زکوٰۃ کے مصارف

قرآن و حدیث
اور فقہِ اسلامی کی روشنی میں
زکوٰۃ صرف کرنے کی مدوں خصوصاً "فی سبیل اللہ"
کا تحقیقی بیان۔

"فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے والوں
کے دلائل کا تفصیلی جائزہ

مولانا عتیق احمد قاسمی
استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

زکوٰۃ

کے

مصارف

◉ زکوٰۃ کے مصرف "فی سبیل اللہ" پر تحقیقی اور دستاویزی کتاب۔

◉ کیا "فی سبیل اللہ" میں ہر نیک کام داخل ہے؟

◉ زکوٰۃ کے مصرف "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے والوں کے دلائل کا جائزہ۔

◉ "فی سبیل اللہ" کے بارے میں نواب صدیق حسن خاں، سید رشید رضا، شیخ یوسف القرضاوی، مولانا امین احسن اصلاحی وغیرہ کی تحریروں کا علمی جائزہ۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

مکتبۂ حراء

پوسٹ بکس ۳۷۴، ندوہ روڈ، لکھنؤ ۲۲۶۰۰۷

جملہ حقوق محفوظ

پہلا ایڈیشن : اکتوبر ۱۹۹۲ء

صفحات : ۲۰۰

کتابت : نسیم اختر

طباعت : برٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲ میں طبع ہوئی۔

قیمت : ۴۰/ روپئے

ناشر

مکتبۂ حراء

پوسٹ بکس ۳۷۴، ندوہ روڈ، لکھنؤ ۲۲۶۰۰۷

کتاب ملنے کے کچھ اور پتے :

۱۔ المکتبۃ الندویۃ، دارالعلوم ندوۃ العلماء، پوسٹ بکس ۹۳، لکھنؤ

۲۔ کتب خانہ الفرقان، ۳۱۔ نیا گاؤں مغربی (نظیر آباد) لکھنؤ

۳۔ قاضی پبلشرز، ویٹج بلڈنگ، نظام الدین ویسٹ، نئی دہلی ۱۳

۴۔ کتب خانہ عزیزیہ، جامع مسجد دہلی

۵۔ کتب خانہ رشیدیہ، جامع مسجد دہلی

۶۔ دارالکتاب، دیوبند (یو۔پی)

فہرست مضامین

۱۔ مقدمہ ــــــــــــــــــــ ۷
۲۔ زکوٰۃ کے مصرف "فی سبیل اللہ" پر تحقیقی نظر ــــــــــــــــــــ ۱۳
۳۔ زکوٰۃ کے مصارف ــــــــــــــــــــ ۱۴
۴۔ فی سبیل اللہ کا مصداق ــــــــــــــــــــ ۱۵
۵۔ ایک نیا تفسیری رجحان ــــــــــــــــــــ ۱۵
۶۔ فی سبیل اللہ کی نئی تفسیریں ــــــــــــــــــــ ۱۶
۷۔ محاسبہ و تنقید ــــــــــــــــــــ ۱۷
۸۔ ایک معاصر اہلِ قلم کا مضمون ــــــــــــــــــــ ۱۸
۹۔ نظریۂ تعمیم کے جائزہ کی ضرورت ــــــــــــــــــــ ۲۰
۱۰۔ علامہ ابن تیمیہ کا بصیرت افروز انتباہ ــــــــــــــــــــ ۲۰
۱۱۔ سبیل اللہ کا لغوی مفہوم ــــــــــــــــــــ ۲۱
۱۲۔ قرآن میں سبیل اللہ کے استعمالات ــــــــــــــــــــ ۲۳
۱۳۔ فی سبیل اللہ حدیث نبوی کی روشنی میں ــــــــــــــــــــ ۲۴
۱۴۔ فی سبیل اللہ اور مفسرین ــــــــــــــــــــ ۲۵
۱۵۔ فی سبیل اللہ مجتہدین کی نظر میں ــــــــــــــــــــ ۲۷
۱۶۔ فی سبیل اللہ اور فقہاء احناف ــــــــــــــــــــ ۳۱
۱۷۔ اجماعِ امت ــــــــــــــــــــ ۳۵
۱۸۔ نظریۂ تعمیم کی دلیل کا جائزہ ــــــــــــــــــــ ۳۸

۱۹۔ ایک مغالطہ کا ازالہ ـــــــــ ۴۲
۲۰۔ دینی خدمت اور زکوٰۃ ـــــــــ ۴۳
۲۱۔ سورۂ بقرہ کی آیت ۲۷۳ ـــــــــ ۴۴
۲۲۔ ایک غلط فہمی کا ازالہ ـــــــــ ۴۵
۲۳۔ مفتی کفایت اللہ صاحب کا فتویٰ ـــــــــ ۴۷
۲۴۔ زکوٰۃ کی رقم سے اشاعتی اداروں کی اعانت ـــــــــ ۴۸
۲۵۔ مسئلہ تملیک ـــــــــ ۴۹
۲۶۔ زکوٰۃ کا بنیادی مصرف فقراء ہیں ـــــــــ ۵۱
۲۷۔ نظریۂ تعمیم کی بنیادی مضرت ـــــــــ ۵۲
۲۸۔ مضمون نگار کے نظریۂ تعمیم کی تردید خود ان کے قلم سے ـــــــــ ۵۳
۲۹۔ نواب صدیق حسن صاحب اور نظریۂ تعمیم ـــــــــ ۵۷
۳۰۔ نواب صاحب کے دلائل ـــــــــ ۵۸
۳۱۔ نواب صاحب کے دلائل کا تجزیہ ـــــــــ ۶۰
۳۲۔ فی سبیل اللہ کے بارے میں شیخ یوسف القرضاوی کا موقف ـــــــــ ۷۰
۳۳۔ نظریۂ تعمیم کی تردید ـــــــــ ۷۰
۳۴۔ تعمیم کے بجائے توسیع ـــــــــ ۷۱
۳۵۔ یوسف القرضاوی کے دلائل کا جائزہ ـــــــــ ۷۳
۳۶۔ جہاد کی توسیع پر ایک نظر ـــــــــ ۷۶
۳۷۔ قابل توجہ بات ـــــــــ ۷۷
۳۸۔ جہاد کا شرعی مفہوم ـــــــــ ۷۸
۳۹۔ شیخ یوسف القرضاوی کی دوسری دلیل کا جائزہ ـــــــــ ۸۰
۴۰۔ شیخ رشید رضا کے موقف کا جائزہ ـــــــــ ۸۲
۴۱۔ شیخ رشید رضا کا اسلوب تفسیر ـــــــــ ۸۲

۴۲۔ فی سبیل اللہ کی تفسیر رشید رضا کے قلم سے ــــــ ۸۴
۴۳۔ شیخ رشید رضا کی تفسیر کا جائزہ ــــــ ۸۵
۴۴۔ نظریۂ تعمیم اور مولانا امین احسن اصلاحی ــــــ ۸۷
۴۵۔ کتاب الاموال کے حوالہ کا تجزیہ ــــــ ۸۷
۴۶۔ مولانا اصلاحی کا دوسرا استدلال ــــــ ۸۸
۴۷۔ مولانا اصلاحی کا تیسرا استدلال ــــــ ۹۰
۴۸۔ "زکوٰۃ کے مستحق کون؟" پر ایک نظر ــــــ ۹۳
۴۹۔ کتاب پر اجمالی نظر ــــــ ۹۴
۵۰۔ اہلِ مدارس پر طعن و تشنیع ــــــ ۹۵
۵۱۔ عربی مدارس کا آپریشن ــــــ ۹۶
۵۲۔ کتاب کا اسلوب تحریر ــــــ ۹۸
۵۳۔ قارئین سے معذرت ــــــ ۱۰۰
۵۴۔ فتاویٰ کا حوالہ ــــــ ۱۰۱
۵۵۔ علامہ شامی کا اقتباس۔ چشم کشا حقائق اور عبرت ناک لطائف ــــــ ۱۰۲
۵۶۔ عبرت ناک لطیفہ ــــــ ۱۰۵
۵۷۔ افسوس ناک علمی خیانت ــــــ ۱۰۷
۵۸۔ ایک حدیث کا حوالہ ــــــ ۱۰۸
۵۹۔ فی سبیل اللہ کے بارے میں ایک حدیث پر بحث۔ صحیح ابن خزیمہ کی روایت کا جائزہ ۱۱۰
۶۰۔ صحیح ابن خزیمہ کی روایت سے استدلال ــــــ ۱۱۲
۶۱۔ استدلال کا خلاصہ ــــــ ۱۱۶
۶۲۔ صحیح ابن خزیمہ کی روایت کا علمی جائزہ ــــــ ۱۱۷
۶۳۔ اندھی اتباع ــــــ ۱۲۰
۶۴۔ اصولِ حدیث کی روشنی میں ــــــ ۱۲۱

۶۵- ایک اصولی بحث ____ ۱۲۴
۶۶- غور و فکر کا ایک اور پہلو ____ ۱۲۵
۶۷- احادیث جہاد کی غلط تشریح ـ جہاد کا اصطلاحی مفہوم ____ ۱۲۸
۶۸- احادیث کی غلط تشریح ____ ۱۳۱
۶۹- حدیث کا صحیح مفہوم ____ ۱۳۳
۷۰- غلط فہمی کی بنیاد ____ ۱۳۵
۷۱- فہم حدیث کا دوسرا نمونہ ____ ۱۳۷
۷۲- استدلال اور عبارت فہمی کا نادر نمونہ ____ ۱۳۹
۷۳- علامہ ابن ہمام کی غلط ترجمانی ____ ۱۴۱
۷۴- ابن ہمام کی بحث کا حاصل ____ ۱۴۲
۷۵- کتاب الاموال کے حوالہ کا تجزیہ ____ ۱۴۶
۷۶- مفاد پرستی کا الزام ____ ۱۵۰
۷۷- مستور حقیقت کی دریافت ____ ۱۵۳
۷۸- دوسرے مسالک کے علماء و فقہاء ____ ۱۵۴
۷۹- طلباء علم اور زکوٰۃ ____ ۱۵۶
۸۰- سارے فسانے میں جس کا ذکر نہیں ____ ۱۶۰
۸۱- پریشاں خیالیاں ____ ۱۶۵
۸۲- عبرت ناک لطائف ____ ۱۷۳
۸۳- مصارف زکوٰۃ اور قیاس و اجتہاد ____ ۱۷۶
۸۴- مولانا عبید اللہ مبارکپوری کی تحقیق ____ ۱۷۸
۸۵- ہیئتہ کبار العلماء ریاض کا فتویٰ ____ ۱۸۲
۸۶- سادات اور زکوٰۃ ____ ۱۸۴
۸۷- حرف آخر ____ ۱۹۶

مُقدّمہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

زکاۃ اسلام کے پانچ بنیادی ارکان میں سے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الٰہ الا اللہ وان محمدًا رسول اللہ۔ واقام الصلاۃ وایتاء الزکٰوۃ۔ وصوم رمضان۔ وحج البیت لمن استطاع الیہ سبیلا۔ (بخاری ومسلم)

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی: (۱) اس بات کی گواہی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور بیشک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ (۲) نماز قائم کرنا۔ (۳) زکاۃ دینا۔ (۴) رمضان کے مہینہ کا روزہ رکھنا۔ (۵) بیت اللہ کا حج کرنا ان لوگوں کے لیے جو سفر حج کی استطاعت رکھتے ہوں۔

زکاۃ کی اہمیت کی وجہ سے قرآن پاک میں بار بار نماز کے ساتھ زکوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے۔ زکاۃ کی فرضیت اسلام کی ان قطعی اور بدیہی تعلیمات میں سے ہے جس کا انکار کرنے سے مسلمان دائرۂ اسلام سے باہر ہو جاتا ہے۔ اسی لیے خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے منکرین زکاۃ سے جہاد کا حکم فرمایا، اور جلیل القدر صحابۂ کرام نے منکرین زکاۃ کے خلاف جہاد میں حصہ لیا۔

زکاۃ کی وصولی اور تقسیم کا نظام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک دور سے باقاعدگی کے ساتھ قائم ہوگیا۔ زکوٰۃ کن اموال میں واجب ہوتی ہے؟ کن لوگوں پر واجب ہوتی ہے؟ مختلف قسم کے مالوں میں زکاۃ کا نصاب کیا ہے؟ زکاۃ کن لوگوں پر صَرف کی جائے؟ اس طرح کے بہت سے سوالوں کے جوابات صراحۃً کتاب و سنت میں موجود ہیں۔ نظام زکوٰۃ کا قیام مسلمانوں کی اہم ترین انفرادی و اجتماعی ضرورت تھی۔ اس لیے زکوٰۃ کے مسائل اور اس کی ادنیٰ تفصیلات پر ہمارے محدثین، فقہاء اور مفسرین نے سیر حاصل بحثیں کیں، اور اس کا کوئی پہلو تشنۂ بحث نہیں چھوڑا۔

زکوٰۃ کن لوگوں پر صَرف کی جائے؟ اس سوال کا جواب خود قرآن پاک نے پوری صراحت کے ساتھ دیا ہے۔ سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ مصارف زکوٰۃ ہی کے بارے میں ہے۔ اس آیت میں حصر کے ساتھ زکاۃ کے آٹھ مصارف بیان کیے گئے ہیں، یعنی قرآن کی صریح ہدایت کے مطابق ان آٹھ مصارف کے علاوہ کسی اور جگہ مالِ زکاۃ صَرف کرنا جائز نہیں ہے۔ سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ میں مذکور مصارف زکاۃ میں سے ساتواں مصرف "فی سبیل اللہ" ہے۔ فی سبیل اللہ کا مصداق متعین کرنے کے بارے میں عہد صحابہؓ سے لے کر سیکڑوں سال تک دو ہی رائیں رہیں۔ جمہور امت نے ہر عہد میں "فی سبیل اللہ" کا مصداق صرف مجاہدین کو سمجھا۔ لیکن عہد صحابہ سے لے کر دور حاضر تک تقریباً ہر عہد میں کچھ لوگ ایسے بھی رہے جنھوں نے مجاہدین کے ساتھ حاجیوں کو بھی "فی سبیل اللہ کا مصداق قرار دیا۔ یہی دو رائیں فی سبیل اللہ کے بارے میں مقبول و مروّج رہیں۔

بیسویں صدی عیسوی میں زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے کی دعوت بعض اہلِ علم کی طرف سے شروع ہوئی اور "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے والے "قولِ شاذ" کی تلقین زور و شور کے ساتھ ہونے لگی۔ زکاۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کے بارے میں امت میں معروف و مروج دونوں آراء کو ترک کر کے بعض نئے "اجتہادات" کا صور اس زور و شور کے ساتھ پھونکا گیا کہ

امت کا ایک معتد بہ طبقہ اس سے متاثر ہونے لگا۔ اس نئے نظریہ کے لیے کچھ دلائل بھی یہاں وہاں سے فراہم کر لیے گئے۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کی بھرپور تحقیق کر لی جائے، اور "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے والوں کے دلائل کو علم و تحقیق کی کسوٹی پر پرکھا جائے کیونکہ مصارف زکوٰۃ کا مسئلہ غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کا تعلق ایک اہم فرض کی ادائیگی سے ہے۔ اگر زکوٰۃ ایسے افراد پر اور ایسے مصارف میں صرف کر دی جائے جو الٰہی شریعت کے اعتبار سے زکاۃ کا مصرف نہ ہوں تو زکاۃ ادا نہیں ہوگی۔ اور اگر ان لوگوں کو مصرف زکاۃ سے خارج کر دیا جائے جو شرعاً مستحق زکاۃ ہیں تو یہ مستحقین کو ان کے حق سے محروم کر دینا ہوگا جو بلاشبہ ظلم ہے۔

زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کے معنی و مصداق کی تعیین محض علمی اور نظریاتی مسئلہ نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کی عملی اور اجتماعی زندگی سے اس کا گہرا تعلق ہے۔ اس لیے علماء اور فقہاء کی اہم شرعی ذمہ داری ہے کہ علم و تحقیق اور دیانت و انصاف کے تمام تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے حکم شرع واضح کریں۔ مسئلہ کی غیر معمولی اہمیت و نزاکت کی بنا پر زیر نظر کتاب میں تفصیلی بحث پیش کی جارہی ہے۔ امید ہے اس تحریر سے زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کے بارے میں جمہور امت کا نقطۂ نظر دلائل سے آراستہ ہو کر قارئین کے سامنے آجائے گا اور "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے والے علماء اور مصنفین کے دلائل کی حیثیت پورے طور پر واضح ہو جائے گی۔

اس کتاب کا قصہ یہ ہے کہ ماہنامہ "بُرہان" دہلی جلد ۱۰۰، شمارہ ۳ میں مولانا شہاب الدین ندوی کا مضمون "اسلام میں زکاۃ کا نظام اور اسلامی اداروں کا اس میں حصہ" کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس مضمون میں موصوف نے زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کو عام کر دینے کی پُرزور وکالت کی۔ انھوں نے اس مضمون میں اپنی "تحقیق" پیش کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ

علماء، مفتیان کرام اور اربابِ مدارس کو مشورہ دیا کہ ان کی گذارشات کی روشنی میں اپنے فتاویٰ میں تبدیلی اور اصلاح کرلیں، یعنی "فی سبیل اللہ" کے عام ہونے اور تملیک کی شرط ختم ہونے کا فتویٰ دے دیں۔

مولانا شہاب الدین ندوی کا یہ مضمون کسی سنجیدہ علمی نوٹس کا مستحق نہیں تھا کیونکہ استدلال و تحقیق اور زبان و اسلوب کے اعتبار سے ان کے اس مضمون کا معیار خود ان کی دوسری تحریروں سے بہت پست تھا۔ اس مضمون میں انھوں نے اصحاب مدارس، علماء اور اصحاب افتاء کی کردار کشی کی تھی، لیکن اس مضمون کے جائزہ لینے کا فیصلہ اس لیے کیا گیا تاکہ اسی بہانہ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کی تعمیم کرنے والے بعض دوسرے معاصر علماء اور اہلِ قلم کے دلائل کا بھی سنجیدہ علمی تجزیہ پیش کردیا جائے۔ چنانچہ "زکاۃ کے مصرف "فی سبیل اللہ" پر تحقیقی نظر اور نظریۂ تعمیم کا علمی جائزہ" کے عنوان سے میں نے ایک مفصل مضمون تحریر کیا جو "الفرقان" کے آٹھ شماروں میں قسط وار شائع ہوا۔ اس مضمون میں مولانا شہاب الدین ندوی کے مضمون سے زیادہ ان دوسرے اصحابِ علم کے دلائل کا علمی جائزہ پیش کیا گیا جنھوں نے عصر حاضر میں زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کی تعمیم و توسیع کا نظریہ پیش کیا تھا۔ "الفرقان" کے مذکورہ بالا مضمون میں مولانا شہاب الدین ندوی کے علاوہ نواب صدیق حسن خاںؒ، سید رشید رضا مصری، شیخ یوسف القرضاوی اور مولانا امین احسن اصلاحی کے نظریات و دلائل کا علمی جائزہ لیا گیا، اور "فی سبیل اللہ" کے بارے میں جمہور مفسرین فقہاء و محدثین کا نقطۂ نظر قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا۔

"الفرقان" میں شائع شدہ مضمون مولانا شہاب الدین ندوی کی توجہ کا مرکز بنا اور انھوں نے بڑی علمی ریاضت کرکے اس مضمون کے جواب میں تین جلدوں پر مشتمل ایک کتاب "زکاۃ کے مستحق کون ہیں؟" کے نام سے لکھی۔ اب تک

اس کتاب کی دو جلدیں شائع ہو چکی ہیں، جو مجموعی طور پر ۵۵۴ صفحات پر مشتمل ہیں، تیسری جلد ابھی منظر عام پر نہیں آئی ہے۔

زیر نظر کتاب کا ابتدائی حصہ 'الفرقان' میں شائع شدہ میرے مضمون "زکاۃ کے مصرف "فی سبیل اللہ" پر تحقیقی نظر اور نظریہ تعمیم کا علمی جائزہ" پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد مولانا شہاب الدین ندوی کی کتاب "زکاۃ کے مستحق کون ہیں؟" کے کچھ مباحث و دلائل کا علمی جائزہ لیا گیا ہے۔ مولانا موصوف کی مذکورہ بالا کتاب دور حاضر میں طویل نویسی کا نادر نمونہ ہے۔ غیر متعلقہ مباحث، پریشان خیالی اور تکرار بیجا نے کتاب کا حجم بہت بڑھا دیا ہے۔ مصنف کے بے قابو مشتعل جذبات نے کتاب اور موضوع کتاب دونوں کو غیر معمولی نقصان پہونچایا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی کتاب کی ہر ہر بات اور ہر ہر پیراگراف کا جائزہ لینا مناسب و مفید نہیں ہے۔

مولانا شہاب الدین صاحب نے اپنی کتاب کی جلد اول کے مقدمہ میں لکھا ہے:

> "جو کوئی اس کتاب کا جواب لکھنا چاہیں وہ بشوق ایسا کر سکتے ہیں۔ مگر از راہ کرم وہ کسی ایک آدھ بحث کا کوئی ادھورا اور ناتمام جواب دینے کے بجائے پوری کتاب کا اور مکمل جواب تحریر فرمائیں، تاکہ بندہ اگر غلطی پر ہو تو اس کی اصلاح ہو جائے۔"
>
> (زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟ ج ۱، ص ۴۶)

مولانا موصوف سے ہم یہی عرض کر سکتے ہیں کہ اگر کوئی شخص "فی سبیل اللہ" کا عنوان قائم کر کے "فسانۂ آزاد" تصنیف کرنے بیٹھ جائے تو اس کے ہر بات کا کیا جواب ہو سکتا ہے۔ ہم نے بطور نمونہ ان کے چند مباحث ہی کا جائزہ لینا کافی سمجھا۔ انشاء اللہ اسی سے قارئین کو موصوف کی کتاب کے دلائل اور اسلوب نگارش

کا پورا اندازہ ہو جائے گا۔

کتاب کے آخر میں "سادات اور زکاۃ" کے موضوع پر ایک مضمون شاملِ اشاعت ہے۔ یہ مضمون بھی ماہنامہ "الفرقان" لکھنؤ میں شائع ہو چکا ہے، چونکہ اس مضمون کا تعلق بھی مصارفِ زکاۃ ہی سے تھا اس لیے اسے اس کتاب میں شامل کر لیا گیا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب کو قبول فرمائے اور اس کتاب کے مباحث کو نافع بنائے۔

عتیق احمد قاسمی

۱۲ ربیع الاول ۱۴۱۳ھ

۱۱ ستمبر ۱۹۹۲ء

زکوٰۃ کے مصرف "فی سبیل اللہ" پر تحقیقی نظر
اور
نظریۂ تعمیم کا علمی جائزہ

زکوٰۃ کی اہمیت :

اللہ جل شانہٗ نے قرآن وسنّت کے ذریعہ ہمیں مکمل اور جامع نظام عطا فرمایا ہے، اس نظامِ عبادات کی ایک اہم کڑی زکوٰۃ ہے۔ قرآن پاک میں بار بار نماز قائم کرنے کے ساتھ زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ حدیث نبوی میں زکوٰۃ کو اسلام کے پانچ بنیادی ارکان میں شمار کیا گیا ہے، زکوٰۃ اسلامی نظام حیات کا ایک بنیادی عنصر ہے، اس کے بغیر اسلامی زندگی کا تصوّر نہیں کیا جاسکتا، اسی لیے خلیفۂ رسول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعینِ زکوٰۃ سے جہاد کا حکم دیا۔

زکوٰۃ کا بنیادی مقصد :

زکوٰۃ کا بنیادی مقصد خود زکوٰۃ دینے والے کے باطن کا تزکیہ اور اس کے مال کی تطہیر ہے۔ تزکیۂ باطن سے مراد بخل، حرص، حب مال وغیرہ کا ازالہ اور غریبوں، معذوروں کے ساتھ ہمدردی، غم خواری، تعاون اور انفاق کا جذبہ پیدا کرنا ہے۔ بلاشبہ زکوٰۃ اسلامی اقتصادیات کا ایک اہم ستون بھی ہے، اس کے ذریعہ قوم کے اس ضعیف اور بے سہارا طبقہ کی پرورش بھی

ہوتی ہے جو اپنی ضروریات مہیا کرنے سے معذور ہے۔ زکوٰۃ کے ذریعہ یتیم بچوں، بیوہ عورتوں، اپاہج اور معذور مرد عورتوں، فقیروں مسکینوں کی کفالت بھی ہوتی ہے لیکن یہ سب اس کا ثانوی مقصد ہے، اولین اور اہم ترین مقصد زکوٰۃ دینے والے کا تزکیہ و تطہیر ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

خذ من اموالهم صدقة	ان کے مال میں سے زکوٰۃ قبول کر لو کہ اس
تطهرهم وتزكيهم بها	سے تم ان کو (ظاہر میں بھی) پاک اور (باطن
وصل عليهم ان صلوٰتك	میں بھی) پاکیزہ کرتے ہو اور ان کے حق میں
سكن لهم والله سميع	دعائے خیر کرو کہ تمھاری دعا ان کے لیے
عليم ○	موجب تسکین ہے۔ اور خدا سننے والا اور
(سورۂ توبہ آیت۔ ۱۰۳)	جاننے والا ہے۔

زکوٰۃ مالی عبادت ہے، جس طرح نماز اور روزہ جسمانی عبادت ہیں، زکوٰۃ کے عبادت ہونے کی وجہ سے قرآن و سنت میں اس کے احکام و مسائل بہت واضح کر دیے گئے ہیں، اس کی جزئی تفصیلات بھی قرآن و سنت میں محفوظ کر دی گئی ہیں، زکوٰۃ کی آمد و صرف کا معاملہ اسلامی حکومت کے اختیار تمیزی پر نہیں چھوڑا گیا بلکہ خود خالق کائنات نے اس کی ضروری تفصیلات واضح فرما دیں۔

زکوٰۃ کے مصارف:

سورۂ توبہ کی آیت ۶۰ میں اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے مصارف کلمۂ حصر کے ساتھ ذکر فرمائے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس آیت میں ذکر کردہ آٹھ مصارف کے علاوہ زکوٰۃ کا استعمال و صرف کسی اور مد میں جائز نہیں۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر صدقات (زکوٰۃ) کے مال میں سے مانگا۔ آپ نے فرمایا: "صدقات کی تقسیم اللہ تعالیٰ نے کسی نبی یا غیر نبی کے حوالہ نہیں کی، بلکہ خود ہی اس کے آٹھ مصارف متعین فرمائے اگر تم ان آٹھ میں داخل ہو تو تمھیں دے سکتا ہوں۔"[1]

---

[1] ابو داؤد کتاب الزکوٰۃ

سورۂ توبہ کی وہ آیت جس میں مصارف زکوٰۃ کا بیان ہے درج ذیل ہے:

اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ	صدقات (یعنی زکوٰۃ) تو مفلسوں اور محتاجوں
وَالْمَسَاكِينَ وَالْعَامِلِينَ	اور کارکنان صدقات کا حق ہے اور ان
عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ	لوگوں کا جن کی تالیف قلوب منظور ہے اور
وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ	غلاموں کے آزاد کرانے میں اور قرضداروں
وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ	(کے قرض ادا کرنے) میں اور خدا کی راہ
فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ	میں اور مسافروں (کی مدد) میں (بھی یہ
وَاللهُ عَلِيمٌ	مال خرچ کرنا چاہیے یہ حقوق) خدا کی طرف
حَكِيمٌ ۔	سے مقرر کردیے گئے ہیں اور خدا جاننے
(سورۂ توبہ، آیت ـ ۶۰)	والا اور حکمت والا ہے۔

فی سبیل اللہ کا مصداق:

عہد نبوی سے لے کر عہد حاضر تک اسی آیت کی روشنی میں زکوٰۃ کے مال کی تقسیم ہوتی رہی، اسلامی حکومتیں اور مسلم اغنیاء انھیں مصارف میں زکوٰۃ صرف کرتے رہے۔ اس آیت کی روشنی میں زکوٰۃ کا ساتواں مصرف فی سبیل اللہ ہے۔ جمہور مفسرین و فقہاء کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد راہ خدا میں جہاد و قتال کرنے والے لوگ ہیں، احادیث صحیحہ اور آثار صحابہ و تابعین سے بھی اسی مفہوم کی تائید و تعیین ہوتی ہے، بعض صحابہ اور بعض فقہاء سے منقول ہے کہ حجاج بیت اللہ بھی فی سبیل اللہ کے دائرہ میں شامل ہیں، فی سبیل اللہ کی یہی دو تفسیریں صحابہ و تابعین، مفسرین و مجتہدین سے منقول ہیں، غزوہ و حج کے علاوہ دوسرے نیک کاموں کا فی سبیل اللہ میں شامل نہ ہونا قرون اولیٰ میں اجماعی رہا، جیسا کہ آگے آنے والی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

ایک نیا تفسیری رجحان:

تیرہویں اور چودھویں صدی ہجری میں دوسرے فاسد رجحانات کی طرح یہ رجحان

بھی پروان چڑھا کہ احادیث و آثار، متقدمین کی تفاسیر سے قطع نظر صرف لغت اور عربی ادب کے ذریعہ قرآن کی تفسیر کی جائے، تفسیر کے سلسلہ میں یہ منحرف رجحان بعض گمراہ فرقوں میں ماضی میں موجود تھا، انیسویں صدی میں زور پکڑنے والی "مغربی عقلیت" نے اس مردہ رجحان کو نئی زندگی بخشی، مغربی فکر و فلسفہ کی سحر انگیزی کے زمانہ میں بیسوی صدی کے بعض قابلِ قدر مفسرین بھی غیر شعوری طور پر اس رجحان سے متاثر ہوئے۔

فی سبیل اللہ کی نئی تفسیریں:

اس رجحان کا ایک ادنیٰ کرشمہ تھا کہ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کے مصداق و مراد کی تعیین محض لغت و ادب کے ذریعہ کی جانے لگی اور اس سلسلے میں امت کا اجماعی موقف ترک کرنے کی دعوت دی جانے لگی، بعض لوگوں نے تو بے تکلف لکھ دیا کہ فی سبیل اللہ میں ہر کار خیر داخل ہے، اس لیے ہر نیک کام میں زکوٰۃ کی رقم صَرف کی جاسکتی ہے، مساجد و مدارس کی تعمیر، لاوارث مُردوں کی تکفین و تدفین، سڑکوں اور پُلوں کی تعمیر، غرضیکہ ہر کار خیر اور ہر رفاہی مد میں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ اسی طرح ہر طرح کے اسلامی ادارے دعوتی و اسلامی تنظیمیں، تصنیفی مراکز زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ میں آتے ہیں، کچھ دوسرے "محققین" کو اجماع امت کا خیال آیا، انھوں نے فی سبیل اللہ کو بالکل عام کرکے خرق اجماع کا ارتکاب پسند نہیں کیا اس لیے انھوں نے تعمیم کی دوسری راہ نکالی اور تفسیر کرتے ہوئے لکھا کہ فی سبیل اللہ سے مراد جہاد اور مجاہدین ہیں لیکن جہاد سے صرف جنگ و قتال مراد نہیں ہے بلکہ اس کا اطلاق ان تمام کوششوں پر ہوتا ہے جو کلمۂ کفر کو بلند کرنے اور اللہ کے دین کو ایک نظام زندگی کی حیثیت سے قائم کرنے کے لیے کی جائیں خواہ وہ دعوت و تبلیغ کے ابتدائی مرحلے میں ہوں یا قتال کے آخری مرحلے میں۔ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ سے مراد جہاد کی تمام شکلیں ہیں خواہ وہ دعوتی جہاد ہو یا قلمی جہاد، تعلیمی جہاد ہو یا فکری جہاد، سیاسی جہاد ہو یا معاشی جہاد۔

محاسبہ وتنقید :

مفتی محمد شفیع صاحبؒ فی سبیل اللہ کی ان جدید تفاسیر پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

لفظ "فی سبیل اللہ" کے لفظی معنی بہت عام ہیں، جو کام اللہ کی رضا جوئی کے لیے کیے جائیں وہ سب اس عام مفہوم کے اعتبار سے فی سبیل اللہ میں داخل ہیں. جو لوگ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر و بیان اور ائمہ تفسیر کے ارشادات سے قطع نظر محض لفظی ترجمہ کے ذریعہ قرآن سمجھنا چاہتے ہیں یہاں ان کو مغالطہ لگا ہے کہ لفظ فی سبیل اللہ دیکھ کر زکوٰۃ کے مصارف میں ان تمام کاموں کو داخل کر دیا جو کسی حیثیت سے نیکی یا عبادت ہیں، مساجد، مدارس، شفاخانوں، مسافرخانوں وغیرہ کی تعمیر، کنویں اور پل اور سڑکیں بنانا، اور ان رفاہی اداروں کے ملازمین کی تنخواہیں اور تمام دفتری ضروریات اور ان سب کو انھوں نے فی سبیل اللہ میں داخل کر کے مصرف زکوٰۃ قرار دے دیا جو سراسر غلط ہے اور اجماع امت کے خلاف ہے، صحابۂ کرام جنھوں نے قرآن کو براہ راست رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھا اور سمجھا ہے ان کی اور ائمہ تابعین کی جتنی تفسیریں اس لفظ کے متعلق منقول ہیں، ان میں اس لفظ کو حجاج اور مجاہدین کے لیے مخصوص قرار دیا گیا ہے. . . . . . ائمۂ اربعہ و فقہائے امت میں سے یہ کسی نے نہیں کہا کہ رفاہ عامہ کے اداروں اور مساجد و مدارس کی تعمیر اور ان کی جملہ ضروریات مصارف زکوٰۃ میں داخل ہیں بلکہ اس کے برخلاف ان کی تصریحات ہیں کہ مال زکوٰۃ ان چیزوں میں صرف کرنا جائز نہیں۔

ائمۂ تفسیر اور فقہائے امت کی مذکورہ تصریحات کے علاوہ اگر ایک بات پر غور کر لیا جائے تو اس مسئلہ کے سمجھنے کے لیے بالکل کافی ہے وہ یہ کہ اگر زکوٰۃ کے مسئلہ میں اتنا عموم ہوتا کہ تمام طاعات و عبادات اور ہر قسم کی نیکی پر خرچ کرنا اس میں داخل ہو تو پھر قرآن میں ان آٹھ مصرفوں کا بیان نعوذ باللہ فضول ہو جاتا۔"[1]

---

[1] معارف القرآن ج ۴، ص ۴۰۷، ۴۰۸

ایک معاصر اہل قلم کا مضمون :

زیر نظر صفحات میں ہم زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کا تحقیقی جائزہ لینا چاہتے ہیں اور فی سبیل اللہ کی تعمیم کے سلسلہ میں پیش کردہ دلائل کو تحقیق و انصاف کی میزان میں تولنا چاہتے ہیں۔ فی الحال اس مضمون کا محرک یہ ہوا کہ چند ماہ قبل ماہنامہ برہان دہلی میں ایک معروف اہل قلم کا مضمون "اسلام میں زکوٰۃ کا نظام اور اسلامی اداروں کا اس میں حصہ" کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔ اس مضمون میں فاضل مضمون نگار نے زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کو عام کر دینے کی پُر زور وکالت کی ہے۔ فاضل مضمون نگار نے اپنا مذکورہ بالا مضمون مستقل کتابچے کی صورت میں بھی شائع کر دیا ہے، انھوں نے اپنے مضمون میں اپنی "تحقیق" پیش کرنے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ علماء مفتیانِ کرام، اربابِ مدارس کو مشورہ دیا ہے کہ ان کی گذارشات کی روشنی میں اپنے فتاویٰ میں تبدیلی اور اصلاح کر لیں یعنی فی سبیل اللہ کے عام ہونے اور تملیک کی شرط ختم کرنے کا فتویٰ دے دیں۔

علماء کی کردار کشی :

پورا مضمون پڑھ کر بہت مایوسی ہوئی، میرے خیال میں فاضل مضمون نگار کا زیر بحث مضمون خود ان کی دوسری تحریروں کے معیار سے بہت پست ہے، تحقیق و استدلال ہی کے پہلو سے نہیں بلکہ زبان و اسلوب کے نقطۂ نظر سے بھی ــــ اگر موصوف نے مستقل مضمون لکھنے کے بجائے شیخ یوسف القرضاوی کی بحث کا سلیقہ مندی سے ترجمہ کرنے پر اکتفا کیا ہوتا تو تعمیم کا نظریہ زیادہ علمی انداز میں قارئین کے سامنے آتا۔ فاضل مضمون نگار زیر بحث مضمون میں اپنی سنجیدگی اور متانت بھی برقرار نہیں رکھ سکے ہیں، انھوں نے اس مضمون میں علماء اور مفتیانِ کرام کی کردار کشی کی ہے اور رکیک حملے کیے ہیں۔ ایک پیراگراف ملاحظہ ہو :

> "آج جو رواج ہو گیا ہے اس کی رو سے زکاۃ یا تو کسی بھکاری کو دی جاتی ہے یا پھر ایسے مدرسے کو جس میں "کھانے والے" طلبہ موجود ہوں اور عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کے بغیر زکاۃ ادا ہو ہی نہیں سکتی اور اس میں مدرسے والوں

کی کوتاہیاں بھی شامل ہیں جنھوں نے محض اپنے مفاد کی خاطر عوام کے ذہنوں
میں یہ غلط تصور بٹھادیا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں بعض مکتب چلانے والوں کو
جھوٹ بولنا پڑتا ہے کہ ہمارے یہاں کھانے والے طلبہ موجود ہیں، کیونکہ اس کے
بغیر انھیں چندہ یا زکوٰۃ نہیں ملتی..... معلوم نہیں کہ یہ مسئلہ کہاں سے نکالا گیا
ہے جو عوام کے ذہنوں سے پوری طرح چپک گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی علمار
ہی کی کوتاہی ہے جو محض اپنے مفاد کے لیے عوام کو صحیح مسائل سے آگاہ نہیں
کرتے گویا کہ حالات سے سبھی نے طوعًا وکرہًا ایک طرح سے سمجھوتہ کرلیا ہے[1]۔"

اس پیراگراف کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ فاضل مضمون نگار کو علمار اور اصحاب افتار سے بدگمانی ہے کہ یہ لوگ فتویٰ دینے اور مسائل بتانے میں اپنے مفادات کا بڑا لحاظ رکھتے ہیں اور محض اپنے مفاد کے لیے عوام کو غلط مسائل بتایا کرتے ہیں۔ اسی لیے جب مضمون نگار نے فی سبیل اللہ کو عام قرار دینے کے سلسلہ میں علماء اور مفتیانِ کرام کو آمادہ کرنا چاہا تو علمار کی اس مفاداتی حس کو بیدار کرنے کے لیے لکھا: "ہمارے علماء کو یاد رکھنا چاہیے کہ اس صورت میں خود ان کا فائدہ ہے، کیونکہ اس طرح طلبہ کے ساتھ وہ بھی مستحق زکوٰۃ بن سکتے ہیں[2]"۔

میرے لیے یہ باور کرنا مشکل ہے کہ کوئی شخص ہوش و حواس کی درستگی کی حالت میں خالص ایک علمی فقہی اور قانونی بحث میں ایسی رکیک اور اہانت آمیز باتیں نوک قلم پر لاسکتا ہے۔ خدا بدگمانیوں کا برا کرے۔ اگر صاحبِ مضمون کی بدگمانیوں کے جواب میں کوئی قاری یہ گمان کرنے لگے کہ موصوف اپنی اکیڈمی کو زکوٰۃ سے مالا مال کرنے کے لیے "دادِ تحقیق" دے رہے ہیں اور تعمیم فی سبیل اللہ کی پرزور وکالت کر رہے ہیں تو اس کی موصوف کیا صفائی پیش کرسکتے ہیں جب کہ ان کے مضمون میں جابجا "مفاداتی جذبہ" کی آنچ بہت تیز محسوس ہوتی ہے۔ (کاش ہم کو نہ لکھنا پڑتا)

---

[1] ماہنامہ برہان دہلی جلد ۱۰۰، شمارہ نمبر ۳، صفحہ ۲۹، ۳۰۔ [2] ایضاً صفحہ ۳۳

نظریۂ تعمیم کے جائزہ کی ضرورت :

میرے نزدیک ماہنامہ برہان میں شائع شدہ مضمون ہرگز اس قابل نہیں تھا کہ اس کا علمی اور تنقیدی جائزہ لیا جائے، لیکن فی سبیل اللہ کو عام قرار دینے کا نظریہ مسلسل پروپیگنڈے اور بعض تحریکوں اور جماعتوں کے اپنا لینے کی وجہ سے پھیلتا جا رہا ہے۔ کوئی خیال و نظریہ خواہ دلائل کے اعتبار سے کتنا کمزور ہو اگر اس کی پشت پر پروپیگنڈہ کی طاقت ہو اور نفس کے لیے باعثِ کشش بھی ہو تو اسے فروغ حاصل ہو ہی جاتا ہے۔ اس لیے ضروری معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کی پوری تحقیق کی جائے اور تعمیم کے مؤیدین کے دلائل کا بھرپور تجزیہ کیا جائے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا بصیرت افروز انتباہ :

تنہا لغت و ادب کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر کرنے والے قدم قدم پر ٹھوکریں کھاتے ہیں اور بھیانک گمراہیوں میں بھٹکنے لگتے ہیں، احادیث و آثار اور قدیم تفاسیر سے بے نیاز ہو کر تفسیر قرآن کے میدان میں ایک قدم سلامتی کے ساتھ چلنا ممکن نہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بڑے پتے کی بات لکھی ہے :

وفی الجملہ من عدل عن	حاصل کلام یہ ہے کہ صحابہ اور تابعین کے مذاہب
مذاهب الصحابة والتابعین	اور ان کی تفسیر کو ترک کر کے مخالف مذہب اور
وتفسیرهم الی مایخالف ذلك	تفسیر اختیار کرنے والا خطاکار بلکہ بدعت کا ارتکاب
كان مخطئا فی ذلك بل مبتدعا	کرنے والا ہے اگرچہ ایسا شخص مجتہد ہی ہو جس
وان كان مجتهدا مغفورا له	کی خطا معاف ہے۔ یہاں پر مقصود علم کے طریقوں
خطؤه، فالمقصود بیان طرق	اور دلیلوں نیز ثواب کی راہوں کا بیان ہے۔
العلم وادلته وطرق الثواب	ہمیں اس بات کا علم و یقین ہے کہ صحابہ، تابعین
ونحن نعلم ان القرآن قرأه	اور تبع تابعین نے قرآن پڑھا اور یہ لوگ

الصحابة والتابعون	قرآن کی تفسیر اور معانی سے سب سے
وتابعوهم وانهم كانوا	زیادہ واقف تھے، جس طرح یہ لوگ اس
اعلم بتفسيره ومعانيه كما	سچائی سے سب سے زیادہ واقف تھے
انهم اعلم بالحق الذى	جس کو لے کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
بعث الله به رسوله فمن	بھیجے گئے تھے، لہٰذا جس شخص نے ان کے
خالف قولهم وفسر القرآن	قول کی مخالفت کی اور ان کی تفسیر کے
بخلاف تفسيرهم فقد اخطأ	خلاف قرآن کی تفسیر کی اس نے دلیل اور
فى الدليل والمدلول جميعًا۔[1]	مدلول دونوں میں غلطی کی۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے اس چشم کشا، بصیرت افروز ہدایت نامہ اور انتباہ کے بعد آیئے زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کی تحقیق کریں، فی سبیل اللہ کے بارے میں احادیث و آثار، کتب تفسیر و فقہ کا مطالعہ کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سبیل اللہ کی لغوی تحقیق کر لی جائے۔

سبیل اللہ کا لغوی مفہوم:

علامہ ابن الاثیر اپنی شہرۂ آفاق کتاب النہایہ فی غریب الحدیث میں لکھتے ہیں:

السبيل فى الاصل: الطريق وسبيل	سبیل کا اصل معنی راستہ ہے اور سبیل اللہ
الله عام يقع على كل عمل خالص	عام ہے جو ہر اس عمل خالص کے لیے
سلك به طريق التقرب إلى	استعمال ہوتا ہے جو تقرب الی اللہ کا
الله عز وجل بأداء الفرائض	ذریعہ ہو مثلاً فرائض و نوافل کی ادائیگی
والنوافل وانواع التطوعات	مختلف قسم کے نیک کام، اور جب سبیل اللہ
واذا اطلق فهو فى الغالب	مطلق بولا جائے تو عموماً اس سے مراد جہاد

---

[1] مقدمہ فی اصول التفسیر ص ۲۴، مطبوعہ دار الآثار الوطنیہ دمشق۔

يقع على الجهاد، حتى	ہوتا ہے، حتیٰ کہ کثرت استعمال کی وجہ سے
صار لكثرة الاستعمال	ایسا ہو گیا ہے گویا سبیل اللہ جہاد ہی میں
كأنه مقصور عليه[1]	محصور ہے۔

النہایہ کی مذکورہ بالا عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں: (۱) لغت کے اعتبار سے "سبیل اللہ" کا اصل معنی ہر اس عمل خالص کو شامل ہے جو تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہو، لہذا اس میں تمام نیک کام شامل ہوں گے، خواہ انفرادی ہوں یا اجتماعی۔ (۲) سبیل اللہ جب مطلق بولا جاتا ہے قرائن کے بغیر تو اس سے عموماً جہاد مراد ہوتا ہے۔ جہاد کے مفہوم میں کثرتِ استعمال کی وجہ سے "سبیل اللہ" گویا جہاد ہی کے معنی میں محصور ہو گیا علامہ طاہر پٹنی نے مجمع بحار الانوار[2] میں ابن الاثیر کی تحقیق کی تائید کی ہے۔

مشہور لغوی علامہ ابن منظور نے اپنی مستند ترین کتاب "لسان العرب" میں سبیل کے تحت لکھا ہے:

وكل ما امر الله به	اللہ تعالیٰ نے جن نیک کاموں کا حکم دیا
من الخير فهو من	ہے سب سبیل اللہ میں شامل ہیں، لیکن
سبيل الله واستعمل	زیادہ تر سبیل اللہ کا استعمال جہاد کے
السبيل فى الجهاد اكثر	معنی میں ہوا ہے کیوں کہ جہاد ہی وہ
لانه السبيل الذى	راستہ ہے جس میں دین کو برپا کرنے
يقاتل فيه على عقد	کے لیے قتال کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ
الدين وقوله فى سبيل	کے قول فی سبیل اللہ سے مراد وہ لوگ
الله اريد به الذى	ہیں جو قتال کا ارادہ کرتے ہیں اور
يريد الغزو ولا يجد	میدانِ جنگ تک پہنچنے کے لیے وسائل نہیں پاتے

---

[1] النہایہ فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۱۵۶، مطبوعہ قاہرہ مصر

[2] مجمع بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۷

ما يبلغه بمغزاه فيعطى من سهمه[1] | تو انھیں فی سبیل اللہ کے حصہ میں سے دیا جائے گا۔

قرآن میں سبیل اللہ کے استعمالات :

ماہنامہ برہان کے فاضل مضمون نگار نے اپنے مضمون میں شیخ یوسف القرضاوی کی کتاب 'فقہ الزکوٰۃ' کی بہت تعریف کی ہے اور ان کے مضمون کا زیادہ تر انحصار ہی یوسف القرضاوی کی بحث پر ہے۔ شیخ یوسف القرضاوی نے قرآن مجید میں "سبیل اللہ" کے استعمالات پر اچھی بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہاں درج کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے

"قرآن پاک میں "سبیل اللہ" کا استعمال کبھی عن کے ساتھ آتا ہے اور کبھی فی کے ساتھ، فی کے ساتھ سبیل اللہ کا استعمال زیادہ ہوا ہے، عن کے ساتھ استعمال ہونے کی صورت میں اس سے پہلے یا تو فعل صَدَّ استعمال ہوا ہے یا اضلال، فی سبیل اللہ کے ساتھ یہ افعال استعمال ہوئے ہیں: (۱) انفاق (۲) ہجرت (۳) جہاد (۴) قتال (۵) قتل (۶) ضرب (۷) مخمصہ وغیرہ۔ سورۂ توبہ کی آیت ۶۰ میں "فی سبیل اللہ" کا استعمال مذکورہ بالا کسی فعل کے ساتھ نہیں ہوا ہے لیکن صدقۃ سے انفاق کا مفہوم پیدا ہوتا ہے، اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ گویا انفاق کے ساتھ "فی سبیل اللہ" کا استعمال ہوا ہے۔

قرآن پاک میں انفاق کے ساتھ "فی سبیل اللہ" کے استعمالات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے مواقع پر سبیل اللہ سے مراد کبھی عام معنی ہوتا ہے جس میں ہر کار خیر اور ہر طرح کی طاعات داخل ہیں اور کبھی خاص طور پر جہاد مراد ہوتا ہے، کلام کے سیاق و سباق اور قرائن ہی سے یہ دونوں معانی ایک دوسرے سے متمیز ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ مصارف زکوٰۃ

---

[1] لسان العرب جلد ۲، صفحہ ۹۱، ترتیب جدید مطبوعہ دار لسان العرب، بیروت

کی آیت میں " فی سبیل اللہ" سے عام معنی مراد لینا درست نہیں، کیونکہ اس عموم سے تو " فی سبیل اللہ" کے دائرے میں اتنی وسعت ہو جائے گی کہ اس کے افراد کا شمار کیا ہوتا اس کے اصناف کا شمار ممکن نہ ہوگا اور یہ عموم مصارف زکوٰۃ کے آٹھ میں محصور کرنے کے منافی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ معنی عام کے اعتبار سے " فی سبیل اللہ" کے دائرے میں فقرا، مساکین اور زکوٰۃ کے تمام مصارف آجائیں گے، پھر ساتویں مصرف " فی سبیل اللہ" اور اس کے ماقبل اور مابعد کے مصارف میں فرق کیا رہا؟ قرآن مجید سراپا بلاغت و اعجاز ہے، اسے بے فائدہ تکرار سے پاک رکھنا ضروری ہے، لہٰذا اس کے سوا چارۂ کار نہیں کہ " فی سبیل اللہ" سے معنی خاص مراد لیا جائے تاکہ زکوٰۃ کا یہ مصرف دوسرے مصارف سے جدا ہو سکے۔ زمانۂ قدیم سے اسی نکتہ کو سمجھ کر ہمارے مفسّرین اور فقہاء نے " فی سبیل اللہ" سے جہاد مراد لیا اور کہا کہ جب " فی سبیل اللہ" مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد جہاد ہی ہوتا ہے۔ بہت سی احادیث صحیحہ کے استعمالات سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ " سبیل اللہ" کا معنی متبادر جہاد ہے۔۔ ۔۔۔ یہ قرائن اس بات کی ترجیح کے لیے کافی ہیں کہ مصارف زکوٰۃ کی آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد جہاد ہے[1]"۔

فی سبیل اللہ حدیث نبویؐ کی روشنی میں:

سبیل اللہ کی لغوی بحث سے فارغ ہونے کے بعد آئیے احادیث و آثار اور قدیم تفاسیر کی طرف رجوع کریں۔

فی سبیل اللہ کا مصداق متعین کرنے کے سلسلے میں ہمیں ایک حدیث نبوی سے پوری رہنمائی ملتی ہے۔ یہ حدیث زکوٰۃ ہی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور

---

[1] فقہ الزکوٰۃ جلد دوم صفحہ ۶۵۲ تا ۶۵۷

فن حدیث کی مستند کتابوں میں مذکور ہے۔ ناقدینِ حدیث نے اسے صحیح قرار دیا ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

عن ابی سعید الخدری	حضرت ابو سعید خدری سے روایت
قال قال رسول اللہ صلی اللہ	ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے
علیہ وسلم لاتحل الصدقۃ	فرمایا: صدقہ صرف پانچ قسم کے اغنیاء
لغنی الا لخمسۃ لعامل علیھا	کے لیے حلال ہے (۱) عاملِ صدقہ
او رجل اشتراھا بمالہ	(۲) جس شخص نے اپنے مال کے بدلے
او غارم او غاز فی سبیل	میں صدقہ کا مال خریدا (۳) مقروض شخص
اللہ او مسکین تصدق	(۴) راہِ خدا میں جہاد کرنے والا (۵) کسی
علیہ منھا فاھدی	مسکین کو صدقہ کا مال دیا گیا۔ اس مسکین
لغنی منھا [1]	نے اس میں سے کسی مالدار کو ہدیہ کر دیا۔

اس حدیث کو متعدد محدثین نے صحیح اور قابلِ احتجاج قرار دیا ہے، اس حدیث میں فی سبیل اللہ کے ساتھ غازی کی قید لگا کر زبانِ نبوت نے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کی مراد واضح کر دی، اسی لیے فی سبیل اللہ پر بحث کرتے ہوئے عموماً مفسرین نے اس حدیث کو سند میں پیش کیا ہے۔

فی سبیل اللہ اور مفسرین:

جمہور مفسرین کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد دین کی سربلندی کے لیے کفار سے قتال ہے اور فی سبیل اللہ کے مصداق راہِ خدا میں غزوہ و قتال کرنے والے مجاہدین ہیں۔ قدیم تفاسیر میں مستند ترین تفسیر ابن جریر طبری کی جامع البیان مانی جاتی ہے، جامع البیان

---

[1] یہ حدیث الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ سنن ابو داؤد، سنن ابن ماجہ، موطأ امام مالک، مستدرک حاکم وغیرہ میں آئی ہے۔

بعد میں لکھی جانے والی تمام تفاسیر کا بنیادی ماخذ ہے، طبری کا دستور یہ ہے کہ آیت کی تفسیر میں اگر اختلاف ہوتا ہے تو عموماً مختلف اقوال کو ذکر کر کے کسی قول کو ترجیح دیا کرتے ہیں، لیکن انھوں نے فی سبیل اللہ کے بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ ابن جریر کی تفسیر درج ذیل ہے:

اما قوله وفی سبیل الله	فی سبیل اللہ سے مراد اللہ کے دشمنوں
فانه یعنی وفی النفقة فی	یعنی کفار سے قتال کر کے اللہ کے
نصرة دین الله وطریقه	دین، راستے اور اللہ کی شریعت کی نصرت
وشریعته التی شرعها	کی راہ میں خرچ کرنا ہے، غرضیکہ اس سے
لعباده بقتال اعداءه و	مراد کفار سے جنگ کرنا ہے، ہم نے
ذٰلك هو غزو الكفار وبالذی	فی سبیل اللہ کی جو تفسیر بیان کی ہے
قلنا فی ذٰلك قال اهل التاویل	وہی تفسیر دوسرے علماء تفسیر نے بھی
....حدثنی یونس قال اخبرنا	بیان کی ہے۔ مجھ سے یونس نے بیان
وهب قال قال ابن زید فی	کیا کہ انھیں ابن وہب نے خبر دی کہ
قوله "وفی سبیل الله قال	ابن زید نے فرمایا "فی سبیل اللہ" کا
الغازی فی سبیل الله[1]	مصداق راہِ خدا میں جہاد کرنے والا شخص ہے۔

اس کے بعد ابن جریر نے دو احادیث درج کی ہیں جن سے اس تفسیر کی تائید و تعیین ہوتی ہے، قرآن کی کوئی بھی مستند تفسیر اٹھا کر دیکھ لیجئے، ہر ایک میں آپ کو یہی ملے گا کہ جمہور مفسرین و مجتہدین کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد راہِ خدا میں غزوہ و قتال کرنے والے مجاہدین ہیں، ہاں صحابۂ کرام میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور مجتہدین میں احمد بن حنبلؒ، محمد بن حسن شیبانی کا یہ قول کتبِ تفسیر و فقہ میں ملتا ہے کہ حج کرنے والے افراد بھی "فی سبیل اللہ" کے دائرے میں شامل ہیں، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر[2]

---

[1] جامع البیان فی تفسیر القرآن جلد ۶ جزء ۱۰، صفحہ ۱۱۴، مطبوعہ دار المعرفة بیروت۔

[2] تفسیر ابن کثیر جلد ۲، ص ۱۴۱۴، طبع دار الاندلس بیروت۔

تفسیر کبیر[1] للرازی، البحر المحیط[2]، مدارک التنزیل[3]، الجامع لاحکام القرآن[4] للقرطبی، احکام القرآن[5] للجصاص الرازی، احکام القرآن[6] لابن العربی المالکی۔

"فی سبیل اللہ" مجتہدین کی نظر میں:

مشہور فلسفی و فقیہ ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ) نے فی سبیل اللہ کے بارے میں مجتہدین امت کے مذاہب نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

واما فی سبیل اللہ	"فی سبیل اللہ" کے بارے میں امام مالکؒ
فقال مالك: سبیل اللہ	نے فرمایا اس سے مراد جہاد و رباط کی
مواضع الجهاد والرباط	جگہیں ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول
وبه قال ابوحنيفة	ہے۔ بعض دوسرے لوگوں کا قول ہے کہ
وقال غيره الحجاج	اس سے مراد حج اور عمرہ کرنے والے
والعمار وقال الشافعي:	لوگ ہیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا: اس
هو الغازي جار	کا مصداق وہ غازی ہے جو صدقہ نکالنے
الصدقة[7]	کی جگہ کا رہنے والا ہو۔

مشہور مالکی مفسر و فقیہ ابن العربی (متوفی ۵۴۳ھ) نے "فی سبیل اللہ" کے ذیل میں لکھا ہے:

---

[1] تفسیر کبیر الجزء السادس عشر ص ۱۱۳، دار احیاء التراث العربی بیروت۔

[2] البحر المحیط ج ۵، ص ۶۰، دار الفکر بیروت۔

[3] مدارک التنزیل ج ۲، ص ۱۰۱ المطبعۃ الحسینیہ مصر۔

[4] الجامع لاحکام القرآن ج ۸، ص ۱۸۵-۱۸۶، دار الکاتب العربی قاہرہ۔

[5] احکام القرآن ج ۳، ص ۱۲۷، دار الکتاب العربی بیروت۔ [6] احکام القرآن ج ۲، ص ۹۶۹۔

[7] بدایۃ المجتہد جلد اول ص ۲۷۷، مطبوعہ مطبعۃ المصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ بمصر۔

قال مالك سبل الله كثيرة ولكني لا أعلم خلافا في أن المراد بسبيل الله ههنا الغزو من جملة سبيل الله، الا ما يوثر عن احمد واسحاق فانهما قالا: انه الحج، والذي يصح من قولهما ان الحج من جملة السبل مع الغزو ولأنه طريق بر، وهذا يحل عقد الباب، ويخرم قانون الشريعة وينثر سلك النظر وما جاء قط باعطاء الزكاة في الحج أثر[1]

امام مالک نے فرمایا: اللہ کی راہیں بہت ہیں لیکن مجھے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں معلوم کہ اس مقام پر سبیل اللہ سے جہاد و قتال مراد ہے ہاں احمد ابن حنبل اور اسحاق سے منقول ہے کہ سبیل اللہ سے حج مراد ہے۔ میرے نزدیک ان دونوں کے قول کا صحیح محمل یہ ہے کہ جہاد کے ساتھ حج بھی "فی سبیل اللہ" میں داخل ہے کیونکہ وہ بھی نیکی کا کام ہے۔ فی سبیل اللہ کی یہ تفسیر بند دروازہ کھول دے گی، قانونِ شریعت میں شگاف ڈال دے گی اور استدلال کی لڑی کو بکھیر دے گی، حج کی مد میں زکوٰۃ دینے کے بارے میں ایک حدیث بھی نہیں آئی ہے۔

یہ اقتباس ان لوگوں کے لیے بڑا فکر انگیز ہے جو فی سبیل اللہ کا لفظی عموم دیکھ کر سلف کے اجماع سے آنکھیں بند کر کے ہر کار خیر کو "فی سبیل اللہ" کے دائرے میں داخل کرنا چاہتے ہیں۔

ابن حزم اندلسی نے مصارف زکوٰۃ پر بحث کرتے ہوئے فی سبیل اللہ پر جو تحقیق سپرد قلم کی ہے وہ بھی بڑی فکر انگیز ہے۔ ابن حزم لکھتے ہیں:

واما سبيل الله: فهو الجهاد بحق، حدثنا ابن السليم حدثنا

سبیل اللہ سے مراد راہ حق میں جہاد ہے۔ . . . .

