

اسباب اختلاف الفقهاء

تأليف

دكتور عبداللّٰه بن عبدالمحسن التركي

ناشر:

المداد السلفي

ممبئي



الورثان

اسباب اختلاف الفقهاء

تالیف

ڈاکٹر عبد اللہ بن عبد المحسن الشری



ترجمانی و تفہیم

پروفیسر غلام احمد حریزی

ایم۔ اے۔ گولڈ میڈلسٹ

ناشر

الدال السلفیہ، ممبئی



© جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

سلسلہ مطبوعات الدار السلفیہ نمبر ۲۶۱

نام کتاب	:	اسباب اختلاف الفقہاء
مؤلف	:	ڈاکٹر عبداللہ بن عبدالحسن الترمذی
ترجمہ	:	پروفیسر غلام احمد حریری
طابع	:	اکرم مختار
ناشر	:	الدار السلفیہ، ممبئی
تعداد اشاعت (بار اول)	:	ایک ہزار
تاریخ اشاعت	:	اگست ۲۰۰۲ء
قیمت	:	۱۳۰ روپے



پبلشرز

دارالمعارف

۱۳ محمد علی بلڈنگ، بھنڈی بازار، ممبئی - ۳

فون: ۲۳۲۵۶۲۸۸



فہرست مضامین

صفحات	مضامین	صفحات	مضامین
۴۵	زیان	۷	تعارف مترجم
۴۶	صحابی تک حدیث کا نہ پہنچنا	۱۳	فاتحۃ الکتاب
۴۷	راوی کی ثقاہت پر عدم اعتماد	۱۶	مسائل جن سے صحابہ آگاہ نہ تھے
۴۸	لفظ مشترک کا وجود	۱۷	صحابہ کے غلط قادی
۴۹	دو متعارض نصوص کی جمع و تطبیق	۱۸	اختلاف کے باوجود رواداری
۵۰	وہ اختلاف جو کسی غیر منصوص مسئلہ میں پائے	۲۲	تفسیر
۵۱	دینے سے پیدا ہو۔	۲۳	اسباب اختلاف
۵۲	عہد صحابہ کے بعد اختلاف کی نوعیت و کیفیت	۲۷	مقدمہ
۵۳	تاریخ اختلاف کے مصادر	۳۱	کتاب ہذا میں میرا طرز و انداز
۵۴	اختلاف کی نوعیت و کیفیت	۳۲	تمہید
۵۵	تکلیفات مید کہتے وقت رفع الیدین	۳۵	فکری اختلاف ایک فطری امر ہے
۵۶	اختلاف کے بارے میں علماء کے افکار	۳۶	تاریخ اختلاف کا اجمالی خاکہ
۵۷	مانعین اختلاف کے دلائل	۳۹	مسئلہ امامت
۵۸	مانعین اختلاف کے دلائل پر تنقید	۳۹	شکرین زکوٰۃ سے چھاد
۵۹	اختلاف اُمتی رحمت ہے اصل حدیث ہے	۴۰	مسئلہ فذک
۶۰	ائمہ مجتہدین کا اختلاف تعصب پر مبنی نہ تھا	۴۲	اختلاف صحابہ کے اسباب کا اجمالی خاکہ
۶۱	غیر اہم اختلاف کی اقسام	۴۲	قبول احادیث میں شدت



صفحات	مضامین	صفحات	مضامین
۱۳۳	کثیر الوقوع مسائل اور خیر واحد	۸۱	اختلاف مذاہب اور تعصب
۱۳۷	خیر واحد کا اصولی مادہ کے خلاف ہونا	۸۵	اسباب اختلاف سے آگاہی کے فوائد
۱۴۱	عصر صحابہ میں خیر واحد پر عمل کرنے کی مخالفت	۸۶	اختلافاتِ قبیحہ کے آثار و نتائج
۱۴۳	حدیث کی نقد و جرح میں اختلاف	۸۸	تفرقہ بازی کے نقصانات
۱۴۸	بعض احادیث کا فقہاء تک نہ پہنچنا	۹۱	باب اول (فقہی اصول و ضوابط)
۱۵۱	جب اصل راوی فرح کی روایت کو تسلیم نہ کرتا ہو	۹۳	کیا مستحب شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے؟
۱۵۲	راوی کا عمل جب اس کی مرویات کے خلاف ہو	۹۴	کیا احکام شرعیہ میں تمت کا اعتبار کیا جاتا ہے؟
۱۵۵	حدیث مرسل	۹۷	سبب کا مفہوم
۱۵۸	بحیثیت اجماع	۱۰۱	اقراران السبب بالشرط
۱۵۹	اجماع سکوتی	۱۰۳	کیا احکام شرعیہ میں اصل تعبد ہے یا تعلیل؟
۱۶۵	قیاس	۱۰۵	دارالاسلام اور دارالحرب کے احکام میں فرق
۱۶۶	منکرین قیاس کے دلائل	۱۰۷	مکلف سے کیا مراد ہے؟
۱۶۷	قیاس کی مثالیں	۱۱۰	کیا کفار شرعی احکام کے مکلف ہیں؟
۱۶۸	قائلین قیاس کے مابین اختلاف	۱۱۲	کیا تکالیف بدنیہ میں نیابت جائز ہے؟
۱۶۹	وہ مسائل جن کے اندر قیاس کے جاری ہونے	۱۱۳	درود شرع سے قبل افعال کی کیا حیثیت تھی
۱۷۰	میں اختلاف پایا جاتا ہے	۱۱۶	باب دوم
۱۷۸	اسباب اور محبتیں	۱۱۷	الکتاب
۱۸۰	خارج از قیاس	۱۱۹	سنت
۱۸۲	اقوال صحابہ	۱۲۱	سنت کی حفاظت و روایت میں صحابہ کا اختلاف
۱۸۶	کیا سابقہ شرائع مجتہد ہیں؟	۱۲۷	سنت میں اختلاف کیوں کر رہتا ہوا؟
۱۹۰	استحسان کا مفہوم	۱۲۹	زیارت علی الکتاب بخیر واحد
۱۹۲	مصالح مرسلہ	۱۳۲	معارضہ خیر واحد بخیر مشہور

صفحات	مضامین	صفحات	مضامین
۲۵۱	مطلق و مقید	۲۰۲	استصحاب
۲۵۲	الجمیل والبتین	۲۰۴	باب سوم
۲۵۹	المفوم	۲۰۸	دلالت نصوص پر مبنی آسیاب اختلاف
۲۶۳	مفوم العدد	۲۱۱	اشتراک کا مفوم
۲۶۴	نوعی مسائل	۲۱۵	کیا احدی وجوب کے مقضی ہیں؟
۲۶۱	کسی لفظ کے معنی میں جزوی اختلاف	۲۱۶	وہ اُحد جن پر امر کا صیغہ دلالت کرتا ہے
۲۶۲	ثبوت لغت بالقیاس	۲۱۸	کیا امر تکرار کا مقضی ہوتا ہے یا نہیں؟
۲۶۵	نوعی و شرعی مفوم	۲۲۱	کیا ماوردیہ فعل کو کمال طور پر ادا کرنا ضروری ہے
۲۶۶	حقیقت و مجاز	۲۲۲	نہی
۲۶۸	عموم المجاز	۲۲۶	کیا ترک فعل اقسام فعل میں سے ہے؟
۲۸۳	باب چہارم	۲۲۶	العام
۲۸۴	تعارض و ترجیح کا مفوم	۲۲۸	ظنی دلیل سے تخصیص العام کا جواز
۲۸۸	تعارض بین الأدلۃ	۲۳۳	جب خاص و عام باہم متعارض ہوں
۲۹۰	تعارض کی مثالیں	۲۳۴	امام ابوحنیفہ سے صاحبین کا اختلاف
۲۹۳	کتاب و سنت میں تعارض	۲۳۵	حنفیہ کے نزدیک مرد و عورت کو قتل نہیں کیا جاسکتا
۲۹۵	احادیث کے مابین تعارض	۲۳۶	کیا قول صحابی عموم کا فائدہ دیتا ہے؟
۲۹۸	اختلاف روایات	۲۳۹	عموم المقضیٰ
۳۰۲	وجوہ ترجیح		حنفیہ کے نزدیک مسلم کو سیوری یا عیسائی کے قتل
۳۰۳	نسخ کی وجہ سے پیدا ہونے والا اختلاف	۲۴۱	میں قتل کیا جاسکتا ہے؟
۳۱۹	اختلاف کے بارے میں اہل اسلام کا موقف	۲۴۵	خصوص و تخصیص
۳۲۴	اہم مصادر الکتاب	۲۴۸	کیا راوی کا قول یا فعل اُس کی روایت کے
÷	÷		عموم کی تخصیص کر سکتا ہے؟

عرض ناشر

شریعت اسلامیہ دو طرح کے احکام پر مبنی ہے۔ پہلی قسم میں تو ایسے احکام ہیں جن میں کبھی تغیر و تبدیلی نہیں ہوتی، لہذا ان میں اختلاف کی بھی گنجائش نہیں، اور اسی بنا پر ایسی تمام بنیادی باتوں پر مسلمان متحد ہیں۔ مثلاً اللہ کی وحدانیت اور رسول اللہ ﷺ کی رسالت پر ہر مسلمان متفق ہے، قرآن اللہ کی کتاب ہے، اس میں دنیا کے کسی مسلمان کا اختلاف نہیں، بیت اللہ کے قبلہ ہونے پر سب مسلمان متحد ہیں، اسی طرح دن میں پانچ وقت کی نماز اور رکعات کی تعداد پر بھی سب کا اتفاق ہے۔

قسم ثانی میں وہ احکام و مسائل ہیں جو امت کے عام دنیاوی حالات و معاملات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً: صلح و جنگ، تجارت و صنعت اور تعزیرات وغیرہ۔ ایسے معاملات کیلئے شریعت نے عام اصول و قواعد تو وضع کر دیئے ہیں لیکن جزئی و تفصیلی احکام دینے سے گریز کیا ہے، اب یہ امت کے علماء و ائمہ مجتہدین کا فریضہ ٹھہرا کہ وہ شریعت کے کلی اصول کے تحت درپیش مسائل کا حل تلاش کریں، چنانچہ ائمہ کرام نے اجتہاد کیا لیکن چونکہ وہ بھی انسان ہی تھے اس لئے ان کی فکر و نظر اور مسائل کے استنباط میں اختلاف پیدا ہوا۔ البتہ یہ اختلاف تعصب پر مبنی نہیں تھا، بنا بریں ہر امام نے یہ وصیت فرمائی کہ جب میرا قول حدیث صحیح سے معارض ہو تو اسے ترک کر کے حدیث کو اختیار کیا جائے۔

زیر نظر کتاب ”اسباب اختلاف الفقہاء“ اسلامی دنیا کے مشہور عالم ڈاکٹر عبداللہ بن عبدالحسن الترمذی کی لاجواب تالیف ہے، اس میں مولف نے ان اسباب کی نشاندہی کی ہے جن کی وجہ سے فقہائے امت کے مابین اختلاف رونما ہوا اور اختلاف کی صورت میں اہل اسلام کے موقف تمسک بالکتاب والسنة کی ترغیب دلائی ہے۔ مترجم پروفیسر غلام احمد حریری نے ترجمے کا حق ادا کر دیا ہے۔ ادارہ الدار السلفیہ نے اس اہم اور مفید کتاب کو شائع کر کے عام مسلمانوں کیلئے ایک گراں بہادینی تحفہ پیش کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ اس کتاب کو مولف، مترجم، ناشر اور جملہ کارکنان کی نجات کا ذریعہ بنائے۔ آمین

مختار احمد ندوی

۸ جون ۲۰۰۴ء

مدیر الدار السلفیہ، ممبئی



تعارفِ مُتَرَجِم

مختصر سیر و سوانح

احسب و نسب اور طفولیت :

محترم مترجم حکیم ستمبر ۱۹۲۰ء کو مشرقی پنجاب کے گاؤں طالب پور ضلع گورداس پور میں پیدا ہوئے۔ یہ گاؤں کوہ ہمالیہ کے دامن میں پٹھان کوٹ کے نواح میں نہایت پر فضا مقام پر واقع ہے جو آموں کی بہتات اور نہایت عمدہ باسنتی چاول کے لیے مشہور ہے۔ آپ راجپوت بھٹی زمیندار خاندان سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن کے والد محترم کا نام چوہدری حسین بخش بھٹی ولد چوہدری سلطان بخش بھٹی ہے۔ اس خاندان کے لوگ خالص زمیندار تھے اور پڑھنے پڑھانے کے ساتھ واجبی سے تعلق رکھتے تھے۔

۲۔ تحصیل علم :

ان دنوں لوگ تحصیل علم کی طرف چنداں راغب نہ تھے۔ آپ نے خاندانی روایات سے ہٹ کر آریہ ہائی سکول دنیا نگر سے میٹرک کا امتحان پاس کیا۔ اس کے بعد مدرسہ تبلیغ الاسلام خان پور متصل مکیر پان ضلع بوشیار پور میں داخل ہوئے اور وہاں حضرت حافظ عبدالمفیظ صاحب مرحوم سے قطبی شرح جامی، ہدایہ، نورالتواریخ اور صحاح ستہ کی بعض کتب پڑھیں۔ حافظ صاحب نابینا ہونے کے باوجود



عالم متبحر تھے اور درس نظامی کی تمام کتب پڑھاتے تھے۔ پاکستان بننے کے بعد ملتان تشریف لے آئے تھے اور ۱۹۲۶ء میں ملتان ہی میں داعی اہل کولینیک کما۔ اس کے بعد مترجم موضع دیروال ضلع امرت سر کے مدرسہ شمسہ میں داخل ہوئے اور وہاں دو سال قیام کر کے حضرت الاستاذ مولانا محمد عبدالقدیر صاحب امرت سری سے بقیہ کتب حدیث اور درس نظامی کی آخری کتب پڑھیں حضرت مدظلہ بھمد اللہ بقید حیات ہی اور اپنے مدرسہ کلمیہ دار القرآن والحدیث میں اعزازی طور پر شیخ الحدیث کے منصب پر فائز رہ کر قیام پاکستان سے تا دمِ تحریر تدریس کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔ بعد ازاں محترم مترجم نے پنجاب یونیورسٹی سے ۱۹۳۸ء میں ایف۔ اے اور ۱۹۴۲ء میں بی۔ اے کے امتحانات کالج کے ریگولر سٹوڈنٹ کی حیثیت سے امتیازی طور پر پاس کئے۔

۳۔ شیوخ و اساتذہ :

آپ کے ابتدائی استاد اور آپ کو علم دین کی راہ پر گامزن کرنے والے حضرت مولانا عبدالحق طالب پوری تھے، جن کا انتقال حال ہی میں بمر ۸ سال ایک حادثہ میں ہوا۔ بعد ازاں حضرت حافظ عبدالحفیظ مرحوم سے استفادہ کیا اور بقیہ کتب حضرت الاستاذ مولانا محمد عبدالقدیر صاحب امرت سری سے پڑھیں۔ ۱۹۴۱ء میں انہوں نے محکمہ صنعت و حرفت میں ملازمت اختیار کر لی۔ سلسلہ ملازمت انہیں راولپنڈی، ٹنک اور بزارہ کے اضلاع میں سکوت پذیر ہونے کا موقع ملا اور وہاں کے مشابیر سے درس نظامی کی انتہائی مشکل کتب پڑھیں چنانچہ بریلوی مکتب تک کے جید فاضل تقاضی عبدالسبحان بزاروی کھلاٹی سے محمد اللہ، قاضی مبارک، میرزا بد، ملا حسن، ملا جلال، فلسفہ میں صدرا، شمس بازغہ، نحو میں متن متین، حاشیہ عبدالغفور علی الجبامی، علم الکلام میں شرح مقاصد اور شرح مواقف امور عامہ جیسی کتب کا درس لیا۔ راولپنڈی قیام کے دوران شیخ القرآن مولانا غلام اللہ خان صاحب سے فلسفہ میں اشارات بوعلی سینا، عروض میں محیط الدائرہ اور تفسیر بیضاوی پڑھی۔ حضور و ضلع کیمیل پور میں اقامت گزیں ہونے کے دوران حضرت مولانا عبدالمنان آف جلالیہ سے تفسیر، شرح چغینی



اور اقلیدس وغیرہ کتب پڑھیں۔ ۱۹۵۵ء میں فیصل آباد سابق لائل پور میں قیام کے دوران جامعہ سلفیہ میں بحیثیت استاذ اقامت گزری تھی۔ اندریں عرصہ عصر حاضر کے حافظ ابن حجر حضرت حافظ محمد گوندوی سیاح شیخ الحدیث تھے۔ آپ نے ان کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا اور اصول فقہ و علم الکلام میں مسلم الثبوت، توضیح تلویح، شرح عقائد اور حاشیہ خیالی بر شرح عقائد جیسی کتب آپ سے پڑھیں۔ آپ نے ازراہ کرم توازی جملہ علوم کی سند عطا کی اور اس میں بڑی کثادہ دلی سے کلمات تحسین رقم فرمائے۔ اب حضرت الاستاذ محدث امرت سری کے سوا آپ کے سب اساتذہ مرحوم ہو چکے ہیں۔ خداوند کریم ان کے مراتب بلند فرمائے اور انہیں اپنے جواز اقدس میں جگہ دے۔

۴۔ علمی اسناد:

- (۱) ایم۔ اے (عربی) پنجاب یونیورسٹی ۱۹۵۳ء فست ڈویژن (میٹرک)۔ ایف۔ اے اور بی۔ اے پاس کرنے کے بعد، یہ امتحان پاس کیا۔
 - (۲) ایم۔ اے (علوم اسلامیہ) یونیورسٹی ۱۹۵۴ء فست ڈویژن
 - (۳) ایم۔ او۔ ایل (عربی) یونیورسٹی ۱۹۵۵ء فست ڈویژن
 - (۴) مروری فاضل۔ منشی فاضل۔ ادیب فاضل یونیورسٹی ۱۹۴۴-۴۵ء ہر سال امتحانات درجہ اول میں پاس کئے۔
 - (۵) فاضل درس نظامی از حافظ محمد گوندوی رحمہ اللہ مع تعریفی سرٹیفکیٹ۔
- نوٹ: مذکورہ بالا تمام امتحانات درجہ اول میں پاس کئے۔

۵۔ تدریسی تجربہ اور مناصب جلیلہ:

۱۹۵۳ء میں اسلامیہ کالج لائل پور میں لیکچرر تعینات ہوئے۔ بعد ازاں زرعی یونیورسٹی میں سینیئر لیکچرر مقرر ہوئے اور ترقی کے منازل طے کرتے ہوئے پروفیسر و صدر شعبہ عربی و علوم اسلامیہ



کے مرتبہ پر فائز ہوئے۔ ۱۹۶۶ء سے ۱۹۶۸ء تک اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور میں بطور پروفیسر و صدر شعبہ علوم اسلامیہ مقیم رہے۔ ۱۹۶۹ء میں زرعی یونیورسٹی میں واپس آکر ۱۹۸۲ء تک بطور صدر شعبہ علوم اسلامیہ اپنے فرائض منصبی ادا کرتے رہے۔ ۱۹۸۲ء میں انہیں سعودی عرب ریاض کے دارالافتاء نے مبعوث مقرر کر کے ان کی خدمات جامعہ سلفیہ کو تفویض کر دیں۔ جہاں وہ تادم تحریر درس نظامی کی بلند پایہ اور آخری کتب پڑھا رہے ہیں۔ اس طرح آپ لیکچر کے درجہ سے شروع ہو کر یونیورسٹی پروفیسر کے درجہ تک پہنچے۔ و ذالک فضل اللہ یؤتیه من یشاء

۴۔ تلامذہ :

محترم مترجم کا عرصہ تدریس چالیس سالوں پر محیط ہے۔ اسلامیہ کالج سے آغاز کر کے اس کے بعد زرعی یونیورسٹی، پھر اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور اور آخر میں جامعہ سلفیہ چار اداروں میں اپنے تدریسی و منصبی فرائض انجام دیئے۔ ان سے فارغ ہو کر ہزاروں طلبہ پروفیسر زودکلاء، جج، ایم۔ این۔ اے۔ وغیرہ بن چکے ہیں۔ اس لیے حرف طوالت سے اس پہلو کو قلم انداز کرتا ہوں۔ آپ کے شاگرد ہر شعبہ زندگی میں موجود ہیں اور آپ کے لیے باعث اعزاز و افتخار۔

۵۔ تصانیف و تراجم :

- ۱۔ اردو دائرۃ المعارف پنجاب یونیورسٹی لاہور میں سینکڑوں تحقیقی مقالات ان کے نام سے مطبوع ہیں۔
- ۲۔ سعودی عرب کی ایک پارٹی کے لیے المسئلۃ لابن حزم کامل گیارہ جلد کا عربی سے اردو ترجمہ کیا۔ دو جلد میں طبع ہو چکی ہیں۔
- ۳۔ ڈاکٹر ضیاء الرحمن اعظمی استاد جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے مقالہ ڈاکٹریٹ "اقضیۃ الرسول" کا اردو ترجمہ منصورہ سے شائع ہوا۔



۲- تاریخ تفسیر و مفسرین شائع کردہ ملک سنز فیصل آباد۔ چار دفعہ چھپ چکی ہے۔
۵- علوم القرآن۔

۶- علوم الحدیث۔ دونوں کے چار ایڈیشن شائع ہوئے۔

۷- حدیث رسول کا شرعی مقام

۸- المنسقی للذہبی مطبوعہ گوجرانوالہ۔ دونوں کتب تین بار شائع ہو چکی ہیں۔

۹- حیات حضرت امام ابوحنیفہ

۱۰- حیات امام ابن حزم

۱۱- حیات امام ابن قیم (غلام علی اینڈ سنز) بارچہارم۔

۱۲- قرآن کے معنی معاصر۔

۱۳- اسلامی مذاہب۔

۱۴- ائمہ سلف۔ یہ کتب چار چار مرتبہ چھپ چکی ہیں۔

۱۵- تاریخ حدیث و محدثین

۱۶- حضرت ابوسعید خدری

۱۷- حقیقت اسلام دو جلد۔ ان کے تین ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔

۱۸- اسباب اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر عبدالرشید الترقی مدیر جامعۃ الامام ریاض (نہانی مکتبہ لاہور نے طبع کیا)

۱۹- الصائم المسلم مل شانم الرسول امام ابن تیمیہ کا اردو ترجمہ زیر طبع۔

۲۰- اسلامیات لازمی برائے (C-S-S)

۲۱- اسلامیات لازمی برائے (P-C-S)

۲۲- اسلام کا معاشی نظام برائے ایم۔ اے مطبوعہ مجید بک ڈپو لاہور

مزید برائے شمار مقالات ملکی جرائد و مجلات میں طبع ہو چکے ہیں۔



۸۔ اولاد و احقاد :

خداوند کریم نے آپ کو پانچ بیٹے اور تین بیٹیاں عطا کی ہیں۔ چار بیٹے ایم۔ اے۔ ایم۔ ایس۔ سی تک تعلیم حاصل کر کے اعلیٰ ملازمت پر فائز ہیں۔ نعیم الرحمن سب سے چھوٹا ہے، اس نے اسال میٹرک کا امتحان دیا۔ دو بیٹے اور دو بیٹیاں شادی شدہ ہیں۔ سب کو اللہ تعالیٰ نے اولاد کی نعمت سے نوازا ہے۔

یہ سب باتیں تحدیثِ نعمت کے طور پر صفحہ قرطاس پر ثبت کر دی ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز بھی آپ کے لیے باعثِ فخر نہیں۔ خداوند کریم ان کی ان خدمات کو قبول فرمائے اور انہیں ان کے اساتذہ اور والدین کو اخروی فلاح و سعادت سے نوازے۔

عرضِ نقشے است کز یاد ماند

کہ ہستی رانمی۔ مینم بقائے

محمد اشرف جاوید



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فاتحۃ الكتاب

جب دین اسلام کی صداقت و حقانیت کا موضوع زیر بحث آتا ہے تو اکثر یہ شبہ پیش کیا جاتا ہے کہ یہ دین اختلافات و مجادلات کی جولانگاہ ہے۔ اس میں مختلف فرق و مذاہب پائے جاتے ہیں، ان میں سے کس کو اختیار کیا جائے اور کس کو ترک کیا جائے؟ اعداء دین کی طرف سے تو اس شبہ کا ذکر و بیان چنداں حیرت خیز نہیں۔ مگر مقام تاسف ہے کہ عصر حاضر میں نام نہاد مسلم اس شبہ کی آڑ میں سر سے دین حنیف ہی سے کنارہ کشی کا جواز تلاش کرنے لگے ہیں۔ حالانکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ دور کے اکثر مذاہب میں اس قدر اصولی و اساسی نزاعات پائے جاتے ہیں اور ان میں تفرقہ بازی کی اس قدر بھرمار ہے کہ ایک فریق دوسرے کو اس مذہب سے خارج کئے بغیر دوسری کسی بات پر مطمئن نہیں ہوتا۔ یہودی، عیسائی، ہندو اور موجودہ دور کے دیگر مذاہب اس کی بہترین مثال ہیں۔ عیسائیوں کے دو مشہور فرقوں، کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کی باہم نبرد آزمائی اور معرکہ آرائی تو تاریخ عالم کی مشہور داستان ہے۔

”اسباب اختلاف انفقہاء“ نامی کتاب جس کو اردو کے قالب میں ڈھال کر نذیر قارئین کرنے کا شرف حاصل کر رہا ہوں اسی سوال کا جواب ہے۔ اس کتاب کے مصنف سعودی عرب کے نامور فاضل ڈاکٹر عبداللہ عبدالرحمن الترمذی ہیں جو ریاض کی جامعۃ الامام محمد بن سعود کے چانسلر ہیں اور برصغیر کے اہل اسلام ان سے بخوبی متعارف ہیں۔ وہ اکثر پاکستان اور بھارت تشریف لاکر علمی مجالس میں رونق افروز ہوتے اور اپنے گراں قدر



ارشادات سے خواص و عوام کو مستفید فرماتے رہتے ہیں۔ موصوف کتاب ہذا کی وجہ تصنیف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ایک ہی شریعت میں، جس کا مصدر و ماخذ ایک ہو، جس کا بھیننے والا خداوند کریم ہو، اور جو دنیا میں محض اسی لیے آئی ہو کہ حیاتِ انسانی سے متعلق جملہ امور و مسائل کا حل پیش کرے، اختلافات کی بھرمار ہو۔ بعض اعدا و دین اس کو بہانہ بنا کر شریعتِ کاملہ میں کیڑے نکالنے لگتے ہیں اور محض اسی وجہ سے اس کو بدعتِ طعن و ملامت بناتے ہیں۔ حالانکہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

”وَإِنَّهُ لِكِتَابٌ عَزِيزٌ - لَا يَأْتِيهِ
الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ
خَلْفِهِ ط تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ“
اور یہ تو ایک عالی رتبہ کتاب ہے اس
پر جھوٹ کا دخل نہ آگے سے ہو کتاب ہے
نہ پیچھے سے اور دانا اور خوبوں والے
خدا کی نازل کردہ ہے۔
السجدہ ۷۱، ۷۲۔

یہ بڑی عام سی بات ہے کہ دنیا میں نئی نئی شے ان گنت حوادث و واقعات رونما ہوتے رہیں گے۔ یہ حوادث تغیر پذیر ہیں اور ہر لمحہ ان میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ حیاتِ انسانی کے وہ حوادث جن میں تغیر رونما نہیں ہوتا شریعتِ اسلامیہ نے ان کی تفصیل و توضیح کرنے کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں کم اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً عقائد و عبادات، موارث، نکاح و وفات کے احکام جن کو آج کل کی اصطلاح میں ”احوالِ شخصیتہ“ کہا جاتا ہے۔ بخلاف ازیں جو امور تغیر پذیر ہیں، ان کے بارے میں شریعت نے ایسے قواعدِ عامہ وضع کرنے میں جن سے تمام حوادث و واقعات کے احکام استنباط کئے جاسکتے ہیں۔ مجتہدینِ عظام کا کارنامہ یہی ہے کہ انہوں نے واقعات کو نصوصِ منطبق کیا اور ان سے احکام کا استنباط کیا۔ پھر اجتہاد بھی ایسی چیز نہیں کہ ہر کس و ناکس اس کا اہل ہو بلکہ اس کے کچھ حدود و قیود اور شرائط ہیں۔“

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں:

”علاوہ بریں ارکانِ دین اور قواعدِ ملت میں علمائے اُمت کے مابین کبھی اختلاف

پیدا نہیں ہوا۔ اختلاف جب بھی رونما ہوا فروعاتِ دین میں ہوا۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو علمائے مجتہدین بھی آخر انسان ہی تھے۔ اُن سے نتیجہ اخذ کرنے، استنباطِ مسائل اور نظر و فکر میں اختلاف کا رونما ہونا کچھ بھی محلِ حیرت نہیں خصوصاً اس لیے کہ علومِ انزاعیہ کے اسرار و معانی، نصوصِ نازلہ کے ظروف و احوال کی معرفت اور دینی علوم کے فہم و ادراک میں سب علماء کا درجہ یکساں نہیں ہوتا۔ بنا بریں استنباطِ مسائل میں اُن کے یہاں اختلاف کا جنم لینا نہ تو محسّل استعجاب ہے اور نہ ہی اس سے شریعتِ اسلامیہ کا ہدفِ طعن و ملامت بنا لازم آتا ہے۔

وضعی قوانین میں تو اختلاف و نزاع کی گنجائش اس لیے ہوتی ہے کہ وہ انسانی ذہن کے اختراع کردہ ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ بنی نوعِ انسان اپنے عصر و عہد، ظروف و احوال، مصالح و مضرات اور اپنی تہذیب و ثقافت سے متاثر ہوتے ہیں، اس لیے اُن میں اختلاف کا پیدا ہونا ایک طبعی و فطری امر ہے۔ مگر جس شریعتِ اسلامیہ کا نازل کنندہ علیم و خبیر بھی ہو اور اپنی مخلوقات پر رحیم بھی، اُن کے نفع رساں پہلوؤں سے بھی کلیتہً باخبر ہو اور اُن کو ضرر پہنچانے والے امور سے بھی کما حقہ آشنا ہو، اُس کی بھیجی ہوئی شریعت ان نقائص و عیوب سے واگذار کیے ہو سکتی ہے؟

یہ ہیں وہ اسبابِ اختلاف جن کی نشاندہی خود جنابِ مصنف نے کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہی و فروعی اختلافات عصرِ حاضر کی پیداوار نہیں بلکہ اس قسم کے اختلافات عہدِ صحابہ ہی میں پیدا ہو گئے تھے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تمام صحابہ احکامِ دین کے فہم و ادراک میں یکساں نہ تھے۔ اور اُن میں ایک صحابی بھی ایسا نہ تھا جو ہمہ دانی کا مدعی ہو اور تمام دینی احکام و مسائل سے بہرہ ور ہونے کا دعویٰ دار ہو۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور عمر فاروق رضی اللہ عنہ ہی کو ایسے جو سفر و حضر بلکہ تمام اوقات میں حضور کے رفیق رہے۔ یہ دونوں

حضور کی مجلس میں بیٹھ کر مسلمانوں کے حالات پر غور و فکر کرتے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یوں فرماتے "میں اور ابو بکر و عمر داخل ہوئے اور میں اور ابو بکر و عمر باہر نکلے؛

مسائل جن سے بعض صحابہ آگاہ نہ تھے | تاہم اس دائمی رفاقت کے باوجود یہ حالت تھی کہ جب حضرت ابو بکر رضی اللہ

عنه سے دادی کی میراث کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا "اللہ کی کتاب اور سنت رسولؐ میں تمہارا کوئی حصہ مذکور نہیں۔ البتہ میں لوگوں سے دریافت کروں گا، چنانچہ جب آپ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ اور حضرت محمد بن مسلمہ سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے شہادت دی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دادی کو پانچ حصہ میراث دلوائی تھی۔ حضرت عمران بن حصین نے بھی اس سنت سے لوگوں کو آگاہ کیا تھا۔ (ابوداؤد و ترمذی مرسلًا)

ظاہر ہے کہ مذکورہ صحابہ عظمت و فضیلت میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہم پلہ نہ تھے، مگر اس کے باوجود جس سنت کا علم ان کو حاصل ہوا، حضرت صدیق یاں عظمت و جلالت اس سے آگاہ نہ تھے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اس مسئلہ سے آگاہ نہ تھے کہ کسی کے گھر میں داخل ہونے سے قبل اذن حاصل کرنا ضروری ہے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے آپ کو اس سے آگاہ کیا اور حضرت عمر نے انصار صحابہ سے اس ضمن میں شہادت طلب کی۔ حالانکہ جناب فاروق کا علمی پایہ حضرت ابو موسیٰ سے کہیں بلند ہے۔

(بیہم بخاری نیز فتح الباری ج ۱۱ ص ۴۳)

اسی طرح حضرت عمرؓ کو یہ مسئلہ بھی معلوم نہ تھا کہ بیوی اپنے خاوند کی دیت سے ورثہ پاتی ہے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ دیت و رثاء کو ملتی ہے۔ جیسی کہ ضحاک بن سفیان انکلابی نے حضرت عمرؓ کو تحریر کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایشیم البصابی کی بیوی کو خاوند کی دیت سے ورثہ دلایا تھا۔ بعد ازاں حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا اور فرمایا:

"اگر ہم نے یہ حدیث نہ سنی ہوتی، تو ہم اس کے خلاف فیصلہ صادر



کرتے۔ (مسند احمد۔ ابوداؤد۔ ترمذی)

صحابہ کے غلط فتاویٰ | حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجوس سے جزیہ وصول نہیں کیا کرتے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے انہیں بتایا کہ

رسول کریمؐ نے مقام بصر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ہاتھ کی انگلیوں کی دیت کے بارے میں یہ فتویٰ دیا کہ سب انگلیوں کی دیت یکساں نہیں، بلکہ جو انگلی ختنی مفید ہے، اسی قدر اس کی دیت بھی زیادہ ہے۔ بخلاف ازیں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور عبداللہ بن عباسؓ اگرچہ علم و فضل میں حضرت عمرؓ سے کم تھے، تاہم انہیں یہ حدیث معلوم تھی کہ آنحضرتؐ نے انگوٹھے اور چھنگلیا کی دیت برابر قرار دی تھی۔ (صحیح بخاری، ابوداؤد۔ نسائی وابن ماجہ)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو اپنی خلافت کے زمانے میں جب اس حدیث کا علم ہوا، تو انہوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا اور تمام اہل اسلام نے اس پر عمل کیا۔ تاہم اس کی بناء پر حضرت عمرؓ پر کوئی حرف گیری نہیں کی جاسکتی، اس لیے کہ وہ مذکورہ حدیث سے بہرہ ور نہ تھے۔ جو شخص موزے پہنے ہوئے ہو حضرت عمرؓ اس کو حکم دیتے کہ جب تک وہ انہیں اتارے نہیں ان پر مسح کرتا رہے۔ موزوں پر مسح کے لیے کسی مدت کے قابل نہ تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان احادیث صحیحہ سے آگاہ نہ تھے جو مسح کی مدت کے بارے میں منقول ہیں۔ حالانکہ یہ احادیث متعدد طرق سے مروی و منقول اور صحیح ہیں۔ (مسند احمد۔ صحیح مسلم۔ ترمذی)

ایک دفعہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شکار کا تحفہ پیش کیا گیا جو قصداً انہیں کے لیے منسک رکھا گیا تھا۔ انہوں نے اس کے کھانے کا ارادہ بھی کر لیا۔ حضرت علیؓ نے انہیں بتایا کہ رسول اکرمؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت کا وہ تحفہ قبول نہیں کیا تھا جو آپ کو پیش کیا گیا تھا۔ (مسند احمد حدیث نمبر ۶۸۳، ۶۸۴) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم جن دینی احکام و مسائل سے آگاہ نہ تھے ان کا تعداد بہت ہی زیادہ ہے۔ جہاں تک صحابہ کے علاوہ دیگر حضرات کے غیر معلوم مسائل کا تعلق ہے ان کا احاطہ ممکن نہیں اور وہ ہزاروں سے متجاوز ہیں۔ ظاہر ہے کہ صحابہ اس اُمت میں سب



سے بڑے عالم، فقیہ، صاحبِ تقویٰ اور علم و فضل میں عدیم النظیر تھے۔ اس سے عیاں ہے کہ صحابہ کے بعد جو لوگ آئے وہ ان سے بہر حال کم تر تھے۔ جب صحابہ بکثرت مسائل سے نا آشنا رہے، تو بعد میں آنے والے لوگوں کا بعض احادیثِ نبویہ سے آگاہ نہ ہونا واضح تر اور کسی شبہ سے پاک ہے۔

جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ کسی خاص امام کو تمام احادیث صحیحہ معلوم تھیں وہ خطا کار اور بدترین غلطی میں مبتلا ہے۔ اس لیے کہ کتبِ حدیث کی جمع و تدوین اس وقت عمل میں آئی جب ائمہ مجتہدین کا دور ختم ہو چکا تھا۔ ان کے عصر و عہد میں یہ کام انجام پذیر نہیں ہو سکا تھا۔ اس کے عین برعکس یہ حقیقت ہے کہ کتبِ حدیث کی جمع و تدوین سے قبل کے مقابلہ میں علمائے متاخرین احادیثِ نبویہ کا زیادہ علم رکھتے تھے۔ یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے کہ حدیث کا علم رکھنے والا کوئی شخص اس کو شک و شبہ کی نگاہ سے نہیں دیکھ سکتا۔

مندرجہ صدر بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے

اختلاف کے باوجود رواداری

کہ عصر خیر القرون میں ہمہ دانی کا دعویٰ کسی کو نہ تھا اور صحابہ میں سے بعض نے لاعلمی کی بنا پر بعض مسائل کا وہ جواب دیا جو کتاب و سنت کی رو سے درست نہ تھا۔ تاہم اس سلسلہ میں ان کے بارے میں عدمِ اخلاص یا بدگمانی نہیں کی جاسکتی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسائل میں اختلاف عہد صحابہ ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ تاہم یہ اختلاف کسی وقت بھی ان کے مابین بغض و عناد کا موجب نہیں بنا تھا۔ چونکہ یہ لوگ حق کو اپنے ہی اقوال کے اندر محدود نہیں سمجھتے تھے اس لیے اپنے مسلک پر قائم رہتے ہوئے یہ دوسروں کو بھی عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان کے مسلک و مذہب کی قدر کرتے تھے۔ آج کتنے حقیقی اور اہل حدیث ہیں جو ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں سمجھتے ہیں۔ لیکن ان حضرات کا طریقہ اس کے بالکل خلاف تھا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے اصحاب برابر مدینہ کے مالکی ائمہ کے پیچھے نمازیں پڑھتے تھے۔ حالانکہ یہ لوگ بسم اللہ نہ

تو سزا پڑھتے نہ جبراً۔ خلیفہ ہارون الرشید نے امام مالک کے فتویٰ پر فہد کے بعد وضو کے بغیر نماز پڑھائی۔ قاضی ابویوسف نے اس کے پیچھے نماز پڑھ لی اور دہرائی نہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ نکیر پھوٹنے اور جسم سے خون نکلوانے کی صورت میں وضو کے قائل تھے۔ ان سے سوال کیا گیا کہ امام کے جسم سے خون نکل آئے اور وہ وضو نہ کرے تو کیا آپ اس کے پیچھے نماز پڑھیں گے؟ انہوں نے فرمایا بھلا امام مالک اور سعید بن مسیب جیسے لوگوں کے پیچھے نماز پڑھنے سے کس طرح انکار کر سکتا ہوں۔

قاضی ابویوسف اور محمد بن حسنؒ کے متعلق روایت ہے کہ یہ لوگ عیدین میں تکبیر ابن عباس کے مذہب کے مطابق کہتے تھے۔ اس لیے کہ ہارون الرشید کو اپنے جد امجد کی تکبیر زیادہ پسند تھی اور وہ ان کے پیچھے نماز پڑھا کرتا تھا۔ امام شافعی نے ایک مرتبہ صبح کی نماز امام ابوحنیفہؒ کے مقبرہ کے قریب پڑھی اور امام صاحب کے احترام میں دعائے قنوت نہیں پڑھی اور فرمایا کہ ہم کبھی کبھی اہل عراق کے مذہب کو بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ قاضی ابویوسف کے متعلق روایت ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے حمام میں غسل کر کے جمعہ کی نماز پڑھائی جب لوگ چلے گئے تو پتہ چلا کہ حمام کے کنوئیں میں چوہیا مری ہے۔ ان سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کچھ مضائقہ نہیں آج ہمارا عمل اہل مدینہ کے مذہب پر ہو گا کہ پانی کی مقدار جب دو قلم ہو جائے تو وہ پلید نہیں ہوتا۔

(الانصاف شاہ ولی اللہ دہلوی)

اصل بات یہ ہے کہ دین اسلام نے رسول اللہؐ کے سوا کسی کو بھی یہ درجہ نہیں دیا کہ اس کی ہر بات بلا کسی تنقید کے تسلیم کر لی جائے۔ ہر صاحب علم پر واجب ہے کہ دین کے معاملات میں اپنی فہم و بصیرت سے کام لے اور اس وقت تک کسی بات کی پیروی نہ کرے جب تک وہ یہ نہ معلوم کرے کہ جس بات کی وہ پیروی کر رہا ہے وہ خدا کی شریعت کے موافق ہے یا نہیں؟ اگر کوئی شخص خود اتنا علم نہیں رکھتا ہے تو اس کا یہ فرض ہے کہ وہ دین کی باتیں ان لوگوں سے معلوم کرے جن کے علم اور تقویٰ پر اس کو پورا پورا اعتماد ہے۔ قطع نظر اس سے کہ وہ

کس امام کے پیرو ہیں اور کس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس دین میں پیدائشی حنفی اور پیدائشی اہل حدیث کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔

”أسباب اختلاف الفقہاء“ کے مصنف نے پہلے فقہی اختلافات کے اسباب دو تہہ پر روشنی ڈالی ہے اور پھر بتایا ہے کہ فقہی اختلافات کے بارے میں اہل اسلام کا کیا رویہ ہونا چاہیے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اختلافات دین میں اساسی و اصولی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ یہ تخریج و استنباط کے اختلاف پر مبنی ہیں اور دین میں اس کی گنجائش ہے۔ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنی مملکت میں یہ فرمان جاری کیا تھا کہ :

”جس علاقہ میں لوگ جن ائمہ کے اقوال پر عمل کر رہے ہیں ان کو اسی حال پر چھوڑ

دیا جائے۔ ان اختلافات کی وجہ سے دین میں بڑی وسعت پیدا ہو گئی ہے۔

میں دین کی راہ میں اس کو تمام قیمتی چیزوں میں بڑی غیر معمولی چیز سمجھتا ہوں۔

یہ بڑی ناپسندیدہ حالت ہوتی کہ اس قسم کے مسائل میں لوگ کسی ایک ہی پہلو

پر سمٹ جاتے“ (مسند دارمی مطبوعہ ہند ص ۸۰)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ رقمطراز ہیں کہ :

”امام ابو الحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ان سے پہلے قاضی ابویوسف اور

محمد بن حسن اس خیال کا اظہار کر چکے ہیں کہ ان اختلافی مسائل کا ہر پہلو صحیح اور

درست ہے“ (عقد الجید ص ۱۱)

مذکورہ صدر مقاصد کے پیش نظر رقم نے اس کتاب کو اردو کے قالب میں ڈھال کر

قارئین کرام کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ ہی صحیح ہے اور ان میں

بے جا تنگ نظری اور شدت ملت اسلامیہ کے شیرازہ کو بکھیرنے والی ہے۔ خداوند کریم مسلمانوں

کو اس سے محفوظ رکھے۔ آمین



خیالِ خاطرِ احباب چاہیے ہر دم
انیس ٹھیس نہ لگ جائے آہگینوں کو

موزخہ : ۸ اپریل ۱۹۸۸ء

غلام احمد حریری

ڈی۔ ۶۱ پیپلز کالونی فیصل آباد

فون نمبر - ۲۵۸۸۹



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تصدیر

بقلم

صاحب الفضیلة الشیخ عبدالرزاق عقیفی

الحمد لله رب العالمین، واشهد ان لا اله الا الله، وحده
لا شریک له، واشهد ان نبینا محمداً عبده ورسوله، صلوات الله
وسلامه علیه وعلى آله وصحبه، وبعد :-

حمد و صلوة کے بعد واضح ہو کہ اسلامی شریعت کے مصادر و ماخذ کتاب اللہ، سنت
رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان سے ماخوذ و مستنبط دلائل یعنی اجماع و قیاس ہیں۔ کتاب اللہ اور
سنت رسول دونوں شریعت کے مقاصد عامہ اور قواعد کلیہ کو محیط ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ شریعت کے مصادر جن قواعد عامہ پر مشتمل ہیں اور جو کئی دلائل ان
سے متفرع ہوتے ہیں، کسی محقق کے لیے محض ان سے باخبر ہونا یا ان کو ذہن نشین کرنا ہی کافی
نہیں۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ایسے علمی ملکہ سے بہرہ ور ہو جس کی
بنا پر وہ ان کی صحت کو ثابت کر سکے اور ان سے صحیح طور پر احتجاج و استدلال کی قدرت رکھتا
ہو۔ اُسے بخوبی آگاہ ہونا چاہیے کہ ان سے استنباط کا طرز و انداز کیا ہے اور اختلافی مسائل
میں ان سے استدلال کیوں کر ممکن ہے۔ وہ جانتا ہو کہ ان کے رد و قبول کے بارے میں کن
خیالات کا اظہار کیا جا چکا ہے۔ نیز یہ کہ جزئی واقعات پر ان کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔
علاوہ بریں اسے لوگوں کے اندر پائے جانے والے رسم و رواج، اور ان کے مختلف و

تنوع احوال و ظروف سے کلیتہً آگاہ و آشنا ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ صحت کے ساتھ واقعات پر منطبق کرنے کے لیے یہ امر نہایت مؤثر ہے۔ اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس طرح کسی واقعہ کو کسی ایسے قاعدہ کے ساتھ چسپاں نہیں کیا جاسکتا جو اس سے متعلق نہ ہو اور نہ ہی اس کو کسی ایسے مسئلہ کے ساتھ ملحق کیا جاسکتا ہے جو اس کی نظیر نہ ہو۔

کوئی شخص اس وقت تک جہالت کی پستی سے نکل کر علم و فضل کی رفعت کو نہیں چھو سکتا، جب تک وہ ایسی علمی استعداد اور فکری قوت سے بہرہ ور نہ ہو جس کی اساس پر وہ شریعت کے کلی قواعد اور مقاصد عامہ کی روشنی میں تفصیلی دلائل سے دینی احکام کا اخذ و استنباط کرنے کے قابل نہ ہو۔

یہ مسئلہ حقیقت ہے کہ ملت اسلامیہ کے بکثرت اسلاف اور بعض متاخرین نے شریعت کے مصادر و ماخذ سے استنباط احکام میں اپنی پوری صلاحیتوں کو وقف کر دیا تھا اور اس ضمن میں محنت و کادش کا کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہ کیا۔ یہ احکام اصول و فروع دونوں سے متعلق تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ طرز بحث اور ان کے وضع کردہ اصول و ضوابط کے مختلف ہونے سے ان کے افکار و آراء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے احکام کی بنیاد انہی اصولوں پر رکھی تھی۔

اس طرح اسلاف نے ہمارے لیے توحید، فقہ اور اخلاق کا ایسا عظیم علمی ذخیرہ باقی چھوڑا جس کی نظیر کسی عصر و عہد میں دیگر اقوام و مملکتوں کے یہاں نہیں ملتی۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو جس وسعت فکر، عمق نظر، سلامت روی، اخلاص نیت اور قوت نطق و بیان سے نوازا تھا، اُس کے زیر اثر انہوں نے ہمارے لیے بحث کا باب دیا اور اجتہاد کی راہ پر گامزن ہو کر ہمارے لیے اُس کے راستوں کو آسان کر دیا۔

ہمارے سلف صالحین کے استنباط کردہ مسائل و احکام میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ حرص و ہوا اور انحراف و کج روی کا پیدا کردہ نہ تھا۔ اس کو اختلاف برائے اختلاف بھی



نہیں کہا جاسکتا۔ بخلاف ازیں وہ ان اسباب کی پیداوار تھا جن کی بنا پر خطا کار کو معذور قرار دیا جاسکتا ہے اور غلطی کے باوجود اسے ایک اجر سے نوازا جاتا ہے۔ اور اگر درست ہو تو اس کی تعریف کی جاتی ہے اور اسے دو اجر ملتے ہیں۔ یہ اللہ کا خاص فضل و رحمت ہے۔
واللہ اعلم بحکیم۔

اختلاف احکام کے اسباب بہت سے ہیں، جن میں سے چند ایک ذکر کیے جاتے ہیں:

۱۔ دلیل کے الفاظ میں ابہام و اجمال۔

۲۔ دو دسیلوں میں تعارض اور ان کی تطبیق و توفیق یا ایک کو دوسری

اسباب اختلاف

دلیل پر ترجیح دینے میں اختلاف۔

۳۔ دلیل کے منسوخ یا خیر منسوخ ہونے میں اختلاف۔

۴۔ دلیل کی صحت میں باہم اختلاف کہ ایک فریق اسے قابل استدلال تصور کرتا ہو۔

جب کہ دوسرا ناقابل احتجاج گردانتا ہو۔

۵۔ اصولی ضابطہ میں اختلاف کا پایا جانا۔

۶۔ مناط حکم میں اختلاف کا ہونا۔

۷۔ جب کہ نفس مناط پر اتفاق ہو۔ مگر مناط حکم کے اثبات میں اختلاف پایا جاتا ہو۔

دیگر امور جن کی وجہ سے علماء کے مابین اختلاف نمودار ہوا۔ اگر اختلاف کا موجب و

محرک حق کی طلب و تلاش ہو اور اس کا مقصد حق تک رسائی ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

خصوصاً جب کہ بحث کا مسلک و منہاج ضد و عناد اور جہل و نزاع کے موجبات سے پاک ہو۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے اسلاف نے باہم ایک دوسرے سے انصاف کیا اور جب ان پر حق

کا ظہور ہوا تو اس کے سامنے گردن تسلیم خم کر دی۔ نہ کسی کو برا بھلا کہا نہ کسی کا الٹا سیدھا نام

رکھا۔ یہ جملہ عیوب و نقائص بعد میں آنے والے لوگوں میں پیدا ہوئے۔

بکثرت قدیم و جدید علماء نے اختلاف کے مصدر و منشا اور اسباب کے موضوعات پر

کتابیں تحریر کیں۔ مثلاً مندرجہ ذیل تصانیف :

(۱) کتاب التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول للشیخ عبدالرحیم الانوی

(۲) کتاب تخریج الفروع علی الاصول للشیخ محمود الزنجانی

(۳) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف للشیخ ولی اللہ الدہلوی

(۴) اسباب اختلاف الفقہاء للشیخ علی الخفیف

مزید برآں علم الخلاف کے موضوع پر جو کتب تصنیف کی گئی ہیں ان میں متفق علیہا اور اختلافی مسائل و احکام کی تفصیل کے ساتھ ساتھ اسباب اختلاف پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ کتاب ہذا جس کا مقدمہ زیر نویسید ہے — کے مصنف فضیلۃ الاتاذ الشیخ عبداللہ ابن عبدالمحسن التركي نے بھی اپنے آپ کو اس موضوع پر لکھنے والوں کے زمرہ میں شامل کیا ہے، چنانچہ اس موضوع پر جو کچھ لکھا گیا تھا اس کو انہوں نے بنظر غائر پڑھا۔ جو مواد منتشر مقامات پر بکھرا پڑا تھا اسے تلاش کیا اور اچھی طرح سے چھانا پھینکا۔

اسی طرح جو جو اس بارے سے کتب تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، علم الخلاف اور تقابل ادیان کے موضوعات پر تصنیف کی جانے والی مختلف کتب میں منتشر پڑے تھے ان کو ڈھونڈھ نکالا اور یکجا کیا۔ ان میں جو افکار و آراء اور اسباب اختلاف مذکور تھے ان کو تلاش کیا۔ پھر اس کا خلاصہ تیار کیا جس سے اختلاف کا طریق واضح ہو گیا، اس کا نفع عام ہوا اور اُسے استحکام نصیب ہوا۔ پھر ان تابدار موتیوں کی نہایت عمدہ طریق اور حسن ترتیب کے ساتھ شیرازہ بندی کی۔ جس کے نتیجے میں ان کی بحث و تحقیق کے نتائج بہترین صورت میں نمودار ہوئے جس میں ان کی شخصیت کی جھلک نمایاں ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ان کی محنت و کاوش کے ثمرات جلوہ گر ہیں۔

بایں ہمہ اس کتاب کا قاری بعض اوقات ایک بات کو غلط سمجھتا ہے، حالانکہ وہ

درست ہوتی ہے۔ اس لیے کہ کسی چیز کو صحیح یا غلط قرار دینے میں نقطہ نظر کا اختلاف ممکن

ہے اور اس کے بارے میں علماء کے اندر فرقِ مراتب پایا جاتا ہے۔ اس کا ثبات پر کوئی بھی معصوم نہیں ماسوا اس کے جس کو اللہ تعالیٰ عصمت سے نوازے۔ پس اللہ ہی سے امانت منسوب ہے اور اسی کی طرف سے الامام والقاء کی توقع کی جاتی ہے۔

و حسبنا اللہ و نعم الوکیل، و صلی اللہ علی نبینا محمد و علیٰ

و صحبہ اجمعین۔

عبدالرزاق عینی



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ

الحمد لله، نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا من يهد الله فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، واشهد ان محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم.

حمد و صلوة کے بعد واضح ہو کہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ بڑی عجیب بات ہے کہ جب شریعت ایک ہے اس کا سرچشمہ ایک ہے، اللہ کی جانب سے اُسے لوگوں تک پہنچانے والا بھی ایک ہے تو اس میں اختلاف کیوں کر رونا ہو گیا۔ یہ شریعت تو صرف اس لیے آئی ہے کہ لوگ اس پر عمل کریں اور اپنے تمام امور میں اس کے مطابق فیصلہ کریں، تو پھر اختلاف کے کیا معنی؟ بعض اصحاب غرض اسی بنا پر اس شریعت کا ملکہ کو بدو طعن بناتے ہیں جس کی شان میں قرآن عزیز میں فرمایا:

وَ اِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِیْزٌۙ لَا يٰۤاْتِیْهِۙ الْبٰطِلُ
مِنْۢ بَیْنِ يَدَیْهِۙ وَلَا مِنْۢ خَلْفِہٖۙ
تَنْزِیْلًاۙ مِّنۡ حَکِیْمٍۙ حَمِیْدٍۙ
یہ تو ایک عالی رتبہ کتاب ہے۔ اس پر
مجھوٹ کا دخل نہ آگے سے ہو سکتا ہے نہ
پچھلے سے اور واتا اور خبریوں والے (اللہ)
کی اتاری ہوئی ہے۔

(سورۃ فصلت: ۴۱-۴۲)

نیز فرمایا:



«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ
إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»
(اور ہم ہی اس کے نگہبان ہیں)

مگر یہ سارے رشک و شبہات، کافر ہو جاتے اور حق نکھر کر سامنے آجاتا ہے جب اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شریعت تمام بنی نوع انسان اور تمام عصور و ازمینہ کے لیے تاقیام قیامت پیدا ہونے والی تمام صعوبات و مشکلات کو حل کرنے کے لیے آئی ہے۔ اسی پر تمام رسالتوں کا خاتمہ ہو گیا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے ساتھ ہی انسانوں پر وحی نازل ہونے کا سلسلہ اتمام کو پہنچا۔

یہ جانی سچائی حقیقت ہے کہ حوادث و واقعات غیر منتہی ہیں بلکہ نت نئے حوادث رونما ہوتے اور اوتے بدلتے رہتے ہیں۔ چنانچہ لوگوں کے جو امور باقی رہنے والے اور ناقابلِ تغیر تھے شریعت نے انہیں کھل کر بیان کیا اور اسی لیے ان میں کم اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً عقائد و عبادات، احکام وراثت، نکاح و وفات سے متعلق احکام و مسائل یا وہ امور جن کو جدید اصطلاح میں احوالِ شخصی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بخلاف ازیں لوگوں کے جو امور معاملات تغیر پذیر تھے اُس کے بارے میں شریعت نے ایسے نصوص اور قواعد عامہ پیش کئے جن سے تمام حوادث و واقعات کے احکام اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ اب یہ مجتہدین کا کام ہے کہ واقعات کو نصوص پر منطبق کرے۔ ان سے استنباط احکام کریں۔ اور یاد رہے کہ اجتہاد کا اہل بہر کس و ناکس نہیں ہو سکتا۔ اس کے عین برعکس علماء نے اجتہاد کے لیے محدود و قیود وضع کئے اور ان کو اجتہاد کی اصل و اساس ٹھہرایا ہے۔ علماء کے وضع کردہ ضوابط ایک ایسا معیار و میزان ہیں جن میں رکھ کر اجتہاد صحیح و فاسد کو باہم تمیز و متماز کیا جا سکتا ہے۔

پھر یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ دین کے بنیادی ارکان و ضوابط میں معتبر علماء کے نزدیک کوئی اختلاف رونما نہیں ہوا۔ بلکہ یہ اختلاف صرف فردی مسائل تک محدود ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہونی اور ظاہر ہے کہ علماء بھی بشر ہیں اور ان کے یہاں فکر و نظر کی مدد

سے استنباطِ مسائل اور شرعی علوم کے اسرار و حکم کے معلوم کرنے اور نصوصِ نازلہ اور اُن کے اسباب کا احاطہ کرنے میں بتقصائے بشریت نزاع و خلاف کا پیدا ہو جانا کچھ بھی محلِ حیرت و استعجاب نہیں ہے اور نہ ہی اس سے شریعت پر تہرج و قدح وارد ہوتی ہے۔ اس لیے کہ شریعت ایک جداگانہ چیز ہے اور علماء کے افکار و آرا چیزے دیگر!

اگر نظائماً وضعی میں اختلاف کا پایا جانا موجبِ نقص و عیب ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ ذہنِ انسانی کی اختراع ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ اپنے اختراع کرنے والوں کی طرزِ بود و ماند، اُن کے رسم و رواج اور ماحول و معاشرہ وغیرہ سے متاثر ہوتے ہیں۔ بخلاف ازیں شریعتِ اسلامیہ اُسِ علیم و خیر کی عطا کردہ ہے جو اپنی مخلوقات پر رحیم و کریم اور اُن کے مصالِح و فوائد سے بخوبی آگاہ ہونے کے ساتھ ساتھ ہر طرح کے نقص و عیب سے منزہ ہے۔

اس کتاب میں ہماری فکر و نظر کی جو لائنگاہ فقہاء کے مابین رونما ہونے والے اختلاف کے اسباب و وجوہ ہیں۔ ان اسباب کے جان لینے سے وہ حیرت و استعجاب دور ہو جائیگا۔ جو شریعت میں پائے جانے والے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ خصوصاً جب کہ احکام کے بارے میں علماء کے مابین پائے جانے والے اختلاف کو بنظر انصاف و اعتدال اور تلاشِ حق کے زاویہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ باقی بے اسباب اختلاف تو وہ اس قدر زیادہ ہیں کہ اُن کا حصہ شمارِ حیثہ بشری سے خارج ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقلِ انسانی کے درجات و مراتب اور اطراف و جہات کا احاطہ ممکن نہیں۔ مزید براں جب علماء کی اختلافی آرا کا شمار ممکن نہیں تو اُن کے اسباب کا حصہ و عدد کیسے ممکن ہوگا؟ بالکل اسی طرح جس طرح کسی مخصوص شخص کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ اُس کا علم جملہ احادیثِ نبویہ کو محیط ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک عالم جن احادیث سے آگاہ ہے دوسرا اُن سے نا بلد ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شریعتِ عربی زبان میں نازل ہوئی اور استنباطِ احکام میں کثیر اختلافِ عربی کی تعبیر و بیان میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہے، اسی لیے علماء نے اجتہاد کے شرائط

اور نصوص کی تغیر و توضیح کے لیے عربی زبان کے اسالیب و معانی میں مہارت کو ضروری قرار دیا۔ علاوہ بریں اختلاف کی اکثر و بیشتر انواع اصول احکام میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہیں۔ بنا بریں اسباب اختلاف کا درس و مطالعہ اس امر کا مقتضی ہے کہ از اول تا آخر اصول الفقہ، مصطلحات حدیث اور مباحث لغویہ کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ مختلف فیہا مسئلہ کی اصل کیا ہے اور تطبیق فی الفروع پر اس کے کیا اثرات مترتب ہوتے ہیں۔ اس کا تفصیلی مطالعہ جس میں عند التطبیق اس کے اثر پر غور و فکر بھی شامل ہو طویل وقت شدید محنت اور سابق الذکر علوم و فنون میں مہارت تاثرہ کا مقتضی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سردست مجھ میں یہ صلاحیت نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح اسباب اختلاف کے تفصیلی مطالعہ کے لیے اُن فقہی قواعد سے آگاہی بھی لازم ہے جن میں اختلاف پیدا ہونے کی وجہ سے فروع میں اختلاف رونما ہوا۔ اس کے ساتھ ساتھ ہر فقہی مکتب فکر کے اصولوں کی معرفت اور استنباط مسائل میں اس مذہب کے ائمہ کے مسلک و منہاج کا جاننا بھی از بس ناگزیر ہے۔ اس لیے کہ ہر فقہی مذہب کے اپنے جداگانہ اصول و قواعد ہیں اور اُن کو جاننے کے لیے اُن کے آثار و اقوال اور اُن کی تالیف کردہ کتب کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس طرح موضوع زیر قلم کے درس و مطالعہ کے لیے مذکورہ صدر جملہ امور بلکہ اس سے زیادہ اصول و ضوابط سے آگاہ ہونے کی ضرورت ہے۔ مگر میرے لیے یہ بات نہایت دشوار ہے اور قبل ازیں اس کا اعتراف کر چکا ہوں۔

اس میں شبہ نہیں کہ بکثرت اکابر علماء نے اس مسئلہ کو موضوع بحث بنایا ہے۔ تاہم وہ اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ نہ کر سکے۔ اگر ایک مصنف نے کسی چیز کو بیان کرنے کا بیڑا اٹھایا تو اس سے دوسری ضروری بات ذکر کرنے سے رہ گئی۔ اور بعض امور تو ایسے ہیں جن کو کسی نے بھی نہ چھوا۔ اس لیے یہ موضوع عرصہ دراز سے طویل مطالعہ اور تحقیق و تدقیق کا محتاج چلا آ رہا ہے۔ اس لیے میں نے اپنی محدود بساط کے مطابق اس کا تذکرہ چھیڑا اور

جمال تک ممکن ہو سکا میں نے اس موضوع پر تصنیف کردہ کتب کا مطالعہ کیا۔
اس موضوع سے عمداً ہونے میں نے جو طرز و انداز اختیار کیا ہے اس کا خلاصہ
سب ذیل ہے :

کتاب ہذا میں میرا طرز و انداز

۱- میں نے ہر باب میں بعض مسائل کا ذکر کیا جو اختلاف کے موجب ہوئے۔ اسی
طرح میں نے ہر مسئلہ میں وارد شدہ اہم اقوال کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ بعض جگہ مختصراً
ہر قول کے نمایاں ترین براہین و دلائل بھی ذکر کر دئے ہیں۔ بعد ازاں تفریح کی جانب توجہ
مبذول کی اور متنازعہ فیہا فرعی مسئلہ کی ایک یا زیادہ مثالیں ذکر کر دیں۔ اس کے ساتھ ساتھ
یہ بھی بیان کیا کہ مسئلہ زیر بحث میں سب سے اہم قول کس کا ہے۔ نیز اس پر روشنی ڈالی کہ
اصل میں پیدا شدہ اختلاف کس طرح فرع میں اختلاف پیدا ہونے کا موجب بنا۔ اس طرح
ہر فرع کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیا۔ اس سے میرا مقصد صرف آگاہ کرنے کا ہے تاکہ
ایک مسئلے کو دوسرے پر قیاس کر کے معلوم کر لیا جائے۔ مسائل کا استقصاء اور استیعاب مقصود
نہیں ہے۔ اس لیے کہ اصول کے ابواب میں سے ہر باب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔
البتہ اگر ایک مسئلہ سے آگاہ کر دیا جائے تو اس سے دوسرے کی پہچان کا راستہ نکل آتا ہے
باقی رہے وہ اصول قادرہ جو فروع پر یا تو اثر انداز ہوتے ہی نہیں یا کم ہوتے ہیں تو میں نے
ان سے تعزین نہیں کیا۔

میں نے مسائل میں توسع سے اس لیے کام نہیں لیا تاکہ بحث کا دائرہ زیادہ سے زیادہ
اسباب اختلاف کو سموسکے۔ علاوہ بریں اصول و فروع اور علماء کے مابین پائے جانے والے
اختلاف کے ذکر و بیان سے میرا مقصد یہ بتانا نہیں کہ ان میں مسلکِ حق و صواب کون سا ہے
بلکہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ فروعی مسائل میں پایا جانے والا اختلاف اصولی مسائل سے

اختلاف پر مبنی اور مترتب ہے۔

۲۔ تفریح میں تنازع فیہا مشلے کی جو مثال ذکر کی جاتی ہے بعض اوقات اس میں ایک سے زیادہ اسباب موجود ہوتے ہیں مگر میں ایک ہی سبب کا ذکر کرتا ہوں تاکہ مفرع علیہا قاعدہ کی توضیح کے لیے اس سے استشاد کیا جائے۔

۳۔ میں نے فقہی قواعد اور ان کے اختلاف نیز تطبیق فی الفروع پر اس کے اثر کے ضمن میں مستقل طور پر اس لیے گفتگو نہیں کی کہ یہ نہایت طویل الذیل ہے اور یہاں اسکے ذکر و بیان کی گنجائش نہیں۔ نیز اس لیے کہ یہ بھی شرعی دلائل کے زیر اثر اور انہی سے ماخوذ ہے جس طرح احکام میں سے کوئی حکم ہوتا ہے اور انہی دلائل کی روشنی میں اسے ثابت کیا جاتا ہے۔

۴۔ میں نے اس بحث کی تالیف کے سلسلہ میں متعدد کتب سے استفادہ کیا ہے جن میں سے مندرجہ ذیل کتب نہایت اہم ہیں:

۱۔ تخریج الفروع علی الاصول از زنجانی

۲۔ التمهید از اسنوی

۳۔ القواعد والغوائد الاصولیۃ از ابن اللہام

و دیگر کتب جو اسباب اختلاف پر تحریر کی گئیں۔ خصوصاً اسباب اختلاف الفقہاء

از پروفیسر علی المنیف۔

مزید برآں کتب اصول، تفسیر، حدیث، فقہ اور تاریخ فقہ سے بھی بطور خاص استفادہ کیا۔

۵۔ یہ کتاب تمہید، چار ابواب اور خاتمہ پر مشتمل ہے۔

۱۔ تمہید میں مندرجہ ذیل مباحث زیر بحث آئے ہیں:

ا۔ فکری اختلاف ایک فطری امر ہے۔

ب۔ نظور اختلاف کی مختصر تاریخ

ج۔ اختلافی مسائل و انواع اختلاف کا اجمالی جائزہ۔



د۔ اختلاف کے بارے میں علماء کے افکار و نظریات۔

ه۔ بعض مسائل میں اختلاف کی عدم اہمیت کے وجوہ۔

و۔ مذہبی اختلاف اور تعصب۔

ز۔ اسباب اختلاف معلوم کرنے کے فوائد۔

ح۔ مذموم اختلاف کے آثار و نتائج۔

۲۔ باب اول؛ فقہی قواعد پر مبنی چند مسائل جن میں پایا جانے والا اختلاف فرعی اختلاف کا موجب بنا۔

۳۔ باب دوم؛ بعض دلائل جن میں پایا جانے والا اختلاف فرعی اختلاف کا محرک ثابت ہوا۔

۴۔ باب سوم؛ بعض اسباب اختلاف جو دلالتِ نصوص پر مبنی ہیں۔

۵۔ باب چہارم؛ تعارض و ترجیح کا بیان

۶۔ خاتمہ؛ اختلاف کے بارے میں اہل اسلام کا موقف۔ تمتک بالکتاب والسنة کی ترغیب۔

فضیلۃ الاتاذ الشیخ عبدالرزاق عینی نے اس تالیف کی تیاری میں میرے ساتھ جو تعاون فرمایا اور جن مساعی جمیلہ کو کام میں لانے میں بر ملا اُن کا اعتراف کرتا ہوں۔ انہوں نے انتہائی کشادہ دلی سے کام لے کر ہر اُس قدم پر میری طرف تعاون کا ہاتھ بڑھایا جو میں نے اُن سے علمی استفادہ اور اُن کے اخلاقِ جلیلہ کی پیروی میں اٹھایا۔ بارگاہِ ربانی میں دعا ہے کہ اُن کے ہر عمل پر انہیں جزائے خیر سے نوازے اور اُن کی عمر دراز فرمائے۔ نیز مجھ کو انہیں اور تمام اہل اسلام کو اعمالِ صالحہ بجالانے کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین





تہمید

- ۱۔ فکری اختلاف ایک فطری امر ہے۔
- ۲۔ ظہور اختلاف کی مختصر تاریخ
- ۳۔ اختلافی مسائل و انواع اختلاف کا اجمالی جائزہ
- ۴۔ اختلاف کے بارے میں علماء کے افکار و نظریات
- ۵۔ بعض مسائل میں اختلاف کی عدم اہمیت کے وجوہ
- ۶۔ مذہبی اختلاف اور تعصب
- ۷۔ اسباب اختلاف معلوم کرنے کے فوائد
- ۸۔ مذہب اختلاف کے آثار و نتائج



۱۔ فکری اختلاف ایک فطری امر ہے

انسان خداوندی مخلوقات میں سے ایک مخلوق ہے اور اپنے جسم کے نشوونما کے لیے غذا، ہوا، تنفس اور اخراجِ فضلات کی محتاج ہے۔ روحانی زندگی کے لیے اُسے ایسے عقیدہ کی ضرورت ہے جس پر ایمان لاکر اُسے قلبی تسکین حاصل ہو۔ وہ ایسے شیرازہ کا بھی محتاج ہے جو ایک طرف اس کے رشتہ کو اپنے خالق اور اپنے آپ کے ساتھ اور دوسری طرف تمام بنی نوع انسان کے ساتھ جوڑ دے۔ ایک ناقص مخلوق ہونے کے اعتبار سے انسان ان سب باتوں کا محتاج ہے۔ اُس کی فکری، جسمانی اور نفسانی اہلیتوں اور صلاحیتوں کا دائرہ محدود ہے۔ ہر زمان و مکان میں انسانوں کے جذبات و احساسات مختلف رہے ہیں اگر ایک شخص ایک چیز کو پسند کرتا ہے تو دوسرا اُسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ ایک شخص ایک چیز کو مصلحت پر مبنی قرار دیتا ہے تو دوسرا اُسے فساد پر محمول کرتا ہے۔

ان تمام مصالح کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے شریعت کو نازل فرمایا تاکہ ہر زمان و مکان میں وہ خیر سے محروم نہ رہیں۔ بنی نوع انسان کو ان کی ذات پر اس لیے نہ چھوڑا کہ وہ اپنے امور کی تنظیم اور اپنے جذبات و احساسات کے اختلاف میں کوتاہ نظر تھے۔ اگر یہ ذمہ داری انسان کی اپنی ذات پر ڈال دی جاتی تو نظامِ عالم درہم برہم ہو جاتا۔ اور انسانی ذہن کے اختراع کردہ نظامائے وضعی میں اسی چیز کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ محض اس لیے کہ یہ قوانین انسان کی اختراع ہیں اور انسان اپنی خلقت کے اعتبار سے کوتاہ بین واقع ہوا ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ انسان جو چیز آج بناتا ہے وہ نہ دوسرے زمانہ کے لائق ہوتی ہے نہ دوسری جگہ کے موزوں و

مناسب اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے ماحول، زمان و مکان اور مصالح و فوائد سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اس لیے اس کی وضع کردہ چیز تغیر و تبدل سے محفوظ نہیں رہ سکتی۔ اس سے یہ چیز کھل کر سامنے آتی ہے کہ فکری اختلاف اختلاف اغراض و طبائع کی وجہ سے ایک فطری امر ہے۔ اور یہی بات لوگوں کی عادات اور رسم و رواج کے فرق و اختلاف سے نمایاں ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ انسان کی اپنی بنا کردہ کوئی چیز بھی اختلاف سے مبرا نہیں ہے مگر شریعت اسلامیہ اپنے اصولِ عامہ یعنی عقائد، عبادات اور معاملات کے اعتبار سے اختلاف سے پاک ہے۔ بظاہر جو اختلاف رونما ہوا وہ مجتہدین کے فکری اختلاف اور نصوص شرعیہ کو واقعات پر منطبق کرنے کی وجہ سے ہوا۔

۲- تاریخ اختلاف کا اجمالی خاکہ

فقہ اسلام کے بعض مورخ اس کو چار زمانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

(۱) عہد رسالت

(۲) عہد صحابہ تا اختتام پہلی صدی ہجری

(۳) عصر تدوین و اجتہاد تا نصف چوتھی صدی ہجری

(۴) عصر تقلید بعد نصف چوتھی صدی ہجری

(مختصر تاریخ التشریح الاسلامی از عبد الوہاب خلاف ص ۴۲)

یہ تقسیم زمانی صحیح ہو یا غلط، ہمارے پیش نظر صرف یہ امر ہے کہ اختلاف کا آغاز کب ہوا اور وہ کب پروان چڑھا؟ ذیل میں ہم اس کا اجمالی خاکہ کھینچتے ہیں:

۱- سب مسلمانوں کے نزدیک یہ بات قطعی و حتمی ہے کہ دین اسلام پورے کا پورا اللہ تعالیٰ

کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعے اسے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم

پر نازل فرمایا، تاکہ آپ لوگوں کی طرف بلائیں اور ان کو اللہ تعالیٰ کا پیغام کو پہنچائیں۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا دوسرے عرب اُن کے یہاں نہ تو کوئی حکومت پہنچی جاتی تھی اور نہ ہی وہ کسی شریعت کے پیروکار تھے۔ عرب اُس زمانہ کی تمام اقوام سے پسماندہ اور تنظیم و ترقی سے بہت دُور تھے۔ اُس زمانہ کی سلطنتوں اور حکومتوں میں اُنکو کوئی مرتبہ و مقام حاصل نہ تھا۔ انہیں اِنا اللہ تعالیٰ نے سرور کائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اس دین کو نازل فرمایا جس میں نہ صرف عرب بلکہ پوری کائنات کی فلاح و بہبود مضمّن تھی۔ چنانچہ حضور نے لوگوں کو اس دین کی دعوت دی، وہ اس پر ایمان لے آئے اور آپ کی لائی ہوئی ہدایت کی پابندی کرنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گمراہی کے بعد وہ راہِ راست پر آگئے اور پسماندہ ہونے کے بعد راہِ ترقی پر گام زن ہو گئے۔ چنانچہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و فرامین پر جادہ پیمانے میں اُن میں سے کوئی بھی لیت و نفل نہ کرتا تھا۔ اس لیے کہ حضور پر ایمان لانے اور اس دین کے دائرہ میں داخل ہونے کا اس کے سوا کوئی مطلب نہ تھا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ بھی اللہ کی طرف سے لائے وہ وحیِ الہی پر مبنی تھا۔ خواہ اس کے الفاظ و معانی دونوں من جانب اللہ ہوں (جیسے قرآن کریم) یا اس کا معنی و مفہوم اللہ کی طرف سے ہو اور الفاظ آپ کے ہوں (جیسے حدیث نبوی) جملہ اُمور حیات میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مسلمانوں کے لیے مرکز و محور کی حیثیت رکھتی تھی۔ چنانچہ جب بھی نیا واقعہ رونما ہوتا تو صحابہ اُس کے بارے میں رسول کریم سے دریافت کرتے۔ آپ اُن کو اللہ کے حکم سے آگاہ کرتے اور وہ اسے بسر و چشم قبول کر لیتے۔ بعض اوقات صحابہ اجتہاد سے کام لیتے۔ اگر اُن کا اجتہاد درست ہوتا تو حضور انہیں اُس پر قائم رہنے دیتے۔ اگر غلط ہوتا تو آپ اُن کی غلطی واضح کرتے اور وہ اسے ترک کر دیتے۔ عہد رسالت میں اختلاف کا نام و نشان بھی نہ تھا۔ آپ سب مسلمانوں کا محور و مرکز تھے اور آپ وحی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ سے احکام اخذ کیا کرتے تھے۔ جب دین کی تکمیل ہو گئی اور آپ تمام احکام لوگوں تک پہنچا چکے تو آپ اس

جہاں فانی سے تشریف لے گئے۔ حضورِ ملتِ اسلامیہ کو ایسی روشن شاہراہ پر چھوڑ گئے جس میں شب و روز کا کچھ امتیاز نہیں۔ اس سے کج روی وہی شخص اختیار کرتا ہے جو قعرِ ہلاکت میں گرنے کا متمنی ہو۔ ظاہر ہے کہ وہ جادہٴ مستقیمِ اللہ کی کتاب اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

۲۔ تکمیلِ دین اور انقطاعِ وحی کے بعد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو شریعتِ الہی سے متعلق جملہ امور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو سونپے گئے صحابہ خیر القرون کے لقب سے نوازے گئے تھے اور قرآن کریم نے ان کی عدالت و تقاہت کی شہادت دی ہے۔ وہ سب لوگوں سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب تر اور شریعتِ الہی کے اسرار و رموز سے بخوبی آگاہ و آشنا تھے۔ چنانچہ انہوں نے اس دین کی تبلیغ و اشاعت کا بیڑا اٹھایا اور ان کو سیم فتوحات حاصل ہوتی چلی گئیں۔ وہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول کی راہ پر گامزن تھے اور اس پر عمل پیرا ہونے اور اس کو واقعات پر منطبق کرنے میں کوئی دقیقہ فرد گزاشت نہیں کرتے تھے۔

عہدِ صحابہ میں متعدد جدید واقعات رونما ہوئے۔ ان میں سے بعض کا تعلق ان کے اپنے دیار و بلاد سے تھا اور بعض اسلامی فتوحات کے نتیجہ اور عجمی لوگوں کے مشرف باسلام ہونے اور ان کے ساتھ اختلاط و آمیزش کی وجہ سے پیش آئے۔ چونکہ صحابہ اس بات کے لیے مامور تھے کہ اپنے جملہ امور کے بارے میں کتاب اللہ اور سنتِ رسول کی طرف رجوع کریں اور ان دونوں کی روشنی میں اپنے مسائل کو حل کریں۔ اس لیے انہوں نے جدید واقعات کے احکام کو کتاب و سنت سے اخذ و استنباط کرنے کے لیے اجتہاد سے کام لیا۔ چونکہ شریعتِ اسلامیہ اور اس کے اہداف و غایات کے بارے میں صحابہ کے اندر فرقِ مراتب اور فکری اختلاف پایا جاتا تھا۔ اس لیے بعض اجتہادی مسائل میں ان کے یہاں اختلاف رونما ہوا۔ چنانچہ رسول کریم کی وفات کے بعد ان کے مابین جن مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ان میں سے چند ایک مندرجہ ذیل مسائل تھے:

۱۔ مسئلہ امامت :

یہ مسئلہ کہ امامت کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے۔ چنانچہ مہاجرین و انصار کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا تھا۔ انصار نے کہا ایک امیر ہم میں سے ہو اور ایک امیر تم (مہاجرین) میں سے۔ اس کو حل کرنے کے لیے وہ سفیف بنی سعدہ میں جمع ہوئے۔ حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی موجود تھے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر نے خطبہ دیا اور حضرت عمر نے فوراً ان کی بیعت کر لی۔ اس کے بعد باقی لوگوں نے بیعت کا سلسلہ شروع کیا۔ حضرت ابو بکر پھر مسجد نبوی میں آگئے اور باقی لوگوں نے متفقہ طور پر ان کی بیعت کر لی۔

(البلد والتخیل شہرستانی ج ۱ ص ۱۳-۱۲۵)

۲۔ منکرین زکوٰۃ سے جہاد :

جب ایک قوم نے زکوٰۃ ادا کرنے سے بائیں دلیل انکار کیا کہ وہ اُس (عظیم شخصیت کو زکوٰۃ دیا کرتے تھے جس کی دُعا ان کے لیے باعثِ رحمت و برکت تھی۔ اس سے اُن کی مراد مندرجہ ذیل آیت کریمہ تھی

”وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ“ (التوبة - ۳)

(اور اُن کے لیے دُعا کیجئے بے شک آپ کی دعا اُن کے لیے باعثِ سکون و رحمت ہے)

اور رسول کریم اب وفات پا چکے ہیں۔ اس لیے ہم کسی اور کو زکوٰۃ نہیں دیں گے۔ تب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اُن سے لڑنے کا ارادہ کیا اور حضرت عمرؓ کو اس سے مطلع کیا۔ انہوں نے فرمایا آپ ایسی جماعت کے خلاف کیوں کزیر و آزما ہوں گے جو اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھے لوگوں سے اس وقت تک کے لیے لڑنے کا حکم دیا گیا جب تک

وہ کلمہ طیبہ کا اقرار نہ کریں۔ جب وہ اس کا اقرار کر لیں تو اُن کے نخل و مال محفوظ ہو گئے۔ اس وقت حضرت ابو بکرؓ نے انہیں حدیث کا آخری لفظ سنایا یعنی "وَالْاَكْبَرُ" اور اگر اُن کے ذمے دین کا کوئی حق تھا تو اُن کا نخل و مال مباح ہو جاتا ہے، پھر فرمایا "بخدا اگر وہ مجھے اونٹ کی ایک رسی بھی ادا نہ کریں جو وہ حضورؐ کو دیا کرتے تھے تو میں اُن کے خلاف جنگ اُزما ہوں گا؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے جناب فاروقؓ کو شرح صدر سے نوازا اور وہ حضرت ابو بکرؓ کے ہمنوا بن گئے۔ اس طرح سب اہل اسلام منکرینِ زکوٰۃ کے خلاف لڑنے پر یک زبان ہو گئے۔

۳۔ مسئلہ فدک :

تیسرا مسئلہ فدک (خیبر میں ایک گاؤں کا نام) اور رسول کریمؐ کی وراثت حاصل کرنے کا تھا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا رسول کریمؐ کی وراثت اور ملکیت کی دعویٰ دار تھیں۔ عروہ بن زبیر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کسی کو حضرت ابو بکرؓ کی خدمت میں بھیج کر اس مال سے رسول کریمؐ کی وراثت کا مطالبہ کیا جوڑے بغیر رسول کریمؐ کو مدینہ طیبہ اور خیبر میں ملا تھا، نیز جو مال خیبر کے خمس (۱/۵) سے بچ رہا تھا۔ حضرت ابو بکرؓ نے کہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ

«لَا نَوْرَثُ مَا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةٌ» (ہم کسی کو وراثت نہیں بناتے جو مال ہم چھوڑ جائیں وہ صدقہ ہے)

اس حدیث کو امام مسلم نے متعدد طرق و اسانید کے ساتھ روایت کیا ہے اور دیگر روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ بعد ازاں اجتہادی مسائل میں اختلاف کا سلسلہ چل نکلا۔ البتہ عند صحابہ میں بعد میں آنے والے ادوار کی نسبت کم اختلاف پایا جاتا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اُن کا عصر و عہد رسول کریمؐ کے زمانہ سے بہت قریب تھا۔ دوسرے اس لیے کہ اُن کے

پاس حدیث نبوی کا جو ذخیرہ تھا وہ ظہور اختلاف سے مانع تھا۔ پھر ان کی ذہانت و فطانت،
ہوا و ہوس کی قلت اور بعد میں آنے والے ادوار کی نسبت نئے حوادث و واقعات کی قلت و
ندرت اس پر مزید تھی۔ (محاضرات فی المدخل لعلم الفقہ للصابونی ص ۲۱۵)

ہم آگے چل کر اختلاف صحابہ کے اسباب کا تفصیلی جائزہ لیں گے۔ اس لیے کہ صحابہ
کا اختلاف بعد میں آنے والے علماء و فقہاء کے اختلاف کے لیے اسل و اساس کا حکم رکھتا

ہے۔



اختلاف صحابہ کے اسباب کا اجمالی خاکہ

جب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم عازم فرودس ہوئے تو قرآن سینوں اور سفینوں میں مرقوم تھا۔ اس کو تواتر کے ساتھ نقل کیا جا رہا تھا اور اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت و صیانت کی ذمہ داری قبول فرمائی تھی۔ ارشاد ہوا:

”وَإِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ (العنبر- ۹) محافظ ہیں

اہل اسلام قرآن کریم کے الفاظ و معانی دونوں کو عبادت تصور کرتے تھے اور ہر طرح اس کے نگہبان تھے۔ قرآن کریم کے من جانب اللہ ہونے میں مسلمانوں کے نزدیک کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی۔ مگر سنت نبوی کا مسئلہ اس سے مختلف تھا۔ اس لیے کہ آغاز اسلام میں رسول کریم نے احادیث کو لکھنے سے منع کر دیا تھا اور بعد ازاں اس کی اجازت دے دی تھی۔ مزید برآں حدیث نبوی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) قوی (۲) فعلی (۳) تقریری

رسول کریم حسب ضرورت سفر و حضر اور مختلف اماکن و ازمینہ میں حدیث ارشاد فرماتے تمام مسلمان ہمیشہ آپ کی رفاقت سے بہرہ ور نہیں ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حفظ احادیث کے اعتبار سے صحابہ میں فرق مراتب پایا جاتا ہے۔ ایک صحابی کو جو احادیث یاد تھیں وہ دوسرے کے یہاں محفوظ تھیں۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں:

”تمہارا خیال ہے کہ ابو ہریرہ زیادہ حدیثیں روایت کرتا ہے۔ خدا گواہ ہے کہ میں ایک مسکین آدمی تھا۔ رسول کریم کی خدمت اور شکم پروری کے سوا مجھے کوئی کام دیا تھا۔ مہاجرین

بازار میں جا کر خرید و فروخت میں مشغول رہتے۔ انصار اپنے اموال کی حفاظت میں لگے رہتے۔ ایک دن رسول کریمؐ نے فرمایا کون بے جوہر بنا کپڑا بچھائے؟ اس کے بعد مجھ سے سنی ہوئی چیز اُسے کبھی نہ بھولے گی۔ چنانچہ میں نے اپنی چادر بچھائی۔ رسول کریمؐ نے اپنی بات ختم کی تو میں نے چادر کو اپنے بدن سے لگالیا۔ اس کے بعد میں نے جو کچھ بھی آپ سے سنا اُسے کبھی نہ بھولا۔ (صحیح مسلم فضائل ابی ہریرہ)

جس حدیث میں ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے اندر آنے کی اجازت طلب کرنے کا ذکر ہے اُس میں حضرت عمرؓ نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "رسول کریمؐ کا یہ فرمان مجھ سے پوشیدہ رہا، اس لیے کہ میں بازار کے شور و غل میں مشغول رہا۔" (صحیح مسلم)

اسی لیے حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ عنہما کی یہ عادت تھی کہ جب کوئی نیا واقعہ پیش آتا اور اس کے بارے میں اللہ اور اس کے رسول کا کوئی فرمان اُن کے یہاں موجود نہ ہوتا تو وہ صحابہ سے پوچھتے کہ آیا اس ضمن میں کوئی حدیث انہیں یاد ہے؟ اگر حدیث موجود نہ ہوتی اجتہاد سے کام لیتے۔ اور اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمودہ حدیث بھول گئی ہوتی تو اس کے خلاف فتویٰ دیتے۔ چنانچہ جنہی کے تیمم کے بارے میں حضرت عمرؓ کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے آپ کو یاد دلایا۔ بعض اوقات ایسا ہوتا کہ کسی شخص سے استنباط کرنے میں ظاہری تعارض کی بنا پر اُن کے مابین اختلاف رونما ہو جاتا۔ چنانچہ ایک صحابی ایک بات کو تریح دیتا اور دوسرا دوسرے پہلو کو۔ یا ایک صحابی کسی شخص کے بارے میں ایک عقیدہ رکھتا اور دوسرا اُس کے خلاف رائے قائم کرتا۔

قبول احادیث میں شدت:

صحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کثرتِ رواۃ و رجال یا ضبط و عدم ضبط میں اختلاف کی

