قواعد اصولیہ میں

فقہاء کا اختلاف

اور فقہی مسائل پر اس کا اثر

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن

مترجم: حافظ حبیب الرحمٰن

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ....

- عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد اَپ لوڈ (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹو کاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

☆ تنبیہ ☆

- کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔
- ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

- نشرواشاعت، کتب کی خرید وفروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com
www.KitaboSunnat.com

www.kitabosunnat.com

قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن

مترجم : حافظ حبیب الرحمٰن

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جملہ حقوق طباعت محفوظ ہیں

نام کتاب	:	قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر
مصنف	:	ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن
مترجم	:	حافظ حبیب الرحمٰن
نظر ثانی و راہنمائی	:	سید عبدالرحمٰن بخاری
		سید معروف شاہ شیرازی
نگران منشورات	:	سید عبدالرحمٰن بخاری
کمپوزنگ	:	الرحمٰن گرافکس، راولپنڈی
ناشر	:	شریعہ اکیڈمی
		بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
تعداد	:	۸۰۰
اشاعت اول	:	جون ۲۰۰۲

ISBN: 8263-26-8

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

فہرست مضامین

www.KitaboSunnat.com

	پیش لفظ	۱۱
۱۔	(الف) عہد رسالت میں قانون سازی اور اس کے ماخذ	۱۵
۲۔	قرآن مجید عہد رسالت میں	۲۰
۳۔	سنت عہد رسالت میں	۲۲
۴۔	دور نبوی میں اجتہاد	۲۶
۵۔	اجتہاد کی تعریف	۲۶
۶۔	نبی اکرم ﷺ کو اجتہاد کی اجازت اور آپ کا اجتہاد فرمانا	۲۶
۷۔	کیا اجتہاد دور نبوی میں ایک شرعی ماخذ قانون تھا	۳۳
۸۔	(ب) فروعی مسائل میں اختلافات اور اس کے اہم اسباب	۳۵
	پہلا سبب : قرآن کی قرآتوں کا اختلاف	۳۹
	دوسرا سبب : حدیث رسول سے لاعلمی	۴۳
	تیسرا سبب : حدیث کے ثبوت میں شبہ	۵۵
	چوتھا سبب : نص کے فہم اور اس کی تفسیر میں اختلاف	۶۵
	پانچواں سبب : لفظ میں اشتراک	۷۴
	چھٹا سبب : دلائل کا تعارض	۱۰۱
	ساتواں سبب : کسی مسئلہ میں نص کا نہ ہونا	۱۱۹
	آٹھواں سبب : اصولی قواعد میں اختلاف	۱۲۶

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پہلا باب : ان اصولی قواعد سے بحث جن میں احکام پر الفاظ کی دلالت کے مختلف طریقے بیان کیے گئے ہیں ۱۲۹

(الف) اصولی قواعد کا ارتقاء ۱۳۱

☆ اصول فقہ میں سب سے پہلی تالیف ۱۳۲

(ب) احکام پر الفاظ کی دلالت کے مختلف طریقے ۱۳۶

۱۔ احناف کے نزدیک دلالت کے طریقے ۱۳۶

۲۔ دلالت کے مختلف طریقے اور متکلمین کا منہج ۱۴۶

۳۔ دونوں طریقوں کا موازنہ ۱۵۳

(ج) الفاظ سے مفہوم اخذ کرنے کے وہ قواعد جن میں اختلاف ہے ۱۵۳

۱۔ مفہوم موافق سے استدلال ۱۵۷

اختلاف کا حاصل ۱۶۰

۲۔ عموم مقتضی ۱۶۱

کیا عموم مقتضی معتبر ہے ۱۶۱

اس قاعدہ میں اختلاف کے نتائج ۱۶۳

۳۔ مفہوم مخالف سے استدلال ۱۷۹

☆ اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ ۱۹۷

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دوسرا باب : شمول اور عدم شمول کے اعتبار سے الفاظ کی دلالت سے تعلق رکھنے والے قواعد ۲۰۷

الف) عام اور خاص ۲۱۱

عام کی تعریف ۲۱۱

خاص کی تعریف ۲۱۲

وہ الفاظ جن میں عموم ہے ۲۱۲

۱۔ علماء کے نزدیک عام پر عمل کرنے کا حکم ۲۱۶

عموم کے قائلین میں اختلاف ۲۱۶

عام کی اقسام اور وہ قسم جس میں اختلاف ہے ۲۱۷

عام کی اپنے افراد پر دلالت میں علماء کے مذاہب ۲۱۸

عام کی دلالت کے نتیجہ میں جو اختلاف رونما ہوا ۲۱۹

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے فروعی اختلافات ۲۲۲

۲۔ عام اور خاص میں تعارض ۲۲۸

تخصیص اور نسخ میں فرق ۲۳۱

اس مسئلہ میں اختلاف کے نتائج ۲۳۲

اس قاعدہ کی تطبیق احناف نے کہاں تک کی ۲۳۸

۳۔ مشترک کا اپنے معانی میں استعمال ۲۴۲

عموم مشترک اور اس بارے میں علماء کے اقوال ۲۴۲

اس قاعدہ میں اختلاف کا اثر ۲۴۴

مقام نزاع کا تعین ۲۴۷

مذاہب ۲۴۹

☆ اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ ۲۵۳

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ب۔	مطلق اور مقید	۲۵۹
	مطلق کی تعریف	۲۵۹
	مقید کی تعریف	۲۶۰
	مطلق اور مقید کی مختلف صورتیں	۲۶۲
	اس باب کے وہ اہم اصولی قواعد جن میں اختلاف ہے	۲۶۵
	مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائلین کی شرائط	۲۶۷
	اس قاعدہ میں اختلاف کے نتیجہ میں فروعی مسائل کا اختلاف	۲۷۰
	مطلق کو مقید بنانے کے قاعدہ میں احناف کی تطبیق کی حد	۲۷۵
ج۔	نص پر اضافہ کو نسخ تصور کیا جائے گا یا نہیں	۲۷۸
	☆ اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ	۲۸۲
تیسرا باب :	امر اور نہی	۳۰۵
	تمہید	۳۰۶
ا۔	امر	۳۰۷
	امر اور اس کے وجوب کا تقاضا	۳۰۷
	جمہور کے نزدیک قرینہ میں اختلاف کی وجہ سے حکم کا اختلاف	۳۲۴
	☆ اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ	۳۳۱
۲۔	امر مطلق فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے یا اس کی تعمیل بعد میں بھی درست ہے	۳۳۳
	امر مطلق کے فوری تعمیل کا تقاضا کرنے کے بارے میں علماء اصول کے مذاہب	۳۳۴
	☆ اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ	۳۳۶

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ب۔ نہی ۳۴۰

(الف) تعریف ۳۴۰

(ب) نہی پر دلالت کرنے والے صیغے ۳۴۰

(ج) نہی کی بحث میں وہ اصولی قواعد جن میں اختلاف ہے ۳۴۱

پہلا قاعدہ: جب نہی مطلق ذکر کی جائے تو وہ کسی چیز کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے ۳۴۲

قرینہ صارفہ میں اختلاف کی وجہ سے بعض مسائل میں جمہور کا اختلاف ۳۴۵

دوسرا قاعدہ: نہی ممنوعہ چیز کے فاسد اور باطل ہونے کا تقاضا کرتی ہے ۳۵۱

پہلی چیز: نہی کے احوال کا بیان ۳۵۱

دوسری چیز: صحیح، فاسد اور باطل کا مفہوم ۳۵۳

آیا نہی کسی امر کے باطل ہونے یا فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ ۳۵۵

اس اصولی اختلاف کا فقہی مسائل پر اثر ۳۵۹

چوتھا باب: ان قواعد کے بارے میں جو قرآن و سنت کے ساتھ خاص ہیں ۳۸۵

تمہید ۳۸۶

(الف) وہ قواعد جو قرآن کریم کے ساتھ خاص ہیں ۳۸۷

۱۔ قرآن مجید نظم اور معانی دونوں کا نام ہے ۳۸۷

اس اختلاف کا نتیجہ ۳۸۷

۲۔ شاذ قرآت سے استدلال ۳۹۶

اس اختلاف کا حاصل ۳۹۸

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ب) وہ قواعد جن کا تعلق صرف سنت سے ہے ۴۰۴

۱۔ حدیث مرسل سے استدلال ۴۰۴

مرسل سے استدلال میں علماء کے مذاہب ۴۰۵

حدیث مرسل کے قبول کرنے میں اختلاف کا نتیجہ ۴۰۹

۲۔ خبر واحد پر عمل جب وہ مخالف قیاس ہو ۴۱۶

مذاہب ۴۱۷

خبر واحد جب قیاس کے مخالف ہو تو اس کے رد کے بارے میں

قاضی ابوزید دبوسی کا موقف ۴۲۱

اس قاعدہ میں اختلاف کا حاصل ۴۲۴

۳۔ عام اور روزمرہ پیش آنے والے واقعہ میں خبر واحد کو قبول کرنا ۴۳۲

اس قاعدہ میں اختلاف کا حاصل ۴۳۴

۴۔ جب راوی کا عمل حدیث کے خلاف ہو یا وہ اس کا انکار کر دے

تو اس حدیث کے رد کا مسئلہ ۴۳۹

۱) راوی کا انکار ۴۳۹

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ ۴۴۳

پانچواں باب : اجماع اور قیاس ۴۵۵

تمہید ۴۵۶

۱۔ اجماع کی تعریف اور اس کی حجیت ۴۵۷

۲۔ اہل مدینہ کا اجماع اور اس سے متعلقہ امور ۴۵۹

اس مسئلہ میں امام مالک کے مذہب کا تعین ۴۶۰

اجماع اہل مدینہ سے متعلق امام ابن تیمیہؒ کی رائے ۴۶۱

اس قاعدہ کا فقہی مسائل پر اثر ۴۶۳

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ب۔ قیاس	۴۷۳
۱۔ قیاس کی حجیت میں اختلاف اور اس کا نتیجہ	۴۷۳
(الف) قیاس کی تعریف	۴۷۳
(ب) قیاس کے قائلین اور منکرین	۴۷۳
(ج) مختلف مذاہب کے دلائل	۴۷۴
(د) قیاس سے استدلال کے جواز میں اختلاف کا نتیجہ	۴۸۶
قیاس کے منکرین کا جمہور کے ساتھ حکم میں اتفاق اور ماخذ میں اختلاف	۴۹۶
جمہور کا علت میں اختلاف اور اس کا اثر	۴۹۸
اختلاف کا نتیجہ	۵۰۴
۳۔ حدود اور کفارات میں قیاس	۵۰۸
اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ	۵۱۰
۴۔ اسماء لغویہ میں قیاس	۵۱۳
محل اختلاف	۵۱۳
اسماء لغویہ کے بارے میں فقہاء کے مذاہب	۵۱۴
اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ	۵۱۵
چھٹا باب : وہ دلائل جن میں اختلاف ہے	۵۲۵
تمہید	۵۲۶
قول صحابی	۵۲۷
اس صحابی کی تعریف جس کے قول کے حجت ہونے میں اختلاف ہے۔	۵۲۷
قول صحابی سے استدلال میں اختلاف	۵۲۷
اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ	۵۳۰

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ استصحاب ۵۳۷
استصحاب کی تعریف ۵۳۷
استصحاب کی حجیت ۵۳۷
استصحاب کی حجیت میں اختلاف کا نتیجہ ۵۴۰
۳۔ مصالح مرسلہ ۵۴۷
مصالح مرسلہ سے استدلال میں مذاہب فقہاء ۵۴۸
اس قاعدہ میں اختلاف کا حاصل ۵۵۳

اختتام: نکاح کے اہم مسائل ۵۵۹
تمہید ۵۶۰
۱۔ نکاح کا حکم ۵۶۱
۲۔ کسی ایک شخص کے پیغام نکاح پر دوسرے شخص کا پیغام نکاح دینا ۵۶۲
۳۔ دوران عدت اشارتاً پیغام نکاح دینا ۵۶۳
۴۔ وہ عورت جسے دوران نکاح صراحتاً پیغام نکاح دیا گیا ہو اس سے نکاح کی حرمت ۵۶۶
۵۔ نکاح کے لیے ولی کی شرط ۵۶۷
۶۔ کیا باپ بیٹی کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے ۵۷۲
۷۔ نکاح کے گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط ۵۷۸
۸۔ نکاح متعہ ۵۸۰
۹۔ حلالہ کرنے والے کا نکاح ۵۸۶
۱۰۔ نکاح شغار ۵۹۰
۱۱۔ کسی شخص کا پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو نکاح میں جمع کرنا ۵۹۰
۱۲۔ مہر کی کم از کم مقدار ۵۹۳
۱۳۔ قرآن کی تعلیم کو مہر قرار دینا ۵۹۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۴۔	خلوت صحیحہ کی وجہ سے مکمل مہر کا ثبوت	۵۹۷
۱۵۔	اگر نکاح کے بعد اور عورت کے پاس جانے سے پہلے شوہر کی وفات ہو جائے اور مہر کی مقدار کا بھی تعین نہ کیا ہو تو اس صورت میں کتنا مہر واجب ہے	۵۹۸
۱۶۔	سوتیلی بیٹی سے شادی	۶۰۱
۱۷۔	بیوی کی ماں سے نکاح	۶۰۳
۱۸۔	ناک اور حلق میں دودھ ڈالنے سے رضاعت کا ثبوت	۶۰۶
۱۹۔	بڑی عمر میں دودھ پینے سے حرمت رضاعت کا ثبوت	۶۰۷
۲۰۔	حالت احرام میں نکاح کا جواز	۶۱۰
	اختتامیہ	۶۱۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام میں علم کی طلب و جستجو کا ایسا ذوق پیدا فرما دیا تھا کہ ہر فرد دنیوی زندگی کے معاملات اور اخروی زندگی کے امور سے متعلق شریعت کا نقطہ نگاہ جاننے کے لیے ہر وقت سرگرم عمل رہتا تھا' اور صحابہ کرام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم و تربیت اور تزکیہ نفوس کے نتیجہ میں علم کی طلب' دین کا اعلیٰ فہم اور گہری بصیرت بھی پیدا ہوئی' یہی فہم و بصیرت تفقہ فی الدین کہلاتی ہے جس کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے "من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین" اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتے ہیں اسے دین کا فہم و بصیرت عطا فرما دیتے ہیں۔

انسانی زندگی کے وہ امور جن کے بارے میں نصوص (قرآن و سنت) موجود ہیں ان کا علم تو عام طور پر سب ہی صحابہ کرامؓ کو تھا' البتہ جن معاملات میں نصوص خاموش ہیں وہاں وہ صحابہ کرام جو اجتہادی صلاحیت رکھتے تھے غور و فکر کے ذریعہ اپنی رائے قائم کرتے اور اس کا اظہار بھی کرتے تھے' اپنے اس اجتہادی عمل میں وہ دین کی روح اور شریعت کی اصولی ہدایات ضرور ملحوظ رکھتے۔

اجتہاد کے عمل میں انسان اپنے علم کے ساتھ عقل و ذہانت اور غور و فکر کی صلاحیتوں کو بھی استعمال کرتا ہے اس لیے اجتہادی آراء میں اہل علم کا اختلاف ایک فطری امر ہے' خود صحابہ کرامؓ میں بعض مسائل پر اختلاف رائے بھی پیدا ہوا' پھر عہد صحابہ سے لے کر تبع تابعین کے عہد تک ایک ایک مسئلہ پر کئی کئی آراء سامنے آئیں' مگر ہر رائے کسی نہ کسی دلیل پر مبنی تھی۔

حالات اور ضروریات ہر دور اور ہر زمانہ میں تغیر پذیر ہوتے ہیں' حالات و واقعات کے مطابق اجتہاد بھی وقوع پذیر ہوتا ہے اور اجتہادی عمل کی وجہ سے اختلاف رائے میں اضافہ بھی ہوتا ہے۔

فقہاء کی اختلافی آراء اور ان کے دلائل کا تنقیدی مطالعہ ایک دلچسپ موضوع ہے۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے فقہاء نے اس موضوع کی طرف توجہ دی اور اختلاف الفقہاء پر مستقل کتابیں لکھیں۔ محمد بن نصر المروزی (م ۲۹۴ھ) غالباً پہلے فقیہ ہیں جنہوں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا' انہوں نے اختلاف العلماء (۱) کے نام سے کتاب لکھی' ان کے بعد محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) نے اختلاف الفقہاء کے عنوان

---

(۱) بیروت سے عالم الکتب نے یہ کتاب ۱۹۸۵ میں شائع کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے کتاب لکھی جس میں انہوں نے اپنے زمانہ تک کے فقہاء کے اقوال کو نقل کیا ہے۔ان کے ہمعصر ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی (م ۳۲۱ھ) نے بھی اسی نام سے کتاب لکھی (۱) اس موضوع پر مزید علمی انداز میں ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ) نے اپنی کتاب الانصاف فیما بین العلماء من الاختلاف میں بحث کی۔ ابن عبدالبرؒ نے کہیں کہیں اسباب اختلاف پر بھی روشنی ڈالی ہے' دلائل کو بھی ذکر کیا ہے اور اپنے خیال کے مطابق راجح قول کی نشاندہی بھی کی ہے۔ ابن عبدالبرؒ کے انداز کو اپناتے ہوئے پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے معروف فقیہ ابو محمد عبداللہ بن السید البطلیموسی (م ۵۲۱ھ) نے اسباب اختلاف پر ایک مستقل کتاب لکھی جو "الانصاف فی التنبیہ علی اسباب الاختلاف" کے نام سے مشہور ہے۔

اس موضوع پر ان حضرات کی تحریروں میں بھی علمی بحث ملتی ہے جنہوں نے فروعی مسائل اور آراء کو اصولوں پر پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں شیخ محمود الزنجانی (م ۶۵۶ھ) کی کتاب "تخریج الفروع علی الاصول" اور شیخ عبدالرحیم الاسنوی (م ۷۷۲ھ) کی کتاب "التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول" اہم کتابیں ہیں۔

برصغیر کے معروف فقیہ شاہ ولی اللہؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے اس موضوع پر دو رسالے تحریر فرمائے : ایک عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید' اس رسالہ کا اصل موضوع تو اجتہاد و تقلید پر اصولی بحث ہے لیکن اس کتاب کا ایک باب اختلاف فقہاء اور اس کے اسباب و علل پر ہے' شاہ صاحب کا دوسرا رسالہ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف " ہے۔ اس رسالہ میں ائمہ فقہاء کے اختلافات کے اسباب و علل پر بھی گفتگو کی ہے اور بعض اہم فقہی مسالک میں تطبیق کی سعی بھی کی ہے۔

ہمارے معاصر فقہاء نے آداب الاختلاف پر خاص توجہ دی ہے' جدید دور میں مناظرانہ انداز پسند نہیں کیا جاتا' اس لیے کچھ ایسے اصول و ضوابط پر توجہ دی گئی ہے جن کو ملحوظ رکھ کر محض علمی انداز میں رائے کا اظہار کیا جا سکے' اس موضوع پر طہ جابر علوانی کی کتاب ادب الاختلاف فی الاسلام (۲) اچھی کتاب ہے۔

پروفیسر مصطفیٰ سعید الخن نے اس موضوع پر اسلاف کے ذخیرہ علم کو پیش نظر رکھ کر قواعد اصولیہ کا علمی جائزہ لیا ہے۔ اور قواعد اصولیہ میں اختلاف کی وجہ سے جو اثرات اختلاف الفقہاء پر مرتب ہوئے ہیں ان کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ یہ کتاب ۱۹۷۲ء میں پہلی مرتبہ بیروت سے شائع ہوئی تو اہل علم کے طبقوں میں اسے بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ بعد میں مزید اضافوں کے ساتھ متعدد مرتبہ طبع ہوئی۔

---

(۱) المعہد العالمی للفکر الاسلامی' واشنگٹن سے اس کا تیسرا ایڈیشن ۱۹۸۷ میں شائع ہوا۔

(۲) یہ کتاب عالمی ادارہ فکر اسلامی امریکہ سے شائع ہوئی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کتاب کی علمی حیثیت اور موجودہ دور میں اس کی ضرورت وافادیت کے پیش نظر شریعہ اکیڈمی نے اس کتاب کے ترجمہ کو اپنے اشاعتی منصوبہ میں شامل کر لیا تاکہ اردو زبان میں علمی کاموں میں مصروف اہل علم کا وسیع حلقہ بھی اس کتاب کے علمی مباحث سے استفادہ کر سکے۔

شریعہ اکیڈمی کے نوجوان فاضل مولینا حبیب الرحمٰن نے اس کتاب کو اردو میں ترجمہ کرنے کا فریضہ انجام دیا ہے۔ اصول فقہ اور قواعد اصولیہ کے فنی مباحث کو بڑی محنت سے انہوں نے رواں اردو میں منتقل کیا ہے' اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں برکت عطا فرمائے۔

شریعہ اکیڈمی "اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیہ فی اختلاف الفقہاء" کا اردو ترجمہ اہل علم کے لیے پیش کر رہی ہے' ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ شریعہ اکیڈمی کی علمی کاوش کے ثمرات صرف اہل علم تک محدود نہیں رہیں گے بلکہ مملکت اسلامیہ میں نفاذ شریعت کے عمل میں بھی ممد و معاون ثابت ہوں گے۔

محمد یوسف فاروقی

ڈائریکٹر جنرل' شریعہ اکیڈمی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عہدِ رسالت میں قانون سازی اور اس کے ماخذ

قرآن و سنت کی شکل میں موجود وحی قانون سازی کا ماخذ ہے:

وہ لوگ جو اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات پر ایمان لائے' اس کے حکم کی تعمیل کی' اللہ کے رسول کی تصدیق کی اور اس کی دعوت کے پرچم تلے جمع ہوئے' وہ اللہ کے رسول ﷺ کو جملہ امور میں مرجع اور بہترین نمونہ سمجھتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی انکے لئے ہر مشکل میں راہنمائی کا ذریعہ تھی۔ یہ اہل ایمان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نقش قدم پر چلتے' آپ کی تعلیمات کی پیروی کرتے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اللہ تعالیٰ کے احکام اور آیات کا علم سیکھتے۔ ان حضرات کو اگر کبھی کوئی مشکل پیش آتی یا کوئی نیا مسئلہ ان کے سامنے آتا تو فوراً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوتے اور وضاحت چاہتے کہ اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا کیا حکم ہے۔ اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر عمل کرتے:

"فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول"(۱)

(اگر کسی معاملہ میں تمہارا آپس میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹادو)۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو مسائل بتاتے' ان کے لئے قانون سازی کرتے اور احکام کی وضاحت فرماتے۔ یہ وضاحت کبھی قرآنی آیات کے ذریعے ہوتی' کبھی خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کے ذریعے' کبھی اپنے عمل کے ذریعے اور کبھی یوں ہوتا کہ کسی کے درست عمل کو دیکھ کر بطور تائید اس پر سکوت فرماتے۔

بہر حال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مسئلے کی وضاحت کا جو بھی طریقہ ہوتا وہ وحی سے خارج نہ ہوتا' کیونکہ وحی کبھی قرآن مجید کی شکل میں ہوتی تھی جو کہ وحی متلو کہلاتی ہے۔ اور کبھی سنت قولی

---

(۱) النساء: ۵۹

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یا فعلی کی صورت میں ہوتی ۔۔۔ جو کہ وحی غیر متلو کہلاتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے :

"ومانیطق عن الھوی ان ھو الاوحی یوحٰی"(۱)

(وہ اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتا۔ یہ تو ایک وحی ہے جو اس پر نازل کی جاتی ہے)۔

نیز ارشاد فرمایا :

"وانزل اللہ علیك الکتاب والحکمۃ و علمك مالم تکن تعلم وکان فضل اللہ علیك عظیما"(۲)

(اللہ تعالیٰ نے آپ پر کتاب اور حکمت نازل کی اور آپ کو وہ کچھ بتایا جو تمہیں معلوم نہ تھا' آپ پر تو اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا احسان ہے)۔

امام شافعیؒ اپنی کتاب "الرسالہ" میں لکھتے ہیں : "کتاب سے مراد یہاں قرآن مجید ہے جب کہ حکمت کے متعلق میں نے ان علماء کرام کو جو میرے نزدیک قابل اعتماد ہیں' فرماتے سنا ہے کہ اس سے مراد سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اسی مفہوم کے قریب قریب قرآن مجید میں بھی اشارہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہاں تعلیم کتاب (قرآن مجید) کے بعد حکمت کا ذکر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے کتاب و حکمت کی تعلیم کا ذکر اپنی مخلوق پر بطور احسان کیا ہے :

"لقد من اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیھم رسولا من انفسھم یتلو علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین"۔(۳)

(در حقیقت اہل ایمان پر اللہ تعالیٰ نے یہ بہت بڑا احسان فرمایا ہے کہ ان کے درمیان خود انہی میں سے ایک ایسا پیغمبر اٹھایا جو اس کی آیات انہیں سناتا ہے۔ ان کی زندگیوں کو سنوارتا ہے اور انہیں کتاب و دانائی کی تعلیم دیتا ہے' حالانکہ اس سے پہلے یہ لوگ صریح گمراہی میں پڑے ہوئے تھے)۔

لیکن یہ درست نہیں ہے کہ یہاں حکمت سے سنت رسول کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لیا جائے۔(۴) واللہ اعلم۔

امام ابن تیمیہ اپنی کتاب "معارج الوصول" میں لکھتے ہیں : "قرآن کریم میں کئی مقامات پر اس بات کا تذکرہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کتاب و حکمت اتاری اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو کتاب و حکمت کی تعلیم بھی دی جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے :

---

(۱) النجم: ۳۔۴ (۲) النساء: ۱۱۳

(۳) آل عمران: ۱۶۴ (۴) الرسالہ: ص ۷۸

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"یعلمهم الکتاب و الحکمة"

(وہ انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں بھی کتاب اور حکمت کی باتیں سناتے تھے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو یہ آیات اور حکمت کی باتیں یاد رکھنے کا حکم دیا:

"واذکرن مایتلی فی بیوتکن من آیات اللہ و الحکمة"(۱)

(یاد رکھو اللہ تعالیٰ کی آیات اور حکمت کی ان باتوں کو جو تمہارے گھروں میں سنائی جاتی ہیں)۔

اللہ کی آیات تو قرآن مجید ہے' خود قرآن مجید بتاتا ہے کہ وہ "منزل من اللہ" ہے۔ چنانچہ یہ خود اپنے نازل کرنے والی ذات کے وجود کی دلیل اور نشانی ہے باقی جہاں تک حکمت کا تعلق ہے تو علماء سلف میں سے متعدد حضرات نے اس سے سنت مراد لیا ہے۔(۲)

جب صحابہ کرامؓ کو اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے بارے میں پتا چل جاتا تو وہ بلا تردد تیزی کے ساتھ اس کی طرف بڑھتے اور اللہ تعالیٰ کے اس حکم کے مطابق اس کی تعمیل کرتے:

"وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی اللہ و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم"(۳)

(کسی مومن مرد اور مومن عورت کا یہ حق نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی معاملہ کا فیصلہ کر دیں تو پھر اسے اپنے اس معاملہ میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہو)۔

ایک اور مقام پر فرمان باری تعالیٰ ہے:

"فلا و ربك لایؤ منون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما"(۴)

(نہیں' (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) تیرے رب کی قسم! یہ کبھی مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ اپنے باہمی اختلافات میں تم کو فیصلہ کرنے والا نہ مان لیں' پھر جو فیصلہ تم کرو اس پر اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں بلکہ پورے طور پر تسلیم کر لیں)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رفقاء کی حالت تو یہ تھی کہ وہ شدید ضرورت کے بغیر سوال نہیں کرتے تھے۔ ایسا نہیں تھا کہ وہ کچھ فرضی مسائل بناتے اور پھر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے پوچھتے' اس دور

---

(۱) الاحزاب: ۳۴ (۲) مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ (۱۹: ۱۷۵)

(۳) الاحزاب: ۳۶ (۴) النساء: ۶۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں زیادہ سوال کرنے والے کو پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا تھا' کیونکہ اس کی مذمت اور ممانعت خود قرآن میں وارد ہو چکی تھی :

"یاایھاالذین آمنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤ کم"

(اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے متعلق نہ پوچھو کہ اگر انہیں تمہارے سامنے ظاہر کر دیا جائے تو تمہیں ناگوار ہو)۔

حدیث نبوی ہے :

اعظم المسلمین فی المسلمین جرما من سال عن شی لم یحرم علی المسلمین فحرم علیھم من اجل مسئالته(۱)

(مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ مسلمان ہے کہ اس نے کسی ایسی چیز کے متعلق پوچھا جو پہلے حرام نہیں تھی اور اس کے سوال کی وجہ سے حرام قرار دے دی گئی)۔

ایک دوسری حدیث میں ہے :

"مانھیتکم عنه فاجتنبوہ وما امر تکم به فاتوا منه ما استطعتم فانما اھلك الذین من قبلکم کثرۃ مسائلھم واختلا فھم علی انبیاء ھم"(۲)

(میں تمہیں جس چیز سے روک دوں اس سے رک جاؤ اور جس کے کرنے کا حکم دوں اسے اپنی طاقت کے مطابق کرو' درحقیقت سابقہ قومیں اس لئے تباہ ہوئیں کہ وہ اپنے انبیاء سے بے موقع وبلا ضرورت بہت زیادہ سوالات کیا کرتی تھیں اور پھر ان سے اختلاف کرتی تھیں)۔

شاہ ولی اللہ دھلویؒ نے اپنی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ اور "الانصاف فی بیان اسباب الخلاف" میں اس کا عمدہ نقشہ کھینچا ہے۔ وہ اپنی کتاب الانصاف میں بیان فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک دور میں فقہ مدون شکل میں موجود نہیں تھی اور نہ ہی احکام سے متعلق مباحث کی یہ صورت تھی جس طرح کہ فقہاء آج کل انتہائی محنت اور کوشش سے ہر چیز کے ارکان' شرائط اور آداب الگ الگ بیان کرتے ہیں اور الگ سے دلائل دیتے ہیں۔ خود ہی کچھ فرضی صورتیں بناتے ہیں اور پھر ان پر بحث کرتے ہیں' ان میں سے جو چیز قابل وضاحت (Defineable) ہوتی اس کی تفصیلات بیان کرتے ہیں اور جو قابل حصر ہے اس میں حصر

(۱) اسے امام بخاری نے کتاب الاعتصام کے تیسرے باب مایکرہ من کثرۃ السوال میں اور امام مسلم نے کتاب الفضائل حدیث نمبر ۵۸ ۲۳ میں نقل کیا ہے۔

(۲) صحیح مسلم 'کتاب الفضائل' حدیث نمبر ۱۳۳۷' دیکھئے اعلام الموقعین ۱: ۵۷-۶۱

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بیان کرتے ہیں وغیرہ۔ لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں معاملہ یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرماتے' صحابہ کرام وضو کا طریقہ دیکھتے اور اس طرح سیکھ لیتے۔ یہ بیان نہیں کیا جاتا تھا کہ یہ رکن ہے اور اس کا تعلق آداب سے ہے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفقاء آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھتے' پھر اسی طرح پڑھتے جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے ہوئے دیکھتے۔ لوگوں نے جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فریضہ حج ادا کرتے دیکھا اسی طرح انہوں نے بھی ادا کیا۔ اکثر مسائل کے بیان میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی انداز اختیار کیا۔ یہ تفصیلات نہیں بتائی جاتی تھیں کہ وضوء کے فرائض چار ہیں یا چھ اور نہ یہ بتایا جاتا تھا کہ بالفرض اگر کسی نے پے در پے وضوء نہ کیا ہو تو آیا اس کا وضوء صحیح ہے یا غلط الا ماشاء اللہ۔ صحابہ کرامؓ کم ہی اس طرح کے امور سے متعلق پوچھتے تھے۔

حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ: "میں نے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بہتر لوگ نہیں دیکھے انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرمانے تک صرف تیرہ سوال پوچھے (۱) اور وہ سب کے سب قرآن مجید میں موجود ہیں مثلاً:

"يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه"

(یہ آپ سے حرمت والے مہینوں میں جنگ کے متعلق پوچھتے ہیں)۔

"يسئلونك عن المحيض"

(یہ آپ سے حیض کے بارے دریافت کرتے ہیں)۔

صحابہ کرامؓ صرف انہی چیزوں کے متعلق سوال کرتے' جن میں کوئی فائدہ ہوتا۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ جو چیز وقوع پذیر نہ ہوئی ہو اس کے متعلق نہ پوچھو' اس لئے کہ میں نے عمر بن خطابؓ کو ایسے لوگوں پر لعنت کرتے سنا ہے جو ایسی چیزوں کے متعلق پوچھتے تھے جو وقوع پذیر نہیں ہوئی تھیں۔

قاسمؒ فرماتے ہیں کہ: تم ایسی چیزوں کے متعلق پوچھتے ہو جن کے بارے میں ہم نہیں پوچھا کرتے تھے' اور تم ایسی چیزوں کو کریدتے ہو جنہیں ہم کریدا نہیں کرتے تھے اور ایسی چیزوں کے بارے میں سوال کرتے ہو جو ہمارے علم میں نہیں ہیں اور اگر وہ ہمارے علم میں ہوتیں تو ان کا پوشیدہ رکھنا ہمارے لئے قطعاً جائز نہ تھا۔

---

(۱) ابن قیم جوزیؒ اپنی کتاب اعلام الموقعین میں ابن عباسؓ کے اس کلام کی وضاحت فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ تیرہ (۱۳) مسائل ہیں جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں نقل کیے ہیں ورنہ بے شمار مسائل آپ سے پوچھے گئے ہیں اور آپ نے ان کا جواب دیا ہے جو سنت رسول سے ثابت ہیں۔ اعلام الموقعین' ا: ۵۹

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

عمرو بن اسحاق ؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جتنے بھی اصحاب ؓ رسول کو پایا ہے ' ان سے زیادہ آسان طرز عمل اور کم سے کم شدت اختیار کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا (یعنی مسائل میں جو آسان تر چیز ہوتی اسے اختیار کرتے)۔ عبادہ بن نسی الکندی سے ایک مرتبہ دریافت کیا گیا کہ اگر کوئی عورت ایسی جگہ فوت ہو جائے جہاں اس کا کوئی ولی موجود نہ ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ : تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جو نہ تمہاری طرح تشدد کرتے تھے اور نہ ہی تمہاری طرح کے مسائل پوچھا کرتے تھے۔ ان آثار کی تخریج دارمی نے کی ہے۔

لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پیش آمدہ واقعات کے متعلق فتوی طلب کرتے تو آپ ؐ فتوی صادر فرماتے ' آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقدمات لاتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم فیصلہ فرماتے ' جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو اچھا کام کرتے دیکھتے تو ان کی تعریف کرتے اور جب برا کام کرتے دیکھتے تو اسے ناپسند فرماتے۔ یہ نہیں تھا کہ ہر مقدمہ کا فیصلہ ' ہر بات کا جواب اور ہر برے کام سے ممانعت اجتماعات ہی میں ہوتی ہو۔ (۱)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع و اقتداء اور قرآن مجید پر عمل کے لحاظ سے اصحاب رسول کی حالت تو یہ تھی کہ کتاب اللہ اور سنت رسول ہی صحابہ کرام کے مراجع تھے اور یہی دو چیزیں عہد رسالت میں قانون سازی کا ذریعہ تھیں۔

اب ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا اس بات کا امکان ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جو دو بنیادی ماخذ قرآن و سنت کی شکل میں تھے ' ان کے ساتھ دیگر ماخذ کا اعتبار کیا جاتا تھا مثلاً اجماع اور اجتہاد۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اجماع قانون سازی کا ماخذ نہیں تھا ' کیونکہ اس دور میں احکام معلوم کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا۔ تاہم دور نبوی میں قرآن و سنت کا مختصر ذکر کرنے کے بعد ہم اجتہاد پر بات کریں گے۔

۲۔ قرآن مجید عہد رسالت میں

یہ بات متفق علیہ ہے کہ قرآن مجید یکبارگی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نہیں اتارا گیا بلکہ تھوڑا تھوڑا بیس (۲۰) یا تئیس (۲۳) سال میں نازل ہوا (۲) کبھی ایک آیت کبھی کئی آیات اور کبھی مکمل سورت نازل کی جاتی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے : "وقرآنا" فرقناه لتقرأه على الناس على مكث" (۳) (اس قرآن کو ہم نے

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف ' ص ۲ ۔۔۔ ۵ مطبعہ فاروق الاول بالمصورہ ' حجۃ اللہ البالغہ (۱۴۰ ۔۔۔ ۱۴۱)

(۲) البرہان فی علوم القرآن ' علامہ زرکشی ' ج ۱ ' ص ۲۳۲ (۳) الفرقان: ۳۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا ہے تاکہ تم ٹھہر ٹھہر کر اسے لوگوں کو سناؤ۔)دوسرے مقام پر ہے:

"وقال الذین کفروا لولا نزل علیه القرآ ن جملة واحدة ۔ کذالك لنثبت به فئوادك و رتلناه ترتیلا"(۱)

(منکرین حق کہتے ہیں'اس شخص پر سارا قرآن ایک ہی وقت میں کیوں نہیں اتارا گیا۔ہاں ایسا اس لئے کیا گیا ہے کہ اسکو ہم اچھی طرح تمہارے ذہن نشین کرتے رہیں۔اور ہم نے اسے ایک خاص ترتیب کے ساتھ الگ الگ اجزاء کی شکل دی ہے)۔

قرآن مجید آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر حسب ضرورت اور حالات وواقعات کی مناسبت سے نازل ہوتا تھا۔ یہ بات شان نزول سے متعلق بیان کی جانے والی احادیث سے معلوم ہوتی ہے۔مثلاً آیت تیمم کے شان نزول میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت امام بخاری نے نقل کی ہے۔فرماتی ہیں کہ حضرت اسماءؓ کا ہار گم ہو گیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاش کے لئے چند افراد کو روانہ کیا۔اسی دوران نماز کا وقت ہو گیا اور یہ لوگ باوضو نہیں تھے'پانی بھی نہیں مل سکا کہ وہ وضوء کر کے نماز پڑھ لیتے'چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم اتاری۔(۲)

صحیح بخاری میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ بنو سلیم کا ایک شخص بکریاں چرا رہا تھا'اصحاب رسول کا گذر ہوا تو اس نے سلام کیا'صحابہ کرامؓ نے یہ سمجھا کہ اس نے محض جان بچانے کی خاطر ہمیں سلام کیا ہے'چنانچہ انہوں نے اسے قتل کر دیا اور اس کا مال غنیمت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو یہ آیت اتری:

"یا ایھاالذین آمنوا اذا ضربتم فی سبیل الله فتبینوا ولا تقولو ا لمن القی الیکم السلام لست مومنا ۔ تبتغون عرض الحیاۃالدنیا فعندالله مغانم کثیرۃ' کذالك کنتم من قبل فمن الله علیکم فتبینوا ان الله کان بماتعملون خبیرا"(۳)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو'جب تم اللہ کی راہ میں جہاد کے لئے نکلو تو دوست دشمن میں تمیز کرو اور جو تمہیں سلام کرے فوراً اسے یہ نہ کہہ دو کہ تو مومن نہیں ہے۔اگر تم دنیاوی فائدہ چاہتے ہو تو اللہ تعالیٰ کے پاس تمہارے لئے بہت سے اموال غنیمت ہیں۔آخر اسی حالت میں تم خود بھی مبتلا رہ چکے ہو'پھر اللہ تعالیٰ نے تم پر احسان کیا' لہذا تحقیق سے کام لیا کرو'جو کچھ تم کرتے ہو اللہ تعالیٰ اس سے باخبر ہے)۔

---

(۱) الاسراء: ۱۰۶ (۲) صحیح بخاری کتاب التیمم' صحیح مسلم کتاب التیمم حدیث نمبر ۳۶۷

(۳) امام بخاری نے مذکورہ آیت کی تفسیر کے ضمن میں یہ واقعہ نقل کیا ہے۔النساء: ۹۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صحیح بخاری میں ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام زید بن حارثہ کو ہم زید بن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے پکارتے تھے۔ پھر قرآن مجید کی یہ آیت اتری:

"ادعوھم لآباء ھم ھو اقسط عند الله "(۱)

(اور منہ بولے بیٹوں کو ان کے باپوں کی طرف نسبت کر کے پکارو۔ یہ اللہ تعالی کے نزدیک زیادہ منصفانہ بات ہے)۔

ان روایات کے علاوہ دیگر بے شمار روایات ہیں جو کتب صحاح میں موجود ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نبی امی تھے اور جب قرآن مجید کا کوئی حصہ اترتا تو آپ اسے یاد کرنے کا اہتمام فرماتے اور اپنے رفقاء کو بھی اسے یاد کرنے کا فرماتے۔ اس کے ساتھ ساتھ کسی کاتب کو بلاتے اور کھجور کی چھال، سفید باریک پتھر، کاغذ اور چمڑے کے ٹکڑے یا شانے اور پسلی کی ہڈی وغیرہ جو چیز اس دور میں ہوتی اس پر اسے لکھنے کا حکم فرماتے۔ پھر اس تحریر شدہ حصے کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں رکھا جاتا۔(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں کچھ لوگ کتابت وحی کے لیے مقرر تھے جن میں خلفاء راشدینؓ، زید ابن ثابتؓ اور ابی ابن کعبؓ شامل تھے۔ صحابہ کرام کی ایک بڑی تعداد نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں قرآن مجید زبانی یاد کر لیا تھا۔ ان میں معاذ ابن جبلؓ، عبادہ ابن صامتؓ، زید ابن ثابتؓ، ابو الدرداءؓ، ابن مسعودؓ اور خلفاء اربعہ رضوان اللہ علیہم اجمعین شامل ہیں۔

جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیائے فانی سے رحلت فرمائی تو پورا قرآن مجید سینوں میں بھی محفوظ تھا اور اس وقت کے وسائل کتابت کے مطابق تحریری شکل میں بھی موجود تھا۔

۳۔ سنت عہد رسالت میں

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں سنت کی شکل یہ تھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے یا کرتے صحابہ کرام کی شدید خواہش ہوتی کہ اسے یاد کریں اور مکمل امانت داری سے دوسروں تک پہنچائیں۔ قرآن کریم کی طرح آپ نے سنت کی کتابت کے لئے کاتبین کا تقرر نہیں کیا تھا۔ بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث کی کتابت سے روکا۔ صحیح مسلم میں ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھ سے قرآن کے علاوہ کچھ نہ لکھو، جس نے قرآن کے علاوہ کچھ لکھا ہے تو وہ اسے مٹا دے۔ میری باتوں کو بیان کرو اور پہنچاؤ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جس نے جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھا تو وہ

---

(۱) احزاب: ۵

(۲) مناھل العرفان، زرقانی، ۱: ۲۳۳۔۲۴۰

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اپنا ٹھکانہ آگ میں بنالے۔(۱)

ظاہر ہے کہ کتابت سے یہ ممانعت ایک ابتدائی فیصلہ تھا، جس کا سبب یہ اندیشہ تھا کہ کہیں قرآن مجید اور حدیث آپس میں خلط ملط نہ ہو جائیں۔ یہ حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور میں منسوخ ہو گیا اور کتابت حدیث کی اجازت مل گئی۔(۲) کچھ صحابہ کرام نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض فرمودات نوٹ کر لیا کرتے تھے جس پر درج ذیل احادیث دلالت کرتی ہیں :

۱۔ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ : جب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ مکرمہ کی فتح سے نوازا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے سامنے کھڑے ہو کر خطبہ دیا اور حمد و ثناء کے بعد فرمایا :

"ان اللہ حبس عن مکہ الفیل وسلط علیھا رسولہ والمؤمنین 'فانھا لا تحل لا حد بعدی 'فلا ینفر صیدھا 'ولا یختلی شوکھا 'ولا تحل ساقطھا الا لمنشد ومن قتل لہ قتیل فھو بخیرالنظرین اما ان یفدی واما ان یقید فقال العباس الا الا ذخر فانا نجعلہ بقبورنا وبیوتنا'فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الا الا ذخر'فقام ابو شاہ(۳)رجل من اھل الیمن فقال: اکتبوالی یا رسول اللہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکتبوا لابی شاہ"۔

(اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کو ہاتھی والوں سے بچایا اور اس پر اپنے رسول اور اہل ایمان کو غلبہ عنایت فرمایا۔ میرے بعد یہ کسی کے لئے حلال نہیں 'نہ اس کا شکار بھگایا جائے نہ اس کا کانٹا کاٹا جائے اور نہ ہی یہاں کی گمشدہ چیز کو اٹھانا درست ہے۔ سوائے اس شخص کے جو اعلان کرنے کے لیے اٹھانا چاہے۔ اگر کوئی شخص قتل ہو جائے تو اس کے وارث کو اختیار ہے چاہے تو فدیہ لے چاہے تو قصاص لے۔ حضرت عباسؓ نے فرمایا : اے اللہ کے رسول !اذخر گھاس کو حرمت سے مستثنیٰ فرما دیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذخر مستثنیٰ ہے۔)

یمن کا ابو شاہ نامی ایک شخص اٹھا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول مجھے لکھوا دیجئے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ابو شاہ کو لکھ دو۔

میں نے جب امام اوزاعیؒ سے پوچھا کہ اس کا کیا مطلب ہے کہ مجھے لکھوا دیجئے! تو انہوں نے بتایا کہ اس سے مراد وہ خطبہ ہے جو انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا۔(۴)

---

(۱) صحیح مسلم کتاب الزھد والرقاق۔ حدیث نمبر ۳۰۰۴

(۲) دیکھئے معالم السنن 'علامہ خطابی (۳) فارسی میں ابو شاہ کا معنی بادشاہ ہے 'دیکھئے الاصابہ '۷: ۹۷

(۴) صحیح بخاری کتاب اللقطہ '۳: ۹۴۔۹۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ سنن ابو داؤد میں عبداللہ ابن عمرو بن عاص سے مروی ہے: "کنت اکتب کل شئی اسمعه من رسول الله صلی الله علیه وسلم ارید حفظه فنهتنی قریش وقالوا :اتکتب کل شئی تسمعه و رسول الله صلی الله علیه وسلم بشر یتکلم فی الغضب والرضا۔ فامسکت عن الکتاب فذکرت ذالك لرسول الله صلی الله علیه وسلم فأومأ باصبعه الی فیه فقال :اکتب فوالذی نفسی بیده مایخرج منه الا حق"۔(۱)

(میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر وہ بات جسے یاد کرنا چاہتا تھا لکھ لیا کرتا تھا' تو قریش نے مجھے منع کیا اور کہا کہ آپ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جو بات سنتے ہیں لکھ لیتے ہیں حالانکہ وہ بھی انسان ہیں۔ کبھی غصے کی حالت ہوتی ہے اور کبھی خوشی کی حالت۔ تو میں رک گیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے منہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا :بس لکھتے جاؤ اللہ کی قسم اس (زبان مبارک) سے حق کے سوا کچھ نہیں نکلتا)۔

۳۔ امام بخاری نے ابو جحیفہ سے نقل کیا ہے' فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ سے پوچھا :کیا آپ کے پاس کوئی تحریری چیز ہے۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ میرے پاس اللہ کی کتاب اور وہ فہم ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے بندہ مومن کو عطا کیا جاتا ہے اور بس یہ صحیفہ۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ میں نے پوچھا کہ اس صحیفہ میں کیا ہے۔ تو انہوں نے بتایا کہ اس میں دیت اور قیدیوں کی رہائی سے متعلق احکام ہیں اور یہ کہ مسلمان کو کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔(۲)

صاحب فتح الباری نے اس تحریری چیز کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ابو جحیفہ کے سوال کا منشا یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ پر جو کچھ نازل فرمایا اس میں سے لکھا ہوا تمہیں کیا کچھ ملا ہے۔

(۴) امام بخاری نے ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے کہ اصحاب رسول میں سے کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث کی روایت کرنے والا نہیں سوائے عبداللہ ابن عمرو کے' انکے پاس زیادہ احادیث اس لئے ہیں کہ وہ لکھ لیا کرتے تھے اور میں لکھتا نہیں۔(۳)

(۵) ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں اور نسائی' ابن خزیمہ' ابن حبان اور امام احمد نے ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے انہوں نے اپنے باپ سے اور انہوں نے اپنے دادا سے نقل کیا ہے کہ :نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کی طرف خط لکھا تھا' جس میں دیتوں کا بیان تھا کہ انسانی جان کی دیت کیا ہے اور اعضاء کی دیت کیا ہے۔(۴)

---

(۱) سنن ابی داؤد: ۳\۳۴۳' حدیث نمبر ۳۶۴۶ (۲) صحیح بخاری' باب کتابۃ العلم (۱:۳۶)

(۳) سابقہ مرجع (۴) سبل السلام: ۳\۳۸۴۔۔۳۸۶

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہ صحیح ہے کہ عہد رسالت میں سنت کی کتابت کا اس قدر اہتمام نہیں ہوا جتنا قرآن مجید کی کتابت کا ہوا لیکن حفظ کے لحاظ سے حدیث کا بھی بہت اہتمام ہوا اور اس پر بہت توجہ دی گئی۔

اس لئے ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے اس حالت میں رخصت ہوئے کہ سنت رسول صحابہ کرام کے سینوں میں تو محفوظ ہو چکی تھی لیکن تحریری شکل میں اس کا کچھ حصہ ہی آیا تھا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حدیث کی حفاظت اور اس کا دفاع کرنے والے لوگ اللہ تعالیٰ نے پیدا کئے' جو کسی طرح کی دخل اندازی سے اس کی حفاظت کر سکتے تھے۔ صحیح' ضعیف اور موضوع میں فرق بھی کر سکتے تھے' اور انہوں نے اس مقصد کے لئے طریقہ کار اور قوانین بنائے' جو اصول حدیث اور مصطلحات علم حدیث کی شکل میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو بہترین صلہ عطا فرمائے! آمین۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ دور نبوی میں اجتہاد

(ا) اجتہاد کی تعریف

علامہ آمدیؒ "الاحکام" میں اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علمائے اصول فقہ کی اصطلاح میں اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ : "احکام" شرعیہ کی دریافت میں پوری محنت اور جدوجہد اس طرح صرف کرنا کہ اس سے زیادہ محنت کرنے میں انسان اپنے آپ کو بے بس اور مجبور محسوس کرے۔

(ب) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتہاد کی اجازت اور آپ کا اجتہاد فرمانا

اہل علم کے نزدیک راجح اور صحیح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتہاد کی اجازت تھی اور بعض معاملات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کیا بھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کی اجازت بھی دی اور دور نبوی ہی میں انہوں نے اس پر عمل بھی فرمایا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتہاد کی اجازت کی دلیل علامہ آمدی نے 'الاحکام میں یہ آیت کریمہ پیش کی ہے :

"وشاورھم فی الامر"۔(۱)

(آپ ان سے خاص خاص باتوں میں مشورہ لیتے رہا کیجئے)۔

کیونکہ جہاں فیصلہ کے لیے وحی کی رہنمائی موجود ہو وہاں مشورہ نہیں لیا جاسکتا۔ مشورہ تو وہاں لیا جا سکتا ہے جہاں مسئلہ میں نص نہ ہو اور اجتہاد کرنے کی ضرورت ہو۔ چنانچہ امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی معاملہ کا فیصلہ فرمادیتے تو بعد میں وحی اس فیصلے سے مختلف آجاتی چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس ذاتی رائے کو چھوڑ کر وحی کے ذریعہ نازل ہونے والے حکم کو اختیار کر لیتے۔(۲)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کے ثبوت میں درج ذیل دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں :

وہ لوگ جو غزوہ تبوک میں شریک نہیں ہوئے انہوں نے مختلف اعذار پیش کر کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے رخصت حاصل کرلی تھی۔ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو تنبیہ فرمائی کہ :

"عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا و تعلم الكاذبين"(۳)

---

(۱) آل عمران: ۱۵۹ (۲) الاحکام ج ۳، ص ۱۴۰۔۔۔۱۴۱

(۳) التوبہ: ۴۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(اللہ تعالیٰ نے (آپ صلی اللہ علیہ وسلم) کو معاف تو کر دیا' آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان کو اجازت کیوں دے دی تھی' جب تک کہ آپ کے سامنے سچے لوگ ظاہر نہ ہو جاتے اور جھوٹوں کو آپ معلوم نہ کر لیتے)۔

امام نسفی ان آیات کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ ان آیات سے انبیاء کرام کے اجتہاد کا جواز معلوم ہوتا ہے' کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ رخصت اپنے اجتہاد سے دی تھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادی فیصلوں کی ایک دلیل غزوہ بدر میں اسیران بدر سے فدیہ کا قبول کرنا بھی ہے۔ اس موقع پر بھی بطور تنبیہ یہ آیت کریمہ نازل ہوئی:

"ما کان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض" (۱)

(نبی کی شان کے لائق یہ نہیں ہے کہ ان کے قبضے میں قیدی رہیں جب تک (کافروں کو قتل کر کے) وہ زمین میں اچھی طرح خون ریزی نہ کر لیں)۔

صحیح مسلم میں ابن عباسؓ کی ایک حدیث روایت کی گئی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب قیدی لائے گئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے مشورہ طلب کیا۔ حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول! یہ اپنی ہی قوم اور قبیلے کے لوگ ہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ آپ ان سے فدیہ وصول کر لیں۔ اس سے ہمیں کفار کے مقابلہ میں تقویت بھی مل جائے گی اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی وقت اللہ تعالیٰ ان کو بھی اسلام قبول کرنے کی توفیق دے دے۔ اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ تمہاری کیا رائے ہے۔ حضرت عمرؓ نے جواب دیا: اے اللہ کے رسول خدا میری رائے وہ نہیں ہے جو حضرت ابو بکرؓ کی ہے۔ میرا مشورہ تو یہ ہے کہ آپ اجازت دیں تاکہ ہم ان کی گردنیں اڑا دیں۔ حضرت علیؓ کو اجازت دیجئے کہ وہ عقیل کا سر قلم کریں' مجھے اجازت عنایت کریں میں فلاں (حضرت عمرؓ نے اپنے کسی رشتہ دار کا نام لیا) کا سر تن سے جدا کر دوں' یہ کفر کے سرغنے اور علمبردار ہیں۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکرؓ کی رائے پسند فرمائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری رائے قبول نہیں فرمائی' جب دوسرا دن ہوا تو میں رسول اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ دونوں بیٹھے رو رہے تھے۔ میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول! آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کا یہ ساتھی دونوں کیوں رو رہے ہیں۔ اگر مجھے رونا آیا تو میں بھی آپ کا ساتھ دوں گا ورنہ رونے کی شکل بناؤں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فدیہ قبول کرنے سے متعلق تیرے رفقاء نے جو مشورہ دیا تھا اس کی وجہ سے میں رو رہا ہوں' مجھے

---

(۱) الانفال: ٦٧

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کا عذاب اس درخت (جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب تھا) سے بھی قریب دکھایا گیا اور اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ہے:

"ما کان لنبی ان یکون له ...... فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا"(۱)

امام نسفیؒ ان آیات کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا اجتہاد تھا۔ کیونکہ ان کے خیال میں فدیہ قبول کرنے کی صورت میں جہاد کو مزید تقویت مل سکتی تھی اور انھیں زندہ چھوڑنے کی صورت میں اس بات کی امید کی جا سکتی تھی کہ وہ اسلام قبول کر لیں گے۔ لیکن ان سے یہ حقیقت مخفی رہی کہ کفر کے ان سرغنوں کے قتل سے اسلام کو زیادہ قوت حاصل ہو سکتی تھی اور اس سے دیگر کفار کے دلوں میں زیادہ رعب ودبدبہ بیٹھ جاتا۔ امام نسفیؒ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہ کرامؓ سے مشورہ لینا اجتہاد کے جواز کی دلیل بھی ہے اور یہ بات منکرین قیاس کے خلاف حجت بھی ہے۔

عمرو بن میمون اودی کا قول ہے: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو کام ایسے کیے جن کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے کوئی حکم نازل نہیں فرمایا تھا۔ تبوک میں منافقین کو جہاد سے پیچھے رہنے کی رخصت دینا اور غزوہ بدر کے قیدیوں سے فدیہ وصول کرنا۔ تو جیسا کہ آپ سن رہے ہیں ان دونوں فیصلوں پر اللہ کی طرف سے تنبیہ فرمائی گئی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ فتح مکہ کے دن مکہ المکرّمہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: یہ شہر محترم ہے' نہ اس کے کانٹے کاٹے جائیں نہ گھاس' نہ اس کا شکار بھگایا جائے اور نہ ہی اس مقام پر کوئی گری پڑی چیز اٹھائی جائے' ہاں اعلان کی غرض سے اٹھانا درست ہے۔ حضرت عباسؓ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول اذخر (گھاس) کو کاٹنے کی اجازت دیجیے۔ کیونکہ اس کی ضرورت پڑتی ہے اور اسے ہم اپنے گھروں میں بھی استعمال کرتے ہیں اور لوہاروں کے کام بھی آتی ہے' تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت عنایت فرمادی۔ (۲) ظاہر ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اذخر گھاس کو مستثنیٰ کرنا اپنے اجتہاد سے تھا' کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ اس وقت وحی نہیں آئی تھی۔ (۳) اس کے علاوہ بھی کچھ واقعات ہیں جن سے بعض علماء کرام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد پر استدلال کیا ہے۔ مثلاً صحیح بخاری میں ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ جہینہ کی ایک خاتون نبی اکرم صلی اللہ علیہ

(۱) صحیح مسلم ،کتاب الجهاد والسیر ،حدیث نمبر ۱۷۶۳

(۲) صحیح البخاری: باب العلم والجنائز والصید ، صحیح المسلم: کتاب الحج ،حدیث نمبر ۱۳۵۳ ،...اس کے راوی عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ (۳) الاحکام' آمدی، ۳: ۱۴۱

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میری والدہ نے حج کی منت مانی تھی لیکن یہ منت پوری کرنے سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا۔ کیا میں اس کی طرف سے حج ادا کر سکتی ہوں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں کر سکتی ہو۔ کیا خیال ہے کہ اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا تو کیا اس کا ادا کرنا ضروری نہیں تھا۔ لہذا اللہ تعالیٰ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کا حق ادا کیا جائے۔ (۱)

صحیح مسلم میں ابوذرؓ کی ایک روایت ہے کہ کچھ لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی: اے اللہ کے رسول! مالدار لوگوں نے تو سارا اجر و ثواب لوٹ لیا ہے۔ وہ بھی اس طرح نماز پڑھتے ہیں جس طرح ہم پڑھتے ہیں' روزے رکھتے ہیں جس طرح ہم رکھتے ہیں اور وہ اپنے زائد مال سے صدقہ بھی نکالتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے آپکو کوئی ایسی چیز نہیں دی ہے کہ آپ بھی صدقہ کر سکیں۔ سبحان اللہ کہنا صدقہ ہے' الحمد للہ کہنا صدقہ ہے' اللہ اکبر کہنا صدقہ ہے' لا الہ الا اللہ کہنا صدقہ ہے' نیکی کا حکم دینا صدقہ ہے' برائی سے روکنا صدقہ ہے اور تمہارا اپنی بیوی سے جماع کرنا بھی صدقہ ہے۔ انھوں نے کہا' اے اللہ کے رسول! اگر ہم میں سے کوئی آدمی اپنی شہوت پوری کرے تو کیا یہ بھی باعث اجر ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص حرام طریقہ سے اپنی شہوت پوری کرے تو کیا اس کا گناہ نہیں ہوگا۔ لہذا اگر حلال طریقہ سے اپنی ضرورت پوری کرتا ہے تو اسے اجر بھی ملے گا۔ (۲)

ابوداؤد اور مسند احمد میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں خوشگوار حالت میں تھا۔ میں نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا۔ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی کہ اے اللہ کے رسول! آج میں نے بہت بڑا جرم کیا ہے۔ روزے کی حالت میں بوس و کنار کر لیا ہے' تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم روزے کی حالت میں منہ میں پانی ڈال لو تو کیا خیال ہے کہ اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ کہتے ہیں میں نے کہا کہ اس میں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو پھر اس میں بیوی کا بوسہ لینے میں کیا گناہ ہے۔

امام بخاری نے اپنی صحیح میں ابوہریرہؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میرے ہاں سیاہ بچہ پیدا ہوا ہے۔ آپ ؐ نے اس سے پوچھا کہ کیا تمہارے اونٹ ہیں۔ اس نے جواب دیا ہاں' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان کا رنگ کیسا

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الصید (بائیسواں باب)

(۲) صحیح مسلم: باب المساجد، حدیث نمبر ۵۹۵، صحیح البخاری۔ باب الاذان

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے۔اس نے بتایا کہ سرخ رنگ کے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا ان میں کوئی کالے رنگ کا بھی ہے۔ جواب ملا' ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ یہ کہاں سے آگیا۔ وہ بولا شاید کسی رگ نے گھسیٹ لیا ہوگا۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہاں بھی کسی رگ نے گھسیٹ لیا ہوگا۔(۱) میری رائے میں ان واقعات اور ان جیسے دیگر واقعات میں اس بات کی کوئی صریح اور واضح دلیل موجود نہیں ہے کہ مذکورہ واقعات میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد اور قیاس سے فیصلہ دیا ہے۔اس بات کا بھی امکان ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم بذریعہ وحی معلوم ہوا ہو۔ہاں البتہ یہ ضرور ہے کہ حکم کے اظہار کا جو اسلوب اختیار کیا ہے اس میں قیاس کا طریقہ ملتا ہے کہ مسائل کی رہنمائی کے لئے کسی حکم کی نظیر بھی بیان کر دی۔ایسی نظیر جس کو دیکھ کر عقل سلیم بھی اسی حکم کا تقاضا کرتی ہے۔درحقیقت قیاس بھی حکم تک پہنچنے کے ایک طریقے کا نام ہے بشرطیکہ اس میں وہ تمام شرائط موجود ہوں' جو قیاس کی صحت کے لئے ضروری ہیں۔

(ج) صحابہ کرام کو نبی اکرم ﷺ کی طرف سے اجتہاد کی اجازت اور صحابہ کرام کا اجتہاد کرنا:

حضرت معاذ بن جبل ؓ کی مشہور حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو اجتہاد کی اجازت دی تھی۔ علامہ ابن قیم ؒ اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل ؓ کے اس موقف کو درست تسلیم کیا کہ اگر کسی حکم کی صراحت کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں نہیں ہوگی تو میں اجتہاد کروں گا۔ حضرت معاذ ؓ (۲) فرماتے ہیں کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب

---

(۱) صحیح بخاری: کتاب الطلاق، کتاب الحدود، کتاب الاعتصام، صحیح مسلم۔باب اللعان۔حدیث نمبر ۱۵۰۰

(۲) ابن قیمؒ اس حدیث کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت معاذ ؓ سے روایت کرنے والے راویوں کے نام اگرچہ مذکور نہیں ہیں لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ حضرت معاذ ؓ کے متعدد تلامذہ کا روایت کرنا اس حدیث کے مشہور ہونے کی دلیل ہے۔ حارث بن عمرو کسی ایک سے نہیں بلکہ معاذ ؓ کے تلامذہ کی ایک جماعت سے روایت کرتے ہیں۔یہ زیادہ مشہور ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی ایک کا نام ذکر کر دیا جاتا۔ معاذ ؓ کے تلامذہ کی علمی اور دینی شہرت کسی سے مخفی نہیں ہے۔ان میں کوئی متہم، کذاب یا مجروح راوی نہیں ہے۔ حضرت معاذ ؓ کے تلامذہ بہترین لوگ ہیں۔اہل علم بلا تردد ان سے روایت کرتے ہیں۔اس حدیث کے راویوں میں شعبہ ؒ جیسا ثقہ محدث ہے، یہ کیسے ضعیف ہو سکتی ہے۔بعض محدثین کا کہنا ہے کہ جب کسی حدیث کے راویوں میں شعبہ بھی ہو تو اسے مضبوطی سے اختیار کرو۔ابو بکر خطیب فرماتے ہیں: یہ بات کہی جاتی ہے کہ یہ حدیث عبادہ بن نسی نے عبدالرحمن بن غنم سے اور انہوں نے حضرت معاذ ؓ سے نقل کی ہے، یہ سند متصل ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہونے میں مشہور ہیں۔اہل علم ان کی روایت نقل کرتے ہیں اور اس سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ حدیث بھی ان احادیث کی طرح صحیح ہے:

(۱) ولا وصیہ لوارث (وارث کے لئے وصیت نہیں ہے)(۲) "ھو الطھور ماؤہ والحل میتتہ" (سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)(۳) "اذا اختلف المتبایعان فی الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البیع" (جب خرید و فروخت کرنے والے فریقین کا قیمت میں اختلاف ہو جائے اور فروخت شدہ چیز موجود ہو تو فریقین قسم اٹھائیں گے اور دوبارہ معاملہ بیع کریں گے)(۴) "الدیة علی العاقلة"

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مجھے یمن کا گورنر بنا کر روانہ کیا تو پوچھا: معاذ: اگر تمہارے پاس کوئی شخص اپنا مقدمہ لے کر آئے تو فیصلہ کس طرح کرو گے۔ تو حضرت معاذؓ نے جواب دیا اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ دوں گا۔ اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ ملا تو سنت رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اگر وہاں بھی حکم نہ مل سکا تو اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اجتہاد میں کوئی کمی نہیں رہنے دوں گا۔ حضرت معاذؓ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا: تمام تعریفیں ذات باری تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نمائندے کو اس بات کی توفیق بخشی جو اللہ کے رسول کو پسند ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عمرو بن عاص کی روایت ہے' فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب فیصلہ دینے والا اجتہاد کرتا ہے اور درست فیصلہ دیتا ہے تو اسکے لئے دوہرا اجر ہوتا ہے اور اگر فیصلہ کرنے میں غلطی ہو جائے تو اس صورت میں بھی اسے ایک اجر ملتا ہے (۱) اس حدیث کا مصداق صحابہ کرام کا زمانہ بھی ہے اور بعد میں آنے والے ادوار کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ دور نبوی میں صحابہ کرامؓ کے اجتہاد کی ایک دلیل صحیح بخاری میں ابو سعید خدریؓ کی وہ روایت ہے کہ بنو قریظہ نے حضرت سعد بن معاذؓ کے فیصلے کو تسلیم کر لیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذؓ کی طرف پیغام بھیجا کہ وہ تشریف لائیں۔ حضرت سعدؓ کی سواری جب مسجد کے قریب پہنچی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار سے فرمایا: اٹھو اور اپنے سردار کا استقبال کرو' یا یہ الفاظ کہے کہ اپنے میں سے اس بہتر آدمی کا استقبال کرو۔ معاذؓ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بنو قریظہ کے لوگ آپ کے فیصلے کو قبول کرنے کے لئے تیار ہیں۔ حضرت سعدؓ نے فیصلہ صادر کیا کہ ان کے جنگجو قتل کر دیئے جائیں اور بچوں کو گرفتار کر لیا جائے۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سعد تم نے اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ دیا ہے یا یوں فرمایا کہ بادشاہ کے حکم کے مطابق فیصلہ دیا ہے۔ (۲)

صحیح بخاری میں ابن عمرؓ سے روایت ہے' کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خندق کے موقعہ پر فرمایا "بنو قریظہ" کی آبادی میں پہنچنے سے پہلے کوئی عصر کی نماز نہ پڑھے۔ راستے میں جب عصر کا وقت ہوا تو بعض صحابہ کرامؓ نے کہا کہ ہم تو دیار بنی قریظہ پہنچ کر ہی نماز پڑھیں گے اور بعض نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ

(دیت عاقلہ پر ہے) یہ تمام احادیث سند کے لحاظ سے ثابت نہیں ہیں لیکن راویوں کی ایک بڑی تعداد نے انہیں نقل و روایت کیا ہے، جس کی وجہ سے کسی ایک سند کے صحیح ہونے کا سوال ختم ہو گیا، اس طرح حضرت معاذؓ کی حدیث سے بھی متعدد علماء و محدثین نے استدلال کیا ہے، اس لئے یہاں بھی یہ سوال ختم ہو جاتا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے یا نہیں۔ اعلام الموقعین، ۱: ۱۷۵۔۱۷۶

(۱) صحیح بخاری، کتاب الاعتصام، اکیسواں باب، صحیح مسلم کتاب الاقضیہ، حدیث نمبر ۱۷۱۶

(۲) صحیح بخاری کتاب الجہاد والمغازی۔ صحیح مسلم کتاب الجہاد، حدیث نمبر ۱۷۶۸

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں تھی کہ پہنچنے سے پہلے نماز ہی نہ پڑھیں۔ اس لئے ہم نماز پڑھتے ہیں(۱) جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ واقعہ ذکر کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فریقین میں سے کسی کو بھی برا نہیں کہا۔(۲)

سنن ابو داؤد اور سنن نسائی میں ابو سعید خدری ؓ سے روایت ہے کہ دو آدمی سفر کے لئے نکلے۔ نماز کا وقت ہو گیا لیکن کسی کے پاس پانی نہیں تھا چنانچہ دونوں نے تیمّم کر کے نماز پڑھ لی۔ پھر نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے انہیں پانی مل گیا۔ چنانچہ ایک نے وضوء کیا اور نماز کا اعادہ کر لیا جب کہ دوسرے نے اعادہ نہیں کیا۔ پھر جب دونوں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ واقعہ بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا' فرمایا کہ تم نے سنت کے مطابق عمل کیا (یعنی شریعت کے مطابق) اور تمہاری نماز ہو گئی اور دوسرے سے فرمایا کہ تمہیں دوہرا ثواب ملے گا۔

مسند احمد میں حضرت علی ؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن بھیجا تو ہمیں ایسے لوگوں کے پاس جانے کا موقع ملا جنہوں نے شیر کا شکار کرنے کے لئے مخصوص ایک گڑھا کھود رکھا تھا جس میں ایک شیر پڑا ہوا تھا۔ وہ ایک دوسرے کو دھکیل کر ہٹا رہے تھے کہ اچانک ایک آدمی گڑھے میں گر گیا تو وہ دوسرے کے ساتھ لٹک گیا یہ دوسرا تیسرے کے ساتھ۔ اس طرح چار افراد ہو گئے۔ انہیں شیر نے زخمی کر دیا۔ جس سے یہ چاروں ہلاک ہو گئے۔ ایک آدمی نے شیر کو بھی نیزے سے ہلاک کر دیا۔ پہلے آدمی کے ورثاء دوسرے کے رشتہ داروں کی طرف اسلحہ لے کر بڑھے اور لڑنے لگے۔ اس دوران حضرت علی ؓ بھی پہنچ گئے اور فرمایا کہ تم نے لڑنا شروع کر دیا ہے حالانکہ ابھی تو اللہ کے رسول زندہ ہیں۔ میں تمہارا فیصلہ کرتا ہوں۔ اگر تمہیں پسند ہو تو صحیح ہے ورنہ تم ابھی رک جاؤ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلیں گے وہی تمہارا فیصلہ کریں گے۔ لیکن اس فیصلہ سے کوئی تجاوز نہیں کر سکے گا۔ وہ قبائل جو اس کنوئیں کے قرب وجوار میں ہیں ان سے ایک چوتھائی' ایک تہائی' نصف اور مکمل دیت کے حساب سے تم دیت جمع کرو۔ ان میں سے پہلے شخص کو ایک چوتھائی دیت ملے گی کیونکہ اسکے اوپر تین افراد ہلاک ہوئے ہیں۔ دوسرے کو ایک تہائی' تیسرے کو نصف اور چوتھے کو مکمل دیت ملے گی۔ اس فیصلے پر وہ لوگ رضامند نہیں ہوئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم مقام ابراہیم کے پاس تھے۔ لوگوں نے یہ واقعہ بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی ؓ کے اس فیصلہ کو نافذ کر دیا۔ اسکے علاوہ بھی کتب احادیث

(۱) یعنی مراد یہ تھی کہ بنی قریظہ جلد از جلد پہنچنا ہے۔

(۲) صحیح بخاری، باب المغازی والخوف

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں ایسے دلائل موجود ہیں جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ دور نبوی میں صحابہ کرامؓ نے حسب ضرورت اجتہاد سے کام لیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رائے کی توثیق بھی کی۔

(د) کیا اجتہاد دور نبوی میں ایک شرعی ماخذ قانون تھا؟

اگرچہ ہم یہ بات یقین سے کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد جائز تھا اور آپ ﷺ نے عملاً کیا بھی۔ دور رسالت میں صحابہ کرام کے لیے بھی اجتہاد جائز تھا اور انہوں نے اس پر عمل بھی کیا۔ پھر بھی ایک محدود دائرے کو چھوڑ کر یہ کہنا مشکل ہے کہ اجتہاد عہد نبوی میں شریعت کا مستقل مصدر و ماخذ تھا۔ دور نبوی میں صورت حال یہ تھی کہ اجتہاد اگر درست ہوتا تو وحی سے اس کی تائید ہو جاتی ورنہ وحی کے ذریعہ صحیح رہنمائی مل جاتی۔ آخر کار ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد بھی وحی کی ایک شکل تھی' کیونکہ وحی کبھی اسے برقرار رکھتی اور کبھی تبدیل کر دیتی۔ تو گویا اس دور میں مرجع کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ اور صحابہ کرام کا اجتہاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوتا۔ چنانچہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے بحال رکھتے تو یہ سنت رسول کے ضمن میں آجاتا اور اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے رد کر دیتے تو یہ اجتہاد مسترد ہو کر ختم ہو جاتا۔ گذشتہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ :

۱۔ عہد نبوی میں مسلمانوں کا مرجع کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ تھے۔

۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس حال میں دنیا سے رخصت ہوئے کہ قرآن مجید مکمل طور پر تحریر میں آچکا تھا اور احادیث کا کچھ حصہ تحریری صورت میں تھا اور کچھ ذہنوں میں محفوظ ہو چکا تھا۔

۳۔ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف بوقت ضرورت ہی کوئی بات پوچھتے تھے۔

۴۔ نبی اکرم ﷺ اور صحابہ سے اجتہاد ثابت ہے لیکن اسکے باوجود اس دور میں اجتہاد کو بنیادی اور مستقل مصدر قانون و شریعت شمار نہیں کیا جاسکتا (سوائے ایک محدود سے دائرے کے)۔

۵۔ عہد نبوی میں شریعت کا مستقل مرجع و مصدر کتاب اللہ اور سنت رسول کی شکل میں وحی رہی ہے۔ اس لیے اس دور میں اختلاف کی گنجائش بھی نہیں تھی۔ اگر کسی موقعہ پر نقطہ ہائے نظر کا اختلاف پیدا بھی ہوا تو وہ جلد ہی ختم ہو گیا جیسا کہ گزشتہ بحث میں ان دو صحابہ کرام کا واقعہ بیان ہوا جنہیں سفر میں تیمم کے ساتھ نماز پڑھنے کے بعد پانی مل گیا تھا (یہ حدیث ابھی ابھی گذری ہے)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ب) فروعی مسائل میں اختلافات اور اس کے اہم اسباب

ا۔ اختلافات کا آغاز

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب اس دنیائے فانی سے رخصت ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رفیق اعلی کی پکار پر لبیک کہا تو اپنی امت کی ہدایت کے لئے دو چیزیں چھوڑ گئے: قرآن مقدس جیسی عظیم الشان کتاب جس میں باطل اور جھوٹ کا کسی طرف سے بھی گذر ممکن نہیں۔ قرآن کریم صحابہ کرامؓ کے سینوں میں محفوظ ہو چکا تھا اور اس وقت کے وسائل کتابت کے مطابق مکمل طور پر لکھا بھی جا چکا تھا۔ اور دوسری عظیم الشان چیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مطہرہ تھی جسے آپؐ کے جان نثار ساتھی اپنے سینوں میں محفوظ کر چکے تھے' اگرچہ ضبط تحریر میں اس کا بہت کم حصہ آیا تھا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ میں تمہارے لئے دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں' ان دو چیزوں پر عمل کرنے کے بعد تم کبھی گمراہ نہیں ہو گے۔ ان میں سے ایک کتاب اللہ اور دوسری سنت رسول ہے اور ان دونوں میں اس وقت تک جدائی نہ ہو گی جب تک (یہ دونوں امانتیں) مجھے حوض کوثر پر واپس نہیں کر دی جاتیں۔(۱)

کتاب اللہ اور سنت رسول کے علاوہ آپ صحابہ کرامؓ کی ایسی بے مثال جماعت بھی چھوڑ گئے جس نے سفر اور حضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو دیکھا' ارشادات سنے' نزول وحی کا عینی مشاہدہ کیا اور اس کے اسباب نزول سے آگاہ ہوئے۔ اس طرح ان میں کتاب اللہ اور سنت رسول سے مسائل کے فہم کی گہری استعداد پیدا ہو گئی۔

ابو اسحاق فیروز آبادی شیرازی اپنی کتاب 'طبقات الفقہاء' میں لکھتے ہیں "صحابہ کرامؓ کی اکثریت جسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل رفاقت کا شرف حاصل رہا ہے' فقیہ تھی۔ کیونکہ وہ اللہ اور رسول کے کلام کے براہ راست مخاطب تھے اور فہم دین کا ذریعہ بھی یہی چیزیں تھیں۔ قرآن کریم ان کی زبان میں نازل ہوا' وہ اس کے شان نزول اور واقعات سے باخبر تھے اور اس کی ایک ایک آیت اور اس کے مفہوم سے آگاہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنی کتاب 'المجاز' میں لکھا ہے کہ صحابہ کرامؓ کو قرآن مجید کے سمجھنے میں اتنی دقت پیش نہیں آتی تھی کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتے۔ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا معنی' مفہوم اور پس منظر بھی جانتے تھے۔ عبادات' معاملات' جہاد اور سیاست سے تعلق رکھنے

---

(۱) حاکم نے یہ روایت ابو ھریرہؓ سے نقل کی ہے۔ دیکھئے جامع صغیر، سیوطی (۱۲۹۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

والے جملہ امور کا مشاہدہ کرتے تھے اور انہیں سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔(۱)

ابھی صحابہ کرامؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کی تدفین سے فارغ بھی نہیں ہوئے تھے کہ ان میں کئی معاملات میں اختلافات رونما ہو گئے۔ان میں سے سر فہرست اختلاف یہ تھا کہ مسلمانوں کی امامت اور خلافت کا زیادہ حقدار کون ہے۔ انصار نے چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پناہ دی تھی اور ہر طرح سے مدد کی تھی اس لئے وہ خود کو اس کا زیادہ حقدار سمجھتے تھے جب کہ مہاجرین کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان اور عزیز و اقارب سے تھا اس لئے وہ خود کو زیادہ حقدار تصور کرتے تھے' یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا عباسؓ اہل بیت کو قرابت رسول کیوجہ سے اس منصب کا زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔اس کے بعد بہت سے مسائل میں یکے بعد دیگرے اختلافات پیدا ہوئے جس کے بہت سے اسباب تھے' یہاں اختلافات کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے ہم ان میں سے اہم اختلافات کا ذکر کریں گے۔

حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دور میں اختلافات کا دائرہ زیادہ وسیع نہیں ہوا تھا' کیونکہ صحابہ کرامؓ اس وقت تک مختلف ممالک میں پھیلے نہیں تھے۔ یہ دونوں خلفاء اہم مسائل میں صحابہ کرامؓ کی طرف رجوع کرتے تھے ۔

میمون بن مہران فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے پاس جب کوئی معاملہ آتا وہ اس کا حل قرآن مجید میں تلاش کرتے۔اگر حل مل جاتا تو اسکے مطابق فیصلہ دے دیتے۔اس کا حل کتاب اللہ میں نہ ملتا تو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع فرماتے' اگر سنت رسول سے رہنمائی مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے۔ تو پھر صحابہ کرام سے پوچھتے کہ اس معاملہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کیا حکم ہے۔ بسا اوقات صحابہ کرام سے رہنمائی مل جاتی کہ اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ اس طرح ہے۔اگر سنت رسول میں اس کی کوئی نظیر نہ مل سکتی تو پھر وہ اکابر صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے' اگر ان کا کسی مسئلہ پر اتفاق ہو جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ دے دیتے۔ حضرت عمرؓ کا طرز عمل بھی یہی رہا ہے' مزید یہ کہ انہیں اگر کتاب و سنت میں کوئی چیز نہ ملتی تو وہ لوگوں سے پوچھتے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد میں اس قسم کا کوئی فیصلہ ہوا ہے؟ اگر کوئی نظیر مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے ورنہ لوگوں کو جمع کر کے ان سے مشورہ فرماتے۔جس بات پر اتفاق ہو تا وہی فیصلہ فرماتے۔(۲)

حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دور خلافت کے بعد اختلافات کا دائرہ وسیع ہونا شروع ہو گیا

---

(۱) تمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ، شیخ مصطفےٰ عبد الرزاق (۱۵۲)

(۲) اعلام الموقعین (۱/۵۱۔۔۔۔۵۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جس کی ایک وجہ یہ بھی رہی ہے کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت مفتوحہ علاقوں میں جاکر آباد ہو گئی۔ انہوں نے ان علاقوں کو اپنا مستقل وطن بنالیا۔ یوں ان کی نسل نے اپنے والدین سے وہی کچھ سیکھا جو انکے والدین نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوتا تھا۔ بعض اوقات ایک صحابی کے پاس ایک روایت ہوتی جو دوسرے کے پاس نہ ہوتی (اور یوں دو علاقوں میں ایک ہی مسئلہ میں اختلاف ہوتا) اس طرح فقہاء میں جو اختلافات رونما ہوئے ان کے متعدد اسباب ہیں خواہ ان اختلافات کا تعلق دور صحابہؓ سے ہو یا بعد کے کسی دور سے۔ یہ ایک اہم موضوع ہے۔ علماء کرام نے اسے تحقیق و تالیف کا موضوع بنایا ہے۔(۱)

ذیل میں ان میں سے اہم اسباب کا ذکر کروں گا اور ہر سبب کو ایک سے زیادہ مثالوں سے واضح کروں گا۔

---

(۱) اس موضوع پر جن علماء نے قلم اٹھایا ہے ان میں شیخ عبداللہ بن محمد سید بطلیموسی (۵۲۱م) ہیں جن کی کتاب کا نام "الانصاف فی التنبیہ علی اسباب الخلاف" ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی اس موضوع پر ایک کتاب "الانصاف فی اسباب الخلاف" لکھی ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب "رفع الملام عن ائمہ الاعلام میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ استاذ علی الخفیف نے بھی اپنے محاضرات میں اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ کتابی شکل میں مرتب ہوئے ہیں، اس کا عنوان ہے "محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء"۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

فروعی مسائل میں اختلافات کے اہم اسباب

پہلا سبب : قرآن کی قرآتوں کا اختلاف

فقہاء کے درمیان فروعی مسائل میں اختلافات کی ایک وجہ قرآن مجید کی ان قرآتوں کا اختلاف بھی ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک تواتر سے پہنچی ہیں۔ اس کی چند صورتیں ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں :

وضوء میں پاؤں دھونے یا مسح کرنے کی فرضیت میں اختلاف :

فرمان باری تعالیٰ ہے :

"یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلواۃ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤوسکم وارجلکم الی الکعبین"۔ (المائدہ :٦)

(اے ایمان والو جب تم نماز کے لیے اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو بھی کہنیوں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ پھیرو اور اپنے پیروں کو بھی ٹخنوں سمیت دھوؤ)۔

مشہور قراء میں سے ابن عامر' نافع اور کسائی لفظ "ارجلکم" میں "لام" پر زبر پڑھتے ہیں۔ ابن کثیر' ابو عمرو اور حمزہ سے جو قرآت منقول ہے اس میں لام کے نیچے زیر ہے۔ یہاں قرأت کے اس اختلاف سے فقہاء میں پاؤں دھونے اور مسح کرنے کے مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔

جمہور علماء نے "لام" پر زبر کی قرأت کو اختیار کیا ہے۔ اس لیے جمہور علماء کی رائے میں پاؤں دھونا فرض ہے' مسح جائز نہیں ہے۔ جمہور علماء کے دلائل درج ذیل ہیں :

(الف) وہ احادیث جن میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پاؤں دھونے کا حکم منقول ہے :

ان احادیث میں سے مشہور حدیث (۱) عبداللہ ابن عمروؓ کی حدیث ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ سفر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے پیچھے رہ گئے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہنچے تو نماز عصر میں تاخیر ہو چکی تھی۔ ہم وضوء کرتے تھے اور پاؤں پر پانی ملتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلند آواز سے دو تین مرتبہ فرمایا! "ویل للاعقاب من النار"۔

---

(۱) صحیح بخاری' صحیح مسلم

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ہلاکت ہے ایڑیوں کے لیے آگ سے)۔
نماز عصر میں تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ نماز آخری وقت میں ادا کی گئی۔
(ب) دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے پاؤں دھونا اور موزوں پر مسح کرنا ثابت ہے۔
(ج) اللہ تعالیٰ نے ہاتھ کہنیوں تک دھونے کی حد مقرر کی ہے اور پاؤں ٹخنے تک دھونے کی حد مقرر کی ہے۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ پاؤں کو اس طرح دھونا فرض ہے جس طرح کہنیوں تک دھونے فرض ہیں۔

زیر کی قرأت کی تاویل

جمہور علماء کی طرف اس قرأت کی تاویل کی جاتی ہے جس میں "لام" کے نیچے زیر ہے۔
ا۔ "ارجلکم" کا عطف "ایدیکم" پر ہے۔ زیر "رؤوسکم" کے قریب ہونے کی وجہ سے دی گئی ہے۔ عربی ادب میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں۔ اس کا استعمال قرآن اور غیر قرآن دونوں جگہ ملتا ہے مثلاً قرآن مجید کی اس آیت :

"یرسل علیکما شواظ من نارو نحاس" (الرحمٰن : ۳۵)
(تم پر آگ کا شعلہ اور دھواں چھوڑ دیا جائے گا)۔

میں "نحاس" پر معنی کے اعتبار سے پیش ہے کیونکہ "نحاس" کا معنی دھواں ہے۔ لیکن "نار" کے قریب واقع ہونے کی وجہ سے اس میں ایک قرأت زیر والی بھی منقول ہے۔ فصحاء عرب کے کلام میں بھی اس قسم کی مثالیں موجود ہیں مثلاً امرء القیس کا یہ شعر ہے :

کأن ابانا فی افانین ودقة
کبیر اناس فی بجاد مزمل

یہاں لفظ "مزمل" پر معنی کے اعتبار سے "پیش" ہے لیکن لفظ "بجاد" کے قریب واقع ہونے کی وجہ سے اس کے نیچے زیر دے دی گئی ہے۔ مشہور شاعر زہیر کہتا ہے :

لعب الزمان بها وغیرها
بعدی سوافی المورو القطر

اس شعر میں "القطر" پر پیش ہے کیونکہ معنی کے لحاظ سے "القطر" کا عطف "سوافی" پر ہے، لیکن

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کے نیچے بھی زیر دی گئی ہے کیونکہ یہ لفظ "المور" کے قریب واقع ہوا ہے اور اس کے نیچے زیر ہے۔

عربوں کا مقولہ ہے "هذا حجر ضبٍ خربٍ" اس میں بھی "خرب" کے نیچے زیر "ضب" کے قرب میں آنے کی وجہ سے ہے ورنہ اس پر بھی پیش ہے۔

جمہور علماء اس کی دوسری توجیہ یہ کرتے ہیں کہ "ارجلکم" کے نیچے زیر کی صورت میں عطف لفظ پر ہے، معنی پر نہیں ہے۔ اور عرب کسی ایک چیز کا دوسری پر عطف ایسے فعل کے ساتھ بھی کرتے ہیں جو دوسرے فعل سے الگ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اس جملہ "اكلت الخبز واللبن" کا معنی یوں ہوگا کہ میں روٹی کھائی اور دودھ پیا۔ یہاں "شربت" فعل لفظوں میں موجود نہیں ہے حالانکہ معناً موجود ہے۔ تو یہ عطف لفظی کی مثال ہے۔ کسی شاعر نے کہا ہے:

علفتها تبنا و ماء باردا
حتى غدت همالة عينا ها

"ماء" سے پہلے "سقيتها" لفظوں میں نہیں ہے لیکن معناً ہے۔

ایک دوسرا شعر ہے:

اذا ما الغانيات برزن يوما
و زججن الحواجب والعيونا

اصل میں "و كحلن العيون" ہے۔

مشہور شاعر لبید کہتا ہے:

فعلا فروع الايهقان وأطفلت
بالجهلتين ظباؤ ها و نعامها

یہاں اصل میں "و فروخت نعامها"۔(۱)

علامہ زمخشری نے اس عطف کا ایک دقیق نکتہ بیان کیا ہے کہ اگر "زیر" والی قرآت کا اشکال پیش کیا جائے تو میرے پاس اس کا جواب یہ ہے کہ پاؤں کا شمار بھی ان تین اعضاء میں ہوگا جنہیں دھونے کا حکم ہے۔ چونکہ دیگر اعضاء کے دھونے میں پانی کے استعمال میں اسراف کا امکان تھا اور اسراف کی ممانعت ہے، تو عطف اس عضو پر کر دیا گیا جس پر مسح کیا جاتا ہے۔ عطف اس لیے نہیں ہے کہ پاؤں پر بھی مسح کیا جائے بلکہ پانی کے استعمال میں توازن اور اعتدال کی ترغیب مقصود ہے۔

(۱) تفسیر قرطبی (۶. ۹۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے کہ "الی الکعبین" میں "الی غایۃ" یعنی انتہا بیان کرنے کے لیے ہے تاکہ کسی کو پاؤں پر مسح کے بارے میں غلط فہمی نہ ہو کیونکہ شریعت مطہرہ میں مسح کی حد کہیں نہیں بیان کی گئی۔(۱)

شیعہ میں امامیہ فرقہ میں زیر کی قرأت کو لائق اعتماد سمجھا ہے۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ پاؤں کا مسح فرض ہے۔ "ارجلکم" پر زبر والی قرأت کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ یہ جار مجرور کا معطوف ہے یا یہ کہ "برؤوسکم" میں "باء" زائد ہے اور "ارجلکم" کا عطف "رؤوسکم" کے محل پر ہے۔

مسح کا قول ابن عباسؓ اور انس بن مالکؓ سے بھی منقول ہے۔

موسیٰ ابن انسؒ فرماتے ہیں کہ میں نے انس بن مالکؓ سے پوچھا: اے ابو حمزہ! حجاج نے جب ہمیں مقام اھواز میں خطبہ دیا تو ہم بھی اس کے ساتھ تھے۔ اس نے طہارت کے مسائل ذکر کیے کہ تم اپنے منہ اور ہاتھ دھولو، سروں پر مسح کر لو اور پاؤں دھولو۔ کیونکہ انسان کے بدن میں اس کے پاؤں سے زیادہ ناپاک جگہ کوئی نہیں ہے۔ اس لیے تم اپنے پاؤں اوپر نیچے سے ٹخنوں سمیت دھولو۔ یہ سن کر انسؓ نے فرمایا کہ اللہ کا فرمان سچا ہے حجاج جھوٹا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا حکم تو یہ ہے "وامسحوا برئوسکم و ارجلکم"۔

حضرت انسؓ جب پاؤں کا مسح کرتے تو انہیں تر کر لیا کرتے تھے۔ انسؓ کا یہ قول بھی نقل کیا جاتا ہے کہ "قرآن کا حکم مسح کا ہے۔ سنت پاؤں دھونا ہے"۔ عکرمہؒ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ وضوء میں دو اعضاء کو دھونا ہے اور دو پر مسح کرنا ہے۔(۲) ابن عباسؓ اور انسؓ سے مسح کے اس قول سے جمہور کی رائے کی طرف رجوع بھی منقول ہے۔ نیل الاوطار کے مصنف علامہ شوکانی شیعہ کے امامیہ فرقے کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: امامیہ جو پاؤں پر مسح کی فرضیت کے قائل ہیں، ان کے پاس کوئی صریح اور واضح قولی یا فعلی دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ کتاب اللہ اور سنت متواترہ کی مخالفت کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ ان کے بعض علماء لفظ "رؤس" پر "باء" کو زائد قرار دے رہے ہیں اور بعض "برؤوسکم" کے محل پر عطف قرار دے کر زبر کی قرأت میں توجیہ کرتے ہیں کہ اصل "وامسحوا رؤوسکم و ارجلکم" ہے یعنی "باء" زائد ہے۔ معلوم نہیں کہ ان لوگوں کے پاس ان متواتر احادیث کا کیا جواب ہے جن میں پاؤں دھونے کا ذکر ہے۔(۳)

بعض اہل ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ مسح اور دھونا دونوں ضروری ہیں، دونوں کو جمع کیا جائے گا تاکہ دونوں قراتوں پر عمل ہو جائے۔

ابن جریر طبری کے نزدیک وضوء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو پاؤں دھولے اور چاہے تو مسح کر لے۔(۴)

(۱) الکشاف(۲/۳۲۶) (۲) الطبری(۱۰/۵۸) (۳) نیل الاوطار: (۱/۱۶۹) (۴) مذکورہ ماخذ(۱: ۱۶۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دوسرا سبب: حدیث رسول سے لاعلمی

صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی فرق مراتب تھا' سب ایک جیسے تو نہیں تھے اور اسی طرح سب یکساں طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے باخبر بھی نہیں ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض کو صرف ایک یا دو احادیث معلوم تھیں۔ اس کی وجہ یہ رہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بات چیت کرتے یا فیصلہ دیتے یا کسی مسئلہ کا جواب دیتے یا کوئی بھی کام کرتے تو اسے سننے والے اور دیکھنے والے تو وہی صحابہ ہوتے جو اس مجلس میں موجود ہوتے تھے' پھر ان میں سے بعض اس بات کو آگے دوسروں تک پہنچانے کا فریضہ سرانجام دیتے۔

اس طرح جب کسی دوسری مجلس میں آپ کچھ ارشاد فرماتے یا آپ کا کوئی عمل سامنے آتا یا کوئی مسئلہ بتاتے یا کوئی فیصلہ فرماتے تو بعض وہ صحابہ کرامؓ جو پہلی مجلس میں موجود تھے وہ وہاں حاضر نہ ہوتے۔ اور کچھ دوسرے صحابہ کرامؓ موجود ہوتے جو پہلی مجلس میں نہیں تھے۔ پھر یہ دوسروں تک اس بات کو پہنچاتے۔ پہلی مجلس کے شرکاء کو دوسری مجلس کے شرکاء کی احادیث کا علم نہ ہوتا اور دوسری مجلس کے شرکاء کو پہلی مجلس کے شرکاء کی احادیث کا علم نہ ہوتا۔ ہمارے علم کی حد تک کوئی صحابی ایسا نہیں ہے جس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا مکمل احاطہ کیا ہو۔ خلفاء راشدین اور اکابر صحابہ کرام سے بھی بعض مسائل چھوٹ جاتے تھے' حالانکہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات اور دیگر امور سے سب سے زیادہ باخبر رہتے تھے' لیکن اس کے باوجود بعض معاملات سے لاعلم رہ جاتے تھے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ جیسے جلیل القدر صحابی جو سفر اور حضر میں کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدا نہیں ہوتے تھے' بلکہ بیشتر وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزرتا اور رات کو بھی اہم معاملات سے متعلق گفتگو کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رک جاتے تھے۔ ہاں یہی ابوبکرؓ ہیں' جب ان کے دور خلافت میں ان سے "جدۃ" (دادی) کی میراث کا سوال کیا جاتا ہے تو فرماتے ہیں کہ "کتاب اللہ میں تیرا کوئی حصہ مقرر نہیں ہے اور نہ ہی سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی حصہ مجھے معلوم ہے۔ اس سلسلے میں میں لوگوں سے دریافت کروں گا"۔ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ لوگوں سے پوچھتے ہیں تو مغیرہ بن شعبہؓ اور محمد بن مسلمہؓ فوراً اٹھ کر گواہی دیتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "جدۃ" (دادی) کو چھٹا حصہ دیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اس کے مطابق فیصلہ دے دیتے ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہ دونوں صحابہ حضرت ابو بکرؓ سے زیادہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے وابستہ نہیں رہے تھے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ایک ایسے مسئلہ سے آگاہ ہیں جو حضرت ابو بکرؓ کے علم میں نہیں ہے اور حضرت ابو بکرؓ کے عہد سے آج تک امت مسلمہ متفقہ طور پر اس پر عمل پیرا بھی رہی ہے۔

حضرت عمرؓ کو اس بات کا علم نہیں تھا کہ بیوی شوہر کی دیت وراثت میں لے سکتی ہے۔ ان کا خیال تو یہ تھا کہ دیت عاقلہ کا حق ہے۔ ضحاکؓ کو لکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "اشیم ضبابی" کی بیوی کو وراثت میں شوہر کی دیت سے حصہ دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اپنی رائے چھوڑ دی اور فرمایا کہ اگر ہمیں یہ بات معلوم نہ ہوتی تو ہم اس کے برعکس فیصلہ دے دیتے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کو دیت کے سلسلہ میں مجوسیوں کا حکم بھی معلوم نہیں تھا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے بتایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: ان کے ساتھ اہل کتاب والا طریقہ اختیار کرو"۔

کسی کے ہاں جانے کے بعد اجازت طلب کرنے کی سنت کا بھی حضرت عمرؓ کو علم نہیں تھا۔ ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کو بتایا اور اس پر بعض انصار کو بطور گواہ پیش کیا۔ طاعون زدہ علاقے میں جانے کا حکم بھی معلوم نہیں تھا۔ یہ مسئلہ بھی حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے بتایا۔

حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ شام کی طرف نکلے، جب سرغ (۱) میں پہنچے تو اجناد (۲) کے لوگوں نے ان سے ملاقات کی، ابو عبیدہ ابن جراحؓ اور ان کے رفقاء بھی حضرت عمرؓ سے اسی مقام پر ملے۔ انہوں نے حضرت عمرؓ کو بتایا کہ شام میں وباء پھیلی ہوئی ہے۔ ابن عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مہاجرین اولین کو بلاؤ۔ چنانچہ میں نے ان کو بلایا تو حضرت عمرؓ نے انہیں شام میں وباء پھیلنے کی خبر دی اور اس سلسلہ میں ان سے مشورہ لیا، لیکن ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا۔ کسی نے کہا کہ آپ ایک کام کے لیے نکلے ہیں تو اب واپس لوٹنا مناسب نہیں اور کسی نے کہا کہ آپ کے ساتھ وبا سے بچے ہوئے لوگ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب بھی ہیں۔ ہم مناسب نہیں سمجھتے کہ انہیں وبائی علاقے میں لے جایا جائے۔ انہیں آپؓ نے رخصت کیا اور فرمایا کہ انصار کو بلاؤ۔ میں نے انہیں بلایا اور حضرت عمرؓ نے ان سے مشورہ لیا۔ ان میں بھی مہاجرین کی طرف اختلاف رائے پیدا ہوا اور حضرت عمرؓ نے انہیں بھی رخصت کر دیا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ فتح مکہ کے وقت ہجرت کرنے والے اکابرین قریش کو بلایا جائے۔ میں نے انہیں بلایا، ان سب نے اتفاق رائے سے کہا کہ ہمارا مشورہ تو یہ ہے کہ آپ اس وبائی علاقے میں نہ جائیں بلکہ

---

(۱) شام سے متصل حجاز کے کنارے پر ایک بستی ہے۔

(۲) مراد شام کے پانچ شہر ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

واپس ہو جائیں۔ حضرت عمرؓ نے اعلان کرایا کہ میں کل صبح واپس جا رہا ہوں۔ لوگ صبح حضرت عمرؓ کے پاس گئے تو حضرت ابو عبیدہؓ نے حضرت عمرؓ نے اعلان کرایا کہ میں کل صبح واپس جا رہا ہوں۔ لوگ صبح حضرت عمرؓ کے پاس گئے تو حضرت ابو عبیدہؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں؟ چونکہ حضرت عمرؓ کو ابو عبیدہؓ سے اختلاف ناپسند تھا اس لیے فرمایا کہ کاش! یہ بات کسی اور نے کہی ہوتی"۔ ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر کی طرف بھاگ رہے ہیں۔ فرمایا کہ کیا خیال ہے اگر تمہارا کوئی اونٹ کسی وادی میں چلا جائے جس کے دو حصے ہوں' ایک سرسبز ہو اور دوسرا خشک اور اگر آپ سرسبز جگہ چرائیں تو کیا یہ اللہ کی تقدیر سے نہیں ہوگا؟ اور خشک جگہ میں چرائیں تو کیا یہ بھی اللہ کی تقدیر کا معاملہ نہیں ہوگا؟ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ جو اپنے کسی ضروری کام سے گئے ہوئے تھے اور اس گفتگو کے دوران موجود نہیں تھے' جب واپس آئے تو انہوں نے کہا کہ اس مسئلہ کا میرے پاس حل ہے: "میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے"۔ کہ جب تم سنو کہ فلاں علاقہ میں وباء ہے وہاں نہ جاؤ اور اگر تمہارا قیام ایسے علاقہ میں ہے جہاں وباء پھیل گئی ہو تو وہاں سے مت بھاگو۔

حضرت عمرؓ نے حدیث سے حل ملنے پر اللہ کا شکر ادا کیا اور واپس ہو گئے۔ (۱)

اسی طرح حضرت عمرؓ کو انگلیوں کی دیت کا علم نہیں تھا اور انگلیوں کے فائدہ کے لحاظ سے مختلف انگلیوں کی دیت میں فرق کرتے تھے۔ لیکن جب انہیں اس سلسلہ میں حضور اکرمؐ کی سنت کا علم ہوا تو اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

سعید ابن مسیبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے انگوٹھے کی دیت پندرہ اونٹ' اس کے ساتھ شہادت کی انگلی کی دس اونٹ' درمیانی انگلی کی دس اونٹ' اس کے ساتھ والی انگلی کی نو اونٹ اور چھوٹی انگلی کی چھ اونٹ مقرر کی تھی۔ لیکن جب انہیں عمرو بن حزم کے خاندان سے ایک تحریر ملی جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث تھی کہ ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہے (۲) تو یہ بات ان کے علم میں آئی۔

حضرت عثمانؓ کے علم میں یہ حدیث نہیں تھی کہ وہ خاتون جس کا شوہر انتقال کر جائے' وہ اسی گھر میں عدت گزارے گی جس میں وفات ہوئی ہو' لیکن جب ابو سعید خدریؓ کی ہمشیرہ فریعہ بنت مالک نے اپنے شوہر کے انتقال کے موقعہ پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بتایا تو حضرت عثمانؓ نے اس کے مطابق

---

(۱) صحیح مسلم' کتاب السلام حدیث نمبر ۲۲۱۹ صحیح بخاری کتاب الطب' تیسواں باب۔

(۲) امام شافعی نے یہ حدیث اپنی مسند میں "باب الدیات" اور "الرسالہ" میں خبر واحد کی صحت کے ثبوت کے باب میں نقل کی ہے۔ اور یہ حدیث حسن درجہ کی ہے۔ اس کے علاوہ سنن نسائی اور مسلم الثبوت میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

فیصلہ دیا۔(۱) امام شافعیؒ' امام مالکؒ اور امام نسائیؒ نے یہ روایت نقل کی ہے۔ امام شافعیؒ "الرسالہ" میں فریعہ بنت مالک رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور پوچھا کہ آیا میں اپنے خاندان بنو خدرہ کے ہاں واپس جا سکتی ہوں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فریعہ کے شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں نکلے لیکن جب مقام "قدوم" پر ان کے پاس پہنچے تو انہوں نے ان کا حکم ماننے کے بجائے انہیں قتل کر دیا۔ فریعہؓ کہتی ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ چونکہ میرے خاوند کا اپنا کوئی مکان نہیں تھا تو کیا میں اپنے میکے واپس جا سکتی ہوں؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں۔ میں واپس ہو گئی' جب میں حجرہ مبارک کے پاس تھی یا ابھی مسجد میں ہی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اور فرمایا کہ جب تک عدت پوری نہ ہو جائے اس وقت تک اپنے اسی گھر میں رہو' چنانچہ میں نے چار ماہ دس دن اس گھر میں گزارے۔ جب حضرت عثمانؓ کا مبارک دور تھا تو انہوں نے پیغام بھیجا اور مجھ سے مسئلہ پوچھا تو میں نے بتایا۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے سنت کی پیروی کرتے ہوئے اس کے مطابق فیصلہ دیا۔(۱)

حضرت علیؓ نے اس عورت جس نے اپنے آپ کو بلا مہر شوہر کے سپرد کر دیا اور پھر اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا' کے متعلق فتویٰ دیا تھا کہ اسے مہر نہیں ملے گا(۲) ان تک بروع بنت واشق کی وہ حدیث نہیں پہنچ سکی تھی جس میں اس مسئلہ کا حل موجود تھا۔ اسی طرح حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ بھی مذکورہ مسئلہ میں سنت رسول سے لاعلم تھے۔ پھر معقل بن یسارؓ نے انہیں بتایا۔

عبداللہ ابن مسعودؓ سے پوچھا گیا کہ اس عورت کا کیا حکم ہے جس کا شوہر فوت ہو جائے اور اس کا مہر مقرر نہ ہوا ہو؟ ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس سلسلہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فیصلہ دیا ہے۔ ایک ماہ تک وہ لوگ ابن مسعودؓ کے پاس آتے رہے۔ جب خوب اصرار کیا تو ابن مسعودؓ نے اجتہاد سے فیصلہ دیا کہ اس جیسی دیگر عورتوں کو جو مہر ملتا ہے وہی اسے بھی ملے گا۔ کسی قسم کی کمی بیشی نہیں ہو گی۔ اس عورت پر عدت لازم ہے اور میراث سے بھی حصہ وصول کرے گی۔ معقل بن یسارؓ اٹھے اور فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عورت کا بھی اسی طرح کا فیصلہ دیا تھا۔ اس پر عبداللہ ابن مسعودؓ اتنے خوش ہوئے کہ اسلام لانے کے بعد انہیں کبھی اتنی خوشی نہیں ہوئی تھی۔(۳)

صحیح بخاری میں حضرت ابو ھریرۃؓ سے روایت ہے' وہ فرماتے ہیں: لوگوں کا خیال ہے کہ میں زیادہ احادیث بیان کرتا ہوں۔ اگر قرآن مجید میں دو آیات(۴) نہ ہوتیں تو میں ایک حدیث بھی بیان نہ کرتا۔ پھر

---

(۱) سنن نسائی (۶/ ۱۹۹۔۔۔ ۲۰۱) الرسالہ ص ۴۳۸' موطا ۲/ ۳۷

(۲) الام مولفہ امام شافعیؒ (۵/ ۶۱) (۳) سنن نسائی: ۹۸

(۴) البقرہ آیت ۱۵۹۔۔۔ ۱۶۰

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حضرت ابو ہریرہؓ نے مندرجہ ذیل دو آیات تلاوت فرمائیں :

"ان الذین یکتمون ......"

(جو لوگ ہماری نازل کی ہوئی روشن تعلیمات اور ہدایات کو چھپاتے ہیں درآنحالیکہ ہم انہیں سب انسانوں کی رہنمائی کے لئے اپنی کتاب میں بیان کر چکے ہیں یقین جانو کہ اللہ بھی ان پر لعنت کرتا ہے اور تمام لعنت بھیجنے والے ان پر لعنت بھیجتے ہیں)۔

حقیقت یہ ہے کہ ہمارے مہاجر بھائی بازاروں میں تجارت کرتے تھے اور انصار اپنے مال مویشی پالنے میں مصروف ہوتے تھے جب کہ ابو ہریرہؓ بھوک کی حالت میں بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت میں ہوتے 'ایسے مقامات پر بھی موجود رہتے جہاں دیگر لوگ نہیں ہوتے اور وہ باتیں بھی یاد کر لیتے جو دیگر یاد نہیں کر سکتے تھے۔(۱)

بعض احادیث سے لا علمی کی یہ کیفیت صرف صحابہ کرامؓ ہی تک محدود نہیں تھی بلکہ اس کا دائرہ تابعین ؒ اور ان کے بعد آنے والے علماء و فقہاء تک بھی وسیع رہا 'کیونکہ جب صحابہ کرامؓ مختلف مفتوحہ علاقوں میں پھیل گئے اور وہیں انہوں نے بود و باش اختیار کر لی اور احادیث کی نشر و اشاعت اور تبلیغ دین کا کام شروع کیا تو ان میں سے ہر ایک نے وہی مسئلہ بیان کیا جو اس نے سنا تھا اور بعض اوقات اس تک وہ احادیث نہیں پہنچی ہوتی تھیں جو دوسروں تک پہنچی ہوتی تھیں۔

جب خلیفہ ابو جعفر منصور نے موطا کو اپنی پوری مملکت میں بطور اسلامی قانون نافذ کرنے کی خواہش امام مالک ؒ کے سامنے ظاہر کی تو امام مالک ؒ نے فرمایا کہ آپ کو اس کا کوئی اختیار نہیں کیونکہ صحابہ کرامؓ کی جماعت مختلف علاقوں میں پھیل چکی ہے 'انہوں نے اپنے اپنے علاقوں میں احادیث بیان کی ہیں۔ اور اس علاقے کے لوگوں کے پاس وہ احادیث موجود ہیں جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی بھی ہے :

"اختلاف امتی رحمۃ"(۲)

(میری امت کا اختلاف رحمت ہے)۔

---

(۱) صحیح بخاری 'کتاب العلم ۱: ۷ ۔ ۳۸ باب حفظ العلم

(۲) دیکھئے تاریخ فقہ اسلامی 'ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ (۲۰۱) الجامع الصغیر 'اس حدیث "اختلاف امتی رحمۃ" کے بارے میں علامہ سیوطی "الجامع الصغیر" میں لکھتے ہیں کہ نصر المقدسی نے "الحجہ" اور علامہ بیہقی نے "الرسالۃ الأشعریہ" میں اسے بغیر سند ذکر کیا ہے۔ علامہ حلیمی' قاضی حسین 'امام الحرمین اور دیگر علماء نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی تخریج حفاظ حدیث کی کچھ کتابوں میں ہوئی ہو اور وہ ہم تک نہ پہنچ سکی ہو 'جامع صغیر کے شارح علامہ عزیزی اس حدیث کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ : بات یہی ہے کہ بیہقی نے اسے المدخل میں اور دیلمی نے الفردوس میں ابن عباسؓ کے حوالہ سے نقل کیا ہے لیکن الفاظ یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حدیث سے آگاہی اور ناواقفیت کے فرق کا فقہی مسائل کے اختلاف پر بڑا گہرا اثر پڑتا ہے۔ ان میں سے چند مسائل کا ہم تذکرہ کریں گے۔

ا۔ حالت جنابت میں صبح ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا

حضرت ابو ھریرہؓ کہا کرتے تھے کہ اگر حالت جنابت میں صبح ہو جائے تو ایسے شخص کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کے اس مسلک کی وجہ یہ ہے کہ انہیں حضرت عائشہ کی وہ روایت نہیں پہنچ سکی تھی جسے امام مسلم ؒ امام احمد ؒ اور ابو داوٗدؒ نے نقل کیا ہے۔ فرماتی ہیں : "ایک آدمی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کرنے آیا۔ اور میں دروازے کے پیچھے سے سن رہی تھی۔ اس نے کہا اے اللہ کے رسول! حالت جنابت میں صبح کی نماز کا وقت ہو جائے اور میرا روزہ ہو تو کیا حکم ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں بھی حالت جنابت میں ہوتا ہوں اور نماز صبح کا وقت ہو جاتا ہے اور میں روزے سے ہوتا ہوں۔

اس شخص نے کہا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! آپ ہماری طرح تو نہیں ہیں۔ آپ کی تو اگلی پچھلی تمام خطائیں معاف کر دی گئی ہیں ' تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خدا میں امید رکھتا ہوں کہ میں تم سے زیادہ خوف خدا رکھنے والا ہوں اور جس چیز سے بچنا ضروری ہے اسے بھی تم سے زیادہ جانتا ہوں۔(۱)

حضرت عائشہؓ ' سلمہؓ اور ام سلمیؓ کی ایک دوسری روایت بھی حضرت ابو ہریرہؓ تک نہیں پہنچ سکی تھی ' فرماتی ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز تک جنبی رہ جاتے تھے اور یہ حالت احتلام کی وجہ سے نہیں ہوتی تھی اور حالت جنابت میں ہی رمضان کے روزے سے بھی ہوتے تھے۔ یہ روایت صحیحین میں ہے۔ یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو جب حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ کی اس روایت کا پتہ چلا تو انہوں نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

صحیح مسلم کی روایت ہے۔ ابو بکر ابن عبدالرحمٰن فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو فرماتے سنا ہے کہ جس پر فجر کا وقت حالت جنابت میں آگیا اس کا روزہ نہیں ہے۔ میں نے اس کا تذکرہ اپنے والد عبدالرحمٰن سے کیا تو انہوں نے اس کی تردید کر دی۔ میں اور عبدالرحمٰن حضرت عائشہؓ اور امّ سلمہؓ کے پاس گئے اور ان سے پوچھا تو ان دونوں نے بتایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے وقت تک جنبی رہ جاتے تھے اور روزہ سے ہوتے تھے اور یہ جنابت بھی احتلام کی وجہ سے نہیں ہوتی تھی۔

ہیں : "اختلاف اصحابی رحمۃ" شیخ کا کہنا ہے کہ حدیث ضعیف ہے۔ دیکھئے الجامع الصغیر اور مذکورہ کتاب کی شرح العزیزی۔

(۱) صحیح مسلم '۳: ۱۳۸ ' حدیث نمبر ۱۱۱۰ (طباعت جدید)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کے بعد ہم مروان کے پاس آئے تو عبدالرحمٰن نے ان سے یہ قصہ بیان کیا۔ مروان نے کہا میں تمہیں قسم دیتا ہوں آپ ضرور ابو ہریرہؓ کے پاس جائیں اور جو وہ کہتے ہیں اس کی تردید کریں۔ ہم ابو ہریرہؓ کے پاس آئے۔ اس تمام واقعہ میں ابو بکرؓ بھی موجود رہے۔ عبدالرحمٰن نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ بات کہی تو حضرت ابو ہریرہؓ نے پوچھا کیا ان دونوں (حضرت عائشہؓ اور حضرت اُم سلمہؓ) نے آپ سے یہ بات کہی ہے۔ انہوں نے جواب دیا ہاں! حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ وہ زیادہ جانتی ہیں۔ ابو ہریرہؓ نے اس قول کی نسبت فضل بن عباس کی طرف کی اور کہا کہ یہ بات میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی تھی بلکہ فضل بن عباس سے سنی تھی اس کے بعد حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔(۱)

(ب) اس حاملہ کی عدت جس کا خاوند انتقال کر جائے

حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ اور دیگر بعض صحابہ کرامؓ کا فتوی یہ تھا کہ اگر کسی حاملہ عورت کا شوہر وفات پا جائے تو اسے وضع حمل یا عدت وفات میں سے جو مدت طویل تر ہو وہ گزارنا پڑے گی(۲) اس طرح وہ قرآن کریم میں مذکور دونوں آیات کے عموم پر عمل کرنا چاہتے تھے۔ وہ دو آیات یہ ہیں :

"والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا"

(تم میں سے جو لوگ مر جائیں۔ انکے پیچھے اگر انکی بیویاں زندہ ہوں تو وہ اپنے آپ کو چار ماہ دس دن روکے رکھیں)۔

دوسری آیت ہے :

"واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن"

(اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ ان کو وضع حمل ہو جائے)۔

ان صحابہ کرام تک سبیعہ اسلمیہ کا وہ واقعہ نہیں پہنچ سکا تھا جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتوی دیا تھا کہ اس کی عدت بچے کی پیدائش کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گی۔ صحیح بخاری میں ام سلمہؓ سے روایت ہے 'فرماتی ہیں کہ بنو اسلم کی سبیعہ نامی عورت جس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تھا اور وہ حاملہ تھی' اسے ابو السنابک بن بعکک نے پیغام نکاح دیا تو اس نے ابو السنابک سے نکاح کرنے سے انکار کر دیا۔ ابو السنابک نے کہا(۳) اللہ کی قسم جب تک دو عدتوں میں سے طویل عدت نہ گزار لے اس وقت تک کسی کے ساتھ نکاح درست نہیں ہے۔ پھر جب تقریباً بیس دن کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت

---

(۱) صحیح مسلم ۳: ۷۷۳ا حدیث نمبر ۱۱۰۹' اسے امام بخاری نے 'کتاب الصوم باب اغتسال الصائم' میں نقل کیا ہے۔
(۲) رفع الملام 'ابن تیمیہ' ("مجموع الفتاوی کے ضمن میں یہ بحث ہے)۲۰: ۲۳۸ 'دیکھئے موطا ۲: ۳۶ (۳) ابو السنابک نے جب دیکھا کہ سبعیہؓ نے دیگر لوگوں کی طرف سے پیغام نکاح کی امید سے زیب و زینت شروع کر دی ہے' تو یہ الفاظ کہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں حاضر ہوئیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نکاح کر سکتی ہو۔

یہی روایت صحیح بخاری میں مسور بن مخرمہ سے بھی مروی ہے کہ سبیعہؓ کے شوہر کی وفات کے چند روز بعد ان کے ہاں بچہ پیدا ہوا تو وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور نکاح کی اجازت طلب کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی اور اس نے نکاح کر لیا۔(۱)

(ج) بوقت غسل عورت کا سر کے بال کھولنا

جب کوئی عورت حیض' نفاس یا جنابت سے پاک ہونے کے لئے غسل کرتی تو عبداللہ بن عمروؓ اسے حکم دیا کرتے تھے کہ وہ اپنے بال کھولے تاکہ پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچ جائے۔ اس مسئلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے وہ لاعلم تھے۔

صحیح مسلم (۲) میں عبید ابن عمیر سے روایت ہے کہ جب حضرت عائشہؓ کو جب اس بات کا علم ہوا کہ عبداللہ ابن عمروؓ عورتوں کو بوقت غسل بال کھولنے کا حکم دیتے ہیں' تو فرمایا تعجب ہے ابن عمروؓ کے لئے کہ عورتوں کو یہ حکم کیوں نہیں دیتے کہ عورتیں اپنے بال منڈوالیں۔ میں حضور اکرم ﷺ کے ساتھ ایک برتن میں غسل کرتی اور اپنے سر پر تین چلو سے زائد چلو نہیں ڈالتی تھی۔

امام مسلم ام سلمہؓ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول! میں سر کے بالوں کو مینڈھیاں کرتی ہوں کیا میں غسل جنابت کے لئے بال کھولوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں' تین مرتبہ تم سر پر پانی ڈال لو یہی کافی ہے' پھر باقی بدن پر پانی ڈال کر پاک ہو جاؤ۔(۳)

اگر ان دوازواج مطہرات کی یہ احادیث ابن عمروؓ کو پہنچی ہوتیں تو وہ کبھی بھی خواتین کو غسل جنابت یا حیض وغیرہ کے لیے بال کھولنے کا حکم نہ دیتے۔ لیکن ان احادیث کے باوجود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی احادیث بھی مروی ہیں جن میں حیض یا جنابت سے پاک ہونے کے لئے غسل کرتے وقت بال کھولنے کی ہدایات دی گئی ہیں۔

صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب ذوالحجہ کا چاند نظر آیا ہم نکلے' حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو عمرہ کا احرام باندھنا چاہتا ہے وہ عمرے کا احرام باندھ لے۔ اگر میرے پاس قربانی کا جانور نہ ہوتا تو میں بھی عمرے کا احرام باندھ لیتا' چنانچہ کسی نے عمرے کا احرام باندھا اور

---

(۱) صحیح بخاری ' ۶: ۱۸۲___۱۸۳' ۶: ۶۸

(۲) صحیح مسلم ۱: ۱۷۹' حدیث نمبر ۳۳۱ (۳) صحیح مسلم: (۱: ۱۷۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کسی نے حج کا۔ میں نے بھی عمرے کا احرام باندھا لیکن عرفہ کے دن مجھے ماہواری شروع ہو گئی۔ میں نے اس کا ذکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا 'آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمرہ چھوڑ دیں۔ سر کے بال کھول لیں اور کنگھی کریں اور حج کی نیت کر لیں۔ واپسی میں جب مقام محصب پہنچے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمٰن بن ابوبکر کو روانہ کیا۔ میں مقام تنعیم کی طرف گئی اور اس عمرہ کی جگہ عمرہ ادا کیا(۱)

چونکہ اس حدیث میں بال کھولنے کا حکم ہے 'اس لئے علماء کرام نے ان روایات کے درمیان تطبیق یہ کی ہے کہ یہاں امر "استحباب" کے لئے ہے 'وجوب کے لئے نہیں ہے۔ بالخصوص حضرت عائشہؓ کی دونوں احادیث میں تو یہی توجیہ کی گئی ہے۔ اس طرح حضرت عائشہؓ کی روایات میں بھی تعارض نہیں رہے گا۔(۲)

د۔ دو اشیا میں کمی بیشی کی صورت میں سود کا مسئلہ

صحابہ کرامؓ میں سے ابن عباسؓ 'اسامہ ابن زیدؓ' زید ابن ارقمؓ اور ابن زبیرؓ کی رائے یہ تھی کہ سود صرف ادھار میں ہے۔ یعنی "جب ایک نوع کی اشیا کا باہم تبادلہ کیا جائے اور فوری قبضہ نہ ہو بلکہ ایک چیز ادھار ہو تو یہ سود ہو گا۔ اگرچہ ان دو اشیا میں کمی بیشی نہ ہو۔ لیکن اشیاء ربویہ کا باہم تبادلہ نقد ہو تو سود نہیں ہے اگرچہ ان میں کمی بیشی ہو۔(۳)

ان صحابہ کرامؓ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد گرامی نہیں پہنچ سکا جس کے راوی ابو سعید خدریؓ ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب سونے کو سونے کے بدلے فروخت کرو تو برابر برابر ہو کمی بیشی نہ ہو 'جب چاندی کو چاندی کے بدلے فروخت کرو تو برابر برابر ہو کمی بیشی نہ ہو اور ادھار کے بدلے نقد چیز فروخت نہ کرو(۴)

عبداللہ ابن عباسؓ کو جب ابو سعیدؓ کی حدیث پہنچی تو انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا۔(۵)

---

(۱) صحیح بخاری 'باب نقض المراۃ: شعرھا عند غسل المحیض

(۲) فتح الباری (۱: ۲۸۶)

(۳) النہایہ 'ابن الاثیر '۴: ۱۳۹ 'نیل الاوطار '۵: ۱۹۱

(۴) فتح الباری '۴: ۲۶۰ 'یہ حدیث امام بخاری نے کتاب البیوع اور امام مسلم نے کتاب المساقاۃ میں ذکر کی ہے 'حدیث نمبر ۱۵۸۴۔

(۵) فتح الباری '۴: ۲۶۰ 'مغنی 'ابن قدامہ '۴: ۱۔۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ہ) طواف وداع سے پہلے حائضہ کا رجوع

زید ابن ثابتؓ کا فتویٰ تھا کہ طواف وداع سے پہلے عورت واپس نہیں ہو سکتی کیونکہ انہوں نے اس سلسلہ میں یہ قول سنا ہوا تھا کہ طواف وداع سے پہلے کوئی واپس نہ لوٹے۔ جب ابن عباسؓ نے بتلایا کہ حائضہ عورت اس حکم سے مستثنیٰ ہے اور سنت رسول پیش کی تو زیدؓ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

امام شافعیؒ میں طاؤس کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں ابن عباسؓ کے ساتھ تھا 'زید بن ثابتؓ نے ابن عباسؓ سے کہا کہ کیا آپ یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ حائضہ طواف وداع سے پہلے واپس ہو سکتی ہے۔ تو ابن عباسؓ نے جواب دیا "میں نہیں کہتا" آپ فلاں انصاری عورت سے معلوم کر لیں کہ انہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حکم دیا تھا۔ زید بن ثابتؓ ہنستے ہوئے واپس آئے اور کہا کہ آپ نے بالکل درست فرمایا تھا۔(۱)

(و) احرام باندھتے ہوئے خوشبو لگانا

جو شخص احرام باندھنا چاہتا حضرت عمرؓ اسے خوشبو لگانے سے منع کیا کرتے تھے۔ اسی طرح طواف افاضہ سے پہلے اور جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد بھی خوشبو لگانے سے منع کرتے تھے۔ یہی مسلک ان کے صاحبزادے عبداللہ (۱) ابن عمرؓ کا بھی تھا۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ان تک نہیں پہنچ سکی تھی۔(۲)

"موطا امام مالک اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام باندھنے سے پہلے احرام کے لیے خوشبو لگائی تھی اور بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے احرام کھولنے کے لیے بھی خوشبو لگائی تھی"۔(۳)

(ز) موزوں پر مسح کی مدت کا تعین

حضرت عمر بن خطابؓ کی رائے یہ تھی کہ موزے اتارنے تک مسح کیا جا سکتا ہے اور اس کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ سلف میں سے بھی بعض علماء کرام نے حضرت عمرؓ کی رائے کو اختیار کیا(۴) ان حضرات تک حضرت علیؓ اور عوف بن مالک اشجعیؓ کی وہ احادیث نہیں پہنچ سکیں جن میں مسح کی مدت کا تعین ہے۔

---

(۱) الرسالہ '۴۴۱

(۲) رفع الملام 'ابن تیمیہ '۲۰: ۲۳۶

(۳) موطا (۱: ۲۴۱) : صحیح مسلم (۱۱۸۹)

(۴) رفع الملام 'ابن تیمیہؒ (۲۰: ۲۳۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام مسلم نے شریح بن ہانی کی روایت نقل کی ہے' فرماتے ہیں کہ: میں حضرت عائشہؓ کے پاس موزوں پر مسح کے متعلق پوچھنے آیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ علیؓ بن ابی طالب کے پاس جاکر یہ مسئلہ پوچھو کیونکہ سفر میں وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتے تھے۔ ہم نے حضرت علیؓ سے جب پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن رات اور مقیم کے لئے ایک دن رات کی مدت مقرر فرمائی ہے۔(۱)

مسند احمد اور دار قطنی میں عوف بن مالک کی روایت ہے 'فرماتے ہیں کہ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ تبوک کے موقعہ پر موزوں پر مسافر کو تین دن رات اور مقیم کو ایک دن رات مسح کرنے کا حکم دیا تھا۔

---

(۱) صحیح مسلم(۲۷۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تیسرا سبب' حدیث کے ثبوت میں شبہ

جب اصحاب رسول کے سامنے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث ذکر کی جاتی تو وہ اس کا ثبوت مانگتے۔ یہ نہیں تھا کہ بغیر ثبوت کے وہ فوراً عمل کے لئے دوڑ پڑتے ہوں۔ کیونکہ حدیث بیان کرنے میں کسی غلطی یا وھم کا بھی اندیشہ ہو سکتا تھا۔ اگر حدیث کا ثبوت مل جاتا تو اس پر یقین کر لیتے اور عمل بھی کرتے ورنہ اس مسئلہ میں توقف اختیار کرتے یا جو دلیل راجح ہوتی اس پر عمل کرتے۔

اس سلسلہ میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کا طرز عمل دیکھ لیجئے' جب انکے پاس جدہ (نانی) کی میراث کی حدیث آتی ہے تو پہلے اس کی تحقیق کرتے ہیں اور پھر فیصلہ صادر فرماتے ہیں۔ ترمذی' ابو داؤد' ابن ماجہ اور امام احمد قبیصہ بن ذویب سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص فوت ہوا تو اس کی نانی ابو بکر صدیق کے پاس میراث کا مطالبہ لے کر آئی۔ ابو بکرؓ نے کہا: اللہ کی کتاب میں تیرا کچھ حصہ نہیں ہے' اور نہ ہی میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس باب میں کوئی حدیث سنی ہے۔ آپ چلی جائیں! میں لوگوں سے دریافت کروں گا' ابو بکرؓ نے لوگوں سے پوچھا' مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا: میں اس وقت موجود تھا میرے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نانی کو چھٹا حصہ دلایا تھا' حضرت ابو بکرؓ نے پوچھا کیا تمہارے ساتھ کوئی اور بھی ہے۔ تو محمد بن مسلمہؓ کھڑے ہوئے اور وہی بات کہی جو مغیرہ بن شعبہؓ نے کہی تھی۔ چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے نانی کو چھٹا حصہ دلا دیا۔ پھر حضرت عمرؓ کے عہد میں دادی میراث مانگنے آئی' حضرت عمرؓ نے کہا اللہ کی کتاب میں تمہارا حصہ مذکور نہیں ہے تیرے لئے بھی وہی چھٹا حصہ ہے' اگر نانی بھی ہو تو چھٹا حصہ آپس میں بانٹ لو اور جو اکیلی ہو تو وہ چھٹا حصہ لے لے (۱)۔

حدیث کے ثبوت کے سلسلہ میں اصحاب رسول کے طرز عمل کا دوسرا واقعہ اس حدیث میں ہے جس میں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ حضرت عمرؓ کو اس سنت کا علم نہیں تھا کہ تین مرتبہ اجازت طلب کرنے کے بعد کوئی جواب نہ ملے تو واپس لوٹ جانا چاہئے۔ جب یہ حدیث ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کی تو حضرت عمرؓ نے گواہ طلب کیا۔

صحیحین کی روایت ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ نے کہا: میں انصار کی ایک جماعت کے ساتھ ایک مجلس میں بیٹھا ہوا تھا۔ اسی دوران ابو موسیٰؓ گھبرائے ہوئے آئے اور کہا میں نے حضرت عمرؓ سے تین مرتبہ اجازت طلب کی تھی' جب مجھے اجازت نہیں ملی تو میں واپس آگیا تو حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ تجھے کس چیز نے

---

(۱) سنن ابن داؤد (۲۸۹۴) نیل الاوطار: ٦-۵۹' ترمذی کتاب الفرائض ۲۱۰۱' ابن ماجہ (۲۷۲۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

روکا تھا' میں نے کہا کہ میں نے تین مرتبہ اجازت طلب کی تھی' جب مجھے جواب نہیں ملا تو میں واپس ہو گیا' کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جب تم تین مرتبہ اجازت طلب کرلو اور کوئی جواب نہ ملے تو واپس لوٹ جاؤ' یہ سن کر حضرت عمرؓ نے کہا خدا! تمہیں اس پر لازما" گواہ پیش کرنا ہوگا' کیا تم میں سے کسی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان سنا ہے۔ حضرت ابی بن کعبؓ نے کہا اللہ کی قسم! ہم میں جو سب سے چھوٹا ہے وہ آپکے ساتھ جا کر اس کی گواہی دے گا۔ میں (ابو سعید خدری) سب سے چھوٹا تھا' اس لئے میں انکے ساتھ گیا اور حضرت عمرؓ کو بتایا کہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

یہ صحیح بخاری (۱) کے الفاظ ہیں' لیکن صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کا یہ قول بھی ہے' : مجھے بازاروں میں تجارت نے مشغول کر دیا تھا اور رسول اکرمؐ کی یہ حدیث بھی مجھ سے پوشیدہ رہ گئی۔ (۲)

حضرت عمرؓ کو وہ حدیث بھی نہیں پہنچ سکی تھی جس میں اس بچہ کی دیت کا ذکر ہے جسے وقت ولادت سے پہلے گرا دیا گیا ہو۔ جب حضرت مغیرہؓ نے اس سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بتایا تو حضرت عمرؓ نے اس فیصلہ پر گواہ طلب کئے : صحیحین میں حضرت عمرؓ کے بارے میں حدیث ہے کہ انہوں نے دیگر لوگوں سے اس عورت کے بچہ کی دیت سے متعلق مشورہ طلب کیا' جو ولادت سے قبل گرا دیا گیا ہو۔ مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ : میں میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ رسول اکرمؐ نے اس کی دیت ایک غلام یا ایک لونڈی مقرر کی تھی۔

حضرت عمرؓ نے کہا کہ اس پر گواہ پیش کرو! محمد بن مسلمہؓ نے گواہی دی کہ وہ اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں موجود تھے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ دیا تھا۔ (۳)

یہ واقعات اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ صحابہ کرامؓ عمل کرنے سے پہلے حدیث کی تحقیق کر لیا کرتے تھے۔ جہاں واضح ثبوت مل جاتا اس پر عمل کرتے اور جس مقام پر ثبوت کے لئے واضح قرائن نہ ملتے عدم یقین کی بنیاد پر اس پر عمل نہیں کرتے تھے۔ بلکہ توقف اختیار کرتے یا دیگر دلائل کی بنیاد پر جو طریقہ مناسب ہوتا اسے اختیار کرتے۔ اصحاب رسول کے بعد ائمہ کا طرز عمل بھی یہی رہا ہے۔ اس کتاب میں اس کی کافی مثالیں موجود ہیں۔ اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی حدیث کے ثبوت میں ظاہری شک ان اسباب میں سے ہے جو فقہاء کے درمیان اختلاف کا ذریعہ بنے ہیں۔

www.KitaboSunnat.com

---

(۱) صحیح بخاری ۷ : ۱۳۰ (۲) صحیح مسلم کتاب الاداب' حدیث نمبر ۲۱۵۳

(۳) صحیح بخاری (۸ : ۴۵) صحیح مسلم' القسامہ (۱۶۸۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ا) وہ عورت جسے طلاق بائن ہو جائے اس کی رہائش اور خرچ کا مسئلہ :

مطلقہ بائنہ یعنی وہ عورت جسے طلاق بائن ہو جائے (۱) اس کا خرچ اور رہائش خاوند کے ذمہ ہے یا نہیں' یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان اختلافی ہے کہ آیا دونوں چیزیں خاوند پر واجب ہیں یا دونوں میں سے ایک بھی نہیں ہے یا رہائش اور خرچ میں سے کوئی ایک چیز واجب ہے۔

حضرت عمرؓ مطلقہ عورتوں کے بارے میں نازل ہونے والی آیت کے عموم سے یہ استدلال کرتے تھے کہ بائنہ عورت کو رہائش اور خرچ دونوں ملیں گے۔ قرآن کریم کی آیت یہ ہے :

"یاایھاالنبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدہ واتقوا اللہ ربکم لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن الاان یاتین بفاحشہ مبینہ وتلک حدود اللہ" (۲)

اے نبی! جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو عدت کے شروع میں طلاق دو۔ اور عدت کا شمار رکھو۔ اور خدا سے جو تمہارا پروردگار ہے ڈرو۔ ایام عدت میں ان کو اپنے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں الا یہ کہ وہ صریح بے حیائی کریں۔ یہ خدا کی حدیں ہیں۔

اس آیت سے علامت ہوتا ہے کہ مطلقہ عورت کو رہنے کی سہولت دینا شوہر پر واجب ہے' جب طلاق دینے والے کے گھر میں اس کا ٹھہرنا ضروری ہے تو اس ٹھہرنے کی وجہ سے اس کا خرچ بھی واجب ہوگا۔ یہ بات اس آیت کے اقتضاء سے معلوم ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے نزدیک یہ آیت طلاق رجعی والی عورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر طلاق شدہ عورت کے حق میں ہے خواہ اسے طلاق بائن دی گئی ہو یا طلاق رجعی۔ حالانکہ حضرت عمرؓ کو فاطمہ بنت قیسؓ کی یہ حدیث پہنچ چکی تھی کہ انکے شوہر نے انھیں تین طلاقیں دیں لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رہائش دلائی اور نہ خرچ (۳) اس حدیث کے ثبوت اور صحیح ہونے کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ مطمئن نہیں ہو سکے۔

امام مسلم ابو اسحاق سے روایت کرتے ہیں' فرماتے ہیں کہ میں مسجد اعظم میں اسود بن یزید کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا اور ہمارے ساتھ شعبیؒ بھی تھے۔ شعبیؒ نے فاطمہؓ بنت قیس کی یہ حدیث نقل کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے خرچ اور رہائش نہیں دلائی' اسود بن یزید نے ہاتھ میں کچھ کنکریاں لے کر ان کی طرف پھینکیں اور کہا' تمہارا ناس ہو جائے اس طرح بیان کرتے ہو۔ "حضرت عمرؓ نے تو کہا تھا کہ ہم

---

(۱) النہایہ' ابن الاثیر' ۱ :۵۸ (۲) الطلاق :۱

(۳) صحیح مسلم' کتاب الطلاق (۴ :۱۹۸) حدیث نمبر ۱۴۸۰

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اللہ کی کتاب اور سنت (۱) رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک عورت کے کہنے پر نہیں چھوڑ سکتے، معلوم نہیں کہ اس نے بات یاد رکھی ہے یا بھول گئی ہے، اسے نفقہ اور رہائش ملیں گے، ارشاد ربانی ہے "لاتخرجو هن من بيوتهن ولا يخرجن الاان ياتين بفاحشه مبينه" (۲)۔ اس کی مزید تفصیلات آگے آرہی ہیں جہاں ہم نے مفہوم مخالف کے دلیل ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء کے اختلاف کی بحث کی ہے۔

(ب) پانی دستیاب نہ ہو یا پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو تو جنابت سے پاک ہونے کے لئے تیمّم کی اجازت :

حضرت عمر بن خطابؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کا مذہب یہ تھا کہ اگر جنبی کو پانی نہ ملے تو وہ تیمّم نہیں کر سکتا اور غسل کے بغیر نماز نہیں پڑھ سکتا خواہ اسے طویل وقت تک انتظار کیوں نہ کرنا پڑے ۔ وہ حضرت عمار ابن یاسرؓ کی حدیث سے مطمئن نہیں ہوئے تھے۔

صحیحین میں عبدالرحمٰن بن ابزی کی روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آیا اور کہا کہ میں جنبی ہو گیا ہوں اور پانی بھی دستیاب نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ نماز نہیں پڑھ سکتے ہو۔ حضرت عمار ابن یاسرؓ نے کہا : اے امیر المومنین! کیا آپ کو یاد نہیں ہے کہ جب ہم دونوں ایک جنگی مہم پر تھے اور جنبی ہو گئے تھے۔ تو پانی نہیں تھا۔ آپ نے نماز نہیں پڑھی تھی لیکن میں زمین پر لوٹ پوٹ ہو گیا تھا اور پھر نماز پڑھ لی تھی۔ اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' : تمہارے لئے اتنی بات بھی کافی تھی کہ اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر انھیں پھونکتے اور پھر اپنے چہرے اور ہاتھوں پر پھیر لیتے۔

حضرت عمرؓ نے عمارؓ سے کہا : اے عمار! خدا کا خوف کرو! عمارؓ نے کہا کہ اگر آپ چاہتے ہیں تو میں نہیں بیان کروں گا ۔ ایک روایت میں ان الفاظ کا اضافہ ہے کہ یہ حضرت عمرؓ نے عمار بن یاسر سے فرمایا : یہ معاملہ ہم آپ پر چھوڑ دیتے ہیں۔ (۳) (یعنی ذمہ دار آپ ہیں)

امام مسلم نے اعمش اور شقیق سے روایت کی ہے (الفاظ مسلم کے ہیں) کہ میں عبداللہؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا ۔ اس دوران ابو موسیٰؓ نے کہا اے ابو عبدالرحمٰن! اگر ایک شخص جنبی ہو جائے اور ایک ماہ تک پانی نہ ملے تو آپ کا کیا خیال ہے وہ نماز کس طرح ادا کرے۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ صرف تیمم

---

(۱) فتح الباری میں ہے کہ یہاں سنت رسول سے مراد وہ سنت ہے جس پر کتاب اللہ کے احکام رہنمائی کرتے ہیں، اس سے حضرت عمرؓ کی مراد کوئی مخصوص سنت نہیں ہے۔ دیکھئے فتح الباری، ۹ : ۳۸۹

(۲) صحیح مسلم، ۴ : ۱۹۸، حدیث نمبر ۱۴۸۰

(۳) صحیح مسلم کتاب التیمم (۱ : ۱۹۳) صحیح بخاری حدیث نمبر ۳۶۸، التیمم

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے نماز نہیں پڑھ سکتا خواہ اسے ایک ماہ تک پانی نہ ملے۔ ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ پھر سورہ مائدہ کی اس آیت کا کیا مطلب ہے :

"وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى اوعلى سفر اوجاء احدمنكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا"۔

(اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو نہا کر پاک ہو جایا کرو اور اگر بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی بیت الخلا سے ہو کر آیا ہو یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو اور تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی لو اور اس سے منہ اور ہاتھ کا مسح کر لو)۔

عبداللہ ابن مسعودؓ نے فرمایا: اگر اس آیت کی بنیاد پر لوگوں کو چھوٹ دے دی جائے تو پھر وہ پانی ٹھنڈا ہونے کی صورت میں بھی تیمّم کرنے لگیں گے۔ ابو موسیٰؓ نے کہا تم نے عمار کی حدیث نہیں سنی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک کام کے لئے بھیجا۔ میں جنبی ہو گیا اور پانی نہ ملا تو میں خاک میں اس طرح لیٹا جس طرح جانور لیٹتا ہے اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے لئے کافی تھا کہ اس طرح دونوں ہاتھوں سے کر لیتا' پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں ہاتھ زمین پر ایک بار ملے اور بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ پر مارا' پھر ہتھیلیوں کی پشت اور منہ پر مسح کیا' ابن مسعودؓ نے کہا کہ تم جانتے ہو حضرت عمر حضرت عمارؓ کی بات سے مطمئن نہیں ہوئے تھے۔(۱)

عمارؓ کی حدیث پر حضرت عمرؓ کے عدم اطمینان کی وجہ یہ تھی کہ عمارؓ نے حضرت عمرؓ سے بیان کیا کہ آپ بھی ساتھ موجود تھے اور حضرت عمرؓ کو یہ بات یاد نہیں تھی جس کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا اس لئے عمرؓ نے عمارؓ کو یہ حدیث بیان کرنے سے منع نہیں کیا۔ صرف اتنا کہا کہ تمہاری روایت کا بوجھ تمہارے ہی اوپر ہے یعنی اگر یہ واقعہ مجھے یاد نہیں آرہا تو ضروری نہیں کہ حقیقت میں یہ واقعہ پیش ہی نہ آیا ہو' اس لئے مجھے کوئی حق نہیں پہنچتا کہ میں آپ کو یہ حدیث بیان کرنے سے روکوں۔(۲)

کہا جاتا ہے کہ بعد میں جب یہ احادیث مشہور ہو گئی تھیں تو حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا۔(۳)

---

(۱) صحیح مسلم' ۱: ۱۹۲' حدیث نمبر ۳۶۸' صحیح بخاری' کتاب التیمم' اٹھواں باب (۲) فتح الباری' ۱: ۳۱۲

(۳) شرح مسلم للنووی' باب التیمم

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ج) اگر شوہر کا انتقال بیوی سے مباشرت سے قبل ہو جائے اور مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو تو کیا مہر دینا واجب ہے؟

حضرت علیؓ کا مذہب یہ تھا کہ اگر مباشرت سے قبل خاوند فوت ہو جائے اور مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو تو عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ جب معقل بن سنان اشجعی نے بتایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق کے حق میں فیصلہ دیتے وقت فرمایا تھا کہ اسے مہر مثل اور میراث دونوں ملیں گے اور یہ عدت بھی گزارے گی تو حضرت علیؓ نے کہا کہ ہم قرآن و سنت کی مخالفت میں ایک ایسے دیہاتی کی بات نہیں قبول کر سکتے جو اپنی ایڑیوں پر پیشاب کرتا ہے(۱): اس کی مزید تفصیلات "نکاح" کے باب میں مل جائیں گی۔

(د) پڑوسی کے لئے حق شفعہ کا ثبوت

وہ حق کہ اگر ایک شریک کا حصہ جائیداد کسی اجنبی کو منتقل ہو جائے تو دوسرا شریک اسے مقررہ قیمت یا اس کے مماثل قیمت کے عوض اسے واپس لے سکتا ہو۔ یہ "شفع" سے لیا گیا ہے' لغت میں جس کا معنی دو چیزوں کو ملانا ہے۔ چونکہ شفعہ کرنے والا بھی اپنے مال کو اس دوسرے مال سے ملاتا ہے اس لئے اسے شفعہ کہا جاتا ہے۔(۲)

تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ قابل تقسیم جگہ میں شریک کو شفعہ کا حق ہے' صرف ابو بکر اصم اسکے قائل نہیں ہیں۔ پڑوسی کے لئے حق شفعہ کے ثبوت میں فقہا کا اختلاف ہے امام شافعیؒ مالکؒ احمدؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک صرف شریک کو شفعہ کا حق ہے غیر شریک کو نہیں ہے۔ انکی دلیل جابر بن عبد اللہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کا ہر اس چیز میں حکم کیا ہے جو ھنوز تقسیم نہ ہوئی ہے اور شرکت باقی ہو' لیکن جب اسکے حدود متعین اور راستے علیحدہ علیحدہ ہو جائیں تو اب شفعہ نہیں رہا(۳)

دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ جب گھر تقسیم ہو جائے اور حدود متعین ہو جائیں تو اب کوئی شفعہ نہیں رہا۔(۴)

یہ دونوں احادیث اس بات کی صراحت کرتی ہیں کہ پڑوسی کو حق شفعہ پڑوسی ہونے کی بنا پر حاصل نہیں ہو تا بلکہ حق شفعہ کا دعوی صرف شریک کر سکتا ہے۔ یہی مذہب حضرت علیؓ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ سعیدؒ ابن المسیب' سلیمان بن یسارؒ عمر بن عبد العزیزؒ' ربیعہؒ اور اوزاعیؒ کا بھی نقل کیا جاتا ہے۔(۵)

---

(۱) نیل الاوطار ۶ : ۱۷۳ (۲) نیل الاوطار ۵ : ۳۳۰

(۳) صحیح بخاری۔ کتاب الشفعہ (۴) ابو داؤد (۵) نیل الاوطار (۵ : ۳۳۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دوسری طرف وہ احادیث بھی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ پڑوسی کو حق شفعہ حاصل ہے۔ لیکن جو فقہاء اس رائے کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک وہ احادیث ثابت نہیں ہیں یا اگر ثابت ہوں تو وہ ان کی توجیہ کرتے ہیں مثلاً حضرت سمرہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث نقل کرتے ہیں کہ: پڑوسی اپنے پڑوسی کے گھر کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے۔(۱) دوسری حدیث شرید بن سویدؓ کی ہے' فرماتے ہیں: میں نے کہا اے اللہ کے رسول! میرے پاس زمین ہے جس میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہے اور نہ ہی کسی کو تقسیم کر کے دینی ہے۔ البتہ میرا ایک ہمسایہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہمسایہ اپنے قرب واتصال کی وجہ سے شفعہ کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔(۲)

تیسری حدیث جو صحیح ہے لیکن ان حضرات کے نزدیک صریح نہیں ہے اس لئے وہ اس کی توجیہ کرتے ہیں۔

عمرو بن شرید روایت کرتے ہیں کہ میں سعدؓ بن ابی وقاص کے پاس کھڑا تھا کہ اس دوران مسور ابن مخرمہؓ آئے اور میرے ایک کندھے پر ہاتھ رکھا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ابو رافعؓ بھی آگئے اور فرمایا اے سعد۔ تمہارے قبیلہ میں میرے جو دو گھر ہیں۔ انہیں خرید لو۔ سعدؓ نے کہا خدا میں تو انہیں نہیں خریدوں گا۔ اس پر مسورؓ نے فرمایا کہ جی نہیں' تمہیں خریدنا ہوگا۔ سعدؓ نے کہا تو پھر میں چار ہزار سے زیادہ نہیں دے سکتا اور وہ بھی قسط وار دوں گا۔ ابو رافعؓ نے فرمایا کہ مجھے ان کے پانچ ہزار دینار مل رہے ہیں' اگر میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ نہ سنا ہوتا کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کا زیادہ مستحق ہے تو میں ان گھروں کو چار ہزار میں تمہیں کبھی نہ دیتا جب کہ مجھے پانچ ہزار دینار مل رہے ہیں بہر حال وہ دونوں گھر ابو رافعؓ نے سعدؓ کو دیدیئے (۳)

یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے لیکن مخالفین اس میں لفظ جار کی توجیہ لفظ شریک سے کرتے ہیں۔ یعنی لفظ "جار" بمعنی شریک استعمال ہوا ہے کیونکہ عربی زبان میں لفظ جوار کا اطلاق "شرکت" پر بھی ہوتا ہے(۴) مثلاً حمل ابن نابغہ نے اپنے کلام میں یہ لفظ اس معنی میں استعمال کیا ہے "كنت بين جارتين لي" یعنی میں دو سوکنوں کے درمیان تھا جو میری شریک حیات تھیں۔

---

(۱) مسند احمد' سنن ابی داؤد' جامع ترمذی' حدیث نمبر ۱۳۶۸' امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن درجہ کی ہے

(۲) مسند احمد' سنن نسائی' ابن ماجہ' حدیث نمبر ۲۴۹۶' مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ فرمائیں نیل الاوطار ۵: ۳۳۴' نصب الرایہ' زیلعی' ۴: ۱۷۲

(۳) صحیح بخاری باب "الشفعہ" باب ۲ (۴) نہایہ' ابن الاثیر (۲: ۱۶۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مشہور شاعر اعشیٰ کہتا ہے:

اجارتنا بینی فانک طالقه   وموموقه ماکنت فیناوامقه

(اے شریک حیات، علیحدہ ہو جا، تجھے طلاق ہے اور جب تک تو ہمارے درمیان رہی محبوب رہی اور محبت کرنے والی رہی)

یہاں "جارہ" سے مراد شریک حیات ہے۔(۱)