---

[1] احکام القرآن لابن العربی ج ۲، ص ۹۶۹

ابن الاعرابی حدثنا ابوداؤد
حدثنا الحسن بن علی حدثنا
عبدالرزاق حدثنا معمر
عن زید بن اسلم عن عطاء
بن یسار عن ابی سعید الخدری
قال قال رسول الله صلی الله
علیه وسلم لاتحل الصدقة
لغنی الالخمسة لغاز فی سبیل
الله أو لعامل علیها او لغارم
أو لرجل اشتراها بماله
أو لرجل کان له جار مسکین
فتصدق علی المسکین فاهدیٰ
المسکین للغنی...... فإن
قیل قد روی عن رسول الله
صلی الله علیه وسلم أن
الحج من سبیل الله وصح
عن ابن عباس أن یعطی منها
فی الحج قلنا: نعم، وکل
فعل خیر فهو من سبیل
الله تعالیٰ الا انه لا
خلاف فی أنه لم یرد
کل وجه من وجوه
البر فی قسمة الصدقات

....
....
....
....
..... ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ
سے مروی ہے کہ نبی اکرم (صلی اللہ علیہ
وسلم) نے فرمایا: صدقہ کسی غنی کے لیے
حلال نہیں سوائے پانچ کے (۱) راہِ خدا
میں جہاد کرنے والا (۲) عامل صدقہ
(۳) مقروض (۴) وہ شخص جس نے صدقہ
کا مال اپنے مال کے بدلے میں خریدا،
(۵) جس شخص کا کوئی مسکین پڑوسی ہو،
جسے صدقہ دیا گیا تو مسکین نے وہ صدقہ
غنی کو ہدیہ کر دیا...... اگر یہ سوال
کیا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے مروی ہے کہ حج سبیل اللہ (راہِ خدا)
میں سے ہے اور حضرت ابن عباس کا
فتوی ہے کہ زکوٰۃ کا مال حج میں دیا
جائے گا تو ہم جواب دیں گے کہ ہر کارِ خیر
راہِ خدا میں سے ہے لیکن یہ بات متفق علیہ
ہے کہ صدقات کی تقسیم میں فی سبیل اللہ
سے مراد نیکی کے تمام کام نہیں ہیں، لہذا
یہ جائز نہیں ہے کہ یہاں پر سبیل اللہ سے

فلم یجز أن توضع الاحیث بین النص وھو الذی ذکرنا۔ وباللہ التوفیق۔[1]	اس کے علاوہ کوئی اور چیز مراد لی جائے جسے نصِ حدیث نے بیان کر دیا ہے، اور نصِ حدیث میں بیان کردہ چیز وہی ہے جسے ہم نے ذکر کیا ہے۔

غازیوں کو فی سبیل اللہ کا مصداق قرار دینے کے صحابہ و مجتہدین کے یہاں اگر کوئی دوسرا قول ملتا ہے تو یہ کہ غازیوں کے ساتھ ضرورت مند حجاج بھی "فی سبیل اللہ" میں داخل ہیں، یہ مسلک صحابۂ کرام میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ کا ہے اور مجتہدین میں امام محمدؒ اور اسحاقؒ کا ہے۔ امام احمدؒ کے دو قول ہیں، ایک جمہور فقہاء کے موافق، دوسرا ان کے خلاف۔

مشہور حنبلی فقیہ صاحب "الشرح الکبیر علیٰ متن المقنع" نے زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کے تعلق سے حج کے مسئلہ پر جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے: "امام احمدؒ کی اس بارے میں روایتیں مختلف ہیں کہ حج فی سبیل اللہ کے اندر آتا ہے کہ نہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقم حج میں صرف نہیں کی جائے گی، یہی مسلک امام مالک، امام ابو حنیفہ، ثوری، شافعی، ابو ثور اور ابن المنذر کا ہے اور یہی مسلک زیادہ صحیح ہے، کیونکہ سبیل اللہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد جہاد ہوتا ہے، قرآن میں جہاں جہاں سبیل اللہ استعمال کیا گیا ہے معدودے چند جگہوں کو چھوڑ کر اس سے مراد جہاد ہی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ مصرف زکوٰۃ کے سلسلے میں جو سبیل اللہ مذکور ہے اسے بھی جہاد پر محمول کیا جائے، کیونکہ بظاہر مراد وہی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ زکاۃ دو شخصوں میں سے کسی ایک پر خرچ کی جاتی ہے:

۱۔ جو خود محتاج ہو مثلاً فقراء، مساکین، مکاتب مدیون۔

۲۔ وہ شخص جس کی مسلمانوں کو ضرورت ہو، مثلاً عامل صدقہ، غازی، مولفہ قلوب،

---

[1] المحلی لابن حزم الاندلسی جلد ۳ جز ۶ صفحہ ۱۵۱، مطبوعہ دار الفکر بیروت۔

اصلاح ذات البین کے لیے تاوان بھرنے والا۔

اور فقیر کے حج سے مسلمانوں کا کوئی نفع نہیں ہے، نہ مسلمانوں کو اس کی ضرورت ہے، فقیر کو خود بھی اس کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس پر حج فرض نہیں ہے۔ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ فقیر کو اتنا دیا جائے گا جس سے وہ حج فرض ادا کر سکے یا اس کی ادائیگی میں سہارا بن سکے۔ حج کی مد میں زکوٰۃ دیا جانا حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، ابن عمر سے مروی ہے کہ حج سبیل اللہ (راہِ خدا) میں سے ہے یہی اسحاق کا قول ہے، کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی اونٹنی راہِ خدا (سبیل اللہ) کے لیے وقف کی، اس کی بیوی نے حج کرنا چاہا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنی بیوی کو اس اونٹنی پر حج کے لیے بھیج دو کیونکہ حج راہِ خدا (سبیل اللہ) میں سے ہے۔ لیکن پہلی روایت قابلِ ترجیح ہے، جہاں تک حدیث بالا کا تعلق ہے تو اس میں کیا استحالہ ہے کہ حج راہِ خدا (سبیل اللہ) میں سے ہو لیکن آیت میں سبیل اللہ سے مراد حج نہ ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔"[1]

حج کو "فی سبیل اللہ" میں داخل کرنے والا ایک گروہ فقہ اسلامی کے ہر دور میں موجود رہا، لیکن جمہور فقہاء نے کبھی اس سے اتفاق نہیں کیا، اور ان کے استدلال کو ہمیشہ کمزور سمجھا۔ فی الواقع ان کا استدلال کمزور ہے بھی۔

فی سبیل اللہ اور فقہاء احناف:

فی سبیل اللہ کے بارے میں فقہاء احناف کی آراء کا مطالعہ کرنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ فقہاء احناف کے نزدیک عاملینِ زکوٰۃ اور مولفہ قلوب کے علاوہ زکوٰۃ کے تمام مصارف میں استحقاقِ زکوٰۃ کے لیے فقر کی شرط ہے یعنی "فی سبیل اللہ" کا مصداق جس طبقہ کو قرار دیا جائے وہ فقیر اور حاجت مند ہونے ہی کی صورت میں زکوٰۃ کا مستحق ہوگا۔ اس لیے "فی سبیل اللہ" کے مصداق کے بارے میں فقہاء احناف کے درمیان جو بھی اختلاف ہو وہ

---

[1] الشرح الکبیر علی متن المقنع مع المغنی ج ۲، ص ۷۰۱، دار الکتاب العربی بیروت۔

زکوٰۃ کے تعلق سے لفظی اختلاف ہوکر رہ جاتا ہے۔ اس تمہید کے بعد "فی سبیل اللہ" کے بارے میں فقہاء احناف کا مسلک لکھا جاتا ہے۔

مشہور مالکی فقیہ ابن رشد (م ۵۹۵ھ) نے مسالک نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

واما سبیل اللہ فقال مالك سبیل اللہ مواضع الجهاد والرباط وبه قال ابوحنیفة[۱]	"سبیل اللہ" کے بارے میں امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس سے مراد جہاد اور رباط کی جگہیں ہیں، امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔

فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے:

(وفی سبیل اللہ منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف) لانه المتفاهم عند الاطلاق (وعند محمد رحمه اللہ منقطع الحاج) لما روی ان رجلا جعل بعیرًا له فی سبیل اللہ فأمره رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم أن یحمل علیه الحاج ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا لأن المصرف هو الفقراء[۲]	امام ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ کا مصداق محتاج غازی ہیں کیونکہ مطلق بولے جانے کی صورت میں وہی متبادر ہوتے ہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا مصداق ضرورت مند حاجی ہیں کیونکہ روایت میں آتا ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ راہِ خدا میں نذر کیا تو اسے حضورؐ نے حکم دیا کہ اس پر حج کرنے والے کو سوار کرے، مالدار غازیوں کو ہمارے نزدیک زکوٰۃ نہیں دی جائے گی کیونکہ مصرف فقراء ہی ہیں۔

فقہاء احناف کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف کا قول مفتی بہ رہا، عموماً

---

[۱] بدایۃ المجتہد جلد اول ص ۲۷۷، مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ بمصر۔

[۲] ہدایہ جلد اول ص ۱۸۵، مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ دہلی۔

فقہار نے حاجت مند مجاہدین کو "فی سبیل اللہ" کا مصداق قرار دیا، بہت سے فقہار احناف نے صراحۃً امام محمدؒ کے مسلک کو ضعیف بتایا اور ان کے استدلال کو محل نظر قرار دیا، مشہور حنفی محقق علامہ ابن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) نے امام محمدؒ کے استدلال پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

ثم فیہ نظر لأن	اس استدلال میں کمزوری ہے کیونکہ مقصود
المقصود ما ھو المراد	تو یہ ہے کہ آیت میں جو سبیل اللہ مذکور ہے
بسبیل اللہ المذکور	اس سے مراد کیا ہے، اور حدیث میں جو
فی الآیۃ والمذکور	سبیل اللہ مذکور ہے اسی کا آیت میں
فی الحدیث لایلزم کونہ	مراد ہونا لازم نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے
ایاہ لجواز انہ اراد الأمر	کہ رسولِ اکرم نے حدیث میں "سبیل اللہ"
الأعم ولیس ذٰلک	سے عام مراد لیا ہو اور آیت میں عموم نہیں
المراد فی الآیۃ بل	ہے بلکہ سبیل اللہ (راہِ خدا) کی ایک خاص
نوع مخصوص والا	مراد ہے ورنہ تو معنی عام کے اعتبار سے
فکل الاصناف فی سبیل اللہ	زکوٰۃ کے تمام مصارف "فی سبیل اللہ" میں
بذٰلک المعنیٰ [1]	داخل ہیں۔

میرے مطالعہ و تحقیق کی حد تک فقہار احناف میں "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں تعمیم کرنے والے پہلے شخص ملک العلمار علار الدین ابو بکر بن مسعود (متوفی ۵۸۷ھ) ہیں، ملک العلمار کاسانی صاحب ہدایہ شیخ الاسلام برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی (متوفی ۵۹۳ھ) کے معاصر ہیں۔ ملک العلمار کاسانی لکھتے ہیں:

واما قولہ تعالیٰ وفی سبیل اللہ	اللہ تعالیٰ کے فرمان فی سبیل اللہ سے
عبارۃ عن جمیع القرب	مراد تمام امور خیر ہیں، لہٰذا اس میں ہر
فیدخل فیہ کل من سعیٰ فی	وہ شخص داخل ہے جو اللہ کی اطاعت

---

[1] فتح القدیر جلد ثانی ص ۱۰۵، مطبوعہ دار احیار التراث العربی بیروت۔ لبنان

طاعة اللہ وسبیل الخیرات	اور امورِ خیر میں سعی کرے بشرطیکہ
اذا کان محتاجا[1]	وہ شخص محتاج ہو۔

کاسانی کے بعد دوسرے شخص صاحب فتاویٰ ظہیریہ ظہیر الدین ابو بکر محمد بن احمد (متوفی ۶۱۹ھ) ہیں جنھوں نے فی سبیل اللہ کا مصداق طالب علموں کو قرار دیا ہے۔ بعد کے فقہاء نے عموماً برسبیل تذکرہ ان دونوں کی رائے نقل کر دی ہے لیکن ترجیح ہمیشہ جمہور کے مسلک کو دی جاتی رہی۔ یہ بات محتاج بیان نہیں کہ جمہور مفسّرین و فقہاء کے مقابلہ میں ان دونوں حضرات کی رائیں زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ جمہور کے مسلک کی تائید بعض احادیث مرفوعہ اور آثار سے ہوتی ہے اور اگر ان رایوں کو قابل لحاظ قرار دیا جائے تو بھی اس تعمیم سے کوئی حقیقی اختلاف زکوٰۃ کے مسئلے میں پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ ملک العلماء کاسانیؒ وغیرہ کے نزدیک فی سبیل اللہ کے مصرف میں فقر و احتیاج کی شرط ضروری ہے۔ لہٰذا کاسانیؒ کے نقطۂ نظر سے غازیوں کے علاوہ جو لوگ اس مصرف میں داخل ہوئے وہ سب زکوٰۃ کے پہلے مصرف (فقراء) میں پہلے سے داخل تھے۔ اسی وجہ سے یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:

اما ما نقل عن البدائع	بدائع میں سبیل اللہ کی جو تفسیر تمام
من تفسیرہ بجمیع القرب	کارہائے خیر اور طاعات سے کی گئی ہے
والطاعات فقد اشترط	اس میں صاحب بدائع نے کسی ایک شخص
فیہ تملیك الزکوٰۃ	کو زکوٰۃ کا مالک بنانے کی شرط لگائی
لشخص فلا تعطی لجھۃ	ہے لہٰذا کسی رفاہ عامہ کی مد میں زکوٰۃ
عامۃ کما اشترط فیہ	نہیں دی جا سکتی۔ اسی طرح یہ بھی شرط
أن یکون الشخص فقیرا،	لگائی ہے کہ جس شخص کو زکوٰۃ دی جائے
لھذا لا یخرج ھذا الرای	وہ فقیر ہو، لہٰذا یہ رائے بھی سبیل اللہ"

---

[1] بدائع الصنائع جلد ۲، ص ۴۵

عن دائرة المضيقين فی مدلول "سبيل الله"[1]	کے مدلول میں تنگی کرنے والوں کے دائرے سے باہر نہیں ہے۔

اجماع امت :

فقہاء امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ زکوٰۃ کے آٹھوں مصارف سے ہٹ کر مصالح مسلمین یا کسی اور کارِ خیر میں زکوٰۃ کا مال خرچ کرنا درست نہیں۔ مسجدوں، پلوں، سڑکوں، فوجی بارکوں، مسافر خانوں وغیرہ کی تعمیر میں زکوٰۃ کی رقم خرچ کرنے کو فقہاء اسلام نے متفقہ طور پر ناجائز قرار دیا ہے۔

صاحب "الافصاح عن معانی الصحاح" اس بارے میں ائمہ اربعہ کا اتفاق نقل کرتے ہیں :

واتفقوا علی أنه لا يجوز أن يخرج الزكوٰة الی بناء مسجد ولا تكفين ميت وإن كان من القرب لتعين الزكوٰة لما عينت له[2]	ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسجد کی تعمیر اور میّت کی تکفین میں زکوٰۃ خرچ کرنا جائز نہیں، اگرچہ یہ سب کارِ خیر ہیں کیونکہ زکوٰۃ چند مصارف کے لیے متعین کر دی گئی ہے۔

فقہ اسلام کی مشہور کتاب 'المغنی' میں علامہ ابن قدامہ (م ۶۳۰ھ) لکھتے ہیں :

ولا يجوز صرف الزكوٰة الی غير من ذكر الله تعالیٰ من بناء المساجد والقناطر	اللہ تعالیٰ کے ذکر کردہ مصارف کے علاوہ دوسرے کاموں میں زکاۃ خرچ کرنا درست نہیں، مثلاً مسجدوں، پلوں،

---

[1] فقہ الزکوٰۃ ج ۲، ص ۶۴۴، مطبوعہ دار الارشاد، بیروت۔

[2] الافصاح عن معانی الصحاح، تالیف وزیر عون الدین ابو المظفر یحیٰی بن محمد بن ہبیرہ (متوفی ۵۶۰ھ) ج ۱، ص ۲۳۱۔

والسقايات واصلاح الطرقات	سقایوں کی تعمیر، راستوں کی درستگی،
وسد البثوق وتكفين الموتىٰ	دریا کے پشتوں کی مرمت، مُردوں کی
والتوسعة على الاضياف واشباه	تکفین، مہمانوں کی خاطر داری اور اس
ذٰلك من القرب التى لم	طرح کے دوسرے نیک کام جنھیں اللہ
يذكرها الله تعالىٰ [1]	تعالیٰ نے مصارف زکوٰۃ میں ذکر نہیں فرمایا۔

فقہ مالکی کی مستند ترین کتاب الخرشی علی مختصر سیدی خلیل میں ہے:

ولا يجوز صرف شئ من الصدقات	اوپر ذکر کردہ مدوں کے علاوہ کسی اور
فى غير الوجوه المبينة من	مد میں زکوٰۃ کا صَرف کرنا جائز نہیں،
عمارة المساجد او بناء القناطر	مثلاً مسجدوں یا پُلوں کی تعمیر یا مُردوں
أو تكفين الموتىٰ أو فك الاسارى	کی تکفین، قیدیوں کی رہائی یا اس کے
أو غير ذٰلك من المصالح [2]	علاوہ دوسرے اجتماعی مصالح۔

فقہ شافعی کے مشہور متن فتح المعین میں ہے:

ولا يصرف من الزكوٰة شئ	زکوٰۃ میں سے کچھ بھی میت کی تکفین یا مسجد
لكفن ميت او بناء مسجد [3]	کی تعمیر میں صَرف نہیں کیا جائے گا۔

مشہور حنفی فقیہ امام ابوبکر کاسانیؒ اپنی شہرۂ آفاق کتاب بدائع الصنائع میں لکھتے ہیں:

وعلىٰ هذا يخرج صرف الزكوٰة الى	اسی سے معلوم ہوا کہ مسجدوں، رباطوں
وجوه البر من بناء المسجد والرباطات	اور سقایوں کی تعمیر، پلوں کی درستگی،
والسقايات واصلاح القناطر	مُردوں کی تکفین و تدفین میں زکاۃ خرچ
وتكفين الموتىٰ ودفنهم انه لا يجوز	کرنا جائز نہیں، کیونکہ ان میں تملیک

---

[1] المغنی مع الشرح الکبیر ج ۲، ص ۵۲۷

[2] الخرشی علی مختصر سیدی خلیل ج ۲، ص ۲۱۶ دار صادر بیروت

[3] فتح المعین بشرح قرۃ العین ص ۵۲

لانہ لم یوجد التملیک اصلاً[1] | بالکل نہیں پائی جاتی۔

زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کے سلسلے میں فقہ کے چاروں مسالک میں جو باتیں متفق علیہ ہیں ان کی نشاندہی کرتے ہوئے شیخ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:

عدم جواز صرف الزکوٰۃ فی جہات الخیر والاصلاح العامۃ من بناء السدود والقناطر وانشاء المساجد والمدارس واصلاح الطرق وتکفین الموتیٰ ونحو ذلک[2]	تیسری متفق علیہ بات یہ ہے کہ عمومی بھلائی اور رفاہ عامہ کے کاموں میں زکوٰۃ صرف کرنا جائز نہیں، مثلاً پشتوں اور پلوں کی تعمیر و اجراء، راستوں کی درستگی، مُردوں کی تکفین اور اس طرح کے دوسرے کام۔

ماہنامہ 'برہان' دہلی کے فاضل مضمون نگار نے "فی سبیل اللہ" کو عام کرنے کی بڑی کوشش کی ہے، لیکن پورے مضمون میں علماء اور اصحاب مدارس پر اظہارِ غیظ و غضب اور جذباتیت کے سوا دلائل نام کی چیز نہ ہونے کے برابر ہے، ملک العلماء کاسانی کا حوالہ ان کے لیے اس لیے سود مند نہیں کہ علّامہ کاسانی نے "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے کے ساتھ "تملیک" اور "فقر" کی ایسی سخت بیڑیاں پہنا دی ہیں جنھیں کاٹ ڈالنے کی فاضل مضمون نگار کے علاوہ بہت سے "اصحاب اجتہاد" نے ناکام کوشش کی، "تملیک شخصی" اور "فقر" کے حصار نے "اکیڈمیوں" اور تمام غیر تملیکی مدوں کو مصارف زکوٰۃ میں شامل نہ ہونے دیا۔

تفسیر و فقہ کے ذخیروں کو کھنگالنے کے بعد فاضل مضمون نگار کو بڑی مشکل سے "نظریہ تعمیم" کی تائید میں ایک ناقص اور نا تمام حوالہ ملا۔ اس حوالہ کا تجزیہ کرنے سے پہلے اصل حوالہ کا متن پیش کیا جاتا ہے مشہور مفسّر امام فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) نے سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ کی تفسیر کرتے ہوئے "فی سبیل اللہ" کے ذیل میں پہلے جمہور مفسّرین و فقہاء کا مسلک نقل کیا ہے، اس کے بعد رقم طراز ہیں:

---

[1] بدائع الصنائع جلد ۲، ص ۳۹

[2] فقہ الزکوٰۃ، جلد ۲، ص ۶۴۴

واعلم ان ظاهر اللفظ فی قوله (وفی سبیل الله) لا یوجب القصر علی کل الغزاة، فلهذا المعنی نقل القفال فی تفسیره عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات الی جمیع وجوه الخیر من تکفین الموتی وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله (وفی سبیل الله) عام فی الکل[1]

اللہ تعالیٰ کے قول "وفی سبیل اللہ" کے ظاہری الفاظ غازیوں میں انحصار ثابت نہیں کرتے، اسی کو دیکھتے ہوئے قفال نے اپنی تفسیر میں بعض فقہاء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے تمام نیکی کے کاموں میں زکوٰۃ صرف کرنا جائز قرار دیا ہے مثلاً مُردوں کی تکفین، قلعوں اور مسجدوں کی تعمیر کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول "فی سبیل اللہ" سب کے لیے عام ہے۔

امام رازیؒ نے قفال کی تفسیر کے حوالہ سے بعض فقہاء کی رائے نقل کی، اس کی تائید میں ایک حرف بھی نہیں لکھا، نہ ان بعض فقہاء کے ناموں کی نشان دہی کی جس سے ان کا مرتبہ ومقام جانا جاسکے، نہ قفال ہی کا پورا نام لکھا۔ حیرت ہے کہ جو لوگ اپنے "زورِ تحقیق" اور "زعمِ اجتہاد" میں امت کے اجماع اور ائمہ مجتہدین کی آراء و فتاویٰ کو خاطر میں نہیں لاتے وہ لوگ "نامعلوم الاسم" "گمنام فقہاء کی آراء پیش کرنے کی جسارت کس طرح کرتے ہیں۔ اسی کو کہتے ہیں "ڈوبتے کو تنکے کا سہارا"۔

نظریۂ تعمیم کی دلیل کا جائزہ:

"نظریۂ تعمیم کے سلسلہ میں بنیادی حوالہ سامنے آنے کے بعد آئیے ہم حوالہ کے "راویوں" کی تحقیق کریں اور اس حوالہ کی قدر وقیمت جاننے کی کوشش کریں۔ امام فخرالدین رازی کی شخصیت تو معروف ومتعارف ہے، علمی حلقے ان کے مرتبہ ومقام سے بخوبی واقف ہیں، دوسرے راوی قفال ہیں۔ یہ قفال کون سے ہیں، اور ان کی کون سی تفسیر ہے جس کے حوالہ

---

[1] التفسیر الکبیر، ج ۱۶، ص ۱۱۳

سے امام رازیؒ نے بعض فقہاء کی رائے نقل کی ہے ؟ فاضل مضمون نگار نے ان میں سے کسی ایک بات کی بھی تحقیق کرنے کی کوشش نہیں کی، ہاں موصوف نے جس کتاب سے امام رازیؒ کا حوالہ اخذ کیا ہے اس میں پہلے سوال کے متعلق چند حرفی قیاس آرائی موجود ہے، میری مراد شیخ یوسف القرضاوی کی کتاب فقہ الزکوٰۃ ہے۔

یوسف القرضاوی نے فہرس الاعلام (شخصیات کا انڈکس) میں قفال کے بارے میں لکھا ہے:

لعله القفال الصغير عبد الله بن احمد المتوفى ٤١٧ ھ[1]

شاید قفال سے مراد قفال صغیر عبد اللہ بن احمد متوفی ۴۱۷ھ ہیں۔

میرے خیال میں قرضاوی صاحب کی یہ قیاس آرائی درست نہیں اس لیے کہ قفال صغیر کے حالات و تصنیفات میں کسی تفسیر کا ذکر نہیں آتا، امام رازیؒ سے قبل تین قفال گزرے ہیں: (۱) محمد بن علی بن اسماعیل القفال الکبیر متوفی ۳۶۵ھ۔ (۲) عبد اللہ بن احمد القفال الصغیر متوفی ۴۱۷ھ۔ (۳) محمد بن احمد بن حسین متوفی ۵۰۷ھ۔ ان میں سے دوسرے اور تیسرے قفال کے حالات و تصنیفات میں کسی تفسیر کا ذکر نہیں آتا ہاں قفال کبیر محمد بن علی بن اسماعیل متوفی ۳۶۵ھ کے حالات میں ان کی ایک تفسیر قرآن کا ذکر آتا ہے، لہذا میرا خیال یہ ہے کہ امام رازی نے جس قفال کا حوالہ دیا ہے وہ یہی قفال کبیر ہیں۔[2]

قفال کبیر محمد بن علی بن اسماعیل متوفی ۳۶۵ھ فقہ شافعی کی ممتاز شخصیت ہیں لیکن کسی معاند نے نہیں بلکہ ایک پُرجوش شافعی فقیہ و تذکرہ نگار علامہ تاج الدین سبکی (۷۷۱ھ) نے قفال کبیر کے بارے میں لکھا ہے کہ قفال کبیر اپنے ابتدائی دور میں معتزلی تھے

---

[1] فقہ الزکوٰۃ ج ۲، ص ۱۱۵۵، دار الارشاد بیروت۔

[2] داؤدی نے طبقات المفسرین میں امام نووی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ قفال کبیر کا ذکر تفسیر، حدیث، اصول، کلام میں بار بار آتا ہے، اس کے برخلاف قفال صغیر مروزی کا ذکر صرف علم فقہ میں بار بار آتا ہے۔ داؤدی نے یہ بھی لکھا ہے کہ امام رازی نے قفال کبیر کے حوالہ سے اپنی تفسیر میں بہت سی باتیں لکھی ہیں، ملاحظہ ہو طبقات المفسرین ج ۲، ص ۱۹۷

اور ان کی تفسیر اسی زمانۂ اعتزال کی یادگار ہے۔

قال الحافظ ابو القاسم بن عساكر بلغني انه كان مائلا عن الاعتدال قائلا بالاعتزال في اول امره ثم رجع الى مذهب الاشعري۔

قلت: وهذه فائدة جليلة انفرجت بها كربة عظيمة وحسيكة في الصدر جسيمة وذلك ان مذاهب تحكى عن هذا الامام في الاصول لا تصح الا على قواعد المعتزلة وطالما وقع البحث في ذلك حتى توهم انه معتزلي واستند المتوهم الى ما نقل ان ابا الحسن الصفار قال: سمعت ابا سهل الصعلوكي وسئل عن تفسير الإمام ابي بكر القفال فقال: قدسه من وجه ودنسه من وجه، اي دنسه من جهة نصرة مذهب الاعتزال [1]

حافظ ابو القاسم بن عساکر نے کہا مجھ تک یہ بات پہنچی کہ قفال کبیر اپنے ابتدائی دور میں جادۂ اعتدال سے منحرف اور معتزلی تھے پھر ابو الحسن اشعری کا مذہب اختیار کیا۔

میں کہتا ہوں یہ بڑا فائدہ ہے جس سے ایک بڑی مشکل دور ہو گئی اور سینے کی ایک بڑی کھٹک زائل ہو گئی۔ وہ یہ ہے کہ قفال کبیر سے اصول دین میں کچھ ایسی آرا منقول ہیں جو معتزلہ کے قواعد ہی پر صحیح ہو سکتی ہیں، اس سلسلے میں کافی بحث و تحقیق ہوئی حتی کہ بعض لوگوں کو ان کے معتزلی ہونے کا وہم ہو گیا۔ قفال کبیر کو معتزلی قرار دینے والوں نے ابو الحسن صفار کی اس روایت سے استدلال کیا: میں نے ابو سہل صعلوکی کو یہ فرماتے سنا جب کہ ان سے امام ابو بکر قفال کبیر کی تفسیر کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: "اس تفسیر کو ایک اعتبار سے پاکیزہ سمجھو اور ایک اعتبار سے ناپاک سمجھو"۔ یعنی اس کی ناپاکی مذہب اعتزال کی حمایت کرنے کی وجہ سے ہے۔

---

[1] طبقات الشافعية الكبرى ج ۳، ص ۲۰۱، تحقیق محمود محمد الطناحی۔

امام رازی نے صرف اتنا لکھا ہے کہ قفال نے بعض فقہاء کا قول "فی سبیل اللہ" کی تعمیم کے بارے میں نقل کیا ہے، اس جانب اشارہ بھی نہیں کیا ہے کہ قفال نے اسے اختیار کر لیا ہے یا اسے ترجیح دی ہے۔ مفسّرین اپنی تفسیروں میں بہت سے شاذ و منکر اقوال بھی نقل کرتے ہیں، بعض اقوال و آراء کی تردید اس لیے نہیں کرتے کہ ان کا باطل و مردود ہونا ان کی نظر میں بدیہی ہوتا ہے اسی لیے مفسّرین کا کوئی چیز نقل کر دینا اس کی تائید تصوّر نہیں کیا جاتا، پھر اگر پسندیدگی کی نظر سے بھی قفال نے بعض فقہاء کا قول نقل کیا ہو تو اسے ان کے دورِ اعتزال کی یادگار سمجھا جائے گا اور ہم انتہائی ادب سے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی درج ذیل عبارت کا اعادہ کریں گے، کیوں کہ عقلیت کے زور میں معتزلہ کی روایات سے لاپروائی محتاج بیان نہیں۔

و فی الجملة من عدل عن	حاصل کلام یہ ہے کہ صحابہ اور تابعین کے
مذاهب الصحابة والتابعين	مسالک اور ان کی تفسیر کو ترک کر کے
وتفسيرهم الى مايخالف	مخالف مذہب اور تفسیر اختیار کرنے
ذٰلك كان مخطئاً فى ذٰلك	والا خطاکار بلکہ بدعت کا ارتکاب کرنے
بل مبتدعاً وان كان مجتهداً	والا ہے، اگرچہ ایسا شخص مجتہد ہی ہو
مغفوراً له خطئوه[1]	جس کی خطا معاف ہے۔

"بعض فقہاء" کون ہیں؟

جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے کہ وہ بعض فقہاء کون ہیں جن کا مسلک قفال نے اپنی تفسیر میں نقل کیا، اس کی تحقیق اب تک کوئی نہیں کر سکا۔ خدا جانے قفال نے اپنی تفسیر میں ان فقہاء کا نام درج کیا ہے یا نہیں، قفال کی تفسیر دستیاب نہیں ہے کہ اس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔ قفال کبیر سے متقدم فقہاء و مجتہدین کی تصنیفات، آراء و اجتہادات

---

[1] مقدمة فی اصول التفسیر ص ۲۴ مطبوعة دار الآثار الوطنية دمشق

کا پورا ذخیرہ بحمداللہ اسلامی کتب خانوں میں محفوظ ہے، تحقیق وتلاش کے ہفت خواں طے کرنے کے باوجود "فی سبیل اللہ" میں تعمیم کرنے والے قفال کبیر سے قبل کے کسی فقیہ یا مجتہد کا نام پیش نہیں کرسکے جس نے وضاحت کے ساتھ "فی سبیل اللہ" کو بالکل عام قرار دیا ہو۔

ایک مغالطہ کا ازالہ:

کہیں ایسا تو نہیں کہ قفال کبیر کو ان بعض فقہار کی بات سمجھنے میں مغالطہ ہوا جس طرح مشہور حنبلی فقیہ ابن قدامہ متوفی ۶۲۰ھ غلط فہمی کا شکار ہوئے۔ ابن قدامہ حنبلی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب 'المغنی' میں جمہور فقہار کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ زکوٰۃ کو آٹھ مصارف کے علاوہ کسی اور کارِ خیر میں خرچ کرنا درست نہیں مثلاً مساجد، پلوں، راستوں کی تعمیر اور درستگی، میّت کی تجہیز وتکفین وغیرہ اس کے بعد ابن قدامہ نے انس بن مالک اور حسن بصری کی طرف یہ رائے[1] منسوب کی ہے کہ زکوٰۃ کا مال پلوں اور راستوں کی تعمیر میں خرچ کرنا درست ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں حضرات بھی "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں تعمیم کے قائل ہیں، ابن قدامہ نے انس بن مالک اور حسن بصری کے مقولہ "ما اعطیت فی الجسور والطرق فھی صدقۃ ماضیۃ" کا یہی مطلب سمجھا کہ پلوں اور راستوں میں زکوٰۃ کا مال صَرف کرنا درست ہے۔ لیکن مشہور مجتہد ابو عبید قاسم بن سلام متوفی ۲۲۵ھ نے کتاب الاموال[2] میں بڑی تفصیل کے ساتھ انس بن مالک اور حسن بصری کے مذکورہ مقولہ کی روایت کی ہے۔ ابراہیم نخعی، شعبی وغیرہ سے بھی اسی طرح کی روایات نقل کی ہیں اور اس مقولہ کا یہ مطلب لیا ہے کہ سڑکوں اور پلوں پر متعین عاشر (حکومت کی طرف سے زکوٰۃ وعشر وغیرہ وصول کرنے والے) اموال تجارت اور اموال ظاہرہ میں سے جو کچھ وصول کرتے ہیں اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی ہو جاتی ہے۔ میمون بن مہران کا مسلک یہ تھا کہ اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوگی، دوبارہ زکوٰۃ نکالنی پڑے گی۔ مشہور محدّث ابن ابی شیبہ نے بھی

---

[1] المغنی مع الشرح الکبیر ج ۲، ص ۵۲۷۔ [2] کتاب الاموال ص ۵۷۳-۵۷۵

ان روایات کو "باب من قال یحتسب[1] بما أخذ العاشر" میں درج کیا ہے اور ان روایات کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو ابو عبید قاسم بن سلام نے بیان کیا، اس لیے بے تردد یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ابن قدامہ حنبلیؒ سے انس بن مالک اور حسن بصری کا مقولہ سمجھنے میں غلطی ہوئی۔ کیا بعید ہے کہ قفال کبیر کو بھی بعض فقہاء کی اسی طرح کی عبارتوں سے مغالطہ ہوا ہو، اور اسی کو بنیاد بنا کر انھوں نے تعمیم والا نظریہ بعض فقہاء کی طرف منسوب کردیا ہو۔ یہ شبہ اس لیے ہوتا ہے کہ کتب تفسیر وحدیث وفقہ کی طرف کافی مراجعت کے باوجود ہمیں کہیں نہیں ملا کہ قفال کبیر کے معاصر یا متقدم کسی فقیہ نے تمام امور خیر کو "فی سبیل اللہ" میں داخل کیا ہو۔

دینی خدمت اور زکوٰۃ:

ماہنامہ "برہان" دہلی میں شائع شدہ زیر تبصرہ مضمون پڑھ کر شدت سے یہ تأثر ابھرتا ہے کہ فاضل مضمون نگار نے "دینی خدمت" اور "زکوٰۃ" کو لازم وملزوم سمجھ لیا ہے۔ ان کے نزدیک ہر "دینی خدمت گار" کا اولین حق ہے کہ زکوٰۃ کی رقم لے کر اپنے اوپر خرچ کرے غالباً موصوف یہ بات محسوس نہ کرسکیں کہ انھوں نے دینی خدمت کو زکوٰۃ کے ساتھ مربوط کر کے اس بلند ترین کام کو کتنا پست کردیا ہے اور دین کے حقیقی خدمت گاروں کی کس قدر توہین کی ہے۔ اگر زکوٰۃ کا اولین استحقاق خدمت دین کی بنیاد پر ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ کے سب سے زیادہ مستحق ہوتے لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حال یہ تھا کہ فقروفاقہ اور شدید ترین معاشی تنگی کے باوجود تاحیات زکوٰۃ کا ایک حبہ استعمال نہیں کیا اور اسی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ قیامت تک کے لیے سادات کو زکوٰۃ کے استعمال سے منع فرمادیا، ایک بار حضرت حسنؓ نے زکوٰۃ کی ایک کھجور منہ میں ڈال لی، آپؐ نے ان کے منہ سے کھجور اگلوادی اور فرمایا: "تھوتھو، اسے پھینک دو، کیا یہ نہیں جانتے کہ ہم لوگ زکوٰۃ نہیں کھاتے۔"[2]

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳، ص ۱۶۶، ۱۶۷، مطبوعہ کراچی۔
[2] الجامع الصحیح للمسلم کتاب الزکوٰۃ باب تحریم الزکوٰۃ علی رسول اللہ وعلیٰ آلہ۔

دینی خدمت گار اگر زکوٰۃ کے مستحق ہو سکتے ہیں تو فقر و احتیاج کی بنا پر نہ کہ دینی خدمت کی بنا پر، لیکن فاضل مضمون نگار کا نظریہ یہ ہے: "واضح رہے کہ زکوٰۃ کوئی بھیک کی چیز نہیں بلکہ خداوند کریم کی جانب سے عائد کردہ ایک فریضہ اور دینی خدمت گاروں کا ایک شرعی حق ہے اور یہ حق انھیں بغیر دست سوال دراز کیے ملنا چاہیے ورنہ دینی خدمت کے میدان میں کوئی انقلاب نہیں آسکتا، کیونکہ باصلاحیت لوگ اس "خارزار" میں قدم رکھنے کے بجائے اپنے لیے کوئی دوسرا میدان منتخب کر لیتے ہیں"[1]

سورۂ بقرہ کی آیت ۲۷۳ :

مضمون نگار نے سورۂ بقرہ کی آیت ۲۷۳ پر بڑا زور صرف کیا ہے اور ثابت کرنا چاہا ہے کہ چونکہ سورۂ بقرہ کی آیت ۲۷۳ میں مذکور فی سبیل اللہ سے بعض مفسرین نے علما اور دینی خدمت گار مراد لیے ہیں، لہٰذا مصارفِ زکوٰۃ میں مذکور فی سبیل اللہ کے اندر تمام دینی خدمت گاروں کو شامل قرار دینا چاہیے۔ فاضل مضمون نگار غالباً اس بات سے واقف ہوں گے کہ قرآن پاک میں ایسا کثرت سے ہوتا ہے کہ ایک ہی لفظ کے مختلف مواقع استعمال میں مختلف معانی مراد ہوتے ہیں، اور ہر موقع پر ایک لفظ کا ایک ہی مصداق نہیں ہوتا۔ سلف کی تفسیروں سے بے نیاز ہو کر اور سیاق و سباق سے آنکھیں بند کر کے اگر ہم نے کسی لفظ کا پورے قرآن میں ایک ہی مصداق قرار دیا تو قرآن نعوذ باللہ مضحکہ بن کر رہ جائے گا۔ مصارف زکوٰۃ میں مذکور فی سبیل اللہ کی جو تفسیر جمہور مفسرین و فقہاء نے کی ہے اس سے صرف اس لیے عدول کرنا کہ فلاں آیت یا حدیث میں مذکور فی سبیل اللہ کی دوسری تفسیر کی گئی ہے دین میں تحریف کے بڑے دروازے کو کھولنا ہے۔

اگر ہم بالفرض فاضل مضمون نگار کے موقف سے اتفاق کرتے ہوئے دونوں

---

[1] ماہنامہ 'برہان' دہلی ستمبر ۱۹۸۶ء ص ۲۹

آیتوں میں مذکور فی سبیل اللہ کا ایک ہی مصداق قرار دیں تو موصوف کے لیے زیادہ پریشانی کی بات ہوگی، کیونکہ مصارف زکوٰۃ میں مذکور فی سبیل اللہ جو مطلق ہے سورۂ بقرہ کی آیت ۲۷۳ سے مقید ہو جائے گا اور ثابت ہوگا کہ دینی خدمت گزار فقیر و حاجت مند ہونے ہی کی صورت میں زکوٰۃ کے مستحق ہوں گے، کیونکہ سورۂ بقرہ کی آیت ۲۷۳ میں فقراء کی قید لگی ہوئی ہے، اگر تنہا "دینی خدمت" زکوٰۃ کا استحقاق ثابت کرنے کے لیے کافی ہوتی تو فقیر ہونے کی قید نہ لگائی جاتی۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

دینی خدمت گزار اگر فقیر اور حاجت مند ہوں تو زکوٰۃ کے مستحق ہوتے ہیں۔ انھیں زکوٰۃ دینا زیادہ ثواب کی بات ہے، کسی مفتی یا فقیہ نے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ دینی خدمت گاروں کو فقیر ہونے کے باوجود زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ فاضل مضمون نگار کو یہ غلط فہمی ہے کہ مفتیانِ کرام صاحبِ فقر و احتیاج دینی خدمت گاروں کو بھی زکوٰۃ کا مستحق نہیں سمجھتے، ان کی غلط فہمی کی بنیاد مفتیانِ کرام کا یہ فتویٰ ہے کہ مکاتب و مدارس کے مدرسین، دینی مبلغین و خدّام کو زکوٰۃ کی رقم سے تنخواہ دینا درست نہیں، اسی طرح ان مکاتب و مدارس کو زکوٰۃ دینا درست نہیں جس میں نادار کھانے والے طلبہ نہ ہوں، موصوف لکھتے ہیں:

> "آج جو رواج ہوگیا ہے اس کی رو سے زکوٰۃ یا تو کسی بھکاری کو دی جاتی ہے یا پھر ایسے مدرسے کو جس میں "کھانے والے" طلبہ موجود ہوں اور عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کے بغیر زکوٰۃ ادا ہی نہیں ہوسکتی۔ . . . . اس کے نتیجے میں مکتب چلانے والوں کو جھوٹ بولنا پڑتا ہے کہ ہمارے یہاں کھانے والے طلبہ موجود ہیں، کیونکہ اس کے بغیر انھیں چندہ یا زکوٰۃ نہیں ملتی۔ حالانکہ یہ نہ کوئی شرط ہے اور نہ اس قسم کا جھوٹ بولنے کی ضرورت۔ زکوٰۃ کی رقم صرف "کھانے پینے" یا صرف طالب علم کے لیے مخصوص نہیں . . . . بلکہ اس سے طالب علموں کے ساتھ ساتھ معلمین اور ہر قسم کے دینی خدمت گار بھی مستفید ہوسکتے ہیں۔" (ماہنامہ برہان دہلی ستمبر ۱۹۸۷ء صفحہ ۲۹-۳۰)

فاضل مضمون نگار یہ نہیں سمجھ پا رہے ہیں کہ مفتیانِ کرام جب نادار طلبہ کے اوپر زکوٰۃ صرف کرنا جائز قرار دیتے ہیں تو نادار اور محتاج معلمین کی تنخواہوں میں زکوٰۃ صرف کرنا ناجائز کیوں کہتے ہیں۔ اس لیے موصوف بڑے جوش و جذبہ کے ساتھ لکھ رہے ہیں:

"یہ بات خوب اچھی طرح یاد رکھنی چاہیے کہ ایک طالب علم جو کسی اسلامی مدرسے میں دینی تعلیم حاصل کر رہا ہے اور ایک عالم جو کسی اسلامی ادارے میں دینی علوم کی تحقیق و تفتیش اور ان کی نشر و اشاعت کر رہا ہے یا تعلیم و تدریس کے فرائض انجام دے رہا ہے تو دونوں ایک ہی عمل میں مصروف ہیں، پہلا شخص اگر دینی علوم کی تحصیل کر رہا ہے تو دوسرا دینی علوم کو پھیلا رہا ہے، لہٰذا اگر پہلا شخص محتاج ہونے کی بنا پر زکوٰۃ کی رقم لے سکتا ہے تو دوسرا شخص بھی اسی علت کی بنا پر بدرجہ اولیٰ اس کا مستحق بن سکتا ہے، لہٰذا عقلی اعتبار سے ان دونوں میں کسی قسم کی تفریق نہیں کی جا سکتی۔"[1]

فاضل مضمون نگار کی بعض دینی موضوعات پر مفید تحریریں ہیں لیکن فقہ و فتاویٰ ان کا موضوع نہیں رہا ہے۔ لہٰذا بعض فقہی مسائل میں انھیں الجھنیں پیش آنا حیرت انگیز بات نہیں ہے، جو فن کسی انسان کا موضوع نہ ہو اس کے مطالعہ کے دوران اشکالات بھی پیش آتے ہیں، الجھنیں بھی پیدا ہوتی ہیں، ایسی صورت میں انسان کو اس فن کے ماہرین سے مل کر اپنے اشکالات دور کرنے چاہئیں، فاضل مضمون نگار کی بنیادی لغزش یہی ہے کہ مفتیانِ کرام کے دو فتووں میں جب انھیں تعارض نظر آیا تو کسی بابصیرت فقیہ کی طرف رجوع کرنے کے بجائے انھوں نے فقہاء و مفتیانِ کرام کو اپنی انشار پردازی کا نشانہ بنا لیا اور "غلطیہائے مضامین" کا ایک انبار لگا دیا۔

فقہ اسلامی کے طالب علموں کو بھی یہ بات معلوم ہے کہ فقیر کو کسی بھی طور سے زکوٰۃ کا مال حوالہ کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی بلکہ ادائیگیٔ زکوٰۃ کے لیے ضروری ہے کہ آپ

---

[1] ماہنامہ "برہان" دہلی ستمبر ۱۹۸۲ء ص ۴۳

فقیر کو اس کے فقر کی بنا پر اس سے کوئی معاوضہ لیے بغیر زکوٰۃ کا مال حوالہ کریں۔ اگر آپ نے فقیر کو اجیر رکھا اور اجرت میں زکوٰۃ کی رقم دی یا اس سے کوئی سامان خریدا اور قیمت میں زکوٰۃ کی رقم دی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی، غرضیکہ فقیر کو زکوٰۃ کی رقم مفت میں محض اس کے فقر واحتیاج کی بنا پر دی گئی ہو، اس کے عوض میں نہ مال لیا گیا ہو نہ کام۔ مدارس میں طلبہ کے کھانے پینے پر جو رقم خرچ کی جاتی ہے اس میں اُجرت اور اجارہ کا تصور بھی نہیں ہوتا، طلبہ کے ساتھ اجیروں جیسا برتاؤ نہیں ہوتا، اس کے برخلاف مدرسین اور ملازمین کو باقاعدہ اجیر رکھا جاتا ہے، تقرر کے وقت تنخواہیں طے کی جاتی ہیں، دونوں فریق اس کے پابند ہوتے ہیں، غرضیکہ اجارہ کی جو علامات وخصوصیات ہیں وہ سب مدرسین وملازمین کے تقرر، کارکردگی اور معاملت میں پائی جاتی ہیں، اسی لیے فقہاء امت کا اجماع ہے کہ ائمہ مساجد، معلمین ومبلغین اور دینی خدمت گاروں کی تنخواہوں میں زکوٰۃ کی رقم دینا جائز نہیں۔

مفتی کفایت اللہ صاحب کا فتویٰ:

اگر کوئی شخص اپنے طور پر زکوٰۃ نکال کر نادار مدرس، مبلغ یا امام کو دیدے یا منتظمین مدرسہ ہی زکوٰۃ کی رقم نادار مدرسین وملازمین کو دیں لیکن اجرت کے طور پر نہ دیں اور ان کے ساتھ اجیروں جیسا معاملہ نہ کریں تو بلاشبہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب سے سوال کیا گیا:

سوال: "مدرسہ کا کوئی ایسا مبلّغ ومدرس ہو جس کے پاس کسی رقم کا نصاب نہیں صرف ماہواری تنخواہ پر جو مدرسہ سے حاصل کرتا ہے نہایت تنگی اور دشواری سے گزارہ کرتا ہے کیا ایسے مبلّغ یا مدرس کو بھی مدرسہ میں بمد زکوٰۃ آمدہ رقم سے تنخواہ دی جا سکتی ہے یا نہیں۔؟

مفتی صاحب نے اس کے جواب میں تحریر فرمایا:

جواب: "کسی مستحق زکوٰۃ کو زکوٰۃ کی رقم کسی عمل کے معاوضہ میں (سوائے تحصیل وجمع زکوٰۃ کے) نہیں دی جاسکتی، کیونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں تملیک بلاعوض شرط ہے،

ملازمینِ تعلیم و تبلیغ کو تنخواہ بطورِ عقدِ اجارہ دی جاتی ہے جو تملیک بلا عوض نہیں ہے۔ البتہ اگر ان کو بطور وظیفہ ماہواری رقم دی جائے اور مستاجر کی حیثیت سے ان کے عمل کی جانچ نہ کی جائے اور اجیر کی طرح ان سے مواخذت نہ ہو، تو پھر ان کو زکوٰۃ میں سے ماہواری وظیفہ دینا جائز ہوگا۔[1]

مدارس کے طلبہ کے کھانے پینے اور مدرسین کی تنخواہوں کی نوعیت کا فرق اگر مضمون نگار کے ذہن میں رہا ہوتا تو وہ اتنی بڑی غلط فہمی کا شکار نہ ہوتے اور نہ انھیں مفتیانِ کرام کے فتووں پر استعجاب اور برہمی ہوتی۔

زکوٰۃ کی رقم سے اشاعتی اداروں کی اعانت:

فاضل مضمون نگار نے اپنے مضمون میں بار بار اس پر زور دیا ہے کہ زکوٰۃ کی رقم سے ان علمی اور اشاعتی اداروں کے بازو مضبوط کیے جائیں جو الحاد و لادینیت کے خلاف صف آراء ہیں۔ اس غلط فہمی کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ موصوف صرف اپنے اشاعتی ادارہ کے لیے فکرمند ہیں کیونکہ ان کی تحریر سے صاف جھلکتا ہے کہ وہ تمام اشاعتی اداروں کی فلاح و بہبود چاہتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> "آج کتنے ہی علمی و اشاعتی ادارے ایسے ہیں جو مالی وسائل نہ ہونے کی وجہ سے کسمپرسی کے عالم سے گزر رہے ہیں۔ اگر زکوٰۃ کی رقم سے ان کی اعانت کی جائے تو کایا پلٹ سکتی ہے اور زیادہ بہتر نتائج نکل سکتے ہیں۔"[2]

لیکن موصوف کی اس تجویز میں شرعی نقطۂ نظر سے قابلِ غور بات یہ ہے کہ اشاعتی اداروں کو زکوٰۃ کی جو رقم دی جائے اسے وہ ادارے کس مد میں خرچ کریں گے۔ اگر یہ ادارے ملازمین کی تنخواہوں میں زکوٰۃ کی رقم خرچ کریں تو اس کی شرعاً گنجائش کہاں ہے۔ زکوٰۃ کی وصولی کے علاوہ کسی دوسرے کام کی اجرت میں زکوٰۃ کی رقم دینا شرعاً جائز کہاں ہے۔ قرآن و سنت

---

[1] کفایۃ المفتی ج ۴، ص ۲۶۹-۲۷۰   [2] ماہنامہ "برہان" دہلی ستمبر ۱۹۸۷ء ص ۳۸

سے اس کے لیے کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ اگر اشاعتی ادارے زکوٰۃ کی رقم سے دینی کتابیں شائع کریں اس صورت میں اگر وہ کتابیں غریب مسلمانوں میں تقسیم کر دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن زکوٰۃ کی رقم سے شائع کردہ کتابوں کو فروخت کرنا یا مالداروں کو ہدیہ دینا کس طرح جائز ہوگا۔

اشاعتی ادارے عموماً شخصی ملکیت ہوتے ہیں۔ اگر انھیں ٹرسٹ کی شکل دے دی جائے تو بھی عملاً مالکانہ حیثیت پر کوئی زد نہیں پڑتی۔ ٹرسٹ کی شکل دینے میں صورت حال صرف اس قدر بدلتی ہے کہ قانونی ملکیت میں متعدد آدمی شریک ہوجاتے ہیں۔ اگر ٹرسٹ ایک ہی گھر یا خاندان کے چند افراد سے عبارت ہے (جیسا کہ عموماً اشاعتی ٹرسٹوں میں ہوتا ہے) تو ٹرسٹ کی جائداد اور ملکیت کی حیثیت خاندانی ملکیت سے زیادہ مختلف نہیں ہوتی لہذا اشاعتی اداروں کو زکوٰۃ دینے کا صاف مطلب اس کے مالکان یا ٹرسٹیوں کو زکوٰۃ دینا ہے اور یہ بات محتاج بیان نہیں کہ اشاعتی اداروں کے مالکان جو عموماً مالدار یا کم از کم صاحب نصاب ہوتے ہیں انھیں زکوٰۃ کی رقم دینا قطعاً جائز نہیں۔

مسئلہ تملیک:

فاضل مضمون نگار نے اپنے مضمون میں مسئلہ تملیک کو بھی مس کیا ہے، علماء اور مفتیان کرام سے "حکم نما درخواست" کی ہے کہ زکوٰۃ ادا ہونے کے لیے فقیر کو مالک بنادینے کی شرط ختم کریں۔ — ماضی میں ہندو پاک کے علمی حلقے چونکہ تملیک کے مسئلہ پر بھرپور بحث کر چکے ہیں اس لیے ہم اس کا صرف حوالہ دے دیں گے، اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو نہیں کریں گے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی ادارت میں شائع ہونے والے ماہنامہ "ترجمان القرآن" لاہور کے دو شماروں (ذی الحجہ ۱۳۷۴ھ محرم ۱۳۷۵ھ) میں مولانا امین احسن اصلاحی نے تملیک کے شرط ہونے کے خلاف مفصل مضمون لکھا اور اس میں اپنے علم و استدلال اور انشاء پردازی کا پورا مظاہرہ کیا، تملیک کے شرط نہ ہونے کے حق میں جتنی باتیں کہی جاسکتی تھیں انھوں نے وہ سب جمع کر دیں۔ ندوۃ المصنفین دہلی کے آرگن ماہنامہ "برہان" میں مولانا اصلاحی کے

مضمون کے جواب میں ایک بھرپور علمی اور تحقیقی مضمون شائع ہوا جو ستمبر ۵۶ء سے فروری ۵۷ء تک کے چھ شماروں میں پھیلا ہوا ہے۔ یہ مضمون جناب مرزا محمد یوسف صاحب استاد عربی گورنمنٹ مدرسہ عالیہ اورنٹیل کالج رام پور کا ہے۔ یہ مضمون علم و تحقیق کا شاہکار ہے۔ صاحب مضمون نے جمہور فقہاء کی ترجمانی کرتے ہوئے تملیک کے شرط ہونے پر قرآن و سنت اور فقہ اسلامی سے دلائل محکمہ کا انبار لگا دیا ہے اور تملیک کی شرط پر کیے جانے والے اعتراضات کا دفعیہ بڑے فاضلانہ اور محققانہ انداز میں کیا ہے۔ انصاف پسند افراد کے لیے تملیک کے موضوع پر مرزا محمد یوسف صاحب کے مذکورہ بالا مضمون کا مطالعہ تحقیق و اطمینان کے لیے بہت کافی ہے۔ کاش کوئی ناشر اس مضمون کو کتابی صورت میں شائع کر دے۔ مرزا محمد یوسف صاحب نے اپنے مضمون میں ایک جگہ لکھا ہے:

"زکوٰۃ کی مد ایک خاص مد ہے، اس کی آمدنی کے ذرائع اور خرچ کے مصارف دونوں متعین ہیں، نیز اس کے شرائط وجوب اور طریق ادا کی تفصیلات مقرر ہیں۔ ان میں تغیر و تبدل کا حق نہ فقہائے قدیم کو تھا اور نہ مفکرین عہد جدید کو ــــ اور اس کی ایک ہی وجہ ہے۔ وہ یہ کہ زکوٰۃ عبادات خالصہ میں سے ہے۔ ہر چند کہ اس میں ایک اقتصادی جہت بھی ہے لیکن اس کا تعبداتی پہلو غالب ہے اور تعبداتی امور میں خود عقل سلیم کا تقاضا ہے کہ عقل کے خوض و تعمق کو زیادہ دخل نہ ہونا چاہیے ورنہ دھیان گیان سے نماز کی، مسہل و جلاب سے روزہ کا، قومی چندوں اور نیشنل بانڈس کی خریداری سے زکوٰۃ کا، اور بین الاقوامی یا بین الاسلامی کانفرنسوں کی شرکت سے حج کا بہ آسانی بدل ڈھونڈا جاسکتا ہے، لیکن اس قسم کی تجاویز الحاد و زندقہ کے مترادف ہیں۔ اس لیے بہتر ہوگا کہ امور تعبدی کی حیثیت کو عقل ظاہر بیں کا تختۂ مشق نہ ہونے دیا جائے کیونکہ عقل رمضان کی آخری تاریخ کے روزہ اور یکم شوال کے افطار میں فرق کی حکمت بتانے سے بالکل قاصر ہے۔"

(ماہنامہ "برہان" دہلی ستمبر ۱۹۵۶ء ص ۲۵)

زکوٰۃ کا بنیادی مصرف فقرا ہیں.

