AFKĀR *Journal of Islamic & Religious Studies*
Volume 5, Issue 1, June 2021, PP: 173-186
E-ISSN 2616-8588; P-ISSN 2616-9223
www.afkar.com.pk; hjrs.hec.gov.pk

Scan for download

ایام وبا میں اجتماعی عبادات کی ادائیگی: اہم فقہی ابحاث کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ

Pandemic and Collective Worship: A Jurisprudential Research and Analytical Approach

Abdul Majeed [1]*, Saeed Ahmad[2]
[1] Doctoral Candidate, Department of Islamic Studies, GCU, Faisalabad, Pakistan
[2] Assistant Professor, Institute of Islamic Studies, University of the Punjab, Lahore, Pakistan

ARTICLE INFO

Article History:

Received 01 Feb. 2021
Revised 20 Feb. 2021
Accepted 30 May 2020
Online 30 June 2021

DOI:

Keywords:
Pandemic, Collective Worship, Release, Sharī'ah Guidance, Rights of Allah.

ABSTRACT

In the current epidemic that the world is going through, different questions are being raised, such as what is Islamic rulings about the performance of collective worship in such a situation? Likewise, matters like I'tikaf, Eid Gatherings, Friday and daily prayers have the status of Islamic rituals. Islamic Jurisprudence releases in exceptional cases regarding these matters at an individual level, but exemption in performing ibadah at a collective level is researchable. This article aims at analysing the exceptions in worship during the pandemic. In addition, a significant discussion is made on the degree of suspicion of contracting the disease is considered for some exception at the individual or collective level. And by what means the assumption is obtained considered a valid Shariah release. Moreover, the author presented an argument that the performance of collective acts of worship is one of the rights of Allah, and saving the lives of others is related to the rights of Manhood. According to Shariah, which of the rights will be given priority when there is a danger of losing life or illness in performing collective acts of worship? There is evidence of exclusion from attending the mosque due to cold and rain on Fridays and congregations during the lifetime of the Prophet (peace be upon him). Also, some release is given to the severe patients, but this was not at the collective level. Therefore, the question remains whether the exclusion from performing acts of worship at the collective level is permissible or not? The article addresses these concerns, and legitimate arguments are made in light of the Qurān and Hadith.

*Corresponding author's email: saeed.is@pu.edu.pk

CC BY

تعارفِ موضوع

اس وقت پورا عالمِ انسانیت ایک خطرناک وبا کا سامنا کر رہا ہے۔ماہرینِ صحت ابھی تک اس کا مکمل علاج دریافت نہیں کر سکے۔اسے وبا کے اثرات سے بچنے کے لیے جتنی بھی احتیاطی تدابیر اختیار کرنے کی تجویز دی جارہی ہے وہ سب کسی نہ کسی انداز میں اسلام کی روزمرہ عبادات پر اثر انداز ہورہی ہیں۔اسلام کا نظامِ عبادات اپنے اندر اجتماعیت لیے ہوئے ہے اور یہی اجتماعیت اسے دیگر مذاہب کے نظامِ عبادات سے ممتاز کرتی ہے۔شریعت اسلامیہ اس اجتماعیت کو قائم رکھنے میں اس قدر حساس ہے کہ اسلام کے اہم رکن نماز کے بارے میں اجتماعیت کو واجب ولازم قرار دیا ہے اور اس میں بلا عذر انفرادیت اختیار کرنے کو سخت ناپسند فرمایا ہے۔نماز اپنی پوری اجتماعیت کے ساتھ شعائر اسلام میں شمار ہوتی ہے۔اس لیے اگر اس کی ادائیگی میں اجتماعیت کو قائم نہ رکھا جائے تو اس کے مذہبی و سماجی اور معاشرتی ثمرات کما حقہ حاصل نہیں ہوسکتے۔

دوسری جانب شریعت اسلامیہ کے مقاصد میں حفظِ جان کا مقصد انتہائی اہم ترین مقاصد میں سے ہے۔اسلام نے بلاوجہ اپنی جان خطرے میں ڈالنے کو سخت ناپسند فرمایا ہے۔ایسی فضا جس میں آدمی کی جان کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہو وہاں جانے سے شریعت نے منع فرمایا ہے۔موجودہ صورت حال میں ایک طرف اسلام کے شعائر کی ادائیگی کا مسئلہ ہے اور دوسری طرف حفظِ جان کا اہم ترین مقصد ہے۔شریعت اسلامیہ نے بارش اور سخت سردی کی وجہ سے سفر میں جماعت اور جمعہ کی نماز کے لیے مسجد میں حاضر ہونے کی بجائے گھر میں ہی نماز پڑھنے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔اس کا بنیادی سبب وہ مشقت ہے جس کا وقوع یقینی ہے یا ایسا غلبۂ ظن ہے جو یقین کے قریب قریب ہے۔موجودہ وبائی صورت حال میں بھی یہی کیفیت پیدا ہوچکی ہے کہ عام میل جول اور اجتماع سے اس بیماری کا شکار ہونے کا خطرہ بہت زیادہ ہے۔یہ مشقت کی وہ صورت ہے جو بارش اور سخت سردی میں لاحق ہونے والی مشقت سے کہیں بڑھ کر ہے۔ایسے میں اسلام اپنے ماننے والوں کی کیا راہ نمائی کرتا ہے اور شریعت اسلامیہ نے کیا راہ نما اصول بیان فرمائے ہیں؟ مقالہ ہٰذا میں ان تمام امور کو درج ذیل سوالات کے تحت زیرِ بحث لایا جائے گا:

بارش اور سخت سردی کی وجہ سے جمعہ و جماعت میں حاضری کی رخصت اجتماعی سطح پر ہے یا انفرادی سطح پر؟

بیماری کے لاحق ہونے کا گمان کس درجہ میں ہو تو اس سے انفرادی یا اجتماعی سطح پر شرعی رخصت ثابت ہوگی؟

مندرجہ بالا گمان کا حصول کون سے ذرائع سے حاصل ہو تو یہ شرعی رخصت میں معتبر سمجھا جائے گا؟

عصرِ حاضر میں اس کی کون سی صورت معتبر ہوگی؟

اجتماعی عبادات کی ادائیگی کا تعلق حقوق اللہ میں سے ہے اور حفظِ جان کا تعلق حق عبد سے ہے۔ایسے میں جب اجتماعی سطح پر عبادت کی ادائیگی سے بیماری لاحق ہونے اور جان جانے کا خدشہ ہو تو احکامِ شریعت کی روشنی میں حق اللہ اور حقِ عبد میں سے کس کو مقدم رکھا جائے گا؟

مندرجہ بالا بنیادی سوالات کی مدد سے ہم زیرِ بحث صورت کے حل تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کریں گے۔

بارش اور سردی کی وجہ سے جمعہ وجماعت میں حاضری کی رخصت کی تحقیق وتجزیہ

احناف، مالکیہ، اور شوافع کے نزدیک جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا سنت مؤکدہ ہے[1] جبکہ حنابلہ کے نزدیک باجماعت نماز پڑھنا واجب ہے[2]۔

احادیث میں اس بات کا واضح تذکرہ ملتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں بارش اور سردی کی وجہ سے جمعہ اور جماعت میں حاضری کی رخصت کا عام اعلان کر دیا گیا تھا۔ عہد رسالت کے بعد بھی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا عمل اسی پر رہا کہ وہ بھی بارش کی وجہ سے اذان کے کلمات کے ساتھ ہی گھروں میں نماز پڑھنے کا اعلان فرمادیا کرتے تھے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

