OPEN ACCESS
Al-Qamar
ISSN (Online): 2664-4398
ISSN (Print): 2664-438X
www.alqamarjournal.com

اصولِ تکفیر: تعارف و تجزیہ

Principles of *Takfīr*: Introduction and Analysis

Muhammad Tehami Bashar Alawi

Doctoral Candidate Islamic Studies, GIFT University, Gujranwala / Visiting Lecturer, Federal Urdu University, Islamabad

Dr. Muhammad Akram Virk

Faculty Member, GIFT University, Gujranwala

Abstract

The principles of *Takfīr* internally reflect the legislative conscienceless. In these principles the ingredients of *īmān* are determined in a manner that in case of denial one does not remain as *mu'min*. This has nothing to do with what relates with heart; as it is purely a legal domain. But the matter of *Takfīr* cannot firmly be devoid of heart-related injunctions because it means negation of *īmān* that is a heart-relating matter. To ensure the balance between *Takfīr* having ostensible and legislative feature, and *īmān*, that relates with heart, is a complex point where one among *ẓāhir* (ostensible) and *bāṭin* (internal) seems to be overcoming the other. The principles of *Takfīr* basically attempt to determine those foundations and underpinnings of Islam, the denial of which identify *kufr* (disbelief) that persists within the heart. By this way the matters of *īmān*, that are in fact heart-relating ones, could be brought with the domain of ostensible legislation. Most often, because of *ta'wīl*, the principles of *Takfīr* become lose that gives rise to the dilemma of abuse of those principles. Then, crossing over the legislative boundaries these principles adapt some other aspects. The social aspect among those different aspects is very significant without which, the tradition of the application of *Takfīr* may not be

CC BY

understood fully. In terms of application, *Takfīr* deos not remain solely an academic-legal activity. Here the need is felt that *Takfīr* should be discussed from various, and of course new, dimensions having the history thereof taken into account so that the tradition of *Takfīr* may be given a new and appropriate dimension on the basis of fresh and principled study.

Keywords: *Takfīr*, Muslim, *Dīn, principles, introduction*

موضوع کا تعارف، اہمیت اور پس منظر

ایمان و اسلام کا لفظ بولتے ہی یہ تصور سامنے آتا ہے کہ ذہن میں کوئی ایسا معھود ہونا ضروری ہے جس پر لفظِ ایمان و اسلام صادق آسکے۔ اجزائے اسلام اپنے ثبوت و اہمیت کے لحاظ سب ایک درجہ کے نہیں ہیں۔ دل اور ہاتھ اجزائے بدن ہونے کے باجود اہمیت کے لحاظ سے ایک جیسے نہیں ہیں۔ دل کے بغیر بقائے حیات متصور نہیں ہے جبکہ ہاتھ کا معاملہ تمام تر اہمیت کے باوجود یوں نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح عین ممکن ہے کہ ایک امر جزوِ اسلام ہونے کے باجود دوسرے اجزائے اسلام کی بہ نسبت کم یا زیادہ اہم ہو۔ ایسے اجزائے اسلام کہ جن کہ بغیر تحققِ اسلام ممکن نہیں وہ کون کون سے ہیں؟ اُن کی تعیین کے لیے معیار کیا اور کیسے قائم کیا جاسکتا ہے؟ مزید بر آں یہ سب طے کرنے میں، منکر کے جہل و نیت کو بھی لحاظ میں رکھا جائے گا یا نہیں؟ اگر ہاں تو یہ لحاظ کس حد تک رکھا جانا ممکن ہے وغیرہ؟ اِس نوع کے جملہ مباحث "اصولِ تکفیر" کی تعیین میں ملحوظ رکھے جاتے ہیں، تاکہ کسی بھی مدعی اسلام کا دعویٰ اسلام متعین اجزائے اسلام کے تسلیم کیے جانے بغیر ممکن نہ ہو پائے۔ دوسری طرف مشکل یہ ہے کہ اِس معاملے میں غیر محتاط روش تکفیرِ بے جا کی صورت میں سامنے آجاتی ہے۔ بعد از تکفیر معاملہ سماجی فساد کے بعد باہمی تقتیل تک آ پہنچتی ہے۔ اِس موضوع کی حساسیت اور یہی سماجی سیاق متقاضی ہے کہ مباحثِ تکفیر کا ہر عہد میں نئے تناظرات کے ساتھ جائزہ لیا جاتا رہا تاکہ تعیینِ اجزائے اسلام کے ساتھ ساتھ تکفیرِ بے جا سے بچنے کی علمی بنیادیں واضح ہوتی رہیں۔ اصولِ تکفیر میں کار فرما اصل الاصول یہ ہے کہ دین کے کچھ ایسے ناگزیر اجزا متعین کر لیے جائیں کہ جن کے منکر کو کافر سمجھا جاسکے۔ اس اساس پر استوار اصولِ تکفیر کی تفصیلات اہلِ علم یوں پیش کرتے ہیں۔

تکذیبِ رسول ﷺ

عہدِ رسالت ﷺ میں مذہبی لحاظ سے انسانوں کو دو گروہوں میں ہی تقسیم کیا جانا ممکن تھا۔ ایک وہ گروہ جو رسالت مآب ﷺ پر ایمان لے آیا اور ایک وہ جو ایمان نہ لا سکا۔ رسول ﷺ کے ہوتے ہوئے مسلمانوں میں کسی ایسے دینی انحراف کا عملی امکان نہیں کہ وہ خود کو مسلمان کہتے ہوئے رسول ﷺ کی تکذیب کر سکیں۔ وہاں رسول ﷺ کے ہوتے ہوئے تکذیب و عدمِ تکذیب کا فیصلہ کسی تردد کے بغیر کیا جانا ممکن تھا۔ لیکن رسول ﷺ کے عہد کے بعد کے لوگوں نے رسالت مآب ﷺ کے بارے میں جو کچھ بھی جاننا یا ماننا ہے اس کی حیثیت براہِ راست جاننے اور ماننے کی نہیں ہے۔ اب یہ جو کچھ بھی مانیں گے وہ روایات کی بنیاد پر بالواسطہ ہی مانیں گے۔ روایات کا باہمی اختلاف و تضاد ایک امر واقعہ ہے۔ ایسے میں یہ ممکن تھا کہ رسول ﷺ کے منقول ارشادات کے حوالے سے لوگ ایک قسم کی روایات کو توثیقین کی نظر سے دیکھیں اور دوسری روایات کو ترک کر گزریں۔ اب نہ تو یہ کہا جانا ممکن ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں رسول ﷺ نے متضاد ہدایات جاری کی ہیں اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا

ہے کہ کوئی جان بوجھ کر رسول ﷺ کے حقیقی قول کا انکار کر رہا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک قول کسی صاحب کے ہاں حقیقی ہو اور عین وہی قول دوسرے کے ہاں من گھڑت قسم کا ہو۔ ایسے میں ہر کوئی اپنے گمان میں وہ بات رد کر رہا ہوتا ہے جو اس کی نظر میں رسول ﷺ کی فرمائی ہوئی ہوتی ہی نہیں۔ اس عملی صورتِ حال کے ہوتے ہوئے کسی کی طرف "تکذیبِ رسول ﷺ" کی نسبت کرنا کوئی آسان معاملہ نہیں۔ دوسری بڑی الجھن اس باب میں یہ بھی ہے کہ ان تمام روایات کو "دین" بھی باور نہیں کیا جا سکتا۔ جب کسی کی نظر میں کوئی معاملہ دین نہیں تو کیا وہ اس پر "غیر دین" کا اطلاق نہیں کر سکتا؟ اور اگر یہ غیر دین اس کی نظر میں رسول کی تکذیب کے درجہ کا معاملہ ہو تو کیا وہ ایسے میں کسی کو تکذیبِ رسول ﷺ کا مرتکب قرار دے کر "کافر" قرار نہیں دے سکتا؟ ان عملی پیچیدگیوں کو سامنے رکھتے ہوئے اہلِ علم کسی علمی حل کی طرف بڑھنا چاہتے ہیں۔ تکفیر کے باب میں معروف نقطہ ہائے نظر میں کم و بیش سب میں ہی یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ کسی کی طرف تکذیبِ رسول ﷺ کی نسبت ہر اس صورت میں نہیں کی جا سکتی جس میں کہ کسی نے ہمارے خیال میں رسول ﷺ کے قول سے ہٹ کر موقف اپنایا ہو۔ اس امر کا احساس اہلِ علم کو ہے کہ رسول ﷺ کے قول کو ترک کرنے والا اپنے گمان میں تارک نہیں ہے بلکہ وہ دوسری روایات کو قولِ رسول ﷺ جان کر انہیں مانے ہوئے ہے۔ لیکن قائل کے گمان کو اس معاملہ میں کہاں تک دخیل سمجھا جائے گا؟ مسلم روایت میں اس کا جواب یہی ملتا ہے کہ قائل کے گمان کو مطلق طور پر قابلِ قبول نہیں سمجھا جائے گا بلکہ دیکھا جائے گا کہ قائل کا اقرار یا انکار اس دائرے سے تو متعلق نہیں جو دین کے ناگزیر امور سے متعلق ہے؟ ایسی صورت میں قائل کا خیال و گمان قابلِ لحاظ نہ رہے گا۔ اہلِ علم کی چند ذیلی تصریحات سے ہم جان سکیں گے کہ تکذیبِ رسول ﷺ کا اطلاق کرنے میں اہلِ علم کن شرائط و قیود کو قابلِ لحاظ سمجھتے ہیں۔ امام طبریؒ لکھتے ہیں:

أما ترك الاعتقاد وهو عدم اعتقاد ما أمر الله ورسوله بالإيمان به كالإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر، وكل ما أخبر الله عنه ورسوله، من تفصيل ما يجب اعتقاده مما هو داخل تحت هذه الأركان الستة التي هي أركان الإيمان، أو عدم تصديق ما أخبر الله ورسوله عنه من أخبار أمم الماضية أو ما يحصل فيما يستقبل من الأيام، كالفتن والملاحم، وأشراط الساعة، وسائر الأحوال التي دلّت النصوص علي حصولها قبل قيام الساعة. أو عدم اعتقاد وجوب الواجبات الظاهرة، أو عدم تحريم المحرّمات الظاهرة، فترك اعتقاد ذلك، أو الشك فيه، ولو كان شيئا واحدا، فإنه كفر مخرج من الملّة علي ما دلّت علي ذلك الأدلة وأجمعت عليه الأمة.[1]

"جن اوامر کا اللہ اور اُس کے رسول ﷺ نے حکم دے رکھا ہے، جیسا کہ: اللہ، ملائکہ، کتب، رُسل، آخرت، قدر اور ان چھے امور کے تحت آنے والا ہر وہ امر جس کی تصدیق کا اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے حکم دیا ہو یا اُمم ماضیہ و احوالِ مستقبل کے اخبار، جیسے فتن و ملاحم، علاماتِ قیامت اور قیامِ قیامت سے قبل کے جملہ احوال، جن کے وقوع کی خبر اللہ اور اُس کے رسول ﷺ نے دے رکھی ہے، کا انکار یا واجباتِ ظاہرہ کا انکار و محرماتِ ظاہرہ کی تحلیل کا اعتقاد یا ان امورِ ظاہرہ میں سے کسی ایک میں شک، یہ مخرجِ ملت کفر ہے، اِس امر پر ادلہ قائم ہیں اور یہ اجماع سے ثابت ہے۔"

اس تصریح کے مطابق، اللہ اور رسول ﷺ کے اوامر کا انکار یا عدمِ تصدیق تکذیبِ رسول ﷺ شمار کیا جائے گا۔ اس اقتباس میں "واجبات ظاہرہ" اور "محرمات ظاہرہ" کی قیود کا اضافہ بتاتا ہے کہ امام تکذیب کا اطلاق ان امور میں ہی کرنا چاہتے ہیں جن کا