حاصل کلام یہ ہے کہ ان فقہاء کے نزدیک وہ احادیث جو 'حق جوار' میں صریح اور واضح ہیں وہ صحیح اور ثابت نہیں ہیں اور وہ احادیث جو ثابت شدہ اور صحیح ہیں وہ 'حق جوار' کے ثبوت میں صریح نہیں ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ ابن ابی لیلی اور ابن سیرین کے نزدیک ہمسائیگی کی وجہ سے حق شفعہ ثابت ہے۔ ان فقہاء کا استدلال ان احادیث سے ہے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ یہ احادیث ان حضرات کے نزدیک صحیح اور قابل استدلال ہیں۔(۲)

یہی مذہب بعض شوافع کا بھی نقل کیا جاتا ہے لیکن ان کے ہاں ایک شرط لگائی جاتی ہے کہ جب دونوں پڑوسیوں کا راستہ مشترک ہو تو پھر حق شفعہ ہے۔ اس طرح انہوں نے دونوں احادیث میں تطبیق کی ہے۔

حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پڑوسی اپنے پڑوسی پر شفعہ کرنے کا زیادہ حقدار ہے۔ اگر موجود نہ ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا جب دونوں کا راستہ ایک ہو(۳) بعض علماء نے اس حدیث کو بھی ضعیف قرار دیا ہے۔(۴)

(۵) رمضان میں بھول کر کھاپی لینے کی صورت میں قضاء واجب ہے یا نہیں

جمہور فقہاء کے نزدیک اگر کوئی شخص رمضان یا غیر رمضان میں روزہ کی حالت میں بھول کر کچھ کھا پی لے تو اس پر نہ روزہ کی قضاء واجب ہے اور نہ کفارہ۔ جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ روایت ہے جس میں آنحضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا 'اگر کوئی روزے سے ہو اور بھول کر کھاپی لے تو وہ اپنا روزہ مکمل کرے کیونکہ اسے اللہ نے کھلایا پلایا ہے۔(۵)

---

(۱) کتاب الام' ۴ :۵-۶   (۲) نیل الاوطار' ۵ :۳۳۲

(۳) سنن ابی داؤد (۳۵۱۸ ') ترمذی (۱۳۶۹ ') ابن ماجہ 'الشفعہ' حدیث نمبر ۲۴۹۳

(۴) نیل الاوطار (۶۵ :۳۳) نصب الرایہ (۴ :۱۷۳)   (۵) صحیح بخاری 'کتاب الصوم' چھبیسواں باب' صحیح مسلم 'کتاب الصوم (۱۱۵۵) نسائی کے علاوہ دیگر تمام اصحاب سنن نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث اس سے زیادہ صریح ہے 'جب روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو یہ اللہ کا عطا کردہ رزق ہے اس پر کوئی قضاء نہیں ہے' (۱) امام مالکؒ کے نزدیک کوئی شخص بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ باطل ہو جائے گا اور قضاء کرنا لازمی ہو گا۔ پہلی حدیث کی امام مالکؒ تاویل کرتے ہیں جب کہ دوسری انکے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

ابن العربی فرماتے ہیں کہ : تمام فقہاء نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس پہلی حدیث کو اختیار کیا ہے لیکن امام مالکؒ نے یہ مسئلہ اپنے قواعد اور طرز استنباط کے مطابق لیا ہے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ افطار صوم کی ضد ہے اور کھانے پینے سے رکے رہنا' روزے کا اساسی رکن ہے تو یہ ان کے نزدیک نماز کی اساسی صورت کے مشابہ ہے جس میں کوئی شخص ایک رکعت پڑھنا بھول جائے تو اس کی قضاء کی جائے گی۔

ابن العربی کہتے ہیں کہ دار قطنی کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ "لا قضاء علیک" (اور تم پر کوئی قضاء بھی نہیں ہے) ہمارے مالکی فقہاء اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ 'اس وقت کوئی قضاء نہیں" یہ بڑی افسوس ناک بات ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کاش یہ بات درست ہوتی۔ اگر یہ بات درست ہوتی تو ہم بھی اسکی پیروی کرتے اور اسکو اختیار کرتے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام مالک کو جب ایسی خبر واحد پہنچتی جو قواعد کے خلاف ہوتی تو وہ اس پر عمل نہیں کرتے تھے۔

اس لئے جب حضرت ابو ہریرہؓ کی پہلی حدیث کو ہم نے قاعدہ کے مطابق پایا یعنی "بھول کر کھاپی لینے سے گناہ نہیں ہو گا" (۲) تو اس پر عمل کیا اور دوسری حدیث قاعدہ کے موافق نہیں ہے تو اس پر ہم نے عمل بھی نہیں کیا۔ (۳)

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ وہ فقہاء جن کے نزدیک مذکورہ صورت میں قضاء واجب نہیں ہے انکی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی پہلی حدیث ہے۔ مالکی فقہاء کی طرف سے اس حدیث کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ اس میں قضاء کا کوئی ذکر نہیں ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہے کہ بھول کر کھاپی لینے سے کوئی گرفت نہیں ہو گی۔ کیونکہ مقصود یہ ہے کہ روزہ ایسا ہو کہ جس میں کھانا پینا نہ ہو' علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ دار قطنی کی حدیث میں تو مذکورہ صورت میں قضاء کے ساقط ہونے کی صراحت بھی موجود ہے۔ اور دار قطنی کی روایت اس معنی میں

---

(۱) دار قطنی نے اسے نقل کیا ہے اور فرمایا کہ اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) یعنی پہلی حدیث کی تاویل مالکیہ یہ کرتے ہیں کہ بھول کر کھاپی لے تو گناہ گار نہیں ہو گا اور مطلب یہ نہیں ہے کہ قضاء بھی نہیں ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے۔ (مترجم)

(۳) فتح الباری (۱۱۱/۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اتنی واضح ہے کہ کسی قسم کے احتمال اور تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ اگر بات ہو سکتی ہے تو صرف اس کی صحت کے نقطہ نظر سے ہو سکتی ہے۔ اگر یہ حدیث سند کے لحاظ سے صحیح ہے تو پھر اسے اختیار کرنا واجب ہے اور درست بات یہی ہے کہ دار قطنی کی یہ حدیث صحیح ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ (۱) یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ حدیث کسی قاعدہ کے مخالف ہے' یہ حدیث تو خود ایک قاعدہ اور ضابطہ ہے (۲) اس پر مزید بحث عموم مقتضی کے قاعدہ کے ضمن میں ہو گی ان شاء اللہ۔

---

(۱) فتح الباری (۴/ ۱۱۱)

(۲) نیل الاوطار (۴ / ۲۰۷) العدہ حاشیہ العمدہ' ابن دقیق العید (۳ : ۳۳۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

چوتھا سبب :

نص کے فہم اور اس کی تفسیر میں اختلاف

بعض اوقات کتاب اللہ یا سنت رسول میں موجود کسی حکم کے مفہوم' مزاج اور روح کو سمجھنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں ہر شخص جس مفہوم کو شریعت سے زیادہ ہم آہنگ سمجھتا ہے اسی کو اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی مثالیں درج ذیل ہیں :

(۱) مال مشترک کی زکوۃ

اگر دو شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں اور ہر ایک کے پاس انفرادی طور پر مال نصاب زکوۃ سے کم ہو لیکن دونوں کا مال جمع کرنے سے وہ نصاب زکوۃ کی حد کو پہنچ جائے۔ تو ایسی صورت میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اشتراک نصاب پر بھی اثر انداز ہو گا۔ اور اس صورت میں دونوں پر زکوۃ واجب ہو گی یا نہیں۔

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب دو شریک افراد پر زکوۃ واجب ہو تو دونوں ایسے زکوۃ ادا کریں گے جیسے ایک شخص زکوۃ ادا کرتا ہے۔ بلکہ مجموعی تعداد (مالیت) پر واجب ہو گی بشرطیکہ وہ تمام شرائط مکمل ہوں جو اشتراک کے لئے طے کی گئی ہیں، شرائط یہ ہیں :

(۱) مثلاً مال مویشی کی صورت میں دونوں کا پانی پلانے کا مقام ایک ہو۔ (۲) چراہ گاہ ایک ہو۔ (۳) باڑہ ایک ہو۔ (۴) دودھ دوہنے کی جگہ ایک ہو۔ (۵) صحیح قول کے مطابق بیاہنے والا نر ایک ہو اور مویشیوں کا چرواہا ایک ہو۔ اور صحیح قول کے مطابق مال کو مشترک رکھنے کی نیت کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

''منہاج'' میں ہے کہ اگر شرکاء صاحب نصاب ہوں تو دونوں کے مجموعہ پر زکوۃ اسی طرح واجب ہو گی جیسا کہ ایک آدمی پر واجب ہے' بشرطیکہ شراکت کی جملہ شرائط موجود ہوں یعنی پانی' چراگاہ باڑہ' دودھ دوہنے کی جگہ ایک ہو۔ امام شافعیؒ کے اصح قول کے مطابق بیاہنے والا نر ایک ہو یا مشترکہ ہو اور چرواہا بھی ایک ہو۔ البتہ شراکت کی نیت صحیح قول کے مطابق ضروری نہیں ہے۔

پھلوں' زرعی پیداوار اور سامان تجارت میں اشتراک زکوۃ میں اثر انداز ہو گا بشرطیکہ باغ بان، کھلیان، دکان' چوکیدار اور پیداوار کو سٹور کرنے کی جگہ ایک ہو (۱)

امام شافعی ''لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع خشيه الصدقه، وما كان من

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۶۷ ۳۔ ۳۷۸

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

خلیطین فانهما یترا جعان بینهما بالسویه"(۱)

(متفرق مال کو جمع نہ کیا جائے اور اکٹھے مال کو جدا کر کے نہ بانٹا جائے' اس نیت سے کہ زکوۃ میں کمی بیشی ہو۔ اور جو مال دو شریکوں کے درمیان مشترک ہو وہ برابری سے ایک دوسرے کے ساتھ لین دین کر لیں)۔

اس حدیث نبوی!"لا یجمع بین مفترق ولا یفرق بین مجتمع خشیة الصدقه"

کی تشریح امام شافعیؒ نے اس طرح کی کہ اگر تین افراد ایک سو بیس بکریوں کے مشترک مالکان ہوں تو زکوۃ کی ادائیگی مجموعہ پر ہو گی یعنی ایک بکری لازم آئے گی' اور جب تین افراد میں سے ہر ایک کے حصے یعنی چالیس بکریوں سے الگ الگ وصول کی جائے تو تین بکریاں وصول کی جائیں گی یعنی فی حصہ ایک بکری۔ اس صورت میں حکم (یعنی زکوۃ وصول کرنے والے کے لئے ہدایت) یہ ہے کہ مجموعہ کو الگ الگ نہ کیا جائے (۲) اس طرح ایک ہی بکری واجب ہو گی۔ حدیث میں بیان کردہ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر دو افراد میں سے ایک کے پاس سو بکریاں ہوں اور دوسرے کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں تو مجموعہ پر تین بکریاں واجب ہو گی اور الگ الگ دو دو بکریاں واجب ہو نگی۔ تو ہدایت یہ ہے کہ ان الگ الگ حصوں کو جمع نہ کیا جائے بلکہ ہر ایک سے الگ زکوۃ وصول کی جائے۔

حدیث میں 'خوف" سے مراد یہ ہے کہ زکوۃ وصول کرنے والے کو زکوۃ کی کمی کے خوف سے اور زکوۃ دینے والے کو زکوۃ کی زیادتی کے خوف سے ایسا نہیں کرنا چاہیے۔

حدیث کے دوسرے حصے "وما کان من خلیطین فانهما یترا جعان بینهما بالسویه" کی تشریح امام شافعیؒ نے یہ کی کہ مثلاً اگر دو افراد کے پاس سو بکریاں ہیں اور ہر ایک کا حصہ معلوم ہے تو کسی ایک کے حصہ سے زکوۃ وصول کی جائے گی۔ تو جس کے حصہ سے زکوۃ (بکری) وصول کی گئی ہے وہ دوسرے شریک سے بکری کی نصف قیمت وصول کرے بشرطیکہ دونوں کے حصے برابر ہوں۔

لیکن اگر پہلے کے پاس کل مجموعے کا ۳/۱ ہو اور دوسرے شریک کے پاس ۳/۲ ہو تو ایک تہائی کا مالک دو تہائی والے سے بکری کا دو تہائی وصول کرے گا کیونکہ دو تہائی مقدار اس کی بکری سے لی گئی۔ یوں بشکل

---

(۱) صحیح بخاری اور دیگر حدیث کی کتابوں میں یہ روایت منقول ہے' دیکھئے: صحیح بخاری (۲/۱۲۲)

(۲) یعنی خطاب زکوۃ وصول کرنے والے سے ہے کہ وہ مجموعے سے زکوۃ وصول کرے' الگ الگ حصے نہ کرے مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ زکوۃ زیادہ ہونے کے خوف سے نہ تو دو آدمی مصنوعی شراکت پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں اور نہ عارضی طور سے علیحدہ' بلکہ جس حالت میں ہے اسی پر رہنے دیں۔ (مترجم)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قیمت اس کے نقصان کی تلافی ہو جائے گی(۱)

امام احمد بن حنبل کا بھی وہی مسلک ہے جو یہاں امام شافعی کا بیان ہوا ہے۔

احناف کا مذہب یہ ہے کہ صرف اختلاط (یعنی مال اکٹھا ہو لیکن ملکیت الگ الگ ہو) کا نصاب زکوۃ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ شراکت سے قبل جتنی زکوۃ واجب ہو گی اتنی ہی شراکت کے بعد بھی واجب ہو گی۔ کسی شریک کے نصاب زکوۃ میں محض مال کے اکٹھا ہونے کی وجہ سے فرق نہیں پڑے گا۔

احناف مذکورہ حدیث "لا یجمع بین متفرق" کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ اس مال مویشی کو ایک جگہ جمع نہ کرے جس کے مالکان الگ الگ ہیں۔ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس چالیس بکریاں ہوں تو انہیں اس مقصد کے لئے ایک جگہ جمع نہ کیا جائے کہ زکوۃ میں ایک بکری دی جاسکے' اسی طرح کسی ایک شخص کے پاس نصاب کی مقدار تک بکریاں پہنچ جائیں تو وہ زکوۃ سے بچنے کے لئے انہیں الگ الگ نہ کرے۔ اور اگر کسی کی ملکیت میں اسی (۸۰) بکریاں ہیں تو اس سے دو بکریاں وصول کرنے کے لئے بھی الگ الگ نہ کیا جائے۔

"وما کان من الخلیطین.........." کی تشریح "شریکین" سے کی ہے کہ یہ کہ ملکیت شریک ہو تو مقدار ملکیت کے مطابق شرکاء ایک دوسرے سے وصول کرلیں۔(۲)

امام مالکؒ کے نزدیک شراکت کی صورت میں مجموعہ پر زکوۃ واجب ہو گی بشر طیکہ ابتداء میں ہر ایک صاحب نصاب ہو اور زکوۃ واجب ہو۔

موطاء امام مالک میں ہے: "امام مالکؒ نے فرمایا کہ شرکاء پر اس وقت تک زکوۃ واجب نہیں ہو گی جب تک کہ ان میں سے ہر ایک صاحب نصاب نہ ہو۔ زکوۃ صرف اسی پر واجب ہو گی جو نصاب کا مالک ہو اور جس کے پاس نصاب سے کم ہے اس پر زکوۃ نہیں ہے۔ مثلاً ایک شریک کے پاس چالیس یا اس سے زائد بکریاں ہیں اور دوسرے کے پاس چالیس (۴۰) سے کم ہیں تو زکوۃ صرف چالیس (۴۰) والے پر ہے۔ جب ہر ایک صاحب نصاب ہو جائے تو پھر زکوۃ مجموعے سے وصول کی جائے گی۔ بکریاں اکٹھی کی جائیں گی اور پھر مجموعہ سے وصولی ہو گی۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عمر بن خطابؓ لا یجمع بین مفترق۔ مال مویشی کے مالکان سے ہے"۔

امام مالکؒ اس حدیث کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر تین افراد میں سے ہر ایک کے

---

(۱) الام (۲/ ۱۴)

(۲) المسوط (۲: ۱۵۴' فتح الباری (۳: ۳۰۳' نیل الاوطار (۴: ۱۳۹) بدایۃ المجتہد (۱: ۲۶۳ - ۲۶۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پاس چالیس (۴۰) چالیس بکریاں ہوں تو ہر ایک کو ایک بکری ادا کرنا ہو گی لیکن اگر وہ زکوۃ وصول کرنے والے کی آمد پر انہیں اکٹھا کر دیں تو ایک ہی بکری ادا کرنا پڑے گی۔ اس بات سے حدیث میں منع کیا گیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دو افراد کی شراکت ہے اور ہر ایک کی ایک سو ایک (۱۰۱) بکریاں ہیں تو مجموعے سے تین بکریاں وصول کی جائیں گی لیکن زکوۃ وصول کرنے والے کی آمد پر وہ انہیں الگ الگ کر دیں تو اس صورت میں صرف ایک ایک بکری ادا کرنا ہو گی' حدیث میں اس سے بھی روکا گیا ہے۔(۱)

(ب) مجاہدین کے درمیان ایسی زمین کی تقسیم جو بزور شمشیر فتح کی گئی ہو :

نص کے فہم اور تفسیر میں اختلاف کی مثال مفتوحہ زمینوں کی تقسیم کے مسئلہ سے بھی واضح ہوتی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے دور خلافت میں جب عراق و مصر کے علاقے فتح ہوئے تو حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ زمینیں اصل مالکان کے قبضہ میں باقی رکھی جائیں اور ان پر خراج (ٹیکس) لگا دیا جائے۔ تاکہ اس قسم کے محاصل کو ہر دور میں مسلمانوں کے مفاد عامہ میں خرچ کیا جا سکے اور تمام مسلمان اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ سورۃ انفال کی آیت میں سورۃ حشر کی آیت سے تخصیص ہوئی ہے' سورہ حشر کی آیت :

"والذین جاؤوامن بعد هم یقولون ربنا اغفرلنا ولا خواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلو بنا غلاللذین آمنوا ربنا انك روف رحیم"

(اور ان کے لئے بھی) جو ان (مہاجرین) کے بعد آئے اور دعا کرتے ہیں کہ اے پروردگار ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں، گناہ معاف فرما اور مومنوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ نہ پیدا ہونے دے' اے ہمارے پروردگار تو بڑا شفقت کرنے والا مہربان ہے)۔

سورہ انفال کی آیت :

"واعلموا انما غنمتم من شیئی فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل"(الانفال:۴۱)

(اور جان رکھو کہ جو چیز تم (کفار سے) لوٹ کر لاؤ اس میں سے پانچواں حصہ اللہ تعالی کا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اہل قرابت کا اور یتیموں کا اور محتاجوں کا اور مسافروں کا ہے)۔

یعنی خمس کے بعد مال غنیمت میں بعد میں آنے والے لوگ بھی شامل ہیں۔ حضرت عمرؓ کی رائے میں سورۃ انفال اور سورۃ حشر دونوں کی آیات کا تعلق ایک ہی موضوع یعنی مال غنیمت سے ہے۔ اور "والذین

(۱) موطا(۱: ۲۶۳-۲۶۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جاؤوا من بعد ھم " کا عطف 'ما افاء الله علی رسوله من اھل القری.........." پر ہے۔

ابتداء میں جمہور صحابہ کرامؓ کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ زمینوں کو بھی مال منقولہ کی طرح مجاہدین میں تقسیم کر دیا جائے۔ ان کا استدلال سورہ انفال کی آیت (۴۱) سے تھا اور یہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے مفتوحہ علاقوں کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا تھا۔ جمہور صحابہ کی رائے یہ تھی کہ سورۃ حشر کی آیت کا انفال کی آیت سے کوئی تعلق نہیں ہے' کیونکہ ان دونوں کا موضوع مختلف ہے۔ سورہ انفال کی آیت مال غنیمت سے متعلق ہے' مال غنیمت وہ مال ہے جسے مجاہدین دشمن سے بزور جنگ حاصل کریں۔ جب کہ سورہ حشر کی آیات میں مال فے کے احکام ہیں۔ فے وہ مالٰ ہے جو بغیر جنگ کے صلح کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ حضرت عمرؓ صحابہ کرام سے اس مسئلہ میں مسلسل بحث مباحثہ کرتے رہے جس کے نتیجہ میں اکثریت مطمئن ہو گئی لیکن صحابہ کا ایک قلیل گروہ پھر بھی مطمئن نہیں ہوا۔ اس گروہ کے سرخیل حضرت بلالؓ تھے۔

اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب عراق بزور قوت فتح کر لیا تو فاتح مجاہدین نے مطالبہ کیا کہ دیگر مال غنیمت کی طرح زمینیں بھی تقسیم کی جائیں۔ لیکن حضرت عمرؓ تقسیم کے حق میں نہیں تھے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کا مفاد اس میں تھا کہ زمینوں کو مقامی باشندوں کے قبضہ میں رہنے دیا جائے۔ حضرت عمرؓ سے لوگوں نے کافی بحث کی اور کہا 'اللہ نے جو علاقے ہمیں ہماری تلواروں کے بل پر عطا کئے ہیں ان کو کیا آپ ایسے لوگوں کے لئے روک رکھیں گے جو نہ تو موجود تھے نہ جنگ میں شریک ہوئے۔

حضرت عمرؓ نے مہاجرین اولین کو جمع کر کے مشاورت کی۔ ان کی اکثریت اس اراضی کی تقسیم کے حق میں تھی' البتہ حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ حضرت طلحہؓ اور معاذؓ بن جبل کی رائے حضرت عمرؓ کی رائے کے موافق تھی۔ حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ اے امیر المؤمنین! اگر آپ اس وسیع و عریض علاقے کو ان لوگوں میں تقسیم کر دیں گے تو یہ فرد واحد کے ہاتھ میں ضائع ہو جائیں گے اور آئندہ اسلام میں داخل ہونے والوں کا راستہ بھی بند ہو جائے گا اور ان کے لئے مسائل پیدا ہونگے، آپ ایسا فیصلہ کریں جس میں موجودہ اور آئندہ سب مسلمانوں کے لئے گنجائش ہو۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ تقسیم کے حق میں تھے انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا "انہیں اللہ تعالی نے زمین اور دھقان ہی تو عطا فرمائے ہیں۔" جب فاتحین کا اس پر اصرار ہوا کہ مفتوحہ علاقوں کو تقسیم کیا جائے تو آپ نے اوس و خزرج (دونوں قبائل) کے اکابر و اشراف میں سے پانچ پانچ افراد کو بلا بھیجا۔ جب یہ لوگ جمع ہو گئے تو آپؓ نے حمد و ثناء کے بعد فرمایا: 'میں نے آپ حضرات کو اس لئے تکلیف دی ہے کہ میرے کاندھوں پر آپ حضرات کے معاملات کی جو ذمہ داری ہے' اس میں آپ میرا ہاتھ بٹائیں کیونکہ میں بھی تمہاری طرح ایک انسان ہوں۔ آج آپ کو حق متعین کرنا ہوگا۔ بعض لوگوں نے مجھ سے

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اختلاف کیا ہے اور بعض نے اتفاق' میں نہیں چاہتا کہ آپ حضرات وہی رائے قبول کریں جو میں نے اختیار کی ہے۔ آپ کے پاس اللہ کی کتاب موجود ہے جو حق بیان کرتی ہے۔ اللہ کی قسم اگر میں نے کوئی بات کہی ہے جس پر عمل کا ارادہ رکھتا ہوں تو اس سے میرا ارادہ سوائے اتباع حق کے اور کچھ نہیں ہے۔" ان لوگوں نے کہا: امیر المؤمنین! آپ فرمایئے ہم سنیں گے اور غور کریں گے: حضرت عمرؓ نے بات جاری رکھتے ہوئے فرمایا: آپ حضرات نے ان لوگوں کی باتیں سن لیں ہیں جن کا خیال ہے کہ میں انکی حق تلفی کر رہا ہوں۔ میں ظلم کے ارتکاب سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں' اگر میں نے کوئی ایسی چیز جو ان لوگوں کا حق تھا' دوسروں کو دی ہو' تو میں بڑا ہی بدبخت ہوں گا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ کسریٰ کی زمین کے بعد اب کوئی چیز نہیں رہ گئی ہے جو فتح ہو۔ اللہ نے انکے کاشتکار' اموال اور زمینیں ہمیں بطور مال غنیمت عطا فرما دیئے ہیں۔ ان مجاہدین کو مال غنیمت میں جو ملا تھا وہ میں نے تقسیم کر دیا ہے اور پانچواں حصہ نکال کر اسکے مصارف میں تقسیم کر دیا ہے بلکہ ابھی اس کی تقسیم میں مصروف ہوں' میری رائے یہ ہے کہ زمینوں کو مع کاشتکاروں کے سرکاری ملکیت قرار دوں اور کاشتکاروں پر ٹیکس عائد کر دوں۔ اور ان پر فی کس جزیہ عائد کر دوں جسے وہ ادا کرتے رہیں۔ اس طرح یہ خراج اور جزیہ مسلمانوں کے کام آتا رہے گا اور اس کی آمدنی میں مجاہدین' بچے اور آنے والی نسلیں حصہ دار ہوں گی۔ غور کیجئے! ان سرحدوں کی حفاظت کے لئے بہر حال مجاہدین تعینات کرنے ہوں گے جو وہاں رہیں۔ یہ بڑے بڑے شہر جیسے شام' الجزیرہ' کوفہ' بصرہ' مصر وغیرہ ان میں فوجی چھاؤنیاں قائم کرنا ہوں گی، اور فوجیوں کو وظائف دینا ناگزیر ہے۔ اب اگر یہ زمینیں اور کاشتکار تقسیم کر دیئے جائیں تو ان لوگوں کے مصارف کہاں سے لائیں گے۔

یہ سن کر سب نے کہا کہ: "آپ ہی کی رائے درست ہے' آپ نے جو فرمایا ہے وہ خوب ہے اور بہت موزوں ہے۔ اگر ان شہروں اور سرحدوں میں افواج نہیں رکھی جائیں گی اور انکے لئے کچھ مقرر نہیں کیا جائے گا تو اہل کفر اپنے شہروں پر پھر سے قابض ہو جائیں گے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اب معاملہ واضح ہو گیا ہے اور دلیل کے طور پر سورہ حشر کی آیات پیش کیں۔

"وما افاء اللہ علی رسولہ منھم........رؤف رحیم"

(اور جو مال اللہ نے ان کے قبضے سے نکال کر اپنے رسول کی طرف پلٹا دیئے وہ ایسے مال نہیں ہیں جن پر تم نے اپنے گھوڑے یا اونٹ دوڑائے ہوں بلکہ اللہ اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے تسلط عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ جو کچھ بھی اللہ ان بستی کے لوگوں سے اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لئے ہے۔ تاکہ وہ تمہارے مالداروں کے درمیان ہی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

گردش نہ کرے۔ جو کچھ رسول تمہیں دے وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تم کو روک دے اس سے رک جاؤ' اللہ سے ڈرو' اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ (نیز وہ مال) ان غریب مہاجرین کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور جائدادوں سے نکال باہر کئے گئے ہیں۔ یہ لوگ اللہ کا فضل اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں اور اللہ تعالی اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت پر کمربستہ رہتے ہیں۔ یہی راستباز لوگ ہیں (اور وہ ان لوگوں کے لئے بھی ہے) جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لا کر دارالہجرت میں مقیم تھے۔ یہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہیں جو ہجرت کر کے انکے پاس آئے ہیں اور جو کچھ بھی ان کو دے دیا جائے اس کی کوئی حاجت تک یہ اپنے دلوں میں محسوس نہیں کرتے اور اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں خواہ وہ اپنی جگہ خود محتاج ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ اپنے دل کی تنگی سے بچالیے گئے وہی فلاح پانے والے ہیں (اور ان لوگوں کے لئے بھی ہے) جو ان اگلوں کے بعد آئے ہیں۔ جو کہتے ہیں اے ہمارے رب ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور ہمارے دلوں میں اہل ایمان کے لئے کوئی بغض نہ رکھ۔ اے ہمارے رب تو بڑا مہربان اور رحیم ہے)۔

ان آیات کی تفسیر حضرت عمرؓ نے ترتیب وار بیان کی ہے۔

محمد بن اسحاق امام زہریؒ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب یہ علاقے فتح کئے تو عام صحابہ کرام کا خیال یہی تھا کہ زمینیں مجاہدین میں تقسیم کر دی جائیں لیکن حضرت عمرؓ تقسیم کے قائل نہیں تھے۔ کم و بیش دو تین دن اس طرح گزر گئے' پھر آپؓ نے فرمایا کہ مجھے دلیل مل گئی ہے۔ اللہ نے اپنی کتاب مقدس میں فرمایا ہے: "وما افاء الله" (الحشر: ٦)

یہ آیت واقعہ بنو نضیر سے متعلق ہے۔ اور جب آپ بنی نضیر کے معاملہ سے فارغ ہو گئے۔ اور ان کا قصہ تمام ہو چکا تو اب یہ اگلی آیت تمام بستیوں کے لئے عام ہے:

"ما افاء الله علی رسوله.......... ان الله شدید العقاب" (الحشر: ۷) پھر فرمایا: "للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم واموالهم یبتغون فضلا من الله ورضوانا .... الصادقون" (الحشر: ۸) اللہ تعالی اتنا ہی کہہ کر راضی نہیں ہو لبلکہ مزید وضاحت فرمائی تا آنکہ ان لوگوں کے ساتھ کچھ اور لوگوں کو بھی شامل کر لیا۔ چنانچہ ارشاد ہوا:

"والذین تبؤوا الدار و الایمان.......... المفلحون" (الحشر: ۹)

چنانچہ یہ آیت جیسا کہ ہمیں معلوم ہے۔ واللہ اعلم.......... خاص طور پر انصار کی شان میں ہے' پھر اللہ نے اس پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ایک اور گروہ کو بھی ان کے ساتھ شامل کر دیا اور فرمایا:

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"والذين جاؤوامن بعد هم......... رؤف رحيم" (الحشر : ۱۰)

چنانچہ یہ آیت انصار و مہاجرین کے بعد آنے والے تمام لوگوں کے لئے عام ہے۔ اب یہ مال فے ان تمام لوگوں کا مشترکہ حق بن چکا ہے۔ اور یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ ہم اسے انہی لوگوں میں تقسیم کر دیں اور بعد میں آنے والے لوگوں کو انکے حصہ سے محروم کر دیں۔ حضرت عمرؓ کی اس بات پر سب نے اتفاق کر لیا کہ مفتوحہ اراضی تقسیم نہ کی جائیں اور خراج وصول کیا جائے (۱)

اس مسئلہ میں یہ اختلاف صحابہ کرام ہی تک محدود نہ رہا بلکہ فقہاء میں بھی اسی نوعیت کا اختلاف پیدا ہوا اور مختلف مذاہب اختیار کئے گئے۔

امام شافعی :

امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مال غنیمت خواہ منقولہ ہو یا غیر منقولہ مجاہدین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ ان کی دلیل سورہ انفال کی آیت اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا غزوہ خیبر میں خیبر کے مال کو تقسیم کرنا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک سورہ حشر کی آیات کا مصداق مال فے ہے جو بغیر جنگ کے حاصل ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ حضرت عمرؓ کے طرز عمل کی دو توجیہات بیان کرتے ہیں :

(۱) یہ کہ حضرت عمرؓ نے مجاہدین کو جو حقدار تھے راضی کرنے کی کوشش کی اور جب وہ راضی ہو گئے تو انہوں نے زمینوں کو وقف کر دیا۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ نے ہوازن کے قیدیوں کے بارے میں کیا تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی راضی ہو گئے تو قیدی واپس کر دیئے گئے جیسا کہ ابن جریر نے نقل کیا ہے۔

(۲) حضرت عمرؓ نے مفتوحہ علاقوں کی زمینیں اس لیے تقسیم نہیں کیں کہ وہ فے کے طور پر ملی تھیں لہذا اس معاملے میں کسی کی رضامندی حاصل کرنے کی ضرورت ہی نہ رہی۔ (۲) یہی مذہب امام احمد کا بھی ہے (۳)۔

امام مالک :

امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ قسم کی زمین مجاہدین میں تقسیم نہیں کی جائے گی بلکہ سرکاری ملکیت میں ہو گی اور اس کی آمدنی مسلمانوں کی فلاح و بہبود اور ضرورت میں خرچ کی جائے گی' البتہ کسی وقت حاکم وقت محسوس کرے اور مصلحت ہو تو اسے تقسیم کا اختیار ہے۔ (۴)

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے۔ کتاب الخراج' امام ابو یوسفؒ۔ تاریخ الفقہ الاسلامی۔ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ (۶۵ اور مابعد) تفسیر قرطبی سورہ انفال و حشر' بدایۃ المجتہد (۲/۴۰۱) المبسوط' علامہ سرخسی (۱۰:۱۶)

(۲) مغنی المحتاج : (۳ : ۱۰۲) القرطبی (۸:۵) (۳) المغنی لابن قدامہ (۸:۴۱۰)

(۴) بدایۃ المجتہد (۲/۴۰۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام ابو حنیفہ :

امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک جنگ کے ذریعے فتح کیے گئے علاقوں کی تقسیم میں حاکم وقت کو اختیار ہے چاہے تو تقسیم کردے جیسا کہ حضور اکرم ؐ نے خیبر کی زمینوں کو کیا اور اگر چاہے تو سابقہ مالکان کو رہنے دیا جائے اور ان پر جزیہ عائد کر کے ان کی زمینوں سے خراج وصول کیا جائے (۱)

(۱) الھدایہ (۴/۳۰۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پانچواں سبب

لفظ میں اشتراک

معنی پر دلالت کے اعتبار سے عربی میں لفظ کی متعدد اقسام ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں :

مشترک : مشترک وہ لفظ ہے جسے دو یا دو سے زائد معانی میں سے ہر ایک کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ مثلاً "عین" عربی میں آنکھ' لڑکی' ہر موجود چیز' کسی پسندیدہ چیز۔ سونا۔ کسی ذات اور دیگر متعدد معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

لفظ "جون" سفید اور سیاہ "قرء" کا لفظ طہر اور حیض دونوں معنوں میں بولا جاتا ہے۔ لفظ "مولیٰ" مالک' قریب' پڑوسی' حلیف اور اس کے علاوہ دیگر معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

لفظ میں اس نوعیت کا اشتراک اسماء اور افعال دونوں میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً "عسعس" کا استعمال "آنے" اور "واپس جانے" میں ہوتا ہے۔

لفظ "قضی" کبھی "فیصلہ" کے معنی میں آتا ہے مثلاً

"فلا و ربك لایومنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما"۔(النساء : ٦٥)

(سو قسم ہے تیرے رب کی وہ مومن نہیں ہوں گے جب تک کہ آپ کو منصف نہ جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے' پھر نہ پائیں اپنے جی میں تنگی تیرے فیصلے سے اور قبول کر لیں خوشی سے)۔

اور قضی بمعنی "حکم دینا اور لازم کرنا" بھی آتا ہے۔

"و قضی ربك الا تعبدو الا ایاہ و بالوالدین احساناً "(الاسراء : ۲۳)

(ہم نے بنی اسرائیل کو حکم دیا کہ وہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہ کریں اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کریں)

یہاں قضی حکم دینے کے معنی میں ہے۔ اور قضی بمعنی خبر دینا اور بتانا بھی آتا ہے' مثلاً

"وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب"(الاسراء : ۴)

(ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب میں یہ واضح طور پر بتا دیا)۔

یہاں قضینا کا معنی ہے "ہم نے بتایا"۔ ان کے علاوہ دیگر معانی کے لئے بھی آتا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قسم کا اشتراک حروف میں بھی ہے مثلاً 'من'' کسی چیز کے 'آغاز اور ابتداء کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے :

''سبحن الذی اسری بعبدہ لیلًا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ''

(الاسراء : ۱)

(پاک ہے وہ ذات جو راتوں رات اپنے بندے کو لے گیا مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک)

''من'' تبعیض یعنی بعض کے معنی میں بھی آتا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے :

''لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون'' (آل عمران : ۹۲)

(ہر گز حاصل نہ کر سکو گے نیکی میں کمال جب تک اپنی عزیز چیز سے کچھ خرچ نہ کرو)۔

یعنی اپنی بعض محبوب چیزیں اللہ کے راستے میں خرچ کرو۔ اور ایک قرآت 'بعض ماتحبون'' بھی ہے۔ ''من'' بعض اوقات بیان جنس کے لئے بھی آتا ہے 'مثلاً یہ آیت :

''فاجتنبوا الرجس من الاوثان'' (الحج ۔ ۳۰)

(گندگی سے جو بتوں کی)

یہاں گندگی کی وضاحت بتوں سے کی گئی ہے۔ اس کا استعمال بدل کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً

''ارضیتم بالحیٰوۃ الدنیا من الاخرۃ'' (التوبۃ : ۳۸)

(کیا تم نے آخرت کے بدلے دنیا کی زندگی کو پسند کر لیا ہے)

یعنی 'آخرت کے بدلے میں''۔ من کا استعمال اس کے علاوہ دیگر معنوں میں بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح ''باء'' کبھی سبب 'کبھی الصاق اور کبھی مصاحبت اور تبعیض کے معنی میں استعمال ہوتی ہے۔

سبب کی مثال :

''فکلا اخذنا بذنبہ'' (العنکبوت : ۴۰)

(پس ہر ایک کو ہم نے اس کے گناہ کے سبب پکڑا)

مصاحبت کی مثال :

''قیل یا نوح اھبط بسلام'' (ھود : ۴۸)

(کہا گیا اے نوح اترجاؤ سلامتی کے ساتھ)

بسلام بمعنی مع سلام ہے۔ چونکہ قرآن مجید اور سنت مطہرہ میں مختلف مقامات پر مشترک الفاظ کا بھی استعمال ہوا ہے۔ تو یہ مشترک الفاظ فقہاء 'صحابہ کرام اور دیگر علماء کے درمیان بے شمار احکام و مسائل میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اختلافات کا سبب بنے۔

اختلاف اس بات میں ہوا کہ اس مشترک لفظ سے شارع کی مراد کیا ہے۔ چنانچہ مراد کے تعین میں اختلاف پیدا ہوا۔

ا۔ طلاق یافتہ حائضہ عورت کی عدت :

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن کریم میں مطلقہ حائضہ کی عدت تین 'قرو' بیان فرمائی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"والمطلقات یتربص بانفسھن ثلاثہ قروء"(البقرہ : ۲۲۸)

(طلاق والی عورتیں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو تین قرو تک)۔

اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ لفظ 'قرو" حیض اور طہر دونوں معنوں میں یکساں استعمال ہوتا ہے۔

لسان العرب میں ابو عبید کا قول ہے : لفظ "قرو" حیض اور طہر دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔

مشہور شاعر اعشیٰ نے لفظ "قرو" کو اپنے اشعار میں طہر کے معنی میں استعمال کیا ہے :

افی کل عام انت جاشم غزوة　　تشد لاقصا ھا عزیم عزا ئکا

مورثه عزا وفی الحی رفعه　　لما ضاع فیھا من قروء نسائک

(کیا ہر سال تم ایک نئی جنگی مہم میں گھس جاتے ہو۔ اور تمہارا ہر عزم ابتدا سے اس کی انتہا تک پہنچتا ہے جس کے نتیجے میں تم عزت حاصل کرتے ہو جو تمہاری ایک موروثی صفت ہے اور اپنے خاندان میں رفعت اور بلندی حاصل کرتے ہو۔ اس لیے کہ اس عمل کے نتیجے میں تمہاری عورتوں کے ایام طہارت ضائع جاتے ہیں)۔

لفظ "قروء" یہاں طہر کے لئے استعمال ہوا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس نے ان خواتین کے طہر اپنی جنگ میں ضائع کر دیئے اور جنگ کو ان پر ترجیح دی۔ (۱)۔

اور ایک دوسرے شاعر نے حیض کے معنی میں استعمال کیا ہے :

یارب ذی ضغن علی فارض　　له قروء کقرؤ الحائض

میرے بے شمار تیر انداز دشمن ہیں' جو اپنے جسم میں میری وجہ سے ایسے رستے زخم لیے ہوئے ہیں جس طرح عورت کے رحم سے ایام ماہواری میں خون رستا رہتا ہے۔

---

(۱) زاد المعاد (۴: ۱۸۵)' القرطبی (۳: ۱۱۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یعنی اس نے اسے نیزہ مارا تو اس سے خون اس طرح بہہ نکلا جس طرح حائضہ عورت کا نکلتا ہے (۱)

اس آیت میں لفظ "قروء" کے معنی اور مراد میں صحابہ کرام کے درمیان بھی اختلاف رہا ہے۔ حضرت عائشہؓ' عبداللہ ابن عمرؓ اور زید ابن ثابتؓ کے نزدیک اس سے مراد "طہر" ہے اور خلفائے راشدینؓ اور جمہور صحابہؓ کے نزدیک اس سے مراد "حیض" ہے۔

پہلے قول کو امام شافعیؒ' امام مالکؒ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) نے اختیار کیا ہے اور دوسرے قول کو امام ابو حنیفہؒ نے اختیار کیا ہے۔ ہر فریق نے اپنے مسلک کے حق میں دلائل دیئے ہیں۔

قروء سے طہر مراد لینے والے فریق کے دلائل :

"یاایھاالنبی اذا طلقتم النساء فطلقو ھن لعد تھن واحصوا العدۃ" (الطلاق:۱)

(اے نبی! جب تم طلاق دو عورتوں کو تو ان کو طلاق دو ان کی عدت پر اور گنتے رہو عدت کو)۔

اس میں دلیل یہ ہے کہ "لعد تھن" میں لام "وقت" کے معنی میں ہے۔ یعنی جب تم عورتوں کو طلاق دو تو انہیں عدت کے وقت طلاق دو۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے :

"ونضع الموازین القسط لیوم القیامه" (الانبیاء : ۴۷)

(اور رکھیں گے ہم ترازوئیں انصاف کی قیامت کے دن)۔

"لیوم القیامه" بمعنی "فی یوم القیامه"۔ یعنی قیامت کے دن میں۔

"اقم الصلٰوۃ لدلوك الشمس" (الاسراء : ۷۸)

(سورج ڈھلنے کے وقت سے لے کر رات کے اندھیرے تک نماز پڑھ) لام وقت کے معنی میں استعمال ہوا ہے : یعنی سورج ڈھلنے کے وقت سے۔ عرب کہتے ہیں "جتتك لثلاث بقین من الشھر" لثلاث بمعنی فی ثلاث (یعنی میں آپ کے پاس اس وقت آیا تھا جب ماہ میں تین دن باقی تھے)۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ آیت کی یہی تفسیر بیان فرمائی ہے۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں عبداللہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث ہے کہ انہوں نے عہد نبوی میں اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی۔ حضرت عمرؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انہیں رجوع کا حکم دیں' پھر پاک ہونے تک ازدواجی تعلق قائم کرنے سے رکے رہیں' پھر جب دوبارہ حیض سے پاک ہو جائے تو اختیار ہے چاہیں تو روک لیں اور چاہیں تو وطی سے پہلے پہلے طلاق دے دیں۔ یہی وہ وقت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا۔ (۲) اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی صراحت کر دی

(۱) القرطبی (۳:۱۱۴) (۲) صحیح بخاری' باب الطلاق' صحیح مسلم (۱۴۷۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے کہ وہ وقت جس میں عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے' وہ ایسا طہر ہے جو حیض کے بعد آتا ہے۔ اگر "قرء" سے مراد یہاں حیض ہوتا تو لازم آتا کہ عدت میں طلاق نہ ہو بلکہ عدت سے قبل طلاق ہو۔ اور اس امر میں اتفاق ہے کہ اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دی تو وہ حیض شمار نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ اپنی کتاب "الام" میں رقم طراز ہیں:

ہمارے نزدیک "قروء" سے مراد طہر ہے"۔ اگر کوئی پوچھے کہ طہر پر دلیل کیا ہے جب کہ دیگر فقہاء نے حیض بھی مراد لیا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ طہر مراد لینے پر ہمارے پاس دو دلائل ہیں:

پہلی دلیل کتاب اللہ اور دوسری عربی لغت ہے۔ کتاب اللہ میں یہ ارشاد ربانی ہمارے حق میں دلیل

ہے:

"اذا طلقتم النساء فطلقو هن لعدتهن"

(جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت میں طلاق دو)۔

اس کے بعد عبداللہ ابن عمرؓ کی یہ مذکورہ حدیث نقل کی:

"قال النبی صلی الله علیه وسلم فاذا طهرت فلیطلق اولیمسك" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب وہ پاک ہو جائے تو وہ اسے طلاق دے دیں یا روک لیں۔" پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت کی "اذا طلقتم النساء فطلقو هن لقبل عدتهن او فی قبل عد تهن"۔

(یعنی اے نبی جب تم طلاق دو تو ان کی عدت کے وقت میں دو)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کلام الٰہی کے ذریعہ بتادیا کہ عدت حیض نہیں بلکہ طہر ہے' پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فطلقو هن لقبل عدتهن" کی تلاوت فرمائی یعنی طلاق ایسی حالت میں دی جائے جب عورت حیض سے پاک ہو۔

اور اگر حیض کی حالت میں طلاق دی جائے تو عدت طلاق سے موخر ہو جائے گی اور اس وقت شروع ہو گی جب حیض ختم ہو جائے۔ اگر عربی لغت کے حوالہ سے دلیل پوچھی جائے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ حیض سے مراد وہ خون ہے جسے عورت کا رحم باہر پھینکتا ہے۔ جب کہ حالت طہر میں خون نکلتا نہیں بلکہ رک جاتا ہے۔ اور عربوں کی بول چال میں قرء بمعنی "حیض" مشہور ہے۔

عربی میں کہا جاتا ہے:

"هو یقری الماء فی حوضه و فی شعائه"۔

(وہ اپنے حوض اور برتن میں پانی روکتا ہے یعنی جمع کرتا ہے)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"هو يقرى الطعام فی شدقه"(۱)(وہ اپنے جبڑے میں کھانا روکتا ہے)۔

اس مفہوم کی تائید میں حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث بھی ہے انھوں نے پوچھا کہ کیا تم قروء کا معنی جانتے ہو' اس کا معنی طہر ہے(۲)۔

حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت ہے کہ حفصہؓ بنت عبدالرحمٰن کو جب تیسری مرتبہ حیض کا خون آیا اور اس کا ذکر عمرہ بنت عبدالرحمٰن سے کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ عروہؓ نے (جو حضرت عائشہؓ سے یہ حدیث نقل کرتے ہیں) سچ کہا۔ جب لوگوں نے اس سلسلے میں بحث مباحثہ کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں ثلاثۃ قروء کا ذکر فرماتے ہیں تو حضرت عائشہؓ نے کہا۔ تمہاری بات درست ہے لیکن یہ بتاؤ کہ "اقراء" کا معنی کیا ہے۔ "اقراء" کا معنی تو "طہر" ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ عورتیں اس سلسلے میں زیادہ بہتر جانتی ہیں کیونکہ یہ بیماری ان ہی کو لاحق ہوتی ہے۔

لغت سے دلیل :

امام شافعیؒ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس آیت "ثلاثۃ قروء" میں عدد مونث ہے یعنی تاء کے ساتھ ہے اور عدد اسی وقت مئونث ہوتا ہے جب معدود مذکر ہو۔ اس لئے طہر کا معنی ہی مراد لیا جاسکتا ہے۔ اگر حیض مراد ہوتا تو ثلاثۃ میں تاء کو حذف کرنا واجب ہوتا(۳)

قروء سے حیض مراد لینے والوں کے دلائل :

لغت کے لحاظ سے "قروء" طہر اور حیض دونوں معنوں میں مشترک ہے لیکن شریعت میں حیض کے معنی میں یہ زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ کیونکہ نسائی اور مسند احمد کی ایک روایت کے مطابق جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے استحاضہ کا مسئلہ دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے حیض کے ایام میں انتظار کرنا چاہئے اور نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ " فلتنظر قدر قروء ها التی کانت تحیض فلتترك الصلواة"(۴)(اسے چاہئے کہ ان ایام کا انتظار کرے جن میں اسے حیض آتا ہے۔ اور ان میں نماز چھوڑ دے)۔

جب یہاں ثابت ہو گیا تو قرآن مجید میں مذکور لفظ "قروء" سے حیض مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔

---

(۱) الام(۲۰۹/۵) (۲) موطا(۲:۲ ۵۷۶) (۳) بدایۃ المجتہد(۲: ۹۰)
(۴) نسائی واحمد

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔جب ”قروء“ سے مراد حیض لیا جائے تب ہی تین حیض پورے ہو سکتے ہیں۔کیونکہ مطلقہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ تین ”قروء“ انتظار کرے‘ تو یہ بات اسی صورت میں مکمل ہو سکتی ہے کہ وہ تیسرا حیض مکمل کرے۔ لیکن جو لوگ قروء سے طہر مراد لیتے ہیں اس صورت میں ثلاثۃ کا مفہوم پورا نہیں ہوتا۔کیونکہ اس صورت میں عدت دو مکمل طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ ہوگی۔اس لیے وہ قول زیادہ بہتر ہوگا جس میں تین قروء مکمل ہو جاتے ہیں اور وہ حیض مراد لینے کی صورت میں ہی ہو سکتا ہے۔

۳۔جن عورتوں کو حیض نہیں آتا ان کی عدت اللہ تعالیٰ نے مہینوں کی شکل میں ذکر کر دی اور مہینوں کو طہر کے قائم مقام نہیں بنایا بلکہ حیض کے قائم مقام بنادیا۔ارشاد باری تعالیٰ ہے :

”والائی یئسن من المحیض من نساءکم ان ارتبتم فعدتھن ثلاثه اشھر“۔(الطلاق:۴)

(وہ عورتیں جو اپنے حیض سے ناامید ہو جائیں تمہاری عورتوں میں سے‘اگر تمہیں شبہ رہ گیا تو ان کی عدت تین مہینے ہے)۔

۴۔نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :لونڈی کے لئے دو طلاقیں ہیں‘اس کی عدت دو حیض ہے۔(۱)باوجود اس کے کہ اس پر اجماع ہے کہ لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے تو ضروری ہے کہ آزاد عورت کی عدت بھی حیض ہی سے متعین ہو۔

۵۔اس بات پر اجماع ہے کہ لونڈی سے استبراء (یہ معلوم کرنا کہ وہ حاملہ تو نہیں ہے) حیض ہی سے واجب ہے نہ کہ طہر سے تو عدت بھی حیض ہی سے شمار کی جائے گی‘اس لئے کہ استبراء اور عدت دونوں کا مقصد ایک ہی ہے۔یعنی یہ معلوم کرنا کہ عورت حاملہ ہے یا نہیں۔

۶۔عدت کا اصل مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ رحم میں بچہ ہے یا نہیں۔ظاہر ہے کہ یہ مقصد حیض سے حاصل ہوتا ہے طہر سے نہیں‘اس لئے طہر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

۷۔قروء سے حیض مراد لینے میں احتیاط کا پہلو بھی ہے۔کیونکہ اس سے تحریم کے پہلو کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں جب تیسرا طہر گزر جائے گا اور عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے گی۔تو طہر کسی دوسرے شخص کے ساتھ اس کا نکاح درست ہوگا کیونکہ تین طہر مکمل ہو چکے ہیں‘ جبکہ حیض مراد لینے کی صورت میں کسی دوسرے سے نکاح حرام ہوگا۔تو اس مقام پر حرمت کے پہلو کو ترجیح دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اصل اس میں حرمت ہے۔

---

(۱)جامع ترمذی(۱۱۸۲)‘سنن ابی داؤد

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعوے کے ثبوت میں دلائل پیش کیے اور دوسرے فریق کے دلائل کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن میرے نزدیک اس سے مراد طہر ہے' کیونکہ ''فطلقو ھن لعدتھن'' (۱) کی تفسیر ایک منصوص حدیث کے اندر ہے جو اس کی تفسیر بھی ہے۔ فریق ثانی کے دلائل کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس لفظ کا استعمال شریعت اور لغت میں میں حیض کے معنی میں ہوتا ہے۔ اس بات کا انکار تو فریق اول بھی نہیں کرتا البتہ یہ دعوی کہ آیت میں لفظ ''قروء'' سے مراد صرف حیض ہی ہے اور شریعت میں یہ لفظ صرف حیض ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے تو اس کا ثبوت ان دلائل سے نہیں ہوتا۔ ایک قابل ذکر بات یہ بھی ہے کہ اس لفظ کا ایک تیسرا معنی بھی ذکر کیا گیا ہے۔ وہ یہ ہے طہر سے حیض کی طرف خروج یا حیض سے طہر کی طرف خروج۔ یہاں طہر سے حیض کی طرف خروج مراد ہے۔ ان دونوں اقوال کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کی گئی ہے۔

مشہور مفسر علامہ قرطبیؒ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں' : ایک قول یہ بھی ہے کہ قروء کا معنی خروج ہے خواہ طہر سے حیض کی طرف ہو یا حیض سے طہر کی طرف۔ اسی بنیاد پر امام شافعیؒ نے اپنے ایک قول میں فرمایا ہے کہ اس کا معنی طہر سے حیض کی طرف انتقال ہے لیکن ان کی رائے میں حیض سے طہر کی طرف خروج قروء کا معنی نہیں ہے۔ تو ثلاثہ قروء سے مراد تین ادوار یا تین انتقالات ہونگے۔ مطلقہ عورت میں صرف دو حالتیں پائی جاتی ہیں۔ کبھی تو طہر سے حیض کی طرف انتقال ہوتا ہے اور کبھی حیض سے طہر کی طرف۔ اس طرح معنی درست ہو جاتا ہے۔ اور اس کی دلالت طہر اور حیض دونوں پر ہوگی تو یہ لفظ مشترک ہوگا۔

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرء کا معنی انتقال ہے تو حیض سے طہر تو بالکل ہی مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اسی بنا پر حیض کی حالت میں طلاق سنت نہیں بلکہ اس سے منع کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ طلاق تو عدت میں دی جائے گی اور عدت طہر کے ساتھ ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ قروء انتقال سے ماخوذ ہے۔ جب طلاق طہر میں سبب ہے تو اب عبارت اس طرح ہوگی۔ فعدتھن ثلاثہ انتقالات (۱) یہاں پہلے انتقال سے مراد طہر اس طہر سے انتقال ہوگا جس کے اندر طلاق واقع ہوئی ہے۔ لیکن اس میں حیض سے طہر کی طرف انتقال شامل نہیں ہے کیونکہ ہمیں دوسرے دلائل سے یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ کی مراد حیض سے طہر کی طرف انتقال نہیں ہے۔ ہم یہاں پر یہ دلیل پیش نہیں کرتے کہ لغت اس پر دلالت نہیں کرتی بلکہ یہ دلیل ہے کہ اب صرف ایک مفہوم متعین ہو گیا۔ طہر سے حیض کی طرف انتقال۔ اب اس طرح عدت تین انتقالات بنتی ہے جن میں پہلا انتقال طہر ہے۔ تین طہر بھی مکمل

---

(۱) تفسیر الفخر الرازی (۲: ۲۵۷)' زاد المعاد (۴: ۱۷۸۔ ۱۹۸)' بدائع الصنائع (۳: ۱۹۴۔ ۱۹۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہو جاتے ہیں بشرطیکہ طلاق طہر کی حالت میں دی گئی ہو لیکن اسے کسی لحاظ سے بھی مجاز پر محمول کرنا نہیں کہہ سکتے۔

الکیا طبری فرماتے ہیں کہ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی انتہائی گہری بات ہے اور یہاں اس اہم نکتہ کو بھی ذکر کیا جاسکتا ہے جس کا تعلق شریعت کی باریکیوں کے ساتھ ہے اور جسے سمجھنا آسان ہے وہ اس طرح کہ لفظ ''قروء'' سے طہر سے حیض کی طرف انتقال کا معنی عورت کے رحم کے خالی ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا اس کا حیض رحم کے خالی ہونے کی نشانی ہوتی ہے۔ جب کہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کا مفہوم اس کے برعکس ہے کیونکہ کسی حائضہ عورت کے لئے حیض کے بعد حاملہ ہونا ممکن ہے۔ اور جب حمل کی مدت بڑھتی ہے اور بچہ قوت پکڑتا ہے تو خون بند ہو جاتا ہے۔(۱)

اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے فخر الدین رازیؒ نے کیا ہی خوبصورت بات کہی ہے کہ 'ان صورتوں میں تعارض کے وقت کسی ایک معنی کو دوسرے پر ترجیح دینے میں دلائل کمزور پڑ جاتے ہیں اور جس نے جو اجتہاد کیا اس کے حق میں اللہ کا وہی حکم ہے"(۲)

اس اختلاف کے نتائج :

یہ محض لفظی نوعیت کا اختلاف نہیں ہے کہ اس سے صرف کسی معنی کے اثبات یا عدم اثبات کا فرق پڑتا ہو بلکہ اس پر بہت سے مسائل کا انحصار ہے مثلاً :

۱۔ عدت کے ختم ہونے کا وقت :

پہلا فریق جو 'قروء'' سے طہر مراد لیتا ہے' اس کے نزدیک جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو گی تو عدت ختم ہو چکی ہو گی۔ کیونکہ تین طہر گزر چکے ہونگے۔ پہلا طہر وہ ہے جس میں طلاق ہوئی ہے' دوسرا طہر وہ ہے جو پہلے اور دوسرے حیض کے درمیان ہے پھر تیسرا طہر وہ ہے جو دوسرے اور تیسرے حیض کے درمیان ہے' جب تیسرا حیض شروع ہو گا تو عدت ختم ہو جائے گی۔

امام شافعیؒ ''الام'' میں فرماتے ہیں ''حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو عدت سے فارغ ہو جاتی ہے''۔(۳)

اس مدت کی انتہاء بتیس (۳۲) دن اور ایک ساعت (گھڑی) بھی ممکن ہے مثلاً جس طہر کے آخر

---

(۱) تفسیر القرطبی (۳: ۱۱۴۔۱۱۵)

(۲) تفسیر الفخر الرازی (۲: ۲۵۷) (۳) الام (۲۰۹/۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں طلاق دی ہے وہ ایک طہر شمار ہو گا اس کے بعد پندرہ پندرہ دن کے دو طہر اور ہر طہر سے پہلے ایک دن اور ایک رات حیض شمار کیا جائے تو بتیس دن اور ایک گھڑی وقت بنتا ہے۔

فریق ثانی کے نزدیک عدت کی مدت کا اختتام اس وقت ہو گا جب عورت چوتھے طہر میں داخل ہو گی۔ اس مسلک کے مطابق انتہاء مدت انتالیس دن اور ایک ساعت متصور ہو گی۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جس طہر میں طلاق دی ہے اس کے بعد تین حیض شمار ہونگے جب کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے اور طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن' اس طرح انتالیس دن اور ایک گھڑی بنتی ہے۔ جب چوتھا طہر شروع ہو گا تو عورت عدت سے فارغ ہو جائے گی۔

۲۔ دوسرے خاوند سے شادی کی حلت و حرمت کا مسئلہ :

اس اصولی اختلاف کے نتیجہ میں اس مسئلہ میں بھی اختلاف پیدا ہوا کہ طلاق کے بعد دوسرے خاوند کے ساتھ نکاح کب جائز ہے۔

پہلے فریق کے مسلک کے مطابق جب طلاق یافتہ عورت کا تیسرا حیض شروع ہو جائے گا تو اس کا دوسرے خاوند سے نکاح بھی درست ہو گا۔ امام شافعیؒ نے "الام" میں ذکر کیا ہے کہ فضیل بن عبداللہ نے قاسم بن محمد اور سلام بن عبداللہ سے اس عورت کے متعلق دریافت کیا جسے طلاق کے بعد تیسرا حیض شروع ہو جائے' تو دونوں نے جواب دیا کہ عورت پہلے خاوند سے فارغ ہو چکی ہے اور دوسرے کے لئے حلال ہو چکی ہے۔

فریق ثانی کے موقف کے مطابق مذکورہ صورت ہی دوسرے خاوند سے عقد نکاح درست نہیں ہے۔ جب تیسرا حیض ختم ہو گا تو پھر دوسرے شوہر سے عقد نکاح کر سکے گی۔ جب تیسرا حیض مکمل ہو جائے تو آیا صرف خون بند ہونے سے عدت ختم ہو جائے گی یا نہیں' بعض کے نزدیک خون بند ہونے کے ساتھ عدت پوری ہو جائے گی اور بعض کے نزدیک جب تک ایک نماز کا وقت نہیں گزرے گا اس وقت تک عدت مکمل نہیں ہے(۱)۔

۳۔ طلاق رجعی کی صورت میں حق وراثت :

مذکورہ اختلاف کی وجہ سے حق وراثت کے ثبوت اور عدم ثبوت میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے' امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرے حیض کے شروع ہونے پر حق وراثت ساقط ہو جائے گا۔ آپ نے "الام" میں

(۱) بدایۃ المجتہد (۹۱/۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

زید ابن ثابتؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''جب مطلقہ عورت کا تیسرا حیض شروع ہو جائے تو عورت اور مرد کی علیحدگی مکمل ہو جاتی ہے اور وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے'' اور امام مالکؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انہیں قاسم ابن شہاب سے یہ بات پہنچی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے 'جب مطلقہ تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو وہ جدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد نہ رجوع ہو سکتا ہے اور نہ میراث میں کوئی حصہ ہے''۔(۱)

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جب تک تیسرا حیض ختم نہیں ہو جاتا مطلقہ عورت میراث کی حقدار رہے گی۔

علامہ کاسانی : 'اگر عورت کو طلاق رجعی ہو جائے اور شوہر یا بیوی میں سے کوئی ایک عدت کی تکمیل سے پہلے مر جائے تو ہر ایک دوسرے کا وارث ہے 'اس پر اتفاق ہے۔ خواہ طلاق مرض کی حالت میں ہوئی ہو یا حالت صحت میں کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں نکاح بر قرار رہتا ہے تو عدت پوری ہونے سے پہلے پہلے رشتہ زوجیت بر قرار رہے گا اور جب نکاح ہر لحاظ سے موجود ہو تو یہ شوہر اور بیوی دونوں کی وراثت کے استحقاق کا سبب ہے۔ جس طرح کہ طلاق دینے سے پہلے شوہر اور بیوی میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے تو ہر ایک دوسرے کی وراثت کا مستحق بنتا ہے۔(۲)

۴۔ عدت کے اختتام کے متعلق عورت کے اقرار کا مسئلہ

مذکورہ اختلاف کی بنا پر فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ عدت کے اختتام کے متعلق عورت کا اقرار کب درست ہو گا۔ فریق اول کے مسلک کے مطابق ۳۲ دن اور ایک ساعت گزرنے کے بعد اقرار معتبر ہو گا۔ اس لیے کہ یہ عدت کی کم سے کم مدت ہے(۳) لیکن حیض مراد لینے والے فریق کا اس سلسلے میں اختلاف ہے'۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد عورت کی عدت ۶۰ (ساٹھ) دن اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک انتالیس ۳۹ دن ہے'' (۴) اگر مطلقہ عورت ساٹھ یا انتالیس دن گزرنے سے پہلے اقرار کرے گی تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

۵۔ کیا زنا کے نتیجے میں وہی احکام عائد ہوتے ہیں جو شرعی نکاح کے بعد ہم بستری کے ہیں :

تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کے باپ نے کسی عورت سے نکاح کر لیا تو وہ عورت اس شخص (بیٹا) پر حرام ہو جائے گی۔ خواہ باپ نے اس عورت سے صحبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ البتہ اختلاف

---

(۱) الام ۵/۲۰۹۔ ۲۱۰' موطا امام مالک (۲/۵۷۸) (۲) بدائع الصنائع (۳: ۲۱۸)

(۳) الشر قاوی علی التحریر (۲: ۳۰۹) (۴) بدائع الصنائع (۳: ۱۹۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس میں ہے کہ اگر باپ نے کسی عورت سے زنا کیا ہے تو بیٹے پر وہ عورت اسی طرح حرام ہے جس طرح کہ باپ کی بیوی۔ تو مسئلہ یہ ہے کہ حرام صحبت کے نتیجے میں حرمت پیدا ہوگی یا نہیں۔ امام شافعیؒ میں وطی حرام حلال کو حرام نہیں کر سکتی' اس لیے باپ نے جس عورت سے زنا کیا وہ عورت بیٹے پر حرام نہیں ہے' اس سے بیٹا نکاح کر سکتا ہے۔ یہی قول سعید بن مسیبؒ' یحیٰ بن یعمرؒ' عروہؒ' زہریؒ' ابو ثورؒ اور ابن منذرؒ کا ہے اور ابن عباسؓ سے بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے۔(۱)

امام شافعیؒ "الام" میں ذکر کرتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی ایسی عورت سے زنا کیا جس سے اس کے باپ یا بیٹے نے زنا کیا ہو تو اس نے اللہ کی نافرمانی کی لیکن اس عورت سے نکاح کسی کے لئے حرام نہیں۔ نہ باپ کے لئے حرام ہے اور نہ بیٹے کے لئے۔ حرمت کا اعزاز اللہ تعالیٰ نے حلال کام کی وجہ سے دیا ہے حرام کام سے یہ اعزاز نہیں ملتا کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا احسان ہے اور اس سے دیگر حقوق واجب ہوتے ہیں جب کہ حرام کا حکم حلال کے برعکس ہے۔(۲)

امام مالکؒ اپنی موطا میں فرماتے ہیں کہ زنا سے کسی قسم کی حرمت پیدا نہیں ہوتی' اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"وامھات نسائکم"۔(النساء : ۲۳)

(اور تمہاری بیویوں کی مائیں حرام ہیں)

اس آیت میں حرمت اس عورت کی ہے جس سے شادی کی گئی ہو۔ بغیر نکاح کے زنا سے حرمت کا ذکر کہیں نہیں ہے یہی بات ہم نے سنی بھی ہے اور اسی پر ہمارے ہاں لوگوں کا عمل بھی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک جو شخص کسی عورت سے زنا کرلے اور اس پر حد کا نفاذ ہو جائے' وہ اس عورت کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے اور اگر اس کا بیٹا چاہے تو وہ بھی اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس نے ایک حرام کام کا ارتکاب کیا ہے۔ اور اس سے حلال حرام نہ ہوگا۔(۳)

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وطی حرام حلال کو حرام کر دیتی ہے' اس لیے باپ کی مزنیہ سے نکاح حرام ہے۔ یہی قول حسن بصریؒ' عطاءؒ' طاؤسؒ' مجاہدؒ' شعبیؒ' نخعیؒ' ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا ہے۔ عمران بن حصینؓ سے بھی اس طرح کی ایک روایت ہے۔

یہاں فقہاء کے اختلاف کا سبب درج ذیل آیت میں لفظ "نکاح" کے معنی مقصود میں اختلاف ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵۷۶/۶ (۲) الام (۵: ۱۵۳) (۳) الموطا (۲: ۷-۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"ولا تنکحوا مانکح آباؤ کم من النساء الا ماقد سلف" (النساء : ۲۲)

(اور نکاح میں نہ لاؤ جن عورتوں کو نکاح میں لائے تمہارے باپ ' مگر جو پہلے ہو چکا)۔

"نکاح" مشترک لفظ ہے' کبھی اس کا اطلاق عقد نکاح پر ہوتا ہے' کبھی مجامعت پر اور کبھی ان دونوں معانی پر۔

"المصباح المنیر" میں ہے : نکح ینکح نکاحا باب ضرب سے ہے۔ ابن فارس کا قول ہے کہ یہ صحبت کے معنی میں بھی بولا جاتا اور صرف عقد نکاح کے معنی میں بھی۔ ابن قوطیہ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ : "نکحتھا اذا وطئتھا او تزوجتھا" کا مفہوم ہے کہ "میں نے اس سے نکاح کیا یعنی مباشرت کی یا اس سے عقد زوجیت کیا"۔ یعنی لفظ نکاح وطی اور عقد نکاح دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔

شریعت میں یہ لفظ ان تینوں معنوں میں استعمال ہوا ہے :

عقد کے معنی میں :

"یایھاالذین امنوا اذانکحتم المؤمنات ثم طلقتمو ھن من قبل ان تمسو ھن فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا" (احزاب : ۴۹)

(اے ایمان والو جب تم نے مومن عورتوں سے نکاح کیا لیکن ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی ان کو طلاق دے دی بس تمہارا ان پر عدت گزارنے کا کوئی حق نہیں ہے کہ تم عدت شمار کرو)۔

"وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عباد کم وا مائکم" (النور : ۳۲)

(اور نکاح کر دو رانڈوں کا اپنے میں سے 'اور جو نیک ہوں تمہارے غلام اور لونڈیاں)۔

"فان خفتم الاتقسطوا فی الیتامی فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع" (النساء : ۳)

(اگر اندیشہ ہو کہ انصاف نہ کر سکو گے یتیم لڑکیوں کے حق میں تو نکاح کر لو جو دیگر عورتیں سمجھیں خوش ہوں دودو 'تین تین 'چار چار)۔

صاحب لسان العرب کا دعوی ہے کہ لفظ نکاح کتاب اللہ میں صرف عقد نکاح کے لئے استعمال ہوا ہے۔

نکاح بمعنی وطی کی مثال' قرآن مجید میں ہے :

"وابتلوا الیتمی حتی اذا بلغوا النکاح" (النساء : ٦)

(اور سدھاتے رہو یتیموں کو جب تک پہنچیں نکاح کی عمر کو)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہاں نکاح سے مراد عقد نہیں ہے بلکہ وطی ہے کیونکہ عقد کی صلاحیت ہمیشہ ہوتی ہے۔(۱)

نکاح بمعنی عقد و وطی۔

"فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره"(البقرہ: ۲۳۰)

(پھر اگر اس عورت کو طلاق دی یعنی تیسری بار تو اب حلال نہیں اس کو وہ عورت جب تک کہ نکاح نہ کرے اس کے سوا کسی دوسرے خاوند سے)۔

وہ نکاح جس کے ذریعے عورت دوبارہ پہلے شوہر کے عقد میں آسکتی ہے وہ عقد نکاح اور مجامعت دونوں پر مشتمل ہوتا ہے اس سے صرف عقد نکاح مراد نہیں لیا جاسکتا(۲)۔اس بات پر اجماع ہے کہ دوسرے خاوند کے ساتھ صرف عقد نکاح ہوا ہو تو اس عورت سے پہلے شوہر کے لیے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔البتہ سعید بن مسیب" سعید بن جبیر" داؤد ظاہری" اور بعض خوارج کے اقوال ایسے بھی ملتے ہیں جن کی رو سے دوسرے مرد کے ساتھ صرف نکاح کر لینے سے سابقہ شوہر سے نکاح جائز ہو جاتا ہے۔(۲)

لیکن یہاں مراد صرف نکاح نہیں ہے کیونکہ اصحاب صحاح ستہ نے (ماسوائے ابو داؤد کے) حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ رفاعہ القرظیؓ کی بیوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ میں رفاعہ کے نکاح میں تھی' اس نے مجھے تین طلاقیں دے دیں' تو میں نے اس کے بعد عبدالرحمان بن زبیر سے نکاح کر لیا لیکن ان کے پاس تو کپڑے کے ٹکڑے جیسا ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: "کیا تو رفاعہؓ کے ساتھ دوبارہ نکاح کرنا چاہتی ہے۔یہ تو نہیں ہو سکتا' تو اس سے نکاح نہیں کر سکتی جب تک کہ تو اس کا شہد نہ چکھ لے اور وہ تیرا شہد نہ چکھ لے"۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے پھر کوئی دوسرا شخص اس کے ساتھ نکاح کرے' پھر دروازہ بند کرلے اور پردہ گرالے لیکن مجامعت سے قبل ہی اسے طلاق دے دے آیا یہ عورت اب پہلے خاوند کے لئے حلال ہو گئی۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں یہاں تک کہ وہ ایک دوسرے کا شہد نہ چکھ لیں۔(احمد اور نسائی نے روایت کیا)۔

صاحب نیل الاوطار فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک دوسرا شوہر جماع نہ کرلے اس وقت تک وہ پہلے خاوند کے لئے جائز نہیں۔(۳)

اس حدیث میں نکاح سے مراد محض جماع بھی نہیں لیا جا سکتا کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ عقد

(۱) الفخر الرازی(۳: ۱۸۲) (۲) نیل الاوطار(۶: ۲۵۵) (۳) نیل الاوطار(۶: ۲۵۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نکاح کے بغیر زنا سے بھی خاوند کے لئے عورت حلال نہیں ہو جاتی۔ تو یہاں نکاح سے مراد عقد نکاح اور مجامعت دونوں ہیں۔

ابو جعفر طبری فرماتے ہیں :اگر اس آیت "فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" کے بارے میں کوئی پوچھے کہ یہاں نکاح سے کون سا معنی مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ یہاں دونوں معانی ہی مراد ہیں۔

اگر کوئی عورت کسی مرد سے عقد نکاح کرے اور صحبت سے پہلے ہی وہ اسے طلاق دے دے تو وہ عورت پہلے خاوند کے لئے بالاتفاق حلال نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کسی عورت کو تین طلاق ہو جائیں اور وہ بغیر عقد نکاح کے کسی شخص کے ساتھ مجامعت کرلے تو بھی بالاتفاق وہ پہلے خاوند پر حرام ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ مذکورہ آیت میں " حتی تنکح" سے مراد نکاح صحیح اور مباشرت حقیقی دونوں ہیں۔ (۱)

فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے دعوی اور مسلک کی حمایت میں دلائل پیش کیے ہیں اور دوسرے کے دلائل کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ صورت حال بہت سے اختلافی مسائل میں پیش آتی ہے۔ اس قسم کے مناظروں کے نتیجے میں بسا اوقات جھگڑے اور تنازعات بھی اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا مسئلے میں اصولی اختلاف کی وجہ سے اس کے ذیلی مسائل میں بھی اختلاف پیدا ہوا ہے۔ مثلاً بیٹے کی مزنیہ سے زنا کرے بیٹے والی عورت کی بیٹی کی حرمت کا مسئلہ وغیرہ۔

اس مسئلے کے آخر میں مناسب ہوگا کہ ابو جعفر طبری کی تفسیر نقل کر دی جائے

"ولا تنکحوا مانکح آباؤکم" .... اس آیت کی تفسیر کا ماحصل یہ ہے کہ یہاں "ما" مصدریہ ہے لہذا "ما" کے بعد آنے والا لفظ 'مصدری معنی دے گا۔ اور عبارت اس طرح ہو جائے گی :

"ولا تنکحوا نکاح آباءکم"

(یعنی تم نکاح میں نہ لاؤ جس طرح نکاح میں لائے تمہارے باپ)

یہاں مقصود زمانہ جاہلیت میں مروج نکاح استبضاع 'نکاح بغایہ' نکاح شغار وغیرہ سے ممانعت ہے۔ اور انھی اقسام میں ایک قسم باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح بھی ہے جو زمانہ جاہلیت میں عام طور پر مروج تھا۔ اگر صرف باپ کی منکوحہ سے نکاح کی ممانعت ہوتی تو عبارت یوں ہوتی :

"ولاتنکحوا من نکح آباؤکم من النساء"

(یعنی ان عورتوں کو نکاح میں نہ لاؤ 'جنہیں تمہارے باپ نکاح میں لائے ہوں)۔

---

(۱) الطبری (۴:۵۵۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اکثر مفسرین نے اس سے مراد یہ لیا ہے کہ باپ کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔ اگر اس عظیم اکثریت کا لحاظ نہ رکھا جائے تو یہ تفسیر بہت موزوں ہے۔

(ج) ایام قربانی میں رات کے وقت جانور ذبح کرنے کا مسئلہ :

جمہور فقہاء کے نزدیک ایام قربانی کا تذکرہ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت میں ہے :

" لیشهدوا منافع لهم ویذکروا اسم الله فی ایام معلومات علی ما رزقهم من بهیمة الانعام"(الحج :۲۸)

(تاکہ پہنچیں اپنے فائدے کی جگہوں پر اور پڑھیں اللہ کا نام کئی دن جو معلوم ہیں مویشیوں کے ذبح کے وقت جو اللہ نے دیئے ہیں ان کو)۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا ان ایام میں صرف دن کے وقت قربانی درست ہے یا رات کے وقت بھی قربانی کے جانور ذبح کیے جاسکتے ہیں۔ اکثر فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مذکورہ ایام میں رات کو بھی قربانی کرنا جائز ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہ" امام شافعی" امام احمد" اسحاق بن راھویہ" اور ابو ثور" وغیرہ۔ امام شافعی" کے نزدیک رات کو جانور ذبح کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ رات کو غلطی کا بھی امکان ہے اور عموماً ضرورت مند لوگ بھی رات کے وقت موجود نہیں ہوتے۔(۱)

ذیل میں امام مالک" کے نزدیک رات کو ذبح کرنا جائز نہیں اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یہی رائے ظاہر کی گئی ہے(۲)

یہاں اختلاف کا سبب "یوم" کے مفہوم میں اشتراک ہے یعنی کبھی یہ لفظ دن کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دن اور رات دونوں کے معنی میں۔ قرآن میں بھی اس لفظ کا استعمال دونوں معانی میں ہوا ہے۔ مثلاً قرآن مجید کی یہ آیت :

"فتمتعوا فی دارکم ثلاثه ایام"(هود۔ ۶۵)(۳)

(پس تم فائدہ اٹھالو اپنے گھروں میں تین دن تک)۔

یہاں یوم کے مفہوم میں دن اور رات دونوں شامل ہیں۔

اور درج ذیل آیت میں "یوم" صرف دن کے معنی میں استعمال ہوا ہے :

"سخرها علیهم سبع لیال و ثمانیة ایام حسوما"(الحاقه :۷)

---

(۱) الام(۲ :۱۷۴) (۲) نیل الاوطار(۵ :۱۲۶)بدایۃ المجتہد(۱ :۴۳۷)

(۳) تفسیر قرطبی(۱۲ :۲۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(مقرر کر دیا اس کو ان پر سات رات اور آٹھ دن لگا تار)۔

مذکورہ مسئلہ میں امام شافعیؒ جمہور سے متفق ہیں۔ البتہ "معلوم ایام" سے مراد ذوالحجہ کے دس دن ہیں اور اس سے ایام ذبح مراد نہیں (۱) ایام ذبح کے تعین کے لئے دیگر دلائل موجود ہیں۔

(د) خشکی کے شکار کا محرم کے لئے جواز

محرم کے لئے حالت احرام میں شکار کے گوشت کے کھانے کے جواز میں اختلاف کا سبب لفظ کا مشترک ہونا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

"وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما "(المائدہ : ۹۶)

(اور اس نے حرام کر دیا تم پر خشکی کا شکار جب تک تم حالت احرام میں ہو)۔

لفظ "صید" کا اطلاق لغت میں "شکار اور شکار کرنے کے عمل" دونوں پر ہوتا ہے۔ "المصباح" میں اس کی لغوی تحقیق اس طرح ہے : " صاد الرجل الطیر "(آدمی نے پرندے کا شکار کیا")۔ وسمی مایصاد صیدا" (اور جس کو شکار کیا جاتا ہے اسے بھی "صید "کہا جاتا ہے)۔

حضرت علیؓ، ابن عمرؓ، عائشہؓ، ابن عباسؓ (۲) لیثؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاقؒ اور ہادویہ (۳) کا مسلک یہ ہے کہ "الصید" سے مراد شکار کیا ہوا جانور ہے۔ اس لئے اس کا کھانا حالت احرام میں درست نہیں ہے خواہ شکار کرنے والا حالت احرام میں ہو یا نہ ہو۔

ان حضرات کے مسلک کی تائید صعب ابن جثامہ کی حدیث سے ہوتی ہے"۔ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مقام ابواء یا ودان میں تھے تو آپ کو ایک جنگلی گدھا تحفہ میں دیا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے واپس لوٹا دیا۔ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صحابیؓ کے چہرے کو دیکھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : یہ ہم نے صرف اس لئے واپس کیا ہے کہ ہم حالت احرام میں ہیں"۔ (متفق علیہ) (۴) صحیح مسلم میں "جنگلی گدھے کے گوشت" کے الفاظ ہیں۔

حضرت عثمانؓ بن عفان اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ لفظ "صید" سے مراد "شکار کرنا" ہے۔ ان فقہاء کے مسلک کے مطابق اگر غیر محرم شخص نے شکار کر کے جانور محرم کو دے دیا تو محرم کے لیے اس کا کھانا جائز ہے بشرطیکہ وہ شکار اس محرم شخص کے لئے نہ کیا گیا ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک راہنمائی یا اشارہ

---

(۱) تفسیر قرطبی (۳ : ۲) (۲) المغنی لابن قدامہ (۳ : ۳۱۲)

(۳) نیل الاوطار (۵ : ۲۰) (۴) صحیح بخاری باب جزاء الصید ، صحیح مسلم (۱۱۹۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے شکار کرنے میں مدد دینا بھی جائز نہیں ہے۔ اگر محرم نے شکار کرنے والے کی راہنمائی نہ کی ہو یا اشارہ کر کے شکار کی نشان دہی نہ کی ہو یا اشارہ نہ کیا ہو تو اس کے لئے خشکی کے شکار کا گوشت کھانا جائز ہے۔ اس مسلک کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس کے راوی عبداللہ ابن ابی قتادہ ہیں۔ فرماتے ہیں : میرے والد یعنی ابو قتادہ صلح حدیبیہ کے سال غیر محرم نکلے تھے جب کہ انکے دیگر ساتھی حالت احرام میں تھے۔ نبی اکرم ؐ کو یہ اطلاع ملی تھی کہ مقام غیقہ میں دشمن ان کی تاک میں ہیں۔ حضور اکرمؐ روانہ ہو گئے۔ میرے والد اپنے ساتھیوں کے ساتھ تھے، اچانک ان کے دیگر ساتھی ایک دوسرے کو دیکھ کر ہنسنے لگے۔ (میرے والد نے کہا) میں نے جو نظر اٹھائی تو ایک گورخر سامنے تھا میں اس پر جھپٹا اور اسے نیزہ سے ٹھنڈا کر دیا۔ میں نے اپنے ساتھیوں کی مدد چاہی مگر انہوں نے انکار کر دیا۔ پھر ہم نے اس کا گوشت کھایا۔ اب ہمیں خطرہ پیدا ہوا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہیں دور نہ رہ جائیں، چنانچہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کرنا شروع کیا۔ کبھی گھوڑے کو تیز کرتا اور کبھی آہستہ۔ آخر رات گئے بنو غفار کے ایک آدمی سے ملاقات ہو گئی۔ میں نے اس سے پوچھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہاں ہیں۔ اس نے بتایا کہ میں نے انہیں مقام "تعهن" میں چھوڑا ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ تھا کہ مقام "سقیا" میں آرام فرمائیں (جب ہم پہنچ گئے) تو میں نے عرض کیا : اے اللہ کے رسول آپکے ساتھی (جو پیچھے رہ گئے ہیں) آپ پر سلام اور رحمت بھیجتے ہیں، انہیں ڈر ہے کہ وہ کہیں بہت پیچھے نہ رہ جائیں، اس لئے آپ ان کا انتظار فرمائیں۔ میں نے کہا اے اللہ کے رسول! میں نے ایک گورخر مارا تھا اس کا کچھ گوشت بچا ہوا میرے پاس ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا کہ کھاؤ حالانکہ سب حالت احرام میں تھے۔ (۱)

ابن ماجہ کے علاوہ صحاح میں حضرت جابر ؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خشکی کا شکار حالت احرام میں تمہارے لئے جائز ہے بشرطیکہ تم نے خود نہ کیا ہو یا تمہارے لئے نہ کیا گیا ہو"۔ (۲)

امام شافعی نے صعب ؓ ابن جثامہ کی حدیث کی تاویل یہ کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سمجھ کر گوشت واپس کر دیا کہ صعب ؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شکار کیا ہے (۳)۔

(ھ) حالت حیض میں اندام نہانی کے علاوہ بیوی سے ملنا :

قرآن مجید میں ہے :

---

(۱) صحیح البخاری باب اذا صاد الحلال فاھدی للمحرم الصید اکلہ

(۲) ترمذی (۸۴۶)، ابوداؤد کتاب الحج (۱۸۵۱)، النسائی، الحج (۳) فتح الباری (۴: ۲۲۔۲۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"یسئلونك عن المحیض قل ھواذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن"
(اور آپ سے پوچھتے ہیں حیض کا حکم 'سو تم عورتوں سے حیض کی حالت میں الگ رہو اور نزدیک نہ جاؤ۔ جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں)۔

لفظ "محیض" عربی زبان میں بطور مصدر "حیض" کے معنی میں آتا ہے اور بطور اسم مکان "حیض کی جگہ" یعنی شرمگاہ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ یہ لفظ ان دونوں معانی میں مشترک ہے۔

یہاں اس کے معنیء مراد میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عورتوں سے الگ رہنے کا حکم آیا زمانہ حیض میں ہے یا مقام حیض سے الگ رہنے کا حکم ہے۔

امام ابو حنیفہ" 'امام شافعی" (ایک قول کے مطابق) امام اوزاعی" 'امام ابو یوسف" 'امام مالک" اور دیگر فقہاء کی عظیم اکثریت نے "محیض" سے مراد "زمانہ حیض" لیا ہے۔ ان فقہاء کے نزدیک زمانہ حیض میں جائز نہیں ہے' البتہ گھٹنوں سے ناف تک کے حصے بیوی سے مباشرت کے علاوہ باقی جسم کے ساتھ جسم لگانا جائز ہے۔ دلیل یہ حدیث ہے کہ عبداللہ ابن سعد" نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ حالت حیض میں بیوی کی کیا چیز حلال ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا تہہ بند کے اوپر اوپر سے جائز ہے۔ (۱)

حضرت عائشہ" کی حدیث ہے کہ جب ہم میں سے کوئی ایک حائضہ ہوتی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی بیوی کے جسم کے ساتھ جسم لگانا چاہتے تو اسے حکم دیتے کہ وہ مقام حیض پر چادر باندھ لے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے ملتے۔ (۲)

امام شافعی" کا صحیح قول یہ ہے کہ "محیض" سے مراد یہاں شرمگاہ ہے۔ سفیان ثوری" 'امام محمد" اور داؤد" کا بھی یہی مذہب ہے۔ انکی دلیل حضرت انس بن مالک" کی یہ حدیث ہے کہ "جب یہود کے ہاں کسی عورت کو حیض آتا تو وہ ان کے ساتھ نہ اکٹھے کھانا کھاتے اور نہ اکٹھے گھر میں رہتے' جب اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مسئلہ دریافت کیا تو یہ آیت نازل ہوئی: "ویسئلونك عن المحیض" تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جماع کے علاوہ سب کچھ جائز ہے" (۳) امام فخر الدین رازی کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ اس سے مراد "مقام حیض" ہے۔ فرماتے ہیں:

"وہ مفسرین جو (عربی کے) ادیب بھی ہیں ان کی اکثریت نے یہاں "محیض" سے حیض مراد لیا ہے۔ لیکن میری رائے یہ نہیں ہے کیونکہ "فاعتزلوا النساء فی المحیض" کا معنی اگر یہ لیا جائے کہ زمانہ حیض میں عورتوں کے قریب نہ جاؤ' تو گھٹنوں سے نیچے اور ناف سے اوپر حصے کا چھونا بھی ممنوع ہونا چاہیے۔ حالانکہ ایسی

---

(۱) ابو داؤد۔ (۲) صحیح بخاری' باب الحیض (۳) صحیح مسلم (۳۰۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کوئی ممانعت ثابت نہیں۔ تو اس سے آیت میں نسخ یا تخصیص کا حکم لازم آتا ہے جو کہ خلاف اصل ہے۔ البتہ جب "محیض" سے مقام حیض مراد لیا جائے تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "حالت حیض میں عورت کے مقام حیض سے الگ رہو" تو اس سے نسخ یا تخصیص کی ضرورت پیش نہیں آتی اور یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر ایک لفظ کے دو مشترک معانی ہوں، اگر ایسی صورت میں ایک معنی مراد لینے سے کسی چیز کا ممنوع ہونا لازم آتا ہو اور دوسرے معنی مراد لینے سے ممنوع ہونا لازم نہ آتا ہو تو دوسرا معنی مراد لینا بہتر ہوتا ہے۔ یہ بھی اس صورت میں ہے کہ ہم مان لیں کہ یہ لفظ ان دونوں معنوں میں مشترک ہے حالانکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ لفظ محیض بمعنی "مقام" زیادہ استعمال ہوتا ہے اور معنی مصدری یعنی "حیض" میں اس کا استعمال کم ہے (۱) یہاں یہ بات نقل کر دینا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے کہ عبداللہ ابن عباس اور عبیدہ سلمانی ؓ سے روایت ہے کہ "مرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ حالت حیض میں عورت کے بستر سے الگ رہے"۔ علامہ قرطبی نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ شاذ قول ہے 'علماء کے اقوال سے میل نہیں کھاتا۔ آیت کے عموم میں اگرچہ اس کی گنجائش ہے لیکن سنت رسول اس کے برعکس ہے (۲)

(و) فساد برپا کرنے کی سزا

قرآن مجید میں ہے۔

"انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا" ان یقتلوا اویصلبوا اوتقطع اید یھم و ارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض ذالك لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الاخرۃ عذاب عظیم 'الاالذین تابو ا من قبل ان تقدروا علیھم فاعلموا ان اللہ غفور رحیم" (المائدہ: ۳۳)

(یہی سزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو کہ ان کو قتل کیا جائے یا سولی چڑھائے جائیں یا کاٹ دیئے جائیں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے 'یا دور کر دیئے جائیں اس جگہ سے 'یہ ان کی رسوائی ہے دنیا میں اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے 'مگر جنہوں نے توبہ کی 'تمہارے قابو پانے سے پہلے 'تو جان لو اللہ بخشنے والا مہربان ہے)۔

اس آیت میں "او" کے معنی میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کیونکہ او کے متعدد معانی ہیں۔ ابن ہشام نے اس کے بارہ معانی ذکر کئے ہیں (۳) فرماتے ہیں: "او حرف عطف ہے۔ متاخرین نے اسکے بارہ تک معانی ذکر کئے ہیں" معانی کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے یہاں "او" کو تخییر (دو

---

(۱) تفسیر الفخر الرازی (۲: ۲۴۱-۲۴۲)

(۲) القرطبی (۳: ۸۶-۸۷) (۳) مغنی اللبیب 'بحث "او"

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہونا) کے معنی میں لیا ہے مثلاً ان مثالوں میں او تخییر کے لئے ہے۔

"تزوج هندا او اختها" (ھندیا اس کی بہن سے شادی کرو)

"خذ من مالی درهما او دینارا"

(میرے مال سے درہم یا دینار لے لو)

بعض علماء کے نزدیک آیت میں مذکور سزاؤں کے نفاذ میں حاکم کو اختیار ہے 'تخریب کاری اور فساد کو ختم کرنے کے لئے جو سزا موزوں سمجھے وہ اسے نافذ کر سکتا ہے۔

یہ مسلک امام مالکؒ 'داؤدؒ 'سعید ابن مسیب 'ابو ثور 'عطاءؒ اور حسن بصریؒ کا ہے

بعض دیگر علماء کے نزدیک "او" تفصیل کے لیے ہے جس طرح اس آیت میں ہے :

"وقالوا کونو ا هودا او نصاری" (البقرہ : ۱۳۵)(یہود نے کہا کہ یہودی بن جاؤ اور عیسائیوں نے کہا کہ عیسائی بن جاؤ)۔ دوسری جگہ ارشاد باری ہے :

"ساحر او مجنون" (الذاریات : ۵۲)

(بعض کہتے ہیں کہ جادوگر ہے اور بعض کہتے ہیں دیوانہ ہے)۔

ان حضرات کے نزدیک حاکم پر لازم ہے کہ مذکورہ سزاؤں میں سے جو سزا جس جرم کے موافق ہے صرف وہی سزا دے مثلاً جس نے دہشت پھیلائی اور مال بھی ہتھیا لیا تو اس کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹے جائیں۔ جس نے مال بھی لیا اور قتل بھی کیا تو اس کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ کر سولی دی جائے۔ جس نے صرف قتل کیا اور لیا کچھ نہ ہو اسے قصاص میں قتل کیا جائے۔ جس نے صرف دہشت پھیلائی ہو 'نہ کسی کو قتل کیا ہو اور نہ ہی مال لیا ہو تو اسے جلاوطن کر دیا جائے۔

یہ امام ابو حنیفہؒ 'امام شافعیؒ 'امام احمدؒ ابن حنبل کی رائے ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قتل کرنے اور مال لینے کی صورت میں حاکم کو اختیار ہے چاہے تو ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرے یا سولی چڑھائے اور چاہے تو صرف قتل یا سولی کی سزا دے۔ امام احمدؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹنے کے بعد قتل کی سزا ہے البتہ حنابلہ نے قتل اور سولی کی سزا کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک مستقل جرم ہے اور اس کی مستقل سزا ہے۔ اگر ان جرائم کو اکٹھا کیا تو سزا بھی اکٹھی ملے گی مثلاً ایک شخص نے چوری بھی کی ہو اور زنا بھی تو ہر ایک کی حد نافذ ہو گی۔ (۱) اگر کسی کو قتل نہ کیا ہو تو مجرم کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل حضور اکرم صلی اللہ

---

(۱) مغنی 'ابن قدامہ (۸/ ۲۸۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے :لا یحل دم امری مسلم الاثلاث (یعنی صرف تین صورتوں میں ایک مسلم کی جان لی جاسکتی ہے) مفصل حدیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری۔(۱)

"آپ نے فرمایا کہ کسی مسلمان کا خون تین صورتوں کے علاوہ بہانا جائز نہیں ہے : تین صورتیں یہ ہیں :

۱۔شادی شدہ ہوتے ہوئے زنا کرنا

۲۔کسی کو ناحق قتل کرنا

۳۔اسلام قبول کر کے مرتد ہو جانا

(ز) مدت ایلاء کے اختتام پر وقوع طلاق کا مسئلہ :

عربی زبان میں لفظ "فا" ترتیب معنوی اور ترتیب ذکری دونوں کے لئے استعمال ہوتی ہے۔

"فا" سے متعلق بحث کرتے ہوئے ابن ہشام ذکر کرتے ہیں کہ "فا" کی تین صورتیں ہیں 'ان میں ایک صورت یہ ہے کہ "فا" عاطفہ ہو "فا" عاطفہ تین چیزوں کا فائدہ دیتی ہے 'ان میں سے ایک "ترتیب" ہے جس کی دو قسمیں ہیں :ترتیب معنوی اور ترتیب ذکری۔ترتیب معنوی مثلاً "قام زید فعمرو" "زید کھڑا ہوا پھر عمرو کھڑا ہوا" "ترتیب ذکری کی مثال مثلاً جب مجمل پر مفصل کا عطف ہو "فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه" (البقرہ ۳۶) (پھر شیطان نے ان کو اس سے پھسلا دیا اور ان کو اس سے نکال دیا جس میں وہ تھے) ونادى نوح ربه فقال رب ان ابنى من اهلى" (طہ۔۔۔۲۹)

(نوح نے اپنے رب کو پکارا اور کہا :اے میرے رب میرا بیٹا تو میرے خاندان سے ہے)

"فقد سالوا موسى اكبر من ذالك فقالوا ارناالله جهرة" (النساء : ۱۵۳)

(انہوں نے موسیٰ سے اس سے بھی بڑا سوال کیا اور کہا ہمیں دکھا ذات باری کو سامنے لا کر)۔

"توضاء فغسل وجهه ويديه و مسح راسه و رجليه" (۲)

(اس نے وضوء کیا اور چہرے کو دھویا اور دونوں ہاتھوں کو دھویا اور سر پر مسح کیا اور دونوں پاؤں کو)

ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"للذين يولون من نساء هم تربص اربعة اشهر فان فاء ووا فان الله غفوررحيم ۔وان

---

(۱) صحیح بخاری 'باب الدیات 'صحیح مسلم باب القسامہ (۱۶۷۶)

(۲) مغنی اللبیب "الفاء کی بحث"

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

عزموا الطلاق فان الله سميع عليم "(البقرہ: ۲۲۶۔۲۲۷)

(جو لوگ اپنی عورتوں کے پاس جانے سے قسم کھا لیتے ہیں ان کے لیے چار مہینے کی مہلت ہے' اگر وہ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا ہے اور اگر اعلان کا عزم کرلیں تو بھی اللہ سننے اور جاننے والا ہے)۔

"فان فاء وا" میں "فا" ترتیب معنوی کے لئے ہے یا ترتیب ذکری کے لئے۔ یہاں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کس معنی میں ہے۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمدؒ اور صحابہ کرامؓ کی ایک کثیر تعداد کی رائے میں یہاں "فا" ترتیب معنوی کے لئے ہے۔ اس صورت میں شوہر کو مدت ایلاء ختم ہونے پر بھی رجوع کا اختیار ہے جس طرح اثناء مدت میں رجوع کا اختیار ہوتا ہے۔ سہیل بن ابی صالح کا قول ہے کہ میں نے بارہ اصحاب رسول ﷺ سے دریافت کیا سب نے یہی کہا کہ "چار ماہ تک شوہر پر کچھ نہیں ہے' چار ماہ کے بعد یا رجوع کرلے یا طلاق دیدے۔ (۱) "فئی" سے مراد جماع ہے۔ ابن منذر نے اس معنی پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ (۲)

بقول ابن العربی آیت کا مفہوم ان حضرات کے نزدیک یہ ہے:

"للذین یوء لون .... فان فاؤوا بعد انقضائها"

(یعنی اگر مدت ایلاء ختم ہونے پر رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا اور مہربان ہے)۔

احناف کے نزدیک "فا" ترتیب ذکری کے لئے ہے اور رجوع کا اختیار صرف مدت کے اندر اندر ہے۔ اور رجوع کئے بغیر چار ماہ کی مدت گزرنے پر عورت کو طلاق بائن ہو جائے گی۔ یہی رائے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کی بھی ہے جن میں حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ اور عبداللہ ابن مسعودؓ بھی شامل ہیں' ان حضرات کے نزدیک آیت کا مفہوم یہ ہے:

"للذین یئو لون .... وان عزمواالطلاق بترك الفیئه فیها یرید مده التربص فیها فان الله سمیع علیم" (۳)

(یعنی دوران مدت رجوع ترک کرکے طلاق کا عزم کرلیا تو اسے بھی اللہ سننے جاننے والا ہے)۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں: اس معنی کا بھی برابر برابر احتمال ہے اور اسی احتمال کی وجہ سے صحابہ کرامؓ نے بھی توقف اختیار کیا ہے۔ علامہ قرطبیؒ نے احناف کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ: "جب دو معنوں کا برابر احتمال موجود ہے تو اہل کوفہ کی رائے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ اسے اگر حیض یا مہینوں کی عدت پر

---

(۱) المغنی۔ ابن قدامہ (۷/۳۱۸)

(۲) سابقہ ماخذ' القرطبی (۳: ۱۱۱) (۳) القرطبی (۳/۱۱۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قیاس کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ سب عدت کے ایام ہیں۔اور ان ایام کے گزرنے کے بعد نکاح ختم ہو جاتا ہے اور عورت کی اجازت کے بغیر شوہر کے لئے کوئی راستہ باقی نہیں رہتا۔یہی معاملہ ایلاء کا بھی ہے۔بلکہ اگر کوئی شخص رجوع کرنا بھول جائے اور مدت ختم ہو جائے تو بھی طلاق ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔(۱)

(ح) عورت سے اس کی دبر کی طرف سے جماع کرنا

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے"نساء و کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم"(البقرہ :۲۲۳)

(تمہاری عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں اپنی کھیتی میں جاؤ جس طرح یا جس راستے سے تم چاہو)

لفظ"انی" عربی زبان میں متعدد معانی میں آتا ہے۔کبھی سوال کے معنی میں اور کبھی کسی چیز کے متعلق خبر کے لئے استعمال ہوتا ہے۔مثلاً درج ذیل آیت میں انی بمعنی"کیف :

"انی یحیی هذه الله بعد موتها" (البقرۃ:۲۵۹)

(اللہ اس کو اس کی موت کے بعد کیسے زندہ کرے گا)۔

"انی"بمعنی"من این"مثلاً"قال یا مریم انی لك هذا"(ال عمران :۳۷)(اے مریم یہ چیز تم کہاں سے لائی ہو)۔

درج ذیل شعر میں"متی" کے معنی میں استعمال ہوا ہے :

فاصبحت انی تاتها تستجربها تجد حطبا جزلا ونارا تاججا

"وہ یوں ہو گئی کہ جب بھی وہ یہاں آتی تو وہاں پناہ لیتی اور وہاں وافر مقدار میں جلانے کی لکڑی پاتی اور بڑ ھکتی ہوئی آگ اسے تاپنے کے لیے ملتی"۔

مذکورہ آیت میں فقہاء کے درمیان"انی" کے مدلول میں اختلاف ہے۔ایک فریق کے نزدیک"انی بمعنی کیف" استعمال ہوا ہے۔ابن عباسؓ سے سعید ابن جبیر"فاتوا حرثکم انی شئتم"کی تفسیر اس طرح نقل کرتے ہیں : "یا تیها کیف یشاء مالم یکن یاتیها فی دبرها او فی الحیض"یعنی عورت سے حالت حیض میں یا دبر میں جماع نہ کرے باقی جس طرح چاہے کر سکتا ہے۔

بعض حضرات"متی" کے معنی میں لیتے ہیں۔اس طرح کی ایک روایت ضحاک۔دوسرے فریق کے نزدیک"انی بمعنی این "ہے۔یہ رائے سعیدؒ ابن مسیب نافعؒ ابن عمرؒ محمدؒ بن کعب قرظی اور عبدالملک بن ماجشون کی ہے۔اور ایک قول امام مالکؒ کی کتاب"کتاب السیر" میں انکی طرف بھی منسوب ہے۔اس مسلک کے قائلین کے نزدیک"مقام جماع"میں اختیار ہے۔یہ مفہوم تقاضا کرتا ہے کہ دبر جو مقام تناسل

---

(۱) سابقہ ماخذ۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نہیں ہے' میں بھی جماع جائز ہو۔ کچھ حضرات نے ایک دوسرا معنی لیا ہے "ایتوا حرثکم انی شئتم ای کیف شئتم ان شئتم فاعزلوا وان شئتم فلاتعزلوا" (یعنی جس کیفیت میں چاہو اپنی بیوی کے پاس آؤ' چاہو تو عزل کرو' چاہو تو عزل نہ کرو)۔

. جمہور کے نزدیک انی بمعنی "این" ہے یعنی جاؤ اپنی کھیتی میں جہاں سے چاہو "خواہ سامنے سے ہو یا پیچھے سے۔ آیت کا مدلول یہ ہوا کہ جماع صرف اسی مقام پر کیا جائے جو نسل میں اضافہ کا ذریعہ ہے جس طرح کھیت سے پیداوار ہوتی ہے۔

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

ا۔ آیت کا سبب نزول : صحیحین میں جابر بن عبداللہ ؓ سے روایت ہے کہ "یہود کہا کرتے تھے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے اس کی شرمگاہ میں پشت کی طرف سے جماع کرے گا تو اس کی اولاد بھینگی ہوگی تو یہ آیت نازل ہوئی"۔

۲۔ حکم یہ ہے کہ "آؤ اپنی کھیتی میں" اس لئے یہ حکم صرف اسی مقام تک محدود ہے جو نسل کا ذریعہ ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے مقام کی طرف جانا حرام ہوگا۔

۳۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حالت حیض میں مباشرت سے احتراز کی وجہ قرآن نے گندگی بیان کی ہے۔ تو نجاست اور گندگی دبر میں حیض کے خون سے بھی زیادہ ہے اس لئے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دبر میں وطی حرام ہو۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل وہ تمام احادیث بھی ہیں جن میں بیوی سے اس کی دبر میں جماع کی ممانعت ہے۔

(ا) حضرت ابو ہریرہ ؓ فرماتے ہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص اپنی بیوی کی دبر میں مباشرت کرے وہ ملعون ہے" (۱)

(ب) حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے 'حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حائضہ کے پاس آیا یا اس نے بیوی کی دبر میں جماع کیا یا کسی کاہن کے پاس آیا اور اس کی بات کو سچ سمجھا تو اس نے ان تعلیمات کا انکار کر دیا جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی ہیں۔ (۲)

(ج) حزیمہ بن ثابت ؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت

---

(۱) صحیح بخاری کتاب التفسیر 'صحیح مسلم کتاب النکاح ۱۴۳۵

(۲) مسند احمد 'سنن ترمذی (۱۳۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کی دبر میں وطی سے منع کیا ہے(۱)

ان احادیث کی سند میں اگرچہ کچھ کلام کیا گیا ہے لیکن کثرت طرق کی وجہ سے انہیں تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔(۲)

علامہ قرطبی ؒ نے امام مالک ؒ کی طرف منسوب اس قول کی تردید کی ہے جس میں بیوی کے ساتھ دبر میں مباشرت کا جواز ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ نقل کیا جاتا ہے کہ جب علی بن زیاد ؒ اور ابن وہب ؒ نے امام مالک ؒ کو بتایا کہ مصر میں لوگ کہتے ہیں کہ امام مالک ؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ تو امام مالک ؒ نے یہ بات سن کر فوراً اسکی تکذیب کی اور کہا کہ "میرے متعلق کسی نے غلط اور جھوٹی بات منسوب کی ہے۔" یہ بات تین مرتبہ فرمائی۔ یوں فرمایا کہ کیا تم عرب نہیں ہو۔ کیا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نہیں ہے۔ "نساؤ کم حرث لکم" کیا پیداوار کی جگہ اسکے علاوہ کوئی اور بھی ہے۔ ابن عمر ؓ اور نافع ؒ سے بھی اس قول کی تکذیب منقول ہے۔(۳)

---

(۱) مسند احمد ' ابن ماجہ (۱۹۲۴)

(۲) نیل الاوطار (۶ / ۲۰۰-۲۰۲)

(۳) تفسیر قرطبی (۳ :۹۱---۹۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

چھٹا سبب :

دلائل کا تعارض

فقہاء کے درمیان اختلاف کا ایک سبب دلائل کا ظاہری تعارض بھی ہے۔ ظاہری تعارض اس لئے کہا کہ فی الحقیقت دلائل میں کہیں بھی تعارض نہیں ہے' اس لئے کہ ان تمام دلائل کا سرچشمہ ایک ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ خواہ وہ دلائل قرآن مجید میں ہوں یا سنت رسولؐ میں۔

"ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا" (النساء۔۔۔۸۲)

(اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بکثرت اختلافات پاتے)۔

لیکن چونکہ نصوص پر بے شمار عوامل اثر انداز ہوتے ہیں' اس لئے ان میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے۔ جب مجتہد کو کوئی ایسی دلیل مل جاتی ہے جس سے وہ ایک نص کو دوسری پر ترجیح دے سکتا ہو تو وہ کسی ایک کو ترجیح دے دیتا ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "الرسالہ" میں اظہار خیال کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

"جہاں اختلاف ہو اور ناسخ و منسوخ کا پتہ نہ چل سکے تو بالاتفاق اس کا کوئی ایک معنی لینا درست ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل لسان تھے' عرب تھے' کبھی آپ عام لفظ بول کر عام مراد لیتے اور کبھی عام لفظ بول کر مراد خاص ہوتی جیسا کہ میں نے اس سے قبل کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کی بحث میں بیان کر دیا ہے۔ بعض اوقات آپ سے کوئی بات پوچھی جاتی تو بقدر سوال جواب دے دیتے اور بات مختصر ہو جاتی اور بیان کرنے والا کبھی اسے اختصار سے بیان کر دیتا ہے اور کبھی الفاظ کو چھوڑ کر قول کا مفہوم نقل کر دیتا ہے۔ لیکن جب یہ حدیث کسی دوسرے شخص کے سامنے بیان کی جاتی تو اسے سوال کا علم نہ ہوتا' اس کے سامنے صرف جواب ہوتا' حالانکہ اسی جواب کے سبب ورود یا پس منظر کے ذریعہ (یعنی سوال کے علم) ہی سے حقیقت معلوم کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح کسی جگہ آپ نے کوئی کام ایک طریقہ سے کیا ہوتا ہے لیکن دوسری جگہ آپؐ وہی کام دوسرے طریقے سے سرانجام دیتے ہیں۔ اس سے بعض ناظرین فطری طور پر ایک طریقہ کو یاد کر لیتے ہیں لیکن بعد میں آنے والے لوگ جب بیک وقت ان دونوں صورتوں سے آگاہ ہوتے ہیں تو انہیں اس میں اختلاف نظر آتا ہے' حالانکہ حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔

اسی طرح حضور ﷺ کسی سنت (حدیث) کو ایسے الفاظ میں بیان کرتے ہیں جو مجموعی اعتبار سے عام ہوتے ہیں اور اس حدیث کے ذریعہ کسی جز کو حرام اور کسی کو حلال قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن دوسری سنت (حدیث) میں اس کے برخلاف طرز عمل اختیار فرماتے ہیں۔ اس مقام پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حرام کردہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے مراد وہ نہیں جسے حلال قرار دیا گیا ہے' نہ حلال کردہ سے مراد وہ مفہوم ہے جسے حرام کیا گیا ہے۔ اللہ کے احکام میں اس طرح کے نظائر موجود ہیں۔

اسی طرح بعض اوقات آپؐ کسی کام کو ایک طرح سے کرتے ہیں لیکن کسی دوسرے موقع پر اسے منسوخ قرار دے کر دوسری صورت تجویز فرماتے ہیں اس امر کی صراحت نہیں ہوتی کہ یہ تبدیلی ارشاد نبوت کے مطابق بعد میں بروئے کار آتی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سننے والے راوی کو ناسخ اور منسوخ کا حکم یاد نہیں رہتا کیونکہ قوت حافظہ کی پختگی کے اعتبار سے تمام لوگ یکساں کیفیت کے حامل نہیں ہوتے۔ بعض بھول جاتے ہیں اور بعض کو بات یاد رہتی ہے۔ بعض کو بوقت ضرورت یاد آتی ہے لیکن ایسا نہیں ہوتا کہ تمام لوگ ہی بھول جائیں۔

یہ سب طریقے حضور اکرمؐ سے منقول ہیں۔ آپؐ کے جملہ طریقوں کی اتباع واجب ہے۔ یہ پوچھنے کی ضرورت نہیں کہ ان میں فرق کیا ہے۔ ان میں فرق کرنا جہالت ہے اور انہیں شک و شبہ کی نظر سے دیکھنا تو جہالت سے بھی بدتر ہے۔ آپؐ کی اتباع کا مقصد اللہ تعالیٰ کی رضا کا حصول ہے اگر کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف ہے تو ہو سکتا ہے کہ پوری بات نقل نہ ہوئی ہو جیسا کہ میں نے پہلے وضاحت کی ہے۔ سبب یا پس منظر معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا کوئی وہم پیدا ہونے سے اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔

جس مسئلے میں اختلاف ہو ہمیں وہاں ایسی کوئی چیز مل جاتی ہے جس سے بات واضح ہو جاتی ہے۔ یا وہ اختلاف مذکورہ صورتوں میں سے کسی کے تحت داخل ہوتا ہے۔ یا ثبوت کے لحاظ سے ایک حدیث کا رتبہ دوسری سے کم ہوتا ہے تو جہاں دونوں احادیث ثبوت کے لحاظ سے برابر نہیں ہوتیں وہاں ہم قوی حدیث کو اختیار کر لیتے ہیں۔ یا دلالت کے لحاظ سے ایک حدیث دوسری سے زیادہ واضح ہوتی ہے یا ان شواہد کی وجہ سے ایک کو دوسری پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے جن کا ذکر ہم نے پہلے کیا ہے۔ اس طرح ثبوت یا دلالت کے لحاظ سے زیادہ قوی حدیث کو ہم اختیار کرتے ہیں۔ کوئی دو احادیث بھی ایسی نہیں کہ جن میں اختلاف تو ہو لیکن اس کا کوئی حل موجود نہ ہو۔ دلالت کے لحاظ سے کتاب اللہ' سنت رسول یا دیگر دلائل سے لازماً" ان کی موافقت ہو گی"(۱)۔

دلائل میں تعارض کی وجہ سے فروعی مسائل میں بہت زیادہ اختلاف ہے اور اس کا اثر بھی زیادہ ہے' فقہ میں کوئی ایسا اختلافی مسئلہ نہیں ہے جو دلائل میں تعارض کی وجہ سے اختلافی نہ بنا ہو۔ جب معاملہ یہ ہو تو پھر مجتہد وجوہات ترجیح کو پیش نظر رکھتے ہوئے کسی ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دیتا ہے اور یوں مختلف

(۱) الرسالہ (۲۱۳۔۲۱۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مجتہدین مختلف نتائج تک پہنچتے ہیں۔ ان میں سے بطور مثال چند مسائل یہ ہیں :

(۱) حج یا عمرہ کے دوران محرم کا نکاح

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک یہ ہے کہ حالت احرام میں نکاح جائز نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان بن عفانؓ کی درج ذیل حدیث سے ہے: "لاینکح المحرم ولا ینکح" (۱)

(محرم نہ خود اپنا نکاح کرے اور نہ ہی اس کا نکاح کیا جائے)۔

یزید بن اصم حضرت میمونہ کی بابت روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرمؐ نے جب ان سے نکاح کیا تھا تو وہ احرام کی حالت میں نہیں تھے اور جب ان کی رخصتی ہوئی تو اس وقت بھی احرام کی حالت میں نہیں تھے اور ان کا انتقال مقام "سرف" میں ہوا اور انہیں اسی خیمہ میں دفن کیا گیا جہاں ان کی رخصتی ہوئی تھی۔ (۲)

حضرت ابو رافعؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ وہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح اور رخصتی حالت احرام میں نہیں کی تھی۔ اور میں ان دونوں کے درمیان سفیر تھا۔ (۳)

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ حالت احرام میں نکاح کرنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے :

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم"

(حضور اکرمؐ نے حضرت میمونہؓ سے حالت احرام میں نکاح کیا) (۴)

آپ فریقین کے دلائل میں یہاں تعارض دیکھ سکتے ہیں۔ جس فریق نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس نے اسے دوسری حدیث کے مقابلہ میں راجح قرار دیا۔ فریق اول نے حضرت میمونہ کی حدیث کو راجح قرار دیا جو خود صاحب واقعہ ہیں اور یہ تمام واقعہ ان کے ساتھ پیش آیا ہے۔ تو جس کے ساتھ واقعہ پیش آیا ہے وہ زیادہ مستحق ہے کہ اس کی روایت کو قبول کیا جائے۔

دوسری دلیل ابو رافع کی حدیث ہے جو حضور اکرم ﷺ اور حضرت میمونہؓ کے مابین سفیر تھے۔ سفیر کی روایت اس بات کا زیادہ استحقاق رکھتی ہے کہ اسے قبول کیا جائے کیونکہ وہ دوسرے افراد کی بہ نسبت اس واقعہ کو بہتر جانتا ہے۔

سنن ابی داؤد میں سعید بن مسیبؒ کا یہ قول بھی منقول ہے کہ ابن عباسؓ سے اس قول "تزوج

(۱) صحیح مسلم (۱۴۰۹)، اصحاب سنن نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ (۲) مسند احمد، جامع ترمذی (۸۴۵)
(۳) مسند احمد، جامع ترمذی (۸۴۱) (۴) صحیح بخاری کتاب النکاح، صحیح مسلم کتاب النکاح (۴۶۔۴۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میمونہ وھو محرم(۱) میں خطا ہوئی۔

فریق ثانی کی وجوہ ترجیح

اس حدیث کے راوی ابن عباسؓ کی فقاہت' علمی مقام' قرآن و سنت کے فہم میں مقام و مرتبہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ ان کی روایت یزید اور ابو رافع کی روایت کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔

صحابہ کرام میں حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ حالت احرام میں نکاح درست نہیں ہے۔ اسے امام مالکؒ نے اپنی موطاء میں ابو غطفان بن طریف المری سے روایت کیا ہے کہ میرے باپ طریف نے حالت احرام میں ایک عورت سے نکاح کیا تو حضرت عمرؓ نے اسے باطل قرار دے دیا(۲)

امام مالکؒ نے نافع سے ایک اور روایت نقل کی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ فرمایا کرتے تھے "محرم نہ خود نکاح کرے" نہ اپنا پیغام نکاح بھیجے' نہ کسی اور کا پیغام نکاح بھیجے(۳)

(ب) مہر کی کم از کم مقدار

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کی رائے یہ ہے کہ مہر میں مال کی کم از کم اتنی مقدار کافی ہے جسے ثمن یا اجرت کا نام دیا جا سکے اور اپنی اس رائے پر انہوں نے سہل بن سعد کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک خاتون نے آکر کہا کہ یا رسول اللہ میں اپنا نفس آپ کو ہبہ کرنا چاہتی ہوں (۔ یہ عرض کرنے کے بعد وہ کافی دیر تک)انتظار میں کھڑی رہیں۔ چنانچہ ایک آدمی نے کھڑے ہو کر عرض کی کہ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) اگر آپ کو اس کی ضرورت نہیں تو اس سے میرا نکاح کر دیجئے۔ چنانچہ آپؐ نے فرمایا کہ اسے مہر دینے کے لئے تمہارے پاس کچھ ہے۔ تو اس نے عرض کیا کہ میرے پاس میرے اس تہبند کے علاوہ کچھ نہیں۔ چنانچہ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر یہ تہبند تو نے اسے دے دیا تو خود بغیر تہبند کے بیٹھے رہو گے۔ لہذا جاؤ اور کچھ نہ کچھ تلاش کرو۔ اس نے عرض کیا کہ میرے پاس کچھ بھی نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تلاش کرو اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ اس نے تلاش کیا لیکن کچھ ہاتھ نہ آیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ کیا تجھے قرآن کا کوئی حصہ یاد ہے۔ تو اس نے چند سورتوں کے نام لے کر عرض کیا کہ یہ یہ سورتیں مجھے یاد ہیں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن کا جو حصہ تمہیں یاد ہے میں نے اس کے عوض تمہارا اس سے نکاح کر دیا۔(۴)

---

(۱) سنن ابی داؤد' کتاب الحج' باب المحرم یتزوج۔ (۲) موطا(۱:۳۴۹)

(۳) سابقہ ماخذ (۴) اس حدیث کو امام بخاریؒ نے کتاب النکاح میں متعدد مقامات پر نقل کیا ہے اور امام مسلم نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دوسری دلیل عامر بن ربیعہ کی حدیث ہے کہ بنو فزارہ کی ایک عورت نے جوتوں کے جوڑے کے بدلے میں نکاح کیا تو رسول اللہ نے اس عورت سے فرمایا کہ کیا تم اپنے اس فیصلے پر راضی ہو۔ جوتوں کو کیا کروگی۔ اس نے عرض کیا کہ ہاں میں خوش ہوں تو آپ ﷺ نے اسے اجازت دے دی۔(۱)

چنانچہ یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مہر کی کم از کم مقدار اتنا مال ہے جسے مال کا نام دیا جا سکے۔(۲) احناف کے نزدیک مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہے۔ ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا: عورتوں کا نکاح ولی کے علاوہ کوئی اور نہ کرے اور نہ ان کا نکاح غیر کفو میں کیا جائے۔ اور دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں۔(۳)

فریق اول نے اپنی دلیل کو اس بناء پر راجح قرار دیا ہے کہ وہ صحیح سند سے مروی ہے جبکہ فریق ثانی نے اپنی دلیل کو اس بناء پر راجح قرار دیا ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت:

"قد علمنا مافرضنا علیھم فی ازواجھم" (احزاب: ۵۰) کی رو سے مہر شریعت کا حق واجب ہے۔ کیونکہ اس سے شرف نکاح کا اظہار ہوتا ہے لہذا مہر کی اتنی مقدار مقرر کی جائے جس کی کچھ نہ کچھ وقعت ہو۔(۴)

ابن وھب کے علاوہ دیگر مالکیہ کے نزدیک مہر کی مقدار چار سو یا چار سو سے زائد دینار ہے۔ مالکیہ تعیین مقدار میں مہر کو نصاب سرقہ پر قیاس کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ دونوں میں ایک عضو محترم کا ضیاع ہے۔(۵)

(ج) قصاص میں آلہ قتل کی مماثلت کا اعتبار

امام شافعیؒ امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مشابہت کا اعتبار طریقہ قتل میں کیا جائے گا۔

چنانچہ اگر ولی تلوار کے ساتھ قتل کرنا پسند کرے تو اس کو حق ہے' دلیل کے طور پر اس حدیث کو پیش کیا ہے جسے حضرت انس بن مالکؓ نے روایت کیا ہے کہ ایک لونڈی کا سر دو پتھروں کے درمیان پڑا ہوا ملا

---

(۱) اس حدیث کو امام احمدؒ اور ابن ماجہؒ نے کتاب النکاح (۱۸۸۸) اور ترمذی نے نقل کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔

(۲) دیکھئے: المغنی لابن قدامہ (۶/ ۶۸۰) و مغنی المحتاج للخطیب (۳/ ۲۲۰)

(۳) اس حدیث کو محدثین نے ضعیف کہا ہے کیونکہ اس کی سند میں مبشر بن عبید اور حجاج بن ارطاۃ ہیں جو ضعیف ہیں' دیکھئے نصب الرایہ (۳: ۱۹۶) (۴) شرح الہدایہ (۲: ۴۳۶) (۵) بدایہ المجتہد (۲: ۲۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(لیکن ابھی وہ زندہ تھی) تو اس سے دریافت کیا گیا کہ تیرے ساتھ یہ سلوک کس نے کیا ہے۔ یہاں تک کہ ایک ایک شخص کا نام لے کر دریافت کیا گیا۔ جب ایک یہودی کا نام لیا گیا تو اس نے سر سے اثبات میں اشارہ کیا۔ چنانچہ جب یہودی کو گرفتار کیا گیا تو اس نے اعتراف جرم کر لیا تو رسول اللہ نے حکم دیا کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا جائے۔(۱)

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا۔ دلیل یہ حدیث ہے " لاقود الا بالسیف"۔(۲)(قصاص صرف تلوار سے ہے)۔

فریق اول نے اپنی پیش کردہ حدیث کو ان عمومی دلائل کی بنا پر راجح قرار دیا ہے جو قرآن مجید میں ذکر ہوئے ہیں مثلاً :

"وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به"(النحل : ۱۲۶)

(اگر تم سزا دو تو اسی قدر سزا دو جس قدر تمہیں سزا دی گئی)۔

"فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل مااعتدی علیکم "۔(البقرہ : ۱۹۳)

(اگر کسی نے تم پر زیادتی کی تو تم اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے تم پر کی)۔

"وجزاء سیئة سیئة مثلها"(الشوری : ۴۰)

(زیادتی کا بدلہ اس جیسی زیادتی ہے)۔

فریق ثانی نے اپنے مسلک کے حق میں اس طرح استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اچھے انداز میں قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور مثلہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ حضرت شداد ابن اوسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے ہر چیز پر احسان کرنے کو فرض کیا ہے لہذا جب تم کسی کو (قصاصا) "قتل کرو تو احسن انداز میں قتل کرو اور جب کسی جانور کو ذبح کرو تو بھلے طریقے سے ذبح کرو(۳) اور تمہیں چاہیے کہ چھری کو خوب تیز کر لو اور ذبیحہ کو سکون پہنچاؤ۔

حضرت صفوان بن عسال سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک مہم کے لیے بھیجا تو (بطور ہدایت) ارشاد فرمایا کہ اللہ کا نام لے کر جاؤ اور اللہ کی راہ میں اللہ کے منکرین سے لڑو اور کسی کا مثلہ مت کرنا اور نہ کسی بچے کو قتل کرنا۔(۴)

---

(۱) اسے امام بخاریؒ نے باب الخصومات' الوصایا اور الدیات میں ذکر کیا ہے اور امام مسلم نے باب القسامۃ میں نقل کیا ہے۔

(۲) یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے منقول ہے لیکن اس کی تمام اسناد کمزور ہیں' دیکھئے نصب الرایہ (۴ :۳۴۱)

(۳) صحیح مسلم کتاب الصید والذبائح (۱۹۵۵)' سنن ابی داؤد کتاب الاضاحی

(۴) مسند احمد وابن ماجہ فی کتاب الجہاد رقم ۲۸۵۷ فی الزوائد اسنادہ حسن

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

باپ کی طرف سے اپنے بیٹے کو دیئے گئے ہبہ سے رجوع کرنے کا حکم

جمہور مالکیہ اور شافعیہ اور دیگر علماء کا مسلک یہ ہے کہ اگر والد اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کرے تو اسے اپنے ہبہ سے رجوع کا حق حاصل ہے۔ امام احمدؒ بن حنبل سے بھی ایک روایت اسی طرح کی مروی ہے۔ ان حضرات نے اپنے اس قول کے حق میں حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی مندرجہ ذیل روایت کو بطور دلیل پیش کیا ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا(۱): کسی آدمی کو ہبہ کرنے کے بعد اپنے ہبہ سے رجوع کا حق حاصل نہیں ہے بجز اس والد کے جو اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کرتا ہے۔ اور اس آدمی کی مثال جو ہبہ کرنے کے بعد واپس لے لیتا ہے اس کتے کی سی ہے جو خوب کھاتا ہے حتیٰ کہ سیر ہو جاتا ہے تو قے کردیتا ہے پھر اپنی قے چاٹ لیتا ہے۔ احناف کی رائے یہ ہے کہ والد کو بھی اپنے ہبہ سے رجوع کا حق نہیں ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"العائد فی ھبتہ کالعائد یعود فی قیئہ"(۲)

(ہبہ کرکے لوٹانے والا اسی طرح ہے جس طرح کوئی قے کرکے دوبارہ چاٹ لے) یہ حدیث عام ہے۔ جمہور علماء اپنے مذہب کی تائید میں نعمانؓ ابن بشیر کی اس روایت کردہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو انہوں نے اپنے باپ کے حوالے سے نقل کی ہے، وہ یہ ہے:

ان کے باپ کے پاس رسول اللہ تشریف لائے تو انہوں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسولؐ میں نے اپنے اس بیٹے کو ایک غلام ہبہ کیا ہے، تو رسول اللہ نے دریافت فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر بیٹے کو ایک ایک غلام دیا ہے۔ تو انہوں نے عرض کیا نہیں۔ چنانچہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا کہ اپنے لڑکے سے وہ غلام واپس لے لو۔(۳)

اور وہ احادیث جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اولاد اور ان کی تمام مملوکہ اشیاء باپ کی ہیں ان سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اولاد سے کوئی چیز واپس لینا درحقیقت رجوع ہی نہیں۔ ان احادیث میں سے ایک حدیث حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا:

سب سے پاکیزہ کمائی وہ ہے جو تم اپنے ہاتھ سے کام کرکے کھاؤ اور تمہاری اولاد تمہاری کمائی

---

(۱) جامع ترمذی (۲۱۳۲)

(۲) صحیح بخاری، کتاب الھبہ، صحیح مسلم کتاب الھبہ (۱۶۲۲)

(۳) صحیح بخاری و صحیح مسلم "کتاب الھبہ"

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے۔(۱)

احناف نے درج ذیل احادیث کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کے مسلک کی تائید کی ہے۔

"الواھب احق بھبته مالم یثب منھا"(۲)

احناف کا کہنا ہے کہ صلہ رحمی ایک معنی میں عوض ہی ہوتی ہے۔لہذا اسے دنیا میں باہم تعاون کا مکمل ذریعہ اور آخرت میں ثواب کا باعث ہونا چاہئے' کیونکہ صلہ رحمی مال سے قوی ذریعہ نصرت ہے' احناف کی دوسری دلیل حضرت عمرؓ کی یہ روایت ہے :

"من وھب ھبة لصلة رحم اوعلی وجه صدقة فانه لا یرجع فیھا"(۳)

(اگر کوئی صلہ رحمی کے لیے یا صدقہ کے لیے ہبہ کرے تو وہ اسے نہ لوٹائے گا)۔

(ھ) کیا آلہ تناسل کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے

آلہ تناسل کو چھونے سے وضو ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رونما ہوا ہے۔

چنانچہ شوافع' حنابلہ' اسحاقؒ اور امام مالکؒ کا مسلک (مشہور روایت کے مطابق) یہ ہے کہ آلہ تناسل کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ان حضرات نے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے :

(۱) بسرہ بنت صفوان سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

"من مس ذکرہ فا یصلی حتی یتوضاء"(۴) یعنی (جس نے اپنے آلہ تناسل کو چھوا تو وہ نماز نہ پڑھے تاوقتیکہ وضوء کرلے)

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا : جس نے بغیر کپڑے کے اپنے آلہ تناسل کو چھوا اس پر وضو واجب ہے (۵) صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ عبداللہ بن عمرؓ' ابو ہریرہؓ ابن عباسؓ حضرت عائشہؓ سعدؓ بن ابی وقاص اس صورت میں وضو ٹوٹنے کے قائل ہیں۔

امام ابو حنیفہ تبعین کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں وضوء نہیں ٹوٹتا۔ احناف طلق بن علی کی درج ذیل حدیث سے استدلال کرتے ہیں :

"ان النبی سئل عن الرجل بمس ذکرہ فی الصلاہ فقال ھل ھو الابضعة منك"(۶)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے دوران نماز اپنی

(۱) جامع ترمذی (۱۳۵۸)' ابن ماجہ (۲۱۳۷) (۲) ابن ماجہ (۲۳۸۷)
(۳) بدائع الصنائع' الکاسانی (۶/ ۱۳۲) (۴) جامع ترمذی (۸۲)' سنن ابن ماجہ (۴۷۹)
(۵) مسند احمد (۶) جامع ترمذی (۸۵) وابوداؤد' النسائی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

شرمگاہ کو چھوا ہو' تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ شرمگاہ بھی دیگر اعضاء کی طرح جسم کا ایک عضو ہی تو ہے)۔

صحابہ کرام میں سے حضرت علیؓ' عمار بن یاسرؓ اور ابن مسعودؓ اس رائے کے قائل ہیں کہ آلہ تناسل کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

حضرت علیؓ سے روایت کیا گیا ہے: وہ فرماتے تھے کہ میں اپنی ناک یا آلہ تناسل کو چھونے میں کوئی فرق نہیں سمجھتا۔ مطلب یہ ہے کہ دونوں جسم کے حصے ہیں۔

فریقین میں سے ہر ایک کے پاس اپنی دلیل کے حق میں کئی وجوہ ترجیح اور مخالف کی دلیل پر متعدد وجوہ جرح موجود ہیں(۱) اس مسئلے میں اختلاف کا حاصل اختلاف دلائل کے علاوہ کچھ نہیں۔

و۔ تیمّم میں کتنی بار ہاتھوں کو مٹی پر مار کر منہ اور ہاتھوں پر پھیرا جائے

امام احمدؒ کے نزدیک تیمّم میں ایک ہی بار ہاتھوں کو مٹی پر مار کر منہ اور ہاتھوں پر پھیرا جائے گا۔

ابن منذرؒ نے یہی قول جمہور علماء سے نقل کیا ہے اور اکثر اہل حدیث کی رائے بھی یہی ہے۔ امام بخاریؒ نے اسے ثابت کرنے کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ نے درج ذیل احادیث مبارکہ سے استدلال کیا ہے:

(۱) حضرت عمار ابن یاسرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے مجھے کسی مقصد کے لئے روانہ کیا چنانچہ (دوران سفر مجھے احتلام ہو گیا' پھر مجھے غسل کے لیے پانی دستیاب نہ ہو سکا تو میں نے چوپائے کی طرح مٹی میں لوٹ پوٹ ہو کر جسم کو آلودہ کر لیا۔ (واپسی پر) یہ واقعہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ تمہیں اتنا ہی کافی تھا کہ یوں کر لیتے: پھر آپ نے اپنی ہتھیلی سے زمین پر ایک ضرب لگائی پھر بائیں ہتھیلی سے اپنے ہاتھ کو جھاڑنے کے بعد منہ پر پھیر لیا۔(۲)

(۲) عمار بن یاسرؓ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تیمّم میں ایک ضرب (ہاتھ کو زمین پر مارنا) ہوتی ہے جو چہرے اور ہاتھوں پر پھیر لی جاتی ہے۔(۳)

احناف' شوافع اور مالکیہ (۴) کی رائے یہ ہے کہ تیمّم میں دو ضربیں ہوتی ہیں ایک چہرے کے لیے اور ایک ہاتھوں کے لئے۔

ان حضرات نے ابن عمرؓ اور ابو امامہؓ کی درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبیؐ نے ارشاد فرمایا: تیمّم میں دو ضربیں ہوتی ہیں ایک منہ کے لئے دوسری کہنیوں تک ہاتھوں کے لئے۔(۵)

---

(۱) نصب الرایہ (۱: ۵۴۔ ۷۰) (۲) صحیح بخاری' کتاب التیمم' الباب الثامن صحیح مسلم ب (۳۶۸)

(۳) مسند احمد و سنن ابوداؤد (۴) بدایۃ المجتہد (۱: ۷۰) (۵) شرح المہذب (۲: ۲۲۸)' نصب الرایہ (۱: ۵۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ز) محرم کے بدن پر احرام کی حالت میں خوشبو

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ احرام کی حالت میں محرم کے بدن سے خوشبو آئے تو جائز ہے بشرطیکہ خوشبو احرام باندھنے سے قبل استعمال کی ہو۔ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ میں رسول اللہ کو جو اچھی خوشبو میسر ہوتی لگاتی پھر بعد میں بھی خوشبو کے آثار نظر آتے تھے۔(۱)

بعض روایات میں الفاظ اس طرح ہیں : "گویا مجھے خوشبو لگانے کے چند روز بعد آپ کی مانگ میں خوشبو کے آثار نظر آتے تھے حالانکہ آپ حالت احرام میں ہوتے۔ امام مالکؒ عدم جواز کے قائل ہیں اور عبداللہ ابن عمرؓ کی رائے بھی یہی ہے۔ان کی دلیل حضرت یعلیٰ بن امیہؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص آیا جو خوشبو سے مہک رہا تھا۔ اس نے آکر دریافت کیا یا رسول اللہ اس آدمی کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جو خوشبو لگانے کے بعد جبہ میں احرام باندھے۔کچھ دیر آپؐ میری طرف دیکھتے رہے پھر آپ پر وحی نازل ہوئی تو آپ اس سے خوش ہو گئے پھر فرمایا کہ جسم پر رنگی ہوئی خوشبو کو تین بار دھولو اور جبہ کو اتار دو۔ پھر عمرہ میں وہی امور انجام دو جو حج میں انجام دیتے ہو(۲) جمہور اپنی بیان کردہ دلیل کو اس بناء پر راجح قرار دیتے ہیں کہ وہ سن ۱۰ھ حجۃ الوداع کے موقع کی ہے۔جب کہ یعلیٰ بن امیہؓ کی روایت کردہ حدیث بالاتفاق ۸ھ کی ہے اور کسی بھی مسئلے میں آخری حکم قابل اعتبار ہوتا ہے(۳) فریق ثانی اپنی دلیل کو بایں وجہ راجح قرار دیتا ہے کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جس عمل کو احرام کی حالت میں ابتداءً کرنا ناجائز ہے اس کے اثرات کو رکھنا ناجائز ہے جیسے سلا ہوا کپڑا استعمال کرنا اور شکار کو قتل کرنا۔لہذا خوشبو کا حکم بھی یہی ہے(۴) (کہ جس طرح احرام باندھنے کے بعد لگانا ناجائز ہے اسی طرح اس کے اثرات بھی ناجائز ہیں)۔

پاخانہ یا پیشاب کے وقت قبلہ کی طرف منہ یا پیٹھ کرنے کا حکم

اس مسئلہ میں فقہاء امت کے درمیان بہت زیادہ اختلاف پایا جاتا ہے' اور اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس بارے میں کلی یا جزئی طور پر متعارض احادیث وارد ہوئیں ہیں۔ صاحب نیل الاوطار نے اس مسئلہ میں فقہاء کی آٹھ مختلف آراء بیان کی ہیں جن میں سے مشہور آراء درج ذیل ہیں :

(۱) امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کھلے میدان میں بغیر اوٹ کے پاخانہ یا پیشاب کرتے وقت نہ استقبال (قبلہ رخ ہونا) درست ہے اور نہ استدبار (پیٹھ قبلہ کی طرف کرنا) لیکن چار دیواری کے اندر جائز ہے۔

---

(۱) صحیح بخاری کتاب اللباس' صحیح مسلم (۱۱۹۰)

(۲) صحیح بخاری کتاب الحج' صحیح مسلم (۱۱۸۰)　　(۳) نیل الاوطار (۵ : ۷)

(۴) بدایۃ المجتہد (۱ : ۳۲۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ممانعت کی عمومی دلیل حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ہے کہ نبیؐ نے ارشاد فرمایا: کہ جب تم پاخانہ کرنے بیٹھو تو قبلہ کی جانب نہ منہ کرو اور نہ پیٹھ (۱) بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کر لیا کرو (۲)۔

یہ ایک عام حکم ہے۔ لیکن امام مالک اور امام شافعیؒ نے صحراء کی تخصیص حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی حدیث سے کی ہے تاکہ تمام احادیث میں تطبیق ہو جائے' یہی رائے امام احمد بن حنبلؒ کی طرف بھی منسوب کی گئی ہے' حضرت عبداللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک دن میں حفصہؓ کے مکان کی چھت پر چڑھا تو میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ شام کی جانب منہ اور قبلہ کی جانب پیٹھ کر کے قضاء حاجت فرما رہے ہیں۔ (۳)

۲۔ بعض دیگر علماء کا مسلک یہ ہے کہ استقبال (قبلہ رخ ہونا) قبلہ اور استدبار (قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا) دونوں ہر حال میں حرام ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں فرماتے ہیں۔ "و ذھب قوم بالتحریم مطلقا" یعنی بعض علماء کے نزدیک قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رخ کرنا یا پیٹھ کرنا ہر حال میں حرام ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ سے بھی مشہور روایت کے مطابق یہی منقول ہے۔ امام شافعیؒ کے شاگرد ابو ثور سے بھی یہی مروی ہے اور مالکیہ میں سے ابن العربیؒ نے اور ظاہریہ میں سے ابن حزم نے بھی اس قول کو ترجیح دی ہے (۴)۔ ان حضرات کی دلیل حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی وہی حدیث ہے جو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ (۵)

۳۔ بعض علماء کے نزدیک صحرا یا کسی عمارت کے اندر قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا تو جائز ہے لیکن قبلہ رخ ہونا جائز نہیں ہے' اس قول کی نسبت امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی طرف کی جاتی ہے۔ اس مذہب کے قائلین کی دلیل بھی حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ اس حدیث میں صرف پیٹھ کرنے کا ذکر ہے۔

۴۔ بعض علماء نے قبلہ رخ ہونے اور قبلہ کی طرف پیٹھ کرنے کو ہر حال میں جائز قرار دیا ہے جن میں عروہ بن زبیر بھی ہیں۔ ان حضرات نے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے۔

"عن عائشة قالت ذكر رسول الله ان ناسا يكرهون ان يستقبلوا القبله بفروجهم قال اوقد فعلوها ۔ حولوا مقعدنى قبل القبله" (۶)

---

(۱) صحیح بخاری' کتاب الوضو' صحیح مسلم' کتاب الطہارۃ (۲۶۴) (۲) یہ سمت ہمارے علاقوں کے لئے نہیں بلکہ ہمارے علاقوں کے لیے شمال و جنوب ہے۔ مدینہ کے لوگوں کے لیے ہدایت یہ تھی مشرق اور مغرب کی طرف کر لو۔ لیکن دوسرے علاقوں کے لوگ اپنی سمت خود متعین کریں گے۔ (مترجم) (۳) صحیح بخاری' کتاب الصلوۃ' صحیح مسلم' کتاب الطہارۃ (۲۶۴) (۴) دیکھئے المحلی لابن حزم (۱: ۱۹۴) (۵) شرح المھذب (۲: ۸۹) (۶) مسند احمد' ابن ماجہ (۳۲۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے چند ایسے لوگوں کا تذکرہ کیا گیا جو پاخانہ و پیشاب کے وقت قبلہ کی جانب رخ کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کیا واقعی وہ ایسا کرتے ہیں؟ میری قضائے حاجت کی جگہ کا رخ قبلہ کی جانب کر دو۔

"عن جابرؓ بن عبداللہ قال نهى النبي صلى اللى عليه وسلم ان نستقبل القبلہ ببول ' فرايته قبل ان يقبض بعام يستقبلها"۔(۱)

(حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قضائے حاجت کرتے وقت قبلہ کی جانب رخ کرنے سے منع فرمایا تھا لیکن میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے ایک سال قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قبلہ کی جانب رخ کر کے قضائے حاجت کرتے دیکھا ہے)۔

ان حضرات کا دعوی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت جابرؓ کی احادیث کی وجہ سے ممانعت منسوخ ہو چکی ہے۔ ان حضرات کا یہ بھی کہنا ہے کہ احادیث کے باہمی تعارض کی وجہ سے ہم نے اصل کی جانب رجوع کیا ہے اور ہر چیز میں اصل حکم یہ ہے کہ جب تک نہی ثابت نہ ہو جائے وہ جائز ہوتی ہے۔(۲)

ط۔ نصاب سرقہ کی مقدار میں اختلاف

جمہور فقہاء کرام کی رائے یہ ہے کہ مال کی وہ کم سے کم مقدار جس کی چوری کرنے پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا' تین درہم یا ایک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی مالیت ہے اور اس سے کم مالیت کی چیز کو چرانے سے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث ہے:

"ان النبي قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم"۔(۳)

(حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال چرانے پر ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا جس کی مالیت تین درہم تھی)۔

"عن عائشة قالت كان رسول الله يقطع يدالسارق في ربع دينار فصاعدا"(۴)

(حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چوتھائی دینار یا اس سے زائد مالیت کے مال کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا کرتے تھے)۔

اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ چور کا ہاتھ

---

(۱) جامع ترمذی (۹) ابن ماجہ (۳۲۵)
(۲) شرح المھذب (۲:۹۰)' فتح الباری (۱:۱۶۴)
(۳) صحیح بخاری کتاب الحدود والتفسیر (۴) الام (۶:۱۳۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ایک چوتھائی دینار یا اس سے کم مالیت کی چیز کی چوری میں نہیں کاٹا جائے گا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چوتھائی دینار کی روایت تین درہم والی روایت کے مطابق ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں بارہ درہم کی قیمت ایک دینار کے مساوی تھی۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقاء کا مسلک :

احناف کہتے ہیں کہ دس درہم یا اس سے زائد مالیت کی چیز چرانے پر ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس سے کم پر نہیں۔ احناف درج ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں :

(۱) ام ایمنؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاتھ صرف ڈھال کی مالیت کے برابر چوری کرنے پر کاٹا جائے گا۔ ڈھال کی قیمت عہد رسالت میں ایک دینار یا دس درہم ہوتی تھی۔ (۱)

(۲) عمرو بن شعیبؒ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں :

"لایقطع السارق فی اقل من عشرة دراهم"۔

(دس درہم سے کم مالیت کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

(۳) ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا : "لا قطع الا فی عشرة دراهم" (۲) دس درہم سے کم کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

یہ حدیث صحت کے معیار پر پوری نہیں اترتی لیکن احناف ابن عباسؓ کی اس روایت کو قوی قرار دیتے ہیں جس میں اس بات کا ذکر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک ڈھال کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔ جب احناف نے دیکھا کہ ڈھال کی قیمت کے تعین میں روایات مختلف ہیں تو زیادہ قیمت کو اختیار کیا کیونکہ سرقہ کے نصاب پر سب کا اتفاق ہے اور اس مقدار پر بھی سب کا اتفاق ہے کیونکہ جو کم نصاب کے قائل ہیں وہ بدرجہ اولیٰ اس کے قائل ہیں۔ اختلاف کی وجہ سے جب کم از کم نصاب کی مقدار میں اختلاف پیدا ہو گیا تو اختلاف کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا اور شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کئے جانے کا حکم ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ نصاب کی اس مقدار کو اختیار کیا جائے جو زیادہ ہو یعنی جو دس درہم ہے۔ (۳)

حسن بصری، داؤد ظاہری اور خوارج کی رائے یہ ہے کہ ہر حال میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ چوری شدہ مال کی مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے :

"السارق والسارقه فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله" (المائدہ: ۳۸)

---

(۱) شرح معانی الآثار (طحاوی) (۲) نصب الرایہ (۳: ۳۵۹)

(۳) شرح الکنز للزیلعیؒ (۳: ۲۱۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کا ہاتھ کاٹو' ان کے جرم کی سزا کے طور پر اور اللہ کی طرف سے عبرت آموزی کے لیے۔)

وہ کہتے ہیں یہ آیت عام ہے۔ اس میں مقدار سرقہ کا کوئی تعین نہیں۔ ان حضرات کی دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے :

"لعن اللہ السارق یسرق البیضہ' فتقطع یدہ ویسرق الحبل فتقطع یدہ"(۱)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ اس چور پر لعنت کرے جو انڈہ چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اور رسی چوری کرتا ہے تو بھی اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے)۔

ابن حزمؒ کی رائے یہ ہے کہ سونے کی چوری میں نصاب چوتھائی دینار ہے لیکن سونے کے علاوہ دیگر تمام اشیاء میں کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ چوری کردہ مال قلیل ہو یا کثیر بشرطیکہ انتہائی حقیر چیز کی حد کو نہ پہنچ جائے' کیونکہ اس صورت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ابن حزمؒ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کی چوری کی مقدار حدیث سے ثابت ہے لیکن دوسری چیزوں کی چوری کے نصاب کا تعین احادیث میں نہیں ہے لہذا سونے کے علاوہ باقی تمام اشیاء آیت کے عموم میں شامل ہونگی۔(۲)

اسی طرح ہم مشاہدہ کر چکے ہیں کہ فقہاء کے اختلاف کا حقیقی سبب اختلاف دلائل ہے۔ اس لیے کہ فقیہ جن دلائل کو راجح خیال کرتا ہے انہیں قبول کر لیتا ہے اور باقی دلائل کو مرجوح ہونے کی وجہ سے ترک کر دیتا ہے۔

اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں اور نہ اس میں شک ہے کہ اس موضوع میں جمہور فقہاء کے دلائل اصح اور زیادہ قوی ہیں بالخصوص وہ دلائل جو خلفاء اربعہ کے فتاویٰ پر مشتمل ہیں اور جو حضرت ابو بکرؓ' عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے فیصلے ہیں۔(۳)

(ی) منی کی نجاست کا مسئلہ

وہ مسائل جن میں دلائل کے تعارض کی بنا پر اختلاف رونما ہوا ہے ان میں سے ایک مسئلہ منی کی نجاست کا بھی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوا کہ منی پاک ہے یا نجس۔

شوافع' حنابلہ اور اہل حدیث حضرات کا مسلک یہ ہے کہ منی پاک ہے لہذا جب کپڑے پر منی لگ

---

(۱) صحیح بخاری کتاب الحدود' صحیح مسلم کتاب الحدود (۱۶۸۷)

(۲) المحلی' ابن حزم (۱۱: ۳۵۰)

(۳) المغنی (۸: ۲۴۳)' نیل الاوطار (۷: ۱۲۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جائے تو بغیر دھوئے اور بغیر کھرچے اس کپڑے سے نماز درست ہے۔

ان حضرات نے اپنے مسلک کے ثبوت کے لئے متعدد احادیث پیش کی ہیں جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:

"عن عائشة قالت كنت افرك المنى من ثوب رسول الله ثم يذهب فيصلى فيه"۔(۱)

(حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جا کر اسی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے)۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اگر منی نجس ہوتی تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ خون اور مذی وغیرہ کی طرح اسے بھی دھونا واجب ہوتا صرف کھرچنے پر اکتفا نہ کیا جاتا۔

"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلت المنى من ثوبه بعرق الاذخر ثم يصلى فيه ويحته من ثوبه يابسا ثم يصلى فيه"(۲)

(نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم منی کو گھاس کے ساتھ صاف کر کے اسی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے اور خشک منی کو کھرچ کر اسی کپڑے سے نماز پڑھ لیتے تھے)۔

"عن ابن عباس قال سئل النبى صلى الله عليه وسلم المنى يصيب الثوب فقال انما هو بمنزله المخاط والبصاق وانما يكفيك ان تمسحه بخرقه او اذخرة"۔(۳)

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس منی کے متعلق دریافت کیا گیا جو کپڑے کو لگ جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی تھوک اور رینٹ (ناک سے نکلنے والے مواد کی) مانند ہوتی ہے اور اس سے طہارت حاصل کرنے کے لئے اتنا کافی ہے کہ اسے کسی کپڑے یا گھاس سے صاف کر دیا جائے)

"عن عائشة انها كانت تحك المنى من ثوبه صلى اللى عليه وسلم وهو يصلى"(۴)

(حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتیں اور آپ اسی سے نماز پڑھ لیتے)۔

---

(۱) صحیح مسلم (۲۸۸)، جامع ترمذی (۱۱۶) (۲) معنی کے لیے دیکھئے: النھایہ ابن الاثیر، لسان العرب

(۳) اسے دار قطنی نے روایت کیا ہے اور اسحق الازرق کے علاوہ کسی نے اسے مرفوع نقل نہیں کیا ہے۔ لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اسحاق الازرق سے امام بخاری اور امام مسلم نے بھی روایات لی ہیں۔ اس لئے ان کا مرفوع نقل کرنا قابل قبول ہے۔ دیکھئے منتقی الاخبار۔ (۴) ابن خزیمہ نے اسے روایت کیا ہے، فتح الباری (۱:۲۳۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ان حضرات کا کہنا ہے کہ وہ احادیث جن میں منی سے آلودہ کپڑے کو دھونے کا ذکر ہے' وہ صفائی کے نقطہ نظر سے استحباب پر محمول کی جائیں گی نہ کہ وجوب پر۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ 'منی نجس نہیں ہوتی۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ منی اگر نجس نہیں ہوتی تو اسے کھرچتے کیوں ہیں اور صاف کیوں کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اسی طرح ہے جیسے تھوک' ناک کے مواد اور مٹی کو صفائی کے نقطہ نظر سے صاف کیا جاتا ہے' اس لیے نہیں کہ یہ اشیاء نجس ہوتی ہیں۔(۱)