"حدَّثنا عَبْدُ الحَمِيدِ صاحِبُ الزّيَادِيّ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الله بنِ الحَارِثِ قَالَ خَطَبَنَا ابنُ عَبَّاس فِي يَوْمٍ ذِي رَدْغٍ فَأَمَرَ المُؤَذّنَ لَمَّا بَلَغَ حَيَّ عَلَى الصَّلاَةِ قَالَ قلِ الصَّلاَةَ فِي الرّحَالِ فَنَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَكَأَنَّهُمْ أَنْكَرُوا فَقَالَ كَأَنَّكُمْ أَنْكَرْتُمْ هَذَا إِنَّ هَذا فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنّي يَعْنِي النبيَّ صلى الله عَلَيْهِ وَسلم إِنَّهَا عَزْمَةٌ وإِنّي كَرِهْتُ أنْ أُحْرِجَكُم"[3]

ترجمہ: عبداللہ بن الحارث فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ہمیں ایک ایسے دن میں خطبہ دیا جس میں بہت زیادہ کیچڑ تھی۔ پھر انہوں نے مؤذن کو اذان دینے کا حکم فرمایا۔ جب مؤذن حی علی الصلوۃ پر پہنچا تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: یہ الفاظ کہو: الصلوۃ فی الرحال (اپنے ٹھکانوں میں ہی نماز پڑھ لو) یہ سن کر لوگ ایک دوسرے کو دیکھنے لگ گئے۔ یوں لگتا تھا کہ انہیں یہ بات ناپسند آئی تھی۔ یہ صورت حال دیکھ کر حضرت عبداللہ نے فرمایا: لگتا ہے کہ تمہیں یہ بات پسند نہیں آئی حالانکہ یہ تو وہ کام ہے جو مجھ سے بھی افضل ذات یعنی رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا۔ چونکہ جماعت کا حکم تاکیدی ہے اور میں نے یہ پسند نہیں کیا کہ میں تمہیں حرج میں ڈالوں۔

ابن ماجہ روایت فرماتے ہیں:

"عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ، يَوْمِ مَطَرٍ، صَلُّوا فِي رِحَالِكُمْ"[4]

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے جمعہ کے دن جب بارش ہوئی تو ارشاد فرمایا: اپنے اپنے ٹھکانوں میں نماز پڑھو۔

بارش اور آندھی وغیرہ کی وجہ سے جماعت کی یہ رخصت اجتماعی سطح پر نہ تھی کہ ہر شخص کے لیے مسجد میں آنا ممنوع ہو بلکہ یہ رخصت اس انداز میں تھی کہ اگر کوئی شخص جماعت میں حاضر ہونے میں مشقت محسوس کرے تو وہ اپنے گھر میں ہی نماز پڑھ لے اور جو شخص اس مشقت کو برداشت کرتے ہوئے جماعت میں حاضر ہونا چاہے تو اسے مسجد میں آنے کی اجازت تھی۔ اس کا ثبوت حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہوتا ہے جو امام مسلم نے ذکر کی ہے:

"عن جابر، قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فمطرنا، فقال: ليصل من شاء منكم في رحله"[5]

ترجمہ: حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں روانہ ہوئے، راستے میں ہمیں بارش نے آلیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے جو شخص چاہے وہ اپنے کجاوے میں ہی نماز پڑھ لے۔

اس روایت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ابن حجر فرماتے ہیں:

"معنى حي على الصلاة هلموا إليها ومعنى الصلاة في الرحال تأخروا عن المجئ ولا يناسب إيراد اللفظين معا لأن أحدهما نقيض الآخر اه ويمكن الجمع بينهما ولا يلزم منه ما ذكر بأن يكون معنى الصلاة في الرحال رخصة لمن أراد أن يترخص ومعنى هلموا إلى الصلاة ندب لمن أراد أن يستكمل الفضيلة ولو تحمل المشقة ويؤيد ذلك حديث جابر عند مسلم۔۔"[6]

ترجمہ: حی علی الصلوٰۃ کا معنی ہے کہ نماز کی طرف آؤ اور الصلوٰۃ فی الرحال کا معنی ہے کہ نماز کے لیے آنے میں تمہیں پیچھے رہ جانے کی رخصت ہے حالانکہ دونوں الفاظ کا اکٹھے وارد کرنا مناسب نہیں ہے؛ کیونکہ یہ ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے اور اس طرح وہ تضاد لازم نہیں آئے گا جس کا ذکر کیا گیا ہے۔ وہ تطبیق کچھ یوں ہو گی کہ الصلوٰۃ فی الرحال کا معنی یہ ہے کہ جو رخصت کو اختیار کرنا چاہے اس کے لیے رخصت ہے اور نماز کے لیے آؤ کا مطلب یہ ہو گا کہ جو شخص مشقت اٹھا کر بھی فضیلت کی تکمیل چاہتا ہے اس کے لیے حاضر ہونا مستحب ہے۔ اس مفہوم کی تائید حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ روایت کرتی ہے جو امام مسلم نے ذکر کی ہے۔

مذکورہ بالا تصریحات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بارش کی وجہ سے جمعہ و جماعت سے حاضری کی رخصت اجتماعی سطح پر بایں طور نہ تھی کہ ہر شخص کے لیے مسجد میں آکر باجماعت نماز پڑھنا ممنوع قرار دے دیا گیا تھا؛ بلکہ یہ رخصت اس مفہوم میں تھی کہ جو نہ آنا چاہے گا تو اس پر شرعاً کوئی قدغن نہ ہو گی اور جو حاضر ہو جائے گا اس کے لیے یہ سختی نہ ہو گی کہ وہ گھر میں نماز پڑھنے کی رخصت کے باوجود مسجد میں کیوں آگیا۔

کرونا کی وجہ سے جماعت میں حاضری کے سقوط کو بارش کی وجہ سے حاضری کے سقوط پر قیاس کرنے میں مقالہ نگار کی رائے

ہمارے نزدیک کرونا کی وجہ سے جماعت میں حاضری کے سقوط کو بارش کی وجہ سے حاضری کے سقوط پر قیاس کرنا درج ذیل وجوہ کی بنا پر درست نہ ہو گا:

1. بارش کی وجہ سے حاضری کا سقوط وجوبی نہ تھا بلکہ مباح کے درجے میں تھا اور اس کے باوجود بھی کمالِ فضیلت اسی کو شمار کیا گیا کہ آدمی جماعت کے ساتھ آکر نماز پڑھے۔ جب کہ کرونا کے متعدی ہونے کے خطرہ کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا گیا کہ مسجد میں حاضری بالکل ہی ممنوع قرار دی جائے۔
2. بارش کی وجہ سے جماعت میں حاضری کی رخصت صرف اس معنی میں اجتماعی تھی کہ ہر فرد کو یہ رخصت تھی کہ وہ چاہے تو جماعت میں شریک ہو اور چاہے تو جماعت میں شریک نہ ہو؛ لیکن کرونا کی صورت حال میں یہ کہا گیا کہ لوگ سرے سے جماعت میں شریک ہی نہ ہوں۔ یعنی ان کے لیے اس کے علاوہ کوئی آپشن ہی نہیں رکھا گیا۔ رخصت کا یہ مفہوم کم از کم بارش والی احادیث سے ثابت نہیں ہوتا۔

بیماری لاحق ہونے کے گمان کی بناء پر جماعت میں حاضری کے سقوط کی بحث

بیماری کی وجہ سے عبادات میں حاصل ہونے والی رخصتوں کا باب بہت وسیع ہے۔ اس معاملہ میں شریعت نے کافی حد تک وسعت عطا فرمائی ہے۔ احکام شرعیہ میں تخفیف کے اسباب میں مرض ایک بہت بڑا سبب ہے۔ اسبابِ تخفیف میں مرض کا ذکر کرتے ہوئے ابن نجیم فرماتے ہیں:

"الثاني: المرض؛ ورخصه كثيرة"[7]

ترجمہ: اسبابِ تخفیف میں دوسرا سبب مرض ہے اور اس کی رخصتیں کثیر ہیں۔

کتبِ فقہ میں ایسی جزئیات بکثرت مذکور ہیں جن میں مرض کی وجہ سے عبادات کے مختلف مراحل میں شریعت کی طرف سے تخفیف مہیا کی گئی ہے۔ ذیل میں ان جزئیات کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے:

وضو کے باب میں فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر پانی کے استعمال سے بیمار پڑ جانے کا خطرہ ہو یا پہلے سے لاحق مرض میں مزید اضافہ ہونے کا خدشہ ہو یا اضافہ تو نہ ہو لیکن مرض کے دیر سے ٹھیک ہونے کا خدشہ ہو تو ایسی صورتوں میں شریعت مطہرہ نے وضو کی بجائے تیمم کا حکم فرمایا ہے[8]۔

مرض کی مذکورہ بالا صورت کے پیش نظر نماز میں قیام کرنا دشوار ہو تو یہ بھی معاف ہو جاتا ہے اور آدمی کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہو گا[9]۔

جماعت کی حاضری بھی مذکورہ بالا صورت حال میں ساقط ہو جاتی ہے[10]

رمضان کے روزے ادا کی بجائے قضا کرنے کی تخفیف حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ قرآن مجید میں مذکور ہے۔

مذکورہ بالا تمام صورتیں وہ ذکر کی گئی ہیں جن میں مرض کی وجہ سے کوئی فرض، رکن یا سنت و واجب امر ساقط ہو رہا ہے۔ اس سے بیماری کی تاثیر کا اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کسی فرض یا واجب کو بھی ساقط کر سکتی ہے تو ان سے نچلے درجے کے امور بدرجہ اولیٰ ساقط ہو سکتے ہیں۔ نیز یہ بات بھی خصوصی قابلِ غور ہے کہ بیماری کی وجہ سے تخفیف کے حصول میں یہ شرط بالکل نہیں ہے کہ مرض اس وقت لاحق ہو چکا ہو؛ بلکہ اگر ایک تندرست شخص کو بھی مرض لاحق ہونے کا خدشہ ہو تو اس صورت میں بھی یہ تخفیف حاصل ہو جاتی ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

"وكذا لو كان صحيحا خاف حدوث مرض كما في القهستاني"[11]

ترجمہ: اسی طرح (وضو کی بجائے تیمم کرنے کی رخصت ہو گی) اگر آدمی تندرست ہو اور اسے مرض لاحق ہو جانے کا خوف ہو۔

بیماری کی وجہ سے رخصت ثابت ہونے کے لیے شریعت نے جو شرائط مقرر کی ہیں ان میں بھی شریعت کی طرف سے وسعت کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔ شریعت مطہرہ نے مرض یا اس کے خدشہ کو دو شرائط کے ساتھ معتبر مانا ہے: اول یہ کہ خود آدمی کو اس کا تجربہ ہو اور اسی تجربہ کی بنیاد پر اس کا غالب گمان ہو کہ اسے مرض لاحق ہو جائے گا یا پہلے سے مرض لاحق ہے تو اس میں مزید اضافہ ہو جائے گا یا مرض دیر سے ٹھیک ہو گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ خود آدمی کا اپنا تجربہ تو نہیں ہے لیکن ایک مسلمان ماہر طبیب کی طرف سے تاکید ہو کہ اگر احتیاط نہ کی تو مرض لاحق ہو سکتا ہے یا شدت پکڑ سکتا ہے[12]۔

طبیب کے عادل و غیر عادل اور مستور الحال ہونے کی بحث

فقہاء نے جہاں مسلمان ماہر طبیب کے ہدایات کے پیش نظر عبادات کے معاملہ میں تخفیف حاصل ہونے کا تذکرہ کیا ہے وہیں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ یہ طبیب عبادات کے معاملہ میں لاابالی پن نہ رکھتا ہو۔ فقہاء نے اس مقام پر "غیر ظاہر الفسق" کا لفظ استعمال کیا ہے[13]۔ علامہ شامی ذکر کرتے ہیں کہ شارحِ منیہ نے ایسے طبیب کے عادل ہونے کو شرط قرار دیا ہے؛ لیکن خود علامہ شامی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ البحر الرائق اور النہر الفائق کی عبارات کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طبیب کے عادل ہونے کی شرط ضعیف ہے[14]۔ علامہ طحطاوی فرماتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق "مستور الحال" طبیب کی ہدایات پر بھی شرعی رخصت ثابت ہو جائے گی[15]۔ طبیب کے عادل ہونے کی شرط بعض

فقہاء نے اس وجہ سے عائد کی ہے کہ عبادات کے معاملہ میں ہمیشہ احتیاطی پہلو کو حتی الامکان ترجیح دی جاتی ہے۔ اگر ہر غیر عادل طبیب کی ہدایات پر عبادات میں رخصت ثابت ہونے لگے تو بہت سے اہم فرائض بازیچہ اطفال بن کر رہ جائیں گے۔ اسی وجہ سے ان فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے کہ کسی بھی عبادت کا رکن یا فرض صرف ایسے طبیب کی ہدایات پر ہی ترک کیا جائے جو عبادات کے معاملہ میں لاپرواہی نہ برتتا ہو عصرِ حاضر میں اگر عادل ہونے کی شرط کو لازم قرار دیا جائے تو بہت سے شرعی معاملات میں لوگوں کے لیے حرج پیدا ہو گا اور حرج شرعاً مدفوع ہے۔ اس لیے موجودہ دور میں اس جزئی کے مطابق عمل کیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی طبیب کے عادل ہونے یا نہ ہونے کا علم نہ ہو وہ مستور الحال ہو اور اس کا یہ پہلو مخفی ہو تو پھر بھی اس کی ہدایات پر عمل کرنا شرعاً درست ہو گا اور اس بنیاد پر شرعی امور میں رخصت بھی ثابت ہو جائے گی۔

اہم پہلو کی نشان دہی

فقہاء نے طبیب کی ہدایات کے پیش نظر شرعی رخصت کے اس شرط کے ساتھ مؤثر ہونے کا ذکر کیا ہے کہ اگر وہ طبیب مسلمان ہو اور ماہر و حاذق ہو۔ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی شرط نہ پائی جائے تو شرعی رخصت ثابت نہ ہو گی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"قلت: وإذا أخذ بقول طبيب ليس فيه هذه الشروط وأفطر فالظاهر لزوم الكفارة كما لو أفطر بدون أمارة ولا تجربة لعدم غلبة الظن والناس عنه غافلون"[16]

ترجمہ: میں کہتا ہوں: اگر آدمی نے کسی ایسے طبیب کی ہدایات پر عمل کیا جس میں یہ شرائط نہیں پائی جاتی تھیں اور اس نے روزہ توڑ دیا تو عباراتِ فقہاء کے ظاہر کے مطابق اس پر اسی طرح کفارہ لازم ہو گا جس طرح کہ اگر وہ بغیر کسی علامت اور تجربہ کے ہی افطار کر لے کیونکہ اس صورت میں غالب گمان موجود نہ ہو گا۔ لوگ اس مسئلہ سے غافل ہیں۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ طبیب کی ہدایات کے مطابق شرعی رخصت کا ثبوت تب ہی ہو گا جب وہ طبیب مسلمان اور اس شعبے کا ماہر ہو۔ اگر کسی غیر ماہر یا غیر مسلم ڈاکٹر کی ہدایات کے مطابق عمل کرتے ہوئے شرعی رخصت طلب کی گئی تو اس صورت میں یہ رخصت درست نہ ہو گی۔