وجوب و حرمت ظاہر ہو چکا ہو۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام یہاں "ظاہر" کی تعبیر سے جڑے ابہامات سے پردہ نہیں ہٹا رہے۔ وجوب و حرمت کا ظاہر ہونا اس پہلو سے مانا جائے کہ دینی نصوص میں وہ ظاہر ہو تو اس عملی الجھن کا کوئی حل ممکن نہیں کہ نص میں ظاہر ہونے کے باوجود قائل پر وہ بات کسی وجہ سے مخفی ہو۔ کسی پر کسی چیز کا ظاہر ہونا کافی نہیں ہے کہ وہی بات دوسرے پر بھی اسی طرح ظاہر ہو۔ ظہور و خفا کا تعلق محض نص سے جوڑ دیا جائے اور قائل کو نظر انداز کر لیا جائے تو یہی نتیجہ نکلے گا کہ ہر کوئی دوسرے کی تکفیر کر دے کہ یہ بات مجھ پر تو ظاہر ہے کہ رسول ﷺ کا حکم یہی ہے اب کوئی اسے نہیں مان رہا تو گویا وہ تکذیبِ رسول ﷺ کر رہا ہے۔ امام کے اس اقتباس میں درپیش عملی الجھن کا جو حل پیش کیا گیا ہے اس سے اس الجھن کے حل کی بجائے مزید الجھن پیدا ہو رہی ہے۔ "ظاہر" کی قید مزید تنقیح کے بغیر معاملہ الجھاؤ سے نہیں نکل سکتا۔

امام طبریؒ سورۂ نساء کی آیت 150-151 کے ضمن میں بیان کرتے ہیں:

المؤمن بالكتب والرسل، هو المصدّق بجميع ما في الكتاب الذي يزعم أنه به مصدق، وبما جاء به الرسول الذي يزعم أنه به مؤمن. فأما من صدّق ببعض ذلك وكذَّب ببعض، فهو لنبوة من كذب ببعض ما جاء به جاحد، ومن جحد نبوة نبي فهو به مكذب.[2]

"کتب و رسل پر ایمان لانے والا شخص وہ ہے، تصدیق کی جانے والی کتاب میں موجود ہر چیز کی تصدیق کرے اور جس رسول پر وہ ایمان لا رہا ہے اس کی لائی ہوئی ہر شے کی تصدیق کرے۔ جو شخص بعض کی تصدیق کرے اور بعض کی تکذیب کرے تو وہ تکذیب کیے جانے والے (رسول) کی نبوّت کا منکر ہوتا ہے۔ اور جس نے کسی بھی نبی کی نبوّت کا انکار کیا تو وہ مکذّب ہے۔"

یہ اقتباس بھی ایسی صورتِ حال کے لیے تو قابلِ عمل ہو سکتا ہے جب یہ واضح ہو کہ کوئی خدا اور رسول کے اوامر جان کر بھی نہیں مان رہا یا بعض مان رہا ہے۔ مگر ایسی صورت جبکہ قائل اپنے خیال میں رسول و خدا کی تکذیب ہی نہیں کر رہا تو یہ اقتباس اس صورتِ حال سے متعلق قرار دیا جانا ممکن نہیں۔

ابن بطہؒ لکھتے ہیں:

وكذلك وجوب الإيمان والتصديق بجميع ما جاءت به الرسل من عند الله، وبجميع ما قال الله، فهو حقّ لازم، فلو أن رجلاً آمن بجميع ما جاءت به الرسل إلا شيئاً واحداً، كان بردّ ذلك الشيء كافراً عند جميع العلماء.[3]

"اللہ کی جانب سے رسولوں کی لائے ہوئے ہر بات کی تصدیق کرنا اور اس پر ایمان لانا بھی اسی طرح ہے۔ اور اسی طرح (اس بات کی تصدیق کرنا) جو اللہ نے کہی ہے۔ یہ (سب) لازمی ہے۔ اگر کوئی شخص رسولوں کی کسی ایک شے کے علاوہ ہر بات پر ایمان لے بھی آیا تو اس ایک شے کے انکار کے سبب وہ تمام علما کے نزدیک کافر ہو گا۔"

اصولی طور پر یہ بات درست ہونے کے باوجود زیرِ بحث صورتِ حال سے متعلق نہیں۔ قائل یا منکر اپنے گمان میں اطاعتِ رسول ﷺ کر رہا ہو جبکہ کسی دوسرے کے نزدیک وہ انکارِ رسول ﷺ کر رہا ہو تو ایسے میں اس الجھن کا حل کیا ہے؟ یہ اقتباس اس باب میں رہنمائی فراہم نہیں کر رہا۔

دلیلِ قطعی کا انکار

اہلِ علم نے مسلم روایت میں روایات کے باہمی تضادات و اختلافات کے ہوتے ہوئے لوگوں کے فکری و عملی رجحانات مختلف ہو جانے کے معاملے کا ادراک کرتے ہوئے یہ تصریح کی ہے کہ تکفیر کا اطلاق صرف ان امور میں کیا جا سکتا ہے جبکہ کسی دلیلِ قطعی کا انکار کیا جا رہا ہو۔ دلیل قطعی نہ ہو تو اس امکان کو اہمیت دی جانی چاہیے کہ ممکن ہے قائل پر کسی وجہ سے وہ بات مخفی رہ گئی ہو۔

قاضی عیاضؒ لکھتے ہیں:

وكذلك نقطع بتكفير بكلّ من كذّب وأنكر قاعدة من قواعد الشرع، و ما عرف يقيناً بالنقل المتواتر من فعل الرسول، ووقوع الإجماع المتّصل عليه، كمن أنكر وجوب الصلوات أو عدد ركعاتها وسجداتها.[4]

"اسی طرح ہم ہر ایسے شخص کی تکفیر پر بھی یقین رکھتے ہیں جس نے شرعی قواعد میں سے کسی قاعدے کا انکار و تکذیب کی، جس نے فعلِ رسول ﷺ سے کسی امرِ متواتر کو جاننے کے باوجود جھٹلایا، اور (جس نے کسی مجمع علیہ امر کا انکار کیا) کہ جس پر اجماعِ متّصل واقع ہو۔ (کفر میں ان افراد کی مثال) ایسے شخص کی طرح ہے جس نے نمازوں کی فرضیّت یا رکعتوں اور سجدوں کی تعداد کا انکار کیا ہو۔"

قاضی عیاضؒ کی تصریح کے مطابق کسی شرعی قاعدہ، متواتر فعلِ رسول ﷺ اور اجماع سے ثابت امور کے انکار پر تکفیر کا اطلاق کیا جائے گا۔ اس تصریح میں بھی یہ الجھن حل طلب ہے کہ منکر کسی معاملہ کو شرعی قاعدہ، ثابت شدہ فعلِ رسول اور اجماعی و یقینی دینی امر نہ جانتا ہو تو ایسے میں اس پر تکفیر کا اطلاق کیسے کیا جائے؟ ظاہر ہے کہ منکر اپنے خیال میں کسی دینی امر کا منکر ہے ہی نہیں۔ اس امر کا یقینی دینی امر ہونا اس پر مخفی ہے۔ مسلم روایت کے داخلی تضادات کے ہوتے ہوئے اس امر کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کسی امر کے کسی کے ہاں قطعی ہونے کے باوجود یہ پوری طرح ممکن ہے کہ وہی امر دوسروں کے ہاں قطعی تو درکنار سرے سے کوئی ثابت دینی امر ہی نہیں ہے۔ علامہ انور شاہ کاشمیریؒ نے لزوم التزام کی بحث میں بجا طور پر یہ فرمایا ہے کہ لزومِ کفر کی صورت میں قائل کی طرف کفر کی نسبت جھوٹی نسبت قرار پائے گی۔ غور کیا جائے تو زیرِ بحث صورت میں بھی منکر کو "قطعی دلیل کا منکر" کہنے کا اخلاقی جواز پیدا نہیں ہو سکتا جبکہ وہ "قطعی دینی امر" منکر کے خیال میں سرے سے کوئی "دینی امر" ہے ہی نہیں۔ ایسے میں قابلِ غور معاملہ یہ نہیں کہ ہم اسے "قطعی دلیل کا منکر" کیسے ثابت کریں، قابلِ غور امر یہ ہے کہ ان اسباب و موانع کو سمجھنے میں صلاحیتیں صرف کی جائیں جن کے ہوتے ہوئے ایک "قطعی امر" دوسروں پر مکمل طور پر "مخفی" امر بنا ہوا ہے۔ امت میں مبینہ قطعیات کا انکار کفریہ عمل کے طور پر نہیں بلکہ غیر ثابت امور کے طور پر ہی روا رکھا گیا ہے۔ غور کا محل اب یہی ہے کہ ان اسباب کو زیرِ بحث لایا جائے جن کے ہوتے ہوئے قطعی امر بھی دوسروں پر مخفی رہ جاتا ہے۔

وكذلك من أنكر القرآن أو حرفاً منه أو غيّر شيئاً منه، أو زاد فيه، كفعل الباطنيّة والإسماعيلية... وكذلك من أنكر شيئاً مما نصّ فيه القرآن-بعد علمه- أي: من القرآن الذي في أيدي الناس ومصاحف المسلمين، ولم يكن جاهلاً، ولا قريب عهد بالإسلام... وكذلك من أنكر الجنّة أو النار، أو البعث أو الحساب أو القيامة؛ فهو كافر بإجماع للنصّ عليه.[5]

"اسی طرح (ایسے شخص کے کفر میں کوئی اشکال نہیں) جس نے پورے قرآن کا انکار کیا، یا اس کے کسی ایک حرف کا انکار کیا، یا اس میں کوئی تغیّر کیا، یا اس میں کوئی اضافہ کیا، جیسے کہ باطنیّہ اور اسماعیلیہ نے کیا۔ اسی طرح وہ شخص جس نے علم کے باوجود کسی

منصوص حکم کا انکار کیا، یعنی یہ جاننے کے باوجود کہ مذکورہ حکم مروّجہ مصحف کے اندر موجود ہے، (ایسے شخص کے کفر کے لیے یہ شرط بھی ہے کہ) وہ نہ تو اس امر منصوص سے ناواقف ہو اور نہ نیا نیا مسلمان ہوا ہو۔ اسی طرح جنّت، دوزخ، دوبارہ زندہ ہونے، حساب و کتاب اور قیامت کا منکر بھی کافر ہے، (اس کے کفر پر علما کا) اجماع ہے، کیوں کہ یہ تمام امور منصوص ہیں۔"

اس اقتباس میں مبینہ اصول کا اطلاق کر کے بتایا گیا ہے کہ باطنیہ اور اسماعیلیہ قطعی دلیل کے انکار کے مرتکب ہو کر کافر ہو گئے۔ اگر تو معاملہ یہی ہوتا کہ باطنیہ و اسماعیلیہ اپنے خیال میں واقعی قرآن میں اضافہ کرنے والے ہی ہیں تو ان کی تکفیر کا معاملہ آسان رہتا۔ معاملہ جبکہ یہ ہے کہ وہ ماضی کی روایات کی بنیاد پر یہ گمان بلکہ یقین کیے ہوئے ہیں کہ لوگوں نے اہلِ بیت کے بغض میں کچھ آیاتِ قرآنی مصحف سے نکال دی ہیں۔ وہ اپنے خیال میں خود کو "قرآن میں اضافہ کرنے والے" کی بجائے دوسروں کو "قرآن میں کمی کرنے والا" یقین کیے ہوئے ہیں۔ ایسے میں قرآن میں کمی زیادتی کرنے کا جرم ایک ہی وقت میں ثابت ہو رہا ہے۔ باطنیہ اپنے علم کو بنیاد بنا کر دوسروں کی تکفیر کریں کہ وہ قرآن میں کمی کر رہے ہیں، تو کیا یہ علمی اخلاقیات کی رو سے درست فیصلہ ہو گا؟ اور اس کے برعکس کیا باطنیہ کو قرآن میں زیادتی کا مرتکب قرار دیا جانا درست ہو گا جبکہ ان تک پہنچا ہوا علم یہی ہے کہ اصل قرآن وہی ہے جسے وہ مانے ہوئے ہیں؟ ایسی صورت میں زیرِ غور معاملہ یہ ہونا چاہیے کہ قرآن کی اصل پوزیشن کو سمجھنے میں حائل رکاوٹوں کو کس طرح دور کیا جا سکتا ہے۔ "منکر جاہل نہ ہو" یا "وہ نو مسلم نہ ہو" یہ شروط بتاتی ہیں کہ دلیل کے قطعی ہونے کے باوجود منکر کی صورتِ حال کو نظر انداز کر کے حکم لگانا انصاف کے خلاف ہے۔ ہمارے خیال میں جہل و نو مسلمی کی مانند غلط فہمی کے عنصر کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ہم جانتے ہیں کہ ہماری روایت میں لوگوں نے ایسے امور داخل کر رکھے ہیں جو بے بنیاد ہونے کے باوجود کئی لوگوں کے لیے یقینیات کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس غلط فہمی کے شکار لوگوں کی اس یقینی کیفیت کو کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے؟ منکر کے احوال جہل و نو مسلم ہونے کی وجہ سے قابلِ لحاظ ہو سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ انہیں غلط فہمی کی صورتوں میں بھی ملحوظ رکھا جائے۔ باطنیہ کے اس پہلے گروہ یا شخص کو قرآن میں اضافے کا مرتکب قرار دیا جانا قابلِ فہم ہے جس نے جانتے بوجھتے آیات وضع کیں اور انہیں قرآن کا حصہ باور کیا مگر یہ وضعی آیات جب تاریخی عوامل کے تحت اگلوں کے لیے حقیقی آیات بن گئیں تو ایسے میں کیسے دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ یہ بعد کے لوگ قرآن میں اضافے کے مرتکب ہو کر کافر ہو گئے؟ جو لوگ ان کی تکفیر کا فیصلہ کریں گے وہ بھی ان کی نظر میں ہدایت یافتہ لوگ نہیں ہیں۔ ایسے میں تکفیر کا اقدام کسی دینی فائدے پر منتج نہیں ہو سکتا اور نہ ہی آج تک ہوا ہے۔ ناگزیر ہے کہ تکفیر کے اقدام پر نظر ثانی کر کے دینی فوائد کی جانب بڑھنے کی راہ اپنائی جائے۔