احناف اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ منی نجس ہوتی ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے یا کسی اور چیز پر لگی ہوئی منی اگر خشک ہو جائے تو اسے کھرچ دینے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ جب کہ تر منی کی ناپاکی دور کرنے کے لیے اسے دھونا ضروری ہے۔ امام مالک کھرچنے کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ فرماتے ہیں کہ دیگر نجاستوں کی طرح منی کی تطہیر میں بھی اہل مدینہ کا عمل یہ تھا کہ وہ اسے دھوتے تھے۔ ان حضرات نے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے۔

"عن عائشةؓ قالت: كنت اغسل الجنابة من ثوب النبی صلی الله علیه وسلم فیخرج الی الصلوة فان بقع الماء فی ثوبه"(۲)

(حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جنابت والے کپڑے کو دھو دیا کرتی تھی پھر آپ نماز کے لئے تشریف لے جاتے اور آپ کے کپڑے میں پانی کی تری کے نشان باقی ہوتے تھے)۔

"عن عمار قال: مربی رسول الله وانا اسقی راحلة لی فی رکوة اذ تنخمت فا صابت نخامتی ثوبی فاقبلت اغسلها فقال یا عمار ما نخا متك ولادموعك الا بمنزلة الماء الذی فی رکوتك انما یغسل الثوب من خمس من البول والغائط والمنی والدم والقی"(۳)

(حضرت عمارؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس سے گزرے اور میں ایک برتن میں اپنی سواری کو پانی پلا رہا تھا۔ اسی وقت مجھے چھینک آئی تو میرا بلغم میرے کپڑے کو لگ گیا چنانچہ میں اسے دھونے لگا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے عمارؓ تیرا بلغم اور آنسو اس برتن میں موجود

---

(۱) الام (۱:۵۵)　　(۲) صحیح بخاری کتاب الوضوء

(۳) دار قطنی نے اسے نقل کیا ہے۔ اسے ثابت ابن حماد نے روایت کیا ہے۔ جو بہت کمزور راوی ہیں۔ دیکھئے نصب الرایہ (۱:۲۱۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پانی کی طرح (پاک) ہیں۔ کپڑے کو پاک کرنے کے لیے محض پانچ چیزوں کا دھونا ضروری ہے یعنی پیشاب، پاخانہ، منی، خون اور قے"۔

احناف نے خشک منی کو کھرچ کر کپڑے کو پاک کرنے کے لیے اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

"عن النبیؐ انه قال لعائشه اغسلیه ان کان رطبا وافرکیه ان کان یابسا"(۱)

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: اے عائشہ اگر منی تر ہو تو اسے دھو دیا کرو اور اگر خشک ہو تو کھرچ دیا کرو)۔

(۱) شرح الکنز للزیلعی (۱:۱۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ساتواں سبب

کسی مسئلہ میں نص کا نہ ہونا

جب کسی مسئلہ میں کتاب اللہ یا سنت رسول کا کوئی صریح حکم موجود نہ ہو' تو یہ بھی فقہاء کے درمیان اختلاف کا سبب بن جاتا ہے۔ چونکہ یہ ثابت شدہ بات ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے تھے تو اس وقت بھی کچھ مسائل ایسے تھے جن کی صراحت کتاب و سنت میں موجود نہیں تھی۔ واضح بات ہے کہ منصوص احکام محدود ہیں اور مسائل بے شمار ہیں۔ ان میں بعض ایک جیسے ہیں اور بعض مختلف قسم کے۔ کبھی کوئی ایسا نیا مسئلہ سامنے آتا جس کی نظیر دور رسالت میں بھی مل جاتی ہے تو اس کا حکم معلوم ہو جاتا ہے۔ کبھی اس کی کوئی نظیر دور رسالت میں بھی نہیں ملتی۔ یہی وجہ تھی کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ اکابر اور فقہاء صحابہ کرام کو جمع کر لیا کرتے تھے۔ جب کبھی کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو ان حضرات سے مشورہ فرماتے' ہر ایک اپنی رائے دیتا یہاں تک وہ کسی نتیجہ پر پہنچ جاتے اور فیصلہ صادر فرمادیتے خواہ یہ فیصلہ قیاس سے ہوتا یا کسی اور مصلحت کی بنیاد پر یا کسی اور دلیل کی بنیاد پر' بہر حال جب یہ فقہاء صحابہ کسی رائے پر متفق ہو جاتے تو فیصلہ دے دیا جاتا۔

میمون بن مہران روایت کرتے ہیں کہ : حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سامنے جب کوئی مقدمہ پیش ہوتا تو وہ سب سے پہلے اس کا حل کتاب اللہ میں تلاش کرتے' اگر کتاب اللہ سے نہ ملتا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث علم میں ہوتی تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے' اور جب کوئی حدیث بھی علم میں نہ ہوتی تو دیگر مسلمانوں سے دریافت کرتے اور فرماتے کہ میرے سامنے یہ مسئلہ پیش ہوا ہے کیا آپ میں سے کسی کے علم میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں کوئی حکم دیا ہو۔ بسا اوقات حاضرین میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی جو یہ گواہی دیتے کہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلے کا یہ حکم اس طرح منقول ہے۔ ابو بکر صدیقؓ فرماتے ''تمام تعریفیں اس رب کریم کے لیے ہیں جس نے ہم میں ایسے لوگ پیدا کئے جنھوں نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کو یاد رکھا''۔ اگر سنت رسول میں حل نہ ملتا تو کبار صحابہ اور فقہاء کرام کو جمع کر کے مشورہ کرتے' جب سب کسی معاملہ پر متفق ہو جاتے تو حضرت ابو بکرؓ فیصلہ دیتے۔(۱) یہی وجہ ہے کہ کسی مسئلہ میں ''نص'' نہ ملنے کی وجہ سے بھی بہت سے مسائل میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پیدا ہوا اور یہی نکتہ اختلاف کا ایک بڑا سبب رہا ہے۔ ان اختلافات میں سے چند ایک ہم یہاں بطور نمونہ ذکر کرتے ہیں :

---

(۱) اختلاف الفقہاء' استاذ علی الخفیف (۱۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ا۔ بھائیوں کی موجودگی میں دادا کی میراث کا مسئلہ

صحابہ کرام کو یہ مسئلہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد پیش آیا اور چونکہ اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فیصلہ یا حکم لوگوں کو معلوم نہیں تھا اس لئے مختلف آراء سامنے آئیں اور اختلاف اس قدر شدید ہو گیا کہ حضرت عمرؓ منبر پر کھڑے ہو کر یہ بات کہنے پر مجبور ہو گئے" :اے لوگو! کاش کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے جانے سے پہلے تین چیزوں کی ہمارے لیے صراحت کر جاتے۔ وہ یہ ہیں :

کلالہ' دادا (دادا کی میراث) اور سود کے دروازے (بعض پہلو اور مسائل)(۱) اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے دو مختلف نقطہ ہائے نظر سامنے آئے اور ہر رائے کو صحابہ کرام کے ایک فریق نے اختیار کیا۔ ہر فریق کی دلیل کو میراث کا قابل اعتبار سبب تصور کیا جا سکتا ہے۔ ایک فریق نے میت سے قرابت اور دوسرے نے جزئیت کو سبب قرار دیا۔

پہلا نقطہ نظر : حضرت ابوبکرؓ' حضرت ابن عباسؓ حضرت ابن زبیرؓ حضرت معاذ بن جبلؓ' حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ' حضرت ابو ہریرہؓ' حضرت عائشہؓ' حضرت عمرؓ کی ابتدائی رائے اور صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت کا مسلک یہ تھا کہ بھائیوں کے مقابلہ میں دادا میراث کا زیادہ حقدار ہے۔ کیونکہ جب باپ موجود ہو تو ان میں سے کسی کو بھی میراث میں حصہ نہیں ملتا۔ وجہ یہ ہے کہ دادا میت کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ دادا بہ منزلہ باپ کے ہے اور باپ کی موجودگی میں بھائی محروم رہتے ہیں۔ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں دادا کو "باپ" سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کہ ارشاد ربانی ہے :

"ملة ابيكم ابراهيم" (الحج : ۷۸) (تمہارے باپ ابراہیم کا دین)

دوسرا نقطہ نظر : حضرت علیؓ' حضرت عمرؓ' زید ابن ثابتؓ اور عبداللہ ابن مسعودؓ کا مسلک یہ ہے کہ میت کے بھائی اور دادا دونوں کو حصہ ملے گا۔ کیونکہ قرابت کے لحاظ سے یہ دونوں فریق برابر ہیں۔ اور میت سے دونوں کا تعلق باپ کی طرف سے ہے۔

حضرت علیؓ نے دادا کو ایک بڑی نہر سے تشبیہ دی (۲) اور باپ کو اس چھوٹی نہر کے ساتھ جو اس

(۱) تاریخ الفقہ الاسلامی' ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ بحوالہ سنن بیہقی (۵۹)

(۲) میراث کے بارے میں دنیا کے نظام ہائے قانون میں دو تصورات پائے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی مثال ایک پتھر کی سی ہے کہ اگر اسے پھینکا جائے تو نیچے ہی جاتا ہے ۔ دوسرا تصور یہ ہے کہ میراث اصل کی طرف لوٹتی ہے اور جد اصل ہے ان دونوں تمثیلات میں ان دونوں تصورات کی عکاسی ہے (۔ مترجم)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بڑی نہر سے نکلتی ہے' اور میت اور اس کے بھائیوں کو ان چھوٹی نالیوں سے جو چھوٹی نہر سے نکلتی ہیں۔ اب یہ چھوٹی نالیاں ایک دوسرے کے زیادہ قریب ہوتی ہیں اگر ان چھوٹی نالیوں میں سے کوئی نالی بند ہو تو پانی دوسری نالی میں چلا جاتا ہے 'واپس چھوٹی نہر میں نہیں جاتا (جس سے مراد باپ ہے جو پہلے ہی مر چکا ہے ۔ کیونکہ مسئلہ اخ مع الجد کا ہے) اور یہ بڑی نہر میں جائے گا جو جد ہے۔

زید ابن ثابتؓ نے دادا کو درخت کی جڑوں اور تنے سے تشبیہ دی ہے۔ جب کہ باپ کو اس کی بڑی ڈالی سے اور بھائیوں کو اس سے مزید پھوٹنے والی ٹہنیوں سے 'جس طرح درخت کی ایک ٹہنی کاٹ دی جائے تو کٹی ہوئی ٹہنی کی خوراک دوسری چوس لیتی ہے اور وہ خوراک واپس تنے کی طرف نہیں لوٹتی۔ اس طرح میت سے اس کے بھائی دادا کے مقابلے میں حصہ پائیں گے۔ (۱)

صحابہ کی طرح بعد میں فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا ۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمدؒ بنابر اصح روایت 'امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو میراث میں حصہ ملے گا۔ اگرچہ مقدار اور کیفیت تقسیم میں ان کے درمیان اختلافات ہیں۔ ان کے پاس درج ذیل دلائل ہیں :

۱۔ بھائی بیٹے کی طرح بہن کا عصبہ ہوتا ہے 'بخلاف دادا کے کہ وہ ایسا نہیں ہوتا ۔ تو بھائی کا میراث پانا زیادہ قوی ہے بہ نسبت دادا کے۔

۲۔ بہن بھائی ذوی الفروض اور عصبہ کی حیثیت سے اولاد کی میراث کے حساب سے حصہ پاتے ہیں جب کہ دادا کے ساتھ یہ معاملہ نہیں ہے۔

۳۔ بھائی میت کے باپ کا بیٹا ہے اور دادا باپ کا باپ ہے ۔ بیٹا ہونا باپ ہونے سے زیادہ قوی بات ہے۔ دلیل یہ ہے بیٹا یا پوتا موجود ہو تو باپ کے عصبہ محروم ہو جاتے ہیں خواہ وہ بیٹا کتنا ہی نیچے ہو۔

امام ابو حنیفہؒ امام زفرؒ حسن بن زیادؒ داؤدؒ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) کا مسلک یہ ہے کہ دادا کی موجودگی میں انہیں کچھ نہیں ملتا۔ ان حضرات کے دلائل یہ ہیں :

۱۔ بھائیوں کو محروم کرنے سے پوتے کی حیثیت بیٹے کی بن جاتی ہے تو دادا کی حیثیت باپ کی ہونی چاہئے' یہ توجیہ ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

۲ ۔ بھائی کے مقابلہ میں دادا زیادہ قوی ہے 'کیونکہ وہ میراث میں بھی شریک ہے اور نکاح اور مال وغیرہ کی ولایت میں وہ منفرد ہے۔

---

(۱) نیل الاوطار (۶:۶۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ بیٹا بھائیوں کو محروم کر دیتا ہے لیکن دادا کو محروم نہیں کر سکتا۔

۴۔ دادا کی موجودگی میں ماں شریک بھائی بالاتفاق محروم ہونگے جس طرح باپ کی موجودگی میں ماں شریک بھائی محروم ہوتے ہیں۔ اگر دادا حقیقی بھائی کے قائم مقام ہو جائے تو وہ ماں شریک بھائیوں کو محروم نہیں کرے گا۔ اور اگر حقیقی بھائی دادا کے قائم مقام ہو جائے تو چاہیے کہ وہ دادا کی طرح ماں شریک بھائیوں کو محروم کر لے۔ پس جنہوں نے دادا کو بھائی کی مثل قرار دیا ہے در حقیقت انہوں نے اس تضاد کا خیال نہیں کیا۔

۵۔ اللہ نے قرآن مقدس میں "جد" کے لئے صرف "اب" کا لفظ استعمال کیا ہے مثلاً "ملة ابیکم ابراهیم" (تمہارے باپ ابراہیم کا دین) "واتبعت ملة آبائی ابراهیم واسحق و یعقوب" (میں نے اپنے باپ ابراہیم، اسحاق اور یعقوب کے دین کی پیروی کی ہے) "وکان ابوهم صالحا" (اور ان دونوں کا باپ ایک صالح آدمی تھا)۔

۶۔ دادا یا تو حقیقی بھائی کی طرح ہے یا باپ شریک بھائی کی طرح یا دونوں سے زیادہ مرتبہ والا یا دونوں سے کم مرتبہ والا۔ اگر حقیقی بھائی کی طرح ہو تو لازم آتا ہے کہ اس کی وجہ سے باپ شریک بھائی محروم رہے اور اگر باپ شریک بھائی کی طرح ہو تو لازم آتا ہے کہ حقیقی بھائی اسے محروم کر دے اور ان دونوں سے مرتبہ میں کم ہو تو لازم آتا ہے کہ دونوں کی وجہ سے وہ خود محروم رہے۔ جب یہ تمام صورتیں باطل ہیں تو لازم آتا ہے کہ مرتبہ میں ان دونوں سے برتر ہو۔ (۱)

امام شافعیؒ نے اس مسئلہ میں اپنی کتاب "الرسالہ" میں مباحثہ کی شکل میں گفتگو کی ہے۔ جس میں اپنے مسلک کی تائید اور فریق مخالف کے مسلک کا رد ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"اس نے کہا: تم کس طرح بھائیوں کو دادا کی موجودگی میں حصہ دلاتے ہو۔ آیا کتاب اللہ یا سنت رسول میں کوئی دلیل ہے۔

میں نے جواباً کہا: کتاب اللہ یا سنت رسول میں اس کی صراحت میرے علم میں نہیں ہے۔

اس نے کہا: اس مسئلہ میں آثار صحابہ برابر برابر ہیں اور ان دلائل کے ساتھ اگر قیاس کو شامل کیا جائے تو دادا کو حصہ ملتا ہے اور بھائی محروم رہتے ہیں۔ میں نے پوچھا دلائل کہاں ہیں۔

اس نے کہا: جب میں نے دیکھا باپ کا لفظ دادا کے لئے استعمال ہوتا ہے' اور تم بھی ۶/۱ سے کم حصہ نہیں دیتے تو یہ سب احکام باپ کے ہیں۔

---

(۱) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض (۱: ۱۵۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں نے اسے کہا : صرف باپ کا لفظ دادا کے لئے استعمال ہونے کی وجہ سے ہم اسے حصہ دار نہیں ٹھہراتے۔

اس نے کہا : وہ کیسے۔

میں نے کہا : مجھے معلوم ہے بعض صورتوں میں "اب" کا لفظ "جد" کے لئے آیا ہے ۔ لیکن پھر بھی وہ وارث نہیں بنتا۔

اس نے کہا : وہ کہاں ہے۔

میں نے کہا : کہ جب باپ زندہ ہو تو باپ اس وقت بھی دادا اور حضرت آدم علیہ السلام تک تمام لوگوں کے لئے استعمال ہوتا ہے ۔ حالانکہ دادا اس صورت میں محروم رہتا ہے۔ اسی طرح جب وہ غلام ہو' کافر ہو یا قاتل ہو تو ان تمام صورتوں میں لفظ "اب" "جد" کے لئے بولا جاسکتا ہے مگر "جد" وارث نہیں بنتا۔ اگر صرف نام کافی ہوتا تو لازماً مذکورہ صورتوں میں دادا وراثت میں حصہ دار ہوتا اور اگر ہم نے ماں شریک بھائیوں کو محروم قرار دیا ہے تو اس کی وجہ حدیث ہے۔ صرف لفظ اب کے معنی میں استعمال پر اکتفاء نہیں کیا ہے۔

اور اگر ہم نے ۴/۱ سے اسکے حصے میں کمی نہیں کی تو ہم دادی کے حصے میں بھی ۶/۱ سے کم نہیں کرتے۔ ہم نے ان مسائل میں آثار کی پیروی کی ۔ یہ چیز بنیاد نہیں بن سکتی کہ چونکہ "جد" کا حکم معنا "باپ کا ہے اس لئے دادا ہر لحاظ سے باپ کی طرح ہے۔ اگر بات یہی ہوتی کہ دادا بعض امور میں باپ کے معنی میں ہونے کی وجہ سے تمام مسائل میں باپ ہی کا حکم رکھتا ہے تو بھتیجی بھی حکم میں اس کے موافق ہوگی۔ کیونکہ ہمارے نزدیک ماں شریک بھائی محروم رہیں گے اور دادی کا بھی وہی حکم ہے جو ان ماں شریک بھائیوں کا ہے اس لئے ہم ۶/۱ سے کم حصہ نہیں دلاتے۔

اس نے کہا : تمہارے پاس ہمارے اس موقف کو ترک کرنے کی کیا دلیل ہے کہ دادا کی موجودگی میں بھائی محروم ہوتے ہیں۔

میں نے کہا : تمہارے موقف کا قیاس سے بعید ہونا ہی دلیل ہے۔

اس نے کہا : ہم بھی تو قیاس ہی کرتے ہیں۔

میں نے پوچھا : کیا خیال ہے۔ دادا اور بھائی میں سے کسی ایک کا قرابت بعینہ یا قرابت بغیرہ کا تعلق ہے۔

میں نے کہا : کیا صورت حال یہ نہیں ہے کہ دادا کہتا ہے میں میت کے باپ کا باپ ہوں اور بھائی کہتا

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے میں میت کے باپ کا بیٹا ہوں۔

میں نے کہا: دونوں کا تعلق باپ کی قرابت کی وجہ سے ہے مگر اپنے اپنے مقام کے لحاظ سے ہے۔

اس نے کہا۔: ہاں۔ میں نے کہا اگر آپ میت کو باپ قرار دیں اور اس نے ورثاء میں باپ اور بیٹا چھوڑے ہوں 'تو میراث دونوں میں کس طرح تقسیم ہو گی۔

اس نے کہا: بیٹے کو ۶/ ۵ اور باپ کو ۶/ ۱ ملے گا۔

میں نے کہا: معلوم ہوا کہ بیٹا باپ سے میراث میں زیادہ حقدار ہے کیونکہ باپ سے اس کا حصہ زیادہ ہے۔ اور یہ بھائی باپ کی قرابت داری ہی کی وجہ سے میراث لیتا ہے اور دادا اسی باپ کا باپ ہے اور وہ بھی اسی قرابت کی وجہ سے میراث لیتا ہے۔ لہذا اس بھائی کا تعلق قرابت دادا کے تعلق قرابت سے زیادہ قوی ہو گا۔ تو آپ دادا کی موجودگی میں بھائی کو کیسے محروم کرتے ہیں۔ اگر ان میں سے ایک کی موجودگی میں دوسرا محروم ہوتا تو بھائی کی موجودگی میں دادا محروم ہوتا کیونکہ زیادہ قرابت کی وجہ سے بھائی زیادہ میراث کا حقدار ہے یا پھر آپ دادا کے لئے چھٹا حصہ اور بھائی کے لئے ۶/ ۵ حصہ رکھیں۔ اس نے کہا! تو پھر آپ یہ مسلک کیوں اختیار نہیں کرتے۔

میں نے جواب دیا:

اختلاف رائے رکھنے والے تمام اس بات پر متفق ہیں کہ دادا کو بھائی کی موجودگی میں بھائی جتنا حصہ ملے گا یا اس سے بھی زیادہ 'تو میرے لئے بھی اس میں اختلاف مناسب نہیں تھا اور نہ ہی قیاس کو اختیار کر سکتا تھا حالانکہ قیاس سے یہ مشکل حل ہو سکتی تھی۔

میں نے یہ مسئلہ اس طرح حل کیا کہ دادا کی موجودگی میں بھائی کا حصہ بھی ثابت کیا اور یہ ان دونوں آراء سے بہتر ہے جس کے دلائل میں بیان کر چکا ہوں۔ اور ان دلائل کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے۔ اور قدیم و جدید جمہور فقہاء کی بھی وہی رائے ہے جو میری ہے۔۔۔ جب کہ کتاب اللہ میں بھائیوں کی میراث کا ذکر ہے لیکن دادا کی میراث بیان نہیں ہوئی ہے۔ اس طرح بھائیوں کی میراث دادا کی میراث کے مقابلہ میں سنت سے بھی زیادہ قوی دلیل سے ثابت ہے۔ (۱)

---

(۱) الرسالہ (۵۹۱۔۔۔۵۹۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ب) وہ مطلقہ جس سے دوران عدت دوسرا شوہر نکاح کے بعد جماع کر لے' اس سے نکاح کی دائمی حرمت کا بیان : www.KitaboSunnat.com

حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ایک عورت نے دوران عدت شادی کر لی تو حضرت عمرؓ نے درے لگائے اور انکے درمیان تفریق کر دی۔ آپؓ نے فرمایا جو عورت دوران عدت نکاح کرے اور شوہر ثانی سے جماع نہ کیا ہو تو ان کے درمیان تفریق کرادی جائے اور پہلے شوہر کی بقیہ عدت گزرے۔ پھر اس سے جو نکاح کرنا چاہتا ہے وہ پیغام نکاح بھیج سکتا ہے۔ البتہ اگر جماع بھی کر لیا تو دونوں میں تفریق کی جائے گی پھر عورت پہلے شوہر کی بقیہ عدت گزارے گی اور پھر دوسرے شوہر کی عدت گزارے گی اور پھر یہ شوہر اس سے کبھی نکاح نہیں کر سکے گا۔

حضرت علیؓ کا موقف یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں جب پہلے خاوند کی عدت ختم ہو جائے گی تو عورت سے دوسرا چاہے تو نکاح کر سکتا ہے۔ چنانچہ وہ عورت جس سے دوران عدت نکاح کیا گیا ہو اور دوسرے شوہر نے عدت کے دوران جماع بھی کر لیا ہو تو اس شوہر کے ساتھ مذکورہ عورت کے نکاح کی ابدی حرمت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

کسی ایک فریق کے پاس کتاب و سنت کی کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو اسکی تائید کرے۔ البتہ حضرت عمرؓ ایسے شوہر کے خلاف تادیبی کاروائی کے طور پر فیصلہ دیتے ہیں کہ وہ عورت جس سے دوران عدت نکاح و مباشرت کی گئی ہے' تفریق کے بعد ہمیشہ ہمیشہ کے لئے شوہر ثانی کے لئے حرام ہو جائے گی۔

جب کہ حضرت علیؓ عموم کا اعتبار کرتے ہیں کہ چونکہ پہلے شوہر کی عدت ختم ہونے کے بعد وہ کسی سے بھی نکاح کر سکتی ہے لہٰذا دوران عدت نکاح کرنے والے سے بھی نکاح کر سکتی ہے۔ (۱)

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف کی تفصیل قول صحابی کے حجت ہونے کی بحث میں ذکر کی جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(ج) ایک سے زیادہ لوگوں کی طرف سے کسی شخص کا قتل

ہمیں ایسی کوئی بات نہیں پہنچی ہے کہ عہد رسالت میں چند افراد نے مل کر کسی فرد کو قتل کیا ہو اور پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا کوئی فیصلہ صادر فرمایا ہو۔

البتہ ہمیں اتنا معلوم ہے کہ اس نوعیت کا پہلا واقعہ حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں پیش آیا۔ اس

(۱) الام (۵ : ۲۱۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد یہی واقعہ ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ مقام صنعاء میں ایک عورت کا شوہر گم ہو گیا۔ وہ بیوی کے ہاں دوسری بیوی سے پیدا ہونے والا بچہ بھی چھوڑ گیا' خاوند کے غائب ہونے کے بعد اس عورت نے کسی سے دوستی کر لی۔ عورت نے اپنے آشنا سے کہا کہ اس لڑکے کو قتل کر دو ' یہ ہماری رسوائی کا باعث بنے گا۔ لیکن اس نے انکار کر دیا۔ عورت نے آشنا سے دوستی کرنے سے انکار کر دیا جس پر اس نے بات مان لی۔ تو اس طرح اس لڑکے کو قتل کرنے پر عورت' اس کا خادم ' اس کا دوست اور ایک دوسرا شخص متفق ہو گئے اور اس کو قتل کر دیا۔ اس کے اعضاء کاٹ کر اور چمڑے کے ایک برتن میں ڈال کر شہر کے مضافات میں واقع ایک کنوئیں میں پھینک دیئے۔ کنواں پانی نہ ہونے کی وجہ سے خشک تھا۔ جب لوگوں کو اس بات کا علم ہوا تو عورت کا آشنا گرفتار کر لیا گیا اور اس نے اقبال جرم بھی کر لیا۔ اس طرح دیگر لوگوں نے بھی اپنے جرم کا اعتراف کر لیا۔ صنعاء کے امیر یعلیؓ نے اس ساری صورت حال سے حضرت عمرؓ کو مطلع کیا' چنانچہ حضرت عمرؓ نے ان تمام افراد کو قتل کرنے کا حکم صادر کیا اور فرمایا اگر تمام اہل صنعاء مل کر بھی قتل کرتے تو تب بھی میں ان سب کے قتل کا حکم دیتا۔ حضرت علیؓ' مغیرہ بن شعبہؓ' ابن عباسؓ' سعید ابن مسیّبؒ' حسن بصریؒ' عطاءؒ اور قتادہ بھی حضرت عمرؓ کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں۔ اور ابو ثورؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

ابن زبیرؓ کا موقف مختلف ہے۔ ابن زبیرؓ کا فیصلہ یہ ہے کہ اس قسم کی صورت حال میں دیت دی جائے گی۔ یہی رائے امام زہریؒ' ربیعہ الرائےؒ اور ابن منذرؒ کی ہے اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔(۱)

اختلاف کا سبب

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فریقین میں سے کسی کے پاس نص نہیں ہے اور شریعت کی روح کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر ایک نے رائے دی ہے۔

(۸) اصولی قواعد میں اختلاف

اصولی قواعد سے مراد وہ بنیادی قواعد ہیں جنہیں مسائل کے استنباط کے وقت ایک مجتہد مد نظر رکھتا ہے اور انہی قواعد پر وہ اپنے مسلک کی تعمیر کرتا ہے۔ اور مجتہد جب کوئی مسئلہ مستنبط کرتا ہے تو اس کا یہ استنباط انہیں قواعد کا ثمرہ اور نتیجہ ہوتا ہے۔۔۔۔ شیخ محمد ابو زہرہ فقہی قواعد اور اصولی قواعد میں فرق بیان کرتے۔

---

(۱) المغنی' ابن قدامہ (۸ : ۲۶۸ ') سبل السلام ' الصعانی (۳ : ۲۴۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہوئے فرماتے ہیں :

"فقہی قواعد اور علم الاصول میں فرق یہ ہے کہ علم الاصول میں اس منہج اور طریقہ کی نشاندہی کی جاتی ہے جس کی مجتہد رعایت کرتا ہے۔ یعنی علم الاصول وہ قانون ہے جس کا ایک فقیہ اس لئے التزام کرتا ہے کہ وہ مسائل کے استنباط میں غلطی سے بچ سکے۔

فقہی قواعد احکام کے اس مجموعے کا نام ہے جس میں ایک جیسے مسائل ہوں اور ایک قیاس کے تحت جمع ہو سکتے ہوں اور کسی ایک فقہی ضابطہ میں انھیں مربوط کیا جا سکتا ہو۔ مثلاً شریعت میں ملکیت' ضمان' فسخ اور مختلف قسم کے اختیارات کے قواعد۔ یہ قواعد مختلف جزئی احکام کا نتیجہ ہیں۔ ایک مجتہد بہت سے متفرق مسائل کو جمع کر کے ایک ضابطہ سے مربوط کر دیتا ہے اور اس کے نتیجہ میں ایک فقہی قاعدہ مل جاتا ہے جس کے ذریعہ فیصلہ دیا جاتا ہے۔

اس سلسلہ میں آپ درج ذیل کتب دیکھ سکتے ہیں :

عزالدین ابن عبدالسلام کی "قواعد الاحکام" قرافی مالکی کی "الفروق" ابن نجیم حنفی کی "الاشباہ والنظائر" ابن جزی مالکی کی "القوانین" تبصرۃ الحکام اور ابن رجب کی "قواعد" جس میں حنبلی مسلک کے متفرق فروعی مسائل کو یکجا کر دیا گیا ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ان قواعد کا مطالعہ درحقیقت فقہ کا مطالعہ ہے نہ کہ اصول فقہ کا۔ ان قواعد میں فقہی احکام میں مماثلت رکھنے والے مسائل کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ یہ تینوں مراتب جن کا مدار ایک دوسرے پر ہے' ایسی ہی ترتیب سے ذکر کریں گے۔

اصول فقہ فروعی مسائل کے استنباط کی اساس ہے

جب مختلف فقہی مجموعے یکجا ہو جاتے ہیں تو فروعات میں ربط پیدا کرنے اور ان کو ایک جامع و عام قاعدہ کے ضمن میں بدلنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اور یہ اصولی قواعد کے تحت آ جاتے ہیں۔ اور یہی فقہی نظریات کہلاتے ہیں۔(۱)

ہماری نظر میں ان اصولی قواعد کا اختلاف فروعات میں اختلافات کی وجہ سے ہے۔ (یعنی فقہاء نے پہلے جزئیات طے کیں اور پھر ان سے قواعد کلیہ کا استخراج کیا) اگرچہ ہمیں اس کی اہمیت کا احساس نہ ہو لیکن یہ اہم ترین سبب ہے۔

آئندہ ابواب میں اسی بات پر ہماری بحث کا دارومدار ہے جس میں اس بات کی وضاحت کی جائے گی کہ اصولی قواعد کا اثر فقہی اختلافات میں کہاں کہاں پڑتا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اس بات کی توفیق عطا فرمائے کہ ہم اس موضوع کا حق ادا کر سکیں۔

---

(۱) اصول الفقہ' ابوزہرۃ (۹ : ۱۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پہلا باب

ان اصولی قواعد سے بحث جن میں احکام پر الفاظ کی دلالت کے مختلف طریقے بیان کئے گئے ہیں' اس باب میں درج ذیل مباحث ہیں :

فہرست مباحث

(ا) اصولی قواعد کا ارتقاء

(ب) احکام پر الفاظ کی دلالت کے مختلف طریقے

۱۔ دلالت کے مختلف طریقوں میں حنفی اسلوب

۲۔ دلالت کے مختلف طریقوں میں متکلمین کا اسلوب

۳۔ دونوں اسالیب کے درمیان موازنہ

(ج) دلالت کے وہ طریقے جن کے قواعد میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کے نتیجہ میں فروعی مسائل میں فقہاء کا اختلاف۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ا۔ اصولی قواعد کا ارتقاء

جس طرح کسی عمارت کی بنیادیں پہلے ڈالی جاتی ہیں اور عمارت کی تعمیر بعد میں کی جاتی ہے' بعینہ اسی طرح منطقی ترتیب اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وجود کے لحاظ سے یہ اصولی قواعد فقہ پر مقدم ہوں کیونکہ کسی بھی مضبوط عمارت کے لئے مضبوط بنیادوں کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

امر واقع یہی ہے کہ اصولی قواعد فقہ سے پہلے بھی موجود تھے اور انہی قواعد کی بنیاد پر فقہاء صحابہ کرام اور دیگر مجتہدین احکام معلوم کرتے تھے' بوقت استنباط ان سے کام لیتے اور انہیں مد نظر رکھتے تھے۔

اگرچہ یہ قواعد باضابطہ کتابوں میں مدون شکل میں موجود نہیں تھے کہ ان پر "معلوم اصول فقہ" کا اطلاق کیا جاتا۔ شراب پینے کی سزا کے بارے میں جب ہم حضرت علیؓ کا یہ قول سنتے ہیں کہ "جب شراب پینے والا شراب پیتا ہے تو بے ہودہ باتیں کرتا ہے اور ان بیہودہ باتوں میں جھوٹے الزامات بھی لگاتا ہے۔ اس لئے شرابی کو حد قذف کی سزا دی جائے" تو حضرت علیؓ کی اس رائے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انہوں نے یہاں قواعد اصولیہ کا "سد الذرائع" یا "انجام کے اعتبار سے حکم" لگانے کا قاعدہ اختیار کیا ہے۔

اسی طرح عبداللہ ابن مسعودؓ اس حاملہ عورت کی عدت کے بارے میں درج ذیل آیت سے استدلال کرکے فیصلہ دیتے ہیں جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو :

" واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن" (الطلاق : ۴)

عبداللہ ابن مسعودؓ نے مذکورہ آیت سے استدلال کرتے وقت فرمایا تھا "میں گواہی دیتا ہوں کہ چھوٹی سورہ نساء بڑی سورہ نساء کے بعد نازل ہوئی یعنی سورہ طلاق سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ سورہ بقرہ میں یہ حکم اس طرح بیان کیا گیا ہے :

"والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعه اشهروعشرا"

(البقرہ : ۲۳۴)

(تم میں سے جو لوگ مر جائیں' انکے پیچھے انکی بیویاں زندہ ہوں' تو وہ اپنے آپ کو چار ماہ دس دن روکے رکھیں)۔

یہاں عبداللہ ابن مسعودؓ نے اصول کے ایک قاعدہ کو اختیار کیا ہے کہ "بعد میں آنے والا حکم پہلے حکم کو منسوخ کر دیتا ہے یا اس میں تخصیص کر دیتا ہے" یہ علم اصول کا ایک اہم قاعدہ ہے۔ اسی طرح عراق کی مفتوحہ زمینوں کے متعلق حضرت عمرؓ نے فیصلہ دیا تھا کہ زمین کاشتکاروں کے ہاتھ میں رہے اور کاشتکاروں پر خراج عائد کر دیا جائے اور انکی زمینوں پر بھی خراج لگا دیا جائے۔ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے "میری رائے یہ ہے کہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

زمینوں کو سرکاری ملکیت قرار دوں اور زمینی کاشتکاروں کے پاس رہیں اور زمین پر خراج عائد کر دوں اور ان کا شتکاروں پر فی کس جزیہ مقرر کر دوں جسے وہ ادا کرتے رہیں۔ اس طرح یہ جزیہ اور خراج مسلمانوں کے لئے ایک مستقل مال فے کا کام کرے گا جس کی آمدنی میں فوجی، کم سن افراد اور آنے والی نسلیں حصہ دار ہونگی، دیکھئے ان سرحدوں کی حفاظت کے لئے بہر حال کچھ لوگوں کو تعینات کرنا ہے جو مستقلا" وہاں رہیں، یہ بڑے بڑے شہر جیسے شام، الجزیرہ، کوفہ، مصر۔ ان میں فوجی چھاؤنیاں قائم کرنا اور ان کو وظائف دیتے رہنا ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ اگر یہ زمین اور کاشتکار تقسیم کر دیئے جائیں تو ان لوگوں کو کہاں سے دیا جائے گا"۔

حضرت عمرؓ نے اپنی رائے کی بنیاد "علت مصلحت" پر رکھی جو کہ قواعد اصولیہ کا ایک قاعدہ ہے۔ گو کہ بعد میں انہیں کتاب اللہ سے بھی راہنمائی مل گئی تھی۔

حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ جس میں ایک مقتول کے قصاص میں قاتلوں کی پوری جماعت سے قصاص لیا گیا اور دوسرا یہ فیصلہ کہ ایک لفظ سے تین طلاق دینے سے تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں" بھی اس کی واضح مثالیں ہیں۔ ان واقعات اور مثالوں سے ہم بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ فقہاء صحابہ کرام مسائل کا استنباط قواعد ہی کی بنیاد پر کرتے تھے، البتہ کبھی اس قاعدہ کی طرف منسوب کرتے تھے اور کبھی نہیں کرتے تھے۔(۱)

اصول فقہ میں سب سے پہلی تالیف

ہر صاحب مذہب کے کچھ قواعد ہیں جس پر اس نے اپنی فقہ کی بنیاد رکھی ہے اور یہ بات بھی ہم جانتے ہیں کہ اصول فقہ کے قواعد کی معرفت کسی ایک صاحب مذہب مثلاً ابو حنیفہؒ، امام مالک، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، کسی اور امام پر موقوف نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے الگ قواعد ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس فن میں سب سے پہلے مرتب اور منظم شکل میں امام شافعیؒ نے کتاب لکھی جس کا نام "الرسالہ" ہے۔ اگرچہ بعض علماء اس فن میں امام شافعیؒ کی سبقت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں اور اسکی نسبت دوسروں کی طرف کرتے ہیں۔

بعض احناف کا دعویٰ ہے کہ اس فن میں سب سے پہلی تالیف امام ابو حنیفہؒ کی ہے۔

محقق ابو الوفاء افغانی رئیس اللجنۃ العلمیہ لاحیاء المعارف العمانیہ اپنی کتاب اصول سرخسی کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں: ہمارے علم کے مطابق علم الاصول میں سب سے پہلی تصنیف امام الائمہ، سراج الامہ ابو حنیفہؒ کی ہے انہوں نے اپنی کتاب "کتاب الرائی" میں استنباط کے طریقے بیان کئے ہیں، جسے آپ کے تلامذہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے پڑھا اور پھر امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "الرسالہ" تصنیف کی۔(۲)

---

(۱) اصول الفقہ، محمد ابو زہرہ (۱۱)　　(۲) مقدمہ اصول سرخسی (۱: ۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

شیعہ امامیہ کا دعوی ہے کہ علم الاصول کے مدون اول امام محمد الباقر بن علی زین العابدین ہیں اور ان کے بعد ان کے بیٹے امام جعفر صادق ہیں۔

آیہ اللہ سید حسن صدر لکھتے ہیں : معلوم ہونا چاہیے کہ سب سے پہلے جس نے اصول فقہ کی بنیاد رکھی اور اس کا دروازہ کھولا ' وہ امام ابو جعفر محمد الباقر اور ان کے بعد ان کے فرزند امام جعفر صادق ہیں۔ ان حضرات نے اپنے تلامذہ کو یہ قواعد لکھوائے جسے متاخرین نے مصنفین کی طرز پر ترتیب دیا اور مسائل اکٹھے کیے۔ یہ قواعد مستند اور متصل سند سے پہنچے ہیں۔

شیخ ابو زہرہ نے ان حضرات کے دعوی کو ایک مباحثہ کا رنگ دیا اور کہا کہ یہ ایک ہلکا سا مباحثہ ہے۔ فرماتے ہیں۔

"ہم اس عظیم الشان فقیہ سے اس سلسلہ میں تھوڑا سا مباحثہ کرتے ہیں۔ یہ مناقشہ اور گفتگو ان دونوں ائمہ کی طرف ان قواعد کی اصل نسبت میں نہیں ہے۔ گفتگو اس چیز میں ہے جس کا دعوی کیا گیا ہے۔ دعوی یہ ہے کہ ان ائمہ نے لکھوایا اور یہ بات نہیں کہی کہ انہوں نے کوئی تصنیف چھوڑی۔ ہمارے گفتگو اس کے متعلق ہے کہ امام شافعیؒ کو تصنیف کے اعتبار سے سبقت حاصل ہے اور انہوں نے ان طریقوں کے بیان میں مستقل کتاب لکھی ہے ۔ اس عظیم الشان فقیہ نے اس بات کا دعوی نہیں کیا کہ اس فن میں ان ائمہ کی کوئی مستقل کتاب ہے خواہ املاء کرائی ہو یا لکھی ہو۔ ان دو ائمہ کی طرف قواعد کی نسبت بعینہ اسی طرح ہے جس طرح احناف اپنے اصولی قواعد کی نسبت حنفی ائمہ مذہب کی طرف اقوال کے طور پر کرتے ہیں' مثلاً حنفی علماء کا کہنا ہے کہ :

"عام کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کی رائے یہ ہے کہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ بات کہ عام میں تخصیص نہیں کی جاسکتی جب تک کہ مخصص مستقل نہ ہو اور زمانہ کے اعتبار سے عام سے ملا ہو نہ ہو وغیرہ"۔ یہ اقوال ائمہ سے منقول ہیں اور انہیں فروعی مسائل پر منطبق کیا جاتا ہے۔

اسی طرح سید حسن صدر نے بھی اس بات کا دعوی نہیں کیا کہ امام باقر یا جعفر صادق کی کوئی تصنیف ہے بلکہ غیر مرتب املاء کا دعوی کیا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں ائمہ کو فطری اعتبار سے امام شافعیؒ پر فوقیت حاصل ہے۔ تو اس کی وضاحت ہم پہلے ہی کر چکے ہیں کہ قواعد کے یہ مختلف طریقے صحابہ' تابعین اور دیگر فقہاء کے ذہنوں میں پہلے ہی موجود تھے اور بعض فقہاء بوقت استعمال ذکر بھی کر دیتے تھے۔ اور ان کی فقہ کی بنیاد وہی طریقے ہیں۔ اگر امام جعفر نے اپنے بعض ساتھیوں کو یہ قواعد تحریر کرائے ہیں اور انہوں نے اس کے بعد ان کو ترتیب دیا اور ابواب کی شکل دی تو امام جعفر اور ان کے والد گرامی کا دور مجموعی لحاظ سے مختلف

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مکاتب فکر کے نقطہ نظر سے ایک خاص منہج اختیار کرنے کا دور تھا۔ کیونکہ اس دور میں فقہی مدارس اپنے اپنے مناہج کے اعتبار سے ایک دوسرے سے الگ ہو چکے تھے۔

جب ان دونوں ائمہ حضرات کی باضابطہ کوئی کتاب نہیں ہے تو انہیں بھی امام شافعی پر تصنیف کے اعتبار سے سبقت حاصل نہیں ہے۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے اس فن کے ابواب کو ترتیب دیا، فصلوں کو مناسب شکل دی اور تمام مباحث جمع کئے، چند مباحث پر اکتفاء نہیں کیا"۔(۱) اس فن کے مدون اول کے بارے میں جو جنگ جاری ہے اس کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ امام شافعی کے علاوہ کسی اور کی طرف اس کی نسبت تقریباً اجماع کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس پر نہ کوئی مضبوط دلیل ہے اور نہ کوئی اطمینان بخش بات کی گئی ہے۔ عظیم مورخ ابن خلدون" مقدمہ ابن خلدون میں علم اصول فقہ کے متعلق فرماتے ہیں "اس فن میں سب سے پہلی کتاب امام شافعیؒ کی ہے۔ انہوں نے مشہور کتاب "الرسالہ" تحریر کی ہے۔ اس کتاب میں اوامر ،نواہی ،بیان ،خبر ،نسخ اور قیاس سے علت منصوصہ کا حکم وغیرہ لکھے ہوئے ہیں۔ پھر اس فن میں حنفی فقہاء نے مزید اضافہ کیا اور اس کو وسعت دی۔(۲)

امام رازی فرماتے ہیں: "یہ بات متفق علیہ ہے کہ علم اصول فقہ میں سب سے پہلے امام شافعیؒ نے باقاعدہ کتاب لکھی ،ابواب کو ترتیب دیا اور مختلف اقسام کو ایک دوسرے سے الگ کیا اور قوی وضعیف ہونے کے اعتبار سے ان کی درجہ بندی کی "۔

پھر فرماتے ہیں: علم الاصول میں سبقت کے لحاظ سے امام شافعیؒ کا وہی مقام ہے جو علم منطق میں ارسطو اور علم العروض میں خلیل بن احمد کا ہے۔ لوگ ارسطو سے پہلے بھی استدلال سے کام تو لیتے تھے لیکن صرف طبع سلیم کی بنیاد پر وہ کوئی دلیل پیش کرتے تھے ،انکے سامنے مرتب اور مدون شکل میں قوانین اور دلائل نہیں ہوتے تھے ۔اس صورت حال میں ان کے استدلال میں پراگندگی اور تناقضات کا پیدا ہو جانا لازمی تھا۔ کیونکہ طبع سلیم کا معاون جب کوئی قانون کلی نہ ہو تو کامیابی کی امید کم ہی ہوتی ہے ۔جب ارسطو نے یہ صورتحال دیکھی تو ایک طویل مدت تک لوگوں سے الگ تھلگ رہے اور علم منطق کو مرتب کرنے کا کام کیا۔ اس طرح وہ لوگوں کو ایسے قوانین کلی مرتب شکل میں دینے میں کامیاب ہو گئے جن کی مدد سے وہ مختلف دلائل اور تعریفات کو پہچان سکتے تھے۔

خلیل بن احمد سے پہلے بھی شعراء منظم اشعار کہتے تھے اور اعتماد صرف طبع سلیم پر کرتے تھے۔ خلیل

---

(۱) اصول الفقہ۔ محمد ابو زہرہ ۔(۔۔۱۴۔۔۔۔۔۔۔۱۵)

(۲) مقدمہ ابن خلدون (۴۵۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ابن احمد نے انہیں علم العروض مرتب شکل میں دیا جسے اشعار کے صحیح یا غلط ہونے میں قانون کلی کا درجہ حاصل ہے۔

یہاں علم الاصول میں صورتحال یہی ہے۔ امام شافعیؒ سے قبل بھی اصول فقہ سے استفادہ کیا جاتا تھا۔ فقہاء استدلال بھی کرتے تھے اور بوقت ضرورت ان اصولوں کو پیش بھی کرتے تھے لیکن ان کے پاس شرعی دلائل کی معرفت کے لئے کوئی قانون کلی نہیں تھا جس سے وہ شرعی دلائل کی معرفت حاصل کر سکتے اور تعارض یا ترجیح کے وقت ان اصولوں کی طرف رجوع کرتے۔ امام شافعیؒ نے علم اصول فقہ کو مدون کیا جس کی مدد سے شرعی دلائل کے مراتب کو جاننے میں سہولت پیدا ہوئی اور بوقت ضرورت فقہاء اس قانون کلی کی طرف رجوع کرنے لگے۔

علامہ بدرالدین محمد ابن عبداللہ زرکشی اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' میں فرماتے ہیں:

علم الاصول میں ابتدائی کتب امام شافعیؒ کی ہیں جن میں 'الرسالہ'، ''کتاب احکام القرآن'، اختلاف الحدیث، ابطال الاستحسان، کتاب جماع العلم اور کتاب القیاس ہے جس میں معتزلہ کی گمراہیوں کا ذکر ہے اور ان کی گواہی کو قبول کرنے کے مسئلہ سے رجوع کیا گیا ہے۔

امام جوینیؒ شرح الرسالہ میں لکھتے ہیں ''علم الاصول میں امام شافعیؒ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں، ابن عباسؓ سے عموم میں تخصیص کے بارے میں اقوال ملتے ہیں اور بعض صحابہ نے 'مفہوم'' کے بارے میں لکھا ہے لیکن جب اسلاف میں تابعین اور تبع تابعین کی کتابیں دیکھتے ہیں تو ہمیں اس فن میں کوئی تصنیف نظر نہیں آتی۔(۱)

---

(۱) کتاب التمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ (۲۳۲ ـــ ۲۳۴) مصطفےٰ عبدالرزاق

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ب) احکام پر الفاظ کی دلالت کے مختلف طریقے :

الفاظ کی دلالت کے مختلف طریقوں کی تقسیم کے علماء اصول کے ہاں دو بڑے طریقے اختیار کئے جاتے ہیں :

۱۔ حنفی طریقہ ۲۔ متکلمین کا طریقہ

ہم ہر طریقہ پر مستقل گفتگو کریں گے ،اتفاقی اور اختلافی صورتوں کا ذکر کریں گے۔ پھر اس موضوع پر جن اصولی قواعد میں اختلاف ہو گا انہیں بیان کیا جائے گا اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ ان اصولی قواعد میں اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل کے اختلاف پر کیا اثر مرتب ہوا ہے۔

ا۔ احناف کے نزدیک دلالت کے طریقے

احناف کی علم الاصول کی کتب میں دلالت کے چار طریقے بیان کئے جاتے ہیں!

(۱) عبارۃ النص'(۲) اشارہ النص'(۳) دلالت النص'(۴) اقتضاء النص۔

وجہ یہ ہے کہ نص جس طرح معنی کو ظاہر کرتی ہے اس کی صرف دو صورتیں ہو سکتی ہیں :

(۱) وہ صیغہ یا لفظ جو نص میں استعمال ہوا ہے خود اپنے معنی کو ظاہر کرتا ہو اور سلسلہ کلام اسی معنی کو بیان کرنے کی غرض سے لایا گیا ہو' اسے علم اصول کی اصطلاح میں عبارۃ النص کہتے ہیں'اور اگر کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے نہیں لایا گیا ہو لیکن وہ معنی نص سے نکلتا ہے تو اسے اصطلاح اصول فقہ میں اشارۃ النص کہتے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مفہوم صرف اس لفظ سے ثابت نہ ہو بلکہ اس لفظ کے لغوی معنی سے ثابت ہو یا شرعی اصطلاح سے ثابت ہو۔ اگر لغوی استعمال سے ثابت ہو گا تو اسے دلالت النص کہتے ہیں اور اگر مفہوم پر شریعت کی کوئی اصطلاح دلالت کرے یا وہ مفہوم عقلاً نکلتا ہو تو اقتضاء النص کہا جاتا ہے۔ یہ تو تھی نظری تقسیم ،اب ہر ایک دلالت کی تعریف اور مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

عبارۃ النص کی تعریف :

کسی لفظ کا ان معانی پر دلالت کرنا جسے بیان کرنے کے لئے وہ کلام لایا گیا ہو ، خواہ حقیقتاً ہو یا تبعاً اور معنی اتنا واضح ہو کہ زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہ ہو اور زیادہ غور و فکر سے قبل ہی نص سے وہ مفہوم معلوم ہو تا ہو۔ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں :

عبارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہے جسے بیان کرنے کے لئے کلام لایا گیا ہو اور بغیر کسی تامل

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اور غور و فکر کے معلوم ہو سکے کہ کلام کے الفاظ اس حکم کو شامل ہیں (۱)

"فان خفتم الاتقسطوا فی الیتامی فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی و ثلث وربع۔ فان خفتم الاتعدلوا فواحدۃ او ماملکت ایمانکم" (النساء: ۳)

(اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان میں سے دو دو، تین تین چار چار سے نکاح کر لو لیکن اندیشہ ہو کہ انصاف نہیں کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی کر لو یا باندی سے نکاح کر لو)۔

علماء اصول فقہ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں درج ذیل احکام بیان ہوئے ہیں:

۱۔ جواز نکاح ۲۔ تعدد ازدواج کا جواز

۳۔ متعدد بیویوں میں عدل و انصاف قائم نہ رکھنے کی صورت میں ایک بیوی پر اکتفاء کرنا

یہ تینوں احکام عبارت النص کے طریقے سے معلوم ہوئے ہیں کیونکہ مذکورہ احکام کو بیان کرنے کی غرض سے یہ آیت لائی گئی ہے، غور و فکر کے بغیر بھی اس نص سے یہ احکام واضح ہیں: اگرچہ بعض "تبعا" ثابت ہیں مثلاً نکاح کا جواز۔

(ب) "واحل اللہ البیع وحرم الربوٰ" (البقرہ: ۲۷۵)

(اور اللہ نے خرید و فروخت کو حلال ٹھہرایا ہے اور سود کو حرام،) علماء اصول فقہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا آیت میں دو احکام بیان کئے گئے ہیں:

۱۔ خرید و فروخت کا جائز ہونا اور سود کا حرام ہونا

۲۔ سود اور خرید و فروخت میں مماثلت کی نفی

یہ دونوں عبارۃ النص کے طریقے سے ثابت ہیں کیونکہ کلام سے مقصود یہ دونوں احکام ہیں اور یہ معنی اخذ کرنے کے لیے زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ اگرچہ کلام حکم اول کو بلاواسطہ اور حکم ثانی کو بالواسطہ شامل ہے کیونکہ آیت میں ان لوگوں کی تردید ہے جو خرید و فروخت اور سود کو ایک چیز سمجھتے تھے اور کہتے تھے: (۲)

"انما البیع مثل الربو" (البقرہ: ۲۷۵)

(خرید و فروخت تو سود ہی کی طرح ہے)۔

---

(۱) اصول السرخسی (۱: ۲۳۶)

(۲) کشف الاسرار شرح اصول بزدوی (۱: ۶۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اشارۃ النص :

علماء اصول کے نزدیک اشارۃ النص کی تعریف یوں ہے: لفظ کا کسی ایسے معنی پر دلالت کرنا جسے نہ تو بیان کرنا مقصود ہو اور نہ ہی اس کی خاطر لفظ لایا گیا ہو لیکن یہ غیر مقصود معنی یا حکم اس حکم کو لازم ہو جس کے لئے کلام لایا گیا ہے' یعنی کلام اس معنی پر ہر اعتبار سے واضح نہ ہو"۔

علامہ شمس الائمہ سرخسی اشارۃ النص کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں 'وہ حکم جسے بیان کرنے کے لئے کلام تو نہ لایا گیا ہو لیکن الفاظ میں کمی بیشی کئے بغیر محض غور و فکر سے وہ معنی معلوم کیا جا سکتا ہو۔ اور کلام کی کمال بلاغت اور اعجاز کا انحصار اس حکم پر ہو۔(۱)

فخر الاسلام بزدوی اشارۃ النص سے استدلال کے بارے میں فرماتے ہیں: کہ یہ وہ حکم ہے جو الفاظ کے لغوی معنی میں غور و فکر سے ثابت ہو لیکن نہ تو مقصود ہو اور نہ ہر لحاظ سے اور ہر پہلو سے واضح ہو"۔(۲)

فقہاء نے اشارہ النص کی کئی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے چند حسب ذیل ہیں:

ا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"ماافاء اللہ علی رسولہ من اھل القری فللہ وللرسول ولذی القربی والیتمی والمساکین وابن السبیل کیلا یکون دولہ بین الاغنیاء منکم وماآتکم الرسول فخذوہ وما نھا کم عنہ فانتھوا واتقوا اللہ ان اللہ شدید العقاب' للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم یبتغون فضلاً من اللہ ورضوانا وینصرون اللہ ورسولہ اولئك ھم الصادقون"۔(الحشر: ۷۔۸)

(جو کچھ بھی اللہ ان بستیوں کے لوگوں سے اپنے رسولوں کی طرف پلٹاتے ہیں وہ اللہ اور رسول اور رشتہ داروں اور یتامی اور مساکین اور مسافروں کے لئے ہے تا کہ وہ تمہارے مالداروں کے درمیان ہی گردش نہ کرتا رہے۔ جو کچھ تمہیں رسول دے وہ لے لو اور جن چیزوں سے تمہیں روک دیں اس سے رک جاؤ۔ اللہ سے ڈرو اللہ سخت سزا دینے والا ہے (نیز وہ مال) ان غریب مہاجرین کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور جائدادوں سے نکال باہر کئے گئے۔ یہ اللہ کا فضل اور خوشنودی چاہتے ہیں اور اللہ اور رسول کی حمایت پر کمر بستہ ہیں، یہی راستباز لوگ ہیں)۔

مذکورہ آیت میں فقراء کا مال فئے میں استحقاق عبارۃ النص کے طریقے سے ثابت ہے کیونکہ آیت کے نزول کا مقصد ہی یہ بیان کرنا ہے۔ لیکن اشارۃ النص سے یہ بھی معلوم ہوتا کہ مکہ سے ہجرت کر کے وہ لوگ

---

(۱) اصول السرخسی (۱:۲۳٦)

(۲) اصول البزدوی (۱:٦۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جو اپنی جائدادیں وہاں چھوڑ آئے تھے وہ اب ان کے مالک نہیں رہے ہیں کیونکہ اس آیت میں انہیں 'فقراء' قرار دیا گیا۔ اگرچہ لفظ 'دیار' اور 'اموال' کی نسبت مہاجرین کی طرف کی گئی ہے لیکن فقیر اسے کہتے ہیں جس کی ملکیت میں مال نہ ہو اسے نہیں کہتے جو اپنے مال سے دور ہو اگرچہ وہ اس کا مالک ہو۔

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ الفاظ میں کمی بیشی کئے بغیر یہ حکم نفس کلام سے معلوم ہوا ہے ۔ اسی کو اشارۃ النص کہا جاتا ہے۔(۱)

(ب) "احل لکم لیلہ الصیام الرفث الی نساء کم ھن لباس لکم وانتم لباس لھن ،علم اللہ انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالان باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم و کلوا واشربوا .... یتقون" (البقرہ : ۱۳۷)

(تمہارے لئے روزوں کے زمانے میں راتوں کو اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم ان کے لئے ،اللہ کو معلوم ہو گیا ہے کہ تم لوگ چپکے چپکے اپنے آپ سے خیانت کر رہے تھے مگر اس نے تمہارا قصور معاف کر دیا اور تم سے درگزر کیا اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ نے تمہارے لئے جائز کر دیا ہے اسے حاصل کرو نیز راتوں کو کھاؤ پیو یہاں تک کہ تمہیں سیاہی شب کی دھاری سے سپیدی صبح کی دھاری نمایاں نظر آئے......)۔

یہ آیت رمضان کی راتوں میں غروب شمس سے طلوع فجر تک کھانے پینے اور مباشرت کے جواز پر عبارۃ النص سے دلالت کرتی ہے ۔ البتہ اشارۃ النص کے طور پر یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی نے حالت جنابت میں روزہ رکھا اور فجر طلوع ہو گئی تو اس کا اس دن کا روزہ درست ہے کیونکہ حکم یہ ہے : "فالان باشروھن ....من الفجر"

(اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے جائز کر دیا ہے اسے حاصل کرو نیز راتوں کو کھاؤ پیو یہاں تک کہ سیاہی شب کی دھاری سے سپیدہ صبح نمایاں ہو جائے)۔

چنانچہ جب رات کے تمام حصوں میں مباشرت جائز ہو گی تو طلوع فجر حالت ناپاکی میں بھی ہو سکتی ہے' اس طرح غسل جنابت طلوع فجر کے بعد ہی ممکن ہو سکے گا۔

ج۔ "والوالدات یرضعن اولاد ھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعہ وعلی المولود لہ رزقھن و کسوتھن بالمعروف" (البقرہ: ۲۳۲)

(جو باپ چاہتے ہیں کہ ان کی اولاد پوری مدت رضاعت تک دودھ پیئے تو مائیں اپنے بچوں کو کامل دو

---

(۱) اصول السرخسی (۱:۲۳۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سال دودھ پلائیں' اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے کھانا کپڑا دینا ہوگا)

عبارۃ النص سے ثابت ہوا کہ دودھ پلانے والی عورتوں کا خرچ شیر خواری کے دوران والد پر واجب ہے۔ مذکورہ آیت کو اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے۔ یہ بات کلام کے ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتی ہے۔

البتہ بطور اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ بچے کا نسب والد سے ہوگا' کیونکہ آیت "وعلی المولود له" میں "لام" کے ذریعہ بچے کی اضافت والد کی طرف ہے' یہ لام اختصاص (تعیین) کے لیے ہے' نسب کی تعیین بھی اس سے ہو رہی ہے۔ چونکہ بچہ بالاجماع باپ کا مملوک نہیں ہوتا' اس لیے یہاں نسب کی تعیین ہی مراد لی جائے گی۔

(د) "ووصينا الا نسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها ۔ ۔ وحمله وفصله ثلاثون شهرا" (الاحقاف: ۱۵)

(ہم نے انسان کو ہدایت کی کہ وہ والدین کے ساتھ نیک برتاؤ کرے اس کی ماں نے مشقت اٹھا کر پیٹ میں رکھا اور مشقت اٹھا کر ہی جنا۔ اور اس کے حمل اور دودھ چھڑانے میں تیس ماہ لگے)۔

آیت میں "وحمله و فصله ثلاثون شهرا" کا حصہ بطور اشارۃ النص بتا رہا ہے کہ والدین کا بچے پر احسان ہے اور اسی احسان کی وجہ سے اللہ نے اسے حکم دیا ہے کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کرے۔ سیاق کلام اسی مفہوم پر دلالت کر رہا ہے۔ اس کے بعد ماں کے ساتھ احسان اور حسن سلوک کی وجہ بیان فرمائی جا رہی ہے کہ اس نے حمل کی مشقت برداشت کی ،انتہائی تکلیف کے عالم میں اسے جنم دیا اور پھر بھی یہ سلسلہ ختم نہیں ہوا بلکہ دودھ پلانے کی مدت میں بھی ہر قسم کی تکلیف برداشت کی۔

بطور اشارۃ النص ثابت ہوا کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے کیونکہ دوسرے مقام پر صراحت ہے کہ مدت رضاعت دو سال ہے :

"وفصاله فی عامین" (لقمان: ۱۴)

(اور دودھ چھڑانے میں دو سال لگے)

دوسرے مقام پر ہے :

"والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعه" (البقرہ۔ ۲۳۲)

(جو باپ چاہتے ہیں کہ اس کی اولاد مدت رضاعت تک دودھ پیئے تو مائیں اپنے بچوں کو کامل دو سال دودھ پلائیں)

دو سال نکالنے کے بعد اب حمل کی مدت چھ ماہ رہ جاتی ہے۔ قرآن مجید کا یہ حکم بہت سے صحابہ کرام

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے بھی مخفی تھا لیکن جب عبداللہ ابن عباسؓ نے دیگر صحابہ کرامؓ کے سامنے اس کی توضیح کی تو سب نے ان کی تحسین کی اور اسے قبول بھی کیا۔

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ' والوالدات یرضعن"۔ ۔ ۔ کا حکم اس بچے کا بارے میں ہے جو ماں کے رحم میں صرف چھ ماہ رہا ہو ، لیکن اگر کوئی چھ سات ماہ ماں کے رحم میں رہا ہو تو اسکی مدت رضاعت تیئیس (۲۳) ماہ ہے اور آٹھ ماہ رحم میں رہنے کی صورت میں بائیس (۲۲) ماہ مدت رضاعت ہے کیونکہ اللہ نے دونوں کی مجموعی مدت تیس (۳۰) ماہ بیان کی ہے۔ روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے پاس ایک خاتون کو لایا گیا جس کے ہاں چھ ماہ میں بچہ پیدا ہوا تھا۔ حضرت عثمانؓ نے جب اس پر حد جاری کرنے کا فیصلہ کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اس پر کوئی حد نہیں ہے کیونکہ ان آیات "وحمله وفصله ثلاثون شهرا" اور "والوالدات یرضعن اولاد هن حولین کاملین" سے ثابت ہے کہ مدت رضاعت دو سال ہے اور مدت حمل چھ ماہ ہے' چنانچہ حضرت علیؓ کا یہ استدلال سن کر حضرت عثمانؓ نے اپنے ارادے سے رجوع کر لیا اور حد جاری نہیں کی۔

دلالۃ النص :

دلالۃ النص کی تعریف اور تعبیر میں علماء احناف کے درمیان اختلاف رائے ہے ، البتہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ایک حکم جو صراحت سے دیا گیا ہو ، اس میں معنیً وہ افراد بھی شامل ہوں گے جن سے سکوت اختیار کیا گیا ہو۔ صورت یہ ہو کہ اہل لسان میں سے ہر شخص یہ جانتا ہو کہ یہ حکم اسی مقصد کے لیے دیا گیا ہے اور اس مقصد کے سمجھنے کے لیے کسی بڑی کاوش یا اجتہاد کی ضرورت نہ ہو۔

صدر الشریعہ دلالۃ النص کی تعریف یوں کرتے ہیں: کسی لفظ کا اس حکم پر دلالت کرنا جو لغوی معنی سے ثابت ہو اور جسے صاحب لغت جان سکتا ہو کہ کلام کی صحت کا دارومدار اس پر ہے(۱) یعنی دلالت النص وہ حکم ہے جس کے ثبوت پر کلام کی صحت کا مدار ہو اور کلام اس حکم کا تقاضا بھی کرتا ہو۔ دلالۃ النص میں حکم نص کے معنی سے اخذ کیا جاتا ہے' نص کے لفظ سے حکم معلوم نہیں کیا جاتا۔ متعدد علماء اسے "فحوی الخطاب" سے تعبیر کرتے ہیں' کیونکہ "فحوی الکلام" معنی ہی ہے شوافع اسے "مفہوم موافق" کا نام دیتے ہیں۔ علماء اصول نے دلالۃ النص کی متعدد مثالیں ذکر کیں ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں :

(۱) " وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهر هما وقل لهما قولا كريما"(الاسراء۔۲۳)

---

(۱) التوضیح(۱:۱۳۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(اور تیرے رب نے فیصلہ کر دیا ہے کہ تم لوگ کسی کی بندگی نہ کرو مگر اس کی۔ والدین کے ساتھ نیک سلوک کرو۔ اگر تمہارے پاس اس میں سے کوئی ایک یا دونوں بوڑھے ہو کر رہیں تو انہیں اف تک نہ کہو۔ نہ انہیں جھڑک کر جواب دو بلکہ ان کے ساتھ احترام کا سلوک کرو)"۔ مذکورہ آیت میں 'فلا تقل لھما اف "کا حصہ عبارۃ النص کے طریقے پر دلالت کرتا ہے کہ 'تافیف" حرام ہے۔ عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ 'اف "کہنے کی حرمت کا اصل سبب ایذا ہے۔ ایذا کے انسداد کے لئے اف کہنا حرام قرار دیا گیا ہے چونکہ یہی ایذاء انہیں مارنے اور گالیاں دینے سے بھی پہنچتی ہے لہذا والدین کو مارنا اور گالیاں دینا بھی حرام ہے (ایسا رویہ بھی حرام ہے جس سے ایذا پہنچے) "اف" کہنا عبارۃ النص سے حرام ہے، کیونکہ 'اف" کہنے کے حرام ہونے کا حقیقی سبب ایذاء ہے۔ وہ ان دنوں افعال میں 'اف "کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے اس لئے یہ دونوں افعال بطریق اولیٰ حرام ہونگے (۱)۔

(ب) "ان الذین یاکلون اموال الیتمٰی ظلما انمایاکلون فی بطونھم نارا وسیصلون سعیرا" (النساء۔۔۔۱۰)

(جو لوگ ظلم کے ساتھ یتیموں کا مال کھاتے ہیں در حقیقت وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں وہ ضرور جہنم کی بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونکے جائیں گے)۔

آیت مذکورہ بطور عبارۃ النص یتیموں کا مال ظلما" کھانے کی حرمت پر دلالۃ کرتی ہے۔ واضح بات ہے کہ حرمت کا حقیقی سبب یتیم کے مال کا ضیاع اور اسراف ہے۔ چنانچہ دلالۃ النص کے طریقے سے ثابت ہوا کہ یتیم کے مال کے ضیاع کی ہر صورت حرام ہے، کھانے کے علاوہ بھی ضیاع کی ہر صورت ناجائز ہے مثلاً ان کے مال کو جلانا۔ خراب کرنا وغیرہ، یہ سب ظلم ہے۔

(ج) ماعز بن مالک اسلمیؓ شادی شدہ تھے جب ان سے زنا کا صدور ہوا تو انہیں سنگسار کرنے کا حکم دیا گیا۔ (۲) یہ حکم محض ایک فرد کے اعتبار سے نہیں تھا بلکہ ایک زانی کی حیثیت سے تھا، اسی حیثیت سے انہیں رجم کیا گیا۔ چنانچہ یہی حکم بطریق دلالۃ النص ہر شادی شدہ زانی کے متعلق ہوگا۔ (۳)

(د) "ومن اھل الکتاب من ان تامنه بقنطار یوده الیك و منھم من ان تامنه بدینار لایوءده الیك الا ما دمت علیه قائما"۔ (آل عمران۔۔۔۷۵)

(اہل کتاب میں کوئی تو ایسا ہے کہ اگر تم اس کے اعتماد پر مال ودولت کا ایک ڈھیر بھی دے دوہ تمہارا

(۱) اصول السرخسی (۱:۲۴۲) (۲) مسند احمد، ابن ماجہ، ترمذی، صحیح بخاری، کتاب الحدود

(۳) اصول السرخسی (۱:۲۴۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مال تمہیں ادا کر دے گا اور کسی کا حال یہ ہے کہ اگر تم ایک دینار کے معاملہ میں بھی اس پر بھروسہ کرو تو وہ ادا نہیں کرے گا الا یہ کہ تم اسکے سر پر سوار ہو جاؤ)۔

آیت کا پہلا حصہ عبارۃ النص کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے کہ بعض اہل کتاب اس قدر امین اور دیانت دار ہیں کہ اگر ان کے پاس مال و دولت کا ڈھیر بھی بطور امانت رکھ دیا جائے تو وہ اسے اصل شکل میں مالک کو واپس کر دیں گے اور کسی قسم کی خیانت نہیں کریں گے۔ دلالۃ النص سے یہ بات بھی باسانی سمجھی جاسکتی ہے کہ اگر ان کو تھوڑا مال بطور امانت دیا جائے تو وہ اس امانت کی بھی پاسداری کریں گے' کیونکہ جو زیادہ مال میں خیانت نہیں کرے گا وہ تھوڑے مال میں بھی خیانت کا ارتکاب نہیں کرے گا۔

آیت کا جزء ثانی بطور عبارۃ النص اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے کہ بعض اہل کتاب اس قدر خائن اور بد دیانت ہیں کہ اگر ان کے پاس ایک دینار بھی رکھ دیا جائے تو وہ اس میں بھی خیانت کرتے ہیں اور امانت رکھنے والے کو واپس نہیں کرتے۔

دلالۃ النص سے ثابت ہوا کہ اگر مذکورہ فریق کو ایک درہم یا دینار سے زائد مالیت کی چیز بطور امانت دی جائے تو اس میں بھی خیانت کر سکتا ہے کیونکہ جو شخص تھوڑے مال میں خیانت کا ارتکاب کرتا ہے وہ زیادہ میں بدرجہ اولیٰ خیانت کرے گا۔

(ھ) وہ شخص جو رمضان المبارک میں بھول کر کچھ کھا پی لے اس کے بارے میں فرمان رسول ہے :

"من نسی وھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ"(۱)

(جو شخص روزے کی حالت میں بھول کر کھا پی لے اسے اپنا روزہ مکمل کرنا چاہئے کیونکہ اسے اللہ نے کھلایا پلایا ہے)۔

عبارۃ النص سے ثابت ہوا کہ روزے کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی حدیث بطور دلالۃ النص اس بات کا ثبوت ہے کہ اگر کسی نے بھول کر (حالت روزہ میں) اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو اس کا روزہ بھی باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ہر شخص جانتا ہے کہ بھول کر کھا پی لینے کے باوجود روزہ کے درست ہونے کی اصل وجہ نسیان یعنی بھول جانا ہے اور یہ سبب کھانے پینے کے ساتھ خاص نہیں ہے بھول کر جماع کرنا بھی ویسے ہی ہے جیسے بھول کر کھا پی لینا۔ اس لئے یہی حکم بھول کر بیوی سے صحبت کرنے کا بھی ہے(۱)۔

(و) امام ابو یوسف اور محمد نے کی مثال میں یہ حدیث بھی بیان کی ہے :

---

(۱) متفق علیہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"لاقود الابالسیف"(یعنی قصاص صرف تلوار سے ہے)

اس حدیث سے (بھاری چیز سے قتل) کیونکہ لغت کے اعتبار سے بھی اس کا مشہور معنی ہے کہ "مثقل" وہ چیز ہے جسے نفس انسانی برداشت کی طاقت نہیں رکھتا لہذا اس مفہوم کی وجہ سے بھاری چیز سے قتل کی صورت میں قصاص کا حکم بطور عبارت النص ثابت ہوتا ہے۔ صاحبین کہتے ہیں کہ قتل دراصل جسم انسانی کے ڈھانچے کو تباہ کرنے کا نام ہے اور اگر کسی پر اس قدر بھاری چیز گرائی جائے جس سے وہ صحیح سلامت نہ رہ سکتا ہو تو یہ بھی قتل ہوگا۔ کیونکہ بھاری پتھر کسی پر گرانا ناقابل برداشت ہوتا ہے جس طرح تلوار سے زخم ناقابل برداشت ہوتا ہے کیونکہ زخم کا اثر پورے جسم میں سرایت کر کے اسے ناکارہ بنا دیتا ہے۔ اگر بھاری پتھر سے قتل کا ارادہ کیا تو وہ بھی قتل بالسیف کے حکم میں ہوگا۔

احناف کے نزدیک یہ مفہوم اور نتیجہ نص کے معانی میں شامل متصور ہوتا ہے، محض اجتہادی استنباط نہیں ہوتا۔ اس لیے حنفیہ اس طریقے سے بعض وہ احکام ثابت کرتے ہیں جو بذریعہ قیاس نہیں کرتے۔ شمس الائمہ سرخسی کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک دلالہ النص کے ذریعہ ثابت ایسے ہی جیسے اشارۃ النص کے ذریعہ ثابت امر ہوتا ہے۔ اگر ان دونوں کے درمیان مقابلہ کیا جائے تو فرق واضح ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ دونوں معانی بلاغت کی اقسام میں سے ہیں۔ ایک لفظی اور دوسرا معنوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم سزائیں اور کفارات دلالۃ النص کے ذریعہ تو ثابت کرتے ہیں لیکن یہ امور ہم بذریعہ قیاس ثابت نہیں کرتے۔

اقتضاء النص

بسااوقات ایسا ہوتا ہے کہ عقلی یا شرعی لحاظ سے کلام کی صداقت یا عقلی اور شرعی صحت الفاظ کے علاوہ کسی خارجی چیز کے وجود پر منحصر ہوتی ہے۔ جہاں بھی یہ صورت ہو کہ لفظ کسی معنی مقتضی پر دلالت کرے اسے اقتضاء النص کہا جائے گا۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلام کی صحت اور درستگی چونکہ اس معنی کا تقاضا کرتی ہے اس لئے اسے اقتضاء النص کا نام دیا گیا۔

وہ حقیقت جس کی بناء پر کلام کے مقدر ماننے کی ضرورت پیش آئے اسے مقتضی (تقاضا کرنے والی) کہا جاتا ہے اور وہ الفاظ جن کو مقدر مانا جاتا ہے انہیں مقتضٰی کہا جاتا ہے(۱)۔

اقتضاء النص کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے: کلام کا ان معانی پر دلالت کرنا جن کو مقدر تسلیم کرنے پر کلام کی صداقت یا عقلی و شرعی صحت موقوف ہو(۲)

---

(۱) اصول السرخسی (۱:۲۴۵) (۲) سنن ابن ماجہ (۲۶۶۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جمہور احناف' شوافع اور معتزلہ کے نزدیک وہ اسباب تین ہیں جو کلام میں کسی لفظ کے مقدر ہونے کا تقاضا کرتے ہیں :

ا۔ جسے مقدر تسلیم کرنے پر کلام کی صداقت منحصر ہو مثلاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان : "رفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکر ھوا علیہ" (میری امت سے خطاء اور نسیان اور وہ گناہ جو جبراً کروایا گیا ہو اٹھالیا گیا ہے)۔

واضح سی بات ہے کہ خطاء اور نسیان تو نہیں اٹھائے گئے ،اس کی دلیل یہ ہے کہ خطاء اور نسیان کا صدور تو امت محمدیہ سے ہو رہا ہے۔ کلام کے درست مفہوم کے لئے کچھ الفاظ مقدر ماننا پڑیں گے کیونکہ کلام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے جن کی زبان مبارک ترجمان وحی ہے۔

عبارت اس طرح ہو گی : رفع اثم الخطاء۔۔۔۔۔ یعنی خطاء اور نسیان کا جو گناہ ہے وہ معاف کر دیا گیا ہے۔ اس جیسے الفاظ مقدر ماننے سے کلام درست ہو سکے گا۔

ب) جس کو مقدر تسلیم کرنے پر کلام کی عقلی صحت کا مدار ہو مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے "واسئل القریہ" (لفظی معنی ہے بستی سے پوچھ لو) عقلی طور پر کلام کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس جملے میں مضاف مقدر مانا جائے' تو یہاں "واسئل اھل القریہ" (بستی والوں سے پوچھ لو) مقدر مانا جائے گا کیونکہ کسی بستی یا عمارتوں سے سوال عقلاً ناممکن ہے۔ اس کی ایک اور مثال یہ آیت ہے۔ "فلیدع نادیہ" نادی اس جگہ کو کہا جاتا ہے۔ جہاں قوم کو جمع کیا جاتا ہے ظاہر ہے کہ 'نادی' کو بلانا درست معنی نہیں ہے بلکہ عبارت اس طرح ہو گی فلیدع اھل نادیہ "یعنی اہل مجلس کو بلالیں" اب کلام درست ہو گیا ہے۔

ج) جسے مقدر ماننے پر کلام کی شرعی اور قانونی صحت موقوف ہو! مثلاً غلام کے مالک سے کہا جائے "اعتق عبدك عنى بالف" "اپنا غلام میری طرف سے ایک ہزار میں آزاد کر دو "غلام کی آزادی کے لئے پہلے اس کا مالک بننا ضروری ہے۔ گویا عبارت اس طرح ہے 'ملکنی ایاہ بالف ثم اعتقہ عنی" مجھے ایک ہزار میں اس کا مالک بنا کر میری طرف سے اسے آزاد کرو"

کیونکہ آزاد کرنا تبھی ممکن ہے جب پہلے اس کا مالک بنے۔ اس لئے کلام کی صحت کے لئے ان الفاظ کا مقدر ماننا ضروری ہے۔(۱)

---

(۱) اصول السرخسی (۱: ۲۴۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ دلالت کے مختلف طریقے اور متکلمین کا منہج

متکلمین کے نزدیک حکم پر لفظ کی دلالت کی دو بنیادی اقسام ہیں : منطوق اور مفہوم

منطوق کی تعریف :

جس پر لفظ مقام بیان میں دلالت کرے یعنی جو چیز ذکر کی گئی ہے اس کا حکم یا اس کے احوال میں سے کوئی حالت بیان کی گئی ہو خواہ وہ حکم مذکور ہو یا مذکور نہ ہو۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے :"ولا تقل لهما اف"(تو انہیں اف تک نہ کہنا اور نہ انہیں جھڑکنا)۔ فرمان خداوندی کے مطابق "اف" کہنے سے منع کر دیا گیا ہے اور اس پر لفظ محل بیان میں دلالت کرتا ہے۔ دوسری آیت میں فرمایا :"و ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن"[۱](اور تمہاری بیویوں کی بیٹیاں جو کہ تمہاری پرورش میں رہتی ہیں ان بیویوں سے کہ جن کے ساتھ تم نے صحبت کی ہو)۔

اس آیت میں اس بیٹی سے نکاح کی ممانعت ہے جو بیوی کے پہلے شوہر سے ہو۔ یہ معنی خود ان الفاظ کے اندر موجود ہے[۲]

مفہوم کی تعریف :

وہ چیز جو لفظ سے معلوم ہو لیکن محل بیان میں نہ ہو یعنی ایسی چیز کا حکم ہو جو ذکر نہیں کی گئی یا غیر مذکور چیز کی کوئی حالت بیان کی گئی ہو۔ مثلاً" ولا تقل لهما اف" سے معلوم ہوا کہ والدین کو مارنا بھی حرام ہے' اور یہ آیت :"و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات"[۳](اور جو شخص تم میں آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی پوری مقدرت اور گنجائش نہ رکھتا ہو تو وہ اپنے آپس کی مسلمان لونڈیوں سے نکاح کرے جو کہ تم لوگوں کی مملوکہ ہیں)۔ یہ آیت بتاتی ہے کہ جو آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتا ہو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا حرام ہے۔ یہ دونوں قسم کے معانی ہمیں آیات سے معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ محل بیان میں نہیں ہیں (یعنی بات اس موضوع پر نہیں ہو رہی ہے)۔

منطوق کی اقسام :

جمہور علماء کے نزدیک منطوق کی دو قسمیں ہیں :

۱۔ (النساء۔ ۲۳)

۲۔ ملاحظہ کیجئے مختصر المنتہی مع شرح العضد (۲/۱۷۱)' شرح جمع الجوامع' محلی (۱/۲۳۵)

۳۔ (النساء۔ ۲۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صریح اور غیر صریح۔ منطوق صریح وہ معنی ہے جس کے لیے لفظ کو وضع کیا گیا ہو اور لفظ کی دلالت اپنے معنی پر مطابقی ہو یا تضمنی[1]۔ مثلاً "و احل اللہ البیع و حرم الربوا"۔ پوری صراحت کے ساتھ یہ الفاظ بتاتے ہیں کہ سود حرام ہے اور خرید و فروخت حلال ہے۔

منطوق غیر صریح وہ معنی ہے جس کے لیے لفظ وضع تو نہ کیا گیا ہو لیکن وہ اس کا حاصل معنی یا معنی لازم ہو یعنی لفظ سے حکم بطور لزوم نکلتا ہو۔ التزامی طریقے سے لفظ کی دلالت، دلالت مطابقی یا تضمنی سے جدا ہوتی ہے۔[2]

مثلاً "و علی المولود لہ رزقھن و کسوتھن بالمعروف" (جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان کا کھانا اور کپڑا قاعدے کے موافق"۔ یہ آیت بتاتی ہے کہ نسب کا سلسلہ باپ سے ہو گا، ماں سے نہیں ہو گا اور یہ بھی ثابت ہوا کہ بچے کا خرچ ماں کے ذمہ نہیں ہو گا بلکہ باپ کے ذمہ ہو گا۔ اگرچہ ثبوت نسب اور اخراجات کے ثبوت کے لیے "لام" وضع نہیں کیا گیا بلکہ یہ تملیک کے لیے ہے لیکن ان میں سے ہر ایک اس معنی کو لازم ہے جس کے لیے یہ "لام" وضع کیا گیا ہے اور وہ اختصاص کا معنی ہے۔[3]

منطوق غیر صریح کی اقسام:

اس کی تین اقسام ہیں (۱) دلالت اقتضاء (۲) دلالت ایماء (۳) دلالت اشارہ۔

اس تقسیم پر علماء اصول اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں دلالت التزامی (الزامی مفہوم) کے بارے میں متکلم نے لفظ سے قصد کیا ہو گا یا قصد نہیں کیا ہو گا۔ اگر قصد کیا ہے تو اس کی بھی استقراء سے دو قسمیں بنتی ہیں:

پہلی یہ کہ کلام کے عقلاً یا شرعاً درست ہونے کا دارومدار اس مدلول پر ہو تو اسے اقتضاء النص کہا جائے گا۔

دوسری یہ کہ اگر کلام کے درست ہونے کا مدار مدلول (مفہوم) پر نہیں ہے تو اسے دلالت ایماء کہا جائے گا۔

اگر وہ مدلول کلام کرنے والے کا مقصود نہیں تو اسے دلالتِ اشارہ کہا جائے گا۔

ان تینوں اقسام کی تعریفات درج ذیل ہیں:

دلالت الاقتضاء:

لفظ اس معنی پر دلالت کرے جو متکلم کا مقصود ہے اور اس پر عقلاً یا شرعاً کلام کے درست ہونے کا انحصار بھی ہو۔ اس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں جہاں ہم نے حنفیہ کے منہج پر کلام کیا تھا۔ اور ابن حزم کے سوا دوسرے لوگوں کے نزدیک یہ آیت بھی اس کی مثال ہے "فمن کان منکم مریضًا او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر"[4] (جو شخص تم میں بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے ایام کا شمار رکھنا ہے) عبارت اس طرح ہے کہ جو

۱۔ دیکھیے مختصر المنتہی مع شرح العضد (۲: ۱۷۱)
۲۔ شرح المختصر (۲/۱۷۲)
۳۔ اصول السرخسی (۱/۲۳۶-۲۳۷)
۴۔ (البقرہ-۱۸۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تم میں سے بیمار یا سفر پر ہو اور روزہ توڑ دے تو دوسرے دنوں میں قضاء کرلے اس لیے کہ اگر مریض یا مسافر روزہ رکھ لیں تو پھر جمہور کے نزدیک ان پر کوئی قضا نہیں ہے۔[1]

دلالت الایماء :

اس سے مراد اس لازم معنی پر دلالت ہے جو کلام کرنے والے کا بھی مقصود ہو۔ لیکن عقلاً یا شرعاً کلام کی صحت کا مدار اس پر نہ ہو کیونکہ اس صورت میں حکم وصف کی وجہ سے لگایا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ وصف نہ ہوتا یا اس جیسی کوئی اور علت بیان نہ ہوتی تو اس حکم کے ساتھ اس صفت کا یکجا ہونا قابل قبول نہ ہوتا اور نہ کلام کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا۔ اس صفت کے ذکر سے حکم کی علت مفہوم ہو گی[2] اگرچہ یہ علت صراحت سے مذکور نہ ہو۔

الف۔ اس کی مثال ایک دیہات سے آنے والے ایک شخص کا یہ واقعہ ہے جس نے رسول اللہ ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا اور کہا کہ "میں نے رمضان میں دن کے وقت بیوی سے جماع کر لیا ہے"۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ "کوئی غلام آزاد کر دو"۔[3] اس سے معلوم ہوا کہ جماع غلام آزاد کرنے کا سبب بنا ہے گویا آپؐ نے یوں ارشاد فرمایا کہ "چونکہ تم نے جماع کیا ہے اس لیے اس کا کفارہ دو"۔

ب۔ اس کی ایک مثال یہ ارشاد ربانی بھی ہے "والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالاً من الله و الله عزیز حکیم"۔[4] (اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے سو ان دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کردار کے عوض میں بطور سزا کے اور اللہ بڑی قوت والے اور بڑے حکمت والے ہیں)۔ یہاں ہاتھ کاٹنے کا حکم "سرقہ" کے وصف سے مشروط ہے، سرقہ ہاتھ کاٹنے کی علت ہے اگر یہ علت نہ بنتا تو ہاتھ کاٹنے کا حکم بھی نہ ہوتا۔

---

[1] ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ مسافر کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان روزوں کی قضاء کرے جو کسی عذر کی وجہ سے رہ گئے ہوں۔ لہٰذا وہ سفر میں اسی رمضان کے فرض روزے رکھ ہی نہیں سکتا۔ (المحلی ۶ / ۲۴۳)

[2] دیکھیے شرح المختصر: ۲ / ۱۷۲

[3] اسے امام بخاری نے "کتاب الصیام باب اذا جامع فی رمضان" اور امام مسلم نے کتاب الصیام (۱۱۱۱) میں نقل کیا ہے۔ الفاظ تقریباً ایک جیسے ہیں صحیحین کے علاوہ حضرت ابو ھریرہ کی حدیث بھی ہے۔

[4] (المائدہ۔ ۳۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ج۔ رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد گرامی بھی اس کی مثال ہے۔ "من احیا ارضا میتة ھی له"[1] (جس نے بنجر زمین کو آباد کیا وہ اس کی ہے) زمین کی ملکیت کے لیے علت اور وصف' بنجر اور غیر آباد زمین کو آباد کرنا ہے۔ اگر یہ وصف نہیں ہو گا تو حق ملکیت بھی نہیں ہو گا۔ ورنہ صفت احیاء کے ذکر کا مفہوم ہی کیا رہ جاتا ہے۔ حضرت خثعمیہ[2] کا واقعہ بھی اس کی مثال بن سکتا ہے جس میں ان کے ایک سوال کے جواب میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ "تمہارا کیا خیال ہے اگر تم اپنے باپ کے قرض کی ادائیگی کرو گی تو کیا وہ ادا ہو جائے گا؟ تو اس صحابیہ نے کہا: ہاں ادا ہو جائے گا' تو آپؐ نے فرمایا: تو پھر اللہ کا قرضہ اس کا زیادہ حقدار ہے کہ اسے ادا کیا جائے۔[3]

دلالت الاشارہ:

اس سے مراد کسی لفظ کا اس لازم معنی پر دلالت کرنا ہے جو کلام کرنے والے کا مقصود نہیں ہے۔ مثلاً "و حمله و فصاله ثلاثون شهرا" (اس کا پیٹ میں رہنا اور دودھ چھوڑنا ڈھائی برس میں ہوتا ہے) کو اس آیت کے ساتھ ملائیں "و فصاله فی عامین" تو معلوم ہوتا ہے کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے۔ حالانکہ یہ امر یقینی ہے کہ دونوں آیات میں اس معنی کو بیان کرنا مقصود کلام نہیں ہے بلکہ پہلی آیت میں ماں کا حق اور ان تکالیف کا ذکر ہے جو مائیں حمل اور دودھ پلانے کے دوران اٹھاتی ہیں جبکہ دوسری آیت میں رضاعت کی زیادہ سے زیادہ مدت کا بیان ہے۔ بلاشبہ دونوں آیتوں کو ملا کر پڑھنے سے یہ معنی بھی لازم آتا ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ علامہ آمدی اور علامہ ابن حاجب نے اشارۃ النص کی مثال میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بھی پیش کیا ہے:

"مارایت من ناقصات عقل و دین اذهب للب الرجل الحازم من احداکن...[4] (باوجود عقل اور دین میں ناقص ہونے کے میں نے تم سے زیادہ کسی کو بھی ایسا نہیں دیکھا جو کسی ایک زیرک اور تجربہ

---

[1] مسند احمد' جامع ترمذی (۱۳۷۸)' سنن ابوداؤد' کتاب الخراج والامارۃ والفئی باب احیاء الموات (۳۰۷۳) بروایت سعید بن زید۔ [2] اس حدیث کی مختلف روایات ہیں' بعض میں راوی مرد ہے اور بعض میں عورت ہے اور ان روایات کا کچھ حصہ صحیحین میں بھی ہے۔ ملاحظہ کیجئے نیل الاوطار (۲۸۵/۴..........)

[3] الاحکام للآمدی (۳/۲/۷۲)

[4] امام بخاری نے "کتاب الحیض باب ترک الحائض الصوم" میں اسے روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کار آدمی کو دیوانہ بنا دینے والا ہو)۔ اس سے آمدی اور ابن حاجب نے استدلال کیا کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ اور طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ اور یہ بات بطور اشارۃ النص معلوم ہوتی ہے۔ علامہ آمدی اپنی کتاب "الاحکام" میں فرماتے ہیں "تیسری قسم دلالۃ الاشارہ (یعنی وہ مفہوم جو نص سے اشارۃً معلوم ہو) ہے۔ مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی "النساء ناقصات عقل و دین" "فقیل یا رسول الله مانقصان دینھن؟ قال تمکث احدا ھن فی قعربیتھا شطر دھرھا لاتصلی ولا تصوم" (عورتیں عقل و دین کے اعتبار سے ناقص ہیں۔ پوچھا گیا اے اللہ کے رسول' ان کے دین میں کیا نقص ہے؟ آپؐ نے فرمایا یہ نصف عرصہ گھر میں بیٹھی رہتی ہیں نہ نماز پڑھ سکتی ہیں اور نہ روزہ رکھ سکتی ہیں)۔

اس حدیث میں عورتوں کے دین میں کمی اور نقص کو بیان کرنا مقصود ہے اور اسی لیے آپؐ نے یہ بات فرمائی ہے' اس میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت یا طہر کی کم از کم مدت کا بیان مقصود نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کلام سے یہ بطور اشارہ لازم آتا ہے کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہو اور طہر کی بھی کم از کم مدت اتنی ہی ہو۔ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف مدت کا ذکر کیا ہے اور دین کے ناقص ہونے کے بیان میں یہ زیادہ سے زیادہ مدت ہے۔ اگر حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت اور طہر کی کم از کم مدت اس سے زیادہ ہوتی تو آپؐ ضرور بیان فرماتے[1]

اشارۃ النص کی بعض مثالیں حنفیہ کے منہاج اجتہاد کی بحث میں گزر چکی ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ منطوق کی چار اقسام ہیں:

۱۔	دلالت المنطوق الصریح	۲۔	دلالت الاقتضاء
۳۔	دلالت الایماء	۴۔	دلالت الاشارہ

مفہوم کی اقسام:

مفہوم کی علماء نے دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔ مفہوم موافق ۲۔ مفہوم مخالف

مفہوم موافق: لفظ میں جو حکم مذکور، وہی حکم اس مسئلے پر جاری کر دیا جائے جس کا ذکر اس کلام میں ہو اور دونوں احکام نفیاً اور اثباتاً باہم موافق ہوں۔ اس وجہ سے کہ دونوں احکام لفظ سے معلوم ہوتے ہیں۔

---

[1] الاحکام (۳/۹۲) مزید ملاحظہ فرمایئے شرح المختصر (۲/۱۷۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محض لغوی مفہوم کی معرفت سے تو اس میں تحقیق اور اجتہاد کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ صرف لغت سے رہنمائی مل جاتی ہے۔ مفہوم موافق کہنے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس لفظ میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ اس کے موافق ہوتا ہے جو بیان تو نہیں کیا گیا ہوتا لیکن وہ لغت سے ثابت ہوتا ہے۔

پھر اگر لغت سے ثابت شدہ معنی مراد لینا اولی ہو تو اس مفہوم کو "فحوی الخطاب" کہا جاتا ہے اور اگر دونوں حکم میں برابر ہوں تو اسے "لحن الخطاب" کہا جاتا ہے۔[1]

مثال : فلا تقل لھما اف و لا تنھرھما[2] (ان کو کبھی ہوں بھی مت کہنا اور نہ کبھی جھڑکنا)

اس سے معلوم ہوا کہ والدین کو "اف" کہنا حرام ہے تو مارنا بھی حرام ہے۔ جب کہ آیت میں صرف "اف" کہنے کی حرمت بیان کی گئی ہے۔

اور "مارنے" کی حرمت سے لفظ خاموش ہے کیونکہ "اف" اور "ضرب" دونوں میں اذیت دینے کا مفہوم مشترک ہے۔ بلکہ "اف" کہنے کی بہ نسبت مارنے پر یہ بدرجہ اولی دلالت کرتا ہے۔

ایک دوسری مثال : "ان الذین یاکلون اموال الیتمی ظلما انما یا کلون فی بطونھم نارا"[3]

(جو لوگ یتیموں کا مال ناحق کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں)

اس میں یتیم کا مال ناحق کھانے کی ممانعت صریح اور منطوق ہے جس سے مفہوم موافق کے ذریعہ مال کو جلانا، تلف کرنا اور اس کی حفاظت میں کوتاہی سب شامل ہے۔ تو مال تلف کرنا اور ناحق کھانا حکماً برابر ہیں۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں مال تلف ہو جاتا ہے۔[4]

۲۔ مفہوم مخالف

مفہوم مخالف سے ثابت وہ حکم ہے جو ثابت شدہ حکم کے مخالف مفہوم سے حاصل کیا جائے۔ اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ثابت شدہ حکم کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ جس جگہ وہ قید نہیں پائی جاتی وہاں اصل حکم کے خلاف حکم ثابت کیا جاتا ہے۔ اسے دلیل خطاب بھی کہا جاتا ہے۔

---

[1] شوکانی : (۱۷۸) المستصفی للغزالی (۲/۱۹۱)

[2] (الاسراء۔۲۳) [3] (النساء۔۱۰)

[4] شرح الجلال المحلی علی جمع الجوامع (۱/۱۷۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مثال :"من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات"[1]

(اور جو شخص تم میں آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی پوری مقدرت اور گنجائش نہ رکھتا ہو تو وہ اپنے آپس کی مسلمان لونڈیوں سے نکاح کرے جو کہ تم لوگوں کی مملوکہ ہوں)۔

مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ جو شخص آزاد مومن عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتا ہو اس کے لیے لونڈی سے نکاح کرنا حرام ہے۔

---

[1] (النساء۔۲۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ دونوں طریقوں کا موازنہ

ان دونوں طریقوں کا تحقیقی جائزہ لینے والے ہر محقق کو درج ذیل امور میں فریقین کے اختلاف اور نقطہ نظر کا فرق واضح دکھائی دے گا :

ا۔ متکلمین کے نزدیک دلالت کی چھ صورتیں ہیں جبکہ حنفی طریقے میں دلالت کی صرف چار اقسام ہیں۔

۲۔ احناف جسے اشارۃ النص کہتے ہیں متکلمین کے نزدیک بھی وہ اشارۃ النص ہی کہلاتا ہے۔

۳۔ احناف جسے اقتضاء النص کہتے ہیں متکلمین بھی اسے یہی نام دیتے ہیں۔

۴۔ احناف جسے دلالت النص کہتے ہیں متکلمین اسے مفہوم موافق کہتے ہیں۔

۵۔ احناف جسے عبارت النص کہتے ہیں متکلمین اس کے بالمقابل منطوق صریح اور دلالت الایماء کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

۶۔ مفہوم مخالف احناف کے نزدیک فاسد استدلال ہے اور اسے دلالت کا نام نہیں دیا جاتا۔ آئندہ اس کی تفصیل آجائے گی جبکہ متکلمین اسے دلالت تسلیم کرتے ہیں۔ جب مفہوم مخالف کی جملہ شرائط موجود ہوں تو یہ بھی اسی طرح حجت ہے جس طرح دلالت کی دیگر اقسام حجت ہیں اور یہ لفظ کی دلالت کے قبیل سے ہے۔ اس تلخیص سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تقسیم میں فریقین کا طریقہ ایک دوسرے سے مختلف ہے لیکن حاصل اور نتیجہ ملتا جلتا ہے بلکہ یوں محسوس ہوتا ہے کہ اختلاف صرف ناموں میں ہے فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ج۔ الفاظ سے مفہوم اخذ کرنے کے وہ قواعد جن میں اختلاف ہے :

دلالت کی ان اقسام اور طریقوں کے بارے میں علماء کا نقطہ نظر کیا ہے ؟ آیا جملہ اقسام اس لائق ہیں کہ ان سے احکام کی معرفت حاصل ہو سکے اور کسی حکم تک پہنچا جا سکے' یا کچھ اقسام ایسی بھی ہیں کہ ان سے کسی حکم کا حصول ممکن نہ ہو۔ ان اقسام میں سے اکثر پر علماء کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف بھی ہے۔ جن پر اتفاق ہے ان میں سے بعض یہ ہیں :

(الف) دلالت کی تمام اقسام میں سے عبارت النص' سب سے قوی قسم ہے' اس کے بعد اشارۃ النص کا مرتبہ ہے پھر دلالت النص (مفہوم موافق) اور پھر دلالت الاقتضاء (وہ مفہوم جو نص کا تقاضا ہو) کا مرتبہ ہے۔ جب زیادہ قوی دلالت کے مفہوم کا اس سے کم درجہ کی دلالت سے تعارض ہو گا تو زیادہ قوی دلالت کو ترجیح حاصل ہو گی اور اس وقت کم درجہ کی دلالت کا اعتبار نہیں ہو گا۔ شوافع کے نزدیک بوقت تعارض دلالت النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہو گی جبکہ احناف اشارۃ النص کو مقدم سمجھتے ہیں۔ احناف اشارۃ النص کو دلالت النص پر ترجیح

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دینے کے لیے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اشارۃ النص کی دلالت نظم سے ماخوذ ہوتی ہے کیونکہ یہ دلالت لفظ کے لوازم میں سے ہوتی ہے اور ملزوم کا ذکر لازم کے ذکر کا تقاضا کرتا ہے جبکہ دلالت النص لفظ سے ماخوذ نہیں ہوتی بلکہ اس کے مفہوم سے ماخوذ ہوتی ہے اور منطوق کی دلالت کو مفہوم کی دلالت پر ترجیح حاصل ہونی چاہیے۔

دلالت النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دینے کے لیے شوافع یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دلالت النص والا مفہوم عبارت سے لغوی لحاظ سے نکلتا ہے' اس لیے یہ عبارت النص کے قریب ہوتا ہے۔ جبکہ اشارۃ النص والا مفہوم لغۃً نص سے معلوم نہیں ہوتا۔ بلکہ اسے نص کے لوازم بعیدہ سے معلوم کیا جاتا ہے۔ تو جو چیز عبارت سے معلوم ہو رہی ہے اسے اس دلالت پر ترجیح حاصل ہو گی جو اس کے ان لوازم سے معلوم ہو رہی ہے جن میں مختلف معانی ہو سکتے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ دلالت النص میں معنیٰ کا مقصد شارع کی طرف سے واضح ہوتا ہے۔ اس کے برعکس معنیٰ لازم میں کبھی تو وہ معنیٰ مقصود ہوتا ہے اور اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے۔[1] علماء نے اس تعارض اور ترتیب کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :یا ایھاالذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد و الانثی بالانثی [2]

(اے ایمان والو تم پر (قانون) قصاص فرض کیا جاتا ہے مقتولین (بقتل عمد) کے بارے میں آزاد آدمی آزاد آدمی کے عوض میں' غلام غلام کے عوض میں اور عورت عورت کے عوض میں)۔

اور دوسری جگہ ارشاد ہے :و من یقتل مومنا متعمدا فجزاء ہ جھنم خالدا فیھا و غضب اللہ علیہ و لعنہ واعدلہ عذابا عظیما [3]

جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر ڈالے تو اس کی سزا جہنم ہے ہمیشہ ہمیشہ کو اس میں رہنا ہے اس پر اللہ تعالیٰ غضبناک ہوں گے اور اسے اپنی رحمت سے دور رکھیں گے اور اس کے لیے بڑی سزا کا سامان کریں گے۔

علماء اصول فرماتے ہیں کہ پہلی آیت بطریق عبارت النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ظلماً قتل کرنے کی صورت میں قصاص ہے' کیونکہ آیت میں "کتب علیکم" کا معنیٰ ہے "تم پر فرض کیا گیا" جبکہ دوسری آیت میں اشارۃ النص کی دلالت اس بات پر ہے کہ ظالم قتل کرنے والے پر قصاص نہیں ہے کیونکہ

---

[1] اصول الفقہ' شیخ محمد ابوزہرۃ (۱۳۹۔۱۴۰) [2] (البقرۃ: ۱۷۸) [3] (النساء: ۹۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اللہ تعالی نے اس کی سزا یہ بیان فرمائی ہے کہ اس کے لیے دائمی جہنم ہے' اس پر اللہ تعالی کا غضب ہے اور اس کے لیے دردناک عذاب تیار ہے۔ مقام بیان میں اسی سزا تک بات محدود ہے اور مقام بیان میں تحدید حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ دلالت کی اس قسم سے معلوم ہوا کہ مذکورہ قسم کے قاتل کے لیے دنیا میں کوئی سزا نہیں ہے بلکہ صرف اخروی سزا ہے لیکن چونکہ یہاں عبارت النص کو اشارۃ پر ترجیح حاصل ہے تو قصاص کی سزا ظلماً قتل کرنے والے کو دنیا میں بھی ملے گی۔[1]

(ب) اللہ تعالی کا ارشاد ہے :

"و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف"[2]

(اور جس کا بچہ ہے (یعنی باپ) اس کے ذمہ ان کا (یعنی ماں کا) کھانا اور کپڑا قاعدے کے موافق ہے)

یہ آیت اشارۃ النص کے طریقے سے دلالت کرتی ہے کہ حق نفقہ میں بیٹے کے مال پر ماں کے مقابلہ میں باپ کا حق مقدم ہے۔ مثلاً جب بیک وقت دونوں کو خرچ نہ دے سکتا ہو اور کسی ایک ہی کا خرچہ دینے کی استطاعت رکھتا ہو تو باپ زیادہ حقدار ہے کہ اسے خرچہ دیا جائے۔ کیونکہ جب بیٹے کا خرچ اکیلے باپ پر واجب ہے تو باپ بھی عند الحاجۃ دوسروں پر مقدم ہوگا لیکن اشارۃ النص کے طریق سے معلوم ہونے والا یہ حکم عبارت النص کے اس حکم سے ٹکرا رہا ہے جو حضرت ابو ہریرۃؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک آدمی حضور اکرمؐ کے پاس آیا اور عرض کی کہ لوگوں میں سے میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ حقدار کون ہے؟ آپؐ نے فرمایا : تیری ماں' پوچھا پھر کون؟ آپؐ نے فرمایا تیری ماں۔ پوچھا پھر کون؟ آپ نے فرمایا کہ تیری ماں' پوچھا پھر کون آپؐ نے فرمایا کہ تیرا باپ۔[3]

یہ حدیث عبارت النص کے طریقے سے دلالت کرتی ہے کہ حق نفقہ میں ماں کا حق باپ پر مقدم ہے یہی شوافع[4] کا مذہب ہے' احناف کا راجح[5] مذہب بھی یہی ہے اور حنابلہ[6] کا مسلک بھی یہی ہے۔ چونکہ شوافع کے نزدیک قرآن کے عام احکام میں خبر واحد کے ساتھ تخصیص جائز ہے اس لیے مذکورہ مثال درست

---

[1] اصول الفقہ' شیخ محمد ابو زہرۃ: ۱۳۹ نیز ملاحظہ کیجیے کتاب تفسیر النصوص' ڈاکٹر محمد ادیب صالح (۳۶۶ اور مابعد کے صفحات)

[2] (البقرۃ ۲۳۲)

[3] امام بخاری نے کتاب الادب اور امام مسلم نے کتاب البر کے آغاز میں یہ حدیث نقل کی ہے۔

[4] النھایۃ للرملی (۷/۲۱۳) [5] فتح القدیر (۳/۳۴۷) [6] مغنی ابن قدامۃ (۷/۵۹۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے لیکن احناف کے اصول کے مطابق دیکھا جائے تو مذکورہ مثال اس وقت تک صحیح نہیں بن سکتی ہے جب تک حدیث مشہور کے مقام تک نہ پہنچ جائے۔

(ا) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :

"و من قتل مومنا خطاء فتحریر رقبة مومنة "[۱]
(اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس پر ایک مسلمان غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا ہے)۔

یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ قتل خطاء میں کفارہ واجب ہے۔

جب قتل خطاء میں کفارہ واجب ہے تو قتل عمد میں تو بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیے۔ احناف کہتے ہیں کہ اگر ہم قتل عمد میں کفارہ کا وجوب دلالت النص سے تسلیم کرتے ہیں تو دلالت النص سے ثابت ہونے والا یہ حکم اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے اس حکم سے متعارض ہوگا جو اس آیت میں ہے و من یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فیها و غضب الله علیه و لعنه و اعدله عذابا عظیماً [۲]
(جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر ڈالے تو اس کی سزا جہنم ہے، ہمیشہ ہمیشہ اس میں رہنا ہے اور اس پر اللہ تعالیٰ غضبناک ہوں گے اور اسے اپنی رحمت سے دور کریں گے اور اس کے لیے بڑی سزا کا سامان کریں گے)۔

اس آیت میں اشارۃ النص سے ثابت ہوا کہ جان بوجھ کر قتل کرنے والے پر کفارہ واجب نہیں ہے اور یہ بات مقام بیان میں اس سزا کی تحدید سے واضح ہوئی۔ اس لیے یہاں اشارۃ النص کو دلالت النص پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اشارۃ النص زیادہ قوی ہے۔ ابن ملک شرح المنار میں فرماتے ہیں :

"اشارۃ النص میں لفظ اور لغوی معنی دونوں موجود ہوتے ہیں جبکہ دلالت النص میں صرف لغوی معنی ہی ہوتا ہے۔ تعارض کے وقت لغوی معنی کے مقابلہ میں لغوی معنی آنے کے بعد نظم تعارض سے محفوظ ہوتا ہے اس لیے اسے (اشارۃ النص کو) ترجیح حاصل ہوگی۔ [۳]

دلالت کے باب میں تین قواعد میں اختلاف ہے اور اس کے نتیجہ میں جزئیات میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے۔ وہ تین قواعد یہ ہیں :

۱۔ مفہوم موافق سے استدلال کرنا
۲۔ آیا مقتضائے حال میں عموم ہے ؟
۳۔ کیا مفہوم مخالف شرعاً حجت ہے تاکہ اس سے احکام کے استنباط میں استدلال کیا جا سکے۔

یہاں ہم تینوں کی وضاحت کریں گے اور اس کے ضمن میں اہم فقہی جزئیات کو بھی ذکر کریں گے۔

---

[۱] (النساء ۹۲) [۲] (النساء : ۹۳)

[۳] ابن ملک (۵۲۹/۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ا۔ مفہوم موافق سے استدلال

مفہوم موافق : ابھی ابھی یہ بات گزری ہے کہ مفہوم موافق جسے احناف دلالت النص سے تعبیر کرتے ہیں' سے مراد وہ دلالت ہے جو نص کے لفظ (منطوق بہ) سے نہیں بلکہ اس کے لغوی معنی سے معلوم ہو (جس کے بارے میں نظم کلام میں اور کچھ نہیں ہوگا)۔ یہ لغوی معنی ہر لغت جاننے والا معلوم کر سکتا ہے کہ اس کی دلالت ایک اور حکم پر ہو رہی ہے جو لفظ سے ثابت شدہ حکم کے مفہوم کے موافق ہے اور اس میں زیادہ غور و فکر یا اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

مفہوم موافق سے استدلال :

تمام فقہاء کا مفہوم موافق کے حجت ہونے پر اتفاق ہے البتہ اہل ظواہر کے نزدیک مفہوم موافق حجت نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس ہی کی ایک قسم ہے اور وہ قیاس کے قائل نہیں ہیں۔

ابن حزم اپنی کتاب "مختصر ابطال القیاس والرائی والاستحسان والتقلید و التعلیل" میں فرماتے ہیں :

"قیاس کو حجت تسلیم کرنے والے ان آیات سے قیاس ثابت کرتے ہیں : "فاعتبروا یا اولی الابصار"[1]

(اے اصحاب بصیرت اس سے عبرت حاصل کرو)

قال من یحی العظام و ھی رمیم قل یحییھا الذی انشاھا اول مرہ'[2]

(کہتا ہے ہڈیوں کو (خصوصاً) جبکہ وہ بوسیدہ ہو گئی ہوں کون زندہ کرے گا۔ آپ جواب دیجئے کہ ان کو وہ زندہ کرے گا جس نے اول بار انہیں پیدا کیا ہے")

"کذلك نخرج الموتی" [3]

(اسی طرح ہم نکالیں گے مردوں کو)

"کذلك النشور" [4]

(اسی طرح جی اٹھنا ہے)

"ولا تقل لھما اف" "سو ان کو کبھی ہوں بھی مت کرنا

---

[1] (الحشر۔۲) [2] (یس : ۷۸۔۷۹)

[3] (اعراف : ۵۷) [4] (فاطر : ۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"قیاس کے قائلین کہتے ہیں کہ "اف" کے علاوہ اذیت کی دیگر صورتیں اف پر قیاس کی جائیں گی۔ فرماتے ہیں "فلا تقل لھما اف" کسی بھی عقلمند اور عربی زبان جاننے والے نے "اف" کے کلمہ سے مارنے اور جنگ کرنے کا مفہوم نہیں لیا ہے اگر صرف یہی آیت ہوتی تو اذیت کی یہی شکل یعنی "اف" کہنا ہی حرام ہوتا اور باقی کوئی صورت حرام نہ ہوتی۔ اور اگر کسی ایسے شخص نے جس کی پٹائی ہوتی ہے اپنی مار پٹائی پر دو گواہ پیش کیے ہوں اور وہ گواہ کہیں کہ ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ مدعی کو مدعا علیہ نے "اف" کہا ہے تو یہ گواہ جھوٹے ہوں گے اور ان کے جھوٹا ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں: لیکن ان دو آیات کا سیاق و سباق بتاتا ہے کہ "اف" نہ کہنے سے مراد یہ ہے کہ والدین سے ہر طرح کی نیکی خواہ کم ہو یا زیادہ کی جائے ان سے نرمی سے پیش آنا چاہیے اور ہر قسم کی بدسلوکی سے اجتناب کرنا چاہیے۔ اس وجہ سے مارنا بھی حرام ہے' محض "اف" سے منع کرنے کی وجہ سے یہ معنی نہیں بنتا۔ اگر صرف "اف" کا یہ کلمہ کافی ہوتا تو بعد کے حصے کی ضرورت ہی نہیں تھی"۔[1]

علامہ آمدی "الاحکام" میں اہل ظواہر کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قیاس کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک اپنے غلام سے کہے کہ: زید کو ایک دانہ بھی نہ دو' نہ اسے اف کہو' نہ اس پر ذرہ برابر ظلم کرو' نہ اس کے چہرے پر شکن آنے دو' تو اس کلام سے فوری طور پر جو بات سمجھ میں آئے گی وہ یہی ہے کہ ایک دانے سے زیادہ دینا بھی ممنوع ہے' برا بھلا کہنا اور مارنا بھی ممنوع ہے' ایک دینار یا اس سے زیادہ حق تلفی بھی درست نہیں ہے' چہرے پر شکن کے علاوہ اذیت کی دیگر صورتیں مثلاً بات چیت ختم کر دینا بھی ممنوع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کلام "احفظ عفاصھا و وکاءھا" [2] (اس کی تھیلی اور دھاگہ حفاظت سے رکھو)۔ مال غنیمت کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول "ادو الخیط و المخیط" [3] (اگر دھاگہ اور سوئی کسی کو ملی ہو تو وہ بھی جمع کرا دے) کا مفہوم یہ ہوگا کہ کسی کو کجاوہ یا نقد جس شکل میں کوئی چیز ملی ہو اسے جمع کرا دے۔ اسی طرح یہ حدیث "من سرق عصا مسلم فعلیہ ردھا" [4] (جس کسی نے کسی مسلمان کی لاٹھی چرائی ہو تو اس پر اسے واپس لوٹانا

---

[1] مختصر ابطال القیاس (۲۳۔۳۰)

[2] مسند احمد' ابن ماجہ نے عبادہ بن صامت سے بھی یہ حدیث نقل کی ہے' حدیث نمبر ۲۵۸

[3] صحیح بخاری' کتاب اللقطہ' صحیح مسلم' کتاب اللقطہ' حدیث نمبر ۱۷۲۲

[4] حدیث کا یہ متن مسند احمد کا ہے۔ سنن ابی داؤد' کتاب الادب (۵۰۰۳) اور کتاب الفتن جامع ترمذی' (ص ۲۱۶۱) میں بھی معمولی سے لفظی فرق کے ساتھ ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ضروری ہے) کا مفہوم بھی یہی ہے کہ لاٹھی سے زائد قیمت کی چیز چرائی ہو تو تب بھی واپس کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی قسم اٹھاتا ہے کہ فلاں کے گھر ایک لقمہ بھی نہیں کھائے گا اور نہ ہی ایک گھونٹ پانی پیئے گا تو قسم کا تقاضا یہ ہو گا کہ ایک لقمہ سے زائد کھانا اور ایک گھونٹ سے زائد پینا بھی ممنوع ہو گا...[1]

جمہور فقہاء میں اس بات میں اختلاف ہے کہ مفہوم موافق دلالت لفظی ہے یا دلالت قیاسی۔ متکلمین' اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب [2] یہ ہے کہ یہ دلالت لفظیہ ہے یعنی یہ دلالت لفظ سے سمجھی جاتی ہے محل نطق سے معلوم نہیں ہوتی۔ امام شافعی اور بعض دیگر فقہاء کا خیال ہے کہ یہ دلالت قیاسیہ یعنی قیاس جلی ہے۔ امام شافعیؒ "الرسالۃ" میں فرماتے ہیں: "اور قیاس کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سب کا جامع قیاس ہے۔ بعض اقسام زیادہ قوی اور واضح ہیں۔ زیادہ قوی قیاس کی ایک صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب اللہ میں یا رسول اکرمؐ نے کسی چیز کی قلیل مقدار کو حرام قرار دیا ہو تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہو جائے گی کہ اس چیز کی کثیر تعداد بھی قلیل کی طرح حرام ہے' کیونکہ کثرت کو قلت پر ترجیح حاصل ہے۔ اسی طرح اگر اطاعت کی کم تعداد پر تعریف کی گئی ہو تو اس کی زیادہ تعداد بدرجہ اولیٰ تعریف کی مستحق ہو گی اور اگر کسی چیز میں زیادہ تعداد کو جائز قرار دیا ہو تو کم مقدار بدرجہ اولیٰ مباح ہو گی۔ اگر آپ مثالوں سے اس کی وضاحت پوچھنا چاہتے ہیں تو اس کی مثالیں یہ ہیں:

حضور اکرم ﷺ نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے مومن کی جان و مال کو حرام ٹھیرایا ہے اور اس کے متعلق بدگمانی کو ممنوع قرار دیا ہے ہاں البتہ اچھا گمان درست ہے" جب بدگمانی کو حرام قرار دیا ہے تو بدگمانی سے بڑھ کر جو ناحق بات ہو گی وہ بدرجہ اولیٰ حرام ہو گی۔ جو چیز کسی لحاظ سے بھی اگر بدگمانی سے بدتر ہے تو وہ زیادہ حرام ہو گی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرة شرا يره [3] (سو جو شخص (دنیا میں) ذرہ برابر نیکی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا اور جو شخص ذرہ برابر بدی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا)۔

معلوم ہوا کہ ذرہ برابر سے جو نیکی زائد ہو گی وہ زیادہ قابل تعریف ہے اور ذرہ برابر سے جو برائی زائد ہو گی وہ زیادہ قابل مذمت ہو گی۔ حربی غیر معاہد کفار کا خون اور مال ہمارے لیے جائز اور مباح قرار دیئے گئے ہیں اور اس میں کسی چیز کو حرام نہیں ٹھیرایا ہے تو ان کفار کے بدن اور کچھ مال بدرجہ اولیٰ مباح ہوں گے۔ بعض اہل علم اسے قیاس کا نام نہیں دیتے اور کہتے ہیں کہ جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے حلال یا حرام ٹھیرایا ہے یا اس کی

---

[1] الاحکام (۲/۱۴۳) [2] ارشاد الفحول (۱۷۳) المستصفیٰ (۲/۱۹۱)

[3] (الزلزال ۷۔۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تعریف یا مذمت کی ہے وہ اس حکم میں شامل ہیں اسے کسی اور چیز پر قیاس تو نہیں کیا جارہا ہے اس لیے اسے قیاس نہیں کہہ سکتے"۔[1]

اختلاف کا حاصل :

اس اختلاف کے نتیجہ میں حدود اور کفارات کے مسائل میں بھی اختلاف ہے۔ جن فقہاء کے نزدیک مفہوم مخالف قیاس کی ایک قسم ہے وہ حدود اور کفارات کو مفہوم موافق سے ثابت کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے کیونکہ پھر مفہوم موافق کو حدود اور کفارات کے لیے بطور ثبوت حجت پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ جو حضرات اسے دلالت لفظیہ کہتے ہیں' قیاس نہیں مانتے ان کے نزدیک حدود اور کفارات کا ثبوت اس سے جائز ہے کیونکہ یہ قیاس کی قسم نہیں ہے۔ دلالت النص کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

---

[1] الرسالہ (۵۱۳۔۵۱۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ عموم مقتضی

کیا عموم مقتضی معتبر ہے؟

اقتضاء النص کی تعریف پہلے گزر چکی ہے کہ اس سے مراد وہ دلالت ہے جس میں کلام کے عقلاً اور شرعاً درست ہونے کا دارومدار اس پوشیدہ مفہوم پر ہو جو معنی کلام سے سمجھ میں آئے۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ موقع و محل کی مناسبت سے اگر یہ محذوف متعین ہے تو چاہے وہ عام ہو یا خاص ہو حکم اس سے متعلق کر دیا جائے گا جیسے:

حرمت علیکم المیتة [1] (تمہارے اوپر مردار حرام کیا گیا ہے)

حرمت علیکم امھاتکم [2] (تمہارے اوپر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں)

یہاں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ پہلی آیت میں تحریم الاکل یعنی مردار کا کھانا حرام کیا گیا اور دوسری آیت میں تحریم مجامعت یعنی وطی کی حرمت بیان کی گئی ہے۔ [3]

مجتہدین کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عام لفظ کو محذوف مان کر حکم کو یوں حکم کا یہ تقاضا یا مقتضی عام ہوگا۔ اور تمام جزئیات پر حاوی ہوگا' اور یہ لوگ مقتضی میں عموم کے قائل ہیں۔ اس کو اصطلاحات علم اصول فقہ میں عموم مقتضی کہا جاتا ہے۔ چونکہ مقتضی حکم کے اثبات میں بمنزلہ منصوص کے ہوتا ہے اور اس سے ثابت شدہ حکم قیاس کی طرح نہیں بلکہ نص کی طرح ہوتا ہے تو صفت عموم کا اثبات بھی منصوص کی طرح قرار دیا جائے گا۔ عموم مقتضی کا یہ قول امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے۔ [4]

جمہور مجتہدین (جن میں احناف بھی شامل ہیں) اس بات کے قائل ہیں کہ کسی ایک متعین اور خاص مفہوم کو محذوف مان کر حکم اس کے متعلق کیا جائے اور مقتضی کے اندر عمومیت نہ پیدا کی جائے' تو فقہاء کی یہ جماعت عموم مقتضی کی قائل نہیں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ عموم لفظ کے عوارض میں سے ہے جبکہ مقتضی معنی ہے اس لیے عموم مراد نہیں لیا جائے گا۔

---

[1] (المائدہ۔ ۳) [2] (النساء۔ ۲۳) [3] ارشاد الفحول: (۱۳۱) کشف الاسرار (۲/ ۲۴۳۔ ۲۴۴)

[4] عموم مقتضی کے قول کی یقینی نسبت مجھے شوافع کی ان اصول کی کتب میں نہیں ملی ہے جو کتب مجھے دستیاب ہوئی ہیں البتہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے تلویح میں ذکر کیا ہے کہ "عموم مقتضی کا قول امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے" التلویح (۱/ ۱۳۷) اور احناف کی اصول کی کتابوں میں یہ نسبت امام شافعیؒ کی طرف ہے۔ دیکھیے حاشیہ عبدالعزیز البخاری علی اصول البزدوی (۲/ ۲۴۳)' اصول السرخسی (۱/ ۲۴۸)

[1] دیکھیے شرح مختصر المنتھی۔ (۲/ ۱۱۶)' الاحکام لآمدی (۲/ ۶۴) [2] اصول سرخسی (۱/ ۲۴۴) دیکھیے کشف الاسرار شرح اصول بزدوی (۲/ ۲۴۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

عموم مقتضی کے قائلین کے دلائل درج ذیل ہیں

۱۔ یہ کہ مقتضی کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) جب محذوف میں کئی احتمالات ہو سکتے ہیں تو پھر ان سب کو محذوف مانا جائے (۲) یہ کہ بعض کو محذوف مانا جائے (۳) یہ کہ کسی چیز کو محذوف نہ مانا جائے۔ یہ آخری صورت خلاف اجماع ہے جبکہ دوسری صورت یعنی کسی ایک احتمال کو محذوف ماننے کی صورت میں دوسرے احتمالات پر اسے کوئی ترجیح حاصل ہونا چاہیے جو نہیں ہے' تو صرف پہلی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ سب کو محذوف مانا جائے اور عموم مقتضٰی کے احوال کو مانا جائے۔

۲۔ یہ حدیث "رفع عن امتی" دلالت کرتی ہے کہ نفس خطاء کو اٹھالیا گیا ہے حالانکہ یہ معنی مراد لینا دشوار ہے کیونکہ خطا تو اپنی جگہ بطور ایک حقیقت موجود ہوتی ہے' اس لیے ایسا مفہوم محذوف ماننے کی ضرورت ہے جو "نفس خطاء اٹھا لینے" کے معنی کے قریب تر ہو اور یہ محذوف "رفع جمیع الاحکام" ہے۔ کیونکہ جب حقیقت کی نفی دشوار ہے تو ایسی چیز کی نفی کی جائے گی جو حقیقت (نفس خطاء) سے زیادہ قریب ہو تو وہ یہاں "جمیع الاحکام" ہے کیونکہ خطاء اور نسیان کی صورت میں اس کے جملہ احکام کا اٹھا لینا گویا نفس خطا کو اٹھا لینا ہے۔[۱]

جو لوگ مفہوم مقتضی کے عموم کے قائل نہیں ان کے دلائل یہ ہیں :

یہ کہ محذوف بنابر ضرورت مانا جاتا ہے۔ تو جتنا محذوف ماننے کی ضرورت ہو گی اتنا ہی مقدر مانا جائے گا۔ جہاں تک عموم کے بغیر ضرورت پوری ہو سکے اور کلام مفید ہو جائے اس سے آگے کسی حکم کو بلا ضرورت وسعت دینے کی ضرورت نہیں۔ علامہ سرخسی اصول سرخسی میں لکھتے ہیں : "مقتضی کا ثبوت ضرورت اور حاجت کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً اگر محذوف مانے بغیر نص کے متعلق حکم کیا جا سکتا ہو تو وہاں شرعاً اور لغۃً مقتضی ثابت نہیں ہو گا کیونکہ جو چیز بطور ضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اسی قدر ثابت ہوتی ہے جس قدر اس سے ضرورت پوری ہو سکے۔ اس لیے مقتضی کے لیے صفت عموم کے اثبات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی کلام مفید ہے۔ اس کی نظیر "مردار کھانے کی اجازت" ہے۔ مردار کھانا بوقت ضرورت مباح ہے لیکن اتنی مقدار مباح ہے جس سے زندگی بچائی جا سکے۔ اگر سیر ہو کر کھائے گا یا فروخت کرے گا یا ساتھ اٹھا کر لے جائے گا تو یہ سب ناجائز اور حرام شمار ہوں گے۔ وہ حکم جو منصوص ہو اس کے احکامات اس کے برعکس ہیں وہاں تو نفس نص پر عمل ہو گا اور اس کی نظیر حلال جانور کا ذبیحہ ہے جسے کھانا بھی جائز ہے اور دیگر فوائد اٹھانا بھی درست ہیں۔[۲]

---

۱ دیکھئے شرح مختصر المنتہی۔ (۲/ ۱۱۶)' الاحکام آمدی (۲/ ۶۴) ۲ اصول سرخسی (۱/ ۲۴۴) دیکھئے کشف الاسرار شرح اصول بزدوی (۲/ ۲۴۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدے میں اختلاف کے نتائج :

اس قاعدہ میں اختلاف کے نتیجہ میں مختلف فروعی مسائل میں بھی اختلافات پیدا ہوئے :

۱۔ اگر کوئی شخص نماز میں بھول کر، غلطی سے یا ناواقفیت کیوجہ سے بات کرلے تو اس نماز کے حکم میں اختلاف رائے ہے۔ امام شافعیؒ، مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص نماز میں بھول کر یا غلطی سے تھوڑی سی بات کرلے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی۔ امام نوویؒ نے جمہور کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔ ان حضرات نے اپنے مسلک کے لیے اس حدیث کے عموم مقتضی کو دلیل بنایا ہے' رفع عن امتی الخطاء والنسیان و ما استکرھوا علیہ (میری امت سے خطا اور نسیان کی ذمہ داری اٹھالی گئی ہے اور اس کی بھی جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو) جمہور علماء لفظ "حکم" یہاں محذوف مانتے ہیں اور اسے عام قرار دیتے ہیں۔ حکم میں دنیاوی حکم بھی آجاتا ہے یعنی نماز باطل نہیں ہوگی۔ اور اخروی حکم بھی آجاتا ہے یعنی خطاء اور بھول کی صورت میں آخرت میں بھی مواخذہ نہیں ہوگا۔

اس مسئلہ میں اس مذہب کے قائلین حدیث ذوالیدین کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔[۱] صحیح مسلم میں ابو ھریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز عصر پڑھائی تو دو رکعت کے بعد سلام پھیر دیا۔ ذوالیدین (ایک صحابی) اٹھے اور کہا: اے اللہ کے رسول آیا نماز میں کمی ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا کہ ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی ہے۔ ذوالیدین نے کہا کہ کوئی بات تو ہے اے اللہ کے رسول! حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: کیا ذوالیدین نے درست کہا ہے؟ صحابہ کرامؓ نے کہا: ہاں! اے اللہ کے رسول' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بقیہ نماز مکمل کی' پھر سلام کے بعد بیٹھنے کی حالت میں آپؐ نے دو سجدے کیے۔[۲]

حدیث ذوالیدین کی شرح کرتے ہوئے ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ : یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ " رفع عن امتی الخطاء والنسیان " میں لفظ "اثمھما اور "حکمھما" دونوں مقدر ہیں جبکہ اس کے برعکس بعض نے "اثم" کو ہی مقدر مانا ہے۔[۳]

امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں : اگر کسی نے یہ سمجھ کر بات کرلی کہ وہ نماز مکمل کرچکا ہے یا یہ بھول گیا کہ وہ نماز پڑھ رہا ہے اور بات کرلی' تو ایسی صورت میں باقی ماندہ نماز جاری رکھے اور سجدہ سہو کرلے۔

۱۔ الأم' شافعی ج ۱ ص ۱۲۳ ۲۔ صحیح مسلم' باب سجود السھو (۵۷۳)' صحیح بخاری' باب سجود السھو (۲/۶۶)' الأم للشافعیؒ (۱/۱۲۳)' الأم : (۱/۱۲۴) ۳۔ فتح الباری (۳/۶۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دلیل حدیث ذوالیدین ہے۔ کیونکہ اس صورت میں جب کوئی شخص بات چیت کرتا ہے تو وہ یہ سمجھ رہا ہوتا ہے کہ وہ نماز کی حالت میں نہیں ہے۔ اور جب نماز کی حالت نہ ہو تو کلام جائز ہے۔ عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذوالیدین کی حدیث کے مخالف نہیں ہے" کیونکہ ابن مسعودؓ کی حدیث مطلقاً کلام کے بارے میں ہے اور ذوالیدین والی حدیث بتاتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصداً بات چیت کرنے والے اور بھول کر بات چیت کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے کیونکہ آپؐ نماز میں ہی تھے یا یہ کہ بات چیت کرنے والے کا خیال یہ ہو کہ وہ نماز مکمل کر چکا ہے۔[1]

ابن مسعودؓ کی حدیث سے امام شافعی کی مراد وہ حدیث ہے جو اس نص کے قبیل سے ہے۔ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ سرزمین حبشہ آنے سے پہلے نماز کی حالت میں ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کہتے تھے تو آپؐ نماز میں ہی ہمیں سلام کا جواب دیتے تھے' جب ہم حبشہ سے واپس آئے تو میں حضور اکرم کی خدمت میں سلام کے لیے حاضر ہوا۔ آپؐ نماز پڑھ رہے تھے میں نے سلام عرض کیا لیکن آپؐ نے کوئی جواب نہیں دیا۔ میرے دل میں مختلف خیالات آنے لگے' میں بیٹھ گیا' جب آپؐ نے نماز مکمل کر لی تو میں آپؐ کے پاس آیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالیٰ اپنے نئے احکام جب چاہتا ہے بھیجتا ہے' ان نئے احکام میں سے یہ حکم بھی ہے کہ نماز کی حالت میں بات چیت نہ کرو۔[2]

احناف کا مذہب یہ ہے کہ جس نے بھی نماز میں بات چیت کی اسکی نماز باطل ہو جائے گی خواہ بھول کر بات کرے یا جان بوجھ کر۔ دلیل معاویہ بن حکم کی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ کا ارشاد گرامی نقل کیا گیا ہے :

"ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شئى من كلام الناس و انما هى التسبيح والتكبير و قراة القرآن"[3]

---

[1] الام (۱/۱۲۴) [2] الام (۱/۱۲۳)' یہ روایت صحیح بخاری میں قریب قریب انہی الفاظ سے مروی ہے' دیکھئے : ابواب العمل فی الصلوۃ باب ماینھی من الکلام فی الصلوۃ (۲/۵۹) [3] اس حدیث کو امام احمد' امام مسلم اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے' اس حدیث کا پورا واقعہ وہ ہے جسے امام مسلم نے صحیح مسلم میں معاویہ بن حکم سلمی کے واسطہ سے نقل کیا ہے فرماتے ہیں : میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا۔ ایک آدمی نے چھینک ماری تو میں نے "یرحمک اللہ" کہہ دیا' اس پر لوگوں نے مجھے گھورنا شروع کیا' میں نے کہا تمہاری ماں تمہیں گم کرے تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ مجھے دیکھتے ہو؟ تو وہ اپنے ہاتھ اپنی رانوں پر مارنے لگے' میں نے سوچا کہ وہ مجھے خاموش کرنا چاہتے ہیں تو میں خاموش ہو گیا' جب حضور اکرمؐ نماز پڑھ چکے۔ آپؐ پر میرے ماں=

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"نماز میں لوگوں سے بات چیت کی طرح کی کوئی چیز درست نہیں ہے' نماز تو نام ہے تسبیح' تکبیر' اور قرآن مجید پڑھنے کا"۔

احناف ابن مسعودؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ نماز میں ہر قسم کی بات چیت ممنوع ہے اور "رفع عن امتی..." والی حدیث کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ میری امت سے خطاء اور نسیان کی صورت میں ہونے والا گناہ اٹھالیا گیا ہے۔ احناف اس حدیث میں عموم مقتضیٰ کے قائل نہیں ہیں۔[۱]

فتح القدیر میں ہے "و قوله' رفع عن امتی... (اللہ نے میری امت سے گناہ اٹھالیا ہے) یہ مقتضی کی قسم ہے لیکن اس میں عموم نہیں ہے' کیونکہ مقتضی بنابر ضرورت ہوتا ہے' تو ایسی چیز مقدر مانی جائے جس سے کلام کا معنی درست ہو جائے' اور اس بات پر اجماع ہے کہ "گناہ کا اٹھایا جانا" مراد ہے۔ اس لیے دوسرا کوئی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ بصورت دیگر یہاں عموم لازم آئے گا اور اس کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ اور جو حضرات حکم مقدر مانتے ہیں اور اسے دنیا اور آخرت دونوں کے لیے عام کرتے ہیں تو وہ یہ نہیں جانتے کہ وہ یہ عمومیت بغیر اس امر کے کرتے ہیں کہ تصحیح کلام کے لیے اس کی ضرورت ہو۔[۲]

یہاں یہ بتادینا بھی ضروری ہے کہ امام شافعیؒ نے "الام" میں اس مسئلہ پر استدلال کرتے وقت عموم مقتضی کا ذکر نہیں کیا بلکہ ذوالیدین کی حدیث سے استدلال کرنے پر اکتفا کیا ہے اور احناف کا استدلال جن دو احادیث... حدیث ابن مسعودؓ اور حدیث معاویہ بن حکمؓ... سے ہے' اس کے رد میں فرماتے ہیں کہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذوالیدینؓ کی حدیث سے مقدم ہے[۳] اور معاویہ بن حکمؓ کو بھی آنحضرتؐ نے نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم

= باپ قربان ہوں... آپ سے زیادہ اچھی تعلیم دینے والا میں نے نہ پہلے دیکھا اور نہ بعد میں۔ اللہ کی قسم نہ مجھے مارا' نہ جھڑکا اور نہ برا بھلا کہا۔ آپؐ نے فرمایا کہ نماز میں اس طرح کی بات چیت درست نہیں... الحدیث۔ صحیح مسلم (۲/۷۵) باب تحریم الکلام فی الصلوۃ' حدیث نمبر ۵۳۷۔

۱۔ المبسوط (۱/۱۷۰۔۱۷۱)   ۲۔ فتح القدیر (۱/۲۸۰۔۲۸۱)

۳۔ یعنی ابن مسعودؓ کی حدیث مقدم ہونے کی وجہ سے منسوخ ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نہیں دیا تھا۔ امام شافعیؒ کے اس دعویٰ کی تردید میں احناف کہتے ہیں کہ ذوالیدین تو غزوہ بدر میں شہید ہو گئے تھے اور ابو ہریرہؓ فتح خیبر کے بعد مسلمان ہوئے' تو ان کے درمیان ایک بڑی لمبی مدت ہے۔ اس دعویٰ کی تردید میں کہا جاتا ہے کہ ذوالیدین کا نام خرباق تھا اور بدر میں جو شہید ہوئے تھے وہ "ذوالشمالین" تھے' اگر ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی صحابی کے لیے استعمال ہوتا تو نام ایک ہی ہوتا جس طرح کہ عموماً نام ایک ہی ہوتے ہیں۔[1]

ب۔ روزے دار کا بھول کر غلطی سے یا جبراً کھانا اور اس کا حکم

شوافع کہتے ہیں کہ اگر کسی نے روزے کی حالت میں بھول کر یا غلطی سے کھا لیا یا جبراً کسی کو کھلا دیا گیا تو اس کا روزہ ہو جائے گا اور اس پر کوئی قضاء لازم نہیں آئے گی۔ ان کی دلیل "رفع عن امتی..." میں عموم مقتضی ہے۔ شوافع حضرت ابو ھریرہؓ کی اس حدیث کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں "من نسی و هو صائم فاکل او شرب فلیتم صومه فانما اطعمه الله و سقاه[2] (روزے کی حالت میں جو بھول کر کھا پی لے تو اسے اپنا روزہ مکمل کر لینا چاہیے اسے تو اللہ نے کھلایا اور پلایا) ابن حبان اور دار قطنی کی روایت میں ان الفاظ کا بھی اضافہ ہے: "ولا قضاء عليه" (یعنی اس پر کوئی قضا نہیں ہے)

وہ شخص جسے زبردستی کسی نے کچھ کھلایا ہو اس کا بھی وہی حکم ہے جو بھول کر کھانے پینے والے کا ہے' بلکہ وہ بھول کر کھانے والے کے مقابلہ میں جبراً کھلائے جانے والے کے روزہ کا نہ ٹوٹنا بطریق اولیٰ ثابت کرتے ہیں۔ کیونکہ اسے تو دفع ضرر کے لیے کھانے کا حکم ہے۔[3]

امام نوویؒ "المجموع" میں فرماتے ہیں: روزے کے باطل نہ ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ جبر سے روزہ کھلوانے کی صورت میں روزہ دار کا اپنا فعل غیر موثر ہے' یہی وجہ ہے کہ وہ روزہ توڑنے کی وجہ سے

۱۔ دیکھئے الام (۱/ ۱۲۴۔۱۲۵) الاصابہ (۴/ ۱۴۰)
۲۔ امام بخاری' مسلم' ابوداؤد' ترمذی اور ابن ماجہ نے اسے روایت کیا ہے اور پہلے گزر چکی ہے۔
۳۔ دیکھئے النھایہ للرملی (۳/ ۱۶۸۔۱۶۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ مذکورہ صورت میں تو اسے حکم ہے کہ وہ روزہ توڑ دے' روزہ توڑنے سے شریعت نے منع نہیں کیا ہے۔ اسکا حکم اس شخص جیسا ہے جو بھول کر کھا پی لے بلکہ وہ اس سے بھی زیادہ اس بات کا حقدار ہے کہ جبر کی صورت میں روزہ نہ ٹوٹے۔ کیونکہ جبر کی صورت میں تو اسے حکم ہے کہ اپنی ذات سے دفع ضرر کے لیے کچھ کھالے جبکہ بھول کر کھانے والے کو نہ تو حکم ہے اور نہ ممانعت۔ ۱

حنابلہ کا مذہب اور دلائل وہی ہیں جو شوافع کے ہیں البتہ ابن عقیل سے روزے کے ٹوٹنے کا احتمال بھی منقول ہے۔ فرماتے ہیں "میرے نزدیک روزہ ٹوٹنے کا احتمال ہے" کیونکہ اس نے اپنی ذات سے ضرر کو دور کرنے کے لیے روزہ توڑا ہے تو یہ اس مریض کے حکم سے مشابہت رکھتا ہے جو بیماری سے بچنے کے لیے روزہ توڑ دیتا ہے اور اس شخص سے مشابہت ہے جو پیاس دور کرنے کے لیے پانی پیتا ہے۔ اور افطار پر مجبور کیے گئے شخص کا حکم اس سے جدا ہوگا کیونکہ وہ فعل ارادی کے مقام پر ہی نہیں ہے اور فعل افطار اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ ۲

احناف کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے غلطی سے کھالیا یا جبراً اسے کھلایا گیا تو وہ گنہگار تو نہیں ہوگا لیکن جبر کی صورت میں اسے قضاء کرنا پڑے گی۔ بھولنے کی صورت میں قضا نہیں ہے کیونکہ نسیان کی صورت میں عدم قضاء کا حکم سابقہ حدیث سے ثابت ہے۔ چونکہ بھول کر کھالینے کا جو حکم حدیث سے ثابت ہے وہ خلاف قیاس ہے اس لیے اس پر خطاء اور اکراہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جو حکم خلاف قیاس ہوتا ہے وہ اس حکم تک محدود رہتا ہے جس کے بارے میں نص Text میں ذکر ہو اور اس پر کسی اور چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ۳

نماز اور روزہ میں بھولنے والے کے حق میں جو فرق کیا جاتا ہے اس پر امام شافعیؒ نے تعجب کا اظہار کیا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں بھول کر بات چیت کر لے تو احناف کے نزدیک اس کی نماز باطل ہے لیکن روزے کی حالت میں بھول کر کھالے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا' حالانکہ دونوں کی تخصیص حدیث سے ہوئی ہے۔ ارشاد

---

۱ المجموع/٦/۳۲۵ ۲ مغنی ابن قدامہ (۳/۱۱۴-۱۱٦) ۳ ھدایہ اور فتح القدیر (۲/٦۳) ملاحظہ فرمایئے

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نبوی ہے "اگر کوئی شخص بھول کر کھا پی لے تو اسے اپنا روزہ مکمل کرنا چاہیے اور اس کی قضا نہیں ہے' اسی طرح کی ایک روایت ابو ہریرہؓ کی بھی ہے' البتہ یہ بات کہی گئی ہے کہ ابو ھریرہؓ سے اسے مرفوع روایت کرنے والا راوی حافظ نہیں ہے' امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب بھی مذکورہ صورت میں روزے کی قضاء کے قائل ہیں لیکن ہم ان کی رائے کو نہیں اختیار کرتے ہیں اور بعض دیگر علماء ہماری طرح عدم قضاء کے قائل ہیں۔ نماز میں بھول کر بات چیت کرنے والی حدیث ان کے خلاف دلیل بنتی ہے۔ روزے میں ارادی اور غیر ارادی طور پر کھانے میں جو فرق ہے وہ بھی نماز میں بات چیت کی صورت میں ان کے خلاف حجت ہے بلکہ نماز میں بھول کر بات چیت تو بدرجہ اولیٰ اس بات کی مستحق ہے کہ نماز باطل نہ ہو کیونکہ یہ تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے' تو پھر روزے میں عمد اور نسیان میں فرق کیسے کیا؟ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ بھول کر کھانے کی صورت میں روزے کی قضاء کے قائل نہیں تھے' ابو ہریرہؓ کی ہی رائے دلیل ہے' اس لیے عمد اور نسیان میں فرق کیا ہے اور پھر ذوالیدین کی اس روایت پر عمل ترک کیا جسے ابو ہریرہؓ' ابن عمرؓ' عمران بن حصین اور دیگر حضرات نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے حالانکہ اس روایت سے نماز میں عمداً اور بھول کر بات چیت کرنے میں فرق ظاہر ہوتا ہے اور یہ روایت نبی اکرمؐ سے ثابت شدہ ہے اور جو چیز نبی اکرمؐ سے ثابت ہے اس پر کسی بھی دوسری دلیل کے مقابلہ میں عمل کرنا زیادہ ضروری ہے۔ تو اس مسلک کے قائلین نے زیادہ ضروری اور ثابت شدہ چیز کو چھوڑ کر کمزور چیز کو اختیار کیا ہے جو ان کے نزدیک بھی کمزور ہے' انہوں نے دوسروں پر الزام دھرا جو یہ رائے رکھتے ہیں کہ روزے میں عمداً اور نسیان کے ساتھ کھانے کا حکم ایک جیسا ہے لیکن نماز میں وہ اسی رائے کو اختیار کرتے ہیں جس پر وہ تنقید کرتے ہیں کہ نماز میں عمداً بات کرنے اور بھول کر بات کرنے کا ایک ہی حکم ہے۔ وہ اس پر بھی قائم نہ رہے۔[1]

اگر کسی نے بھول کر یا غلطی سے کھا لیا یا جبراً اس سے روزہ تڑوایا گیا تو مالکیہ کے نزدیک وہ گنہگار تو نہیں ہوگا البتہ اس پر قضا لازم آئے گی[2] مالکی مذہب اکراہ اور خطاء میں احناف کے موافق ہے البتہ نسیان کی

۱۔ الأم (۲/۸۳) ۲۔ شرح الکبیر للدردیر علی سیدی خلیل (۱/۵۲۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صورت میں سب کے خلاف ہے۔ ابن دقیق العید نے اپنی کتاب "احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام" میں امام مالک کے اس مذہب کی توجیہ یہ کی ہے کہ: "امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ قضاء واجب ہے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے' کیونکہ اس صورت میں روزے کا ایک ایسا رکن ضائع ہو جاتا ہے جسے ادا کرنے کا حکم ہے۔ وہ چیزیں جن کی ادائیگی ضروری ہے ان میں نسیان یا بھول کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ قاعدہ کا تقاضا تو یہی ہے' امام مالکؒ کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ بھول سے کھانے والا اس شخص کی طرح ہے جو بھول کر رکوع ترک کر دے تو دونوں کو ایک رکن کا تارک تصور کیا جائے گا جس طرح رکوع ترک کرنے سے نماز نہیں ہوگی اسی طرح بھول کر کھانے سے روزہ بھی نہیں ہوگا۔

توجیہ کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس کے درست ہونے کا مدار اس قاعدہ کے عموم اور درست ہونے پر ہے کیونکہ یہ حکم ایک مخصوص نص کے ساتھ ہے اور روزے کے صحیح ہونے پر نص دلالت کرتی ہے اور یہ کہ اس پر کوئی قضاء لازم نہیں ہے"۔[1]

ابوہریرہؓ کی حدیث کو اختیار نہ کرنے کی توجیہ اور اس توجیہ کا رد نیل الاوطار میں نقل کیا گیا ہے۔ اس حدیث پر عمل نہ کرنے کا عذر بعض مالکیہ نے یہ پیش کیا ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور قاعدہ کے خلاف ہے' یہ عذر بالکل باطل ہے۔ یہ حدیث روزہ کے بارے میں ایک مستقل قاعدہ فراہم کرتی ہے' اگر اس طرح کے قواعد سے احادیث کو رد کیا جانے لگے تو پھر چند احادیث ہی قابل عمل رہ جائیں گی اور جو شخص جس حدیث کو چاہے گا رد کر دے گا۔ بعض علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث نفل روزے پر محمول ہے۔ یہ قول ابن التین نے ابن شعبان سے نقل کیا ہے اور ابن قصار کا قول بھی یہی ہے' عذر یہ پیش کیا ہے کہ حدیث میں رمضان کا تعین نہیں ہے' یہ بات بھی صحیح نہیں ہے اور ایک طرح کا عذر فاسد ہے کیونکہ حدیث میں قضاء کے بارے میں صراحتاً حکم ہے جس سے اس توجیہ کی تردید ہو جاتی ہے۔[2]

---

[1] حاشیہ الصنعانی علی شرح عمدۃ الاحکام (۳/۳۳۹)

[2] نیل الاوطار' شوکانی (۴/۲۰۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ج۔ جبری طلاق

مالکیہ' حنابلہ' شوافع' ابن حزم اور زیدیہ وامامیہ شیعہ کا مسلک یہ ہے کہ جبری طلاق واقع نہیں ہوتی۔ یہ اس حدیث کے عموم مقتضی کو دلیل بناتے ہیں "رفع عن امتی الخطاء"... اور تائید کے طور پر اس حدیث کو بھی پیش کرتے ہیں "لا طلاق فی اغلاق"[ل] "جبری طلاق واقع نہیں ہوتی" اغلاق کا معنی اکراہ ہے' جس طرح کہ ابن الاثیر نے "نہایۃ" میں ذکر کیا ہے۔ گویا اکراہ کی صورت میں بھی کسی چیز کو اس پر بند کر دیا جاتا ہے اور تصرفات سے روک دیا جاتا ہے جس طرح کہ کسی انسان پر دروازہ بند کر دیا جاتا ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ' حضرت علیؓ عبداللہ بن عمرؓ' ابن عباسؓ' ابن زبیرؓ اور جابر بن سمرۃؓ کا مذہب یہ ہے کہ اکراہ یعنی جبر میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔

قدامہ بن ابراہیم سے روایت ہے کہ عمر بن خطابؓ کے دور میں ایک آدمی شہد نکالنے کے لیے لٹک گیا۔ اس کی بیوی آئی اور رسی پر بیٹھ گئی' بیوی نے کہا تین طلاقیں دیدو ورنہ رسی کو کاٹتی ہوں' خاوند نے اللہ کا واسطہ دیا لیکن اس نے انکار کر دیا۔ خاوند نے اس کو تین طلاقیں دے دیں وہ شخص حضرت عمرؓ کے پاس گیا اور یہ واقعہ بتایا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: یہ طلاق نہیں ہے اس لیے رجوع کر لو۔[۲]