موجودہ وبائی صورت حال میں جماعت میں حاضری کی رخصت

فقہاء نے بیماری کی وجہ سے جماعت میں حاضر ہونے کی رخصت پر بحث کرتے ہوئے یہ تصریح کی ہے کہ وہ شخص جو کسی متعدی بیماری میں مبتلا ہو یا کسی ایسی تکلیف میں مبتلا ہو جو دوسروں کی طرف متعدی تو نہ ہو گی لیکن اس عارضے کی وجہ سے دوسرے نمازیوں کو اذیت اور کوفت ہو گی تو ایسے شخص کے لیے رخصت ہے کہ وہ جماعت میں حاضر نہ ہو۔ علامہ علاؤالدین سمرقندی لکھتے ہیں:

"الجماعة إنما تجب على من قدر عليها من غير حرج فأما من كان به عذر فإنها تسقط عنه حتى لا تجب على المريض"[17]

ترجمہ: جماعت اسی شخص پر واجب ہے جو بغیر کسی حرج کے اس میں شمولیت پر قادر ہو۔ اگر کسی کو عذر لاحق ہو تو اس سے جماعت ساقط ہو جائے گی حتی کہ مریض پر جماعت کی حاضری واجب نہ ہو گی۔

مجذوم کو مسجد میں آنے سے بھی روکنے کی یہی وجہ بیان کی گئی ہے کہ اس سے دوسرے مسلمانوں کو تکلیف ہو گی۔[18] علامہ شامی فرماتے ہیں:

"وكذلك ألحق بعضهم بذلك من بفيه بخر أو به جرح له رائحة، وكذلك القصاب، والسماك، والمجذوم والأبرص أولى بالإلحاق"[19]

ترجمہ: اسی طرح (پیاز اور لہسن کھا کر مسجد میں آنے والوں کی ممانعت کے حکم میں) بعض فقہاء نے ان کے ساتھ اس آدمی کو بھی شامل کیا ہے جس کے منہ سے بدبو آتی ہو یا اسے کوئی زخم لگا ہو جس سے بدبو آتی ہو اسی طرح قصاب، مچھلی فروش، مجذوم اور برص کے مریض بھی بدرجہ اولیٰ ان میں شامل ہوں گے۔

مذکورہ بالا تصریحات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ شخص جسے کوئی بھی ایسا عارضہ لاحق ہے جو اگرچہ متعدی نہ ہو لیکن اس کی وجہ سے مسجد میں موجود دیگر مسلمانوں کو کوفت اور اذیت ہوتی ہو ایسے شخص کا مسجد میں آنا بالکل منع ہے۔ کرونا وائرس کے بارے میں تقریباً تمام ماہرینِ طب کا یہی کہنا ہے کہ یہ ہوا کے ذریعے ایک انسان سے دوسرے انسان کی طرف منتقل ہوتا ہے اور بعض اوقات اس سے متاثرہ انسان میں علامات ظاہر نہیں ہوتیں لیکن پھر بھی اس کے ذریعے دوسروں کی طرف یہ وائرس تیزی سے منتقل ہو سکتا ہے۔ گزشتہ تمام بحث کو سامنے رکھتے ہوئے موجودہ وبائی صورت حال میں مسجد میں باجماعت نماز کے حوالے سے درج ذیل نتائج سامنے آتے ہیں:

بیماری کا غالب گمان ہو تو یہ کسی بھی فرض عبادت کی ادائیگی میں تخفیف کا باعث بن جاتا ہے اور عند الشرع اس کی وجہ سے کسی بھی رکن یا فرض کی ادائیگی ذمے سے ساقط بھی ہو سکتی ہے۔ جماعت کی حاضری سنت مؤکدہ ہے جو کہ بدرجہ اولیٰ اس ظنِ غالب کی بنیاد پر ساقط ہو سکتی ہے۔

خود آدمی کا اپنا تجربہ یا اپنی صحت کو دیکھ کر اس کا غالب گمان ہے کہ مسجد میں اختلاط کی وجہ سے وہ اس وبا کا شکار ہو جائے گا تو اس کے لیے رخصت ہے کہ وہ مسجد میں جانے کی بجائے گھر میں نماز ادا کر لے۔

ایسا مسلمان ماہرِ صحت جس کا عادل یا غیر عادل ہونا معلوم نہ ہو بلکہ وہ مستور الحال ہو تو اس کی ہدایات پر عمل کرتے ہوئے متعدی وبا کے ایام میں مسجد میں باجماعت حاضری ساقط ہو جائے گی۔ اگر کوئی ڈاکٹر مسلمان نہ ہو یا وہ مسلمان تو ہو لیکن ماہر نہ ہو تو ایسے طبیب کی ہدایات پر عمل کرتے ہوئے جماعت کی حاضری آدمی کے ذمے سے ساقط نہ ہو گی۔

انعقادِ جمعہ کی بحث

جمعہ شعائر اسلام میں سے اہم ترین شعار ہے اور فرض عین ہے۔ جمعہ کے لیے مسجد میں حاضر ہونے کی بعض شرائط بھی تقریباً وہی ہیں جو جماعت میں حاضر ہونے کے لیے ہیں۔ فقہاء نے بیمار، چلنے پھرنے سے معذور اور اپاہج شخص کے لیے بھی جمعہ کے لیے مسجد میں حاضر نہ ہونے کی اجازت کا ذکر کیا ہے[20] حالیہ وبا کے ایام میں حکومت کی طرف سے یہ ہدایات بھی سامنے آتی رہیں کہ جمعہ گھروں میں ادا کیا جائے؛ لیکن فقہی اعتبار سے یہ بات درست نظر نہیں آتی۔ کیونکہ جمعہ کے انعقاد کی ایک اہم شرط اذن عام ہے۔ ائمہ ثلاثہ انعقادِ جمعہ کے لیے اس شرط کے قائل نہیں ہیں[21] یہ شرط صرف احناف کے ہاں ملتی ہے۔ کتبِ احناف میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ جس جگہ جمعہ کا انعقاد کیا جا رہا ہو وہاں ہر خاص وعام کو آکر جمعہ پڑھنے کی اجازت ہو گی تب ہی وہاں جمعہ کا انعقاد جائز ہو گا وگرنہ جائز نہ ہو گا۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ گھروں میں داخلے کا اذن عام نہیں ہوا کرتا کہ ہر کوئی دوسرے کے گھر میں بلا اجازت داخل ہو سکے اس لیے گھروں میں جمعہ کا انعقاد درست نہ ہو گا۔ اذنِ عام پر مبنی اس اجازت کا حکومتِ وقت کی طرف سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جو افراد بھی مل کر جمعہ منعقد کر رہے ہوں وہ دوسروں کو بھی اس میں شامل ہونے کی عام اجازت دے دیں گے تو اس سے وہاں جمعہ کا انعقاد درست ہو جائے گا۔ ابن مازہ بخاری فرماتے ہیں:

"الإذن العام، وهو أن تفتتح أبواب الجامع، ويؤذن للناس كافة حتى أن جماعة لو اجتمعوا في الجامع وأغلقوا الأبواب على أنفسهم وجمعوا لم يجزئهم ذلك"[22]