اجماعِ امت کا انکار

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

إن من أنكر فرض الزكاة في هذه الأزمان كان كافراً بإجماع المسلمين، وكذلك الأمر في كلّ من أنكر شيئاً مما أجمعت الأمة عليه من أمور الدين إذا كان علمه منتشراً، كالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، والاغتسال من الجنابة، وتحريم الزنا، والخمر، ونكاح ذوات المحارم ونحوها من الأحكام؛ إلا أن يكون رجلاً حديث عهد بالإسلام، ولا يعرف حدوده؛ فإنه إذا أنكر شيئاً منها جهلاً به لم يكفر.[6]

"اس دور میں جس شخص نے زکاۃ کی فرضیّت کا انکار کیا تو وہ (اس کی فرضیّت پر) مسلمانوں کے اجماع (کے انکار) کی وجہ سے کافر ہے۔ یہی معاملہ ہر ایسے دینی امر کے انکار کی صورت میں ہے، جس پر امّت کا اجماع واقع ہے، (البتّہ اس کی شرط یہ ہے کہ) اس مجمع علیہ امر کا علم لوگوں میں عام ہو۔ ایسے مجمع علیہ امور میں پانچ نمازیں؛ رمضان کے روزے؛ غسلِ جنابت؛ زنا، شراب اور محارم کے ساتھ نکاح کی حرمت وغیرہ شامل ہیں۔ (اس حکم سے ایک استثنائی صورت یہ ہے کہ) انکار کرنے والا شخص نو مسلم ہو اور اسے شرعی حدود و قیود کا علم نہ ہو۔ اگر ایسا شخص اپنی کم علمی کی بنیاد پر کسی مجمع علیہ امر کا انکار کرے تو وہ کافر نہیں ہو گا۔"

واعلم أن مذهب أهل الحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب ولا يكفر أهل الأهواء والبدع وإن من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردّته وكفره إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة ونحوه ممن يخفي عليه فيعرف ذلك فإن استمرّ حكم بكفره، وكذا حكم من استحلّ الزنا أو الخمر أو القتل أو غير ذلك من المحرّمات التي يعلم تحريمها ضرورة.[7]

"یاد رہے کہ اہلِ حق کا موقف یہ ہے کہ کسی گناہ کی بنیاد پر اہلِ قبلہ کی تکفیر نہیں کی جا سکتی۔ اسی طرح بدعتی اور خواہش پرست کی بھی تکفیر نہیں کی جا سکتی۔ اگر کسی شخص نے ایسے دینی امر کا انکار کیا جس کا تعلق امورِ ضروریّہ سے ہے تو ایسے شخص کے ارتداد و کفر کا حکم جاری کیا جائے گا۔ (اس میں سے بھی ایک استثنائی صورت یہ ہے کہ) وہ نیا نیا مسلمان ہوا ہو یا وہ کسی دور دراز کے علاقے سے تعلق رکھتا ہو، جہاں (امورِ ضروریّہ کے بارے میں) علم عام نہ ہو۔ ایسے شخص کو پہلے ان امور کی تعلیم دی جائے گی اور اگر وہ اپنی بات پر قائم رہا تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اسی طرح زنا، شراب، قتل، محارم کے ساتھ نکاح کو جائز سمجھنے والے کا بھی حکم ہے، کیوں کہ ان امور کی حرمت کا علم امورِ ضروریّہ کی قبیل سے ہے۔"

اس اقتباس میں اس بات کو اہمیت دی گئی ہے کہ اجماعِ امت سے ثابت شدہ معروف احکام کا انکار کرنے والا کافر قرار پائے گا۔ اجماعی امور کے انکار پر تکفیر کی اساس یہ مانی گئی ہے کہ یہ ایسے امور ہوتے ہیں جن سے ہر مسلمان واقف ہوتا ہے۔ ایسے امور کا انکار دین کے ثابت شدہ معاملے کا انکار کہلائے گا اور ظاہر ہے کہ وہ کفر سے کم نہیں ہو سکتا۔ معاملہ پر دقتِ نظر سے غور کیا جائے تو یہ مفروضہ محلِ نظر ٹھہرتا ہے کہ اجماعی امور کا دین ہونا خاص و عام پر واضح ہو جاتا ہے۔ اسی اقتباس میں نو مسلم اور اجڈ دھاتی کے لیے گنجائش تسلیم کی گئی ہے کہ وہ اجماعی امور کا انکار کر دیں تو جہالت کے عذر کی وجہ سے تکفیر نہیں کی جائے گی۔ اس گنجائش سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اجماعی امور میں بھی یہ گنجائش ماننے بنا کوئی چارہ نہیں کہ لوگ ان سے نا آشنا رہیں۔ اجماعی امور سے بے خبری کو بطورِ عذر مان لینے کے بعد اس گنجائش کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ اجماعی امور سے لوگ باخبر تو ہوں پر وہ اجماعی امور کسی وجہ سے ان کی نظر میں دینی حقائق نہ ہوں۔ جیسے مثال کے طور پر سیدنا ابو بکر صدیق کی خلافت پر اجماع کا دعوٰی کیا جاتا ہے ان کی خلافت کا منعقد ہو جانا بھی ایک مسلّم حقیقت ہے۔ یہ مسلّم حقیقت سنی ذہن کے لیے ایک دینی حقیقت ہے اور شیعہ ذہن کے ہاں یہ محض ایسی تاریخی حقیقت ہے جو دینی نقطہ نظر سے قابلِ اعتراض ہے۔ اس حقیقت کو کوئی ذہن کسی وجہ سے دینی ہی نہیں مانتا تو اس کی بابت یہ دعوٰی کیسے کیا جا سکتا ہے کہ وہ کسی دینی حقیقت کا منکر ہے۔ یہ اصول ایسی صورتوں میں ہی قابلِ لحاظ ہو سکتا ہے جہاں یہ مان لیا جائے کہ کسی شخص پر یہ واضح ہو چکا ہے کہ فلاں معاملہ دین میں لازم کا درجہ رکھتا ہے اس کے باوجود وہ اس کا انکار کر رہا ہے۔ جب صورتِ حال یہ نہ ہو تو اس کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے کہ فلاں شخص کسی معروف دینی تقاضے سے بھی بے خبر ہے اسے یہ تک معلوم نہیں کہ یہ بھی کوئی لازمی دینی تقاضہ ہے۔ جب سرے

سے معروف اجماعی مسئلہ سے بے خبری عذر ماننے میں کوئی الجھن نہیں تو کسی معروف معاملے کو دینی تقاضہ نہ سمجھنے کی وجہ سے عذر کے تحقق میں الجھن کی بھی کوئی وجہ نہیں۔

ضروریاتِ دین کا انکار

وہ دینی امور جن کا پایائے ثبوت تواتر کے درجہ کا ہو، ان کے انکار پر بھی تکفیر کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اس میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ قطعیت سے ثابت ہو جانے والے امور کا شمار ضروریاتِ دین میں سے جن سے بے خبری کا گویا کوئی امکان ہی نہیں۔ ضروریاتِ دین کی شان میں سے ہے کہ بس گویا انہیں جانا جائے۔ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

ومن جحد وجوب بعض الواجبات الظاهرة المتواترة، كالصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحجّ البيت العتيق، أو جحد تحريم بعض المحرّمات الظاهرة المتواترة، كالفواحش، والظلم، والخمر، والميسر، والزنا وغير ذلك، أو جحد حلّ بعض المباحات الظاهرة المتواترة، كالخبز، واللحم، والنكاح فهو كافر مرتدّ يستتاب فإن تاب وإلا قتل.[8]

"اگر کسی شخص نے بالکل واضح اور متواتر فرائض میں سے بعض فرائض کا انکار کیا، جن میں پانچ وقت کی نمازیں، رمضان کے مہینے کے روزے، بیت اللہ کا حجّ، وغیرہ شامل ہیں، یا کسی شخص نے بالکل واضح اور متواتر محرّمات میں سے بعض محرّمات کا انکار کیا، جن میں فحاشی، ظلم، شراب، جوا، زنا، وغیرہ شامل ہیں، یا کسی نے بالکل واضح اور متواتر مباحات میں سے بعض کے حلال ہونے کا انکار کیا، جن میں روٹی، گوشت، نکاح، وغیرہ شامل ہیں، تو ایسا شخص کافر و مرتدّ ہے۔ ایسے شخص کو توبہ کرنے کا کہا جائے گا۔ اگر اس نے توبہ کی تو ٹھیک ورنہ اسے قتل کیا جائے گا۔"

یہاں واجباتِ ظاہرہ متواترہ اور محرماتِ ظاہرہ متواترہ کے انکار پر تکفیر میں یہی اساس کار فرما ہے۔ یہاں قابلِ غور نکتہ یہی ہے کہ کیا ایسا ممکن ہے کہ کوئی شخص ان "ظاہر و متواتر" امور سے بھی بے خبر رہ جائے؟ نو مسلم کے لیے یہ امکان تسلیم کر کے اہلِ علم نے اس کی تکفیر سے اجتناب برتا ہے۔ اس استثنا سے اتنا بہر حال ثابت ہو جاتا ہے کہ متواتر ہونے کے باوجود کسی وجہ سے لوگوں پر اس امر کا مخفی ہونا ممکن ہے۔ اب قابلِ غور نکتہ یہ رہ جاتا ہے کہ نئے نئے اسلام قبول کرنے کے علاوہ بھی کوئی قابلِ لحاظ مانع ہو سکتا ہے کہ جس کے ہوتے ہوئے کسی پر اس متواتر کا مخفی رہ جانا ممکن ہو؟ مسلم روایت پر نظر رکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ دینی تعبیرات میں غیر معمولی تناقضات کے ہوتے ہوئے ایک عرصہ اسلام میں گزار لینے کے بعد بھی یہ ممکن نہیں کہ ضروریاتِ دین کسی واضح شکل میں کسی پر واضح ہو سکیں۔ مثلاً ایک معروف دینی تعبیر یہ ہے کہ "امامت" بھی ضروریاتِ دین میں شامل ہے جبکہ اس کے برعکس دوسری تعبیر دین میں "امامت" کا تصور ضروریاتِ دین میں سے ہونا تو درکنار یہ سرے سے ہے ہی بے بنیاد تصور جس کا دین میں سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔ یعنی درپیش مسئلہ یہ نہیں کہ ضروریاتِ دین متعین طور پر موجود ہیں اب محض انہیں جاننے کا مسئلہ باقی رہ گیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ ضروریاتِ دین کی تعیین کا مسئلہ تاحال طے نہیں ہو سکا۔ ہماری مراد یہ نہیں کہ کسی بھی امر میں مسلم قوم متفق نہیں ہو سکی، مدعا یہ کہ ایسے امور تاحال موجود ہیں جن کے ضروریاتِ دین میں سے ہونے نہ ہونے کا معاملہ داخلی نزاعات کی زد میں ہے۔ اس صورتِ حال کے بعد یہ تو ممکن ہے کہ کوئی شدید غلط فہمی میں مبتلاء ہو کر دین کے اہم تقاضوں سے بے خبر رہ جائے مگر یہ امکان نہیں کہ اس کی طرف یہ نسبت کر لی جائے کہ وہ جانتے بوجھتے کسی دینی امر کا انکار کر رہا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ جن عقائد کی وجہ سے تکفیر کا حکم لگایا گیا، لوگ ان عقائد سے وابستگی دین سے وابستگی کے