احناف کے نزدیک زبردستی طلاق دلوانے سے طلاق ہو جاتی ہے یہی مسلک امام نخعیؒ' ابن مسیبؒ' سفیان ثوریؒ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کا بھی ہے۔

احناف کی دلیل قیاس ہے' جبری طلاق کو مذاقاً طلاق پر قیاس کرتے ہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ اکراہ کی صورت میں جب اہلیت کی حالت میں اپنی منکوحہ کو اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیے طلاق دینے کا قصد کیا ہے تو وہ اس سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ چونکہ اس نے دو برائیوں میں سے ہلکی کو اختیار کیا ہے تو یہ اس

ل ملاحظہ فرمائیے: مغنی المحتاج (۳/۲۸۹)' مغنی لابن قدامہ (۷/۱۱۸) احمد' ابوداؤد اور ابن ماجہ (۲۰۴۶) نے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

۲ سعید بن منصور اور عبیدہ بن سلام نے روایت کیا ہے' دیکھئے نیل الاوطار (۶/۲۳۵-۲۳۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے قصد اور اختیار کی علامت ہے کہ اس نے دو شر دیکھے اور ان میں اھون (ہلکے) کو اختیار کیا' ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اس نے یہ فیصلہ اپنی رضامندی سے نہیں کیا لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ مذاق میں طلاق کا بھی یہی حکم ہے۔

ابن عباسؓ کی حدیث کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ یہ مقتضی کے قبیل سے ہے اور اس میں عموم نہیں ہے اس لیے اس میں ایسا "حکم" مقدر ماننا درست نہیں ہے جو دنیا اور آخرت کے احکامات کے لیے عام ہو بلکہ اس سے دنیا کا حکم یا صرف آخرت کا حکم مراد ہو گا' جب آخرت کا حکم مراد لینے پر اجماع ہے تو دنیا کا حکم مراد نہیں لیا جائے گا بصورت دیگر کلام میں عموم پیدا ہو جائے گا۔[1]

د۔ وضو اور غسل میں نیت کا وجوب

حنابلہ' مالکیہ' شوافع اور جمہور علماء کے نزدیک نیت وضو کے فرائض میں سے ایک فرض ہے یعنی وضو کے درست ہونے کے لیے نیت کا ہونا ضروری ہے[2] جمہور فقہاء "انما الاعمال بالنيات"[3] کے عموم مقتضی سے استدلال کرتے ہیں۔

فتح الباری کے مصنفؒ فرماتے ہیں اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں ہے کیونکہ اصل عبارت اس طرح ہو گی "لا عمل الا بالنية" (نیت کے بغیر عمل نہیں) حالانکہ عمل تو ہوتا ہے۔ لہذا عمل کے وجود کی نفی مراد نہیں ہے کیونکہ نیت کی نفی سے عمل کی ذات یا وجود کی نفی نہیں ہو گی بلکہ کبھی نیت کے بغیر بھی عمل کا وجود ہوتا ہے (کہ وہ صادر ہو گیا ہوتا ہے) بلکہ اس حدیث میں حکم کی نفی مقصود ہے مثلاً یہ کہ نیت کے بغیر فلاں کام درست یا کامل طریقہ سے ادا ہوا ہے یا نہیں۔ بلکہ نیت نہ ہونے سے عمل کی صحت کی نفی مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ کسی چیز کی صحت کی اس کی ذات سے مناسبت زیادہ ہوتی ہے' جبکہ حدیث کا لفظ ذات کی نفی

۱۔ فتح القدیر' ہدایہ (۳/۳۹)

۲۔ ملاحظہ کیجئے شرح الکبیر مصنفہ دردیر (۱/۹۳)' مغنی ابن قدامہ (۱/۱۱۰)

۳۔ اسے امام بخاری نے اپنی صحیح کے آغاز میں اور امام مسلم نے کتاب الامارہ (۱۹۰۷) میں نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں بالکل صریح ہے اور صفات کی نفی ضمناً ہو رہی ہے۔ چونکہ ذات کی نفی مراد لینا ممکن نہیں اس لیے یہ لفظ صفات کی نفی پر ہی دلالت کرے گا۔[1]

احناف کے نزدیک وضو میں نیت فرض نہیں ہے بلکہ سنت ہے اس لیے نیت کے بغیر بھی وضو درست ہو جائے گا' نیت کا مطالبہ تو محض حصول ثواب کی خاطر ہے اس سلسلہ میں احناف کے دلائل کا خلاصہ "خبر واحد کے ذریعہ نص پر زیادتی" کے باب میں ذکر کر دیا جائے گا۔

بعض لوگ اس حدیث کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ "اگر نیت ہو گی تو عمل کا ثواب ملے گا": امام سرخسی "مبسوط" میں فرماتے ہیں: حدیث سے استدلال کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ عمل کا ثواب نیت کے مطابق ملے گا۔[2]

یہ بات بتا دینا بھی ضروری ہے کہ احناف مقاصد یا عبادات مقصودہ مثلاً نماز' روزہ' حج اور وسائل عبادات یا عبادات غیر مقصودہ مثلاً وضو' غسل وغیرہ میں فرق کرتے ہیں۔ پہلی قسم یعنی مقاصد میں نیت کو واجب قرار دیتے ہیں اور دوسری قسم یعنی وسائل میں نیت کو واجب نہیں سمجھتے۔ پہلی قسم میں نیت کے وجوب پر "انما الاعمال بالنیات"[3] کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اگرچہ احناف عموم مقتضی کے قائل نہیں لیکن یہاں عموم مقتضی کے بغیر استدلال مکمل نہیں ہوتا۔

شوافع جو "انما الاعمال بالنیات" کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ نیت فرض ہے' ان پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اس حدیث "لا صلوة لمن لاوضو له ولا وضو لمن لا يذكر اسم الله عليه"[4] (جس کا وضو نہیں ہے اس کی کوئی نماز نہیں ہے اور جس نے بسم اللہ نہیں پڑھی اس کا وضو نہیں ہے) پر عمل کرتے ہوئے ظاہریہ کی طرح وضو میں بسم اللہ کے وجوب کے قول کو اختیار کریں۔ لیکن شوافع وضو میں بسم اللہ کے وجوب کے

---

[1] فتح الباری (۱/۹)

[2] المبسوط (۱/۷۲) [3] الزیلعی (۱/۹۹)' ہدایہ (۱/۱۸۵)

[4] مسند احمد' سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب التسمیۃ فی الوضوء' ابن ماجہ (۳۹۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قائل نہیں ہیں بلکہ اسے سنت قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ وضو میں بسم اللہ پڑھنا واجب ہے"۔[1]

۵۔ رات سے روزے کی نیت کرنا

تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روزے کے لیے نیت ضروری ہے کیونکہ روزہ ایک عبادت ہے اور بغیر نیت کوئی عبادت قبول نہیں ہوتی۔ البتہ رمضان کے روزوں میں نیت کے وقت میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک وہی نیت معتبر ہے جو رات سے ہو خواہ وہ رات کے ابتدائی حصہ میں کی ہو یا آخری حصہ میں۔ جمہور کی دلیل یہ حدیث ہے "من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له" (جس نے فجر سے قبل روزے کی نیت یا ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ نہیں ہوتا ہے) حدیث میں "یجمع" کا لفظ آیا ہے روزے میں اجماع سے مراد روزے کی پختہ نیت اور ارادہ کرنا ہے۔[2]

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جسے ابن جریج اور عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزمؒ نے امام زہریؒ سے اور انہوں نے سالمؒ سے اور انہوں نے حفصہؓ سے اپنے والد کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اکرمؐ نے فرمایا "من لم یبیت الصیام من اللیل فلا صیام له" (جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہوگا) ابن حزم نے ان الفاظ میں یہ حدیث نقل کی ہے "من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له" (جس نے فجر سے پہلے روزے کی پختہ نیت نہیں کی تو اس کا روزہ نہیں ہوگا) اس حدیث کو نسائی، ابوداؤد، اور ترمذی نے نقل کیا ہے۔ دار قطنی نے عمرہ عن عائشہ کی سند سے یہ حدیث نقل کی ہے، رسول اکرمؐ نے فرمایا: "من لم یبیت الصیام قبل طلوع الفجر فلا صیام له" (جس نے فجر سے پہلے رات سے روزے کی نیت نہیں کی اس کا روزہ نہیں ہے)۔ امام دار قطنی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں

---

[1] نیل الاوطار (۱/ ۱۳۴ اور بعد کے صفحات)

[2] علامہ خطابی معالم السنن میں فرماتے ہیں: لفظ "اجماع" سے پختہ ارادہ اور نیت مراد ہے۔ عربی زبان میں جمعت الرای اور "آزمعت" کا ایک ہی مفہوم ہے یعنی کسی ایک پر سب کا اتفاق ہو جانا۔ یہ حدیث امام احمدؒ، ابوداؤدؒ، نسائیؒ نے نقل کی ہے اور امام ترمذی نے اسے ص ۷۳۰ پر نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تمام راوی ثقہ ہیں۔ حفصہؓ کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اسے عبداللہ بن ابوبکر امام زہریؒ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں اور یہ حدیث ایک ثقہ راوی کی مرفوع حدیث ہے چونکہ یہ فرض روزہ ہے اس لیے قضاء روزے کی طرح نیت کا محتاج ہے۔[۱]

احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد روزے کی نیت کی تو روزہ ہو جائے گا۔ احناف مذکورہ حدیث کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس میں مطلق روزے کی نفی نہیں ہے بلکہ فضیلت اور کمال کی نفی ہے۔ بطور دلیل ایک اعرابی کی اس حدیث کو بھی پیش کرتے ہیں جس میں اس کے چاند دیکھنے کی گواہی کا تذکرہ ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "ہمارے پاس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد دلیل ہے جو آپؐ نے ایک اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا تھا "الا من اکل فلا یاکلن بقیہ یومہ و من لم یاکل فلیصم" (سنو! جس نے کچھ کھالیا ہے تو وہ بقیہ دن کھانے سے باز رہے اور جس نے نہیں کھایا ہے اسے روزہ رکھ لینا چاہیے) جس حدیث میں رات سے نیت کرنے کا حکم ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ اگر کسی نے رات سے نیت نہ کی ہو تو کامل روزے اور اس کی فضیلت سے محروم رہے گا۔[۲]

ان مسائل میں عموم مقتضی کے ہونے کا مدار اس بات پر ہے کہ محذوف لازماً ماننا پڑے گا' کیونکہ مقتضی کو مقدر مانے بغیر کلام درست ہی نہیں ہو سکتا۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ حذف کی ضرورت نہیں ہے مثلاً "لا صلوۃ' لا نکاح اور لا صیام" میں جو نفی ہے یہ شرعی ناموں کی نفی ہے اور یہ نفی کی وہی قسم ہے جس میں جزء یا شرط کی نفی سے اس کی شرعی حقیقت کی نفی ہو جاتی ہے' مثال کے طور پر "لا عمل" میں جو نفی ہے اس سے کبھی عمل کی حقیقت کی نفی مراد لی جاتی ہے اور لغوی معنی کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے' اسی طرح "رفع

---

[۱] المغنی ۳ / ۸۴ [۲] شرح الهدایہ: (۱/ ۱۱۸) امام بخاری نے اعرابی کی حدیث "کتاب الصیام باب اذا نوی بالنہار صوما" میں نقل کی ہے' مسلم نے اس کتاب الصیام (۱۱۳۵) "من اکل فی عاشوراء" میں نقل کی ہے۔ یہ حدیث عاشوراء کے دن کے روزے کے بارے میں بھی آئی ہے جیسا کہ بخاری کی حدیث کا پہلا حصہ اس پر دلالت کرتا ہے جس میں ہے کہ رسول اکرمؐ نے ایک آدمی کی ذمہ داری لگائی کہ وہ عاشوراء کے دن کے روزے کا اعلان کرے' ممکن ہے کہ رمضان کی فرضیت سے قبل عاشوراء کا روزہ فرض ہو۔ ملاحظہ فرمائیے المغنی لابن قدامہ ۳ / ۸۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

عن امتی" میں بھی صفت کی نفی ہے یعنی خطاء کے لوازم میں سے ایک لازم مراد ہے۔ اس بحث کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں ہم کوئی لفظ مضمر اور محذوف تسلیم کریں یا نہ کریں۔ دونوں صورتوں میں اجمال نہیں رہتا۔ ہاں اگر ہم کوئی لفظ محذوف تسلیم کریں اور محذوف اور مضمر کا اندازہ مختلف لگائیں اور سب اندازے (تقدیرات) باہم برابر ہوں، کسی کو بھی دوسروں پر ترجیح حاصل نہ ہو تو اس صورت میں یہ نص مجمل ہو جائے گی لیکن اگر ایک تقدیر اور اضمار کو دوسری پر ترجیح حاصل ہو تو پھر اجمال نہیں رہتا۔[۱]

آیئے دیکھتے ہیں کہ "الاحکام" میں علامہ آمدی کیا فرماتے ہیں:

"تیسرا مسئلہ: ارشاد نبوی "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کا اجمال نہیں ہے، ابو حسین بصری، ابو عبداللہ بصری اور دیگر علماء کا یہی مسلک ہے، اجمال کی نفی کرنے والے کہتے ہیں "کہ اگر اہل لسان شرعی احکام آنے سے قبل "سزا اور گرفت کی نفی" اپنے ظاہری لغوی میں مراد نہ لیتے تو پھر یہاں حذف لازم آتا۔ اگرچہ اس لفظ کو خطاء اور نسیان کے وجود کے اٹھائے جانے کے معنی میں لینا بھی دشوار ہے۔ لیکن صورتحال اس طرح نہیں ہے کیونکہ جو شخص بھی اہل لغت کے عرف سے آگاہ ہے وہ جب ایک مالک کی زبان سے اپنے غلام کے لیے یہ جملہ "رفعت عنك الخطاء والنسيان" (میں نے تجھ سے خطا اور نسیان کو اٹھا لیا ہے) سنے گا تو بلاشبہ اس کا یہی مفہوم اخذ کرے گا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک غلام سے کسی غلطی یا بھول کی وجہ سے گرفت نہیں کرے گا۔ قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کا جو معنی متبادر الی الذہن ہو وہ حقیقی معنی ہے خواہ اس میں وضع اصلی کا اعتبار کیا جائے یا عرف کا اعتبار کیا جائے، پھر فرماتے ہیں:

چوتھا مسئلہ: رسول اکرم ﷺ کے اس فرمان "لاصلوة الا بطهور" (طہارت کے بغیر نماز نہیں ہوتی) "ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل" (اس شخص کا روزہ نہیں ہوتا جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے۔ "لانكاح الا بولي و شاهدي عدل" (دو عادل گواہوں اور ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا ہے) کی

[۱] ملاحظہ فرمایئے: شرح مختصر ابن حاجب (۲/۱۵۹-۱۶۰) نیز شرح المحلی علی جمع الجوامع مع حاشیہ البنانی (۲/۵۹-۶۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

وضاحت میں علماء کا اختلاف ہے' لیکن قاضی ابو بکر اور عبداللہ بصری کے علاوہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس میں کوئی اجمال نہیں ہے یہاں تک کہ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ترجیح اسی صورت کو حاصل ہے کہ اس میں کسی قسم کا کوئی اجمال نہیں ہے۔ کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں: شارع نے ان ناموں میں شرعی عرف مراد لیا ہو گا یا شرعی عرف مراد نہیں لیا ہو گا بلکہ وہ لغوی معنی کے مرتبہ میں ہو گا۔ اگر شرعی عرف مراد لیا جائے تو شارع کے کلام سے اسی کا عرف مراد لیا جائے گا کیونکہ عموماً جہاں شارع کا اپنا عرف ہے وہ اسی میں مخاطب بھی ہوتا ہے۔ یہ صورت مراد لینے سے مذکورہ امور میں حقیقت شرعیہ کی نفی مراد لی جائے گی۔ حقیقت شرعیہ کی نفی ممکن ہے۔ کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ کلام کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے۔ اس لحاظ سے تو کوئی اجمال نہیں ہے۔ اگر مذکورہ امور میں وضع لغوی کا اعتبار کیا جائے تو پھر حقیقت شرعیہ کی نفی نہیں ہو گی۔

اگر دوسری صورت مراد لی جائے تو تب بھی اجمال اسی صورت میں پیدا ہو سکتا ہے جب یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ الفاظ شرع کے آنے سے قبل اہل لغت کے استعمال اور عرف میں اپنے ظاہری معنی میں نہ ہوں' حالانکہ حقیقت اس طرح نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ ان امور میں شارع اور اہل لغت کا کوئی عرف نہیں ہے اور اضمار ضروری ہے' پھر بھی اس بات پر اتفاق ہے کہ جو چیز بھی مضمر ہو گی اس سے مذکورہ چیزوں کی صحت اور کمال کے معنی مراد لینے کے علاوہ کوئی اور معنی مراد نہیں لے سکتے۔ بلکہ ضروری ہے کہ یہاں یہ معنی مراد لیا جائے کہ نماز' روزہ اور نکاح مذکورہ صورتوں میں درست نہیں ہوں گے یا کامل شکل میں ادائیگی نہیں ہو گی۔ اس کی دو وجوہات ہیں: پہلی یہ ہے کہ نفی کا یہ مفہوم لفظ کی دلالت سے قریب تر ہے کیونکہ جب شارع نے فرمایا "لا صیام و لا صلوۃ الابکذا" تو یہ الفاظ اصل فعل کی نفی پر دلالت مطابقی کے طور پر دلیل ہیں اور صفات کی نفی پر دلالت التزامی کے طور پر دلیل ہیں۔ اگر کسی مخالف دلیل کی وجہ سے دلالت مطابقی پر عمل دشوار ہو جائے تو اس کے بعد دلالت التزامی پر عمل کیا جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر لفظ عمل کی نفی پر دلالت کرے اور لفظ کو اپنے حقیقی معنی پر محمول کرنا بھی دشوار ہو جائے تو پھر ضروری ہو

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

گا کہ اسے قریب ترین مجازی معنی پر محمول کیا جائے جو اس سے زیادہ مشابہ ہے۔ یہ بات بھی بالکل ظاہر ہے کہ جو فعل درست نہ ہوا ہو اور کامل شکل میں نہ ہوا ہو' اس کی مشابہت اس فعل سے زیادہ ہے جو بالکل ہوا ہی نہیں بہ نسبت اس فعل کے جو ایک لحاظ سے ہوا ہے مگر دوسری حیثیت سے نہیں ہوا ہے' اس لیے اس مفہوم پر اسے محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اسی بنیاد پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ "لا عمل الا بالنية" اور "انما الاعمال بالنيات" میں صلوۃ اور صوم کی طرح کوئی شرعی اصطلاح نہیں ہے لیکن اہل لغت کے ہاں "فائدہ کی نفی" میں یہ لفظ معروف ہے اس کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔ اس میں بھی کسی قسم کا اجمال نہیں ہے"۔[1]

مذکورہ مسائل میں جو فقہاء مواخذہ کی نفی اور عمل کے درست ہونے کی نفی پر جس چیز کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں وہ عموم مقتضی نہیں ہے۔ بلکہ ان کی دلیل اس قاعدہ پر یا کسی اور دلیل پر مبنی ہے۔[2] ہمارے علم کی حد تک امام شافعیؒ سے عموم مقتضی کا کوئی صحیح قول منقول نہیں ہے۔ ان احکام میں ان کی دلیل بھی وہی اصول ہوگی جو علامہ آمدیؒ نے بیان کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کتابیں جن میں اصول سے فروع کی تخریج کا اہتمام کیا جاتا ہے مثلاً زنجانی وغیرہ' وہ عموم مقتضی کے قاعدہ پر ان احکام کی بنیاد نہیں رکھتیں بلکہ اضمار اور عدم اضمار' اجمال اور عدم اجمال پر اس کی بنیاد رکھتی ہیں۔[3]

علامہ زنجانی اپنی کتاب "تخریج الفروع علی الاصول" کی "کتاب الصوم" میں فرماتے ہیں: وہ نفی جس کی نسبت جنس فعل کی طرف ہو اس کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے مثلاً "لا صيام لمن لم يجمع

---

[1] الاحکام: (۳/ ۱۸۔ ۲۳) ملاحظہ فرمایئے: الاسنوی (۲/ ۱۴۵) اس میں بھی قریب قریب یہی بات کہی گئی ہے۔

[2] علامہ شوکانی نیت کی بحث میں فرماتے ہیں: "علماء فرماتے ہیں کہ اس ترکیب میں طرفین سے حصر ہے۔ یعنی "انما الاعمال بالنیات" پہلا کلمہ حصر "انما" ہے انما حصر کا صیغہ ہے۔ محققین کے نزدیک یہ وضع کے اعتبار سے اس مفہوم کا فائدہ دیتا ہے۔ دوسرا حصر لفظ "الاعمال" پر ال ہے' جو جمع پر داخل ہے اور استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ اس ترکیب کا مفہوم یہ ہوگا "اور ہر عمل نیت کے ساتھ ہے اور نیت کے بغیر کوئی عمل نہیں ہے" ملاحظہ فرمایئے نیل الاوطار (۱/ ۱۳۲)

[3] دیکھئے مفتاح الوصول: (۵۶: ۵۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الصیام من اللیل""جس نے رات سے نیت نہیں کی اس کا روزہ نہیں ہے" ہمارے نزدیک اسے مجملات میں شمار نہیں کیا جاتا۔ پھر اس سے اس مسئلہ میں بھی اختلاف پیدا ہوا کہ آیا رات سے نیت واجب ہے یا نہیں! پھر فرماتے ہیں کہ "لاصلوۃ الا بطھور' لاصلوۃ الا بفاتحہ الکتاب' لا نکاح الا بولی مرشد' لا صلوۃ لفرد خلف الصف" اسی قبیل سے ہیں۔

پھر فرمایا کہ "اس قسم کے بارے میں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ اگر ایک لفظ کا لغوی معنی بھی ہو اور شرعی معنی بھی ہو تو اسے شرعی معنی کے اطلاق کے وقت اس معنی کی طرف لوٹایا جائے گا جو شرع سے ثابت ہو گا' اسے حقیقت لغویہ پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ وہ شرعی معنی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے۔ جس طرح متکلم کے نزدیک حقیقی مفہوم مجازی پر مقدم ہوتا ہے' اسی طرح شرع اور اس کا معنی اللہ تعالیٰ کے خطاب میں مقصد کے لحاظ سے مقدم ہے۔ اسی طرح ہر اس لفظ کا حال ہے جس کا لغت میں کوئی حقیقی معنی ہو لیکن وہ استعمال کے لحاظ سے کسی اور نفی میں معروف ہو چکا ہو لفظ "فقیہ" "متکلم" اور "دابہ" (سواری) جیسے الفاظ سے وہی مراد لیا جائے گا جو معنی معروف ہو چکا ہے۔ اس لحاظ سے اس کا حقیقی معنی مجاز کی طرح ہو جائے گا اور اس میں کوئی اجمال باقی نہیں رہے گا' کیونکہ مجمل تو وہ لفظ ہے جس کے دو یا دو سے زائد معانی کا تعین لغت' شرع یا استعمال کے لحاظ سے نہ کیا جا سکتا ہو۔[1]

---

[1] ملاحظہ فرمایئے "تخریج الفروع علی الاصول" زنجانی' تحقیق ڈاکٹر محمد ادیب صالح (۴۶-۵۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ مفہوم مخالف سے استدلال

مفہوم مخالف :

پہلے گزر چکا ہے کہ مفہوم مخالف سے مراد یہ ہے کہ کسی لفظ سے اس مسئلے کا حکم نکالا جائے جس کے بارے میں نص خاموش ہے، لیکن یہ حکم اس مسئلے کے برعکس ہو جس کا کلام میں ذکر کیا گیا ہو' اس لیے کہ حکم منطوق (مذکور کلام) میں معتبر قیود میں سے کوئی قید اور شرط غائب ہوتی ہے۔ اس کو دلیل الخطاب اور مفہوم المخالفہ بھی کہتے ہیں۔

مفہوم مخالف کے حجت ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اور مختلف مذاہب کے مابین فروعی اختلافات میں اس اختلاف کا بہت بڑا کردار ہے۔ عبدالعزیز بخاری تو یہاں تک کہتے ہیں کہ "یہ مسئلہ فقہ میں اصل عظیم ہے"۔[۱] یعنی ایک بہت بڑا اصول اور قاعدہ ہے۔

ہم یہاں اس مسئلہ میں اصولیوں کی آراء ذکر کریں گے اور اس کے نتیجہ میں فروعی مسائل میں جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس کی بھی وضاحت کریں گے۔

مفہوم مخالف کی دیگر تفصیلات ذکر کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اس کی اقسام بیان کر دی جائیں کیونکہ اقسام کے بیان سے اس اصول پر جن مسائل کی بنیاد ہے ان کی وضاحت ہو جائے گی' اب ہم اقسام کی تفصیل شروع کرتے ہیں۔

مفہوم مخالف کی اقسام :

قیود کی مختلف اقسام کے اعتبار سے مفہوم مخالف کی بھی مختلف اقسام ہیں۔ علامہ آمدیؒ اور شوکانیؒ نے اس کی دس دس اقسام بیان کی ہیں۔ بقول علامہ آمدیؒ قوت اور ضعف کے اعتبار سے ان اقسام میں فرق مراتب ہے۔ ان میں سے اہم اقسام یہ ہیں :

---

[۱] کشف الاسرار اصول البزدوی (۲/۲۵۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۔ مفہوم صفت :

کسی وصف کے ساتھ مقید حکم پر لفظ کی دلالت مفہوم صفت کہلاتی ہے یعنی جہاں وصف کی نفی ہو گی وہاں اس حکم کی بھی نفی ہو گی جو منطوق کا حکم تھا۔ارشاد باری تعالیٰ ہے :" ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات"[۱]

(اور جو شخص تم میں سے مومن آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ مومن لونڈیوں میں سے جو تمہارے قبضہ میں آگئی ہوں (نکاح کرے)۔

اس آیت میں باندی کو مومنہ کے وصف کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے' جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی مسلمان مرد آزاد عورت کو مہر دینے کی استطاعت نہ رکھتا ہو اور آزاد عورت سے شادی کی طاقت نہ ہو تو اس کے لیے کسی مومن باندی کے ساتھ نکاح جائز ہے۔یہ بات تو منطوق یعنی مفہوم موافق سے معلوم ہوئی' لیکن مفہوم مخالف سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مسلمان مرد کے لیے کسی غیر مومن باندی خواہ وہ کتابیہ ہو یا مشرکہ ہو' سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے' باندی سے نکاح ایمان کے وصف سے مقید ہے' وصف ایمان کی نفی سے نکاح کے جواز کی بھی نفی ہو جائے گی۔یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ اصولیین کے نزدیک وصف سے مراد فقط شرط' عدد' غایۃ یا نحوی صفت نہیں ہوتی بلکہ محض دوسرے لفظ سے مقید کرنا مراد ہوتا ہے۔(وصف میں یہ سب مفاہیم داخل ہیں)۔

۲۔ مفہوم شرط :

وہ حکم جو کسی شرط سے مقید ہو اس کے لیے جو ثابت ہے شرط کی نفی کی صورت میں اس حکم کی نقیض پر لفظ کی دلالت مفہوم شرط کہلاتی ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے :" و ان کن اولات حمل فانفقوا علیھن"[۲] (اگر حمل سے ہوں (تو بچہ جننے تک) ان کا خرچ دیتے رہو)

---

[۱] (النساء۔۲۵) [۲] (الطلاق۔٦)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مفہوم موافق دلالت کرتا ہے کہ حاملہ کے لیے نفقہ واجب ہے۔ مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ وہ بائنہ جو حاملہ نہ ہو اس کے لیے نفقہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ نفقہ کا حکم جس شرط کے ساتھ مشروط تھا وہ ختم ہو گئی ہے۔

۳۔ مفہوم غایۃ :

غایۃ کے بعد اس حکم کی نقیض کا ثبوت جس سے نص خاموش ہے اور لفظ اس حکم پر دلالت کرے جو غایۃ کے ساتھ مقید ہو۔ مثلاً ارشاد ربانی ہے :"و کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر"[1] (اور کھاؤ پیو یہاں تک کہ صبح کی سفید دھاری رات کی سیاہ دھاری سے الگ نظر آنے لگے) اس نص کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ جس دن روزہ رکھنا ہو اس رات فجر تک کھانا پینا جائز ہے۔ فجر کا وقت کھانے پینے کے جواز کا غایۃ یعنی انتہاء ہے۔ غایۃ پر دلالت کرنے والا لفظ "حتی" ہے۔ مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ جو چیز رات تک جائز تھی وہ اس غایۃ کے بعد ممنوع ہو گئی ہے' غایۃ طلوع فجر ہے۔ اس کی مثال یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"ثم اتموا الصیام الی اللیل"[2] (پھر روزہ (رکھ کر) رات تک پورا کرو)

منطوق سے معلوم ہوا کہ دن کے وقت روزہ واجب ہے اور مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ رات کے وقت رزہ واجب نہیں ہے۔

۴۔ مفہوم عدد :

وہ حکم جو مخصوص عدد کے ساتھ مقید ہو' اس قید کی نفی سے اس پر نص کی دلالت سے ایسا حکم ثابت کیا جائے جو اس حکم کے مخالف ہو جس پر الفاظ دلالت کرتے ہیں مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة"[3]

---

[1] (البقرہ۔ ۱۸۷) [2] (البقرہ ۱۸۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

''اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی (۸۰) درے مارو''۔

نص کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ حد قذف ۸۰ کوڑے ہیں' مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے کہ ۸۰ کوڑوں سے زائد واجب نہیں ہے۔

۵۔ مفہوم لقب :

اسم جنس یا اسم علم کے الفاظ جس مذکورہ حکم پر دلالت کر رہے ہیں اس حکم کے علاوہ باقی سب سے اس حکم کی نفی مفہوم لقب کہلاتی ہے۔ علامہ آمدیؒ نے اس کی مثال وہ حدیث پیش کی ہے جس میں چھ اشیاء میں سود کی حرمت کا ذکر ہے۔ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے :

''الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر و الشعير بالشعير والتمر بالتمر و الملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى' الاخذ و المعطى فيه سوا''[1]

''سونے کا تبادلہ سونے سے' چاندی کا چاندی سے' گندم کا گندم سے' جو کا جو سے' کھجور کا کھجور سے' نمک کا نمک سے' برابر برابر اور دست بدست ہونا چاہیے' جس نے زیادہ دیا یا زیادہ طلب کیا تو اس نے سود لیا' لینے اور دینے والا برابر ہیں''۔

جو فقہاء مفہوم لقب کے قائل ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ نص میں مذکور ان چھ اشیاء کے علاوہ باقی کسی چیز میں سود ثابت نہیں ہے۔ اس طرح اس حدیث ''الماء من الماء'' سے معلوم ہوتا ہے کہ انزال کے بغیر محض عضو تناسل کے ڈھیلا پڑ جانے سے غسل واجب نہیں ہوتا کیونکہ پانی نہیں نکلا ہے۔ اکسال یعنی عضو تناسل کے ڈھیلا پڑ جانے سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے جماع کرے۔ لیکن انزال نہ ہو۔

---

[1] امام بخاری نے یہ حدیث کتاب البیوع میں متفرق ابواب میں ذکر کی ہے اور مسند احمد میں بھی اس کا ذکر ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۶۔ مفہوم حصر:

کلام میں حصر "انما"" ما"اور"الا" وغیرہ سے پیدا ہوتا ہے مثلاً "ما قام الا زید" الفاظ سے زید کا کھڑا ہونا ثابت ہوا لیکن مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ زید کے علاوہ کوئی بھی کھڑا نہیں ہوا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مفہوم مخالف سے استدلال کرنے میں فقہاء کے مذاہب :

جمہور شوافع' مالکیہ' اور حنابلہ مفہوم مخالف کو قابل استدلال سمجھتے ہیں۔ مفہوم لقب کے علاوہ باقی تمام اقسام سے استدلال کرتے ہیں۔ مفہوم لقب کو علامہ دقاق' بعض شوافع اور بعض حنابلہ قابل حجت مانتے ہیں۔ مفہوم مخالف کی بعض اقسام میں جمہور کے مقابلہ میں صرف چند علماء نے اختلاف کیا ہے مثلاً امام غزالیؒ اور علامہ آمدیؒ مفہوم مخالف کی بعض اقسام کو قابل استدلال نہیں سمجھتے۔ [1]

احناف کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے' وہ اسے استدلالات فاسدہ میں شمار کرتے ہیں۔ البتہ متاخرین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مفہوم مخالف کا قابل حجت نہ ہونا صرف کلام شارع کے ساتھ خاص ہے ۔جہاں تک فقہی کتب' معاملات' شرائط اور دیگر عبادات اور عام کلام کا تعلق ہے تو اس میں عرف اور عادت کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ لوگوں کی عادت یہ ہو کہ وہ بغیر کسی فائدہ کے اپنا کلام مقید نہ کرتے ہوں [2] شمس الائمہ کردریؒ فرماتے ہیں "شارع کے کلام میں کسی چیز کو مقید ذکر کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ بقیہ چیزوں سے حکم کی نفی کی جارہی ہے۔ البتہ لوگوں کے عُرف' معاملات' عقلیات اور کلام میں اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے"۔ [3]

دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نص میں مسکوت عنہ (جس سے نص خاموش ہے) سے منطوق (کلام میں مذکور) کے حکم کی نفی ہو رہی ہو تو وہ کسی دوسری دلیل کی بناء پر ہو گی مثلاً عدم اصلی یا براۃ اصلیہ کا اصول اختیار کیا جائے گا۔ غیر سائمہ جانوروں میں زکوۃ کی قید کا عدم وجوب حدیث میں سائمہ کی قید سے معلوم نہیں ہوا بلکہ یہاں عدم اصلی کا قاعدہ جاری ہوا ہے۔ کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ زکوۃ واجب نہیں ہے۔ [4]

---

[1] ملاحظہ کیجئے ارشاد الفحول' شوکانی (۱۷۹......) آمدی کی "الاحکام" (۲/ ۱۴۵......) شرح مختصر المنتہی (۲/ ۱۷۴)

[2] دیکھئے ارشاد الفحول علامہ شوکانی (۱۷۹)' شرح المنار' لابن الملک (۵۵۰..........)

[3] التقریر و التحبیر شرح التحریر (۱/ ۱۷۷)

[4] یعنی دلیل شرعی کے بغیر

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حدیث یہ ہے: "و فی سائمة الغنم فی کل اربعین شاة شاة"[1] (چرنے والی بکریوں میں ہر چالیس میں ایک بکری ہے)۔

ابوبکر جصاص اپنے اصول کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ہمارے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز میں تخصیص ہو اس کا حکم اسی تک محدود ہوگا' اس کے علاوہ بقیہ چیزوں سے حکم کی نفی نہیں ہوگی"۔[2]

مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے "و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا"[3]

(اور جب تم سفر کو جاؤ تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ نماز کو کم کر کے پڑھو بشرطیکہ تمہیں خوف ہو کہ کافر تمہیں ایذاء دیں گے)۔

اس آیت میں نماز قصر کے جواز کو فتنہ کے خوف سے مقید کر دیا گیا ہے جبکہ مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حالت خوف نہ ہو تو پھر قصر جائز نہیں ہے' لیکن صریح دلائل اس کے برعکس ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قصر کی سہولت حالت خوف اور امن دونوں میں ہے۔ یعلی بن امیہؓ کو اس آیت کے سلسلے میں اشکال پیش آیا تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ "امن کی حالت میں ہم نماز قصر کیسے کر سکتے ہیں؟ حالانکہ ارشاد خداوندی یہ ہے: "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا"۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: جس چیز سے آپ کو تعجب ہوا ہے اسی سے مجھے بھی تعجب ہوا تھا' میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا: "یہ صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ پر کیا ہے' سو اس کا صدقہ قبول کرو"۔

---

[1] یہ حدیث صحیح بخاری "کتاب الزکوة' باب زکوة الغنم" میں تقریباً انہی الفاظ میں مروی ہے۔

[2] دیکھئے تفسیر النصوص' ڈاکٹر محمد لویب صالح (۴۹۹)   [3] (النساء: ۱۰۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مفہوم مخالف کے بارے میں ابن حزمؒ کا موقف :

ابن حزمؒ کا مفہوم مخالف کے بارے میں وہی موقف ہے جو احناف کا ہے۔ ابن حزمؒ تو مفہوم موافق کے بھی قائل نہیں چہ جائیکہ مفہوم مخالف کو تسلیم کریں۔ جب قیاس میں پڑ جانے کے اندیشہ سے وہ اس بات کو بھی پسند نہیں کرتے کہ مساوات یا اولویت کی صورت میں منطوق (کلام میں مذکور) کا حکم مسکوت عنہ (جس سے کلام خاموش ہے) کو دیا جائے تو بدرجہ اولیٰ وہ مفہوم مخالف کو قابل استدلال تصور نہیں کریں گے۔ ابن حزم کی جماعت ظاہریہ کا بھی یہی موقف ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں : "ابو محمد کہتے ہیں (ابو محمد سے مراد ابن حزم ہیں) کہ اس مقام پر بہت سے لوگوں سے غلطی ہوئی ہے' اور انہوں نے بہت زیادہ ٹھوکر کھائی ہے اور الجھاؤ پیدا کیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اللہ یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ایسی کوئی نص (واضح حکم) آجائے جو کسی عدد' وقت یا صفت کے ساتھ مقید ہو تو اس عدد' وقت یا صفت کی نفی کی صورت میں حکم بھی اس منصوص (مذکور) حکم کے برعکس ہوگا کیونکہ کسی حکم کو ان مذکورہ چیزوں سے مختص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ جہاں یہ قید نہیں ہے وہاں یہ حکم بھی نہیں ہوگا۔ دوسرا گروہ جس میں جمہور اہل ظواہر' بعض شوافع مثلاً ابو العباس بن سریج اور بعض مالکیہ شامل ہیں' کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں بلا دلیل شرعی انتفاء قید سے انتفاء حکم لازم نہیں آتا۔

ابو محمد کہتے ہیں : اس قول کے علاوہ دوسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ اہل ظواہر کا مکمل موقف اس بارے میں یہی ہے کہ ہر خطاب یا کلام سے وہی چیز اخذ کی جائے گی جو اس میں مذکور ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور بات اس سے اخذ نہیں کی جائے گی وہ حکم خواہ مفہوم موافق سے معلوم ہوتا ہے یا مفہوم مخالف سے۔ اس کے علاوہ جو حکم بھی ثابت کیا جائے گا اس کا مدار دلیل پر ہے۔"[1]

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ "بہت سے احکام میں اہل ظواہر کا وہی مسلک ہے جو مفہوم کے

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام (۷ / ۸۸۶) مطبعۃ الامام

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قائل جمہور فقہاء کا ہے' لیکن ان احکام میں اہل ظواہر مفہوم کے علاوہ کسی اور چیز سے استدلال کرتے ہیں مثلاً...... برأۃ اصلیہ۔ یا کسی اور دلیل سے' ہم اس کی ایک مثال ذکر کرتے ہیں:

ابن حزمؒ فرماتے ہیں: فقہاء کہتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول "انما الولاء لمن اعتق"[1] (حق ولاء صرف اسی کو ملے گا جس نے آزاد کیا)۔ اس بات کی دلیل ہے کہ جس نے آزاد نہیں کیا اسے حق ولاء بھی نہیں ملے گا۔

ابو محمد کہتے ہیں کہ: فقہاء کا خیال درست نہیں ہے' کیونکہ اصول یہ ہے کہ کسی کا کسی پر کوئی حق ولاء نہیں ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ "یا بنی آدم" (اے اولاد آدم) اور دوسری جگہ ہے: "انما المومنون اخوۃ"[2] (مومن تو آپس میں بھائی بھائی ہیں) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "کل المسلم علی المسلم حرام"[3] (ہر مسلمان (کی جان مال آبرو) دوسرے پر حرام ہے) پھر مذکورہ حدیث میں آپؐ سے یہ ارشاد نقل ہوا کہ: آزاد کرنے والے کے لیے حق ولاء واجب ہے اور جس نے غلام آزاد نہیں کیا اس کا وہی حکم باقی رہا جو آغاز آفرینش سے تھا یعنی یہ کہ کسی ایک انسان کا دوسرے پر کوئی حق ولاء نہیں ہے' ہاں حق ولاء وہاں ثابت ہو گا جو ایسے اجماع سے واجب ہو جو رسول اکرمؐ کے حکم کی حیثیت سے یقینی طور پر منقول ہو۔ مثلاً وہ شخص جو ایسے شخص کی نرینہ اولاد سے پیدا ہوا ہو جسے آزاد کیا گیا ہو' اس کی ولایت اس شخص کو حاصل ہو گی جو آزاد کرنے والے کے نسب سے ہو۔[4]

---

[1] صحیح بخاری کتاب المکاتب' باب مایجوز من شروط المکاتب

[2] الحجرات: ۱۰

[3] ابو داؤد نے کتاب الادب فی الغیبۃ (۴۸۸۲)' ابن ماجہ نے کتاب الفتن (۳۹۳۳) اور امام مسلم نے کتاب البر و الصلۃ (۲۵۶۴) میں ذکر کیا ہے۔

[4] الاحکام فی اصول الاحکام (۷: ۹۸۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مفہوم مخالف سے استدلال کی شرائط :

مفہوم مخالف کو قابل استدلال تسلیم کرنے والے فقہاء اسے غیر مشروط طور پر قابل استدلال نہیں سمجھتے بلکہ کچھ شرائط عائد کرتے ہیں جو درج ذیل ہیں :

۱۔ مسکوت عنہ میں مساوات یا اولیٰ ہونا ظاہر نہ ہو ورنہ مسکوت عنہ کا جو حکم ثابت ہو گا وہ مفہوم موافق سے ہو گا مفہوم مخالف سے نہیں ہو گا۔

۲۔ زیادہ راجح دلیل سے تعارض نہ ہو' اگر زیادہ قوی دلیل سے تعارض پیدا ہو جائے تو مفہوم مخالف کو ترک کر کے اس دلیل پر عمل کیا جائے گا جو زیادہ قوی ہے مثلاً۔

۱۔ ارشاد ربانی ہے :"و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا ان الکفرین کانوا لکم عدوا مبینا"[۱]

(اور جب تم سفر کو جاؤ تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ نماز کم کر کے پڑھو بشرطیکہ تمہیں خوف ہو کہ کافر تمہیں ایذاء دیں گے)۔

اس آیت نے نماز قصر کو حالت خوف کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے' مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ حالت امن میں نماز قصر جائز نہیں ہے۔ لیکن اس مفہوم مخالف کا تعارض اس نص صریح سے ہے جس میں حالت خوف و امن میں عام رخصت ہے۔ ایک روایت ہے کہ یعلی بن امیہؓ کو اس آیت میں کچھ توقف (اشکال) ہوا تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے دریافت کیا :"حالت امن میں ہم کس طرح قصر کر سکتے ہیں جبکہ ارشاد ربانی ہے "و اذا ضربتم فی الارض... " حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ : جس چیز نے آپ کو تعجب میں ڈالا ہے اس نے مجھے بھی تعجب میں ڈالا تھا' میں نے رسول اکرمؐ سے اس کے بارے میں پوچھا' آپؐ نے فرمایا کہ : یہ ایک صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے تم پر کیا ہے اس کا صدقہ قبول کرو"۔ یہاں چونکہ نص قوی ہے اس لیے مفہوم مخالف کو

---

[۱] النساء :۱۰۱

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ترک کیا جائے گا۔

۲۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "انما الماء من الماء"[۱] (غسل انزال سے لازم آتا ہے)، مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ انزال کے بغیر غسل واجب نہیں ہے۔ لیکن اس مفہوم مخالف کا تعارض حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے ہے: "اذا قعد بین شعبها الاربع، ثم مس الختان الختان فقد وجب الغسل"[۲] (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب مرد چاروں کونوں کے درمیان بیٹھ جائے اور شرمگاہ شرمگاہ سے مل جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے)۔ یہاں مفہوم مخالف پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ حکم یہ ہے کہ اگر انزال نہ بھی ہو تب بھی شرمگاہوں کے باہم ملنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

تیسری شرط:

تخصیص اغلبیت کی بنیاد پر نہ ہو مثلاً ارشاد خداوندی ہے "و ربائبکم اللاتی فی حجور کم"[۳] (اور جن عورتوں سے تم مباشرت کر چکے ہو ان کی لڑکیاں جنہیں تم پرورش کرتے ہو)۔ یعنی ان عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہے۔

چونکہ اکثر ربیبہ[۴] گود میں ہوتی ہے اس لیے گود کی قید ذکر کر دی۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ لڑکی جو گود میں نہ ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے بلکہ اس سے بھی نکاح حرام ہے، گود میں ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

چوتھی شرط:

مسکوت عنہ (یعنی جس کا ذکر کلام میں نہیں ہوا ہے) کے حکم کے اثبات کے علاوہ قید کسی اور مقصد

۱۔ امام احمد و امام مسلم نے اسے روایت کیا ہے۔

۲۔ امام مسلم نے کتاب الحیض (۳۴۹) میں نقل کیا ہے، امام احمد اور امام ترمذی نے بھی روایت کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔ ترمذی کے الفاظ یہ ہیں کہ "اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل" (۱۰۹)۔ دیکھئے نیل الاوطار ۱/۱۹۳۔

۳۔ النساء۔ ۲۳ ۴۔ ربیبہ سے مراد وہ لڑکی ہے جو سابقہ شوہر سے پیدا ہوئی ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یا فائدہ کے لیے نہ لائی گئی ہو مثلاً کسی چیز سے نفرت دلانا مقصود ہو یا احسان جتانا مطلوب ہو یا کوئی اور مقصد ہو تو پھر بھی مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کیا جائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "یا ایھا الذین امنوا لا تاکلوا الربٰوا اضعافاً مضاعفة"[1] (اے ایمان والو! دوگنا، چوگنا سود نہ کھاؤ)۔

اس آیت میں "اضعافاً مضاعفة" کی قید لگانے کا مقصد زمانہ جاہلیت کی اس سودی شکل سے نفرت دلانا ہے جس میں دوگنا چوگنا سود وصول کیا جاتا تھا اور قرض خواہ کی مقروض کے مال پر گرفت مضبوط ہو جاتی تھی۔ یہاں بھی مفہوم مخالف مراد نہیں لیا جا سکتا۔ ایک دوسری آیت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ قید سود کی اس شکل سے محض نفرت دلانے کے لیے ذکر کی گئی ہے "و ان تبتم فلکم رؤوس اموالکم"[2] (اگر توبہ کر لو گے تو تمہیں اپنی اصل رقم لینے کا حق ہے)۔ دوسری جگہ فرمان خداوندی ہے: "وھو الذی سخر البحر لتاکلوا منه لحما طریا"[3] (وہی تو ہے جس نے دریا کو تمہارے قابو میں کیا تا کہ اس سے تازہ گوشت کھاؤ)۔ یہاں گوشت کے ساتھ تازہ ہونے کی قید ہے۔ لیکن اس قید سے یہ لازم نہیں آتا کہ باسی گوشت ممنوع ہے کیونکہ کبھی وصف ذکر کر کے اس نعمت کا بندوں پر احسان جتانا مقصود ہوتا ہے۔

پانچویں شرط:

جو قید ذکر کی گئی ہے وہ کسی اور چیز کے ضمن میں نہ ہو بلکہ مستقلاً ذکر کی گئی ہو، اگر وہ قید ضمناً ذکر کی گئی ہو تو مفہوم مخالف حجت نہیں ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے "ولا تباشروھن و انتم عاکفون فی المساجد (اور جب تم مسجدوں میں اعتکاف بیٹھے ہو تو ان سے مباشرت نہ کرو)۔ یہاں مساجد کی قید کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے، کیونکہ حالت اعتکاف میں مباشرت مطلقاً ممنوع ہے۔

چھٹی شرط:

مسکوت عنہ کو کسی خوف یا کسی اور وجہ سے ترک نہ کیا گیا ہو مثلاً حکم سے جہالت کی وجہ سے۔ جلال

---

1. (آل عمران۔۱۳۰) 2. (البقرہ۔۲۷۹) 3. (النحل۔۱۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الدین محلی نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ ایک شخص ابھی ابھی مسلمان ہوا ہو اور وہ مسلمانوں کی محفل میں بیٹھا ہوا ہو۔ وہ اپنے غلام کو رقم دے کر یہ حکم دے "اسے مسلمانوں پر خرچ کر دو" جبکہ اس کی مراد یہ بھی ہو کہ غیر مسلموں پر بھی خرچ کرو۔ لیکن غیر مسلموں (مسکوت عنہ) کا ذکر اس نے اس لیے نہ کیا ہو کہ مسلمان اسے منافق نہ سمجھ لیں۔ اس کی مثال یہ بھی دی گئی ہے "فی الغنم السائمة زكوة" کہ چرنے والے جانوروں پر زکوۃ ہے) اور قائل کو ان جانوروں کا حکم معلوم نہ ہو جنہیں خود گھاس و چارہ ڈالا جاتا ہے۔[۱]

ساتویں شرط :

وہ قید کسی سائل کے سوال کے جواب میں یا کسی مخصوص واقعہ کی وجہ سے ذکر نہ کی گئی ہو۔ مثلاً اگر کوئی پوچھتا ہے کہ آیا سائمہ (چرنے والی) بکریوں میں زکوۃ ہے؟ تو اسے جواب دیا جائے کہ سائمہ بکریوں میں زکوۃ ہے۔ یہاں سائمہ کی قید لگانے کا مقصد یہ ہوگا کہ مخاطب کے پاس صرف سائمہ بکریاں ہیں۔

مفہوم مخالف کے قائلین کے دلائل:

مفہوم مخالف کے قائلین جن دلائل سے استدلال کرتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں :

۱۔ ائمہ لغت کا فہم :

ابو عبید قاسم بن سلام۔ جو ائمہ لغت میں سے ہیں نے جب یہ ارشاد نبوی سنا "لي الواجد يحل عقوبته و عرضه"۔[۲]

(مالدار کے ٹال مٹول کرنے پر اسے سزا دی جا سکتی ہے اور اس کی توہین کی جا سکتی ہے)' تو فرمایا کہ : اس سے معلوم ہوا کہ نادار آدمی اگر قرضے کی ادائیگی میں لیت و لعل کرے تو اسے سزا نہیں دی جا سکتی۔

---

[۱] دیکھئے شرح جمع الجوامع 'المحلی البنانی کے حاشیہ پر ۱:۱۷۸ [۲] شرح مختصر المنتہی (۲/۱۷۴)' ارشاد الفحول (۱۷۹) [۳] امام بخاری نے کتاب الاستقراض میں تعلیقاً اسے نقل کیا ہے 'امام احمد' ابو داؤد اور نسائی نے "عمرو بن ابیہ" کی سند سے "کتاب الاقضیه باب الحبس فی الدین" میں نقل کیا ہے۔ ابن ماجہ وغیرہ نے (۲۴۲۷) بھی اس کی تخریج کی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا "مطل الغنی ظلم"[۱] (مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے) تو فرمایا کہ : یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ جو مالدار نہ ہو اس کا ٹال مٹول کرنا ظلم نہیں ہے۔ اس کے علاوہ بھی اس کی مثالیں ہیں۔ امام شافعیؒ جو لغت کے بھی امام ہیں وہ بھی مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں : اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہل کتاب کی آزاد عورتوں سے نکاح کی اجازت میرے نزدیک اس بات کی دلیل ہے کہ اہل کتاب کی لونڈیوں سے نکاح حرام ہے 'واللہ اعلم۔ چونکہ لغت سے یہ بات ثابت ہے کہ کسی چیز کے مباح ہونے یا حرام ہونے کے ساتھ جب کوئی صفت ذکر کی جاتی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ جو چیز اس صفت سے خارج ہے اس کا حکم اس مطلوبہ چیز کے مخالف ہے جس کے ساتھ صفت ذکر کی گئی ہے۔ مثلاً حضور اکرمؐ نے ہر ڈاڑھ والے درندے کو کھانے سے منع کیا ہے۔[۲] یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس درندے میں یہ صفت نہ ہو وہ مباح ہے۔[۳]

۲۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فہم :

قتادہؓ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی "استغفرلهم اولا تستغفرلهم ان تستغفرلهم سبعين مرة فلن يغفرالله لهم "[۴] (تم ان کے لیے بخشش مانگو یا نہ مانگو (بات ایک ہی ہے) اگر تم ان کے لیے ستر مرتبہ بھی بخشش مانگو خدا انہیں معاف نہیں کرے گا) تو آپؐ نے فرمایا "قدخبرنی ربی فواللہ لا زیدن علی السبعین "[۵] (میرے رب نے بتادیا میں بے شک میں ضرور ستر سے زائد مرتبہ استغفار کروں گا)۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی سمجھا کہ نص میں ستر مرتبہ استغفار کا جو حکم ہے وہ ستر مرتبہ سے زائد استغفار کے حکم سے مختلف ہے یعنی وہ منطوق (مذکور) کے حکم کے برعکس ہے۔

۱۔ امام بخاریؒ نے کتاب الاستقراض میں "باب مطل الغنی ظلم" میں ابوہریرہ سے روایت کیا ہے۔ امام مسلمؒ نے اسے (۱۵۶۴) "مساقات" میں روایت کیا ہے 'اور اسے اصحاب سنن نے بھی روایت کیا ہے۔

۲۔ امام مسلمؒ نے ابو ثعلبہ سے کتاب الصید والذبائح (۱۹۳۲) میں نقل کیا ہے۔ امام احمد اور دیگر محدثین نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

۳۔ الانعام (۵ : ۶) ۴۔ التوبۃ : ۸۰

۵۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ابن عمرؓ کی سند سے مروی ہے۔ صحیح بخاری کے الفاظ یہ ہیں : انما خیرنی او اخبرنی ... فرهم اولا تستغفرلهم ان تستغفرلهم سبعين مرة فلن يغفرالله لهم فقال سازيده على سبعين...... الخ' صحیح بخاری : کتاب التفسیر' (مترجم)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ فہم صحابہ :

تمام صحابہ کرامؓ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور اکرمؐ کا یہ ارشاد گرامی : "اذا التقی الختانان فقد وجب الغسل" (جب شرمگاہ شرمگاہ سے مل جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے) ناسخ ہے' اور "الماء من الماء" منسوخ ہے۔ اگر "الماء من الماء" (غسل انزال کی صورت میں واجب ہے) والی حدیث اس بات (مفہوم مخالف) پر دلالت نہ کرتی کہ انزال کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا تو مقدم الذکر روایت اس کے لیے ناسخ نہ ہوتی۔

یعلی بن امیہؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے اس آیت کے متعلق دریافت کیا "فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" کہ اب تو لوگ حالت خوف میں نہیں ہیں۔ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ مجھے اسی چیز پر تعجب ہوا تھا جس پر آپ کو ہوا ہے تو میں نے اس کے متعلق آپؐ سے پوچھا تھا تو کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا : "صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته"[1] (یہ صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ پر کیا ہے' اس کے صدقہ کو قبول کرو) : حالانکہ یعلی بن امیہؓ اور حضرت عمرؓ فصحاء عرب تھے۔ انہوں نے یہی سمجھا اور حضور اکرمؐ نے بھی اس فہم پر نکیر نہیں فرمائی اور مذکورہ جواب دیا۔

۴۔ کسی چیز کو صفت سے معلق کرنا علت سے متعلق کرنے کی طرح ہے' علت سے معلق کرنے کی صورت میں علت کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہے اس لیے یہی حکم صفت کا بھی ہوگا۔

۵۔ اگر قید کے ذکر سے مسکوت عنہ (جس سے نص خاموش ہے) کے لیے وہ حکم ثابت نہ ہو جو مذکور حکم کے برعکس ہے تو پھر اس مذکور تخصیص یا قید کا کوئی فائدہ نہیں رہتا' کیونکہ مقصد یہ ہے کہ اس قید اور تخصیص کے علاوہ حکم نہ ہو۔ چونکہ مفہوم مخالف ثابت نہ کرنے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ تخصیص یا قید

۱۔ امام مسلم اور اصحاب سنن نے اسے روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بے فائدہ ہے' حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے' کیونکہ جب فصحاء اور بلغاء کے کلام میں تخصیص بلا فائدہ درست نہیں ہو سکتی تو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام تو اس بات کے زیادہ لائق ہے کہ اس میں کوئی چیز بلا فائدہ نہ ہو۔[1]

مفہوم مخالف کو ناقابل استدلال تصور کرنے والے فقہاء کے دلائل :

مفہوم مخالف کو نہ ماننے والے فقہاء کے چند دلائل یہ ہیں :

۱۔ وہ حکم جو کسی صفت کے ساتھ مختص ہے' اگر صفت کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہو تو اس کے لیے دلیل دلیل عقلی ہو گی یا نقلی۔ اب دلیل عقلی کا تو لغات میں کوئی عمل دخل نہیں ہے یا اگر دلیل نقلی ہے تو پھر خبر متواتر ہو گی یا خبر واحد۔ خبر متواتر کا تو کوئی ذریعہ نہیں ہے اور خبر واحد تو صرف ظن (گمان) کا فائدہ دیتی ہیں' جس کا لغات کے ثبوت میں اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے حکم اس لغت کے مطابق ہو گا جس پر اللہ کا کلام نازل ہوا ہے اور حضور اکرم ﷺ کا کلام بھی اس کے مطابق ہے۔ خطاء کے امکان کے باوجود خبر واحد کا قول اختیار کرنا جائز ہے۔

۲۔ اگر حکم کو کسی قید سے مقید کرنا اس بات کی دلیل ہوتا کہ قید کی نفی سے حکم کی نفی ہو جائے گی تو پھر درج ذیل مثال میں کسی سے یہ سوال کرنا قبیح ہوتا : اخرج الزکوۃ عن ما شیۃ السائمہ (اپنے سائمہ جانوروں سے زکواۃ دو)۔ اس موقع پر اگر وہ شخص پوچھتا ہے : کیا میں غیر سائمہ سے زکوۃ ادا کر دوں ؟ کیونکہ (مفہوم مخالف معتبر ہونے کی وجہ سے) اس استفہام پر تو لفظ دلالت کرتا ہے اور باوجود اس کے یہ سوال قبیح نہیں بلکہ اچھا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ مفہوم مخالف معتبر نہیں)۔

۳۔ اگر حکم کسی قید سے مقید کرنا اس بات کی دلیل ہوتا کہ قید کی نفی سے حکم کی نفی ہو جائے گی تو خبر میں بھی یہی قاعدہ جاری ہوتا' کیونکہ امر اور خبر صفت کے ساتھ مختص ہونے میں بدیہی طور پر شریک ہیں'

---

[1] ملاحظہ کیجئے الاحکام' آمدی (۲/۱۴۵.........)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہاں تو لازم باطل ہے کیونکہ اگر ایک شخص کہتا ہے "میں نے سائمہ بکریاں چرتے ہوئے دیکھی ہیں" تو یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ غیر سائمہ بکریاں نہیں دیکھی ہیں۔

۴۔ اہل لغت نے عطف اور نقض (ضد) میں فرق کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کہے "اضرب الرجال الطوال والقصار" تو اس جملہ میں "القصار" کا "الطوال" پر عطف ہے نقض (الٹ یا ضد) نہیں ہے' اگر اس جملہ میں طوال کی قید سے یہ بات معلوم ہوتی کہ جس میں مذکورہ صفت نہیں اسے مارنا نہیں ہے تو پھر یہاں عطف نہ ہوتا بلکہ نقض ہوتا۔

۵۔ اگر مفہوم مخالف سے استدلال درست ہوتا تو پھر اس جملہ میں ان دونوں کو جمع کرنا درست نہ ہوتا "اد زکوة الغنم السائمه والغنم المعلوفة" (چرنے والی اور گھر میں پلنے والی بکریوں کی زکوۃ ادا کرو)۔ کیونکہ پھر اس جملہ میں تعارض واقع ہوتا ہے' اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہ ہوتا "لا تقل له اف و اضربه" (اسے اف نہ کہو اور مارو)۔

۶۔ اگر مفہوم مخالف قابل حجت ہوتا تو پھر یہ کہنا "فی الغنم السائمة زکوة' ولا زکوة فی المعلوفة" درست نہ ہوتا کیونکہ دوسری عبارت کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوتا۔

۷۔ اگر مفہوم مخالف دلیل بن سکتا تو مفہوم مخالف کا وہی حکم نہ ہوتا جو مفہوم موافق کا ہے' حالانکہ عملاً نصوص سے مفہوم موافق اور مفہوم مخالف کا ایک ہی حکم ثابت ہے' اس لیے مفہوم مخالف مراد لینا باطل ہے۔ درج ذیل مثالیں اس کا ثبوت ہیں۔

الف۔ "یایها الذین امنوا لاتاکلوا الربوا اضعافا مضاعفة"[1]

(اے ایمان والو نہ کھاؤ سود دوگنا چوگنا)

حالانکہ سود قلیل ہو یا کثیر بہر صورت حرام ہے۔

---

[1] (آل عمران۔۱۳۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ب۔ "فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا"[۱]

نماز قصر کا امن اور خوف دونوں حالتوں میں یکساں حکم ہے۔

ج۔ "و ربائبکم اللاتی فی حجورکم"[۲] ربیبہ (سابقہ شوہر کی بیٹی) سے نکاح بہر صورت حرام ہے خواہ وہ گود میں ہو یا نہ ہو۔ ابن حزم کے علاوہ جمہور علماء کا مذہب یہی ہے۔

د۔ "ولا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا"[۳]

(اور اپنی لونڈیوں کو اگر وہ پاک دامن رہنا چاہیں تو (بے شرمی سے) دنیاوی زندگی کے فوائد کے حصول کے لیے انہیں بدکاری پر مجبور نہ کریں)۔

لونڈیوں کو بے حیائی پر مجبور کرنا بہر صورت حرام ہے خواہ وہ پاکباز رہنا چاہیں یا پاکباز رہنا نہ چاہیں۔[۴]

ھ۔ "ان عدۃ الشھور عنداللہ اثنا عشر شھرا فی کتاب اللہ یوم خلق السموت والارض منھا اربعۃ حرم ذالک الدین القیم فلا تظلموا فیھن انفسکم"[۵]

(خدا کے نزدیک مہینے گنتی میں بارہ ہیں (یعنی) اس روز سے کہ اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا' کتاب خدا میں برس کے بارہ مہینے لکھے ہوئے ہیں' ان میں چار مہینے ادب کے ہیں)۔

اس نص کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ ظلم حرمت والے چار مہینوں میں حرام ہے۔ اگر مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے تو پھر اس کا معنی یہ ہوگا کہ مذکورہ چار ماہ کے علاوہ دیگر مہینوں میں ظلم کرنا جائز ہے۔ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے کیونکہ ظلم تو ہر وقت حرام ہے۔[۶]

---

۱ (النساء۔۱۰۱)

۲ (النساء۔۲۳) ۳ (النور: ۳۳) ۴ الاحکام للآمدی (۲/۱۴۹......)' شرح مختصر المنتہی (۲/۱۷۹......) کشف الاسرار (۲/۲۵۶......) ۵ التوبۃ: ۳۶)

۶ دیکھئے: استاذ ابو زھرہ کی اصول الفقہ (۱۴۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ :

مفہوم مخالف کے حجت ہونے یا نہ ہونے میں جو اصولی اختلاف ہے اس کا فروعی مسائل میں اختلاف پر بڑا گہرا اثر ہے۔ ان فروعی اختلافات کا مدار اس قاعدہ میں اختلاف پر ہے۔

الف۔ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں کتابیہ باندی سے نکاح کرنا :

شوافع، مالکیہ، حنابلہ اور زیدیہ کا مذہب یہ ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ آیت ہے : "و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات"[1] (اور جو شخص تم میں سے آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھتا ہو تو مومن لونڈیوں ہی میں جو تمہارے قبضہ میں ہیں ان سے (نکاح کرلے)۔

اس آیت کے الفاظ اس بات کی دلیل ہیں کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں مومن لونڈی کے ساتھ نکاح کیا جاسکتا ہے۔ مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ باندی سے نکاح کے جواز کو ایمان کے وصف سے مقید کیا گیا ہے، جب باندی میں یہ وصف نہیں ہوگا تو اس سے نکاح بھی حرام ہوگا۔ احناف کے نزدیک کتابیہ لونڈی سے اس وقت نکاح درست ہے جب آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو یا مشقت کا اندیشہ ہو، احناف کا استدلال ان آیات کے عموم سے ہے : "فانکحوا ما طاب لکم من النساء"[2] (جو عورتیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو)۔ دوسرے مقام پر جن عورتوں سے نکاح حرام ہے ان کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا "و احل لکم ماوراء ذلکم"[3] (اور ان کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں) کتابیہ لونڈی بھی ان دونوں آیات کے عموم کے تحت آجاتی ہے، اور یہ بھی ہے

---

[1] النساء۔ ۲۵

[2] (النساء۔ ۳)　　[3] (النساء۔ ۲۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کہ جب کتابیہ لونڈی حیثیت ملک یمین اس کے لیے جائز ہے تو اس سے نکاح بھی حلال ہے۔ کیونکہ ملک یمین کی حیثیت سے بھی صرف وہی عورتیں حلال ہیں جن سے نکاح کرنا جائز ہے۔[1] اس لیے کسی دلیل کے بغیر کتابیہ لونڈی کو اس حکم سے خارج نہیں کیا جا سکتا جبکہ مفہوم مخالف تو احناف کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

مزید یہ کہ اس مقام پر مفہوم مخالف سے استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ مفہوم مخالف کے مقابلہ میں منطوق (مذکور کلام) عام ہے اور یہ زیادہ قوی استدلال ہے' اس لیے یہاں مفہوم مخالف سے استدلال درست نہیں ہے کیونکہ جن فقہاء کے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے وہ بھی یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ مفہوم مخالف اس وقت حجت ہے جب اس سے زیادہ قوی دلیل موجود نہ ہو۔

ب۔ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت کے باوجود لونڈی سے نکاح :

شوافع' مالکیہ' حنابلہ اور زیدیہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت کی صورت میں لونڈی سے نکاح حرام ہے'[2] ان کی دلیل مذکورہ آیت کا مفہوم مخالف ہے جس کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں مومن لونڈی سے نکاح جائز ہے۔ مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ شرط نہ پائے جانے کی صورت میں نکاح حرام ہے۔ شرط عدم استطاعت ہے۔

چونکہ احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے اس لیے اس اصول اور سابقہ دلائل کی وجہ سے احناف کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں لونڈی سے نکاح جائز ہے۔

ج۔ زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اہل کتاب لونڈی سے نکاح کا مسئلہ :

اگر زنا میں مبتلا ہونے کا ڈر نہ ہو تو شوافع' مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک[3] اہل کتاب لونڈی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ آیت میں لونڈی سے نکاح کی اجازت زنا میں مبتلا ہونے کے خوف سے مقید ہے'

---

[1] المبسوط (۵/ ۱۰۸۔۱۱۰)

[2] دیکھیے نہایۃ المحتاج (۶/ ۲۸۱)' مغنی لابن قدامہ (۶/ ۵۹۶۔۵۹۷) شرح الدردیر علی سیدی خلیل (۲/ ۲۶۲۔۲۶۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ذلك لمن خشی العنت منکم"۔[1] (لونڈی کے ساتھ نکاح کی اجازت) اس شخص کو ہے جسے گناہ کر بیٹھنے کا اندیشہ ہو)

مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو پھر باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "مومن لونڈیوں سے نکاح کے لیے یہ شرط کہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو اور زنا میں مبتلا ہونے کا ڈر ہو' اس بات کی دلیل ہے کہ اہل کتاب لونڈی سے نکاح حرام ہے"۔

اس لیے مومن لونڈیوں سے نکاح بھی صرف اسی صورت میں جائز ہے کہ مذکورہ دونوں شرائط پائی جاتی ہوں کیونکہ جس چیز کو مشروط طور پر مباح کیا گیا ہو وہ صرف مشروط طور پر ہی جائز ہو گی۔[2]

احناف کے نزدیک اہل کتاب لونڈی سے نکاح جائز ہے خواہ زنا میں مبتلا ہونے کا ڈر ہو یا نہ ہو۔ احناف سابقہ آیات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے۔ حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اہل کتاب لونڈی سے نکاح جائز ہے خواہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت ہو یا نہ ہو' زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو' مومن لونڈی سے نکاح کی قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ البتہ ایک صورت ایسی بھی ہے جس میں احناف کے نزدیک لونڈی سے نکاح حرام ہے' وہ یہ کہ اگر لونڈی سے پہلے نکاح میں کوئی آزاد عورت ہو تو پھر لونڈی سے نکاح ناجائز ہے کیونکہ ارشاد نبویؐ ہے "لا تنکح الامة علی الحرة" (آزاد عورت کے بعد لونڈی سے نکاح نہیں کیا جاسکتا)۔[3]

د۔ اگر تابیر نخل سے قبل کھجور فروخت کر دی جائے تو کھجور کے پھل کا مسئلہ:

تابیر سے مراد یہ ہے کہ "مادہ کھجور کا خوشہ چیر کر اس میں نر کھجور کا خوشہ رکھ دینا" عموماً یہ عمل پھل

---

[1] (النساء: ۲۵) [2] الام ۵/۶

[3] فتح القدیر ۲/۶۷ ۳ اس حدیث کی تخریج کے لیے ملاحظہ فرمائیں نصب الرایہ (۳/ ۱۷۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

آنے کے بعد کیا جاتا ہے۔[1] مسئلہ یہ ہے کہ اگر پھلدار کھجور کو فروخت کیا جارہا ہو اور پھل کے سلسلہ میں کوئی شرط عائد نہ کی گئی ہو تو پھر اس کا کیا حکم ہے؟

شوافع' مالکیہ اور حنابلہ میں جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ تابیر سے قبل فروخت کی صورت میں پھل خریدار کا ہوگا۔ یہ فقہاء اس حدیث نبوی کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں "من ابتاع نخلا بعد ان توبر فثمرتها للبائع"[2] (کسی نے تابیر کے بعد کھجور کے درخت کی خریداری کی تو پھل فروخت کنندہ کا ہے) ۔اس حدیث کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ تابیر کے بعد پھل فروخت کرنے والے کا ہے اور اس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ تابیر سے قبل پھل خریدار کا ہوگا۔[3]

ابن قدامہ "المغنی"[4] میں اس حدیث اور اس کے حکم کو ذکر کرنے کے بعد اس ماخذ کی وضاحت کرتے ہیں: "چونکہ شارع نے تابیر کو پھل میں بائع کی ملکیت کے لیے حد مقرر کیا ہے تو تابیر سے قبل پھل خریدار کا حق ہوگا ورنہ نہ تو حد مقرر کی جاتی اور نہ ہی تابیر کے ذکر کا کوئی فائدہ ہے"۔

امام ابو حنیفہؒ اور اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ تابیر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو' پھل بہر صورت فروخت کرنے والے کا ہے' چونکہ احناف کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے اس لیے تابیر کی قید کی نفی سے حکم کی نفی نہیں ہوگی۔ النھایہ میں ہے "و من باع نخلا او شجرا فیه ثمر' فثمره للبائع الا ان یشترط المبتاع" (جس نے کوئی کھجور یا ایسا درخت فروخت کیا جس میں پھل تھا تو اس کا پھل فروخت کنندہ کا ہے الا یہ کہ خریدار شرط لگادے کہ پھل اس کا ہوگا)۔ کیونکہ ارشاد نبوی ہے "من اشتری ارضا فیها نخل فالثمرة للبائع الا ان یشترط المبتاع" (اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں کھجور کے درخت ہوں تو پھل فروخت کرنے والے کا ہوگا الا یہ کہ خریدار شرط ٹھیرائے (کہ پھل اس کا ہوگا) پھل اگرچہ فطری طور پر درخت کے ساتھ ہوتا ہے

---

[1] مغنی المحتاج (۲/۸۶)

[2] صحیح بخاری کتاب البیوع' صحیح مسلم کتاب البیوع حدیث نمبر ۱۵۴۳

[3] مغنی المحتاج ۲/۸۶ [4] مغنی ابن قدامۃ ۴: ۶۵۔۶۶

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لیکن باقی رکھنے کے لیے نہیں ہوتا بلکہ کاٹنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ کھیتی کی طرح تصور ہوتا ہے"۔[۱] اس لیے کھجور کے درخت میں تابیر کے ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ہ۔ غیر حاملہ بائنہ (مطلقہ) عورت کے لیے نان و نفقہ کا وجوب :

جمہور یعنی شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ غیر حاملہ بائنہ عورت کے لیے نفقہ واجب نہیں ہے۔ جمہور کا استدلال اس آیت کے مفہوم مخالف سے ہے جس میں تین طلاق والی عورتوں کا ذکر ہے "و ان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن"[۲] (اور اگر حمل سے ہوں تو بچہ جننے تک ان کا خرچ دیتے رہو)۔

اس آیت میں بائنہ عورت کے لیے نفقہ کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ وہ حاملہ ہو، تو انتفاء شرط سے انتفاء حکم (شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم بھی نہیں پایا جائے گا) لازم آئے گا۔ اس لیے غیر حاملہ کے لیے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

احناف کے نزدیک مطلقہ ثلثہ (جس عورت کو تین طلاقیں ہو چکی ہوں) کے لیے نفقہ واجب ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ۔ یہاں بھی مفہوم مخالف کو اختیار نہیں کیا۔ احناف کا استدلال یہ ہے کہ نص قرآنی نے حاملہ کے لیے نفقہ کا وجوب صراحتاً ثابت کر دیا ہے، اور غیر حاملہ کے حق میں نص خاموش ہے، اس لیے غیر حاملہ کے لیے حکم اپنی اصل پر برقرار رہے گا، کیونکہ جب طلاق سے قبل شوہر نے اپنے حقوق کی خاطر اسے روک رکھا تھا اور اس پر نفقہ واجب تھا تو طلاق کے بعد بھی دوران عدت عورت اسی کے پاس رکی ہوئی ہے اس لیے نفقہ واجب ہوگا۔

اختلاف کے اسباب پر گفتگو کے دوران یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

---

[۱] ھدایہ ۳/۲۵ [۲] الطلاق : ۶

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۶۔ کافر کی نجاست :

حذیفہ بن یمانؓ بیان کرتے ہیں کہ : ایک مرتبہ وہ حالت جنابت میں تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے پاس سے گزر ہوا' فرماتے ہیں کہ میں نے الگ راہ لی' غسل کیا اور آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں حالت جنابت میں تھا' تو آپؐ نے فرمایا :"ان المسلم لا ینجس" "مسلمان نجس نہیں ہوتا۔[1]

ابو ھریرہؓ سے روایت ہے کہ مدینہ کے کسی راستہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے میرا سامنا ہوا اس وقت میں حالت جنابت میں تھا۔ میں وہاں سے آہستہ سے نکل گیا' غسل کیا پھر واپس آیا' تو آپؐ نے پوچھا کہ :ابو ہریرہؓ کہاں تھے ؟ ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں حالت جنابت میں تھا اور نجاست کی اس حالت میں آپ کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں سمجھا' تو آپؐ نے فرمایا :"سبحان اللہ! ان المومن لا ینجس"[2] "سبحان اللہ مومن نجس نہیں ہوتا"۔

بعض اہل ظواہر نے اس کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا ہے جسے ھادی' قاسم اور ناصر نے "بحر" میں نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ "کافر نجس العین ہے اور اس کی تائید میں یہ آیت پیش کی ہے "انما المشرکون نجس"[3]

(مشرک تو پلید ہیں)

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مسلمان کے اعضاء پاک ہوتے ہیں کیونکہ عموماً مسلمان گندگی سے دور رہتے ہیں جبکہ مشرک گندگی سے احتراز نہیں کرتا۔ آیت میں مشرکین کے نجس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا اعتقاد گندہ ہے۔ جمہور اس تاویل کے صحیح ہونے کے لیے یہ دلیل پیش

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحیض (۲۷۳)۔ اسے ابو داؤد اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔ [2] صحیح بخاری (۱/۷۴۔۷۵) امام مسلم نے کتاب الحیض (۲۷۱) میں روایت کیا ہے اور اصحاب سنن نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

[3] التوبۃ : ۲۸

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح جائز قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ جو بھی ان سے صحبت کرے گا ان کے پسینہ سے نہیں بچ سکے گا' اس کے باوجود کتابیہ سے صحبت کی صورت میں غسل کے وہی احکام ہیں جو مسلمان عورت سے صحبت کے ہیں۔ جمہور کی طرف سے یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ کفار کے نجس ہونے کا ذکر ان سے نفرت دلانے اور اھانت کے پیش نظر کیا گیا ہے اور مجازاً انہیں نجس کہا گیا ہے۔ مجاز پر قرینہ وہ روایت ہے جو صحیحین میں مذکور ہے کہ رسول اکرمؐ نے ایک مشرک عورت کے مشکیزے سے وضو کیا۔[1]

اسی طرح آنحضرتؐ نے ثمامہ بن اثال کو مسجد نبوی کے ایک ستون سے باندھ رکھا تھا حالانکہ وہ اس وقت مشرک تھے۔[2] خیبر سے ایک یہودی عورت نے آپؐ کو بکری ہدیہ میں دی تو آپؐ نے اس کا گوشت کھایا۔[3] عیسائیوں کے علاقے سے لایا گیا گھی آپؐ نے استعمال کیا۔ اسے امام احمدؒ اور ابو داودؒ نے ابن عمرؓ کی سند سے روایت کیا ہے۔ جب ایک یہودی نے دعوت کی تو اس کے ہاں جو اور اھالہ کی روٹی کھائی۔ کتابی عورتوں سے جماع کے سلسلہ میں جو روایات گزر چکی ہیں وہ بھی اس کی دلیل ہیں۔ اس بات پر اجماع ہے کہ اسلام لانے سے قبل غنیمت میں آنے والی لونڈیوں سے مباشرت جائز ہے۔ اسی طرح اہل کتاب کے ہاں کھانے کی اجازت اور ان کی خواتین سے نکاح کا جواز جمہور کے دلائل ہیں۔[4]

۷۔ تکبیر سے نماز کا افتتاح :

امام شافعیؒ' امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ صرف "اللہ اکبر" ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال یہ ہے کہ آپؐ کے ارشاد گرامی میں حصر ہے "مفتاح الصلوۃ الطھور و تحریمھا التکبیر و

---

[1] صحیح بخاری' باب التیمم' صحیح مسلم' باب المساجد' حدیث نمبر ۶۸۲

[2] صحیح بخاری' کتاب الصلوۃ باب ۷۶' صحیح مسلم' کتاب الجہاد' حدیث نمبر ۱۷۶۴

[3] صحیح بخاری' کتاب الھبۃ' باب قبول الھدیہ من المشرکین

[4] نسائی کے علاوہ دیگر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تحلیلھا التسلیم" (نماز کے لیے چابی طہارت ہے' اللہ اکبر سے اس کا آغاز ہوتا ہے اور سلام سے اختتام)۔ تحریمھا التکبیر سے مراد یہ ہے کہ مکمل تحریمہ صرف تکبیر ہے یعنی تحریمہ کا درست ہونا صرف تکبیر پر موقوف ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز سے تحریمہ درست نہیں ہے۔ یہ اسی طرح ہے "مال فلان الابل" (فلاں کا مال تو صرف اونٹ ہی ہیں)" وعلم زید النحو" (زید کا علم تو صرف نحو ہی ہے)

ائمہ ثلاثہ حضور اکرمؐ کے فعل کو بھی دلیل میں پیش کرتے ہیں کہ آپؐ زندگی بھر اللہ اکبر سے اپنی نماز کا آغاز کرتے رہے اور آپؐ کی زندگی میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا کہ آپؐ نے اللہ اکبر کے علاوہ کسی اور لفظ سے نماز کا افتتاح کیا ہو۔ وہ حدیث جس میں ایک صحابی کے بارے میں نماز میں خطاء کا ذکر ہے اس میں آپؐ نے اسے یہی فرمایا کہ "اذا قمت الی الصلوۃ فکبر" (جب آپ نماز کے لیے کھڑے ہوں تو تکبیر کہیں) اس موضوع پر جو دیگر احادیث ہیں ان سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ صرف "اللہ اکبر" کو ہی جائز قرار دیتے ہیں جبکہ امام شافعی "اللہ الاکبر" یعنی معرفہ کے ساتھ بھی جائز سمجھتے ہیں۔[۱]

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر اس کلمہ سے تحریمہ جائز ہے جو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے لیے ہے' اس لیے اللہ اجل' اللہ اعظم' الرحمن اکبر' لا الہ الا اللہ یا اس کے علاوہ جو اللہ تعالیٰ کے اسماء مبارک ہیں سب سے تکبیر تحریمہ درست ہے کیونکہ تکبیر سے مقصود بھی تعظیم ہے اور مذکورہ الفاظ کا حاصل بھی یہی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اللہ اکبر' اللہ الاکبر' اللہ الکبیر سے تحریمہ جائز ہے۔

۸۔ کنواری بالغ لڑکی پر نکاح کے لیے باپ کا جبر:

امام شافعیؒ کے نزدیک باپ کنواری بالغ بیٹی پر نکاح کے سلسلہ میں زبردستی کر سکتا ہے۔ استدلال اس حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے: "الثیب احق بنفسھا من ولیھا" (ثیبہ (جو کنواری نہ ہو) اپنے ولی کے

[۱] دیکھئے الام (۱/ ۱۰۰)' مغنی ابن قدامۃ (۱/ ۴۶۰)' نیل الاوطار (۲/ ۱۷۳) حاشیہ الدسوقی (۱/ ۲۳۱.........)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے) امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کنواری بالغ لڑکی پر نکاح کے لیے باپ کو جبر کرنے کا حق نہیں ہے۔ چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے اس لیے انہوں نے اس سے استدلال نہیں کیا۔ ہم اس مسئلہ کو باب النکاح میں تفصیل سے بیان کریں گے۔

۹۔ حالت عدت میں صراحتاً پیغام نکاح دینے کی حرمت:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت عدت میں صراحتاً پیغام نکاح حرام ہے۔ استدلال اس آیت کے مفہوم مخالف سے ہے۔ "ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء او اکننتم فی انفسکم علم الله انکم ستذکرونهن ولکن لا تواعدوهن سرا"[1] (اور اگر تم کنائے کی باتوں میں نکاح کا پیغام بھیجو یا نکاح کی خواہش کو اپنے دل میں مخفی رکھو تو تم پر گناہ نہیں ہے، خدا کو معلوم ہے کہ تم ان سے نکاح کی بات کرو گے، پوشیدہ طور پر ان سے قول و اقرار نہ کرنا)۔ "فیما عرضتم به" سے امام شافعیؒ نے یہی سمجھا ہے کہ صراحتاً پیغام حرام ہے۔ آیت میں لفظ "سرا" سے مراد امام شافعیؒ کے نزدیک جماع ہے۔ یہ ان کے نزدیک قبیح تعریض سے ممانعت بھی ہے۔ امام شافعی کے علاوہ فقہاء اگرچہ ان کے ساتھ اس حکم میں ہم خیال ہیں لیکن حکم کے ماخذ دونوں کے نزدیک جدا ہیں۔ تطبیق کے باب میں اس نکتے پر مفصل گفتگو ہوگی، ان شاء اللہ۔

---

[1] البقرۃ: ۲۳۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دوسرا باب

www.KitaboSunnat.com

شمول اور عدم شمول کے اعتبار سے الفاظ کی دلالت سے تعلق رکھنے والے قواعد

۱۔ عام اور خاص

۲۔ علماء کے نزدیک عام پر عمل کا حکم

۲۔ عام کی اپنے افراد پر قطعی یا ظنی دلالت

۳۔ مشترک کا اپنے معانی میں استعمال (عموم مشترک)

۴۔ معطوف بالواو جملوں کے بعد استثناء

(ب) مطلق اور مقید

(ج) آیا زیادۃ علی النص نسخ ہے ؟

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تمہید

عربی زبان قرآن کی زبان ہے اور اسی زبان میں قرآن مجید اترا ہے' فرمان باری تعالیٰ ہے انا انزلنا قرآناً عربیا[۱] (ہم نے اس قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا ہے)۔وہ سنت رسول جو قرآن مجید کی توضیح ہے اس کی زبان بھی عربی ہے۔

"و انزلنا الیك الذكر لتبين للناس ما نزل الیهم"[۲]

(اور ہم نے تم پر یہ کتاب نازل کی ہے تاکہ جو ارشادات لوگوں پر نازل ہوئے ہیں وہ ان پر ظاہر کردو تاکہ وہ غور کریں)۔

"نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين' بلسان عربي مبين"[۳]

(اس کو امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے (یعنی اس نے) تمہارے دل پر (القاء) کیا ہے تاکہ لوگوں کو نصیحت کرتے رہو)۔

عربی لغت کے الفاظ کی دلالت مختلف اقسام کی ہے۔بعض الفاظ کسی فرد معین پر دلالت کرتے ہیں اور بعض بے شمار افراد پر۔ جب ایک لفظ بولا جاتا ہے تو تمام افراد اس کے تحت آجاتے ہیں۔بعض الفاظ حقیقت واحدہ کے تحت کسی فرد منتشر پر دلالت کرتے ہیں۔اور بعض الفاظ بہت سے ایسے افراد پر دلالت کرتے ہیں جن کے درمیان کبھی تعلق ہوتا ہے اور کبھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔وہ قرآن مقدس جس کی طرف باطل نہ سامنے سے آسکتا ہے نہ پیچھے سے وہ اسی زبان میں اترا ہے۔الفاظ کی یہ تمام اقسام اس میں استعمال ہوئی ہیں۔ یہی صورتحال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بھی ہے۔ اس لیے یہ بدیہی بات ہے کہ علماء اصول.........جو کتاب اللہ اور سنت رسول کو سمجھنے اور ان سے احکام مستنبط کرنے کے لیے طریقہ کار اور قواعد وضع کرنے کے ماہرین ہیں.........ان کے لیے یہ بات لازم تھی کہ وہ اس پہلو سے بھی الفاظ کی دلالات کا مطالعہ کریں اور احکام معلوم کرنے کے لیے اس زاویہ سے بھی قواعد و ضوابط مرتب کریں۔اور یہ بھی امر بدیہی ہے کہ ان قواعد و ضوابط میں بعض فقہاء کے درمیان اختلاف بھی ہو اور اس کے نتیجہ میں فروعی مسائل میں بھی اختلاف نمودار ہو۔

---

۱ (یوسف۔۲) ۲ (النحل۔۴۴) ۳ (الشعراء۱۹۳۔۱۹۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اب ہمارے سامنے جو باب ہے اس میں بعض ان قواعد و ضوابط کی بحث ہے جن کا تعلق افراد کی شمولیت یا عدم شمولیت کے لحاظ سے الفاظ کی اقسام سے ہے۔اس میں ان اہم قواعد کی وضاحت کی جائے گی جن کے نتیجہ میں فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الف۔ عام اور خاص

عام کی تعریف :

علماء اصول نے عام کی متعدد تعریفیں کی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں :

۱۔ ابو حسین بصری کی تعریف :

وہ لفظ جو ان تمام افراد کو شامل ہو جو اس میں شمولیت کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

۲۔ امام غزالی کی تعریف :

وہ لفظ جو ایک ہو اور ایک ہی اعتبار سے دو یا دو سے زائد چیزوں پر دلالت کرے۔

۳۔ ابن حاجب کی تعریف :

وہ لفظ جو متعدد اشیاء پر دلالت ایک ایسی خصوصیت (امر) کے اعتبار سے کرے جس میں یہ سب اشیاء شریک ہوں اور یہ دلالت یوں ہو کہ ایک بار لفظ بولنے سے یہ سب اشیاء ذہن میں آ جائیں۔ سابقہ تعریفات پر اعتراضات کے بعد ابن حاجب نے یہ تعریف کی ہے۔[۱]

۴۔ بیضاوی کی تعریف :

وہ لفظ جو ایک وضع سے ان تمام افراد کو شامل ہو جو اس میں شمولیت کی صلاحیت رکھتے ہیں۔[۲]

اس تعریف کی بنیاد پر ارشاد نبویؐ "لا وصية لوارث" (وارث کے لیے وصیت نہیں ہے)[۳] میں لفظ "وصیت" سیاق نفی میں ہے اور نکرہ ہے۔ لفظ وصیت کا اطلاق جس امر پر بھی ہو گا وہ اس حکم میں داخل ہے یعنی وارث کے حق میں وصیت نافذ نہیں ہو گی یہ لفظ وضع واحد کے اعتبار سے اس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اسی طرح "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء"[۴] (اور طلاق والی عورتیں تین حیض تک اپنی تئیں روکے رہیں) میں "المطلقات" کا لفظ جمع ہے۔ ال تعریف کا استغراق کے معنی کے لیے ہے۔ وضع واحد کے اعتبار سے تمام مطلقہ عورتیں اس حکم میں داخل ہیں یعنی یہ کہ تین حیض تک اپنے آپ کو انتظار میں

۱۔ ملاحظہ فرمایئے شرح مختصر ابن حاجب (۲/ ۱۰۱) ۲۔ دیکھئے منہاج البیضاوی و مسلم الثبوت

۳۔ نسائی نے کتاب الوصایا میں اسے ذکر کیا ہے اور ترمذی نے بھی اسے روایت کیا ہے (۲۱۲۱) اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ صحیح بخاری میں بھی کتاب الوصایا میں اسے ذکر کیا گیا ہے۔

۴۔ (البقرہ۔ ۲۲۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

رکھیں۔ اسی طرح "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما"[1] (اور جو چوری کرے مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو) میں لفظ "السارق اور السارقة" وضع کے اعتبار سے سرقہ کی صفت سے متصف تمام افراد پر دلالت کرتا ہے، جس پر بھی یہ لفظ صادق آئے گا وہ قطع ید کی سزا کا مستحق ہو گا۔

خاص کی تعریف

صاحب منار[2] نے خاص کی تعریف یہ کی ہے:

خاص ہر وہ لفظ ہے جو تنہا کسی ایک متعین معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، خاص کسی مخصوص جنس، مخصوص نوع یا مخصوص فرد کی شکل میں ہوتا ہے مثلاً انسان، مرد اور زید وغیرہ۔ (انسان جنس، مرد نوع اور زید فرد ہے)۔

وہ الفاظ جن میں عموم ہے:

باعتبار وضع عموم پر دلالت کرنے والے الفاظ کی تعداد بہت ہے جن میں چند ایک یہ ہیں:

۱۔ وہ مفرد جس پر ال استغراقی داخل ہو۔ مثلاً "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما"[2] "الزانیة والزانی فاجلدوا"[3] (زنا کرنے والے مرد اور عورت کو کوڑے لگاؤ)۔ "واحل الله البیع و حرم الربوا"[4] (اور اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے)

پہلی آیت میں "السارق و السارقة" دوسری آیت میں "الزانیة والزانی" تیسری آیت میں البیع اور الربا مفرد الفاظ ہیں اور ان پر "ال" استغراقی ہے۔ ان الفاظ میں عموم ہے اور یہ ان تمام افراد کو شامل ہیں جن پر لفظ صادق آتا ہو بغیر اس کے کہ کسی عدد کے ساتھ حصر ہو۔

۲۔ جمع کا صیغہ جس پر ال جنس ہو وہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے مثلاً "والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قرو"

(اور طلاق والی تین حیض اپنی تئیں روکے رہیں)

ان المنافقین فی الدرك الاسفل من النار[5]

(بلاشبہ منافق لوگ جہنم کے سب سے نیچے کے درجے میں ہوں گے)

۱۔ (المائدۃ: ۳۸)　۲۔ شرح المنار، ابن الملک (۱/۶۱......)　۳۔ (النور۔ ۲)

۴۔ (البقرۃ۔ ۲۷۵)　۵۔ (النساء۔ ۱۴۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مذکورہ آیات میں "المطلقات" اور "المنافقین" دونوں جمع ہیں اور یہاں "ال" جنسی داخل ہے جو استغراق کا معنی دے رہا ہے۔اس لیے آیت کے عموم میں ہر منافق اور ہر مطلقہ (طلاق یافتہ) شامل ہے۔

۳۔ اسماء اجناس۔اسم جنس سے مراد وہ اسم ہے جس کا اس لفظ سے واحد نہ ہو مثلاً حیوان' پانی' مٹی (مادہ حیوان میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو صرف ایک (واحد) حیوان پر دلالت کرتا ہو) جب ان پر "ال" جنسی داخل ہو تو عموم مراد ہوتا ہے مثلاً ارشاد نبوی ہے "الماء طھور لا ینجسہ شئی"۔[۱]

"پانی پاک ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی" "الماء" پر "ال" جنس کا داخل ہے اور اس لفظ میں ہر قسم کا پانی داخل ہے۔

۴۔ مذکورہ تینوں اقسام میں سے کوئی ایک معرفہ کی طرف مضاف ہو تو عموم پیدا ہوگا مثلاً عبید زید' مال عمرو (یعنی زید کے سب غلام اور عمرو کا سب مال)۔

۵۔ اسماء شرط مثلاً من عاقل کے لیے' ما اور مہما غیر عاقل کے لیے' این' انی اور حیثما مکان کے لیے' متی اور ایان کے لیے اور ای سب معانی کے لیے ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ"[۲] تم میں سے جو بھی اس مہینے میں موجود ہو وہ روزے رکھے۔

نبی اکرمﷺ کا ارشاد گرامی ہے "من قتل قتیلاً فلہ سلبہ"[۳]

(جس مجاہد نے کسی کافر کو قتل کیا اس مقتول کافر کا مال اس مجاہد کو ملے گا)

مذکورہ آیت اور حدیث میں "من" شرطیہ ہے اور عام ہے۔ آیت دلالت کرتی ہے کہ جو شخص بھی اس ماہ مبارک میں موجود ہو وہ روزے رکھے اور روزہ اس پر فرض ہے اور یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ جس نے بھی کسی کو قتل کیا تو اس کے اسلحہ کا حقدار وہی ہے۔اسی طرح یہ ارشاد نبوی ہے: "ایما امراۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل"[۴] (جس عورت نے بھی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے)

یہ حدیث ہر عورت کے لیے عام ہے۔

۶۔ اسم موصول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واللائی یئسن من المحیض"[۵] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں)۔ "الذین یاکلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ

---

[۱] امام احمدؒ اور ابوداؤدؒ نے "کتاب الطھارۃ باب ماجاء فی بئر بضاعۃ" میں اور ترمذی نے (۶۶) پر اسے روایت کیا ہے۔

[۲] البقرہ۔ ۱۸۵) [۳] صحیح بخاری 'کتاب فرض الخمس' حدیث نمبر ۳۰۸۳' صحیح مسلم حدیث نمبر ۱۷۵۱

[۴] سنن ابوداؤد' سنن ترمذی حدیث نمبر ۱۱۰۲' سنن ابن ماجہ حدیث نمبر ۱۸۷۹ [۵] (الطلاق۔ ۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الشیطن من المس"[۱] (وہ لوگ جو سود کھاتے ہیں وہ (قبروں سے) اس طرح (حواس باختہ) اٹھیں گے جیسے کسی کو جن نے لپٹ کر دیوانہ بنا دیا ہو)

"احل لکم ماوراء ذلکم"[۲] (ان کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں)

پہلی آیت میں "اللاتی" عام ہے' ہر اس عورت کو شامل جس کا حیض ختم ہو چکا ہو' دوسری آیت میں "اللذین" عام ہے ہر سود خور کو شامل ہے۔ تیسری آیت میں "ما" عام ہے اور ان تمام خواتین کو شامل ہے جو ان محرمات کی فہرست سے خارج ہیں جن کا ذکر اس سے قبل آیت "حرمت علیکم امھاتکم وبنا تکم ...."[۳] میں ہوا ہے۔

۷۔ لفظ "کل اور "جمع" جس اسم کی طرف مضاف ہوں اس میں عموم پیدا کرتے ہیں مثلاً "کل نفس ذائقة الموت"[۴] (ہر متنفس کو موت کا مزہ چکھنا ہے) "یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد"[۵] (اے بنی آدم ہر نماز کے وقت اپنی تیئں مزین کیا کرو) دونوں آیات میں لفظ کل عام ہے۔ حیثیت استغراق ان تمام افراد کو شامل ہے جن کی طرف اضافت ہے۔

علامہ سرخسی نے کل اور جمیع کے عموم میں فرق کیا ہے کہ کل سے مراد یہ ہے کہ ہر فرد مستقل حیثیت سے اس میں شامل ہو جبکہ جمیع سے مراد یہ ہے اجتماعی طور پر سب افراد اس میں آجائیں' فرماتے ہیں :

"لفظ جمیع احاطہ کرنے میں لفظ کل کی طرح ہے لیکن یہاں ہر فرد مستقل حیثیت سے نہیں ہوگا بلکہ اجتماعی طور پر تمام افراد اس میں شامل ہیں۔ مثلاً اگر ایک کمانڈر کہتا ہے کہ "تم میں سے وہ تمام لوگ جو قلعہ میں پہلے داخل ہوں گے ان کے لیے اتنا انعام ہے" دس افراد اکٹھے داخل ہو گئے تو وہ ایک ہی انعام کے مستحق ہوں گے کیونکہ جمیع کا لفظ علی وجہ الاجتماع احاطہ کرتا ہے اور یہ دس افراد دیگر کے مقابلہ میں پہلے داخل ہونے والے ہیں۔ اس کے برعکس لفظ کل افراد کا احاطہ کرتا ہے اور اگر ایک کمانڈر نے کہا "کل من دخل" (یعنی ہر وہ شخص جو قلعہ میں پہلے داخل ہو گیا......) تو ہر وہ شخص جس نے دیگر لوگوں کے مقابلہ میں داخل ہونے میں سبقت حاصل کر لی ہے منفرد کی طرح ہے۔[۶]

۱۔ (البقرہ۔ ۲۷۵) ۲۔ (النساء۔ ۲۴)

۳۔ (النساء۔ ۲۳) ۴۔ ال عمران ۱۸۵

۵۔ الاعراف ۳۱ ۶۔ اصول سرخسی (۱/۱۵۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۸۔ وہ نکرہ جو سیاق نفی میں ہو۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "لا اکراہ فی الدین قدتبین الرشد من الغی"[۱]
(دین اسلام میں زبردستی نہیں ہے ہدایت صاف طور پر گمراہی سے الگ ہو چکی ہے)
"فمن فرض فیھن الحج فلا رفث و لافسوق ولا جدال فی الحج"[۲]
(تو جو شخص ان مہینوں میں حج کی نیت کر لے تو حج کے دنوں میں نہ عورتوں سے اختلاط کرے نہ کوئی برائی کا کام کرے اور نہ ہی جھگڑے)۔
"لا جناح علیکم ان طلقتم النساء"[۳]
(تم پر کوئی گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دو)
نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "لا وصیة لوارث"[۴] (وارث کے حق میں کسی قسم کی وصیت نہیں ہے)
نہی میں نفی کی مثال: "ولا تصل علی احد منھم مات ابدا ولا تقم علی قبرہ"[۵]
(اور اے پیغمبر ان میں سے کوئی مر جائے تو کبھی اس کی نماز جنازہ نہ پڑھنا اور نہ اس کی قبر پر جا کر کھڑے ہونا)۔
استفہام انکاری میں مثال: "ھل من خالق غیر اللہ"[۶] (کیا اللہ کے سوا کوئی پیدا کرنے والا ہے)۔
"ھل تعلم له سمیا"[۷] (بھلا تم کوئی اس کا ہم نام جانتے ہو)
نکرہ جب سیاق نفی میں نہ ہو بلکہ سیاق اثبات میں ہو تو وہ تخصیص کے لیے آتا ہے اس میں عموم نہیں ہوتا۔[۸]

عام کی بحث سے تعلق رکھنے والے بہت سے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے جن میں سے چند ایک یہ ہیں۔

۱۔ عام پر عمل کا حکم
۲۔ عام دلالت کرنے میں قطعی ہے یا ظنی
۳۔ عموم مشترک

---

۱ (البقرہ۔۲۵۶) ۲ (البقرہ۔۱۹۷) ۳ (البقرہ۔۲۳۶)

۴ اس کی تخریج کے بارے میں گزر چکا ہے' اسے ابن ماجہ نے (۲۷۱۳) بھی روایت کیا ہے۔

۵ (توبہ۔۸۴) ۶ (فاطر۔۳) ۷ (مریم۔۶۵) ۸ اصول السرخسی: (۱/۱۶۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ وہ استثناء جو جملوں کے بعد آئے آیا اس میں عموم ہوتا ہے ؟

اب ہم ان مسائل کے متعلق بحث کریں گے اور نتیجتاً جو فروعی اختلافات پیدا ہوئے ہیں ان کا بھی ذکر کریں گے۔

ا۔ علماء کے نزدیک عام پر عمل کرنے کا حکم :

اس سلسلہ میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب : جب تک عموم یا خصوص کی دلیل نہ ہو توقف اختیار کیا جائے گا' اس مذہب کے قائلین "واقفیہ" کہلاتے ہیں' احناف میں سے ابو سعید بروعی کا میلان بھی اسی مسلک کی طرف ہے۔

دوسرا مذہب : اخص الخصوص پر جزم مثلاً جمع میں اخص تین ہے اور جنس میں اخص ایک ہے۔ یہ مذہب احناف[۱] میں سے "ابو عبداللہ ثلجی" اور معتزلہ میں سے "جبائی" کا ہے۔ اس مذہب کے قائلین ارباب الخصوص کہلاتے ہیں۔

تیسرا مذہب : عام جن افراد کو شامل ہے ان تمام افراد کے لیے حکم کا اثبات' یہ جمہور علماء کا مذہب ہے اور اس مذہب کے قائلین ارباب العموم کہلاتے ہیں۔[۲]

لفظ مشرکین اور اس جیسے دیگر الفاظ کے بارے میں ارباب الخصوص کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ اقل جمع کے لیے وضع کیا گیا ہے اور خصوص کے معنی کے لیے ہے۔ اقل جمع سے زائد افراد کے لیے یہ مجاز ہے۔ ارباب العموم کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ استغراق کے لیے ہے' اگر اس سے بعض افراد مراد ہوں گے تو یہ اپنے حقیقی اور وضعی معنی میں نہیں ہوگا۔

واقفیہ کا موقف یہ ہے کہ یہ لفظ مشترک یا مجہول الوضع ہے اور کسی معین دلیل کی بنا پر ہی اس سے عموم یا خصوص مراد لیا جائے گا۔[۳]

عموم کے قائلین میں اختلاف :

عموم کے قائلین میں اس بات پر اختلاف ہے کہ آیا عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی ہے یا

۱۔ "شرح الکشف علی البزدوی" میں ہے کہ یہ "ثلجی" ہیں جبکہ ڈاکٹر محمد ادیب صالح نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ یہ ابو عبداللہ بلخی ہیں جو چوتھی صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں' ان کی کتاب "تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی (۵۸۵) ملاحظہ کیجئے۔

۲۔ دیکھئے: التلویح (۱/ ۳۸)' المرقاۃ علی المراۃ (۱/ ۳۵۰) کشف الاسرار للبخاری (۱/ ۲۹۹)

۳۔ المستصفی (۲۱/ ۳۴۔۳۶)' الاحکام (ج ۲/ ۳۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ظنی۔ یہ اختلاف بھی ہم بیان کریں گے لیکن اس اختلاف کی وضاحت سے قبل عام کی اقسام اور جن اقسام میں اختلاف ہے ان کا بیان ضروری ہے۔

عام کی اقسام اور وہ قسم جس میں اختلاف ہے :

نصوص میں جو عام کے صیغے استعمال میں آتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تین اقسام ہیں :

۱۔ وہ عام جس سے قطعی طور پر عموم مراد لیا جائے۔ اس سے مراد وہ عام لیا جاتا ہے جہاں کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو تخصیص کے احتمال کی نفی کر دے مثلاً "وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها"[1] (اور زمین پر کوئی چلنے پھرنے والا نہیں مگر اس کا رزق خدا کے ذمہ ہے)۔ اس نوع میں عام عموم کا معنی دینے میں قطعی الدلالتُ ہے۔[2]

۲۔ وہ عام جس سے قطعی طور پر خصوص مراد لیا جائے اس سے مراد وہ عام ہے جہاں ایسی کوئی دلیل موجود ہو جس سے معلوم ہو کہ یہ عام اپنے عموم پر باقی نہیں ہے اور اس عام سے یہاں صرف بعض افراد مراد ہیں مثلاً ارشاد ربانی ہے "ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا"[3] (اور لوگوں پر خدا کا حق (یعنی فرض ہے) کہ جو اس گھر تک جانے کی قدرت رکھے وہ اس کا حج کرے)۔ اس نص میں "الناس" عام ہے لیکن مراد مخصوص مکلفین ہیں کیونکہ عقل بتاتی ہے کہ بچے اور پاگل اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔ دوسرے مقام پر ہے "ماکان لاهل المدینه و من حولهم من الاعراب ان یتخلفوا عن رسول الله"[4] (اہل مدینہ کو اور جو ان کے آس پاس دیہاتی رہتے ان کو شایاں نہ تھا کہ پیغمبر خدا سے پیچھے رہ جائیں)۔

اس آیت میں "اہل المدینہ" اور "اعراب" دونوں لفظ عام ہیں لیکن مراد صرف وہ افراد ہیں جو جہاد پر قدرت رکھنے والے ہیں۔[5]

۳۔ عام مطلق : یعنی وہ عام جہاں کوئی ایسی دلیل بھی موجود نہ ہو جو تخصیص کے احتمال کی نفی کرے اور ایسی دلیل بھی نہ ہو جو عموم پر دلالت کی نفی کرے۔ اس نوع میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عام مطلق کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی ہے یا ظنی ؟ اس سلسلہ میں علماء کی آراء درج ذیل ہیں :

۱۔ (ھود۔ ۶)　　　۲۔ الرسالة (۵۳)

۳۔ (آل عمران : ۹۷)　　　۴۔ (التوبہ۔ ۱۲۰)

۵۔ (الرسالة : ۵۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

عام کی اپنے افراد پر دلالت میں علماء کے مذاہب :

علماء کا اتفاق ہے کہ خاص کی اپنے معنی پر دلالت قطعی ہے لیکن عام کی دلالت میں اختلاف ہے۔ شوافع' مالکیہ' حنابلہ اور بعض علماء احناف مثلاً ابو منصور ماتریدیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت ظنی ہے' علماء ثمرقند نے بھی اس کو ترجیح دی ہے' اس لیے عام پر عمل تو واجب ہو گا لیکن اعتقاد لازم نہیں آئے گا۔

جمہور احناف جن میں ابو الحسن کرخیؒ اور ابو بکر جصاصؒ بھی شامل ہیں' کا مذہب یہ ہے کہ عام مطلق کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی ہے۔ قطعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں کسی دلیل کی بنیاد پر دوسرے معنی کا احتمال پیدا نہ ہو' مطلقاً احتمال کی نفی مراد نہیں ہے۔ اور اگر کسی دلیل کے بغیر کسی دوسرے معنی کا احتمال پیدا بھی ہوتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ ایسا احتمال جس کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو وہ معتبر نہیں ہے۔ البتہ جمہور احناف کے نزدیک عام مطلق کی دلالت اس وقت تک قطعی ہو گی جب تک اس میں سے بعض افراد کی تخصیص نہ ہوئی ہو۔ ہاں! اگر بعض افراد کی تخصیص ہو گئی ہے تو پھر بقیہ افراد کی دلالت ظنی ہو گی قطعی نہیں ہو گی۔

جمہور کی دلیل :

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے اور یہ احتمال دلیل کی بنیاد پر ہے' وہ دلیل یہ ہے کہ عام میں تخصیص بہت زیادہ ہے یہاں تک کہ بہت کم ہی ایسا ہوتا ہے کوئی عام تخصیص سے خالی ہو بلکہ اس کے بارے میں یہ بات عام ہو چکی ہے کہ "کوئی عام تخصیص سے خالی نہیں ہے۔" یہی وجہ ہے کہ عام سے تخصیص کا احتمال دور کرنے کے لیے "کل" اور "اجمعین" سے تاکید پیدا کی جاتی ہے اگر تخصیص کا احتمال نہ ہوتا تو تاکید کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔[1] جب ثابت ہو گیا کہ احتمال تخصیص کا بھی ہے تو پھر عام مطلق قطعی نہ رہا۔

احناف کی دلیل

احناف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب کوئی لفظ کسی معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے اور یہ لفظ مطلق بولا جائے گا تو اس کا وہی معنی مراد لینا ضروری ہو گا اور وہی معنی ثابت ہو گا جس کے لیے یہ لفظ وضع کیا گیا ہے'

---

[1] التلویح علی التوضیح (۱/۳۸۔۴۰) فواتح الرحموت (۱/۲۶۶) روضۃ الناظر ابن قدامۃ ص ۱۲۹ شرح جمع الجوامع' محلی (۱/۳۱۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہاں اگر اس معنی کے خلاف دلیل آجائے تو پھر دوسرا معنی لیا جا سکتا ہے۔ چونکہ عام کو بھی عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے اس لیے جب تک خصوص کی دلیل نہ ہو تو عام مفہوم مراد لینا ضروری اور قطعی ہو گا۔ جس طرح کہ خاص سے اس وقت تک قطعی معنی ہی مراد لیا جاتا ہے جب تک مجازی معنی پر کوئی دلیل نہ ہو۔ اور عام میں تخصیص کا احتمال ایسا احتمال ہے جو بلا دلیل ہے اس لیے یہ احتمال قطعیت کے منافی نہیں، جس طرح کہ خاص میں مجاز کا احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہے۔[1]

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائة جلدہ"[2] میں ہر زانی مرد اور عورت شامل ہے الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل آجائے جو اس کی تخصیص کر دے۔

دوسرے مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے "والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا"[3] (اور جو لوگ تم میں سے مر جائیں اور عورتیں چھوڑ جائیں)۔

یہ آیت قطعیت سے ہر اس عورت کو شامل ہے جس کا شوہر فوت ہو گیا ہو خواہ اس کی وفات جماع سے قبل ہوئی ہو یا جماع کے بعد ہوئی ہو۔

عام کی دلالت کے اختلاف کے نتیجہ میں جو اختلاف رونما ہوا :

عام کی دلالت میں اختلاف کی وجہ سے دو نہایت اہم مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے جس کا فروعی اختلافات میں بڑا دخل ہے۔ وہ دو مسئلے یہ ہیں۔

۱۔ آیا دلیل ظنی مثلاً خبر واحد یا قیاس سے عام قطعی الثبوت کی تخصیص جائز ہے؟

۲۔ اگر ایک نص عام ہو اور دوسری خاص اور ہر ایک نص دوسری کے مخالف ہو تو آیا ان کے درمیان تعارض ثابت ہو گا؟

یہاں ہم ان دونوں مسائل میں علماء کا نقطہ نظر بیان کریں گے اور ہر مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے جو فروعی اختلاف پیدا ہوا ہے اسے بھی ذکر کریں گے۔

پہلا مسئلہ :

دلیل ظنی سے عام قطعی الثبوت میں تخصیص کا جواز

جمہور کے نزدیک تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ کسی مستقل یا غیر مستقل، متصل یا غیر متصل دلیل کی وجہ سے عام کے حکم کو اس کے بعض افراد تک محدود کر دیا جائے۔ احناف کے نزدیک تخصیص سے مراد یہ ہے

---

[1] التلویح (۱/۴۰) [2] (النور۔۲) [3] (البقرہ۔۲۳۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کہ کسی مستقل اور متصل دلیل کی وجہ سے عام کے حکم کو بعض افراد تک محدود کر دیا جائے' کیونکہ اگر دلیل غیر متصل ہو گی اور بعد میں ذکر کی جائے گی تو اسے نسخ کہا جاتا ہے۔ قطعی الثبوت قرآن حکیم اور سنت متواترہ ہیں۔ احناف کے نزدیک خبر مشہور بھی متواتر کے حکم میں ہے اس لیے وہ مشہور کو متواتر سے ملا دیتے ہیں۔

خبر متواتر :

وہ روایت جسے بے شمار لوگوں نے نقل کیا ہو اور اتنی بڑی تعداد کا جھوٹ پر جمع ہونا ناممکن ہو۔ راویوں کی یہ کثرت سند کے آغاز' اختتام اور وسط میں بر قرار رہے۔

خبر مشہور :

جو اصل سند کے اعتبار سے خبر آحاد میں سے ہو لیکن صحابہ کرام کے بعد قرن ثانی اور اس کے بعد کے ادوار میں اسے اتنی بڑی تعداد روایت کرے جس کے جھوٹ پر جمع ہونے کا گمان نہ کیا جا سکتا ہو۔[۱]

احناف (جن کے نزدیک عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہے) کا مذہب یہ ہے کہ عام میں ابتداً دلیل ظنی سے تخصیص جائز نہیں ہے مثلاً خبر واحد یا قیاس سے ابتداً تخصیص نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ قرآن مجید اور سند متواترہ قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہیں اور جو اس طرح ہو اس میں ظنی دلیل سے تخصیص جائز نہیں ہے' کیونکہ احناف کے نزدیک تخصیص دراصل نص میں تبدیلی کا نام ہے اور قطعی چیز کو ظنی چیز تبدیل نہیں کر سکتی۔[۲]

احناف اپنے موقف کی تائید میں فاطمہ بنت قیسؓ اور حضرت عمرؓ کے اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ فاطمہ بنت قیسؓ نے جب حضرت عمرؓ کو بتایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نہ نفقہ (خرچہ) دلایا اور نہ ہی رہائش' تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ایک عورت کی بات کی وجہ سے ہم کتاب اللہ اور سنت رسول کو نہیں چھوڑ سکتے' معلوم نہیں کہ اس خاتون نے بات یاد رکھی یا بھول گئی[۳]۔ اس لیے مطلقہ کو رہائش اور نفقہ دونوں کا حق حاصل ہے۔ حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیسؓ کی اس حدیث کو کتاب اللہ کے عموم کے لیے تخصیص کرنے والا نہیں مانا۔ کتاب اللہ میں ہے "اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم"[۴] (مطلقہ) عورتوں کو (ایام عدت میں) اپنی قدرت کے مطابق وہیں رکھو جہاں خود رہتے ہو) جمہور جن کے نزدیک عام کی اپنے افراد پر

---

۱ ملاحظہ فرمایئے کشف الاسرار شرح المنار (۲/۳۔۷)

۲ مرآۃ الاصول (۱/۳۵۳) الاحکام (۲/۱۰۳)

۳ صحیح مسلم ۴: ۱۹۸ ۴ (الطلاق۔۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دلالت ظنی ہے' ان کا مذہب یہ ہے کہ دلیل ظنی مثلاً خبر واحد یا قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے۔

جمہور اپنے مذہب کی تائید میں کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے کہ قرآن کے عام کی تخصیص خبر واحد سے کی جاسکتی ہے کیونکہ انہوں نے بغیر کسی نکیر کے قرآن کے عام کی تخصیص کی ہے اور یہ اجماع ہے۔ ان دلائل میں سے چند ایک یہ ہیں :

۱۔ "واحل لکم ماوراء ذلکم"[۱] (ان کے سوا باقی تمہارے لیے جائز ہیں) میں جو عموم ہے اس میں ابو ہریرہؓ کی اس روایت کی وجہ سے صحابہ کرام نے تخصیص کی ہے۔ روایت یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا "لا تنکح المراۃ علی عمتھا ولا خالتھا"[۲] کسی عورت کی پھوپھی یا خالہ سے نکاح کے بعد اس عورت سے نکاح نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح "یوصیکم اللہ فی اولادکم"[۳] (خدا تمہاری اولاد کے بارے میں ارشاد فرماتا ہے)۔ میں اس حدیث نبوی سے تخصیص ہوئی ہے "لا یرث القاتل شیئا"[۴] (قاتل کو وراثت میں کچھ بھی نہیں مل سکتا)۔ دوسری حدیث ہے "لا یرث الکافر من المسلم ولا المسلم من الکافر"۔[۵] (کافر مسلمان کا اور مسلمان کافر کا وارث نہیں بن سکتا) اسی طرح حضرت ابو بکرؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نحن معاشر الانبیاء لا نورث ماترکناہ صدقۃ"۔[۶] (ہم انبیاء کی جماعت ہیں۔ ہماری وراثت نہیں ہوتی' جو ہمارا ترکہ ہوتا ہے وہ صدقہ ہے)۔ اسی طرح اس آیت "السارق و السارقۃ فاقطعوا ایدیھما"[۷] میں بھی تخصیص کی گئی ہے' اگر نصاب سرقہ سے کم چوری کی گئی ہو تو اسے آیت کے عموم سے اس ارشاد نبوی کی وجہ سے خارج کر دیا گیا ہے "لاقطع الا فی ربع دینار فصاعدا"[۸] (ہاتھ صرف ایک چوتھائی دینار یا اس سے زائد میں کاٹے جاسکتے ہیں۔ اسی طرح "فاقتلوا المشرکین"[۹] (مشرکین کو قتل کرو)۔ سے مجوس کو اس حدیث نبوی کی وجہ سے خارج کر دیا گیا۔ جس میں آپؐ نے فرمایا: "سنوبھم سنۃ اھل

۱۔ (النساء۔ ۲۴) ۲۔ صحیح مسلم (۴/ ۱۳۶) امام بخاری اور اصحاب السنن نے بھی انہیں جمع کرنے کی ممانعت نقل کی ہے۔ ۳۔ (النساء۔ ۱۱) ۴۔ ابو داؤد نے "الدیات" میں روایت کی ہے۔

۵۔ ابو داؤد اور امام مسلم نے اسے "الفرائض" میں نقل کیا ہے' امام بخاری نے فرائض کے علاوہ بھی دیگر مقامات پر روایت کیا ہے' ترمذی نے صفحہ (۲۱۰۸) پر اسے روایت کیا ہے۔ ۶۔ اسے امام بخاری نے فرائض و دیگر مقامات میں روایت کیا ہے' امام مسلم' کتاب الجہاد (۱۷۵۸) ۷۔ المائدہ: ۳۳ ۸۔ "ایک چوتھائی دینار سے ہاتھ کاٹنے کا ذکر بخاری اور دیگر کتب حدیث میں ہے لیکن الفاظ اس سے مختلف ہیں۔ ۹۔ (التوبۃ۔ ۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الکتاب"[۱] (ان سے اہل کتاب جیسا معاملہ کرو)' اس کے علاوہ بھی متعدد مثالیں ہیں۔ اس تخصیص پر صحابہ کرام نے اعتراض نہیں کیا' جس سے معلوم ہوا کہ اس پر اجماع ہے اور اس کا وقوع جواز کی دلیل ہے۔ جمہور کی طرف سے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا جواب یہ دیا گیا کہ حضرت عمرؓ نے ان کی تکذیب اس وجہ سے نہیں کی تھی کہ ان کے نزدیک عموم کی تخصیص میں خبر واحد قابل استدلال نہیں تھی بلکہ حضرت عمرؓ کو فاطمہ بنت قیس کی بات کے درست ہونے میں تردد تھا' اس وجہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "ہم کتاب اللہ اور سنت رسول کو ایک عورت کے کہنے پر کس طرح چھوڑ سکتے ہیں جس کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ اس نے سچ کہا ہے یا جھوٹ" اگر حضرت عمرؓ کے نزدیک خبر واحد مطلقاً قابل رد ہوتی تو انہیں یہ علت بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔[۲]

استاذ ابو زہرہ فرماتے ہیں کہ مالکیہ کتاب اللہ کے عام میں خبر واحد سے مطلقاً تخصیص کے قائل نہیں بلکہ کچھ شرائط لگاتے ہیں' وہ فرماتے ہیں:

"اس مقام پر مالکیہ اس اصول سے رہنمائی لیتے ہیں جسے مذہب مالکی بیان کرتا ہے۔ وہ اصول یہ ہے کہ "قرآن مجید کے عام حکم کی تخصیص سنت کی ایک خاص قسم سے کی جا سکتی ہے"............ مالکیہ استقراء کی روشنی میں اس اصول تک پہنچے ہیں کہ امام مالک قرآن میں خبر واحد سے تخصیص اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جب اہل مدینہ کا عمل یا قیاس اس کی تائید کرے مثلاً "ہر ڈاڑھ والے جانور کے گوشت کی حرمت"۔ اہل مدینہ کا عمل اس کے مطابق ہے۔[۳]

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے فروعی اختلافات:

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں بھی اختلاف پیدا ہوا ہے' ان میں سے چند مسائل یہ ہیں:

الف۔ اس ذبیحہ کی حلت جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو!

جس ذبیحہ پر بوقت ذبح جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو وہ احناف کے نزدیک حلال نہیں ہے اور اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔ دلیل یہ آیت کریمہ ہے "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ و انہ لفسق"[۴]

۱۔ یہ حدیث "معاملۃ المجوس کمعاملۃ اھل الکتاب فی الجزیۃ" صحیح بخاری جامع ترمذی اور سنن ابی داؤد میں ہے' یہ الفاظ امام شافعی کے نقل کردہ ہیں' دیکھئے نیل الاوطار (۸/ ۵۶)

۲۔ الاحکام' آمدی (۲/ ۱۰۲ مسلم ۱۰۴)

۳۔ اصول الفقہ' محمد ابو زہرۃ (۱۵۳) موطا امام مالکؒ (۲/ ۴۹۴)

۴۔ (الانعام۔ ۱۲۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(اور جس چیز پر خدا کا نام نہ لیا جائے اسے مت کھاؤ کہ اس کا کھانا گناہ ہے)۔

فقہاء احناف فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ ہر وہ ذبیحہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے خواہ ذبح کرنے والا مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ خواہ اس نے بسم اللہ جان بوجھ کر ترک کی ہو یا بھول گیا ہو' وہ احادیث جن میں اس ذبیحہ کے حلال ہونے کا ذکر ہے وہ قرآن مجید کے اس عموم میں تخصیص کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیونکہ وہ ظنی ہیں اور عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہے۔ ظنی قطعی کے لیے مخصص (تخصیص کرنے والی) نہیں ہو سکتی۔ البتہ اگر بوقت ذبح کوئی بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو اس کے ذبیحہ کا کھانا احناف کے نزدیک بھی جائز ہے کیونکہ احناف کے نزدیک ناسی (بھولنے والا) ذاکر (یاد رکھنے والا) کے حکم میں ہے۔ اس لیے ناسی بسم اللہ کا تارک نہیں ہے کیونکہ شارع نے نسیان کی اس حالت میں دین اور ملت کو بسم اللہ پڑھنے کے قائم مقام قرار دیا ہے' شارع نے دفع حرج (تنگی دور کرنے کے لیے) نسیان کے عذر کا لحاظ کیا ہے۔[۱]

امام مالکؒ کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت بھی احناف کی طرح ہے۔ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ آیت حدیث کے لیے ناسخ ہے[۲] البتہ ابن رشد اپنی کتاب البیان میں لکھتے ہیں: ''ذبیحہ کے درست ہونے کے لیے بسم اللہ پڑھنا شرط نہیں ہے کیونکہ اس آیت ''ولا تاکلو مما لم یذکر اسم اللہ علیہ'' کا مطلب یہ ہے کہ ''اس مردار کو نہ کھاؤ جسے تم نے ذبح کرنے کا قصد نہیں کیا تھا کیونکہ یہ گناہ ہے''۔ ''فکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ''[۳] (وہ جانور کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو) کا مفہوم یہ ہے ''اس جانور کو کھاؤ جسے تم نے ذبح کیا ہو'' اللہ تعالیٰ نے بسم اللہ کو ذبح سے بطور کنایہ ذکر کیا ہے جس طرح کہ ایک دوسرے مقام پر رمی جمار کو ذکر اللہ قرار دیا ہے ''واذ کروا اللہ فی ایام معدودات''[۴] (اور (قیام منیٰ) کے دنوں میں (جو) گنتی کے دن ہیں اللہ کو یاد کرو) کیونکہ ان دونوں میں ایک گونہ تعلق پایا جاتا ہے اس لیے یہ آیت بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنے کے وجوب پر دلیل نہیں ہے۔[۵]

چونکہ یہ احادیث امام احمدؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہیں اس لیے انہوں نے ان احادیث کو اختیار نہیں کیا ہے۔ اور ''مغنی''[۶] میں ہے: ''شوافع کی مستدل احادیث کو مشہور اصحاب سنن نے ذکر نہیں کیا ہے۔'' امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے۔ اگر کسی نے قصداً بسم اللہ نہیں پڑھی تو بھی ذبیحہ حلال ہے۔

---

۱ ھدایۃ (۸/۱۱۲) ۲ بدایۃ المجتھد ۱: ۴۴۸' حاشیۃ الدسوقی ۲: ۱۰۶

۳ الانعام ۱۱۸ ۴ البقرہ ۲۰۳'

۵ حاشیۃ الدسوقی ۲: ۱۰۷' ۶ مغنی ابن قدامۃ ۸: ۵۴۱

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دلیل یہ ہے کہ اس آیت کے عموم میں احادیث نے تخصیص کر دی ہے' ان میں سے بعض احادیث یہ ہیں :

۱۔ امام بخاری' نسائی اور ابن ماجہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے کہا : اے اللہ کے رسول' کچھ لوگ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں جن کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ آیا انہوں نے بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا ہے یا بسم اللہ نہیں پڑھی ہے' تو آپؐ نے فرمایا "سموا علیه انتم و کلوا" "تم اس پر بسم اللہ پڑھ کر کھا لیا کرو"۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دلیل ہے کہ بسم اللہ بوقت ذبح شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اگر تسمیہ شرط ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس میں ایک امر شکوک کو جائز نہ ٹھہراتے جس طرح کہ اگر نفس ذبح میں شک پیدا ہو جائے اور یقینی طور پر معلوم نہ ہو کہ شرعی ذبیحہ ہوا ہے یا نہیں تو یہ ذبیحہ مباح نہیں ہوگا۔[۱]

۲۔ ابو داؤد نے مراسیل میں نبی کریم ﷺ کی یہ حدیث نقل کی ہے ذبیحة المسلم حلال ذکر اسم الله علیه او لم یذکر[۲] (مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے اس پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔ یہ حدیث ان الفاظ سے بھی مروی ہے "المسلم یذبح علی اسم الله سمی او لم یسم"[۳] (مسلمان اللہ کے نام سے ہی ذبح کرتا ہے خواہ اس نے بسم اللہ پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو)۔

۳۔ دار قطنی ابو ھریرہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے حضور اکرمؐ سے پوچھا کہ ہم میں سے ایک آدمی جانور ذبح کرتا ہے لیکن بسم اللہ پڑھنا بھول جاتا ہے (تو کیا حکم ہے) آپؐ نے فرمایا "اسم الله علی فم کل مسلم"[۴] (ہر مسلمان کی زبان پر اللہ کا نام ہے)۔

حدیث میں نسخ کا دعویٰ رد کیا گیا اور دلیل یہ دی گئی کہ آیت مکی ہے اور صحیح بخاری کی حدیث مدنی ہے۔

شوافع اپنے مذہب کی تائید میں درج ذیل دلائل بھی پیش کرتے ہیں۔

۱۔ ارشاد ربانی ہے "و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم"[۵]

(اور اہل کتاب کا کھانا بھی تم کو حلال ہے)۔

۱۔ دیکھئے نیل الاوطار (۸/۱۴۰) ۲۔ ابن قطان اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے اور کے ساتھ ساتھ اس کا راوی "صلت سدوسی" ہے جو مجہول الحال ہے' اس کے علاوہ اس کی کوئی روایت نہیں ہے اور نور بن یزید کے علاوہ اس سے کسی نے روایت نہیں کیا ہے۔

۳۔ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ سے یہ حدیث غریب ہے پھر وہ احادیث ذکر کیں جو یہی مفہوم ادا کرتی ہیں' دیکھئے نصب الرایۃ : (۴/۱۸۳) ۴۔ نصب الرایہ ۵۔ (المائدۃ : ۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا ہے باوجودیکہ ان کا بسم اللہ پڑھنا نہ صرف مشکوک ہے بلکہ وہ پڑھتے ہی نہیں ہیں۔

۲۔ اگر تسمیہ شرط ہوتی تو بھولنے کے عذر کی وجہ سے ساقط نہ ہوتی مثلاً نماز کے لیے طہارۃ شرط ہے اور اگر کوئی شخص طہارت بھول جائے تو اس کی نماز نہیں ہوتی لیکن یہاں نسیان کی وجہ سے بسم اللہ کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔

یہ دلائل اس بنیاد پر ہیں کہ آیت سے مراد "ما ذبح للاصنام" ہے یعنی وہ جانور جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اس کی حرمت مذکور ہے۔ شمس الدین رملیؒ فرماتے ہیں: اس آیت "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" سے مراد وہ ذبیحہ ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو یعنی جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ دلیل یہ آیت ہے "وما اھل لغیر اللہ بہ"[۱] (اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے)۔ سیاق آیت اس مفہوم پر دلیل ہے کیونکہ ساتھ ہی یہ بھی فرمایا گیا "و انہ لفسق" (اس کا کھانا گناہ ہے) غیر اللہ کا نام بلند کرنا فسق اور گناہ ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "او فسقاً اھل لغیر اللہ بہ"[۲] (یا کوئی گناہ کی چیز ہو جس پر خدا کے سوا اور کسی کا نام لیا گیا ہو)۔ اہل ظواہر کے نزدیک بسم اللہ قصداً چھوڑ دی ہو یا بھول کر ذبیحہ بہر صورت حرام ہے۔ ان کا استدلال آیت کے عموم سے ہے۔ ابن حزمؒ فرماتے ہیں "اس ذبیحہ کا کھانا حلال نہیں ہے جس پر عمداً یا نسیاناً بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو۔" دلیل یہ آیت ہے "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ و انہ لفسق" اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں عموم ہے اور کسی قسم کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ اس آیت کی تخصیص میں جو دلائل مخالفین نے پیش کیے ہیں انہیں قابل اعتناء نہیں سمجھا گیا۔[۳]

(ب) آیا حرم میں پناہ لینے والے مباح الدم شخص سے بدلہ لیا جا سکتا ہے؟

علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے ایسے جرم کا ارتکاب کیا جس سے اس کے کسی عضو کا قصاص لازم آتا ہو اور پھر وہ حرم میں پناہ لے لے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ پھر اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر حرم کے اندر کسی کو قتل کر دیا یا اس کا کوئی عضو تلف کر دیا اور اس پر حد واجب ہو گئی تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔

البتہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر حرم سے باہر جرم کیا اور پھر حرم میں پناہ گزین ہو گیا تو آیا حرم کے اندر اس سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟

---

۱ (المائدہ۔۳) ۲ دیکھئے نہایۃ المحتاج: (۸/ ۱۱۲)، (الانعام۔ ۱۴۵)

۳ المحلی (۷/ ۴۱۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

احناف کا مذہب یہ ہے کہ حرم کے اندر قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اسے کھانے' پینے' کلام اور ہر معاملہ سے محروم کر کے باہر نکلنے پر مجبور کیا جائے گا۔ جب حرم سے باہر آ جائے گا تو قصاص لیا جائے گا۔[۱]

احناف کی دلیل اس آیت کا عموم ہے:

"و من دخلہ کان آمنا"[۲]

امام طبری کا رجحان بھی اسی مذہب کی طرف ہے' فرماتے ہیں "ہمارے نزدیک ابن زبیرؓ' مجاہدؒ' حسن بصریؒ اور ان لوگوں کی بات زیادہ درست ہے جن کی رائے یہ ہے کہ "اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی غیر حرم سے داخل ہو کر حرم میں پناہ لے لے تو اس میں محفوظ ہو گا لیکن جب وہ حرم سے نکلے گا تو پھر اس پر حد قائم کی جائے گی۔ بشرطیکہ اس نے غیر حرم میں ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جو مستوجب حد ہو۔ اور اگر اس نے حرم کے اندر ارتکاب کیا ہو تو اندر ہی حد جاری ہو گی۔[۳]

جمہور شوافع اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی پر قتل نفس کی حد ہو پھر وہ حرم میں پناہ لے لے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ جمہور حرم کے اندر جرم کرنے والے پر اسے قیاس کرتے ہیں کہ اس کا قتل جائز ہے اور دلیل یہ آیت ہے "ولا تقاتلو ھم عند المسجد الحرام حتی یقاتلو کم فیہ فان قاتلو کم فاقتلو ھم"[۴]

ترجمہ (اور مسجد حرام کے قریب جب تک وہ تم سے نہ لڑیں' تم بھی نہ لڑو' مگر جب وہ لڑنے سے نہ چوکیں تو تم بھی بے تکلف انہیں مارو۔)

کیونکہ اس مجرم نے حرم کی حرمت کو پامال کیا ہے[۵]

علامہ شہاب الدین زنجانی شافعی فرماتے ہیں کہ: "امام شافعیؒ نے اس نص کے عموم میں قیاس سے تخصیص کی ہے کیونکہ قصاص وحد کے نفاذ کا موجب قائم ہے اور نفاذ سزا کے مانع کا احتمال' احتمال بعید ہے۔ کیونکہ حرم میں پناہ لینے اور لوگوں کے حقوق کے ساقط کر دینے کے دو افعال کے درمیان کوئی منطقی ربط نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے حقوق مخل' خود غرضی اور تنگی پر مبنی ہوتے ہیں۔ جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ اگر قتل حرم میں ہو پناہ کو ساقط کر دیا جاتا ہے اور قطع طریق کے جرم میں بھی اس کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔

بعض مفسرین جن میں قتادہؒ اور حسن بصریؒ شامل ہیں۔ "من دخلہ کان آمنا" کا دوسرا معنی لے

---

۱ تفسیر قرطبی (۴/۱۴۰.........) ۲ (آل عمران۔ ۹۷)

۳ تفسیر طبری ۷: ۳۴ ۴ (البقرۃ۔ ۱۹۱) ۵ نیل الاوطار (۷/ ۴۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

رہے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ "اس کلام میں عربوں کی اس حالت کا ذکر کیا گیا ہے جو زمانہ جاہلیت میں تھی۔" "من دخلہ کان امنا" "جو شخص اس مبارک گھر میں داخل ہوا اس نے امن پالیا" کے بارے میں قتادہؒ فرماتے ہیں "زمانہ جاہلیت میں اگر کوئی شخص ہر قسم کے جرم کا ارتکاب کر کے حرم میں پناہ لے لیتا تو نہ اسے پکڑا جاتا اور نہ کسی چیز کا مطالبہ ہوتا لیکن اب اسلام میں حدود اللہ کے نفاذ سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ جو بھی چوری کرے گا اس کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ جس نے زنا کیا اس پر حد لگے گی، جس نے کسی کو قتل کیا اسے قتل کیا جائے گا۔ قتادہؒ سے روایت ہے کہ حسن کہا کرتے تھے "حرم حدود اللہ کے نفاذ سے کسی کو نہیں روکتا اگر کسی نے غیر حرم میں جرم کیا اور پھر حرم میں چلا گیا تو اس پر حد جاری کی جائے گی"۔[1]

ان مفسرین کی رائے میں اس آیت میں عام کی وہ قسم ہے جس سے خاص مراد ہے۔ اس لیے اس آیت کا موضوع زیر بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

[1] تفسیر طبری (۷/ ۲۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ "عام اور خاص میں تعارض"

اس کی صورت یہ ہے کہ جب ایک جگہ عام نص ہو' دوسری جگہ خاص نص ہو اور ہر ایک دوسری کے مخالف مفہوم پر دلالت کرے مثلاً فرمان باری تعالیٰ ہے : "والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شھداء فاجلد وھم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لھم شھادة ابدا و اولئك ھم الفاسقون"[1]

(اور جو لوگ پرہیز گار عورتوں کو بدکاری کے الزام لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لا سکیں تو ان کو اسی درے مارو اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو' یہی بدکار ہیں)۔

اس کا تعارض اس آیت سے ہے "والذین یرمون ازواجھم و لم یکن لھم شھداء الا انفسھم فشھادة احدھم اربع شھادات باللہ انه لمن الصادقین"[2]

(اور جو لوگ اپنی عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگائیں اور خود ان کے سوا' ان کے گواہ نہ ہوں تو ہر ایک کی شہادت یہ ہے کہ پہلے تو چار بار خدا کی قسم کھائیں کہ بے شک وہ سچا ہے)۔

چونکہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت ظنی ہوتی ہے اس لیے عام اور خاص کے درمیان تعارض کا حکم نہیں لگاتے بلکہ خاص جس پر دلالت کرتا ہے اس پر عمل کرتے ہیں' خاص کے علاوہ باقی عام پر عمل کرتے ہیں یعنی اس عام میں خاص سے تخصیص کرتے ہیں اور خاص کے ذریعہ عام کا فیصلہ کرتے ہیں کیونکہ خاص کی دلالت قطعی ہے اور عام کی دلالت ظنی ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک عام کی دلالت قطعی ہے اس لیے خاص اور عام میں تعارض کا حکم لگاتے ہیں' البتہ تعارض اسی قدر ہو گا جس قدر خاص کی دلالت ہو گی کیونکہ دونوں قطعی ہونے میں برابر ہیں تعارض کی شکل میں چار صورتوں میں سے ایک لازم آئے گی۔

۱۔ خاص اور عام کے مقدم یا موخر ہونے کی تاریخ معلوم نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ خاص عام پر مقدم ہے یا عام خاص پر مقدم ہے تو خاص اور عام جن افراد کو شامل ہیں ان میں تعارض ثابت ہو گا' تو یہاں ترجیح کا اصول اختیار کیا جائے گا' اگر وجہ ترجیح بھی نہ ہو تو پھر تاریخ معلوم ہونے تک توقف کیا جائے گا اور دونوں میں سے کسی ایک پر عمل نہیں کیا جائے گا[3]

مثلاً "والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا"[4]

(اور جو لوگ تم میں سے مر جائیں اور عورتیں چھوڑ جائیں)

---

[1] (النور۔۵)   [2] (النور۔٦)   [3] ارشاد الفحول ص ۱٦۳   [4] (البقرہ۔۲۳۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن"[۱]

(اور حمل والی عورتوں کی عدت وضع حمل (یعنی بچہ جننے) تک ہے)

ان دونوں آیات کے درمیان حضرت علی ابن ابی طالب کے قول کے مطابق تعارض ہے۔ یہاں اس حاملہ جس کا شوہر فوت ہو چکا ہو، کے حکم میں تعارض ثابت ہو رہا ہے۔[۲]

۲۔ اگر تاریخ معلوم ہے اور کتاب اللہ میں خاص اور عام نزول کے اعتبار سے متصل ہیں یا حدیث میں دونوں متصل بیان ہوئے ہیں تو یہ خاص عام کے لیے مختص ہوگا۔ مثلاً "و حرم الربا" (اور سود کو حرام کیا ہے) "احل الله البیع"[۳] (اس نے تجارت کو حلال کیا ہے)۔ سے متصل ذکر کیا گیا ہے۔

اسی طرح اس آیت میں مریض کا حکم "و من كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر"[۴] (اور جو بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں میں (رکھ کر) اس کا شمار پورا کرلے) اس آیت سے متصل ذکر ہوا ہے۔

"فمن شهد منكم الشهر فليصمه"[۵]

(اور جو کوئی تم میں سے اس مہینے میں موجود ہو چاہیے کہ پورے مہینے کے روزے رکھے)

۳۔ تاریخ معلوم ہو اور خاص موخر ہو، تو اس مقام پر خاص عام کے لیے ناسخ ہوگا البتہ اتنی مقدار منسوخ ہوگی جس پر خاص دلالت کرتا ہے کیونکہ ثبوت کے لحاظ سے خاص اور عام برابر ہیں مثلاً حد قذف کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "واللذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة"[۶] "اور جو لوگ پرہیز گار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگائیں، اور اس پر چار گواہ نہ لا سکیں تو ان کو اسی درے مارو اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو"۔

دوسری آیت لعان کے بارے میں ہے: "واللذين يرمون ازواجهم و لم يكن لهم شهداء الاانفسهم فشهادة احد هم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين" (اور جو لوگ اپنی عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگائیں اور خود ان کے سوا ان کے گواہ نہ ہوں تو ہر ایک کی شہادت یہ ہے کہ پہلے چار بار خدا کی قسم کھائیں کہ بے شک وہ سچا ہے)۔ پہلی نص عام ہے بیویوں اور غیر بیویوں سب کو شامل ہے۔ لیکن دوسری نص صرف بیویوں کے لیے خاص ہے اور اس مقام پر یہ معلوم ہے کہ خاص نزول کے اعتبار سے موخر ہے۔[۷]

---

[۱] (الطلاق۔۴) [۲] (التلویح ص ۴۱) [۳] (البقرہ۔۲۷۵) [۴] (البقرہ۔۱۸۵)
[۵] (البقرہ ۱۸۵) [۶] (النور۔۵۔۶) [۷] المراۃ ج اص ۳۵۴۔۳۵۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صحیح بخاری میں ابن عباسؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ : ھلال بن امیہ رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی بیوی پر تہمت لگائی کہ وہ شریک بن سحماء کے ساتھ پائی گئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "البینة او حد فی ظھرك" (گواہ پیش کرو ورنہ آپ کی پیٹھ پر کوڑے لگیں گے) تو ھلال رضی اللہ عنہ نے کہا اے اللہ کے رسول اگر ہم میں سے کوئی شخص اپنی بیوی سے کسی کو زنا کرتا پائے تو کیا وہ گواہ تلاش کرنے چل پڑے ؟ لیکن نبی کریم ﷺ یہی فرماتے رہے کہ گواہ پیش کرو ورنہ کوڑے لگیں گے۔ ھلال بن امیہؓ نے کہا اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے میں اپنی بات میں سچا ہوں اور اللہ تعالیٰ ضرور ایسا کوئی حکم نازل فرمائے گا جس کی وجہ سے مجھ سے حد رفع ہو جائے گی۔ اس دوران جبریل امین تشریف لائے اور یہ آیت اتری "واللذین یرمون ازواجھم سے ان کان من الصادقین"۔[۱] یہاں خاص ناسخ ہے۔ دوسری آیت ہے "واللذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا" [۲]

"اور جو تم میں سے فوت ہو جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں"۔

اس کے ساتھ دوسری آیت ہے "و اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن" [۳] (اور حمل والی عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے)۔

پہلی آیت بیوی کے بارے میں عام ہے جبکہ دوسری آیت میں صرف حاملہ کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ عبداللہ ابن مسعودؓ کے نزدیک دوسری آیت بعد میں نازل ہوئی ہے اس لیے دوسری آیت ناسخ ہے اور اس نے اس حاملہ عورت کے حکم کو منسوخ کر دیا جس کا شوہر فوت ہو گیا ہو۔ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ چھوٹی سورۃ نساء بڑی سورۃ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے اور یہ آیت "و اولات الاحمال...... واللذین یتوفون منکم......" کے بعد نازل ہوئی ہے۔ [۴]

۴۔ عام خاص سے موخر ہو اور تاریخ معلوم ہو۔ عام کا موخر ہونا متصل ہو یا منفصل' یہ عام خاص کے لیے ناسخ ہے اور عام پر عمل کیا جائے گا مثلاً مدینہ والوں کا واقعہ اور اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی "استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" [۵] (پیشاب سے بچو کیونکہ قبر کا زیادہ عذاب اس سے نہ بچنے کی وجہ سے ہے) صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے روایت ہے' الفاظ بخاری کے ہیں "عکل اور مدینہ کے کچھ لوگ مدینہ میں نبی کریم ﷺ کے پاس آئے اور اسلام کے بارے میں بات چیت کی اور

۱۔ صحیح بخاری ج ۶ ص ۴ ۔ ۲۔ (البقرۃ ۲۳۴) ۔ ۳۔ (الطلاق۔ ۴)

۴۔ التوضیح ۱: ۳۹ ۔ ۵۔ سعید بن منصور نے روایت کیا ہے دار قطنی کے الفاظ ہیں (تنزھوا من البول......) دیکھئے نیل الاوطار ۱: ۳۹

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کہا کہ اے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! ہم لوگ مال مویشی پالنے والے تھے اور کھیتی باڑی کرنے والے نہیں تھے' مدینہ کی آب وہوا انہیں موافق نہ آئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ وہ اونٹوں کے چرواہے کے پاس چلے جائیں اور انہیں حکم دیا کہ ان کا دودھ اور پیشاب پئیں تو وہ چل پڑے۔ جب مقام حدہ کے کونے پر پہنچے تو مرتد ہو گئے' نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہے کو قتل کر دیا اور اونٹ بھی ساتھ لے گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک جب اس واقعہ کی خبر پہنچی تو آپؐ نے ان کی تلاش میں کچھ لوگوں کو روانہ کیا۔ آپؐ کے حکم سے ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیریں اور ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیئے' حرہ کے کنارے اسی حال میں چھوڑ دیا یہاں تک کہ اس حالت میں وہ مر گئے۔" قتادۃ فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ آنحضرت ﷺ صدقہ کی ترغیب دیتے تھے اور مثلہ سے منع فرمایا کرتے تھے۔[1] اونٹوں کے پیشاب کے بارے میں حدیث العرنین خاص ہے اور وہ اس حدیث سے مقدم ہے جس کا عموم تقاضا کرتا ہے کہ ہر قسم کے پیشاب سے بچنا ضروری ہے کیونکہ اس حدیث میں جس مثلہ کا ذکر ہے وہ بالاتفاق منسوخ ہے کیونکہ یہ ابتداء اسلام میں تھا۔[2]

تخصیص اور نسخ میں فرق

یہ بات نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ خاص کو تخصیص کنندہ قرار دینے اور ناسخ نہ قرار دینے کا فائدہ علمائے اصول فقہ کے نزدیک یہ ہے کہ نسخ کے بعد عام اپنے بقیہ مدلولات میں قطعی رہتا ہے لیکن اگر عام کو مخصوص البعض مانا جائے تو بقیہ مدلولات پر اس کی دلالت ظنی رہ جاتی ہے۔[3]

علامہ آمدی تخصیص اور نسخ میں فرق واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "تخصیص اور نسخ دونوں میں ایک لحاظ سے قدر مشترک ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں حکم اپنے بعض مدلولات تک محدود ہو جاتا ہے البتہ ان دونوں میں دس پہلوؤں سے فرق ہے۔

۱۔ تخصیص بتاتی ہے کہ وہ افراد جو عموم سے خارج ہو گئے ہیں وہاں اس لفظ سے متکلم کی مراد یہ نہیں تھی کہ یہ لفظ اس معنی پر دلالت کرے۔ لیکن نسخ یہ بتاتا ہے کہ جو افراد خارج ہو گئے ان کا مکلّف بنانا مقصود نہیں تھا اگرچہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے۔

۲۔ اگر کسی حکم کا مامور ایک ہو تو اس کے اندر تخصیص کا عمل ممکن نہیں' کیونکہ وہ ہے ہی ایک جبکہ نسخ ایک فرد پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔

---

[1] صحیح بخاری (۵/ ۷۰۔ ۷۱) باب قصۃ عکل وعرنیہ
[2] منار الانوار شرح المنار لابن ملک (۷۴۔ ۷۵) مطبعۃ عثمانیہ
[3] الرآۃ ۱: ۳۵۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ نسخ صرف شارع کے خطاب ہی سے ہو سکتا ہے جبکہ تخصیص قیاس اور دیگر عقلی و نقلی دلائل سے بھی جائز ہے۔

۴۔ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے لازماً موخر ہو جبکہ مخصص کبھی مقدم ہوتا ہے اور کبھی موخر' اس کی تحقیق پہلے گزر چکی ہے۔

۵۔ تخصیص سے عام مطلقاً ناقابل حجت نہیں ہو جاتا بلکہ وہ تخصیص کی صورت کے علاوہ مستقبل میں بھی قابل عمل رہتا ہے۔ جبکہ نسخ کی صورت میں بعض اوقات منسوخ دلیل مکمل طور پر ناقابل عمل بن جاتی ہے۔ مثلاً جب منسوخ شدہ مفہوم فرد ہو۔

۶۔ تخصیص قیاس سے بھی جائز ہے جبکہ نسخ قیاس سے جائز نہیں ہے۔

۷۔ ایک حکم کے ثبوت کے بعد اسے اٹھا لینا نسخ ہے جبکہ تخصیص اس کے برعکس ہے۔

۸۔ ایک شریعت کا نسخ دوسری شریعت سے جائز ہے لیکن ایک شریعت کی تخصیص دوسری سے جائز نہیں ہے۔

۹۔ عام میں اس طرح نسخ ممکن ہے کہ عام میں مکمل طور پر نسخ ہو جائے اور حکم تمام افراد عام سے اٹھ جائے۔ جبکہ تخصیص میں اس طرح نہیں ہوتا کہ تمام افراد کی تخصیص ہو جائے۔

۱۰۔ بعض معتزلہ نے ذکر کیا ہے کہ تخصیص نسخ سے زیادہ عام ہے' ہر نسخ تخصیص ہے لیکن ہر تخصیص نسخ نہیں ہے۔ کیونکہ نسخ حکم کو کسی زمانہ کے ساتھ خاص کیے بغیر نہیں ہو سکتا۔ جبکہ تخصیص میں عموم ہے تخصیص میں حکم کو بعض افراد' بعض حالات اور کسی زمانہ کے ساتھ خاص کیا جا سکتا ہے' لیکن یہ بات محل نظر ہے۔[1]

اس مسئلہ میں اختلاف کے نتائج:

"عام کے خاص کے ساتھ تعارض" میں فقہاء کے اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں بھی اختلاف رونما ہوا ہے۔ ان میں سے ہم درج ذیل مسائل کا ذکر کرتے ہیں:۔

۱۔ درخت پر تازہ کھجوروں کو خشک کھجوروں کے بدلہ اندازے سے فروخت کرنے کا مسئلہ:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک درخت پر لگی ہوئی تازہ کھجور کو خشک کھجوروں کے بدلہ اندازہ سے فروخت