ترجمہ: جمعہ کے انعقاد کی ایک شرط اذن عام بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جامع مسجد کے دروازے کھول دیے جائیں اور تمام لوگوں کو اجازت دے دی جائے حتیٰ کہ اگر ایک گروہ نے جامع مسجد میں جمع ہو کر دروازے بند کر دیے اور جمعہ پڑھ لیا تو ان کے لیے ایسا کرنا جائز نہ ہو گا۔

کس نوعیت کی ممانعت اذن عام کے منافی شمار ہو گی؟

عصر حاضر میں سیکیورٹی وجوہات کی بنا پر صرف گھروں میں ہی نہیں بلکہ بعض اوقات مساجد کے باہر بھی بنا چیکنگ کے داخلے کا اذن عام نہیں ہوتا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ روک ٹوک اذن عام کے منافی شمار نہ ہو گی؟ فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر شر پسند لوگوں کے نقصان پہنچانے کے خدشہ کے پیش نظر سیکیورٹی کے سخت انتظامات کیے گئے ہوں تو یہ چیز اذن عام کے منافی شمار نہ ہو گی۔ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

"والذي يضر إنما هو منع المصلين لا منع العدو"[23]

ترجمہ: جو چیز (انعقادِ جمعہ کے لیے) نقصان دہ ہے وہ نمازیوں کو روکنا ہے نہ کہ دشمن کو روکنا۔

اہم وضاحت

انعقادِ جمعہ کے لیے اذن عام کی شرط کتب احناف کی ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں ہے بلکہ یہ نوادر کی روایت ہے۔ اس کے باوجود فقہاء نے اسے ضعیف قرار نہیں دیا بلکہ اسے نہ صرف تسلیم کیا ہے بلکہ شد و مد کے ساتھ اس کا دفاع کرتے ہوئے اس پر عمل بھی کیا ہے۔ شامی فرماتے ہیں:

"واعلم أن هذا الشرط لم يذكر في ظاهر الرواية ولذا لم يذكره في الهداية بل هو مذكور في النوادر ومشى عليه في الكنز والوقاية والنقاية والملتقى وكثير من المعتبرات"[24]

ترجمہ: یہ بات آپ کے علم میں رہے کہ ظاہر الروایہ میں یہ شرط ذکر نہیں کی گئی اس لیے ہدایہ میں بھی اسے ذکر نہیں کیا بلکہ یہ نوادر میں مذکور ہے اور فقہاء نے کنز، وقایہ، نقایہ، ملتقی اور دیگر کثیر معتبر کتب میں اس روایت کو اختیار کیا ہے۔

فاضل بریلوی احمد رضا خان صاحب اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قلت:وعدم الذكر ليس ذكر العدم ولاريب فى العمل برواية النوادر فيما لم تخالف ظاہر الرواية فلذا جزمت به المتون مع وضعها لنقل المذهب"[25]

ترجمہ: میں کہتا ہوں: اس شرط کے ذکر نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ شرط سرے سے موجود ہی نہیں ہے اور جب نوادر کی روایت ظاہر الروایہ کے مخالف نہ ہو تو اس پر عمل کرنے میں کوئی شک نہیں ہے اسی وجہ سے متون میں یہ روایت مکمل اعتماد کے ساتھ ذکر کی گئی ہے حالانکہ یہ متون مذہبِ حنفی کے اختیار کردہ اقوال کو نقل کرنے کے لیے وضع کی گئی کتب ہیں۔

اس سے معلوم ہوا ہے کہ اگرچہ ظاہر الروایہ کے مقابلے میں نوادر کی روایت کسی قدر ضعیف ہوتی ہے لیکن مذکورہ مسئلہ میں ظاہر الروایہ میں کوئی ایسی بات مذکور نہیں جو نوادر کی اس روایت کے معارض ہو اور اس کی وجہ سے اسے ترک کرنا لازم آئے۔ فقہ حنفی کی متون میں اس روایت کو ذکر کیا جانا ہی اس بات کی قوی دلیل ہے کہ فقہاء نے اسے قبول کیا اور برقرار رکھا ہے۔

انعقادِ جمعہ کی اجازت وعدم اجازت میں حکومتی اختیارات

جمعہ کے انعقاد کی اس بحث میں سب سے اہم پہلو جو قابلِ غور ہے اور عصر حاضر میں اسے اجاگر کرنا انتہائی اہمیت کا حامل ہے وہ یہ ہے کہ اگر حکومتِ وقت جمعہ جیسی اجتماعی عبادات کے انعقاد پر پابندی عائد کر دے تو کیا اسے یہ اختیار حاصل ہو گا یا نہیں؟ اور کیا اس کی اس پابندی کے پیش نظر جمعہ کے انعقاد کو ترک کرنا درست ہو گا؟

فقہائے احناف نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر حاکم وقت کسی جائز اور شرعی مصلحت کے پیش نظر جمعہ کے انعقاد کی اجازت نہ دے تو اس پر عمل کرنا لازم ہو گا؛ لیکن اگر اس کی یہ پابندی ظلماً اور کسی شرعی مصلحت کے بغیر ہو تو پھر اس حکم کی مخالفت کرنا عوام پر لازم ہو گا اور وہ ایسے حکم کو کسی خاطر میں نہ لاتے ہوئے کسی شخص کو جمعہ کے لیے امام مقرر کر کے اس کے پیچھے جمعہ کی نماز قائم کریں گے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں:

”وفي " الفتاوى الظهيرية ": الإمام إذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا، قال الهندواني: هذا إذا منع لسبب من الأسباب، أما إذا منعهم تعنتا أو إضرارا بهم يجوز أن يجتمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة، وقياسهم على سائر الصلوات فاسد، لأن الجمعة يشترط لها ما لم يشترط لغيرها منالصلوات مثل الخطبة والجماعة.“[26]

ترجمہ: فتاویٰ ظہیریہ میں مذکور ہے کہ حاکم وقت جب کسی شہر کے لوگوں کو جمعہ کے انعقاد سے منع کرے تو انہیں چاہیے کہ وہ جمعہ ادا نہ کریں۔ ہندوانی کہتے ہیں: یہ حکم اس وقت ہے جب حاکم وقت معقول اسباب میں سے کسی سبب کے تحت منع کرے لیکن اگر وہ انہیں ضد میں آکر یا انہیں ضرر پہنچانے کی غرض سے ایسا کرے تو پھر یہ جائز ہو گا کہ وہ لوگ کسی ایسے شخص کو متفقہ طور پر مقرر کریں جو انہیں جمعہ کی نماز پڑھائے۔ دیگر فقہاء کا جمعہ کے معاملہ کو بھی دیگر نمازوں کے معاملہ پر قیاس کرنا فاسد ہے؛ کیونکہ جمعہ کے لیے وہ شرائط ہیں جو دیگر نمازوں کے لیے نہیں ہوتی مثلاً خطبہ کا ہونا اور جماعت کا ہونا۔

ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وأشار المصنف - رحمه الله تعالى - إلى أن الإمام إذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما أن له يمصر موضعا كان له أن ينهاهم قال الفقيه أبو جعفر هذا إذا نهاهم مجتهدا بسبب من الأسباب وأراد أن يخرج ذلك المصر من أن يكون مصرا أما إذا نهاهم متعنتا أو إضرارا بهم فلهم أن يجمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة“[27]