جذبہ کے تحت ہی کر رہے ہیں۔یعنی وہ مبینہ کفریہ نظریہ جس نے بھی اپنایا ایمانی نظریے کے طور پر ہی اپنایا۔ایسی صورتِ حال میں تکفیر کی بجائے اس صورتِ حال پر توجہ کرنا ضروری ہے جس کے بعد کسی "کفریہ نظریہ" کے "عین اسلامی نظریہ" بن جانے کے امکانات وجود میں آجاتے ہیں۔ تکفیر کی ساری بحث جس اساس پر گھومتی ہے اس کی بابت شیخ سعدیؒ بجا طور پر لکھتے ہیں:

والحاصل أن من كذّب الله أو كذّب رسوله في شيء مما أخبر به فهو كافر، أو لم يلتزم ما أمر الله به ورسوله؛ لأن هذا كلّه مناقض للإيمان بالقرآن والسنة وكلّ ما ذكره الفقهاء من تفاصيل المكفّرات الصحيحة فإنه يعود إلي هذا السبب.[9]

"خلاصہ یہ ہے کہ جس نے اللہ و رسول ﷺ کی بتائی ہوئی کسی بات میں اللہ کی یا رسول ﷺ کی تکذیب کی، یا ان کے بتائے ہوئے کسی امر کا التزام نہیں کیا تو وہ کافر ہے؛ کیوں کہ یہ قرآن و سنّت پر ایمان لانے کے منافی ہے۔ فقہاے کرام نے امورِ کفریہ کی جو تفصیل بیان کی ہے تو وہ اسی سبب کی جانب لوٹتے ہیں۔"

یعنی ان تمام وجوہ سے تکفیر کی جائے گی جن کے ہوتے ہوئے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی تکذیب ہو رہی ہو۔ گویا اللہ اور رسول ﷺ کی تکذیب ہی تکفیر کی اساس ہے۔ جب ہم اس اصول کا اطلاق مسلمانوں کے داخلی گروہوں پر کر رہے ہوتے ہیں تو ہمارے لیے یہ دعوٰی کسی طرح ممکن نہیں ہوتا کہ فلاں شخص اللہ اور رسول ﷺ کی تکذیب کے احساس سے کسی امر کا اقرار یا انکار کر رہا ہے۔ حقیقی صورتِ حال یہی ہے کہ مبینہ کفریہ نظریہ کسی ایمانی نظریے کے طور پر پورے صدقِ دل سے مؤمنانہ احساس کے زیرِ اثر اپنایا گیا ہوتا ہے۔اس صورتِ حال میں کس کی طرف اللہ اور رسول ﷺ کی تکذیب کے جرم کی نسبت بجائے خود بہتان کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ جس کی طرف اللہ اور رسول ﷺ کی تکذیب کی نسبت کی جا رہی ہوتی ہے وہ ان دوناموں پر جان تک قربان کرنا کم سمجھتا ہے۔ایسی صورتِ حال میں تکفیر کا اطلاق مزید کئی دینی و سماجی خرابیوں کا باعث بن رہا ہے۔

تکفیرِ معیّن کی شرائط

تکفیر کے اطلاق کے مضمرات پیشِ نظر رکھتے ہوئے اہلِ علم نے اس اصول کے بے لاگ اطلاق سے گریز برتا ہے۔ اس اصول کا اطلاق کرتے ہوئے اہلِ علم نے جن شرائط کو ملحوظ رکھا ہے وہ حسبِ ذیل ہیں:

- أن يكون المعيّن بالغاً عاقلاً (وہ شخص بالغ و عقل مند ہو)
- أن يقع منه الكفر علي وجه الاختيار (کفر کا ارتکاب اس کے اپنے اختیار سے ہو)
- أن تبلغه الحجّة التي يكفر بخلافه (اس تک ایسی دلیل پہنچ گئی ہو جس کی مخالفت سے کفر لازم ہو)
- ألا يكون متأوّلا (وہ شخص تاویل نہ کر رہا ہو)

کسی فردِ معین کی تکفیر میں دیکھا جائے گا کہ وہ عاقل بالغ ہو، کفر اس کے اختیار سے سرزد ہوا ہو، جس دینی امر کے خلاف پر اس کی تکفیر کی جا رہی ہے وہ اس سے جاہل نہ ہو اور یہ کہ وہ تاویل کے ساتھ انکار نہ کر رہا ہو۔

ان شرائط میں بیان کی گئی شرط "تاویل" اس قسم کی ہے کہ جس ہر انکار میں شامل ہو سکتی ہے۔ ایسی صورت میں کسی متعین کی تکفیر کا امکان ہی باقی نہیں رہتا الا یہ کہ وہ خود کفر کا اعلان کر دے۔ چنانچہ تاویل کے اصول کو مزید مقید کر کے "ضروریاتِ دین"، "قطعی دلیل" وغیرہ کی طرف لوٹا دیا گیا ہے۔ اہلِ علم کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

قال ابن المفلح: إنما ينبغي أن يقطع بالكفر علي من خالف إجماع الأمة ولم يحتمل حالة تاويلاً.[10] قال القاضي عياض: ادعاء التأويل في لفظ صراح لا يقبل.[11] قال أنور شاه: التأويل في ضروريّات الدين لا يدفع الكفر.[12] قال شمس الدين الخيالي: معني هذه القاعدة أن لا يكفر في المسائل الاجتهادية إذ لا نزاع في تكفير من أنكر ضروريّات الدين.[13]

''ابن مفلحؒ کہتے ہیں کہ جو شخص اجماعِ امّت کی مخالفت کرے اور اسے تاویل پر بھی محمول نہ کیا جا سکے تو اس کی تکفیر یقین کے ساتھ کی جانی چاہیے۔ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ صریح لفظ کے ساتھ تاویل کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا۔ علامہ انور شاہ لکھتے ہیں کہ ضروریّاتِ دین میں تاویل کرنے سے کفر زائل نہیں ہوتا۔ علامہ شمس الدین خیالی کہتے ہیں کہ اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ مسائلِ اجتہادیّہ میں نہیں ہو گی؛ کیوں کہ ضروریّاتِ دین کے انکار سے تکفیر میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے۔''

ان شرائط کا منشاء یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس پر تکفیر کا اطلاق کیا جائے اس اطمینان کے بعد ہی کیا جائے کہ وہ واقعی شعور و اختیار کے ساتھ کفر کا ارتکاب کر رہا ہے۔ ان مبینہ شرائط کو ملحوظ رکھنے کے بعد بھی کفر کے اطلاق کے وقت جو چیز نہیں کہی جا سکتی وہ یہی ہے کہ فلاں شخص کسی کفریہ جذبے کے زیرِ اثر کسی امر کا اقرار یا انکار کر رہا ہے۔ اس نکتہ پر ما قبل سطور میں تفصیلی کلام ہو چکا ہے۔

ان شرائط کے بیان کے بعد اسی اقتباس میں نتیجے کے طور پر یہ موقف اپنایا گیا ہے:

لا خلاف بين المسلمين أن الرجل لو أظهر إنكار الواجبات الظاهرة المتواترة، والمحرّمات الظاهرة المتواترة، ونحو ذلك فإنه يستتاب، فإن تاب، وإلا قتل.[14]

''اس امر پر مسلمانوں کا باہمی اتفاق ہے کہ واجباتِ ظاہرہ و محرماتِ ظاہرہ کے انکار پر اسے توبہ کا کہا جائے گا، اس نے توبہ کر لی تو خوب نہ کی تو اس ارتداد کی وجہ سے اسے قتل کیا جائے گا۔''

واجباتِ ظاہرہ و محرماتِ ظاہرہ کے انکار پر تکفیر جن اساسات پر مبنی ہے ان کا تجزیہ ما قبل سطور میں کیا جا چکا ہے۔

کفریہ فعل اور فاعل پر کفر کا حکم لگانے میں فرق:

علامہ ابن تیمیہؒ نے تکفیرِ مطلق اور تکفیرِ معین میں اس پہلو سے فرق کیا ہے کہ کسی فعل کے لیے مطلقاً کفریہ فعل کہنا اس بات کو لازم نہیں کہ اس فعل کا فاعل بھی کافر قرار دے دیا جائے۔ ابن تیمیہ اس استدلال کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فنهي ﷺ عن لعنه مع إصراره علي الشرب، لكونه يحبّ الله ورسوله، مع أنه لعن في الخمر عشرة... ولكن لعن المطلق لا يستلزم لعن المعيّن، الذي قام به ما يمنع لحوق اللعنة به.

''ان کی شراب نوشی کو جاری رکھنے کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے ان پر لعنت بھیجنے سے منع کیا ہے؛ کیوں کہ وہ اللہ و رسول سے محبّت کرتے تھے، باوجود اس کے کہ انھوں نے شراب پینے والے پر دس مرتبہ لعنت بھیجی ہے۔ مطلق لعنت سے کسی ایسے متعیّن شخص کی لعنت لازم نہیں ہوتی، جس کے ساتھ موانعِ لعنت بھی قائم ہوں۔''

تکفیر کو لعنت پر قیاس کرتے ہوئے ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ مطلق تکفیر یا مطلق وعید کا بھی یہی حکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کتاب و سنّت میں مطلق وعید، شرائط کے ثبوت اور موانع کی عدمِ موجودگی کے ساتھ مشروط ہے۔[15] مزید لکھتے ہیں:

فتكفير المعيّن من هؤلاء الجهّال وأمثالهم . بحيث يحكم عليه بأنه من الكفّار . لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم علي أحدهم الحجّة الرساليّة، التي يتبيّن بها أنهم مخالفون للرسل، وإن كانت هذه المقالة لا ريب أنها كفر، وهكذا الكلام في تكفير جميع المعيّنين.[16]

''اگرچہ جاہلوں کی بات کے کفر ہونے میں کوئی شک نہ ہو، تو بھی ان کی اس طرح متعیّن تکفیر کرنا کہ یہ لوگ کافر ہیں، اس وقت تک درست نہیں ہے جب تک ان کے خلاف ایسی حجّت و دلیل قائم نہ ہو جائے جس سے ان کی مخالفتِ رسول واضح ہو جائے۔ تمام متعیّن افراد کی تکفیر میں یہی تفصیل ہے۔''

فقد يكون الفعل أو المقالة كفراً، ويطلق القول بتكفير من قال تلك المقالة، أو فعل ذلك الفعل، ويقال من قال كذا، فهو كافر، أو من فعل ذلك، فهو كافر. لكن الشخص المعيّن الذي قال ذلك القول أو فعل ذلك الفعل لا يحكم بكفره حتي تقوم عليه الحجّة التي يكفر تاركها. وهذا الأمر مطرد في نصوص الوعيد عند أهل السنة والجماعة، فلا يشهد علي معيّن من أهل القبلة بأنه من أهل النار، لجواز أن لا يلحقه الوعيد، لفوات شرط، أو لثبوت مانع.[17]