زکوٰۃ کے سلسلہ میں آیات و احادیث کا وسیع دائرہ میں مطالعہ کرنے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زکوٰۃ کا سب سے بنیادی مصرف فقرا و مساکین ہیں۔ اسلام میں زکوٰۃ کا نظام دراصل سماج کے اسی حاجت مند اور معاشی طور سے پسماندہ طبقہ کی معاشی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معاذ میں زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا:

توخذ من اغنیاءھم وترد	زکوٰۃ ان کے مالداروں سے لی جائے گی
الی فقراءھم۔	اور حاجت مندوں کو واپس کردی جائے گی۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس کا ٹکڑا اوپر نقل کیا گیا شہرت و استفاضہ کی شان رکھتی ہے حدیث کی تمام مستند کتابوں میں یہ حدیث موجود ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اسلام نے اپنی معاشی تنظیم میں مالداروں کی آمدنی کا ایک حصہ فقرا و مساکین کی ملکیت قرار دیا تاکہ فقرا اس سے اپنی ضروریات پوری کریں۔ مال زکوٰۃ کے بارے میں حکم ہے کہ وہ فقرا کی ملکیت میں دے دیا جائے، فقرا اپنی فلاح و بہبود اور اپنی ضرورتوں سے اچھی طرح واقف ہیں۔ زکوٰۃ کی رقم "اجتماعی فلاح و بہبود"، "رفاہ عامہ" وغیرہ کی مدوں میں خرچ کرنا جائز نہیں، "قومی اور ملکی مفادات"، "غریبوں کی اجتماعی فلاح و بہبود"، "رفاہ عامہ کے کام" کے پُرفریب عنوانات سے برسر اقتدار اور صاحب ثروت طبقہ ہر دور میں غریبوں اور محنت کشوں کو لوٹتا رہا، ملک کے غریبوں کا حق ان پُرفریب نعروں کے سہارے سرمایہ داروں کو دیا جاتا رہا۔ عہد قدیم کی شہنشاہیوں میں ان دلکش اور دلفریب عنوانوں کا استعمال کم تھا مگر دورِ حاضر کی مزدور آمریتوں اور نام نہاد جمہوریتوں میں اربابِ اقتدار اور اصحاب ثروت کو جب عیش کوشیوں کے لیے بے حساب دولت کی ضرورت ہوتی ہے تو "رفاہ عامہ"، "اجتماعی فلاح و بہبود" اور "غریبوں کے اجتماعی مفادات" کے نام سے فقرا و مساکین کے مالی حقوق بے دردی کے ساتھ ضائع کیے جاتے ہیں۔ اسلام نے دُکھی انسانیت اور غریب طبقہ پر رحم کھاتے ہوئے حکم دیا کہ زکوٰۃ کا مال جو غریب مسلمانوں کا حق ہے اسے ان میں تقسیم کر دیا جائے، انھیں اس کا مالک بنایا جائے۔ "غریبوں کے مفادات" کے نام پر اسے روکے نہ رکھا جائے۔

اسی وجہ سے تاریخ اسلام کے ہر دور میں زکوٰۃ کی رقم فقراء و مساکین کو ملتی رہی اور ان کے لیے زکوٰۃ بہت بڑا اقتصادی سہارا رہی۔ اسلامی حکومتوں میں "رفاہ عامہ"، "اجتماعی فلاح و بہبود"، "غریبوں کے مفادات" کے بڑے بڑے کام کیے گئے۔ لیکن زکوٰۃ کی رقم کو ہاتھ نہیں لگایا گیا۔ اور زکوٰۃ برابر فقراء و مساکین میں تقسیم کی جاتی رہی۔

نظریۂ تعمیم کی بنیادی مضرت:

جو لوگ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کا دائرہ وسیع کرکے اس میں ہر کارِ خیر کو شامل کرنا چاہتے ہیں یا فی سبیل اللہ کے دامن کو وسیع کرکے دین و ملت سے تعلق رکھنے والے ہر اجتماعی کام کو اس میں سمیٹنا چاہتے ہیں، یا دین کی نصرت و دفاع کے ہر عمل کو فی سبیل اللہ کا فرد تصور کرتے ہیں وہ لوگ دراصل شعوری یا غیر شعوری طور پر فقراء و مساکین کو زکوٰۃ سے محروم کرنے کے لیے راہ ہموار کر رہے ہیں۔ حالانکہ زکوٰۃ کا اہم ترین مصرف سماج کا وہی عنصر ہے جو ضروریاتِ زندگی سے بھی محروم ہے جسے ہم فقراء و مساکین کے نام سے جانتے ہیں۔

ہمارے ملک میں دینی تعلیم کے اقامتی مدارس ہی کی تعداد کیا کم ہے۔ اگر "اجتہاد جدید" کے تحت فی سبیل اللہ کا دائرہ کار وسیع تر کر دیا گیا تو مساجد، مسافر خانوں، اور دیگر رفاہی اداروں کی تعمیر و انتظام کرنے والے، دینی تحقیقاتی مراکز، اکیڈمیاں، تصنیفی ادارے قائم کرنے والے اور دوسرے سیکڑوں قسم کے دینی اور علمی خدمت گزار زکوٰۃ کی رقم پر ٹوٹ پڑیں گے۔ اسلامی اسکولز اور کالجز قائم کرنے والے کہاں پیچھے رہنے والے ہیں، وہ کہیں گے ہم سے زیادہ دین و ملت کی خدمت کرنے والا کون ہے؟ ہم لوگ تو مسلمانوں کی نئی نسل کو مشن اسکولوں اور لادینی کالجوں کے ایمان سوز ماحول سے بچا رہے ہیں۔ مسلم گرلس کالجز قائم کرنے والے کہیں گے زکوٰۃ پر سب سے زیادہ حق ہمارا ہے کیونکہ اگر ہماری لڑکیاں ان اسکولوں اور کالجوں میں تعلیم حاصل کریں گی جو غیر مسلموں کے زیر انتظام ہیں تو دین و ایمان کے ساتھ ان کی عزت و آبرو بھی خطرے میں پڑ جائے گی۔ لہذا ہم سب سے اہم دینی اور ملی کام

کر رہے ہیں۔ اسلامی اسپتال اور شفاخانے قائم کرنے والے کہیں گے کہ غیر مسلموں کے اسپتالوں اور شفاخانوں میں ہماری خواتین علاج معالجہ کے لیے داخل ہونے پر مجبور ہوتی ہیں، زچگی کے مراحل بھی انھیں غیر مسلموں کی زیر نگرانی طے کرنے پڑتے ہیں جس سے ان کی بے حرمتی اور بے آبروئی ہوتی ہے ان شفاخانوں میں اسلامی اصول و آداب کا بالکل خیال نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا ہم لوگوں نے اسلامی شفاخانے، نرسنگ ہوم قائم کرکے سب سے بڑا دینی اور ملّی کام کیا ہے لہٰذا ہم زکوٰۃ کے اولین مستحقین میں سے ہیں۔

غرضیکہ بھانت بھانت کے "خدام دین و ملّت" اور "مجاہدین اسلام" لاکھوں کی تعداد میں دلفریب عنوانوں کے ساتھ زکوٰۃ کی وصولی کے لیے میدان میں کود پڑیں گے۔ پھر بھلا کوئی ان غریبوں کا کہاں خیال کر پائے گا جن کے پاس نہ دلفریب عنوان ہے نہ زورِ بیان، طلاقتِ لسان ہے نہ رعنائی قلم۔

مضمون نگار کے نظریۂ تعمیم کی تردید خود اُن کے قلم سے:

"فی سبیل اللہ" کے بارے میں یہ مضمون ترتیب کے آخری مرحلوں میں تھا۔ اسی دوران زیرِ تبصرہ مضمون کے فاضل مضمون نگار کی ایک تازہ تصنیف[1] نظر سے گزری جستہ جستہ اسے دیکھنے کا اتفاق ہوا، اس کتاب میں انھوں نے اپنے زیرِ تبصرہ مضمون کی اصولی تردید کردی ہے۔ ان کی یہ کتاب زکوٰۃ والے مضمون سے بعد کی تصنیف ہے۔ فاضل مضمون نگار نے تازہ تصنیف میں "اجماع امت قرآن کی نظر میں" کے عنوان کے تحت لکھا ہے:

> "حاصل یہ ہے کہ قرآن اور حدیث کے بعد اجتہاد اور اجماعِ امت بھی اسلامی قانون کا سرچشمہ ہیں اور دین میں ان کی بھی حجت ہے۔ قیاسی امور میں تو ایک فقیہ (ماہر قانون) کا اجتہاد دوسرے فقیہ سے مختلف ہو سکتا ہے اور ائمۂ اربعہ کے اختلافات کی نوعیت اسی قسم کی ہے، مگر جب کسی مسئلہ پر تمام یا اکثر فقہاء متفق

---

[1] "اسلامی شریعت علم اور عقل کی میزان میں"۔

ہو جائیں تو پھر اس سے اختلاف کی گنجائش نہیں رہ جاتی، چنانچہ بیک لفظ یا مجلس کی تین طلاقوں کے وقوع پر چاروں ائمہ اور بہت سے فقہاء کے علاوہ تمام محدثین متفق ہیں اور یہ مسئلہ قرآن وحدیث سے بھی ثابت ہے۔ ... مگر اب موجودہ دور کے "مصلحین" یا تجدد پسند لوگ اس متفقہ مسئلہ میں نئے سرے سے "اجتہاد" کر کے اس قانون کو بدل دینا چاہتے ہیں[1]۔"

اس اقتباس میں فاضل مضمون نگار نے یہ بات صاف کر دی ہے کہ "جب کسی مسئلہ پر تمام یا اکثر فقہاء متفق ہو جائیں تو پھر اس سے اختلاف کی گنجائش نہیں رہ جاتی"، اس اصول کی روشنی میں فاضل مضمون نگار ہی اپنے اس طرز تحقیق کی توجیہ کر سکتے ہیں کہ جب "فی سبیل اللہ" کے اندر "جہاد فی سبیل اللہ" اور "حج" کے علاوہ دوسرے نیک کاموں کے داخل نہ ہونے پر تمام مجتہدین کا اجماع ہے اور "فی سبیل اللہ" سے "غزوہ وقتال" مراد ہونے پر اکثر فقہاء متفق ہیں تو موصوف کے لیے یہ گنجائش کہاں سے پیدا ہوئی کہ وہ تمام دینی خدمت گاروں کو "فی سبیل اللہ" میں داخل کر کے زکوٰۃ کے مال سے تنخواہ دلائیں۔

ایک مجلس کی تین طلاقوں کے بارے میں جس پیمانے کا اتفاق فقہاء اسلام کے درمیان ہے اس سے بڑھ کر ہی اتفاق "فی سبیل اللہ" کے بارے میں موجود ہے۔ طلاق ثلاثہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ جیسے بلند پایہ فقہاء کا مدلل اختلاف موجود ہے لیکن فی سبیل اللہ کے بارے میں کوئی قابل ذکر اختلاف نہیں ملتا، جب طلاق ثلاثہ کا مسئلہ فاضل مضمون نگار کے نزدیک اجماعی مسائل کی فہرست میں آتا ہے تو "فی سبیل اللہ" کے بارے میں تعمیم کے نظریہ کی وکالت ان کے لیے کسی طرح درست نہیں ہے۔

مذکورہ بالا اقتباس کی چند سطروں کے بعد موصوف لکھتے ہیں:

"اب رہا معاملہ فقہ اسلامی یا فقہاء کی انفرادی رایوں کا تو اس میں دو قسم کے احکام و مسائل موجود ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو قرآن اور حدیث کے منصوص

---

[1] حوالہ بالا ص ۲۴، ۲۵، مطبوعہ ۱۹۸۶ء

احکام کی تشریح و توضیح پر مشتمل ہے تو اس باب میں اگرچہ اختلاف رائے کی گنجائش موجود ہے (جیسا کہ خود فقہائے اربعہ کا نقطۂ نظر مختلف ہے) مگر ان احکام میں بجائے خود کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ شریعت کی اصل و اساس ہیں، لہٰذا ان میں ترمیم و اضافے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، البتہ دلائل کی قوت کی بنا پر صرف اتنا کیا جاسکتا ہے کہ کسی ایک فقیہ کی رائے کو ترجیح حاصل ہو جائے۔"[1]

ظاہر بات ہے کہ "فی سبیل اللہ" کا مصداق طے کرنے کا مسئلہ ایک منصوص حکم کی تشریح و توضیح سے تعلق رکھتا ہے۔ لہٰذا اسے اگر اجماعی کے بجائے مختلف فیہ تسلیم کر لیا جائے تو بھی فاضل مضمون نگار کے بیان کردہ اصول کے مطابق صرف اتنی گنجائش نکل سکتی ہے کہ مختلف ائمہ مجتہدین کی جو دو تفسیریں موجود ہیں ان میں سے کسی ایک کو دلائل کی قوت کی بنا پر اختیار کر لیا جائے۔ کوئی تیسری تفسیر ایجاد کرنا اور تعمیم کا نیا نظریہ پیش کرنا تو موصوف کے اصول کی روشنی میں کسی طرح درست نہیں تھا۔

ہمارے بعض اہلِ قلم "نام نہاد ترقی پسندوں اور اہلِ تجدد" کے مقابلے میں قلم اُٹھاتے ہیں، ان کی تشکیکات و تلبیسات کا پردہ چاک کرتے ہیں، لیکن اسی مقابلہ آرائی میں ان کے بعض نظریات سے غیر شعوری طور پر متاثر ہو جاتے ہیں۔ کچھ یہی قصہ فاضل مضمون نگار کا بھی ہے، انھوں نے اپنی اس تازہ تصنیف میں متجددین کے مقابلہ میں اجماع امت، اصول فقہ وغیرہ کی اہمیت بیان کی ہے، اور جب "فی سبیل اللہ" کے سلسلہ میں تحقیق کرنے بیٹھے تو اجماع اور اصول فقہ کو بالائے طاق رکھ دیا، متجددین کے مقابلے میں اپنے بیان کردہ اصول یکسر فراموش کر دیے اور خالص متجددین کے اسلوب و آہنگ میں کہا:

" ہمارے علماء کو چند بے بنیاد اندیشوں کے تحت نئے فیصلوں

---

[1] حوالہ بالا ص ۲۵، ۲۶

سے گھبرانا نہیں چاہیے، کیونکہ علمار کا کام تو اصلاحِ امت اور اصلاحِ معاشرہ ہے، اور پھر "فقہ اسلامی" کوئی جامد شے یا "پتھر کی لکیر" نہیں ہے، بلکہ اس کو زمانے کی کروٹوں کے ساتھ متحرک اور فعّال ہونا چاہیے[1]۔"

---

[1] ماہنامہ "برہان" دہلی ستمبر ۱۹۸۷ء ص ۱۵۹

نواب صدیق حسن صاحب ــــ اور

نظریۂ تعمیم

ذیل میں عصر حاضر یا ماضی قریب کے ان حضرات اہلِ علم کے دلائل کا تجزیہ پیش کیا جائے گا جنھوں نے نظریۂ تعمیم کی تائید کی ہے۔

آپ عربی زبان کی تفاسیر قرآن کا ذخیرہ کھنگال ڈالیے کسی مفسّر کو "فی سبیل اللہ" کی تعمیم کی وکالت کرتے ہوئے نہیں پائیں گے۔ بعض مفسّرین کے یہاں اتنا ضرور ملے گا کہ انھوں نے بر سبیل تذکرہ قفال کے حوالہ سے بعض فقہاء کا قول نقل کر دیا ہے، جس پر ہم تفصیل سے بحث کر چکے ہیں۔ تاریخ اسلام کی بعض وہ شخصیتیں جنھوں نے بعض معرکۃ الآرا مسائل میں جمہور فقہاء سے اختلاف کرکے اپنی انفرادیت قائم کی وہ بھی "فی سبیل اللہ" کی تفسیر و تشریح میں جمہور کے ساتھ ہیں۔ ابن حزم کا مسلک 'المحلی' کے حوالہ سے آپ کے سامنے آچکا ہے، شوکانی نے اپنی تفسیر میں جمہور فقہاء کے مسلک سے اتفاق کیا، حتی کہ نواب صدیق حسن صاحب متوفی ۱۳۰۷ھ نے بھی اپنی تفسیر میں مسلک جمہور کو اختیار کیا، نواب صاحب نے سورۂ توبہ کی آیت ۶۰ میں فی سبیل اللہ کی تفسیر کرتے ہوئے پہلے جمہور کا یہ قول نقل کیا کہ اس سے مراد غازی اور مرابط ہیں، اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ، احمد بن حنبلؒ، اسحاقؒ کا قول نقل کیا، اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

وقیل ان اللفظ عام	بعض لوگوں نے کہا کہ "فی سبیل اللہ" (راہِ خدا)
فلا یجوز قصرہ علی	کا لفظ عام ہے، لہذا اسے کارِ خیر کی کسی

نوع خاص ويدخل فيه جميع وجوه الخير والاول اولىٰ لاجماع الجمهور عليه۔[1]

خاص قسم میں محدود کرنا درست نہیں، بلکہ اس میں کارِ خیر کی تمام صورتیں داخل ہیں، پہلا قول (جمہور کا قول) قابلِ ترجیح ہے کیونکہ اس پر جمہور کا اجماع ہے۔

نواب صاحب کے دلائل:

نواب صدیق حسن صاحب مرحوم کی ایک کتاب "الروضۃ الندیۃ" ہے، یہ کتاب علامہ شوکانی متوفی ۱۲۵۵ھ کی کتاب "الدرر البہیۃ" کی شرح ہے۔ "الروضۃ الندیۃ" میں نواب صاحب نے "فی سبیل اللہ" کی تعمیم کا نظریہ پیش کیا ہے اور اس کی پُرزور وکالت کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

اما سبيل الله فالمراد هنا: الطريق اليه عز وجل۔ والجهاد وان كان اعظم الطرق الى الله عز وجل، لكن لا دليل على اختصاص هذا السهم به بل يصح صرف ذلك في كل ما كان طريقا الى الله عز وجل، هذا معنى الآية لغة والواجب الوقوف على المعاني اللغوية حيث لم يصح النقل شرعا.....

یہاں پر سبیل اللہ سے مراد اللہ تک پہنچنے کا راستہ ہے، جہاد اگرچہ خدا تک رسائی کا سب سے عظیم راستہ ہے لیکن اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ سبیل اللہ والا حصہ جہاد کے لیے مخصوص ہے بلکہ زکوٰۃ کے اس حصہ کا ان تمام کاموں میں خرچ کرنا درست ہے جو راہِ خدا میں شامل ہوں۔ لغت کے اعتبار سے یہی آیت کا معنی ہے اور صحیح نقل شرعی نہ ہونے کی صورت میں لغوی معانی پر انحصار کرنا واجب ہے ......

---

[1] تفسیر فتح البیان ج ۴، ص ۱۲۴، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۰۷ھ

ومن جملة سبيل الله
الصرف فى العلماء الذين يقومون
بمصالح المسلمين الدينية فان
لهم فى مال الله نصيبا سواء
كانوا اغنياء او فقراء بل الصرف
فى هذه الجهة من أهم
الامور لأن العلماء ورثة
الانبياء وحملة الدين وبهم تحفظ
بيضة الاسلام وشريعة سيد الانام
وقد كان علماء الصحابة
يأخذون من العطاء ما يقوم
بما يحتاجون اليه مع زيادات
كثيرة يتفوضون بها فى قضاء
حوائج من يرد عليهم من
الفقراء وغيرهم والأمر
فى ذلك مشهور، ومنهم من
يأخذ زيادة على مأة الف
درهم، ومن جملة الاموال
التى كانت تفرق بين المسلمين
على هٰذه الصفة الزكوٰة
وقد قال صلى الله عليه
وسلم لعمر لما قال له
يعطى من هو احوج منه.

سبیل اللہ (راہِ خدا) میں خرچ
کرنے کی ایک صورت ان علماء پر خرچ
کرنا ہے جو مسلمانوں کے دینی امور انجام
دے رہے ہیں خواہ وہ مالدار ہوں یا فقیر،
کیونکہ اللہ کے مال میں ان کا حصہ ہے، بلکہ
اس مد میں خرچ کرنا زیادہ اہم ہے، کیونکہ
علماء انبیاء کے وارثین اور دین کے حاملین
ہیں۔ انھیں کے ذریعہ دین اسلام اور
شریعت محمدیؐ کی حفاظت ہوتی ہے۔
علماء صحابہ اتنا عطیہ لیا کرتے تھے
جو ان کی ضروریات سے بہت زائد ہوا
کرتا، جس سے وہ لوگ اپنے پاس آنے
والے فقراء وغیرہ کی ضرورتیں بھی پوری
کرتے تھے۔ یہ بات مشہور ہے کہ بعض
علماء صحابہ ایک لاکھ درہم سے زائد لیا
کرتے تھے اور زکوٰۃ کا مال بھی ان
اموال میں سے ہوتا تھا جو مذکورہ بالا طریقے
پر مسلمانوں میں تقسیم کیے جاتے تھے۔
حضرت عمرؓ نے جب یہ کہتے ہوئے لینے
سے عذر کیا کہ "جو لوگ مجھ سے زیادہ
حاجت مند ہیں انھیں دے دیجئے" تو
حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان سے
فرمایا: اشراف نفس اور سوال کے بغیر

ما أتاك من هذا المال	تمھارے پاس جو مال آئے اسے لےلو'
وانت غیر مستشرف ولاسائل	اور جو مال اس طرح نہ آئے اس کے
فخذہ وما لافلاتتبعہ نفسك	پیچھے اپنے آپ کو نہ تھکاؤ، جیساکہ صحیح
کمافی الصحیح والأمر ظاهر۔[1]	بخاری میں آیاہے اور معاملہ ظاہر ہے۔

"فتح البیان" اور "الروضۃ الندیہ" کے سنین اشاعت اور بعض دوسرے قرائن سے یہ بات تقریبًا یقینی ہے کہ نواب صاحب نے "الروضۃ الندیہ" میں پیش کردہ تعمیم کے نظریہ سے اپنی تفسیر میں رجوع کرلیاہے اور بالآخر جمہور کا مسلک اختیار کرلیاہے' یہ بات قرینِ قیاس بھی ہے کیونکہ تفسیر فتح البیان کی تصنیف کے دوران مختلف تفاسیر پر ان کی نظر پڑی ہوگی، اور جب انھوں نے دیکھا ہوگا کہ فی سبیل اللہ کی تفسیر میں تمام مفسرین یک زبان ہیں اور ایک شخص بھی تعمیم کی بات نہیں لکھتا تو انھوں نے اپنی سابق رائے سے رجوع کرلیا ہوگا۔

دورحاضر میں فی سبیل اللہ کی تعمیم کرنے والے چونکہ بڑی بلند آہنگی کے ساتھ الروضۃ الندیہ میں پیش کردہ نواب صاحب کے دلائل کا اعادہ کرتے ہیں اور بڑی محکم دلیل سمجھ کر نواب صاحب کی عبارت پیش کرتے ہیں، لہذا ہم آئندہ سطروں میں الروضۃ الندیہ میں پیش کردہ دلائل کا تجزیہ کرتے ہیں۔

نواب صاحب کے دلائل کا تجزیہ:

فی سبیل اللہ کو عام قرار دینے کے سلسلے میں نواب صاحب کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ سبیل اللہ (راہِ خدا) لغت کے اعتبار سے عام ہے، ہر کارِ خیر کو شامل ہے لہذا سبیل اللہ کو جہاد میں محصور کرنا درست نہیں، خصوصًا اس لیے کہ اس کی تفسیر میں کوئی روایت صحیح طور پر ثابت نہیں۔ نواب صاحب کی اس دلیل کے سارے اجزاء قابلِ بحث اور محتاجِ ثبوت

---

[1] الروضۃ الندیہ ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷، مطبوعہ دارالمعرفۃ بیروت

ہیں۔ لغت میں سبیل اللہ کے عام ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ لغت کے اعتبار سے سبیل اللہ کا اطلاق ہر کارِ خیر کے لیے ہوتا ہے تو اس سے کسی کو اختلاف نہیں لیکن اس صورت میں اگر ہم "فی سبیل اللہ" سے صرف وہی امور مراد لیں جن پر لغت ہی میں نہیں بلکہ قرآن و سنت میں "سبیل اللہ" کا اطلاق کیا گیا ہے تو ان کا شمار مشکل ہوگا اور زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کی تحدید بے معنی ہو کر رہ جائے گی، اور اگر نواب صاحب کی مراد یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے ہر کارِ خیر مراد ہوتا ہے تو نواب صاحب کا دعویٰ درست نہیں۔ متعدد حوالوں سے یہ بات گزر چکی ہے کہ "فی سبیل اللہ" جب مطلق بولا جاتا ہے جس طرح مصارفِ زکوٰۃ کی آیت میں ہے تو اس سے مراد جہاد و قتال ہوتا ہے۔ احادیث نبویہ میں "فی سبیل اللہ" کے استعمالات کا استقراء کرنے سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ پھر اجماع امت سے کتاب اللہ کے عمومات میں تخصیص کرنا ایک مسلمہ اصول ہے۔ خود اسی مصارفِ زکوٰۃ کی آیت میں صدقات کا لفظ اگرچہ عام ہے لیکن اجماع امت سے اس آیت میں صدقات سے مراد زکوٰۃ واجبہ ہوتی ہے، اور صدقات نافلہ کو ان آٹھوں مصارف کے باہر خرچ کرنا بھی درست مانا جاتا ہے، اسی طرح فقراء و مساکین میں بعض احادیث کے اشارات اور اجماع امت کی بناء پر مسلم کی قید بڑھائی گئی ہے، غیر مسلم فقراء و مساکین کو زکوٰۃ کا مال نہیں دیا جاتا۔ یہ سب قیدیں امت کے اجماعی فہم کی بنا پر عائد کی گئی ہیں، آپ کو کوئی ایسی حدیث صحیح ملنی مشکل ہے جس میں آیتِ مصارف کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا گیا ہو کہ اس آیت میں صدقات سے مراد صدقات واجبہ اور فقراء و مساکین سے مسلم فقراء و مساکین مراد ہیں۔ اگر امت کے اجماعی فہم کو ناقابلِ اعتناء گردانتے ہوئے قرآن کے ہر لفظ کی تفسیر میں احادیث صحیحہ کا مطالبہ کیا جانے لگا اور حدیث مرفوع نہ ملنے کی صورت میں محض لغت کی بناء پر تفسیر قرآن کی اجازت دے دی گئی تو قرآن کھلونا بن کر رہ جائے گا اور ہر غلط اور بے بنیاد بات قرآن سے ثابت کی جانے لگے گی۔ ابھی چند برس قبل شاہ بانو کیس میں سپریم کورٹ کے ججوں نے متاع بالمعروف کی تشریح کرتے ہوئے جو قیامت ڈھائی وہ لغت کی بنیاد پر

تعمیم و تفسیر کا ایک ادنیٰ کرشمہ تھا۔

نواب صاحب مرحوم کا یہ دعویٰ بھی درست نہیں کہ "فی سبیل اللہ" کی تفسیر میں کوئی نقل صحیح نہیں۔ اس مقالہ کے ابتدائی حصوں میں آپ پڑھ چکے کہ ایک حدیث مرفوع سے آیت مصارف میں مذکور "فی سبیل اللہ" کی تفسیر ہوتی ہے، ابوداؤد، ابن ماجہ، موطأ امام مالک وغیرہ میں وہ حدیث روایت کی گئی ہے، ابن حزم نے بھی اس حدیث کو قابلِ احتجاج قرار دیا ہے۔

نواب صاحب پر سید رشید رضا کا نقد :

صاحب تفسیر المنار سید رشید رضا نے "فی سبیل اللہ" کو بالکل عام قرار دینے کے نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے :

> "اس لفظ (سبیل اللہ) کا عموم ہر اس امر مشروع کو شامل ہے جس سے اللہ کی رضامندی مقصود ہو، اللہ کا کلمہ بلند کر کے، اس کا دین قائم کر کے، اچھی طرح اس کی بندگی کر کے، اس کے بندوں کو نفع پہنچا کر۔ اس میں وہ مالی اور جانی جہاد داخل نہیں جو ریاکاری اور شہرت طلبی کے لیے ہو۔ اس عموم کا اسلاف و اخلاف میں سے کوئی قائل نہیں اور نہ عموم یہاں مراد ہو سکتا ہے، کیونکہ اخلاص جس کے نتیجہ میں کوئی عمل راہِ خدا میں شمار ہوتا ہے باطنی چیز ہے، اسے اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا، لہذا حکومت کے مالی حقوق اس پر دائر نہیں ہو سکتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مومن کی ہر طاعت میں اصل یہ ہے کہ رضائے الٰہی کے لیے ہوگی۔ لہذا ظاہر کو دیکھتے ہوئے حقوق میں اس کی رعایت کی جائے تو اس کا تقاضا تو یہ ہوگا کہ ہر نمازی، روزہ دار، صدقہ دہندہ، تلاوتِ قرآن کرنے والا، اللہ کو یاد کرنے والا، راستہ سے تکلیف دہ چیز ہٹانے والا اپنے اس عمل کے نتیجہ میں شرعی زکوٰۃ کا مستحق ہو گیا خواہ مالدار ہی ہو ــــ یہ بات بھی اجماع امت کے خلاف ہے اور اس عموم کا مراد ہونا مستحقین زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں منحصر ہونے کے منافی ہے، کیونکہ اس صورت میں صرف اسی ایک

قسم (فی سبیل اللہ) کے اصناف بے حد و شمار ہو جائیں گے۔ افراد کا تو کہنا ہی کیا، اور جب اس کا معاملہ سلاطین و امراء کے سپرد کر دیا جائے گا تو وہ لوگ اپنی خواہشات نفس سے اس میں ایسے تصرفات کریں گے کہ زکوٰۃ کی فرضیت کا مقصد فوت ہو جائے گا۔" (تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۵۰۳، ۵۰۴)

دوسری دلیل کا جائزہ:

نواب صاحب نے دلیل کے طور پر "الروضۃ الندیہ" میں دوسری بات یہ لکھی ہے کہ علماء پر خرچ کرنا "فی سبیل اللہ" کی اہم ترین مد ہے کیونکہ علماء وارثینِ انبیاء، حاملینِ دین، محافظینِ اسلام ہیں، اللہ کے مال میں ان کا حق ہے اور علماء صحابہ بیت المال سے عطیات لیا کرتے تھے۔ نواب صاحب کی یہ باتیں دلیل کی حیثیت نہیں رکھتیں کوئی اُلٹ کر پوچھ سکتا ہے کہ کیا وارثینِ انبیاء، حاملینِ دین ہونے کی حیثیت سے علماء کا اعزاز یہی ہے کہ فقر و احتیاج کے بغیر زکوٰۃ کے مال سے اپنے کو ملوث کریں، جب کہ زکوٰۃ کو "اوساخ الناس" (لوگوں کا میل کچیل) قرار دیا گیا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ بیت کو زکوٰۃ لینے سے منع فرمایا، کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معنوی وراثت کا تقاضہ یہی ہے کہ علماء ہر حال میں زکوٰۃ کو اپنا حق سمجھیں اور اسے لینے میں اعزاز اور خوشی محسوس کریں۔ "علماء صحابہ بیت المال سے عطیات لیا کرتے تھے" اس سے نہ تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ انھیں زکاۃ کی رقم دی جاتی تھی، نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ زکاۃ کا مال وہ لوگ فقر و احتیاج کے بغیر لیتے تھے، نواب صاحب کا دعویٰ اس وقت ثابت ہوتا جب وہ ایک ہی واقعہ ایسا پیش کرتے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی صحابی کو اس کے مالدار ہونے کے باوجود محض اس کے علمی اور دینی خدمت کی بناء پر زکاۃ کے مال میں سے دیا ہو۔

اسلامی بیت المال کا تاریک تصور:

نواب صدیق حسن صاحب مرحوم کی تحریر سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے

خیال میں عہد نبوی اور عہد خلفاء راشدین میں بیت المال میں ہر مد اور مصرف کا مال ایک ہی جگہ جمع کر دیا جاتا تھا خواہ عشر و زکوٰۃ کا مال ہو یا غنیمت و خمس کا مال ہو یا خراج و جزیہ کا مال، بیت المال کے مختلف ذرائع آمدنی کا الگ الگ حساب کتاب نہیں تھا، بلکہ سب کو ایک میں خلط ملط کر دیا جاتا تھا۔ اسلام کے عہد زرّیں میں اسلامی بیت المال کی یہ تصویر بڑی مغالطہ انگیز اور تاریک ہے۔ قرآن و سنت میں بیت المال کے مختلف ذرائع آمدنی سے حاصل ہونے والے اموال کی الگ مدیں بتا دی گئی ہیں۔ ہر مال کے مصارف شریعت میں متعین کر دیے گئے ہیں، پھر کیسے ممکن ہے کہ خلفاء راشدین قرآن و سنت کی تصریحات کی خلاف ورزی کرتے ہوئے بیت المال کو بھنڈار خانہ بنا دیں کہ جو آمدنی ہو اکٹھا جمع کرتے رہیں، پھر جب جس خرچ کی ضرورت پڑے اسی عمرو عیار کی زنبیل سے رقم نکالی جاتی رہے، لہذا اگر کسی کے بارے میں ثابت ہو کہ اس بیت المال سے دیا گیا تو ہم یقین سے کہہ سکیں کہ زکاۃ کی رقم بھی اس میں شامل تھی، کیونکہ زکاۃ بھی اسی میں خلط ملط کر دی جاتی تھی۔

حدیث و تاریخ کے ذخیرے پر جن لوگوں کی نظر ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ عہد نبویؐ ہی سے بیت المال میں جمع ہونے والے مختلف مالوں کا الگ الگ حساب کتاب رہتا تھا' حضرت عمر بن الخطابؓ نے بیت المال کے نظام کو اور زیادہ منظم اور باقاعدہ کیا۔ انھیں خطوط پر اسلامی بیت المال کی آمد و صرف کا عمل بعد کے ادوار میں بھی جاری رہا۔ بنو عباس کے دَور میں الگ الگ مدوں کا حساب کتاب رکھنے میں کچھ بے احتیاطی ہونے لگی تو قاضی ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج[1] میں خلیفۂ وقت ہارون رشید کو اس طرف متوجہ کیا۔

علماء صحابہ کو بیت المال سے جو بڑے بڑے عطیے ملتے تھے اس کے بارے میں نواب صاحب نے یہ کس طرح سمجھ لیا کہ یہ عطیے زکوٰۃ کی رقم سے دیے جاتے تھے، یا اس میں زکوٰۃ کی رقم بھی شامل ہوتی تھی جب کہ علماء، قضاۃ اور اسلامی حکومت کے کارندوں پر صَرف کرنے کے لیے جزیہ و خراج وغیرہ کی رقم بڑی مقدار میں بیت المال میں موجود رہتی

---

[1] موسوعۃ الخراج ص ۸۰، مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت۔

تھی، نیز ان عطیات میں سے ایک بڑا حصہ اہل بیت نبویؐ کے لیے مقرر تھا، حضرت علیؓ، حضرات حسنین، حضرت عباسؓ اور ازواج مطہرات کے لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو عطیے مقرر کیے تھے ان کی تفصیل طبقات ابن سعد[1] اور کتاب الخراج للقاضی ابی یوسف[2] میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اگر یہ عطیات زکوٰۃ کی مد سے دیے جاتے ہوں یا زکوٰۃ کی رقم بھی اس میں شامل رہتی ہو تو شرعاً اس کی گنجائش کہاں تھی کہ اہل بیت نبوی کو اس میں سے دیا جائے اور خانوادۂ نبوت کے افراد اسے قبول کرنا کیسے گوارا کرتے؟ تفسیر و حدیث، سیرت و تاریخ کے ناپیدا کنار ذخیرے سے ایک حوالہ بھی ایسا پیش کرنا ممکن نہیں جس میں صراحت ہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفاء راشدین کے عہد میں کسی صاحب نصاب عالم و قاضی کو اس کی دینی خدمت کی بنا پر زکوٰۃ کے مال میں سے دیا گیا ہو، یا زکوٰۃ کے مال سے دینی خدمتگاروں کی تنخواہیں مقرر کی گئی ہوں۔

نواب صاحب نے استدلال میں صرف ایک واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے، ذیل کی سطروں میں ہم اس کا تجزیہ پیش کرتے ہیں۔ نواب صاحب نے واقعہ کا پورا متن پیش نہیں کیا، ہم پہلے اس واقعہ کا پورا متن نقل کرتے ہیں۔

سمعت عمر بن الخطاب	میں نے عمر بن الخطابؓ کو یہ فرماتے
یقول قد کان رسول اللہ	سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے
صلی اللہ علیہ وسلم	عطیہ دیا کرتے تو میں عرض کرتا: اس
یعطینی العطاء فأقول	شخص کو عطا فرما دیجیے جو اس کا مجھ سے
اعطہ افقر الیہ منی حتیٰ	زیادہ ضرورت مند ہو۔ ایک بار کا واقعہ
اعطانی مرۃ فقلت	ہے کہ مجھے عطیہ عنایت فرمایا تو میں نے
اعطہ افقر الیہ منی	عرض کیا: مجھ سے زیادہ ضرورت مند کو
فقال رسول اللہ صلی اللہ	دیدیجیے تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: یہ عطیہ

[1] طبقات ابن سعد جلد ۳، ص ۲۹۶ تا ص ۲۹۹، مطبوعہ دار صادر بیروت۔

[2] موسوعۃ الخراج ص ۴۲ تا ۴۶

علیہ وسلم خذہ وما جاءک	لے لو، تمھارے پاس جو مال اشراف نفس
من ھٰذا المال وانت غیر	اور طلب کے بغیر آئے اسے لے لو، اور
مشرف ولا سائل فخذہ	جو مال اس طرح نہ آئے اس کے پیچھے
وما لا فلا تتبعہ نفسک [۱]	اپنے کو نہ تھکاؤ۔

اس حدیث کے ذریعہ نواب صاحب کا اثباتِ مدعیٰ کے لیے استدلال حیرت انگیز ہے۔ اس حدیث سے نواب صاحب کا دعویٰ ثابت ہونے کے لیے درج ذیل امور کا ثبوت ضروری ہے:

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ عطیہ زکوٰۃ کے مال میں سے دے رہے تھے۔

۲۔ عامل صدقہ ہونے کی بنا پر نہیں دے رہے تھے۔

۳۔ یہ عطیہ دیے جانے کے وقت حضرت عمرؓ غنی اور صاحبِ نصاب تھے۔

مذکورہ تینوں امور جن پر نواب صاحب کا اثباتِ مدعیٰ موقوف ہے، ان میں سے ایک چیز کا بھی ثبوت نواب صاحب نے پیش نہیں کیا، کتب حدیث میں حدیث بالا کے مختلف طرق کا مطالعہ کر لیجئے کہیں آپ کو اس بات کا اشارہ نہیں ملے گا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمرؓ کو یہ عطیہ زکوٰۃ کے مال سے دیا کرتے تھے بلکہ اس کے خلاف قرائن موجود ہیں۔ مسلم شریف میں اسی حدیث کی دوسری سند میں فرمان نبویؐ نقل کرنے کے بعد راوی حدیث سالم بن عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں: "اسی فرمانِ نبوت کی وجہ سے حضرت ابن عمرؓ کسی سے کوئی چیز مانگتے نہیں تھے، اور کسی کا عطیہ رد نہیں کرتے تھے" [۲] حضرت سالم کے اس جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا تعلق عام عطیہ سے تھا، مخصوص طور پر زکوٰۃ کے مال سے نہیں تھا، محدثین نے بھی عموماً اس واقعہ کا تعلق زکوٰۃ کے مال سے نہیں سمجھا، اس لیے محدثین نے اس حدیث کے ذیل میں یہ بحث چھیڑی کہ سلطان کا ہدیہ و عطیہ قبول کرنا کیسا ہے؟ حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاوی کی تحقیق نقل کی ہے:

---

[۱] الجامع الصحیح للمسلم کتاب الزکوٰۃ باب جواز الاخذ بغیر سوال ولا تطلع۔ [۲] ایضاً

ولهذا قال الطحاوی لیس	اسی وجہ سے طحاویؒ نے فرمایا کہ اس
معنی هذا الحدیث فی	حدیث کا تعلق صدقات سے نہیں ہے
الصدقات، وانما هو	بلکہ ان اموال سے ہے جنھیں امام المسلمین
فی الاموال التی یقسمها	تقسیم کرتا ہے۔ یہ مال دیا جانا فقر کی بنا پر
الامام، ولیست هی من	نہ تھا بلکہ حق کے طور پر تھا، اسی لیے جب
جهة الفقر ولکن	حضرت عمرؓ نے عرض کیا: مجھ سے زیادہ
من الحقوق، فلما قال	ضرورت مند کو یہ مال دے دیجئے، تو
عمرؓ اعطه من هو افقر	حضورؐ نے اس عذر کو قبول نہیں کیا،
الیه منی لم یرض	کیونکہ نبی اکرمؐ نے انھیں یہ مال فقر کی
بذلك لانه انما اعطاه	بنا پر نہیں دیا تھا، امام طحاویؒ فرماتے
لمعنی غیر الفقر قال:	ہیں میرے اس دعوے کی تائید شعیب
ویؤیده قوله فی روایة	کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
شعیب "خذه فتموله"	اس جملہ سے ہوتی ہے "اسے لے کر
فدل ذلك علی	اپنے لیے دولت بنا لو"۔ اس جملہ سے
أنه لیس من	یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ صدقات کے
الصدقات[1]	مال میں سے نہیں تھا۔

غرضیکہ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمرؓ کو یہ عطیہ زکوٰۃ کے مال میں سے دیتے تھے بلکہ قرائن اس کے برخلاف ہیں اور عموماً محدثین نے بھی اس کے خلاف سمجھا ہے، اسی لیے اس حدیث کے ذیل میں عطیہ سلطانی کی بحث چھیڑی ہے۔ بالفرض ہم تسلیم کرلیں کہ اس عطیہ کا تعلق مالِ زکوٰۃ سے ہے تو کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انھیں زکوٰۃ کے مال سے یہ عطیہ عاملِ صدقہ ہونے کی بنا پر دے رہے ہوں، جب کہ

---

[1] فتح الباری ج ۳، ص ۳۳۸، المکتبۃ السلفیۃ۔

اس امکان کی تائید ایک حدیث صحیح سے ہوتی ہے۔ حدیث کا متن درج ذیل ہے:

عن ابن الساعدی المالکی انه	ابن الساعدی مالکی کہتے ہیں کہ حضرت عمر
قال استعملنی عمر بن الخطاب	بن الخطابؓ نے مجھے عاملِ صدقہ (صدقات
علی الصدقة فلما فرغت	وصول کرنے والا) مقرر کیا جب میں صدقات
منها وادیتها الیه امر بعمالة	کی وصولی سے فارغ ہوگیا اور صدقات
فقلت انما عملت لله وأجری	حضرت عمرؓ کے حوالہ کر دیے تو انھوں نے
علی الله فقال خذ ما أُعطیت	مجھے محنتانہ دینے کا حکم دیا، میں نے عرض
فانی عملت علی عهد	کیا: "میں نے اللہ کے لیے کام کیا تھا میری
رسول الله صلی الله علیه	اجرت اللہ کے ذمہ ہے۔" انھوں نے فرمایا:
وسلم فعمّلنی فقلت له	جو دیا گیا ہے لے لو، میں نے بھی نبی اکرم صلی اللہ
مثل قولك فقال لی رسول الله	علیہ وسلم کے دور میں عامل صدقہ کا کام کیا تھا تو
صلی الله علیه وسلم	حضورؐ نے مجھے محنتانہ دیا، میں نے بھی تمھاری جیسی
اذا أُعطیت شیئا من غیر	بات حضورؐ سے عرض کی تو آپؐ نے فرمایا جب طلب کیے
أن تسأل فکل وتصدق[1]	بغیر تمھیں کچھ دیا جائے تو اسے اپنے اوپر خرچ کرو اور صدقہ کرو۔

اس حدیث کے آخری الفاظ معنوی طور پر پہلی والی حدیث کے آخری ٹکڑے سے بہت ملتے جلتے ہیں، اسی لیے بعض محدّثین نے دونوں حدیثوں کو ایک واقعہ سے وابستہ قرار دیا ہے اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ حضرت عمرؓ کو حضورؐ نے جو عطیہ دیا وہ زکوٰۃ ہی کے مال سے دیا، لیکن عامل صدقہ ہونے کی بنا پر دیا اور جمہور فقہاء کے نزدیک عاملِ صدقہ غنی ہونے کے باوجود زکوٰۃ کے مال سے اپنی اُجرت لے سکتا ہے۔

کسی دلیل کے بغیر اگر دو ابتدائی باتیں تسلیم کر لی جائیں، یعنی ہم تسلیم کر لیں کہ اس عطیہ کا تعلق مالِ زکوٰۃ سے تھا، یہ بھی تسلیم کر لیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو یہ

---

[1] الجامع الصحیح للمسلم کتاب الزکوٰۃ باب جواز الاخذ بغیر سوال ولا تطلع۔

عطیہ عاملِ صدقہ ہونے کی بنا پر نہیں دیا تھا تو بھی نواب صاحب کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا بلکہ انھیں اثبات مدعی کے لیے یہ بات بھی ثابت کرنی ہوگی کہ اس عطیہ کو لیتے وقت حضرت عمرؓ غنی اور صاحبِ نصاب تھے، حالانکہ اس بات کا دور دور کہیں ثبوت نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ صاحبِ ثروت صحابہ میں سے نہیں تھے۔ طبقات ابن سعد، الاستیعاب الاصابۃ وغیرہ میں ان کے جو حالات درج ہیں وہ زیادہ تر فقر و درویشی اور معاشی تنگی کے ہیں، خود نواب صاحب کی پیش کردہ حدیث سے بھی ان کا حاجت مند ہونا ہی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ انھوں نے عطیہ نبوی لینے سے عذر کرتے ہوئے یہ نہیں کہا کہ میں ضرورت مند نہیں ہوں بلکہ یہ عرض کیا کہ: "جو لوگ مجھ سے زیادہ ضرورت مند ہیں انھیں دیدیجئے" اس جملہ میں اپنے حاجت مند ہونے کا انکار نہیں بلکہ اشارتًا اس کا اثبات ہے لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت حضرت عمرؓ فقر و احتیاج کی حالت میں تھے، لہٰذا اگر انھیں زکوٰۃ کا مال دیا گیا تو اس سے نواب صاحب کا دعویٰ کہاں ثابت ہوگیا؟ کس نے کہا کہ دین کے صاحبِ فقر و احتیاج خدام کو زکوٰۃ کا مال دینا جائز نہیں؟

زیر بحث دو مسئلے ہیں: (۱) دین کے جو خدام غنی اور صاحبِ نصاب ہوں انھیں زکوٰۃ کا مال دینا کیسا ہے؟ (۲) دین کے جو خدام غنی اور صاحبِ نصاب نہیں انھیں زکوٰۃ کے مال میں سے دینی خدمت پر طے شدہ اجرت دینا کیسا ہے؟ حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا واقعہ سے دونوں مسئلوں میں سے کسی کا حل نہیں نکلتا، کیونکہ انھیں وہ عطیہ زکوٰۃ کے مال میں سے نہیں دیا گیا۔ بالفرض تسلیم کرلیں کہ زکاۃ کے مال میں سے دیا گیا تو عاملِ صدقہ ہونے کی بنا پر دیا گیا، پھر اتنی بات بدیہی ہے کہ انھیں یہ عطیہ طے شدہ اجرت کے طور پر نہیں دیا گیا ورنہ ان کی طرف سے ابتدائی مرحلہ میں انکار و معذرت کا سوال کہاں پیدا ہوتا، پھر ان کے لیے یہ عطیہ غیر متوقع نہ ہوتا، حالانکہ حدیث کے الفاظ بول رہے ہیں کہ ان کے لیے یہ عطیہ غیر متوقع تھا۔ اجرت اور اجارہ کے ساتھ اشراف و طلب نہ ہونے کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے۔

نواب صاحب مرحوم کی واحد دلیل کا مذکورہ بالا تجزیہ پڑھنے کے بعد انصاف سے بتائیے کہ ایسی کمزور کثیر الاحتمالات دلیل کے سہارے نواب صاحب کا جمہور امت کے مسلک کے مقابل آنا کہاں تک درست تھا۔

"فی سبیل اللہ" کے بارے میں

شیخ یوسف القرضاوی کا موقف

فاضل مضمون نگار نے اپنے مضمون میں شیخ یوسف القرضاوی کی کتاب "فقہ الزکوٰۃ" کی بہت تعریف کی ہے، دراصل ان کا مضمون یوسف القرضاوی کے پیش کردہ مواد پر مبنی ہے، موصوف نے ذکر کیا ہے کہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہ نے فقہ الزکوٰۃ کی بہت تعریف کی ہے۔ فقہ الزکوٰۃ بلاشبہ بڑی گراں قدر کتاب ہے۔ شیخ یوسف القرضاوی نے پورے فقہی ذخیرے کو کھنگال کر یہ کتاب مرتب کی ہے لیکن کسی کتاب کی اجمالی تعریف سے یہ لازم نہیں آتا کہ تعریف کرنے والا اس کتاب کے تمام مباحث و مسائل سے اتفاق کرتا ہو۔ پھر ایک ایسے مضمون میں جس کے اندر مضمون نگار جمہور امت کے مسائل سے اختلاف کر رہا ہو اس کی گنجائش کہاں تھی کہ کسی شخصیت یا کتاب کی اہمیت جتا کر اپنا نظریہ و موقف ثابت کیا جائے۔ شیخ یوسف القرضاوی کی دعوتی اور تصنیفی خدمات سر آنکھوں پر، ہم بھی ان کی تحریروں کے قدرداں ہیں لیکن انھوں نے "فقہ الزکوٰۃ" اور "الحلال والحرام فی الاسلام" میں بعض ایسی شاذ آراء کا اظہار کیا ہے جن سے اتفاق ممکن نہیں ہے، انھیں میں سے ایک زیر بحث مسئلہ بھی ہے۔

نظریۂ تعمیم کی تردید:

"فی سبیل اللہ" کے متعلق یوسف القرضاوی نے بہت مفصل بحث کی ہے انھوں

نے بڑے مفصل اور مدلل انداز میں "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے کی تردید کی ہے، خلاصۂ بحث کے طور پر انھوں نے لکھا ہے:

"میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ مصارفِ زکوٰۃ کی آیت میں" فی سبیل اللہ" سے عام معنیٰ مراد لینا درست نہیں، کیونکہ اس عموم سے تو" فی سبیل اللہ" کے دائرے میں اتنی وسعت ہو جائے گی کہ اس کے افراد کا شمار کیا ہوتا اس کے اصناف کا شمار ممکن نہ ہوگا اور یہ عموم مصارفِ زکوٰۃ کو آٹھ میں منحصر کرنے کے منافی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ معنیٔ عام کے اعتبار سے" فی سبیل اللہ" کے دائرے میں فقراء و مساکین اور تمام مصارفِ زکوٰۃ آجائیں گے پھر ساتویں مصرف" فی سبیل اللہ" اور اس سے پہلے اور بعد کے ذکر شدہ مصارف میں کیا فرق رہا؟ قرآن مجید جو سراپا بلاغت و اعجاز ہے اسے بے فائدہ تکرار سے پاک رکھنا ضروری ہے، لہذا اس کے سوا چارۂ کار نہیں ہے کہ" فی سبیل اللہ" سے معنیٔ خاص مراد لیا جائے ..... زمانۂ قدیم سے اسی نکتے کو سمجھ کر ہمارے مفسرین اور فقہاء نے" فی سبیل اللہ" سے جہاد مراد لیا اور کہا کہ جب" فی سبیل اللہ" مطلق بولا جائے تو اس سے مراد جہاد ہی ہوتا ہے اور اسی لیے ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ جہاد کے معنیٰ میں" سبیل اللہ" کی کثرتِ استعمال کی بنا پر ایسا ہو گیا گویا اسی میں محصور ہے۔ بہت سی احادیثِ صحیحہ کے استعمالات سے بھی ظاہر ہے کہ" سبیل اللہ" کا معنیٰ متبادر جہاد ہے..... یہ تمام قرائن اس بات کی ترجیح کے لیے کافی ہیں کہ مصارفِ زکوٰۃ کی آیت میں" فی سبیل اللہ" سے جہاد مراد ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے۔" لاتحل الصدقة لغنى الا لخمسة..." والی حدیث سے بھی مسلکِ جمہور کی تائید ہوتی ہے"۔[1]

تعمیم کے بجائے توسیع:

تعمیم کے نظریہ کی پرزور تردید کرنے کے بعد موصوف اپنا نظریہ اور اس کے

---

[1] فقہ الزکوٰۃ جلد ۲، ص ۶۵۵ تا ۶۵۷، مطبوعہ دار الارشاد بیروت الطبعۃ الاولیٰ۔

دلائل پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے "میں فی سبیل اللہ کے مفہوم میں اتنی وسعت پیدا کرنے کا قائل نہیں ہوں کہ اس میں تمام نیکیاں اور ملت کے تمام اجتماعی کام آجائیں، اسی طرح میں سبیل اللہ کا دائرہ اتنا تنگ کرنے کا بھی قائل نہیں ہوں کہ وہ عسکری جہاد میں محدود ہو جائے۔ جہاد جس طرح نیزے اور تلوار سے ہوتا ہے اسی طرح زبان وقلم سے بھی ہوتا ہے، جہاد جس طرح عسکری ہوتا ہے اسی طرح فکری، معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی بھی ہوتا ہے اور جہاد کی ان تمام قسموں میں مالی تعاون اور سرمایہ کاری کی ضرورت ہوتی ہے، زمانہ ماضی میں مذاہب اربعہ کے جمہور فقہاء نے اگر فی سبیل اللہ والا حصہ مجاہدین اور سرحدوں کے محافظین کی تیاری اور امداد کے لیے مخصوص کر دیا تھا تو ہم دور حاضر میں ان مجاہدین و مرابطین کے ساتھ ایک دوسری نوع کے مجاہدین و مرابطین کو شامل کرتے ہیں، یعنی ان لوگوں کو جو تعلیماتِ اسلام اور دعوتِ اسلام کے ذریعہ دلوں اور دماغوں کے میدان میں جہاد کرتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کی زبان اور قلم اسلامی عقائد واحکام کے دفاع کے لیے وقف ہیں۔

جہاد کے معنیٰ میں وسعت پیدا کرنے کے سلسلے میں ہمارے دلائل یہ ہیں:

۱۔ اسلام میں جہاد عسکری جہاد میں منحصر نہیں ہے۔ حدیث صحیح میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا سب سے افضل جہاد کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: ظالم بادشاہ کے پاس حق بات کہنا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے: مشرکین سے اپنے مالوں، جانوں اور زبانوں کے ذریعہ جہاد کرو۔

۲۔ ہم نے اسلامی سرگرمیوں اور جہاد کی جن صورتوں کا ذکر کیا اگر وہ نصوصِ قرآن وسنت کی بنا پر جہاد کے مفہوم میں داخل نہ بھی ہوں تو انھیں قیاس کے ذریعہ جہاد سے ملحق کرنا ضروری ہے، کیونکہ ان دونوں سے مقصود اسلام کی طرف سے دفاع اور نصرت، دشمنانِ اسلام کا مقابلہ اور دنیا میں کلمۃ اللہ کی سربلندی ہے[1]۔"

---

[1] فقہ الزکوٰۃ جلد ۲، ص ۶۵۷، ۶۵۸

یوسف القرضاوی کے دلائل کا جائزہ:

شیخ یوسف القرضاوی کے نظریہ کے دلائل کا خلاصہ پیش کرنے کے بعد ہم اس کا تجزیہ کرنا چاہتے ہیں۔ جمہور فقہاء و مفسرین نے سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ میں مذکور "فی سبیل اللہ" کی تفسیر مطلق جہاد کے ساتھ نہیں کی ہے بلکہ غزو اور قتال کے ساتھ کی ہے۔ غزو و قتال کا اطلاق صرف فوجی عسکری جہاد پر ہوتا ہے، قلمی اور لسانی جہاد پر نہیں ہوتا، فقہاء اسلام نے فی سبیل اللہ کا مصداق غازیوں کو قرار دیا ہے۔ ابو داؤد اور ابن ماجہ وغیرہ کی جس حدیث مرفوع سے اس آیت کی تفسیر میں مدد لی جاتی ہے اس میں بھی مجاہد فی سبیل اللہ کے الفاظ نہیں بلکہ غازی فی سبیل اللہ کے الفاظ ہیں۔ خود یوسف القرضاوی صاحب نے جن احادیث کے استعمالات سے تعمیم کلی کے نظریہ کی تردید کی ہے ان میں فی سبیل اللہ عسکری جہاد کے لیے استعمال ہوا ہے ہر جہاد کے لیے نہیں۔

ذخیرۂ احادیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فی سبیل اللہ کا استعمال جب قرائن و قیود کے بغیر ہوتا ہے تو اس سے عسکری جہاد مراد ہوتا ہے۔ امت مسلمہ نے ہمیشہ فی سبیل اللہ کے اطلاق سے عسکری جہاد ہی سمجھا ہے۔ امت کے اجماعی فہم کو بھی اگر حجت نہ مانا گیا تو پورا دین تحریف و تشکیک کی زد میں آجائے گا اور ضروریاتِ دین تک کے انکار کی راہ کھل جائے گی۔

احادیث نبویہ میں فی سبیل اللہ کے مطلق استعمال کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لغدوۃ فی سبیل اللہ او روحۃ خیر من الدنیا وما فیھا[۱]	حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: راہِ خدا (راہِ جہاد) میں صبح کو چلنا یا شام کو چلنا دنیا اور دنیا کی تمام موجودات سے بہتر ہے۔

---

[۱] الجامع الصحیح للبخاری کتاب الجہاد والسیر باب الغدوۃ والروحۃ فی سبیل اللہ۔

۲۔ عن ابی عبس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اغبرتا قدما عبد فی سبیل اللہ فتمسہ النار۔[1]

ابو عبسؓ سے روایت ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس بندے کے دونوں قدم راہِ خدا (راہِ جہاد) میں غبار آلود ہوئے ہوں اسے جہنم کی آگ نہیں چھو سکتی۔

۳۔ عن ابی مسعود الانصاری قال جاء رجل بناقۃ مخطومۃ فقال ھٰذہ فی سبیل اللہ۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لک بھا یوم القیامۃ سبع مأۃ ناقۃ کلھا مخطومۃ۔[2]

ابو مسعودؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک نکیل ڈالی ہوئی اونٹنی لے کر حاضر ہوا اور عرض کیا: یہ اونٹنی راہِ خدا میں (جہاد کے لیے) وقف ہے، حضورؐ نے فرمایا: تمھیں اس کے بدلے میں قیامت میں سات سو (۷۰۰) اونٹنیاں ملیں گی، جو سب کی سب نکیل والی ہوں گی۔

۴۔ عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یلج النار من بکیٰ من خشیۃ اللہ حتی یعود اللبن فی الضرع ولا یجتمع علی عبد غبار فی سبیل اللہ

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص خدا کے خوف سے رویا ہو وہ ہرگز جہنم میں داخل نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ دودھ تھن میں لوٹ جائے، اور کسی بندے پر راہ خدا (جہاد) کا غبار اور جہنم کی آگ کا دھواں ایک

---

[1] الجامع الصحیح للبخاری کتاب الجہاد والسیر باب من اغبرت قدماہ فی سبیل اللہ۔

[2] الجامع الصحیح لمسلم بن الحجاج القشیری کتاب الامارۃ باب فضل الصدقۃ فی سبیل اللہ وتضعیفھا۔

ودخان نار جہنم[1] ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔

مذکورہ بالا احادیث کے علاوہ کتب احادیث کے ابواب الجہاد میں ایسی حدیثیں کثرت سے ملتی ہیں جن میں فی سبیل اللہ مطلق استعمال ہوا ہے اور اس سے محدثین نے عسکری جہاد مراد لیا ہے، خود یوسف القرضاوی صاحب نے بھی ایسی متعدد حدیثیں اپنی کتاب[2] میں نقل کی ہیں۔

