم ہوتی ہے، مگر قرین قیاس ضرور ہے ورنہ حدیث الباب کا تعارض مذکورہ بالا حدیث سے بھی لازم آئے گا جس میں استعفاء کا حکم ہے۔^(۳)

۴۳۱۵۔ ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: نَأْسَفِيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ: سَمِعَ عَمْرُوَ جَابِرًا يَقُولُ: دَبَّرَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ غُلَامًا لَهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ، فَبَاعَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔“

قَالَ جَابِرٌ: فَاشْتَرَاهُ ابْنُ النَّحَّامِ عَبْدًا قَبْطِيًّا، مَاتَ عَامَ أَوَّلِ فِي إِمَارَةِ ابْنِ الزُّبَيْرِ۔“

(ص: ۵۳: سطر: ۸، ۱۰)

قوله: ”عام أول“

(ص: ۵۳: سطر: ۱۰)

(۳) موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے (الحل المفہم)۔

(۱) فتح القدير ج: ۵: ص: ۱۸، ۲۳ کتاب العتاق، باب التدبير، وعمدة القارى ج: ۱۲: ص: ۲۹: كتاب البيوع، باب بيع المدبر، وبذل المجهود ج: ۱۶: ص: ۲۸۸: كتاب العتق، باب بيع المدبر، وانوار المحمود ج: ۲: ص: ۳۲۷: كتاب العتق، باب بيع المدبر، وتكملة فتح الملهم ج: ۲: ص: ۱۵۱، ۱۵۲ وأوجز المسالك ج: ۱۱: ص: ۲۳، ۲۳۔

(۲) ای بقوله تعالى: ”وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرٍ فَيُتْرَكٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ“ كذا في فتح القدير (كتاب الاعتاق، باب التدبير ج: ۵: ص: ۱۹)، (من الأستاذ مظهرم)۔

(۳) انكوكب الدرّی ج: ۱: ص: ۳۵۶: في شرح جامع الترمذی، ابواب البيوع، باب بيع المدبر۔

(۴) الحل المفہم ج: ۲: ص: ۱۸۷۔

کتاب القسامۃ والمحاربین والقصاص والذیات

باب القسامۃ (ص: ۵۴)

۴۳۱۸- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: سَمِعْتُ لَيْثَ، عَنْ يَحْيَى - وَهُوَ ابْنُ سَعِيدٍ - عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَّارٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ، قَالَ يَحْيَى: وَحَسِبْتُ قَالَ: وَعَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيدٍ أَنَّهُمَا قَالَا: خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ وَمُحَيِّصَةُ بْنُ مَسْعُودِ بْنِ زَيْدٍ، حَتَّى إِذَا كَانَا بِخَيْبَرَ تَفَرَّقَا فِي بَعْضِ مَا هُنَالِكَ - ثُمَّ إِذَا مُحَيِّصَةُ يَجِدُ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ سَهْلِ قَتِيلًا، قَدَفَنَهُ ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ وَحَوِيصَةُ ابْنُ مَسْعُودٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلِ، وَكَانَ أَصْغَرَ الْقَوْمِ، فَذَهَبَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لِيَتَكَلَّمَ قَبْلَ صَاحِبِيهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَبِّرَ الْكُبْرَ فِي السِّنِّ فَصَمَتَ - فَتَكَلَّمَ صَاحِبَاهُ وَتَكَلَّمَ مَعَهُمَا - فَذَكَرُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقْتَلَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَهْلِ - فَقَالَ لَهُمْ: اتَّخِلْفُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا فَتَسْتَحِقُّونَ صَاحِبَكُمْ أَوْ قَاتِلَكُمْ؟ قَالُوا: وَكَيْفَ نَخْلِفُ؟ وَلَمْ نَشْهَدْ - قَالَ: "فَتَبِّرْ نُكْمٌ^(۱) يَهُودُ بِخَمْسِينَ يَمِينًا - قَالُوا: وَكَيْفَ نَقْبَلُ أَيْمَانَ قَوْمٍ كَفَّارٍ؟ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى عَقْلَهُ -"

(ص: ۵۴ سطر: ۱۴ ۲ ص: ۵۵ سطر: ۳)

(۱) قولہ: "فَتَبِّرْ نُكْمٌ" (ص: ۵۵ سطر: ۳) یہ باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے اور باب تفعیل سے بھی، اور مطلب علامہ نووی نے اس کا یہ بیان کیا ہے کہ یہود پچاس قسمیں کھا کر تمہارے دعوے سے بری ہو جائیں گے (ای تبراً الیکم من دعواکم) رفیع

قولہ: "فَذَهَبَ" (ص: ۵۵: ۱) افعال شروع میں سے ہے، یعنی عبدالرحمن بات کرنے لگے۔

قولہ: "كَبَّرَ" (ص: ۵۵: ۱)
باب تفعیل سے امر کا صیغہ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ بڑے کو مقدم کرو، یعنی گفتگو کا آغاز بڑے کو کرنا چاہئے۔ اور آگے "الْكُبْرَ فِي السِّنِّ" میں "الْكُبْرَ" (بضم الكاف وسكون الباء الموحدة التحتانية) کے معنی ہیں اَكْبَر۔ یہاں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ پورا مرکب راوی نے بطور تفسیر جملہ معترضہ کے طور پر درج کیا ہو۔ اس صورت میں اس سے پہلے فعل "يُرِيدُ" یا "يعني" محذوف ماننا پڑے گا اور "الْكُبْرَ فِي السِّنِّ" اُس کا مفعول بہ ہوگا اور راوی کے اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو لفظ "كَبَّرَ" فرمایا اُس سے عمر میں بڑا مراد ہے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ راوی نے اور ارج صرف لفظ "فِي السِّنِّ" کا کیا ہو، اور "الْكُبْرَ" خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ہی کا حصہ ہو، یعنی "كَبَّرَ" کا مفعول بہ ہو (نووی وتكملة)۔^(۱)

قسامت مصدر ہے بمعنی اقسام، یعنی قسم کھانا، اور اصطلاح شریعت میں ان خاص قسموں کو کہا جاتا ہے جو ایسے مقتول کے قاتل کی تحقیق میں لی جاتی ہیں جو کسی جگہ پایا جائے مگر بیٹنہ سے اس کے قاتل کی تعیین نہ ہو سکے۔^(۲)

قسامت جمہور فقہاء کے نزدیک ثابت ہے، لیکن اس کی تفصیل میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی تفصیل^(۳) یہ ہے کہ کسی ایسی جگہ جو کسی فرد یا افراد کی ملوک یا مقبوض ہو، جب کوئی ایسی میت پائی جائے جس کے اوپر قتل کے آثار مثلاً جرح، ضرب اور خنق کے نشانات ہوں مگر قاتل معلوم نہ ہو اور اولیائے مقتول اس جگہ کے معین یا غیر معین کسی ایک یا

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۵۔

(۲) النہایۃ لابن الأثیر ج: ۳ ص: ۲۲، وجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۲۴۳، ۲۴۵، وعمدة القاری ج: ۲۳ ص: ۵۷ کتاب الدیات، باب القسامۃ، وبذل المجہود ج: ۱۸ ص: ۳۳ کتاب الدیات، باب القسامۃ۔

(۳) البنیایۃ للعینی ج: ۴ ص: ۵۵۵، ۵۵۶ کتاب الدیات، باب القسامۃ، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۵۱۸۔

کتاب الدیات، باب القسامۃ، وتکملة فتح الملہم ج: ۲ ص: ۱۶۰، وحاشیۃ الکوکب الدرّی ج: ۲ ص: ۳۷۱۔

ابواب الدیات عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب ما جاء فی القسامۃ، وتکملة البحر الرائق ج: ۹ ص: ۱۸۸، ۱۸۹ کتاب الدیات، باب القسامۃ۔

زیادہ لوگوں کو متہم کریں (یعنی متہم اشخاص کی تعیین کریں یا نہ کریں) اور قسامت کا مطالبہ کریں تو ان سے کہا جائے گا کہ اس جگہ کے لوگوں میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کریں جن سے قسمیں لی جائیں گی، چنانچہ ان میں سے ہر ایک یہ قسم کھائے گا کہ ”باللہ ما قتلتہ وما علمتہ لہ قاتلاً“ اگر پچاس آدمی پورے نہ ہوں تو موجودین پر یمین مکرر آئے گی، الٰہی ان یتیم خمسوں یمینا، اگر یہ لوگ قسمیں کھالیں تو یہ سب جس اور قصاص سے بری ہو جائیں گے لیکن ان کے عاقلہ پر دیت لازم ہو جائے گی، خواہ دعویٰ قتل عمد کا ہو یا قتل خطا کا، کیونکہ ان کی مقبوض یا مملوک جگہ پر قتل کا ہو جانا بہر حال ان کی غفلت اور تقصیر کی علامت ہے اور اگر کوئی ایک یا سب نکول کریں تو نکول کرنے والوں کو قید میں رکھا جائے گا، الٰہی ان یحلفوا او یقرّوا بالقتل او یخبروا بالقتل۔^(۱)

امام شافعیؒ کے نزدیک قسامت اس صورت میں واجب ہوتی ہے جبکہ قتل ایسے محلہ میں ہوا ہو جو بڑے شہر سے منفصل ہو، یا قریہ صغیرہ میں ہوا ہو، اور اولیائے مقتول کسی معین شخص یا اشخاص معینین پر دعویٰ کریں کہ انہوں نے قتل کیا ہے، اور بیئۃ موجود نہ ہو۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب ”لوٹ“ موجود ہو تو یمین کی ابتداء اولیائے مقتول یعنی مدعیین سے ہوگی، وہ پچاس قسمیں کھائیں گے کہ: ”ان فلائنا قتلہ“ (کذا فی التکملة)۔^(۲) اور نوعیت قتل بھی بیان کریں گے قتل عمد ہے، یا شبہ العمد ہے یا قتل خطا، اگر وہ قسمیں کھالیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک مدعا علیہ پر دیت واجب ہوگی، جبکہ دعویٰ قتل عمد کا ہو، اور اگر دعویٰ شبہ العمد یا خطا کا ہو تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی۔ اور اگر اولیائے مقتول نکول کریں، تو مدعا علیہم سے پچاس قسمیں لی جائیں گی کہ انہوں نے قتل نہیں کیا، اگر وہ قسمیں کھالیں تو وہ اور ان کے عاقلہ دیت سے بری ہو جائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اب قسموں کا مطالبہ دوبارہ اولیائے مقتول (مدعیین) سے کیا جائے گا۔

اور اگر ”لوٹ“ نہ پایا جائے تو قسموں کا مطالبہ اولاً مدعا علیہم سے ہوگا، وہ پچاس قسمیں کھالیں تو وہ اور عاقلہ بری ہو جائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اولیائے مقتول سے پچاس قسمیں لی جائیں گی جن کے بعد مدعا علیہ یا اس کے عاقلہ پر دیت اسی تفصیل کے ساتھ واجب ہو جائے گی جو

(۱) یہ پوری تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے، کتاب الدیات، اول باب القسامۃ (ج: ۴، ص: ۱۳۴، ۱۳۵)۔ رفیع

(۲) ”لوٹ“ کی تفصیل آگے آئے گی۔ رفیع

(۳) تکملة فتح الملہم ج: ۲، ص: ۱۶۵۔

لوٹ کی صورت میں بیان ہوئی۔ اور امام مالکؒ و احمدؒ کا مذہب امام شافعیؒ کے موافق ہے، البتہ چند امور میں فرق ہے:-

۱- ایک یہ کہ لوٹ کی صورت میں جب اولیائے مقتول قسمیں کھالیں تو دعویٰ اگر قتل عمد کا ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک دیت واجب ہوتی ہے، مگر امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔^(۱)

۲- دوسرا فرق یہ ہے کہ عدم اللوٹ کی صورت میں حنابلہ کے نزدیک مدعا علیہ صرف ایک قسم کھائے گا، بظاہر یہی مذہب مالکیہ کا ہے، جبکہ شوافع کے نزدیک دونوں صورتوں میں پچاس قسمیں کھائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ عدم اللوٹ کی صورت میں مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک قسامت ہے ہی نہیں، بلکہ دوسرے قضایا کی طرح عام قاعدے کے مطابق ”الیمین علی من انکر“ پر عمل ہوگا۔^(۲)

۳- تیسرا فرق یہ ہے کہ لوٹ کی صورت میں جب مدعا علیہ نکول کرے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک قسموں کا مطالبہ دوبارہ اولیائے مقتول سے کیا جائے گا، اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک دوبارہ اولیائے مقتول سے قسموں کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ مالکیہ کے نزدیک مدعا علیہ کو قید رکھا جائے گا، یہاں تک کہ یا تو وہ قتل کا اقرار کر لے، یا حلف کرے یا مر جائے، اور حنابلہ کے نزدیک قید کرنے کے بجائے اس پر دیت واجب ہوگی۔ اور ان کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اس صورت میں دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی۔^(۳)

مذکورہ بالا تفصیل کی رو سے ائمہ ثلاثہ سے ہمارا اختلاف کئی مقامات پر ہے، جن میں سے

بڑے اور بنیادی اختلاف تین ہیں:

(۱) إكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۳۹۵۔

(۲) کیونکہ مالکیہ کے یہاں عدم اللوٹ کی صورت میں قسامت نہیں ہوتی (کما صرح بہ مالک فی المؤطا ص: ۶۸۱، کتاب القسامة)۔ رفیع

(۳) إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۵۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۳۹۹، والمغنی لابن قدامة ج: ۱۰، ص: ۷۰۲، کتاب الدیات، باب القسامة۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۵، والشرح الصغیر للدرر ج: ۴، ص: ۴۲۱، باب فی احکام الجنایة الخ، القسامة، تعریفها، قبیل باب البقی، والمغنی ج: ۱۰، ص: ۲۲، کتاب الدیات، باب القسامة، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۷۸، والهدایة ج: ۴، ص: ۶۳۳، کتاب الدیات، باب القسامة، والمبسوط للسرخسی ج: ۲۶، ص: ۱۰۸، کتاب الدیات، باب القسامة، والبنایة ج: ۴، ص: ۵۵۲، کتاب الدیات، باب القسامة۔

① ایک یہ کہ ان کے نزدیک لوٹ اور عدم اللوٹ کے احکام مختلف ہیں۔ ہمارے نزدیک مختلف نہیں، اور لوٹ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسی علامت پائی جائے جس سے اولیائے مقتول کے دعوے کی تائید ہوتی ہو، مثلاً مقتول اور مدعا علیہ کے درمیان پہلے سے عداوت معروف ہو یا مثلاً مقتول کی طرف سے اہل محلہ کا کوئی آدمی اس حالت میں آتا ہو اور کھائی دے کہ اس کے اوپر کوئی علامت قتل موجود ہو، یا شہادۃ عدل ہو، ونحو ذلك۔^(۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ انصار اور یہود خیبر کے درمیان عداوت معروف تھی جو لوٹ کی ایک صورت ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کا مطالبہ اولاً اولیائے مقتول سے فرمایا۔^(۲) ہمارا جواب یہ ہے کہ فتح خیبر سے پہلے تو عداوت تھی، فتح خیبر کے بعد صلح ہو گئی تھی، جیسا کہ صحیح مسلم میں اسی باب کی ایک روایت میں صراحت ہے کہ: ”وہی یومئذ صلح و اہلہا یہود“ (ص: ۵۶، سطر: ۱۰)۔

② دوسرا اختلاف یہ ہے کہ ان کے نزدیک بعض صورتوں میں جو پیچھے بیان ہوئیں قسمیں اولیائے مقتول سے لی جاتی ہیں، اور ہمارے نزدیک ہر صورت میں اہل محلہ ہی سے قسمیں لی جاتی ہیں، اولیائے مقتول سے کسی صورت میں نہیں لی جاتیں۔^(۳)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے: ”فقال لهم: اتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم او قاتلكم؟ قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد؟“ اس میں اولیائے مقتول سے یمن کا مطالبہ کیا گیا ہے اور ان کے انکار پر ردّ الیمین علی الیہود کا ذکر ہے۔

ہماری دلیل وہ حدیث مرفوع ہے جو صحیحین^(۴) میں سند صحیح کے ساتھ آئی ہے کہ: ”الیمین علی المدعی علیہ“ اور یہی^(۵) میں ان الفاظ کے ساتھ ہے کہ: ”البینة علی المدعی والیمین

(۱) الہدایۃ ج: ۳، ص: ۶۳۳ کتاب الدیات، باب القسامۃ۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۵۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ج: ۶، ص: ۳۵۳ کتاب الجنایات، الکلام فی القسامۃ وتفسیرہا، والہدایۃ ج: ۳، ص: ۶۳۴ تا ۶۳۶ کتاب الدیات، باب القسامۃ۔

(۴) صحیح البخاری ج: ۱، ص: ۳۶۷، باب الیمین علی المدعی علیہ.... الخ، و صحیح مسلم ج: ۲، ص: ۷۴ کتاب الأقضية، باب الیمین علی المدعی علیہ۔

(۵) السنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۱۰، ص: ۲۵۲، باب البینة علی المدعی.... الخ۔

علی من انکر“ اس میں قاعدہ کلیہ بیان کیا گیا ہے، اور حدیث بواب میں واقعہ جزئیہ ہے۔
 پھر قسامت کا یہ واقعہ مختلف طرق، مختلف الفاظ اور مختلف تفصیلات کے ساتھ کتب حدیث
 میں آیا ہے، صحیح بخاری^(۱) سنن ابی داؤد، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور معجم طبرانی وغیرہ
 کی متعدد روایات میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یحییٰ بن کا مظاہرہ اذلاً یہود سے کیا
 تھا،^(۲) اور جن روایات میں بدایة الیمین بالمدعین کا ذکر ہے، کما فی حدیث الباب، تو ان
 کے دو جواب ہیں:-

۱- ایک یہ کہ یہ روایات اس قاعدہ کلیہ مذکورہ بالا کے منافی ہیں جو صحیحین اور بیہقی میں آیا
 ہے، یعنی ”الیمین علی المدعی علیہ“ لہذا ترجیح بخاری و ابوداؤد وغیرہ کی ان روایات کو ہوگی
 جو اس قاعدہ کے معارض نہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ایک واقعہ جزئیہ پر
 مشتمل ہے یعنی حدیث فعلی ہے اور ہماری پیش کردہ حدیث حدیث قولی ہے جس میں قاعدہ کلیہ بیان
 کیا گیا ہے۔ لہذا ترجیح حدیث قولی کو ہوگی۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ ائمہ ثلاثہ کی دلیل میں صریح نہیں، کیونکہ اس میں یہ احتمال
 ہے کہ ”اتحلفون.... الخ“ میں استفہام بہ طور تعجیز کے ہو، یعنی یہ ظاہر کرنے کے لئے ہو کہ تم
 یہ قسمیں نہیں کھا سکو گے کہ فلاں شخص یا فلاں فلاں اشخاص قاتل ہیں، کیونکہ تم نے اس واقعے کا مشاہدہ
 نہیں کیا۔ یعنی جب اولیائے مقتول نے اصرار کیا کہ قاتل ضرور بالضرور اہل خیبر کا آدمی ہے اور ان کی
 قسموں کا ہمیں اعتبار نہیں (جیسا کہ بخاری و ابوداؤد وغیرہ میں ہے) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور
 تعجیز کے یہ فرمایا ہو کہ کیا تم بچاس قسمیں کھا کر قاتل کے مستحق بن جاؤ گے؟ یعنی تم یہ قسمیں نہیں

(۱) فی القسامۃ عن بشیر بن یسار (ج: ۲ ص: ۱۰۱۸)، نیز صحیح بخاری میں یہ بھی صراحت ہے کہ قسامت جاہلیت میں
 قسمیں مدعا علیہم سے لی جاتی تھیں، رواہ البخاری عن ابن عباس فی المناقب باب القسامۃ فی الجاہلیۃ (ج: ۱
 ص: ۵۳۴)۔ اور آگے مسلم ہی کی روایت میں آ رہا ہے کہ: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامۃ علی ما
 كانت علیہ فی الجاہلیۃ (ص: ۵۷)۔ رفع

(۲) بلکہ صحیح بخاری میں بشیر بن یسار کی روایت میں صرف یہود کی قسموں کا ذکر ہے (ج: ۲ ص: ۱۰۱۸)۔ رفع

(۳) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۶۲۱ کتاب الدیات، باب القسامۃ، ومصنف ابن ابی شیبہ ج: ۹ ص: ۳۷۶
 رقم الحدیث: ۷۸۵۵، ومصنف عبدالرزاق ج: ۱۰ ص: ۲۷ رقم الحدیث: ۱۸۲۵۲، والمعجم الکبیر
 للطبرانی ج: ۶ ص: ۱۲۱، ۱۲۲، رقم الحدیث: ۵۲۲۹۔

کھا سکو گے کیونکہ تم نے اس واقعے کا مشاہدہ نہیں کیا۔

اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتمال ذکر فرمایا ہے کہ یہ استفہام انکاری ہو، اور مطلب یہ ہو کہ تم قسمیں کھا کر قاتل کے مستحق نہیں بن سکتے۔ بلکہ دعوے کے ثبات کے لئے بینہ ضروری ہے (الکوکب الدرّی)۔^(۱)

اس تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ شوافع کے نزدیک قسامت میں حلف صرف وارث کرتے ہیں، غیر وارث سے حلف نہیں لیا جاتا، حالانکہ حدیث مسلم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے کہ: "یقسم خمسون منکم علی رجل منهم" (کما فی الروایة الثانیة من الباب، ص: ۵۶: سطر: ۴)، اور روایت اُذلی میں ہے کہ: "اتحلفون خمسين یمیناً" اور خطاب عبد الرحمن، حویصة اور محیصة سے ہے، حالانکہ محیصة و حویصة مقتول کے وارث نہ تھے، اس لئے علامہ نووی گوان روایتوں میں تاویل کرنی پڑی ہے۔^(۲)

③ تیسرا اختلاف یہ ہے کہ اہل محلہ یا مدعا علیہم جب پچاس قسمیں کھالیں تو ان کے ذمے سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دیت ساقط ہو جاتی ہے، ہمارے نزدیک ساقط نہیں ہوتی، ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے کہ: "فتبرنکم یہود بخمسين یمیناً" یعنی یہود پچاس قسمیں کھا کر تمہارے سامنے بری ہو جائیں گے، ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہاں بری ہونا دیت سے ہے، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں یمین دفع اور براءة عن دعوی المدعی کے لئے وضع ہوئی ہے، اگر قسامت کے باوجود دیت سے بری نہ ہو تو یمین کا کوئی فائدہ نہ رہا۔^(۳)

ہماری پہلی دلیل مسلم کے اسی باب کے اواخر میں ایک حدیث ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامة علی ما کانت علیہ فی الجاہلیة" (ص: ۵۷: سطر: ۲، ۳)۔ اور

(۱) الکوکب الدرّی ج: ۲، ص: ۳۷۲ ابواب الدیات، باب ما جاء فی القسامة، وإعلاء السنن ج: ۱۸: ص: ۲۶۸ کتاب الجنایات، باب فی کیفیة القسامة، وتکملة فتح الملہم ج: ۲، ص: ۱۶۶، وفتح الباری ج: ۱۲، ص: ۲۳۹ کتاب الدیات، باب القسامة، وبدائع الصنائع ج: ۶، ص: ۳۵۳ کتاب الجنایات، الکلام فی القسامة وتفسیرها۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۶۔

(۳) بحوالہ بالا۔

(۴) البنیة ج: ۴، ص: ۵۵۸، والهدایة ج: ۴، ص: ۶۳۳، ۶۳۵ کتاب الجنایات، باب القسامة۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں سندِ چید کے ساتھ ایک روایت میں صراحت ہے کہ جاہلیت میں دیت اور قسامت دونوں کو جمع کیا جاتا تھا۔^(۱)

دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ فیصلہ ہے جو وادعہ پر انہوں نے کیا تھا، اس فیصلے میں قسامت اور دیت دونوں کو واجب کیا گیا اور فرمایا: ”إنه الحق“، ذکرہ الزیلعی فی نصب الرایة بأسانید متعدّدة عن الكتب المتعدّدة۔^(۲)

اور ائمہ مثلاً شامی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایمان سے اہلِ محلّہ کو براءۃ عن الحبس والقصاص حاصل ہو جاتی ہے، پس ”فتبرئکم یہود.... الخ“ کا مطلب یہ ہے کہ یہود اپنی قسموں کی بدولت قصاص اور جس سے بری ہو جائیں گے، لہذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ یمین کا کوئی فائدہ نہ رہا۔ اور ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ ان کے محلّے میں قتل کا ہو جانا، ان کی تقصیر کی علامت ہے، پس جس طرح قتلِ خطا میں تقصیر کی وجہ سے دیت واجب ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی واجب ہوگی۔ اور ایک نقلی دلیل یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ میں بھی جمع بین الدیة والقسامة فرمائی تھی، واللہ اعلم۔^(۳)

۳۳۱۹- ”حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ قَالَ: نَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ وَرَافِعِ بْنِ خَدِيدٍ أَنَّ مُحَيِّصَةَ بِنَ مَسْعُودٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَهْلٍ انْطَلَقَا قَبْلَ خَيْبَرَ فَتَفَرَّقَا فِي النَّخْلِ، فَقَتَلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَهْلٍ، فَاتَّهَمُوا الْيَهُودَ- فَجَاءَ أَخُوهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَأَبْنَا عَمِّهِ حُوَيْصَةَ وَمُحَيِّصَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَكَلَّمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فِي أَمْرِ أَخِيهِ - وَهُوَ أَصْغَرُ مِنْهُمْ- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”كَبِيرُ الْكَبِيرِ أَوْ قَالَ: لِيَبِيدَا الْأَكْبَرُ“- فَتَكَلَّمَا فِي أَمْرِ صَاحِبَيْهِمَا- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”يُقَسَّمُ

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۹، ص: ۳۷۶ رقم الحدیث: ۷۸۵۵-

(۲) مصنف عبدالرزاق ج: ۱۰، ص: ۳۵ رقم الحدیث: ۱۸۲۶۶، ونصب الرایة ج: ۳، ص: ۳۹۳ رقم الحدیث: ۸۰۱۸ ۷۸۰۲، والبنایة للنعینی ج: ۳، ص: ۵۵۸ کتاب الجنایات، باب القسامة، والهدایة ج: ۳، ص: ۲۳۵ کتاب الجنایات، باب القسامة-

(۳) الهدایة ج: ۳، ص: ۲۳۵، ۲۳۶ کتاب الجنایات، باب القسامة، والبنایة للنعینی ج: ۳، ص: ۵۵۸، ۵۵۹

کتاب الجنایات، باب القسامة-

خَمْسُونَ مِنْكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَيُدْفَعُ بِرُمْتِهِ“ - قَالُوا: أَمْرٌ لَمْ نَشْهَدْهُ، كَيْفَ نَحْلِفُ؟ قَالَ: ”فَتَبْرُنُكُمْ يَهُودُ بَأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ“ - قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَوْمٌ كُفَّارٌ - قَالَ: فَوَدَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلِهِ - قَالَ سَهْلٌ: فَدَخَلْتُ مِرْبَدًا لَهُمْ يَوْمًا فَرَكَضْتَنِي نَاقَةً مِنْ تِلْكَ الْإِبِلِ رَكُضَةً بِرِجْلَيْهَا -“ (ص: ۵۶: ۵۶: ۵۶: ۵۶)

قوله: ”فَيُدْفَعُ بِرُمْتِهِ“ (ص: ۵۶: ۵۶: ۵۶: ۵۶)

”رُمّة“ وہ رسی جسے قاتل کی گردن میں باندھ کر ولی مقتول کے سپرد کیا جائے۔^(۱)

قوله: ”مِرْبَدًا“ (ص: ۵۶: ۵۶: ۵۶: ۵۶)

بکسر المیم وفتح الباء، اونٹوں کا بازو، یعنی وہ جگہ جہاں اونٹوں کو رکھا جاتا ہے۔

قوله: ”فَرَكَضْتَنِي نَاقَةً“ (ص: ۵۶: ۵۶: ۵۶: ۵۶)

یعنی مجھے ایک اونٹنی نے لات مار دی۔

۲۳۲۲ - ”حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنُ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا سُلَيْمَانَ بْنَ بِلَالٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ بْنَ زَيْدٍ وَمُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُودٍ بْنَ زَيْدٍ الْأَنْصَارِيِّينَ ثُمَّ مِنْ بَنِي حَارِثَةَ خَرَجَا إِلَى خَيْبَرَ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ يَوْمَئِذٍ صَلَحٌ وَأَهْلُهَا يَهُودٌ فَتَفَرَّقَا لِحَاجَتِهِمَا، فَقَتَلَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنَ سَهْلٍ فَوَجَدَ فِي شُرْبَةٍ مَقْتُولًا فَدَفَنَهُ صَاحِبُهُ، ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَى الْمَدِينَةِ فَمَشَى أَخُو الْمَقْتُولِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ وَحَوَيْصَةَ فَذَكَرُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَانَ عَبْدِ اللَّهِ وَحَيْثُ قُتِلَ، فَزَعَمَ بُشَيْرٌ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ مَنْ أَدْرَكَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَهُمْ: تَحْلِفُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا وَتَسْتَحِقُّونَ قَاتِلَكُمْ أَوْ صَاحِبِكُمْ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا شَهِدْنَا وَلَا حَضَرْنَا، فَزَعَمَ أَنَّهُ قَالَ: فَتَبْرُنُكُمْ يَهُودُ بِخَمْسِينَ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَيْفَ نَقْبَلُ أَيْمَانَ قَوْمٍ كُفَّارٍ، فَزَعَمَ بُشَيْرٌ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقَلَهُ مِنْ عِنْدِهِ -“ (ص: ۵۶: ۵۶: ۵۶: ۵۶)

قوله: ”وَهِيَ يَوْمَئِذٍ صَلَحٌ“ (ص: ۵۶: ۵۶: ۵۶: ۵۶)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۶، والنهاية لابن الاثیر ج: ۲، ص: ۲۶۷۔

اس سے ائمہ ثلاثہ کے اس قول کی نفی ہوتی ہے کہ جب یہ واقعہ پیش آیا اُس وقت یہود خیبر سے دشمنی تھی، لہذا "لوٹ" موجود تھا۔

قوله: "فِي شَرْبَةِ" (ص: ۵۶: سطر: ۱۰)

بفتح الشين المعجمة والراء، وہ گڑھا جو درخت کی جڑ میں اس کے ارد گرد پانی بھرنے اور سیراب کرنے کے لئے بنایا جاتا ہے، اور آگے ایک روایت میں "نی عین او فقیر" آرہا ہے، اس سے بھی یہی مراد ہے۔ فقیر گڑھے کو بھی کہتے ہیں (نووی)۔^(۱)

قوله: "عَقَلَهُ مِنْ عِنْدِهِ" (ص: ۵۶: سطر: ۱۲)

آگے ایک روایت میں آرہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیت اہل الصدقہ سے ادا کی تھی اس تعارض کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ "من عنده" سے مراد بیت المال سے دینا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے وہ اہل الصدقہ اپنے مال سے یا بیت المال کے مد سے خرید کر ادا کئے ہوں۔

باب حکم المحاربين والمرتدين (ص: ۵۷)

۳۳۲۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ كِلَاهُمَا عَنْ هُشَيْمٍ - وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى - قَالَ: أَنَا هُشَيْمٌ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ وَحَمِيدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ نَاسًا مِنْ عُرَيْنَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، فَاجْتَوَوْهَا - فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ، فَتَشْرَبُوا مِنَ الْبَانِيَا وَأَبْوَالِهَا - ففَعَلُوا فَصَبَحُوا، ثُمَّ مَالُوا عَلَى الرُّعَاءِ فَقَتَلُوهُمْ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، وَسَاقُوا ذُودَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَعَثَ فِي أَثَرِهِمْ فَاتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَارْجَلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا." (ص: ۵۷: سطر: ۹۴۵)

قوله: "مِنْ عُرَيْنَةَ" (ص: ۵۷: سطر: ۷)

اگلی روایت میں "ان نفرًا من عكك ثمانية" ہے ابو عوانہ اور طبرانی کی ایک روایت

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۶۔

میں ہے کہ چار آدمی قبیلہ عرینة کے تھے، اور تین عُکد کے، ممکن ہے آٹھواں آدمی ان دونوں قبیلوں سے باہر کا ہو، اور ان کے ساتھ آگیا ہو (تکلمہ)۔^(۱)

قوله: "فَاجْتَوَوْهَا" (ص: ۵۷: ۷) وقوله: "فَاسْتَوْخَمُوا" (ص: ۵۷: ۱۰):

كِلَاهِمَا بِمَعْنَى اس زمین کو ناموافق پایا، یعنی یہاں کی آب و ہوا ان کو موافق نہیں آئی۔^(۲)

قوله: "سُئِلَ أَعْيَنَهُمْ" (ص: ۵۷: ۸):

یعنی ان کی آنکھیں پھوڑدی گئیں، اگلی روایت میں "سُئِرَ أَعْيَنَهُمْ" ہے (بالواء) یعنی ان کی آنکھوں میں آگ سے تپائی ہوئی سلاخیاں یا سلاخیں گھمادی گئیں سُرے کی سلاخی کی طرح، ایک قول یہ ہے کہ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں (نووی)۔^(۳)

اس حدیث میں متعدد مسائل ہیں، ترجمہ الباب سے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ مرتد کی سزا بالاجماع قتل ہے، وھذا ظاہر فی الباب، اور دوسرا مسئلہ قطاع الطريق کے بارے میں ہے، اس مسئلے میں اصل سورہ مائدہ کی آیت ہے:-

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَسْرُجُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ *^(۴)

اس آیت کی تفسیر میں فقہائے کرام کا اختلاف ہوا، امام مالک کے نزدیک اس میں "او" تخییر کے لئے ہے، یعنی حاکم کو مذکورہ بالا چار سزاؤں میں سے جو بھی چاہے دینے کا اختیار ہے، البتہ اگر قطاع الطريق نے قتل کیا ہے تو سزا قتل ہی متعین ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک "او" تقسیم اور تنویج کے لئے ہے، یعنی یہ چار سزائیں چار جرائم کی ہیں، ہر جرم کی سزا اس کے مناسب ہے، چنانچہ اگر انہوں نے صرف إحصاف الناس کی، تو سزا "نقی من الأرض" ہے، اور اگر أخذ مال بھی کیا، تو "قطع الأیدی والأرجل من خلف" ہے، اور اگر قتل کیا، تو قتل ہے، البتہ اگر انہوں نے قتل بھی کیا اور أخذ مال بھی، تو اس میں حضرت امام ابوحنیفہ

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۱۷۵۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۵۷، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲ ص: ۲۰۸، ومراقبة المفاتيح ج: ۷ ص: ۱۰۳ كتاب الديات، باب قتل اهل الردة والسعاة بالفساد، الفصل الأول۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۵۷۔ (۴) المائدة: ۳۳۔

اور امام شافعی رحمہما اللہ کا اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں قتل اور تصلیب متعین ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں حاکم کو اختیار ہے کہ: ۱- ابنِ شَاء قطع ایدہم وارجلہم من خلاف وقتلہم وصلیہم۔ ۲- وإن شاء قتلہم۔ ۳- وإن شاء صلیہم، (کذا فی الہدایۃ،^(۱) فی باب قطع الطریق، وليس كما ذكره النووي)۔ حدیث باب امام ابوحنیفہ کی مؤید ہے، کیونکہ عرنہم نے قتل اور اُخذ مال دونوں جرم کئے تھے، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تصلیب نہیں کی۔^(۲)

۴۳۳۱- ”حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: نَا سُلَيْمَانَ بْنَ حَرْبٍ قَالَ: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي رَجَاءٍ مَوْلَى أَبِي قِلَابَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو قِلَابَةَ: نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ: قَدِمَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ، فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِقْحَارٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا بِمَعْنَى حَدِيثِ حَجَّاجِ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ، وَقَالَ: وَسَمِعْتُ أَعْيُنُهُمْ وَالْقَوَا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ-“ (ص: ۵۷: سطر: ۱۶۶۱۳)

قولہ: ”إِقْحَارٍ“ (ص: ۵۷: سطر: ۱۵) لِقَعَةٍ کی جمع ہے دودھ دینے والی اونٹنیاں۔

۴۳۳۲- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: نَا مُعَاذُ بْنُ مُعَاذٍ س قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ النَّوْفَلِيُّ قَالَ: نَا أَزْهَرُ السَّمَانُ قَالَ: نَا ابْنُ عَوْنٍ قَالَ: نَا أَبُو رَجَاءٍ مَوْلَى أَبِي قِلَابَةَ- عَنْ أَبِي قِلَابَةَ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا خَلْفَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، فَقَالَ لِلنَّاسِ: مَا تَقُولُونَ فِي الْقَسَامَةِ؟ فَقَالَ عُبَيْسَةُ: قَدْ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ كَذَا وَكَذَا، فَقُلْتُ: إِيَّايَ حَدَّثَ أَنَسُ، ”قَدِمَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ“ وَسَأَقُ الْحَدِيثَ بِنَحْوِ حَدِيثِ أَيُّوبَ وَحَجَّاجٍ- قَالَ أَبُو قِلَابَةَ: فَلَمَّا فَرَعْتُ، قَالَ عُبَيْسَةُ:

(۱) الہدایۃ ج: ۲، ص: ۵۵۵ کتاب السرقة، باب قطع الطریق، فتح القدیر ج: ۵، ص: ۳۰۷ تا ۳۰۹ کتاب

السرقة، باب قطع الطریق، واحکام القرآن للجصاص ج: ۲، ص: ۳۰۸ تا ۳۱۰، والتفسیر المظہری ج: ۳

ص: ۸۸، ۸۹، وروح المعانی ج: ۶، ص: ۱۲۰، ومعین الحکام ص: ۲۲۷، والبنایۃ ج: ۲، ص: ۷۸۱ کتاب

السرقة، باب قطع الطریق، وتکملة فتح الملہم ج: ۲، ص: ۱۸۲۔

(۲) التفسیر المظہری ج: ۳، ص: ۹۰۔

سُبْحَانَ اللَّهِ! قَالَ أَبُو قَلَابَةَ: قُلْتُ: اتَّهَمْنِي يَا عَنبَسَةَ! قَالَ: لَا، هَكَذَا نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، لَنْ تَزَالُوا بِخَيْرٍ يَا أَهْلَ الشَّامِ! مَا دَامَ فِيكُمْ هَذَا أَوْ مِثْلُ هَذَا۔“

(ص: ۵۷: سطر: ۱۶: ۱۹۲۱۶)

(ص: ۵۷: سطر: ۱۷)

قوله: ”مَا تَقُولُونَ فِي الْقَسَامَةِ؟“

یعنی عمل بالقسامہ مشروع ہے یا نہیں؟ یا یہ دریافت فرمانا چاہتے تھے کہ قسامت سے (دعویٰ قتل عمد کی صورت میں) قصاص واجب ہوتا ہے یا نہیں؟^(۱)

(ص: ۵۷: سطر: ۱۷: ۱۹۲۱۷)

قوله: ”فَقَالَ عَنبَسَةُ ... إلخ“

یہ روایت یہاں بہت مبہم ہے، صحیح بخاری (کتاب الديات، باب القسامة) میں پوری روایت تفصیل سے آئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے حاضرین سے قسامت کا حکم پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ: ”القسامۃ القود بها حق“ یعنی قسامت کی بنیاد پر قصاص لینا درست ہے، (چنانچہ امام مالک و احمد کا مذہب بھی لوٹ کی صورت میں یہی ہے جیسا کہ پچھلے باب میں بیان ہوا) اس پر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ابوقلابہ (راوی حدیث ہذا) کی رائے پوچھی، ابوقلابہ نے جواب دیا، جس کا حاصل یہ تھا کہ قسامت سے قصاص ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ سزائے موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین صورتوں میں دی ہے۔

۱- النفس بالنفس، ۲- زنا بعد الإحصان، ۳- اللہ ورسول سے محاربت و ارتداد عن الإسلام۔^(۲) (پس اگر قسامت کی بناء پر قصاص لیا جائے تو یہ جرم قتل کی سزا نہیں ہوگی، کیونکہ جرم قتل بغیر بیئۃ یا اقرار کے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ یہ اہل محلہ کی غفلت اور اپنے علاقے کی حفاظت اور مظلوم کی نصرت میں تقصیر کی سزا ہوگی، اور یہ تقصیر ان تین جرائم میں داخل نہیں جن کی سزا حدیث میں موت بیان فرمائی گئی ہے۔) اس پر حاضرین (حضرت عنبسة وغیرہ) نے اعتراض کیا جس کا حاصل یہ تھا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے عسر نیین کا جو قصہ روایت کیا ہے، اس میں سرقہ پر سزائے موت دی گئی ہے، اس پر ابوقلابہ نے فرمایا کہ: انس نے وہ قصہ خود مجھے اس طرح سنایا تھا (آگے وہ

(۱) تکملة فتح الملمہ ج: ۲ ص: ۱۹۳۔

(۲) جیسا کہ ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ان لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا باحدى ثلث النفس بالنفس والشبب الزانى والمارق لدينه التارك للجماعة۔“ (مشکوٰۃ

ج: ۱ ص: ۲۹۹ کتاب القصاص، وصحیح البخاری ج: ۲ ص: ۱۰۱۶ کتاب الديات)۔

پورا قصہ سنایا)، جس کا حاصل یہ ہے کہ عُرَیْبِیْن کو مزائے موت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف سرتہ کی وجہ سے نہیں، بلکہ ارتداد عن الاسلام، اخذ مال اور قتل (حرابہ) کے جرم پر دی تھی۔

۴۳۳۴- "حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: نَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: نَا

زُهَيْرٌ قَالَ: نَا سِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفَرٌ مِنْ عُرَيْبَةَ، فَاسْلَمُوا وَبَايَعُوهُ، وَقَدْ وَقَعَ بِالْمَدِينَةِ الْمُؤْمُ وَهُوَ الْبِرْسَامُ- ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِهِمْ وَزَادَ "وَعِنْدَهُ شَبَابٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، قَرِيبٌ مِنْ عِشْرِينَ فَاسْلَمَهُمْ إِلَيْهِمْ وَبَعَثَ مَعَهُمْ قَانِئًا يَقْتَضُ أَثَرَهُمْ-"

(ص: ۵۷ سطر: ۲۱، ۲۲ و ص: ۵۸ سطر: ۲۰، ۲۱)

تولہ: "الْمُؤْمُ وَهُوَ الْبِرْسَامُ" (ص: ۵۸ سطر: ۱۰)

ہو نوعاً من إختلال العقل، ویطلق علی ورم الراس وورم الصد (النووی)^(۱)

باب ثبوت القصاص فی القتل بالحجر

وغیرہ... إلخ (ص: ۵۸)

۴۳۳۷- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ- وَاللَّفْظُ لِابْنِ

الْمُثَنَّى- قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ يَهُودِيًّا قَتَلَ جَارِيَّةً عَلَى أَوْضَاحٍ لَهَا فَقَتَلَهَا بِحَجَرٍ- قَالَ: فِجِيءَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِهَا رَمَقُ، فَقَالَ لَهَا: "أَقْتَلْتِ فُلَانًا؟" فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَنْ لَا- ثُمَّ قَالَ لَهَا: الثَّانِيَةَ؟ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَنْ لَا- ثُمَّ سَأَلَهَا: الثَّلَاثَةَ؟ فَقَالَتْ: نَعَمْ، وَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا- فَقَتَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ حَجَرَيْنِ- " (ص: ۵۸ سطر: ۷۵، ۷۶)

قولہ: "أَوْضَاحٍ" (ص: ۵۸ سطر: ۷۶) جمع وَضَع، چاندی کے زیور کی ایک قسم^(۲)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۸، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۴۱۴، والديباج ج: ۲ ص: ۲۹۶، ومجمع بحر الأنوار ج: ۱ ص: ۱۷۳-

(۲) النهاية لابن الأثير ج: ۵ ص: ۱۹۶، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۵۸-

قوله: "رَمَقٌ" (ص: ۵۸: سطر: ۶) بقية الحيوة والرُوح (نووی)۔^(۱)

قوله: "أَقْتَلَكِ فُلَانٌ؟" (ص: ۵۸: سطر: ۶)

مقتول اگر مرنے سے پہلے کسی شخص کو متعین کر کے کہے کہ مجھے اس نے قتل کیا ہے تو حنفیہ، شافعیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ ثبوت قصاص کے لئے کافی نہیں، بلکہ دو مرد گواہوں کی شہادت شرط ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک کافی ہے،^(۲) ان کا استدلال اس حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر مقتول کی طرف سے قاتل کی تعین کافی نہ ہوتی تو یہ سوال لغو ہوتا۔

جواب یہ ہے کہ اس سوال کا یہ فائدہ ہے کہ اس سے متہم شخص معلوم ہو جائے گا، تاکہ اس سے پوچھ گچھ کی جاسکے، اگر اس نے اقرار کر لیا تو قصاص ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ قصہ ہذا میں قاتل نے اقرار کر لیا تھا، جیسا کہ اسی باب کے آخر میں حدیث آ رہی ہے۔^(۳)

۴۳۳۸- "حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ قَالَ: نَا خَالِدٌ - يَعْنِي ابْنَ الْحَارِثِ - قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: نَا ابْنُ إِدْرِيسٍ كِلَاهُمَا عَنْ شُعْبَةَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ، وَفِي حَدِيثِ ابْنِ إِدْرِيسٍ: فَرَضَ رَأْسَهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ -"

(ص: ۵۸: سطر: ۸، ۷)

قوله: "فَرَضَ رَأْسَهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ"

رَضُّ کے معنی ہیں سر پھاڑ دینا، آگے ایک روایت میں "يُرَضُّ رَأْسَهُ بِالْحِجْلَةِ" آ رہا ہے اُس کے معنی بھی یہی ہیں، اور ایک روایت میں "فَرُجِمَ حَتَّى مَاتَ" آ رہا ہے، وہ بھی اسی معنی میں ہے، کیونکہ جب اُس کا سر ایک پتھر پر رکھا گیا اور دوسرے پتھر سے مارا گیا تو رجم پایا گیا (قالہ النووی)۔^(۴)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۸، والنہایۃ لابن الاثیر ج: ۲، ص: ۳۶۳۔

(۲) امام مالک کا یہ مذہب حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے، لیکن مالکیہ کا مذہب محقق یہ ہے کہ مقتول کے ایسے دعوے سے قصاص ثابت نہیں ہوتا، البتہ لوٹ موجب قسامۃ ثابت ہو جاتا ہے، چنانچہ اولیائے مقتول اگر اس شخص کے قاتل ہونے پر تمسین کھالیں تو قصاص واجب ہو جائے گا، (کذا فی التکملة ج: ۲، ص: ۱۹۷)۔ ریف

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۸، وتکملة فتح الملہم ج: ۲، ص: ۱۹۷، وعمدة القاری ج: ۲۴، ص: ۳۸، ۳۹ کتاب الدیات، باب سوال القتال حتی یقرّ الخ۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۸۔

ایک مختلف فیہ مسئلہ یہاں یہ ہے کہ قاتل نے مقتول کو جس طرح قتل کیا ہے، قصاص میں قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا یا صرف قتل بالسیف ہوگا؟ پہلا مذہب امام مالکؒ و امام شافعیؒ کا ہے، اور دوسرا مذہب حنفیہ کا، چنانچہ امام مالکؒ و امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاتل نے اگر پانی میں غرق کیا ہو یا آگ میں جلایا ہو یا بڑے پتھر سے سر پکلا ہو تو اسی کے مثل قاتل کے ساتھ قصاصاً کیا جائے گا۔ ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے،^(۱) اور اصل استدلال مندرجہ ذیل آیاتِ قرآنیہ سے ہے:-

۱- وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ^(۲)۔

۲- فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ^(۳)۔

۳- وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا^(۴)۔

ہمارا استدلال بھی انہی آیات سے ہے، اس طرح کہ یہ آیات بتا رہی ہیں کہ تعدی جس قدر ہوئی اس سے زیادہ سزا دینا یا بدلہ لینا حرام ہے، اور قاتل کے ساتھ اسی جیسا عمل کرنے میں مماثلت بہت مشکل ہے، کیونکہ کوئی آدمی ایک ضرب سے مر جاتا ہے، کوئی زیادہ سے مرتا ہے۔ پس اگر قاتل نے ایک ضرب سے قتل کیا تھا، مگر قصاص میں وہ ایک ضرب سے نہ مرتا تو زیادہ ضربات کی ضرورت ہوگی، پس مماثلت حاصل نہ ہوگی۔^(۵)

نیز حنفیہ کے مذہب پر امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو امام طحاویؒ اور دارقطنیؒ نے نقل کی ہے، عن ابی ہریرۃ مرفوعاً "لا قود الا بالسیف" (یہ حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تکملة فتح الملهم)^(۸)۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۸، وعمدة القاری ج: ۲۲، ص: ۳۹، کتاب الدیات، باب سوال القتال حتی یقر الخ، وشرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۹۹، ۱۰۰، کتاب الجنایات، باب الرجل یقتل رجل کیف یقتل؟ وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۰۲۔

(۲) النحل: ۱۲۶۔ (۳) البقرة: ۱۹۳۔ (۴) الشوری: ۳۰۔

(۵) رُوح المعانی ج: ۱۳، ص: ۲۵۸، ج: ۲۵، ص: ۵۰، واحکام القرآن للجصاص ج: ۳، ص: ۱۹۳، وشرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۱۰۲، کتاب الجنایات، باب الرجل یقتل رجلاً کیف یقتل؟

(۶) شرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۱۰۲، کتاب الجنایات، باب الرجل یقتل رجلاً کیف یقتل؟۔

(۷) سنن الدارقطنی ج: ۳، ص: ۱۱، رقم الحدیث: ۳۰۷۵۔

(۸) تکملة ج: ۲، ص: ۲۰۲ و ۲۰۳۔

اور حدیثِ باب کا جواب دو طرح سے دیا گیا ہے، ایک یہ کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ دیت اور قصاص کے مفصل احکام نازل نہ ہوئے تھے اور مُثْلہ جائز تھا، پھر منسوخ ہوا۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ طریقہ تعزیراً اختیار کیا گیا تھا، قصاصاً نہیں، امام جب مصلحت سمجھے تو تعزیراً ایسی سزا بھی دے سکتا ہے۔^(۱)

یہاں تیسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ قتلِ عمد اور شبہ العمد کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قتلِ عمد وہ ہے جو دھارڈار آلے سے کیا گیا ہو، ”من حدید او خشب او حجر“ یا ایسے غیر دھارڈار آلے سے کیا گیا ہو جس سے کسی انسان پر حملہ صرف قتل ہی کے لئے ہوتا ہو، مثلاً بندوق، یا بم، یا ان دونوں قسم کے علاوہ کسی اور آلے سے کیا گیا ہو مگر قاتل اقرار کر لے کہ اُس کا ارادہ قتل ہی کرنے کا تھا (کما فی رد المحتار)^(۲)۔ ان تینوں صورتوں میں قتل، قتلِ عمد ہی ہوگا۔

اور شبہ العمد وہ ہے جو ایسے آلے کے بجائے کسی بھاری مثل شے سے کیا گیا ہو، اور ارادہ قتل کا اقرار نہ ہو۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بڑی لاشی اور بڑا پتھر یا ہر وہ آلہ جو اگرچہ تفریقِ اجزاء کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو مگر اس کے لگنے سے موت کا وقوع غالب ہو قتلِ عمد کا موجب ہے، خواہ ارادہ قتل کا ہو، یا نہ ہو۔^(۳)

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا استدلال حدیثِ باب سے ہے کہ اس عورت کا بھاری پتھر سے سر کچلا گیا تھا، اس پر قاتل کو قتل کیا گیا۔^(۴)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کی

(۱) شرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۱۰۰ کتاب الجنایات، باب الرجل یقتل رجلاً کیف یقتل؟ وعمدة

القاری ج: ۲۳، ص: ۳۹ کتاب الدیات، باب اذا تل بحجر او بعضاً، وتکملة فتح الملمہ ج: ۲، ص: ۱۹۷۔

(۲) الرد المحتار مع الدر المختار ج: ۶، ص: ۵۲۷ تا ۵۲۹، کتاب الجنایات۔

(۳) الهدایة ج: ۳، ص: ۵۵۹، ۵۶۰ کتاب الجنایات، والدر المختار مع الشامیة ج: ۶، ص: ۵۲۷ تا ۵۲۹

کتاب الجنایات، وتکملة فتح الملمہ ج: ۲، ص: ۱۹۸۔

(۴) إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۴۶۹، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۴۱۳، وشرح صحیح مسلم للنووی

ج: ۲، ص: ۵۸۔

روایتوں سے ہے جنہیں ابوداؤد، نسائی، اور ابن ماجہ نے ذکر کیا ہے کہ فتح مکہ میں خطبے کے دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الا! ان دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط او العصا مائة من الابل"^(۱)۔

اور حدیث باب کا جواب وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا کہ یا تو تعزیراً ایسا کیا گیا، یا قاتل نے اثر کر لیا ہوگا کہ اس کا ارادہ قتل کا تھا۔ یا ہماری پیش کردہ حدیث سے منسوخ ہے جو خطبہ فتح مکہ میں ارشاد فرمائی گئی ہے۔

باب الصائل علی نفس الانسان وعضوه الخ (ص: ۵۸)

۳۳۳۲- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: قَاتَلَ يَعْلَى بْنُ مُنِيَةَ أَوْ ابْنَ أُمِّيَّةَ رَجُلًا فَعَضَّ أَحَدَهُمَا صَاحِبَهُ فَأَنْتَزَعَ يَدَهُ مِنْ فِيهِ فَنَزَعَ ثَنِيَّتَهُ- وَقَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: ثَنِيَّتِيهِ، فَأَخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "أَيَعْضُّ أَحَدُكُمْ كَمَا يَعْضُّ الْفَحْلُ، لَا دِيَةَ لَهُ-"
(ص: ۵۸، سطر: ۱۵۴۱۳)

قوله: "قَاتَلَ يَعْلَى بْنُ مُنِيَةَ أَوْ ابْنَ أُمِّيَّةَ رَجُلًا ... الخ" (ص: ۵۸، سطر: ۱۳، ۱۴)
یعلیٰ کی والدہ یا جدہ کا نام "مُنِيَةَ" ہے اور والد کا نام اُمِّيَّة، لہذا ان کو "ابن منية" کہنا بھی درست ہے اور "ابن اُمِّيَّة" کہنا بھی (نووی)۔^(۲)

وفی الروایة الرابعة من الباب: "ان أجيراً ليعلى بن منية عض رجل ذراعاً" (ص: ۵۸، سطر: ۱۸) ظاہرہ التعارض، وقال النووی فی دفع التعارض: فقال الحفاظ: الصحيح المعروف انه أجير يعلى لا يعلى، ويحتمل انها قضيتان جرتا ليعلى ولأجيره فی وقت أو وقتین-^(۳)

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب الديات، باب دية الخطاء شبه العمد ج: ۲، ص: ۲۲۵، وسنن النسائي ج: ۲، ص: ۲۳۶، کتاب البيوع، باب كم دية شبه العمد، وسنن ابن ماجة ج: ۲، ص: ۱۸۹، ابواب الديات، دية شبه العمد مغلظة۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۵۸۔

(۳) بحوالہ بالا۔

ودفعه الشيخ في البذل بوجه حسن بأن الرجلين المبهمين يعلى وأجيرة وفي رواية النسائي: أن رجلاً من بني تميم عض فان يعلى تميمي وأما أجيرة فلم يصرح بأنه تميمي، فعرف بهذا ان العاض هو يعلى بن أمية، والمعضوض أجيرة، ولعل هذا هو السرف في ابهام يعلى نفسه ولم يقع في شيء من الطرق ان الأجير هو العاض ولا ان يعلى هو المعضوض لا صريحاً ولا اشارةً، فيتعين على هذا ان يعلى هو العاض-
(ملخص من كلام الحافظ في الفتح) - (بذل المجهود) -^(۱)

قوله: "أَيْعَضُ أَحَدُكُمْ"

(ص: ۵۸: سطر: ۱۹)

عین پر فتر ہے، باب سح سے۔ دانتوں سے پکڑنا، کاٹنا۔

۳۳۵- "حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ الْيُسْمَعِيُّ قَالَ: نَا مَعَاذُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَّادَةَ بْنِ أَوْفَى، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَجُلًا عَضَّ ذِرَاعَ رَجُلٍ فَجَذَبَهُ فَسَقَطَتْ ثَنِيَّتُهُ- فَرَفَعَ إِلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَبْطَلَهُ وَقَالَ: "أَرَدْتُ أَنْ تَأْكُلَ لَحْمَهُ-"

(ص: ۵۸: سطر: ۱۷: ۱۹)

قوله: "فَأَبْطَلَهَا"

(ص: ۵۸: سطر: ۱۹)

ای اهدر ثنیتہ، وهو مذهبنا ومذهب الشافعي وكثيرين او الأكثرين، وقال مالك يضمن، كذا في شرح النووي^(۲)۔ لیکن مالکیہ کے یہاں قول راجح عدم ضمان کا ہے جمہور کے موافق (كذا في التكملة)۔^(۳)

۳۳۶- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عُثْمَانَ النَّوْفَلِيُّ قَالَ: نَا قُرَيْشُ بْنُ أَنَسٍ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَجُلًا عَضَّ يَدَ رَجُلٍ فَأَنْتَزَعَ يَدَهُ فَسَقَطَتْ ثَنِيَّتُهُ أَوْ ثَنَائِيَاهُ- فَاسْتَعْدَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،"

(۱) بذل المجهود ج: ۱۸، ص: ۱۰۳، ۱۰۵، كتاب الديات، باب في الرجل يقاتل الرجل فيدفعه عن نفسه، وفتح الباري ج: ۱۲، ص: ۲۲۰، كتاب الديات، باب اذا عض رجلًا فوقع ثنایاه، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۰۵ و ۲۰۶۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۵۸، وحاشية صحيح مسلم للذهبي ج: ۲، ص: ۹۲۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۰۷، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۴۱۶، وفتح الباري ج: ۱۲، ص: ۲۲۲، كتاب الديات، باب اذا عض رجلًا فوقع ثنایاه۔

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا تَأْمُرُنِي؟ تَأْمُرُنِي أَنْ أَمُرَهُ أَنْ يَدَعَ يَدَهُ فِي فَيْكِ، تَقْضِمَهَا كَمَا يَقْضِمُ الْفَحْلُ؟ اذْفَعْ يَدَكَ حَتَّى يَعْضَهَا، ثُمَّ انْتَزِعْهَا۔

(ص: ۵۸، سطر: ۱۹، ۲۰ تا ص: ۵۹، سطر: ۲۰:۱)

قوله: "تَقْضِمَهَا كَمَا يَقْضِمُ الْفَحْلُ"

(ص: ۵۸، سطر: ۱۹)

بفتح الضاد، من باب سمع وانتول سے چبانا، اور "الفحل" ہر مذکر جانور، یہاں مذکر

اونٹ مراد ہے۔

قوله: "فَأَسْتَعْدَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

(ص: ۵۹، سطر: ۱)

یہ "عدوان" بمعنی ظلم سے باب استفعال ہے، بمعنی ظلم کے خلاف مدد مانگنا، یعنی اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فریاد کی، مدد مانگی۔

قوله: "اذْفَعْ يَدَكَ حَتَّى يَعْضَهَا إلخ"

(ص: ۵۹، سطر: ۲)

یہ امر تو بیخ اور تہدید کے طور پر ہے، تشریح کے طور پر نہیں (الحل المفہم)۔^(۱)

باب اثبات القصاص فی الاسنان وما فی معناها (ص: ۵۹)

۳۳۵۰۔ "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَفَّانٌ قَالَ: نَا حَمَّادٌ قَالَ: أَنَا

ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أُخْتَ الرَّبِيعِ أُمَّ حَارِثَةَ جَرَحَتْ إِنْسَانَ، فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْقِصَاصُ الْقِصَاصُ"۔

فَقَالَتْ أُمُّ الرَّبِيعِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيْقَتُّصُ مِنْ فُلَانَةٍ؟ وَاللَّهِ لَا يَقْتَصُّ مِنْهَا۔ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سُبْحَانَ اللَّهِ يَا أُمَّ الرَّبِيعِ! الْقِصَاصُ كِتَابُ اللَّهِ"۔ قَالَتْ: لَا،

وَاللَّهِ لَا يَقْتَصُّ مِنْهَا أَبَدًا۔ قَالَ: فَمَا زَالَتْ حَتَّى قَبِلُوا الدِّيَةَ۔ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبْرَهُ"۔ (ص: ۵۹، سطر: ۱۰۴۷)

قوله: "جَرَحَتْ إِنْسَانَ"

(ص: ۵۹، سطر: ۸)

صحیح بخاری میں صراحت ہے کہ اس خاتون نے ایک لڑکی کا ٹہنیہ گرا دیا تھا۔ اور جانیہ

(۱) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۹۱، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۹، والدیباج للسیوطی ج: ۲،

أخت الربيع کے بجائے خود الربیع تھی۔^(۱)

قوله: "الْقِصَاصُ الْقِصَاصُ"

(ص: ۵۹: سطر: ۸)

یہ دونوں منصوب ہیں، ای ادوا القصاص (نووی)۔^(۲) معلوم ہوا کہ مادون النفس میں

بھی قصاص جاری ہوتا ہے، واصلہ قولہ تعالیٰ:

أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ
بِالسِّنِّ وَالْجُودَ وَالْقِصَاصَ^(۳)

اسنان کے قصاص میں یہ تفصیل^(۴) ہے کہ اگر دانت جڑ سے اکھاڑ دیا جائے تب تو قصاص

واجب ہوگا، اور اگر اکھاڑا نہیں بلکہ توڑ دیا تو دیت لازم ہوگی، قصاص نہیں۔^(۵)

پھر قصاص بین الرجل والمرأة میں^(۶) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ

قصاص فی النفس تو ان دونوں میں جاری ہوگا اور مادون النفس (جراحات واطلاف عضو) میں

قصاص جاری نہ ہوگا، بلکہ ارش (مالی معاوضہ) واجب ہوگا۔ کیونکہ قصاص کے لئے اطراف

(اعضاء) میں مماثلت معتبر ہے، اور مرد و عورت کے اعضاء میں مماثلت اور برابری نہیں، لہذا ان میں

قصاص جاری نہیں ہوگا، جیسا کہ ناکارہ (شکل) عضو کا قصاص تندرست عضو سے، اور ناقص کا قصاص

کامل عضو سے نہیں لیا جاتا۔ اور چونکہ بخاری و مسلم کی روایتیں اس پر متفق ہیں کہ جنایت کرنے والی

خاتون ہے یعنی أخت الربیع فی روایة مسلم، والربیع فی روایة البخاری، اور یہ دونوں

(۱) صحیح البخاری ج: ۲، ص: ۱۰۱۸ کتاب الدیات، باب اذا عض رجلاً فوقعت ثنایاہ۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۵۹۔

(۳) المائدة: ۳۵۔

(۴) الهدایة ج: ۳، ص: ۵۶۹، ۵۹۵ کتاب الجنایات، باب القصاص فیما دون النفس، وفتاویٰ قاضی خان

مع الہندیة ج: ۳، ص: ۳۲۶ کتاب الجنایات، والدر المختار مع الشامیة ج: ۶، ص: ۵۵۲، ۵۵۳ کتاب

الجنایات، باب القود فیما دون النفس۔

(۵) لیکن حنفیہ میں سے متعدد فقہائے متاخرین نے کہا ہے کہ توڑنے کی صورت میں بھی قصاص ہوگا، یعنی جتنا دانت توڑا

ہے اتنا ہی دانت توڑنے والے کا ہر دس گھس دیا جائے گا (کذا فی معین الحکام)۔ رفیع

(۶) الدر المختار مع الشامیة ج: ۶، ص: ۵۳۳، ۵۵۳، ۵۵۴ کتاب الجنایات، فصل فیما یوجب القود وما لا

یوجبہ وباب القود فیما دون النفس۔

خاتون ہیں، اور بخاری کی روایت میں یہ بھی صراحت ہے کہ مجنی علیہا ایک جاری تھی جس کا شنیۃ رُنج نے گرا دیا تھا، اور مسلم کی روایت میں مجنی علیہا کے لئے انسان کا لفظ مذکور ہے، جو جاریہ پر بھی صادق آتا ہے، لہذا بخاری و مسلم دونوں کی روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ جانیہ اور مجنی علیہا دونوں عورتیں ہیں، ان کے درمیان قصاص کا جو فیصلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً فرمایا حنفیہ کا مذہب اس کے خلاف نہیں^(۱) اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد و عورت کے درمیان اعضاء کے اتلاف پر بھی قصاص جاری ہوتا ہے۔

قوله: "مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ"

(ص: ۵۹: سطر: ۱۰)

ای لو اقسَمَ تو کُلاً عَلَى اللّٰهِ. یعنی اللہ کے بعض بندے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اگر اللہ پر بھروسہ کر کے قسم کھالیں تو اللہ تعالیٰ انہیں قسم میں حائث ہونے سے بچا لیتا ہے، اور ان کی قسم کو سچا کر دکھاتا ہے۔

باب ما يباح به دم المسلم (ص: ۵۹)

۴۳۵۱- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْثَةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَيْ رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ: الثَّيْبُ الزَّانِ، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ، الْمُعَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ."