''بعض اوقات کوئی قول و فعل کفریہ ہوتا ہے اور مطلقاً کہا جاتا ہے کہ جس نے یہ بات کہی یا کام کیا تو وہ کافر ہے۔ لیکن اس طرح کی بات کرنے والے یا کام کرنے والے متعیّن شخص پر کفر کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جا سکتا، جب تک اس کے خلاف واضح ثبوت نہ ہو۔ اہلِ سنّت و جماعت کے نزدیک وعید کی نصوص میں یہی تفصیل ہے، لہٰذا اہلِ قبلہ میں سے کسی متعیّن شخص کے خلاف یہ گواہی نہیں دی جا سکتی کہ وہ دوزخی ہے؛ کیوں کہ کسی شرط کی عدمِ موجودگی اور کسی مانع کے وجود کے سبب یہ امکان موجود ہے کہ اس کے ساتھ یہ وعید لاحق نہ ہو۔''

ابن تیمیہؒ ان اقتباسات میں کفریہ فعل کے فاعل کو کافر قرار دینے کے تصور کو غلط قرار دیتے ہیں۔ کسی کفریہ قول و فعل کو اپنانے کے باوجود قائل و فاعل کی تکفیر میں قابلِ لحاظ موانع ہو سکتے ہیں جن کا لحاظ رکھتے ہوئے متعین طور پر اس کفریہ قول و فعل کے قائل و فاعل کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ اس اصول کے بیان کے باوجود ابن تیمیہ فردِ متعین کی تکفیر کی مطلقاً نفی نہیں کرتے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ محض فعل کا کفریہ ہونا فاعل کے کافر ہونے کے لیے کافی دلیل نہیں ہے۔ فعل کے کفریہ ہونے کے باجود دیکھا جائے گا کہ اس فاعل پر کفر کا اطلاق کرنے میں کسی قسم کے موانع نہ ہوں۔ گویا تکفیر معین کی مکمل نفی مطلوب نہیں اس کے لیے شرائط کا سخت ہونا بیان کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ اسی اقتباس میں ابن تیمیہ تصریح کرتے ہیں کہ:

لا يحكم بكفره حتي تقوم عليه الحجّة التي يكفر تاركها

یعنی محض کفریہ فعل کے ارتکاب پر تو تکفیر نہیں ہو گی، البتہ اس پر ایسی حجت قائم ہو جائے کہ جس کا ترک کفر باور کیا جا سکے تو تکفیر کی جائے گی۔ ابن تیمیہ کے ہاں تکفیر متعین سے جڑے مضمرات کا احساس واضح طور پر محسوس ہو رہا ہے جس کی وجہ سے وہ محض کفریہ فعل کے ارتکاب پر کافر قرار دے دینے والوں کو جہال سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن خود ابن تیمیہ کے ہاں کوئی واضح اساس نہیں مل پا رہی جس کو سامنے رکھ کر یہ دعوی کیا جا سکے کہ کڑی شرائط ملحوظ رکھ کر کی جانے والی تکفیر اس اطمینان کی حامل ہوتی ہے کہ اس میں قائل واقعی رسول ﷺ کی تکذیب کے احساس سے کفریہ فعل کر رہا ہے۔ عدمِ شرط یا وجودِ مانع کا اصول جس تنقیح و تفصیل کا متقاضی ہے، ابن تیمیہ کے ہاں وہ تنقیح و تفصیل نہیں مل رہی۔ اگر موانع مطلقاً ملحوظ رکھے جائیں تو فردِ معین

کی تکفیر کی نوبت عملاً تبھی آسکتی ہے جب کوئی خود اس دعویٰ کے ساتھ کسی دینی امر کا انکار کرے کہ وہ معاذ اللہ جانتے بوجھتے خدا ورسول ﷺ کی تکفیر کر رہا ہے۔ ایسی صورتیں جہاں وہ اپنے خیال میں رسول ﷺ کا مطیع ہوتا ہے اور دوسروں کے خیال میں تکذیبِ رسول ﷺ کا مرتکب، تو ان کڑی شرائط کے بعد فردِ متعین پر کیا جانے والا تکفیر کا اطلاق بھی اس معاملہ کو حل کرنے میں ناکافی ہو گا۔

لزومِ کفر اور التزامِ کفر میں فرق

ایسی صورتیں جہاں کوئی قائل ایسا موقف اختیار کرے جس کا لازمی نتیجہ کوئی کفریہ نظریہ ہو تو کیا ایسے موقف کو اپنانے پر تکفیر درست ہو گی؟ اہلِ علم نے اس حوالے سے یہی رجحان اپنایا ہے کہ محض ایسے موقف کو اپنانے کی وجہ سے تکفیر درست نہ ہو گی۔ اس موقف سے نکلنے والا وہ لازمی کفریہ نتیجہ اس کے سامنے رکھا جائے گا۔ اگر تو وہ اس کفریہ نتیجے کو بھی اختیار کرتا ہے تو تب اس کی تکفیر ہو گی اگر اس لازمی نتیجے سے انکار کر جاتا ہے تو اس کی تکفیر درست نہ ہو گی۔ اس کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہتا ہے کہ "بارہ آئمہ بھی عصمت کے حامل تھے"۔ اس موقف کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ آئمہ کا مقام وہی ہے جو کہ کسی نبی کا ہوتا ہے۔ یہ تصور اپنے لازمی نتیجے کے طور پر ختمِ نبوت کے منافی ہو جاتا ہے۔ تو کیا اس دعویٰ کی وجہ سے کسی کو ختمِ نبوت کا منکر قرار دے کر تکفیر درست ہو گی؟ یہی اصول بتایا گیا ہے کہ یوں کفر کا لزوم ہو جانے سے تکفیر نہیں کی جائے گی۔ البتہ وہ لازم آنے والا کفریہ خیال اس پر پیش کیا جائے گا کہ کیا تو ختمِ نبوت کا منکر ہے؟ اب اگر وہ خود اس لزوم کا التزام کرتے ہوئے یہ کہے کہ جی میں منکر ہوں تو اس کی تکفیر ہو گی اور اگر وہ کہہ دے کہ نہیں میں ختمِ نبوت کا انکار نہیں کرتا تو اس کی تکفیر نہ ہو گی۔ اس مدعا کو اہلِ علم نے اپنے اپنے انداز میں یوں بیان کیا ہے:

لزوم الشيء مع العلم به التزام والتزام الكفر مع العلم بالكفر كفر.[18] إن التزام الكفر واعتناقه بعد العلم به وإن كان كفرا لكن اللزوم المجرّد عن الالتزام والاعتناق ليس بكفر، ولم يجز تكفير أحد من أهل القبلة باللزوم فقط. قال العلامة عبد العزيز الفرهاروي: تقرر في الشرع أن التزام الكفر كفر لا لزومه وإلا لزم تكفير كثير من أهل القبلة.[19] قال صاحب التقرير والتحرير: إن لازم المذهب ليس بمذهب لصاحبه فمن يلزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر.[20] لكن هذا إذا كان اللزوم نظريا واستدلاليا وأما إذا كان اللزوم بديهيا وضروريا فلا فرق بين اللزوم والالتزام. كما قال الإمام الرازي: الإلزام إذا كان خفيّاً بحيث يحتاج فيه إلي فكر وتأمّل، كان الأمر فيه كما ذكرتم (أي فإلزام الكفر غير والتزام الكفر غير) إما إذا كان جليّا واضحاً لم يبق بين الإلزام والالتزام فرق.[21] قال العلامة الخيالي: إن لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً.[22] قال العلامة عبد العزيز الفرهاروي: إن اللزوم البديهي في حكم الالتزام. قال عصام الدين الاسفرائني: 'لأنه بلزوم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر إذا كان اللزوم ظاهراً وكان من لزم كفر عالما به.[23] قال أنور شاه: والحاصل في مسئلة اللزوم والالتزام أن من لزم من رأيه كفر لم يشعر به وإذا وقف عليه أنكر اللزوم وكان في غير الضروريّات وكان اللزوم غير بين فهو ليس بكافر وإن سلم اللزوم وقال: إن اللازم ليس بكفر وكان عند التحقيق كفراً فهو إذن كافر.[24]

"علامہ عبد العزیز فرہارویؒ لکھتے ہیں کہ شریعت میں یہ بات طے شدہ ہے کہ کفر کا التزام (اپنانا) کفر ہے، نہ کہ کفر کا لازم آنا کفر ہے۔ ورنہ تو کئی مسلمانوں کی تکفیر ہو جاتی۔ تقریر و تحریر کے مصنّف لکھتے ہیں کہ کسی موقف کا لازم صاحبِ موقف کا مذہب نہیں ہوتا، لہذا جس شخص کی بات سے کفر لازم ہوتا ہو تو وہ کافر نہیں ہوتا۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ لزوم استدلالی یا نظری ہو۔ اگر لزوم بدیہی یا ضروری ہو تو اس صورت میں لزوم و التزام میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ جیسے کہ امام رازی کہتے ہیں کہ اگر لزوم مخفی ہو، یعنی غور و فکر کا محتاج ہو تو اس صورت میں کفر کے لزوم کا الگ حکم ہے، جب کہ کفر کے التزام کا الگ حکم ہے۔ اور اگر کفر کا لزوم بالکل واضح ہو تو اس صورت میں لزوم و التزام میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ علامہ خیالی کہتے ہیں کہ کفر کا ایسا لزوم جو معلوم ہو تو وہ بھی کفر ہو گا۔ عبد العزیز فرہاروی لکھتے ہیں کہ بدیہی لزوم کا حکم التزام جیسا ہے۔ عصام الدین اسفرائنی لکھتے ہیں کہ کفر کے لزوم سے کفر لازم نہیں آتا جب تک کہ خود کفر کا التزام نہ کیا جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر لزوم بالکل واضح ہو اور وہ شخص بھی جانتا ہو تو کفر لازم آئے گا۔ علامہ انور شاہ لکھتے ہیں کہ لزوم و التزام کے مسئلہ میں خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص کی رائے سے کفر لازم آتا ہو تو وہ ان شرائط کے ساتھ کافر نہیں ہو گا: [1] اسے اس لزوم کا علم نہ ہو، [2] جب اسے علم ہو تو وہ اس لزوم سے انکار کرے، [3] اس رائے کا تعلق ضروریّاتِ دین سے نہ ہو، [4] اور لزوم بھی غیر واضح ہو۔ اگر وہ شخص اس رائے سے کفر کے لزوم کا اقرار کرے لیکن (ساتھ میں) یہ بھی کہے کہ یہ (لازمی امر) کفر نہیں ہے، اور در حقیقت وہ کفر ہو، تو وہ شخص اس صورت میں کافر ہو گا۔"

یعنی لازمِ قول کو اگر وہ شخص التزام کرے تو وہ اس کا مذہب و موقف قرار دیا جائے گا، لیکن بعض صورتوں میں وہ اس کا انکار یا اس سے جہالت کا اظہار کرتا ہے، اس صورت میں لازمِ قول کو اس شخص کا قول قرار نہیں دیا جائے گا، اگرچہ اس کے موقف سے یہ بات لازم آئے (ولو کان مذھبہ مستلزماً لہ حقیقۃ)۔ زیادہ سے زیادہ سے یہ کہا جائے گا کہ اس کے اقوال میں باہم تناقض ہے، لیکن اس صورت میں اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ ابن حزم لکھتے ہیں:

وأما من كفر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ، لأنه كذب علي الخصم وتقويل له بما لم يقل به، وإن لزمه فلم يحصل علي غير التناقض فقط، والتناقض ليس كفراً، بل قد أحسن إذ فرّ من الكفر.[25]

"جو لوگ دوسروں کی باتوں کے مایئول معنی کی بنیاد پر تکفیر کرتے ہیں تو یہ غلط (رویّہ) ہے؛ کیوں کہ یہ مدّ مخالف پر بہتان ہے، اور اس کی جانب سے ایسی بات کہنا ہے جو خود اس نے نہیں کہی۔ اگر (کفریہ بات) لازم بھی آئے تو زیادہ سے زیادہ اس کے دعاوی میں تناقض ہی لازم آیا، اور تناقض کو کفر نہیں کہا جا سکتا۔ بل کہ اگر قائل (مایئول کفر) سے بھاگ رہا تو بہتر ہی ہے۔" ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

فالصواب أن مذهب الإنسان ليس بمذهب له إذا لم يلتزمه، فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه كانت إضافته إليه كذباً عليه، بل ذلك يدلّ علي فساد قوله، وتناقضه في المقال غير التزامه اللوازم التي يظهر أنها من قبل الكفر والمحال، مما هو أكثر، فالذين قالوا بأقوال يلزمها أقوال يعلم أنه لا يلتزمها، لكن لم يعلم أنها تلزمه...[26]