یہ بات ثابت ہونے کے بعد کہ جمہور مفسرین و فقہاء نے آیت مصارف میں "فی سبیل اللہ" کی تفسیر غزو و قتال سے کی ہے، مطلق جہاد سے نہیں کی، شیخ یوسف القرضاوی کے نظریہ کی عمارت زمین پر آرہتی ہے، یوسف القرضاوی کے استدلال کی بنیاد ہی یہ ہے کہ جمہور نے "فی سبیل اللہ" سے جہاد مراد لیا ہے اور اسلام میں جہاد صرف عسکری حرب وضرب میں محصور نہیں بلکہ حق کو غالب اور سربلند کرنے کے لیے جو فکری، لسانی، قلمی کوششیں کی جائیں وہ بھی جہاد کے دائرے میں آتی ہیں، لہٰذا دین کی راہ میں قلمی، لسانی، فکری جہاد کرنے والے بھی زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کے دائرے میں آتے ہیں۔ اس استدلال کی پہلی اینٹ ہی اپنی جگہ سے کھسک گئی، کیونکہ احادیث و آثار میں نیز مفسرین و فقہاء کی تشریحات میں "سبیل اللہ" کا مصداق صرف عسکری جہاد کو قرار دیا گیا ہے مطلق جہاد کو نہیں۔ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کے بارے میں یہ سمجھنا اور لکھنا کہ وہ صرف عسکری جہاد سے آشنا تھے، لسانی قلمی اور فکری جہاد کا ان کے یہاں تصور نہیں تھا محض اپنی ناواقفیت کا ثبوت فراہم کرنا ہے۔

ازمنۂ ماضیہ میں جہاد کے ایسے ایسے محاذ کھلے ہوئے تھے جن کا ہم تصور بھی نہیں کر سکتے، اسلاف کے انھیں مجاہدات اور متنوع جہاد کی بدولت اسلام اپنی اصل شکل میں اب تک موجود ہے اور انشاء اللہ قیامت تک موجود رہے گا۔

---

[1] سنن النسائی المجتبیٰ کتاب الجہاد باب فضل من عمل فی سبیل اللہ علی قدمہ۔

[2] فقہ الزکوٰۃ جلد ۲، ص ۶۵۶۔

جہاد کی توسیع پر ایک نظر:

یوسف القرضاوی صاحب کے استدلال کے ساتھ ہم ایک قدم آگے بڑھتے ہیں، انھوں نے بزعم خود یہ بنیاد قائم کر کے کہ جمہور نے "فی سبیل اللہ" کی تفسیر مطلق جہاد کی ہے اپنے نظریہ کے دو دلائل ذکر کیے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اسلام میں جہاد عسکری جہاد میں منحصر نہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا: "سب سے افضل جہاد کیا ہے"؟ آپؐ نے فرمایا: "ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا" اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مشرکین سے اپنی جانوں، مالوں اور زبانوں کے ذریعہ جہاد کرو"

اس سلسلے میں ہم عرض کریں گے کہ قرآن وسنت میں جن چیزوں پر وقتاً فوقتاً جہاد کا اطلاق کیا گیا ہے ان سب کو اگر ہم زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" میں شامل کریں گے تو وہی صورت حال پیدا ہو جائے گی جو "فی سبیل اللہ" کی تعمیم میں پیدا ہوئی تھی، یعنی ہر دیندار مسلمان اس مصرف کے اندر داخل ہو جائے گا۔

بخاری شریف کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ازواج مطہراتؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جہاد کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

نعم الجهاد الحج [1] — حج کیا ہی اچھا جہاد ہے۔

ایک دوسری حدیث میں فرمایا گیا ہے:

المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله [2] — (حقیقی) مجاہد وہ شخص ہے جو اللہ کی اطاعت میں اپنے نفس سے جہاد کرے۔

اس حدیث کی رو سے نفس پر گراں ہوتے ہوئے اسلامی احکام کی تعمیل حقیقی جہاد ہے، لہٰذا جو شخص بھی نفس کے میلانات اور خواہشات کو کچل کر پنج وقتہ نمازیں ادا کرتا ہے، زکوٰۃ دیتا ہے یا کوئی اور کار خیر کرتا ہے وہ مجاہد ہے اور اس کا یہ عمل جہاد ہے۔ بھلا بتائیے کہ

---

[1] الجامع الصحیح للبخاری کتاب الجہاد باب جہاد النساء۔

[2] مسند احمد بن حنبل ج ۶، ص ۲۰ (فضالۃ بن عبید الانصاری) مطبوعہ دار الفکر العربی بیروت۔

جہاد کے مفہوم میں اس توسیع کے بعد کون مسلمان زکوٰۃ کے ساتویں مصرف (فی سبیل اللہ) سے باہر رہ جائے گا۔

اگر جہاد سے مراد دین کی نصرت کا عمل ہو تو بھی اس میں کوئی تخصیص پیدا نہیں ہوگی، کیونکہ ہر وہ مسلمان جو اسلامی احکام کی پابندی کرتا ہے اور اپنے دائرہ میں اسلامی تعلیمات کے نفاذ کی کوشش کرتا ہے وہ دراصل ادائے فرض کے ساتھ دین کی نصرت بھی کر رہا ہے۔ غرضیکہ شیخ یوسف القرضاوی صاحب نے جہاد کی توسیع کی آڑ میں "فی سبیل اللہ" کی تعمیم کا جو راستہ کھولا ہے اس کے لیے کوئی بندش لگانا اور خطِ فاصل کھینچنا دشوار تر ہوگا، اس کا نتیجہ یہی ہوگا کہ مجاہدین کے اقسام کا شمار کرنا مشکل ہوگا، یہ عموم مصارفِ زکوٰۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے کے منافی ہوگا، کتاب اللہ میں بے فائدہ تکرار لازم آئے گا، غرضیکہ یوسف القرضاوی نے تعمیم کے نظریہ پر جو تنقید کی ہے اسی کا مستحق ان کا یہ نظریۂ توسیع قرار پائے گا۔

قابلِ توجہ بات:

دوسری قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ قلمی، لسانی اور فکری جہاد اس دور کی کوئی نئی ایجاد نہیں ہے کہ قدیم مفسّرین و فقہاء اس سے بے خبر رہے ہوں۔ ہمارے محدثین نے احادیث رسول کو زنادقہ، فرق ضالہ، غالی صوفیہ اور واعظین کی وضع کردہ روایات سے پاک کرنے کے لیے جو تصنیفی اور تدوینی کام انجام دیے کیا وہ لسانی اور قلمی جہاد کے دائرے میں نہیں آتے؟ ہمارے مفسّرین نے تفسیر قرآن کو اسرائیلی روایات اور باطل تاویلات، موضوع آثار و روایات، منحرف رجحانات سے پاک کرنے کے لیے جو کوششیں کیں کیا وہ لسانی اور قلمی جہاد کے دائرے سے باہر ہیں؟ ہمارے مجتہدین اور فقہاء نے اسلام کو قانون کے میدان میں خود کفیل بنانے اور مسلم معاشرے کو رومن لا وغیرہ وضعی قوانین کی زد سے بچانے کے لیے جو قابلِ رشک کوششیں کیں کیا وہ لسانی، قلمی، فکری جہاد کی فہرست میں نہیں آتیں؟ ہمارے متکلمین نے فلسفۂ یونان کی تردید اور فرق ضالہ کے استیصال میں جو علمی معرکہ آرائیاں کیں کیا وہ قلمی اور فکری جہاد کا مصداق قرار نہیں پاتیں؟ یوسف القرضاوی

صاحب کا یہ تأثر دینا کہ" اس دور میں مجاہدین و مرابطین کی ایک نئی قسم وجود میں آئی ہے، یعنی وہ لوگ جو دعوتِ اسلام کے ذریعہ دلوں اور دماغوں کے میدان میں جہاد کرتے ہیں، اور زبان و قلم کی قوتیں اسلامی عقائد و احکام کی مدافعت میں خرچ کرتے ہیں"۔ الفاظ کی بازی گری سے زیادہ کچھ اور حقیقت نہیں رکھتا۔ یوسف القرضاوی صاحب اور ان کے نظریہ کی تائید کرنے والے ذرا انصاف سے بتائیں کہ کیا واقعی مجاہدین و مرابطین کی یہ قسم زمانۂ قدیم میں نہیں تھی؟ اور جن جماعتوں کا ہم نے اوپر ذکر کیا، کیا وہ جماعتیں یوسف القرضاوی صاحب کے ذکر کردہ مجاہدین و مرابطین کے دائرے میں نہیں آتیں؟ اسلامی تاریخ کے ہر دَور میں فکری، لسانی، قلمی جہاد کرنے والے دورِ حاضر سے کہیں زیادہ تھے، ہاں "کاغذی مجاہد" ضرور اس دور میں زیادہ ہیں جو جہاد کم کرتے ہیں اور تشہیر زیادہ کرتے ہیں۔ ہمارے محدثین، مفسّرین، فقہاء، متکلمین ہر دور میں برابر فکری، لسانی، قلمی جہاد میں مشغول رہے، سیر و تراجم کی کتابوں میں ان کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی غالب اکثریت حکومت اور بیت المال سے کوئی تعلق نہیں رکھتی تھی، یہ لوگ بیت المال سے وظیفہ یاب نہیں تھے، ان میں سے بہت سے لوگ عسرت کی زندگی گزارتے تھے، اس کے باوجود نہ انھوں نے کبھی کہا یا لکھا کہ زکوٰۃ ہمارا حق ہے اور "فی سبیل اللہ" کے دائرے میں ہم لوگ بھی آتے ہیں نہ دوسروں کو توفیق ہوئی کہ امت پر واضح کریں کہ زکوٰۃ کے مستحق ترین لوگ یہی مفسّرین، محدّثین، فقہاء اور متکلمین ہیں۔

جہاد کا شرعی مفہوم:

مصارفِ زکوٰۃ کی بحث سے قطع نظر کرکے یہ حقیقت واضح کردینا مناسب ہے کہ قرآن و سنت میں اگرچہ جہاد کا لفظ مختلف دینی اعمال کے لیے استعمال کیا گیا ہے لیکن کتاب و سنت میں مجاہَدہ اور جہاد کے استعمالات کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاد کا لفظ شریعت کی ایک اصطلاح بن چکا ہے اور قرآن و سنت نیز فقہاء کی عبارتوں میں جب کسی قید و قرینہ کے بغیر مطلق اس کا استعمال ہوتا ہے تو اس سے وہی اصطلاحی معنی

مراد ہوتے ہیں۔

مشہور محدث حافظ ابن حجر عسقلانیؒ متوفی ۸۵۲ھ لکھتے ہیں:

والجهاد بكسر الجيم اصله لغة المشقة يقال جهدت جهاداً بلغت المشقة وشرعاً بذل الجهد في قتال الكفار ويطلق ايضاً على مجاهدة النفس والشيطان والفساق[1]	جہاد جیم کے کسرہ کے ساتھ ہے، لغت میں اس کا اصل معنی مشقت ہے، کہا جاتا جہدت جہاداً یعنی میں پوری مشقت میں پڑ گیا، شریعت کی اصطلاح میں جہاد کا مفہوم ہے کفار سے قتال میں پوری طاقت صرف کرنا، جہاد کا استعمال نفس، شیطان اور فساق کے خلاف مجاہدہ کے لیے بھی ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے اپنی مذکورہ بالا عبارت میں حقیقت کی نقاب کشائی کردی، ان کی عبارت سے دو باتیں واضح طور پر معلوم ہوئیں: (۱) جہاد کا مفہوم اصطلاح شریعت میں کفار سے قتال میں پوری طاقت صرف کرنا ہے۔ (۲) جہاد کا استعمال کبھی کبھی نفس کے خلاف، شیطان کے خلاف، فساق کے خلاف مجاہدہ کے لیے ہوتا ہے۔ یہ بات وضاحت کی محتاج نہیں کہ مطلق استعمال کی صورت میں اس کا اصطلاحی معنی ہی مراد ہوگا۔ علامہ عینیؒ[2] نے بھی جہاد کے بارے میں وہی تحقیق سپرد قلم کی ہے جو حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے گزر چکی ہے، محقق ابن ہمامؒ[3] اور صاحب "مُغرب" کی تحقیق بھی اسی سے قریب تر ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر بالفرض مفسرین اور فقہاء نے "فی سبیل اللہ" کی تفسیر مجاہد اور جہاد سے کی ہوتی تو بھی اس توسیع کی گنجائش نہیں تھی جسے شیخ یوسف القرضاوی

---

[1] فتح الباری ج ۶، ص ۳ کتاب الجہاد والسیر۔

[2] عمدۃ القاری ص ۳۱۵، ج ۱۱ کتاب الجہاد والسیر۔

[3] فتح القدیر ج ۵ ص ۱۸۷، مطبوعہ احیاء التراث العربی بیروت۔

نے اختیار کیا ہے۔

شیخ یوسف القرضاوی کی دوسری دلیل:

شیخ یوسف القرضاوی نے اپنے نظریۂ توسیع و تعمیم کے سلسلے میں دوسری دلیل یہ پیش کی ہے: "ہم نے اسلامی سرگرمیوں اور جہاد کی جن صورتوں کا ذکر کیا ہے اگر وہ نصوص قرآن وسنت کی بنا پر جہاد کے مفہوم میں داخل نہ بھی ہوں تو انھیں قیاس کے ذریعہ جہاد سے ملحق کرنا ضروری ہے، کیونکہ دونوں سے مقصود اسلام کی طرف سے دفاع اور نصرت، دشمنانِ اسلام کا مقابلہ اور دنیا میں کلمۃ اللہ کی سربلندی ہے۔"

یہ استدلال واقعی "لاجواب" ہے، اگر عبادات کو بھی ہم نے "قیاس واستنباط" کا تختۂ مشق بنادیا تو عبادات کی شکل وصورت مسخ ہو کر رہ جائے گی اور عبادات اپنی معنویت کھو بیٹھیں گی، اس طرح کی تعلیلات سے مصارفِ زکوٰۃ میں اضافہ کرنے سے زکوٰۃ کو آٹھ مصارف میں منحصر کرنے کا خداوندی مقصد ہی فوت ہو جائے گا، غالباً شیخ یوسف القرضاوی صاحب اپنا دعویٰ ثابت کرنے کی مغلوبیت میں اندازہ نہیں لگا سکے کہ "تعلیل" کا یہ ہتھیار اسلامی شریعت پر کتنی بڑی قیامت ڈھا سکتا ہے۔ بات کو طول دینے کے بجائے ہم اس مقام پر مشہور مالکی فقیہ واصولی علامہ محمد بن اسحاق الشاطبی متوفی ۷۹۰ھ کی ایک بحث کا حوالہ دینا کافی سمجھتے ہیں، موصوف نے "الموافقات میں کئی صفحات پر پھیلی ہوئی ایک پُرمغز بحث اس عنوان سے کی ہے:

"الأصل في العبادات بالنسبة الى المكلف التعبد واصل العادات الالتفات الى المعاني"[1] اہل علم اس سلسلے میں اُس بحث کی طرف مراجعت کر سکتے ہیں۔

مرزا محمد یوسف صاحب نے کیا خوب لکھا ہے:

"زکوٰۃ کی مد ایک خاص مد ہے، اس کی آمدنی کے ذرائع اور خرچ کے مصارف دونوں متعین ہیں نیز اس کے شرائط وجوب اور طریق ادا کی تفصیلات

---

[1] الموافقات ج ۲، ص ۳۰۰ تا ۳۰۴

مقرر ہیں، ان میں تغیر و تبدل کا حق نہ فقہائے قدیم کو تھا، نہ مفکرین عہد جدید کو۔ اور اس کی ایک ہی وجہ ہے، وہ یہ کہ زکوٰۃ عبادات خالصہ میں سے ہے، ہر چند کہ اس میں ایک اقتصادی جہت بھی ہے لیکن اس کا تعبداتی پہلو غالب ہے اور تعبداتی امور میں خود عقلِ سلیم کا تقاضا ہے کہ عقل کے خوض و تعمق کو زیادہ دخل نہ ہونا چاہیے، ورنہ دھیان گیان سے نماز کا، مسہل و جُلاّب سے روزہ کا، قومی چندوں اور نیشنل بانڈس کی خریداری سے زکوٰۃ کا اور بین الاقوامی یا بین الاسلامی کانفرنسوں کی شرکت سے حج کا بآسانی بدل ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ لیکن اس قسم کی تجاویز الحاد و زندقہ کے مترادف ہیں، اس لیے بہتر ہوگا کہ امور تعبدی کی حیثیت کو عقل ظاہر بیں کا تختۂ مشق نہ ہونے دیا جائے، کیونکہ عقل رمضان کی آخری تاریخ کے روزہ اور یکم شوال کے افطار میں فرق کی حکمت بتانے سے بالکل قاصر ہے[1]۔"

---

[1] ماہنامہ "برہان" دہلی، ستمبر ۱۹۵۶ء ص ۲۵

فی سبیل اللہ کے بارے میں

شیخ رشید رضا کے موقف کا جائزہ

فی سبیل اللہ کے دائرے میں بالواسطہ تعمیم کرنے والوں میں شیخ رشید رضا بھی شامل ہیں۔ ان کی تفسیر "المنار" دراصل ان کے استاذ شیخ محمد عبدہ کے درسی افادات کا مجموعہ اور محمد عبدہ کے طرز تفسیر کی نمائندہ ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں مصر میں شیخ محمد عبدہ کی ذات سے تفسیر قرآن کا ایک نیا دبستان وجود میں آیا۔ اسی دبستان کی نمائندہ تفسیر "تفسیر المنار" ہے۔ اس دبستان کے تفسیری رجحانات قدیم دور کے دبستانِ اعتزال سے ملتے جلتے ہیں۔ تفسیر "المنار" جس جدید تفسیری رجحان کی نمائندگی کرتی ہے اس میں اجماعِ امت سے اختلاف، اہلِ سنت کے مسلمہ عقائد کا انکار، فقہائے اسلام کی تضحیک و استخفاف کی مثالیں نایاب نہیں ہیں۔ علامہ رشید رضا کی تفسیر "المنار" اور دبستان محمد عبدہ کے دوسرے مفسرین کی تفسیروں کا تحقیقی اور تنقیدی جائزہ ڈاکٹر محمد حسین الذہبی کی "التفسیر والمفسرون" اور فہد بن عبدالرحمٰن بن سلیمان الرومی کی "منہج المدرسۃ العقلیۃ الحدیثۃ فی التفسیر" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

شیخ رشید رضا کا اسلوب تفسیر:

شیخ رشید رضا کی دعوتی اور اصلاحی خدمات اپنی جگہ پر بڑی قابلِ قدر ہیں، دین وعلم کے مختلف میدانوں میں ان کی سرگرمیاں ناقابلِ فراموش ہیں۔ لیکن ان کی وہ تفسیری آراء

جو مسلک جمہور سے قطعاً مختلف ہیں، اور ان کے سلسلے میں موصوف کے پاس زورِ بیان، الفاظ کی سحر انگیزی کے سوا کوئی مضبوط دلیل بھی نہیں انھیں اختیار کرنے کا کوئی جواز نہیں۔

ڈاکٹر محمد حسین الذہبی، شیخ رشید رضا کے اسلوبِ تفسیر پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "تفسیر کے بارے میں ان کی آرا، اپنے شیخ محمد عبدہ کی طرح رائے کی پوری آزادی، اپنے علم و فہم پر غیر معمولی اعتماد، علماء کے بعض مسلمات کی عدم پابندی پر مبنی ہیں۔ اسی لیے تفسیر قرآن میں ان کے شاذ افکار و نظریات ملتے ہیں[۱]۔"

قرآن پاک سے استنباط احکام کے بارے میں ان کے اسلوب پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر محمد حسین الذہبی لکھتے ہیں:

> "اسی طرح صاحب "المنار" پوری آزادی کے ساتھ قرآن پاک سے احکام مستنبط کرتے ہیں، اسی لیے بہت سے مسائل میں وہ جمہور فقہاء سے اختلاف کرتے ہیں، جمہور کی تجہیل اور تضحیک کرتے ہیں[۲]۔"

جمہور امت سے اختلاف کرنے کی ایک مثال تفسیر المنار میں سورۃ النساء کی آیت تیمم کے ذیل میں دیکھی جا سکتی ہے[۳]۔ انھوں نے جمہور فقہاء کے بالکل برخلاف یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ مسافر کے پاس خواہ پانی موجود ہو اور پانی کے استعمال کرنے سے اس کے لیے کوئی مانع نہ ہو تو بھی اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے۔ حالانکہ صحاح ستہ اور حدیث کے دوسرے مستند مجموعوں میں ایسی احادیث کثرت سے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ سفر میں بھی تیمم کے جواز کے لیے پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا شرط ہے۔ شیخ رشید رضا نے آیتِ تیمم کے ذیل میں جمہور فقہاء کی غفلت اور کم فہمی کا رونا رویا ہے اور انھیں نامناسب الفاظ میں یاد کیا ہے۔

محمد عبدہ اور رشید رضا نے جن جن مقامات پر جمہور فقہاء کے مسلک سے اختلاف

---

[۱] التفسیر والمفسرون ج ۲، ص ۵۸۰ الطبعۃ الثانیہ ۱۳۹۶ھ۔

[۲] ایضاً ج ۲، ص ۵۸۶۔

[۳] تفسیر المنار ج ۵، ص ۱۱۸ تا ۱۲۲۔

کیا ہے۔ ان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں کے پاس انشا پردازی، زورِ قلم اور ناقص عقلیت کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔ جمہور فقہاء کا مسلک روایات و آثار سے آراستہ ہوتا ہے، عقلی دلائل کی کمک بھی اسے حاصل ہوتی ہے لیکن یہ دونوں حضرات اپنے خود ساختہ اصولوں کے ذریعہ صحیح ترین احادیث و آثار کو موضوع یا منکر قرار دینے میں کوئی تکلف محسوس نہیں کرتے۔ صفائی کے ساتھ حدیث کی حجیت کا انکار تو نہیں کرتے لیکن ان کی "تحقیقات و اجتہادات" کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے فہم و قیاس کو یہ حضرات احادیث و آثار سے کہیں زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔

فی سبیل اللہ کی تفسیر رشید رضا کے قلم سے:

ان تمہیدی سطروں کے بعد "فی سبیل اللہ" کے بارے میں شیخ رشید رضا کا نظریہ پیش کیا جاتا ہے۔ موصوف رقم طراز ہیں:

ان سبیل اللہ یشمل سائر	بیشک "سبیل اللہ" ان تمام عمومی مصالح شرعیہ
المصالح الشرعیۃ العامۃ التی	کو شامل ہے جن پر دین اور مملکت کا
ھی ملاک امر الدین والدولۃ	دارومدار ہے۔ ان مصالح میں سب سے
واولھا واولاھا بالتقدیم	زیادہ مقدم اسلحہ اور فوج کی غذائیں،
الاستعداد للحرب بشراء	فوجی سواریاں خرید کر اور غازیوں کو
السلاح واغذیۃ الجند وادوات	ہر طرح تیار کر کے جنگ کی تیاری ہے
النقل وتجھیز الغزاۃ	....
ویدخل فی عمومہ انشاء	اس کے دائرے میں یہ چیزیں بھی آتی
المستشفیات العسکریۃ وکذا	ہیں، فوجی شفاخانوں کی تعمیر اور دوسرے
الخیریۃ العامۃ واشراع الطرق	عمومی رفاہی کام، سڑکوں کی تعمیر اور
وتعبیدھا، ومد الخطوط الحدیدیۃ	مرمت، فوجی ریلوے لائنوں کی تعمیر نہ
العسکریۃ لا التجاریۃ ومنھا	کہ تجارتی لائنوں کی۔ انھیں کاموں میں سے

بناء البوارج المدرعة والمطارات	جنگی بیڑے کی تیاری اور جنگی ایرپورٹوں
الحربية والحصون والخنادق ومن	نیز قلعوں اور خندقوں کی تعمیر بھی ہے۔
اهم ماينفق فى سبيل الله فى	ہمارے اس دور میں فی سبیل اللہ کا
زماننا هٰذا اعداد الدعاة	ایک اہم مصداق منظم جماعتوں کی طرف
الى الاسلام وارسالهم الى	سے اسلام کے داعی تیار کر کے غیر مسلم
بلاد الكفار من قبل جمعيات	ممالک میں بھیجنا ہے جس طرح غیر مسلم
منظمة تمدهم بالمال الكافى كما	اپنے مذاہب کی دعوت واشاعت
يفعله الكفار فى تبشير دينهم[1]	کے لیے کرتے ہیں۔

شیخ رشید رضا کی تفسیر کا جائزہ:

شیخ رشید رضا نے "فی سبیل اللہ" کا جو مصداق بیان کیا ہے اس کے بارے میں انھوں نے کوئی دلیل پیش نہیں کی، "فی سبیل اللہ" کے بارے میں ان کی بحث کئی صفحات پر پھیلی ہوئی ہے لیکن بڑی گہرائی سے بار بار مطالعہ کرنے کے باوجود ہمیں ان کے یہاں کوئی دلیل نہیں ملی سوائے اس کے کہ مستند ہے میرا فرمایا ہوا۔

فی سبیل اللہ کے بارے میں نواب صدیق حسن صاحب نے تعمیم کلی کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے علامہ رشید رضا نے بڑی بلند آہنگی سے کہا ہے:

هٰذا العموم لم يقل به أحد	اس عموم کا سلف وخلف میں سے کوئی
من السلف ولا من الخلف۔	قائل نہیں ہے۔

شیخ رشید رضا کے نظریہ پر بھی بالکل یہی بات صادق آتی ہے، اگر موصوف اجماع امت کی حجیت کے قائل ہیں تو بڑے ادب سے کہا جا سکتا ہے کہ نواب صاحب مرحوم کی طرح انھوں نے بھی خرقِ اجماع کا ارتکاب کیا ہے۔ نواب صاحب مرحوم کے پاس کم از کم کہنے کے لیے

---

[1] تفسیر المنار ج ۱۰، ص ۵۰۵، ۵۰۶، دار المعرفۃ بیروت۔

اتنی بات تو تھی کہ لغت میں "سبیل اللہ" ہر کارِ خیر پر بولا جاتا ہے، وہ اپنی تائید میں قفال کے حوالہ سے بعض مجہول الاسم فقہاء کی رائے بھی پیش کر سکتے تھے لیکن شیخ رشید کا نظریہ اِس برائے نام دلیل سے بھی محروم ہے۔

اجماعِ امت کے بارے میں متضاد طرزِ عمل:

اجماعِ امت کے بارے میں شیخ رشید رضا کا طرزِ عمل تضاد کا شکار ہے۔ اگر اجماعِ امت ان کے حق میں ہو تو بڑے زور و شور سے اسے پیش کرتے ہیں چنانچہ نواب صاحب مرحوم کے نظریہ تعمیم کی تردید میں انھوں نے اجماعِ امت کو پیش کیا ہے۔ اسی طرح خلافت کے بارے میں قرشیت کی شرط پر بحث کرتے ہوئے بھی انھوں نے اجماعِ امت کا سہارا لیا اور مخالفین پر حجت تمام کرتے ہوئے لکھا:

وما صح دليله واجمعت عليه	جو چیز دلیل سے صحیح ثابت ہے اور خیر القرون
الأمة اوسوادها الاعظم في	میں پوری امت نے یا امت کے سوادِ اعظم نے
خير القرون لانقبل رايا ولا	اس پر اجماع کیا ہے اسکے خلاف کسی رائے اور
بحثا في نقضه والا لم يبق	بحث کو ہم قبول نہیں کریں گے ورنہ دین کا کچھ
لنا شئ من ديننا [1]	بھی سرمایہ باقی نہیں رہے گا۔

اس کے برخلاف اجماعِ امت اگر ان کے مسلک کے خلاف ہو تو اسے چٹکیوں میں اُڑانے کی کوشش کرتے ہیں، ان کی تفسیر میں ایسی مثالیں نادر نہیں ہیں۔ "فی سبیل اللہ" سے مسلمانوں کے دینی اور ملکی اجتماعی مصالح مراد ہیں، اس مسلک کی پُشت پر کوئی ایک کمزور دلیل بھی نہیں ہے، احادیث و آثار اور فقہ اسلامی کا پورا ذخیرہ اس مسلک کی تردید کرتا ہے، لغت یا اصطلاحِ شرع میں بھی "فی سبیل اللہ" کا یہ مفہوم نہیں ہے، پھر آخر یہ مسلک کس طرح قبول کر لیا جائے تفسیرِ قرآن میں اگر بے دلیل آراء قابلِ قبول ہوں تو پورا دین کھلونا بن جائے گا اور احکامِ شریعت کی ہزاروں متضاد تعبیریں وجود میں آجائیں گی۔

---

[1] الخلافۃ والامامۃ العظمیٰ، ص ۴۴، طبع ۱۳۴۱ھ

نظریۂ تعمیم

اور

مولانا امین احسن اصلاحی

مولانا امین احسن اصلاحی کے دلائل کا جائزہ :

مولانا امین احسن اصلاحی نے بہت عرصہ قبل زکوٰۃ کے بارے میں ایک مفصّل مضمون لکھا تھا جو ترجمان القرآن لاہور اگست، ستمبر ۱۹۵۵ء کے شماروں میں شائع ہوا تھا، اس مضمون میں اصلاً تو مسئلۂ تملیک پر بحث ہے، لیکن آخری چند صفحات میں "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے کے نظریہ کی تائید کی گئی ہے۔ مولانا اصلاحی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے کا نظریہ نیا نہیں ہے۔ بلکہ قرن اول ہی سے بہت سے فقہاء اور ائمہ اس کے قائل رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں مولانا نے جو طریق استدلال اختیار فرمایا ہے وہ کسی طرح مولانا جیسے فہیم اور ثقہ عالم کے شایان شان نظر نہیں آتا۔

کتاب الاموال کے حوالہ کا تجزیہ :

مولانا اصلاحی نے ابو عبید کی کتاب الاموال سے انس بن مالک اور حسن بصری کا وہ قول نقل کیا ہے جس پر اوپر ہم بحث کر چکے ہیں۔ مولانا اصلاحی تحریر فرماتے ہیں: "ابو عبید نے کتاب الاموال میں انس بن مالک اور حسن بصری کا ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے :

قالا ما اعطیت فی الجسور والطرق فھی صدقۃ ماضیۃ۔ (کتاب الاموال ص ۵۷۴)

ان دونوں کا قول یہ ہے کہ پلوں اور راستوں کی تعمیر میں جو کچھ تم نے دیا وہ بھی صدقہ اداشدہ ہے۔[1]

کتاب الاموال کی پوری بحث مولانا کے سامنے ہے، انھوں نے وہیں سے انس بن مالک اور حسن بصری کا مسلک نقل کیا ہے۔ پھر تعجب ہے کہ انھوں نے مذکورہ بالا ترجمہ کس طرح کر دیا؟ ابوعبید نے تو اس بحث میں ان دونوں کا اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا قول نقل کیا ہے کہ پلوں اور راستوں پر متعین محصلین صدقہ کے وصول کرنے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، دوبارہ زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں، مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی اسی مفہوم میں ان دونوں کا قول نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ کی روایت کے الفاظ تو ایسے واضح ہیں کہ اس میں دوسرے معنی کا وہم ہی پیدا نہیں ہوتا۔ "ما أخذ منك علی الجسور والقناطر فتلك زکوٰۃ قاضیۃ۔"[2]

مولانا اصلاحی کے مذکورہ بالا ترجمہ واستدلال کو ہم مغالطہ کے سوا اور کیا نام دے سکتے ہیں۔ غالباً مولانا کے ذہن پر ایک نظریہ کی تائید کا تقاضہ اس قدر غالب ہے کہ وہ عبارت پر صحیح طریقہ سے غور نہیں کر سکے۔ اگر مولانا اصلاحی نے ابن قدامہ حنبلیؒ کی المغنی سے انس بن مالک اور حسن بصری کا قول نقل کر کے مذکورہ بالا ترجمہ کیا ہوتا تو ہمیں زیادہ حیرت نہ ہوتی کیونکہ ابن قدامہ سے خود انس بن مالک اور حسن بصری کا قول سمجھنے میں لغزش ہوئی ہے لیکن ابوعبید نے جس سیاق وسباق میں اور جس بحث کے ذیل میں ان دونوں حضرات کا قول نقل کیا ہے وہاں اس مفہوم ومراد کی کوئی گنجائش نہیں ہے جس کا مغالطہ مولانا اصلاحی صاحب کو ہوا ہے۔

مولانا اصلاحی کا دوسرا استدلال:

مولانا اصلاحی صاحب نے دوسرا استدلال ابن العربی المالکی کی احکام القرآن کے

---

[1] ترجمان القرآن لاہور، شمارہ ستمبر ۱۹۵۵ء۔

[2] مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳، ص ۱۶۶، مطبوعہ کراچی۔

ایک اقتباس سے کیا ہے اور امام مالکؒ کی طرف یہ مسلک منسوب کرنا چاہا ہے کہ وہ "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دیتے ہیں۔ مولانا اصلاحی کا استدلال انھیں کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

"ابن العربیؒ احکام القرآن میں امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قال مالك سُبل الله كثيرة۔ احمد واسحاق قالا انه الحج والذی يصح عندی من قولهما أن الحج من جملة السبل مع الغزو۔	فی سبیل اللہ کے متعلق امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ کے راستے بہت ہیں۔ امام احمد اور اسحاق کا قول یہ ہے کہ اس سے مراد حج ہے۔ لیکن میرے نزدیک ان کے قول کا صحیح منشا یہ ہے کہ حج بھی جہاد کی طرح اللہ کے راستوں میں سے ایک راستہ ہے۔"[1]

یہ سچی بات ہے کہ یہ استدلال کچھ اس قسم کا ہے کہ ہمیں یقین کرنا مشکل ہو رہا ہے کہ کیا واقعۃً مولانا اصلاحی نے یہ استدلال پیش کیا ہے؟ کیونکہ اس استدلال میں ابن العربی مالکی کی پوری عبارت مسخ کر کے رکھ دی گئی ہے۔ چونکہ مولانا محترم کو یہ ثابت کرنا تھا کہ امام مالکؒ کے نزدیک "فی سبیل اللہ" کے دائرے میں تمام کارہائے خیر آتے ہیں اور ابن العربی کی پوری عبارت نقل کرنے میں ان کے استدلال کی عمارت زمین بوس ہو جاتی اس لیے انھوں نے درمیان سے ابن العربی کی عبارت کا پورا ٹکڑا حذف کر دیا اور اس کے لیے کوئی اشارہ (نقطے وغیرہ) بھی نہیں کیا۔ ابن العربی کی پوری عبارت پڑھیے اور پھر اس استدلال کو عقل وانصاف کی میزان پر تولیے، جو الفاظ مولانا کی پیش کردہ عبارت سے حذف کر دیے گئے ہیں انھیں ہم نے خط کشیدہ کر دیا ہے:

(المسألة التاسعة) قوله وفی سبيل الله قال مالك	فی سبیل اللہ کے بارے میں امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ کے راستے بہت

---

[1] ترجمان القرآن، لاہور ستمبر ۱۹۵۵ء

سبل الله كثيرة ولكن لا اعلم	ہیں۔ لیکن مجھے اس بارے میں کسی کا
خلافا فی ان المراد بسبیل الله	اختلاف نہیں معلوم کہ اس آیت میں سبیل اللہ
ھاھنا الغزو من جملة	(راہِ خدا) سے مراد راہِ خدا میں جہاد ہے،
سبیل الله الا ما یؤثر	ہاں احمد اور اسحاق سے منقول ہے کہ سبیل اللہ
عن احمد واسحاق فانهما	سے مراد حج ہے میرے نزدیک ان دونوں
قالا انه الحج والذی یصح	کے قول کا صحیح محمل یہ ہے کہ اللہ کے راستوں
عندی من قولهما ان الحج	میں سے جہاد کے ساتھ حج بھی اس آیت میں
من جملة السبل مع الغزو[1]	مراد ہے۔

مولانا اصلاحی نے اپنے مضمون میں التزام کیا ہے کہ اقتباسات کے ساتھ جلد اور صفحہ کا حوالہ دیا کریں۔ لیکن احکام القرآن لابن العربی کے مذکورہ بالا اقتباس میں جلد اور صفحہ کا حوالہ غائب ہے، خدا جانے ایسا دانستہ ہوا ہے یا نادانستہ۔ "فی سبیل اللہ" کے بارے میں امام مالک کا مسلک اتنا مشہور ہے کہ کسی طرح اسے چھپایا نہیں جا سکتا۔ قاضی ابو الولید ابن الرشد نے تحریر فرمایا ہے:

واما فی سبیل الله	فی سبیل اللہ کے بارے میں امام مالکؒ
فقال مالك سبیل الله	نے فرمایا کہ سبیل اللہ سے مراد جہاد
مواضع الجهاد، والرباط	اور سرحدی حفاظت کی جگہیں ہیں۔ امام
وبه قال ابو حنیفة[2]	ابو حنیفہؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

مولانا اصلاحی کا تیسرا استدلال:

مولانا اصلاحی نے نظریہ تعمیم کی قدامت ثابت کرنے کے لیے تیسرا نام ابن حزمؒ

---

[1] احکام القرآن لابن العربی ج ۲ ص ۹۶۹، دار المعرفۃ بیروت

[2] بدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۲۶۸، المکتبۃ التجاریۃ بمصر۔

کا پیش کیا ہے، انھوں نے "المحلی" کا ایک اقتباس استدلال میں پیش کیا ہے، یہاں بھی انھوں نے آگے پیچھے کی عبارتیں حذف کر کے مفید مطلب صرف ایک جملہ نقل کیا ہے، موصوف لکھتے ہیں :

" علامہ ابن حزم محلی میں فی سبیل اللہ کے تحت یہ فرماتے ہیں :

قلنا نعم وکل فعل خیر فھو من سبیل اللہ تعالیٰ۔ (ج ۶ ص ۱۵۱)	ہم کہتے ہیں، ہاں نیکی اور بھلائی کا ہر کام فی سبیل اللہ کے تحت داخل ہے [1]،

ذیل میں " فی سبیل اللہ " کے بارے میں علامہ ابن حزم کا مسلک اور عبارت بالا کا سیاق وسباق ملاحظہ فرمائیے، پھر مولانا اصلاحی کے استدلال کو عقل وانصاف کی کسوٹی پر پرکھیے :

واما سبیل اللہ فھو الجھاد بحق، حدثنا ابوداؤد.... عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تحل الصدقۃ لغنی الا لخمسۃ لغاز فی سبیل اللہ.....	سبیل اللہ سے مراد راہِ حق میں جہاد ہے حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پانچ طرح کے لوگوں کے علاوہ کسی مالدار کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں (۱) راہِ خدا میں جنگ کرنے والا (غازی).....
فان قیل قد روی عن رسول اللہ ان الحج من سبیل اللہ وصح عن ابن عباس أن یعطی منھا فی الحج، قلنا: نعم وکل فعل خیر فھو من سبیل اللہ الا انہ لا خلاف	اگر یہ سوال کیا جائے کہ رسول اللہ سے مروی ہے کہ حج بھی خدا کی راہوں میں سے ہے اور ابن عباسؓ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ زکوٰۃ میں سے حج کے لیے بھی دیا جائے، تو میں جواب دوں گا کہ ہر نیک کام خدا کی راہوں میں سے ہے، مگر اس بات

---

[1] ترجمان القرآن لاہور، ستمبر ۱۹۵۵ء۔

فی انه تعالیٰ لم یرد کل وجه من وجوه البر فی قسمة الصدقات، فلم یجز أن توضع الاحیث بین النص وهو الذی ذکرنا وباللہ التوفیق[۱]	میں کوئی اختلاف نہیں کہ زکوٰۃ کی تقسیم کے سلسلے میں "سبیل اللہ" سے مراد نیکی اور بھلائی کے تمام کام نہیں لہذا آیتِ مصارف میں سبیل اللہ کو اسی معنی پر محمول کیا جائے جسے نص شرعی نے بیان کیا ہے اور وہ معنی وہی ہے جسے ہم نے اوپر ذکر کیا، توفیق اللہ کی جانب سے ہے۔

انصاف پسند قارئین ملاحظہ فرمائیں کہ علامہ ابن حزم نے اس عبارت میں "فی سبیل اللہ" کو عام کرنے کی کتنی پرزور اور مدلّل تردید کی ہے۔ لیکن مولانا اصلاحی نے اسی عبارت کے ایک ٹکڑے کو سیاق وسباق سے کاٹ کر فی سبیل اللہ کی تعمیم کے حق میں پیش کیا ہے، عقل حیران ہے کہ اس طرز استدلال کو کیا نام دیا جائے۔ مولانا اصلاحی نے ابن حزم کی دم بریدہ عبارت کا جو ترجمہ کیا ہے وہ بھی درست نہیں جیسا کہ اہلِ علم جان سکتے ہیں۔

آخر میں ہم صاف الفاظ میں یہ عرض کر دینا بہتر سمجھتے ہیں کہ مسلک جمہور کے اتباع کا التزام نہ کرنے بلکہ حدیث وسنت اور آثار سلف سے قدرے بے اعتنائی برتنے کا جو مزاج، مولانا کی بہت سی آراء وافکار میں نظر آتا ہے اسی کی جھلک مسئلہ تعمیم کے سلسلہ میں مولانا کی رائے اور استدلال میں دکھائی پڑتی ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم سب کو راہِ اعتدال اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

---

[۱] المحلی، جلد ۳، جزء ۶، ص ۱۵۱

"زکوٰۃ کے مستحق کون؟"

پر

ایک نظر

پس منظر:

گزشتہ صفحات میں قارئین نے وہ مضمون ملاحظہ فرمایا جو مصارف زکوٰۃ میں سے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کی تحقیق کے بارے میں لکھا گیا اور جن حضرات نے فی سبیل اللہ میں تعمیم یا توسیع کر کے غازی اور حاجی کے علاوہ دوسرے دینی کام کرنے والوں کو فی سبیل اللہ میں شامل کرنے کا نظریہ پیش کیا ہے، ان کے دلائل کا بھرپور جائزہ بھی گزشتہ صفحات میں پیش کیا گیا۔ میرے مذکورہ بالا مضمون (جو الفرقان لکھنؤ کے آٹھ شماروں میں قسط وار شائع ہوا) کا محرک مولانا شہاب الدین ندوی کا وہ مضمون تھا جو انھوں نے ماہنامہ برھان دہلی میں "اسلام میں زکوٰۃ کا نظام" کے عنوان سے شائع کیا۔ موصوف کا یہ مضمون نہ تو دلائل کے اعتبار سے اور نہ زبان و بیان کے اعتبار سے اس قابل تھا کہ اس کا علمی جائزہ لیا جائے لیکن انھوں نے اپنے مضمون میں فی سبیل اللہ کو عام کرنے کے سلسلہ میں جو بلند بانگ دعوے کیے تھے اور جس انداز سے علماء اور اصحابِ افتاء کو مخاطب بنایا تھا اس کا تقاضا تھا کہ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کے بارے میں صحیح موقف کتاب و سنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں پیش کیا جائے۔ اس کے علاوہ طبیعت میں یہ تقاضا بھی پیدا ہوا کہ جن حضرات نے تعمیم کا نظریہ پیش کیا ہے ان کے دلائل کو علم و عقل کی میزان پر تولا جائے، چنانچہ میرے مضمون کا بیشتر حصہ

مولانا شہاب الدین ندوی کے بجائے ہند و عرب کے بعض دوسرے قابلِ قدر علماء (جنھوں نے فی سبیل اللہ کی تعمیم و توسیع پر زور دیا ہے) کے پیش کردہ دلائل اور ان کے تجزیے پر مشتمل ہے۔

کتاب پر اجمالی نظر:

میرے مذکورہ بالا مضمون کی تردید کے لیے مولانا شہاب الدین ندوی کو بڑی ریاضت کرنی پڑی۔ موصوف نے تین جلدوں میں اس کا جواب تحریر کرنے کا منصوبہ بنایا کتاب کا نام ہے " زکاۃ کے مستحق کون ہیں ؟" پہلی جلد تقریباً ڈھائی سو صفحات پر مشتمل ہے۔ فرقانیہ اکیڈمی بنگلور سے شائع ہو کر منظر عام پر آچکی ہے، مجھے توقع تھی کہ موصوف نے اپنی اس " زبردست" تصنیف میں زیر بحث موضوع پر خاصا علمی مواد فراہم کیا ہوگا اور کسی قدر متانت و سنجیدگی سے علمی تحقیق و تنقید کا حق ادا کیا ہوگا، لیکن جب کتاب کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ کم از کم کتاب کا تین چوتھائی حصہ مجھ پر غم و غصہ اُتارنے کے لیے وقف ہے۔ بمشکل کتاب کا چوتھائی حصہ اصل موضوع سے متعلق ہے، اور اس میں بھی موصوف نے دلائل کے نام پر تلبیسات کا انبار لگایا ہے، اکثر مقامات پر انھوں نے غیر متعلق بحثیں کی ہیں، بعض مقامات پر سیاق و سباق سے عبارت کاٹ کر اقتباسات پیش کیے ہیں۔ کہیں کہیں ایسا بھی ہوا ہے کہ فقہاء کی بعض عبارتیں نہ سمجھنے کی وجہ سے موصوف کے قلم سے زبردست لطیفے صفحہ قرطاس پر آگئے ہیں۔

زیر تبصرہ کتاب کے مصنف نے کتاب کے کم از کم تین چوتھائی حصہ میں میری شان میں جو "قصیدہ خوانی" کی ہے اس کے بارے میں مجھے کچھ نہیں کہنا ہے۔ صاف محسوس ہوتا ہے کہ موصوف کی ذہنی اور جذباتی مغلوبیت چھلک چھلک کر صفحہ قرطاس پر آرہی ہے۔ کوزہ میں سمندر بند کرنے کا محاورہ سنا تھا لیکن زیر بحث کتاب کا مطالعہ کر کے ضرورت محسوس ہوئی کہ کوزہ کو سمندر میں پھیلانے کا محاورہ بھی ضرور ہونا چاہیے۔ یہ کتاب بلاشبہ

"کوزہ بدریا" کا کامل نمونہ ہے۔

اہلِ مدارس پر طعن وتشنیع :

اگر موصوف کی "نوازشات" کا دائرہ میری حقیر ذات تک محدود رہتا تو زیادہ افسوس ناک بات نہ ہوتی، حیرت ناک بات یہ ہے کہ موصوف نے جذبات کی رَو میں بہہ کر سارے مدارس دینیہ اور علماء واصحاب افتاء کو ہدف بنایا ہے، اور ان پر بہت رکیک حملے کیے ہیں بلکہ اس سے آگے بڑھ کر فقہاء اسلام، فقہ اسلامی، مفسرین اور بعض کبار محدثین کو بھی اپنے ناوکِ تنقید وتنقیص کا نشانہ بنایا ہے۔ ذیل میں مدارس اور اہلِ مدارس پر "عتاب" کے چند نمونے ملاحظہ ہوں۔ لکھتے ہیں :

> "چوں کہ اس قسم کے فتاویٰ "مدرسانہ" ذہنیت سے میل نہیں کھاتے، اس لیے اہلِ مدرسہ عوام کو اس قسم کے مسائل اور فتاویٰ کی ہوا بھی لگنے نہیں دیتے، گویا کہ دین کے بعض واضح اور صریح احکام کو محض اپنے ذاتی مفاد کی غرض سے نہ صرف چھپاتے ہیں بلکہ اصلاحی تحریک بلند کرنے والوں کا گلا بڑی سختی کے ساتھ دبانے کی بھی کوشش کرتے ہیں تاکہ عوام پر ان کی گرفت برقرار رہے"۔
>
> (ص ۲۴)

چند صفحات کے بعد مزید لکھتے ہیں :

> " واقعہ یہ ہے کہ فی سبیل اللہ (توبہ ۶۰) کے تحت قرآن وحدیث کی تصریحات اور علماء محققین کی تحقیقات کی رو سے غازیوں ہی کی طرح اہلِ علم بھی پوری طرح داخل ہیں، جو "علمی جہاد" میں مشغول ہوں۔ اور علمی جہاد کا انکار قرآن، حدیث اور ائمہ حق کی تصریحات وتحقیقات کا انکار ہے۔ مگر ہمارے مولوی صاحبان قرآن اور حدیث کی واضح صراحتوں کو چھوڑ کر اپنی شریعت الگ بنائے ہوئے ہیں، اور وہ ایسا محض اس لیے کرتے ہیں تاکہ ایک طرف اہلِ علم کو زکاۃ لینے سے روک سکیں تو دوسری طرف بطور "حیلہ" زکاۃ کی رقم سے خود اپنی تنخواہ لے سکیں، اور اس اعتبار

سے یہ سارا کھیل محض "اقتصادی" معلوم ہوتا ہے۔ یعنی اہل مدرسہ محض اپنی اقتصادی حالت درست کرنے کی غرض سے زکوٰۃ کی رقم پر تن تنہا قابض رہنا چاہتے ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" کے تحت آنے والے دیگر حق داروں کو وہ طرح طرح کے شکوک وشبہات پیدا کرکے محروم رکھنا چاہتے ہیں، تاکہ اس مصرف کے تحت سوائے اہل مدرسہ کے کوئی دوسرا دعوے دار میدان میں نہ رہ جائے۔ یہ ہے وہ مسئلہ جس کی وجہ سے وہ نہایت درجہ عیارانہ طریقہ سے عوام الناس کو بے وقوف بناکر "فی سبیل اللہ" کے تحت زکوٰۃ کے پورے مال پر قابض رہنا چاہتے ہیں۔"

(ص ۲۶-۲۷)

عربی مدارس کا آپریشن:

فاضل مصنف نے اپنی اس تازہ تصنیف میں میرے دلائل کی سنجیدہ علمی انداز میں تردید کرنے کے بجائے بلاوجہ ہندوستان کے مدارس دینیہ پر زلزلہ اُتارا ہے، حالانکہ ان کی کشکول میں علم وتحقیق کا جو کچھ بھی تھوڑا بہت سرمایہ ہے، وہ کسی دینی مدرسہ ہی کی دین ہے۔ موصوف کے بقول ان کی زیر بحث تصنیف عربی مدارس کے لیے ایک آپریشن کی حیثیت رکھتی ہے، لکھتے ہیں:

"اس اعتبار سے "الفرقان" اور اس کے مضمون نگار نے مجھے دعوت ہی نہیں مجھے چیلنج دیا ہے کہ اب میں عربی مدارس پر ایک جوابی وار کروں، مگر مجھے عربی مدارس سے کوئی ضد یا دشمنی نہیں ہے، جس طرح کہ موصوف کو علمی اداروں سے حسد اور جلن معلوم ہوتی ہے، اگر میں چاہوں تو عربی مدارس میں اس وقت پائے جانے والے عیوب ونقائص کو منظر عام پر لاکر ان کا کچا چٹھا پوری طرح کھول کر رکھ سکتا ہوں۔ مگر مجھے اس حد تک جانا پسند نہیں۔ لیکن پھر بھی اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے وہ دل برداشتہ ہوکر محض علمی واصلاحی اعتبار سے لکھا ہے، کسی بری نیّت سے نہیں۔ اس اعتبار سے میرا یہ "اقدامی" عمل دراصل عربی مدارس کے لیے ایک

"آپریشن" کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ مثل مشہور ہے "آخرالدواء الکئ" یعنی "داغنا" آخری دوا ہے جب کہ کوئی دوسری دوا کارگر نہ رہ جائے۔" (ص ۴۵)

علاقائیت کے جراثیم :

فاضل مصنف نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں ایک ایسی بات لکھ دی ہے جس کا تصوّر کسی ادنیٰ تعلیم یافتہ شخص کے بارے میں بھی نہیں کیا جاسکتا۔ انھوں نے یہ تاثر دینا چاہا ہے کہ چونکہ میرا تعلق ایک خاص علاقہ سے ہے اس لیے میں نے اپنے مضمون "اسلام میں زکاۃ کا نظام" میں اہلِ علم سے جو گزارشات کی تھی اسے سوء ادب پر محمول کیا گیا، لکھتے ہیں :

> "نیز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ راقم السطور نے اپنے مضمون "اسلام میں زکاۃ کا نظام" میں اہلِ علم سے جو گزارشات کی تھی ان سے موصوف محض اس بنا پر کھل گئے کہ راقم السطور جس علاقہ سے تعلق رکھتا ہے اس کی نسبت سے میرا اندازِ تخاطب "اہل علم" کی شان میں "سوئے ادب" پر محمول ہو گیا، یا محمول کر لیا گیا، یعنی چھوٹا منہ بڑی بات ہو گئی، لہٰذا وہ برافروختہ ہو کر مجھے اپنی اوقات بتانے کے درپے ہو گئے۔ مگر اب ان کی ساری غلط فہمیاں دور ہو گئی ہوں گی اور اچھی طرح اندازہ ہو گیا ہو گا کہ علم کسی علاقہ کی جاگیر نہیں ہے، اور اس میدان میں جو کوئی بلاوجہ اپنے آپ کو "بڑا" ثابت کرنا چاہے گا وہ منہ کی کھائے گا۔" (ص ۴۴)

میرے تصوّر میں بھی یہ بات نہیں آسکتی تھی کہ ایک ایسا عالمِ دین جو علمی و دینی موضوعات پر کچھ نہ کچھ لکھتا رہتا ہے، اس کا دل و دماغ بھی علاقائیت کا اسیر ہوگا، اور وہ کسی خاص علاقہ سے تعلق رکھنے کی بنا پر "احساس کمتری" کا شکار ہوگا۔ الحمدللہ کہ میں نے اپنے مضمون میں ایسا کوئی ہلکا اشارہ بھی نہیں کیا کہ جس سے علاقائیت کی بو محسوس کی جاسکے، بلکہ ان کے مضمون پر جو کچھ بھی لکھا گیا ہے علمی دلائل کے دائرہ میں محدود ہے۔

مجھے حیرت ہے کہ موصوف کا ذہن علاقائیت کے مسئلہ کی طرف کیوں گیا؟ خدا نہ کرے کہیں ان کا ذہن علاقائیت کے مہلک جراثیم سے متاثر تو نہیں؟ جہاں تک "برہان" والے مضمون میں موصوف کے انداز تخاطب کا تعلق ہے اس کا عامیانہ بلکہ سوقیانہ ہونا محتاج بیان نہیں۔ بطور نمونہ ایک اقتباس نقل کیا جاتا ہے:

"آج جو رواج ہو گیا ہے اس کی رو سے زکاۃ یا تو کسی بھکاری کو دی جاتی ہے یا پھر ایسے مدرسہ کو جس میں "کھانے والے" طلبا موجود ہوں، اور عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کے بغیر زکاۃ ادا ہی نہیں ہو سکتی، اور اس میں مدرسہ والوں کی کوتاہیاں بھی شامل ہیں۔ جنھوں نے محض اپنے مفاد کی خاطر عوام کے ذہنوں میں یہ غلط تصوّر بٹھا دیا ہے اور اس کے نتیجہ میں بعض مکتب چلانے والوں کو جھوٹ بولنا پڑتا ہے کہ ہمارے یہاں کھانے والے طلبا موجود ہیں، کیونکہ اس کے بغیر انھیں چندہ یا زکوٰۃ نہیں ملتی..... معلوم نہیں کہ یہ مسئلہ کہاں سے نکالا گیا ہے، جو عوام کے ذہنوں سے پوری طرح چپک گیا ہے ظاہر ہے کہ یہ بھی علما ہی کی کوتاہی ہے جو محض اپنے مفاد کے لیے عوام کو صحیح مسائل سے آگاہ نہیں کرتے، گویا کہ حالات سے سبھی نے طوعاً اور کرہاً ایک طرح سے سمجھوتہ کر لیا ہے۔"

(ماہنامہ "برہان" دہلی ج ۱۰۰، شمارہ ۳، ص ۲۹-۳۰)

کتاب کا اسلوب تحریر:

زیر بحث کتاب "زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟" میں بالکل نرالا اندازِ تحریر اپنایا گیا ہے، سوقیانہ اور عامیانہ کہنے سے بھی اس نرالے اندازِ تحریر کی پوری ترجمانی نہیں ہوتی۔ موصوف نے دبستانِ ندوہ کی طرف انتساب کے باوجود قدیم ترین مناظرانہ اسلوب کو ماند کر دیا ہے۔ ان کا یہ اندازِ تحریر چند صفحات تک محدود نہیں ہے بلکہ پوری کتاب پر یہی رنگ چھایا ہوا ہے۔ اگر قارئین کا ذوق سلیم برداشت کر سکے تو ایک اقتباس پڑھ جانے کی کوشش کریں:

"جو حق دوسروں کو حاصل نہیں ہے وہ آپ کو کیسے حاصل ہوگیا؟ کیا آپ ناسخِ قرآن ہیں؟ شارع ہیں؟ پیغمبر ہیں؟ قطب ہیں یا ابدال ہیں؟ آخر اتنے بڑے تصرف کا حق (خود اپنے دعوے کے مطابق اجماعِ امت کو توڑنے کا) آپ کو کیسے حاصل ہوگیا؟ کیا اللہ کی طرف سے آپ پر وحی نازل ہوتی ہے؟ کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی شریعت میں مداخلت کا غیر مشروط حق عطا کردیا ہے؟ اے علامۂ وقت آپ کو ان تمام سوالات کا جواب دینا پڑے گا۔ ہاتھ میں قلم آجانے کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ جو جی میں آیا لکھ مارنا شروع کردیا، منطق صحیح کے کچھ حدود و آداب ہوتے ہیں۔ اگر کوئی یہ سمجھ بیٹھے کہ میں اپنے قلم کے زور پر ساری دنیا کو گھاس کھانے پر مجبور کردوں گا تو یہ بات اس شخص کی حماقت اور ذہنی فتور پر دلالت کرنے والی ہوگی اور بہت ممکن ہے کہ ایسا شخص خود ہی گھاس کھا گیا ہو۔" (ص ۲۰۰)

ایڈیٹر 'الفرقان' پر تبرا بازی:

موصوف نے ماہنامہ 'الفرقان' اور مدیر 'الفرقان' کو بھی اپنی سوقیانہ تحریروں کا خوب خوب نشانہ بنایا ہے۔ کیونکہ میرا مضمون 'الفرقان' میں شائع ہوا تھا، حالانکہ مدیر 'الفرقان' نے میرا مضمون اپنے اس نوٹ کے ساتھ شائع کیا تھا:

"ہم حضرات علماء کرام سے گزارش کرتے ہیں کہ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر مضمون کا بغور مطالعہ فرمائیں اور اس مسئلہ پر اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں، الفرقان کے صفحات اس موضوع پر علمی مذاکرہ کے لیے حاضر ہیں۔"

('الفرقان' اگست ۱۹۸۸ء۔ ص ۲۱)

مضمون کی آخری قسط جو فروری ۱۹۸۹ء میں شائع ہوئی اس کی ابتدا میں بھی ایڈیٹر 'الفرقان' نے اسی طرح کا نوٹ لکھا۔ موصوف کو بے پناہ غم و غصہ اس بات پر ہے کہ مدیر 'الفرقان' نے میرا یہ مضمون شائع کیوں کردیا۔ لکھتے ہیں:

"ان تمام اعتبارات سے یہ مضمون انتہائی درجہ میں لغو اور لچر قسم کا ہے، جو درحقیقت علم دین کی رسوائی کا باعث ہے۔ مگر 'الفرقان' کے نوعمر اور پُرجوش ایڈیٹر نے اس لغو اور بیہودہ مضمون کو جوش و خروش کے ساتھ شائع کر کے علم دین کے ساتھ ایک مذاق کیا ہے جو 'الفرقان' کے صفحات کی زینت بننے کے بجائے چولھے میں جھونکنے کے قابل تھا۔ اور پھر وہ اس شرانگیز مضمون کو شائع کرنے سے پہلے اپنے والد بزرگوار مولانا منظور نعمانی صاحب کی 'معارف الحدیث' کھول کر دیکھ لیتے کہ موصوف نے " فی سبیل اللہ" کی تشریح و تفسیر میں کیا لکھا ہے تو وہ چلو بھر پانی میں ڈوب مرتے۔"

(ص ۳۶)

قارئین سے معذرت:

مجھے پورا احساس ہے کہ یہ اقتباسات قارئین کے ذوق سلیم پر سخت گراں گزرے ہوں گے۔ لیکن زیر بحث کتاب کی علمی و انشائی قدر و قیمت اُجاگر کرنے کے لیے کچھ اقتباسات پیش کرنے ضروری تھے اس لیے ذوق سلیم پر ظلم کرتے ہوئے یہ اقتباسات نقل کیے گئے، انصاف پسند اصحاب علم ہی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ میرا مضمون علم دین کی رسوائی کا باعث ہے یا زیر بحث تازہ تصنیف۔

فتاویٰ کا حوالہ

فاضل مصنف نے کتاب کے بیشتر صفحات موضوع سے غیر متعلق مباحث پر صَرف کیے ہیں اور بے ضرورت حوالہ جات کی بھرمار سے اردو خواں قارئین کو مغالطہ میں ڈالنا چاہا ہے۔ انھوں نے اپنی کتاب میں فقہ حنفی کے چند فتاویٰ بڑے فاتحانہ انداز میں نقل کیے ہیں۔ ان کے بقول: "یہ فتاویٰ گوشۂ گمنامی میں پڑے ہوئے اب تک گویا کہ ایک طرح سے اچھوت بنے ہوئے تھے"۔ ایک دوسری جگہ موصوف نے ان فتاویٰ کو "کنزِ مخفی" کے نام سے یاد کیا ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے فتاویٰ قاضی خاں، المبسوط للسرخسی کے جو اقتباسات دیے ہیں ممکن ہے وہ اقتباسات موصوف کے لیے "نادر دریافت" ہوں۔ لیکن جو حضرات فقہ و فتاویٰ سے اشتغال رکھتے ہیں ان کے لیے وہ اقتباسات عمومی نوعیت کے ہیں ان میں کوئی نئی دریافت یا ندرت نہیں ہے۔ موصوف نے فتاویٰ قاضی خاں سے جو اقتباس نقل کیا ہے اس کا ترجمہ اُنہی کے الفاظ میں یہ ہے:

> " اور اس شخص پر زکوٰۃ کی رقم صَرف کرنا جائز ہے جس کے لیے سوال کرنا حلال نہ ہو جب کہ وہ مالک نصاب نہ ہو۔ اگرچہ اس کے پاس دو سو درہم مالیت "بقدر نصاب" کی کتابیں موجود ہوں مگر ہاں وہ حفظ یا تدریس یا تصحیح کے لیے ان کتابوں کا محتاج ہو۔"

("زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟" ص ۱۶۷)

فتاوی قاضی خاں کا مذکورہ بالا اقتباس نقل کرنے کے بعد تھوڑی دور آگے چل کر موصوف لکھتے ہیں:

"اوپر مذکور فتوی میں دوسو درہم مالیت کی کتابوں کی قید لگی ہوئی ہے مگر اس سلسلہ میں ایسے خصوصی فتاوی بھی موجود ہیں جن کی رو سے یہ شرط غیر ضروری ہے۔ بلکہ وہ "کئی نصابوں" یا "مال عظیم" کے برابر یا لامحدود تعداد میں بھی ہوسکتی ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں شمس الائمہ سرخسی (المتوفی ۴۸۳ھ) نے اپنے مشائخ کے حوالہ سے یہ فکر انگیز فتوی نقل کیا ہے کہ "ایک فقیہ جب اتنی زیادہ کتابوں کا مالک ہوجائے جو ایک "مال عظیم" کے برابر ہو لیکن وہ ان کتابوں کا ضرورت مند ہو تو اسے زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ مگر ہاں اگر وہ اپنی ضروریات سے فاضل دوسو درہم کے برابر قیمت کی چیزوں کا مالک ہو تو پھر اسے جائز نہیں ہے"۔

(زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟ ص ۱۶۸)

قاضی خاں اور علامہ سرخسی کے یہ فتاوی فقہ و افتاء کا اشتغال رکھنے والوں کے لیے نئے نہیں ہیں اس طرح کے فتاوی فقہ کی اکثر مستند کتابوں میں موجود ہیں۔ ان سب کا تعلق زکاۃ کے پہلے مصرف "فقیر" سے ہے۔ ہمارے فقہاء فقیر و غنی کی تعریف و تحدید کرتے وقت اس طرح کی تصریحات اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان کے پاس ضروریات کا سامان خواہ کتنی بڑی مالیت کا ہو اس کی بنیاد پر انسان غنی نہیں ہوتا، بلکہ غنی اس وقت ہوتا ہے جب کہ زندگی کی ضروریات سے فاضل دوسو درہم کی مالیت کا مالک ہو، جس طرح ایک صناع کے لیے آلات اور مشینیں ضروریات زندگی میں شامل ہیں ان کی بنا پر انسان غنی اور صاحب نصاب نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح کسی عالم و فقیہ کو اپنے علمی مشاغل کے لیے جن کتابوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ کتابیں بھی اس کی ضروریات میں شامل ہیں ان کی وجہ سے عالم و فقیہ غنی نہیں ہوتا، خواہ کتابوں کی مالیت کتنی ہی زیادہ ہو۔

علامہ شامی کا اقتباس

چشم کشا حقائق اور عبرت ناک لطائف

فتاوی قاضی خاں اور المبسوط للسرخسی وغیرہ کے ان اقتباسات کے بعد مولانا موصوف نے ایک اور زبردست دھماکہ کرتے ہوئے مزید ایک قدم آگے بڑھایا ہے انھوں نے عنوان قائم کیا ہے:" فقہ حنفی میں اشاعت علم کے لیے فقر واحتیاج کی شرط غیر ضروری"۔ اس عنوان کے تحت بڑے جوش وخروش کے ساتھ لکھتے ہیں:

"اب اس کے بعد دیکھئے میں ایک اور چونکا دینے والا بلکہ "دھماکہ" خیز انکشاف کرنا چاہتا ہوں کہ بعض فقہاء احناف نے علمی افادہ واستفادہ کے خاطر فقر واحتیاج کے شرط کو بھی غیر ضروری قرار دیتے ہوئے صاف لکھا ہے کہ جب کوئی شخص اپنے آپ کو اس کام کے لیے وقف کردے تو وہ غنی "مالدار ہونے کے باوجود" زکوٰۃ کی رقم لے سکتا ہے، اور علامہ ابن عابدین شامی نے اس فتویٰ پر مہر ثبت تصدیق کر کے اس کو شرف قبولیت عطا کردیا ہے، حالاں کہ یہ بات فقہ حنفی کے عام فتویٰ کے خلاف ہے، اور اس کو" حالات و واقعات" کی طرف منسوب کیا ہے۔"

"طالب علم کے لیے زکوٰۃ کی رقم لینا جائز ہے اگرچہ وہ مالدار ہو جب کہ وہ علمی افادہ واستفادہ کے لیے خود کو وقف کردے کیوں کہ اس صورت میں وہ کمانے سے عاجز رہے گا اور حاجت اشیاء ضروری کی داعی ہوتی ہے۔ اس فتویٰ کو

میں نے (منح الغفار) میں اسی طرح قابل وثوق تحریر کے ساتھ دیکھا اور انھوں نے اسے حالات کے تابع قرار دیا، واللہ اعلم۔"

"قال وبهذا التعليل يقوى ما نسب الى بعض الفتاوى ان طالب العلم يجوز له أن يأخذ الزكاة وإن كان غنيا اذا فرّغ نفسه لإفادة العلم واستفادته لكونه عاجزًا عن الكسب والحاجة داعية إلى مالا بد منه وهكذا رأيته بخط موثوق وعزاه إلى الواقعات والله اعلم".