(ص: ۵۹: سطر: ۱۲)

قوله: "إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ"

(ص: ۵۹: سطر: ۱۲)

اس سے اباحت وہ مسلم صرف تین قسموں میں منحصر معلوم ہوتی ہے، حالانکہ مستند حدیث سے ثابت ہے کہ سنا بھر سے تیسرے تہہ حد لگ سکی ہو، تو چوتھی مرتبہ تعریض سے قتل بھی کیا جاسکتا ہے۔ یہ قتال میں ماغی کا قتل بھی المانع نہیں ہے، سر کوئی اگر کسی پر قاتلانہ حملہ کرے تو قاتل کے لئے اس حملہ پر قتل کرنا بھی جائز ہے۔

۱۔ نفس ۲۔ تہہ ۳۔ حد ۴۔ لگ ۵۔ سنا ۶۔ بھر ۷۔ سے ۸۔ تیسرے ۹۔ تہہ ۱۰۔ حد ۱۱۔ لگ ۱۲۔ سکی ۱۳۔ ہو ۱۴۔ تو ۱۵۔ چوتھی ۱۶۔ مرتبہ ۱۷۔ تعریض ۱۸۔ سے ۱۹۔ قتل ۲۰۔ بھی ۲۱۔ کیا ۲۲۔ جاسکتا ۲۳۔ ہے ۲۴۔

وتكملة فتح الملهم ۲ ص ۲۱۱، وفيص لباي ص ۴ ص ۲۶۱ كتاب الديات، باب القصاص بين

نوح ولس، في لجر حاف

اس کا جواب ناچیز کو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ارتداد، زنا بعد الإحصان اور قتل عمد کی سزا تو قتل ہی متعین ہے، چنانچہ اس کا ترک جائز نہیں، جبکہ اس کی شرائط و وجوب تحقق ہو جائیں۔ بخلاف شارب خمر، باغی اور صائل علی نفس الإنسان کے کہ ان کا قتل حتمی طور پر واجب نہیں بلکہ شارب کو تعزیراً قتل کرنے کا قاضی کو اختیار ہے، اس پر واجب نہیں، چنانچہ وہ مناسب سمجھے تو قتل کے بجائے حد شرب پر اکتفاء کر لے۔

اور باغی کو صرف معرکے میں قتل کرنا جائز ہے، صبراً قتل کرنا جائز نہیں، اور اگر کسی کے نزدیک صبراً قتل کرنا جائز بھی ہو تو واجب بہر حال کسی کے نزدیک نہیں۔

اور صائل علی نفس الإنسان کو قتل کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے جب اس کے حملے سے بچنا سے قتل کے بغیر بظاہر ممکن نہ ہو۔

پس ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں "لا یحِلُّ دَمَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ" الخ سے مراد یہ ہو کہ: "لا یحِلُّ اِیْجَابُ دَمِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ... الخ" یعنی حدیث باب میں ذکر کئے گئے تین قسم کے مجرموں کے علاوہ کسی چوتھی قسم کو حتمی طور پر واجب القتل قرار دینا حلال نہیں، واللہ اعلم۔

قوله: "الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ" (ص: ۵۹: ۱۲)

یہ "التارک لدینہ" کی صفت کاشفہ ہے، یعنی جماعة المسلمین سے عقیدے میں الگ ہو جانے والا، یعنی ضروریات دین میں سے کسی امر کا نکار کرنے والا، خواہ وہ جسامت الگ نہ ہو، اور خواہ وہ خود کو مسلمان کہتا ہو جیسے: "وقہ سوتے ہیں"۔ اس صفت کے اضافے سے ایک جدید فائدہ بہ حاصل ہوا کہ اگر کوئی خود کو تارک اسلام تو نہ کہتا ہو، بلکہ مسلمان ہی کہتا ہو، مگر جماعت المسلمین کے عقیدے سے منحرف ہو، یعنی زندقہ ہو تو اس کا قتل بھی واجب ہے۔

۳۲۵۳- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْدَلٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ لُمَيْثٍ - وَاللَّفْظُ لِأَحْمَدَ -

قَالَ: نَاعَبَدُ الرَّحْمَنَ مِنْ مَهْدِيٍّ. عَنْ سَعْيَانَ عَنِ الْأَعْمَشِ. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْثَةَ عَنْ مُسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَامَ فِيمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: وَاللَّيْلِي لَا إِلَهَ عِندَهُ لَا سَجْدَ دَمُ رَحُلٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ

() عمدة القاری بی ۲۴ ص ۴۱ کتاب الدیات، باب من اقاد بالحجر والمفہم ج ۵ ص ۲۰، وتکملة فتح

اللَّهِ، ثَلَاثَةٌ نَفَرٌ: التَّارِكُ لِلْإِسْلَامِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ أَوْ الْجَمَاعَةُ شَكَ فِيهِ أَحْمَدٌ۔
وَالثَّيْبُ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، قَالَ الْأَعْمَشُ: فَحَدَّثْتُ بِهِ إِبْرَاهِيمَ فَحَدَّثَنِي عَنِ
الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ بِمِثْلِهِ۔“
(ص: ۵۹: سطر: ۱۶۴۱۳)

(ص: ۵۹: سطر: آخر)

قوله: "أَوْ الْجَمَاعَةُ"

یعنی امام احمد بن حنبل "کوشک ہو اس میں کہ روایت میں "الجماعة" سے پہلے لام جا رہی ہے یا نہیں۔

باب بیانِ إِثْمٍ مِّنْ سَنِّ الْقَتْلِ (ص: ۶۰)

۳۳۵- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ
-وَاللَّفْظُ لِابْنِ أَبِي شَيْبَةَ- قَالَ: نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ،
عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَقْتُلْ
نَفْسٌ ظُلْمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا، لِأَنَّهُ كَانَ أَوَّلَ مَنْ سَنَّ
الْقَتْلَ۔"
(ص: ۶۰: سطر: ۳۰۲)

(ص: ۶۰: سطر: ۳)

قوله: "عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ"

یعنی قاتیل پر، جس نے ہاتیل کو قتل کر دیا تھا۔

(ص: ۶۰: سطر: ۳)

قوله: "كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا"

کفل بکسر الکاف، نصیب اور حصہ، نیز یہ ثواب کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور گناہ کے معنی میں بھی، یہاں گناہ مراد ہے، اور یہ حدیث اسلام کے قواعد میں سے ایک ہے، اور وہ یہ کہ جو شخص کوئی اچھا طریقہ جاری کرتا ہے تو جتنے لوگ اس پر عمل کرتے ہیں اس کا ثواب ان کو بھی ملتا ہے، اور اُس شخص کو بھی جنہوں نے یہ طریقہ جاری کیا، اور جو شخص کوئی بُرا طریقہ جاری کرے اُس کا گناہ اُس پر عمل کرنے والے کو بھی ہوتا ہے، اور اُس کو بھی جس نے اُسے جاری کیا، کما فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: "مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِهَا شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرٌ

من عمل بها من بعده من غير ان ينقص من اوزارهم شيء“ رواه مسلم۔^(۱)

باب المجازاة بالدماء في الأخره... الخ (ص: ۶۰)

۳۳۵۷- ”حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ جَمِيعًا عَنْ وَكَيْعٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، قَالَ: وَكُنَّا أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدَةَ بْنَ سُلَيْمَانَ وَوَكَيْعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ“ (ص: ۶۰: سطر: ۷۲۵)

قوله: ”أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ“ (ص: ۶۰: سطر: ۷۲۶)

”مَا“ مصدر یہ ہے، اور ”اَوَّلُ مَا يُقْضَى الْخ“ مبتدا ہے اور ”فی الدماء“ اُس کی خبر۔

یہ حدیث اُس حدیث مشہور کے مخالف نہیں جو کتب السنن میں آئی ہے کہ: ”اَوَّلُ مَا يَحْسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَلَاتُهُ“^(۲) کیونکہ حدیث باب کا تعلق حقوق العباد سے ہے، (اور اس میں ”بَيْنَ النَّاسِ“ کا لفظ اس کا واضح قرینہ ہے) اور یہ دوسری حدیث حقوق اللہ سے متعلق ہے (نووی)۔^(۳)

اور حاصل دونوں حدیثوں کا یہ ہے کہ حقوق العباد میں سب سے پہلے فیصلہ خونوں (قتل) کے مقدمات کا کیا جائے گا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے نماز کا حساب ہوگا۔

باب تغليظ تحريم الدماء والاعراض والأموال (ص: ۶۰)

۳۳۶۰- ”حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضِيُّ قَالَ: نَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَوْنٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ

(۱) صحيح مسلم، كتاب الزكوة، باب الحث على الصدقة ج: ۱ ص: ۳۲۷ ونحوه، صحيح مسلم، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة إلخ ج: ۲ ص: ۳۲۱۔

(۲) جامع الترمذی، ابواب الصلوة، باب ما جاء ان اول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة ج: ۱ ص: ۹۳۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۶۰۔

أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا كَانَ ذَلِكَ الْيَوْمَ قَعَدَ عَلَى بَعِيرِهِ وَأَخَذَ إِنْسَانٌ بِخَطَامِهِ، فَقَالَ: اتَّدِرُونَ
 أَيَّ يَوْمٍ هَذَا؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيَسْمِيهِ سِوَى اسْمِهِ، فَقَالَ:
 أَلَيْسَ بِيَوْمِ النَّحْرِ؟ قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟ قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ
 أَعْلَمُ، قَالَ: أَلَيْسَ بِذِي الْحِجَّةِ؟ قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟ قُلْنَا: اللَّهُ
 وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ۔ قَالَ: حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيَسْمِيهِ سِوَى اسْمِهِ۔ قَالَ: أَلَيْسَ بِالْبَلَدَةِ؟ قُلْنَا:
 بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "فَإِنَّ دِمَائِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ
 كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فَلْيَبْلِغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ"۔
 قَالَ: ثُمَّ انْكَفَأَ إِلَى كَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَذَبَحَهُمَا، وَإِلَى جَزِيعَةَ مِنَ الْغَنَمِ فَقَسَمَهَا بَيْنَنَا۔"

(ص: ۶۱: سطر: ۵۴۱)

قوله: "انْكَفَأَ إِلَى كَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَذَبَحَهُمَا ... الخ" (ص: ۶۱: سطر: ۵)

یعنی پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پلٹے دو بھیڑوں کی طرف جن میں سفیدی بھی تھی اور سیاہی بھی
 اور سفیدی غالب تھی، پس ان کو ذبح فرمادیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پلٹے بکریوں کے ایک چھوٹے
 سے ریوڑ کی طرف، پس وہ بکریاں ہمارے اندر تقسیم فرمادیں۔ مگر یاد رہے کہ حدیث کا یہ حصہ حجۃ
 الوداع اور منیٰ کا واقعہ نہیں بلکہ مدینہ منورہ میں عید الاضحیٰ کی نماز کے بعد کا واقعہ ہے، اسے یہاں بیان
 کرنے میں راوی کو وہم ہوا ہے (نووی)۔^(۱)

قوله: "جَزِيعَةَ" (ص: ۶۱: سطر: ۵)

بَضْمِ الْجَمِيمِ وَفَتْحِ الزَّاي، وَرَوَاهُ بَعْضُهُمْ "جَزِيعَةَ" بِفَتْحِ الْجِيمِ وَكسْرِ الزَّاي
 وَكِلَاهُمَا صَحِيحٌ، وَالْأَوَّلُ هُوَ الْمَشْهُورُ فِي رِوَايَةِ الْمُحَدِّثِينَ، وَهِيَ الْقِطْعَةُ مِنَ الْغَنَمِ
 تُصَغَّرُ جَزْعَةً بِكسْرِ الْجِيمِ، وَهِيَ الْقَلِيلُ مِنَ الشَّيْءِ (نووی)۔^(۲)

باب صحة الاقرار بالقتل ... الخ (ص: ۶۱)

۳۲۶۳- "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَا أَبِي قَالَ: نَا

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶۱۔

(۲) بحوالہ بالا۔

أَبُو يُوسُفَ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عَلْقَمَةَ بِنِ وَأَيْدٍ ^(۱) حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ قَالَ: إِيْسَى لِقَاعِدُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَقُوْدُ آخِرَ بِنِيسَعَةَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا قَتَلَ أَخِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَقْتَلْتَهُ؟" فَقَالَ: إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْتَرِفْ أَقَمْتُ عَلَيْهِ الْبَيْئَةَ" - قَالَ: نَعَمْ قَتَلْتَهُ - قَالَ: "كَيْفَ قَتَلْتَهُ؟" قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَهُوَ نَخْتَبِطُ مِنْ شَجَرَةٍ، فَسَبَّيْنِي فَأَغْضَبَنِي فَضْرَبْتُهُ بِالْفَأْسِ عَلَى قَرْنِهِ فَقَتَلْتَهُ - فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَلْ لَكَ مِنْ شَيْءٍ تُؤَدِّيهِ عَنْ نَفْسِكَ؟" قَالَ: مَا لِيْ مَالٌ إِلَّا كِسَائِي وَفَأْسِي - قَالَ: "فَتَرَى قَوْمَكَ يَشْتَرُونَكَ؟" قَالَ: أَنَا أَهْوَنُ عَلَى قَوْمِي مِنْ ذَلِكَ فَرَمَلِي إِلَيْهِ بِنِيسَعَةَ - وَقَالَ: دُونَكَ صَاحِبُكَ - فَانْطَلَقَ بِهِ الرَّجُلُ فَلَمَّا وُلِّي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ" - فَرَجَعَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّهُ بَلَّغَنِي أَنَّكَ قُلْتَ: إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ، وَأَخَذْتَهُ بِأَمْرِكَ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا تُرِيدُ أَنْ يَبُوءَ بِأَيْمِكَ وَإِثْمِ صَاحِبِكَ؟ قَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ! - لَعَلَّهُ قَالَ - بَلَى - قَالَ: فَإِنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ - قَالَ: فَرَمَلِي بِنِيسَعَةَ وَخَلَى سَبِيلَهُ -

(ص: ۶۱: سطر: ۱۷۵)

(ص: ۶۱: سطر: ۱۴)

قوله: "بِنِيسَعَةَ"

بنون مکسورۃ ثم سین ساکنۃ، ثم عین، چڑے کو بیٹ کر بنائی ہوئی رسی۔^(۲)

(ص: ۶۱: سطر: ۱۳)

قوله: "نَخْتَبِطُ"

باب افتعال سے "اختبیط" کا مضارع ہے، "خَبِطُ" سے بنا ہے، جس کے معنی ہیں

"درخت کے پتے" اور اختبیط کے معنی ہیں درخت سے پتے جھاڑ کر جمع کرنا (نووی)۔^(۳)

(ص: ۶۱: سطر: ۱۳)

قوله: "عَلَى قَرْنِهِ"

قرن سر کی جانب (جانب الرأس)۔ (نووی)^(۴) یعنی جہاں جانور کے سینگ ہوتے ہیں

(۱) ای وائل بن حُجر رضی اللہ عنہ۔ کذا فی تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۱۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶۱۔

(۳) بحوالہ بالا۔

(۴) بحوالہ بالا۔

(قَرْن کے ایک معنی سینگ کے بھی آتے ہیں) چوٹی کو بھی کہتے ہیں۔

قولہ: "هَلْ لَكَ مِنْ شَيْءٍ تُؤَدِّيهِ عَنْ نَفْسِكَ؟" (ص: ۶۱: سطر: ۱۳)
 لهذا تحريض له، على الصلح عن القصاص على مال۔^(۱)

قولہ: "إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ"
 (ص: ۶۱: سطر: ۱۶)

قال في البذل: أي مثل القاتل لأنه استوفى حقه فلم يكن له فضل، فيكون هو والقاتل سواء (أي في انه لم يبق لأحدهما حق ولا منة على الآخر)۔^(۲)

قولہ: "أَمَا تَرِيدُ أَنْ يَبُوءَ بِإِثْمِكَ وَإِثْمِ صَاحِبِكَ؟" (ص: ۶۱: سطر: ۱۶، ۱۷)

یعنی کیا تو نہیں چاہتا کہ یہ قاتل تیرے گناہ کے ساتھ اور مقتول کے گناہ کے ساتھ لوٹے؟ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ اگر تو نے قصاص معاف کر دیا تو یہ عمل تیرے پچھلے گناہوں کا اور تیرے مقتول بھائی کے پچھلے گناہوں کی معافی کا ذریعہ بن جائے گا۔ اس صورت میں "يَبُوءُ" بمعنی "يُسْقِطُ" ہوگا، یعنی مقتول کے اور تیرے پچھلے گناہوں کو ساقط کر دے گا۔ (نووی) اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ تیرے بھائی کو قتل کرنے اور تجھے اس کا غم دینے کی وجہ سے آخرت میں اس قاتل پر مقتول کے سابق (بعض) گناہ اور تیرے سابق (بعض) گناہ لا دئیے جائیں کیا تو یہ بات پسند نہیں کرتا؟ (نووی) (و کذا فی حاشیة الحل المفہم)۔^(۳)

۳۳۶۳- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ قَالَ: نَا سَعِيدُ بْنُ مِلِّمَانَ قَالَ: نَا هُشَيْمٌ قَالَ: أَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ سَالِمٍ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

(۱) إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۸۶، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۲۷، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۱۹۔

(۲) بذل المجهود ج: ۱۸، ص: ۱۲، كتاب الدييات، باب الامام يأمر بالعتوفى الدم، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۸۷، والمفهم ج: ۵، ص: ۵۵، وشرح صحيح مسلم للنووى ج: ۲، ص: ۲۱۔

(۳) الحل المفهم ج: ۲، ص: ۱۹۳، وشرح صحيح مسلم للنووى ج: ۲، ص: ۲۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۲۸، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۲۰ و ۲۲۱۔

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا فَأَقَادَ^(۱) وَلِيَّ الْمَقْتُولِ مِنْهُ، فَانْطَلَقَ بِهِ وَفِي عُنُقِهِ نِسْعَةٌ يَجْرُهَا، فَلَمَّا أَدْبَرَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ"۔ فَاتَى رَجُلٌ الرَّجُلَ فَقَالَ لَهُ مَقَالَةٌ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَخَلَى عَنْهُ۔ قَالَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ سَالِمٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِحَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ فَقَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَشْرَعٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا سَأَلَهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُ فَأَبَى۔

(ص: ۶۱: سطر: ۱۹ تا ص: ۶۲: سطر: ۱، ۲)

(ص: ۶۱: سطر: ۱۹)

قوله: "الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ"

ليس المراد به القاتل والمقتول في هذه القضية، بل المراد غيرهما وهو اذا التقى المسلمان بينهما في المقاتلة المحرمة كالقتال عصبية ونحو ذلك، فالقاتل والمقتول في النار، والمراد منه التعريض لكون الولي يفهم منه دخوله في معناه ولهذا ترك قتله فحصل المقصود، ومثل هذا التعريض مستحب للمفتي والقاضي كما أفاده هذا الحديث وصرّح به النووي في بيان هذا الحديث، فراجعناه فانه نفيس۔

یہاں ایک احتمال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو وہی فرمایا ہوگا جو پھیلے روایت میں ہے کہ: "إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ" لیکن اس دوسری روایت کے کسی راوی نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنی کے طور پر اسے "الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ" سے تعبیر کر دیا ہو۔ واللہ اعلم۔

بَابُ دِيَةِ الْجَنِينِ الخ (ص: ۶۲)

۳۳۶۵۔ "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى بْنِ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى عَلِيِّ مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ امْرَأَتَيْنِ مِنْ هُدَيْلٍ رَمَتَا إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى،

(۱) قوله: "فَأَقَادَ وَلِيَّ الْمَقْتُولِ مِنْهُ" (ص: ۶۱: سطر: ۱۸) "أَقَادَ" باب افعال ہے "قَوَدَ" بمعنی قصاب سے، اقاد کے معنی ہیں قصاباً قتل کرنا (الصحاح للجوهري) اور یہاں مراد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولی مقتول کو قاتل سے قصاص لینے کا حق قرار دیا، اختیار دیا، یہاں "اقاد" کا مفعول بہ ہے، اور "منہ" کی ضمیر قاتل کی طرف راجع ہے۔ رفیع

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۶۱، ۶۲، وإكمال المعلم ج: ۵: ص: ۳۸۸، وإكمال إكمال المعلم

مع مکمل إكمال الإكمال ج: ۳: ص: ۳۲۷، ۳۲۸۔

فَطَرَحَتْ جَنِينَهَا، فَقَضَىٰ فِيهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِغُرَّةٍ عَبْدًا أَوْ أَمَةً۔“

(ص: ۶۲: سطر: ۲، ۳)

(ص: ۶۲: سطر: ۲)

قوله: ”أَمْرَاتَيْنِ مِنْ هُدَيْلٍ“

اگلی روایت میں آرہا ہے کہ مسزوبہ عورت بنی لحيان کی تھی، تعارض کچھ نہیں اس لئے کہ بنی لحيان قبیلہ ہذیل ہی کی ایک شاخ (بطن) ہے (نووی)۔^(۱)

(ص: ۶۲: سطر: ۳)

قوله: ”جَنِينَهَا“

حمل جب تک ماں کے پیٹ میں ہو ”جنین“ ہے، پھر اگر وہ زندہ باہر نکلا تو ”ولد“ ہے، مردہ نکلا تو ”سقط“ ہے، یہ الفاظ مذکورہ مَوْنُثِ دُونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔^(۲)

(ص: ۶۲: سطر: ۳)

قوله: ”بِغُرَّةٍ عَبْدًا أَوْ أَمَةً“

غُرَّةٌ اصل میں تو اس سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کے چہرے پر ہو، پھر ہر شیء نفس کو ”غُرَّةٌ“ کہا جانے لگا، اور اسی مناسبت سے غلام اور باندی کو بھی ”غُرَّةٌ“ کہا جاتا ہے، اس حدیث میں ”غُرَّةٌ“ کو تینوں سے بھی پڑھا گیا ہے، اس صورت میں ”عبدًا او امة“ عطف بیان ہوگا، لیکن اکثرین نے إضافة کے ساتھ پڑھا ہے، اس صورت میں إضافة بیانیہ ہوگی۔

اور ”او امة“ میں راجح یہی ہے کہ یہ شک کے لئے نہیں بلکہ تقسیم^(۳) کے لئے ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جنم کی دیت میں غلام بھی دیا جاسکتا ہے اور باندی بھی دی جاسکتی ہے، دونوں صورتوں میں دیت ادا ہو جائے گی۔ اور ”غُرَّةٌ“ کی تفسیر جو اس حدیث میں ”عبدًا او امة“ سے کی گئی ہے یہ تفسیر مرفوع ہے، راوی کا ادراج نہیں۔^(۴)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶۳۔

(۲) عمدۃ القاری ج: ۲۳ ص: ۶۶ کتاب الدیات، باب جنین المرأة، وفتح الباری ج: ۱۲ ص: ۲۳۷ کتاب

الدیات، باب جنین المرأة، و تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۲۲۔

(۳) مجمع بحار الأنوار ج: ۳ ص: ۲۳، والنهاية لابن الاثير ج: ۳ ص: ۳۵۳۔

(۴) علامہ نووی نے لفظ تقسیم ہی لکھا ہے، لیکن مراد اس سے تخیر ہے۔ رفع

(۵) إكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۳۰، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶۲، وشرح الطیبی ج: ۷

ص: ۶۹ باب الدیات، الفصل الأول، وعمدة القاری ج: ۲۳ ص: ۶۷ کتاب الدیات، باب جنین المرأة، وفتح

الباری ج: ۱۲ ص: ۲۳۹ کتاب الدیات، باب جنین المرأة۔

امّہ اربعہ کے نزدیک ”غُرَّة“ کی قیمت بالاتفاق نصف عشر الدیة ہے، یعنی پانچ سو درہم یا پچاس دینار۔ لمارواہ الطبرانی مرفوعاً: ”فیہ غُرَّة عبد او امّة او خَمْسِئِنَة“، ولما رواه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ عن زید بن اسلم ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قوم الغُرَّة خمسین دیناراً، ولما رواه ابو داؤد فی سننہ عن ابراہیم النخعی قال: الغرّة خمسائین، یعنی درہماً، قال ابو داؤد: قال ربیعۃ: خمسون دیناراً۔^(۱)

۳۳۶۶۔ ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَأْتِيْنَا، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنَيْنِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لَحْيَانَ سَقَطَ مَيْتًا بَغْرَةَ عَبْدٍ أَوْ امْرَأَةٍ۔ ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوْقِّتُ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا، وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا۔“

قوله: ”ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوْقِّتُ“ (ص: ۶۲: سطر: ۵۳۳)

یہاں ”علیہا“ سے مراد ”لہا“ ہے، اور وفاتِ مجنی علیہا یعنی مضر دہ کی مراد ہے، قالہ النووی، والقاضی عیاض، کیونکہ آگے کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ اس تفسیر کی بناء پر یہ کہنا پڑے گا کہ آگے ”وان العقل علی عصبته“ میں ضمیر مؤنث قاتلہ یعنی جانیہ کی طرف راجع ہے۔ لیکن اس صورت میں انتشارِ ضمائر کا اشکال ہوتا ہے۔

دوسرا احتمال یہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ اور بندہ ناچیز کو احادیثِ باب کے مجموعی الفاظ کے یہ زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ کہ ”علیہا“ معروف معنی میں ہو، اور یہاں: فاتِ جانیة (ضاریة) کی مراد ہو جس کا قرینہ اسی روایت میں یہ ہے کہ: ”فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن

(۱) تکملة فتح الملهم ج ۲ ص ۲۲۳۔

(۲) المعجم الكبير للطبرانی ج ۱ ص ۱۹۳ رقم الحديث: ۵۱۲۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب الدیات ج ۹ ص ۲۵۲ رقم الحديث: ۴۳۵۔

(۴) سنن ابی داؤد ج ۲ ص ۶۳۰ کتاب الدیات، باب دية الحنين رقم الحديث: ۳۳۱۳۔

(۵) شرح صحيح مسلم للنووی ج ۲ ص ۶۲۔

(۶) اكمال المعلم ج ۵ ص ۲۹۰، وحاشية صحيح مسلم للذهبي ج ۲ ص ۱۰۲، وإكمال إكمال المعنة

میراثها لبنیہا وزوجها وان العقل علی عصبتها“ اس میں ”عصبتها“ کی ضمیر تو یقیناً قاتلہ کی طرف راجع ہے ہی، لہذا باقی ضمیریں بھی بظاہر قاتلہ کی طرف ہی راجع ہیں،^(۱) اور ظاہر ہے کہ قاتلہ کی میراث اُس کی وفات کے بعد ہی دی گئی۔ اور اگلی روایت میں مجنی علیہا (مضروبہ) کی وفات کے ذکر سے کوئی تعارض لازم نہیں آتا، کیونکہ مطلب پہلی روایت کا یہ ہوگا کہ: پھر جب اس واقعے یعنی جنین کے سقوط اور مجنی علیہا کی وفات اور دیت کی ادائیگی کے بعد خود جانیہ کی بھی وفات ہوگی تو اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ جانیہ کی میراث صرف وارثوں کو ملے گی، اگرچہ اس کے جرم کی دیت اس کے عاقلہ پر آئی تھی۔ اور یہ جملہ اس لئے ارشاد فرمایا ہوگا کہ عاقلہ یہ مطالبہ نہ کرنے لگیں کہ اس قاتلہ کی طرف سے دیت چونکہ ہم نے اداء کی تھی لہذا اس کی میراث بھی ہمیں دلوائی جائے، اس مطالبے کی نفی کے لئے یہ ارشاد فرمایا ہو۔ واللہ اعلم۔

۳۳۶۷- ”حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: نَأَى ابْنُ وَهَبٍ ح قَالَ: وَنَا حَرَمَلَةُ بِنُ يَحْيَى التَّحِيْبِي قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهَبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيْبِ وَأَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: اقْتَتَلْتِ امْرَأَتَانِ مِنْ هَذَيْلٍ فَرَمْتِ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ، فَقَتَلْتَهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا، فَاخْتَصَمُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ وَلِيمَةٌ وَقَضَى بِدِيَةِ الْمَرَأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا وَوَرَثَتَهَا وَلِدَهَا وَمَنْ مَعَهُمْ۔ فَقَالَ حَمَلُ بْنُ النَّابِغَةِ الْهَذَلِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَيْفَ أَغْرَمُ مَنْ لَا شَرِبَ وَلَا أَكَلَ وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهَلَ فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلُّ۔ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُفَّانِ مِنْ أَجْلِ سَجْعِهِ“^(۲) (ص: ۶۲: سطر: ۹۵)

قوله: ”كَيْفَ أَغْرَمُ“ (ص: ۶۲: سطر: ۸)

(۱) اس معنی کی مزید تائید ابوداؤد کی اس روایت سے ہوتی ہے: عن جابر بن عبد اللہ ان امرأتين من هذيل قتلتا إحداهما الأخرى ولجلا واحدة منهما زوجاً وولدت، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم دية المقتولة على عاقلة القاتلة وبراً زوجها وولدها قال: فقال عاقلة المقتولة: ميراثها لنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا، ميراثها لزوجها وولدها۔ سنن ابی داؤد، کتاب الديات، باب دية الجنين، رقم الحديث: ۳۹۶۲ (از حضرت الاستاذ مدظلہم)۔

(۲) قوله: ”سَجْعِهِ“ (ص: ۶۲: سطر: ۹۰) بسكون الجيم كلام مقفى یعنی قافوں والا کلام کرتا۔

وَأَمَّا غَرِمَ حَمَلُ بْنُ مَالِكٍ زَوْجِ الْقَاتِلَةِ الدِّيةَ لِكَوْنِهِ مِنْ عَصَبَتِهَا أَيْضًا، كَذَا فِي التَّكْمَلَةِ-^(۱)

قوله: "يُطَلُّ" (ص: ۶۲، سطر: ۸)

بضم الباء التحتانية وفتح الطاء وتشديد اللام على البناء للمجهول، يقال طُلَّ دمه وأُطِلَّ دمه على البناء للمجهول في كليهما جعل هدرًا، وطلَّه وأطلَّه جعله هدرًا-^(۲)

۳۳۶۹- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ: أَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ نُضَيْلَةَ الْخُزَاعِيِّ، عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: ضَرَبَتْ امْرَأَةٌ ضَرْتَهَا بِعَمُودٍ فُسْطَاطٍ، وَهِيَ حُبْلِي فَقَتَلَتْهَا- قَالَ: وَإِخْدَاهُمَا لِيَحْيَانِيَّةٌ- قَالَ: فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دِيَةَ الْمَقْتُولَةِ عَلَى عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ وَغُرَّةً لِمَا فِي بَطْنِهَا- فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ: أَنْغَرُمُ دِيَةَ مَنْ لَا أَكَلَّ وَلَا شَرَبَ وَلَا اسْتَهَلَّ فِيمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلُّ- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اسْجَعُ كَسْجَعِ الْأَعْرَابِ- قَالَ: وَجَعَلَ عَلَيْهِمُ الدِّيَةَ-"
(ص: ۶۲، سطر: ۱۰-۱۳)

قوله: "بِعَمُودٍ فُسْطَاطٍ" (ص: ۶۲، سطر: ۱۱)

پچھلے ایک حدیث میں "بحجر" (ص: ۶۲، سطر: ۶) کا لفظ آیا ہے، لیکن کوئی تعارض نہیں کہ پتھر بھی مارا اور عمود فسطاط بھی مارا ہوگا۔^(۳)

اس قتل میں دیت لازم کرنے سے امام اعظمؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ قتل بالعصا الکبیر وبالبحجر الکبیر، شبہ العمد میں داخل ہے، نہ کہ عمد میں، وقد مرَّ تحقیقہ عن قریب، واللہ اعلم۔

۳۳۷۳- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۲۶، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۳۳-

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۶۲، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۲۶، والنهاية لابن الأثير ج: ۳، ص: ۱۳۶-

(۳) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۲۷، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۲۹، والمفهم ج: ۵، ص: ۲۰، ۵۹-

-وَاللَّفْظُ لِأَبِي بَكْرٍ - قَالَ إِسْحَاقُ: أَنَا وَقَالَ الْأَخْرَاقِيُّ: نَا وَكَيْفٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ،
عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْمُسَوَّرِ بْنِ مَخْرَمَةَ قَالَ: اسْتَشَارَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ النَّاسَ فِي مِلَاصِ
الْمُرَاةِ - فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: شَهِدْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِيهِ بِغُرَةِ
عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ - قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ انْتَبِئِي بِمَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ - قَالَ: فَسَهِدَ لِي مُحَمَّدُ بْنُ
مَسْلَمَةَ -

(ص: ۶۳ طر: ۶۴۳)

قوله: "فِي مِلَاصِ الْمُرَاةِ" (ص: ۶۳ طر: ۵) ای جنبینها (بووی)^(۱)



(۱) شرح صحیح مسلم للبووی ج ۲ ص ۶۳، و حاشیة صحیح مسلم للدهنی - ۲ ص ۳

کتاب الحدود (ص: ۶۳)

باب حدّ السرقة ونصابها (ص: ۶۳)

۳۳۸۰- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُمَيْرٍ قَالَ: نَا حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الرَّقَاسِيُّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمْ تَقْطَعْ يَدُ سَارِقٍ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَثَلٍ مِنْ ثَمَرِ الْمَجْنِ حَجَفَةَ أَوْ تُرْسٍ وَكِلَاهُمَا ذُو ثَمْنٍ۔"

قوله: "ثَمْنِ الْمَجْنِ" (ص ۶۳ سطر ۱۶)

ذہال کی قیمت۔ حَجَفَةَ بتقدم الحاء على الجيم وفتحهما، والتُّرْسُ، والدَّقَّةُ والمِجْنُ س کے تقریباً ایک ہی معنی ہیں، یعنی ذہال۔

سرقتہ قطع ید مالا حرام واجب ہے، البتہ نصاب سرقتہ میں اختلاف ہے، جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک نصاب شرط ہے۔ خوارج، داؤد ظاہری اور حضرت حسن بصری کے نزدیک بونی نصاب شرط نہیں، سرقتہ قلیل کا ہو یا کثیر کا، قطع ید سہ حال واجب ہوگا۔ ان حضرات کا استدلال سورہ مانہ کی آیت: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ الْعُقُوبَةُ" کے عموم اور اطلاق سے ہے

جمہور کا استدلال نایت اور تعان مجاہد حلفائے اشدین سے ہے۔ یہ احادیث معنی مشہور و مستفہم ہیں۔ ومثله يجوز الزيادة على كتاب الله، فحاز تقصد الایة وتخصيصها بغيره لروايات الصحیحة لعوية المشهورة عند الحنفية بظن.

بھر جمہور فقہاء کا نصاب سرقتہ کی تعین میں اختلاف ہے، ہوا فقیل دہم: قیل درہم، قیل درنة دہم: قیل اربعة وقیل خمسة: قیل عشرة: وقیل اربعون درہم.

امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب رُبع دینار یا اس کی قیمت ہے، سواء كان ثمنه ثلاثة دراهم أو لا۔ امام مالکؒ کے نزدیک نصاب رُبع دینار اور ثلاثة دراهم میں سے جس کی قیمت زیادہ ہو وہ ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نصاب سونے کی چوری میں رُبع دینار اور چاندی کی چوری میں ثلاثة دراهم ہے، اور سونے چاندی کے علاوہ میں تین دراهم کی قیمت ہے (کذا فی التكملة)۔^(۱)

امام شافعیؒ کا استدلال باب کی ان تمام احادیث سے ہے جن میں رُبع دینار کا ذکر ہے، امام مالکؒ و امام احمدؒ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے، اور اسی باب کی ان احادیث سے بھی جن میں ثلاثة دراهم کی صراحت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ و عطاءؒ و ثوریؒ کے نزدیک نصاب سرقہ عشرة دراهم یا دینار واحد ہے، وهو مذهب عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم (کذا فی البذل)۔^(۲)
امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دلائل میں سے چند یہ ہیں:-

۱- عن مجاهد عن أيمن قال: "لم يقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا في ثمن المجن و ثمنه يومئذ دينار" وفي رواية أخرى: "وكان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ديناراً أو عشرة دراهم" (رواه النسائي)^(۳) ورواه الحاكم في المستدرک وسكت عنه۔^(۴)

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ایمن صحابی ہیں جو غزوہ حنین میں شہید ہو گئے تھے، اس وقت تک حضرت مجاہد پیدا بھی نہ ہوئے تھے، لہذا یہ حدیث منقطع اور ناقابل استدلال ہے۔

جواب یہ ہے کہ ایمن نام کے دو بزرگ ہیں، ایک وہی صحابی جن کا ذکر معترض نے کیا ہے،

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۲۹ و ۲۳۰، وشرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۶۳، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۴۹۸، ۴۹۹، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲، ص: ۴۳۷، والمفهم ج: ۵، ص: ۴۱، ۴۲، وأوجز المسائل ج: ۱۳، ص: ۲۸۱، ۲۸۲، كتاب السرقه، باب ما يجب فيه القطع۔

(۲) بذل المجهود ج: ۱۷، ص: ۳۳۳، كتاب الحدود، باب ما يقطع فيه السارق۔

(۳) سنن النسائي ج: ۲، ص: ۲۵۹، كتاب اقطع السارق، باب القدر الذي اذا سرقه السارق الغرق الحديث: ۴۹۴۔

(۴) المستدرک للحاکم ج: ۳، ص: ۴۲۰، رقم الحديث: ۸۱۳۳، كتاب الحدود۔

اور دوسرے تابعی ہیں، اور ائمہ حدیث مثلاً ابو زرعة اور ابن حبان نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، تو غایۃ ما فی الباب یہ حدیث مرسل ہوئی، وهو حجة عندنا وعند الجمهور۔^(۱)

۲- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: كان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم۔ رواه النسائي^(۲) والدارقطني^(۳) وأحمد^(۴) في مسنده۔

۳- عن سعيد بن المسيب عن رجل من مزيّنة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ما بلغ ثمن المجن قطعت يد صاحبه، وكان ثمن المجن عشرة دراهم۔ رواه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الحدود۔^(۵)

۴- عن القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود قال: لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم، رواه الترمذی، لكن يرد عليه أن القاسم بن عبد الرحمن لم يسمع من ابن مسعود فلا سناد منقطع۔^(۶)

جواب یہ ہے کہ سند ابی حنیفہ^(۷) (من روایة ابن مقاتل) میں بھی یہ حدیث آئی ہے، اور اس میں سند متصل ہے، ولفظہ: "عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود قال: كان قطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم" (هذا كله مأخوذ من كلام ابن الهمام في فتح القدير)۔^(۸)

(۱) فتح القدير ج: ۵، ص: ۱۲۳، كتاب السرقه، والعرف الشذی ج: ۳، ص: ۱۳۸، ابواب الحدود، باب ما جاء في كم تقطع يد السارق، والجوهر النقی ج: ۸، ص: ۲۵۸، كتاب السرقه، باب اختلاف الناقلين في ثمن المجن، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۳۱۔

(۲) سنن النسائي ج: ۲، ص: ۲۵۹، كتاب قطع السارق، باب القيد الذي اذا سرقه السارق الغرق الحديث: ۴۹۵۶، ومصنف ابن أبي شيبة ج: ۹، ص: ۴۴۴، رقم الحديث: ۸۱۵۳۔

(۳) سنن الدارقطني ج: ۳، ص: ۱۱۳، رقم الحديث: ۳۳۷۳۔

(۴) مسند أحمد ج: ۱۱، ص: ۲۸۱، رقم الحديث: ۶۶۸۷۔

(۵) مصنف ابن أبي شيبة ج: ۹، ص: ۴۷۶، رقم الحديث: ۸۱۶۲۔

(۶) جامع الترمذی ج: ۱، ص: ۴۰۰، ابواب الحدود، باب ما جاء في كم يقطع السارق۔

(۷) جامع المسانيد ج: ۲، ص: ۲۱۶، الباب الحادي والثلاثين في السرقه۔

(۸) فتح القدير ج: ۵، ص: ۱۲۳، ۱۲۴، كتاب السرقه۔

اور احادیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ ثمن معین کی تعیین میں صحابہ کرامؓ کے اقوال مختلف ہیں، احادیثِ باب میں تین درہم بیان کئے گئے ہیں، اور ہماری پیش کردہ احادیث میں دس درہم ہیں، اور دس درہم پر قطعِ ید کا وجوب فریقین کی پیش کردہ تمام احادیث سے ثابت ہے، یعنی دس درہم پر قطع کے وجوب پر یہ سب حدیثیں متفق ہیں، اختلاف صرف ربع دینار یا ثلاثہ درہم میں ہے، پس ہم نے متفق علیہ کو لیا اور مختلف فیہ کو ترک کر دیا، کیونکہ یہاں احتیاط در الحد میں ہے، لقولہ علیہ السلام: "ادراؤا الحدود ما استطعتم" (قالہ ابن الہمام)۔^(۱)

قوله: "حَجَفَةَ"

(ص: ۶۳: سطر: ۱۶)

بحاء ثم جیم مفتوحین، یعنی بغیر لکڑی کی، چڑے سے بنی ہوئی ڈھال، والصدقة
كذلك جمعه درق۔^(۲)

۳۳۸۴- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَا: نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ
الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ، وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ۔"

(ص: ۶۳: سطر: ۳، ۴)

قوله: "لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ ... إلخ"

(ص: ۶۳: سطر: ۴)

بعض ظاہر یہ اور خوارج اور حسن بصریؒ اس سے بھی قطعِ ید کے لئے نصاب کی نفی پر استدلال کرتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس وقت فرمایا ہو جب آیتِ قطعِ ید نازل ہوئی اور نصاب کی وحی نہ آئی تھی، یعنی نصاب کی وحی بعد میں آئی ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ باب التدریج سے ہے، یعنی مطلب یہ ہے کہ جو شخص ان حقیر اشیاء کی چوری کا عادی ہو جاتا ہے تو رفتہ رفتہ بڑی چوریاں بھی کرنے لگتا ہے جو موجب قطعِ ید ہوتی ہیں (کذا فی التکملة)۔^(۳)

(۱) فتح القدیر ج: ۵: ص: ۱۲۲ کتاب السرقة، وتکملة فتح الملہم ج: ۲: ص: ۲۳۳، وأوجز المسائل ج: ۱۳: ص: ۲۸۲ کتاب السرقة، باب ما یجب فیہ القطع۔

(۲) لسان العرب ج: ۳: ص: ۶۳، والقاموس الوحید ص: ۲۱۳۔

(۳) تکملة فتح الملہم ج: ۲: ص: ۲۳۶، وعمدة القاری ج: ۲۳: ص: ۲۴۲ کتاب الحدود، باب لعن السارق

إذا لم یسم، وفتح الباری ج: ۱۲: ص: ۸۱، ۸۲ کتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم یسم۔

باب قطع السارق الشريف وغيره الخ (ص: ۶۳)

۳۳۸۸- "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَتْ امْرَأَةً مَخْزُومِيَّةً تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ وَتَجْحَدُهُ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَطْعِ يَدِهَا۔" (ص: ۶۳، سطر: ۱۶، ۱۷)

قوله: "تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ وَتَجْحَدُهُ فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَطْعِ يَدِهَا" (ص: ۶۳، سطر: ۱۷)

علامہ نووی نے امام احمد و اسحاق بن راہویہ کا مذہب اس روایت کے ظاہر کے مطابق یہ نقل کیا ہے کہ عاریت لے کر انکار کرنے سے بھی قطعید واجب ہو جاتا ہے۔ مگر جمہور فقہاء کے یہاں (جن میں حنفیہ بھی شامل ہیں) واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اس واقعہ کی پچھلی تمام روایات میں صراحت ہے کہ اس عورت کا قطعید سرقہ کی بنا پر ہوا تھا، لہذا اس روایت کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عاریت لے کر منکر ہو جانا اُس کی عادت کے طور پر بیان کیا گیا ہے، یعنی یہ گناہ تو وہ کیا ہی کرتی تھی، پھر جب اُس نے سرقہ کر لیا تو سرقہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹا گیا (نووی)۔^(۱)

باب حد الزنا (ص: ۶۵)

۳۳۹۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ حِطَّانِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّقَاشِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ۔" (ص: ۶۵، سطر: ۳، ۴)

قوله: "فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا" (ص: ۶۵، سطر: ۳)

جب تک حدِ زنا کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے، زنا کی سزا کے بارے میں سورہ نساء کے تیسرے رکوع میں صرف اتنا فرمایا گیا تھا کہ:-

(۱) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۴۔

وَالَّذِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكَ فَاسْتَشْهِدْ ذَا عَیْبِهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكَ فَإِنْ شَهِدُوا
فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْبُيُوتُ أَوْ يُجْعَلَ لِهِنَّ سَبِيلًا ۗ ﴿۱﴾

یعنی عورتوں کا زنا چار گواہوں کی گواہی سے ثابت ہو جانے کے بعد انہیں بیہوت میں روکے رکھو، یہاں تک کہ ان کو موت آجائے، یا ان کے متعلق اللہ کا کوئی حکم نازل ہو جائے، چنانچہ بعد میں جب سورہ نور کی آیت: ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“^(۱) نازل ہو گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد: ”فقد جعل الله لهن سبيلا“ سے اسی آیت کی طرف اشارہ فرمایا، یعنی جس حکم کا وعدہ سورہ نساء میں کیا گیا تھا، وہ اب نازل ہو گیا ہے۔^(۲)

قوله: ”الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ“

(ص: ۶۵: سطر: ۴)

ای جزاء زنا البكر بالبكر جلد مائة الخ۔ اس پر پوری اُمت کا اجماع ہے کہ بکر زانی و زانیہ کی سزا جلد مائة ہے، بنص آية النور، اور بکر سے مراد وہ مرد و عورت ہیں جنہوں نے کبھی نکاح صحیح کے ساتھ طہی نہیں کی، چنانچہ جس نے وطی بشبهة یا بنکاح فاسد کیا ہو یا زنا کیا ہو، اور نکاح صحیح کے ساتھ کبھی بھی جماع نہیں کیا وہ بھی بکر کے حکم میں ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نفی سنہ (ایک سال کے لئے جلاوطن کر دینا) بھی حد زنا کا جزء ہے یا نہیں؟ جمہور فقہاء کے نزدیک جزء ہے خواہ مرد ہو یا عورت، اور امام مالک کے نزدیک بھی جزء ہے، مگر ان کے نزدیک نفی صرف مرد کے لئے ہے، عورت کے لئے نہیں لخوف الفتنة، حنفیہ کے نزدیک نفی سنہ جزء حد نہیں البتہ تعزیراً اگر امام مصلحت سمجھے تو کر سکتا ہے۔^(۳)

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، ہمارا جواب یہ ہے کہ قرآن نے سزا صرف ”مائة جلد“ بتائی ہے اور نفی سنہ کا ثبوت خبر واحد سے ہے، اور ہمارے نزدیک خبر واحد سے زیادہ علی کتاب اللہ جائز نہیں، کما قرره العلماء فی اصول الفقہ، لہذا نفی سنہ کو تعزیر پر محمول کیا

(۱) النساء: ۱۵۔

(۲) النور: ۲۔

(۳) معارف القرآن ج: ۶: ص: ۳۴۳۔

(۴) عمدة القاری ج: ۲۴: ص: ۱۳ کتاب الحدود، باب البکران یُجلدان ویُنْفیان، وتکملة فتح الملہم

ج: ۲: ص: ۲۳۱، والدر المختار ج: ۲: ص: ۱۳ کتاب الحدود۔

جائے گا، جیسا کہ آگے رجم کے ساتھ جلد مائة کو جمہور نے بھی تعزیر پر محمول کیا ہے^(۱)۔

قولہ: "وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدُ مِائَةِ وَالرَّجْمُ" (ص: ۶۵، سطر: ۴)

جمہور فقہاء کے نزدیک ثیب کے لئے جمع بین الجلد والرجم نہیں، بلکہ صرف رجم ہے، اس لئے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اور امرأة غامدية اور عسیف کے واقعات آگے آرہے ہیں جن میں صرف رجم ہے، پورے عہد رسالت میں جمع بین الجلد والرجم کی کوئی مثال نہیں ملتی، لہذا حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ بظاہر یہ اس وقت کی بات ہے کہ احکام زنائے نئے نازل ہوئے تھے، بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا،^(۲) وعلیہ الأئمة الأربعة، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جلد مائة تعزیراً تھا نہ کہ حداً۔^(۳) البتہ اس حدیث کی بناء پر حضرت علیؓ، حسن بصریؒ، اسحاق ابن راہویہؒ، واہل الظاہر اور بعض اصحاب الثانی جمع بین الجلد والرجم کے قائل ہیں۔

۴۳۹۲۔ "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَأَبْنُ بَشَّارٍ جَمِيعًا عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: نَا عَبْدُ الْأَعْلَى قَالَ: نَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ حِطَّانِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّقَاشِيِّ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ كُرِبَ لِذَلِكَ وَتَرَبَّدَ لَهُ وَجْهُهُ۔ قَالَ: فَاتَّزَلَ عَلَيْهِ ذَاتَ يَوْمٍ فَلَقِيَهُ كَذَلِكَ فَلَمَّا سُرِّيَ عَنْهُ قَالَ: "خُذُوا عَنِّي فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهَنَّ سَبِيلًا الثَّيْبُ بِالثَّيْبِ وَالْبِكْرُ بِالْبِكْرِ، الثَّيْبُ جَلْدُ مِائَةٍ ثُمَّ رَجِمًا بِالْحِجَارَةِ۔ وَالْبِكْرُ جَلْدُ مِائَةٍ ثُمَّ نَفَى سَنَةً۔"

(ص: ۶۵، سطر: ۷۵)

قولہ: "كُرِبَ لِذَلِكَ" (ص: ۶۵، سطر: ۶)

بضم الكاف وكسر الراء على البناء للمجهول یعنی اصابه كرب لشدة تلك

(۱) فتح القدير ج: ۵، ص: ۲۹، ۲۸، كتاب الحدود، فصل في كيفية اقامة الحدود، وعمدة القارى ج: ۲۳، ص: ۱۳، كتاب الحدود، باب البكران يُجلدان ويُنفيان، واعلاء السنن ج: ۱۱، ص: ۲۰۳، ۲۰۵، كتاب الحدود، باب ان لا يجمع بين البكر بين الجلد والنفي، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۳۳۔

(۲) یعنی قبل العمل به، كما فى الحل الملهم (ص: ۱۹۳)۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووى ج: ۲، ص: ۲۵، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۵۰۳، ۵۰۵، وتكملة فتح الملهم

(۱) الحالة، والکرب المشقة كما في حاشية الذهني۔

(ص: ۶۵: ۶: ۶)

قوله: "وَتَرَبَّدَ لَهُ وَجْهَهُ"

ای علتہ غُبْرَةٌ، والربد تغير البياض الى السواد، وانما حصل له ذلك لعظم موقع الوحي قال الله تعالى: "إِنَّا سُلِّقْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥﴾" قاله النووي۔^(۲)