"درست بات یہ ہے کہ جب تک کوئی شخص کسی موقف کو خود اختیار نہ کرے تو محض لزوم کی بنیاد پر کسی چیز کو اس کا موقف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب کوئی شخص کسی (کفریہ موقف) کا انکار و نفی کرے تو اس شخص کی جانب اس کی نسبت کرنا جھوٹ

باندھنے (کے مترادف) ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ امر اس کے (کفر کو مستلزم) قول کے فساد و تناقض پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ایسے امور پر جو از قبیلِ کفر ہوں۔ محال و متناقض دعاوی کا شیوع عام ہے۔ سو کوئی ایسے اقوال کا دعوی کرے جس دوسرے کفریہ اقوال کو لازم ہوں، لیکن قائل کو اس امر کا علم نہ ہو تو، اس وجہ سے تکفیر درست نہیں"۔

ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

الصواب عند الأكثرين من علماء السلف والخلف: أنا لا نكفّر أهل البدع والأهواء إلا إن أتوا بمكفّر صريح، لا استلزاميّ، لان الأصحّ أن لازم المذهب ليس بلازم.[27]

"اکثر علما کے نزدیک درست موقف یہ ہے کہ اہلِ بدعت و خواہش کی اس وقت تک تکفیر نہیں کی جائے گی، جب تک وہ صریح کفر نہ کریں، محض استلزامی کفر کی بنیاد پر تکفیر نہیں کی جائے گی؛ کیوں کہ لازمِ مذہب لازم نہیں ہوتا۔"

ان اقتباسات سے اندازا ہوتا ہے کہ لزوم و التزام کا یہ فرق ملحوظ رکھ دیا جائے تو بے جا تکفیر کا عمل رک سکتا ہے۔ لیکن سماجی تناظر حیرت ناک مقام یہ ہے کہ اس اصول کا اطلاق کرتے وقت، علمائے دیوبند بھی تکفیر سے نہ بچ سکے۔ ان کی تکفیر بھی اسی اصول پر کی گئی کہ وہ لوگ کفر کا التزام کر چکے ہیں۔ جبکہ انہی لوگوں کے حوالے سے یہ خیال بھی کیا جاتا ہے کہ وہ خدا اور رسول ﷺ کے سچے وفادار تھے۔ ان دو متوازی رجحانات سے اندازا کیا جا سکتا ہے کہ ان شرائط کو ملحوظ رکھ کر کی جانے والی تکفیر کی زد ایسے افراد پر بھی پڑتی ہے، جنہیں خدا اور رسول ﷺ کا مخالف قرار دینا ممکن نہیں ہوتا۔ قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ کتاب کی دنیا میں بیان کی جانے والی یہ کڑی شرائط عملی دنیا میں ایک قدم بھی نہ چل سکیں۔ حقیقت یہی ہے کہ تکفیر متعین کا تصور قبول کر لینے کے بعد کسی قسم کی شرائط کا اضافہ تکفیرِ بے جا کو روکنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ جس تکفیرِ بے جا کو عملاً روکنے کے لیے یہ شرائط عائد کی گئی ہیں اس حوالے سے یہ مؤثر نہیں ہو سکیں۔ تکفیر کی عملی سرگرمیوں کو سامنے رکھ کر نظر ثانی کی جانی چاہیے کہ ان شرائط کے عملاً مکمل غیر مؤثر ہو جانے کے عوامل کیا ہیں؟

اہلِ قبلہ کی تکفیر (الحكم بالظاهر والإعراض عن السرائر):

اہل علم کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ کسی پر حکم لگاتے ہوئے انسان کی ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے حکم لگایا جائے گا اور باطن کا معاملہ اللہ کے سپرد کر دیا جائے گا۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کو منافقین کے بارے میں علم تھا، لیکن اس کے باوجود انھوں نے ظاہری اسلام کا لحاظ رکھتے ہوئے، انھیں کافر قرار نہیں دیا۔ منافقین کو کفار کے زمرے میں شمار نہ کیے جانے میں ایک قابلِ غور نکتہ یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اللہ نے اس معاملے کی ساری تفصیل بتا بھی دی تھی کہ یہ لوگ منافق ہیں اور ان کے دل میں کفر بھرا ہوا ہے، لیکن اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے انھیں بے نقاب نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ظاہری حالات موافقِ اسلام جان کر ان کے باطنی کفر سے اعراض برتا گیا۔ علامہ شاطبیؒ لکھتے ہیں:

إن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً، وبالنسبة إلي الاعتقاد في الغير عموماً، فإن سيّد البشر مع إعلامه بالوحي، يجري الأمور علي ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم، ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر علي ما جرت عليه.[28]

"دوسروں پر عملی احکام کے اجرا میں خاص طور پر اور ان کے متعلق گمان رکھنے میں عام طور پر 'ظاہر کے مطابق فیصلہ کرنے' کا قاعدہ ملحوظ رکھا جائے گا۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے وحی کے علم کے باوجود منافقین وغیرہ کے حوالے سے ظاہری امور کے

مطابق فیصلہ کیا ہے۔ اگرچہ انھیں منافقوں کے دلوں کا علم تھا، لیکن پھر بھی انھوں نے ظاہر پر حکم کے قاعدے کو ترک نہیں کیا۔"

یعنی باطنی کفر ظاہری حالات کے موافق حکم میں مانع نہیں ہو گا۔

ظاہری اسلام کو قبول کرنے کے بارے میں چند نصوص سے بھی استشہاد کیا جاتا ہے، روایت ہے:

من صلي صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا لله في ذمته.[29]

"جس نے ہماری طرح نماز پڑھی، ہمارے قبلے کی جانب منھ کیا، ہمارا ذبح شدہ جانور کھایا تو وہ مسلمان ہے، جس کے لیے اللہ و رسول کا ذمہ ہے۔ لہذا تم لوگ اللہ کا ذمہ مت توڑو۔

اللہ کا فرمان ہے، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا[30]

"اے ایمان والو جب سفر کرو اللہ کی راہ میں تو تحقیق کر لیا کرو اور مت کہو اس شخص کو جو تم سے سلام علیک کرے کہ تو مسلمان نہیں تم چاہتے ہو اسباب دنیا کی زندگی کا سو اللہ کے ہاں بہت غنیمتیں ہیں۔"

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

أمرت أن أقاتل الناس حتي يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكوة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دمائهم وأموالهم إلا بحقّ الإسلام، وحسابهم علي الله.[31]

"مجھے اس وقت تک لوگوں کے قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جب تک کہ وہ اس بات کی گواہی نہ دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں، اور یہاں تک کہ وہ نماز ادا کریں، اور زکاۃ کی ادائیگی کریں۔ جب وہ یہ تمام کام کریں تو انھوں نے اسلام کے حق کے علاوہ، مجھ سے اپنی جان و مال کو محفوظ کر لیا۔ اور (آخرت میں) ان کا حساب و کتاب اللہ پر ہے۔"

حديث جارية معاوية بن الحكم السلمي لما سأل رسول الله ﷺ: أفلا أعتقها؟ قال: ائتني بها فأتيته بها. فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعتقها فإنها مؤمنة.[32]

"جب معاویہ بن حکم رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے اپنی باندی کو آزاد کرنے کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ اسے میرے پاس لاؤ۔ جب اسے لایا گیا تو انھوں نے باندی سے پوچھا کہ اللہ کہاں ہیں؟ جواب دیا آسمان میں۔ پھر پوچھا کہ میں کون ہوں؟ جواب دیا کہ اللہ کے پیغمبر۔ اس پر انھوں نے معاویہ بن حکم سے فرمایا کہ اسے آزاد کر دو کہ یہ مومنہ ہے۔"

ان شواہد سے استدلال کرتے ہوئے اہلِ علم نے جو رجحان اپنایا اس کی بابت قاضی عیاض نے لکھا ہے:

فالعصمة مقطوع بها مع الشهادة، ولا ترتفع ويستباح خلافها إلا بقاطع، ولا قاطع إلا من شرع، ولا قياس عليه.[33]

"کلمۂ شہادت کے ساتھ عصمت یقینی ہے اور اس عصمت کے ختم ہونے کے لیے بھی کسی یقینی دلیل کی ضرورت ہو گی۔ اس قطعی دلیل کا شرعی دلیل ہونا ضروری ہے اور قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں۔"

یعنی اسلام کی ظاہری شہادت کسی دلیل قاطع کے بغیر کالعدم نہ سمجھی جائے گی۔

درجہ بالا روایت کے الفاظ سے اخذ کرتے ہوئے ظاہری اسلام کی اہم علامات کے طور پر بیت اللہ کو قبلہ قرار دے کر نماز ادا کرنے کو بنیادی اہمیت دے کر "اہلِ قبلہ" کی اصطلاح بھی وضع کی گئی۔ پھر یہ اصول اپنایا گیا کہ اہلِ قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ چوں کہ اہلِ قبلہ ہو جانا کم از کم ان کے ظاہری مسلمان ہونے کی کافی شہادت ہے۔ رسالت مآب ﷺ نے ظاہری اسلام کی علامت کے طور پر جب قبلہ کی طرف نماز پڑھنا بھی شمار کیا ہے تو یہ اس پس منظر سے تعلق رکھتا ہے جس میں یہ بیان کردہ امور کسی کے کم از کم ظاہری مسلمان ہونے کی کافی دلیل جانی جا سکتی تھیں۔ جو لوگ مسلمان نہ تھے ان میں ان مبینہ علامات میں سے کوئی علامت موجود نہ ہوتی تھی۔ گویا اس روایت میں بیان کردہ علامات، مخصوص پسِ منظر کی حامل ہیں، جن کی نوعیت، مسلمان ہونے کی تمام جامع مانع علامات کی سی نہیں بلکہ ان کی نوعیت ایک عملی دور میں مسلمانوں کی واقعاتی علامات کی سی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ علم کے ہاں بھی محض بیت اللہ کو قبلہ بنا لینے کو ظاہری اسلام کی کافی شہادت نہیں مانا گیا۔ چنانچہ علامہ عبد العزیزؒ لکھتے ہیں:

في اصطلاح المتكلّمين من يصدّق بضروريّات الدين أي الأمور التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر فمن أنكر شيئاً من الضروريات... لم يكن من أهل القبلة.[34]

"متکلمین کی اصطلاح میں اہلِ قبلہ وہی ہوں گے جو ضروریاتِ دین کی تصدیق کرے۔ ضروریات دین سے مراد ایسے اُمور ہیں جن کا ثبوت شریعت سے ہو اور وہ معروف ہوں۔ ضروریات دین کا انکار کرنے والا اہل قبلہ نہیں ہے۔"

محض قبلہ کی طرف نماز پڑھ لینا ظاہری اسلام کی بھی کافی شہادت نہیں۔ اہلِ قبلہ میں ظاہر ہے کہ اہلِ بدعت بھی شامل ہوتے ہیں، ان میں سے جن کی بدعت کفریہ نوعیت کی ہو ان کو "اہلِ قبلہ" یعنی ظاہری مسلمان شمار نہیں کیا جائے گا، ان کی بابت علماء کی تصریحات یوں ہیں:

المراد بالمبتدع الذي لم يكفر ببدعته وقد يعبّر عنه بالمذنب من أهل القبلة...[35]

"بدعتی سے مراد ایسا شخص ہے جو اپنی بدعت کی بنیاد پر کافر نہ ہوا ہو۔ بعض اُوقات اسے اہل قبلہ میں سے گناہ گار سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔"

قال صاحب الفواكة الدواني في شرح الرسالة لا يكفّر أحد بذنب من أهل القبلة.[36]

"فواکۃ دوانی کے مصنف رسالہ کی شرح میں لکھتے ہیں کہ گناہ کی وجہ سے کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔"

قال العدوي في شرحه الذنب المخلّ بالإيمان يكفّر به لأنه حينئذ ليس بمسلم أي كرمي مصحف بقذر وكمن يعتقد أن الله جسم كالأجسام.[37]