(حاشية البحر الرائق ج ۲ ص ۲۴۲، كراچی پاکستان)

پھر اس کے بعد ابن عابدین نے "جامع الفتاویٰ" اور "المبسوط" کے حوالہ سے اس سے بھی زیادہ حیرت ناک بات ایک حدیث کے حوالہ سے تحریر کی ہے کہ طالب علم کو زکاۃ کی رقم اس صورت میں بھی دینا جائز ہے جب کہ اس کے پاس چالیس سال کا نفقہ موجود ہو۔

"میں کہتا ہوں کہ میں نے یہ فتویٰ جامع الفتاویٰ میں بھی دیکھا ہے جو "المبسوط" کے حوالہ سے اس طرح ہے کہ کسی مالک نصاب کو زکاۃ کی رقم دینا جائز نہیں ہے سوائے طالب علم، غازی اور محتاج کے۔ اس حدیث رسولؐ کی بنا پر کہ طالب علم کو زکاۃ دینا جائز ہے اگرچہ اس کے پاس چالیس سال کا خرچ موجود ہو۔"

"قلت وقد رأيته أيضًا في جامع الفتاوى معزيًا إلى المبسوط ونصه وفي المبسوط لا يجوز دفع الزكاة إلى من يملك نصابًا إلا إلى طالب العلم والغازي والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وإن كان له نفقة أربعين سنة"۔ (حوالہ مذکور) . . . .

علامہ ابن عابدین کے یہ دونوں فتوے "درمختار" کی شرح "ردالمحتار"

میں بھی تقریباً انھیں الفاظ کے ساتھ موجود ہیں۔" (ص ۱۷۱ تا ۱۷۲)

مولانا موصوف نے اپنی کتاب کے مقدمہ کے اندر بھی بڑے زور و شور سے ساتھ "درمختار" کے مذکورہ بالا اقتباس کا حوالہ دیا ہے اور لکھا ہے کہ:

"علامہ ابن عابدین صاحب فتاویٰ شامیہ نے اس فتویٰ پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہوئے بطور شرح مزید تحریر کیا ہے کہ:

"انسان اشیاءِ ضروری کا محتاج ہوتا ہے جن سے وہ بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ لہذا ایسی صورت میں اگر اسے (معاشی اعتبار سے) کوئی پیشہ اختیار کیے بغیر زکاۃ لینا جائز نہ ہو تو جو کچھ اس کے پاس (سرمایہ) موجود ہوگا وہ اسے خرچ کر کے محتاج ہو جائے گا نتیجہ یہ کہ وہ علمی افادہ و استفادہ سے منقطع ہو جائے گا، اور اس طرح دین کمزور پڑ جائے گا، کیونکہ اس کی جگہ لینے والا کوئی دوسرا موجود نہیں رہ جائے گا۔"

اس کے بعد مولانا شہاب الدین صاحب نے شامی کی اصل عبارت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

"یہ نہایت درجہ اہم اور بصیرت افروز فتویٰ ہے جو ہماری ملت کی آنکھیں کھولنے کے لیے بہت کافی ہے جن کے ملاحظہ سے اس سلسلہ میں شعوری یا غیر شعوری طور پر پھیلائی گئی تمام تر غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں اور جہالت ما بیوں کا پردہ پوری طرح چاک ہو جاتا ہے۔" (ص ۲۵)

عبرت ناک لطیفہ:

فاضل مصنف نے "درمختار" اور "شامی" کے حوالہ سے جس فتویٰ کا بہت ڈنکا بجایا ہے اس کا علمی جائزہ لینے سے پہلے قارئین کے سامنے ایک زبردست لطیفے کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے جس سے مصنف کی "علمی لیاقت" اور "فقہی بصیرت" ہویدا ہو جاتی ہے۔ موصوف نے "البحر الرائق" پر علامہ شامی کی تعلیقات اور "درمختار"

کے حوالہ سے جو فتویٰ نقل کیا ہے اس کے ترجمہ میں ایک فحش غلطی کی ہے۔ "درمختار" اور "منحۃ الخالق حاشیۃ البحر الرائق" دونوں میں مذکور ہے کہ مذکورہ بالا فتویٰ الواقعات کی طرف منسوب ہے۔ درمختار کی عبارت ہے: "وبھذا التعلیل یقوی ما نسب إلی الواقعات" "حاشیۃ البحر الرائق" میں ہے: "وعزاہ إلی الواقعات"۔ مولانا شہاب الدین صاحب نے دونوں عبارتوں کا جو ترجمہ کیا ہے وہ اہلِ علم کے لیے خاصے دلچسپی کی چیز ہے۔ درمختار کے مذکورہ بالا جملے کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: "اور اس توجیہ کے مطابق حالات کے مدنظر جو کچھ کہا گیا ہے وہ بہت قوی ہے"۔ اور حاشیۃ البحر الرائق کی عبارت کا ترجمہ انھوں نے اس طرح کیا ہے: "اور انھوں نے اسے حالات کے تابع قرار دیا ہے"۔ فقہ و فتاویٰ سے اشتغال نہ رکھنے کی وجہ سے ان کا ذہن اس طرف گیا ہی نہیں کہ واقعات کسی کتاب کا نام ہو سکتا ہے۔ اس لیے انھوں نے بے تکلف اس کا ترجمہ "حالات" سے کر دیا۔ اور یہ مفہوم پہنایا کہ حالات کی رعایت سے جو فتویٰ دیا گیا ہے وہ بہت قوی ہے۔ حالانکہ عربی زبان میں اوسط درجہ کی صلاحیت رکھنے والا بھی محسوس کر سکتا ہے کہ ان دونوں جملوں میں کسی کتاب ہی کا حوالہ دیا جا رہا ہے۔ ان دونوں عبارتوں میں "واقعات" کا ترجمہ "حالات" کرنا فقہ اور عربیت دونوں سے عدم واقفیت کی غمازی کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے فقہاء نے اپنے زمانہ میں پیش آمدہ نئے مسائل کے جوابات پر مشتمل کئی کتابیں واقعات کے نام سے لکھی ہیں۔ "کشف الظنون" کے مصنف نے "واقعات" کے نام کی کئی فقہی کتابوں کا ذکر "کشف الظنون" میں کیا ہے۔ مثلاً، الصدر الشہید حسام الدین عمر بن عبدالعزیز بخاری حنفی متوفی ۵۳۶ھ کی "واقعات الحسامی" نیز شمس الائمہ حلوانی حنفی کی کتاب "واقعات فی الفروع"۔ ابو العباس احمد بن محمد ابن عمر حنفی متوفی ۴۴۶ھ کی "واقعات الناطفی"۔ کشف الظنون کی جلد دوم ص ۶۲۷ پر ان کتابوں کا تعارف ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

فاضل مصنف سے یہ فحش غلطی اس لیے ہوئی کہ انھوں نے فقہ و فتاویٰ کا اشتغال نہ ہونے کے باوجود اور علمی تیاری کے بغیر اس نازک علمی و قانونی موضوع پر قلم اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ کوئی شخص جب اپنے دائرۂ علم و تخصیص سے باہر بے محابا قلمرانی کرتا

ہے تو ایسے ہی عبرت ناک لطیفے وجود میں آتے ہیں۔

افسوسناک علمی خیانت:

اس عبرت ناک علمی لطیفہ کا ذکر تو بے اختیار نوکِ قلم پر آگیا ورنہ میں ایک اور علمی حادثہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتا تھا۔ زیرتبصرہ کتاب سے اوپر جو اقتباسات نقل کیے گئے اس میں آپ نے ملاحظہ کیا کہ مصنف کتاب نے بار بار یہ لکھا اور تاثر دینا چاہا کہ علامہ شامی نے زیربحث فتوی پر مہر تصدیق ثبت کی ہے اور انھوں نے بھی وہی فتویٰ دیا ہے جسے مصنف نے بڑے زور وشور کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ہمیں بڑے افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ فاضل مصنف نے اس موقع پر کھلی ہوئی علمی خیانت کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ علّامہ شامی نے درمختار کی مذکورہ بالا عبارت پر خود اپنی جو رائے دی ہے اسے نہ صرف یہ کہ موصوف نے ذکر نہیں کیا بلکہ انھوں نے یہ تأثر دینا چاہا کہ علامہ شامی نے درمختار میں مذکور اُس قول پر مہر تصدیق ثبت کی اور اس پر فتویٰ دیا۔ ہم یہاں علّامہ شامی کی اگلی عبارت بعینہٖ نقل کرکے اس کا ترجمہ پیش کرتے ہیں:

"وهذا الفرع مخالف لاطلاقهم الحرمة في الغني ولم يعتمده أحدٌ ط قلت وهو كذالك والأوجه تقييده بالفقير ويكون طلب العلم مرخصا لجواز سواله من الزكاة وغيرها وإن كان قادرًا على الكسب اذ بدونه لا يحل له السؤال لما سيأتي ومذهب الشافعية والحنابلة إن القدرة على الاكتساب تمنع الفقر فلا يحل له الأخذ فضلاً عن السؤال إلّا اذا اشتغل عنه بالعلم الشرعي۔" (ص ۶۵، ج ۲، ردالمحتار)

" یہ فرع فقہاء احناف کے اس قول کے مخالف ہے کہ وہ لوگ غنی (صاحبِ نصاب) کے لیے مطلقاً زکاۃ لینا حرام قرار دیتے ہیں۔ کسی مفتی و فقیہ نے اس فرع (جزئیہ) کو قابلِ اعتماد نہیں قرار دیا (حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار)۔ میں کہتا ہوں

(یعنی علامہ شامی) کہ معاملہ ایسا ہی ہے (یعنی اس جزئیہ کو کسی فقیہ نے قابلِ اعتماد نہیں قرار دیا) مناسب یہ ہے کہ طالب علم کے لیے فقیر کی قید لگائی جائے اور طلب علم کی وجہ سے اس کے لیے زکاۃ وغیرہ مانگنے کا جواز پیدا ہو جائے گا اگرچہ وہ کمانے پر قادر ہو۔ کیوں کہ اگر وہ طالب علم نہ ہوتا تو اس کے لیے زکاۃ وغیرہ مانگنا بھی جائز نہ ہوتا (جب کہ وہ کمانے پر قادر ہوتا) جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر انسان کمانے پر قادر ہو تو وہ فقیر ہی نہیں ہے۔ لہذا اس کے لیے زکاۃ لینا ہی جائز نہیں ہوگا چہ جائیکہ زکاۃ مانگنا۔ الّا یہ کہ علم شرعی میں مشغول ہونے کی وجہ سے وہ کمانے کا موقع نہ پاتا ہو۔"

علامہ شامی کی اس تحریر سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک یہ جزئیہ (جسے فاضل مصنف نے فتویٰ کا عنوان دے کر بہت اہتمام سے شائع کیا ہے) قابلِ اعتبار نہیں اور ان سے پہلے بھی کسی مفتی و فقیہ نے اس پر اعتماد نہیں کیا ہے۔ لیکن مولانا شہاب الدین صاحب نے علمی بحث و تحقیق کے اصولوں کو نظر انداز کرتے ہوئے نہ صرف یہ کہ علامہ شامی کی رائے چھپانا چاہا ہے بلکہ ان کی طرف مختلف طریقوں سے وہ بات منسوب کرنی چاہی ہے جس کی علامہ شامی نے اگلی سطروں میں پرزور تردید کی ہے، مولانا ہی بتا سکتے ہیں کہ یہ علم و دیانت اور تحقیق و اجتہاد کی کون سی قسم ہے؟

ردالمحتار کی عبارت کے ترجمے اور اس سے استدلال میں مصنف کے قلم سے دو اور عبرت ناک لطیفے سرزد ہوئے ہیں، لیکن ان لطیفوں کی نشان دہی اختصار کے خیال سے ہم ترک کرتے ہیں، کیوں کہ ان کا تعلق اصل مسئلہ سے نہیں ہے۔

ایک حدیث کا حوالہ:

پوری کتاب میں فاضل مصنف نے فقہاء اسلام خصوصًا فقہاء احناف پر رکیک حملے کیے ہیں لیکن اگر انھیں فقہ کی کسی کتاب میں کوئی ایسی بات مل گئی جو ان کے حق میں جاتی ہو تو اسے بہت بڑھا چڑھا کر پیش کیا ہے خواہ وہ بات کتنی ہی کمزور اور بے بنیاد

ہو، مثلاً علامہ شامی نے "حاشیہ البحر الرائق" میں جامع الفتاویٰ کا جو اقتباس دیا ہے، اس میں ایک حدیث کا بھی حوالہ ہے جس کا متن یہ ہے: یجوز دفع الزكاة لطالب العلم وإن كان له نفقة أربعين سنة (طالب علم کو زکاۃ دینا جائز ہے اگرچہ اس کے پاس چالیس سال کا خرچ موجود ہو) اگر اس طرح کی حدیث کسی ایسے مسئلہ میں مذکور ہوتی جس سے فاضل مصنف کو اختلاف ہوتا تو خدا جانے موصوف فقہاء کو کس کس طرح کوستے۔ اور کیا کچھ طعن و تشنیع روا نہ رکھتے۔ لیکن یہاں کتنی خاموشی کے ساتھ گزر گئے ہیں اور انھوں نے اس کی ادنیٰ کوشش نہیں کی کہ ذخیرۂ احادیث میں اس حدیث کی کوئی ضعیف سے ضعیف سند تلاش کرلائیں۔ اگر اتنی صریح حدیث انھوں نے ادنیٰ سے ادنیٰ قابل قبول سند کے ساتھ حدیث کی کتابوں میں دریافت کرلی ہوتی تو زیر بحث مسئلہ کا پورا فیصلہ ہوجاتا اور اختلاف کا دروازہ مکمل طور سے بند ہوجاتا۔ علم و تحقیق کا تقاضا تھا کہ وہ حدیث کے نام پر جس چیز کو کسی بھی کتاب کے حوالہ سے نقل کررہے ہیں اس کی محدثانہ قدر و قیمت بھی واضح کردیتے اور کم از کم اس کے لیے کوئی ایسی سند فراہم کردیتے جس کے ذریعہ وہ حدیث موضوع احادیث کی فہرست سے خارج ہوجاتی۔

یہ ہے اس فتویٰ کی حقیقت جسے فاضل مصنف نے بڑے زور و شور کے ساتھ ایک نئی دریافت کے طور پر زیر بحث مسئلہ میں پیش کیا ہے۔

فی سبیل اللہ کے بارے میں ایک حدیث پر بحث

صحیح ابن خزیمہ کی روایت کا جائزہ

زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کی تشریح کرتے ہوئے میں نے لکھا تھا

" فی سبیل اللہ کا مصداق متعین کرنے کے سلسلے میں ہمیں ایک حدیث نبویؐ سے پوری رہنمائی ملتی ہے۔ یہ حدیث زکاۃ ہی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور فن حدیث کی مستند کتابوں میں مذکور ہے۔ ناقدین حدیث نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

عن ابی سعید الخدریؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تحل الصدقۃ لغنی إلا لخمسۃ: لعامل علیھا، أو رجل اشتراھا بمالہ، أو غارم، أو غاز فی سبیل اللہ، أو مسکین تصدق علیہ منھا فأھدیٰ لغنی منھا۔

[حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، صدقہ صرف پانچ قسم کے اغنیاء کے لیے حلال ہے: (۱) عامل صدقہ۔ (۲) جس شخص نے اپنے مال کے بدلہ میں صدقہ کا مال خریدا۔ (۳) مقروض شخص۔ (۴) راہِ خدا میں جہاد کرنے والا۔ (۵) کسی مسکین کو صدقہ کا مال دیا گیا، اس مسکین نے اس میں سے کسی مال دار کو ہدیہ کر دیا۔]

اس حدیث کو متعدد محدثین نے صحیح اور قابلِ احتجاج قرار دیا ہے۔ اس حدیث میں "فی سبیل اللہ" کے ساتھ غازی کی قید لگا کر زبانِ نبوت نے ساتویں مصرف

"فی سبیل اللہ" کی مراد واضح کر دی۔ اسی لیے "فی سبیل اللہ" پر بحث کرتے ہوئے عموماً مفسرین نے اس حدیث کو سند میں پیش کیا ہے۔"

(الفرقان اپریل ۱۹۸۸ء ص ۳۵)

میرے اس استدلال کی تردید میں فاضل مصنّف نے بیسیوں اوراق سیاہ کیے ہیں لیکن موصوف کی پوری بحث پڑھنے کے بعد محسوس ہوتا ہے کہ ان کا ذہن پراگندگی کا شکار ہے۔ اس لیے وہ تنقیح و ترتیب کے ساتھ اپنی بات پیش نہیں کر پا رہے ہیں۔ میں کوشش کرتا ہوں کہ ان کی پراگندہ بحث کے چند اہم نکات پیش کر کے ان کا تجزیہ قارئین کے سامنے پیش کروں۔

غازی کا ترجمہ:

۱۔ مولانا شہاب الدین صاحب نے پہلی گرفت میرے ترجمۂ حدیث پر کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

"اس موقعہ پر معترض نے "غاز فی سبیل اللہ" کا جو ترجمہ کیا ہے، یعنی راہ خدا میں جہاد کرنے والا" وہ صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ "لفظ غزوہ" اور "جہاد" میں باوجود مناسبت کے نمایاں فرق ہے۔ لفظ غزوہ کے دو معنی آتے ہیں: (۱) قصد و ارادہ کرنا (۲) دشمن سے جنگ کرنے کے لیے نکلنا۔ جب کہ جہاد کے معنی میں اس سے زیادہ وسعت ہے، اور وہ خاص کر قولی یا فعلی جدوجہد کا حامل ہے۔ اس موقعہ پر معترض کو چوں کہ یہ ثابت کرنا ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد جہاد ہے۔ لہٰذا انھوں نے لفظ غازی کے ترجمہ میں ڈنڈی مار کر اسے "جہاد کرنے والا" قرار دیا ہے۔ جب کہ یہاں پر صحیح ترجمہ "لڑنے والا" ہونا چاہیئے تھا۔ اس اعتبار سے یہ ترجمہ غلط ہے۔" (ص ۸۲)

فاضل مصنف کا یہ دلچسپ نقد ان کے علم و فضل کی پردہ دری کرتا ہے۔ اگر "غازی" کا ترجمہ "جہاد کرنے والا"، کرنا غلط اور "ڈنڈی مارنا" ہے، تو "یہ نیک کام" موصوف نے بھی کہیں اور نہیں، اسی کتاب میں کیا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب کا صفحہ ۲۳۶ کھولیے۔ فاضل مصنّف

نے امام ابو عبید ابن سلام کی کتاب "کتاب الاموال" کی عبارت کا جو ترجمہ کیا ہے، اس میں غازی کے بعد بریکٹ میں "مجاہد" لکھا ہے۔ یعنی موصوف نے بھی غازی کا ترجمہ "مجاہد" کیا۔ اس لیے اگر یہ غلطی ہے تو اس کا ارتکاب انھوں نے بھی کیا ہے۔

اگر انصاف پسندی سے غور کیا جائے تو "غازی فی سبیل اللہ" کا ترجمہ "راہ خدا میں جہاد کرنے والا" ہی ہونا چاہیئے، کیوں کہ جہاد کے لغوی معنی میں اگرچہ وسعت ہے لیکن شریعت کی عمومی اصطلاح اور عرف عام میں "مطلق جہاد" غزوہ ہی کے مفہوم میں بولا جاتا ہے۔ لہذا غازی کا ترجمہ "جہاد کرنے والا" کرنا نہ صرف صحیح ہے بلکہ مناسب ترین ہے۔

دوسری تنقید کا جائزہ :

۲۔ مولانا شہاب الدین صاحب نے دوسری تنقید یہ کی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث مصارف زکوٰۃ سے متعلق نہیں ہے اس لیے اس کے ذریعہ زکاۃ کے کسی مصرف کی تعبیر و تشریح نہیں ہوسکتی۔ اور اس حدیث کے مصارف زکوٰۃ سے متعلق نہ ہونے کی ایک اہم دلیل یہ ہے کہ اس حدیث میں جو پانچ باتیں مذکور ہیں ان میں سے دو کا تعلق مصارف زکاۃ سے بالکل نہیں ہے۔ مولانا کی یہ تنقید ہماری فہم سے بالاتر ہے۔ اس حدیث کو ہم مصارف زکوٰۃ سے غیر متعلق کس طرح کر سکتے ہیں، جب کہ اس میں صریح طور پر قرآن میں مذکور تین مصارفِ زکاۃ کا ذکر پایا جارہا ہے، اور حدیث کا موضوع یہ ہے کہ کون لوگ غنی (صاحب نصاب) ہونے کے باوجود زکاۃ کا مال لے سکتے ہیں۔ غالباً مولانا شہاب الدین صاحب ہی پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس حدیث کو مصارفِ زکاۃ سے غیر متعلق قرار دیا ہے۔ حالانکہ محدثین و مفسرین اور فقہا، اس حدیث کو مصارفِ زکاۃ ہی کے باب میں اور اسی کی تعبیر و تشریح میں ذکر کرتے ہیں۔

صحیح ابن خزیمہ کی روایت سے استدلال :

۳۔ تیسرے استدلال کے خلاف فاضل مصنف نے جو تنقیدیں کی ہیں ان میں سب

سے زبردست تنقید جو موصوف کے نزدیک میرے "فاسد نظریات" کے خلاف "برہان قاطع" کی حیثیت رکھتی ہے نیچے درج کی جاتی ہے۔ لکھتے ہیں :

"اب اس سلسلہ میں ایک اور حدیث ملاحظہ فرمائیے جو معترض کے فاسد نظریات کے خلاف ایک برہان قاطع کی حیثیت رکھتی ہے اور ان کا تعمیر کردہ شیش محل پوری طرح چکنا چور ہو جاتا ہے۔

عن ابی سعید أن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال، لا تحل الصدقۃ لغنی الا لخمسۃ: العامل علیھا أو غارم، أو مشتریھا أو عامل فی سبیل اللّٰہ أو جار فقیر یتصدق علیہ أو أھدی لہ۔

"حضرت ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکاۃ کا مال کسی مالدار شخص کے لیے صرف پانچ صورتوں میں جائز ہو سکتا ہے: (۱) جب کہ وہ زکاۃ وصول کرنے والا ہو، (۲) جب کہ وہ قرض دار ہو، (۳) جب کہ وہ زکاۃ کی چیز اپنے پیسوں سے خریدنے والا ہو، (۴) جب کہ وہ اللہ کی راہ میں کام کر رہا ہو، (۵) جب کہ اس کے کسی غریب پڑوسی کو صدقہ دیا جائے اور وہ اسے بطور ہدیہ دیدے۔"

(صحیح ابن خزیمہ ج ۴۔ ص ۶۹۔ مطبوعہ بیروت ۱۳۹۹ھ)

[محقق کتاب ڈاکٹر محمد مصطفےٰ اعظمی کی تصریح کے مطابق یہ حدیث صحیح ہے جو علامہ ناصر الدین البانی کا قول ہے۔]

ملاحظہ فرمائیے اس حدیث کا موضوع اور اس کے مباحث بالکل وہی ہیں جن کو معترض نے اوپر والی حدیث میں پیش کیا ہے۔ اگر معترض کی پیش کردہ حدیث کے مطابق فی سبیل اللہ سے غازی مراد ہے تو پھر حدیث ہذا کے مطابق فی سبیل اللہ سے مراد "عامل" ہونا چاہیئے تو کیا کوئی اس قسم کا مفہوم نکال سکتا ہے؟ چنانچہ ایسے ہی موقعوں پر فارسی کی یہ ضرب المثل صادق آتی ہے کہ میں کیا گا رہا ہوں، اور میرا طنبورہ کیا گا رہا ہے۔؟

"من چہ می سرایم و طنبورہ من چہ می سراید"

نیز اس حدیث میں دوسری عبرت یہ ہے کہ یہاں پر زبان نبوت نے "عامل فی سبیل اللہ" کی تصریح کر کے معترض اور ان کے ہمنواؤں کے اس فاسد نظریہ کو پوری طرح رد کر دیا ہے کہ فی سبیل اللہ کی مد سے مستفید ہونے کے لیے غازی یا مجاہد ہونا ضروری ہے۔ بلکہ بہ بانگ دہل اعلان کر دیا ہے کہ اس راہ میں کام کرنے والا کوئی بھی کارکن اس سے مستفید ہو سکتا ہے۔ اس اعتبار سے یہاں پر "عامل" کا مطلب ہے کوئی بھی عام کارکن یا اللہ کی راہ میں کام کرنے والا.....

بہر حال یہ حدیث فی سبیل اللہ سے "غیر جہاد" مراد ہونے پر ایک قطعی مسکت اور فیصلہ کن "نص" کی حیثیت رکھتی ہے جس کے ملاحظہ سے تمام شکوک و شبہات دور ہو جاتے ہیں اور اس سلسلہ میں کیے جانے والے بے جا اعتراضات کا قلع قمع ہو جاتا ہے، اور علامہ ناصر الدین البانی کی تصریح کے مطابق یہ حدیث صحیح اسناد کے ساتھ مروی ہے۔" (ص ۹۰-۸۹)

مولانا شہاب الدین صاحب نے ابن خزیمہ کی مذکورہ بالا حدیث کو بنیاد بنا کر بیسیوں صفحات سیاہ کیے ہیں اور طوالت نویسی کے فن میں باکمال ہونے کا ثبوت مہیا کیا ہے۔

لا تحل الصدقۃ لغنی الخ۔ والی حدیث سے زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کی تعیین پر استدلال میری ایجاد نہیں ہے بلکہ متقدمین سے لے کر متاخرین تک بہت سے اصحاب علم و فضل نے یہ استدلال کیا ہے۔ فاضل مصنف کو شکایت ہے کہ میں نے اس بارے میں دوسروں کا اندھا اتباع کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"واضح رہے کہ اس حدیث کے سمجھنے میں خود ڈاکٹر یوسف قرضاوی کو بھی مغالطہ ہو گیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ معترض نے غالباً انہیں کی کتاب سے یہ غلط نظریہ اخذ کیا ہے۔ اور اس غلط نظریہ کو اخذ کرنے میں علامہ ابن حزم متوفی ۴۵۶ھ نے بھی معترض کی کافی مدد کی ہے جن کی ایک اہم کتاب "المحلی" سے ایک عبارت معترض نے اس سلسلہ میں بڑے جوش و خروش کے ساتھ نقل

کی ہے۔ مگر مذکورہ بالا غلط منطق کی رو سے اس قسم کی "تائیدیں" ذرا بھی کام نہیں دے سکتیں جو ڈوبتے کو تنکے کا سہارا کے بمصداق ہیں۔ بہرحال معترض اس باب میں بالکل دھوکہ کھا گئے ہیں اور یہ دراصل نتیجہ ہے کسی کی غلط "تحقیق" پر آنکھ بند کرکے ایمان لانے کا۔" (ص ۹۱)

مذکورہ بالا حدیث پر مزید بحث کرتے ہوئے مولانا شہاب الدین صاحب نے اس موضوع سے متعلق چند اور حدیثیں نقل کی ہیں، جن میں سے ایک ابوداؤد کی روایت ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: لا تحل الصدقة لغنيّ الاّ فی سبیل اللّٰه أو ابن السبیل أو جارٍ یتصدق علیه فیهدی لك أو یدعوك (ابوداؤد کتاب الزکوٰۃ، ج ۲ ص ۲۸۸، مطبوعہ حمص شام) ـــ دوسری روایت مسند احمد کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: لا تحل الصدقة لغنيّ إلا أن یکون له جارٌ فقیر فیدعوه فیأکل معه أو یکون ابن سبیل أو فی سبیل اللّٰه (مسند احمد ج ۳ ص ۴۰)۔ تیسری روایت مسند ابوداؤد طیالسی سے نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: تحل الصدقة للغنی اذا کان فی سبیل اللّٰه عزّ وجلّ (مسند ابوداؤد طیالسی ص ۲۹۲، مطبوعہ بیروت)۔

اس کے بعد مولانا شہاب الدین صاحب نے تفسیر ابن جریر طبری کی دو حدیثوں کا حوالہ دیا جن میں "فی سبیل اللّٰہ" کے ساتھ "غازٍ" کا لفظ نہیں ہے۔ ان روایات کو پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"غرض اس موضوع پر مزید پانچ روایات ہو گئیں جن میں "غازی" کا لفظ بالکل موجود نہیں ہے۔ بلکہ ان روایات میں ایک عام بات کہی جا رہی ہے جس کا تعلق غزوہ یا جہاد سے بالکل نہیں ہے۔ تو اب اس موقع پر ایک اہم علمی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ بعض حدیثوں میں غازی کا لفظ تو موجود ہے مگر بعض میں سرے سے نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ کیا اس موقع پر معاذ اللّٰہ زبانِ نبوت سے کوئی خطا صادر ہو گئی ہے؟ یا اس میں حکمت و دانائی کی کوئی بات بھی دکھائی دیتی ہے؟ . . . .

اس موقع پر حکمت و دانائی کی بات یہ ہے کہ ان روایات کے مطابق فی سبیل اللہ میں غازی (جنگ کرنے والا) سرے سے داخل نہیں ہے۔ بلکہ ان حدیثوں کے مصداق دراصل وہ لوگ ہیں جو "غیر غازی" ہیں: طلبۂ دین اہل علم، اور دینی خدمت گار وغیرہ (جیسا کہ پچھلے مباحث سے بخوبی ثابت ہو گیا) یہ ایک منطقی نتیجہ ہے جو دو اور دو چار کی طرح بالکل صاف اور واضح ہے اور اس میں کسی قسم کی کوئی معنوی پیچیدگی یا ہیر پھیر نہیں ہے۔ غرض ان حدیثوں کی رو سے کوئی بھی شخص مالدار ہونے کے باوجود "غازی" ہی کی طرح اس مد (سہم) سے مستفید ہو سکتا ہے اور اس کے لیے محتاج (یعنی شرعی فقیر جو صاحب نصاب نہ ہو) کی شرط غیر ضروری ہے۔ اگر پہلی حدیث کو حجت مانا جائے تو پھر ان پانچوں حدیثوں کو بھی حجت ماننا پڑے گا جو مختلف طرق سے ثابت ہیں۔ نیز اسی حقیقت کو ثابت کرنے کے لیے غالباً وہ حدیث وارد ہوئی ہے جو ابن خزیمہ کے حوالہ سے پچھلے صفحات میں گزر چکی ہے۔ جس کے مطابق لفظ "غازی" کی جگہ "عامل" کو لایا گیا ہے۔" (ص ۱۱۷-۱۱۹)

استدلال کا خلاصہ:

لاتحل الصدقة لغنی الخ والی حدیث سے استدلال پر مولانا شہاب الدین صاحب نے جو طول وطویل بحث کی ہے (جس کے چند اقتباسات درج کیے گئے)۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اسی موضوع اور مفہوم کی متعدد روایات ایسی بھی ہیں جن میں فی سبیل اللہ کے ساتھ غازی کی قید لگی ہوئی نہیں ہے۔ اور صحیح ابن خزیمہ میں ایک روایت ایسی ہے جس میں "غازٍ فی سبیل اللہ" کے بجائے "عامل فی سبیل اللہ" کی صراحت ہے۔ ابن خزیمہ کی اس روایت کو علامہ ناصر الدین البانی نے صحیح قرار دیا ہے۔ لہٰذا یہ روایت "فی سبیل اللہ" کو غازی کے ساتھ مخصوص کرنے والوں کے خلاف فیصلہ کن دلیل ہے۔ مولانا شہاب الدین صاحب نے غازٍ فی سبیل اللہ"، "عامل فی سبیل اللہ" اور

"فی سبیل اللہ" والی روایات کو الگ الگ حدیثیں تصور کر کے ہر ایک کا الگ مفہوم بیان کیا ہے۔

صحیح ابن خزیمہ کی روایت کا علمی جائزہ:

یہ واقعہ ہے کہ لا تحل الصدقة لغنی والی حدیث کے بعض طرق میں "غازٍ فی سبیل اللہ" اور بعض روایات میں صرف "فی سبیل اللہ" ہے (غازی کے بغیر) اور صحیح ابن خزیمہ کی ایک روایت میں "عامل فی سبیل اللہ" ہے۔ لیکن یہ تمام روایات ایک ہی صحابی حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہیں۔ اگر مختلف صحابہ سے مختلف الفاظ مروی ہوتے تو اس پر غور کیا جا سکتا تھا کہ ہر حدیث کے متن کو ایک دوسرے سے علاحدہ قرار دے کر ہر ایک کا الگ مفہوم طے کیا جائے۔ اور یہ بھی اس وقت ممکن ہوتا جب کہ ہر ایک کو علاحدہ حدیث مان کر مفہوم طے کرنے میں ان مختلف احادیث میں تعارض واقع نہ ہوتا۔ لیکن یہاں صورت بالکل دوسری ہے۔ تمام روایات حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہیں۔ سندوں میں بھی بڑی حد تک اشتراک ہے۔ حدیث کے مضمون اور الفاظ میں یکسانیت ہے، اس لیے یہ کیسے ممکن ہے کہ ان میں سے ہر روایت کو الگ حدیث قرار دے کر اس کا معنی طے کیا جائے۔ اس لیے ہمارے سامنے صورت حال یہ آتی ہے کہ زبانِ نبوت سے صادر ہونے والا ایک فرمان جس کے اصل راوی حضرت ابو سعید خدریؓ ہیں مختلف سندوں سے الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ نقل ہو کر ہم تک پہونچا۔ اس حدیث کے مختلف طرق کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش ہونی چاہیئے اور اگر تطبیق کسی طرح ممکن نہ ہو تو فن حدیث کے اصولوں کے اعتبار سے ہمیں ان متعارض روایات میں سے کسی ایک کو دوسری روایت پر ترجیح دینی ہوگی۔ اس حدیث کی مختلف سندوں اور مختلف طرق کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ "فی سبیل اللہ" کے ساتھ "عامل" کی قید صرف صحیح ابن خزیمہ کی ایک روایت میں ہے، ورنہ اس کے علاوہ یہ حدیث جہاں بھی مروی ہے یا تو "غازٍ فی سبیل اللہ" کے الفاظ ہیں یا "فی سبیل اللہ" کے۔ اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں کہ "عامل فی سبیل اللہ" کے

دائرہ میں عموم ہے اور راہِ خدا میں جہاد کرنے والوں کے علاوہ دوسرے تمام دینی کارکن بھی عامل فی سبیل اللہ میں داخل ہیں تو "غازِ فی سبیل اللہ" اور "عامل فی سبیل اللہ" والی روایات میں باہم معنوی فرق بالکل واضح حقیقت بن جاتا ہے۔ آئیے ہم جائزہ لیں کہ "عامل فی سبیل اللہ" والی حدیث کس درجہ کی ہے۔ کیا واقعی محدثین نے اسے صحیح قرار دیا ہے؟ سب سے پہلے صحیح ابن خزیمہ کی زیر بحث، روایت سند کے ساتھ ذکر کی جاتی ہے:

حدثنا محمد بن معمر ابن ربعی القیس حدثنا ابوبکر الحنفی حدثنا سفیان عن عمران۔ هو البارقی۔ عن عطیة۔ مع برأتی من عهدته۔ عن ابی سعید أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا تحل الصدقة لغنی إلاّ لخمسة	ہم سے محمد ابن معمر ابن ربعی القیس نے بیان کیا (وہ کہتے ہیں) کہ ہم سے ابوبکر الحنفی نے بیان کیا۔ ابوبکر حنفی کہتے ہیں کہ ہم سے سفیان نے بیان کیا۔ انھوں نے عمران بارقی سے روایت کی، بارقی نے عطیہ سے روایت کیا۔ (لیکن میں عطیہ کی ذمہ داری سے بری ہوں)۔ عطیہ ابوسعیدؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: صدقہ غنی کے لیے حلال نہیں ہوتا۔ مگر پانچ کے لیے الخ........
(صحیح ابن خزیمہ ج ۴ ص ۶۹)	

عطیہ عوفی پر ایک نظر:

اس حدیث کے بارے میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ صحیح ابن خزیمہ کے مصنف خود اس حدیث کے ایک راوی عطیہ (عوفی)، کے بارے میں سند کے اندر لکھتے ہیں کہ (میں عطیہ کی ذمہ داری سے بَری ہوں) اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ابن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ نہ صرف یہ کہ عطیہ کے بارے میں توثیق و تعدیل نہیں فرماتے بلکہ پوری صفائی کے ساتھ لکھ دیتے ہیں کہ میں عطیہ کی ذمہ داری سے بَری ہوں، ان کی ثقاہت و عدالت

میرے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ حافظ ابن خزیمہ کے اس تبصرہ سے قطع نظر جب ہم اس حدیث کے ایک راوی عطیہ عوفی کے حالات اسماء الرجال اور جرح و تعدیل کی کتابوں میں پڑھتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ کبارِ محدثین اور ناقدین رجال نے عطیہ عوفی کو قابلِ اعتماد قرار دینے کے بجائے ان پر شدید جرحیں کی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب 'تہذیب التہذیب' سے عطیہ عوفی کے بارے میں چند آراء پیش کی جاتی ہیں:

قال البخاري: قال لي علي عن يحيىٰ: عطية وابو هارون وبشر بن حرب عندي سوى، وكان يتكلم فيه، وقال مسلم بن الحجاج قال احمد وذكر عطية العوفي فقال: هو ضعيف الحديث، ثم قال بلغني أن عطية كان يأتي الكلبي ويسأله عن التفسير وكان يكنيه بأبي سعيد، فيقول: قال ابو سعيد وكان هشيم يضعف حديث عطية۔
(تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲۲۵)

بخاری فرماتے ہیں کہ مجھ سے علی بن مدینی نے یحییٰ بن معین سے روایت کرتے ہوئے فرمایا کہ عطیہ، ابوہارون اور بشر بن حرب میرے نزدیک برابر ہیں، اور ان سب کے بارے میں وہ جرح کرتے تھے، اور مسلم بن حجاج نے فرمایا کہ امام احمد نے عطیہ عوفی کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ضعیف الحدیث ہیں پھر فرمایا کہ مجھ تک یہ بات پہنچی ہے کہ عطیہ، کلبی کے پاس آکر ان سے تفسیر دریافت کرتے اور کلبی کو ابوسعید کی کنیت دے کر اس طرح بیان کرتے کہ ابوسعید نے فرمایا اور ہشیم عطیہ کی حدیث کو ضعیف قرار دیتے تھے۔

حافظ ابن حجر نے 'تہذیب التہذیب' میں عطیہ عوفی کو ضعیف قرار دینے کے بارے میں جن محدثین کی آراء پیش کی ہیں ان میں ابو زرعہ رازی، ابو حاتم رازی، نسائی، ابن حبان وغیرہم بھی ہیں۔

اندھی اتباع:

خلاصہ یہ ہے کہ فاضل مصنف نے صحیح ابن خزیمہ کی جو روایت بڑی دھوم دھام سے پیش کی ہے اس حدیث کی صحت پر خود ابن خزیمہ مطمئن نہیں ہیں، اس لیے اس حدیث کے ایک راوی عطیہ عوفی سے اپنی برأت کا اعلان انھوں نے حدیث کی سند ہی میں کر دیا ہے، اگر فاضل مصنّف نے اس حدیث کی سند کا ذرا توجہ سے مطالعہ کر لیا ہوتا تو اتنی بلند آہنگی سے اس حدیث کی صحت کا دعویٰ نہ کرتے۔ موصوف نے لکھا ہے کہ علامہ ناصر الدین البانی نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے، میں بڑے ادب سے عرض کروں گا کہ "لا تحل الصدقۃ لغنی الخ" والی حدیث کے فہم میں اگر امام ابن جریر، ابن حزم، رشید رضا اور یوسف قرضاوی کے ساتھ موافقت موصوف کے خیال میں اندھی اتباع ہے تو صحیح ابن خزیمہ کی زیر بحث حدیث کے سلسلہ میں ناصر الدین البانی کی تقلید جامد کو اندھی اتباع کا نام کیوں نہ دیا جائے، جب کہ اس روایت کے ایک راوی کی ثقاہت کے بارے میں خود حافظ ابن خزیمہ نے تردد وتامل کا اظہار کیا ہے۔

صحیح ابن خزیمہ کے محقق ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی نے زیر بحث حدیث کی تصحیح نہیں کی ہے (جیسا کہ مولانا شہاب الدین صاحب نے لکھا ہے) بلکہ ناصر الدین البانی نے متن حدیث کی تصحیح کی ہے۔ صحیح ابن خزیمہ کی تحقیق اگرچہ ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی نے کی ہے لیکن اس کتاب پر جا بجا شیخ ناصر الدین البانی کی تعلیقات بھی ہیں جن کے آخر میں "ناصر" لکھا ہوا ہے۔ شیخ ناصر الدین البانی کی تعلیق پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اس حدیث کی سند کو صحیح نہیں مانتے، بلکہ ان کے بقول چونکہ یہ حدیث صحیح سند کے ساتھ آگے آرہی ہے، اس لیے وہ حدیث کے متن کو صحیح قرار دے رہے ہیں۔ شیخ ناصر الدین البانی کی تعلیق کے الفاظ یہ ہیں:

حدیث صحیح فان له اسناداً	یہ صحیح حدیث ہے۔ کیونکہ اس حدیث
صحیحاً سیسوقه المصنف	کی ایک صحیح سند ہے جسے مصنّف کتاب
به فیما یأتی (۲۳۷۴) وهو	آئندہ حدیث نمبر ۲۳۷۴ میں لائیں گے۔ اس

مخرج فی الإرواء (۸۷۰) حدیث کی تخریج ارواء العلیل میں حدیث ۸۷۰
"ناصر" کے تحت کی گئی ہے۔ "ناصر الدین البانی"

اصولِ حدیث کی روشنی میں:

شیخ ناصر الدین البانی کی اس تعلیق سے صاف طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس حدیث کی سند (جو حدیث نمبر ۲۳۶۸ میں مذکور ہے) صحیح نہیں ہے۔ لیکن چونکہ بالکل یہی حدیث صحیح سند کے ساتھ نمبر ۲۳۷۴ پر آرہی ہے جس کی تخریج ناصر الدین البانی نے اپنی کتاب ارواء العلیل کی حدیث نمبر ۸۷۰ کے تحت کی ہے، اس لیے وہ اس حدیث کے متن کو صحیح قرار دے رہے ہیں۔ آئیے ہم ملاحظہ کریں کہ صحیح ابن خزیمہ کی حدیث نمبر ۲۳۷۴ اور ارواء العلیل کی حدیث نمبر ۸۷۰ کیا ہے، ان دونوں میں اس موقع پر "عامل فی سبیل اللہ" کے الفاظ ہیں یا "غاز فی سبیل اللہ" یا "فی سبیل اللہ" کے۔ صحیح ابن خزیمہ کی حدیث ۲۳۷۴ اور ارواء العلیل کی حدیث نمبر ۸۷۰ دونوں میں صاف طور پر غاز فی سبیل اللہ کے الفاظ موجود ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ ناصر الدین البانی نے صحیح ابن خزیمہ کی حدیث نمبر ۲۳۶۸ میں عامل فی سبیل اللہ کا مفہوم غازی فی سبیل اللہ سمجھا اور ان کے نزدیک دونوں حدیثیں مفہوم و مراد کے اعتبار سے بالکل ایک ہیں۔ اسی لیے انھوں نے حدیث نمبر ۲۳۷۴ کی سند صحیح ہونے کی بنا پر حدیث نمبر ۲۳۶۸ کو بھی صحیح قرار دیا، لیکن مولانا شہاب الدین صاحب کے نزدیک "عامل فی سبیل اللہ" اور "غازی فی سبیل اللہ" دونوں الگ مفہوم رکھتے ہیں، ان کے نزدیک عامل فی سبیل اللہ میں غازی سرے سے داخل ہی نہیں ہے، یا بہت سے بہت غازی فی سبیل اللہ عامل فی سبیل اللہ کا ایک فرد ہے۔ جب موصوف کے نزدیک غازی فی سبیل اللہ والی حدیث علاحدہ مفہوم رکھتی ہے اور عامل فی سبیل اللہ کی حدیث اس سے بالکل علاحدہ مفہوم تو علمی طور پر اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ غاز فی سبیل اللہ والی حدیث کی سند صحیح ہونے کی وجہ سے عامل فی سبیل اللہ والی حدیث کو بھی صحیح قرار دیا جائے حالانکہ عامل فی سبیل اللہ والی حدیث کی سند میں بعض راوی سخت مجروح ہیں۔ شیخ ناصر الدین البانی نے عامل فی سبیل اللہ والی حدیث

کی تصحیح اسی بنیاد پر کی ہے کہ ان کے نزدیک عامل فی سبیل اللہ کا مفہوم غازی فی سبیل اللہ ہے، لہذا وہ دونوں حدیثوں کو ایک سمجھتے ہیں۔ لیکن فاضل مصنف کے نزدیک جب دونوں حدیثیں الگ الگ مفہوم رکھتی ہیں تو پھر اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ ایک کی سند صحیح ہونے کی وجہ سے دوسری کو بھی صحیح قرار دیا جائے۔

صحیح ابن خزیمہ والی زیر بحث روایت میں اگر عامل فی سبیل اللہ کو غازی فی سبیل اللہ کے معنی میں لیا جائے جیسا کہ شیخ ناصر الدین البانی نے سمجھا ہے تو یہ روایت دوسری تمام روایات کے ہم معنی ہو جاتی ہے، اور دوسری روایات کی سند صحیح ہونے کی بنیاد پر اس حدیث کو بھی صحیح قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر عامل فی سبیل کو مولانا شہاب الدین صاحب کے بیان کردہ معنی پر محمول کیا جائے تو پھر اسے غازٍ فی سبیل اللہ کی روایت سے علاحدہ روایت قرار دیا جائے گا، اور خود اس حدیث کی سند کی بنیاد پر حدیث کی صحت وضعف کا فیصلہ کرنا ہوگا۔ ایسی صورت میں جب حافظ ابن خزیمہؒ خود زیر بحث حدیث کے ایک راوی سے براءت کا اظہار کر رہے ہیں تو اس حدیث کو صحیح اور قابلِ استدلال کس طرح کہا جا سکتا ہے۔

صحیح ابن خزیمہ کی "عامل فی سبیل اللہ" والی روایت کے ناقابل استدلال قرار پانے کے بعد اب دو ہی طرح کی روایات باقی رہ جاتی ہیں۔ ایک وہ جن میں "غازٍ فی سبیل اللہ" کے الفاظ ہیں۔ دوسری وہ روایات جن میں "فی سبیل اللہ" کے الفاظ ہیں۔ یہ دونوں روایات مصداق ومعنی کے اعتبار سے بالکل ایک ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہمارے مطالعہ کی حد تک اکثر روایات میں "غازٍ فی سبیل اللہ" کے الفاظ ہیں۔ مؤطا امام مالک، سنن ابوداؤد، ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل، مستدرک حاکم، سنن کبریٰ للبیہقی وغیرہ کی متعدد روایات میں صاف طور سے "غازٍ فی سبیل اللہ" کے الفاظ موجود ہیں۔ ملاحظہ ہو (مؤطا امام مالک کتاب الزکاۃ باب أخذ الصدقۃ ومن یجوز لہ أخذھا، سنن ابوداؤد کتاب الزکوٰۃ باب من یجوز لہ أخذ الصدقۃ وھی غنی، ابن ماجہ کتاب الزکاۃ باب من تحل لہ الصدقۃ، مستدرک حاکم جلد اول صفحہ ۴۰۷-۴۰۸، مسند احمد ابن حنبل جلد ۳، ص ۴۰، ص ۵۶) یہ غازٍ فی سبیل اللہ والی تمام روایات کا احاطہ نہیں ہے بلکہ چند کتابوں کی طرف مراجعت کے بعد جو روایات نظر سے گزری ہیں ان کی نشان دہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی "لا تحل الصدقة لغنی" والی مستند روایات دو طرح کی ہیں، اکثر روایات میں غازٍ فی سبیل اللہ کے الفاظ ہیں، اور کچھ روایات میں فی سبیل اللہ کے الفاظ ہیں۔ اصول حدیث کی روشنی میں ہم اس انداز سے غور کر سکتے ہیں کہ غازٍ فی سبیل اللہ کی روایات میں فی سبیل اللہ والی روایات کے مقابلہ میں ایک لفظ (غازی) زیادہ ہے اور محدثین کا یہ طے شدہ اصول ہے کہ اگر ایک ثقہ (دیندار و قابل اعتبار) راوی کی روایت میں دوسری روایات کے مقابلہ میں کچھ اضافہ ہو تو وہ قابل قبول ہوگا اور اسے حجت مانا جائے گا، خصوصاً اس وقت جب کہ زیادتی والا راوی زیادہ ثقہ ہو اور وہ زیادتی دوسرے ثقہ راویوں کی روایات کے منافی نہ ہو۔ حافظ ابن حجر عسقلانی اپنی مشہور کتاب "شرح نخبة الفکر" میں لکھتے ہیں:

"وزيادة راويهما أى الصحيح والحسن مقبولة مالم تكن منافية لرواية من هو أوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة"۔

(شرح نخبة الفكر مع حاشية على انصارى على شرح نخبة الفكر ص ۷۹)

"حدیث صحیح اور حسن کے راویوں کی زیادتی مقبول ہوتی ہے جب تک کہ وہ اس سے زیادہ ثقہ راوی جنھوں نے اس زیادتی کا ذکر نہیں کیا ہے ان کی روایت کی منافی نہ ہو۔"

بہر حال محدثین کے اصولوں کے اعتبار سے صورت حال یہ بن رہی ہے کہ "غازٍ فی سبیل اللہ" والی روایات میں ایک لفظ (غازی) کا اضافہ ہے اور ان روایات کے راوی نہ صرف ثقہ ہیں بلکہ ثقاہت کے اعتبار سے فی سبیل اللہ والی روایات کے راویوں سے بڑھے ہوئے ہیں اس لیے غازی کا اضافہ محدثین کے اصولوں کے اعتبار سے حجت اور قابل اعتبار ہوگا۔ اور فی سبیل اللہ والی روایات میں بھی "غازٍ فی سبیل اللہ" ہی کا مفہوم لیا جائے گا۔ اس طرح اس سلسلہ کی تمام احادیث باہم مربوط ہو جاتی ہیں اور ظاہر بینوں کو ان میں جو تعارض نظر آتا ہے وہ دور ہو جاتا ہے۔

ایک اصولی بحث :