ترجمہ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ حاکم وقت جب کسی شہر کے لوگوں کو جمعہ کے انعقاد سے روک دے تو وہ جمعہ قائم نہ کریں جیسا کہ حاکم وقت کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کسی علاقے کو شہر قرار دے دے اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ لوگوں کو روک دے۔ فقیہ ابو جعفر فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب حاکم وقت معقول اسباب میں سے کسی سبب کے تحت اپنے اجتہاد سے لوگوں کو منع کرے اور اس کا یہ ارادہ ہو کہ اس شہر کو شہر کی تعریف سے خارج قرار دے لیکن جب وہ انہیں عناد میں آکر تکلیف دینے کی غرض سے ایسا کرے تو لوگوں کے لیے یہ جائز ہو گا کہ وہ متفقہ طور پر کسی آدمی کو مقرر کریں جو انہیں جمعہ پڑھائے گا۔

فتاویٰ عالمگیری میں مذکور ہے:

"الإمام إذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا قال الفقيه أبو جعفر - رحمه الله تعالى - هذا إذا نهاهم مجتهدا بسبب من الأسباب وأراد أن يخرج ذلك الموضع من أن يكون مصرا فأما إذا نهاهم متعنتا أو ضرارا بهم فلهم أن يجتمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة، كذا في الظهيرية"[28]

ترجمہ: حاکم وقت جب کسی شہر کے لوگوں کو جمعہ کے انعقاد سے روک دے تو وہ جمعہ قائم نہ کریں جیسا کہ حاکم وقت کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کسی علاقے کو شہر قرار دے دے اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ لوگوں کو روک دے۔ فقیہ ابو جعفر فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب حاکم وقت معقول اسباب میں سے کسی سبب کے تحت اپنے اجتہاد سے لوگوں کو منع کرے اور اس کا یہ ارادہ ہو کہ اس شہر کو شہر کی تعریف سے خارج قرار دے لیکن جب وہ انہیں عناد میں آکر تکلیف دینے کی غرض سے ایسا کرے تو لوگوں کے لیے یہ جائز ہو گا کہ وہ متفقہ طور پر کسی آدمی کو مقرر کریں جو انہیں جمعہ پڑھائے گا۔ ظہیریہ میں اسی طرح مذکور ہے۔

مذکورہ بالا عبارات میں فقیہ ابو جعفر کے موقف کا ذکر موجود ہے کہ ان کے نزدیک حاکم کے روکنے سے جمعہ کے انعقاد پر پابندی اسی صورت میں درست ہو گی جب وہ کسی علاقے کے بارے میں یہ فیصلہ کر دے کہ یہ شہر نہیں ہے بلکہ گاؤں کے حکم میں ہے تو اب ایسی جگہ پر جمعہ کا انعقاد فقہ حنفی کی رو سے جائز نہ ہو گا۔ عصر حاضر میں ایسے حکام وقت تو درکنار ایسے علماء بھی ناپید ہو چکے ہیں جو درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے ہوں۔ لہٰذا اگر جمعہ کے انعقاد کے متعلق حاکم وقت کے اختیارات فقط اسی ایک صورت تک محدود قرار دیے جائیں تو بہت سی دیگر قباحتیں لازم آسکتی ہیں۔ ایسی صورت میں لاء اینڈ آرڈر کی صورت حال بھی مخدوش ہونے کا بہت زیادہ خطرہ موجود ہے۔

مذکورہ بالا تصریحات کے تناظر میں مقالہ نگار کی رائے

عصر حاضر میں ایسے حکام وقت تو درکنار ایسے علماء بھی ناپید ہو چکے ہیں جو درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے ہوں۔ لہٰذا اگر جمعہ کے انعقاد کے متعلق حاکم وقت کے اختیارات فقط اسی ایک صورت تک محدود قرار دیے جائیں تو بہت سی دیگر قباحتیں لازم آسکتی ہیں۔ ایسی صورت میں لاء اینڈ آرڈر کی صورت حال بھی مخدوش ہونے کا بہت زیادہ خطرہ موجود ہے۔ اس لیے مقالہ نگار کی رائے کے مطابق بہتر یہ ہے کہ اگر حاکم وقت موجودہ دور کے علماء اور ماہرینِ صحت کی اجتماعی مشاورت سے اس نتیجے پر پہنچے کہ وہ علاقے جہاں وباء قابو ہو چکی ہو وہاں پر جمعہ و جماعت سمیت تمام مذہبی و سیاسی اور دیگر سماجی اجتماعات پر مکمل پابندی عائد کر دی جائے تو ایسی صورت میں فقہ حنفی کی مذکورہ بالا توضیحات کے مطابق اس علاقے میں جمعہ و جماعت کا انعقاد نہ کرنا شرعاً درست ہو گا۔

جمعہ کے انعقاد کے بارے میں فقہاء کی گزشتہ تصریحات سے درج ذیل نتائج سامنے آتے ہیں:

1. جمعہ کی فرضیت میں مرض کے وہی احکام ہیں جو باجماعت نماز میں حاضری کے احکام کے تحت فقہاء نے بیان کیے ہیں۔
2. احناف کے نزدیک جمعہ کے انعقاد کے لیے اذن عام کا ہونا اس کی بنیادی شرائط میں سے ہے۔
3. اذن عام فقط حکومت کی طرف سے ہی نہیں بلکہ ہر اس جماعت کی طرف سے ہونا ضروری ہے جو جمعہ کا انعقاد کر رہی ہو۔
4. سیکیورٹی وجوہات بناء پر چیکنگ کرنا اذن عام کے منافی نہیں ہے بلکہ وہ ممانعت اذن عام کے منافی ہو گی جو فقط نمازیوں کو نماز سے روکنے کی غرض سے ہو۔

5. اذن عام کی مباحث کو سامنے رکھتے ہوئے وبا کے ایام میں گھروں میں نماز جمعہ کے انعقاد کی اجازت نہیں دی جا سکتی؛ کیونکہ گھروں میں جمعہ پڑھنے کا اذن عام نہیں ہوا کرتا۔
6. اگر حکومت وقت کسی جائز سبب کی بناء پر جمعہ کے انعقاد سے عوام کو روک دے تو عوام کو رک جانا چاہیئے لیکن اگر یہ پابندی فقط عناد اور تکلیف دینے کی غرض سے ہو تو پھر اس پابندی پر عمل نہ کرنا لوگوں کے لیے جائز ہو گا اور وہ جمعہ کے لیے کسی شخص کو امام مقرر کر کے اس کے پیچھے جمعہ پڑھ سکتے ہیں۔

وبائی ایام میں حج اور عمرہ کی ادائیگی

اعضائے بدن کی صحت و سلامتی فقہاء کے نزدیک حج کی فرضیت اور ادائیگی کے لیے شرط ہے۔ کتب فقہ کے تتبع اور تلاش بسیار کے باوجود ایسی تصریحات نہیں مل سکیں جن سے یہ ثابت ہو سکے کہ مرض لاحق ہونے کے خوف سے حج کی فرضیت اور ادائیگی ساقط ہو جاتی ہے جس طرح کہ دیگر عبادات میں مرض لاحق ہونے کا خوف رخصت اور تخفیف کا باعث بن جایا کرتا ہے۔ حج کی فرضیت میں ایک بنیادی اور اہم شرط یہ بھی فقہاء نے بیان کی ہے کہ اگر حاکم وقت کی طرف سے کوئی پابندی ہو تو اس صورت میں آدمی پر حج فرض نہ ہو گا[29]۔ موجودہ صورت حال میں اگر حرمین شریفین کے سفر پر حکومتی پابندیاں عائد ہوں تو ایسی صورت میں حج کی ادائیگی فرض نہ ہو گی۔