وجہ سے احادیث کو قبول کرنے کے سلسلہ میں سختی سے کام لیا کرتے تھے۔ چنانچہ وہ کسی حدیث کو اسی وقت قبول کرتے جب انہیں یقین ہو جاتا کہ یہ رسول کریم کی فرمودہ ہے۔ حضرت ابو بکر و عمر کسی صحابی کی شہادت لے کر روایت قبول کیا کرتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ راوی سے حلف لیا کرتے تھے۔ قبول روایت میں آگے چل کر علامہ نے جس شدت امتیاط کو اپنایا یہ اس کا نقطہ آغاز تھا۔

۱۔ امام ترمذی نے باب ماجاء فی الصلوٰۃ عند الترویۃ میں بطریق قتیبہ از ابو حوانہ از عثمان بن المغیرہ از علی بن ربیعہ از اسماء بن الحکم الغزالی روایت کیا ہے کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا کہ "میں رسول کریم سے جب کوئی حدیث سنا تو جو فائدہ اللہ چاہتا وہ مجھے اس حدیث سے حاصل ہوتا۔ اور جب کوئی صحابی مجھے حدیث سناتا تو میں اسے حلف دیتا۔ جب حلف اٹھاتا تو میں اس حدیث کو تسلیم کر لیتا۔ مجھے ابو بکر نے حدیث سنائی۔ اور ابو بکر نے یہ کہا۔ کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ جو شخص کسی گناہ کا مرتکب ہو، پھر کھڑا ہو کر وضو کرے اور نماز پڑھ کر اللہ سے اپنے گناہ کی معافی طلب کرے تو اللہ اسے معاف فرماتا ہے۔ پھر حضور نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی:

» وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِرَةً أَوْ ظَلَمُوا
 أَنْفُسَهُمْ ذُكِّرُوا بِاللَّهِ فَأَسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ
 وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ ذُنُوبَهُ إِلَّا اللَّهُ وَكَرِهُوا
 عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ، (آل عمران - ۱۲۵)

اور وہ کہ جب کوئی کھلا گناہ یا اپنے حق میں کوئی اور
 بُرائی کر بیٹھے ہیں تو اللہ کو یاد کرتے اور اپنے گناہوں
 کی بخشش مانگتے ہیں اور اللہ کے سوا گناہ بخش بھی کون
 سکتا ہے؟ اور جان بوجھ کر اپنے افعال پر اڑنے نہیں ہتے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس ضمن میں حضرت عبداللہ بن مسعود، ابوالدرداء، انس، ابوامامہ، مساذ، وائلہ اور ابوالیسر
 (اس کا نام کعب بن عمرو ہے) رضوان اللہ علیہم سے بھی احادیث مروی ہیں۔ امام ترمذی مزید فرماتے ہیں کہ حضرت علی
 سے منقول روایت حسن کے درجہ کی ہے اور میں یہ حدیث صرف بطریق عثمان بن المغیرہ معلوم ہوئی ہے۔ عثمان سے
 شعبہ اور بکثرت راویوں نے اسے نقل کیا اور ابو حوانہ کی روایت کی طرح اسے مرفوع ٹھہرایا ہے۔ سفیان ثوری اور
 مسمر نے اسے موقوفاً روایت کیا ہے اور اسے مرفوع قرار نہیں دیا۔ اس حدیث کو بطریق مسمر مرفوعاً بھی روایت کیا
 گیا ہے۔ اور اس کے سوا ہیں اسماء بن الحکم کی کسی مرفوع روایت کا علم نہیں ہے۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

غرض یہ کہ صحابہ کے مابین رونا ہونے والے اختلاف کے اسباب حسب ذیل ہیں:

اول = وہ اختلاف جو کسی حدیث کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کے ضمن میں پیدا ہوا:

اس کے وجود و اسباب یہ ہیں:

۱- نیان :

بعض اوقات کسی صحابی کو ایک حدیث یاد ہوتی اور وہ اسے بھول جاتا۔ جس کے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ سابقہ)

علامہ احمد محمد شاہ فرماتے ہیں:

۷ امام ترمذی نے اس حدیث کو آگے چل کر کتاب التفسیر (ج ۲، ص ۱۱) میں بھی نقل کیا اور یہی عبارت ذکر کی جسے ہم نے نقل کیا ہے۔ مگر امام ترمذی کا یہ قول محل نظر ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے جزم و وثوق سے کہا ہے کہ ثوری نے اسے موقوفاً اور بحر نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح روایت کیا ہے۔ مگر اس حدیث کو امام احمد نے مسند میں نمبر ۲ ج ۱ ص ۲ بطریق وکیع از مسعود سفیان ہر دو از عثمان بن الغیرہ بدین سند مرفوعاً روایت کیا ہے۔ شعبہ کی روایت جس کی طرف امام ترمذی نے اشارہ کیا ہے ابو داؤد طیالسی نے اس کو سنن میں بطریق شعبہ روایت کیا ہے۔ مسند طیالسی میں اس مسئلہ میں وارد ہونے والی یہ پہلی روایت ہے۔ یہ صحیح حدیث ہے۔ المنذی نے اس کو الترغیب ج ۱ ص ۲۴۱ میں صحیح قرار دیا ہے۔

مزید برآں اس کو السیوطی نے اللذہ المنثور ج ۲ ص ۴۴ نیز ابن حبان اور بیہقی نے بھی روایت کیا ہے۔ سیوطی نے اس حدیث کو ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، دارقطنی، البزار اور دیگر محدثین کی جانب منسوب کیا ہے۔ اسامہ بن المکرم کے ترجمہ میں حافظ ابن حجر نے اس پر طویل گفتگو کی اور کہلے ہے کہ یہ حدیث جید الاسناد ہے۔ انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ابن حبان نے اس حدیث کو اپنی صحیح میں نقل کیا ہے۔ دیکھئے سنن ترمذی تحقیق احمد محمد شاہ مطبع المللی طبع چہام ج ۲ ص ۲۵، نیز تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۲۲ طبع دوم۔ نیز مسند احمد الجزء الاول ص ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱

نتیجہ میں وہ اس کے خلاف عمل کرتا یا اس کے برعکس فتویٰ دیتا۔ جس طرح مجنبی کے تیمم کے بارے میں حضرت عمرؓ کو یہ واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ سعید بن عبدالرحمن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی کہ میں مجنبی ہو گیا ہوں اور پانی میسر نہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نماز نہ پڑھو۔ حضرت عمارؓ نے کہا امیر المؤمنین! کیا آپ کو یاد نہیں جب میں اور آپ ایک فوجی دستہ میں تھے اور مجنبی ہو گئے تھے اور پانی موجود نہ تھا۔ آپ نے تو نماز ادا نہ کی اور میں نے اپنے آپ کو مٹی سے مٹو کر کے نماز پڑھ لی تھی۔ یہ معلوم کر کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تمہارے لیے یہی کافی تھا کہ اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر ان کو چھونکتے اور پھر اپنے چہرے اور ہاتھوں پر مل لیتے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "عمار اللہ سے ڈر!" عمار نے کہا: "اگر آپ فرمائیں تو میں یہ حدیث بیان نہ کروں!" ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "جو ذمہ داری آپ نے اپنے اوپر لی ہے ہم اسے آپ ہی پر ڈالتے ہیں۔" ہر دو احادیث کو امام مسلم نے روایت کیا ہے۔

اسی قسم کا ایک واقعہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو بھی پیش آیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ نے کہا کہ رسول کریمؐ نے ماہ رجب میں عمرہ کیا۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہما کو پتہ چلا تو فرمایا ابن عمرؓ نے غلط کہا۔ امام بخاری نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ جب انہیں معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول کریمؐ نے چار عمرے کئے تھے جن میں سے ایک رجب میں کیا تھا۔ فرمانے لگیں اللہ ابو عبدالرحمن (ابن عمر) پر رحم فرمائے۔ وہ آپ کے ہر عمرہ کے وقت موجود تھے، آپ نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔

۲۔ صحابی تک حدیث کا نہ پہنچنا:

مثلاً وہ حدیث جس میں اندر داخل ہونے کے لیے اجازت طلب کرنے اور حضرت عمرؓ کو یہ مسئلہ معلوم نہ ہونے کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابو سعیدؓ سے مروی ہے کہ ابو موسیٰ

اشعریؒ نے حضرت عمرؓ سے اندر آنے کی اجازت مانگی اور السلام علیکم کے بعد کہا کیا میں اندر آسکتا ہوں؟ حضرت عمرؓ نے سن کر کہا ایک دفعہ ابو موسیٰ نے پھر وہی الفاظ کہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا دو دفعہ۔ کچھ دیر خاموش رہنے کے بعد ابو موسیٰ نے پھر اجازت طلب کی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا تین دفعہ "اس کے بعد ابو موسیٰ لوٹ گئے۔ حضرت عمرؓ نے دربان سے پوچھا "اجازت طلب کرنے والا کہاں گیا؟ اُس نے کہا "لوٹ گئے" حضرت عمرؓ نے فرمایا "اُسے میرے پاس لاؤ" جب ابو موسیٰ اُسے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا تم نے کیا کیا؟ ابو موسیٰ نے کہا میں نے سنت پر عمل کیا" فرمایا "بخدا کوئی گواہ پیش کیجئے ورنہ میں آپ کو سزا دوں گا" ابو موسیٰ کہتے ہیں کہ اندریں اثنا انصارِ مدینہ کی ایک جماعت آئی۔ ابو موسیٰ نے کہا اے گروہ انصار! کیا تم احادیث نبویہ کا سب سے زیادہ علم نہیں رکھتے؟ کیا رسول کریمؐ نے یہ نہیں فرمایا کہ اجازت تین دفعہ طلب کی جاتی ہے۔ اگر مل جائے تو قبعا ورنہ لوٹ جاؤ" لوگ اُن کا مذاق اڑانے لگے۔ ابو سعیدؓ کہتے ہیں میں نے سراٹھا کر کہا "جو سزا تمہیں ملے گی اُس میں میں بھی شریک ہوں گا۔ چنانچہ انہوں نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر اُن کو اس حدیث سے آگاہ کیا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا "مجھے تو اس حدیث کا علم نہ تھا" صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں عبید بن عمیرؓ سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا رسول کریمؐ کا یہ ارشاد مجھ سے اس لیے پوشیدہ رہا کہ بازار کے شور و غوغا نے مجھے اس سے باز رکھا۔

۳۔ راوی کی ثقاہت پر عدم اعتماد

تیسری وجہ یہ ہے کہ راوی کی نقل و روایت پر اعتماد نہ ہو۔ جس طرح حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کے ساتھ کیا تھا۔ شعبی سے مروی ہے کہ انہوں نے فاطمہ بنت قیس کی ذکر کردہ حدیث بیان کی کہ رسول کریمؐ نے اُسے نفقہ اور سکونت نہ دلوائی۔ اسود بن یزید نے مٹھی بھر کنکر یسے اور شعبی پر دے مارے اور کہا تم ایسی حدیث ذکر کرتے ہو۔ حضرت عمرؓ نے



فاطمہ کی حدیث سن کر کہا "ہم ایک عورت کے کہنے پر اللہ کی کتاب اور سنتِ رسول کو ترک نہیں کر سکتے، جس کے بارے میں ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ اُس نے یاد رکھا یا بھول گئی؟" (صحیح مسلم) اس لیے حضرت عمرؓ اور اُن کے ہمنواؤں کا خیال یہ تھا کہ مطلقہ بائنے نفقہ اور سکونت کی مستحق ہے۔ جب کہ فاطمہ بنت قیس کی سابق الذکر روایت اس کے برعکس ہے۔ حضرت عمرؓ اپنے موقف پر اس آیت سے استدلال کرتے تھے،

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ
فَطَلِقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا
الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُو
هُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ»

اے نبی! (مسلمانوں سے کہدو) کہ جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو اُن کی عدت کے شروع میں طلاق دو اور عدت کا شمار رکھو اور اللہ سے جو تمہارا پروردگار ہے ڈرو (نہ تو تم ہی اُن سے جو ایام عدت میں اُن کے گھروں سے نکالو۔

(الطلاق - ۱)

وجہ استدلال یہ ہے کہ گھروں سے نکلنے کی مانعت سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے لیے نفقہ اور سکونت واجب ہے۔

دیگر علماء کا موقف یہ ہے کہ مطلقہ بائنے نفقہ اور سکونت کسی چیز کی بھی مستحق نہیں ہے۔ اس کی موید فاطمہ کی روایت کردہ حدیث اور دیگر روایات ہیں۔ وہ سابق الذکر آیت کو غیر بائنے پر محمول کرتے ہیں۔ (ذیل الاوطار ج ۶ ص ۱۳۲)

دوم: وہ اختلاف جو بوقت تطبیق پیدا ہوتا ہے۔ اس کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ لفظ مشترک کا وجود:

اس کی ایک وجہ مشترک لفظ کا پایا جانا ہے جس میں چند معانی کا احتمال ہو مثلاً مندرجہ

ذیل آیت میں لفظ "قرء"

(اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین قرء

«وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ



ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، (التوبة-۲۳۸) (طہریا حیض، انتظار کریں۔

”قرء“ کا لفظ عربی زبان میں طہر اور حیض دونوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور دونوں میں اسم مشترک ہے۔ بنا بریں علماء کے مابین آزاد، حائضہ اور مطلقہ عورت کی عدت میں اختلاف پیدا ہوا۔ چنانچہ بعض علماء کے نزدیک اُس کی عدت تین حیض اور بعض کے نزدیک تین طہر ہے۔ فریقین اپنے اپنے دلائل پیش کرتے ہیں۔ علامہ ابن رشد فرماتے ہیں، ”دونوں مذاہب میں فرق یہ ہے کہ جو لوگ اس کی عدت طہر سے شمار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جب رجعی طلاق والی عورت تیسرے حیض میں داخل ہوگی تو اس کا خافند رجوع کرنے کا مجاز نہ ہوگا اور وہ عقد ثانی کر سکے گی۔ اور جن کے نزدیک عدت حیض سے شمار ہوتی ہے اُن کے نزدیک وہ تب عقد ثانی کر سکے گی جب تیسرا حیض ختم ہو جائے“

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۸۹-۹۱)

اس اختلاف کی تفصیلات مع براہین و دلائل کتب خلاف میں مذکور ہیں۔

۲۔ دو متعارض نصوص کی جمع و تطبیق میں اختلاف:

اس کی مثال یہ آیت کریمہ ہے:

”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

تَكُمُ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ

الْأُخْتَيْنِ - (انساء-۲۳)

دوسری آیت میں فرمایا:

”وَالَّذِينَ هُمْ لِأَقْرَبِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا

عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ

فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“ (المومنون-۵-۶)

حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں

..... اور یہ کہ تم دو بہنوں کو بیک وقت نکاح

میں لاؤ

(مومن وہ لوگ ہیں، جو اپنی شرم گاہوں کی حفاظت

کرنے والے ہیں مگر اپنی بیویوں اور لونڈیوں

پر کہ وہ طاعت کے سزاوار نہیں ہیں)



پہلی آیت کے عموم سے مستفاد ہوتا ہے کہ دو بہنوں کو بیک وقت جمع کرنا مطلقاً حرام ہے۔ خواہ یہ یکجائی نکاح کی بنا پر ہو یا مملوکہ لونڈی ہونے کی وجہ سے۔ بخلاف ازیں دوسری آیت میں لونڈیوں کو مطلقاً مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ بنا بریں اس مسئلہ میں اختلاف رونما ہوا۔

۱۔ علماء کی ایک جماعت ہر دو نصوص کی جمع و تطبیق کی راہ پر گام زن ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ سورۃ النساء کی آیت سے غیر مملوکہ آزاد عورتیں مراد لی جائیں۔ اور سورۃ المؤمنین کی آیت کو لونڈیوں پر محمول کیا جائے۔ بایں طور ان کے نزدیک دو لونڈیوں کو جو بہنیں ہوں بطور مملوکہ رکھنا جائز ہے۔

۲۔ فقہاء کی دوسری جماعت سورۃ النساء کی آیت پر عمل کرتی ہے اور اس کو سورۃ المؤمنین کی آیت کی ناسخ قرار دیتی ہے۔ بدین وجہ ان کے نزدیک دو لونڈیوں کو بیک وقت نہیں رکھا جاسکتا جو باہم بہنیں ہوں۔ اس مسئلہ کی مزید توضیح آگے آئے گی۔

اس کی دوسری مثال یہ آیت کریمہ ہے:

”وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ
يُؤْمِنَ“
(اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو جب
تک ایمان نہ لائیں)

دوسری آیت میں فرمایا:

”وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن
قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ (المائدہ ۵)
اور پاک دامن اہل کتاب عورتیں بھی حلال
ہیں) جب کہ ان کا ہر دسے دو۔

پہلی آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مشرک عورتوں سے نکاح حرام ہے۔ دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کتابی عورتوں سے نکاح حلال ہے۔ کتابی عورتوں سے نکاح کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے:

۱۔ جمہور علماء کتابی عورت کے ساتھ نکاح کو سورۃ المائدہ کی آیت کے پیش نظر جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ہر دو آیات میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ اس لیے

کہ سورۃ البقرۃ کی آیت کا تعلق غیر کتابیہ مشرک سے ہے۔ مشرکین اور اہل کتاب کے مابین فرق و امتیاز کو قرآن کے متعدد مقامات میں واضح کیا گیا ہے۔ اور اگر کتابی عورتوں کو سورۃ البقرۃ کی آیت میں شامل سمجھا جائے تو سورۃ المائدہ کی آیت، سورۃ البقرۃ کی آیت کی تخصیص ہوگی۔

۲۔ سورۃ البقرۃ کی آیت کے پیش نظر بعض علماء کہتے ہیں کہ کتابی عورتوں کے ساتھ نکاح جائز نہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا موقف یہی ہے۔ وہ نصرانی عورت کے ساتھ نکاح کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ "آخر اس سے بڑھ کر شرک اور کیا ہو سکتا ہے کہ نصرانی عورت کے اُس کا رب عیسیٰ علیہ السلام ہے" حالانکہ فرمان ربانی ہے:

”وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى
يُؤْمِنُوْا“ (البقرۃ - ۲۲۱) ایمان نہ لائیں (تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۲۰)

مذکورہ صدر مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ہر دو نصوص کی جمع و تطبیق میں اختلاف ہے۔ اُن مسائل میں علماء کا اختلاف اسی قبیل سے ہے جس کی اساس جمع بین النصوص پر رکھی گئی ہو یا مطلق کو مقید کی بنا پر مقید بنانے یا عام کی تخصیص پر یا ایک نص کو کسی مرجح کی بنا پر ترجیح دینے کی وجہ سے اور مرجح بھی ایسا ہو جس کو بعض علماء مانتے ہوں اور بعض نہ مانتے ہوں۔

۳۔ بعض اوقات صحابہ دیکھتے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فعل انجام دیا ہے۔ بعض صحابہ سمجھتے کہ یہ کام آپ نے عبادت سمجھ کر کیا ہے۔ جب کہ بعض اسے مباح تصور کرتے۔ چنانچہ آیام تشریحی کے بعد منیٰ سے واپسی کے وقت حضورؐ کے وادیِ محصب میں قیام کرنے کے بارے میں اس قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ بخاری و مسلم نے حضرت ابوسلمہ و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ ہم منیٰ میں تھے تو رسول کریمؐ نے فرمایا: کل ہم خیف بنو کنانہ (وادی محصب) میں قیام کریں گے جہاں کفار مکہ نے بنی ہاشم کے خلاف قسین کھائی تھیں۔ ہوا یوں کہ قریش اور بنو کنانہ نے بنی ہاشم اور

بنی مطلب کے خلاف حلف اٹھایا کہ اُن سے نہ تو شادی بیاہ کریں گے نہ بیع و شراکاء کوئی معاملہ، جب تک حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ہماری تحویل میں نہ دے دیں۔ مسلم نے بطریق نافع ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما وادی محصب میں قیام کیا کرتے تھے۔

بعض علماء کا یہ موقف ہے کہ وادی محصب کا قیام رسول کریم کی پیروی کی وجہ سے سنت ہے بعض اس طرف گئے ہیں کہ حضور کا قیام یہاں بطور سنت نہ تھا بلکہ اتفاق تھا۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسی طرح نقل کیا گیا ہے۔ اصحاب صحابہ رشتہ نے اپنی اپنی کتب میں بشام بن عمرو سے بواسطہ عمروہ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی محصب میں اس لیے قیام کیا تاکہ وہاں سے مدینہ طیبہ جانے میں سہولت ہو۔ یہ سنت نہیں ہے۔ جو چاہے قیام کرے اور جو چاہے نہ کرے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی اس طرح منقول ہے۔ (نصب الرایتہ ج ۳ ص ۱۸۸)

۴۔ بعض اوقات اختلاف اُس حکم کی علت کے بارے میں رُو نما ہوتا ہے جو آپ سے صادر ہوا ہو۔ مثلاً ایک جنازہ گزرنے پر حضور کا قیام! بخاری و مسلم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ایک جنازہ گزرا تو رسول کریم کھڑے ہو گئے اور ہم بھی آپ کے ساتھ کھڑے ہو گئے۔ ہم نے عرض کی یا رسول اللہ یہ یہودی کا جنازہ ہے۔ فرمایا: جب جنازہ آتا دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ۔ سهل بن حنیف اور قیس بن سعد کی روایت میں ہے کہ رسول کریم ایک جنازہ کے گزرنے پر کھڑے ہو گئے۔ آپ سے کہا گیا کہ یہ ایک یہودی کا جنازہ ہے۔ فرمایا: تو کیا یہ انسان نہیں؟

پھر یہ سوال پیدا ہوا کہ آخر آپ کیوں کھڑے ہوئے۔ شوکانی نے نیل الاوطار ج ۴ ص ۸۶-۸۷ پر اس کا یہ جواب دیا ہے:

۱۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ آپ موت کے خوف سے کھڑے ہوئے۔ جیسا کہ ابن ماجہ

نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ ”موت ایک خوفناک چیز ہے“ اسی طرح
بیہقی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ ”موت ایک ہوناک چیز ہے“

۲۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کی تعظیم و احترام کی بنا پر تھا۔
جیسا کہ احمد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مرفوعاً نقل کیا
ہے کہ ”تم اس ذات کی تعظیم کے لیے کھڑے ہوتے ہو جو رُوحوں کو قبض کرتی ہے،
ابن حبان کے الفاظ یہ ہیں ”اس ذات کی تعظیم کے لیے جو رُوحوں کو قبض کرتی ہے“
۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ملائکہ کے احترام میں کھڑا ہونا چاہیے۔ چنانچہ حاکم نے حضرت انسؓ
سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”ہم فرشتوں کے احترام میں کھڑے ہوئے تھے۔ امام احمد
نے بھی حضرت ابو موسیٰ سے اسی طرح روایت کیا ہے۔

شوکانی یہ اقوال ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ سابق الذکر علت کے منافی نہیں۔
اس لیے کہ موت کے ڈر سے کھڑا ہونے میں بھی امرِ خداوندی کی تعظیم پائی جاتی ہے اور
اُن کی تعظیم بھی جو امرِ الہی کو نافذ کرتے ہیں اور وہ ملائکہ ہیں۔ قبل ازیں قیامِ بلخازہ کی جو علت
بیان کی گئی ہے وہ کافر و مومن دونوں کے جنازہ میں پائی جاتی ہے۔

۴۔ بعض اہل علم نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ یہودی کا جنازہ دیکھ کر آپ کے کھڑے ہونے
میں یہ مصلحت مضمحل تھی کہ وہ آپ کے سر سے اونچا نہ ہو جائے۔ چنانچہ امام احمد نے حضرت
حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ آپ یہودی کی بدبو سے ایذا پانے کے
خوف سے کھڑے ہوئے تھے۔ طبرانی میں یہ اضافہ ہی ہے کہ ”یہودی کے بخور (دھوئی)
سے آپ کو تکلیف پہنچی تھی۔ علاوہ ازیں طبرانی اور بیہقی نے بسندِ دیگر روایت کیا ہے کہ
”مہادایہودی کا جنازہ آپ کے سر سے بلند تر ہو جائے“ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے
تو پھر قیام کا تعلق صرف کافر کے جنازہ کے ساتھ ہوگا۔

امام شوکانی نے اس آخری قول کو ضعیف ٹھہرایا ہے۔ اس لیے کہ جن طرق و اسانید

کے ساتھ یہ قول منقول ہے وہ سابقہ اقوال کی اسانید کے مقابلہ میں صحت کے لحاظ سے ضعیف تر ہیں۔ نیز اس لیے کہ آخری قول میں جو علت بیان کی گئی ہے اس کا مدار و انحصار راوی کے اپنے فہم و ادراک پر ہے۔ جب کہ سابق الذکر اقوال میں بیان کر وہ علت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کر رہے ہیں۔ کیوں کہ آپ نے فرمایا تھا کہ "کیا یہ جاندار نہیں ہے؟" آپ کا مقصد یہ تھا کہ ہر انسان کے جنازہ کے لیے کھڑا ہونا چاہیے۔

یہ مسئلہ علماء کے یہاں متنازع فیہ ہے کہ جنازہ کو دیکھ کر کھڑا ہونا چاہیے یا نہیں۔ بعض نے کہا کہ یہ حکم منسوخ ہے جب کہ دیگر علماء کے نزدیک منسوخ نہیں بلکہ جائز ہے۔ بعض اس کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ یہ اختلاف مع دلائل کتب حدیث و خلافیات میں مذکور ہے۔

۳۔ وہ اختلاف جو کسی غیر منصوص مسئلہ میں رائے دینے سے پیدا ہو

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ صحابہ کے یہاں جب کوئی نیا واقعہ رونما ہوتا تو وہ اس کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرتے۔ اگر وہاں موجود نہ ہوتا تو سنت رسول میں ڈھونڈتے۔ اگر وہاں بھی نہ ملتا تو اپنی رائے سے اجتہاد کرتے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ کو یمن بھیجا تو ان سے یہی بات فرمائی تھی۔ جیسا کہ اصحاب معاذ نے ان سے روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ آپ نے فرمایا "جب کوئی نیا واقعہ پیش آیا تو اس کا فیصلہ کیوں کر کر گئے؟" حضرت معاذ نے جواب دیا "کتاب اللہ کی روشنی میں اس کا فیصلہ کروں گا۔" فرمایا اگر کتاب اللہ میں اس کا حل موجود نہ ہو تو پھر عرض کی کہ "سنت رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا۔" فرمایا "اگر سنت میں بھی مذکور نہ ہو تو پھر عرض کی "تو میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں ہرگز کوتاہی کا مرتکب نہ ہوں گا۔" تب رسول کریم نے حضرت معاذ کے سینہ پر ہاتھ مار کر فرمایا "سب تعریف اُس اللہ کی ہے جس نے رسول خدا کے فرستادہ کو ایسی بات کی توفیق عطا فرمائی جو اُسے پسند ہے۔" (ابوداؤد۔ ترمذی)

(حاشیہ بر صفحہ آئندہ)



اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم اسی راہ پر گام زن رہے۔ چنانچہ بغوی نے جو روایت میمون بن مهران سے نقل کی ہے وہ اس پر روشنی ڈالتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ فریقِ مقدمہ جب حضرت ابو بکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوتے تو ان کے بارے میں آپ کتاب اللہ کو دیکھتے۔ اگر ان کے واقعہ کا حل کتاب اللہ میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ اگر کتاب اللہ میں نہ ملتا اور رسول کریمؐ کی کوئی حدیث اس ضمن میں انہیں معلوم ہوتی تو اس کی روشنی میں فیصلہ کرتے۔ اگر سنت رسولؐ میں اس کا حل نہ ملتا تو مسلمانوں کے پاس جا کر بیان کرتے کہ فلاں حل طلب معاملہ مجھے پیش آیا ہے، کیا اس کے بارے میں تم رسول کریمؐ کے کسی فیصلے سے آگاہ ہو؟ بعض اوقات بہت سے لوگ ان کو رسول کریمؐ کے فیصلے کے بارے میں بتاتے۔ پھر ابو بکرؓ فرماتے "اللہ کا شکر ہے جس نے ہمارے اندر ایسے لوگ پیدا کر دیئے جن کو رسول کریمؐ کا فیصلہ یاد ہے۔ اگر کوئی ایسا واقعہ رونما ہوتا جس کا حل سنت نبویؐ میں موجود نہ ہوتا تو اکابر کو جمع کر کے اس ضمن میں ان سے مشورہ کرتے۔ اگر کسی بات پر ان کا اتفاق ہو جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی اسی جادہ صدق و صواب پر گام زن رہے۔ اگر کسی مسئلے کا حل ان کو کتاب و سنت میں نہ ملتا تو دیکھتے کہ آیا حضرت ابو بکرؓ نے اس ضمن میں کوئی فیصلہ کیا ہے یا نہیں؟ اگر ان کا فیصلہ مل جاتا تو اس کے مطابق کرتے۔ ورنہ اعیان و اکابر کو بلا کر مشورہ کرتے اور جس بات پر وہ متفق ہو جاتے اس کے مطابق فیصلہ صادر کرتے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کے نام جو مکتوب گرامی تحریر کیا تھا اس

(حاشیہ صفحہ سابقہ)

۱۔ ترمذی کہتے ہیں اس حدیث کو ہم اسی سند سے منقول جانتے ہیں۔ دوسری کسی سند کا ہمیں علم نہیں۔ اس کی یہ سند متصل نہیں ہے۔ دیکھئے نصب الرایۃ ج ۲ ص ۶۲۔ سنن ترمذی ج ۵ ص ۸-۹۔ بعض علماء نے اس حدیث کو محض اس کی شہرت کی وجہ سے صحیح قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاذؓ کے اصحاب و تلامذہ کے معمول ہونے سے اس حدیث پر کوئی جرح وارد نہیں ہوتی۔



کے یہ بات واضح ہوتی ہے۔ اسی طرح نسائی نے سنن میں بطریق شعبی از شریح نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس سوال پر مشتمل خط حضرت عمرؓ کے نام تحریر کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کے جواب میں تحریر کیا تھا کہ کتاب اللہ کی روشنی میں اس کا فیصلہ کیجئے۔ اگر کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو سنت نبوی کے مطابق فیصلہ کیجئے۔ اگر کتاب و سنت دونوں میں اس کا حل موجود نہ ہو تو اس کا فیصلہ اس طرح کیجئے جس طرح نیک لوگوں نے کیا ہو۔ اگر کتاب و سنت میں بھی موجود نہ ہو اور صحابہ نے امت سے بھی اس کا فیصلہ منقول نہ ہو تو اگر چاہیں تو فیصلہ کریں اور اگر چاہیں نہ کریں اور فیصلہ نہ کرنا بہتر ہی ہوگا۔ والسلام علیکم۔

صحابہ کا یہ حال تھا کہ جب کوئی نیا عادتہ رونما ہوتا جس کے بارے میں نص موجود نہ ہوتی تو وہ اجتہاد سے کام لیتے۔ اجتہاد کی صورت میں بعض اوقات ان کے یہاں اختلاف پیدا ہو جاتا۔ اس لیے کہ بعض صحابہ کا فہم و ادراک دوسروں سے مختلف ہوتا۔ یہ ہے ایسے مسائل میں اختلاف کا نقطہ آغاز! جیسا کہ میت کے بھائیوں کی موجودگی میں واداک کی وراثت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس "غول" کا مسئلہ بھی متنازع ہے۔ اسی قسم کا اختلاف حضرت ابو بکر و عمر کے مابین بیت المال سے تنخواہ دینے کے بارے میں پیدا ہوا تھا۔ حضرت ابو بکرؓ کا زاویہ یہ تھا کہ سب صحابہ سے یکساں سلوک کیا جائے۔ بخلاف ازیں حضرت عمرؓ صحابہ میں فرق مدارج قائم کرنے کے قائل تھے۔ اسی طرح ایک شخص کے قصاص میں ایک جماعت کو قتل کرنے کے مسئلہ میں بھی اختلاف رونما ہوا۔

یہ تھے وہ مسائل جن میں نظر و فکر اور طرز اجتہاد میں اختلاف کی وجہ سے نزاع پیدا ہوا۔ جب کہ ان کے بارے میں رسول کریمؐ سے کوئی نص منقول نہ تھی۔ اور ہر شخص اپنی جداگانہ نظر و فکر کے مطابق شریعت کے عمومات و مقاصد سے استناد و استدلال کرتا تھا۔

عہد صحابہؓ کے بعد اختلاف کی نوعیت و کیفیت

فصل سابق میں ہم اختلاف صحابہ اور اس کے موجبات و محرکات کے بارے میں بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم مختصراً عہد صحابہ کے بعد رونما ہونے والے اختلاف کے بارے میں بتائیں گے۔ جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا تو صحابہ رضوان اللہ علیہم مختلف اطراف و اکناف میں پھیل گئے۔ ان میں سے ہر ایک ان احادیث سے آگاہ تھا جو دوسرے کے احاطہ میں نہ تھیں۔ اسی طرح غیر منصوص مسائل کے بارے میں انہوں نے جو اجتہاد کیا اس میں بھی اختلاف پایا جاتا تھا۔ چنانچہ جو حادثہ انہیں پیش آتا اپنے علم و فہم کی حد تک وہ اس کا فیصلہ اسلامی شریعت کی روشنی میں کرتے، یا اس کے بارے میں اجتہاد سے کام لیتے۔ حالانکہ دوسرے شہر میں سکونت پذیر صحابی کے پاس اس ضمن میں حدیث موجود ہوتی تھی۔

تابعین کرام نے جہاں بھی وہ تھے صحابہ سے اخذ و استفادہ کیا اور ان کے فتاویٰ کی روشنی میں مسائل کے فیصلے کئے۔ مثلاً کئی تابعین نے ابن عباس کے فتاویٰ کو اپنی فکر و نظر کی جولانگاہ بنایا۔ مدنی تابعین حضرت عبداللہ بن عمر کے فتاویٰ کی راہ پر گامزن ہوئے اور کوفیوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو اپنی نظر و فکر کا مرکز و محور قرار دیا۔ اس طرح تابعین کے پاس صحابہ کی روایت کردہ احادیث اور صحابہ کے اقوال و فتاویٰ جمع ہو گئے اور انہوں نے ان کے بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے کی کوشش کی۔ اسی طرح نئے واقعات کے بارے میں استنباط احکام کی جدوجہد کا آغاز کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام اطراف و اکناف میں ان میں چند ائمہ نے نام پایا جن سے اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری ہو گیا۔



اُن میں سے مدینہ میں مشہور سعید بن المسیب، مکہ میں عطاء بن رباح، کوفہ میں ثعلبی و ثعلبی، بصرہ میں حسن بصری، شام میں مکحول اور یمن میں طاؤس بن کيسان تھے۔ اُن میں سے ہر ایک نے اپنے یہاں موجود احادیث پر عمل کیا یا اپنے اجتہاد سے کام لیا۔ ان میں سے بعض اپنی ترجیحات پر عمل کرتے جب کہ دوسروں کی ترجیحات ان سے مختلف تھیں۔ چنانچہ سعید بن المسیب اور اُن کے اصحاب کا موقف یہ تھا کہ اہل حرمین کا فقہی پایہ بہت بلند ہے۔ بخلاف ازیں ثعلبی اور اُن کے ہم نوا یہ سمجھتے تھے کہ عبداللہ بن مسعود سب سے بڑے فقیر ہیں۔ چنانچہ تابعین میں سے ہر ایک نے اپنے پسندیدہ عالم کے مذہب و مسلک کو اساس بنایا، اُن کے فتاویٰ و قضایا جمع کئے اور اُن سے متاثر ہوئے۔

تابعین کے بعد فقہاء کا دور آیا۔ مثلاً کوفہ میں ابو حنیفہ، سفیان اور ابن ابی یسلی، مکہ میں ابن جریج، مدینہ میں مالک اور ابن الماجشون، بصرہ میں عثمان الیقینی اور سوار، شام اوزاعی اور مصر میں یسٹ نے شہرت عام و بقلے دوام حاصل کی۔ پھر لگاتار ائمہ مجتہدین منصفہ مشہور پر جلوہ گر ہوتے چلے گئے۔ مثلاً شافعی، احمد بن حنبل اور اُن کے ہم نوا و معاصرین۔ رحمہم اللہ اجمعین۔

سب اسی راہ پر جا رہے ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک نے اپنے شہر کے تابعین سے بھرپور استفادہ کیا اور جن مسائل میں نص موجود تھی اور نہ قضایا و فتاویٰ، اُن میں اجتہاد سے کام لیا۔ ان میں سے ہر ایک اپنے عصر و عہد اور ماحول نیز اپنے شیوخ و اساتذہ کے قضایا و فتاویٰ سے متاثر ہوا۔ اس طرح اہل الحدیث و اہل الرائی کے دونوں گروہوں کے مابین فرق و امتیاز قائم ہو گیا۔

اسی عصر و عہد میں علوم کی تدوین اور جمع و تالیف کی داغ بیل پڑی۔ مذاہب و مسالک اور اُن کے متبعین میں خط امتیاز کھینچا گیا۔ احادیث کو یکجا کرنے کے لیے دور دراز کے سفروں کا آغاز ہوا۔ ایسے اصول و ضوابط وضع کئے گئے جن کی بنا پر احادیث صحیحہ و سقیمہ کا فرق واضح ہوا اور روایہ و رجال اور اجتہادات سے آگاہی حاصل ہوئی۔ ہر امام کے اصحاب و تلامذہ اُن علوم و معارف

سے آگاہ ہوئے جن سے اُن کا امام بھی بے بہرہ رہا تھا۔ واقعات و فتوحات کا دائرہ وسیع ہوتے ہی اجتہاد میں وسعت پیدا ہوئی۔ مذاہب و مسالک کی بنا پڑی اور اُن کے اصول و ضوابط عالم وجود میں آئے۔ اس طرح اُن مذاہب کے اتباع نے خدمات جلیلہ انجام دیں۔ اور محدثین، مفسرین، فقہاء اور علمائے اصول کی شہرت کا ڈنکہ بجنے لگا۔

اُس عصر کے علماء میں تقلید اپنے اصلی مفہوم میں موجود نہ تھی۔ بخلاف ازیں اسی دور میں علماء کے اقوال کو دلائل کی میزان میں رکھ کر جانچا پرکھا جاتا تھا۔ لوگ اپنے امام کے قول کو اُس کے دلائل کے وزنی ہونے کی بنا پر اختیار کیا کرتے تھے۔ جو فقہی تعصب اگلے اُوار میں رُو نما ہوا اُس زمانہ میں اُس کا فقدان تھا۔ فقہی فریق و مذاہب کسی خاص حصہ و عدد میں محدود و محصور نہ تھے بلکہ اُمت کی تعداد بہت زیادہ تھی۔

چوتھی صدی ہجری میں اور اس کے بعد تقلید کا آغاز ہوا اور علماء ایک دوسرے کو تعصب کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ فقہ اور دیگر علوم میں جدل و اختلاف شدت پکڑ گیا۔ اجتہاد و استنباط کی حرکت میں سست روی آتی گئی اور اگلے اُوار میں یہ دونوں تعطل و جمود سے ہمکنار ہو گئے اس دور کے علماء اپنے اُمت کے قواعد و اقوال کے مطابق تخریج کرنے لگے اور اپنی کتب کی شرح و تدریس اور اختصار نویسی میں لگ گئے۔ اُن میں سے بعض تعصب کی اس حد کو پہنچ گئے کہ جو شخص اپنے امام کے قول کو نظر انداز کر دیتا اُس کو ہدفِ طعن و تشنیع بناتے، اگرچہ اس کا موقف نصوص شرعیہ پر مبنی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ان عصور و ازمینہ میں ہم کو علمائے مجتہدین کی بڑی کم تعداد نظر آتی ہے جب کہ اس کے عین برعکس قرن اول و رابع میں علماء اور اصحابِ اجتہاد کی بڑی کثرت تھی۔

مشتے نمونہ از خردار سے کے طور پر ہم نے اختلاف اور اس کے عہد بعد تغیر و تبدل کی مختصر تاریخ قلمبند کر دی ہے۔ اور اب ہم اس کے اسباب و محرکات پر روشنی ڈالیں گے۔

تاریخ اختلاف کے مصادر:

- ۱- نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ از علی حسن عبدالقادر ۸۱-۸۹
- ۲- محاضرات فی المدخل لعلم الفقہ از عبدالرحمن الصابونی ۱۹۱-۱۹۴
- ۳- اسباب اختلاف الفقہاء از علی الحقیف ۱۱-۳۱، ۱۸۰-۲۰۱
- ۴- الاحکام فی اصول الاحکام لابن حنزم ۲۳۷-۲۴۲
- ۵- الانصاف فی اسباب الاختلاف از شاہ ولی اللہ دہلوی
- ۶- تاریخ التشریح الاسلامی از محمد الحنفی ۱۲۶-۱۳۰
- ۷- مختصر تاریخ التشریح الاسلامی از عبدالوہاب غلاف ۴۲-۴۴



اختلاف کی نوعیت و کیفیت

دین کے اصول و ارکان اور اس کے اساسی مسائل پر پوری ملت اسلامیہ متفق چلی آتی ہے اور علماء کے مابین ان میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اسلام نے اس ضمن میں ایسی قطعی نصوص پیش کی ہیں جن میں سرے سے اختلاف کی گنجائش ہی موجود نہیں۔ چنانچہ ایمان و اسلام کے ارکان اور اخلاقِ جلیلہ و جمیلہ کے بارے میں پوری ملت اسلامیہ یک رنگ و ہم آہنگ ہے۔ اسی طرح اخلاقِ قبیحہ اور رذائل کے سلسلہ میں بھی کوئی نزاع و خلاف نہیں پایا جاتا۔ کسی مسلم کے لیے اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں کہ اللہ ہی تمام مخلوقات کا خالق ہے اسی نے رسل و انبیاء کو لوگوں کی جانب مبعوث کیا۔ نیز یہ کہ انبیاء کی اطاعت اور ان کی ہموار کردہ راہ پر چلنا سب مسلمانوں پر واجب ہے۔

سابق الذکر امور جن میں تاویل اور جدل و نزاع کی کوئی گنجائش نہیں دین کے اساسی اصول اور شارع کے نصوص ہیں۔ ان میں سے بعض قطعی الثبوت ہیں مثلاً قرآن کریم اور احادیث متواترہ۔ اور بعض ظنی الثبوت ہیں جیسے اخبارِ آحاد۔ جو نصوص قطعی الثبوت ہیں ان میں سے بعض قطعی الدلائل بھی ہیں۔ مثلاً یہ آیت کریمہ:

”وَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَابَ مَلَائِكَةٍ آتَا فِي
النَّجْوَى وَبَعَثَهُ إِذَا رَجَعْتُمْ يَتْلُوكُمْ هَشْرَةً كَامِلَةً (البقرہ: ۱۲۳)“
(اور جس کو (قربانی) نہ ملے وہ تین روزے ایام
حج میں رکھے اور سات جب واپس ہو)
بخلاف ازیں بعض نصوص ظنی الدلائل ہیں۔ مثلاً یہ آیت کریمہ:

”وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ آوِيَعُوا الَّذِي بِيَدِهِ“
(ہاں اگر (موتیں) مہربخش دیں یا مرد جن کے ہاتھ



عُقْدَةُ النِّكَاحِ ط،

میں عقدِ نکاح ہے اپنا حق چھڑ دیں (اور پورا امر

دسے دیں تو ان کو اختیار ہے)

(البقرہ - ۲۳۷)

ظاہر ہے کہ قطعی میں تو اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ ظنی میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے، خواہ اجتہاد کا تعلق نص کے ثبوت کے ساتھ ہو یا اس کی دلالت کے ساتھ یا اس کے طعنات و متعلقات کے ساتھ۔ مزید برآں ظن کسی ایک درجے کا نہیں ہوتا بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس میں فرق مراتب پایا جاتا ہے۔ شاطبی رقمطراز ہیں:

”اجتہاد کے معتبر مقامات وہ ہیں جہاں دونوں پہلوؤں میں یکساں قسم کا تردد پایا جاتا ہو اور ان کی اصل و اساس پر اتفاق رائے پایا جاتا ہو۔ البتہ اختلاف اس بات میں ہو کہ متنازع فیہ مسئلہ دونوں پہلوؤں میں سے کس پہلو سے قریب تر ہے اور دوسرے سے قریب تر نہیں۔“

(الموافقات ج ۲ ص ۱۵۵)

شاطبی نے اس اختلاف کی چند مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے ایک مثال درخت کے پھل کی ہے جب کہ پھل صاف نظر آ رہا ہو۔ اسی طرح متنازع مسئلہ میں دو نمایاں پہلو پائے جاتے ہوں جو نمایاں ہوں اور ان پر اتفاق کیا گیا ہو۔

(۱) طرف اول اس بات پر اتفاق ہے کہ پھل جب نمایاں نہ ہو تو وہ اصل کے تابع ہوتا ہے۔ (۲) دوسرے اس امر پر اتفاق کہ پھل جب درخت سے توڑ لیا جائے تو وہ درخت کے تابع نہیں ہوتا۔ چنانچہ جو شخص یہ کہتا ہو کہ یہ طرف اول سے قریب تر ہے تو وہ اسے درخت کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے۔ اور جس کا خیال یہ ہے کہ یہ طرف ثانی سے قریب تر ہے وہ اسے اصل کے ساتھ ملحق نہیں کرتا۔

اس کی ایک مثال اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا غلام کو حق ملکیت حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟ کیوں کہ غلام کی زندگی کا ایک پہلو یہ ہے کہ وہ آزاد آدمی کی طرح ہے جس کو بالاتفاق حق ملکیت حاصل ہوتا ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ حیوان کی طرح ہے جو کسی چیز کا مالک



نہیں ہوتا۔ مہجول الحال آدمی کی شہادت قبول کرنے کے سلسلہ میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ ایک لحاظ سے وہ اس ثقہ آدمی کی طرح ہے جس کی شہادت بالاتفاق مقبول ہے۔ اُس کی زندگی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ اس فاسق کی مانند ہے جس کی شہادت کے غیر مقبول ہونے پر کئی اتفاق پایا جاتا ہے۔ شاطبی کہتے ہیں کہ اکثر اختلافات اسی نوع کے ہوتے ہیں۔

اس سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ اختلاف اکثر و بیشتر ان ظلتی اور فردی امور میں روتا ہوتا ہے جن میں ایسی نصوص وارد ہوتی ہیں جن کے بارے میں مجتہدین کے فکر و نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے اور نصوص میں اس اختلاف کی گنجائش بھی ہوتی ہے، یا اختلاف ایسے مسائل میں وقوع پذیر ہوتا ہے جن کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اور اس امر میں نزاع بپا ہو کہ اس مسئلہ کو کس کے ساتھ ملحق کیا جائے اور یہ کہ اس کی قریبی مماثلت کس کے ساتھ ہے۔

بعض اختلاف معمولی قسم کے ہوتے ہیں۔ مثلاً علماء کا اس امر میں اختلاف کہ آیا یہ سنت ہے یا واجب؟ چنانچہ اعضاء و ضوکی ترتیب میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ اسی نوع کا ہے بعض علماء اُسے واجب قرار دیتے ہیں اور بعض سنت۔ مگر اس کے جواز کے بارے میں سب علماء یک زبان ہیں۔ اسی طرح بعض افعال کے حرام یا مکروہ ہونے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً ڈاڑھی منڈوانا۔ جب کہ اس کے عدم جواز پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ جمہور علماء اس کو حرام ٹھہراتے ہیں اور بعض مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح بے وضو آدمی اگر حجب کا خطبہ دے تو علماء کی ایک جماعت اسے حرام سمجھتی ہے اور دوسرا گروہ اسے مکروہ ٹھہراتا ہے

(امالہ یجزیہ الاختلاف بین المسلمین از عبد الجلیل عیسیٰ ص ۱۸)

بعض امور میں تنوع کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً وہ اختلاف جس کا تعلق اذان و اقامت اور تشہد کے الفاظ کے ساتھ ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس اختلاف کی طرف

اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سب قسمیں جائز ہیں۔ اس میں اختلاف صرف راجح اور مرجوح کلمے، جواز عدم جواز کا نہیں۔ چنانچہ موصوف نماز جنازہ، باواز بلند لبم الشہر پڑھنے، دُعائے استغفار رفع الیدین، تکبیرات جنازہ اور ان کی تعداد کا تذکرہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ جملہ امور صحابہ سے ثابت ہیں۔ (حوالہ مذکور ص ۱۱۸ بحوالہ فتاویٰ ابن تیمیہ)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ بعض صحابہ اذان میں تریح کے قائل تھے اور بعض نہ تھے۔ بعض صحابہ کھتری اقامت کتے تھے اور بعض ڈہری۔ یہ دونوں باتیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں۔ ان امور میں سے اگرچہ بعض راجح ہیں اور بعض مرجوح، مگر جو شخص مرجوح پر عمل پیرا ہے اس کا فعل بھی جائز ہے۔ اس نوع کے اختلاف سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں قسم کا فعل مباح ہے اور ان کے بارے میں مسلمانوں کو وسعت دی گئی ہے۔ اسی طرح سب اقوال جائز ہیں، اگرچہ ایک قول کو دوسرے پر تریح حاصل ہے۔

تکبیرات غید کتنے وقت رفع الیدین :

اختلاف کی بعض اقسام میں بڑا بعد پایا جاتا ہے مثلاً کسی امر میں یہ اختلاف کہ آیا یہ سنت ہے یا مکروہ، یا یہ اختلاف کہ فلاں امر واجب ہے یا حرام۔ پہلی قسم کی مثال تکبیرات عید میں ہر تکبیر کتنے وقت رفع الیدین کرنا بعض علماء کے نزدیک مستحب ہے اور بعض علماء نے قسم ثانی سے تریح کا مفہوم یہ ہے کہ مؤذن شہادتین کے دونوں جملے چار مرتبہ دہرانے، دو دفعہ جہراً اور دو دفعہ ہسراً۔ دو دفعہ پہلے جہراً کے اور پھر دو دفعہ ہسراً یا اس کے برعکس۔

۱۳۰ نیز الفقہ المقارن القیاب ص ۲۲۔ السنۃ و مکانتھا فی التشریح الاسلامی للڈاکٹر مصطفیٰ السبامی ص ۱۳۰ مترجم غلام احمد حسبریری نے اس کتاب کا ترجمہ "حدیث رسول کا تشریحی مقام" کے نام سے کیا اور ملک سنز فیصل آباد نے اسے شائع کیا،

کی مثال نماز جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد سورۃ الفاتحہ پڑھنے سے دی ہے۔ چنانچہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک یہ واجب ہے اور اس کو ترک کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ جب کہ احتاف اس کو حرام قرار دیتے ہیں جس کے پڑھنے سے نمازی گنہگار ہوتا ہے۔ اس قسم کے اختلاف کو بعض علماء نے اختلاف کی "خطرناک ترین" نوع ٹھہرایا ہے۔

اس کی مثال میں رکوع کو جاتے اور سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کرنے کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ محققین شافعیہ اور حنابلہ نے اس کو واجب ٹھہرایا ہے۔ مگر ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ رفع فساد کی خاطر رفع الیدین کو ترک کر دیا جائے۔ مگر اس کے عین برخلاف، امام بخاری اپنی کتاب "جزء رفع الیدین" میں رقمطراز ہیں:

"جو شخص رفع الیدین کو بدعت سمجھتا ہے وہ صحابہ پر زیادتی کرنے کا مرتکب ہوتا ہے"

۱۔ بحوالہ مالک مجزیۃ الاختلاف عبد الملک بن علی ص ۳۰-۳۲ ۲۔ فتح الباری ج ۲ ص ۲۲۰۔

۳۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے دریافت کیا گیا کہ کیا رکوع کے بعد رفع الیدین کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے یا نہیں؟ انہوں نے فرمایا الحمد للہ! نماز کے عدم بطلان پر ائمہ کا نہ صرف اتفاق ہے، بلکہ اکثر ائمہ رفع الیدین کو پسند کرتے ہیں۔ جیسا کہ رسول کریم کی مشہور احادیث سے ثابت ہوتا ہے، چنانچہ یہ احادیث حضرت عبداللہ بن عمر، مالک بن حویرث، وائل بن حجر، ابن عمیر، سعدی، ابو قتادہ انصاری، حضرت علی، ابو ہریرہ وغیرہم دس صحابہ رضوان اللہ علیہم سے مروی ہیں۔ جبکہ علماء رفع الیدین کو پسند کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں امام شافعی، احمد بن حنبل اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب بھی یہی ہے۔ مگر امام ابو حنیفہ کے مستحب قرار نہیں دیتے۔ البتہ وہ یہ نہیں کہتے کہ رفع الیدین کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم (مجموع الفتاویٰ ج ۲۲ ص ۴۴۶)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ مزید فرماتے ہیں:-

صلوٰۃ الجنائزہ میں سورۃ الفاتحہ پڑھنا:

"نماز جنازہ میں قرأت کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

(۱) امام ابو حنیفہ و مالک فرماتے ہیں کہ قرأت اس میں مستحب نہیں۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)



اس لیے کہ کسی صحابی سے بھی رفع الیدین کا ترک کرنا منقول نہیں۔ رفع الیدین کے اثبات پر مشتمل احادیث کی اسانید سے صحیح تر سند اور کوئی نہیں :-

(مجموع الفتاویٰ ج ۲۲ ص ۲۴۴)

مندرجہ صدر مباحث کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

(۱) ایک قسم کا اختلاف وہ ہوتا ہے جس کا مدار و انحصار نازل شدہ احکام کی علت یا اس کی تخریج و تفسیح پر ہوتا ہے۔

(۲) دوسری قسم کا اختلاف وہ ہے جو اصول استدلال میں سے کسی اصل میں اختلاف ہوجانے پر مبنی ہوتا ہے۔ جس طرح کمی بیشی کے ساتھ چاول کے بدے چاول کی بیع کے بارے میں جمہور علماء اور ظاہر یہ کے مابین پایا جاتا ہے۔ گندم کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے کمی بیشی کے ساتھ اس کی بیع کو جمہور ناروا خیال کرتے ہیں۔ بخلاف ازیں ظاہر یہ ابحاث اصیہ کے پیش نظر اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اسباب اختلاف کے ذکر و بیان کے ضمن میں آگے چل کر ہم اختلاف کی مختلف اقسام کا تذکرہ کریں گے۔ (اسباب اختلاف الفقہاء، لعلی الخفیف ۲-۲ ص ۲۸۳-۲۸۹)

(باقی ماثیہ از صفحہ سابقہ)

(۱) امام شافعی، احمد بن حنبل اور ان کے اصحاب کے نزدیک نماز جنازہ میں سورۃ الفاتحہ پڑھنا واجب ہے۔

(۲) علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ سورۃ الفاتحہ پڑھنا اس میں سنت ہے اور اگر سورۃ الفاتحہ پڑھی

جائے بلکہ صرف دعا کی جائے تو بھی جائز ہے۔ یہی بات درست ہے۔

(مجموع الفتاویٰ ج ۲۲ ص ۲۴۴)



اختلاف کے بارے میں علماء کے افکار و نظریات

شریعت کے اندر پائے جانے والے اختلاف کے بارے میں علماء مختلف الرأی ہیں کہ آیا یہ اختلاف قابل تعریف ہے یا مذموم۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ممدوح اختلاف:

علماء کی ایک جماعت ایسے اختلاف کی مؤید ہے اور اسے قابل فخر اور لوگوں کے لیے رحمت قرار دیتی ہے۔ ایسا اختلاف شریعت میں موجود بھی ہے اور ناگزیر بھی۔ چنانچہ فقہ اسلامی میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ قوت کا منظر تو ہے ضعیف کا نہیں۔

۲۔ مذموم اختلاف:

اہل علم کا دوسرا گروہ اس کے خلاف ہے اور اختلاف کو مذموم ٹھہراتا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ یہ اختلاف لوگوں کا خود پیدا کردہ ہے اور اس کی وجہ سے اسلامی معاشرہ کو بہت نقصان پہنچا ہے۔ تاہم یہ بات اپنی جگہ مستلزم ہے کہ اختلاف افکار و آراء اور میلانات و احساسات کا تفاوت ایک فطری بات ہے۔ ذیل میں ہم دونوں قسم کے اختلاف کے براہین و دلائل اور ان کے بارے میں اپنا زاویہ نگاہ مختصراً بیان کرتے ہیں:

۱۔ مادہ میں اختلاف کے دلائل:

(۱) شریعت اسلامیہ سب سے آسان و سہولت پر مبنی ہے اور لوگوں کو ایک موقف پر مجبور کرنے



میں تنگی اور حرج پایا جاتا ہے۔

(ب) شریعت کی بعض نصوص مجمل اور عام میں اور لوگ ان کے بارے میں مختلف الرای ہیں اگر شارع کا منشا یہ ہوتا کہ دنیا میں اختلاف پیدا نہ ہو تو وہ ایسی نصوص وضع کرتا جن میں اختلاف کی گنجائش نہ ہوتی۔

(ج) جب ہارون الرشید عباسی نے امام مالک سے مشورہ کیا کہ موطا امام مالک کو معمول بہ بنانے کے لیے لوگوں کو مجبور کیا جائے تو جناب امام نے اس بات کی مخالفت کی تھی۔
(د) وہ اس حدیث سے استناد کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ میری امت کا اختلاف باعث رحمت ہے؛ نیز دیگر احادیث جو اس معنی میں وارد ہوئی ہیں۔

(ه) چونکہ معاشرہ کے ظروف و احوال تغیر پذیر ہیں، اس لیے یہ اختلاف احکام کو مستلزم نہیں۔
دو یہ بھی کہ بعض مسائل شرعیہ اختلاف کے متقاضی ہیں۔ مثلاً مندرجہ ذیل مسائل:
۱۔ تشابہات کا نزول نیز امور اجتہاد یہ کا وجود جس میں شارع نے اختلاف کی گنجائش رکھی ہے۔
۲۔ علمائے راغبین کے مابین بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔

۳۔ علماء اس بارے میں بھی مختلف الرای ہیں کہ آیا ہر مجتہد کی بات درست ہوتی ہے یا اس میں غلطی کا احتمال موجود ہوتا ہے؟

۴۔ بعض علماء کے نزدیک اختلاف مجتہدین کے تعدد سے حتیٰ بھی متعدد ہو جایا کرتا ہے۔
۵۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ شریعت میں دو دلیلیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں جن میں تعارض پایا جاتا ہو۔

۱۵ جہاں کہ الصابری نے اپنی کتاب المدخل لعلم الفقہ میں ذکر کیا ہے۔ بخلاف ازیں ابن کثیر اعتقاد علوم الحدیث میں لکھتے ہیں کہ امام مالک کو یہ واقعہ خلیفہ منصور عباسی کے ساتھ پیش آیا تھا (ہارون الرشید کے ساتھ نہیں) دیکھئے اختصار علوم الحدیث ص ۳۱ تحقیق احمد شاکر طبع محمد علی بیچ قاہرہ۔

۱۶ یہ حدیث ضعیف ہے۔ علامہ البانی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے (غلام احمد حریری)

۱۷ ممانرات فی المدخل لعلم الفقہ للصابری ص ۳۱۹ - ۳۲۲۔



۶۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اقوال صحابہ مجتہبہ ہیں اگرچہ کسی اور صحابی کا قول اس کے معانی ہو۔ مکلف کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس قول پر چاہے عمل کرے۔ وہ اس کی دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں:

”میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، تم جس کی پیروی کرو گے راہ ہدایت پالو گے؛ شاطبی نے ان تمام دلائل کی مخالفت کی اور ان کا جواب دیا ہے۔“

۲۔ مانعین اختلاف کے دلائل کا خلاصہ:

۱۔ ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں اختلاف کی مذمت کرتے ہوئے اتحاد و اجتماع کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ فرمایا کہ بصورت نزاع و خلاف کتاب و سنت کی جانب رجوع کیا جائے۔

ارشاد فرمایا:

”وَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“ (النساء-۵۹)
 ”وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا“ (آل عمران-۱۰۵)

اگر تمہارے یہاں کسی بات میں نزاع پیا ہو تو اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔
 تم ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جو گردہوں میں بٹ گئے اور ان میں اختلاف رونما ہو گیا۔

دو دیگر آیات و احادیث جو اس ضمن میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً حضرت البراء بن عازب رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نمازیوں کی ایک صف سے شروع ہو کر دوسرے کنارے تک پہنچ جاتے۔ ہمارے سینوں اور کندھوں کو چھو کر برابر کرتے، اور فرماتے ”الگ تھلک نہ ہوا کرو مبادا تمہارے دلوں میں اختلاف پیدا ہو جائے۔ اس کو بخاری، احمد، ابوداؤد اور نسائی نے روایت کیا ہے۔“

سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم جب صحابہ میں اختلاف دیکھتے تو بہت ناراض ہوتے۔ امام مسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت کیا ہے کہ میں ایک روز دوپہر کے وقت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ نے دو آدمیوں کی آواز سنی جو کسی آیت کے بارے میں جھگڑ رہے تھے۔ چنانچہ رسول کریم ہماری جانب تشریف لائے تو آپ کے چہرے پر غصہ کے آثار نمایاں تھے۔ فرمایا تم سے پہلی امتیں اپنی کتاب میں اختلاف کرنے کی وجہ سے ہلاک ہوئیں، حضرت ابوالدرداء، انس اور واثلہ رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ رسول کریم ہمارے پاس تشریف لائے تو ہم کسی دینی مسئلہ کے بارے میں جھگڑ رہے تھے۔ آپ اس قدر ناراض ہوئے کہ کبھی اس طرح نہ ہوئے تھے۔ پھر ہمیں ڈانٹتے ہوئے فرمایا "باہم ایک دوسرے سے آگ کی طرح نہ بھڑک اٹھا کرو۔ پھر فرمایا کیا تمہیں یہی حکم دیا گیا تھا؟ کیا تمہیں اس سے روکا نہیں گیا تھا؟ پہلی امتیں اسی وجہ سے ہلاک ہوئیں" (سنن ابی داؤد)

بخاری بن عبداللہ بن جمیل روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم نے فرمایا "قرآن اس وقت تک تلاوت کرتے رہا کرو جب تک تم اس سے مانوس رہو۔ جب اختلاف رونما ہونے لگے تو اٹھ کھڑے ہو" (صحیح مسلم)

امام احمد نے مستدرک میں اور دیگر محدثین نے حضرت عمرو بن شعیب سے منقول اس حدیث کو روایت کیا ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے پاس چند صحابہ مسئلہ تقدیر کے بارے میں جھگڑنے لگے۔ یہ دیکھ کر رسول کریم بحالت ناراضگی ان کے پاس تشریف لائے بکثرت اس حدیث اس ضمن میں وارد ہوئی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ سابقہ ام و اقوام اختلاف ہی کی وجہ سے ہلاک ہوئیں۔ (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۵۹-۲۶۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے سنا حضور فرماتے تھے میں جس بات سے تمہیں روکوں اس سے رُک جاؤ اور جس بات کا حکم دوں امکانی حد تک اسے بجالاؤ۔ بلاشبہ تم سے پہلی امتیں کثرت سوالات اور انبیاء کے بارے میں اختلاف کرنے کی

مانعین اختلاف کے دلائل پر تنقید:

اختلاف کو جائز قرار دینے والے اہل علم مذکورہ صدر دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مانعین اختلاف کا یہ قول درست ہے کہ دین آسان ہے مگر یہ کہ لوگوں کو ایک روئے پر جمع کرنے میں سبکی اور تکلیف پائی جاتی ہے قابل تسلیم نہیں۔ اس لیے کہ جب لوگ ایک روئے پر متفق ہو جائیں گے تو وہی چیز شریعت کھلائے گی اور شریعت کا آسان ہونا تم تسلیم کر چکے ہو۔ مانعین اختلاف کا یہ کہنا کہ بعض نصوص شرعیہ مجہل اور عام ہوتی ہیں اور ان میں لوگوں کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ شارع نے ان نصوص کو اس لیے وضع نہیں کیا کہ ان میں اختلاف پیدا ہو۔ اس لیے کہ بکثرت آیات و احادیث میں اختلاف کی مذمت کی گئی ہے۔ اسی لیے یہ حکم صادر کیا گیا ہے کہ مجہل نصوص کو مبہن پر اور متشابہ کو محکم پر محمول کیا جائے۔ بخلاف ازیں علماء کے مانعین اختلاف کے ذیورع و شیورع کی وجہ وجہ یہ ہے کہ علماء کے فہم و ادراک اور میلانات و احساسات میں نمایاں تفاوت موجود ہے۔

باقی رہا ان کا امام مالک کے موطا سے متعلق قول سے استدلال کرنے کا سوال جس کا محرک خلیفہ ہارون تھا، تو وہ اس لیے درست نہیں کہ صرف موطا کا نام ہی پوری شریعت پر حاوی نہیں۔ بلکہ اس میں جو اجتہادات مذکور ہیں وہ گلاب سے غلط بھی ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ حضور کے صحابہ متفرق دیار و بلاد میں پھیل گئے تھے اور ایک کو جو احادیث یاد تھیں وہ دوسرے صحابی کو معلوم نہ تھیں۔ نقل کیا گیا ہے کہ امام مالک نے اسی واقعہ کے ضمن میں فرمایا تھا کہ لوگ بعض ایسے مسائل پر متفق ہو گئے تھے جن سے ہم بے بہرہ ہیں۔ اس لیے امام مالک نے جو لوگوں کو موطا پر مجتمع ہونے سے جو منع کیا تھا اس کا مطلب یہ نہ تھا کہ وہ اختلاف کے موبد تھے۔ (اختصار علوم الحدیث لابن کثیر ص ۲۱)



اختلاف اُمتی رحمتؐ بے اصل حدیث ہے :

انہوں نے احادیث نبویہ "اختلاف اُمتی رحمتؐ اور" اصحابی کا نجوم" سے جو احتجاج کیا ہے وہ اس لیے درست نہیں کہ یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔ ان میں سے پہلی حدیث (اختلاف اُمتی) تو بالکل بے اصل ہے۔ محدثین نے اس کی سند تلاش کرنے کے لیے سر توڑ کوششیں کیں مگر کہیں اس کا سراغ نہ ملا۔ سنی کہ السیوطی نے "الجامع الصغیر" میں لکھ دیا کہ ممکن ہے حفاظ حدیث کی کسی کتاب میں یہ حدیث مذکور ہو مگر اس کتاب تک رسائی ہمیں حاصل نہ ہو سکی ہو۔

مگر یہ احتمال میرے نزدیک نہایت بعید ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ حضورؐ کی بعض احادیث بابت اسلامیہ تک نہ پہنچ سکیں اور ضائع ہو گئیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی مسلم اسے تسلیم نہیں کر سکتا۔ المناوی نے السبکی سے نقل کیا ہے کہ

"محدثین اس حدیث کو نہیں پہچانتے۔ طلب بیار کے باوصف مجھے آج تک اس کی کوئی صحیح، ضعیف بلکہ موضوع سند بھی نہیں مل سکی۔"

(سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والمرفوضۃ ج ۱ ص ۷۰)

دوسری حدیث بھی صحیح نہیں۔ ابن عبدالبر نے اس کو جامع بیان العلم ج ۲ ص ۹۱ میں اور ابن حزم نے الاحکام ج ۶ ص ۸۲ میں بطریق سلام بن سلیم از الحارث بن عصفین روایت کیا ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ سند قابل احتجاج نہیں ہے، اس کی سند میں الحارث نامی راوی مجہول ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں کہ یہ "روایت ساقط الاحتجاج ہے" (سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج ۱ ص ۷۳-۷۴) وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر اختلاف رحمت کا موجب ہوتا تو اتفاق غضب خداوندی کا سبب بنتا۔ اور کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں۔ مزید براں صحابہ کے اقوال و آراء میں خطا و عموماً دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ چنانچہ متعدد صحابہ کے اقوال کو رسول کریمؐ نے مبنی برخطا قرار دیا تھا۔

پھر رسول کریم خطام کی پیروی کا حکم کیوں کر دے سکتے تھے؟

(الاحکام لابن حزم ج ۵ ص ۶۴۲-۶۴۳)

باقی رسا ان کا یہ قول کہ عرف کے بدلنے سے احکام بھی تبدیل ہو جاتے ہیں، تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے۔ ہمارے نزدیک احکام میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ بخلاف ازیں واقعات کے تغیر و اختلاف سے حکم کی تطبیق واقعہ پر تبدیل ہو جاتی ہے۔

(الاحکام لابن حزم ج ۵ ص ۶۴۲-۶۴۳)

محاکمہ:

یہ ہے فریقین کے پیش کردہ دلائل کا جوہر و خلاصہ! کچھ یوں نظر آتا ہے کہ یہ نزاع لفظی کے قبیل سے ہے۔ اس لیے کہ مانعین، اختلاف کی مذمت اس لیے کرتے ہیں کہ اس نتیجہ میں فریقین کے مابین رقابت و عصیت کے جذبات ابھرتے اور آخر میں عداوت و خصومت پیدا ہوتی ہے۔ جس کے نتیجہ میں وہ باہم ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہوتے ہیں۔ نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ ان کا شیرازہ بکھر جاتا اور اتحاد پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔

اس کے عین برخلاف جو لوگ اختلاف کی تعریف میں رطب اللسان ہیں وہ کہتے ہیں کہ اختلاف ہی کے نتیجہ میں مشکلات کا حل مضمحل ہے۔ اختلاف کی صورت میں ہر پیش آمدہ مسئلہ کا فیصلہ سامنے آجاتا ہے اور صاحب واقعہ کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، بدوں اس کے کہ وہ اپنی خواہشات کی پیروی کرے۔ بایں ہمہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اختلاف ایک ناگزیر شے ہے۔ یہ اختلاف عقل و فہم، تفاوت ماحول و معاشرہ اور نصوص شرعیہ کے فہم و ادراک میں درجہ بندی کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہر مجتہد اپنے اجتہاد پر عمل کرنے پر مامور ہے اور اس پر عمل کرنے سے وہ عند اللہ ماجر ہوگا۔ مانعین اختلاف کہتے ہیں کہ ایسے احوال کی پیروی نہ کی جائے جو صریح دلائل کے خلاف ہوں۔ ظاہر ہے کہ مجتہدین اختلاف اس کے

قابل نہیں ہیں۔

اس کی دلیل وہ قول ہے جس پر امام ابن حزم نے اختلاف کی مذمت کرتے ہوئے اپنی بات کو ختم کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”اس مسئلہ کا حل یہ ہے کہ کتاب و سنت کو جملہ احوال و ظروف میں مرکز و محور بنایا جائے اور اس کے خلاف جو چیز بھی ہو اسے ترک کر دیا جائے۔ فرماتے ہیں کہ دین میں اختلاف کے ناروا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و فرامین کی اطاعت کی جائے اور ہرگز اس کی خلاف ورزی نہ کی جائے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خداوند تعالیٰ سے معلوم کر کے جو کچھ فرمایا اس میں تخالف و تعارض کی کوئی گنجائش نہیں۔ ایسے احکام یا تو محکم ہیں یا مخصوص احکام میں سے ہیں یا ناسخ و منسوخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ چونکہ حق وہی کچھ ہے جو اللہ تعالیٰ نے رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی زبانی بتایا، اس لیے حق کی خلاف ورزی حلال نہیں ہے۔“

(الاحکام فی اصول الاحکام ج ۵ ص ۶۴۷)

ائمہ مجتہدین کا اختلاف تعصب پر مبنی نہ تھا:

مندرجہ صدر بیان اس حقیقت کی آئینہ داری کرتا ہے کہ مذموم اختلاف وہ ہے جو حق واضح ہو جانے کے بعد نفسانی خواہشات اور تعصب پر مبنی ہو۔ اور ائمہ مجتہدین چونکہ اول درجہ کے متقی تھے لہذا اس قسم کے اختلاف سے ان کا دامن پاک ہے۔ چنانچہ جب دلیل سامنے آجاتی تو وہ اپنا قول ترک کر دیا کرتے تھے۔ وہ اپنے متبعین سے فرماتے: ”جب میرا قول رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے خلاف ہو تو اسے دیوار پر دے مارو۔“ کسی مسلم کے لیے روا نہیں کہ خلاف کتاب و سنت قول کی بے جا طرفداری کرے۔ بخلاف ازیں اندریں صورت کتاب و سنت کی جانب رجوع واجب ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جو اختلاف خواہش و تعصب سے جنم لے وہ ملت اسلامیہ کے لیے بدترین ہے۔



اس کی وجہ سے نہایت بڑے نتائج اور مفاسد کبیرہ نے جنم لیا ہے۔

(الاحادیث الضعیفۃ والموضوئۃ ج ۱ ص ۷۶-۸۳)

اس قسم کے اختلاف سے مخلصی حاصل کرنا واجب اور اُمت کے لیے باعثِ رحمت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ“

تزعاج پانہ کرو پس تم دل چھوڑ دو گے اور تمہاری

ہوا اکھڑ جائے گی۔

(الانفال - ۲۶)

علامہ و مجتہدین کو چاہیے کہ صحیح اختلاف کو اپنائیں اور مذموم اختلاف سے دور رہیں۔ اور

اس کا مدبر و انحصار دلیل کی قوت اور ظن کا غلبہ ہے کہ حقیقی بات یہی ہے۔

مندرجہ صدر بیانات سے مندرجہ ذیل حقائق ابھر کر سامنے آئے:

(۱) شریعت اسلامیہ کے اصول و ارکان میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا ہے۔

(۲) حقیقی بات ایک ہی ہوتی ہے۔ اسی طرح راہِ صدق و صواب کا ساک بھی ایک ہوتا

ہے۔ اجتماع کے بعد خطا کا ارتکاب کرنے والا معذور اور عند اللہ ماجور ہے۔

(۳) کتاب و سنت کی روشنی میں جب اختلاف کرنے والوں پر حقیقی واضح ہو جائے تو

اپنی رائے کو چھوڑ کر کتاب و سنت کی جانب رجوع اُن پر واجب ہو جاتا ہے۔

(۴) مجتہدین کے افکار میں اختلاف موجود ہے اور اب ہم اس اختلاف کے اسباب

بیان کریں گے۔

(۵) مسلمانوں کا اتحاد، اُن کے کلمہ کی وحدت، اُن کا تقارب و تعاون اور ایک دوسرے

کا اکرام و احترام ایسی چیز ہے جس کا حکم خود رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

نے دیا ہے۔



غیر اہم اختلاف کی اقسام

متنازعہ مسائل کے بارے میں قبل ازیں گفتگو ہو چکی ہے اور یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ قرنِ اول کے مسلم علماء کے مابین اصولِ دین، ارکانِ شریعت اور اساسی مسائل کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا تھا۔ بخلاف ازیں اُن کا اختلاف صرف فرعی مسائل تک محدود تھا جس کے اسباب پر ہم عنقریب روشنی ڈالیں گے۔ تابعین کرام کے چند ائمہ نے اپنی الگ راہ نکالی اور دین کے بعض اصولی مسائل کو اپنی نظر و فکر کی جولانگاہ بنایا۔ مثلاً یہ مسائل،

(۱) خلافت کا حقدار کون ہے۔

(۲) کیا رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلافت کی وصیت کی تھی یا نہیں؟

(۳) کیا ولایت و حکام کے خلاف بغاوت جائز ہے یا نہیں؟

(۴) مسئلہ تقدیر

لے ولایت و حکام کے خلاف بغاوت کا مسئلہ دراصل خلافت میں رونا ہونے والے اختلاف کے زیر اثر تھا اور اس کا مقصد اس اُمت میں قنہِ فیزی کے سوا کچھ نہ تھا۔ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ساتھ یہی کچھ ہوا۔ لے تقدیر کا مسئلہ پہلی صدی ہجری کے اواخر کی پیداوار ہے اور اس کا مقصد تقدیر کی نفی یا اس اثبات ہے۔ یا صرف یہ بات کہ تقدیر میں عزم نہیں ہے۔ اس کا آغاز مسیحیوں نے کیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کی فلاح و مہد چاہتا ہے وہ شر نہیں چاہتا۔ مگر لوگ خدا اپنے لیے شر کا سامان پیدا کرتے ہیں۔



چنانچہ علمائے ان مسائل پر رائے زنی کا آغاز کیا اور ان کا مقصد و ماخذ کتاب و سنت سے تماشائی کرنے لگے۔ ان کا مقصد دراصل لوگوں کو مغالطہ دینا اور حق و باطل کی آمیزش تھی۔ چونکہ ان کے وضع کردہ مسائل نصوصِ صحیحہ و صحیحہ سے متضاد اور سلف صالحین صحابہ و تابعین کے اجماع کے خلاف تھے اس لیے ان کو رد کر دیا گیا۔ علماء میں بعض اوقات ایسا اختلاف بھی رونما ہوتا ہے جو ایک قسم کا نوعی و صوری اختلاف ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ دونوں آراء یا اس سے زیادہ آراء میں سے ایک باطل ہے۔ ہر تالیوں ہے کہ بعض علماء ایسی آراء کا اظہار کرتے ہیں جو دیکھنے میں مختلف لیکن دراصل یک رنگ و ہم آہنگ ہوتی ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ گہری سوچ و بچاؤ سے کام نہیں لیتے وہ سمجھتے ہیں کہ یہ آراء باہم متضاد ہیں اور اس طرح ایک نئی بحث کا سلسلہ چھیڑ دیتے ہیں۔ بعض لوگ ان میں سے ہر ایک کی صحت ثابت کرنے کے لیے دلائل دینا شروع کر دیتے ہیں اور بعض کسی ایک رائے کو دوسری پر ترجیح دینے لگتے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی کوئی تضاد ہوتا ہی نہیں اور ان میں کی ہر رائے صحت و صواب پر مبنی ہوتی ہے۔ علامہ شاطبی نے اپنی کتاب "الموافقات" میں اس کی چند امثلہ ذکر کی ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں۔ (الموافقات ج ۲ ص ۲۱۴-۲۲۰)

(۱) ایک لفظ کی تشریح کرتے ہوئے ایسی چیزوں کا ذکر کیا جائے جن کی حقیقت مختلف ہو۔ مگر یہ لفظ ان تمام معانی پر مشتمل ہو۔ پھر اس کو اختلاف تصور کر لیا جائے۔

اس کی مثال "المن" کا لفظ ہے۔ بعض علماء کے نزدیک نرم روٹی کرمن کہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں یہ "سونڈھ" کا نام ہے۔ اس کے علاوہ دیگر معانی بھی بیان کئے گئے ہیں۔ مگر "من" کا اطلاق ان سب معانی پر آتا ہے۔ اس لیے کہ من کے معنی احسان کرنے کے ہیں گویا اللہ نے یہ اشیاء مرحمت فرما کر اپنے بندوں پر احسان فرمایا ایسی جیسے صحیح مسلم کی ایک روایت ہے کہ "کھجی" اس من میں سے ہے جو اللہ نے نبی اسرائیل

پرنائزل فرمایا تھا؟ اس حدیث کو سعید بن زید نے روایت کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کو اختلاف سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) دوسرے یہ کہ کسی کلمہ کی تفسیر میں چند اشیاء کا ذکر کیا جائے جن کا حاصل ایک ہی چیز ہو۔ تو گویا وہ اس لفظ کی ایک ہی تفسیر ہوئی۔ مگر باختلاف الفاظ اس کو ذکر کرنے سے یوں معلوم دیتا ہے کہ ان معانی میں حقیقی اختلاف پایا جاتا ہے، حالانکہ وہ اختلاف نہیں ہوتا۔ اس کی مثال "سوی" کا لفظ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سوی بٹیر کو کہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک سُرُخ پرندے کا نام ہے۔ بعض نے کچھ اور کہا ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ محل نزاع ایک نہ ہو بلکہ ایک دوسرے سے الگ ہو۔ مثلاً قائلین بالمفہوم کا اس امر میں اختلاف کہ آیا اس میں عموم پایا جاتا ہے یا نہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس کو احمد ابو داؤد اور نسائی نے بہز بن حکیم سے اُس نے اپنے والد سے اُس نے دادا سے روایت کیا اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا کہ رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "چرنے والے چالیس اونٹوں میں سے زکوٰۃ کے طور پر ایک بنت لبون (اونٹ کا بچہ جو دو سال پورے کر چکا ہو اور تیسرے سال میں داخل ہو دیا جائے)۔ اس کا مفہوم مخالفت یہ ہے کہ جن اونٹوں کو گھر پہ چارا دیا جاتا ہو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جن صورتوں کا تذکرہ اس حدیث میں نہیں کیا گیا آیا وہ سب اس میں شامل ہیں؟

(۱) اس میں ایک مذہب یہ پایا جاتا ہے کہ شامل ہیں۔

(۲) دوسرا موقف یہ ہے کہ شامل نہیں ہیں۔

(۳) مگر نیز نزاع لفظی کے قبیل سے ہے۔ جو لوگ عموم کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس سے حکم ثوابت ہو جاتا ہے مگر لفظی دلالت کی بنا پر نہیں۔ بخلاف ازیں جو لوگ عدم عموم کے قائل ہیں وہ دلالت لفظی کا سہارا لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے حکم ثوابت

نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ عموم کے قاعین بھی اس کی مخالفت نہیں کرتے۔

(الاحکام فی اصول الاحکام از آمدی ج ۲ ص ۲۷۵)

(۴) شاطبی کہتے ہیں اس قبیل میں سے یہ بات بھی ہے کہ ایک عالم اپنی ایک رائے کو چھوڑ کر دوسرا موقف اختیار کرے۔ اور نقل کرنے والیوں کے لیے یہ اختلاف ہے۔ حالانکہ پہلے قول کو ترک کر کے قولِ ثانی کے اختیار کرنے کو اختلاف نہیں کہتے۔ اس کی مثال شاطبی نے یہ دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ پہلے مُتَع کو جائز قرار دیتے تھے پھر اس سے رجوع کر لیا۔ اسی طرح ربا الفضل کے مسئلہ میں بھی اُن کا رجوع کرنا ثابت ہے۔ مگر شاطبی کی بیان کردہ اس مثال پر یہ گرفت کی جا سکتی ہے کہ جس مسئلہ کو انہوں نے اختیار کیا وہ مُتَع اور ربا الفضل کی حرمت ہے۔ اور جس کو ترک کیا وہ مُتَع اور ربا الفضل کی حلت ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر دو مسائل میں نوعی اختلاف نہیں بلکہ اختلافِ تفادِ پایا جاتا ہے۔

(۵) پانچویں قسم کا اختلاف وہ ہے جو عمل میں رونما ہو حکم میں نہیں۔ مثلاً وہ اختلاف جو قراءت کے بیان مختلف قراءتوں میں پایا جاتا ہے۔ قراءت تمام قراءتوں کو درست تصور کرتے ہیں۔ مگر اُن میں سے کوئی ایک قراءت کو اختیار کر لیتا ہے اور کوئی دوسری کو۔ ظاہر ہے کہ یہ حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

(۶) اختلاف کی چھٹی قسم یہ ہے کہ مفسر کسی آیت کی تفسیر میں متعدد احتمالات ذکر کرے اور کسی

لہ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک قراءت یوں ہے "وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِيَتْرُوكَ" اور دوسری "لِيَتْرُوكَ" یا ایک قراءت "بَلْ عَجِبْتَ" ہے اور دوسری "بَلْ هَجِبْتَ" یا "يُخَادِعُونَ" اور دوسری "يَا لِمَسْتُمْ" یا "يَا لَأَن تَخَافَا أَتَى قِيمَا" یا "إِلَّا أَنْ يَخَافَا" وغیر آیات۔

کو بھی ترمیم نہ دے۔ ظاہر ہے کہ یہ اختلاف نہیں بلکہ معانی میں توسیع کی ایک قسم ہے۔
 (۷) ساتویں قسم یہ ہے کہ معنی کو کس احتمال پر محمول کیا جائے۔ جب کہ جملہ احتمالات کا مقصد
 ایک ہی ہو۔ مثلاً وہ اختلاف جو "الصریم" کے لفظ میں پایا جاتا ہے کہ آیا اس سے سفیدی
 مراد ہے جس میں کوئی چیز موجود نہ ہو یا سیاہی۔ دونوں سے مفہوم ادا ہو جاتا ہے اگرچہ
 بظاہر بیاض و سواد ایک دوسرے کی ضد ہیں۔
 (۸) جب ایک ہی مقصد کی تعبیر دو جداگانہ الفاظ سے کی جائے جب کہ مفہوم متحد ہو مثلاً
 قرض اور واجب کے الفاظ کا فرق۔

خلاصہ بیانات سابقہ:

مذکورہ صدر بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ جو اختلاف شریعت کی کسی صریح اور قطعی
 دلیل کے خلاف ہو اور کسی دلیل پر مبنی نہ ہو تو وہ قابل التفات نہیں ہے۔ صاف اور
 صریح دلائل و براہین کی موجودگی میں مخالفت کے پیش کردہ ضعیف احتمال پر مبنی اختلاف
 کو کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی۔ (مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۱۳ ص ۱۳۹۱)

اختلاف مذاہب اور تعصب

عہد سلف میں اختلاف:

عہد صحابہ و تابعین میں بھی اختلاف تو پایا جاتا تھا مگر وہ کسی وقت بھی تعصب و
 کینہ پروری کا موجب نہیں بنا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے فتاویٰ اور آراء میں اختلاف
 موجود تھا۔ اس کے زیر اثر بعض لوگ قرأت کے شروع میں بسم اللہ پڑھتے تھے اور بعض
 نہیں پڑھتے تھے۔ بعض نماز فجر (کے فرائض) میں قنوت پڑھتے اور بعض نہ پڑھتے۔ بایں ہمہ

وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے اور ایک دوسرے کی رائے پر عمل کیا کرتے تھے۔

(الفتاویٰ لابن تیمیہ ج ۲ ص ۲۵۲ - مجلۃ الشریعۃ المصنوعہ ص ۲۲۵-۲۳۶)

مسائل میں اجتہاد کرنے سے اُن کی غرض حق کو پالینا اور افضل الاعمال کو اختیار کرنا ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اختلاف رکھنے والے کو معذور تصور کرتے تھے اور اُس کی رائے کی تنقیح نہیں کرتے تھے۔ اس کے زیر اثر اُن میں چشم پوشی کی روح کو فروغ حاصل ہوا اور المحبت فی اللہ کو تقویت حاصل ہوئی۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ اللہ نے اُن کے اعمال کو خصوصی برکت سے نوازا اور بے ثمر جہل و نزاع میں ضائع ہونے سے بچا لیا۔ کوئی بات اگر حق سے بعید بھی ہوتی تو اس کے لیے تعصب سے کام نہ لیتے۔ اُن کے بعد جس مذہبی تعصب نے جنم لیا اور مذہبی اختلاف کی وجہ سے کینہ تیزی کے جو جذبات ابھرے اسلام نے اسی قسم کے اختلاف کی مذمت کی ہے۔ اور یہی وہ اختلاف ہے جس کا کتاب و سنت کے ساتھ دُور کا بھی واسطہ نہیں۔ (مالایجو زنیۃ الاختلاف از عبد البلیل طلیسی ص ۶-۷)

یہ فقہی مذاہب اس لیے عالم وجود میں نہیں آئے تھے کہ مرجوح ہونے کے باوصف لوگ ان کو دین سمجھ کر اپنے گلے لگالیں۔ ان کی حیثیت محض اُن اصحاب کی آراء کی تھی، یہ اجتہاد کا درجہ رکھتے تھے جس میں خطا و صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایک فقہی مذہب میں بھی اختلاف پاتے ہیں اور ایک ہی امام کے ایک ہی مسئلہ میں کئی کئی اقوال ہوتے ہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۸-۹)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے اذان و اقامت کے الفاظ کے اختلاف اور تنوع کے بارے میں ایک سوال کیا گیا تھا اس کے جواب میں انہوں نے فقہی تعصب کے حاملین کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”فرقہ بندی اور اختلاف کے بارے میں بعض لوگ اس حد تک بڑھ گئے ہیں کہ اپنے ہمنواؤں کے ساتھ دوستانہ مراسم اُستوار کرتے ہیں اور مخالفین کے ساتھ کینہ پوری پر

اُترتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات اُن سے لڑتے بھڑتے بھی ہیں۔ اور بھی ایسے مسائل چھوڑ (حرام نہیں) بلکہ جائز ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعض مشرقی دیار و بلاد میں اسی طرح ہوتا ہے۔ یہی لوگ ہیں جنہوں نے دین کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا اور گروہوں میں بٹ گئے۔ اس قسم کے متعصب لوگوں کی پیروی سے اجتناب کرنا چاہیے۔ ان میں سے بعض کی یہ حالت ہے کہ جو عمل ان کے اپنے شہر میں رائج ہو چکا ہو اس کو تو سنت ٹھہراتے ہیں۔ اور جو اس کے خلاف ہو اس کو رد کر دیتے ہیں،