"علامہ عدویؒ اپنی شرح میں لکھتے ہیں کہ ایسا گناہ جس سے ایمان خلل واقع ہو تو اس کی بنیاد پر تکفیر کی جائے گی؛ کیوں کہ اس وقت وہ شخص مسلمان نہیں رہتا۔ قرآن کو گندگی میں پھینکنا، اللہ کو عام جسموں کی طرح ایک جسم تصوّر کرنا، وغیرہ (ایسے گناہوں کی) مثالیں ہیں۔"

قال العلامة المناوي في فيض القدير مخالف الحق من أهل القبلة ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ضروريات الدين.[38]

''علامہ مناویؒ فیض القدیر میں لکھتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے حق کی مخالفت کرنے والا اس وقت تک کافر نہیں ہو تا جب تک کہ وہ ضروریات دین کی مخالفت نہ کرے۔''

قال الطحاوي ولا نكفّر أحد من أهل القبلة بذنب ما لم يستحلّه.[39]

''علامہ طحاویؒ لکھتے ہیں کہ گناہ کی بنیاد پر ہم کسی اہل قبلہ کی تکفیر اس وقت تک نہیں کرتے، جب تک وہ اس گناہ کو حلال تصوّر نہ کرے۔''

ان تمام تصریحات کو سامنے رکھ کر یہی کہا جاسکتا ہے کہ اہل قبلہ ہو جانا مسلمان ہونے کی کافی شہادت نہ سمجھا جائے گا۔ اہلِ قبلہ ہونے کے ساتھ ضروریات دین کی بجا آوری بھی ضروری ہے۔ اس کے منافی امور اپنانے پر تکفیر ہو گی۔ اس جگہ پہنچ کر بحث اس الجھن سے دوچار ہو جاتی ہے جس کی طرف سابق میں گزرے تجزیوں میں اشارے کیے گئے ہیں۔

قطعیت کا مسئلہ:

اس ساری بحث کا حاصل اور جملہ شرائط کا مآل یہی ہے کہ کسی قطعی دلیل کا انکار بہر حال کفر ہی ہے۔ اس قطعی دلیل کے کسی پر کسی وجہ سے مخفی رہ جانے کو مطلقاً عذر کے طور پر قبول کرنے میں اہلِ علم کو تامل ہے اور وہ ایسا بھی نہیں کر رہے کہ اس عذر کو مکمل نظر انداز کر دیں۔ وہ تکفیر اور عذر کی تحدید کرنے میں یہ پوزیشن اختیار کرنا چاہتے ہیں کہ تکفیر بالکل معطل ہی نہ ہو جائے اور یہ کہ تکفیر ہو بھی سکے اور بالکل بے لاگ بھی نہ ہو سکے۔ اس تحدید و تنقیح کی عمدہ کاوشوں کے باوجود تکفیر عملی دنیا میں بے جا منطبق ہو کر فساد کا باعث بن چکی ہے۔ تکفیر کے مباحث میں "دلیل کی قطعیت" زیرِ بحث رہنے والا اہم ترین مسئلہ ہے۔ اس بحث سے جڑے دیگر پہلوؤں کی طرف متوجہ ہونا بھی ضروری ہے تاکہ بحث دلالت کی بحث سے نکل کر مقصدیت سے جڑ سکے۔

یہ حقیقت ہے کہ مآلِ کار ہماری علمی روایت تاحال اس تصور پر کھڑی ہے کہ کسی منصوصِ قطعی مسئلہ کا انکار کفر ہے۔ وہ قطعیت کو ثبوت و دلالت کے پہلوؤں سے طے کر کے بتاتے ہیں کہ ''کسی قطعی الدلالہ اور قطعی الثبوت'' نص کا انکار کفر ہے۔ ان کا یہ مقدمہ ایک دوسرے مقدمہ پر استوار ہے کہ ''ہر منصوص چیز دین ہوتی ہے''۔ حقیقت مگر یہ ہے کہ منصوص امور میں کئی ایسے امور بھی شامل ہیں جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے دینی حقائق کی بجائے کائناتی حقائق سے تعلق رکھتے ہیں۔ دینی حقائق کا اثبات محض خبرِ مخبرِ صادق پر منحصر ہے جبکہ کائناتی حقائق پیہم انسانی تجربات کی زد میں ہیں۔ ناگزیر ہے کہ ان بنیادوں پر غور کیا جائے جن کی مدد سے منصوص امور کے مدلولات کو دینی و کائناتی حقائق میں تقسیم کیا جاسکے۔

عام طور پر یہی خیال کیا جاتا ہے کہ جب کسی نص کی دلالت اپنے مدلول پر ہو تو اس میں اختلاف روا نہیں رکھا جا سکتا ہے۔ اختلاف تو درکنار ایسے اختلاف کرنے والے کی تکفیر بھی کر دی جاتی ہے۔ اس تصور کو مان لینے کے بعد قطعی معنی کے انکار پر تکفیر یا تضلیل لازماً لازم آتی ہے۔ ''قطعیت کے مفہوم کے ساتھ بہر حال تسلیم کا لزوم اور انکار پر کفر و گمرہی کا لزوم''، اس تصور کے حامل دماغوں میں ابھر آنے والی قدر مشترک ہے۔ روایت میں جہاں علمی و فقہی اختلاف قدر کی نگاہوں سے دیکھا گیا کہ جس کے ہو جانے سے انسان گمراہ نہیں ہوتا اس کا دائرہ بتایا گیا کہ وہ سب ظنی امور میں ہو گا۔ بتایا یہ جاتا ہے کہ اہلِ حق کا باہم اختلاف دین کے قطعی امور میں قطعی طور پر نہیں ہے۔ اہلِ حق کا دائرۂ اختلاف ظنی امور سے سر مو متجاوز نہیں ہوتا۔ جیسے مثلاً قرآن مجید میں لفظ ''قروء'' استعمال ہوا ہے جو حیض و طہر میں مشترک ہے۔ اس معنوی اشتراک نے فقہاء کے ہاں اس لفظ کو کسی ایک مفہوم پر صریح و قطعی دلالت کے مرتبہ سے گرا دیا۔ اب یہ اپنے معنی پر دلالت میں قطعی سے گر کر ظنی ہو چکا۔

اب گویا ہر دو معنی میں سے کسی بھی معنی کو مراد لیا جانا روا رکھا جائے گا۔ کوئی کسی ایک معنی کو اختیار کر لے گا مگر دوسرے معنی کو مراد لے لینے والے کو گمراہ قرار نہ دے گا۔ سو امام ابو حنیفہؒ کا قروء سے حیض اور امام شافعیؒ کا طہر مراد لینا گمراہی نہیں کہ بات ظنی دائرے میں چل رہی ہے۔ قرآن کا معنی جہاں قطعی ہو وہاں اختلاف گمرہی بلکہ کفر تک کو لازم ہو جاتا ہے۔ پھر صوفیانہ تصورات کی شرعی حیثیت متعین کرنے کے لیے یہ مثال سامنے لائی جاتی ہے کہ "لا مطاع ولا معبود الا اللہ" کا مفہوم قطعی مدلول کی حیثیت رکھتا ہے، اس کا ماننا لازم اور انکار کفر ہے۔ جبکہ صوفیا نے جو "لا الہ الا اللہ" کی توسیع کر کے "لا موجود الا اللہ" کا مفہوم اخذ کیا یہ منصوص نہ ہونے کی وجہ سے ظنی مدلول کی حیثیت کا حامل ہے سو اس کا انکار کفر نہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ کفر و ضلالت کا تعلق "دلالت" سے ماننے کا مفروضہ درست نہیں۔ مدلول کی نوعیت کی تعیین ہمارے خیال میں ضروری ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں الشمس، القمر، الخمر، وغیرہ الفاظ اپنا قطعی مدلول رکھتے ہیں، مگر یہ منصوص امور اپنی نوعیت کی رو سے دینی حقائق میں سے نہیں ہیں۔

اب بالفرض کوئی کہے کہ "میں سرے سے سورج کو ہی نہیں مانتا، میرے نزدیک خمر اپنا وجود ہی نہیں رکھتی، یا میں القمر کے مدلول کو تسلیم نہیں کرتا"، تو شریعت کی رو سے اس کی غیر شرعی تکفیر کا حوصلہ نہیں کیا جانا چاہیے۔ قرآنی الفاظ کے قطعی مدلولات سے ہٹ جایئے، قرآنی آیات کا انتخاب کیجیے، میں مثال کے طور پر یہ آیت تدبر کی خاطر پیش کیے دیتا ہوں، احباب چاہیں تو مثالیں بڑھا بھی سکتے ہیں۔ کہا گیا "لا الشمس ینبغی لھا ان تدرک القمر" یعنی سورج و چاند اپنی گردش میں ایک دوسرے سے ٹکرا نہیں سکتے۔

اس قطعی مدلول کا کوئی شخص فرض کیجیے کسی وجہ سے انکار کر ڈالے اور کہہ اٹھے کہ سورج چاند سے ٹکرا سکتا ہے تو معاملہ اپنی نوعیت میں غیر دینی ہونے کی وجہ سے تکفیر نہ کی جائے گی۔

بر محل یاد آیا کہ "اُمی" کا قطعی معنی اب بھی ظاہر و باہر ہے۔ اہلِ عشق اس لفظ میں معاذ اللہ تنقیص رسالت کی بو پا کر اس قطعی معنی کو قبول کرنے کو قطعی طور پر آمادہ نہ ہوئے۔ ان کا عشقِ رسالت رسول ﷺ سے "لکھنا پڑھنا" جاننا منوا کر رہا۔ "عشاق" آج بھی قطعی دلالت کو بائی پاس کر کے رسول ﷺ کو "لکھنا پڑھنا" جانتا مانتے اور "اُمی" کی "عشق چاہی" تاویل کر کے رہتے ہیں۔ یہی نہیں رسول ﷺ سے "لکھنے پھنے" کی نفی کو گستاخی جانتے ہیں۔ گویا جو اس قطعی مدلول کو من و عن مانے اس کی تکفیر کے درپے ہو جاتے ہیں۔ گزرے زمانوں میں جب یہ کہا گیا کہ رسول خدا لکھنا پڑھنا جانتے تھے، امت کے ایک فقیہ سے رہا نہ گیا، ان کا یہ فتوی صادر ہو کر رہا کہ رسول اللہ ﷺ کو پڑھا لکھا ماننا، نص قطعی (النبی الامی) کا انکار اور کفر ہے۔ کفر و ضلالت کا ناتا محض دلالت سے جوڑنے کے عملی نتائج اسی صورت میں سامنے آسکتے ہیں۔ غور کیجیے کہ "قطعی دلیل کے انکار" کی تلوار کی زد کہاں کہاں جا پڑی اور تا حال ہے کہ پڑتی جا رہی ہے۔ گرامی قدر اہلِ علم نے دلالت کی قطعیت کے احترام میں زمین کو با ادب کھڑا کروانا چاہا پر خاک اس زمین پر کرمان کر نہ دی۔

المختصر، کفر و ضلالت کا ناتا محض دلالت سے جوڑنا ہمارے نزدیک کسی طرح درست نہیں۔ مدلول جب تک اپنی نوعیت میں میں کوئی دینی حقیقت نہ ہو تو دلالت قطعی ہونے کے باوجود بھی اس سے انحراف و انکار کفر نہیں۔ یہ درست ہے کہ دین کا ایک بڑا حصہ منصوص شکل میں موجود ہے، مگر یہ درست نہیں کہ ہر منصوص چیز دینی حقیقت ہوتی ہے۔ اس امتیاز کو نظر انداز کر کے لوگ محض دلالت کے قطعی ہونے کی وجہ سے مدلول کے انکار پر کفر و بے دینی کا حکم لگاتے ہیں اگرچہ مدلول اپنی نوعیت میں

کوئی دینی حقیقت نہ ہی ہو۔ منصوص قطعی نوعیت کا ہی کیوں نہ ہو جب تک وہ اپنی نوعیت میں کوئی دینی حقیقت نہیں اس وقت تک دینی لحاظ سے اس پر حکم لگانا بھی درست نہیں۔ اس فرق کو ملحوظ رکھا جاتا تو شیخ بن بازؒ یا مولانا احمد رضا خانؒ ایسے جلیل القدر علماء کو "زمین کی گردش" کے قائلین کو خلافِ اسلام قرار دینے کا تردد نہ سہنا پڑھتا۔ زمین و آسماں کی گردشوں کو منصوص امر سمجھ کر دینی حقیقت باور کر لینے کے بعد "نزولِ آیاتِ فرقان بسکونِ زمین و آسمان"، "من زعم اَن الارض تدور فقد کفر" جیسی تحقیقات کا سامنے آنا ناگزیر ہے۔