(ص: ۶۵: ۷: ۷)

قوله: "سَرِيَ عَنْهُ"

یعنی جب وہ مشقت اور کرب کی کیفیت آپ سے ہٹادی گئی جو نزول وحی کے وقت تھی۔

سزائے رجم کا ثبوت

۳۳۹۴۔ "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَا: نَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، وَهُوَ جَالِسٌ عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ، فَكَانَ مِمَّا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةُ الرَّجْمِ قَرَأَهَا وَوَعَيْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا، فَرَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ۔ فَأَخْشَى إِنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: مَا نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَيُضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةِ أَنْزَلَهَا اللَّهُ، وَإِنَّ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى إِذَا أَحْصَنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ أَوْ كَانَ الْحَبْلُ أَوْ الْإِعْتِرَافُ۔"

قوله: "إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ"

الْكِتَابَ، فَكَانَ مِمَّا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةُ الرَّجْمِ قَرَأَهَا وَوَعَيْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا، فَرَجَمَ رَسُولُ

(ص: ۶۵: ۱۳: ۱۳)

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ... الخ۔"

(۱) حاشية صحيح مسلم للذهني ج: ۲ ص ۱۰۶۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۶۵، والنهاية لابن الأثير ج: ۲ ص: ۱۸۳، ومشارق الأنوار ج: ۱

کیا کوئی آیتِ رجم قرآن کا جزو ہو کر نازل ہوئی تھی؟

فاروقِ اعظمؓ کے خطبے میں ان الفاظ کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ رجم کے حکم کی کوئی مستقل آیت تھی جو سورۃ نور کی آیت کے علاوہ تھی، کیونکہ سورۃ نور کی آیت میں ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي“ کی سزا ”مِائَةً جَلْدًا“ (سوکڑے) بتائی گئی ہے، رجم کا ذکر نہیں، اس لئے علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ سمیت کئی حضرات نے فرمایا کہ آیتِ رجم نازل ہوئی تھی پھر اس کی تلاوت منسوخ ہو گئی اور حکم باقی رہا۔ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ قرطبیؒ نے بھی بعض روایات کی بناء پر یہی فرمایا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام نسائیؒ کے حوالے سے آیتِ رجم کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: ”الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَيْتَةَ“ لیکن ساتھ ہی امام نسائیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ”لا اعلم أحداً ذكر في الحديث (ای فی خطبۃ عمر بروایۃ ابن عباس رضی اللہ عنہم، رفیع) ”الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ“ غیر سفیان، وینبغی ان يكون وَهَمٌ فِي ذَلِكَ۔“

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ: ”شاید اسی وجہ سے امام بخاریؒ نے یہ جملہ نقل نہیں کیا، بلکہ امام مسلمؒ اور دیگر ائمہ حدیث نے بھی ابن عباسؓ کی اس روایت کو کئی حفاظ سے عن الزہری روایت کیا ہے، مگر وہ یہ جملہ نقل نہیں کرتے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ جملہ فاروقِ اعظمؓ کے خطبے میں کسی معتبر روایت سے ثابت نہیں۔“

البتہ مؤطا مالکؒ کی روایت عن یحییٰ بن سعید عن سعید بن المسیب میں فاروقِ اعظمؓ کے خطبے میں یہ جملہ بھی منقول ہے، اور حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا کی اس روایت کے بعد حضرت ابی بن کعب اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے بھی یہ جملہ نقل کیا ہے۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فاروقِ اعظمؓ سمیت کئی صحابہ کرامؓ نے سنا تھا۔ مگر ان روایات سے بھی صراحتاً یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کبھی بھی

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۵۔

(۲) فتح الباری ج: ۱۲، ص: ۱۳۸ و ۱۳۳ کتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا۔

(۳) تفسیر ابن کثیر، سورۃ النور ج: ۶، ص: ۵ تا ۷۔

(۴) تفسیر القرطبی، سورۃ الأحزاب ج: ۱۳، ص: ۱۱۳۔

(۵) مؤطا امام مالک، کتاب الحدود، ص: ۶۸۶ و فتح الباری ج: ۱۲، ص: ۱۳۳ کتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا۔

قرآن کریم میں لکھوایا تھا، بلکہ حافظ ابن حجر نے اس کے برخلاف حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے فاروق اعظمؓ کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ: انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ: "اَكْتَبِنِي آيَةَ الرَّجْمِ" فقال: "لَا اسْتَطِيعُ" یعنی فاروق اعظمؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ! مجھے آیت رجم لکھوادیتجئے (إلاء کروادیتجئے) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "میں یہ نہیں کر سکتا" اور زید بن ثابتؓ ہی کی دوسری روایت میں فاروق اعظمؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: "لَمَّا نَزَلَتْ آيَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَقَلْتُ أَكْتُبُهَا؟ فَكَانَ كَرَّةً ذَالِكُ" یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے لکھنے کو گویا ناپسند کیا۔^(۱)

علامہ ابن الہمامؒ کی تحقیق:

چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ: راجح بات یہی ہے کہ رجم کا حکم سنة متواترة قطعاً سے ثابت ہوا ہے، اور کسی قطعی روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قرآن حکیم میں رجم کے بارے میں کوئی آیت نازل ہوئی تھی کہ اسے منسوخ التلاوة قرار دیا جائے۔

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب شُرَاحَةَ کو جَلَد کیا اور پھر اسے رجم کیا تو فرمایا کہ: "جَلَدْتُهَا بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَرَجَمْتُهَا بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" اس روایت کو نقل کر کے علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ: "ولم يعلل (ای علی کرم اللہ وجہہ - رفیع) الرجم بالقرآن المنسوخ التلاوة (الی قوله) فيكون رايه (ای رای علی) ان الرجم حکم زائد في حق المحصن ثبت بالسنة... الخ۔"^(۲)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقف بھی یہی تھا جو علامہ ابن الہمامؒ نے اختیار کیا ہے۔

علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے تفسیر روح المعانی میں علامہ ابن الہمامؒ کا یہ قول نقل کر کے اس کے خلاف اپنی کوئی رائے نہیں لکھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی علامہ ابن الہمامؒ کی رائے سے متفق ہیں۔

(۱) فتح الباری ج: ۱۲، ص: ۱۳۳ کتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا۔

(۲) فتح القدیر، کتاب الحدود، فصل في كيفية إقامة الحد ج: ۵، ص: ۲۹، ۲۸۔

(۳) تفسیر روح المعانی، سورة النور ج: ۱۸، ص: ۷۸ تا ۷۹۔

تفسیر معارف القرآن میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے

تفسیر معارف القرآن میں حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے، اور جن روایات سے آیت رجم کا نازل ہونا ظاہر ہوتا ہے اُن کا جواب دیا ہے، ہم یہاں تفسیر معارف القرآن کا وہ حصہ بعینہ نقل کرتے ہیں، البتہ جہاں وضاحت کی ضرورت ہوگی اُسے تو سین میں لکھ دیا جائے گا۔

فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا خطبہ جو امام مسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، اُسے نقل کر کے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”یہ روایت صحیح بخاری میں بھی زیادہ تفصیل کے ساتھ مذکور ہے (بخاری ج ۲: ص ۱۰۰۹) اور نسائی میں اس روایت کے بعض الفاظ یہ ہیں:-

”انا لا نجد من الرجم بدأ فإتہ حدّ من حدود اللہ، الا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد رجم ورجمنا بعدہ، ولو لا ان يقول قائلون ان عمر زاد فی کتاب اللہ ما لیس فیہ لکتبت فی ناحية المصحف۔ وشهد عمر بن الخطاب وعبدالرحمن بن عوف وفلان وفلان ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجم ورجمنا بعدہ۔“
(الحدیث۔ (ابن کثیر)^(۱)

یعنی ”زنا کی سزا میں ہم شرعی حیثیت سے رجم کرنے پر مجبور ہیں کیونکہ وہ اللہ کی حدود میں سے ایک حد ہے، خوب سمجھ لو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود رجم کیا اور ہم نے آپ کے بعد بھی رجم کیا۔ اور اگر یہ خطرہ نہ ہوتا کہ کہنے والے کہیں گے کہ عمر نے کتاب اللہ میں اپنی طرف سے کچھ بڑھا دیا ہے تو میں قرآن کے کسی گوشے میں بھی اس کو لکھ دیتا، اور عمر بن خطاب گواہ ہے اور عبدالرحمن بن عوف گواہ ہیں اور فلاں فلاں صحابہ گواہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا اور آپ کے بعد ہم نے رجم کیا۔“

(۱) تفسیر ابن کثیر: سورۃ النور ۲/ ج ۶: ص ۶۰۔

آگے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”حضرت فاروقِ اعظمؓ کے اس خطبے سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ حکمِ رجم کی کوئی مستقل آیت ہے جو سورہ نور کی آیت مذکورہ کے علاوہ ہے مگر حضرت فاروقِ اعظمؓ نے اُس آیت کے الفاظ نہیں بتلائے کہ کیا تھے۔ (یعنی فاروقِ اعظمؓ کا خطبہ جس طرح حضرت ابن عباسؓ نے نقل کیا ہے جو اس وقت زیر بحث ہے اُس کی کسی معتبر روایت میں وہ الفاظ نہیں ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام میں پیچھے بیان ہو چکا ہے۔ رافع) اور نہ یہ فرمایا کہ اگر وہ اس آیت نور کے علاوہ کوئی مستقل آیت ہے تو قرآن میں کیوں نہیں، اور کیوں اس کی تلاوت نہیں کی جاتی، صرف اتنا فرمایا کہ اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ لوگ مجھ پر کتاب اللہ میں زیادتی کا الزام لگائیں گے تو میں اس آیت کو قرآن کے حاشیہ پر لکھ دیتا، کما رواہ النسائی۔ (اور ”الحلیۃ“ کی روایت عن سعید بن مسیب میں فاروقِ اعظمؓ کے یہ الفاظ منقول ہیں: ”لکتبتھا فی اخر القرآن“ یعنی میں قرآن کے آخر میں اسے لکھ دیتا، کما فی فتح الباری، کتاب الحدود، باب الإعراف بالزنا ج: ۱۲ ص: ۱۳۳۔ رافع)۔

اس روایت میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اگر وہ واقعی قرآن کی کوئی آیت ہے اور دوسری آیات کی طرح اُس کی تلاوت واجب ہے تو فاروقِ اعظمؓ نے لوگوں کی بدگوئی کے خوف سے اُس کو کیسے چھوڑ دیا جبکہ اُن کی شدتِ فی امر اللہ معروف و مشہور ہے، اور یہ بھی قابلِ غور ہے کہ خود حضرت فاروقؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں اس آیت کو قرآن میں داخل کر دیتا بلکہ ارشاد یہ فرمایا کہ میں اس کو قرآن کے حاشیہ پر لکھ دیتا۔

یہ سب اُمور اس کے قرائن ہیں کہ حضرت فاروقِ اعظمؓ نے سورہ نور کی آیت۔ کور۔ کی جو تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی جس میں آپ نے سو کوڑے لگانے کے حکم کو غیر شادی شدہ (غیر مُحْصَن) مرد و عورت کے ساتھ مخصوص فرمایا اور شادی شدہ (مُحْصَن) کے لئے رجم کا حکم دیا۔ اس مجموعی تفسیر کو

اور پھر اُس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل کو ”کتاب اللہ“ اور آیت کتاب اللہ کے الفاظ سے تعبیر فرمایا اس معنی میں کہ آپ کی یہ تفسیر و تفصیل بحکم کتاب اللہ ہے وہ کوئی مستقل آیت نہیں، ورنہ حضرت فاروقی اعظمؓ کو کوئی طاقت اس سے روک نہ سکتی کہ قرآن کی جو آیت رہ گئی ہے اس کو اس کی جگہ لکھ دیں۔ حاشیہ پر لکھنے کا جو ارادہ ظاہر فرمایا وہ بھی اسی کی دلیل ہے کہ درحقیقت وہ کوئی مستقل آیت نہیں بلکہ آیت سورہ نور ہی کی تشریح میں کچھ تفصیلات ہیں، اور بعض روایات میں جو اس جگہ ایک مستقل آیت کے الفاظ مذکور ہیں وہ اسناد و ثبوت کے اعتبار سے اس درجے میں نہیں کہ اُس کی بنا پر قرآن میں اس کا اضافہ کیا جاسکے۔ (چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ابن الہمامؒ کا جو کلام ہم نے پیچھے نقل کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہے۔ رفیع) حضرات فقہاء نے جو اس کو منسوخ التلاوة غیر منسوخ الحکم کی مثال میں پیش کیا ہے وہ مثال ہی کی حیثیت میں ہے، اُس سے درحقیقت اس کا آیت قرآن ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ (اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ، حافظ ابن کثیرؒ اور علامہ قرطبیؒ کے جو اقوال ہم نے بحث کے شروع میں نقل کئے ہیں اُن کا جواب علامہ ابن الہمامؒ اور خود حافظ ابن حجرؒ کے کلام میں پیچھے آچکا ہے۔ رفیع)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ سورہ ناز کی آیت مذکورہ میں جو زنیہ اور زانی کی سزا سو کوڑے لگانا مذکور ہے یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل تشریح و تصریح کی بنا پر غیر شادی شدہ (غیر مُحصن) لوگوں کے لئے مخصوص ہے اور شادی شدہ (مُحصن) کی سزا رجم ہے، یہ تفصیل اگرچہ الفاظ آیت میں مذکور نہیں مگر جس ذات اقدس پر یہ آیت نازل ہوئی خود اُن کی طرف سے ناقابل التباس وضاحت کے ساتھ یہ تفصیل مذکور ہے، اور صرف زبانی تعلیم و ارشاد ہی نہیں بلکہ متعدد بار اس تفصیل پر عمل بھی صحابہ کرامؓ کے مجمع کے سامنے ثابت ہے اور یہ ثبوت ہم تک تو اتر کے ذریعے پہنچا ہوا ہے، اس لئے شادی شدہ (مُحصن) مرد و عورت پر سزائے رجم کا حکم درحقیقت کتاب اللہ ہی کا حکم اور اسی کی طرح قطعی

اور یقینی ہے، اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مزائے رجم سنت متواترہ سے قطعی الثبوت ہے جیسا کہ حضرت علیؓ سے یہی الفاظ منقول ہیں کہ رجم کا حکم سنت سے ثابت ہے اور حاصل دونوں کا ایک ہی ہے۔“^(۱) (تفسیر معارف القرآن کی بعینہ عبارت یہاں ختم ہوگئی)

قوله: "وَإِنَّ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقٌّ"

(ص: ۶۵: سطر: ۱۳)

المعاد بہ قوله تعالى: وَكَيْفَ يُحْكَمُونَكَ وَعَسَدَهُمُ التَّوْبَةُ فِيهَا حَكْمُ اللَّهِ^(۲)

یعنی یہاں "حکم اللہ" سے مراد رجم ہے، (کذا فی التکملة) اور فاروق اعظمؓ کے مذکورہ بالا قول میں "کتاب اللہ" سے مراد "فریضة اللہ" ہے، یعنی معنی لغوی مراد ہیں، یہ فریضہ (رجم) توراہ میں نازل ہوا تھا جس کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر فرمادی نیز سورۃ النور کی آیت میں جو حکم آیا تھا اس کی تفصیل و تشریح میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کا حکم پوری وضاحت سے ارشاد فرمادیا۔ اور یہ تقریر صراحتہً جو قولاً بھی تھی فعلاً بھی تو اتر معنوی کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہے، اس تقریر و تفسیر کو "کتاب اللہ" بمعنی "فریضة اللہ" کہا گیا، جیسا کہ پیچھے تفسیر معارف القرآن کی عبارت میں بھی تفصیل سے آچکا ہے۔

لہذا سورۃ النور کی آیت: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا... إلخ" کے عموم میں تخصیص ان احادیث متواترہ معنی سے بالاتفاق جائز بلکہ واجب ہوگئی، پس ثبوت حد رجم میں شبہ نہیں رہا کہ رجم کی احادیث باون صحابہ کرامؓ نے روایت کی ہیں، جن میں سے کئی صحیح مسلم کے اسی "باب حد الزنا" میں آگئی ہیں، باقی کی تفصیل تکملہ فتح الملہم میں دیکھی جاسکتی ہے۔^(۳)

(ص: ۶۵: سطر: ۱۳)

قوله: "إِذَا أَحْصَنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ"

(۱) تفسیر معارف القرآن، سورۃ النور ج: ۶: ص: ۲۳۲۶ تا ۲۳۲۸۔

(۲) المائدة: ۲۳۔

(۳) تکملہ فتح الملہم ج: ۲: ص: ۲۳۸، والجامع لأحكام القرآن ج: ۶: ص: ۱۷۸، والتفسیر المظہری ج: ۳:

ص: ۱۱۶۔

(۴) تکملہ فتح الملہم ج: ۲: ص: ۲۳۸ تا ۲۵۲۔

رجم کے لئے زانی کا محصن ہونا بالاتفاق شرط ہے، البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک إحصان چار صفات کا مجموعہ ہے: حریة، عقل، بلوغ، الوطیٰ بنکاح صحیح، ان کے نزدیک اسلام شرط إحصان نہیں۔ لہذا ان کے نزدیک کافر کو بھی رجم کیا جائے گا۔

ہمارے اور مالکیہ کے نزدیک مذکورہ چار اوصاف کے ساتھ اسلام کا وصف بھی إحصان کے لئے شرط ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک کافر کو رجم نہیں کیا جائے گا، جلد کیا جائے گا۔^(۱)

امام شافعیؒ و احمدؒ کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی مرد و عورت کو رجم کیا، رواہ مسلم فی هذا الباب، کما یأتی، ورواہ الترمذی فی جامعہ۔^(۲)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حدیث مرفوعہ ہے عن نافع عن ابن عمر قال: "من اشرك بالله فليس بمحصن" ذکرہ الزیلعی فی نصب الرایة بعدة طرق،^(۳) (کذا فی الکوکب الدری)۔^(۵)

اور رجم یہودی و یہودیہ کا جواب یہ ہے کہ وہ تعزیراً تھانہ کہ حدًا، اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ یہودی مذہب میں بھی رجم ہے، جسے علمائے یہود نے چھپا رکھا ہے۔

قولہ: "أَوْ كَانَ الْحَبْلُ" (ص: ۶۵، سطر: ۱۳)

ثبوتِ زنا کے لئے بالاجماع چار مردوں کی گواہی شرط ہے، یا زانی خود اقرار کر لے تو وہ بیٹنہ کے قائم مقام ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ جس عورت کا نہ کوئی شوہر ہو نہ سید، پھر وہ حاملہ ہو جائے اور زنا پر نہ بیٹنہ قائم ہونہ اقرار پایا جائے تو اس پر بھی حد جاری کی جائے گی یا نہیں؟ امام مالکؒ کے

(۱) عمدة القاری ج: ۲۳ ص: ۲۹۰ کتاب الحدود، باب رجم المحصن، وفتح القدير ج: ۵ ص: ۲۲ کتاب الحدود، وفتح الباری ج: ۴ ص: ۲۵۶ کتاب الحدود، باب رجم المحصن۔

(۲) جامع الترمذی ج: ۱ ص: ۳۹۷ ابواب الحدود، باب ما جاء فی رجم اهل الكتاب رقم الحدیث: ۱۳۳۰۔

(۳) دروایہ الدارقطنی (ج: ۳ ص: ۶۷ رقم الحدیث: ۳۲۵۱) وواسحاق بن راہویہ فی مسندہ۔ رفیع

(۴) نصب الرایة ج: ۳ ص: ۲۲۷ رقم الحدیث: ۵۳۹۳۔

(۵) الکوکب الدری ج: ۲ ص: ۳۸۰ ابواب الحدود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفتح القدير

ج: ۵ ص: ۲۵ کتاب الحدود۔

زردیک جاری کی جائے گی لقول عمر^(۱) "إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَكْرَهَةً وَقَامَتْ بِذَلِكَ مُسْتَعِثَّةً قَبْلَ ظَهْوَرِ الْحَمْلِ أَوْ تَكُونَ غَرِيبَةً وَتَدْعِي أَنَّهُ مِنْ زَوْجِ أَوْ سَيِّدٍ"۔ اور حنفیہ سمیت جمہور فقہاء کے نزدیک حبل ثبوت حد کے لئے کافی نہیں۔ لإحتمال ان تكون مكرهة أو وطيت بشبهة أو بنكاح فاسد، (اور قبل الحبل استغاش حياء کی وجہ سے نہ کیا ہو) والحدود تندراً بالشبهات۔^(۲)

۳۳۹۶۔ "حَدَّثَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ شُعَيْبٍ بْنُ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي قَالَ: حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، فَنَادَاهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي زَنَيْتُ۔ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، فَتَنَحَّى تِلْقَاءَ وَجْهِهِ، فَقَالَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي زَنَيْتُ۔ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، حَتَّى ثَلَاثِي ذَلِكَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ۔ فَلَمَّا شَهِدَ عَلَيَّ نَفْسِيهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ دَعَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "أَبِكَ جُنُونٌ؟" قَالَ: لَا۔ قَالَ: "فَهَلْ أَحْصَنْتَ؟" قَالَ: نَعَمْ۔ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَذْهَبُوا بِهِ فَارْجُمُوهُ"۔

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَأَخْبَرَنِي مَنْ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: فَكُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُ، فَرَجَمْنَاهُ بِالْمُصَلِّي، فَلَمَّا أَدْلَقْتُهُ الْجَارَةَ هَرَبَ فَأَدْرَكْنَاهُ بِالْحَرَّةِ فَرَجَمْنَاهُ۔

(ص: ۶۶: مطر: ۵۴۱)

(ص: ۶۶: مطر: ۳)

قوله: "حَتَّى ثَلَاثِي ذَلِكَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ"

(۱) لیکن جواب یہ ہے کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا عمل اس کے خلاف ثابت ہے، یعنی متعدد واقعات سے ثابت ہے کہ حضرت عمر نے محض حبل کی بنا پر کسی عورت کو رجم نہیں کیا، (التکملة ج: ۲ ص: ۲۶۰) جب تک کہ اس نے اقرار نہ کر لیا، پس فاروق اعظم کے یہ سارے فیصلے چونکہ مذکورہ بالا ارشاد کے معارض ہیں، لہذا ان فیصلوں کے باعث ثبوت حد میں شبہ پیدا ہو گیا، والحدود تندراً بالشبهات۔ رفیع

(۲) ۳ صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶۶۰، ۶۶۱۔ واکمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۰۸، ۵۰۹۔ واکمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۳۹۔

”ثنیٰ“ من باب ضرب کرمی، ای کرر۔^(۱)

امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک اقرار بمرّة واحدة کافی ہے، اور حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک اربع مرّات شرط ہے، نیز عند الحنفیہ یہ بھی شرط ہے کہ چاروں اقرار الگ الگ مجلس میں ہوں، کما فی الکوکب الدرّی نقلًا عن الهدایة۔^(۲)

ہماری دلیل حدیث باب کا یہی جملہ ہے، اس سے چار اقرار ثابت ہوئے، اور اوپر کے جملے ”فأعرض عنه فتنّخی تلقاء وجهه إلخ“ (ص: ۶۶: ۳) سے اربعة مجالس کا ثبوت واضح ہے۔^(۳)

قوله: ”فَلَمَّا أَذْلَقْتَهُ الْحِجَارَةَ هَرَبَ فَأَدْرَكْنَاهُ بِالْحَرَّةِ فَرَجَمْنَاهُ“

(ص: ۶۶: ۵)

”اذلاق“ کے معنی تکلیف انتہاء کو پہنچا دینا اور زخمی کر دینا ہے۔^(۴) جس کا زنا اقرار سے ثابت ہوا ہو، رجم کے وقت اگر وہ بھاگ جائے تو امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا پیچھا کیا جائے اور رجم جاری رکھا جائے حتیٰ یموت، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رجم روک کر اس سے پوچھا جائے گا، اگر اس نے رجوع عن الإقرار کیا تو چھوڑ دیا جائے گا ورنہ رجم کر دیا جائے گا، امام مالکؒ کا استدلال باب ہذا کی اسی روایت سے ہے۔^(۵)

ہمارا استدلال ابوداؤدؒ کی روایت سے ہے: ”عن رسول الله صلى الله عليه وسلم:

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۶، ولسان العرب ج: ۲، ص: ۱۳۹، ۱۴۰، والنہایة لابن الأثیر

ج: ۱، ص: ۲۴۳، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۶۱۔

(۲) الکوکب الدرّی مع حاشیته ج: ۲، ص: ۳۴۳، ۳۴۵ ابواب الحدود، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۶۱،

وشرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۸۱، ۸۰، کتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا الخ، والهدایة ج: ۲، ص: ۵۰۷،

۵۰۸ کتاب الحدود۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدر ج: ۵، ص: ۱۱۶، ۸، کتاب الحدود۔

(۴) لسان العرب ج: ۵، ص: ۵۳، ۵۵، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۶۲۔

(۵) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۶، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۵۱۱، ۵۱۲، وإكمال إكمال

المعلم ج: ۳، ص: ۳۵۰، ۳۵۱۔

(۶) سنن ابی داؤد ج: ۲، ص: ۶۰۶، ۶۰۷، کتاب الحدود، باب فی الرجم رقم الحدیث: ۳۲۵۸، ۳۲۵۷۔

أَلَا تَرَ كَتْمُوهُ حَتَّىٰ انظُرَ فِي شَانِهِ“ وفي رواية: ”هَلَّا تَرَ كَتْمُوهُ، فَلَعَلَّه يَتُوب، فَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَيْهِ“ وفي رواية الترمذی: ”هَلَّا تَرَ كَتْمُوهُ“^(۱)

۳۹۹- ”حَدَّثَنِي أَبُو كَامِلٍ فَضِيلُ بْنُ حُسَيْنِ الْجَحْدَرِيُّ قَالَ: نَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: رَأَيْتُ مَا عَزَبَ بَنَ مَالِكِ حِينَ جِيءَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ قَصِيرٌ أَعْضَلُ لَيْسَ عَلَيْهِ رِدَاءٌ، فَشَهِدَ عَلَيَّ نَفْسِهِ أَرْبَعَ مَرَاتٍ أَنَّهُ زَنَىٰ- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”فَلَعَلَّكَ“، قَالَ: لَا، وَاللَّهِ إِنَّهُ قَدْ زَنَىٰ الْآخِرُ- قَالَ: فَرَجَمَهُ ثُمَّ خَطَبَ، فَقَالَ: ”أَلَا كُنَّا نَفَرْنَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ خَلَفَ أَحَدُهُمْ لَهُ نَيْبٌ كَنَيْبِ التَّمِيسِ، يَمْنَعُ أَحَدَهُمُ الْكُتْبَةَ، أَمَا وَاللَّهِ إِنْ يُمْكِنْتِي مِنْ أَحَدِهِمْ لَا تَكِلْنَهُ عَنْهُ-“ (ص: ۶۶: سطر: ۱۴۶۹)

(ص: ۶۶: سطر: ۱۰)

قوله: ”رَجُلٌ قَصِيرٌ أَعْضَلُ“

”قصير“ چھوٹے قد کا، بھٹنا، اور ”اعضل“ گھٹھے ہوئے جسم والا، مھکے ہوئے جسم والا، یعنی مضبوط جسم کا۔^(۲)

(ص: ۶۶: سطر: ۱۱)

قوله: ”فَلَعَلَّكَ“

ای فلعلک قبَلتْ او لَمَسْتْ یہ اشارہ رجوع عن الاقرار کی تلقین ہے اور مستحب ہے، (الحل المفہم والنووی)۔^(۳)

(ص: ۶۶: سطر: ۱۱)

قوله: ”الْآخِرُ“

بفتح الهمزة المقصورة والخاء المكسورة رزیل، لئیم، کمینہ، بد بخت، یہ لفظ ماعز نے اپنے لئے استعمال کیا جس سے واضح ہے کہ وہ اپنے اس جرم پر کتنے شرمسار تھے۔

۳۰۰- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ- وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى-

(۱) جامع الترمذی ج: ۱ ص: ۳۹۶ رقم الحدیث: ۱۳۳۲-

(۲) المنجد ص: ۶۶۹-

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶۶-

(۴) بحوالہ الزیلا-

قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ سَمُرَةَ قَالَ: أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ قَصِيرٍ أَشْعَثَ ذِي عَضَلَاتٍ عَلَيْهِ إِزَارٌ، وَقَدْ زَنَى- فَرَدَّهُ مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَرَجَمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلَّمَا نَفَرْنَا غَازِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَخَلَّفَ أَحَدُكُمْ يَنْبُ نَيْبِ التَّيْسِ يَمْنَحُ إِحْدَاهُنَّ الْكُثْبَةَ، إِنْ اللَّهُ لَا يُمْكِنُنِي مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ إِلَّا جَعَلْتَهُ نَكَالًا أَوْ نَكَلْتَهُ-“
 قَالَ: فَحَدَّثْتُهُ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ فَقَالَ: إِنَّهُ رَدَّهُ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ-“

(ص: ۶۶: سطر: ۱۲، ۱۴)

(ص: ۶۶: سطر: ۱۵)

قوله: "يَنْبُ"

باب "ضرب" سے ہے، ومصدرة نَبًا ونبیًا ونبأبا۔

(ص: ۶۶: سطر: ۱۵)

قوله: "نَيْبُ"

جفتی کرنے کے وقت جانور کے منہ سے نکلنے والی آواز۔^(۱)

قوله: "التَّيْسِ" (ص: ۶۶: سطر: ۱۵) بکرا، مینڈھا۔

(ص: ۶۶: سطر: ۱۵)

قوله: "يَمْنَحُ إِحْدَاهُنَّ الْكُثْبَةَ"

"الْكُثْبَةُ" تھوڑا سا دودھ، ہر تھوڑی سی چیز کو بھی کہتے ہیں، یعنی عورتوں کو مائل کرنے کے لئے انہیں کچھ دے دیتا ہے۔^(۲)

(ص: ۶۶: سطر: ۱۵، ۱۶)

قوله: "إِنَّهُ رَدَّهُ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ"

یہ بھی حنفیہ کی دلیل ہے کہ اقرار چار مجالس میں ہوا۔

۴۴۰۳- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الْأَعْلَى قَالَ: نَا

دَاوُدَ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَسْلَمَ يُقَالُ لَهُ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ، أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنِّي أَصَبْتُ فَاحِشَةً فَأَقِمَهُ عَلَيَّ فَرَدَّهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّاتًا- قَالَ: ثُمَّ سَأَلَ قَوْمَهُ فَقَالُوا: مَا نَعْلَمُ بِهِ بَأْسًا إِلَّا أَنَّهُ أَصَابَ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۶، واکمال المعلم ج: ۵، ص: ۵۱۳، واکمال المعلم ج: ۳

(۲) بحوالہ بالا۔

شَيْئًا نَرَىٰ أَنَّهُ لَا يُخْرِجُهُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ يُقَامَ فِيهِ الْحَدُّ۔ قَالَ: فَرَجَعَ إِلَىٰ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَرَنَا أَنْ نَرْجُمَهُ۔ قَالَ: فَأَنْطَلَقْنَا بِهِ إِلَىٰ بَقِيعِ الْغُرَقِدِ۔ قَالَ: فَمَا أَوْثَقْنَا وَلَا حَفَرْنَا لَهُ، قَالَ: فَرَمَيْنَاهُ بِالْعِظَامِ وَالْمُدِّ وَالْخَزْفِ، قَالَ: فَاشْتَدَّ وَاشْتَدَدْنَا خَلْفَهُ، حَتَّىٰ أَتَىٰ عُرْضَ الْحَرَّةِ فَأَنْتَصَبَ لَنَا فَرَمَيْنَاهُ بِجَلَامِيدِ الْحَرَّةِ يَعْنِي الْحِجَارَةَ حَتَّىٰ سَكَتَ، قَالَ: ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطِيبًا مِنَ الْعَيْشِيِّ فَقَالَ: "أَوْ كَلَّمَا أَنْطَلَقْنَا غَزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَخْلَفَ رَجُلٌ فِي عِمَالِنَا، لَهُ نَبِيبٌ كَنَبِيبِ التَّمِيسِ، عَلَىٰ أَنْ لَا أُوتَىٰ بِرَجُلٍ فَعَلَّ ذَلِكَ إِلَّا نَكَلْتُ بِهِ"۔ قَالَ: فَمَا اسْتَغْفَرَ لَهُ وَلَا سَبَّهٗ۔

(ص: ۶۷: سطر: ۹۷۴)

قوله: "فَقَالُوا: مَا نَعْلَمُ بِهِ بَأْسًا"

(ص: ۶۷: سطر: ۵)

یعنی ہم ان میں کوئی خرابی نہیں پاتے، معلوم ہوا کہ یہ عادی مجرم نہیں تھے، نہ ان بدکاروں میں شامل تھے جن کا ذکر پچھلی اور اگلی حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ: "کَلَّمَا نَفَرْنَا غَازِينَ الْغُ" (ص: ۶۶: سطر: ۱۴) لہذا بعض معاصر اہل قلم نے ان کو "غندوں" میں شمار کر کے سخت غلطی کی ہے، بلکہ ابو بکر بن ابی شیبہ کی روایت میں اگلے صفحہ: ۶۸ سطر: ۱۰ پر حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کی برادری کے لوگوں کا یہ صریح بیان آرہا ہے کہ: "مَا نَعْلَمُهُ إِلَّا وَفَى الْعَقْلُ مِنْ صَالِحِينَ" یعنی یہ ہمارے عقلمند صالحین میں سے ہیں۔

قوله: "فَأَمَرْنَا أَنْ نَرْجُمَهُ"

(ص: ۶۷: سطر: ۶)

ہمارے نزدیک رجم کی ابتداء اقرار کی صورت میں حاکم سے ہونا ضروری ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ماعز رضی اللہ عنہ کے رجم میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم شریک نہیں تھے۔ جواب یہ ہے کہ امراة غامدیة کے واقعہ میں تو ابوداؤد کی روایت میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے پتھر مارا، وهو مثل الحمصة، البتہ ماعز رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں کسی روایت سے ثابت نہیں ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فعل رجم میں شریک ہوئے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے کہ یہ آپ کے لئے واجب نہ تھا، کیونکہ حاکم

(۱) سنن ابی داؤد ج ۲ ص ۶۱۰ کتاب الحدود، باب المرأة التي امر النبي صلى الله عليه وسلم برجمها

الغز، رقم الحديث: ۴۷۹۹۔

کی شرکت میں مصلحت یہ ہے کہ رجم کرنے والوں کو یقین و اطمینان ہو جائے کہ قاضی کو اپنے فیصلے میں تردد نہیں اور اس نے تحقیق شرائط کے یقین کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ یقین، شرکت فی الرجم کے بغیر بھی حاصل ہے۔^(۱)

ہماری دلیل اس مسئلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے، جسے ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں روایت کیا ہے: "عن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود عن علی" اس میں ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ: "زنا کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو بیٹہ سے ثابت ہو، دوسری وہ جو اقربا یا حبل سے ثابت ہو، پہلی صورت کے بارے میں فرمایا: "فمکون الشہود اول من یرمی ثم الامام ثم الناس"، اور دوسری صورت کے بارے میں فرمایا: "فمکون الامام اول من یرمی"۔^(۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبدالرحمن بن عوف کا یہی معمول بیان کیا گیا ہے، نیز مسند احمد اور سنن بیہقی^(۳) میں بھی یہ اثر مذکور ہے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ اثر صحابی مددک بالقیاس ہے، لہذا مرفوع کے حکم میں نہ ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ حکم میں مرفوع کے نہیں، لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ میں جب اختلاف ہو تو کسی ایک قول کو دلائل سے ترجیح دیتے ہیں، اور اختلاف نہ ہو تو صحابی کی تقلید کرتے ہیں، یہاں بھی یہی صورت ہے، کیونکہ حضرت علیؓ کے اس قانون کے خلاف کسی صحابی کا قول ثابت نہیں۔

ایک اور اشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ رجم کا ثبوت احادیث قطعہ متواترہ سے ہے، اور ابتداء الرجم بالشہود والامام کسی حدیث مرفوع میں نہیں، بلکہ صرف ایک ایسے اثر سے ثابت ہے جو خبر واحد مرفوعا کے درجے میں بھی نہیں، تو جس طرح خبر واحد یا قول صحابی سے زیادت علی الكتاب جائز نہیں، اسی طرح احادیث متواترہ پر بھی یہ زیادة بخبر الواحد یا بقول الصحابی

(۱) فتح القدیر ج: ۵ ص: ۱۵ کتاب الحدود، ورد المحتار ج: ۴ ص: ۱۲ کتاب الحدود، مطلب الزنا شرعا لا یختص بما یوجب الحد بل اعم۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۱۰ ص: ۹۰ رقم الحدیث: ۸۸۶۷۔

(۳) مسند احمد ج: ۲ ص: ۲۷۸ رقم الحدیث: ۹۷۸۔

(۴) السنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۸ ص: ۲۴۰ کتاب الحدود، باب من اعتبر حضور الامام والشہود ویدایة الامام برجم۔

ذُرست نہیں ہوگی۔

جواب یہ ہے کہ احادیث متواترہ سے دو چیزیں ثابت ہیں: ایک رجم، دوسری *درا الحد بالشبهة*، اور اگرچہ دلیل شرطیت نہ بن سکے لیکن اس سے *شبهة الشرطیت* تو یقیناً حاصل ہو گیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر امام ابتداء بالرجم نہ کرے تو یہ شبہ پیدا ہو جائے گا کہ شرط رجم پائی گئی یا نہیں؟ *والحدود تندراً بالشبهات فیسقط الرجم بترك الإمام*^(۱)

قولہ: "فَمَا أَوْثَقْنَاهُ وَلَا حَفَرْنَا لَهُ"

(ص: ۶۷ سطر: ۶)

جس کا زنا اقرار سے ثابت ہو اس کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ اس کو نہ باندھا جائے۔

اور گڑھا کھودنے کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالک و امام احمد کے نزدیک نہ مرد کے لئے حفر ہو گا نہ عورت کے لئے، حنفیہ اور امام شافعی کے نزدیک مرد کے لئے نہیں کھودا جائے گا، عورت کے لئے کھودنا مستحب ہے،^(۲) حنفیہ کا مسلک علامہ نووی نے امام مالک کے موافق نقل کیا ہے، مگر صاحب ہدایہ نے اس کے خلاف وہی نقل کیا ہے جو ابھی بیان ہوا کہ عورت کے لئے حفر کیا جائے گا اور مرد کے لئے ناجائز ہے۔^(۳)

ہماری دلیل حدیث ہذا کا یہ جملہ ہے کہ: "ولا حفرنا له" اور *امرأة غامدية* کے لئے کھودنے کی صراحت آگے آرہی ہے، جس سے اس کا جواز بلکہ افضلیت ثابت ہوئی، البتہ معارض رضی اللہ عنہ ہی کے واقعے میں آگے ایک روایت میں ہے کہ ان کے لئے گڑھا کھودا گیا مگر علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے اس روایت کو مستر کہا ہے، *لمخالفة الثقات والحفاظ*^(۴)

قولہ: "الْمَدْر"

(ص: ۶۷ سطر: ۷)

بفتح الميم وسكون الدال۔ مٹی کا ڈھیلا۔^(۵)

(۱) فتح القدير ج: ۵ ص: ۱۳ کتاب الحدود۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۶۷۔

(۳) الدر المختار مع الشامية ج: ۴ ص: ۱۳ کتاب الحدود، والهداية ج: ۲ ص: ۵۱۱ کتاب الحدود، فصل في كيفية اقامته۔

(۴) فتح القدير ج: ۵ ص: ۲۲ کتاب الحدود۔ فصل في كيفية اقامته۔

(۵) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۶۵، ومجمع بحر الأنوار ج: ۴ ص: ۵۷۰، والنهاية لابن الأثير ج: ۳ ص: ۳۰۹۔

قوله: "الْخَزْفِ" (ص: ۶۷، ط: ۷) بفتح الخاء والزاء المعجمتين مخيكرے۔^(۱)

قوله: "عُرْضُ الْحَرَّةِ" (ص: ۶۷، ط: ۷) ای جانب الحرّة۔

قوله: "بِحَلَامِيدِ الْحَرَّةِ" (ص: ۶۷، ط: ۷)

"بِحَلَامِيدِ" جَلْمِدٌ اور جَلْمُوْدٌ بضم الجيم کی جمع ہے، بڑے پتھر جو حرّہ کے مقام پر

پڑے رہتے تھے۔ اردو میں ان کو "تھاٹوا" کہتے ہیں۔

۴۴۰۶- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ يَعْلَى - وَهُوَ

ابْنُ الْحَارِثِ الْمُحَارِبِيُّ - عَنْ غَمْلَانَ وَهُوَ ابْنُ جَامِعِ الْمُحَارِبِيِّ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرثَدٍ،

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: جَاءَ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! طَهَّرْنِي - فَقَالَ: "وَيَحْكُ أَرْجَعُ فَاسْتَغْفِرِ اللَّهُ وَتُبْ إِلَيْهِ" -

قَالَ: فَرَجَعُ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! طَهَّرْنِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ ذَلِكَ، حَتَّى إِذَا كَانَتِ الرَّابِعَةَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ: "فِيمَ أَطَهَّرَكَ؟" فَقَالَ: مِنَ الزِّنَا - فَسَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَبِ

جُنُونٍ؟" فَأَخْبَرَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَجْنُونٍ - فَقَالَ: "أَشْرَبَ خَمْرًا؟" فَقَامَ رَجُلٌ فَاسْتَنَكَّهُهُ فَلَمْ

يَجِدْ مِنْهُ رِيحَ خَمْرٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَزْنَيْتَ؟" فَقَالَ: نَعَمْ،

فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ - فَكَانَ النَّاسُ فِيهِ فِرْقَتَيْنِ: قَائِلٌ يَقُولُ: لَقَدْ هَلَكَ لَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ

خَطِيئَتُهُ، وَقَائِلٌ يَقُولُ: مَا تَوْبَةٌ أَفْضَلُ مِنْ تَوْبَةِ مَاعِزٍ، أَنَّهُ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي يَدِهِ ثُمَّ قَالَ اقْتُلْنِي بِالْحِجَارَةِ - قَالَ: فَلْيُثْبِتُوا بِذَلِكَ

يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً، ثُمَّ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُمْ جُلُوسٌ فَسَلَّمَ ثُمَّ

جَلَسَ فَقَالَ: "اسْتَغْفِرُوا لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ" - قَالَ: فَقَالُوا: غَفَرَ اللَّهُ لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ،

قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً لَوْ قَسِمَتْ بَيْنَ أُمَّةٍ

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ۳، ص: ۳۹، وشرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۶۷۔

(۲) لسان العرب ج: ۳، ص: ۱۲۹۔

لَوَسَّعْتَهُمْ۔“ قَالَ: ثُمَّ جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ غَامِدٍ مِنَ الْأَزْدِ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! طَهَّرْنِي۔
فَقَالَ: ”وَيَحِلُّكَ ارْجِعِي فَاسْتَغْفِرِي اللَّهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ۔“ فَقَالَتْ: أَرَأَيْكَ تَرِيدُ أَنْ تُرِدَّ دَنِيَّ
كَمَا رَدَدْتَ مَا عَزَّ ابْنُ مَالِكٍ؟ قَالَ: ”وَمَا ذَاكَ؟“ قَالَتْ: إِنَّهَا حُمْلَى مِنَ الرِّثَاءِ۔ فَقَالَ:
”أَنْتِ“۔ قَالَتْ: نَعَمْ۔ فَقَالَ لَهَا: ”حَتَّى تَضَعِي مَا فِي بَطْنِكَ“۔ قَالَ: فَكَفَّلَهَا رَجُلٌ مِنَ
الْأَنْصَارِ حَتَّى وَضَعَتْ، قَالَ: فَاتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: قَدْ وَضَعَتِ
الْغَامِدِيَّةُ۔ فَقَالَ: ”إِذَا لَا نَرْجُهَا وَنَدَعُ وَلَدَهَا صَغِيرًا، لَيْسَ لَهُ مِنْ يَرْضِعُهُ۔“ فَقَامَ
رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: إِلَيَّ رَضَاعُهُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ، قَالَ: فَرَجَمَهَا۔“

(ص: ۶۷: طر: ۱۵۴۱۲ ۲ ص: ۶۸: طر: ۷۴۱)

(ص: ۶۸: طر: ۱)

قوله: ”فَاسْتَنَّكْهُ“

یعنی شَم فمه، ودل لهذا الحديث علی ان اقرار السكران بالزنا لا يعتبر، وهو
قول الجمهور ومنهم الحنفية، إلا أنهم قيدوا ذلك بالحدود التي يعمل فيها الرجوع
عن الإقرار كالزنا وشرب الخمر وأما فيما هو حق العبد كالقذف وسائر
الحقوق المالية فيعمل فيها إقرار السكران إذا كان السكر بطريق محذور، وإن كان
بطريق مباح كشراب الدواء عند الضرورة فلا يعمل الإقرار في شيء من الحقوق
المالية ولا في الحقوق الجنائية (تكملة فتح الملهم)^(۱)

البتہ شافعیہ کا مذہب علامہ نووی^(۲) نے یہ نقل کیا ہے کہ سکران کا اقرار تمام قضایا میں
معتبر ہے، البتہ حالت سکر میں حد جاری نہیں ہوگی، جب سکر ختم ہو جائے تو حد قائم کی جائے
گی، (تکملة عن رد المحتار)^(۳)

(ص: ۶۸: طر: ۶)

قوله: ”فَكَفَّلَهَا رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ“

یعنی اس کے قیام و طعام وغیرہ کا انتظام کیا، وہ کفالت مراد نہیں جو بمعنی ضمان ہوتی ہے،

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۶۷ و ۲۶۸۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶۸۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۶۷، والدر المختار مع الشامية ج: ۵ ص: ۲۲۲ کتاب الاقرار، فصل فی

(۱) کیونکہ کفالت بمعنی ضمان ان حدود میں جائز نہیں جو حقوق اللہ ہیں، (قالہ النووی)۔

قولہ: "فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: إِلَيَّ رَضَاعُهُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ، قَالَ: فَرَجَمَهَا"

(ص: ۶۸: ۷)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غامد یہ کونچے کے فطام سے پہلے ہی اس انصاری کی یہ ذمہ داری لینے پر رجم کر دیا گیا تھا کہ رضاعت کا انتظام وہ کر دے گا، لیکن اگلی روایت میں صراحت ہے کہ رجم بعد الفطام ہوا تھا، اس تعارض کو اس طرح رفع کیا گیا ہے کہ رجم بعد الفطام ہی ہوا تھا، جس کا ذکر پچھلی روایت میں اختصار کے باعث حذف ہو گیا ہے۔ اور یہاں "إِلَيَّ رَضَاعُهُ" سے مراد مجازاً "إِلَيَّ كِفَالَتُهُ وَتَرْبِيَّتُهُ" ہے (قالہ النووی)۔^(۲) اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے یہ تاویل فرمائی ہے کہ "إِلَيَّ اِتِّمَامَ رَضَاعِهِ" مراد ہے، یعنی فطام مدت رضاعت پوری ہونے سے پہلے ہو گیا تھا، اس انصاری نے رضاعت مکمل کرانے کی ذمہ داری لے لی۔^(۳)

اس تعارض کو اس طرح بھی دُور کیا جاسکتا ہے کہ اگلی روایت کو مرجوح قرار دیا جائے پچھلی روایت سے، کیونکہ یہ روایت بشیر بن مہاجر کی ہے جس میں دوسرے ادہام بھی ہیں،^(۴) تو ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بشیر بن مہاجر کا وہم ہو، جیسا کہ ایک وہم آگے آرہا ہے۔

۳۴۰۷- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنَ نُمَيْرٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ - وَتَقَارَبَا فِي لَفْظِ الْحَدِيثِ - قَالَ: نَا أَبِي قَالَ: نَا بَشِيرُ بْنُ الْمُهَاجِرِ قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَرِيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ الْأَسْلَمِيَّ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي قَدْ ظَلَمْتُ نَفْسِي وَزَنَيْتُ وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ تُطَهِّرَنِي، فَرَدَّهُ - فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ آتَاهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۸، والدیباچہ ج: ۲، ص: ۷۰۵، وحاشیة صحیح مسلم للذہبی

ج: ۲، ص: ۱۱۰۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۸، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۵۶۔

(۳) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۱۹۵۔

(۴) تکملة فتح الملمہم ج: ۲، ص: ۲۶۷ و ۲۶۸، وفتح القدير ج: ۵، ص: ۳۰۰، ۲۹۹ کتاب الحدود، قبیل باب

الوطء الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ۔

اللَّهِ! إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ، فَرَدَّهَ الثَّانِيَةَ۔ فَارْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ: "أَتَعْلَمُونَ بِعَقْلِهِ بَأْسًا تُكْرُونَ مِنْهُ شَيْئًا؟" فَقَالُوا: مَا نَعْلَمُهُ إِلَّا وَفِي الْعَقْلِ مِنْ صَالِحِينَ فِيمَا نَرَى۔ فَاتَاهُ الثَّالِثَةُ، فَارْسَلَ إِلَيْهِمْ أَيْضًا فَسَأَلَ عَنْهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ وَلَا بِعَقْلِهِ۔ فَلَمَّا كَانَ الرَّابِعَةَ حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَرَجِمَ۔ قَالَ: فَجَاءَتِ الْغَامِذِيَّةُ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ فَطَهَّرْنِي، وَإِنَّهُ رَدَّهَا۔ فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لِمَ تَرُدُّنِي؟ لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدُّنِي كَمَا رَدَدْتَ مَاعِزًا، فَوَاللَّهِ إِنِّي لِحُبْلَى، قَالَ: "إِمَّا لَا، فَادْهَبِي حَتَّى تَلِدِي"۔ فَلَمَّا وَلَدَتْ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي خِرْقَةٍ قَالَتْ: هَذَا قَدْ وَلَدْتُهُ، قَالَ: "ادْهَبِي فَارْضِعِيهِ حَتَّى تَطْطِيبِي"۔ فَلَمَّا فَطَمَتْهُ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي يَدِهِ كِسْرَةَ خُبْزٍ فَقَالَتْ: هَذَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ قَدْ فَطَمْتُهُ وَقَدْ أَكَلَ الطَّعَامَ، فَدَفَعَ الصَّبِيَّ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَحَفَرَ لَهَا إِلَى صَدْرِهَا وَأَمَرَ النَّاسَ فَرَجَمُوهَا۔ فَيَقْبَلُ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ بِحَجَرٍ فَرْمَى رَأْسَهَا فَتَنْضَعُ الدَّمُ عَلَى وَجْهِ خَالِدٍ، فَسَبَّهَا، فَسَمِعَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَّهُ إِيَّاهَا، فَقَالَ: مَهْلًا يَا خَالِدُ! فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ تَابَهَا صَاحِبٌ مَكْسٍ لَغْفِرَ لَهُ۔ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَصَلَّى عَلَيْهَا وَدَفِنَتْ۔"

(ص: ۲۸: سطر: ۱۶۷)

(ص: ۲۸: سطر: ۱۰)

قوله: "مِنْ صَالِحِينَ"

معلوم ہوا کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ صالحین میں سے تھے، اتفاقاً یہ جرم سرزد ہو گیا تھا۔

(ص: ۲۸: سطر: ۱۱)

قوله: "حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً"

یہ راوی "بشیر بن مہاجر" کا وہم ہے اور حفاظ کی روایات کے خلاف ہونے کے باعث

(۱) "منکر" یا "شاذ" ہے (قالہ ابن الہمام)۔

قوله: "لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدُّنِي" (ص: ۲۸: سطر: ۱۲) ای لعلک ترید ان ترُدُنِی۔

قوله: "إِمَّا لَا" (ص: ۲۸: سطر: ۱۲) ای إمَّا لَا تَنْتَهِنِ۔

قوله: "قَدْ فَطَمْتُهُ" (ص: ۲۸: سطر: ۱۳) ای قیل مدته (الحل المفہم)۔^(۲)

(۱) فتح القدير ج: ۵ ص: ۲۲۲ کتب الحدود، فصل فی کیفیة اقامته، والحل المفہم مع حاشیته ج: ۲ ص: ۱۹۶۔

(۲) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۱۹۶۔

قوله: "فَقَبِلُ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ"

(ص: ۶۸: سطر: ۱۳)

اس سے معلوم ہوا کہ غامدیہ کا واقعہ ماہ صفر سن ۸ ہجری کے بعد ہوا ہے، کیونکہ حضرت خالدؓ مسلمان ہو کر صفر سن ۸ ہجری میں مدینہ آئے تھے، اس سے ثابت ہوا کہ غامدیہ کا واقعہ سورۃ النور کے نزول کے بعد کا ہے، کیونکہ سورۃ النور کا نزول سن ۵ ہجری میں ہو چکا تھا۔ لہذا بعض متجددین کا یہ کہنا باطل ہے کہ سورۃ النور نے رجم کا حکم منسوخ کر دیا ہے (تکلمہ)۔^(۱)

قوله: "فَتَنَضَّحَ الدَّمُ عَلَى وَجْهِ خَالِدٍ"

(ص: ۶۸: سطر: ۱۵)

رَوَى بِالْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ وَبِالْمَعْجَمَةِ وَالْأَكْثَرُونَ عَلَى الْمَهْمَلَةِ وَمَعْنَاهُ تَرَشَّشٌ
وَانصَبَّ (نووی)۔^(۲)

قوله: "صَاحِبُ مَكْسٍ"

(ص: ۶۸: سطر: ۱۵)

ظَالِمَانِ يَكْسُ لِيْنِ وَاللَّ - (كذا يفهم من شرح النووي)۔^(۳)

۸ - ۳۴ - "حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ مَالِكُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْمُسَمَعِيُّ قَالَ: نَا مُعَاذُ - يَحْضِي ابْنَ هِشَامٍ - قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو قِلَابَةَ أَنَّ أَبَا الْمُهَلَّبِ حَدَّثَهُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ آتَتْ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ حُبْلَى مِنَ الزَّيْنَاءِ، فَقَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ! أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ، فَدَعَا نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِيَهَا، فَقَالَ: "أَحْسِنُ إِلَيْهَا، فَإِذَا وَضَعَتْ فَاتِنِي بِهَا"، فَفَعَلَ فَأَمَرَ بِهَا نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَشَكَتْ عَلَيْهَا ثِيَابَهَا ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَرَجِمَتْ، ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهَا، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: تُصَلِّي عَلَيْهَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ وَقَدْ زَنْتِ؟ قَالَ: "لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ قِسِمَتْ بَيْنَ سَبْعِينَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَوَسَعَتْهُمْ، وَهَلْ وَجَدَتْ تَوْبَةً أَفْضَلَ مِنْ إِنْ جَادَتْ بِنَفْسِهَا لِلَّهِ تَعَالَى" - (ص: ۶۸: سطر: ۱۶، ۱۷، ۱۸: ص: ۶۹: سطر: ۳۶۱)

قوله: "إِنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ"

(ص: ۶۸: سطر: ۱۷)

(۱) تکلمة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۶۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۶۸۔

(۳) بحوالہ بالا۔

امراة غامدية ہى مراد ہے، کیونکہ غام قبیلہ جہینہ ہى کی شاخ ہے (کلمہ)۔^(۱)

قوله: "فَشَكَّتْ عَلَيْهَا ثِيَابَهَا"

(ص: ۶۹: سطر: ۱)

یعنی اس کے کپڑے اُس پر لپیٹ کر انہیں کانٹوں سے جوڑ دیا گیا۔ تاکہ رجم کے دوران اُس کا جسم کھل نہ جائے (کلمہ)۔^(۲)

۳۴۱۰۔ "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَالَيْتُ ۞ قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ

رُمِّحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَتَبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ،

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُمَا قَالَا: إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَعْرَابِ آتَى

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَتَشُدُّكَ إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ

اللَّهِ، فَقَالَ الْخَصْمُ الْأَخْرَجِيُّ: -وَهُوَ أَقْبَهُ مِنْهُ- نَعَمْ، فَاقْتَضَى بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأَذِنَ لِي-

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قُلْ" - قَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا

فَزَنَيْتُ بِأَمْرَاتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِبَيَانَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ،

فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبَ عَامٍ وَأَنَّ عَلَى

امْرَأَةٍ هَذَا الرَّجْمِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ

لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ الْوَلِيدَةَ وَالْغَنَمَ رَدًّا، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبَ

عَامٍ، أُغْدُ يَا أُنْسُ! إِلَى امْرَأَةٍ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفْتَ فَارْجُمَهَا" - قَالَ: فَغَدَا عَلَيْهَا،

فَاعْتَرَفَتْ فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجِمَتْ" - (ص: ۶۹: سطر: ۹۴۳)

(ص: ۶۹: سطر: ۵)

قوله: "أَشُدُّكَ"

بفتح الهمزة وضم الشين يعنى أسألك بالله رافعاً نشيدى اى صوتى

(نووی)۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ: "میں اللہ کا واسطہ دے کر فریاد کرتا ہوں، یا مطالبہ کرتا ہوں۔"

قوله: "إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللَّهِ"

(ص: ۶۹: سطر: ۵)

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۷۰۔

(۲) تکملة فتح الملهم بحوالہ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۹، ومکمل إكمال الإكمال ج: ۴، ص: ۴۵۸۔

ای لا اسألك إلا القضاء بكتاب الله۔ یہاں فعل ”قضیت“ کو مصدر ”القضاء“ کے قائم مقام لایا گیا ہے۔

قوله: ”عَسِيفًا“ (ص: ۶۹: سطر: ۶)

بالعين والسين المهملتين، ای آجیراً وجمعه ”عُسْفَاءُ“ كأجیر وأجرأء وقتیه وفقهاء (نووی)۔^(۱)

قوله: ”الْوَلِيدَةُ“ (ص: ۶۹: سطر: ۸) یعنی باندی۔

قوله: ”فَأَخْبِرُونِي أَمَّا عَلَى ابْنِي بَلَدُ مِائَةِ (إلى قوله) وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةٍ هَذَا الرَّجْمَ“ (ص: ۶۹: سطر: ۷)