اُس کے دلائل کتنے ہی مضبوط کیوں نہ ہوں۔“ (الفقادی ابن تیمیہ ج ۲۲ ص ۶۶)

حافظ ابن حجر عسقلانی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب فتح الباری میں اُن لوگوں کی مذمت کی ہے جو خیالی و فرضی مسائل کو موضوع بحث بناتے ہیں اور ایسے مسائل پر گفتگو کرتے ہیں جو ہنوز عالم وجود میں نہیں آئے۔ وہ اُن کا طرز استدلال بتانے کے بعد ارقام فرماتے ہیں:

”بعد ازاں ایسے محقق عالم وجود میں آئے جنہوں نے سلف کی راہ کو چھوڑ دیا اور اُن کے افکار میں تناقض و تضاد کے جراثیم نظر آنے لگے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے گروہ کی طرفداری پر اُتر آیا، جس کے نتیجے میں اُن کے یہاں جہل و نزاع کی بھرمار ہو گئی۔ اُن کے یہاں بغض و عداوت نے جنم لیا اور اُن کو ایک دوسرے کا دشمن قرار دیا جانے لگا۔ اس کے آگے انہوں نے کبھی نہ پیش آنے والی فرضی صورتوں کا تذکرہ کیا ہے جو خلافیات سے متعلق کتب میں مرقوم ہیں۔“

(مالا یجوز فیہ الاختلاف ص ۸۹ بحوالہ فتح الباری)

شیخ محمد عبدہ تعصب و اختلاف نیز اتفاق اور طریق سلف و خلف اور ان کے خصوصی معیارات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

”الجبہ بعض اوقات اُن میں اختلاف کے اسباب بھی دیکھا ہو جاتے ہیں۔ تاہم جب انہیں اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ تبدیلیج اُن میں نزاع کے محرکات

جہم لے رہے ہیں تو وہ اپنے باہمی منازعات میں اللہ اور اس کے رسول کے فیصلوں کو حکم تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی بات ایک ہی ہوتی ہے اس میں تعدد کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لیے حقیقی پر بحث کرتے ہوئے اخلاص کا دامن تھام کر جدل و نزاع سے احتراز کرنا چاہیے۔ اور جب کسی پر حق کا دروازہ بند ہوتا نظر آئے تو بھی بحث و تامل کو جاری رکھا جائے اور مخالف سے معاندانہ رویہ نہ برتنا جائے۔ مزید برآں اس پر حقیقی کے پوشیدہ رہنے کا نتیجہ شیرازہ کے بکھر جانے کا موجب نہ بننے پائے بلکہ اُسے معذور تصور کیا جائے۔ (المنازع ۲ ص ۲۵۴)

شیخ محمد رشید رضا المغنی کے مقدمہ میں علماء کے اندھے تعصب اور سلف صالحین کے طرز و انداز کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لا مگر مذہبی تعصب کے علم برداروں نے اختلاف کو رحمت نہ بننے دیا اور اپنے مذہب کی تقلید کے استحکام کے لیے شدت برتنے لگے۔ چنانچہ اصول و فروع میں اختلاف رکھنے والوں کے مابین اس قسم کے فتنے پیا ہوئے جنہوں نے تاریخ کے اوراق کو سیاہ کر دیا۔ پھر اس کی چند صورتیں بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ظاہر ہے کہ اجتہادی اور فردعی مسائل میں مسلمانوں کے یہاں جو تعصب، ایذا رسانی اور تفرقہ بازی پیدا ہو گئی ہے اُس کو سلف صالحین کی نرم روی اور صلح جوئی کے ساتھ کیا نسبت!۔ ہمارے اسلاف مشیتِ ایزدی کے پیش نظر دین میں سہولت اور رفیع حرج کی راہ پر کام لیتے تھے اور ظنی اجتہاد کی اساس پر ان میں تفرقہ بندی پیدا کرنے سے بچکھاتے تھے۔ (الموافقات ج ۲ ص ۲۴۳)

سید رشید رضا آگے چل کر بتاتے ہیں کہ فتویٰ دینے میں علمائے سلف کا طرز و انداز کیا تھا۔ اس سے قبل انہوں نے متعصب علماء اور تعصب سے رونما ہونے والے قبیح آثار و نتائج پر کھل کر گفتگو کی ہے۔ ہم نے مشاہیر علماء کے جو اقوال نقل کئے ہیں جو سلف و خلف کے

طرز و مہمان ج سے آگاہ تھے اسی سے واضح ہوتا ہے کہ ایسا اختلاف ممنوع ہے جو امت کے شیرازہ کو منتشر کر دے۔ نیز یہ کہ کسی ایسے کی طرف داری جب کہ وہ کمزور دلائل پر مبنی ہونا پسندیدہ ہے۔ ہمارے سلف صالحین ایسی طرف داری سے نفور تھے۔ جو بات ہمارے لیے از بس ناگزیر ہے وہ یہ ہے کہ جس مسئلہ کے دلائل مضبوط ہوں اُس کی پیروی کی جائے اور اُسی کی طرف دعوت دی جائے۔ مذہبی تعصب اور اندھی تقلید سے احتراز کیا جائے۔ اور دیگر مذاہب و مسالک کا محض اس لیے انکار نہ کیا جائے کہ ہم اُس مذہب کے قائل نہیں ہیں۔

امام شاطبی نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ طالب علم کو دیگر مذاہب و مسالک سے بخوبی آگاہ ہونا چاہیے۔ تاکہ جب دوسرے مذہب کی کوئی مخالف بات دیکھے تو اس سے نفرت نہ کرے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”طالب علم کا علم و بصیرت اگر ایک ہی مذہب کے دائرہ میں محدود رہے اور دوسرے مذہب کے دلائل پر غور نہ کرے تو اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ دوسرے تمام مذاہب سے نفرت اور انکار کرنے لگے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کے دل میں اُن علماء کے خلات نفرت و کدورت کے جذبات موجزن ہوں گے جن کے علم و فضل، تدین و تشریح، شریعت اسلامیہ کے اغراض و مقاصد سے آگاہی و شناسائی پر لوگوں کا اجماع منعقد ہو چکا ہے“ (المواقعات ج ۲ ص ۲۷۳)

اسباب اختلاف سے آگاہی کے فوائد:

بعض اوقات لوگ دریافت کرتے ہیں کہ اسباب اختلاف معلوم کرنے سے کون سے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے فوائد حسب ذیل ہیں:

(۱) اس کے جاننے سے ایک شخص مذاہب کے اصول و اساسات سے آگاہ ہو جاتا ہے اور اُسے معلوم ہو جاتا ہے کہ اختلاف میں علماء کا طرز و انداز کیا تھا۔



(۲) اسباب اختلاف کا قاری طرُق استنباط کا عادی ہو جاتا ہے اور اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ احکام کا استخراج کہاں سے کیا جاسکتا ہے۔

(۳) اسباب اختلاف کے جاننے سے پتہ چلتا ہے کہ احکام متعارضہ کو کتاب و سنت میں کیا مرتبہ و مقام حاصل ہے اور ان میں سے کون اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس پر عمل کیا جائے۔ نیز یہ کہ آیا ان میں پایا جانے والا اختلاف حقیقی ہے جس کا تعلق اصول و قواعد کے ساتھ ہے اور اس اعتبار سے قابل قبول ہے۔ یا یہ کہ اصول میں اتفاق و اتحاد پایا جاتا ہے اور اس لیے یہ اختلاف بے معنی ہے۔

(اسباب اختلاف الفقہاء، علی الخفیف ص ۲، ۴، ۸)

(۴) جب مجتہد کو معلوم ہو جاتا ہے کہ احکام متعارضہ کو کتاب اللہ کے ساتھ کیا نسبت ہے تو مجتہد ان کے دلائل اور سبب اختلاف سے آگاہ ہو کر بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دیتا ہے۔ اسی لیے شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”جو شخص مواضع اختلاف سے آگاہ نہ ہو وہ اجتہاد کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا۔

قتادہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا ”جو شخص اختلاف سے آشنا نہیں

وہ فقہ کا ابجد شناس بھی نہیں۔“

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”مفتویٰ دینے کا مجاز صرف وہ شخص ہے جو اختلافی مسائل سے آگاہ ہو۔“

(الموافقات ج ۴ ص ۱۶۰-۱۶۲)

اختلافاتِ قبیحہ کے آثار و نتائج :

سابق الذکر اختلاف کے نتیجہ میں — جس کا ہم نے مختصر تذکرہ کیا ہے —

بڑے ناخوش ظہور پذیر ہوئے۔ اس نے مسلمانوں کی شیرازہ بندی کو پارہ پارہ کر کے ان



کو نئے نئے فتنوں اور مشکلات سے دوچار کیا۔ حالانکہ وہ ان سے بے نیاز تھے ہم قبل ازاں بیان کر چکے ہیں کہ سلف صالحین اختلافی مسائل میں ایک دوسرے کو معذور تصور کرتے تھے۔ ان میں باہم محبت چشم پوشی، قربت اور عجز و انکسار کے اوصاف پائے جاتے تھے اور وہ دوسروں کے علم و فضل کا اعتراف کیا کرتے تھے۔

اختلاف جب تعصب و تفرقہ بازی کا موجب بن جائے تو وہی اختلاف مذموم ہے جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپسند کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جب دریافت کیا گیا کہ آپ حضرت عثمانؓ پر یہ تنقید کرتے ہیں کہ وہ سفر میں قصر نہیں کرتے مگر اس کے باوجود آپ ان کی اقتداء میں چار رکعت فرض ادا کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا: "اختلاف کیسا بھی ہو بُرا ہے" (ابوداؤد۔ احمد) اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ میں اختلاف کو ناپسند کرتا ہوں۔

یہ اسی نوع کے اختلاف کا نتیجہ ہے کہ لوگ فرقوں میں بٹ کر ایک دوسرے سے الگ ہو گئے۔ اس کی حد یہ ہے کہ لوگوں نے ایک ہی مسجد میں کئی محرابیں بنالیں، جن میں سے ہر محراب ایک فرقہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ ہر فرقہ دوسروں سے الگ نماز پڑھتا ہے گویا وہ دوسرے مذہب کے ساتھ وابستہ ہے۔ (الاحادیث الضعیفہ والموضوئع اص ۷۷)

کسی خاص فقہی مذہب پر جمود اور اس کے لیے تعصب بھی اختلاف کے قبیح نتائج میں سے ہے۔ کتب خلاف میں جو کچھ مرقوم ہے اس کو مسلمہ صداقت تصور کرنے کا یہی نتیجہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ نقل کیا گیا ہے، اگر اس واقعہ کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے کہ ایک پٹھان نے دیکھا کہ ایک شخص تشدد کی حالت میں انگشت سبابہ اٹھانے ہوئے ہے۔ اُس نے اُس کی انگلی توڑ ڈالی۔ اس لیے کہ اس نے کیدانی کے رسالہ میں پڑھا تھا کہ انگشت سبابہ اٹھانا تشدد میں حرام ہے۔ یہ ناپسندیدہ تعصب کے عجائبات میں سے ہے۔ خصوصاً

اس لیے کہ سب اہل انجلی کا تشدد میں اٹھانا مشروع ہے۔

مکر وہ تعصب کی ایک اور مثال ایک قول ہے جو فقہی مذاہب کے ایک متعصب کی طرف منسوب ہے (بشرط صحت) کہ اس نے کہا "جو آیت یا حدیث ہمارے علمائے مذہب کے قول کے خلاف ہو اس کی تاویل کی جائے گی یا اسے منسوخ ٹھہرایا جائے گا۔"

زمالہ کچھ زقیہ الخلافہ ص ۶۵ - ۶۱

تفرقہ بازی کے نقصانات :

شیخ محمد رشید رضا نے المعنی لابن قدامہ کے مقدمہ میں اس قسم کے تعصب اور اندھی تقلید کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں۔ وہ امام غزالی کی کتاب "القسط المستقیم" سے نقل کرتے ہیں کہ:

"ملت اسلامیہ کو اس تفرقہ بازی نے جو نقصان پہنچایا وہ تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ پھر حاضر میں مسلمان کمزور ہو گئے، ان کی سلطنت جاتی رہی، اغیار ان کے دیار و بلاد پر قابض ہو گئے اور ان میں نفرت و حقارت کے احساسات ابھر آئے۔ یہ جملہ امور اس بات کے متقاضی ہیں کہ اس تفرقہ بازی کے نقصانات کی تلافی کی جائے اور امت کی وحدت اور شیرازہ بندی کے لیے کام کیا جائے۔" (مقدمہ المعنی لابن قدامہ)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں :

"عبادات کے ادا کرنے میں جو اختلاف پیدا ہوا اس نے انواع و اقسام کے

لے یہاں مصنف نے مشروع کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اگر یہاں سنت نبوی کا لفظ استعمال کرتے تو

بہتر تھا۔ رفع سہا برصمیمین کی احادیث سے ثابت ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی عمل ہے۔

مشروع کے لفظ سے عموماً کسی چیز کی اجازت یا جواز سمجھا جاتا ہے۔ مگر یہاں اس سے سنت رسول مراد ہے۔ غلام احمد جوری

۳۰ زمزم پبلشرز



فسادات کو جنم دیا۔ اس کو نہ تو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے نہ اس کا رسول اور نہ ہی اس کے نیک بندے۔ مثلاً اذان، بسم اللہ بالجہر، قنوت، نماز میں رفع الیدین اور اس قسم کے دیگر مسائل۔

مختصر الفاظ میں اختلاف قیاس کے اباب مندرجہ ذیل تھے:

(۱) اللہ اور اس کے رسول کے فرمودہ دلپسندیدہ امور سے بے بہرہ ہونا۔

(۲) امت کے افراد کا ایک دوسرے پر مجبور و ستم۔

(۳) ظن اور خواہش نفس کی پیروی۔

(۴) تفرقہ بازی و اختلاف

(۵) اصل سنت کے متفقہ مسائل میں شکوک و شبہات کا اظہار۔

امام ابن تیمیہ نے اس موضوع پر کھل کر گفتگو کی ہے۔ پھر وہ بتاتے ہیں کہ اس اختلاف کے نتیجہ میں جو فساد رونما ہوا اس کو کیوں کزائل کیا جائے۔ اس ضمن میں انہوں نے دو اساسی اصولی امور کا ذکر کیا ہے اور وہ ہیں:

(۱) سنت کی پیروی

(فتاویٰ ج ۲۲ ص ۳۵۶-۳۵۵)

(۲) جماعت کا التزام

پھر وہ ان اقوال کے بارے میں "الجماعۃ" کا موقف بیان کرتے اور بتاتے ہیں کہ وہ کون لوگ ہیں جو ان سے الگ ہو گئے۔ بعد ازاں انہوں نے اس سے متعلق رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمال و ارشادات کا تذکرہ کیا ہے۔

بیانات سابقہ اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ جو اختلاف تعصب و تفرقہ کا موجب ہو وہ ناپسندیدہ اور غیر مستحسن ہے۔ اہل اسلام پر لازم ہے کہ کتاب اور سنت رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کا دامن مضبوطی سے تھام لیں تاکہ اختلاف کے ان نتائج قبیحہ سے محفوظ و مصون

رہ سکیں۔



بَابِ اَوَّلٍ

- ① اختلاف فی الفروع
- ② الفاسد والباطل
- ③ احکام شرعیہ میں اصل تعبد ہے یا تعلیل؟
- ④ کیا اختلافِ دَیْرین اختلافِ احکام کا موجب ہے؟
- ⑤ فعل اناسی
- ⑥ کیا مخمور و مکرمہ شرعی احکام کے مکلف ہیں؟
- ⑦ کیا کفار فروری احکام کے مکلف ہیں؟
- ⑧ کیا تکالیفِ بدنیہ میں نیابت درست ہے؟
- ⑨ حکم الافعال ورودِ مشروع سے قبل

فقہی اصول و ضوابط

شرعی واجبات کے وقت میں توسع :

جمہور اہل علم کے نزدیک واجب کا وقت دو قسموں میں منقسم ہے۔ (۱) تنگ و محدود (۲) وسیع اس لیے کہ شارع جب کسی فعل کو ادا کرنے کا حکم دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اس فعل کو وقت کے اجزاء میں سے فلاں جز میں ادا کیا جائے دوسرے جز میں نہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ کے اصحاب توسع کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ فعل کا وجوب وقت کے آخری حصہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ توسع میں فعل کو ادا کرتے یا نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور یہ بات وجوب کے منافی ہے۔ اس قاعدہ میں اختلاف کی بناء پر بہت سے شرعی مسائل میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا۔

ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک بچہ اقل وقت میں نماز ادا کرے اور نماز کے آخری وقت پر بالغ ہو تو کیا اُس پر نماز کا اعادہ واجب ہے یا نہیں؟ چنانچہ حنفیہ کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب ہے۔ اس لیے کہ وجوب اُن کے نزدیک نماز کے آخری وقت میں نائِب ہوتا ہے اور اسی وقت وہ وجوب کا اہل ہوا تھا۔ بخلاف ازیں جمہور علماء کے نزدیک اعادہ اس پر واجب نہیں۔ اس لیے کہ وجوب کا تعلق سارے وقت کے ساتھ ہے۔ اس قاعدہ کے اختلاف پر مبنی دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مسافر اگر نماز کے اول وقت میں سفر اختیار کرے اور اتنا وقت گزر چکا ہو جس میں نماز ادا کی جاسکتی ہے تو کیا

اس پر پوری نماز واجب ہے یا نہیں؟ جو لوگ وجوب میں توسع کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ مقیم کی طرح پوری نماز ادا کرے گا۔ اس لیے کہ اُس کے مقیم ہونے کے وقت وجوب کا وقت ہو چکا تھا۔ بخلاف ازیں جواہل علم توسع کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ پوری نماز اس پر واجب نہیں۔ اس لیے کہ اول وقت میں وجوب کا تحقق نہیں ہوا تھا۔

زائد علی مقدار الواجب :

جب واجب کا تعلق ایسے نام کے ساتھ ہو جس میں قلت و کثرت کے لحاظ سے فرق پایا جاتا ہو۔ اور جو شخص اس کا مکلف ہو وہ اس میں قدر واجب پر اضافہ کر دے تو کیا یہ اضافہ اپنی اصل کے اعتبار سے واجب ہوگا یا نفل؟ اس مسئلہ میں دو مذہب ہیں :

(۱) ایک یہ کہ اضافہ اصل کے تابع ہونے کی وجہ سے واجب ہے (۲) اور دوسرا یہ کہ نفل اور مستحب کے درجہ میں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص فقرار کے لیے ایک بھری ذبح کرنے کی نذر مانے اور بکبری کے بجائے اونٹ ذبح کر دے، تو سوال یہ ہے کہ اونٹ کے گوشت کی جو مقدار بکری سے زائد ہے کیا اُس کی حیثیت واجب کی ہے یا نفل کی؟

یہ مسئلہ متنازع فیما ہے۔ بعض علماء اس کو واجب ٹھہراتے ہیں اور بعض نفل۔ اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جو لوگ اس کو واجب قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک ذبح کرنے والا اُس میں سے گوشت نہیں کھا سکتا۔ اور جو نفل تصور کرتے ہیں اُن کے نزدیک اُس میں سے کھا

لے المتصح لابن قدامح حاشیہ ج ۱ ص ۲۲۰۔ مگر یہ تفریح میرے نزدیک محل نظر ہے۔ اس لیے کہ جب ساواقت وجوب کا وقت ہے تو وہ وقت کے کسی جزو میں بھی مسافر کی طرح نماز میں قصر کر سکتا ہے۔

لے تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۳۱-۳۲



سکتا ہے۔ اسی طرح دونوں اقوال کے پیش نظر اس کا اجر و ثواب بھی مختلف ہوگا۔ اس لیے
 کہ واجب کا اجر و ثواب مستحب سے زیادہ ہوتا ہے۔ (التمہید از السنوی ص ۱۶-۱۸)

کیا مستحب شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے؟

اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا کوئی مستحب عمل شروع کرنے سے واجب
 ہو جاتا ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں کہ شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی اس
 میں کوئی اور تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ بلکہ اس کو ترک کرنے کی گنجائش اس میں باقی رہتی ہے
 معتزلہ و احناف کا موقف یہ ہے کہ مندوب کام شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔
 اس قاعدہ میں اختلاف پیدا ہونے کی بنا پر اس سے متفرع ہونے والے چند
 مسائل میں اختلاف رونما ہو گیا:

مثلاً یہ کہ اگر کوئی شخص نفل روزہ رکھے یا نفل نماز شروع کرے تو کیا وہ دونوں واجب
 ہو جائیں گے اور ان کی تکمیل ضروری ہوگی۔ اور اگر وہ ان کو مکمل نہ کرے تو ان کی قضا دینی
 ہوگی۔

جن کے نزدیک مندوب نفل شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتا ان کے نزدیک
 تو ان کی تکمیل ضروری نہیں۔ اور جن کے نزدیک مندوب ہو جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک
 دفعہ اگر شروع کرے تو اس کی تکمیل اس پر واجب ہو جاتی ہے۔ یہی سوال اس صورت
 میں پیدا ہوتا ہے جب کہ ایک شخص نفل حج کا آغاز کرے۔ پھر کسی وجہ سے حج ادا کرنے میں
 رکاوٹ پیدا ہو جائے اور وہ حج کی تکمیل نہ کر سکے، تو آیا حج کی قضا اس پر لازم ہے یا نہیں؟
 جن علماء کے نزدیک ایک مستحب نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے ان کے نزدیک
 توجیح کی قضا واجب ہے۔ اور جو اس کا قائل نہیں اس کے نزدیک اس کی قضا واجب نہیں۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۵۸-۵۹)



فاسد و باطل میں فرق و امتیاز:

کسی مائل و باطل کے اعمال و تصرفات شریعتِ اسلامیہ کے موافق ہوں گے یا مخالف اور مخالفت گاہے اصلی عمل میں ہوتی ہے اور گاہے اُس کے کسی وصف میں۔ پس مائل و باطل مرد کا جو فعل شریعت کے مطابق ہو وہ صحیح ہے۔ اور جو شریعت کے خلاف ہو۔۔۔ خواہ مخالفت اصل عمل میں ہو یا اُس کے کسی وصف میں۔۔۔ جمہور اس کو باطل اور فاسد قرار دیتے ہیں۔

احناف کہتے ہیں کہ اگر مخالفت اصل عمل میں ہو تو اس کو باطل کہتے ہیں۔ اور اگر اُس کے کسی وصف میں ہو تو اس کا نام فاسد ہے۔ نزاع کا حاصل یہ ہے کہ آیا کسی عمل کے لازمی وصف میں مخالفت کے پائے جانے کو اصل عمل میں مخالفت کے ساتھ طعن کر سکتے ہیں یا یہ کہ دونوں میں کچھ فرق ہی نہیں؟ چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اصل عمل کے خلاف شریعت ہونے اور اس کے کسی وصف کی مخالفت میں فرق ہے۔ اس کے برعکس امام شافعی فرماتے ہیں کہ مخالفت فی الوصف اور مخالفت فی الاصل میں کچھ فرق نہیں۔ اس سے یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر سود اجمول مدت کے لئے لکھا جائے تو کیا بیع منعقد ہوتی ہے یا نہیں؟ امام شافعی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ سرے سے نہ تو بیع کا انعقاد ہوتا ہے اور نہ ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بیع منعقد ہو جاتی ہے اور بیع کی ملکیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ دیگر اُن تمام مسائل کو بھی اسی پر تکیاں کیا جائے جن میں وصف خلافِ شرع ہوتا ہے مگر اصل عمل شریعت سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۷۶ - ۷۸)

کیا احکام شرعیہ میں تہمت کا اعتبار کیا جاتا ہے یا نہیں؟ | باطل کا فعل شرع



کے ظاہری احکام کے مطابق ہو مگر اس میں تہمت کا احتمال ہو تو اس کے بارے میں علماء نے مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے۔

- ۱- علماء کی ایک جماعت اُس فعل کو صحیح قرار دیتی اور تہمت کو نظر انداز کرتی ہے۔ اس لیے کہ تہمت ایک پوشیدہ چیز ہے۔ جب کہ شرعی احکام کا تعلق ظاہری اسباب کے ساتھ ہوتا ہے۔
 - ۲- بخلاف ازیں علماء کے ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ تہمت جس فعل میں جاگزیں ہو چکی ہو وہ اس لیے فاسد ہے کہ اُس کی صحت و فساد کی دلیل میں تعارض پایا جاتا ہے۔
- اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مرض الموت میں اقرار کرے کہ میرے ذمہ میرے فلاں وارث کی اتنی رقم واجب الادا ہے تو اس کو تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ علماء کی ایک جماعت اس اقرار کو تسلیم کرنے کی قائل ہے اور اقرار کرنے والے کو متم نہیں ٹھہراتی۔ اس لیے کہ جب حالت صحت میں اس کا اقرار قابل تسلیم تھا تو حالت مرض میں کیوں کر صحیح نہیں۔ (المعذب للشیخ ازی ج ۲ ص ۲۲۲)

بخلاف ازیں دیگر علماء اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ مرض کی حالت میں اُس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق بھی وابستہ ہو گیا ہے۔ لہذا اگر ایک وارث کو بطور خاص کچھ مال دے دیا جائے تو اس سے دوسروں کی حق تلفی ہوگی۔ البتہ اگر دوسرے وارث بھی اس کی تصدیق کریں تو ایسے اقرار کو درست تسلیم کیا جائے گا۔

(شرح القعدی ص ۱۵۹۔ المجریدہ ۱۳۶۵ھ بمقام ریاض)

علامہ زنجانی فرماتے ہیں یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف پر متفرع ہے کہ کیا وہ غلام کسی کو امان دے سکتا ہے جس کو اُس کے آقا نے اس کی اجازت نہ دی ہو؟

(تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۰۲-۱۰۳)

چنانچہ علماء کی ایک جماعت اس کو صحیح مانتی ہے اور غلام پر عدم اجازت کی پرہاہ نہیں کرتے۔ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استناد کرتے ہیں کہ رسول اللہ



صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”سب مسلمانوں کی ذمہ داری یکساں ہے اور ایک ادنیٰ درجے کا مسلم بھی ذمہ داری

کا اہل ہے اور وہ اہل اسلام میں سے ہے۔“

مخلاف ازیں دیگر علماء کا موقف یہ ہے کہ غلام کا کسی کافر کو، امان دینا اس لیے درست

نہیں کہ دارالحرب میں اس کے رشتہ دار رہتے ہیں۔ لہذا وہ اپنے اقارب کو مسلمانوں کے مقابلہ

میں ترجیح دے گا۔ بایں طور اس میں اور ذمہ میں کچھ فرق نہیں۔ اس قول کے قائلین یہ بھی کہتے

ہیں کہ غلام نے قیدی ہونے کے زیر اثر اسلام قبول کیا۔ اس لیے اُس میں اور ایک با اختیار آزاد

آدمی میں فرق و امتیاز پایا جاتا ہے۔ (المفتیح مع حاشیہ لابن قدامہ ج ۱ ص ۵۱۲)

ایک اہم مسئلہ:

محل تِزاع یہ مسئلہ ہے کہ جس فعل کی اللہ نے اجازت دی ہو تو کیا صاحبِ حق کی طرف

سے بھی اس کی اجازت تصور کی جائے گی یا نہیں؟ (مثلاً اللہ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کی

اجازت دی ہے تو صاحبِ حق کی طرف سے بھی سمجھا جائے گا کہ اُس نے قطعِ ید کی اجازت

دی ہے)۔

اس مسئلہ میں دو قول ہیں،

(۱) امام شافعی فرماتے ہیں کہ صاحبِ حق کی طرف سے بھی وہ فعل مازون متصور ہوگا۔ اس کی

دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق و مالک ہے۔ اور جو حقوق بندوں کی جانب منسوب کئے

جاتے ہیں اُن کا اثبات بھی اللہ کے حکم سے ہوا ہے۔ (اگر اللہ تعالیٰ اُن کا حکم نہ دیتا

تو وہ ثابت نہ ہوتے)۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا موقف یہ ہے کہ جو کام شرع کی اجازت سے کئے جاتے ہیں

اُن کی دو قسمیں ہیں،



(۱) پہلی قسم کے افعال وہ ہیں جن کو انجام دینے کا حکم انسان کو دیا گیا ہے۔
 (ب) دوسری قسم کے افعال وہ ہیں جن کے کرنے یا نہ کرنے کا انسان کو اختیار دیا گیا ہے۔
 بقول امام ابو حنیفہ پہلی قسم کے افعال کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ گویا صاحب حق کی جانب سے ان کی اجازت دی گئی ہے۔ اور اُس کی اجازت سے ان کو انجام دیا گیا۔
 لہذا اس میں یہ شرط نہیں ہوگی کہ اس کا انجام بھی بخیر و سلامت ہو۔ مثلاً خلیفہ اگر چور کا ہاتھ کاٹے
 اور اس سے اس کے جسم میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو خلیفہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔
 بخلاف ازیں دوسرے افعال کے بارے میں یہ منظور نہیں ہوگا کہ صاحب حق نے ان
 کی اجازت دی ہے۔

بنا بریں اختلاف یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر قصاص لینے کی وجہ سے اس عضو کو کوئی نقصان
 پہنچ گیا تو اس کی ضمانت قصاص لینے والے پر ہوگی یا نہیں؟ یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے:
 امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی ضمانت نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس فعل کی اجازت
 اللہ نے دی ہو، وہ اسی طرح ہے جیسے صاحب حق نے اس کی اجازت دی ہو۔ اس کے
 عین برعکس امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی ضمانت ادا کرنا ہوگی۔ اس لیے کہ قصاص لینے
 والے کو اس فعل کے انجام دینے نہ دینے کا اختیار تھا۔ جب اُس نے یہ فعل انجام دیا تو
 ضرور تھا کہ اس کا انجام بخیر ہوتا۔ (مگر ایسا نہیں ہوا)

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۷۷-۱۸۷)

سَبَب

لُغَوِی وَاَصْطِلَاحِی مَفْهُوم:

”سَبَب“ لغت میں اُس چیز کو کہتے ہیں جو کسی مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہو۔



علمائے اصول نے سبب کی تعریف یوں کی ہے "ما یحصل الشئ عنده لا بہ جس کے موجود ہوتے ہوئے کوئی چیز حاصل ہو مگر اس کی وجہ سے نہیں" دوسری تعریف یہ ہے کہ "سبب وہ چیز ہے جس کی وجہ سے الشئ سبب کو وجود میں لاتا ہے" جس طرح وقت کا ہونا وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے۔

سبب کے لیے ایک واسطہ کا ہونا ضروری ہے جس کی وساطت سے سبب حکم تک پہنچتا ہے۔ اگر واسطہ مستقل ہو تو حکم کو سبب کے بجائے واسطہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے مثلاً بیع، سبب ہے ملکیت کا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ملکیت حاصل ہونے سے اس چیز میں تصرف مباح ہو جاتا ہے۔ اس طرح ملکیت حصول تصرف کے لیے واسطہ بنتی ہے اور حکم کو اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، بیع کی طرف نہیں حالانکہ سبب دراصل بیع ہے۔

اگر واسطہ مستقل نہ ہو تو حکم کو سبب اول کی طرف منسوب کیا جاتا ہے واسطہ کی طرف نہیں۔ مثلاً تیر اندازی قتل کا سبب ہے۔ لہذا قتل کو تیر اندازی کی جانب منسوب کریں گے اس کے واسطہ کی طرف نہیں۔ اور واسطہ کیا ہیں مثلاً تیر اندازی کے حالات اور اس کی تیاری وغیرہ۔ جب محل حکم میں دو ظاہری وصف جمع ہو جائیں اور ان میں سے ہر وصف جداگانہ طور سے اس لائق ہو کہ حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جائے تو اندریں صورت حکم کو قریبی وصف کی جانب منسوب کیا جائے گا۔ اس کو "مباشر" کہتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے کنواں کھودا اور دوسرے نے دھکا دے کر کسی کو اس میں گرا دیا۔ اندریں صورت کنواں کھودنے والا سبب ہو گا اور دھکا دینے والا مباشر کلائے گا۔ اس صورت میں مرتے والے کا تاوان دھکا دینے والے پر ہو گا۔

بعض اوقات علماء کے یہاں اس ضمن میں اختلاف رونما ہوتا ہے کہ آیا فلاں واسطہ مستقل ہے یا غیر مستقل۔ چنانچہ بعض علماء اسے مستقل سمجھ کر سبب کے بجائے حکم کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بخلاف ازیں بعض اسے غیر مستقل قرار دے کر حکم کو اس کی طرف

مُسَوَّب نہیں کرتے۔ ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ آیا حکم کو واسطہ کی جانب مُسَوَّب کیا جائے یا سبب کی طرف۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک وحشی چوپایہ کسی شخص پر حملہ آور ہوتا ہے۔ اور وہ شخص اپنا دفاع کرنے کے لیے اُس حیوان کو قتل کر دیتا ہے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حیوان کو قتل کرنے والا اُس کا ضامن ہو گا یا نہیں؟

علماء کی ایک جماعت کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ حیوان کو قتل کرنے والا ضامن نہیں ہو گا، اس لیے کہ حیوان کو حملہ کرنے کی وجہ سے قتل کیا گیا۔ لہذا حکم کو اس کی طرف مُسَوَّب کیا گیا واسطہ کی طرف نہیں۔ اور واسطہ یہ ہے کہ آدمی کو اپنی ہلاکت کا خطرہ تھا اس لیے اُس نے حیوان کو قتل کیا۔ واسطہ کی طرف مُسَوَّب نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ مستقل نہیں۔ دیگر علماء کا موقف یہ ہے کہ حیوان کو قتل کرنے والا اس کا ضامن ہے۔ کیوں کہ حیوان کو قتل کرنے کی وجہ اُس کی جانب سے خطرہ کا احساس ہے اور خوف ایک مستقل واسطہ ہے۔ لہذا حکم کو مستقل واسطہ کی طرف مُسَوَّب کیا جائے گا، خوف کے سبب کی طرف نہیں اور وہ اس حیوان کا حملہ آور ہوتا ہے۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۸۷-۱۹۰)

اہم مسئلہ:

سوال یہ ہے کہ آیا احکام کو شرعی اسباب کے مطابق نافذ کرنے میں اسباب کی ظاہری صورت پر اعتبار کیا جاتا ہے یا اُن معانی اور مناسبات پر جو اُن کے ضمن میں پائے جاتے ہیں؟ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب اسباب کے اسرار و حکم معلوم نہ ہوں یا اُن کو ضبط نہ کیا گیا ہو تو اندریں صورت اسباب کی ظاہری صورت پر اعتبار کیا جاتا ہے۔ مثلاً سفر کا وہ تعلق جو مشقت کے ساتھ ہے۔ ظاہر ہے کہ سفر کے احکام کو سفر کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے اُس مشقت پر نہیں جو سفر سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے کہ مشقت میں فرق و اختلاف پایا جاتا ہے اور اس کی نوعیت یکساں نہیں ہے۔ اگر سبب کی حکمت و مصلحت قابل فہم اور

طے شدہ ہوتو اس کے بارے میں علماء مختلف الرأی ہیں:

أحناف: چنانچہ أحناف کا موقف یہ ہے کہ سبب کی ظاہری صورت پر اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ اس حکمت پر جو اس کے ضمن میں پائی جاتی۔ اس لیے کہ وہ ایک طے شدہ حقیقت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سبب کی ظاہری صورت کو معیار اور حکم کی علامت ٹھہرایا گیا ہے۔ پس یہ واجب ہوا کہ حکم کا تعلق سبب کی ظاہری صورت کے ساتھ ہو اور اس کی حکمت و مصلحت کو ناقابل التفات قرار دیا جائے۔

شوافع: شافعیہ کہتے ہیں کہ حکمت و مصلحت سے صرف نظر کر کے سبب کی صورت قطعی یا ظنی طور پر معتبر نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس میں پائی جانے والی مصلحت قابل فہم اور مسلمہ ہو۔ اس لیے کہ حکم کو محض اسی مناسبت کی بنا پر سبب کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے۔ اس لیے اگر حتمی یا ظنی طور پر اس مناسبت کی نفی کر دی جائے تو حکم کا تعلق سبب کے ساتھ درست نہ ہوگا۔

مندرجہ ذیل مسائل مذکورہ صدر اختلاف سے متفرع ہوتے ہیں:

(۱) اگر ایک شخص جو مشرق میں بود و باش رکھتا ہو اور وہ مغرب میں رہنے والی عورت کے ساتھ نکاح کرے اور یہ بات معلوم ہو کہ وہ دونوں کبھی یکجا نہیں ہوئے۔ پھر نکاح کے چھ ماہ یا زیادہ عرصہ کے بعد عورت کے یہاں بچہ پیدا ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ اسی شخص کا بیٹا متصور ہوگا۔ اس لیے کہ اُن کے نزدیک سبب کی ظاہری صورت کو ملحوظ رکھا جائے گا اور وہ نکاح ہے۔ (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۳۲)

جب کہ شافعیہ اور دیگر علماء کے نزدیک بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ سبب کی حکمت و مصلحت قابل فہم ہے، لہذا اس کی ظاہری صورت متروک العمل ہوگی۔ اندر ہی صورت حکم کو معنوی حکمت کے ساتھ معلق کیا جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ مشرق کا رہنے والا، مغرب میں رہنے والی عورت کو حاملہ نہیں بنا سکتا۔



(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ فرض کیجئے ایک شخص کسی عورت کے ساتھ نکاح کرے اور مجلس عقد ہی میں اسے طلاق دے دے۔ جب کہ وہ دونوں آغازِ نکاح سے تالاقِ مجلس میں حاضر رہے ہوں۔ پھر اس تاریخ سے لے کر چھ ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد اُس عورت کے یہاں بچہ تولد ہو، تو حنفیہ کے نزدیک بچے کا نسب خاوند سے ثابت ہو جائے گا۔ اس لیے کہ نکاح کی ظاہری صورت موجود ہے۔ مگر شافعیہ کے یہاں بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ظاہری سبب کے اندر جو حکمت مضمون ہے وہ یہاں مفقود ہے۔ (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۵۷-۱۵۹)

مجھے یوں معلوم دیتا ہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کا قول راجح ہے۔ اس لیے کہ ان مسائل میں سببِ بار آور نہیں ہوا اور حکم کا تعلق محض سبب کی ظاہری صورت کے ساتھ ہے اور اس کی باطنی حکمت کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ بخلاف ازیں قطعی حکمت یہاں ایک نامکمل سبب کے ساتھ وابستہ ہے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر ایک ایسی زوردار دلیل اُس کی معارض ہے جس سے اُس کا سبب ہونا ہی باطل ہو گیا ہے۔

اِقْتِرَانُ السَّبَبِ بِالشَّرْطِ

جب سبب اور شرط باہم مقرون و متصل ہوں تو کیا اندریں صورت سبب فی الحال موثر ہوگا یا نہیں؟ اور کیا سبب کے حکم کو شرط کے پائے جانے تک موثر کیا جائے گا یا نہیں؟

چنانچہ شافعیہ اور دیگر اہل علم کہتے ہیں کہ اندریں صورت سبب کا انعقاد ممنوع نہیں ہوگا۔ البتہ سبب کے حکم کو شرط کے پائے جانے تک موثر کیا جائے گا۔ اس طرح شرط کی موجودگی میں سبب اسی طرح قائم رہے گا جس طرح شرط کے بغیر تھا۔

بخلاف ازیں حنفیہ کہتے ہیں کہ اندریں صورت فی الفور سبب کا انعقاد نہیں ہوتا۔



اس لیے کہ بَب شرط کے ساتھ معلق ہے اور تعلیق اس کو اس کے محل تک پہنچنے سے مانع ہے۔ اور جب بَب اپنے محل تک پہنچنے سے قاصر رہا تو وہ بَب درہا۔ اس کی مثال یوں ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے "أَنْتِ طَالِقٌ" ان دخلت الدار " "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق، اس عبارت میں "أَنْتِ طَالِقٌ" بَب ہے اور "إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" اس کی شرط ہے۔

اس مسئلہ کی فرع یہ ہے کہ اگر بائع بوقت بیع مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار دے دے تو کیا ایسی بیع فی الحال تبدیلی ملکیت کا سبب قرار پائے گی یا نہیں؟ (یعنی مشتری خرید کردہ چیز کا مالک ہوگا یا نہیں)۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ مشتری اُس چیز کا مالک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ شرط کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ بَب کا حکم متاخر ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف احناف کہتے ہیں کہ مشتری اس صورت میں خرید کردہ چیز کا مالک اُس وقت تک نہیں ہوگا جب تک فسخ کے اختیار کو ساقط کر کے شرط کو زائل نہ کیا جائے۔ جب شرط زائل ہو جائے گی تو مشتری کو حق ملکیت حاصل ہو جائے گا۔

یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا اختیار شرط و ارث کی طرف منتقل ہوگا یا نہیں؟ چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں کہ منتقل ہوگا اور حنفیہ کہتے ہیں کہ منتقل نہیں ہوگا۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۶۳-۶۶)

کیا کسی چیز کا حکم اُس کے اثر کے تابع ہوتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ کسی چیز کا حکم اُس کے اثر کے تابع ہوتا ہے۔ یعنی اگر اثر موجود ہو تو حکم بھی موجود ہوتا ہے اور اگر اثر موجود نہ ہو تو حکم بھی نہیں پایا جاتا۔ اگر اثر موجود ہو تو یہ اس امر کی علامت ہے کہ وہ شے بھی موجود ہے۔ مگر شافعیہ اس کو تسلیم



نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ حکم کسی چیز کی اصل کے تابع ہوتا ہے اس کے اثر کے نہیں اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک عورت کے ساتھ اُس کی بہن کی عدت میں نکاح کرے۔ اور اُس کی بہن کو اس نے بائٹہ طلاق دی ہو تو کیا یہ نکاح درست ہوگا یا نہیں؟

چنانچہ شافعیہ اس نکاح کو درست تصور کرتے ہیں۔ اس لیے کہ حرام صرف یہ چیز ہے کہ دو بہنوں سے بیک وقت نکاح نہ کیا جائے جس کا نتیجہ یہ ہو کہ وہ دونوں سے مجامعت کرے۔ اور یہ بات اس صورت میں موجود نہیں۔ مگر حنفیہ اس کو ممنوع تصور کرتے ہیں۔ اس لیے کہ عدت احکام نکاح کے آثار میں سے ہے۔ لہذا اثر کو وہی حکم دیا گیا ہے جو اصل کو حاصل ہے۔ اور وہ ہے دونوں سے بیک وقت نکاح کرنے کی مانعت۔ یہ بھی اسی اختلاف کا ثمرہ ہے کہ خلع والی عورت کو اُس کی عدت کے ایام میں صریح طلاق دی جائے۔ جن علماء کے نزدیک اثر کو کوئی حکم حاصل نہیں ہوتا وہ کہتے ہیں کہ طلاق اس پر موثر نہیں ہوگی۔ اور جن کے نزدیک اثر کو اصل کا حکم حاصل ہوتا ہے اُن کے نزدیک عدت میں طلاق اُس پر اثر انداز ہوگی۔ اسی قسم کا اختلاف حنفیہ و شافعیہ کے مابین اس مسئلہ میں بھی پایا جاتا ہے کہ جس عورت کو طلاق بتہ دی گئی ہو، طلاق اس کے لیے موثر ثابت ہوتی ہے یا نہیں؟

(تخریج القروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۳۸-۱۳۹)

کیا احکام شرعیہ میں اصل تعبد ہے یا تعلیل؟

یہ مسئلہ علماء کے یہاں متنازع فیہا ہے کہ آیا احکام شرعیہ میں اصل بات یہ ہے کہ اُن کی تعمیل کی جائے، یا یہ کہ اطاعت سے قبل اُن کی علت معلوم کی جائے کہ یہ حکم کس علت کی بنا پر دیا گیا ہے۔ یہ دو الگ الگ اقوال ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں اصل بات — خواہ وہ واجب ہوں یا مستحب — اُن کی تعمیل ہے۔ اس لیے یہ دیکھا جائے گا کہ احکام کا عمل پاک ہے یا نجس۔



اس کے عین برخلاف اخاف اور اُن کے ہمنوا کہتے ہیں کہ احکام میں اصل تعلیل ہے۔ دونوں میں سے ہر فریق نے اپنے مسائل کو اپنی اصل پر مقرر کیا ہے۔ چنانچہ شافعیہ نے اس ضمن میں تعبد و تمیل کے پہلو کو ترجیح دی ہے اور اخاف نے تعلیل کو۔

اس اختلاف کی فرع یہ ہے کہ اگر کپڑے یا بدن کے ساتھ نجاست لگی ہو اور اسے پانی کے بغیر زائل کر دیا جائے تو کیا کپڑا یا بدن پاک ہو گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ازالہ نجاست کے لیے پانی کا استعمال ضروری ہے۔ اور اگر کسی پاک سیال چیز کے ساتھ نجاست دُور بھی کر دی جائے تو کپڑا پاک نہیں ہو گا۔ اُن کے یہاں تعبد کا پہلو غالب ہے، اس لیے کہ طہارتِ حکمیہ پانی ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خاص عنایت ہے کہ اُس نے پانی کو طاہر اور مطہر ٹھہرایا۔

بخلاف ازیں امام ابوحنیفہ نے تعلیل کو ترجیح دیتے ہوئے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ جس سیال اور پاک چیز سے بھی ظاہری نجاست اور اُس کا نشان زائل ہو جائے، طہارت کے حصول میں وہ پانی کی مانند ہے۔ اس لیے کہ اصلی مقصد نجاست کا ازالہ ہے اور بعض مانع اشیاء نجاست کے ازالہ میں پانی سے بھی زیادہ موثر ہیں۔ (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۸۲-۸۳)

رنگنے سے کتنے کے چمڑے پاک ہونے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ بھی اسی قاعدہ میں اختلاف کا ثمرہ ہے۔ چنانچہ تعبد کے پہلو کو ترجیح دینے کی بنا پر کتے کا چمڑا باغت (رنگنے) سے پاک نہ ہو گا۔ اس کے عین برعکس حنفیہ کے یہاں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ وہ تعلیل کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں۔ (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۸۵، نیز تخریج الفروع للزنجانی ج ۲ ص ۸)

اخاف اپنے موقف کے اثبات میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے عموم سے استناد کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جب چمڑے کو رنگ لیا جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔“ اس کو مسلم نے روایت کیا ہے۔ اصحاب سنن کی روایت کے مطابق حدیث کے الفاظ یوں ہیں کہ ”جس چمڑے کو بھی رنگ لیا جائے وہ پاک ہو جاتا ہے۔“ (ہدایہ و فتح القدر ج ۱۲ ص ۱۶۲)



یہ اختلاف بھی اسی نوع سے تعلق رکھتا ہے کہ آیا کسی نقص کو اُس کے ظاہر پر محمول کیا جائے یا اس حکم پر جس کے سلسلہ میں وہ وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ بعض علماء نے صحیح بخاری کی زکوٰۃ سے متعلق طویل حدیث میں پائے جانے والے اختلاف کو بھی اسی اختلاف پر مبنی قرار دیا ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ ”چرنے والی بکریوں کی تعداد جب چالیس سے لے کر ایک سو بیس تک ہو تو اُن میں ایک بکری واجب ہے“ اب سوال یہ ہے کہ آیا اس حدیث میں بکری کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ زکوٰۃ میں صرف بکری ہی دی جاسکتی ہے۔ یا بکری کا تذکرہ محض واجب تکمیل کے طور پر کیا گیا ہے اور مقصد یہ ہے کہ بکری یا اُس کی قیمت زکوٰۃ میں ادا کی جائے۔ پھر یہ اختلاف بھی اسی پر مبنی ہو گا کہ آیا بکری کے عوض اُس کی قیمت ادا کی جاسکتی ہے یا نہیں؟

مزید برآں یہ اختلاف بھی اسی نوع کا ہے کہ صدقہ منظر میں ایک صاع غلہ کے بجائے اُس کی قیمت ادا کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ نیز یہ کہ کفارات و حدود میں کفارہ کی جو مقدار مقرر ہے اُس کے عوض اُس کی قیمت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ جن فقہاء کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ اُس اصلی فرض کو ملحوظ رکھا جائے جس کی بنا پر یہ حکم مشروع ہوا، وہ تو قیمت ادا کرنے کو جائز تصور کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اس سے شارع کا وہ مقصد پورا ہو جاتا ہے جس کی بنا پر اُس نے یہ حکم صادر کیا تھا۔ بخلاف ازیں جن فقہاء کی نگاہ صرف نقص کے ظاہری الفاظ پر ہے وہ قیمت ادا کرنے کو جائز نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ نقص میں جس چیز کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے صرف ہی ادا کی جائے۔ (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۱۶۸-۱۶۹)

دارالاسلام اور دارالحرب کے احکام میں فرق

علماء کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر اس مسئلہ سے جو مسائل متفرع ہوتے ہیں اُن میں اختلاف رونما ہوا۔

امام شافعی: امام شافعی اور علماء کی ایک جماعت کے نزدیک اختلاف دارین دارالاسلام و دارالحرب اسے احکام شرعیہ تبدیل نہیں ہوتے۔ چنانچہ دارالاسلام ہو یا دارالکفران میں



احکام شریعہ ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ، بخلاف ازبلی امام ابوحنیفہؒ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ اختلافِ دائرین سے احکام اسی طرح تبدیل ہو جاتے ہیں، جس طرح موت و حیات کے احکام جداگانہ نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اس اصول میں اختلاف پیدا ہوجانے کی وجہ سے مندرجہ ذیل احکام میں اختلاف رونما ہوا:

(۱) اگر مسلم میاں بیوی میں سے ایک ہجرت کر کے دارالاسلام میں آجائے اور دوسرا دارالحرب میں مقیم رہے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان کا نکاح محض دارالحرب سے نکلنے کی بنا پر نہیں ٹوٹے گا۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اختلافِ دائرین کی وجہ سے نکاح منقطع ہو جائے گا۔

(۲) اگر ایک شخص دارالحرب میں اسلام قبول کرے مگر ہجرت نہ کرے تو کیا اس کا مال محفوظ ہوگا یا نہیں؟ اور اگر کوئی شخص اسے تلف کر دے تو وہ اس کا تاوان ادا کرے گا یا نہیں؟

شوافع کہتے ہیں کہ اس کا مال محفوظ ہے اور اسے تلف کرنے والا اس کا تاوان بالکل اسی طرح ادا کرے گا جیسے دارالاسلام میں۔

اس ضمن میں دارالاسلام اور دارالحرب میں کچھ فرق نہیں۔ بخلاف ازبلی امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں، اگرچہ اس کا مال لینا حرام ہے مگر اس کو تلف کرنے والے پر تاوان نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے مال کی عصمت دارالاسلام ہی میں برقرار رہ سکتی ہے۔

(بدائع الصنائع ج ۴ ص ۱۲۲)

(۳) اس اختلاف کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ اگر کوئی حربی کافر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے اور اپنا مال دارالحرب میں رہنے دے۔ پھر اہل اسلام دارالحرب کو فتح کر لیں تو کیا اہل اسلام اس کے مال پر قبضہ کر لیں گے یا نہیں؟



اس ضمن میں شافیہ کا مسلک یہ ہے کہ اہل اسلام اس کے مال پر قبضہ نہیں کر سکتے مگر خفیہ کے نزدیک مسلمان اس پر قابض ہو جائیں گے اور اس کا مال غنیمت قرار پائے گا۔

(تخریج الفروع علی الاصل للزنجانی ص ۱۴۳-۱۴۴)

تکلیف سے کیا مراد ہے؟

تکلیف کے لغوی معنی اس چیز کو تلاش کرنے کے ہیں جس میں مشقت پائی جاتی ہو۔ تکلیف کا اصطلاحی مفہوم شارع کا وہ خطاب ہے جو اقتضاء یا تخییر سے متعلق ہو۔ تکلیف کا تقاضا ہے کہ اُس کا کوئی مکلف ہو جس کو اُس کام کی تکلیف دی جائے۔ تکلیف کا دوسرا تقاضا فعل ہے "مکلف ہے" کا ہے جس کو انجام دینے کا اُسے حکم دیا جائے۔ مکلف اور مکلف بہ دونوں کے لیے کچھ شرائط مقرر ہے۔

چنانچہ مکلف کی شرط یہ ہے کہ وہ مائل و بالغ اور اُس فعل کو انجام دینے کی قدرت سے بہرہ ور ہو۔ اور "فعل مکلف بہ" کی شرط یہ ہے کہ وہ معلوم ہو اور اُسے انجام دینا ممکن ہو۔ ان شرطوں میں علماء کے یہاں اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ پھر اس اختلاف کی وجہ سے ان مسائل میں بھی اختلاف رونما ہوتا ہے جو ان پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ذیل میں اس باب سے متعلق بعض مختلف فیہ مسائل کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

اول۔ کیا بھوننے والے اور غافل کے فعل کے ساتھ کوئی حکم وابستہ ہوتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی و دیگر اہل علم تو کہتے ہیں کہ کوئی حکم اُس سے متعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ "مکلف بہ" فعل کا معلوم ہونا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ زیان کی موجودگی میں اُس کا علم نہیں ہو سکتا۔ بخلاف ازیں احناف کہتے ہیں کہ حکم اُس سے وابستہ ہوتا ہے اس لیے کہ وہ مکلف کی ذمہ داری میں داخل ہے۔ مندرجہ ذیل مسائل اس اختلاف پر مبنی ہیں:

(۱) کیا بھول کر بولنے سے نماز باطل ہوتی ہے یا نہیں؟



شافیہ کے نزدیک باطل ہو جاتی ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوتی۔

(۲) اگر محرم بھول کر خوشبو لگائے تو کیا اس پر فدیہ لازم ہے یا نہیں؟

چنانچہ شوافع کے نزدیک فدیہ لازم نہیں، مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک فدیہ لازم ہے۔

(تخریج الفروع علی الاصول لابن نجیبی ص ۲۲-۲۵)

دوم: اگر کوئی شخص حرام نشہ سے مخمور ہو تو کیا وہ شرعی احکام کا مکلف ہے یا نہیں؟ اس میں تین اقوال ہیں:

۱- پہلا قول یہ ہے کہ وہ مکلف ہے۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ وہ شرعی احکام کا مکلف نہیں۔

۳- تیسرا قول یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کی حد تک مکلف ہے مگر اپنے مال کے اعتبار

سے مکلف نہیں۔

پھر اس اختلاف کی بنا پر اس سے صادر ہونے والے تصرفات میں بھی اختلاف رونما ہوا

کہ آیا وہ درست میں یا نہیں، اور کیا اس پر شرعی حد یا تعزیر عائد ہوگی یا نہیں؟ اس کے تصرفات

میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اسی بنا پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر وہ اپنی بیوی کو طلاق دے تو وہ ناقذ

ہوگی یا نہیں؟

(۱) اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ واقع ہوگی۔ چنانچہ متعدد تابعین اور ائمہ کا موقف یہی ہے۔

یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

”بہر شخص کی طلاق ناقذ ہو جاتی ہے ماسوا مجنون کے“ (صحیح بخاری)

مزید براں بیہقی نے باسناد حسن روایت کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

”جو شخص بھی اپنی بیوی کو طلاق دے (تو اس کی طلاق ناقذ ہو جاتی ہے بجز مجنون کے“

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صحابہ حدیث کے معاملہ میں مجنون کو سلیم العقل آدمی کی طرح تصور کرتے ہیں

امام مالک نے باسناد جید روایت کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر فاروق و دیگر صحابہ رضوان اللہ



علیم کی موجودگی میں فرمایا تھا۔

”ہمارا خیال ہے کہ نشہ کی حالت میں آدمی بیہودہ بکتا ہے۔ اور جب بیہودہ بکتا ہے

تو افزا پر دازی سے کام لیتا ہے اور مفتری کی سزا اسی دُرے ہے۔“

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ یہ متعدد علماء کا قول ہے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ مجنون کی طلاق جائز نہیں۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ یہ روایت حضرت عثمانؓ سے ثابت ہے اور صحابہ میں سے کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں وارد شدہ یہ حدیث مرفوعہ اور حضرت علیؓ کی روایت سے صحیح تر ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ زائل العقل ہونے کی بنا پر مجنون کے مشابہ ہے۔ (المفہم لاین قدامہ مع حاشیہ ج ۲ ص ۱۲۲-۱۲۳)

مسائل میں یہ اختلاف اس اصولی قاعدہ میں اختلاف پر مبنی ہے۔ چنانچہ جن اصحاب نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اپنے تصرفات کی بنا پر وہ جوابدہ ہوگا وہ کہتے ہیں کہ اُس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور جن کے نزدیک وہ اپنے تصرفات کی بنا پر ماتخذ نہیں، اُن کے یہاں اُس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ پھر سب اختلاف اُس کے قتل، قذف، سرقہ، زنا، ظہار اور ایلاء کے افعال میں بھی جاری ہوگا۔

سوم۔ جس شخص کو کسی کام پر مجبور کیا جائے؛

جبر واکراد اگر اس قسم کا ہو کہ اُس کی موجودگی میں اُس کی قدرت و اختیار باقی نہ رہے۔ مثلاً کسی کو بلند جگہ سے نیچے گرا دیا جائے تو ایسا آدمی شرعی احکام کا مکلف نہیں رہتا۔ اور اگر جبر لاچار کرنے والا نہ ہو تو اُس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک وہ شرعی



احکام کا مکلف ہوتا ہے اور لجن کے یہاں نہیں۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک شرعی احکام کا مکلف وہ شخص ہوتا ہے جسے کسی خارجی موثر کے بغیر اس کام کی جزادی جاسکے۔ اسی اختلاف کی بناء پر اس کے ان تصرقات میں اختلاف پیدا ہوا۔ جو حالت جبر و اکراہ میں صادر ہوتے ہیں۔ کہ آیا وہ صحیح اور موثر ہیں یا نہیں؟

مثلاً یہ مسئلہ کہ اگر کسی کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کا روزہ ٹوٹے گا یا نہیں؟ جو علماء اس کو مکلف قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔ اور جو اسے غیر مکلف ٹھہراتے ہیں ان کے نزدیک روزہ باطل نہیں ہوگا۔ اگر جبر و اکراہ مبنی برحق ہو تو اس کے تصرقات کو درست تسلیم کیا جائے گا۔ مثلاً مشتری کو خرید کردہ چیز کے قبضہ پر مجبور کیا جائے یا کسی کو منصب قضاء قبول کرنے پر مجبور کیا جائے۔ (التمیذ للسنوی ص ۲۶-۲۷)

چہارم۔ کیا کفار شرعی احکام کے مکلف ہیں؟

اس مسئلہ میں تین اختلافی اقوال پائے جاتے ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ وہ شرعی احکام کے مکلف ہیں۔ یہی قول راجح ہے۔

(۲) کفار شرعی احکام کے مکلف نہیں۔

(۳) کفار تو ابھی کے مکلف ہیں اور امر کے نہیں۔

اس اختلاف کی بنا پر بہت سے مسائل و احکام میں اختلاف پیدا ہوا:

(۱) ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر فری کا فرزند کا مرتکب ہو تو کیا اس پر حد واجب ہوگی یا نہیں؟

جو لوگ کہتے ہیں کہ کفار شرعی احکام کے مکلف ہیں ان کے نزدیک اس پر حد

واجب ہے۔ اور جو لوگ ان کو غیر مکلف ٹھہراتے ہیں ان کے نزدیک اس پر

حد واجب نہیں۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیا کفار کا ظہار، طلاق، حلف، نذر، عتق (غلام آزاد کرنا)، اوقاف اور شہادت وغیرہ جائز ہیں یا نہیں، نیز یہ کہ ان سے کفارہ کا مطالبہ کیا جائے گا یا نہیں؟

(۳) اگر کسی مسلم کے پاس بیس بکریاں ہوں اور بیس کافر کے پاس اور وہ ان کو کھیا کر لیں تو کیا نصاب مکمل ہو جائے گا اور مسلم کو نصف بکری دینی پڑے گی یا نہیں؟

جو لوگ کفار کو شرعی احکام کا مکلف قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک مسلم کو نصف بکری سے زکوٰۃ میں دینی پڑے گی۔ اور جو ان کو غیر مکلف ٹھہراتے ہیں ان کے نزدیک مسلم پر کچھ بھی واجب نہیں۔ علیٰ ہذا تعیاس اس اصول میں اختلاف کی بنا پر بکثرت تعصبات میں اختلاف رونما ہوا۔

پنجم۔ زکوٰۃ :

علماء کے یہاں اس بات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا زکوٰۃ ان احکام میں شمار ہوتی ہے جن کا بندوں کو مکلف بنایا گیا ہے یا وضعی احکام میں سے ہے۔ بالفاظ دیگر زکوٰۃ عبادات میں شمار ہوتی ہے یا یہ ایک قسم کا مالی حق ہے اور عبادت کی حیثیت ضمنی اور تبعی ہے چنانچہ بعض علماء نے کہا ہے کہ زکوٰۃ وضعی احکام میں سے ہے۔ یہ ایک ایسی مشقت جس کا تعلق مال کے ساتھ ہے اور اس کے عبادت ہونے کا پہلو ضمنی ہے جس کو شارع نے اس کی ترغیب دلانے اور اس کے ذریعے تقرب خداوندی حاصل کرنے کے لیے اختیار کیا ہے۔ بعض اہل علم کا یہ موقف ہے کہ زکوٰۃ کو ابتداً عبادت کے طور پر واجب ٹھہرایا گیا ہے۔ یہ ان احکام میں سے بندوں کو جن کا مکلف بنایا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ صرف اسی شخص سے لی جاتی ہے جو اس کا مکلف و مامور ہے۔

اس اصولی اختلاف پر یہ فروری مسائل مترتب ہوتے ہیں کہ آیا زکوٰۃ بچے اور مجنون کے مال میں واجب ہے یا نہیں؟ چنانچہ شافعیہ اور ان کے ہمنوا کہتے ہیں کہ زکوٰۃ بچے اور پاگل آدمی کے مال میں واجب ہے، جب کہ حنفیہ ان کے مال میں وجوب زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔

اس سئلہ کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ میت جو مال چھوڑ جائے اُس میں سے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے یا نہیں؟

جن علماء کا موقف یہ ہے کہ زکوٰۃ مالی حق ہے وہ ترکہ میں سے زکوٰۃ ادا کرنے کو واجب قرار دیتے اور کہتے ہیں کہ کسی کے مرجانے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ بخلاف ازیں جو اہل علم زکوٰۃ کو عبادت ٹھہراتے ہیں اُن کے نزدیک ترکہ میں سے زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ اس لیے کہ جو شخص مرجائے وہ شرعی احکام کا مکلف نہیں ہوتا۔ اس سئلہ کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ اگر کافر و مسلم اپنا مالی باہم ملا لیں تو آیا اس مخلوط مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اس لیے کہ اختلاف و آمیزش کی وجہ سے یہ دونوں مال ایک بن گئے ہیں۔ چنانچہ شرافع کا موقف یہی ہے۔ اس لیے کہ وہ زکوٰۃ کو ایک مالی مشقت قرار دیتے ہیں جس کا بڑا رکن مال ہے۔ مگر احناف اس کے اس لیے قائل نہیں کہ زکوٰۃ اُن کے یہاں ایک عبادت تصور کی جاتی ہے جس کا رکن اعظم عبادت کرنے والا شخص ہے۔ چونکہ وہ اندریں حالت (مرتنے کے بعد) نصاب کا مالک نہیں ہے لہذا وہ اس عبادت کا اہل بھی نہیں ہے۔ (تخریج الفروع من الامول للزنجانی ص ۳۲-۳۵)

کیا تکالیفِ بدنیہ میں نیابت جائز ہے یا نہیں؟

اہل علم کی ایک جماعت اس امر کی قائل ہے کہ بعض بدنی احکام میں نیابت درست ہے مگر اس کے عین برخلاف دیگر علماء کے نزدیک جسمانی عبادات میں نیابت جائز نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ سے مندرجہ ذیل فرعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا، (تخریج الفروع ص ۶۰)

(۱) مثلاً یہ سئلہ کہ میت کی طرف سے حج فرض ادا کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ جو اہل علم کہتے ہیں کہ جسمانی عبادات میں نیابت جائز ہے اُن کا موقف یہ ہے کہ میت کی طرف سے حج کیا جاسکتا ہے۔ اور جو علماء بدنی عبادات میں نیابت کے قائل نہیں اُن کے نزدیک میت کی طرف سے حج ادا نہیں کیا جاسکتا۔ اس ضمن میں راجح مسلک یہ ہے کہ میت

کی طرف سے حج کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ شرعی دلائل سے اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ قبیلہ جہینہ کہ ایک عورت نے بارگاہ رسالت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری ماں نے حج کرنے کی نذر مانی تھی مگر وہ حج کئے بغیر فوت ہو گئی، تو کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا ”اپنی ماں کی طرف سے حج ادا کیجئے۔ اگر تمہاری ماں کے ذمے قرض ہوتا تو تم اسے ادا کرتی یا نہیں؟ اللہ کا قرض ضرور ادا کیجئے، اس لیے کہ ادا کئے جانے کا زیادہ مستحق ہے“ صحیح بخاری میں یہ الفاظ ہیں کہ میری بہن نے حج ادا کرنے کی نذر مانی تھی۔ صحیح مسلم میں حضرت بربدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک عورت نے عرض کی یا رسول اللہ! میری ماں حج کئے بغیر مر گئی، تو کیا میں اس کی جانب سے حج کر سکتی ہوں؟ فرمایا ”ہاں!“ مذکورہ صدر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے میت کی جانب سے حج فرض اور حج نذر ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ (التمہید للاسنوی ص ۱۱-۱۲)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”جن علماء تک یہ احادیث پہنچ گئیں انہوں نے اس مسئلہ کی مخالفت نہیں کی صرف انہی علماء نے اس کی مخالفت کی جو ان احادیث سے آگاہ و آشنا نہیں ہیں پھر فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کے نزدیک میت کی طرف سے حج کیا جا سکتا ہے اس میں جو اختلاف پایا جاتا ہے۔ وہ بڑا شاذ ہے“

(مجموعہ فتاویٰ ج ۲۴ ص ۲۱۰-۲۱۱)



ورودِ شرع سے قبل افعال کی کیا حیثیت تھی؟

علماء کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ شرعی احکام کے وارد ہونے سے قبل افعال "جائز تھے یا ممنوع؟"

- (۱) علماء کی ایک جماعت کا موقف یہ ہے کہ افعال کی عدلت و حرمت کے بارے میں کوئی حکم صادر نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ حکم شارع کی طرف سے ہوتا ہے اور ورودِ شرع سے قبل کسی خطاب کا وجود ہی نہیں۔ باقی رہی عقل تو اس سے شرعی احکام ثابت نہیں ہوتے۔
- (۲) علماء کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ افعال کے بارے میں حکم موجود ہے۔ پھر اس قول کے قائلین میں اختلاف رونما ہوا۔ چنانچہ ان میں سے بعض تو کہتے ہیں کہ افعال میں اصل حرمت ہے۔ اس کے برخلاف دوسری جماعت کہتی ہے کہ ان میں اصل اباحت ہے۔ تبسیر اگر وہ کچھ بھی نہیں کتنا اور اس میں توقف کا قائل ہے۔ بہرہ احوال میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ ان کے بارے میں کوئی حکم صادر نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
- بعض علماء نے اس اختلاف پر اس مسئلہ کو متفرع کیا ہے کہ اگر کوئی واقعہ ورودِ شرع کے بعد رونما ہوا اور کوئی مفتی موجود نہ ہو تو اس کے بارے میں کیا حکم صادر کیا جائے گا؟ جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ شرعی حکم آنے سے پہلے سب افعال ممنوع ہیں وہ اس کو بھی ناروا تصور کرتے ہیں۔ اور جو لوگ شرعی احکام سے پہلے کے افعال کو مباح سمجھتے ہیں وہ اس کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ بخلاف انہیں جن لوگوں کا زاویہ نگاہ توقف ہے وہ اس ضمن میں کوئی حکم صادر نہیں کرتے اس لیے کہ اس کے وجود کا عقیدہ رکھنے کے باوجود وہ اس کے فہم و ادراک سے قاصر ہیں۔ جو لوگ اس کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ وہ شخص اس کا مکلف ہی نہیں۔ مگر یہ تفریع محل نظر ہے۔ اس لیے کہ ورودِ شرع کے بعد اصل بات یہ ہے کہ واقعات کے احکام کے بارے میں شریعت کا لفظ نظر معلوم کیا جائے۔ اس لیے کہ اسلامی شریعت ایک



جامع و کامل شریعت ہے جو ایسے نصوصِ عامہ اور قواعد کلیہ پر مشتمل ہے جن کو ہر زمان و مکان میں واقعات و حوادث پر منطبق کیا جا سکتا ہے اور ان کے بارے میں اُس سے احکام کا استنباط کیا جاتا ہے۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسا واقعہ موجود ہو جس کے بارے میں شریعت میں کوئی منصوص حکم یا عمل حکم نہ پایا جاتا ہو۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کثرتِ فتوحات اور مسلمانوں کے اقوامِ عالم کے ساتھ آمیزش و اختلاط کے نتیجے میں کوئی ایسا پیچیدہ حادثہ رونما ہوا ہو کہ شریعتِ اسلامیہ کثرتِ مشکلات کے باوجود اس کا عمل تلاش کرنے میں کامیاب نہ ہوئی ہو۔ اسی پر بس نہیں مسلم ائمہ اور مجتہدین نے تو بعض ایسی فرضی صورتیں اور حوادث اختراع کئے اور ان کا شرعی حکم تلاش کیا تھا جو ہنوز منقولہ کائنات پر کہیں ظہور پذیر نہ ہوئے تھے۔

اس اصولی ضابطہ میں اختلاف کی بنا پر جو مسئلہ متفرع بنتا ہے وہ جہل بالاحکام اور عدم علم کی ذیل میں آتا ہے۔ جاہل معذور ہوتا ہے اور احکام سے جاہل ہونا اس امر کی دلیل نہیں کہ احکام سرے سے موجود ہی نہیں۔ بہت سے لوگوں نے بسا اوقات ایسے فتوے دیئے اور ایسے احکام صادر کئے جو شرعی احکام کے خلاف تھے بعض اس لیے کہ وہ اس مسئلہ میں وارد شدہ دلائل و نصوص سے نا بلد تھے۔



باب دوم

- ۱ کتاب
- ۲ سنت
- ۳ مجتہت سنت
- ۴ حدیث متواتر و مشہور
- ۵ زیادت علی کتاب بنجر الواحد
- ۶ اجماع صحابہ
- ۷ مجتہت اجماع
- ۸ اجماع اہل المدینہ
- ۹ مجتہت قیاس
- ۱۰ حدود و کفارات
- ۱۱ اقوال صحابہ
- ۱۲ امتحان
- ۱۳ مضارح مُرسلہ
- ۱۴ استصحاب



الکتاب

مقصد و مفہوم:

الکتاب قرآن کریم مراد ہے جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا، جو بطریق تواتر ہم تک پہنچا اور جس میں شک و شبہ کی مجال نہیں۔ اسلام کے مصادر و ماخذ میں یہ اولین دلیل اور تشریح کا بنیادی سرچشمہ ہے۔ یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ کبریٰ ہے۔ اس کی کتابت عمد رسالت میں ہو گئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کی روایت و ثبوت میں جو اختلافات رونما ہوئے وہ قرآن کے بارے میں پیدا نہیں ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ تشریح کا ماخذ اول ہونے اور وجوب العمل بالقرآن کے بارے میں کسی ایک مسلم نے بھی اختلاف نہیں کیا۔

قرآن مجید متواتر ہونے کی وجہ سے قطعی الثبوت ہے۔ رہی ولالت تو وہ قطعی بھی ہے اور ظنی بھی۔ یہی وجہ ہے کہ استنباط مسائل کے وقت ظنی الدلائل میں اختلاف رونما ہوا اور اس باب میں سنت بھی الکتاب کے ساتھ شریک ہو جاتی ہے۔ ہم آگے چل کر "باب اسباب الاختلاف فی الاستنباط" اور فصل "التعارض والترجیح" میں اس پر تفصیلی بحث کریں گے۔ قرآن مجید کی جو آیات بطریق اُحاد منقول ہیں اور جن کو "قرآنتِ شاذہ" کہا جاتا ہے اُن پر عمل کرنے کے بارے میں علماء کے دو اقوال ہیں (دیکھئے ترویج شرح مسلم ج ۵ ص ۱۳۱)

احناف کہتے ہیں کہ اُن پر عمل کیا جائے۔ اس لیے کہ اگرچہ وہ قرآن نہیں، کم از کم حدیث تو ہیں۔ اس لیے اُن پر عمل کرنا واجب ہے۔ جب کہ دیگر علماء ان پر عمل نہیں کرتے۔ اس لیے کہ قرآنتِ شاذہ میں جو اضافہ ہے چونکہ وہ متواتر نہیں لہذا قرآن میں شامل نہیں۔ جو لوگ اُن پر عمل کرنے کے قائل نہیں وہ عمل کرنے والوں کی تردید بائیں طور کرتے ہیں کہ راوی نے اس کو حدیث کے طور پر نقل



نہیں کیا بلکہ قرآن سمجھ کر اُسے نقل کیا ہے۔ حالانکہ اُس کا قرآن ہونا باطل ہے۔ اس لیے وہ حدیث بھی نہیں۔ وہ اس کی مثال میں قسم کے کفارہ سے متعلق عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ" (المائدہ، ۹۱) (روزے رکھے)

بطور مثال پیش کرتے ہیں۔ مسلسل روزے رکھنے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے وجہ اختلاف یہ ہے کہ آیا قراءتِ شاذہ پر عمل کرنا واجب ہے یا نہیں۔ جو لوگ وجوبِ عمل کے قائل ہیں وہ قسم کے کفارہ میں پے درپے روزے رکھنے کو واجب ٹھہراتے ہیں۔ اور جو قراءتِ شاذہ پر عمل نہ کرنے کے قائل ہیں اُن کے نزدیک قسم کے کفارہ میں لگاتار روزے رکھنا واجب نہیں۔



سُنَّت

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بطور تشریح صادر شدہ قول، فعل یا تقریر کو سنت کہتے ہیں۔ اس لیے کہ حضور کی نبوت بدلائل قاطعہ ثابت ہے اور آپ کوئی بات اپنی مرضی سے نہیں بلکہ بحکم وحی کہتے تھے۔ لہذا سنت الکتاب کی طرح شرعی دلیل ہے اور کوئی مسلم تنہا الکتاب پر انحصار کرنے کا قائل نہیں۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

”وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا“
 (اللہ کا رسول جو کچھ تمہیں دے وہ لے لو اور جس بات سے روکے اس سے روک جاؤ)

(المحشر۔ ۱۷)

مجھت حدیث کے بارے میں بکثرت دلائل موجود ہیں۔

سنت قاضی علی الکتاب ہے۔ وہ کتاب کے مجمل احکام کی تفصیل کرتی اور مبہم مسائل کی شرح و

سنت حدیث کے قاضی علی الکتاب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ حدیث بتاتی ہے کہ قرآن کریم کا مطلب و منشا کیا ہے۔ حدیث نبوی قرآن کی تحدید کے اس کے مفہوم کو متین کرتی ہے حدیث کی بنا پر قرآن کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنے کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ امام احمد حنبل سے جب حدیث کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے ”حدیث کے قاضی علی الکتاب“ ہونے کے لفظ کو ناپسند فرمایا اور کہا میں یہ لفظ بولنے کی جسارت نہیں کرتا۔ البتہ یوں کہتا ہوں کہ سنت قرآن کی

تفسیر کرتی اور اس کے مقصد کو واضح کرتی ہے۔ (المواقعات ج ۴ ص ۲۶)

سنت کے قاضی علی الکتاب ہونے کی مثال یہ آیت کریمہ ہے:

”وَاجِلْ لَكُمْ قَاوِرًا مَّا ذَلِكُمْ“ (النساء۔ ۲۳) (ان کے سوا باقی تمام عورتیں تمہارے بے حلال ہیں)

مگر حدیث نبوی نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ چھوٹی بیٹی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح نہیں کیا جا سکتا۔ (صحیح بخاری و مسلم)

۱۷ اس کی مثال یہ ہے کہ قرآن میں نماز کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: ”وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ“ (نماز قائم کرو) حدیث نے

نماز کی جملہ تفصیلات بیان کیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جس طرح مجھے نماز پڑھنا ہوا دیکھتے ہو ویسے نماز پڑھو“



توضیح کرتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ سنت قرآن کے عام احکام کی تخصیص کرتی اور مطلق کی تفسیر کرتی ہے۔

غرض یہ کہ سنت قرآن کی توضیح کرتی ہے اور شرعی احکام کی مستقل دلیل یہی ہے۔ قرآن

میں فرمایا:

(اور ہم نے تمہاری طرف قرآن کو نازل کیا تاکہ
آپ لوگوں کے لیے اس چیز کی وضاحت کر
دیں جو ان کی طرف اتاری گئی)

”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ
مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“

(النمل - ۱۲۴)

(اگر تمہارے یہاں کسی بات میں نزاع پیدا ہو
جائے تو اُسے اللہ اور اُس کے رسول کی طرف

”فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى
اللَّهِ وَالرَّسُولِ“

(نورادو)

(النساء - ۵۹)

سنت کے اندر جو اختلاف رونما ہوا اُس کا دائرہ اُس اختلاف سے وسیع ہے جو قرآن کے
طبی الدلائل ہونے کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ عمل بالحدیث پر تمام
مسلمانوں کا اتفاق ہے مگر متن حدیث کے ثبوت میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لیے

اسے مثلاً قرآن میں فرمایا:

(اللہ تعالیٰ تمہاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا
ہے کہ لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر حصہ دیا جائے)

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ
الْأُنثَىٰ”

مگر حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قاتل اس حکم سے مستثنیٰ ہے اور وہ مقتول کا وارث نہیں ہوگا۔

اسے اس کی مثال یہ کہ قرآن میں علی الاطلاق فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(چوری کرنے والے مرد اور عورت کا ہاتھ کاٹ دیں)

”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا“

مگر حدیث نے اس مطلق حکم کو یوں متعید کر دیا کہ چور کا ہاتھ تب کاٹا جائے گا اگر وہ ایک چرتائی

دینا یا اس سے زیادہ چرائے۔



کہ قرآن کی طرح حدیث عمد رسالت میں مدون نہیں ہوئی تھی اور نہ ہی نقل تو اتر کے ساتھ ہم تک پہنچی۔ اسی لیے بعض احادیث کے ثبوت و صحت میں اختلاف پیدا ہو گیا، پھر اسی سے اختلاف فی العمل نے جنم لیا۔ ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ صحابہ نے حدیث کی حفاظت و روایت میں کیا پارٹ ادا کیا اور حدیث کے بارے میں ان کے یہاں کس قدر تشدد و اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ فقہاء کے یہاں جو اختلاف پیدا ہوا وہ اختلاف صحابہ ہی پر مبنی تھا۔ پھر ہم بتائیں گے کہ سنت کے اندر اہم اختلافات کون سے پیدا ہوئے جو آگے چل کر بہت سے احکام و تفریعات میں اختلاف کا موجب بنے۔

سنت کی حفاظت و روایت میں صحابہ کا اختلاف

حفظ حدیث میں صحابہ کے یہاں فرق مراتب:

حفظ حدیث کی قلت و کثرت کے لحاظ سے صحابہ میں فرق مدارج پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث کی کتابت (تجام و کمال) عمد رسالت میں نہیں ہوئی۔ آغاز اسلام میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث کی کتابت سے منع بھی کر دیا تھا۔ جیسا کہ مسلم نے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مجھ سے سن کر مت لکھا کرو۔ جس نے قرآن کے سوا کوئی بات سن کر لکھی ہو وہ اُسے مٹا دے۔" (تذوی شرح مسلم ج ۱ ص ۱۸۰-۱۸۱/۱۲۹)

مزید برآں سنت کی ہر سہ اقسام یعنی قرلی، فعلی اور تقریری مختلف اوقات اور متغائر واقعات میں ظہور پذیر ہوئیں، جب کہ تمام صحابہ موجود نہیں ہوا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک صحابی کو جو احادیث یاد ہوئیں وہ دوسرے صحابی کے علم میں نہ ہوتیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہر صحابی وہ احادیث روایت کرنے لگا جو اُسے محفوظ تھیں۔ صحابہ کتاب و سنت پر عمل



کرنے کے شیدائی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی حادثہ رونما ہوتا تو وہ اس کا فیصلہ کتاب اللہ میں تلاش کرتے۔ اگر اس میں موجود نہ پاتے تو دوسرے صحابہ سے دریافت کرتے کہ آیا انہیں اس ضمن میں کوئی حدیث یاد ہے، تاکہ اجتہاد کرنے سے قبل وہ اس پر عمل کر سکیں۔

اجتہاد کرتے وقت گاہے اُن میں اختلاف رونما ہوتا۔ اس لیے کہ بعض احادیث دیگر صحابہ کے یہاں موجود ہوتیں مگر وہ ان کی نگاہ سے پوشیدہ ہوتیں۔ گاہے ایسا ہوتا کہ وہ بعض احادیث پر اس لیے عمل پیرا نہ ہوتے کہ انہیں اس بات کا یقین نہ ہوتا کہ یہ رسول کریمؐ کی فرمودہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ احادیث کے قبول کرنے میں بڑے محتاط تھے۔ وہ کسی حدیث کو اس وقت قبول کرتے جب انہیں اطمینان ہو جاتا کہ یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمودہ ہے جیسا کہ حضرت ابو بکر و عمر و علی رضوان اللہ علیہم کے بارے میں منقول ہے کہ وہ راوی کے بارے میں بڑی جانچ پرکھ کرنے کے عادی تھے۔ چنانچہ وہ یا تو کسی روایت پر گواہ طلب کرتے، یا حلف لیتے یا کسی اور طریقے سے اطمینان خاطر حاصل کرتے،

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادی کو وراثت کا حصہ دینے میں توقف کیا، حتیٰ کہ حضرت مغیرہ اور محمد بن مسلمہ نے اس کی شہادت دی۔ چنانچہ حضرت قبیسہ بن ذؤیب روایت کرتے ہیں کہ ایک دادی نے اگر حضرت ابو بکرؓ سے میراث کا مطالبہ کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ تمہارے لیے اللہ کی کتاب میں کچھ بھی مذکور نہیں۔ اور میرے علم کی حد تک سنت رسولؐ میں بھی اس کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اس لیے تم لوٹ جاؤ تاکہ میں لوگوں سے دریافت کر لوں۔ جب انہوں نے لوگوں سے دریافت کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول کریمؐ نے میری موجودگی میں دادی کو ترکے کا پل دلوایا تھا۔ حضرت ابو بکرؓ نے دریافت کیا تمہارے ساتھ کوئی اور بھی موجود تھا؟ انہوں نے کہا ہاں! محمد بن مسلمہ انصاری موجود تھے۔ چنانچہ انہوں نے مغیرہ کی تائید کی تو حضرت ابو بکرؓ نے اُسے میراث کا حصہ دلوایا۔

پھر ایک اور دادی نے حاضر ہو کر حضرت عمرؓ سے میراث کا حصہ طلب کیا۔ حضرت عمرؓ



نے تہی میں جہاب دیا اور فرمایا بس تم دونوں کے لیے پڑھے تم اس میں شریک ہو سکتی ہو۔ اور اگر ایک بندہ ہو تو وہ تنہا چھٹا حصہ کی وارث ہوگی۔ اس حدیث کو امام احمد نے اور نسائی کے سوا دیگر اصحاب سننے کی روایت کیا ہے۔ امام ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

جناب فاروق رضی اللہ عنہ اس حدیث سے آشنا نہ تھے جس میں کسی کے یہاں جلتے وقت تین مرتبہ اذن مانگنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح مجوس سے جزیہ لینے اور طاعون زدہ علاقہ میں نہ جانے کے حکم پر مشتمل احادیث سے بھی وہ آگاہ نہ تھے۔ جب کہ دیگر صحابہ ان احادیث سے واقف تھے۔

جیسا کہ حضرت ابو بردہؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ کے دروازے پر کھڑے ہو کر سلام کے بعد کہا کہ عبداللہ بن قیس (حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا اصلی نام) دروازے پر حاضر ہے مگر حضرت عمرؓ نے اندر داخل ہوتے کی اجازت نہ دی۔ انہوں نے پھر سلام کیا اور کہا ابو موسیٰ حاضر ہے۔ تیسری مرتبہ بھی یوں ہی کیا اور پھر لوٹ آئے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا انہیں واپس لاؤ۔ جب آئے تو پوچھا آپ لوٹ کیوں گئے تھے، ہم تو کسی کام میں مشغول تھے۔ ابو موسیٰ نے کہا میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ "تین مرتبہ اذن مانگو، اگر مل جائے تو نبھا ورنہ لوٹ جاؤ" حضرت عمرؓ نے فرمایا "گواہ پیش کیجئے ورنہ میں آپ کو سزا دوں گا" ابو موسیٰ چلے گئے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا "اگر ابو موسیٰ کو کوئی گواہ مل گیا تو

حضرت قبیلہ کی حدیث کو الحاکم اور ابن جہان نے بھی روایت کیا ہے۔ اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں اس لیے یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے مگر مرسل ہے۔ اس لیے کہ قبیلہ کا سماع حضرت ابو بکر سے ثابت نہیں مزید برآں اس واقعہ میں اس کی موجودگی ممکن نہیں۔ (ابن عبدالبر) قبیلہ کی تاریخ ولادت میں اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ وہ فتح مکہ والے سال (یعنی ۶۱۰ء) پیدا ہوئے۔ عبدالمقن نے ابن حزم کی پیروی کرتے

ہوئے اس روایت کو منقطع ٹھہرایا ہے۔ (نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۰۵)



پچھلے پہر منبر کے پاس موجود ہوں گے۔ اور اگر گواہ نہ مل سکا تو پھر وہ نہیں آئیں گے؛ چنانچہ پچھلے پہر ابو موسیٰ آگئے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا "کوئی گواہ ملا؟ ابو موسیٰؓ نے کہا جی ہاں! یہ اُبی بن کعب موجود ہیں۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا ابو الطفیل! (اُبی بن کعب کی کنیت) یہ ابو موسیٰ کیا کہہ رہے ہیں؟ اُبیؓ نے کہا "میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے۔ پھر کہا اے ابن الخطاب! تم صحابہ کے لیے عذاب مت بنو۔ حضرت عمرؓ نے کہا "سبحان اللہ! میں نے ایک بات سنی تھی۔ جی میں آیا کہ اس کی تحقیق کرو" (صحیح مسلم)

جناب فاروق اعظم رضی اللہ عنہ مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیا کرتے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے شہادت دی کہ رسول کریمؐ نے "مقام بھجر" کے مجوسیوں سے جزیہ لیا تھا۔ اس حدیث کو بخاری، احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے مجوسی کا ذکر کر کے فرمایا مجھے سمجھ نہیں آتی کہ مجوس کے ساتھ کیا سلوک کروں؟ عبدالرحمن بن عوفؓ نے کہا میں شہادت دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ "ان سے اہل کتاب جیسا برتاؤ کیا کرو" اس کو امام شافعی نے روایت کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ جب عازم ملک شام ہوئے اور سزرغ نامی بستی میں پہنچے تو سالار شکر حضرت ابو عبیدہ بن الجراح اور ان کے رفقاء آپ سے ملے اور بتایا کہ ملک شام میں وباد پھوٹ پڑی ہے۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کہا مہاجرین اولین کو بلاؤ۔ جب میں نے ان کو بلایا تو یہیں کہ صحابہ میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ بعض کہنے لگے آپ ایک کام کے لیے آئے ہیں اور اب اس کو ترک کر کے لوٹ جانا مناسب نہیں۔ دوسروں نے کہا آپ کے ساتھ صحابہ ہم سفر ہیں اور ہم نہیں چاہتے کہ آپ انہیں وباد زدہ علاقہ میں لے جائیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا "میرے پاس سے اٹھ جاؤ۔"

پھر انصار کو بلانے کا حکم دیا چنانچہ میں بلال لایا۔ پھر آپ نے ان سے مشورہ کیا۔ وہ بھی مہاجرین کے ہم خیال ثابت ہوئے اور ان میں بھی اختلاف رائے رُدنا ہوا۔ فرمایا "میرے