وبائی ایام میں اجتماعی عبادات کی ادائیگی مقاصدِ شریعت کے تناظر میں

قواعدِ شرع میں سے ضرورۃ کا قاعدہ ایک ایسا امر ہے جس کی وجہ سے کوئی بھی محظور مباح ہو جاتا ہے چاہے اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے۔ اس قاعدے کے تحت ایک بحث یہ بھی فقہاء کے ہاں ملتی ہے کہ اگر ضرر کا ظن غالب ہو اور ایک طرف حقِ شرع اور ایک طرف حقِ عبد ہو تو اس صورت میں حقِ عبد کو فوقیت حاصل ہو گی۔ علامہ بابرتی لکھتے ہیں:

"وإذا اجتمع حق الشرع وحق العبد يقدم حق العبد لحاجته وغنى الشرع"[30]

ترجمہ: اور جب حقِ شرع اور حقِ عبد جمع ہو جائیں تو حقِ عبد کو مقدم رکھا جائے گا کیونکہ بندہ محتاج ہے اور شریعت بے نیاز ہے۔

وبائی صورت حال میں ایک طرف انسانی جان بچانے کا مقصد ہوتا ہے اور دوسری طرف احکام شرعیہ کے قیام کا مقصد ہوتا ہے جس کا تعلق حق اللہ سے ہے اور ایسے میں فقہاء حق العبد کے مقدم ہونے کو راجح قرار دیتے ہیں۔ اس لیے اگر ان ایام میں مسلمان ماہرینِ صحت کی ہدایات کے پیش نظر کوئی شخص اپنی صحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ گمان رکھتا ہو کہ اس کے اس وبا کا شکار ہونے کا گمان غالب ہے تو وہ اجتماعی عبادات کو ان کی شرعی صورت کے مطابق ادائیگی کو مؤخر کر کے انفرادی طور پر انہیں ادا کر سکتا ہے۔

نتائج بحث

گزشتہ تحقیقی مباحث کے تجزیہ سے درج ذیل نتائج سامنے آتے ہیں:

1. بارش کی وجہ سے حاضری کا سقوط وجوبی نہ تھا بلکہ مباح کے درجے میں تھا اور اس کے باوجود بھی کمالِ فضیلت اسی کو شمار کیا گیا کہ آدمی جماعت کے ساتھ آکر نماز پڑھے۔ جب کہ کرونا کے متعدی ہونے کے خطرہ کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا گیا کہ مسجد میں حاضری بالکل ہی ممنوع قرار دی جائے۔

2. بارش کی وجہ سے جماعت میں حاضری کی رخصت صرف اس معنی میں اجتماعی تھی کہ ہر فرد کو یہ رخصت تھی کہ وہ چاہے تو جماعت میں شریک ہو اور چاہے تو جماعت میں شریک نہ ہو؛ لیکن کرونا کی صورت حال میں یہ کہا گیا کہ لوگ سرے سے جماعت میں شریک ہی نہ ہوں۔ رخصت کا یہ مفہوم کم از کم بارش والی احادیث سے ثابت نہیں ہوتا۔
3. بیماری کا غالب گمان ہو تو یہ کسی بھی فرض عبادت کی ادائیگی میں تخفیف کا باعث بن جاتا ہے اور عند الشرع اس کی وجہ سے کسی بھی رکن یا فرض کی ادائیگی آدمی کے ذمے سے ساقط بھی ہو سکتی ہے۔ جماعت کی حاضری سنت مؤکدہ ہے جو کہ بدرجہ اولیٰ اس ظنِ غالب کی بنیاد پر ساقط ہو سکتی ہے۔
4. خود آدمی کا اپنا تجربہ یا اپنی صحت کو دیکھ کر اس کا غالب گمان ہے کہ مسجد میں اختلاط کی وجہ سے وہ اس وبا کا شکار ہو جائے گا تو اس کے لیے رخصت ہے کہ وہ مسجد میں جانے کی بجائے گھر میں نماز ادا کر لے۔
5. ایسا مسلمان ماہرِ صحت جس کا عادل یا غیر عادل ہونا معلوم نہ ہو بلکہ وہ مستور الحال ہو تو اس کی ہدایات پر عمل کرتے ہوئے متعدی وبا کے ایام میں مسجد میں باجماعت حاضری ساقط ہو جائے گی۔
6. اگر کوئی ڈاکٹر مسلمان نہ ہو یا وہ مسلمان تو ہو لیکن ماہر نہ ہو تو ایسے طبیب کی ہدایات پر عمل کرتے ہوئے جماعت کی حاضری آدمی کے ذمے سے ساقط نہ ہو گی۔
7. جمعہ کی فرضیت میں مرض کے وہی احکام ہیں جو باجماعت نماز میں حاضری کے احکام کے تحت فقہاء نے بیان کیے ہیں۔
8. احناف کے نزدیک جمعہ کے انعقاد کے لیے اذن عام کا ہونا اس کی بنیادی شرائط میں سے ہے۔
9. اذن عام فقط حکومت کی طرف سے ہی نہیں بلکہ ہر اس جماعت کی طرف سے ہونا ضروری ہے جو جمعہ کا انعقاد کر رہی ہو۔
10. سیکیورٹی وجوہات بناء پر چیکنگ کرنا اذن عام کے منافی نہیں ہے بلکہ وہ ممانعت اذن عام کے منافی ہو گی جو فقط نمازیوں کو نماز سے روکنے کی غرض سے ہو۔
11. اگر حکومت وقت کسی جائز سبب کی بناء پر جمعہ کے انعقاد سے عوام کو روک دے تو عوام کو رک جانا چاہیئے لیکن اگر یہ پابندی فقط عناد اور تکلیف دینے کی غرض سے ہو تو پھر اس پابندی پر عمل نہ کرنا لوگوں کے لیے جائز ہو گا۔
12. وبائی ایام میں حج و عمرہ کے بارے میں فقہاء کی تصریحات دستیاب نہیں ہو سکیں البتہ فقہاء نے اس بات کی ضرور صراحت کی ہے کہ اگر حاکم وقت سفر پر پابندی عائد کر دے تو حج فرض نہ ہو گا۔
13. حقِ عبد کو حق شرع پر مقدم رکھا جاتا ہے؛ لہٰذا اگر ایک طرف وبائی مرض کے لاحق ہونے کا ظن غالب ہو اور دوسری طرف حق الشرع کی ادائیگی کا معاملہ ہو تو جان بچانے کے مقصد کو ترجیح دی جائے گی۔

سفارشات

کرونا کی وبا کا پھیلاؤ خطرناک حد تک پہنچا ہوا ہے۔ گزشتہ بحث وبا کے ایام میں اجتماعی عبادات کی ادائیگی کے فقہی پہلو کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے؛ لیکن کسی بھی آفت اور مصیبت سے بچاؤ کے لیے اسلام نے جو لائحہ عمل اختیار کرنے کا حکم دیا ہے اس میں اجتماعی دعا اور استغفار کو

انتہائی زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ احتیاطی تدابیر اپناتے ہوئے اجتماعی عبادات کے ذریعے کسی بھی وبا اور مصیبت سے نجات کی دعا کرنا یقیناً بہت زیادہ فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے اجتماعی عبادات سے کلی طور پر گریز کا طرز عمل اپناتے ہوئے ان کی برکات سے محروم ہونے کی بجائے بہتر ہے کہ احتیاط کا دامن تھام کر اللہ تعالیٰ کی رحمت کی طرف ہاتھ بڑھایا جائے۔

حواشی و حوالہ جات

[1] مرغینانی، علی بن ابی بکر (متوفی: 593ھ)، **الھدایہ** (بیروت: دار احیاء التراث العربی، س۔ن)، 1/56۔

Murghīnānā, 'Ali ibn Abī Bakar (593 AH), *Al-Hidāyaḥ* (Baīrūt: Dār Aḥyā Al-Turāth Al-ʿarabī, n.d.), 1/56.