معلوم ہوا کہ عسیف کے جلد مائۃ کا، اور اس عورت کے رجم کا واقعہ بھی سورۃ النور کے نزول کے بعد کا ہے کیونکہ ”جلد مائۃ“ کا حکم سورۃ النور ہی میں آیا ہے۔ بلکہ تحقیق سے ثابت ہے کہ رجم کے جتنے واقعات ہیں وہ سب سورۃ النور کے نزول کے بعد کے ہیں، لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ رجم کے حکم کو آیت سورۃ النور نے منسوخ کر دیا ہے، جیسا کہ بعض متجددین کہتے ہیں۔ سورۃ النور ۵ھ یا ۶ھ میں نازل ہوئی ہے، (راجع لتفصیل ذلك تکملة فتح الملهم فانه نفیس)۔^(۲)

قوله: ”وَأَعْدُ يَا أُنْمُسُ! إِلَى امْرَأَةٍ هَذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمُهَا“ (ص: ۶۹: سطر: ۸)

یہاں إشکال ہوتا ہے کہ یہ جرم زنا کا تجسس ہوا، جبکہ مستحب یہ ہے کہ اس جرم کو چھپایا جائے، اور اگر مجرم اقرار بھی کر لے تو اس کے ساتھ ایسا انداز اختیار کیا جائے کہ وہ رجوع کر لے، جیسا کہ ماعز رضی اللہ عنہ اور غامدیہ کے معاملے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا؟ اس کا جواب علامہ نووی رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے کہ بظاہر یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود یہ تھا کہ اگر وہ عورت انکار کرے تو اُس کو بتایا جائے کہ عسیف کے باپ نے اُس پر اپنے بیٹے سے زنا کرانے کی تہمت لگائی ہے، لہذا اُسے حدِ قذف کا مطالبہ کرنے کا حق ہے، اور اگر وہ عورت اقرار کر لے تو اُسے رجم کر دیا جائے، واللہ اعلم۔^(۳)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۹، وغریب الحدیث لأبی عبید ج: ۱، ص: ۱۵۸۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۷۲۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۶۹، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۷۳ و ۲۷۴۔

قوله: "فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرُجِمَتْ" (ص: ۶۹، سطر: ۹۵۸) اسی حدیث میں ذرا پہلے آچکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انیس رضی اللہ عنہ کو اعتراف کی صورت میں رجم کا فیصلہ کرنے کا اختیار دیدیا تھا، چنانچہ انہوں نے ضابطے کی پوری کارروائی کر کے فیصلہ تو رجم کا بطور قاضی کر دیا ہوگا لیکن مزید احتیاط کے لئے رجم کرنے سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر توثیق چاہی ہوگی، جو آپ نے کر دی بظاہر اس توثیق کو "أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے (تکملة)۔^(۱)

۳۴۱۲- "حَدَّثَنِي الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى أَبُو صَالِحٍ قَالَ: نَا شُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: أَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ، عَنْ نَافِعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى بِيَهُودِيٍّ وَيَهُودِيَّةٍ قَدْ زَنَيَا، فَانْطَلَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى جَاءَ يَهُودٌ فَقَالَ: "مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ عَلَى مَنْ زَنَى؟" قَالُوا: نُسُودٌ وَجُوهَهُمَا وَنَحِيلُهُمَا وَنَخَالِفُ بَيْنَ وَجُوهِهِمَا وَيُطَافُ بِهِمَا، قَالَ: "فَاتُوا بِالتَّوْرَةِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" فَجَاءُوا بِهَا فَقَرَأُوهَا حَتَّى إِذَا مَرُّوا بِآيَةِ الرَّجْمِ وَضَعَ الْفَتَى الَّذِي يَقْرَأُ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ وَقَرَأَ مَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا وَرَائِهَا، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: - وَهُوَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مُرَّةً فَلْيَرَفَعْ يَدَهُ، فَرَفَعَهَا فَإِذَا تَحْتَهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجِمَا - قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: كُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُمَا فَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَقِيهَا مِنَ الْجِجَارَةِ بِنَفْسِهِ -" (ص: ۶۹، سطر: ۱۳۶۱۰)

قوله: "أَتَى بِيَهُودِيٍّ وَيَهُودِيَّةٍ"

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی سزا کے بارے میں فتویٰ لینے کے لئے ان کو لایا گیا۔

قوله: "فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَا" (ص: ۶۹، سطر: ۱۳)

یہودی اور یہودیہ کو رجم کرنے کے اس واقعہ سے امام شافعی و احمد نے استدلال کیا ہے کہ اسلام شرط احصان نہیں، لہذا کافر کبھی رجم کیا جائے گا۔

(۱) تکملة فتح الملمہ ج: ۲، ص: ۲۷۵ و ۲۷۶۔

ہماری دلیل پیچھے گزر چکی جو متعدد طرق سے مروی ہے: "عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً قال: من اشرك بالله فليس بمحصن" رواه الدارقطني^(۱) واسحاق بن راہویہ فی مسندہ۔ جب اس حدیث اور حدیثِ باب میں تعارض ہو گیا تو ترجیح اسی حدیث کو دی جائے گی، اولاً اس لئے کہ یہ حدیث قولی ہے اور حدیثِ باب فعلی۔

ثانیاً اس لئے کہ اس حدیث پر عمل کرنے سے رجم مُندرئی ہوتا ہے، اور حدیثِ باب پر عمل کرنے سے رجم ثابت ہوتا ہے، اور احتیاطِ در الحد میں ہے۔

حدیثِ باب کا تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہودیت میں کورجم تعزیراً کیا گیا نہ کہ حدّاً، یعنی اس مصلحت سے کیا ہے کہ باقی یہودیوں میں شہرت ہو جائے کہ توراہ کا اصل حکم یہی ہے، جو انہوں نے چھپا رکھا تھا۔

چوتھا جواب ابو بکر صا رازی رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ ابتداء میں اسلام شرطِ احصان نہ تھا، پھر حدیث: "من اشرك بالله فليس بمحصن" سے شرط قرار دے دیا گیا۔ خلاصہ یہ کہ ذمی کو رجم کرنا منسوخ ہے اور یہودیت کا واقعہ نسخ سے پہلے کا ہے۔

پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت اگرچہ سند اور دلالت علی الموضوع کے اعتبار سے صحیحین کی حدیثِ الباب سے کم درجے کی ہے، لیکن اس روایت سے کم از کم حدیثِ باب سے استدلال کرنے میں شبہ تو پیدا ہو گیا، وان الحدود تنسدا بالشبهات (کذا فی التکملة)۔^(۲)

۳۳۱۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ كِلَاهُمَا عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ قَالَ يَحْيَى: أَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنِ الْبَرَاءِ ابْنِ عَازِبٍ قَالَ: مَرَّ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَهُودِيٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا فَدَعَاهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: هَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟ قَالُوا: نَعَمْ، فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ، فَقَالَ: "أَشْذُكَ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى صَلَّى اللَّهُ

(۱) سنن الدارقطني ج: ۳ ص: ۶۷ رقم الحدیث: ۳۲۵۱۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۷۸ و ۲۷۹، وتفسیر زو المعانی ج: ۱۸ ص: ۸۰، ۸۱، واحکام القرآن

للجصاص ج: ۳ ص: ۲۵۸، والتفسیر المظهری ج: ۶ ص: ۲۲۴، ۲۲۸۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْلَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟“ قَالَ: لَا، وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي
 بِهَذَا لَمْ أُخْبِرَكَ نَجْدَهُ الرَّجْمَ وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ
 تَرَكْنَاهُ وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ، قُلْنَا: تَعَالَوْا فَلَنَجْتَمِعَ عَلَى شَيْءٍ نُقِيمُهُ
 عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ، فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ وَالْجَلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ۔ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”اللَّهُمَّ إِنِّي أَوْلُ مَنْ أَحْيَا أَمَرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ فَأَمَرَ بِهِ فُرْجِمَ،
 فَانزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ..... إِلَى
 قَوْلِهِ..... إِنَّ أَوْتِيئْتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ“ يَقُولُ: ائْتُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنْ
 أَمَرَكُمْ بِالتَّحْمِيمِ وَالْجَلْدِ فَخُذُوهُ وَإِنْ أَمَرَكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوا فَانزَلَ اللَّهُ تَعَالَى
 ”وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِهَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرُونَ ﴿٣٤﴾ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِهَا أَنْزَلَ
 اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٣٥﴾ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِهَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ ﴿٣٦﴾“
 فِي الْكُفْرِ كُلِّهَا۔“ (ص: ۷۰: سطر: ۹۲۲)

قوله: ”مَرَّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَهُودِيٍّ“ (ص: ۷۰: سطر: ۳)

بعض دیگر روایات کے مجموعے سے گمان ہوتا ہے کہ یہودی و یہودیہ کا واقعہ اس طرح پیش
 آیا کہ پہلے انہوں نے صرف یہودی مرد کو یہ سزا دینی شروع کر دی، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 حکم شرعی معلوم کیا، اور اُس وقت اُس عورت کو بھی جلد کئے بغیر لے آئے۔ اور آگے کا واقعہ پیش آیا۔

قوله: ”مُحَمَّدًا مَجْلُودًا“ (ص: ۷۰: سطر: ۳)

مُحَمَّدًا باب تفعیل سے اسم مفعول ہے، حُمِّمَ سے مشتق ہے، حُمِّمَ کو نلکہ کو کہتے ہیں،
 اور مجلودًا جَلْدُ سے اسم مفعول ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اُس یہودی کے منہ پر کوئلہ ملا ہوا تھا، اور
 اُس پر کوڑے برسائے جا رہے تھے۔

قوله: ”فِي الْكُفْرِ كُلِّهَا“ (ص: ۷۰: سطر: ۹)

یعنی یہ تینوں آیتیں کفار کے بارے میں ہیں، یعنی ”وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِهَا أَنْزَلَ اللَّهُ“ السخ سے
 تینوں آیتوں میں کفار مراد ہیں، یعنی جو اللہ کے حکم کے منکر بھی ہیں تارک بھی (کذا فی تفسیر معارف
 القرآن)۔^(۱)

(۱) معارف القرآن ج: ۳ ص: ۱۶۱ و ۱۶۵ تفسیر سورہ مائدہ۔

۴۴۲۰- "حَدَّثَنِي عَمْسَى بْنُ حَمَادٍ الْبَصْرِيُّ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِذَا زَنَّتْ أَمَةٌ أَحَدِكُمْ فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا الْحَدَّ، وَلَا يُثْرَبْ عَلَيْهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَّتْ فَلْيَجْلِدْهَا الْحَدَّ وَلَا يُثْرَبْ عَلَيْهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَّتِ الثَّلَاثَةَ فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا فَلْيَبْعَهَا وَلَوْ بِحَبْلٍ مِنْ شَعْرٍ-"

(ص: ۷۰: سطر: ۱۶۴۱۳)

(ص: ۷۰: سطر: ۱۵)

قوله: "فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا"

ای بالبینہ او بالإقرار عند القاضی فقط، وھذا عند الحنفیة، کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ حد و صرف امام ہی قائم کر سکتا ہے، جو یا تو ببینہ سے ثابت ہوگی یا اقرار سے (رفع)۔ اور جو فقہائے کرام سید کو بھی حد قائم کرنے کا اختیار دیتے ہیں یا جو حضرات محض علم قاضی کی بناء پر اقسامہ الحدود کے قائل ہیں ان کے نزدیک علم سید اور علم قاضی بھی تبیین کے لئے کافی ہوگا (من التکملة بزیادة)۔^(۱)

(ص: ۷۰: سطر: ۱۵)

قوله: "فَلْيَجْلِدْهَا الْحَدَّ"

امیر مغلشاہی اس ارشاد کی بناء پر اپنے عبد یا امة پر حد زنا قائم کرنے کا اختیار سید کو دیتے ہیں، چنانچہ امام شافعی و احمد کے نزدیک سید کو اپنے غلام یا باندی پر ہر قسم کی حد جاری کرنے کا اختیار ہے، اور امام مالک کے نزدیک اس کو صرف زنا، قذف اور شرب کی حد قائم کرنے کا اختیار ہے، سزقہ اور حرابہ کی حد قائم کرنے کا نہیں۔ اور حنفیہ اور کوفتیین کے نزدیک حد قائم کرنے کا اختیار صرف امام کو ہے سید کو نہیں،^(۲) اور حنفیہ حدیث باب میں مذکورہ جملے کو مجاز قرار دے کر اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ مراد رفعها الی السلطان ہے، تاکہ وہ "جلد" کر دے یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔^(۳) اور اس تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پچھلی روایات میں جگہ جگہ آیا ہے کہ: "رجم

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲: ص: ۲۸۴۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۷۰، وإكمال المعلم ج: ۵: ص: ۵۳۶، وإكمال إكمال المعلم ج: ۲:

ص: ۳۶۶، وعمدة القاری ج: ۲۴: ص: ۱۷۰ کتاب الحدود، باب إذا زنت الأمة، وتکملة فتح الملهم ج: ۲:

ص: ۲۸۳ و ۲۸۵۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج: ۲: ص: ۲۸۸۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آگے روایات میں آرہا ہے کہ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَدًا، فِي الْخَمْرِ" اور "كَانَ يَضْرِبُ فِي الْخَمْرِ" حالانکہ یہ رجم اور جلد اور ضرب کا عمل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدستِ خود نہیں کیا تھا، مگر ان کا اسناد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مجازاً کیا گیا، اسی طرن یہاں حدیثِ باب میں مولا کی طرف جلد کا اسناد مجازاً ہے (الکوکب الدرر حاشیہ ج: ۱ ص: ۲۰۳)۔

حقیقہ کا استدلال متعدد روایات سے ہے، ان میں سے ایک یہ ہے: "عن مسلم بن يسار قال: كان أبو عبد الله رجل من الصحابة، يقول: الزكوة والحدود والفيء والجمعة إلى السلطان۔" أخرجه الطحاوي، ذكره الحافظ في الفتح وسكت عن أسناده، وذلك يدل على أنه صحيح أو حسن عنده، كما هو معروف من صنيعه، (التكملة)۔ نیز عقلمی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ اختیار غلاموں اور باندیوں کے مالکان کو دیدیا جائے تو قوی خطرہ لاقانونیت کا ہے، کیونکہ ان پر یہ اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ اقامتہ الحدود کی جو کڑی شرائط شریعت نے رکھی ہیں وہ ان سب کی پابندی کر سکیں گے۔

۳۴۲۶ - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ قَالَ: نَا إِسْرَائِيلُ، عَنِ السُّدِّيِّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يَذْكُرْ "مَنْ أَحْصَنَ مِنْهُمْ وَمَنْ لَمْ يُحْصِنْ" وَزَادَ فِي الْحَدِيثِ "أَتَرُكُهَا حَتَّى تَمَآئَلَ۔"

(ص: ۷۱ سطر: ۸، ۷)

قولہ: "حَتَّى تَمَآئَلَ"

باب تفاعل سے مضارع ہے، اصل میں "تَمَآئَلَ" تھا، ایک تاء حذف ہوئی، معنی یہ ہیں

کہ: "یہاں تک کہ وہ حجت یاب ہو جائے، تندرست ہو جائے۔"

(۱) ومصنف ابن أبي شيبة ج: ۹ ص: ۵۵۳ رقم الحديث: ۸۲۸۷ تا ۸۲۸۹ وفتح الباری بحوالہ امام الطحاوی کتاب الحدود باب إذا زنت الأمة ج: ۱۲ ص: ۱۶۳۔

(۲) فتح الباری ج: ۱۲ ص: ۱۶۳ کتاب الحدود، باب إذا زنت الأمة، وعمدة القاری ج: ۲۳ ص: ۱۷ کتاب الحدود، باب إذا زنت الأمة۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۸۵۔

بَابُ حَدِّ الْخَمْرِ (ص: ۷۱)

۳۴۷- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ قَالَ: سَمِعْتُ قَتَادَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوِ أَرْبَعِينَ - قَالَ: وَفَعَلَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَخْفِ الْجُدُودِ ثَمَانِينَ، فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ -"

(ص: ۷۱: ۸: ۹)

قوله: "فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَخْفِ الْجُدُودِ ثَمَانِينَ، فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ" (ص: ۷۱: ۹: ۹)
 "أَخْفَ" فعلٌ محذوفٌ كالمفعول به، ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، ای "اجلدہ او اجعلہ
 أخف الحدود ثمانین" (نووی) یعنی شربِ خمر کی سزا آپ وہ دیتے، یا وہ مقرر کیجئے جو ساری حدود
 میں سب سے ہلکی ہے، یعنی اسی کوڑے (کہ وہ قذف کی سزا ہے)۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ شاربِ خمر کو حد لگائی جائے گی، البتہ جلد کی تعداد میں اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک اربعین جلدہ ہیں، ان کے نزدیک حد اتنی ہی ہے، لیکن اگر امام مصلحت سمجھے تو اس کو ثمانین جلدہ کا بھی اختیار ہے، اس صورت میں چالیس حدًا ہوں گے اور باقی چالیس تعزیراً، (ذکرہ النووی)۔^(۲) ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حد ثمانون جلدہ ہے،^(۳) امام شافعی کا استدلال احادیثِ باب کے بعض جملوں سے ہے، پہلی حدیث میں ہے: "فجلدہ بجریدتین نحو اربعین قال وفعله ابو بکر" (ص: ۷۱: ۹: ۹)۔ تیسری حدیث میں ہے: "جلد فی الخمر بالجرید والنعال"^(۳) ثم جلد ابو بکر اربعین" (ص: ۷۱: ۸: ۱۱)۔

(۲) بحوالہ بالا۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۱۔

(۳) إكمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۳۰، ۵۳۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۴۷۱، وتكملة فتح المعلم

ج: ۲ ص: ۲۹۰ و ۲۹۱، وفتح القدير ج: ۵ ص: ۲۹۵، كتاب الحدود، باب حد الشرب، وعمدة القارئ ج: ۲۳

ص: ۲۶۶، كتاب الحدود، باب ما جاء في ضرب شارب الخمر۔

(۴) أخرجه الامام محمد في كتاب الآثار عن أبي حنيفة مرفوعاً أنه صلى الله عليه وسلم أتى بسكران

فأمرهم أن يضربوه بنعالهم يومئذٍ أربعون رجلاً، فضربه كل واحد بنعله (كما في جامع المسانيد

للخوارزمي ج: ۲ ص: ۱۸۶، الباب الثلاثون في الحدود)۔ رقمہ۔

پانچویں حدیث میں ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یضرب فی الخمر بالنعال والجرید اربعین" (ص: ۷۱: سطر: ۱۳)۔

نیز حضرت علیؑ کے عمل سے بھی ان کا استدلال ہے جو اسی باب کی چھٹی حدیث میں ہے کہ:

"فجلدہ وعلیٰ یعدُّ حتی بلغ اربعین، فقال: امسک" (ص: ۷۲: سطر: ۵)۔

جمہور کا استدلال احادیثِ باب کی پہلی روایت سے ہے: "فجلدہ بجریدتین نحو اربعین" (ص: ۷۱: سطر: ۹) اس لئے کہ جب جریدتین کو چالیس مرتبہ مارا گیا تو مجموعی تعداد اتنی ہوگئی، معلوم ہوا کہ ثمانین کا عدد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، چنانچہ آگے راوی فرماتے ہیں: "وفعلہ ابو بکر" (ص: ۷۱: سطر: ۹) (۱) معلوم ہوا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بھی جلد بجریدتین کیا ہوگا، پس انہوں نے بھی ثمانون جلدہ جاری کئے ہیں، اور "فلما کان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن: اخف الحدود ثمانین جلدہ"۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کی رائے اور حضرت عمرؓ کا عمل بھی اس پر تھا اور مشورے کے وقت اس فیصلے پر کسی نے انکار نہیں کیا، اور مشورہ بحضور صحابہؓ ہوا تو اجماع سکوتی حاصل ہوا، اور موطا کی روایت میں ہے کہ یہ مشورہ حضرت علیؑ نے دیا تھا۔ (۲)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے دونوں روایتوں میں تطبیق دی ہے کہ یہ مشورہ حضرت علیؑ نے بھی دیا تھا اور حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ نے بھی، مسلم میں ایک کا نام ذکر کیا گیا اور موطا میں دوسرے کا، فلا تعارض۔ (۳) معلوم ہوا کہ حضرت علیؑ کا مذہب بھی ثمانون جلدہ تھا، اور چھٹی حدیث میں جو حضرت علیؑ کا عمل مذکور ہے اس کا جواب ہم آگے دیں گے۔

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب ثمانون جلدہ کا ثبوت خود آنحضرت صلی اللہ

(۱) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (ج: ۷: ص: ۷۱: ۳۷۹) عن أبي سعيد الخدري أن أبا بكر الصديق ضرب في الخمر بالنعالين أربعين كما في التكملة۔ (رفيع)

(۲) فتح القدير ج: ۵: ص: ۲۹۶ كتاب الحدود، باب حد الشرب، وشرح معاني الآثار ج: ۲: ص: ۸۸، ۸۹ كتاب الحدود، باب حد الخمر۔

(۳) مؤطا امام مالك ص: ۶۹۳ كتاب الأشربة۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲: ص: ۷۷، والديبان ج: ۲: ص: ۷۰۶۔

علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ سے ہے تو حضرت عمرؓ کو مشورے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب یہ ہے کہ حدِ نحر کی مقدار میں کوئی حدیثِ قولی مرفوعاً^(۱) جو سند صحیح کے ساتھ ثابت ہو، دستیاب نہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف فعلِ سند صحیح سے ثابت تھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس فعل کی یہ تفصیل یاد نہ رہی ہوگی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتنی تعداد میں جلد کرایا۔

اور مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر لازم ہے کہ امام شافعیؒ نے احادیثِ شواہب کے جن جملوں کو استدلال میں پیش کیا، ان میں تاویل کی جائے، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جہاں بھی اربعمین کا ذکر ہے اس سے مراد بجزید تین ہے تاکہ روایات میں تعارض لازم نہ آئے۔^(۲)

۴۳۲۹- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: نَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَدَ فِي الْخَمْرِ بِالْجَرِيدِ وَالْتِعَالِ، ثُمَّ جَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ، فَلَمَّا كَانَ عَمْرٌ وَدَنَا النَّاسُ مِنَ الرَّيْفِ وَالْقُرَامَى قَالَ: مَا تَرَوْنَ فِي جَلْدِ الْخَمْرِ؟ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا كَأَخْفِ الْحُدُودِ- قَالَ: فَجَلَدَ عَمْرٌ ثَمَانِينَ-"
(ص: ۷۱، سطر: ۱۰: ۱۳۶۱)

قوله: "مِنَ الرَّيْفِ"
(ص: ۷۱، سطر: ۱۲)

زرخیز اور سرسبز علاقہ، جمعہ اریاف۔^(۳) مطلب یہ ہے کہ حضرت فاروقِ اعظمؓ کے زمانے میں جب شام و عراق فتح ہوئے، اور لوگ سرسبز و شاداب علاقوں میں رہنے لگے، خوشحالی اور انگوروں اور پھلوں کی کثرت ہوئی تو شربِ نحر کے واقعات زیادہ ہونے لگے، لہذا فاروقِ اعظمؓ نے یہ مشورہ کیا۔

۴۳۳۲- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالُوا: نَا إِسْمَاعِيلُ - وَهُوَ ابْنُ عَلِيَّةَ - عَنِ ابْنِ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ الدَّانَائِيِّ ۳

(۱) امام طحاویؒ نے "شرح معانی الآثار" میں ایک قولی حدیث مرفوعاً ذکر کی ہے مگر اس کی سند میں تردید کا اظہار کیا ہے، کذا فی التکملة (ج: ۲، ص: ۳۸۹) - رفیع۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۹۲ و ۲۹۳، وأنوار المحمود ج: ۲، ص: ۵۰۹ کتاب الحدود، باب فی الحد فی الخمر۔

(۳) النہایة لابن الأثیر ج: ۲، ص: ۴۹، (إكمال إكمال المعلم ج: ۳، ص: ۳۷۱، وتکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۹۲)۔

قَالَ: وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: أَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ فَيْرُوزَ مَوْلَى ابْنِ عَامِرِ الدَّانَاجِ قَالَ: نَا حُضَيْنُ بْنُ الْمُنْذِرِ أَبُو سَاسَانَ قَالَ: شَهِدْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ أُتِيَ بِالْوَلِيدِ قَدْ صَلَّى الصُّبْحَ رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ قَالَ: أَرِيدُكُمْ؟ فَشَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا حُمْرَانُ أَنَّهُ شَرِبَ الْخَمْرَ وَشَهِدَ آخَرُ أَنَّهُ رَأَى يَتَقَمًّا، فَقَالَ عُثْمَانُ: إِنَّهُ لَمْ يَتَقَمَّ حَتَّى شَرِبَهَا فَقَالَ: يَا عَلِيُّ! قُمْ فَاجْلِدْهُ، فَقَالَ عَلِيُّ: قُمْ يَا حَسَنُ! فَاجْلِدْهُ، فَقَالَ الْحَسَنُ: وَلَئِنْ حَارَهَا مِنْ تَوَلَّيْتُ قَارَهَا، فَكَانَتْ وَجَدَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ! بِنَ جَعْفَرًا قُمْ فَاجْلِدْهُ، فَجَلَدَهُ وَعَلِيُّ يُعَدُّ حَتَّى بَلَغَ أَرْبَعِينَ، فَقَالَ: أَمْسِكْ، ثُمَّ قَالَ: جَلَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعِينَ وَأَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ وَعُمَرُ ثَمَانِينَ وَكُلُّ سَنَةٍ وَهَذَا أَحَبُّ إِلَيَّ." (ص: ۷۲ سطر: ۶۵۱)

قوله: "وَأُتِيَ بِالْوَلِيدِ قَدْ صَلَّى الصُّبْحَ رُكْعَتَيْنِ" (ص: ۷۲ سطر: ۳)

یہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ہیں، ان کا والد "عقبہ بن ابی معیط" قریش کا مشہور سردار تھا، غزوہ بدر میں گرفتار ہوا اور بحالت کفر قتل کیا گیا، ولید رضی اللہ عنہ فتح مکہ کے موقع پر مشرف باسلام ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں "مصدق" (عامل برائے وصولی صدقات) بنا کر بنی المصطلق کی طرف بھیجا تھا، بعد ازاں یہ حضرت عثمان غنیؓ کے پاس رہے کیونکہ یہ ان کے ماں شریک بھائی تھے۔ حضرت عمرؓ نے ان کو "الجزیرۃ" کا والی مقرر کیا تھا، پھر بنو تغلب کی بغاوت کے خوف سے معزول کر دیا، بعد ازاں حضرت عثمانؓ نے ان کو والی کوفہ مقرر کیا، وہاں کے لوگوں میں یہ بہت محبوب تھے اور وہاں کے لوگوں پر اتنے مہربان تھے کہ پانچ سال تک کوفہ کے والی رہے، اس پوری مدت میں اپنے گھر پر دروازہ ہی نہیں لگایا تا کہ ہر ایک کسی روک ٹوک کے بغیر ان سے مل سکے اور اپنی حاجت پیش کر سکے۔^(۱)

قوله: "أَرِيدُكُمْ؟" (ص: ۷۲ سطر: ۳)

یعنی کیا میں تم کو مزید رکعتیں پڑھاؤں؟ جن لوگوں نے ان پر شرب نمر کا الزام لگایا، یا

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: الإصابة ج: ۶ ص: ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، وأسد الغابة ج: ۵ ص: ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۱،

وتكملة فتح الملمم ج: ۲ ص: ۲۹۵۔

شہادت دی تھی وہ ولید کے اس قول کی وجہ ان کا سکر بن ہونا بتاتے تھے، علامہ طبری^(۱) رحمہ اللہ نے متعدد روایات ایسی نقل کی ہیں۔ جن میں سے ایک روایت کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حسن قرار دیا ہے۔ کہ ولید پر شرب خمر کی تہمت ان کے چند دشمنوں نے لگائی تھی، ولید نے اس جرم کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔ حد محض اس وجہ سے لگائی گئی کہ شرعی شہادت قائم ہو گئی تھی، جو حضرات ولید رضی اللہ عنہ کو بڑی سمجھتے تھے وہ ان کے قول "ازیدنکم" کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ ولید نماز پڑھاتے ہوئے رکعتوں کی تعداد بھول گئے تھے۔^(۲)

قوله: "فَشَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا حُمْرَانُ أَنَّهُ شَرِبَ الْخَمْرَ وَشَهِدَ آخَرُ أَنَّهُ رَأَاهُ يَتَقَبَّحُ"
(ص: ۷۲، سطر: ۳)

حمران مدینہ منورہ کے تابعین و محدثین میں سے ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے حاجب اور آزاد کردہ غلام تھے، کثیر الحدیث تھے، لیکن ابن سعد نے کہا ہے کہ میں نے علماء کو ان کی حدیث سے استدلال کرتے نہیں دیکھا، تاہم ان کی روایات محدثین کی ایک جماعت نے نقل کی ہیں، وکنان احد العلماء الأجلة اهل الوجاهة والرأى والشرف، کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حضرت عثمان کا ایک راز فاش کر دیا تھا جس کی بناء پر انہوں نے ان کو جلا وطن کر دیا تھا (كذا في التكملة)^(۳)

لہذا یہ اشکال باقی رہتا ہے کہ جب یہ ثقہ ہیں تو طبری کی روایت کیسے درست ہو سکتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولید مجرم نہیں تھے ان پر تہمت لگائی گئی تھی؟

اس اشکال کا جواب تکملة فتح الملهم میں یہ دیا گیا ہے کہ قرآن قویہ کثیرہ کی بناء پر یہ امکان بعید نہیں ہے کہ حدیث باب میں حمران کی شہادت کا ذکر کسی راوی مثلاً عبد اللہ الداناج کے وہم کے باعث ہوا ہو، ابن الداناج کے بارے میں علامہ طحاوی نے کلام کیا ہے، اور حمران کی شہادت کا ذکر اس روایت کے علاوہ کسی اور روایت میں نہیں ملتا۔ علامہ طبری کی جس روایت کو حافظ

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: تاریخ الأمم والملوک ج: ۳، ص: ۳۳۵ تا ۳۳۷۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری ج: ۷، ص: ۵۸، کتاب فضائل الصحابة۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۹۶۔

(۴) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۲۹۶ و ۲۹۷، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تہذیب التہذیب ج: ۲، ص: ۱۷۰،

۱۸، و تہذیب الکمال ج: ۷، ص: ۳۰۱ تا ۳۰۶۔

ابن حجر نے حسن قرار دیا ہے اُس میں شرب خمر کے جن گواہوں کے نام درج ہیں اُس میں بھی حمران کا نام نہیں ہے۔^(۱)

قولہ: "فَقَالَ عُثْمَانُ: إِنَّهُ لَمْ يَتَقَيَّأ حَتَّى شَرِبَهَا" (ص: ۷۲ سطر: ۳، ۴)
جس شخص کے شرب خمر پر دو گواہ موجود نہ ہوں، مگر خمر کی قے کرنے پر موجود ہوں تو امام مالک اور حنابلہ کے نزدیک اس پر حد خمر لگے گی، ان کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے سے ہے، اور اس فیصلے پر عمل حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کسی نکیر کے بغیر فرمایا، حاضرین میں سے بھی کسی نے نکیر نہیں کی، نیز اسی طرح کا فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی ثابت ہے، شاید انہی وجوہ سے علامہ نووی رحمہ اللہ نے مالکیہ و حنابلہ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ اور حضرت سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ہذل المجہود میں علامہ نووی کی یہ ترجیح نقل کر کے اُس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک حد ثابت نہ ہوگی، لإحتمال انه شربها من غير علم كونه خمرا، او مكرها عليها او كان مضطرا إليها۔

اور حضرت گنگوہی نے حدیث باب کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت عثمان نے ولید کو یہ سزا حد کے طور پر نہیں بلکہ تعزیر آدی ہوگی، (حاشیة الحل المفہم)^(۲)

قولہ: "فَجَلَدَهُ وَعَلِيٌّ يُعَدُّ حَتَّى بَلَغَ أَرْبَعِينَ" (ص: ۷۲ سطر: ۵)
پہچھے ہم نے بیان کیا ہے کہ یہ بھی امام شافعی کا متدل ہے، جواب یہ ہے کہ یہی واقعہ صحیح بخاری میں مذکور ہے "من رواية عبید اللہ بن عدی بن الخیار أن علیاً جلد ثمانین"۔ لہذا مسلم اور بخاری کی روایتوں کو اس طرح جمع کیا جائے گا کہ یہ جلد اربعین بھی بجزید تین تھا، اور اگر ایک ہی جزیدۃ سے تھا تو اربعین پورا کرنے کے بعد حضرت علی نے جلا دے جو فرمایا "امسک" اور اس کے بعد مسئلہ بتایا، تو اس کے بعد پھر اربعین لگائے ہوں گے جس کا ذکر روایت مسلم میں صراحتاً تو نہیں، لیکن اس کا ایک قرینہ ای روایت میں آگے حضرت علی ہی کے ارشاد "وهذا أحب إلي" میں آرہا ہے، جیسا کہ ہم وہاں بیان کریں گے۔

(۱) مزید قرآن کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تکملة فتح الملہم ج: ۲ ص: ۲۹۷ و ۲۹۸۔

(۲) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۰۰۔

(۳) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۵۲۲ مناقب عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ۔

نیز ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نجاشی نامی ایک آدمی کو اسی کوڑے لگائے تھے (ذکرہ النووی)۔^(۱)

قوله: "وَكُلُّ سُنَّةٍ، وَهَذَا أَحَبُّ إِلَيَّ" (ص: ۷۲، سطر: ۶۰۵)

اس سے بھی امام شافعی نے استدلال کیا کہ "ہذا" کا اشارہ اربعین کی طرف ہے۔ اس کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ اگر اشارہ اربعین کی طرف ہو تب بھی یہ استدلال ناقص ہے، اس لئے کہ پچھلی حدیث مرفوع میں صراحت ہے کہ اربعین بجز اربعین تھے، تو زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ کے نزدیک اربعین بجز اربعین افضل تھے بہ نسبت الشمانین بجز اربعین کے، تو اس سے بھی مذہب شافعیہ ثابت نہ ہوا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "ہذا" کا اشارہ ثمانین کی طرف ہے، اور یہی زیادہ ظاہر ہے، اس لئے کہ وہ اقرب ہے اور "ہذا" کی وضع قریب کے لئے ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں صراحت ہے کہ ولید رضی اللہ عنہ کو حضرت علیؑ نے ثمانین لگائے تھے۔^(۲) جیسا کہ ہم نے پیچھے نقل کیا ہے، اور علامہ نووی نے بھی وہ روایت بخاری کے حوالے سے اپنی شرح میں نقل کی ہے۔^(۳)

۳۳۳- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَيْهَالٍ الضَّرِيرِيُّ قَالَ: تَأْيِزُ بْنُ زُرَيْعٍ قَالَ: نَا سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ، عَنْ أَبِي حَصِينٍ، عَنْ عُمَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: مَا كُنْتُ أُقِيمُ عَلَى أَحَدٍ حَدًّا قِيمَمَاتٍ فِيهِ فَأَجِدَ مِنْهُ فِي نَفْسِي إِلَّا صَاحِبَ الْخَمْرِ، لِأَنَّهُ إِنْ مَاتَ وَدَيْتُهُ، لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْتَهْ." (ص: ۷۲، سطر: ۸۶۶)

قوله: "وَدَيْتُهُ" (ص: ۷۲، سطر: ۷)

یعنی میں اس کی دیت ادا کروں گا۔ اسی تورعاً واحتیاطاً وجوہاً۔

قوله: "لَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْتَهْ" (ص: ۷۲، سطر: ۸۶۷)

یعنی ایک ہی جریدہ یا سوط سے اتنی ضربیں لگانے کی صراحت نہیں فرمائی، ورنہ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۷۲، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۵۳۳، ۵۳۵، وإكمال إكمال

المعلم ج: ۳، ص: ۳۷۶، ۳۷۵۔

(۲) إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۵۳۵۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۷۲۔

چالیس ضربیں لگانا بجز دین تین والنعال تو احادیثِ باب سے ثابت ہے۔

باب قدر أسواط التعزیر (ص: ۷۲)

۲۳۳۵- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ قَالَ: نَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو عَنْ بُكَيْرِ بْنِ الْأَشَجِّ قَالَ: بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ إِذْ جَاءَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ جَابِرٍ فَحَدَّثَهُ- فَأَقْبَلَ عَلَيْنَا سُلَيْمَانُ فَقَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ جَابِرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لَا يَجْلِدُ أَحَدٌ فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حُدُودِ اللَّهِ"- (ص: ۷۲، ص: ۱۰۲۸)

قوله: "لَا يَجْلِدُ أَحَدٌ فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ... إلخ" (ص: ۷۲، ص: ۱۰)

"لَا يَجْلِدُ" کو صیغہ معروف سے بھی پڑھا گیا ہے، یعنی یاء کے فتح اور لام کے کسرہ کے ساتھ، اور صیغہ مجہول سے بھی پڑھا گیا ہے، یعنی یاء کے ضمہ اور لام کے فتح کے ساتھ۔ اور دال پر اگر ضمہ پڑھا جائے تو یہی معنی نہیں ہوگی، اور جزم پڑھا جائے تو صیغہ نہی ہوگا۔

امام احمد، اشہب ماکنی اور بعض شوافع اسی کے قائل ہیں کہ تعزیر میں عشرۃ اسواط سے زیادہ جائز نہیں (نووی)۔^(۱) لیکن جمہور صحابہ و تابعین، مالکیہ و شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس سے زیادہ بھی تعزیر کی جاسکتی ہے، اور اس حدیث کو جمہور نے منسوخ قرار دیا ہے، (بعض احادیث مرفوعہ سے جو تکملة فتح الملہم میں مذکور ہیں)^(۲) اور تعالٰی صحابہ سے بھی زیادہ ثابت ہے، من غمیر نکیر احد من الصحابة، فهذه امارۃ نسخ هذا الحديث قال ابن الهمام: واجاب اصحابنا عنه (ای حدیث البناب عن ابی بردة) وبعض الثقات بأنه منسوخ بدلیل عمل الصحابة بخلافه من غمیر انکلر احد، (فتح القدير)^(۳)۔

پھر عشرۃ سے زیادہ کتنے ہو سکتے ہیں؟ اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۷۲، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۵۳۷۔

(۲) تکملة فتح الملہم ج: ۲، ص: ۳۰۲۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۷۲۔

(۴) فتح القدير ج: ۵، ص: ۳۳۵، كتاب الحدود، فصل فی التعزیر۔

امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور بعض شوافع کے نزدیک زیادہ سے زیادہ اُنتالیس اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اُتالیس ہیں، ان حضرات کی دلیل حدیث مرفوع ہے: ^(۱) "من بلغ حدًا فی غیر حد فهو من المعتدین" رواہ البیہقی مرسلًا۔ ^(۲) وابن ناجیة فی فوائدہ مرفوعًا رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار مرسلًا ^(۳) (من طرق اخری) والمرسل حجة عندنا۔ البتہ طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے استدلال میں صرف اتنا فرق ہے کہ طرفین نے حد العبد کو معیار بنایا کہ عید کو حد القذف اربعین جلدہ لگائے جاتے ہیں تو اس سے کم اُتالیس ہے، امام ابو یوسفؒ نے حد الاحرار کو معیار بنایا اور اس سے کم کر کے اُتالیس کر دیا۔ ^(۴) یہ سب تفصیل تعزیر بالأسواط کی صورت میں ہے، مگر حاکم کو اختیار ہے کہ مناسب سمجھے تو بغیر الأسواط بھی تعزیر کر سکتا ہے، جس کی کوئی خاص صورت متعین نہیں، (کذا ذکرہ ابن الہمام)۔ ^(۵)

باب الحدود کفارات لأهلها (ص: ۷۳)

۳۳۶- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمْرُو النَّاقِدُ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَأَبْنُ نُمَيْرٍ كُلُّهُمْ عَنِ ابْنِ عُمَيْرَةَ وَاللَّفْظُ لِعَمْرُو- قَالُوا: نَأْسَفِيَانُ بْنُ عُمَيْرَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ، عَنْ عَبْدِادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَجْلِسٍ فَقَالَ: تَبَايَعُونِي عَلَى أَنْ لَا تَشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَعُوقِبَ

(۱) کذا فی الہدایة کتاب الحدود، فصل فی التعزیر (ج: ۲ ص: ۵۳۵) ۱۲ رفیع۔

(۲) السنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۸ ص: ۳۲۷ کتاب الأشربة والحد فیها، باب ما جاء فی التعزیر انه یبلغ بہ اربعین۔

(۳) عن النعمان بن بشیر قاله ابن الہمام فی فتح القدیر (ج: ۵ ص: ۳۳۳ فصل فی التعزیر) (من الأستاذ المکرم مدظلہم)۔

(۴) کتاب الآثار ص: ۱۳۶ رقم الحدیث: ۶۱۰۔

(۵) امام ابو یوسفؒ سے دو عدد منقول ہیں: ۷۹ اور ۷۵، کذا فی التکملة (ج: ۲ ص: ۳۰۲) رفیع۔

(۶) فتح القدیر ج: ۵ ص: ۳۳۳ ۳۳۵ کتاب الحدود، فصل فی التعزیر۔

بِهِ فَهَوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَسْتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ فَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ
إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ۔“
(ص: ۷۳ سطر: ۲۲۱)

قوله: ”وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَسْتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ فَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ“ (ص: ۷۳ سطر: ۲۲۱)

اکثر علماء کا مذہب علامہ نووی اور حافظ ابن حجر نے قاضی عیاض سے یہ نقل کیا ہے کہ ”حد“
اس گناہ کا کفارہ بن جاتی ہے جس کی وجہ سے حد لگی ہے، خواہ مجرم نے توبہ کی ہو یا نہیں، اس سلسلے میں
ائمہ احناف کا کوئی قول منقول نہیں، البتہ مشائخ حنفیہ کا مذہب یہ منقول ہے کہ صرف حد بغیر توبہ کے
اس گناہ کا کفارہ نہیں جس کی وجہ سے حد لگی ہے نقلہ ابن الہمام فی فتح القدير وايداً
بدلائل۔^(۱) ورجحه وجزم به شیخ مشایخنا مولانا رشید احمد الکنگوهی رحمہ اللہ فی
الکوکب الددی۔^(۲) واختاره والدی الماجد رحمہ اللہ فی تفسیر معارف القرآن۔^(۳) وكذا
أستاذنا المحترم مولانا مفتی رشید احمد الدیوانوی فی ارشاد القاری الی صحیح
البخاری۔^(۴)

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

مشائخ حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- قوله تعالى: ”إِن تَابَ زُورًا أَلْزَمْنَا بُيُوتَهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ“^(۵) ”وَمَا جَاءُوا بِهِ“^(۵) اس میں صراحت ہے کہ محاربین کی عقوبت
ذنیوا و آخرت دونوں میں ہوگی، إِلَّا مَنْ تَابَ۔

۲- قوله تعالى: ”وَالسَّامِرِيُّ وَالسَّامِرِيُّ وَالسَّامِرِيُّ نَاقِطُوعًا أَيْبِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا لَكَ مِنَ اللَّهِ“^(۶)
”وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ“^(۷) (المائدہ: ۳۸) ”نکال“ کے معنی عربی لغت میں ایسی سزا کے ہیں جس کو دیکھ کر
دوسروں کو بھی سبق ملے اور اقدام جرم سے باز رہیں۔ یہ قطعید کی حکمت کا بیان ہے، آگے ارشاد

(۱) فتح القدير، اول كتاب الحدود ج: ۵، ص: ۳۲۲۔

(۲) الكوكب الددی ج: ۲، ص: ۳۸۱ و ص: ۳۷۹ تا ۳۸۰ ابواب الحدود۔

(۳) تفسیر معارف القرآن ج: ۳، ص: ۱۲۲۔

(۴) ارشاد القاری ص: ۱۸۲ تا ۱۹۰ كتاب الايمان، باب علامة الايمان حب الأنصار۔

(۵) همان = ۳۔

ہے: ”قَسَنَ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِمْ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ عَفُوٌّ رَحِيمٌ“ (المائدہ: ۳۹) اس سے معلوم ہوا کہ محض حد کا جاری ہو جانا کفارہ نہیں کیونکہ اگر قطع یہ کفارہ ہے تو پھر توبہ کی کیا ضرورت رہی؟^(۱)

اور حدیث باب کا جواب ایک تو یہ ہے کہ اس کے معارض دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا ادري الحدود كفارة“ ذکرہ النووی فی الشرح نقلًا عن القاضي عیاض وقال: حدیث عبادۃ (ای حدیث الباب) اصح اسناداً،^(۲) ناچیز رفیع عرض کرتا ہے کہ: ظہر بھذا ان حدیث ابی ہریرۃ صحیحہ ایضاً۔ چنانچہ حافظ نے فتح الباری (ج: ۱ ص: ۶۶) میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث حاکم نے مستدرک میں اور بزار نے روایت کی ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ: ”وهو صحیح علی شرط الشیخین“ نیز فرماتے ہیں کہ اسی حدیث کی وجہ سے بعض علماء نے اس مسئلے میں توقف کیا ہے۔

پھر چونکہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اس لئے حافظ نے دونوں میں تطبیق کی یہ صورت بیان کی ہے کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث اُس وقت کی ہے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کفارہ ہونے کا علم نہیں دیا گیا تھا، بعد میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم دے دیا گیا تو اس کا اظہار حدیث عبادۃ میں کیا گیا ہے۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حدیث ابو ہریرہؓ مقدم اور حدیث عبادۃ مؤخر ہے تب بھی جمہور کا مذہب ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ حدیث عبادۃ میں بھی یہ صراحت نہیں کہ حدود اسی گناہ کا کفارہ بنتی ہیں جس کی وجہ سے حد لگی ہے، بلکہ مطلق فرمایا گیا ہے، جس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اسی گناہ کا کفارہ بنتی ہیں، اور دوسرے یہ کہ پہلے جو (صغیرہ) گناہ کئے ہیں ان کا کفارہ بنتی ہیں، دلیل قرآن و حدیث سے حدیث باب کو اسی دوسرے معنی پر محمول کیا جائے گا تا کہ تعارض لازم نہ آئے (ارشاد القاری ص: ۱۸۸)۔ خلاصہ یہ کہ اسی گناہ کا کفارہ ہونے کا وعدہ تو حدیث باب سے ثابت نہیں ہوتا، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے رحم اور فضل و کرم سے اس خاص گناہ کو بھی اُمید ہے کہ معاف فرمادیں گے۔

علامہ ابن الہمامؒ نے حدیث باب کا جواب یہ دیا ہے کہ ”فهو كفارة له“ کے الفاظ اگرچہ

(۱) ارشاد القاری ص: ۱۹۰ کتاب الایمان، باب علامة الایمان حب الأنصہ۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۳۰۔

مطلق ہیں، مگر یہاں ایک قید ملحوظ ہے "اذا تاب"، اور جس مؤمن کو حد لگتی ہے ظاہر یہی ہے کہ وہ ضرورتاً توبہ بھی کرتا ہے، چونکہ یہ قید ظاہر تھی اس لئے اس کی صراحت کی ضرورت نہ سمجھی گئی اور یہ قید ناگزیر ہے تاکہ حدیث باب کا کتاب اللہ سے (یعنی سورہ مائدہ کی دو آیتوں سے جو پیچھے ذکر کی گئیں) تعارض لازم نہ آئے۔ (کذا حقیقہ ابن الہمام فی فتح القدیر)۔^(۱)

حاصل بحث

مذکورہ بالا پوری بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حدیث باب سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حدود متعین طور سے انہی گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہیں جن کے سبب حد لگی ہے، یعنی اس کا وعدہ نہیں ہے۔

لیکن جہاں تک اللہ رب العالمین کے رحم و کرم کا معاملہ ہے اس سے یہ امید ضرور کی جاسکتی ہے کہ وہ ان حدود کے باعث اپنے فضل سے عفو و درگزر کا معاملہ فرماتے ہوئے ان گناہوں کو بھی معاف فرمادے، کیونکہ وہ تو کائنات کے سبھی سینات کو معاف فرماتا ہے۔ پھر وہ جحد اور قطع ید اور زخم سے کیوں معاف نہ فرمائے گا۔

خلاصہ یہ کہ حد سے ان گناہوں کی معافی موعود نہیں مگر جو ضرور ہے۔ (ارشاد القاری

ص: ۱۸۹)۔

۴۳۳۸- "حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ سَالِمٍ قَالَ: أَنَا هُشَيْمٌ قَالَ: أَنَا خَالِدٌ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، عَنْ أَبِي الْأَشْعَثِ الصَّنَعَانِيِّ، عَنْ عَبْدِاقَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: أَخَذَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا أَخَذَ عَلَى النِّسَاءِ أَنْ لَا نُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا نَسْرِقَ، وَلَا نَزْنِيَ، وَلَا نَقْتُلَ أَوْلَادَنَا، وَلَا يَعْضَنَهُ بَعْضُنَا بَعْضًا، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَيَأْخُذْهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَتَى مِنْكُمْ حَدًّا فَأَقِيمَ عَلَيْهِ فَهُوَ كَفَّارَتُهُ وَمَنْ سَبَّرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ فَاْمَرَةٌ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَذَابُهُ وَإِنْ شَاءَ عَفَّرَ لَهُ."

(ص: ۷۳، سطر: ۷۵)

(۱) فتح القدیر: ج: ۵، ص: ۳ (اول کتاب الحدود)۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے: العرف: القندی ج: ۳

ص: ۱۳۳ ابواب الحدود، باب ما جاء ان الحدود كفرًا لأهلها، وعمدة القاری ج: ۲۳، ص: ۲۷۳، ۲۷۴

کتاب الحدود، باب الحدود كفرًا، وفتح البیاری ج: ۱، ص: ۸۶ تا ۹۳ کتاب الإیمان، باب، بحث نفیس فی

ان الحدود كفرًا ام لا۔

(ص: ۷۳: ۷۴)

قوله: "وَلَا يَعْضُهُ بَعْضُنَا بَعْضًا"

يَعْضُهُ بفتح الياء والضماد المعجمة اى لا يسحر وقيل لا يأتى بيهتان، وقيل لا

يأتى بنميمة (نووی)۔^(۱)

باب جرح العجماء والمعدن والبير جبار (ص: ۷۳)

۳۴۴۰۔ "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمَيْحٍ قَالَا: أَنَا اللَّيْثُ ۖ قَالَ:

وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَأْيْتُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ وَآبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "الْعَجْمَاءُ جَرَحُهَا جُبَارٌ، وَالْبَيْرُ جُبَارٌ، وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَفِي الرَّكَازِ الْخُمْسُ۔"

(ص: ۷۳: ۷۴: ۱۲۶۱۰)

(ص: ۷۳: ۷۴: ۱۱)

قوله: "الْعَجْمَاءُ جَرَحُهَا جُبَارٌ"

"العجماء" جانور، چوپائے وغیرہ، اور "الجرح" جیم کے فتح کے ساتھ مصدر ہے بمعنی زخمی کرنا، اور جیم کے ضم کے ساتھ اسم مصدر ہے بمعنی زخم۔ اور جو حکم زخم کا ہے وہی ہر قسم کے اتلاف کا ہے، خواہ جان کا ہو یا مال کا، اور "جبار" جیم کے ضم کے ساتھ ہے بمعنی هَدَدٌ، یعنی اس کا کوئی ضمان واجب نہیں۔

اس حدیث کا اطلاق دوسری احادیث اور قواعد شرعیہ کی بناء پر ائمہ اربعہ کے نزدیک مراد نہیں، بلکہ یہ مقید ہے، چنانچہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جب جانور کے ساتھ راکب، قائد یا سائق ہو اور جانور سے کسی کے مال یا جان کا نقصان ہو تو اس کا ضمان اس شخص پر آتا ہے جو اس کے ساتھ ہے، بظاہر یہ مطلب حدیث کے اطلاق کے خلاف ہے، یہی وجہ ہے کہ ظاہریہ نے اس صورت میں بھی اتلاف کو ہدد قرار دے دیا ہے، مگر فقہاء کی جانب سے جواب یہ ہے کہ جب جانور کے ساتھ راکب وغیرہ ہو تو جانور کے فعل کی نسبت جانور کی بجائے راکب وغیرہ کی طرف ہوتی ہے، کیونکہ ایسی صورت میں جانور اپنے عمل کا مختار نہیں ہوتا، بلکہ راکب وغیرہ کے تابع ہوتا ہے جیسے کسی کے ہاتھ میں تلوار ہو اور وہ کسی کو قتل کر دے تو اس کی نسبت تلوار کی طرف نہیں بلکہ اس شخص کی طرف ہوگی، لہذا اس صورت میں اتلاف الدابة جرح العجماء میں داخل نہیں ہوگا، اور جب دابة کے ساتھ راکب

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۴۔

وغیرہ نہ ہو تو اس کے اتلاف سے کوئی ضمان مالک پر نہیں آتا، سواء كان في الليل او في النهار وهذا عندنا، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لیل میں اتلاف کا ضمان ہوگا، نہار میں نہیں۔^(۱) اس مسئلے میں کچھ مزید تفصیل ہے، ومحلہ کتب الفقہ۔

(ص: ۷۳ سطر: ۱۱، ۱۲)

قوله: "وَالْبَيْتُ جَبَّارٌ، وَالْمَعْدِنُ جَبَّارٌ"

یہ بھی اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ اس میں بھی تفصیل ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک کوئی شخص اگر کنواں یا معدن اپنی ملوکہ زمین یا ارض موات میں۔ کہ جس کا کوئی مالک نہیں۔ کھودے اور اس میں گر کر کوئی مر گیا تو اس کا دم ہدد ہے، لحدیث الباب، اسی طرح اگر کسی نے بئر یا معدن کھودنے کے لئے مزدور لگائے اور معدن یا بئر ان پر گر پڑا اور مزدور دب کر مر گئے تو ان کا خون بھی ہدد ہوگا، لیکن اگر کسی نے بئر یا معدن دوسرے کی ملک میں یا طریق المسلمین میں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مر گیا یا کوئی اور نقصان ہو گیا تو یہ ہدد نہ ہوگا، بلکہ حافر پر ضمان آئے گا، للتعدي۔^(۲)

(ص: ۷۳ سطر: ۱۲)

قوله: "وَفِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ"

رکاز بمعنی مرکوز ہے، رکز سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں گاڑنا، اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکاز سے مراد کفار کا دَفینہ ہے نہ کہ معدن، چنانچہ ان کے نزدیک معدن سے حاصل شدہ مال میں خمس واجب نہیں، اور دَفینہ میں واجب ہے۔^(۳)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک معدن اور کفار کے دَفینہ دونوں میں خمس واجب ہے،^(۴)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۳، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۵۲، ۵۵۳، وإكمال إكمال المعلم ج: ۳ ص: ۳۷۸، ۳۷۹، وعمدة القاری ج: ۹ ص: ۱۰۲، ۱۰۳ کتاب الزکاة، باب فی الرکاز الخمس، وتکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۰۹۔

(۲) بحوالہ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۳، وصحیح البخاری مع فتح الباری ج: ۳ ص: ۳۶۳ تا ۳۶۵ کتاب الزکاة، باب فی الرکاز الخمس۔

(۴) البتہ اس دَفینہ میں اگر علامات مسلمانوں کی ہو تو اس پر احکام لفظ کے جاری ہوں گے۔ الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۰۳۔ رفیع

ہماری دلیل بھی اس حدیث میں لفظ ”رکاز“ ہے، اس لئے کہ لفظ ”رکاز“ جس طرح دینہ پر صادق آتا ہے، معدن پر بھی صادق آتا ہے۔ (کما فی لسان العرب) ^(۱) فرق صرف اتنا ہے کہ معدن میں رگز من جانب اللہ ہے، اور دینہ میں من جانب الناس۔ حنفیہ نے کچھ مزید احادیث مرفوعہ و موقوفہ سے بھی اس پر استدلال کیا ہے (کما فی التکملة) ^(۲) ائمہ عملاۃ فرماتے ہیں کہ یہاں ”معدن“ پر ”رکاز“ کا عطف کیا گیا ہے، والعطف للمغايرة۔

جواب یہ ہے کہ ہمارے قول کے اعتبار سے بھی مغایرت ہے، ”معدن“ اخص ہے اور ”رکاز“ اعم، اور ان میں فی الجملة مغایرت موجود ہے، نیز مغایرت دوسرے اعتبار سے بھی ہے کہ ”معدن“ میں ہلاکت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے، اور ”رکاز“ میں خمس کے وجوب کو بیان کرنا مقصود ہے، و بینہما مغایرة۔ ^(۳)



(۱) لسان العرب ج: ۵، ص: ۳۵۵، مادة: ”رکز“۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۱۳۳۱۱۔

(۳) عمدة القاری ج: ۹، ص: ۹۶، ۱۰۳ کتاب الزکاة، باب ما یتخرج من البحر، و فیض البئر ج: ۳

ص: ۵۳، ۵۴ کتاب الزکاة، باب ما یتخرج من البحر، وأوجز المسائل ج: ۵، ص: ۲۴۲، ۲۴۵ کتاب

الزکاة، باب زکاة الرکاز۔

کتاب الأفضیة (ص: ۷۴)

بَابُ الْيَمِينِ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ (ص: ۷۴)

۳۴۴۵- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ سَرِّحٍ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ وَلَكِنَّ الْيَمِينِ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ"

(ص: ۷۴ سطر: ۲۰۱)

علامہ نووی فرماتے ہیں کہ: "لکن اروی هذا الحديث البخارى ومسلم فى صحيحيهما مرفوعاً من رواية ابن عباس (الى قوله) وهكذا ذكره اصحاب السنن وغيرهم (الى قوله) وجاء فى رواية البيهقى وغيره باسناد حسن او صحيح زيادة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى قَوْمٌ دِمَاءَ قَوْمٍ وَأَمْوَالَهُمْ، لَسَكَنَ الْبَيْتَةَ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينِ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ"۔ آگے علامہ نووی فرماتے ہیں کہ: "وهذا الحديث قاعدة كبيرة من قواعد احكام الشرع۔"^(۱)