---

[1] الاحکام (۳/ ۱۶۱۔ ۱۶۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ یہ کھجوریں پانچ وسق سے کم ہوں یا زیادہ۔ احناف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کے عموم سے استدلال کرتے ہیں "التمر بالتمر و الحنطة بالحنطة و الشعير بالشعير و الملح بالملح مثلاً بمثل يدا بيد"۔[1] (کھجور کے بدلہ کھجور، گندم کے بدلہ گندم، جو کے بدلہ جو، نمک کے بدلہ نمک برابر برابر ہو اور دست بہ دست ہو)۔ چونکہ مذکورہ بیع کی صورت میں مماثلت اور برابری کا علم نہیں ہو سکتا اس لیے یہ صورت جائز نہیں ہے۔ دوسری دلیل اس حدیث کا عموم ہے۔ "انه نهى عن المحاقلة وا لمزابنة"۔[2] آپ نے محاقلہ اور مزابنة سے منع کیا ہے۔ مزابنة کی تفسیر ایک دوسری حدیث میں ہے جسے شیخین نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے۔ "مزابنة" سے مراد یہ ہے کہ کسی آدمی کا اپنے باغ سے (اگر کھجوریں ہیں تو) تازہ کھجوروں کو خشک کھجوروں کے بدلہ وزن کر کے فروخت کرنا اور اگر انگور ہیں تو تازہ انگور خشک انگوروں کے بدلہ وزن کر کے فروخت کرنا اور اگر وہ کھڑی فصل ہے تو اسے خشک غلہ کے بدلہ وزن کر کے دیا جائے"۔[3]

امام ابو حنیفہؒ نے زید بن ثابتؓ کی اس خاص حدیث کو نہیں لیا جسے امام احمدؒ اور بخاریؒ نے روایت کیا۔ "ان النبیؐ رخص في بيع العرايا ان تباع بخرصها كيلاً" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرایا فروخت کرنے کی رخصت دی کہ اسے وزن کے بدلہ اندازے سے فروخت کیا جائے۔ علامہ سرخسیؒ مبسوط میں فرماتے ہیں: "ہمارے پاس دلیل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے "التمر بالتمر كيل بكيل" (کھجور کے بدلہ کھجور برابر برابر وزن سے فروخت کی جائے) کھجور کے درخت پر بھی "تمر" ہی ہے اس لیے تمر کو صرف برابر وزن سے ہی فروخت کیا جا سکتا ہے، یہ حدیث عام ہے، بالاتفاق مقبول ہے، اس لیے اسے اس خاص حدیث پر ترجیح دی جائے گی جس کے مقبول ہونے اور اس پر عمل کرنے میں اختلاف ہے۔[4]

اکثر احناف "عرایا" کے مسئلہ کو باب البیوع میں بیان کرتے ہیں اور عریہ کی تفسیر "عطیہ" سے کرتے ہیں۔ شرح العنایۃ علی الهدایۃ میں ہے: اور ہم تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اکرمؐ نے عرایا میں رخصت دی ہے کیونکہ اس سلسلہ میں بے شمار احادیث ہیں جن کی تردید ممکن نہیں ہے لیکن اس کا اصل معنی وہ نہیں ہے جو تم نے ذکر کیا ہے بلکہ باعتبار لغت اس کا معنی "عطیہ" ہے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک آدمی کسی کو

---

[1] صحیح مسلم کتاب المساقاۃ (۱۵۸۸)

[2] صحیح بخاری کتاب البیوع حضرت انسؓ اور ابو سعید خدریؓ اس کے راوی ہیں۔

[3] امام بخاری نے کتاب البیوع میں نقل کیا ہے اور مسلمؒ میں ص (۱۵۴۲) پر ہے۔

[4] سرخسی (۱۲/۱۹۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اپنے باغ کا پھل ہبہ کرتا ہے۔ چونکہ اس باغ میں اس کا گھر ہے اس لیے روزانہ اس شخص کا باغ میں داخل ہونا ہبہ کرنے والے پر گراں گزرتا ہے اور وہ ہبہ میں رجوع اور اپنے وعدہ کی خلاف ورزی کرنا بھی نہیں چاہتا تو وہ اس پھل کی جگہ اندازے سے خشک کھجوریں دے دیتا ہے تاکہ اس ضرر کو اپنے سے رفع کر سکے اور وعدہ کی خلاف ورزی بھی لازم نہ آئے۔ ہم عرایا سے یہی مراد لیتے ہیں۔ کیونکہ جو چیز ہبہ کی جاتی ہے جب تک ہبہ کرنے والے کی ملک میں رہے گی وہ اس شخص کی ملکیت نہیں بن سکتی ہے جسے ہبہ کیا گیا ہے۔ باغ کے مالک کی طرف سے خشک کھجور کا دینا عوض نہیں بلکہ ابتداءً ہبہ ہے۔ اسے مجازاً بیع کہا جاتا ہے۔ کیونکہ صورتاً یہ عوض ہے جو باغ کا مالک وعدے کی خلاف ورزی سے بچنے کے لیے دیتا ہے' اس بات پر اتفاق ہے۔ راوی نے یہ گمان کیا کہ رخصت اسی حد تک ہے' تو اس نے اسی طرح نقل کر دیا جس طرح کہ اس کا خیال تھا"۔[1]

علامہ سرخسی نے مبسوط میں بھی یہی بات نقل کی ہے۔[2]

جمہور فقہاء کے نزدیک "التمر بالتمر......" اور "مزابنة" کی ممانعت والی حدیث کے عموم میں "عرایا" والی حدیث نے تخصیص کر دی ہے۔ البتہ جس عرایا کی رخصت حدیث میں ہے اس کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عرایا سے مراد درخت پر موجود تازہ کھجور کو زمین پر اتاری گئی خشک کھجور کے بدلہ میں فروخت کرنا ہے بشرطیکہ اس کی مقدار پانچ وسق (ایک وسق ساٹھ (۶۰) صاع کا ہوتا ہے) سے کم ہو۔ امام شافعیؒ کی دلیل شیخین کی روایت کردہ یہ حدیث ہے "انه صلی الله علیه وسلم ارخص فی بیع العرایا بخرصها فیما دون خمسة اوسق"[3] (نبی اکرم ﷺ نے عرایا کی فروخت کی اجازت دی ہے جبکہ وہ پانچ وسق سے کم ہو) امام احمد کے نزدیک عرایا یہ ہے کہ کھجور کے درخت پر تازہ کھجور کو اندازے سے فروخت کر کے اس کے بدلہ میں وزن کر کے خشک کھجور لے لی جائے جبکہ اس کی مقدار پانچ وسق سے کم ہو۔ یہ رخصت اس شخص کے لیے ہے جسے تازہ کھجور کی ضرورت ہو لیکن اسکے پاس نقد رقم نہ ہو۔

امام احمد نے اس رخصت کو حاجت اور ضرورت سے مشروط کیا ہے' ان کی دلیل شیخین کی وہ روایت ہے جسے محمد بن لبید بیان کرتے ہیں' فرماتے ہیں کہ میں نے زیدؓ سے پوچھا کہ "تمہارا یہ عرایا کیا ہے؟ تو زیدؓ نے ضرورت مند انصار کا نام لیا جنہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی تھی کہ جب تازہ کھجور کا موسم آتا ہے تو ان کے پاس اتنی رقم نہیں ہوتی کہ وہ نقد رقم سے تازہ کھجور خرید سکیں جبکہ ان

---

[1] حاشیہ فتح القدیر ۵/ ۱۹۵ [2] دیکھیے المبسوط (۱۲/ ۱۹۳) [3] ملاحظہ فرمائیے نوویؒ کی المنہاج اور اس کی شرح مغنی المحتاج (۲/ ۹۳/ ۹۴) اس حدیث کو امام بخاریؒ نے بیوع اور مسلم نے (۱۵۴۱) میں بیوع میں ذکر کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے پاس خشک کھجور زائد ہوتی ہے تو نبی اکرم ﷺ نے انہیں اجازت دی کہ وہ ان خشک کھجوروں کے بدلہ اندازے سے عرایا خرید سکتے ہیں تاکہ تازہ کھجور کھا سکیں۔[1]

۲۔ زمین کی پیداوار کا نصاب زکوۃ :

جمہور شوافع' مالکیہ اور حنابلہ اور احناف میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کا نصاب زکوۃ پانچ وسق ہے......... ایک وسق ساٹھ (۶۰) صاع کا ہوتا ہے۔ جمہور کا استدلال اس حدیث سے ہے "ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة"[2] پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے"۔

مذکورہ حدیث کو اس حدیث کے لیے مخصص قرار دیا ہے "فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر و فيما سقى بالنضح نصف العشر"[3]

(ہر وہ زمین جسے بارش اور چشمے یا ندی نالے سیراب کریں اس میں دسواں حصہ ہے اور جسے ڈول (مصنوعی آلات وغیرہ) سے سیراب کیا جاتا ہے اس میں بیسواں حصہ ہے)۔

جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ پیداوار بھی مال ہے' دیگر اموال کی طرح اس کی بھی قلیل تعداد میں زکواۃ نہیں ہے۔

www.KitaboSunnat.com

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ زمین کی پیداوار قلیل ہو یا کثیر بہر صورت زکواۃ واجب ہے۔ امام صاحب کا استدلال سابقہ حدیث کے عموم سے ہے۔ جمہور کے نزدیک جو حدیث مخصص ہے اس کی توجیہ امام صاحب کے نزدیک یہ ہے کہ اس سے مراد زکواۃ تجارت ہے۔ کیونکہ ان کی خرید و فروخت وسق سے ہوتی تھی جس طرح کہ حدیث میں بھی ہے تو پانچ وسق کی قیمت دوسو (-/۲۰۰) درہم بنتی ہے۔[4]

۳۔ مسلمان کا کسی کافر ذمی کو قتل کر دینا :

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حربی کافر کے بدلہ مسلمان قتل نہیں کیا جائے گا البتہ ذمی کافر کے بدلہ مسلمان

---

[1] ملاحظہ فرمایئے ابن قدامہ کی کتاب "المقنع" مع حاشیہ شیخ سلیمان' شیخ سلیمان محمد بن عبدالوہاب کے پوتے ہیں۔ (۲/۷۰-۷۱)

[2] امام بخاری' مسلم اور دیگر محدثین نے اسے ابو سعید خدری سے روایت کیا ہے' دیکھئے مغنی' ابن قدامۃ (۲/۶۹۵-۶۹۶)

[3] امام بخاری اور دیگر محدثین نے اسے کتاب الزکوۃ میں ذکر کیا ہے' امام مسلم نے اسی مفہوم میں روایت نقل کی ہے ص (۹۸۱) اور اصحاب السنن نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ دیکھئے نیل الاوطار ۴ : ۱۴۰

[4] المبسوط (۳/۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کو قتل کرنے میں اختلاف ہے۔

جمہور شوافع' مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ذمی کافر کے بدلہ مسلمان قتل نہیں کیا جا سکتا۔ جمہور جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان میں سے چند ایک یہ ہیں :-

۱۔ ابو جحیفہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں : میں نے حضرت علیؓ سے دریافت کیا کہ آیا آپ کے پاس قرآن کے علاوہ وحی کا کچھ حصہ ہے۔ انہوں نے فرمایا : اس ذات کی قسم جس نے دانہ پیدا کیا...... قرآن کا وہ فہم جو اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو عطا کرتا ہے اور جو کچھ اس صحیفہ میں ہے اس کے علاوہ میرے پاس کچھ نہیں ہے۔ میں نے پوچھا اس صحیفہ میں کیا ہے' تو حضرت علیؓ نے فرمایا : دیت اور قیدیوں کی رہائی کے احکامات اور یہ کہ کسی مسلمان کو کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا[۱]

۲۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "المومنون تتکافاؤ دماء هم " (اہل ایمان کا خون برابر ہے)" و هم ید علی من سوا هم و یسعی بذمتهم ادنا هم الا لا یقتل مومن بکا فرو لا ذو عهد فی عهده"[۲] (اور وہ اغیار کے مقابلہ میں ایک ہیں' ان میں کمتر بھی اس ذمہ کو پورا کرنے کی کوشش کرے گا' سنو! مومن کو کافر کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی کسی معاہد کو جب تک اس سے عہد ہے)۔

جمہور فقہاء[۳] ان احادیث کو اس قرآنی آیت کے لیے مخصص قرار دیتے ہیں جو قصاص کے بارے میں ہے اور اس میں عموم ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے " یا ایها الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی "[۴] (اے مومنو! تمہیں مقتولوں کے بارے میں قصاص (خون کے بدلے خون) کا حکم دیا جاتا ہے)۔

" و من قتل مظلوما فقد جعلنا لو لیه سلطانا فلا یسرف فی القتل انه کان منصورا "[۵] (اور جو شخص ظلم سے قتل کیا جائے۔ ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیا ہے (کہ ظالم قاتل سے بدلہ لے) اسے چاہیے کہ قتل کے قصاص میں زیادتی نہ کرے)

" و کتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس "[۶]

---

۱ امام بخاری نے اسے کتاب العلم باب کتابۃ العلم کے تحت ذکر کیا ہے۔ امام احمد اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے' ترمذی نے ص ۴۱۲ پر نقل کیا ہے۔

۲ مسند احمد' نسائی' باب القسامۃ' ابوداؤد' الدیات والجهاد' ابن ماجہ ۲۶۶۰ ۳ الام' شافعی (۶ / ۳۸) مغنی' ابن قدامہ (۷ / ۶۵۳) ۴ (البقرہ : ۱۸۷) ۵ (الاسراء : ۳۳) ۶ (المائدہ : ۴۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(اور ہم نے ان لوگوں کے لیے تورات میں یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان)۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک مسلمان کو ذمی کے بدلہ قتل کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کا استدلال گزشتہ آیات کے عموم سے ہے اور انہوں نے مذکورہ احادیث سے آیات کے عموم میں تخصیص نہیں کی ہے بلکہ ان احادیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ مذکورہ حدیث میں کافر سے مراد صرف کافر حربی ہے۔ اس توجیہ کی دلیل یہ حدیث ہے "لا یقتل مومن بکافر ولا ذوعہد فی عہدہ" "کسی مومن کو کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی کسی معاہد کو جب تک اس سے عہد ہے"۔

استدلال اس طرح ہے کہ "ولا ذو عہد فی عہدہ" کا عطف "مومن" پر ہے جس طرح معطوف علیہ میں ہے، عبارت اس طرح ہو گی "ولا ذو عہد فی عہدہ بکافر" معطوف میں کافر سے مراد کافر حربی ہے کیونکہ اسے "معاہد" کے مقابل ذکر کیا ہے۔ چونکہ بالاجماع معاہد کو ذمیوں میں سے اپنے ہی جیسے معاہد کو قتل کرنے پر قتل کیا جائے گا، اس لیے لازم آتا ہے کہ معطوف کی طرح معطوف علیہ میں بھی کافر کو کافر حربی سے مقید کیا جائے کیونکہ جب متعدد چیزوں کے بعد ضمیر مذکور ہو تو وہ سب کی طرف لوٹتی ہے۔ عبارت اس طرح ہو گی۔ لا یقتل مومن بکافر حربی (اور نہ ہی کسی معاہد کو حربی کافر کے بدلہ قتل کیا جائے گا)۔ اس حدیث کا مفہوم مخالف دلیل ہے کہ مسلمان ذمی کافر کے بدلہ قتل کیا جائے گا۔[1]

جمہور کی طرف سے مذکورہ استدلال کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ مفہوم مخالف سے استدلال ہے جو کہ احناف کے نزدیک معتبر نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ یہ حدیث "ولا ذوعہد فی عہدہ" میں کلام تام ہے اس میں کسی چیز کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میں معاہد کو قتل کرنے کی ممانعت ہے۔[2]

احناف ابن البیلمانی کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قتل مسلماً بمعاھد و قال: أنا اکرم من و فی ذمتہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کو معاہد کے بدلہ میں قتل کیا اور فرمایا: "جو لوگ اپنی ذمہ داری پورا کرتے ہیں، میں ان میں سب سے زیادہ اس ذمہ داری کا احترام کرنے والا ہوں" دار قطنی فرماتے ہیں: اگر یہ حدیث منقطع نہ بھی ہو تب بھی اس میں ابن البیلمانی ضعیف راوی ہے اور یہ روایت حجت نہیں بن سکتی، تو مرسل ہونے کی صورت میں یہ کیسے قابل حجت ہو سکتی ہے؟[3] (یعنی یہ روایت مرسل ہے)۔

---

[1] ملاحظہ فرمائیے الھدایہ و فتح القدیر (۸/ ۲۵۶......)   [2] نیل الاوطار ۷: ۱۰

[3] نصب الرایہ للزیلعی (۴/ ۳۳۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

احناف حضرت علیؓ اور عمرؓ کے آثار و اقوال سے بھی استدلال کرتے ہیں، لیکن ان سب اقوال کی صحت محل نظر ہے۔

قاضی ابو یوسفؒ کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا جس میں ایک مسلمان نے کسی ذمی کو قتل کر دیا تھا اور قاضی ابو یوسف نے قصاص کا فیصلہ سنا دیا۔ ابو المضرج نامی ایک شاعر کا انہیں خط پیش کیا گیا جس میں درج ذیل اشعار تھے:

یا قاتل المسلم بالکافر ... جرت و ما العادل کالجائر
یا من ببغداد واطرافها ... من فقهاء الناس او شاعر
جار علی الدین ابو یوسف ... بقتله المسلم بالکافر
فاسترجعوا وابکوا علی دینکم ... واصطبروا فالاجر للصابر

"کافر کے بدلے مسلمان کو قتل کرنے والے، تو نے ظلم کیا ہے اور ظالم و منصف کبھی برابر نہیں ہوتے، بغداد اور اس کے مضافات میں رہنے والے فقیہو اور شاعرو! ابو یوسف کافر کے بدلہ مسلمان کو قتل کر کے ظلم کر رہا ہے۔ پس افسوس کرو اور اپنے دین پر آنسو بہاؤ۔ اور ڈٹ جاؤ، اجر تو صبر کرنے والوں کے لیے ہے۔

قاضی ابو یوسفؒ نے یہ خط لیا اور ہارون الرشید کے پاس تشریف لے گئے انہیں صورتحال سے آگاہ کیا اور خط پڑھا تو ہارون الرشید نے کہا کہ: اس معاملہ کو کسی حیلہ یا تدبیر سے رفع دفع کرو تاکہ کوئی فتنہ نہ پیدا ہو۔ ابو یوسفؒ وہاں سے نکلے اور مقتول کے ورثاء سے اس کے ذمی ہونے اور جزیہ ادا کرنے پر گواہ طلب کیے۔ تو مقتول کے اولیاء گواہ پیش نہ کر سکے اس طرح امام ابو یوسفؒ نے قصاص ساقط کر کے دیت کا حکم دے دیا۔[1]

اس قاعدہ کی تطبیق احناف نے کہاں تک کی:

یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ احناف بعض فروعی مسائل میں اس قاعدہ کی مخالفت کرتے ہیں حالانکہ ان کے نزدیک کتاب اللہ کے عام میں ابتداً خبر واحد سے تخصیص جائز نہیں ہے اور ان مقامات پر وہ ایسے اعذار پیش کرتے ہیں جو ان کے مقصد کے لیے دلیل نہیں بن سکتے۔ کبھی دعویٰ کرتے ہیں کہ عام میں متصل سے تخصیص جائز ہے اور کبھی کہتے ہیں خبر واحد حد شہرت تک پہنچ گئی ہے اس لیے اس سے ابتداءً بھی تخصیص جائز ہے۔ اس کی چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

۱۔ اس بحث میں حاشیہ اعانۃ الطالبین اور احمد امین کی کتاب ضحی الاسلام ملاحظہ فرمائیں

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۔ دار الحرب میں زنا کے مرتکب پر حد جاری کرنے کا مسئلہ :

شوافع اور مالکیہ کے نزدیک جس شخص نے کسی ایسے زنا کا ارتکاب کیا جس سے حد لازم آتی ہے تو اس پر حد جاری کی جائے گی' خواہ اس نے زنا کا ارتکاب دار الحرب میں کیا ہو یا دار الاسلام میں۔ ان کا استدلال ان آیات کے عموم سے ہے جو اس مسئلہ سے متعلق ہیں مثلاً الزانیة والزانیفا جلدوا کل واحد منهما مائة جلدة [۱] (بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والا مرد (جب ان کی بدکاری ثابت ہو جائے تو) دونوں میں سے ہر ایک کو سو دُرے مارو)۔ ان حضرات کے نزدیک ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو اس عموم میں تخصیص پیدا کر سکے۔ احناف کے نزدیک دار الحرب میں زنا کے مرتکب پر حد نہیں قائم کی جائے گی۔ دلیل یہ حدیث ہے "لا تقام الحدود فی دار الحرب" [۲] "دار الحرب میں حدود قائم نہیں کی جائیں گی"۔ احناف کا دعویٰ ہے کہ اس حدیث نے آیت میں تخصیص کر دی ہے حالانکہ انہیں معلوم ہے کہ یہ حدیث ایک لحاظ سے قابل حجت ہی نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ اس میں مخصوص متصل سے تخصیص بھی نہیں ہوتی ہے۔

اس موضوع سے متعلق ہدایہ اور اس کے حواشی میں جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں وہ سنیے :

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "جس نے دار الحرب یا باغیوں کے علاقہ میں زنا کیا اور پھر ہمارے پاس آگیا تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک حد جاری کی جائے گی کیونکہ وہ جہاں بھی ہو اس نے اسلام قبول کر کے اس کے احکامات کی پابندی کا عہد کیا ہوا ہے۔ ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے "لا تقام الحدود فی دارالحرب" "حدود دار الحرب میں قائم نہیں کی جائیں گی" حدود کا مقصود بھی تنبیہ اور ڈانٹ ہے اور دار الحرب میں امام کے اختیارات بھی نہیں ہوتے' اس لیے دار الحرب میں حد کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ دار الحرب سے نکلنے کے بعد تو اس لیے حد جاری نہیں ہو گی کہ اب وہ باعث ہی نہیں

---

[۱] (النور۔۲)

[۲] اس حدیث کے بارے میں نصب الرایۃ میں علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے ائمہ محدثین میں سے کسی نے اس کی تائید نہیں کی ہے۔ اسکے بعد فرماتے ہیں بیہقی امام شافعی سے نقل کرتے ہیں' فرماتے ہیں کہ ابو یوسف نے اپنے بعض شیوخ سے انہوں نے مکحول سے اور انہوں نے زید بن ثابت سے بیان کیا ہے کہ "دار الحرب میں حدود کا نفاذ نہیں کیا جا سکتا ہے اندیشہ ہے کہ وہاں رہنے والے کہیں دشمن سے نہ مل جائیں" فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب ثور بن زید اور حکیم بن عمیر کے واسطہ سے نقل کرتے ہیں کہ عمرؓ نے عمیر بن سعد انصاری اور دیگر عمال کو لکھا کہ دار الحرب کے کسی مسلمان پر اس وقت تک حد جاری نہ کی جائے جب تک وہ کسی ایسے علاقے میں نہیں آجاتا جن کے ساتھ ہماری صلح ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کون ہے! مکحول نے تو زید بن ثابت کو نہیں دیکھا۔ نصب الرایہ (۳ / ۳۴۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

رہا۔ صاحب ھدایہ کی اس عبارت کے ساتھ ہی صاحب عنایۃ فرماتے ہیں "ہمارے پاس دلیل یہ حدیث ہے "لاتقام الحدود فی دار الحرب" "دارالحرب میں حدود قائم نہیں کی جاتی"۔ آپؐ کے ارشاد گرامی سے استدلال اس طرح ہے کہ آپؐ کی مراد حساً عدم اقامت کی حقیقت نہیں ہے۔ کیونکہ ہر آدمی جانتا ہے کہ دارالحرب میں حد قائم کرنا ممکن نہیں کیونکہ وہاں مسلمان حکمران کا اختیار نہیں چلتا ہے تو حدیث میں عدم اقامت سے مراد یہ ہے کہ حد واجب نہیں ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس حدیث کا تعارض اس آیت "فاجلدوا" سے ہے۔ تو یہ اعتراض اس لیے درست نہیں ہے کہ مقام شبہ نے یہاں تخصیص پیدا کر دی ہے اس کے بعد اب خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز ہے کیونکہ یہ دلیل قطعی نہیں رہی ہے۔ شارح نے یہ تطبیق کی ہے لیکن یہ بات محل نظر ہے کیونکہ اگر اصولی قواعد کو مد نظر رکھا جائے تو آسانی معلوم ہو سکتا ہے کہ خبر واحد اور قیاس سے تخصیص اسی وقت درست ہے جب کسی متصل لفظ سے تخصیص ہو چکی ہو۔ آیت میں اس طرح کا کوئی لفظ نہیں ہے۔ یہ جواب بھی ممکن ہے کہ یہاں لفظ متصل سے تخصیص ہوئی ہے یعنی "کل واحد منھما" سے "منھما" میں ضمیر زانی مرد اور عورت کی طرف راجع ہے۔ زانی سے مراد وہ شخص ہے جو کسی ایسی عورت کی شرمگاہ میں وطی کرتا ہے جو اس کی ملک میں نہیں ہے۔ یہاں جو موضع شبہ ہے اس کی بحث گزر چکی ہے۔ تو اس حکم سے وہ شخص خارج ہو گیا جو "رجل" نہیں ہے۔ جب لفظ متصل سے تخصیص ہو گئی تو اب خبر واحد اور قیاس سے بھی تخصیص جائز ہے۔

صاحب عنایۃ کی اس عبارت "فخرج منه من لم من یکن رجلاً" پر حاشیہ میں سعدی چلپی لکھتے ہیں :

"میں کہتا ہوں کہ یہاں بحث ہو سکتی ہے کیونکہ زانی کا لفظ اسے شامل نہیں ہے' اور جو چیز پہلے داخل ہی نہ ہو اس کے اخراج کا کیا سوال! تو پھر تخصیص کس چیز کی ہوئی"۔[1]

ب) چوری کی وہ مقدار جس پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے

اہل ظواہر' خوارج اور حسن بصری کے نزدیک چوری تھوڑی چیز کی ہو یا زیادہ چیز کی بہر صورت چور کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ ان کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت کے عموم سے ہے۔ "والسارق و السارقة فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا نکالا من الله"۔[2]

(اور جو چوری کرے خواہ مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو' یہ ان کے فعلوں کی سزا ہے اور خدا کی طرف سے عبرت ہے)۔

---

[1] دیکھئے ہدایہ' عنایۃ اور حاشیہ (۴/ ۱۵۲۔ ۱۵۳) [2] (المائدہ : ۳۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس رائے کی تائید میں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لعن الله السارق یسرق البیضة فتقطع یده و یسرق الحبل فتقطع یده"[1] (اللہ تعالیٰ لعنت کرے اس چور پر جو انڈا چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چوری کرتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے)۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک متعین مقدار سے کم چیز نہ چرائی ہو۔ اس سلسلہ میں جو آثار نقل ہوئے ہیں جمہور ان سے آیت کے عموم میں تخصیص کرتے ہیں البتہ کم از کم مقدار کے تعین میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک چوتھائی دینار سے کم مالیت کی چیز کی چوری سے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے، فرماتی ہیں کہ: رسول اکرمؐ نے فرمایا: "لا تقطع ید السارق الا فی ربع دینار فصاعدا"[2] (چور کا ہاتھ صرف ایک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ (مالیت) کی چیز میں کاٹا جائے گا) ایک بڑا گروہ اسی کا قائل ہے، جن میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ بھی شامل ہیں۔

مالکیہ کا مذہب بھی قریب قریب یہی ہے، ان کے نزدیک "تین سے زائد دراہم کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا"۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تین درہم ایک چوتھائی دینار کے برابر ہوتے تھے البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر سکے (سونا اور چاندی) میں فرق ہو تو فیصلہ دینار کی بنیاد پر نہیں ہوگا بلکہ دراہم کو بنیاد بنایا جائے گا۔ احناف کے نزدیک نصاب سرقہ دس دراہم ہیں۔ اس سے کم مالیت کے سرقہ میں قطع ید کی سزا نہیں ہے۔ استدلال ابن عباسؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ڈھال کی قیمت دس دراہم تھی، اسی طرح کی ایک روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے بھی ہے۔[3]

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ کتاب اللہ کے عام میں خبر واحد سے تخصیص کے قائلین فقہاء کا مذہب تو اس کے موافق ہے لیکن احناف تو کتاب اللہ کے عام میں خبر واحد سے تخصیص کے قائل نہیں۔ اس لیے یہ مسئلہ ان کے اصول کے موافق نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ احناف کو یہاں مجبوراً یہ دعویٰ کرنا پڑا ہے[4] کہ یہ حدیث مشہور ہے حالانکہ فی الحقیقت یہ حدیث معلول ہے۔[5]

---

[1] صحیح بخاری کتاب الحدود صحیح مسلم، کتاب الحدود (۱۶۸۷) [2] صحیح مسلم (۱۶۸۴)، ابن ماجہ (۲۵۸۵) امام احمد اور نسائی نے بھی اسے روایت کیا ہے [3] ان دونوں احادیث کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔

[4] دیکھئے اسباب اختلاف الفقہاء، استاذ علی خفیف (۱۴۲۔۱۴۳) نیل الاوطار ۷ / ۱۲۴) [5] نصب الرایہ (۳ / ۳۵۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ مشترک کا اپنے معانی میں استعمال :

مقدمہ میں احکام میں اختلاف کے عمومی اسباب کے تذکرے میں یہ بات بیان کی گئی تھی کہ عربی لغت میں مشترک کا وجود فقہ کے فروعی مسائل میں اختلاف کے اہم اسباب میں سے ایک بڑا سبب ہے۔ وہاں بطور نمونہ ہم نے ایسی چند مثالیں بھی پیش کی تھیں جن میں اس پہلو سے فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہاں ہم مشترک سے متعلق ان اصولی قواعد کا ذکر کریں گے جن کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف ہے۔

عموم مشترک اور اس بارے میں علماء کے اقوال :

نصوص شرعیہ میں سے اگر کسی نص کے دو یا دو سے زائد معانی ہوں اور کسی ایک معنی کے تعین پر کوئی قرینہ بھی موجود ہو تو ایسی صورت میں بالاتفاق لفظ سے وہی معنی مراد لیا جائے گا جس پر قرینہ دلالت کرتا ہے۔ کبھی اس قرینہ صارفہ کے بارے میں علماء میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اس میں قرینہ بننے کی صلاحیت ہوتی ہے جبکہ دوسرے گروہ کے نزدیک اس میں قرینہ بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ بعض ایسے مسائل پہلے گزر چکے ہیں جن میں قرینہ کے بارے میں علماء میں اختلاف ہے مثلاً لفظ قرء اور لفظ نکاح۔

اگر مشترک کے معنی مراد پر کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جو اسے دوسرے معانی پر ترجیح دے سکے تو آیا اس صورت میں مشترک کے دو یا دو سے زائد معانی میں سے معنی کو اسی طرح مراد لینا درست ہو گا کہ اس حکم کو سب معانی کے لیے ثابت کیا جائے یا یہ درست نہیں ہے؟ علماء کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں :

پہلا قول :

مشترک سیاق نفی میں ہو یا اثبات میں اس سے تمام معانی مراد لینا جائز ہے بشرطیکہ ان متعدد معانی میں جمع ناممکن نہ ہو۔ مثلاً لفظ "عین" کا استعمال سورج اور آنکھ دونوں کے لیے جائز ہے۔ البتہ جہاں متعدد معانی مراد لینا ناممکن ہو وہاں جمع درست نہیں ہے۔ مثلاً قرء سے حیض اور طہر دونوں مراد لینا درست نہیں ہے۔ امام شافعیؒ، قاضی ابوبکر باقلانیؒ، شوافع کا ایک گروہ اور معتزلہ کے علماء میں سے ایک فریق مثلاً جبائی اور قاضی عبدالجبار کی رائے یہی ہے[1]

اس مسلک کے قائلین دو چیزوں سے استدلال کرتے ہیں :

---

[1] الاحکام، آمدی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۔ لفظ کی تمام معانی کی طرف نسبت برابر ہے اس لیے کسی ایک معنی پر دلالت کو ترجیح حاصل نہیں ہو گی تو جہاں کوئی مانع نہ ہو وہاں احتیاطاً تمام معانی پر اسے محمول کیا جائے گا۔

۲۔ اس کا وقوع قرآن مجید میں بھی ہے مثلاً فرمان باری تعالی ہے: "الم تر ان الله یسجد له من فی السموت و من فی الارض و الشمس والقمر والنجرم والجبال و الشجر والدواب و کثیر من الناس و کثیر حق علیه العذاب"[۱]

(کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جو (مخلوق) آسمانوں میں ہے اور جو زمین میں ہے اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے اور بہت سے انسان خدا کو سجدہ کرتے ہیں اور بہت سے ایسے ہیں جن پر عذاب ثابت ہو چکا ہے)۔

اس آیت میں "سجدہ" ایک لفظ ہے لیکن بیک وقت دو مختلف معانی مراد لیے گئے ہیں کیونکہ لوگوں کے حق میں سجدہ کا مفہوم یہ ہے کہ بالارادہ پیشانی کو زمین پر رکھا جائے جبکہ دیگر اشیاء کے سجدے سے مراد اللہ تعالیٰ کے حکم کی اطاعت کرنا اور اس کے سامنے جھکانا ہے۔ "کثیر" تخصیص کی دلیل ہے کہ سجدہ سے مراد زمین پر پیشانی رکھنا ہے کیونکہ یہ حکم صرف اُن کے لیے ہے جنہیں عذاب کی وعید سنائی گئی ہے۔ دوسروں کے لیے یہ وعید نہیں ہے۔[۲]

دوسرا قول:

مشترک سے صرف ایک ہی معنی مراد لیا جا سکتا ہے خواہ وہ سیاق نفی میں ہو یا اثبات میں۔ احناف کی اکثریت، بعض شوافع مثلاً امام الحرمین، معتزلہ کی ایک جماعت مثلاً ابو ھاشم اور ابو عبداللہ بصری کی رائے یہی ہے۔

ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ وضع واحد کے اعتبار سے مشترک کو متعدد معانی کے لیے نہیں وضع کیا گیا ہے بلکہ وضع خاص کے اعتبار سے ان معانی میں سے ہر ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، تو ایک لفظ میں تمام معانی مراد لینا لغوی وضع کے خلاف ہے جبکہ لغوی وضع کی مخالفت ناجائز ہے، کیونکہ اس سے دو منافی چیزوں کا اجتماع لازم آتا ہے مثلاً بیک وقت متعدد معانی میں سے ایک مراد بھی ہے اور نہیں بھی۔[۳]

۱۔ (الحج۔۱۸) ۲۔ تخریج الفروع علی الاصول، زنجانی (۱۶۶)

۳۔ الکشف علی البزدوی (۱/۳۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تیسرا قول :

بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مشترک کے تمام معانی مراد لینا جائز ہے بشرطیکہ وہ سیاق نفی میں اثبات میں نہ ہوں۔[۱]

اس قاعدہ میں اختلاف کا اثر :

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے بعض فقہی فروعات میں بھی اختلاف پیدا ہوا ہے ان میں سے چند اہم مسائل کا ذکر ہم کریں گے :

لفظ مولیٰ کا استعمال معتِق اور معتَق کے لیے :

لفظ مولیٰ معتِق (آزاد کرنے والا) اور معتَق (آزاد کردہ غلام) اور اس کے علاوہ دیگر معانی میں مشترک ہے۔ لسان العرب میں ہے کہ ابو الھیثم فرماتے ہیں :۔ مولیٰ چھ معانی کے لیے آتا ہے۔(۱) چچازاد بھائی 'بھائی' چچا' بیٹا' اور دیگر تمام عصبات (۲) مولیٰ بمعنی مددگار (۳) مولیٰ بمعنی ولی یا سرپرست جو آپ کے معاملہ کی نگرانی کرتا ہے (۴) ولی اور اولیاء کے معنی میں ہے کیونکہ ولا مصدر ہے۔(۵) مولیٰ "مولی الموالاۃ" کے لیے بھی آتا ہے یعنی وہ شخص جو آپ کے ہاتھوں مسلمان ہوا ہو' اور آپ سے تعلق رکھے (۶) مولیٰ "مولیٰ النعمۃ" کے معنی میں بھی آتا ہے۔ یعنی وہ شخص جس نے اپنے غلام کو آزاد کر کے اس پر احسان کیا ہے اور مولیٰ آزاد کردہ غلام کے معنی میں بھی آتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ چچازاد کے ہوتا ہے اور اس کی مدد آپ پر لازم ہوتی ہے' اگر وہ مر جائے تو آزاد کرنے والے کو اس کی میراث ملے گی کیونکہ اور تو کوئی اس کا وارث نہیں ہے۔ یہ چھ معانی ہیں۔

اسی بنیاد پر یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی نے موالی کے لیے کوئی چیز وقف کی اور اس کے ایسے موالی بھی ہوں جنھوں نے اسے آزاد کیا ہو اور ایسے موالی بھی ہوں جن کو اس نے آزاد کیا ہو تو اس صورت میں یہ وقف کسے ملے گا؟

امام شافعیؒ کے نزدیک (اصح روایت کے مطابق) یہ وقف آزاد کرنے والوں اور آزاد کردہ غلاموں دونوں کو ملے گا۔ کیونکہ یہاں امام شافعیؒ اس اصول پر عمل کرتے ہیں کہ مشترک کا استعمال اس کے دونوں معانی میں سے ہر ایک معنی میں ہوگا۔ امام نوویؒ "المنہاج" میں فرماتے ہیں : "اگر کسی نے اپنے موالی کے لیے کوئی وقف کیا اور اس کا کوئی آزاد کردہ غلام بھی ہو اور آزاد کرنے والا بھی ہو تو اس وقف کو دونوں میں تقسیم کیا جائے گا' اور ایک قول یہ ہے کہ یہ وقف باطل ہے۔" علامہ رملیؒ اس کے بعد فرماتے ہیں "اس میں احتمال ہے

---

[۱] الاحکام' آمدی' کشف الاسرار علی اصول البزدوی (۱/۴۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کہ مشترک مجمل ہے لیکن یہ بات بھی کمزور ہے" زیادہ درست بات یہ ہے کہ مشترک عام کی طرح ہے اسے اس کے دو یا دو سے زائد معانی پر بنا پر قرینہ محمول کیا جا سکتا ہے۔اور اگر قرینہ نہ بھی ہو تو احتیاطاً اسے بطور عام ہی استعمال کیا جائے گا۔[1]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال وقف آزاد کردہ غلام کو ملے گا۔ گویا ان کا خیال یہ ہے کہ وقف میں اجر و ثواب مقصود ہوتا ہے۔اور اسے آزاد کردہ غلام کو دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں وقف کرنے والے کی مراد کا ثبوت ہے۔[2]

جس طرح موالی کے حق میں وقف میں اختلاف ہے اسی طرح ان کے حق میں وصیت میں بھی اختلاف ہے۔وصیت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے تین اقوال ہیں: (۱)وصیت باطل ہے (۲) آزاد کردہ غلام کے حق میں وصیت ہوگی (۳) نصف نصف تقسیم کی جائے گی۔

شمس الائمہ سرخسی المبسوط میں لکھتے ہیں: "اگر کسی شخص کے آزاد کردہ غلام بھی ہوں اور آزاد کرنے والے افراد بھی' اور اس نے واضح نہیں کیا کہ وصیت کس فریق کے لیے ہے تو وصیت باطل ہو جائے گی' کیونکہ جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ مجہول اور نا معلوم ہے کیونکہ لفظ مولیٰ ذکر کر کے آزاد کردہ غلام اور آزاد کرنے والا دونوں مراد لیے جا سکتے ہیں' اور دونوں معانی مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ وصیت کا مقصد ہر ایک کے حق میں مختلف ہے' آزاد کردہ غلام کے حق میں وصیت کا مقصد اس کے احسان و انعام پر شکر گزار ہونا ہے۔دونوں مقصد کے اعتبار سے متضاد ہیں' اس لیے دونوں معانی جمع نہیں ہو سکتے۔امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی نقل کی جاتی ہے کہ یہ وصیت آزاد کردہ غلام کے حق میں متصور ہوگی کیونکہ وصیت کا مقصد نیک سلوک کرنا ہے۔لوگ عموماً اپنے سے اسفل اور کمتر لوگوں کے ساتھ نیکی کا قصد کرتے ہیں' اپنے سے اعلیٰ کے ساتھ نہیں کرتے جس طرح کہ آپ دیکھتے ہیں کہ موالی پر وقف کی صورت میں وقف آزاد کردہ غلام کو ملتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہے۔ایک روایت یہ ہے کہ کل ترکہ کا ایک تہائی برابر برابر دونوں فریقوں کو ملے گا کیونکہ مولیٰ کے اسم میں سب مستحق آجاتے ہیں اور استحقاق میں سب برابر ہیں' مثلاً کوئی اپنے بھائیوں کے حق میں وصیت کرے اور اس کے حقیقی بھائی بھی ہوں اور باپ شریک اور ماں شریک بھائی بھی ہوں تو انہیں ایک تہائی ملے گا کیونکہ "اخ" کی وجہ سے استحقاق پیدا ہو گیا' اسی طرح یہاں بھی ہے۔[3]

---

[1] نہایۃ المحتاج' رملی (۵/۳۸۱)　　[2] مبسوط' سرخسی (۲۷/۱۶۰)

[3] نفس مصدر

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ مقتول کے ولی کو قصاص اور دیت میں اختیار :

مقتول کے ولی کو قصاص اور دیت میں اختیار دینے کا مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن کا تعلق اس قاعدہ سے ہے۔ اس کا ذکر علامہ زنجانی نے اپنی کتاب "تخریج الفروع علی الاصول" میں کیا ہے۔[۱]

امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد میں مقتول کے ولی کو قصاص اور دیت میں سے کوئی ایک چیز لینے کا اختیار ہے۔ استدلال اس آیت سے ہے "و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطانا"[۲]

(اور جو شخص ظلم سے قتل کیا جائے ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیا ہے)۔

لفظ سلطان میں دیت اور قصاص دونوں کا احتمال ہے اس لیے امام شافعیؒ نے دونوں میں اختیار دیا ہے۔ عموم مشترک میں اپنے قاعدے پر عمل کرتے ہوئے وصف وجوب ان میں سے ہر ایک کے لیے ثابت کیا ہے۔ امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں[۳] "جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کے ولی کو اختیار حاصل ہوگا چاہے تو قاتل سے قصاص لے اور چاہے تو دیت لے اور چاہے بلا دیت معاف کر دے۔ اس کی تائید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے ہوتی ہے "من قتل له قتیلا فاهله بین خیرتین ان احبوا فالقود و ان احبو فالعقل"[۴] (جس نے کسی کو قتل تو اس کے اولیا کو دو چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہے چاہیں تو قصاص لیں اور دیت لینا پسند کریں تو دیت لیں)۔

امام احمد[۵] اور مالکیہ میں سے اکثر فقہاء مدینہ کی رائے بھی یہی ہے۔[۶] احناف کے نزدیک قتل عمد میں قصاص واجب ہے اور مقتول کے ولی کو قصاص اور دیت میں اختیار نہیں ہے۔ مقتول کا ولی قاتل کی رضا کے بغیر قصاص چھوڑ کر دیت نہیں لے سکتا۔ کیونکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک نہیں ہے۔ صاحب هدایة فرماتے ہیں "وہ بالذات واجب ہے اور قاتل کی رضا کے بغیر ولی کو دیت کا اختیار نہیں ہے۔[۷]

احناف اپنے مسلک کی تائید میں یہ آیت پیش کرتے ہیں: "یا ایها الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی"[۸] (اے مومنو! تم کو مقتولوں کے بارے میں قصاص (خون کے بدلہ خون) کا حکم دیا جاتا ہے) اللہ تعالیٰ نے صرف قصاص کا ذکر کیا ہے' دیت کا ذکر نہیں کیا' تو یہ دلیل ہے کہ صرف قصاص ہی

---

۱ تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۶۶ ۲ (اسراء۔ ۳۳)

۳ الام ۶ :۱۰) ۴ الام' الشافعی (۶ / ۱۲) امام بخاری نے کتاب الدیات اور مسلم نے کتاب الحج (۱۳۵۵) میں اور اصحاب سنن نے کچھ لفظی فرق کے ساتھ اسے نقل کیا ہے۔ ۵ المغنی :(۷ / ۷۵۲) ۶ بدایة المجتہد (۲ / ۴۰۲)

۷ هدایه (۸ / ۲۴۷) ۸ (البقرہ۔ ۱۷۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

واجب ہے۔امام مالکؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔[1]

۳۔ وہ جملے جو واؤ عاطفہ کے بعد ہوں ان کی استثناء کے ذریعہ تخصیص

استثناء وہ لفظ ہے جو کسی ایسے جملہ سے متصل ہو جو غیر مستقل ہے اور الا اور اس کے مشابہ دیگر حروف کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرے کہ متصل کلام کا مدلول مراد نہیں ہے اور وہ نہ شرط ہو نہ صفت ہو اور نہ غایہ ہو۔[2]

جب استثناء ایسے جملوں کے بعد آئے جن میں واؤ عاطفہ ہو تو اس مقام پر علماء کا اختلاف ہے کہ آیا استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہو گا یا الا سے پہلے جتنے جملے ہیں سب سے استثناء ہو گا؟ مثلاً یہ جملہ "انفق علی حفاظ القرآن' واوقف علی طلاب العلم الا المقیمن" (قرآن حفظ کرنے والوں پر خرچ کر' اور علم حاصل کرنے والوں پر وقف کر' سوائے مقیم طلباء کے)۔

مقام نزاع کا تعین

مذکورہ مقام میں اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ جب کلام میں کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جس سے پتہ چل سکے کہ استثناء تمام کلام سے ہے اور نہ ہی ایسا قرینہ جس سے معلوم ہو کہ استثناء صرف آخری جملہ سے ہے یا صرف پہلے جملہ سے ہے۔ اگر قرینہ موجود ہو تو اس کے تقاضے پر عمل واجب ہے اور کلام سے وہی مراد لی جائے گی جو قرینہ سے لازم آتی ہے۔

اس کی مثال میں علامہ سرخسی نے یہ آیت پیش کی ہے[3] "انما جزاء اللذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبو او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلك لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم"[4]

(جو لوگ خدا اور اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد کرنے کو دوڑتے پھریں ان کی یہی سزا ہے کہ قتل کر دیئے جائیں' یا سولی چڑھا دیئے جائیں' ان کے ایک ایک طرف کے ہاتھ اور ایک ایک طرف کے پاؤں کاٹ دیئے جائیں' یا ملک سے نکال دیا جائے یہ تو دنیا میں ان کی رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لیے بڑا عذاب تیار ہے' ہاں جن لوگوں نے اس سے پیشتر کہ تمہارے قابو آجائیں توبہ کر لی تو جان رکھو کہ

---

[1] تفسیر قرطبیؒ (۲/ ۲۵۳) [2] الاحکام (۲/ ۴۱۸)
[3] اصول سرخسی ۲: ۴۴ [4] (المائدۃ ۳۳/ ۳۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

خدا بخشنے والا مہربان ہے)۔

یہاں بالاتفاق تمام کلام سے استثناء ہے۔

اس کی ایک مثال یہ بھی ہے "والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الامن تاب و امن و عمل عملا صالحا"[1]

(اور وہ جو خدا کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے اور جن جاندار کا مار ڈالنا خدا نے حرام کیا ہے اس کو قتل نہیں کرتے' مگر جائز طریقے سے (یعنی حکم شریعت کے مطابق) اور بدکاری نہیں کرتے اور جو یہ کام کرے گا سخت گناہ میں مبتلا ہو گا' قیامت کے دن اس کو دوگنا عذاب ہو گا' ذلت اور خواری سے) اس میں ہمیشہ رہے گا' مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لایا اور نیک کام کیے)

یہاں بھی حرف استثناء سے قبل تمام کلام سے استثناء ہے' کیونکہ بالاتفاق توبہ تمام گناہوں سے قبول کی جاتی ہے۔

اس استثناء کی مثال جہاں استثناء صرف آخری جملہ سے ہوا ہو یہ آیت ہے: "و من قتل مومنا خطاءً فتحرير رقبة مومنة و دية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا"[2] (اور جو بھول کر بھی مومن کو مار ڈالے تو (ایک تو) ایک مسلمان غلام آزاد کر دے اور (دوسرا) مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے ہاں اگر معاف کر دیں)۔

یہاں استثناء صرف آخری جملہ سے ہے کیونکہ غلام آزاد کرنا اللہ کا حق ہے اس لیے وہ لوگوں کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہو جاتا۔ جہاں پہلے جملے کی طرف استثناء کا حکم لوٹتا ہے اس کی مثال یہ آیت ہے "فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله بتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني و من لم يطعمه فانه مني الامن اغترف غرفة بيده"[3]

(غرض جب طالوت فوجیں لے کر روانہ ہوا تو اس نے (ان سے) کہا کہ خدا ایک نہر سے تمہاری آزمائش کرنے والا ہے' جو شخص اس سے پانی پی لے گا (اس کی نسبت تصور کیا جائے گا کہ وہ میرا نہیں ہے اور جو نہ پیئے گا وہ میرا ہے' ہاں اگر کوئی ہاتھ سے چلو بھر پانی پی لے)۔

---

[1] (الفرقان ۶۸۔۷۰)

[2] (النساء۔ ۹۲) [3] (البقرہ۔ ۲۴۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہاں استثناء پہلے جملہ سے ہے' کیونکہ معنی یہ ہے کہ جس نے اس نہر سے پی لیا تو وہ مجھ سے نہیں ہے سوائے اس شخص کے جس نے ایک چلو ہاتھ سے پی لیا تو وہ مجھ سے ہے" اگر یہاں استثناء آخری جملہ سے ہوتا تو معنی یہ ہوتا "جس نے اسے نہیں چکھا وہ مجھ سے ہے سوائے اس شخص کے جس نے ایک چلو بھر پانی پی لیا" تو یہ معنی مقصود کا الٹ ہو جاتا ہے۔

یہاں یہ بتادینا بھی ضروری ہے کہ وہ مفردات جن پر واؤ عاطفہ داخل ہو ان کا حکم وہی ہے جو جملوں کا ہے' اس کے استثناء میں بھی وہی اختلاف ہے۔ علامہ اسنویؒ فرماتے ہیں کہ جملوں کے بعد استثناء کی تعبیر بنا بر اغلبیت ہے ورنہ مفردات اور جملوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ علامہ رافعیؒ "کتاب الطلاق" میں لکھتے ہیں: اگر کسی نے کہا "حفصۃ و عمرۃ طالقان ان شاء اللہ" (حفصہ اور عمرہ کو طلاق ہے ان شاء اللہ) تو یہ بھی جملوں کے بعد استثناء کے باب سے ہے۔[۱]

مذاھب :

جمہور شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مذکورہ استثناء تمام جملوں سے ہو گا اور صرف آخری جملے سے مختص نہیں ہو گا۔ ان کے دلائل یہ ہیں :۔

پہلی دلیل : "شرط جملوں کے بعد مذکور ہو تو اس کا تعلق سب جملوں سے ہوتا ہے مثلاً" نسائی طوالق و عبیدی احرار ان کلمت زیداً" (اگر میں زید سے بات کروں تو میری بیویوں کو طلاق اور غلام آزاد ہوں گے) جو حکم شرط کا ہے وہی استثناء کا ہے کیونکہ تعلیق میں شرط اور استثناء برابر ہیں' یہی وجہ ہے کہ وہ جملہ جو ان شاء اللہ کی شرط سے معلق ہو اسے استثناء کہتے ہیں۔ جو ایک کا حکم ہے وہی دوسرے کا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ شرط رتبہ کے اعتبار سے مقدم ہے جبکہ استثناء اس کے برعکس ہے تو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگر شرط موخر بھی آجائے تو کوئی فرق نہیں ہوتا۔

دوسری دلیل : اہل لغت کا اتفاق ہے کہ جہاں تمام جملوں سے استثناء مقصود ہو وہاں ہر جملہ کے بعد استثناء ذکر کرنا محض بے جا طوالت ہے اور یہ فصاحت کے منافی ہے۔ مثلاً "ان دخل زید الدار فاضربہ الا ان یتوب' و ان زنا فاضربہ الا ان یتوب" (اگر زید گھر میں داخل ہو تو اسے مارو الا یہ کہ وہ توبہ کرلے' اگر وہ زنا کرے تو اسے مارو الا یہ کہ وہ توبہ کرے) تو یہاں آخری جملہ کے ساتھ استثناء ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں رہا۔

---

[۱] التمہید' اسنوی ص ۱۲۰

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تیسری دلیل : وہ جملے جن کا ایک دوسرے پر عطف ہو وہ بمنزلہ ایک جملہ کے ہیں اس لیے باعتبار لغت ان دونوں جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ "اضرب الجماعة التی فیها قتلة و سراق و زناة الا من تاب، (اس گروہ کو مارو جس میں قاتل، چور اور زانی ہیں سوائے ان کے جو توبہ کریں) اضرب من قتل و سرق و زنا الا من تاب"۔ (جو قتل کرے، چوری کرے اور زنا کرے اسے مارو سوائے اس کے جو توبہ کر لے)۔ یہاں استثناء تمام جملوں سے ہے اور دونوں جملے اس حکم میں شریک ہیں۔

چوتھی دلیل : مذکورہ جملوں میں سے ہر ایک سے استثناء ممکن بھی ہے اور استثناء میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ہر ایک کی طرف لوٹے اور کسی ایک جملے کو دوسرے پر عام کی طرح ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ جمہور کے پاس اس کے علاوہ بھی دلائل ہیں۔[۱]

احناف کے نزدیک استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ سے ظاہر اور واضح ہے اور ان کے دلائل یہ ہیں :

۱۔ عموم کا ثبوت تو ہر صورت میں یقینی ہے لیکن سب سے استثناء مشکوک ہے اس لیے کہ شک سے یقین ختم نہیں ہوتا۔

۲۔ آخری جملہ پہلے جملے اور استثناء کے درمیان حائل ہے اس لیے یہ پہلے سے استثناء میں سکوت کی طرح مانع ہے۔[۲]

۳۔ استثناء ماقبل کی طرف کلام کے غیر مستقل ہونے کی ضرورت کی وجہ سے لوٹتا ہے، اور ایک جملہ سے استثناء سے یہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے جبکہ آخری جملہ کی طرف تو بالاتفاق استثناء لوٹتا ہے اس لیے کسی اور جملے کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے۔[۳]

۴۔ تمام جملوں سے استثناء کا قول اختیار کرنے کی صورت میں ایک معمول میں دو عاملوں کا اجتماع لازم آتا ہے۔ اور ایک معمول میں دو عاملوں کا اجتماع درست نہیں ہے۔ ایک معمول میں دو عاملوں کے اجتماع کے عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم ایک منصوب (جس پر زبر ہو) کے لیے دو عمل کرنے والے نواصب (زبر دینے والے الفاظ) فرض کر لیں اور اگر ایک عامل کو ہٹا دیا جائے تو پھر اعراب نصب (زبر) کے علاوہ رفع

۱۔ ان دلائل کے لیے آمدی کی الاحکام (۲/۴۴۰............) اور ابن قدامہ کی روضۃ الناظر (۱۳۴............) ملاحظہ فرمائیں۔

۲۔ الاحکام، آمدی (۲/۴۴۶/۴۷) فواتح الرحموت (۱/۳۳۳............)

۳۔ التلویح (۲/۳۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(پیش) یا جر (زیر) آئے گا' اسی طرح ایک ہی کلمہ ایک ہی وقت میں منصوب (جس پر زبر ہو) بھی ہو گا۔ [1] اور مرفوع (جس پر پیش ہو) بھی ہو گا اور یہ ناممکن ہے۔

یہ چیز ایک عقلی قاعدہ کی طرف لے جاتی ہے' متکلمین کہتے ہیں کہ : ایک محل میں دو سیاہ یا دو سفید چیزوں کا اجتماع ناممکن ہے۔ کیونکہ اگر ہم ان دونوں کا اجتماع فرض کریں اور پھر دونوں میں سے ایک کو فرض کر لیں کہ وہ صفت ختم ہو گئی ہے۔ تو جب ایک صفت ختم ہو گئی تو اس کے الٹ صفت پیدا ہو گی۔ اور اس سے ایک محل میں دو سیاہ یا دو سفید چیز کا اجتماع لازم آتا ہے۔

ایک معمول میں دو عاملوں کے اجتماع لازم آنے کی دلیل یہ ہے کہ ایک کے بعد جو عامل ہو گا وہ بواسطہ الا' الا سے پہلے کا بھی عامل ہو گا۔ کیونکہ وہ تو فعل کی قوت ہے جو اسے مابعد سے ملا دیتی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں : استثناء تمام جملوں سے ہو گا تو پھر الا کے بعد ہر ایک کو عمل دینے کی ضرورت ہو گی' اسی طرح ایک معمول میں دو عامل اکٹھے ہو جائیں گے پھر کبھی ایک معمول منصوب ہو گا مثلاً "ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا"۔ [2]

اور دوسرا معمول مرفوع ہو گا مثلاً "و اولئك ھم الفاسقون" [3] ایک ہی جگہ رفع اور نصب تو ناممکن ہیں۔ یہ بات سیبویہؒ کے مذہب کے مطابق ذکر کی ہے۔ ابو العباس مبردؒ کا قول ہے کہ استثناء میں عامل الاّ ہے' عبارت کی تقدیر یوں ہو گی "استثنی زیدا" اس مذہب کے مطابق اجتماع عاملین لازم نہیں آتا۔ [4]

یہ بات زنجانیؒ نے ذکر کی ہے' لیکن مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ "اولئك ھم الفاسقون" میں رفع سے وہ کیا مراد لیتے ہیں' کیونکہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ عامل تقاضا کرتا ہے کہ الا کا مابعد مرفوع ہو تو یہ درست نہیں ہے' اس لیے کہ یہ کلام موجب ہے اور استثناء تام کے قبیل سے ہے جو تقاضا کرتا ہے کہ الا کا مابعد منصوب ہو' الا یہ کہ ماقبل الا کی تاویل نفی سے کر دی جائے' جس طرح کہ شاعر کے اس شعر کی تاویل کی جاتی ہے :

و بالصریمة منھم منزل خلق
عاف تغیر الا النوی والوتد

---

[1] عامل اس لفظ کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے کلمہ کے آخر میں زبر' زیر اور پیش میں تبدیلی ہوتی ہے اور اس طرح مفہوم متعین ہوتا ہے۔ جس کلمہ کے آخر میں تبدیلی آتی ہے اسے معمول اور جس لفظ کی وجہ سے یہ تبدیلی آتی ہے اسے عامل کہا جاتا ہے۔ (مترجم) [2] (النور۔ ۵) [3] (النور۔ ۵) [4] تخریج الفروع علی الاصول' زنجانی۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(اور صریمہ میں ان کی ایک پرانی اور بوسیدہ رہائش گاہ تھی، جس کی ہر چیز منتشر ہو گئی تھی ماسوائے چوچہ اور میخوں کے جو حال تھیں) تاویل یہ ہے "لم يبق على حاله" (کوئی چیز اپنی حالت پر باقی نہ رہی)

قاضی عبد الجبار، ابو الحسین بصری اور معتزلہ کی ایک جماعت کے نزدیک اس میں تفصیل ہے۔ جہاں دوسرا جملہ شروع کرتے وقت پہلے جملہ سے اعراض پایا جاتا ہو وہاں استثناء صرف دوسرے جملے سے ہو گا ورنہ تمام جملوں سے استثناء ہو گا۔[1]

بعض حضرات توقف کے قائل ہیں مثلاً قاضی ابو بکرؒ اور امام غزالیؒ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسے کلام میں متکلم سے پوچھ لینا بہتر ہوتا ہے کہ اس کی مراد کیا ہے؟ آیا استثناء قریب کے جملہ سے ہے یا باقی جملوں سے ہے؟ کیونکہ اگر ان میں سے کسی ایک معنی میں محمول کرنا ثابت ہوتا تو پھر پوچھنا بہتر نہ ہوتا۔[2]

---

[1] ملاحظہ فرمائیے: تفصیل التفصیل فی الاحکام (۲/ ۴۳۸) [2] الاحکام ۲: ۴۵۰

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ :

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے بعض مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے جن میں سے چند ایک یہ ہیں :۔

۱۔ جس پر حد قذف قائم کی گئی ہو اس کی گواہی کی قبولیت کا مسئلہ :

فرمان خداوندی ہے "والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلد وهم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا و اولئك هم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذالك و اصلحوا فان الله غفور رحیم"[1]

(اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی (۸۰) درے لگائیں، اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو اور یہی بدکار ہیں)۔

مذکورہ دو آیات میں تین جملے ہیں اور ان میں عطف ہے، اس کے بعد استثناء مذکور ہے، سوال یہ ہے کہ استثناء کس کی طرف لوٹ رہا ہے؟ علماء کا اتفاق ہے کہ یہاں پہلے جمع سے استثناء نہیں ہے، کیونکہ یہاں دلیل موجود ہے کہ حد قذف بندوں کے حقوق میں سے ہے جو توبہ سے ساقط نہیں ہو سکتی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک بقیہ دونوں جملوں سے استثناء ہے، اسی بناء پر وہ کہتے ہیں کہ جس نے توبہ کر لی اس کی گواہی بھی مقبول ہے اور اسے فاسق بھی نہیں کہا جا سکتا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "جس نے کسی مسلمان پر تہمت زنا لگائی تو اس کی گواہی اس وقت تک مقبول نہیں ہے جب تک وہ توبہ نہ کرے، خواہ ہم نے حد لگائی ہو یا حد نہ لگائی ہو بہر حال اگر اس نے توبہ کر لی تو اس کی گواہی مقبول ہے۔[2]

یہ مسلک امام مالکؒ، امام احمدؒ[3] اور ابن حزمؒ[4] کا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ استثناء صرف انہی جملوں سے درست ہے جہاں استثناء کا لوٹنا صحیح ہو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "قاذف کی گواہی کے مقبول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اسے کوڑے مارنے کا حکم دیا اور یہ کہ اس کی گواہی مقبول نہیں ہے مزید یہ کہ اللہ تعالی نے اسے فاسق قرار دیا ہے۔ پھر توبہ کرنے کی صورت میں استثناء کیا۔ تمام فقہاء کے نزدیک سیاق کلام میں استثناء کلام کے اول اور آخر سے

۱۔ (النور: ۴۔۵) ۲۔ الام (۶/۲۱۴) ۳۔ بدایۃ المجتہد: (۲/۳۴۴) مغنی ابن قدامہ (۱۰/۲۶۳) ۴۔ محلی، ابن حزم (۹/۴۳۱............)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے الا یہ کہ کسی حدیث سے فرق کا پتہ چل جائے' حالانکہ جو حضرات قاذف کی شہادت کو مقبول نہیں جانتے اور یہ سمجھتے ہیں کہ استثناء صرف فسق سے ہے' ان کے پاس بھی کوئی ایسی حدیث نہیں ہے البتہ شریح سے ایک روایت ہے مگر وہ اپنی رائے کی وجہ سے شریح" کی بھی مخالفت کرتے ہیں۔

پھر فرماتے ہیں: دوسرا فریق کہتا ہے کہ کیا اس بارے میں کوئی حدیث ہے؟ میں کہتا ہوں کہ قرآن کے ساتھ یہاں حدیث کی ضرورت نہیں اور نہ ہی قیاس کی ضرورت ہے۔ جب زانی' قاتل' زندیق اور شراب میں حد یافتہ توبہ کرلیں تو ان کی گواہی مقبول ہے۔ مشرک جب اسلام قبول کرلے' ڈاکو اور وہ مجرم جس کے ہاتھ اور پاؤں حد میں کاٹ دیئے گئے ہوں وہ توبہ کرلیں تو ان کی توبہ مقبول ہے۔ تو کیا اس شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے جس نے کسی پر زنا کی گواہی دی مگر گواہی مکمل نہ ہونے کی وجہ سے اسے قاذف قرار دیا گیا۔ ان کا اشارہ ابوبکرۃ کی طرف ہے۔

امام شافعیؒ حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے ابوبکرۃ سے فرمایا کہ "تب تقبل شهادتك" (توبہ کرلو تمہاری گواہی مقبول ہوگی) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مجھ تک ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا ہے کہ وہ توبہ کرنے والے کی گواہی کو قبول کرتے تھے۔[1]

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک توبہ کے باوجود گواہی مقبول نہیں بلکہ قاذف مردود الشہادۃ رہے گا البتہ وصف فسق سے بری ہو جائے گا۔

ہدایۃ میں ہے: "جب کسی مسلمان پر حد قذف لگ جائے تو توبہ کے باوجود اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی"۔

جن لوگوں کی گواہی معتبر نہیں ہے ان کا ذکر کرتے ہوئے صاحب ھدایۃ لکھتے ہیں: قاذف کی گواہی معتبر نہیں اگرچہ وہ توبہ کرلے" کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا" مزید یہ کہ گواہی کو قبول نہ کرنا بھی حد کی تکمیل میں سے ہے اور اس سے حد مکمل ہوتی ہے' اس لیے توبہ کے بعد بھی یہ حکم اپنی اصل پر رہے گا اور شہادت قبول کرنے سے مانع ہوگا جبکہ قذف کے علاوہ کسی اور حد میں یہ حکم نہیں ہے کیونکہ یہاں استثناء فسق سے کیا گیا ہے اور توبہ سے وہ ختم ہو گیا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: جب توبہ کرلے تو گواہی مقبول ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: "الا الذين تابوا" (سوائے ان کے جو توبہ کرلیں) تائب کو مستثنیٰ کردیا گیا۔ ہم یہ کہتے ہیں استثناء کا تعلق قریبی جملہ سے ہے اور وہ "و اولئك هم الفاسقون" ہے' یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے اور لکن کے معنی میں ہے۔[2]

---

[1] الام: (۷/ ۴۱) [2] الھدایۃ (۳/ ۱۲۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ آیت سے کوئی حکم مستنبط کرنے میں امام الحرمین جوینیؒ کا خاص مسلک ہے اور یہ مسلک جمہور سے الگ ہے۔ برھان میں فرماتے ہیں: اور یہ قول کہ واؤ عاطفہ مشترک ہے ربط پیدا کرتی ہے اور تقاضا کرتی ہے کہ انہیں ایک جملہ قرار دیا جائے اگرچہ جملوں کا بالترتیب ذکر کیا گیا ہو۔ یعنی اگرچہ جملے آگے پیچھے آئے ہوں۔ اور اس بات کا تقاضا یہ ہے کہ استثناء تمام جملوں کی طرف راجع ہو تو یہ قول بے فائدہ ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کا قائل عربی کے فہم سے جاہل ہے، جس شرکت کا دعویٰ یہ حضرات کرتے ہیں وہ تو ایسے مقامات میں ہوتی ہے جو مستقل نہ ہوں اور جہاں جملے الگ الگ نہ ہوں مثلاً "رایت زیداً و عمراً" (یہاں زید و عمر ایک ہی جملے میں ہیں اور واؤ سے مربوط ہیں) لیکن جب کلام بہت سے جملوں پر مشتمل ہو اور ہر جملے پر اگر سکوت کر لیا جائے تو وہ فائدہ دینے میں مستقل ہو تو پھر کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ شرکت کا مقتضی ہے۔ جبکہ ہر جملہ کا خاص مفہوم ہو۔ بعض جملے نفی اور بعض اثبات میں ہوتے ہیں مثلاً "اقبل بنو تمیم' (بنو تمیم آگئے) و ارفضت قریش' وتا لبت عقیل" تو ان مختلف معانی میں اشتراک کیسے ہو سکتا ہے' پھر فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ جب معانی مختلف ہوں اور پہلو بھی الگ الگ ہوں' ہر معنی جملہ سے مربوط ہو اور پھر آخری جملہ کے بعد استثناء آجائے تو درست بات یہی ہے کہ استثناء کا حکم آخری جملہ سے مخصوص ہو گا کیونکہ جملے باہم مربوط ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے متعلق نہیں ہیں اور استثناء ایک ایسے کلام کی طرف لوٹتا ہے جو مجتمع ہے اور ایک ہی مقصد کے لیے ہے۔ ہر جملہ باعتبار معنی اپنے مابعد سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ہے جبکہ واؤ معنی کی تعین کے لیے نہیں ہے بلکہ وہ کلام میں حسن ترتیب اور روانی پیدا کرنے کے لیے ہے۔ آخری جملہ پہلے جملے سے اس حیثیت سے الگ ہے کہ اسے ذکر کر کے وہ معنی لینا مقصود ہے جو پہلے جملے کے برعکس ہے اس لیے وہ اس سے اعراض کرنا چاہتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس حالت میں استثناء آخری جملے سے خاص ہو گا۔

اس کے بعد فرماتے ہیں: آیت قذف مذکورہ دونوں اقسام سے خارج ہے۔ اب ہم اس کی وضاحت کریں گے "ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً" یہاں جملہ میں حکم ہے "و اولئك هم الفاسقون" سابقہ جملہ کے حکم کے لیے تعلیل (علت' سبب) کے حکم میں ہے۔ یعنی اس طرح کے فسق جیسے اوصاف رکھنے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہو گی۔ اگر توبہ کر لے تو گواہی کے مردود ہونے کی علت ختم ہو جائے گی۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے کہ: ان کی گواہی ہمیشہ کے لیے قبول نہ کرو کیونکہ یہ فاسق ہیں سوائے ان لوگوں کے جو توبہ کر لیں۔ اس سے یہ اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے کہ تم توبہ سے حدود کو ساقط کیوں نہیں کرتے۔ کیونکہ اجرائے حد کی وجہ سے رد شبہات کا حکم عارض ہوتا ہے اور اس کا اصل سبب ارتکاب جرم ہوتا ہے۔ حد نافذ کرنے کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مقصد اس جیسے گناہوں سے دیگر لوگوں کو باز رکھنا ہوتا ہے۔ اگر توبہ کرنے سے حد ساقط کر دی جائے تو پھر فاسق لوگوں میں لوگوں کی عزتوں سے کھیلنے کی جرات پیدا ہو جائے گی۔ یعنی فسق اور مردود الشہادۃ ہونے سے حد کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ حدود کا تعلق اس زجر سے ہے جس کے لیے شارع نے حدود وضع کی ہیں۔ اس طرح گویا ہم نے توبہ کا عطف ایک ایسے جملے پر کیا ہے جو علت کی وضاحت کرتا ہے (ولا تقبلوا لھم شھادۃ لا نھم فاسقون الا الذین تابوا) (ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو' کیونکہ یہ فاسق ہیں' سوائے ان کے جو توبہ کر لیں) اس جملہ پر عطف کے نتیجہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ یہی حکم اس جملہ کو دیا جائے جو اس سے منقطع ہے (یعنی فاجلد وھم کو)۔ اس طرح قاذف کی شہادت قبول کرنے کا مسئلہ حق کے مطابق بھی ہو جاتا ہے اور ہمارے اصولی موقف کے ساتھ ہم آہنگ بھی۔ (یعنی شوافع پر اعتراض ختم ہو جاتا ہے)۔[1]

۲۔ اگر کوئی شخص کہے "انت طالق ثنتین و واحدۃ الا واحدۃ" تو کتنی طلاقیں ہوں گی؟

علامہ اسنویؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا "انت طالق طلقتین و واحدۃ الا واحدۃ" تو قیاس کا تقاضا ہے کہ استثناء پہلے جملہ یعنی "طلقتین" سے ہو' تو اس صورت میں دو طلاقیں ہوں گی۔ یہاں دوسرے جملہ (و واحدۃ) سے استثناء مشکل ہے کیونکہ اس صورت میں استثناء تمام جملہ سے ہو جائے گا۔ معلوم ہوا کہ استثناء پہلے جملہ سے ہی ہے' جب اس بات کا امکان ہو کہ استثناء صرف دوسرے جملہ سے ہے تب بھی پہلے جملہ سے استثناء کیا جا سکتا ہے تو دوسرے جملہ سے ناممکن ہونے کی صورت میں بدرجہ اولی پہلے سے استثناء ہو گا۔ علامہ رافعیؒ نے اس مسئلہ کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ آیا الگ الگ (جملے) جمع کیے جا سکتے ہیں؟ تو اس میں دو قول ہیں: زیادہ درست قول یہ ہے کہ جمع نہیں کیا جائے گا' خواہ مستثنیٰ ہو یا مستثنیٰ منہ ہو۔ جمع کا قول اختیار کرنے کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی گویا اس نے کہا ہے "انت طالق ثلاثاً الا واحدۃ" اگر ہم جمع کا قول اختیار نہ کریں تو پھر استثناء میں استغراق (یعنی استثناء تمام افراد سے ہو گا) اور تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ علامہ رافعیؒ نے جو بات کہی ہے اس میں اشکال پیدا ہوتا ہے' وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے۔[2] "مذکورہ صورت میں احناف کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گی کیونکہ اس میں استغراق (یعنی تمام افراد سے استثناء) ہے۔ اگر استثناء آخری جملہ سے ہو گا تو یہ استثناء باطل ہو گا (یعنی صرف ایک طلاق سے ایک کا استثناء نہیں ہو سکتا) اور تین طلاق واقع ہو جائیں گی۔[3] حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دو صورتیں ہیں:

---

[1] دیکھئے حاشیہ تخریج الفروع علی الاصول' زنجانی' تحقیق ڈاکٹر محمد ادیب صالح' مخطوطہ دار الکتب المصریۃ (۱۰۱۔ ۱۰۳) ص ۲۰۸ [2] التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول ۱۲۰۔ ۱۲۱ [3] فتح القدیر (۳/ ۱۴۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ابن قدامۃ فرماتے ہیں: "اگر کسی نے کہا "انت طالق ثنتین و واحدۃ الا واحدۃ"" تو اس میں دو صورتیں ہیں":

پہلی صورت : استثناء درست نہیں ہے کیونکہ استثناء سے آخری جملہ کا حکم مکمل طور پر ختم ہو جاتا ہے اور اس سے کسی چیز کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا ذکر اور استثناء بے فائدہ ہے۔ ہر وہ استثناء جسے صحیح قرار دینے کے نتیجہ میں اس کا اور مستثنیٰ منہ کا بے فائدہ ہونا لازم آئے وہ باطل ہے۔ مثلاً جمیع کا استثناء دیکھئے اسے لغو قرار دینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کے ساتھ دوسرے کو بھی لغو قرار دیا جائے۔ اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں صورتوں میں سے ایک صورت میں استثناء آخری جملہ سے ہے تو پھر وہ سب سے استثناء ہو گا۔

دوسری صورت : استثناء درست ہے اور دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ واؤ عاطفہ نے دو جملوں کو ایک جملہ کے حکم میں کر دیا ہے۔ اب تین طلاق سے ایک کا استثناء ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "لہ علی مائۃ و عشرون درھما الا خمسین" (اس کے مجھ پر ایک سو بیس درہم واجب الادا ہیں سوائے پچاس درہم کے) تو یہ استثناء درست ہے پہلا مذہب امام ابو حنیفہ اور شافعی کا ہے اور یہی اصح ہے۔[1]

۳۔ اگر کسی نے کہا "مجھ پر ایک ہزار ایک سو دینار واجب الادا ہیں سوائے پچاس کے"

علامہ اسنویؒ لکھتے ہیں کہ : ماوردیؒ اور رویانیؒ "البحر" میں اس مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :اگر کسی نے کہا "علی الف درھم و مائۃ دینار الا خمسین" اور اس نے خمسین (پچاس) سے درہم اور دینار کے علاوہ کوئی جنس مراد لی یا دونوں جنسیں اکٹھی مراد لیں یا دونوں میں سے ایک جنس مراد لی تو اس کی بات قبول کی جائے گی۔ اور اگر وضاحت سے پہلے فوت ہو جائے تو ہمارے نزدیک دونوں جنسیں مراد ہوں گی۔ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک اس میں دونوں کا احتمال ہے۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ ذمہ داری سے برات کو اصل تصور کیا جائے گا۔ جب استثناء درہم اور دینار میں سے ہر ایک سے ہو گا تو پھر آیا ہر ایک مکمل استثناء ہے کہ اس سے پچاس درہم اور پچاس دینار ساقط ہو جائیں یا ہر ایک سے نصف نصف استثناء ہو گا کہ پچیس درہم ساقط ہو جائیں اور پچیس دینار ساقط ہو جائیں؟ اس کی دو صورتیں ہیں : رویانی کہتے ہیں کہ پہلی صورت اصح ہے جبکہ ماوردی نے کسی کو صحیح قرار نہیں دیا۔[2]

فقہاء نے اس قاعدہ سے اقرار' وصیت' عتق' (غلام کو آزاد کرنے) طلاق اور ایمان کے بہت سے مسائل نکالے ہیں۔ مذہب کی فروعی کتب میں ان مسائل کو متعلقہ ابواب میں دیکھا جا سکتا ہے۔

---

[1] المغنی (۷/۳۵۵) [2] التمہید (۱۲۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ب۔ مطلق اور مقید

کتاب و سنت کی احکامی نصوص پر نگاہ رکھنے والے جانتے ہیں کہ ان میں بعض نصوص مطلق ہیں اور بعض مقید، کبھی دونوں نصوص نفس حکم یا حکم کے سبب یا دونوں ہی میں باہم ملی ہوئی ہوتی ہیں، اس لیے ایسے قواعد و ضوابط کا ہونا ضروری ہے جو مطلق اور مقید میں تعلق کی وضاحت کریں اور ایک کی دوسرے میں تاثیر کا بھی تعین کر دیں۔

جب مجتہدین نے اس کے لیے قواعد وضع کیے تو بعض قواعد میں ان کے درمیان اختلاف بھی پیدا ہوا اور قواعد کے اس اختلاف کے نتیجہ میں فقہی مسائل میں بھی اختلاف رونما ہوا۔

ہم مطلق اور مقید کی تعریف اور ان کے احوال سے بحث کے بعد ان اہم اصولی قواعد کا ذکر کریں گے جن میں اصولیین کا اختلاف ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ان شرائط کا بھی ذکر کریں گے جو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے لیے ان فقہاء نے لگائی ہیں جو مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔ پھر اس اختلاف کے نتیجہ میں جن اہم فقہی مسائل میں اختلاف ہے ان کی وضاحت ہو گی۔

مطلق کی تعریف:

علماء اصول نے مطلق کی متعدد تعریفیں کی ہیں، ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ مطلق وہ لفظ ہے جو جنس میں فرد منتشر کے مفہوم پر دلالت کرے اور لفظاً کسی ایسی قید سے مقید نہ ہو جو اس کے انتشار میں کسی قسم کا تعین اور تخصیص کر دے۔

علامہ آمدیؒ نے "الاحکام"[1] میں اس کی تعریف یوں کی ہے "وہ لفظ جو اس مفہوم پر دلالت کرے جو اس لفظ کی جنس میں شائع ہو"۔

جمع الجوامع کے مصنف کی تعریف: "وہ لفظ جو بلا قید کسی ماہیت پر دلالت کرے"۔[2]

ابن قدامہ مقدسی کی تعریف: "مطلق وہ لفظ ہے جو کسی ایک فرد پر دلالت کرے اس کی فردیت کے زاویہ سے نہیں بلکہ اس حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے جو اس فرد کے ہم جنس افراد میں بھی پائی جائے"۔[3]

ابن حاجب کی تعریف: "جو کسی ایسی حقیقت پر دلالت کرے جو اس جنس میں موجود ہو"۔[4]

---

[1] الاحکام (۲/۱۱۱)
[2] جمع الجوامع فی حاشیہ البنانی (۲/۳۹)
[3] روضۃ الناظر (۱۳۶)
[4] مختصر المنتہی ۲: ۲۸۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مطلق کی مثال اس آیت "فتحریر رقبة" (ایک غلام آزاد کرنا ہے)[1] میں لفظ "رقبة" ہے اور اس حدیث

"لا نکاح الا بولی و شاھدی عدل"[2] میں "ولی" ہے۔ یہاں "رقبہ" اور "ولی" مطلق ذکر کیے گئے ہیں اس لیے ان میں جنس رقاب (رقبہ کی جمع) اور جنس اولیاء (ولی کی جمع) کا ہر فرد غیر متعین طور پر شامل ہے۔

مقید کی تعریف:

اصولیین نے اس کی بھی متعدد تعریفیں کی ہیں' لیکن سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ مقید سے مراد کسی لفظ کی ماہیت پر دلالت کرنا ہے جو کسی ایسی قید سے مقید ہو جو مطلق کے افراد میں قلت پیدا کر دے یا کسی معین مدلول پر دلالت کرے۔

ابن قدامہ کی تعریف: "جو کسی معین یا کسی ایسی غیر معین چیز پر دلالت کرے جو کسی جنس میں شامل حقیقت سے زائد کسی امر سے موصوف ہو"۔[3]

عضد نے شرح المختصر میں اس کی تعریف یوں کی "وہ لفظ ہے جو ایسی چیز پر دلالت نہ کرے جو جنس میں شائع (عام) ہو"۔[4]

صاحب مسلم الثبوت کی تعریف: "وہ لفظ جس کا مفہوم کسی طرح انتشار (اور پھیلاؤ) سے نکل جائے" جبکہ مطلق کی تعریف یہ کی ہے جو فرد منتشر پر دلالت کرے۔[5]

آمدی کی تعریف: "مقید کا اطلاق دو طرح سے ہوتا ہے ایک یہ کہ اس سے مراد وہ الفاظ لئے جائیں جو کسی معین مدلول پر دلالت کرتے ہیں مثلاً "زید" "عمر" اور ھذا الرجل" وغیرہ"۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ الفاظ جو مطلق مدلول پر دلالت کریں لیکن کسی ایسے وصف کے ساتھ جو اس مطلق پر ایک زائد صفت ہو مثلاً مصری دینار' مکی درہم۔ مقید کی یہ قسم اپنی جنس کے لحاظ سے اگرچہ مطلق ہے کہ اس کا اطلاق ہر مصری دینار اور مکی درہم پر ہے لیکن مطلق دینار اور درہم کے مقابلہ میں یہ مقید ہے' اس لیے ایک لحاظ سے یہ مطلق ہے اور ایک لحاظ سے مقید ہے۔[6]

مقید کی مثال میں قرآن مقدس کی یہ آیت پیش کی جاتی ہے: "فتحریر رقبة مومنة"[7] "تحریر

---

1. (المجادلہ۔۳)
2. بیہقی نے اسے روایت کیا ہے۔
3. روضۃ الناظر (۱۳۶)
4. شرح المختصر ۲/۲۸۴
5. مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (۱/۳۶۰۔۳۶۱)
6. الاحکام (۲/۱۱۱)
7. (النساء۔۹۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

رقبة" کو ایمان (یعنی مومن غلام) کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے' اس لیے کفارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے سے کوئی شخص بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔

اس کی مثال اس آیت میں ہے: "فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین"[1] (اور جس کو یہ میسر نہ ہو وہ متواتر دو ماہ کے روزے رکھے) یہاں شہرین کا لفظ متتابعین سے مقید ہے۔ اگر کفارہ ادا کرنے والا دو ماہ روزے رکھے لیکن پے در پے کی صفت نہ ہو تو وہ اللہ تعالی کے اس حکم کی تعمیل کرنے والا نہیں ہو گا۔ یہ فرمان خداوندی بھی اس کی مثال ہے۔ "او دما مسفوحا"[2] وہ خون جسے کھانا حرام قرار دیا گیا اسے "مسفوح" سے مقید کر دیا ہے' جس خون میں مسفوح یعنی بہنے کی صفت نہ ہو وہ حرام نہیں ہے۔

---

[1] (النساء۔ ۹۲)　[2] (الانعام۔ ۱۴۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مطلق اور مقید کی مختلف صورتیں :

مطلق اور مقید کی چند صورتیں ہیں جنہیں بیان کیا جارہا ہے :

پہلی حالت : کسی ایک نص میں لفظ مطلق ذکر ہو اور دوسری نص میں مقید ہو' اطلاق اور تقیید سبب حکم میں ہو اور موضوع اور حکم ایک ہوں۔ مثلاً ابن عمرؓ سے روایت ہے' فرماتے ہیں : "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر و صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والانثى والصغير والكبير من المسلمين' و امر بها ان تودى قبل خروج الناس الى الصلوة"[1] (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام' آزاد' مرد' عورت' چھوٹے اور بڑے ہر مسلمان پر جو کا ایک صاع یا کھجور کا ایک صاع صدقہ فطر فرض کیا ہے' آپؐ نے حکم دیا ہے کہ نماز عید کی طرف جانے سے قبل اسے ادا کیا جائے"۔

ابن عمرؓ ہی سے ایک دوسری روایت ہے "فرض رسول الله صدقة الفطر او قال۔ رمضان۔ على الذكر والانثى والحر و المملوك صاعا من تمر او صاعا من شعير' قال فعدل الناس به نصف صاع من بر على الصغير والكبير۔"[2] (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر یا آپؐ نے رمضان کا لفظ ذکر کیا...... مرد' عورت آزاد' غلام چھوٹے اور بڑے پر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو فرض فرمایا ہے۔ لوگوں نے نصف صاع گندم کو اس کے برابر قرار دیا)۔

ان دونوں نصوص کا موضوع ایک ہے۔ یعنی صدقہ فطر...... دونوں کا حکم بھی ایک ہے یعنی صدقہ فطر کا وجوب۔ اطلاق اور تقیید حکم کے سبب میں ہے' پہلی حدیث میں صدقہ فطر کے وجود کے سبب کو مسلمان ہونے سے مقید کر دیا گیا جبکہ دوسری روایت میں مطلق ہے کسی بھی نفس کے وجود کو صدقہ فطر کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور مسلم کی قید نہیں لگائی گئی اسی طرح دوسری حدیث ہر نفس کو شامل ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔ پہلی حدیث میں سبب اسلام سے مقید ہے اور دوسری حدیث میں سبب مطلق ہے۔

دوسری حالت : حکم اور سبب میں مطلق اور مقید متحد (یعنی ایک) ہوں۔ مثلاً اللہ تعالی کا ارشاد ہے : "حرمت عليكم الميتة والدم و لحم الخنزير و ما اهل لغير الله به"[3] (تم پر مرا ہوا جانور اور بہا ہوا لہو اور سور کا گوشت اور جس پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے وہ حرام کیا گیا ہے)

دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے "قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتاً او دما مسفوحا او لحم خنزير"[4] (کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں میں ان میں سے

۱۔ صحیح بخاری ۲ : ۱۳۸' صحیح مسلم کتاب الزکوۃ' حدیث نمبر ۹۸۴ ۲۔ صحیح بخاری ۲ : ۱۳۹ ۳۔ (المائدۃ۔ ۳) ۴۔ (الانعام۔ ۱۴۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو یا بہتا لہو ہو یا سور کا گوشت ہو)۔

دم مسفوح سے مراد وہ خون ہے جو اپنی جگہ سے بہہ جائے۔ پہلی آیت میں "دم" مطلق ذکر ہوا ہے جبکہ دوسری آیتُ میں "مسفوح" کے ساتھ مقید ہے۔ دونوں آیات میں ایک حکم ہی ہے یعنی دم مسفوح (یعنی بہنے والے خون) کی حرمت۔ اور حرمت کا سبب بھی ایک ہے یعنی اس بہنے والے خون کا نقصان اور اذیت۔

تیسری حالت : حکم اور سبب دونوں میں مقید اور مطلق الگ الگ ہوں مثلاً "والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا نکالا من اللہ"[1] (اور جو چوری کرے مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو، یہ ان کے فعلوں کی سزا ہے)

اور دوسری آیت میں "ایدی" کا لفظ مطلق ہے جبکہ دوسری آیت میں "ایدی" کو الی المرافق کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔ دونوں آیات میں حکم مختلف ہے، پہلی میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ دوسری میں ہاتھ دھونے کے وجوب کا حکم ہے، اسی طرح سبب بھی مختلف ہے۔ پہلی آیت میں ہاتھ کاٹنے کا سبب مال محفوظ پر دست اندازی ہے جبکہ دوسری آیت میں ایسے عمل میں ناپاکی سے پاکیزگی حاصل کرنا ہے جس میں طہارت شرط ہے۔

چوتھی حالت : مطلق اور مقید کا حکم الگ الگ ہو اور سبب ایک ہو مثلاً "یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق"[2] (مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو)۔

اور دوسری آیت ہے "و ان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوھکم و ایدیکم منه"[3] (اور اگر بیمار ہو یا سفر میں ہو یا کوئی تم میں سے بیت الخلاء سے ہو کر آیا ہو یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو اور تمہیں پانی نہ مل سکے تو پاک مٹی سے ہاتھوں اور منہ کا مسح کر لو)۔

پہلی آیت میں "ایدی" الی المرافق کے ساتھ مقید ہے اور دوسری آیت میں مطلق ہے۔ دونوں آیات میں حکم مختلف ہے، پہلی میں دھونے کا اور دوسری میں مسح کا حکم ہے لیکن سبب دونوں کا ایک ہے۔ یعنی ناپاکی کی حالت میں نماز کا ارادہ۔

پانچویں حالت : حکم ایک ہو اور سبب الگ الگ ہو مثلاً کفارہ ظہار کے بارے میں ہے : "والذین

1۔ (المائدہ۔۳۸)　　2۔ (المائدہ۔۶)　　3۔ (المائدہ۔۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة "[1] (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)

قتل خطاء کے کفارہ کے بارے میں ہے "ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة" [2] (جو بھول کر بھی مومن کو مار ڈالے تو وہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے)۔

یہاں "رقبہ" یعنی غلام آزاد کرنا کفارہ ظہار میں مطلق ہے جبکہ کفارہ قتل میں ایمان سے مقید ہے' دونوں آیات میں حکم ایک ہے یعنی غلام آزاد کرنا' لیکن سبب دونوں کا الگ الگ ہے۔ پہلی آیت میں سبب رجوع ہے جس کے تعین میں اختلاف ہے [3] اور دوسری آیت میں سبب قتل خطاء ہے۔

---

[1] (المجادلہ۔ ۳) [2] (النساء۔ ۹۲)

[3] امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع سے مراد اس کام سے رک جانا ہے' جو اس نے اپنے اوپر حرام کیا ہے' اگر ظہار کے بعد طلاق دے دی تو کفارہ ظہار واجب نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے اصح روایت یہ ہے کہ رجوع سے مراد وطی کا ارادہ ہے' امام مالکؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ "باز رہنے کا عزم"۔ موطا سے معلوم ہوتا ہے کہ رجوع میں امساک اور وطی دونوں مراد ہیں۔ امام احمدؒ کے نزدیک اس سے مراد جماع ہے۔ جب جماع کا ارادہ کرے گا تو کفارہ ادا کرے گا۔ رجوع کے معنی میں دیگر اقوال بھی ہیں۔ دیکھیے مغنی ابن قدامۃ: (۷/ ۵۲۱) خطیب کی مغنی المحتاج (۳/ ۲۵۶) حاشیہ ابن عابدین (۳/ ۴۶۹) بدایۃ المجتہد (۲/ ۱۰۶) موطا امام مالک (۲/ ۵۶۰) سایس کی تفسیر آیات الاحکام (۴/ ۱۱۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس باب کے وہ اہم اصولی قواعد جن میں اختلاف ہے :

مطلق اور مقید کے احوال بیان کرنے کے بعد اب یہ بتانا ضروری ہے کہ جب کوئی نص مطلق ہو اور اس کے ساتھ کسی قید کا ذکر نہ ہو تو اس کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے اور اسی طرح مقید پر اس کی قید کے ساتھ عمل واجب ہے۔ اس کے بغیر کوئی آدمی اپنی ذمہ داری سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر ایک لفظ ایک جگہ مطلق مذکور ہو اور دوسری جگہ مقید ہو جس طرح کہ مذکورہ پانچوں صورتوں میں آپ نے دیکھ لیا ہے' تو آیا مطلق اور مقید کو اپنے اپنے مقام و مرتبہ میں رکھا جائے گا یا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور اس مطلق سے مراد یہ لیا جائے گا کہ دوسری نص میں یہی مطلق مقید ذکر کیا گیا ہے؟ ان پانچ صورتوں میں سے بعض میں فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں فقہا کا اختلاف ہے۔

وہ صورتیں جن میں اتفاق ہے :

۱۔ جب حکم اور سبب ایک ہو تو اس مقام پر علماء کا اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اس لیے خون میں سے صرف "بہنے والا خون" حرام کیا گیا ہے......

۲۔ جب حکم اور سبب دونوں الگ الگ ہوں تو بھی اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا' اس لیے آیت سرقہ میں "ایدی" میں اطلاق جاری ہو گا جبکہ آیت وضو میں "مرافق" کی قید سے حکم مقید ہے۔ (یعنی سرقہ میں ہاتھ کہنیوں تک نہ کاٹا جائے گا اور وضو میں کہنیوں تک دھویا جائے گا)۔

۳۔ جب سبب ایک ہو لیکن حکم جدا جدا ہو تو اس صورت میں بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ تیمّم کے مطلق کو وضو کے مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ ہاں تیمّم میں کہنیوں تک مسح کے وجوب کا قول دوسرے دلائل کی بنیاد پر اختیار کیا گیا ہے اس کی وجہ مطلق کو مقید کرنا نہیں ہے۔[1] البتہ صاحب جمع الجوامع اور اس کے شارح محلی نے اس صورت کو اختلافی مسئلہ قرار دیا ہے۔[2]

وہ صورتیں جن میں اختلاف ہے :

۱۔ **اطلاق اور تقیید حکم کے سبب میں ہو**' موضوع اور حکم ایک ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ جمہور شوافع' مالکیہ اور حنابلہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں چنانچہ جمہور کے نزدیک غیر مسلم غلام پر صدقہ فطر واجب نہیں ہے' جس کی وضاحت بعد میں آ رہی ہے۔ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لیے ان کے نزدیک ہر غلام پر صدقہ واجب ہے۔

---

[1] الاحکام' آمدی (۲/۴۳) [2] ملاحظہ فرمائیے جمع الجوامع اور محلی کی شرح (۲/۵۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ مطلق اور مقید دونوں کا حکم ایک ہو اور سبب جدا جدا ہو۔ اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اور مقید پر اپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ احناف کے نزدیک کفارہ ظہار میں غلام کے مومن ہونے کی شرط نہیں ہے بلکہ قتل خطاء کے کفارہ میں وہ غلام کے لیے مومن کی قید لگاتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا البتہ ان میں بعض علماء کے نزدیک مطلق کو مقید پر لفظاً محمول کیا جائے گا اور بعض کے نزدیک صرف اس وقت محمول کیا جائے گا جب طرفین میں علت جامع موجود ہو۔ ان حضرات کے نزدیک یہ صورت قیاس کے باب سے متعلق ہو جائے گی۔ آمدیؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ قول امام شافعیؒ کے مذہب سے زیادہ قریب ہے۔[۱] جمع الجوامع اور اس کی محلی کی شرح میں اس قول کو صیغہ جزم کے ساتھ امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، دونوں فرماتے ہیں: "اگر سبب مختلف ہو اور حکم ایک ہو جس طرح کہ کفارہ ظہار میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "فتحرير رقبة" اور کفارہ قتل میں ہے "فتحرير رقبة مومنة" تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہاں سبب مختلف ہے۔ اس لیے مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا۔ اور بعض علماء کا قول ہے کہ مطلق کو مقید پر لفظاً محمول کیا جائے گا یعنی کسی علت جامع کو دیکھے بغیر صرف مقید لفظ آجائے تو اسے مقید پر محمول کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں مقید پر قیاساً محمول کیا جائے گا اس لیے یہاں بھی علت جامع کا ہونا ضروری ہے۔[۲]

خاص اور عام کی بحث میں جہاں اور جن مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے ان کو ان دو مسائل کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً خبر واحد یا قیاس سے کتاب اللہ کے عام میں ابتداءً تخصیص پیدا کرنا۔ وہاں جن چیزوں میں اتفاق ہے یہاں بھی ان میں اتفاق ہے اور جن مسائل میں وہاں اختلاف ہے ان میں یہاں بھی اختلاف ہے۔ آمدیؒ "الاحکام" میں فرماتے ہیں: "جب مطلق اور مقید کا معنی معلوم ہو گیا تو باقی مسائل میں جو احکام عموم کی تخصیص میں اتفاقی یا اختلافی یا راجح اور غیر راجح کے تھے وہی مطلق کو مقید بنانے کے بھی ہیں۔ اس لیے آپ پر یہ لازم ہے اسی کا اعتبار کریں"۔[۳]

احناف کی دلیل:

جن اختلافی مسائل میں احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جا سکتا ان میں احناف کی دلیل یہ ہے کہ "اصول یہ ہے کہ احکام پر الفاظ کی دلالت جس طرح شارع کی طرف سے آئی ہے اس کا التزام

---

[۱] الاحکام (۲/۱۱۲) [۲] شرح جمع الجوامع، محلی (۲/۵۱) [۳] الاحکام ۲:۱۱۱

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کیا جائے۔ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو تقیید کے ساتھ رکھا جائے کیونکہ ہر نص بالذات حجت ہے۔ کلام میں کسی دلیل کے بغیر اسے مقید قرار دینے سے شارع کے حکم کے بغیر مفہوم میں تنگی پیدا ہو جاتی ہے اس لیے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے الا یہ کہ دونوں کے احکام میں ایسا تضاد ہو جائے جس سے کلام میں تضاد پیدا ہوتا ہو۔ جن مسائل میں اختلاف ہے وہ اس تضاد سے محفوظ ہیں۔[1]

جمہور کی دلیل :

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید ایک کلام کی طرح ہے۔ اگر قرآن مجید میں کوئی ایک کلمہ کسی حکم کی توضیح کر رہا ہو تو پھر ضروری ہے کہ جہاں بھی اس بات کا ذکر ہو حکم اس کا ایک ہی ہو۔ "الام" میں امام شافعیؒ کی عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے' عنقریب اس کا ذکر آرہا ہے۔ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مطلق قید کے ذکر سے خاموش ہوتا ہے اور اس پر نفی یا اثبات میں دلالت نہیں کرتا' جس چیز سے خاموشی اختیار کی گئی ہے اس کا وجود نہیں ہے جبکہ مقید اس قید کی صراحت کرتا ہے جس کے وجود سے جواز ثابت ہوتا ہے اور جس کے عدم وجود سے جواز کی نفی ہوتی ہے' گویا یہ مفسر کی طرح ہے اس لیے بہتر یہ ہے کہ اسے اصل قرار دے کر اس پر مطلق کی بنیاد رکھی جائے اور اس طرح مقید' مطلق کو اپنے اطلاق سے پھیر دے گا اور اس کی مراد کی توضیح کر دے گا۔[2]

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائلین کی شرائط :

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائلین نے اس کے لیے کچھ شرائط لگائی ہیں جن کا ابھی تذکرہ ہو گا۔ علامہ شوکانیؒ نے اپنی کتاب "ارشاد الفحول" میں اس کا ذکر کیا ہے' فرماتے ہیں :

"حمل کے قائلین نے سات شرائط بیان کی ہیں :

پہلی شرط : دونوں جگہوں یعنی مطلق و مقید میں ذات کے ثبوت کے ساتھ مقید کا تعلق صفت و موصوف کا ہو۔ جہاں اصل حکم میں کسی زیادتی کا اثبات ہو یا عدد ہو تو وہاں کسی ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً وضو میں چاروں اعضاء کو دھونا واجب ہے جبکہ تیمّم میں دو اعضاء پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ اس بات پر اجماع ہے کہ تیمّم کے اطلاق کو وضو کی تقیید پر محمول نہیں کیا جائے گا جس سے تیمّم میں بھی چاروں اعضاء پر مسح لازم آئے۔ کیونکہ اس سے ایک ایسے حکم کا اثبات لازم آتا ہے جس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ جبکہ مطلق کو

---

[1] الکشف علی اصول البزدوی (۲/۲۹۰..........)

[2] الاحکام' آمدی (۲/۱۱۲) توضیح تلویح (۱/۶۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مقید پر محمول کی شرط کی ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ اس کا تعلق صفات سے ہے۔ اس شرط کا ذکر القفال شاشیؒ، شیخ ابو حامد السفرائنیؒ، ماوردیؒ اور رویانیؒ نے کہا ہے، مالکیہ میں سے ابہری کا مسلک بھی ماوردی نے یہی نقل کیا ہے اور شوافع میں سے ابن خیران کا مسلک ماوردیؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ مطلق کو مقید پر ذات میں محمول کیا جائے گا۔ یہ قول باطل ہے۔

دوسری شرط : مطلق کی اصل ایک ہو مثلاً وصیت اور رجوع میں گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط ہے اور بیوع میں اسے مطلق ذکر کیا گیا ہے تو عدالت (یعنی گواہوں کے عادل ہونے کی) شرط تمام جگہوں میں ہوگی۔ اسی طرح میاں بیوی کی میراث کو ان الفاظ سے مقید کر دیا گیا "من بعد وصية توصون بها او دين" (یہ حصے تمہاری وصیت کی (تعمیل) کے بعد جو تم نے کی ہو اور ادائے قرض کے بعد تقسیم کیے جائیں گے)۔ تو میراث کے وہ احکام جو مطلق بیان ہوئے ہیں سب کے ساتھ یہ قید ہے کہ وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ہی ان پر عمل ہوگا البتہ جہاں مطلق دو متضاد قیود کے درمیان آجائے تو پھر وہاں سبب کو دیکھا جائے گا اگر سبب مختلف ہو تو بغیر دلیل کے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا پھر اسے اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس کا قیاس تقاضا کرے گا یا جس کے حکم کی دلیل زیادہ قوی ہوگی۔ یہ شرط استاذ ابو منصور شیخ ابو اسحٰق شیرازی اور ماوردی نے ذکر کی ہے۔ قاضی عبدالوہاب نے اس شرط پر اتفاق نقل کیا ہے۔ علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق نہیں ہے کیونکہ قفال شاشی نے اس مسئلہ میں ہمارے فقہاء کا اختلاف نقل کیا ہے لیکن کسی کو ترجیح نہیں دی۔

تیسری شرط : کلام نفی یا نہی کی قسم سے نہ ہو بلکہ کلام امر یا مثبت اقسام میں سے ہو۔ یہ شرط آمدی، ابن حاجب اور دیگر فقہاء نے ذکر کی ہے۔ فرماتے ہیں: "ان کے مدلول پر عمل کرنے میں اتفاق ہے اور باہم جمع بھی کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں کوئی دشواری نہیں ہے"۔ اگر کوئی کہے "لا تعتق مكاتبا" (مکاتب (ایک خاص قسم کا غلام) کو آزاد نہ کرو) "لا تعتق مكاتباً كافراً" (کافر مکاتب (ایک خاص قسم کا غلام) آزاد نہ کرو) تو اس صورت میں مسلم اور غیر مسلم مکاتب میں سے کسی ایک کو آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر کسی ایک کو بھی آزاد کر دیا تو دونوں نصوص پر عمل نہیں ہوا۔ صاحب محصول اس مقام پر امر اور نہی کو یکساں قرار دیتے ہیں۔ علامہ آمدی اور ابن حاجب نے جو کچھ بیان کیا ہے علامہ قرافیؒ نے اس کا رد کیا ہے۔

علامہ اصفہانی نے بھی صاحب محصول کے قول کو اختیار کرتے ہوئے کہا کہ: مطلق کو مقید پر محمول کرنا امر اور نہی سے مختص نہیں ہے بلکہ جملہ اقسام میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ علامہ زرکشیؒ بیان

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کرتے ہیں: "کہا جاتا ہے کہ نفی اور نہی میں مطلق اور مقید کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کی جو مثالیں ذکر کی ہیں وہ عام کے بعض معانی کی اقسام میں سے ہیں۔ اس میں ابو ثور کا اختلاف پہلے آچکا ہے اس لیے اسے یہاں ذکر نہیں کیا جارہا۔ درست بات یہی ہے کہ نفی اور نہی میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ جن فقہاء نے اس شرط کا اعتبار کیا ہے ان میں ابن دقیق العید بھی ہیں انہوں نے خاص پر عام کی بناء رکھنے میں بھی اسے شرط قرار دیا ہے۔

چوتھی شرط : اباحت کا پہلو نہ ہو' ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ : "اگر اباحت کا پہلو ہو گا تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس مقام پر دونوں نصوص میں کوئی تعارض نہیں ہو گا بلکہ مطلق میں ایک زائد مفہوم ہو گا' علامہ زرکشیؒ نے اسے محل نظر قرار دیا ہے"۔

پانچویں شرط : مطلق کو مقید پر محمول کیے بغیر مطلق اور مقید میں تطبیق ممکن نہ ہو۔ اگر تطبیق ممکن ہو تو یہ زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی ایک کے مفہوم کو ترک کر دیا جائے۔ اسے ابن الرفعۃ نے "المطلب" میں نقل کیا ہے۔

چھٹی شرط : یہ نص مقید میں مطلق اور مقید دونوں کی مشترکہ مقدار سے کوئی قدر زائد نہ ہو' اگر قدر زائد ہو تو پھر یہ امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ قید اس قدر زائد کی وجہ سے ہو' لہٰذا اس صورت میں بھی مطلق کو قید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

ساتویں شرط : ایسی کوئی دلیل نہ ہو جو مطلق کو مقید کرنے سے مانع ہو' اگر ایسی کوئی دلیل ہو گی تو وہاں مطلق کو مقید پر بالکل محمول نہیں کیا جائے گا۔[1]

---

[1] ارشاد الفحول (۱۶۶۔۱۶۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کے نتیجہ میں فروعی مسائل کا اختلاف:

مطلق کو مقید کرنے میں اختلاف کا فروعی مسائل پر بہت زیادہ اثر پڑا ہے۔ ان تمام مسائل کے لیے ایک بڑی کتاب بھی ناکافی ہے۔ البتہ ان میں سے چند اہم مسائل کا یہاں تذکرہ ہوگا۔

۱۔ وہ رضاعت جس سے حرمت لازم آتی ہے اسے عدد سے مقید کرنا:

احناف کے نزدیک ہر اس رضاعت سے حرمت پیدا ہوتی ہے جسے رضاعت کہا جا سکتا ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ۔ ہدایہ میں ہے: "رضاعت میں قلیل اور کثیر برابر ہے بشرطیکہ دودھ مدت رضاعت میں پیا ہو اس سے حرمت پیدا ہو جاتی ہے"۔[۱] احناف کی دلیل یہ آیت ہے "و امہاتکم اللاتی ارضعنکم"[۲] (اور وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو۔ احناف کہتے ہیں کہ یہ آیت مطلق ہے اور مزید تائید کے لیے شیخین[۳] کی اس روایت کو پیش کرتے ہیں "یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب" (رضاعت سے وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہیں)۔ قیاس کو بھی بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ اور وہ احادیث جو مقید ہیں ان سے آیت کے اطلاق میں احناف کسی قسم کی تقیید نہیں کرتے کیونکہ وہ احادیث احناف کے نزدیک اس درجہ کی نہیں ہیں کہ کتاب اللہ کے مطلق میں تقیید پیدا کر سکیں۔ کنز کی شرح میں علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت "و امہاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعة"[۴] (وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور رضاعی بہنیں) میں عدد کی قید کے بغیر نفس رضاعت کے ساتھ حکم متعلق ہے جبکہ نفس رضاعت پر قید لگانا کتاب اللہ پر زیادتی ہے اور یہ نسخ ہے۔ ہر وہ علت جس کا شریعت میں کوئی حکم ہے اس میں عدد یا تکرار کی شرط نہیں ہے۔ مثلاً نکاح یا وطی سے حرمت مصاہرت کا ثبوت۔ اس سلسلہ میں کافی احادیث ہیں اور سب مطلق ہیں۔ ان احادیث میں صحیحین کی ایک روایت یہ ہے: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یحرم من الرضاع ما یحرم من الرحم"[۵] اور ایک جگہ "ما یحرم من النسب" ہے۔ امام مالکؒ اور ان کے ساتھی بھی اسی کے قائل ہیں۔[۶] امام ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ ابن عمرؓ کا قول بھی یہی بیان کیا جاتا ہے کہ

---

۱ ہدایہ مع البدایہ (۳/۲) ۲ (النساء ۲۳) ۳ امام بخاری نے کتاب الشہادات کے ساتویں باب میں نقل کیا ہے، دیگر کتب میں بھی یہ حدیث ہے۔ مسلم نے کتاب الرضاع حدیث نمبر (۱۴۴۴) میں ان الفاظ میں یہ روایت نقل کی ہے "یحرم من الرضاعة ما یحرم من الولادة" (ابوداؤد نے مسلم کے الفاظ میں کتاب النکاح باب "یحرم من النکاح ما یحرم من النسب" نقل کیا ہے۔ ۴ (النساء ۲۳) ۵ الزیلعی (۲/۱۸۱)

۶ دیکھئے حاشیہ دسوقی (۲/۵۰۲) بدایۃ المجتہد (۲/۳۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حضرت عمرؓ سے کہا گیا کہ : ابن زبیرؓ فرماتے ہیں ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا ابن زبیرؓ کے فیصلہ کے مقابلہ میں اللہ کا فیصلہ زیادہ بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں " و امھاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعۃ "[1] (اور وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور رضاعی بہنیں)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ [2] کے صحیح مذہب کے مطابق پانچ یا پانچ سے زائد مرتبہ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے۔ اس مسلک کے قائلین کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے' فرماتی ہیں " کان فیما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتو فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ھن فیما یقراء من القرآن " [3] (جب قرآن نازل ہو رہا تھا تو دس مرتبہ دودھ پینے سے حرمت کا ثبوت ہوتا تھا۔ پھر اسے منسوخ کر کے پانچ مرتبہ کر دیا گیا' جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے رخصت ہوئے تو انہیں قرآن میں پڑھا جاتا تھا)۔ ان فقہاء نے اس حدیث کو آیت کریمہ کے لیے مقید اور اس کی توضیح کرنے والی قرار دیا ہے۔

امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں : "اگر کوئی پوچھے ایک دفعہ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت کیوں نہیں ہوتی حالانکہ بعض علماء سلف اس کے قائل ہیں کہ اس سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نقل کرتی ہیں کہ کتاب اللہ سے ثابت ہوتا ہے کہ دس مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے تو پانچ میں نسخ ہو گیا۔ اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا تحرم الرضعۃ ولا الرضعتان" (ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ثابت نہیں ہو جاتی) اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ سالمؓ کو پانچ مرتبہ دودھ پلایا جائے جس سے وہ عورتیں ان کے لیے حرام ہو جائیں (یعنی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی)۔" جو کچھ حضرت عائشہؓ نے کتاب اللہ کے بارے میں بیان کیا ہے اور جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ نفس رضاعت سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی موجودگی میں کسی کی بات حجت نہیں ہے۔ اور بعض علماء سلف حضرت عائشہؓ کے قول اور جو کچھ سنت رسول میں ہے اس کے بھی قائل ہیں۔ اگر کوئی اس کی نظیر مانگے تو اس کے نظائر یہ ہیں : آیت کریمہ ہے "السارق و السارقہ فاقطعوا ایدیھما' [4] (اور جو کوئی چوری کرے مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو) اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی

---

[1] فتح القدیر (۳/۴)   [2] امام احمد سے تین روایات ہیں ایک تو یہی ہے اور صحیح مذہب یہی ہے' دوسری یہ ہے کہ قلیل اور کثیر برابر ہے۔ اور تیسری یہ ہے کہ تین رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

[3] صحیح مسلم' حدیث نمبر ۱۴۵۲' سنن ابوداؤد' کتاب النکاح باب "ھل یحرم مادون خمس رضعات"   [4] (المائدہ۔ ۳۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سنت سے معلوم ہوا کہ قطع ید کی سزا اس صورت میں دی جائے گی جب مال مسروقہ کی مالیت ایک چوتھائی دینار سے کم نہ ہو اور مال محفوظ جگہ سے چرایا ہو۔ دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے۔ "الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائة جلدة"[۱] (بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والے مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو درے لگاؤ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی مرد اور عورت کو کوڑے نہیں لگائے ہیں بلکہ رجم کیا ہے۔ تو ہم نے سنت رسول سے استدلال کیا کہ قرآن میں قطع ید کی سزا کا حکم اور زنا کی صورت میں کوڑے مارنے کا حکم نفس سرقہ اور نفس زنا کی صورت میں نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ بعض میں نہیں کاٹا جاتا، بعض صورتوں میں زانی کو کوڑے لگائے جاتے ہیں اور بعض صورتوں میں نہیں لگائے جاتے۔ اسی طرح یہاں بھی ہم سنت رسول سے استدلال کرتے ہیں کہ نفس رضاعت سے حرمت ثابت نہیں ہوتی بلکہ بعض صورتوں میں حرمت ثابت ہوگی اور بعض صورتوں میں حرمت ثابت نہیں ہوگی۔[۲] یہی قول حضرت عائشہؓ، ابن مسعودؓ، ابن زبیرؓ، عطاءؒ اور طاؤسؒ سے بھی منقول ہے۔[۳]

بعض فقہاء مثلاً ابو ثورؒ، داؤدؒ اور ابن منذرؒ کی رائے یہ ہے کہ حرمت رضاعت تین یا تین سے زائد مرتبہ دودھ پینے سے ہوتی ہے۔ ان فقہاء کا عمل عبداللہ بن زبیرؓ کی اس حدیث پر ہے جسے امام احمدؒ، نسائیؒ اور ترمذیؒ نے نقل کیا ہے۔[۴] حدیث یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لاتحرم من الرضاعة المصة والمصتان" (ایک یا دو مرتبہ پستان منہ میں ڈالنے سے حرمت پیدا نہیں ہوتی) دوسری حدیث ام فضل سے ہے، امام احمدؒ اور امام مسلمؒ نے اسے روایت کیا ہے کہ ایک آدمی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آیا ایک مرتبہ پستان منہ میں ڈالنے سے حرمت آجاتی ہے تو آپؐ نے فرمایا "لا تحرم الرضعة والرضعتان، والمصة والمصتان" (ایک یا دو مرتبہ دودھ پلانے سے اور ایک یا دو مرتبہ منہ میں پستان ڈالنے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی) ایک روایت میں ام فضل فرماتی ہیں کہ "ایک دیہاتی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس میرے گھر میں آیا اور پوچھا: اے اللہ کے نبی! میری پہلے ایک بیوی تھی تو میں نے دوسری ایک عورت سے شادی کرلی تو میری پہلی بیوی نے کہا کہ اس نے میری اس نئی بیوی کو ایک یا دو مرتبہ دودھ پلایا ہے۔ رسول اکرمؐ نے فرمایا "لا تحرم الاملاجة والا ملاجتان" (ایک یا دو مرتبہ منہ میں پستان ڈالنے سے حرمت ثابت نہیں ہوجاتی) املاج کا معنی دودھ پلانا ہے۔[۵]

۱۔ (النور۔ ۲) ۲۔ الام ۵: ۲۷ ۳۔ مغنی ابن قدامۃ ۷: ۵۳۶

۴۔ ترمذیؒ نے (۱۱۵۰) پر اور مسلمؒ نے عائشہؓ سے (۱۴۵۰) پر نقل کیا ہے۔

۵۔ امام مسلم نے اسے کتاب الرضاع (۱۴۵۱) میں نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جس طرح اس مسئلہ کا اعتبار مطلق اور مقید کے مسائل میں کیا جاتا ہے' اسی طرح اس کا شمار کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادۃ کے مسائل سے بھی ہے' یہاں اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۔ غیر مسلم غلام کی طرف سے صدقہ فطر

احناف کے نزدیک مسلمان پر واجب ہے کہ وہ اپنے غلام کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرے خواہ اس کا غلام مسلمان ہو یا کافر۔ احناف کا استدلال اس مطلق حدیث سے ہے جسے دار قطنی نے روایت کیا کہ "انه عليه الصلوة والسلام امر بصدقة الفطر عن الصغير والكبير و العبد ممن تمونون"[۱] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر چھوٹے بڑے اور اس غلام کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی کا حکم دیا ہے جس کی تم کفالت کرتے ہو۔ احناف اس اطلاق کو ابن عمرؓ کی اس حدیث سے مقید نہیں کرتے۔ "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعير على العبد والحر والذكر والانثى والصغير والكبير من المسلمين"[۲] (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کا صدقہ فطر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو غلام' آزاد' مرد' عورت' چھوٹے اور بڑے تمام مسلمانوں پر فرض کیا ہے)۔ احناف غلام کے لیے مسلم ہونے کی شرط نہیں لگاتے کیونکہ اس حدیث میں قید سبب میں ہے۔

پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ ان (یعنی احناف) کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ قید جب سبب میں ہو تو پھر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں نصوص پر ایک ساتھ عمل ہوگا' کیونکہ کسی ایک چیز کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں اور ان کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہوتا۔[۳]

اس مسلک کے قائلین میں عطاءؒ' نخعیؒ' ثوریؒ' اسحٰقؒ اور اسحٰق بن جبیر ہیں۔[۴] جمہور علماء کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا' اس لیے ان کے ہاں مالک پر صرف ان غلاموں کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے جو مسلمان ہوں۔[۵] امام شافعیؒ "الام" میں مذکورہ دو حدیثوں کے بعد لکھتے ہیں: "ہم ان سب پر عمل کرتے ہیں"۔ نافعؒ کی حدیث بھی اس بات کی دلیل ہے کہ صدقہ فطر صرف مسلمانوں پر واجب ہے اور یہ بات کتاب اللہ سے موافق بھی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو مسلمانوں کی پاکیزگی کا ذریعہ بتایا ہے اور پاکیزگی صرف مسلمان کی ہو سکتی ہے"[۶] امام شافعیؒ کی نافعؒ کی حدیث سے مراد ابن عمرؓ کی وہ روایت ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔

۱۔ الزیلعی علی الکنز ۱: ۳۰۶' المبسوط (۳: ۱۰۳)
۲۔ امام بخاری اور مسلم نے اسے روایت کیا ہے۔
امام شافعیؒ نے "الام" میں بھی اسے نقل کیا ہے' یہ حدیث پہلے گزر چکی ہے۔
۳۔ التوضیح ۱: ۶۳'
۴۔ مغنی ابن قدامہ (۳: ۵۶) نیل الاوطار ۴: ۱۸۱
۵۔ مغنی لابن قدامہ (۳: ۵۶)
۶۔ الام (۲/ ۶۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ کفارہ ظہار میں غلام کے مومن ہونے کی شرط :

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا" [۱] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں (ان کو) ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا (ضرور) ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے سورۃ "النساء" میں فرمایا ہے: "و من قتل مومنا خطا فتحریر رقبة مومنة" [۲] (اور جو بھول کر بھی کسی مومن کو قتل کر دے تو (ایک تو) ایک مسلمان غلام آزاد کرے)۔

کفارہ ظہار میں غلام کا ذکر مطلق ہے لیکن قتل خطاء کے کفارہ میں غلام کے لیے مومن ہونے کی شرط بھی عائد کی گئی ہے، یہ تو واضح ہے کہ دونوں آیات کا حکم ایک ہے یعنی غلام آزاد کرنا البتہ سبب مختلف ہے۔ پہلی میں کفارہ کا ظہار سے سبب ظہار کرنے والے کا رجوع کرنا ہے۔ رجوع کے معنی میں اختلاف ہے...... اور دوسری آیت میں کفارہ کا سبب قتل خطاء ہے۔ احناف حکم ایک اور سبب مختلف ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائل نہیں ہیں اس لیے ان کے نزدیک مطلق اور مقید پر اپنی اپنی جگہ عمل ہو گا۔ تو کفارہ ظہار میں کافر غلام آزاد کرنا بھی کفایت کرتا ہے لیکن کفارہ قتل میں صرف مومن غلام ہی آزاد کیا جائے گا کیونکہ اس میں مومن کی قید ہے۔

جمہور شوافع، مالکیہ، حنابلہ اور دیگر فقہاء کے نزدیک مذکورہ صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اس لیے ان کے ہاں دونوں کفاروں میں صرف مومن غلام ہی آزاد کیا جائے گا۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی تائید معاویہ بن حکم سلمیؓ کی حدیث بھی کرتی ہے کہ انہوں نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ جو غلام آزاد کرنا اس پر واجب ہے اگر اس کے بدلہ وہ اپنی لونڈی آزاد کر دیں (تو آیا درست ہے؟)۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لونڈی سے پوچھا "این اللہ؟ فقالت فی السماء، فقال من انا، فقالت رسول اللہ قال فاعتقھا فانھا مومنة" [۳] (اللہ کہاں ہے؟ اس نے کہا آسمان میں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا میں کون ہوں؟ تو اس نے جواب دیا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، آپؐ نے فرمایا کہ اسے آزاد کر دو یہ مومنہ ہے) اس مقام پر نبی اکرمؐ نے معاویہؓ سے غلام آزاد کرنے کا سبب نہیں پوچھا۔ گفتگو میں جہاں احتمال کا امکان ہو وہاں وضاحت نہ کرنا عموم کے قائم مقام ہوتا ہے۔ [۴]

---

[۱] (المجادلہ۔۳) [۲] (النساء۔۹۲) [۳] صحیح مسلم کتاب المساجد، حدیث نمبر ۵۳۷، سنن نسائی، السہو [۴] نیل الاوطار (۶/۲۶۰)، مغنی ابن قدامۃ (۷/۳۵۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں: "اگر کسی آدمی پر کفارہ ظہار واجب ہو اور وہ غلام آزاد کرنے یا اس کی قیمت ادا کرنے پر قادر ہو تو اس کے لیے غلام آزاد کرنے کے علاوہ اور کوئی صورت جائز نہیں ہے اور وہ صرف مسلمان غلام آزاد کر سکتا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کفارہ قتل کے بارے میں فرمان ہے "فتحریر رقبة مومنة" قتل خطاء کے کفارے میں اللہ تعالیٰ نے شرط عائد کر دی ہے کہ صرف مومن غلام کو آزاد کرنے سے ہی کفارہ ادا ہو گا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن غلام کے بغیر کفارہ ادا نہیں ہو گا' جس طرح دو مقامات پر اللہ تعالیٰ نے گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط ذکر کی ہے لیکن تین مقامات پر مطلق گواہوں کا ذکر ہے۔ تو جن مقامات پر عدالت کی قید ہے ہم نے ہر قسم کی گواہی میں اسے ہی کافی سمجھا ہے کیونکہ سب جگہ گواہی ہی ہے' اور ہمارا استدلال یہ ہے کہ جہاں مطلق گواہی کا ذکر ہے اس میں بھی وہی شرط ہے جو دوسرے مقام پر ہے' (یعنی یہ کہ گواہ عادل ہو) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے احوال مسلمانوں کو ہی لٹا دیئے مشرکین کو نہیں لٹائے' اگر کسی نے غیر مسلم غلام آزاد کیا تو یہ اسے کفایت نہیں کرے گا۔ اس پر لازم ہو گا کہ دوبارہ مومن غلام آزاد کرے"[1] اس کے بعد معاویہؓ بن حکم سلمی کی حدیث نقل کی۔

مطلق کو مقید بنانے کے قاعدہ میں احناف کی تطبیق کی حد:

احناف بعض صورتوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائل نہیں ہیں لیکن بعض مسائل میں اپنے اس اصول سے انحراف کرتے ہیں اور مطلق کو مقید بنا دیتے ہیں۔ ان مسائل میں صرف سائمہ (یعنی چرنے والے) اونٹوں میں زکوۃ کے وجوب کا مسئلہ بھی ہے۔ حالانکہ اس مسئلہ میں بعض نصوص مطلق ہیں اور بعض مقید ہیں لیکن یہاں مطلق کو مقید پر محمول کر دیا ہے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انہیں خط لکھا: "بسم الله الرحمن الرحيم" یہ وہ زکواۃ کا فریضہ ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر فرض کیا ہے اور جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو دیا ہے' جو کسی مسلمان سے مقررہ طریقہ کے مطابق لے تو اسے دینا چاہیے اور جو کسی سے زائد مطالبہ کرے تو اسے نہیں دینا چاہیے' پچیس سے کم اونٹوں میں ہر پانچ میں بکری ہے' جب یہ عدد ۲۵ تا ۳۵ ہو تو اس میں ایک بنت مخاض ہے (ایک سال کی عمر کی اونٹنی)......"[2]

امام زہریؒ' ابوبکر بن حزم عن ابیہ عن جدہ کی سند سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ

---

[1] الام ۵: ۲۸۰ [2] صحیح بخاری کتاب الزکواۃ باب الزکواۃ الغنم

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

وسلم نے اہل یمن کی طرف ایک خط لکھا تھا جس میں فرائض، سنن اور دیتوں کے مسائل تھے۔ عمرو بن حزم کے ذریعہ وہ خط بھجوایا گیا اور اہل یمن کو پڑھ کر سنایا گیا۔ خط یہ تھا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، اللہ کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شرحبیل بن عبد کلال کے نام جو ذی رعین، معافر اور ھمدان کے حکمران ہیں حمد و ثناء کے بعد! تمہارے پاس ہماری طرف سے بھیجا ہوا ہمارا نمائندہ ہمارے پاس واپس آگیا۔ اور اسے تم نے غنیمت میں سے خمس (۱/۵) دلایا ہے۔ اور وہ جو اللہ نے مومنین پر عشر (۱/۱۰) مقرر کیا ہے۔ اور جو بارش کے پانی سے سیراب ہو وہ خالص بارانی ہو یا اسے ندی نالے سیراب کریں، اس میں عشر (۱/۱۰) ہے اگر پیداوار پانچ وسق کے برابر ہو۔ اور جو اراضی رسی اور ڈول (مصنوعی آلات وغیرہ) کے ذریعہ سیراب کی جائے تو اس میں نصف عشر (۱/۲۰) ہے۔ ہر پانچ سائمہ (چرنے والے) اونٹوں میں ایک بکری ہے اور اگر یہ تعداد ۲۴ سے بڑھ جائے تو اس میں بنت مخاض[۱] (ایک سال کی اونٹنی) ہوگی۔ حضرت انسؓ کی حدیث میں لفظ "ابل" مطلق ہے اور ابن حزم کی حدیث میں "سائمہ" کی قید ہے۔ ان نصوص سے واضح ہے کہ اطلاق اور تقیید سبب حکم میں ہے اور حکم ایک ہی ہے۔ اصولی طور پر احناف کے نزدیک مطلق کو مقید نہیں کیا جا سکتا بلکہ دونوں پر ایک ساتھ عمل کیا جائے گا اسی طرح سائمہ (چرنے والے جانور) اور غیر سائمہ دونوں میں زکوٰۃ واجب ہوگی جس طرح مالکیہ کا مذہب ہے، لیکن یہاں احناف غیر سائمہ (پالتو) میں زکوٰۃ کو واجب نہیں سمجھتے اور مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں احناف نے جو حکم لگایا ہے اس کا تعلق مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے نہیں ہے بلکہ یہاں تو نسخ ہوا ہے کیونکہ جو نص مقید ہے وہ مطلق سے موخر ہے وہ مطلق کے لیے ناسخ ہے اس لیے غیر سائمہ کے لیے مقید ناسخ ہے۔

یہ جواب اسی صورت میں درست ہے جب فرض کر لیا جائے کہ اس مقام پر مقید مطلق سے موخر ہے، اور دوسرا یہ کہ احناف مفہوم مخالف کے قائل ہوں تو تب یہ بات صحیح ہو سکتی ہے حالانکہ احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں اور اگر بالفرض قائل بھی ہوں تو یہاں منطوق (کلام میں مذکور) اور مفہوم (یعنی مفہوم مخالف) کے درمیان تعارض ہے بوقت تعارض منطوق (یعنی مذکور) زیادہ قوی ہوتا ہے اس لیے اس پر عمل کیا جائے گا اور سب جانوروں کی "مطلق ملکیت" ہوگا۔[۲]

اسی طرح احناف کے نزدیک قصاص صرف قتل عمد کی صورت میں لیا جا سکتا ہے اور آیات قصاص کے اطلاق کو اس حدیث سے مقید کر دیتے ہیں "العمد قود" (قصاص قتل عمد میں ہے)[۳] حالانکہ یہاں قید

۱۔ نصب الرایۃ (۲: ۲۴۰) ۲۔ دیکھئے محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء، فضیلۃ الشیخ علی الخفیف (۱۳۵-۱۳۶)

۳۔ سنن ابی داؤد، کتاب الدیات

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سبب حکم میں ہے اور اصول کا تقاضا یہ تھا کہ مطلق اور مقید دونوں پر عمل کیا جاتا۔ سعدی چلپیؒ[1] شرح العنایۃ کے حاشیہ میں اس آیت "کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ' الحر بالحر"[2] (تمہیں مقتولوں کے بارے میں قصاص (خون کے بدلے خون) کا حکم دیا جاتا ہے' آزاد کے بدلے آزاد) کے تحت لکھتے ہیں: اس آیت نے بظاہر قتل عمد اور خطا میں کوئی فرق نہیں کیا ہے لیکن قصاص کے لیے عمد کی قید اس حدیث کی بنا پر ہے "العمد قود" یعنی قصاص کا موجب قتل عمد ہے اور حدیث مشہور ہے۔ سعدی چلپیؒ فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث کی جا سکتی ہے' کیونکہ جب اطلاق اور تقیید سبب پر داخل ہوں مثلاً "ادوا صدقة الفطر عن كل حر و عبد' و ادوا عن كل حر و عبد من المومنين" (صدقہ فطر ہر غلام اور آزاد کی طرف سے ادا کرو اور ہر مومن آزاد اور غلام کی طرف سے ادا کرو) تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر ایک پر عمل کیا جائے گا' کیونکہ اصول کی کتب میں صراحت ہے کہ اسباب میں کوئی منافات نہیں ہوتی تو پھر آیت میں مذکور قتل کو عمد کے وصف سے کس طرح مقید کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] حاشیہ چلپی علی شرح العنایۃ (۸/ ۲۴۷)   [2] (البقرہ۔ ۱۸۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ج۔ نص (Text) پر اضافہ کو نسخ تصور کیا جائے گا یا نہیں :

نص پر اضافہ کی دو صورتیں ہیں :

۱۔ مستقل بالذات اضافہ ۲۔ غیر مستقل بالذات اضافہ

اگر نص (Text) میں مستقل اضافہ پہلے حکم کی جنس پر نہیں ہے تو یہ اضافہ بالاتفاق ناسخ یعنی پہلے حکم کو منسوخ کرنے والا نہیں ہے مثلاً نماز کے واجب ہونے کے بعد زکواۃ کے واجب ہونے کا اضافہ (یعنی اس سے نماز کا وجوب منسوخ نہیں ہو جائے گا کیونکہ نماز کی جنس زکواۃ سے الگ ہے)۔ محصول میں ہے : "تمام علماء کا اتفاق ہے کہ عبادات پر کسی اور عبادت کا اضافہ پہلی عبادات کے لیے ناسخ نہیں ہوتا"۔

صاحب ارشاد الفحول فرماتے ہیں : "معروف بات ہے کہ اس طرح کے معاملات میں اہل اسلام میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں تو کوئی تضاد نہیں ہے"۔ "روضۃ الناظر" میں ہے : "چونکہ پہلے حکم کو ختم اور تبدیل کرنے کا نام نسخ ہے۔

غیر مستقل بالذات اضافہ : یہ مستقل اضافہ اس جنس میں سے ہے جس کے بارے میں پہلے نص وارد ہوئی ہے مثلاً پانچ نمازوں کے بعد کسی نماز کا اضافہ تو جمہور کے نزدیک نسخ نہیں ہے البتہ بعض علماء عراق کے نزدیک یہ نسخ ہے۔[۱] لیکن اس قول سے جو نقائص سامنے آتے ہیں ان سے اس دعویٰ کی تردید ہو جاتی ہے۔

اور اگر زیادتی مستقل نہ ہو مثلاً کسی جزء یا شرط کا اضافہ یا ایسی زیادتی کہ جس سے مفہوم مخالف کا حکم ختم ہو جائے تو زیادتی کی اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے' اس سلسلہ میں فقہاء کے چند اقوال ہیں :

پہلا قول : اس صورت میں مطلقاً نسخ نہیں ہے' یہ شوافع' مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے۔ ان حضرات کا استدلال درج ذیل چیزوں سے ہے :

نسخ کی حقیقت یہ ہے کہ حکم تبدیل ہو جائے یا اسے مکمل طور پر اٹھا لیا جائے تو نسخ کا یہ مفہوم زیادت (یعنی حکم میں اضافہ) کی صورت میں نہیں پایا جاتا کیونکہ زیادت (یعنی حکم میں اضافہ) تو ایک شرعی حکم میں مزید تاکید پیدا کرتی ہے یا اس کے ساتھ کسی اور کو ملا دیتی ہے' تو یہ ایسا ہی ہے جیسے نماز کے بعد روزے کا حکم۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کوڑوں کے ساتھ جلاوطنی کی سزا سے کوڑے لگانے کا وجوب ختم نہیں ہو جاتا بلکہ جلا وطنی کے بعد بھی وجوب اسی طرح برقرار رہتا ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ جلاوطنی کا حکم دے کر ایک اور حکم دوسرے سے ملا دیا جاتا ہے۔

---

[۱] کشف الاسرار علی البزدوی (۳/۱۹۱) ارشاد الفحول ۱۹۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صاحب روضۃ الناظر فرماتے ہیں: ''ہماری دلیل یہ ہے کہ نسخ حکم کو اٹھا لینے کا نام ہے۔ نص میں حد کا حکم اجرائے حد کو واجب کرتا ہے اور حد جاری ہونے سے حکم پورا ہو جاتا ہے۔ اب یہ حکم اپنی جگہ باقی ہے۔ فرق صرف یہ ہوا ہے کہ امر (یعنی جلاوطنی کی سزا کے حکم) نے اس کے ساتھ ایک دوسری چیز کو ملا دیا جس کی بجا آوری بھی واجب ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جس طرح نماز کے بعد روزے کا حکم دیا گیا۔ رہی صفت کمال تو وہ شرعاً مقصود نہیں ہے۔ مقصود تو وجوب ہے اور اس پر پوری طرح عمل کرنا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں (یعنی سزائے حد پر سزائے تعزیر جلاوطنی کے اضافے کی صورت میں) باقی ہیں۔ لہٰذا اگر اللہ صرف نماز کو فرض قرار دیتا تو یہ نماز کل واجبات پر مشتمل ہوتی اور یہی واجبات کی مکمل صورت ہوتی۔ جب روزے فرض ہوئے تو نماز کی حیثیت ''کل واجبات'' ختم ہو گئی۔ لہٰذا یہ نہ کہا جائے گا کہ نماز منع ہو گئی۔ آیت میں مذکور الفاظ سے یہ مفہوم نہیں نکلتا کہ زنا کی سزا صرف کوڑے ہیں کیونکہ آیت حد کے واجب ہونے کے علاوہ کسی اور چیز کی نفی نہیں کرتی' یہ بات (یعنی مجرم کو کوڑوں کے علاوہ اور سزا نہ دی جائے) تو مفہوم مخالف سے ثابت ہوتی ہے حالانکہ احناف مفہوم مخالف کو دلیل (یعنی دلیل صحیح) نہیں مانتے''۔[1]

دوسرا قول: یہ صورت نسخ کی ہے۔ علامہ سرخسیؒ اصول سرخسی میں فرماتے ہیں: ''چوتھی صورت نص پر زیادت حکم میں اضافہ کی ہے یہ ظاہری صورت کے لحاظ سے بیان ہے اور ہمارے نزدیک مفہوم کے اعتبار سے نسخ ہے[2] خواہ یہ زیادت (حکم میں اضافہ) سبب میں ہو یا حکم میں۔ استدلال یہ ہے:

۱۔ چونکہ نسخ ایک حکم کے ختم ہونے کی توضیح کرتا ہے اور نسخ کا یہ مفہوم زیادت (یعنی حکم میں اضافہ) علی النص میں بھی ہے' اس لیے اسے بھی نسخ کہا جائے گا۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ اس مقام پر کلام سے مقصود اطلاق ہوتا ہے جس کا حکم معلوم ہے یعنی بغیر کسی قید کے اس کام کو کر لینے سے آدمی اپنے ذمہ سے عہدہ برآ ہو جاتا ہے جس پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ مقید کا مفہوم دوسرا ہے جو کہ پہلے کے مفہوم سے متضاد ہے کیونکہ تقید سے قید (Condition) کا اثبات ہوتا ہے جبکہ اطلاق سے قید ختم ہو جاتی ہے' مقید کا بھی حکم معلوم ہے یعنی کسی حکم کو مشروط طریقہ سے ادا کر لینے سے آدمی عہدہ برا ہو جاتا ہے۔ قید کے بغیر اس پر عمل کرنے سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ جب مطلق مقید بن جائے گا تو تقیید کے ثبوت سے لازماً اطلاق کا حکم ختم ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کو جمع نہیں کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ ان کے درمیان منافات ہے۔ مطلق میں بغیر قید کے جواز عمل ثابت ہو جاتا ہے جبکہ مقید قید کے بغیر جائز ثابت نہیں ہو گا تو جب دوسرے حکم سے پہلا حکم ختم ہو جائے گا تو دوسرا پہلے کے لیے بنابر ضرورت ناسخ ہو گا۔[3]

۱۔ روضۃ الناظر ۴۲' کشف الاسرار' بخاری (۳: ۱۹۲) ۲۔ اصول سرخسی (۲/ ۸۲) ۳۔ کشف الاسرار علی اصول البزدوی ۳: ۱۹۳

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ زیادت کی صورت یا تو یوں ہو گی کہ ہم دو یا زائد احکام میں سے کچھ کو اختیار کر لیں جبکہ پہلے صرف ایک حکم کی تعمیل واجب تھی یا دو کی واجب تھی' اس طرح ایک حکم کو ترک کرنے کی حرمت رفع ہو جائے گی یا صورت یہ ہو گی کہ پہلے حکم پر اضافہ واجب ہو گا' دونوں صورتوں میں اس زیادتی کی وجہ سے اصلی حکم کی مکمل تعمیل رفع ہو جائے گی۔[1]

تیسرا قول : اگر زیادت (یعنی اضافہ) کی نفی مزید علیہ (جس حکم میں اضافہ ہوا ہے) کے فحوا سے معلوم ہو تو یہ اضافہ نسخ ہے مثلاً "فی سائمۃ الغنم زکوۃ" اس سے پالتو جانوروں کی زکوۃ کی نفی معلوم ہوتی ہے اور اگر فحوائے کلام اس اضافہ کی نفی نہ کرے تو یہ نسخ نہیں ہے۔

چوتھا قول : اگر زیادت مزید علیہ (یعنی جس نص کے حکم میں اضافہ ہوا ہے) میں اسی طرح شرعی تبدیلی پیدا کر دے کہ اگر اس نئے حکم کے بعد پہلے والے حکم پر عمل کرنے سے وہ عمل معتبر نہ ہو تو یہ نسخ ہے۔ مثلاً نماز میں کسی رکعت کا اضافہ۔ رکعت کے اضافے کے بعد شرعاً سابقہ تعداد میں نماز پڑھنا جائز نہ ہو گا اور اگر مزید علیہ (یعنی جس نص کے حکم میں اضافہ ہوا ہے) اضافہ کے بغیر بھی درست بن سکے تو یہ نسخ نہیں ہے مثلاً کوڑوں کے بعد جلاوطنی کی سزا۔ یہ قاضی عبدالجبار کا مذہب ہے۔ کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ صرف کوڑے مارے۔

پانچواں قول : اگر اضافہ اصل سے اس طرح مل جائے کہ اس سے تعدد اور انفصال ختم ہو جائے تو یہ نسخ ہے' بصورت دیگر نسخ نہیں ہے مثلاً اگر شارع نماز فجر میں دو رکعتوں کا اضافہ کر دے۔ اضافہ کے بعد اگر ان دو رکعتوں کو ختم کر دیا جائے تو بقیہ دو رکعتوں کا اثر بھی بالکل ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ پوری نماز چار رکعت ہو گی۔ لیکن اس کے برعکس اگر حد قذف میں ۲۰ کوڑوں کا اضافہ کر دیا جائے تو اضافہ کو ختم کرنے کے باوجود باقی کا اثر رہے گا۔ کیونکہ یہاں اضافہ سے ۸۰ کوڑوں کی سزا ختم نہیں ہو جاتی بلکہ بیس مزید واجب ہو جاتے ہیں۔[2]

چھٹا قول : اگر اضافہ سے کوئی عقلی حکم ختم ہو جائے یا ایسا حکم جو اصل کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے مثلاً براۃ الذمہ (کہ ہر انسان اصل کے اعتبار سے بری الذمہ ہے) تو یہ نسخ کی صورت نہیں ہے اور اگر اضافہ کسی شرعی حکم کو اٹھالے (یعنی ختم کر دے) تو یہ نسخ ہے' یہ قول آمدیؒ' ابن حاجب امام رازیؒ اور بیضاویؒ کا ہے' اسی

---

[1] التوضیح ۲: ۳۷' اصول سرخسی ۲: ۸۳ [2] المستصفی (۱۱۷: ۱۱۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قول کوابو الحسین بصری ؒ نے "المعتمد" میں ترجیح دی ہے۔[۱]

اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ حکم لگایا جائے کہ اضافہ نسخ ہے اور اس سے پہلے نازل ہونے والا حکم ختم ہو جاتا ہے تو پھر صرف دلیل قطعی ہی ناسخ بن سکتی ہے۔ اس بناء پر نص قرآنی پر خبر واحد سے زیادتی جائز نہیں ہو گی۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ نسخ نہیں ہے تو پھر خبر واحد سے اس نص قرآنی پر اضافہ جائز ہو گا۔

غیر حنفیہ کے نزدیک خبر واحد وہ ہے جو متواتر نہ ہو۔ اگرچہ اس کے راوی ہر درجے میں ایک سے زیادہ ہوں۔ اور حنفیہ کے نزدیک خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے بالمقابل ہو یعنی نہ متواتر ہو اور نہ مشہور۔ یوں حنفیہ کے نزدیک حدیث کی تقسیم تین درجوں میں ہے اور دوسروں کے نزدیک دو درجوں میں۔

---

[۱] ارشاد الفحول ۱۹۴۔۱۹۵، التلویح علی التوضیح (۲: ۳۶۔۳۷) شرح مختصر المنتہی ۲ / ۲۰۲۔۲۰۳

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ :

اس اصولی قاعدے میں اختلاف کی وجہ سے فقہ کے بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں :

۱۔ وضو اور غسل میں نیت کی فرضیت

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "یایھا الذین امنو اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق وامسحوا بروؤسکم و ارجلکم الی الکعبین وان کنتم جنبا فاطھروا"[۱] (مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو' اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو' اور اگر نہانے کی حاجت ہو تو نہا کر پاک ہو جایا کرو)۔

اس آیت میں وضو کے چار فرائض کا ذکر صراحتاً ہے اور جنابت سے پاک ہونے کا حکم ہے۔ اب فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وضو اور غسل میں نیت فرض ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک نیت وضو اور غسل کے فرائض میں سے ایک فرض ہے۔ دلیل یہ حدیث مبارکہ ہے : "انما الاعمال بالنیات' وانما لکل امری ما نوی"[۲] (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے' ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی)۔

امام مالکؒ' اسحٰقؒ اور ابو داؤدؒ کا مذہب بھی یہی ہے[۳]' امام احمدؒ کے نزدیک نیت وضو کی شرائط میں سے ایک شرط ہے۔[۴]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضو اور غسل کے درست ہونے کے لیے نیت رکن یا شرط نہیں ہے بلکہ وضو اور غسل اس کے بغیر بھی درست ہیں۔ نیت کا مطالبہ تو صرف عبادت میں ثواب کے حصول کے لیے ہے' کیونکہ وضو میں چار اشیاء مطلوب ہیں جن میں نیت شامل نہیں ہے۔ غسل تمام بدن پر پانی بہانے کا نام ہے اور پانی فی نفسہ پاک کرنے والی چیز ہے' اس لیے پانی سے پاکیزگی کا حصول طہارت حاصل کرنے والے کے ارادے پر موقوف نہیں ہے۔ مثلاً آگ کے جلانے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ بندے کی طرف سے اس کا ارادہ بھی شامل ہو' وضو اور غسل میں نیت کی شرط زیادۃ علی النص (یعنی متن میں مذکور حکم میں اضافہ) ہے اور

۱۔ (المائدۃ۔۶) ۲۔ امام بخاری نے کتاب بدء الوحی کے آغاز میں اسے روایت کیا ہے' دیگر محدثین نے بھی اسی طرح کیا ہے اور امام مسلم نے کتاب الامارۃ (۱۹۰۷) میں روایت کیا ہے۔

۳۔ محلی' ابن حزم (۱ : ۷۴)' شرح القطب الدردیر علی سیدی خلیل (۱ : ۹۳) ۴۔ مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی (۱ : ۱۰۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہ نسخ ہے قرآن کو صرف قرآن' سنت متواترہ یا مشہورہ منسوخ کر سکتے ہیں جبکہ نیت والی حدیث مذکورہ اقسام میں سے کسی قسم میں داخل نہیں ہے۔ علامہ سرخسیؒ مبسوط میں فرماتے ہیں: "امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو اور غسل نیت کے بغیر درست نہیں ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "انما الاعمال بالنیات ولکل امری مانوی" (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی (صلہ) ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی)۔

دوسرا یہ کہ یہ دونوں چیزیں طہارت ہیں جو کہ تیمّم کی طرح عبادت ہیں۔ اس لیے تیمّم کی طرح یہ بھی نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوں گے۔ کیونکہ بندے کی طرف سے قصد اور ارادے کے بغیر کوئی چیز عبادت نہیں بنتی اس کے برعکس غسل نجاست عبادت نہیں ہے۔

ہماری دلیل آیت وضو ہے جس میں اعضاء کو دھونے اور مسح کرنے کی صراحت ہے اور یہ دونوں نیت کے بغیر بھی ہو جاتے ہیں اب اس میں نیت کی شرط لگانا نص پر اضافہ ہے حالانکہ منصوص (یعنی مذکور) الفاظ میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو نیت پر دلیل بن سکے۔ جبکہ اضافہ خبر واحد اور قیاس سے جائز نہیں ہے۔[1]

امام ابو حنیفہؒ نیت کو تیمّم کے فرائض میں شمار کرتے ہیں کیونکہ تیمّم کا معنی ہی قصد اور ارادہ ہے خود یہ لفظ (یعنی تیمّم) نیت کے شرط ہونے پر دلالت کرتا ہے اور مٹی فی نفسہ نجاست دور کرنے والی چیز بھی نہیں ہے بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے اور نیت کے بغیر اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔[2]

۲۔ وضو کے اعضاء کی ترتیب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ترتیب بھی وضو کے فرائض میں سے ایک فرض ہے۔ دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: "ابدووا بما بداء الله به"[3] (ان مقامات سے شروع کرو جن سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد وضو کے لیے بھی ہے۔ اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے موقع پر یہ فرمایا تھا لیکن حکم تو عام ہے کیونکہ اعتبار الفاظ کے عموم کا کیا جاتا ہے کسی خاص سبب ورود کا نہیں۔ دوسری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ترتیب سے وضو کیا ہے اگر ترتیب واجب نہ ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھار تو بغیر ترتیب کے وضو کرتے یا بیان جواز کے لیے کوئی دلیل موجود ہوتی جس طرح اعضاء کو تین مرتبہ دھونے کے بارے میں ہے کہ

۱۔ المبسوط (۱/ ۷۲) شرح العنایۃ (۱/ ۲۳)   ۲۔ المبسوط (۱/ ۲/ ۷۲۔ ۷۳)

۳۔ دار قطنی، سنن نسائی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بیان جواز کے لیے تین سے کم مرتبہ بھی آپؐ نے دھویا۔ آپؐ نے ترتیب سے وضو کرنے کے بعد فرمایا تھا "ھذا وضو لا یقبل اللہ الصلوۃ الا بہ"[1] (یہ وضو کا طریقہ ہے اللہ تعالیٰ اس کے بغیر نماز قبول نہیں کرتا)۔

ترتیب کے وجوب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسح والے عضو کو اعضاء مغسولہ (یعنی وہ اعضاء جنہیں دھویا جاتا ہے) کے درمیان ذکر کیا ہے عرب ایک ہی جنس کی اشیاء کے درمیان فاصلہ بغیر کسی فائدہ کے نہیں لاتے' وہ فائدہ یہ ہے کہ یہاں ترتیب میں استحباب مقصود نہیں بلکہ وجوب مقصود ہے۔ وجوب پر دلیل امر ہے۔ اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ عرب جب معطوفات کا ذکر کرتے ہیں تو پھر اقرب سے آغاز کرتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے اس میں چہرے کا' پھر ہاتھوں کا پھر سر کا' اور پھر پاؤں کا ذکر کیا ہے تو اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں ترتیب سے دھونے کا حکم دیا جارہا ہے ورنہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ "فاغسلوا وجوھکم وامسحوا برؤوسکم واغسلوا ایدیکم و ارجلکم"[2]

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ترتیب وضو میں سنت ہے اور وہ اس قاعدہ کا اطلاق کرتے ہیں کہ زیادۃ علی النص (حکم میں اضافہ) نسخ ہے' قوت کے لحاظ سے ناسخ کو منسوخ کے برابر ہونا ضروری ہے۔ یہاں قرآن مجید صرف چار اعضاء کی طہارت کا حکم دے رہا ہے اور یہ طہارت بغیر نیت بھی ہو جاتی ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ اگر کسی نے وضو کی نیت سے پانی میں غوطہ لگایا تو اس کا وضو ہو جائے گا حالانکہ یہاں ترتیب کا عمل نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمیشہ ترتیب سے وضو کرنا اس کے رکن ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض سنتوں پر بھی ہمیشگی کی ہے مثلاً کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں ہمیشگی ثابت ہے۔

واؤ ترتیب یا تعقیب کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ مطلق جمع کے لیے ہے۔ اس بات کا ذکر سیبویہ نے اپنی کتاب میں سترہ (۱۷) مقامات پر کیا ہے اور فارسی نے اس پر اہل لغت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ مثلاً اگر کوئی کہے "جاء نی زید و عمرو" (زید اور عمرو میرے پاس آئے) تو اس میں دونوں کے آنے کی اطلاع ہے لیکن ترتیب نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واسجدی وارکعی مع الراکعین" یہ آیت رکوع کے بعد سجدہ کرنے کی ترتیب پر دلیل نہیں ہے۔ اسی طرح آیت میں بھی اعضاء کو دھونے کا حکم تو ہے لیکن ترتیب سے دھونے کا حکم معلوم نہیں ہوتا۔ حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ وہ صفت کمال پر محمول ہے یعنی ترتیب سے دھونے سے وضو کامل ہوگا۔[3]

۱۔ یہ حدیث ابن قدامہ نے "المغنی" میں بغیر کسی تائید کے نقل کی ہے۔ صاحب نیل الاوطار فرماتے ہیں کہ اس میں کلام ہے چونکہ یہ شوافع کی اکثر کتابوں میں ہے' اس لیے میں نے اس میں زیادہ سختی نہیں دیکھی ہے۔ ۲۔ نہایۃ المحتاج (۱: ۱۶۰) الام (۱: ۳۵)' مغنی لابن قدامہ (۱: ۱۳۶۔۱۳۷) ۳۔ المبسوط (۱/ ۵۶) شرح العنایۃ (۱/ ۲۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ آپؐ نے ہمیشہ ترتیب سے وضو کیا ہے حالانکہ یہ تو محض آپؐ کے فعل کو نقل کرنا ہے اور آپؐ کے افعال سے جب یہ بات ظاہر ہو کہ آپؐ نے اس فعل کو قربت (اجر و ثواب) کے ارادے سے کیا ہے تو اسے استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ متاخرین مالکیہ بھی امام مالکؒ سے ترتیب کے سنت ہونے کا قول نقل کرتے ہیں۔ ترتیب خواہ قصداً ترک کی ہو یا سہواً مالکیہ کے نزدیک وضو ہو جائے گا۔ مالکی مسلک کا مشہور قول یہی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ واؤ ترتیب یا تعقیب کا تقاضا نہیں کرتی۔[1]

قاضی ابو بکرؒ سے منقول ہے کہ اگر کسی نے قصداً ترتیب ترک کی تو وضو درست نہیں ہو گا کیونکہ اس نے ایک فضول سا کام کیا ہے۔

امام مالکؒ کے ساتھی ابو مصعبؒ اپنی "مختصر" میں لکھتے ہیں کہ ترتیب ضروری ہے اور اہل مدینہ سے بھی انہوں نے یہی نقل کیا ہے' اس میں امام مالک اہل مدینہ کے ساتھ ہیں کہ اگر کسی نے چہرہ دھونے سے قبل ہاتھ دھو لیے اور ترتیب کے مطابق وضو نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ اس وضو سے جو نماز پڑھی ہے اس کا اعادہ کرے[2] علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب کے وجوب کا قول زیادہ بہتر ہے' فرماتے ہیں: "یہ کہنا درست ہے کہ ترتیب چار وجوہ سے ضروری ہے' پہلی دلیل: "جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے آغاز کیا ہے اس سے آغاز کیا جائے جیسا کہ حج کے موقع پر ارشاد نبوی ہے: "نبدا بما بدا الله به"۔[3] دوسری دلیل: ترتیب سے وضو کرنے پر سلف کا اجماع۔ تیسری دلیل: وضو کو نماز کے مشابہ قرار دینا۔ چوتھی دلیل: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ترتیب پر دوام کرنا"۔[4]

امام ثوریؒ اور داؤد کا مذہب یہ ہے کہ ترتیب سنت ہے۔[5]

دیگر مذاہب کے بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ ترتیب کے وجوب پر "واؤ" سے استدلال کرتے ہیں کہ اسے ترتیب کے لیے وضع کیا گیا ہے اور یہ کہ "فاغسلوا" میں "فاء" ترتیب اور تعقیب پر دلالت کرتی ہے پھر یہ فقہاء ان دونوں دلائل کے رد میں خوب زور لگاتے ہیں حالانکہ یہ دونوں دلائل شوافع کے نزدیک معتبر دلائل تصور نہیں کیے جاتے البتہ ان کے نزدیک جو معتبر دلائل ہیں ان پر ان فقہاء نے نہ کوئی بحث کی ہے اور نہ ہی ان کا رد کیا ہے۔

۱۔ تفسیر قرطبی (۶: ۹۸)　۲۔ تفسیر قرطبی　۳۔ اصحاب سنن نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔　۴۔ تفسیر قرطبی (۶/ ۹۹)　۵۔ بدایۃ المجتہد (۱/ ۱۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام نوویؒ المجموع میں فرماتے ہیں "اس آیت کے تحت ہمارے فقہاء نے دوسری دو ضعیف دلیلیں ذکر کی ہیں جن کا ذکر محض ان کے ضعف پر متنبہ کرنے کے لیے ہے تاکہ کوئی شخص انہیں ذکر کرنے کی زحمت نہ کرے"۔

پہلی دلیل : واؤ ترتیب کے لیے ہے' فراء اور ثعلب سے اس کا استشہاد منقول ہے۔ علامہ ماوردیؒ کا خیال ہے کہ ہمارے اکثر علماء کی یہی رائے ہے۔ بعض چیزوں کو بطور استشہاد پیش کیا گیا ہے لیکن وہ سب کمزور دلائل ہیں۔ اسی طرح یہ قول کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے ایک ضعیف قول ہے۔ امام الحرمین اپنی کتاب "اسالیب" میں لکھتے ہیں : "ہمارے علماء کی رائے یہ ہے کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے اور عربی لغت کے بعض ائمہ سے اسے نقل کرنے میں بھی تکلف سے کام لیا ہے اور اس کی فاسد مثالیں پیش کی ہیں۔ ہم یقینی طور پر کہتے ہیں کہ یہ ترتیب کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ اس کا دعویٰ کرنا محض ضد ہے۔ اگر واؤ ترتیب کا تقاضا کرتی ہے تو عربی لغت کے اعتبار سے "تقاتل زید و عمرو" (زید اور عمرو آپس میں لڑے) درست نہ ہوتا جس طرح کہ "تقاتل زید ثم عمرو" درست نہیں ہے۔ امام الحرمین کا موقف درست ہے اور یہی بات اہل لغت اور دیگر علماء کے ہاں معروف بھی ہے۔

دوسری دلیل : یہ دلیل ہمارے اصحاب ابو علی بن ابو ھریرۃؒ سے نقل کرتے ہیں اور اسے امام الحرمین ہمارے علماء سے نقل کرتے ہیں کہ یہ دلیل اس فرمان باری تعالیٰ "اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم" میں قیام کے بعد چہرے کے دھونے کا حکم ہے۔ اس پر فاء داخل ہے جبکہ فاء بالاتفاق ترتیب کے لیے ہے۔ جب دھونے میں چہرے کو مقدم رکھنا واجب ہے تو ترتیب معلوم ہو گئی کیونکہ بعض اعضاء میں ترتیب کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ یہ باطل استدلال ہے۔ گویا اس قول کے قائل کو اشتباہ ہو گیا ہے یا کوئی بھول ہو گئی ہے تو اس نے اس کا اختراع کر لیا اور دیگر علماء بناء بر تقلید اس کے پیچھے چل پڑے۔ اس قول کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فاء اگرچہ ترتیب کا تقاضا کرتی ہے لیکن وہ معطوف جس پر واؤ داخل ہو وہ معطوف علیہ کے ساتھ ایک چیز کے حکم میں ہو جاتا ہے جس طرح کہ واؤ کا تقاضا ہے۔ تو آیت کا مطلب یہ ہوا "اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الاعضاء" یعنی (جب تم نماز کے لیے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو اعضاء کو دھو لیا کرو)۔ یہاں "فاء" سے اعضاء کو دھونے کی ترتیب معلوم ہو رہی ہے۔ اور بات بدیہی طور پر معلوم ہو رہی ہے اگر مالک اپنے خادم سے کہے "اذا دخلت السوق فاشتر خبزا و تمرا" (جب بازار میں داخل ہو جاؤ تو روٹی اور پھل خرید لینا) تو بلا شبہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خادم پہلے روٹی خریدے بلکہ جس ترتیب سے بھی پھل اور روٹی خریدے گا حکم ماننے والا شمار ہو گا البتہ شرط یہ ہے کہ بازار میں داخل ہونے کے بعد روٹی خریدے۔ جس طرح کہ یہاں حکم ہے کہ وہ نماز کے لیے کھڑا ہونے کے بعد اعضاء کو دھوئے۔[1]

---

[1] المجموع شرح المھذب ۱ : ۴۴۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ نماز میں سورۃ فاتحہ کی قراءت :

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ ہر رکعت میں رکن ہے اور اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہے خواہ امام ہو یا مقتدی' ہاں اگر مقتدی تکبیر تحریمہ کے بعد شامل ہوا ہو اور امام کو رکوع کی حالت میں پالے تو اس سے سورۃ فاتحہ کی قرات ساقط ہو جاتی ہے[۱] اور اگر رکوع سے قبل شامل ہو جائے تو جتنا پڑھنا ممکن ہے اتنا حصہ قرات کر لے۔

امام احمدؒ سے جو مشہور روایت ہے اس کے مطابق سورۃ فاتحہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ہے اور ہر رکعت میں پڑھی جائے گی' اس کا پڑھنا امام اور تنہا نماز پڑھنے والے پر فرض ہے۔ یہی امام احمدؒ کا صحیح مذہب ہے[۲] البتہ مقتدی کی طرف سے قرات کی ذمہ داری امام پر عائد ہوتی ہے[۳] لیکن مستحب یہ ہے کہ امام کے سکتوں میں مقتدی قرات کرے اور ان نمازوں میں بھی قرات کرے جن میں امام جہری قرات نہیں کرتا یا جہری قرات تو کرتا ہے لیکن دور کھڑا ہونے کی وجہ سے مقتدی امام کی قرات سن نہیں سکتا۔[۴]

امام مالکؒ کے نزدیک فاتحہ کی قرات نماز کی رکن' ہر رکعت میں پڑھی جائے گی اور منفرد (یعنی اکیلے نماز پڑھنے والے) اور امام دونوں کے حق میں اس کا پڑھنا لازم ہے۔ البتہ مقتدی کے لیے اس کی قرات ضروری نہیں ہے۔ مقتدی کے لیے مستحب یہ ہے کہ سری (جن نماز میں قرات آہستہ کی جاتی ہے) نمازوں میں سورۃ فاتحہ کی قرات کرے۔[۵]

احناف کے نزدیک قرآن مجید کی کوئی سورت یا کسی سورت کی تین آیات یا ایک طویل آیت منفرد (اکیلے نماز پڑھنے والا) اور امام پر پہلی دو رکعتوں میں فرض ہے۔ اگر پہلی دو رکعت میں قرات ہو جائے تو آخری دو میں اختیار ہے چاہے تو تسبیح پڑھے یا خاموش رہے اور چاہے تو قرات کرے لیکن بہتر یہ ہے کہ قرات کرے کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے اس پر ہمیشگی کی' ہاں نفل اور وتر کی تمام رکعتوں میں قرات واجب ہے۔[۶]

سورۃ فاتحہ کی قرات نماز کے فرائض میں سے نہیں ہے بلکہ اس کے واجبات میں سے ہے۔[۷]

وہ فقہاء جن کے نزدیک سورۃ فاتحہ نماز کا رکن ہے ان کا استدلال عبادۃ بن صامتؓ کی اس حدیث سے ہے جسے

۱۔ دیکھئے منہاج النووی — ۲۔ مغنی لابن قدامہ (۱: ۴۸۵)
۳۔ مطالب اولی النھی (۱: ۴۹۵) — ۴۔ المقنع لابن قدامہ (۱/ ۳: ۱۹۔ ۱۴۴)
۵۔ بدایۃ المجتہد (۱/ ۱۵۴) — ۶۔ ہدایہ (۱/ ۳۲۲۔ ۳۲۴)
۷۔ ہدایہ (۱/ ۲۰۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام بخاری اور امام مسلم نے روایت کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا صلوة لمن لم يقراء بفاتحة الكتاب"[1] (اس شخص کی نماز نہیں ہے جس نے سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی)۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ یہاں حرف نفی لفظ "صلوۃ" پر داخل ہے، نفی اصل میں انتفاء ذات کا فائدہ دیتی ہے (یعنی اصل چیز کی نفی ہو جاتی ہے) اور یہاں ذات کی نفی ممکن ہے کیونکہ یہاں صلوۃ کا لغوی معنی مراد نہیں ہے بلکہ شرعی معنی مراد ہے کیونکہ شارع کے الفاظ عرف پر محمول ہیں کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور آپؐ کی بعثت کا مقصد شرعی معانی کی توضیح ہے نہ کہ لغوی معانی کی توضیح۔ جب مذکورہ حدیث میں شرعی نماز کی نفی ہو گئی تو یہ ذات کی نفی کے قائم مقام ہے۔ اب یہاں لفظ "کمال" "صحت" یا "اجزاء" کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ الفاظ کو مقدر تب مانا جاتا ہے جب اس کی ضرورت ہو اور ضرورت تب ہو گی جب ذات کی نفی ممکن نہ ہو۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں نفی اپنے حقیقی معنی یعنی ذات کی نفی پر محمول نہیں ہو سکتی تو پھر نفی کمال پر محمول کرنے کے بجائے نفی صحت یا نفی اجزاء پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ جب کسی لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا دشوار ہو تو پھر حقیقی معنی سے قریب تر مجازی معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی بعید معنی پر اسے محمول کیا جائے۔ تو نفی ذات سے قریب تر معنی "نفی صحت" اور "نفی اجزاء" میں ہے۔ اس لیے یہ معنی لیا جائے گا، خصوصاً جبکہ بعض احادیث میں اجزاء کا لفظ استعمال بھی ہوا ہے مثلاً "لا تجزی صلوة لمن لم يقراء بفاتحة الكتاب" (اسے دار قطنی نے روایت کیا ہے اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے)۔[2]

امام مسلم ابو ھریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من صلى صلوة لم يقراء فيها بام القرآن فهی خداج ثلاثا" (جس نے نماز پڑھی اور اس میں سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ نامکمل ہے، یہ بات آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ فرمائی)۔

ابو ھریرہؓ سے کہا گیا کہ ہم امام کے پیچھے ہوتے ہیں (یعنی امام کی اقتداء میں کیا حکم ہے) تو انہوں نے کہا: دل میں پڑھ لیا کرو......۔[3]

جو فقہاء مقتدی کے لیے سورۃ فاتحہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ ان مذکورہ دلائل اور عبادہ بن

۱۔ صحیح بخاری (۱: ۱۳۴) صحیح مسلم کتاب الصلوۃ (۳۹۴ نمبر)

۲۔ فتح الباری (۲ / ۱۶۳۔۱۶۴) نیل الاوطار (۲ / ۲۱۰)

۳۔ صحیح مسلم (۳۹۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صامتؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں' فرماتے ہیں "ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے صبح کی نماز پڑھ رہے تھے' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرات کی تو قرات کرنا آپ کے لیے دشوار ہو گیا۔ جب آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) فارغ ہو گئے تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے پوچھا شاید تم امام کے پیچھے پڑھتے ہو؟ ہم نے کہا کہ ہاں! اے اللہ کے رسول' آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا سورۃ فاتحہ کے علاوہ کچھ نہ پڑھا کرو کیونکہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی ہے۔[1] اسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے اور الفاظ بھی اسی کے ہیں۔ امام احمدؒ' ابن حبانؒ اور امام ترمذیؒ نے کتاب الصلواۃ (۳۱۱) میں نقل کیا ہے۔

جو فقہاء ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

شیخین ابو قتادہؓ سے روایت کرتے ہیں' فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں سورۃ فاتحہ اور دو سورتیں پڑھتے تھے۔ پہلی رکعت میں قرات طویل ہوتی تھی اور دوسری میں مختصر اور کبھی کبھار کوئی آیت سنا دیا کرتے تھے اور آخری دو رکعتوں میں سورۃ فاتحہ پڑھتے تھے۔[2]

دوسری روایت سنن ابن ماجہ میں ابو سعید خدریؓ سے ہے' فرماتے ہیں' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا صلوة لمن لم يقراء في كل ركعة بالحمد لله و سورة في فريضة او غيرها"[3] (اس شخص کی نماز نہیں ہے جو ہر رکعت میں الحمد للہ اور سورت نہ پڑھے خواہ نماز فرض ہو یا غیر فرض)۔

وہ علماء جن کے نزدیک مقتدی سے قرات ساقط ہے ان کا استدلال ان احادیث سے ہے۔

ابو داؤدؒ' نسائیؒ' ابن ماجہؒ اور امام احمدؒ ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "انما جعل الامام ليوتم به' فاذا كبر فكبروا و اذا قرا فا نصتوا" (امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو)۔

دار قطنی روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "من كان له امام فقرائته له قراة"[4] (جس کا کوئی امام ہو تو اس کے امام کی قرات اس کی قرات تصور ہو گی)۔

۱۔ نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۷ ۲۔ صحیح بخاری' کتاب الصلوۃ' باب "القرآن فی الظہر" صحیح مسلم حدیث نمبر (۴۵۱) ۳۔ سنن ابن ماجہ (۱/ ۲۷۴)۔ ابن ماجہؒ فرماتے ہیں: "الزوائد" میں اسے ضعیف قرار دیا گیا ہے۔ اس کی سند میں ابو سفیان السعدی ہے۔ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہ بالاتفاق ضعیف راوی ہے البتہ اس کی متابعت ابو سفیان قتادہ نے کی ہے جیسا کہ صحیح ابن حبان میں ہے۔

۴۔ نیل الاوطار (۲/ ۲۲۱)' المقنع (۱/ ۱۴۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

احناف کے نزدیک متعین طور پر فاتحہ کی قرات ضروری نہیں ہے' احناف کے دلائل درج ذیل ہیں :

پہلی دلیل : فاتحہ کو قرات کے لیے متعین کر دینا اس نص قرآنی (Quranic Text) پر اضافہ ہے "فاقرؤوا ما تیسر من القرآن"[1] (جتنا آسانی سے ہو سکے اتنا قرآن پڑھ لیا کرو)۔

حالانکہ نص پر اضافہ نسخ ہے جو خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا' خبر واحد یہ ہے "لا صلوة لمن لم یقراء بفاتحة الکتاب......"