فاضل مصنف نے اس بات پر بہت واویلا مچایا ہے کہ میں نے لاتحل الصدقۃ لغنی الّا لخمسۃ والی حدیث سے زکاۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کا مصداق کیونکر متعین کرنا چاہا ہے، حالاں کہ یہ حدیث مصارف زکوٰۃ سے متعلق نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں میں موصوف کے دل و دماغ پر زیادہ بوجھ ڈالنا پسند نہیں کرتا، ان کی کتاب کا مطالعہ کر کے میں نے یہ محسوس کر لیا ہے کہ زیادہ علمی بحثوں کا بوجھ ان کے لیے ناقابلِ برداشت ہے۔ لیکن مختصراً یہ اصولی بات کہہ دینا چاہتا ہوں کہ آیات قرآنی کے کسی لفظ کی تفسیر و تشریح کی واحد صورت یہ نہیں ہے کہ رسول اکرمؐ پوری صراحت و وضاحت سے یہ ارشاد فرمائیں کہ قرآن پاک کی فلاں آیت یا فلاں لفظ کا یہ معنی اور مطلب ہے، بلکہ بسا اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ ارشادات جو بظاہر کسی آیت سے غیر متعلق معلوم ہوتے ہیں ان سے بھی آیت کی تفسیر و تشریح ہو جاتی ہے۔ مثلاً اسی مصارف زکوٰۃ والی آیت میں مفسرین متفقہ طور سے لکھتے ہیں کہ: انما الصدقات للفقراء و المساکین میں، فقراء و مساکین سے مسلمان فقراء و مساکین مراد ہیں اور اس سلسلہ میں رسول اکرمؐ کی کوئی ایسی حدیث نہیں پیش کرتے جس میں آپؐ نے فرمایا ہو کہ اس آیت میں فقراء سے مسلمان فقراء مراد ہیں۔ بلکہ اس تفسیر کے سلسلہ میں رسول اکرمؐ کی اس حدیث کا حوالہ دیتے ہیں جو فاضل مصنف کی فہم کے اعتبار سے اس آیت سے غیر متعلق ہے۔ یعنی رسول اکرمؐ نے حضرت معاذ ابن جبلؓ کو یمن بھیجتے وقت جو ہدایات دی تھیں ان میں سے ایک بات یہ تھی آپؓ اہل یمن کو پہلے کلمہ کی طرف بلائیں، جب وہ لوگ اسلام قبول کر لیں، پھر انھیں آپ بتائیے کہ اللہ نے ان پر پانچ وقتوں کی نماز فرض کی ہے۔ جب وہ لوگ نماز کے پابند ہو جائیں تو پھر تم ان کو بتاؤ کہ اللہ نے ان کے مال میں صدقہ لازم کیا ہے جو ان کے مال داروں سے لے کر ان کے غریبوں کو دے دیا جائے گا۔ رسول اکرمؐ کے اس فرمان کو آیت مصارف کی تفسیر قرار دے کر مفسرین نے لکھا ہے کہ فقراء و مساکین سے مراد مسلمان فقراء و مساکین ہیں۔ تفسیر

کی کتابوں کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے ایسی بہت سی آیتیں آتی ہیں جن کی تفسیر و تشریح رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث کی بنیاد پر کی گئی ہے، جن کا تعلق براہ راست ان آیات سے نہیں معلوم ہوتا۔

غور و فکر کا ایک اور پہلو:

اس بحث سے قطع نظر کہ لاتحل الصدقۃ لغنی الالخمسۃ والی حدیث زکاۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کی تفسیر کرتی ہے یا نہیں، اگر مولانا شہاب الدین صاحب اس حدیث کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں (جیسا کہ انھوں نے اپنی کتاب میں لکھا ہے)، تو پھر ان کا یہ نظریہ حدیث بالا کی روشنی میں بالکل غلط قرار پاتا ہے کہ اہلِ علم اور دینی خدمت گزار مال دار اور صاحب نصاب ہونے کے باوجود لے سکتے ہیں۔ کیوں کہ اس حدیث میں حصر کے ساتھ یہ بات فرمائی گئی ہے کہ غنی کے لیے صرف پانچ صورتوں میں زکاۃ کا مال لینا جائز ہوگا:

۱۔ راہِ خدا میں غزوہ کرنے والا۔
۲۔ زکاۃ کی وصولی کے لیے متعین شخص۔
۳۔ مقروض شخص جس کے اوپر دوسروں کا قرض ہو۔
۴۔ جس شخص نے زکاۃ کا مال، مال دے کر خریدا ہو۔
۵۔ جس شخص کو کسی مسکین نے زکاۃ میں ملا ہوا مال ہدیہ کیا ہو۔

سوال یہ ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح ارشاد کی بنا پر مالدار اور صاحب نصاب شخص کے لیے زکاۃ کا مال لینے کی صرف یہی پانچ صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ان پانچ صورتوں کے علاوہ کسی اور طرح زکاۃ کا مال کسی غنی کے لیے جائز نہ ہوگا۔ تو پھر یہ فتویٰ دینے کی جرأت کس طرح کی جارہی ہے کہ اہلِ علم اور دینی خدمت گار غنی ہونے کے باوجود زکاۃ لے سکتے ہیں؟ ــ کیا ایسا فتویٰ دینا اس حدیث کی صریح مخالفت نہیں ہے۔؟

"غازٍ فی سبیل اللہ" کی روایت راجح ہے:

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے ایک اور بات کی طرف قارئین کو متوجہ کرنا ضروری ہے وہ یہ کہ فاضل مصنف نے غازٍ فی سبیل اللہ والی روایت اور فی سبیل اللہ نیز عامل فی سبیل اللہ والی روایات کو الگ الگ حدیث قرار دیا ہے، اور ہر ایک کا الگ الگ مفہوم بیان کیا ہے۔ اگر ان کی یہ بات تسلیم کر لی جائے تو غازٍ فی سبیل اللہ اور فی سبیل اللہ نیز عامل فی سبیل اللہ کی روایات میں کھلا ہوا ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے۔ غازٍ فی سبیل اللہ والی روایت کے اعتبار سے غزوہ وجہاد کرنے والوں کے علاوہ دوسرے دینی خدمت گاروں کے لیے زکاۃ کی رقم غنی ہونے کی صورت میں جائز نہ ہوگی، اور "فی سبیل اللہ" اور "عامل فی سبیل اللہ" والی روایت کی بنا پر دینی خدمت گاروں کے لیے خواہ وہ غازی نہ ہوں مالدار ہونے کے باوجود زکاۃ لینا جائز ہوگا۔ اوّلاً تو ایک ہی صحابی (حضرت ابوسعید خدریؓ) سے مروی یہ روایات جو الفاظ کے انتہائی معمولی فرق کے ساتھ مروی ہیں انھیں الگ الگ حدیث قرار دینے کا علمی طور پر کوئی جواز نہیں، اور اگر بے اصولی کرتے ہوئے ان روایات کو الگ الگ حدیث قرار دیا جائے تو ان میں مفہوم کے اعتبار سے ٹکراؤ ہو جائے گا اور ایسی صورت میں اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں ہے کہ ہم غازٍ فی سبیل اللہ کی روایت کو ترجیح دیں، کیوں کہ اکثر روایات میں غازٍ فی سبیل اللہ کے الفاظ ہیں اور محدثین کی نگاہ میں سند کے اعتبار سے یہی روایات قابلِ ترجیح ہیں۔

صحابیٔ رسول حضرت ابوسعید خدریؓ سے اس حدیث کی روایت دو تابعین نے کی ہے (۱) عطاء بن یسار (۲) عطیہ عوفی۔ حضرت عطاء بن یسارؒ کی ثقاہت و عدالت پر کبار محدثین اور ناقدین حدیث کا اتفاق ہے۔ اس کے برخلاف عطیہ عوفی کو اکثر ناقدین حدیث نے ضعیف اور ناقابلِ اعتبار قرار دیا ہے، عطاء بن یسار سے مروی روایات میں غازٍ فی سبیل اللہ کے الفاظ ہیں جب کہ عطیہ عوفی کی روایات میں فی سبیل اللہ کے الفاظ ہیں اور ان کی ایک روایت میں "عامل فی سبیل اللہ" ہے۔ محدثین نے عطاء بن

یسار کی ثقاہت و عدالت کی بنا پر ان کی روایت کو راجح قرار دیا ہے۔ مشہور محدث بیہقی لکھتے ہیں :

قال البیہقی فی سننہ: حدیث عطاء بن یسار عن ابی سعید اصح طریقا ولیس فیہ ذکر ابن السبیل۔	بیہقی اپنی سنن میں لکھتے ہیں: ابوسعید خدریؓ سے مروی عطاء بن یسار کی حدیث سند کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے اور اس میں ابن السبیل کا ذکر نہیں ہے۔
(بذل المجہود جز ۸، ص ۱۷۶)	

احادیثِ جہاد کی غلط تشریح

جہاد کا اصطلاحی مفہوم

جہاد کا لفظ اگرچہ کتاب و سنت میں لغوی معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ لیکن یہ لفظ بہت سے دوسرے الفاظ کی طرح شریعت کی ایک اصطلاح بن چکا ہے، جس طرح صلاۃ، زکاۃ، صوم، حج وغیرہ شریعت کی اصطلاح بن چکے ہیں، اور جن الفاظ کو اسلامی شریعت اپنی اصطلاح بنا لیتی ہے ان کا حکم یہ ہے کہ جب ان میں سے کوئی لفظ کتاب و سنت میں مطلق استعمال کیا جائے یعنی اس کے ساتھ کوئی قید یا قرینہ نہ ہو تو اسے اصطلاحی معنی پر محمول کیا جائے گا، کسی لفظ کے اصطلاح شرعی بن جانے کے بعد قرآن و سنت میں اس کا لغوی معنی اسی وقت مراد لیا جا سکتا ہے جب کہ اصطلاحی معنی مراد نہ ہونے پر واضح قرینہ پایا جاتا ہو۔ یا اصطلاحی معنی مراد لینا وہاں ممکن نہ ہو، مثلاً لفظ "صلاۃ" کا لغوی معنی، مطلق دعا ہے لیکن یہ لفظ شریعت کی ایک اصطلاح بن چکا ہے اور ایک مخصوص عبادت (نماز) کا نام بن چکا ہے، اسی لیے قرآن و سنت میں لفظ "صلاۃ" سے نماز ہی مراد ہوتی ہے اس کا اصل لغوی معنی (دعا) مراد نہیں ہوتا۔ ہاں اگر کوئی ایسا واضح قرینہ پایا جا رہا ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ یہ لفظ یہاں پر اپنے اصطلاحی معنی (نماز) میں استعمال نہیں کیا گیا بلکہ لغوی معنی (دعا) میں استعمال کیا گیا ہے۔ ایسی صورت میں اس کا لغوی معنی مراد ہوگا۔ مثلاً سورۂ توبہ کی آیت ۱۰۳ میں "صلاۃ" کا لفظ دعا ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے:

وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ۔ — اور ان کے لیے دعا کیجیے، بے شک آپ کی دعا ان کے لیے باعث سکون ہے۔

اس آیت میں "صلاۃ" کے دعا کے معنی میں استعمال ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن پاک میں

جہاں جہاں بھی لفظ صلاۃ استعمال ہوا ہے ہر جگہ ہم صلاۃ سے مراد دعا ہی لیں، بلکہ اصل یہ ہے کہ قرآن پاک میں مطلق استعمال ہونے کی صورت میں صلاۃ سے نماز مراد لی جائے، دعا اسی وقت مراد لی جاسکتی ہے جب نماز مراد نہ ہونے پر کوئی دلیل یا واضح قرینہ موجود ہو۔

اسی طرح جہاد بھی شریعت کا ایک اصطلاحی لفظ ہے۔ یہ لفظ اگرچہ مختلف آیات واحادیث میں اپنے لغوی معانی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ لیکن اکثر وبیشتر اس کا استعمال اصطلاحی معنی میں ہوا ہے۔ کتاب وسنت میں جب یہ لفظ کسی قرینہ کے بغیر استعمال ہوگا تو اس سے جہاد کا اصطلاحی معنی ہی مراد ہوگا۔ جہاد کا اصطلاحی معنی کیا ہے؟ اسے جاننے کے لیے علماء محققین کی بے شمار تحریروں میں سے چند تحریریں ملاحظہ فرمائیے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ کا پایہ علوم اسلامیہ خصوصاً علوم حدیث میں جس قدر بلند ہے اسے بیان کرنے کی حاجت نہیں، ذخیرۂ احادیث پر ان کی طرح وسیع اور گہری نظر رکھنے والے پوری اسلامی تاریخ میں چند افراد ہی ہوں گے، موصوف اپنی شہرۂ آفاق کتاب فتح الباری میں لکھتے ہیں:

والجهاد بكسر الجيم اصله	جہاد جیم کے کسرہ کے ساتھ ہے، لغت میں
لغةً المشقة يقال جهدت	اس کا اصل معنی مشقت ہے۔ کہا جاتا ہے
جهاداً بلغت المشقة وشرعًا	جہدت جہاداً یعنی میں پوری مشقت
بذل الجهد في قتال الكفار،	میں پڑ گیا، شریعت کی اصطلاح میں جہاد
ويطلق ايضاً على مجاهدة النفس	کا مفہوم ہے کفار سے قتال میں پوری طاقت
والشيطان والفساق۔	صرف کرنا، جہاد کا اطلاق نفس، شیطان
(فتح الباری ج ۶ ص ۳، کتاب الجہاد والسیر)	اور فساق کے خلاف مجاہدہ کے لیے بھی ہوتا ہے۔

مشہور فقیہ وفلسفی ابن رشد اندلسی کے نام سے کون ناواقف ہوگا، موصوف کی کتاب "بدایۃ المجتہد" فقہ اسلامی کی اہم ترین کتابوں میں سے ہے۔ ان کے دادا ابن رشد الجدؒ اپنے دور کے جلیل القدر فقیہ وقاضی تھے۔ ان کی مشہور کتاب "المقدمات الممہدات" اپنے انداز کی منفرد کتاب ہے۔ ابن رشد الجد کے فتاوی بھی کئی جلدوں میں شائع ہو چکے

ہیں۔ موصوف نے اپنی کتاب "المقدمات الممہدات"، میں جہاد کا لغوی معنی اس کے مختلف استعمالات بیان کرنے کے بعد تحریر کیا ہے:

فکل من اتعب نفسہ فی ذات اللہ فقد جاھد فی سبیلہ إلّا ان الجہاد فی سبیل اللہ اذا اطلق فلا یقع باطلاقہ إلّا علی مجاھدۃ الکفار بالسیف حتیٰ یدخلوا فی الاسلام أو یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون۔ (مقدمات ابن رشد ص ۲۵۸)	لہٰذا ہر وہ شخص جس نے اللہ تعالیٰ کے لیے اپنے آپ کو تھکایا اس نے راہِ خدا میں جہاد کیا۔ لیکن مطلق بولے جانے کی صورت میں جہاد فی اللہ کا مفہوم صرف یہ ہوگا: کفار سے تلوار کے ذریعہ جہاد کرنا یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کرلیں یا ذلیل ہو کر اپنے ہاتھوں جزیہ ادا کریں۔

حدیث کے مشہور شارح ملا علی قاری، صاحب "مرقاۃ المفاتیح" جہاد کا اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الجہاد بکسر اولہ وھو لغۃ المشقۃ وشرعا بذل المجھود فی قتال الکفار مباشرۃ او معاونۃ بالمال أو بالرای أو بتکثیر السواد أو غیر ذٰلک۔ (مرقاۃ المفاتیح جلد ۷ ص ۲۶۴ طبع ملتان)	لغت میں جہاد مشقت کے معنی میں آتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں جہاد کا مفہوم ہے، کفار سے قتال میں پوری طاقت صرف کرنا۔ براہ راست قتال کر کے یا قتال کرنے والوں کا مال یا رائے سے تعاون کر کے یا ان کا جتھا بڑھا کر یا کسی اور طریقہ سے۔

بلند پایہ متکلم و فقیہ محقق ابن ہمام، صاحب "فتح القدیر" رقم طراز ہیں:

الجہاد ھو دعوۃ الکفار إلیٰ الدین الحق وقتالھم ان لم یقبلوا۔ (جلد ۵، ص ۱۸۷)	جہاد کا مطلب ہے کفار کو دین اسلام کی طرف بلانا اور اگر وہ اسلام قبول نہ کریں تو ان سے قتال کرنا۔

علماء محققین کی ان چند عبارتوں سے جہاد کا شرعی اصطلاحی معنی واضح ہو جاتا ہے۔ محدثین نے کتاب الجہاد کے نام سے ایک مستقل باب قائم کیا ہے اور اس کے تحت جو حدیثیں درج کی ہیں ان کا تعلق دین کی راہ میں کی جانے والی تمام کوششوں سے نہیں بلکہ راہِ خدا میں غزوہ و قتال سے ہے۔ اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ جہاد ایک شرعی اصطلاح ہے، جسے ہمارے محدثین اس اصطلاحی مفہوم میں استعمال کر رہے ہیں۔ فقہاء نے 'کتاب الجہاد' یا 'کتاب السیر' میں جہاد کے موضوع پر جو بحثیں کی ہیں، ان سے جہاد کا ایک شرعی اصطلاح ہونا آئینہ ہو جاتا ہے۔

احادیث کی غلط تشریح:

آج جہاد کا اصطلاحی معنی بدلنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور کتاب و سنت کے وہ نصوص جن میں لفظ جہاد سے امت کے مفسرین، محدثین اور فقہاء نے راہِ خدا میں دشمنانِ اسلام سے غزوہ و قتال سمجھا اسے دینی کوشش اور جد و جہد کا عام مفہوم پہنایا جا رہا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب کے مصنف نے علمی و تحقیقی اکیڈمیوں کو زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" میں داخل کرنے کے لیے نصوص کی جس بے دردی اور غیر ذمہ داری کے ساتھ تشریح کی ہے اس کی توقع کسی خدا ترس عالم دین سے نہیں تھی۔ بطور نمونہ ہم ان کے قلم سے دو حدیثوں کی تشریح نقل کرتے ہیں اس کا مطالعہ کر کے اہلِ علم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ موصوف اپنا مدعا ثابت کرنے کے لیے حق و صداقت سے کس قدر دور چلے گئے ہیں۔

> "اس کا حاصل یہ ہوا کہ اللہ کی راہ میں کیا جانے والا ہر "قتال" جہاد ہو سکتا ہے۔ مگر ہر جہاد کا قتال ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ جہاد کی ایک خاص شکل کا نام قتال یا تلوار اٹھانا ہے۔ جہاد تو ہر دَور، ہر ملک، ہر جگہ، اور ہر حال میں ہونا ضروری ہے۔ مگر اس کے برعکس قتال، ہر دَور، ہر ملک، ہر وقت اور ہر حال میں ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ یہ آخری چارۂ کار کے طور پر ہے،

اور یہی مطلب ہے اس حدیث کا۔

الجهاد ماض منذ بعثني الله الی أن يقاتل آخر أمتي الدجال۔

(سنن ابوداؤد کتاب الجہاد ج ۳ ص ۴۰)

جہاد اس وقت سے جاری ہے جب کہ اللہ نے مجھے نبی بنا کر بھیجا ہے، (یعنی نبوت کے پہلے ہی دن سے) جب تک کہ میری امت کا آخری فرد دجّال سے جنگ نہ کرلے۔

دیکھئے اس حدیث میں جہاد اور قتال دونوں الفاظ موجود ہیں۔ مگر ان دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے، بلکہ مفہوم یہ نکل رہا ہے کہ دجّال کے ساتھ قتال (جنگ) ہونے تک جہاد (اس میں عسکری وعلمی دونوں قسم کا جہاد مراد ہے) ہر حال میں جاری ونافذ رہنا چاہیئے، ورنہ پھر جہاد کا معطل ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ "قتالی جہاد" عرصۂ دراز سے معطل ہو کر رہ گیا ہے، جب کہ " الجهاد ماض" کا مطلب ابوداؤد کی شرح میں اس طرح ہے: "جار ونافذ" یعنی اس کو (برابر) جاری اور نافذ رہنا چاہیئے۔

(بذل المجہود فی حل ابی داؤد ۱۲/۲۲)

غرض کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دورِ رسالت سے لے کر دورِ دجال تک جہاد کو ہر حالت میں جاری رہنا چاہیئے۔ اب ظاہر ہے کہ بدنی وسیفی جہاد ایک عرصۂ دراز سے معطل ہو کر رہ گیا ہے تو اس کا نعم البدل لسانی اور علمی وقلمی جہاد ہی ہو سکتا ہے اور حالات کے تقاضوں کے تحت جس قسم کا جہاد ضروری ہو اسے اختیار کیا جا سکتا ہے مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں قسم کے جہاد کو سرے سے معطل کر دیا جائے، اس قسم کی حرکت جہاد ہی کی حقیقت سے نہیں بلکہ خود دین وشریعت کی حقیقت سے بھی ناواقفیت کا ایک بیّن ثبوت ہوگا۔

نیز اس موقع پر ایک دوسری اہم حقیقت یہ بھی ملاحظہ ہو کہ اس حدیث کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جہاد اپنی بعثت کے ساتھ ہی مکّی دَور

ہی سے فرض تھا۔ حالانکہ آپ نے مکّی دَور میں کبھی تلوار نہیں اٹھائی، بلکہ جہاد بالسیف مدنی زندگی میں جاکر فرض ہوا تھا۔ یہ ایک قطعی اور مُسکت دلیل ہے اس بات کی کہ جہاد سے لازمی طور پر جنگ و جدل مراد نہیں ہے۔ ورنہ یہ حدیث بالکل مہمل اور بے معنی بن کر رہ جائے گی۔" (ص ۱۱۱ تا ۱۱۲)

حدیث کا صحیح مفہوم :

غالبًا فاضل مصنف پہلے شخص ہیں جنھوں نے الجہادُ مَاضٍ والی حدیث میں جہاد سے عام دینی جد و جہد مراد لی ہے۔ ان سے پہلے کسی معتبر عالم اور شارح حدیث نے مذکورہ بالا حدیث میں "جہاد" سے عام مفہوم مراد نہیں لیا ہے۔ الجہادُ مَاضٍ والی روایت ایک حدیث کا ٹکڑا ہے، پوری حدیث یہ ہے :

عن انس رضی اللہ عنہ ثلاث من اصل الایمان الکف عمن قال لا الٰہ الا اللہ لا تکفرہ بذنب ولا تخرجہ من الاسلام بعمل والجہاد ماضٍ منذ بعثنی اللہ إلیٰ أن یقاتل آخر ھذہ الأمۃ الدجال لا یبطلہ جور جائر ولا عدل عادل والایمان بالاقدار۔	حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے فرمایا: تین چیزیں اصلِ ایمان میں سے ہیں: (۱) لا الٰہ الا اللہ کہنے والوں سے تعرض نہ کرنا، اسے نہ کسی گناہ کی وجہ سے کافر قرار دیا جائے نہ کسی عمل کی وجہ سے اسلام سے خارج کیا جائے۔ (۲) [یہ یقین رکھنا کہ] جہاد اس وقت سے شروع ہو کر جب سے اللہ نے مجھے (جہاد کے ساتھ) مبعوث فرمایا اس وقت تک جاری اور نافذ رہے گا کہ اس امت کے آخری لوگ دجال سے قتال کریں گے، جہاد کو نہ تو ظالم فرماں روا کا ظلم باطل کرے گا نہ

عادل فرماں روا کا عدل، (۳) تقدیر پر ایمان لانا۔

یہ روایت حدیث کی مستند ترین کتاب سنن ابو داؤد میں موجود ہے، محدث کبیر ابو داؤد نے اس حدیث میں "الجہاد" سے کیا مفہوم سمجھا ہے؟ اس کی تعیین اس باب سے ہوتی ہے جس کے تحت امام ابو داؤد نے یہ حدیث درج کی ہے۔ موصوف نے یہ حدیث "کتاب الجہاد" کے "باب الغزو مع أئمة الجور" (ظالم حکمرانوں کے ساتھ قتال کرنا) میں ذکر کی ہے۔ اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ امام ابو داؤد کے نزدیک اس حدیث میں "جہاد" سے مراد دشمنانِ اسلام کے ساتھ غزوہ اور قتال کرنا ہے، یہاں "جہاد" سے عام دینی جدوجہد مراد نہیں ہے۔ یہ حدیث مشکاۃ المصابیح کی "کتاب الایمان" 'باب الکبائر وعلامات النفاق' کی دوسری فصل میں بھی مذکور ہے۔

اس حدیث میں ایسی متعدد داخلی شہادتیں اور واضح قرائن موجود ہیں جن کی وجہ سے اس حدیث میں "جہاد" سے غزوہ و قتال مراد ہونا بالکل یقینی ہے۔

۱۔ إلیٰ أن یقاتل آخر ھذہ الأمۃ الدجال' یہ الفاظ صاف طور سے اعلان کر رہے ہیں کہ اس حدیث میں "جہاد" غزوہ و قتال کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امت مسلمہ میں غیر مسلموں اور اسلام دشمن طاقتوں سے جنگ و قتال کا سلسلہ اس وقت تک قائم رہے گا جب تک یہ امت دجال سے قتال نہ کر لے، دجال سے قتال کے بعد یہ سلسلہ موقوف ہو جائے گا۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دجال کے بعد یاجوج و ماجوج کا فتنہ مسلمانوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیگا۔ لیکن چونکہ مسلمانوں میں ان سے قتال کرنے کی طاقت نہ ہو گی اس لیے ان پر جہاد فرض نہ ہو گا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی اس وقت موجود ہوں گے لیکن وہ بھی جہاد نہیں کریں گے بلکہ ان کی بددعا سے یاجوج و ماجوج اور ان کا بے پناہ لشکر مکمل طور سے تباہ ہو جائے گا، مشکوٰۃ کے مشہور مترجم اور شارح نواب قطب الدین صاحب نے الجہاد ماضٍ الخ کا ترجمہ اور تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اور جہاد جاری رہنے والا ہے جب سے بھیجا ہے مجھ کو اللہ نے یہانتک
کہ قتل کرے آخر اس امت کے دجال کو، (ف) پھر یاجوج و ماجوج نکلیں گے
کوئی ان کا مقابلہ نہیں کر سکے گا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت سے فنا ہو جائیں گے
اور ان کے بعد کوئی کافر روئے زمین پر نہیں رہے گا، پس حکم جہاد کا تمام
ہو جائے گا" (مظاہر حق ج ۱ ص ۷۴)

۲۔ لا یبطلہ جور جائر ولا عدل عادل۔ حدیث کا یہ ٹکڑا بھی اس بات کا صاف اعلان ہے کہ اس حدیث میں جہاد سے مخصوص شرعی اصطلاح غزوہ و قتال مراد ہے، عام دینی جد و جہد مراد نہیں۔ حدیث کے اس ٹکڑے کا مطلب یہ ہے کہ جہاد ہر حال میں امت مسلمہ پر فرض اور باقی رہے گا۔ چاہے ان کا امیر و بادشاہ عادل ہو یا ظالم، جس طرح عادل سلاطین کے ساتھ دشمنانِ اسلام سے غزوہ و قتال ضروری ہے۔ اسی طرح اگر مسلمانوں کا فرماں روا ظالم و جابر ہو تو اس کے ساتھ بھی غیر مسلموں اور اسلام دشمنوں کے مقابلہ میں جنگ و قتال فرض ہوگا۔ اگر اس حدیث میں "جہاد" کو عام دینی جد و جہد اور دینی کوشش کے معنی میں لے لیا جائے تو حدیث کا یہ ٹکڑا بالکل زائد اور بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے، کیونکہ عام دینی جد و جہد و دینی کوشش کے لیے حاکم و فرماں روا کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ دینی جد و جہد تو ہر سطح اور ہر پیمانہ پر ہو سکتی ہے۔

اس حدیث میں فاضل مصنف نے جہاد سے اس کا عمومی مفہوم مراد لے کر نصوص میں تحریف کی ایک بد ترین مثال پیش کی ہے۔ کاش کہ انھوں نے اس حدیث کی من مانی شرح کرنے سے پہلے شارحین حدیث کی تصریحات کا مطالعہ کر لیا ہوتا۔

غلط فہمی کی بنیاد:

زیر بحث حدیث میں جہاد سے عمومی معنی مراد لینے کے سلسلہ میں موصوف نے جو استدلال پیش کیا ہے اس کی حیثیت ایک "عبرت ناک غلط فہمی" سے زیادہ نہیں، ان کا استدلال انہیں کے الفاظ میں یہ ہے:

"اس موقع پر ایک دوسری حقیقت یہ بھی ملاحظہ ہو کہ اس حدیث کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جہاد اپنی بعثت کے ساتھ ہی مکی دور ہی سے فرض تھا، حالانکہ آپؐ نے مکی دور میں کبھی تلوار نہیں اٹھائی بلکہ "جہاد بالسیف" مدنی زندگی میں جاکر فرض ہوا تھا۔ یہ ایک قطعی اور مسکت دلیل ہے اس بات کی کہ جہاد سے لازمی طور پر جنگ و جدل مراد نہیں ہے، ورنہ یہ حدیث بالکل مہمل اور بے معنی بن کر رہ جائے گی۔" (ص ۱۱۲-۱۱۳)

فاضل مصنف کے اس استدلال کی حیثیت طالب علمانہ اشکال سے زیادہ نہیں اگر انھوں نے مشکاۃ المصابیح کی مشہور شرح مرقاۃ المفاتیح میں اس حدیث کی تشریح کے مطالعہ کی زحمت اٹھائی ہوتی تو ان کا یہ طالب علمانہ اشکال دور ہو گیا ہوتا۔ ملا علی قاری نے اس حدیث کے جملے "بعثنی اللہ" کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے بعثنی اللہ إلی المدینة أو بالجهاد' (مرقاۃ المفاتیح ج ۱ ص ۱۳۰)۔ اس تشریح کا حاصل یہ ہے کہ جہاد اس وقت سے جاری ہے جب سے اللہ تعالیٰ نے مجھے مدینہ منورہ بھیجا، یا مجھے جہاد کا حکم دیا۔ فاضل مصنف کے اشکال کی بنیاد یہ تھی کہ انھوں نے بعثنی اللہ کا متعلق نبوت کو قرار دیا تھا یعنی ان کے نزدیک عبارت کی تقدیر یہ ہے مذ بعثنی اللہ بالنبوة، لیکن ملا علی قاری رحمہ اللہ نے بعثنی اللہ کا متعلق "الی المدینة" یا "بالجهاد" ذکر کر کے اس اشکال کی بیخ کنی کر دی، سوال یہ ہے کہ کسی عبارت کا ایسا متعلق کیوں مانا جائے جس کی وجہ سے وہ عبارت محل اعتراض بن جائے۔

اگر بالفرض بعثنی اللہ کا متعلق نبوت یا رسالت ہی کو مانا جائے جیسا کہ مولانا شہاب الدین صاحب نے سمجھا ہے تو پھر ان کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ موصوف کا اشکال اسلوب کلام کو نظر انداز کر کے محض حرفیت کی بنا پر پیدا ہوا ہے۔ حدیث کا سادہ مفہوم یہ ہے کہ " میرے دور رسالت میں جہاد کی جو فرضیت ہوئی ہے، یا جہاد کا جو سلسلہ شروع ہوا ہے، اس کا تسلسل اس وقت تک باقی رہے گا جب تک یہ امت دجال سے قتال نہ کرے گی"۔ اس حدیث میں ایک طرف یہ اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مذہب اسلام کو سربلند

کرے گا اور اسے سربلند کرنے کی کوششیں قرب قیامت تک جاری رہیں گی، اور دوسری طرف اس حقیقت کا اظہار ہے کہ جہاد کا دائمی حکم رسالت محمدیہؐ کی خصوصیت ہے۔ آپ سے پہلے جو انبیاء کرام مبعوث ہوئے ان میں سے بہتوں کے لیے جہاد کا حکم نازل ہی نہیں ہوا۔ اور بعض انبیاء کرام کو جہاد کا جو حکم دیا گیا وہ ایک محدود مدت کے لیے تھا، استمراری اور دائمی حکم نہیں تھا۔ فاضل مصنف حدیث نبوی کی روح سے بے پروا ہو کر بعض الفاظ کی ظاہری صورت اور اس کے ظاہری مفہوم کو دیکھ کر طالب علمانہ اشکال میں الجھ گئے اور اس کی زحمت نہیں کی کہ شارحین حدیث کی طرف رجوع کر کے حدیث کا اصل مفہوم سمجھیں اور اپنے اشکال کا ازالہ کر لیں۔

فہم حدیث کا دوسرا نمونہ:

فاضل مصنف نے غالباً بے شعوری اور بے خبری میں ایک اور حدیث رسولؐ کو غلط معنی پہنایا ہے۔ اس حدیث کی نشان دہی سے پہلے موصوف کا اصل اقتباس پڑھیے، اور سنجیدگی و ثقاہت کی داد دیجئے۔ لکھتے ہیں:

> "نفس جہاد ہر مسلمان پر فرض ہے، خواہ وہ جس شکل میں بھی ہو۔ ورنہ احادیث کی تصریح کے مطابق جس نے نہ تو جہاد کیا اور نہ اس کے جی میں کوئی ایسی بات آئی تو وہ ایک قسم کے نفاق میں مرے گا۔ لہٰذا اب "الفرقان" کے مضمون نگار اگر علمی جہاد کو "کاغذی جہاد" قرار دے کر اس کا مذاق اڑاتے ہیں تو پھر انھیں جہاد عسکری کے میدان میں کودنا چاہیے ورنہ ان کا نفاق ثابت ہو جائے گا اور یہی بات تمام علماء اور اہل مدرسہ پر صادق آتی ہے کہ وہ یا تو موجودہ دور کی ذہنیت کے مطابق جہاد علمی کا بازار گرم کریں ورنہ پھر جہاد عسکری کا علم بلند کریں۔ اپاہجوں کی طرح مدرسوں کی چہار دیواریوں میں بند ہو کر ان کے لیے قطعی حرام ہے۔" (ص ۴۱)

اس اقتباس میں موصوف نے جو لب و لہجہ اپنایا ہے اس سے صرف نظر کرتے ہوئے

ہمیں صرف اتنا واضح کرنا ہے کہ موصوف نے اقتباس کے شروع میں جس حدیث کا حوالہ دیا ہے اور اپنے الفاظ میں اس کا ترجمہ کیا ہے یہ حدیث قطعی طور پر عسکری جہاد سے تعلق رکھتی ہے۔ کیونکہ اس حدیث میں جہاد کے بجائے "غزوہ" کا لفظ ہے جو کتاب وسنت کی اصطلاح میں عسکری جہاد کے لیے مخصوص ہے۔ محدثین نے اس حدیث کو جس مقام جس عنوان کے تحت درج کیا ہے اس سے بھی ہماری بات کی تائید ہوتی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

من مات ولم یغزو ولم یحدث	جس شخص کا اس حال میں انتقال ہو کہ نہ وہ
به نفسه مات علی شعبة	جنگ میں شامل ہوا اور نہ اس کے جی میں جہاد کا
من النفاق۔	ارادہ پیدا ہوا تو وہ نفاق کے ایک درجہ پر مرا۔

امام مسلم نے صحیح مسلم کی کتاب الامارۃ، باب ذم من مات ولم یغز (اس شخص کی مذمت جس کا انتقال ہوا اور اس نے جنگ نہیں کی الخ) میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔ اسی طرح نسائی کتاب الجہاد" باب التشدید فی ترک الجہاد" میں یہ حدیث مذکور ہے۔

اس حدیث کا فوجی اور عسکری جہاد میں محصور ہونا اتنا واضح اور یقینی ہے کہ عربی کی معمولی شُد بُد رکھنے والا انسان بھی اس میں شبہ نہیں کر سکتا۔

فاضل مصنف نے تو ماشاء اللہ قلمی جہاد کا ٹھیکہ لے رکھا ہے، ان کی تحریروں سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تحریر و تصنیف کی لائن سے دین کی جو خدمت ہو رہی ہے اس کا سہرا تنہا ان کے سر جاتا ہے، باقی تمام علماء و اہل مدرسہ مدرسوں کی چہار دیواریوں میں اپاہج بنے بیٹھے ہیں، موصوف کا دل عسکری جہاد کے تصور سے خالی ہو تو ہو، الحمد للہ میرے دل میں تو عسکری جہاد کی بے پناہ عظمت و اہمیت ہے۔ الحمد للہ اپنی تمام تر بے عملی اور کسل مندی کے باوجود دل میں یہ آرزو ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اور پوری امت کو دین کی دوسری تمام کوششوں کے ساتھ ساتھ عسکری جہاد کے لیے کھڑا کر دے۔ اللہ تعالیٰ افغانستان کی طرح پورے عالم کے مسلمانوں میں جہاد کی اسپرٹ پیدا کر دے اور عسکری جہاد کے عظیم عمل کی برکت سے اسلام کو سربلند اور مسلمانوں کو سرفراز کرے۔

استدلال اور عبارت فہمی کا نادر نمونہ

ان صفحات میں ہم فاضل مصنف کی غلط فہمی اور استدلال کا ایک نادر نمونہ پیش کرتے ہیں۔ جس سے موصوف کے دلائل اور طرز استدلال کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

میں نے "فی سبیل اللہ" پر بحث کرتے ہوئے لکھا تھا کہ فقہاء احناف میں سے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین مراد ہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک "فی سبیل اللہ" کا مصداق ضرورت مند حاجی ہیں۔ نیز میں نے مزید لکھا تھا کہ فقہاء احناف کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ رہا۔ عموماً فقہاء نے حاجت مند مجاہدین کو "فی سبیل اللہ" کا مصداق قرار دیا۔ بہت سے فقہاء احناف نے صراحۃً امام محمدؒ کے مسلک کو ضعیف بتایا اور ان کے استدلال کو محل نظر قرار دیا۔ مشہور حنفی محقق علامہ ابن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) نے امام محمد کے استدلال پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

ثم فیہ نظر لان المقصود	اس استدلال میں کمزوری ہے کیونکہ مقصود
ماھو المراد بسبیل اللہ المذکور	تو یہ ہے کہ آیت میں جو سبیل اللہ مذکور
فی الآیۃ، والمذکور فی الحدیث	ہے اس سے مراد کیا ہے، اور حدیث
لا یلزم کونہ ایاہ لجواز	میں جو سبیل اللہ مذکور ہے اسی کا آیت
أنہ اراد الأمر الأعم	میں مراد ہونا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ممکن
ولیس ذٰلک المراد فی	ہے کہ اس شخص نے نذر مانتے وقت "سبیل اللہ"
الآیۃ بل نوع مخصوص	سے عام مراد لیا ہو، اور آیت میں عموم نہیں
وإلا فکل الاصناف فی سبیل	ہے۔ بلکہ سبیل اللہ (راہِ خدا) کی ایک

الله بذلک المعنیٰ۔
(فتح القدیر ج ۲، ص ۲۰۵، مطبوعہ
داراحیاء التراث العربی بیروت۔ لبنان)

خاص مراد ہے ورنہ تو معنی عام کے اعتبار
سے زکاۃ کے تمام مصارف "فی سبیل اللہ"
میں داخل ہیں۔

مولانا شہاب الدین صاحب نے میری مذکورہ بالا عبارت پر بڑی برہمی کا اظہار کیا ہے۔ موصوف نے ابن ہمام کی مذکورہ بالا عبارت کو خود ساختہ معنی پہنانا چاہا ہے، اور مجھ پر الزام عائد کیا ہے کہ میں نے ابن ہمام کی اتنی ہی بات اڑالی ہے جو میرے نظریہ کی تائید میں ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

"معترض کا دعویٰ ہے کہ سوائے پہلے قول کے بقیہ تینوں اقوال ضعیف اور ناقابلِ اعتبار ہیں جن کو فقہاء احناف نے قابل اعتنا نہیں سمجھا۔ اور پھر عوام کو فریب دینے کے لیے انھوں نے علامہ ابن ہمام حنفی صاحب فتح القدیر کا ایک قول بھی نقل کر دیا ہے۔ جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کی رائے کو کمزور قرار دے رہے ہیں۔ مگر وہ دراصل عقلی اعتبار سے ان کا ایک شبہ ہے کہ حج میں وہ کون سی مناسبت ہے جس کی وجہ سے اسے عقلاً جہاد کے مشابہ قرار دیا جائے۔ بالفاظ دیگر حج میں وہ کون سی خصوصیت پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے اسے "فی سبیل اللہ" قرار دیا جائے؟ اور پھر اس کے بعد یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ حدیث کے مطابق اگر اس کا جواز تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس سے عمومیت لازم نہیں آتی، اور نہ آیت مذکور کا حکم عام ہو سکتا ہے۔ ورنہ پھر اس معنی کی تمام چیزیں اس میں داخل ہو جائیں گی۔ موصوف کی اصل عبارت یہ ہے:

"ثم فیہ نظر لأن المقصود ما ھو المراد بسبیل الله المذکور فی الآیۃ والمذکور فی الحدیث لا یلزم کونہ ایاہ لجواز أنہ أراد الامر الأعم ولیس المراد فی الآیۃ بل نوع مخصوص والافکل الاصناف فی سبیل الله بذلک المعنیٰ۔"

(فتح القدیر شرح الہدایۃ۔ کمال الدین ابن ہمام متوفی ۶۸۱ھ۔ ج ۲، ص ۲۰۵۔ کوئٹہ پاکستان)

مگر ظاہر ہے کہ ایک نص صریح کو محض چند عقلی احتمالات کے تحت رد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ انسانی عقل لاکھ تیز سہی مگر وہ نصوص کے مقابلہ میں کوتاہ ہوتی ہے اور وہ تمام ابدی مصالح کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ بہرحال علامہ موصوف نے اتنا سب کلام کرنے کے باوجود امام محمدؒ کے قول کو مردود قرار نہیں دیا بلکہ اس کی تصویب کرتے ہوئے حدیث نبویؐ کے مقابلہ میں ہتھیار ڈال دیے ہیں، جیسا کہ خود انھوں نے اعتراف کیا ہے فمنقطع الحاج يعطى اتفاقاً محتاج حاجی کو متفقہ طور پر زکاۃ دی جا سکتی ہے۔ حالانکہ انھوں نے اس سلسلہ میں مروی احادیث پر کلام بھی کیا ہے۔ یہ معترض کے خلاف ایک حجت ہے کہ وہ صرف اتنی ہی بات اڑا لیتے ہیں جو ان کے فاسد نظریہ کی تائید کرنے والی ہو، اور جو بات ان کے خلاف پڑ رہی ہو اُسے صاف نظر انداز کر جاتے ہیں۔"

(ص ۵۹ - ۱۵۷)

علامہ ابن ہمام کی غلط ترجمانی:

فاضل مصنف نے مذکورہ بالا اقتباس میں علامہ ابن ہمام کی عبارت کا جو مطلب بیان کیا ہے اسے پڑھ کر یہ تأثر اُبھرتا ہے کہ انھوں نے یا تو ابن ہمام کی عبارت نہیں سمجھی، یا سمجھ بوجھ کر ان کی عبارت کو غلط معانی پہنائے۔ اگر پہلی بات ہے تو حیرت ناک ہے ـــ اور دوسری بات ہے تو حد درجہ افسوسناک۔ ابن ہمام کی عبارت کا ترجمہ میں نے اپنی مذکورہ بالا عبارت میں درج کر دیا ہے۔ اصحاب علم قارئین پوری دقت نظر سے ابن ہمام کی عبارت دیکھیں اور یہ دریافت کرنے کی کوشش کریں کہ فاضل مصنف نے ابن ہمام کی مذکورہ بالا عبارت کی جو ترجمانی کی ہے اس کا عبارت سے کیا جوڑ ہے؟ یہ عقلی شبہات ابن ہمام کی عبارت میں کہاں ہیں کہ حج میں وہ کون سی مناسبت ہے جس کی وجہ سے اسے عقلاً جہاد کے مشابہ قرار دیا جائے؟ حج میں وہ کون سی خصوصیت پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے اسے فی سبیل اللہ قرار دیا جائے وغیرہ وغیرہ۔ ہمارے اہل علم قارئین خواہ کتنا ہی

ذہنی ریاضت کریں فاضل مصنف کے نکات ابن ہمام کی عبارت میں دریافت کرنے میں ناکام رہیں گے۔ سب سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ موصوف نے ابن ہمام کی فاضلانہ بحث و نظر کو عقلی احتمالات قرار دیا ہے اور اس کے بعد یہ انکشاف کیا ہے کہ:

"علامہ موصوف نے اتنا سب کلام کرنے کے باوجود امام محمدؒ کے قول کو مردود قرار نہیں دیا بلکہ اس کی تصویب کرتے ہوئے حدیث نبویؐ کے مقابلہ میں ہتھیار ڈال دیے ہیں جیسا کہ خود انھوں نے اعتراف کیا ہے، فمنقطع الحاج یعطی اتفاقاً۔" (ص ۱۵۸)

ابن ہمام کی بحث کا حاصل:

بڑے افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ انھوں نے ابن ہمام کی بحث سمجھی ہی نہیں یا دیدہ و دانستہ ان کی عبارت کی غلط ترجمانی کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے "فی سبیل اللہ" سے محتاج حاجیوں کے مراد ہونے پر ایک حدیث سے جو استدلال کیا ہے اس پر اولاً علامہ ابن ہمام نے روایتی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے اور اس روایت کی سند پر کلام کیا ہے۔

ابن ہمامؒ نے اس نقد حدیث میں دو باتیں کہی ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس حدیث کے ایک راوی ابراہیم ابن مہاجر پر محدثین نے کلام کیا ہے۔ دوسری بات یہ لکھی ہے کہ اس حدیث میں اضطراب ہے، کیونکہ حدیث کے بعض طرق میں اس واقعہ کا تعلق ابو معقل کی وفات کے بعد سے جوڑا گیا ہے۔ اور بعض طرق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو معقل کی زندگی میں یہ واقعہ پیش آیا ہے۔ دوسرا اضطراب یہ ہے کہ بعض روایات میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام معقل کو اس اونٹ پر حج کرنے کا حکم دیا، اور بعض دوسری روایت کے مطابق عمرہ کرنے کا حکم دیا۔ (ملاحظہ ہو فتح القدیر ج ۲، ص ۲۰۵)

زیر بحث حدیث پر محدثانہ طرز پر بحث و تنقید کرنے کے بعد علامہ ابن ہمام

نے وہ عبارت لکھی ہے جس کا متن بار بار اوپر ذکر کیا گیا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بالفرض اس حدیث کی صحت تسلیم کرلی جائے، اور اسے قابلِ استدلال مان لیا جائے تو بھی اس حدیث سے امام محمدؒ کا استدلال محل نظر ہے، کیونکہ یہاں پر اصل بحث یہ ہے کہ سورۂ توبہ کی آیت ۶۰ میں مصارف زکاۃ کے ذیل میں ذکر شدہ "فی سبیل اللہ" سے کیا مراد ہے؟ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ زیر بحث حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "فانہ فی سبیل اللّٰہ" (بے شک حج راہ خدا میں ہے) میں فی سبیل اللہ سے جو مراد ہو وہی سورۂ توبہ کی آیت ۶۰ میں بھی مراد ہو۔ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ رسولِ اکرم ؐ نے فی سبیل اللّٰہ کو اس کے عمومی معنی میں استعمال کیا ہو، اور آیت میں یہ عمومی معنی مراد نہیں ہے، بلکہ اس کی ایک مخصوص قسم مراد ہے، ورنہ عمومی معنی کے اعتبار سے تو زکاۃ کے تمام مصارف فی سبیل اللہ میں داخل ہوگئے۔

علامہ ابن ہمام نے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید میں پیش کی جانے والی حدیث پر اصول روایت کی بنیاد پر نقد کیا، اس کے بعد بالفرض اس حدیث کی صحت تسلیم کرکے اس سے استدلال کو محل نظر قرار دیا۔ اس سے فارغ ہونے کے بعد علاّمہ ابن ہمام نے وہ بات لکھی ہے جسے فاضل مصنف نے بڑے "فاتحانہ" انداز میں نقل کیا ہے اور یہ سمجھا ہے کہ اس عبارت میں ابن ہمامؒ نے امام محمدؒ کے قول کی تصویب کرتے ہوئے حدیث نبویؐ کے مقابلہ میں ہتھیار ڈال دیے ہیں، موصوف لکھتے ہیں:

> "پھر علامہ موصوف نے اتنا سب کلام کرنے کے باوجود امام محمدؒ کے قول کو مردود قرار نہیں دیا، بلکہ اس کی تصویب کرتے ہوئے حدیث نبویؐ کے مقابلہ میں ہتھیار ڈال دیے ہیں جیسا کہ خود انھوں نے اعتراف کیا ہے۔
> "فمنقطع الحاج یعطی اتفاقاً" (محتاج حاجی کو متفقہ طور پر زکاۃ دی جاسکتی ہے)۔ (ص ۱۵۸)

یہاں بے اختیار فاضل مصنّف کی عبارت فہمی کی داد دینی پڑتی ہے۔ موصوف نے اس عبارت کا سیاق وسباق کاٹ کر اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے۔ ابن ہمام کی پوری

عبارت ملاحظہ کیجئے :

" ثـم لا يُشكل أن الخلاف فيـه لا يوجب خلافًا في الحكم للاتفاق على أنـه انما يعطى الاصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر فمنقطع الحاج يعطى اتفاقًا "

(ج ۲ ، ص ۲۰۵)

" پھر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف (یعنی حاجی کا زکاۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ میں داخل ہونا یا نہ ہونا) حکم میں اختلاف کا سبب نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عامل زکاۃ کے علاوہ باقی تمام مصارفِ زکاۃ کو اسی وقت زکاۃ دی جائے گی جب کہ وہ فقیر ہو۔ لہٰذا محتاج حاجی کو متفقہ طور پر (سارے فقہاء کے نزدیک) زکاۃ دی جاسکتی ہے "۔

اہلِ علم قارئین غور کریں ابن ہمام نے کہاں پر امام محمدؒ کے قول کی تصویب کی ، اور کہاں ہتھیار ڈال دیے ؟ فاضل مصنف کو چاہیئے تھا کہ کم از کم ایک تحقیقی اور تنقیدی کتاب میں بے پر کی نہ اُڑائیں ، انھیں شاید یہ احساس نہیں کہ ایک علمی اور فقہی موضوع پر جس انداز میں وہ کتاب لکھ رہے ہیں اس کا حرف حرف اصحاب علم و تحقیق علماء کی نگاہوں سے گزرے گا اور بحث و نظر کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا ۔ اگر انھیں اس کا احساس ہوتا تو "تحقیق و دیانت" کے وہ "نادر نمونے" ہمارے سامنے نہ آتے ، جنھیں پڑھ کر علم کے حد درجہ زوال پر ماتم کرنے کو جی چاہتا ہے ۔ علامہ ابن ہمام نے مذکورہ بالا عبارت میں جو بات کہی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ میں یہ جو اختلاف ہے کہ حاجی فی سبیل اللہ میں آتے ہیں یا نہیں ؟ اس اختلاف کا احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ

ہمارے فقہاء کے نزدیک زکاۃ کے تمام مصارف میں (مؤلفۃ قلوب کو چھوڑ کر جس کا حکم علتِ استحقاق نہ ہونے کی وجہ سے موقوف ہے) فقیر ہونے کی شرط ہے، صرف عامل صدقہ کے لیے فقر کی شرط نہیں ہے۔ اس لیے مؤلفۂ قلوب اور عاملین صدقہ کے علاوہ بقیہ تمام مصارف میں آنے والے لوگ اسی وقت زکاۃ کے مستحق ہوں گے جب کہ وہ صاحبِ فقر ہوں۔ اس اعتبار سے محتاج حاجی ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک زکاۃ کا مستحق ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک فقیر ہونے کی وجہ سے مستحق ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ زکاۃ کے پہلے مصرف فقراء میں بھی آتا ہے، اور ساتویں مصرف فی سبیل اللہ میں بھی آتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ محتاج حاجی ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک زکاۃ کا مستحق ہے، لہٰذا زکاۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کی تفسیر میں جو اختلاف ہے اس کی بنا پر حکم میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوتا۔

کتاب الاموال کے حوالے کا تجزیہ

فاضل مصنف نے کتاب کے آخر میں چند صفحات کا ضمیمہ شامل کیا ہے جس میں انھوں نے اپنے نظریہ و دعویٰ کی تائید میں چند مزید حوالے پیش کیے ہیں۔ سب سے پہلا حوالہ امام شافعیؒ کے معاصر فقیہ و مجتہد امام ابو عبید بن سلام بغدادی کا ہے، امام ابو عبید بن سلام (م ۲۲۴ھ) نے اپنی مشہور کتاب "کتاب الاموال" کے آخر میں زکاۃ کے مصارف پر بحث کی ہے۔ اس سلسلہ میں "فی سبیل اللہ" کی تشریح و تاویل میں انھوں نے وہی مشہور حدیث "لاتحل الصدقة لغنی الالخمسة.... الخ" پیش کی ہے، جسے عموماً مفسرین اور فقہاء "فی سبیل اللہ" کی تفسیر میں پیش کرتے ہیں، کیونکہ اس میں فی سبیل اللہ کے ساتھ "غازٍ" کی قید لگی ہوئی ہے۔ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد امام ابو عبید قاسم بن سلام نے جو کچھ لکھا ہے اس کا اصل متن اور ترجمہ نیز فاضل مصنف صاحب کا اس پر تبصرہ بعینہٖ ان کی کتاب سے نقل کیا جاتا ہے:

> "اس حدیث کو نقل کر کے موصوف فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غازی (مجاہد) کو مالدار ہونے کے باوجود زکاۃ لینے کی رخصت عطا کی ہے، اور یہ بات فی سبیل اللہ کی تاویل میں ہو سکتی ہے اور غازیوں کو زکاۃ دینے کے بارے میں اس کے علاوہ دوسری کوئی حدیث موجود نہیں ہے۔
>
> قال ابو عبيد: فأرخص صلى الله عليه وسلم للغازي أن يأخذ من الصدقة وإن كان غنياً۔ ونراها تأويل هذه الآية قوله (وفي سبيل الله) ولم نسمع للغزاة بذكر

فی الصدقہ إلا فی ھذا الحدیث۔

امام ابو عبید کا یہ بیان حقائق سے بھرپور ہے، جس کے ملاحظہ سے اس سلسلے کی ساری غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں، یعنی اس حدیث کو پیش کر کے یہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد غزوہ کرنا ہے وہ غلط ہے۔ کیونکہ اوّل تو اس سے منطقی طور پر یہ مفہوم ثابت نہیں ہوتا (جیسا کہ تفصیل گزر چکی) اور پھر امام ابو عبید کی اس تصریح کے مطابق اس سے مجاہد کو صرف رخصت واجازت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ ایک لازمی مفہوم۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اور پھر مجاہدین کو زکاۃ دیے جانے کے سلسلے میں یہ واحد حدیث ہے جس کو بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے، مگر اس سے کوئی بات منصوص طور پر ثابت نہیں ہوتی، لہٰذا یہ مقدمہ بالکل کمزور ہو کر رہ جاتا ہے۔

مولانا شہاب الدین صاحب کا یہ طویل اقتباس نقل کرنے کے بعد ہمیں چند باتیں قارئین کے سامنے پیش کرنا ہے:

۱۔ انتہائی افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ مولانا موصوف نے ابو عبید کی عبارت کا ترجمہ کرنے میں شعوری یا غیر شعوری طور پر شدید غلطی کی ہے۔ ابو عبید کی عبارت "وھذا تأویل ھذہ الآیۃ قولہ فی سبیل اللہ" کا ترجمہ موصوف نے ان الفاظ میں کیا ہے:

"اور یہ بات فی سبیل اللہ کی تاویل میں ہو سکتی ہے"

معلوم نہیں کہ مولانا موصوف نے "ہو سکتی ہے" کے ذریعہ کس لفظ یا کس جملہ کا ترجمہ کیا ہے۔ ابو عبید کی عبارت کا صاف مطلب یہ ہے کہ مصارف زکاۃ والی آیت میں "فی سبیل اللہ" کا مفہوم و تفسیر ان کے نزدیک غازی ہے۔ لیکن مولانا شہاب الدین صاحب ابو عبید کی اس صریح رائے کو دوسرا معنی پہنانا چاہ رہے ہیں اور یہ ترجمہ کر رہے ہیں کہ "یہ بات فی سبیل اللہ کی تاویل میں ہو سکتی ہے" اس سے زیادہ دلچسپ اور عبرتناک بات یہ ہے کہ انھوں نے امام ابو عبید قاسم بن سلام کی مذکورہ بالا عبارت سے بالکل الٹی بات ثابت کی ہے، لکھتے ہیں:

"امام ابو عبید کا یہ بیان حقائق سے بھرپور ہے جس کے ملاحظہ سے اس

سلسلے کی ساری غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں یعنی اس حدیث کو پیش کر کے یہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد غزوہ کرنا ہے غلط ہے، کیونکہ اوّل تو اس سے منطقی طور پر یہ مفہوم ثابت نہیں ہوتا (جیسا کہ تفصیل گزر چکی) اور پھر امام ابو عبید کی اس تصریح کے مطابق اس سے مجاہد کو صرف رخصت و اجازت ثابت ہوتی ہے نہ کہ ایک لازمی مفہوم۔"

امام ابو عبید تو صاف طور پر کہہ رہے ہیں کہ ہم اس حدیث میں مذکور غازی فی سبیل اللہ کو آیت مصارف میں آتے ہوئے" فی سبیل اللہ" کی تفسیر سمجھتے ہیں، لیکن فاضل مصنف معلوم نہیں کس طرح ابو عبید کی اس عبارت سے بالکل الٹی بات ثابت کر رہے۔ ابو عبید کی یہ تعبیر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غازی کو مالدار ہونے کے باوجود زکاۃ لینے کی اجازت دی۔ اس تعبیر میں مولانا موصوف اپنا مدعا دریافت کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ زکاۃ کا مصرف ہونے کا مطلب صرف اتنا ہوتا ہے کہ انسان کے لیے زکاۃ لینا جائز ہے اور شارع کی طرف سے اسے زکاۃ لینے کی رخصت ہے۔ کیا مولانا شہاب الدین صاحب کے نزدیک فقراء و مساکین اور زکاۃ کے دوسرے مصارف کے لیے زکاۃ لینا واجب ہے؟

۲۔ فاضل مصنف نے کتاب الاموال کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی بڑے ادعائی انداز میں نقل کی ہے، کاش کہ انھوں نے علمی دیانت کا ثبوت دیتے ہوئے حج کے تعلق سے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کے بارے میں امام ابو عبید قاسم بن سلام کی رائے نقل کر دی ہوتی۔ حضرت ابن عباسؓ کی زیر بحث روایت میں دو چیزوں کا ذکر ہے:

۱۔ حج کے لیے زکاۃ کا مال دینا،

۲۔ زکاۃ کے مال سے غلام خرید کر آزاد کرنا۔

امام ابو عبید نے حج کے بارے میں اس روایت کے محفوظ ہونے پر شبہ ظاہر کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فهذا قول ابن عباس فی العتق، وأما ما قال فی الحج فلست ادری أمحفوظ ذلك أم لا، لأن ابا معاوية انفرد بذكره فی حديثه دون غيره