بَابُ وَجُوبِ الْحُكْمِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ (ص: ۷۴)

۳۴۴۷- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَا: نَازِدٌ - وَهُوَ ابْنُ حُبَابٍ - قَالَ: ثَنِي سَيْفُ بْنُ سَلِيمَانَ قَالَ: أَخْبَرَنِي قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ"

(ص: ۷۴ سطر: ۲۰۳)

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۷۴۔

قوله: "قَضَىٰ بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ"
 اگر کوئی مدعی اپنے دعویٰ پر صرف ایک گواہ پیش کرے تو ائمہ مثلاً اللہ کے نزدیک اس سے
 دوسرے گواہ کے عوض میں یمین لی جائے گی، ان کی دلیل حدیث باب ہے، حنفیہ، کوفیہ اور
 دوسرے متعدد فقہاء، اور مالکیہ میں سے علمائے اندلس کا مذہب یہ ہے کہ یہ یمین دوسرے شاہد کے
 قائم مقام نہیں ہو سکتی اور یہ ایک شاہد کا عدم ہوگا، چنانچہ ایسی صورت میں مدعا علیہ سے یمین لی
 جائے گی^(۱)۔ ہمارا استدلال مندرجہ ذیل دلائل سے ہے:-

۱- قوله تعالى: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ تَرَجَائِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنَا جَدِّينِ فَجَدِّ لِكُلِّ
 وَامْرَأَتَيْنِ"^(۲) اس میں صراحت ہے کہ شاہد کم از کم دو ہونے ضروری ہیں۔

۲- عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لَوْ يُعْطَى النَّاسُ
 بِدَعْوَاهُمْ، لَادْعَى رِجَالٌ أَمْوَالِ قَوْمٍ وَدِمَائِهِمْ، وَلَكِنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينَ عَلَى
 مَنْ أَنْكَرَ" (رواه البيهقي) یہ مختلف الفاظ اور طرق سے مختلف کتب میں موجود ہے، اور درحقیقت
 یہ اسی حدیث کا مکمل متن ہے جو پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت سے مختصراً آئی ہے،
 اور ہم نے علامہ نوویؒ سے وہاں بھی اس کا پورا متن نقل کر کے ان کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: "وهذا
 الحديث قاعدة كبيرة من قواعد احكام الشرع۔" اس حدیث میں تقسیم کردی گئی ہے کہ بیئنة
 کی ذمہ داری مدعی پر اور یمین کی مدعا علیہ پر ہے، والقسمه تنافى الشركة^(۳)۔

۳- قول النبي صلى الله عليه وسلم للمدعى وهو الأشعث بن قيس: "شاهدك
 أو يمينه" مسلم كتاب الإيمان^(۴)۔

صحیح مسلم ہی کے پچھلے باب میں حدیث مرفوعہ بھی آپ نے پڑھی ہے کہ: "اليمين على
 المدعى عليه"۔
 (ص: ۷۴، ۷۵، ۷۶)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۷۴، وإكمال المعلم ج: ۵، ص: ۵۵۸، ۵۵۹، وإكمال إكمال
 المعلم ج: ۵، ص: ۷۶۔

(۲) البقرة: ۲۸۲۔

(۳) السنن الكبرى للبيهقي ج: ۱۰، ص: ۲۵۲، كتاب الدعوى والبيئات۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تکملة فتح المعلم ج: ۲، ص: ۳۲۹، ۳۳۲۔

(۵) صحیح مسلم ج: ۱، ص: ۸۰۔

اور حدیث شواب کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- یہ حدیث سنداً منقطع ہے، قال الترمذی فی عللہ الکبیر: سألتُ محمدًا عن
لهذا الحدیث فقال: ان عمرو بن دینار لم یسمعه من ابن عباس۔^(۱)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث اور بھی متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے، تو یہ سنداً اگرچہ
منقطع ہے لیکن باقی اسانید میں اس کا اثبات ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری روایتوں کی سندوں میں بھی کلام ہے، لیکن صحیح بات یہ
ہے کہ متعدد طرق اور بعض سندوں کا خالی عن الکلام ہونا اس حدیث کو ثابت کرتا ہے۔

۲- اگر یہ حدیث صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو جائے تب بھی خبر واحد ہے، جو کتاب اللہ کے
مقابلے میں حجت نہیں۔

۳- یہ حدیث فعلی ہے، یعنی ایک واقعہ سے متعلق ہے جس میں عموم نہیں ہوتا، لہذا اس سے
کوئی قاعدہ کلیہ ثابت نہیں ہوتا۔^(۲)

۴- اس حدیث میں لفظ "شاهد" ہے جس سے جس شاہد مراد ہو سکتا ہے، جو واحد،
اشنین اور جمع کو شامل ہے، لہذا اس حدیث کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
طریقہ یہ تھا کہ آپ بہت سے فیصلہ فرماتے تھے، (اور جب مدی بہتہ پیش نہ کر سکے تو مدعا علیہ سے
بیمین لے کر فیصلہ فرماتے تھے)، (بناءً علی ان المراد بالشاهد الجنس، حاشیة السنن)۔^(۳)
اس معنی کی رو سے یہ حدیث کتاب اللہ کے اور ہماری پیش کردہ احادیث کے موافق ہے، (کذا فی
الکوکب الدردی)۔ اس توجیہ کا حاصل وہی ہے جو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے "الحل المفہم"
میں فرمایا ہے کہ: "قضی ببیمین ای ترقاً، وشاهد ترقاً"۔^(۴)

باب بیان ان حکم الحاکم لا یغیر الباطن (ص: ۷۴)

۲۴۴۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا أَبُو مَعَاوِيَةَ، عَنْ هِشَامِ

(۱) نصب الرأية ج: ۳، ص: ۹۷، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۲۲۔

(۲) فیض الباری ج: ۳، ص: ۳۸۲ کتاب الشهادات، باب ما جاء فی البینة علی المدعی۔

(۳) حاشیة السنن ج: ۲، ص: ۳۲۶۔

(۴) الکوکب الدردی ج: ۲، ص: ۳۳۷، ۳۳۸ ابواب الاحکام، باب ما جاء فی البیمین مع الشاهد۔

(۵) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۲۰۱، وحاشیة السنن ج: ۲، ص: ۳۲۶۔

ابن عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَاتَّقِضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَنْ قَطَعَتْ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ، فَإِنَّمَا أَقَطَعُ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ۔"

(مس: ۷۴: ۷۴: ۷۴)

قوله: "الْحَنَ بِحُجَّتِهِ"

(مس: ۷۴: ۷۴: ۷۴)

(۱) ای اہل بھجتہ، وهو مشتق من اللحن بفتح الحاء، بمعنی الفطنة۔

قوله: "فَمَنْ قَطَعَتْ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا الخ"

(مس: ۷۴: ۷۴: ۷۴)

اگر عیاشیہ، صاحبین اور جمہور فقہاء رحمہم اللہ کے نزدیک اگر کسی نے اپنے جھوٹے دعوے پر جھوٹی گواہی پیش کی اور قاضی نے ان گواہوں کو صادق سمجھ کر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو قاضی کا یہ حکم ظاہر اتوا نفاذ ہوگا باطن نہیں۔ ظاہر اکا مطلب یہ ہے کہ فی ما بین الناس اس شئی گواہ کی ملکیت سمجھا جائے گا، اور حکومت کے قانون کی رُو سے اس شئی پر ملکیت کے تمام احکام جاری ہوں گے، باطن نفاذ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے یہ شئی فیما بینہ و بین اللہ مدعی کے لئے حلال نہ ہوگی۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ قضاء قاضی کچھ شرائط کے ساتھ ظاہر او باطن نفاذ ہوگی، چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی عورت پر جھوٹا دعویٰ کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور نکاح پر دو جھوٹے گواہ پیش کئے جن میں ظاہر اشرائط شہادت موجود تھیں اور قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا، حالانکہ نفس الامر میں یہ اس کی بیوی نہ تھی، تو جمہور کے نزدیک اس عورت سے جماع مرد کے لئے حلال نہیں، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگرچہ جھوٹے دعویٰ کا سخت گناہ ہوگا اور جھوٹے گواہ بھی سخت حرام کے مرتکب ہوں گے، لیکن عورت اس کے لئے حلال ہوگی کیونکہ قاضی کا فیصلہ قائم مقام عقد کے ہو گیا، (کذا فی الهدایة مع الفتح فی کتاب النکاح قبیل باب الأولیاء والأکفاء)۔

(۲)

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء کے باطن نفاذ ہونے کے لئے تین شرائط ہیں:

(۱) حاشیة صحیح مسلم للذہبی ج: ۲: ص: ۱۱۹، ومجمع بحر الأنوار ج: ۳: ص: ۳۸۶، والنهاية لابن

الأکثر ج: ۳: ص: ۲۳۱، وأوجز المسائل ج: ۱۲: ص: ۹۱ کتاب الأفضیة، باب الترغیب فی القضاء بالحق۔

(۲) الهدایة ج: ۳: ص: ۱۳۳، ۱۳۴ کتاب ادب القاضی، باب کتاب القاضی الی القاضی فصل آخر، وتکملة

فتح الملهم ج: ۲: ص: ۳۳۷ و ۳۳۸۔

۱- قاضی نے یہ فیصلہ بینۃ کی بناء پر کیا ہو، یا مدعا علیہ کے کول کی بنیاد پر کیا ہو، جھوٹی یمن کی بنیاد پر نہ کیا ہو، (کذا فی معین القضاة والمفتین لفضيلة الشيخ شمس الحق الأفغانی متعنا الله بعلومه)، لقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْأَخِرَةِ" (۱)۔

۲- یہ دعویٰ عقود و فسوخ سے متعلق ہو، چنانچہ اگر غیر عقود و فسوخ، مثلاً ارث کے متعلق ہوگا، اس طرح کہ کسی شخص نے جھوٹے گواہ اس دعویٰ پر پیش کئے کہ میرا باپ مر گیا اور میں اس کا وارث ہوں تو قضاء قاضی صرف ظاہر انا ناذ ہوگی باطنا نہیں، (کذا فی العنایة وعامة كتب الفقه)۔ (۲)

۳- مدعی نے سبب ملک بتایا ہو، مثلاً نکاح، یا اشتراء وغیرہ، یعنی دعویٰ املاک مرسلہ سے متعلق نہ ہو، مرسلہ سے مراد ایسی املاک ہیں جن کا سبب ملک مدعی یا گواہوں نے بیان نہ کیا ہو، (کذا فی الهدایة من کتاب ادب القاضی)۔ (۳)

اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ایک دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت پر دعویٰ کیا کہ یہ میری بیوی ہے، اور نکاح پر جھوٹے گواہ پیش کر دیئے، حضرت علیؑ نے مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا، تب اس عورت نے عرض کی: یا امیر المؤمنین! اگر مجھے اس کے پاس رہنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں، تو اس سے نکاح کر دیجئے، تاکہ ہم حرام میں مبتلا نہ ہوں، حضرت علیؑ نے فرمایا: "شاهدک زواجک" اگر قضاء باطناً ناذ نہ ہوتی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ عورت کے مطالبہ اور مرد کی رغبت کے باوجود عقد کرنے سے انکار نہ فرماتے، (کذا فی العنایة)۔ (۵)

(۱) معین القضاة والمفتین ص: ۶۷، ۶۸۔

(۲) آل عمران: ۷۷۔

(۳) العنایة: ج: ۲ ص: ۷۵ کتاب ادب القاضی، والكفاية: ج: ۳ ص: ۲۲۳ کتاب ادب القاضی، وفتح القدير: ج: ۳ ص: ۲۲۳ کتاب ادب القاضی۔

(۴) الهدایة: ج: ۳ ص: ۱۲۲ کتاب ادب القاضی، وفتح القدير: ج: ۳ ص: ۲۲۳ کتاب ادب القاضی، والعنایة: ج: ۲ ص: ۷۵ کتاب ادب القاضی، وبذل المجهود: ج: ۱۵ ص: ۲۶۲۔

(۵) العنایة: ج: ۲ ص: ۷۴ کتاب ادب القاضی، والكفاية: ج: ۳ ص: ۲۲۳، ۲۲۴ کتاب ادب القاضی، وتكملة فتح الملهم: ج: ۲ ص: ۳۸، وأحكام القرآن للجصاص: ج: ۱ ص: ۲۵۳۔

دوسری دلیل ایک اجماعی مسئلہ ہے کہ جس شخص نے کوئی باندی خریدی پھر جھوٹا دعویٰ کیا کہ میرے اور بائع کے درمیان بیع فسخ ہو گئی ہے اور جھوٹے گواہ بھی پیش کر دیئے اور قاضی نے مشتری کے حق میں فیصلہ کر دیا، یعنی وہ باندی بائع کو واپس کروادی تو یہ قضاء بالاتفاق باطناً بھی نافذ ہوگی چنانچہ بائع کو اس باندی سے وطی بھی جائز ہوگی۔

تیسری دلیل عقلی ہے، اور وہ یہ کہ قضاء اگر باطناً نافذ نہ ہو تو قضاء کا جو مقصود ہے، یعنی قطع منازعت وہ حاصل نہ ہوگا، مثلاً کسی عورت نے اپنے زوج کے خلاف طلاق ثلاث کا بیٹنا کذابہ پیش کیا اور قاضی نے وقوع طلاق کا فیصلہ دے دیا، پھر عدت کے بعد اس عورت نے کسی اور مرد سے نکاح کر لیا، تو ائمہ ثلاثہ وصاحبین کے قول پر ظاہر اس کا شوہر زوج ثانی ہے اور باطناً زوج اول، تو ایک عورت کے لئے بیک وقت دو زوج کا ہونا لازم آیا۔^(۱)

مزید خرابی یہ ہے کہ عورت زوج ثانی کے گھر میں رہتی ہے اور فیما بین الناس اس کو وطی کا اختیار ہے، لیکن وطی کرتا ہے تو زنا اور عذاب آخری میں مبتلا ہوتا ہے، اور زوج اول کے لئے فیما بینہ وبين اللہ اس سے وطی جائز ہے لیکن وہ اس سے وطی کرے گا تو حکومت اس کو رجم کرے گی۔ نیز ایک خرابی یہ ہے کہ عورت زوج ثانی سے وطی کا مطالبہ کرے گی وہ عذاب آخرت کے خوف سے انکار کرے گا تو معاملہ پھر قاضی کے پاس جائے گا، غرض منازعت ختم نہ ہوگی۔

جمہور نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے لیکن امام ابوحنیفہ کی طرف سے ایک جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد اس قضاء کے بارے میں فرمایا جو مبنی بر شہادت یا مبنی بر گول تھا، تو ہو سکتا ہے کہ یہ حکم اس قضاء سے متعلق ہو جو مدعا علیہ کی یمنین کاذبہ کی بناء پر ہوئی ہو۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ ارشاد عقود و فسوخ کے فیصلوں کے بارے میں نہ ہو بلکہ ارث سے متعلق ہو۔

ان دونوں جوابات کی تائید ابوداؤد کی اس روایت سے ہوتی ہے: "عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في موارث لهما لم تكن لهما بينة إلا دعواهما، فقال النبي صلى الله عليه وسلم "وذكر حديث الباب"^(۲)

(۱) العناية ج: ۲ ص: ۷۳ کتاب ادب القاضی، وفتح القدير ج: ۳ ص: ۲۲۳ کتاب ادب القاضی۔

(۲) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۵۰۳ کتاب القضاء، باب فی قضاء القاضی اذا اخطأ۔

اس روایت میں صراحت ہے کہ جس قضیہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا وہ اہل ثقیف سے متعلق تھا، عقود و فسوخ سے نہیں، نیز بیئنا کوئی موجود نہ تھا، اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بھی قضاء قاضی صرف ظاہر آنا ہی ہوتا ہے باطناً نہیں، ثابت ہوا کہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب حدیث باب کے خلاف نہیں۔^(۱)

چنانچہ شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں مذہب امام اعظم کو ترجیح دی ہے، لیکن کتاب "معین القضاة والمفتین" میں صراحت ہے کہ فتویٰ قول جمہور پر ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے "شرح عقود رسم المفتی" میں صراحت کی ہے کہ مسائل قضاء میں جب ائمہ حنفیہ کا اختلاف ہو تو فتویٰ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر ہوتا ہے، اور امام ابو یوسف کا قول جمہور کے موافق ہے، واللہ اعلم۔

۳۳۵۰- "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: اَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ بْنُ أَبِي شَهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ جَلْبَةَ حَضَمَ بِبَابِ حُجْرَتِهِ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَضَمُ فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ فَاحْسِبْ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِي لَهُ، فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَحْمِلْهَا أَوْ يَذَرُهَا۔"

(ص: ۷۴، سطر: ۱۰۷)

(ص: ۷۴، سطر: ۸)

قوله: "جَلْبَةَ"

بفتح الجیم واللام والباء، اردو میں اس کے معنی ہیں شور، وبمعناه قولہ: لجة بتقدیم اللام علی الجیم، (نووی)۔^(۵)

(۱) تکملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۳۹۔

(۲) فتح القدیر ج: ۳، ص: ۲۲۵، کتاب ادب القاضی۔

(۳) عین القضاة والمفتین ص: ۶۸۔

(۴) شرح عقود رسم المفتی ص: ۹۲۔

(۵) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۷۵، والدیباچ ج: ۲، ص: ۷۰۹، ومکمل إكمال الإكمال

باب قضیۃ ہند (ص: ۷۵)

۳۳۵۲- "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ قَالَ: نَا عَلِيَّ بْنَ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامِ ابْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلْتُ هِنْدُ بِنْتُ عْتَبَةَ أَمْرَأَةَ أَبِي سُفْيَانَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ لَا يُعْطِينِي مِنَ النَّفَقَةِ مَا يَكْفِينِي وَيَكْفِي بَنِيَّ إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْ مَالِهِ بِغَيْرِ عَلَيْهِ، فَهَلْ عَلَيَّ فِي ذَلِكَ مِنْ جُنَاحٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَخَذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ مَا يَكْفِيكَ وَيَكْفِي بَنِيكَ".

(ص: ۷۵ سطر: ۳۴۱)

قوله: "شَحِيحٌ" (ص: ۷۵ سطر: ۲) بہت کنجوس، بخیل۔^(۱)

قوله: "أَخَذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ" (ص: ۷۵ سطر: ۳)

یعنی نفقہ کے لئے اتنا مال لے لو جتنا عرف اور رواج کے مطابق ہو۔ یہی حکم ہر اُس شخص کا ہے جس پر کسی کا مال واجب ہو مگر دیتا نہ ہو، کہ حق دار اپنے حق کے بقدر مال اُس سے جس طرح بھی لے سکے لینا جائز ہے، خواہ خفیہ طور پر (چوری کر کے)، اور متاخرین حنفیہ کا فتویٰ اس پر ہے کہ اس طرح لیا جانے والا مال خواہ واجب الاداء مال کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے، دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ متقدمین حنفیہ اسے جنس واجب سے ہونے کی شرط کے ساتھ جائز کہتے تھے، اور غیر جنس سے لینے کو ناجائز۔^(۲)

۳۳۵۳- "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: جَاءَتْ هِنْدُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَاللَّهِ مَا كَانَ عَلَيَّ ظَهْرُ الْأَرْضِ مِنْ أَهْلِ خِيَابِ أَحَبِّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُنْزِلَهُمُ اللَّهُ مِنْ أَهْلِ خِيَابِكَ، وَمَا عَلَيَّ ظَهْرُ الْأَرْضِ مِنْ أَهْلِ خِيَابِ أَحَبِّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُعَزِّرَهُمُ اللَّهُ مِنْ أَهْلِ خِيَابِكَ- فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَيْضًا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ- "ثُمَّ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ مُمْسِكٌ، فَهَلْ عَلَيَّ حَرَجٌ

(۱) النہایۃ لابن الأثیر ج ۲ ص: ۳۳۸۔

(۲) الشامیۃ ج ۲ ص: ۱۵۱ کتاب الحجر، وتکملة فتح الملہم ج ۲ ص: ۳۳۳۔

أَنْ تُفِيقَ عَلَى عِيَالِهِ مِنْ مَالِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا حَرْبَ عَلَيْكَ أَنْ تُنْفِقِي عَلَيْهِمْ بِالْمَعْرُوفِ"۔

(مس: ۷۵: سطر: ۸۷۳)

قوله: "خِبَانِكَ" (مس: ۷۵: سطر: ۶) بکسر الخاء، خیمہ، گھر، مسکن۔^(۱)

قوله: "وَأَيْضًا" (مس: ۷۵: سطر: ۶)

یعنی تیری اس محبت میں اور اضافہ ہوگا۔ علامہ نووی رحمہ اللہ نے یہی تفسیر کی ہے، مگر حضرت نگلو ہی رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر میں فرمایا کہ: ای "وانا كذلك" یعنی "میں ہوں بھی ایسا ہی، یعنی" اسی قابل ہوں" (الحل المفہم)۔^(۲)

قوله: "رَجُلٌ مُسِيكٌ" (مس: ۷۵: سطر: ۶)

روکنے والا، یعنی مال کو روکنے والا، حاصل اس کا بھی وہی ہے جو لفظ "شحيح" کا ہے۔ اور اگلی روایت میں لفظ "مسيك" آ رہا ہے، اس کی تفسیر میں علامہ نووی فرماتے ہیں: "ای شحيح وبخيل، واختلفوا في ضبطه علي وجهين حكاهما القاضي، احدهما مسيك بفتح الميم وتخفيف السين، والثاني بكسر الميم وتشديد السين، ولهذا الثاني هو الأشهر في روايات المحدثين، والأول أصح عند أهل العربية، وهما جميعا للمبالغة، والله اعلم"۔^(۳)

باب النهي عن كثرة المسائل الخ (مس: ۷۵)

۳۳۵۶- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا جَرِيرٌ عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ اللَّهُ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا، فَمَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَأَنْ تَعْتَصِمُوا

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۵، ولسان العرب ج: ۳ ص: ۲۱، وتكملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۳۶۔
 (۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۵، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۶۶، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵ ص: ۱۲۔
 (۳) الحل المفہم مع حاشیته ج: ۲ ص: ۲۰۲۔
 (۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۵۔

بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا- وَيَكْفُرَهُ لَكُمْ قَيْلٌ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ-“
(ص: ۷۵: سطر: ۱۳۶۱۱)

قولہ: ”قَيْلٌ وَقَالَ“
(ص: ۷۵: سطر: ۱۲)

یہ دو طرح سے پڑھے جاسکتے ہیں، فعلِ ماضی کے طور پر ”قَيْلٌ وَقَالَ“ بھی اور توین کے ساتھ ”قَيْلًا وَقَالَ“ بمعنی المصدر بھی۔ یعنی غیر تحقیقی اقوال یا دینی امور میں بے فائدہ لوگوں کے اختلافات نقل کرنا کہ قال فلانٌ كذا، وقيل كذا، جیسا کہ بعض لوگ اپنی علمیت کے اظہار کے لئے یا محض وقت گزاری کے لئے کرتے ہیں۔

قولہ: ”وَكثْرَةَ السُّؤَالِ“
(ص: ۷۵: سطر: ۱۳)

یعنی غیر ضروری سوالات کرنا، لایعنی سوالات کرنا، جس میں لوگوں سے ان کے ذاتی حالات معلوم کرنا بھی داخل ہے، جن کو وہ ظاہر کرنا پسند نہیں کرتے۔ یا لوگوں سے مال مانگنا،
(نوویؒ)^(۱)

۳۳۵۸- ”حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ: أَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ وَدَادِ مَوْلَى الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَدَّ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ، وَوَادَ الْبَنَاتِ، وَمَنْعًا وَهَاتِ- وَكَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا: قَيْلٌ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ-“

(ص: ۷۵: سطر: ۱۶۲۱۳)

قولہ: ”وَادَ الْبَنَاتِ“
(ص: ۷۵: سطر: ۱۵)

واد کے بعد ہمزہ ہے، لڑکیوں کو زندہ دفن کر دینا، جو جاہلیت کی رسم تھی (نوویؒ)^(۲)

قولہ: ”مَنْعًا وَهَاتِ“
(ص: ۷۵: سطر: ۱۵)

مَنْعًا مصدر ہے، مراد یہ ہے کہ حقوق کی ادائیگی سے انکار کرنا، اور ”هَاتِ“ اسمِ فعل ہے بمعنی أعط، مراد یہ ہے کہ ایسی چیز مانگے جس کا وہ مستحق نہیں (نوویؒ بزیادة ایضاح)^(۳)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۶۔

(۲) بحوالہ بالا۔ (۳) بحوالہ بالا۔

باب بیان اجر الحاکم إذا اجتهد

فأصاب أو أخطأ (ص: ۷۶)

۴۳۶۲- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُسَامَةَ بْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي قَيْسٍ مَوْلَى عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ-“

(ص: ۷۶ سطر: ۷۵ تا ۷۶)

قوله: ”ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ“ (ص: ۷۶ سطر: ۷۷)

بشرطیکہ اس میں اہلیت فیصلہ کرنے کی اور اجتہاد کی موجود ہو، ورنہ گنہگار ہوگا اگرچہ اتفاقاً اس کا فیصلہ حق کے موافق ہو گیا ہو، کیونکہ جس میں اہلیت نہ ہو اسے فیصلہ کرنا حلال ہی نہیں، علامہ نووی رحمہ اللہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔^(۱)

باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان (ص: ۷۶)

۴۳۶۵- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: كَتَبَ أَبِي وَكَتَبْتُ لَهُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَبِي بَكْرَةَ - وَهُوَ قَاضِي سَجِسْتَانَ - أَنْ لَا تَحْكُمَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ غَضْبَانٌ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ”لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ“-“

(ص: ۷۶ سطر: ۱۱ تا ۱۲ ص: ۷۷ سطر: ۳۱)

قوله: ”كَتَبَ أَبِي“ (ص: ۷۷ سطر: ۱)

یعنی لکھنے کا حکم دیا، یا اطاء کیا، آگے اسی کی تفصیل ہے کہ ”کتبتُ له“ یعنی والد صاحب کے اطاء کرانے یا حکم کے مطابق میں نے لکھا۔ یہ بھی عہد صحابہ میں کتابت حدیث کی ایک مثال ہے۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۶، واکمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۷۲، واکمال إكمال المعلم ج: ۵

ص: ۱۵، ۱۶، ومكمل إكمال الإكمال ج: ۵ ص: ۱۷، ۱۸۔

(ص: ۷۷ سطر: ۲)

قولہ: "وَهُوَ غَضَبَانٌ"

اس حالت میں قضاء مکروہ ہے، مگر قاعدے کے مطابق کی تو نافذ ہو جائے گی، کیونکہ شراب الحرة^(۱) کے قضیہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ ایسی ہی حالت میں فرمایا تھا۔ جو حکم حالت غضب کا ہے وہی ہر ایسی حالت کا ہے جو قاضی کو صحیح غور و فکر اور صحیح فیصلے تک پہنچنے میں عاقل مانع ہوتی ہے، مثلاً سخت بھوک، یا بہت زیادہ پیٹ بھرا ہوا ہونا، شدید رنج و فکر، حد سے زیادہ خوشی، پیشاب یا پاخانے کی شدید حاجت، دل کا کسی اور چیز میں الجھا ہوا ہونا وغیرہ، (نووی^(۲))۔ غضب کو خاص طور سے بظاہر اس لئے ذکر فرمایا گیا کہ قاضی کو غضب کے اسباب زیادہ پیش آتے ہیں، اور شراب الحرة کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غضب اور فیصلہ اس کے منافی نہیں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے، (قالہ المازری فی المعلم)۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں یہ مکروہ بھی نہیں تھا۔

باب نقض الأحكام الباطلة ورد

محدثات الأمور (ص: ۷۷)

۳۴۶۷- "حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَوْنٍ الْهَلَالِيُّ

جَمِيعًا عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ قَالَ ابْنُ الصَّبَّاحِ: نَا إِبْرَاهِيمَ بْنَ سَعْدٍ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ: نَا أَبِي عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ"

(ص: ۷۷ سطر: ۶۵۳)

(۱) اس واقعہ کی تفصیل کے لئے دیکھیے: صحیح مسلم ج: ۲، ص: ۲۶۱، ۲۶۲، باب وجوب اتباعہ صلی اللہ علیہ وسلم، و صحیح البخاری ج: ۱، ص: ۳۱۷، باب سکر الانہار۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۷۷، وحاشیہ صحیح مسلم للذہبی ج: ۲، ص: ۱۲۲۔

(۳) المعلم بفوائد مسلم ج: ۲، ص: ۲۶۵، ۲۶۶، وکمال المعلم ج: ۵، ص: ۵۷۵، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۷۷، وکمال المعلم ج: ۵، ص: ۱۹ تا ۲۱۔

(ص: ۷۷: ۷۶)

قوله: "مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا"

یعنی بدعت ایجاد کی۔ اور بدعت کی تعریف علامہ شاطبی رحمہ اللہ نے یہ کی ہے کہ: "طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التبعيد لله سبحانه"۔^(۱)

چنانچہ ایسی صنعتیں، شہریا عمارتیں بنانا جو عہد رسالت میں نہ پائی جاتی تھیں، بدعت کی تعریف میں داخل نہیں، کیونکہ وہ طریقہ مخترعة فی الدین نہیں بلکہ طریقہ مخترعة فی الدنیا ہے۔^(۲)

(ص: ۷۷: ۷۶)

قوله: "فَهُوَ رَدٌّ" ای مردود۔

اس حدیث سے بدعت کو ایجاد کرنے کی حرمت و بطلان ثابت ہوا، اور اگلی حدیث کے آخر میں مرفوعاً ایک جملہ مزید آ رہا ہے کہ: "من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو ردٌّ" اس سے ثابت ہوا کہ جس طرح بدعت کو ایجاد کرنا حرام اور باطل و مردود ہے، اسی طرح کسی اور کی ایجاد کردہ بدعت پر عمل کرنا بھی حرام، باطل اور مردود ہے (نووی)۔^(۳)

۴۳۶۸- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ جَمِيعًا عَنْ أَبِي عَامِرٍ

قَالَ عَبْدُ: نَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَعْدِ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: سَأَلْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ رَجُلٍ لَهُ ثَلَاثُ مَسَاكِينَ فَأَوْطَى بِثُلُثِ كُلِّ مَسْكِنٍ مِنْهَا- قَالَ: يُجْمَعُ ذَلِكَ كُلُّهُ فِي مَسْكِنٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ قَالَ: أَخْبَرْتَنِي عَائِشَةُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ"-

(ص: ۷۷: ۷۶: ۸)

(ص: ۷۷: ۷۶: ۸)

قوله: "يُجْمَعُ ذَلِكَ كُلُّهُ فِي مَسْكِنٍ وَاحِدٍ"

یہ قاسم بن محمد رحمہ اللہ کا فتویٰ ہے، لیکن اسے علی الاطلاق درست نہیں کہا جاسکتا، اسی لئے

(۱) الإعتصام ج: ۱ ص: ۳۷ الباب الأول۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "سنت و بدعت" ص: ۱۱: ۱۳ مفسر مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۷۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ”وہو مشکل جداً فالذی اوطى بثلث كل مسکن اوصی بأمر جائز اتفاقاً“ واما الزام القاسم بان یجمع فی مسکن واحد فغیه نظر، لاحتمال ان یکون بعض المساکن اعلى قيمة من بعض۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے احتمال کے طور پر اس قول کی ایک توجیہ بیان فرمائی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ شاید وصیت میں کوئی امر زائد ایسا تھا جسے قاسم نے منکر قرار دیا اور راوی نے وہ یہاں ذکر نہیں کیا۔^(۱)

علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے بھی قاسم کے اس فتویٰ پر اشکال کیا ہے، اور اس کی تاویل دوسرے طریقے سے فرمائی ہے،^(۲) قاضی عیاض رحمہ اللہ نے اس کی تاویل تیسرے طریقے سے فرمائی ہے،^(۳) علامہ نووی رحمہ اللہ نے قاسم کے اس فتویٰ پر مکمل سکوت فرمایا ہے، اس کی شرح بھی نہیں فرمائی۔

خلاصہ یہ کہ اس فتویٰ کو راوی نے چونکہ تفصیل کے بغیر ذکر کیا ہے اور پوری صورت مسئلہ بیان نہیں کی، لہذا محض اس فتویٰ کی بناء پر کوئی نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔

اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس کی توجیہ یہ فرمائی ہے کہ: ”ولم یصلح كل مسکن منها لصغره ان ینتفع به بعد تقسیمه، وبذلك ینطبق احتجاجة بالحديث، فانه لما قصد الإضرار بالورثة وبالموصی له حیث لا یمکن لهما الإنتفاع بأصبانهم رد تصرفه لهذا“ (الحل المفہم)۔^(۴)

یہ توجیہ مذکورہ بالا بزرگوں کی توجیہات کے مقابلے میں زیادہ واضح اور بے غبار ہے، لیکن یہ اسی صورت میں قاسم کے فتویٰ پر پوری طرح منطبق ہو سکے گی کہ وہ تینوں مکان ایک ہی قیمت کے ہوں۔

باب بیان خیر الشہود (ص: ۷۷)

۳۴۶۹۔ ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

(۱) فتح الباری ج: ۵ ص: ۳۰۲، ۳۰۳ کتاب العدا، باب اذا اصطنعوا علی صدر جوار فالصلح مردود۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھیے: المفہم ج: ۵ ص: ۱۷۲، ۱۷۱۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھیے: إكمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۷۶، ۵۷۷۔

(۴) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۰۲، ۲۰۳۔

أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمْرَةَ
الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَلَا
أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشَّهَادَةِ؟ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا۔ (ص: ۷۷ سطر: ۱۰۹)

قوله: "الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا" (ص: ۷۷ سطر: ۱۰)

اس سے مراد وہ شخص ہے جو کسی مدعی کے دعوے کی صحت کا علم رکھتا ہو، مگر مدعی کو معلوم نہیں کہ
یہ شخص علم رکھتا ہے، تو ایسی صورت میں گواہ کو چاہئے کہ وہ طلب کے بغیر خود ہی اس کو اپنی گواہی دینے کی
پیشکش کر دے (نووی)۔^(۱)

اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں "شہادۃ" سے مراد "شہادۃ الحسبۃ" ہو، یعنی جو حقوق العباد
سے متعلق نہ ہو (بلکہ خالص حق اللہ سے متعلق ہو)، مثلاً طلاق، عتق، وقف، وصیتہ للعامة اور
حدود سے متعلق ہو کہ اس میں بھی طلب کے بغیر شہادۃ پیش کر دینا واجب ہے، (نووی)۔^(۲) لیکن اس
کا حدود سے متعلق ہونا نا چیز کے نزدیک محل نظر ہے، کیونکہ حدود کے جرائم کو تو چھپانا مستحب ہے۔
اور جس حدیث میں (جو آگے جلد ثانی ہی کے اواخر میں آئے گی) بطور مذمت کے آیا ہے
کہ "یشہدون ولا یستشهدون" اس سے مراد یا تو جھوٹے گواہ ہیں، یا ایسے گواہ مراد ہیں جن
میں شہادۃ کی اہلیت نہیں۔

یاد وہ اس صورت پر محمول ہے کہ مدعی کو معلوم ہے کہ فلاں شخص میرے اس دعوے کا گواہ ہے،
پھر بھی اس نے فلاں سے شہادت طلب نہیں کی، تو ایسی صورت میں خود کو گواہی کے لئے پیش کرنا مذموم
ہے، (قالہ النووی)۔^(۳)

باب إختلاف المجتہدین (ص: ۷۷)

۳۳۷۰۔ حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا شِبَابَةَ قَالَ: ثِنْيِي وَرَقَاءُ، عَنْ أَبِي

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۷۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۷، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۷۸، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵

ص: ۲۲، ۲۳، ومكمل إكمال الإكمال ج: ۵ ص: ۲۲۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۷، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۷۹، وإكمال إكمال المعلم

ج: ۵ ص: ۲۳، ومكمل إكمال الإكمال ج: ۵ ص: ۲۳۔

الزَّيْنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "بَيْنَمَا امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا جَاءَ الذَّنْبُ فَذَهَبَ بِأَبْنِ إِحْدَاهُمَا، فَقَالَتْ هَذِهِ لِصَاحِبَتَيْهَا: إِنَّمَا ذَهَبَ بِأَبْنِكَ أَنْتِ، وَقَالَتِ الْأُخْرَى: إِنَّمَا ذَهَبَ بِأَبْنِكَ، فَتَحَاكَمَتَا إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَقَضَىٰ بِهِ لِلْكُبْرَىٰ، فَخَرَجَتَا عَلَىٰ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَخَبَّرَتَاهُ، فَقَالَ: ائْتُونِي بِالسِّكِّينِ أَشَقُّهُ بَيْنَكُمَا، فَقَالَتِ الصُّغْرَىٰ: لَا يَرَحُّمَكَ اللَّهُ - هُوَ ابْنُهَا، فَقَضَىٰ بِهِ لِلصُّغْرَىٰ - قَالَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَاللَّهِ إِنْ سَمِعْتُ بِالسِّكِّينِ قَطُّ إِلَّا يَوْمُنِي، مَا كُنَّا نَقُولُ إِلَّا الْمَدِيَةَ." (ص: ۷۷: سطر: ۱۳۶۱۰)

قوله: "فَقَضَىٰ بِهِ لِلْكُبْرَىٰ" (ص: ۷۷: سطر: ۱۲)

اس فیصلے کی وجہ حدیث میں بیان نہیں کی گئی، علامہ نووی رحمہ اللہ نے اس کے تین احتمال ذکر کئے ہیں، ان میں سے ایک جو بہتر معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ بچہ کبریٰ کے قبضے میں ہو۔^(۱)

ناچیز عرض کرتا ہے کہ یہ وجہ زیادہ قرین فہم ہے، کیونکہ بیٹنہ دونوں میں سے کسی کے پاس نہیں تھا، اور ہماری شریعت میں بھی قانون یہی ہے کہ ایسی صورت میں صاحب المدا کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے۔

قوله: "فَقَالَتِ الصُّغْرَىٰ: لَا" (ص: ۷۷: سطر: ۱۲)

یہاں فعل محذوف ہے، اور تقدیر عبارت ہے: "لَا تَشَقُّهُ" آگے قولہا: "یرحمک اللہ" جملہ دعائیہ ہے۔^(۲)

قوله: "فَقَضَىٰ بِهِ لِلصُّغْرَىٰ" (ص: ۷۷: سطر: ۱۳)

اس قضاء کی ایک وجہ تو ظاہر ہی ہے کہ صغریٰ کا بچہ کوکاٹ کر تقسیم کرنے سے انکار کرنا واضح قرینہ تھا کہ وہ اس کی ماں ہے، وہ بچے کی جان بچانے کے لئے اس پر راضی ہو گئی کہ کبریٰ ہی اس کو

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۷، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۸۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵ ص: ۲۵۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۷۔

اپنے پاس رکھ لے، اور کبریٰ کا اس فیصلے پر سکوت کرنا اس کا واضح قرینہ تھا کہ اسے اس بچے پر کوئی شفقت نہیں۔^(۱)

لیکن یہاں دو اشکال ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس قضیہ کا فیصلہ حضرت داؤد علیہ السلام کر چکے تھے، اس کو منسوخ کرنا سلیمان علیہ السلام کے لئے کیسے جائز ہوا؟

دوسرا اشکال یہ ہے کہ جس قرینے کی بنیاد پر سلیمان علیہ السلام نے فیصلہ کیا، کیا اس جیسے مقدمے میں صرف اتنے قرینے پر ایسا فیصلہ کرنا جائز ہے؟

علامہ نووی رحمہ اللہ نے متعدد جوابات دیئے ہیں:-

۱- ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ داؤد علیہ السلام نے فیصلہ حتمی طور پر نہ کیا ہو۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ بظاہر اہل توجیہ کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ داؤد علیہ السلام نے یہ بات مشورۃً کہا، حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس بھیجی ہوگی، تاکہ فیصلہ وہ کریں اور اس مشورے پر بھی غور کر لیں۔ (رفع)

۲- دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ داؤد علیہ السلام کا فیصلہ نہیں بلکہ فتویٰ تھا۔

۳- تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان کی شریعت میں ایک قاضی کے فیصلے کو منسوخ کرنا دوسرے قاضی کے لئے جائز ہو جبکہ دیانۃً وہ منسوخ کرنے کو ضروری سمجھتا ہو۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ یہ صرف پچھلی شریعت کی خصوصیت نہیں، بلکہ ہماری شریعت میں بھی ایک قاضی کے فیصلے کو منسوخ کرنا دوسرے قاضی کے لئے جائز بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہوتا ہے، معین الحکام^(۲) میں اس کی صراحت ہے۔

بلکہ قاضی القضاة کے فرائض منصوص میں تو یہ بھی داخل ہے کہ وہ ماتحت قاضیوں پر نظر رکھے، اور اگر کسی ماتحت قاضی کا فیصلہ قرآن و سنت کے خلاف پائے تو اسے منسوخ کر دے، (معین الحکام)^(۳)۔

۴- چوتھا جواب جو دونوں اشکالات کو حل کرتا ہے علامہ نووی رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے کہ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۷، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۸۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵

ص: ۲۶، وتكملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۵۲۔

(۲) معین الحکام ص: ۳۳، ۳۴، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: الجامع لأحكام القرآن ج: ۱۱ ص: ۲۷۳، ۲۷۴،

والتفسير المظهری ج: ۶ ص: ۲۱۲، ومعارف القرآن ج: ۱ ص: ۲۰۸، ۲۰۹۔

(۳) معین الحکام ص: ۳۶۔

سلیمان علیہ السلام نے بچے کو دو ٹکڑے کرنے کا جو ذکر کیا، ظاہر ہے کہ وہ بطور حیلہ کے تھا، تاکہ اصل حقیقت حال واضح ہو جائے، جب اس حیلے کے ذریعہ صورت حال تقریباً معلوم ہو گئی تو ہو سکتا ہے کہ کبریٰ نے اصل حقیقت کا اقرار کر لیا ہو اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس اقرار پر عمل کیا ہو، اگرچہ یہ اقرار حضرت داؤد علیہ السلام کے فیصلے کے بعد تھا، چنانچہ ہماری شریعت میں بھی حکم یہی ہے کہ محکوم لے اگر بعد میں اقرار کر لے کہ حق اس کے خصم کا ہے، تو عمل اس کے اقرار پر کیا جاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔^(۱)

باب استحباب إصلاح الحاکم بین

الخصمین (ص: ۷۷)

۳۴۷۲- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنْبِهِ قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيثَ، مِنْهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اشْتَرَى رَجُلٌ مِنْ رَجُلٍ عَقَارًا لَهُ فَوَجَدَ الرَّجُلُ الَّذِي اشْتَرَى الْعَقَارَ فِي عَقَارِهِ جِرَّةً فِيمَا ذَهَبَ، فَقَالَ لَهُ الَّذِي اشْتَرَى الْعَقَارَ: خُذْ ذَهَبَكَ مِنِّي إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ مِنْكَ الْأَرْضَ وَلَمْ أَبْتَغِ مِنْكَ الذَّهَبَ، فَقَالَ الَّذِي شَرَى الْأَرْضَ: إِنَّمَا بَعْتُكَ الْأَرْضَ وَمَا فِيهَا. قَالَ: فَتَحَاكَمَا إِلَى رَجُلٍ فَقَالَ الَّذِي تَحَاكَمَا إِلَيْهِ: الْكُفَا وَكَذَلِكَ فَقَالَ أَحَدُهُمَا: لِي غُلَامٌ، وَقَالَ الْآخَرُ: لِي جَارِيَةٌ. قَالَ: أَنْكُحُوا الْغُلَامَ الْجَارِيَةَ، وَأَنْفِقُوا عَلَى أَنْفُسِكُمَا مِنْهُ وَتَصَدَّقَا."

(ص: ۷۷ سطر: ۱۵ تا ص: ۷۸ سطر: ۳۴)

قوله: "جِرَّةٌ" (ص: ۷۸ سطر: ۱) یعنی مٹکا۔

(ص: ۷۸ سطر: ۲)

قوله: "إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ مِنْكَ الْأَرْضَ"

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۷، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۸۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵

ص: ۲۸، ۲۷، وتكملة فتح المعلم ج: ۲ ص: ۳۵۶۔

یہاں بائع اور مشتری میں جو اختلاف ہوا، اس میں دو احتمال ہیں، (کما فی حاشیة الحل المفہم) ^(۱) ایک یہ کہ دونوں میں الفاظ عقد پر تو اتفاق تھا کہ عقد میں زمین کے اندر کی اشیاء کا نفساً یا اثباتاً کوئی ذکر نہیں ہوا تھا، مگر اختلاف اس عقد کے حکم میں تھا کہ مشتری کہتا تھا کہ اس صورت میں یہ ”جرّۃ من ذہب“ عقد میں حکماً بھی داخل نہیں ہوا لہذا بائع یہ واپس لے لے، اور بائع کا کہنا تھا کہ اگرچہ عقد میں اندر کی چیزوں کا ذکر نہیں تھا لیکن یہ اشیاء عقد میں ضمناً خود بخود داخل ہو گئیں لہذا یہ جرّۃ مشتری کو ملے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اختلاف صورت عقد یعنی الفاظ عقد میں ہوا ہو، کہ مشتری کہتا ہو کہ اندر کی چیزوں (ما فیہا) کا ذکر عقد میں نہیں ہوا تھا، اور بائع کہتا ہو کہ ”ما فیہا“ کا ذکر بھی عقد میں صراحتاً کیا گیا تھا۔

پہلی صورت میں ہماری شریعت کا حکم، حافظ ابن جریر رحمہ اللہ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ قول مشتری کا معتبر ہوگا، اور سونا بائع ہی کی ملکیت پر برقرار رکھا جائے گا۔

دوسری صورت کا حکم حافظ ابن جریر رحمہ اللہ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ دونوں سے حلف لے کر بیع فسخ کر دی جائے گی، (کذا فی حاشیة الحل المفہم) ^(۲)

اور ”الحل المفہم“ میں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس اختلاف کو پہلے ہی احتمال پر محمول کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ: ولهذا لعلہ کان یوافق شرعہم ولا یوافق هذا الحکم شرعنا، فان الجرّۃ عندنا سبیلها سبیل اللقطة ان لم تكن عادية (ای لم تكن من دفین الجاهلیة، رفیع) وان كانت عادية فهو لأول مسلم أختطّ له هذه البقعة التي وجدت الجرّۃ فیہا۔ ^(۳)

لیکن ناچیز عرض کرتا ہے کہ اگر یہ جرّۃ عادیة نہ ہو، یعنی دفین الجاهلیة کا نہ ہو، تو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے اس ارشاد کی رُو سے جب یہ حکم لفظ ہوا تو حاکم کو ہماری شریعت کی رُو سے بھی یہ اختیار ہے کہ وہ اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دے، جیسا کہ آگے کتاب اللقطة میں آ رہا ہے، کیونکہ اگر ملقط - جو یہاں مشتری ہے - غنی ہو، اور بائع حاجت مند، تو اس صورت میں حاکم کو

(۱) حاشیة الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۰۳، وفتح الباری ج: ۶ ص: ۵۱۹، کتاب الأنبیاء، رقم:

الحديث: ۳۳۷۲۔

(۲) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۰۳۔

(۳) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۰۳، والمفہم ج: ۵ ص: ۱۸۹، ۱۹۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵ ص: ۲۹۔

اختیار ہے کہ دونوں میں تقسیم کر دے۔ کیونکہ ملتقط جب غنی ہو تو اس پر لفظ کا صدقہ کر دینا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، اور باذن حاکم خود بھی رکھ سکتا ہے، پس جب حاکم نے دونوں میں تقسیم کر دیا تو اس کے جواز میں کوئی مانع نہیں۔ کما یحصل من المسائل التي تأتي في كتاب اللغظة۔

قوله: "شَرَى الْأَرْضَ" (ص: ۷۸: سطر: ۲)

قال النووي رحمه الله في الشرح: "هكذا هو في أكثر النسخ "شَرَى" بغير الف وفي بعضها "اشترى" بالألف۔ قال العلماء: الأول أصح، وشَرَى هنا بمعنى باء كما في قوله تعالى: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ مَّ بَخْسٍ"، ولهذا قال: (أى في حديث الباب ربيع) فقال الذي شَرَى الْأَرْضَ: إِنَّمَا بَعْتكَ۔^(۱)

قوله: "وَتَصَدَّقَا" (ص: ۷۸: سطر: ۳)

یعنی ان دونوں پر خرچ کرو، یہاں ان پر خرچ کرنے کو تصدق سے تعبیر اس لئے فرمایا گیا کہ اس انفاق میں بھی اجر و ثواب ہے (کذا فی حاشیة الحل المفہم)۔^(۲)



(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۸۔

(۲) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۴۰۳۔

کتاب اللَّقْطَةِ (ص: ۷۸)

۳۴۷۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنبَعِثِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهُ عَنِ اللَّقْطَةِ؟ فَقَالَ: "اعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوَكَايَتَهَا ثُمَّ عَرَفْهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَسَأَلْنَاكَ بِهَا"۔ قَالَ: فَضَالَةٌ الْغَنَمِ؟ قَالَ: "لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذَّئِبِ"۔ قَالَ: فَضَالَةٌ الْإِبِلِ؟ قَالَ: "مَا لَكَ وَلَهَا مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا"۔ قَالَ يَحْيَى: أَحْسِبُ قَرَأْتُ عِفَاصَهَا۔"

(ص: ۷۸ سطر: ۶۲۳)

(ص: ۷۸ سطر: ۵)

قوله: "اعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوَكَايَتَهَا"

عِفَاصُ بَكْسَرِ الْعَيْنِ تَهْلِي كُوبِي كَهْتِي هِي اُور اُس دَهْكَن كُوبِي جُو بُوْتَل كِي مَنْه پَر تُو پِي كِي طَرَح پِهَنَاد يَاجَاتَا هِي، اُور اُرْدُو مِيں جِس چِز كُو ذَات كِهَاجَاتَا هِي، يِعْنِي لَكْزِي يَاجُورَا وَغِيْرَه جِسِي بُوْتَل كِي مَنْه مِيں دَاخِل كَر كِي اِس كَا مَنْه بِنْد كِيَا جَاتَا هِي، اُسے عَرَبِي مِيں "صِمَامٌ" (بَكْسَرِ الصَّاد) كَهْتِي هِي (نُووِي^(۱))۔ اُور وَكَايَتُ وَه دُورِي جِس سِي تَهْلِي كِي مَنْه كُوبَا نِدَهَا جَاتَا هِي۔ اُور مَطْلَب يِه هِي كِه لَقْطَةُ كِي تَهْلِي يَادَهْكَن كُو اُور دُورِي كُو پِيچَان لُو تَا كِه تِهَارِي مَال مِيں مَل كَر اِس كِي پِيچَان مَشْكَل نِه هُو جَائِي، اُور تَا كِه جِب اِس كَا دَعْوِي دَار آئِي تُو اُس كِي تَبَائِي هُوئِي اَوْصَاف مِيں اِس كِي صَدَق وَكُذْب كُو پِيچَان سَكُو، (نُووِي^(۲))۔^(۳)

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۷۸۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۷۸، وحاشية صحيح مسلم للذهبي ج: ۲ ص: ۱۲۳، والنهاية

لابن الأثير ج: ۳ ص: ۲۶۳ و ج: ۵ ص: ۲۲۲، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۱۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۷۸، وحاشية صحيح مسلم للذهبي ج: ۲ ص: ۱۲۳، وإكمال

إكمال المعلم ج: ۵ ص: ۳۱۔

(ص: ۷۸: ۵: سطر)

قولہ: "ثُمَّ عَرَفَهَا سَنَةً"

امام محمد، امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایک سال تک تعریف کرنا ضروری ہے خواہ مال قلیل ہو یا کثیر، لظاہر ہذا الحدیث، و ہذا روایۃ عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔^(۱)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ ہے کہ دس درہم سے کم ہو تو اپنی صوابدید سے کچھ روز تعریف کرے، اگر دس درہم یا اس سے زیادہ کا مال ہو تو ایک مہینہ، دو سو درہم یا اس سے زیادہ ہو تو ایک سال تعریف کرنا ضروری ہے۔

مگر حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ تعریف کی کوئی مدت مقرر نہیں بلکہ شی کی قدر و قیمت کے اعتبار سے تعریف مختلف ہوگی، یعنی اتنی مدت تک تعریف کی جائے جب تک ظن غالب یہ ہو کہ اس کا مالک تلاش کرتا ہوگا، اختصارہ شمس الأئمة السرخسی، صاحب ہدایہ کا ترجمان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔^(۲)

اس قول کی ایک دلیل یہ ہے کہ آگے اسی باب میں آ رہا ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو ایک تھیلی ملی جس میں سو دینار تھے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تین سال تک تعریف کرنے کا حکم دیا۔

دوسری دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: "اذا وجدت لقطۃ فعرفھا علی باب المسجد ثلاثۃ ایام"۔^(۳) اور مصنف عبدالرزاق ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ: "ان سفیان بن عبداللہ الثقفی وجد عیبۃ (چمڑے کا تھیلا) فیہا مال عظیم فأمرہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بتعریف سنۃ"۔^(۴) معلوم ہوا کہ تعریف کی کوئی مدت مقرر نہیں۔

(۱) عمدة القاری ج: ۱۲ ص: ۲۶۶ کتاب اللقطۃ، باب اذا اخبرہ رب اللقطۃ بالعلامة دفع الیہ، و بذل المجهود ج: ۸ ص: ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۸ کتاب اللقطۃ، بیان الاختلاف فی مدة تعریف اللقطۃ الخ، والهدایۃ ج: ۲ ص: ۶۱۳ کتاب اللقطۃ۔

(۲) المبسوط للسرخسی ج: ۱۱ ص: ۳ کتاب اللقطۃ۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھیے: الهدایۃ ج: ۲ ص: ۶۱۳، ۶۱۵ کتاب اللقطۃ۔

(۴) مصنف عبدالرزاق ج: ۱۰ ص: ۱۳۲ رقم الحدیث: ۱۸۲۴۰۔

(۵) مصنف عبدالرزاق ج: ۱۰ ص: ۱۳۵ رقم الحدیث: ۱۸۶۱۸۔

لقطہ اگر حقیر چیز کا ہو تو اصحاب شافعیہ کا مسلک بھی علامہ نوویؒ نے وہی ذکر کیا ہے جس پر حنفیہ کے یہاں فتویٰ ہے۔ اور حدیث باب اس کے معارض نہیں، اس لئے کہ اس میں خطاب ایک خاص شخص سے ہے جس سے کوئی قاعدہ کلیہ ثابت نہیں ہوتا، لہذا ہو سکتا ہے کہ وہ لفظ کوئی قیمتی چیز تھی اس لئے ایک سال تک تعریف کا حکم فرمایا، اور "عفاص" اور "وکساء" کا قرینہ، نیز اس باب کی پانچویں روایت میں "اللقطة الذهب او الورق" کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ کوئی بڑی قیمتی چیز تھی۔

قوله: "فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا"

(ص: ۷۸ سطر: ۵)

اس کی جزاء محذوف ہے "ای فاعطها ایتاہ" چنانچہ مالک اگر بیٹہ پیش کر دے کہ یہ چیز میری ہے تو اس کا رد واجب ہوگا اور اگر بیٹہ پیش نہ کرے اور علامتیں بتائے اور ملتقط تکذیب نہ کرے تو رد جائز ہے، قضاء واجب نہیں (الہدایۃ)۔^(۲)

قوله: "وَالْأَفْشَانُكَ بَهَا"

(ص: ۷۸ سطر: ۵)

"شانک" منصوب ہے فعل مقدر سے، ای اختر شانک بہا، اور شان سے مراد ہے قصد، اور صوابدید، یعنی اپنی صوابدید سے عمل کرو، اور اسے مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں اس صورت میں یہ متبداء ہوگا اور خبر محذوف ہوگی یعنی "شانک بہا مباح"۔^(۳)

اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک غنی اور فقیر کی کوئی تفصیل نہیں، مدت تعریف کے بعد اگر مالک نہ ملے تو اپنے تصرف میں لانا اور اپنی ملکیت بنانا جائز ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقیر کو تو جائز ہے، غنی کو بغیر اذن حاکم جائز نہیں، اس پر لازم ہے کہ تعریف کے بعد مالک نہ ملے تو اس کا صدقہ کر دے، صدقہ کرنے کے بعد اگر مالک آ گیا تو اس کا ضمان دینا پڑے گا، الا یہ کہ وہ مالک صدقہ پر راضی ہو جائے، اس صورت میں یہ صدقہ مالک کی طرف سے ہو جائے گا۔^(۴)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۸۔

(۲) الہدایۃ ج: ۲ ص: ۶۱۷ کتاب اللقطة۔

(۳) حاشیۃ صحیح مسلم للذہنی ج: ۲ ص: ۱۲۳، وحاشیۃ الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۰۷، وأوجز المسالك ج: ۱۲ ص: ۲۸۸ کتاب الأقضية، باب القضاء فی اللقطة۔

(۴) عمدۃ القاری ج: ۱۲ ص: ۲۶۷ کتاب اللقطة، باب اذا اخبرہ رب اللقطة الخ، وأوجز المسالك ج: ۱۲ ص: ۲۸۸ کتاب الأقضية، باب القضاء فی اللقطة، والہدایۃ ج: ۲ ص: ۶۱۵، وبذل المجہود ج: ۸ ص: ۲۶۰ کتاب اللقطة، بیان الاختلاف فی مدۃ تعریف اللقطة الخ، والمسوط للسرخسی ج: ۱۱ ص: ۳۔