سفارشات:

- مکلف سے قطع نظر، تعیینِ اجزائے اسلام کے تناظر میں، اصولِ تکفیر اپنی داخلی تشکیل میں گہرے ربط و تفقہ کے حامل ہیں۔ تاہم تکفیر کے جدید مباحث میں عہدِ جدید سے پیدا شدہ امور کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔
- دلالت کی قطعی و ظنی میں، مطلق تقسیمات، سائنسی اکتشافات کے بعد تکوینیات میں کارآمد نہیں رہیں۔ ضرورت ہے کہ اِس پہلو کو ملحوظ رکھ کر تعیینِ اجزائے اسلام کے لیے دلالتِ الفاظ کے علاوہ زیادہ کارآمد وسائل سامنے لائے جائیں۔
- قائل و منکر کے جہل و نیت کا مانعِ تکفیر ہونے نہ ہونے کا معاملہ بہت زیادہ منضبط نہ ہونے کی وجہ سے اطلاقاتِ تکفیر میں اصولِ تکفیر کی اہمیت کو کم کر دیتا ہے، ضروری ہے کہ اِس پہلو سے بھی منضبط اصولوں کی تشکیل کی طرف بڑھا جائے۔
- اطلاقِ تکفیر محض علمی سرگرمی نہیں ہے بلکہ ایک سیاسی و سماجی سیاق کا حامل عمل ہے، جس میں سماجی و سیاسی تناظرات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اصولِ تکفیر کے مباحث میں، تکفیر کے اطلاقات میں سیاسی و سماجی سیاقات کا بھی بھرپور جائزہ لے کر اصول تشکیل کرنے کی ضرورت ہے۔
- جدید انسانی حقوق کے تناظر میں "شناخت" کے مباحث کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اطلاقِ تکفیر کا ایسا دائرہ جو جدید تصوراتِ شناخت سے ہم آہنگ نہ ہو، سماجی مسائل کو باعث بن جاتا ہے۔ دینی مصالح کے پیشِ نظر سماجی مسائل اور اطلاقِ تکفیر میں نئے سرے سے ترجیحات قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

خلاصہِ بحث

اصولِ تکفیر، اپنے داخلی نظم میں بھرپور تقنینی شعور کے عکاس ہیں۔ جن میں، دائرہِ ظہور میں اجزائے ایمان کو بایں طور متعین کرنے کی سعی کی گئی ہے کہ جن کے انکار کے بعد بحیثیت مؤمن قبول کیا جانا ممکن نہ ہو سکے۔ یہ دائرہ اصلاً قانونی ہونے کی وجہ سے نہاں خانہِ دل کے معاملات سے سروکار نہیں رکھ سکتا۔ لیکن ایمان، دراصل نہاں خانہِ دل کا معاملہ ہونے کی وجہ سے، کارِ تکفیر امورِ قلبی سے یکسر بے نیاز بھی نہیں رہ جا سکتا۔ دائرہِ تقنین و ایمان کے درمیان ربط و توازن کے ملاحظات ہی دراصل وہ پیچیدہ مرحلہ ہے، جہاں ظاہر و باطن میں سے کوئی ایک دوسرے پر حاوی یا مساوی ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ اصولِ تکفیر میں اُن اساسیاتِ اسلام کی تعیین سے سروکار رکھا جاتا ہے، جن کا انکار اُس کفر کی علامتِ ظاہری فرض کی جا سکے، جو کہ دراصل نہاں خانہِ دل میں ہے۔ یوں ایمانی معاملات کو سطحِ قانون پر لا کر زیرِ بحث لا سکنا ممکن ہو پاتا ہے۔ اصولِ تکفیر میں، جہتِ دل کی رعایتیں

تاویل و شطح کے دریچے وا کر دیتی ہے اور بنا بر ظاہر حکم، غلو فی التکفیر کا المیہ بن رہتی ہے۔ اطلاقی عمل سے دوچار ہوتے ہی، تکفیر تقنینی جہتوں سے نکل کر کئی اور جہتوں سے آشنا ہو جاتا ہے۔ ان اہم جہتوں میں اہم تر سماجی تناظرات ہیں، جنہیں نظر انداز کر کے اطلاقِ تکفیر کی روایت کو درست طور پر سمجھنا ممکن ہی نہیں۔ اطلاقی دائرے میں کارِ تکفیر بہت حد تک خالص علمی و قانونی سرگرمی نہیں رہ پاتا۔ ناگزیر ہے کہ ہمہ جہت تاریخِ تکفیر سامنے رکھتے ہوئے، مباحثِ تکفیر کو نئی جہتوں سے اٹھایا جائے، تاکہ جدید اصولی و اطلاقی مباحث کی بدولت مسئلہِ تکفیر سے جڑی روایت موزوں جہت کی حامل ہو سکے۔

References

[1] Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi'ul Bayān fī Ta'wīl il Qur'ān*, (Bairūt: Mu'asasah al-Risālah, 1st edition, 2000), 9: 353.

[2] Ṭabarī, *Jāmi'ul Bayān fī Ta'wīl il Qur'ān*, 9: 353.

[3] Abū 'Abdillāh Ubaidullāh Ibn Muḥammad Ibn Baṭah al-'Akbarī, *al-Ibānat ul Kubrā*, (Madīnah: Maktaba tul 'Ulūm wal Ḥikam, 1st edition, 2002), 211.

[4] Al-Qāḍī Abul Faḍl 'Ayāz Ibn Mūsā al-Yaḥṣabī, *al-Shifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, (Dubai: Jā'iza Dubai al-Dawliyyah lil Qur'ān al-Karīm, 1st edition, 2013), 2: 1703.

[5] Al-Yaḥṣabī, *al-Shifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, 2: 1076-1077.

[6] Abū Zakariyya Muḥyiy al-Dīn Yaḥyā Ibn Sharaf al-Navavī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣahīh Muslim*, (Beirūt: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabiy, 2nd edition, 1392 Hijra), 1: 205.

[7] Al-Navavī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣahīh Muslim*, 1: 69.

[8] Taqiy al-Dīn Abul 'Abbās Aḥmad Ibn 'Abdul Ḥalīm Ibn Taimiyya, *Majmū' ul Fatāvā*, (Radmak: Wazārat al-Shu'ūn al-Islāmiyy wal Awqāf wa al-Da'wah wal Irshād, 1st edition, 2004), 11: 405.

[9] 'Abdur Raḥmān Ibn Nāṣir al-Sa'diyy, *Majmū' al-Mu'allafāt 'Abdur Raḥmān Ibn Nāṣir al-Sa'diyy, Risālah: al-Irshād ilā Ma'rifah al-Aḥkām*, (Qaṭar: Wazārah al-Awqāf wal Shu'ūn al-Islāmiyya, 1st edition, 2011), 8: 210.

[10] ش Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Mufliḥ al-Maqdasī, *Kitāb al-Furū'*, (Beirūt: Mu'asasah al-Risālah, 1st edition, 2003), 12: 449.

[11] Al-Qāḍī 'Ayāz, *al-Shifā*, 1: 357.

[12] Muḥammad Anwar Shāh al-Kashmīrī, *Ikfār al-Mulḥidīn*, (Pākistan: al-Majlis al-'Ilmiyy, 3rd edition, 2004), 358.

[13] Aḥmad Ibn Mūsā al-Khayāliyy, *Hāshiyah al-Khayāliyy 'alā Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah*, (Delhi: Maṭba'a Hindū Press, 1st edition, 1960), 1: 205.

[14] Muḥammad Nu'mān al-Ḥanafī, *Usūl al-Takfīr wal Irtidād*, (Sindh: al-Jāmi'a Ghaothiyya Riḍviyya, 1st edition, 2017), 28.

[15] Ibn Taimiyya, *Majmū' ul Fatāwā*, 10: 330.

[16] Ibn Taimiyya, *Majmū' ul Fatāwā*, 12: 500.

[17] Ibn Taimiyya, *Majmū' ul Fatāwā*, 23: 345.

[18] Muḥammad 'Abdul 'Azīz al-Farhārvi, *al-Nabarās*, (Āstānah), 199.

[19] Al-Farhārvi, *al-Nabarās*, (Āstānah), 199.

[20] Abū 'Abdullāh Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Amīr Ḥāj, *al-Taqrīr wal Taḥrīr*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2nd edition, 2003), 3: 319.

[21] Abū 'Abdullāh Muḥammad Ibn 'Umar al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabiyy, 3rd edition, 1420 Hijra), 11: 255.

[22] Al-Khayāliyy, *Hāshiyah al-Khayāliyy*, 1: 108.

[23]Ibrāhīm Ibn Muḥammad 'Arab Shāh Ḥisām al-Dīn, *Ḥāshiyah Ḥisām al-Dīn 'ala Sharḥ al-Taftazānī 'ala 'Aqā'id al-Nasafiyy*, 2: 241.

[24] Muḥammad Anwar Shāh al-Kashmīrī, *Ikfār al-Mulḥidīn*, 73.

[25] Abū Muḥammad 'Ali Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd Ibn Ḥazm al-Undulusiyy, *al-Faṣl fil Milal wal Ahwā wa al-Niḥal*, (Cairo: Maktabah al-Khānjī, 1st edition, 2000), 3: 139.

[26] Ibn Taimiyya, *Majmū' ul Fatāwā*, 20: 217.

[27]Abul 'Ulā Muḥammad 'Abdur Raḥmān al-Mubārakpūrī, *Toḥfah al-Aḥwathī bi Sharḥ Jāmi' al-Tirmaziyy*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1st edition, 1997), 6: 302.

[28]Ibrāhīm Ibn Mūsā Ibn Muḥammad al-Lakhmiyy al-Gharnāṭiyy, *al-Muwāfaqāt*, (Cairo: Dār Ibn 'Affān, 1st edition, 1997), 2: 467.

[29]Muḥammad Ibn Ismā'īl Abū 'Abdullāh al-Bukhāriyy, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriyy*, (Beirūt: Dār al-Ṭaoq al-Najāt, 1st edition, 1422 Hijra), 1: 87; Muslim al-Ḥajjāj Abul Ḥasan al-Qashīriyy al-Nīsāpūriyy, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, (Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabiyy, 1st edition, 1995), 3: 1552.

[30] Al-Nisā' 4: 94.

[31] Al-Bukhāriyy, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriyy*, Kitāb al-Eīmān: 14; Muslim, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, Kitāb al-Eīmān: 45.

[32] Muslim, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, Kitāb al-Masājid wa Mawāḍi' al-Ṣalāh: 381.

[33] Al-Qāḍī 'Ayāz, *al-Shifā*, 2: 287.

[34] Al-Farhārviyy, *Al-Nabarās*, 571 – 572.

[35] Ibn Amīr Ḥājj, *Al-Taqrīr wal Taḥbīr*, 3: 318.

[36] Aḥmad Ibn Ghānim Ibn Sālim Ibn Muhannā Shihāb al-Dīn, *Al-Fawākih al-Dawāniyy 'ala Risālah Abī Zaid al-Qīrwāniyy*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2nd edition, 1415 Hijra), 1: 92.

[37]Abul Ḥasan 'Ali Ibn Aḥmad Ibn Mukrim al-Ṣa'īdiyy al-'Adawiyy, *Ḥāshiya al-'Adawiyy 'ala Sharḥ Kifāyah al-Ṭālib al-Rabbāniyy*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1st edition, 1994), 1: 102.

[38] Zain al-Dīn Muḥammad al-Manāviyy, *Faiḍ al-Qadīr*, (Egypt: Maktabah al-Tijāriyya al-Kubrā, 1st edition, 1356 Hijra), 5: 8.

[39] Abū Ja'far al-Ṭaḥāviyy, *Matn al-'Adīdah al-Ṭaḥāviyya*, (Damascus: al-Maktab al-Islāmiyy, 1st edition, 1355 Hijra), 9.