پاس سے چلے جاؤ "پھر فرمایا "قریش کے بڑھوں کو بلاؤ جنہوں نے فتح مکہ کے موقع پر ہجرت کی تھی۔ چنانچہ میں صبح مدینہ جانے والا ہوں۔ صبح کو لوگ آگئے تو ابو عبیدہ بن الجراح نے کہا: "کیا آپ تقدیر خداوندی سے بھاگنا چاہتے ہیں؟ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا ابو عبیدہ! کاش کہ تمہارے سوا کوئی اور شخص یہ بات کہتا۔ حضرت عمرؓ کو ان کی مخالفت پسند نہ تھی۔ تاہم حضرت عمرؓ نے فرمایا ہاں! ہم اللہ کی تقدیر سے اس کی تقدیر کی طرف بھاگتے ہیں۔ یہ بتائے اگر تمہارے چند اونٹ ہوں اور تم ایسی وادی میں اتر جس کے دو حصے ہوں۔ ایک حصہ تو سرسبز و شاداب ہو اور دوسرا قحط زدہ اور خشک ہو۔ تو اگر تم سرسبز وادی میں اپنے اونٹ چراؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر ہے اور اگر قحط زدہ میں چراؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر؟ عبدالرحمن بن عوف کہیں گئے ہوئے تھے اندریں اثناء وہ بھی آگئے۔ کہنے لگے اس ضمن میں میرے پاس ٹھوس علم ہے۔ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ "اگر تمہیں پتہ چلے کہ کسی علاقہ میں وبا پڑی ہے تو وہاں مت جاؤ۔ اور اگر کسی علاقہ میں وبا پھوٹ پڑے اور تم وہاں ہو تو وہاں سے مت بھاگو۔" راوی کا بیان ہے کہ حضرت عمرؓ نے اللہ کا شکر ادا کیا اور (مدینہ) لوٹ آئے۔ (صحیح مسلم)

اس حدیث سے استفادہ ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لشکر کے تمام افراد سے مشورہ کیا مگر کسی کو اس حدیث کا علم نہ تھا۔ تنہا حضرت عبدالرحمن بن عوف اس حدیث سے آگاہ تھے۔ بعض اوقات صحابہ کسی پیش کردہ روایت پر اعتماد نہیں کیا کرتے تھے۔ چنانچہ (فاطمہ بنت قیس) کے معاملہ میں جن کو بائٹہ طلاق دی گئی تھی اسی طرح ہوا اور اس ضمن میں حضرت عمرؓ نے جو کچھ کہا تھا وہ زبان زودعام شعبی سے مروی ہے کہ انہوں نے فاطمہ بنت قیس کی روایت ذکر کی کہ رسول کریمؐ نے ان کو نفقہ اور سکونت نہیں دلوائی تھی۔ یہ سن کر اسود بن یزید نے ایک مٹی میں کنکریاں لے کر ان کو دے ماریں اور کہا تو ہلاک ہو تو ایسی حدیث نقل کرتا ہے؟ اس ضمن میں حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا "ہم ایک عورت کے کہنے پر اللہ کی کتاب اور سنت نبویؐ کو نہیں چھوڑ سکتے۔ عورت بھی ایسی جس کے بارے میں ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ اس نے یاد بھی رکھایا بھول گئی۔" (صحیح مسلم)

بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کہ کسی صحابی کو حدیث بھول جاتی جیسا کہ بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ جب انہوں نے سنا کہ عید اللہ بن عمرؓ کہتے ہیں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کئے تھے جن میں سے ایک رجب میں کیا تھا۔ یہ سن کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا اے ابو عبد الرحمن! (عبد اللہ بن عمرؓ کی کنیت) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عمرہ بھی کیا میں اس میں موجود ہوا کرتی تھی۔ آپ نے ماہ رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔

مترجم صدر بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث کے حفظ و روایت اور قلت و کثرت کے اعتبار سے صحابہ میں فرق مراتب پایا جاتا ہے اور یہی چیز ان کے یہاں اختلاف فی العمل کی موجب بنی اور آگے چل کر اسی بنا پر فقہاء میں اختلاف رونما ہوا۔

سُنّت میں اختلاف کیوں کر رُو نما ہوا؟

تفہید:

قبل ازیں علم حدیث میں صحابہ کے فرق مدارج کا ذکر کیا جا چکا ہے، اس کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دور آیا جس میں احادیث کی تدوین عمل میں آئی اور ان کو چھان پھٹک کر الگ کیا گیا۔ علم اَسْمَاءِ الرَّجَالِ کی بنا ڈالی گئی اور محدثین نے صحت و ضعف کے اعتبار سے احادیث کو چند قسموں میں تقسیم کیا۔ اَسَانِدِ کو جانچ پرکھ کر صحیح اور ضعیف اسناد میں خط امتیاز کھینچا گیا۔ ان اقسام میں سے بعض کے بارے میں محدثین کے یہاں اختلاف پیدا ہوا کہ آیا وہ قابل احتجاج ہیں یا نہیں۔ تیسرے یہ کہ ان احادیث میں مشمولہ احکام پر عمل کیا جائے گا یا نہیں۔ اور یہ کہ آیا یہ احادیث دیگر نصوص سے متعارض یا ان پر اضافہ کرنے والی تو نہیں۔

اب ہم ان میں سے بعض اقسام اور ان میں پیدا ہونے والے اختلاف کا تذکرہ کریں گے جو آگے چل کر فروعی اختلاف کا موجب و محرک بنا:

۱۔ مُتَوَاتِرٌ: اُس حدیث کو کہتے ہیں جس کو اتنے کثیر روایات و رجال نے قرونِ ثلاثہ میں نقل کیا ہو کہ اُس پر یقین آجائے۔ مثلاً مُغْبِرِہُ بنِ شُعْبَہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ "جس نے مجھ پر دانستہ جھوٹ باندھا وہ اپنا گھر و ذرخ میں بنالے" (صحیح مسلم)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس حدیث کے

طُرُق و اَسَانِدِ تَوَاتُرِ کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ (مختصر صحیح مسلم از مُنذَرِی ج ۲ ص ۲۵۲)

متواتر فعلی کی مثال نمازوں اور ان کی رکعات کی تعداد ہے۔ اس لیے کہ اہل اسلام نے



ان کو نسلًا بعد نسل بطریق متواترہ روایت کیا ہے۔ حدیث متواترہ کے ساتھ استدلال کرنے کے بارے میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔

۲۔ المشہور: مشہور اس حدیث کو کہتے ہیں جو عمدہ صحابہ میں تواتر کی حد تک نہ پہنچی ہو اور عمدہ صحابہ

کے بعد اسے شہرت حاصل ہوئی ہو۔ احناف کے یہاں حدیث مشہور متواترہ کی ہم پلہ ہوتی ہے، جب کہ بعض اہل علم اس کو اخبار آحاد میں شمار کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول یہ حدیث کہ "اعمال کا انحصار نیت پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی۔ جس نے اللہ اور رسول کی خاطر ہجرت کی تو اس کی ہجرت اللہ اور رسول کے لیے ہے۔ اور جس نے دنیا کمانے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کی خاطر ہجرت کی تو اس کی ہجرت اُس چیز کے لیے ہے جس کے لیے اُس نے ہجرت کی" (صحیح مسلم)

حدیث مشہور جمہور علماء کے نزدیک حجت ہے۔ البتہ خوارج و معتزلہ اس کو حجت نہیں گردانتے۔ ان کے نزدیک یہ اخبار آحاد میں سے ہے اور اس سے ظنی علم حاصل ہوتا ہے۔ اس کی مثال حضرت عبادہ بن القاسم رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ "جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی تو آپ بے قرار ہو جاتے اور چہرے کا رنگ فق ہو جاتا۔ چنانچہ ایک روز آپ پر یہی کیفیت طاری ہوئی۔ جب وحی سے فارغ ہوئے تو فرمایا "مجھ سے سیکھ لو، اللہ نے عورتوں کے لیے ایک راہ نکال دی ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کا مرتکب ہو تو دونوں کو سو سو کوڑے مار کر سنگسار کیا جائے۔ اور اگر کنوارا مرد کنواری عورت کے ساتھ زنا کرے تو دونوں کو ایک ایک سو کوڑے مار کر ایک سال کے لیے جلا وطن کیا جائے"۔ اس کو صحیح مسلم نے روایت کیا ہے۔ نیز یہ حدیث دیگر طرق و اسانید کے ساتھ بھی منقول ہے۔ اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا جائے۔ چنانچہ جمہور علماء کا موقف یہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث آیت کریمہ

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ
رِزَانِ مَرْدٍ وَعَوْرَتٍ مِّنْ سَبْعِينَ مَرَّةً



قَتْلًا مَاتَةً جَلْدًا ۱۲ (النور - ۱۲) سوکوڑے مارو)

کی مختص ہے۔ بخلاف ازیں بعض علماء احادیث رجم کو متواتر قرار دیتے ہیں۔

اس کے برخلاف خوارج و معتزلہ کہتے ہیں کہ شادی شدہ زانی کو رجم نہیں کیا جائے گا بلکہ صرف کوڑے مارے جائیں گے۔ وہ حضرت عبادہؓ کی روایت کو معمول بنا نہیں بناتے۔ اس لیے کہ وہ خبر واحد ہے کتاب اللہ کی تخصیص اس کے ساتھ روانہ نہیں۔ اس لیے ہم اندریں مسئلہ صرف کتاب پر عمل کرتے ہیں۔ مگر ان کا یہ موقف اس لیے درست نہیں کہ صحیح حدیث واجب العمل ہوتی ہے اور کتاب سنت دونوں وحی ہونے کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ علاوہ بریں رجم کے مسئلہ پر مشتمل احادیث صحیح، مشہور اور متعدد طرق و اسانید کے ساتھ مروی ہیں اور صحابہ کرام ان پر عمل پیرا رہے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض علماء کا قول ہے کہ یہ احادیث تواتر کی حد تک پہنچ چکی ہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء علی الخیف ص ۴۲ - ۴۵)

۳۔ اخبار آحاد: آحاد ان احادیث کو کہتے ہیں جو متواتر و مشہور احادیث کے درجہ تک نہ پہنچ سکیں۔ اخبار آحاد کے کئی درجات ہیں اور ان کے بعض مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً یہ مسئلہ کہ کتاب اور حدیث متواتر کے مقابلہ میں اخبار آحاد کا مرتبہ و مقام کیا ہے؟

ذیل میں ہم ان مسائل کو زیر بحث لاتے ہیں:

۱۔ زیادت علی کتاب بخبر واحد: حنفیہ کے نزدیک اس خبر واحد پر عمل نہیں کیا جاتا جس سے زیادت علی کتاب لازم آتی ہو۔ اس لیے کہ زیادت علی کتاب نسخ کے ہم معنی ہے۔ جب کہ خبر واحد قطعی ہوتی ہے اور کتاب قطعی الدلات ہے۔ اور ظاہر ہے کہ قطعی کو دلیل قطعی کی بنا پر منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ مگر جمہور علماء اس کے خلاف ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ زیادت علی النفس کو نسخ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے کہ زیادت کی موجودگی میں کتاب پر عمل کیا جاسکتا ہے اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ اس لیے صحیح حدیث پر عمل واجب ہوتا ہے۔ اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت کریمہ ہے:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ

اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بناو



فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ
 مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (البقرة - ۲۸۲) اُن گواہوں میں سے جن کو تم پسند کرتے ہیں۔

مذکورہ صدر آیت کریمہ میں دو آدمیوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کو معتبر ٹھہرایا گیا ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ اگر مدعی کے پاس ایک گواہ موجود ہو اور اُسے ایک قسم دی جائے تو اُن کو دو گواہ تصور کیا جائے گا اور مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ (صحیح مسلم)

چنانچہ جمہور علماء ایک گواہ اور ایک قسم کی بنا پر مدعی کے دعویٰ کو درست تسلیم کر لیتے ہیں۔ مگر اخلاف اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہ اختلاف اسی قاعدہ میں اختلاف کی بنا پر رونما ہوا۔ اس مسئلہ میں جمہور کا قول راجح ہے۔ اس لیے کہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورت کی شہادت کی صراحت سے اس کے ماسوا کی نفی نہیں ہوتی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے مارنے کے علاوہ ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کیا جاتا ہے۔

قرآن میں فرمایا:

”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ
 مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“
 (ایک کوڑے مارو)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ زانیہ اور زانیہ کی حد ایک سو کوڑے ہے مگر حدیث سے معلوم ہوا کہ کوڑے مارنے کے علاوہ اُسے ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کیا جائے۔ ابو ہریرہ اور زید بن خالد سے منقول حدیث میں ہے کہ ایک بدو نے رسول کریمؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا میں آپ کو اللہ کی قسم دیتا ہوں کہ آپ میرا فیصلہ کتاب اللہ کی روشنی میں کریں گے۔ دوسرا آدمی اُس سے زیادہ عقلمند تھا اُس نے کہا ہاں! آپ کتاب اللہ کی روشنی میں فیصلہ کیجئے اور مجھے اجازت دیجئے کہ اظہار مدعا کروں۔ رسول کریمؐ نے فرمایا ”ما جرایبان کیجئے“ اُس نے کہا میرا بیٹا اس آدمی کے گھر میں مزدوری کرتا تھا اُس نے اس کی بیوی کے ساتھ زنا کیا۔ مجھے بتایا گیا ہے کہ میرے بیٹے کی سزا سنسار کرنا ہے۔ میں نے اس کے عوض اس شخص کو

ایک سو بکری اور ایک لونڈی دے دی ہے۔ پھر میں نے اہل علم سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لیے جلا وطن کیا جائے اور اس شخص کی بیوی کو سنگسار کیا جائے۔ رسول کریمؐ نے فرمایا ”مجھے اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے میں تمہارے مابین کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اور وہ یہ کہ بکریاں اور لونڈی تجھے واپس کر دی جائے اور تیرے بیٹے کو ایک سو کوڑے مار کر ایک سال کے لیے جلا وطن کیا جائے۔ پھر آپ نے قبیلہ اسلم کے ایک شخص اُنیس کو بلا کر کہا کہ صبح اس کی بیوی کے یہاں جائیں اور اگر وہ اپنے جرم کا اعتراف کرے تو اُسے سنگسار کر دو۔ چنانچہ وہ شخص صبح کو وہاں گیا، عورت نے اپنے جرم کا اعتراف کیا۔ پھر رسول کریمؐ کے حکم سے اُسے سنگسار کر دیا گیا۔ اس حدیث کو بخاری مسلم، امام احمد اور اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔

جہور علماء اسی حدیث پر عمل پیرا ہیں اور اُن کے نزدیک اس حدیث اور آیت کے مابین کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ کوڑے مارنے کے ساتھ ساتھ غیر شادی شدہ زانی کو ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کیا جائے۔ مگر احناف کا یہ موقف درست نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ خبر واحد زائد علی کتاب ہے اور خبر واحد سے کتاب پر اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔

مگر جہور کا قول اس مسئلہ میں راجح ہے اور حدیث و آیت میں سرے سے کوئی تعارض موجود ہی نہیں۔ مزید براں آیت سے جلا وطنی کے حکم کی نفی نہیں ہوتی۔ چنانچہ امام شوکانی اس اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ہ خلاصہ یہ ہے کہ جلا وطنی کے حکم پر مشتمل احادیث اُس حدیث سے تجاوز کر گئی ہیں جو حنفیہ کے یہاں اُن احادیث کے بارے میں معتبر ہے جن سے زیادت علی کتاب ہوتی ہے۔ اس لیے وہ ان احادیث کے عدم قبول کے لیے کوئی معقول عذر پیش نہیں کر سکتے۔ خصوصاً جب کہ وہ ان احادیث پر بھی عمل کرتے ہیں جو بدرجہا ان سے فروتر ہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس سے بئید کے ساتھ وضو کا

جواز ثابت ہوتا ہے۔ یا وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ تمغہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ حالانکہ یہ احادیث بھی زیادت علی الکتاب کی موجب ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ زیادت اس قبیل سے نہیں جس کی بنا پر مزید علیہ منقسم ہونے سے خارج ہو جائے اور نسخ کا دعویٰ کیا جاسکے“ (ذیل الاوطار ج ۱، ص ۹۴)

۲۔ معارضہ خیر و احد بخیر مشہور: اگر خیر واحد، حدیث مشہور کی معارضہ ہو تو کیا خیر واحد پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ یہ مسئلہ علماء کے یہاں متنازع فیہا ہے:

(۱) ایک فریق کا یہ کہنا ہے کہ مقبول خیر واحد اگر حدیث مشہور کے معارضہ ہو تو خیر واحد متروک العمل ہوگی۔ اس لیے کہ یہ تعارض خیر واحد کے حق میں علت قاصر ہے جس سے اس کی صحت مجروح ہوتی ہے۔

(۲) بخلات ازیں علماء کی دوسری جماعت اس پر عمل کرنے کو جائز قرار دیتی ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایسی علت قاصر نہیں جس کی بنا پر کسی حدیث کو رد کیا جاسکے۔

اس کی مثال حضرت ابن عباس کی روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ رسول کریم نے فرمایا "اگر محض دعویٰ کرنے کی بنا پر لوگوں کو مظلوم برحق دے دیا جائے تو بہت سے لوگ خون اور مال کا دعویٰ لے کر اٹھ کھڑے ہوں گے۔ مگر معاملہ یوں ہے کہ (اگر مدعی گواہ پیش نہ کر سکے تو) مدعی علیہ کو قسم دی جاتی ہے" (صحیح بخاری و مسلم)

بیہقی نے باسناد صحیح روایت کیا ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے اور قسم مدعی علیہ کو دی جاتی ہے۔ یہ حدیث علماء میں مشہور چلی آئی ہے۔ اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر مدعی علیہ حق دینے سے انکار کرے تو اسے قسم دی جائے۔

اس مسئلہ میں ایک خبر واحد بطریق عبد الملک بن حبیب اندلسی از اصغ بن الفرغ از ابن وہبہ از حیوہ بن شریح بن سالم بن غیلان التجنیسی سے منقول ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کا کوئی حق اپنے مسلمان بھائی پر واجب ہو تو اس پر لازم ہے کہ گواہ پیش کرے۔ مدعی علیہ

اس امر کا زیادہ مستحق ہے کہ اُسے قسم دی جائے۔ اگر مدعی علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو مدعی حلف اٹھا کر اپنا حق لے لے گا۔ امام ابن حزم نے اس کو المثلثیٰ میں نقل کر کے اسے ضعیف اور مرسل قرار دیا ہے۔ اس لیے یہ قابلِ احتجاج نہیں ہے۔ (المثلثیٰ ج ۶ ص ۶۴۳)

محدث دارقطنی نے بسندِ ضعیف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم ﷺ نے مدعی کو حلف اٹھانے کا حکم دیا تھا۔ امام حاکم نے اس کو المستدرک میں بھی نقل کیا ہے۔ بنا بریں خبر و امد سے مستفاد ہوتا ہے کہ مدعی سے حلف لی جائے۔ مگر اس مسئلہ میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ (دیکھئے اسباب اختلاف الفقہاء از علی خیف ص ۶۰-۶۱۔ ہدایۃ المجمع ج ۲ ص ۴۶۶۔)

المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۶۱۷-۶۱۸

مذکورہ صدر مسئلہ میں مندرجہ ذیل مذاہب پائے جاتے ہیں:

(۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک مدعی کو قسم نہیں دی جائے گی اور مدعی علیہ کے حلف اٹھانے سے انکار پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اس لیے کہ رسول کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ ”قسم مدعی علیہ کے ذمے ہے“ حنفیہ و حنابلہ کا موقف یہی ہے۔

(ب) علماء کے دوسرے گروہ کے نزدیک مدعی کو قسم دی جائے اور اگر وہ قسم کھائے تو اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائے۔ یہ امام مالک و شافعی کا مسلک ہے اور امام احمد نے بھی اس کی تصویب کی ہے۔ نیز حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ وہ اس ضمن میں وارد شدہ احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں اگرچہ وہ ضعیف ہیں اور ان میں سے بعض احادیث پیچھے گزر چکی ہیں۔ مزید برآں وہ اس مسئلہ میں منقول صحابہ کے فیصلہ جات

۱۔ امام ابن حزم اندلسی نے یہ کتاب گیارہ مجلدات میں تحریر کی ہے۔ اس کا موضوع فقہ ظاہری ہے۔ خاکسار نے سعودی عرب کی ایک پابلی کی فرمائش پر مکمل گیارہ مجلدات کو اردو کے قالب میں ڈھال دیا ہے۔ یہ کتاب المکتبۃ

السلفیہ لاہور میں زیرِ طبع ہے۔ غلام احمد حریری مترجم۔ یکم جنوری ۱۹۸۸ء



سے بھی احتجاج کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ مقداد نے حضرت عثمانؓ سے قرض لیا۔ حضرت عثمانؓ نے لگے کہ تم نے سات ہزار قرض لیا ہے جب کہ مقداد چار ہزار کہتے تھے۔ چنانچہ مقداد نے حضرت عثمانؓ کو حلف اٹھانے کو کہا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا ”مقداد نے آپ سے انصاف کیا ہے۔“ (ج) مسئلہ زیر قلم میں ایک تیسرا فیصلہ کن قول بھی ہے اور وہ یہ کہ اگر مدعی علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو مدعی کو قسم دی جائے۔ مدعی سے کہا جائے کہ وہ بدیں شرط حلف اٹھائے کہ جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ اُس سے آگاہ ہے۔ جب وہ اس طرح حلف اٹھائے تو اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ حافظ ابن القیم اس اختلاف اور اس کے دلائل کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”صحابہ کرام کے فیصلے سے بڑھ کر فیصلہ کون سا ہو سکتا ہے۔ لہذا مسئلہ ہذا میں یہی

تفصیل مبنی بر صدق و صواب ہے اور اسی کو ہمارے اُستاد محترم قدس اللہ رُوحہ نے

اختیار کیا ہے۔“ (الطرق الحکمیہ ص ۱۱۶-۱۱۴)

جو اہل علم خیر مشہور کی موجودگی میں کسی مسئلہ میں وارد شدہ خبر واحد کی صحت کے باوجود اس پر عمل نہیں کرتے وہ مدعی کو حلف دینے کو تسلیم نہیں کرتے۔ بخلاف ازیں جو لوگ خبر واحد پر عمل کرنے کے قائل ہیں وہ اُن احادیث کی بنا پر مدعی کو حلف دینے کو تسلیم کرتے ہیں۔

(الموطا ج ۲ ص ۶۲۶۔ نہایت المحتاج ج ۸ ص ۲۳۴)

۳۔ کثیر الوقوع مسائل اور خبر واحد: خبر واحد کی صحت اگر ثابت ہو جائے تو جمہور علماء اس پر عمل کرنے کے قائل ہیں۔ مگر احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ کثیر الوقوع مسائل کے بارے میں اکثر دریافت کیا جاتا ہے، اس لیے وہ بات لوگوں میں مشہور ہو جاتی ہے۔ مزید برآں لوگوں کو اکثر اس سے واسطہ پڑتا ہے اور وہ اس سے بے نیاز نہیں ہوتے۔ بنا بریں اگر وہ حدیث صحیح ہوتی تو لوگوں میں مشہور ہو جاتی اور اس کو نقل کرتے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی۔



اس کی مثال بصرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جو شخص اپنے آلہ تناسل کو چھوئے وہ وضو کرے“ اس حدیث کو امام احمد اور اصحاب سنن نے روایت کیا اور ترمذی وابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں اس مسئلہ کے بارے میں یہ صحیح ترین روایت ہے۔ جمہور علماء اس حدیث کے پیش نظر آلہ تناسل کو چھونے سے وضو ٹوٹ جانے کے قائل ہیں۔ مگر اخاف اس حدیث کو اس لیے قبول نہیں کرتے کہ یہ امر اکثر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ مگر بایں ہمہ یہ حدیث شہرت پذیر نہ ہو سکی۔ اس لیے اُن کے نزدیک آلہ تناسل کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

اس کی دوسری مثال حضرت عائشہؓ سے مروی یہ حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کی چار شاخوں (دو ہاتھ اور دو پاؤں) کے درمیان بیٹھے اور دونوں کی شرم گاہیں باہم مل جائیں تو غسل واجب ہو گیا۔“ اس حدیث کو امام احمد، مسلم اور ترمذی نے روایت کیا اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ مزید برآں یہ حدیث بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے۔

جمہور اہل علم نے اس حدیث کو قبول کر کے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ بلا انزال جماع کرنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ مگر بعض علماء نے اسے اس لیے قبول نہیں کیا کہ یہ خبر واحد ہے جو ایک کثیر الوقوع مسئلہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے، مگر اس کے باوجود

۱۔ اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ طلق بن علی کی روایت اس کے خلاف ہے۔ اُس میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے کہا میں نے اپنے آلہ تناسل کو چھوا۔ یا یوں کہا کہ اگر کوئی شخص نماز کی حالت میں اپنے آلہ تناسل کو چھوئے تو کیا اُسے وضو کرنا پڑے گا؟ نبی کریمؐ نے اس کے جواب میں فرمایا ”نہیں، اس لیے کہ وہ بھی تمہارے جسم کا ایک حصہ ہے“ اس حدیث کو امام احمد اور اصحاب سنن نے روایت کیا اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۹-۳۰)

اس کو شہرت حاصل نہیں ہوئی۔ اُن کے نزدیک جماع بلا انزال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا۔

مگر اس اختلاف کی ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ اس مسئلہ میں وارد شدہ احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ پھر اس امر میں اختلاف پیدا ہوا کہ آیا متعارض احادیث میں جمع و تطبیق کی کوئی صورت نکالی جائے یا ان میں سے ایک حدیث کو ترجیح دی جائے۔ چنانچہ چند احادیث میں آیا ہے کہ غسل کا وجوب صرف انزال کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس ضمن میں ایک حدیث زید بن خالد الجہنی سے مروی ہے کہ اُس نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرے اور انزال نہ ہو تو کیا اُس پر غسل واجب ہے یا نہیں؟

حضرت عثمانؓ نے فرمایا ”اپنے آلت تناسل کو دھو کر وضو کرے جس طرح نماز پڑھنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ حضرت عثمان نے کہا کہ میں نے یہ بات رسول کریمؐ سے سنی ہے۔ پھر میں نے حضرت علیؓ، زبیرؓ، طلحہ بن عبید اللہ اور اُبی بن کعب رضی اللہ عنہم سے یہی مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا“ (صحیح بخاری)

جمہور اہل علم نے اس حدیث کو حضرت عائشہؓ کی سابق الذکر روایت اور اس ضمن میں وارد شدہ دیگر روایات کے پیش نظر منسوخ قرار دیا ہے۔ انہوں نے اس حدیث کے منسوخ ہونے پر اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ قبل ازیں جو فتویٰ دیا جاتا تھا کہ صرف انزال ہونے سے غسل واجب ہوتا ہے اُس کا تعلق آغاز اسلام سے تھا۔ رسول کریمؐ نے آغاز اسلام میں اس کی اجازت دی تھی بعد ازاں یہ حکم باقی نہ رہا اور محض جماع کرنے سے غسل کو واجب قرار دیا گیا اگرچہ انزال نہ بھی ہو، اس کو ابو داؤد نے روایت کیا۔ اور حافظ ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسماعیلی کہتے ہیں کہ امام بخاری کے شرائط کے مطابق یہ حدیث صحیح ہے۔



حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں اسماعیلی نے یزیدی کہا ہے۔ مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیلی اس حدیث میں پائی جانے والی علت سے آگاہ نہیں ہیں۔ پھر ابن حجر اس حدیث کے طُرُق اور اُن کا اختلاف ذکر کر کے فرماتے ہیں:

”بہر کیف اس حدیث کی سند درست ہے اور یہ حدیث قابل احتجاج ہے۔ اس سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔“

فتح الباری ج ۱ ص ۳۹۵-۳۹۹۔ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۴۶-۴۷ نیل الاوطار ج ۱

ص ۲۵۹-۲۶۲

۴۔ خیر واحد کا اصولِ عامہ کے خلاف ہونا۔ علماء کے یہاں یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے کہ اگر خیر واحد اصولِ عامہ کے قیاس کے خلاف ہو تو اسے قبول کیا جائے گا یا نہیں؟ (۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک ایسی حدیث قابل قبول ہے۔ اس لیے کہ نص کی موجودگی میں قیاس نہیں کیا جاتا اور حدیث قیاس کے مقابلہ میں قوی تر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث ایک معصوم ہستی کی زبان سے صادر ہوئی ہے۔ اس کے برخلاف قیاس کا قائل غیر معصوم ہے۔ احناف اور اُن کے ہمراہی اصولِ عامہ کو اس لیے فوقیت دیتے ہیں کہ وہ حدیث سے قوی تر ہیں۔ اس لیے کہ مجتہد کو اپنے اجتہاد پر یقین ہوتا ہے، جب کہ حدیث کی صحت کا ہمیں یقین نہیں ہے۔

(۲) علماء کا دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ اگر حدیث میں رائے کو دخل نہ ہو تو اسے مقدم تصور کیا جائے گا۔ اور اگر حدیث کا راوی فقیہ ہو تب بھی یہی صورت ہوگی۔ اس اختلاف کی وضاحت کتبِ اصول میں کی گئی ہے۔

اس کی مثال حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول یہ حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اوٹنی اور بکری کا دودھ ٹخنوں میں روکا نہ کرو۔ جس شخص نے ایسا جانور خریداجس کا دودھ ٹخنوں میں روکا گیا ہو اُس کو دوہنے کے بعد اُسے دو باتوں کا اختیار ہے۔ اگر چاہے تو اسے



اپنے پاس رہنے دے اور اگر چاہے تو اس جانور کو واپس کر دے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بائع کو دے دے۔ (صحیح بخاری و مسلم)

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسا جانور خریدے جس کا دودھ تھنوں میں روکا گیا ہو تو دودھ دوہنے کے بعد اُسے دو باتوں کا اختیار ہے۔ اگر چاہے تو اس جانور کو اپنے پاس رہنے دے اور اگر چاہے تو اسے واپس کر دے اور اس جانور کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی بائع کو ادا کرے۔ یہ حدیث خبر واحد ہونے کے ساتھ ساتھ قواعد عامہ کے خلاف ہے۔ اور وہ یوں ہے کہ ضمانت کی ادائیگی مثلیات میں یہ ہے کہ اُس چیز کی مثل ادا کی جائے۔ اور قیمت دارا شیاء میں اُس چیز کی قیمت ادا کرنا ہوتی ہے۔ مگر زیر نظر حدیث میں یہ بات مذکور نہیں۔

چنانچہ جمہور اہل علم تو حدیث پر عمل کرتے اور اُسے قیاس کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ نقص کی موجودگی میں قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ نیز یہ کہ حدیث صحیح اصول دین میں سے بذاتِ خود ایک اصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور یوں کہنا درست نہیں کہ اس پر عمل کرنا خلافِ اصول ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”جب سنت نبوی اصل اور قیاس اُس کی فرع ہے تو اصل کو فرع کے ساتھ کیسے رد کیا جاسکتا ہے؟ بلکہ یوں کہنا اقرب الی الصواب ہے کہ حدیث صحیح بذاتِ خود ایک اصول کی حیثیت رکھتی ہے پھر یہ کیوں کہ درست ہے کہ اصل بذاتِ خود اپنے خلاف ہے۔“

ابن السمعانی فرماتے ہیں:

”جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو وہ اصول دین میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور اسے کسی دوسرے اصول پر رکھ کر جانچنے پر کھنکے کی حاجت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اگر دوسرا اصول حدیث سے ہم آہنگ ہو تو نبھا۔ اور اگر

اس کے خلاف ہو تو اس کی وجہ سے حدیث کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ حدیث کو قیاس سے متصادم ہونے کی بنا پر ترک کرنا بالاتفاق ناروا ہے۔ کیونکہ

حدیث بہر حال قیاس سے مقدم ہے۔“ (فتح الباری ج ۴ ص ۳۶۶)

احناف اس حدیث پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ ان کے نزدیک ضمانت کے مسئلہ میں یہ حدیث اصولِ عامہ کے خلاف ہے۔ ضمانت کے سلسلہ میں اگر ضائع شدہ چیزِ مثلیات میں سے ہو تو اس کی مثل ادا کی جاتی ہے۔ اور اگر وہ قیمت دار اشیاء میں سے ہو تو اس کی قیمت نقدی کی صورت میں ادا کی جاتی ہے۔ چنانچہ دودھ اگر مثلی چیز ہے تو جتنا استعمال کیا ہے اتنا ادا کیا جائے۔ اور اگر یہ قیمت دار اشیاء میں سے ہے تو اس کی قیمت نقدی میں ادا کرنا چاہیے۔ حدیث زیر قلم میں کھجوریں ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور کھجور نہ دودھ کی مثل ہے اور نہ ہی اس کی قیمت ہے۔ بنا بریں اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

بایں طور یہ اختلاف قاعدہ میں اختلاف ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ حدیث اصولِ عامہ کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہے وہ اس پر عمل کرتے ہیں اور ان کے نزدیک جانور کے ساتھ ایک صاع کھجور کا ادا کرنا بھی واجب ہے۔ بخلاف ازیں جو لوگ کہتے ہیں کہ خیر واحد اگر اصولِ عامہ کے خلاف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جاتا وہ اس حدیث پر عمل نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ قواعدِ عامہ کے مطابق ضمانت ادا کرتے وقت مثلیات میں مثل ادا کی جائے اور قیمت دار اشیاء میں اس چیز کی قیمت دی جائے مسئلہ ہذا میں جمہور کے موقف کی صحت کسی کی نگاہ سے پوشیدہ نہیں ہے۔

(احکام الاحکام لابن دقیق العید ج ۲ ص ۱۲۲-۱۲۳، نیز اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخلیف

ص ۶۳-۶۴)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث بھی اس کی ایک مثال ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:



”ذَكَوَةُ الْجَنِينِ ذَكَوَةٌ“ (ماں کو ذبح کرنے سے اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ بھی ذبح ہو جاتا ہے) اُمِّہ

اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ ایک روایت میں یوں ہے کہ صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ہم ناقہ یا گائے یا بکری کو ذبح کرتے ہیں اور اس کے پیٹ میں بچہ ہوتا ہے تو کیا ہم اسے پھینک دیا کریں یا کھالیا کریں؟ فرمایا اگر چاہو تو اسے کھالیا کرو۔ اس لیے کہ اُس کی ماں کو ذبح کرنا اُس کو ذبح کرنا ہے۔ اس حدیث کو امام احمد اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔

اگرچہ اس حدیث کی بعض اسانید ضعیف ہیں مگر کثرتِ طرق کی بنا پر اس کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔ مزید برآں امام احمد نے اس کو ایسی سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے جس میں کوئی ضَعْف نہیں پایا جاتا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ماں کو ذبح کرنے سے گویا بچہ بھی ذبح ہو جاتا ہے۔ جمہور علماء اسی کے قائل ہیں مگر امام ابو حنیفہ اس کے خلاف ہیں۔

(نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۱۔ بیل السلام ج ۴ ص ۱۲۳-۱۲۴)

امام شوکانی تلمیض سے نقل کرتے ہیں:

”ابن المنذر کا قول ہے کہ کسی صحابی یا عالم سے منقول نہیں کہ بچے کو ذبح کر کے کھالیا

جائے ماسوا ابو حنیفہ کے“

زنجانی رقمطراز ہیں:

”اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث اصولِ قیاس کے معارض ہے۔ اس لیے کہ ہر

خبیث چیز شرع میں حرام ہے۔ اور وہ جانور جس میں پلید خون بند ہو کر رہ گیا ہو

حرام ہے اور ماں کے پیٹ میں جو بچہ ہوتا ہے اس کی یہی کیفیت ہے۔“

(تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۹۵-۱۹۶)

چنانچہ جن اہل علم کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ خبر واحد قیاس کے اصولِ عامہ سے مقدم ہے



اُن کے نزدیک ماں کو ذبح کرنا کافی ہے۔ اور جن کے نزدیک خبر واحد جب اصولِ عامہ کے خلاف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جاتا وہ اس حدیث کو متروک العمل ٹھہراتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ماں کو ذبح کرنے سے بچنے کا (بلا ذبح) سلال ہونا لازم نہیں آتا۔

۵۔ عصر صحابہ میں خبر واحد پر عمل کرنے کی مخالفت و جب خبر واحد کسی ایسے حکم پر مشتمل ہو جس پر صحابہ نے عمل نہ کیا ہو تو آیا ایسی حدیث پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ اس ضمن میں حسب ذیل اختلاف پایا جاتا ہے:

۱۔ بعض علماء اس حدیث پر عمل نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ صحابہ کا اس پر عمل نہ کرنا ایک علتِ قاصرہ ہے یا اس حدیث کے نسخہ ہونے کی دلیل ہے۔

۲۔ بخلاف ازیں بعض علماء بشرطِ صحت اس حدیث کو واجب العمل قرار دیتے اور کہتے ہیں کہ کسی صحابی کے عمل نہ کرنے سے وہ حدیث متروک العمل نہیں ٹھہرتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی ایک صحابی کے پاس تمام احادیث کا ذخیرہ موجود نہ تھا۔ اس لیے کہ بکثرت احادیث کبار صحابہ کو بھی معلوم نہ تھیں۔ بعض صحابہ بعض احادیث سے آشنا نہ تھے یا انہیں بھول گئے تھے اور اس لیے اُن احادیث کے خلاف عمل کرتے تھے۔

۳۔ بعض صحابہ کے یہاں یہ تفصیل پائی جاتی ہے کہ اگر حدیث میں بیان کردہ مسئلہ نادر الوقوع ہو اور اس کے پوشیدہ رہنے کا احتمال ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اگرچہ اس حدیث پر کسی صحابی نے بھی عمل نہ کیا ہو۔ اور اگر اس کے معنی رہنے کا احتمال نہ ہو اور کسی صحابی نے اس پر عمل نہ کیا ہو تو اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

بعض اہل علم نے اس کی مثال میں ابو العالیہ کی یہ روایت پیش کی ہے کہ رسول کریم نماز ادا کر رہے تھے۔ اندریں اٹا ایک اندھا شخص کنویں میں گر گیا۔ بعض لوگ ہنس پڑے تو آپ نے ہنسنے والوں کو وضو اور نماز لوٹانے کا حکم دیا۔ ابو العالیہ کے علاوہ ایک دوسری سند کے ساتھ مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا تھا۔

احناف کے نزدیک یہ حدیث واجب العمل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نماز میں ہنسی امر زائدہ میں سے ہے، خصوصاً صحابہ سے ایسی حرکت کا صدور ثافونادری ہی ہوا ہے۔

(اسباب اختلاف الفقہاء ص ۸۰-۸۱ بدائع الصنائع ج ۱ ص ۳۲)

مگر جمہور علماء اس حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ اس کی سند صحیح نہیں۔ یہ ابوالعالیہ کی مُرسل روایات میں سے ہے اور اس لیے قابل احتجاج نہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ جب قہقہہ لگانے سے نماز نہ پڑھنے کی حالت میں وضو نہیں ٹوٹتا تو نماز کی حالت میں کیوں کر ٹوٹ جائے گا۔ جس حدیث میں جنحاء کا احتمال نہیں ہوتا اور اس لیے صحابہ کا اس پر عمل نہ کرنا اس کے حقیقی میں علت قادمہ ہے، اس کی مثال میں حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”مجھ سے سن کر اخذ کرو، اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لیے خلاصی کی ایک راہ نکال

دی ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرے

تو اسے ایک سو کوڑے مار کر سنگسار کر دیا جائے۔ اور اگر کنوارا مرد کنواری

عورت کے ساتھ بدکاری کا مرتکب ہو تو اسے ایک سو کوڑے مارے جائیں

اور پھر ایک سال کے لیے جلا وطن کر دیا جائے۔ (صحیح مسلم و دیگر کتب حدیث)

حنفیہ جلا وطنی کے حکم پر عمل نہیں کرتے جو حدیث میں وارد ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ

۱۔ المغنی لابن قدامہ ج ۱ ص ۱۶۹-۱۶۸۔ نیز بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۴۰

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”سنن میں سے کسی نے بھی قہقہہ پر مشتمل حدیث کو روایت نہیں کیا۔ محدثین کے نزدیک یہ احادیث سب

ضعیف قسم کی مُرسل روایات ہیں۔ اس لیے محدثین میں سے کوئی بھی اس امر کا قائل نہیں کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے

وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ کیوں کہ انہیں معلوم ہے کہ ان میں سے کوئی حدیث بھی صحیح نہیں ہے۔ (فتاویٰ امام ابن تیمیہ ج ۲ ص ۲۶۶)



نے اس کی مخالفت کی تھی۔ انہوں نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو جب جلا وطن کیا تو وہ مرتد ہو کر روم چلا گیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے قسم کھائی کہ وہ اس کے بعد کسی کو جلا وطن نہیں کریں گے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ”جلا وطنی فتنہ کے لیے کافی ہے“ ظاہر ہے کہ یہ حدیث حضرت عمرؓ و علیؓ اور ان جیسے دیگر صحابہ پر مخفی نہیں رہ سکتی تھی جو مسلمانوں کے امور کے منتظم تھے۔ پس معلوم ہوا کہ ان کا اس حدیث کی خلاف ورزی کرنا اس حدیث کے حق میں ہتّٰتِ قاصدہ ہے۔

(اسباب اختلاف الفقہاء از علی حقیف ص ۸۰ - ۸۱)

مزید براں حنفیہ کے اس قول کو اس حدیث کی مخالفت پر محمول کرنا درست نہیں۔ مشہور

بات یہ ہے کہ کنوارے زانی کے بارے میں حنفیہ مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں:

”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ“ (النور: ۲)

زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو ایک سو کوڑے مارو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے زیادت علی الکتاب لازم آتی ہے۔ زیادت نسخ ہے اور کتاب اللہ کو اخبارِ آحاد سے نسخ نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جلا وطن کرنا تعزیر ہے حد شرعی نہیں۔ حاکم وقت مصلحتِ وقت کے پیش نظر یہ سزا دینے کا مجاز ہے۔

(بدائع الصنائع ج ۴، ص ۳۹۔ بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۲ ص ۴۳۶)

حدیث کی تقدیر و جرح میں اختلاف

بعض اوقات ایک حدیث محدثین کے ایک گروہ کے نزدیک صحیح ہوتی ہے، جب کہ دوسرا گروہ اسے صحیح قرار نہیں دیتا۔ (دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۴۰-۲۴۳)

اس کے مندرجہ ذیل ابواب ہیں:

- (۱) حدیث کو صحیح قرار دینے والا یقین رکھتا ہے کہ راوی نے یہ حدیث اپنے شیخ سے سنی ہے، جب کہ دوسرا محدث اس پر یقین نہیں رکھتا۔
 - (۲) حدیث کو صحیح قرار دینے والا اس کے راوی کو ثقہ اور قابل اعتماد سمجھتا ہے۔ مگر دیگر محدثین اس کو ثقہ قرار نہیں دیتے۔
 - (۳) راوی کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔ ایک وقت میں وہ تندرست و توانا ہوتا ہے اور دوسرے وقت وہ مضطرب الحال ہوتا ہے۔ چنانچہ جو محدث سمجھتا ہے کہ راوی نے یہ حدیث حالت صحت میں روایت کی وہ اسے صحیح قرار دیتا ہے۔ جب کہ دوسرا یہ سمجھتا ہے کہ حدیث بیان کرتے وقت اس کی حالت درست نہ تھی۔
 - (۴) بعض اوقات راوی اپنی بیان کردہ حدیث کو بھول جاتا ہے اور اس حدیث کو صحیح قرار دینے والا محدث اسے عیب نہیں سمجھتا۔ جب کہ دیگر محدثین اس کو علت قادحہ قرار دیتے ہیں۔
 - (۵) بعض اوقات ایک محدث کسی حدیث کی صحت کے لیے ایسی شرائط مقرر کرتا ہے جو دیگر محدثین کے یہاں معتبر نہیں ہوتیں۔ اور جب تک کسی حدیث میں وہ شرائط موجود نہ ہوں وہ اسے صحیح حدیث تصور نہیں کرتا۔
- مذکورہ صدر ابواب کی بنا پر بکثرت احادیث پر عمل کرنے کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہوا۔



محدثین کی ایک جماعت بعض احادیث کو اس لیے صحیح ٹھہراتی ہے کہ وہ اُن کے مقررہ قواعد سے ہم آہنگ ہیں۔ جب کہ دیگر محدثین ان کو ضعیف ٹھہرا کر ان پر عمل پیرا نہیں ہوتے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ میں خاندانی خواتین کا نکاح صرف اُن مردوں سے کروں گا جو حسب و نسب کے اعتبار سے اُن کے ہمسر ہوں۔
(دارقطنی)

اسی طرح مبشر بن عبید سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عورتوں کا نکاح صرف اُن کے ولی کروائیے۔ اور اُن کا نکاح اُن مردوں سے کیا جائے جو حسب و نسب میں اُن کے ہمسر ہوں۔ نیز یہ کہ دس درہم سے کم مہر مقرر نہ کیا جائے" (دارقطنی و سنن بیہقی) امام احمد فرماتے ہیں کہ مبشر بن عبید موضوع حدیثیں روایت کرتا ہے۔

مذکورہ صدر ہر دو احادیث اور ان جیسی دیگر روایات نکاح میں "کفو" کی شرط عائد کرنے کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں مگر بعض علماء نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے اور وہ کفو کو ضروری قرار نہیں دیتے۔ اُن کے نزدیک کفادت فی النسب نکاح کے لیے شرط نہیں۔ مگر حنفیہ مبشر کی روایت سے احتجاج کرتے ہوئے کفادت (کفو ہونا) کی شرط عائد کرتے ہیں۔ مگر سابق الذکر حدیث کے پیش نظر ولی کو ضروری قرار نہیں دیتے۔ (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۱۷) حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اُس حدیث صحیح کے معارض ہے جس سے ولی کا غیر مشروط ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اُس حدیث کو حضرت ابن عباسؓ نے رسول کریمؐ سے روایت کیا ہے کہ شوہر دیدہ عورت اپنے آپ کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔ اور دو شیرہ سے نکاح کے بارے میں پوچھا جائے اور خاموش رہنا ہی اُس کی طرف سے اجازت تصور کیا جائے گا۔
(صحیح مسلم)

اس طرح حنفیہ بعض احادیث پر عمل کرتے ہیں اور بعض پر نہیں۔

حافظ ابن القیم اپنی کتاب اعلام میں لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ قیاس کے مقابلہ میں

(۱) ضعیف حدیث کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ نماز میں قنعدہ لگانے سے وضو ٹوٹ جانے پر مثل حدیث اُن کے نزدیک قیاس سے مقدم ہے۔

(۲) علیٰ ہذا القیاس وہ اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ کھجوروں کے بمبیز کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے۔

(۳) اس کی تیسری مثال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ قیاس کے مقابلہ میں اس حدیث پر عمل کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ "دس درہم سے کم ہر مقرر کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ اُس حدیث کے ضعیف بلکہ باطل ہونے پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے" (اعلام التوہین ج ۱ ص ۲۱) مزید براں نکاح کے سلسلہ میں کفادت کے مشروط ہونے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ جس حدیث میں کفادت کے مشروط ہونے کا ذکر کیا گیا ہے اس کے معارض بھی چند احادیث وارد ہوئی ہیں۔ اور اس بات پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ دین میں کفو ہونا شرط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم عورت کا نکاح کافر مرد سے نہیں ہو سکتا۔ اس اختلاف کی تفصیل کتب حدیث میں موجود ہے اور اس کا تذکرہ کر کے ہم اپنے موضوع سے باہر نکل جائیں گے۔

(دیکھئے نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۱۴۴-۱۴۵۔ اسباب اختلاف الفقہاء
از ضعیف ص ۹۲-۹۴ بدائع الصنائع للکاسانی ج ۲ ص ۳۱۴۔ المغنی لابن قدامہ
ج ۶ ص ۵۰۹-۵۱۶۔ نصب الرایۃ ج ۱ ص ۴۴-۵۴)

اس کی مثال وہ حدیث بھی ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس نے روزہ کی حالت میں بھول کر کھاپی لیا وہ اپنا روزہ مکمل کرے۔ اس کو اللہ

نے کھلایا پلا یا ہے۔" (صحیح بخاری و مسلم)

دوسری حدیث میں ہے کہ:



”جس تہ ماہ رمضان میں بھول کر کچھ کھاپی لیا اس پر قضا ہے اور نہ کفارہ۔“ (حاکم)

ایک حدیث میں یوں فرمایا:

”اگر روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو وہ رزق اُسے اللہ نے دیا ہے۔ لہذا اس

پر قضا نہیں ہے۔“ (دارقطنی)

جمہور علماء نے اس اضافہ کو صحیح ٹھہرایا ہے کہ ”اُس پر قضا نہیں ہے“ جمہور اس سے احتجاج کرتے اور کہتے ہیں کہ اس کی تائید ان فتاویٰ سے ہوتی ہے جو صحابہ نے اس ضمن میں دئے ہیں اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ مندرجہ ذیل آیت کریمہ بھی اس کی موید ہے:

”وَالَّذِينَ يُؤْخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ
قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ“

مگر وہ تمہاری گرفت اس کام پر کرتا
ہے جو تمہارے دلوں نے کیا ہو اور وہ

بخشنے والا بُر دبار ہے)

(البقرہ: ۲۲۵)

وہ کہتے ہیں کہ جو بھول کر کھالے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اور اس پر قضا ہے نہ کفارہ۔
محدثین کی ایک جماعت اور امام مالک نے اس کی مخالفت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں
کہ اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس پر قضا لازم ہے۔ حدیث کے جس حصہ میں قضا کی
فقہی مذکور ہے اس کو انہوں نے صحیح نہیں ٹھہرایا۔

امام شروکانی فرماتے ہیں:

”بعض مالکیہ نے اس حدیث کے سلسلہ میں یہ عذر پیش کیا ہے کہ یہ خبر واحد ہونے

کے ساتھ ساتھ قواعد کے خلاف ہے مگر یہ عذر باطل ہے اور حدیث روزہ کے

بارے میں ایک مستقل قاعدہ کی آئینہ دار ہے۔ (ذیل الاوطار ج ۴ ص ۲۳۱-۲۳۲)

الغرض جن اہل علم نے عدم قضا کے اضافہ کو صحیح قرار دیا ان کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹا۔

اور جنہوں نے اضافہ کو ضعیف ٹھہرایا ان کے یہاں روزہ ٹوٹ گیا۔ یہی وجہ ہے کہ کسی حدیث



کی صحت و عدم صحت کے بارے میں علماء کا اختلاف حدیث کے مفہوم پر عمل کرنے میں اختلاف کا موجب ثابت ہوا۔ علاوہ بریں جب ضعیف حدیث متعدد طرق و اسانید سے مروی ہو تو بعض اہل علم اس پر عمل کرتے ہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ نماز میں تمہد لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کو ابوالعالیہ نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ جیسے کہ قبل ازیں اس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ (نصب الراية ج ۱ ص ۴۷-۵۴)

اس کے عین برعکس بعض اہل علم ایسی حدیث پر عمل نہیں کرتے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اگر ضعیف شریعت نہ ہو تو اس پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:

”امام احمد ضعیف حدیث سے احتجاج کرتے اور اسے قیاس پر ترجیح دیتے ہیں بشرطیکہ کوئی حدیث یا قول صحابی اُس کے معارض نہ ہو اور نہ ہی اس کے خلاف اجماع منعقد ہوا ہو۔“ (الاعلام ج ۱ ص ۲۱)

بعض احادیث کا فقہاء تک نہ پہنچنا

قبل ازیں اختلاف صحابہ اور کسی حدیث پر اُن کے ترکِ عمل کے اسباب بیان کرتے ہوئے ذکر کیا جا چکا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ حدیث کی اُن تک رسائی نہ ہونے کی وجہ سے انہوں نے اس پر عمل نہ کیا۔ اس لیے کہ کسی صحابی کے پاس احادیث کا پورا ذخیرہ موجود نہ تھا۔ یا عمل نہ کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ کوئی حدیث اُن تک پہنچی مگر کسی جہتِ فادحہ کی بنا پر اس کی صحت اُن کے نزدیک ثابت نہ ہو سکی۔ یا کوئی حدیث انہیں ملی اور وہ صحیح بھی تھی مگر وہ اسے فراموش کر چکے تھے۔ اسی قسم کا واقعہ حضرت عمرؓ کو پیش آیا تھا جس کا تعلق حالتِ جنابت سے تھا اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے اُن کو اس حدیث سے آگاہ کیا تھا۔

(فتاویٰ امام ابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۱۲۲۳)



جیسا کہ اس حدیث مشہور میں ہے جس کو مسلم نے بطریق عبدالرحمن بن ابی بزی، حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ اُن سے اُس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو حالتِ سفر میں جنبی ہو جائے اور اُسے پانی نہ مل سکے۔ فرمایا: "جب تک پانی نہ ملے وہ نماز نہ پڑھے" یہ سن کر عمار نے کہا اے امیر المؤمنین! کیا آپ کو یاد نہیں کہ جب میں اور آپ اونٹوں کی حفاظت کر رہے تھے اور ہم جنبی ہو گئے۔ میں ترچو پائے کی طرح زمین پر لیٹنے لگا اور آپ نے نماز نہ ادا کی۔ پھر میں نے رسول کریمؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ ماجرا سنایا تو آپ نے فرمایا "تمہارے لیے یہ کافی تھا۔ یہ کہہ کر آپ نے دونوں ہاتھ زمین پر مارے اور پھر اپنے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں پر مل لیے۔" حضرت عمرؓ نے فرمایا "عمار! خدا سے ڈرو تم یہ کیا کہہ رہے ہو، عمار نے کہا "اگر آپ فرماتے ہیں تو میں یہ حدیث بیان نہیں کیا کروں گا۔" حضرت عمرؓ نے فرمایا "جب یہ ذمہ داری تم نے قبول کر لی ہے تو ہم اسے آپ ہی پر ڈالتے ہیں۔"

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"یہ ایک سنت ہے جس کو ادا کرتے وقت حضرت عمرؓ موجود تھے۔ مگر اسے بھول گئے اور اس کے خلاف فتویٰ دینے لگے۔ پھر عمارؓ نے اُن کو یاد دلانے کی کوشش کی مگر انہیں یاد نہ آیا۔ پھر حضرت عمرؓ نے عمار کی تکذیب نہیں کی بلکہ انہیں اس حدیث کو ذکر کرنے کا حکم دیا۔" (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۴۲)

یہی حدیث بخاری میں بالفاظ دیگر ابو موسیٰ اشعری سے مروی ہے۔ اس پر ابن حجر نے بحث کی اور اس کے طرق و اسانید کا ذکر کیا ہے۔ (فتح الباری ج ۱ ص ۲۵۵)

جب صحابہ رضوان اللہ علیہم کو عصرِ نبوی سے قربت کے باوجود ایسا واقعہ پیش آسکتا ہے تو دوسروں کو بالادلی ایسے واقعات سے دوچار ہونا عین ممکن ہے۔ خصوصاً اس عصر و عہد میں جب صحابہ مختلف دیار و امصار میں پھیل گئے تھے۔ اس لیے اختلاف کی وجہ وجیہ یہ ہے کہ کوئی حدیث بعض فقہاء تک پہنچتی ہے اور بعض تک نہیں پہنچتی۔ اس کے نتیجے میں جو اہل علم اس

حدیث سے آگاہ ہوتے ہیں وہ اس پر عمل کرتے ہیں اور دوسرے نہیں کرتے۔

اس کی ایک مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جب پانی کی مقدار دو منکے ہو تو وہ پلید نہیں ہوتا۔“

اس حدیث کو اصحاب سنن (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) نے روایت کیا اور ابن خزیمہ، الحاکم اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے۔ محدثین کی ایک جماعت تک یہ حدیث سنی اور انہوں نے اس پر عمل کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ دو منکے سے کم پانی نجات کے ملنے سے پلید ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے اوصاف (زنگ، بو، مزہ) میں سے کوئی بھی تبدیل نہ ہو۔

دیگر محدثین کا موقف یہ ہے کہ پانی کی مقدار کم بھی ہو تو وہ پلید نہیں ہوتا۔ امام مالک سے منقول ایک قول یہی ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۲۲) اس لیے کہ یہ حدیث انہیں نہیں ملی۔ شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں:

”بکثرت احادیث ایسی ہیں جن کو صرف ایک یا دو صحابی روایت کرتے ہیں۔ پھر ان سے روایت کرنے والے بھی ایک یا دو سے زیادہ نہیں ہوتے۔“

علی بن القیاس۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسی حدیث فقہاء کی نگاہ سے اوجھل رہتی ہے حفاظ حدیث کے عصر و عہد میں جو احادیث کے طرق و اسانید کو یکجا کرتے ہیں بہت سی احادیث منقحہ شہود پر آجاتی ہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس میں ”دو منکے پانی“ (ثقتین) کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور متعدد طرق و اسانید سے مروی ہے جن کا مرکز و محور یہ سند ہے ”ابوالولید بن کثیر از محمد بن جعفر بن زبیر بن عبداللہ یا محمد بن عباد بن جعفر از عبید اللہ بن عبداللہ ہر دو از ابن عمر ہے۔ پھر اس سے آگے یہ طرق و اسانید مختلف شاخوں میں پھیل گئے۔ اگرچہ یہ دونوں راوی ثقہ ہیں مگر فتویٰ نویسی کی خدمت ان کو سپرد نہیں کی گئی تھی۔ تاہم لوگوں نے ان پر اعتماد کیا۔ نتیجہ کے طور پر عصر سعید بن المسیب اور زہری میں یہ حدیث شہرت سے

ہمکار نہ ہو سکی۔ یہی وجہ ہے کہ مالکیہ و حنفیہ نے اس حدیث کو معمول بہ نہ بنایا۔ البتہ امام شافعی اس حدیث پر عمل پیرا ہوئے۔

اسی طرح "خیار مجلس" پر مشتمل حدیث صحیح ہے اور بکثرت طُرُق و اسانید کے ساتھ اسے روایت کیا گیا ہے صحابہ میں سے عبداللہ بن عمر اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما اس پر عمل پیرا تھے مگر فقہائے سب سے اور اُن کے معاصرین اس سے آگاہ نہ تھے اور اس لیے اسے اس کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ امام مالک و ابو حنیفہ نے (صحابہ کے ترکِ عمل کو) اس حدیث کے لیے علتِ قاطعہ قرار دیا مگر امام شافعی اس پر عمل پیرا ہے۔ (مجتہد البالغہ ج ۱ ص ۳۱۰)

الفرض کسی حدیث کے بعض فقہاء تک پہنچنے اور بعض تک نہ پہنچنے کی وجہ سے اس کے مدلول و مفہوم میں فقہاء کے یہاں اختلاف رُوِما ہوا۔

جب اصل راوی فرع کی روایت کو تسلیم نہ کرتا ہو

متنازع فیہا مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر اصل راوی فرع کی روایت کا منکر ہو اور اس میں توقف سے کام لیتا ہو تو اُس روایت پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ بعض علماء کا موقف یہ ہے کہ اُس روایت پر عمل کیا جائے گا اور اصل راوی کے انکار کی بنا پر فرع کی روایت کو مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے عین برخلاف بعض علماء اس پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ جب یہ اصل کے حق میں باطل ہے تو فرع میں بالاولیٰ باطل ہوگی۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو سلیمان بن موسیٰ زہری سے، وہ عروہ سے اور وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اس کا نکاح باطل ہے" آپ نے دو دفعہ اس طرح فرمایا۔ اس حدیث کو امام احمد نے اور نسائی کے سوا دیگر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔ ابو عوانہ، ابن جبران اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔



اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نکاح ولی کے بغیر کیا جائے وہ باطل ہے۔ نقل کیا گیا ہے کہ ابن جریج نے کہا پھر میں نے زہری سے مل کر دریافت کیا تو اس نے اس حدیث سے انکار کر دیا۔ چنانچہ زہری کے انکار کی وجہ سے جو کہ اصل راوی ہے محدثین کی ایک جماعت نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ وہ اس حدیث پر عمل کرتے ہیں اور نہ نکاح کے وقت ولی کے موجود ہونے کی شرط عائد کرتے ہیں۔ جب کہ دیگر محدثین کے نزدیک یہ علت نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سلیمان سے اس کو بکثرت راویوں نے روایت کیا ہے۔ چنانچہ وہ اس پر عمل کرتے ہیں اور ولی کی موجودگی کو ضرور قرار دیتے ہیں۔

مزید براں ابن حبان، ابن عدی، ابن عبدالبر اور حاکم نے انکار کی حکایت کو معلول ٹھہرایا ہے۔ امام شوکانی رقمطراز ہیں:

”اگر انکار کی بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو زہری کے بھول جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سلیمان بن موسیٰ سے وہم سرزد ہوا ہے۔ خصوصاً جب کہ ولایت نکاح کے بارے میں دیگر احادیث بھی وارد ہوئی ہیں۔“ (نیل الاوطار ج ۴ ص ۱۳۵)

راوی کا عمل جب اس کی مرویات کے خلاف ہو

اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر راوی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کرے تو اس کی روایت پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ علماء کی ایک جماعت اس کی روایت کو اس کے عمل پر ترجیح دیتی ہے اور راجح مسلک بھی یہی ہے۔ اس لیے کہ اگر اس کی روایت صحیح ہو تو وہی حجت ہے۔ باقی رہا روایت کے خلاف اس کا عمل تو بعض اوقات اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ روایت کی تاویل کرتا ہے۔ یا اس کا یہ عمل روایت کرنے سے پہلے کا ہوتا ہے۔ یا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی روایت کو بھول جاتا ہے۔ وغیر ذالک

علماء کی دوسری جماعت عمل کو اس کی روایت پر ترجیح دیتی ہے۔ گویا اس کا عمل اس کی

روایت کا نسخہ ہے۔ اس کی مثال میں حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کی پاکیزگی یوں ممکن ہے کہ اُسے سات مرتبہ دھونے اور پہلی مرتبہ مٹی سے مانچھے“ اس کو مسلم نے روایت کیا ہے۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ اُسے صاف کرے۔ اور ترمذی میں یوں ہے کہ پہلی یا آخری مرتبہ مٹی سے صاف کرے۔“

اس حدیث سے استفادہ ہوتا ہے کہ کتا جب کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھونا واجب ہے۔ اس حدیث سے احتجاج کرتے ہوئے جمہور اہل علم نے یہی موقف اختیار کیا ہے۔

مگر حنفیہ اس کے خلاف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کتے کے لعاب اور دیگر نجاستوں میں کچھ فرق نہیں۔

امام شوکانی رقمطراز ہیں:

”حنفیہ نے سات مرتبہ دھونے کے حکم کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ وہ طحاوی اور دارقطنی کی ابوہریرہ کی روایت کردہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ”ابوہریرہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن کو تین مرتبہ دھویا کرتے تھے“ حالانکہ سات مرتبہ دھونے کی حدیث کا راوی بھی ابوہریرہؓ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سات مرتبہ دھونے کی روایت منسوخ ہے۔ یہ بات حنفیہ کے اس ضابطہ سے ہم آہنگ ہے کہ راوی کی تخصیص، تاویل یا نسخ پر عمل واجب ہے۔ مگر جمہور کے موقف کے خلاف ہے جو اس پر عمل نہیں کرتے۔“

مکن ہے یہ فتویٰ ابوہریرہؓ نے اس لیے دیا ہو کہ وہ سات مرتبہ دھونے کو مستحب سمجھتے ہوں یا اپنی روایت کردہ حدیث کو بھول گئے ہوں۔ مزید براں ابوہریرہؓ سے یہ بھی



منقول ہے کہ وہ برتن کو سات مرتبہ دھونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور یہ بات اس روایت سے راجح تر ہے جس میں تین دفعہ دھونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس طرح ان کا فتویٰ ان کی روایت کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ مزید برآں ابوہریرہ کے علاوہ دیگر صحابہ سے بھی سات مرتبہ دھونے کی روایت منقول ہے۔ لہذا ابوہریرہ کے فتویٰ سے دیگر صحابہ کی مرویات میں قدرح وارد نہیں ہوتی۔ بہر کیف رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی موجودگی میں کسی اور کا قول معتبر نہیں۔“ (نیل الاوطار ج ۱ ص ۴۶-۴۷)

الغرض جو علماء روایت سے استناد کرتے ہیں وہ سات مرتبہ دھونے کے قائل ہیں اور جو راوی کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں وہ سات مرتبہ دھونے کو تسلیم نہیں کرتے۔

حدیث مُرْسَل

جب حدیث مرسل کا راوی صحابی نہ ہو تو اس پر عمل کرنے کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔

(۱) بعض اہل علم کہتے ہیں کہ جو حدیث مُرْسَل قرونِ ثلاثہ میں روایت کی گئی ہو وہ قابلِ احتجاج ہے۔
(۲) بخلاف ازیں دیگر علماء مُرْسَل کو حجت نہیں گردانتے۔

(۳) امام شافعی کے نزدیک سعید بن المسیب کی مراسیل قابلِ احتجاج ہیں۔ اس لیے کہ طلب و جستجو کے بعد انہوں نے سعید بن المسیب کی مراسیل کو صحیح پایا۔ وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر کبار تابعین کی مراسیل کو اگر دیگر روایات سے تقویت پہنچتی ہو تو وہ قابلِ استناد ہیں۔

جہاں تک مراسیل صحابہ کا تعلق ہے جمہور کے نزدیک وہ اس لیے قابلِ قبول ہیں کہ صحابہ سب عدول ہیں اور وہ ایک دوسرے سے روایت کرتے ہیں۔ احتجاج بالمرسل میں جو اختلاف رُوتما ہوا تھا اس کی بنا پر اُس پر عمل کرنے میں بھی اختلاف نے جنم لیا۔ اس لیے کہ مرسل روایات بکثرت احکام پر مشتمل ہوتی ہیں۔

اس کی مثال ابو بکر بن عبدالرحمن بن اُمّ المحکم کی یہ روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک عورت کے بارے میں دریافت کیا جس کے ساتھ اُس نے دو جہالتیت میں زنا کیا تھا کہ کیا وہ اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ درست نہیں۔ میں اس بات کو مناسب خیال نہیں کرتا کہ جس عورت کی شرمگاہ کو تم نے دیکھا تھا اب اُس کی بیٹی کی شرمگاہ کو دیکھو۔

اسی طرح ابوبانی سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے کسی عورت کی شرمگاہ کو دیکھا اُس کی ماں اور بیٹی اُس کے لیے حلال نہیں۔“

۱۰ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ کے بارے میں ایک ضعیف حدیث وارد ہوئی ہے (بقیہ حاشیہ پر منقولہ آئندہ)



امام ابن حزم یہ دونوں احادیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ”یہ دونوں احادیث مُرسل ہیں اور مُرسل حجت نہیں۔“ (المحلی لابن حزم ج ۶ ص ۶۵۰)

مذکورہ صدر ہر دو احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جو رشتے حلال نکاح سے حرام ہوتے ہیں وہ زنا سے بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ مگر زنا سے حرمت کے ثابت ہونے کا مسئلہ علماء کے مابین متنازع فیما ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۴۔ المغنی لابن قدامہ ج ۴ ص ۲۹-۳۰)

اسباب اختلاف الفقہاء علی الخفیف ص ۱۰۱-۱۰۲

(۱) بعض علماء کہتے ہیں کہ نکاح سے جو رشتے حرام ہو جاتے ہیں وہ زنا سے حرام نہیں ہوتے۔ چنانچہ امام شافعی کا موقف یہی ہے۔

(۲) دیگر علماء کے نزدیک زنا سے بھی وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نکاح سے حرام ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، ثوری، اوزاعی، امام احمد اور دیگر ائمہ اسی کے قائل ہیں۔

(۳) امام ابن حزم فرماتے ہیں کہ زنا سے صرف ایک ہی صورت میں حرمت ثابت ہوتی ہے اور وہ یوں کہ ایک شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کرے تو اُس شخص کی اولاد میں سے کوئی بھی اُس عورت کے ساتھ تا ابد نکاح نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں زنا سے اس حرمت کا اثبات نہیں ہوتا جو حلال نکاح سے ہوتا ہے۔ قول ثانی کے قائلین اپنے موقف کے اثبات میں سابق الذکر ہر دو احادیث پیش کرتے ہیں۔ مگر اُن کے بارے میں ابن حزم فرماتے ہیں کہ یہ دونوں احادیث مُرسل ہیں اور حدیث مُرسل حجت نہیں ہوتی۔ بخلاف ازیں جو اہل علم مُرسل احادیث پر عمل کرنے کے قائل ہیں وہ ان دونوں حدیثوں

(بقیہ حاشیہ از صفحہ سابقہ) حمی کو ابن ابی شیبہ نے اُم ہانی سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اس میں مذکور ہے کہ ”میں نے کسی عورت کی شرمگاہ کو دیکھا اُس کی ماں اور بیٹی اس کے لیے حلال نہیں۔“ اس کی سند مجہول ہے۔ یہ بات سیتی نے کہی ہے۔ (فتح الباری ج ۹ ص ۱۵۶)



سے احتجاج کرتے ہیں۔ چنانچہ اُن کے نزدیک زنا سے حُرمت کا اثبات بالکل اسی طرح ہوتا ہے جس طرح حلال نکاح سے۔ مگر جن کے نزدیک حدیث مرسل حجت نہیں وہ ان دونوں احادیث پر عمل نہیں کرتے لہذا اُن کے نزدیک زنا سے اُس طرح حُرمت ثابت نہیں ہوتی جس طرح حلال نکاح سے ہوتی ہے۔

اہل الظاہر کے نزدیک چونکہ مراسیل حجت نہیں ہیں اس لیے وہ بکثرت احادیث کو محض مرسل ہونے کی وجہ سے تسلیم نہیں کرتے۔ مزید براں بعض اوقات حدیث مرسل میں ارسال کے علاوہ کوئی دوسری علت بھی ہوتی ہے جیسا کہ مذکورہ ہر دو احادیث میں۔ جیسا کہ امام ابن حزم فرماتے ہیں کہ ایک کی سند میں ابو بکر بن عبدالرحمن بن اُمّ الملکم نامی راوی مجہول ہے۔ اور دوسری حدیث کی سند میں ایک ضعیف راوی حجاج بن اُطاة، ایک مجہول راوی ابوبانی سے روایت کرتا ہے۔
(المحلی ج ۶ ص ۱۵۰)

جو اہل علم حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں وہ بھی بعض مراسیل پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ ارسال کے علاوہ اُن میں کوئی دوسری علت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے چنانچہ جہور اہل علم نے ابوالعالیہ کی مذکورہ ذیل روایت کہ

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز ادا کر رہے تھے کہ ایک اندھا شخص آیا اور کنویں میں گر پڑا۔ چند آدمی یہ دیکھ کر ہنس پڑے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہنسنے والوں کو وضو اور نماز کے دُہرانے کا حکم دیا۔“

یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ یہ ابوالعالیہ کی روایت کردہ مرسل حدیث ہے اس کے ساتھ احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔



حجّت اجماع

تمہید:

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں صحابہ کرام ہمیشہ آپ کی صحبت و رفاقت سے مشرف رہتے۔ چنانچہ انہیں جن احادیث کا علم ہوتا دوسرے ان سے نابلد ہوتے۔ وہ واقعات و حوادث میں بنفس نفیس حاضر ہوتے اور ان کے بارے میں قرآن کی آیات نازل ہوتیں۔ اس لیے وہ ان آیات کے احوال و ظروف اور غایات و مقاصد سے بخوبی آگاہ ہوا کرتے تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفاتِ حسرتِ آیات کے بعد جب کوئی نیا حادثہ رونما ہوتا تو اس کے بارے میں مشورہ کرتے اور اس امر کی جستجو کرتے کہ آیا کسی صحابی کے پاس اس کا حل موجود ہے؟ تاکہ دلیل سے آگاہ ہو کر اس کے بارے میں متفق رائے ہو سکیں۔ یا سابق الذکر اسباب اختلاف میں سے کسی وجہ کی بنا پر اس ضمن میں مختلف رائے ہوں۔ بنا بریں ان کا یہ اتفاق یا ایک رائے پر اجتماع عمل بالاجماع اور اس کے ساتھ احتجاج کی اساس تھا۔ مزید برآں کتاب و سنت سے بھی عمل بر اجماع کا اثبات ہوتا ہے۔ اس لیے کہ صحابہ کا اجماع یا تو کسی نص پر مبنی ہوتا ہے یا کسی دلیل پر جو انہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو۔ اس لیے کہ صحابہ کا کسی غلط بات پر اجماع منعقد ہونا عقلاً محال ہے۔

کیا اجماع ایک شرعی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے؟

اس امر میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا صحابہ کے بعد منعقد ہونے والا اجماع ایک شرعی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے یا نہیں؟ نیز یہ کہ آیا یہ ممکن اور وقوع پذیر بھی ہوتا ہے یا نہیں؟ جو اہل علم اجماع کو حجّت اور دلیل تصور کرتے ہیں ان کے یہاں اجماع سے متعلق بکثرت امور میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر اس اختلاف کی بنا پر اس سے متفرع ہونے والے مسائل



میں اختلاف رونما ہوا۔ اس پر مزید یہ کہ اجماع کا دعویٰ کرنے والا بعض اوقات صرف اس لیے اس کا دعویٰ کرتا ہے کہ اسے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ اس مسئلہ کا کوئی مخالف بھی ہے۔ حالانکہ درحقیقت اسے اجماع کے نام سے موسوم ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اور بعض اوقات تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ نصوص اور مخالف اقوال کے باوجود بھی بعض لوگ اجماع کا دعویٰ کر دیتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”اجماع کے معنی یہ ہیں کہ مسلم علماء کسی حکم شرعی پر متفق ہو جائیں۔ اور جب کسی مسئلہ پر ملت اسلامیہ کا اجماع ثابت ہو جائے تو اس اجماع سے خروج کسی طرح جائز نہیں اس لیے کہ اُمت مسلمہ ضلالت پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہوتا یوں ہے کہ بکثرت مسائل کے بارے میں بعض لوگوں کا گمان ہوتا ہے کہ ان پر اجماع منعقد ہو چکا ہے حالانکہ دراصل ایسا نہیں ہوتا۔ بلکہ دوسرا قول دلائل کتاب و سنت کی رو سے ارجح ہوتا ہے۔“ (زقادی ابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۴۷-۱- اسباب اختلاف الفقہاء ص ۲۰۶)

چنانچہ اجماع سے متعلق مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے:

۱- اجماع سکوتی: اجماع سکوتی یہ ہوتا ہے کہ بعض مجتہدین ایک بات کہیں اور دوسرے اُسے سن کر خاموش رہیں۔ اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہ ہو کہ یہ خاموشی رضامندی کے بغیر ہے۔ بعض علمائے اصول اس میں یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ اس میں عدم رضا کا کوئی قرینہ نہ پایا جاتا ہو۔ اجماع سکوتی کے بارے میں علماء کے حسب ذیل اقوال ہیں:

(۱) اجماع سکوتی نہ تو اجماع کی حیثیت رکھتا ہے اور نہ ہی حجت ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اجماع تو نہیں رہتا ہم یہ حجت شرعیہ ہے۔

(۳) جب خاموشی اختیار کرنے والے علماء کا عصر و مہد گزر جائے تو اجماع سکوتی کو اجماع اور حجت تصور کیا جائے گا۔

پھر اس اختلاف کی بنا پر بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ ان فروعی

اختلافات کا مرکز و محور اجماع سکوتی کے حجت ہونے یا نہ ہونے پر ہے مثلاً مندرجہ ذیل مسائل،
 جب اربابِ عمل و عقید میں سے کوئی ایک کسی کی بیعت کرے اور باقی لوگ خاموش رہیں تو کیا
 اس کی امارت کا انعقاد ہوگا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ (۱) ایک
 قول یہ ہے کہ امارت منعقد نہیں ہوتی (۲) دوسرے قول کے مطابق منعقد ہو جاتی ہے۔ (۳) تیسرا
 قول یہ ہے کہ امارت کا انعقاد اس وقت ہوگا جب خاموش رہنے والوں کا عصر و عہد ختم ہو جائے۔
 یہ اختلاف سابقہ مسئلہ میں پیدا شدہ اختلاف سے متفرع ہوتا ہے۔ چنانچہ جو اہل علم
 سکوتی اجماع کو حجت گردانتے ہیں ان کے نزدیک امارت کا انعقاد ہو جاتا ہے۔ اور جو حجت
 تصور نہیں کرتے ان کے یہاں امارت منعقد نہیں ہوتی۔

مسئلہ ہذا کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ اگر ایک فاسق آدمی لوگوں کے مجمع میں کھڑا ہو اور قاضی
 کہے کہ یہ معتبر گواہ ہے اور کوئی شخص اس پر تنقید نہ کرے تو آیا فاسق کا ثبوت ہونا اس سے ثابت
 ہوتا ہے نہیں؟

یہ مسئلہ بھی متنازع فیہا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے فاسق کی عدالت ثابت ہو جائے
 گی۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ عدالت ثابت نہیں ہوگی۔ یہ اختلاف بھی اصل مسئلہ سے متفرع ہوتا
 ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ اجماع سکوتی حجت ہے ان کے نزدیک فاسق کی عدالت ثابت ہو
 جائے گی۔ اور جو لوگ اس کو حجت تصور نہیں کرتے ان کے نزدیک عدالت ثابت نہیں ہوتی۔

(التمہید از انسوی ص ۱۳۶)

۲۔ جب ایک عصر کے لوگ ایک مسئلہ میں اختلاف رکھتے ہوں
 اور عصر ثانی کے لوگ ایک قول پر متفق ہوں تو کیا اسے
 اجماع تصور کیا جائے گا؟

اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ قابل احتجاج اجماع ہے۔
 جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے۔



پھر اس اختلاف کی بنا پر تفریعات میں اختلاف رُو تما ہوا۔ اس کی مثال میں امام نووی نے ابن عبدالبر سے نقل کرتے ہوئے اس اختلاف کا ذکر کیا ہے جو تکبیرات جنازہ کی تعداد میں تین سے لے کر نو تک پایا جاتا تھا۔ مگر آگے چل کر چار تکبیرات پر اجماع منعقد ہو گیا۔ نووی نے بحث کے آخر میں لکھا ہے کہ بقول صحیح ترا اختلاف پیدا ہونے کے بعد اجماع کا انعقاد ہو جاتا ہے۔“

(نووی شرح مسلم ج ۷، ص ۲۲)

جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ عصر ثانی کے لوگوں کے عصر اول کے علماء کے کسی قول پر متفق ہو جانے کو اجماع تصور کیا جاتا ہے وہ تو اسے اجماع کا نام دیتے ہیں اور اس سے احتجاج کرتے ہوئے اس کے ترک کرنے کو جائز نہیں سمجھتے۔ البتہ جو لوگ اس کو اجماع نہیں ٹھہراتے وہ دوسرے اقوال پر عمل کرتے کو بھی درست سمجھتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ پہلے احادیث کے لکھتے میں اختلاف پایا جاتا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں۔ مگر آگے چل کر اس کے جواز پر اتفاق ہو گیا۔

(نووی شرح مسلم ج ۷، ص ۲۳-۲۴)

بعض علماء نے اس کی مثال میں نکاح متعہ کو پیش کیا ہے کہ آیا اس کے مرتکب پر حد شرعی لگائی جائے گی یا نہیں؟ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک سابقہ اختلاف کی بنا پر اس میں حد نہیں ہے۔ جب کہ دوسری جماعت کا موقف یہ ہے کہ اس پر حد لگائی جائے گی۔ اس لیے کہ بعد ازاں اس کی حرمت پر اتفاق رائے ہو گیا تھا۔ (التمہید بلاسنوی ص ۱۳۸-۱۳۹)

مذکورہ صدر اختلاف اسی قاعدہ پر منقطع ہے۔ چنانچہ جو اہل علم کہتے ہیں کہ دو اقوال میں سے کسی ایک پر متفق ہو جانے کا نام اجماع ہے ان کے نزدیک اس پر حد لگائی جائے گی۔ اور جو لوگ اس کو اجماع تصور نہیں کرتے ان کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں۔

مگر یہ تعلیل محل نظر ہے۔ اس لیے کہ سابق اختلاف کے شبہ کی بنا پر اس پر حد نہ لگانے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع منعقد ہو گیا ہے۔ ورنہ حد نہ لگانے کی علت یہ بیان کی جاتی کہ اختلاف بنور باقی ہے۔



اس اختلاف کی ایک مثال یہ ہے کہ میت کے بھائیوں کی موجودگی میں اُس کی والدہ کو اُس کے ترکہ میں سے اُس کے بجائے اُس کے حصہ ملتا ہے۔ ظاہر ہے کہ عصرِ اول میں یہ مسئلہ متنازع فیما تھا۔

چنانچہ حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا موقف تو یہ تھا کہ میت کے بھائیوں کی موجودگی میں اس کی ماں کو اُس کے بجائے اُس کے حصہ ملتا ہے۔ مگر عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ دو بھائی میت کی والدہ کے اُس میں محفل نہیں ہوتے۔ بناؤ اختلاف یہ امر ہے کہ کم از کم جمع کا اطلاق دو پر ہوتا ہے یا تین پر۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ کم از کم دو پر جمع کا اطلاق ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ دو بھائی میت کی ماں کے لیے حاجب ہیں (اس کے حصہ کو کم کر دیتے ہیں)۔ اور جن کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ کم از کم تین پر جمع کا اطلاق ہوتا ہے اُن کے نزدیک دو بھائی میت کی ماں کے لیے حاجب نہیں ہیں۔ مگر اگلے تاریخی ادوار میں دو بھائیوں کے حاجب ہونے پر اتفاق ہو گیا تھا۔

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۴۲-۲۴۳)

(تفسیر القرطبی ج ۵ ص ۴۲-۴۳)

الغرض جن اہل علم کے نزدیک عصرِ ثانی والوں کا عصرِ اول کے کسی قول پر اتفاق اجماع تصور کیا جاتا ہے وہ اس سے احتجاج کرتے اور دو بھائیوں کی موجودگی کو ماں کے لیے حاجب قرار دیتے ہیں اور اس اجماع کو نظر انداز نہیں کرتے۔ مگر جو اسے اجماع نہیں سمجھتے اُن کے نزدیک تین بھائی یا اس سے زیادہ میت کی ماں کے لیے حاجب ثابت ہوتے ہیں اس سے کم نہیں۔

۳۔ جب علماء ایک حکم پر متفق ہو جائیں۔ بعد ازاں اجماعی مسئلہ میں کوئی جدید صفت رونما ہو تو آیا قبل از صفت منقذہ اجماع کی بنا پر بعد از صفت بھی استدلال کیا جاسکے گا، یا حدوث صفت کے بعد اس میں نئے اجتہاد کی گنجائش ہوگی؟

مذکورہ صدر مسئلہ میں دو اختلافی اقوال پائے جاتے ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ سابقہ اجماع قائم رہے گا اور اس میں کسی قسم کا اختلاف ممنوع ہے۔



(۳) جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ حدودِ صفت کے بعد اس میں نئے سرے سے اجتہاد کیا جائے گا۔ اگر قیاس اس امر کا مقتضی ہو کہ اس کو حدودِ صفت سے قبل کے حکم کے ساتھ ملحق کر دیا جائے تو اس کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔

مسئلہ بذا کی ایک فرع یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تیمم کیا ہو اور وہ حالتِ نماز میں پانی کو دیکھ لے تو کیا اندریں حالات اس اجماع سے استدلال کیا جاسکے گا جو اس ضمن میں منعقد ہوا ہے کہ نماز سے قبل پانی کو دیکھ لینے سے تیمم باطل ہو جاتا ہے تو کیا نماز کی حالت میں بھی پانی کو دیکھنے سے تیمم باطل ہو جائے گا؟

اس میں علماء کے دو اقوال ہیں :

(۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک تیمم باطل نہیں ہوگا اور اس اجماع پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ بایں طور وہ شخص نماز کو جاری رکھے، اس کی نماز صحیح ہے۔ (التمہید للاسنوی ص ۱۱۲۹)

(۲) بخلاف ازیں علماء کے دوسرے گروہ کا موقف یہ ہے کہ بنا بر اجماع اس کا تیمم باطل ہو جائے گا۔ اس لیے وہ نماز کو جاری نہیں رکھے گا بلکہ پانی کے ساتھ وضو کرنا اس کے لیے ازلیں ناگزیر ہے۔ بدین وجہ یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو اصل قاعدہ میں پایا جاتا ہے۔

۴۔ یہ مسئلہ بھی متنازع فیہا ہے کہ آیا کسی مسئلہ پر اہل مدینہ کے اتفاق و تعامل کو اجماع تصور کیا جائے گا یا نہیں؟

چنانچہ مالکیہ اسے حجت تصور کرتے ہیں۔ بنا بریں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ بعض احادیث کی خلاف ورزی محض اس لیے کرتے ہیں کہ اہل مدینہ کا تعامل اس کے خلاف تھا۔ مگر جمہور علماء اسے قابل احتجاج اجماع نہیں سمجھتے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث اس سے مقدم ہے اور یہی بات صحیح بھی ہے۔ پھر اس اختلاف سے بکثرت فرعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔ ان مسائل میں مالکیہ نے اہل مدینہ کے اجماع اور تعامل سے احتجاج کیا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بکثرت احادیث



کے باوجود مالکیہ خیار مجلس کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس ضمن میں وہ اہل مدینہ کے تعامل سے احتجاج کرتے ہیں۔ مزید برآں مالکیہ نے اس قاعدہ پر عمل کرنے کے سلسلہ میں جس توسع سے کام لیا اور کثرت احادیث پر عمل کرنے کو ترک کر دیا ہے وہ امام مالک کے موقف سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ امام مالک نے یث بن سعد کے نام جو خط لکھا تھا اس سے استفاد ہوتا ہے کہ امام مالک صرف اہل مدینہ کے تعامل پر ہی اعتماد نہیں کرتے بلکہ انہوں نے یطرز عمل اس لیے اختیار کیا ہے کہ وہ اسے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دلیل کی حیثیت دیتے ہیں۔ اپنے مکتوب میں امام مالک ازقام فرماتے ہیں کہ "جب کوئی معاملہ اہل مدینہ کے یہاں بظاہر معمول بہ ہو تو میرے خیال میں اس کی خلاف ورزی کرنا کسی کے لیے جائز نہیں۔ اس لیے کہ اُن کے سامنے ایک ایسی وراثت ہے جس کو بلاوجہ حضورؐ کی جانب منسوب کرنا اور اس کا دعویٰ کرنا کسی کے لیے جائز نہیں۔"

(اسباب اختلاف الفقہاء از علی الحقیف ص ۹۹)

(۲۱۳۱۸۰)

✦



قیاس

قیاس کی تعریف:

قیاس کے لغوی معنی کسی چیز کے اندازہ اور تخمینہ کے ہیں۔ اصطلاحاً قیاس سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا واقعہ رونما ہو جس میں شارع سے کوئی نص منقول نہ ہو۔ مگر کوئی ایسا واقعہ موجود ہو جو اس کے مُثَل ہو اور شارع نے اس کے حکم کی تصریح کی ہو۔ اس کے ساتھ ہی وہ علت بھی معلوم ہو جس پر اُس کے حکم کا مدار و انحصار ہے۔ تو اندریں صورت غیر منصوص واقعہ کے بارے میں وہی حکم صادر کیا جائے گا جو اس کے مُثَل واقعہ کے ضمن میں دیا گیا اور شارع کی جانب سے اس کی صراحت کی گئی ہے۔

قیاس بھی اجتہاد کی ایک نوع ہے جسے مجتہدین نے جدید واقعات میں اثباتِ احکام کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نصوص شرعیہ گہنی چینی اور محدود ہیں جب کہ واقعات غیر متناہی و غیر محصور ہیں۔

قیاس میں اختلاف:

قیاس غم الامول کے اُن مباحث میں سے ہے جن میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے پھر قیاس میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف کا موجب بنا۔ قیاس میں جو اختلاف رونما ہوا اس کی دو قسمیں ہیں:

- ۱۔ ایک قسم کا وہ اختلاف ہے جو قیاس کے منکرین اور اُس کے مُثبتین کے مابین پایا جاتا ہے۔
 - ۲۔ دوسری قسم کا وہ اختلاف ہے جو قیاس کے مُثبتین کے یہاں بعینِ مواضع میں پایا جاتا ہے۔
- قیاس کی پہلی قسم؛ یعنی وہ اختلاف جو قیاس کی جُحیت کے بارے میں اُس کے مُثبتین و

منکرین کے یہاں پایا جاتا ہے۔

یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے کہ آیا قیاس ایک قابل احتجاج شرعی دلیل ہے یا نہیں؟ چنانچہ فرقہ ظاہریہ اور علماء کی ایک جماعت قیاس کو محبت تصور نہیں کرتی۔ جب کہ دیگر علماء اس کو دلیل شرعی تسلیم کرتے ہیں۔ فریقین اپنے اپنے موقف کے اثبات میں دلائل پیش کرتے ہیں۔

منکرین قیاس کے دلائل :

پہلی دلیل : عہد رسالت میں دین کی تکمیل ہو چکی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت اسلامیہ کی وضاحت فرمادی اور اپنی امت کو صراطِ مستقیم پر گام زن کر کے مازم فروری ہوئے۔ مزید براں کتاب اللہ میں ہر چیز کی وضاحت موجود ہے، پھر قیاس کی کیا ضرورت باقی رہی۔

دوسری دلیل : شارح نے باہم مماثل نصوص شرعیہ میں تفریق کر دی اور نصوص مختلفہ میں جمع و تطبیق پیدا کر دی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اُس نے ایسے احکام کا اثبات کیا ہے جن میں عقل و قیاس کی کوئی گنجائش نہیں۔

تیسری دلیل : صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے قیاس و رائے کی مذمت کی اور وہ اس قدر شائع ہوئی کہ اس پر اجماع مستقر ہو گیا۔

چوتھی دلیل : قیاس میں ظن کی پیروی کی جاتی ہے اور ظن ایک اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہوتا ہے جس سے شرعی احکام کا اثبات نہیں کیا جاسکتا۔

مجازین قیاس کے دلائل :

جمہور کے نزدیک قیاس شرعی اصولوں میں سے ایک اصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ اس کے اثبات میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں :



پہلی دلیل: قیاس جس علت پر مشتمل ہو تمبے وہ نقص یا اجماع سے ثابت ہوتی ہے اور یہ دونوں دلیل قطعی ہیں۔

دوسری دلیل: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیاس کی جانب رہنمائی فرمائی اور اُسے قائم رکھا ہے۔

تیسری دلیل: قیاس کی جُحیت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ اُن کے عصر و عہد میں ایسے حوادث و واقعات رونما ہوئے تھے جن میں انہوں نے قیاس کی روشنی میں فیصلہ کیا اور کسی نے بھی اس پر تنقید نہ کی۔ اگر قیاس ناروا ہوتا تو اس پر عمل کرنے کے بارے میں اُن کا اجماع منعقد نہ ہوتا۔

اہم نے فریقین کے دلائل ذکر کر دیے ہیں، مگر ان پر تنقید و تبصرہ کرنے سے ہم موضوع زیر قلم سے دُور نکل جائیں گے۔ تاہم یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ جمہور کا موقف راجح اور صحیح ہے۔ خصوصاً ان مسائل میں جن کی علت کا اثبات نقص یا اجماع سے ہوتا ہے۔ قیاس کی جُحیت میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جمہور بہت سے احکام کا اثبات قیاس سے کرتے ہیں، مگر منکرین قیاس ان کو تسلیم نہیں کرتے۔

قیاس کی مثالیں

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "سونا سونے کے عوض، چاندی کی خرید و فروخت چاندی کے عوض، گندم کی گندم کے بدلے میں، جوئے کے بدلے جو، کھجور کے عوض کھجور، نمک کے عوض نمک، اگر برابر برابر ہوں اور معاملہ دست بدست ہونے کا سبب ہے۔ جس نے زیادہ دیا یا لیا اس نے سودی کاروبار کیا۔ اس میں لینے والا اور دینے والا (گناہ کے لحاظ سے) دونوں برابر ہیں۔" (صحیح مسلم)

جمہور علماء نے اُن اشیاء کو بھی ان کے ساتھ شامل کر دیا ہے جن کے نام اس حدیث میں

مذکور نہیں۔ اس لیے کہ ممانعت کی علت اُن میں بھی پائی جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح اُن میں بھی ربا کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے دوہم جنس اشیاء کو باہم فروخت کرتے وقت نہ تو کمی بیشی جائز ہے اور نہ ادھار۔ اور اگر جنس ایک نہ ہو (مثلاً گندم کی بیج جو کے عوض) تو اس میں کمی بیشی تو جائز ہے مگر ادھار جائز نہیں۔ اس کی دلیل حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ "جب ان اشیاء کی جنس مختلف ہو تو جیسے چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ معاملہ دست بدست ہو"

(صحیح مسلم)

ملاوہ بریں جمہور حکم کی علت میں بھی مختلف الرائی ہیں۔ اس کی تفصیل نوع ثانی میں آرہا ہے۔ منکرین قیاس حکم شرعی کو صرف اسی چیز تک محدود رکھتے ہیں جس کا ذکر نص میں کیا گیا ہو۔ کسی دوسری چیز کو اس کے ساتھ ملحق نہیں کرتے۔ چنانچہ اُن کے یہاں چاول میں ربا نہیں ہے اور اس میں کمی بیشی جائز ہے۔ مگر جمہور اسے ناروا تصور کرتے ہیں۔ بسبب اختلاف یہ ہے کہ چاول میں تقاضل کو جائز قرار دینے والے قیاس کے قائل نہیں۔ جب کہ ناروا ٹھہرانے والے قیاس کو حجت مانتے ہیں اور چاول کو بھی اُن اقسام اربعہ میں شامل کرتے ہیں جن کا ذکر حدیث میں کیا گیا ہے۔ علی ہذا القیاس تمام کیلی اور وزنی اشیاء میں ربا کے پائے جانے میں اُن اہل علم کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ ربا کی علت یہی ہے۔ جب کہ منکرین قیاس اس کو تسلیم نہیں کرتے اور ربا کو صرف منصوص اشیاء کے اندر محصور کرتے ہیں۔

۲۔ قسم ثانی، قائلین قیاس کے مابین اختلاف:

اس نوع کے اختلاف میں بڑی دست پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ قیاس کے چار ارکان ہیں۔

(۱) اصل (۲) فرع (۳) علت (۴) حکم

ان ارکان کے شرائط میں اختلاف پایا جاتا ہے، نیز یہ کہ آیا ان میں اضافہ ممکن ہے یا نہیں؟

چنانچہ بعض علماء ان پر چند شرائط کا اضافہ کرتے ہیں، جب کہ دیگر علماء ان شرائط کو تسلیم نہیں



کرتے۔ بعض اوقات علت کے استنباط اور اس تک پہنچانے والے طرق کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ کبھی کسی واقعہ کے بارے میں بھی اختلاف رونا ہوتا ہے کہ آیا اس میں قیاس جاری ہو سکتا ہے یا نہیں۔ الغرض قائلین قیاس کے یہاں بھی کثرت مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اب ہم ان میں سے بعض اختلافی مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں :

۱۔ علت : علت قیاس کے ارکان میں سے ہے، اس لیے کہ علت کے بغیر قیاس کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ علمائے اصول نے قیاس کے بعض شروط و مباحث میں اختلاف کیا ہے جس کے نتیجے میں فروعی مسائل میں اختلاف رونا ہوا۔ اسی قسم کا وہ اختلاف ہے جو حکم کی علت اور اس کی تعیین میں پایا جاتا ہے، جب کہ علت استنباط شدہ ہو۔ اس کو "تخریج منانا" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ علت کی تعیین میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، اُس کے اصل کے ساتھ ملحق کا اختلاف بھی اسی پر مبنی ہے۔

اس کی مثال وہ اختلاف ہے جو ابو سعید خدری کی روایت میں وارد شدہ اقسام اربعہ کی علت کی تعیین کے بارے میں پایا جاتا ہے۔ احناف کے نزدیک اس میں علت اتحاد جنس اور کیلی یا وزنی ہونا ہے۔ شافعیہ کے یہاں ہم جنس اور طعام ہونا یا ان تمام اوصاف کا پایا جانا جیسا کہ ایک روایت کے مطابق خابہ سے منقول ہے۔

مالکیہ کے یہاں علت اتحاد جنس کے ساتھ ساتھ خوراک اور ذخیرہ اندوزی کے قابل ہونا ہے۔ تعیین علت کے سلسلہ میں اس ضمن میں کچھ دیگر افکار و آراء بھی منقول ہیں۔ پھر اس اختلاف کی اساس پر ان فروعات میں اختلاف پیدا ہوا جن کو اصل پر قیاس کیا جاتا ہے۔ چنانچہ لوہے اور تانبے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا ان میں ربا ہے یا نہیں۔ اسی طرح پھلوں اور سبزیات کے علاوہ اُن اشیاء کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے جن کا ذکر اس حدیث میں نہیں کیا گیا

(۱) باب اختلاف الفقہاء ص ۲۲۲ - ۲۲۵

برایۃ المبتدع ص ۲ ص ۱۳۰ - المغنی ج ۲ ص ۱۰



جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ علت اتحاد جنس مع کیل یا وزن ہے اُن کے نزدیک بھے اور تانبے میں ربا پایا جاتا ہے۔ اور جن کے نزدیک علت طعام ہونا ہے اُن کے یہاں اس میں ربا نہیں ہے۔ یہی نزاع کشش، سبب اور دیگر پھلوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ چنانچہ جن اصحابِ مسلم کے نزدیک علت قوت (خوراک) اور قابل ذخیرہ اندوزی ہونا ہے اُن کے نزدیک تانبے اور لوہے میں ربا نہیں۔ اور جن کا موقف یہ ہے کہ علت صرف طعم اور جنس ہے اُن کے یہاں ان میں ربا موجود ہے۔

مذکورہ صدر بیان اس حقیقت کی ائینہ داری کرتا ہے کہ اندریں صورت فروعات میں جو اختلاف رونما ہوا ہے وہ علت کے استنباط و تعیین پر مبنی ہے۔ اس مسئلہ کی ایک مثال وہ اختلاف ہے جو اس ضمن میں پایا جاتا ہے کہ آیا باپ اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کر سکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے چھ سال کی عمر میں شادی کی اور جب نو سال کی تھیں تو ان کی رخصتی ہوئی۔ اور نو سال تک حضور کے عقد نکاح میں رہیں۔ (صحیح بخاری و مسلم)

ظاہر ہے کہ اس عمر میں عورت کی رائے معتبر نہیں ہوتی۔ علماء کے یہاں اس کی علت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اس کی علت کم عمری ہے۔ بعض کے یہاں دوشیزگی اور بعض کے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک۔ پھر علت کی تعیین میں جو اختلاف رونما ہوا تھا اس کے نتیجے میں اس اختلاف نے جنم لیا کہ آیا باپ دوشیزہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے یا نہیں؟ جن لوگوں کا موقف یہ تھا کہ علت کم عمری ہے اُن کے نزدیک مجبور نہیں کر سکتا اور جن کے یہاں علت بکارت (دوشیزگی) ہے وہ جبر کی اجازت دیتے ہیں۔ اور جن کے یہاں علت ان دو امور میں سے ایک ہے اُن کا موقف بھی یہی ہے۔ (ابواب اختلاف الفقہاء ص ۲۲-۲۳)

باپ کے دوشیزہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرنے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اُس کا سبب ایک اور بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ سابق الذکر نصوص کا مفہوم اُس عموم کے معارض ہے جو ان نصوص میں

پایا جاتا ہے چنانچہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں کہ یتیم لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ یتیم لڑکی سے اُس کی ذات کے بارے میں مشورہ کیا جائے؛ (البرہ اوڈ) اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ زندہ باپ والی لڑکی اور یتیم دونوں کا حکم ایک دوسری سے الگ ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما رسول کریم سے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں کہ وہ شیزہ کے ساتھ مشورہ کیا جائے؛ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ شیزہ سے اس کا باپ اجازت طلب کرے (صحیح مسلم) ان روایات کے عموم سے مستفاد ہوتا ہے کہ ہر دو شیزہ سے اجازت لینا واجب ہے۔ چنانچہ جو لوگ عموم کے قائل ہیں وہ اس سے مشورہ لینے کو واجب ٹھہراتے ہیں۔ اور جو مفہوم پر عمل پیرا ہیں وہ بدون اذن اس کا نکاح کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ہدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۵، ۲۔ اصل کا حکم، اصل کے حکم کے لیے چند شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مختلف فیہا شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ آیا اصل کے حکم کے لیے یہ ضروری ہے کہ شریعت کے معروف اصول و قواعد کے خلاف نہ ہو یا ضروری نہیں؛ چنانچہ حنفیہ میں سے کرخی اس کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اصل کا حکم اس کے خلاف ہو تو اُس کے نزدیک قیاس صحیح نہیں۔ لہذا یہ کہ شارع بذات خود علت حکم کی تصریح کرے لہ

لہ اس کی مثال یہ ہے کہ جب صحابہ نے "عرایا" کے بارے میں دریافت کیا تو اس کی علت شارع نے حاجت اور ضرورت بیان کی۔ اسی طرح ضرورت کی بنا پر نکاح مُتَعہ کو مباح ٹھہرایا، حالانکہ یہ شریعت کے اصول و قواعد سے خارج ہے۔ رسول کریم نے اُن کے سوال کو درست ٹھہرایا۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ وفد کے آنے کی وجہ سے حضور نے قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ ممانعت اصل عام سے مستثنیٰ ہے اور وہ اباحت مطلقہ ہے۔



بخلاف ازیں بعض علماء نے اصل کے حکم میں اس شرط کا اضافہ نہیں کیا۔ اگر قیاس کی علت سمجھ میں آئے والی ہو تو وہ قیاس اُن کے نزدیک جائز ہے۔ اگرچہ اصل کا حکم بعض اصول و قواعد کے خلاف ہو، یہ الگ بات ہے کہ کسی دوسرے قاعدہ سے ہم آہنگ ہو یا نہ ہو۔ دیگر علماء کا قول ہے کہ جب اصل کا حکم بعض اصول و قواعد کے خلاف ہو تو اس پر قیاس مطلقاً ممنوع ہے۔ خواہ اُس کی علت معلوم ہو یا نہ ہو، یا اس کی علت کی تصریح کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو یا دوسرے اصل سے ہم آہنگ ہو یا نہ ہو۔ (اصول الفقہ ابو النور زہیر ج ۲ ص ۱۶۹)

اس کی مثال "عرایا" کی ہے جس کی رسول کریم نے اجازت دی تھی۔ عرایا کا مطلب یہ ہے کہ تازہ کھجوروں کو خشک کھجوروں کے عوض ضرورت کی بنا پر شروہ و معروفہ کے مطابق فروخت کر دیا جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ طریقہ دوسرے پھلوں میں بھی اختیار کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ اگر وہ بعض اصول و قواعد کے خلاف ہو تو اسے اصل کے حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، وہ کہتے ہیں کہ یہ طریقہ دوسرے پھلوں میں اختیار نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اسے منصوص اشیاء کے ساتھ طمق کیا جا سکتا ہے۔ (التمہید للامنوی ص ۱۴۱)

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ اگر وہ مسئلہ بعض اصولی و قواعد کے خلاف ہو تو اُسے اصل کے حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اُن کے نزدیک اُسے نہ تو دوسری اشیاء کی طرف متعدی کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی منصوص اشیاء کے ساتھ طمق کیا جا سکتا ہے۔ اور جن کا زاویہ نگاہ یہ ہے

۱۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صاحبِ عریہ جس کو کسی کے باغ میں چند پھل دلوں درخت مستعار دئے گئے ہوں کہ اس کا کنبہ درختوں کے پھل سے مستفید ہوا کہ اجازت دی کہ وہ کھجوروں کا تخمینہ کر کے اُسے خشک کھجوروں کے عوض فروخت کر دے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ دست کھجور یا اس سے کم عریہ کو فروخت کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ (صحیح بخاری و مسلم)



کہ قیاسی جائز ہے اگرچہ وہ بعض اصول و قواعد کے خلاف ہو، وہ کہتے ہیں کہ ان پھلوں کی طرف
متعدی ہو سکتا ہے جو منصوص علیہ کے مائل ہوں۔

اسی طرح بیح سلم (قبل از وقت کسی چیز کا سودا کرنا) میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ حضرت ابن
عباسؓ سے مروی ہے کہ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو اہل مدینہ ایک
دو سال پہلے پھلوں کا سودا کر لیا کرتے تھے۔ یہ دیکھ کر رسول کریمؐ نے فرمایا "جو قبل از وقت پھلوں
کا سودا کرنا چاہے وہ اس کا پیمانہ، وزن اور مدت کا تعین کرے۔ (صحیح مسلم)

کیلی اور موزونی اشیاء میں علماء نے بیح سلم کی اجازت دی ہے اور اس پر سب علماء کا
اتفاق ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں فرمایا "جو بیح سلم کرنا چاہے وہ اُس کا نرخ،
وزن اور مدت طے کرے" (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۰۱)

اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ دیگر اشیاء کو ان کے ساتھ طمق کیا جائے گا یا نہیں؟
جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ جو معاملہ بعض اصول و قواعد کے خلاف ہو اُس کو اصل کے حکم
پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی منصوص اشیاء کے ساتھ اسے طمق کیا جاسکتا ہے۔ اور جن کا
زاویہ نگاہ یہ ہے کہ خلاف اصول ہونے کی صورت میں بھی اُس کا الحاق جائز ہے اُن کی رائے
میں دیگر اشیاء کو منصوص اشیاء کے ساتھ طمق کیا جاسکتا ہے اور ان میں بیح سلم بھی جائز ہے۔

اس کی مثال میں "حدیث مُصْرَاة" (اُس جانور کی خرید و فروخت جس کے دودھ کو تھنوں میں
روک کر دھوکہ سے فروخت کیا گیا ہو) کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ رسول کریمؐ
سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا "قافلہ والوں سے اُگے جا کر نہ ملا کرو، کسی کے سودے
پر سودا نہ کرو، قیمت بڑھانے کے لیے بولی نہ دیا کرو، شہری دیہاتی کا سودا فروخت نہ کرے،
اذثنیٰ اور بکری کا دودھ تھنوں میں روکا نہ کرو، جس نے ایسا جانور خرید جس کا دودھ تھنوں میں روکا
گیا ہو اُسے جانور کو دوہنے کے بعد دو باتوں کا اختیار ہے، اگر چاہے تو اسے اپنے پاس
رہنے، اور اگر ناپسند کرے تو اسے واپس کر دے اور اس کے ساتھ ہی ایک صاع کھجور بھی



فروخت کنندہ کو دے، (صحیح مسلم)

مذکورہ صدر حدیث میں بصراحت کھجوروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا دیگر اشیاء کو کھجوروں پر قیاس کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ قنازاع فیہا ہے بعض علماء اس کو کھجوروں کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور دیگر اشیاء کو ان کے ساتھ طمق نہیں کرتے۔ اور بعض دیگر خوردنی اشیاء کو بھی کھجوروں کے ساتھ طمق کرتے ہیں۔ (احکام الاحکام لابن دقیق العید ج ۲ ص ۱۲۵)

شرح مسلم للنووی ج ۱۰ ص ۱۶۷-۱۶۸

ظاہر ہے کہ اصل کا حکم اس حدیث میں — یعنی ایک صاع کھجور واپس کرنا — خلافِ اصول ہے۔ اس لیے مسئلہ بذا کی تفریح اصولی قاعدہ میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہو گی۔ اور وہ یوں کہ جن علماء کے نزدیک اصل کے حکم کو جب خلافِ اصول ہو اصل کے حکم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ان کے نزدیک کھجوروں کے سوا دوسری کوئی چیز ادا نہیں کی جاسکتی۔ اور جو اہل علم خلافِ اصول ہونے کے باوجود الحاق کو جائز سمجھتے ہیں وہ دیگر اشیاء کو کھجوروں کے ساتھ طمق کرتے ہیں۔

۳۔ فرع کا حکم، علیٰ بذا القیاس فروع کے چند شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض تو علمائے اصول کے یہاں متفق علیہا ہیں اور بعض میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مختلف فیہ شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ فرع کا حکم مخصوص علیہ نہ ہو۔ چنانچہ بعض علماء اس کو شرط ٹھہراتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک مخصوص علیہ میں قیاس جاری نہیں ہو سکتا۔ بخلاف ازیں بعض علماء کے یہاں یہ شرط نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ قسم کا کفارہ ادا کرنے کے لیے غلام آزاد کرنے میں اس کے مومن ہونے کی شرط عائد کی جائے اور قسم کے کفارہ کو قتل کے کفارہ پر قیاس کیا جائے۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل آیت کریمہ میں ارشاد ہوا ہے:

اور کسی مومن کو زب نہیں دیتا کہ مومن کو قتل کرے
مگر بھول کر اور جو بھول کر بھی مومن کو مار ڈالے

دَمَا كَانَ نِمُومِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اَلَا
نَحَطًا وَّ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ



رَقَبَةً مُّؤْمِنَةً وَّوَدِيَّةً مُّسْلِمَةً إِلَىٰ
أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ۗ

تو (ایک تو) ایک مومن غلام آزاد کر دے اور
(دوسرے) مقتول کے وارثوں کو ودیت ادا کرے
الایہ کہ وہ معاف کر دیں۔

(النساء: ۹۲)

جواب علم یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ فرع کا حکم منصوص علیہ نہ ہو وہ قیاس کو تسلیم نہیں کرتے۔
اس لیے کہ قسم کے کفارے کے بارے میں نص مطلق وارد ہوئی ہے۔ بنا بریں کافر غلام بھی آزاد
کیا جا سکتا ہے۔ (اموال الفقہ از طہ الدسوقی ص ۳۷۰)

اور جن کے نزدیک یہ شرط نہیں ان کے یہاں یہ قیاس درست ہے۔ اندر ہی صورت
قسم کے کفارہ کو کفارہ قتل کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا اور قسم کے کفارے میں کافر غلام کو آزاد
کرنا جائز نہ ہوگا۔ حالانکہ اس اختلاف کا سبب ایک اور بھی ہے اور وہ یہ کہ اس امر میں اختلاف
پایا جاتا ہے کہ آیا مطلق کو مقید پر محمول کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ جو اہل علم مطلق کو مقید پر
اختلاف سبب کے باوجود محمول کرتے ہیں وہ غلام کے مومن ہونے کی شرط عائد کرتے ہیں۔
اور جن کے یہاں مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز نہیں وہ غلام کے مومن ہونے کی شرط عائد نہیں کرتے۔
اس کی مثال یہ بھی ہے کہ ظہار کے کفارے میں مطلق (بلا مقید ایمان) غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے

لہ اور وہ یہ آیت کریمہ ہے:

لَا يَتَىٰ أَخِيذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّذِي فِي آيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ
يَتَىٰ أَخِيذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْآيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ
إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ
أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، فَمَنْ لَمْ
يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، ذَلِكَ كَفَّارَةُ
آيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۗ (المائدہ: ۸۹)

خدا تمہاری بے ارادہ قسموں پر تم سے مواخذہ
درے گا۔ لیکن پختہ قسموں پر مواخذہ کرے گا۔
تو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا کھلانا ہے جو تم
اپنے اہل و عیال کو کھلاتے ہو۔ یا ان کو کپڑے دینا
یا ایک غلام آزاد کرنا۔ اور جن کو میسر نہ ہو وہ تین روزے
رکھے یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھاؤ۔



جب کہ قتل کے کفارہ میں غلام کے مومن ہونے کی شرط عائد کی گئی ہے۔

(اصول الفقہ از ابو النور زمخشری ج ۴ ص ۱۷۶)

کفارہ ظہار سے متعلق آیت کا متن یہ ہے:

”وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ
يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَآ سَاطُ

اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں پھر اپنے

قول سے رجوع کر لیں تو (ان کو) ہم بستر ہونے

سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔

(بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۱۹ - ۲۲۰ / ۱۱۳ - ۱۱۴)

(المجادلہ ۳۱)

۴۔ کن مسائل میں قیاس پر عمل کیا جا سکتا ہے؟ علمائے اصول کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ قیاس پر کن مسائل میں عمل کیا جا سکتا ہے اور کن میں نہیں؟ ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ جس حکم شرعی میں کوئی علت تلاش کی جا سکتی ہو اس میں قیاس پر عمل کر سکتے ہیں۔ اس کے برعکس علماء کا دوسرا گروہ بعض مسائل میں قیاس پر عمل کرنے کا قائل نہیں۔

وہ مسائل جن کے اندر قیاس کے جاری ہونے میں

اختلاف پایا جاتا ہے

۱۔ حدود و کفارات:

حدود و کفارات کے اندر قیاس کے جاری ہونے میں علماء مختلف الراے ہیں۔ بعض اہل علم

ان میں قیاس کو جاری سمجھتے ہیں۔ ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود و کفارات بھی شرعی احکام میں شامل ہیں۔ اور قیاس کی حجیت میں جو



دلائل پیش کئے جاتے ہیں اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ سب شرعی احکام یکساں نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان میں کچھ فرق و اختلاف نہیں پایا جاتا۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے جو فرمایا تھا کہ ”میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا“ یہ احکام بھی اس میں شامل ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرت معاذ کے قول کی تائید فرمائی تھی اور اس میں سے کسی حکم کو مستثنیٰ نہیں کیا۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم نے بھی احکام کے اندر کوئی تفریق نہیں کی تھی چنانچہ انہوں نے شراب کی سزا کو حدِ قذف پر قیاس کیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ خلافتِ فاروقی میں جب لوگ کثرت سے شراب پینے لگے تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کو جمع کر کے مشورہ کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”جو آدمی نشہ سے سرشار ہوتا ہے وہ اول فول بکتا ہے اور اول فول بکنے والا افترا پر دازی سے کام لیتا ہے۔ لہذا میرا خیال ہے کہ شرابی پر حدِ قذف لگائی جائے (یعنی اسے اتنی ڈرے مارے جائیں)“

(۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ حدود و کفارات کا اثبات خبرِ واحد کے ساتھ ہوتا ہے، تاہم اس میں خطا کا احتمال باقی رہتا ہے۔ لہذا قیاس سے بھی حدود و کفارات کا اثبات ہو جائے گا۔

مانعین کے دلائل :

اہل علم کی دوسری جماعت حدود و کفارات میں قیاس کو جائز تصور نہیں کرتی۔ وہ مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں :

(۱) اُن کی پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود و کفارات شارع کے مقرر کردہ ہیں، اس لیے عقل کو ان میں کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) قیاس کی اساس مماثلت و مساوات پر استوار کی گئی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کفارات کی مختلف انواع میں جن میں حد درجہ تفاوت پایا جاتا ہے۔ اس لیے ان میں قیاس نہیں کیا جاسکتا۔



(۳) شکوک و شبہات کی بنا پر حدود کو ماقط کر دیا جاتا ہے اور قیاس میں خطا کا احتمال ہوتا ہے جو شک و شبہ کا آئینہ دار ہے۔

مذکورہ صدر اختلاف کتبِ اصول میں مشہور چلا آتا ہے۔ پھر اس اختلاف کی اساس پر کثیر مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔ اور وہ ایسے مسائل ہیں کہ باپ حدود و کفارات میں ان کے بارے میں نقص موجود نہیں ہے۔ پس سوال یہ پیدا ہوا کہ آیا ان کو ان مخصوص مسائل پر قیاس کیا جائے گا یا نہیں جو ان سے ملتے جلتے ہیں۔

اس کی ایک مثال کفنِ چور کی ہے کہ آیا چور پر قیاس کر کے اس کا ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ دونوں میں ایک ہی علت پائی جاتی ہے اور وہ کسی کا مال خفیہ طور پر لیتا ہے۔ چنانچہ بعض اہل علم کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور بعض کے نزدیک نہیں۔ مسئلہ ہذا میں اختلاف بھی اصولی قاعدہ کے اختلاف پر مبنی ہے۔ جن اہل علم کے نزدیک حدود میں قیاس جائز ہے وہ کفنِ چور کو "سارق" پر قیاس کرتے اور وہی سزا دینے کے قائل ہیں جو چور کو دی جاتی ہے۔ اور جو حدودِ شرعیہ میں قیاس کو درست خیال نہیں کرتے ان کے نزدیک سارق کو قطعید کی سزا نہیں دی جائے گی۔

اس اختلاف کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ آیا کفارات کے وجوب میں قتل عمد کو قتلِ خطا پر قیاس کیا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ بعض اہل علم اس میں وجوبِ کفارہ کے قائل ہیں اور بعض نہیں۔ اس اختلاف کا مبنی بھی کفارات میں قیاس کا جاری ہونا ہے۔ جو اہل علم حدود و کفارات میں قیاس کے قائل ہیں وہ یہاں قیاس پر عمل کرتے ہیں اور جو قائل نہیں وہ قتلِ عمد کو قتلِ خطا کے ساتھ ملحق نہیں کرتے۔ اس لیے ان کے یہاں قتلِ خطا میں کفارہ نہیں ہے۔ اس کی ایک اور مثال قبل ازیں گزر چکی ہے یعنی قسم کے کفارہ کو قتلِ خطا کے کفارہ پر قیاس کر کے آزاد کئے جانے والے غلام کے مومن ہونے کی شرط عائد کرنا۔

۲۔ اسباب اور زحمتیں: یہ امر بھی متنازع فیہ ہے کہ آیا اسباب اور زحمتوں میں قیاس

جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ بعض اہل علم اس کو جائز اور بعض ناروا تصور کرتے ہیں۔ پھر اسباب اور رخصتوں سے متعلق فرعی مسائل میں پایا جانے والا اختلاف بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔ اسباب کی مثال لواطت ہے کہ آیا اُسے زنا پر قیاس کر کے وہی سزا دی جاسکتی ہے یا نہیں جو زانی کو دی جاتی ہے؛ جو اہل علم اسباب میں قیاس کو جائز تصور کرتے ہیں وہ لواطت کو بھی زنا سے ملحق کرتے اور اسے حدِ شرعی کا سبب قرار دیتے ہیں جیسے کہ زنا ہے۔ اور جو لوگ اسباب میں قیاس کرنے کے قائل نہیں وہ سبب ہونے میں لواطت کو زنا کے ساتھ ملحق نہیں کرتے۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ قصاص کے گواہ اگر دانستہ شہادت سے رجوع کر لیں اور مشہور علیہ کو ان کی شہادت کی بنا پر قتل کر دیا جائے تو آیا ان سے قصاص لینا واجب ہوگا اور اس کو جبر و اکراه کی تھوٹی شہادت پر اتحادِ سبب کی وجہ سے قیاس کیا جائے گا یا نہیں؛ اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک ان پر قصاص واجب ہے اور دوسری کے نزدیک نہیں۔ اختلاف کا مرکز و محور اس قاعدہ میں پایا جانے والا اختلاف ہے۔ جو لوگ اسباب میں قیاس کے قائل ہیں وہ قائل تصور کر کے ان سے قصاص لینے کا عقیدہ رکھتے ہیں اور جو لوگ اسباب میں قیاس کو تسلیم نہیں کرتے وہ ان پر قصاص کو واجب قرار نہیں دیتے۔ رخصتوں میں قیاس کی مثال یہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عرینہ والوں کو اونٹوں کا بول پی کر علاج کرنے کی اجازت دی تھی۔ تو کیا جن دیگر اشیاء کو نجاست تصور کیا جاتا ہے ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس حدیث میں اونٹوں کے بول کا ہے؛ اس میں علماء کے دو قول ہیں۔

۱۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قبیلہ مکل اور عرینہ کے چند لوگ مدینہ آئے تو وہاں کی آب و ہوا انہیں موافق نہ آئی۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں چند شیر دار اونٹنیاں مرحمت فرمائیں اور ان کا دودھ اور بول پینے کا حکم دیا۔ چنانچہ وہ مدینہ سے باہر چلے گئے اور جب صحت یاب ہوئے تو آپ کے چرواہے کو قتل کر کے اونٹوں کو لے گئے۔ دن چڑھے آپ کو پتہ چلا تو آپ نے انہیں تلاش کرنے کے لیے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)



ایک قول کے مطابق دیگر نجاسات کو اونٹوں کے بول کے ساتھ ملحق کیا جائے گا اور دوسرے قول کے مطابق نہیں۔ بناءً اختلاف مندرجہ بالا قاعدہ میں پایا جانے والا اختلاف ہے۔ چنانچہ جواہل علم رخصتوں میں قیاس کے قائل ہیں وہ نجاست کے ساتھ علاج کو جائز تصور کرتے ہیں اور اُسے اونٹوں کے پیشاب پر قیاس کرتے ہیں۔ اور جو لوگ قیاس کے قائل نہیں وہ نجاست کے ساتھ علاج کو ممنوع ٹھہراتے ہیں۔

۳- خارج از قیاس :

اس کی ایک قسم خارج از قیاس یا اصولِ عامہ سے مستثنیٰ مسائل بھی ہیں۔ ان کے بارے میں سوال یہ ہے کہ اگر ایسے مسائل مفہوم المعنی ہوں تو ان میں قیاس جاری ہوگا یا نہیں؟ علماء کی ایک جماعت مفہوم المعنی ہونے کی بناءً پر ان میں قیاس کو جائز سمجھتی ہے۔ جب کہ دوسری جماعت کے نزدیک ان میں قیاس درست نہیں۔

مثلاً نقص سے ثابت ہے کہ مجرم کے عاقلہ (وہ عصبیات جو مجرم کی طرف سے دیت ادا کرتے ہیں) بڑی تک پہنچنے والے یا اس سے بڑے زخم کی دیت ادا کریں۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا عاقلہ اس سے کم درجہ کے زخم کی دیت ادا کریں گے یا نہیں؟ علماء کے یہاں اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ وجہ اختلاف اس اصولی قاعدہ میں پایا جانے والا اختلاف ہے۔ جواہل علم اس میں قیاس کے قائل ہیں وہ یہاں قیاس کرتے ہیں اور چھوٹے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ سابقہ) آدمیوں کو بھیجا۔ دوپہر کے وقت انہیں کپڑا کر لایا گیا اور اٹنی سمت سے اُن کے ہاتھ پاؤں کاٹ دئے گئے (یعنی دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں) اُن کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیری گئیں اور انہیں پتھر ملی جگہ میں پھینک دیا گیا۔ وہ پانی مانگتے تو انہیں پانی نہ پلایا جاتا۔ اب وقت بڑھتا ہے کہ یہ لوگ مرتد ہو گئے تھے۔ انہوں نے قتل کا الزام کیا اور اللہ اور اس کے رسول کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔



زخم کو "موضوہ" کے ساتھ ملحق کرتے ہیں۔ اور جو قیاس کے قائل نہیں وہ چھوٹے زخم کو "موضوہ" کے ساتھ ملحق نہیں کرتے۔ اس اختلاف کی ایک اور وجہ بھی ہے اور وہ یہ کہ آیا شریعت کی مقرر کردہ سزاؤں میں قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے اور اس پر قبل ازیں اظہار خیال کیا جا چکا ہے۔

مرقومہ صدر بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ جن مسائل کے اندر قیاس کے جاری کرنے میں اختلاف پایا جاتا ہے ان سے متفرع ہونے والے مسائل میں بھی اسی وجہ سے اختلاف نے جنم لیا۔

لے موضوہ اس چوٹ کو کہتے ہیں جو ہڈی تک پہنچ جائے۔ اس کی دیت پانچ اونٹ ہے۔ جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکتوب گرامی بنام عمرو بن حرم میں تحریر فرمایا تھا کہ "موضوہ کی دیت پانچ اونٹ ہے۔" (ابو داؤد۔ نسائی۔ ترمذی) ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح کے درجہ کی ہے۔ اس سے کم درجہ کے زخم کی دیت اتنی نہیں ہوگی۔ (المنہج ج ۸ ص ۴۰۲)

احناف کے نزدیک عصابات دانت توڑنے، سر کو زخمی کرنے اور اس سے کم تر درجہ کے زخموں کی دیت ادا کرنے کے پابند ہوں گے۔ اس لئے کہ رسول کریم نے جنین (جو بچہ ہنوز رحم مادر میں ہو) کے عوض غلام ادا کرنے کا حکم عصابات کو دیا تھا۔ غلام کی قیمت دیت کا بیسواں حصہ ہے۔ اس سے کم تر درجہ کے جرم کی دیت عصابات پر نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی دیت طے شدہ نہیں ہے۔ نیز اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی موقوف روایت ہے جسے مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے۔ حضور نے فرمایا "ما قلدہ دانستہ ارتکاب کردہ جرم، غلام، صلح اور اعتراف کردہ جرم کی دیت ادا نہیں کریں گے۔ اور نہ ہی اس زخم کی دیت ادا کریں گے جس کی دیت موضوہ سے

کم ہو۔" (شرح فتح القدر ج ۸ ص ۴۱۲، جامع الصنائع ج ۴ ص ۳۲۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک ما قلدہ ہر زخم کی دیت ادا کریں گے خواہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ بقول حنابلہ ما قلدہ ایک تھائی دیت یا اس سے زیادہ ادا کریں گے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فیصلہ کیا تھا کہ "ما قلدہ کسی دیت کے متنہن نہیں ہوں گے جب تک اس کی دیت سر پر لگنے والی چوٹ کی دیت کے مساوی نہ ہو۔"



اقوال صحابہؓ

اقوال صحابہ کی حجیت:

امور اجتہادیہ کے بارے میں پائے جانے والے اقوال صحابہ کی حجیت کے بارے میں علماء کے چند اقوال ہیں:

(۱) ایک قول کے مطابق وہ حجیت میں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ حجیت نہیں۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ خلاف قیاس ہوں تو حجیت میں ورنہ نہیں۔

اس اختلاف کا محل صحابہ کے بعد آنے والے مجتہدین ہیں۔ جہاں تک مجتہدین صحابہ کا تعلق ہے ان میں سے ایک کا قول بالاتفاق دوسرے صحابی پر حجیت نہیں ہے۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ صحابی کا قول حجیت ہے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اُسے نص کا درجہ حاصل ہو گا یا نہیں؟ نیز یہ کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کے متعدد اقوال ہوں تو کس کے قول پر عمل کیا جائے گا؟

اور اگر اقوال صحابہ کو حجیت نہ مانا جائے تو آیا غیر صحابہ مجتہدین کے لیے ان کی تقلید جائز ہے یا نہیں؟ ایک قول کے مطابق یہ جائز ہے اور دوسرے کے مطابق نہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ قول مشور ہو چکا ہو تو اس کی تقلید جائز ہے ورنہ نہیں۔

(التمہید للاسنوی ص ۱۵۳-۱۵۴)

اقوال صحابہ کو قبول کرنے، ان پر عمل کرنے، اور ان کو قیاس کے مقابلہ میں ترجیح دینے کے سلسلہ میں اس اختلاف کو بڑی اہمیت حاصل ہوئی۔ اس اختلاف کی ایک مثال یہ ہے کہ ام ولد (جو لونڈی آقا سے صاحب اولاد ہو چکی ہو) لونڈی کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟



اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس کو فروخت کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ چنانچہ جواہل علم اقوال صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں وہ اس کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اور جرحت نہیں سمجھتے وہ اس کے فروخت کرنے کو جائز سمجھتے ہیں اور اس کے جواز پر دیگر دلائل سے احتجاج کرتے ہیں۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۹۳)

اُم ولد لوندی کو فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے اپنی لوندی کے ساتھ جماع کیا اور اُس نے بچہ جنا تو اُقا کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گی" (احمد و ابن ماجہ) حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ابراہیم کی والدہ (ماریہ قبطیہ) کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا اُس کے بچے نے اُسے آزاد کروادیا۔ (ابن ماجہ۔ دارقطنی)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے اُم ولد لوندیوں کو فروخت کرنے سے منع کیا اور فرمایا کہ نہ ان کو فروخت کیا جائے اور نہ ہی وہ وارث ہوں گی۔ اُقا جب تک زندہ رہے اُس سے لذت اندوز ہوتا رہے۔ جب اُقا مر جائے تو لوندی آزاد ہو جائے گی۔ (دارقطنی)

مگر یہ تمام احادیث بسند صحیح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہیں۔ ان کی بیع کے جواز کے بارے میں ابولزبیر نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ "ہم اپنی صاحب اولاد لوندیوں کو حضورؐ کی موجودگی میں فروخت کیا کرتے تھے اور اس میں کچھ مفائد نہیں سمجھتے تھے" (احمد۔ ابن ماجہ) اسی طرح عطاء نے جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ "ہم عہد رسالت اور خلافت صدیقی میں اپنی صاحب اولاد لوندیوں کو فروخت کیا کرتے تھے۔ جب حضرت عمرؓ مسند آرائے خلافت ہوئے تو انہوں نے اس سے روک دیا اور ہم اس سے باز آ گئے۔"

(ابوداؤد)

مگر ان ہر دو احادیث اور اس ضمن میں وارد شدہ دیگر روایات میں یہ بات مذکور نہیں کہ



رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لوندیوں کی فروختگی سے آگاہ تھے اور اس سے منع نہ فرمایا (نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۰۸-۱۱۲) اختلافی مسائل پر مشتمل کتب میں یہ مسئلہ تفصیلاً مذکور ہے اور اس کا ذکر و بیان ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

علمائے اصول میں سے بعض "بیع عینہ" میں پائے جانے والے اختلاف کو اقوال صحابہ کی مجتہت یا عدم مجتہت سے وابستہ کرتے ہیں۔ "بیع عینہ" کا مطلب یہ ہے کہ بائع ایک چیز کو ادھار فروخت کرے اور وقت مقررہ سے قبل طے شدہ قیمت سے کم نقد قیمت دے کر مشتری سے اُسے خرید لے۔ چنانچہ ابن اسحاق السبئی نے اپنی بیرونی سے روایت کیا ہے کہ وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں حاضر ہوئی تو اس کے ساتھ زید بن ارقمؓ کی ام ولد لوندی بھی چلی گئی۔ اُس نے کہا "ام المؤمنین! میں نے زید بن ارقم کے پاس ایک غلام آٹھ سو درہم کے عوض ادھار فروخت کیا۔ پھر میں نے چھ سو درہم نقد دے کر اُسے خرید لیا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا "تمہاری یہ خرید و فروخت بہت بُری ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت میں اُس نے جو جہاد کیا تھا ضائع ہو گیا الایہ کہ وہ توبہ کرے" (دارقطنی)

اس کی سند میں عالیہ بنت ایفیع ہے، امام شافعی سے منقول ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ جہاں علم اقوال صحابہ کو مجتہت گردانتے ہیں وہ حضرت عائشہؓ کے قول پر عمل کرتے ہیں اور بیع عینہ کے عقد کو فاسد قرار دیتے ہیں۔ اور جو مجتہد قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ بیع فاسد نہیں ہے۔ (تخریج الفروع للزنجانی ص ۸۲-۸۳)

بعض اہل علم نے "بیع عینہ" کی حرمت کے بارے میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "جب لوگ درہم و دینار کے بارے میں بٹول سے کام لینے لگیں گے، بیع عینہ میں مشغول ہوں گے، بیلوں کی دُموں کے پیچھے لگیں گے اور جہاد فی سبیل اللہ کو چھوڑ دیں گے تو اللہ اُن پر آفت نازل کرے گا اور اُسے دُور نہیں کرے گا جب تک وہ لوٹ کر اپنے دین کی طرف نہ آجائیں" (مسند احمد) یہ روایت بالفائدہ دیگر بھی منقول



ہے۔ مگر یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ اس حدیث کو طبرانی اور ابن القطن نے بھی نقل کیا ہے اور مؤرخ الذکر نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر بلوغ المرام میں فرماتے ہیں کہ اس کے راوی

ثقفہ ہیں۔ (ذیل الاوطار ج ۵ ص ۲۳۲-۲۳۵)

اسی طرح یہ مسئلہ بھی متنازع فیہا ہے کہ ایک مقتول کے عوض ایک جماعت کو قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ قتل کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ مروی ہے کہ ایک غلام کو دھوکے سے قتل کیا گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا "اگر صنعا، شہر کے تمام باشندے اس کے قتل میں شریک ہوں تو میں ان سب کو قتل کر دوں گا" (صحیح بخاری)

چنانچہ جو لوگ اقوال صحابہ کو حجت مانتے ہیں وہ حضرت عمرؓ کے فعل سے استناد کرتے ہوئے ایک شخص کے قتل کے عوض پوری جماعت کے قتل کرنے کو جائز تصور کرتے ہیں۔ اور جو حجت نہیں سمجھتے وہ یا تو جوہر قصاص کے سلسلہ میں کسی اور دلیل سے احتجاج کرتے ہیں یا جماعت کے قتل کو جائز تصور نہیں کرتے۔ ان فروعی مسائل اور ان میں پائے جانے والے اختلاف کے ذکر و بیان کا مقصد یہ نہیں کہ ان میں سے اقرب الی الصواب کون سا قول ہے۔ بلکہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ ان فروعی مسائل میں پایا جانے والا اختلاف اصولی مسائل کے اختلاف پر مبنی و مترتب ہے۔

صحابہ رضوان اللہ علیہم کے اقوال بہت ہیں اور ان میں اختلاف کے باعث بعد میں آنے والوں کے اقوال و آثار میں اختلاف رونما ہوا۔ اس لیے کہ بعض علماء ایک صحابی کے قول پر عمل کرتے ہیں اور بعض دوسرے صحابی کے قول پر۔ یا تو اس لیے کہ انہیں پہلے صحابی کے قول سے لگا ہی حاصل نہیں ہوتی، یا اس لیے کہ ان کے نزدیک دوسرے قول میں کچھ ایسے وجوہ ترجیح ہوتے ہیں جن کی بنا پر اسے دیگر اقوال کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

کیا سابقہ شراعی حجت ہیں؟

شریعتِ اسلامیہ کامل واکمل، ہمہ گیر اور ہر نقص و عیب سے پاک ہے اور اہل سلام اُس کے احکام کی تعمیل کے لیے مامور ہیں۔ اس امر میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر سابقہ شراعی میں سے کوئی عمل بطریق صحیح ثابت ہو تو آیا ہم اُس پر عمل کرنے کے پابند ہیں یا نہیں، اور وہ ہمارے لیے حجت ہے یا نہیں؟ بعض علماء کا قول ہے کہ ہم اس پر عمل کرنے کے پابند نہیں ہیں، ہم پر صرف اپنی شریعت کی پابندی لازم ہے۔ بخلاف ازیں علماء کی دوسری جماعت اسے واجب التعمیل قرار دیتی ہے۔

محل نزاع کا تعین:

سابقہ شراعی کا معاملہ تین امور میں سے کسی ایک سے خالی نہیں:

(۱) پہلی قسم کے وہ امور ہیں جن کے عدم وجوب پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ یہ ہمارے لیے واجب الاتباع نہیں ہیں۔ مثلاً آیت کریمہ

”دَعَا عَلَى الَّذِينَ هَادُوا أَحْرَمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ“ (الانعام: ۱۳۶) حرام ٹھہرائے (اور یہود پر ہم نے سب ناخن والے جانور

(۲) دوسری قسم کے وہ امور ہیں جن کا واجب التعمیل ہونا ہم پر دلیل سے ثابت ہے۔ باتفاق علماء ان پر عمل کرنا ہم پر واجب ہے۔ مثلاً روزہ کی فرضیت۔ قرآن میں فرمایا:

”كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ“ (البقرة: ۱۸۳) تم پر روزے فرض کئے گئے جس طرح ان لوگوں پر فرض کئے گئے جو تم سے پہلے تھے۔

(۳) تیسری قسم کے وہ امور ہیں جن کے بارے میں کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ وہ ہم پر واجب ہیں یا نہیں؟ یہی قسم محل نزاع و خلافت ہے۔ بعض علمائے اصول نے اس کی مثال میں یہ

آیت پیش کی ہے: (اصول الفقہ از طہ الدسوتی ص ۲۱۱)

وَكُنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِيهَا أَنْ تَنْفَسَ بِالنَّفْسِ
وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ، وَالْأُذُنَ
بِالْأُذُنِ وَاللِّسَانَ بِاللِّسَانِ، وَالْجُرُوحَ
قِصَاصًا ۖ

اور ہم نے اُن لوگوں کے لیے تررات میں یہ
حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ
کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور
کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے

(العائدة : ۲۵)

دانت اور سب زخموں کا اسی طرح بدلہ ہے۔
جو لوگ سابقہ شرائع کو حجت سمجھتے ہیں وہ اس آیت سے اس امر پر استدلال کرتے ہیں
کہ اعضاء میں قصاص واجب ہے۔ اور جو حجت نہیں تصور کرتے وہ اس ضمن میں وارد شدہ احادیث
اور اہل اسلام کے اجماع سے احتجاج کرتے ہیں۔ علمائے اصول کے نزدیک اس مسئلہ کی ایک
فرع یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ زید کو ایک سوٹھنی مارے گا اور اُس نے اُسے ایک
ٹٹھا مارا جس میں ایک سوٹھانیوں ہوں تو آیا اس کی قسم پوری ہوئی یا نہیں؟ اس میں اختلاف
ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کی قسم پوری ہوگئی اور دوسری یہ کہ پوری نہیں ہوئی۔ یہ اختلاف
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایوب علیہ السلام کو حکم دیا تھا کہ

”وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاصْرِبْ بِهِ وَلَا
تَحْنَثْ“ (اور اپنے ہاتھ میں جھاڑو لو، اس سے مارو

(ص: ۲۴) اور اپنی قسم نہ توڑو)

تو کیا امت محمدی حضرت ایوب علیہ السلام کو ملنے والی اس رخصت پر عمل کر سکتی ہے یا
نہیں، کہ اس سے قسم کھانے والے کی قسم پوری ہو جائے۔ چنانچہ جن لوگوں کا یہ موقف ہے کہ
سابقہ شرائع ہمارے لیے حجت ہیں اُن کے نزدیک اُس کی قسم پوری ہوگئی، مگر دوسروں کے
نزدیک پوری نہیں ہوئی۔ (التمیید للاسنوی ص ۱۳۴)

یہ مسئلہ بھی اسی قاعدہ کی فرع ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو
کیا اس کی نذر منعقد ہوگی اور اس پر فدیہ لازم ہوگا یا نہیں؟ (تخریج الفروع للزنجانی ص ۱۹۰-۱۹۹)



اس میں دو اقوال ہیں۔ ایک قول کے مطابق نذر منعقد ہوگی اور دوسرے کے مطابق منعقد نہیں ہوگی۔

سبب اختلاف حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مندرجہ ذیل واقعہ ہے۔ قرآن میں فرمایا:

”فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَأْتِي“

جب وہ اُن کے ساتھ دوڑنے کی عمر کو پہنچا تو ابراہیم نے کہا بیٹا میں خواب میں دیکھتا ہوں کہ (گویا) تم کو ذبح کر رہا ہوں تو تم سوچو تمہارا

(الصافات : ۱۰۲) کیا خیال ہے؟

ظاہر ہے کہ نذر کو پورا کرنا، یا اس کا کفارہ ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ جو لوگ سابقہ شرائع کو حجت تصور کرتے ہیں اُن کے نزدیک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کے مطابق اندر میں مسئلہ اُس کی نذر پوری ہوگئی۔ اور جو حجت نہیں مانتے اُن کے نزدیک پوری نہیں ہوئی۔ اس ضمن میں بدیہی بات یہ ہے کہ اختلاف کے عملی آثار یا تو پائے نہیں جاتے اور یا پائے تو جاتے ہیں مگر از حد ضعیف و نادر ہیں۔ اور وہ اس لیے کہ اللہ نے اس دین کو ہمارے لیے مکمل کر دیا۔ ہم اس شریعت کی پیروی کرتے ہیں جس کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لیے بیان کیا اور اسے اپنی امت تک پہنچایا۔ باقی رہا سابقہ شرائع کا معاملہ تو اس ضمن میں ایسے قرائن و دلائل ضرور موجود ہوں گے جن سے پتہ چل سکے گا کہ ہم اُن کے پابند ہیں یا نہیں۔ مثلاً کسی نص کو استدلال کے موقع پر پیش کیا جائے۔ یا اس کو نقد و جرح کے بغیر اس لیے لایا جائے کہ گویا اسے اقرار و استدلال کے لیے پیش کیا جا رہا ہے۔

جب ہم سابق الذکر دونوں مثالوں کو جو اس قاعدہ کی فرع ہیں، ایمان و نذور کے احکا اور اُن کے بارے میں وارد ہونے والے دلائل پر پرکھ کر دیکھتے ہیں اور اس امر کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں کہ دین اسلام نے گناہ کی نذر کو حرام ٹھہرایا ہے اور قسم کے کفارہ کے احکام بیان کئے ہیں تو اس سے ہمارے لیے حتیٰ اور ہماری شریعت کے دلائل واضح ہو جاتے ہیں۔

مثلاً پہلی مثال میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک کمزور آدمی نے زنا کا ارتکاب کیا اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک مٹھا مارنے پر اکتفاء کیا جس میں ایک سوٹنیاں تھیں۔ چنانچہ ابو امامہ ابن سہل بن حنیف نے بعض صحابہ سے روایت کیا ہے کہ ان میں سے ایک آدمی بیمار رہ کر کمزور ہو گیا۔ اندریں اٹنا ایک عورت اُس کے یہاں آئی۔ وہ اسے دیکھ کر بھڑک اٹھا اور اس کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ سوٹانوں کا ایک مٹھا پھوٹ کر اُسے ایک دفعہ ماریں۔ اس کو ابو داؤد و نسائی نے روایت کیا۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ (المعنی لابن قدامہ ج ۹ ص ۱۸)

اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے اور زنا کے بارے میں وارد ہوئی ہے تاہم کوڑے مارنے کے بارے میں اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ الغرض سابقہ شرائع میں وارد ہونے والے احکام و دلائل اور ان کا احاطہ کرنے والے قرآن اور ہماری شریعت میں موجود احکام یا شریعت کے عمومات و مقاصد پر غور و فکر کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ان کی تعمیل ہم پر واجب ہے یا نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اِسْتِحْسَان

لُغَوِي وَاصْطِلَاحِي مَفْهُوم :

اِسْتِحْسَان کے لُغَوِي معنی کسی چیز کو اچھا سمجھنے کے ہیں۔ علماء اُصول نے اِسْتِحْسَان کی کئی تعریفیں کی ہیں جن میں سے ایک یہ کہ ”ایک مسئلے کا فیصلہ خلاف قیاس کیا جائے“ یا یہ کہ ”ایک مسئلے کے بارے میں ایسا فیصلہ کیا جائے جو اُس کے نظائر و امثال کے خلاف ہو۔“ اِسْتِحْسَان پر عمل کرنے کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے،

(۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک اِسْتِحْسَان ایسی مُجْتَبِے جس سے احکام کا اثبات

ہوتا ہے۔

(۲) علماء کے دوسرے گروہ کے نزدیک اِسْتِحْسَان مُجْتَبِے نہیں ہے۔ حتیٰ کہ امام شافعی رحمہ اللہ

فرماتے ہیں ”جس نے اِسْتِحْسَان کیا اُس نے گویا ایک نئی شریعت اختراع کی“

اَمْثَلَةُ اِسْتِحْسَان :

علماء نے اِسْتِحْسَان کی چند مثالیں دی ہیں جن میں مندرجہ ذیل بھی شامل ہیں :

(۱) بنا بر اِسْتِحْسَان چیرنے پھاڑنے والے پرندوں کے بچے ہوئے پانی کو پاک سمجھنا۔

اس ضمن میں اصلی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ چوپائے درندوں کے بچے ہوئے پانی پر قیاس کر کے

اس کو نجس تصور کیا جائے۔ البتہ چوپائے درندوں کے جوٹھے پانی میں نجاست اُن کے مُعَاب

دہن کی رطوبت کے مل جانے سے پیدا ہوتی ہے۔ برخلاف پرندوں کے کہ وہ چوپائے سے

پیتے ہیں اور چوپائے پاک ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ ایک پوشیدہ امر ہے مگر اس میں قوت استدلال



موجود ہے۔ بنا بریں اس کو اولین قیاس جلی کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے گی۔ قیاس جلی یہ ہے کہ چوپالیوں کے بچے ہوئے پانی پر قیاس کر کے اسے نجس قرار دیا جائے۔ مگر قائلین استحسان اس کو ظاہر قرار دیتے ہیں۔ باوجودیکہ یہ ایک نئی امر ہے۔ اور جواہل علم استحسان کو تسلیم نہیں کرتے وہ پرندوں کے بچے ہوئے پانی کو نجس ٹھہراتے ہیں۔ اس لیے کہ دونوں میں سے قوی تر قیاس ہی ہے۔

(۲) اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ دو شخص ایک چیز میں شریک ہوں اور وہ اس کو فروخت کر دیں۔ پھر دونوں میں سے ایک شخص فروخت کردہ چیز کی قیمت کا کچھ حصہ لے لے تو دوسرا شریک بھی اس میں حصہ دار ہوگا۔ وہ مقبوضہ قیمت میں سے اپنے حصے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اگر مقبوضہ قیمت وصول کرتے والے کے پاس ضائع ہو جائے تو فقہاء بنا بر استحسان کہتے ہیں کہ صرف قابض کا حصہ ضائع ہوگا۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ضائع ہونے والی رقم دونوں کے حصہ میں سے شمار کی جائے۔ جو بات مجھے سمجھتی ہے وہ یہ ہے کہ دونوں شریک نقصان میں برابر کے حصہ دار ہوں گے۔ اس لیے کہ ہر شریک دوسرے کی طرف سے وکیل ہے اور جو چیز اس کے پاس ہے وہ (مشترکہ) امانت ہے۔ اس لیے نقصان میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔

استحسان کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ غیر منقسم ترکہ کے ایک حصہ کی کسی شخص کے لیے وصیت کر دی جائے اور جس کے لیے وصیت کی جائے وہ وصیت کنندہ کی وفات کے بعد اسے قبول کر لے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا موصیٰ لا (جس کے لیے وصیت کی گئی ہے) وارثوں کا شریک ہے یا مقروض ہے کہ یہ رقم اسے بطور قرض دی گئی ہے۔ اس میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض اسے وارثوں کا شریک ٹھہراتے ہیں اور بعض اسے مقروض قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب ترکہ کا کچھ حصہ تقسیم سے قبل ضائع ہو جائے۔ جواہل علم موصیٰ لا کو شریک قرار دیتے اور کہتے ہیں کہ شریک کے ساتھ

اس کی قریبی مماثلت ہے وہ ضائع شدہ ترکہ کا بوجھ سب پر ڈالتے ہیں۔ اور جو اسے مقروض کے مشابہ تر اس لیے قرار دیتے ہیں کہ اس سے مُصریٰ کی اصلی غرض پوری ہوتی ہے کہ اُس نے اُسے مال کی ایک معین مقدار دے دی وہ کہتے ہیں کہ تلف شدہ مال وارثوں کے حق میں سے ضائع ہوا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ فریقین میں سے ہر ایک نے دو قیاسوں کے تعارض کے وقت ایک قیاس کو دوسرے پر ترجیح دی۔ اور احسان کے معنی بھی یہی ہیں۔ دراصل یہ مجتہد کا کام ہے کہ دونوں دلیلوں میں سے اس کی نظر میں جو قوی تر ہو اُسے اختیار کرے اور اس طرح ایک قیاس کو ترجیح دے کر دوسرے کو ترک کر دے۔ (اسباب اختلاف الفقہاء از علی المنہج ص ۲۲۵-۲۴۱)

(۲) استحسان کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ آیا قرآن مجید کے نسخہ کو فروخت کرنا جائز ہے یا مکروہ؟ جو اہل علم بنا بر استحسان مصحف کے فروخت کرنے کو ناپسندیدہ عمل قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ بائع کو اس کی ضرورت نہیں اور وہ اس کے مقابلہ میں قیمت کو ترجیح دیتا ہے۔

جو اہل علم مصحف کے فروخت کرنے کو مکروہ قرار نہیں دیتے اُن کا موقف یہ ہے کہ اُس کو فروخت اور طبع کرنے سے لوگوں میں قرآن مجید کی نشرو اشاعت اور اس کی افادیت کو عام کرنے کا جذبہ فروغ پاتا ہے۔ کچھ یوں معلوم دیتا ہے کہ عملی حیثیت سے استحسان میں اختلاف کا کچھ اثر نہیں۔ اور وہ اس لیے کہ استحسان کی جو تعریقات کی گئیں ہیں اُن کا مرکز و محور حسب ذیل ہے:-

(۱) استحسان ایک ایسے تصور کا نام ہے جو مجتہد کے جی میں ابھرتا ہے مگر اُسے بیان نہیں کر سکتا۔

(۲) خواہش نفس کے اظہار کا نام استحسان ہے۔

(۳) دو دلیلوں میں سے قوی تر پر عمل کرنے کو استحسان کہتے ہیں۔



پہلی تعریف کو اگر پیش نظر رکھا جائے تو اس کی بنا پر جو شخص بھی کسی مسئلہ کی تحقیق اور مناظرہ سے گریزاں ہو وہ استحسان کے دامن میں پناہ لے سکتا ہے۔

دوسری تعریف کے مطابق استحسان میں خواہشِ نفس پر عمل کیا جاتا ہے جو شرعاً مذموم ہے اور ائمہ حق میں سے کوئی بھی اس کو تسلیم نہیں کرتا۔ قرآن کریم کی متعدد نصوص خواہشِ نفس کی پیروی کی مذمت میں وارد ہوئی ہیں۔

قرآن میں فرمایا: (اصول الفقہ از طہ الدسوقی ص ۲۶۲)

”فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ اِنْ تَعَدُّوْا“

(تو تم خواہشِ نفس کے پیچھے چل کر عدل کو

نہ چھوڑ دینا)

(النساء : ۱۳۵)

(تو جب کوئی پیغمبر تمہارے پاس ایسی باتیں

”اَفَلَمْ اَیَّامًا جَاءَ کُمْ رَسُوْلٌ بِمَا لَا تَهْوٰی

لے کر آئے جن کو تمہارا جی نہیں چاہتا تھا تو تم

اَنْفُسَکُمْ اَسْتَكْبَرْتُمْ“

سرکش ہو جاتے رہے)

(البقرۃ : ۸۷)

(تو لوگوں میں انصاف کے فیصلے کیا کرو اور

”فَاَحْکُمُوْا بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ

خواہش کی پیروی نہ کرنا)

اَلْهَوٰی“ (ص ۲۶۰)

تیسری تعریف پر سب مسلمانوں کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

سابقہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ استحسان شرعی دلائل سے خارج نہیں اور وہ ہی مستقل شرعی دلیل ہے۔ بلکہ اس میں صرف ایک دلیل کو دوسرے دلائل پر ترجیح دی جاتی ہے اور علماء نے اس پر اتفاق کیا ہے۔ یہ بھی ایک طے شدہ حقیقت ہے کہ استحسان پر بلا دلیل عمل نہیں کیا جاتا۔ اور جب استحسان کا مدار و انحصار کسی دلیل پر ہوتا ہے تو پھر حجت و راسل وہ دلیل ہوتی ہے۔ مزید برآں استحسان کی بنا پر جو اختلاف جنم لیتا ہے اس کی اصل و اساس اختلافِ نظر و استدلال، قوتِ مماثلت، تحقیق و معارضہ، ترجیح بین الادلۃ، اصل عام سے ایک مسئلے کے استثناء اور اس قسم کے دیگر وجوہ و اسباب پر رکھی جاتی ہے۔ (الامتصاف للشاطبی ج ۲ ص ۱۳۶-۱۶۳)



مصالح مُرسَلہ

معنی و مفہوم :

”مصالح اُن اوصاف کو کہتے ہیں جن کے مطابق حکم صادر کرنے میں یا تو لوگوں کو فائدہ پہنچتا

ہے یا کسی ضرر کا ازالہ ہوتا ہے“ (اصول الفقہ از طہ الدسوتی ص ۲۹۶)

اقسامِ مصالح :

علمائے اصول نے مصالح کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے :

(۱) وہ مصالح جن کو شریعت تسلیم کرتی ہے۔ یہ مصالح بالاتفاق معتبر ہیں۔

(۲) وہ مصالح جن کو شریعت لغو قرار دیتی ہے۔ یہ بالاتفاق معتبر نہیں۔

(۳) وہ مصالح جن کو شریعت نہ تو معتبر سمجھتی ہے اور نہ بے کار ٹھہراتی ہے۔ ان مصالح کا

تعلق ایسے امور سے ہوتا ہے جن کے معنی و مفہوم کا ادراک عقل کر سکتی ہے۔ اسی قسم

کو ”مصالح مُرسَلہ“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اسی قسم کے بارے میں اختلاف پایا

جاتا ہے کہ آیا احکام کو ان پر مترتب کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے تین مسلک ہیں،

(۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک احکام شریعہ کو ان پر مترتب نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) علماء کی دوسری جماعت کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ ان پر احکام کو مترتب کیا جا سکتا ہے۔

(۳) اہل علم کا تیسرا گروہ کہتا ہے کہ احکام کو ان پر اُس صورت میں مترتب کیا جا سکتا ہے جب

کہ وہ اصولِ ثابۃ سے ہم آہنگ ہوں۔

(۴) چوتھے گروہ کا موقف یہ ہے کہ اگر ضرورت کُلّی، قطعی اور ضروری ہو تو احکام کی بنیاد پر

رکھی جا سکتی ہے ورنہ نہیں۔ (الاعتصام للشاطبی ج ۲ ص ۱۱۱)



جواہل علم مصالِح کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس بات کی شرط عائد کرتے ہیں کہ یہ مصالِح شرعی تصرُّفات سے یک رنگ و ہم آہنگ ہوں۔ اور وہ یوں کہ اس مصلحت کی ایک قسم ایسی ہو جس کو شارع نے کسی جگہ، کسی حتمی دلیل کے بغیر معتبر قرار دیا ہو۔ (الاغتصام للشاطبی ج ۲ ص ۱۱۵)

علماء کے مابین مصالِح کو معتبر قرار دینے یا نہ دینے کے بارے میں جو اختلاف پایا جاتا تھا اس کا ثمرہ یہ برآمد ہوا کہ بہت سے مسائل میں مصالِح کو معتبر تصور کرنے یا نہ کرنے کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا۔ چنانچہ بعض علماء نے مصلحت کو معتبر سمجھ کر اس پر کسی حکم کو مترتب کیا اور بعض نے غیر معتبر تصور کر کے حکم کی نفی کی یا اُسے کسی اور طریقہ سے ثابت کیا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ آیا ایک شخص کے عوض ایک جماعت کو قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے۔ چنانچہ امام شافعی بنا بر مصلحت اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ مگر حنفیہ چونکہ مصالِح کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ استحسان پر عمل کرتے ہیں، اس لیے وہ بنا بر استحسان اس کے قائل ہیں۔ (المبسوط للسرخی ج ۲ ص ۱۲۶۔ تخریج الفروع ص ۱۴۲)

بخلاف ازیں دیگر علماء اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ ایک شخص کے قصاص میں ایک جماعت کو قتل کرنا ظلم و عدوان کا ائینہ دار ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قصاص کو "الجزاء بالمثل" کا پابند ٹھہرایا ہے۔

"وَرَأَىٰ عَاقِبَتَهُمْ فَعَا قِبُوًا مِّثْلَ مَا عَصَوْا قَبْلَهُمْ" (النحل: ۱۲۶)

(اور اگر تم سزا دو تو بس اتنی ہی دو جتنی سزا کہ تمہیں دی گئی ہو)

"الْحُرُّ بِالْحُرِّ" (البقرة - ۱۷۸)

(آزاد آدمی کو آزاد کے بدلے قتل کیا جائے)

"النَّفْسُ بِالنَّفْسِ" (المائدة - ۲۵)

(جان کے بدلے جان)

ظاہر ہے کہ جماعت میں سے ایک آدمی مقتول کے مساوی ہے۔ لہذا ایک شخص کے قصاص میں بہت سے آدمیوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ (المقتنع لابن قدامہ ج ۲ ص ۲۳۸)

ظاہر ہے کہ اس اختلاف کو مصلحت کے قبول و عدم قبول پر مبنی قرار دینا محل نظر ہے۔ اس



یہ کہ جماعت کو ایک مقتول کے عوض قتل کرنا صحابہ سے منقول ہے اور کوئی بھی اس پر معترض نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ امام شافعیؒ نے اپنی کتاب الأتم میں سعید بن المسیب سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک آدمی کے عوض میں صنعاء شمر کے رہنے والے سات آدمیوں کو قتل کیا اور فرمایا تھا کہ اگر صنعاء کے رہنے والے سب آدمی اس پر حملہ کرتے تو میں ان سب کو قتل کر دیتا۔

(الأتم ج ۶ ص ۱۹)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک غلام کو دھوکے سے قتل کیا گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر صنعاء کے رہنے والے سب آدمی اس پر حملہ آور ہوتے تو میں ان کو قتل کر دیتا۔ (صحیح بخاری)

بعض صحابہ نے بھی اسی طرح کیا تھا۔ یہ روایات اس حقیقت کی آئینہ داری کرتی ہیں کہ ایک شخص کے عوض پوری جماعت کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ یہ روایات قوی نزدیک کی حیثیت رکھتی ہیں اور مصلحت پر اعتماد کرنے کے بجائے ان پر بھروسہ کرنا زیادہ قرین قیاس ہے۔ علماء اس کی مثال میں یہ چیز بھی پیش کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرامؓ نے قرآن کریم کی جمع و تدوین پر اتفاق کر لیا تھا۔ حالانکہ اس ضمن میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ واقعہ پیامہ کے بعد جس میں بکثرت حفاظ و قراء کو شہید کر دیا گیا تھا، یہ صورت حال پیش آئی تھی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے قرآن کے اجزاء کو تلاش کر کے انہیں جمع کیا تھا۔ شاطبی فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں کسی صحابی کا اختلاف نقل نہیں کیا گیا۔ اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کیا اور اختلاف بین المسلمین کو روکنے کے لیے قرآن کے باقی نسخے جلا دئے۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ آرمینیا اور آذربائیجان کی فتح کے موقع پر اہل شام اور اہل عراق کے ساتھ مل کر لڑ رہے تھے کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف کرنے نے انہیں پریشان کر دیا۔ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی خدمت



میں حاضر ہو کر عرض کی اے امیر المؤمنین! اس اُمت کو نبھانے قبل اس کے کہ ان کے یہاں قرآن میں اسی طرح اختلاف پیدا ہو جائے جس طرح یہود و نصاریٰ کے یہاں اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے اُم المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کو کھلا بھیجا کہ قرآن کے اجزاء جو آپ کے پاس موجود ہیں میرے یہاں بھیج دیں انہیں مصاحف میں لکھوا کر پھر ہم آپ کو واپس لوٹا دیں گے۔ حضرت حفصہؓ نے وہ اجزاء حضرت عثمانؓ کو بھیج دئے حضرت عثمانؓ نے یہ اجزاء زید بن ثابت، عبداللہ بن الزبیر، سعید بن العاص اور عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام رضی اللہ عنہم کو بھیج دئے اور انہیں حکم دیا کہ ان کو لکھ کر مصاحف میں شامل کر دیں۔

پھر تینوں قریشی صحابہ کو فرمایا اگر کسی لفظ میں تمہارے اور زید بن ثابت کے اندر اختلاف پیدا ہو تو اُسے قریش کے لہجہ میں تحریر کیجئے۔ اس لیے کہ قرآن قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے چنانچہ انہوں نے اس کی تعمیل کی۔ جب وہ سب اجزاء کو مصاحف میں شامل کر چکے تو حضرت عثمانؓ نے ان کے مرقومہ مصاحف میں سے ہر علاقہ میں ایک مُصنّف بھیج دیا۔ باقی تمام صحائف کے بارے میں حکم دیا کہ انہیں نذر آتش کر دیا جائے۔

امام شاطبی رقمطراز ہیں:

”حضرت عثمانؓ کے مصاحف کو لکھوانے اور لوگوں کو ایک قراءت پر جمع کرنے میں جس سے غالباً کوئی اختلاف باقی نہ رہا، ایک اور اجماع کا ثبوت ملتا ہے۔ حالانکہ اُن کے اس فعل کے بارے میں رسول کریمؐ سے کوئی نص منقول ہو کر اُن تک نہیں پہنچی تھی۔ مگر انہوں نے ایک ایسی مصلحت کے پیش نظر یہ فعل انجام دیا جو شرعی تقرفات کے ساتھ کھیتہ ہم آہنگ تھی اور جس کا مقصد شریعت اسلامیہ کا تحفظ تھا۔ اور ظاہر ہے کہ شریعت کی حفاظت کا معاملہ ایک معروف امر ہے۔ نیز اس لیے کہ شریعت کی اصل و اساس میں جو کہ قرآن کریمؐ ہے اختلاف و انتشار کا راستہ ہمیشہ کے لیے مسدود ہو جائے۔ اس سے قرآن میں اختلاف کرنے کی ممانعت ایسے واضح انداز سے



ہوئی جس میں کسی اضافہ کا امکان نہیں ہے۔ (الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۷)

جو لوگ مصالحِ مرسلہ کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عثمان کا یہ فعل اور حضرات صحابہ کی آپ کے ساتھ موافقت محض مصلحت پر مبنی نہ تھی۔ بخلات ازیں اس کا مقصد اختلاف کا ازالہ اور دیکھ اسلام کی تبلیغ و اشاعت تھی۔ اور ظاہر ہے کہ دین کی نشر و اشاعت کے دلائل و براہیں موجود ہیں۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کاتبین وحی مقرر کئے تھے۔ اور اللہ نے قرآن کا نام "کتاب" رکھا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت کے تحفظ کے لیے قرآن کریم کی کتابت و حفاظت ایک ضروری امر ہے۔

اختلافی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ کاریگر (مثلاً درزی اور موچی وغیرہ) سے اگر کوئی نقصان سرزد ہو تو وہ ضمان ہوتا ہے یا نہیں؟ چنانچہ خلفائے راشدین کے بارے میں منقول ہے کہ وہ کاریگر کو ضمان ٹھراتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "لوگوں کی مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے" شاطبی فرماتے ہیں کہ کاریگر کو ضمان قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ مصلحتِ عامہ کو مصلحتِ خاصہ کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے۔ اور صحابہ کرام نے بھی یہی فیصلہ کیا تھا۔ علماء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ بعض علماء بنا بر مصلحت اس کے قائل ہیں۔ وہ مصلحت یہ ہے کہ لوگوں کی ضروریات پوری ہوتی رہیں اور ان کے اموال بھی محفوظ رہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خلفائے راشدین کا فیصلہ یہی تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی فرمایا ہے کہ لوگوں کی مصلحت اسی میں ہے۔

مگر بعض اہل علم کاریگر کو ضمان نہیں ٹھراتے اور کہتے ہیں کہ یہ ایک طرح کا فساد ہے اور لوگوں کا مال ناروا طور پر کھانے کا ائینہ دار ہے۔ اس لیے کہ اس طرح ایک بے گناہ شخص کو ضمان ٹھرایا جاتا ہے۔

متنازع فیہا مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ آیا ایک متہم شخص کو اقرارِ جرم کرنے کے لیے مارا پیٹا جا سکتا ہے یا نہیں؟ چنانچہ بعض علماء مصلحت کے پیش نظر اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس میں مصلحت یہ پائی جاتی ہے کہ چوروں اور غاصبوں سے لوگوں کا مال واپس لیا جائے۔ اس لیے



کہ ان کے خلاف شہادت پیش کرنا دشوار کام ہے۔ مگر بعض اہل علم اس کے قائل نہیں۔ کیوں کہ یہ مبتنی بر نفاذ ہے اور اس سے ایک بے گناہ شخص کو سزا دینے کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

(الاعتصام للشاطبی ج ۱ ص ۱۱۹-۱۲۰)

اس سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ جو اہل علم مصالِحِ مُرسَلہ کے قائل ہیں وہ احکامِ مُتقدّمہ کو بنا بر مصالِحِ ثبوت کرتے ہیں۔ اور جو مصالِحِ مُرسَلہ کے قائل نہیں وہ ان احکام کا یا تو اثبات نہیں کرتے، اور اگر کرتے ہیں تو کسی اور دلیل سے (مصالِحِ مُرسَلہ سے نہیں) الغرض مصالِحِ مُرسَلہ کے قائلین جب اس بات کی شرط مائد کرتے ہیں کہ مسئلہ مطلوبہ شرعی تقرقات سے ہم آہنگ اور شریعت کے کلیات و عموماًت کی جانب منسوب ہو۔ مزید برآں اُس میں جس مصلحت کا اعتبار کیا گیا ہے اُسے فوجش و منکرات کے ساتھ کچھ علاقہ نہ ہو۔

یہ شرائط اس امر کے اُمینہ دار ہیں کہ مصالِحِ مُرسَلہ علی الاطلاق مُجّت نہیں۔ بخلاف ازیں ان میں عموماًتِ شریعت اور اُس کے قواعدِ عامہ کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ مزید برآں ان قرآن و احوال کو بھی پیش نظر رکھا جاتا ہے جو اس مسئلہ کو محیط ہوتے ہیں۔ فیصلہ صادر کرتے وقت ان جملہ امور کو سامنے رکھا جاتا ہے صرف اس چیز کو ہی معتبر نہیں سمجھا جاتا جس کو عقلِ مصلحت قرار دیتی ہے۔ مصالِحِ مُرسَلہ کے قائلین جو مثالیں پیش کرتے ہیں وہ اس قاعدہ پر منطبق ہوتی ہیں۔ چنانچہ حضرت ابو بکرؓ و عثمانؓ کا قرآن کو جمع کرنے اور اس کی کتابت کا حکم دینا اور دیگر مصنف کو نذر آتش کرنا تحفظِ دین اور اس کی دعوت و تبلیغ کی خاطر تھا۔ نیز اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی بھی تھی۔ اس لیے کہ آپؐ نے بھی قرآن کی کتابت کے لیے کاتبینِ وحی صحابہ کا تقرر کیا تھا۔ علاوہ بریں اس میں اُمت کو خلفشار و انتشار سے روکنے کی حکمت بھی مضمر تھی، اور حضورؐ شرعاً اس کے مامور تھے۔ حضرت مُخْلِیفہؓ ابن ایمان نے جو بات حضرت عثمانؓ کو کہی تھی وہ بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔ حضرت مُخْلِیفہؓ نے کہا تھا "کہ فتنہ میں مبتلا ہونے سے پہلے اس اُمت کا تدارک کر لیجئے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہود و نصاریٰ کی طرح ان میں اختلاف پیدا ہو جائے"

الغرض اختلاف ایک ضرر ہے۔ حضرت عثمان نے لوگوں کو ایک قرآن پر جمع کر کے اس کا ازالہ کر دیا اور ضرر کا ازالہ شرعاً مامور بہ ہے۔

باقی رہا ان کا یہ کہنا کہ صحابہ مصلحتاً شراب کی حد اسی کوڑے مقرر کرنے پر متفق ہو گئے تھے تو یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ شراب نوشی کی سزا کے بارے میں مختلف و متعدد روایات وارد ہوئی ہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شرابی کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا گیا۔ آپ نے دو شاخیں لے کر اس کو چالیس ذنوب مارے۔ حضرت انس کہتے ہیں کہ حضرت ابو بکر نے بھی اسی پر عمل کیا تھا۔ حضرت عمر نے اپنے عہد خلافت میں اس ضمن میں لوگوں سے مشورہ کیا۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے کہا سب سے کتر حد شریعتی اسی کوڑے ہے (یعنی حد قذف) چنانچہ حضرت عمر نے اسی کا حکم دے دیا۔ (مسند احمد، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ترمذی نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

بیہقی اور احمد کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے تقریباً بیس آدمیوں کو اسے مارنے کا حکم دیا۔ ان میں سے ہر ایک نے اُسے دو چھڑیاں یا دو جوتے رسید کئے۔ حضرت ابوسعید سے مروی ہے کہ عہد رسالت میں شرابی کو دو جوتے چالیس مرتبہ مارے گئے۔ جب حضرت عمر کا زمانہ آیا تو آپ نے ایک جوتے کے عوض ایک کوڑا مقرر کر دیا۔ اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے۔

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۴۴، نیل الاوطار ج ۴ ص ۱۴۶، بل السلام ص ۳۹، ۴۱، ۴۳)

شراب کی سزا کے بارے میں صحابہ میں اختلاف پایا جاتا تھا۔ ایک وقت ایسا بھی تھا جب شرابی کو چالیس کوڑے مارے جاتے تھے۔ پھر یہ سزا اسی کوڑوں پر پہنچ کر ختم ہو گئی۔ بتا بریں انھی کوڑے مقرر کرنے کی وجہ صرف مصلحت ہی نہ تھی بلکہ اس ضمن میں وارد شدہ نصوص کی بنا پر یہ سزا مقرر کی گئی تھی۔ بعض اہل علم نے یہ بھی کہا ہے کہ عہد رسالت میں شرابی کو اسی ضربیں لگائی جاتی تھیں یا اس کو حد قذف پر قیاس کیا گیا۔



عین ممکن ہے کہ کاریگر (دورزی، سنار وغیرہ) کو جو ضامن قرار دیا جاتا ہے یہ اس قاعدہ کی ذیل میں آتا ہو کہ نہ کسی کو نقصان پہنچایا جائے اور نہ خود ہی اسے گوارا کیا جائے یہی بات ایک شخص کے عوض پوری جماعت کو قتل کرنے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ اس کو قصاص سے اخذ کیا گیا ہو۔ بدیں طور کہ جماعت میں سے ہر شخص کو قاتل قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اس کے قتل میں شریک تھا۔ لہذا اس سے قصاص لیا جائے گا یا اس لیے کہ خون ریزی کے سبب اس کے لیے پوری جماعت کو قتل کیا جائے گا۔ علاوہ بریں یہ جملہ اعمال صحابہ کے اقوال و فیصلہ جات پر مشتمل ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ صحابہ کے اقوال حجت ہوتے ہیں۔

جس پر سرقہ کی تمت ہو اس کو پٹنے کے بارے میں جو کچھ کہا گیا، نیز مالی تاوان اور ٹیکس وغیرہ تو یہ ایسے امور ہیں کہ ان کی موجب و محرک وہ ذمہ داریاں ہیں جو حاکم وقت پر رعایا کی تحفظ و نگہداشت کے سلسلہ میں عائد ہوتی ہیں۔ خلیفہ کو یہ حق حاصل ہے کہ مصالح عامہ اور شرعی قواعد و مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ اپنی رائے اور اجتہاد کے مطابق ان پر عمل کرے۔ یہ عمومی دلائل ہیں۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے پانی ملائے گئے دودھ کو اس لیے انڈیل دیا تھا تاکہ اس فعل کا مجرم اس سے سبق حاصل کرے۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ بھی منقول ہے کہ وہ دُلاۃ و حکام سے وہ مال لے لیا کرتے تھے جس کے بارے میں معلوم ہوتا تھا کہ انہوں نے اپنے منصب سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اسے حاصل کیا ہے۔ ان امور کا تعلق خلیفہ اور سیاست عامہ کے احکام سے ہے۔

آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک مصلحت کسی شرعی دلیل کے بغیر قطعی و حتمی امور کا روپ دھارے؟ الغرض مصالح مرسلہ پر عمل کرنا مبنی برظن و تخمین ہے اور اس کے بارے میں اسی طرح مختلف قسم کے افکار و نظریات پائے جاتے ہیں جس طرح دیگر اجتہادی امور میں پائے جاتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

استصحاب

لغوی و اصطلاحی مفہوم

استصحاب کے لغوی معنی طلبِ صحبت کے ہیں۔ شرعی اصطلاح میں استصحاب کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے بارے میں (حال یا مستقبل میں) وہی حکم لگایا جائے جو ماضی میں اس پر لگ چکا تھا۔ یہاں تک کہ کسی دلیل سے اس میں تبدیلی کا اثبات ہو۔ امام ابن القیم کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے:

”کسی چیز کے اثبات یا نفی کے بارے میں سابقہ حکم کو بحال رکھنا“

اقسام استصحاب:

- ۱۔ استصحاب کی ایک قسم یہ ہے کہ شرعی دلیل کے نہ ہونے کے باعث عدمِ اصلی کو برقرار رکھا جائے۔ جیسے ہم کہیں کہ چھٹی نماز اس لیے فرض نہیں کہ اس کے بارے میں شرعی دلیل موجود نہیں۔ اس کے حجت ہونے پر سب علماء کا اتفاق ہے۔
- ۲۔ استصحاب کی دوسری قسم یہ ہے کہ سابق حکم کو باقی رکھا جائے، مثلاً ایک چیز اگر پہلے پاک تھی تو اب بھی پاک ہے۔ اور اگر پہلے نجس تھی تو اب بھی دلیسی ہی ہے۔ تا وقتیکہ اس کے برعکس ثابت ہو جائے کہ وہ پاک نہیں رہی۔ وغیرہ۔

امام ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں،

”شارع نے شکار کے مسئلہ میں استصحاب کے اصول کو تسلیم کیا ہے۔ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا:

”اگر شکار کردہ جانور ڈوبا ہوا ملے تو اسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ تجھے معلوم نہیں کہ وہ پانی



میں ڈوب کر مرا ہے یا تمہارے تیر سے اس کی موت واقع ہوئی،

آپ نے یہ بھی فرمایا کہ

”اگر تمہارے (سدھائے ہوئے) کتے کے بغیر کوئی اور کتا اس کے ساتھ شریک

ہو گیا ہو تو اسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ تو نے تکبیر اپنے کتے پر پڑھی دوسرے کتے

پر نہیں۔“

چونکہ ذبیحہ میں اصل چیز اس کی حرمت ہے۔ اب یہاں شک رونا ہوا کہ اس میں اباحت

کی شرط پائی بھی گئی ہے یا نہیں؟ بنا بریں شکار اپنی اصلی حرمت پر برقرار رہا۔ چونکہ پانی پاک ہے

لہ یہ دونوں احادیث عدی بن حاتم سے مروی ہیں۔ پہلی حدیث متعدد طرق سے منقول ہے۔ ان میں سے

ایک روایت یوں ہے کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکار کے بارے میں دریافت کیا تو آپ

نے فرمایا ”جب تم تیر پھینکو تو تکبیر پڑھ لو۔ اگر جانور مرا پڑا ہو تو اسے کھاؤ۔ اگر پانی میں پڑا ہو تو مت کھاؤ

کیوں کہ تجھے معلوم نہیں کہ جانور تمہارے تیر سے مرا ہے یا پانی میں ڈوب کر۔“ (صحیح بخاری و مسلم)

ایک اور روایت میں یوں ہے کہ ”جب تم تیر پھینکو تو تکبیر پڑھ لو۔ اگر ایک دن تک نہ ملے اور اس

میں تمہارے تیر کے بغیر دوسرا کوئی نشان نہ ہو تو اگر چاہو اسے کھاؤ۔ اور اگر پانی میں ڈوبا ہوا پلو تو مت

کھاؤ۔“ (مسلم و نسائی)

دوسری حدیث بھی متعدد طرق سے مروی ہے۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ ”میں نے عرض

کیا یا رسول اللہ! میں اپنا کتا تکبیر پڑھ کر چھوڑتا ہوں۔ فرمایا اگر تم اپنا کتا تکبیر پڑھ کر چھوڑو اور کتا پھوڑ کر اسے

مار ڈالے تو کھاؤ۔ اور اگر کتے نے اس میں سے کچھ حصہ کھا لیا ہو تو اسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ اس

نے اپنے لیے شکار کیا ہے۔ میں نے عرض کی کہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں تو اس کے ہمراہ ایک اور کتا

بھی پاتا ہوں۔ اور مجھے معلوم نہیں ہوتا کہ اسے کس کتے نے پکڑا۔ فرمایا ”اسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ تکبیر تم

نے اپنے کتے پر پڑھی ہے کسی اور پر نہیں۔“ (بخاری و مسلم)



اس لیے وہ اپنی طہارت پر برقرار رہا اور شک کی بنا پر اس کی طہارت زائل نہیں ہوئی۔

چونکہ اصل یہ ہے کہ طاہر شخص اپنی طہارت پر برقرار رہے۔ اس لیے حدیث میں محض شک کی بنا پر وضو کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔ بلکہ فرمایا: "وہ شخص وضو کرنے کے لیے اس وقت تک نہ جائے جب تک اُسے آواز نہ سنائی دے یا جب تک بُو نہ آئے۔"