مبسوط میں ہے : "ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے : "فا قرؤوا ما تیسر من القرآن" اب سورۃ فاتحہ کو قرات کے لیے متعین کر دینا نص پر اضافہ ہے اور یہ اضافہ ہمارے نزدیک نسخ کے برابر ہے۔ جبکہ نسخ خبر واحد سے ثابت نہیں ہو سکتا۔[2]

دوسری دلیل : ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث جس میں ایک غلط نماز پڑھنے والے کی اصلاح کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں : "جب تم نماز کے لیے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو وضو مکمل شکل میں کر لیا کرو پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہو پھر جتنا تم آسانی سے قرآن پڑھ سکتے ہو پڑھ لیا کرو۔"[3]

اگر سورۃ فاتحہ رکن ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لازماً اس کی بھی تعلیم دیتے کیونکہ وہ شخص نماز کے احکام سے بے خبر تھا اور اسے بتانے کی ضرورت تھی۔[4] جہاں تعلیم کی ضرورت ہو وہاں بتانے میں تاخیر درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل : حرمت میں قرآن کی تمام سورتیں یکساں ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ تمام قرآن مجید کا جنبی (یعنی جو شخص حالت جنابت میں ہو) کے لیے پڑھنا اور اسے بے وضو ہاتھ لگانا حرام ہے۔[5]

چونکہ سورۃ فاتحہ کی قرات کا حکم خبر واحد سے ثابت ہے اس لیے انہوں (احناف) نے اس کا پڑھنا واجب قرار دیا ہے۔

مبسوط میں ہے : "خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے رکن ہونے کے لیے دلیل قطعی کی ضرورت ہے جبکہ خبر واحد سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا بلکہ عمل واجب ہوتا ہے۔ اس لیے سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے اور اس کا ترک مکروہ ہے۔ رکنیت صرف نص یعنی آیت سے ثابت ہوتی ہے"۔[6]

۱۔ المزمل : ۲۰ ۲۔ المبسوط ۹۱/۱ ۳۔ صحیح بخاری کتاب الاستذان' اٹھارواں باب' صحیح مسلم کتاب الصلوۃ (۲۹۷) ۴۔ الزیلعی علی الکنز (۱۰۵/۱) ۵۔ المجموع (۳۲۷/۳) ۶۔ المبسوط (۱۴/۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

احناف کے دلائل کا جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آیت قرات کی مقدار میں نازل نہیں ہوئی ہے۔[۱] بلکہ قیام اللیل کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔ آیت کا سیاق و سباق اس پر گواہ ہے۔ کبھی قرآن کا ذکر مطلق کیا جاتا ہے اور اس سے مراد نماز لی جاتی ہے کیونکہ نماز میں قرآن مجید کا ذکر مطلق کیا جاتا ہے اور اس سے مراد نماز لی جاتی ہے کیونکہ نماز میں قرآن مجید پڑھا جاتا ہے' اللہ تعالی کا ارشاد ہے "اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل و قرآن الفجر' ان قرآن الفجر كان مشهودا"[۲] (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سورج کے ڈھلنے سے لے کر اندھیرے تک (ظہر' عصر' مغرب' عشاء' کی نمازیں اور قرآن پڑھا کرو کیونکہ صبح کے وقت کا قرآن پڑھنا موجب حضور ملائکہ ہے)۔

مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ قرآن الفجر سے مراد صلوۃ الفجر ہے۔ امام بخاریؒ ابو ھریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جماعت کی فضیلت منفرد کی نماز کے مقابلہ میں پچیس گنا زیادہ ہے اور دن اور رات کے فرشتے صبح کی نماز میں جمع ہوتے ہیں۔ ابو ھریرہؓ فرماتے ہیں: چاہو تو یہ آیت پڑھو۔ "ان قرآن الفجر كان مشهودا"[۳]

www.KitaboSunnat.com

قرطبی فرماتے ہیں: نماز فجر کے علاوہ کسی اور نماز کو قرآن نہیں کہا گیا کیونکہ اس وقت قراۃ جہرا ہوتی ہے اور طویل بھی ہوتی ہے' یہی بات زجاج سے بھی منقول ہے اور مشہور بھی ہے۔[۴]

دوسری دلیل کا جواب یہ دیا گیا "ما تیسر" کا لفظ سورۃ فاتحہ پر محمول ہے کیونکہ اس کی قرات آسان ہے۔ "ماتیسر" کی توجیہ سورۃ فاتحہ سے کرنے کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جس میں ایک شخص کے غلط نماز پڑھنے کا ذکر ہے' اس حدیث میں ما تیسر کی تفسیر سورہ فاتحہ سے کی گئی ہے۔ اس کی تخریج ابو داؤد نے رفاعہ بن رافعہ کے واسطہ سے مرفوعاً کی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "جب آپ قبلہ رخ کھڑے ہو جائیں تو تکبیر کہیں پھر سورۃ فاتحہ پڑھیں اور جو اللہ تعالی چاہے آپ پڑھیں"۔[۵]

"ما تیسر" مجمل مبین ہے یا مطلق مقید ہے یا مبہم مفسر ہے یا اس شخص کے لیے ہے جو سورۃ فاتحہ کی قرات سے عاجز ہو' اس طرح تمام دلائل میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنے کے بعد جتنا آسانی سے پڑھ سکتے ہو پڑھ لیا کرو۔ اس توجیہ کی تائید ابو سعیدؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے "امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نقراء بفاتحة الكتاب و ما تيسر"[۶] (ہمیں

---

[۱] المجموع (۳/۳۲۹) [۲] الاسراء ۷۸ [۳] صحیح بخاری (۵/۲۲۷-۲۲۸)

[۴] تفسیر قرطبی ۱۰ (۳۰۵-۳۰۶) [۵] سنن ابی داؤد' کتاب الصلوۃ' باب بیان اعمال الصلوة

[۶] سنن ابی داؤد' کتاب الصلوۃ' باب من ترك القرآة في صلاته

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ پڑھنے کا حکم دیا اور جس قدر پڑھنا آسان ہو)۔

تیسری دلیل کا جواب یہ دیا کہ حرمت میں تمام قرآن مجید کے یکساں ہونے سے لازم نہیں آتا کہ نماز میں کفایت کرنے میں بھی تمام قرآن کریم برابر ہو۔ بالخصوص جبکہ سورۃ فاتحہ کے سلسلہ میں صحیح احادیث بھی موجود ہیں۔ اس لیے اسے اختیار کرنا[۱] ضروری ہے۔ ابن کثیر "فاقروا ما تیسر من القرآن" کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "یہاں نماز کی تعبیر قرات سے کی گئی جیسا کہ سورہ اسراء میں ہے "ولا تجهر بصلوتك"[۲] یعنی نماز بلند آواز سے نہ پڑھو "ولا تخافت بها"[۳] (اور نہ آہستہ)۔

احناف اس آیت "فاقرؤوا ما تیسر من القرآن" سے استدلال کرتے ہیں کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کی قرات متعین طور پر واجب نہیں ہے بلکہ اگر کوئی شخص سورہ فاتحہ، کوئی دوسری سورت یا کوئی آیت تلاوت کرتا ہے تو اس کی نماز ہو جاتی ہے۔ احناف اپنے مسلک کی تائید میں صحیحین کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں ایک شخص کے غلط نماز پڑھنے کا ذکر ہے۔ "ثم اقرا ما تیسر معك من القرآن" (پھر جو آپ کو یاد ہے، اس سے جتنا آسانی سے پڑھ سکتے ہو، پڑھ لیا کرو) جمہور عبادۃ بن صامتؓ کی اس حدیث کو احناف کے استدلال کے جواب میں پیش کرتے ہیں جو صحیحین میں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا صلوة لمن لم يقراء بفاتحه الكتاب" (اس شخص کی نماز نہیں ہے جس نے سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی) صحیح مسلم میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "كل صلوة لا يقراء فيها بام القرآن فهي خداج فهي خداج فهي خداج غيرتمام"[۴] (ہر وہ نماز جس میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ نامکمل ہے وہ نامکمل ہے وہ نامکمل ہے) صحیح ابن خزیمہ میں ابو ہریرہؓ سے مرفوعا روایت ہے: "لا تجزى صلوة من لم يقراء بام القرآن"[۵] (اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جس نے سورۃ فاتحہ نہ پڑھی ہو)۔

۴۔ رکوع اور سجدہ اطمینان سے ادا کرنا

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ رکوع اور سجدہ پورے اطمینان سے ادا کرنا فرض نہیں بلکہ امام کرخیؒ کی تخریج کے مطابق واجب ہے اور جرجانیؒ کی تخریج کے مطابق سنت ہے، فرض رکوع اور سجدہ ہے[۶] اس لیے کہ:

---

۱ فتح الباری ۲/۱۶۵، نیل الاوطار (۲/۱۷۶) ۲ (اسراء۔۱۱۰) ۳ (اسراء۔۱۱۰) ۴ صحیح مسلم (۲/۹) ۵ ابن کثیر (۴/۴۳۸۔۴۳۹) ۶ بدائع وصنائع کاسانی (۱/۱۶۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۔ قرآن مجید میں "ارکعوا واسجدوا"[۱] (رکوع کرو اور سجدہ کرو) کا حکم دیا گیا ہے۔ یعنی رکوع اور سجدہ کرنے کا حکم ہے۔ رکوع جھکنے کا نام ہے اور سجدہ زمین پر چہرہ رکھنے کا نام ہے۔ پوری طرح اطمینان سے سجدہ اور رکوع کے بغیر یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے جو بھی ادنیٰ درجہ میں ادا ہو جائے رکن پورا ہو جائے گا۔ اب اطمینان سے ادا کرنے کی شرط لگانا اور اسے فرض قرار دینا خبر واحد کے ذریعہ نص قرآن پر اضافہ ہے جبکہ اضافہ نسخ ہے اور خبر واحد نسخ کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

۲۔ وہ حدیث جس میں ایک اعرابی کے جلدی جلدی نماز پڑھنے کا بیان ہے' اس کے بعض طرق (اسانید) میں یہ الفاظ بھی ہیں "اذا فعلت هذا فقد تمت صلوتك و ما انتقصت من هذا فانما انتقصته من صلوتك"[۲] (جب تم یہ کرلو گے تو تمہاری نماز مکمل ہو جائے گی اور جو تم اس میں کمی کرو گے تو اس سے تمہاری نماز میں کمی آئے گی)۔ اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے:

۱۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی نماز کو بھی صلوۃ ہی قرار دیا اور فرمایا: "وما نقصت من هذا شيئا فانما انتقصته من صلوتك" اگر اطمینان سے ادا کرنا فرض ہوتا تو اس کے ترک کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی جس طرح کہ رکوع یا سجدہ ترک کرنے کی صورت میں اسے نماز نہیں کہا جاسکتا حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نماز قرار دیا ہے۔

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعرابی کو نماز مکمل کرنے دی اور اگر اطمینان سے ادا کرنے کو ترک کرنے سے نماز فاسد ہوتی تو اس اعرابی کی نماز پہلی رکعت کے ساتھ ہی فاسد ہو جاتی اور اس کے لیے نماز فاسد ہونے کے بعد بقیہ نماز جاری رکھنا درست نہ ہوتا لیکن اس موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر (خاموشی) اور اسے نماز جاری رکھنے دینا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز باطل نہیں ہوئی' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر (یعنی کسی صحابی کے طرز عمل پر خاموشی اختیار کرنا) بھی شرعی دلائل میں سے ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "صل فانك لم تصل"[۳] (دوبارہ نماز پڑھو اس لیے کہ تمہاری نماز نہیں ہوئی) کی توجیہ کرخیؒ کے مطابق یہ ہے کہ "ایسی نماز پڑھ جو گناہ سے خالی ہو" اور جرجانی کی توجیہ یہ ہے کہ سنت کے مطابق نماز ادا کرو۔[۴]

امام شافعیؒ' امام احمدؒ' امام مالکؒ[۵] وہ روایت جسے ابن حاجبؒ نے صحیح قرار دیا ہے...... اور احناف میں

---

۱ (الحج۔۷۷)

۲ ابوداؤد (۱/۹۷) ۳ فتح القدیر (۱/۲۱۱)' نیل الاوطار (۲/۲۲۲) ۴ الدسوقی علی شرح الکبیر (۱:۲۴۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ اطمینان سے نماز ادا کرنا فرض ہے اور اسے ترک کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے' دلائل یہ ہیں :

۱۔ جلدی جلدی نماز ادا کرنے والے اعرابی کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم دینا "ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تعتدل قائما ثم اسجد حتی تطمئن ساجداً ثم ارفع حتی تطمئن جالساً ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا' ثم افعل ذلك فی صلواتك كلها"[۱] (متفق علیہ) (پھر رکوع کر یہاں تک اچھی طرح اطمینان سے رکوع کر لے' پھر سر اٹھا یہاں تک کہ بالکل برابر (سیدھا) کھڑا ہو جائے پھر سجدہ کر یہاں تک کہ اطمینان سے سجدہ کر لے' پھر سر اٹھا یہاں تک کہ اطمینان سے بیٹھ جائے' پھر سجدہ کر یہاں تک کہ اطمینان سے سجدہ کر لے پھر پوری نماز میں اسی طرح کر) اس حدیث میں کم سے کم واجبات کا بیان ہے اسی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا : "ارجع فصل فانك لم تصل" (واپس جا کر نماز پڑھ اس لیے کہ تیری نماز نہیں ہوئی)۔

۲۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے : "لا تجزی صلوة لا یقیم الرجل صلبه فیها فی الركوع والسجود" (وہ نماز نہیں ہوتی جس میں آدمی اپنی پیٹھ رکوع اور سجدہ میں سیدھی نہیں کرتا) اسے ابو داؤدؒ نے روایت کیا ہے اور ترمذیؒ نے (۲۶۵) پر روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۳۔ فرمان باری تعالیٰ "ارکعوا واسجدوا" مطلق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر اپنے قول اور فعل سے فرمائی ہے' اس لیے آپ کی اس تفسیر کی طرف رجوع ضروری ہے۔[۲]

صاحب فتح الباریؒ نے اس اندھی تقلید پر جو تنقید کی ہے اسے نقل کرنا یہاں مناسب ہو گا' کیونکہ یہ انسان کو راہ حق سے منحرف کر دیتی ہے اور شذوذ کی طرف لے جاتی ہے اور انسان کی نگاہ حق دیکھنے سے اندھی ہو جاتی ہے۔ فرماتے ہیں :

"مجھے ہمیشہ ان لوگوں پر تعجب ہوتا ہے جو سورۃ فاتحہ کو قصداً ترک کرتے ہیں اور ارکان کو اطمینان سے ادا نہیں کرتے' نماز تو اللہ کا قرب حاصل کرنے کے لیے پڑھتے ہیں اور اس میں محض دوسرے کے مذہب کی مخالفت کے لیے گناہ کا ارتکاب کرتے ہیں"۔[۳]

۱۔ صحیح بخاری (۱/۱۹۲) ۲۔ مغنی لابن قدامہ (۱/۵۰۰) المجموع (۳/۴۱۰-۴۱۱)

۳۔ فتح الباری (۲/۱۶۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۵۔ طواف میں طہارت کی شرط

احناف کے نزدیک طواف کے درست اور صحیح ہونے کے لیے طہارت شرط نہیں ہے بلکہ اصح روایت کے مطابق طہارت طواف میں واجب ہے اور ایک روایت سنت کی بھی ہے۔ اگر کسی نے طواف قدوم بے وضو کیا تو اس پر لازم ہے کہ وہ صدقہ دے اور اگر طواف زیارت بے وضو کیا تو ایک بکری دینا لازم ہے اور اگر حالت جنابت میں طواف کیا تو ایک اونٹ دینا لازم ہے۔ جب تک وہ مکہ میں ہے تو بے وضو ہونے کی صورت میں استحباباً دوبارہ طواف کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر جنبی تھا تو وجوباً دوبارہ طواف کا حکم دیا جائے گا۔ اگر دوبارہ طواف کرے تو پھر کوئی چیز دینا اس پر لازم نہیں ہے۔[۱]

احناف کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے "والیطوفوا بالبیت العتیق"[۲] (اور خانہ قدیم (بیت اللہ) کا طواف کریں) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم دیا ہے جبکہ طواف کعبہ کے گرد چکر لگانے کا نام ہے اور اس آیت میں طہارت کی شرط نہیں ہے' خبر واحد کے ذریعے طہارت کی شرط لگانا نص قرآنی پر اضافہ ہے۔ اس لیے خبر واحد اس کی ناسخ نہیں بن سکتی۔[۳]

مبسوط میں ہے: "ہماری دلیل یہ ہے کہ' نص میں جس چیز کا حکم ہے وہ طواف ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والیطوفوا" اور طواف کعبہ کے گرد چکر لگانے کا نام ہے۔ اور یہ کام پاک اور ناپاک دونوں کر سکتے ہیں۔ طہارت کی شرط نص قرآنی پر اضافہ ہے' اس قسم کا اضافہ خبر واحد اور قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ کسی چیز کا رکن ہونا صرف نص سے ثابت ہوتا ہے۔ البتہ خبر واحد سے وجوب ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس سے علم یقین کا فائدہ تو نہیں ہوتا لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے"۔[۴]

شوافع' مالکیہ اور امام احمدؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ حدث اصغر (بے وضو ہونا) اور حدث اکبر (جنبی ہونا) دونوں سے پاک ہونا طواف کے لیے شرط ہے۔ پاکیزگی کے بغیر طواف نہیں ہوتا ہے۔[۵]

جمہور کا استدلال درج ذیل احادیث سے ہے:

۱۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "خذوا عنی منا سککم"[۶] (مجھ سے تم حج ادا کرنے کا طریقہ سیکھو)۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے "مکہ مکرمہ پہنچنے پر سب سے پہلے جس کام سے آپ صلی اللہ

۱۔ شرح العنایۃ (۲: ۲۴۴) ۲۔ الحج: ۲۹ ۳۔ الہدایۃ ۲/ ۲۴۳ ۴۔ المبسوط (۴/ ۳۸) ۵۔ نہایۃ المحتاج (۳/ ۲۶۹) مغنی ابن قدامۃ (۳/ ۳۳۸) الدردیر علی سیدی خلیل (۲/ ۳۱)

۶۔ صحیح مسلم میں الفاظ یہ ہیں "لتاخذوا مناسککم" (۱۲۹۷) باب استحباب جمرۃ العقبۃ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

علیہ وسلم نے آغاز کیا وہ یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور پھر بیت اللہ کا طواف فرمایا"[1] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل نص قرآنی کی تفسیر ہے۔

۲۔ ترمذی میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الطواف بالبیت صلوۃ الا انکم تتکلمون فیہ" (بیت اللہ کا طواف نماز ہے مگر یہ کہ تم اس میں بات چیت کرتے ہو) چونکہ طہارت نماز کے لیے شرط ہے اسی طرح طواف میں بھی یہی حکم ہو گا۔

۳۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ جب دوران حج انہیں حیض شروع ہو گیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: "افعلی کما یفعل الحاج غیر ان لا تطوفی بالبیت حتی تطھری" (تم بھی اسی طرح کرو جس طرح کہ ایک حاجی کرتا ہے لیکن پاک ہونے تک بیت اللہ کا طواف نہیں کرنا ہے) طواف سے ممانعت کا سبب ناپاک ہونا ہے' یہ حکم اور سبب ہے۔ ظاہر ہے کہ حکم کا تعلق سبب سے ہوتا ہے تو طواف سے روکنے کی وجہ عدم طہارت ہے۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی۔[2]

۶۔ غیر شادی شدہ زانی کی جلاوطنی

امت کا اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ مرد اور عورت کو سو کوڑوں کی سزا دی جائے گی' کیونکہ ارشاد ربانی ہے: "الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائة جلدة"[3] (بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والے مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو درے لگاؤ)۔

علماء کا اختلاف ہے کہ آیا جلاوطنی کی سزا کو کوڑوں کی سزا کے ساتھ بطور حد ملایا جائے گا یا نہیں؟ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جلاوطنی بھی حد کا حصہ ہے۔ استدلال یہ ہے:

۱۔ امام بخاریؒ[4]' امام مسلمؒ' اصحاب سنن اور امام احمدؒ (مسند احمد میں) کی نقل کردہ وہ روایت جس میں ایک مزدور[5] کا واقعہ ہے' ابوہریرہؓ اور زید بن خالدؓ راوی ہیں' فرماتے ہیں ایک دیہاتی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم' میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کا واسطہ دیتا ہوں

---

[1] صحیح بخاری کتاب الحج باب نمبر ۶۳' صحیح مسلم کتاب الحج' حدیث نمبر ۱۲۳۵ ط ۲ ء

[2] نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۹' فتح القدیر (۲/ ۲۴۴)' صحیح مسلم کتاب الحج' حدیث نمبر (۱۲۱۱)' صحیح بخاری کتاب الحیض' کتاب الحج کتاب الاضاحی۔

[3] النور: ۲

[4] امام بخاریؒ نے اسے کتاب الحدود' باب الاعتراف بالزنا' کتاب الصلح اور دیگر مقامات پر نقل کیا ہے۔ امام مسلمؒ کے کتاب الحدود (۱۶۹۷) ترمذیؒ نے صفحہ (۱۴۳۳) ابوداؤد (۴۴۴۵) اور ابن ماجہ نے (۲۵۴۹) پر نقل کیا ہے۔

[5] عسیف مزدور کو کہتے ہیں (ملاحظہ فرمائیں نہایۃ ابن الاثیر)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

آپ صلی اللہ علیہ وسلم میرا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق فرمائیں۔ دوسرا فریق... جو پہلے سے زیادہ سمجھدار تھا... اس نے کہا' ہاں ہمارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ فرمائیں اور مجھے بات کرنے کی اجازت دیں' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بتاؤ' اس نے کہا میرا بیٹا اس کے ہاں مزدوری[1] کیا کرتا تھا۔ تو اس نے اس کی بیوی سے زنا کر لیا' مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے کے لیے رجم کی سزا ہے' تو میں نے اس کی طرف سے سو بکریاں اور اور ایک لونڈی فدیہ میں دے دی' میں نے اہل علم سے پوچھا تو انہوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے کو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ملے گی اور اس کی بیوی کو رجم کیا جائے گا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" والذی نفسی بیدہ لا قضین بینکما بکتاب اللہ الولیدۃ والغنم رد علی ابنك جلد مائة و تغریب عام" (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے میں ضرور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ لونڈی اور بکریاں تجھے واپس کر دی جائیں گی اور تیرے بیٹے کو سو کوڑے اور ایک سال جلاوطنی کی سزا ملے گی)۔

اے انیس (قبیلہ بنو اسلم کا ایک آدمی)! تم اس کی بیوی کے پاس جاؤ' اگر وہ اعتراف کر لے تو اسے رجم کرو۔ فرماتے ہیں کہ وہ اس کے پاس گئے تو اس عورت نے اعتراف کر لیا' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رجم کرنے کا حکم دیا۔

۲۔ وہ حدیث جسے امام مسلمؒ' ابوداؤدؒ' ترمذیؒ اور ابن ماجہؒ نے عبادہ بن صامت سے نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لهن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة و نفی سنة"[1] (مجھ سے لو' مجھ سے لو' اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راستہ پیدا کر دیا ہے غیر شادی شدہ کو غیر شادی شدہ سے زنا کرنے کے جرم میں سو کوڑے اور ایک سال جلاوطنی کی سزا ملے گی)۔

۳۔ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مجرم کو جلاوطن کیا ہے' اسی طرح حضرت ابوبکرؓ' عمرؓ اور عثمانؓ نے بھی اسی طرح کے فیصلے دیئے ہیں۔ جلاوطنی کی اس سزا میں مرد اور عورت برابر ہیں۔ البتہ امام مالکؒ اس حدیث کے عموم میں دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں جس میں بغیر محرم عورت کو سفر سے منع کیا گیا ہے" ولا تسافرن امراۃ الا ومعها ذو محرم" (کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے)[2]

---

[1] صحیح مسلم' حدیث نمبر (۱۶۹۰)' ابوداؤد' حدیث نمبر (۴۴۱۵) جامع ترمذی حدیث نمبر (۱۴۳۴)' سنن ابن ماجہ (۲۵۵۰)

[2] الأم (۶/ ۱۳۴)' مغنی لابن قدامۃ ۸/ ۱۶۷۔۱۶۸ نیل الاوطار (۷/ ۸۶۔۸۹) یہ حدیث صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں بھی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

احناف کے نزدیک غیر شادی شدہ کے لیے صرف سو کوڑوں کی سزا ہے جبکہ جلاوطنی تعزیری سزا ہے' حد نہیں ہے۔ حاکم اگر چاہے تو مصلحتہً بطور تعزیری سزا کے جلاوطن کر سکتا ہے لیکن بطور حد یہ سزا جاری نہیں ہو گی۔ استدلال یہ ہے۔

۱۔ وہ آیت جس میں کوڑوں کی سزا کا ذکر ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ آیت میں صرف کوڑوں کی سزا کا ذکر ہے۔ اب اس سزا پر بطور حد جلاوطنی کی سزا کا اضافہ نص قرآنی پر اضافہ ہے اور یہ اضافہ خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ عبادہؓ کی اس حدیث میں نسخ کا بھی احتمال ہے جس طرح کہ اس حدیث کا بقیہ نصف منسوخ ہے اور وہ (یعنی منسوخ حصہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے "الثیب بالثیب جلد مائة و الرجم" (شادی شدہ کو شادی شدہ سے زنا کرنے کے جرم میں سو کوڑے لگائے جائیں اور رجم کیا جائے)۔

صاحب مبسوطؒ فرماتے ہیں: "ابتداء میں حکم یہ تھا کہ گھروں میں بند رکھا جائے' عار دلائی جائے اور زبان سے اذیت پہنچائی جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فامسکو ھن فی البیوت" (ان عورتوں کو گھر میں بند رکھو) اور دوسری جگہ ہے "فآذو ھما" (تو ان کو ایذا دو) پھر یہ حکم عبادہؓ بن صامت کی اس حدیث سے منسوخ ہو گیا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "خذوا عنی قدجعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة و تغریب سنة والثیب بالثیب جلد مائة و رجم بالحجارة" (لو مجھ سے' اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راستہ پیدا کر دیا ہے' غیر شادی شدہ کو غیر شادی سے زنا کرنے کے جرم میں سو کوڑے اور جلاوطنی کی سزا دی جائے اور شادی شدہ کو شادی شدہ سے زنا کے جرم میں سو کوڑے لگائے جائیں اور رجم کیا جائے)۔ یہ حکم سورہ نور کے نزول سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا۔ دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خذوا عنی" (مجھ سے لو) اگر سورہ نور کے نزول کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تو الفاظ یہ ہوتے "خذوا عن اللہ تعالی" (اللہ تعالیٰ سے لو) پھر یہ حکم بھی اس آیت سے منسوخ ہو گیا "فاجلدوا کل واحد منھما مائة جلدة"

اس طرح غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑوں کا حکم برقرار رہا اور شادی شدہ کے لیے رجم کا حکم آ گیا۔[1]

۲۔ ذکر کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شراب پینے کے جرم میں خیبر کی طرف جلاوطن کر دیا۔ تو اس نے عیسائیت اختیار کر لی اور ہرقل سے مل گیا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "آئندہ میں کسی

---

[1] المبسوط (۹:۳۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مسلمان کو جلاوطن نہیں کروں گا"۔ اگر جلاوطنی حد ہوتی تو حضرت عمرؓ کو یہ حق نہیں پہنچتا تھا کہ وہ اس (یعنی جلاوطنی کی سزا) سے رجوع کرتے۔

۳۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے: "زانی مرد اور عورت کو جلاوطن کرنا فتنہ کے لیے کافی ہے"۔ جلاوطنی کے سلسلہ میں وہ احادیث جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں یا صحابہ کرام کے اقوال ہیں انہیں احناف تعزیری سزا پر محمول کرتے ہیں۔[۱]

صاحب مبسوطؒ نے نسخ کا جو دعویٰ کیا ہے' اس کا رد صاحب فتح الباری فرماتے ہیں:

"بعض فقہاء کا استدلال ہے کہ حدیث عبادہ جس میں جلاوطنی کی سزا کا ذکر ہے وہ سورۃ نور کی آیت سے منسوخ ہے کیونکہ اس آیت میں صرف کوڑوں کا ذکر ہے۔ اس استدلال کا تعاقب کیا جائیگا کیونکہ نسخ کے لیے ضروری ہے کہ تاریخ کا ثبوت ہو اور اس بات کی دلیل موجود ہو کہ اس کے برعکس معنی زیادہ بہتر ہے۔ وہ (یعنی تعاقب) اس طرح کہ ہر زانی کے حق میں مطلق ہے۔ حدیث عبادہ سے شادی شدہ زانی کی تخصیص کر دی گئی اب اگر آیت نور جلاوطنی کے ذکر سے خالی ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ جلاوطنی مشروع بھی نہیں ہے۔ اس طرح کہ رجم کے عدم ذکر سے بھی یہ بات لازم نہیں آتی کہ رجم جائز نہیں اس مسئلہ میں مضبوط دلیل یہ ہے کہ مزدور والا واقعہ آیت نور کے نزول کے بعد کا واقعہ ہے...... آیت نور مزدور والے واقعہ سے مقدم ہے۔ کیونکہ اس میں ابو ھریرہؓ موجود تھے اور واقعہ افک کے بعد وہ کچھ عرصہ کے لیے چلے گئے تھے"۔[۲]

ہم یہ مسئلہ علامہ شوکانیؒ کے اس قول پر ختم کرتے ہیں:

"وہ احادیث جن میں جلاوطنی کا ذکر ہے وہ اس درجہ شہرت سے بھی آگے نکل گئی ہیں جو احناف کے نزدیک معتبر ہے اور جہاں مشہور احادیث کے ذریعہ قرآن پر اضافہ درست تصور کیا جاتا ہے۔ اس لیے احناف کے پاس کوئی عذر نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس سے بھی کم مرتبہ کی احادیث پر عمل کیا ہے۔ مثلاً وہ حدیث جن میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹنے کا ذکر ہے اور وہ حدیث جس میں نبیذ سے وضو کے جواز کا ذکر ہے' یہ دونوں احادیث قرآن مجید پر اضافہ کی مثالیں ہیں حالانکہ یہ اضافہ اس درجہ کا نص ہے جس سے اضافہ شدہ حکم پہلے حکم کے نسخ کے کافی ہو۔

---

۱ دیکھئے فتح القدیر' ھدایہ اور شرح العنایہ (۴/ ۱۳۴۔ ۱۳۷) دیکھئے احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام لابن دقیق العید (۴/ ۳۴۲)

۲ فتح الباری ۱۲/ ۱۲۹۔ ۱۳۰

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۷۔ مالی معاملات میں ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالی معاملات میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا گواہ ہونا ضروری ہے' اور صرف ایک گواہ اور قسم (یعنی دوسرے گواہ کی جگہ قسم) سے فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ احناف کا استدلال درج ذیل امور سے ہے :

۱۔ قرآن مجید کی یہ آیت دلیل ہے : "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل و امراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احد اهما فتذكر احد اهما الاخرى"[۱] (اور اپنے میں سے دو مردوں کو (ایسے معاملے کے) گواہ کر لیا کرو' اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جن کو تم گواہ پسند کرو (کافی ہیں) کہ اگر ان میں سے ایک بھول جائے گی تو دوسری اسے یاد دلا دے گی)۔

آیت میں گواہی کے لیے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا بیان ہے۔ وہ حدیث جس میں ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیئے جانے کا ذکر ہے وہ نص قرآنی پر اضافہ ہے اور یہ اضافہ نسخ ہے جو خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا۔

۲۔ یہ حدیث دلیل ہے۔ "البينة على المدعي واليمين على من انكر"[۲] (مدعی پر گواہ ہیں اور مدعی علیہ پر قسم ہے)۔ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ یہاں جانبین سے حصر ہے یعنی "البينة" میں بھی حصر ہے اور "اليمين" میں بھی حصر ہے یعنی مدعی صرف گواہ ہی پیش کرے گا اور (اس طرح مدعی کو قسم دی ہی نہیں جا سکتی)۔

۳۔ اشعث بن قیسؓ کی حدیث ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میرے اور ایک دوسرے شخص کے درمیان کنویں کی ملکیت پر جھگڑا ہو گیا' ہم اپنا مقدمہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "شاهداك او يمينه" (تم دو گواہ لاؤ یا وہ قسم اٹھائے) میں نے کہا وہ تو قسم اٹھا لے گا' اسے تو کوئی پرواہ نہیں ہے۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "جس نے کوئی پختہ قسم کھائی جس سے کسی مسلمان کے مال کو ہتھیانا چاہتا ہے حالانکہ وہ اس میں جھوٹا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہو گا"۔[۳]

استدلال یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کے صرف دو طریقے بتائے' اگر کوئی تیسرا طریقہ ہوتا تو اسے بھی ضرور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیان فرماتے۔ اور یہ فرماتے کہ ایک گواہ لاؤ اور ساتھ قسم اٹھا لو۔[۴]

۱۔ (البقرہ۔ ۲۸۲) ۲۔ صحیح بخاری کتاب الرہن ۳۔ صحیح بخاری کتاب الایمان' صحیح مسلم' حدیث نمبر ۱۳۸

۴۔ دیکھئے العدۃ شرح العمدۃ' صنعانی (۴ / ۴۰۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قضا بشاهد و یمین والی روایت...... جس کا ذکر آرہا ہے...... کو قرآن مجید کے مخالف ہونے کی وجہ سے فقہاء احناف نے رد کر دیا ہے' جن وجوہ کی بناء پر فقہاء احناف اس حدیث کو قبول نہیں کرتے ان کا ذکر عبدالعزیز بخاریؒ نے "کشف الاسرار" میں کیا ہے' فرماتے ہیں : ہمارے علماء نے "ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ" والی ہدایت کو قبول نہیں کیا ہے' کیونکہ یہ درج ذیل وجوہات کی بناء پر کتاب اللہ کے خلاف ہے :

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : "واستشهدوا" اس میں حق کے حصول کے لیے گواہ لانے کا حکم ہے' گواہی کے حق میں یہ لفظ مجمل ہے۔ مثلاً لفظ "کل" مجمل ہے پھر اس مجمل کی تفسیر دو طرح سے کی ہے کہ : گواہی کے لیے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ دو مردوں اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی یا بالترتیب ہے یا مساوی ہے۔

اس تغیر کا تقاضا یہ ہے کہ : جن کی گواہی مطلوب ہے انہیں ان دو قسموں میں ہی منحصر کیا جائے کیونکہ جب مجمل کی تفسیر کر دی جائے تو پھر اس لفظ سے مراد جو کچھ ہو اس سب کو وہ بیان شامل ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے "کل طعام كذا او طعام كذا"۔

یہ تفسیر "ماکول" (یعنی جس کے کھانے کا حکم دیا گیا ہے) سے جو کچھ مراد لیا گیا ہے سب کے لیے بیان ہے۔ اسی طرح اگر کوئی کہے "تفقه من فلان او فلان" (فلاں یا فلاں سے فقہ حاصل کرو) تو اس تفسیر کا منشاء یہ ہے کہ فقہ حاصل کرنے کا یہ حکم صرف انہی دو افراد تک محدود ہے اور کسی اور سے حاصل کیا تو اسے حکم کی تعمیل نہیں کہا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی کہے "استشهد زيدا على صفقتك او خالداً" (اپنے سودے پر خالد یا زید کو گواہ بناؤ) تو یہاں کسی اور کو گواہ پیش کرنے سے لازماً حکم کی تعمیل نہیں ہوگی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے' تو جن فقہاء نے ایک گواہ اور قسم کو دلیل بنایا ہے وہ خبر واحد سے نص قرآنی پر اضافہ کرتے ہیں حالانکہ یہ تو نسخ کے قائم مقام ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : "ذلكم اقسط عند الله و اقوم للشهادة و ادنى الا ترتابوا"[1] (یہ بات خدا کے نزدیک نہایت قرین انصاف ہے اور شہادت کے لیے بھی یہ بہتر اور درست طریقہ ہے' اس سے تمہیں کس طرح کا شک و شبہ بھی نہیں پڑے گا)۔ یہاں صراحت ہے کہ کم از کم دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہی شک دور ہوگا' اس سے کم تر کوئی اور چیز یا عدد نہیں ہے جس سے شک دور کیا جا سکے۔ اس قول "لا مزيد على الادنى" کا مطلب یہ ہے کہ جانب قلت میں کوئی عدد نہیں ہے۔ اگر ایک گواہ کے ساتھ قسم دلیل بن سکتی تو پھر کتاب اللہ میں ازالہ شک کے لیے جو ادنیٰ عدد ذکر کیا گیا ہے اس کی نفی لازم آتی ہے جو کہ

ا۔ البقرۃ : ۲۸۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جائز نہیں ہے۔ اور اسے دلیل بنانے کی صورت میں کتاب اللہ کے مقتضی کا ابطال لازم آتا ہے۔

۳۔ اللہ نے مردوں کی گواہی...... عادتاً جو گواہ بنتے ہیں...... کے بعد عورتوں کی گواہی...... عادتاً جو گواہ نہیں بن سکتیں...... کا ذکر کر کے خوب صراحت کر دی ہے۔ حالانکہ عورتوں کا مردوں کی مجالس اور عدالتوں میں پیش ہونا غیر معروف ہے بلکہ بلا ضرورت ہو حرام ہے کیونکہ عورتوں کو تو گھر میں ٹھہرنے کی نصیحت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "و قرن فی بیوتکن"[1] (اور اپنے گھروں میں ٹھہری رہو) اگر ایک گواہ اور قسم دلیل بن سکتے اور ان کے ذریعہ حق حاصل کرنا ممکن ہوتا تو پھر عقلاً یہاں نص کا خاموش رہنا درست نہ ہوتا۔ اور مردوں کی گواہی کے بعد عورتوں کی گواہی کا اتنی صراحت سے بیان بھی نہ ہوتا حالانکہ عورتوں سے عادتاً گواہی طلب نہیں کی جاتی بلکہ آغاز ہی میں ایک گواہ اور قسم کا ذکر ہوتا۔ کیونکہ یہ صورت دو گواہوں کے مقابلہ میں عام بھی ہے اور آسان بھی یا یہ بہتر تھا کہ ایک گواہ اور قسم کا ذکر دو مردوں کی گواہی کے بعد کیا جاتا کیونکہ جب ایک گواہ موجود ہو اور اس کے ساتھ مدعی کی قسم شامل کرنے سے مدعی کے لیے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہو تو پھر کوئی ایسی ضرورت نہ تھی کہ عورتوں کو مردوں کی محفل میں آنے کی اجازت ملتی۔ جس طرح کہ دو مردوں کی موجودگی میں عورت کی گواہی کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ نص اشارتاً دلالت کرتی ہے کہ ایک گواہ اور قسم دلیل نہیں ہے۔ مزید یہ کہ یہاں معہود...... مردوں کو گواہ بنانا...... سے غیر معہود...... عورتوں کو گواہ بنانا...... کی طرف انتقال کی صراحت ہر لحاظ سے مکمل ہے۔ اس لیے مذکورہ دو چیزوں کے علاوہ کوئی اور ایسی چیز نہیں ہے جو مدعی کے لیے دلیل بن سکے اس لیے ایک گواہ اور قسم دلیل نہیں ہے۔[2]

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ دیا جائے گا۔ ان ائمہ کرام کا استدلال بہت سی احادیث سے ہے جن میں سے بعض احادیث یہ ہیں:

۱۔ امام احمدؒ، امام مسلمؒ، امام ابو داؤدؒ اور ابن ماجہؒ ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بیمین و شاھد" (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ دیا) امام احمدؒ کی ایک روایت میں ہے "انما کان ذلك فی الاموال"[3] (یہ صرف مالی معاملات میں ہے)۔

۲۔ ترمذیؒ، ابو داؤدؒ اور ابن ماجہؒ ابو ہریرہؓ سے نقل کرتے ہیں "قضی رسول اللہ بالیمین مع الشاھد الواحد" (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ دیا)۔

---

[1] الاحزاب: ۳۳ [2] کشف الاسرار (۳/ ۳۲۷)

[3] صحیح مسلم: کتاب الاقضیۃ (۲/ ۱۷)، حدیث نمبر (۱۷۱۲) ابن ماجہ (۲۳۷۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ امام احمدؒ، ابن ماجہؒ اور ترمذیؒ حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں "ان النبی قضی بالیمین مع الشاھد" (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ دیا) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ بیس سے زائد صحابہ کرام روایت کرتے ہیں۔ کسی حدیث کے مشہور کے مرتبہ میں ہونے کے لیے احناف اس سے کم راویوں کی تعداد کے قائل ہیں۔[1]

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے احناف کے دلائل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تمہارا استدلال مفہوم مخالف سے ہے حالانکہ تم مفہوم مخالف کے بالکل قائل ہی نہیں۔[2] آیت میں تحمل شہادت (یعنی گواہ بننے) کا ذکر ہے اداء شہادت (یعنی گواہی دینے) کا ذکر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں: "قرآن مجید میں یہ بات نہیں ہے کہ دو گواہوں سے کم کی گواہی جائز نہیں البتہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ زنا کے علاوہ دیگر صورتوں میں دو گواہ قابل اعتماد ہوں اور ان کی گواہی سے مدعی حق وصول کر سکے اور مدعی پر قسم نہ ہو لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی کے لیے جائز قرار دیا ہے کہ وہ ایک گواہ کی صورت میں قسم اٹھا کر اپنا حق وصول کرلے اور اس پر ہم مسلمانوں کا تعامل بھی دیکھتے ہیں کہ وہ دو سے کم گواہوں کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں اور حقدار کو اس کا حق لوٹاتے ہیں۔ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کا عمل دلیل ہے کہ اس آیت "شھیدین من رجالکم"[3] نے دو سے کم کی گواہی کو ناجائز نہیں قرار دیا ہے"۔[4] واللہ اعلم۔

امام شافعیؒ نے اس مسئلہ میں ان لوگوں سے طویل بحث کی ہے جو " قضاء بشاھد و یمین " کے قائل نہیں ہیں۔ اس بحث کا آغاز ان الفاظ سے کرتے ہیں: "بعض لوگ ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ کرنے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں باوجودیکہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور اس اختلاف میں وہ اپنے اوپر زیادتی کرتے ہیں"۔

وہ ہمیں یہ کہتے ہیں کہ اگر تم (بحیثیت قاضی) کوئی ایسا فیصلہ کرو جسے ہم حق نہیں سمجھتے تو ہم اسے رد نہیں کریں گے، مگر اگر تم ایک شاہد کے ساتھ قسم کی بنا پر فیصلہ کرو تو ہم اسے رد کریں گے۔ ایسے لوگوں میں سے میں نے ایک سے یہ کہا کہ تم ایک ایسی چیز کو رد کر رہے ہو کہ تم پر لازم ہے کہ تم اس کے قائل ہو جاؤ اور وہ چیز ہے بھی ایسی کہ ہمارے نزدیک اہل علم کے لیے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ تم نے ہماری آراء کو تو جائز و نافذ قرار دے دیا۔ اگر تم ان آراء کو رد کر دیتے تو تمہارے لیے یہ کم تر گناہ ہوتا"۔[5]

---

[1] نیل الاوطار (۸/ ۲۸۴۔۲۸۵) الام (۲۵۴۔۲۵۶) مغنی لابن قدامۃ (۹/ ۱۵۲) لعدہ شرح عمدۃ الاحکام للصنعانی۔ (۴/ ۴۰۲۔۴۰۳)
[2] نیل الاوطار (۸/ ۲۸۶)
[3] (البقرہ۔ ۲۸۲)
[4] الام (۷/ ۱۵۔۱۶)
[5] الأم (۷/ ۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تیسرا باب

امر اور نہی

الف۔ امر :

۱۔ امر کی وجوب پر دلالت

۲۔ امر مطلق وحدت کا تقاضا کرتا ہے یا تکرار کا

۳۔ امر مطلق کا علی الفور (یعنی کسی چیز کو فوری بجالانے کا) تقاضا کرنا

ب۔ نہی :

۱۔ نہی کی تحریم (یعنی کسی چیز کے حرام ہونے) پر دلالت

۲۔ نہی کسی فعل (یعنی جس پر نہی داخل ہے) کے باطل اور فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے ۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تمہید

امر اور نہی پر ہی مکلف ہونے کا مدار ہے۔ فطری بات ہو گی کہ امر اور نہی کے صیغوں کے بارے میں اصولیین کے نقطہ ہائے نظر کو دیکھا جائے اور ان کو موضوع بحث بنایا جائے۔

اسی بناء پر شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

"امر اور نہی زیادہ حقدار ہیں کہ ان سے بحث کا آغاز کیا جائے کیونکہ زیادہ ان دونوں ہی سے واسطہ پڑتا ہے اور ان کی معرفت سے احکام کی مکمل معرفت حاصل ہوتی ہے اور حلال و حرام میں تمیز کی جا سکتی ہے"۔[1]

ضروری ہے کہ علماء ان کے مدلول (یعنی جس پر امر اور نہی دلالت کرتے ہیں) سے آگاہ ہوں اور امر و نہی میں فقہاء کے اختلاف بھی نگاہ میں رہیں۔

مجتہدین میں سے ہر ایک جس چیز کو حق سمجھتا ہے اس کے مطابق بعض مسائل میں لازماً مجتہدین کے درمیان نقطہ ہائے نظر کا اختلاف بھی ہو گا۔ ہر مجتہد کے لیے اجر ہے۔ اب یہاں اس موضوع کے ان اہم قواعد کا بیان ہو گا جن میں اختلاف ہے۔ واللہ هو المستعان۔

---

1. اصول السرخسی۔ (۱/۱۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الف۔ امر

۱۔ امر اور اس کے وجوب کا تقاضا

(الف) تعریف :

امر کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں، علامہ آمدیؒ نے انہیں الاحکام میں ذکر کرنے کے بعد ان پر اعتراض کیا، پھر فرمایا کہ اس معاملے میں ہمارے ساتھیوں کے اصول کے مطابق جو قاعدہ اور قول بالعموم زبانوں پر ہے وہ یوں ہے :

"الامر طلب الفعل علی جهة الاستعلاء"[۱] یعنی امر ایسا لفظ ہے جس میں کسی فعل کے کرنے کا مطالبہ ہو اور اس مطالبہ میں برتری پائی جاتی ہو (مطالبہ کرنے والے کی جہت سے برتری اور قوت کا عنصر ہو)۔

(ب) امر کا صیغہ :

جس صیغہ میں طلب کا معنی پایا جاتا ہے اس کی چند اقسام ہیں :

پہلی قسم : صیغہ فعل امر کا ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :"فا قیموا الصلوة و آتوا الزکوة"[۲] (نماز قائم کرو اور زکوۃ دو)۔

دوسری قسم : وہ فعل مضارع جس کے ساتھ لام امر ہو مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"لینفق ذوسعة من سعته"[۳] (صاحب وسعت کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیے)۔

دوسرے مقام پر ہے"فمن شهد منکم الشهر فلیصمه"[۴] (اور جو کوئی تم میں سے اس مہینے میں موجود ہو چاہیے کہ پورے مہینے کے روزے رکھے)۔

تیسری قسم : وہ مصدر جو فعل امر کا نائب ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب"[۵] (جب تم کافروں سے بھڑ جاؤ تو ان کی گردن اڑادو)۔

چوتھی قسم : وہ اسم جو فعل امر کا معنی دیتا ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا عزیز مصر کی بیوی کے بارے میں فرمان ہے :"و راودته التی هو فی بیتها عن نفسه و غلقت الابواب و قالت هیت لك"(تو جس عورت کے گھر میں وہ رہتے تھے اس نے ان کو اپنی طرف مائل کرنا چاہا اور دروازے بند کر کے کہنے لگی (یوسف جلدی آؤ)۔

---

۱ الاحکام، آمدی (۲ : ۸) ۲۔ (الحج ۷۸) ۳ (الطلاق۔ ۷) ۴ (البقرہ۔ ۱۸۵)

۵ (محمد۔ ۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پانچویں قسم: وہ جملہ خبریہ جس سے طلب مراد لی جائے مثلاً: "یایها الذین امنوا هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم' تؤمنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم ذلکم خیرلکم ان کنتم تعلمون یغفرلکم ذنوبکم"[1] (اے مومنو! میں تم کو ایسی تجارت بتاؤں جو تمہیں عذاب الیم سے بچادے (وہ یہ کہ) خدا پر اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور خدا کی راہ میں اپنے مال اور جان سے جہاد کرو اور اگر سمجھو تو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے۔

یعنی ایمان لاؤ اور جہاد کرو وہ تمہارے گناہ معاف کر دے گا' اسی طرح یہ آیت "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء" (اور طلاق والی عورتیں تین حیض تک اپنی تئیں روکے رہیں)۔

(ج) صیغہ امر کے استعمال کی صورتیں:

علماء اصول کا اتفاق ہے کہ امر کا صیغہ متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ علامہ آمدیؒ نے "الاحکام" میں اس کی پندرہ صورتیں ذکر کی ہیں۔[2] محلی نے "شرح جمع الجوامع" میں بتایا ہے کہ اس کے چھتیس (۳۶) معنی ہیں۔ ہم ان میں سے مشہور معانی کا ذکر کریں گے:

۱۔ وجوب: مثلاً "و اقیموا الصلوة و اتوا الزکوة"[3]

(اور نماز قائم کرو اور زکوۃ دو)

۲۔ استحباب: مثلاً "فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا"[4]

(ان سے مکاتبت کرلو' اگر تمہیں معلوم ہو کہ ان کے اندر بھلائی ہے)۔

ان اصولیین کے نزدیک یہاں استحباب (یعنی لکھنا بہتر ہے) ہے جو کہتے ہیں کہ یہاں امر وجوب کے لیے نہیں ہے۔

۳۔ اباحت: مثلاً "کلوا من الطیبات"[5] (پاک چیزوں میں سے کھاؤ)

"و اذا حللتم فاصطادوا"[6] (جب احرام اتار دو تو شکار کرو)

۴۔ تہدید: (دھمکانا) مثلاً "اعملوا ماشئتم"[7] (کرو جو تم چاہو)

---

[1] (الصف ۱۰۔ ۱۲) [2] الاحکام (۲/ ۹) [3] (البقرة۔ ۸۳)
[4] (النور۔ ۳۳) [5] (المومنون۔ ۵۱) [6] (المائدہ۔ ۲)
[7] (فصلت۔ ۴۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۵۔ ارشاد (ہدایت یا راہنمائی کرنا) مثلاً "و استشهدوا شهيدين من رجالكم" (اور اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ کرلیا کرو)

علامہ آمدیؒ کہتے ہیں[۱] کہ یہ معنی (یعنی ارشاد) استحباب سے قریب تر ہے۔ کیونکہ دونوں مصلحت کے حصول میں مشترک معنی دیتے ہیں۔ ہاں استحباب میں اخروی مصلحت مطلوب ہوتی ہے جبکہ ارشاد میں دنیوی مصلحت۔

۶۔ تادیب (ادب سکھانا): عمر بن ابی سلمہؓ ابھی نابالغ تھے اور ان کا ہاتھ پلیٹ میں ادھر ادھر گھوم رہا تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ("يا غلام سم الله و كل بيمينك و كل مما يليك" اے لڑکے اللہ کا نام لے کر کھانا کھاؤ اور اپنے دائیں ہاتھ سے کھاؤ اور اس جگہ سے کھاؤ جو تمہارے سامنے ہے) اسے شیخین (یعنی امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ) اور دیگر محدثین نے روایت کیا ہے۔[۲]

۷۔ انذار (خبردار کرنا): مثلاً "قل تمتعوا فان مصيركم الى النار"[۳]

(کہہ دو کہ چندروز فائدہ اٹھالو آخر تمہیں جہنم کی طرف لوٹ کر جانا ہے)

۸۔ امتنان مثلاً (احسان جتانا) و كلوا مما رزقكم الله[۴]

(جو رزق اللہ تعالیٰ نے تمہیں دیا ہے اس میں سے کھاؤ)

۹۔ اکرام (یعنی عزت افزائی کرنا) مثلاً ادخلوها بسلام آمنين[۵] (ان سے کہا جائے گا کہ اس میں سلامتی کے ساتھ داخل ہو جاؤ)

۱۰۔ تسخیر: مثلاً "كونوا قردة خاسئين"[۶] (ان سے کہا کہ ذلیل و خوار بندر ہو جاؤ)

۱۱۔ تکوین: (یعنی کسی چیز کو وجود بخشنا) آمدیؒ نے اسے کمال قدرت سے تعبیر کیا ہے مثلاً: "كن فيكون"[۷] (ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے)

۱۔ الاحکام (۲:۹)

۲۔ امام بخاری نے اسے کتاب الاطعمہ کے دوسرے باب، امام مسلم نے کتاب الاشربہ (۲۰۲۲)، امام ترمذی نے کتاب الاطعمہ (۱۸۵۸) اور ابن ماجہ نے کتاب الاطعمہ (۳۲۶۷) میں نقل کیا ہے۔

۳۔ (ابراہیم۔۳۰) ۴۔ (المائدۃ: ۸۸) ۵۔ (الحجر۔۴۶)

۶۔ (الاعراف۔۱۶۶) ۷۔ (البقرہ۔۱۷۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۲۔ تعجیز (عاجز کرنا) : مثلاً "فاتوا بسورة من مثله"[۱] (تو اسی طرح کی ایک سورت تم بھی بنالاؤ)۔

۱۳۔ اھانت : مثلاً "ذق انك انت العزيز الكريم"[۲] (اب مزہ چکھ تو بہت بڑی عزت والا (اور) سردار ہے)۔

۱۴۔ تسویۃ (برابر کرنا) : مثلاً "فاصبروا او لا تصبروا"[۳] (صبر کرو یا نہ کرو (یکساں ہے))

۱۵۔ دعا : مثلاً "ربنا افتح بيننا و بين قومنا بالحق"[۴] (اے پروردگار' ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دے)۔

۱۶۔ تمنی : مثلاً قیس کا یہ شعر

الا ايها الليل الطويل الا انجلى بصبح و ما الا صباح منك بأمثل

(اے طویل رات تو صبح کے آنے سے ختم ہو جا۔ حالانکہ صبح بھی (میرے لیے) تجھ سے بہتر نہیں ہو گی)۔

۱۷۔ حقارت : مثلاً "القوا ما انتم ملقون"[۵] (جو تمہیں ڈالنا ہے ڈالو)

۱۸۔ خبر کے معنی میں : مثلاً صحیح بخاری کی یہ حدیث "ان مما ادرك الناس من كلام النبوة الاولىٰ اذا لم تستحى فاصنع ما شئت" (ابتدائی نبوت کے کلام میں سے لوگوں نے جو کچھ معلوم کیا ہے اس میں یہ بھی ہے کہ اگر تم میں حیاء نہیں ہے تو پھر تم جو چاہو کرو)۔ "فاصنع" بمعنی "صنعت" ہے[۶]

۱۹۔ عبرت : مثلاً "انظروا الى ثمره اذا اثمر"[۷] اور (جب پکتے ہیں تو) ان کے پکنے پر نظر کرو)

۲۰۔ تعجب : مثلاً "انظر كيف ضربوا لك الامثال"[۸] ((اے پیغمبر) دیکھو یہ تمہارے بارے میں کس طرح کی باتیں کرتے ہیں)

یہ وہ بڑے بڑے معانی ہیں جن میں امر کا صیغہ استعمال ہوتا ہے لیکن ان پر غور کرنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ ان میں بعض معانی کا دوسرے معانی میں تداخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ نے امر کی پندرہ

---

[۱] (البقرہ۔ ۲۳) [۲] (الدخان۔ ۴۹) [۳] (الطور۔ ۱۶)

[۴] (الاعراف۔ ۸۹) [۵] (یونس۔ ۸۰) [۶] دیکھیے خطابی کی معالم السنن (۴/ ۱۱۰)۔ امام نوویؒ سے منقول ہے کہ یہ امر اباحت کے لیے ہے یعنی اگر تو کوئی فعل کرنا چاہے اور وہ ایسا فعل ہو کہ اس کے کرنے سے تمہیں اللہ تعالیٰ سے اور انسانوں سے شرم نہ آئے تو اسے کیجئے ورنہ اس سے باز رہیے (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۰)

[۷] (الانعام: ۹۹) [۸] (فرقان۔ ۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صورتیں ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ''اصولیین نے یہ جو صورتیں ذکر کی ہیں وہ محض اظہار کثرت کے لیے ہیں ورنہ ان میں بعض، بعض دوسری اقسام میں داخل ہیں۔ مثلاً ''کل مما یلیك'' (اپنے قریب سے کھاؤ) یہاں امر ادب سکھانے کے لیے ہے۔ آداب مستحبات میں بھی شامل ہیں۔ اسی طرح ''و تمتعوا'' (اور فائدہ اٹھالو) ڈرانے اور خبردار کرنے کے لیے ہے' اس معنی کے قریب قریب ''اعملوا ماشئتم'' کا معنی بھی ہے جو تہدید کے لیے ہے۔[1]

(د) صیغہ امر کا حقیقی معنی:

اصولیین کا اتفاق ہے کہ صیغہ امر طلب' تہدید' اور اباحت کے علاوہ باقی معانی میں مجاز ہے البتہ صیغہ امر کی ان تین معانی پر دلالت کے سلسلہ میں اختلاف ہے اور تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب: لفظی اشتراک کے سبب امر ان تینوں معنوں میں مشترک ہے۔ مثلاً ''قرء'' طہر اور حیض کے معنی میں مشترک ہے۔ یہ جمہور شیعہ کا مذہب ہے۔

دوسرا مذہب: اباحت امر کا حقیقی معنی ہے۔ دیگر معانی مجازی ہیں۔

تیسرا مذہب: حقیقی معنی طلب ہے' علامہ آمدی فرماتے ہیں کہ یہ زیادہ درست بات ہے۔[2]

ھ۔ کیا امر وجوب پر دلالت کرتا ہے

وہ جمہور علماء جن کے نزدیک امر کا حقیقی معنی طلب ہے' وہ امر کے وجوب پر دلالت کرنے میں ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں۔ مشہور مذاہب یہ ہیں:

پہلا مذہب: امر وجوب پر دلالت کرتا ہے اور وجوب اس کا حقیقی معنی ہے اور بغیر قرینہ کے دوسرا معنی نہیں لیا جاسکتا' یہ جمہور کا مذہب ہے۔ آمدیؒ نے اسے امام شافعیؒ' فقہاء اور متکلمین کے ایک گروہ کا مذہب قرار دیا ہے مثلاً ابو الحسین بصریؒ وغیرہ۔ جبائی کا ایک قول بھی یہی ہے۔

دوسرا مذہب: امر کا حقیقی معنی ندب (یعنی استحباب) ہے۔ ابو ھاشم' فقہاء کے ایک گروہ اور معتزلہ میں سے متکلمین کی اکثریت کا یہ مذہب ہے اور امام شافعیؒ سے بھی اسی طرح منقول ہے۔[3]

تیسرا مذہب: امر مشترک ہے اور وجوب و ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے اور امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت اس طرح ہے۔[4]

---

[1] المستصفی: (۱/۴۱۹) [2] الاحکام (۹۲) [3] نفس مصدر [4] الکشف علی اصول البزدوی' عبدالعزیز بخاری (۸/۱۰۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

چوتھا مذہب : امر کا صیغہ وجوب اور ندب میں جو قدر مشترک ہے یعنی طلب اس کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس قول کی نسبت محلی نے احناف میں سے ابو منصور ماتریدیؒ کی طرف کی ہے۔[1]

پانچواں مذہب : امر کی مراد معلوم ہونے تک توقف کیا جائے گا۔ آمدیؒ نے اس قول کو اشعریؒ اور اس کے رفقاء کی طرف منسوب کیا ہے مثلاً قاضی ابو بکرؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ۔ اور فرمایا کہ یہ زیادہ بہتر مذہب ہے۔[2]

امر کی دلالت کے سلسلہ میں یہ مشہور مذاہب ہیں۔

ہمارا موضوع بحث کسی ایک مذہب کو دوسرے پر ترجیح دینا نہیں ہے کیونکہ پھر یہ بحث تقاضا کرتی ہے کہ تمام فقہاء کے دلائل اور ان کی گفتگو نقل کی جائے اور پھر دلیل کی رو سے جو راجح ہے اسے ترجیح دی جائے اور یہ بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے' البتہ یہاں اتنا اشارہ کرنا کافی ہے کہ فقہاء کے دلائل کا جائزہ لینے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جمہور کے مذہب کو اختیار کرے اور اسے ترجیح دے' یعنی یہ کہ امر جب کسی قرینہ سے خالی ہوتا ہے تو وہ وجوب پر دلالت کرتا ہے بغیر کسی قرینہ کے وہ کسی اور معنی پر دلالت نہیں کرتا۔

(و) بوقت قرینہ امر کی دلالت اور اس سلسلہ میں ظاہریہ کا موقف

امر کے مدلول میں یہ اختلاف اس صورت میں تھا جب امر ان قرائن سے خالی ہو جن سے اس کی مراد معلوم کی جاسکتی ہے لیکن جب کوئی قرینہ موجود ہو تو اسے اختیار کیا جاتا ہے اور امر کے متعین معنی کو ترک کردیا جاتا ہے۔

لیکن اہل ظواہر کے نزدیک جن میں ابن حزمؒ بھی ہیں' امر وجوب پر دلالت کرتا ہے' وہ قرینہ کے باوجود وجوب کے معنی کو نہیں چھوڑتے۔ وجوب کے معنی کو ترک کرنے کی صورت یہ ہے کہ دوسرے معنی پر نص موجود ہو یا اجماع ہو کہ یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔ اس لیے اہل ظواہر کے نزدیک امر وجوب کے لیے ہے۔ کسی قرینہ کی وجہ سے یہ معنی ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ نص یا اجماع سے دوسرا معنی مراد لیا جاسکتا ہے اس لیے کہ قرینہ کی وجہ سے وجوب کا معنی ترک کردینا صحیح راستہ سے انحراف ہے۔ اور یہ اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بہتان باندھنا ہے اور لغت عربی کے مطابق خطاب الٰہی کے مدلولات سے خروج ہے۔

---

[1] المحلی علی جمع الجوامع ۱/۲۹۱ [2] الاحکام (۲/۱۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ابن حزمؒ "الاحکام" میں فرماتے ہیں : "اگر وہ اعتراض کریں کہ تم بھی امر کے بہت سے صیغوں کو تخییر اور ندب پر محمول کرتے ہو اور تم نے بھی اپنے اس قاعدہ کی خلاف ورزی کی اس لیے کہ جن صیغوں کو ہم نے اللہ کے حکم کی وجہ سے تخییر پر محمول کیا ہے انہیں بھی ہم نے وجوب پر ہی محمول کیا ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے کسی امر میں صراحت کر دی ہو کہ اس کے مدلول پر عمل کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے تو ہم پر واجب ہو جاتا ہے کہ اس نص کو بھی اس کے ظاہر کے مطابق لازماً قبول کریں' اس لیے ہم اپنے اصول سے باہر نہیں نکلے ہیں اور نہ ہمیں اس بات کا اختیار ہے کہ اس سے وجوب مراد لیں۔ جس طرح کہ کسی مقام پر اللہ تعالیٰ یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمیں خطاب ایسے لفظ میں ہو جس میں تخییر یا اختیار کا پہلو نہ ہو تو ہمیں اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ اس امر کو کسی اور معنی کی طرف پھیریں۔ وہ امر جو مفرد ہو اس پر علی الانفراد عمل واجب ہے اور وہ امر جس میں تخییر (اختیار) ہو اسے تخییر پر محمول کرنا واجب ہے۔ الفاظ کے ظاہر سے جو معلوم ہوتا ہے اسے قبول کرنا واجب ہے ہمیں کوئی اختیار نہیں ہے۔ جب اجماع سے کسی آیت یا حدیث کو تخییر پر محمول کرنا درست ہو تو ہمیں یقین ہو جائے گا کہ اجماع کا مدار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی منقول چیز پر ہے۔ اس لیے ہم اس توقیف (منقول چیز) پر عمل کرنا واجب سمجھتے ہیں۔ بحمد اللہ ہم نے اپنے اصول کی خلاف ورزی نہیں کی"۔[1]

اہل ظواہر کے اس موقف کی وجہ سے جمہور فقہاء سے ان کا بہت سے مسائل میں اختلاف ہے بلکہ اہل ظواہر اور بہت سے فقہاء کے درمیان اس سے فاصلے بہت بڑھ گئے ہیں۔ ان میں سے چند مسائل یہ ہیں :

۱۔ قرض پر گواہ بنانا اور اس کا لکھنا :

اہل ظواہر کے نزدیک قرض کا لکھنا اور اس پر گواہ قائم کرنا واجب ہے' دلیل یہ آیت ہے "یاایھا الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ و لیکتب بینکم کاتب بالعدل و لایاب کاتب ان یکتب کما علمه الله فلیکتب و الیملل للذی علیه الحق سفیھا او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل ھو فلیملل ولیه بالعدل و استشھدوا شھیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین' فرجل وامر اتان............"[2]

(مومنو! جب تم آپس میں کسی مقررہ مدت کے لیے قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والا تم میں سے (کسی کا نقصان نہ کرے بلکہ) انصاف سے لکھے نیز لکھنے والا جیسا اسے خدا نے سکھایا ہے لکھنے سے انکار بھی نہ کرے اور دستاویز لکھ دے اور املاء وہ شخص کرائے جس پر حق آتا ہو (یعنی قرض لینے والا) اور خدا سے جو کہ اس کا مالک ہے خوف کرے اور زر قرض میں سے کچھ کم نہ لکھوائے اور اگر قرض لینے والا کم عقل

[1] الاحکام اصول الاحکام' ابن حزم (۶ / ۲) مطبعۃ الامام   [2] (البقرۃ۔ ۲۸۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یا ضعیف یا مضمون لکھوانے کی قابلیت نہ رکھتا ہو تو جو اس کا ولی ہو وہ انصاف کے ساتھ مضمون لکھوائے اور اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ کر لیا کرو اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں......)

"اکتبوا" (لکھو) اور "استشھدو" (گواہ کر لیا کرو) میں امر کا ظاہر وجوب کے لیے ہے نص یا اجماع کے بغیر ظاہری مفہوم کو نہیں چھوڑا جا سکتا۔[1]

ابن حزم فرماتے ہیں: "مسئلہ: اگر کسی نے وقت مقررہ تک قرض لیا تو قرض دینے اور لینے والے پر فرض ہے کہ اسے لکھ لیں اور دو یا دو سے زائد عادل گواہ یا ایک مرد اور دو عورتیں یا اس سے زائد عادل گواہ قائم کریں۔ اگر یہ لین دین سفر میں ہو اور کوئی لکھنے والا نہ ہو تو پھر قرض دار خواہ چاہے تو مقروض کی کوئی چیز رھن رکھ لے اور چاہے تو نہ رکھے' سفر یا حضر میں رھن رکھنا ضروری نہیں ہے' دلیل یہ آیت ہے "یا ایھا الذین آمنوا اذا تداینتم.........." اللہ کا حکم صرف اطاعت کے لیے ہے' جو کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے ان کا قول باطل ہے۔ یہ کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حکم دے "فاکتبوا" (لکھ لیا کرو) اور کوئی یہ کہے کہ "لا اکتب ان شئت" (اگر میں چاہوں گا تو نہیں لکھوں گا) اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "واستشھدو" (گواہ قائم کرو) اور کوئی یہ کہے کہ میں گواہ قائم نہیں کرتا ہوں۔ کسی دوسری نص یا حسی ضرورت کے بغیر اللہ کے اوامر کو وجوب سے ندب کی طرف پھیرنا جائز نہیں ہے۔ یہ ابو سلیمانؒ یعنی داؤد ظاہری' اسلاف میں سے ایک گروہ اور ہمارے اصحاب کا قول ہے"۔[2]

بعض علماء کے نزدیک اس آیت سے وجوب منسوخ ہے: "فان امن بعضکم بعضا فلیؤد الذی اؤ تمن امانته"[3] (اور اگر کوئی کسی کو امین تصور کرے (یعنی رہن کے بغیر قرضہ دے دے) تو امانت دار کو چاہیے کہ صاحب امانت کی امانت ادا کر دے)

شعبیؒ اور حسنؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔[4]

جمہور فقہاء و مجتہدین کا مذہب یہ ہے کہ یہ امر استحباب کے لیے ہے۔ دلیل یہ ہے کہ تمام اسلامی ممالک میں مسلمانوں کی اکثریت بغیر کتابت اور گواہوں کے قرضوں کا باہم لین دین کرتی رہی ہے' یہ عدم وجوب پر اجماع ہے' اسے واجب قرار دینے کی صورت میں مسلمانوں کے لیے بہت زیادہ دشواری پیدا ہوگی حالانکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ "بعثت بالحنیفیة السهله السمحة"[5] (مجھے آسان دین حنیف کے

---

1. المحلی (۸/۸۰)　2. المحلی (۸/۸۰)　3. (البقرہ۔ ۲۸۳)
4. ابن جریر (۶/۴۸.........۵۰)　5. فخر الدین رازی (۲/۳۸۳) اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ساتھ مبعوث کیا گیا ہے)

اسی طرح صحابہ کرام' تابعین اور فقہاء سے ایسی کوئی بات منقول نہیں ہے کہ وہ اس میں کوئی سختی کرتے ہوں بلکہ ان میں باہم لین دین اور خرید و فروخت بغیر کسی کتابت اور گواہوں کے ہوتی تھی اور ان میں سے کسی نے اس پر نکیر بھی نہیں کی۔

۲۔ غلام سے مکاتبت کرنا

ابن حزم فرماتے ہیں: "اگر کسی شخص کا غلام یا لونڈی ہو اور وہ اس سے مکاتبت کا مطالبہ کرے تو مالک پر فرض ہے کہ وہ اس کے مطالبہ کو قبول کرے اور حاکم اس پر زبردستی کر سکتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہے کہ وہ غلام یا لونڈی اس کی استطاعت رکھتے ہیں' اس میں مالک پر کوئی ظلم نہیں ہے"۔ دلیل یہ ارشاد ربانی ہے "والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبو هم ان علمتم فیهم خیرا"[۱] (اور جو غلام تم سے مکاتبت چاہیں اگر تم ان میں (صلاحیت اور) نیکی پاؤ تو ان سے مکاتبت کر لو) جمہور فقہاء کے نزدیک یہاں امر استحباب کے لیے ہے' عدم وجوب پر دلیل یہ حدیث ہے: "لایحل مال امری مسلم الابطیبة من نفسه"[۲] (کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مکاتبت کے مطالبہ اور کسی کفارہ میں غلام آزاد کرنے کے لیے اس کے فروخت کرنے کے مطالبہ میں تو کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح یہاں فروخت کے مطالبہ پر فروخت کرنا واجب نہیں ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں مکاتب کے مطالبہ پر مکاتبت واجب نہیں ہوتی۔ معاوضوں کی جملہ صورتوں میں طریقہ یہی ہے کہ طرفین کی رضامندی اور پسند کو دیکھا جاتا ہے اور اسی پر فیصلہ ہوتا ہے۔[۳]

تیسری دلیل عدم وجوب کی یہ ہے کہ اس کے نتیجہ میں ملکیت معطل ہوتی ہے اور مملوکہ چیزوں پر مالک کی گرفت ڈھیلی پڑ جاتی ہے۔[۴]

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ مکاتبت کا حکم اباحت کے لیے ہے کیونکہ یہاں امر نہی کے بعد آیا ہے اس لیے اباحت کے لیے ہوگا۔ نہی سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مکاتبت میں اپنا مال فروخت نہیں کر سکتا تو یہاں ممانعت کے بعد امر اباحت کے لیے ہے۔[۵]

۱۔ (النور۔ ۳۳)' المحلی (۹/ ۲۲۲) ۲۔ دار قطنی

۳۔ مذکرات السایس (تفسیر آیات الاحکام) ۴۔ مغنی المحتاج شرح المنہاج' خطیب شربینی (۴/ ۵۱۶)

۵۔ مذکرات السایس' دیکھئے ابن حزم (۹/ ۲۲۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ کھانا شروع کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا اور دائیں ہاتھ سے کھانا:

ابن حزم کے نزدیک کھانا کھاتے وقت بسم اللہ پڑھنا اور دائیں ہاتھ سے کھانا فرض ہے۔ محلی میں ہے: "کھانا شروع کرتے وقت ہر کھانا کھانے والے پر بسم اللہ پڑھنا فرض ہے اور کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ بائیں ہاتھ سے کھائے الا یہ کہ وہ دائیں ہاتھ سے کھانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو بائیں ہاتھ سے کھا سکتا ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن ابی سلمہؓ سے فرمایا تھا: "اذا امرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم"[۱] (جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اسے اپنی استطاعت کے مطابق کرو) اور جو شخص بعض اوامر کو وجوب پر اور بعض کو استحباب پر محمول کرتا ہے تو وہ بغیر کسی علم اور دلیل کے اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اسے منسوب کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "و تقولون بافواهکم ما لیس لکم به علم و تحسبونه هینا و هو عندالله عظیم"[۲] (اور اپنے منہ سے ایسی بات کہتے تھے جس کا تمہیں کچھ علم نہیں تھا اور تم اسے ہلکی بات سمجھتے تھے جبکہ خدا کے نزدیک وہ بڑی بھاری بات تھی)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک بوقت طعام بسم اللہ پڑھنا اور دائیں ہاتھ سے کھانا مستحب ہے اور امر استحباب کے لیے ہے۔

۴۔ حج اور عمرہ میں تلبیہ کہنا اور آواز بلند رکھنا:

ابن حزمؒ کے نزدیک حج اور عمرہ کے دوران تلبیہ کہنا اور آواز بلند رکھنا فرض ہے' اس کے بغیر حج ادا نہیں ہوتا۔ "محلی" میں فرماتے ہیں: اگر کسی نے دوران حج اور عمرہ تلبیہ نہیں کہا تو اس کا حج اور عمرہ باطل ہے۔ اگر ایک مرتبہ بھی تلبیہ کہہ دیا تو حج ادا ہو جائے گا البتہ کثرت سے تلبیہ کہنا افضل ہے اور کسی نے تلبیہ تو کہا لیکن اونچی آواز سے تلبیہ نہیں کہا تو اس کا حج اور عمرہ بھی ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریلؑ نے اللہ تعالیٰ کا یہ حکم سنایا کہ وہ اپنے ساتھیوں کو تلبیہ میں آواز اونچی رکھنے کا حکم دیں۔[۳] جس نے بالکل تلبیہ نہیں پڑھا یا تلبیہ تو کہا لیکن آواز اونچی نہیں رکھی حالانکہ اسے اس کی قدرت بھی حاصل تھی تو اس کا حج اور عمرہ نہیں ہوا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا حکم تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من عمل عملاً لیس علیه امرنا فهو رد"[۴] (جس نے ایسا کوئی عمل کیا جو ہمارے طریقہ کے مطابق نہیں ہے تو وہ مردود (یعنی

۱۔ صحیح بخاری' باب الاعتصام' چھٹا باب' مسلم کتاب الفضائل حدیث نمبر (۷/۱۳۲)

۲۔ النور: ۱۵' دیکھئے المحلی (۷/۴۲۴)   ۳۔ جامع ترمذی' حدیث نمبر ۸۲۹' سنن ابو داؤد (۱۸۱۴)' سنن ابن ماجہ' کتاب المناسک (۲۹۲۳)

۴۔ المحلی (۷/۱۹۶)' صحیح مسلم کتاب الاقضیہ' حدیث نمبر (۱۷۱۸)' سنن ابی داؤد' باب السنۃ' امام بخاری نے باب الاعتصام میں تعلیقاً نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مقبول نہیں ہے) ہے۔

جمہور فقہاء میں بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ مستحبات میں سے ہے مثلاً حنابلہ اور شوافع کا صحیح قول بھی یہی ہے۔ عدم وجوب پر دلیل یہ ہے کہ حج کے بقیہ مستحب اذکار کی طرح یہ بھی ایک مستحب ذکر ہے۔[1] بعض فقہاء کے نزدیک تلبیہ میں آواز اونچی رکھنا مستحب ہے۔ ان فقہاء کے نزدیک یہ ارکان حج میں سے نہیں ہے لیکن اس کے تارک پر دم واجب ہوگا۔ امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے۔ ابن رشدؒ فرماتے ہیں ۲ ؎ "امام مالکؒ تلبیہ کو حج کا رکن نہیں سمجھتے تھے اور تلبیہ کے تارک پر دم کے قائل ہیں۔

بعض فقہاء کے نزدیک حج میں تلبیہ کی حیثیت وہی ہے جو نماز میں تکبیر تحریمہ کی ہے البتہ اس میں ہر وہ لفظ جو تلبیہ کے قائم مقام ہے وہ اس سے (یعنی مکمل تلبیہ سے) کفایت کرتا ہے اور آواز اونچی رکھنا مسنون ہے۔ یہ احناف کا مذہب ہے۔

ہدایہ میں ہے "جب تک تلبیہ نہ کہے محض نیت سے احرام کا آغاز نہیں ہوتا' اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ مناسک حج کی ادائیگی ایک عقد (یعنی ایک قسم کا معاہدہ) ہے اس لیے تلبیہ ضروری ہے جیسا کہ تکبیر تحریمہ کے لیے حکم ہے۔ تلبیہ کے علاوہ کسی ایسے ذکر سے بھی احرام شروع ہو جاتا ہے جس میں مقصود اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہو۔ خواہ وہ ذکر عربی میں ہو یا فارسی میں' یہی ہمارے اصحابؒ (یعنی فقہاء احناف) سے مشہور ہے"[3]

۵۔ صاحب استطاعت کے لیے نکاح کا مسئلہ :

ابن حزمؒ کے نزدیک نکاح ہر اس شخص پر فرض ہے جو جماع پر قدرت رکھتا ہو اگرچہ اسے زنا میں مبتلا ہونے کا خدشہ نہ بھی ہو بشرطیکہ اس کے لیے کہیں نکاح کی کوئی صورت ہو اور اسے سہولت حاصل ہو۔ اگر نکاح کی استطاعت نہ ہو تو حدیث پر عمل کرے اور کثرت سے روزے رکھے' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "یا معشر الشباب من استطاع منکم الباۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصر و احفض للفرج و من لم یستطع فعلیہ بالصوم فانہ لہ و جاء"[4] (اے نوجوانوں کی جماعت! جو تم میں سے استطاعت رکھتا ہے وہ نکاح کرے اس لیے کہ اس سے نگاہیں جھکی رہتی ہیں اور شرمگاہ پاکیزہ رہتی ہے اور جس میں نکاح کی استطاعت نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ روزے رکھے کیونکہ یہ شہوت کو توڑتے ہیں)۔

۱۔ مغنی لابن قدامہ (۳/۲۸۸) ۲۔ بدایۃ المجتہد ۳۔ ہدایہ (۲۔۱۳۹)

۴۔ محلی (۹/۴۴۰)' صحیح بخاری کتاب النکاح' صحیح مسلم' حدیث نمبر (۱۴۰۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح کرنا مستحب ہے البتہ بعض صورتوں میں ممنوع اور بعض میں واجب ہے' ابن قدامہ مغنی میں فرماتے ہیں ''نکاح کے حوالہ سے لوگوں کی تین اقسام ہیں: بعض لوگ وہ ہیں جنہیں نکاح نہ کرنے کی صورت میں زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اس طرح کے افراد پر عام فقہاء کے نزدیک نکاح واجب ہے کیونکہ حرام سے اپنے آپ کو بچانا اور پاک دامن رہنا ضروری ہے اور پاک دامن رہنے کا ذریعہ نکاح ہے۔ دوسری قسم کے وہ لوگ ہیں جن کے لیے نکاح مستحب ہے۔ جن میں شہوۃ تو ہو لیکن زنا میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہو۔ ان کے لیے نفل عبادت کے مقابلہ میں نکاح کرنا بہتر ہے' یہ اصحاب الرائے اور صحابہ کرام کا ظاہر قول ہے۔...... فرماتے ہیں تیسری قسم کے لوگ وہ ہیں جن میں شہوت باقی نہیں رہی ہے مثلاً نامرد یا شہوت تھی لیکن بڑھاپے یا بیماری کی وجہ سے ختم ہو گئی ہے تو یہاں دو نقطہ ہائے نظر ہیں۔ پہلا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان کے حق میں نکاح کرنا بہتر ہے۔ دلیل وہی عمومی دلائل ہیں جو ہم نے ذکر کیے ہیں۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ مجرد رہنا افضل ہے۔ کیونکہ ایسا شخص نکاح کے مقاصد حاصل نہیں کر سکتا اور عورت کے لیے رکاوٹ بن جاتا کہ وہ کہیں اور شادی کرے اور خود اسے روک کر نقصان دیتا ہے۔ اور ممکن ہے اس کے حقوق اور واجبات بھی ادا نہ کر سکے اور یہ علم و عبادت کو چھوڑ کر ایسا کام اختیار کرنا ہے جو اس کے لیے بلا فائدہ ہے۔ احادیث میں نکاح کا خطاب ان لوگوں سے ہے جن میں شہوت ہے کیونکہ اس مفہوم پر دلالت کرنے والے قرائن ہیں۔[1]

۶۔ جنازہ میں جلدی کرنا:

ابن حزمؒ کے نزدیک جنازہ جلدی لے جانا واجب ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

''اسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة قربتمو ها الى الخير و ان كانت غير ذلك كان شرا تضعونه عن رقابكم''[2] (جنازہ میں جلدی کرو اس لیے کہ اگر وہ نیک ہے تو تم اسے خیر کے قریب کرو گے اگر وہ نیک نہیں ہے تو ایک شر کو اپنے کندھوں سے اتارو گے) اسے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک یہاں امر استحباب کے لیے ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں۔ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ جنازہ میں جلدی چلنا مستحب ہے اور اس سلسلے میں نص بھی ہے۔[3]

---

[1] مغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۴۸ [2] المحلی (۵/ ۱۵۴۔۱۵۵)' صحیح بخاری کتاب الجنائز' صحیح مسلم کتاب الجنائز (۹۴۴)

[3] المغنی (۲/ ۴۷۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۷۔ شادی میں ولیمہ کا وجوب :

ابن حزمؒ کے نزدیک ولیمہ فرض ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالرحمٰن بن عوف کو شادی کے موقع پر حکم دیا تھا "اولم ولو بشاۃ"[۱] (ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری ہی کیوں نہ ہو) جمہور فقہاء کے نزدیک ولیمہ سنت ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں "اکثر اہل علم کے نزدیک ولیمہ واجب نہیں ہے۔ بعض شوافع کا قول ہے کہ یہ واجب ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالرحمٰن بن عوف کو ولیمہ کا حکم دیا تھا اور یہ بھی کہ اس کا قبول کرنا بھی واجب ہے اس لیے ولیمہ بھی واجب ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ خوشی کے موقع پر ایک کھانا ہے جو دیگر کھانوں کی طرح ہے۔

مذکورہ دلائل کی روشنی میں حدیث کو استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ اس میں اتفاق ہے کہ بکری سے ولیمہ واجب نہیں ہے۔ اور جو معنی ان حضرات نے بیان کیا ہے اس کی کوئی اصل نہیں ہے جس طرح سلام کہنا واجب نہیں ہے لیکن جواب دینا واجب ہے اسی طرح یہاں بھی ہے۔ وجوب کا یہ قول باطل ہے۔[۲]

۸۔ قرض میں حوالہ :

اس قسم کا ابن حزم کا ایک قول یہ بھی ہے جب مقروض اپنے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری کسی مالدار پر ڈال دے تو اس مالدار پر لازم ہے کہ وہ اسے قبول کرے اور اگر قبول نہیں کرے گا تو اس پر زبردستی کی جائے گی۔[۳] اس حدیث میں امر کے صیغہ سے استدلال کرتے ہیں "مطل الغنی ظلم و اذا اتبع احدکم علی ملئی فلیتبع' اخرجہ البخاری و مسلم"[۴] (مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور اگر تم میں سے کسی کو مالدار کے پیچھے لگا دیا جائے تو وہ اس کا پیچھا کرے' امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے)۔

جمہور حنابلہ' ابو ثور اور ابن جریر کا بھی وہی مسلک ہے جو ابن حزم کا ہے۔[۵] شوافع اور مالکیہ کے نزدیک یہاں امر استحباب کے لیے ہے ان کے نزدیک وجوب کو ترک کر کے استحباب کو اختیار کرنے کی ایک دلیل دیگر معاوضات پر قیاس ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ "لایحل مال امری مسلم الابطیب نفس منہ"[۶] (کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے) (لہٰذا حوالہ بھی طیب نفس (یعنی خوش دلی) سے ہوگا)۔

---

[۱] المحلی (۹/ ۴۵۰)' صحیح بخاری کتاب النکاح (۵۰۳۵) صحیح مسلم حدیث نمبر (۱۴۲۷) [۲] المغنی (۷/ ۲)
[۳] محلی (۸/ ۱۰۸) [۴] صحیح بخاری' کتاب الحوالات' باب اول' صحیح مسلم کتاب المساقاۃ حدیث نمبر (۱۵۶۴) [۵] نیل الاوطار (۵/ ۲۳۷) [۶] مغنی المحتاج' خطیب (۲/ ۱۹۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

احناف کے نزدیک امر یہاں اباحت کے لیے ہے۔ شارح ہدایہ کہتے ہیں ”بظاہر درست بات یہ ہے کہ یہ امر اباحت کے لیے ہے اور قرض کو دوسرے کی طرف منتقل کرنے اور اس سے مطالبہ کرنے کے شرعی جواز کی دلیل ہے“[1] (مگر دوسرے کی منظوری سے)۔

۹۔ حیض سے پاک ہونے کے بعد بیوی سے جماع :

ابن حزمؒ اپنے اصول کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ حیض کے بعد بیوی سے جماع فرض ہے اور کم از کم ہر طہر میں ایک مرتبہ جماع فرض ہے بشرطیکہ اس کی استطاعت ہو۔ باوجود استطاعت کے نہ کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ہے[2] ”فاذا تطهرن فأتو هن من حيث امر كم الله“۔[3] (جس طریقہ سے خدا نے ارشاد فرمایا ہے ان کے پاس جاؤ)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک یہاں امر اباحت کے لیے ہے کیونکہ ممانعت کے بعد طلب (طلب بعد الحظر کا قاعدہ) ہے۔ ابو جعفر طبریؒ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں : اگر کوئی پوچھے کہ ”فاتو هن“ کا مطلب کیا ہے ؟ تو کہا جائے گا کہ پہلے جس چیز (یعنی جماع) کی ممانعت تھی اس کی اب اجازت دی گئی ہے۔ حیض کی حالت میں جو قید تھی وہ ختم کر دی گئی اور یہ اس حکم کی طرح ہے ”و اذا حللتم فاصطا دوا“[4] (جب تم احرام اتار دو تو شکار کرو) اور یہ آیت بھی اسی ذیل میں آتی ہے ”فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض“ (اور جب نماز ہو چکے تو اپنی اپنی راہ لو) اور اس قسم کی دیگر آیات بھی ہیں۔[5]

۱۰۔ نفل قربانی کا گوشت کھانا :

ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ جب نفل قربانی اپنے مقام پر پہنچ جائے تو اس کا گوشت کھانا فرض ہے۔ استدلال اس آیت میں امر کے صیغہ سے ہے ”والبدن جعلناهالكم من شعائر الله لكم . فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها و اطعموا القانع و المعتر“[6] (اور قربانی کے اونٹوں کو بھی ہم نے تمہارے لیے شعائر خدا مقرر کیا ہے‘ ان میں تمہارے لیے فائدے ہیں‘ (تو قربانی کے وقت) قطار باندھ کر ان پر خدا کا نام لو‘ جب پہلو کے بل گر پڑیں تو ان میں سے کھاؤ اور قناعت سے بیٹھ رہنے والوں اور سوال کرنے والوں کو بھی کھلاؤ)۔

ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری فرض ہے۔[7]

---

[1] فتح القدیر (۵/۴۴۴) [2] البقرہ : ۲۲۲ [3] محلی (۱۰/۴۰)
[4] المائدۃ : ۲ [5] تفسیر طبری : ۴/۳۸۵ [6] الحج : ۳۶ [7] المحلی (۷/۱۷۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جمہور فقہاء کے نزدیک قربانی کا گوشت کھانا سنت ہے' امام نوویؒ فرماتے ہیں: "علماء کا اتفاق ہے کہ نفلی قربانی کا گوشت کھانا سنت ہے"۔[1]

سنیت پر قرینہ یہ ہے کہ دور جاہلیت میں عربوں کے ہاں جو رسم تھی آیت قرآنی اس کے ابطال کے لیے آئی ہے کیونکہ عرب قربانی کے گوشت سے کھانا جائز نہیں سمجھتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے اسے کھانے کی اجازت دی اور اسے مستحب قرار دیا کیونکہ اس سے ان کے دور جاہلیت کے طریقہ کی مخالفت ہوتی ہے۔[2]

۱۱۔ طلاق کے بعد رجوع کی صورت میں گواہ قائم کرنے کا وجوب:

ابو محمد بن حزم کی رائے یہ ہے کہ طلاق رجعی میں رجوع صرف جماع یا رجوع کے الفاظ سے نہیں ہو جاتا بلکہ رجوع پر گواہ قائم کرنا بھی واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف و اشهدوا ذوى عدل منكم"[3] (پھر جب وہ اپنی معیاد (انقضائے مدت) کے قریب پہنچ جائیں تو یا انہیں اچھی طرح زوجیت میں رہنے دو یا اچھی طرح علیحدہ کر دو)

اگر بغیر گواہوں کے رجوع کیا تو وہ رجوع تصور نہیں کیا جائے گا۔[4] امام شافعی کا قول قدیم[5] اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے۔ احناف' مالکیہ' امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ رجوع پر گواہ قائم کرنا مستحب ہے کیونکہ یہ سابقہ نکاح کو دوام بخشنے کے حکم میں ہے اور اس میں جب قبول کی ضرورت نہیں ہے تو گواہ قائم کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے جس طرح کہ خاوند کے دیگر حقوق کا معاملہ ہے۔ دوسرا یہ کہ جہاں ولی کی شرط نہیں ہے وہاں گواہ قائم کرنے کی شرط بھی نہیں ہے جس طرح بیوع ہیں۔[6]

۱۲۔ خرید و فروخت کے وقت گواہ قائم کرنا

ابن حزمؒ کا مذہب یہ ہے کہ خرید و فروخت کرنے والے کم ہوں یا زیادہ بہر صورت ان پر لازم ہے کہ اپنے لین دین پر دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں جو عادل ہوں۔ گواہ بنائیں۔ اگر عادل گواہ نہ مل سکیں تو گواہ قائم کرنے کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اگر قدرت کے باوجود گواہ نہیں بنائے تو بیع مکمل ہو جائے گی لیکن دونوں فریق اللہ کے نافرمان شمار ہوں گے' دلیل اس آیت میں صیغہ امر ہے "و اشهدوا اذا تبايعتم"[7]

۱۔ نیل الاوطار (۵/۱۰۶) ۲۔ تفسیر القرطبی (۱۲/۴۶) مذکرات السایس (۳/۷۰)
۳۔ الطلاق: ۲ ۴۔ المحلی (۱۰/۲۵۱) ۵۔ مغنی المحتاج (۳/۳۳۶)
۶۔ مغنی لابن قدامہ ۷/۲۸۳ ۷۔ المحلی ۸/۳۴۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(جب خرید و فروخت کیا کرو تو گواہ کیا کرو)۔ ابو جعفر طبریؒ[1] داؤد ظاہریؒ، ضحاکؒ، سعید ابن المسیبؒ، عطاءؒ اور صحابہ کرام میں سے ابو موسیٰ اشعریؓ اور ابن عمرؓ کا مذہب بھی یہی ہے۔ ابراہیم نخعیؒ کہا کرتے تھے میں خرید و فروخت میں گواہ قائم کروں گا اگرچہ وہ سبزی کا گھٹا ہو۔

جمہور فقہاء کے نزدیک گواہ قائم کرنا مستحب ہے۔ آیت میں امر استحباب اور ارشاد (رہنمائی) کے لیے ہے۔ وجوب کے معنی کو ترک کرنے کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں نبی اکرم ﷺ کی بیع اور رھن کا ذکر بغیر گواہوں کے ہے اسی طرح اصحاب رسول اور سلف صالحین کا تعامل بھی یہی رہا ہے کہ وہ گواہوں کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ دوسرا یہ کہ معمولی معمولی چیزوں میں گواہ قائم کرنے کی شرط عائد کرنے سے اللہ کے بندے تنگی اور مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے۔[2]

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ گواہ قائم کرنے کا حکم اس آیت سے منسوخ ہو گیا ہے "فان امن بعضکم بعضا فلیؤد الذی اؤ تمن امانته"[3] (اگر کوئی کسی کو امین سمجھے (یعنی رھن کے بغیر قرض دے دے) تو امانت دار کو چاہیے کہ صاحب امانت کو امانت ادا کر دے)۔ ابو جعفر طبری اسے بے معنی قول قرار دے کر اس کی تردید میں فرماتے ہیں کہ یہ پہلے حکم سے مختلف ہے کیونکہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کاتب نہ مل سکے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وان کنتم علی سفرٍ و لم تجدوا کاتبا فرھان مقبوضه فان امن بعضکم بعضا۔ (ای فلم یطالبه برھن) فلیود الذی اؤتمن امانته" (اگر تم سفر پر ہو اور دستاویز لکھنے والا نہ مل سکے تو کوئی چیز رھن یا قبضہ رکھ کر قرضہ لے لو اور اگر کوئی کسی کو امین سمجھے یعنی رھن کا مطالبہ نہ کرے تو امانت دار صاحب امانت کو امانت ادا کر دے) فرماتے ہیں کہ اگر یہ آیت پہلے حکم کے لیے ناسخ بن سکتی تو پھر یہ آیت "وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط"[4] (اور اگر بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی بیت الخلاء سے ہو کر آیا ہو) اس آیت کے لیے بھی ناسخ ہوتی "یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ"[5] (اے مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کرو) اور پھر یہ بھی جائز ہوتا کہ کفارہ ظہار کی یہ آیت "فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین"[6] (جس کو غلام نہ ملے وہ دو ماہ کے متواتر روزے رکھے) اس آیت کے لیے ناسخ ہو گی "فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا"[7] (ہم بستر ہونے سے قبل ایک غلام آزاد کرنا

۱۔ تفسیر الطبری (۶/۸۴) ۲۔ تفسیر القرطبی (۳/۴۰۳) ۳۔ البقرۃ: ۲۸۳
۴۔ المائدۃ: ۶ ۵۔ المجادلۃ: ۴ ۶۔ المجادلۃ: ۳
۷۔ تفسیر الطبری (۶/۵۳......)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ضروری ہے) جن کثیر مسائل میں اہل ظواہر کا جمہور فقہاء سے اختلاف ہے ان میں سے یہ چند مسائل ہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے اور کسی نص یا اجماع کے بغیر وجوب کا معنی ترک نہیں کیا جاسکتا۔

تھوڑا سا غور و فکر کیا جائے تو اندازہ ہو جائے گا کہ اس مسلک (یعنی ظاہریہ کے مسلک) میں تنگی اور شدت زیادہ ہے جو کہ دین حنیف کے آسان ہونے سے مناسبت نہیں رکھتی۔ "ماجعل علیکم فی الدین من حرج "[1] (اور تم پر دین کی کسی بات میں تنگی نہیں کی) "ان ھذا الدین یسر "[2] (یہ دین آسان ہے)۔

لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ وہ کسی حد تک درست بھی ہیں، خصوصاجب ہم بعض علماء کے اس موقف کو دیکھتے ہیں کہ امر سے مراد صرف اباحت ہے اور اگر اباحت کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لیا جائے گا تو ضروری ہے کہ کوئی دلیل ہو اور یہ رائے ایسی ہے کہ اس سے بے شمار احکام شرعیہ معطل ہو جاتے ہیں۔

جمہور کا مسلک مبنی بر اعتدال ہے۔ اصل امر میں بس وجوب ہے البتہ کسی اور معنی پر کوئی قرینہ ہو تو پھر وہ مراد لیا جائے گا، اس سے کوئی شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت سے خارج نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے احکام اور قانون کو معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے۔

---

[1] الحج: ۸۷   [2] صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب نمبر ۲۹ "الدین یسر"

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ز) جمہور کے نزدیک قرینہ میں اختلاف کی وجہ سے حکم کا اختلاف

جمہور فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے لیکن جب نصوص میں دیگر قرائن بھی ہوں تو پھر ان سے حکم معلوم کرنے میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے' بعض فقہاء اس قرینہ کی وجہ سے وجوب کا معنی نہیں لیتے اور بعض لیتے ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ سے جمہور فقہاء کے درمیان بہت سے فقہی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ جن مقامات میں قرینہ صارفہ (جس سے حکم کا مفہوم بدل جاتا ہے) میں اختلاف ہے ان میں سے چند یہ ہیں :

۱۔ طلاق کے بعد متعہ (یعنی مناسب خرچ یا سامان)

قرآن مجید میں ان مطلقہ عورتوں کے بارے میں جنہیں جماع سے قبل طلاق ہو جائے اور ان کے لیے کوئی مہر مقرر نہ کیا گیا ہو' حکم ہے کہ انہیں مال میں سے کچھ دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :"لا جناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن او تفرضوا لھن فریضہ و متعوھن علی الموسع قدرہ و علی المقتر قدرہ متاعا بالمعروف حقا علی المحسنین"[۱] (اور اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو تو تم پر کچھ گناہ نہیں ہے ہاں ان کے دستور کے مطابق کچھ خرچ ضرور دے دو یعنی مقدر والا انہیں حیثیت کے مطابق دے اور تنگ دست اپنی حیثیت کے مطابق' نیک لوگوں پر ایک طرح کا حق ہے) شوافع' احناف اور حنابلہ کے نزدیک یہ متعہ (کچھ خرچ) واجب ہے کیونکہ امر کا تقاضا ہے۔ صحابہ کرام میں سے ابن عمرؓ اور تابعین میں سے سعید ابن مسیّب' عطاء اور مجاہد کی رائے بھی یہی ہے۔[۲]

امام مالکؒ کے نزدیک کچھ خرچ دینا مستحب ہے۔ وہ "حقا علی المحسنین" کو استحباب کے لیے قرینہ قرار دے رہے ہیں کیونکہ جو چیز احسان اور حسن سلوک کے مرتبہ میں ہوتی ہے وہ مستحب ہوتی ہے واجب نہیں ہوتی' ہمارے نزدیک راجح وہی ہے جو اکثریت کی رائے ہے کہ کچھ خرچ دینا واجب ہے کیونکہ وجوب کی صورت میں امر کو حقیقی معنی پر محمول کرنا پڑتا ہے۔ "علی المحسنین" کا لفظ عام ہے' نفل اور واجب میں سے کسی کی بھی ادائیگی کرنے والا محسن ہے اس کی تائید "حقا" کے لفظ سے بھی ہوتی ہے کیونکہ حق کو ابتداءً وجوب کے معنی کی طرف لوٹایا جاتا ہے[۳]۔ علامہ قرطبیؒ جو مالکی المسلک ہیں یہاں جمہور کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔[۴]

۱۔ البقرۃ : ۲۳۶ ۔ ۲۔ الطبری (۵/۱۲۶......)

۳۔ فتح القدیر (۲/۴۴۱) ۔ ۴۔ اس آیت کی تفسیر ملاحظہ فرمائیے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ مکاتب سے کوئی قسط معاف کر دینا :

مکاتب سے مراد وہ غلام ہے جو مالک سے آزادی کے بدلہ کچھ مال دینے کا معاہدہ کرتا ہے' یہ غلام رقم یا مال مختلف اوقات میں ادا کرتا ہے' اور کسی ایک مرتبہ جو رقم ادا کرتا ہے اسے قسط کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مکاتب غلاموں کے ساتھ مدد کا حکم دیا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو آزاد کرنے کے قابل ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والذین یبتغون الکتاب مماملکت ایمانکم فکاتبو هم ان علمتم فیهم خیرا و اتو هم من مال الله الذی آتاکم"[۱] (اور جو غلام تم سے مکاتبت چاہیں' اگر تم ان میں نیکی پاؤ تو ان سے مکاتبت کر لو اور خدا نے جو مال تمہیں بخشا ہے اس میں سے انہیں بھی دو)۔

"وآتو هم من مال الله الذی آتاکم" میں امر کا جو تقاضا ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک یہاں مخاطب مالک ہے اور امر وجوب کے لیے ہے۔ مالک پر واجب ہے کہ اپنے مال میں سے مکاتب کو بھی کچھ دے اور آزادی میں اس کے ساتھ اعانت کرے' حنابلہ کے نزدیک اس کی مقدار ایک چوتھائی ہے۔[۲] حضرت علیؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ ابن عباسؓ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں "ضعوا عنهم من مکاتبتهم شیئا" (ان کی طے شدہ رقم سے کچھ معاف کر دو)۔

احناف اور مالکیہ کے نزدیک امر وجوب کے لیے نہیں ہے کیونکہ یہ تو عقد معاوضہ ہے دیگر عقود معاوضہ کی طرح کچھ دینا واجب نہیں ہے۔ یہاں ایسا قرینہ موجود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں وجوب مراد نہیں ہے' وہ یہ ہے کہ اس میں اصل مکاتبت ہے جو کہ واجب نہیں تو فرع یعنی کچھ مال معاف کر دینا یا غلام کو کچھ دینا بھی واجب نہیں ہو گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت میں "ایتاء" یعنی "دینے" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے' دینا معاف کرنے سے مختلف چیز ہے "آتو هم" سے مقصود یہ ہے کہ مالک ان مکاتب غلاموں کو اپنی زکوۃ میں سے بھی ان کا حصہ دیں کیونکہ یہ بھی مستحقین کی ایک قسم ہیں' اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کے کلام کے یہ الفاظ ہیں "من مال الله" اس لفظ کا اطلاق صدقات' زکوۃ اور اس مال پر ہوتا ہے جو قربت (یعنی اجر و ثواب) کا ذریعہ ہے۔

حسنؒ' نخعیؒ اور بریدہؒ فرماتے ہیں "آتو هم" (دو انہیں) کا خطاب تمام لوگوں سے ہے کہ وہ ان مکاتب غلاموں پر صدقہ کریں اور آزادی کے حصول میں ان کے ساتھ مدد کریں۔ زید بن اسلم فرماتے ہیں کہ یہاں خطاب مسلمان حکمرانوں کو ہے کہ وہ مکاتبین کو صدقہ کے مال میں سے ان کا حصہ دیں۔[۳]

۱۔ النور : ۳۳ ۲۔ مغنی المحتاج شرح الخطیب (۴/ ۵۲۱)' مغنی لابن قدامہ (۱۰/ ۴۷۹)

۳۔ القرطبی (۱۲ : ۲۵۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ کنواری بالغ عورت سے نکاح کے سلسلہ میں اجازت لینا :

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی متعدد احادیث مروی ہیں کہ کنواری عورت سے اس کے نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے گی' جن میں سے بعض یہ ہیں۔

ابن عباسؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الثیب احق بنفسها من ولیها' والبکر تستاذن فی نفسها و اذنها صماتها"[۱] (غیر کنواری ولی کے مقابلہ میں اپنے نکاح کا خود زیادہ حق رکھتی ہے' کنواری سے اجازت طلب کی جائے گی اور اس کا خاموش رہنا ہی اجازت ہے)۔

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :"لا تنکح الایم حتی تستامر ولا البکر حتی تستاذن' قالوا یا رسول اللہ و کیف اذ نها؟ قال: ان تسکت"۔[۲] (ابو ہریرہؓ سے روایت ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غیر کنواری سے مشورہ کے بغیر نکاح نہ کیا جائے اور کنواری کا نکاح اس کی اجازت سے کیا جائے' صحابہ نے پوچھا کہ اس کی اجازت کیسے ہو گی' آپ نے فرمایا اس کا خاموش رہنا بھی اجازت ہے)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا! اے اللہ کے رسول! عورتوں سے ان کی شرمگاہوں کے بارے میں بھی مشورہ کیا جائے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں' میں نے کہا کہ کنواری عورت سے مشورہ کیا جائے تو وہ شرم محسوس کرتی ہے اور خاموش رہتی ہے' تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کی خاموشی اجازت ہے۔"[۳] احناف کے نزدیک یہاں امر وجوب کے لیے ہے اس لیے بالغ کنواری لڑکی کے والد پر واجب ہے کہ اس سے نکاح کی اجازت حاصل کرلے' اور اگر بغیر اجازت اس کا نکاح کرے گا تو پھر یہ نکاح لڑکی کی اجازت پر موقوف ہو گا' البتہ نابالغ کنواری کے ارادے کا اعتبار نہیں ہے اس لیے اس سے بالاجماع اجازت طلب کرنا ضروری نہیں ہے۔

اوزاعیؒ اور ثوریؒ کے نزدیک بھی اجازت لینا واجب ہے امام ترمذیؒ نے اسے اکثر اہل علم کا قول قرار دیا ہے اور اس کی تائید ابن عباسؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ ایک کنواری لڑکی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر کیا ہے' تو نبی

۱۔ صحیح مسلم کتاب النکاح' حدیث نمبر (۱۴۲۱)' مسند احمد اور سنن کی کتابوں میں بھی ہے۔

۲۔ صحیح بخاری' حدیث نمبر (۲۱۲۲)' صحیح مسلم (۱۴۱۹)

۳۔ صحیح بخاری کتاب الاکراہ' تیسرا باب' صحیح مسلم (۱۴۲۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکی کو اختیار دیا۔[1]

امام مالکؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ اور اسحاقؒ کے نزدیک یہاں امر استحباب اور ارشاد (رہنمائی) کے لیے ہے اور والد کو اختیار ہے کہ لڑکی کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرے۔ ان فقہاء کے نزدیک وجوب کو ترک کرنے کی دلیل ابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کرتے وقت کنواری اور غیر کنواری میں فرق کیا ہے۔ غیر کنواری کو اپنی ذات کے بارے میں فیصلہ کرنے کا زیادہ حقدار ٹھہرایا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ کنواری اس کی زیادہ حق دار نہیں ہے بلکہ اس کا باپ اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا زیادہ حقدار ہے۔[2]

www.KitaboSunnat.com

یہ مسئلہ عنقریب "الباب الطبیقی" میں آجائے گا۔

---

[1] مسند احمد، سنن ابو داؤد، سنن ابن ماجہ، حدیث نمبر (۱۸۷۵)

[2] مغنی لابن قدامہ ۶/۴۸۸

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ آیا امر مطلق وحدت یا تکرار کا تقاضا کرتا ہے؟

جب شارع کسی کام کا حکم دے اور کوئی ایسی قرینہ بھی موجود نہ ہو جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں تکرار مراد ہے تو آیا امر کا یہ صیغہ تکرار پر دلالت کرے گا یا نہیں؟

علماء اصول کا اتفاق ہے کہ امر کا صیغہ کسی کام کے ایک مرتبہ کرنے پر تو لازماً دلالت کرتا ہے' اور یہ ایک بدیہی سی بات ہے کیونکہ اقل (کم سے کم) افراد کے بغیر ماہیت کا وجود ہی باقی نہیں رہتا' اس حیثیت سے یہ بدیہی نہیں ہے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے۔ امر کا صیغہ ایک سے زائد مرتبہ کسی کام کے کرنے پر دلالت کرتا ہے یا نہیں؟ اس میں پانچ مذاہب ہیں:

پہلا مذہب:

یہ کہ امر ایسے تکرار کا تقاضا کرتا ہے جو تمام عمر پر محیط ہو یعنی اس حکم کی تعمیل پوری عمر ضروری ہے۔ الا یہ کہ ایسی کوئی دلیل آجائے جو اس میں مانع ہو۔ یہ قول شوافع میں سے ابو اسحٰق اسفرائینی کا ہے' ابو حاتم قزوینی اور عبدالقاہر بغدادی اور بعض دیگر علماء بھی اس کو ترجیح دیتے ہیں۔[۱]

ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ اگر امر تکرار کے لیے نہ ہوتا تو استثناء درست نہ ہوتا کیونکہ وحدت سے استثناء ناممکن ہے' حالانکہ امر میں استثناء درست ہے' مثلاً آپ کہہ سکتے ہیں "صم الایوم الخمیس" (جمعرات کے علاوہ روزہ رکھو)۔ اور اگر امر کا صیغہ وحدت پر دلالت کرتا (تکرار کا مفہوم نہ ہوتا) تو کسی شخص کو دوسرے افراد کو اس طرح حکم دینا "صل مرة واحدة" (ایک مرتبہ نماز پڑھو) غیر مفید ہوتا اور "صل مراراً" (باربار نماز پڑھو) سے تناقض ہوتا۔

دوسرا مذہب:

امر تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا لیکن احتمال رکھتا ہے۔ اس قول کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف ہے' الاحکام میں علامہ آمدیؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔[۲]

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے "صل اوصم" تو اس میں فعل صلوٰۃ اور صوم کی ادائیگی کا حکم ہے "الصلوٰۃ اور الصوم" مصدر ہیں' اور مصدر میں استغراق اور عدد دونوں کا احتمال ہوتا ہے' اس لیے ان سے مصدر کی تفسیر بھی صحیح ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق ثلاثاً" (تجھے تین

۱۔ شرح جمع الجوامع (۱/۲۹۵) ۲۔ الاحکام' آمدی (۲/۱۵) کشف الاسرار لعبدالعزیز البخاری (۱: ۱۲۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

طلاقیں) تو تین طلاق واقع ہو جائیں گی' کیونکہ یہ مصدر کی وضاحت ہے اور مصدر "الطلاق" ہے۔ اگر صرف اتنا کہے "انت طالق" تو صرف ایک طلاق ہو گی باوجودیکہ لفظ میں تین کا بھی احتمال ہے۔ اگر کہا "صل" تو یہاں مصدر یعنی "الصلوۃ" کو وقوع میں لانے کا حکم دیا اور مصدر میں عدد کا بھی احتمال ہے اگر اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ بھی شامل ہو جائے جس سے معلوم ہو کہ یہاں عدد مراد ہے تو پھر عدد پر محمول کیا جائے گا ورنہ وحدت مراد لینا کافی ہو گا۔

یہ حدیث بھی دلیل ہے۔ ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: "ہمیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا! اے لوگو اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا ہے' سوحج کرو تو ایک آدمی نے کہا' اے اللہ کے رسول ہر سال فرض ہے' نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور اس نے اپنی بات تین مرتبہ کہی' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر میں ہاں کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور تمہاری طاقت سے باہر ہوتا"۔[1]

استدلال اس طرح ہے کہ اگر سائل امر سے تکرار نہ سمجھتا تو اس کا سوال کرنا ہی بے معنی ہوتا اور سوال کرنے میں قابل ملامت ہوتا۔

تیسرا مذہب:

امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے الا یہ کہ کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا جائے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "و ان کنتم جنبا فاطھروا"[2] (اور اگر نہانے کی حاجت ہو تو نہا کر پاک ہو جایا کرو) یا کسی صفت سے متصف کر دیا جائے مثلاً "الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائة جلدة"[3] (بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والے مرد دونوں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) یہ قول بعض مشائخ احناف کا ہے اور بعض شوافع کی رائے بھی یہی ہے۔ ان مشائخ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ "حضرت عمرؓ بن خطاب نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے موقع پر دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک وضوء سے کئی نمازیں پڑھیں' تو پوچھا اے اللہ کے رسول! آپ نے قصداً ایسا کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں!" اگر حضرت عمرؓ "اذا قمتم الی الصلوۃ" سے تکرار سمجھتے تو ان کا یہ سوال بے معنی ہو جاتا۔

۱۔ صحیح مسلم' کتاب الحج' حدیث نمبر (۱۳۳۷) احمدؒ اور نسائیؒ نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے۔

۲۔ المائدۃ: ۶

۳۔ النور: ۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

چوتھا مذہب :

امر نہ تو تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہے خواہ امر مطلق ہو یا کسی شرط سے مشروط ہو یا کسی وصف سے متصف ہو۔ یہ تمام حنفی مشائخ اور محققین شوافع کا مسلک ہے' اس کو ابوالحسین اور اکثر اصولیین نے ترجیح دی ہے' امام مالک اور امام شافعیؒ سے بھی یہ قول منقول ہے اور جمہور فقہاء نے بھی اسے ہی ترجیح دی ہے۔ ان حضرات کے دلائل یہ ہیں کہ اگر کوئی کہے "صام زید" (زید نے روزہ رکھا) تو بغیر کسی دوام کے ایک مرتبہ روزہ رکھنے پر یہ صادق آتا ہے اور کوئی اپنے وکیل سے کہے "طلق زوجتی" تو وکیل کو ایک سے زائد طلاقوں کا اختیار نہیں ہوگا۔

پانچواں مذہب :

توقف کیا جائے گا' اس کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امر ان دونوں میں مشترک ہے اور بغیر قرینہ کے کسی ایک معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دو معانی میں سے کسی ایک کے لیے امر کو وضع کیا گیا ہے لیکن ہم نہیں جانتے کہ کس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس لیے تفسیر کی ضرورت ہے۔

یہ مسلک واقفیہ (توقف اختیار کرنے والے گروہ) اور امام الحرمین کا ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مطلقاً امر وحدت یا تکرار میں سے کسی ایک معنی میں ظاہر نہیں ہے اس لیے حکم دینے والے سے پوچھنا بہتر ہے کہ "اضرب" سے اس کی مراد ایک مرتبہ مارنا ہے یا کئی مرتبہ۔ اگر امر کسی ایک معنی میں ظاہر ہوتا تو یہاں پوچھنا مستحسن نہ ہوتا۔[۱] اختلاف کا منشا یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں شارع نے کبھی امر کو وحدت کے لیے استعمال کیا مثلاً حج اور عمرہ کا حکم اور کبھی تکرار کے لیے استعمال کیا ہے مثلاً نماز' روزہ اور زکوٰۃ کا حکم۔

۱۔ الاحکام (۲/ ۱۵)' المستصفی (۲/ ۳) کشف الاسرار للبخاری (۱/ ۱۲۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ :

یہ اصولی قاعدہ۔اگرچہ مشہور اور مرکزی قواعد میں سے ہے۔لیکن اس کا فروعی مسائل میں اثر بہت کم ہے اس کی دو وجوہات ہیں :

۱۔ جمہور فقہاء کے نزدیک امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہے۔جمہور کے اس اتفاق کی وجہ سے اختلاف کا دائرہ بہت تنگ ہو گیا ہے۔

۲۔ جہاں بھی کوئی امر کا صیغہ ہوتا ہے عموماً اس کے ساتھ ایسا کوئی قرینہ بھی مل جاتا ہے جو وحدت یا تکرار پر دلالت کرتا ہے۔لیکن پھر بھی بعض ایسے فروعی مسائل کا ذکر ضروری ہے جو اس قاعدہ میں اختلاف کے نتیجہ میں پیدا ہوئے ہیں۔ان میں سے چند مسائل یہ ہیں :

۱۔ ایک تیمّم سے متعدد فرض نمازوں کی ادائیگی :

امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم سے صرف ایک فرض نماز ادا کی جا سکتی ہے البتہ نوافل جتنے چاہے پڑھ سکتا ہے۔ابن جریر طبری کا مسلک بھی یہی ہے۔احناف کے نزدیک ایک تیمّم سے جتنی فرض نمازیں اور نوافل پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے اور تیمّم بھی انہیں چیزوں سے ٹوٹتا ہے جن سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔اس کے علاوہ پانی مل جانے کی صورت میں بھی تیمّم ختم ہو جاتا ہے' ابن حزمؒ اور حسن بصریؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔حنابلہ کے نزدیک تیمّم کے ساتھ اس وقت کی فرض نماز' فوت شدہ نمازیں اور نوافل دوسری نماز کا وقت داخل ہونے تک پڑھ سکتا ہے البتہ ایک تیمّم سے دو اوقات میں دو فرض نمازیں نہیں پڑھ سکتا۔[۱]

مالکیہ کا مذہب بھی وہی ہے جو شوافع کا ہے۔

ان تمام فقہاء کی دلیل یہ آیت ہے : ”یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فا غسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق و امسحوا برؤوسکم و ارجلکم الی الکعبین و ان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوھکم و ایدیکم منه“[۲]

(اے مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں (دھو لیا کرو) اور اگر نہانے کی حاجت ہو تو (نہا کر) پاک ہو جایا کرو اور اگر بیمار ہو یا سفر

۱۔ المغنی' ابن قدامۃ (۱/ ۲۶۲) ۲۔ المائدۃ : ۶

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں یا کوئی بیت الخلاء سے ہو کر آیا ہو یا عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو اور تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی لو اور اس سے منہ اور ہاتھوں کا مسح کر لو)۔

جن فقہاء کے نزدیک امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا وہ ہر فرض نماز کے لیے تیمّم کو واجب نہیں ٹھراتے جس طرح کہ ہر فرض نماز کے لیے وضو فرض نہیں ہے۔ اور جو اس کے قائل ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بالخصوص جبکہ وہ کسی شرط کے ساتھ معلق بھی ہو' وہ ہر نماز کے لیے تیمّم اور وضو کو واجب قرار دیتے ہیں۔ البتہ ان کا کہنا یہ ہے کہ وضو میں تکرار کا حکم منسوخ ہو گیا اور تیمّم میں تکرار باقی ہے یا یہ کہ سنت سے ثابت ہے کہ بے وضو ہونے تک وضو کرنا ضروری نہیں اس لیے وضو میں تکرار واجب نہیں ہے۔

ابو جعفر طبریؒ دونوں اقوال کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ان دونوں اقوال میں سے ہمارے نزدیک درست یہ ہے کہ تیمّم کرنے والا ہر نماز کے لیے تیمّم کرے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ فرض نماز کی ادائیگی کے لیے اور پاکیزگی کے حصول کے لیے پانی تلاش کرے' کیونکہ اللہ تعالی نے ہر نماز کے لیے کھڑا ہونے والے کے لیے حکم دیا ہے کہ وہ پانی سے طہارت حاصل کرے' اگر پانی نہ مل سکے تو تیمّم کرے۔ پھر وہ شخص جس کا پہلے سے وضو ہو اور نماز کے لیے کھڑا ہوا سے سنت رسول نے اس حکم سے خارج کر دیا ہے اور اس سے وضو کی فرضیت ساقط ہو گئی ہے۔ الا یہ کہ وہ بے وضو ہو جائے لیکن اگر پہلے سے تیمّم ہو اور نماز کے لیے کھڑا ہونا چاہے تو اس کے لیے تیمّم کرنا فرض ہے بشرطیکہ تلاش کے باوجود پانی نہ ملے' قرآن کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے۔[1]

۲۔ اگر کوئی شخص بیوی سے صرف "طلق" (طلاق دو) کہے تو کتنی طلاق دینے کا اختیار ہوگا؟

اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے "طلقي نفسك" (اپنے آپ کو طلاق دے دو) یا اجنبی سے کہے "طلق عني فلانة" (فلاں کو میری طرف سے طلاق دے دو) اور کسی عدد کی نیت نہ کی ہو' تو جن فقہاء کے نزدیک امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے ان کے نزدیک یہ جائز ہے کہ بیوی یا وکیل ایک' دو یا تین طلاق دے دیں۔ اور جو تکرار کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں بیوی یا وکیل کو صرف ایک طلاق کا اختیار حاصل ہوگا۔

۱۔ ابن جریر الطبری (۸ / ۴۲۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ چور کا بایاں ہاتھ کاٹنا :

اس قاعدہ کی بنیاد پر احناف کہتے ہیں کہ جب چور دوسری مرتبہ چوری کرے تو چور کا بایاں ہاتھ کاٹنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس آیت "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما" ۱؎ (جو کوئی چوری کرے خواہ مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو) نہ تو تکرار کا تقاضا کرتی ہے اور نہ اس میں تکرار کا احتمال ہے اس لیے چور کا صرف دایاں ہاتھ ہی کاٹا جائے گا۔ ۲؎

۳۔ امر مطلق فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے یا اس کی تعمیل بعد میں بھی درست ہے؟ :

علماء اصول کا اختلاف ہے کہ امر مطلق ۳؎ فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے یا بعد میں بھی اس کے حکم کی تعمیل درست ہے!

مذاہب نقل کرنے سے قبل یہ بتادینا ضروری ہے کہ "فوری تعمیل اور تاخیر سے تعمیل" کا مفہوم کیا ہے۔

"امر فوری تعمیل کا فائدہ دیتا ہے" اس سے مقصود یہ ہے کہ مکلّف پر لازم ہے کہ جب حکم سنے اور اس کے کرنے کی استطاعت بھی رکھتا ہو تو بغیر کسی تاخیر کے اس حکم کی فوری تعمیل کرے' اگر فوری عمل نہیں کیا اور تاخیر کر دی تو گنہگار ہو گا اور اس کی گرفت ہو گی۔

"امر تراخی کا فائدہ دیتا ہے" اس کا مفہوم یہ ہے کہ مکلّف پر لازم نہیں ہے کہ حکم سنتے ہی فوراً اس کی تعمیل کرے' اسے اختیار ہے کہ حکم سننے کے بعد فوری تعمیل کرے یا بعد میں اس حکم کی بجا آوری کرے' باوجود یکہ اس وقت بھی وہ اس تعمیل پر قادر ہو۔ کسی فعل کے کرنے کے مطالبہ کا تعلق کسی متعین وقت سے نہیں ہے۔ "تراخی" کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ مکلّف پر لازم ہے کہ وہ اسے زمانہ مستقبل میں ہی کرے اور اسے فوری ادا کرنے کا حق نہ ہو۔ اور اگر اس کی فوری تعمیل کرے تو وہ گنہگار ہو جائے ہاں البتہ توقف کے قائل بعض غالی قسم کے لوگ کہتے ہیں ہم اس کی اس وقت تعمیل نہیں کریں گے بلکہ دلائل کے ظہور تک توقف کیا جائے گا کیونکہ اس میں تاخیر کا احتمال ہے۔ ۴؎

۱؎ المائدۃ : ۳۸ ۲؎ کشف الاسرار للبزدوی (۱/۱۳۱......)