(کتاب الاموال ص ۶۰۱)۔

(یہ زکاۃ کے مال سے غلام آزاد کرنے کے بارے میں حضرت ابن عباس کا قول ہے۔ جہاں تک [اس روایت میں مذکور] حج کے بارے میں ابن عباس کے قول کا مسئلہ ہے تو مجھے نہیں معلوم کہ ابن عباس سے یہ قول صحیح طور پر ثابت ہے یا نہیں، کیونکہ اس روایت میں حج کا ذکر تنہا ابو معاویہ نے کیا ہے دوسرے راویوں نے نہیں کیا ہے)۔

چند سطروں کے بعد امام ابو عبید قاسم بن سلام نے حاجیوں کو زکاۃ دینے کے جواز کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن عمر کی رائے نقل کرنے کے بعد اس مسئلہ میں نہ صرف اپنی رائے بلکہ اپنے زمانہ کے تمام اہلِ علم کی رائے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

"قال ابو عبید: ولیس الناس علیٰ ھذا، ولا أعلم أحدًا أفتی بہ أن تصرف الزکاۃ الی الحج"

(کتاب الاموال ص ۶۰۱)

(ابو عبید کہتا ہے: لوگوں کا اس پر عمل نہیں ہے، مجھے کسی کے بارے میں معلوم نہیں ہے کہ اس نے حج کی مد میں زکاۃ کا مال صَرف کرنے کا فتویٰ دیا ہو)

فاضل مصنف نے کھینچ تان کر اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لیے بہت سے مقامات پر عبارتوں کا غلط ترجمہ کیا ہے اور سیاق و سباق سے عبارتیں کاٹ کر اپنا مدعا ثابت کرنے کے لیے انھیں پیش کیا ہے، کاش کہ وہ ایسا نہ کرتے اور علمی تحقیق و تنقید کے اصولوں کا کچھ پاس و لحاظ کرتے۔

مفاد پرستی کا الزام

میں نے "الفرقان" والے مضمون میں اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی تھی بلکہ جو کچھ لکھا تھا وہ دراصل فقہاء اسلام کے موقف کی ترجمانی تھی۔ میں نے یہ بات لکھی تھی کہ اکثر فقہاء کے نزدیک زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" سے صرف غازی مراد ہیں۔ بعض حضرات کے نزدیک حاجی بھی "فی سبیل اللہ" میں داخل ہیں۔ زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کے سلسلہ میں فقہاء متقدمین کے یہاں یہی دو قول ملتے ہیں، اس لیے "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں غازیوں اور حاجیوں کے علاوہ دوسری دینی خدمت گاروں کو شامل کرنا درست نہیں ہے۔ "فی سبیل اللہ" کے لغوی عموم کا سہارا لے کر دین کے تمام خادموں کو اس میں شامل کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔ جن بعض فقہاء احناف (علامہ کاسانی وغیرہ) نے زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دیا ہے، ان کے نزدیک "فی سبیل اللہ" میں داخل ہونے والے افراد کے مستحق زکوٰۃ ہونے کے لیے فقیر ہونے کی شرط ہے، لہذا ان کی اس تعمیم سے مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیوں کہ وہ لوگ "فی سبیل اللہ" کو عام کرکے غازیوں اور حاجیوں کے علاوہ جن لوگوں کو اس میں شامل کر رہے ہیں وہ لوگ فقیر ہونے کی وجہ سے پہلے ہی سے زکاۃ کے مستحق ہیں۔ زیر بحث مسئلہ میں یہی وہ موقف ہے جو فقہ اسلامی کی تمام مستند کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ اردو خواں قارئین ہند و پاک کے بلند پایہ علماء اور اصحاب افتاء کے فتاویٰ کے مجموعوں میں تلاش کریں گے تو انھیں وہی فتویٰ ملے گا جو اوپر درج کیا گیا۔ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کی "امداد الفتاویٰ"، حضرت مولانا کفایت اللہ صاحب کے مجموعۂ فتاویٰ "کفایت المفتی"،

مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی دیوبندی کے فتاوے "فتاویٰ دارالعلوم" وغیرہ تمام کتابوں میں وہی موقف ملے گا جو اوپر پیش کیا گیا۔ ان جلیل القدر فقہاء اسلام اور اصحاب فقہ و افتاء کے بارے میں کسی کے دل میں یہ وہم بھی نہیں آسکتا کہ انھوں نے اپنے ذاتی یا جماعتی مفاد کے لیے کوئی غلط فتویٰ دیا اور دیدہ و دانستہ امت کو گمراہی میں ڈال دیا، لیکن فاضل مصنف بار بار مفتیانِ کرام پر شریعت میں تحریف اور مفاد پرستی کا الزام لگا رہے ہیں۔

اگر "مفاد" کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو علماء اور اصحاب مدارس کا مفاد فاضل مصنف ہی کے ایجاد کردہ فتویٰ میں ہے۔ اگر ہر دینی کام میں زکاۃ کا استعمال جائز قرار دے دیا جائے اور زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کو بالکل عام کر دیا جائے تو علماء اور اصحاب مدارس کی بہت سی مشکلیں آسان ہو جائیں، اہل مدارس کو مدرسین کی تنخواہوں اور تعمیراتی کاموں وغیرہ کے لیے غیر زکوٰۃ کی رقم مہیا کرنے میں جو دشواریاں پیش آتی ہیں، ان کا ازالہ ہو جائے۔ فاضل مصنف کی تحقیق کے اعتبار سے نہ صرف یہ جائز ہو گیا کہ اہلِ مدارس زکاۃ کی رقم طلباء ہی کی مدمیں نہیں بلکہ تمام مدوں میں خرچ کریں۔ بلکہ اس سے بڑھ کر یہ گنجائش بھی پیدا ہو گئی کہ ہر مولوی عالم اور دینی کام کرنے والا (خواہ وہ مال دار صاحب نصاب کیوں نہ ہو) مدرسے اور دینی ادارہ کے بجائے اپنے لیے زکاۃ وصول کرے، اور اسے اپنی جاگیر بنائے، کیونکہ موصوف کی رائے کے اعتبار سے تمام دینی کام کرنے والے زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" میں شامل ہیں۔ اور جو لوگ اس مصرف میں داخل ہیں وہ نہ صرف یہ کہ مال دار ہونے کے باوجود زکاۃ لے سکتے ہیں بلکہ زکاۃ ان کا خدائی حق ہے۔

ذرا غور کیجیے کہ علماء، اہلِ مدارس اور دینی خدمت گاروں کے مفاد میں اس سے بہتر کیا فتویٰ ہو سکتا ہے؟ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی اکیڈمیاں ہندوستان میں انگلیوں پر گنی جا سکتی ہیں۔ ان اکیڈمیوں کا راستہ بند کرنے کے لیے اہلِ مدارس، اور مدارس کے اصحاب افتاء لاکھوں مدرسوں کے لیے مشکلات کیوں پیدا کرتے؟ مدارس والے علماء

اور اصحاب افتا، نیز مدارس کا "مفاد" بلاشبہ فاضل مصنف کی پیش کردہ رائے میں ہے، موصوف کو بھی اس بات کا پورا احساس ہے، اسی لیے انھوں نے علماء اور مفتیانِ کرام سے اپنے فتوے کی تصدیق کرانے کے لیے اسی مفاداتی پہلو کو اُبھارتے ہوئے "برہان" والے مضمون میں لکھا ہے:

"ہمارے علماء کو یاد رکھنا چاہیئے کہ اس صورت میں خود ان کا فائدہ ہے کیونکہ اس طرح طلباء کے ساتھ وہ خود بھی مستحق زکوٰۃ بن سکتے ہیں۔"

(ماہنامہ برہان دہلی ج ۱۰۰، شمارہ ۳ ص ۴۴)

اس اقتباس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا شہاب الدین صاحب کا فتویٰ علماء اور اصحاب مدارس کے مفاد میں جاتا ہے۔ موصوف کو بھی اس کا احساس ہے، لیکن اس کے بالکل برعکس موصوف نے اپنی زیر بحث کتاب میں دسیوں مقامات پر پوری صفائی کے ساتھ یہ الزام لگایا ہے کہ مدرسہ والے اپنے مفادات کی حفاظت کے لیے اور زکاۃ کی رقم پر تنہا تسلّط قائم کرنے کے لیے میرے فتوے کی مخالفت کر رہے ہیں، یعنی بقول شاعر:

جنابِ شیخ کا نقشِ قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی

ایک بالکل سادہ اور عام فہم حقیقت ہے کہ میری رائے اور تحقیق پر مفاد پرستی کا الزام عائد کرنے کا امکان اسی وقت ہو سکتا تھا جب کہ میں نے فقہاء اسلام کے مسلک سے ہٹ کر کوئی نئی رائے پیش کی ہوتی۔ میں نے جب جمہور فقہاء اور اصحاب افتاء کے مسلک کا دفاع کیا اور اس میں ایک انچ کا کوئی اضافہ نہیں کیا تو پھر میری رائے پر مفاد پرستی کا الزام جمہور فقہاء اور اصحاب افتاء کو متہم کرنے کے مرادف ہے۔ مفاد پرستی کا الزام اگر عائد ہو سکتا ہے تو فاضل مصنف کی رائے پر۔ جنھوں نے فقہاء اسلام کے مسلک سے ہٹ کر ایک نئی بات ایجاد کی ہے اور انھیں خود بھی اپنی رائے کی انفرادیت کا احساس ہے، چنانچہ زکاۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کی تشریح کے سلسلہ میں فقہاء کے دونوں اقوال (غازی اور حاجی) کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"لیکن اہلِ علم کے "فی سبیل اللہ" میں داخل ہونے کی حقیقت مستور

رہی۔ کیونکہ دورِ اول میں جب کہ اسلام کا غلبہ عسکری اعتبار سے مطلوب تھا۔ اس لیے "فی سبیل اللہ" سے مراد عموماً جہاد (عسکری) لیا گیا۔ مگر فقہاء ومفسرین کی رائے حرف آخر نہیں ہو سکتی خصوصاً ایسی حالتوں میں جب کہ حدیثوں میں "فی سبیل اللہ" کی دوسری تفسیریں بھی موجود ہوں۔"
(ص ۱۵۳)

مستور حقیقت کی دریافت:

فاضل مصنف کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیث نبویہ میں "فی سبیل اللہ" کی دوسری تفسیریں موجود ہونے کے باوجود فقہاء ومفسرین سے اہلِ علم کے "فی سبیل اللہ" میں داخل ہونے کی حقیقت مستور رہی۔ اس "مستور حقیقت" کی پندرہویں صدی میں دریافت فاضل مصنف کا "عظیم کارنامہ" ہے۔ لیکن اس عظیم کارنامہ کا محرک کیا ہے؟ اس کا جواب ایک لفظ میں ہے "فرقانیہ اکیڈمی" ــ فاضل مصنف کو "فرقانیہ اکیڈمی" قائم کرنے کے بعد فقہاء ومفسرین سے مستور رہ جانے والی حقیقت کو منظر عام پر لانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ موصوف نے پورے برہمی کے انداز میں اظہارِ حقیقت کرتے ہوئے صحیح بات لکھ ہی دی:

"ہاں چلتے چلتے ایک بات ضرور عرض کرنی ہے وہ یہ کہ اصل میں معترض صرف اصولی مباحث سے سروکار رکھنے کے بجائے ذاتیات پر اُتر آئے ہیں اور راقم سطور کو دل کھول کر کوسا ہے۔ نیز اس سلسلہ میں انھوں نے جہاں بہت سی واہی تباہی باتیں تحریر کی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ راقم سطور نے اپنا مضمون محض اپنی اکیڈمی کو نہال کرنے کی غرض سے تحریر کیا ہے۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس میں غلط بات کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر تحریک کسی "ضرورت" ہی کے تحت شروع ہوتی ہے لہذا میرا اس موضوع پر مضمون لکھنا اور اپنے خیالات کا اظہار کرنا ناجائز

کیونکر ثابت ہو گیا۔ کیا مجھے حق نہیں ہے کہ میں جس چیز کو صحیح اور برحق تصور کروں اور جس چیز کی ضرورت محسوس کروں اس کے لیے تحریک چلاؤں؟ علمی تحریکیں پھر کس طرح برپا ہوتی ہیں؟ اور پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اس میں صرف میرا یا اپنے ادارہ ہی کا نہیں بلکہ تمام علمی اداروں اور پوری علمی دنیا کا فائدہ ہے۔ اور ہر خاص و عام اس سے مستفید ہو سکتا ہے۔ مگر آپ نے خوب کیا کہ میری تحریک کو کمزور کرنے کے اپنی ہی فضیحت اور رسوائی کا سامان فراہم کر لیا، گویا کہ اپنے ہی ہاتھوں قبر کھود دی۔"

(ص ۲۱۱ - ۲۱۲)

فاضل مصنّف کی یہ "نرالی" تحریر میرے مضمون کے جس حصہ کا ردعمل ہے اسے آپ "علماء کی کردارکشی" کے عنوان کے تحت اس کتاب کے صفحہ ۱۸ '۱۹ پر دیکھ سکتے ہیں۔

دوسرے مسالک کے علماء و فقہاء:

میں نے اپنے مضمون میں مختلف فقہی مسالک سے تعلق رکھنے والے مفسرین، محدثین اور فقہاء کے حوالے درج کیے، اور یہ واقعہ ہے کہ تمام فقہی مسالک اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے اصحاب علم و تحقیق کی تصنیفات ہمارا انتہائی قیمتی علمی سرمایہ ہیں۔ تمام قابلِ قدر مصنفین نے جہاں اپنے فقہی مسلک سے تعلق رکھنے والے محدثین و فقہاء اور مفسرین کی کتابوں سے استفادہ کیا اور ان کے حوالے دیے وہیں دوسرے فقہی مسالک سے تعلق رکھنے والے جلیل القدر علماء و فقہاء کی تصنیفات اور ان کے علوم سے بھی بھرپور کسب فیض کیا اور کثرت سے ان کے حوالے دیے۔ اس لیے کہ اسلامیات کے کسی موضوع پر قلم اٹھانے والا شخص اگر اپنے موضوع کا حق ادا کرنا چاہتا ہے تو وہ دوسرے فقہی مسالک سے تعلق رکھنے والے اصحابِ علم و تحقیق مصنفین سے بے نیازی نہیں برت سکتا کوئی حنفی اگر حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، امام بیہقی، امام نووی، دارقطنی وغیرہم کی تصنیفات وافادات سے اس لیے بے اعتنائی برتے کہ یہ لوگ شافعی المسلک تھے تو وہ علم و تحقیق

کے تقاضوں کو پورا نہیں کرسکتا، اسی طرح کوئی علمی ذوق رکھنے والا انصاف پسند شافعی مصنف، امام محمد بن حسن شیبانی، امام طحاوی، امام زیلعی، علامہ ابن ہمام وغیرہم کی بلند پایہ تصنیفات سے بے نیاز نہیں ہوسکتا، کوئی شخص خواہ کسی مسلک کا ہو اگر وہ علم وتحقیق کی وادی میں قدم رکھتا ہے تو ابن قدامہ حنبلیؒ، حافظ ذہبی، حافظ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن قیمؒ، وغیرہ حنبلی مصنفین کی علمی تحقیقات سے آنکھیں بند کرکے بحث وتحقیق کے تقاضے پورے نہیں کرسکتا۔ اسی طرح اسلامی موضوعات پر کوئی وقیع کتاب لکھنے والا امام شاطبی، امام قرافی، ابن عبدالبر، ابن رشد جیسے بلند پایہ مالکی مصنفین کی تصنیفات سے اپنے کو بے نیاز نہیں کرسکتا۔

میں نے اپنے مضمون میں دوسرے فقہی مسالک کے جلیل القدر محققین مثلاً حافظ ابن حجر عسقلانی شافعی، قاضی ابن العربی مالکی، قاضی ابن رشد مالکی، ابن حزم ظاہری، امام ابن جریر طبری وغیرہم کی تحقیقات بھی پیش کیں، اس پر فاضل مصنف "دشمنوں" سے ہتھیار لینے کی پھبتی کستے ہوئے لکھتے ہیں:

"چنانچہ وہ بدحواسی میں اپنے "دشمنوں" تک سے بھی ہتھیار مستعار لینے سے نہیں چوک رہے ہیں۔" (ص ۱۳۷)

خدا جانے فاضل مصنف کا دل اس پر کس طرح آمادہ ہوا کہ دوسرے فقہی مسالک سے تعلق رکھنے والے علماء محققین کے لیے "دشمن" کا لفظ استعمال کریں۔

طلباءِ علم اور زکوٰۃ

فاضل مصنّف نے بار بار یہ بات دُہرائی ہے کہ 'الفرقان' کے مضمون نگار زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ میں اہلِ علم کی شمولیت کو زکاۃ کے مصارف میں اضافہ قرار دیتے ہیں۔ اور خود انھوں نے طالب علموں کو زکوٰۃ کی نویں مد قرار دے کر مصارفِ زکوٰۃ میں اضافہ کر دیا۔ یہ بات وہ بڑی شدومد کے ساتھ بار بار لکھتے ہیں۔ موصوف نے ایک عنوان قائم کیا جس سے ان کے ادبی و علمی ذوق کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ عنوان ہے "نکلنا بلّی کا تھیلے سے باہر" اس کے بعد اپنے اسی رنگ میں جو اس کتاب پر پوری طرح حاوی ہے۔ لکھتے ہیں:

> "آدمی کی نیّت جب خراب ہو جاتی ہے تو وہ بڑے سے بڑی علمی و دینی خیانت کی بھی پرواہ نہیں کرتا، خواہ اس سے دین و ایمان پر آنچ ہی کیوں نہ آجائے، اس اعتبار سے معترض کا پورا مضمون علمی و دینی خیانت کا بدترین نمونہ ہے جو 'الفرقان' جیسے رسالہ میں بار پانے کے لائق ہرگز نہیں تھا۔ چنانچہ ان کی علمی خیانت یا "ہاتھ کی صفائی" کا ایک اور بدترین نمونہ ملاحظہ ہو کہ انھوں نے پہلے تو "فی سبیل اللہ" کی عمومیت کا انکار کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ اس آیت میں حصر ہے اس کی رو سے صرف آٹھ ہی مصارف میں زکوٰۃ کی رقم صرف کرنی چاہیے، اور ان مصارف میں "اہل علم" یا دینی خدمتگاروں کو شامل کرنے سے ایک نئی مد یعنی "نویں مد" کا اضافہ ہوتا ہے، جو قرآنی "حصر" کی رو سے باطل ہے۔ پھر 'فتاوی ظہیریہ'' اور صاحب 'بدائع الصنائع' کے اقوال تحریر کر کے انھیں

ناقابلِ اعتبار قرار دیتے ہوئے ان مدوں میں طالب علموں کے شامل ہونے کا بھی انکار کر دیا " مگر ذرا مبہم انداز میں"، لیکن آخر میں جاکر پچھلے دروازے' یا "چور دروازہ" سے نہ صرف طالب علموں کا "حق" ثابت کر دیا بلکہ بکمال ہوشیاری اپنے اس پسندیدہ طبقہ کو نصوص سے ثابت شدہ آٹھ طبقوں پر بھی مقدم کر دیا۔ گویا کہ وہ پوری زکوٰۃ کے واحد حقدار ہیں اور اس کا نتیجہ یہ کہ جن کا تذکرہ نصوص (قرآن کی واضح تصریحات) میں ہے وہ تو غیر اہم بن گئے اور جن کا تذکرہ نصوص میں نہیں ہے وہ اصل مستحق قرار پا گئے۔ ظاہر ہے کہ یہ قرآن پر ڈاکہ زنی ہے جو اپنے ہی معیار اور اپنے ہی اصولوں کی دھجیاں بکھیرنے کے مترادف ہے۔" (ص ۱۹۱)

مولانا شہاب الدین صاحب نے میرے جس مضمون کے بارے میں یہ گل افشانی کی ہے وہ بعینہٖ کسی ادنیٰ ترمیم کے بغیر اس کتاب میں شامل ہے۔ قارئین پوری باریک بینی سے اس کا مطالعہ کریں کہ میں نے کس جگہ "چور دروازے" سے نہ صرف طالب علموں کا حق ثابت کر دیا بلکہ بکمال ہوشیاری اس طبقہ کو نصوص سے ثابت شدہ آٹھ طبقوں پر بھی مقدم کر دیا۔ اس تأثر کو میں مولانا شہاب الدین صاحب کا قصورِ فہم ہی کہہ سکتا ہوں۔ میرے نزدیک زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" میں نہ علماء داخل ہیں اور نہ طلباء بلکہ یہ ساتویں مد غازیوں کے لیے مخصوص ہے۔ رہا یہ سوال کہ پھر طلباء کو زکوٰۃ کس طرح دی جاتی ہے؟ طلباءِ علم آٹھوں مدوں میں سے کس مد میں آتے ہیں؟ میں نے اس مسئلہ پر اپنے مضمون میں بحث کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کی۔ فاضل مصنف کوئی ایک عبارت بھی میرے مضمون میں اس طرح کی نہیں پیش کر سکتے جس میں میں نے " فی سبیل اللہ" کی مد میں طالب علموں کے داخل ہونے کی بات کہی ہو۔ طالب علموں کو زکوٰۃ دینے کی بحث بھی میں نے اپنے مضمون میں مستقل طور پر نہیں کی ہے۔ فقہ کے متوسط طلباء بھی اس بات سے واقف ہیں کہ ضرورت مند طالب علموں کو کس مد کے تحت زکوٰۃ دی جاتی ہے؟ موصوف بڑی گھن گرج کے ساتھ یہاں تک لکھ جاتے ہیں کہ:

" فی سبیل اللہ کو اگر عام قرار نہ دیا جائے بلکہ اس کو صرف جہاد و قتال کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے تو پھر طالب علموں کو اس میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔

بلکہ مدرسوں پر تالا ڈال دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس میں طلبہ کو شامل کیا جائے تو پھر علماء اور اہلِ علم کو بھی اس میں شامل کرنا پڑے گا۔ تو اب ہمارے ارباب حل وعقد کے سامنے دو ہی راستے رہ جاتے ہیں۔

۱۔ یا تو وہ فی سبیل اللہ کی عمومیت کا اعلان کریں۔

۲۔ یا پھر مدرسوں کو مقفل کر دیں

یہ نہیں ہو سکتا کہ تناقض و تضاد کا مظاہرہ کرتے ہوئے کوئی اپنی پسند کے طبقہ کو تو اس میں شامل کرے اور اس کی نظر میں جو "ناپسندیدہ" طبقہ ہو اسے محروم رکھنے کی کوشش کرے۔ اصول تو سب کے لیے ایک ہی ہونا چاہیے، اور شریعت کے معاملے میں کسی کی ذاتی پسند یا ناپسند کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔"

(ص ۲۱۳)

فاضل مصنف کو معلوم ہونا چاہیے کہ طالب علموں کو زکوٰۃ دینا اس بنیاد پر نہیں ہے کہ وہ "فی سبیل اللہ" میں شامل ہیں۔ بلکہ انھیں زکوٰۃ دینے کا جواز زکوٰۃ کے پہلے مصرف فقراء میں شامل ہونے کی وجہ سے ہے۔ زکوٰۃ کی ساتویں مد فی سبیل اللہ میں داخل نہ ہونے کے باوجود ضرورتمند طلباء زکوٰۃ کے پہلے مصرف "فقراء" میں داخل ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ کا استحقاق رکھتے ہیں۔ اسی لیے جو طلباء خود غنی اور صاحب نصاب ہوں ان کے لیے زکوٰۃ کے مال سے استفادہ جائز نہیں ہے۔ اگر فاضل مصنّف کو فقہ وفتاوی کی کتابوں سے اشتغال ہوتا تو ان کا ذہن ایسے ایسے معمولی مسائل میں نہ اٹکتا۔ مولانا موصوف سمجھتے ہیں کہ علامہ کاسانی اور صاحب فتاوی ظہیریہ کے فتووں کی وجہ سے طالب علموں کے لیے زکاۃ لینے کی راہ کھلی۔ چنانچہ ایک جگہ بڑے تیکھے انداز میں لکھتے ہیں:

"نیز صاحب فتاویٰ ظہیریہ یعنی قاضی ظہیرالدین بخاری حنفی (متوفی ۶۱۹ھ) نے فی سبیل اللہ کا مصداق طالب علموں کو قرار دیا ہے اور اس اعتبار سے عربی مدرسوں کے طلباء صدیوں سے "مدرسہ کی روٹی" جو کھا رہے ہیں وہ اسی "نظریۂ تعمیم" کی برکت ہے جو صاحب فتاویٰ ظہیریہ کا صدقہ ہے۔" (ص ۷۷)

کاش کہ فاضل مصنّف اس حقیقت سے واقف ہوتے کہ ضرورت مند طالب علموں کا زکوٰۃ سے استفادہ اس پر موقوف نہیں ہے کہ انھیں فی سبیل اللہ میں شامل کیا جائے بلکہ فقر واحتیاج کی بنا پر ضرورت مند طلبا زکوٰۃ کے مستحق بنتے ہیں غرضیکہ ان کا استحقاق فقر کی وجہ سے ہے نہ کہ طلب علم کی وجہ سے۔ اسی لیے ہمارے فقہا اور مفتیانِ کرام ان طلبا کے لیے زکوٰۃ سے استفادہ جائز نہیں سمجھتے جو خود مالدار اور صاحبِ نصاب ہوں۔ الحمدللہ ہمارے دینی مدارس میں اس دور میں بھی ایسے طلباء کی خاصی تعداد ہے جو زکوٰۃ کے مال سے استفادہ نہیں کرتے اور ان کے تمام اخراجات ان کے گھر والے برداشت کرتے ہیں۔ میں نے اپنے مضمون میں صراحتًا یا اشارۃً کہیں بھی طالب علموں کو "فی سبیل اللہ" کی مد میں داخل کرنے کا رجحان ظاہر نہیں کیا۔ کاش کہ فاضل مصنف اس کذب وافترا سے کسی حد تک بچتے جس کا الزام انھوں نے مجھ پر اپنی کتاب میں دسیوں بار لگایا ہے اور اس کا وہ ایک نمونہ بھی پیش نہیں کر سکے۔

فاضل مصنف نے یہ بات بھی میری طرف منسوب کی ہے کہ میں اہلِ علم اور دینی خدمت گاروں کے لیے کسی حال میں بھی زکوٰۃ لینا جائز نہیں سمجھتا، خواہ وہ لوگ فقیر ہی ہوں۔ کاشکہ موصوف نے میری کسی عبارت کا حوالہ دیا ہوتا کہ میں نے یہ بات اپنے مضمون میں کس جگہ لکھی۔ میں نے تو اس کے برعکس صراحت کردی ہے کہ دینی خدمت گار اور علما فقر واحتیاج کی بنا پر زکوٰۃ لے سکتے ہیں۔ میں نے صرف اس بات کو ناجائز کہا ہے کہ علما اور دینی خدمت گاروں کو بطور اجرت زکاۃ کے مال سے تنخواہ یا وظیفہ دیا جائے۔ لیکن فاضل مصنف نے علمی بحث وتحقیق کے تمام اصولوں کو پامال کرتے ہوئے اپنی طرف سے بہت سی باتیں گڑھ کر میری جانب منسوب کیں، اور میرے خیالات نہ تو میرے الفاظ میں پیش کیے اور نہ ہی دیانت داری سے ان کی ترجمانی کی۔

وہ بات سارے فسانے میں جس کا ذکر نہیں

میں نے اپنے مضمون میں یہ بات پوری وضاحت کے ساتھ لکھی تھی کہ علماء اور فقہاء بھی اگر شرعی اصطلاح میں فقیر ہوں یعنی صاحب نصاب نہ ہوں، تو ان کے لیے زکاۃ لینا جائز ہے، ہاں علماء کو تنخواہ میں زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ اس سلسلہ میں میں نے لکھا تھا:

"دینی خدمت گزار اگر فقیر اور حاجت مند ہوں تو زکوٰۃ کے مستحق ہوتے ہیں، انھیں زکاۃ دینا زیادہ ثواب کی بات ہے۔ کسی مفتی یا فقیہ نے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ دینی خدمت گاروں کو فقیر ہونے کے باوجود زکاۃ نہیں دی جاسکتی۔ فاضل مضمون نگار کو یہ غلط فہمی ہے کہ مفتیان کرام صاحب فقر واحتیاج دینی خدمت گاروں کو بھی زکاۃ کا مستحق نہیں سمجھتے۔ ان کی غلط فہمی کی بنیاد مفتیان کرام کا یہ فتویٰ ہے کہ مکاتب و مدارس کے مدرسین، دینی مبلغین و خدام کو زکاۃ کی رقم سے تنخواہ دینا درست نہیں ہے۔ اسی طرح ان مکاتب و مدارس کو زکاۃ دینا درست نہیں جن میں نادار کھانے والے طلباء نہ ہوں۔" موصوف لکھتے ہیں (موصوف کا اقتباس اس کتاب کے صفحہ ۴۵ پر ملاحظہ ہو) فاضل مضمون نگار یہ نہیں سمجھ پا رہے ہیں کہ مفتیانِ کرام جب نادار طلباء کے اوپر زکاۃ صرف کرنا جائز قرار دیتے ہیں تو نادار و محتاج معلمین کی تنخواہوں میں زکاۃ صرف کرنا جائز کیوں کہتے ہیں؟ اس لیے موصوف جوش و جذبہ کے ساتھ لکھتے ہیں (اقتباس صفحہ ۴۶ پر ملاحظہ ہو)۔ فقہ اسلامی کے طالب علموں کو یہ بات معلوم ہے کہ فقیر کو کسی بھی طور سے زکاۃ کا مال حوالہ کرنے سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی بلکہ ادائیگی زکاۃ کے لیے ضروری ہے

کہ آپ فقیر کو اس کے فقر کی بنا پر اس سے کوئی معاوضہ لیے بغیر زکاۃ کا مال حوالہ کریں۔ اگر آپ نے فقیر کو اجیر رکھا اور اجرت میں زکاۃ کی رقم دی یا اس سے کوئی سامان خریدا اور قیمت میں زکاۃ کی رقم دی تو زکاۃ ادا نہیں ہوئی۔ غرضیکہ فقیر کو زکاۃ کی رقم مفت میں محض اس کے فقر و احتیاج کی بنا پر دی گئی ہو اس کے عوض نہ مال لیا گیا ہو نہ کام۔ مدارس میں طلباء کے کھانے پینے پر جو رقم خرچ کی جاتی ہے اس میں اجرت اور اجارہ کا تصوّر بھی نہیں ہوتا۔ طلباء کے ساتھ اجیروں جیسا برتاؤ نہیں ہوتا اس کے برخلاف مدرسین اور ملازمین کو باقاعدہ اجیر رکھا جاتا ہے تقرر کے وقت تنخواہیں طے کی جاتی ہیں، دونوں فریق اس کے پابند ہوتے ہیں۔ غرضیکہ اجارہ کی جو علامات وخصوصیات ہیں وہ سب مدرسین اور ملازمین کے تقرر کارکردگی اور معاملت میں پائی جاتی ہیں اسی لیے فقہاء امت کا اجماع ہے کہ ائمہ مساجد، معلمین ومبلغین اور دینی خدمت گاروں کی تنخواہوں میں زکاۃ کی رقم دینا جائز نہیں۔"

(الفرقان ستمبر ۱۹۸۸ء ص ۲۴ تا ۲۶)

میں نے اپنے مضمون میں اشارۃً بھی کہیں یہ بات نہیں لکھی کہ علماء اور دینی خدمت گاروں کے لیے فقر و احتیاج کے باوجود زکاۃ لینا جائز نہیں یا انھیں زکاۃ نہیں دی جا سکتی، ہاں یہ ضرور لکھا ہے کہ دینی خدمت گاروں اور مدرسین وملازمین کی تنخواہوں میں زکوٰۃ کی رقم دینا جائز نہیں ہے۔ لیکن فاضل مصنف نے پوری کتاب میں میری باتیں توڑ مروڑ کر پیش کی ہیں اور علمی تنقید کا یہ انداز اختیار کرنے سے دانستہ گریز کیا ہے کہ کسی صاحب نظر کا نظریہ اس کے الفاظ میں پیش کر کے پھر اس پر علمی نقد کیا جائے۔ امام سرخسیؒ کے فتویٰ میں "فقیہ" کا لفظ دیکھ کر موصوف بھڑک اٹھے ہیں اور بے اختیارانہ ان کے نوکِ قلم سے یہ پیراگراف نکلا ہے:

"ذرا غور سے دیکھیے ان فتاویٰ میں فقیہ یعنی عالمِ فقہ وشریعت کی صراحت کتنی وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔ اس صراحت سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ

خود ہمارے علماء اور فقہاء بھی زکوٰۃ کی رقم سے مستفید ہوتے تھے جو معترض کی خودساختہ شریعت میں کسی بھی قیمت پر جائز نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک کسی عالم کے زکاۃ لے لینے سے دین میں مداخلت لازم آجاتی ہے اور شریعت میں رخنہ وشگاف پیدا ہوجاتا ہے۔"

(زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟ ص ۱۶۹)

میرے "الفرقان" میں شائع شدہ مضمون میں یہ بات پوری صراحت کے ساتھ آچکی ہے کہ " دینی خدمت گزار اگر فقیر اور حاجت مند ہوں تو زکاۃ کے مستحق ہوتے ہیں، انھیں زکوٰۃ دینا زیادہ ثواب کی بات ہے۔ کسی مفتی یا فقیہ نے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ دینی خدمت گاروں کو فقیر ہونے کے باوجود زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی"، لیکن اس کے باوجود زیر بحث کتاب کے مصنف پوری دیدہ دلیری کے ساتھ لکھ رہے ہیں کہ علماء اور فقہاء کا زکوٰۃ کی رقم سے مستفید ہونا معترض کی خودساختہ شریعت میں کسی بھی قیمت پر جائز نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک کسی عالم کے زکوٰۃ کے لے لینے سے دین میں مداخلت لازم آتی ہے اور شریعت میں رخنہ اور شگاف پیدا ہوجاتا ہے کاش کہ موصوف مجھے یہ بتاسکیں کہ میں نے یہ بات اپنے مضمون کی کس قسط اور کس صفحہ میں لکھی ہے؟ ستم یہ ہے کہ ہم دونوں کے درمیان جو بات اصل نقطۂ اختلاف ہے یعنی دینی خدمت گاروں کو تنخواہ میں زکوٰۃ کی رقم دینا اس پر موصوف نے کوئی علمی بحث ہی نہیں کی ہے۔ بلکہ کترا کر گزر جانا چاہا ہے، مجھ پر برہمی کا اظہار کیا ہے کہ میں نے شرارۃً ان کی طرف زکوٰۃ کی رقم سے دینی وعلمی اداروں کے کارکنوں کو تنخواہ دینے کا جواز منسوب کیا ہے۔ موصوف نے اپنے "برہان" دہلی میں شائع شدہ مضمون کی آٹھ تجاویز نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

"کیا ان تجاویز میں کہیں بھی "معاوضہ" یا "تنخواہ" کا ذکر موجود ہے، یا میرے پورے مضمون میں کسی ایک جگہ بھی معترض دکھا سکتے ہیں کہ میں نے دینی وعلمی اداروں کے کارکنوں کو تنخواہ دینے کی وکالت کی ہو پھر انھوں نے معاوضہ اور تنخواہ کا ہوّا کھڑا کرکے جھوٹ اور بہتان تراشی کا مظاہرہ کیوں کیا؟"

(ص ۲۲۰)

ماہنامہ "برھان" میں شائع شدہ ان کا مضمون جو شخص بھی پڑھے گا وہ یہی نتیجہ نکالے گا کہ ان کے نزدیک علماء، فقہاء اور دینی خدمت گاروں کو تنخواہ میں زکوٰۃ کی رقم دینا جائز ہے۔ ہم نے "الفرقان" والے مضمون کا جو اقتباس اوپر کے صفحات میں دیا ہے اس میں مولانا شہاب الدین صاحب کے "برہان" والے مضمون کے اقتباسات کا خالی الذہن ہو کر مطالعہ کیجئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ معلمین اور ہر قسم کے دینی خدمت گاروں کو تنخواہ میں زکوٰۃ دینا جائز سمجھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی محتاج وضرورت مند عالم دین یا خادم دین کو اجرت وعمل کے بغیر زکوٰۃ دینے کا مسئلہ زیر بحث ہے تو کس فقیہ ومفتی نے اس سے اختلاف کیا ہے؟ جس کی وجہ سے آپ کو تیز وتند لہجہ میں مضمون لکھنے کی ضرورت پیش آئی۔ اسی طرح اگر یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ مدارس کے فارغ فضلاء کو تصنیفی تربیت کے لیے زکوٰۃ کی رقم سے وظیفہ دینا جائز ہے یا نہیں تو اسے کس نے ناجائز کہا ہے؟ جس کی وجہ سے آپ کو اہلِ مدارس اور مفتیانِ کرام کی "خبر" لینی پڑی؟ میں پورے وثوق اور یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ کسی مفتی وفقیہ نے اس بات کو ناجائز نہیں کہا کہ دینی خدمت گار کو اس کے فقر واحتیاج کی بنا پر بلاعوض زکوٰۃ دی جائے۔ اگر مولانا شہاب الدین صاحب کے علم میں کوئی ایسا فتویٰ ہو تو وہ اس کا انکشاف کریں۔

موصوف کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اگر معلمین اور دینی خدمت گاروں کو تنخواہ اور معاوضہ کے نام کے بجائے وظیفہ کے نام پر زکوٰۃ کی رقم دی جائے تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں۔ موصوف لکھتے ہیں:

> " اگر مسئلہ صرف اس قدر ہوتا کہ عربی مدارس کے طلباء کو زکاۃ کی رقم اس لیے دی جاتی ہے کیونکہ وہ کسی کام کے عوض نہیں ہے، لہذا دینی خدمت گاروں کو بھی بطور اُجرت زکاۃ کی رقم دینا جائز نہیں ہے بلکہ وہ بلامعاوضہ بطور وظیفہ دی جاسکتی ہے تو اس پر کسی لمبی چوڑی بحث یا گھماؤ پھراؤ کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ مگر بُرا ہو خودغرضانہ ذہنیت کا کہ وہ اتنی سیدھی اور صاف بات تسلیم کرنے کے بجائے خواہ مخواہ اُلجھ گئے اور لگے

بے تحاشہ ڈنڈے برسانے۔" (ص ۱۹۹)

فاضل مصنف کے اندازِ تحریر سے صَرف نظر کرتے ہوئے ہمیں صرف اتنی بات کہنی ہے کہ کسی چیز کو اُجرت و تنخواہ کے بجائے وظیفہ نام دینے سے اس کی حقیقت تبدیل نہیں ہوتی، آج کل دینی مدارس کے مدرسین و ملازمین اور علمی اکیڈمیوں کے کارکنوں کے ساتھ جو معاملہ کیا جاتا ہے وہ خالص اجارہ اور اجیر کا معاملہ ہے لہٰذا موجودہ صورت حال برقرار رکھتے ہوئے مدرسین اور دینی خدمت گاروں کو دی جانے والی رقم بلاشبہ اجرت و تنخواہ ہے، خواہ اس کا نام وظیفہ ہی رکھ دیا جائے۔ ہاں اگر مدارس اور دینی اداروں کے کارکنوں کے ساتھ اجارہ والا معاملہ نہ کیا جائے بلکہ طرز عمل سے یہ صاف محسوس ہو کہ بلاعوض رقم دی جارہی ہے اور اجیروں والا معاملہ نہیں کیا جارہا ہے تو زکوٰۃ کی رقم سے حاجت مند اساتذہ و ملازمین کو وظیفہ دینا جائز ہوگا، جیسا کہ مفتی کفایت اللہ صاحب نے اپنے فتویٰ میں اس کی صراحت کی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پریشاں خیالیاں

مولانا شہاب الدین ندوی کی کتاب "زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟" کی دو جلدیں شائع ہو چکی ہیں جو مجموعی طور پر ۵۶۴ صفحات پر مشتمل ہیں، لیکن دونوں جلدیں پڑھ جانے کے باوجود یہ واضح نہیں ہوتا کہ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کا دائرہ ان کے نزدیک کس حد تک وسیع ہے اور "فی سبیل اللہ" کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ اس سلسلے میں ان کی پریشاں خیالیاں حد درجہ عبرت ناک ہیں۔ ذیل میں ان کے چند اقتباسات پڑھ کر ذہنی پراگندگی کا اندازہ لگائیے اور عبرت پکڑیے کہ "شوقِ اجتہاد" انسان کو کن کن وادیوں میں بھٹکاتا ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

"اس طرح قرآن، حدیث اور فقہ اسلامی نیز علمائے فقہ کے فتاویٰ کی رو سے اہل علم و قلم کو زکوٰۃ دینا جائز ہی نہیں ہے بلکہ نہایت درجہ ضروری ہے ورنہ علمِ دین پر زوال و انحطاط آسکتا ہے۔ غرض مستند علماء، فقہاء اور مفسرین کی تفسیر و تشریح سے واضح ہوتا ہے کہ فی سبیل اللہ کا واحد مفہوم جہاد (اور وہ بھی جہاد عسکری) نہیں ہے بلکہ اس میں امکانی طور پر تمام امور خیر داخل ہو سکتے ہیں، کیونکہ قرآن و حدیث میں اس سلسلے میں کوئی تحدید موجود نہیں ہے۔ ہاں البتہ حدیث رسول کی تصریحات کی بنا پر اس میں غزوہ و جہاد کے علاوہ خاص طور پر حجاج اور اہلِ علم (متعلمین و معلمین) شامل ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ تین طبقے

تو یقینی طور پر اس اصطلاح (فی سبیل اللہ) میں شامل و داخل ہیں۔ البتہ دوسرے طبقوں کے بارے میں یقین کے ساتھ تو نہیں کہا جا سکتا، ہاں البتہ وہ امکانی طور پر داخل ہو سکتے ہیں لہٰذا امام کاسانی اور نواب صدیق حسن خانؒ کے فتاویٰ کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ واللہ اعلم بالصواب"۔

("زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں"؟ جلد اول ص ۲۳۱)

کتاب کی جلد دوم میں رقمطراز ہیں:

"فی سبیل اللہ کے تحت ایک چوتھا طبقہ ۔ پچھلے مباحث کی رو سے حسب ذیل تین طبقے فی سبیل اللہ میں قطعی طور پر شامل نظر آتے ہیں:

۱۔ غازی، جو منصوص طور پر کم مگر امت کے تعامل کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہو چکا ہے۔

۲۔ حاجی، جو صریح حدیثوں اور بعض صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ کی رو سے فی سبیل اللہ میں بغیر کسی تاویل کے داخل ہے۔

۳۔ اہلِ علم و قلم (خاص کر عالم و متعلم)، یہ طبقہ اگرچہ حدیث نبویؐ کی تصریحات کی رو سے فی سبیل اللہ میں بغیر کسی تاویل کے قطعی طور پر داخل ہے، مگر سابقہ ادوار میں عسکری جہاد کے غلبہ کی وجہ سے وہ کم مشہور رہا ہے۔

لیکن فی سبیل اللہ میں یہی تین طبقے نہیں ہیں، بلکہ اس میں ایک چوتھا طبقہ بھی داخل ہو سکتا ہے، اور اسے ہم ایک "سماجی مصلح" یا ایک قسم کا "سوشل ورکر" قرار دے سکتے ہیں۔ اور یہ حقیقت حسب ذیل حدیث شریف سے ظاہر ہوتی ہے:

الساعی علی الارملة والمسکین کالمجاھد فی سبیل اللہ۔

(بخاری نفقات ۱۸۹/۶، نسائی زکاۃ ۸۷/۵، ابن ماجہ تجارات ۷۲۴/۲)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیوہ اور مسکین کی دیکھ بھال کرنے

والا اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کی طرح ہے۔"

یہ چاروں قسمیں حدیثِ رسول کی تصریح کے مطابق سورہ توبہ کی آیت (۶۰) میں مذکور "فی سبیل اللہ" کی تفسیر میں داخل سمجھی جائیں گی، اور قرآن و حدیث میں مزید غور کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ ان کے علاوہ کوئی مزید طبقہ بھی نکل آئے، جو بغیر کسی تاویل کے منصوص طور پر فی سبیل اللہ میں داخل ہو۔"

(زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟ ج ۲، ص ۴۶۴-۳۶۵)

ہم فاضل مصنف کے علم میں لے آنا چاہتے ہیں کہ انھوں نے "سماجی مصلح"، یا "سوشل ورکر" کے طبقہ کو جس عجیب و غریب طرزِ استدلال سے زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" میں "منصوص طور" پر داخل کرنے کی سعی فرمائی ہے، ان کی منطق و استدلال کی رو سے اس سے کہیں زیادہ صریح طور پر دوسرے بہت سے نیک کام کرنے والے "فی سبیل اللہ" میں داخل ہو جائیں گے، زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" میں اگر انھیں افراد اور جماعتوں کو شامل کر لیا جائے جن کے لیے قرآن و سنّت میں کہیں نہ کہیں "فی سبیل اللہ" کا اطلاق کیا گیا ہے تو شاید ہی کوئی دیندار مسلمان اس کے دائرے سے باہر رہ سکے۔ یہاں بہ طور مثال صرف ایک حدیث پیش کی جاتی ہے جس میں صراحتہً متعدد نیک کاموں کو "فی سبیل اللہ" قرار دیا گیا ہے، حدیث نبوی ترجمہ کے ساتھ پیش کی جاتی ہے۔

عن كعب بن عجرة رضي الله	حضرت کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ
عنه قال مرّ على النبي	فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ
صلى الله عليه وسلم	علیہ وسلم کے پاس سے ایک شخص
رجلٌ فرأى اصحاب	گذرا، اس کی بہادری اور نشاط
رسولِ الله من جلده و	دیکھ کر صحابۂ کرام رضی نے عرض کیا:
نشاطه فقالوا يا رسول الله	اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم!

لو كان هذا في سبيل الله۔ فقال رسول الله: ان كان خرج يسعىٰ على ولده صغاراً فهو في سبيل الله وان كان خرج يسعىٰ على ابوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله وان كان خرج يسعىٰ على نفسه يُعِفّها فهو في سبيل الله وان كان خرج يسعىٰ رياءً ومفاخرةً فهو في سبيل الشيطان۔ رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح ۔
(الترغیب والترہیب ج ۳ ص ۶۳)

کاش کہ یہ شخص راہِ خدا (راہِ جہاد) میں ہوتا، رسول اکرمؐ نے فرمایا: اگر یہ شخص اپنے چھوٹے بچوں کے لیے تگ و دو کر رہا ہے تو بھی راہِ خدا میں ہے اور اگر بڑے بوڑھے والدین کے لیے تگ و دو کر رہا ہے تو بھی راہِ خدا میں ہے۔ اور اگر اپنے لیے تگ و دو کر رہا ہے تاکہ اپنے کو رزق حرام سے بچالے تو بھی راہِ خدا میں ہے۔ اور اگر بطورِ فخر و ریا تگ و دو کر رہا ہے تو شیطان کی راہ میں ہے۔ طبرانی نے اس حدیث کی روایت کی، اس حدیث کے تمام راوی صحیح (بخاری) کے راوی ہیں۔

اس حدیث میں اس شخص پر "فی سبیل اللہ" کا اطلاق کیا گیا ہے جو اپنے نابالغ بچوں پر صرف کرنے کے لیے یا بوڑھے سن رسیدہ والدین پر صرف کرنے کے لیے یا اپنی ذات پر صرف کرنے کے لیے رزقِ حلال حاصل کرنے کی تگ و دو میں لگا ہوا ہو، لہذا مولانا شہاب الدین صاحب کی منطق و استدلال کے اعتبار سے ہر وہ انسان جو اپنے یا اپنے بچوں وغیرہ کے لیے روزی کما رہا ہے منصوص طور پر زکوٰۃ کے ساتویں مصرف فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔ یہیں پر دوسرا مقدمہ یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ موصوف کے نزدیک زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" میں آنے والے لوگ غنی (مالدار) اور صاحبِ نصاب ہونے کے باوجود زکوٰۃ کی رقم لے سکتے ہیں، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ہر وہ مسلمان جو صحیح نیت کے ساتھ کسبِ حلال میں لگا ہوا ہے زکوٰۃ لے سکتا ہے خواہ وہ مالدار ہو۔

میری چند تنقیدی اور تجزیاتی سطروں کے بعد پھر زیر بحث موضوع پر فاضل مصنف کی پریشاں خیالیاں ملاحظہ ہوں۔ کتاب کی جلد دوم میں "زکاۃ کا انقلابی نظام" کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

"اس اعتبار سے پورے دین اور پوری شریعت پر عمل کرنا جہاد میں شامل ہے اور دین و شریعت کا کوئی ایک جزئیہ بھی "جہادی عمل" سے خارج نہیں ہے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ زکاۃ کون دے گا اور کون لے گا؟ کیونکہ یہاں پر مالداروں کو زکوٰۃ دینا تو گویا خود ان کے لیے لینا ضروری ہو جاتا ہے اور اس اعتبار سے پوری شریعت اور اس کے تمام مصالح معطّل ہو کر رہ جاتے ہیں، مگر اس مشکل اور پیچیدہ مسئلہ کا حل بھی خود ابن قیم کی مذکورہ بالا تشریح ہی میں مل جاتا ہے اور اس سلسلے میں ذرا سے غور و فکر سے یہ مشکل مسئلہ چٹکیوں میں حل ہو جاتا ہے۔

چنانچہ جہاد کی چاروں قسموں میں سے دو ہر مسلمان پر فرض عین ہے یعنی نفس اور شیطان کے ساتھ جہاد اور اسی کا نام "جہاد بالعمل" ہے جو ایک شخصی و انفرادی چیز ہے۔ مگر بقیہ دونوں قسمیں یعنی کافروں اور منافقوں کے ساتھ جہاد جو "جہاد بالسیف" اور "جہاد بالقول" کہلاتے ہیں وہ ایک اجتماعی عمل ہونے کی بنا پر فرض کفایہ ہیں، نتیجہ یہ کہ پہلا طبقہ جو انفرادی طور پر "جدوجہد کرنے والا" ہے۔ اگرچہ لغوی اور مجازی طور پر "مجاہد" ضرور ہے مگر وہ فی سبیل اللہ میں داخل نہیں ہے، اس کے برعکس جو طبقہ دین و ملّت کے لیے کام کر رہا ہے وہی اصطلاحی طور پر مجاہد کہلا سکتا ہے۔ لہٰذا وہ فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ایک اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ حدیث نبویؐ میں پہلے طبقے کے لیے فی سبیل اللہ کے الفاظ قطعاً موجود نہیں ہیں جب کہ دوسرے طبقے کے لیے یہ الفاظ عمداً لائے گئے ہیں۔"

(زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟ ج ۲، ص ۳۲۱، ۳۲۲)

سوال یہ ہے کہ آپ کی منطق واستدلال کے اعتبار سے "فی سبیل اللہ" کو دین وملت کے لیے کام کرنے والوں کے ساتھ کیسے خاص کیا جا سکتا ہے جب کہ انفرادی طور پر احکام دین پر کاربند ہونے والوں کے لیے صراحۃً "فی سبیل اللہ" کا اطلاق احادیث صحیحہ میں کیا گیا ہے۔ ابھی چند سطروں سے پہلے آپ حضرت کعبؓ بن عجرہ کی روایت پڑھ چکے جس میں اپنے اور اپنے بچوں نیز والدین کے لیے کسب رزق کرنے والوں کو فی سبیل اللہ قرار دیا گیا ہے، حالانکہ رزق حلال کی تلاش انفرادی دینی عمل ہے۔ اسی طرح حج کو احادیث میں بار بار فی سبیل اللہ کہا گیا ہے حالانکہ حج بھی انفرادی عمل ہے۔ ایسی صورت میں فاضل مصنف کا یہ دعویٰ کس قدر بے بنیاد ہے کہ ـــــ

"حدیث نبویؐ میں پہلے طبقے کے لیے فی سبیل اللہ کے الفاظ قطعاً موجود نہیں ہیں"

اس موقع پر زکاۃ اور حج کے تعلق سے فاضل مصنف کی ایک "نادر اور اچھوتی" تحقیق کا مطالعہ قارئین کے لیے دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ موصوف رقم طراز ہیں:

"اس موقع پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جہاد عسکری اور جہاد علمی کی یہ حیثیت تو سمجھ میں آتی ہے مگر حاجیوں کو زکوٰۃ کی رقم دینے یا کسی غریب آدمی کو خواہ مخواہ حج کرانے میں دین وملت کا کیا فائدہ ہے؟ یہ سوال بہت معقول ہے جس نے بہت سے دانشوران امت کو پریشان کر رکھا ہے تو اس کا ایک مختصر جواب پچھلے صفحات میں گذر چکا ہے کہ حج میں نفس کا مجاہدہ کرنا، نفس امارہ کو مارنا اور قدم قدم پر مشقت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ چنانچہ مناسک حج ادا کرتے کرتے جسم کے سارے کس بل نکل جاتے ہیں اور ہاتھ پیر پوری طرح شل ہو جاتے ہیں، یہ جہاد کی تیاری کے لیے گویا کہ ایک عملی تربیت ہے .....