جمہور کا استدلال اس حدیث کے ظاہر سے ہے اور اسی باب کی آگے آنے والی ایک روایت سے بھی جو حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”انسی وحدث صُرّة فیہا مائة دینار علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فأتیت بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: ”عَرَفْتُهَا حَوْلًا“ قال: فَعَرَفْتُهَا فَلَمْ أَجِدْ مَنْ يَعْرِفُهَا، ثُمَّ أَتَيْتُهُ، فَقَالَ: ”عَرَفْتُهَا حَوْلًا“ فَعَرَفْتُهَا، فَلَمْ أَجِدْ مَنْ يَعْرِفُهَا، ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقَالَ: ”عَرَفْتُهَا حَوْلًا“ فَعَرَفْتُهَا فَلَمْ أَجِدْ مَنْ يَعْرِفُهَا، فَقَالَ: احفظ عددها ووعانها ووكانها، فان جاء صاحبها، والا فاستمتع بها، فاستمعتُ بها“ (ص: ۷۹ سطر: ۱۷۲۱۵) وچا استدلال یہ ہے کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ غنی اور مال دار تھے۔ اس کے باوجود ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لفظ کو اپنے استعمال میں لانے کی اجازت دیدی۔

حنفیہ کا استدلال نصوص کے اطلاق سے ہے (الهدایة مع فتح القدیر) کقولہ تعالیٰ:

۱- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ^(۱)۔

۲- وقوله عليه السلام: ”لا يحل مال امرء إلا بطيب نفسه۔“^(۲)

اور حدیث اول کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اس واقعے میں سائل فقیر ہو، اور اگر مال دار بھی تھا تو چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حاکم تھے تو اذن حاکم سے مال دار کو لینا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، (صرح بہ فی الہدایة)۔^(۳)

اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اذن سے استمتاع ہوا، ہمارا مذہب اس کے مخالف نہیں، نیز ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ پورے عہد رسالت میں غنی رہے ہیں، بلکہ اس کے خلاف دلیل موجود ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی: ”لَنْ يَسْأَلُوا إِلَهًا حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْتُمْ“^(۴) تو حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے اپنا باغ تصدق کے لئے پیش کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اجعلها في قرابتك، قال:

(۱) فتح القدیر ج: ۶ ص: ۱۲۰ کتاب اللقطة۔

(۲) النساء: ۲۹۔

(۳) مشکوٰۃ ج: ۱ ص: ۲۵۵ کتاب البیوع، باب الغصب والعاریة۔

(۴) الہدایة ج: ۲ ص: ۶۱۸ کتاب اللقطة۔

(۵) آل عمران: ۹۲۔

فجعلها ابو طلحة في أبيّ وحَسَّان“ (رواه مسلم في كتاب الزكوة، وذكره ابن الهمام في الفتح)۔^(۲)

قوله: ”قَالَ: فَضَالَّةُ الْإِبِلِ؟ مَا لَكَ وَلَهَا.... الخ“ (ص: ۷۸، ۷۹: ۶۰۵)

اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ضالّۃ الابل کو تعریف کی غرض سے بھی پکڑنا جائز نہیں، چنانچہ آگے عبداللہ بن مسلمہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ: ”مالک ولها دعها“ (ص: ۷۹، ۸۰: ۶۰۵) وہ قال الأئمة الثلاثة، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس کے ضیاع کا اندیشہ ہو تو اس کا حکم بھی ضالّۃ الغنم کی طرح ہے، یعنی تعریف کے لئے اس کو پکڑنا بھی واجب ہے۔^(۳)

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے کے اعتبار سے دیا ہے، جب لوگوں کی خیانت کا اندیشہ مغلوب تھا، نیز اس حدیث میں آپ نے ایک مخاطب کو حکم دیا ہے، کوئی قاعدہ کلیہ بیان نہیں کیا، پھر تمام احادیث میں غور کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لفظ کے ان تمام احکام کا مقصد لوگوں کے اموال کی حفاظت ہے۔ خود اسی حدیث میں بھی عدم جواز کی علت عدم ضیاع کو قرار دیا گیا ہے، معلوم ہوا کہ یہ حکم معلول بعلت ہے، پس اب فساد زمانہ کی وجہ سے علت باقی نہ رہی اس لئے عدم جواز کا حکم بھی باقی نہ رہے گا۔^(۴)

۳۴۷۴- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقَتَيْبَةُ وَأَبْنُ حُجْرٍ، قَالَ ابْنُ حُجْرٍ: أَنَا وَقَالَ الْآخِرَانِ: نَا إِسْمَاعِيلُ - وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ - عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنبَعِثِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ اللَّقْطَةِ فَقَالَ: ”عَرَفْتُهَا سَنَةً ثُمَّ اعْرِفْ وَكَانَهَا وَعِفاصَهَا ثُمَّ اسْتَنْفِقْ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ“ - فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَضَالَّةُ الْغَنَمِ؟ قَالَ: ”خُذْهَا فَإِنَّمَا

(۱) الصحيح لمسلم ج: ۱، ص: ۳۲۳، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين.... الخ-

(۲) فتح القدير ج: ۶، ص: ۱۲۰، كتاب اللقطة، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۶۶ و ۳۶۷-

(۳) الهداية ج: ۲، ص: ۶۱۵، كتاب اللقطة، وبذل المجهود ج: ۸، ص: ۲۶۶، ۲۶۷، كتاب اللقطة، بيان الاختلاف في مدة تعريف اللقطة الخ، وأوجز المسالك ج: ۱۲، ص: ۲۹۵، ۲۹۶، كتاب الأفضية، باب القضاء في اللقطة-

(۴) المبسوط للسرخسي ج: ۱۱، ص: ۱۱، وأوجز المسالك ج: ۱۲، ص: ۲۹۶، كتاب الأفضية، باب القضاء

في اللقطة، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۶۸-

هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذَّنْبِ“۔ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَضَالَّةُ الْإِبِلِ؟ قَالَ: فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَحْمَرَتْ وَجْنَتَاهُ أَوْ أَحْمَرَ وَجْهَهُ، ثُمَّ قَالَ: “مَا لَكَ وَلَهَا مَعَهَا جِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا۔“ (ص: ۷۸: سطر: ۱۰۴۶)

قوله: ”ثُمَّ اسْتَفِيقَ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدَّهَا إِلَيْهِ“ (ص: ۷۸: سطر: ۸)

یعنی اگر مدتِ تعریف کے بعد اس کا مالک آگیا اور تم اسے خرچ کر چکے تھے تو اس کا ضمان دے دو، اور اگر وہ بیعتِ موجود ہے تو بیعتِ لوٹا دو۔ حنفیہ اور شافعیہ اور جمہور کا یہی مذہب ہے، وقال داؤد لا یلزمہ۔ (نوویؒ)۔^(۱)

قوله: ”وَجْنَتَاهُ“ (ص: ۷۸: سطر: ۹)

بفتح الواو وضمتها وكسرها، دونوں رخسار (نوویؒ)۔^(۲)

۳۴۷۶- ”حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ حَكِيمٍ الْأَوْدِيُّ قَالَ: نَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ - وَهُوَ ابْنُ بِلَالٍ - عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنْبِغِثِ قَالَ: سَمِعْتُ زَيْدَ بْنَ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ يَقُولُ: أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ عَمْرٍ أَنَّهُ قَالَ: فَاحْمَرَّتْ وَجْهَهُ وَجَبِينُهُ وَغَضِبَ، وَزَادَ بَعْدَ قَوْلِهِ ”ثُمَّ عَرَّفَهَا سَنَةً“ فَإِنْ لَمْ يَجِئْ صَاحِبُهَا كَانَتْ وَدِيعَةً عِنْدَكَ۔“ (ص: ۷۹: سطر: ۳۲۱)

قوله: ”كَانَتْ وَدِيعَةً عِنْدَكَ“ (ص: ۷۹: سطر: ۳)

یعنی مدتِ تعریف کے بعد جب تم اسے خرچ کر چکے اور بعد میں اس کا مالک آگیا تو اس کا ضمان دینا پڑے گا، جیسے کہ ودیعت خرچ کرنے کے بعد مالک مل جائے تو اس کا ضمان واجب ہوتا ہے (الحل المفہم مع حاشیہ)۔^(۳)

۳۴۸۱- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۷۸، وإكمال المعلم ج: ۶: ص: ۱۲-

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۷۸-

(۳) الحل المفہم ج: ۲: ص: ۲۱۳-

قَالَ: وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعٍ - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: نَا غُنْدَرٌ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ سَلْمَةَ ابْنِ كُهَيْلٍ قَالَ: سَمِعْتُ سُؤَيْدَ بْنَ غَفَلَةَ قَالَ: خَرَجْتُ أَنَا وَزَيْدُ بْنُ صُوحَانَ وَسَلْمَانُ ابْنُ رَبِيعَةَ غَازِينَ، فَوَجَدْتُ سَوْطًا فَأَخَذْتُهُ، فَقَالَ لِي: دَعُهُ، فَقُلْتُ: لَا وَلَكِنْ أَعْرِفُهُ فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهُ وَإِلَّا اسْتَمْتَعْتُ بِهِ - قَالَ: فَأَبَيْتُ عَلَيْهِمَا، فَلَمَّا رَجَعْنَا مِنْ غَزَاتِنَا قُضِيَ لِي أَنْي حَجَجْتُ فَأَتَيْتُ الْمَدِينَةَ فَلَقَيْتُ أَبِي بِنَ كَعْبٍ فَأَخْبَرْتُهُ بِشَأْنِ السَّوْطِ وَبِقَوْلِهِمَا فَقَالَ إِنِّي وَجَدْتُ صُرَّةً فِيهَا مِائَةٌ دِينَارٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُ بِهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "عَرَفْتَهَا حَوْلًا" - قَالَ: فَعَرَفْتُهَا فَلَمْ أَجِدْ مَنْ يَعْرِفُهَا ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقَالَ: "عَرَفْتَهَا حَوْلًا" - فَعَرَفْتُهَا فَلَمْ أَجِدْ مَنْ يَعْرِفُهَا فَقَالَ: "أَحْفَظُ عِدَدَهَا وَوَعَائِهَا وَوَكَائِهَا فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَاسْتَمْتِعْ بِهَا" فَاسْتَمْتَعْتُ بِهَا - فَلَقَيْتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِمَكَّةَ فَقَالَ: لَا أَدْرِي بِثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ أَوْ حَوْلٍ وَاجِدٍ - (ص: ۷۹: سطر: ۱۸۲۱۲)

قوله: "صُرَّةً" (ص: ۷۹: سطر: ۱۵) -

قوله: "فَلَقَيْتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِمَكَّةَ، فَقَالَ: لَا أَدْرِي بِثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ أَوْ حَوْلٍ وَاجِدٍ" (ص: ۷۹: سطر: ۱۸، ۱۷)

اس کے قائل شعبہ ہیں اور جن سے انہوں نے ملاقات کی وہ سلمہ بن کھیل ہیں، اور لا ادری... الخ کہنے والے بھی سلمہ بن کھیل ہیں۔ (تکملة)۔

۳۴۸۳ - "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَا: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ بُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَشَّجِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَاطِبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَثْمَانَ التَّمِيمِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ لُقْطَةِ الْحَاجِرِ -" (ص: ۷۹: سطر: آخر تا ص: ۸۰: سطر: ۲۰)

قوله: "نَهَى عَنْ لُقْطَةِ الْحَاجِرِ" (ص: ۸۰: سطر: ۲)

یعنی حاجی کے لقطے کو تعریف کئے بغیر صدقہ کرنے سے اور اپنے استعمال میں لانے سے منع فرمایا، یا اس کے التقاط سے منع فرمایا تاکہ لقطہ جہاں پڑا ہے وہیں پڑا ہے حاجی کو وہاں سے اٹھانا آسان ہوگا۔

امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ حاجی کا لفظ جس کو ملے وہ عمر بھر اس کی تعریف کرتا رہے، تصدق نہ کرے اور نہ اپنے خرچ میں لائے، امام شافعیؒ کا ایک قول جمہور کے موافق ہے (فتوح القديريين) اور جمہور فقہاء (ومنہم الحنفیة) کے نزدیک حاجی اور غیر حاجی کے لفظ میں کوئی فرق نہیں، اور یہاں خاص طور سے حاجی کے لفظ کی ممانعت کا مقصود یہ بتانا ہے کہ حرام میں پائے جانے والے لفظ کی بھی تعریف لازم ہے، تاکہ یہ وہم نہ کیا جائے کہ اس کی تعریف اس لئے لازم نہیں کہ حجاج اپنے گھروں کو جا چکے ہیں، لہذا تعریف کا کوئی فائدہ نہیں، (اور اسے تصدق کر دینا چاہئے یا اپنے استعمال میں لے لینا چاہئے) کذا فی الہدایۃ۔^(۲)

باب تحریم حلب الماشیة بغير اذن مالکھا (ص: ۸۰)

۴۳۸۶- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”لَا يَحْلِبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةً أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِهِ أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تُؤْتَى مَشْرَبَتُهُ فَتُكْسَرَ خِزَانَتُهُ فَيَنْتَقَلَ طَعَامُهُ، إِنَّمَا تَخْزَنُ لَهُمْ ضُرُوءٌ مَوَاشِيَهُمْ أَطْعِمْتَهُمْ فَلَا يَحْلِبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةً أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِهِ.“

(ص: ۸۰، ط: ۵۲۳)

(ص: ۸۰، ط: ۴)

قوله: ”مَشْرَبَتُهُ“

بفتح الميم، اورراء میں فتحة اور ضمة دونوں درست ہیں۔ وہ کرہ جس میں کھانے کی چیزیں اور دوسرا سامان حفاظت کے لئے رکھا جاتا ہے (نوویؒ)۔^(۳) یعنی جسے ہماری زبان میں ”اسٹور“ کہا جاتا ہے۔

۴۳۸۷- ”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمَيْحٍ جَمِيعًا عَنِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ مُسَهَّرٍ قَالَ: وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِي، كِلَاهُمَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: وَحَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ وَأَبُو كَامِلٍ

(۱) فتح القدير ج: ۶، ص: ۱۲۰، كتاب اللقطة۔

(۲) الہدایۃ ج: ۲، ص: ۶۱۶، ۶۱۷، كتاب اللقطة۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۸۰، وإكمال المعلم ج: ۶، ص: ۱۹، والديباج ج: ۲، ص: ۱۴۔

قَالَ: نَا حَمَادٌ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ يَعْنِي ابْنَ عُلَيَّةَ جَمِيعًا عَنْ أَيُّوبَ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ: نَا سُفْيَانُ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ ح قَالَ: وَكُنَّا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ أَيُّوبَ وَابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ مُوسَى كُلُّ هَؤُلَاءِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَ حَدِيثِ مَالِكٍ، غَيْرَ أَنَّ فِي حَدِيثِهِمْ جَمِيعًا "فَيَنْتَقِلُ" إِلَّا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ فَإِنَّ فِي حَدِيثِهِ "فَيَنْتَقِلُ طَعَامَهُ" كَرَوَايَةِ مَالِكٍ۔

(ص: ۸۰: طر: ۹۴۵)

قوله: "فَيَنْتَقِلُ"

(ص: ۸۰: طر: ۹)

تاف کی بجائے ٹاء مثلاً سے، یعنی پھینک دیا جائے اور بکھیر دیا جائے، (نووی)۔^(۱)

بَابُ الضِّيَافَةِ وَنَحْوِهَا (ص: ۸۰)

۴۲۸۸- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: أَنَا لَيْثٌ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي شُرَيْجٍ الْعَدَوِيِّ أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ أَدْنَاهُ وَأَبْصَرْتُ عَيْنَيْ جَدِّكَ تَكَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتَهُ"۔ قَالُوا: وَمَا جَائِزَتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "يَوْمُهُ وَلَيْلَتُهُ، وَالضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فَمَا كَانَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ عَلَيْهِ"۔ وَقَالَ: "وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ"۔

(ص: ۸۰: طر: ۱۲۴۹)

قوله: "فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتَهُ"

(ص: ۸۰: طر: ۱۰)

"ضَيْفٌ" مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اور "جائزتہ" اُس سے بدل اشتمال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ ایک دن رات کا جائزہ قول مشہور کے مطابق یہ ہے کہ مہمان کے لئے پہلے دن رات کے کھانے پینے میں حتی الوسع تکلف کرے۔ اور ایک قول کے مطابق اس سے

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۸۰، والدیباچہ ج: ۲، ص: ۱۲، وحاشیة صحیح مسلم للذهبی

مراد یہ ہے کہ مہمان جب رخصت ہو تو اس کے ساتھ ایک دن رات کا کھانا تو شے (زاد) کے طور پر کر دیا جائے۔^(۱)

۳۴۸۹- "حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: نَا وَكَيْمٌ قَالَ: نَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي شُرَيْبٍ الْخُرَاعِيِّ^(۲) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَجَائِزَتُهُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُسْلِمٍ أَنْ يُقِيمَ عِنْدَ أَخِيهِ حَتَّى يُؤْتِمَهُ"۔ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَكَيْفَ يُؤْتِمُهُ؟ قَالَ: "يُقِيمُ عِنْدَهُ وَلَا شَيْءَ لَهُ يَقْرِيهِ بِهِ۔"

(ص: ۸۰: سطر: ۱۴، ۱۳، ۱۲ تا ص: ۸۱: سطر: ۱)

قوله: "وَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُسْلِمٍ أَنْ يُقِيمَ عِنْدَ أَخِيهِ حَتَّى يُؤْتِمَهُ... الخ"

(ص: ۸۰: سطر: ۱۳)

یعنی حتیٰ کہ اُسے گناہ میں مبتلا کر دے، کیونکہ اگر میزبان کے پاس اُسے کھلانے کے لئے کچھ نہیں ہوگا تو خطرہ ہے کہ وہ اس کی غیبت کرے گا، یا ایذا رسانی کرے گا۔ اس علت سے معلوم ہوا کہ اگر یہ خطرہ نہ ہو، مثلاً میزبان خود اُسے مزید ٹھہرنے کو کہے تو زیادہ ٹھہرنے میں کوئی کراہت نہیں، (نووی)^(۳)۔

۳۴۹۱- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَمِيرِ عَنْ عَقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّهُ قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّكَ تَبْعَثُنَا فَنَنْزِلُ بِقَوْمٍ فَلَا يَقْرُونَنَا فَمَا تَرَى؟ فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ نَزَلْتُمْ بِقَوْمٍ فَأَمْرُوا لَكُمْ بِمَا يَنْبَغِي لِلضَّيْفِ فَاقْبَلُوا، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا فَخُذُوا مِنْهُمْ حَقَّ الضَّيْفِ الَّذِي يَنْبَغِي لَهُمْ"۔"

(۱) إكمال إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۴۰، ومكمل إكمال الإكمال ج: ۵، ص: ۴۰، وحاشية صحيح مسلم

للذهني ج: ۲، ص: ۱۲۸، والديباج ج: ۲، ص: ۱۱۳، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۴۲ و ۳۴۳۔

(۲) مجموعی روایت میں ان کے نام کے ساتھ "العدوی" آیا ہے، کیونکہ یہ خزاہی بھی ہیں، حدیثی بھی اور لکھی بھی۔ (نووی)

از حضرت الاستاذ علیہ السلام۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۸۰، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۴۱، وحاشية صحيح مسلم

للذهني ج: ۲، ص: ۱۲۸، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۴۳۔

(ص: ۸۱: سطر: ۴)

قوله: "إِنَّكَ تَبِعْتَنَا"

یعنی آپ ہمیں زکوٰۃ کی وصول یابی وغیرہ کے لئے کہیں بھیجتے ہیں۔^(۱)

(ص: ۸۱: سطر: ۵)

قوله: "فَإِنَّ لَكُمْ بِفَعْلُوْا فَخُذُوا مِنْهُمْ حَقَّ الضَّمِيْفِ"

اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ مہمان کی مہمان داری واجب ہے، حتیٰ کہ اُسے میزبان سے اپنا یہ حق زبردستی وصول کرنا بھی جائز ہے، جیسا کہ "مسئلة الظفر" کا حکم ہے، چنانچہ لیث بن سعد کا مذہب مطلقاً یہی ہے، اور امام احمد کا مذہب بھی اہل بادیہ کے بارے میں یہی ہے، البتہ آبادی میں رہنے والوں کے بارے میں ان کا مذہب جمہور کے موافق ہے۔

جمہور فقہاء اور ائمہ عملا کے نزدیک مہمان کی ضیافت واجب نہیں سنت مؤکدہ ہے، جمہور

کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جوابات منقول ہیں^(۲):-

۱- ایک یہ کہ یہ حکم ایسے مہمانوں کے لئے ہے جو حالت اضطرار میں ہوں۔

۲- دوسرا یہ کہ یہ اُس صورت میں ہے جبکہ حاجت مند مہمان کھانا خریدنا چاہتا ہے مگر طعام والا فروخت کرنے سے انکار کر دے۔ تو اس کو اس سے جبراً لینے کا حق ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس طرح کی بات بعض الحدیث میں مفسراً آئی ہے۔

۳- تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا، پھر جب مسلمانوں کو فتوحات حاصل ہوئیں تو منسوخ ہو گیا۔

۴- چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ اُن عُقْمَال کے ساتھ مخصوص ہے جن کو امام وقت (حکومت) نے صدقات کی وصول یابی کے لئے بھیجا ہو۔ اس جواب کی دلیل اسی حدیث کے یہ الفاظ ہیں کہ: "إِنَّكَ تَبِعْتَنَا.... إلخ"۔ تو جس قوم کے پاس ان کو بھیجا گیا ہو اُس پر ان کی ضیافت ان کے اُس عمل کے مقابلے میں واجب ہوگی جس کی انجام دہی کے لئے ان کو بھیجا گیا ہے۔

یہ جواب علامہ خطابی رحمہ اللہ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: یہ اُس زمانے میں تھا جب

(۱) فتح الباری ج: ۵ ص: ۱۰۸، کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه (من أستاذنا المکرم مدظلهم)۔

(۲) فتح الباری ج: ۵ ص: ۱۰۸، ۱۰۹، کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه، وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۸۱۔

مسلمانوں کا بیت المال قائم نہیں ہوا تھا، مگر اب عُتَمَال کے مصارف بیت المال سے اداء کئے جاتے ہیں، لہذا اب یہ حکم باقی نہیں رہا۔

۵- پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیثِ باب کا یہ حکم اُن اہل ذمہ کے بارے میں ہے جن پر ان کی بستیتوں سے گزرنے والے مسلمانوں کی ضیافت لازم کی گئی تھی۔

لیکن علامہ نووی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے اس جواب کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ یہ میزبانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے میں شام کے ذمی نصاریٰ پر لازم کی تھی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ: عہد رسالت میں ایسا ہونا محتاج دلیل ہے۔^(۱)

بندۂ ناچیز عرض کرتا ہے کہ طبقات ابن سعد میں ایسی تین روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مسلم قبائل اور بعض غیر مسلم اقوام پر مسلمان مسافروں کی ضیافت لازم فرمادی تھی،^(۲) ”قبیلہ اُزْد“ کی شاخ ”بارق“ پر تین دن کی ضیافت لازم کی گئی تھی۔ طبقات ابن سعد میں ہے:-^(۳)

کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبارق من الازد:-

”هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ لِبَارِقِ بْنِ لَأْ تُجَدَّ^(۴) ثَمَارُهُمْ
وَأَنْ لَا تُرْعَى بِلَادُهُمْ فِي مَرْبَعٍ^(۵) وَلَا مِصْبَفٍ^(۶) إِلَّا بِمَسْأَلَةٍ مِنْ
بَارِقٍ، وَمَنْ مَرَّ بِهِمْ مِنْ الْمُسْلِمِينَ فِي عَرَكٍ^(۷) أَوْ جَدْبٍ^(۸)
فَلَهُ ضِيَاةٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، فَإِذَا أَيْنَعَتْ ثَمَارُهُمْ فَلَا بِنَ السَّبِيلِ
الْتِقَاطُ يَوْسَعُ بَطْنَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَقْتَتِمَ^(۹) شَهِدَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ
وَحُذَيْفَةَ بْنُ الْيَمَانِ، وَكَتَبَ أَبُو بَنِي كَعْبٍ-“

(۱) فتح الباری ج: ۵، ص: ۱۰۹، کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمہ۔

(۲) فتوح البلدان ص: ۷۱، ۷۲۔

(۳) الطبقات الکبریٰ لابن سعد، ذُکِرُ بَعَثَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّسُلَ بِكُتُبِهِ إِلَى الْمَلُوكِ

وَلِنَاسٍ مِنَ الْعَرَبِ وَغَيْرِهِمْ، ج: ۱، ص: ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸۔

(۴) ”تُجَدَّ“ ازباہ نصریحی کا ثنا۔ (۵) ”مَرْبَعٌ“ موسم بہار گزارنے کی جگہ۔

(۶) ”مِصْبَفٌ“ موسم گرما گزارنے کی جگہ۔ (۷) ”عَرَكٌ“ جنگ۔

(۸) ”جَدْبٌ“ خشک سالی۔ (۹) ”يَقْتَتِمُ“ ازباہ استعمال بمعنی بالکل جڑ سے نکال دینا۔

اور اہل نجران جو ذمی تھے اُن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن شرائط پر صلح کی تھی اُن میں ایک یہ بھی تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو سفیر اُن کے یہاں پہنچیں یہ اُن کے تین روز تک وہاں قیام کا انتظام کریں گے۔ طبقات ابن سعد میں ہے کہ:۔

وکتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لأهل نجران:۔

”هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدِ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ لِأَهْلِ نَجْرَانَ إِنَّهُ كَانَ لَهُ حَكْمَةٌ فِي كُلِّ ثَمَرَةٍ (التي قوله عليه الصلوة والسلام) فَأَفْضَلَ عَلَيْهِمْ وَتَرَكَ ذَلِكَ كُلَّهُ عَلَى عَالِي الْغِي حُلَّةٍ (التي قوله عليه الصلوة والسلام) وَعَلَى نَجْرَانَ مَثْوَاةً^(۲) نُسُلِي عَشْرِينَ يَوْمًا فَدُونَ ذَلِكَ (التي) وَشَهْدَ أَبُو سَفْيَانَ بْنِ حَرْبٍ، وَغِيلَانَ بْنِ عَمْرٍو، وَمَالِكَ بْنَ عَوْفِ النَّصْرِيِّ، وَالْأَقْبَرِ بْنِ حَابِسٍ، وَالْمَسْتَوْدُ بْنُ عَمْرٍو، وَأَخُو بَلْتَى، وَالْمَغِيرَةَ بْنِ شَعْبَةَ، وَعَامِرَ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ“۔^(۳)

بلکہ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اپنے وطن واپس جانے لگے تو ان کی درخواست پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو گرامی نامہ اُن کی قوم کے نام لکھوا کر دیا اُن میں نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کے احکام کے ساتھ یہ بھی تحریر تھا کہ: ”وعلیہم العون لسرایا المسلمین وعلی کتب عشرة ما تحمل العرادہ“۔

ظاہر ہے کہ مسلم فوجی دستوں کی مدد (العون) میں ضیافت یعنی ان کے کھانے پینے کا انتظام بھی بدرجہ اولیٰ داخل تھا۔

اگر طبقات ابن سعد کی یہ روایات قابل اعتماد سند سے ثابت ہو جائیں تو صحیح مسلم کی زیر بحث حدیث کے جو پانچ جوابات جمہور فقہاء کی طرف سے پیچھے نقل کئے گئے ہیں اُن میں سے آخری دو

(۱) الطبقات الكبرى لابن سعد، ذکر بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم الرسل بكتبه الى الملوك وناس من العرب وغيرهم، ج: ۱، ص: ۲۸۴، ۲۸۸۔ (من أستاذنا المكرم مدظلهم)
(۲) ”مَثْوَاةٌ“ بمعنى يربوَانِي۔

(۳) اس واقعہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھیے: طبقات ابن سعد، ذکر وفادات العرب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد نجران ج: ۱، ص: ۳۵۷، ۳۵۸ (من الأستاذ مدظلهم)، وتاريخ يعقوبی ج: ۲، ص: ۸۲، ۸۳، وفتوح البلدان ص: ۷۵، صلح نجران، (اربعی)۔

جوابات دلیل سے ثابت ہو جائیں گے، واللہ اعلم۔

بَابُ إِسْتِحْبَابِ الْمُوَاسَاةِ بِفُضُولِ الْمَالِ (ص: ۸۱)

۴۳۹۲- "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ قَالَ: نَا أَبُو الْأَشْهَبِ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ عَلَى رَاحِلَةٍ لَهُ، قَالَ: فَجَعَلَ يَصْرِفُ بَصْرَةَ يَمِينًا وَشِمَالًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ كَانَ مَعَهُ فَضْلٌ ظَهَرَ فَلْيَعُدُّ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهَرَ لَهُ، وَمَنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ مِنْ زَادٍ فَلْيَعُدُّ بِهِ عَلَى مَنْ لَا زَادَ لَهُ"۔ قَالَ: فَذَكَرَ مِنْ أَصْنَافِ الْمَالِ مَا ذَكَرَ حَتَّى رَأَيْنَا أَنَّهُ لَا حَقَّ لِأَحَدٍ مِنَّا فِي فَضْلٍ۔"

(ص: ۸۱، سطر: ۷۴۵)

قوله: "فَجَعَلَ يَصْرِفُ بَصْرَةَ يَمِينًا وَشِمَالًا"

اس نے یہ عمل یا تو اس لئے کیا کہ ضرورت مند تھا، اور سوال کئے بغیر چاہتا تھا کہ اُس کی مدد کر دی جائے۔ (قالہ النوویؒ) (۱) یا اس لئے کیا کہ اُس کی ناقہ چلنے کے قابل نہیں رہی تھی، چاہتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناقہ کی یہ حالت دیکھ کر اُسے دوسری ناقہ عطاء فرمادیں۔ اس کی تائید ابوداؤد (۲) کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ: "فَجَعَلَ يَصْرِفُهَا" ای الناقة، (کذا فی بذل المجہود)۔ (۳)

قوله: "فَلْيَعُدُّ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهَرَ لَهُ إلخ"

یہاں عود سے مراد رجوع بالاحسان ہے، یعنی جس کے پاس سواری فاضل ہے اسے چاہئے کہ وہ اس کے ذریعہ اُس شخص پر احسان کرے جس کے پاس سواری نہیں یعنی اُسے دیدے۔

بَابُ إِسْتِحْبَابِ خَلْطِ الْأَزْوَادِ إِذَا قَلَّتْ،

وَالْمُوَاسَاةُ فِيهَا (ص: ۸۱)

۴۳۹۳- "حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ الْأَزْدِيُّ قَالَ: نَا النَّضْرُ يَعْنِي ابْنَ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۸۱۔

(۲) سنن ابی داؤد ج: ۱، ص: ۲۳۳، کتاب الزکوٰۃ باب حقوق المال۔

(۳) بذل المجہود، کتاب الزکاۃ، باب حقوق المال ج: ۸، ص: ۲۰۷، تکملة فتح الملمہ ج: ۲، ص: ۳۷۵۔

مُحَمَّدِ السَّامِيِّ قَالَ: نَا عِكرِمَةُ - وَهُوَ ابْنُ عَمَارٍ - قَالَ: نَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةٍ فَأَصَابَنَا جَهْدٌ حَتَّى هَيَّبْنَا أَنْ نَنَحَرَ بَعْضُ ظَهْرِنَا فَأَمَرَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَمَعْنَا تَرَادُنَا فَبَسَطْنَا لَهُ نِطْعًا فَاجْتَمَعَ زَادُ الْقَوْمِ عَلَى النِّطْعِ - قَالَ: فَتَطَاوَلْتُ لِأَحْزَرَةَ كَمْ هُوَ؟ فَحَزَرْتُهُ كَرِبُضَةَ الْعَنْزِ، وَنَحْنُ أَرْبَعُ عَشْرَةَ مِائَةً - قَالَ: فَأَكَلْنَا حَتَّى شَبِعْنَا جَمِيعًا ثُمَّ حَشَوْنَا جُرْبُنَا فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَهَلْ مِنْ وُضوءٍ؟" قَالَ: فَجَاءَ رَجُلٌ بِإِدَاوَةٍ لَهَا فِيهَا نِطْفَةٌ فَأَفْرَغَهَا فِي قَدَحٍ فَتَوَضَّأْنَا كُلُّنَا نَدَغْفِقُهُ دَغْفِقَةً أَرْبَعُ عَشْرَةَ مِائَةً - قَالَ: ثُمَّ جَاءَ بَعْدَ ثَمَانِيَةِ فَقَالُوا: هَلْ مِنْ طَهُورٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَرِغِ الْوُضوءِ -"

(ص: ۸۱: طر: ۱۲۷)

قوله: "جَهْدٌ"

(ص: ۸۱: طر: ۹)

یعنی مشقت، یہاں جیم پرفتم ہے (نووی^(۱))۔ اور جب جیم پر ضمہ ہو تو اُس کے معنی ہوتے ہیں: کوشش۔^(۲)

قوله: "فَتَطَاوَلْتُ" (ص: ۸۱: طر: ۹) یعنی میں اونچا ہوا۔^(۳)

قوله: "لِأَحْزَرَةَ"

(ص: ۸۱: طر: ۹)

حاء کے بعد زاء معجما ہے، اُس کے بعد راء مہملہ، یعنی تاکہ اندازہ کروں۔^(۴)

قوله: "كَرِبُضَةَ الْعَنْزِ"

(ص: ۸۱: طر: ۱۰)

ربضۃ کی راء پرفتم بھی پڑھا گیا ہے، کسرہ بھی منقول ہے، یعنی بکرے کے بیٹھنے کے

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۸۱۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھیے: النہایۃ لابن الاثیر ج: ۱ ص: ۳۲۰، و مجمع بحار الأنوار ج: ۱

ص: ۳۱۰، ۳۱۳۔

(۳) تکملة فتح الملمم ج: ۲ ص: ۳۷۶، وحاشیة صحیح مسلم للذهبی ج: ۲ ص: ۱۲۹۔

(۴) مجمع بحار الأنوار ج: ۱ ص: ۳۸۷، ۳۸۸۔

مساوی، مطلب یہ ہے کہ اس سارے جمع شدہ کھانے نے صرف اتنی جگہ لی تھی جتنی ایک بکرا اپنے بیٹھنے میں لیتا ہے۔^(۱)

قولہ: "حَسُونًا" (ص: ۸۱: سطر: ۱۰)

یعنی ہم نے بھر لئے، اور "جُرُبُنَا" (ص: ۸۱: سطر: ۱۰) بضم الجیم والراء، جِرَاب بکسر الجیم کی جمع ہے، چڑے کے تھیلے۔^(۲)

قولہ: "نُطْفَةٌ" (ص: ۸۱: سطر: ۱۱)

تھوڑا سا پانی، اور "فَافَرَعَهَا" کے معنی ہیں اُسے خالی کر دیا، یعنی اُنڈیل دیا، اور "دَغَقَقَةً" (ص: ۸۱: سطر: ۱۱) کے معنی ہیں تیزی سے بہانا، زیادہ بہانا۔^(۳)

قولہ: "ثَمَانِيَةً" (ص: ۸۱: سطر: ۱۱) ای ثمانية اشخاص۔

قولہ: "فَرَعَّ الْوَضُوءُ" (ص: ۸۱: سطر: ۱۱)

یعنی وضوء کا پانی ختم ہو گیا، فَرَعَّ باب فتح ونصر و سَمِعَ سے فَرَاغًا بمعنی خالی ہو جانا، اور جب باب کسح سے ہو تو بہہ جانا، یہاں مراد ہے ختم ہو جانا، اور "الْوَضُوءُ" بفتح الواو، وضو کا پانی۔^(۴)

قال النووي رحمه الله: "وفى هذا الحديث استحبابُ المواساة في الزاد وجمعه

(۱) النهاية لابن الأثير ج: ۲، ص: ۱۸۳، وتكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۳۷۶، وحاشية صحيح مسلم للذهبي ج: ۲، ص: ۱۲۹۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۸۱، ومجمع بحر الأنوار ج: ۱، ص: ۳۳۸۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۸۱، ومجمع بحر الأنوار ج: ۳، ص: ۷۳۶، والنهاية لابن الأثير ج: ۵، ص: ۷۵، وإكمال المعلم ج: ۶، ص: ۲۷، ۲۸۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۸۱، وإكمال المعلم ج: ۶، ص: ۲۷، وإكمال إكمال المعلم مع مكمل إكمال الإكمال ج: ۵، ص: ۳۳۔

(۵) لسان العرب ج: ۸، ص: ۳۳۳، و ص: ۳۳۶، رفيع

(۶) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۸۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۳، ولسان العرب ج: ۱۵، ص: ۳۲۲۔

عند قلتہ، وجزا اكل بعضهم مع بعض في هذه الحالة، وليس لهذا من الربا في شيء وانما هو من نحو الإباحة، وكل واحد مبيع لرفقته الأكل من طعامه، وسواء تحقق الإنسان انه اكل أكثر من حصته او دونها او مثلها فلا بأس بهذا، لكن يستحب له الإيثار والتقلل لا سيما إن كان في الطعام قلة“^(۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ کے اس ارشاد کی روشنی میں آج کل کے بعض مالی معاملات کا شرعی حکم دریافت کرنے میں مدوئل سکتی ہے، مثلاً اس پر غور کیا جاسکتا ہے کہ موجودہ زمانے میں متعدد مغربی ممالک اور جنوبی افریقہ میں ”میڈیکل انشورنس“ کا جو طریقہ رائج ہے، کیا اُس کے جواز کی کوئی صورت اس حدیث کی روشنی میں بن سکتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کن اصلاحات کے ساتھ وہ شرعاً جائز ہو سکتی ہے؟



کتاب الجهاد والسير (ص: ۸۱)

باب تأمیر الامام الامراء إلخ (ص: ۸۲)

۴۲۹۷- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا وَكَيْعُ بْنُ الْجَرَّاحِ عَنْ سُفْيَانَ قَالَ: وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ قَالَ: أَنَا سُفْيَانُ قَالَ: أَمَلَاهُ عَلَيْنَا إِمْلَاءٌ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هَاشِمٍ - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: ثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ - يَعْنِي ابْنَ مَهْدِيٍّ - قَالَ: نَا سُفْيَانُ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ ابْنِ بَرِيدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْ صَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا ثُمَّ قَالَ: "اغْزُوا بِسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا فَلَا تَغْلُوا وَلَا تَغْدُوا وَلَا تَمْشُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِبَدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالَ قَائِلَتِهِمْ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحْوُلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلِّمِ الْجِزْيَةَ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَارَادُوكَ أَنْ تَجْعَلَ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَجْعَلَ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ وَلَا ذِمَّةَ نَبِيِّهِ وَلَكِنْ اجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّتَكَ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّكُمْ أَنْ

تُخْفِرُوا ذِمَّتَكُمْ وَذِمَمَ أَصْحَابِكُمْ أَهْوَىٰ مِنْ أَنْ تُخْفِرُوا ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ، وَإِذَا حَاصِرَتْ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوا أَنْ تُنَزِّلَهُمْ عَلَىٰ حُكْمِ اللَّهِ فَلَا تُنَزِّلُهُمْ عَلَىٰ حُكْمِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَىٰ حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا”-

قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لَهَذَا أَوْ نَحْوَهُ- وَزَادَ إِسْحَاقُ فِي أُخْرَىٰ حَدِيثِهِ ”عَنْ يَحْيَىٰ ابْنِ آدَمَ“ قَالَ: فَذَكَرْتُ هَذَا الْحَدِيثَ لِمُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ قَالَ يَحْيَىٰ يَعْنِي أَنَّ عَلْقَمَةَ يَقُولُهُ لِابْنِ حَيَّانَ فَقَالَ: حَدَّثَنِي مُسْلِمُ بْنُ هَبِصَمٍ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ مُقَرَّبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ”-

(مس: ۸۲: سطر ۱۲۴۱)

قوله: ”ح قَالَ“: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هَاشِمٍ“

(مس: ۸۲: سطر ۱۱)

یہاں لفظ ”قَالَ“ کتابت کی غلطی ہے، میں نے دمشق، بیروت، مصر، قطر اور ریاض کے کل ۱۲ نسخوں کی مراجعت کی ان میں سے کسی میں یہ لفظ نہیں، سب میں یہ عبارت اس طرح ہے: ”ح وحدثنی عبد اللہ بن ہاشم“ لفظ ”قَالَ“ کسی نسخے میں نہیں، لہذا اس لفظ کو حذف کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ یہاں اس کے کوئی معنی نہیں بنتے، البتہ صحیح مسلم کے جو نسخے پاکستان (کراچی و راولپنڈی) کے چھپے ہوئے ہمارے مدارس میں رائج ہیں ان میں یہ لفظ غلطی سے چھپ گیا ہے۔ رفیع

قوله: ”وَزَادَ إِسْحَاقُ فِي أُخْرَىٰ حَدِيثِهِ عَنْ يَحْيَىٰ بْنِ آدَمَ قَالَ..... إلخ“-

(مس: ۸۲: سطر ۱۱)

یعنی علقمہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث مقاتل بن حیان سے ذکر کی، چنانچہ اگلے جملے میں یحییٰ نے صراحت کر دی ہے کہ مقاتل سے اس حدیث کا ذکر کرنے والے علقمہ ہیں، یعنی ”قال“ کی ضمیر فاعل علقمہ کی طرف راجع ہے، (الحل المفہم)۔^(۱)

بَابُ الْأَنْفَالِ (مس: ۸۵)

۳۵۳۲- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى-

قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: نَزَلَتْ فِي أَرْبَعِ آيَاتٍ أَصَبَتْ سَيِّئًا فَاتَىٰ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(۱) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۱۵-

فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! نَفَلْنِيهِ، فَقَالَ: "ضَعُهُ"۔ ثُمَّ قَامَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! نَفَلْنِيهِ، فَقَالَ: "ضَعُهُ" ثُمَّ قَامَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! نَفَلْنِيهِ أَجْعَلُ كَمَنْ لَا غَنَاءَ لَهُ؟ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ضَعُهُ مِنْ حَيْثُ أَخَذْتَهُ"۔ قَالَ: فَفَزَلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ "يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ كُلِّ الْأَنْفَالِ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ"۔^(۱)

"نَفَل" کے دو معنی آتے ہیں، ایک مال غنیمت اور دوسرے مجاہدین کا خصوصی انعام جو حصہ غنیمت کے علاوہ ہو۔ دوسرے معنی اصلی ہیں اور پہلے معنی میں کم استعمال ہے، مگر سورہ انفال کی پہلی آیت میں یہ اکثر مفسرین کے نزدیک مطلق غنیمت کے معنی میں استعمال ہوا ہے (تفسیر معارف القرآن^(۱)، نیز صحیح بخاری میں بھی یہ معنی حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہیں)۔^(۲)

فقہائے کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ امام کو تفنیل کا اختیار ہے، یعنی غنیمت میں جتنا حصہ ہر مجاہد کا ہے اس سے زائد کسی کو بطور نفل یعنی انعام کے طور پر دینا جائز ہے۔ پھر حنفیہ کے ہاں اس کی تفصیل یہ ہے کہ غنیمت کے إحراز بدار الإسلام سے پہلے تو مجموعہ غنیمت میں سے نفل دے سکتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ساری غنیمت بطور نفل کے نہ دیدے، کیونکہ ایسا کرنے سے باقی مجاہدین محروم رہ جائیں گے، اور إحراز بدار الإسلام کے بعد چونکہ حق غانمین متاخذ ہو جاتا ہے اس لئے اربعة اخماس میں سے نفل دینا جائز نہیں، باقی خمس سے دینا جائز ہے (کذا فی الہدایۃ)۔^(۳)

(۱: ص ۸۶: سطر ۱)

قوله: "كَمَنْ لَا غَنَاءَ لَهُ؟"

ای کمن لا کفایۃ لہ۔ (الحل المفہم)۔^(۳)

بَابُ إِسْتِحْقَاقِ الْقَاتِلِ سَلْبِ الْقَتِيلِ (ص ۸۶)

۴۵۳۳- "حَدَّثَنَا أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرَمَلَةُ - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ

(۱) معارف القرآن ج: ۴ ص: ۱۷۴، وروح المعانی ج: ۹ ص: ۱۶۰۔

(۲) صحیح البخاری ج: ۲ ص: ۶۶۹، کتاب التفسیر۔

(۳) الہدایۃ ج: ۲ ص: ۵۷۸، ۵۷۹ کتاب السیر، فصل فی التنفیل ورد المحتار ج: ۳ ص: ۱۵۲ کتاب

الجهاد، مطلب فی التنفیل والاختیار، الجزء الرابع ص: ۱۳۲۔

(۴) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۱۴ وإکمال إکمال المعلم ج: ۵ ص: ۶۰ وشرح صحیح مسلم للنووی

وَهَبِ قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ يَقُولُ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ كَثِيرٍ بْنِ أَقْلَحٍ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ حُنَيْنٍ فَلَمَّا التَّقِينَا كَانَتْ لِلْمُسْلِمِينَ جَوْلَةٌ، قَالَ: فَرَأَيْتُمْ رَجُلًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَدْ عَلَا رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَاسْتَدْرَكَتْ إِلَيْهِ حَتَّى آتَيْتُهُ مِنْ وِرَائِهِ فَضَرَبْتُهُ عَلَى حَبْلِ عَاتِقِهِ وَأَقْبَلَ عَلَيَّ فَضَمِنِي ضَمَةً وَجَدْتُ مِنْهَا رِيحَ الْمَوْتِ ثُمَّ أَدْرَكَهُ الْمَوْتُ فَارْسَلَنِي فَلَحِقْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَقَالَ: مَا لِلنَّاسِ؟ فَقُلْتُ: أَمْرُ اللَّهِ۔ ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ رَجَعُوا وَجَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ۔ قَالَ: فَقُمْتُ فَقُلْتُ: مَنْ يَشْهَدُ لِي؟ ثُمَّ جَلَسْتُ ثُمَّ قَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، قَالَ: فَقُمْتُ فَقُلْتُ: مَنْ يَشْهَدُ لِي؟ ثُمَّ جَلَسْتُ ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ الثَّلَاثَةَ فَقُمْتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لَكَ يَا أَبَا قَتَادَةَ؟ فَقَصَصْتُ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ۔ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: صَدَقَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! سَلَبَ ذَلِكَ الْقَتِيلِ عِنْدِي، فَأَرَضِهِ مِنْ حَقِّهِ۔ وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ: لَا هَا لَللَّهِ إِذَا لَا يَعْبُدُ إِلَى أَسَدٍ مِنْ أَسَدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ عَنِ اللَّهِ وَعَنْ رَسُولِهِ فَمُعْطَمِكَ سَلْبُهُ۔ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "صَدَقَ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ"۔ فَأَعْطَانِي قَالَ: فَبِعْتُ الدِّدْعَ فَأَبْتَعْتُ بِهِ مَخْرَقًا فِي بَنِي سَلِيمَةَ فَإِنَّهُ لَأَوَّلُ مَالٍ تَأْتَلْتُهُ فِي الْإِسْلَامِ۔ وَفِي حَدِيثِ النَّبِيِّ: كَلَّا لَا يُعْطَى، أُضْيِبِعَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَدْعُ أَسَدًا مِنْ أَسَدِ اللَّهِ۔"

قوله: "مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ" (ص: ۸۷، ط: ۲)

جمہور فقہاء کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پوری امت کے لئے حکم تشریحی ہے، چنانچہ امیر لشکر اس کا اعلان کرے یا نہ کرے، بہر صورت قاتل مقتول کے سلب کا مستحق ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ بئینہ سے اپنا قاتل ہونا ثابت کر دے۔

حنفیہ کا مذہب اور امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ اگر امام اعلان کرے، تب تو قاتل سلب کا مستحق ہوگا ورنہ نہیں۔

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم تشریحی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بحیثیت امیر الجیش کے یہ اعلان خاص ان لوگوں کے لئے فرمایا تھا جو اس غزوہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم

کے ساتھ شریک تھے، اس کے علاوہ جس غزوہ میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرمایا اس میں بھی خطاب صرف موجودین سے تھا، اس کو اصطلاحی الفاظ میں اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ کلمہ ”مَنْ“ میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد اس سے مخصوص ہے۔^(۱)

ہمارے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- اگلی حدیث میں قتلِ ابی جہل کا واقعہ آرہا ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مُعَاذِ بْنِ عَمْرٍو اور مُعَوَّذِ بْنِ عَفْرَاءِ دونوں سے فرمایا: ”كِلَاكُمَا قَتَلَهُ“ (ص: ۸۸، سطر: ۲) جس سے معلوم ہوا کہ قاتل یہ دونوں تھے، مگر اسی حدیث میں یہ صراحت ہے کہ: ”فَقَضَىٰ بِسَلْبِهِ لِمُعَاذِ بْنِ عَمْرٍو“ (ص: ۸۸، سطر: ۲) اور مُعَوَّذِ بْنِ عَفْرَاءِ کو قاتل ہونے کے باوجود نہیں دیا، معلوم ہوا کہ قاتل اِذْنِ اِمَامِ کے بغیر سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔^(۲)

۲- اسی باب کی تیسری حدیث میں عوف بن مالک اور خالد بن الولید کا واقعہ آرہا ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو سلب دیئے جانے کے بارے میں فرمایا: ”لَا تَعْطَهُ يَا خَالِدُ“ (ص: ۸۸، سطر: ۶) یہ حدیث عدم و جوب میں اور زیادہ صریح ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ نے اس حدیث کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ سَلْبِ دینے سے منع کرنا زجر اور تعزیر کے طور پر تھا، اس سے سلب کا وجوب عام حالات میں منفي نہیں ہوتا۔^(۳) لیکن ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ گستاخی تو عوف بن مالک سے ہوئی تھی اور سلب سے محروم کیا گیا رجل من الحمیر کو، یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ خطا تو عوف سے ہو اور سزا اس شخص کو مل جائے جس نے کوئی گستاخی نہیں کی؟^(۴)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۸۴، وإكمال المعلم ج: ۶، ص: ۶۰، ۶۲، ۶۳، وتكملة فتح الملهم ج: ۳، ص: ۶۱، ۶۲، وشرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۱۲۴، ۱۲۵، كتاب السير، باب الرجل يقتل قتيلًا الغر، وعمدة القاری ج: ۱۵، ص: ۶۹، كتاب الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب۔

(۲) شرح معانی الآثار ج: ۲، ص: ۱۲۵، كتاب السير، باب الرجل يقتل قتيلًا الغر، وإكمال المعلم ج: ۶، ص: ۶۱، وتكملة فتح الملهم ج: ۳، ص: ۳۸، ۳۹، وعمدة القاری ج: ۱۵، ص: ۶۸، كتاب الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب، وفتح القدير ج: ۵، ص: ۵۰۳، كتاب السير، باب الغنائم وقسمتها۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۸۸۔

(۴) فتح القدير ج: ۵، ص: ۵۰۳، كتاب السير، باب الغنائم وقسمتها۔

۳- قوله تعالى: "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِذِهِ حُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ" (۱) وقوله تعالى: "فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا" (۲) اس سے معلوم ہوا کہ اربعہ اخماس غنمیں کا حق ہے، اگر غنیمت میں سے سلب کو مستثنیٰ کر کے صرف قاتل کے لئے خاص کیا جائے تو زیادة علی کتاب اللہ لازم آتی ہے۔ (۳)

اگر حنفیہ پر اعتراض کیا جائے کہ زیادة علی کتاب اللہ تو تمہارے مذہب پر بھی لازم آتی ہے، کیونکہ اذن امام سے تم بھی سلب دیئے جانے کے قائل ہو۔

تو جواب یہ ہے کہ جو زیادة علی کتاب اللہ ہمارے مذہب پر لازم آتی ہے وہ بالذلیل القطعی ہے نہ کہ بالظنی، کیونکہ اتنی بات کہ "مقتول کا سلب قاتل کو دیا جانا مشروع ہے" احادیث مشہورہ سے ثابت ہے، جن کے ذریعہ زیادة علی کتاب جائز ہے، مگر یہ بات کہ یہ سلب دیا جانا بطور وجوب ہے یا بطور تنفیل، دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہے بلکہ ظنی سے ہے، کیونکہ احادیث دونوں معنی کو محتمل ہیں، نیز دیگر احادیث معنی وجوب سے معارض بھی ہیں جو اوپر بیان کی گئیں، اسی لئے امت میں یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا، اگر قطعی ہوتا تو اختلاف نہ ہوتا۔

۳۵۴- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: تَأَمَّرُ بْنُ يُونُسَ الْحَنْفِيُّ قَالَ: نَا عِزْرَةَ بْنَ عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنِي إِيَّاسُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي سَلَمَةُ بْنُ الْأَكْوَعِ قَالَ: غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَوَازِنَ فَبَيْنَا نَحْنُ نَتَصَحَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ عَلَى جَمَلٍ أَحْمَرَ فَأَنَاخَهُ ثُمَّ انْتَزَعَ طَلْقًا مِنْ حَقْبِهِ فَقَبِدَ بِهِ الْجَمَلَ ثُمَّ تَقَدَّمَ يَتَغَذَّى مَعَ الْقَوْمِ وَجَعَلَ يَنْظُرُ وَفِينَا ضِعْفَةٌ وَرَقَةٌ فِي الظَّهْرِ وَبَعْضُنَا مُشَاةٌ، إِذْ خَرَجَ يَشْتَدُّ فَآتَى جَمَلَهُ فَأَطْلَقَ قَبِدَهُ ثُمَّ أَنَاخَهُ فَقَعَدَ عَلَيْهِ فَأَنَارَهُ فَاشْتَدَّ بِهِ الْجَمَلُ فَاتَّبَعَهُ رَجُلٌ عَلَى نَاقَةٍ وَرَقَاءَ قَالَ سَلَمَةُ: وَخَرَجْتُ أَشْتَدُّ فَكُنْتُ عِنْدَ وَرِكِ النَّاقَةِ، ثُمَّ تَقَدَّمْتُ حَتَّى كُنْتُ عِنْدَ وَرِكِ الْجَمَلِ، ثُمَّ تَقَدَّمْتُ حَتَّى أَخَذْتُ بِخِطَامِ الْجَمَلِ فَأَنَخْتُهُ- فَلَمَّا وَضَعَ رُكْبَتَهُ فِي الْأَرْضِ اخْتَرَطْتُ سَيْفِي فَضَرَبْتُ رَأْسَ الرَّجُلِ فَنَدَدَ، ثُمَّ جُنْتُ بِالْجَمَلِ أَقْوَدَهُ عَلَيْهِ رَحْلُهُ وَسِلَاحُهُ فَاسْتَقْبَلَنِي

(۱) الأنفال: ۳۱-

(۲) الأنفال: ۶۹-

(۳) تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۸ و ۳۹-

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ مَعَهُ، فَقَالَ: "مَنْ قَتَلَ الرَّجُلَ؟" قَالُوا: ابْنُ الْأَكْوَعِ قَالَ: لَهُ سَلْبَةٌ أَجْمَعُ."

(ص: ۸۸: سطر: ۱۰ تا ص: ۸۹: سطر: ۲)

قوله: "وَرِقَّةٌ فِي الظَّهْرِ"

(ص: ۸۸: سطر: ۱۴)

(۱) بکسر الراء وتشديد القاف، ای قلعہ المراکب، کذا فی ہذل المجہود۔

باب التنفیل وفداء المسلمین بالأسارى (ص: ۸۹)

۴۵۴۸- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا عُمَرُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: نَا عِوَمَةُ ابْنُ عَمَارٍ قَالَ: حَدَّثَنِي إِيَّاسُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: غَزَوْنَا فَرَازَةَ وَعَلَيْنَا أَبُو بَكْرٍ أَمْرَةً رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْنَا، فَلَمَّا كَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمَاءِ سَاعَةٌ أَمَرَنَا أَبُو بَكْرٍ فَعَرَسْنَا ثُمَّ شَنَّ الْغَارَةَ فَوَرَدَ الْمَاءُ فَقَتَلَ مَنْ قَتَلَ عَلَيْهِ وَسَبَى وَأَنْظَرُ إِلَى عُنُقٍ مِنَ النَّاسِ فِيهِمْ الدَّرَارِيُّ فَخَشِيتُ أَنْ يَسْبِقُونِي إِلَى الْجَبَلِ فَرَمَيْتُ بِهِمْ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْجَبَلِ فَلَمَّا رَأَوْا السَّهْمَ وَقَفُوا فَجُنْتُ بِهِمْ أَسَوْقَهُمْ وَفِيهِمْ أَمْرَةٌ مِنْ بَنِي فَرَازَةَ عَلَيْهَا قِشْعٌ مِنْ أَدَمٍ - قَالَ: الْقِشْعُ النَّطْعُ - مَعَهَا ابْنَةٌ لَهَا مِنْ أَحْسَنِ الْعَرَبِ فَسَقَّتُهُمْ حَتَّى أَتَيْتُ بِهِمْ أَبَا بَكْرٍ فَنَفَلَنِي أَبُو بَكْرٍ ابْنَتَهَا، فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ وَمَا كَشَفْتُ لَهَا ثَوْبًا فَلَقِيَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السُّوقِ فَقَالَ: "يَا سَلَمَةُ! هَبْ لِي الْمَرَاةَ" فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَاللَّهِ لَقَدْ أَعْجَبْتَنِي وَمَا كَشَفْتُ لَهَا ثَوْبًا - ثُمَّ لَقِيَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْعَدِيِّ فِي السُّوقِ فَقَالَ لِي: "يَا سَلَمَةُ! هَبْ لِي الْمَرَاةَ لِلَّهِ أَبُوكَ" فَقُلْتُ: هِيَ لَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَوَاللَّهِ مَا كَشَفْتُ لَهَا ثَوْبًا - فَبَعَثَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ فَفَدَى بِهَا نَاسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا أُسْرُوا بِمَكَّةَ."