۳؎ امر مطلق سے مراد وہ امر ہے جہاں ایسا کوئی قرینہ نہ ہو جس سے معلوم ہو سکے کہ اسے فوراً کرنا ہے یا بعد میں کرنا ہے۔ ۴؎ الاسنوی علی المنہاج (۲/۵۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"تراخی" کی تعبیر کو صحیح نہ سمجھنے کا یہ نتیجہ ہے کہ شیخ ابو اسحق فرماتے ہیں کہ یہ تعبیر: "کہ امر تراخی کا فائدہ دیتا ہے" غلط ہے۔ البرھان میں فرماتے ہیں کہ:

"افادۂ تراخی کا لفظ من گھڑت ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ مقصود یہ ہے کہ عمل دیر کے بعد کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی امر پر فوراً عمل کرے تو وہ عمل معتبر نہ ہوگا حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے"۔ (مطلب یہ ہے کہ یوں نہیں کہنا چاہیے کہ امر مفید تراخی ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تعمیل فوراً ہو یا اس میں دیر کرنا جائز ہے)۔ (مترجم)

امر مطلق کے فوری تعمیل کا تقاضا کرنے کے بارے میں علماء اصول کے مذاہب:

یہ بات کہ امر مطلق فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے............ اس بارے میں علماء اصول کے تین مذاہب ہیں:

۱۔ امر مطلق حکم کی فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے' اس کے قائل وہ تمام علماء اصول ہیں جن کے نزدیک امر مطلق تکرار کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ تکرار کا قول فوری تعمیل کے قول کا تقاضا کرتا ہے اور تکرار کے قول سے لازم آتا ہے کہ وہ حکم تمام اوقات کو شامل ہو اور اس میں مکلّف ہونے کے بعد پہلا وقت بھی آجاتا ہے۔

حنابلہ کا ظاہری مذہب[۱] یہی ہے اور اصل مذہب میں امام مالکؒ کا قول بھی یہی ہے۔ علامہ آمدیؒ نے "الاحکام" اور بیضاوی نے "المنہاج" میں اس قول کی نسبت احناف کی طرف کی ہے لیکن درست بات یہ ہے کہ یہ احناف میں سے امام کرخیؒ کا موقف ہے۔ جمہور احناف کا مذہب اس کے برعکس ہے۔[۲]

۲۔ امر صرف طلب فعل پر دلالت کرتا ہے اور کسی معین وقت پر دلالت نہیں کرتا' نہ تو حکم کی فوری تعمیل پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی تراخی پر دلالت کرتا ہے' اگرچہ بہتر یہ ہے کہ کسی حکم کی تعمیل جلد کی جائے کیونکہ عمومی دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ نیک کام میں جلدی کی جائے مثلاً اللہ تعالی کا ارشاد ہے "و سارعوا الی مغفرة من ربکم و جنة عرضها السموت والارض اعدت للمتقین"[۳] (اور اپنے پروردگار کی بخشش اور بہشت کی طرف لپکو جس کا عرض زمین و آسمان کے برابر ہے۔ ڈرنے والوں کے لیے تیار کی گئی ہے)۔

"فاستبقوا الخیرات"[۴] (تم نیکیوں میں سبقت حاصل کرو)۔

جمہور احناف اور شوافع[۵] کا مذہب یہی ہے' امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی طرف بھی یہی قول

۱۔ روضۃ الناظر (۱۰۵)   ۲۔ دیکھئے شرح المنار' ابن مالک (۲۲۲/۱)   ۳۔ آل عمران: ۱۳۲

۴۔ البقرۃ: ۱۴۸   ۵۔ شرح المنار لابن ملک (۲۲۲/۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

منسوب ہے۔ برھان میں ہے: "اس کی نسبت امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کی طرف ہے۔" محصول میں ہے: "کہ یہ درست مسلک ہے۔" علامہ آمدیؒ اور شوافع میں سے بیضاویؒ بھی اسی کو ترجیح دیتے ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک بھی راجح بات یہی ہے اور مالکیہ میں سے ابن حاجب نے بھی اسے ہی بہتر قرار دیا ہے۔

بظاہر ایسا لگتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے منسوب جو فروعی مسائل ہیں ان کو مدار بنا کر ان کی طرف اس قول کی نسبت کی گئی ہے۔ ابن برھان فرماتے ہیں: "اس سلسلہ میں امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہ سے کوئی چیز منصوص نہیں ہے ان کی طرف منسوب فروعی مسائل اس پر دلالت کرتے ہیں"۔[1]

یہ کہ امر مطلق فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے' اس قول کی نسبت بعض علماء نے امام شافعیؒ کی طرف بھی کی ہے' ان میں شیخ شہاب الدین محمود بن احمد زنجانی بھی ہیں جو اپنی کتاب "تخريج الفروع على الاصول" میں شوافع اور احناف کے درمیان زکواۃ نکالنے کے وجوب کے جزئیہ میں اختلاف نقل کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ زکوۃ فوری نکالنا ضروری ہے' تاخیر کی تو گنہگار ہو گا' اور احناف کہتے ہیں کہ تاخیر سے نکالنا بھی درست ہے تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہو گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ زکوۃ پر قدرت حاصل ہونے اور اس کے واجب ہونے کے بعد اگر مال تلف ہو جائے تو شوافع کے نزدیک ضمان (یعنی تاوان) لازم آئے گی اور احناف عدم ضمان کے قائل ہیں۔[2] صحیح بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا مذہب جمہور احناف کے مطابق ہے کہ امر مطلق طلب کا تقاضا کرتا ہے۔ اگر احناف اور شوافع کا ان دو یا اس جیسے دیگر مسائل میں اختلاف ہے تو وہ دوسرے نقطہ ہائے نظر کا اختلاف ہو سکتا ہے' اسے اس اصولی اختلاف کی طرف پھیر نا درست نہیں ہے۔

۳۔ توقف: یہ توقف کا قول اختیار کرنے والوں کی رائے ہے۔ امر کے فوری تعمیل میں تاخیر کے سبب گنہگار ہونے کے بارے میں ان علماء کے درمیان اختلاف ہے' بعض کے نزدیک تاخیر پر گنہگار ہو گا مثلاً امام الحرمین کا مسلک یہی ہے اور بعض کے نزدیک گنہگار نہیں ہو گا۔[3]

امر کی تعمیل میں جہاں تک پہل کا تعلق ہے تو پہلے گزر چکا ہے کہ اس مسلک کے بعض غالی حضرات فوری تعمیل میں بھی توقف کرتے ہیں کیونکہ اس میں تاخیر کا احتمال ہو سکتا ہے۔

۱۔ ارشاد الفحول (۹۹)

۲۔ تخریج الفروع علی الاصول (۴۰۔۴۱)　　۳۔ الاحکام للآمدی (۲/۲۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ :

بعض مسائل کا مدار اس قاعدہ پر ہے جن میں سے چند اہم مسائل ذکر کیے جاتے ہیں :

۱۔ زکوۃ کی فوری ادائیگی :

مذکورہ قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر ایک شخص صاحب نصاب ہو' سال گزر جائے اور وہ زکوۃ ادا کرنے پر قادر بھی ہو تو آیا اس پر واجب ہے کہ زکوۃ کی فوری ادائیگی کرے اور استطاعت کی صورت میں اس کے لیے تاخیر جائز نہیں ہوگی ؟

حنابلہ کہتے ہیں کہ زکوۃ کی فوری ادائیگی ہوگی اور اسکی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ امر کی فوری تعمیل ضروری ہے۔ "مغنی" میں ہے "زکوۃ کی فوری ادائیگی ضروری ہے' قدرت کے باوجود ادائیگی میں تاخیر جائز نہیں ہے بشرطیکہ کسی نقصان کا اندیشہ نہ ہو' پھر اس مسئلہ میں دلائل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے جیسا کہ یہ اصول اپنے مقام پر ذکر کیا گیا ہے' یہی وجہ ہے کہ تعمیل میں تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہوگا' [۱] امام مالکؒ کا اصل مذہب بھی یہی ہے۔ [۲]

اس سلسلہ میں احناف کے تین اقوال ہیں :

پہلا قول :

ادائیگی میں تاخیر کر سکتا ہے اور گناہ گار نہیں ہوگا' کیونکہ امر فوری تعمیل کا تقاضا نہیں کرتا۔ صاحب بدائع فرماتے ہیں۔ "ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ امر علی سبیل التراخی ہے اور ان کے نزدیک تراخی کا معنی یہ ہے کہ اس سے کسی چیز کا وجوب مطلقاً ثابت ہوتا ہے اور اس میں کسی وقت کا تعین نہیں ہوتا' جب بھی ادا کرے گا اسے ادا کرنے والا ہی شمار کیا جائے گا' اور اگر آخر عمر تک ادا نہیں کیا تو وجوب اس پر تنگ ہو جائے گا یعنی وہ وقت جو بچ گیا ہے اور جس میں ادائیگی ممکن ہے اور غالب گمان یہ ہے کہ اگر اس وقت بھی ادا نہ کیا تو وہ فوت ہو جائے گا تو اس وقت وجوب میں تنگی آجاتی ہے اور اگر اس وقت میں ادائیگی نہ کر سکا اور مر گیا تو گناہ گار ہوگا۔ [۳] یہ ابوبکر رازی کا قول ہے اور امام محمد سے بھی منقول ہے۔

۱۔ مغنی لابن قدامہ ۲ / ۶۸۴

۲۔ شرح مراقی السعود (۶۳)' حاشیۃ الدسوقی (۱ / ۵۰۳)

۳۔ بدائع الصنائع (۲ / ۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دوسرا قول:

زکوۃ کی فوری ادائیگی واجب ہے اور قدرت کے باوجود تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا' یہ کرخیؒ کا قول ہے' ان کے نزدیک بھی امر فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے۔

تیسرا قول:

زکوۃ کی فوری ادائیگی ضروری ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ امر مطلق اس کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہاں ایسا قرینہ موجود ہے جو فوری ادائیگی پر دلالت کرتا ہے' یہ مسلک زیادہ بہتر ہے۔

فتح القدیر کی شرح میں ہے: راجح قول یہ ہے کہ کسی فقیر اور محتاج کو زکوۃ کی ادائیگی کا حکم اس بات کا قرینہ ہے کہ زکوۃ فوراً ادا کی جائے کیونکہ زکوۃ اس کی ضرورت پورا کرنے کے لیے ہے اور ضرورت فوری ہے' اگر فوری ادائیگی واجب نہیں ہوگی تو مکمل مقصد بھی حاصل نہیں ہو سکے گا"۔[1]

شوافع کے نزدیک زکوۃ کی فوری ادائیگی واجب ہے۔ وجہ یہ نہیں ہے کہ امر اس کا تقاضا کرتا ہے بلکہ اس طرح مستحقین کی ضرورت پوری ہو سکتی ہے[2] اور دوسرا یہ کہ یہ ایک فرض ہے جس کی ادائیگی ضروری ہے اور وہ ادا کرنے پر قادر بھی ہے۔[3]

۲۔ رمضان کے روزں کی قضاء

مذکورہ قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے اس مسئلہ میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر کسی نے سفر' بیماری یا حیض جیسے عذر کی بنا پر رمضان کے روزے نہ رکھے ہوں تو آیا فوری قضاء واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ حنابلہ کے نزدیک فوری قضاء واجب ہے اور اگر قدرت کے باوجود قضاء نہ کی ہو اور دوسرا رمضان آگیا تو قضاء بھی واجب ہے اور تاخیر کا کفارہ بھی دینا ہوگا۔ اس بنیاد پر کہتے ہیں کہ جب تک فرض روزوں کی قضاء نہ کی ہو اس وقت تک نفل روزے نہیں رکھے جا سکتے۔ فوری وجوب اس آیت میں امر کی وجہ سے ہے "فعدة من ایام اخر"[4] (ان کا شمار دوسرے دنوں میں پورا کرلے)۔ امر فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے۔[5]

۱۔ فتح القدیر (۱/ ۴۸۲۔۴۸۳)
۲۔ مغنی المحتاج (۱/ ۴۱۳)
۳۔ حاشیہ الرملی (۳/ ۱۳۴)
۴۔ البقرہ: ۱۸۵
۵۔ قواعد ابن اللحام (۷۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کرخیؒ کے علاوہ باقی احناف کا مسلک یہ ہے کہ قضاء تاخیر سے بھی درست ہے اور جتنے نفل روزے رکھنا چاہے رکھ سکتا ہے۔[1]

۳۔ فریضہ حج کی فوری ادائیگی کا وجوب :

حنابلہ کے نزدیک جس شخص پر حج واجب ہو اور ادا کرنے کی طاقت بھی رکھتا ہو تو حج کی فوری ادائیگی اس پر واجب ہے اور تاخیر جائز نہیں ہے' اگر بغیر عذر کے تاخیر کرے گا تو گنہگار ہوگا' کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا"[2] (اور لوگوں پر خدا کا حق ہے کہ جو اس گھر تک جانے کا مقدور رکھے وہ اس کا حج کرے) "واتموا الحج و العمرة لله"[3] (اور خدا (کی خوشنودی) کے لیے حج اور عمرہ پورا کرو) جبکہ امر فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے۔[4]

احناف میں سے امام کرخیؒ حج کے فوری وجوب کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امر مطلق فوری اطاعت کا تقاضا کرتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور ابو منصور ماتریدی کا قول بھی یہی ہے کہ حج کی فوری ادائیگی واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک تاخیر بھی درست ہے البتہ امام ابو حنیفہ سے روایات مختلف ہیں' ایک روایت امام ابو یوسف اور دوسری امام محمد کے مطابق ہے۔[5]

احناف میں سے وہ فقہاء جن کے نزدیک امر مطلق فوری تعمیل کا تقاضا نہیں کرتا اور اس مسئلہ میں وہ حج کی فوری ادائیگی کے قائل ہیں اس کی وجہ غالباً وہ خارجی دلائل ہیں جنہیں فوری ادائیگی پر قرینہ قرار دے کر یہ قول اختیار کیا ہے۔

شوافع کے نزدیک تاخیر سے ادائیگی بھی درست ہے کیونکہ امر مطلق فوری تعمیل پر دلالت نہیں کرتا' اپنے توقف کی تائید نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کے فعل کو بھی پیش کرتے ہیں کیونکہ حج چھ ہجری میں فرض ہوا جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دس ہجری میں حج ادا کیا ہے حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صاحب استطاعت صحابہ کرام بھی تھے اور ان کے پاس تو کوئی عذر نہیں تھا۔ اگر حج کی فوری ادائیگی واجب

---

[1] بدائع الصنائع (۲/۱۰۴) [2] آل عمران۔ ۹۷ [3] البقرہ۔ ۱۹۶

[4] مغنی' ابن قدامہ (۳/۲۱۷) [5] علامہ کاسانی (۲/۱۱۹)

[6] حاشیۃ الرملی علی المنہاج (۳/۲۲۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہوتی تو پھر تاخیر درست نہ ہوتی۔ [۱]

"تراخی" کے قول کے باوجود شوافع کہتے ہیں کہ اگر حج ادا نہ کیا اور مر گیا تو گناہ گار ہو گا۔

امام مالک کا مذہب اہل عراق کی نقل کردہ روایت کے مطابق...... جو کہ قابل اعتماد ہے...... یہ ہے کہ فوری ادائیگی واجب ہے۔ [۱]

۴۔ کوئی شخص قدرت کے باوجود حج نہ کر سکا ہو اور مر گیا ہو اس پر حج کی قضا کا وجوب:

سابقہ مسئلہ سے ایک دوسرا مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ شخص جس نے قدرت کے باوجود حج نہیں کیا اور مر گیا آیا اس پر قضا واجب ہے؟ حنابلہ کے نزدیک قضا واجب ہے اور اس کے کل مال سے اتنی رقم نکالی جائیگی جس سے حج کیا جا سکے' یہی شوافع کا مذہب ہے ان کا استدلال الخثعمیة نامی صحابیہ کی حدیث سے ہے۔

احناف اور مالکیہ کے نزدیک قضاء تب واجب ہو گی جب اس نے وصیت کی ہو گی اور رقم وصیت سے نکالی جائے گی۔ اگر اس نے حج کی وصیت نہ کی ہو تو اس کی قضاء (نیابۃ) واجب نہیں کیونکہ یہ بدنی عبادت ہے اور نیابت کو قبول نہیں کرتی۔ [۲]

---

[۱] حاشیہ الدسوقی (۲/۳)

[۲] دیکھئے مغنی' ابن قدامۃ (۳/۲۴۲)' حاشیہ ابن عابدین (۲/۴۵۸) اور بدایۃ المجتہد (۱/۳۱۹-۳۲۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ب۔ نہی

الف۔ تعریف:

نہی لغت میں امر کی ضد ہے اور اصطلاح میں اس سے مراد کسی شخص سے یہ مطالبہ کرنا کہ کس کام سے رک جائے اور روکنے والا برتر حیثیت میں ہو۔[۱]

ب۔ نہی پر دلالت کرنے والے صیغے

نہی کے صیغوں میں سے مشہور صیغے یہ ہیں:

۱۔ وہ فعل مضارع جس پر "لائے نہی" داخل ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة و ساء سبيلا" [۲] (اور زنا کے پاس بھی نہ جانا کہ وہ بے حیائی اور بری راہ ہے)۔

۲۔ امر کا وہ صیغہ جو کسی کام سے باز رکھنے پر دلالت کرے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور" [۳] (تو بتوں کی پلیدی سے بچو اور جھوٹی بات سے اجتناب کرو)۔

۳۔ جہاں نہی کا مادہ ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان الله يامر بالعدل والاحسان و ايتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون" [۴] (خدا تم کو انصاف اور احسان کرنے اور رشتہ داروں کو دینے کا حکم دیتا ہے' بے حیائی نامعقول کاموں اور سرکشی سے روکتا ہے اور تمہیں نصیحت کرتا ہے تاکہ تم یاد رکھو)۔

۴۔ نہی کے معنی میں استعمال ہونے والا وہ جملہ خبریہ جو تحریم یا حلت کی نفی کے لیے آئے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "حرمت عليكم امهاتكم و بناتكم و اخواتكم و عماتكم و خالاتكم" [۵] (تم پر تمہاری مائیں۔ بیٹیاں' بہنیں' پھوپھیاں' خالائیں .... حرام کر دی گئی ہیں)

۵۔ یہ آیت ان عورتوں کے بارے میں ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے۔

دوسری آیت: "يا ايها الذين امنوا لايحل لكم ان ترثوا النساء كرها" [۶]

(مومنو! تم کو جائز نہیں کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن جاؤ)

۱۔ ارشاد الفحول' شوکانی (۱۰۹)' شرح مختصر ابن حاجب (۲/ ۱۹۴) ۲۔ (الاسراء۔ ۳۲) ۳۔ (الحج۔ ۳۰)
۴۔ (النحل۔ ۹۰) ۵۔ (النساء۔ ۲۳) ۶۔ (النساء۔ ۱۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تیسری آیت :

"ولا یحل لکم ان تاخذوا مما اتیتمو ھن شیئا"[1]

(اور یہ جائز نہیں کہ جو مہر تم انہیں دے چکے ہو اس سے واپس لے لو)

لیکن علماء اصول بتاتے ہیں کہ نہی کا حقیقی صیغہ وہ فعل مضارع ہے جس پر "لائے نہی" داخل ہو۔

ج۔ نہی کی بحث میں وہ اصولی قواعد جن میں اختلاف ہے

نہی کی بحث میں دو اصولی قواعد میں اختلاف ہے' دوسرے قاعدے میں اختلاف کی وجہ سے بعض فقہی مسائل میں بھی اختلاف پیدا ہوا ہے۔

پہلا قاعدہ : جب نہی مطلقاً ذکر کی جائے تو آیا تحریم کا تقاضا کرتی ہے ؟

دوسرا قاعدہ : کیا نہی کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے اس کا وقوع فاسد اور باطل ہے ؟

ہم یہاں ان قواعد کا ذکر کریں گے اور پھر اس اختلاف کی وجہ سے جن جزئی مسائل میں اختلاف پیدا ہوتا ہے ان میں سے بعض مسائل کا ذکر کریں گے۔

---

[1] (البقرہ۔۲۲۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پہلا قاعدہ: جب نہی مطلق ذکر کی جائے تو وہ کسی چیز کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے:

علماء اصول کا اتفاق ہے کہ نہی بھی متعدد معنوں میں مستعمل ہے جس طرح کہ امر متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے، نہی کے مشہور معانی:

۱۔ تحریم: (کسی چیز کو حرام قرار دینا) مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لا تقربوا الزنی" (الاسراء: ۳۲)

"ولا تنکحوا مانکح اباؤ کم من النساء الاما قد سلف" (النساء: ۲۲)

(اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نے نکاح کیا ہو ان سے نکاح مت کرنا)

زنا کے قریب جانا اور ان عورتوں سے نکاح کرنا جن سے والد نے نکاح کیا ہو بالاتفاق حرام ہے کیونکہ ان آیات میں ان عورتوں سے نکاح کی ممانعت ہے۔

۲۔ کراہت: (خلاف اولی) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "لا یمسن احدکم ذکرہ بیمینہ و هو یبول"۔[۱] (پیشاب کی حالت میں کوئی آدمی اپنی شرمگاہ کو دایاں ہاتھ نہ لگائے) اسی طرح ارشاد ہے "لا تصلوا فی مبارك الابل"۔[۲] (اور اونٹوں کے باڑے میں نماز نہ پڑھو)۔

پیشاب کی حالت میں شرمگاہ کو دایاں ہاتھ لگانا اور اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنا جمہور فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے۔

۳۔ دعاء: مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا" [۳]

(اے ہمارے رب! جب تو نے ہمیں ہدایت بخشی ہے تو ہمارے دلوں میں اس کے بعد کجی نہ پیدا کرنا)۔

۴۔ ارشاد: (رہنمائی) مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

"يا ايها الذين امنوا لا تسئلو عن اشياء ان تبدلكم تسئو كم" [۴]

---

[۱] صحیح بخاری، باب الوضوء والاشربۃ، جامع ترمذی (۱۵) ابن ماجہ (۳۱۰)

[۲] "الصلوۃ فی اعطان الابل" والی حدیث امام ترمذی (صفحہ ۳۴۶) اور امام احمدؒ نے نقل کی ہے، [illegible] پر نقل کیا ہے۔

[۳] (آل عمران۔۸) [۴] (المائدہ۔۱۰۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(مومنو! ایسی حقیقتوں کے بارے میں مت سوال کرو کہ وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری لگیں)

یہاں نہی رہنمائی اور ہدایت دینے کے لیے ہے۔

۵۔ تہدید (دھمکی) مثلاً مالک اپنے غلام سے کہے "لا تطع امری" (میرا حکم نہ ماننا) تو مقصود اطاعت سے منع کرنا نہیں ہے بلکہ دھمکی دینا ہے۔

۶۔ تحقیر: مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تمدن عینیك الی ما متعنابه ازواجا منهم زهرة الحیوة الدنیا"[۱] اور کئی طرح کے لوگوں کو جو ہم نے دنیا کی زندگی میں آرائش کی چیزوں سے بہرہ مند کیا ہے تاکہ ان کی آزمائش کرے ان پر نگاہ نہ رکھنا) اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں جو اجر و ثواب ہے اس کے مقابلہ میں یہ دنیا کی متاع حیات بڑی حقیر ہے۔

۷۔ انجام کا بیان: مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تحسبن الله غافلاً عما یعمل الظالمون"[۲] (اور (مومنو) مت خیال کرنا کہ یہ ظالم جو عمل کر رہے ہیں خدا ان سے بے خبر ہے) یہاں نہی لانے کا مقصد ان لوگوں کے انجام کو بیان کرنا ہے۔

۸۔ مایوسی: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

"یا ایها الذین کفروا لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون"[۳]

(کافرو! آج بہانے مت بناؤ جو عمل تم کیا کرتے تھے انہی کا تمہیں بدلہ دیا جائے گا) یہاں عذر پیش کرنے سے روکنا مقصود نہیں ہے بلکہ کافروں کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس کرنا مقصود ہے۔

۹۔ التماس: اپنے برابر کے شخص سے آپ کہیں "لا تفعل" تو یہ التماس ہے۔

۱۰۔ شفقت: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "لاتتخذو الدواب کراسی"[۴]

(جانوروں کو نشستیں نہ بناؤ)

علماء اصول اس بات پر متفق ہیں کہ تحریم (یعنی حرام قرار دینا) اور کراہت (خلاف اولیٰ) کے علاوہ باقی معانی میں صیغہ نہی کا استعمال مجازی ہے' اس لیے دیگر معانی اسی صورت میں مراد لیے جا سکتے ہیں جب ان

---

[۱] طٰہٰ: ۱۳۱ [۲] ابراہیم: ۴۲ [۳] تحریم: ۷

[۴] دیکھئے ارشاد الفحول (۱۰۹۔۱۱۰) الاحکام' آمدی۔ (۲/۳۲) الکشف' بخاری (۱/۲۵۶) اس حدیث "النهی عن اتخاذ الدواب کراسی" کو امام احمدؒ اور دارمی نے نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پر کوئی قرینہ موجود ہو۔

نہی کا حقیقی معنی کسی چیز کو ترک کرنے کا مطالبہ ہے اور نہی اس کا تقاضا کرتی ہے اس معنی پر دلالت کے لیے نہی قرینہ کی محتاج نہیں ہوتی' یہ بات بھی علماء اصول کے درمیان متفق علیہ ہے۔ البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نہی کا حقیقی معنی تحریم ہے یا کراہت ہے یا دونوں ہیں۔

۱۔ جمہور اصولیین کے نزدیک نہی کا حقیقی معنی تحریم ہے جس طرح کے امر کا حقیقی معنی وجوب ہے۔ تحریم کے علاوہ دیگر معانی پر اس کی دلالت کسی قرینہ کے بغیر نہیں ہو گی۔[۱]

امام شافعیؒ نے الأم میں صراحت کی ہے کہ نہی کا حقیقی معنی تحریم ہے' فرماتے ہیں: ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہی کی حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا وہ حرام ہے الا یہ کہ کسی اور دلیل سے معلوم ہو جائے کہ یہاں نہی تحریم کے علاوہ کسی اور معنی کے لیے ہے''۔[۲]

۲۔ ایک دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ نہی کا حقیقی معنی کراہت ہے اور کسی خارجی دلیل کے بغیر تحریم کے معنی پر دلالت نہیں کرے گی۔

۳۔ ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ تحریم اور کراہت دونوں حقیقی معنی ہیں اور ان میں اشتراک لفظی ہے یا اشتراک معنوی ہے۔

۴۔ چوتھا فریق توقف کا قائل ہے۔[۳]

اسی قاعدہ کا ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ جب شارع کی طرف سے کوئی نہی آجائے تو جمہور کے نزدیک اسے تحریم پر محمول کیا جائے گا' بغیر کسی خارجی دلیل کے دوسرا کوئی معنی مراد نہیں لیا جائے گا جبکہ دیگر علماء اصول کے نزدیک اسے ابتداءً کراہت پر محمول کیا جائے گا اور بغیر کسی قرینہ کے دوسرا معنی مراد نہیں لیا جائے گا یا وہ محتمل (یعنی جس میں متعدد معانی کا احتمال ہو) کی قسم میں سے ہو گا اور محتاج بیان ہو گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضا''[۴] (اور ایک دوسرے کا حال تجسّس نہ کیا کرو اور نہ کوئی کسی کی غیبت کرے) یہاں جمہور کے نزدیک ابتداءً تحریم کا معنی لیا جائے گا اور اس معنی کو بغیر کسی دلیل کے ترک نہیں کیا جائے گا۔ اور بعض علماء کے نزدیک ابتداً کراہت کا معنی مراد لیا جائے گا اور قرینہ صارفہ کے بغیر دوسرا معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ بعض کے نزدیک یہ مجمل ہے جب تک شارع کی طرف سے صراحت نہیں ہو جاتی

---

[۱] دیکھئے الکشف' بخاری (۱/۲۵۶) [۲] الأم (۷/۲۹۱) [۳] الآمدی (۲/۳۲)

[۴] الحجرات: ۱۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کوئی ایک معنی مراد نہیں لیا جاسکتا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "لا یبع بعضکم علی بیع بعض "[1] (تم میں سے کوئی دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے) جمہور کے نزدیک بیع علی البیع یعنی ایک شخص کوئی چیز خریدنے کا فیصلہ کر لے تو دوسرا خریدنے کا عندیہ دے دے حرام ہو گی' جب تک ایسی کوئی دلیل نہیں مل جاتی جو کسی اور معنی پر دلیل ہو۔ بعض دیگر علماء اصول کے نزدیک بیع پر بیع کرنا مکروہ ہو گا جب تک کسی اور معنی پر دلیل نہیں مل جاتی۔ اور کچھ علماء کے نزدیک یہ مجمل ہے اور محتاج بیان ہے۔ شارع کی طرف سے جو نہی بھی وارد ہو گی اسے ان معانی پر محمول کیا جائے گا۔

قرینہ صارفہ میں اختلاف کی وجہ سے بعض مسائل میں جمہور کا اختلاف

جمہور کے نزدیک نہی جب مطلق ہو تو تحریم کا تقاضا کرتی ہے لیکن اس مسئلہ میں کچھ نظری قسم کا اختلاف ہے جس کے اثرات فقہی جزئیات کے اختلاف میں بہت محدود ہیں۔ تاہم معدوم نہیں ہیں۔ اگر آپ کہیں نہی کے مدلول (یعنی معنی) میں فقہاء کا اختلاف دیکھیں تو اس اختلاف کی وجہ اس قاعدہ کا اختلاف نہیں ہو گا بلکہ اس اختلاف کا سبب یہ ہو گا کہ آیا یہاں تحریم کے معنی کو ترک کر کے دوسرا معنی لینے پر دلیل موجود ہے یا نہیں؟ پھر جو فقہاء تحریم مراد لیتے ہیں وہ اصل کو دیکھتے ہیں اور جو کراہت مراد لیتے ہیں وہ خارجی دلیل اور قرینہ صارفہ کا اعتبار کرتے ہیں' اس کی وضاحت کے لیے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

۱۔ پڑوسی کی اجازت کے بغیر اس کی دیوار میں شہتیر گاڑنا:

اگر کوئی شخص اپنے پڑوسی کی دیوار پر کوئی لکڑی یا شہتیر رکھنا چاہتا ہو تو حدیث میں ممانعت ہے کہ پڑوسی کسی قسم کی رکاوٹ ڈالے۔ امام بخاریؒ' امام مسلمؒ اور دیگر محدثین حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا یمنع جار جارہ ان یغرز خشبة فی جدارہ" (ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی پڑوسی اپنے پڑوس کی دیوار پر لکڑی رکھنے سے منع نہ کرے) پھر ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: کیا وجہ ہے کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ تم اس حکم سے اعراض برت رہے ہو؟ اللہ تعالیٰ کی قسم میں اسے ضرور تمہارے کندھوں کے درمیان پھینکوں گا (یعنی یہ حکم بیان کروں گا)"[2] علماء اس

---

[1] امام بخاریؒ نے اس حدیث کی تخریج "کتاب البیوع" "کتاب النکاح" اور دیگر مقامات پر کی ہے۔ امام مسلمؒ نے کتاب النکاح (۱۴۱۲) میں اور "کتاب البیوع" میں نقل کی ہے۔ ترمذی نے صفحہ (۱۲۹۲) میں اور تمام اصحاب سنن نے اسے روایت کیا ہے۔

[2] صحیح بخاری 'کتاب المظالم' باب نمبر ۲۰ 'کتاب الاشربہ' صحیح مسلم 'کتاب المساقاۃ (۱۶۰۹)' ابن ماجہ کتاب الاحکام حدیث نمبر (۲۳۳۵)' ابو داؤد' امام احمد اور امام مالک نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نہی کے حکم میں اختلاف کرتے ہیں۔ امام احمدؒ کے نزدیک کوئی پڑوسی اپنے پڑوسی کو دیوار میں لکڑی رکھنے سے منع نہیں کر سکتا اور یہ پڑوسی کا حق ہے وہ لکڑی رکھے خواہ دیوار کے مالک کو یہ ناگوار ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ لکڑی رکھنا اس کی ضرورت ہو اگر وہ رکاوٹ ڈالے تو حاکم زبردستی کر سکتا ہے۔ ''مغنی'' میں ہے:

''جب پڑوسی یا شریک کی دیوار پر لکڑی رکھے بغیر چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو پھر جائز ہے کہ وہ ان کی اجازت کے بغیر دیوار پر لکڑی رکھے'' پھر فرماتے ہیں: ''ہمارے پاس دلیل حدیث ہے اور دوسرا یہ کہ پڑوسی کی دیوار سے اس طرح فائدہ اٹھانا کہ اس سے اسے نقصان نہ پہنچتا ہو دیوار سے ٹیک لگانے اور اس سے سائیہ حاصل کرنے کے مشابہ ہے۔

امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے امام شافعیؒ اس کی تائید میں حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو پیش کرتے ہیں جس کی معاصرین میں سے کسی نے بھی مخالفت نہیں کی اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔[۱]

بیہقیؒ فرماتے ہیں: ''عمومی احکام کے علاوہ سنت صحیحہ میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے جس کا اس حدیث سے تعارض ہو اور عمومی احکام میں تخصیص کر لینا کوئی بری بات نہیں ہے جبکہ راوی نے بھی حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے اور راوی جو کچھ بیان کرتا ہے اسے زیادہ بہتر جانتا ہے''۔[۲]

ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض یہی سہولت نہیں دی تھی کہ وہ اپنے پڑوسی کی دیوار پر شہتیر رکھے بلکہ مزید یہ فیصلہ بھی دیا تھا کہ گھر اور زمین میں لے جس چیز سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہو اٹھا سکتا ہے' امام مالک نے موطا میں نقل کیا ہے: ''ضحاک بن خلیفہ نے عریض سے ایک نہر نکالی جسے محمد بن سلمہ کی زمین سے گزارنا چاہتے تھے' تو محمد بن سلمہ نے انکار کر دیا' ضحاک نے انہیں کہا: مجھے کیوں روکتے ہو حالانکہ اس میں تمہارا بھی فائدہ ہے' تم اس سے اول و آخر پانی لے سکتے ہو اور تمہیں کوئی نقصان نہیں ہے لیکن محمد بن سلمہ نے پھر انکار کیا' ضحاک نے عمر بن خطابؓ سے بات کی تو حضرت عمرؓ نے محمد بن سلمہ کو بلایا اور حکم دیا کہ وہ ضحاک کو راستہ دے لیکن محمد بن سلمہ نے انکار کیا' حضرت عمرؓ نے فرمایا تم اپنے بھائی کو ایسے کام سے کیوں روکتے ہو جس میں تم دونوں کا فائدہ ہے؟ تم اس نہر سے ہر وقت اپنی زمین سیراب کر سکتے ہو اور اس سے تمہارا کوئی نقصان بھی نہیں ہو رہا' پھر محمد بن سلمہ نے کہا کہ اللہ کی قسم ایسا نہیں ہو گا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اللہ کی قسم یہ نہر یہیں سے گزرے گی خواہ تمہارے پیٹ پر سے گزارنا پڑے' پھر حضرت عمرؓ نے ضحاک کو نہر گزارنے کا حکم دیا اور انہوں نے اس پر عملدرآمد کیا۔[۳]

---

[۱] مغنی ابن قدامہ (۴/ ۵۰۲۔۵۰۳) [۲] فتح الباری (۵/ ۶۸) [۳] موطا (۲/ ۷۴۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

احناف' مالکیہ...... ابن حبیب کے علاوہ...... اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں مالک کی اجازت شرط ہے اور اگر مالک دیوار استعمال کرنے سے منع کرے تو اس پر زبردستی نہیں کی جاسکتی۔ دلائل میں تطبیق کے لیے اس نہی کو کراہت تنزیہی (یعنی خلاف اولی) پر محمول کیا ہے۔ کیونکہ دوسری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "لا یحل مال امری مسلم الا بطبیة نفس منه" (کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔ اسے ابو اسحٰق جوزمانی نے روایت کیا ہے۔[1]

ان دلائل میں ایک دلیل یہ آیت ہے: "یا ایها الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم"[2] اے مومنو! ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ' ہاں آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو) علامہ رملی شرح المنہاج میں صاحب منہاج امام نوویؒ کے قول کے بعد رقمطراز ہیں "دیوار کبھی دو مالکوں کی مشترکہ ہوتی ہے اور کبھی کسی ایک کی ہوتی ہے' جو دیوار کسی ایک کے ساتھ مختص ہے اس پر بغیر اجازت کے دوسرے کو شہتیر رکھنے کا اختیار نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں مالک پر زبردستی نہیں کی جاسکتی کیونکہ حدیث میں ہے: "لا ضرر و لاضرار فی الاسلام"[3] (نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ اور نہ ہی نقصان اٹھاؤ)۔ ابن عباسؓ کی روایت ہے "لا یحل لا مری من مال اخیه الاما اعطاه عن طیب نفس" "کسی شخص کے لیے اپنے بھائی کا مال حلال نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ اسے خوشی سے دے دے۔ دیگر اموال کا جو حکم ہے اس پر اسے قیاس بھی کیا جاسکتا ہے۔

اب صحیحین کی وہ حدیث جس کے ظاہر سے استدلال کیا جاتا ہے اور جس سے مالک کی اجازت کے بغیر بھی شہتیر رکھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے اور اسے رکاوٹ ڈالنے کا اختیار نہیں ہے' یہ ہے "لا یمنعن احدکم جاره ان یضع خشبه فی جداره" تم میں سے کوئی اپنے پڑوسی کو دیوار پر لکڑی رکھنے سے منع نہ کرے)۔ اس حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاتا ہے کیونکہ وہ عمومی دلائل جو اس سے معارض ہیں وہ اس سے قوی ہیں اور حضرت ابوھریرہؓ کے دور میں جو لوگ اس سے اعراض کرتے تھے ان کا اعراض بھی اس کی دلیل ہے کہ یہ استحبابی حکم ہے۔[4]

علامہ رملیؒ کا مقصود وہ استحباب ہے جو کراہت کے مقابل ہے اور نہی سے معلوم ہوتا ہے یعنی پڑوسی کے لیے مستحب ہے کہ وہ اپنے پڑوسی کو شہتیر رکھنے دے۔

ا۔ مغنی ابن قدامہ (۵/۲۲۰) ۲۔ النساء: ۲۹

۳۔ اسے ابن ماجہ نے الاحکام (۲۳۴۰) میں' امام مالک نے موطا' کتاب الاقضیہ" اور امام احمدؒ نے روایت کیا ہے۔

۴۔ نہایۃ المحتاج (۴/۳۹۳) دیکھئے: نیل الاوطار۔ (۵/۲۶۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ جن مقامات پر نماز پڑھنے سے ممانعت ہے وہاں نماز پڑھنے کا حکم

متعدد احادیث میں بعض متعین مقامات پر نماز پڑھنے کی ممانعت ہے اور اس سے نہی وارد ہوئی ہے۔ اب نہی کا حکم آنے کے بعد نماز کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ وہ قرائن ہیں جو ان مسالک کی تائید میں پیش کیے جاتے ہیں۔ ان احادیث میں سے بعض یہ ہیں:

ا۔ حضرت ابو سعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الارض کلها مسجد الا المقبرہ والحمام"[1] (قبرستان اور حمام کے علاوہ تمام زمین مسجد ہے)

۲۔ ابو ھریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "صلوا فی مرابض الغنم ولا تصلوا فی اعطان الابل"[2] (بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھو لیکن اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ میں نماز نہ پڑھو) مرابض بمعنی (مبارک اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ) ہے اور معاطن بھی اسی معنی میں آتا ہے۔ ان احادیث میں قبرستان، حمام اور اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ میں نماز سے ممانعت ہے۔ اب ہم اقوال فقہاء اور ان کے دلائل کے ساتھ ساتھ اس کا ذکر کریں گے۔ شوافع کے نزدیک قبرستان، حمام اور اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ استدلال ان عمومی دلائل سے کیا جاتا ہے جن میں ہر مقام اور جگہ پر نماز کے درست ہونے کا بیان ہے، ان عمومی دلائل میں ایک دلیل حضرت جابرؓ کی وہ حدیث ہے جو صحیحین میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جعلت لی الارض مسجد و طھورا فایما رجل ادرکته الصلوة فلیصل حیث ادرکته"[3] (میرے لیے زمین کو پاک اور مسجد بنایا گیا ہے، جو آدمی جہاں نماز کو پائے اسے وہیں پڑھ لینا چاہیے)۔

انہی دلائل میں سے صحیحین میں ابو ذرؓ کی یہ روایت بھی ہے، فرماتے ہیں "سالت رسول اللہ ای مسجد وضع اول، قال المسجد الحرام، قلت ثم ای؟ قال المسجد الاقصی، قلت کم بینھما؟ قال اربعون سنة۔ قلت ثم ای قال حیثما ادرکت الصلوة فصل فکلھا مسجد"[4] (میں نے رسول اکرم

---

[1] ابو داؤد نے اسے "کتاب الصلوة باب المواضع التی لا تجوز الصلوة فیھا کے تحت روایت کیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے ۳۴۶ پر اس سے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے اور امام احمدؒ نے بھی اسے نقل کیا ہے، اس کی تخریج نیل الاوطار (۲/ ۱۱۱) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ [2] اسے امام احمدؒ نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اسے نقل کیا ہے اور اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ "نھی عن الصلوة فی اعطان الابل" کی متعدد احادیث ہیں یہاں تک کہ ابن حزم نے تواتر کا دعوی کیا ہے" دیکھیے نیل الاوطار (۲/ ۱۱۴۔۱۱۵) [3] اسے امام بخاری نے "کتاب التیمم" کے آغاز اور "کتاب الصلوة" میں نقل کیا ہے، امام مسلم نے "باب المساجد" (۵۲۲) میں اور ترمذی، نسائی اور دیگر محدثین نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ [4] صحیح بخاری، (۱۵۸۹) صحیح مسلم باب المساجد (۵۲۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: سب سے پہلے کونسی مسجد بنائی گئی ہے؟ آپ نے فرمایا کہ مسجد حرام، میں نے پوچھا کہ پھر کونسی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسجد اقصیٰ، میں نے پوچھا کہ ان کے درمیان کتنا عرصہ گزرا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس سال، میں نے پوچھا کہ پھر کونسی مسجد بنائی گئی ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں نماز کا وقت ہو جائے پڑھ لو کیونکہ یہ ساری زمین مسجد ہے)۔
شوافع نہی کے دلائل کو کراہت پر محمول کرتے ہیں۔ البتہ امام شافعیؒ کسی ایسے کھدائی کیے ہوئے قبرستان میں نماز پڑھنے سے ممانعت کرتے ہیں جہاں مٹی اور مردوں کے جسم خلط ملط ہوں جبکہ نماز پڑھنے والے اور نجاست کے درمیان کوئی رکاوٹ بھی نہ ہو۔ اس سلسلہ میں امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں: اصح روایت یہ ہے کہ ان مقامات میں نماز باطل ہو جاتی ہے اور وہ احادیث جن کے عموم سے جواز معلوم ہوتا ہے نہی کی احادیث کو ان کے لیے تخصیص کرنے والی قرار دیتے ہیں۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں:
مسئلہ: حمام یا اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھ لی تو اس کو دھرائے، ان مقامات میں نماز کے حکم کے بارے میں امام احمدؒ سے مختلف روایات ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ ان مقامات پر نماز کسی طور درست نہیں ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، عطاءؒ، نخعیؒ اور ابن منذرؒ کے متعلق منقول ہے کہ ان کے نزدیک قبرستان میں نماز مکروہ ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، جابر بن سمرہؓ، حسنؒ، مالکؒ، اسحٰقؒ اور ابو ثورؒ کے متعلق منقول ہے کہ ان کے نزدیک بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھی جاسکتی ہے اور اونٹوں کے باڑے میں نہیں پڑھی جاسکتی۔ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ ان مقامات پر جب تک نجاست نہ ہو نماز پڑھنا جائز ہے۔ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی مذہب ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "جعلت لی الارض مسجدا وطھورا" (میرے لیے زمین کو مسجد اور پاک بنایا گیا ہے) "فحیثما ادرکت الصلوۃ فصل فانه مسجد" (جہاں نماز کا وقت ہو جائے پڑھ لو اس لیے کہ وہ جگہ مسجد ہے) اسی طرح "اینما ادرکتك الصلوۃ فصل فانه مسجد" (جہاں نماز کا وقت ہو جائے پڑھ لو اس لیے کہ وہ مسجد ہے)۔
دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ بھی صحراء کی طرح پاک جگہ ہے اس لیے اس میں بھی نماز درست ہے۔ ہمارے پاس دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے "الارض کلھا مسجد الا الحمام و المقبرۃ" (حمام اور مقبرہ کے علاوہ ساری زمین مسجد ہے۔ اسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے) یہ خاص ہے اور ان روایات سے مقدم ہے جن میں عموم ہے......[1] ابن رشد امام کے مذہب کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
بعض فقہاء ان مقامات میں نماز کو مکروہ قرار دیتے ہیں، باطل نہیں ٹھہراتے ہیں اور ایک روایت امام مالکؒ کی بھی یہی ہے اور ایک روایت جواز کی ہے جسے ابن قاسم نے نقل کیا ہے۔[2]

---

[1] مغنی، ابن قدامہ (۱/ ۷۱۱)   [2] بدایۃ المجتہد (۱/ ۷۱۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنا :

نماز کی حالت میں کمر پر ہاتھ رکھنے سے نہی آئی ہے۔ ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن التخصر فی الصلوۃ"[1] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ۔نے نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔ عربی میں تخصر اور اختصار کا معنی کمر پر ہاتھ رکھنا ہے۔ یہی تفسیر امام ترمذی، ابو داؤد اور کثیر علماء نے کی ہے، عراقی فرماتے ہیں "یہی صحیح تفسیر ہے جو محققین اور لغت حدیث اور فقہ کے اکثر علماء نے اختیار کی ہے۔[2]

احناف، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنا مکروہ ہے، احناف اس کی وجہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ اس میں مسنون طریقہ ترک ہو جاتا ہے۔ ہدایۃ میں مکروہات کے بیان میں ہے کہ : "اور نہ اختصار کرے، اختصار سے مراد کمر پر ہاتھ رکھنا ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنے سے ممانعت کی ہے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس طرح مسنون طریقہ چھوٹ جاتا ہے"۔[3]

اہل ظواہر کے نزدیک کمر پر ہاتھ رکھنا حرام ہے، شوکانی فرماتے ہیں : "ظاہر مفہوم وہی ہے جس کے اہل ظواہر قائل ہیں کیونکہ تحریم سے کسی اور معنی کی طرف پھیرنے کے لیے کوئی قرینہ یا دلیل نہیں ہے جبکہ نہی کا حقیقی معنی تحریم ہے جو کہ صحیح مسلک ہے"۔[4]

جن مقامات پر نہی کو تحریم سے کراہت کی طرف پھیرا جاتا ہے ان میں سے یہ چند مقامات تھے، اس طرح کے بے شمار مسائل ہیں جن میں فقہاء نے یہ اسلوب اختیار کیا ہے جنہیں آپ مذاہب کی کتب فروع میں دیکھ سکتے ہیں۔

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الصلوۃ (۱۲۵۷)، صحیح مسلم، حدیث نمبر ۵۴۵،

۲۔ دیکھئے نیل الاوطار (۲ / ۲۸۳)۔ اختصار کے اور بھی معنی بیان کیے ہیں، ایک یہ ہے کہ دونوں ہاتھ میں لاٹھی پکڑ کر اس پر ٹیک لگانا، دوسرا معنی یہ ہے کہ اس سے مراد کسی سورت میں اس طرح اختصار کر دینا کہ اس کے آخر سے ایک یا دو آیت پڑھ لے، تیسرا یہ کہ نماز میں اختصار مراد ہے کہ طویل قیام، رکوع اور سجدہ نہ کرے۔

۳۔ ہدایہ (۱ / ۶۳) ۴۔ نیل الاوطار (۲ / ۲۸۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دوسرا قاعدہ : نہی فساد اور بطلان کا تقاضا کرتی ہے

علماء اصول کا اختلاف ہے کہ آیا نہی فساد اور بطلان کا تقاضا کرتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے چند مذاہب ہیں اور بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف بھی ہے۔

ان مذاہب کی وجہ سے جو فروعی اختلافات پیدا ہوئے ہیں انہیں ذکر کرنے سے قبل دو ایسی چیزوں کی وضاحت ضروری ہے۔ جن کو اس مسئلہ میں اختلاف کو سمجھنے کے لیے جاننا ضروری ہے اور پھر فروعات میں جو اختلاف ہے اسے سمجھنے کے لیے بھی ان کا علم ضروری ہے۔

پہلی چیز : نہی کے احوال کا بیان

دوسری چیز : صحت، بطلان اور فساد کا مفہوم

ان دو چیزوں کی وضاحت پیش کی جاتی ہے :

پہلی چیز : نہی کے احوال کا بیان :

نہی کے احوال کے بیان میں علماء اصول کے متعدد طریقے ہیں اور مختلف عبارتوں سے اپنی اپنی مراد کا اظہار کرتے ہیں لیکن میرے خیال میں وہ تمام طریقے درج ذیل احوال میں منحصر ہیں :

پہلی حالت : نہی کو مطلق ذکر کیا جائے یعنی اس نہی کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ جس چیز سے ممانعت ہے وہ قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ ہے۔ اس نہی کی دو اقسام ہیں۔ ایک وہ قسم جس میں افعال حسیہ سے نہی ہو مثلاً زنا، قتل، شراب پینا۔ دوسری وہ قسم جس میں افعال شرعیہ سے نہی ہو مثلاً نماز، روزہ، اجارہ وغیرہ۔ افعال حسیہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جن کی معرفت کا مدار شریعت پر نہ ہو بلکہ حس سے بھی معلوم ہو سکیں مثلاً زنا، قتل اور شراب پینا اور ان جیسے دیگر افعال تمام مذاہب میں معروف و ممنوع تھے، لیکن نماز اور روزہ کا عبادت ہونا صرف شریعت سے معلوم ہو سکتا ہے اسی طرح بیع کے بارے میں شریعت کے بغیر یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی کہ یہ ایک عقد ہے جو مخصوص شرائط کے ساتھ ملک کا موجب ہے۔[1]

دوسری حالت : نہی فعل کی ذات یا اس کے جزء سے ہو مثلاً "بیع الحصاۃ" سے نہی، ابو ھریرہؓ روایت کرتے ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الحصاۃ"[2] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع

۱۔ کشف الاسرار علی اصول البزدوی (۱/ ۲۵۷)

۲۔ صحیح مسلم، حدیث نمبر ۱۵۱۳، صحیح بخاری (۲۱۹۴)، ابوداؤد اور نسائی میں بھی کتاب البیوع میں روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الحصاۃ سے منع فرمایا ہے بعض احادیث[1] میں بیع الحصاۃ کی تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ کنکری کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ طے ہو جائے یہاں نہی فعل کی ذات کی طرف لوٹ رہی ہے مثلاً کسی اونٹ کے اس بچے کی خرید و فروخت جو ابھی اونٹ کی صلب میں ہو یا اونٹنی کے رحم میں ہو یا اونٹنی کے بچہ کا بچہ...... ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع المضامین والملا قیح و حبل الحبلۃ"[2] (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بچہ کی فروخت سے منع کیا ہے جو اونٹ کی صلب میں ہو یا اونٹنی کے رحم میں ہو یا اونٹنی کے بچہ کا بچہ ہو"۔ مضامین کا معنی جو اونٹ کی صلب میں ہو' ملاقیح سے مراد وہ بچہ جو پیٹ میں ہو اور حبل الحبلہ سے اونٹنی کے بچہ کا بچہ مراد ہے۔[3]

یہاں نہی مبیع (جس چیز کی فروخت مقصود ہے) سے ہے جبکہ مبیع عقد بیع کا ایک رکن اور اس کا ایک جز ہے۔[4]

تیسری حالت: نہی ذات سے نہ ہو بلکہ ایسے وصف سے ہو جو منہی عنہ (جس بات سے منع کیا گیا ہو) سے لازم ہے مثلاً سود سے ممانعت' یہ ممانعت زیادت کی وجہ سے ہے جبکہ زیادت نہ تو عقد بیع ہے اور نہ اس کا جزء بلکہ اس کا وصف ہے اس کی مزید مثالیں یہ ہیں۔ (۱) بیع کے ساتھ ایسی شرط لگانے سے نہی جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہو۔ (۲) عید کے دن روزے رکھنے کی ممانعت (۳) ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی ممانعت۔

علامہ قرافی مذکورہ صورت اور اس صورت میں فرق واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "عقد کے چار ارکان ہیں دو عوض اور دو عقد کرنے والے' مجموعی لحاظ سے جب یہ چار ارکان نہی سے محفوظ ہوں گے تو حقیقت شرعیہ بھی نہی سے محفوظ ہو گی اور نہی کا تعلق کسی امر خارج سے ہو گا۔ جب ان ارکان میں سے کسی کی نہی ہو گی تو شرعی ماہیت بھی پر معدوم ہو جائے گی جس طرح ماہیت مرکبہ کل اجزاء کے منعدم ہونے سے منعدم ہو جاتی ہے' اسی طرح بعض اجزاء کے منعدم ہونے سے بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی سفیہ (بیوقوف) کسی سفیہ (بیوقوف) کو شراب کے بدلہ خنزیر فروخت کرتا ہے تو اس میں تمام ارکان معدوم ہیں۔ اس لیے حقیقت شرعیہ بھی معدوم ہے۔ نہی اور فساد نفس ماہیت میں ہے اور ایک عقلمند کسی عقلمند کو خنزیر کے بدلہ کپڑا فروخت کرتا ہے تو ایک رکن "احد العوضین......" (ایک فریق کا بدل) معدوم ہے۔ اس سے شرعاً

---

[1] نیل الاوطار (۵ / ۱۴۷ـ۱۴۸) [2] نصب الرایہ (۴ / ۱۰)

[3] نصب الرایہ (۴ / ۱۰) [4] شرح المنہاج للاسنوی (۲ / ۶۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حقیقت معدوم ہو جائے گی۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ایک رکن نہ ہو یا دو نہ ہوں یا دو سے زائد نہ ہوں' سب کا ایک ہی حکم ہے (یعنی شرعاً سودا نہیں ہوگا)۔ اگر کوئی عقلمند اور سمجھدار کسی سمجھدار کو چاندی کے بدلہ چاندی دیتا ہے تو عقد بیع کے چاروں ارکان نہی سے محفوظ ہیں' لیکن چاندی کا کوئی ایک ٹکڑا دوسرے سے زائد ہو تو یہ زیادت وصف ہے جو کہ عوضین میں سے ایک میں پایا گیا ہے تو یہاں نہی کا تعلق ماہیت سے نہیں ہوگا بلکہ وصف سے ہوگا نہی کے ماہیت یا امر خارج سے ہونے سے متعلق یہ تحریر ہے"۔[1]

چوتھی حالت: نہی کسی ایسی چیز سے ہو جو اس سے ملی ہوئی ہے اور جو اس فعل کے لیے لازم نہ ہو بلکہ جدا ہو سکتی ہو مثلاً مغصوبہ زمین میں نماز کی ممانعت' یہاں نہی کی وجہ ناحق دوسرے کی ملکیت میں تصرف ہے یہ وصف فعل سے ملا ہوا تو ہے لیکن لازم نہیں ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی اس کا تحقق ہو سکتا ہے۔[2] اسی طرح نماز جمعہ کے وقت اذان کے بعد خرید و فروخت کی ممانعت اس آیت سے ثابت ہے: "یا ایھا الذین امنوا اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃفاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع"[3] (مومنو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو خدا کی یاد (یعنی نماز) کے لیے جلدی کرو اور خرید و فروخت ترک کر دو) اذان کے وقت خرید و فروخت کی ممانعت اس چیز کی ذات سے بھی نہیں اور نہ ہی اس کی صفات میں سے کسی صفت سے ہے بلکہ نہی ایک ایسی چیز سے جس کا تعلق امر خارج سے ہے اور وہ نماز جمعہ کے لیے آنے سے اعراض ہے۔
اس کی ایک مثال حالت حیض میں عورت سے جماع سے ممانعت بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربو ھن حتی یطھرن"[4] (سو ایام حیض میں عورتوں سے کنارہ کش رہو اور جب تک پاک نہ ہو جائیں ان سے مقاربت نہ کرو) حالت حیض میں مباشرت سے نہی کی وجہ یہ ہے کہ یہ گندگی کی حالت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء خون کے مقام کے علاوہ باقی کسی حصہ سے مباشرت کو جائز قرار دیتے ہیں اور دیگر فقہاء گھٹنوں سے ناف تک بقیہ حصوں سے لطف اندوز ہونے کو جائز سمجھتے ہیں۔[5]

دوسری چیز: صحیح' فاسد اور باطل کا مفہوم:

کسی فعل کے صحیح ہونے کا مفہوم! کسی فعل کی اس طرح ادائیگی کہ اس سے قضاء ساقط ہو جائے فقہاء کے نزدیک صحت (یعنی اس فعل کا صحیح ہونا) کہلاتا ہے اور شرعی حکم کے مطابق فعل کا ہونا متکلمین کے

---

[1] الفروق (۲/ ۸۳) [2] حاشیہ البنانی علی جمع الجوامع (۱/ ۳۰۶) [3] الجمعۃ۔ ۹
[4] البقرہ۔ ۲۲۲ [5] دیکھئے اصول السرخسی (۱/ ۸۰۔۸۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نزدیک صحت (یعنی اس فعل کا صحیح ہونا) کہلاتا ہے قضاء واجب ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی نے خود کو باوضو سمجھ کر نماز پڑھ لی اور اس کا وضو نہیں تھا تو یہ نماز متکلمین کے نزدیک صحیح کہلائے گی اگرچہ قضاء واجب ہے جبکہ فقہاء کے نزدیک یہ نماز صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے قضاء ساقط نہیں ہوگی۔ اگرچہ ایسا شخص معذور تصور ہوگا جب تک کہ وہ اپنے آپ کو باوضو سمجھتا ہے۔ کسی معاملہ میں صحت کا حکم لگانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عقد یا معاہدہ شرعاً مطلوبہ نتائج پیدا کرتا ہو' فقہاء کے اس قول سے مراد بھی یہی ہے کہ صحیح وہ ہے جس پر صحیح نتائج مرتب ہوں۔ مثلاً اگر خرید و فروخت کا معاملہ درست شکل میں ہوا ہے تو خریدار چیز کا مالک بنے گا اور فروخت کنندہ ثمن کا مالک اور ہر ایک کے لیے اپنی اپنی ملکیت سے فائدہ اٹھانا حلال ہوگا۔ اس طرح خرید و فروخت صحیح کہلائے گی۔

اس کی دوسری مثال نکاح صحیح ہے' کیونکہ نکاح صحیح کے نتیجہ میں شوہر کے لیے اپنی بیوی سے فائدہ اٹھانا جائز ہو جاتا ہے اگر جماع نہ کیا ہو تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوگی اور جماع کیا ہو تو پھر مکمل مہر کی حقدار ہوگی اور اگر مہر کا تعین نہ کیا گیا ہو تو پھر مہر مثل کی مستحق ہوگی۔

کسی فعل کے باطل ہونے کا مفہوم : عبادات میں بطلان کا مفہوم یہ ہے کہ بالفعل قضاء ساقط نہ ہو جیسے کسی نے احرام کے بعد احرام کھولنے سے پہلے ہی حالت حج میں مباشرت کر لی۔

معاملات میں کسی عقد یا معاہدے کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر شرعی حکم نہ لگایا جا سکتا ہو اور حکم کے لیے مفید ہونے کا سبب نہ بن سکے۔ مثلاً اونٹ کی صلب میں جو بچہ ہے اس کی فروخت' اونٹنی کے رحم میں جو بچہ ہے اس کی فروخت یا کسی محرم عورت سے نکاح یا نکاح میں ایک بہن کی موجودگی میں دوسری سے نکاح کرنا۔ بطلان کا لفظ صحت کے مقابل استعمال ہوتا ہے۔

فاسد کا معنی : جمہور فقہاء کے نزدیک فساد اور بطلان مترادف الفاظ ہیں اور دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔

البتہ احناف کے نزدیک فساد ایک تیسری قسم ہے جو صحت اور بطلان سے الگ مفہوم رکھتی ہے۔ ان کے نزدیک فساد سے مراد وہ فعل ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے جائز ہو لیکن وصف کے اعتبار سے جائز نہ ہو۔ بعض فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے جو فی نفسہ جائز ہو لیکن کسی ایک پہلو سے اس کا کوئی مفہوم فوت ہو گیا ہو۔ یعنی اس جائز کام کے ساتھ کوئی ایسا مفہوم ملحق ہو گیا ہو جو جائز نہ ہو' جو حالت موجودہ میں اس کام کے ساتھ لازم ہو لیکن فی الجملہ اس وصف کو اصل سے جدا کیا جا سکتا ہو۔ [۱] جیسے سود کا معاملہ' یہاں بیع باعتبار

---

[۱] دیکھئے کشف البخاری علی البزدوی (۱/ ۲۵۸-۲۵۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اصل جائز ہے لیکن اس کے ساتھ ربا کا ایک ایسا وصف مل گیا ہے جو کہ ناجائز ہے۔

اب صحت' بطلان اور فساد کے معنی کی وضاحت کے بعد علماء اصول کے مذاہب بیان کیے جاتے ہیں کہ آیا نہی بطلان اور فساد کا تقاضا کرتی ہے ؟

آیا نہی کسی امر کے باطل ہونے یا فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے ؟ مذکورہ چار صورتوں میں علماء اصول کے کئی مذاہب ہیں' جن کی تفصیل یہ ہے :

پہلی صورت :

پہلی صورت سے مراد یہ ہے کہ نہی مطلق ہو' جب یہ صورت ہو تو تمام علماء اصول کا اتفاق ہے کہ نہی ممنوعہ چیز کے فی نفسہ قبیح ہونے کی پر دلیل ہے' کیونکہ قباحت اس کی ذات میں ہے بشرطیکہ وہ فعل جس سے منع کیا گیا ہو وہ افعال حسیہ میں سے ہو۔ مثلاً زنا۔ اس صورت میں نہی فعل کے فاسد ہونے کا تقاضا کرے گی اور یہ فساد بطلان کے مترادف ہے۔ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب نہی وصف یا کسی ایسی چیز سے نہ ہو جو اس سے ملی ہوئی ہے' ورنہ یہ دلیل (کہ نہی وصف سے ہے) قرینہ صارفہ ہے۔ البتہ جب تصرفات شرعیہ میں سے کسی چیز کی ممانعت ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ آیا نہی اس فعل کے فاسد اور باطل ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں ؟ اس سلسلے میں چند اقوال ہیں :

پہلا قول : افعال شرعیہ سے اگر نہی مطلق ہے تو یہ اس فعل کے باطل ہونے کی دلیل ہے اور اس سے ممنوع چیز کی ذات میں قباحت ثابت ہوگی اور وہ فعل بالکل جائز نہیں ہوگا تو یہ قسم بھی پہلی قسم کی طرح ہے۔ الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل مل جائے جو اسے حقیقی معنی سے پھیر دے۔

اکثر شوافع کا یہی مذہب ہے اور امام شافعی کے مذہب سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ بعض متکلمین نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ یہ حضرات درج ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں :

ا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "من عمل لیس علیہ امرنا فھورد"[1] (جس نے ہمارے طریقے کے خلاف عمل کیا تو وہ مردود ہے)۔

استدلال یہ ہے کہ جس چیز سے روکا گیا ہے وہ یقیناً شارع کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ جس چیز سے روکا گیا ہے اس کا حکم نہیں دیا جا سکتا اس لیے اس کا مردود ہونا حدیث سے ثابت ہوا یعنی وہ فعل باطل ہے' وہ شرعاً بالکل جائز نہیں ہے اس لیے اس پر کسی جائز عمل کا کوئی نتیجہ بھی مرتب نہیں ہوگا۔

---

[1] حوالہ پہلے گزر چکا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد کے علماء شارع کی نہی سے افعال اور معاملات کے باطل ہونے پر ہمیشہ استدلال کرتے رہے ہیں اور کسی ایک سے بھی انکار منقول نہیں ہے جیسے مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کے باطل ہونے پر اس آیت سے استدلال کیا جاتا ہے: "ولا تنکحوا المشرکات حتی یومن"[1] (اور مومنو! مشرک عورتوں سے جب تک کہ ایمان نہ لائیں نکاح نہ کرنا)۔ سود کے باطل ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں: "لا تاکلوا الربا"[2] (سود نہ کھاؤ) "وذروا ما بقی من الربا"[3] (جتنا سود باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو)۔

بیع کے باطل ہونے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی دلیل ہے: "لا تبیعوا الذھب بالذھب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضھا علی بعض ولا تبیعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضھا علی بعض ولا تبیعوا منھما غالبا بنا جز"[4] (سونے کو سونے کے بدلہ برابر فروخت کرو اور کمی بیشی نہ کرو اور چاندی کو چاندی کے بدلہ برابر برابر فروخت کرو اور کمی بیشی نہ کرو اور ان میں نقد کو ادھار کے بدلہ فروخت نہ کرو)۔

۳۔ اگر ہم نہی کے نتیجہ میں عمل کے فاسد ہونے کو تسلیم نہ کریں تو نہی کے حکم کی کوئی حکمت اور فائدہ بتانا ہوگا، ساتھ ہی نہی کے باوجود صحت فعل (یعنی فعل کے درست ہونے) کی حکمت بھی بتانی ہوگی۔ اور یہ دونوں حکمتیں بیک وقت بتانا چونکہ ممکن نہیں، کیونکہ یہ دونوں حکمتیں اگر باہم متعارض و متضاد ہوں تو دونوں کالعدم تصور ہوں گی۔ اس طرح اس فعل کا ارتکاب، صدور اور عدم صدور برابر ہوگا۔ اور اس طرح حکمت سے خالی ہونے کی وجہ سے اس قسم کی نہی کا وارد ہونا ہی محال ہوگا۔ اگر ان دو حکمتوں میں سے کوئی ایک مرجوح ہو اور اس کے بالمقابل حکمت صحت فعل راجح ہو تو اس صورت میں بھی نہی کا حکم کالعدم ہوگا کیونکہ اس کے مقابلے میں صحت کی حکمت زیادہ ہے۔ جو خالص مصلحت ہے۔ اور اگر نہی کی حکمت غالب ہو یعنی راجح ہو تو پھر بھی فعل کا صحیح ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ وہ راجح مصلحت سے خالی ہوگا حالانکہ وہ خالص مصلحت ہے۔[5]

دوسرا مذہب: اگر کسی شرعی فعل سے نہی مطلقاً وارد ہو تو وہ اس کے باطل ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ محققین شوافع جیسے امام غزالیؒ اور ابو بکر قفال شاشی کی رائے بھی یہی ہے، متکلمین نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔[6]

---

[1] البقرہ۔ ۲۲۱ [2] آل عمران۔ ۱۳۰ [3] البقرہ۔ ۲۷۸

[4] صحیح بخاری کتاب البیوع، حدیث نمبر (۱۰۹۷)، صحیح مسلم کتاب المساقاۃ (۱۵۸۴) [5] دیکھئے شرح المختصر، العضد (۹۶/۲) ارشاد الفحول، شوکانی (۱۱۰) [6] دیکھئے الاحکام، آمدی (۲۷۶/۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تیسرا مذہب : معاملات میں فساد نہیں پیدا ہوتا البتہ عبادات فاسد ہو جاتی ہیں۔ شوکانی نے اپنی کتاب ارشاد الفحول میں اس کی نسبت ابوالحسین بصری، امام غزالی، امام رازی، ابن الملاحمی، اور رصاص کی طرف کی ہے۔[1]

تصرفات شرعیہ سے ممانعت کی صورت میں اس فعل کے باطل ہونے کے جو فقہاء قائل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ آیا نہی بہ اعتبار لغت بطلان کا تقاضا کرتی ہے یا بہ اعتبار شرع، راجح بات یہ ہے کہ بہ اعتبار شرع بطلان کا تقاضا کرتی ہے۔

وہ فقہاء جو مذکورہ صورت میں بطلان کے قائل نہیں ہے ان کا باہم اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک اس فعل کے درست ہونے کی دلیل ہے اور دیگر فقہاء (جیسے امام غزالی) کہتے ہیں کہ یہ درست ہونے کی دلیل نہیں ہے۔[2]

دوسری صورت یہ بیان کی گئی تھی کہ نہی ممنوعہ چیز کی ذات یا اس کے جزء سے ہو تو جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ یہ نہی فعل کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور یہ فساد باطل ہونے کے مترادف ہے۔ مذکورہ دلائل سے استدلال کیا جاتا ہے۔

تیسری صورت یہ بیان کی گئی تھی کہ نہی ممنوعہ چیز کی ذات سے نہ ہو بلکہ وصف لازم سے ہو تو یہاں بھی فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔

جمہور کے نزدیک کسی وصف لازم کی وجہ سے عمل سے ممانعت اسی عمل کے مکمل فاسد ہونے کی دلیل ہے، یہ فساد اصالۃً بھی ہوگا اور وصفاً بھی اور باطل ہونے کے ہم معنی ہوگا۔ جمہور کے نزدیک یہ نہی ممنوعہ چیز کی ذات سے نہی کی نظیر ہے اس لیے اس پر مطلوبہ نتائج میں سے کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں نہی صرف وصف کے فاسد ہونے کی دلیل ہے۔ اصل عمل کا جواز باقی رہے گا۔ یہاں تک کہ جب وصف فاسد ختم ہو جائے گا تو اس فعل کا جواز بھی لوٹ آئے گا۔ احناف اس پر لفظ فاسد کا اطلاق کرتے ہیں اور فاسد پر بعض شرعی اثرات مرتب ہوتے ہیں اور بعض نہیں ہوتے۔ پہلے ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ احناف کے نزدیک فاسد باطل سے الگ چیز ہے۔

چوتھی صورت یہ بتائی گئی تھی کہ نہی کسی ایسی چیز سے ہو جو اس ممنوعہ چیز سے ملی ہوئی تو ہو لیکن لازم نہ ہو، تو اس صورت میں جمہور علماء کے نزدیک نہی عمل کے باطل اور فاسد ہونے کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ

---

[1] ارشاد الفحول (۱۱۰)   [2] کشف الاسرار علی اصول البزدوی (۱/۲۵۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

وہ عمل درست ہو گا اور اس پر جو مطلوبہ شرعی نتائج ہیں وہ مرتب ہوں گے۔ البتہ اس کا مرتکب گنہگار ہو گا۔ یہ نہی فساد کا تقاضا نہیں کرتی کیونکہ جواز کی جہت نہی کی جہت کے مخالف ہے اور ان کے درمیان لزوم نہیں ہے۔

اہل ظواہر کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں نہی سے عمل فاسد ہو جائے گا۔ کوئی فرق نہیں ہے کہ نہی ذات سے ہو یا وصف لازم سے ہو یا وصف غیر لازم سے ہو۔ آمدی نے یہ قول امام مالک سے نقل کیا ہے۔ اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت اس طرح ہے فرماتے ہیں ''کہ وہ چیز جس کی ذات میں نہی نہ ہو اس کے درست ہونے میں کسی کا اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے جیسے جمعہ کے دن اذان کے وقت خرید و فروخت سے ممانعت' البتہ امام مالک سے اس طرح منقول ہے اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے''۔[1]

علامہ قرافی احناف کا یہ مذہب امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اسے مستحسن قرار دیتے ہوئے رقمطراز ہیں:

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: ''اصلِ ماہیت نہی سے محفوظ ہے اور نہی ماہیت کے خارج سے ہے' اگر ہم اس صورت کو مطلقاً درست قرار دیتے ہیں تو پھر ہم نے اس ماہیت میں جو ذات اور صفات کے اعتبار سے فساد سے محفوظ ہے اور اس اس ماہیت میں جس کی صفات میں فساد ہے' فرق تو نہ کیا اور دونوں کو یکساں حیثیت دی جو کہ ناجائز ہے۔ اور دونوں کو ایک مقام پر رکھنا خلاف قواعد بھی ہے۔ معلوم ہوا کہ اصل کا مقابل اصل ہے اور وصف کا مقابل وصف ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل ماہیت نہی سے محفوظ ہے کیونکہ مسلمانوں کے تصرفات اور معاملات میں اصل یہی ہے کہ وہ صحیح اور درست ہوں بشرطیکہ ان سے ممانعت نہ ہو' تو اصل ماہیت کے لیے اصل ثابت ہو گئی یعنی یہ کہ فعل صحیح اور درست ہے اور وصف جو کہ ایک اضافی چیز ہے اور جس میں فساد کا ایک عارضی وصف ہے' اس سے ممانعت ہے' اس لیے فاسد وصف ہو گا' اصل اور حقیقی چیز فاسد نہیں ہو گی' یہی مطلوب بھی ہے اور یہ اچھا فہم ہے۔[2]

۱۔ الاحکام آمدی (۲/ ۳۳) ۲۔ الفروق' قرافی (۲/ ۸۳۔۸۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس اصولی اختلاف کا فقہی مسائل پر اثر

مذکورہ چار صورتوں میں علماء اصول کا یہ جو اختلاف ہے کہ نہی فعل کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ فروعی اختلاف میں مذکورہ تمام صورتیں موثر نہیں بلکہ صرف درج ذیل صورتیں زیادہ موثر ہیں۔

۱۔ آیا تصرفات شرعیہ سے مطلق نہی اس تصرف کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے؟

۲۔ جب نہی وصف لازم سے ہو تو آیا فساد کا تقاضا کرتی ہے؟

۳۔ جب نہی وصف غیر لازم سے ہو تو آیا فساد کا تقاضا کرتی ہے؟

درج بالا سوالات کی روشنی میں اس اصولی قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے جن فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے ان میں سے چند مسائل یہ ہیں:

۱۔ عید کے دن روزہ رکھنے کی نذر:

حدیث میں ایام عید میں روزہ رکھنے کی ممانعت ہے۔ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ ابو سعیدؓ سے نقل کرتے ہیں اور وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دنوں کے روزے سے منع فرمایا ہے' ایک عید الفطر کا دن ہے اور دوسرا عید الاضحیٰ کا۔[۱] ان دو دنوں میں روزہ رکھنے کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے خواہ نذر کا روزہ ہو یا نفل یا کفارے کا' بہر صورت تمام علماء کے نزدیک حرام ہے۔ البتہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ان ایام میں رزہ رکھنے کی نذر مان لی تو آیا اس کی نذر درست تصور کی جائے گی اور اگر اس کی نذر ہو جاتی ہے تو پھر آیا ان ایام میں روزہ رکھنے سے روزہ ہو جاتا ہے اور قضاء ساقط ہو جاتی ہے؟

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نذر باطل ہے۔[۲] کیونکہ ایام عید روزہ کے لیے موزوں نہیں ہیں اور اس میں اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے۔

حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: "اگر کسی نے کہا کہ: "مجھ پر لازم ہے میں اللہ کے لیے عید کا روزہ رکھوں گا" تو یہ نذر ماننا گناہ ہے اور اس صورت میں نذر ماننے والے پر صرف کفارہ ہے' اس کے علاوہ کوئی چیز واجب نہیں ہے اسے حنبل نے احمد سے نقل کیا ہے۔ دوسری روایت کے مطابق مذکورہ مسئلہ کی طرح قضاء اور کفارہ دونوں لازم ہیں۔ قاضی کہتے ہیں کہ پہلی بات قابل ترجیح ہے۔

۱۔ صحیح بخاری' کتاب الصوم' باب صوم یوم الفطر' صحیح مسلم' کتاب الصوم' حدیث نمبر (۸۲۷)

۲۔ مغنی المحتاج (۱: ۴۳۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کیونکہ یہ نذر، معصیت ہے اور دیگر معاصی کی طرح یہاں بھی قضاء لازم نہیں آتی۔[1]

احناف کا مسلک یہ ہے کہ یہ نذر منعقد ہو جاتی ہے۔ نذر ماننے والے پر لازم ہے کہ عید کے دن روزہ نہ رکھے اور قضاء کرے' لیکن اگر ان ایام عید کا روزہ رکھ لیا تو ان ایام میں روزہ کی حرمت کے باوجود اس کا روزہ ہو جائے گا کیونکہ ممانعت اصل صوم سے نہیں بلکہ وصف صوم سے ہے۔ اس لیے روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے درست ہے۔

علامہ زیلعیؒ نذر کے درست ہونے پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک جائز روزے کی نذر ہے اس لیے یہ روزہ درست ہے۔ نہی روزے کے قانونی اور صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ نہی کا اصل سبب اور محرک یہ ہے کہ بندہ اس فعل سے رک جائے' اگر کوئی فعل ممکن ہی نہ ہو تو اس سے روکنے کے کیا معنی؟ روکا بھی اسی کام سے جاتا ہے جو عملاً ممکن ہو' لہذا جس کام سے روکا گیا ہے وہ لازماً ایسا ہو کہ وہ ایک قانونی اور جائز کام ہو' لہذا روزہ اصل میں تو جائز ہے لیکن عید کے دن اللہ کی دعوت قبول نہ کرنے کی وجہ سے روزہ رکھنے سے روکا گیا۔ تو یہ روکنا اصل مشروعیت کے منافی نہیں ہے اس لیے نذر درست ہے۔ البتہ گناہ سے بچنے کی خاطر روزہ نہ رکھے اور پھر اس واجب سے بری الذمہ ہونے کے لیے قضاء کر لے' اور اگر عید کا روزہ رکھ لے تو واجب ادا ہو گیا لیکن وہ ناقص واجب ہوا تھا اور ناقص ہی ادا ہوا کیونکہ اس دن روزہ رکھنے کی ممانعت ہے۔[2]

ایام عید میں روزے کی مشروعیت پر محمد بن حسنؒ کی اس عبارت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جو انہوں نے کتاب الطلاق میں نقل کی ہے' فرماتے ہیں: "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام تشریق اور عید کے دن کے روزے سے منع فرمایا ہے تو ہم نے بھی ہر اس چیز سے ممانعت کر دی جو وجود میں آسکتی ہے اور اس چیز سے بھی جو وجود میں نہیں آسکتی حالانکہ ایسی چیز سے ممانعت کرنا جو وجود میں ہی نہ آسکتی ہو ایک لغو اور بے فائدہ بات ہے جیسے اندھے سے کہنا کہ "دیکھنا نہیں" اور انسان سے کہنا کہ "اڑنا نہیں"۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ ممانعت شرعی روزہ سے ہے اور جس چیز پر باعتبار لغت روزے کا اطلاق ہوتا ہے اس سے نہی نہیں ہے۔ اگر کسی نے بیماری' غیرت یا اشتہاء نہ ہونے کی وجہ کھایا پیا نہیں تو اس نے کسی ممنوع کام کا ارتکاب نہیں کیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ روزہ جو کہ عبادت ہے جس طرح نہی سے قبل مشروع تھا نہی کے بعد بھی مشروع ہو گا"۔[3]

---

[1] مغنی لابن قدامہ (۹/ ۲۳)   [2] شرح الکنز (۱/ ۳۴۵)   [3] اصول السرخسی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صاحب مبسوط اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ان ایام میں روزہ رکھنا جائز ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ایام میں روزہ رکھنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ نہی کا تقاضا ہے کہ اس کام سے رکا جائے اور جو چیز مشروع ہی نہ ہو اس سے رکنے کا تصور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ نہی تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بندے کو اختیار ہے اگر وہ اس سے باز آگیا تو اجر و ثواب ملے گا اور اگر باز نہ آیا تو سزا ملے گی اور یہ اسی صورت ممکن ہے جب عید کے دن روزہ مشروع ہو"۔[۱]

مئوید اور امام یحیٰ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ زید بن علی اور ھادویہ کہتے ہیں: ایام عید کے روزہ کی نذر ماننے سے نذر ہو جاتی ہے۔ البتہ ان ایام کے علاوہ دیگر ایام میں روزے رکھنے ہوں گے اور ان ایام میں روزہ رکھنا درست نہیں ہے"۔[۲]

۲۔ ایام تشریق کے روزے

ایام تشریق سے مراد وہ ایام ہیں جو عید قربان کے بعد ہیں۔ ان ایام کی تعداد میں اختلاف ہے، بعض علماء کہتے ہیں کہ عید قربان کے بعد کے دو دن ہیں اور بعض کے نزدیک تین دن ہیں۔ ایام تشریق کہنے کی وجہ یہ کہ ان ایام میں قربانی کا گوشت دھوپ میں رکھا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ایام تشریق اس لیے کہتے ہیں کہ جب تک دھوپ نہیں نکلتی اس وقت تک قربانی کے جانور کو ذبح نہیں کیا جاتا اور ایک قول یہ ہے کہ نماز عید سورج نکلنے کے بعد پڑھی جاتی ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ تشریق سے مراد ہر نماز کے بعد تکبیر کہنا ہے۔[۳]

جس طرح ایام عید میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اسی طرح ایام تشریق میں بھی روزہ رکھنا ممنوع ہے اور حدیث میں ممانعت آئی ہے۔ دار قطنی نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے: کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سال میں پانچ ایام میں روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے: عید الفطر، عید قربان اور تین ایام تشریق"۔

امام مسلمؒ اور امام احمدؒ کعب بن مالکؓ[۴] سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اور اوس بن حدثان کو ایام تشریق میں بھیجا اور دونوں نے وہاں اعلان کیا کہ جنت میں صرف مومن ہی داخل ہوگا اور منی کے ایام کھانے پینے کے ایام ہیں"۔

۱۔ المبسوط (۳: ۹۶) ۲۔ نیل الاوطار (۴ / ۲۶۲)

۳۔ فتح الباری (۴ / ۱۷۳) ۴۔ فتح الباری (۴ / ۱۷۳)، صحیح مسلم حدیث نمبر (۱۱۴۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ان ایام میں روزہ کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ ان ایام میں روزہ رکھنے کا وہی حکم ہے جو ایام عید میں روزہ رکھنے کا ہے۔ امام شافعیؒ کی مشہور روایت بھی اسی کے مطابق ہے اور جو اختلاف ایام عید کے روزوں کے حکم میں گزرا ہے اس کی نظیر یہاں آ رہی ہے۔ حضرت علیؓ بن ابی طالب اور عبداللہؓ ابن عمرو بن عاص سے ان ایام میں روزے کی عدم صحت کا قول منقول ہے۔

امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ان ایام میں روزہ نہیں ہوتا خواہ فرض ہو یا نفل۔

ایک دوسری روایت کے مطابق صرف فرض روزہ رکھ سکتا ہے۔ امام بخاریؒ نے اس حج تمتع کرنے والے کے لیے جس کے پاس قربانی کا جانور نہ ہو ان ایام میں روزے کے جواز کو ترجیح دی ہے اور جن احادیث سے استدلال کیا ہے ان میں سے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایات ہیں: فرماتے ہیں "ایام تشریق میں کسی کو روزہ رکھنے کی اجازت نہیں ہے سوائے اس شخص کے جو قربانی کا جانور نہ پائے"[1] یہ ابن عمرؓ اور عائشہؓ کا مذہب بھی ہے اور امام مالکؒ کا قول بھی یہی ہے۔ ابن منذر وغیرہ نے صحابہ کرام میں سے زبیرؓ بن عوام اور ابو طلحہؓ سے اس کا مطلقاً جواز نقل کیا ہے۔ ابن عمرؓ اور اسود بن یزید سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ واضح بات ہے کہ ان حضرات کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ممانعت کا یہ ارشاد نہیں پہنچ سکا، اگر انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم پہنچتا تو کبھی اس سے تجاوز نہ کرتے۔[2]

۳۔ حالت احرام میں نکاح کا حکم:

حدیث میں حالت احرام میں نکاح کرنے سے ممانعت آئی ہے۔ امام مسلمؒ عثمان بن عفانؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا ینکح المحرم ولا ینکح و لا یخطب"[3] (محرم نہ نکاح کرے اور نہ کسی کو نکاح کرائے اور نہ پیغام نکاح دے)۔

جمہور شوافع، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ نکاح فاسد اور باطل ہے کیونکہ حالت احرام میں نکاح سے ممانعت ہے۔ حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، سعید بن میسبؒ، سلیمان بن یسارؒ، زہریؒ اور اوزاعیؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نکاح درست اور جائز ہے۔ دلیل امام بخاری اور امام مسلم کی ابن عباسؓ سے روایت کردہ حدیث ہے کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے حالت احرام میں نکاح کیا"۔[4] امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نکاح تو ایک معاہدہ ہے جس کے ذریعہ مرد کو عورت سے فائدہ

---

[1] صحیح بخاری کتاب الصیام باب ۶۸
[2] مغنی، ابن قدامہ (۳/۱۶۴) دیکھئے فتح الباری
[3] صحیح مسلم، کتاب النکاح (۱۴۰۹)
[4] فتح القدیر (۲/۳۷۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اٹھانے کا اختیار ملتا ہے۔ اس لیے احرام کی وجہ سے وہ حرام نہیں ہو جاتا جیسے کسی لونڈی کا حالت احرام میں خریدنا درست ہے۔

جمہور فقہاء نے امام ابو حنیفہؒ کے استدلال کو چند وجوہ سے رد کیا ہے :

۱۔ یزید بن اصم حضرت میمونہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت احرام میں نہیں تھے اور ان کی رخصتی بھی غیر احرام کی حالت میں ہوئی"۔ ابو داؤد نے اسے نقل کیا ہے۔ صاحب واقعہ کی بات زیادہ بہتر ہے کیونکہ وہ اس واقعہ سے زیادہ باخبر ہوتا ہے۔

۲۔ ابو رافعؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں : نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے جب نکاح کیا تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت احرام میں نہیں تھے اور غیر احرام کی حالت میں رخصتی بھی ہوئی اور میں ان کے درمیان سفیر تھا" امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے[1] چونکہ واقعہ کے ناقل ابو رافعؓ ان دونوں کے درمیان سفارت کے فرائض سرانجام دے رہے تھے اس لیے وہ ابن عباسؓ سے زیادہ اس واقعہ کو جانتے ہیں خصوصاً جبکہ ابن عباسؓ چھوٹے بھی تھے اور معاملات کی حقیقت کو نہیں جانتے تھے۔ سعید ابن مسیّب فرماتے ہیں کہ یہ ابن عباسؓ کا وہم ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی احرام میں نکاح نہیں کیا۔

۳۔ اگر ابن عباسؓ کی حدیث درست بھی ہو تب بھی جمہور کی حدیث قابل ترجیح ہے۔ کیونکہ جمہور کے پاس دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے اور ابن عباس کی حدیث میں فعل کا بیان ہے اور قول کو فعل پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ فعل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔

۴۔ نکاح کا معاملہ لونڈی خریدنے سے مختلف ہے کیونکہ عقد نکاح میں جو عورت ہو اگر اس کی عدت گزر جائے یا وہ مرتد ہو جائے یا اس کا دین مختلف ہو یا منکوحہ رضاعی بہن ہو تو ان سب صورتوں میں وہ حرام ہو جاتی ہے۔ مزید یہ کہ لونڈی خریدنے میں بعض ان شرائط کا اعتبار نہیں کیا جاتا جن کا نکاح کیا جاتا ہے۔ بہر صورت یہ قیاس نص کے مقابل ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔[2]

---

[1] سنن ترمذی، حدیث نمبر (۸۴۱)

[2] مغنی لابن قدامہ (۳/۳۳۲-۳۳۳)، فتح الباری

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ فروخت کے وقت ماں اور بچے کے درمیان جدائی کرنا:

حدیث میں فروخت کے وقت ماں اور بچے کے درمیان جدائی کی ممانعت کی گئی ہے۔امام احمدؒ اور ترمذیؒ نے ابوایوبؓ سے روایت کیا ہے' فرماتے ہیں: میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے "من فرق بین والدۃ وولدھا فرق اللہ بینہ و بین احبتہ یوم القیامۃ"[۱] (جس نے ماں اور اس کے بچے کے درمیان جدائی کی اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے محبوب لوگوں کے درمیان جدائی ڈالے گا)۔

ابوداؤد اور دار قطنی حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں "کہ انہوں نے ایک لونڈی اور اس کے بچہ کو فروخت کردیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع کیا اور اس بیع کو فسخ کردیا"۔[۲]

اس بیع کے باطل ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع باطل ہے۔[۳] مالکیہ' حنابلہ[۴] اور احناف میں سے امام ابو یوسف کا مسلک بھی یہی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ: یہ بیع درست ہے: کیونکہ جدائی سے ممانعت کی وجہ جدائی کے نتیجہ میں وحشت پیدا ہونے کا ضرر ہے اور یہ قباحت بیع میں نہیں ہے بلکہ وصف میں ہے۔[۵] جس عمر سے قبل جدائی ناجائز ہے اس کے تعین میں فقہاء کا اختلاف ہے' امام شافعیؒ کے نزدیک وہ سن تمیز ہے جب کہ حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک سن بلوغ ہے۔

بلوغ کے بعد جدائی کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جسے امام احمدؒ' امام مسلم اور ابوداؤد نے سلمہ بن الاکوع سے روایت کیا ہے' فرماتے ہیں کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو ہمارا امیر بنایا اور ہم ان کی معیت میں جہاد کے لیے نکلے' ہم نے قبیلہ فزارۃ سے جہاد کیا' جب ہم پانی کے قریب پہنچے تو ہم نے رات کے آخری حصہ میں پڑاؤ ڈالا' جب ہم نماز فجر ادا کر چکے تو حضرت ابوبکرؓ نے ہمیں حملہ آور ہونے کا حکم دیا تو ہم نے پانی کے قریب کچھ لوگوں کو قتل کیا۔پھر میں نے عورتوں اور بچوں کا ایک گروہ پہاڑ کی طرف جاتے دیکھا' میں بھی ان کے پیچھے چل پڑا لیکن مجھے اندیشہ ہوا کہ وہ مجھ سے پہلے پہاڑ کی طرف نکل جائیں گے۔میں نے ایک تیر پھینکا جو ان کے اور پہاڑ کے درمیان لگا' میں انہیں ابوبکرؓ کی خدمت میں لے آیا' ان میں فزارۃ کی ایک عورت تھی جس پر پرانی پوستین تھی اور اس کے ساتھ اس کی بیٹی تھی جو عرب کی نہایت

---

[۱] جامع ترمذی' کتاب البیوع' حدیث نمبر (۱۲۸۳) [۲] نیل الاوطار (۵/۱۶۱)

[۳] دیکھئے عمدۃ المسالک اور منہاج النووی [۴] مغنی لابن قدامۃ (۴/۲۶۶) [۵] دیکھئے فتح القدیر

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حسین لڑکی تھی' ابوبکرؓ نے مجھے اس کی بیٹی دے دی۔ مدینہ آنے تک میں نے اسے ہاتھ نہیں لگایا تھا پھر رات بھی اسی طرح گزر گئی اور میں نے اس کے کپڑوں کو ہاتھ تک نہیں لگایا' اسی دوران نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بازار میں ملاقات ہو گئی۔ آپ نے فرمایا: اے سلمہ! یہ عورت مجھے ھبہ کر دو' میں نے کہا اے اللہ کے رسول! وہ مجھے پسند ہے اور میں نے اسے ہاتھ نہیں لگایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے اور مجھے اسی حال میں چھوڑ دیا۔ جب دوسرا دن ہوا تو پھر بازار میں ملاقات ہوئی' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے سلمہؓ آپ کا بھلا ہو یہ عورت مجھے ھبہ کر دو' میں نے کہا اے اللہ کے رسول! میں نے آپ کو دے دی' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اہل مکہ کے پاس بھیج دیا کیونکہ ان کے پاس مسلمان قیدی تھے اور ان کے بدلہ میں اس عورت کو دے دیا"۔[۱]

حدیث سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ لڑکی بالغ تھی کیونکہ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول "هب لي المراة" دلیل ہے' لفظ امراۃ سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ بالغ کے لیے ہے نابالغ کے لیے نہیں ہے۔ آیا ماں اور بچے کے درمیان جدائی کی اس حرمت کی طرح ماں کے علاوہ کسی اور کے لیے بھی یہ حکم ہے؟ اس مسئلہ میں بہت زیادہ اختلاف ہے جو کتب فقہ میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ نکاح شغار یا بٹے کی شادی

نکاح شغار گویا ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے: "شاغرنی" یعنی تم اپنی بہن یا بیٹی یا وہ عورت جس کے تم ولی ہو مجھے نکاح میں دو اور میں اپنی بہن یا بیٹی یا وہ عورت جس کا میں ولی ہو تمہیں نکاح میں دیتا ہوں اور ان کا کسی قسم کا مہر نہیں ہو گا اور ایک لڑکی دوسری لڑکی کا بدل ہو گی" اس کو شغار اس لیے بھی کہتے ہیں کہ یہ نکاح مہر سے خالی ہوتا ہے اور شغار کا معنی بھی خالی ہونا ہے۔[۲]

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے روایت ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الشغار"[۳] (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرمایا ہے)

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ نکاح حرام ہے۔ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں "علماء کا اتفاق ہے کہ نکاح شغار جائز نہیں ہے"۔[۴]

---

[۱] صحیح مسلم کتاب الجہاد حدیث نمبر (۱۷۵۵)' سنن ابی داؤد کتاب الجہاد باب ۱۲۵

[۲] النہایۃ لابن الاثیر (۲/۲۲۶) [۳] صحیح بخاری کتاب النکاح' حدیث نمبر (۲۱۱۴)

[۴] فتح الباری (۹/۱۲۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لیکن پھر اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا نہی کی وجہ سے یہ نکاح باطل ہے؟ شوافع اور مالکیہ کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "نکاح شغار یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیٹی کو دوسرے کے نکاح میں اس شرط کے ساتھ دے کہ دوسرا بھی اپنی بیٹی اسے دے گا اور ان میں سے ہر ایک کا مہر دوسری سے اس کا تبادلہ ہے۔ یہ نکاح فسخ ہو جائے گا اور اگر اس عورت سے جماع کر لیا ہے تو اسے مہر ملے گا اور دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی"۔[۱] حضرت عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اس طرح کے نکاح میں فریقین کے درمیان تفریق کرائی تھی۔[۲] حنابلہ کے نزدیک بھی یہ نکاح فاسد ہے خواہ مہر مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

علامہ خرقیؒ فرماتے ہیں: "اگر ایک شخص نے اپنے زیر تولیت لڑکی دوسرے کے نکاح میں اس شرط پر دے دی کہ وہ اس کے زیر تولیت لڑکی اس کے نکاح میں دے دے گا تو ان دونوں کے درمیان کوئی نکاح نہیں۔ اس صورت میں اگر مہر مقرر بھی کیا تو تب بھی نکاح نہیں ہوگا۔[۳]

احناف کے نزدیک یہ نکاح درست ہے اور اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "جب کوئی شخص اپنی بیٹی کو اس شرط پر نکاح میں دے کہ دوسرا بھی اپنی بیٹی یا بہن اسے دے تاکہ ایک عقد دوسرے عقد کا عوض بن سکے تو یہ دونوں نکاح جائز ہیں اور ان میں سے ہر عورت کو مہر مثل ملے گا"۔[۴] علماء احناف کہتے ہیں کہ چونکہ اس نکاح میں ایسی چیز مہر مقرر کی گئی ہے جس میں مہر بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لیے مہر مثل کی صورت میں نکاح ہو جائے گا مثلاً کسی عورت کے مہر میں شراب یا خنزیر بطور مہر مقرر کیا گیا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ (یعنی مہر مثل ملے گا)۔

مذکورہ صورت میں نکاح کے فاسد نہ ہونے کا قول عمرو بن دینارؒ، مکحولؒ، زھریؒ اور ثوریؒ سے منقول ہے۔[۵]

جو حضرات نکاح شغار کے درست ہونے کے قائل ہیں ان سے امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "الام" میں طویل مناقشہ اور بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں: "اگر کوئی کہے کہ عطاءؒ اور بعض دیگر حضرات کے نزدیک نکاح شغار درست ہے اور اس صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ تو آپ اس کے قائل کیوں نہیں ہیں؟ حالانکہ

---

۱ الأم (۵/۱۷۴)، الرسالہ (۳۴۷)　۲ مغنی (۶/۶۴۱)　۳ نفس ماخذ

۴ فتح القدیر　۵ مغنی لابن قدامۃ (۶/۶۴۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

آپ کے نزدیک مہر فاسد کی صورت میں اور بلا مہر بھی نکاح ہو جاتا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں مہر مثل بھی ممکن ہے۔ زیادہ سے زیادہ قباحت نکاح شغار میں یہ ہے کہ اس میں مہر فاسد ہے یا یہ بلا مہر نکاح ہے۔ تو استدلال کرنے والے سے جواباً کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے صراحت سے ان عورتوں کا ذکر کر دیا ہے جن سے نکاح کرنا جائز ہے یا جن سے بطور ملک یمین (لونڈی) فائدہ اٹھانا جائز ہے ان کے علاوہ دیگر عورتوں سے نکاح حرام ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ بھی واضح کر دیا کہ نکاح کی کون کون سی صورتیں جائز ہیں۔ جس نے اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے مطابق نکاح کیا یا ایسی جگہ نکاح نہیں کیا جس سے اللہ اور اس کے رسول نے منع کیا تھا تو یہ نکاح جائز اور درست ہے اور جس نے نکاح کی کوئی ایسی صورت اختیار کی جس سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا تھا تو وہ اس نکاح کی بدولت گنہگار ہوگا۔ البتہ اگر لاعلمی کی وجہ سے کیا ہے تو امید ہے کہ گرفت نہیں ہوگی۔ حرام نکاح سے کوئی عورت حلال نہیں ہوتی اور نکاح شغار بھی حرام ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت فرمائی ہے۔ اسی طرح ہر وہ نکاح جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا ہے وہ حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ یہی بات ہم نکاح متعہ' حالت احرام میں نکاح اور ہر اس نکاح کے بارے میں جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے' کہتے ہیں۔ بیع فاسد کی صورت میں ہم کہتے ہیں کہ اس میں لونڈی سے جماع جائز نہیں ہے۔ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی نکاح سے منع فرمادیا ہو اور کسی نے نہی کے باوجود نکاح کر دیا تو یہ فسخ ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد نکاح سے تو نہی تھی اور جس عقد کو ممنوع قرار دیا گیا ہو وہ جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: اور اگر ہم نے مہر کے بغیر نکاح کو جائز کہا ہے تو یہ آیت اس کی دلیل ہے: "ولا جناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن او تفرضوا لھن فریضة" (اور اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کے مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو تو تم پر کچھ گناہ نہیں ہے) جب بغیر مہر کے اس آیت سے طلاق کا حکم ثابت ہو گیا تو یہ نکاح کے ثبوت کی دلیل ہے کیونکہ طلاق تب ہی ہوگی جب نکاح ثابت ہو۔ اس لیے ہم نے بلا مہر نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بلا مہر نکاح کو جائز کہا ہے۔ عقد نکاح میں دو چیزیں ہیں: ایک نکاح اور دوسری نکاح کی وجہ سے مہر کی ملکیت' جب نکاح مہر کی ملکیت کے بغیر بھی جائز ہے تو یہ بیوع سے مختلف ہے۔ اور جماع کی صورت میں عورت کو مہر مثل ملتا ہے تو یہ اس بیع فاسد کی طرح ہے جس میں چیز کے ضائع ہونے کی وجہ سے قیمت لازم آتی ہے۔ اس لیے جب مہر فاسد ہوگا تو نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ مہر فاسد یا بلا مہر نکاح کرنے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی نہی نہیں ہے کہ ہم نکاح شغار کی طرح اس نہی کی وجہ سے اسے حرام قرار دیں۔ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے جائز قرار دیا ہے ہم بھی اسے جائز قرار دیں گے اور جب تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہمارے علم میں ممانعت نہیں آتی اس وقت ہم اسے جائز ہی سمجھیں گے۔ جس چیز سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا ہے اسے ہم رد کر دیں گے یہی ہمارا فریضہ ہے' اس کے علاوہ نہ ہمارے پاس اور نہ اس شخص کے پاس جسے اللہ تعالیٰ نے عقل دی کوئی علم نہیں ہے۔[1]

۶۔ کسی ایک کے پیغام نکاح پر دوسرے کا پیغام نکاح دینا :

اگر ایک مسلمان بھائی نے پیغام نکاح دیا ہو تو حدیث میں ممانعت ہے کہ دوسرا ابھی وہیں پیغام نکاح دے۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ : "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ تم میں سے کوئی دوسرے کی بیع پر بیع کرے اور اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح دے یہاں تک کہ پیغام دینے والا پہلا شخص یا تو چھوڑ دے یا اسے اجازت دے دے۔[2]

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ نہی تحریم کا تقاضا کرتی ہے بلکہ امام نوویؒ نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ لیکن آیا تحریم کے بعد اس نہی کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہو جاتا ہے؟

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نہی اس چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا نہیں کرتی جس سے منع کیا گیا ہے کیونکہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے وہ عقد نکاح سے خارج اور الگ چیز ہے اور نکاح کے درست ہونے کے لیے پیغام نکاح شرط بھی نہیں ہے۔ اس لیے اگر پیغام نکاح درست نہ بھی ہو تو نکاح فسخ نہیں ہوگا۔[3]

امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن قدامۃ فرماتے ہیں : "اگر اس نے پیغام نکاح دے دیا تو تب بھی نکاح درست ہے' امام احمد نے صراحتاً فرمایا ہے کہ ان کے درمیان تفریق نہیں کرائی جائے گی" پھر فرماتے ہیں کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے وہ عقد سے متعلق نہیں ہے اس لیے اس کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا جیسے عدت میں پیغام نکاح صراحتاً دے دیا جائے تو اس کا عقد نکاح پر اثر نہیں پڑتا۔[4]

مالکیہ کے تین اقوال ہیں' پہلا قول : بہر صورت عقد فسخ ہو جائے گا' بیوی سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ دوسرا قول : بالکل فسخ نہیں ہوتا۔ تیسرا قول : اگر جماع نہ کیا ہو تو فسخ ہو جائے گا اور جماع کر لیا تو فسخ نہیں ہوگا۔[5]

داؤد کا مذہب یہ ہے کہ جماع سے قبل اور بعد دونوں صورتوں میں نکاح فسخ ہو جائے گا۔[6] جمہور

---

[1] الأم (۵/ ۶۸۔۶۹) [2] صحیح بخاری (۶/ ۱۳۶) ولا یخطب جزم' پیش اور زبر کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے۔ تمام اعراب نہی کا فائدہ دیتے ہیں۔ [3] فتح الباری (۹ : ۱۵۷) [4] مغنی' ابن قدامۃ (۶/ ۶۰۷) [5] حاشیہ الدسوقی (۲/ ۲۱۷) [6] فتح الباری (۹/ ۱۵۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے نزدیک جس صورت میں پیغام نکاح دینا حرام ہے یا نکاح فسخ ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ جب فریقین کا ایک دوسرے کی طرف جھکاؤ ظاہر ہو جائے۔ مالکیہ کے قول کے مطابق مہر کی مقدار طے ہو جائے۔ اگر جھکاؤ ظاہر نہ ہو یا مہر کی مقدار طے نہ ہو تو پھر یہاں نہ تحریم ہے اور نہ فسخ۔ دلیل فاطمہ بنت قیسؓ کی یہ حدیث ہے کہ: "معاویہ بن سفیانؓ اور ابو جہمؓ نے فاطمہ بنت قیس کو پیغام نکاح دیا' وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مشورہ کے لیے حاضر ہوئیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسامہ بن زیدؓ سے نکاح کر لو[1]...... نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں (یعنی معاویہ بن سفیان اور ابو جہم) کی بات کو ناپسند نہیں فرمایا بلکہ اسامہ بن زیدؓ کا پیغام نکاح دے دیا۔ کیونکہ ابھی تک فاطمہ بنت قیس کی طرف سے کسی ایک کے لیے رضامندی کا اظہار نہیں ہوا تھا۔[2] امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "ہمیں محمد بن اسماعیل نے ابن ابی ذئب' مسلم خیاط اور ابن عمرؓ کے واسطہ سے بتایا کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ کوئی شخص اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام دے یہاں تک کہ وہ خود چھوڑ دے یا نکاح کر لے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں "ان احادیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی کسی عورت کو نکاح کا پیغام دے تو پھر کسی اور کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اسے نکاح کا پیغام دے یہاں تک کہ پہلا شخص اجازت دے دے یا چھوڑ دے۔ اس حدیث میں احتمال ہے کہ یہ ممانعت بعض صورتوں میں ہو اور بعض صورتوں میں نہ ہو' ہم دیکھتے ہیں کہ سنت رسول میں یہ ممانعت صرف بعض صورتوں میں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ہمیں امام مالک نے اسود بن سفیان کے آزاد کردہ غلام عبداللہ بن یزید' ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن اور فاطمہ بنت قیس کی سند سے بتایا کہ انہیں (یعنی فاطمہ بنت قیس کو) ان کے خاوند نے طلاق مغلظہ دے دی' تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ابن ام مکتومؓ کے گھر عدت گزارنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ: "جب عدت پوری ہو جائے تو مجھے بتانا" جب عدت مکمل ہو گئی تو اس نے بتایا کہ ابو جہمؓ اور معاویہؓ نے اسے نکاح کا پیغام دیا ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اما ابو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه و اما معاوية فصعلوك لا مال له انكحى اسامة" (جہاں تک ابو جہم کا معاملہ ہے تو ابو جہم کی لاٹھی اس کے کندھے سے نہیں اترتی اور معاویہؓ مفلس ہیں ان کے پاس مال نہیں' اسامہؓ سے نکاح کر لو" فاطمہ بنت قیسؓ فرماتی ہیں کہ مجھے اسامہؓ پسند نہیں تھے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "انكحى اسامة" (اسامہؓ سے نکاح کر لو) تو میں نے اسامہؓ سے نکاح کر لیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس میں میرے لیے خیر کا پہلو پیدا کر دیا اور مجھ پر رشک کیا جانے لگا"۔[3]

---

[1] صحیح مسلم (۴/ ۱۹۵) [2] فتح الباری (۹/ ۱۵۷) نیل الاوطار (۶/ ۱۰۷) بدایۃ المجتہد (۲/ ۳)۔

[3] اسے امام مسلم نے کتاب الطلاق صفحہ (۱۴۸۰) امام ترمذی نے (۱۱۳۵) اور ابو داؤد نے (۲۲۸۴) پر نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: واضح بات ہے کہ وہ صورت جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت قیسؓ کو اسامہؓ کا پیغام نکاح دیا ہے وہ اس صورت سے مختلف ہے جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے۔

اس صورت میں کسی کے لیے پیغام نکاح دینا درست نہیں تاوقتیکہ پیغام دینے والا اجازت دے دے یا اسے چھوڑ دے۔ یہ بات ابن ابی ذئب کی حدیث سے واضح ہے۔ فاطمہؓ بنت قیس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا کہ ابو جہمؓ اور معاویہؓ نے اسے پیغام نکاح دیا۔ یقیناً...... ان شاء اللہ...... ان میں سے ایک کا پیغام دوسرے کے بعد ہی ملا ہوگا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کسی ایک کو منع فرمایا اور نہ ہی دونوں کو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہؓ کا پیغام نکاح دیا حالانکہ ہمارے علم میں نہیں ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے کسی پیغام دینے والے کو اپنی رضامندی سے آگاہ کیا ہو' اور یہ ہو بھی نہیں سکتا کہ یہ وہی صورت ہو جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ معاویہؓ اور ابو جہمؓ نے جو کچھ کیا اس سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نہی بھی ہمارے علم میں نہیں ہے (یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے نکیر)۔ غالباً ایک کے بعد ہی دوسرے نے پیغام نکاح دیا ہوگا۔[1]

۷۔ غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنا:

شوافع اور مالکیہ کے نزدیک غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنا صحیح ہے۔[2] کیونکہ نہی ایسی چیز سے ہے جو نماز کے خارج سے تعلق رکھتی ہے۔ یعنی گھر کے مالک کے حق پر دست اندازی۔ نماز کا واسطہ ہو یا نہ ہو۔ جرم تو بہر حال اس نے کر لیا ہے۔

امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز باطل ہے کیونکہ نماز کو درست قرار دینے کے نتیجہ میں ایک ہی فعل کو حرام اور واجب قرار دینا پڑے گا جو کہ متضاد ہے' اس کا گھر میں ہونا' رکوع' سجدہ' قیام اور قعدہ کرنا سب اختیاری افعال ہیں جس پر اسے سزا ملے گی تو پھر جو چیز موجب سزا ہو وہ باعث قرب کیسے بن سکتی ہے اور جس کے کرنے سے گنہگار ہوتا ہو اسے اطاعت کیسے کہا جائے گا؟

یہ اختلاف اس اصولی قاعدہ کی وجہ سے ہے جس میں اصل اور وصف کو برابر قرار دیا گیا ہے۔[3]

---

[1] الأم: (۵/ ۳۹) [2] دیکھئے شرح المھذب' نوویؒ (۳/ ۱۶۹) [3] دیکھئے فروق' قرافی (۲/ ۸۵) روضۃ الناظر (۲۴) مغنی (۳/ ۵۸۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۸۔ غصب شدہ موزے پر مسح

شوافع کے نزدیک اگر کسی نے غصب شدہ موزے پر مسح کیا تو یہ مسح درست ہے اور اس مسح سے وہ تمام امور جائز ہیں جو موزے پر مسح کرنے والے کے لیے جائز ہیں۔ شریح بن ھانی سے روایت ہے[۱] فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے موزوں پر مسح کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ حضرت علیؓ سے پوچھو کیونکہ وہ مجھ سے زیادہ جانتے ہیں اور وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں رہتے تھے۔ میں نے حضرت علیؓ سے پوچھا تو انہوں نے بیان کیا کہ : نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "للمسافر ثلثة ایام ولیا لیھن وللمقیم یوم و لیلة" (مسافر کے لیے تین دن رات ہیں اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے) چونکہ غصب شدہ موزے پر مسح کرنے والے کو بھی مطلوبہ شرعی طریقہ کے مطابق کامل طہارت حاصل ہو جاتی ہے اس لیے مسح درست ہو گا۔ البتہ موزے غصب کر کے اس نے موزے کے حقدار کے حق میں جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ یہ نہی نہ ذات سے ہے نہ جزء سے اور نہ ہی وصف لازم سے ہے بلکہ ایک خارج سے تعلق رکھنے والی ایک چیز سے ہے۔ یہی مسلک احناف اور مالکیہ کا ہے۔[۲]

حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ یہ مسح باطل ہے اور اگر اس سے نماز پڑھ لی تو اس کا اعادہ کرے گا۔ مغنی میں ہے : "اگر موزہ ناجائز طریقہ سے حاصل کیا گیا ہو یا اس کا پہننا ناجائز ہو مثلاً غصب شدہ موزہ یا ریشم کا موزہ ہے تو صحیح مذہب کے مطابق اس پر مسح جائز نہیں ہے اور اگر مسح کر کے نماز پڑھ لی تو وضو اور نماز کا اعادہ کرے' کیونکہ یہ موزہ پہن کر اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اس لیے اب اس رخصت سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے۔ جیسے سفر معصیت (یعنی غلط کام کے لیے سفر) میں مسافر سفر کی رخصت (مثلاً نماز قصر یا یا روزہ نہ رکھنے کی رخصت) سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔[۳]

۹۔ غصب شدہ کپڑے میں نماز پڑھنا

شوافع' مالکیہ اور احناف کا مذہب یہ ہے کہ غصب شدہ کپڑے میں نماز ادا ہو جاتی ہے اور جائز ہے کیونکہ نہی خارج سے تعلق رکھنے والی چیز سے ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز باطل ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کا استعمال کیا ہے جس کا استعمال حرام ہے اور وہ عبادت کے لیے شرط بھی ہے اس لیے ان کپڑوں میں نماز صحیح نہیں ہے' یہ اسی طرح ہے جیسے کسی نے گندے کپڑوں میں نماز ادا کی ہو۔ چونکہ نماز ثواب اور

---

[۱] امام احمد اور امام مسلم کے کتاب الطہارۃ (۲۷۶)' نسائی اور ابن ماجہ نے کتاب الطہارۃ (۵۵۲) میں نقل کیا ہے۔
[۲] دیکھئے الفروق (۲/۸۸) [۳] مغنی ابن قدامۃ (۱/۲۹۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اطاعت کا کام ہے' اور اس میں یہ طریقہ اختیار کرنا ممنوع ہے۔ تو جس چیز سے گناہ ہوتا ہو اس سے ثواب کیسے ملے گا یا ایسی چیز کا کیسے حکم دیا جا سکتا ہے جس سے منع کیا گیا ہو۔[1] مردوں کے لیے ریشمی کپڑوں میں نماز کے درست ہونے میں بھی وہی اختلاف ہے جو غصب شدہ کپڑوں میں ہے۔[2]

۱۰۔ دوران حیض طلاق دینا :

حالت حیض میں بیوی کو طلاق دینے سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے' ارشاد باری تعالیٰ ہے "یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقو ھن لعد تھن"[3] (اے پیغمبر (مسلمانوں سے کہہ دو کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کی عدت کے شروع میں طلاق دو) یہاں امر نہی کے مفہوم میں ہے 'گویا حکم اس طرح ہے "لا تطلقوا النساء زمن الحیض (زمانہ حیض میں عورتوں کو طلاق نہ دو) آیت کا معنی یہ ہے کہ اگر تم عورتوں کو طلاق دینا چاہو تو زمانہ حیض میں طلاق نہ دو' اس سے مشابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: "من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم"۔[4] (جو بیع سلم کرنا چاہتا ہے تو وہ متعین وزن' متعین پیمانہ کے ساتھ متعین مدت تک کرے) تو یہاں بیع سلم کا حکم دینا یا اسے واجب ٹھہرانا مقصود نہیں ہے بلکہ اس بیع سلم سے ممانعت مقصود ہے جس میں وزن' کیل یا مدت مقرر نہ کی گئی ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بھی اسی طرح ہے : "کل ممایلیك" (اپنے قریب سے کھاؤ) یعنی اپنا ہاتھ پلیٹ میں نہ گھماؤ۔

فقہاء کے نزدیک زمانہ حیض میں طلاق حرام ہے اور یہ طلاق بدعی ہے جبکہ طلاق سنت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس نے جماع نہ کیا ہو۔

اس طلاق کے حرام ہونے پر اتفاق کے باوجود اس امر میں اختلاف ہے کہ یہاں نہی اس عمل کے فاسد ہونے کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں؟ کیونکہ نہی کے فساد کا تقاضا کرنے میں اصولی اختلاف ہے۔

شوافع' حنفیہ' مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ حالت حیض میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اگرچہ طلاق دینے والا گنہگار ہو گا۔ ابن منذرؒ اور ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صرف اہل بدعت اور گمراہ لوگوں نے ہی اختلاف کیا ہے۔

حنابلہ کے اصول کے مطابق اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے اور طلاق کے فاسد ہونے کا حکم لگنا چاہیے کیونکہ ان کے نزدیک تو نہی تمام صورتوں میں ممنوعہ چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی

[1] مغنی' ابن قدامۃ (۱/۸۷۵) [2] نفس مصدر [3] (الطلاق۔۱)

[4] امام بخاری نے اسے بیع السلم کے آغاز میں اور امام مسلم نے کتاب المساقاۃ (۱۶۰۴) میں نقل کیا ہے' دیگر محدثین نے لفظ "اسلف" سے روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے لیکن جب ابن عمرؓ کی حدیث میں حنابلہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی دیکھا : "مرہ فلیراجعھا" (اسے رجوع کا حکم دو) اور دوسرا یہ کہ فحسبت علی تطلیقۃ (اسے طلاق تصور کیا گیا)۔ تو انہیں طلاق کے وقوع پر دلیل مل گئی اس لیے یہی حکم دے دیا۔

ظاہر یہ[1] ...... جن میں ابن حزم بھی ہیں...... اور شیعہ کا مذہب یہ ہے کہ چونکہ اس طلاق کی اجازت نہیں ہے اس لیے یہ طلاق واقع نہیں ہو گی۔ اور یہ کسی اجنبی عورت کو طلاق کے مشابہ ہو جائے گی۔ یہ حضرات حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "من عمل عملا لیس علیہ امرنا فھورد" (جس نے کوئی ایسا عمل کیا جو ہمارے طریقہ کے خلاف ہے تو وہ مردود ہے)۔ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس طلاق کی نہ اجازت دی اور نہ اسے جائز قرار دیا ہے کیونکہ جس طلاق کا حکم ہے وہ حالت طہر میں دی جاتی ہے اگر کسی نے غیر طہر میں طلاق دی تو طلاق نہیں ہو گی۔ مثلاً وکیل اپنے موکل کے مخصوص کردہ وقت میں طلاق نہ دے بلکہ کسی اور وقت میں طلاق دے دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے (یعنی طلاق نہیں ہو گی)[2] حنابلہ میں سے امام ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد رشید ابن قیمؒ نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے۔ ابن قیمؒ نے اپنے مذہب کی تائید اور دفاع میں اور جمہور کے دلائل کی تردید[3] میں طویل بحث کی ہے۔ صاحب فتح الباری نے ابن قیمؒ کی بحث کا کچھ حصہ نقل کر کے اس پر گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں "ابن قیم نے اس بات کو بنیاد بنا کر اپنے شیخ کے مذہب کو قیاسی دلائل سے ترجیح دی کہ نہی فساد کا تقاضا کرتی ہے' فرماتے ہیں : طلاق کی دو قسمیں ہیں : حلال اور حرام' قیاس یہی ہے کہ نکاح اور دیگر معاملات کی طرح طلاق حرام بھی باطل ہے' جس طرح نہی کسی چیز کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح اس عمل کے فاسد ہونے کا بھی تقاضا کرتی ہے۔ چونکہ اس حالت میں شارع نے طلاق سے منع کیا ہے تو ممانعت کا فائدہ ہی یہ ہے کہ یہ طلاق واقع نہ ہو اور نہ ہی نافذ ہو ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہ رہا۔ مثلاً اگر شوہر کسی فرد کو وکیل مقرر کرتا ہے کہ وہ کسی مخصوص شکل یا طریقہ سے اس کی بیوی کو طلاق دے لیکن وکیل اس طریقہ کو اختیار نہیں کرتا تو طلاق واقع نہیں ہو گی' اسی طرح شارع کی طرف سے انسان کو صرف مباح اور جائز طریقوں کی اجازت ہے' اور اگر وہ طلاق کی حرام شکل کو اختیار کرتا ہے تو یہ طلاق صحیح نہیں ہے' اسی طرح معاملات میں ہر وہ چیز جسے اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرا دیا ہے وہاں مقصود عدم وقوع ہے۔ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے اس پر باطل ہونے کا حکم لگانا زیادہ

---

[1] محلی لابن حزم (۱۰/۱۶۱)
[2] مغنی (۷/۱۰۰)' نیل الاوطار (۶/۲۲۶)
[3] دیکھئے زاد المعاد

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ اسے صحیح قرار دے کر یہ مقصد حاصل کیا جائے۔ واضح بات ہے کہ وہ حلال جس کی اجازت ہے اس حرام کے مانند نہیں ہو سکتا جس سے منع کیا گیا ہو۔ ابن قیمؒ نے اس قسم کے بہت سے دلائل دیئے ہیں لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت ابن عمرؓ کو رجوع کا حکم زیادہ صریح ہے' اور یہ دلائل اس کے مقابلہ میں کمزور ہیں کیونکہ رجوع طلاق کی فرع ہے۔ پھر صاحب واقعہ نے بھی صراحت کر دی ہے کہ حالت حیض میں دی گئی طلاق کو ایک طلاق شمار کیا گیا اس لیے نص کے مقابلہ میں قیاس نا قابل اعتبار ہے۔ واللہ اعلم۔ ابن قیمؒ کے قیاس کے مقابلہ میں ابن عبدالبرؒ نے زیادہ بہتر قیاس کیا ہے' فرماتے ہیں کہ : طلاق ان نیک اعمال میں سے نہیں ہے جن سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے بلکہ طلاق تو ایک قسم کے حفاظتی بندھن کو ختم کرنے کا نام ہے جو کہ بندے کا حق ہے۔ تو جس طرح بھی طلاق دے گا واقع ہو جائے گی خواہ اس طریقہ کے اختیار کرنے میں گناہ ہو یا ثواب۔ اگر طلاق اطاعت کرنے والے پر لازم ہو اور معصیت کرنے والے پر لازم نہ ہو تو اس طرح معصیت کرنے والا' اطاعت کرنے والے سے زیادہ سہولت حاصل کر جائے گا۔[۱] تابعین میں سے سعید بن مسیّبؒ کا موقف بھی یہی ہے کہ یہ طلاق واقع نہیں ہوتی۔[۲]

۱۱۔ وہ بیوع جن سے ممانعت ہے :

بیوع کی بعض اقسام وہ ہیں جن سے شریعت نے روکا ہے اور ان بیوع کے فاسد ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے' جس کی بنیاد یہ اصولی اختلاف ہے کہ نہی فساد کا تقاضا کرتی ہے۔ ان بیوع میں سے بعض اقسام یہ ہیں :

الف۔ بیع کے ساتھ کوئی شرط عائد کرنا :

حدیث میں ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن بیع و شرط"[۳] (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور اس کے ساتھ شرط عائد کرنے سے منع فرمایا ہے) مثلاً ایک شخص کہتا ہے "میں یہ کپڑا تمہیں ہزار روپے میں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اپنا گھر دو ہزار میں فروخت کرو" یا کہتا ہے کہ "میں یہ کپڑا تمہیں ہزار روپے میں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے سو دینار قرض دو" یا یہ کہ میں یہ اونٹ تمہیں اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ شہر تک اس پر سواری کروں گا۔ قبل اس کے کہ بیع مع الشرط کے مسئلہ میں فقہاء کی آراء بیان کی جائیں ضروری ہے کہ شرط کی اقسام ذکر کر دی جائیں اور اس شرط کا بھی ذکر ہو جائے جس کی

۱۔ فتح الباری (۹/۱۸۴) ۲۔ تفسیر القرطبی (۱۸/۱۵۰)

۳۔ اسے طبرانی نے الاوسط میں نقل کیا ہے' دیکھئے نصب الرایہ (۴/۱۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

وجہ سے بیع کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے۔

شرط کی اقسام :

عقد بیع میں شرط کی چار اقسام ہیں

پہلی شرط : وہ شرط جس کا عقد بیع تقاضا کرے مثلاً ادائیگی' خیار مجلس اور اسی وقت قبضہ لینے کی شرائط' اس شرط کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ یہ نہ عقد میں موثر ہے اور نہ کسی حکم کا فائدہ دیتی ہے۔

دوسری شرط :

وہ شرط ہے جس سے فریقین کی مصلحت یا مفاد وابستہ ہو مثلاً مدت' اختیار' رہن' ضامن' گواہی یا کوئی ایسی شرط جو مبیع (جس چیز کو فروخت کیا جارہا) میں مقصود ہو جیسے کتابت یا بنوائی کی شرط۔ یہ جائز شرط' ہے اور اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ ان دونوں شرائط کے درست ہونے میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

تیسری شرط :

فروخت کردہ چیز میں ایسی شرط عائد کرنا جس میں فروحت کرنے والے کا مفاد ہو یا ایک عقد کے ساتھ دوسرے عقد کو مشروط کردینا یعنی وہ اپنی چیز تب فروحت کرے گا جب دوسرا بھی فروخت کرے یا اسے کرایہ پر دے یا اس کا نکاح کرے یا اسے قرض دے وغیرہ۔ یعنی ہر وہ چیز جس میں فریقین میں سے صرف ایک کا فائدہ ہو اور عقد اس کا تقاضا بھی نہ کرے۔

چوتھی شرط :

وہ شرط جو عقد بیع کے تقاضے کے منافی ہے۔ مثلاً غلام فروخت کرتے وقت یہ شرط لگانا کہ اسے آزاد کروگے یا اس کے علاوہ کوئی اور شرط لگانا' جیسے یہ شرط کہ اس غلام کو فروخت نہیں کروگے' ہبہ نہیں کروگے یا اس لونڈی کے ساتھ جماع نہیں کروگے۔ ان دو اقسام (یعنی موخر الذکر دو شرائط) میں فقہاء کا اختلاف ہے۔[۱] اگر شرط اصل عقد میں ہو یا عقد کے بعد ہو لیکن اسکے لازم ہونے سے پہلے طے ہو جائے۔[۲] احناف کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے لیکن جب خریدار قبضہ میں لے لے تو ملکیت حاصل ہو جائے گی۔[۳]

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں :...... اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ :بیع فاسد اصل کے لحاظ سے جائز اور مشروع ہے ملکیت کا حکم ثابت ہو گا یعنی جب خریدار قبضہ کرلے تو ملکیت کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ جن

۱۔ مغنی (۴/ ۲۲۵۔ ۲۲۷) ۲۔ نہایۃ الرملی (۳/ ۴۴۳)

۳۔ الرملی (۳/ ۴۴۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

افراد نے ایجاب و قبول کیا وہ اس کے اہل تھے اور یہ ایجاب قبول صحیح مقام میں ہوا ہے اس لیے کسی فاسد شرط سے یہ عقد ناجائز نہیں ہو جاتا' شرط فاسد اصل بیع کو ختم نہیں کرتی بلکہ وصف میں تبدیلی کر کے بیع کو فاسد بنا دیتی ہے۔ بیع کے فاسد ہونے سے لازم نہیں آتا کہ اصل بیع بھی کالعدم قرار دی جائے کیونکہ کسی چیز کے فاسد ہونے سے اس میں کسی وصف کے حرام ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ یہ سبب اثبات ملکیت کے لیے مشروع ہے۔ لونڈی میں حرمت کا وصف بھی ہو اور وہ کسی کی ملک میں بھی ہو یہ ممکن ہے' جیسے کسی نے مرتد یا مجوسی لونڈی خریدی ہو تو حرمت کے باوصف ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ شیرہ جب شراب بن جائے تو حرام ہونے کے باوجود شرعاً ملکیت ثابت ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم بیع فاسد میں حرام ملکیت ثابت کرتے ہیں اور اس فاسد سبب کا ازالہ ضروری ہے۔ لیکن اس سے اصل مشروعیت کالعدم نہیں ہوتی"۔[1]

امام شافعیؒ کے نزدیک بیع کے ساتھ شرط ہو تو وہ باطل ہے البتہ ایک مشہور روایت کے مطابق غلام فروخت کرتے وقت اسے آزاد کرنے کی شرط جائز ہے کیونکہ شارع کی طرف سے غلاموں کو آزاد کرنے کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے اور حضرت بریرہؓ کی مشہور حدیث بھی ہے۔[2]

صحیح بخاری میں ہے حضرت بریرہؓ حضرت عائشہؓ کے پاس آئیں اور اپنی مکاتبت کے سلسلہ میں مدد طلب کی حضرت بریرہؓ نے اپنی مکاتبت میں سے کچھ بھی ادا نہیں کیا تھا' حضرت عائشہؓ نے انہیں فرمایا اپنے مالک کے پاس چلی جاؤ اگر وہ پسند کریں تو میں تمہاری طرف سے تمہاری مکاتبت کی رقم ادا کر دوں اور حق ولاء مجھے حاصل ہو گا۔ حضرت بریرہؓ نے اپنے مالک سے اس کا ذکر کیا تو اس نے انکار کر دیا اور کہا کہ وہ محض ثواب حاصل کرنا چاہتی ہیں تو ضرور کریں لیکن آپ کا حق ولاء ہمیں ملے گا۔ حضرت عائشہؓ نے اس کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تذکرہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ابتاعی فاعتقی فانما الولاء لمن اعتق"[3] (خرید کر آزاد کر دو' حق ولاء صرف اسی کو ملے گا جس نے آزاد کیا) اس حدیث میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آزاد کرنے کی شرط کے باوجود بیع کی اجازت ہے۔ اور بریرہؓ کے مالکان نے اپنے لیے حق ولاء کی جو شرط لگائی تھی اس کے علاوہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور چیز سے منع نہیں فرمایا' اس حدیث کی دیگر روایات بھی ہیں۔

امام احمدؒ کے نزدیک بیع کے ساتھ ایک شرط جائز ہے البتہ دو شرائط جائز نہیں ہیں۔ ابن قدامۃ

---

[1] اصول السرخسی (۱/۸۹)' المبسوط للسرخسی (۱۳/۲۲۔۲۳) [2] الرملی علی المنہاج (۳/۴۴۹) [3] صحیح بخاری' کتاب الصلوۃ' الشروط

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

فرماتے ہیں: بیع کے ساتھ ایک شرط سے منع کرنے کی کوئی روایت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت نہیں ہے بلکہ صحیح روایت یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو شرطیں لگانے سے منع فرمادیا ہے"۔[1] اسی طرح ترمذی نے بھی ذکر کیا ہے' مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک شرط جائز ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک بیع میں دو شرطوں سے ممانعت ہے اور ایک شرط لگانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔[2]

امام احمدؒ کی دلیل حضرت جابرؓ کی وہ حدیث ہے جسے امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے' حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ وہ اپنے ایک ایسے اونٹ پر سوار جارہے تھے جس نے انہیں تھکا دیا تھا' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے پاس سے گزر ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مارا اور اس کے لیے دعا فرمائی' تو وہ ایسی رفتار سے چلنے لگا کہ کبھی اس رفتار سے چلا ہی نہیں تھا' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے مجھے ایک اوقیہ میں فروخت کردو' میں نے کہا کہ نہیں' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ: مجھے ایک اوقیہ میں فروخت کردو تو میں نے فروخت کردیا لیکن میں نے شرط لگائی کہ گھر تک جانے کی اجازت ہوگی' جب ہم پہنچ گئے تو میں نے اونٹ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نقد قیمت ادا کردی۔ میں واپس آگیا آپ نے میرے پیچھے ایک آدمی بھیجا اور فرمایا کہ میں آپ کا اونٹ نہیں لینا چاہتا تھا یہ اپنا اونٹ لے لو وہ آپ کی چیز ہے۔[3]

www.KitaboSunnat.com

امام اوزاعی' ابن شبرمہ' اسحٰق اور ابو ثور[4] کے نزدیک بھی یہ شرط جائز ہے' امام بخاری نے بھی صحیح بخاریؒ میں اسے ترجیح دی ہے اور حدیث روایت کرنے کے بعد فرمایا: "ابو عبداللہ کہتے ہیں کہ "شرط عائد کرنا میرے نزدیک زیادہ صحیح اور اکثریت کا مسلک ہے"[5] جن فقہاء کے نزدیک بیع کے ساتھ شرط درست نہیں ہے وہ حضرت جابرؓ کی حدیث کی توجیح کرتے ہیں کہ یہ شرط خارج عقد میں ہے یہ شرط یا بیع سے پہلے عائد کی گئی یا بیع تمام ہونے کے بعد جیسا کہ حدیث کے بعض طرق سے معلوم ہوتا ہے۔[6]

یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ بیع مع الشرط (یعنی کسی شرط کے ساتھ خرید و فروخت) کی متعدد صورتیں امام احمدؒ کے نزدیک بھی باطل ہیں۔ لیکن ان کا ابطلان ایک دوسرے پہلو سے ہے' وہ یہ ہے کہ نبی اکرم

---

[1] اسے امام ترمذیؒ' نسائیؒ' احمدؒ اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔

[2] مغنی (۴/ ۹۵)' جامع ترمذی' حدیث نمبر (۱۲۳۴) [3] صحیح بخاری' کتاب البیوع' صحیح مسلم' کتاب المساقاۃ' حدیث نمبر ۷۱۵ [4] فتح الباری (۵/ ۱۹۸) [5] دیکھئے صحیح بخاری' کتاب البیوع [6] فتح الباری (۵/ ۲۰۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید و فروخت کے ایک سودے میں دو سودوں سے منع فرمایا ہے۔ مغنی ابن قدامۃ میں علامہ حرقیؒ کے قول کے تحت یہ مسئلہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے: فرماتے ہیں: "اگر کسی نے کہا کہ "میں تمہیں یہ چیز اتنے میں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اتنے دینار دو" تو یہ سودا نہیں ہوا' اسی طرح اگر کسی نے سونا فروخت کیا اور دراہم لینے کی شرط لگائی تو اس کا بھی یہی حکم ہے"۔ ابن قدامۃؒ فرماتے ہیں: "یہ بیع اس صفت کے ساتھ باطل ہے' کیونکہ یہاں عقد بیع میں شرط یہ عائد کی گئی ہے کہ ...... اور یہ شرط عقد کے اندر ہے۔ اور کرنسی مشابہ بھی ایک عقد ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ معاملہ ایک بیعہ میں حدبیعہ ہو جائیں گے۔ امام احمدؒ نے کہا کہ یہ ہے اس کا مفہوم۔ حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت ہے' فرماتے ہیں: "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو سودے کرنے سے منع فرمایا ہے۔ امام ترمذی نے اس حدیث کی تخریج کرنے کے بعد فرمایا کہ: یہ حدیث حسن اور صحیح ہے۔ عبداللہ بن عمروؓ بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح روایت کرتے ہیں۔ ہر وہ صورت جو اس مفہوم میں ہو' اس کا یہی حکم ہے مثلاً ایک آدمی کہتا ہے کہ میں تمہیں اپنا یہ گھر اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں شرط یہ ہے کہ میں اپنا دوسرا گھر تمہیں اتنی قیمت پر فروخت کروں گا یا شرط یہ ہے کہ تم مجھے اپنا گھر فروخت کر دو یا میں اپنا گھر کرایہ پر دوں یا تم اپنا گھر کرایہ پر دو گے یا تم اپنی بیٹی کا رشتہ دو گے یا میں اپنی بیٹی کا رشتہ دوں گا وغیرہ وغیرہ۔ یہ تمام صورتیں ناجائز ہیں۔[1]

مشروط خرید و فروخت کے مسئلہ میں فقہاء نے جو نظیریں پیش کی ہیں ان میں زبردست اختلاف ہے' سبب اختلاف وہ دلائل ہیں جو اس بارے میں نقل کیے گئے ہیں۔ آپ کے سامنے ایک واقعہ پیش کیا جاتا ہے جس سے اس اختلاف کا پہلوؤں کا اندازہ ہو جائے گا۔

عبدالوارث بن سعید بیان کرتے ہیں کہ: جب میں حج کے لیے مکہ مکرمہ گیا تو امام ابو حنیفہؒ سے مشروط خرید و فروخت کا مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ: یہ بیع باطل ہے' میں وہاں سے نکل کر ابن ابی لیلیٰؒ کے پاس آیا اور یہ مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ یہ بیع جائز ہے اور شرط باطل ہے' پھر میں علی ابن شبرمہ کے پاس آیا اور ان سے یہی مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ: یہ بیع بھی جائز ہے اور شرط بھی جائز ہے۔ میں نے سوچا کہ یہ کوفہ کے فقہا ہیں اور اس مسئلہ میں ان کا مکمل اختلاف ہے' میں ہر ایک سے دلیل پوچھنے کی ہمت نہ کر سکا۔ میں دوبارہ امام ابو حنیفہؒ کے پاس گیا اور وہی سوال دوہرایا تو انہوں نے بھی وہی سابقہ جواب دیا' میں نے کہا کہ اس مسئلہ میں آپ کے دیگر دو ساتھی مختلف رائے رکھتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ

---

[1] مغنی (۴/ ۲۳۳۔۲۳۴)' یہ حدیث جامع ترمذی کتاب البیوع (۱۲۳۱) میں ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جو کچھ وہ کہتے ہیں اس کا مجھے علم نہیں ہے، مجھے تو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ملی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مشروط خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے، میں ابن ابی لیلیٰؒ کے پاس گیا اور انہیں بھی یہی بات کہی، انہوں نے فرمایا کہ: جو کچھ وہ کہتے ہیں اس کا مجھے علم نہیں ہے، مجھے تو "ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشہ" کی سند سے یہ روایت ملی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے جب حضرت بریرہؓ کو خریدنا چاہا تو اس کے مالکان نے حق ولاء (یعنی وہ حق جو مالک کو غلام آزاد کرنے کی وجہ سے ملتا ہے) دیئے بغیر فروخت کرنے سے انکار کر دیا۔ تو حضرت عائشہؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اشتری و اشترطی لهم الولاء فانما الولاء لمن اعتق (تم خرید لو، انہیں ولاء کی شرط لگانے دو کیونکہ حق ولاء تو صرف اسے ملے گا جس نے آزاد کیا)۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا "لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں، ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب کے موافق نہ ہو وہ باطل ہے، اللہ کی کتاب زیادہ حقدار ہے اور اللہ کی شرط زیادہ مضبوط ہے اور حق ولاء اس کا ہے جس نے آزاد کیا"۔ پھر میں ابن شبرمۃ کے پاس گیا اور میں نے یہی بات ان سے کہی، تو انہوں نے جواب دیا کہ جو کچھ وہ کہتے ہیں مجھے اس کا علم نہیں ہے، مجھے تو محارب بن دثار ابو الزبیر کے واسطہ سے جابر بن عبداللہ رضی اللہ کی یہ حدیث بیان کی گئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کسی جہاد کے موقع پر ایک اونٹنی خریدی اور انہوں نے یہ شرط لگائی تھی کہ مدینہ تک اس پر سواری کی اجازت ہو گی۔[1]

ب۔ کسی شہری کا دیہاتی کا مال فروخت کرنا:

حدیث میں اس کی ممانعت ہے کہ کوئی شہری شہر سے باہر رہنے والے کا مال فروخت کرے، صحیح بخاری میں ابن عمرؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ان يبيع حاضر لباد"[2] (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت کرے)۔

امام مسلمؒ اور اصحاب سنن جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا يبيع حاضر لباد دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض"[3] (کوئی شہری دیہاتی کا مال نہ بیچے، لوگوں

---

[1] دیکھئے المبسوط للسرخسی (۱۳/ ۱۳......)، فتح القدیر (۵/ ۲۱۴) [2] اسے امام بخاری نے کتاب البیوع میں متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے۔ [3] صحیح مسلم کتاب البیوع (۱۵۲۲)، جامع ترمذی (۱۲۲۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کو ان کے حال پر چھوڑ دو تاکہ اللہ تعالیٰ انہیں ایک دوسرے کے ذریعہ رزق دے)۔

شہری کا دیہاتی کے مال کو بیچنے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شہری دیہات کی طرف نکلے اور قیمت بتا کر مال لے آئے اور کہے کہ یہ مال میں آپ کے لیے فروخت کرتا ہوں۔ یہ تفسیر ابن عباسؓ نے بیان کی ہے۔ صحیحین میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا تلقوا الرکبان ولا یبیع حاضر لباد" (قافلہ سے راستہ ہی میں مال نہ خرید لو اور نہ شہری دیہاتی کا مال فروخت کرے) راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا: "لا یبیع حاضر لباد" سے مراد کیا ہے؟ تو انھوں نے بتایا کہ "شہری دیہاتی کا دلال نہ بنے"۔

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بیع حرام ہونے کے باوجود ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نہی ایسی چیز سے ہے جو بیع سے خارج ہے اور اس بیع کو ناجائز قرار دینے کی صورت میں لوگوں کے لیے تنگی پیدا ہو جاتی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہے کیونکہ ان کے نزدیک نہی مطلقاً ممنوعہ چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ علامہ خرقیؒ فرماتے ہیں: "اگر کسی شہری نے دیہاتی کا مال فروخت کیا تو یہ بیع باطل ہے"۔[۱]

فقہاء نے بعض شرائط ذکر کی ہیں جن پر نہی کا مدار ہے، یہ شرائط کتب فقہ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔[۲]

ج۔ بولی دینا

نجش کا معنی شکار کو نکالنا اور اسے شکار کرنے کے لیے اپنی جگہ سے اٹھانا، کہا جاتا ہے "نجشت الصید" (میں نے شکار کو بھگایا)، نجش کا شرعی معنی یہ ہے کہ ایک شخص خود مال خریدنا نہیں چاہتا لیکن محض قیمت بڑھانے کے لیے بولی دیتا ہے تاکہ اس قیمت پر دوسرا خریدار خرید لے، اس کو ناجش (بولی دینے والے) اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بھی مال خریدنے پر دوسرے کو ابھارتا ہے۔[۳] نہایۃ میں ہے: مال کو زیادہ سے زیادہ فروخت کرنے کے لیے اس کی تعریف کرنا یا خود تو خریدنا نہ چاہے لیکن محض قیمت بڑھاتا ہو تاکہ دوسرا اس قیمت پر خرید لے نجش کہلاتا ہے"۔[۴] حدیث میں بولی دینے سے ممانعت ہے۔ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینے سے منع کیا ہے۔[۵] قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینے کے حرام ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ اس بیع کے صحیح

۱۔ مغنی (۴/۲۱۵) ۲۔ نہایۃ المحتاج (۳/۷ ۴۴......)، نیل الاوطار (۵/۱۶۴)

۳۔ فتح الباری (۴/۲۴۳) ۴۔ نہایہ (۴/۱۲۸) ۵۔ صحیح بخاری، حدیث نمبر (۱۵۱۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اور باطل ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع صحیح ہے' اگر فروخت کنندہ کے علم میں لائے بغیر یہ بولی دی گئی تو پھر خریدار کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اگر فروخت کنندہ اور بولی دینے والے کے درمیان طے پانے کے بعد بولی دی گئی تو پھر اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ اصح قول یہی ہے کہ پھر بھی خریدار کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اس میں خریدار کی کوتاہی ہے کہ اس نے غور نہیں کیا اور تجربہ کار فرد کی طرف رجوع کیے بغیر خریداری کر لی۔[1]

حنفیہ[2] اور مالکیہ[3] کا مذہب یہی ہے اور حنابلہ کا ایک قول بھی یہ ہے جسے صاحب مغنی نے ترجیح دی ہے اور ابن حزم نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں: ''بیع کی اس صورت میں اگر قیمت زیادہ وصول کر لی تو خریدار کو اختیار حاصل ہو گا کہ مال کو واپس کر دے' قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینے والا گنہگار ہو گا اور اگر فروخت کنندہ کی مرضی سے ایسا ہوا تو وہ بھی گنہگار ہے۔ چونکہ یہ بیع مطلقاً بولی دینے اور مرضی سے بولی دینے سے الگ چیز ہے اس لیے کسی دوسری چیز کے فساد کی وجہ سے ایک جائز بیع کو فسخ قرار دینا صحیح نہیں ہے اور جس بیع میں قیمت بڑھانے کے لیے بولی دی گئی اس بیع سے کسی قسم کی ممانعت بھی نہیں آئی ہے (یعنی ممانعت قیمت بڑھانے کی ہے بیع کی ممانعت نہیں ہے)۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''واحل اللہ البیع''[4] (اور اللہ نے سودے کو حلال کیا)۔[5]

امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ عقد فاسد ہے۔ ابن منذرؒ نے نقل کیا ہے بعض محدثین کے نزدیک یہ عقد باطل ہے۔[6]

د۔ راستے میں قافلہ سے مال خریدنا:

ابن الاثیر نے ''تلقی الرکبان'' کا معنی یہ کیا ہے: ''کسی بدوی کے شہر پہنچنے سے قبل ہی کوئی شہری راستے میں ملاقات کر کے اس کا مال سستے داموں خریدنے کے لیے غلط بیانی کرے کہ اس مال کی قیمت کم ہے' اور اس کی قیمت گھٹ گئی ہے۔ فقہائے احناف ''تلقی رکبان'' کی دو صورتیں بتاتے ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ کسی ایسے موقع پر جب لوگوں کو اس چیز کی ضرورت ہو خریدار بدوی سے مال خرید لے اور شہر میں زیادہ قیمت پر فروخت کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ شہر کے نرخ سے کم نرخ پر

1۔ نہایۃ المحتاج (۴۵۴/۳) 2۔ فتح القدیر (۲۳۹/۵) 3۔ حاشیہ الدسوقی (۶۸/۳)
4۔ البقرۃ۔ ۲۷۵ 5۔ المحلی (۴۴۸/۸) 6۔ فتح الباری (۲۴۳/۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

خریدے اور بدوی کو شہر کا نرخ معلوم نہ ہو۔[1] حدیث میں ممانعت سے ہے کہ کوئی شخص قافلہ سے راستے میں جا کر مال خرید لے۔ امام بخاریؒ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد" (قافلہ کو راستہ میں نہ ملو اور کوئی شہری بدوی کا مال نہ بیچے)۔

حضرت عبداللہؓ سے روایت ہے' فرماتے ہیں کہ : ہم مال خریدنے کے لیے قافلہ سے راستے میں ملاقات کر لیتے تھے اور ان سے غلہ خرید لیتے تھے' تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مارکیٹ میں غلہ پہنچنے سے قبل خریدنے سے منع فرمادیا۔[2]

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بیع صحیح ہے کیونکہ ممانعت بیع کی ذات سے نہیں ہے بلکہ امر خارج سے ہے' کیونکہ اس میں قافلہ کا نقصان ہے۔ اور اس بیع میں بولی دینے کی صورت میں بیع کے ارکان و شرائط پر بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ البتہ جمہور فقہاء فروخت کنندہ کے لیے خیار ثابت کرتے ہیں۔ اور اپنے موقف کی تائید میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت کو پیش کرتے ہیں جسے امام مسلمؒ اور اصحاب سنن نے روایت کیا ہے' فرماتے ہیں : "نهى النبى صلى الله عليه وسلم ان يتلقى الجلب فان تلقاه انسان فابتاعه فصاحب السلعة منها بالخيار اذا وردوا السوق"[3] (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے راستہ میں قافلہ سے ملنے سے ممانعت فرمائی ہے اگر کوئی شخص راستہ میں مل کر مال خرید لے تو فروخت کرنے والے کو مارکیٹ پہنچ کر اختیار ہے (یعنی واپس کرنے کا)۔

بعض مالکیہ اور حنابلہ کے بارے میں یہ قول منقول ہے کہ ان کے نزدیک یہ عقد باطل ہے' امام احمدؒ سے بھی ایک قول اسی طرح کا ہے امام بخاریؒ نے بھی یہی مذہب اختیار کیا' اپنی صحیح بخاری میں فرماتے ہیں : "یہ باب تلقی رکبان" سے ممانعت کے بارے میں ہے اور یہ کہ یہ بیع قابل رد ہے کیونکہ اگر جان بوجھ کر یہ بیع کی ہے تو گنہگار ہوگا اور یہ بیع میں ایک قسم کا دھوکہ ہے اور دھوکہ دہی ناجائز ہے۔[4]

---

[1] النہایہ (۴/ ۶۴) [2] صحیح بخاری کتاب البیوع' باب نمبر ۶۲

[3] صحیح مسلم کتاب البیوع (۱۵۱۹) سنن ترمذی کتاب البیوع (۱۲۲۱)

[4] صحیح بخاری (۳/ ۲۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ھ۔ بیع پر بیع کرنا اور ایک کے بھاؤ چکانے کے بعد دوسرے کا بھاؤ کرنا

بیع پر بیع کی صورت یہ ہے کہ خیار (یعنی وہ مدت جس دوران چیز واپس کرنے کا اختیار ہوتا ہے) کے دوران کوئی خریدار سے کہے کہ تم بیع فسخ کر دو میں تمہیں اس سے کم قیمت پر دیتا ہوں۔

اسی طرح شراء علی الشراء بھی ہے جیسے خیار کے دوران کوئی فروخت کنندہ سے کہے کہ تم بیع فسخ کر دو میں تمہیں زیادہ قیمت دیتا ہوں۔ بھاؤ پر بھاؤ لگانے سے مراد یہ ہے کہ گاہک اور دوکاندار کے درمیان قیمت طے ہونے اور باہم رضامندی کے بعد کوئی کہے کہ یہ چیز واپس کر دو میں تمہیں اس قیمت پر اس سے بہتر مال دوں گا یا یہ مال اس سے سستا دوں گا یا مالک سے کہے میں اس خریدار کے مقابلہ میں تمہیں زیادہ رقم دینے کو تیار ہوں۔[1] حدیث میں بیع پر بیع کرنے اور ایک کے بھاؤ طے کرنے کے بعد دوسرے کی مداخلت سے ممانعت آئی ہے۔ امام بخاریؒ نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا یبع بعضکم علی بیع بعض"[2] امام مسلم حضرت ابو ھریرہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا یسم المسلم علی سوم اخیہ ولا یخطب علی خطبتہ"[3] (کوئی مسلمان اپنے بھائی کے بھاؤ طے کرنے کے بعد بھاؤ نہ لگائے اور اس کے پیغام نکاح پر اپنا پیغام نکاح نہ دے)۔ سنن نسائی میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا یبع الرجل علی بیع اخیہ حتی یبتاع او یذر" (کوئی آدمی اپنے بھائی کی بیع پر بیع نہ کرے یہاں تک وہ خرید لے یا چھوڑ دے) یبتاع کی معانی خرید لینا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس قسم کی خرید و فروخت کرنے والا گنہگار تو ہوگا لیکن بیع صحیح ہوگی۔ حنابلہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ یہ عقد باطل ہے، مالکیہ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اہل ظواہر جن میں ابن حزمؒ بھی ہیں، ان کا بھی یہی مذہب ہے۔[4]

و۔ وہ انگور یا تازہ کھجور فروخت کرنا جس سے شراب کشید کی جاتی ہے

ارشاد باری تعالیٰ ہے: "و تعاونوا علی البر و التقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان"[5]

---

[1] فتح الباری (۴/ ۲۴۲......) [2] صحیح بخاری کتاب البیوع، باب نمبر ۸۵

[3] صحیح مسلم کتاب البیوع، حدیث نمبر (۱۵۱۵) [4] فتح الباری (۴/ ۲۴۲......) مغنی (۴/ ۲۱۳)

[5] المائدہ۔ ۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام ترمذیؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے' فرماتے ہیں: "لعن رسول الله فی الخمر عشرة' عاصرها و معصرها و شاربها و حاملها و المحمولة اليه و ساقيها و بائعها و آكل ثمنها و المشتری لها والمشتراة له"[۱] (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے سلسلہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے۔ کشید کرنے والے پر' کشید کرانے والے پر' پینے والے پر' اسے اٹھانے والے پر' جس کی طرف اٹھا کر لائی جا رہی ہو اس پر' پلانے والے پر' بیچنے والے پر' اس کی قیمت کھانے والے پر' اسے خریدنے والے پر اور جس کے لیے اسے خریدا جا رہا ہے اس پر)۔

امام احمدؒ کے نزدیک یہ بیع باطل ہے جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک بیع درست ہے البتہ اس کا مرتکب گنہگار ہو گا۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع اپنی شرائط اور ارکان کے لحاظ سے درست ہے اور نہی امر خارج سے ہے۔ ہر وہ تصرف جو کسی گناہ کا ذریعہ بنتا ہو' اس کا حکم بھی یہی ہے' جیسے کسی ایسے بے ریش لڑکے کی فروخت جو بدکاری میں مشہور ہو یا ایسی لونڈی جسے گانوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہو' یا ایسی لکڑی جس سے کوئی آلہ موسیقی بنتا ہے یا مرد کے لیے بلا ضرورت ریشمی کپڑا یا کسی باغی یا ڈاکو کو اسلحہ فروخت کرنا وغیرہ۔[۲]

---

[۱] جامع ترمذی' حدیث نمبر (۱۲۹۵)' سنن ابن ماجہ' حدیث نمبر (۳۳۸۱)

[۲] مغنی (۴/۲۲۲) نہایۃ الرملی (۳/۴۵۴.....۴۵۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

چوتھا باب

ان قواعد کے بارے میں ہے جو قرآن و سنت کے ساتھ خاص ہیں

الف۔ وہ قواعد جو قرآن کریم کے ساتھ خاص ہیں

۱۔ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے۔

۲۔ شاذ قرأت سے استدلال کرنا۔

ب۔ وہ قواعد جو سنت رسول ﷺ کے ساتھ خاص ہیں

۱۔ حدیث مرسل سے استدلال

۲۔ خبر واحد جب قیاس کے مخالف ہو تو اس پر عمل کرنا

۳۔ جہاں عموم بلوئی ہو وہاں خبر واحد کا قبول کرنا

۴۔ حدیث کے راوی کا حدیث کے خلاف عمل کرنے یا اس کے انکار کرنے کی وجہ سے اس حدیث کو رد کرنا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تمہید

جن قواعد کا پہلے ذکر ہو چکا ہے وہ قرآن کریم اور سنت مطہرہ میں مشترک ہیں۔ وہ سنت رسول پر بھی اسی طرح منطبق ہوتے ہیں جس طرح قرآنی نصوص پر منطبق ہوتے ہیں۔ کچھ اصولی قواعد ایسے بھی ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے اور ان کا تعلق صرف قرآن مجید سے ہے' سنت رسول سے ان کا تعلق نہیں ہے۔ بعض قواعد وہ ہیں جن کا تعلق صرف سنت مطہرہ سے ہے اور قرآن مجید سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

آئندہ بحث میں قواعد کی ایک قسم وہ پیش کی جارہی جو قرآن کریم کے ساتھ مختص ہے اور دوسری قسم وہ پیش کی جارہی ہے جو سنت رسول ﷺ کے ساتھ مختص ہے۔

ان قواعد کی وجہ سے فروعی مسائل میں بھی اختلاف ہوا ہے اور اس اختلاف کا دائرہ بڑا وسیع ہے۔

اللہ رب العزت ہی کی ذات پر ہمارا توکل اور اعتماد ہے!