اور اس کا دوسرا جواب جہاں تک بندہ نے غور کیا یہ ہو سکتا ہے کہ اس مد کی رو سے ہر ایک شخص کو حج کرانا مقصود نہیں <u>بلکہ اس سے خاص کر وہ اہل علم مستفید ہو سکتے ہیں جو دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے اور</u>

دین و ملت کے خیر خواہ ہوں اور ان کے خرچ کرنے میں مصالح عامہ کے نقطۂ نظر سے اہمیت ہو"۔

(زکوٰۃ کے مستحق کون؟ ج ۱، ص ۱۱۳، ۱۱۴)

فاضل مصنف نے بلاشبہ "اہلِ علم" کی خیر خواہی اور وفاداری کا بھرپور ثبوت دیا ہے اور "اہلِ علم" کے سفرِ حج کا معقول انتظام کر دیا ہے، "اہلِ علم" کے لیے راستہ کھلا ہوا ہے زکوٰۃ کی رقمیں سمیٹیں اور سفرِ حج پر روانہ ہو جائیں۔ موصوف کے مذکورہ بالا نظریہ پر مزید کوئی تبصرہ کیے بغیر ان کا ایک نادر اقتباس پیش کر کے یہ بحث ختم کی جاتی ہے۔ موصوف "قرآن کی دو آیتوں کا ظاہری تعارض" کا عنوان قائم کر کے لکھتے ہیں:

"جیسا کہ تفصیل اوپر گذر چکی سورۂ بقرہ کی آیت ۲۷۳ سے معلوم ہوتا ہے کہ دینی خدمت گاروں کو زکاۃ کی رقم سے مستفید ہونے کے لیے فقر و احتیاج ضروری ہے، مگر سورۂ توبہ کی آیت ۶۰ سے معلوم ہوتا ہے کہ سبیل اللہ کی مد سے مستفید ہونے کے لیے محتاج (شرعی فقیر) ہونا ضروری نہیں ہے اور حدیثوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے .... تو اب سوال یہ ہے کہ اس نزاع و اختلاف کو کس طرح دور کیا جائے، تو راقم سطور نے جیسا کہ توجیہ کی ہے اس کا معقول جواب یہی ہو سکتا ہے کہ عام حالات میں فقہ حنفی کے مشہور مسلک پر عمل کیا جائے۔ یعنی دینی خدمت گاروں کو عمومی احوال و کوائف میں مستحق زکوٰۃ بننے کے لیے محتاج ہونا (یعنی صاحبِ نصاب نہ ہونا) ضروری قرار دیا جائے۔ مگر خصوصی حالات میں فقہ حنفی کے خصوصی فتاویٰ پر عمل کرتے ہوئے محتاجی کی شرط کو غیر ضروری قرار دیا جائے۔ اس طرح نہ صرف قرآن و حدیث میں بلکہ خود فقہائے کرام کے مختلف مسلکوں میں بھی

تطبیق ہو سکتی ہے اور فقہ حنفی کا تعارض و تضاد بھی دور ہو سکتا ہے"۔

(زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟ ج ۱، ص ۲۱۸، ۲۱۹)

ان پریشان خیالیوں پر کوئی تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، ایک مصنف کی اس سے بڑی ناکامی کیا ہو سکتی ہے کہ وہ سیکڑوں صفحات سیاہ کرنے کے باوجود اپنا نقطۂ نظر قارئین پر واضح نہ کر سکے بلکہ منتشر متضاد خیالات کی بھول بھلیاں میں بھٹکتا بھٹکاتا رہے۔

عبرت ناک لطائف

امام بخاریؒ اور امام احمد بن حنبلؒ

مولانا شہاب الدین ندوی کی کتاب "زکاۃ کے مستحق کون ہیں؟" کے مختلف مباحث کا جو تجزیہ اوپر کے صفحات میں پیش کیا گیا، اس میں متعدد دلچسپ اور عبرت ناک "لطائف" قارئین کے سامنے آچکے ہیں۔ یہاں پر اسی طرح کے چند اور لطائف ان کی زیر بحث کتاب سے نقل کیے جا رہے ہیں، تاکہ کتاب کے علمی اور تحقیقی وزن کا پورا پورا اندازہ قارئین کو ہو جائے۔ کتاب میں ایک جگہ رقمطراز ہیں:

> "اس اعتبار سے امام بخاری کی تصریح کے مطابق غزوہ وجہاد "عسکریت" میں محدود نہیں ہے، بلکہ اصل جہاد علمی اعتبار سے ہے، اور غالباً یہی وجہ ہے کہ امام بخاری کے اس فتوے کے بعد مختلف اہل علم اور خاص کر محدثین (مثلاً امام احمد ابن حنبلؒ) اپنے آپ کو اس طبقہ میں شامل قرار دینے کے دعویدار نظر آتے ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھئے امام نووی کی شرح صحیح مسلم اور حافظ ابن حجر کی فتح الباری، (۱۲-۲۹۵)"۔

(زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟ ج ۱ ص ۱۸۱، ۱۸۲)

اس اقتباس سے صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف اس مشہور تاریخی حقیقت سے بے خبر ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ امام بخاریؒ سے بعد کے زمانہ کے نہیں ہیں، بلکہ امام احمد بن حنبلؒ امام بخاریؒ کے استاذ اور ان سے متقدم ہیں۔ یہ بات بہت ہی بچکانہ ہے کہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں جو فتویٰ دیا اس کے بعد امام احمد بن حنبلؒ

اپنے آپ کو طبقۂ مجاہدین میں شامل قرار دینے کے دعوے دار ہو گئے۔ مصنف کا مذکورہ بالا اقتباس تاریخ و اسماء الرجال اور طبقات رجال سے ان کی عبرتناک بے خبری کی غمازی کرتا ہے۔

علاّمہ کاسانی کی عبارت کا ترجمہ

دوسرے مسالک کے فقہاء کی طرح فقہاء احناف نے بھی اصطلاحی جہاد کی بہت واضح اور دوٹوک تعریف کی ہے لیکن زیر بحث کتاب کے مصنّف نے ان تعریفات کو بُری طرح توڑ مروڑ کر اپنا مدعیٰ ثابت کرنا چاہا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف کا "کارنامہ" ملاحظہ کرنا ہو تو ان کی کتاب کی جلد دوم کے صفحات ۲۹۴-۲۹۳ کا مطالعہ کریں، اس وقت ہم اس "کارنامہ" کا جائزہ لینے کے بجائے ان کی "فہم و بصیرت" کا ایک نمونہ پیش کرنا چاہتے ہیں۔

ملک العلماء علاء الدین کاسانیؒ نے بدائع الصنائع کی کتاب السیر کے شروع میں جہاد کی تعریف کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ نفیر عام کی صورت میں تو جہاد فرض عین ہو جاتا ہے، لیکن عام حالات میں جہاد فرض کفایہ ہے۔ کچھ لوگ اگر اس فریضہ کی ادائیگی کر رہے ہوں تو باقی لوگوں کے ذمہ سے فریضہ ساقط ہو جاتا ہے، عام حالات میں جہاد کے فرض کفایہ ہونے کی ایک دلیل وہ ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

ولان ما فرض له الجهاد وهو الدعوة الى الاسلام واعلاء الدين الحق ودفع شر الكفرة وقهرهم يحصل بقيام البعض به۔ (بدائع الصنائع ۷/۹۷)

مولانا شہاب الدین ندوی نے علامہ کاسانی کی مذکورہ بالا عبارت نقل کر کے اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے:

"کیونکہ جہاد فرض کرنے کا جو مقصد ہے، یعنی اسلام کی دعوت،

دین حق کا غلبہ، کافروں کے شر سے بچاؤ اور انھیں دبا کر رکھنا، وہ جہاد کی بعض صورتوں سے حاصل ہو سکتا ہے"۔

(زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟ ۲/۲۹۴)

علامہ کاسانی کی عبارت دو دو چار کی طرح بالکل واضح ہے، وہ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ بعض لوگوں کے فریضۂ جہاد انجام دینے سے چونکہ جہاد کے مقاصد حاصل ہو جاتے ہیں، اس لیے جہاد فرض کفایہ ہے فرض عین نہیں ہے یعنی ہر ہر مسلمان کے ذمہ جہاد فرض نہیں ہے بلکہ کچھ مسلمان اگر بہ حسن وخوبی فریضۂ جہاد انجام دے رہے ہوں تو سب کے ذمہ سے فریضہ ساقط ہو جاتا ہے، امام کاسانی کی عبارت کے آخری جزء یحصل بقیام البعض بہ کا ترجمہ "جہاد کی بعض صورتوں سے حاصل ہو سکتا ہے" کرنا زبردست علمی خیانت ہے یا زبردست جہالت جیسا کہ اہل علم سے مخفی نہیں ہے۔

تحقیق واستدلال کے ایسے زبردست لطیفے زیر بحث کتاب میں وافر مقدار میں موجود ہیں۔ لیکن ہم انھیں نقل کر کے اپنا اور قارئین کا قیمتی وقت برباد نہیں کرنا چاہتے۔

مصارف زکوٰۃ اور قیاس و اجتہاد

بعض حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" کا مصداق اگرچہ صرف عسکری جہاد ہے لیکن اس پر قیاس کرتے ہوئے دورِ حاضر میں "قلمی جہاد"، "فکری جہاد"، "سیاسی جہاد" وغیرہ پر بھی زکوٰۃ کا مال صرف کرنا جائز ہے۔ میں نے اس نقطۂ نظر پر نقد کرتے ہوئے 'الفرقان' والے مضمون میں لکھا تھا:

> "یہ استدلال واقعی لاجواب ہے۔ اگر عبادات کو بھی ہم نے قیاس واستنباط کا تختۂ مشق بنا دیا تو عبادات کی شکل وصورت مسخ ہو کر رہ جائے گی اور عبادات اپنی معنویت کھو بیٹھیں گی۔ اس طرح کی تعلیلات سے مصارفِ زکوٰۃ میں اضافہ کرنے سے زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں منحصر کرنے کا خداوندی مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔"

میرے اس نقد پر مولانا شہاب الدین صاحب کو بے پناہ برہمی ہے۔ انھوں نے اس موضوع پر اپنی کتاب کے ۲۵ صفحات سیاہ کیے ہیں (ملاحظہ ہو جلد ۲ ص ۴۴۴ تا ۴۸۴) مجھے منکرینِ قیاس کی فہرست میں شامل کر کے قیاس واجتہاد کی ضرورت وحجیت پر مفصّل گفتگو کی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی مجبوری یہ ہے کہ اس طرح اگر وہ بات کا بتنگڑ نہ بناتے تو ان کی کتاب کا حجم بہت مختصر ہو جاتا۔

یہاں ہمیں صرف یہ جائزہ لینا ہے کہ زکوٰۃ کے مصارف قیاس واجتہاد کا محل ہیں یا نہیں؟۔ اس سوال کا سیدھا اور دو ٹوک جواب یہ ہے کہ مصارفِ زکوٰۃ قیاس و اجتہاد کا محل نہیں ہیں، کیونکہ سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف حصر کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ صرف انھیں آٹھ مصارف میں صرف

ہو سکتی ہے۔ ان کے علاوہ کسی اور کام میں زکوٰۃ خرچ کرنا درست نہیں، سوال یہ ہے کہ اگر ہم نے قیاس واجتہاد کے ذریعہ کچھ اور مدوں کو مصارفِ زکوٰۃ میں شامل کر دیا تو مصارفِ زکوٰۃ آٹھ میں محصور کہاں رہے، خلاصہ یہ ہے کہ سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ پر غور کرنے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ مصارفِ زکوٰۃ قیاس واجتہاد کا محل نہیں ہیں۔

اصولِ فقہ کی تمام کتابوں میں قیاس کی بحث میں قیاس کی صحت کے لیے کچھ شرطیں ذکر کی جاتی ہیں۔ ان میں سے متعدد شرطیں مصارفِ زکوٰۃ میں نہیں پائی جاتیں۔ مشہور حنفی اصولی وفقیہ امام سرخسی (۴۹۰ھ) نے اپنی مشہور کتاب "اصول السرخسی" میں قیاس کے لیے پانچ شرطیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے شرط نمبر ۱ یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ جس پر قیاس کیا جا رہا ہو) کا حکم اسی کے ساتھ خاص نہ ہو۔ اور شرط نمبر ۵ یہ ہے کہ تعلیل (علت دریافت کر کے قیاس کرنا) کی وجہ سے نص کے کسی لفظ کو باطل کرنا لازم نہ آتا ہو۔ (اصول السرخسی ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰)

مصارفِ زکوٰۃ کے مسئلہ میں صحت قیاس کی یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں، اس لیے کہ سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ صاف طور پر بتا رہی ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف ہونا انھیں آٹھ مدوں کے لیے خاص ہے (لہذا شرط نمبر ۱ مفقود ہوئی) نیز اگر مصارف زکوٰۃ کی علت تلاش کر کے کچھ نئی مدوں کو ان پر قیاس کریں تو نص (سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۶۰) کے بعض الفاظ کا ابطال لازم آتا ہے یعنی "انما" (جو حصر کے لیے ہے) کے تقاضے پر عمل نہیں ہوتا (لہذا شرط نمبر ۵ مفقود ہوئی) قیاس کی یہ شرطیں اصول فقہ کی تمام متداول کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

ان دو شرطوں کو امام غزالی نے شفاء الغلیل میں بھی تحریر کیا ہے، (ملاحظہ ہو ص ۶۴۲)۔

ہمارے فقہاء نے عبادات کے مسائل میں قیاس سے کام لینے میں غیر معمولی احتیاط برتی ہے۔ بعض مجتہدین نے عبادات میں قیاس کو بروئے کار لانے سے مکمل اجتناب کیا ہے اور بعض نے عبادات میں قیاس تو کیا لیکن اس کا دائرہ بہت محدود رکھا۔ اس سلسلے میں شاطبی کی 'الموافقات' کا حوالہ گذر چکا ہے، امام غزالیؒ نے بھی اس موضوع پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔ (ملاحظہ ہو شفاء الغلیل ص ۲۳-۲۴)

مولانا عبیداللہ مبارکپوری کی تحقیق

زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" پر مشہور اہلِ حدیث عالم شارح مشکوٰۃ مولانا عبیداللہ مبارکپوری نے بھی اچھی بحث کی ہے۔ انھوں نے فی سبیل اللہ کے بارے میں تین اقوال نقل کیے ہیں:

۱۔ اس سے مراد صرف مجاہدین ہیں۔
۲۔ مجاہدین کے ساتھ حاجی بھی "فی سبیل اللہ" میں شامل ہیں۔
۳۔ فی سبیل اللہ تمام امور خیر کو شامل ہے۔

تینوں اقوال نقل کرنے کے بعد انھوں نے پہلے قول کو ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے:

"میرے نزدیک جمہور کا قول راجح ہے کہ "فی سبیل اللہ" سے مراد صرف غزوہ اور جہاد ہے۔ کیونکہ شریعت کے عرف میں جب سبیل اللہ بولا جاتا ہے تو اکثر وہ جہاد پر محمول ہوتا ہے۔ گویا کہ سبیل اللہ جہاد کے لیے مخصوص ہے۔ ابن العربی نے احکام القرآن میں لکھا ہے: "فی سبیل اللہ" کے بارے میں امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ کی راہیں (سبل اللہ) اگرچہ بہت ہیں لیکن مجھے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں معلوم کہ یہاں پر "سبیل اللہ" سے مراد جہاد ہے۔ جمہورؒ کا قول عطاء بن یسار کی اس حدیث کی وجہ سے بھی راجح ہے جس کی ہم اس وقت شرح کر رہے ہیں، یہ حدیث صحیح ہے اور آیت مصارف میں مذکور "فی سبیل اللہ" کا مصداق معین کرتی ہے۔ لہٰذا "فی سبیل اللہ" کو مجاہدین پر محمول کرنا واجب ہے (جمہور کے اس استدلال

کا کوئی تشفی بخش جواب میں نے مخالفین کی طرف سے نہیں دیکھا) ابن حزم نے بھی جمہور کے قول کو اختیار کیا ہے۔ . . . . ابن قدامہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "یہی قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ مطلق بولے جانے کی شکل میں "سبیل اللہ" کا مطلب جہاد ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں جہاں جہاں "سبیل اللہ" آیا ہے اس سے جہاد ہی مراد ہے، سوائے چند مقامات کے، اس لیے اس آیت میں بھی "فی سبیل اللہ" کو جہاد پر محمول کرنا واجب ہے۔" پہلے ہی قول کو خازن نے اپنی تفسیر میں صحیح قرار دیا ہے۔ خازن نے لکھا ہے کہ پہلا قول ہی صحیح ہے کیونکہ اس پر جمہور کا اجماع ہے۔ علامہ قنوجی بھوپالی نے بھی اپنی تفسیر میں پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: پہلا قول قابلِ ترجیح ہے، کیونکہ اس پر جمہور کا اجماع ہے۔ شوکانی نے اپنی تفسیر فتح القدیر میں "فی سبیل اللہ" کی یہی تفسیر کی ہے۔ (ملاحظہ ہو فتح القدیر جلد ۲، ص ۳۵۶) ان لوگوں کے علاوہ دوسرے مفسرین نے بھی پہلے قول کو اختیار کیا ہے۔"

(مرعاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح جلد ۳، ص ۱۱۷)

اس کے بعد مرعاۃ المفاتیح کے مصنف نے دوسرے قول کے دلائل کا جائزہ لیتے ہوئے ان احادیث پر کلام کیا ہے جن سے حج کو "فی سبیل اللہ" میں داخل کرنے والے استدلال کرتے ہیں۔ دوسرے قول کی تردید کرنے کے بعد انھوں نے "فی سبیل اللہ" کو عام قرار دینے والی رائے پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

"تیسرا قول سب سے زیادہ بے بنیاد اور نامناسب ہے کیونکہ اس قول کے لیے نہ تو کوئی دلیل قرآن میں ہے، نہ اس کی تائید کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے ہوتی ہے، نہ ہی اجماع، قول صحابی، صحیح یا فاسد قیاس اس کی تائید میں ہے بلکہ یہ قول ثابت شدہ حدیث صحیح کے مخالف ہے یعنی حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث کے۔ "فی سبیل اللہ" کی

اس تعمیم کو سلف میں سے کسی نے اختیار نہیں کیا، ہاں قفال نے اپنی تفسیر میں بعض نامعلوم فقہاء کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے اور قاضی عیاض نے بعض غیر معروف علماء کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔ صاحب تفسیر المنار نے لکھا ہے: اس لفظ (سبیل اللہ) کا عموم ہر اس امر مشروع کو شامل ہے جس سے اللہ کی رضامندی مقصود ہو، اللہ کا کلمہ بلند کر کے، اس کا دین قائم کر کے، اچھی طرح اس کی بندگی کر کے، اس کے بندوں کو نفع پہنچا کر۔ اس میں وہ مالی اور جانی جہاد داخل نہیں ہوگا جو ریاکاری اور شہرت طلبی کے لیے ہو۔ اس عموم کا اسلاف واخلاف میں سے کوئی بھی قائل نہیں اور نہ عموم یہاں مراد ہو سکتا ہے، کیونکہ اخلاص جس کے نتیجے میں کوئی عمل راہ خدا میں شمار ہوتا ہے باطنی چیز ہے، اسے اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا، لہٰذا حکومت کے مالی حقوق اس پر دائر نہیں ہو سکتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مومن کی ہر طاعت میں اصل یہ ہے کہ رضائے الٰہی کے لیے ہو گی۔ لہٰذا ظاہر کو دیکھتے ہوئے حقوق میں اس کی رعایت کیجائے گی تو اس کا تقاضا تو یہ ہوگا کہ ہر نمازی، روزہ دار، صدقہ دہندہ، تلاوت قرآن کرنے والا، اللہ کا ذکر کرنے والا، راستہ سے تکلیف دہ چیز ہٹانے والا اپنے اس عمل کے نتیجہ میں شرعی زکوٰۃ کا مستحق ہوگا خواہ مالدار ہی ہو۔ یہ بات بھی اجماع امت کے خلاف ہے اور اس عموم کا مراد ہونا مستحقین زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں منحصر ہونے کے منافی ہے، کیونکہ اس صورت میں اسی ایک مصرف (فی سبیل اللہ) کے اصناف بے حد و شمار ہو جائیں گے، افراد کا تو کہنا ہی کیا، اور جب اس کا معاملہ سلاطین و امراء کے سپرد کر دیا جائے گا تو لوگ اپنی خواہشات نفس سے اس میں ایسے تصرفات کریں گے کہ زکوٰۃ کی فرضیت کا مقصد فوت ہو جائے گا، (رشید رضا کی بات ختم ہوئی)۔ "فی سبیل اللہ" کی تعمیم کے سلسلے میں ایک استدلال بخاری

کی اس روایت سے کیا جاتا ہے جس میں ہے کہ ایک انصاری جو خیبر میں قتل کر دیے گئے تھے ان کا خون بہا رسولِ اکرمؐ نے صدقہ کے سَو (۱۰۰) اونٹوں کے ذریعہ ادا کیا۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ بخاری ہی میں یہ قصہ اس طرح بھی مروی ہے کہ رسولِ اکرمؐ نے اپنے پاس سے انصاری کی دیت (خون بہا) ادا کی، دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح دی جاتی ہے کہ رسولِ اکرمؐ نے زکوٰۃ کے اونٹ مستحقین کو دے کر ان سے خرید لیے تھے، پھر اپنی جانب سے تبرعًا یہ اونٹ خون بہا کے طور پر مقتول کے ورثہ کو دے دیے۔ امام نووی نے جمہور محدثین سے یہ تطبیق نقل کی ہے، لہذا بخاری کی اس روایت میں تعمیم کرنے والوں کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس تفصیل کے بعد یہ بات ثابت شدہ ہو گئی کہ مساجد اور دینی اداروں کی تعمیر میں، پُلوں کی تعمیر میں، راستوں اور سڑکوں کی مرمت میں وفات پانے والوں کی تکفین اور ان کے قرضوں کی ادائیگی میں اور دوسرے مختلف قسم کے نیک کاموں میں زکاۃ صرف کرنا جائز نہیں ہے، یہی امام احمد کا مذہب ہے جیسا کہ المغنی (ص ۶۶۷ ج ۲) سے معلوم ہوتا ہے، یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے جیسا کہ المدونۃ (ص ۵۹ ج ۲) سے معلوم ہوتا ہے، یہی امام سفیان ثوری، اہل عراق اور دوسرے علماء کا مسلک ہے جیسا کہ ابو عبید کی کتاب الاموال (ص ۶۱۰) سے معلوم ہوتا ہے۔"

(مرعاۃ المفاتیح ج ۳ ؛ ص ۱۱۸)

ہیئۃ کبار العلماء ریاض کا فتویٰ

گذشتہ مباحث سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے تنہا امام احمدؒ بن حنبل زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کو مجاہدین کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ حاجیوں کو بھی "فی سبیل اللہ" میں شامل کرتے ہیں اس لیے فقہ حنبلی میں اس کے بارے میں قدرے توسع پایا جاتا ہے، اس کے باوجود دور حاضر کے ممتاز حنبلی فقہاء نے "فی سبیل اللہ" میں تمام امور خیر کو شامل کرنے کی مخالفت کی ہے اور "فی سبیل اللہ" کو مجاہدین میں محصور کرنے کی تائید کی ہے۔

سعودی حکومت کے قیام کے بعد سے سعودیہ عربیہ میں فقہ حنبلی سرکاری مذہب کے طور پر رائج و نافذ ہے۔ جدید مسائل اور سوالات پر بحث و تحقیق کرنے اور ان کے بارے میں فتویٰ صادر کرنے کے لیے مملکت عربیہ سعودیہ کے ممتاز ترین علماء و فقہاء پر مشتمل ایک ادارہ "هيئة كبار العلماء" کے نام سے قائم ہے، اس کا مرکز ریاض ہے "هيئة كبار العلماء" کے تحت ایک مستقل کمیٹی (اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء کے نام سے) قائم ہے۔ یہ کمیٹی ان مسائل و موضوعات پر مفصل بحث تیار کرتی ہے جو ہیئۃ کبار العلماء کے آنے والے اجلاس میں پیش ہونے والے ہوتے ہیں، اللجنة الدائمة کی تیار کردہ بحث متعلقہ موضوع کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر، آراء اور ان کے دلائل نیز دلائل کے تجزیے پر مشتمل ہوتی ہے، اسی بحث کی روشنی میں ھیئة کبار العلماء" مسئلہ زیر بحث کے بارے میں اتفاق رائے یا اکثریت سے کوئی فیصلہ کرتی ہے۔

"ھیئۃ کبار العلماء" کے پانچویں اجلاس منعقدہ طائف کے ایجنڈے میں زکوٰۃ کے ساتویں مصرف (فی سبیل اللہ) کا موضوع بھی شامل تھا۔ "اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ" نے اس موضوع پر مفصل بحث تیار کی ہے۔ اس بحث کی روشنی میں "ھیئۃ کبار العلماء" نے اپنے پانچویں اجلاس منعقدہ طائف ۵ تا ۲۲ شعبان ۱۳۹۴ھ میں یہ فیصلہ دیا کہ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کا مصداق صرف مجاہدین ہیں، تمام امور خیر اس میں شامل نہیں ہیں۔ ھیئۃ کبار العلماء نے یہ فیصلہ ۲۱/۸/۱۳۹۴ھ کو کیا۔ اس اجلاس کی یہ قرارداد ۲۴ ہے۔ اللجنۃ الدائمۃ کی مذکورہ بالا مفصل بحث اور ھیئۃ کبار العلماء کی یہ قرارداد مجلہ البحوث الاسلامیۃ، ریاض میں شائع ہو چکی ہے۔ (ملاحظہ ہو مجلۃ البحوث الاسلامیۃ جلد ۱، شمارہ ۲)۔

سادات اور زکوٰۃ

اسلامی شریعت کی بنیادی خوبی یہ ہے کہ اس کے احکامات صرف خیالی تصورات وتخیلات پر مبنی نہیں ہیں۔ بلکہ شریعت اسلامیہ نے حقائق و واقعات، فطرت و نفسیات کو پیش نظر رکھ کر احکام جاری کیے ہیں۔ اسی وجہ سے اسلامی شریعت کے زیر سایہ جو مثالی معاشرہ وجود میں آیا تاریخ اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

مغربی نظام وفلسفہ کا کھوٹ:

انیسویں اور بیسویں صدی میں یورپ نے اپنی مادی ترقیات کے ذریعہ اپنے ایجاد کردہ فلسفہ کو خوب فروغ دیا۔ یورپ کی چند مسحور کن اصطلاحات مساوات، جمہوریت، سوشلزم وغیرہ نے جادو کا کام کیا۔ یورپ کے پروپیگنڈے سے مسلمانوں کا بھی بہت بڑا طبقہ متاثر ہو گیا۔ انھوں نے اسلام کے احکام کو اہلِ یورپ کی دی ہوئی کسوٹی پر جانچنا شروع کر دیا۔ اسلامی احکام کے ایک بڑے حصے کو محض اس بنا پر رد کرنے کے قابل سمجھا کہ وہ نام نہاد یورپی مساوات یا سوشلزم کے نظریہ کے خلاف ہے۔ کافی دنوں یہ صورت حال رہی لیکن یورپ کے سیاسی دباؤ کی کمی کے ساتھ یہ مرعوبیت بھی کم ہوتی گئی۔

ایک طویل عرصہ تک دنیا نے یورپ کے فلسفہ ونظام کو آزمایا۔ تجربہ کی کسوٹی نے اس تہذیب وفلسفہ کا کھوٹ ظاہر کر دیا۔ تجربات نے بتا دیا کہ یہ خود ساختہ قانون وفلسفہ انسانی فطرت کے خلاف ہے، اس تہذیب کی مسحور کن اصطلاحات محض ڈھونگ ہیں جن کا حقائق سے کوئی تعلق نہیں ــــــ یہ سب کچھ ہو جانے کے باوجود مسلمانوں کا ایک طبقہ اب تک پرانی

مرعوبیت میں گرفتار ہے۔ چنانچہ بعض مغرب زدہ "محققین" یورپ کے نظریہ مساوات کے پیش نظر زکوٰۃ کے ایک اہم مسئلہ پر اعتراضات کرتے ہیں۔

سادات کے لیے زکوٰۃ کی حرمت

فقہ اسلامی کا مشہور مسئلہ ہے کہ خاندانِ نبوت کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہیں ہے۔ اس مسئلہ پر امت کے اکثر فقہاء کا اتفاق رہا ہے، ہاں اس کی کچھ تفصیلات میں ضرور اختلاف ہے مثلاً خاندانِ نبویؐ (آلِ محمدؐ) کا مصداق کون لوگ ہیں؟ حرمت زکوٰۃ کی علت محض قرابتِ نبوی ہے یا قرابت مع النصرۃ وغیرہ۔ لیکن اصل مسئلہ تقریباً متفق علیہ ہے، مشہور حنبلی فقیہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے:

لا نعلم خلافا فی أن بنی هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة۔[1]	ہمیں بنو ہاشم کے لیے زکوٰۃ حرام ہونے میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہے۔

متعدد احادیث میں اس حرمت کو صریح طور پر بیان کیا گیا ہے، صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ "حضرت علیؓ کے صاحبزادے حضرت حسنؓ نے صدقہ کی ایک کھجور لے کر اپنے منہ میں رکھ لی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تھو تھو" کھجور پھینک دو کیا تمھیں یہ بات نہیں معلوم کہ ہم لوگ صدقہ نہیں کھاتے[2]"

صحیح مسلم کی روایت ہے: حضرت عبدالمطلب بن ربیعہ بیان فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ صدقات لوگوں کا میل کچیل ہیں۔ صدقات محمدؐ اور آل محمدؐ کے لیے حلال نہیں ہیں[3]

مغربیت زدہ طبقے کے اعتراضات:

بعض "مساوات زدہ" افراد نے اس حکم شرعی پر دو طرح کے اعتراضات کیے۔ بعض

---

[1] المغنی ج ۲ ص ۵۱۹۔ [2] صحیح بخاری جلد اول باب ما یذکر فی صدقۃ النبیؐ وآلہ۔
[3] مسلم جلد اول باب تحریم الزکوٰۃ علی رسول اللہ۔

لوگوں نے کہا کہ صدقات کو میل کچیل قرار دے کر خاندان نبوی کے لیے اس کی حرمت اور دوسرے خاندانوں کے لیے اس کی حلّت مساوات کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسلام نے ایک خاندان کو معزز قرار دے کر ان کے لیے اوساخ الناس (لوگوں کے اموال کے میل کچیل)، کو حرام قرار دیا اور دوسرے خاندانوں کو ذلیل و کمتر درجہ کا مان کر ان صدقات کو ان کے لیے حلال ٹھہرایا۔

ایک دوسرا "مساوات زدہ" طبقہ اس طرح لب کشا ہوا کہ یہ تو خاندانِ نبویؐ کے اوپر بہت بڑا ظلم اور ان کے ساتھ بے انصافی ہے کہ فقر و احتیاج کی حالت میں بھی ان کے لیے زکوٰۃ کو حرام قرار دے دیا گیا، کیا ان قربانیوں کا صلہ یہی ہے کہ انھیں دوسرے خاندانوں سے بھی کم حق دیا جائے اور رزق کا ایک دروازہ ان پر بند کر دیا جائے۔

زکوٰۃ کی شرعی حیثیت :

اس مسئلہ کی وضاحت کرنے اور اعتراضات کا جائزہ لینے سے پہلے ضروری ہے کہ زکوٰۃ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں شریعت کے منشا کی مختصر طور پر وضاحت کر دی جائے تاکہ جوابات سمجھنے میں آسانی ہو۔

مال کے بارے میں اسلام مسلمانوں کے دلوں میں یہ تصوّر قائم کرنا چاہتا ہے کہ یہ ان کی ذاتی ملکیت نہیں ہے، بلکہ مال و دولت کے سلسلے میں ان کی حیثیت صرف اللہ کے خلیفہ و نائب کی ہے۔ لہٰذا مال میں اپنی حکومت اور خود مختاری جتانے کے بجائے خدا تعالیٰ کے احکام کے مطابق تصرف کرنا چاہیئے۔ قرآن مجید کی مختلف آیات اور متعدد احادیث میں اس نقطۂ نظر کو مختلف پیرایوں میں ذہن نشین کرایا گیا ہے۔

خلافت و نیابت کا یہ تصور قائم کرنے کے بعد اسلام نے مالداروں پر زکوٰۃ فرض کی۔ زکوٰۃ فرض کرنے میں دو بنیادی مصلحتیں ہیں :

۱۔ مال کی محبت کی وجہ سے انسان کے دل میں بخل کا جو مرض پیدا ہوتا ہے زکوٰۃ کے ذریعہ اس مرض کا ازالہ کر کے انسانی ہمدردی، غرباء نوازی، مسکین پروری کی صفات پیدا کرنا۔

۲۔ سماج میں جو معذور اور لاچار افراد ہیں، یا جن افراد کو ہاتھ پیر مارنے کے باوجود بھی روزی میسر نہ آسکی ان کے گزر بسر کا آسانی سے انتظام کرنا۔

صدقات کھانا اسلام کی نگاہ میں :

اس سلسلے میں ایک بات اور ذہن نشین کرنے کے قابل ہے۔ اسلام نے کبھی بھی زکوٰۃ وصدقات کھانے اور اس پر گزر بسر کرنے کی ہمت افزائی نہیں کی ہے۔ اسلام نے ہمیشہ ان لوگوں کی ہمت افزائی اور تعریف کی ہے جو اپنے خون پسینے اور قوت بازو سے حاصل کی ہوئی روزی پر گزارا کرتے ہیں ـــــ دوسروں کی امداد کی امید پر ہاتھ پیر سمیٹ کر، اپاہج بن کر بیٹھ جانا اسلام کی نگاہ میں قابلِ تعریف اور مستحسن ہونے کے بجائے ایک مذموم حرکت ہے۔ ایسے افراد معاشرے کے لیے ایک بوجھ بن جانے کے علاوہ بلندہمتی، خودداری، اولوالعزمی، غیرت وحیا کے جوہروں سے خالی ہو جاتے ہیں۔

حضرت زبیر بن عوامؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یہ بات کہ تم میں سے کوئی آدمی اپنی رسی لے اور جنگل سے لکڑیوں کا گٹھر اپنی پیٹھ پر لاد کر لائے اور اس کو بیچ لے . . . . . اس سے بہتر ہے کہ لوگوں سے مانگتا پھرے۔ پھر لوگ اس کو دیں یا نہ دیں۔"[۱]

حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلا کر فرمایا کہ: "تو لوگوں سے کچھ نہ مانگ۔ میں نے عرض کیا، ہاں میں کسی سے کچھ نہ مانگوں گا۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تیرا کوڑا زمین پر گر جائے تو وہ بھی کسی سے نہ مانگ بلکہ سواری سے اتر کر خود اسے لے لے۔"[۲]

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے مملکت کا نظام بگڑنے کا ایک اہم سبب اس بات کو قرار دیا ہے کہ لوگوں کی ایک بڑی تعداد بیت المال پر بوجھ بن جائے، اور وظیفہ خواری کو ذریعہ معاش بنالے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں :

---

[۱] مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۴، بخاری ج ۱، ص ۱۹۹۔ [۲] مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۴

"اور اس زمانہ میں شہروں کی ویرانی کے دو بڑے سبب ہیں۔ ایک سبب تو یہ ہے کہ بہت سے لوگ بیت المال پر بوجھ ہیں، اس طرح کہ غازیوں اور علماء نے جن کا بیت المال میں حق ہے، شعراء اور زہاد وغیرہ نے جن کے ساتھ سلاطین سلوک کرتے ہیں بیت المال سے حاصل کرنا پیشہ بنا لیا ہے۔ یہ لوگ کوئی خدمت نہیں کرتے اور ان کا گزارہ بیت المال سے ہوتا ہے[1]۔"

بہرحال اسلام مفت خوری اور زکوٰۃ و صدقات کو ذریعۂ معاش بنانے کی ذرہ برابر ہمت افزائی نہیں کرتا بلکہ شدید مذمت کرتا ہے۔

زکوٰۃ کے بارے میں شریعت کے اس نقطۂ نظر کی وضاحت کے بعد ہم عرض کرنا چاہتے ہیں کہ کن حکمتوں اور مصلحتوں کے پیشِ نظر زکوٰۃ کو خاندان نبوی کے لیے حرام قرار دیا گیا ہے۔

خاندانِ نبوی پر زکوٰۃ کی حرمت کی پہلی مصلحت:

اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ مسلمان اپنی قوت بازو سے کما کر روزی حاصل کریں۔ لیکن مجبوری کی حالت میں عام مسلمانوں پر تنگی نہیں کی گئی بلکہ آسانی کے خیال سے صدقات کا استعمال ان کے لیے جائز قرار دیا، مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خاندان کے لیے راہِ عزیمت کو پسند کیا، احتیاج و فقر کی حالت میں بھی ان کو "اوساخ الناس" سے منع کیا، اور زکوٰۃ کو میل کچیل سے تعبیر کرنا صرف لوگوں کو متنفر کرنے کی غرض سے نہیں ہے۔ بلکہ اہلِ بصیرت و روحانیت نے اس کا مشاہدہ بھی کیا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ اوساخ الناس کی تشریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"میں کہتا ہوں صدقات کے میل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ صدقات گناہوں کو دور کرتے ہیں اور بلا کو دفع کرتے ہیں اور بندہ کی طرف سے وہ فدیہ بن جاتے ہیں۔ بس ملاء اعلیٰ کی نظر میں یہ صدقات بالکل میل ہی دکھائی

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۵۴، رشیدیہ دہلی۔

دیتے ہیں جس طرح صورت ذہنیہ و لفظیہ وخطیہ میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورتیں اسی شئی خارجی کا وجود ہیں اور اس کو ہم وجود تشبیہی کہتے ہیں۔ پس بعض نفوس عالیہ کو یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ان صدقات میں ایک قسم کی تاریکی ہے اور بعض امکنہ سافلہ کی طرف اس امر کا نزول ہوتا ہے اور کبھی بعض اہل مکاشفہ کو بھی اس تاریکی کا ادراک ہوتا ہے ـــــ اور میرے والد صاحب قدس سرہ بھی اس امر میں اپنا مکاشفہ بیان فرماتے تھے۔

اور نیز جس مال کو انسان بغیر کسی چیز کے عوض یا محنت کے لیتا ہے اور اس کے دینے میں اس انسان کا اعزاز و اکرام مقصود نہیں ہوتا تو اس مال کے لینے میں لینے والے کی ذلت و اہانت ہوتی ہے اور دینے والے کو اُس پر فضیلت و فوقیت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ نبی اکرمؐ نے فرمایا: "اوپر کا ہاتھ (یعنی دینے والا ہاتھ) نیچے کے ہاتھ سے (یعنی لینے والے ہاتھ سے) بہتر ہے"۔ پس زکوٰۃ و صدقات حاصل کرنے کا پیشہ بد ترین پیشہ ہے، اور جو لوگ دینی حیثیت سے بزرگ اور محترم ہیں اُن کی شان کے بالکل لائق نہیں[1]۔"

دوسری مصلحت:

خاندانِ نبویؐ کے لیے صدقات حرام ہونے کی دوسری بنیادی مصلحت یہ ہے کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خاندان کے لیے صدقات جائز کر دیتے تو مخالفین کو اعتراض کا موقع مل جاتا۔ وہ کہتے کہ اس شخص نے صدقات وصول کر کے اپنے لوگوں کا پیٹ پالنے کے لیے یہ مذہبی ڈھونگ رچایا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ رقم طراز ہیں:

"خاندانِ نبوی کے لیے زکوٰۃ ممنوع ہونے کے دلائل بالکل واضح ہیں۔ یہ آیت بھی اس کی تائید کرتی ہے قل ما أسئلکم علیہ أجرًا آپ فرما دیجئے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۴۵-۴۶

کریں اس تبلیغ و دعوت پر کسی اجر کا طالب نہیں ہوں) کیونکہ اگر نبی اکرم علیہ السلام اپنے خاندان کے لیے زکوٰۃ کو حلال کرتے تو آپ کے مخالفین اس کو بنیاد بنا کر آپ کے خلاف پروپیگنڈہ کر سکتے تھے۔[1]

حضرت شاہ ولی اللہؒ اپنے انداز میں اس حکمت کو اس طرح بیان فرماتے ہیں:

"اور اس حکم میں ایک حکمت اور راز یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اگر خود صدقہ لیتے اور اپنے خاص لوگوں کے لیے اور ان لوگوں کے لیے جن کا نفع آپ ہی کا نفع ہے، اس کے لینے کو جائز فرماتے تو لوگ آپ سے بدگمانی کرتے اور آپ کے حق میں نامناسب باتیں کرتے، اس واسطے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دروازہ کو بالکل بند کر دیا۔"[2]

تیسری مصلحت:

تیسری حکمت یہ ہے کہ اگر خاندان نبویؐ کے لیے زکوٰۃ کا لینا درست ہوتا تو امت مسلمہ کے مالدار لوگ خاندانِ نبویؐ سے محبت کی بنا پر تلاش کر کے زکوٰۃ انھیں کے حوالہ کرتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ بعض دوسرے مذاہب کی طرح اسلام میں بھی نسلی اجارہ داری قائم ہو جاتی، دوسرے خاندانوں کے فقراء و مساکین زکوٰۃ و صدقات سے محروم ہو جاتے۔

زکوٰۃ و صدقات کے نظام میں اسلام نے جو اصلاحات کی ہیں ان کو بیان کرتے ہوئے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رقم طراز ہیں:

"دوسری طرف ان سے ان فقراء و مساکین و مستحقین زکوٰۃ کو بھی سخت نقصان پہنچ رہا تھا جن کے حقوق پامال ہو رہے تھے۔ اس لیے کہ صدقہ کرنے والا قدرتی طور پر یہ چاہتا تھا کہ اس کا صدقہ اس شخص کو پہنچے جو کسی دینی منصب پر فائز ہو، اپنی رگوں میں انبیاء کا خون رکھتا ہو، اور کسی شریف و اعلیٰ خاندان سے متعلق ہو۔ ہندوستان میں یہ بات سب سے زیادہ نمایاں تھی، یہاں برہمن مندروں کے پروہت و پنڈت ان

---

[1] فتح الباری ج ۳ ص ۲۸۰۔ [2] حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۴۶

صدقات پر پوری طرح قابض تھے اور ان محتاج اور مستحق لوگوں کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا جو مقدس برہمنی خون نہ رکھتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ان کو اتنا بھی میسر نہ تھا جس سے ان کی زندگی قائم رہتی۔ وہ دولت مندوں کی بے پرواہی، برہمنوں اور پنڈتوں کی تعیش پسندی اور اس مخصوص مذہبی قانون کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھ گئے تھے جس کی ذمہ داری آرین نسل پر سب سے زیادہ ہے۔

اس کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مذہبی خاندانی اجارہ داری اور اجتماعی ناانصافی کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا۔ آپ نے بنو ہاشم پر جو خود آپ ہی کا خاندان ہے اور اسلامی تاریخ اور دینی جدوجہد کے میدان میں بھی بڑی فضیلت رکھتا ہے زکوٰۃ حرام کر دی اور بڑی قوت و صراحت کے ساتھ اعلان کیا کہ صدقہ ہمارے لیے حلال نہیں ہے[1]

خاندانِ نبوی پر صدقات کی حرمت کی یہ تین مصلحتیں ہیں۔ ان کے علاوہ حکماء اسلام نے چند اور مصلحتیں بھی بیان کی ہیں لیکن بحث طویل ہونے کے خوف سے انہی تین مصلحتوں کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں ـــــ اس کے بعد ہم معترضین کے اعتراضات کا جائزہ لیں گے۔

معترضین کے اعتراضات کا جائزہ:

خاندانِ نبوی پر زکوٰۃ کی حرمت کے بارے میں اوپر جو کچھ لکھا گیا اس کے بعد مغربیت زدہ حضرات کے وہ دونوں اعتراضات جن کا اوپر ذکر کیا گیا خود بخود ختم ہو جاتے ہیں، لیکن مزید اطمینان کے لیے ہم ان دونوں اعتراضوں کا الگ الگ جائزہ لیں گے۔

پہلا اعتراض یہ تھا کہ 'اوساخ الناس' ہونے کی بنا پر بنو ہاشم کے لیے زکوٰۃ کی حرمت اور دوسرے خاندانوں کے لیے اس کی حلت اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ اسلام نے خاندانِ نبوی کو معزز سمجھا ہے اور دوسرے خاندانوں کو ذلیل تصور کر کے انھیں

---

[1] ارکان اربعہ ص ۱۸۵-۱۸۶

'اوساخ الناس' کا مصرف قرار دیا ہے۔ علاوہ ازیں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ: "اپنے بھائی کے لیے وہی چیز پسند کرو جو اپنے لیے پسند کرو۔" تو جب آپ نے اپنے خاندان کے لیے زکوٰۃ و صدقات کو پسند نہیں فرمایا، تو دوسروں کے لیے اسے پسند کرنا خود آپ کی تعلیم کے خلاف ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ خاندانِ نبویؐ اور دوسرے خاندانوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہرگز نہیں ہے کہ اسلام کی نظر میں دوسرے خاندان ذلیل و کم حیثیت ہیں۔ بلکہ اس تفریق کی بنیاد وہ مصالح ہیں جن کا اوپر ذکر کیا گیا۔ جہاں تک میل کچیل ہونے کی بات ہے وہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ چنانچہ جو لوگ صدقات پر گزر بسر کرتے ہیں اور اسی قسم کی روزی پر قناعت کر لیتے ہیں، ان کے اندر، انسانیت کی اعلیٰ صفات، بلند قدریں دم توڑنے لگتی ہیں۔ اسی لیے اسلام نے کسی کے لیے صدقات کو پسند نہیں فرمایا۔ اسلام نے دریوزہ گری کی بے انتہا مذمت کی ہے اور سب ہی کو اس سے پرہیز کرنے کی تاکید فرمائی ہے۔

لیکن جو افراد کمانے سے معذور ہیں یا کوشش کرنے کے باوجود انھیں کوئی ذریعہ معاش ہاتھ نہیں آیا، اُن کے لیے مجبوری کے درجہ میں اس کی اجازت دی گئی، جس طرح اضطرار کی حالت میں مُردار کھانا موجبِ گناہ نہیں ہوتا۔ نیز یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ اگر فقر و تنگ دستی میں بھی کسی کے لیے صدقات کا استعمال جائز نہ قرار دیا جاتا تو پھر اس کا مصرف کیا ہوتا؟ کیا اتنی بڑی رقم اور مالیت کو یوں ہی ضائع کر دیا جاتا؟

بہرحال مجبوری کی حالت میں عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ صدقات کا استعمال جائز قرار دیا جائے لیکن خاندانِ نبوی کے لیے فقر کی حالت میں بھی صدقات کی اجازت چند نقصانات پیدا کرتی جن کا تذکرہ اوپر آچکا ہے، مثلاً خاندانی اجارہ داری کا خطرہ، مخالفین کی طعن و تشنیع اور تہمت کا اندیشہ ان رکاوٹوں کی وجہ سے خاندانِ نبویؐ کے لیے حرمت کا حکم فقر کی حالت میں بھی باقی رہا۔ علامہ باجی مالکی منتقیٰ شرح موطاؑ میں لکھتے ہیں:

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ و صدقات کو میل کچیل اس لیے کہا کہ صدقات مال کو پاک کرتے ہیں اور گناہوں کا کفارہ بنتے ہیں۔ فقراء کے لیے

مال زکوٰۃ کھانے کی گنجائش اسی طرح ہے جس طرح زیادہ ضرورت اور مجبوری کی شکل میں ان کے لیے ممنوع کھانوں کی گنجائش ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا کہ ان کا خاندان اس قسم کی روزی سے بالکل الگ رہے اور انھیں صبر کرنے کی وجہ سے اوروں سے زیادہ افضل چیز یعنی اخروی ثواب ملے اور امت مسلمہ کے افراد خاندانِ نبویؐ کے فقراء کے لیے باعزت روزی مہیا کریں[1]۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "لا یؤمن أحدکم حتی یحب لأخیہ ما یحب لنفسہ[2]" (تم میں سے کوئی حقیقی مومن نہیں ہوگا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے وہی چیز پسند نہ کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے) کی بنیاد پر اعتراض کرنا اس لیے غیر معقول ہے کہ حضورؐ نے صدقات کو کسی کے لیے پسند نہیں کیا۔ مجبوری کے وقت اجازت دینا دوسری چیز ہے اور پسند کرنا بالکل دوسری چیز۔

دوسرے اعتراض کا جائزہ:

دوسرا اعتراض یہ تھا کہ غربت و فقر کی حالت میں بھی خاندانِ نبویؐ کے لیے زکوٰۃ کی حرمت ان پر بہت بڑا ظلم ہے۔ کیا ان کی قربانیوں اور سرفروشیوں کا یہی صلہ ہے کہ ان کے اوپر رزق کے دروازے بند کر دیے جائیں؟

یہ اعتراض بالکل ہی مہمل ہے۔ معترض نے جس بات کو ظلم قرار دیا ہے وہ ظلم نہیں بلکہ سراپا رحمت اور اکرام و اعزاز ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا۔

خاندانِ نبویؐ کا اگر کوئی فرد فقر و فاقہ کی حالت میں ہے تو مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ ہدایا، تحائف اور دوسرے باعزت طریقوں سے ان کی خدمت کریں۔ امت مسلمہ کے لیے بہت بے غیرتی کی بات ہوگی کہ خانوادۂ نبوت کا کوئی فرد مجبوری و لاچاری کی وجہ سے دستِ سوال دراز کرے یا صدقات پر گزر بسر کرے۔ خداوند تعالیٰ نے

---

[1] منتقیٰ ج ۷ ص ۲۲۵۔ [2] صحیح بخاری جلد اول ص ۶

ایک ذلّت آمیز ذریعۂ معاش کو بند کر کے ان کے لیے دوسرے باعزّت ذرائع مہیّا کر دیے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فقہاء کرام کو جزائے خیر دے، انھوں نے اکثر امکانی مسائل کے احکام پہلے ہی بیان کر دیے ہیں۔ قدیم دور میں تو مسلمانوں کی خاندانِ نبوی سے اس بے التفاتی اور بے رُخی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ازمنۂ ماضیہ میں مسلمانوں کو خاندان نبویؐ سے کس قدر محبت تھی؟ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اہل بیت کی محبت کو اہل سنت وجماعت کی علامتوں اور شرائط میں شمار کیا ہے۔ پھر بھی ہمارے فقہاء نے بیان کر دیا کہ اگر کسی وقت مسلمانوں کی غفلت وبے التفاتی سے خاندان نبوی کے بعض افراد کو غیر معمولی فقر کا سامنا کرنا پڑے تو وہ لوگ کیا کریں۔؟

بعض اسلامی فرقوں نے بلاشبہ تشدّد سے کام لیا ہے۔ چنانچہ شیخ یوسف قرضاوی فقہ الزکوۃ میں لکھتے ہیں:

> "اس سلسلہ میں زیدیہ کا مسلک سب سے زیادہ سخت ہے، انھوں نے ہاشمی کے لیے ہاشمی کی زکوٰۃ کو بھی جائز نہیں کہا، انھوں نے یہاں تک کہا کہ بنو ہاشم کے لیے زکوٰۃ لینے کی بہ نسبت مردار خوری بہتر ہے۔ ہاں اگر مُردار کا کھانا ان کے لیے طبّی طور پر نقصان دہ ہو تو بطور قرض زکوٰۃ میں سے لے سکتے ہیں اور جب ہو سکے قرض واپس کر دیں۔ اور یہ تمام باتیں اس ہاشمی کے بارے میں ہیں جس کو بھوکے، پیاسے یا ننگے رہنے کی بنا پر موت یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو۔"[1]

لیکن بہت سے فقہاء نے گنجائش نکالی ہے۔ اس مضمون میں ہم یہ بحث نہیں چھیڑتے کہ فتویٰ کس پر ہے؟ اور نہ اس کی تعیین کرتے ہیں کہ فقر کی وہ کون سی منزل ہے جس پر پہنچنے کی صورت میں صدقات خاندان نبوی کے لیے حلال ہو جاتے ہیں۔ بلکہ صرف ان چند عبارتوں

---

[1] فقہ الزکوٰۃ جلد دوم ص ۳۱۷

پر اکتفا کرتے ہیں جن سے علماء و فقہاء کے نزدیک اس میں گنجائش نکلتی ہے۔

امام طحاوی لکھتے ہیں:

"اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی مختلف روایتیں ہیں۔ ان کی ایک روایت یہ ہے کہ صدقات خواہ فرض ہوں یا نفل، بنی ہاشم کے لیے ان کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ میرے خیال میں اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں خمس میں چونکہ آلِ نبیؐ کا حصہ مقرر تھا، اس لیے ان کے لیے صدقات حرام تھے اور حضورؐ کی وفات کے بعد چونکہ ان کو وہ حصہ نہیں ملتا لہذا بنو ہاشم پر صدقات خرچ کرنا جائز ہو گیا۔ مجھ سے سلیمان بن شعیب نے بیان کیا، سلیمان سے ان کے باپ نے، اور اُن کے باپ سے محمدؒ نے، اُن سے ابو یوسف نے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ بھی انھیں کے طرح جواز کے قائل ہیں۔ (امام طحاوی فرماتے ہیں کہ) ہم بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہیں۔"[1]

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی درس صحیح بخاری کی تقریر فیض الباری میں ہے:

"امام طحاویؒ نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ آلِ نبیؐ کو زکوٰۃ دینا جائز ہے جب کہ انھیں خمس میں حصّہ نہ ملتا ہو۔ کیونکہ خمس میں ان کا حصہ ہے۔ لہذا جب وہ حصّہ نہیں مل رہا ہے تو زکوٰۃ کا اُن پر خرچ کرنا جائز ہے۔ عقد الجید میں ہے کہ امام رازی نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میرے خیال میں زکوٰۃ لینا سوال کرنے سے آسان ہے۔ لہذا میں بھی ایسی صورت میں جواز کا فتویٰ دیتا ہوں۔"[2]

ان دو عبارتوں پر اکتفا کرتے ہوئے عرض ہے کہ مسلمانوں کی بے رُخی کے نتیجے میں خانوادۂ نبوت کے فقراء کا جن حالات سے سابقہ پڑنے کا امکان تھا ہمارے فقہاء نے ان کا حل پہلے سے بیان کر دیا ہے۔ خاندان نبویؐ کے افراد کو آج کل کے نام نہاد ہمدردوں کی ہمدردی کی ضرورت نہیں ہے۔

---

[1] شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۳۰۲

[2] فیض الباری ج ۳ ص ۵۱-۵۲

حرفِ آخر

زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ" کے بارے میں جمہور امت کا نقطۂ نظر اور اس کے دلائل آپ کے سامنے آئے۔ "فی سبیل اللہ" میں تمام امور خیر یا رفاہی و فلاحی کاموں کو شامل کرنے کا "شاذ قول" اور اس کے کمزور دلائل بھی آپ کے مطالعہ میں آئے۔ ان تمام تفصیلات کو پڑھنے کے بعد آپ ضرور اس نتیجہ تک پہنچے ہوں گے کہ مالِ زکوٰۃ صرف کرنے کے بارے میں اسی روش پر چلنا سلامتی کی بات ہے جس پر امت مسلمہ چودہ سو سال تک چلتی رہی۔ قرآن میں مذکور زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کے علاوہ دوسرے رفاہی اور فلاحی کاموں (مثلاً مساجد، مدارس، شفاخانوں وغیرہ کی تعمیر) میں زکوٰۃ کا مال خرچ کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، آپ یہ خطرہ کیوں مول لیں کہ مدِ زکوٰۃ میں مال خرچ کرنے کے باوجود زکوٰۃ ادا نہ کرنے کا وبال آپ کے سر رہے۔

سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ میں حصر کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ زکوٰۃ صرف انہیں آٹھ مدوں میں خرچ کی جائے، ان سے باہر نہیں۔ اس کے بعد فرمایا گیا ہے: "فريضة من الله والله عليم حكيم" یعنی یہ آٹھ مصارف اللہ کی طرف سے مقرر کیے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ جاننے والا، حکمت والا ہے۔ "فريضةً من الله" کی صراحت کر کے اعلان کر دیا گیا ہے کہ قیامت تک کسی کو ان مصارف میں "ترمیم و اضافہ" کا اختیار نہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی صفت علم و حکمت کا حوالہ بڑا حکیمانہ اور معنی خیز ہے، اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ زکوٰۃ کے مصارف کی تحدید اللہ تعالیٰ نے اپنے بے پایاں علم و حکمت کی روشنی میں کر دی ہے۔ کسی انسان کو اس کے بارے میں چوں چرا کی گنجائش نہیں ہے اور نہ ہی "اجتہادِ جدید" کے ذریعہ نئے مصارف تلاش کرنے کا جواز ہے۔ بلاشبہ سلامتی کی راہ وہی ہے جس پر امت مسلمہ چودہ سو سال تک چلتی رہی۔ گرے پڑے شاذ اقوال کی پیروی کرنا، شریعت کی شاہراہ عام کو چھوڑ کر پیچیدہ، نامعلوم پگڈنڈیوں پر چلنا خطرات سے خالی نہیں، اللہ تعالیٰ ہم سب کو صحیح فکر و عمل کی توفیق عطا فرمائے۔

مراجع

قرآن و تفسیر قرآن

۱۔ قرآن کریم

۲۔ جامع البیان عن تاویل آی القرآن — طبری، ابو جعفر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ھ)

۳۔ احکام القرآن — ابو بکر احمد بن علی جصاص رازی (م ۳۷۰ھ)

۴۔ احکام القرآن — ابن العربی، ابو بکر محمد بن عبد اللہ اندلسی (م ۵۴۲ھ)

۵۔ الجامع لاحکام القرآن — قرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد انصاری (م ۶۷۱ھ)

۶۔ تفسیر مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) — رازی، فخر الدین ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین قرشی (م ۶۰۶ھ)

۷۔ تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر) — ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م ۷۷۴ھ)

۸۔ مدارک التنزیل و حقائق التاویل — نسفی، ابو البرکات عبد اللہ بن احمد بن محمود (م ۷۰۱ھ)

۹۔ تفسیر البحر المحیط — ابی حیان اندلسی، محمد بن یوسف (م ۷۵۴ھ)

۱۰۔ تفسیر فتح البیان فی مقاصد القرآن — بھوپالی، نواب صدیق حسن خاں (م ۱۳۰۷ھ)

۱۱۔ تفسیر المنار — شیخ رشید رضا، محمد رشید بن علی رضا (م ۱۳۵۴ھ)

۱۲۔ تفسیر معارف القرآن — مفتی محمد شفیع عثمانی (م ۱۳۹۶ھ)

۱۳۔ مقدمہ فی اصول التفسیر — ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحرانی (م ۷۲۸ھ)

۱۴۔ طبقات المفسرین — داؤدی، شمس الدین محمد بن علی بن احمد (م ۹۴۵ھ)

۱۵۔ التفسیر والمفسرون — ڈاکٹر ذہبی محمد حسین

حدیث ومتعلقات

۱۶۔ الجامع الصحیح للبخاری	بخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل الجعفی (م ۲۵۶ھ)
۱۷۔ الجامع الصحیح لمسلم	مسلم، ابوالحسین مسلم بن الحجاج قشیری (م ۲۶۱ھ)
۱۸۔ الموطا	امام مالک بن انس (م ۱۷۹ھ)
۱۹۔ سنن النسائی	نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی (م ۳۰۳ھ)
۲۰۔ سنن ابی داؤد	ابوداؤد سجستانی، سلیمان بن اشعث ازدی (م ۲۷۵ھ)
۲۱۔ الجامع الصحیح (سنن ترمذی)	ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ (م ۲۷۹ھ)
۲۲۔ سنن ابن ماجہ	ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید قزوینی (م ۲۷۵ھ)
۲۳۔ مسند احمد بن حنبل	احمد بن حنبلؒ (م ۲۳۳ھ)
۲۴۔ صحیح ابن خزیمہ	ابن خزیمہ، ابوبکر محمد بن اسحاق سلمی (م ۳۱۱ھ)
۲۵۔ شرح معانی الآثار	طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامۃ حنفی (م ۳۲۱ھ)
۲۶۔ المستدرک علی الصحیحین	حاکم ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ نیساپوری (م ۴۰۵ھ)
۲۷۔ الکتاب المصنف فی الاحادیث والآثار	ابن ابی شیبہ، عبداللہ بن محمد بن ابراہیم کوفی (م ۲۵۳ھ)
۲۸۔ فتح الباری بشرح صحیح البخاری	عسقلانی ابن حجر، ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی (م ۸۲۵ھ)
۲۹۔ عمدۃ القاری فی شرح صحیح البخاری	عینی، بدرالدین ابومحمد محمود بن احمد (م ۸۵۵ھ)
۳۰۔ بذل المجہود فی شرح ابی داؤد	انبیٹھوی، خلیل احمد سہارن پوری (م ۱۳۴۶ھ)
۳۱۔ فیض الباری فی شرح صحیح البخاری	کشمیری، محمد انور شاہ بن معظم شاہ (م ۱۳۵۲ھ)
۳۲۔ المنتقی شرح الموطا	باجی، ابوالولید سلیمان باجی (م ۴۹۴ھ)
۳۳۔ مرقاۃ المفاتیح	ملا علی قاری، نورالدین علی بن محمد بن سلطان (م ۱۰۱۴ھ)
۳۴۔ مظاہر حق شرح مشکوٰۃ	نواب قطب الدین دہلوی (م ۱۲۹۸ھ)
۳۵۔ شرح نخبۃ الفکر	عسقلانی ابن حجر، ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی (م ۸۲۵ھ)

۳۶۔ تہذیب التہذیب — عسقلانی ابن حجر، ابو الفضل شہاب الدین احمد بن علی (م ۸۲۵ھ)

فقہ، اصول فقہ

۳۷۔ کتاب الخراج — امام ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم انصاری (م ۱۸۲ھ)

۳۸۔ اصول السرخسی — سرخسی، ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل (م ۴۹۰ھ)

۳۹۔ کتاب الاموال — ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ)

۴۰۔ الافصاح عن معانی الصحاح — ابن ہبیرۃ، عون الدین ابو المظفر یحییٰ بن محمد (م ۵۶۰ھ)

۴۱۔ المحلی — ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید اندلسی ظاہری (م ۴۵۶ھ)

۴۲۔ شفاء الغلیل — غزالی، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد طوسی (م ۵۰۵ھ)

۴۳۔ ہدایہ — مرغینانی، ابو الحسن علی بن ابی بکر راشدانی (م ۵۹۳ھ)

۴۴۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع — کاسانی، علاء الدین ابو بکر بن مسعود (م ۵۸۷ھ)

۴۵۔ بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد — ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد بن محمد قرطبی (م ۵۹۵ھ)

۴۶۔ المغنی علی مختصر الخرقی — ابن قدامہ حنبلی، ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن محمد (م ۶۲۰ھ)

۴۷۔ الشرح الکبیر علی متن المقنع — ابن قدامہ، شمس الدین عبد الرحمٰن بن محمد بن احمد بن قدامہ (م ۶۸۲ھ)

۴۸۔ فتح القدیر (شرح ہدایہ) — ابن ہمام، کمال الدین محمد بن عبد الواحد سیواسی (م ۸۶۱ھ)

۴۹۔ المقدمات الممہدات — ابن رشد الجد، ابو الولید محمد بن احمد بن رشد (م ۵۲۰ھ)

۵۰۔ حاشیۃ الخرشی علی مختصر سیدی خلیل — خرشی، ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن علی (م ۱۱۰۱ھ)

۵۱۔ فتح المعین بشرح قرۃ العین — ملیباری، زین الدین بن عبد العزیز (دسویں صدی ہجری)

۵۲۔ الروضۃ الندیۃ شرح الدرر البہیۃ — نواب صدیق حسن خاں (م ۱۳۰۷ھ)

۵۳۔ الموافقات — شاطبی، ابراہیم بن موسیٰ لخمی، غرناطی مالکی (م ۷۹۰ھ)

۵۴۔ رد المحتار علی الدر المختار — ابن عابدین، محمد امین (م ۱۲۵۸ھ)

۵۵۔ کفایۃ المفتی — مفتی کفایت اللہ شاہجہاں پوری (م ۱۳۷۲ھ)

۵۶۔ فقہ الزکوٰۃ — یوسف القرضاوی

سوانح، لغت، متفرقات

۵۷۔ الطبقات الکبریٰ لابن سعد	ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع بصری (م ۲۳۰ھ)
۵۸۔ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ	سبکی، تاج الدین عبدالوہاب بن علی (م ۷۷۱ھ)
۵۹۔ النہایۃ فی غریب الحدیث	ابن اثیر، مبارک بن محمد بن محمد جزری (م ۶۰۶ھ)
۶۰۔ لسان العرب	ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (م ۷۱۱ھ)
۶۱۔ مجمع بحار الانوار	پٹنی، جمال الدین محمد طاہر صدیقی (م ۹۸۶ھ)
۶۲۔ حجۃ اللہ البالغۃ	دہلوی، شاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم فاروقی (م ۱۱۷۶ھ)
۶۳۔ ارکان اربعہ	ندوی، سید ابوالحسن علی بن عبدالحی حسنی