عباد بن تمیم اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص کی شکایت کی جسے یہ خیال آتا ہو کہ میرا وضو ٹوٹ گیا۔ آپ نے فرمایا: "وہ اس وقت تک نماز سے نہ بٹے جب تک اسے آواز نہ سنائی دے یا جب تک بُو نہ آئے۔"

(بخاری و مسلم)

جمہور اس قسم کو معتبر سمجھتے ہیں۔ مگر دو اصولوں میں تعارض پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس مسئلہ میں نزاع پایا جاتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر اس امر میں شک پیدا ہو کہ وضو ٹوٹا یا نہیں؟ تو بعض علماء کہتے ہیں اس ضمن میں اصل بات یہ ہے کہ نماز اُس کے ذمہ باقی رہے۔ لہذا شک کی موجودگی میں وہ اس ذمہ داری سے بری نہیں ہوگا۔ بخلاف ازیں بعض کہتے ہیں کہ اصل چیز طہارت کی بقاء ہے، اس لیے وہ محض شک سے زائل نہیں ہوگی۔ (علامہ المرقعین ج ۱ ص ۲۳۹-۲۴۰)

بعض اہل علم کا قول ہے کہ اخاف اور ان کے ہمہوا استصحاب کی مخالفت کرتے ہیں اور اس کے ساتھ احتجاج نہیں کرتے۔

۳۔ استصحاب کی تیسری قسم یہ ہے کہ ایک چیز سابقہ حالت پر قائم رہے۔ اس میں علماء کا حسب ذیل اختلاف پایا جاتا ہے:

۱۔ علماء کی ایک جماعت اسے مستند اور حجت قرار دیتی ہے۔

۲۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ اس میں دفع کی صلاحیت تو ہے مگر برقرار رکھنے کی نہیں

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت کی تبدیلی کا دعویٰ کرے تو استصحاب کی بنا پر اس کا

دفاع کیا جا سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ یہ چیز اپنی سابقہ حالت پر برقرار ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مفقود الخیر ہو تو استصحاب کی بنا پر آیا اُسے زندہ تصور کیا جائے گا یا نہیں؟ یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ آیا گم شدگی کی حالت میں وہ اپنے مورث کے ترکہ میں سے حصہ پائے گا یا نہیں؟ ایک قول کے مطابق بنا بر استصحاب وہ وارث ہوگا۔ اور دوسرے قول کے مطابق وارث نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ استصحاب حیات میں اتنی قوت نہیں کہ وہ وارث نہ ہونے کے پہلو کو رفع کر سکے مسئلہ ہذا میں یہ اختلاف اس اصولی قاعدہ کے اختلاف پر مبنی ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ استصحاب کے قائلین مفقود الخیر کو زندہ سمجھ کر اُسے وارث قرار دیتے ہیں۔ اور جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ استصحاب دفع کے بارے میں حجت ہے مگر اثبات کے لیے نہیں، اُن کے نزدیک وارث نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ محض استصحاب کی اساس پر میراث میں اس کا حق ثابت نہیں ہو سکتا۔ البتہ استصحاب اُس کے وارثوں کو اُس کی موت کا حکم صادر کرنے سے قبل وراثت لیتے سے روک سکتا ہے۔ کیوں کہ عدم وراثت اصل ہے اور عدم اصلی کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اہل علم اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ اگر کسی مکان کو خریدنے والا یہ بات کہے کہ جو شخص شفعہ کرنے کا دعویٰ وارث ہے وہ اپنے گھر کا مالک ہی نہیں اور جب وہ مالک نہیں تو پڑوسی نہ ہونے کی وجہ سے اُسے شفعہ کا حق حاصل نہیں، بنا بریں محض استصحاب کی بنا پر اُسے شفعہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اور وہ بھی اُن علماء کے یہاں جو کہتے ہیں کہ استصحاب سے دفاع تو ہو سکتا ہے ابقاء نہیں۔ بخلاف ازیں جو لوگ استصحاب کو مطلقاً حجت تصور کرتے ہیں اُن کے نزدیک اسے حق شفعہ اس لیے حاصل ہوگا کہ پہلے سے وہ اس مکان پر قابض چلا آ رہا ہے۔ بنا بریں مشتری شفعہ کرنے والے سے اس بات کا مطالبہ نہیں کرے گا کہ اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان فی الواقع اس کی ملکیت میں ہے۔ (بدائع العنان ج ۵ ص ۱۴۰۔ اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۳۹۔)

اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۲۵۳۔

اصول الفقہ ابوالنور زبیر ج ۴ ص ۱۸۰-۱۸۱



۴۔ استصحاب حکم الاجماع:

یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے۔ علماء کی ایک جماعت اس کو حجت تصور کرتی ہے اور دوسری نہیں۔ اجماع کج بحث میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ ابن القیم نے اعلام میں استصحاب کے اثبات کو ترجیح دی ہے، جب کہ امام غزالی نے المستصفیٰ میں اس کے خلاف کو مسلک راجح ٹھہرایا ہے۔

(اعلام ج ۱ ص ۳۲۳۔ المستصفیٰ ج ۱ ص ۱۱۲۸)

اس ضمن میں واضح نزبات یہ ہے کہ استصحاب دلیل نہیں۔ بلکہ وہ محض ایک شرعی قاعدہ ہے جس کی طرف کسی دلیل کے اثر کو باقی رکھنے کے لیے اور یا اس لیے رجوع کیا جاتا ہے کہ جس اصل کو شریعت میں معتبر سمجھا گیا تھا وہ ہنوز باقی ہے، جب تک کہ کوئی ایسی دلیل نہ آجائے جو اُسے تبدیل کر دے۔ (ابواب اختلاف الفقہاء للمغنی ص ۲۵۲)

پایہ سوم

- ① افعال الرسول
- ② اشتراک
- ③ امر و نہی
- ④ عام
- ⑤ خصوص و تخصیص
- ⑥ استثناء
- ⑦ مطلق و مقید
- ⑧ مجمل و مبین
- ⑨ مفہوم
- ⑩ لغوی مسائل
- ⑪ حقیقت و مجاز



دلالتِ نصوص پر مبنی اسبابِ اختلاف

أفعال الرسول :

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی چند قسمیں ہیں :

(۱) وہ افعال جن کی حیثیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے فطری اور جبلی تھی۔ مثلاً کدو کرپند کرنا

اور پیالے کے اطراف سے اس کی ڈیوں کو تلاش کرنا، گرہ کو نہ کھانا، (اپنی مرضی سے) اٹھنا بیٹھنا۔ اس قسم کے کام آپ اور آپ کی امت کے لیے مباح ہیں۔

(۲) وہ افعال جو آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلاً مسلسل کئی کئی دنوں کا روزہ (روصال)

یا چار سے زیادہ بیویوں سے نکاح کرنا۔ یہ امور آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

(۳) تیسری قسم کے وہ افعال ہیں جو سابق الذکر دنوں قسموں میں شامل نہ ہوں۔ ہم ایسے تمام

افعال کی پیروی کے مامور ہیں۔ اس قسم کے افعال جب کسی سابق حکم کی توضیح و تفصیل پر

مشتمل ہوں تو ان کو ”مبتین“ کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً نماز، زکوٰۃ اور حج کی تفصیلات

چود کا ہاتھ کاٹنے کی کیفیت وغیرہ۔

اور اگر یہ افعال کسی سابق حکم کی توضیح پر مشتمل نہ ہوں تو ان کی دلالت میں علماء کا اختلاف

پایا جاتا ہے :

(ا) علماء کی ایک جماعت ان کو واجب ٹھہراتی ہے۔

(ب) دوسرا گروہ ان کو مندوب قرار دیتا ہے۔

(ج) علماء کی تیسری جماعت انہیں مباح ٹھہراتی ہے۔

(د) بعض علماء ان کے بارے میں توقع سے کام لیتے ہیں۔ (الاحکام فی اصول الاحکام از آمدی



ان افعال کی مثال حضور کا انگوٹھی پہننا، بگڑی کا شملہ لٹکانا، مدینہ سے مکہ جاتے ہوئے
بعض مقامات پر قیام کرنا۔ وغیرہ۔

علمائے اصول کے یہاں حضور کے افعال کی دلالت کے بارے میں جو اختلاف پایا جاتا
ہے اس کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔ اس کی مثال میں وہ افعال پیش کئے
جاسکتے ہیں جن کا تعلق وضو سے ہے۔ مثلاً بالوں کا خصال، کہ بعض علماء اس کو واجب قرار دیتے
ہیں اور دوسروں کے نزدیک یہ مستحب ہے۔ اسی طرح افعال وضو کی ترتیب کے وجوہ استجاب
میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ اختلاف آپ کے افعال میں پیدا شدہ اختلاف پر مبنی ہے
کہ آیا وہ واجب ہیں یا مندوب؟ (بدایۃ المتجدد ج ۱، ص ۱۰۱۔ اسباب اختلاف الفقہاء للمغنیف ص ۱۰۱)
سنن نسائی ج ۶، ص ۱۵۸ طبع الحلبی۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض افعال میں علماء کا اختلاف ہے۔ ان کے بارے میں
بعض اہل علم کا موقف یہ ہے کہ وہ محض عادت و اتفاق کے طور پر آپ سے معرضِ ظہور میں آئے
یا کسی ایسے سبب کی وجہ سے جو زائل ہو چکا ہے، اس لیے یہ افعال امت سے مطلوب نہیں
ہیں۔ اس کے عین برعکس دیگر علماء ان کو اجر و ثواب پر محمول کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ امت سے
مطلوب ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ (حج سے فراغت کے بعد) رسول کریم نے جب منیٰ
سے کوچ کیا تو آپ نے وادیِ ابطح میں قیام فرمایا۔ اب بعض علماء اس کو سنت قرار دیتے ہیں اور
بعض کہتے ہیں کہ آپ کا یہ قیام ایک اتفاقی واقعہ ہے۔

۱۰۔ افعال وضو میں ترتیب کا مقصد یہ ہے کہ آیت وضو میں ذکر کردہ ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے۔ اس میں پائے
جانے والے اختلاف کی دوسری وجہ وہ اشتراک ہے جو واوِ عاطف میں پایا جاتا ہے۔ جن اہل علم کا موقف یہ
ہے کہ آیت وضو میں واوِ ترتیب کی مقتضی ہے ان کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور جو کہتے ہیں کہ واو میں
ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی وہ وجوہ ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔ ۱۱۔ حضرت عائشہ اور ابن عباس کا قول یہی ہے
چنانچہ امام مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے: "واوِ ابطح میں قیام سنت نہیں ہے۔ حضور نے
یہاں محض اس لیے پڑاؤ کیا تاکہ (مدینہ کی طرف) جانے میں سہولت ہو، اس ضمن میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں۔
(توضیح شرح مسلم ج ۹، ص ۵۹)



زلزلہ طواف کے پہلے تین چکروں میں پہلوانوں کی طرح بازو ہلا ہلا کر آہستہ بھاگنا، جو طواف کے دوران کیا جاتا ہے اس میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض علماء اس کو سنت قرار دیتے ہیں اور بعض سنت تصور نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ یہ ایک عارضہ کی وجہ سے تھا۔ اور وہ یہ کہ مکہ کے مشرکین مسلمانوں کے بارے میں کہتے تھے کہ مدینہ کے بخانہ نے انہیں لاغر کر دیا ہے۔ یہ دیکھ کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو زلزلہ کا حکم دیا، چونکہ یہ سبب اب باقی نہیں رہا اس لیے اب زلزلہ کا حکم بھی باقی نہیں ہے۔

۱۵ حضرت ابن عباسؓ کا موقف یہی ہے۔ ابو الطفیل سے مروی ہے کہ میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ طواف کرتے وقت پہلے تین اشواط میں رمل کیا جاتا ہے اور آخری چار چکروں میں حسب معمول چلا جاتا ہے تو کیا یہ سنت ہے؟ اس لیے کہ آپ کی قوم اسے سنت ٹھہراتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیتے ہوئے کہا "اُن کی ایک بات سچ ہے اور دوسری جھوٹ" میں نے دریافت کیا اس کا کیا مطلب؟ ابن عباسؓ نے کہا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ تشریف لائے تو مشرکین مکہ نے کہا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کے صحابہ جہانی فسق کی وجہ سے بیت اللہ کا طواف نہ کر سکیں گے۔ حسد کی وجہ سے انہوں نے یہ بات کہی۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو پہلے تین اشواط میں رمل کرنے اور آخری چار میں چلنے کا حکم دیا۔ امام نووی اس کی شرح میں رقمطراز ہیں کہ "اُن کی یہ بات تو یہ ہے کہ آپ نے رمل کا فعل انجام دیا۔ مگر اُن کی یہ بات جھوٹ ہے کہ رمل بذات خود مقصود اور ایک موکدہ سنت ہے۔ اس لیے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ابدی و دائمی سنت نہیں ٹھہرایا۔ بخلاف ازیں آپ نے کفار کے سامنے قوت و شوکت کا مظاہرہ کرنے کے لیے یہ حکم دیا تھا اور اب یہ سبب موجود نہیں ہے۔"

(شرح مسلم للنووی ج ۹ ص ۱۰)

اشتراک

لغوی و اصطلاحی مفہوم:

اشتراک کے معنی یہ ہیں کہ ایک لفظ کے متعدد معانی ہوں۔ مثلاً عین، رُوح اور قرء۔ ایسے لفظ لغت اور قرآن دونوں میں موجود ہیں۔ اس کے بکثرت اسباب ہیں۔ اشتراک کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اشتراک کی ایک قسم یہ ہے کہ ایک ہی لفظ کے متضاد اور متعدد معانی ہوں، مثلاً قرء: کے معنی حیض اور طہر دونوں کے ہیں۔

جَوْن: سفید اور سیاہ دونوں کو کہتے ہیں۔

الْقَرِيم: خالص سفید اور سیاہ۔

الْأُنثَاء: اول کو بھی کہتے ہیں اور آخر کو بھی۔

(۲) اشتراک کی دوسری قسم یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کے لیے استعمال ہو مگر وہ معانی باہم متعارض اور متضاد نہ ہوں۔ مثلاً شمس کا لفظ آفتاب اور روشنی دونوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ یا "أَوْ" کا لفظ مندرجہ ذیل آیت کریمہ میں:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا
أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأرجُلهم
مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَخُوا مِنَ الْأَرْضِ

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد کرنے کو دوڑتے پھریں اُن کی یہی سزا ہے کہ قتل کر دئے جائیں یا سولی چڑھا دئے جائیں یا اُن کے ایک ایک طرف کے ہاتھ اور ایک ایک طرف کے پاؤں کاٹ دئے جائیں یا ملک سے نکال دئے جائیں۔

(المائدة ۳۲)

اُو کا لفظ اختیار کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور افراد و تفصیل کے لیے بھی۔

(اصل الفتح از ابو النور ہیریج ۲ ص ۴۲۔ نیز الفتح القان من الخلیب ص ۱۰)



مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب دلیل یا قرینہ اس کے ایک معنی پر دلالت کرتا ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور جب کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جس سے مقصود معنی کی تعیین ہو سکے تو کیا اس سے تمام معانی مراد ہوں گے یا نہیں، اس میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اگر تمام معانی پر محمول کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو تو تمام معانی مراد ہوں گے۔ ورنہ اُسے محمول تصور کیا جائے گا جس کے مقصود معنی کا تعین صرف قرینہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ بعض اہل علم یہ بھی کہتے ہیں کہ مشترک سے صرف ایک معنی مراد لیا جاتا ہے اور اس کا تعین قرینہ سے ہوتا ہے ان میں سے ہر فریق اپنے اپنے موقف پر دلائل پیش کرتا ہے جس کی تفصیل کتب اصول میں موجود ہے۔

اس اصولی اختلاف کی بنا پر فقہی فروع میں بھی اختلاف رونما ہوا۔ ان میں سے ایک اختلاف یہ ہے کہ عمدًا قتل کا ارتکاب کرنے والے کو آیا اس امر کا اختیار ہے کہ قصاص دے یا دیت یا قصاص ضروری ہے؛ اس میں دو قول ہیں۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ اُسے اختیار ہے کہ قصاص دے یا دیت۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وہ صرف قصاص دے گا اُسے دیت کا اختیار نہیں۔

(تخریج الفروع علی الاصول زنجانی ص ۱۶۶)

سبب اختلاف یہ ہے کہ مندرجہ ذیل آیت میں قصاص و دیت دونوں کا احتمال موجود ہے۔ قرآن میں فرمایا:

”وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ

سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ۗ

(الاسراء: ۳۳)

(اور جو شخص ظلم سے قتل کیا جائے ہم نے اُس کے وارث کو اختیار دیا ہے کہ ظالم سے بدلہ لے) تو اس کو چاہیے کہ قتل کے قصاص میں زیادتی نہ کرے)

ان میں سے ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آیا حاکم وقت اس امر کا مجاز ہے کہ آیت میں

مذکور سزاؤں میں سے کوئی سزا دے یا نہیں؛ اگر اختیار کو تسلیم کیا جائے تو وہ اس لیے کہ ”اَوْ“

تخیر کے لیے ہوتا ہے۔ اور جو لوگ اختیار نہیں دیتے وہ کہتے ہیں کہ ”اُو“ یہاں اُن سزاؤں کی تفصیل و تزیین کے لیے ہے جن کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے۔ یعنی جس نوعیت کا جرم ہوگا اسی قسم کی سزاؤں سے دی جائے گی۔ جو اہل علم کہتے ہیں کہ ”اُو“ یہاں تخیر کے لیے ہے وہ کہتے ہیں کہ حاکم وقت کو اختیار ہے کہ مذکورہ سزاؤں میں سے جو سزا چاہے دے، قطع نظر اس سے کہ اُس کا جرم کیسا بھی ہو۔ اور جن کا موقف یہ ہے کہ ”اُو“ یہاں تفصیل و تزیین کے لیے ہے وہ کہتے ہیں کہ حاکم وقت کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ مجرم کو جیسی سزا چاہے دے، بلکہ وہ جرم کی نوعیت کے اعتبار سے مجرم کو ایسی ہی سزا دینے کا مجاز ہے جیسا جرم اُس نے کیا ہو۔

اشتراک اسم، فعل یا حرف میں ہوتا ہے:

اسم میں اشتراک کی مثال ”تَزُو“ کا لفظ ہے۔ قرآن میں فرمایا:

وَالْمَطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۗ (البقرہ: ۲۲۸)

(اور طلاق والی عورتیں تین حیض یا طہر تک اپنے آپ کو روکے رکھیں)

فعل کی مثال یہ آیت ہے:

وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ ۗ (الکھویر - ۱۴)

(اور رات کی قسم جب ختم ہونے لگے یا شروع ہو)

”عَسَسَ“ کے معنی رات کے آنے کے بھی ہیں اور جانے کے بھی۔ حروف میں اشتراک کی مثال

مندرجہ ذیل آیت میں ”واو“ ہے۔

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ۗ

(علم میں جو لوگ پختہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس

پر ایمان لائے) (آل عمران: ۷۰)

اس آیت میں ”واو“ بعض علماء کے نزدیک عاطفہ ہے اور بعض کے نزدیک استیناف

کے لیے ہے۔ (أضواء البیان تنقیح ج ۱ ص ۵-۷)

حروف میں اشتراک زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ بہت سے حروف متعدد معانی



کے لیے وضع کئے گئے ہیں۔ بعض اوقات اشتراک کلمہ میں اشتراک کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً یہ آیت کریمہ:

”وَلَا يُضَآرَةُ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ط“ (البقرہ: ۲۸۲)
(اور کاتب اور گواہ (معاہدہ کرنے والوں کا کسی طرح کا نقصان نہ کریں)

اس آیت میں یہ احتمال ہے کہ ضرر کاتب کو پہنچے یا گواہ کو یا دونوں کو۔ اس لیے کہ ”يُضَآرَةُ“ مضارع معلوم بھی ہو سکتا ہے اور مجہول بھی۔ بعض اوقات اشتراک کلام کی ترکیب اور الفاظ کے ایک دوسرے پر مبنی ہونے کی وجہ سے بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

قرآن میں فرمایا:

”وَتَرْتَبِئُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ“ (النساء: ۱۲۷)
(اور تم خواہش رکھتے ہو کہ ان کے ساتھ نکاح کرو)

اس آیت میں بعض لوگ ”رَبِّئِي“ مقدر نکالتے ہیں اور بعض ”عَنْ“ اور مقدر کے اعتبار سے معنی میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ اختلاف کی ایک قسم کسی سابق الذکر لفظ کی طرف ضمیر کا لوٹنا بھی ہے۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اپنی ذات کی صورت یا ان کی اپنی صورت پر پیدا کیا اور ان کا طول ساٹھ ہاتھ تھا۔“ (مشکل الحدیث لابن فورک ص ۶-۷، نیز فتح الباری ج ۱۱ ص ۱۳)

اس حدیث میں ”صَوْرَتِهَا“ کی ضمیر لفظ اللہ کی طرف بھی لوٹ سکتی ہے اور حضرت آدم کی طرف بھی۔

اسی قسم کا احتمال اُس آیت میں بھی پایا جاتا ہے جو حرام عورتوں سے متعلق ہے۔ قرآن میں فرمایا:

”وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي
جُحُوبِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ
اور تمہاری بیویوں کی مائیں حرام کر دی گئیں
اور جن عورتوں سے تم مباشرت کر چکے ہو ان



یہی ہے کہ "اللّٰتِی دَخَلْتُمْ بِہِنَّ" دونوں جگہ "نساء" کی صفت

(النساء: ۲۳) پر حرام ہیں

علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ "اللّٰتِی دَخَلْتُمْ بِہِنَّ" دونوں جگہ "نساء" کی صفت ہے۔ جب کہ جمہور کے نزدیک یہ آخری "نَسَائِکُمْ" کی صفت ہے۔ یہ اختلاف نحویوں کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا ایک صفت دو ایسے اسم موصوف کی صفت بن سکتی ہے جو دو مختلف مالوں کے معمول ہوں۔ جن لوگوں کا قول ہے کہ یہ "اُمَمَاتُ نَسَائِکُمْ" کی صفت ہے تو ان کے نزدیک آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ بیوی کی ماں اُس صورت میں حرام ہے جب کہ اُس کی بیٹی مدخولہ ہو ورنہ نہیں۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ آخری "نَسَائِکُمْ" کی صفت ہے ان کے نزدیک بیٹی کے ساتھ نکاح کرتے ہی اُس کی ماں حرام ہو جائے گی (بیٹی مدخولہ ہو یا نہ ہو)۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہوئی کہ شارح الفاظ سے جو مفہوم مراد لینا چاہتا ہے۔ ان الفاظ سے استنباط احکام کرتے وقت اشتراک کی بنا پر اُس میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔

کیا امر ونہی وجوب کے متقاضی ہیں؟

امرو نہی کے ذریعے کسی بات کا حکم دیا جاتا ہے اور شرعی احکام سے مکلف کرنے کا مدار و انحصار بھی اسی بات پر ہے۔ کیوں کہ شریعت نے جزا و سزا کو اوامر و نواہی پر مرتب کیا ہے۔ علمائے اصول نے اوامر و نواہی سے متعلق بکثرت مسائل میں اختلاف کیا ہے۔ پھر یہی اختلاف ان کے دلائل سے احکام جزیئہ کا استنباط کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف کا موجب بنا۔ ذیل میں امر ونہی سے متعلق اختلافی مسائل کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے۔

امر و امر کا بیغہ جس بات پر دلالت کرتا ہے اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مزید براں



یہ بات بھی متنازع فیما ہے کہ آیا امر کا صیغہ فعل مامور کو فی الفور اور تکرار ادا کرنے کا مقصد ہی ہوتا ہے یا نہیں؟ اور اسی طرح امر کے بیشتر مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:

۱- وہ امور جن پر امر کا صیغہ دلالت کرتا ہے:

امر کا صیغہ متعدد معانی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور ان کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ ان معانی پر بالاشتراك دلالت کرتا ہے؟ گویا وہ ایک مشترک لفظ ہے جس سے مقصود معنی قرینہ ہی سے سمجھا جاسکتا ہے یا اس کی دلالت ایک معنی پر بطور حقیقت ہوتی ہے اور باقی پر مجازاً؟ نیز یہ کہ جس واحد معنی پر وہ دلالت کرتا ہے وہ وجوب ہے یا نڈب یا اباحت؟ یا یہ کہ اس کی اصل وضع تو عمومی طلب کے لیے ہوتی ہے اور پھر نوع کا تعین قرینہ کی مدد سے کیا جاتا ہے۔ پھر اس اختلاف کے نتیجہ میں ادا امر پر مبنی نصوص کے مدلول کے بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا جب کہ وہاں کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔

چنانچہ جن علماء کا موقف یہ ہے کہ امر کا صیغہ درحقیقت وجوب کے لیے ہوتا ہے اور دیگر معانی اس سے مجازاً مراد لیے جاتے ہیں ان کے نزدیک امر کا ہر صیغہ جو مجرد عن القرائن ہو اُسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ اور جو اسے حقیقتاً نڈب کے لیے قرار دیتا ہے وہ اسے نڈب پر محمول کرتا ہے۔ یہی حال بانی اختلاف کا ہے۔ اور جو اہل علم اس میں توقف کے قائل ہیں وہ قرینہ کے پائے جاتے تک اس میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ قرآن و سنت میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔

اس کی ایک مثال شہادت کا حکم ہے جو اس آیت میں دیا گیا ہے:

فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوهُنَّ
بِمَعْرُوْفٍ اَوْ قَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَّ

پھر جب وہ اپنی میعاد کے قریب پہنچ جائیں

تو یا تو ان کو اچھی طرح سے ازواجیت میں



اَشْهَدُ وَاذُوْنِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ
 رہنے دو) یا اچھی طرح سے طے شدہ کر دو اور اپنے
 میں سے دو منصف کر دوں کہ گواہ بنا لو۔
 (الطلاق: ۲)

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ امر و جوب کے لیے ہر تہا ہے وہ کہتے ہیں کہ گواہ بنائے بغیر رجوع جائز نہیں۔ اور جو امر کو استحباب پر معمول کرتے ہیں ان کے نزدیک گواہ بنائے بغیر بھی رجوع صحیح ہے۔

اس کی اُمتلہ میں سے آیتِ مداینہ (وہ آیت جس میں قرض کے لین دین کا ذکر کیا گیا ہے)

کا یہ حصہ ہے:

اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسْتَمَيٍّ
 فَالْكَبُوْهُ وَاَشْهَدُوْا شٰهِيْدَيْنِ
 مِنْ رِّجَالِكُمْ
 جب تم آپس میں کسی میعاد معین کے لیے
 قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو۔
 اور اپنے میں سے دو مردوں کو

گواہ بنا لیا کرو۔

(البقرہ: ۲۸۲)

جو علماء امر کو وجوب کے لیے قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قرض کی دستاویز لکھنا اور گواہ بنانا واجب ہے۔ کیوں کہ آیت میں اس کا حکم دیا گیا ہے۔ اور جو اہل علم امر کو استحباب پر معمول کرتے ہیں ان کے نزدیک دستاویز لکھنا اور گواہ بنانا مستحب اور افضل تو ہے مگر واجب نہیں ہے۔

سنت میں اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو ولیمہ کے موقع پر ایک بکری ذبح کرنے کا حکم دیا۔ جیسا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالرحمن بن عوف پر زردی کا نشان دیکھ کر فرمایا یہ کیا ہے؟ عرض کی یا رسول اللہ! میں نے سونے کی کچھ مقدار منہ میں دے کر شادی کی ہے۔ فرمایا اللہ اسے تمہارے لیے مبارک کرے، ولیمہ کر دو، خواہ ایک بکری کا ہی کیوں نہ ہو۔ (صحیح بخاری و مسلم اور الفاظ مسلم کے ہیں)



جواہل علم امر کو وجوب کے لیے قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک ولیمہ میں ایک بکری ذبح کرنا واجب ہے۔ اور جو مستحب ٹھہراتے ہیں اُن کے یہاں ولیمہ مستحب ہے۔ اس قسم کی مثالیں بکثرت ہیں۔ مگر شریعت کے اوامر کا تلاش کرنے والا دیکھے گا کہ اکثر و بیشتر اُن اوامر کو ایسے قرآن محیط ہوتے ہیں جن سے مقصد و مراد کا تعین ہو جاتا ہے۔ اسی لیے تم دیکھو گے کہ اختلافی مسائل میں ہر شخص اپنی رائے کی تائید میں ایسے دلائل و قرآن پیش کرتا ہے جو خارج از نص ہوتے ہیں۔

۲۔ کیا امر مطلق تکرار کا مقتضی ہوتا ہے یا نہیں؟

اس میں چند اقوال ہیں:

- (۱) پہلا قول یہ ہے کہ امر تکرار و عادیہ پر نہیں صرف طلبِ مابیت پر دلالت کرتا ہے۔
- (۲) امر ایسی تکرار پر دلالت کرتا ہے جو پروری عمر کو محیط ہوتی ہے۔ بشرطیکہ مامور بہ کی تعمیل اس زمانہ میں ممکن ہو۔
- (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ امر صرف ایک دفعہ تعمیل کرنے پر دلالت کرتا ہے تکرار پر نہیں۔
- (۴) امر مطلق ایک دفعہ اور متعدد دفعات کے درمیان مشترک لفظی ہے اور ان میں کسی ایک مفہوم کا تعین صرف قرینہ سے کیا جاتا ہے۔
- (۵) علماء کی ایک جماعت اس ضمن میں توقف سے کام لیتی ہے اور کسی بات کی تعین نہیں کرتی۔

(اصول الفقہ از ابوالنور زھیر ج ۲ ص ۱۵۲)

اس اختلاف کی تفصیل کتب اصول میں پائی جاتی ہے اور ہر شخص اپنے موقف کے اثبات میں دلائل پیش کرتا ہے پھر اس اصولی اختلاف کے نتیجہ میں فروری مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔ (تخریج الفروع علی الاصول زنجانی ص ۲۲-۲۳)

مثلاً یہ اختلاف کہ آیا ایک تیمم سے دو فرض نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ یہ اختلاف



امر کے صیغہ میں پیدا ہونے والے اختلاف پر مبنی ہے جو مندرجہ ذیل آیت میں استعمال کیا گیا ہے۔ قرآن میں فرمایا:

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا
بُرُوسِكُمْ مَا آخَرَ؛ (العائدہ: ۶)

جب تم نماز کے لیے اٹھو تو اپنا منہ اور ہاتھ
کھنیوں تک دھو لیا کرو اور اپنے سروں کا
مسح کیا کرو۔

جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا مقتضی ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک تیمم کے ساتھ دو فرض نمازیں ادا نہیں کی جاسکتیں۔ باقی رہا ایک وضو کے ساتھ دو یا زیادہ نمازیں ادا کرنا تو وہ دیگر دلائل سے ماخوذ ہے۔ مثلاً حضرت انسؓ کی یہ روایت کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک وضو کے ساتھ پانچ نمازیں ادا کر لیا کرتے تھے۔ (صحیح مسلم)

ان ائمہ میں سے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ غزوة خندق کے روز غروب آفتاب کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کفار قریش کو برا بھلا کہنے لگے۔ پھر کہا یا رسول اللہ! آفتاب غروب ہونے کو ہے اور میں ابھی تک عصر کی نماز ادا نہیں کر سکا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بخدا میں نے بھی ہنوز عصر کی نماز ادا نہیں کی۔ چنانچہ ہم نے حضورؐ کی رفاقت میں ایک جگہ پڑاؤ کیا۔ پھر آپ نے بھی وضو کیا اور ہم نے بھی اور عصر کی نماز غروب آفتاب کے بعد ادا کی۔ اس کے بعد مغرب کی نماز پڑھی۔ (صحیح بخاری)

جن علماء کا موقف یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا مقتضی نہیں ان کے نزدیک ایک تیمم کے ساتھ دو نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں۔

۳۔ کیا امر مطلق فوری تعمیل کا مقتضی ہے یا تاخیر کا؟

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا فائدہ دیتا ہے وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ امر مطلق



فوری تعمیل کا مقصد بھی ہوتا ہے۔ اور جو کہتے ہیں کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا وہ اس ضمن میں مختلف الرای ہیں کہ آیا یہ فوری تعمیل چاہتا ہے یا اس میں تاخیر کی بھی گنجائش ہے۔ اس میں چند اقوال ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ امر مطلق نہ فوری تعمیل کا مقصدی ہے اور نہ تاخیر کا۔ بلکہ وہ صرف طلب فعل کا تقاضا کرتا ہے (جلد ہو یا بدیر)۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وہ فوری تعمیل کا مقصدی ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ وہ دو باتوں میں سے ایک کا تقاضا کرتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص پہلی فرصت میں فعل کو انجام نہ دے سکے تو اس میں فعل کے عزم کا پایا جانا یا اس کی تعمیل کرنا ضروری ہے۔

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ امر فوری یا تاخیر تعمیل کے درمیان مشترک ہے۔ اور قرینہ جس چیز کا مقصدی ہوتا ہے دونوں میں سے وہی مفہوم مراد لیا جاتا ہے۔

ان اقوال کے قائلین اپنے اپنے موقف کے اثبات میں دلائل پیش کرتے اور دوسروں کے دلائل کا ابطال کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل کتب اصول میں موجود ہے۔

(اصول الفقہ از ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۱۶۴)

پھر اس اصولی اختلاف کی وجہ سے مندرجہ ذیل فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا:
اس اختلاف کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر مال کے نصاب پر ایک سال گزرنے کی بنا پر اس میں زکوٰۃ واجب ہوگئی۔ صاحب مال زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر بھی تھا، مگر اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اور مال تلف ہو گیا تو کیا وہ شخص اس کی ادائیگی کا ضامن ہوگا یا نہیں؟ جن علماء کے نزدیک امر فوری تعمیل کا مقصدی ہے ان کے یہاں اس کی ادائیگی اس پر لازم ہے۔ اور جو کہتے ہیں کہ امر میں تاخیر کی گنجائش ہے ان کے نزدیک اس پر ادائیگی لازم نہیں، اس لیے اس پر ہنوز زکوٰۃ فرض ہی نہیں ہوئی۔ (تخریج الفروع علی الاصول لہذا نجانی ص ۲۲-۲۴)



میرے خیال میں قول اول راجح ہے۔ اس لیے کہ جب وہ ادائیگی پر قادر تھا تو زکوٰۃ اس پر فرض ہو گئی۔ اور ادائیگی میں تاخیر کرنے سے زکوٰۃ کے مستحقین کو نقصان پہنچتا ہے۔ جو لوگ زکوٰۃ کو واجب قرار نہیں دیتے ان کا قول واضح نہیں۔ اس کی واضح ترمثال یہ ہے کہ ایک شخص نماز کا کچھ وقت گزرنے کے بعد قوت ہو گیا اور اس نے نماز ادا نہ کی تو کیا وہ گنہگار ہو گا یا نہیں، یہ اختلاف مذکورہ صدر اصولی قاعدہ کے اختلاف پر مبنی ہے۔

۴۔ کیا مامور بہ فعل کو مکمل طور پر ادا کرنا ضروری ہے؟

بعض علماء کے نزدیک مامور بہ فعل کو مکمل طور پر ادا کرنا واجب نہیں۔ بلکہ فعل کے کم از کم جزو کا ادا کرنا کافی ہے جس پر اس فعل کا اطلاق کیا جاسکتا ہو۔ اس لیے کہ فعل کا کم از کم جزو یقینی ہے اور اس پر اضافہ مشکوک ہے۔

بمخلاف ازیں بعض اہل علم کا موقف یہ ہے کہ اس پورے فعل کو ادا کرنا واجب ہے جس پر مامور بہ فعل کا نام مشتمل ہو۔ اس لیے کہ اطلاق حقیقتہً پورے فعل پر کیا جاتا ہے، اور فعل کے کچھ حصے پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مطلق کلام کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ مسئلہ زیر قلم کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ قرآن میں فرمایا

”وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا“ المائدہ - ۶ (اور اگر تم جنتی ہو تو نہا کر پاک ہو جا یا کرو)

اب سوال یہ ہے کہ آیا اس غسل میں کھلی کرنا اور ناک میں پانی پہنچانا واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ فعل کا نام جن امور پر مشتمل ہو ان سب کی تکمیل ضروری ہے وہ کہتے ہیں کہ کھلی اور ناک میں پانی پہنچانا واجب ہے۔ اس لیے کہ ان کے بغیر طہارت کاملہ حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور جو لوگ اس کو تسلیم نہیں کرتے ان کے نزدیک کھلی اور ناک کو پانی پہنچانا واجب نہیں۔ ان کے بغیر بھی آدمی کو ”ظاہر“ قرار دیا جاسکتا ہے۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۳-۱۵)



یہ مسئلہ اُس مسئلہ کے مماثل ہے جس کا حکم اسم کے ساتھ معلق ہو۔ یعنی یہ کہ آیا حکم کی تکمیل اس بات پر موقوف ہے کہ اسم کے مقتضا کا تحقق پوری طرح سے ہو جائے، یا اس کا تقرر اسم کے کسی جزو کو شروع کرنے سے بھی ہو جائے گا؟ اس مسئلہ میں یہ دو اقوال ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کے پاس قربانی کے چند جانور ہوں جنہیں وہ ذبح کرنا چاہتا ہو۔ سوال یہ ہے کہ آیا ناخن تراشنے اور بال منڈانے کی ممانعت سب جانوروں کو ذبح کرنے تک باقی رہے گی یا صرف پہلے جانور کو ذبح کرنے سے یہ ممانعت زائل ہو جائے گی۔ اس مسئلہ میں یہ دو قول ہیں :

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ پہلے جانور کو ذبح کرنے کے ساتھ ہی ممانعت کا ازالہ ہو جائے گا اور وہ حجامت بنوا سکے گا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ پہلا جانور ذبح کرنے سے نہی کا ازالہ نہیں ہوگا اور تمام جانور ذبح کرنے تک وہ حجامت نہیں بنوا سکے گا۔

یہ دونوں اقوال مذکورہ صدر اصولی قاعدہ میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہیں۔

(التعمید للاسنوی ص ۷۲)

نہی :

سابق الذکر اختلاف نہی کے بارے میں بھی پایا جاتا ہے اور جو کچھ اُس کے بارے میں کہا گیا وہ یہاں بھی کہا جاسکتا ہے۔

چنانچہ اس بات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ نہی کا صیغہ کس چیز پر دلالت کرتا ہے،

(۱) ایک قول یہ ہے کہ نہی کا صیغہ تحریم پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ کراہت کا آئینہ دار ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ نہی کا صیغہ حرمت و کراہت کے مابین جو قدر مشترک ہے اُس پر

دلالت کرتا ہے یعنی ترک فعل کا مطالبہ۔ اس طرح نہی کا صیغہ دونوں کے درمیان مشترک

معنوی یا مشترک لفظی کی حیثیت رکھتا ہے۔



(۱۳) اس کے بارے میں چوتھا قول اُن علماء کا ہے جو توقف سے کام لیتے ہیں اور کسی معین رائے کا اظہار نہیں کرتے۔ (اصول الفقہ ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۱۷۸)

ہر قول کے قائلین اپنے موقف کے اثبات میں دلائل پیش کرتے اور مخالفین کے دلائل کی تردید کرتے ہیں۔ اس کا تذکرہ ہمارے لیے طوالت کا موجب ہے اور ہم اس کا ذکر کر کے اپنے موضوع سے باہر جانا نہیں چاہتے۔ مرقومہ صدر اصولی اختلاف فروری مسائل میں اختلاف کا موجب بنا، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے :

اس بات کی مثال کہ نہی کے صیغے کا مدلول کیا ہے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ شہری آدمی دیہاتی کا سودا فروخت کئے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ قیمت بڑھانے کے لیے بولی نہ دیا کرو اور کوئی شخص اپنے (مسلمان) بھائی کے سودے پر سودا نہ کرے (صحیح بخاری و مسلم) (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۱۲۳) بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۲ ص ۱۶۵-۱۶۸

جن علماء کا موقف یہ ہے کہ نہی تحریم کی متقاضی ہے اُن کے نزدیک یہ بیع باطل اور بے اثر ہے۔ اور جو اسے کراہت پر محمول کرتے ہیں وہ اسے صحیح قرار دیتے اور اس کے نتائج کو اس پر مرتب کرتے ہیں۔ بکثرت علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ نہی اگرچہ تحریم کے لیے ہوتی ہے مگر اس سے منہی عنہ کا فساد و بطلان لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ جس چیز سے روکا گیا ہے وہ عقیدہ بیع سے خارج ہے۔ اور جو چیز ایسی ہو وہ فساد و بطلان کی موجب نہیں ہوتی۔ اس نوع کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔ (بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۲ ص ۱۶۹-۱۷۰ اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۱۳۰) جو کچھ امر کے بارے میں کہا گیا وہ یہاں بھی کہا جاسکتا ہے۔ اور وہ یوں کہ اکثر و بیشتر نصوص ایسے قرآن سے خالی نہیں ہوتیں جو مقصد و مدعا کی تعیین کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء اپنے موقف کو خارج دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔

نہی کی دلالت علی الفساد : اس میں چند اقوال ہیں :



۱) یہاں قول یہ ہے کہ نہی فساد پر دلالت نہیں کرتی۔

۲) دوسرا قول یہ ہے کہ نہی علی الاطلاق فساد پر دلالت کرتی ہے۔

۳) تیسرا قول یہ ہے کہ نہی عبادت میں فساد پر دلالت کرتی ہے معاملات میں نہیں۔

۴) عبادت ہوں یا معاملات نہی دونوں میں فساد پر دلالت کرتی ہے۔ جب تک کہ نہی کا تعلق

کسی ایسے امر کے ساتھ نہ ہو جو عقد سے متصل نہ ہو بلکہ اُس سے الگ ہو۔ مثلاً جمعہ کے

روز اذان کے وقت خرید و فروخت کی مخالفت۔

یہ اختلاف مع دلائل کتب اصول میں مذکور ہے۔ (اصول الفقہ از ابوالنور زبیر ج ۲ ص ۱۸۲-۱۸۶)

اس اصولی اختلاف کی وجہ سے مندرجہ ذیل فروری مسائل میں اختلاف رونما ہوا:

(۱) اس سلسلہ میں اختلاف کہ جمعہ کے روز اذان کے وقت جو خرید و فروخت کی جائے وہ

درست ہے یا نہیں؟ قرآن میں فرمایا:

اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّيَ لِلْمَصَلَاةِ

لیسے اذان دی جائے تو خدا کی یاد (نماز) کے

مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا

لیسے جلدی کرو اور (خرید و فروخت) ترک کرو

الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ“

اگر سمجھو تو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے۔

(الجمعة: ۲۱)

علماء کا ایک جماعت کے نزدیک یہ بیع صحیح ہے اور اس کے نتائج اس پر مترتب ہونگے

مگر علماء کا دوسرا گروہ اسے فاسد قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بیع سرے سے منقذ ہی نہیں ہوتی۔

یہ اختلاف نہی میں پیدا ہونے والے اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا وہ فساد پر دلالت کرتی ہے

یا نہیں؟ جن لوگوں کے نزدیک نہی مطلقاً فساد پر دلالت کرتی ہے ان کے نزدیک یہ بیع صحیح

تھیں بلکہ اسے فسح قرار دیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ شارع کے حکم کے خلاف واقع ہوئی ہے۔

اور جو لوگ کہتے ہیں کہ نہی جب ایسے کام سے متعلق ہو جو عقد سے متصل مگر اُس کے ساتھ لازم

نہ ہو تو وہ فساد کی مقتضی نہیں ہوتی ان کے نزدیک یہ بیع صحیح اور ملکیت کی موجب ہے۔

(اسباب اختلاف الفقہاء ص ۱۲۹)



(۲) اس کی دوسری مثال وہ اختلاف ہے جو آیام تشریق کا روزہ رکھنے کے بارے میں پایا جاتا ہے۔ آیام تشریق کے روزہ کی ممانعت کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث کو *بیشۃ الہمدلی* نے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "آیام تشریق کھانے پینے اور اللہ کا ذکر کرنے کے دن ہیں" (صحیح مسلم) ایک اور حدیث کو امام بخاری نے حضرت عائشہؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ "آیام تشریق میں روزہ رکھنے کی اجازت نہیں مگر صوم اس شخص کو جس کے پاس قربانی کا جانور نہ ہو۔"

(صحیح بخاری)

ایام تشریق کے روزے کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء ممانعت کی وجہ سے اس کو ناروا قرار دیتے ہیں۔ علماء کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ آیام تشریق کے روزے بذات خود مشروع ہیں، مگر ایک عارض کی وجہ سے ممنوع ہیں۔ اور وہ عارض وقت ہے یعنی آیام تشریق کا ہونا، اسی سے آیام تشریق کے روزوں کی نذرمانی جاسکتی ہے۔ مگر یہ روزے آیام تشریق کے علاوہ دوسرے آیام میں رکھے جائیں گے۔ اور اگر انہی آیام میں نذر کے روزے رکھ لے تو نذر پوری ہو جائے گی۔ مگر روزہ رکھنے والے گنہگار ہو گا۔ (باب اختلاف الفقہاء۔ از علی الحنفی ص ۱۲۹)

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ نہی مطلقاً فساد پر دلالت کرتی ہے یا صرف عبادات میں فساد پر دلالت کرتی ہے ان کے نزدیک یہ روزے باطل ہیں اور ان سے نذر پوری نہیں ہوگی۔ اور جو اہل علم کہتے ہیں کہ نہی فساد پر دلالت نہیں کرتی ان کے نزدیک ان دنوں میں روزے رکھنا صحیح ہے اور ان سے نذر پوری ہو جائے گی۔

مزید براں آیام تشریق کے روزوں میں اختلاف کی وجہ ایک اور بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "آیام تشریق کھانے پینے کے آیام ہیں" دو مفہوم رکھتا ہے ایک یہ کہ اسے وجوب پر محمول کیا جائے، اور دوسرا یہ کہ اسے تمتع سمجھا جائے۔ چنانچہ جو اہل علم اسے وجوب پر محمول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان دنوں میں روزے رکھنا حرام ہے۔ اور جو علماء

اسے استحباب پر معمول کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ روزے مکروہ ہیں۔

(بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۱ ص ۳۰۹)

کیا ترکِ فعل اقسامِ فعل میں سے ہے؟

ترکِ فعل کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ بھی فعل ہی کی ایک قسم ہے، جب کہ دوسری جماعت اسے فعل قرار نہیں دیتی۔ بعض علماء کے نزدیک اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی کو آگ یا پانی میں ڈوبا ہوا دیکھے جس سے رہائی اس کے لیے ممکن نہ ہو اور وہ اسے اسی حالت میں رہنے دے یہاں تک کہ وہ مرجائے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسا شخص کیا گنہگار بھی ہوگا اور ضامن بھی؟ یا یہ کہ نہ تو گنہگار ہوگا اور نہ ہی ضامن ہوگا؟

اس میں دو اقوال ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ وہ گنہگار بھی ہوگا اور ضامن بھی۔

(۲) دوسرا یہ کہ نہ تو ضامن ہوگا اور نہ گنہگار۔

یہ اختلاف اصولی قاعدہ میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہے:

(۱) جو اہل علم کہتے ہیں کہ ترکِ فعل بھی اقسامِ فعل میں سے ہے، وہ اسے گنہگار اور ضامن ٹھراتے ہیں۔

(۲) اور جو کہتے ہیں کہ ترکِ فعل اقسامِ فعل میں سے نہیں وہ اسے نہ تو ضامن ٹھراتے ہیں نہ گنہگار۔ اس کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کی طلاق کو معصیت کے ساتھ متعلق کرے (مثلاً کہے کہ اگر تو نے معصیت کا ارتکاب کیا تو تجھے طلاق) اور بیوی روزہ نہ رکھے یا نماز نہ پڑھے تو کیا اُسے طلاق ہو جائے گی؟

جو علماء ترکِ فعل کو فعل قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بیوی مطلقہ ہو جائے گی۔ اور جو

ترکِ فعل کو فعل پر محمول نہیں کرتے اُن کے یہاں بیوی مطلقہ نہیں ہوگی۔

(التمیید للاسنوی ص ۸۲-۸۳۔ القواعد والقواعد الاصولیۃ لابن القمام ص ۶۲-۶۳)

العام

عموم کے بعض مسائل میں علمائے اصول نے اختلاف کیا ہے۔ پھر اس اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔

اختلاف کے اہم نکات حسب ذیل ہیں :

(۱) پہلا اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ جس عام کی تخصیص نہ ہوئی ہو آیا اُس کی دلالت اُس کے تمام افراد پر قطعی ہے یا ظنی؟

(۲) جمہور کے نزدیک اُس کی دلالت ظنی ہے۔ اس لیے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ مشہور مقولہ ہے کہ "کوئی عام ایسا نہیں جس کی تخصیص نہ ہوئی ہو" چند مستثنیات کو نظر انداز کرتے ہوئے۔

(ب) احناف کا موقف یہ ہے کہ عام کی دلالت ہر فرد معین پر قطعی ہوتی ہے ظنی نہیں۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ عموم کے لیے معین الفاظ وضع کئے گئے ہیں۔ اور لفظ کو جب کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو تو اس کی دلالت اس معنی پر قطعی ہوتی ہے۔ جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

فریقین کے دلائل و مباحث کتبِ اصول میں تفصیلاً مرقوم ہیں :

(تخریج الفروع علی الاموال للزنجانی ص ۱۶۳-۱۶۴۔)

مصادر التشریح الاسلامی ادیب صالح ص ۲۵۳-۲۶۹)

مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے :



۱۔ قطعی دلیل سے تخصیص العام کا جواز :

حقیقہ اس کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس لیے کہ عام کی تخصیص اُس سے مُعارض ہوتی ہے اور دلیل قطعی قطعی کی مُعارض نہیں ہو سکتی۔

البتہ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ اُن کے نزدیک عام کی دلالت قطعی نہیں ہوتی۔ مگر اس ضمن میں جمہور کی رائے راجح ہے۔ کیونکہ صحابہ اُخبارِ اُحاد کے ساتھ قرآن کے تخصیص کیا کرتے تھے۔ نیز اس لیے کہ خبرِ واحد کے ساتھ عام کی تخصیص کرنے کی صورت میں دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور خبرِ واحد کے ساتھ تخصیص نہ کرنے کی حالت میں صرف عام پر عمل کیا جاتا ہے اور اُخبارِ اُحادیے کا رد ہو کر رہ جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہر دو دلائل پر عمل کرنا۔ اگرچہ بعض وجوہ کی بنا پر ہو۔۔۔ دونوں میں سے ایک کو چھوڑ دینے سے بہتر ہے۔

(امول الفقہ از ابو النور زہیر ج ۳ ص ۲۹۹ - ۳۰۴)

بنا بریں فقہاء نے بعض فروعی مسائل میں اختلاف کیلئے جن میں سے چند اختلافی مسائل

حسب ذیل ہیں: (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخلیف ص ۱۴۰)

مثلاً یہ مسئلہ کہ اگر ایک مسلم کسی جانور کو ذبح کرتے وقت دانستہ اس پر تکبیر نہ پڑھے تو

کیا اُس کے ذبیحہ کو کھانا جائز ہے یا نہیں؟

شأنیہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مندرجہ ذیل آیت کریمہ:

”وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ (اور جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اُسے

وَلَاتَهُ لَيْسَ لَكُمْ؛ (الانعام - ۱۲۱) مت کھاؤ کہ یہ گناہ ہے)

کی تخصیص اس حدیث سے کی گئی ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جب مسلم کسی جانور کو ذبح کرے اور اس پر تکبیر نہ پڑھے تو اسے کھالیا کر دو۔ کیونکہ



مسلم کے اندر اللہ کے ناموں میں سے ایک نام پایا جاتا ہے۔“

(دارقطنی۔ المہذب ج ۱ ص ۱۲۵۲)

اس حدیث کا ایک شاہد مرسل ابی داؤد میں موجود ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

”مسلم کا ذبیحہ حلال ہے، اُس نے اُس پر تکبیر پڑھی ہو یا نہ پڑھی۔“ اس کے راوی ثقہ ہیں۔

(بلوغ المرام لابن حجر ص ۳۳۰)

احناف کے نزدیک یہ ذبیحہ اس لیے حلال نہیں کہ اُن کے نزدیک یہ حدیث مذکورہ صدر

آیت کی مخصص نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ حدیث ظنی ہے اور آیت قطعی، اور قطعی کی تخصیص ظنی کے

ساتھ جائز نہیں۔ (شرح القدوری ص ۳۶۶)

ابن رشد نے اس اختلاف کا ایک اور سبب بھی ذکر کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ یہ آیت حضرت

عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کی معارض ہے کہ چند لوگوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض

کیا کہ بعض آدمی ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں اور ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ انہوں نے اس پر تکبیر

پڑھی ہے یا نہیں؟ آپ نے فرمایا ”تم اللہ کا نام لے کر اُسے کھا لیا کرو۔“

(صیح بخاری۔ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۴۴۸)

جس پر تکبیر نہ پڑھی گئی جو لوگ اسے حلال نہیں ٹھہراتے وہ کہتے ہیں کہ مذکورہ صدر آیت

اس حدیث کی ناسخ ہے۔ مگر امام شافعیؒ اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیوں کہ حدیث سے بظاہر معلوم

ہوتا ہے کہ یہ واقعہ مدینہ میں پیش آیا، جب کہ تکبیر کے ذکر پر مشتمل آیت مکی ہے۔ اس لیے

امام شافعی نے آیت و حدیث میں جمع و تطبیق کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اور وہ یوں کہ تکبیر پڑھنے

کے حکم کو مذہب پر محمول کیا جانے (یعنی اگر تکبیر پڑھی جائے تو بہتر ہے)، الغرض متروک التسمیہ

کو کھانے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر گروہ اپنے موقف کے اثبات میں

دلائل پیش کرتا ہے۔

خلاصہ: مسئلہ زیر قلم میں اختلافی آراء کا خلاصہ حسب ذیل ہے:



پہلا قول : علامہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جس جانور پر تکبیر نہ پڑھی گئی ہو اُسے کھانا مطلقاً
 جائز نہیں۔ خواہ تکبیر دانستہ نہ پڑھی گئی ہو یا سہواً۔ اس کی دلیل سابق الذکر آیت کریمہ۔

(تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۱۶۹)

شکار کے بارے میں یہ آیت بھی قرآن میں موجود ہے :

” تَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا لَهُمْ

اللَّهِ عَلَيْهِ“
 کہ کھالیا کرو اور (شکاری جانوروں کو چھوڑتے

(المائدہ : ۳) وقت (الشکار کا نام لیا کرو۔)

نیز وہ اُن احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں ذبح کرتے وقت اور شکاری جانور
 کو چھوڑتے وقت تکبیر پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ
 رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ” جب تو اپنے کتے کو چھوڑے تو اس پر تکبیر پڑھ
 لیا کرو۔ اگر وہ شکار کو تمہارے لیے سنبھال رکھے اور تو اُسے زندہ پالے تو اسے ذبح کر لو۔
 اور اگر اُس نے جانور کو قتل کر دیا ہو مگر اُس میں سے کھایا نہ ہو تو اسے کھا لو۔ اور اگر تم اپنے کتے
 کے ساتھ کوئی اور کتا پاؤ اور اُس نے شکار کے جانور کو مار دیا ہو تو اسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ
 تجھے معلوم نہیں کہ دونوں کتوں میں سے کس نے اُسے قتل کیا ہے۔ اور اگر تم تیر چلپانے لگو تو
 تکبیر پڑھ لیا کرو۔ اگر شکار ایک دن غائب رہے اور تم اُس میں صرف اپنے تیر کا نشان پاؤ
 تو اگر چاہو اُسے کھاؤ۔ اور اگر شکار کو پانی میں ڈوبا ہوا پاؤ تو اسے مت کھاؤ۔“ (صحیح بخاری و مسلم
 اور الفاظ مسلم کے ہیں) و دیگر احادیث صحیحہ جو اس ضمن میں وارد ہوئی ہیں۔

دوسرا قول : دوسرا قول یہ ہے کہ تکبیر شرط نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اگر عمداً یا سہواً تکبیر نہ پڑھی
 گئی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ انہوں نے آیت کریمہ ” وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا
 لَمْ يَذْكُرُوا اللَّهُ عَلَيْهِ“ (المائدہ - ۴) میں نہی کو اس صورت پر محمول کیا ہے۔

جب کسی جانور کو غیر اللہ کی رضا کے لیے ذبح کیا گیا ہو یا وہ جانور مرا ہوا ہو۔ اس کی دلیل



یہ آیت ہے:

”أَوْفِسْقًا أُهْلًا لِيُغَيِّرَ اللَّهُ بِهٖ“
 (یا کوئی گناہ کی چیز ہو کہ اُس پر اللہ کے سوا

کسی اور کا نام لیا گیا ہو) (الانعام - ۱۱۴۵)

اس قول کے قائلین ابن عباسؓ کی سابق الذکر اس روایت سے بھی استناد کرتے ہیں کہ
 ”جب مسلم کسی جانور کو ذبح کرے اور اس پر تجیر نہ پڑھے تو اُسے کھا لینا چاہیے۔ کیوں کہ مسلم کے
 اندر اللہ کے ناموں میں سے ایک نام پایا جاتا ہے“ (دارقطنی)

نیز اس روایت سے استشاد کرتے ہیں جس کو ابو داؤد نے مزہب میں بطریق ثور بن یزید
 از الصلت الشدوسی مولیٰ سوید بن مہمون — یکے از تابعین، جن کا تذکرہ ابو حاتم بن حبان نے
 اپنی کتاب الثقات میں کیا ہے — روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 ”مسلم کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ اس نے تجیر پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو۔ کیوں کہ اگر وہ کسی کے
 نام کا ذکر کرنے کا تر وہ اللہ ہی کا نام ہو گا۔“

تیسرا قول: تیسرا قول یہ ہے کہ اگر بھول کر تجیر نہ پڑھے تو کچھ مضائقہ نہیں، اور اگر عمدتاً نہ
 پڑھے تو وہ حلال نہیں۔

امام مالک، احمد، ابو حنیفہ اور دیگر ائمہ کا یہی مذہب مشہور ہے۔ یہ حضرات اپنے موقف
 کے اثبات میں حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے بھی احتجاج کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی
 اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مسلم کے لیے اُس کا نام ہی کافی ہے۔ اگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام
 ذکر کرنا بھول جائے تو اللہ کا نام لے کر اسے کھائے“ (بیہقی، دارقطنی، اس کی سند میں ایک
 ایسا راوی بھی ہے جس کا حافظہ کمزور ہے۔ مزید براں اس کی سند میں محمد بن یزید بن سنان راوی
 ہے جو اگرچہ پہنچ بوتا ہے مگر اُس کا حافظہ کمزور ہے۔

علاوہ بریں عبدالرزاق نے اس کو مستدیمح ابن عباسؓ سے مستوفیاً روایت کیا ہے۔ ابن کثیر
 کہتے ہیں کہ اس کو مرفوع حدیث کناخلط ہے۔ (بلوغ المرام لابن حجر ص ۲۳۰ - تفسیر ابن کثیر ج ۲
 ص ۱۴۰ مطبوعہ عیسیٰ الملہبی)

اس مسئلہ کے اثبات میں اُس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے جس کو ابن ماجہ نے معتد طریق سے بطریق ابن عباس والبرہریرہ ودیگر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا و نسیان اور اُس امر کو معاف کر دیا ہے جس پر اُن کو مجبور کیا گیا ہو۔

اس مسئلہ میں راجح قول ثالث ہے۔ جن احادیث سے قول ثانی کے قائلین نے استدلال کیا ہے وہ ضعیف ہیں۔ اور جو شخص ذبح کرتے وقت تکبیر پڑھنا بھول جائے اُسے فاسق نہیں کہا جاتا۔ اور اس امت سے نسیان کو معاف کر دیا گیا ہے۔ پس تمام دلائل صحیحہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر ذبح کے وقت تکبیر پڑھنا یاد ہو (بھولنا نہ ہو) تو ذبح کے لیے یہ شرط اور واجب ہے۔ اخبارِ احاد سے تخصیصِ قرآن کی مثال میں مندرجہ ذیل احادیث کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے:

(۱) ابوالسائل کی روایت جو بئینۃ کے واقعہ میں مذکور ہے اور جس سے آیت

”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ
أَزْوَاجًا“ (البقرہ: ۲۳۳)

جو لوگ تم میں سے فوت ہو جائیں اور بیویوں کو چھوڑ جائیں۔

یعنی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ فوت شدہ خاوند والی بیوی کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔ حدیث نے اس کی تخصیص کر دی کہ اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے، چار ماہ دس دن نہیں!

(۲) وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ بھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح کیا جا سکتا۔ حالانکہ آیت کریمہ:

”وَاجِلَ لَكُمْ مَا دَرَأَ ذَلِكُمْ“
(النساء: ۲۳)

(ان کے ماسوا دیگر عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں)

آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق الذکر محرمات کے سوا دیگر تمام عورتیں حلال ہیں۔ حدیث نے اس کی تخصیص کر دی کہ بھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح کرنا بھی محرمات میں

شامل ہے۔)

(۳) حدیث میں مذکور ہے کہ حرمتِ رضاعت تب ثابت ہوتی ہے جب کہ بچہ پانچ مرتبہ عورت کے پستان سے دودھ پئے۔ جب کہ مذکورہ ذیل آیت میں مطلق رضاعت کا ذکر کیا گیا ہے اس طرح یہ حدیث مندرجہ ذیل آیت کی منحصص ہے۔ قرآن میں فرمایا

”ذَاتِمَمَّا تَكُمُ اللَّائِيْ اٰنَا ضَعْنٰكُمْ“ (تمہاری وہ مائیں بھی حرام ہیں جو تمہیں دودھ

پلائیں)۔

(النساء: ۲۳)

۲۔ جب خاص و عام باہم متعارض ہوں:

(۱) چونکہ جمہور کے نزدیک عام قطعی ہے اس لیے وہ خاص کو عام پر ترجیح دیتے اور خاص سے عام کی تخصیص کرتے ہیں۔ بایں طور خاص کو چھوڑ کر دوسری جگہ عام کی تعمیل کرتے ہیں۔
(ب) حنفیہ کے نزدیک چونکہ عام و خاص مدلول قطعی ہیں اس لیے وہ دونوں کے مدلول پر تعارض کا حکم صادر کرتے ہیں۔

بتابریں اگر خاص عام کے فوراً بعد بلاخیر وارد ہو تو وہ عام کا منحصص ہوگا۔ اور اگر خاص تاخیر کے ساتھ عام کے بعد آئے تو وہ عام کا ناسخ ہوگا۔ اور اگر خاص کے وارد ہونے کا وقت معلوم نہ ہو تو مرجحات کو دیکھ کر راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اگر دونوں میں سے کسی کو بھی ترجیح حاصل نہ ہو تو دونوں میں سے کسی پر بھی عمل نہیں کیا جائے گا اور دونوں ساقط العمل ہوں گے۔ (اصول السرخسی ج ۱ ص ۱۴۲۔ مصادر التشریح الاسلامی از ڈاکٹر ادیب صالح ص ۲۶)

التوضیح مع التلویح ج ۱ ص ۴۱۔ اسباب اختلاف الفقہاء ص ۱۳۸-۱۴۰)

اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو سالم بن عبداللہ نے اپنے والد سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جو کھیت بارش اور چشموں سے سیراب ہوتا ہو یا آبپاشی کا محتاج نہ ہو اس میں پلہ اور جس کو سپنج کر سیراب کیا جائے اس میں پلہ واجب ہے (صحیح بخاری)



اور ابو اؤد میں ہے کہ جب زمین مرطوب ہو اور آبپاشی کی محتاج نہ ہو تو اس میں پلہ ہے اور اگر اس کی آبپاشی سانڈنی کے ذریعہ کی گئی ہو یا اسے سینچا گیا ہو تو اس میں پلہ ہے۔ حضرت جابرؓ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ ”اگر چاندی پانچ اوقیہ سے کم ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں۔ اسی طرح پانچ سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوٰۃ نہیں (صحیح مسلم) حضرت ابو سعیدؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ ”پانچ وسق سے کم کھجوروں یا غلے میں زکوٰۃ نہیں ہے“ ابو سعید کی روایت متفق علیہ ہے۔ (بلوغ المرام ص ۱۳۴)

مذکورہ بالا احادیث میں سے پہلی حدیث وجوب زکوٰۃ کے بارے میں عام اور مطلق ہے اس میں کوئی حد مقرر نہیں کی گئی۔ دوسری حدیث خاص ہے، اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ جمہور اہل علم چونکہ خاص کو ترجیح دیتے اور اس کے ساتھ عام کی تخصیص کرتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک حدیث خاص مقدم ہے۔ اس لیے کہ عام ظنی الدالات ہے اور خاص قطعی الدالات۔ حدیث خاص میں نصاب کی شرط عائد کی گئی ہے اور اس کے ساتھ وہ حدیث عام کی تخصیص کرتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ سے صاحبین کا اختلاف :

حنیفہ کے نزدیک عام چونکہ قطعی الدالات ہوتا ہے اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یہ دو ذریعہ احادیث باہم متعارض ہیں۔ بنا بریں وہ احتیاط اور شہرت کی وجہ سے حدیث عام پر عمل کرتے ہیں صاحبین اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کرتے اور نصاب کی شرط عائد کرتے ہیں۔

۱۔ المدایہ فتح القدیر ج ۲ ص ۳۔ شرح مسلم للنووی ج ۴ ص ۵۲۔ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۶۵۔

شرح القدوری ص ۴۴۔ ۴۸

۳۔ عموم کے بعض صیغہ جات اور اُن کے مدلول میں اختلاف :

عموم کے بعض صیغہ جات کی دلالت کے بارے میں علمائے اصول نے اختلاف کیلئے۔ مثلاً یہ اختلاف کہ "مَنْ" کا لفظ اگر شرط واقع ہو تو کیا اس میں مذکر و مؤنث دونوں شامل ہوتے ہیں یا نہیں؟

امام شافعی اور اُن کے ہمنوا کہتے ہیں کہ یہ لفظ سب کو شامل ہے۔

بخلاف ازب حنفیہ اس کو "ذکر" (مردوں) کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں۔

اس اصولی اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ مرتد عورت کے قتل کے بارے میں اختلاف پیدا ہوا

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

” مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ “ (جو اپنا دین تبدیل کرے اُسے قتل کر دو)

(صحیح بخاری)

جمہور کا قول ہے کہ مرتدہ کو قتل کیا جائے، اُن کے یہاں وجوب قتل کے اعتبار سے مرد و

عورت میں کچھ فرق نہیں۔ اُن کی دلیل سابق الذکر حدیث ہے۔ نیز وہ حدیث جس کو وکیع نے

بطریق ائمش از عبد اللہ بن مرہ از مسروق از عبد اللہ روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا "مسلم کی خون ریزی صرف تین امور کی بنا پر جائز ہے (۱) شادی شدہ زانی (۲) اگر کسی

کو قتل کرے تو (۳) اپنے دین اور ملت اسلامیہ کو پھوڑ دینے والا (صحیح بخاری و مسلم)

و دیگر احادیث و آثار۔

حنفیہ کے نزدیک مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جاسکتا :

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ حدیث کے الفاظ اس

کے متحمل نہیں ہیں۔ بلکہ اسے قید کیا جائے اور پٹیا جائے۔ حنفیہ اُسے کافرہ اصیہ پر قیاس



کرتے اور کہتے ہیں کہ جب اُسے اصلی کفر کی بنا پر قتل نہیں کیا جاسکتا تو بعد میں عارض ہونے والے کفر کی بنا پر کیسے قتل کر سکتے ہیں؟ یہی حال پتھے کا بھی ہے (کہ کفر کی بنا پر اُسے قتل نہیں کیا جاسکتا)۔ وہ اس بات سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اس کو ابن ماجہ کے سوا سب محدثین نے بطریق نافع از ابن عمر روایت کیا ہے کہ بعض غزوات میں ایک عورت کی لاش دیکھی گئی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خواتین اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا۔ دیگر احادیث میں بھی عورتوں کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

مگر سابق الذکر دلائل کی بنا پر جمہور کا قول راجح ہے۔ آپ نے جن کافر عورتوں کو قتل سے منع فرمایا ہے اس سے پیدائشی کافر عورتیں مراد ہیں کہ دوران جنگ انہیں قتل کیا جائے۔ اس لیے کہ وہ سب احادیث باب القتال میں وارد ہوئی ہیں۔

(المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۵۱۶۔ تخریج الفروع علی الاصول للترنجانی ص ۱۷۸-۱۷۹۔

بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۵۹۔ نیل الاوطار ج ۲ ص ۲۳-۲۰۴۔ نصب الراية ج ۳ ص ۳۸۶-۳۸۸)

۴۔ جو فیصلہ ایک خاص واقعہ میں کیا گیا ہو اُس کے بارے میں اختلاف:

جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص واقعہ اور کسی خاص شخص کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر کیا ہو اور اس کی علت بھی ذکر کر دی ہو، اور اس امر کا احتمال ہو کہ یہ علت صاحب واقعہ کے ساتھ مخصوص ہے تو کیا اس کو ایک عام فیصلہ قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں مندرجہ ذیل اختلافی اقوال ہیں:

(۱) امام شافعی اور اُن کے ہمنوا اس کو عام فیصلہ قرار نہیں دیتے۔

(۲) حنفیہ کے نزدیک اس میں تعمیم واجب ہے بشرطیکہ نیا پیش آنے والا واقعہ اس کے

مماثل ہو۔



اس مسئلہ کی فرغ یہ ہے کہ ماعزہ کے واقعہ پر قیاس کرتے ہوئے کیا زنا کے اقرار میں تکرار واجب ہے یا نہیں؟ اس واقعہ کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرماتھے کہ مسلمانوں میں سے ایک شخص آیا اور آپ کو پکار کر کہا کہ میں نے زنا کا ارتکاب کیا ہے۔ آپ نے اس سے اعراض فرمایا۔ پھر اس نے آپ کے سامنے آکر کہا کہ یا رسول اللہ! میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے پھر اعراض فرمایا۔ حتیٰ کہ چار مرتبہ اسی طرح ہوا جب وہ اپنے بارے میں چار دفعہ شہادت دے چکا تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مخاطب کر کے اُسے فرمایا: کیا تم پاگل تو نہیں ہو؟ اس نے کہا: نہیں، فرمایا: کیا تم شادی شدہ ہو؟ اس نے کہا: جی ہاں! رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے لے جا کر سنگسار کر دو۔ (صحیح بخاری و مسلم)

امام ابو حنیفہؒ نے ماعزہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے اقرارِ زنا کے تکرار کی شرط عائد کی ہے۔ مگر امام شافعی کے نزدیک تکرار شرط نہیں، جس طرح دیگر امور کے اقرار میں تکرار کی شرط نہیں ہے۔ (تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۸۱۔ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۳۸-۴۳۹)

اور جیسا کہ ابو ہریرہؓ اور زید بن خالد الجہنی کی روایت میں ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے انیس اس شخص کی بیوی کے یہاں جاؤ اور اگر وہ زنا کا اعتراف کرے تو اسے سنگسار کر دو۔ چنانچہ اُس نے اُس عورت کو سنگسار کر دیا۔

۵۔ کیا قول صحابی عموم کا فائدہ دیتا ہے؟

جب صحابی کہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں بات سے منع فرمایا یا فلاں بات کا فیصلہ کیا تو کیا یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں حسب ذیل اختلافی اقوال ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ یہ عموم کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس لیے کہ دلیل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہے جس کا ذکر کیا گیا، صحابی کا ذکر کرنا دلیل نہیں ہے۔ کیوں کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ صحابی نے ایک خاص واقعہ کا مشاہدہ کیا ہو اور اُسے عموم پر معمول کیا۔ یہ بھی ممکن ہے



کہ صحابی نے خاص الفاظ سے مگر اسے عام سمجھ کر بیان کیا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے کہ بیان کفندہ فصیح اللسان عربی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ دین دار اور متقی بھی ہے۔ اس لیے اس سے مذکورہ صدر دونوں احتمال کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ (اصول الفقہ از ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۲۲۴-۲۲۵)

اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اس طرح کے جو عام الفاظ وارد ہوں آیا ان سے استدلال کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ مثلاً حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کا یہ قول کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی اجازت صرف ان لوگوں کو دی جن کے پاس قربانی کا جانور نہ تھا (صحیح بخاری)

جن لوگوں کا قول ہے کہ اس قسم کے صیغے عموم کا فائدہ دیتے ہیں وہ ان سے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تمتع کرنے والے کے پاس اگر قربانی کا جانور نہ ہو تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے۔ اور جن کا موقف یہ ہے کہ یہ عموم کا فائدہ نہیں دیتے وہ ان سے استدلال نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ سابق الذکر احادیث کی بنا پر ان ایام میں روزہ رکھنا ممنوع ہے۔

جب صحابی کہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فلان بات سے منع فرمایا، فلان بات کا فیصلہ کیا، فلان امر کی اجازت دی، وہ بھی اسی کی مانند ہے۔ اس کی مثال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "بیع المحصاة" اور دھوکے والی خرید و فروخت سے منع فرمایا۔ اس کو بخاری کے سوا جماعت قدیمین نے روایت کیا ہے۔

لے المحصاة کے معنی کنکر اور پتھر کے ٹکڑے کے ہیں۔ بیع المحصاة کا مطلب یہ ہے کہ میں کنکر پھینکتا ہوں جس چیز کو وہ لگے وہ اتنی قیمت میں میری ہوئی۔ مگر اس چیز کو اچھی طرح ملاحظہ نہ کرے۔ اس بیع سے اس لیے منع فرمایا کہ اس میں بائع اور مشتری دونوں کے نقصان کا احتمال ہے۔ بیع الغرر ہر اس بیع کو کہتے ہیں جس میں ابہام و اجمال کی وجہ سے نقصان کا اندیشہ ہو۔ مثلاً مچھلیوں کی بیع تالاب میں یا پرندوں کی بیع ہوا میں۔ اس کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس میں ہر وہ بیع شامل ہے جس میں ابہام پایا جاتا ہو۔ غلام احمد حیرانی مترجم ص ۱۶



اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ نئی بر قسم کے "غرر" (دھوکہ - ابہام و اجمال) کو شامل ہے یا نہیں؟
 مندرجہ بالا اصولی قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے اس مسئلہ میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا۔ جو اہل علم کہتے
 ہیں کہ ایسے صیغہ جات میں عموم نہیں ہوتا وہ اس حدیث سے "غرر" والی ہر بیع کے عدم جواز پر استدلال
 نہیں کرتے۔ اور جو عموم کو تسلیم کرتے ہیں وہ اس حدیث سے ہر ایسی خرید و فروخت کے بطلان پر
 استدلال کرتے ہیں جن میں "غرر" پایا جاتا ہو۔ (التمہید للاصولی ص ۹۰۔ الاحکام فی اصول الاحکام
 آمدی ج ۲ ص ۳۶۲ دارالکتب الحدیویہ)

۶۔ عموم المقضیٰ

المقضیٰ بصیغہ مفعول وہ چیز ہے جس کو متکلم کی صداقت کے پیش نظر مضمّن کیا گیا ہو۔ مقصّر جب
 متعدد ہوں اور کثیر افراد پر مشتمل ہو تو کیا اس میں عموم ہوتا ہے اور سب افراد اس میں شامل ہوتے ہیں
 یا بعض افراد کو مقدر کیا جاتا ہے جن پر عموم مشتمل ہوتا ہے۔
 امام شافعی اور ان کے ہمنوا اس میں عموم کے قائل ہیں اور تمام مخدوفات کو مقدر مانتے ہیں
 اس لیے کہ وہ اس طرح ہے جیسے وہ لفظاً مذکور ہو۔

بخلاف ازیں حنفیہ اس میں عموم کو تسلیم نہیں کرتے، بلکہ اسی قدر مقدر نکالتے ہیں جس سے
 صداقت کلام ثابت ہو جائے۔ اس لیے کہ محض متکلم کی صدق بیانی کے پیش نظر اسے مقدر کیا
 گیا ہے۔ اور جب صورت حال یہ ہو تو اسے فقط ضرورت کی حد تک ہی مقدر کیا جاتا ہے۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۴۵-۱۴۶۔ الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ج ۲ ص ۲۳۹)

اباب اختلاف الفقہاء علی الحنفیہ ص ۱۶۳-۱۶۵۔ اصول الفقہ ج ۲ ص ۲۲۳

بنابریں اس میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ کی مندرجہ ذیل
 روایت کا مدلول کیا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ نے میری امت کے خطا و
 زنیان کو معاف فرما دیا ہے" اس کو ابن ماجہ نے متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔



جو لوگ عموم کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ جملہ احکام میں خطا و نسیان معاف ہے۔ اور جو عموم کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ خطا و نسیان کی صورت میں گناہ عین ہوتا اور من جانب اللہ مواخذہ نہیں ہوتا۔

پہلا قول شافعیہ کا ہے اور دوسرا حنفیہ کا۔

پھر اس سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ نماز ادا کرتے وقت بھول کر کلام کرنے سے نماز باطل

ہوتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ شافعیہ کے نزدیک باطل نہیں ہوتی۔ (المہذب ج ۱ ص ۸۷)

وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم

نے پچھلے پیر کی ایک نماز دو رکعت پڑھائی اور سلام پھیر دیا۔ مسجد کے آگے ایک شتیر پڑا تھا

پھر اس پر ہاتھ رکھ کر کھڑے ہو گئے۔ لوگوں میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی موجود تھے

مگر اس ضمن میں بات کرنے سے ڈر گئے۔ جلد باز لوگ مسجد سے نکل کر چہ میگوئیاں کرنے

لگے کہ نماز کم ہو گئی، تب ایک آدمی نے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذوالیدین کہہ کر بلایا

کرتے تھے، عرض کی: یا رسول اللہ! کیا آپ بھول گئے یا نماز کم ہو گئی؟ فرمایا: ”نہ تو میں

بھولا ہوں اور نہ ہی نماز کم ہوئی ہے۔“ اس نے کہا: آپ بھول گئے ہیں۔ چنانچہ آپ نے دو

رکعتیں پڑھ کر سلام پھیرا، پھر تکبیر کہہ کر عام سجدوں جیسا سجدہ کیا یا ان سے قدرے لمبا، پھر سر

اٹھایا اور تکبیر کہی، پھر سجدے میں سر رکھا، پھر تکبیر کہی اور پہلے جیسا سجدہ کیا یا اس سے قدرے

طویل، پھر سر اٹھایا اور تکبیر کہی۔ اس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا اور الفاظ بخاری کے

ہیں۔ ابوداؤد میں ہے کہ آپ نے پوچھا: کیا ذوالیدین (روایت کرنے والے صحابی کا لقب) نے

سچ کہا؟ صحابہ نے اشارہ کیا کہ جی ہاں! یہ حدیث بخاری و مسلم میں بھی ہے، مگر اس کے الفاظ

ہیں کہ: ”انہوں نے کہا۔“ (بلوغ المرام لابن حجر ص: ۷۹)

مگر حنفیہ اس نماز کو باطل قرار دیتے ہیں۔ (شرح القدوری ص ۱۴۶)

تاہم حنفیہ و شافعیہ دونوں کے نزدیک اس صورت میں آدمی گنہگار نہیں ہوتا اور اس

پر کوئی گرفت نہیں۔



۶۔ کیا دو چیزوں کے مابین مساوات کی نفی عموم کی مقتضی ہے؟

یہ مسئلہ متنازع فیما ہے؛

جمہور کا موقف یہ ہے کہ دو چیزوں کے مابین مساوات کی نفی ان کے درمیان من کل الوجہ
مساوات کی نفی کا تقاضا کرتی ہے جن امور میں نفی کا امکان ہے۔ اس لیے کہ بعض کے ساتھ
اس کی تخصیص دوسرے سے افضل نہیں ہے۔ بخلاف ازیں علماء کی دوسری جماعت کہتی ہے
کہ مساوات کی نفی عموم کی مقتضی نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مساوات مطلقہ فی الاثبات من کل الوجہ مساوات
کی مقتضی ہے۔ مگر نفی کی صورت میں اس کی مقتضی نہیں۔ اس لیے کہ موجبہ کلیہ کی نفیض سالبہ جزئیہ
آتی ہے۔

اس مسئلہ کی ایک فرع یہ ہے کہ آیا ایک مسلم کو کتابی کافر (یہودی یا عیسائی) کے قصاص
میں قتل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ جمہور کے نزدیک ایک مسلم کو کتابی کافر
کے عوض قتل نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ قصاص مساوات کا مقتضی ہے اور اللہ تعالیٰ نے تساوی
کی نفی کی ہے۔ قرآن میں فرمایا :

”لَا يَسْتَوِي الْأَصْحَابُ النَّارِ وَالْأَصْحَابُ الْجَنَّةِ“ (دوزخ والے اور جنتی برابر نہیں ہیں)

(المشر۔ ۲۰)

یہ فعل نحرہ کے قبیل سے ہے اور نحرہ جو سیاقِ نفی میں واقع ہو عموم کے لیے ہوتا ہے
اس لیے مساوات کی نفی من کل الوجہ ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک مسلم کو یہودی یا عیسائی کے قصاص میں قتل کیا جاسکتا ہے

احناف کے نزدیک مسلم کو کافر کتابی کے عوض قتل کیا جائے گا۔ (شرح القدری ص ۱۲۲)

اس لیے کہ مساوات کی نفی ایک اور حکم سے حاصل ہو چکی ہے، اور وہ اخروی سزا ہے۔ پس



دونوں کا فرق واضح ہو گیا۔ تفاوت جب ایک طریقہ سے بھی ثابت ہو گئی تو دلالتِ لفظی کا مل پورا ہو گیا۔ (الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ج ۲ ص ۱۲۲)

وہ کہتے ہیں کہ آیت میں عموم قطعاً مراد نہیں۔ اس لیے کہ مومن و کافر بہت سے امور میں مساوی ہوتے ہیں۔ مثلاً انسان ہونے کے اعتبار سے مومن و کافر میں کچھ فرق نہیں۔ اگر اس آیت کو دونوں کے مابین مساوات کی نفی پر معمول بھی کیا جائے تو وہ صرف آخرت کے اعتبار سے ہوگی۔ (تخریج القروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۴۰ - ۱۴۱ - التہذیب للاسنوی ص ۹۸)

اس کی تائید مندرجہ ذیل آیت سے بھی ہوتی ہے،

”أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ“ (المحشر - ۲۰) (جنت والے ہی کامیاب ہیں)

اسی لیے احناف کہتے ہیں کہ دنیوی اعتبار سے ایک مسلم اور کتابی کافر یکساں ہیں۔ کتابی کا خون مصوم ہے لہذا جو اسے قتل کرے گا کتابی کے قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا۔ قاتل مسلم ہی کیوں نہ ہو۔ (اصول الفقہ از ابوالمنور زہیر ج ۲ ص ۲۱۳)

حنفیہ اپنے موقف کا اثبات ان عام آیات سے استدلال کرتے ہیں جو قصاص کے بارے میں وارد ہوئی ہیں؛ مثلاً

”أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ“ (المائدہ ۱۷) (جان کے بدلے جان)

”الْحُرُّ بِالْحُرِّ“ (البقرہ - ۱۷۸) (آزاد کے بدلے آزاد)

حنفیہ اس حدیث سے بھی استشہاد کرتے ہیں جس کو عبدالرحمن بن ابی بکر نے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلم کو ذمی کے قصاص میں قتل کیا۔

مگر جمہور کے نزدیک مسلم کو کتابی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جاسکتا ہے وہ کہتے ہیں کہ مسلم و کتابی کے مابین مساوات کی نفی دنیا و آخرت دونوں میں ہے۔ اور یہ ان امور میں ہے جن کی نفی ممکن ہے۔ مگر عصمتِ دم کے لحاظ سے ذمی مسلم کے مساوی نہیں ہے۔ اس لیے مسلم کو کتابی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ اس حدیث سے



احتجاج کرتے ہیں کہ "سب مومنوں کا خون مساوی ہے اور ان میں سے ایک ادنیٰ شخص بھی کسی کو پناہ دے سکتا ہے۔ نیز مومن کو کافر کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا" (احمد۔ ابوداؤد۔ نسائی) ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ "مسلم کو کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا" نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "سنت کی رو سے ایک مسلم کو کافر کے عوض قتل نہیں کیا جاسکتا۔"
(مسند احمد)

امام احمد فرماتے ہیں کہ عبدالرحمن بن بیلمانی کی روایت بلا سند ہے۔ دارقطنی کہتے ہیں اس کو ابن البیلمانی نے روایت کیا ہے اور وہ ضعیف راوی ہے۔ (المفہوم لابن قدامر مع حاشیہ ج ۲ ص ۲۲۶) امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں :

"مسلم کو ذمی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جاسکتا۔ الا یہ کہ مسلم اُسے دھوکے سے قتل کرے۔ مثلاً ذمی کو لٹا کر ذبح کر دے، خصوصاً جب کہ ذمی کا مال لینے کے لیے اُسے قتل کرے تو مسلم کو اُس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔"

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۹۹)

مندرجہ صدر بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ عموم کے قاعدہ میں اختلاف پیدا ہو جانے کی وجہ سے فردی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔ عموم کے دیگر مسائل میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً یہ کہ جب لفظ عام کسی خاص سبب سے وارد ہو تو کیا وہ اس کے ساتھ مختص ہوگا یا وہ عام ہوگا؟
(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۹۳-۱۹۵)

عموم کے مندرجہ ذیل مسائل میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے :

- (۱) اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے کسی فرد کو مخاطب کر کے کوئی حکم دیں تو آیا ساری امت اُس میں شریک ہوگی یا نہیں؟
- (۲) حکایت حال میں اگر فصل کے سوال کو ترک کر دیا جائے اور وہاں دوسرا احتمال بھی موجود ہو تو آیا اُسے عموم فی المقال پر محمول کیا جائے گا یا نہیں؟



(۳) مامور بہ اگر اسم جنس جمع کا صیغہ ہو اور وہ "من" کی وجہ سے مجرور ہو تو کیا اُس کی ہر نوع اس میں داخل ہوگی یا نہیں؟ مثلاً یہ آیت کریمہ:

"خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" (اُن کے مالوں میں سے زکوٰۃ لیجئے)

(التوبة - ۱۰۳)

(۴) مسلمین و مومنین کو جو عام شرعی احکام دئے گئے ہیں کیا اُن کے عموم میں غلام بھی داخل ہیں یا نہیں؟

(۵) جو احکام مردوں کو دئے گئے ہیں کیا تبعاً اُن میں خواتین بھی شامل ہیں یا نہیں؟

(التمہید للاسنوی ص ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۵)

ان تمام مسائل میں جو اختلاف پیدا ہوا اُس کی وجہ سے فقہاء کے مابین فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہو گیا۔ ہمارا مقصد یہاں تمام اختلافی مسائل کو ذکر کرنا نہیں۔ بلکہ مراد تحریر صرف یہ کہ اصولی مسائل میں اختلاف کی وجہ سے کیوں کہ فروعی مسائل میں اختلاف نے جنم لیا۔

مخصوص و تخصیص

اس باب کے چند مسائل میں اختلاف رونما ہونے کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔ خاص طور پر اقرار، طلاق اور اس قسم کے مسائل میں۔ چنانچہ اس مقدار میں اختلاف پیدا ہوا جس کی بقاء تخصیص عام کے بعد شرط ہے۔ اسی طرح ان امور میں اختلاف پیدا ہوا جو تخصیص کو قبول کرتے ہیں۔ نیز مخصوصات میں اختلاف نے جنم لیا خواہ مشتمل ہوں یا منفصل۔ پھر اس اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف کا ظہور ہوا۔ ان میں سے اہم اختلافی امور حسب ذیل ہیں:

(التمیذ بلاسنوی ص ۱۰۹-۱۲۶)

۱۔ استثناء :

استثناء سے متعلق چند مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے اہم اختلاف یہ ہے کہ مسلسل چند جملوں کے بعد جو استثناء آتا ہے آیا اس کا تعلق سابقہ تمام جملوں کے ساتھ ہوتا ہے یا صرف آخری جملہ کے ساتھ؟

علمائے اصول کے یہاں اس میں اختلاف پایا جاتا ہے :

امام شافعیؒ : امام شافعی اور ان کے ہمنوا کہتے ہیں کہ استثناء کا تعلق سابقہ تمام جملوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ : امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقاء کے خیال میں استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ کے ساتھ ہوتا ہے۔