[2] ابن قدامہ، عبداللہ بن احمد (متوفی: 620ھ)، **المغنی** (قاہرہ: مکتبہ القاہرہ، 1968ء)، 2/30۔

Ibn e Qudāmah, ʿAbdullāh Bin Aḥmad, *Al-Mughnī* (Qaḥiraḥ: Maktabaḥ al- Qaḥiraḥ, 1968), 2/30.

[3] البخاری، محمد بن اسماعیل، **الجامع الصحیح** (مصر: دار طوق النجاۃ، 1422ھ)، 1/134۔

Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il, *Al-Jami 'al-Sahih* (Misar: Dar Tawq al-Najat, 1422 AH), 1/134.

[4] ابن ماجہ، محمد بن یزید، **سنن ابن ماجہ** (بیروت:: دار إحیاء الکتب العربیۃ، س۔ن)، 1/302۔

Ibn Māja, Muḥammad Bin Yazīd ,Sunan *Ibn Māja* (Beīrut: Dār al-Kitab Al-ʿarabīa, n.d.), 1/302-

[5] مسلم بن الحجاج، **صحیح مسلم** (بیروت: دار إحیاء التراث العربی، س۔ن)، 1/484۔

Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim* (Baīrūt: Dār Aḥyā Al-Turāth Al-ʿarabī, n.d.), 1/56.

[6] ابنِ حجر، **فتح الباری** (بیروت: دار المعرفۃ، س۔ن)، 2/113۔

Ibn e Ḥajar, *Fatḥ Al-Bārī* (Baīrūt: Dār Al Maʿrifa, n.d),2/113-

[7] ابن نجیم، **الاشباہ والنظائر** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1419ھ)، 65۔

Ibn e Nujaīm, Al-Ishbāh Wal Naẓā'ir (Baīrūt: Dār Al-Kutub Al-ʿilmiya,1419 AD),65 .

[8] ابن عابدین، محمد امین بن عمر، **رد المختار** (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 1/233۔

Ibn e ʿābidīn, Muḥammad Amīn Bin ʿumar, Radd Al-Mukhtār (Baīrūt: Dār Al-Fikr,1992AD),1/233.

[9] ابن نجیم، **الاشباہ**، 65۔

Ibn e Nujaīm, Al-Ishbāh,65 .

[10] ابن نجیم، **الاشباہ**، 65۔

Ibn e Nujaīm, Al-Ishbāh,65 .

[11] ابن عابدین، **رد المختار**، 1/233۔

Ibn e ʿābidīn, Radd Al-Mukhtār, 1/233.

[12] ابن عابدین، **رد المختار**، 1/233۔

Ibn e ʿābidīn, Radd Al-Mukhtār, 1/233.

[13] ملا خسرو، محمد بن فرامرز، **درر الحکام** (بیروت:: دار إحیاء الکتب العربیۃ، س۔ن)، 2/208۔

Mullaḥ Khusrū, Muḥammad ibn Farāmarz, *Durar al-Hakām* (Beīrut: Dār al-Kitab Al-ʿarabīa, n.d.), 2/208.

[14] ابن عابدین، **رد المختار**، 1/233۔

Ibn e ʿābidīn, Radd Al-Mukhtār, 1/233.

[14] ابن عابدین، **رد المختار**، 1/233۔

Ibn e ʿābidīn, Radd Al-Mukhtār, 1/233.

[15] طحطاوی، أحمد بن محمد، **حاشیۃ الطحطاوی** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1418ھ)، 115۔

Ṭaḥṭāwī, Aḥmad bin Muḥammad, *Ḥashīyaḥ Al- Ṭaḥṭāwī* (Baīrūt: Dār Al-Kutub Al-ʿilmiya ,1418 AH), 115.

[16] ابن عابدین، **رد المختار**، 2/422۔

Ibn e ʿābidīn, Radd Al-Mukhtār, 2/422.

[17] سمرقندی، محمد بن أحمد، **تحفۃ الفقہاء** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1418ھ)، 227۔

Samarkandī, Aḥmad bin Muḥammad, *Tuḥfaḥ Al-Fuqḥa*ʿ (Baīrūt: Dār Al-Kutub Al-ʿilmiya ,1418 AH),227.

[18] العینی، بدرالدین، **عمدۃ القاری** (بیروت: دارالفکر، 1399)، 21/267۔

Al-ʿaīnī, Badar Al-Dīn, ʿumdatul Qārī (Baīrūt:Dār Al-Fikar,1399AH),21/267.

[19] ابن عابدین، **رد المختار**، 1/661۔

Ibn e ʿābidīn, Radd Al-Mukhtār, 1/661.

[20] کاسانی، **بدائع الصنائع** (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1406ھ)، 1/258۔

Kāsānī, Badā'iʿ Al-Ṣanā'iʿ (Baīrūt: Dār Al-Kutub Al- ʻilmiyyah,1406AH), 1/258.

[21] عبد الرحمن بن محمد، **مجمع الأنھر** (بیروت: دار إحیاء التراث العربی، س۔ن)، 1/166۔

ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Majma 'al-Anaār* (Baīrūt: Dār Aḥyā Al-Turāth Al-ʿarabī, n.d.), 1/166.

[22] محمود بن أحمد، **المحیط البرھانی** (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1424ھ)، 2/85۔

Maḥmūd bin Aḥmad, Al-Muhīṭ Al-Burḥānī, (Baīrūt: Dār Al-Kutub Al-ʿilmiya ,1418 AH), 2/85.

[23] ابن عابدین، **رد المختار**، 2/152۔

Ibn e ʿābidīn, Radd Al-Mukhtār, 2/152.

[24] ابن عابدین، **رد المختار**، 2/152۔

Ibn e ʿābidīn, Radd Al-Mukhtār, 2/152.

[25] احمد رضا خان بریلوی (متوفی: 1921ء)، **جد الممتار** (کراچی: مکتبۃ المدینہ، س۔ن)، 3/596۔

[26] علامہ بدرالدین العینی، **البنایہ شرح ھدایہ** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1420ھ)، 3/51۔

'Allāma Badruddīn Al-'Aini, *Al-Bunāya Sharḥ Hidāyah* (Beīrut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmīyyaḥ,1420), 3/51.

[27] ابن نجیم، **البحر الرائق** (قاھرۃ، دار الکتاب الاسلامی، س۔ن)، 3/157۔

Ibn Nujaīm, Al-Baḥr Al-Rā'iq (Qahirah: Dār Al-Kitāb Al-Islāmī, n.d.), 3/157.

[28] البلخی، نظام الدین، **الفتاویٰ الھندیہ** (بیروت: دار الفکر، 1310ھ)، 1/146۔

Al-Balkhī, Niẓāmuddīn, *Al-Fatwa Al-Ḥindīyaḥ* (, (Baīrūt: Dār al-Fikar, 1310 AH), 1/146.

[29] ابن عابدین، **رد المختار**، 2/459۔

Ibn e ʿābidīn, Radd Al-Mukhtār, 2/459.

[30] بابرتی، محمد بن محمد، **العنایۃ** (بیروت: دار الفکر، 1981ء)، 6/466۔

Bābartī, Muḥammad ibn Muḥammad, Al-ʿAnāiyāt (Baīrūt: Dār al-Fikar, 1981), 6/466.