(ص: ۸۹: سطر: ۹۵۲)

قوله: "فَفَدَى بِهَا نَاسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا أُسْرُوا بِمَكَّةَ"

(ص: ۸۹: سطر: ۹)

اگر تھلاش کے نزدیک کفار کے جنگی قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا جائز ہے، فدیہ خواہ

(۱) ہذل المجہود ج: ۱۲ ص: ۱۷۷، کتاب الجہاد باب الجاسوس المستامن وحاشیہ صحیحہ مسلم للذھبی

بالمال ہو یا ان مسلمان قیدیوں کے بدلے میں ہو جو کفار کے قبضے میں ہیں۔

ان حضرات کا استدلال اُساریِ بدد کے واقعے اور حدیثِ باب سے ہے کہ اُساریِ بدد کو مال لے کر چھوڑا گیا، اور حدیثِ باب کے واقعے میں اس عورت کو مسلمان قیدیوں کے مقابلے میں چھوڑا گیا۔

صاحبینؓ کے نزدیک فدیۃ بالمال تو جائز نہیں البتہ فدیۃ بالأساری المسلمین جائز ہے، (وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ، کذا فی فتح القدیر^(۱)، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہ فدیۃ بالمال جائز ہے، نہ بالأساری المسلمین، ای فی المشہور من المذہب۔^(۲))

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے (ای علی روایۃ غیر السیر الکبیر) ان تمام روایات کا جن سے جمہور نے استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ یہ سب منسوخ ہیں ”بأیۃ السیف“۔ وہی قولہ تعالیٰ فی سورۃ البراءۃ: ”فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ“^(۳)، وھذہ آخر آیۃ نزلت فی حکم ھذہ المسئلۃ۔^(۵)

باب حکم الفیء ء (ص: ۸۹)

۴۵۵- ”حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا حُجَيْنٌ قَالَ: نَا لَيْثٌ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ

(۱) وقال ابن الھمام: وھذہ روایۃ السیر الکبیر، قبل وھو أظھر الروایتین عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ (فتح

القدیر ج: ۵، ص: ۳۶۰، ۳۶۱ کتاب السیر، باب الفنائم وقسمتها) (من الأستاذ حفظھم اللہ)۔

(۲) کذا فی الھدایۃ (ج: ۳، ص: ۳۰۷) مع الفتح لکن قال ابن الھمام فی آخر البحث: وفي السیر الکبیر،

أنہ لا بأس بہ اذا كان بالمسلمین حاجۃ، استدلالا بأساری بدد، ومقتضى صنعہ صاحب الھدایۃ، أن روایۃ

السیر الکبیر راجحۃ عندہ لكونہ ذكرھا فی آخر البحث۔ رفیع

(۳) المعلم ج: ۳، ص: ۱۵، وإكمال المعلم ج: ۲، ص: ۷۳، ۷۴، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۷۰

وبذل المجھود ج: ۱۲، ص: ۲۳۱ کتاب الجھاد، باب ذكر الختلاف فی مقاتل الأسیر والھدایۃ ج: ۳،

ص: ۵۶۶، ۵۶۷ کتاب السیر، باب الفنائم وقسمتها۔

(۴) البراءۃ (التوبۃ): ۵۔

(۵) بذل المجھود ج: ۱۲، ص: ۲۳۱، ۲۳۲ کتاب الجھاد، باب ذكر الاختلاف فی مقاتل الأسیر والھدایۃ

ج: ۲، ص: ۵۶۷ کتاب السیر، باب الفنائم وقسمتها والحل المفہم ج: ۲، ص: ۲۱۹۔

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْسَلَتْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا مِنْ رَسُولِ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْمَدِينَةِ وَقَدَكِ وَمَا بَقِيَ مِنْ خُمْسِ
 خَيْبَرَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا
 صَدَقَةً، إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْمَالِ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أُغَيِّرُ
 شَيْئًا مِنْ صَدَقَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ حَالِهَا الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهَا فِي عَهْدِ
 رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا عَمَلَنَّ فِيهَا بِمَا عَمِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ. فَأَبَى أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى فَاطِمَةَ شَيْئًا فَوَجَدَتْ فَاطِمَةَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ فِي
 ذَلِكَ، قَالَ: فَهَجَرْتُهُ فَلَمْ تُكَلِّمَهُ حَتَّى تُوَفِّقْتِ، وَعَاشَتْ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ سِتَّةَ أَشْهُرٍ، فَلَمَّا تُوَفِّقْتِ دَفَعَهَا زَوْجَهَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ لَيْلًا وَلَمْ يُؤْزَنْ بِهَا
 أَبَابَكْرٍ، وَصَلَّى عَلَيْهَا عَلِيُّ - وَكَانَ لِعَلِيِّ مِنَ النَّاسِ جَهَّةٌ حَيَاةَ فَاطِمَةَ فَلَمَّا تُوَفِّقْتِ
 اسْتَنْكَرَ عَلِيُّ وَجُوهَ النَّاسِ فَالْتَمَسَ مُصَالِحَةَ أَبِي بَكْرٍ وَمُبَايَعَتَهُ وَلَمْ يَكُنْ بِأَيِّمِ تِلْكَ
 الْأَشْهُرِ فَارْسَلَتْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ أَنْ ائْتِنَا وَلَا يَأْتِنَا مَعَكَ أَحَدٌ كَرَاهِيَةً مُحْضَرٍ عَمْرُ بْنُ
 الْخَطَّابِ فَقَالَ عَمْرُ لِأَبِي بَكْرٍ: وَاللَّهِ لَا تَدْخُلُ عَلَيْهِمْ وَحْدَكَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَمَا
 عَسَاهُمْ أَنْ يَفْعَلُوا إِنِّي وَاللَّهِ لَا تَيْمَهُمْ، فَدَخَلَ عَلَيْهِمْ أَبُو بَكْرٍ فَتَشَهَّدَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي
 طَالِبٍ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّا قَدْ عَرَفْنَا يَا أَبَابَكْرُ! فَضَيْلَتِكَ وَمَا أَعْطَاكَ اللَّهُ وَلَمْ تَنْفُسْ عَلَيْكَ
 خَيْرًا سَأَقَهُ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَكِنَّكَ اسْتَبَدَدْتَ عَلَيْنَا بِالْأَمْرِ وَكُنَّا نَحْنُ نَرَى لَنَا حَقًّا
 لِقَرَابَتِنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يَزَلْ يَكَلِّمُ أَبَابَكْرَ حَتَّى فَاضَتْ
 عَيْنَا أَبِي بَكْرٍ - فَلَمَّا تَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لِقَرَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَصِلَ مِنْ قَرَابَتِي وَأَمَّا الَّذِي شَجَرَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ مِنْ
 هَذِهِ الْأَمْوَالِ فَبِتِّي لَمْ أَلْ فِيهَا عَنِ الْحَقِّ وَلَمْ أَتْرِكْ أَمْرًا رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْنَعُهُ فِيهَا إِلَّا صَنَعْتُهُ - فَقَالَ عَلِيُّ لِأَبِي بَكْرٍ: مَوْعِدُكَ الْعِشِيَّةَ لِلْبَيْعَةِ -
 فَلَمَّا صَلَّى أَبُو بَكْرٍ صَلَاةَ الظُّهْرِ دَقِيَ - بَنَى الْوَيْبَرِ فَتَشَهَّدَ وَذَكَرَ سَانَ عَلِيٍّ وَتَخَلَّفَهُ عَنِ
 الْبَيْعَةِ وَعُدْرَةَ بِالَّذِي اعْتَذَرَ إِلَيْهِ ثُمَّ اسْتَغْفَرَ، وَتَشَهَّدَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فَعُظِمَ حَقُّ
 أَبِي بَكْرٍ وَأَنَّهُ لَمْ يَحْمِلْهُ عَلَى الَّذِي صَنَعَ نَفَاسَةً عَلَى أَبِي بَكْرٍ وَلَا إِنْكَارًا لِلَّذِي

فَضَّلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَلَكِنَّا كُنَّا نَرَى لَنَا فِي الْأَمْرِ نَصِيْبًا فَاسْتَبَدَّ عَلَيْنَا بِهِ فَوَجَدْنَا فِي أَنْفُسِنَا- فَسَرَّ بِذَلِكَ الْمُسْلِمُونَ وَقَالُوا: أَصَبْتَ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ إِلَى عَلِيٍّ قَرِيْبًا حِينَ رَاجَعَ الْأَمْرَ الْمَعْرُوفَ-“
(ص: ۹۱: سطر: ۲۳ تا ۱۱: ص: ۹۲: سطر: ۳ تا ۱)

قوله: ”فَهَجَرْتُهُ فَلَمْ تُكَلِّمَهُ“
(ص: ۹۱: سطر: ۱۶)
ای فی هذا الباب، (کذا فی الحل المفہم)۔^(۱) یعنی اس مسئلے پر کوئی گفتگو نہیں فرمائی۔

باب كيفية قسمة الغنيمة بين الحاضرين (ص: ۹۲)

۳۵۶۱- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو كَامِلٍ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ كِلَاهُمَا عَنْ سُلَيْمٍ قَالَ يَحْيَى: أَنَا سُلَيْمُ بْنُ أَخْضَرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: نَأْتِفُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ فِي النَّفْلِ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا-“
(ص: ۹۲: سطر: ۱۷، ۱۸)

قوله: ”قَسَمَ فِي النَّفْلِ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ“
(ص: ۹۲: سطر: ۱۸)
نفل کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے، غنیمت، صفی اور وہ انعام جو عازری کو اصل سے

سے زائد دیا جاتا ہے، یہاں پہلے معنی مراد ہیں، (ذکرہ النووی فی الشرح، والشیخ الجنجوهی فی الکوکب)۔^(۲)

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک غنیمت میں فرس کے تین حصے اور راجل کا ایک حصہ ہے، اور فرس کے تین حصوں کی تفصیل یہ ہے کہ ان میں سے دو حصے فرس کے اور ایک حصہ صاحب فرس کا ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

امام اعظم اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک فرس کے صرف دو حصے ہیں، ایک فرس کا اور ایک صاحب فرس کا،^(۳) امام ابوحنیفہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

(۱) الحل المفہم ج: ۲: ص: ۲۱۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۹۲: والکوکب الذری ج: ۲: ص: ۳۰۶ ابواب السير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في قتل الأسارى والقتاء۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲: ص: ۹۳: وإكمال المعلم ج: ۶: ص: ۹۳، ۹۲: والهداية ج: ۲: ص: ۵۷۲، ۵۷۳: كتاب السير، فصل في كيفية القسمة وبذل المجهود ج: ۱۲: ص: ۳۳۳، ۳۳۴: كتاب الجهاد: باب في سهمان الخيل۔

۱- سنن ابوداؤد میں مجمع بن جاریہ الانصاریؓ سے روایت ہے کہ: "قسمت خبیر علی اہل حدیبیہ قسمہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ثمانیۃ عشر سہمًا وکان النجیش ألفًا وخمس مائة، فیمہم ثلاث مائة فارس، فأعطی الفارس سہمین وأعطی الرجل سہمًا" (۱) لیکن ابوداؤد نے کہا کہ یہ راوی کا وہم ہے، فہارس صرف دوسو تھے، اور امام شافعیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ: یہ الفاظ صحیح نہیں، اور صحیح الفاظ یہ ہیں: "فأعطی الفارس سہمین وأعطی الرجل یعنی صاحبہ سہمًا"، اور ابن القطانؒ نے اس حدیث کی سند میں کلام کیا ہے کہ یعقوب مجهول الحال ہے، (فتح القدیر)۔ (۲)

۲- مجمع طبرانی میں روایت ہے: "عن المقداد بن عمرو، انه كان يوم بدر علی فارس یقال له سبحة، فأسهم له النبی صلی اللہ علیہ وسلم سہمین، لفرسہ سہم واحد وله سہم"، وفي سنده الواقدی، (فتح القدیر)۔ (۳)

۳- "عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: أعطی النبی صلی اللہ علیہ وسلم للفارس سہمین وللراجل سہمًا" ذکرة الزیلعی فی نصب الرایۃ۔ (۴)

۴- ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت مصنف ابن ابی شیبہ (۵) اور سنن دارقطنی (۶) میں طرق متعددہ کے ساتھ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فارس کو دو حصے اور راجل کو ایک حصہ دیا، ان طرق میں کئی ایسے ہیں کہ جن میں کوئی کلام نہیں۔

ابن عمر رضی اللہ عنہما کی مذکورہ روایت سے حدیث باب کا جواب بھی نکل آیا، کیونکہ یہ بھی ابن عمرؓ سے مروی ہے، اور وہ جواب یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہے، جن کے درمیان جمع

(۱) سنن ابی داؤد کتاب الجہاد، باب فی من أسهم له سہم ج: ۲، ص: ۳۷۵۔

(۲) فتح القدیر ج: ۵، ص: ۳۸۲ کتاب السیر، فصل فی کیفیۃ القسمة۔

(۳) فتح القدیر ج: ۵، ص: ۳۸۲ کتاب السیر، فصل فی کیفیۃ القسمة والمعجم الکبیر للطبرانی ج: ۲۰،

ص: ۲۶۱ رقم الحدیث: ۶۱۳۔

(۴) نصب الرایۃ ج: ۳، ص: ۲۱۷ کتاب السیر، فصل فی کیفیۃ القسمة رقم الحدیث: ۵۹۰۲۔

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۱۲، ص: ۳۹۷ رقم الحدیث: ۱۵۱۶ تا ۱۵۲۰۔

(۶) سنن الدارقطنی ج: ۳، ص: ۳۳۰ تا ۳۳۲ کتاب السیر رقم الحدیث: ۳۰۸۹ تا ۳۰۹۵۔

ممكن نہیں، پس غیر ابن عمر کی روایات کی طرف رجوع کیا جائے گا، جو ہم نے اوپر بیان کی ہیں (کنز
فی الہدایۃ)۔^(۱)

اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ جن روایات میں فرس کے لئے
سہمین کا ذکر ہے وہاں مراد یہ ہے کہ فرس کا ایک حصہ تو بطور اصل کے دیا، دوسرا حصہ بطور نفل
یعنی بطور انعام دیا۔

باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر (ص: ۹۳)

۴۵۶۳- "حَدَّثَنَا هَنَادُ بْنُ السَّرِيِّ قَالَ: نَا ابْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ
عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنِي سِمَاكُ الْحَنْفِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ
الْخَطَّابِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمَ بَدْرٍ قَالَ: وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا عُمَرُ بْنُ
يُونُسَ الْحَنْفِيُّ قَالَ: نَا عِكْرِمَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو زُمَيْلٍ هُوَ سِمَاكُ الْحَنْفِيُّ
قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمَ
بَدْرٍ نَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ وَهُمْ أَلْفٌ وَأَصْحَابُهُ ثَلَاثُ
مِائَةٍ وَتِسْعَةَ عَشَرَ رَجُلًا، فَاسْتَقْبَلَ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقِبْلَةَ ثُمَّ مَدَّ يَدَيْهِ
فَجَعَلَ يَهْتِفُ بِرَبِّهِ: "اللَّهُمَّ أَنْجِزْ لِي مَا وَعَدْتَنِي، اللَّهُمَّ آتِ مَا وَعَدْتَنِي، اللَّهُمَّ إِنْ
تُهْلِكْ هَذِهِ الْعِصَابَةَ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ لَا تُعْبِدْ فِي الْأَرْضِ" فَمَا زَالَ يَهْتِفُ بِرَبِّهِ مَا دَا
يَدَيْهِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ حَتَّى سَقَطَ رِدَاؤُهُ عَنْ مَنْكِبَيْهِ فَاتَّكَ أَبُو بَكْرٍ فَأَخَذَ رِدَاءَهُ فَالْقَاهُ
عَلَى مَنْكِبَيْهِ ثُمَّ التَزَمَهُ مِنْ وِرَائِهِ وَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ! كَفَاكَ مَنَاشِدَتَكَ رَبِّكَ فَإِنَّهُ
سَيَنْجِزُ لَكَ مَا وَعَدَكَ فَانزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: "إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي
مُمِدُّكُمْ بِالْفِئْتِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ" فَأَمَدَهُ اللَّهُ بِالْمَلَائِكَةِ-

قَالَ أَبُو زُمَيْلٍ: فَحَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَئِذٍ
يَسْتَدْفِي أَكْثَرَ رَجُلٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ أَمَامَهُ إِذْ سَمِعَ ضَرْبَةً بِالسُّوْطِ فَوْقَهُ وَصَوْتَ
الْفَارِسِ فَوْقَهُ يَقُولُ: أَدْرِمُ حَيْزُومَ فَنظَرَ إِلَى الْمُشْرِكِ أَمَامَهُ فَخَرَّ مُسْتَلْقِيًا فَنظَرَ إِلَيْهِ

(۱) الہدایۃ ج: ۲، ص: ۵۴۲، ۵۴۳ کتاب السیر، فصل فی کیفیۃ القسمة۔

فَإِذَا هُوَ قَدْ خُطِمَ أَنْفُهُ وَشُقَّ وَجْهُهُ كَضَرْبَةِ السَّوِطِ فَأَخْضَرَ ذَلِكَ أَجْمَعُ، فَجَاءَ الْأَنْصَارِيُّ فَحَدَّثَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: صَدَقْتَ ذَلِكَ مِنْ مَدَدِ السَّمَاءِ الثَّلَاثَةِ، فَقَتَلُوا يَوْمَئِذٍ سَبْعِينَ وَأَسْرُوا سَبْعِينَ-

قال أبو زميل: قال ابن عباس: فلما أسروا الأسارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر: "ما ترون في هؤلاء الأسارى؟" فقال أبو بكر: يا نبي الله! هم بنو العم والعشيرة أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما ترى يا ابن الخطاب؟" قلت: لا والله يا رسول الله! ما أرى الذي رأى أبو بكر ولكني أرى أن تمكنا فنضرب أعناقهم، فتمكنا علينا من عقيل فيضرب عنقه وتمكنتي من فلان نسيباً لعمر فأضرب عنقه فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر ولم يهو ما قلت، فلما كان من الغد جئت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر قاعدين وهما يبكيان، قلت: يا رسول الله! أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاء بكيت وإن لم أجد بكاء تبكيت لبيككما، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أبكي لذمي عرض على أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض على عذابيهم أدنى من هذه الشجرة" شجرة قريية من نبي الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله عز وجل: "ما كان لبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض" ... إلى قوله ... فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً" فأحل الله الغنيمة لهم-

قوله: "فأنزل الله عز وجل: "ما كان لبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في

(ص: ۹۳ سطر: ۱۱۳، ۱۱۵)

الأرض" ... الخ

قال في الكوكب: في هذا الحديث إشكال وهو أن جبرئيل أخبرهم بإذنه تعالى ثم كيف سخط عليهم حيث أنزل: "ولو لا كتب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم فيه عذاب عظيم" والجواب أنه لم يخبر تخمير الإباحة، بل خيرهم إبتلاءً ليعلم ماذا يختارون من أنفسهم فلما لم ير منهم شدة في أمر الله ولم يجد منهم موحدة على

(۱) أعداء الله، انزل آية السخط-

باب ربط الأسير وحبسه وجواز المن عليه (ص: ۹۳)

۳۵۶۳- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَأْتِيَتْ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْلًا قَبْلَ نَجْدٍ فَجَانَتْ بِرَجُلٍ مِنْ بَنِي حَنِيفَةَ يُقَالُ لَهُ ثُمَامَةُ بْنُ أُتَالٍ سَيِّدُ أَهْلِ الْيَمَامَةِ فَرَبَطُوهُ بِسَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ فَخَرَجَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "مَاذَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟" فَقَالَ: عِنْدِي يَا مُحَمَّدُ خَيْرٌ إِنْ تَقْتُلُ تَقْتُلُ ذَا دَمٍ، وَإِنْ تُنْعِمُ تُنْعِمُ عَلَيَّ شَاكِرٌ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ- فَتَرَكَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَانَ بَعْدَ الْغَدِ فَقَالَ: "مَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟" قَالَ: مَا قُلْتُ لَكَ إِنْ تُنْعِمُ تُنْعِمُ عَلَيَّ شَاكِرٌ، إِنْ تَقْتُلُ تَقْتُلُ ذَا دَمٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ- فَتَرَكَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَانَ مِنَ الْغَدِ فَقَالَ: "مَاذَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟" فَقَالَ: عِنْدِي مَا قُلْتُ لَكَ إِنْ تُنْعِمُ تُنْعِمُ عَلَيَّ شَاكِرٌ، إِنْ تَقْتُلُ تَقْتُلُ ذَا دَمٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ- فَتَرَكَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَطْلِقُوا ثُمَامَةَ" فَانْطَلَقَ إِلَى نَخْلٍ قَرِيبٍ مِنَ الْمَسْجِدِ فَاغْتَسَلَ ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، يَا مُحَمَّدُ! وَاللَّهِ مَا كَانَ عَلَى الْأَرْضِ وَجْهٌ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ وَجْهِكَ فَقَدْ أَصَبَ وَجْهَكَ أَحَبُّ الْوُجُوهِ كُلِّهَا إِلَيَّ، وَاللَّهِ مَا كَانَ مِنْ دِينٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ دِينِكَ فَاصْبِرْ دِينَكَ أَحَبُّ الدِّيْنِ كُلِّهِ إِلَيَّ، وَاللَّهِ مَا كَانَ مِنْ بَلَدٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ بَلَدِكَ فَاصْبِرْ بَلَدَكَ أَحَبُّ الْبِلَادِ كُلِّهَا إِلَيَّ، وَإِنَّ خَيْمَكَ أَخَذْتَنِي وَإِنَّا أُرِيدُ الْعُمْرَةَ فَمَاذَا تَرَى؟ فَبَشَّرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمَرَهُ أَنْ يَتَغَيَّرَ- فَلَمَّا قَدِمَ مَكَّةَ قَالَ لَهُ قَائِلٌ: أَصَبَوْتَ؟ فَقَالَ: لَا وَلَكِنِّي أَسَلِمْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا وَاللَّهِ لَا

(۱) الكوكب الدرر ج ۲، ص: ۳۰۹، ۳۱۰ ابواب السير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء

في قتل الأسارى والقداء-

تَأْتِيَكُمْ مِنَ الْيَمَامَةِ حَبَّةٌ حِنْطَةٌ حَتَّى يَأْذَنَ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔“

(ص: ۹۳: سطر: ۱۷ تا ۱۸ ص: ۹۴: سطر: ۱۷)

(ص: ۹۴: سطر: ۳)

قوله: "أَطْلِقُوا ثَمَامَةَ"

کافر قیدی کو بغیر کسی فدیہ وغیرہ کے چھوڑ دینا بطور احسان جو "مَن" کہلاتا ہے، کما فی قوله تعالیٰ: "فَأَمَّا مَثَلُ الْيَمَامَةِ وَالْحِنْطَةِ" (۱) یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک جائز، اور امام ابوحنیفہ و مالک و حنابلہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ حنفیہ کے مذہب کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ کافر قیدی کے بارے میں امام کو صرف تین چیزوں کا اختیار ہے، ۱- امانا ان یقتله، ۲- او یسترقه، ۳- او یطلقه حُرًّا ذَمِيًّا۔ لیکن دارالحرب واپس بھیج دینا بغیر مال کے جائز نہیں۔ لیکن باب التنفیل و فداء المسلمین بالأسارى میں "سیر کبیر" کی روایت گزری ہے کہ بوقت حاجت حنفیہ کے نزدیک مال کے عوض میں بھی چھوڑنا جائز ہے، اور مسلمان قیدیوں کے بدلے میں بھی جائز ہے، لیکن بغیر کسی بدلے کے چھوڑ دینا جائز نہیں۔

بغیر کسی فدیہ اور بدلے کے چھوڑنے کے جواز پر امام شافعی کا استدلال ثمامہ بن اثال کے واقعے سے ہے، نیز آیت قرآنیہ: "فَأَمَّا مَثَلُ الْيَمَامَةِ وَالْحِنْطَةِ" سے بھی استدلال کرتے ہیں، جمہور کی دلیل آیت السیف ہے، اور امام شافعی کے استدلال اس آیت سے منسوخ ہیں، لأنها آخر آية نزلت في هذه المسئلة۔ (۲)

اور حدیث باب کا ایک جواب احقر کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک "مَن" کی صرف یہ صورت ناجائز ہے کہ اس قیدی کو دارالحرب میں واپس بھیج دیا جائے، لیکن ذمی بنا کر آزاد رکھنا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، اور ثمامہ بن اثال قید سے رہا ہونے کے بعد دارالحرب نہیں گئے، بلکہ حدیث باب ہی میں صراحت ہے کہ غسل کر کے مشرف باسلام ہو گئے، لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ علم ہو چکا ہو کہ یہ دارالحرب میں واپس نہیں جائیں گے، بلکہ مشرف باسلام ہو جائیں گے۔

(ص: ۹۴: سطر: ۶)

قوله: "فَبَشِّرْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

(۱) سورة محمد: ۳۔

(۲) اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: معارف القرآن ج: ۸ ص: ۲۴۲۔

(۱) ای بالجنة، (كذا في الحل المفهم)۔

باب جواز قتال من نقض العهد (ص: ۹۵)

۳۵۷۳- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ كِلَاهُمَا عَنِ ابْنِ نُسَيْرٍ قَالَ ابْنُ الْعَلَاءِ: نَا ابْنُ نُسَيْرٍ قَالَ: نَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: أُصِيبَ سَعْدٌ يَوْمَ الْخَنْدَقِ، رَمَاهُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشِ ابْنِ الْعَرَقَةِ رَمَاهُ فِي الْأَكْحَلِ فَضْرَبَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْمَةً فِي الْمَسْجِدِ يَعُودُهُ مِنْ قَرِيبٍ، فَلَمَّا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْخَنْدَقِ وَضَعَ السِّلَاحَ فَاعْتَسَلَ فَأَتَا جَبْرِيلُ وَهُوَ يَنْفُضُ رَأْسَهُ مِنَ الْعَبْرِ فَقَالَ: وَضَعْتَ السِّلَاحَ وَاللَّهِ مَا وَضَعَنَاهُ أَخْرَجَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَإَيْنَ؟" فَأَشَارَ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ- فَقَاتَلَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَزَلُّوا عَلَى حُكْمِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَدَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحُكْمَ فِيهِمْ إِلَى سَعْدٍ، قَالَ: فَإِنِّي أَحْكُمُ فِيهِمْ أَنْ تَقْتَلَ الْمُقَاتِلَةَ وَأَنْ تُسَبِيَ الذَّرِيَّةَ وَالنِّسَاءَ وَتُقَسِّمَ أَمْوَالَهُمْ" (ص: ۹۵: ط: ۱۱۴۶)

قوله: "فِي الْأَكْحَلِ" (ص: ۹۵: ط: ۷)

ذکر ابن حجر رحمہ اللہ آتہ عرق فی وسط الذراع إذا قطع لم یرقا الدم، کذا فی حاشیة الذہنی۔^(۲)

۳۵۷۶- "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْكُوفِيُّ قَالَ: نَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامٍ يَهَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: فَأَنْفَجَرَ مِنْ لَيْلَتِهِ فَمَا زَالَ يَسِيلُ حَتَّى مَاتَ- وَزَادَ فِي الْحَدِيثِ قَالَ: فَذَلِكَ حِينَ يَقُولُ الشَّاعِرُ:

أَلَا يَا سَعْدُ سَعْدُ بَنِي مُعَاذٍ
فَمَا فَعَلْتَ قُرَيْظَةَ وَالنَّضِيرُ

(۱) الحل المفهم ج: ۲: ص: ۳۲۲۔

(۲) حاشیة صحیح مسلم للذہنی ج: ۲: ص: ۱۵۰ وفتح الباری ج: ۷: ص: ۳۱۳ کتاب العتقی، باب مرجع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الأحزاب ومخرجه إلى بنی قریظہ الخ والدیباچہ للسیوطی ج: ۲: ص: ۷۲۷۔

لَعَمْرُكَ إِنَّ سَعْدَ بَنِي مُعَاذٍ
تَرَكْتُمْ قَدْرَكُمْ لَا شَيْءَ فِيهِ
وَقَدْ قَالَ الْكَرِيمُ أَبُو حَبَابٍ
وَقَدْ كَانُوا بِبِلَدِهِمْ ثِقَالًا
غَدَاةَ تَحَمَّلُوا لَهُوَ الصَّبُورُ
وَقَدْ الْقَوْمِ حَامِيَةٌ تَفُورُ
أَقِيمُوا قَيْنُقَاءَ وَلَا تَسِيرُوا
كَمَا ثَقُلْتَ بِمِيطَانَ الصُّخُورُ

(ص: ۹۵، سطر: ۱۶، ۱۷ تا ص: ۹۶، سطر: ۱ و ۲)

(ص: ۹۵، سطر: ۱۷)

قوله: "غَدَاةَ تَحَمَّلُوا"

ای کلفوا الموت والسبی، (الحل المفهم) - (۱)

بابُ مَا لَقِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَدْمَى

المشركين إلخ (ص: ۱۰۸)

۳۶۳۵- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ - وَاللَّفْظُ لِابْنِ رَافِعٍ - قَالَ: نَا وَقَالَ الْأَخْرَانِ: أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ جِمَارًا عَلَيْهِ إِكَاثٌ تَحْتَهُ قِطِيفَةٌ فِدَكِيَّةٌ وَارْدَفٌ وَرِائِهِ أُسَامَةُ وَهُوَ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عَبَادَةَ فِي بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِيِّ وَذَلِكَ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ، حَتَّى مَرَّ بِمَجْلِسٍ فِيهِ اخْتِلَافٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ فِيهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي وَفِي الْمَجْلِسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَبَّأَ غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةٌ الدَّابَّةِ حَمَرَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ أَبِي أَنْفَةَ بَرْدَانِهِ ثُمَّ قَالَ: لَا تَغْبِرُوا عَلَيْنَا، فَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ وَقَفَ فَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ وَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي: أَيُّهَا الْمَرْءُ لَا أَحْسَنَ مِنْ هَذَا، إِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَلَا تُؤْذِنَا فِي مَجَالِسِنَا وَارْجِعْ إِلَى رَحْلِكَ فَمَنْ جَاءَكَ مِنَّا فَاقْصُصْ عَلَيْهِ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ: اغْشِنَا فِي مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نُحِبُّ ذَلِكَ، قَالَ: فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ حَتَّى هَمُّوا أَنْ يَتَوَاتَبُوا فَلَمْ يَزَلِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخَفِّضُهُمْ ثُمَّ رَكِبَ دَابَّتَهُ حَتَّى دَخَلَ

(۱) الحل المفهم ج: ۲ ص: ۲۲۲-

عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ: "أَيُّ سَعْدٍ! أَلَمْ تَسْمَعْ إِلَى مَا قَالَ أَبُو حَبَابٍ - يُرِيدُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي - قَالَ كَذَا وَكَذَا"، قَالَ: اعْفُ عَنْهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَأَصْفَحْ فَوَاللَّهِ لَقَدْ أَعْطَاكَ اللَّهُ الَّذِي أَعْطَاكَ، وَلَقَدْ اصْطَلَحَ أَهْلُ هَذِهِ الْبَحِيرَةِ أَنْ يُتَوَجَّوهُ فَيَعْصِبُوهُ بِالْعَصَابَةِ فَلَمَّا رَدَّ اللَّهُ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أَعْطَاكَهُ شَرِيقَ بِذَلِكَ فَفَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ، فَعَفَا عَنْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ."

(ص: ۱۰۹ سطر: ۱۹ تا ص: ۱۱۰ سطر: ۳)

(ص: ۱۰۹ سطر: ۲۰)

قوله: "تَحْتَهُ"

ای تحت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفوق الاکاف (کذا فی تقریر الجنجوهی

ص: ۳۶ علی صحیح مسلم)۔

بَابُ غَزْوَةِ ذِي قَرْدٍ وَغَيْرِهَا (ص: ۱۱۳)

۳۶۵۳- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ ح قَالَ:

وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعُقَدِيُّ كِلَاهُمَا عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ عَمَّارٍ

ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيُّ - وَهَذَا حَدِيثُهُ - قَالَ: أَنَا أَبُو

عَلِيِّ الْحَنْفِيُّ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ قَالَ: نَا عِكْرِمَةَ - وَهُوَ ابْنُ عَمَّارٍ - قَالَ:

حَدَّثَنِي إِيَّاسُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: قَدِمْنَا الْحُدَيْبِيَّةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... (إلى قوله)... فَلَمَّا أَصْبَحْنَا إِذَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْفَزَارِيُّ قَدْ أَغَارَ عَلَى

ظَهْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَأْذَنَهُ أَجْمَعٌ وَقَتَلَ رَاعِيَهُ، قَالَ: فَقُلْتُ يَا رَبَّاجُ!

خُذْ هَذَا الْفَرَسَ فَايْلُغُهُ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ وَأَخْبِرْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

أَنَّ الْمُشْرِكِينَ قَدْ أَغَارُوا عَلَى سَرْحِهِ - قَالَ: ثُمَّ قُمْتُ عَلَى أَكْمَةٍ فَاسْتَقْبَلْتُ الْمَدِينَةَ

فَنَادَيْتُ ثَلَاثًا يَا صَبَاحَا، ثُمَّ خَرَجْتُ فِي آثَارِ الْقَوْمِ أَرْمِيهِم بِالنَّبْلِ وَأَرْتَجِرُ أَقُولُ:

أَنَا ابْنُ الْأَكْوَعِ

وَالْيَوْمُ يَوْمُ الرُّضْعِ

... (إلى قوله)... قَالَ: قُلْتُ خُذْهَا وَأَنَا ابْنُ الْأَكْوَعِ

وَالْيَوْمِ يَوْمِ الرُّضْعِ،

قَالَ: يَا ثَكِلَتَّهُ أُمُّهُ الْكَوْعَةُ بَكْرَةٌ قَالَ قُلْتُ: نَعَمْ يَا عَدُوَّ نَفْسِهِ أَكْوَعَتْ بَكْرَةً

(ص: ۱۱۳ طر: ۱۳۷ تا ۱۳۸ ص: ۱۱۵ طر: ۱)

.... الحديث-

(ص: ۱۱۵ طر: ۱)

قوله: "أَكْوَعُهُ إلخ"

بالإضافة الى ضمير الغيبة ومعناه هذا الأكوع الذى كان يرتجز لنا به صباح هذا النهار قد عاد يرتجز لنا به آخره- وقد علمت انه كان أول ما لحقهم صاح بهم بهذا الرجز، ووقع فى رواية البهجة "أكوعنا بكرة" بالإضافة الى ضمير المتكلمين أى أنت الأكوع الذى كنت تتبعنا بكرة اليوم؟ قال: نعم أنا أكوعك بكرة، ولعل هذه الرواية أقرب إلى الصواب لإتصال آخر الكلام فيها بأوله، كذا فى حاشية الذهني-^(۱)

شاید "اکوع" کی اضافت ضمیر غائب کی طرف اضافت بیانیہ ہے، لہذا اس کا ترجمہ ہوگا:

"اکوع جو کہ تھا آج صبح"۔ (رفع)

باب النساء الغازيات يرضخ لهن إلخ (ص: ۱۱۶)

۳۶۶۱- "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا سَلِيمَانُ يَعْنِي ابْنَ

بَلَالٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ هُرْمَزٍ أَنَّ نَجْدَةَ كَتَبَتْ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَسْأَلُهُ عَنْ خُمُسٍ خِلَالَ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: لَوْلَا أَنَّ أَكْتَمَ عَلِمَا مَا كَتَبْتَ إِلَيْهِ-

كَتَبَ إِلَيْهِ نَجْدَةُ: أَمَا بَعْدُ! فَأَخْبِرْنِي هَلْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْزُو بِالنِّسَاءِ؟ وَهَلْ كَانَ يَضْرِبُ لِهِنَّ بِسَهْمٍ؟ وَهَلْ كَانَ يَقْتُلُ الصِّبْيَانَ؟ وَمَتَى يَنْقَضِي

يَتُّمُّ الْيَتِيمِ؟ وَعَنِ الْخُمُسِ لِمَنْ هُوَ؟ فَكَتَبَ إِلَيْهِ ابْنُ عَبَّاسٍ كَتَبْتَ تَسْأَلِنِي هَلْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْزُو بِالنِّسَاءِ؟ وَقَدْ كَانَ يَغْزُو بِهِنَّ فَيُدَاوِينَ

الْجَرْحَى وَيُحْدِثِينَ مِنَ الْغَنِيمَةِ وَأَمَا بِسَهْمٍ فَلَمْ يَضْرِبْ لِهِنَّ وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ يَقْتُلُ الصِّبْيَانَ فَلَا تَقْتُلِ الصِّبْيَانَ، وَكَتَبْتَ تَسْأَلِنِي مَتَى

يَنْقَضِي يَتُّمُّ الْيَتِيمِ؟ فَلَعَمْرِي إِنَّ الرَّجُلَ لَتَنْبِتَ لِحَيْتَهُ وَإِنَّهُ لَضَعِيفُ الْأَخْذِ لِنَفْسِهِ، ضَعِيفُ الْعَطَاءِ مِنْهَا فَإِذَا أَخَذَ لِنَفْسِهِ مِنْ صَالِحِ مَا يَأْخُذُ النَّاسُ فَقَدْ ذَهَبَ عَنْهُ الْيَتُّمُ،

(۱) حاشية صحيح مسلم للذهني ج: ۲ ص: ۱۸۱، ۱۸۲-

وَكُتِبَتْ تَسْلِينِي عَنِ الْخُمْسِ لِمَنْ هُوَ؟ وَإِنَّا نَقُولُ هُوَ لَنَا فَأَبَى عَلَيْنَا قَوْمَنَا ذَاكَ۔

(ص: ۱۱۶: سطر: ۱۳ تا ص: ۱۱۷: سطر: ۲، ۱)

(ص: ۱۱۷: سطر: ۱)

قولہ: "تَسْلِينِي مَتَى يَنْقَضِي يَتِمُّ الْيَتِيمُ؟"

یعنی اگرچہ یتیم تو بلوغ سے ختم ہو جاتا ہے (چنانچہ وہ مکلفین میں داخل ہو جاتا ہے) لیکن یہاں مقصود یہ ہے کہ بالغ ہو جانے کے باوجود بھی یتیم کا حکم اس درجے میں برقرار رہتا ہے کہ جب تک اُس میں اپنے بارے میں اور اپنے اموال کے بارے میں رشد ظاہر نہ ہو اُسے ان معاملات میں آزاد اور خود مختار نہیں چھوڑا جائے گا، (الحل المفہم)۔^(۱)

ناچیز عرض کرتا ہے کہ اس کی دلیل قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:-

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْفُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ۝ وَإِن تَكُوا لَيَلْسِنِي حَقِّي إِذًا أَبْلُغُوا الرِّكَاعَ ۗ قُلْ إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ رِشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۗ

(۲)

(ص: ۱۱۷: سطر: ۲)

قولہ: "وَإِنَّا كُنَّا نَقُولُ هُوَ لَنَا فَأَبَى عَلَيْنَا قَوْمَنَا ذَاكَ"

یعنی غنیمت کا جو خمس بیت المال کے لئے نکالا جاتا ہے اُس خمس کا خمس ہمارے نزدیک ہمارا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربی کا ہے، خواہ ہم محتاج ہوں یا غنی، لیکن ہماری قوم یعنی ابو بکر صدیق و عمر فاروق و عثمان غنی رضی اللہ عنہم نے وہ ہمیں نہیں دیا۔ اشارہ قرآن کریم کی اس آیت کی طرف ہے کہ: "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ مِّنْهُ فَإِنَّ لِلَّذِي ظَلَمَ مِنْكُمْ خِصْمًا وَلِلَّذِي ظَلَمَ مِنْكُمْ خِصْمًا"۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ بالا خلفائے راشدین کے عمل کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اُن کے نزدیک "ذوی القربی" کا حصہ حاجت مندی (افتقار) کے ساتھ اسی طرح مشروط ہے جیسے کہ اسی آیت میں ذکر کی گئی باقی اصناف کا مشروط ہے، کیونکہ یتامی اگر غنی ہوں تو ان کو یہ حصہ نہیں ملتا، اسی طرح ذوی القربی کو بھی نہیں ملے گا، البتہ یہ ضرور ہے کہ ذوی القربی میں سے جو حضرات یتامی یا مساکین ہوں اُن کو دوسرے یتامی و مساکین پر ترجیح ہوگی۔^(۳)

(۱) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۲۲۵ واکمال اکمال المعلم ج: ۵، ص: ۱۵۵۔

(۳) الحل المفہم ج: ۲، ص: ۲۲۶۔

(۲) النساء: ۶، ۵۔

کتاب الإِمَارَةِ (ص: ۱۱۹)

باب الناس تبع لقریش والخلافة فی قریش (ص: ۱۱۹)

۴۶۸۳- "حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ: نَا سَفْيَانَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَرَ
عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لَا يَزَالُ أَمْرُ
النَّاسِ مَا ضَمِنَا مَا وَلِيَهُمْ اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا." ثُمَّ تَكَلَّمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَلِمَةٍ
خَفِيَّتْ عَلَيَّ فَسَأَلْتُ أَبِي مَاذَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: كُلُّهُمْ مِنْ
قُرَيْشٍ." (ص: ۱۱۹، سطر: ۵۹: ۱۱)

(ص: ۱۱۹، سطر: ۱۰)

قوله: "مَا وَلِيَهُمْ اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین کو شامل کر کے ۱۲ ویں خلیفہ ولید بن
عبدالملک ہوئے جن کے دور میں خوارزم (وسط ایشیا کے ممالک ترکستان، سمرقند و بخاری وغیرہ) اور
سندھ و اندلس فتح ہوئے، ولید کے بعد ۱۳ ویں خلیفہ سلیمان بن عبدالملک ہوئے، انہوں نے اپنا ولی
عہد حضرت عمر بن عبدالعزیز کو مقرر کیا، چنانچہ ۱۴ ویں خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیز ہیں (تاریخ
اسلام از نجیب آبادی)۔^(۱)

باب قوله صلى الله عليه وسلم: لا تزال

طائفة من أمتي إلخ (ص: ۱۳۳)

۴۹۳۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا هُشَيْمٌ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنْ
أَبِي عُثْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا

(۱) تاریخ اسلام ج: ۲ ص: ۱۵۹۔

يَزَالُ أَهْلُ الْغَرْبِ ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ۔“ (ص: ۱۳۳ سطر: ۷، ۶)

قوله: ”لَا يَزَالُ أَهْلُ الْغَرْبِ ... إلخ“ (ص: ۱۳۳ سطر: ۷)

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان سے مراد اہل الشام ہیں، کیونکہ شام (حجاز سے) شمال مغرب میں ہے (الحل المفہم)۔^(۱)



(۱) الحل المفہم ج: ۲ ص: ۲۳۱ وإكمال المعلم ج: ۶ ص: ۳۲۸ وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲

کتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من إلخ (ص: ۱۳۵)

باب الصيد بالكلاب المعلمة والرمي (ص: ۱۳۵)

۴۹۵۸- "حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ شُجَاعٍ السَّكُونِيُّ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ عَاصِمٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَرَسَلْتَ كَلْبَكَ فَادْكُرِ اسْمَ اللَّهِ، فَإِنْ أَمَسَكَ عَلَيْكَ فَادْرِكْتَهُ حَيًّا فَادْبَحْهُ وَإِنْ أَدْرِكْتَهُ قَدْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ فَكُلْهُ، وَإِنْ وَجَدْتِ مَعَ كَلْبِكَ كَلْبًا غَيْرَهُ وَقَدْ قَتَلَ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَيُّهُمَا قَتَلَهُ، وَإِنْ رَمَيْتِ سَهْمَكَ فَادْكُرِ اسْمَ اللَّهِ فَإِنْ غَابَ عَنْكَ يَوْمًا فَلَمْ تَجِدْ فِيهِ إِلَّا أَثَرَ سَهْمِكَ فَكُلْ إِنَّ شَيْئًا مِنْهُ وَجَدْتَهُ غَرِيبًا فِي الْمَاءِ فَلَا تَأْكُلْ"۔

(ص: ۱۳۶، سطر: ۹، ۱۳۶)

قولہ: "فَإِنْ غَابَ عَنْكَ يَوْمًا إلخ" (ص: ۱۳۶، سطر: ۱۱)

تیر لگنے کے بعد جانور اگر غائب ہو کر پھر زندہ مل جائے اور اسے ذبح بھی کر دیا جائے تو بالا جماع وہ حلال ہے، اور اگر مردہ ملا تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً حرام ہے (وہذا أصح الأقوال الثلاثة للشافعي، كما ذكره النووي)۔^(۱)

ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف غیبیہ کی بنا پر اکل سے احتراز فرمایا، اور فرمایا کہ: "لعل هوام الأرض قتلتہ" (مصنف ابن ابی

(۱) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۳۶، وتکملة فتح الملمہ ج: ۳، ص: ۲۷۸۔

(۱) نیز ابن عباسؓ کا ایک اثر ہے: "كُلُّ مَا اصْمَيْتَ وَدَعَّ مَا اَنْمَيْتَ" ای کُلُّ مَا لَمْ يَغْبُ عَنْكَ دُونَ مَا غَابَ۔^(۲)

اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر رات گزرنے سے پہلے مل گیا تو حلال ہے، رات گزرنے کے بعد ملا تو حرام ہے، (ہدایۃ) لحدیث الباب، امام شافعیؒ کا ایک قول حلت کا ہے اور علامہ نوویؒ نے اس کو ترجیح دی ہے۔^(۵)

حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ شکار کے غائب ہونے کے بعد اگر صائد اس کی تلاش میں مسلسل لگا رہا یہاں تک کہ وہ مردہ مل گیا، تب تو وہ حلال ہے، اگر درمیان میں طلب چھوڑ دی، کسی اور کام میں یا آرام میں لگ گیا پھر وہ جانور مردہ ملا تو حرام ہے۔^(۶)

ہمارا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ کی اس حدیث سے ہے: "عن ابی رزین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصيد یتواری عن صاحبه قال: لعلّ ہوامّ الأرض قتلتہ"۔^(۷) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیبیہ کی صورت میں حرمت اکل کی علت یہ اندیشہ ہے کہ اس کی موت شکاری کے تیر کے علاوہ کسی اور سبب سے ہوئی ہو، اور یہ احتمال غیبیہ کی تقریباً ہر صورت میں ہوتا ہے، جس کا تقاضا مطلق حرمت کا ہے مگر ایسی غیبیہ جس سے احتراز ممکن نہ ہو، وہ مستثنیٰ ہوگی، کیونکہ ٹھوڑی بہت غیبیہ تو ہر شکار میں عادتاً ہوتی جاتی ہے، اگر اتنی غیبیہ بھی مستثنیٰ نہ ہو تو

(۱) نصب الرایۃ بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۳، ص: ۳۱۳ کتاب الصيد، فصل فی الرمی، والمعجم الکبیر للطبرانی ج: ۱۹، ص: ۲۱۵۔

(۲) المعجم الکبیر للطبرانی ج: ۱۴، ص: ۲۷، و سنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۹، ص: ۲۳۱ کتاب الصيد والذبائح، باب الارسال علی الصيد یتواری عنک ثم تجدها مقتولاً۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب الاذن ص: ۱۸۸ کتاب الحظر والاباحۃ، باب الصيد ترمیہ، رقم الحدیث: ۸۲۲ و بدائع الصنائع ج: ۳، ص: ۱۸۸ کتاب الذبائح والصيد، حکم حمل الوحش۔

(۴) الهدایۃ ج: ۳، ص: ۵۱۰ کتاب الصيد، فصل فی الرمی۔

(۵) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۴۶۔

(۶) الهدایۃ ج: ۳، ص: ۵۱۰ کتاب الصيد، فصل فی الرمی۔

(۷) نصب الرایۃ بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۳، ص: ۳۱۳ کتاب الصيد، فصل فی الرمی والمعجم الکبیر للطبرانی ج: ۱۹، ص: ۲۱۵۔

لازم آئے گا کہ کوئی شکار بھی حلال نہ ہو، اِلَّا شَاذًا وَنَادِرًا، چنانچہ جب رامی مسلسل تلاش میں لگا رہا تو یہ غیبیوبہ ایسی ہوئی جس سے احتراز ممکن نہ تھا، کیونکہ اس میں اس کے عمل کو دخل نہیں، اس لئے مضر نہ ہوگی اور جانور حلال ہوگا، برخلاف اس صورت کے کہ اس نے طلب ترک کر دی کہ وہاں اس غیبیوبہ کا سبب خود اس کا عمل ہے، جس سے احتراز ممکن تھا، لہذا یہ غیبیوبہ معتبر ہوگی اور جانور حرام ہوگا، اور حدیث باب کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یومًا سے مراد مرثًا یا مطلق زمان ہے۔

اور یہ سب تفصیل اس وقت ہے جب شکاری کے تیر کے علاوہ کوئی زخم اس جانور پر نہ پایا جائے، اگر پایا جائے تو یہ جانور بہر حال حرام ہوگا، (کذا فی الہدایۃ فصل فی الرمی)۔^(۱)

باب تحریم اکل کل ذی ناب من السباع (ص: ۱۳۷)

۴۹۷- "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَا أَبُو قَالَ: نَا شُعْبَةَ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَكُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ" (ص: ۱۳۷ سطر: ۱۵، ۱۶)

قوله: "مِنَ السَّبَاعِ"
 (ص: ۱۳۷ سطر: ۱۵)
 "مِن" تبعیضیہ نہیں بلکہ بیانیہ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ہر وہ ذی ناب جو سبوع ہو حرام ہے، لہذا جو ذی ناب، سبوع نہ ہو حرام نہیں، مثلاً اونٹ کہ وہ بھی ذی ناب ہے مگر حلال ہے کیونکہ سباع میں سے نہیں۔^(۲)

قوله: "كُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ"
 (ص: ۱۳۷ سطر: ۱۶)
 اس میں "مِن" تبعیض کے لئے ہے، بیانیہ نہیں، مطلب یہ ہے کہ پرندوں میں سے جو مِخْلَب والے ہیں، اور مِخْلَب پنجے کو کہتے ہیں اور مراد وہ پنجے ہے جس سے شکار کیا جائے، اب مطلب یہ ہوگا کہ پنجے سے شکار کرنے والے پرندے حرام ہیں۔^(۳)

(۱) الہدایۃ ج: ۴ ص: ۵۰۹ کتاب الصيد، فصل فی الرمی، ویدائع الصنائع ج: ۴ ص: ۱۸۷ کتاب

الذبائح والصيد، حکم الصيد من کل ذی ناب من السباع۔

(۲) إكمال إكمال المعلم ج: ۵ ص: ۲۷۵۔

(۳) حاشیۃ صحیح مسلم للذہنی ج: ۲ ص: ۲۳۲۔

باب إباحة أكل لحم الخيل (ص: ۱۵۰)

۴۹۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ - وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى - قَالَ يَحْيَى: أَنَا وَقَالَ الْأَخْرَان: نَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ وَأَذِنَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ -" (ص: ۱۵۰، ط: ۷، ۷)

لحم خیل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعی، امام احمد، صاحبین اور جمہور محدثین کے نزدیک اکل لحم خیل حلال ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام اوزاعی، حکم، حضرت ابن عباس اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک مکروہ ہے، پھر امام ابوحنیفہ سے دو روایت ہیں، ایک میں کراہت تحریمی ہے، دوسری میں تنزیہی^(۱)، صاحب ہدایہ نے کراہت تحریمی کو ترجیح دی ہے، (ہدایہ، کتاب الذبائح)^(۲)، اور قاضی خان نے تنزیہی کو (اعلاء السنن)^(۳)، جمہور کا استدلال احادیث سے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین کا استدلال مندرجہ ذیل آیات و روایات سے ہے:-

۱- قوله تعالى في سورة النحل: **وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَمَّا كُوِّهَا وَزِينَةً** -^(۴)

یہاں بطور امتنان بیان کیا گیا ہے کہ مذکورہ تین جانوروں کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے زکوب اور زینت کے لئے پیدا کیا ہے، یہاں اکل کا ذکر نہیں، اگر اکل حلال ہوتا تو موضع امتنان میں اسے ضرور ذکر کیا جاتا، کیونکہ اباحت اکل سب سے بڑی نعمت ہے^(۵)، جیسا کہ حلال جانوروں کے بارے

(۱) بدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۱۵۱ کتاب الذبائح والصيد، حکم الخیل وحمیر الوحش۔

(۲) الهدایہ ج: ۳ ص: ۴۳۱ کتاب الذبائح، فصل فیما یحل اکلہ وما لا یحل، وروح المعانی ج: ۱۳ ص: ۱۰۱، ۱۰۲۔

(۳) اعلاء السنن ج: ۱۷ ص: ۱۳۸، ۱۳۹ کتاب الذبائح، باب کراہة لحم الخیل۔

(۴) النحل: ۸۔

(۵) الهدایہ ج: ۳ ص: ۴۳۱ کتاب الذبائح، فصل فیما یحل اکلہ وما لا یحل، وروح المعانی ج: ۱۳ ص: ۱۰۲۔ وبدائع الصنائع ج: ۳ ص: ۱۳۹، ۱۵۰ کتاب الذبائح والصيد، باب نہی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم عن اکل لحم الحمیر۔

میں اس سے پہلی آیت میں فرمایا گیا ہے، وهو قوله تعالى: وَالْأَنْعَامَ حَلَّكَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعٌ وَمِنْهَا تَكُونُ ۝ (۱)

۲- خیل آلۃ الجہاد ہے، جس کی تیاری کا حکم قرآن حکیم میں دیا گیا ہے، سورۃ انفال میں ارشاد ہے: وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ (۲)

ظاہر ہے کہ اکل لحم خیل میں تقلیل آلۃ الجہاد ہے، جو امر مذکور کے منافی ہے، نیز یہ آلۃ جہاد ہونے کی وجہ سے قابل احترام ہے اور اس کا اکل احترام کے منافی ہے۔ (۳)

۳- "عن خالد بن الوليد رضى الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم من لحوم الخيل والبغال والحمير وكل ذى ناب من السباع" رواه أبو داود والنسائي۔ (۴)

لیکن ائمہ حدیث نے متفقہ طور پر اسے ضعیف کہا ہے، اسی لئے امام طحاوی (۵) رحمہ اللہ نے جمہور کے قول کو ترجیح دی ہے جو صاحبین کا قول بھی ہے، اور حضرت گنگوہی (۶) رحمہ اللہ نے قول امام کو ترجیح دی ہے، جس کی دو وجہ ہیں، ایک یہ کہ روایت خالد مُحَرَّم ہے اور احادیثِ شَبَابِ مُبِیِّح،

(۱) النحل: ۵۔

(۲) الأنفال: ۶۰۔

(۳) الهدایۃ ج: ۳ ص: ۳۳۱ کتاب الذبائح، فصل فیما یحل اكله وما لا یحل۔

(۴) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۵۳۱ کتاب الأطعمۃ باب فی اكل لحوم الخیل۔

(۵) سنن النسائي ج: ۲ ص: ۱۹۸ کتاب الصيد والذبائح باب تحريم اكل لحوم الخیل۔

(۶) قال صاحب اعلاء السنن: الجواب عنه ان هذه الدعوى غير مسلمة لأن ابا داود صححه لأنه قال: "انه منسوخ" ولا يكون منسوخاً الا بعد الصحة، ولم يجزم النسائي بضعفه لأنه قال: "ان كان بهذا صحيحاً يكون منسوخاً" فلا يصح دعوى الضعف باجماع المحدثين (إلى قوله في اعلاء السنن) إن قيل انه معارض لحديث جابر (إلى قوله) وهو أصح من حديث خالد فيقدم عليه، فالجواب عنه أولاً انه قال ابن اسحاق: ان جابراً لم يشهد خمير فتكون روايته مرسله وحديث خالد مستند فيقدم عليه مع ان سنده جيد أيضاً كما حقيقه الطحاوي (مبخصاً من اعلاء السنن ج: ۱ ص: ۳۵: إلى ص: ۵۳ كتاب الذبائح، باب كراهة لحوم الخیل) رقيق۔

(۷) شرح معاني الآثار ج: ۲ ص: ۲۹۶ كتاب الأشربة، باب الخمر المحرمة ما هي؟

(۸) الكوكب الدرر ج: ۲ ص: ۱۳ ابواب الأطعمه، باب فی اكل لحوم الخیل۔

والتبرجیحہ للمحرم۔ دوسری یہ کہ خالد بن الولید غزوہ خیبر کے بعد قبل فتح مکہ مشرف باسلام ہوئے اور حضرت جابرؓ کی حدیث جو مسلم نے ذکر کی ہے غزوہ خیبر سے متعلق ہے، پس روایت خالد بظاہر متأخر ہے، لہذا وہ روایت جابرؓ کے لئے ناسخ ہوگی، واللہ اعلم۔

باب إباحة الضب (ص: ۱۵۰)

۵۰۰۱- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى: أَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: سَأَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الضَّبِّ، فَقَالَ: "لَسْتُ بِأَكِلِهِ وَلَا مُحَرَّمِهِ".