پھر اس اصولی اختلاف کی بنا پر ان نصوص و اقرارات میں اختلاف پیدا ہوا جن میں استثناء چند جملوں کے بعد وارد ہوتا ہے۔ اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت کریمہ ہے :



اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں کی بدکاری کا الزام لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسی دُور سے مارو اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو اور یہی بدکردار ہیں۔ ان جو ان کے بعد توبہ کر لیں اور (اپنی حالت) سنواریں تو اللہ (اسی) اللہ غفورٌ رحیمٌ“

(النور، ۴-۵)

بچنے والا مردان ہے۔

جن علماء کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ استثناء کا تعلق حدِ شرعی کے سوا ہر چیز کے ساتھ ہے وہ بتان لگانے والے (قازف) کی شہادت قبول کرتے ہیں، بشرطیکہ وہ تائب ہو جائے۔ البتہ استثناء امتی کوڑوں کی سزا سے غیر متعلق ہوگا، اس لیے کہ دلائل کی بنا پر حدِ شرعی توبہ کرنے سے ساقط نہیں ہوتی۔ بخلاف ازیں جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُنْذِرُونَ“ کے ساتھ وہ کہتے ہیں کہ قازف توبہ کرے تو بھی اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

۲۔ شرط ۱

یہ مسئلہ بھی متنازع فیما ہے کہ جب معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کیا جائے تو آیا شرط کا تعلق دونوں کے ساتھ ہوگا یا آخری کے ساتھ۔ ایک قول کے مطابق شرط کا تعلق دونوں کے ساتھ ہوگا۔ جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ شرط کا تعلق معطوف کے ساتھ ہوگا جو اس کے قریب ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ شرط وقف کے ساتھ متعلق ہوگی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا:

”أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ بَلْ تَلَاقَانِ وَخَلَّتِ

(تجھے ایک طلاق بلکہ تین اگر تو گھر میں داخل

ہو)

الْتَدَامَا“



ایک قول یہ ہے کہ بیوی کو ایک طلاق ہوگی اور دو طلاق تب ہوں گی اگر وہ گھر میں داخل ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ گھر میں داخل ہونے پر بیوی پر تین طلاق پڑیں گی۔

(التمہید للاسنوی ص ۱۲۱)

اس مسئلہ میں اختلاف مذکورہ صدر اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ جو علماء کہتے ہیں کہ شرط کا تعلق سابقہ تمام جملوں کے ساتھ ہے وہ تمام امور مذکورہ کو شرط کے ساتھ معلق کرتے ہیں۔ اور جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ شرط کا تعلق صرف آخری جملے کے ساتھ ہے وہ پہلی طلاق کو شرط کے ساتھ معلق نہیں کرتے۔

شرط کے اختلافی مسائل میں سے مشروط میں پایا جانے والا اختلاف بھی ہے کہ آیا وہ شرط کے ساتھ ہی وقوع پذیر ہو جاتا ہے یا اس سے متاخر ہوتا ہے۔ اس میں دو قول ہیں۔ اس مسئلہ کی فرع یہ ہے کہ اگر شوہر بیوی سے کہے کہ "اگر میں نے تجھے طلاق دی تو تو مطلقہ ہو جائے گی" پھر بیوی سے خلع کر لیا تو جن علماء کے نزدیک خلع طلاق ہوتا ہے کیا ان کے نزدیک معلق طلاق اس پر واقع ہوگی یا نہیں؟ اس میں علماء کے دو قول ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ مشروط شرط کے ساتھ ہی وقوع پذیر ہو جاتا ہے وہ طلاق معلق کو شمار کرتے ہیں۔ اس سے کہ طلاق کا محل موجود ہے۔ اور جو کہتے ہیں کہ مشروط شرط کے بعد (بتاخیر) وقوع پذیر ہوتا ہے وہ طلاق معلق کو شمار نہیں کرتے۔ اس سے کہ ان کے نزدیک طلاق تب واقع ہوگی جب بیوی خلع کی بنا پر خاوند سے الگ ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ بیوی اس وقت طلاق کا محل نہیں رہے گی (کیوں کہ وہ خلع کی بنا پر پہلے ہی خاوند سے الگ ہو چکی ہے)۔

۳۔ سابق الذکر اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہوگا جب ایک دوسرے پر عطف ڈالنے کے بعد اس کو حال، صفت، تمیز اور نایب کے ساتھ مقید کیا جائے۔ اب ان کی مثالیں

ملاحظہ ہوں،

۱۔ حال:



میں نے یہ چیز اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لیے وقف کی جس حال میں کہ وہ ضرورت مند ہوں۔

”وقف علی اولادی و اولاد اولادی
محتاجین“

۲. صفت :

میں نے اس چیز کو اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد کے ان افراد پر وقف کیا جو ان میں سے ضرورت مند ہوں۔

”وقف علی اولادی و اولاد اولادی
المحتاجین“

۳. التیسیر :

میرے ذمہ اُس کے پانچ اور دس درہم واجب الادا ہیں۔

”لہ علی خمسة و عشرة
دراہم“

۴. الغایۃ :

(میں نے اس چیز کو اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لئے وقف کیا یہاں تک کہ وہ بے نیاز ہو جائیں)

”وقف علی اولادی و اولاد
اولادی الی ان یستغنوا۔
(التعمیر للسنوی ص ۱۲۲-۱۲۳)

۴۔ کیا راوی کا قول یا فعل اُس کی روایت کے عموم کی تخصیص کر سکتا ہے؟

اس میں علماء کے دو اقوال ہیں :

- (۱) ایک قول یہ ہے کہ راوی کا قول یا فعل اُس کی روایت کے عموم کی تخصیص کر سکتا ہے۔
- (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ تخصیص نہیں کر سکتا، اور یہی قول راجح ہے۔

اس کی مثال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جو شخص اپنا دین تبدیل کرے اُسے قتل کر دو (صحیح بخاری)“



حضرت ابن عباسؓ جو اس حدیث کے راوی ہیں کہتے ہیں کہ مرتد عورت کو قتل نہیں کیا

جائے گا۔ (التعمیر لاسنوی ص ۱۲۵)

قراب سوال یہ ہے کہ آیا حدیث کے عموم پر عمل کرتے ہوئے مرتدہ کو قتل کیا جائے گا یا بقول ابن عباسؓ اُسے قتل نہیں کیا جائے گا؟ اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ جو اہل علم کہتے ہیں کہ راوی کے قول سے حدیث کی تخصیص نہیں کی جاسکتی اُن کے نزدیک مرتدہ کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت اُسے قتل کیا جائے گا۔ اور جن کے یہاں تخصیص کی جاسکتی ہے اُن کے نزدیک یہ حکم مردوں تک محدود ہے اور مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جاسکتا۔

اس کی دوسری مثال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ ”پہلے نماز دو رکعت فرض ہوئی تھی۔ پھر سفر کی نماز تو برقرار رہی اور حضرت کی نماز کو مکمل کر دیا گیا۔“ (بخاری و مسلم) صحیح بخاری میں ہے کہ پھر آپؐ نے ہجرت فرمائی تو نماز چار رکعت فرض کی گئی، مگر سفر کی نماز وہی رہی جو پہلے تھی۔ امام احمد نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ ”ما سوا نماز مغرب کے کہ اُس کی تین رکعتیں ہیں“ اس لیے کہ وہ دن کے وتر ہیں۔ اور بجز نماز فجر کے کہ اس کی دو رکعتیں ہیں کیوں کہ اس میں قرأت طویل ہوتی ہے۔ (بلوغ الملام لابن حجر ص ۱۹) اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ سفر میں پوری نماز ادا کیا کرتی تھیں۔ بایں طور انہوں نے اپنے عمل سے اپنی روایت کی خلاف ورزی کی۔ اب سوال یہ ہے کہ اُن کے اپنے عمل کا اعتبار کیا جائے یا اُن کی روایت کا؟ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ سفر میں پوری نماز ادا کیا کرتی تھیں مگر عمل اُس چیز پر کیا جائے گا جو رسول کریمؐ اور صحابہ سے منقول ہے۔ (سنن ترمذی ج ۲ ص ۲۸۹) حاشیہ میں مرقوم ہے کہ اس کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ (تسطلانی ج ۲ ص ۲۲۱) سفر کی نماز کے بارے میں علماء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کے نزدیک تو قصر و اتمام دونوں جائز ہیں مگر قصر افضل ہے۔ ان کی دلیل مندرجہ ذیل آیت کریمہ ہے:

سَوَاءٌ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ
 جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ (النساء: ۱۰۱) نماز کو کم کر کے پڑھو۔

اور حضرت عثمان و عائشہ رضی اللہ عنہما سے بھی پوری نماز ادا کرنا منقول ہے۔

بعض علماء کے نزدیک قصر واجب ہے۔ اُن کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ ”پہلے پہل نماز دو رکعت فرض ہوئی۔ پھر سفر کی نماز تو وہی رہی مگر حضر کی نماز کو مکمل کر دیا گیا۔“

امام احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ

”سفر کی نماز دو رکعت ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے یہ نماز کامل ہے ناقص نہیں؟“

(المجموع للشوخی ج ۲ ص ۲۲۷)

مطلق و مقید

نصوص کبھی مطلق وارد ہوتی ہیں اور کابھی مقید۔ مطلق و مقید کی چند قسمیں ہیں:

۱۔ جب کہ حکم و سبب متحد ہوں:

جب حکم و سبب متحد ہوں تو مطلق کو بالاتفاق مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ جیسے

”الدم“ (خون) کا لفظ جو قرآن میں مطلق وارد ہوا ہے۔

”حَرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ“ (المائدہ - ۳۰) (حرام کیا گیا تم پر مردار اور خون) مگر دوسری آیت میں اس کو ”مَسْفُوح“ (جو ذبح کے وقت بہایا گیا ہو) کے ساتھ مقید کیا گیا

ہے۔ قرآن میں فرمایا

”إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا“ (بخرا اس کے کہ وہ مرہوا جانور ہو یا بہتا

(خون) (الانعام - ۱۱۴۵)

۲۔ جب حکم و سبب مختلف ہوں:

اندریں صورت بالاتفاق ان کو ایک دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً اس

آیت کریمہ

”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا“ (اور چوری کرنے والا مرد ہو یا عورت ان

کا ہاتھ کاٹ دو یہ ان کے کے کا بدلہ ہے) جزاء ایما کسباً (المائدہ - ۳۸)

میں ”اَیْدِیْہِیْمَا“ کا لفظ مطلق وارد ہوا ہے۔ مگر مندرجہ ذیل میں یہ لفظ مقید ہے:

”إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ“ جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور



وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ“ (المائدہ - ۶) کُنْیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو۔

۳۔ جب حکم مختلف ہو اور سبب متحد :

اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت ہے۔ اس میں ”اَیْدِیْ“ کا لفظ مقید ہے
 ”فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ“ (اپنے منہ اور ہاتھ کُنْیوں تک دھو
 لیا کرو) (المائدہ - ۶)

اور اسی آیت میں یہ لفظ مطلق بھی وارد ہوا ہے۔ فرمایا
 ”فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ“ (اور اس سے منہ اور ہاتھوں کا مسح یعنی
 یتیم) کر لو) (المائدہ - ۶)

۴۔ اگر حکم متحد ہو اور سبب مختلف :

جیسا کہ ظہار کے کفارے میں ”رَقَبَةٍ“ (غلام) کا لفظ مطلق وارد ہوا ہے۔

قرآن مجید میں فرمایا

”وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ
 مِمَّا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَّ اسْتَاءُ
 اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں پھر
 اپنے قول سے رجوع کر لیں تو ان کو ہم بستر
 ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا (ضروری)
 ہے۔“ (المجادلہ، ۳۱)

مگر قتل کے کفارہ میں ”رَقَبَةٍ“ کے ساتھ ”مُؤْمِنَةٍ“ کی قید لگائی گئی ہے۔

قرآن میں فرمایا،

”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
 (اور جس نے بھول کر مومن کو قتل کر دیا تو ایک
 مسلمان غلام آزاد کر دے) (النساء - ۹۲) ”مُؤْمِنَةٍ“



(آخری) دو قسموں کے سلسلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ پھر ان کے اصولی اختلاف کی وجہ سے بکثرت نصوص اور مندرجہ ذیل فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا:

(۱) جب حکم مختلف اور سبب متحد ہو تو علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور بعض کے نزدیک محمول نہیں کیا جائے گا۔ پہلی مثال میں "ایڈی" کا لفظ تیمم کے بارے میں وارد ہوا ہے اور مطلق ہے۔ مگر وضو میں اس کو کنٹیوں تک مقید کر دیا گیا ہے۔ دونوں میں حکم کا سبب ایک ہے اور وہ "بے وضو" ہونا ہے

(التمہید لاسنوی ص ۱۲۷)

جواہل علم مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ تیمم کنٹیوں تک کیا جائے۔ اور جو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے وہ ہاتھوں کے گٹوں تک تیمم کرتے ہیں۔ اس ضمن میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنے کا مسلک راجح ہے۔

۲۔ جب کہ حکم ایک ہو اور سبب مختلف تو حقیقہ اور ان کے ہمنوا کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ وہ کہتے ہیں کہ اختلاف سبب کی وجہ سے حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے مگر شافیہ اور ان کے ہم خیال کہتے ہیں کہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ مقید کا موجب یقینی ہے جب کہ مطلق کا موجب مشکوک ہے۔

(التمہید لاسنوی ص ۱۲۸)

پھر اسی سے مثال سابق میں یہ اختلاف اجاگر ہوا کہ آیت "ظہار" رقبہ "مطلق ہے اور آیت قتل میں مقید ہے۔ جواہل علم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے ان کے نزدیک ظہار کے کفارے میں کافر غلام آزاد کرنا بھی جائز ہے۔ اور جو مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں ان کے یہاں ظہار کے کفارے میں بھی مومن غلام آزاد کرنے کی شرط عائد کی جائے گی۔ لہذا کافر غلام آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا۔



الْمَجْمَلُ وَالْمَبْنِي

مَجْمَلٌ :

مَجْمَلٌ وہ ہے کہ جس کا اطلاق کرتے وقت کوئی معین چیز سمجھ میں نہ آئے۔

اجمال کے کئی اسباب ہیں :

(ایک وجہ) = اجمال بعض اوقات کسی مفرد یا مرکب لفظ میں اشتراک کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ مرکب کی مثال یہ آیت کریمہ ہے :

”أَدْعِفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ“ (یا مرد جن کے ہاتھ میں عقد نکاح ہے

(اپنا حق اچھوڑیں۔

(البقرہ: ۲۳۷)

اس آیت میں ”بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ“ سے شوہر بھی مراد لیا جا سکتا ہے

اور ولی بھی۔

مفرد کی مثال ”ثَلَاثَةٌ قُرُودٌ“ ہے۔ قرءٌ ایک مشترک لفظ ہے جو حیض اور

طُورُون کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

(دوسری وجہ) = اجمال کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک لفظ کو لغت میں ایک معنی کے لیے

وضع کیا گیا ہو۔ پھر اُس معنی کو ترک کر کے اُس سے ایک شرعی معنی مراد لیا جائے

اور ابھی اُس کو ہمارے لیے واضح نہ کیا گیا ہو۔ جو لوگ اس کے قائل ہیں اُن

کے نزدیک اس کی مثال ”أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ذَاتُوا الزَّكَاةَ“ اور اس جیسی

آیات ہیں۔

بعض اوقات اجمال کے دیگر اسباب بھی ہوتے ہیں۔



اجمال سے قرآن کے بیشتر مقامات میں کام لیا گیا ہے۔ پھر اس کی وضاحت یا قرآن سے کی جاتی ہے یا سنت سے۔ سنت سے اجمال کی توضیح یا تر

۱۱ مثلاً یہ آیت کریمہ:

”صَفْرًا فَاصْبِرْ لَوْ صَبَا“ اس میں آیت کریمہ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبُحُوا بِقَرَابَةٍ ط

(البقرہ ۶۷) کی وضاحت کی گئی ہے۔

(۱) قرآن کریم میں جس اجمال سے کام لیا گیا ہے اُس کی ایک مثال وہ اجمال ہے جو اسم جنس میں ابہام

ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے اس آیت میں ابہام ہے ”فَتَلَقْتَنِي أَدَمُ مِنْ رَبِّي كَلِمَاتٍ

اس آیت میں کلمات کا لفظ مجمل ہے۔ اس کی توضیح سورة الامر ان کی اس آیت میں کی گئی ہے۔

قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا (الامر ان - ۲۳) (تا آخر)

(۲) بعض اوقات اجمال اشتراک کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے ”قَرَأَ“ کا لفظ ”ثَلَاثَةَ قُرْآنٍ“

میں۔ دوسری آیت میں وضاحت کی گئی کہ اس سے طہر مراد ہے۔ وہ یہ آیت ہے: ”فَطَلِّقُوا هُنَّ

رَبَعًا تَيْهَاتٍ“ (الطلاق - ۱) (اُن کی مدت کے وقت اُن کو طلاق دو) اسی طرح ”ثَلَاثَةَ“ میں تا،

کا لانا اس امر کی دلیل ہے کہ اس کا محدود ذکر ہے اور وہ ”الاطہار“ ہے۔

(۳) بعض دفعہ اجمال ضمیر کے مرجع کے تعین کی وجہ سے بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً یہ آیت کریمہ:

وَأَنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ“ (العدايات - ۷) اس آیت میں یہ احتمال موجود ہے کہ

”أَنَّهُ“ کی ضمیر کا مرجع انسان ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”رَبِّي“ کی طرف راجع ہو جو آیت

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ - میں مذکور ہے۔ مگر آیت کریمہ ”وَأَنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ

لَشَدِيدٌ“ سے معلوم ہوا کہ اس ضمیر کا مرجع انسان ہی ہے۔ اس ضمن میں دیکھئے تفسیر ”اصنواء البیان المشتمل

رحمہ اللہ۔ اس کتاب کے مقدمہ میں مرحوم نے ”اجمال و بیان“ اور اُن کے انواع پر تفصیل روشنی ڈالی ہے۔ پھر

ہر نوع کو مثال دے کر واضح کیا ہے۔ انہوں نے بیان کی سترہ انواع سے زائد کا تذکرہ کیا ہے جن پر قرآن

مشتمل ہے۔

قول سے کی جاتی ہے یا فعل سے۔ اس لیے کہ شریعت میں ان احکام کا تذکرہ کیا گیا ہے جن کو ادا کرنے کی یہ امت مکلف ہے۔ بتابریں اس کی توضیح از بس ناگزیر تھی۔ مگر بیان کی شرح و توضیح اور مبہین کو مجمل کے ساتھ ربط دیتے وقت علماء کے یہاں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ان کے مابین اس امر میں اختلاف رونما ہوتا ہے کہ آیا فلاں امر مجمل ہے یا مبہین اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے نصوص سے استنباط اور ان سے احکام کو متفرع کرنے میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اختلاف کی اشد حسب ذیل ہیں:

(۱) اس کی ایک صورت وہ ہے جب نفی کو جنس فعل کی طرف مضاف کیا جائے۔ مثلاً وہ حدیث جس کو عبد اللہ بن عمر نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جو شخص رات کو روزے کی نیت نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہے“ (ابن ماجہ)

بعض علماء نے اس کو مجمل قرار دیا ہے۔ کیوں کہ اس کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ اس میں حقیقی صوم کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا علماء اجمال کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کرتے اور نہ ہی رات کے وقت روزہ کی نیت کرنے کی شرط لگاتے ہیں۔

بناہت ازیں جمہور اہل علم اس حدیث کو مجمل قرار نہیں دیتے اور اس پر عمل کرنے

۱۵ قول سے توضیح کی مثال وہ حدیث ہے جس کو نبی نے بطریق الحسن روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کو دس اشیاء میں فرض ٹھہرایا۔ یعنی گندم، جو، کھجور، مٹی، مکئی، اونٹ، گائے، بکری، سونا اور چاندی۔ اس حدیث سے ان آیات کی توضیح ہوتی ہے جن میں زکوٰۃ کی فرضیت کا ذکر کیا گیا ہے۔

۱۶ فعل سے توضیح کی مثال یہ حدیث ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ایسے نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔“ قرآن میں اقامتِ صلوٰۃ کا جو حکم دیا گیا ہے یہ اس کی توضیح ہے۔

کو واجب ٹھہراتے ہیں۔ اس لیے کہ محمل اس چیز کو کہتے ہیں جس کے دائرہ میں ان تمام مستیات کے سما جانے کا احتمال ہو جن میں سے ہر ایک متکلم کی مراد و مقصود ہو سکتی ہو۔ مگر یہ بات اس مثال میں معدوم ہے۔ اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت شرعی احکام کی توضیح کے لیے عمل میں آئی تھی، اوضاع لغویہ بیان کرنے کے لیے نہیں۔ بنا بریں آپ کے قول کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ جو عرف شرع میں معهود و معروف ہے۔ اور راجح بات بھی یہی ہے۔

(۲) علیٰ ہذا القیاس رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے جس کو ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ "اللہ تعالیٰ نے میری امت پر سے خطا و نسیان اور اس چیز کو معاف کر دیا ہے جس پر کسی کو مجبور کیا گیا ہو۔ ابن ماجہ نے اس کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔

حنفیہ اور منکرین تقدیر کہتے ہیں کہ یہ حدیث محمل ہونے کی وجہ سے قابل احتجاج نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صورت اور حکم دونوں کی نفی کا احتمال پایا جاتا ہے۔

بمخلاف ازیں مجبور کے نزدیک یہ محمل نہیں ہے۔ کیوں کہ صورت کی نفی غیر ممکن

ہے اور اس طرح رسول کریم کے کلام میں جھوٹ کا ہونا لازم آتا ہے۔ لہذا یہ بات طے

شدہ ہے کہ اس سے حکم کی نفی مراد ہے۔ اور صحیح بات بھی یہی ہے۔ اس لیے کہ

اس کی دلالت از قبیل اقتضاء ہے، پس اس میں اجمال نہیں ہے۔ اس اصولی اختلاف

کی وجہ سے اس مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا کہ مجبور آدمی کا طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا، اور

نکاح کرنا درست ہے یا نہیں۔ حنفیہ ان کو صحیح تصور کرتے اور کہتے ہیں کہ طلاق، آزاد کرنا

اور نکاح ایسے تصرفات لازمہ ہیں جن کو نہ تو رد کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس میں رضامندی

کی شرط ہے، کہ صرف رضامندی کی صورت میں صحیح اور لازم سمجھے جائیں۔ مگر بعض علماء ان

امور کو سابق الذکر حدیث کی بنا پر صحیح نہیں ٹھہراتے (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۴۸-۱۵۰)



۳۔ یہ مسئلہ بھی متنازع فیہا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی ایسے معاملہ کے بارے میں سوال کیا جائے جو بہت سے احکام پر مشتمل ہو۔ پھر آپ بعض احکام بیان فرمائیں اور دوسرے احکام سے سکوت اختیار کریں۔ تو کیا آپ کا اس کو بیان کرنے سے خاموشی رہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے بارے میں آپ کا وہ فیصلہ نہیں ہے جو اس باب کے دوسرے امور کے بارے میں آپ نے صادر فرمایا ہے اس میں مندرجہ ذیل اختلافی اقوال ہیں :

(۱) ایک قول یہ ہے کہ آپ نے جس مسئلہ کے بیان کرنے سے خاموشی اختیار کی وہ اس کی نفی کی دلیل ہے۔ اور بیان کو وقت ضرورت سے متاخر کرنا ممنوع ہے۔ اس کے قائلین امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے ہمنوا ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ آپ کی خاموشی نفی کی دلیل نہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے زلفیوں کا قول ہے۔

پھر اس اختلاف سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ جو بیوی ماہ رمضان میں دن کے وقت اپنے شوہر کو جماع کرنے سے آیا اس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ کیوں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد کو کفارہ ادا کرتے کا حکم دیا۔ اور عورت کو کچھ نہیں کہا بلکہ خاموشی اختیار کی۔ یہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں موجود ہے کہ ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی کہ یا رسول اللہ! میں ہلاک ہو گیا۔ آپ نے دریافت کیا تبھی کس چیز نے ہلاک کیا؟ عرض کی میں نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کیا۔ فرمایا کیا تم غلام آزاد کر سکتے ہو؟ کہا نہیں۔ فرمایا کیا ساٹھ مسکیتوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ کہا نہیں۔ پھر وہ بیٹھ گیا۔ اندریں اٹنا آپ کے پاس ایک ٹوکرا لایا گیا جس میں کھجوریں تھیں۔ فرمایا "ان کو صدقہ کر دو" اس نے پرچھا کیا اپنے سے زیادہ ضرورت مند کو دوں؟ مدینہ کے دونوں کناروں میں ہم سے بڑھ کر اور کوئی محتاج نہیں ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر ہنس پڑے حتیٰ کہ دندان مبارک نظر آنے لگے۔

فرمایا "جاؤ اور انہیں اپنے گھر والوں کو کھلا دو" اس کو ساتوں نے روایت کیا ہے اور لفظ مسلم کے ہیں۔

چنانچہ پہلے قول کے مطابق عدت پر کفارہ واجب نہیں، جب کہ دوسرے قول کے مطابق واجب ہے۔
(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۵۱-۵۲)

المفہوم

فقہاء کے مابین جو اختلاف پائے جاتے ہیں ان کے اسباب میں سے ایک سبب کسی لفظ کے مفہوم کی دلالت اس حکم کے تفسیر پر ہے جس پر اس کا منطوق دلالت کرتا ہے۔ اس کو "مفہوم مخالفت" یا "دلیل الخطاب" بھی کہتے ہیں۔

مفہوم کی انواع و اُمثله حسب ذیل ہیں:

۱۔ مفہوم الصفۃ: حنفیہ نے اس سے استدلال کرنے کی مخالفت کی ہے۔

اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت ہے۔

اور جو شخص تم میں سے مومن آزاد عورتوں سے

نکاح کرنے کا مقدر نہ رکھے تو مومن لونڈیوں

میں ہی جو تمہارے قبضے میں آگئی ہوں نکاح

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ

الْمُؤْمِنَاتِ فَيَتَا مَلَائِكَةَ آيْمَانِكُمْ مِنْ

فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۗ

کرے۔

(النساء: ۲۵)

اس آیت میں لونڈیوں کے ساتھ وصف ایمان کی قید لگائی گئی ہے۔

بنابریں جمہور کتابی لونڈی سے نکاح کو جائز تصور نہیں کرتے۔ اس لیے کہ وہ وصفت

ایمان کو معتبر سمجھتے ہیں اور کتابی لونڈی میں وہ موجود نہیں ہے؛ بخلاف ازلی حنفیہ کے نزدیک



ہر لڑکی کے ساتھ نکاح جائز ہے۔ اس لیے کہ اُن کے نزدیک صفت کا مفہوم معتبر نہیں ہے
(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۶۳-۶۴۔ شرح القدری ص ۱۲۴)

اس کی ایک اور مثال وہ حدیث ہے جس کو بہز بن حکیم اپنے باپ سے اور وہ اس کے
دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "چالیس چرنے والے اونٹوں
کی زکوٰۃ میں تین سالہ کا بچہ واجب ہے" اس کو احمد، ابو داؤد، اور نسائی نے روایت کیا اور
حاکم نے صحیح قرار دیا ہے۔ امام شافعی بھی اس حدیث کو واجب التعمیل قرار دیتے ہیں بشرطیکہ
اس کی صحت ثابت ہو۔ (بوع المرام لابن حجر ص ۱۳۲)

مذکورہ صدر حدیث میں اونٹوں کے ساتھ چرنے والوں کی صفت مذکور ہے۔ اس کا
"مفہوم مخالف" یہ ہے کہ "غیر سائمہ" (نہ چرنے والوں) اونٹوں میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ اس
مسئلہ میں مندرجہ ذیل اختلافی اقوال ہیں:

- (۱) جو علماء صفت کے مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ صرف "سائمہ" (چرنے
والے) اونٹوں میں واجب ہے۔ اور پالتو اونٹوں اور جن سے کام لیا جاتا ہو ان میں
زکوٰۃ واجب نہیں۔ اس لیے کہ حدیث میں سائمہ کی قید لگائی گئی ہے۔
- (۲) جو اہل علم صفت کے مفہوم کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ سائمہ وغیر سائمہ دونوں
میں واجب ہے۔ وہ "سوم" کی صفت کو معتبر نہیں سمجھتے۔

(اباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۱۵۱۔ المتع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۱ ص ۲۹۴)

۲۔ مفہوم الشرط

اس میں بھی دو اختلافی اقوال پائے جاتے ہیں۔ جمہور اس کو تسلیم کرتے ہیں اور ایک
جماعت اس کو معتبر نہیں سمجھتی۔ اس کی مثال یہ آیت ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ
الْمُحْصَنَاتِ (تآفسر النساء: ۷۵)

اور جو شخص تم میں سے مومن آزاد عورتوں سے
نکاح کرنے کا مقدور نہ رکھے



اس آیت میں لونڈی سے نکاح کرنے کی یہ شرط حامد کی گئی ہے کہ اُس میں آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ ہو۔ اور دوسرے یہ کہ شادی نہ کرنے سے اسے گناہ میں تلوٹ ہونے کا خطرہ ہو۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ ایک آزاد شخص لونڈی سے کس صورت میں نکاح کر سکتا ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۲)

جواہل علم مفہوم شرط کو معتبر سمجھتے ہیں اُن کے نزدیک لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کی سابق الذکر و شرطیں ہیں۔ جمہور اسی کے قائل ہیں۔ (المتنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۴۰)

جواہل علم شرط کے مفہوم کو معتبر نہیں سمجھتے اُن کے نزدیک لونڈی کے ساتھ مطلقاً نکاح جائز ہے۔ خواہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی استطاعت ہو یا نہ ہو اور زنا میں تلوٹ ہونے کا خطرہ ہو یا نہ ہو۔ (ابواب اختلاف الفقہاء از علی المنینف ص ۱۵۲)

یہ لوگ ان عام آیات کے ساتھ احتجاج کرتے ہیں جو نکاح کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً یہ آیات :

”وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ ذَرَاةً مِمَّا بَيْنَكُمْ“
(اور اپنی بیوہ عورتوں کے نکاح کر دیا کرو اور اپنے غلاموں اور لونڈیوں کے بھی جو نیک ہوں۔) (النور - ۳۲)

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ
(اور پس نکاح کرو اُن عورتوں سے جو تمہیں پسند آئیں) (النساء - ۳)

۳۔ مفہوم الغایتہ :

مفہوم الغایتہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ علماء کی ایک جماعت اس کو معتبر سمجھتی ہے حقیقہ کہتے ہیں کہ یہ مفہوم مخالفت کی طرح مسکوت عنہ کے حکم میں ہے۔ اندریں صورت اس کے حکم کو وضع کرنے کے لیے ایک ایسی دلیل کی ضرورت ہے جو غایت کے مفہوم کے خلاف دلالت کرتی ہو۔ اس کی مثال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ



رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پکنے سے قبل پھلوں کو فروخت کرنے سے منع فرمایا۔ آپ نے بائع و مشتری دونوں کو منع فرمایا۔ (صحیح بخاری و مسلم)۔ اصول الفقہ از ابوالنور زبیر ج ۲ ص ۲۹۱) اس کا مفہوم مخالف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پکنے کے بعد پھلوں کی بیع جائز ہے جو علماء مفہوم کو معتبر سمجھتے ہیں اُن کا قول یہی ہے۔ کیوں کہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ پھلوں کی بیع مطلقاً بھی جائز ہے اور اس شرط کے ساتھ بھی کہ پھل کو درختوں پر رہنے دیا جائے گا (اُسی وقت توڑنے کی شرط نہیں ہوگی) (المفنیع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۲ ص ۸۴) مگر حنفیہ کے نزدیک پکنے کے بعد پھلوں کی بیع اس صورت میں جائز ہے جب یہ شرط لگانا چاہے کہ فی الفور اُسے توڑ لیا جائے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر پھل کو اس شرط پر فروخت کیا جائے کہ اچھی طرح پکنے تک وہ درختوں کے ساتھ رہے گا تو یہ بیع ناروا ہے۔

(شرح القدوری ص ۱۱۷-۱۱۸)

ابن رشد جمہور کا موقف اور حنفیہ کا اختلاف اُن کے ساتھ بیان کرنے اور اس ضمن میں دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ :

”احناف کے نزدیک پھلوں کی بیع اس شرط کے ساتھ جائز نہیں کہ پھل کو درختوں پر رہنے دیا جائے گا۔ اُن کے نزدیک اس حدیث کا مطلب جس میں پھل کی بیع سے منع کیا گیا ہے یہ ہے کہ اُسے درختوں پر رہنے دیا جائے۔ حالانکہ یہ بات حدیث کے مفہوم کے خلاف ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُسے مشتری کی تحویل میں دے دیا جائے ورنہ اس میں نقصان کا اندیشہ ہے۔ اسی لیے اشیاء کو ایک خاص مدت کے اُدھار پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ جمہور کا موقف یہ ہے کہ پھلوں کی بیع دیگر اشیاء کو اُدھار فروخت کرنے کے مستثنیٰ ہے۔ اس لیے کہ سارا پھل ایک ہی دفعہ خشک نہیں ہو جاتا۔“

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۴۹-۱۵۱)



۴- مفہوم العدو۔ جب حکم ایک عدو معین کے ساتھ مقید ہو۔ مثلاً

”فَاجْلِدُوا هُمَ كَمَا نِينِ جَلْدَةً“ (النور-۴) (اُن کو اسی کوڑے سے مارو)

تو کیا یہ لفظ اس عدو کے سوا کسی اور عدو سے حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے یا نہیں؟ خواہ اس عدو سے زائد ہو جس کے ساتھ حکم کو مقید کیا گیا ہے یا اس سے کم ہو یا اس پر دلالت نہیں کرتا؟ اس میں علمائے اصول کے دو قول ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ اس عدو کے سوا دوسرے عدو سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ نفی پر دلالت کرتا ہے۔ (اصول الفقہ از ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۱۱۳)

اس کی امثلہ میں سے وہ حدیث ہے جس کو عبد اللہ بن عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ مُنْقَذ

نامی شخص کے سر میں دو درجہ اہمیت میں زخم ہو گیا تھا جس کی وجہ سے اس کی زبان فاسد ہو گئی۔ اس

کے نتیجے میں وہ جب کوئی خرید و فروخت کرتا تو دھوکہ کھا جاتا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

کہ جب تم سودا کرنے لگو تو کہہ دیا کرو کہ دھوکہ نہ کرنا۔ پھر تین روز تک تمہیں اُس چیز کے (واپس

کرنے کا) اختیار ہے۔ عبد اللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے سنا کہ جب وہ کوئی لین دین کرتا تو کہتا

”لَا خِذَابَةَ“ تو تلی زبان کی وجہ سے، حالانکہ اُسے ”لَا خِلاَبَةَ“ کہنا چاہیے تھا۔ اس کو اُمَیْدِی

نے مسند میں روایت کیا ہے۔ اُمَیْدِی نے اس کو بطریق سفیان از محمد بن اسحاق از نافع از ابن عمر

روایت کیا ہے۔

محمد بن یحییٰ بن جہان سے مروی ہے کہ وہ میرا دادا مُنْقَذ بن عمر تھا اُس کے سر میں چوٹ

اُگنی تھی جس کی وجہ سے اس کی زبان بگڑ گئی۔ مگر اس کے باوجود وہ تجارت ترک نہیں کرتا تھا

اگرچہ ہمیشہ خسارہ اُٹھاتا تھا۔ اُس نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر ماجرا بیان

کیا۔ آپ نے فرمایا ”جب تم سودا کرنے لگو تو کہہ دیا کرو کہ دھوکہ نہ کرنا۔ پھر تین شب و روز تک

تمہیں اختیار ہے کہ خرید کردہ چیز کو واپس کر دو۔ اگر چاہو تو اُسے رکھ لو اور اگر ناپسند ہو تو واپس

کر دو۔ اس کو امام بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا ہے۔ (ابن ماجہ و دارقطنی)



امام شریکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

”عبداللہ بن عمر کی روایت کہ بخاری نے اپنی تاریخ اور الحاکم نے مستدرک میں نقل کیا ہے۔ اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق ہے۔ اس باب میں امام شافعی نے عمر بن الخطاب سے ایک روایت نقل کی ہے، اسی طرح ابن الجبارود، الحاکم اور دارقطنی نے بھی اس کو روایت کیا ہے۔ اس روایت میں آدمی کا نام حبان بن منقذ مذکور ہے دارقطنی اور طبرانی نے الاوسط میں بھی اس کو حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ منقذ کو پیش آیا جو حبان کا والد ہے، جس طرح کہ حدیث الباب میں مذکور ہے۔ ثوری کہتے ہیں کہ یہی بات صحیح ہے۔ عبدالمحق نے بھی اس پر ذوق کا اظہار کیا ہے۔ ابن الطلاع کہتے ہیں کہ یقیناً اس کا نام حبان بن منقذ ہے الخلیف نے مبہمات میں اور ابن الجوزی نے التبیح میں اس پر شبہ کا اظہار کیا ہے ابن الصلاح کہتے ہیں کہ شرط لگانے کی روایت منکر اور بے اصل ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ علماء نے اس شرط میں اختلاف کیا ہے کہ آیا یہ اسی آدمی کے ساتھ مخصوص تھی یا تمام وہ لوگ اس میں شامل ہیں جو یہ شرط مقرر کر لیں۔ پھر شوکانی نے اس مسئلہ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے“ (ذیل الاوطار ص ۲۰۰)

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا بیع کو فسخ کرنے کے اختیار کی مدت تین دن سے زیادہ ہو سکتی ہے یا نہیں؛ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک یہ شرط طویل مدت کے لیے بھی ہو سکتی ہے۔ وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آذِنُوا بِالْعُقُودِ
(۱) اے ایمان والو! اپنے عہد پورے کیا کرو
(المائدہ - ۱)

نیز وہ اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کو عمرو بن عوف نے روایت کیا ہے

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:



”اہل اسلام اپنی شرطوں کے پابند ہیں۔ ماسواً اس شرط کے جو حلال کو حرام بنا دے یا حرام کو حلال کر دے؟ اس کو ترمذی اور دیگر محدثین نے روایت کیا ہے۔ نیز ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ مگر اس کی تصحیح محل نظر ہے۔ اس لیے کہ اس کی سند میں کثیر بن عبداللہ نامی راوی ضعیف ہے۔ البتہ کثرت طرق اس کی تائید کرتی ہے؟
(نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۸۷)

علامہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ تین دن سے زیادہ اختیار دینا جائز نہیں۔

(المفہوم لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۲ ص ۱۲۵)

اس قول کے قائلین کہتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ خیار و میں جائز ہے جس پر منقذ بن حبان یا حبان بن منقذ کی روایت میں نص وارد ہوئی ہے۔ اور یہ دیگر رخصتوں کی طرح ہے جو اصول سے مستثنیٰ ہیں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ”حدیث معقرا“ میں خیار کی حد تین دن مقرر کی گئی ہے۔

آپ نے فرمایا:

”جس شخص نے روکے گئے دودھ والا جانور خرید اتوار سے تین دنوں تک واپس کرنے

کا اختیار ہے۔“ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۰۹-۲۱۰)

الغرض جن لوگوں نے وارد شدہ نص کو ملاحظہ کیا انہوں نے اس کے مفہوم کا اعتبار کیا اور یہ کہا کہ خرید کردہ چیز کو واپس کرنے کا اختیار صرف تین دنوں تک ہے اس سے زیادہ نہیں۔ اور جواہل علم اس کا اعتبار نہیں کرتے وہ حدیث میں وارد شدہ حد میں اضافہ کو جائز تصور کرتے ہیں۔

خلاصہ:

مندرجہ صدر بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ جواہل علم مفہوم کا اعتبار نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ یہ قیود متعدد اغراض کے لیے وارد ہوتی ہیں۔ تو اگر اس کی مراد کو اسی میں محدود کر دیا جائے تو یہ قول بلا دلیل ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مفہوم مسکوت عنہ ہے۔ اور کسی چیز کے حکم سے سکوت اختیار کرنا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ اس ضمن میں ثابت ہے۔



بجلاف ازیں جواہل علم مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں ان کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ شارح نے جو کسی لفظ کو مطلق استعمال کرنے کے بجائے ان قیود کے ساتھ مقید کیا ہے وہ کسی فائدہ کے لیے ہے اور وہ یہ کہ منطوق کے سوا دیگر اشیاء سے حکم کی نفی کی جائے۔ اقرب الی الصواب یہ ہے کہ جمہور کا قول راجح ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ ظاہر ہو جائے کہ ان قیود کو منطوق کے ماسوا سے حکم کی نفی کے لیے نہیں بلکہ کسی اور فائدہ کے لیے لایا گیا ہے۔ انہیں صورت حکم کی نفی کے سوا ان قیود کا اگر کوئی اور فائدہ ظاہر ہو تو مفہوم مخالفت پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

(التمہید للاسنوی ص ۶۰-۱ اسباب اختلاف الفقہاء، ملخصیت ص ۱۵)

سابقہ بیانات سے یہ حقیقت منقذہ شہود پر جلوہ گر ہوئی کہ اخذ بالمفہوم کے بارے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اُس کی وجہ سے ان نصوص کے مدلول سے احکام استنباط کرتے ہیں اختلاف رونما ہوا۔



لُغَوِي مَسْأَل

عربی قرآنِ کریم اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان ہے۔ اس لیے کتاب اللہ اور سنتِ رسول کے سب دلائل عربی زبان میں وارد ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مجتہد کے لیے عربی زبان میں مہارت و بصیرت شرط ہے۔ مجتہد عربی کے استعمالات سے بخوبی آگاہ و آشنا ہو۔ اور ان سے استنباطِ احکام اور واقعات کو نصوص پر منطبق کرنے کی صلاحیت و قدرت سے بہرہ ور ہو۔ علماء کے مابین لغوی مسائل، الفاظ کی وضع اور ان کے معانی و استعمالات میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر یہی اختلاف فرعی مسائل میں اختلاف کا موجب و محرک بنا۔ ان میں سے چند مسائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ حروف کے معانی: عربی زبان کے بکثرت حروف کے معانی میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر اس اختلاف کی بنا پر فرعی اختلاف رونما ہوا۔

«الشترک» سے متعلق باب میں قبل ازیں اس پر کسی حد تک بحث ہو چکی ہے۔ اب ہم اس پر مزید روشنی ڈالتے ہیں۔

یہ حروف مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ واوِ عاطفہ: اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ واوِ عاطفہ معطوف و معطوف علیہ کو ایک حکم میں شریک کر دیتی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ واوِ عاطفہ ترتیب یا معیت کا فائدہ دیتی ہے یا صرف معطوف و معطوف علیہ کو ایک حکم میں جمع کر دیتی ہے۔ پھر اس اختلاف سے یہ اختلاف رونما ہوا کہ آیا معطوف علیہ کو معطوف پر تطبیق دی جا سکتی ہے یا نہیں؟ اس کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا:

«إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَكَلَّمْتِ نَرِيْدًا فَأَنْتِ طَالِقٌ» (اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور زید

سے گفتگو کی تو تجھے طلاق،

تو جن لوگوں کے نزدیک "واؤ" ترتیب کے لیے ہے، عورت کو صرف اُس صورت میں طلاق ہوگی جب وہ گھر میں داخل ہو کر بات کرے۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ واؤ میں ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی اُن کے نزدیک عورت دونوں صورتوں میں مطلقہ ہو جائے گی۔ دونوں میں سے کسی فقرے کی تقدیم و تاخیر سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔

اس مسئلہ کی فرعا یہ ہے کہ ایک شخص اپنی جائیداد کو اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد پر وقت رکھے جن علماء کے یہاں واؤ مطلق جمع یا "معیت" کے لیے ہے، اُن کے یہاں اس میں سب خاندان شریک ہوں گے۔ اور جو اہل علم کہتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے اُن کے نزدیک اولاد کی اولاد، اُس کی اپنی اولاد کے بعد وارث ہوگی۔ دیگر اُمثلاً کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے۔
(التمہید للاسنوی ص ۵۴-۵۶۔ القواعد والفوائد الاصلیۃ لابن اللہام ص ۱۳۰-۱۳۱)

۲- من بکثرت معانی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے مشہور تر یہ معانی ہیں:

(۱) تبعیض (۲) ابتداء غایت (۳) تبیین

بعض علماء کا قول ہے کہ من در حقیقت تبعیض کے لیے آتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس کے اصلی معنی ابتداء غایت کے ہیں۔ چونکہ من بکثرت معانی کے لیے آتا ہے۔ اسی لیے علماء نے اُن فروعی مسائل میں اختلاف کیا ہے جو اس مسئلہ میں وارد شدہ نصوص سے استنباط کئے جاتے ہیں۔ ان میں سے چند فروعات حسب ذیل ہیں:

مندرجہ ذیل آیت کریمہ میں اختلاف:

فَاَمْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِّنْهُ ۖ

(اور اس سے منہ اور ہاتھوں کا مسح یعنی

(المائدہ - ۶) تیمم) کرو۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ من تبعیض کے لیے ہے۔ وہ اس بات کی شرط لگاتے ہیں کہ مٹی پر غبار ہو جو ہاتھ کے ساتھ لگ جائے۔ اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ من یہاں ابتداء غایت



کے لیے ہے۔ اس لیے وہ غبار کی شرط نہیں لگاتے۔

(أضواء البيان ج ۱ ص ۱، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللخام ص ۱۵۱-۱۵۲)

اس مسئلہ کی فرع یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "بِعَ مَا شِئْتُمْ مِنْ مَالِي" (میرے مال سے جو چاہا ہو فروخت کر دو) تو کیا وہ شخص من کو تبیین کے معنی کے لیے استعمال کرتے ہوئے سارے مال کو فروخت کر سکتا ہے یا نہیں؟ یا من کو تبعیض پر محمول کر کے مال کا کچھ حصہ فروخت کرے گا؟ بعض علماء کہتے ہیں کہ دونوں پر عمل کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ من کو دونوں معانی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

۳۔ الیٰ - یہ حرف کسی چیز کی حد کے اختتام کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جب قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ "الیٰ" کا مابعد اس میں داخل ہے یا خارج ہے تو اس پر عمل کیا جاتا ہے۔ مابعد کے داخل ہونے کی مثال یہ ہے:

"قَرَأْتُ الْقُرْآنَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَىٰ آخِرِهِ" (میں نے قرآن کو از اول تا آخر پڑھا)

(ظاہر ہے کہ قرآن کا آخری حصہ بھی قراءت میں شامل ہے)

الیٰ کے مابعد کے اول سے خارج ہونے کی مثال مندرجہ ذیل ہے:

"فَنَظَرْتُ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ" (تو اسے خوشحالی کے حاصل ہونے تک

مہلت دو)

(البقرہ ۱۵۰، ۲۸۰)

اگر قرینہ موجود نہ ہو تو علماء کا اختلاف ہے کہ آیا "غایت" (حد) کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل ہے یا نہیں؟ اس میں چند اقوال ہیں۔ (۱) مشہور یہ ہے کہ مطلقاً داخل نہیں ہوتا۔ اور راجح مذہب بھی یہی ہے۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مابعد مطلقاً ماقبل میں داخل ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مابعد اس کے ماقبل کی جنس میں شامل ہو تو داخل ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے "بِعْتُكَ هَذَا الرَّقْمَانِ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَىٰ هَذِهِ الشَّجَرَةِ" (میں نے یہ انار اس درخت سے اس درخت تک تمہارے



پاس فروخت کر دیا، اگر یہ درخت دوسرے درخت کی جنس سے ہو تو وہ اس بیع میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اُس کے ساتھ "من" ہو تو اس میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ اگر کہا کہ "میں نے زمین کا یہ ٹکڑا اس دیوار سے اس دیوار تک تمہارے پاس فروخت کر دیا تو دوسری دیوار بیع میں شامل نہ ہوگی۔ اور اگر کہا کہ "میں نے یہ قطعہ اس دیوار تک تمہارے پاس فروخت کر دیا" تو دیوار بیع میں داخل ہوگی۔ (۵) پانچواں قول یہ ہے کہ اگر اِلٰی کا مابعد ماقبل سے کسی حسی فاصل کی بنا پر الگ ہو تو وہ اس میں داخل نہیں ہوگا۔ اس کی مثال یہ آیت ہے:

تَمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (البقرة: ۱۸۰) (پھر روزے کو رات تک پورا کرو)

اس آیت میں رات روزہ میں داخل نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ رات کو دن سے ایک حسی فاصل جدا کرتا ہے اور وہ غروبِ آفتاب ہے۔

اگر اِلٰی کا مابعد حسی فاصل کے ساتھ الگ نہ ہو تو وہ داخل ہوگا۔ اس کی مثال یہ آیت کریمہ ہے:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَايْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (المائدة: ۶) (اپنے منہ اور ہاتھ کھنیوں تک دھو لو)

اس آیت میں کھنیاں دھونے میں داخل ہیں۔ اس لیے کہ ہاتھ اور کھنی میں فاصل غیر حسی ہے

(المعنى لابن هشام ج ۱ ص ۴۴ - التمهيد للاستوى ص ۵۹ -

القواعد والفوائد الاصولية لابن اللمام ص ۱۴۴ -

اصول الفقه از ابوالنور زهير ج ۲ ص ۲۹۱-۲۹۲)

اس اختلاف کا اثر یہ ہوا کہ اس ضمن میں جو نصوص وارد ہوئی تھیں اور ان میں اِلٰی کا لفظ آیا ہے، ان سے استنباط کرنے اور فروری مسائل کو تطبیق دیتے وقت ان میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ اس کی ایک مثال یہ آیت ہے:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَايْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (المائدة: ۶) (اپنے اور ہاتھوں کو کھنیوں تک دھو لیا کرو)

(المائدة: ۶)



اب سوال یہ ہے کہ آیا کئیوں کا دھونا اس میں داخل ہے یا نہیں؟ جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ "الٰی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل نہیں وہ کہتے ہیں کہ کئیوں کا دھونا ہاتھوں میں شامل نہیں۔ اور جن کے یہاں داخل ہے وہ کئیوں کو دھونے کے وجہ سے قائل ہیں۔ اُن لوگوں کا نقطہ نظر بھی یہی ہے جو کہتے ہیں کہ الٰی کا مابعد اگر کسی فاصل جسی کی وجہ سے غیر منفصل ہو تو وہ ماقبل کے حکم میں داخل ہے۔ یہ اختلاف الٰی کے معنی میں پیدا ہونے والے اختلاف پر مبنی ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک اس مسئلہ میں بنا بر اختلاف یہ قاعدہ ہے کہ "وہ چیز جس کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہوتی ہو وہ واجب ہوتی ہے"۔ اس میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ پس یہ بات ثابت ہوئی کہ ہاتھوں کو دھونے کی تکمیل کئی کا کچھ حصہ دھونے بغیر ممکن نہیں۔

مسئلہ زیر قلم کی ایک فرع یہ ہے کہ اگر کسی کو رات تک (بیع فسخ کرنے کا) اختیار دیا گیا تو کیا رات بخیر کے وقت میں شامل ہوگی یا نہیں؟ اس میں دو اقوال ہیں۔ اور سبب اختلاف وہی مسئلہ ہے جو گذر چکا۔ (التمہید للاسنوی ص ۵۹۔ القواعد والفوائد الاصولیۃ لابن اللہام ص ۱۲۲)

۲۔ کسی لفظ کے معنی میں لغوی اختلاف:

بعض اوقات کسی لفظ کے معنی و مدلول میں لغوی اختلاف اس ضمن میں وارد شدہ نص سے ماخوذ مسئلہ میں اختلاف کا موجب بنتا ہے۔ اس کی مثال "احصار" کا لفظ ہے کہ آیا اس سے حج میں پیدا ہونے والی رکاوٹ مراد ہے خواہ مرض کی وجہ سے ہو خواہ دشمن کے باعث۔ یا بطور خاص صرف وہ رکاوٹ صرف مرض کی وجہ سے ہو یا صرف دشمن کے سبب۔ علمائے لغت کا اس میں اختلاف ہے۔ پھر اس کی وجہ سے اس اختلاف نے جنم لیا کہ جس احصار کی وجہ سے ایک محرم احرام سے حلال ہو جاتا ہے وہ کیا چیز ہے؟ یہ لفظ مندرجہ ذیل آیت میں استعمال ہوا ہے:

اگر راستے میں روک یے جاؤ تو جیسی قربانی

میتس ہو (درو)

فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ

الْهَدْيِ (البقرہ ۱۹۶)



ان کی دلیل یہ ہے کہ احصار کے اصل معنی روکنے کے ہیں۔ اس لیے اس میں ہر مانع شامل ہے۔ علماء نے ان لوگوں کے دلائل میں تطبیق دی ہے جن میں سے بعض کہتے ہیں کہ اس سے دشمن کی رکاوٹ مراد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بیماری کی رکاوٹ۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ محرم صرف بیماری کی وجہ سے احرام چھوڑ سکتا ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ آیت میں احصار کا جو لفظ وارد ہوا ہے اس سے صرف بیماری مراد ہے۔ اس کے ثبوت میں وہ کہتے ہیں کہ احصار کا لفظ لغت میں صرف مرض کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ رکاوٹ اگر دشمن کی وجہ سے پیدا ہو تو اس کو "حضر" بولتے ہیں۔ اس قول کے قائلین کہتے ہیں کہ مرض کا ذکر اس کے بعد کیا گیا ہے۔ مرض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو احرام میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو رکاوٹ پیدا نہیں کرتی۔

وہ کہتے ہیں کہ "فَاِذَا اَمِنْتُمْ" (جب تم امن میں ہو اے معنی یہ ہیں کہ "تم مرض سے آرام پاؤ" سابق الذکر آیت کے علاوہ وہ اس حدیث سے بھی استناد کرتے ہیں جس کو حجاج بن عمرو انصاری نے روایت کیا ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے "جس شخص کی رپڑی ٹوٹ جائے یا وہ لنگڑا ہو جائے تو وہ احرام چھوڑ دے اور اس پر اگلے سال حج واجب ہو گا"۔ مگر یہ کہتے ہیں کہ میں نے حجاج کو یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا۔ پھر میں نے عبداللہ بن عباس اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے دریافت کیا تو انہوں نے اس کی تصدیق کی۔ اس کو پانچوں نے روایت کیا اور ترمذی نے حسن قرار دیا ہے۔

بعض علماء کا زاویہ منگاہ یہ ہے کہ محرم صرف دشمن کے روکنے کی وجہ سے اپنا احرام ترک کر سکتا ہے۔ وہ یہ آیت بطور دلیل پیش کرتے ہیں:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى
مِنْ دَابِّهِ * (البقرۃ : ۱۹۶)

اور اگر کوئی تم میں بیمار ہو یا اس کے سر
میں کسی طرح کی تکلیف ہو

اگر محترم صرف وہی شخص ہو جو بیماری کی وجہ سے رُک گیا ہو تو اس کے بعد مرض کے موکر کا

کچھ فائدہ نہ تھا۔ وہ ان الفاظ سے بھی استدلال کرتے ہیں جو اسی آیت میں وارد ہوئے ہیں کہ
 "فَاِذَا اٰمِنْتُمْ فَمِنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلٰی
 الْحَيٰحِ ۝ (البقرہ: ۱۹۶) عمرہ کا فائدہ اٹھائے

وہ کہتے ہیں کہ امن دشمن کے خوف کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ احصار کا بہتر استعمال
 دشمن کی رکاوٹ کے موقع پر ہوتا ہے اور حضر کا مرض سے پیدا ہونے والی رکاوٹ پر۔ یہ بات
 قرآن سابق کے قائلین کے برعکس ہے۔

خلاصہ بیانات سابقہ :

جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ دشمن جہاں محرم کو روک دے وہیں رُک جائے۔ اس
 کی دلیل سابق الذکر آیت اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا فعل ہے جو انہوں نے حد نبویہ
 کے مقام پر انجام دیا۔ چنانچہ مسور بن مخرمہ اور مروان روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ
 وسلم جب حد نبویہ کا صُلب نامہ لکھ کر فارغ ہوئے تو فرمایا "اُٹھ کر قربانیاں ذبح کیجئے اور
 سر منڈائیئے" (صحیح بخاری)

جو (محرم) بیماری کی وجہ سے رُک جائے تو بعض علماء کے نزدیک بیت اللہ کا طواف
 اور سعی کر کے جب عمرہ سے فارغ ہوگا تو حلال ہو جائے گا۔ بخلاف انہیں بعض علماء کہتے
 ہیں کہ وہ اسی جگہ حلال ہو جائے گا اور اُس کا حکم وہی ہے جو اُس شخص کا ہوتا ہے جس کو دشمن
 (حج و عمرہ) سے روک دے۔

علماء نے ان امور کی تفصیلات ذکر کی ہیں کہ آیا "مُحَضَّر" پرفضاء اور قربانی واجب ہے
 اور وہ کہاں قربانی ذبح کرے، و دیگر امور؟ علماء نے اپنے موقف کے اثبات میں احادیث
 و اقوال صحابہ کے دلائل ذکر کئے ہیں۔ مگر ان کا تفصیلی تذکرہ ہمیں اصل موضوع سے دُور لے
 جانے کا موجب ہوگا۔



اس سے یہ حقیقت اُبھر کر سامنے آتی ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف کا موجب لفظ احصاء کے معنی و معنوم میں نزاع و خلاف ہے۔ سمیت ان اعداد و آثار کے جو اس ضمن میں وارد ہوئے ہیں۔

جن اصحاب نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ احصاء کا لفظ تمام (رکاوٹوں) کو شامل ہے اُن کے نزدیک کوئی مانع بھی پیش آئے محرم اپنا احرام چھوڑ سکتا ہے۔ اور جن کا قول ہے کہ "احصاء" صرف دشمن کی پیدا کردہ رکاوٹ کو کہتے ہیں اُن کے نزدیک دوسری رکاوٹوں کی بنا پر وہ احرام کو ترک نہیں کر سکتا۔ (المقنع لابن قدامر مع حاشیہ ج ۱ ص ۳۶۷-۳۶۸۔ بدایۃ المجتہد ج ۱

ص ۳۵۴-۳۵۵۔ فتح القدر لبلشوکانی ج ۱ ص ۱۷۲۔ انوار البیان ج ۱ ص ۱۰۶-۱۱۳)

۳۔ ثبوت لغت بالقیاس: علمائے اصول و لغت کے اس میں دو قول ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ قیاس سے لغت کا اثبات ہوتا ہے

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ قیاس سے لغت کا اثبات نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ آیا لوطی، کفن چور اور نبیذ کو بالترتیب زانی، سارق اور خمر کما جا سکتا

ہے یا نہیں؟

جن علماء کے نزدیک لغت کا اثبات قیاس سے ہو سکتا ہے اُن کے نزدیک ان کو

زانی، چور اور شراب کہہ سکتے ہیں۔ وہ اس کے حکم پر نصوص سے استدلال کرتے ہیں قیاس

سے نہیں۔ اور جن اہل علم کے یہاں لغت کا اثبات قیاس سے نہیں ہوتا اُن کے نزدیک یہ

نام صحیح نہیں، البتہ اُن کا حکم یا تو نصوص علیہ پر قیاس کرنے سے یا دیگر دلائل سے ثابت

ہو جاتا ہے۔

ثمرۂ اختلاف:

اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جن علماء کے نزدیک لغت کا اثبات قیاس سے ہو سکتا

ہے وہ اُن تمام نصوص سے استدلال کرتے ہیں جو خمر، سرقہ اور زنا کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں اور نمیزد کے شراب، کفن چور اور لوطی کو قرآن کی بیان کردہ سزائیں دیتے ہیں۔ اُن کے یہاں خمر کا اطلاق ہر نشہ آور چیز پر کیا جاتا ہے اگرچہ وہ انگوری شراب نہ بھی ہو۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ نمیزد کو اس لیے خمر کہہ سکتے ہیں کہ اس میں نشہ کی کیفیت پائی جاتی ہے تو نمیزد کی حرمت انہی دلائل سے ثابت ہو سکے گی جن سے خمر کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ قرآن میں فرمایا:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ الذَّلَامُ
رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا كَعَلَّكُمْ
تَفْلِحُونَ (المائدہ: ۹۰)

شراب اور جوڑا اور بُت اور پانے (یہ سب)
ناپاک کام اعمالِ شیطان سے ہیں سو ان سے
بچتے رہنا تاکہ نجات پاؤ

(التیسید لاسنوی ص ۱۴۱-۱۴۲۔ القواعد والقواعد الاسوتیہ لابن اللہام ص ۱۲۰-۱۲۱۔ اصول الفقہ ابو النور

ترمیم ج ۲ ص ۱۵۶

۴۔ لغوی و شرعی مفہوم:

شارح نے چند الفاظ کے لغوی معانی میں اضافہ کر کے اُن کو شرعی معانی میں استعمال کیا ہے۔ اس استعمال کو "حقائق شرعیہ" کہا جاتا ہے۔ علمائے اصول نے "حقائق شرعیہ" کے وجود میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ بعض علماء اُن کا اثبات کرتے ہیں اور بعض نفی کرتے ہیں پھر جو لوگ "حقائق شرعیہ" کے وجود کے قائل ہیں، اُن کے یہاں جب کوئی ایسا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جس کے دو معنی ہوں (ایک لغوی اور دوسرا شرعی تو اس میں اُن کے نزدیک اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور وہ یوں کہ بعض لوگ اس کو شرعی معنی پر محمول کرتے ہیں اور بعض لغوی مفہوم مراد لیتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں اس ضمن میں وارد شدہ نص سے استنباط کردہ حکم میں اختلاف رونما ہوتا ہے۔

اس کی ایک مثال "نکاح" کا لفظ ہے جو مندرجہ ذیل آیت میں وارد ہوا ہے:



”وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِمَّنْ
النِّسَاءِ“ (النساء: ۲۲)

(اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نے نکاح
کیا ہوا ان سے نکاح مت کرو)

امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے ہمنوا کہتے ہیں کہ نکاح کے معنی یہاں عقد کے ہیں۔ اس
لیے کہ یہ لفظ ان معنوں میں شرعاً بکثرت استعمال ہوا ہے۔ بخلاف ازیں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ
اور ان کے رفقاء یہاں نکاح کو جماع کے معنی میں لیتے ہیں۔ جو کہ اُس کے لغوی معنی ہیں۔ پھر
اس اختلاف پر یہ اختلاف مترتب ہوا کہ آیا زنا سے حرمت مصاہرت واجب ہوتی ہے یا نہیں؟
جن اہل علم کے نزدیک نکاح یہاں جماع کے معنی میں ہے وہ کہتے ہیں کہ زنا سے حرمت مصاہرت
واجب ہو جاتی ہے۔ اور جو اس سے عقدِ نکاح مراد لیتے ہیں ان کے نزدیک حرمت مصاہرت
واجب نہیں ہوتی۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”مُحْرَمٌ نَدْوَانِ نِكَاحٍ كَرِهَ“ (صحیح مسلم)

جو اہل علم نکاح سے جماع مراد لیتے ہیں وہ مُحْرَمٌ کو نکاح کی اجازت دیتے ہیں۔ اور جن کے نزدیک
نکاح سے یہاں عقدِ نکاح مراد ہے وہ اُسے نکاح کی اجازت نہیں دیتے۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۳۹-۱۴۱)

سبب اختلاف یہاں یہ امر ہے کہ آیا نکاح سے لغوی معنی مراد لیے جائیں یا شرعی۔

اس مسئلہ کی ایک مثال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت بھی ہے کہ: ”رسول

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر جو میں سے ایک صاع فرض کیا...“ تا آخر۔ (بخاری و مسلم)

علماء کی ایک جماعت ”فرض“ سے یہاں شرعی فریضہ یعنی وجوب مراد لیتی ہے، اس طرح وہ

صدقہ فطر کو واجب ٹھہراتی ہے۔ اہل علم کا دوسرا گروہ فرض کو لغوی معنی یعنی اندازہ پر محمول کرتا

ہے، ان کے نزدیک صدقہ فطر سنت ہے واجب نہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء للحنفین

ص ۱۱۶-۱۱۷، احکام الاحکام لابن دقیق العید ج ۱ ص ۳۷۵)



حقیقت و مجاز

معنی و مفہوم:

حقیقت: جو لفظ اپنے مخاطبین کے نزدیک اُس معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لیے وہ وضع کیا گیا ہو اُسے حقیقت کہتے ہیں۔

مجاز: اور جو لفظ اپنے مخاطبین کے یہاں ایسے معنی کے لیے استعمال کیا جائے جس کے لیے وہ وضع نہ کیا گیا ہو اُسے مجاز کہتے ہیں۔

اس باب کے مسائل میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے جس سے فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔ اس کی مثال مندرجہ ذیل مسائل ہیں:

(۱) جب کوئی لفظ حقیقی و مجازی دونوں معنی کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہو تو کیا بیک وقت اُس سے دونوں معنی مراد لیے جاسکتے ہیں یا نہیں؟

اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ جب انفرادی طور پر اس لفظ سے دونوں میں سے کوئی ایک معنی مراد لیے جاسکتے ہیں تو اجتماعی حالت میں کیوں مراد نہیں لے جاسکتے؟

مثلاً "الجَوْنُ اور اللَوْنُ" کے الفاظ۔

لے الجَوْنُ وہ نباتات جو زیادہ سبز ہونے کی وجہ سے سیاہی نائل نظر آئے۔ نیز الجَوْنُ یعنی سرخ، سفید اور سیاہ۔ یہ لغات ائمہ ادویہ سے ہے۔ اس کی جمع الجَوْنُ آئی ہے۔ الجَوْنُ سخت سیاہ رنگ کا اونٹ (قاموس المیط ج ۳ ص ۲۰۰۔ نیز صراح)۔

لے اللَوْنُ جو چیز دونوں میں وجہ امتیاز ہو۔ نوع۔ شکل و صورت۔ بعض اس کو جمع کہتے ہیں اس کا واحد "لَوْنَةٌ" بالضم یا "لَوْنَةٌ" بالکسر ہے۔ (قاموس صراح) ہے کہ لَوْنُ کے معنی رنگ کے ہیں خواہ زرد یا سرخ ہو یا کوئی اور رنگ۔ کجور کی ایک قسم اس کا واحد "لَوْنَةٌ" ہے۔ (قاموس المیط۔ صراح) غلام احمد حیدری مترجم / ۲۱ مارچ ۱۹۸۸ء

امام ابوحنیفہؒ اس کو جائز تصور نہیں کرتے۔ اُن کے نزدیک اگر ایک معنی مراد لے لے جائیں تو دوسرے معنی مراد نہیں لے لے جاسکتے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ مجاز حقیقت کی ضد ہوتی ہے اور یہ محال ہے کہ بیک وقت ایک چیز اور اُس کی ضد مراد لے لے جائیں۔
اس اختلاف کی فرع یہ ہے کہ عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ دو اختلاف یہ ہے کہ

قرآن میں فرمایا:

”أَوَّلًا مَسْتَمَّةً الْبِئْسَاءُ“ (المائدہ - ۶۰) (یا تم نے عورتوں کو چھوا ہو)

امام شافعی فرماتے ہیں کہ ”مستمہ“ سے جماع اور لمس (چھونا) دونوں مراد ہیں۔ اس لیے عورت کو چھونے سے وضو واجب ہو جاتا ہے اور جماع کرنے سے غسل لازم آتا ہے۔ بخلاف ازیں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ”مستمہ“ سے صرف جماع مراد ہے۔ اس لیے عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

۲- عموم المجاز: اس امر میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا مجاز میں عموم بھی ہوتا ہے؟

(۱) ایک قول یہ ہے کہ مجاز میں عموم ہوتا ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں عموم نہیں ہوتا۔

اس کی مثال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جس کو حضرت عمرؓ نے روایت کی ہے کہ

”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ

أَمْرٍ مِّمَّا تَوَى“ (صحیح بخاری مسلم) کچھ ملتا ہے جس کی اُس نے نیت کی،

سب علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس سے مجازی معنی مراد ہیں یعنی اعمال کا حکم، اس

لیے کہ بعض اعمال نیت کے بغیر بھی انجام دئے جاتے ہیں۔ پھر اس میں اختلاف پیدا ہوا کہ آیا

اس سے اعمال کے تمام احکام مراد ہیں یا نہیں؟

۱- جو اہل علم مجاز میں عموم کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ تمام عبادات میں نیت شرط ہے۔ اس



کے بغیر وہ صحیح نہ ہوں گے اور نہ ہی اُن کا اجر و ثواب ملے گا۔

۲۔ مگر جو لوگ مجاز میں عموم کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ نیت صرف اعمال کے اجر و ثواب کے لیے شرط ہے۔ اس لیے یہی معنی مراد ہیں اور اسی پر محدود رہنا چاہیے۔ اس لیے کہ مجازی معنی ضرورت کی بنا پر مراد لیا جاتا ہے اور ضرورت سے بقدر حاجت ہی کام لیا جاتا ہے۔ پروفیسر علی حقیف فرماتے ہیں کہ مسئلہ ہذا کی ایک فرع یہ ہے کہ آیا وضو نیت کے بغیر صحیح ہوتا ہے یا نہیں؟ جو اہل علم مجاز میں عموم کے قائل ہیں اُن کے نزدیک تو وضو بلا نیت صحیح نہیں ہے۔ اور جو عموم کو تسلیم نہیں کرتے اُن کے یہاں وضو بلا نیت درست ہے۔ وضو میں نیت کی شرط عائد کرنے میں علماء کے دو اقوال ہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء للتحقیف ص ۱۳۲) (۱) جمہور علماء نیت کو شرط قرار دیتے ہیں۔ وہ اس کے اثبات میں مندرجہ ذیل آیت کو پیش کرتے ہیں:

”دَمَا أَمْرٌ إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ - (البینۃ: ۵) اور اُن کو حکم تو یہی ہوا تھا کہ اخلاص کے ساتھ اشد کی عبادت کریں،

اخلاص کے معنی خالص نیت کے ہیں۔ وہ سابق الذکر حدیث ”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ“ سے بھی استناد کرتے ہیں۔ اُن کا انداز استدلال یہ ہے کہ جیسا کہ ابو مالک اشعریؒ کی حدیث میں مذکور ہے وضو عبادت ہے۔ اس حدیث میں فرمایا کہ

”وضو نصف الایمان ہے“ (صحیح مسلم - المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۱ ص ۳۴ - المنذوب ج ۱ ص ۱۴) (۲) حقیقہ کے نزدیک وضو کے لیے نیت شرط نہیں بلکہ یہ مستبات میں سے ہے۔ اگر وضو کرنے والا اسے ترک کر دے تو بھی وضو ہو جاتا ہے۔ (شرح القدوری ص ۶)

ابن رشد مذکورہ صدر اختلاف ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”علماء کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وضو کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت یہ ہے

کہ وضو خالص عبادت ہے جس کی کوئی علت نہیں معلوم نہیں۔ اس سے مقصود محض نماز



اور دیگر عبادات کی طرح صرف اللہ کی رضا ہے۔ وضو کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس کی غرض و غایت ہمیں معلوم ہے۔ مثلاً نجاست کا ازالہ وغیرہ۔ علماء اس بات پر متفق ہیں کہ خالص عبادت نیت کی محتاج ہوتی ہے۔ مگر جس عبادت کی غرض و غایت ہمیں معلوم ہو وہ نیت کی محتاج نہیں ہوتی۔ اور وضو میں ہر دو اقسام عبادت کی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اسی لیے اس میں اختلاف رونما ہوا۔ اور وہ یوں کہ ایک لحاظ سے یہ عبادت ہے اور دوسرا پہلو اس میں طہارت و نظافت کا پایا جانا ہے۔ اب یہ امر محل فکر و تامل ہے کہ اس میں جس کی مماثلت قوی تر ہو اسی کے ساتھ اس کو ملحق کر دیا جائے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۸)

۳۔ بعض نصوص کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان سے حقیقت مراد ہے یا مجاز۔ بنا بریں ان سے جو احکام استنباط کئے جاتے ہیں پھر ان میں اختلاف رونما ہوا:

اس کی مثال حضرت ابو موسیٰ اشعریٰ کی یہ روایت ہے کہ

”لا نکاح الا بولی“ (ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا)

اس کو پانچوں نے روایت کیا اور ابن المدینی نے صحیح قرار دیا۔ اس حدیث سے استفاد ہوا کہ ولی کے بغیر نکاح درست نہیں۔ مگر اہل علم کے مابین اس میں اختلاف پایا جاتا ہے، (۱) جمہور علماء کے نزدیک اس سے حقیقی معنی مراد ہیں۔ اور وہ یہ کہ ولی کی عدم موجودگی میں نکاح منتہی نہیں ہوگا۔

(۲) مگر حنفیہ اس سے مجازی مفہوم مراد لیتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ولی کے بغیر نکاح کامل یا پسندیدہ نہیں ہوتا۔ (اسباب اختلاف الفقہاء للحنفیت ص ۱۲۱)

(حنفیہ کے نزدیک) اگر ایک عاقلہ بالغہ اپنی رضامندی سے اپنا نکاح کرے اور ولی موجود نہ ہو تو یہ نکاح صحیح ہے۔ فریقین اپنے اپنے دلائل پیش کرتے ہیں: (شرح القدوری ص ۲۳۸)



چنانچہ مہر سابق الذکر حدیث سے استدلال کرتے اور کہتے ہیں کہ جس امر سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ یہاں حقیقی نکاح کی نفی کی گئی ہے وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جس عورت نے اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کیا اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے۔ اگر شوہر نے اس کے ساتھ جماع کیا تو اُسے پورا مہر ادا کرے اس لیے کہ اُس نے اُس کی شرمگاہ کو حلال کیا ہے۔ اگر اُن کے یہاں نزاع بپا ہو تو جس کا کوئی ولی نہ ہو سلطان اُس کا ولی ہوتا ہے۔“ اس کو احمد، ابو داؤد، ترمذی نے روایت کیا اور مورخ الذکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

مزید برآں وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”ایک عورت نہ تو کسی دوسری عورت کا نکاح کر لے اور نہ خود اپنا نکاح کرے۔ جو عورت اپنا نکاح خود کر والیتی ہے وہ زانیہ ہے۔“ (ابن ماجہ و دارقطنی)

و دیگر احادیث و آثار اور رسول کریمؐ کے فیصلہ جات (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۱۸

نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۲۲)

(۲) اخاف حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول کریمؐ نے فرمایا:

”شوہر دیدہ عورت اپنے ولی کی نسبت اپنے آپ کی زیادہ حقدار ہے۔“ (اس کو

بخاری کے سوا دیگر محدثین نے روایت کیا ہے)

ابو داؤد اور نسائی میں یہ الفاظ ہیں کہ:

”ولی کا بیوہ عورت کے ساتھ کچھ کام نہیں“

حقیقہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ شوہر دیدہ عورت اگر بذات خود اپنا

نکاح کرے تو وہ صحیح مقصود ہوگا۔ اور ولی اس میں کچھ دخل اندازی نہیں کر سکتا۔ اس سے معلوم

ہوا کہ حدیث نبویؐ ”لا نکاح الا بولی“ نکاح کی نفی پر دلالت نہیں کرتی، اس کا مطلب یہ ہے



کہ وہ نکاح کامل نہیں ہوتا۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۸-۱۱) ودیگر کتب فقہ
 جمہور علماء اس حدیث کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ ولی کو بیوہ پر جبر کرنے کا حق حاصل
 نہیں، بلکہ اس کی رضامندی کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔
 (یہ ایک طویل موضوع ہے، اور ہم فریقین کے دلائل نقل کر کے اپنے موضوع سے
 باہر جانا نہیں چاہتے۔)

باب چہارم

- ① تعارض و ترجیح
- ② تعارض کی مثالیں
- ③ اختلاف روایات
- ④ وجوہ ترجیح
- ⑤ ناسخ و منسوخ
- ⑥ الحاقہ
- ⑦ مصادر و ماخذ

۱۔ تعارض و ترجیح کا بیان

تعارض کا معنی و مفہوم :

دو دلیلوں کے تعارض کو جو بطور ممانعت کے ہو تعارض کہتے ہیں۔ مثلاً ایک دلیل سے ایک چیز کی جلت ثابت ہو اور دوسری سے حرمت۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ سونا عورتوں کے لیے حلال ہے۔ مگر دوسری دلیل سے اس کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سونا اور ریشم میری امت کی خواتین کے لیے حلال کیا گیا اور مردوں پر حرام ٹھہرایا گیا۔ اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے۔ نیز نسائی اور ابن خزیمہ نے اسے روایت کیا اور صحیح قرار دیا ہے۔ یہ حدیث آٹھ طرق اور آٹھ صحابہ سے مروی ہے، مگر ان میں سے کوئی بھی ضعف سے خالی نہیں۔ البتہ یہ روایات ایک دوسری کی متید ہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ میں دوزراند و کنگن دیکھے تو فرمایا ”ان کو پھینک دو اور چاندی کے دو کنگن بنو اگر ان کو زعفران سے رنگ دیا اس کو قاسم سرقطلی نے غریب الحدیث میں بسند صحیح روایت کیا ہے۔ نیز اس کو نسائی اور الخطیب نے بھی روایت کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس مسئلہ میں دیگر احادیث بھی وارد ہوئی ہیں۔ (آداب الزفاف ص ۱۳۲-۱۵۲۔ سبل السلام ج ۲ ص ۲۸۶)

اس ضمن میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا سونا پہننا عورتوں کے لیے حلال ہے یا نہیں۔ وہ اس ضمن میں مختلف الرای ہیں کہ آیا ان مختلف احادیث کو باہم تطبیق دی جائے



یا بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے۔ (نصب الرایتہ ج ۴ ص ۲۲۲)

شرعی دلائل کے مابین جو تعارض (بظاہر) پایا جاتا ہے وہ نفس الامری اور واقعی نہیں ہوتا۔

اس لیے کہ شرعی دلائل میں تناقض نہیں ہوتا۔ قرآن میں فرمایا:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا
كَثِيرًا ۙ (النساء - ۸۲) (کلام) ہوتا تو اس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

تعارض بعض مجتہدین کے افکار و نظریات میں پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ انہیں تعارض کا ازالہ کرنے والے امور کا پتہ نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ کہ دو ظاہر التعارض دلائل کا موقع و محل الگ الگ ہوتا ہے۔ اس لیے ان میں حقیقی تعارض موجود نہیں ہوتا، اسی قسم کے دوسرے امور جن سے تعارض زائل ہو جاتا ہے وہ بھی ان کو معلوم نہیں ہوتے۔

ترجیح کا لغوی و اصطلاحی مفہوم:

ترجیح کے لغوی معنی کسی چیز کو غالب کرنے، برتری دینے اور مقدم کرنے کے ہیں۔

اصطلاحاً ایک دلیل کو دوسری دلیل پر عمل میں مقدم کرنے کو ترجیح کہتے ہیں۔ جس طرح صحابہ کرام نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد کو ترجیح دی تھی۔ اُن کا فرمان یہ تھا:

”جب ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ سے تجاوز کر جائے تو غسل واجب ہو گیا۔ رسول کریم

اور میں نے یہ فعل سرانجام دیا تو ہم نے غسل کیا تھا۔ (ترمذی - احمد - ابن ماجہ) صحابہ نے حضرت

عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کو حضرت ابوسعید خدری کی مندرجہ ذیل روایت پر ترجیح دی تھی:

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پانی کا استعمال (غسل) پانی (منی) کے خروج

سے واجب ہوتا ہے۔“ (صحیح مسلم)

وجہ ترجیح یہ ہے کہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن ان امور کو دیگر صحابہ کے مقابلہ میں بہتر

جانتی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بلا انزال جماع سے غسل کا وجوب



اُس کے الفاظ سے ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں ابو سعید خدریؓ کی روایت سے غسل کا دم و جب
 (اُس کے الفاظ سے نہیں بلکہ) فقط اُس کے مفہوم سے ہوتا ہے۔

کسی ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح اُس وقت دی جاتی ہے جب دونوں دلیلوں میں سے
 کسی ایک پر عمل ممکن نہ ہو اور تاریخ بھی معلوم نہ ہو کہ دونوں میں سے مقدم کون سی ہے اور متوخر کون سی
 (۱) اگر دونوں دلیلوں پر کسی طرح بھی عمل کیا جاسکتا ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ اس لیے
 کہ دونوں پر عمل کرنا ایک پر عمل کرنے سے افضل ہے۔

اس کی مثال زید بن خالد الجہنی رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا
 ”میں تمہیں بتاؤں کہ سب سے بہتر گواہ کون ہوتا ہے؟ سب سے افضل گواہ وہ ہے
 جو شہادت طلب کرنے سے قبل شہادت دے دے“ (صحیح مسلم)

یہ حدیث (بظاہر) اُس حدیث کے خلاف ہے جس کو حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ
 نے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سب سے بہتر زمانہ میرا ہے، پھر
 وہ زمانہ جو اس کے قریب ہے۔ اس کے بعد وہ لوگ پیدا ہوں گے جو شہادت دیں گے قبل اس
 کے کہ اُن سے شہادت طلب کی جائے۔ وہ خیانت پیشہ ہوں گے اور انہیں امین نہیں سمجھا
 جائے گا۔ وہ نذرمانیں گے مگر اُسے پورا نہیں کریں گے۔ اُن پر موٹا پانا غالب ہوگا۔“

(صحیح بخاری و مسلم)

سابقہ الذکر دونوں احادیث میں سے پہلی کو حقوق اللہ پر محمول کیا جائے گا اور دوسری کو
 حقوق العباد پر۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث کو ایسی سچی شہادت پر محمول کیا جائے جس

سے دیگر روایات سے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ
 کی یہ روایت کہ جب کوئی شخص محنت کی چار شاخوں (ہاتھ اور پاؤں) کے درمیان میچہ گیا اور پھر زور لگایا تو غسل
 واجب ہو گیا“ (صحیح بخاری و مسلم) صحیح مسلم میں یہ اضافہ بھی ہے کہ اگرچہ انزال نہ ہوا ہو۔

کی عدم موجودگی میں کسی کا حق باطل ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ اور دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہو کہ خواہش نفس کی بنا پر بلا ثبوت و تحقیق شہادت دینے کی جسارت کی جائے۔

(۲) جب دونوں باہم متعارض ہوں، وہ قوت و عموم میں بھی مساوی ہوں۔ دونوں میں جمع و تطبیق کا بھی کوئی امکان نہ ہو اور یہ بھی معلوم ہو کہ دونوں میں سے متاخر کون سی ہے، تو اندریں صورت متاخر متقدم کی ناسخ ہوگی۔ اور اگر متاخر کا پتہ نہ ہو تو ایک کو ترجیح دینا واجب ہے بشرطیکہ ایسا ممکن العمل ہو۔

شرعی دلائل کے فہم و ادراک میں علماء کے مختلف مدارج ہیں۔ ان میں سے بعض کو دلائل کے تعارض کا علم ہو جاتا ہے اور بعض کو اس کا شعور نہیں ہوتا۔ جن کو تعارض کا احساس ہو جاتا ہے بعض اوقات متعارض دلائل کی جمع و توفیق یا طرق ترجیح میں ان کے یہاں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بعض علماء ایک دلیل کو راجح سمجھتے ہیں اور دوسرے نہیں۔ جو اہل علم ان کو متعارض نہیں سمجھتے بعض دفعہ وہ ایسے امور سے مطلع ہوتے ہیں جن سے وہ لرگ آگاہ نہیں ہوتے جو تعارض کے قائل ہیں۔ یا وہ اس دلیل کا فہم و ادراک اس انداز سے کرتے ہیں جس سے تعارض کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہی وجہ و اسباب تعارض و ترجیح ان ابواب میں سے ایک وسیع باب ہے جن کی وجہ سے علماء کے مابین فروعی اختلاف کا دروازہ کھل گیا۔

(الفتاویٰ لابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۳۶)

علاوہ بریں بعض دفعہ دوسرے علماء کے نزدیک تعارض ثابت نہیں ہوتا، اس لیے وہ تعارض کا حکم نہیں لگاتے۔ پھر وہ اختلاف جس کے اسباب پر بحث ہو چکی ہے اُس وقت ابھرتا ہے جب حدیث نبوی میں پیدا ہونے والے اختلاف کے اسباب پر گفتگو کی جاتی ہے۔

تعارضِ بینِ الادلۃ سمجھنے کے بارے میں بعض

علماء کی غلطی

بعض علماء غلطی سے بعض دلائل کے مابین تعارض سمجھتے ہوئے کسی ایک دلیل کو ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ صریح بات یہ ہوتی ہے کہ ان میں سرے سے تعارض ہوتا ہی نہیں۔ پھر اس کی وجہ سے فردی مسائل میں اختلاف رونما ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ آیت کریمہ ہے۔

”وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَاِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَاَتَانِ يَمْتَنُّ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ ۙ“

اور اپنے میں سے دو مردوں کو (ایسے معطلے کے) گواہ کر لیا کرو۔ اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جن کو تم گواہ پسند

کرد (کافی ہیں)

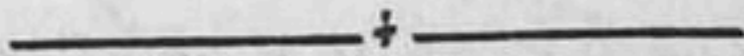
(البقرہ: ۲۸۲)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم اور گواہ کی بنا پر (مدعی کے حق میں) فیصلہ صادر کر دیا۔ (مسلم۔ البرداؤد۔ نسائی)

اہل کفر کے نزدیک یہ حدیث قرآن کی معارض ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عموماً قرآن حدیث کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہے۔ بنا بریں وہ اس حدیث پر عمل نہیں کرتے۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ حیا مجلس کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ”جب دو آدمی آپس میں سودا کریں تو مجلس سے الگ ہونے تک انہیں (سودا فسخ کرنے کا) اختیار ہے۔ لہذا یہ کہ ایک شخص دوسرے سے کہہ دے کہ تمہیں مجلس میں اس چیز کو پسند کرنے کا اختیار ہے اگر وہ اس شرط پر سودا کریں تو بیع پختہ ہو گئی۔ اگر سودا کرنے کے بعد وہ ایک دوسرے سے الگ

ہوں اور مجلس میں سو داغ نہ کریں تو سو داغ پختہ ہو گیا۔ (بخاری و مسلم اور الفاظ مسلم کے ہیں) اس مسئلہ میں وارد شدہ حدیث ہذا دیگر احادیث کو ایک جماعت نے اہل مدینہ کے تعامل کے خلاف قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ حدیث ہذا پر عدم عمل پر ان کے یہاں اجماع منقذ ہو چکا ہے۔ وہ حدیث صحیح کے مقابلہ میں اپنے اجماع کو ترجیح دیتے ہیں اور اس لیے خیار مجلس کو تسلیم نہیں کرتے۔ حالانکہ حدیث صحیح معلوم در رسول کریم اکا قول ہے جسے لوگوں کے عمل سے معارض ہونے کی بنا پر ترک نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ حدیث صحیح لوگوں کے اقوال و اعمال سے مقدم ہے۔ خصوصاً جب کہ یہاں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اہل مدینہ نے کسی حد کی بنا پر اس پر عمل نہ کیا ہو۔ یا تو وہ اس حدیث سے برہ ور نہ تھے یا کوئی اور عند عمل میں حائل تھا۔ حجت تو اس پر قائم ہوتی ہے جو اس سے باخبر ہو، اور اس پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اس امر کی بکثرت مثالیں موجود ہیں کہ بعض لوگوں نے احادیث صحیحہ کو محض اس لیے ترک کر دیا کہ وہ قیاسی جلی اور اصول عامہ کے خلاف تھیں۔ یا دیگر معارضات کی بنا پر جو کتب خلاف و مناظرہ میں عام طور سے شائع و ذائع ہیں۔ حالانکہ یہ امور احادیث صحیحہ کے معارض ہونے کی صلاحیت سے برہ ور نہیں ہیں۔



۲۔ تعارض کی مثالیں

بکثرت اختلافات کا سبب وہ ظاہری تعارض ہے جو نصوص میں نظر آتا ہے اور اس کی جمع و تطبیق اور ایک نص کو دوسری پر ترجیح دینے کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف روتا ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ تعارض فی القرآن اور اس کی مثالیں:

فوت شدہ شوہر والی حاملہ عورت کے بارے میں قرآن میں فرمایا:

”وَالَّذِينَ يَتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا۔“
(البقرہ: ۲۳۳)

اور جو لوگ تم سے مرجائیں اور عورتیں چھوڑ
جائیں تو عورتیں چار مہینے دس دن اپنے
آپ کو روکے رہیں۔