(ص: ۱۵۰، ۱۴، ۱۳)

قولہ: "لَسْتُ بِأَكِلِهِ"

(ص: ۱۵۰، ۱۴، ۱۳)

لحم ضب کی حلت میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک حلال ہے من غیر کراہۃ، اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔^(۲) جمہور کا استدلال احادیث باب سے ہے، حنفیہ کی دلیل سنن ابی داؤد اور مسند احمد میں عبد الرحمن بن ہبل کی روایت ہے: "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل لحم الضب انغ" (اخرجه أبو داؤد في الأظعمه)۔ اس حدیث کی سند پر ابن حزم، تہذیب، خطابی اور ابن الجوزی نے کلام کیا اور ضعیف قرار دیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے اور معترضین پر رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اسماعیل بن عیاش جو اس حدیث کے ایک راوی ہیں اگرچہ محدثین کے نزدیک غیر شامتبین سے ان کی روایات ضعیف ہیں لیکن اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ ان کی روایات شامتبین سے مقبول ہیں اور یہ روایت ابن عیاش نے ضمیمہ بن زرع سے کی ہے جو شامی ہیں (نصب الراية)۔^(۳)

اور احادیث باب کا جواب ایک تو یہ ہے کہ یہ مباح ہیں، ان کے مقابلے میں مجرم کو ترجیح ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ غالباً احادیث باب مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہیں جس کا ایک

(۱) الہدایۃ ج: ۳، ص: ۳۳۱ کتاب الذبائح، فصل فیما یحل اكله وما لا یحل۔

(۲) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۵۰، ۱۵۱ والہدایۃ ج: ۳، ص: ۳۴۱۔

(۳) سنن ابی داؤد ج: ۲، ص: ۵۳۲ کتاب الأظعمه باب فی اكل الضب۔

(۴) نصب الراية ج: ۲، ص: ۱۹۵ کتاب الذبائح، فصل فیما یحل اكله، وما لا یحل۔

قرینہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "لَسْتُ بِأَكْلِهِ وَلَا مَحْرَمِهِ" فرمایا، بظاہر اس وقت تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کے بارے میں کوئی حکم نازل نہ ہوا ہوگا، بعد میں جب حرمت کا حکم نازل ہو گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمادی ہوگی۔^(۱)

دوسرا قرینہ اس باب کی آخری روایت ہے: "فَقَالَ: يَا اَعْرَابِي اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ لَعَنَ اَوْ غَضِبَ عَلٰى سَبْطٍ مِّنْ بَنِي اِسْرَائِيْلَ فَمَسَخَهُمْ دَوَابًّا يَدْبُوْنَ فِي الْاَرْضِ فَلَا اَدْرٰى لَعَلْ هٰذَا مِنْهَا، فَلَسْتُ اَكْلُهَا وَلَا اَنْهٰى عَنْهَا" (ص: ۱۵۲ سطر: ۶۰۵)۔

تیسرا قرینہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَيُحَذِّرُكُمُ عَلٰى سَبْطِ الْغَنَابِطِ"^(۲) معلوم ہوا کہ ہر شی خبیث حرام ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک قوم کسی چیز کو خبیث سمجھتی ہے، اور دوسری قوم خبیث نہیں سمجھتی تو اس میں معیار عرف اہل حجاز کو قرار دیا جائے گا، کسی اور قوم کا عرف مدار حکم نہیں بن سکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ چوہا اور چھپکلی بھی حلال ہو کیونکہ اہل چین اس کو خبیث نہیں سمجھتے، اور احادیث باب میں اس کی صراحت ہے کہ ضرب حجاز میں نہیں بلکہ نجد میں ہوتی تھی، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے طبعاً ناپسند فرمایا اور کبھی ضرب نہیں کھائی، چنانچہ حضرت میمونہ کے واقعے میں آرہا ہے کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: "فقلت: احرام هو يا رسول الله؟ قال: لا ولكن لم يكن بأرض قومي فأجذني اعاقه" (ص: ۱۵۱ سطر: ۵)۔

لیکن امام طحاوی نے ترجیح اباحت کو دی ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اس کی کراہت تنزیہی ہے، (کنز فی اعلاء السنن والتكملة)^(۳)، لیکن متون ہدایہ و کتاب الآثار کے ظاہر سے کراہت تحریمیہ کی ترجیح معلوم ہوتی ہے، (کنز فی التكملة)^(۴)۔



(۱) الکفایة ج: ۸ ص: ۴۲۰ کتاب الذبائح، فصل فیما یحل اكله، وما لا یحل۔

(۲) الاعراف: ۱۵۷۔

(۳) اعلاء السنن ج: ۱۷ ص: ۱۶۲ کتاب الذبائح، باب النهی عن اكل الضب۔

(۴) تکملة فتح الملهم ج: ۳ ص: ۲۹۶ و ۲۹۷۔

(۵) بحوالہ بالا، نیز دیکھئے: الهدایة ج: ۴ ص: ۴۳۱ کتاب الذبائح، فصل فیما یحل اكله، وما لا یحل۔

كتاب الأضاحي (ص: ۱۵۳)

باب سِنِّ الْأُضْحِيَّةِ (ص: ۱۵۵)

۵۰۵۵- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: نَا زُهَيْرٌ قَالَ: نَا أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَذْبَحُوا إِلَّا مُسِنَّةً إِلَّا أَنْ يَعْسَرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوا جَذَعَةً مِنَ الضَّأْنِ-"
(ص: ۱۵۵ سطر: ۵، ۴)

قال في الهداية: وَيُجْزَى مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ الشَّئِ فَصَاعِدًا إِلَّا الضَّأْنَ فَإِنَّ الْجِزْعَ مِنْهُ يُجْزَى لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ضَحُّوا بِالشَّئِئِ إِلَّا أَنْ يَعْسَرَ عَلَيْكُمْ فَلْيَذْبَحِ الْجِزْعَ مِنَ الضَّأْنِ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نِعْمَتِ الْأُضْحِيَّةِ الْجِزْعُ مِنَ الضَّأْنِ، قَالُوا: وَهَذَا إِذَا كَانَتْ عَظِيمَةً بِحَيْثُ لَوْ خَلَطَ بِالشَّئِئِ يَشْتَبَهُ عَلَى النَّازِرِ مِنْ بَعِيدٍ، وَالْجِزْعُ مِنَ الضَّأْنِ مَا تَمَّتْ لَهُ سِتَّةُ أَشْهُرٍ فِي مَذْهَبِ الْفُقَهَاءِ، وَذَكَرَ الزَّعْفَرَانِيُّ أَنَّهُ ابْنُ سَبْعَةِ أَشْهُرٍ وَالثَّانِي مِنْهَا وَمَنْ السَّمْعَزِيُّ ابْنُ سَنَةِ، وَمَنْ الْبَقْرُ ابْنُ سِتِّينَ، وَمَنْ الْإِبِلُ ابْنُ خَمْسِ سِنِينَ وَيَدْخُلُ فِي الْبَقْرِ الْجَامُوسُ لِأَنَّهُ مِنْ جِنْسِهِ-^(۲)



(۱) جامع الترمذی ج: ۱ ص: ۳۰۸ ابواب الأضاحي، باب في الجذع من الضأن من الأضاحي-

(۲) الهداية ج: ۳ ص: ۳۳۹، كتاب الأضحية- (من الأستاذ مدظلهم)

کتاب الأشربة (ص: ۱۶۱)

باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من

عصير العنب إلخ (ص: ۱۶۱)

۵۱۰۱- "حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: أَنَا سَعِيدُ بْنُ كَثِيرٍ بْنُ عَفِيرٍ أَبُو عُثْمَانَ الْمِصْرِيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيًّا قَالَ: كُنْتُ لِي شَارِفٌ مِنْ نَصِيبِي مِنَ الْمَغْنَمِ يَوْمَ بَدْرٍ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَانِي شَارِفًا مِنَ الْخُمُسِ يَوْمَئِذٍ، فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَيْتِنِي بِفَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَعَدْتُ رَجُلًا صَوَاغًا مِنْ بَنِي قَيْنِقَاءَ يَرْتَحِلُ مَعِيَ، فَنَاتِنِي بِأَذْخِرٍ أَرَدْتُ أَنْ أَبِيعَهُ مِنَ الصَّوَاغِينَ فَاسْتَعِينَ بِهِ فِي وَلِيْمَةِ عُرْسِي، فَبَيْنَا أَنَا أَجْمَعُ لِشَارِفِي مَتَاعًا مِنَ الْأَقْتَابِ وَالْفَرَائِرِ وَالْحِبَالِ، وَشَارِقَائِي مُنَاخَانَ إِلَى جَنْبِ حُجْرَةِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَجَمَعْتُ حِمْنًا جَمَعْتُ مَا جَمَعْتُ فَإِذَا شَارِفِي قَدِ اجْتَبَنَتْ أَسْنِمَتُهُمَا وَبُقِرَتْ خَوَاصِرُهُمَا وَأُخِذَ مِنْ أَكْبَادِهِمَا فَلَمَّ أَمْلِكُ عَيْنِي حِينَ رَأَيْتُ ذَلِكَ الْمُنْظَرَ مِنْهُمَا، قُلْتُ: مَنْ فَعَلَ هَذَا؟ قَالُوا: فَعَلَهُ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَهُوَ فِي هَذَا الْبَيْتِ فِي شَرْبٍ مِنَ الْأَنْصَارِ غَنَّتَهُ قَبِيْنَةٌ وَأَصْحَابُهُ، فَقَالَتْ فِي غِنَائِهَا: أَلَا يَا حَمْزُ لِيَشْرِفِ الْبِنَوَاءُ، فَقَامَ حَمْزَةُ بِالسِّيفِ فَاجْتَبَتْ أَسْنِمَتُهُمَا وَبُقِرَ خَوَاصِرُهُمَا فَآخَذَ مِنْ أَكْبَادِهِمَا، فَقَالَ عَلِيُّ: فَانْطَلَقْتُ حَتَّى أَدْخَلَ عَلِيٌّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ قَالَ: فَعَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَجْهِ الَّذِي لَقِيْتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا لَكَ؟" قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا

رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ قَطُّ عَدَا حَمْرَةَ عَلَى نَاقَتِي فَأَجْتَبْتُ أَسْنِمَتَهُمَا وَبَقَّرَ خَوَاصِرَهُمَا وَهَذَا هُوَ
 ذَا فِي بَيْتٍ مَعَهُ شَرِبْتُ، قَالَ: فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرِدَائِهِ فَأَرْتَدَاهُ،
 ثُمَّ انْطَلَقَ يَمْشِي وَاتَّبَعْتُهُ أَنَا وَزَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ حَتَّى جَاءَ الْبَابَ الَّذِي فِيهِ حَمْرَةُ
 فَاسْتَاذَنَ فَأَذِنُوا لَهُ فَإِذَا هُمْ شَرِبُوا فَطَفِقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلُومُ حَمْرَةَ
 فِيمَا فَعَلَ، فَإِذَا حَمْرَةُ مُحَمَّرَةٌ عَيْنَاهُ فَنَظَرَ حَمْرَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 ثُمَّ صَعَدَ النَّظَرَ إِلَى رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ صَعَدَ النَّظَرَ فَنَظَرَ إِلَى سُرْتِهِ ثُمَّ صَعَدَ النَّظَرَ فَنَظَرَ
 إِلَى وَجْهِهِ فَقَالَ حَمْرَةَ: وَهَلْ أَنْتُمْ إِلَّا عَبِيدٌ لِأَبِي، فَعَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ أَنَّهُ تَيْمٌ، فَتَكَصَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى عَقْبِيهِ الْقَهْقَرَى وَخَرَجَ
 وَخَرَجْنَا مَعَهُ—“ (ص: ۱۶۰: ط: ۱۳: ج: ۱: ص: ۱۶۲: ط: ۱: ۲۰۱)

(ص: ۱۶۲: ط: ۱)

قوله: "الْأَقْتَابُ"

جمع قَتَب، بفتح القاف والتاء المثناة الفوقية، وهو للجمل كإلا كاف لغيرة، وهو
 مذكر لا يونث، ويقال له: "الْقَتَبُ" بكسر القاف وسكون التاء، والجمع من كليهما
 "أَقْتَابُ" (كذا في لسان العرب)۔^(۱)

(ص: ۱۶۲: ط: ۱)

قوله: "الْغَرَّائِرُ"

بالغين المعجمة وبالراء المكررة، ظرف التَّيْنِ ونحوه، وهو جمع غَرَّارَةٍ (كذا
 في حاشية الذهنی)۔^(۲) ہماری زبان میں "غرارة" کا ترجمہ ہوگا "بوری" یا "تھیلا"۔

۵۱۰۲۔ "حَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْعَتَكِيُّ قَالَ: نَا حَمَادُ يَعْنِي

ابْنَ زَيْدٍ قَالَ: أَنَا قَابِتٌ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كُنْتُ سَاقِي الْقَوْمِ يَوْمَ حُرْمَتِ
 الْخَمْرِ فِي بَيْتِ أَبِي طَلْحَةَ وَمَا شَرَابُهُمْ إِلَّا الْفِضِيخُ، الْمَسْرُ وَالْتَمْرُ فَإِذَا مَنَادُ يُنَادِي
 فَقَالَ: اخْرُجْ فَأَنْظُرْ، فَخَرَجْتُ فَإِذَا مَنَادُ يُنَادِي: أَلَا إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ۔ قَالَ:
 فَجَرْتُ فِي سَبْكِ الْمَدِينَةِ، فَقَالَ لِي أَبُو طَلْحَةَ: اخْرُجْ فَاهْرِقْهَا، فَهَرَقْتُهَا فَقَالُوا أَوْ قَالَ

(۱) لسان العرب ج: ۱۱: ص: ۲۸، ۲۷، ۲۸، وتكملة فتح الملهم ج: ۲: ص: ۳۲۲۔

(۲) حاشية صحيح مسلم للذهني ج: ۲: ص: ۲۶۷۔

بَعْضُهُمْ: قُتِلَ فَلَانٌ قُتِلَ فَلَانٌ وَهِيَ فِي بَطُونِهِمْ قَالَ: فَلَا أَدْرِي هُوَ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ
فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا
الْعَقَاؤُا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ۔"

قوله: "وَمَا شَرَّابُهُمْ إِلَّا الْفَضِيحَةُ، الْبُسْرُ وَالْتَمْرُ (إلى قوله) فَهَرَقْتَهَا"

(ص: ۱۶۲، سطر: ۱۱، ۱۲)

امرہ رضاشاہ اور امام احمد کے نزدیک ہر مُسکر خمر ہے، چنانچہ خمر کے تمام احکام ہر
شرابِ مسکر پر جاری ہوں گے، اور امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف "خمر" صرف التیء من ماء
العنب اذا غلا واشتد کو کہتے ہیں، البتہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک "وقذف بالزبد" کی قید بھی
ہے، اور باقی اشربة مسكرة کو خمر نہیں کہتے، اور ان کے احکام بھی ان کے نزدیک خمر سے
مختلف ہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اشربة مسكرة کے احکام کی تفصیل یہ ہے کہ اشربة مسكرة
کی کل تین قسمیں ہیں:-

ایک خمر، جس کی تعریف اوپر ذکر ہوئی، اس کا قلیل و کثیر مطلقاً حرام قطعاً ہے،
حرمت کا منکر کافر ہے، شارب کو حد لگائی جائے گی، اگرچہ مُسکر نہ ہو، یہ پیشاب کی طرح
نجاستِ غلیظہ ہے، مسلم کے حق میں غیر متقوم ہے، اس کے متلف پر ضمان نہیں، اور اس کی بیع
جائز نہیں۔

دوسری قسم میں تین طرح کی شرا ہیں، ایک طلاء یعنی عصیر العنب اذا طبع حتی
یذهب اقل من ثلثیه، دوسری سکر جسے نقیم التمر بھی کہتے ہیں، وهو التیء من ماء التمر
اذا اسکر، تیسری نقیم الزبيب اذا غلی واشتد وهو التیء من ماء الزبيب اذا اسکر، ان
تینوں شرابوں کا پینا بھی مطلقاً حرام ہے قل او کشر، لیکن ان کی حرمت امام ابوحنیفہ کے نزدیک
خمر کی حرمت سے کم درجے کی ہے، کیونکہ ان کی حرمت دلیل ظنی (اخبار آحاد) سے ثابت ہے،
قرآن حکیم یا احادیث متواترہ سے ثابت نہیں، چنانچہ ان کی حرمت کا منکر کافر نہیں اور ان کے شارب
کو جب تک سکر نہ ہو حد نہیں لگائی جائے گی، ان کی بیع مع الکراهة درست ہے اور
متلف پر ضمان ہے اور ان کی نجاست ایک روایت میں خفیفہ اور ایک میں غلیظہ ہے۔

تیسری قسم میں وہ تمام مُسکر شرا ہیں داخل ہیں جو مذکورہ بالا اقسام کے علاوہ ہیں، مثلاً:

نبیذ الحنطة، والشعیر، والذُّرَّة، والتمین، والعسل، وعصیر العنب اذا طبخ حتّی ذهب
ثلثاء فصاعداً، وكذا نبیذ التمر والزبيب اذا طبخ كل واحد منهما ادنی طبخةً حلال
وان اشتدّ اذا شرب منه ما یغلب علی ظنه انه لا یسكر من غیر لهو ولا طرب، (كذا
فی الهدایة)۔^(۱)

اس تیسری قسم کی شرابوں میں اتنی مقدار حلال ہے کہ پینے والے کو اس سے سکر پیدا نہ ہو،
اذا كان للتقوی لا للتلهی، پس اگر قلعہی کے لئے یہا تو حرام ہے، اور مقدارِ مُسکر بالاجماع
حرام ہے، مقدارِ مُسکر پر پینے والے کو حد لگائی جائے گی یا نہیں؟ اس میں امام ابوحنیفہؒ کی ایک
روایت یہ ہے کہ نہیں لگائی جائے گی، لیکن مشائخ نے فتویٰ وجوب کا دیا ہے۔

جمہور نے اس باب کی احادیث سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ
فرماتے ہیں کہ: جب حرمتِ خمر کا اعلان ہوا تو لوگوں نے اپنی اپنی شرابیں مدینہ کی گلیوں میں
بہا دیں، حالانکہ مدینہ میں تمر کی شراب کے علاوہ دوسری شراب نہیں ہوتی تھی، چنانچہ اس باب
کی آخری روایت میں تصریح ہے: "وما بالمدينة شراب يشرب الا من تمر" (ص: ۱۶۳
سطر: ۱۳) تو معلوم ہوا کہ تمر کی شراب کو بھی "خمر" کہا جاتا تھا، ورنہ تحریمِ خمر کی آیت کی بناء پر
لوگ شراب التمر کو ضائع نہ کرتے بلکہ فروخت کر دیتے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اہل لغت کے اجماع سے ہے کہ "خمر" لغت میں صرف "النَّبءُ
من ماء العنب اذا غلا واشتدّ وقذف بالزبد" کو کہتے ہیں، اور قرآن حکیم میں صرف حرمتِ
خمر کی صراحت ہے، لہذا اس کی حرمت تو قطعی ہوگی اور باقی اشربة محرمة کی صراحت اخبار
آحاد سے ثابت ہے، جن سے حرمت قطعاً ثابت نہیں ہو سکتی، ورنہ "زیادة علی کتاب اللہ بخبر
واحد" لازم آئے گی، جنابین کے دلائل اور جزئی تفصیلات ہم احادیث کی تفسیر کے ضمن میں بیان
کریں گے۔

(۱) الهدایة ج: ۴، ص: ۴۹۲ تا ۴۹۷ کتاب الأشربة وتكملة فتح الملهم ج: ۴، ص: ۴۳۶ وبذل المجهود
ج: ۱۶، ص: ۱۲ کتاب الأشربة، باب الخمر ممّہی؟ وأوجز المسالك ج: ۱۳، ص: ۳۳۱ تا ۳۳۲ کتاب
الأشربة۔

(۲) الهدایة ج: ۴، ص: ۴۹۵ کتاب الأشربة وتكملة فتح الملهم ج: ۴، ص: ۳۳۲ وأوجز المسالك ج: ۱۳،
ص: ۳۳۲ کتاب الأشربة۔

رہا حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کہ اگر شراب التمر کی بیج جائز ہوتی تو اس کو گلیوں میں صحابہ کرام نہ بہاتے، لہذا خمر کی طرح شراب التمر کی بیج بھی جائز نہیں۔
تو اس کا جواب یہ ہے کہ تمر کی شراب مُسکر کو تو ہم بھی حرام کہتے ہیں اور بیج کو مکروہ کہتے ہیں، البتہ چونکہ اس کی حرمت کی یہ روایات اخباراً آحاد ہیں اس لئے اس کی حرمت ظنیہ ہے قطعاً نہیں، صحابہ کا یہ عمل بھی ہم تک خبر واحد سے پہنچا ہے، اور شراب التمر کو بیج کے بجائے بہا دینا بیج کی کراہت کی وجہ سے تھا۔

نیز ہمارے مذہب کی تائید حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت سے ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: جب خمر حرام کی گئی تو مدینہ طیبہ میں اس وقت یہ پانی ہی نہیں جاتی تھی، معلوم ہوا کہ شراب التمر کو "خمر" کہا ہی نہیں جاتا تھا۔^(۱)

باب تحریم تخلیل الخمر (ص: ۱۶۳)

۵۱۱- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، عَنِ سَعْيَانَ، عَنِ السُّدِّيِّ، عَنِ يَحْيَى ابْنِ عَبَّادٍ، عَنِ أَنَسِ بْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِئَلَ عَنِ الْخَمْرِ تَتَّخَذُ مَخْلًا؟ فَقَالَ: "لَا"۔"

(ص: ۱۶۳ سطر: ۱۵، ۱۴)

قولہ: "سِئَلَ عَنِ الْخَمْرِ تَتَّخَذُ مَخْلًا؟"

تخلیل خمر کا مسئلہ مع اختلاف ائمہ، دلائل کے ساتھ "کتاب المناقب" باب تحریم بیع الخمر میں گزر چکا ہے۔ مگر یہ حدیث باب وہاں نہیں آئی اس سے بھی امام شافعی، امام احمد اور ان کے موافقین نے حرمت تخلیل خمر پر استدلال کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خمر کو سرکہ بنانے کی یہ ممانعت اس وقت تھی جب خمر کی حرمت کا حکم نیا نیا نازل ہوا تھا، بعد میں یہ ممانعت منسوخ ہو گئی، جیسے کہ او آئی از بعد میں بغیر رکھنے کی حرمت شروع میں تھی، بعد میں منسوخ کر دی گئی۔ شروع میں ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام مسلم نے یہاں حدیث باب کو مختصر روایت کیا ہے، دارقطنی نے اپنی سنن میں اسرائیل کے طریق سے اس طرح نقل کی ہے: "عَنِ السُّدِّيِّ، عَنِ يَحْيَى بْنِ عَبَّادٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ أَنَسِ:"

(۱) اعلیٰ السنن ج: ۱۸ ص: ۲۰۰ کتاب الأشربة، باب حرمة الخمر و نصب الراية ج: ۴ ص: ۲۹۶ رقم

الحدیث: ۴۵۵۶، ۴۵۵۷ کتاب الأشربة۔

يَتِمِّمًا كَانَ فِي حِجْرِ أَبِي طَلْحَةَ، فَاشْتَرَىٰ لَهُ خَمْرًا، فَلَمَّا حُرِّمَتْ سَنَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيَّتُخَذُ خَلًّا؟ قَالَ: لَا“^(۱) اس سے صاف ظاہر ہے کہ تحلیل کی ممانعت تحریم خمر کے بالکل ابتدائی دور میں تھی، جو منسوخ ہوگئی، اور نسخ کے دلائل وہ احادیث ہیں جو ہم کتاب المساقاة، باب تحریم بیع الخمر میں بیان کر چکے ہیں۔

باب أن جميع ما ينبذ مما يتخذ من النخل

والعنب إلخ (ص: ۱۶۳)

۵۱۱۳- ”حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا الْحَجَّاجُ بْنُ أَبِي عَثْمَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ أَنَّ أَبَا كَثِيرٍ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ النَّخْلَةِ وَالْعِنْبَةِ.“
(ص: ۱۶۳، ط: ۱۹۲۱۷)

قوله: ”الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ“ (ص: ۱۶۳، ط: ۱۸)

امام شافعی اور ان کے موافقین نے ہر شراب مُسکر کے خمر ہونے پر اس سے بھی استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں نخلة سے بننے والی شراب کو بھی ”خمر“ قرار دیا ہے۔^(۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خمر سے مراد عموم مجاز کے طور پر شراب مُحَرَّم ہے، یعنی ایسی شراب مُحَرَّم جس کا قلیل و کثیر حرام ہوتا ہے ان دو درختوں سے حاصل ہوتی ہے، یہ تاویل اس لئے ناگزیر ہے کہ خمر کے معنی جو اوپر ہم نے بیان کئے ہیں اس پر اہل لغت کا اجماع ہے، اس تاویل کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بتانے کے لئے مبعوث نہیں ہوئے تھے کہ کون سی چیز کس سے بنائی جاتی ہے، اور نہ بیان لغت کے لئے مبعوث ہوئے تھے کہ کون سے لفظ کے کیا معنی ہیں، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم احکام شرعیہ کی تعلیم کے لئے مبعوث ہوئے تھے، لہذا منصب رسالت کے موافق یہی ہے کہ اس جملے کو بیان حکم شرعی پر محمول کیا جائے نہ کہ بیان لغت یا بیان صنعت پر، یعنی یوں کہا جائے کہ اس جملے سے ان دو درختوں سے حاصل کردہ شراب کا حکم

(۱) تکملة فتح الملمم ج: ۱، ص: ۳۵، ۳۶، بحوالہ دارقطنی ج: ۳، ص: ۲۵، باب تحریم تحلیل الخمر۔

(۲) شرح صحیحہ مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۶۳۔

بیان کرنا مقصود ہے کہ وہ حرام ہے، "خمر" کے معنی یا اس کا ماخذ بیان کرنا مقصود نہیں، البتہ حرمت کا یہ حکم چونکہ خبر واحد سے ثابت ہوا ہے، لہذا یہ حرمت ظنیہ ہوگی قطعاً نہیں۔^(۱)

باب کراهة إنتباز التمر والزبيب مخلوطین (ص: ۱۶۳)

۵۱۱۶- "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ قَالَ: نَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَبَاحٍ قَالَ: نَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُخْلَطَ الزَّبِيبُ وَالتَّمْرُ وَالتَّمْرُ- (ص: ۱۶۳ سطر: ۲۱ و ۲۲)

قوله: "نَهَى أَنْ يُخْلَطَ الزَّبِيبُ وَالتَّمْرُ... إلخ" (ص: ۱۶۳ سطر: ۲۲)

اسکی مخلوط نبیند اگر غیر مطبوخ بھی ہو اور مُسکر بھی، تو بالا جماع حرام ہے، کما مرّ قبل البابین، اور اگر غیر مطبوخ غیر مسکر ہو تو جمہور کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے، اور اگر مطبوخ مسکر ہو تو جمہور کے نزدیک حرام اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا وہی حکم ہے جو نبیند الحنطة والشعیر ونحوہما کا ہے، یعنی مقدار غیر مسکر حلال ہے بشرط ان یکون للتقوی لا للتہی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جسے امام محمد نے "کتاب الآثار" میں امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ ابن زیاد کہتے ہیں کہ ابن عمر نے مجھے ایک مشروب پلایا جس کے بعد میں نے اپنے گھر کا راستہ بھی بمشکل پہنچانا، اگلے دن میں نے ابن عمر سے ذکر کیا تو فرمایا: "ما زدناک علی عجوۃ وزبیب"۔^(۲) معلوم ہوا کہ یہ مخلوط تھی، نیز یہ مطبوخ بھی تھی کیونکہ ابن عمر سے غیر مطبوخ نبیند کی حرمت منقول ہے، کذا فی الہدایۃ۔^(۳)

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اس کی نبی ابتدائے اسلام میں تھی یا تو عسرت و تنگدستی کی

(۱) الہدایۃ ج: ۳ ص: ۳۹۳ کتاب الأشربة۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۶۳ والہدایۃ ج: ۳ ص: ۳۹۶، ۳۹۷ کتاب الأشربة۔

(۳) نصب الرایۃ ج: ۳ ص: ۳۰۰ کتاب الأشربة رقم الحدیث: ۷۵۷۶ و کتاب الآثار ص: ۱۹۰ کتاب العطر والباحۃ، باب الأشربة والانبذۃ الخ رقم الحدیث: ۸۲۹۔

(۴) الہدایۃ ج: ۳ ص: ۳۹۶ کتاب الأشربة وتکملة فتح الملمہ ج: ۳ ص: ۳۳۸، ۳۳۷۔

وجہ سے (ذکرہ صاحب الہدایۃ)^(۱)، جیسے قرآن بین التمرتین کے بارے میں علماء نے یہی علت بیان کی ہے، یا اس لئے کہ مخلوط نبیذ میں سکر جلدی پیدا ہو جاتا ہے تو ابتدائے تحریم کے وقت جیسا کہ ظروف اربعہ سبذریعہ کے طور پر حرام کر دیئے گئے تھے اور بعد میں حلال کر دیئے گئے، اسی طرح خلیطین کو سبذریعہ کے طور پر منع کیا گیا اور بعد میں ممانعت منسوخ ہو گئی، (ذکر ہذا الوجہ الشیخ الجنجوهی رحمہ اللہ فی الکوکب)^(۲)۔ اور دلیل نسخ وہ روایات ہیں جو حافظ زبیر نے ”نصب الرایۃ“^(۳) میں حضرت عائشہ، ام سلیم، ابو طلحہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے نقل کی ہیں، ان روایات سے خلیطین کی مقدار قلیل کا جواز ثابت ہوتا ہے، اگرچہ اس کا کثیر مسکر ہو، فلیراجع۔

باب النهی عن الإنتباز فی المزفت إلخ (ص: ۱۶۳)

۵۱۷۴- ”حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: نَأْزُهُرٌ قَالَ: نَأْ أَبُو الزُّبَيْرِ سَ قَالَ: وَتَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا أَبُو حَشِيمَةَ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: كَانَ يَنْبُدُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سِقَاءٍ فَإِذَا لَمْ يَجِدُوا سِقَاءً نُبِدَ لَهُ فِي تَوْرٍ مِنْ حِجَارَةٍ- فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ وَأَنَا أَسْمَعُ لِأَبِي الزُّبَيْرِ: مِنْ بَرَامٍ؟ قَالَ: مِنْ بَرَامٍ-“

(ص: ۱۶۶: سطر: ۲۲۵-۲۲)

(ص: ۱۶۶: سطر: ۲۷)

قوله: ”مِنْ بَرَامٍ؟“

بکسر الموحدة من تحت جمع البرمة وهي القدر من الحجارة وقد يطلق على القدر مطلقاً، كما في لسان العرب- فقول السائل لأبي الزبير: ”من برام؟“ معناه أتريد بقولك: ”تور من حجارة“ أن التور كان من برام؟ أي من القدر المتخذة من الحجارة المردفة؟ فقال أبو الزبير: ”من برام؟“ أي نعم كان التور من تلك القدر-
والتور: إناء معروف تُشربُ فيه، وفي حديث أم سليم: ”إنها صنعت حيساً في

(۱) الہدایۃ ج: ۲، ص: ۳۹۷ کتاب الأشربة۔

(۲) الکوکب الدرۃ ج: ۲، ص: ۱۳ ابواب الأشربة، باب کل مسکر خمیر۔

(۳) نصب الرایۃ ج: ۳، ص: ۳۰۱ کتاب الأشربة رقم الحدیث: ۵۵۸۷۔

(۴) لسان العرب ج: ۱، ص: ۳۹۲ والمنجد فی اللغة ص: ۳۵ وحاشیۃ صحیحہ مسلم للذہبی ج: ۲،

ص: ۲۷۶ واکمال اکمال المعلم مع مکمل اکمال الاکمال ج: ۵، ص: ۳۲۰۔

تَوْرٌ“ هو إنباءٌ من صفرٍ أو حجارةٍ كالإجانة وقد يتوضأ منه، كذا في لسان العرب۔ وقال
في المنجد: هو إنباءٌ صغير۔^(۲)

باب بيان أن كل مسكر خمر إلخ (ص: ۱۶۷)

۵۱۷۹- ”حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ،
عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
عَنِ الْبِتْعِ؟ فَقَالَ: ”كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ۔“ (ص: ۱۶۷، ط: ۶۵)

قوله: ”عَنِ الْبِتْعِ؟“ (ص: ۱۶۷، ط: ۶۵)

قلیلہ حلال عند ابی حنیفہ، والقدر المسکر حرام، كما مر، ومذهبنالا
یخالف هذا الحديث لأن القليل منه إذا لم يسکر لم یصدق علیه أنه شراب مسکر،
معلوم ہوا کہ علت نہی سکر ہے کیونکہ مشتق کے حکم کی علت ماڈہ اشتقاق ہوتا ہے، ومذهبنالا
كذلك في البتعة ونحوه۔^(۳)

۵۱۸۶- ”حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ وَأَبُو كَامِلٍ قَالَا: نَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ:
نَا أَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”كُلُّ
مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَمَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا فَمَاتَ وَهُوَ يَدْمِنُهَا لَمْ
يَتُبْ لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ۔“ (ص: ۱۶۷، ط: ۲۳، ۲۴)

قوله: ”كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ“ (ص: ۱۶۷، ط: ۲۳)

جمہور نے اپنے مذہب پر اس سے بھی استدلال کیا ہے، لیکن جواب وہی ہے جو ”الخمر
من هاتين الشجرتين“ میں دیا گیا، کہ مراد ماہیت خمر یا معنی خمر بیان کرنا نہیں، بلکہ حکم بیان
کرنا مقصود ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ہر مسکر حرام ہے کا خمر ومذہبنالا كذلك، بلکہ ”الخمر

(۱) لسان العرب ج: ۲، ص: ۶۳۔

(۲) المنجد فی اللغة ص: ۶۶ وشرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲، ص: ۱۶۶ وتكملة فتح الملهم ج: ۳

ص: ۳۵۶۔

(۳) الهدایة ج: ۴، ص: ۳۹۷ کتاب الأشربة

من هاتین الشجرتین“ سے تو ہمارے مذہب کی اور تائید ہوتی ہے، کیونکہ اگر خمر کو ”ہاتین الشجرتین“ میں منحصر مانا جائے اور خمر سے مراد شراب محرم لی جائے، تو نبیذ الحنطة وغیرہ اس سے خارج ہو جاتی ہے، البتہ ترمذی وغیرہ کی بعض روایات میں جو مرفوعاً آیا ہے: ”ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام“ اور ”ما اسکر الجرعة منه، فالجرعة حرام“ تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ قصد تلہی پر محمول ہے، اور تلہی کے لئے وہ ہمارے نزدیک بھی حرام ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ قلیل اور جرعة سے مراد وہ آخری قلیل حصہ اور جرعة ہے جس سے سکر ہوا، اور جو اس سے پہلے پیا گیا ہو وہ اس میں داخل نہیں۔ اور تیسرا جواب اعلاء السنن میں یہ دیا ہے کہ ما اسکر سے مراد خمر ہے، یعنی جس خمر کا کثیر مسکر ہو اس کا قلیل بھی حرام ہے۔^(۲)

ان تاویلات کی ضرورت ہمیں اس لئے پیش آتی ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، ابن عباس اور حضرت علی رضی اللہ عنہم سے ایسی اشربة مسکرة کا پینا اور پلانا ثابت ہے جن کا قلیل مسکر نہ تھا اور کثیر مسکر تھا، مثلاً ابن عمر اور ابن زیاد کا واقعہ پیچھے گزر چکا، اور حضرت علیؑ کے بارے میں حاشیہ الکوکب المددی میں روایت ہے کہ انہوں نے کچھ لوگوں کی ضیافت کی جن میں سے ایک شخص کو سکر ہو گیا، تو اس پر حد جاری کی، اس نے کہا: آپ خود ہی پلاتے ہیں اور خود ہی حد لگاتے ہیں؟ تو حضرت علیؑ نے فرمایا: ”انما اضربک للسكر“۔^(۵) نیز امام طحاویؒ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے:

”انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی بنبیذ فشتمہ فقتب وجہہ لشدتہ فصبت علیہ من الماء فشربه“۔^(۶)

(۱) أخرجه الترمذی فی الأشربة عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ج: ۲ ص: ۴۵۰۔

(۲) نصب الرایة ج: ۳ ص: ۳۰۵ رقم الحدیث: ۴۵۹۳ و سنن الدارقطنی ج: ۳ ص: ۵۰۷ رقم الحدیث: ۳۵۸۱ بالفاظ مختلفة۔

(۳) ہذیل المجهود ج: ۱۶ ص: ۱۸ کتاب الأشربة، باب ما جاء فی السكر ونصب الرایة ج: ۳ ص: ۳۰۵ کتاب الأشربة وأنوار المحمود ج: ۲ ص: ۳۸۹ کتاب الأشربة، باب ما جاء فی السكر۔

(۴) اعلاء السنن ج: ۱۸ ص: ۲۸، ۲۱ کتاب الأشربة، باب قوله: کل مسکر حرم، وکل مسکر خمر۔

(۵) حاشیة الکوکب المددی ج: ۲ ص: ۱۳، ۱۲ ابواب الأشربة، باب کل مسکر خمر و شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۳۰۰ کتاب الأشربة، باب ما یحرم من النبیذ و ہذیل المجهود ج: ۱۶ ص: ۱۷ کتاب الأشربة، باب ما جاء فی السكر۔

(۶) شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۳۰۰، ۳۰۱ کتاب الأشربة، باب ما یحرم من النبیذ۔

نیز "اعلاء السنن" میں نقل فرمایا ہے: "عن ابن عباس قال: حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب" أخرجه الطحاوی فی معانی الآثار^(۱) وهكذا رواه أبو بكر بن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي نعيم، وأخرجه أيضًا من طريق ابن أبي خيثمة قاسم بن أصبغ، وقال ابن حزم: صحيح كما في عقود الجواهر المنيفة^(۲) - وقال صاحب اعلاء السنن بعد نقل هذا: يدل عليه ما رواه إبراهيم عن عمر أنه ذاق من نبيذ أعرابي سكر منه، وشربه بعد كسرة بالماء^(۳) - والله أعلم -



(۱) شرح معانی الآثار ج: ۲ ص: ۲۹۷ کتاب الأشرية، باب الخمر المحرمة ما هي؟ واعلاء السنن ج: ۱۸

ص: ۲۷ کتاب الأشرية، باب الخمر حرام لعينها -

(۲) عقود الجواهر المنيفة ج: ۲ ص: ۱۰۵، ۱۰۶ - (من أستاذنا المكرم مدظلهم)

(۳) اعلاء السنن ج: ۱۸ ص: ۲۹ کتاب الأشرية، باب قوله كل مسكر حرام وكل مسكر خمر -

کتابیات

(اس کتاب کے متن یا حاشیہ میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے، ان کے اسماء حروف تہجی کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ہیں)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱	القرآن الکریم			
(الف)				
۲	الاختیار	علامہ عبداللہ بن محمود الحنفی	مطبعة مصطفیٰ الیابی الحلبي الادارة العامة الأزهرية، مصر	
۳	ارشاد القاری	مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۳۰۵ھ
۴	احکام القرآن للتھانوی	مفتی محمد شفیع صاحب، مفتی جمیل احمد تھانوی	ادارة القرآن کراچی	
۵	احکام القرآن للجصاص	علامہ ابوبکر احمد بن علی الجصاص	سہیل اکیڈمی لاہور	
۶	الاستیعاب فی معرفة الصحابة	حافظ ابن عبد البر	دار الجیل بیروت	۱۳۱۲ھ
۷	أسد الغابة فی معرفة الصحابة	امام ابن الأثیر الجزری	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۳۱۷ھ
۸	الأشباه والنظائر	علامہ ابن نجیم الحنفی	ادارة القرآن کراچی	۱۳۱۸ھ
۹	الاصابة فی تمییز الصحابة	حافظ ابن حجر العسقلانی	مطبعة مصطفیٰ محمد مصر	۱۳۵۸ھ
۱۰	الاعتصام	علامہ ابواسحاق ابراہیم بن موسی الشاطبی	دار المعرفة بیروت	۱۳۰۵ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۱	اعلاء السنن	علامہ ظفر احمد عثمانی	ادارة القرآن کراچی	
۱۲	اکمال المعلم	علامہ قاضی عیاض	دار الوفاء المنصورة	۱۳۱۹ھ
۱۳	اکمال اکمال المعلم	امام ابی المالکی	دار الکتب العلمیة بیروت	
۱۴	الانصاف	علامہ علاء الدین	دار احیاء التراث أبو الحسن علی بن سلیمان العربی بیروت المرداوی	۱۴۰۰ھ
۱۵	انوار المحمود علی سنن ابی داؤد	علامہ شیخ محمد صدیق نجمب آبادی	ادارة القرآن کراچی	۱۳۲۱ھ
۱۶	أوجز المسالك	شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا	ادارة تألیفات اشرفیہ ملتان	۱۳۹۲ھ
(ب)				
۱۷	البحر الرائق	علامہ ابن نجم الحنفی	دار الکتب العلمیة بیروت	۱۳۱۸ھ
۱۸	البحر المحيط (تفسیر)	علامہ أبو حیان	مطبعة السعادة القاهرة	۱۳۲۸ھ
۱۹	بحر المذهب	علامہ عبدالواحد ابن اسماعیل	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۳۲۳ھ
۲۰	بدائع الصنائع	امام ابویکر الکانانی	دار احیاء التراث العربی بیروت	
۲۱	بذل المجهود	مولانا خلیل احمد سهارنپوری	مطبع ندوة العلماء لکھنؤ	۱۳۹۳ھ
۲۲	بُغْيَةُ الرَّائِدِ فِي تَحْقِيقِ مَجْمَعِ الزَّوَانِدِ	علامہ جلال الدین السیوطی		
۲۳	البنیة	علامہ بدر الدین عینی	مکتبہ امدادیہ فیصل آباد	
۲۴	بیان القرآن	مولانا اشرف علی تھانوی	ایچ ایم سعید کمپنی	
(ت)				
۲۵	تاج العروس الزبیدی	السید محمود مرتضیٰ الزبیدی	دار لیبیا بنغازی	

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۲۶	تاریخ الأمم والملوك (تاریخ علامه ابوجعفر محمد بن مطبعة الاستقامة ۱۳۵۸ هـ الطبری)	جریر الطبری	القاهرة	
۲۷	التاریخ الكبير للبخاری	امام محمد بن اسماعیل البخاری		
۲۸	تاریخ یعقوبی	علامه احمد بن ابی دار صادر بیروت یعقوب یعقوبی		
۲۹	تبیین الحقائق	امام فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی	بیروت	
۳۰	تعليق الصبيح	مولانا محمد ادیس کاندھلوی	لاهور	
۳۱	التفسير الكبير	امام فخر الدین الرازی	المطبعة البهية المصرية	
۳۲	التفسير المظهری	مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی	ادارة اشاعت العلوم دھلی	
۳۳	تکملة البحر الرائق	امام محمد بن حسین الطوری القادری	بیروت	
۳۴	تکملة فتح الملهم	مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلم	مکتبة دار العلوم کراچی	۱۳۱۶ هـ
۳۵	تلخیص الحبر	علامه ابن حجر العسقلانی	مکتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة	۱۳۱۷ هـ
۳۶	التمهيد لما في الموطأ من المعاني والاسانيد	علامه ابن عبد البر	مکتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة	۱۳۱۶ هـ
۳۷	تهذيب التهذيب	علامه حافظ ابن حجر	دار المعرفة بيروت	۱۳۱۷ هـ
۳۸	تهذيب الكمال في أسماء الرجال	علامه حافظ جمال الدين المزى	مؤسسة الرسالة بيروت	۱۳۱۳ هـ

(ج)

۳۹	الجامع لأحكام القرآن (تفسير امام ابو عبد الله محمد بن القرطبي)	احمد القرطبي	بيروت	۱۳۲۳ هـ
۴۰	جامع الترمذی	امام ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذی	مکتبه رحمانيه لاهور	

فہرست شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۳۱	الجامع الصغير للسيوطي	علامه عبدالرحمن السيوطي	مكتبة نزار مصطفى الباز السعودية	۱۳۲۰ هـ
۳۲	جامع المسانيد (مسانيد امام اعظم)	علامه ابو مؤيد محمد بن محمود الخوازمي	مجلس دائرة المعارف حيدرآباد دكن	۱۳۳۲ هـ
۳۳	الجواهر النقي	علامه علاء الدين المأرديني الشهير بابن التركماني	نشر السنة ملتان	
(۳)				
۳۴	حاشية الحل المفهم	شيخ الحديث مولانا محمد زكريا كاندهلوي	مكتبة الشيخ كراچي	
۳۵	حاشية الدسوقي	امام محمد بن أحمد دار الفكر الدسوقي	دار الفكر مصر	
۳۶	حاشية السندی علی صحیح مسلم	علامه محمد بن قديمي عبدالهادي السندی	كتب خانہ كراچي	۱۳۷۵ هـ
۳۷	حاشية الشيخ الشلبي	علامه شهاب الدين أحمد الشلبي	دار الكتب العلمية بيروت	
۳۸	حاشية صحيح مسلم للذهبي	شيخ محمد ذهني	مصطفى الباسي الحلبسي وأولاده مصر	۱۳۳۸ هـ
۳۹	حاشية الطحطاوي على الدرر	علامه سيد أحمد الطحطاوي	المكتبة العربية كوئٹہ	۱۲۸۲ هـ
۵۰	حاشية الكوكب الدرر	شيخ الحديث مولانا محمد زكريا كاندهلوي	ادارة القرآن كراچي	۱۳۰۷ هـ
۵	حاشية المستدرک	مصطفى عبدالقادر عطا	دار الكتب العلمية بيروت	۱۳۱۱ هـ
۵۲	الحاوي الكبير في فقه مذهب الشافعي	علامه علي بن محمد	دار الكتب العلمية بيروت	۱۳۱۳ هـ
۵۳	حجة الله البالغة	حضرت شاه ولي الله محدث دهلوي	الله قديمي كتب خانہ	

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سی طباعت
۵۳	الحل المفہم	مولانا رشید احمد گنگوہی	مکتبۃ الشیخہ کراچی	
(د)				
۵۵	دائرة معارف القرن	محمد فرید وجدی	مطبع دائرة معارف القرن العشرون	
۵۶	الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی	المکتبۃ الأثریة شیخوپورہ	
۵۷	الدر المختار	علامہ علاء الدین ایچ ایم سعید	کمپنی کراچی	۱۳۰۶ھ
۵۸	الدر المنثور	علامہ عبدالرحمن السیوطی	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۳۲۱ھ
۵۹	دلایل النبوة	امام ابوبکر احمد بن الحسن البیہقی	دار الکتب العلمیة بیروت	
۶۰	الدریاج علی صحیح مسلم بن الحجاج	علامہ جلال الدین سیوطی	ادارة القرآن کراچی	۱۳۱۲ھ
(ر)				
۶۱	رد المحتار المعروف بفتاویٰ الشامیة	علامہ ابن عابدین الشامی	ایچ ایم سعید کمپنی	۱۳۰۶ھ
۶۲	روح المعانی	علامہ ابوالفضل محمود الآلوسی	المکتبۃ الرشیدیہ لاہور	
(س)				
۶۳	سراجی	شیخہ سراج الدین محمد بن عبدالرشید السجاوندی	مکتبہ شرکت علمیہ ملتان	
۶۴	سنت و بدعت	مولانا مفتی محمد شفیع صاحب	ادارة المعارف کراچی	۱۳۲۵ھ
۶۵	سنن ابی داؤد	امام ابوداؤد السجستانی	میر محمد کتب خانہ کراچی	۱۳۶۹ھ
۶۶	سنن ابن ماجہ	ابن ماجہ		

سن طباعت	ناشر	مصنف	نام کتاب	نمبر شمار
۱۳۲۲ هـ	دار المعرفة بیروت	امام علی بن محمد عمر الدارقطنی	سنن الدارقطنی	۶۷
۱۳۱۷ هـ	دار القلم دمشق	امام عبداللہ الدارمی	سنن الدارمی	۶۸
	نشر السنۃ ملتان	امام ابوبکر احمد بن الحسین البیهقی	السنن الکبریٰ للبیہقی	۶۹
۱۳۱۱ هـ	دار الکتب العلمیۃ بیروت	امام ابو عبدالرحمن النسائی	سنن الکبریٰ للنسائی	۷۰
	امام ابو عبدالرحمن قدیمی کتب خانہ کراچی	النسائی	سنن النسائی	۷۱
۱۳۷۵ هـ	مکتبۃ مصطفیٰ البابی مصر	علامہ ابن ہشام الحمیری	السیرۃ النبویۃ المعروف بسیرۃ ابن ہشام	۷۲

(ش)

۱۳۴۰ هـ	مکتبۃ الرشید الریاض	امام ابوالحسن علی بن خلف	شرح البخاری لابن بطلال	۷۳
۱۳۰۱ هـ	دار احیاء التراث العربی بیروت	علامہ محمد بن یوسف الکرمانی	شرح البخاری للکرمانی	۷۴
	مصر	علامہ محمد الزرقانی	شرح الزرقانی علی مؤطا	۷۵
۱۳۷۵ هـ	مکتبۃ خانہ کراچی	علامہ ابو زکریا یحییٰ بن شرف النووی	شرح صحیح مسلم للنووی	۷۶
۱۳۹۲ هـ	دار المعارف مصر	علامہ احمد بن محمد بن احمد الدردیر	شرح الصغیر للدردیر	۷۷
	امام شرف الدین حسین بن محمد الطیبی	ادارۃ القرآن کراچی	شرح الطیبی	۷۸
	مکتبۃ دار العلوم کراچی	علامہ ابن عابدین الشامی	شرح عقود رسم المفتی	۷۹
	مکتبۃ حقانیہ پشاور	امام ابو جعفر الطحاوی شیخ محمد عایش	شرح معانی الآثار	۸۰
			شرح منح الجلیل	۸۱

(ص)

۱۹۷۴ م	دار الحضارة العربیۃ	مرعشی	الصباح فی اللغة والعلوم	۸۲
--------	---------------------	-------	-------------------------	----

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۸۳	صحیح ابن حبان	امام ابو حاتم محمد بن حبان	دار الکتب العلمیة بیروت	۱۴۰۷ هـ
۸۴	صحیح البخاری	امام محمد بن اسماعیل قدیمی	کراچی	۱۳۸۱ هـ
۸۵	صحیح مسلم	امام مسلم بن الحجاج قدیمی	کراچی	۱۳۷۵ هـ

(۶)

۸۶	العرف الشذی	علامہ انور شاہ کشمیری	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۳۲۵ هـ
۸۷	عقود الجواهر المنیفة	علامہ محمد بن محمد الزبیدی	مطبعة الشیشکی الأزر	
۸۸	العناية علی هامش الفتح	علامہ محمد بن محمد بن أحمد الحنفی	دار الکتب العلمیة بیروت	
۸۹	عمدة القاری	علامہ بدر الدین العینی	دار الفکر بیروت	
۹۰	عون المعبود	علامہ محمد شمس الحق عظیم آبادی	دار الکتب العلمیة بیروت	

(۷)

۹۱	غریب الحدیث للخطابی	علامہ محمد بن محمد الخطابی	جامعة أم القرى مکة المکرمة	۱۴۰۲ هـ
----	---------------------	----------------------------	----------------------------	---------

(۸)

۹۲	الفائق فی غریب الحدیث	علامہ محمود بن عمر الزمخشری	دار الفکر بیروت	۱۳۱۴ هـ
۹۳	الفتاویٰ البزازیة	شیخ محمد بن محمد الکردی	مکتبه رشیدیہ کوئٹہ	۱۴۰۳ هـ
۹۴	فتاویٰ قاضی خان	امام فخر الدین حسن بن منصور	مکتبه رشیدیہ کوئٹہ	۱۴۰۳ هـ
۹۵	فتاویٰ الہندیة	علامہ شیخ نظام وجماعة من العلماء	مکتبه رشیدیہ کوئٹہ	۱۴۰۳ هـ

شمار بہر	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۹۶	فتح الباری	علامہ حافظ ابن حجر دار نشر الکتب العقلانی الاسلامیہ		
۹۷	فتح القدير	امام کمال الدین دار الکتب العلمیہ المعروف بن الہمام بیروت		
۹۸	فتوح البلدان	علامہ احمد بن یحییٰ دار الکتب العلمیہ ۱۳۰۳ھ البلاذری بیروت		
۹۹	الفروق للقرافی	علامہ شہاب الدین دار المعرفة بیروت القرافی		
۱۰۰	فوائد نافع			
۱۰۱	فیض الباری	علامہ محمد انور شاہ المجلس العلمی ۱۳۵۷ھ کشمیری ذابھیل ہند		
(ق)				
۱۰۲	القاموس المحيط	علامہ مجد الدین دار احیاء التراث ۱۳۱۲ھ الشیرازی الفیروزآبادی العربی بیروت		
(ک)				
۱۰۳	کتاب الآثار	امام محمد بن الحسن ادارة القرآن کراچی الشیبانی		
۱۰۴	کتاب الحجۃ علی اهل المدينة			
۱۰۵	کتاب العلل			
۱۰۶	کتاب الکافی			
۱۰۷	کتاب المیسر	امام ابو عبد اللہ فضل اللہ مکتبۃ نزار مصطفیٰ التوربشتی مکة المکرمۃ		
۱۰۸	کتاب الوسيلة للموصلی			
۱۰۹	کشف الخفاء	علامہ اسماعیل بن محمد مؤسسۃ الرسالۃ ۱۳۰۳ھ العجلونی بیروت		
۱۱۰	الکفایۃ	شیخ امام تاج الشریعۃ عمر بن عبید اللہ المحبوبی الحنفی		
۱۱۱	الکوکب الدردی	مولانا رشید احمد ادارة القرآن کراچی ۱۳۰۷ھ گنگوہی		

سن طباعت	ناشر	مصنف	نام کتاب	نمبر شمار
(ل)				
۱۳۷۹ھ	مکتبة المحموية	مولانا رشید احمد	لامع الدراری	۱۱۲
	سہارنپور	گنگوہی		
	دار احیاء التراث	علامہ ابن منظور	لسان العرب	۱۱۳
	العربی بیروت			
(م)				
۱۹۸۰م	المکتب الاسلامی	علامہ برهان الدین	المبدع	۱۱۳
	بیروت	ابراہیم بن محمد الحنبلی		
	ادارة القرآن کراچی	امام ابوبکر محمد بن احمد السرخسی	المبسوط للسرخسی	۱۱۵
۱۳۱۵ھ	مکتبة دارالایمان	علامہ محمد طاہر	مجمع بحار الأنوار	۱۱۶
	المدينة المنورة	الکجراتی		
۱۳۲۲ھ	دار الکتب العلمیة	شیخ حافظ نور الدین	مجمع الزوائد	۱۱۷
	بیروت	الہیثمی		
۱۳۲۳ھ	دار الکتب العلمیة	علامہ ابن حزم	محلّی	۱۱۸
	بیروت			
۱۳۲۳ھ	ادارة القرآن کراچی	امام برهان الدین محمود	المحیط البرہانی	۱۱۹
		بن صدر الشریعة		
	مکتبة حقانیہ پشاور	علامہ علی بن سلطان محمد	مرقاۃ المفاتیح	۱۲۰
		القزوی		
۱۳۱۱ھ	دار الکتب العلمیة	امام ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحاکم	المستدرک للحاکم	۱۲۱
	بیروت			
۱۳۱۹ھ	مؤسسة الرسالة	امام احمد بن حنبل	مسند احمد	۱۲۲
	بیروت			
		امام محمد بن ادريس	مسند الشافعی	۱۲۳
		الشافعی		
		امام احمد بن علی	مسند ابی یعلی	۱۲۴
		الموصلی		

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۲۵	مسند اسحاق بن راہویہ	امام اسحاق بن محمد الحنظلی النیسابوری		
۱۲۶	مسند الطیالیسی	امام سلیمان بن داؤد الطیالیسی		
۱۲۷	مسند ابی عوانة	امام یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم الأسفرائینی النیسابوری		
۱۲۸	مشارق الأنوار	امام قاضی عیاض	دار الفکر بیروت	۱۳۱۸ھ
۱۲۹	مشکوٰۃ المصابیح	امام ولی الدین الخطیب قدیمی التبریزی	کتاب خانہ کراچی	۱۳۶۸ھ
۱۳۰	مصنف ابن ابی شیبہ	امام ابوبکر عبداللہ بن ادارۃ القرآن محمد بن ابی شیبہ	کراچی	۱۳۰۶ھ
۱۳۱	مصنف عبدالرزاق	امام عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی	المجلس العلمی	۱۳۹۰ھ
۱۳۲	معارف القرآن	مولانا مفتی محمد شفیع صاحب	ادارۃ المعارف کراچی	۱۳۰۳ھ
۱۳۳	معالم السنن	امام ابو سلیمان محمد بن محمد الخطابی	دار الکتب العلمیہ بیروت	۱۳۱۶ھ
۱۳۴	معجم الأوسط للطبرانی	حافظ ابو القاسم سلیمان بن احمد الطبرانی	مکتبۃ المعارف الریاض	۱۳۰۶ھ
۱۳۵	معجم البلدان	ابو عبداللہ یاقوت الحموی	دار صادر بیروت	۱۳۷۳ھ
۱۳۶	المعجم البیر للطبرانی	حافظ ابو القاسم سلیمان بن احمد الطبرانی	مطبعۃ الزہراء الحدیثۃ موصل	۱۳۰۳ھ
۱۳۷	المعلم بفوائد مسلم	امام ابو عبداللہ محمد بن علی المزنی	دار الغرب الاسلامی بیروت	
۱۳۸	معین الحکام	شیخ علاء الدین ابو الحسن علی بن خلیل الطرابلسی		

سن طباعت	ناشر	مصنف	نام کتاب	نمبر شمار
	دار الکتب العربی بیروت	علامہ موفق الدین ابن قدامة	المفنی لابن قدامة	۱۳۹
۱۳۱۷ھ	دار ابن کثیر دمشق	امام ابو العباس القرطبی	المفہم	۱۳۰
	دار الکتب العلمیة بیروت	امام ابو عبدالله السنوسی	المقدمات المہدات	۱۳۱
	مطبعة السعادة مصر	علامہ ابو الولید سلیمان بن خلف الباجی	مکمل اکمال الاکمال	۱۳۲
۱۳۳۱ھ	انتشارات اسماعیلیان تہران	لیوس معلوف	المنتقى شرح المؤطا	۱۳۳
	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	امام مالک بن انس	المنجد	۱۳۴
	امام محمد بن الحسن میر محمد کتب خانہ کراچی	امام محمد بن الحسن	مؤطا امام مالک	۱۳۵
		الشیبانی	المؤطا للامام محمد	۱۳۶

(ن)

۱۳۱۸ھ	مؤسسة الريان بیروت	علامہ جمال الدین ابو مؤسے الریان محمد الزیلعی	نصب الراية	۱۳۷
	کمپنی کراچی	شیخ احمد المعروف بملأ ایچ ایم سعید جیون	نور الأنوار	۱۳۸
	مؤسسة مطبوعاتی محمد الجزری	امام مجد الدین ابو مؤسے مطبوعاتی السعادات المبارک بن اسماعیلیان قم	النهاية لابن الأثير	۱۳۹

(هـ)

	مکتبہ شرکت علمیہ الذین ابو الحسن علی بن ملان ابی بکر المرغمانی	شیخ الاسلام برهان	هدایة	۱۵۰
	حضرت مولانا محمد مکتبہ نعمانی لاہور قاسم ناوتوی	حضرت مولانا محمد مکتبہ نعمانی لاہور	هدیه السبعة	۱۵۱



**Get more e-books from www.ketabton.com
Ketabton.com: The Digital Library**