یہ آیت اپنے عموم کے اعتبار سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ فوت شدہ خاوند والی عورت حاملہ ہو یا غیر حاملہ اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔ ایک دوسری آیت میں یوں فرمایا:

”وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ
حَمْلَهُنَّ“ (الطلاق: ۴۰)

(اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل تک
ہے)

یہ آیت اپنے عموم کی وجہ سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حاملہ خواہ مطلقہ ہو یا فوت شدہ خاوند والی اس کی عدت وضع حمل ہے۔ اس تعارض کی بنا پر جو ان دو آیتوں میں پایا جاتا ہے فوت شدہ خاوند والی حاملہ کی عدت کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پیدا ہو گیا۔ اس ضمن میں جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے، اگرچہ وہ چار ماہ دس دن سے کم ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ اس آیت میں پایا جانے والا عموم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سورۃ البقرہ

کی آیت (۲۳۴) کی تخصیص ہے جس میں فوت شدہ خاوند والی عورت کی عدت چار ماہ دس دن بتائی گئی ہے۔

جمہور اپنے موقف کی تائید میں حضرت مسور بن مخرمہ کی یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ سُبَيْعَةُ أَسْلَمِيَّةُ کے یہاں اس کے خاوند کی وفات کے چند راتوں بعد بچہ پیدا ہوا۔ اُس نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر نکاح کرنے کی اجازت چاہی تو آپ نے اسے اجازت دے دی۔ چنانچہ اس نے نکاح کر لیا۔ (صحیح بخاری)

اصل روایت بخاری و مسلم میں موجود ہے۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ اُس کے خاوند کی وفات کے چالیس روز بعد سُبَيْعَةُ کے یہاں بچہ پیدا ہوا۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ زہری نے کہا "میرے نزدیک اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ جب اُس عورت کو نفاس کا خون آ رہا ہو اُسی حالت میں نکاح کرے۔ البتہ پاک ہونے سے قبل اُس کا شوہر اس سے جماع نہ کرے"

(مبوع المرام لابن حجر ص ۲۵۹)

حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت میں یوں ہے کہ سُبَيْعَةُ أَسْلَمِيَّةُ کے شوہر کی وفات کے نصف ماہ بعد اُس کے یہاں بچہ پیدا ہوا۔ پھر دو آدمیوں نے اس کا رشتہ طلب کیا، جن میں سے ایک نوجوان تھا اور ایک ادھیڑ عمر کا۔ وہ نوجوان کی جانب مائل ہو گئی۔ بوڑھے نے کہا ابھی تو حلال نہیں ہوئی۔ سُبَيْعَةُ کے اہل خانہ کہیں گئے ہوئے تھے۔ بوڑھا یہ امید لگائے بیٹھا تھا کہ جب وہ آئیں گے تو اسے نوجوان پر ترجیح دیں گے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کی کہ میں حلال ہو چکی ہوں۔ آپ نے فرمایا "تو تم جس سے چاہو نکاح کرو۔ (نسائی و مولیٰ امام مالک۔ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۹۶)

بعض علماء کہتے ہیں کہ ایسی عورت عدت وفات اور وضع حمل میں سے جس کی مدت بعید تر ہو وہ عدت گزارے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہر دو نصوص کی تعمیل ایک کو مسوخ یا مخصوص ماننے سے افضل ہے۔ نیز یہ کہ جب جمع و تطبیق کا امکان موجود ہو تو دگویا، ہر دو نصوص میں تعارض



ہوتا ہی نہیں۔ (الفقه المقارن بحسن الخطیب ص ۱۹)

مگر پہلا قول اس لیے راجح ہے کہ سُبَيْحَةَ کی روایت اس کی مؤید ہے۔ باقی مخالف نے جو بات کہی ہے اس سے دونوں نصوص کا تعارض دُور نہیں ہوتا۔ بخلاف انہیں اس سے سورۃ الطلاق کی آیت ۴ بے کار ہو کر رہ جاتی ہے علاوہ انہیں اس سے محض رائے کی بنا پر سُبَيْحَةَ کی روایت کی مخالفت لازم آتی ہے۔

تعارض کی مثال وہ آیت بھی ہے جس میں علی العموم اُن عورتوں کا ذکر کیا گیا ہے جن سے نکاح نہیں کیا جاسکتا۔ قرآن کریم میں فرمایا:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...
 وَ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ
 حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں... اور یہ بھی حرام ہے کہ تم دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرو۔ (النساء: ۲۳)

اس آیت میں دو بہنوں سے بیک وقت نکاح کرنے سے مطلقاً منع کیا گیا ہے۔ خواہ دونوں سے بیک وقت نکاح مراد ہو یا دو لونڈیوں کو جو بہنیں ہو بیک وقت لونڈی کی حیثیت سے رکھنا مقصود ہو، دونوں صورتیں ناروا ہیں۔

دوسری آیت میں فرمایا:

”وَالَّذِينَ هُمْ لِأُجُوبِهِمْ حَافِظُونَ - ۱۴
 عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَذْمًا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ
 غَيْرُ مَلْكُومِينَ“
 اور جو اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرتے ہیں
 مگر اپنی بیویوں یا کنیزوں سے (جو ان کی
 ملک ہوتی ہیں کہ ان سے مباشرت کرنے
 سے انہیں طاعت نہیں۔ (المؤمنون: ۵-۶)

اس آیت میں ”مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ کا استثناء علی الاطلاق کیا گیا ہے۔ اس آیت کے عموم سے مستفاد ہوتا ہے کہ دو لونڈیوں کو جو بہنیں ہوں ملکیت میں رکھنا درست ہے۔ اس طرح دو آیتوں کے عموم میں دو بہنوں کو بطور مملوکہ رکھنے کے سلسلہ میں تصادم پیدا ہو جاتا ہے۔



اس طرح علماء کے مابین دو ملوکہ بہنوں کے بارے میں اختلاف رونما ہوا کہ آیا بحیثیت ملوکہ دونوں کے ساتھ مجامعت جائز ہے یا نہیں؟ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ اس میں توقف سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ بعض صحابہ سے یہ قول منقول ہے کہ "ایک آیت دو بہنوں کو حلال ٹھہراتی ہے۔ اور دوسری حرام قرار دیتی ہے" (ہدایۃ المبتدع ج ۲ ص ۴۱۔ المنہج لابن قدامہ مع ما شیخ ج ۲ ص ۲۶) بعض اہل علم نے اس مسئلہ میں تحریم کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ "شرمگاہ" کے معاملہ میں حرمت اصل ہے۔ نیز اس علت کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بربیک وقت نکاح کرنے کی ممانعت کے سلسلہ میں بیان کی گئی ہے۔ اس کو ابن حبان نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ ایک بیوی کی موجودگی میں اس کی خالہ یا پھوپھی سے نکاح کیا جائے۔ حضورؐ نے خواتین کو مخاطب کر کے فرمایا "اگر تم نے ایسا کیا تو تم نے اپنی قرابت داری کو پارہ پارہ کر دیا۔"

ذیل الاطوار ج ۶ ص ۱۴۷

سنن ترمذی ج ۴ ص ۸۸-۹۰

ودیگر احادیث صحیحہ ۱

علاوہ ازیں ابو داؤد نے المرسل میں عیسیٰ بن طلحہ سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ ایک بیوی کی موجودگی میں اس کی قرابت دار عورت سے نکاح کیا جائے۔ کیونکہ اس صورت میں قرابت داری ٹوٹنے کا اندیشہ دامنگیر ہے۔

ان مسئلہ میں راجح مسلک یہ ہے کہ جس طرح بربیک وقت دو بہنوں سے نکاح نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح دو بہنوں کو ملوکہ کے طور پر بھی نہیں رکھا جاسکتا۔ پوری امت اسلامیہ مختلف غصود و ازمنہ میں اسی پر عمل پیرا رہی ہے۔

۲۔ کتاب وسنت میں تعارض:

اس کی ایک مثال زانی مرد و عورت کی سزا سے متعلق یہ آیت کریمہ ہے:



”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ (النور - ۲۰) اُن میں سے ایک سو کوڑے مارو۔

نیز حضرت عبادہ بن القاسم رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،
 ”مجھ سے اخذ کرو، مجھ سے اخذ کرو، اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لیے ایک رات
 نکال دیا ہے۔ (اور وہ یہ کہ) اگر کنوارا مرد کنواری عورت کے ساتھ زنا کرے تو اُن
 کو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لیے انہیں جلا وطن کیا جائے
 اور اگر شادی شدہ مرد و عورت زنا کریں تو انہیں ایک سو کوڑے مار کر سنگسار
 کر دیا جائے۔“ (صحیح مسلم)

نیز حضرت ابو ہریرہؓ اور زید بن خالد الجہنیؓ کی روایت میں ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا ”تمہارے بیٹے کی سزا یہ ہے کہ اسے ایک سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال
 کے لیے جلا وطن کیا جائے۔“ (صحیح بخاری و مسلم اور الفاظ مسلم کے ہیں)

مذکورہ صدر بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ آیت میں صرف کوڑے مارنے کا ذکر کیا گیا ہے،
 جب کہ دونوں احادیث میں کوڑوں کے ساتھ جلا وطنی کا تذکرہ بھی شامل ہے۔ بنا بریں غیر شادی
 زانی کی سزا میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا اُسے صرف کوڑے مارے جائیں یا اس کے ساتھ ساتھ
 جلا وطنی کی سزا بھی دی جائے؟

اس ضمن میں جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ غیر شادی شدہ کو دونوں سزائیں دی جائیں۔ یعنی
 کوڑے مارنے کے علاوہ اُن کو جلا وطن بھی کیا جائے۔ تاکہ آیت اور دونوں احادیث پر عمل
 ہو جائے اور اُن میں تعارض باقی نہ رہے۔ اس لیے کہ آیت میں جلا وطن کرنے کی نفی نہیں کی گئی
 جب کہ حدیث اس کے اثبات پر مشتمل ہے۔

بخلاف ازیں خفیہ تعارض کا اثبات کرتے ہیں اور حدیث کو محمول بہ نہیں ٹھہراتے، بلکہ
 صرف قرآن کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہیں۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ زیادت علی التقص نفع

ہے اور قرآن کو خبر واحد کے ساتھ منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۲۶ - الفقہ المقارن بحسن الخطیب ص ۲۲-۲۳)

۳۔ احادیث کے مابین تعارض :

حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”مُحْرَمٌ لَا تُنْكَحُكَ كَرَّةً وَلَا تَنْكَحُكَ كَرَّةً“ (مسلم)

ایک روایت میں ہے کہ ”مہینہ ہی رشتہ مانگے“ ابن جبران نے یہ اضافہ کیا ہے کہ نہ کوئی اور شخص محرم کا رشتہ طلب کرے۔

مسلم میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اُن سے نکاح کیا تو آپ محرم نہ تھے۔ (اس کے عین برخلاف) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ احرام میں (حضرت میمونہؓ) سے نکاح کیا۔

دصحیح بخاری و مسلم

حضرت ابن عباسؓ کی روایت جو کہ صحاح میں ہے حضرت عثمانؓ سے منقول روایت کی معارض ہے۔ اور حضرت میمونہؓ سے منقول ہے کہ جب حضورؐ نے اُن سے نکاح کیا تو آپ اُس وقت حلال (غیر محرم) تھے۔ احادیث کا یہ اختلاف اس امر کا موجب ہوا کہ علماء کے مابین یہ سلسلہ نزاعی بن گیا کہ محرم نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ بعض علماء حضرت عثمانؓ اور میمونہؓ کی روایت کو ابن عباسؓ کی روایت کردہ حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ محرم نہ تو اپنا نکاح کرے۔ اور نہ کسی کا نکاح کر دے۔ وہ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا صاحبہ واقعہ ہیں اس لیے اُن کی روایت ارجح ہے۔ جیسا کہ البورقانی نے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تو آپ محرم نہ تھے، اور جب اُن کی رخصتی ہوئی تو تب بھی آپ حلال تھے۔



صاحب المنتقی کہتے ہیں کہ صاحب واقعہ اور اس معاملہ میں سفیر کی روایت اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ وہ اس سے زیادہ آگاہ و آشناب ہے۔ ابو داؤد نے روایت کیا ہے کہ سعید بن المسیب نے کہا: ابن عباسؓ کا یہ قول وہم پر مبنی ہے کہ ”رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کی حالت میں حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا۔“ (ریل الاوطار ج ۵ ص ۱۰۱)

وہ کہتے ہیں ابو رافع اس واقعہ میں سفیر تھے۔ اس لیے ان کی روایت راجح ہے۔ مزید براں ابن عباسؓ نے صرف فعل کی روایت کی ہے، جب کہ حضرت عثمان اور میمونہ رضی اللہ عنہما کی روایت قول و فعل دونوں کی جامع ہے۔ بنا بریں قول و فعل کے مجموعے کو محض فعل پر ترجیح حاصل ہے۔

بعض اہل علم نے ابن عباسؓ کی روایت کو حضرت عثمانؓ کی روایت کا ناسخ ٹھہرایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا میمونہؓ سے ساتھ نکاح حضورؐ کی زندگی کے آخری حصہ میں پیش آیا۔ بعض اہل علم حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح یہ بتاتے ہیں کہ ابن عباسؓ دیگر صحابہ کے مقابلے میں فقیہ تر ہیں۔ مزید براں حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما نے بھی ان کی تائید کی ہے اور یہ دونوں حضرات علم و فقہ میں معروف ہیں۔

بعض علماء نے مختلف احادیث میں جمع و تطبیق کی سعی کی ہے۔ چنانچہ وہ حضرت عثمانؓ کی روایت میں وارد ہونے والی تنفی کو صرف کراہت پر محمول کرتے ہیں اور دیگر احادیث سے اس کا جواز اخذ کرتے ہیں۔ مسئلہ زیر قلم میں راجح پہلو یہ ہے کہ محرم کے لیے نکاح کرنا جائز نہیں۔ باقی رہے وہ وجوہ ترجیح جن کی بنا پر مجوزین نے اپنے موقف کو ترجیح دی ہے تو ہمارے لیے وہ قابل تسلیم نہیں ہیں۔ چنانچہ ذیل میں ہم ان کی تردید کرتے ہیں:

۱۔ اس کو منسوخ قرار دینا خلافتِ اصل ہے، اس لیے کہ ناسخ معلوم نہیں۔ مزید براں حضرت عثمانؓ اور میمونہؓ کی دونوں روایات میں اس امر کی تصریح ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم محرم نہ تھے۔ علاوہ ازیں یہ ایک ہی واقعہ ہے۔

۲۔ دین کا فہم و ادراک اور چیز ہے اور اسے دوسروں تک پہنچانا امرے دیگر۔ اس پر مزید یہ کہ ابن عباس کا دینی شعور اس واقعہ میں دیگر صحابہ یعنی حضرت عثمانؓ کے فہم و ادراک سے مُتفہم ہے۔

۳۔ نبی کو کراہت پر محمول کرنا خلافِ اصل ہے۔

مندرجہ صدر بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحابہ کا اختلاف اس امر پر مبنی تھا کہ دونوں متعارض امور میں سے ترجیح کس کو حاصل ہے؛ اور ترجیح کی وجہ وجیہ احادیث نبویہ میں پایا جانے والا اختلاف و تعارض ہے۔



۳۔ اختلافِ روایات

اختلافِ روایات کے وجوہ :

۱۔ بعض اوقات ایک ہی واقعہ کے بارے میں مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ مثلاً رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے بارے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، کہ آیا آپ نے حج تمتع کیا، یا قرآن یا صرف حج (عمرہ کے بغیر) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے کہ آپ نے حج مفرد کیا (جس میں عمرہ شامل نہ تھا) اس کو مسلم، امام احمد اور اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔ زہری نے بطریق سالم از والدہ خود روایت کیا ہے کہ رسول کریم نے حج تمتع کیا۔ آپ مقام ذوالحلیفہ سے قربانی کا جانور اپنے ہمراہ لے گئے (تا آخر) (بخاری و مسلم) ابو بکر المزنی حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حج و عمرہ دونوں کا تلبیہ کہتے ہوئے سنا۔ (بخاری و مسلم)

اس ضمن میں کچھ اور احادیث بھی نقل کی گئی ہیں جن سے آپ کے احرام کی مختلف صورتیں سامنے آتی ہیں۔ ان احادیث کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض اہل علم نے مختلف احادیث میں جمع و تطبیق کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر راوی نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اُس چیز کو منسوب کیا جس کا آپ نے حکم دیا۔ وسعت پیدا کرنے کے نقطہ نظر سے انہوں نے ایسا کیا۔ امام شریکانی، قاضی میاض سے نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :

”جہاں تک رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کا تعلق ہے اس بارے میں مختلف روایات صحیحہ وارد ہوئی ہیں جن سے مسلم ہوتا ہے کہ آپ نے صرف حج ادا کیا، یا آپ مفرد بالجمع تھے۔ جن راویوں نے کہا کہ آپ نے تمتع یعنی پہلے عمرہ کر کے احرام

ختم کر دیا اور پھر دوبارہ احرام باندھ کر حج کیا، کیا ان کا مطلب یہ تھا کہ آپ نے تمتع کا حکم دیا۔ اس لیے کہ آپ نے خود فرمایا تھا، اگر میرے ہمراہ قربانی کا جانور نہ ہوتا تو میں حلال ہو جاتا، اس سے معلوم ہوا کہ آپ حلال نہیں ہوئے تھے۔ جن لوگوں نے کہا کہ آپ "قارن" (عمرہ اور حج ایک احرام سے ادا کرنے اور درمیان میں حلال نہ ہونے والا) تھے انہوں نے حضور کی آخری حالت پر روشنی ڈالی۔ اس لیے کہ وادی میں پہنچ کر آپ نے عمرہ کو بھی اپنے حج میں شامل کر لیا تھا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ یہی تطبیق معتبر ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ اس تطبیق و توفیق کا خلاصہ یہ ہے کہ جن راویوں نے کہا کہ آپ نے حج مفرد ادا کیا انہوں نے آپ کی ابتدائی حالت کا تذکرہ کیا۔ اور جنہوں نے کہا کہ آپ نے تمتع کا مطلب یہ تھا کہ حضور نے صحابہ کو تمتع کا حکم دیا۔ جن صحابہ کا بیان ہے کہ آپ قارن تھے انہوں نے آپ کی آخری حالت کا تذکرہ کیا۔ (نیل الاوطار ج ۴ ص ۳۴)

اس ضمن میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بہترین تطبیق دی ہے۔ فرماتے ہیں: "صحابہ کے یہاں تمتع قرآن کو بھی شامل ہے۔ لہذا جن صحابہ سے مروی ہے کہ آپ نے حج تمتع کیا اس سے قرآن مراد ہے۔ اور جن صحابہ سے مروی ہے کہ آپ نے حج مفرد کیا ان سے یہ بھی منقول ہے کہ آپ نے حج تمتع و قرآن ادا کیا۔ بنا بریں اس کو قرآن پر محمول کیا جائے گا۔ گویا آپ پہلے صرف حج کے ارکان ادا کر کے فارغ ہوئے اور پھر عمرہ ادا کیا۔ بعض اہل علم نے اس کو تعارض پر بھی محمول کیا ہے؛ (تا آخر) الغرض علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ آپ مفرد تھے، یا قارن یا تمتع؟ وجہ اختلاف یہ ہے کہ اس میں مختلف قسم کی روایات وارد ہوئی ہیں۔ پھر اختلاف روایات کی وجہ سے اس نزاع نے جنم لیا کہ انھوں نے حج آیا حج مفرد ہے یا قرآن یا تمتع؟ (نیل الاوطار للشوکانی ج ۴ ص ۲۲۸۔ بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۱ ص ۲۳۵-۲۳۶)



۲۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اعمال کو مختلف طریقوں سے ادا کرتے۔ اس سے آپ کا مطلب یہ ہوتا کہ فعل مختلف طریقوں سے ادا کیا جاسکتا ہے۔ ہر صحابی جس طرح آپ کو وہ فعل ادا کرتے دیکھتا اسی طرح نقل کر دیتا۔ مثلاً وہ احادیث جن میں نماز وتر اور اس کی رکعات کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ آیا وہ سات ہیں یا نو یا گیارہ۔ (السننہ ومکانتہا فی التشریح الاسلامی للشیخ ابن تیمیہ ص ۳۸۳)

اسی طرح صلوٰۃ الخوف کی مختلف صورتیں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان میں سے ہر کیفیت جائز ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اس باب میں وارد شدہ ہر حدیث میرے علم کی حد تک صحیح ہے۔

(نیل الاوطار مشکوٰۃ ج ۳ ص ۳۵۹)

اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ نماز میں بحالتِ قیام ہاتھ باندھنے کے بارے میں مختلف

۱۔ خاکسار مترجم نے بیس سال قبل اس کتاب کا ترجمہ "حدیث رسول کا تشریحی مقام" کے نام سے کیا ہے ملک سرفیصل آباد نے شائع کیا۔ اب تک اس کے متعدد ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔

(غلام احمد مترجم ۲۵ مارچ ۱۹۸۸ء)

۲۔ صلوٰۃ الخوف کی تین صورتیں مشہور ہیں:

(۱) صحابہ کی ایک جماعت نماز میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک تھی۔ اور دوسرا گروہ دشمن کے سامنے صف آرا تھا۔ آپ نے ان کو ایک رکعت پڑھائی۔ پھر آپ کھڑے رہے اور مقتدی ایک خود پڑھ کر لوٹ گئے۔ پھر دوسرا گروہ آیا تو آپ نے ان کو بھی ایک رکعت نماز پڑھائی۔ پھر آپ ٹھہرے رہے اور انہوں نے تنہا دوسری رکعت خود ادا کی۔ پھر ان کے ساتھ مل کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیرا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ پوری فوج نے نماز میں آپ کے ساتھ شرکت کی۔ جب آپ سجدہ کرنے لگے تو اگلی صف سجدہ میں آپ کے ساتھ شریک ہوئی اور دوسری صف کھڑی رہی۔ پھر سب صف کھڑی ہو گئی اور دوسری سجدہ ریز ہوئی۔ بعد ازاں سب نے مل کر سلام پھیرا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ہر گروہ کو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں۔ اور سلام پھیرا۔



احادیث وارد ہوئی ہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء از علی المنقبت ص ۸۸)

علی ہذا القیاس پگڑی، دوپٹہ اور پیشانی پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ مروین امیہ الضمری سے مروی ہے کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی پگڑی اور موزوں پر مسح کرتے دیکھا ہے۔ (احمد۔ بخاری وابن ماجہ)

حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تو اپنی پیشانی، پگڑی اور موزوں پر مسح کیا (صحیح مسلم)

پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ نے صرف پگڑی پر مسح کیا، جب کہ دوسری حدیث سے مستفاد ہوا کہ آپ نے پگڑی اور پیشانی پر مسح کیا۔ اس ضمن میں بدیہی بات یہی ہے کہ آپ نے مختلف طریقوں سے مسح کیا، جس نے جو دیکھا وہی روایت کیا۔ روایات کے تعدد و تعارض کی وجہ سے علماء میں اختلاف پیدا ہو گیا:

(۱) اُن میں سے بعض نے کہا کہ صرف پگڑی کا مسح کافی ہے۔

(۲) بخلاف ازیں بعض نے کہا کہ صرف پگڑی کا مسح کافی نہیں بلکہ پیشانی کا مسح بھی ضروری ہے۔

امام شکر کافی اس مسئلہ میں اختلاف اور اس کے دلائل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

مختصاً یہ ہے کہ صرف پگڑی کا مسح بھی ثابت ہے اور صرف پیشانی کا بھی اور اسی

طرح اور پیشانی دونوں کا مسح بھی آپ سے منقول ہے۔ یہ سب مسائل صحیح اور ثابت

ہیں۔ لہذا کسی ایک عضو پر اکتفاء بلا دلیل و ثبوت ایک منصف آدمی کا پیشوہ نہیں

ہے۔“ (نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۹۴)

الغرض اس مسئلہ میں اختلاف اُن روایات کی کثرت سے پیدا ہوا جو اس میں وارد ہوئی ہیں۔

(اسباب اختلاف الفقہاء للمنقبت ص ۱۶۹-۱۷۰)

فقہاء کے مابین اکثر اختلافات اس بنا پر پیدا ہوئے کہ دونوں اقوال میں سے افضل کون

ساہے۔ حالانکہ اُس فعل کے جواز اور مشروع ہونے پر سب متفق تھے خصوصاً اُن مسائل میں جن



کے بارے میں دونوں طرف صحابہ کے اقوال موجود تھے۔ مثلاً تشریح اور عیذین کی تکبیرات، اذان و اقامت کا طریقہ اور اس قسم کے دیگر مسائل۔ (تختہ الشد البالغہ ج ۱ ص ۲۳۴)

۴۔ وجوہ ترجیح

جب دلائل باہم متعارض ہوں اور جمع و تطبیق کسی منقول طریقہ پر ممکن نہ ہو تو کسی ایک دلیل کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس ضمن میں علماء نے کئی طرح سے اختلاف کیا ہے۔ پھر ان کے اس اختلاف کی وجہ سے فروع میں اختلاف رونما ہوا۔ انواع ترجیح کی معرفت اس کی حقیقت واضح ہوگی۔ ترجیح دینے کے مختلف طریقے ہیں۔

امام شوکانی فرماتے ہیں :

”ترجیح کے طریقے بہت ہی زیادہ ہیں۔ اس کا مدار و انحصار اس بات پر ہے کہ اس کے دیکھنے والے کے علم و بصیرت میں مزید اضافہ ہو۔ ترجیح طرز و انداز بھی صحیح ہو اور مسائل شرعیہ سے ہم آہنگ ہو۔ جس سے یہ مقصد حاصل ہو جائے وہی وجہ ترجیح معتبر ہے۔“ (ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۸۵ - ۲۹۴)

ذیل میں ہم بعض وجوہ ترجیح اور ان میں اختلاف کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اس کا تفصیلی تذکرہ کرنے سے ہم اپنے اصلی موضوع سے دور نکل جائیں گے۔ وجوہ ترجیح حسب ذیل ہیں :

پہلی وجہ ترجیح :

جب استنباط کی دلیل نہی سے متعارض ہو تو بعض اہل علم نہی کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں



اور بعض جانبِ استحباب کو۔ اَسْنُوٰی نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ احرام کا ارادہ کرنے والے کے لیے غسل کرنا پاکیزگی حاصل کرنا اور خوشبو لگانا، ناخن تراشنا اور بال اتارنا وغیرہ مستحب ہے۔ دوسری طرف عشرہ ذوالحجہ شروع ہونے کے بعد قربانی کا ارادہ کرنے والے کو رسول کریمؐ نے ناخن تراشنے اور بال اتارنے سے منع فرمایا ہے۔ حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے ذوالحجہ کا چاند دیکھا اور وہ قربانی کرنا چاہتا ہو تو اپنے بال نہ اتارے اور نہ ہی ناخن ترشائے" (مسلم۔ ابوداؤد۔ نسائی۔ ترمذی۔ ابن ماجہ) اب سوال یہ ہے کہ جو شخص عشرہ ذوالحجہ میں احرام باندھنا اور قربانی کرنا چاہتا ہو تو آیا وہ نہی کی جانب کو ملحوظ رکھے یا استحباب کے پہلو کو؟ اس میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علماء کی ایک جماعت نہی کے پہلو کو ترجیح دیتی اور بال اتارنے اور ناخن تراشنے سے روکتی ہے۔ جب کہ دوسرا گروہ استحباب کو ترجیح دیتا اور ان امور کو جائز تصور کرتا ہے۔

اس مسئلہ میں راجح مسلک یہ ہے کہ بال کٹوائے جاسکتے ہیں۔ باقی رہی نہی تو وہ اس شخص کے بارے میں وارد ہوتی ہے جو قربانی ذبح کرنے کا ارادہ رکھتا ہو (تہ کہ احرام باندھنے کا، اور وہ اس لیے تاکہ حاجیوں کے ساتھ اس کی مماثلت ہو جائے۔ اس طرح قربانی کرنے والا حجاج کے تابع تو ہے مگر اصل (حاجی) نہیں۔ لہذا اس کے فعل کو حج پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

دوسری وجہ ترجیح :

جب ایک دلیل وجوب کی مقتضی ہو اور دوسری حرمت کی اور وہ اس طرح باہم متعارض

۱۔ اَسْنُوٰی نے یہی مثال دی ہے۔ جب کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ (احرام کے وقت) غسل فرمایا کرتے تھے اور آپ کی پیروی ہی مستحب ہے۔ لیکن ہر علامہ اَسْنُوٰی نے محرم کے حق میں پاکیزگی کے استحباب سے متعلق فقہاء کی عبارت دیکھی ہو اور بعد ازاں ناخن تراشنے اور بال منڈانے کو اس میں شامل کر لیا ہو۔

(دیکھئے التہبید ص ۱۵۰)



ہوں۔ تو اندریں صورت

(۱) بعض علماء اُن کو متعارض تصور کرتے ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک پر تب عمل کرتے ہیں اگر کوئی مُزج موجود ہو۔

(ب) اس کے برعکس بعض اہل علم دفع مفسد کی خاطر ”مُحَرَّم“ کو ترجیح دیتے ہیں۔

(ج) بعض علماء امر کو نبی پر ترجیح دیتے ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ حج تمتع کرنے والے نے جب عمرہ کے ارکان ادا کر لیے ہوں تو اسے بال کترانے کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے جس کو مسلم نے روایت کیا ہے۔ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو حکم دیا تھا کہ اپنے حج کو فسخ کر کے عمرہ میں تبدیل کر لیں تو صحابہ نے اپنے بال کٹوائے تھے۔ عطاء کہتے ہیں کہ مجھے جابرؓ نے بتایا کہ وہ اس سال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کرنے گئے تھے جب آپ قربانی کے جانور ہمراہ لے گئے تھے۔ انہوں نے صرف حج کا احرام باندھا تھا۔ رسول کریمؐ نے فرمایا ”بیت اللہ کا طواف اور سعی بین الصفا والمروہ کر کے اپنا احرام کھول دو اور بال کترالو۔ پھر حلال کی صورت میں مقیم رہو“ (مسلم) جابرؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ”کہ سب لوگوں نے احرام کھول دیا، ماسوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن لوگوں کے جو قربانی کے جانور ہمراہ لائے تھے۔“

سابق الذکر حدیث میں قربانی کا ارادہ کرنے والے کو قربانی کا جانور ذبح کرنے تک بال کٹوانے سے منع فرمایا۔ اب حج تمتع کرنے والے کے لیے جو عمرہ کر چکا ہو اور قربانی ذبح کرنے کا خواہاں ہو تعارض پیدا ہو گیا۔ لہذا یہ سوال پیدا ہوا کہ عمل کس پر کیا جائے؟ آیا امر پر، نبی پر یا تعارض کی وجہ سے توقف کیا جائے۔ اس مسئلے کا راجح پہلو یہ ہے کہ بال کٹوا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم قبل ازیں اس پر روشنی ڈال چکے ہیں۔



تیسری وجہ ترجیح :

اگر ایک دلیل مثبت ہو اور دوسری نافی تو کس کو ترجیح دی جائے؟
 (ا) بعض علماء مثبت کو اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ وہ زیادہ علم رکھتا ہے۔
 (ب) علماء کی دوسری جماعت نافی کو مقدم سمجھتی ہے، اس لیے کہ نفی اصل ہوتی ہے۔
 (ج) اہل علم کا تیسرا گروہ کتاب سے کہ مثبت و نافی دونوں مساوی ہیں۔ اس لیے کہ ان میں تعارض پایا جاتا ہے۔

اس کی مثال حضرت بلالؓ کی وہ روایت ہے جو ابن ابی ملیکہ سے منقول ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ حج کرنے گئے تو شیبہ بن عثمان کو پیغام بھیجا کہ کعبہ کا دروازہ کھول دو۔ شیبہ نے کہا عبد اللہ بن عمر کو لاؤ۔ چنانچہ ابن عمر آئے تو حضرت معاویہؓ نے کہا کیا تمہیں معلوم ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز ادا کی تھی؟ ابن عمر نے کہا جی ہاں! رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ میں داخل ہوئے اور باہر نکلنے میں دیر کر دی تو مجھے شک گزرا۔ چنانچہ میں گیا اور جلد واپس آ گیا۔ پھر میں نے دیکھا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی باہر تشریف لے آئے ہیں۔ میں نے بلال بن رباح رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ آیا آپ نے کعبہ میں نماز ادا کی تھی؟ کہا جی ہاں! آپ نے دو متونوں کے درمیان دو رکعت نماز ادا کی تھی۔ (مسند احمد۔ نسائی)

مگر اسامہ کی روایت اس کی معارض ہے۔ ابن جریر کہتے ہیں میں نے عطاء سے دریافت کیا کہ کیا تم نے ابن عباسؓ سے کچھ سنا ہے؟ تو عطاء نے ایک واقعہ بیان کیا۔ البتہ میں نے یہ کہتے ہوئے سنا کہ مجھے اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے بتایا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب

۱۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کعبہ میں نماز ادا کرنے کی حدیث صحیحین اور دیگر کتب حدیث میں بطریق متعددہ منقول ہے۔ جب ابن عمرؓ نے بلالؓ سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ آپ نے اندرون کعبہ نماز ادا کی تھی۔



کعبہ میں داخل ہوئے تو اس کے تمام کونوں میں دُعا مانگی اور بلا نماز پڑھے باہر تشریف لے آئے۔ پھر کعبہ کے سامنے دو رکعت نماز ادا کی اور فرمایا یہ قبلہ ہے۔ (بخاری - مسلم - مستدرک احمد و دیگر کتب حدیث)

۱- پہلی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز ادا کی۔

۲- دوسری حدیث اس کی نفی کرتی ہے۔

اُسامہ کی سابق الذکر روایت کی معارض وہ حدیث ہے جس کو ابو عروانہ، البزار، احمد، طبرانی اور مسلم نے متعدد طرق سے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ اُسامہؓ نے انہیں بتایا کہ رسول کریمؐ نے (کعبہ) میں نماز ادا کی تھی۔ حافظ ابن حجرؒ نے دونوں احادیث کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ اُسامہؓ جب کہتے ہیں کہ آپؐ نے کعبہ میں نماز ادا کی تو دوسروں کے بیان پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور جب اس کی نفی کرتے ہیں تو اپنے علم پر اعتماد کرتے ہیں۔ اس لیے کہ انہوں نے خود حضورؐ کو کعبہ میں نماز پڑھتے نہیں دیکھا۔ حافظ ابن حجرؒ معارض کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”دو وجوہ کی بنا پر بلال کی مثبت روایت کو دوسروں کی نفی کے مقابلہ میں ترجیح دی جاتی ہے:

(۱) اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ اس وقت حضورؐ کے ساتھ موجود نہ تھے۔ لہذا وہ

اس کی نفی کو گلہ ہے اُسامہ کی جانب منسوب کرتے ہیں اور گاہے اپنے بھائی فضل کی

طرف۔ حالانکہ فضل کا اس واقعہ میں موجود ہونا صرف ایک شاذ روایت میں مذکور ہے۔

امام احمد نے بطریق ابن عباسؓ از فضل کعبہ میں نماز کی نفی کی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ فضل نے

یہ نفی اُسامہ سے اخذ کی ہو۔ کیوں کہ اُسامہ اس واقعہ میں موجود تھے۔

(۲) پھر ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ حضورؐ کا کعبہ میں نماز ادا کرنا اُسامہ سے بروایت ابن عمرؓ اُسامہ امام

احمد و دیگر محدثین کے نزدیک ثابت ہے۔ اس طرح اُسامہؓ سے دو متعارض روایتیں منقول

ہیں۔ بتابریں بلال کی روایت راجح ہوگی، اس لیے کہ وہ مثبت ہیں اور دوسرے راوی نفی

کرنے والے۔ نیز اس لیے کہ اثبات کی روایت نقل کرنے والوں نے بلال سے نقل

کرنے میں اختلاف نہیں کیا۔ جب کہ نفی کی روایت کرنے والوں میں اختلاف پایا جاتا ہے

آگے چل کر ابن حجر دونوں احادیث کی تطبیق اور طرقِ ترجیح کے بارے میں علماء کا اختلاف نقل کرتے ہیں اور اس نقد و جرح کا تذکرہ کرتے ہیں جو اس باب میں ان پر کی گئی ہے۔

(فتح الباری ج ۳ ص ۳۰۲ - ۳۰۵)

زُریعی پہلے اُسامہؓ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز ادا کی، اور اس کو صحیح قرار دیتے ہیں، پھر لکھتے ہیں کہ،

”ابن عباس کی روایت کو ارب سال کی وجہ سے مُعطل بھی قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ابن عباس اس کو اپنے بھائی فضل بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام احمد اور اسحاق بن راہوی نے اپنے اپنے مسند میں اور طبرانی نے مُعجم میں نقل کیا ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ الشیبلی نے اپنی کتاب ”الروض الالنف“ میں ذکر کیا ہے کہ لوگوں نے بلالؓ کی روایت سے اس لیے احتجاج کیا کہ وہ مُشیت ہے۔ اور اسے ابن عباسؓ کی روایت پر ترجیح دی اس لیے کہ وہ نافی ہے۔ اور مُشیت کی شہادت کو معتبر سمجھا جاتا ہے۔ شیبلی کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ میں دو مرتبہ داخل ہوئے اس قول کو نقل کر کے پھر اس پر نقد و جرح کا تذکرہ کیا ہے۔“

(نصب الرایتہ ج ۲ ص ۳۱۹)

الغرض اس امر میں علماء کا اختلاف ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ میں داخل ہوئے یا نہیں؟ اس لیے کہ اس ضمن میں وارد شدہ احادیث میں تعارض پایا جاتا ہے اور اس بات میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کس کو ترجیح دی جائے اور دوسری احادیث پر اس کی برتری کو تسلیم کیا جائے۔ سابقہ نقول اس امر کی آئینہ دار ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز ادا کی تھی۔ راجح پہلو یہی ہے۔

چوتھی وجہ ترجیح،

اگر ایک حدیث سے ثابت ہوتا ہو کہ فلاں حکم ثابت ہے، اور دوسری سے معلوم ہوتا

ہو کہ وہ حکم باقی نہیں تو کس کو ترجیح دی جائے گی؟

(۱) علماء کا ایک گروہ اس حدیث کو ترجیح دیتا ہے جو حکم کو باقی رکھتی ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا موقف اس کے برعکس ہے۔

پھر اس اختلاف کی بنا پر ان احادیث سے استنباط کردہ احکام میں اختلاف پیدا ہوا۔ اس کی مثال بئرہ بنت صفوان کی یہ روایت ہے کہ ”مَنْ مَسَّ ذَكَرًا فَلْيَتَوَضَّأْ“ (جو اپنے عضو تناسل کو چھوئے وہ وضو کرے) اس کو پانچوں نے روایت کیا۔ ترمذی اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا۔ امام بخاری فرماتے ہیں ”اس باب میں یہ صحیح ترین حدیث ہے“۔

اس کی معارضہ مطلق بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔ کتے ہیں کہ ایک آدمی نے کما میں نے اپنے عضو تناسل کو چھوا۔ یا یوں کہا کہ اگر کوئی شخص نماز کی حالت میں اپنے عضو تناسل کو چھوئے تو کیا اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا، ”نہیں، وہ تمہارے ہی جسم کا ایک ٹکڑا ہے۔ اس کو پانچوں محدثین نے روایت کیا۔ ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا۔ ابن المدینی فرماتے ہیں کہ یہ روایت بئرہ کی روایت سے (سنداً) احسن ہے۔

(۱) پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ عضو تناسل کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

(۲) بخلاف ازیں دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

بعض علماء اس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جس سے استفاد ہوتا ہے کہ وضو ٹوٹ جاتا

ہے۔ اس لیے کہ یہ زیادہ احتیاط پر مبنی ہے۔ دوسرے یہ کہ وضو نہ ٹوٹنے والی حدیث پر عمل

کرنے سے پہلی حدیث کا نسخہ ہونا لازم آتا ہے۔ اور نسخہ کا دعویٰ تاریخ معلوم کئے بغیر نہیں

کیا جاسکتا، مگر تاریخ یہاں معلوم نہیں۔ بعض علماء اس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جس سے معلوم

ہوتا ہے کہ وضو نہیں ٹوٹتا، لہذا ان کے نزدیک وضو واجب نہیں ہے۔

پانچویں وجہ ترجیح : جب دو قیاس باہم متعارض ہوں اور ہر قیاس ایک مصلحت



کا مقتضی ہو۔ ایک مصلحت کا تعلق دین کے ساتھ ہو اور دوسری دنیا سے متعلق ہو، تو سوال یہ ہے کہ ان میں سے کس مصلحت کو ترجیح دی جائے گی؟

اس میں علماء کا اختلاف ہے:

(۱) اہل علم کا ایک گروہ دینی مصلحت کو ترجیح دیتا ہے۔ اس لیے کہ دینی ثمرہ ہی وہ ابدی مصلحت ہے جس کے برابر کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔

(۲) بعض علماء دنیوی مصلحت کو مقدم رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ حقوق العباد نزاع و خلاف پر مبنی ہیں۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں مصلحتیں یکساں نوعیت کی ہیں۔

اس اصولی اختلاف کی بنا پر مندرجہ ذیل فروری مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔ مثلاً یہ کہ ایک شخص ترکہ چھوڑ کر مر جائے اس پر زکوٰۃ اور قرض دونوں واجب ہوں، مگر اس کے ترکہ میں سے دونوں کی ادائیگی ممکن نہ ہو۔ علاوہ ازیں قرض اور زکوٰۃ دونوں الگ الگ جنسوں سے متعلق ہوں۔ مثلاً ایک کا تعلق نقدی سے ہو اور دوسرے کا غلے کے ساتھ۔ تو دونوں میں کس کو ترجیح دی جائے، قرض کو یا زکوٰۃ کو؟

(۱) علماء کا ایک گروہ زکوٰۃ کو اولیت دیتا ہے۔ چنانچہ امام احمد سے ایک روایت یہی منقول ہے۔

(۲) دوسرا گروہ قرض کو مقدم رکھتا ہے۔ یہ امام احمد سے دوسری روایت نقل کی گئی ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ قرض و زکوٰۃ اور باقی دمایا حصہ کے اعتبار سے سب یکساں ہیں۔ یہ احناف کا موقف ہے اور حنابلہ کا صحیح مذہب بھی یہی ہے۔

(المفنع مع حاشیہ لابن قدامہ ج ۲ ص ۲۶۶)

امام مالک اور ان کے اصحاب اس بات پر متفق ہیں کہ جن وصیتوں کا ترکہ سے ادا کرنا ممکن نہ ہو تو ان کو حصہ دار تقسیم کیا جائے۔ اور اگر بعض وصیتیں دوسری وصیتوں سے اہم کو اولیت

دی جائے گی۔ البتہ ترتیب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۳۸)

فروعی اختلاف کن وجہ اس اصولی قاعدہ میں پایا جانے والا اختلاف ہے۔

(۱) جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ جو چیز دین سے متعلق ہے اس کو مقدم کیا جائے وہ یہاں زکوٰۃ کو ترجیح دیتے ہیں۔

(۲) جو لوگ دنیوی امور کو ترجیح دیتے ہیں وہ قرض کو اولیت دیتے ہیں۔

(۳) اور جو دینی و دنیوی امور کو یکساں سمجھتے ہیں وہ قرض اور زکوٰۃ کو مال کی تقسیم میں قرض خواہوں کے برابر سمجھتے ہیں۔ (التمیذ للاسنوی ص ۱۵۸)

چھٹی وجہ ترجیح :

دلائل کی کثرت کی بنا پر بھی کسی چیز کو ترجیح دی جاتی ہے۔

یہ امام شافعی کا موقف ہے۔ اس لیے کہ جب دو دلیلیں باہم متعارض ہوں تو وہ قوت

میں یکساں ہوں گی۔ جب ایک تیسری دلیل ایسی موجود ہو جو ان دو دلیلوں میں سے کسی ایک

کی تائید کرتی ہو، تو تائید کی جانے والی دلیل کو قوی تر ہونے کی بنا پر راجح قرار دیا جائے گا۔

احناف کا موقف یہ ہے کہ کثرتِ دلائل کی بنا پر کسی بات کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ وہ اس کی

دلیل یہ دیتے ہیں کہ کثرتِ عدد کی بنا پر شہادت اور قوی کو قوی تر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اس اختلاف کی فرع یہ ہے کہ آیا قبضہ کی بنا پر قابض کی شہادت کو ترجیح دی جائے

گی یا نہیں؟ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایک گواہ کہے کہ یہ گھر زید کا ہے اور دوسرا

کہے کہ عمرو کا ہے۔ جب کہ اس مکان پر زید کا قبضہ ہو تو اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ کس

کی شہادت کو فوقیت دی جائے؟ آیا زید کی شہادت کو جو مکان پر قابض ہے یا عمرو کی شہادت

کو جو مکان پر قابض نہیں؟

(۱) اس متن میں شافعیہ زید کی شہادت کو ترجیح دیتے ہیں اور حنفیہ دے بغیر اس کے



حق میں فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔ الایہ کہ عمر و اس امر کی شہادت پیش کرے کہ عمر و مالک ہے یا اس کی ملکیت زید سے پہلے کی ہے۔ اگر ایسا ہو تو عمر و کی شہادت کو ترجیح دی جائے گی۔ ایک روایت حنا بلہ سے بھی اسی قسم کی منقول ہے۔

(المقنع مع حاشیہ ج ۳ ص ۶۵۹)

شافعیہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ حلف دئے بغیر اُس کے حق میں فیصلہ صادر نہیں کیا جائے گا۔ مگر شافعیہ کے مسلک میں اس امر کی تصریحات ملتی ہیں کہ حلف دئے بغیر اس کے حق میں فیصلہ صادر کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اُس کے حق میں قابلِ ترجیح شہادت موجود ہے اور وہ اُس کا مکان پر قابض ہرنا ہے۔ بخلاف ازیں فریقِ ثانی کے پاس جو شہادت ہے اُس میں ترجیح کا پہلو نہیں ہے۔ اور جب دو دلیلیں باہم متعارض ہوں اور ایک میں ترجیح کا پہلو ہو تو اُس کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جاتا ہے۔

(المعذب ج ۲ ص ۳۱۱)

(۲) حنا بلہ کے یہاں ایک روایت ایسی بھی ہے کہ قابض کی شہادت کو بہر حال ترجیح دی جائے اس لیے کہ اُس کی شہادت فریقِ ثانی کے مقابلہ میں اقویٰ ہے۔ لہذا اُس کی قسم کو مخالفت کی قسم پر ترجیح دی جائے گی۔ (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۲ ص ۶۶۰)

(۳) حنفیہ و حنا بلہ غیر قابض کی شہادت کو ترجیح دیتے ہیں اور ملکِ مطلق میں قابض کی شہادت کو قبول نہیں کرتے۔ جب تک قابض کی شہادت سے یہ بات ثابت نہ ہو کہ وہ ملکیت کی بنا پر اس پر قابض ہے یا یہ کہ اس کی ملکیت پہلے سے ہے۔ اس لیے کہ شہادت قبضہ سے زیادہ فائدہ نہیں دیتی۔ اگر غیر قابض شہادت پیش کرے گا تو اسے ترجیح دی جائے گی، اس لیے کہ اثبات کے لحاظ سے وہ قوی تر ہے۔ کیوں کہ اس سے اُس کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ برخلاف قابض کے، اس لیے کہ ظاہری ملکیت اُس کے قبضہ سے ثابت ہے۔ لہذا شہادت سے اُس میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا۔

(شرح القدوری ج ۴ ص ۱۲۸)



وہ اس بات سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ شرعاً گواہی پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور حلف اٹھانا مدعی علیہ کے ذمے ہے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا،

”اگر محض دعویٰ کرنے کی بنا پر کسی کو حق دے دیا جائے تو بہت سے لوگ

مال اور خون کا دعویٰ کرنے لگیں گے۔ مگر بات یہ ہے کہ حلف اٹھانا مدعی علیہ

کے ذمے ہے۔“ (بخاری و مسلم)

بیہقی میں بسند صحیح مذکور ہے،

”گواہی پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور حلف اٹھانا اس کے ذمے ہے جو انکار

کرے (یعنی مدعی علیہ کے ذمے)“

پس واجب ٹھہرا کہ معاملہ برعکس نہ ہو جائے، جب کہ دونوں کے نزدیک یہ عبادت

ہے۔ اور اس لیے بھی کہ غیر قابلین کی شہادت قابلین سے اقویٰ ہے۔ کیوں کہ وہ قبضہ پر پھرو

نہیں کر رہا۔ نیز اس لیے کہ وہ ایک زائد امر کا اثبات کر رہا ہے، پس اُس کو ترجیح دینا واجب

ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے جرح کی شہادت کو تعدیل کی شہادت پر فوقیت دی

جاتی ہے۔ (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۲ ص ۶۵۹)

مذکورہ صدر مسائل میں سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا مدعی علیہ کے شہادت پیش کرنے

سے کسی ایسی چیز کا اثبات ہوتا ہے یہ نہیں، جو اس قبضہ سے زائد ہو جو پہلے ہی مدعی علیہ کو

حاصل ہے؟

جو لوگ کہتے ہیں کہ شہادت قبضہ سے زائد فائدہ نہیں دیتی ان کے نزدیک شہادت

بے کار ہے۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ شہادت سے زائد فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ شہادت کا

اعتبار کرتے ہیں۔

اگر ہم کہیں کہ مدعی علیہ کی پیش کردہ شہادت معتبر ہے تو دو شہادتوں میں باہم تعارض و تضاد



پیدا ہو جائے گا۔ جب کہ اُن میں سے کسی شہادت سے بھی کسی زائد چیز کا اثبات نہیں ہوتا
جو مالک کی ملکیت سے نہ ہو سکتا ہو۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۷۳)

ظاہر ہے کہ سابق الذکر اختلاف کا مرکز و محور اصولی قاعدہ میں پیدا ہونے والا اختلاف
ہے۔ جن اہل علم کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ کثرتِ دلائل سے ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ قبضہ
کرنے والے شخص کی شہادت کو اس لیے ترجیح دیتا ہے کہ اس طرح دو دلیلیں جمع ہو جاتی
ہیں۔ اور جو لوگ اس کو وجہ ترجیح نہیں گردانتے وہ دونوں شہادتوں کو مساوی تصور کرتے ہیں۔
(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۲۳۔)

۲۰۴۔ التہدیل للماستوی ص ۱۵۵



۵۔ نسخ کی وجہ سے پیدا ہونے والا اختلاف

نسخ کا جواز یا عدم جواز :

شرعیّتِ اسلامیہ میں نسخ اس لیے جائز ہے کہ یہ قرآن اور اجماع صحابہ سے ثابت ہے۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ شرعی نصوص میں نسخ عملاً وقوع پذیر ہوا ہے۔ صحابہ سے بکثرت نقل کیا گیا ہے کہ فلاں آیت کو فلاں نے منسوخ کر دیا۔ اور اس کے قائل کو بدعتِ تنقید نہیں بنایا جاتا۔ چنانچہ جب کعبہ کو تبدیل کیا گیا اور صحابہ اس سے مطلع ہوئے تو وہ اُس طرف کو پھر گئے، اور خبر دہندہ کیوں نہیں کہا کہ نسخ شرع میں ممکن نہیں۔ اسی طرح مُتتہ کو پہلے حلال کیا گیا اور پھر حرام ٹھہرایا گیا۔ علیٰ ہذا القیاس پہلے حُرمتِ رضاعی کا اثبات دس رضعات سے ہوتا تھا پھر پانچ رضعات سے اس کو منسوخ کر دیا گیا۔ لہذا نسخ کے جواز میں کسی نزاع و خلاف کی گنجائش نہیں۔

البتہ علماء کے مابین نسخ کے بعض مسائل و انواع میں اختلاف رُونا ہوا ہے۔ اسی طرح یوں بھی ہوتا ہے کہ بعض لوگ نسخ سے مطلع ہو کر نسخ پر عمل پیرا ہوتے ہیں، اور بعض اس سے نااہل رہ کر منسوخ پر عمل کرتے رہتے ہیں۔ یوں بھی ہوتا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک ہر دو دلائل میں جمع و توفیق کا امکان ہوتا ہے اس لیے وہ اس کو منسوخ نہیں ٹھہراتے۔ بخلاف ازیں دوسرے علماء اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ بعض اوقات ایک عالم اُسے نسخ تصور کرتا ہے اور دوسرا تخصیص پر محمول کرتا ہے۔ بعض دفعہ اختلاف اس امر میں جنم لیتا ہے کہ اس کا نسخ کون ہے؟

علماء کے مناقشات میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً یہ آیت کریمہ :



تم پر فرض کیا گیا کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آجائے تو اگر وہ کچھ مال چھوڑ گیا ہو تو ماں باپ اور رشتہ داروں کے لیے دستور کے مطابق وصیت کر جائے اللہ سے ڈرنے والوں پر یہ ایک حق ہے۔

”كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ“

(البقرة : ۱۸۰)

مذکورہ صدر کے مسوخ یا غیر مسوخ ہونے کے بارے میں حسب ذیل اختلاف پایا

جاتا ہے، (تفسیر طبری ج ۳۱ ص ۳۸۴-۳۹۶)

(۱) ایک قول کے مطابق یہ آیت مسوخ نہیں۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ مال چھوڑ کر فوت ہونے والے کو حکم دیا گیا کہ اپنے والدین اور اُن اقارب کو ایک تنائی ترکہ سے کم مال کی وصیت کر جائے جن کو ترکہ میں سے حصہ نہیں دیا جاتا۔ وصیت اس نوعیت کی ہو جس کی وجہ سے وارثوں پر ظلم نہ ہو۔ آیت کے ظاہری عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں تمام والدین اور اقارب شامل ہیں۔ مگر اس سے بعض وارث مراد ہیں جن کو ترکہ میں سے حصہ نہیں دیا جاتا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ نسخ و مسوخ دو ایسے امور ہیں جو ایک ہی حالت میں یکجا

نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ یہ ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں اور یہ بات اس آیت میں موجود نہیں۔ کیوں کہ اس آیت کے حکم اور آیت وراثت کے حکم کا اجتماع اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ ایک کا حکم دوسرے حکم کی نفی کرتا ہو۔ اور نسخ کی جانب رجوع اسی صورت میں کیا جاتا ہے جب کوئی واجب التسلیم محبت موجود ہو۔ یہ قول متعدد علمائے سلف و خلف سے منقول ہے اور اسی کو ابن جریر طبری نے اختیار کیا ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ (آغاز اسلام میں) اس پر عمل واجب تھا اور کچھ عرصہ تک یہ آیت معمول بہا رہی۔ بعد ازاں اللہ تعالیٰ نے وارثوں کے حق میں وصیت کو مسوخ کر دیا، البتہ



غیر وارث اقارب کے لیے وصیت کرنا جائز رہا۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ آیت موارث نے اس آیت کو منسوخ کر دیا اور اب وصیت کرنا کسی کے حق میں واجب نہیں رہا۔ مگر جو لوگ اس کو منسوخ کہتے ہیں ان کے یہاں اس امر میں اختلاف ہے کہ اس کی ناسخ کون سی آیت ہے۔ جن اہل علم کے نزدیک سنت قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کو ابو امامہؓ باہلی کی اس روایت نے منسوخ کر دیا کہ میں نے رسول کریمؐ کو فرماتے سنا کہ "اللہ تعالیٰ نے ہر مستحق کو اس کا حق دے دیا ہے۔ اس لیے کہ وارث کے لیے وصیت کرنا جائز نہیں۔ اس کو امام احمد اور نسائی کے سوا چاروں محدثین نے روایت کیا ہے۔ احمد اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا۔ ابن خزیمہ اور ابن الجارود کہتے ہیں کہ یہ حدیث قوی ہے۔ دارقطنی نے اس کو ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اس کے آخر میں یہ اضافہ ہے کہ "اگر وارث چاہیں تو وصیت کی جا سکتی ہے" اس کی اسناد حسن ہے۔

(بلوغ المرام لابن حجر ص ۲۱۹)

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ سنت قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی وہ کہتے ہیں کہ اس کو آیت "يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ" (النساء: ۱۱) اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں نے منسوخ کر دیا ہے۔

وصیت کرتا ہے

اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت بھی ہے:

"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور: ۲)

زنا کرنے والا مرد ہو یا عورت ہر ایک

کو ان میں سے ایک ایک سو کوڑے مارو۔

بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اس آیت میں جو کوڑے مارنے کا حکم دیا گیا ہے وہ شادی شدہ زانی کو سزا کرنے کے حکم سے منسوخ کر دیا گیا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ نسخ نہیں بلکہ تخصیص ہے۔ بایں طور سنت نے قرآن کی تخصیص کر دی۔ یعنی یہ وضاحت کی کہ کوڑے مارنے کا حکم



غیر شادی شدہ کو دیا گیا ہے اور سنگسار کرنے کا حکم شادی شدہ کے لیے ہے۔
 اختلافی امور میں سے ”زیارت علی النقص“ بھی ہے۔ حنفیہ اس کو نسخ کہتے ہیں اور اس
 پر عمل نہیں کرتے۔ یہ اُن کی اس رائے پر مبنی ہے کہ سنت قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی۔
 بخلاف ازیں دیگر اہل علم اس کو نسخ کے بجائے ”بیان“ کہتے اور اس پر عمل کرتے
 ہیں۔ اُن کا یہ قول اس اساس پر مبنی ہے کہ سنت اور ظاہر قرآن کے مابین تعارض ممکن
 نہیں۔ قبل ازیں اس کی مثال گذر چکی ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ
 ساتھ جلا وطنی کی سزا بھی دی جائے۔





الخاتمة

اختلاف کے بارے میں اہل اسلام کا موقف

و

تمسک بالکتاب والسنة کی ترغیب



اختلاف کے بارے میں اہل اسلام کا موقف

اختلاف اور اُس کے علل و اسباب بیان کرنے کے بعد اب ہم اختلاف کے بارے میں اہل اسلام کا موقف بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ رائے میں اختلاف سلف صالحین کے یہاں بھی موجود تھا، مگر اس کے باوصف اس میں تعصب، فرقہ داری اور اصل دین — کتاب و سنت — سے دُوری و مہجوری کے جذبات موجود نہ تھے۔ وہ محض اجتہادی رائے پر مبنی اختلاف تھا، جس میں خطا و صواب دونوں صورتوں میں اجر و ثواب کی امید تھی۔ جیسا کہ امام مسلم نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”حاکم فیصلہ کرتے وقت جب اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد درست بھی ہو تو اسے دو اجر ملتے ہیں۔ اور اگر اجتہاد میں غلطی سرزد ہوئی تو اسے ایک اجر ملے گا۔“ (صحیح مسلم)

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلط اجتہاد کرنے والے صحابی کی کبھی مذمت نہیں فرمائی۔ حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا و نسیان اور جس بات پر اُن کو مجبور کیا گیا ہو، معاف کر دیا ہے۔ یہ حدیث حسن کے درجہ کی ہے۔ اس کو ابن ماجہ، بیہقی اور دیگر محدثین نے روایت کیا ہے۔ امام الحاکم کہتے ہیں یہ حدیث بخاری و مسلم کے شرائط کے مطابق صحیح ہے۔“

(فتح المبین بشرح الاربعین ص ۲۴۴ طبع عیسیٰ البابی الحلبی)

صحابہ کے غلط فتاویٰ

ابو النابلی صحابی رضی اللہ عنہ نے سُبَیْحَةَ السَّيِّئَةِ مَقْتَلِ غِلْظِ قَتَوِيٍّ دِیَا تَحَا کہ وہ ”ابعد الاجلین“



عدتِ وفات اور وضعِ حمل میں سے جو بعید تر ہو، عدت گزارے، پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے آگاہ کیا کہ اُس کی عدت وضعِ حمل ہے۔ اسی طرح بعض لوگوں نے یہ غلط فتویٰ دیا تھا کہ غیر شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا جائے۔ پھر زانی کے والد نے ایک سوکری اور ایک لونڈی قدیہ دے کر اسے رہا کر والیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بتایا کہ زانی کو ایک سوکڑے مارے جائیں، ایک سال کے لیے جلا وطن کیا جائے، اور لونڈی اور بکریاں واپس کر دی جائیں۔ یہ حدیث بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ اور زید بن خالد الجبلیؓ سے مروی ہے۔

صحابہ کرام کا اس وقت کے سلف صالحین کے زمرہ میں شمار ہے، مگر کبیرت مسائل میں اُن سے غلطی سرزد ہوئی۔ مگر اس غلط کاری پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی عدت نہ فرمائی۔ جب حیات نبوی میں ایسا ممکن ہے تو آپ کی وفات کے بعد اس کے امکانات اور بھی زیادہ ہیں۔ صحابہ فتویٰ دیتے وقت اس امر کی تصریح کرتے تھے کہ اگر یہ غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے۔ اور اگر درست ہے تو اس کی توفیق مجھے ایزد متعال سے ملی۔“ (الاحکام لابن حزم ج ۱، ص ۸۱۱-۸۱۴)

صحابہ کے بعد جو صاحبِ تقریٰ ائمہ وجود میں آئے اُن کا بھی یہی حال تھا۔ اجتہاد ہوا اختلاف اُن کا مطلع نظر معنی حتیٰ کی طلب و تلاش تھی۔ نہ تو مصیبت و عناد انہیں اجتہاد پر آمادہ کر سکا اور نہ ہی شہرت و جدال کے محرکات اس کے موجب ہو سکے۔ جب بھی حتیٰ کا درختندہ چہرہ انہیں نظر آجاتا اُس کی طرف پلکتے، اُس کا دامن تقام لیتے اور اپنی رائے کو خیر باد کہتے۔

وقت کوئی بھی ہو اور کیسا بھی ہو اہل اسلام پر واجب ہے کہ کتاب و سنت کا دامن تقام رکھیں۔ اسی کی طرف رجوع کریں، اُسی کی پیروی کریں، ہدایت و خیر (اگر کسی ہے) تو انہی میں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی راہ پر چلنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

اور یہ کہ میرا سیدھا راستہ یہی ہے تو تم نے
اسی پر چلنا اور دوسرے راستوں پر نہ چلنا کہ
اُن پر چل کر (اللہ کے راستے سے الگ
ہو جاؤ گے۔

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ
وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بِيكُمْ
عَنْ سَبِيلِي ۗ

(الانعام: ۱۵۳)

اور سب مل کر اللہ کی (ہدایت کی) راستی کو
مقبوط پکڑے رہنا اور جدا جدا نہ ہونا)

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا
تَفَرَّقُوا ۗ

(ال عمران: ۱۰۳)

اور اگر کسی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو
تو اگر اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو
تو اُس میں اللہ اور اُس کے رسول (کے
حکم) کی طرف رجوع کرو۔

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى
اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ

(النساء: ۵۹)

اس امر پر ائمہ حق کا اجماع منفقہ ہو چکا ہے کہ جو قول و رائے کتاب اللہ اور سنتِ رسول
کے خلاف ہو اُسے ترک کر دیا جائے۔ نیز یہ کہ نصوصِ شرعیہ کی تاویل اس لیے کرنا کہ وہ لوگوں
کی آراء سے ہم آہنگ ہو جائیں ناروا ہے۔ کسی کا قول بھی ہو اگر وہ نفس سے متسامد ہے
تو اُس کی کچھ اہمیت نہیں۔ اگر اُس کا قائل اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتا ہے تو اسے
چاہیے کہ اُسے چھوڑ کر نفس کے ساتھ تمسک کرے جو اس ضمن میں وارو ہوئی ہے۔

(الاحکام لابن حزم ج ۵ ص ۴۲۵ - ۴۲۶)

ائمہ حق میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا جو نصوصِ شرعیہ میں سے دانستہ کسی نفس کی مخالفت کرتا
ہو۔ اور اگر کسی نے کسی جگہ نفسِ نسیج کی مخالفت کی بھی ہے تو اُس نے لامعاہ کسی عذر کی بنا پر اسے
ترک کیا ہو گا۔

وہ غدرات مندرجہ ذیل ہو سکتے ہیں:

(۱) وہ اُس نفس سے آگاہ نہ ہو سکا۔



(۲) وہ اسے رسول کریمؐ کا قول و فعل نہیں سمجھتا تھا۔

(۳) اُس کے نزدیک نص کا وہ مفہوم نہیں جس کے لیے اُسے استعمال کیا جا رہا ہے۔

(۴) کوئی دوسری نص اُس کی معارض ہے۔

(۵) یا دیگر عُذرات جن سے ہم بہرہ ور نہیں ہیں۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۲۲-۲۵۲)

بتا رہیں اہل اسلام کے لیے روا نہیں کہ کسی کے قول کی بنا پر اُس قول سے انحراف کریں

جس کی حُجّت حدیث صحیح سے ظاہر ہو چکی ہو۔ اس لیے کہ شرعی دلائل میں غلطی کا اتنا امکان

نہیں ہوتا جس قدر علماء کے افکار و آراء میں ہوتا ہے۔ بلکہ جب کوئی صحیح دلیل شرعی معارض

سے پاک ہو تو اس کا غلط ہونا ممنوع و محال ہے۔ اور جن علماء نے بے خبری کی وجہ سے

اُس کی مخالفت کی وہ معذور ہیں۔ ایسا شخص نہ تو مذمت کا سزاوار ہے اور نہ اُخروی عقاب و

عتاب کا۔ اُس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُس نے حرام کو حلال ٹھہرایا یا حکم خداوندی

کے بغیر فیصلہ صادر کیا۔

مسلمانوں کو اختلاف سے گھبرانا نہیں چاہیے اور نہ ہی تفرق و انتشار کی رد میں بنا سزاوار

ہے۔ اس لیے کہ اُن اقوال کی حیثیت محض اُراد کی ہے، وہ ایسا دین نہیں جو آدمی کے لیے

واجب الاتباع ہوتا ہے۔ اُن پر لازم ہے کہ کتاب و سنت کا دامن تھامے رکھیں اور

ہر نزاع و اختلاف کے وقت اُنہی کی طرف رجوع کریں۔ پوری کامنات کی فلاح و نجات اگر

کسی چیز میں ہے تو وہ کتاب و سنت ہی کی پیروی میں ہے۔

جو قوم بھی اخلاص نیت کے ساتھ طلبِ ہدایت و ارشاد کے لیے ان کی طرف رجوع

کرتی ہے تو اللہ تعالیٰ انہیں اس کی توفیق ارزانی کرتا اور ان کی دست گیری فرماتا ہے

ارشادِ ربّانی ہے،

پھر اُر میری طرف سے تمہارے پاس

”فَاَمَّا يَا تَبِيتُكُمْ مَيِّتِي هُدًى فَمِنْ اَتَّبَعِ

ہدایت اُسے تو جو شخص میری ہدایت کی

هُدًى فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى“



پیر دی کرے گا وہ گمراہ نہ ہوگا اور تہ کلینت
میں پڑے گا۔

(طہ : ۱۲۳)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں :

”جو شخص قرآن کی تلاوت کرے اور اس پر عمل پیرا ہو اللہ اس بات کا ضمان
ہے کہ وہ نہ تو دنیا میں گمراہ ہوگا اور نہ آخرت میں بد نجاتی سے ہمکنار ہوگا۔ پھر
اس کے ثبوت میں سورہ طہ کی (سابق الذکر آیت پڑھیں۔“

محدث طبرانی نے بسند خورشید حضرت ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا :

”جو کتاب اللہ کی پیروی کرتا ہے اللہ اسے گمراہی سے ہدایت دیتا ہے اور
قیامت کے برے عذاب سے بچاتا ہے۔ پھر اس کے ثبوت میں سورہ طہ کی
مذکورہ صدر آیت تلاوت کی۔“ (فضائل القرآن لابن کثیر ج ۴ ص ۵۵)

حقیقت یہ ہے کہ مسلمان اسی وقت گمراہی سے ہمکنار ہوئے، اسی وقت مغلوب ہوئے
ان کا رعب داب جاتا رہا اور ان کی ہوا اکھڑ گئی، جب انھوں نے کتاب و سنت کی پیروی
کو چھوڑ کر اپنا رخ کافرانہ تمذیب و ثقافت کی طرف موڑا اور غیر اللہ سے نصرت و حمایت
طلب کرنے لگے۔ ان کی شوکت رفتہ آس وقت تک لوٹ کر نہیں آسکتی جب تک وہ اس
پاکیزہ اور طاقتور شریعت کی طرف عود نہیں کرتے۔ جیسا کہ قرآنی آیات اور حالات حاضرہ اس
کے شاہد ہیں یہ شریعت ہدایت و رحمت کا سرچشمہ اور پیکر خیر و برکت ہے۔ جب تک کہ اہل
اسلام بذات خود اور انیہ اپنی حیات مستعار کو دین اسلام کے قالب میں نہ ڈھالیں۔

یہ بات سخت ناروا ہے کہ شریعت الہیہ کی ممانعت کی جائے اور اقوال الرجال کے
ساتھ اس کا موازنہ کیا جائے۔ اور اس کے ساتھ مجاہدہ تو ایک کافر ہی کر سکتا ہے قرآن
میں فرمایا :



اللہ کی آیات میں وہی لوگ جھگڑتے ہیں
جو کافر ہیں تو ان لوگوں کا شہروں میں چلنا
پھرناتے ہیں دھوکے میں نہ ڈال سکے۔

”مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ
كَفَرُوا فَلَا يَغْرُسُكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ“
(المؤمن: ۴)

جو لوگ بغیر اس کے کہ ان کے پاس کوئی دلیل
آئی ہو اللہ کی آیتوں میں جھگڑتے ہیں۔

الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ
سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ“ (المؤمن: ۳۵)

اللہ تعالیٰ نے ہماری ہدایت کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کے ساتھ وابستہ کرتے
ہوئے فرمایا:

(اور اگر تم اس کی اطاعت کرو گے تو ہدایت
پاؤ گے)

”وَإِنْ تَطِيعُوا اللَّهَ تَهْتَدُوا“
(النور: ۵۲)

بایں طور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت، اللہ کی اطاعت کا جزو ہے اور آپ
کی محبت عین حب خداوندی ہے۔

اہل اسلام اس بات کے مامور ہیں کہ رسول کریم کے نقش قدم پر چلیں، آپ کی شریعت
کو نافذ کریں، خواہ اس کا تعلق اللہ کی کتاب کے ساتھ ہو یا سنت رسول کے ساتھ۔ آپ کی عطا
کردہ شریعت کو اس کی مخالفت ہر چیز پر فوقیت دی جائے۔ جب خالق کی نافرمانی ہوتی ہو
تو کسی مخلوق کی اطاعت رد نہیں۔ جملہ امور میں شریعت خداوندی کو فیصلہ کن بنایا جائے۔
ارشادِ ربانی ہے:

تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ جب تک
اپنے تنازعات میں تمہیں منصف نہ بنائیں اور
جو فیصلہ تم کرو اس سے اپنے دل میں تنگ
نہ ہوں بلکہ اس کو خوشی سے مان لیں تب
تک مومن نہیں ہوں گے۔

”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ
فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا
تَسْلِيمًا“
(النساء: ۶۵)



دل تنگ ہونا، اللہ اور اُس کے رسول کے حکم و فیصلہ میں شک و شبہ کرنا ایمان کے منافی ہے اور ایک منافق ہی سے اس کی توقع کی جاسکتی ہے جس کا دل مریض ہو۔ سب اہل اسلام اس بات کے مامور ہیں کہ اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رکھیں اور فرقے فرقے نہیں۔ اتحاد و یک جہتی اس اُمت پر اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت عظمیٰ ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا“
(آل عمران: ۱۰۳)

اور سب مل کر اللہ کی رہایت کی، رسی کو مضبوط پکڑے رہنا اور جدا جدا نہ ہونا اور اللہ کی اُس مہربانی کو یاد کرو جب تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اُس نے تمہارے دلوں میں الفت ڈال دی اور تم اس کی مہربانی سے بھائی بھائی ہو گئے۔

بار دیگر ہم عرض پر واز ہیں کہ اہل اسلام اتفاق و اتحاد اور اللہ کی رسی کو تھامنے کے بغیر ہر قسم کی شر سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ شر سے محفوظ و مصون رہنا جمعی ممکن ہے کہ اہل اسلام شریعت کی ہموار کردہ شاہراہ پر گام زن ہوں اور اپنے جملہ امورِ حیات میں اس کو حکم بنائیں۔ اپنے باہمی تفرق و انتشار کو بیک جنبشِ قلم ترک کر دیں اور اس چشمہ صافی کی جانب لوٹ آئیں جس کی حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے۔ ارشاد فرمایا

”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ (الحجرات: ۹)

ابے شک ہم نے ہی اس ذکر (قرآن) کو اتارا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔

ہماری علماء و طلبہ سے درخواست ہے کہ اپنے فرض کو سمجھیں اور اس بات کو ذہن نشین کریں کہ وہ اُمت کے ہادی اور خیر کے داعی ہیں۔ وہ اپنی ہر فرد گزشت اور خامی کے لیے اللہ تعالیٰ کے آگے جوابدہ ہیں۔ اُن کے معاشرہ میں دین سے جو برگشتگی پائی گئی اور انہوں نے اس کے ازالہ کے لیے سعی و جہد سے کام نہ لیا اور لوگوں کو راہِ راست کی طرف رہنمائی



نہ کی تو انہیں اللہ کے دربار میں اس کا جواب دینا پڑے گا۔

علماء و طلبہ کو درس و تدریس کا فریضہ حصول علم کے لیے انجام دینا چاہیے، مبادلہ و مکابڑہ اور عقلی تعیش کے لیے نہیں۔ انہیں جان لینا چاہیے کہ جب تک علم پر عمل پیرا ہو کر وہ اپنا ذاتی نمونہ پیش نہیں کریں گے۔ کوئی ان کی پیروی نہیں کرے گا اور کوئی شخص ان کی دعوت سے فیض یاب نہیں ہوگا۔

بارگاہ ربانی میں دعا ہے کہ وہ ہمیں نفع رساں علم ارزانی فرمائے اور ہمیں اپنے علم پر عمل کی توفیق سے نوازے۔ اِنَّهُ سَمِیْعٌ مُّجِیْبٌ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی نَبِیِّنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِہٖ وَصَحْبِہٖ وَسَلَّمَ۔

مترجم غلام احمد خیری

ڈی۔ ۶۱۔ پیلز کالونی فیصل آباد (ٹیلیفون ۲۵۸۸۹)

یکم اگست ۱۹۸۹ء



اهم مصادر الكتاب

(١)

- ١- احكام الاحكام: ابن دقيق العيد - مطبعة السنة المحمدية بمصر.
- ٢- الاحكام في اصول الاحكام: علي بن حزم - مطبعة العاصمة بالقاهرة
- ٣- الاحكام في اصول الاحكام: علي الآمدي -
 طبع دار الكتب الحديوية ١٣٣٢ هـ
- ٤- الاحكام في اصول الاحكام: علي الآمدي -
 طبع مؤسسه الحلبي وشركاه بالقاهرة
- ٥- اختصار علوم الحديث: ابن كثير تحقيق احمد شاکر -
 طبع محمد علي صبيح بالقاهرة
- ٦- ارشاد الفحول: محمد الشوكاني - طبع مصطفى الباني الحلبي بمصر
- ٧- اسباب اختلاف الفقهاء: علي الحفيف - مطبعة الرسالة بالقاهرة
- ٨- اصول الفقه: ابو النور زهير - مطبعة دار التاليف بمصر
- ٩- اصول الفقه: طه الدسوقي - لجنة البيان العربي بمصر
- ١٠- الاصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم -
 طبع دار الاندلس في بيروت
- ١١- اصول السرخسي: محمد بن احمد ابى سهل السرخسي
 مطبعة دار الكتاب العربي ١٣٤٢/١٣٤٣ هـ
- ١٢- اصول البيان محمد الشنقيطي - مطبعة المدني بالقاهرة ١٣٨٣ هـ



١٣- الاعتصام: ابواسحاق الشاطبي - مطبعة السعادة بمصر.

١٣- اعلام للوقعين: ابن قيم الجوزية - تعليق محي الدين عبد الحميد.

(مطبعة السعادة بمصر)

١٥- الامم: للامام محمد بن ادريس الشافعي.

(نشر مكتبة الكليات الازهرية بمصر ١٣٨١هـ)

١٤- الانصاف في بيان اسباب الاختلاف، ولي الله بن احمد الدهلوي

(مطبعة فاروق بمصر)

١٤- الانصاف في التنبيه على الاسباب التي اوجبت الاختلاف:

عبد الله بن السيد - (مطبعة الموسوعات بمصر ١٣١٩هـ)

(ب)

١٨- بدائع الصنائع: علاء الدين الكاساني.

(مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر)

١٩- بداية المجتهد: محمد بن رشد - مطبعة البابي الحلبي بمصر

٢٠- بلوغ المرام: الحافظ ابن حجر العسقلاني - تعليق محمد بن كتيبي.

(طبع النهضة الجديدة - مكة)

(ت)

٢١- تخريج الفروع على الاصول: محمود الزنجاني - تحقيق الدكتور

اديب صالح (مطبعة جامع دمشق)

٢٢- تاريخ التشريع الاسلامي: محمد الحضرمي.

(مطبعة الاستقامة بالقاهرة)

٢٣- تفسير المنار: محمد رشيد رضا - (مطبعة المنار بمصر)



- ٢٣- تفسير ابن كثير : ابن كثير- (طبع عيسى الحلبي)
- ٢٥- تفسير ابن كثير : ابن كثير (طبع الاستقامة في القاهرة)
- ٢٦- تفسير الطبري : ابن جرير الطبري . (طبع دار المعارف بمصر)
- ٢٧- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : مصطفى عبدالرناق .
(طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة)
- ٢٨- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول : عبدالرحيم الاستوي .
(طبع المطبعة الماجدية بمكة)
- ٢٩- التوضيح مع التلويح ، التوضيح لصدر الشريعة - عبد الله المحبوبي البخاري والتلويح - لسعد الدين التلتازاني .
(مطبعة دار الكتب العربية بمصر ١٣٢٤هـ)

(ح)

- ٣٠- حجة الله البالغة : ولي الله احمد الدهلوي . تحقيق السيد سابق - طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة ومكتبة المشق ببغداد .

(خ)

- ٣١- خلاصة تاريخ التشريع الاسلامي : عبدالوهاب خلاف .
(طبع دار الكويتية بالكويت)

(س)

- ٣٢- سبل السلام : الامير الصنعاني . (مطبعة الايمان بمصر)
- ٣٣- سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة : ناصر الدين الالباني .
(طبع المكتب الاسلامي بدمشق)
- ٣٤- السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي : الدكتور

مصطفى السباعي - (طبع دار العروبة بالقاهرة)

٣٥- سنن الترمذي: ابو عيسى محمد الترمذي - تعليق عزت
عبيد الدعاس - (طبع المطبعة الوطنية بحمص ١٣٨٥ هـ)

(ش)

٣٦- شرح القدوري: عبد الغني الغنيبي الميواني -
(طبع مطبعة الجديدة ١٢٤٥ بدار الخلافة)

٣٧- شرح مسلم: يحيى النووي - (طبع المطبعة المصرية ببصر)

(ط)

٣٨- الطرق الحكمية: ابن قيم الجوزية -

(مطبعة السنة المحمدية ببصر ١٣٤٢ هـ)

(ف)

٣٩- فتح الباري: الحافظ احمد بن حنبل - تصحيح محب الدين
الخطيب - (المطبعة السلفية ببصر)

٤٠- فتح الباري: الحافظ احمد بن حنبل - (الطبعة الاولى بالمطبعة
الخيرية ١٣١٩ هـ)

٤١- فتح القدير: محمد الشوكاني - (مطبعة الباني الحلبي واولاده ببصر)

٤٢- فتح المبين بشرح الاربعة: ابن حجر الهيتمي -

(طبع عيسى الباني الحلبي ببصر)

٤٣- الفتاوى الكبرى: ابن تيمية - (طبع دار الكتب الحديثة ببصر)

٤٤- فضائل القرآن: ابن كثير - (الطبعة الاولى)

٤٥- الفقه المقارن: حسن الخطيب - (دار التأليف ببصر)



٣٦- الفقه الاسلامي : الدكتور محمد سلام مدكور. (الطبعة الاولى)

(ق)

٣٧- القواعد والفوائد الاصولية : ابن اللحام - تصحيح
حامد الفقي . (مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة)

(م)

٣٨- مجموع الفتاوى : ابن تيمية - جمع عبد الرحمن بن قاسم -
طبع المملكة العربية السعودية بمطابع الرياض الحديثة .
٣٩- السبوط : محمد بن احمد السرخسي -

(مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٢ هـ)

د- ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين : عبد الجليل عيسى .
(طبع دار القلم بالقاهرة)

٥١- المحلى : علي بن حزم - مطبعة الامام بمصر تعليق محمد
خليل هراس -

٥٢- محاضرات في المدخل لعلم الفقه : الدكتور عبد الرحمن
الصابوني . (مطبعة الاصيل بحلب)

٥٣- المجموع : يحيى النووي - (المطبعة المنيرية بمصر)

٥٤- مختصر صحيح مسلم : الحافظ المنذرى . تحقيق ناصر الدين الالباني .

٥٥- المستصفي : محمد الغزالي (طبع المكتبة التجارية الكبرى بمصر)

٥٦- مشكل الحديث وبيانه محمد بن الحسن بن فورك .

طبع حيدرآباد ١٣٦٢ هـ

٥٧- مصادر التشريع الاسلامي : الدكتور اديب صالح - طبع



المطبعة التعاونية بدمشق.

٥٨- معنى اللبيب : ابن هشام - تعليق محي الدين .

(طبع المكتبة التجارية بمصر)

٥٩- المعنى : ابن قدامة - تقديم محمد رشيد رضا تصحيح

محمد خليل هراس طبع مطبعة الامام بمصر .

٦٠- المقنع بحاشيته : ابن قدامة - المطبعة السلفية بمصر .

٦١- الموطأ : مالك بن انس - طبع دار احياء الكتب تحقيق و

تعليق محمد فؤاد عبد الباقي .

٦٢- الموافقات في اصول الشريعة : ابواسحاق الشاطبي -

تعليق عبد الله دراز طبعة الشرق الادنى بالقاهرة .

٦٣- الموافقات في اصول الشريعة : ابواسحاق الشاطبي -

(طبع منير في القاهرة)

٦٤- المهذب ومعه النظم المستعذب في شرح غريب المهذب :

ابواسحاق الشيرازي - طبع عيسى البابي الحلبي و

شركاه بمصر .

٦٥- الممل والنحل : ابوالفتح محمد بن ابى بكر الشهرستاني -

(طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٨١ هـ)

(ن)

٦٦- نصب الراية لاحاديث الهداية : جمال الدين الزيلعي -

(طبع المجلس العلمي بالهند ١٣٥٤ هـ)

٦٧- نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي : الدكتور على



٦٨ - نهاية المحتاج: محمد بن ابى العباس الرملى المتوفى المصرى

الشهير بالشافعى الصغير

مطبعة مصطفى الحلبي بمصر ١٣٥٧ هـ

٦٩ - نيل الأوطار: محمد الشوكاني - مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر

(هـ)

٧٠ - الهداية وفتح القدير: الهداية لعلى المرغينانى وفتح لمحمد

السيواسى - مطبعة مصطفى محمد بمصر



نماز میں خشوع کیوں اور کیسے؟

تالیف: فضیلۃ الشیخ محمد صالح المنجد

یہ کتاب اپنے موضوع پر بڑی جامع اور شاندار ہے، اس میں مؤلف نے نماز میں خشوع پیدا کرنے کے ۳۳ اسباب ذکر کئے ہیں۔

نماز میں خشوع کا موضوع بڑا اہم ہے اور ہر نمازی کیلئے اس کی معرفت بہت ضروری ہے کیونکہ خشوع نماز کی روح ہے، اس کے بغیر نماز کی افادیت نماز کو حاصل نہیں ہوتی، بغیر خشوع و خضوع کے پڑھی جانے والی نماز بے روح اور مردہ تصور کی جاتی ہے۔ خشوع دراصل نماز کی دل پر طاری ہوتا ہے اور اس کے اثرات تمام اعضاء و جوارح پر پڑتے ہیں، قرآن میں اللہ عزوجل نے خشوع کے ساتھ نماز ادا کرنے والے مؤمنین کی کامیابی و کامرانی کا اعلان فرمایا ہے: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ (مؤمنون: ۱-۲)

ادارہ الدار السلفیہ نے اہل ایمان کی ایمانی زندگی کی تازگی کیلئے اس بے مثال کتاب کو۔ جسے محترم ابو عبد الرحمن شبیر بن نور نے اردو کے قالب میں ڈھالا ہے۔ زیور طبع سے آراستہ کر کے ایک عظیم تحفہ پیش کیا ہے۔

سائز: 23x36

صفحات: 92





نماز تہجد فضائل و احکام

تالیف: فضیلۃ الشیخ محمد بن سعود بن محمد العریفی

نماز تہجد کے احکام و فضائل پر یہ ایک مفید اور مؤثر کتاب ہے، نماز تہجد سنن و نوافل میں لاجواب عبادت اور اجر و ثواب کے اعتبار سے بے نظیر ہے، اس سے مؤمن کی عملی زندگی میں روحانیت اور اللہیت پیدا ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو قیام اللیل کی خاص طور پر ترغیب فرمائی تھی یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ کو فرائض کے بعد صلوٰۃ اللیل سب سے زیادہ محبوب تھی۔

صحابہ کرام، تابعین، محدثین، مجاہدین اور اللہ کے مخلص و چیدہ بندوں کا یہ شعار تھا کہ وہ رات کا اکثر حصہ یاد الہی میں جاگ کر گزارا کرتے تھے: ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (ذاریات: ۱۷-۱۸) وہ رات کو بہت کم سویا کرتے تھے اور وقت سحر استغفار کیا کرتے تھے۔ اور آج تک علماء ربانی کی علامت اور خصوصیت یہی ہے کہ نماز تہجد ان کی زندگی کا لازمہ ہوتی ہے۔

کتاب کا ترجمہ ہمارے فاضل دوست محترم جناب رفیق احمد ربیس سلفی نے کیا ہے اور ادارہ الدار السلفیہ نے اسے خصوصی اہتمام سے شائع کیا ہے۔

سائز: 23x36

صفحات: 152





خطرناک گناہ جنہیں لوگ معمولی سمجھتے ہیں

تالیف: فضیلۃ الشیخ محمد صالح المنجد

آج مسلم معاشرے میں کچھ لوگ انتہائی مضر اور بدترین قسم کے گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، اور یہ رواج اس قدر عام ہو چکا ہے کہ انہیں معیوب بھی نہیں سمجھا جاتا، ان میں سے کچھ کا تعلق تو عقائد سے ہے، مثلاً: شرک، قبر پرستی، غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنا۔ اور کچھ کا تعلق عبادات سے ہے جیسے نماز میں ترک اطمینان، نماز میں فضول کام اور بکثرت حرکت کرنا اور مقتدی کا عملاً اپنے امام سے سبقت لے جانا، ان کے علاوہ معاشرتی زندگی سے متعلق بھی متعدد ایسے گناہ ہیں جنہیں معمولی سمجھ کر عموماً لوگ ان کا ارتکاب کرتے ہیں جیسے چوری، زنا، لواطت، بے پردگی، سود خوری، غیبت، رشوت لینا اور دینا وغیرہ۔

یہ اور ان کے علاوہ اس قسم کی متعدد برائیاں معاشرے میں اس طرح عام ہیں کہ انسانی عادات کا ایک جزء بن گئی ہیں حالانکہ اللہ اور اس کے رسول نے انہیں بدترین گناہ قرار دے کر ان سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے۔

اس کتاب میں سماج اور معاشرے میں مروج انہیں خطرناک گناہوں کے مضر اثرات اور نقصانات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

فضیلۃ الشیخ عبدالسمیع آثم بن ابی البرکات احمد نے اس کتاب کا نہایت سلیس اور آسان زبان میں ترجمہ کر کے اردو داں طبقے کیلئے ایک گراں قدر تحفہ پیش کیا ہے اور ادارہ الدار السلفیہ نے کتاب کی افادیت کے پیش نظر اسے بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔

سائز: 20x30

صفحات: 144





MAKTABA

AL-DARUSSALAFIAH

242, Belasis Road (J.B.B. Marg)

Nagpada, Mumbai-400 008 (INDIA)

Tel: 2308 89 89 / 2308 27 37 Fax.2306 57 10



RS. 130/-

EmaanLibrary.com