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الف۔ وہ قواعد جو قرآن کریم کے ساتھ خاص ہیں

ا۔ قرآن مجید نظم (الفاظ) اور معانی دونوں کا نام ہے :

نظم قرآن سے مراد وہ عبارت ہے جو معنی پر دلالت کرتی ہے اور معنی سے مراد لفظ کا مدلول ہے۔ آیا قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے یا صرف معنی کا نام ہے ؟ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک قرآن نظم اور معنی کا مجموعہ ہے اور بعض علماء کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ اس قول کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی طرف کی جاتی ہے اور حنفی علماء اصول کی تعبیرات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے۔ فخر الاسلام بزدویؒ فرماتے ہیں : "قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے۔ یہی جمہور علماء کا قول ہے' اور ہمارے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔ یہاں "صحیح" کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قول کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی طرف ہے۔ ممکن ہے یہ امام ابو حنیفہ کا متروک قول ہو۔ اصول بزدوی کے شارح بخاری نے اس مسئلہ کی کچھ وضاحت کی ہے' فرماتے ہیں : "بعض علماء کا خیال ہے کہ قرآن کا اطلاق معانی پر ہوتا ہے نظم پر نہیں ہوتا اور اسے امام ابو حنیفہ کا مذہب بھی سمجھا جارہا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فارسی زبان میں نماز بلا عذر جائز ہے حالانکہ نماز میں قرآن مجید کی قرأت قطعی اور فرض ہے۔ تو شیخ یعنی فخر اسلام بزدویؒ نے اس کا رد کر کے اس قول کے فاسد ہونے کا اشارہ دیا ہے اور فرمایا ہے کہ : "ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول جمہور کے قول کے موافق ہے کہ قرآن کا اطلاق نظم اور معنی دونوں پر ہو گا۔[1]

اس اختلاف کا نتیجہ :

اس اصولی مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے دو اہم مسائل میں اختلاف ہوا ہے : ایک یہ کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کا عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں پڑھنا اور دوسرا یہ کہ قرآن مجید کے ترجمہ کا جواز۔

الف۔ نماز میں عربی کے سوا کسی اور زبان میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا :

جن فقہاء کے نزدیک قرآن کا اطلاق صرف معنی پر ہوتا ہے ان کے نزدیک غیر عربی میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا جائز ہے' خواہ کوئی عذر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں بھی اسے قرآن پڑھنے والا ہی تصور کیا جائے گا۔

---

[1] کشف الاسرار' بخاری (۱/ ۲۳۔ ۲۴) مزید دیکھئے کشف الاسرار' نسفی (۱/ ۱۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام ابو حنیفہؒ عربی زبان پر قدرت رکھنے کے باوجود غیر عربی میں سورۃ فاتحہ پڑھنا جائز سمجھتے ہیں۔ اگر امام ابو حنیفہؒ بھی اس کے قائل ہیں کہ قرآن مجید کا اطلاق صرف معنی پر ہوتا ہے تو پھر اس اصول کی بنیاد پر اس مسئلہ کی تخریج ایک واضح سی بات ہے۔ اگر امام ابو حنیفہؒ اس کے قائل نہیں .... پہلے امام بزدویؒ کا قول گزر چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا صحیح قول کیا ہے .... تو پھر اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ صرف نماز کے حق میں نظمِ قرآن کو رکنِ لازم نہیں سمجھتے بلکہ نماز میں صرف معنی قرآن کو رکنِ لازم سمجھتے ہیں۔ اس بنا پر نظم قرآن کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ایسا رکن ہے جس کا سہولت اور رخصت کے لیے سقوط ممکن ہے۔

امام بخاری اپنی شرح کشف الاسرار میں اس نقطہ نظر کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اس خیال سے کہ امام ابو حنیفہؒ نظمِ قرآن کو رکنِ لازم نہیں سمجھتے' جو استدلال کیا جاتا ہے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے' فرماتے ہیں: نظمِ قرآن کا مدار توسع پر ہے کیونکہ نظم مقصود نہیں ہے' بالخصوص نماز کی حالت تو مناجاۃ اور ہم کلام ہونے کی حالت ہے اور اسی طرح قراءت اتنی ہی فرض ہے جتنا آسانی سے پڑھنا ممکن ہو' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فاقرؤوا ماتیسر من القرآن"[1] (جتنا آسانی سے ہو سکے اتنا پڑھ لیا کرو)۔ اسی بناء پر امام کی قراءت کی وجہ سے یہ مقتدی سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اور رکعت فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو پھر ہم سے اختلاف کرنے والے کے نزدیک بھی اس کی قراءت مقتدی سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لیے رکن اصلی یعنی معنی پر اکتفاء جائز ہے۔ مزید وضاحت کے لیے یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ قرآن ابتداءً لغت قریش پر نازل ہوا' کیونکہ یہ زیادہ فصیح لغت تھی۔ لیکن جب دیگر عربوں کے لیے لغت قریش کے مطابق پڑھنا دشوار ہوا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تخفیف پیدا کر دی گئی اور دیگر عرب لغات میں قرآن پڑھنے کی اجازت دے دی گئی۔ لغت قریش کے مطابق قرآن پڑھنے کا وجوب ساقط ہو گیا اور ہر فریق کے لیے اس بات کی گنجائش پیدا کر دی گئی کہ وہ اپنی یا کسی دوسرے قبیلہ کی لغت کے مطابق قراءت کر سکے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بات کی طرف اس حدیث میں اشارہ کیا ہے:

"انزل القرآن علی سبعة احرف' کلها کاف شاف"[2]

(قرآن مجید سات حروف پر نازل کیا گیا ہے' اور یہ سب کافی شافی ہیں)۔

جب کسی عرب کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی لغت چھوڑ کر کسی دوسرے عرب قبیلہ کی لغت میں قراءت کرے' مثلاً یہ جائز ہے کہ ایک قریشی بنو تمیم کی لغت کے مطابق قراءت کرے جب کہ وہ اپنی زبان میں

---

[1] (المزمل۔۲۰)　　[2] حدیث کی سند نسائی میں ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پڑھنے پر قدرت بھی رکھتا ہو تو پھر ایک غیر عرب کے لیے بھی جائز ہے کہ وہ عدم قدرت کی وجہ سے عربی لغت کو ترک کر کے صرف معنی پر اکتفاء کرے۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نظم قرآن کے وجوب کا سقوط رخصتِ اسقاط ہے' جیسے موزے پر مسح کرنا اور مسافر کے لیے نصف نماز کا ساقط ہو جانا۔ یہاں تو وجوب بالکل ہی نہیں رہتا اور اس میں قدرت اور عدم قدرت برابر ہے۔[۱]

علامہ میھوی نور الانوار میں فرماتے ہیں: ''فارسی زبان میں نماز کا جواز عذر حکمی کی وجہ سے ہے۔ عذر حکمی یہ ہے کہ نماز میں بندہ اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہوتا ہے' نظمِ قرآن میں بڑی بلاغت اور اعجاز ہے' ممکن ہے وہ اس بلاغت اور اعجاز تک نہ پہنچ سکے یا یہ کہ وہ جب عربی الفاظ میں مشغول ہو گا تو ذہن حسنِ بلاغت کی طرف چلا جائے گا اور آیات میں جو سجع بندی اور وقفے ہیں انہی سے لطف اٹھاتا رہے گا۔' اس طرح یہ عربی الفاظ قاری اور اللہ کے درمیان حجاب بن جائیں گے تو اللہ کی طرف مکمل توجہ نہیں ہو سکے گی جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے آپ کو توحید اور مشاہدہ کے سمندر میں فنا کر دیا تھا اور ذات باری کے سوا کہیں اور ان کی توجہ نہیں جاتی تھی۔ اس لیے ان پر یہ الزام درست نہیں ہے کہ نازل شدہ عربی قرأت کے بجائے فارسی زبان میں قرأت کو کیسے جائز قرار دے رہے ہیں''؟[۲] ہم ان دلائل پر بحث کرنا نہیں چاہتے بلکہ یہاں حسنِ تعلیل اور تاویل پر قدرت کا اظہار بتانا مقصود ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حالت عذر اور عربی لغت میں قرأت پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں فارسی میں قرأت جائز ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: اور اگر کسی نے فارسی زبان میں نماز شروع کی یا نماز فارسی میں پڑھی حالانکہ وہ عربی اچھی طرح جانتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عربی میں قرات اچھی طرح نہیں کر سکتا تو یہ نماز جائز ہے بصورت دیگر ناجائز ہے۔ البتہ جانوروں کو ذبح کرتے وقت بغیر عذر کے بسم اللہ فارسی میں پڑھنا درست ہے اور اگر عربی اچھی طرح نہیں پڑھ سکتا تو پھر جائز ہے۔

رہا یہ سوال کہ نماز میں قرأت قرآن سے قبل کے افتتاحی کلمات (یعنی سبحانک اللھم......) میں آراء کیا ہیں؟ تو امام محمد عربیت میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ موافق ہیں اور امام ابو یوسفؒ کے ساتھ فارسی میں ہم رائے ہیں' کیونکہ عربی زبان میں وہ امتیاز اور خوبی ہے جو کسی دوسری زبان میں نہیں ہے۔ قرأت میں کلام کے

---

[۱] کشف الاسرار للبخاری ۱/ ۲۴ [۲] نور الانوار شرح المنار (۱/ ۱۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حوالہ سے امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے اس موقف کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک قرآن عربی الفاظ کا نام ہے جیسا کہ نص سے واضح ہے۔ البتہ عربی پر عدم قدرت کی صورت میں صرف معنی پر اکتفا بھی جائز ہے جیسے اشارہ سے نماز اور بسم اللہ کا صرف معنی ادا کر دینا اس لیے کافی ہے کہ یہ ایک قسم کا ذکر ہے اور ذکر ہر زبان میں کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے پاس دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وانه لفی زبر الاولین"[1] (اس کی خبر پہلے پیغمبروں کی کتابوں میں لکھی ہوئی ہے)۔ سابقہ صحیفے عربی زبان میں نہیں تھے' اسی طرح عربی زبان پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں بھی دوسری زبان میں پڑھنے کا جواز ہے۔ البتہ ایسا کرنے والا سنت متواترہ کی خلاف ورزی کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

فارسی کے علاوہ یہی حکم کسی بھی دوسری زبان میں نماز پڑھنے کا ہے۔ صحیح بات یہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے کیونکہ لغت کے بدلنے سے معنی میں تبدیلی نہیں آتی۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا یہ صورت معتبر ہے یا نہیں؟ کیونکہ نماز کے فاسد نہ ہونے میں تو سب کا اتفاق ہے۔ روایت کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ اور یہی بات قابل اعتماد ہے۔ خطبہ اور تشہد میں بھی اسی نوع کا اختلاف ہے۔[2]

صاحب ہدایہ کی اس عبارت سے اس امر کی تقریباً صراحت ہو جاتی ہے کہ اصلِ مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہی ہے کہ قرآن کا اطلاق صرف معنی پر ہوتا ہے کیونکہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن عربی الفاظ کا نام ہے۔" اس کے بعد فرماتے ہیں: "اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع منقول ہے"۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عربی کے سوا کسی اور زبان میں نماز نہیں پڑھی جا سکتی خواہ کوئی حقیقی عذر موجود ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی شخص کو عربی پڑھنے پر قدرت نہ ہو تو اسے چاہیے کہ ذکر کرے۔ ابن قدامہ جمہور کے دلائل نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"امام شافعیؒ' امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک عربی کے سوا کسی اور زبان میں قرآن کی قرأت جائز نہیں خواہ قاری عربی اچھی طرح پڑھ سکتا ہو یا نہ پڑھ سکتا ہو۔ اور قرآن کے کسی لفظ کو دوسرے عربی لفظ سے تبدیل کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عربی کے سوا کسی بھی دوسری زبان میں نماز جائز ہے۔ بعض حنفی فقہاء کہتے ہیں کہ یہ صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اچھی طرح عربی نہ پڑھ سکتا ہو۔ دلیل یہ آیت ہے:

---

[1] (الشعراء۔۱۹۶)   [2] ہدایہ (۱/۴۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"واوحی الی هذا القرآن لا نذرکم به و من بلغ۔"[۱]

(یہ قرآن مجھ پر اس لیے اتارا گیا ہے کہ اس کے ذریعے سے تم کو اور جس شخص تک وہ پہنچ سکے اس کو آگاہ کر دوں)۔

ہر قوم کو اس کی زبان میں ہی ایسے کاموں کے متعلق خبردار کیا جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ ناراضگی اور اس کے عذاب کا باعث بنتے ہیں۔

ہماری دلیل یہ آیات کریمہ ہیں:

"انا انزلنه قرانا عربیا"[۲]

(ہم نے اس قرآن کو عربی میں نازل کیا ہے)

"بلسان عربی مبین"[۳]

(فصیح عربی زبان میں (اسے اتارا گیا ہے)۔ قرآن مجید لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے معجزہ ہے۔ جب غیر عربی میں تبدیل کر دیا جائے گا تو نظمِ قرآن (یعنی قران مجید کے الفاظ) باقی نہیں رہیں گے اور غیر عربی میں اس جیسی سورت پیش کرنے کو قرآن نہیں کہا جائے گا۔ جہاں تک انذار اور خبردار کرنے کا تعلق ہے تو جب تفسیر بیان کر دی جائے تو انذار کا عمل اس سے پورا ہو جائے گا۔[۴]

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا جو موقف صاحب ہدایہ نے بیان کیا ہے کہ: "حالت عذر اور عربی پر عدم قدرت کی صورت میں عربی کے سوا کسی اور زبان میں نماز جائز ہے"۔ لیکن ابن قدامہ نے ان کا موقف صاحب ہدایہ کے برعکس بیان کیا ہے۔ مغنی کی مذکورہ عبارت کی شرح میں شارح فرماتے ہیں: "احناف کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا' احناف اور غیر احناف میں سے کسی کا اس پر عمل نہیں ہے۔ اسی طرح نماز اور غیر نماز میں قرآن عربی میں پڑھنے پر امت مسلمہ کا عملی اجماع ہے۔ اسی طرح عجمی مسلمانوں کی کثرت کے باوجود قرآنی اذکار اور ادعیہ ماثورہ عربی میں ہی پڑھی جاتی ہیں۔ البتہ اس دور کے بعض عجمی مرتدین نے لوگوں کو قرآن اور اس کے اذکار کا ترجمہ اور پھر عبادت میں صرف ترجمہ پڑھنے پر راغب کیا ہے۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح وہ اپنی قوم کو آسانی سے مرتد بنا لیں گے اور قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا جائے گا۔ حالانکہ قرآن مجید عربی مبین میں نازل ہوا ہے جیسا کہ متعدد آیات میں صراحت ہے۔ قرآن مجید کی تبلیغ' اسلام کی طرف اور انذار کا کام عربی زبان میں ہی ہوا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کا ترجمہ

---

۱ (الانعام۔۱۹) ۲ (یوسف۔۲) ۳ (الشعراء۔۱۹۵)

۴ مغنی (۱/۴۲۶۔۴۲۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کیا نہ اس کی اجازت دی ہے۔ صحابہ کرام' خلفاء راشدین اور مسلم حکمرانوں نے بھی یہ کام نہیں کیا۔ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قیصر' کسریٰ اور مقوقس کو ان کی زبانوں میں دعوت دیتے تو پھر اس شاذ قول کی جو امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے علت بھی درست ہو سکتی تھی۔ اس مسلک پر زیادہ صریح آیت یہ ہے: "نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين"[1] (اسے (قرآن کو) امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے یعنی اس نے تمہارے دل پر (القاء) کیا ہے تاکہ لوگوں کو نصیحت کرتے رہو) امام شافعیؒ اصول کے موضوع پر لکھے جانے والے اپنے شہرہ آفاق "رسالۃ" میں فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے تمام امت مسلمہ پر عربی زبان سیکھنا فرض کیا ہے کیونکہ ان کو قرآن مجید عربی میں خطاب کرتا ہے اور اسی زبان میں انہیں عبادت کرنی ہے۔ کسی ایک عالم نے اس کا رد نہیں کیا ہے کیونکہ اس پر سب کا اجماع ہے۔ اگرچہ دینی اور علمی کمزوری کی کمی کی وجہ سے اب عجمی مسلمان عربی سیکھنے میں تساہل برت رہے ہیں۔[2]

ب۔ ترجمہ قرآن کا حکم:

قرآن مجید کے بارے میں یہ جو اصولی اختلاف ہے کہ آیا وہ لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے یا صرف معنی کا نام ہے اس سے ایک دوسرے فروعی مسئلہ میں بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے۔

اختلافی صورت یہ ہے کہ قرآن کے معانی کو غیر عربی الفاظ کی شکل دینے کے بعد ان غیر عربی الفاظ کا آیا وہی حکم ہے جو قرآن کے الفاظ کا ہے؟ مثلاً بے وضو اور جنبی کا قرآن مجید کو ہاتھ لگانا' جنبی اور حائضہ کے لیے تلاوت کا عدم جواز اور نماز میں ان الفاظ کی قرأت کا جواز وغیرہ۔

جہاں تک قرآن کے معانی کی تفسیر کے لیے غیر عربی الفاظ میں اسے نقل کرنے کا تعلق ہے تو میرے خیال میں اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے بلکہ قرآن کی دعوت کو پہنچانے کے لیے یہ واجب ہے اور اس پیغام کو دنیا کے کونے کونے تک پہنچانے کی ذمہ داری ڈالی گئی ہے۔

یقینی بات ہے کہ جو فقہاء قرآن کا اطلاق معنی پر کرتے ہیں ان کے نزدیک قرآن کا ترجمہ بھی جائز ہے۔ اگرچہ ان فقہاء کے ہاں یہ شرط ہے کہ ترجمہ ایسا ہو جو مکمل معنی دے' تاکہ ترجمہ صحیح ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کم از کم حالت عذر میں تو غیر عربی میں نماز پڑھنا درست ہے لیکن وہ بھی اس حکم کو صرف نماز کی سہولت تک محدود کرتے ہیں' دیگر معاملات میں غیر عربی الفاظ کو قرآن کے حکم میں نہیں سمجھتے۔ صاحب قمر الاقمار فرماتے ہیں: "نماز کے علاوہ بقیہ امور میں امام ابو حنیفہؒ الفاظ اور معانی دونوں کا

---

[1] (الشعراء ۱۹۳۔۱۹۵) [2] حاشیہ مغنی ابن قدامۃ (۱/۴۲۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لحاظ کرتے ہیں۔ صرف معنی پر قرآن کا اطلاق نہیں کرتے۔ تو اس صورت میں حالت حیض یا جنابت میں قرآن فارسی (یعنی فارسی ترجمہ) میں پڑھنا جائز ہے۔ فارسی میں تحریر شدہ مصحف کو ہاتھ لگانا جائز ہے۔ البتہ بعض متاخرین کہتے ہیں کہ حالت جنابت یا حیض میں احتیاطاً حرمت کو ترجیح حاصل ہو گی۔[1] جمہور فقہاء کے نزدیک ترجمہ قرآن پر قرآن کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن لفظ اور معنی دونوں پر بولا جاتا ہے۔

اس موضوع سے متعلق ابن حزمؒ کے ان الفاظ پر ہم بات ختم کرتے ہیں، فرماتے ہیں: "اگر کوئی شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتا ہے یا کسی قول کو آپؐ کی طرف منسوب کرتا ہے اور وہ اس حدیث یا قول کو دوسروں تک پہنچانا چاہتا ہو تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ حدیث کے الفاظ کے علاوہ دوسرے الفاظ استعمال کرے یا ایک حرف کی جگہ کسی دوسرے حرف کو استعمال کرے، اگرچہ دونوں کا معنی ایک ہی ہو۔ کسی حرف کی تقدیم اور تاخیر بھی درست نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی قرآن مجید کی تلاوت کرنا چاہتا ہے یا اس کی تعلیم اور تعلم میں مصروف ہے تو اس کے لیے بھی یہی حکم ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے براء بن عازبؓ کو جب دعا سکھائی تو اس میں یہ الفاظ بھی تھے "ونبيك الذى ارسلت"۔ جب براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے یہ دعا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سنانا چاہا تو "نبيك" کے بجائے "وبرسولك الذى ارسلت" پڑھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس طرح نہ پڑھو، بلکہ "ونبيك الذى ارسلت" ہی پڑھو۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے براء بن عازب کو حکم دیا کہ جیسے سنا ہے اسی طرح سنائیں اور لفظ "نبی" کی جگہ "رسول" استعمال نہ کریں، حالانکہ دونوں معانی درست ہیں یعنی آپؐ نبی بھی ہیں اور رسول بھی۔ تو پھر نادان جہلاء یا فساق کے لیے یہ کہنا کس طرح جائز ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید میں "عزيز حكيم" کی جگہ "غفور رحيم" یا "سميع عليم" کہنا جائز قرار دیا ہے۔ حالانکہ آپؐ نے غیر قرآنی دعا میں معمولی سے فرق کو بھی جائز نہیں سمجھا۔ قرآن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے نقل کرتا ہے "ما يكون لى ان ابدله من تلقائى نفسى"[2] (مجھے اختیار نہیں ہے کہ اسے اپنی طرف سے بدل دوں)۔

تو پھر ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ اختیار کرنے سے بڑھ کر اور کیا تبدیلی ہو سکتی ہے اور جہلاء اور اندھوں کے لیے کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ نماز کی فرض قرات کو عجمی زبان میں پڑھنا جائز قرار دیں، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے؟ حالانکہ اجماع امت ہے کہ اگر کوئی سورۃ فاتحہ پڑھتے ہوئے ایک آیت کو دوسری پر مقدم کر دے یا کہے: "الشكر للصمد مولى الخلائق" (شکر اس بے نیاز ذات کے لیے ہے جو تمام کائنات کی مالک

---

[1] قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار، محمد عبد الحلیم لکھنوی (۱/ ۱۴)　　[2] (یونس۔ ۱۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے)اور یہ سمجھے کہ یہ الفاظ قرآن منزل کے ہیں تو ایسا شخص بالاجماع کافر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی و ھذا لسان عربی مبین" مگر جس کی طرف (تعلیم) کی نسبت کرتے ہیں اس کی زبان تو عجمی ہے اور یہ صاف عربی زبان ہے)۔ دونوں میں اللہ تعالیٰ نے فرق واضح کر دیا ہے اور بتا دیا ہے کہ قرآن مجید عربی زبان میں ہے عجمی میں نہیں ہے اور نماز میں قرآن پڑھنے کا حکم دیا ہے' اگر کسی نے عجمی زبان میں قرآن پڑھا تو یقیناً اس نے قرآن نہیں پڑھا۔ عجیب بات ہے کہ جو اس فضول سی بات کے قائل ہیں (یعنی عجمی زبان میں قرأت کے جواز کے قائلین) وہ کہتے ہیں کہ نماز میں صرف وہی دعا جائز ہے جو قرآنی دعاؤں کے مشابہ ہو' یہاں تک کہ چھینک آنے کی صورت میں الحمد للہ بھی نہیں کہہ سکتا حالانکہ مجموعی لحاظ سے نص سے اس کی اباحت اور جواز ثابت ہے۔ اور یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کو نماز میں چھینک آ جائے تو اس نے الحمد للہ رب العالمین کہہ دیا اور زبان کو حرکت دے دی تو اس کی نماز باطل ہو گئی۔ کیا ہی خوب ہے' دونوں صورتوں میں خلاف حق بات کہہ دی کہ ایک طرف تو قرآن کے علاوہ کسی اور زبان میں پڑھنے کی صورت میں نماز کو جائز قرار دے رہے ہیں اور دوسری طرف قرآن کی ایک آیت پڑھنے سے نماز کو باطل ٹھہرا رہے ہیں اور پھر نماز میں قرآنی دعا یا اس سے مشابہ دعا کو جائز سمجھتے ہیں حالانکہ اجماع امت ہے کہ قرآن کے مشابہ کوئی چیز بھی نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے اس مسئلہ میں اس آیت سے استدلال کیا "و انہ لفی زبر الاولین"[1] (اور اس کی خبر پہلے پیغمبروں کی کتابوں میں لکھی ہوئی ہے) اور موسیٰ علیہ السلام کے کلام کو عربی میں کرنے سے بھی استدلال کیا ہے۔

ابن حزمؒ فرماتے ہیں: اس آیت سے ان کا استدلال درست نہیں ہے کہ جو کچھ پہلے صحیفوں میں ہے وہ قرآن نہیں ہے بلکہ قرآن کا مفہوم یا معنی ہے۔ اگر قرآن پہلے صحیفوں میں ہوتا تو پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ ہوتا اور نہ قرآن آپؐ کے حق میں معجزہ ہوتا جبکہ یہ بات نصوص کے خلاف ہے' اور اس بات سے آدمی اسلام کے دائرہ سے نکل جاتا ہے کیونکہ قرآن مجید اگر آپؐ سے پہلے بھی کسی پر نازل ہوا ہوتا تو پھر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسے خاص نہ کیا جاتا۔ جہاں تک موسیٰ علیہ السلام اور دیگر انبیاء کے کلام کو عربی لغت میں نقل کرنے کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر لازم نہیں کیا ہے کہ ان انبیاء کے الفاظ کو اس نص (Text) پر پڑھیں اور نہ ہم قرآن کی عجمی زبان میں تفسیر سے کسی کو منع کرتے ہیں۔ بلکہ ہم تو نظمِ قرآن کو چھوڑ کر عربی زبان میں قرآن پڑھنے اور عجمی الفاظ میں ثواب کے لیے تلاوت کرنے سے

---

[1] (الشعراء۔۱۹۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

منع کرتے ہیں اگرچہ وہ عجمی الفاظ معنی میں عربی الفاظ کے مترادف ہوں۔ اسی طرح ہم قرآن کے الفاظ میں تقدیم اور تاخیر کو بھی ناجائز سمجھتے ہیں۔ ہمارے نزدیک ترجمہ کی وہ صورت جائز ہے جو تعلیم اور فہم دین کے لیے ہے جس کی نص سے اجازت ثابت ہے۔ لیکن ثواب کے لیے عجمی الفاظ میں تلاوت درست نہیں ہے۔ و باللہ التوفیق۔ تمام ائمہ کے نزدیک قرآن معجز ہے اور ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ جب کسی غیر عربی زبان یا عجمی زبان میں اس کا ترجمہ کر دیا جائے تو یہ ترجمہ معجزہ نہیں ہوگا۔ جب معجزہ نہیں ہے تو قرآن نہیں ہے۔ جس نے غیر قرآن کو قرآن کہا ہے' اس کی بات خلاف اجماع اور اللہ پر جھوٹ بولنے کے مترادف ہے اور وہ اسلام سے خارج ہے الا یہ کہ وہ جاہل ہو' جو اسے جائز قرار دے اور جواز پر دلائل بھی پیش کرے اور رجوع نہ کرے تو وہ کافر' مشرک' مرتد مباح الدم والمال ہے۔ ہمیں اس میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں: "و ما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی"[1] (اور نہ خواہش نفس سے منہ سے بات نکالتے ہیں یہ (قرآن) تو حکم خدا ہے جو (ان کی طرف) نازل کیا جاتا ہے)۔ نص قرآنی سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام سارے کا سارا وحی ہے۔ یقیناً وحی میں تحریف یا اسے بدلنا حرام ہے جیسا کہ وحی متلو یعنی قرآن مجید میں تحریف حرام ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔[2]

---

[1] (النجم۔ ۳) [2] الاحکام فی اصول الاحکام: (جلد اول ۲۰۶۔ ۲۰۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ شاذ قرأت سے استدلال :

صاحب تنقیح نے قرآن مجید کی تعریف یہ کی ہے۔ قرآن مجید وہ ہے جو ہمیں تواتر کے ساتھ کتابی صورت میں پہنچا ہے۔[۱] اس سے ملتی جلتی تعریف آمدیؒ نے بھی کی ہے۔[۲]

صاحب منار اور علامہ بزدویؒ کی تعریف یہ ہے : "قرآن مجید وہ ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا۔ مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور نبی اکرم ﷺ سے تواتر کے ساتھ پہنچا ہے اور جس میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے۔[۳]

مستصفی میں اس کی تعریف یوں ہے :

"جو ہمیں سات مشہور حروف میں تواتر کے ساتھ کتابی صورت میں پہنچا ہے"۔[۴] اس کے قریب قریب علامہ سرخسی نے اصول سرخسی میں تعریف کی ہے۔[۵] ان تعریفات میں غور کرنے سے یہ بات قدر مشترک معلوم ہوتی ہے کہ قرآن وہی ہے جو ہمیں تواتر کے ساتھ پہنچا ہے اور جو تواتر سے نہیں نقل ہوا ہے وہ قرآن نہیں ہے۔

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جو اس طرح تواتر سے منقول ہو نماز میں اس کی قرات درست ہے اور احکام کے استنباط میں وہ دلیل ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔[۶]

لیکن وہ قرأتیں جو تواتر سے ہم تک نہیں پہنچی ہیں جیسے ابن مسعودؓ کے مصحف میں ہیں' تو آیا یہ قراتیں حجت ہیں یا نہیں ؟ اس میں اختلاف ہے۔

ابن اللحام حنبلی نے اس مسئلہ میں اختلاف کی جملہ صورتیں نقل کر کے مختلف مسالک کی نشان دہی کی ہے فرماتے ہیں : "شاذ قرأت قابل استدلال ہے یا نہیں"؟ ہمارا اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ شاذ قرات حجت ہے۔ ابن عبد البرؒ نے تو اس پر اجماع نقل کیا' شاذ قرأت کی مثال کفارہ یمین (قسم) میں ابن مسعودؓ کی یہ قرات ہے "فصیام ثلاثة ایام متتابعات" (تین دن پے در پے روزے رکھے)۔

علامہ آمدیؒ اور ابن حاجبؒ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ قابل حجت نہیں ہے۔ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یہ ہے آمدیؒ نے امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

---

۱ التلویح علی التنقیح (۱/۲۶) ۲ الاحکام (۱/۸۳)

۳ شروح المنار (۱/۶۱......) الکشف (۱/۲۲) ۴ المستصفی (۱/۱۰۱)

۵ اصول سرخسی (۱/۲۷۹) ۶ دیکھئے الاحکام آمدی (۱/۸۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام الحرمین برہان میں فرماتے ہیں : یہ امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب ہے اور امام نوویؒ نے شرح مسلم میں "شغلونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر" (ان مشرکین نے ہمیں نماز وسطی یعنی نماز عصر پڑھنے کا موقع نہیں دیا) پر کلام کرتے ہوئے اسی مسلک پر جزم کیا ہے۔

ان حضرات نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ امام شافعی اور جمہور شوافع کے قول کے خلاف ہے۔ امام شافعیؒ نے مختصر البویطی میں دو مقامات پر شاذ قرأت کے حجت ہونے کی صراحت کی ہے۔ ایک "باب الرضاع" اور دوسرا "باب تحریم الجمع" میں ذکر کیا ہے۔

اسی مسلک کی تائید شیخ ابو حامد نے صیام اور رضاع کے ابواب میں اور علامہ ماوردیؒ نے دو مقامات پر کی ہے۔ قاضی ابو طیب نے "صیام" اور "باب وجوب العمرة" کے حاشیہ میں کی ہے، قاضی حسین نے "صیام" محاملی نے اپنی کتاب "عدة المسافر" اور "الاحضر" میں اس پر جزم کیا ہے۔ ابن یونس جو التنبیه فی کتاب الفرائض کے شارح ہیں' بھائی کی میراث سے ماں کے حصہ پر کلام کے دوران یہی بات کہتے ہیں۔ علامہ رافعیؒ نے بھی "باب حد السرقة" میں اسی کو پرزور انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ رائے جو امام شافعیؒ نے اختیار کی امام نوویؒ نے بھی اس کی تقلید کی' ان کا استدلال یہ ہے کہ امام شافعیؒ ابن مسعودؓ کی قرأت کے باوجود قسم کا کفارہ میں پے در پے روزے رکھنے کے قائل نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ کی یہ رائے عجیب ہے لیکن انہوں نے یہ کیوں اختیار کی؟ ہو سکتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ قرأت ثابت نہ ہو یا ان کے پاس اس کے مقابلہ میں کوئی زیادہ قوی دلیل ہو۔[1]

جن علماء کے نزدیک شاذ قرأت حجت نہیں ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ اس بات کے مکلف اور ذمہ دار تھے کہ جو قرآن ان پر نازل کیا جاتا تھا وہ اسے اتنی تعداد تک پہنچا دیں جس سے قطعی حجت قائم ہو جائے۔

جس تعداد سے قطعی حجت قائم ہو جاتی ہے اس کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ان سب نے وہ قرأت سنی ہو اور نقل نہ کی ہو۔ اگر راوی ایک ہو اور اس کا دعویٰ ہو کہ یہ قرآن ہے تو یہ اس کی خطاء ہے' اگر وہ اس کے قرآن ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا ہے تو پھر اس بات میں تردد پیدا ہو جاتا ہے کہ معلوم نہیں یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے یا اس راوی کا مذہب ہے اس لیے یہ حجت نہیں ہے۔[2]

امام نوویؒ شرح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی "الصلوة الوسطی" والی روایت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ہمارے بعض علماء کا استدلال یہ ہے کہ نماز وسطی سے عصر کی نماز مراد نہیں ہے کیونکہ عطف

---

[1] القواعد والفوائد الاصولیه' ابن اللحام البعلی (۱۵۵-۱۵۶)

[2] دیکھئے الاحکام' آمدی (۱/۸۳)' شرح المختصر (۲/۱۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ لیکن ہمارا مذہب یہ ہے کہ قرأت شاذہ قابل حجت نہیں ہے اور نہ ہی وہ قول رسول کے حکم میں ہے' کیونکہ اسے نقل کرنے والا قرآن کی حیثیت سے نقل کر رہا ہے جبکہ قرآن مجید صرف تواتر اور اجماع سے ثابت ہوتا ہے۔ جب اس کا قرآن ہونا ثابت نہیں ہوا تو وہ قول رسول کی حیثیت سے بھی ثابت نہیں ہوگا۔[۱]

جن ائمہ مثلاً امام ابو حنیفہؒ' ان کے اصحاب اور حنابلہ کے نزدیک شاذ قرأت حجت ہے' ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ قرأت دو صورتوں سے خالی نہیں ہے: یا تو قرآن ہے یا حدیث ہے' جو توضیح کے لیے ہے لیکن راوی نے قرآن سمجھ کر اس کے ساتھ ملا دیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں عمل واجب ہے۔[۲]

اس اختلاف کا حاصل:

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے بعض مسائل میں اختلاف پیدا ہوا جن میں چند ایک یہ ہیں:

ا۔ کفارہ قسم کے روزوں کا پے در پے رکھنا:

امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب'[۳] امام احمدؒ کی ایک روایت[۴] اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ قسم کے کفارے کے روزوں کا مسلسل رکھنا شرط نہیں ہے بلکہ پے در پے بھی رکھ سکتا ہے اور الگ الگ بھی درست ہے۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

"لا یواخذ کم اللہ باللغو فی ایمانکم و لکن یو اخذکم بما عقد تم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مسکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ' فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام ذلک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم"[۵]

(خدا تمہاری بے ارادہ قسموں پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا' لیکن پختہ قسموں پر (جن کے خلاف کرو گے) مواخذہ کرے گا' تو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلاتے ہو یا ان کے کپڑے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا اور جس کو یہ میسر نہ ہو تین روزے رکھے' یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھالو)۔

احناف اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ قسم کے کفارہ میں یہ شرط ہے کہ روزے پے در پے رکھے جائیں اگر درمیان میں وقفہ کیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابیؓ اور ابن مسعودؓ کی قرأت ہے:

---

[۱] شرح مسلم' نوویؒ (۳/ ۵۰۲) [۲] دیکھئے شرح المختصر (۲/ ۱۹) روضۃ الناظر (۳۴)

[۳] دیکھئے نہایۃ المحتاج' رملی (۸/ ۱۷۴) [۴] الشرح الکبیر لدردیر (۲/ ۱۳۳) [۵] المائدہ ۸۹

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"فصیام ثلثة ایام متتابعات" (پے در پے تین دن روزہ رکھنے ہیں) یہ اگر چہ متواتر قرأت نہیں ہے لیکن خبر واحد کے مرتبہ میں تو ہے بلکہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے اور خبر مشہور سے نص متواتر پر اضافہ جائز ہے۔

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں: "اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم نے ابن مسعودؓ کی اس قرأت "فصیام ثلثة ایام متتابعات" سے عمل کے اعتبار سے اس کی قرانیت ثابت کی ہے حالانکہ یہ قرأت تواتر سے منقول نہیں ہے جبکہ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" میں عمل کے اعتبار سے قرانیت ثابت نہیں کرتے ہو حالانکہ اس کے آیت قرآنی ہونے کا ثبوت تواتر سے ہے۔ عمل کے اعتبار سے قرآنیت سے مراد نماز میں اونچی آواز سے بسم اللہ پڑھنے کا وجوب ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم نے ابن مسعودؓ کی قرأت سے قرانیت ثابت نہیں کی ہے بلکہ ہم تو اسے قول رسول ﷺ کی حیثیت دے رہے ہیں۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ انہوں نے یہ قرأت نبی اکرم ﷺ سے ہی سنی ہوگی۔ اور حدیث کو عمل کے وجوب کے لحاظ سے قبول کیا جاتا ہے۔ لیکن اس طریقہ سے یہ حکم "بسم اللہ" میں ثابت نہیں ہو سکتا......[1]

ابن قدامہ مغنی میں رقمطراز ہیں: ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابیؓ اور عبداللہ ابن مسعودؓ کی قرأت میں "فصیام ثلاثہ ایام متتابعات" (تین روزے پے در پے رکھے جائیں) ہے۔ امام احمدؒ نے تفسیر میں ایک جماعت کی رائے یہی نقل کی ہے۔ اگر یہ قرآن ہے تو حجت ہے کیونکہ قرآن اللہ کا کلام ہے جس میں باطل کسی سمت سے نہیں آسکتا' اگر قرآن نہیں ہے تو نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہے: ہو سکتا ہے کہ راوی نے اسے قرآن کی تفسیر کے طور پر سنا ہو لیکن اسے قرآن سمجھ لیا ہو' تو اس قرأت کو حدیث کا مقام تو حاصل ہے تو پھر اس کا مقام اس آیت کی تفسیر سے کم نہیں ہے۔ بہر صورت یہ حجت ہے اور اسے اختیار کیا جائے گا۔ دوسرا یہ کہ یہ کفارہ کے روزے ہیں ان میں پے درپے کی شرط ہے مثلاً کفارہ قتل اور ظہار میں' تو جہاں حکم مطلق ہے اسے مقید پر محمول کیا جائے گا"۔[2]

۲۔ قرابت دار پر نفقہ کا وجوب :

احناف کے نزدیک ہر محرم رشتہ دار پر نفقہ (خرچ دینا) واجب ہے' دلیل ابن مسعودؓ کی یہ قرأت ہے "وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلك" (اور محرم قرابت دار وارث پر بھی اسی طرح واجب ہے) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "جب محرم قرابت دار نابالغ اور محتاج ہو یا عورت بالغ اور محتاج ہو یا مرد بالغ اور محتاج

---

[1] اصول سرخسی (۱/۲۸۱) [2] مغنی (۸/۷۵۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہو' دائم المرض ہو یا اندھا ہو' اس کا خرچ قربت دار پر واجب ہے کیونکہ قریبی رشتہ داروں سے صلہ رحمی واجب ہے' غیر قریبی سے صلہ رحمی واجب نہیں ہے۔ دونوں میں فرق محرم قرابت دار سے ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "وعلى الوارث مثل ذلك"[1] (اور اسی طرح (نان و نفقہ) بچے کے وارث کے ذمہ ہے) جبکہ ابن مسعودؓ کی قرأت "وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك......"[2] ہے۔ حنابلہ کے نزدیک قریبی وارث پر نفقہ واجب ہے الا یہ کہ وہ میراث سے محروم ہو اور قرابت نسبی ہو۔ اگر قریبی وارث تنگ دست ہو تو پھر نفقہ قریبی غیر وارث پر ہے مثلاً باپ تنگ دست ہے اور دادا خوش حال ہے تو پھر نفقہ دادا پر واجب ہے باوجودیکہ وہ میراث سے محروم ہے۔ کیونکہ قرابت نسبی ہے۔[3]

شوافع اور مالکیہ کے نزدیک نفقہ صرف والدین اور اولاد پر واجب ہے' گویا ان کے نزدیک آیت کی توجیہ ترک اضرار (کسی کو نقصان نہ پہنچایا جائے) ہے۔

امام قرطبیؒ اپنی تفسیر احکام القرآن میں ابن العربی کے حوالہ سے فرماتے ہیں: تحقیقی بات یہ ہے کہ "على الوارث مثل ذلك" (وارثوں پر بھی یہی لازم ہے) سے سابقہ کلام کی طرف اشارہ ہے۔ بعض لوگوں نے اسے تمام سابقہ کلام کی طرف لوٹایا ہے یعنی وجوب نفقہ اور نقصان پہنچانے کی حرمت۔ فقہاء میں سے امام ابو حنیفہؒ اور سلف میں سے قتادہ اور حسنؒ اس کے قائل ہیں اور حضرت عمرؓ کی طرف بھی یہی رائے منسوب ہے۔ علماء کے ایک گروہ کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق سابقہ کلام کے مجموعے سے نہیں ہے۔ بلکہ اس کا تعلق صرف اس بات سے ہے کہ ضرر نہ دیا جائے۔ یہ کہ وارثوں پر یہ فرض ہے کہ وہ ماں کو ضرر نہ دیں جس طرح باپ پر یہ فریضہ عائد ہے۔ یہ ہے اصل اختلاف کی جگہ۔ لہٰذا جو شخص یہ دعوی کرتا ہے کہ اس فقرے کا تعلق تمام سابقہ کلام سے ہے تو اسے دلیل پیش کرنا چاہیے۔ میں (قرطبیؒ) کہتا ہوں "هذا هو الاصل" (ابن عربی کے کلام) کا مفہوم یہ ہے کہ ضمیر ہمیشہ قریبی مرجع کی طرف لوٹتی ہے۔ اور یہی بات درست بھی ہے۔ اگر مثل ذلک سے مراد تمام سابقہ امور لیے جائیں مثلاً رضاعت' انفاق' اور عدم ضرر رسانی' تو قرآن یہ کہتا "على الوارث مثل هولاء" لہٰذا مثل ذالک کا اشارہ صرف اس بات کی طرف نہیں ہوگا کہ مضرت نہ دی جائے۔ مفسرین کی ایک بڑی تعداد نے یہی تفسیر بیان کی ہے۔[4]

---

[1] (البقرہ۔۲۳۲) [2] ہدایہ و فتح القدیر: (۳/۳۵۰)

[3] مغنی' ابن قدامہ (۷/۵۸۵) [4] تفسیر قرطبی (۳/۱۶۹۔۱۷۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ رمضان کے روزوں کی پے در پے قضا:

اگر ماہ رمضان میں سفر یا بیماری کی وجہ سے کسی سے روزے چھوٹ گئے ہوں تو آیا وہ مختلف اوقات میں قضا کر سکتا ہے یا پے در پے قضا کے روزے رکھنے واجب ہیں۔ حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن عمر، نخعیؒ اور شعبیؒ کا موقف یہ ہے کہ پے در پے رکھنا واجب ہے۔ داؤد کے نزدیک واجب ہے شرط نہیں ہے۔[۱]

علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں:

ابن منذرؒ، حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رمضان کے روزوں کی قضا کے لیے ضروری ہے کہ جو روزے چھوٹ گئے ہیں وہ پے در پے رکھے جائیں۔ بعض ظاہریہ کی رائے بھی یہی ہے مشہور محدث عبدالرزاق بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ یہ روزے پے در پے رکھتے تھے، انہوں نے اس کی سند بھی ذکر کی ہے، وہ "البحر" میں حضرت نخعیؒ، الناصر اور امام شافعی کا ایک قول بھی یہی نقل کرتے ہیں۔ یہ حضرات اپنے موقف کی تائید کے لیے ابن منذرؒ کی حضرت ابو ہریرہؓ سے بیان کردہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "من كان عليه صوم رمضان فليسرده ولا يقطعه" (جس کے ذمہ رمضان کے روزے باقی ہوں، وہ انہیں بلا ناغہ مسلسل رکھے)۔ ان فقہاء کا استدلال حضرت ابی بن کعبؓ کی اس شاذ قرأت سے بھی ہے: "فعدة من ايام اخر متتابعات" (تو وہ اور دنوں میں گنتی کو پورا کرے پے در پے)[۲]

جمہور فقہاء کے نزدیک قضا کے روزے مسلسل رکھنا ضروری نہیں ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک مسلسل رکھنا بہتر ہے۔ جمہور فقہاء کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قضاء رمضان ان شاء فرق و ان شاء تابع" (رمضان کی قضا چاہے تو مختلف ایام میں کرے، چاہے تو مسلسل کرے) دار قطنی کی یہ روایت بھی جمہور کی دلیل ہے: "حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ یہ آیت اس طرح نازل ہوئی تھی: فعدة من ايام اخر متتابعات" (تو وہ اور دنوں میں گنتی کو پورا کرے پے در پے) پھر لفظ متتابعات (پے در پے) ساقط ہو گیا۔[۳]

احناف کو چاہیے تو یہ تھا کہ وہ قسم کے کفارہ کے روزوں کی طرح یہاں بھی قضا کے روزے مسلسل رکھنے کا موقف اختیار کرتے اور شاذ قرأت سے استدلال کرتے لیکن انہوں نے دونوں قرأتوں کے درمیان

۱۔ دیکھئے مغنی، ابن قدامۃ (۳/۱۳۶)　　۲۔ نیل الاوطار (۴/۱۹۸)

۳۔ دیکھئے نیل الاوطار کے سابقہ صفحات

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

فرق کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت مشہور کے درجہ میں ہے جبکہ حضرت ابی بن کعبؓ کی قرأت اس درجہ کی نہیں ہے۔ علامہ سعد الدین تفتازانیؒ فرماتے ہیں: شاذ قرأتیں ہمیں متواتر سند سے نہیں پہنچی ہیں بلکہ خبر واحد کے ذریعہ پہنچی ہیں مثلاً وہ قرأتیں جو حضرت ابیؓ کے مصحف میں ہیں' اور شاذ قرأت وہ بھی نہیں ہے جو ہمیں خبر مشہور کے ذریعہ پہنچی ہیں مثلاً وہ قرأتیں جو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے مصحف میں ہیں۔[۱]

علامہ نسفیؒ کشف الاسرار میں لکھتے ہیں: کتاب اللہ دین کی بنیاد ہے اور اس سے قطعی اور یقینی علم حاصل ہوتا ہے' اس سے رسالت کا ثبوت بھی ہوتا ہے' اور اسے گمراہی کے خلاف بطور حجت پیش کیا جاتا ہے' اس لیے رمضان کے روزوں کی قضا کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ مسلسل رکھے جائیں کیونکہ اس سے نص پر خبر واحد کے ذریعہ اضافہ ہوتا ہے' البتہ ابن مسعود کی اس قرأت "فصيام ثلاثة ايام متتابعات" (تو تین دن مسلسل روزے رکھے) سے نص پر اضافہ جائز ہے کیونکہ یہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے۔ یقینی بات ہے کہ یہ آحاد الاصل متواتر الفرع ہے' یہاں تک کہ اسے متواتر کی دو اقسام میں سے ایک قسم شمار کیا گیا ہے' اس قسم کی روایت سے اضافہ جائز ہے اور یہ اضافہ نسخ کا درجہ رکھتا ہے۔[۲]

۴۔ چور کا دایاں ہاتھ کاٹنا

جن فقہی مسائل کا تعلق اس قاعدہ سے ہے ان میں سے ایک یہ مسئلہ بھی ہے کہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا' اس مسئلہ میں اختلاف چور کے دائیں ہاتھ کے کاٹنے کے حکم میں نہیں ہے۔

تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا' یہاں حکم کے ماخذ (Source) میں اختلاف ہے۔ وہ فقہاء جن کے نزدیک شاذ قرأت قابل استدلال نہیں ہے' وہ اس حدیث:

"ان النبي صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقطع يمينه"

(نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا' آپؐ نے اس کا دایاں ہاتھ کاٹا)

اور خلفاء راشدین کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔ شوافع میں سے علامہ بویطی شاذ قرأت کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔[۳]

وہ فقہاء جن کے نزدیک شاذ قرأت حجت ہے' وہ اس سے استدلال کرتے ہیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "چور کا دایاں ہاتھ کلائی سے کاٹا جائے گا اور......... ہاتھ کاٹنے کا حکم جس آیت میں ہے' وہ ہم

---

[۱] التلویح علی التوضیح (۱/ ۳۷) [۲] کشف الاسرار' نسفی (۱/ ۱۲)

[۳] مغنی المحتاج (۴/ ۱۷۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پہلے بیان کر چکے ہیں۔ دائیں ہاتھ کو کاٹنے کی دلیل حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی یہ قرأت ہے: "فاقطعوا ایمانھما" (ان کے دائیں ہاتھ کاٹ دو) چونکہ لفظ "ید" ہاتھ سے بغل تک تمام بازو کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کلائی تک کا حصہ یقینی طور پر اس میں داخل ہے' اس لیے کلائی سے کاٹا جائے گا......"۔[1]

---

[1] ہدایہ (۴/۲۴۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ب۔ وہ قواعد جن کا تعلق صرف سنت سے ہے

ا۔ حدیث مرسل سے استدلال

حدیث مرسل سے استدلال کے متعلق علماء کے نقطہ ہائے نظر بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ جس مرسل میں اختلاف ہے اس کا تعین کر دیا جائے۔

محدثین کی اصطلاح میں حدیث مرسل: تابعی وہ درمیانی واسطہ ترک کر دے جو اس کے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ہے اور کہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہے۔ جیسے سعید بن مسیبؒ، مکحولؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بصریؒ اور دیگر تابعین کرتے ہیں۔

ابن الصلاح مقدمہ ابن الصلاح میں حدیث مرسل پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "حدیث مرسل کی وہ صورت جس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے وہ یہ ہے کہ کبار تابعین میں سے ایسا تابعی جس کی ملاقات صحابہؓ کی ایک جماعت سے ہوئی ہے اور ان کی صحبت سے فیض حاصل کیا ہو جب کہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" جیسے عبداللہ بن عدی بن خیار، سعید بن مسیب اور ان جیسے دیگر کبار تابعین۔ مشہور قول یہی ہے کہ تمام تابعین اس حیثیت میں برابر ہیں۔[1]

علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں حدیث مرسل: وہ حدیث ہے جس کے راوی کی ملاقات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ ہوئی ہو اور وہ کہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ آمدی "الاحکام" میں حدیث مرسل پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اس کی صورت یہ ہے کہ اسے ایسا راوی جس کی ملاقات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ ہوئی ہو اور وہ عادل ہو کہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔[2] شوکانی ارشاد الفحول میں بیان کرتے ہیں: جمہور علماء اصول کہتے ہیں کہ مرسل وہ حدیث ہے جس کے راوی کی ملاقات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ ہو اور وہ کہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خواہ یہ راوی تابعی ہو، تبع تابعی ہو یا بعد کا کوئی راوی ہو۔[3]

اب ان دو اصطلاحوں میں سے کس میں اختلاف ہے؟

شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں جسے مرسل کہتے ہیں اس میں اختلاف ہے۔ علماء اصول کی اصطلاح کے مطابق مرسل کی تعریف کے بعد فرماتے ہیں: "اس صورت پر مرسل کا اطلاق اگرچہ ایک اصطلاح ہی ہے اور اصطلاحات میں الجھا نہیں جاتا...... لیکن اختلاف اس مرسل میں ہے جسے محدثین کی

۱۔ مقدمہ ابن الصلاح: ۵۵ ۲۔ الاحکام (۱/۲۰۳) ۳۔ ارشاد الفحول (۶۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اصطلاح میں مرسل کہتے ہیں"۔[1] لیکن احناف کی کتب اور آمدی کی تعریف سے اندازہ ہوتا ہے کہ اختلاف اس مرسل میں بھی ہے جسے علماء اصول مرسل کہتے ہیں۔ بہر صورت جو محدثین کی اصطلاح کے مطابق تابعی کی مرسل کو حجت نہیں مانتا ہے وہ غیر تابعی کی مرسل کو بدرجہ اولی حجت نہیں مانے گا۔

مرسل سے استدلال میں علماء کے مذاہب

امام شافعی کے نزدیک مرسل درج ذیل شرائط کے بغیر غیر مقبول اور ناقابل حجت ہے:

۱۔ مرسل مراسیل صحابہ میں سے ہو۔

۲۔ ارسال کرنے والا راوی کبھی اسے متصل بھی روایت کرتا ہو۔

۳۔ اسے دوسرا ایسا راوی مرسل روایت کرے جس کے شیوخ پہلے سے مختلف ہوں۔

۴۔ قول صحابی سے اس کی تائید ہو جائے۔

۵۔ جمہور اہل علم کے قول سے اس کی تائید ہو جائے۔

۶۔ ارسال کرنے والے راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ ایسی کوئی روایت جس میں کوئی عیب ہو روایت نہیں کرتا جیسے ابن مسیب کی مراسیل۔ اگر ان شرائط میں سے ایک شرط بھی موجود ہو تو پھر ایسی مرسل مقبول ہے ورنہ مرسل مقبول نہیں ہے۔ اکثر شوافع اس نقطہ نظر سے اتفاق کرتے ہیں۔[2]

امام شافعی حدیث مرسل کے بارے میں اپنا مذہب اپنی کتاب "الرسالۃ" میں نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جو جانتا ہو کہ یہ حدیث منقطع ہے آیا اس کے لیے یہ حدیث حجت ہے؟ آیا مرسل منقطع سے الگ چیز ہے؟ یا یہ دونوں برابر ہیں؟

امام شافعی فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں حدیث منقطع کی مختلف صورتیں ہیں۔ وہ تابعی جس کی اصحاب رسول سے ملاقات ہو اور وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بغیر واسطہ کے نقل کرے تو وہ حدیث چند شرائط کے ساتھ مقبول ہے:

۱۔ اس حدیث مرسل کو دیکھا جائے گا کہ اگر دیگر قابل اعتماد حفاظ راوی اس جیسی روایت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہوں تو یہ اس حدیث کی صحت اور اس کے محفوظ ہونے کی دلیل ہے۔ اگر وہ اس حدیث مرسل میں منفرد ہے اور اس کے ساتھ دیگر ایسے راوی نہ ہوں جو اسے نبی اکرم

---

[1] ارشاد الفحول: ۶۴ [2] الاحکام، آمدی (۱/ ۲۰۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہوں تو پھر دیکھا جائے گا کہ آیا دوسرا کوئی ایسا راوی ارسال میں موافقت کر رہا ہے جسے محدثین نے قبول کیا ہو اور اس کے راوی بھی قابل قبول ہوں اور پہلے راوی سے مختلف ہوں ؟ اگر ایسا ہے تو اس سے حدیث مرسل کو تقویت مل جائے گی' لیکن یہ حدیث مرسل پہلی قسم کے مقابلہ میں ضعیف ہے۔ اگر مذکورہ شرط نہ پائی گئی ہو تو پھر اصحاب رسول کے اقوال کو دیکھا جائے گا کہ کسی صحابی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرح کا کوئی قول تو نقل نہیں کیا' اگر کسی صحابی نے نقل کیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس حدیث کی بنیاد صحیح ہے ان شاء اللہ۔

اسی طرح یہ حدیث مرسل تب بھی صحیح ہے جب جمہور اہل علم اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہوں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں "اس راوی کی حدیث مرسل بھی معتبر ہے جو جب راوی کا ذکر بھی کرتا ہے تو مجہول راوی کا ذکر نہیں کرتا اور ایسے راویوں کا ذکر بھی نہیں کرتا جن سے روایت کرنے کو پسند نہیں کیا جاتا' اگر اس کا طرز عمل یہ ہے تو یہ بھی اس حدیث مرسل کے درست ہونے کی دلیل ہے۔ نیز وہ ایسا ہو کہ اگر اسی حدیث کو کسی حافظ راوی نے بھی نقل کیا ہو تو اس کی حدیث حافظ راوی کی حدیث کے خلاف نہ ہو۔ اور اگر حافظ راوی کے ساتھ مشارکت کے نتیجہ میں اس کی حدیث اس کے مخالف ہو تو اس کی حدیث ناقص ہو گی۔ اس سے بھی یہ معلوم ہو گا کہ اس مرسل کی سند صحیح ہے۔

کوئی راوی ان شرائط کے خلاف کرے جن کا میں نے ذکر کیا' تو پھر یہ چیز خود اس کی حدیث کے لیے مضر ہے اور کسی کے لیے اس حدیث کا قبول کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں : حدیث کی صحت کے وہ دلائل جو ہم نے بیان کئے ہیں اگر یہ حدیث مرسل میں موجود ہوں تو پھر حدیث مرسل کو قبول کریں گے' لیکن پھر بھی ہم اس پوزیشن میں نہیں کہ اس مرسل حدیث سے کوئی بات اس طرح ثابت کریں جس طرح متصل حدیث سے کوئی بات ثابت ہوتی ہے۔ یہ اس لیے کہ ...... حدیث منقطع کا معنی ایک یا ایک سے زائد واسطوں کا چھوٹ جانا ہے۔ ہو سکتا ہے وہ راوی پسندیدہ نہ ہو جس کا نام ذکر نہیں کیا گیا ہے' اور اگر اس جیسی دوسری مرسل حدیث ہو تو اس بات کا احتمال ہے کہ سند ایک ہو اور اس کا راوی غیر مقبول ہو لیکن جب کسی قول صحابی سے اس کی تائید ہو جائے گی تو یہ اس سند کے صحیح ہونے کی دلیل بن جائے گی اور اس کی دلالت قوی ہو جائے گی۔

کبار تابعین جنہوں نے بارہا بعض اصحاب رسول کو دیکھا ہے' میں نہیں سمجھتا کہ ان کے بعد والے لوگوں میں سے کسی ایک کی مراسیل مقبول ہوں' جس کی وجوہات یہ ہیں :

۱۔ یہ حضرات روایت کرنے میں نہایت سہل انگاری سے کام لیتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ یہ بلا تحقیق

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اقوال منسوب کرتے ہیں جس میں وہم اور غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے اور اس طرح راوی کا درجہ اعتماد کمزور ہو جاتا ہے۔

میں نے بعض اہل علم کا امتحان لیا تو میں نے دیکھا کہ انہوں نے ایک ہی معاملہ میں متضاد رویہ اپنایا ہے۔

مثلاً میں نے بعض لوگوں کو دیکھا کہ وہ تھوڑے سے علم پر انحصار کر لیتے ہیں، اور وہ ایک ہی مسلک والوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور اسی جیسے دوسرے مسلک والوں یا اس سے زیادہ بہتر لوگوں سے علم حاصل نہیں کرتے۔ یوں ان کا علم ناقص رہ جاتا ہے۔

میں نے ایسے لوگوں کو بھی دیکھا ہے جو اس طریقہ کو ناپسند کرتے ہیں اور علم میں وسعت کی ترغیب دیتے ہیں اور اس شوق میں بعض لوگ ایسے راویوں سے بھی روایات قبول کر لیتے ہیں کہ اگر ان سے وہ ان روایات کو قبول نہ کرتے تو بہتر ہوتا۔

اور میں نے دیکھا کہ ان میں سے اکثر پر غفلت چھائی رہتی ہے، وہ اسے لوگوں سے بھی روایات لیتے ہیں جیسوں کو وہ خود رد کرتے ہیں، اور بعض دفعہ ان سے بہتر درجہ کے راویوں کو بھی رد کر دیتے ہیں، پھر ان روایات میں اپنی طرف سے اضافے بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ ایسے لوگوں کی روایات بھی قبول کر لیتے ہیں جن کے بارے میں جانتے ہیں کہ یہ ضعیف درجہ کے راوی ہیں بشرطیکہ ان کی روایات ان کی رائے کے مطابق ہوں، اور بعض اوقات ثقہ راویوں کی روایات کو بھی رد کر دیتے ہیں جبکہ وہ ان کی اپنی رائے کے مطابق نہ ہوں۔

ان لوگوں کی مرسل احادیث پر کئی پہلو سے قابل غور ہیں۔ اگر کوئی علمی تحقیق سے کام لے اور غفلت نہ کرے تو وہ بڑے تابعین کو چھوڑ کر عام تابعین کی مرسل روایات قبول کرنے میں وحشت محسوس کرے گا۔ اور اس موقف پر ظاہر باہر دلائل موجود ہیں۔

اس سائل نے کہا کہ تم نے متقدمین تابعین جنہوں نے اصحاب رسول سے ملاقات کی اور متاخرین تابعین جن کی بعض صحابہ سے ملاقات ہوتی ہے۔ کے درمیان فرق کیوں کیا؟ میں نے کہا کہ یہ اس لیے کہ متاخرین تابعین نے اکثر صحابہ کو نہیں دیکھا، اس لیے فرق کیا گیا۔[1]

جن حضرات کے نزدیک حدیث مرسل حجت نہیں ہے ان میں امام مسلمؒ بھی ہیں۔ وہ صحیح مسلم کے مقدمہ میں محدثین کا مذہب نقل کرتے ہیں ”مرسل روایات کے بارے میں ہمارا اور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ یہ حجت نہیں ہیں“۔[2]

---

[1] الرسالۃ (۴۶۱۔۴۶۷) [2] صحیح مسلم (۱/۲۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

احناف حدیث مرسل سے استدلال کرتے ہیں بلکہ بعض حنفی فقہاء تو اسے متصل سے قوی تصور کرتے ہیں اور تعارض کے وقت مرسل کو ترجیح دیتے ہیں۔[۱]

البتہ بعض حنفی علماء قرن ثالث تک کی حدیث مرسل کو قابل استدلال سمجھتے ہیں' اس کے بعد کی حدیث مرسل سے استدلال نہیں کرتے اور بعض ہر مرسل کو قابل حجت مانتے ہیں۔

احناف کے دلائل یہ ہیں :

۱۔ اجماع صحابہ : صحابہ کرام نے حضرت ابن عباسؓ کی بے شمار روایات کو قبول کیا ہے حالانکہ انہوں نے بلاواسطہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت تھوڑی احادیث سنی ہیں۔

۲۔ اجماع تابعین : تابعین کی عادت تھی کہ احادیث کو مرسل نقل کرتے تھے۔ اعمش کا یہ قول اس کی دلیل ہے۔ کہتے ہیں کہ : میں نے ابراہیم سے کہا کہ جب آپ ہم سے کوئی حدیث نقل کریں تو سند بھی بیان کر دیا کریں' تو انہوں نے فرمایا کہ جب میں کہوں "حدثنی فلان عن عبداللہ" (فلاں نے عبداللہؓ سے یہ حدیث مجھے بیان کی ہے) تو پھر وہ حدیث اس شخص نے بیان کی ہو گی' لیکن جب میں کہوں "حدثنی عبداللہ" (مجھ سے عبداللہ نے بیان کیا ہے) تو پھر ایک جماعت نے یہ روایت مجھ سے بیان کی ہو گی۔

ابن مسیبؒ اور شعبیؒ کی مراسیل بھی اس کی دلیل ہیں۔

چونکہ بغیر کسی نکیر کے صحابہ اور تابعین ارسال کرتے رہے لہذا یہ اجماع کی دلیل ہے۔

۳۔ عقلی استدلال : جب ایک عادل اور ثقہ راوی "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا" کہتا ہے اور یقین کے ساتھ نسبت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرتا ہے تو پھر ظاہری حالت کا تقاضا یہی ہے کہ بغیر علم اور غالب گمان کے وہ کسی بات کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کر سکتا' کیونکہ اگر راوی کو شک یا وہم ہو تا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں نہیں کہا ہے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اس کی قطعی نسبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرتا۔ کیونکہ اس سے سننے والوں کو دھوکہ ہو رہا ہے اور ان سے غلط بیانی ہو رہی ہے۔[۲]

امام مالکؒ بھی حدیث مرسل سے استدلال کرتے ہیں۔[۳] امام احمدؒ کی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔ آمدیؒ کا قول مختار بھی یہ ہے' فرماتے ہیں : "راجح بات یہ ہے کہ "عادل راوی کی مراسیل کو مطلقاً قبول کیا جائے گا"۔

۱۔ دیکھئے بزدوی پر عبدالعزیز بخاری کی شرح (۳ / ۵) ۲۔ دیکھئے الآمدی (۱ / ۲۰۴) الکشف علی البزدوی (۳ / ۳)

۳۔ دیکھئے شرح مختصر ابن حاجب : (۲ / ۷۴ ......) روضۃ الناظر' ابن قدامۃ (۶۴ ......)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حدیث مرسل کے قبول کرنے میں اختلاف کا نتیجہ :

اس اختلاف کی وجہ سے متعدد فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے جن میں سے بعض مسائل یہ ہیں :

ا۔ نماز میں قہقہ لگانے سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ :

احناف کے نزدیک نماز میں قہقہ لگانا ناقض وضو ہے اور نماز بھی باطل ہو جاتی ہے۔ اس مسئلہ میں استدلال اس روایت سے ہے جس میں ہے کہ ایک آدمی نماز میں ہنس پڑا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حکم دیا کہ وہ دوبارہ وضو کر کے نماز پڑھے۔[۱]

امام شافعیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک دوران نماز قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ یہ حضرات اس حدیث پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ یہ مرسل ہے۔[۲] اصولی اختلاف کے علاوہ مزید یہ بھی ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ دوران نماز تو ایک چیز ناقض وضو ہو جبکہ نماز سے باہر ناقض وضو نہ ہو۔[۳]

جو فقہاء قہقہہ کے ناقض وضو ہونے کے قائل نہیں ہیں ان کے مذہب کے دلائل دیتے ہوئے ابن قدامہ ''مغنی'' میں فرماتے ہیں :

''ہماری دلیل یہ ہے کہ جس چیز سے وضو نماز سے باہر نہیں ٹوٹتا اس سے نماز کے اندر بھی وضو نہیں ٹوٹتا جیسے بات چیت ہے۔ مزید یہ کہ قہقہہ ناپاکی نہیں ہے اور نہ اس سے ناپاکی پیدا ہوتی ہے' اور کسی چیز کا وجوب شارع سے ثابت ہوتا ہے اور شارع کی طرف سے کوئی ایسی صراحت نہیں جس سے معلوم ہو کہ قہقہہ ناقض وضو ہے اور نہ ہی قیاس کے لیے کوئی چیز ہے۔ قہقہہ کے ناقض وضو ہونے کے قائلین جو حدیث پیش کرتے ہیں وہ مرسل ہے اور ثابت نہیں ہے۔ ابن سیرینؒ فرماتے ہیں : کہ حسن اور ابو العالیہ کی مراسیل قبول نہ کرو کیونکہ یہ اس بات کی پرواہ نہیں کرتے کہ روایت کون کر رہا ہے۔ فریق مخالف اس مسئلہ میں صحیح روایات کو تو اس لیے رد کر دیتا ہے کہ وہ اس کے اصول کے خلاف ہیں' تو یہاں محدثین کے نزدیک جو ضعیف روایت ہے اس میں اپنے اصول کی کیسے مخالفت کر رہا ہے ؟[۴]

---

[۱] قہقہہ لگانے سے وضو کا اعادہ کرنے کے بارے میں جو احادیث نصب الرایۃ میں ہیں وہ ملاحظہ کیجئے (۱/ ۴۷......)

[۲] دیکھئے الرسالہ' شافعی (۴۶۹)' دیکھئے نصب الرایہ' الزیلعی (۱/ ۴۷۔ ۵۳) انہوں نے اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

[۳] دیکھئے بدایۃ المجتھد (۱/ ۴۰)

[۴] مغنی : (۱/ ۱۷۷۔ ۱۷۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

زیلعیؒ نے ''الکامل'' میں ابن عدی سے امام شافعیؒ اور حسن بن زیادؒ کا اس مسئلہ میں ایک مکالمہ نقل کیا ہے، وہ مکالمہ یہ ہے:

ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے حسن بن زیاد کو دیکھا تو ان سے پوچھا: اگر کوئی شخص پاک دامن عورت پر نماز میں تہمت لگا دے تو اس کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے؟ حسنؒ نے کہا کہ نماز باطل ہو جائے گی۔ پوچھا کہ وضو کا کیا حکم ہے؟ حسن نے کہا کہ وضو برقرار رہے گا۔ پھر امام شافعیؒ نے پوچھا کہ اگر نماز میں ہنسی نکل جائے تو پھر کیا حکم ہے؟ حسن نے کہا کہ نماز اور وضو دونوں باطل ہو جائیں گے تو امام شافعیؒ نے فرمایا: پھر تو نماز میں ہنسنا پاک دامن عورت پر تہمت لگانے سے زیادہ بڑا گناہ ہوا؟ اس طرح امام شافعیؒ نے حسن بن زیادؒ کو لا جواب کر دیا۔[1]

۲۔ نفل روزہ توڑنے کی صورت میں قضا کا وجوب:

احناف اور مالکیہ کے نزدیک اگر کسی نے نفل روزہ توڑ دیا تو اس کی قضا واجب ہے۔ دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے، فرماتی ہیں: میں اور حضرت حفصہؓ نے ایک دن نفل روزہ رکھا، ہمیں کچھ کھانا بھیجا گیا تو ہم نے روزہ توڑ دیا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب گھر میں داخل ہوئے تو حضرت حفصہؓ نے یہ مسئلہ دریافت کرنے میں پہل کر لی۔ وہ بھی اپنے باپ کی بیٹی تھی، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی جگہ دوسرے دن روزہ رکھنا۔[2]

امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک مذکورہ صورت میں قضا واجب نہیں ہے۔ چونکہ یہ حدیث مرسل ہے[3] اس لیے ان کے نزدیک قابل حجت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ ''الام'' میں فرماتے ہیں: ''اگر نفل روزہ کسی نے بغیر عذر توڑ دیا تو یہ ناپسندیدہ بات ہے لیکن اس پر قضا واجب نہیں ہے۔ بعض حضرات اس مسئلہ میں ہم سے مختلف موقف رکھتے ہیں ان کے نزدیک قضا واجب ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی چیز کا آغاز کر دے تو گویا اس نے اسے اپنے اوپر لازم کر دیا ہے۔ دلیل امام زہریؒ کی یہ حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کو قضا کا حکم دیا تھا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے کیونکہ اسے امام زہریؒ نے ایسے شخص سے روایت کیا ہے جسے ہم نہیں جانتے اور اگر حدیث ثابت ہو تو پھر اس بات کا احتمال ہے کہ آپ ﷺ نے انہیں یہ حکم اس حیثیت سے دیا ہو کہ اگر وہ چاہیں

---

[1] نصب الرائیہ (۱/ ۵۳)

[2] یہ حدیث سنن ابوداؤد ''باب من رای علیہ القضاء'' میں ہے

[3] مرسل ہونے کی دلیل کے لیے دیکھئے نصب الرایہ (۲/ ۴۶۶) نیل الاوطار (۴/ ۲۵۸) فتح الباری (۴/ ۱۵۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تو دوسرے دن روزہ رکھ لیں' واللہ اعلم۔ ایسے ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو حکم دیا تھا کہ جاہلیت میں جو نذر مانی ہے اس کی قضا کریں۔ اس کا مفہوم بھی یہ تھا کہ اگر چاہیں تو وہ نذر پوری کر لیں۔[1]

اگر یہ حدیث متصل اور ثابت ہے تو پھر بعض فقہاء نے اسے قضاء رمضان پر محمول کیا ہے تا کہ حضرت عائشہؓ اور ام ھانیؓ کی حدیث میں تطبیق ہو جائے۔ ام ھانیؓ فرماتی ہیں: "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی پینے کے بعد پانی پینے کے لیے مجھے دیا تو میں نے کہا کہ میں روزے سے ہوں لیکن آپ کے پیئے ہوئے پانی کو واپس کرنا بھی پسند نہیں کرتی۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ: اگر رمضان کی قضا کر رہی ہو تو اس کی جگہ کسی اور دن قضا کر لینا اور اگر نفل روزہ ہے تو پھر چاہو تو قضا کر لو اور چاہو تو قضا نہ کرو"۔[2]

نفل نماز کی قضا کے عدم وجوب پر حضرت ابو جحیفہ کی یہ حدیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہے۔

حضرت ابو جحیفہ فرماتے ہیں: "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمانؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ کے درمیان رشتہ مواخات (بھائی چارے کا رشتہ) قائم کیا۔ حضرت سلمانؓ ابو الدرداء کی ملاقات کے لیے گئے تو دیکھا کہ حضرت ام درداء پریشان حال بیٹھی ہیں۔ پوچھا! کیا مسئلہ ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ آپ کے بھائی ابو الدرداء کو دنیا سے کوئی غرض ہی نہیں ہے۔ جب ابو الدرداء آئے تو سلمانؓ نے ان کے لیے کھانا تیار کیا۔ ابو الدرداء نے کہا کہ تم کھاؤ میرا تو روزہ ہے۔ حضرت سلمانؓ نے کہا جب تک آپ نہیں کھائیں گے میں بھی نہیں کھاؤں گا۔ چنانچہ ابو الدرداء نے کھانا کھایا۔ جب رات ہوئی تو حضرت ابو الدرداءؓ نماز کے لیے اٹھے حضرت سلمانؓ نے کہا سو جاؤ' تو وہ سو گئے' پھر اٹھ کر نماز پڑھنے لگے تو کہا کہ سو جاؤ' جب رات کا آخری حصہ داخل ہوا تو کہا کہ اب اٹھ کر نماز پڑھو۔ دونوں نے نماز پڑھی پھر حضرت سلمانؓ نے کہا: "تیرے رب کا بھی تجھ پر حق ہے' تیرے نفس کا بھی تجھ پر حق ہے' تیری بیوی کا بھی تجھ پر حق ہے' ہر حقدار کو اس کا حق دو' تو ابو الدرداءؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ واقعہ ذکر کیا' آپؐ نے فرمایا کہ سلمان نے درست کہا۔[3]

یہاں دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے حضرت ابو الدرداءؓ کی تائید کی لیکن قضا کا حکم نہیں دیا حالانکہ جہاں بیان کی ضرورت ہو وہاں بیان میں تاخیر جائز نہیں ہے۔[4]

---

[1] الام (۲/ ۱۰۳) [2] یہ حدیث امام احمد نے روایت کی ہے اور اس معنی میں ابو داؤد نے بھی روایت کی ہے۔ [3] اسے امام بخاریؒ نے "کتاب الصوم" باب ۵۱ میں "باب من اقسم علی اخیه لیفطر فی التطوع" میں بیان کیا ہے۔ [4] دیکھئے نیل الاوطار (۴/ ۲۵۹) فتح الباری (۴/ ۱۵۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ خریدار کے مفلس ہونے یا مرنے کی صورت میں جب قیمت لینا مشکل ہو تو آیا فروخت کنندہ اپنا مال واپس لے سکتا ہے؟

جب کوئی شخص کسی کو کوئی چیز قیمتاً فروخت کر دے اور پھر خریدار مفلس ہو جائے یا افلاس کی حالت میں مر جائے اور بیچنے والے کا مال خریدار کے مال یا ترکہ میں بعینہ اسی طرح ہو تو آیا یہ شخص اپنا مال واپس لینے کا حق رکھتا ہے یا دیگر قرض خواہوں کے ساتھ ایک قرض خواہ کی حیثیت سے اپنا حصہ وصول کر سکتا ہے؟ امام مالکؒ کا موقف یہ ہے کہ صرف مفلس ہونے کی صورت میں اپنا مال واپس لے سکتا ہے' لیکن وفات کی صورت میں دیگر قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حقدار ہے۔ ان کی دلیل ایک حدیث مرسل ہے۔ ابن شہاب ابو بکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ھشام سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ایما رجل باع متاعاً فافلس الذی ابتاعه منه ولم یقبض الذی باعه من ثمنه شیئا فوجده بعینه فهو احق به وان مات الذی ابتاعه فصاحب المتاع فیه اسوة الغرماء" (اگر کسی شخص نے مال فروخت کیا اور خریدار مفلس ہو گیا اور خریدار سے ابھی تک کچھ قیمت وصول نہیں کی اور اپنا مال خریدار کے پاس پالیا تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے اور اگر خریدار مر جائے تو بیچنے والا دیگر قرض خواہوں کے برابر ہے) ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں: موطا کے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے اور تمام راوی امام مالک سے اسے مرسل روایت کرتے ہیں۔[۱]

موت اور مفلس ہونے میں جو فرق ہے اس کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو بھی اس قول کی تائید ہوتی ہے کیونکہ افلاس کی حالت میں یہ ممکن ہے کہ حالات بہتر ہو جائیں' تو دیگر قرض خواہ جو کچھ اس کے ذمہ باقی ہے وصول کر لیں گے۔ لیکن مرنے کی صورت میں اس کا امکان نہیں ہے' کیونکہ موت نے اسے اس ذمہ سے سبکدوش کر دیا ہے اور کوئی ایسی جگہ نہیں جس کی طرف وہ (یعنی قرض خواہ) رجوع کریں۔[۲] امام احمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ فروخت کنندہ کا مطلقاً یہ حق ہے کہ اپنا مال واپس لے لے خواہ افلاس کی صورت ہو یا موت کی۔ امام شافعیؒ کی دلیل ابن ابی ذئب کی یہ حدیث ہے جسے وہ ابو ھریرۃؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ایما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه اذا وجد بعینه"[۳] (اگر کوئی شخص مر جائے یا مفلس ہو جائے تو بیچنے والا اپنے مال کا زیادہ حقدار ہے اگر

---

[۱] موطا امام مالک (۲/۶۷۸) [۲] دیکھئے بدایۃ المجتہد (۲/۲۸۸) العدة للصنعانی علی شرح احکام الاحکام' ابن دقیق العید (۴/۱۲۱) [۳] دیکھئے الام (۳/۱۹۹) اس حدیث کی سند امام مسلمؒ نے کتاب المساقاۃ (۱۵۵۹) میں بخاری نے کتاب الاستقراض باب ۱۴ میں ذکر کی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کا مال بعینہ اسی طرح خریدار کے پاس ہو)۔ احناف کے نزدیک اگر کوئی شخص دیوالیہ ہو جائے اور اس کے پاس کسی شخص کا مال اسی طرح پڑا ہو تو وہ دیگر قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حقدار ہے۔ یہی حکم موت کی صورت میں بھی ہے۔ احناف حدیث کے ظاہری مفہوم کو اس لیے نہیں لیتے ہیں کہ یہ خبر واحد ہے اور اس کا ظاہر اصول کے خلاف ہے کیونکہ جب چیز خریدار کی ملک اور ضمان میں چلی گئی تو اب بیچنے والے کا حق ثابت کرنے سے خریدار کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ وہ حدیث کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ بائع کے مال سے مراد امانت' عاریت یا گمشدہ چیز ہے' لیکن اس پر اعتراض ہے کہ اگر یہ صورت مراد ہوتی تو افلاس کی قید نہ ہوتی اور پھر اسے زیادہ حقدار نہ کہا جاتا کیونکہ "افعل" کا صیغہ اشتراک کے لیے ہے جبکہ عاریت (ادھار چیز) یا گمشدہ چیز تو صرف مالک کی ہوتی ہے۔

بعض احادیث میں توبیع کی صراحت ہے' جیسے امام مالک اور دیگر بعض رواۃ کی احادیث۔[1]

۴۔ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ :

احناف کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگ جانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ دلیل ابراہیم تیمیؒ کی وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ : نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی بیوی کا بوسہ لیتے تھے تو نیا وضو کیے بغیر نماز پڑھ لیتے تھے۔ اسے ابو داؤد اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ یہ مرسل ہے۔ کیونکہ ابراہیم تیمیؒ کا سماع حضرت عائشہؓ سے نہیں ہے۔ امام نسائیؒ فرماتے ہیں کہ : اس باب میں اس سے بہتر حدیث نہیں ہے' اگرچہ یہ مرسل ہے۔[2] امام شافعیؒ یہ حدیث اس سند سے نقل کرتے ہیں : معبد بن نباتہ عن محمد بن عمر عن ابن عطاء عن عائشہؓ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غیر محرم عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ ہاتھ شہوت سے لگایا ہو یا بغیر شہوت کے۔ امام مالکؒ کے نزدیک ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹنے کی شرط یہ ہے کہ ہاتھ شہوت یا لذت سے لگایا ہو یا قصداً لگایا ہو۔[3] امام احمدؒ کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں : ایک امام شافعیؒ کے مسلک کے موافق ہے دوسری امام مالک اور تیسری احناف کے مسلک کے موافق ہے۔[4]

امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے "او لا مستم النساء"[5]

امام شافعی کے نزدیک لمس کا حقیقی معنی ایک جسم کا دوسرے کے ساتھ چھو جانا ہے۔

---

[1] دیکھیے ہدایہ اور اس کی شرح (۷ /۳۳۱) العدۃ حاشیۃ العمدۃ' الصنعانی (۴ /۱۲۱)

[2] دیکھیے فتح القدیر (۱/ ۷ ۳) نیل الاوطار (۱ /۱۹۵) [3] بدایۃ المجتہد ۱ / ۷ ۳

[4] مغنی' ابن قدامہ (۱ /۱۹۲) [5] (المائدہ۔ ۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ربیعؒ فرماتے ہیں' میں نے امام شافعیؒ کو فرماتے سنا ہے : چھونا تو ہاتھ سے ہوتا ہے' کیا آپ دیکھتے نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ملامسہ[1] سے منع فرمایا ہے۔ شاعر کہتا ہے :

والمست کفی کفه اطلب الغنی و الم ادر ان الجود من کفه یعدی

فلا انا منه ما افاد ذوو الغنی افدت و اعدانی فبذرت ما عندی

(میں نے اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ پر رکھا کہ اس سے کچھ عطیہ حاصل کروں۔ اور مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ اس کو چھونے سے بھی مجھے سخاوت کی بیماری لگ جائے گی' لہٰذا مجھے تو اس سے ایسا کوئی فائدہ نہ ہوا جو کسی دولت مند سے ہوتا ہے لیکن اس نے مجھے سخاوت کی بیماری لگا دی اور اس کے نتیجے میں خود میرے پاس جو دولت تھی وہ بھی میرے ہاتھ سے نکل گئی)۔

امام شافعیؒ حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ کسی شخص کا اپنی بیوی کا بوسہ لینا یا اسے ہاتھ سے روکنا لمس کے حکم میں ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا یا ہاتھ سے روکا تو اس پر لازم ہے کہ وضو کرے۔ حضرت ابن عمرؓ کے قول سے قریب تر حضرت ابن مسعودؓ کا قول بھی ہے۔[2]

احناف جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں امام شافعی اسے مرسل ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کرتے' اس کی جو سند امام شافعیؒ نے نقل کی ہے وہ سند تو متصل ہے لیکن راوی مجہول الحال ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں : "معبد کے بارے میں' میں نہیں جانتا' اگر ثقہ ہے تو یہ روایت حجت ہے"۔

۵۔ اگر ایک شخص نے کسی کو پکڑا اور دوسرے نے اسے قتل کر دیا تو آیا پکڑنے والا قتل میں شریک ہے؟

احناف اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس نے قتل کیا اسے قتل کیا جائے گا اور جس نے پکڑا اسے جیل میں بند کیا جائے گا اور قتل میں شریک نہیں تصور کیا جائے گا۔ دلیل ابن عمرؓ کی مرسل حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "اذا امسك الرجل الرجل وقتله الاخر يقتل الذى قتل و يحبس الذى امسك"[3] (اگر کسی شخص نے کسی کو پکڑا اور دوسرے نے اسے قتل کر دیا تو قاتل کو قتل کیا جائے گا اور پکڑنے والے کو جیل میں بند کر دیا جائے گا)۔ امام شافعیؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

---

[1] محض ہاتھ لگانے سے سودا ہو جائے اور کسی فریق کو اختیار باقی نہ رہے (مترجم)

[2] الام (۱/ ۱۵۔۱۶)

[3] ابن حجر بلوغ المرام میں فرماتے ہیں : دار قطنی نے اسے متصل نقل کیا ہے اور ابن قطان نے اس پر صحت کا حکم لگایا ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں البتہ بیہقی نے اس کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام مالکؒ نے اس مسئلہ میں اپنے اصول کے خلاف عمل کیا ہے اور اس حدیث کو اختیار نہیں کیا۔ ان کا فیصلہ یہ ہے کہ پکڑنے والے اور قاتل دونوں کو قتل کیا جائے گا۔ شرح الکبیر میں ہے۔ ''اگر کسی نے کسی شخص کو اس لیے پکڑا کہ کوئی دوسرا اسے قتل کرے تو اس سے بھی قصاص لیا جائے گا کیونکہ اگر وہ نہ پکڑتا تو قاتل قتل پر قدرت نہ رکھتا جبکہ اسے معلوم بھی ہو کہ دوسرا شخص اسے قتل کرنے کے درپے ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے براہ راست قتل کرنے والا۔ اسی طرح اس شخص کا بھی حکم ہے جو قاتل کی رہنمائی کرے اور اس کی رہنمائی کے بغیر مقتول تک رسائی ممکن نہ ہو۔ رہنمائی کرنے والے کو پکڑنے والے پر قیاس کیا جائے گا۔[1]

www.KitaboSunnat.com

---

[1] الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی (۴/ ۲۴۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ خبر واحد پر عمل جب وہ مخالف قیاس ہو :

جب خبر واحد ہر لحاظ سے قیاس کے مخالف ہو تو آیا وہ قیاس پر مقدم ہو گی یا نہیں ؟ اس میں علماء اصول کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی وجہ سے بعض فقہی جزئیات میں بھی اختلاف ہے۔ لیکن علماء اصول کا اختلاف اور اس کا حاصل ذکر کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اختلافی صورت کا تعین کر دیا جائے جو پیش خدمت ہے۔

علماء اصول کی اکثریت جب اس مسئلہ میں اختلاف کا تذکرہ کرتی ہے تو اس کی کوئی تفصیل یا قیود بیان نہیں کرتی البتہ ابوالحسین بصری نے "المعتمد" میں اختلافی صورت کا تعین کیا ہے۔ فرماتے ہیں "اگر قیاس خبر واحد کے مقابل آ جائے اور قیاس کی علت نص قطعی سے ثابت ہو جبکہ خبر واحد اس کی نفی کر رہی ہو تو اس صورت میں بالاتفاق قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ منصوص علت حکم کے لحاظ سے نص کی طرح ہے' اس لیے خبر واحد کا اس سے تعارض اور مقابل درست نہیں ہے۔ اور اگر منصوص علت ظنی نص سے ثابت ہے تو تعارض ثابت ہو گا اور بالاتفاق قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد پر عمل کو ترجیح حاصل ہو گی کیونکہ خبر واحد تو صراحتاً حکم پر دلالت کر رہی ہے اور علت پر دلالت کرنے والی خبر یا حدیث حکم پر بالواسطہ دلالت کر رہی ہے' اس لیے اگر قیاس کی صورت میں استنباط ظنی دلیل سے ہے تو حدیث کو بالاتفاق ترجیح حاصل ہے کیونکہ ظن اور احتمال جہاں کم ہو گا اس کو ترجیح ہو گی۔[1] مذکورہ صورت میں خبر واحد کو اسی وجہ سے ترجیح دی جائے گی۔ اختلافی صورت یہ ہے کہ استنباط قطعی دلیل سے کیا گیا ہو اور اس کے مقابل حدیث خبر واحد ہو تو آیا خبر واحد کو ترجیح دی جائے گی یا نہیں ؟[2]

علامہ آمدی نے اس اختلافی صورت کو ایک دوسرے انداز میں نقل کیا ہے' فرماتے ہیں : "قابل ترجیح بات اس مسئلہ میں یہ ہے کہ "قابل غور بات یہ ہے کہ آیا حدیث کا متن قطعی ہے یا ظنی ؟ اگر متن قطعی ہو تو پھر قیاس کی علت منصوص ہو گی یا مستنبط : اگر قیاس کی علت منصوص ہے (ہم نے کہا ہے کہ قیاس کی علت منصوص ہو تو تب بھی وہ قیاس ہی رہے گا) تو اس علت پر دلالت کرنے والی نص دلالت میں خبر واحد کے مساوی ہو گی یا اس سے راجح ہو گی یا اس سے مرجوح ہو گی' اگر وہ نص خبر واحد کے مساوی ہے تو خبر واحد کو ترجیح دی جائے گی' کیونکہ خبر واحد بلاواسطہ حکم پر دلالت کرتی ہے جبکہ علت کی نص کی دلالت حکم پر بالواسطہ ہے'

---

[1] "الکشف" میں اسی طرح ہے لیکن شاید زیادہ بہتر اس طرح ہو "جب گمان زیادہ قوی ہو اور احتمال کم ہو تو پھر اسے زیادہ ترجیح حاصل ہو گی"۔ [2] کشف الاسرار' عبدالعزیز البخاری (۲/ ۷۷۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اور اگر نص مرجوح ہے تو تب بھی خبر واحد کو ترجیح حاصل ہو گی کیونکہ اس کی مزید تائید اس سے ہو جاتی ہے کہ وہ بلاواسطہ حکم پر دلالت کرتی ہے' اور اگر علت پر دلالت کرنے والی نص خبر واحد پر راجح ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ قیاس کی علت قطعی ہے یا ظنی اگر قیاس کی علت قطعی ہے تو قیاس کو اختیار کرنا اولی ہے اور اگر علت ظنی ہے تو پھر ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ توقف (یعنی بغیر دلیل کوئی حکم نہیں لگایا جائے گا) کیا جائے' کیونکہ اگر علت پر دلالت کرنے والی نص راجح ہے تو حکمت پر دلالت بواسطہ علت ہے اور خبر واحد کی دلالت بلاواسطہ ہے تو دونوں برابر ہو گئے اور اگر علت مستنبط ہو تو اس صورت میں حدیث قیاس پر مطلقاً مقدم ہے"۔[1]

مذاہب :

اس مسئلہ میں علماء اصول کے مختلف مذاہب ہیں جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اب ان مذاہب اور ان کے دلائل کی تفصیل بیان کی جاتی ہے :

۱۔ امام شافعیؒ' امام احمد بن حنبل اور جمہور ائمہ محدثین کے نزدیک خبر واحد کو قیاس پر ترجیح حاصل ہو گی خواہ راوی فقیہ اور عالم ہو یا نہ ہو' شرط یہ ہے کہ راوی عادل اور ضابط ہو' احناف میں سے ابو الحسن کرخی کا بھی یہی قول ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجنا چاہا تو آپ ﷺ نے ان سے پوچھا "فیصلہ کس چیز سے کرو گے' تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ کی کتاب سے فیصلہ دوں گا' آپؐ نے فرمایا : اگر کتاب اللہ میں حل نہ ملا تو! معاذؓ نے کہا کہ اللہ کے رسول کی سنت سے فیصلہ دوں گا' آپؐ نے فرمایا : اگر وہاں بھی جواب نہ مل سکا تو؟ معاذؓ نے جواب دیا کہ اپنی رائے سے حل معلوم کرنے کی کوشش کروں گا اور کوئی کوتاہی نہیں کروں گا"۔[2] یہاں قیاس کو سنت پر مقدم نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی یہاں خبر متواتر اور خبر واحد کے درمیان فرق بتایا گیا ہے۔ یہاں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کی بات کی تائید کی ہے۔

صحابہ کرامؓ کا اجماع بھی اس کی دلیل ہے' کیونکہ حضرات صحابہ کرامؓ جب حدیث سنتے تو قیاس کو ترک کر دیا کرتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنی رائے سے ایک فیصلہ دیا تھا لیکن جب بلالؓ سے حدیث سنی تو سابقہ فیصلہ کالعدم کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے انگلیوں کی دیت کے بارے میں حدیث ملنے کے بعد اپنی رائے ترک کر دی تھی۔ ان کی رائے یہ تھی کہ ہاتھ کی دیت انگلیوں کے لحاظ سے تقسیم کی جائے' جب انہوں نے یہ

---

[1] الاحکام' آمدی (۲۰۱/۱)

[2] ابو داؤد اور ابن ماجہ نے اسے روایت کیا ہے' اس پر جو کلام کیا گیا ہے اس کے لیے دیکھئے صفحہ ۱۰

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حدیث سنی "فی کل اصبع مما هنا لك عشر من الابل" (ہر انگلی کے بدلہ دس اونٹ ہیں)۔

حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ خاوند کی دیت میں بیوی وارث نہیں بنتی لیکن جب انہوں نے ضحاک بن سفیان کی روایت کردہ یہ حدیث سنی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں لکھا کہ "اشیم الضبائیؓ کی دیت سے اس کی بیوی کو بھی حصہ دیا جائے گا" انہوں نے اپنی رائے ترک کر دی۔

اسی طرح حمل بن مالک کی جنین[1] کے بارے میں یہ روایت ملنے کے بعد حضرت عمرؓ نے قیاس چھوڑ دیا، روایت یہ ہے: "ان رسول الله قضى فيه بغرة" (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین کی دیت ایک عمدہ غلام مقرر کی ہے)۔ اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "قریب تھا کہ ہم قیاس سے فیصلہ کر لیتے۔"

ابن عمرؓ نے مزارعت کے سلسلہ میں رافع بن خدیجؓ کی حدیث سن کر اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنا یہ فیصلہ کہ "عیب کی بنا پر غلہ بائع کو واپس کیا جائے" منسوخ کیا، جب انہوں نے یہ روایت سنی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الخراج بالضمان[2] (کسی چیز سے منافع بدلہ ہے اس چیز سے نقصان کی ذمہ داری اٹھانے کا)۔ اس نوع کے دیگر فیصلے بھی ہیں جس سے جمہور استدلال کرتے ہیں۔ ایک دلیل یہ بھی دی جاتی ہے کہ حدیث اپنی اصل کے لحاظ سے قطعی اور یقینی ہوتی ہے کیونکہ حدیث قولِ رسول کا نام ہے جس میں خطاء کا احتمال نہیں ہے، شبہ تو سند میں ہوتا ہے اگر یہ شبہ ختم ہو جائے تو حدیث قطعی حجت بن جاتی ہے۔

ان لوگوں نے استدلال اس طرح بھی کیا ہے کہ خبر واحد کو قیاس پر ترجیح حاصل ہے اور غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ صحیح ہے، اس لیے وہ قیاس پر مقدم ہو گی کیونکہ خبر واحد میں اجتہاد اور خطاء کا امکان قیاس کے مقابلہ میں کم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خبر واحد میں اجتہاد سے راوی کی عدالت (یعنی عادلہ ہونا) ختم نہیں ہوتی اور اس کے نتیجے میں خبر واحد حکم پر دلالت کرنے سے خارج نہیں ہوتی اور نہ وہ قابل عمل دلیل ہونے سے خارج ہوتی ہے۔ تو یہ تین چیزیں ہیں۔ رہا قیاس تو اگر اس کے اصل کا حکم خبر واحد سے ثابت ہے تو وہ ان تینوں چیزوں میں اجتہاد کا محتاج ہے اور اگر قیاس کی اصل دلیل قطعی سے ثابت ہے تو پھر اس بات کے لیے:

۱۔ اجتہاد کی ضرورت ہو گی کہ نص میں جو علت ہے آیا وہ یہاں علت بن سکتی ہے یا نہیں۔

۲۔ بالفرض اگر علت بن سکتی تو پھر علت کے لیے ایسا وصف درکار ہو گا جس میں تعلیل کی صلاحیت ہو۔

۳۔ اور اگر ایسا وصف اجتہاد سے ظاہر کر دیا جاتا ہے تو پھر اس بات میں اجتہاد کی ضرورت ہو گی کہ اصل

---

[1] ماں کے پیٹ میں بچہ (مترجم)

[2] اسے ابو داؤدؒ، ترمذیؒ، ابن ماجہؒ، نسائیؒ اور احمدؒ نے روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یعنی نص کا کوئی معارض تو نہیں ہے۔

۴۔ اگر اصل تعارض سے محفوظ ہے تو

۵۔ پھر اجتہاد کیا جائے گا کہ فرع یعنی نئے واقعہ میں یہ علت موجود ہے۔

۶۔ بالفرض اگر فرع میں موجود ہو تو

۷۔ پھر اجتہاد کی ضرورت پڑے گی کہ فرع میں معارض کی نفی سے کوئی چیز مانع نہیں یا کوئی شرط فوت تو نہیں ہوئی ہے۔[۱]

اس سب کے بعد اس کے حجت ہونے میں اجتہاد کیا جائے گا۔ قیاس میں ان سات چیزوں کو دیکھنا ضروری ہے۔ تو وہ چیز جس میں صرف تین چیزوں کو مد نظر رکھنا پڑتا ہے اس میں خطاء کا امکان اس چیز کے مقابلہ میں کم ہو گا جس میں سات چیزوں کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے۔ اس لیے خبر واحد کو ترجیح حاصل ہے۔

۲۔ عیسیٰ بن ابان کی رائے یہ ہے کہ اگر راوی عالم' ضابطہ اور تساہل سے کام لینے والا نہ ہو تو خبر واحد قیاس پر مقدم ہے ورنہ قیاس سے کام لیا جائے گا۔[۲]

"جمع الجوامع" میں احناف کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جب خبر واحد قیاس کے خلاف ہو اور اس کا راوی فقیہ نہ ہو تو اس پر عمل واجب نہیں ہے۔[۳] اصول بزدوی میں بھی یہی بات کہی گئی ہے' فرماتے ہیں: "وہ راوی جو عدالت اور ضبط میں مشہور ہو لیکن فقیہ نہ ہو جیسے ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ کی روایات' تو اس صورت میں اگر حدیث قیاس کے موافق ہو گی تو اس پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کے مخالف ہو گی تو بھی اس وقت تک ترک نہیں کیا جائے گا جب تک شدید ضرورت نہ ہو یا قیاس کا دروازہ بند نہ ہوتا ہو۔ قاضی ابو زید دبوسی[۴] اور متاخرین حنفیہ کا مسلک یہی ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حدیث رسول کو ضبط کرنا ایک مشکل کام ہے۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ کو جوامع الکلم عطا کیے گئے تھے اور آپؐ کی بات میں اختصار ہوتا تھا۔ آپ ﷺ کے کلام کے ہر معنی سے آگاہ ہونا ایک عظیم الشان معاملہ ہے۔ جبکہ صحابہ کرامؓ میں روایت بالمعنی عام تھا' جب صورتحال یہ ہے تو اس بات کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ راوی اپنی کم فہمی کی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عبارت اور کلام کے تمام اور مکمل معانی سمجھ نہ سکا ہو' کیونکہ آدمی نقل اتنی ہی بات کر سکتا ہے جتنی اس نے خود سمجھی ہو' تو اس سے خبر واحد

۱۔ ان تمام دلائل کے لیے دیکھئے آمدی کی الاحکام (۲/۱۰۸......) مطبوعہ موسستہ الحلبی

۲۔ الکشف للبخاری (۲/۷۹۳) ۳۔ شرح جمع الجوامع للمحلی (۲/۱۲۰)

۴۔ دیکھئے شرح المنار' ابن ملک (۲/۶۲۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں ایک مزید شبہ پیدا ہو جاتا ہے جس سے قیاس خالی ہے۔ کیونکہ قیاس میں شبہ تو صرف اس وصف میں ہو سکتا ہے جس پر قیاس کا مدار ہے جبکہ یہاں خبر کے متن میں بھی شبہ ہے اور سند کے متصل ہونے میں شبہ ہے۔ اس طرح خبر واحد میں دو شبہات ہیں اور قیاس میں ایک شبہ ہے۔ اس لیے جس چیز میں کم شبہ ہے اسے از راہ احتیاط خبر واحد پر ترجیح دی جائے گی۔[1]

فقہاء احناف کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ صحابہ کرام خبر واحد پر قیاس کو مقدم کیا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ نے جب ابو ھریرۃؓ کی یہ حدیث سنی کہ جس چیز کو آگ پر پکایا گیا ہو اسے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو حضرت ابن عباسؓ نے اسے رد کر دیا اور فرمایا: اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو کیا اس سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا؟

اسی طرح ابو ہریرۃؓ کی اس حدیث کو بھی رد کیا جس میں جنازہ اٹھانے والے کے لیے وضو کرنے کا حکم ہے، فرمایا کہ اگر کوئی خشک لکڑی اٹھالے تو کیا اس سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا؟ حضرت علیؓ نے بروعؓ کی حدیث کو قیاسؒ سے رد کیا۔ حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو قیاس سے رد کیا۔ ابن عباسؓ نے جب ابو ہریرۃؓ کی یہ حدیث سنی "کہ جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو تو وہ اس وقت تک پانی میں ہاتھ نہ ڈالے جب تک تین مرتبہ دھو نہ لے" تو فرمایا کہ "تم پتھر کے پیالہ سے کیا کرو گے؟"[2] احناف کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ قیاس کے حجت ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے جبکہ خبر واحد کے متصل ہونے میں شبہ ہے اس لیے جو چیز ثابت ہے وہ زیادہ بہتر ہے اور اس پر عمل زیادہ بہتر ہے۔

ایک دلیل یہ ہے کہ قیاس خبر واحد سے زیادہ ثابت ہے کیونکہ خبر واحد میں اس بات کا احتمال ہے کہ راوی جھوٹا ہو یا اسے بھول لگ گئی ہو اور قیاس میں یہ مسئلہ نہیں۔ تو جس چیز میں احتمال نہیں ہے وہ اس پر مقدم ہو گی جس میں احتمال ہے۔[3]

۳۔ مالکیہ کے نزدیک قیاس خبر واحد پر مطلقاً مقدم ہے۔[4] یہ قول امام مالکؒ سے بھی منسوب ہے۔ البتہ صاحب القواطع فرماتے ہیں کہ یہ قول غلط، باطل اور بہت ہی قبیح ہے اور میں اس قول کو امام مالکؒ کی شان سے فروتر سمجھتا ہوں اور نہ ہی امام مالکؒ سے اس کا ثبوت ہے۔[5]

---

[1] دیکھیے شرح عبد العزیز البخاری علی البزدوی (۲/ ۹ ـ ۳......)، شرح المنار ابن مالک (۲/ ۶۲۳)

[2] کشف الاسرار علی البزدوی (۲/ ۷۷ ۳)، احکام، آمدی ۱/ ۲۰۲)۔ "مھر اس" سے مراد وہ بڑا پتھر ہے جس میں وضو کے لیے پانی ڈالا جاتا ہے۔

[3] دیکھیے کشف الاسرار علی البزدوی (۱/ ۲۰۲)

[4] دیکھیے الاحکام، آمدی (۱/ ۲۰۱)

[5] کشف الاسرار علی البزدوی (۲/ ۷۷ ۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

خبر واحد جب قیاس کے مخالف ہو تو اس کے رد کے بارے میں قاضی ابو زید دبوسی کا موقف

ابھی یہ بات گزری ہے کہ المنار کے شارح (ابن ملک) نے ابو زید دبوسی کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے کہ خبر واحد جب قیاس کے مخالف ہو گی تو اسے رد کیا جائے گا اور اس کی شرائط بھی ذکر کی ہیں' لیکن یہاں اشارتاً یہ بتانا ضروری ہے کہ المنار کے شارح نے جو کچھ لکھا ہے وہ اس موقف کے بالکل برعکس ہے جس کی وضاحت علامہ دبوسیؒ نے اپنی کتاب "تاسیس النظر" میں کی ہے۔ علامہ دبوسیؒ نے لکھا ہے کہ خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس مطلقاً قابل رد ہے' اور انہوں نے کسی قسم کا کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ انہوں نے قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد کو رد کرنے کے قول کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کی ہے۔ احناف اور مالکیہ کے درمیان اس اصولی موقف میں اختلاف کی وجہ سے جو اختلاف فقہی جزئیات میں پیدا ہوا ہے ان کی تعداد بھی بہت زیادہ ہے۔

علامہ دبوسیؒ فرماتے ہیں :

"وہ قسم یا صورت جس میں امام مالک اور ہمارے ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ "ہمارے ائمہ ثلاثہ کا اصول یہ ہے کہ جو حدیث خبر واحد کے طور ہم تک پہنچے گی وہ قیاس صحیح پر مقدم ہے' جبکہ امام مالک کے نزدیک قیاس صحیح خبر واحد پر مقدم ہے۔"

اسی بناء پر فقہاء احناف کہتے ہیں : منی نجس ہے لیکن جب خشک ہو تو کپڑے سے کھرچنے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں دلیل حدیث [1] ہے۔ امام مالک کے نزدیک جب تک پانی سے نہ دھویا جائے محض کھرچنے سے کپڑا پاک نہیں ہو گا جیسے پیشاب کو دھونا ضروری ہے۔ فقہاء احناف کہتے ہیں : اگر کسی نے بھول کر کھا پی لیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا' اور دلیل حدیث [2] سے لیتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک مذکورہ صورت میں روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ ان کی دلیل قیاس ہے۔

فقہاء احناف کہتے ہیں : آزاد عورت کی موجودگی میں لونڈی سے نکاح جائز ہے۔ دلیل حدیث ہے۔ [3] امام مالک کے نزدیک مذکورہ صورت ناجائز ہے اور وہ قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ فقہاء احناف کے

---

[1] حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں : میں نبی اکرم ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی' آپؐ اسی کو پہن کر نماز ادا کرتے تھے (امام بخاری کے علاوہ اسے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے)۔ دار قطنی حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں "جب منی خشک ہو جاتی تو میں اسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑوں سے کھرچ دیتی تھی اور جب تر ہوتی تو اسے دھو دیا کرتی تھی۔ نیل الاوطار (۱ : ۴۷)

[2] ابو ھریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا "جس نے بھول کر کھا پی لیا تو وہ اپنا روزہ مکمل کرے اسے اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا ہے" نسائی کے علاوہ دیگر محدثین نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ نیل الاوطار (۴ / ۱۷۵)

[3] عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے' اور وہ انہیں دو طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے اور لونڈی کی عدت دو حیض ہے۔ دیکھئے دار قطنی (نیل الاوطار (۶ / ۱۲۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نزدیک غلام دو سے زائد عورتوں سے بیک وقت شادی نہیں کر سکتا۔ دلیل حدیث ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک غلام بھی آزاد کی طرح چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل قیاس ہے۔

فقہاء احناف کہتے ہیں: ھبہ قبضہ کے بغیر درست نہیں ہے' اسی طرح صدقہ کا حکم ہے۔ احناف حدیث[1] سے استدلال کرتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک بغیر قبضہ کے بھی جائز ہے کیونکہ یہ ایک نافذ ہونے والا عقد ہے جو بیع کے مشابہ ہے۔

فقہاء احناف کے نزدیک کفو (برابری) کا اعتبار نسب میں بھی کیا جائے گا۔ دلیل حدیث رسول ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بغیر کفو کا اعتبار صرف دین میں ہے۔[2]

فقہاء احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی غلام کو اس کے ایک مالک (جب مالک ایک سے زائد ہوں) نے آزاد کر دیا' تو اب غلام پر واجب ہے کہ وہ کوشش کرے کہ دوسرے مالک کو قیمت ادا کر دے اور آزادی حاصل کر لے اور اس کے لیے شرعی بنیاد موجود ہے۔ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ انہوں نے قیاس کو اختیار کیا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس معاملے میں امام مالکؒ کی پیروی کی ہے۔[3]

فقہاء احناف کہتے ہیں ایک طلاق سے زائد طلاقیں دینا بھی سنت طریقہ ہی میں آتا ہے' اگر یہ طلاقیں الگ الگ دی ہوں اور الگ الگ طہروں میں دی ہوں۔[4] احناف کی دلیل حدیث[5] ہے۔ امام مالک کے نزدیک ایک سے زائد طلاقیں دینا سنت طریقہ نہیں ہے چونکہ اس حکم میں قیاس ممکن نہیں ہے اس لیے

۱۔ ہدایہ (۳ / ۲۲۴)' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کو ہدیہ دینے کے بعد اس کے وفات پا جانے کی وجہ سے واپس لے لیا تھا' اس سے بھی احناف استدلال کرتے ہیں' نیل الاوطار (۵ / ۲۹۳) ۲۔ ہدایہ (۱ / ۲۰۱)

۳۔ حضرت ابو ھریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "جس شخص نے اپنے مملوک غلام سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اس کے مال سے اس پورے غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔ اگر مال نہ ہو تو غلام کی منصفانہ قیمت لگائی جائے گی اور پھر اس سے کہا جائے گا کہ وہ سعی کر کے اس حصے کو آزاد کرائے جو آزاد نہیں' لیکن اس پر سختی نہ کی جائے گی' (نیل الاوطار (۶ / ۷۴)

۴۔ تین طہروں میں تین طلاقیں اس طرح دے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے' یہ احناف کے نزدیک طلاق حسن ہے' اور طلاق احسن یہ ہے کہ جس طہر میں جماع نہ کیا ہو اس میں ایک طلاق دے کر عدت گزرنے تک چھوڑ دے۔ ہدایہ (۳ / ۲۳)

۵۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "سنت طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کا انتظار کرو اور پھر ہر طہر میں ایک طلاق دو"۔ ہدایہ مع فتح القدیر (۳ / ۲۳-۲۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام مالک نے آیت کے ظاہر اور حدیث کو چھوڑ دیا۔ کیونکہ آیت کا ظاہر خبر واحد سے زیادہ قوی ہے۔ فقہاء احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور اس کی بیوی کو حیض آتا تھا لیکن پھر ختم ہو گیا ہو' تو اس کی عدت اس وقت تک ختم نہیں ہو گی جب تک وہ اتنی مدت پوری نہ کرے جس پر شرعاً یہ حکم لگ سکتا ہو کہ اب اسے حیض کبھی نہیں آئے گا' پھر اس کے بعد تین ماہ گزارے گی۔ احناف کی دلیل حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جس میں ان دونوں نے علقمہ بن قیس سے کہا "لقد حبس الله عليك ميراثها" (اللہ نے اس کی میراث تجھ سے روک دی ہے) امام مالکؒ کی رائے یہ ہے حیض ختم ہونے کے بعد جب ۹ ماہ گزر جائیں تو عدت مکمل ہو جائے گی۔ امام مالک یہاں قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ چونکہ حیض اصل ہے اور مہینے اس کا بدل ہیں' اس لیے قیاس کا تقاضا ہے کہ اصل سے عاجز ہونے کے بعد بدل کے حکم کا اعتبار کیا جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالک کی دلیل حضرت عمرؓ کا قول ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔

فقہاء احناف کہتے ہیں کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن اور تین راتیں ہے۔ اس مسئلہ میں دلیل حدیث [1] ہے۔ امام مالک کے نزدیک کم از کم مدت ایک گھڑی بھی ہو سکتی ہے اور وہ اسے دیگر واقعات پر قیاس کرتے ہیں۔

فقہاء احناف کہتے ہیں اگر کوئی شخص حالت نشہ میں ہو اور بیوی کو طلاق دے دے تو اسے طلاق واقع ہو جائے گی یا غلام کو آزاد کر دے تو آزاد ہو جائے گا۔ دلیل حدیث [2] ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک حالت نشہ میں کوئی تصرف نافذ نہیں ہو گا۔ [3] کیونکہ وہ اسے بچے اور دیوانے پر قیاس کرتے ہیں کہ ان کے تصرف کے عدم نفاذ کی علت یہ ہے کہ ان میں عقل نہیں ہوتی۔

فقہاء احناف کہتے ہیں کہ ایک مقتول کے بدلہ میں اس کے قتل میں شریک تمام لوگوں کو قتل کیا جائے گا۔ دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث [4] ہے لیکن امام مالک کے نزدیک ایک مقتول کے بدلہ میں متعدد افراد کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ وہ حدیث کو ترک کر کے قیاس پر عمل کرتے ہیں۔

---

[1] نبی ﷺ کا فرمان ہے "شادی شدہ اور کنواری لڑکی کی کم از کم مدت حیض تین دن اور راتیں ہے اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے" دار قطنی اور دیگر محدثین نے اسے روایت کیا ہے اس پر کلام کے لیے دیکھئے زیلعیؒ کا نصب الرایۃ (۱/۱۹۱)

[2] حدیث سے شاید مراد نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے "بچے اور پاگل کے علاوہ ہر ایک کی طلاق جائز ہے" بخاری میں حضرت علیؓ کا قول ہے 'پاگل کے علاوہ ہر ایک کی طلاق جائز ہے"۔

[3] بدایۃ المجتہد میں ہے "امام مالک کے نزدیک وہ طلاق واقع ہو جاتی ہے جو حالت نشہ میں دی گئی ہو" دیکھئے بدایۃ المجتہد (۲/۸۲)

[4] حضرت عمرؓ نے فرمایا: "اگر اس مقتول کے قتل پر تمام اہل صنعاء جمع ہو جاتے تو میں ان سب کو قتل کرتا" (ہدایہ ۴/۱۶۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

فقہاء احناف کہتے ہیں: اگر کوئی حاجی دن کے وقت عرفات میں وقوف نہ کرسکا ہو اور رات کو وقوف کر لیا تو اس کا حج ادا ہو جائے گا' اس مسئلہ میں حدیث سے دلیل لی ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "من ادرك عرفة ليلا او نهارا فقد ادرك الحج" (جس نے دن یا رات کے کسی وقت عرفہ کو پالیا تو اس نے حج کو پالیا) امام مالکؒ کے نزدیک یہ حج ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ رات بعد والے دن کے تابع ہوتی ہے۔ حدیث کو ترک کر کے قیاس کو اختیار کیا ہے۔

ہمارے فقہاء کہتے ہیں: اگر قصاص لینے والے دو افراد میں سے ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کو حق نہیں پہنچتا کہ وہ پورا قصاص لے۔ دلیل وہ حدیث ہے جسے محمد بن حسن "زیادات" میں ہمارے فقہاء سے نقل کرتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک دوسرا اس بات کا حقدار ہے کہ مکمل قصاص لے' کیونکہ کسی کا حق دوسرے کے معاف کرنے سے ساقط نہیں ہو جاتا' اس طرح امام مالکؒ اس صورت کو تمام حقوق پر قیاس کرتے ہیں۔

فقہاء احناف کہتے ہیں کہ اگر دو افراد نے مل کر ایک شخص کو قتل کر دیا اور ایک نے قصداً قتل کیا اور دوسرے سے قتل غلطی سے ہو گیا تو اس صورت میں قصاص نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک قصداً قتل کرنے والے پر قصاص ہے۔ انہوں نے اسے اکیلے قتل کرنے کی صورت پر قیاس کیا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک تو خبر واحد قیاسِ صحیح پر اس وقت مقدم ہے جب نبی اکرم ﷺ سے کوئی روایت ہو۔ ان میں سے بعض مسائل میں خبر واحد نبی اکرم ﷺ سے کوئی روایت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب قیاس خبر واحد کے مخالف ہوگا تو جو قول اختیار کیا ہوگا وہ خبر واحد کی وجہ سے ہوگا اور اس کا ذریعہ خبر واحد ہی ہے۔

اس قاعدہ میں اختلاف کا حاصل:

اس قاعدہ میں جو اختلاف ہے اس کی نوعیت محض نظری قسم کے اختلاف کی نہیں کہ فقہی مسائل پر اس کا اثر مرتب نہ ہو یا اس کا اثر ایک یا دو جزئی مسائل تک محدود ہو' بلکہ یہ بہت اہم اختلاف ہے۔ جس کے نتیجے میں فقہ کے مختلف ابواب میں بہت سے مسائل میں اختلاف رونما ہوا ہے۔ غالباً یہ ان بنیادی قواعد میں سے ہے جس پر بے شمار جزئی مسائل میں اختلاف کا مدار ہے۔ ان سب مسائل کو یہاں ذکر کرنا تو دشوار ہے۔ لیکن چند اہم مسائل کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

ا۔ مصراة:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ: تصریہ کا معنی ہے بکری یا اونٹنی کے تھنوں کو باندھ دیا جائے اور دودھ نہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دوہا جائے تاکہ دودھ جمع ہو جائے اور زیادہ نظر آئے' اور خریدار یہ سمجھے کہ اس کا دودھ ہی اتنا ہوتا ہے۔ اس طرح وہ زیادہ دودھ دیکھ کر زیادہ قیمت ادا کر دے۔

ابو عبید اور جمہور اہل لغت کہتے ہیں: تصریہ سے مراد تھنوں میں دودھ جمع کرنے کے لیے تھنوں میں دودھ روک لینا ہے۔ حدیث میں صرف اونٹنی اور بکری کا ذکر ہے۔ گائے' بھینس کا ذکر نہیں ہے' کیونکہ عربوں کے ہاں زیادہ تر وہی جانور تھے' حالانکہ ان سب کا حکم ایک ہی ہے۔

تصریہ کا حقیقی معنی ہے "پانی روک لینا" عربی میں کہا جائے "صریت الماء"[1] تو اس کا معنی ہے "آپ نے پانی روک لیا"۔[1]

جب خریدار کو یہ عیب معلوم ہو جائے کہ دودھ روک کر جانور فروخت کیا گیا ہے تو اس صورت میں کیا حکم ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا واپس کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟ اور اگر واپس کرنے کا اختیار ہے تو پھر جو دودھ خریدار نے دوہا ہے اس کے بدلہ میں کیا چیز واپس کرے گا؟

مذکورہ صورت میں جمہور فقہاء کے نزدیک خریدار کو جانور واپس کرنے کا اختیار ہے اور دودھ کے بدلہ میں ایک صاع کھجور لوٹائی جائے گی۔ استدلال ابو ھریرہؓ کی اس روایت سے ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذالك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها' ان رضيها امسكها و ان سخطها ردها و صاعا من تمر"[2] (بکریوں اور اونٹنیوں کا دودھ ان کے تھنوں میں نہ روکو' اگر کسی نے ایسا جانور خرید لیا تو دودھ دوہنے کے بعد اسے دو چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا' اگر پسند ہو تو اسے اپنے پاس رکھ لے اور اگر ناپسند ہو تو اس جانور کو واپس کر دے اور کھجوروں کا ایک صاع بھی ساتھ دے)۔

احناف کے نزدیک تصریہ کے عیب کی وجہ سے جانور واپس نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی ایک صاع کھجور واپس کرنا ضروری ہے۔ البتہ امام زفرؒ کا قول جمہور کے موافق ہے لیکن وہ ایک صاع کھجور اور نصف صاع گندم میں اختیار دیتے ہیں' جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دودھ کی قیمت دینا جائز ہے۔ یہاں احناف حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو خبر واحد ہونے کی وجہ سے رد کرتے ہیں اور مزید یہ کہ ابو ھریرہؓ ابن مسعودؓ جیسے فقہاء صحابہ کے پائے کے نہیں تھے' اس لیے ان کی روایت قیاس جلی کے مقابلہ میں قبول نہیں کی جائے گی۔

قیاس کے مخالف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کسی بھی زیادتی یا نقصان کا' تاوان اتنا ہی ہوتا ہے جتنی

---

[1] دیکھئے نیل الاوطار (۵/ ۲۱۴)

[2] امام بخاری نے کتاب البیوع کے باب ۶۴ میں اور مسلم نے کتاب البیوع (۱۵۲۴) میں اسے نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

زیادتی یا نقصان ہوا ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم"[1] (تو جیسی زیادتی وہ تم پر کرے تو ویسی ہی تم اس پر کرو)۔ جہاں تاوان میں مثل ممکن نہ ہو وہاں قیمت کا تعین کیا جائے گا جیسا کہ ایک مشہور حدیث ہے: "من اعتق شقصاله فی عبد قوم علیه نصیب شریکه ان کان موسرا"[2] (اگر کسی نے غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اگر وہ خوشحال ہے تو اس کے شریک کے حصہ کی قیمت لگائی جائے گی اور اسے بھی وہ ادا کرے گا)۔ اور اگر کوئی چیز ضائع ہو جائے یا اس کی واپسی ناممکن ہو تو ایسی صورت میں اجماع ہے کہ اس چیز کا مثل یا اس کی قیمت مالک کو لوٹائی جائے گی اگر دودھ مثلی ہے تو تاوان مثل سے ادا کیا جائے گا ورنہ اس دودھ کی قیمت ادا کی جائے گی۔ اس لیے اس کی جگہ کھجور واجب کرنا کتاب اللہ' سنت رسول ﷺ اور اجماع سے جو حکم ثابت ہے اس کے خلاف ہے' اس لیے یہ منسوخ ہے۔[3]

احناف دیگر مختلف دلائل کی وجہ سے اس حدیث کو قبول نہیں کرتے۔ صاحب فتح الباری نے ان دلائل کو بیان کرنے کے بعد ہر ایک کی تردید کی ہے۔[4]

---

[1] (البقرۃ۔ ۱۹۴)

[2] یہ حدیث مختلف الفاظ سے منقول ہے' صحیح بخاری میں کتاب الشرکۃ اور صحیح مسلم میں کتاب العتق (۱۵۰۱) اور (۱۵۰۳) میں ہے اور سنن کی کتب میں بھی ہے۔

[3] دیکھئے کشف الاسرار' بخاری (۲/ ۳۸۱)

[4] دیکھئے' فتح الباری (۴/ ۳۵۰......) دیکھئے شرح العمدۃ' ابن دقیق العید (۴/ ۵۰۔ ۵۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ جس عورت کا مہر مقرر نہ ہو اور جماع سے قبل خاوند فوت ہو جائے اس کے مہر کا ثبوت

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا موقف یہ ہے کہ اگر کسی عورت کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور جماع یا خلوت صحیحہ سے قبل ہی اس کا خاوند فوت ہو جائے تو اسے مکمل مہر مثل ملے گا۔ اس مسئلے میں ابن مسعودؓ کی اس روایت سے استدلال کیا جاتا ہے کہ ابن مسعودؓ سے جب یہ مسئلہ دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: "میں اپنی رائے سے جواب دے رہا ہوں اگر درست ہے تو اللہ کی توفیق سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری کوتاہی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس عورت کا مہر اس جیسی دیگر عورتوں کے مہر کے برابر ہے' بغیر کسی کمی بیشی کے۔ یہ عورت عدت بھی گزارے گی اور میراث میں بھی حقدار ہو گی۔

اس دوران معقل بن یسارؓ اشجعی کھڑے ہوئے اور فرمایا: "میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے رسول اکرم ﷺ کے فیصلہ کے موافق فیصلہ دیا ہے۔ آنحضرت ﷺ نے بھی بروع بنت واشقؓ کے مسئلہ میں یہی فیصلہ دیا تھا"۔[1]

امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ صورت میں کوئی مہر نہیں ہے اور وہ اس حدیث کو اس لیے قبول نہیں کرتے کہ یہ قیاس کے مخالف ہے کیونکہ مہر تو عوض ہے اور وہ جس چیز کا عوض ہے اس پر قبضہ نہیں ہوا ہے' اس لیے عوض بھی واجب نہیں ہے۔ وہ اس مسئلہ کو بیع پر قیاس کرتے ہیں۔[2]

امام شافعیؒ مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ کے ساتھ ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث کا درست ہونا ثابت نہیں ہے۔ "الام" میں فرماتے ہیں: "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا جاتا ہے کہ بروع بنت واشقؓ نے بغیر مہر کے نکاح کیا تھا" جب اس کا خاوند فوت ہو گیا تو آپ ﷺ نے فیصلہ دیا کہ اسے مہر مثل ملے گا اور میراث میں حقدار ہو گی۔ اگر یہ حدیث نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہو تو سب سے بہتر دلیل ہے۔ اور نبی اکرم ﷺ کے مقابلہ میں کسی کی بات حجت نہیں ہے' اگرچہ کہنے والے تعداد میں بہت ہوں' ایسی صورت میں نہ قیاس اور نہ اور کوئی چیز حجت ہے۔ اللہ کے حکم کی اطاعت آپ ﷺ کے حکم کو مان لینے میں ہے۔ اگر یہ نبی ﷺ سے ثابت نہیں ہے تو پھر کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ ایسی چیز آپ ﷺ کی طرف منسوب کرے جو آپ ﷺ سے فی الحقیقت ثابت نہ ہو۔ مجھے یاد نہیں ہے کہ اس طرح کوئی روایت بھی ثابت ہو سکتی

---

[1] اس حدیث کو اصحاب سنن نے روایت کیا ہے امام ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے دیکھئے' مغنی' ابن قدامہ (۶/ ۷۲۱)

[2] بدایۃ المجتہد (۲/ ۲۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے' کیونکہ اسے کبھی معقل بن یسارؓ سے کبھی معقل بن سنانؓ سے اور کبھی کسی غیر معروف اشجع نامی کسی شخص سے روایت کیا جا رہا ہے۔ اگر اس حدیث کا کوئی ثبوت نہیں ہے تو اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ خاوند یا بیوی مر جائے تو بیوی کو مہر نہیں ملے گا۔ اور اگر بیوی مر جائے تو خاوند اس کی میراث لے گا اور اگر خاوند مر جائے تو بیوی کو میراث ملے گی۔ موت کی صورت میں بیوی کو متعہ (کچھ سامان) نہیں ملے گا۔ کیونکہ متعہ طلاق شدہ عورت کے لیے ہوتا ہے اور یہ عورت طلاق شدہ نہیں ہے۔[1] حاکمؒ کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ ابو عبید اللہ نے فرمایا: اگر میں امام شافعیؒ کے سامنے موجود ہوتا تو تمام لوگوں کے سامنے کھڑے ہو کر کہتا کہ حدیث کا درست ہونا ثابت ہے اس لیے اس کے قائل ہو جاؤ''۔[2]

۳۔ بیع میں خیار مجلس

امام شافعیؒ' امام احمدؒ اور محدثین فقہاء کا قول یہ ہے کہ خرید و فروخت کرنے والوں کو رجوع کا اختیار اس وقت تک رہتا ہے جب تک عقد کی مجلس برقرار رہے اور دونوں اٹھ کر الگ الگ نہ ہوئے ہوں۔ جب اٹھ کر ہر ایک اپنی راہ لے گا تو بیع منعقد ہو جائے گی بشرطیکہ کوئی خیار شرط نہ ہو۔ ان کا استدلال ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

''اذا تبایع الرجلان فکل واحد منھما بالخیار مالم یتفرقا و کانا جمیعا و یخیر احدھما الاخر فتبایعا علی ذلک فقد وجب البیع''[3]

(جب دو افراد خرید و فروخت کریں تو جب تک وہ اکٹھے ہیں' جدا ہونے سے پہلے انہیں رجوع کا اختیار ہے' ایک دوسرے کو اختیار دے گا' جب اسی پر سودا کر لیا تو بیع لازم ہو جائے گی)۔

امام مالکؒ اور ابن حبیب کے علاوہ مالکی فقہاء' امام ابو حنیفہؒ اور حنفی فقہاء کے نزدیک خیار مجلس نہیں ہے' کیونکہ جب ایجاب قبول ہو گیا تو بیع لازم ہو گئی۔ ان حضرات کا اس حدیث پر اس لیے عمل نہیں ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور مخالف قیاس ہے' چونکہ کسی بھی شخص کے لیے دوسرے کا حق باطل کرنے کی ممانعت ہے' مجلس سے جدا ہونے کے بعد قطعی طور پر ثابت ہے۔ تو مجلس سے جدا ہونے سے قبل بھی یہی حکم ہوگا۔ ایک دلیل یہ ہے کہ یہ ایک عقد معاوضہ ہے اس لیے اس میں خیار مجلس موثر نہیں ہے جیسے دیگر تمام عقود میں مثلاً نکاح' کتابت' خلع' رہن' اور قتل عمد پر صلح[4] وغیرہ۔

---

[1] الام (۵/۶۸)　　[2] نیل الاوطار (۶/۱۴۷)

[3] امام بخاری نے کتاب البیوع باب ۴۵ میں اور امام مسلم بیوع (۱۵۳۱) میں نقل کیا ہے۔　[4] دیکھئے بدایۃ المجتہد (۲/۱۷۱)' شرح العمدۃ' ابن دقیق العید (۴/۱۰' ۱۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ان حضرات میں سے بعض نے "تفریق" سے "تفریق بالا قوال" مراد لیا ہے "تفریق بالابدان" (یعنی جسمانی طور پر ایک دوسرے سے الگ ہو جانا) کا معنی نہیں لیا ہے اور بعض نے "متبایعین" کے لفظ کو "بھاؤ کرنے والوں" پر محمول کیا ہے۔

جو حضرات اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کرتے ان کے رد میں احادیث کی شرح کرنے والوں نے بڑی تفصیلی بات کی ہے۔ اگر کسی کو اس موضوع پر تفصیل درکار ہو تو وہ شروحات دیکھ سکتا ہے۔[۱]

۴۔ بھول کر کھاپی لینے یا جماع کر لینے کی صورت میں قضا کا وجوب

شوافع اور احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے بھولے سے کھالیا یا جماع کر لیا تو اس پر نہ قضا واجب ہے اور نہ کفارہ۔ استدلال حضرت ابو ھریرہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

"من نسي و هو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله و سقاه" (اگر کسی نے روزے کی حالت میں بھول کر کچھ کھاپی لیا تو وہ اپنا روزہ مکمل کرے، اسے تو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا ہے)۔ ابن حبان اور دار قطنی کی ایک روایت میں "لا قضاء عليه" (اس پر کوئی قضا نہیں ہے) کے الفاظ بھی ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں قضا واجب ہے، چونکہ حدیث قیاس کے خلاف ہے اس لیے وہ اس پر عمل نہیں کرتے، کیونکہ روزے کا وہ رکن جسے پورا کرنے کا حکم تھا وہ اس سے چھوٹ گیا ہے اور قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ نسیان ایسی چیزوں میں موثر نہیں ہوتا جن کو پورا کرنے کا حکم ہے۔ یہ مسئلہ دلالت الاقتضاء کی بحث میں تفصیل سے گزر چکا ہے۔

۵۔ مرتہن کا رہن سے استفادہ کرنا

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس چیز کو رہن رکھا گیا ہے اگر وہ سواری کا جانور ہے یا دودھ دینے والا جانور ہے تو جس کے پاس اسے رہن رکھا گیا ہے وہ خرچہ کی مقدار کے مطابق اس رہن سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ مغنی میں ہے: "دودھ دینے والے اور سواری کے قابل جانور کو اگر رہن رکھا گیا ہو تو مرتہن کو حق پہنچتا ہے کہ جس قدر وہ خرچہ کرتا ہے اس کے موافق سواری کرے اور دودھ استعمال کرے اور برابری کی کوشش کرے۔ محمد بن حکمؒ اور احمد بن قاسمؒ کی روایت کے مطابق امام احمدؒ نے اس قول کو اختیار کیا ہے اور علامہ خرقیؒ نے بھی اسے پسند کیا ہے، اور اسحٰقؒ کا بھی یہی قول ہے، خواہ رہن رکھنے والے کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس سے خرچہ وصول کرنا دشوار ہو یا رہن رکھنے والے سے خرچہ وصول کرنے کی قدرت رکھتا ہو، خواہ اس نے اجازت

---

[۱] دیکھئے فتح الباری (۴/ ۲۲۷......)، شرح العمدہ لابن دقیق العید (۴/ ۴......)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دی ہو یا نہ دی ہو، تمام صورتیں یکساں ہیں۔[۱] استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر کسی نے سواری کا جانور رہن رکھا تو اس پر خرچ کے بدلہ سواری کی جاسکتی ہے اور دودھ دینے والے جانور کو رہن رکھا گیا تو خرچ کے بدلہ دودھ پیا جاسکتا ہے اور سواری کرنے والے اور دودھ پینے والے پر لازم ہے کہ وہ خرچہ دے۔[۲]

احناف کے نزدیک مرتہن کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ رہن رکھی جانے والی چیز سے فائدہ حاصل کرے، حدیث کے خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا۔ خلاف قیاس دو طرح سے ہے: ایک تو یہ کہ غیر مالک کے لیے سواری اور دودھ استعمال کرنے کو مالک کی اجازت کے بغیر جائز قرار دیا جارہا ہے۔ دوسرا یہ کہ مرتہن کو نفقہ کا ذمہ دار ٹھہرایا جارہا ہے، قیمت کا نہیں۔

ابن عبدالبر فرماتے ہیں: ”جمہور کے نزدیک یہ حدیث ایک ایسے اصول جو متفق علیہ ہے اور ایسے آثار جن کے صحیح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کی بناء پر رد کی جارہی ہے۔ اور ابن عمرؓ کی وہ حدیث جو ”ابواب المظالم“ میں گزر چکی ہے، وہ اس حدیث کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے، حدیث یہ ہے ”لا تحلب ماشية امرئی بغير اذنه“[۳] (کسی شخص کے جانور کو اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہا جائے)۔

امام شافعیؒ کا مسلک بھی وہی ہے جو ان حضرات کا ہے البتہ وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”الرهن مركوب و محلوب“ (جو جانور رھن رکھا گیا ہو اس پر سواری کی جاسکتی ہے اور اس کا دودھ دوہا جاسکتا ہے) امام شافعیؒ ”الام“ میں فرماتے ہیں ”جانور کے مالک کو سواری سے اور کرایہ لینے سے نہیں روکا جائے گا“ اگر وہ جانور دودھ والا ہے یا سواری کے قابل ہے تو رہن رکھنے والے کا حق ہے کہ وہ سواری کرے اور دودھ استعمال کرے ہمیں سفیان نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ھریرۃ کی سند سے یہ حدیث بیان کی ہے ”الرھن مرکوب و محلوب“[۴] (رہن رکھے گئے جانور پر سواری کی جاسکتی ہے اور اسے دوہا جاسکتا ہے)۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ابو ہریرہؓ کا قول بھی اس سے ملتا جلتا ہے، واللہ اعلم۔ کہ اگر کسی نے دودھ والا جانور یا سواری والا جانور رہن رکھا تو رہن رکھنے والے کو دودھ اور سواری سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ اس

۱۔ مغنی ابن قدامہ (۴/ ۳۸۶) ۲۔ امام بخاری نے ”اسے کتاب الرہن، باب الرہن مرکوب و محلوب“ (۲۳۸ا) کے تحت نقل کیا ہے سنن ابی داؤد، بیوع (۳۵۲۶) جامع ترمذی، بیوع (۱۲۵۴)

۳۔ فتح الباری (۵/ ۸۷) یہ حدیث صحیح بخاری کتاب اللقطہ باب ۷ اور صحیح مسلم کتاب اللقطہ (۱۷۲۶) اور سنن ابی داؤد میں ہے۔

۴۔ دار قطنی اور حاکم نے اسے روایت کیا ہے، دیکھئے نیل الاوطار (۵/ ۲۳۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کامالک ہے۔ تو اس کا دودھ اسی طرح لیا جائے گا اور اس پر سواری ہوگی جس طرح رہن سے قبل کی صورتحال تھی۔ اور مرتہن سواری اور دودھ دوھنے سے منع نہیں کرے گا۔ کیونکہ رہن میں دودھ اور سواری شامل نہیں ہے۔ نفس جانور رہن رہے گا۔[1]

۶۔ اگر کوئی مفلس مشتری کے ہاں اپنا سامان پالے تو آیا وہ اسے لینے کا حق دار ہے؟

اگر کوئی شخص اپنی فروخت کردہ چیز ایسے خریدار کے پاس پائے جو دیوالیہ ہو گیا ہو اور اس نے قیمت ادا نہ کی ہو' تو آیا وہ اسے واپس لینے کا حق رکھتا ہے؟ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں وہ اپنی چیز واپس لینے کا حقدار ہے۔ استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "من ادرك ما له بعينه عند رجل او انسان قد افلس فهوا حق به من غيره"[2] (اگر ایک شخص دیوالیہ شخص کے پاس اپنے مال کو اسی شکل میں پاتا ہے تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حق دار ہے)۔ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں بیچنے والے کو اپنی چیز واپس لینے کا حق نہیں ہے بلکہ وہ دیگر قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے کیونکہ جو چیز اس نے فروخت کی ہے وہ خریدار کی ملکیت اور ضمان میں آگئی ہے اور اب اسے مالک کی ملکیت ختم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ حدیث مرسل کی حجیت کی بحث میں یہ مسئلہ تفصیل سے گزر چکا ہے۔

---

[1] الأم (۳/۱۶۴)

[2] امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے اسے نقل کیا ہے' اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ عام اور روز مرہ پیش آنے والے واقعہ میں خبر واحد کو قبول کرنا :

جب خبر واحد کسی ایسے مسئلہ سے متعلق ہو جو عام اور روز مرہ پیش آنے والا واقعہ ہو اور وہ عوام کے درمیان عادتاً مشہور ہو، تو آیا ایسے موقع پر خبر واحد سے استدلال درست ہے ؟

جمہور علماء اصول، محدثین اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس خبر واحد کی سند صحیح ہے تو یہ حجت اور قابل استدلال ہے۔ متقدمین احناف میں سے ابو الحسن کرخیؒ اور تمام متاخرین حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس خبر واحد کو رد کیا جائے گا اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔[۱]

اس خبر واحد پر عمل کے قائلین کے چند دلائل یہ ہیں :

۱۔ خبر واحد کے مطلقاً مقبول ہونے کی نصوص میں یہ فرق نہیں کیا گیا ہے کہ وہ عام واقعہ کے متعلق ہیں یا نہیں۔

۲۔ اس قسم کی خبر واحد پر عمل کرنے میں اجماع صحابہ ہے۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں : "کہ ہم چالیس سال تک زمین بٹائی پر دیتے رہے اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے لیکن جب ہمیں رافع بن خدیجؓ نے بیان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے تو ہم رک گئے"۔[۲]

اسی طرح اس مسئلہ میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف تھا کہ انزال نہ ہو تو غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں ؟ لیکن جب انہوں نے حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث سنی "اذا التقی الختانان وجب الغسل انزل او لم ینزل، فعلته انا و رسول اللہ و اغتسلنا"[۳] (جب شرمگاہ شرمگاہ سے مل جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے، انزال ہو یا نہ ہو، میں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا اور ہم نے غسل کیا)۔

۳۔ عقلی دلیل : جب راوی عادل اور ثقہ ہے اور اسے روایت کا یقین ہے اور غالب گمان ہے کہ وہ سچی بات نقل کر رہا ہے، تو اس کی تصدیق ضروری ہے، جیسے اس خبر واحد کے ساتھ معاملہ کیا جاتا ہے جو عام معاملہ سے متعلق نہ ہو۔ قیاس کو تو خبر واحد کے مقابلہ میں ضعیف ہونے کے باوجود قبول کیا جاتا ہے تو خبر واحد کو بدرجہ اولیٰ قبول کیا جانا چاہیے۔ مذکورہ صورت میں خبر واحد کو قبول نہ کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا

---

[۱] الآمدی (۱/۱۹۸) الکشف، بخاری (۳/۱۶)

[۲] نہی عن المخابرۃ کی یہ حدیث صحیح بخاری میں مساقاۃ سے قبل باب ما کان اصحاب النبیؐ یواسی بعضهم بعضا فی الزارعة والثمرہ (۱۱۷۰) کے تحت صحیح مسلم نے بیوع میں (۱۵۴۷) میں ذکر کی ہے جس مخابرہ یعنی مزارعت سے منع کیا گیا ہے اس کے معنی میں اختلاف ہے دیکھئے نیل الاوطار (۵/۲۷۲......)

[۳] حضرت عائشہ کی یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تعلق سب سے ہو یا ایک بڑی تعداد سے ہو عادةً وہ چیز مشہور ہو جاتی ہے' جیسے اگر ذکر (شرمگاہ) کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا تو یہ حکم کسی ایک یا دو افراد تک محدود نہ ہوتا بلکہ اس میں تواتر اور شہرت کی حد تک راوی ہوتے' اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو زیادہ سے زیادہ عام کرتے تاکہ ناواقفیت کی وجہ سے لوگوں کی نمازیں ضائع نہ ہوں۔ جب باعث اور محرک بھی ایسا ہے جو تقاضا کرتا ہے کہ اسے بیان کرنے والے زیادہ ہوں اور پھر بھی ایک راوی بیان کر رہا ہو تو یہ اس راوی کے کذب' غفلت یا روایت کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً صرف ایک آدمی یہ بتائے کہ بازار میں لوگوں کی موجودگی میں شہر کے حاکم کو قتل کر دیا گیا ہے' یا لوگوں کو نماز جمعہ سے منع کرنے کا واقعہ کوئی ایک آدمی بیان کرے۔[1]

---

[1] الاحکام' آمدی (۱/۱۹۸) الکشف' بخاری (۳/۱۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کا حاصل :

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے فقہ کے مختلف ابواب میں بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے' جن میں سے چند مسائل یہ ہیں :

۱۔ شرمگاہ کو ہاتھ لگنے سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ

جمہور علماء جن میں امام شافعیؒ' ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ شرمگاہ کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ البتہ امام شافعیؒ ہتھیلی کی جانب سے چھونے کے ساتھ خاص کرتے ہیں' اور امام مالکؒ لذت اور قصد کی شرط لگاتے ہیں۔

ان کی دلیل بسرہ بنت صفوانؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "من مس ذکرہ فلا یصلی حتی یتوضا"[۱] (جس نے شرمگاہ کو چھوا تو وہ وضو کیے بغیر نماز نہ پڑھے)۔ ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے: "ویتوضاء من مس الذکر"[۲] (اور شرمگاہ کو چھونے سے وضو کرے)۔

احناف کے نزدیک ان کی دلیل یہ حدیث ہے جسے قیس بن طلقؒ اپنے باپ طلق بن علیؓ سے روایت کرتے ہیں کہ: انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اگر کوئی اپنی شرمگاہ کو ہاتھ لگالے تو کیا وضو کرنا ضروری ہوگا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "نہیں' یہ بھی آپ کے گوشت کا ٹکڑا ہے"۔[۳]

احناف بسرہ بنت صفوان کی حدیث کو اس لیے رد کرتے ہیں کہ اس مسئلہ کا تعلق عموم بلوی (یعنی عام اور روزمرہ پیش آنے والا مسئلہ سے ہے)۔ شمس الائمہ سرخسی المبسوط میں فرماتے ہیں:[۴] "بسرہؓ کی حدیث صحیح نہیں ہے۔ یحیٰی بن معینؒ فرماتے ہیں: "تین افراد کی احادیث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے درست نہیں ہیں' جن میں ایک یہ بھی ہے۔ کیا وجہ ہے کہ یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبار صحابہ کرامؓ کے سامنے نہیں کی اور صرف بسرہ کے سامنے کی ہے جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پردہ نشین کنواری عورت سے بھی زیادہ حیادار تھے"۔[۵]

۱۔ دیکھیے شرح المنہاج' محلی (نواقض الوضو)' بدایۃ المجتہد (۱/۳۹)' مغنی' ابن قدامۃ (۱/۱۶۹) ۲۔ بسرۃ بنت صفوان کی حدیث کو اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔ ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے اور صفحہ ۸۲ پر نقل کیا ہے' سنن ابن ماجہ (۴۷۹)' امام بخاریؒ فرماتے ہیں: اس باب میں سب سے زیادہ بہتر حدیث ہے دیکھیے نیل الاوطار (۱/۱۹۷) ۳۔ اسے امام احمدؒ اور نسائیؒ نے روایت کیا ہے۔ ۴۔ اسے اصحاب سنن نے روایت کیا ہے' جامع ترمذی (۸۵)' سنن ابن ماجہ (۴۸۳)' اسے امام شافعی' ابو حاتم ابو زرعہ' دار قطنی اور دیگر محدثین نے روایت کیا ہے۔ ۵۔ المبسوط (۱/۶۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ جہری نمازوں میں سورہ فاتحہ کے ساتھ بسم اللہ اونچی آواز سے پڑھنا

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اونچی آواز سے سورہ فاتحہ پڑھنے والے کو اونچی آواز سے بسم اللہ بھی پڑھنا چاہیے' جس طرح باقی سورہ فاتحہ اونچی آواز سے پڑھ رہا ہے "بسم اللہ" بھی اونچی آواز سے پڑھے۔ دلیل انس بن مالکؓ کی یہ حدیث ہے' فرماتے ہیں: "حضرت امیر معاویہؓ نے مدینہ میں نماز پڑھائی تو انہوں نے اونچی آواز سے قرأت کی اور سورہ فاتحہ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی اور اسے بعد والی سورت کے ساتھ نہیں پڑھا یہاں تک کہ یہ قرآت ختم ہو گئی' لیکن جب جھکے تو تکبیر نہیں کہی یہاں تک کہ نماز ختم کر دی' جب سلام پھیرا تو جو مہاجرین سن رہے تھے انہوں نے ہر جگہ سے آواز دی: اے معاویہؓ! تم نے نماز کی چوری کی ہے یا بھول گئے ہو؟ جب اس کے بعد نماز پڑھائی تو سورہ فاتحہ کے بعد سورۃ کے ساتھ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" پڑھا اور جب سجدہ کے لیے جھکے تو تکبیر کہی"۔[1] اس حدیث کو قتادہؒ نے انسؓ سے روایت کیا ہے اس کا آغاز اس طرح ہے: "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم' ابو بکرؓ اور عمرؓ قرأت کا آغاز "الحمد للہ رب العالمین" سے کرتے تھے"۔ امام شافعیؒ نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کسی دوسری سورت کو شروع کرنے سے پہلے سورہ فاتحہ سے آغاز کرتے تھے' لیکن یہ مطلب نہیں ہے کہ بسم اللہ الرحیم پڑھتے ہی نہیں تھے[2]۔ احناف اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ بسم اللہ آہستہ پڑھنا چاہیے۔ جن احادیث سے یہ استدلال کرتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے: حضرت انسؓ فرماتے ہیں: میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم' ابو بکرؓ' عمرؓ اور عثمانؓ کے ساتھ نماز پڑھی ہے' میں نے کسی کو "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" پڑھتے نہیں سنا ہے[3] اور ایک روایت اس طرح ہے کہ میں نے نبی اکرم ﷺ' ابو بکرؓ' عمرؓ اور عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے' وہ اونچی آواز سے "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" نہیں پڑھتے تھے۔[4] امام شافعیؒ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اسے یہ حضرات اس لیے رد کرتے ہیں کہ وہ خبر واحد ہے اور ایک عام واقعہ کے بارے میں ہے اس لیے مقبول نہیں ہے۔[5]

۳۔ رکوع کے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت ہاتھ اٹھانا

امام شافعیؒ' احمدؒ' مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور جمہور صحابہ اور تابعین کا مذہب یہ ہے کہ رکوع میں جاتے وقت اور اٹھتے وقت نمازی اسی طرح ہاتھ اٹھائے گا جس طرح وہ تکبیر تحریمہ میں اٹھاتا ہے۔[6] ان کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے' فرماتے ہیں: "جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے

---

[1] اس حدیث کو امام شافعی نے الام (۱/۱۰۸) میں روایت کیا ہے حاکم نے اسے روایت کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔ [2] الام (۱/۱۰۷) [3] اسے امام احمدؒ اور مسلمؒ نے (۳۹۹) روایت کیا ہے۔ [4] امام احمدؒ اور نسائیؒ نے روایت کیا ہے۔ [5] دیکھیے الکشف' عبدالعزیز البخاری (۳/۱۸) [6] دیکھیے المحلی علی المنہاج (صفۃ الصلوۃ)' مغنی' ابن قدامہ (۱/۴۳۵.....) حاشیہ الدسوقی (۱/۲۴۹)' بدایۃ المجتہد (۱/۱۳۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لیے کھڑے ہوتے تو کندھوں کے برابر ہاتھ بلند کرتے' پھر تکبیر کہتے' جب رکوع کرتے تو اسی طرح ہاتھ بلند کرتے اور: "سمع الله لمن حمده' ربنا لك الحمد کہتے۔" اسے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے[1] روایت کیا ہے۔ صحیح بخاری کی ایک روایت میں ہے: "سجدہ کرتے وقت اس طرح نہیں کرتے تھے اور سجدہ سے سر اٹھاتے وقت بھی اس طرح نہیں کرتے تھے"۔

امام ابو حنیفہؒ' فقہاء احناف اور اہل کوفہ کا ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کسی مقام پر نہیں ہے۔ ان کی دلیل ابن مسعودؓ کی یہ حدیث ہے۔ فرماتے ہیں: "میں ضرور تمہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق نماز پڑھ کر بتاؤں گا' تو انہوں نے نماز پڑھی اور صرف ایک مرتبہ رفع یدین کیا۔"[2] ایک دوسری حدیث بھی ہے' فرماتے ہیں "میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم' ابو بکرؓ اور عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے' وہ صرف نماز کے آغاز پر ہاتھ اٹھایا کرتے تھے"۔[3]

یہ حضرات ابن عمرؓ کی حدیث پر عمل نہیں کرتے حالانکہ وہ صحیحین کی روایت ہے' کیونکہ یہ خبر واحد ہے اور واقعہ عام ہے' اس لیے اسے مشہور ہونا چاہیے تھا لیکن روایت مشہور نہیں ہے۔[4]

کسی حدیث کو راوی کے عدم عمل کی وجہ سے رد کرنے کے مسئلہ میں جب بحث ہو گی تو یہ مسئلہ بھی زیر بحث آئے گا۔

۴۔ رمضان کا چاند دیکھنے کا ثبوت

رمضان کے چاند کو دیکھنے کے ثبوت کا مسئلہ بھی اس قاعدہ سے تعلق رکھتا ہے جس کی رو سے عام واقعہ کی صورت میں خبر واحد کو رد کیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مشہور روایت کے مطابق مسلک یہ ہے کہ رمضان کے چاند کا ثبوت ایک عادل شخص کی گواہی سے ہو جائے گا۔ خواہ مطلع صاف ہو یا ابر آلود ہو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "اگر رمضان کا چاند زیادہ لوگ نہ دیکھ سکے ہوں اور ایک عادل آدمی نے دیکھا ہو تو میں احتیاطاً اسے قبول کروں گا اور حضرت علیؓ کا قول بھی ہے"۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "ہمیں دراوردی نے محمد بن عبداللہ بن عمرو بن عثمان سے اور انہوں نے فاطمۃ بنت الحسین سے نقل کیا ہے کہ: "ایک شخص

---

[1] امام بخاری نے کتاب الاذان باب ۸۴ باب رفع الیدین اذا کبر...... کے تحت' صحیح مسلم (۳۹۰) جامع ترمذی (۲۵۵) اور ابو داؤد نے نقل کیا ہے۔

[2] امام احمدؒ اور ترمذی نے (۲۵۷) میں اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔

[3] دار قطنی' بیہقی اور دیگر محدثین نے روایت کیا ہے۔

[4] دیکھیے "الکشف" عبدالعزیز البخاری (۳/۱۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نے حضرت علیؓ کے سامنے رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی دی تو حضرت علیؓ نے روزہ رکھا' میرا خیال ہے کہ راوی نے یہ بھی کہا کہ حضرت علیؓ نے لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ : مجھے رمضان کے دن کا روزہ نہ رکھنے کے مقابلہ میں یہ پسند ہے کہ شعبان کے دن کا روزہ رکھ لوں"۔[1]

آسمان پر بادل کی صورت میں احناف ایک شخص کی گواہی قبول کرتے ہیں لیکن جب مطلع صاف ہو تو پھر گواہی کے لیے ضروری ہے کہ ایک بڑی تعداد اس کی گواہی دے۔ اس طرح دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہیں اور یہاں وہی قاعدہ جاری ہوتا ہے جس کے مطابق عام واقعہ کی صورت میں خبر واحد مقبول نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے "اگر آسمان پر بادل ہوں تو حاکم چاند کے ثبوت میں ایک عادل فرد کی گواہی قبول کرے گا خواہ وہ مرد ہو یا عورت' آزاد ہو یا غلام' کیونکہ یہ ایک دینی معاملہ ہے۔ چونکہ یہ کسی بھی خبر کو نقل کرنے کی طرح ہے اس لیے لفظ "شہادہ" کے ساتھ مختص نہیں ہے اور اس میں عادل ہونے کی شرط اس لیے ہے کہ دینی معاملات میں فاسق کا قول معتبر نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں : "اگر آسمان پر بادل نہ ہوں تو پھر اس صورت میں گواہی اسی وقت مقبول ہے جب ایک بڑی تعداد نے اسے دیکھا ہو جس کی بات سے قطعی یقین ہو جائے۔ کیونکہ اس صورت میں کسی ایک فرد کے دیکھنے میں غلطی کا امکان ہے' اس لیے بہت سے لوگوں کی گواہی کے بغیر فیصلہ نہیں دیا جائے گا جبکہ آسمان میں بادل ہونے کی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ ممکن ہے کہ چاند سے بادل کا ٹکڑا ہٹ جائے اور اتفاقاً کسی کو نظر آجائے۔[2]

مالکیہ کے نزدیک ایک شخص کی گواہی سے چاند دیکھنے کا ثبوت نہیں ملتا خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو' ضروری ہے کہ دو عادل مرد اس کی گواہی دیں۔[3]

لیکن احناف نے بعض امور میں ابتلاء عام (یعنی عام واقعہ) کی صورت کے باوجود خبر واحد کو قبول کیا ہے مثلاً نکسیر پھوٹنے' خون بہنے' قے ہو جانے وغیرہ سے احناف وضو ٹوٹ جانے کے قائل ہیں۔ اسماعیلؒ بن عیاش ابن جریج سے وہ ابن ابی ملیکہ سے اور وہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

---

[1] الام (۲/ ۸۰) مغنی' ابن قدامہ (۳/ ۱۴۲)' یہ حدیث امام احمدؒ نے روایت کی ہے۔

[2] ہدایہ مع فتح القدیر (۲/ ۵۹۔۶۰)' دیکھئے تخریج الفروع علی الاصول (۱۷)۔

[3] شرح الکبیر' دردیر (۱/ ۵۰۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"من اصابه قئي او رعاف او قلس او مذى فلينصرف فليتوضاء ثم ليبن على صلوته و هو في ذالك لايتكلم"

(جسے قے ہو جائے یا نکسیر پھوٹ پڑے یا جی متلائے یا مذی نکلے تو وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور پھر اپنی نماز پر بناء کرے اور اس دوران بات چیت نہ کرے) اسے ابن ماجہؒ اور دار قطنیؒ نے روایت کیا ہے اور دار قطنیؒ کہتے ہیں: "ابن جریجؒ سے نقل کرنے والے حفاظ راوی "عن ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کی سند سے اسے مرسل روایت کرتے ہیں"۔[1]

اسی طرح احناف کے نزدیک نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ معبد خزاعیؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "ایک مرتبہ ہم نماز پڑھ رہے تھے۔ ایک نابینا نماز کے لیے آیا تو وہ ایک گڑھے میں گر گیا جس سے لوگ ہنس پڑے اور قہقہے لگائے، جب آپ ﷺ نے نماز ختم کی تو فرمایا:

"من كان منكم قهقهه فليعد الوضوء و الصلوة"[2] (جس نے تم میں سے قہقہہ لگایا ہے وہ دوبارہ وضو کر کے نماز پڑھے) ان تمام مسائل کا تعلق ابتلاء عام یا عموم بلوی (عام واقعہ) کی صورت سے ہے اور یہاں احناف خبر واحد سے استدلال کرتے ہیں اور اس پر عمل بھی کرتے ہیں۔[3]

---

[1] دیکھئے نیل الاوطار (۱/۱۶۴) قلس، پیٹ سے جو کھانا پینا منہ بھر کر یا اس سے کم نکلے مراد ہے۔ دیکھئے نہایہ ابن الاثیر، حدیث کی تخریج ابن ماجہ نے کی ہے (۱۲۲۱)

[2] اس حدیث کی تخریج کے لیے دیکھیں نصب الرایہ، زیلعی (۱/۴۷......) "الزبیۃ" سے مراد گڑھا ہے دیکھئے نہایہ ابن الاثیر۔

[3] دیکھئے الاحکام، آمدی (۱/۱۹۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ جب راوی کا عمل حدیث کے خلاف ہو یا وہ اس کا انکار کر دے تو اس حدیث کے رد کا مسئلہ

۱۔ **راوی کا انکار:** جب کوئی صحابی یا غیر صحابی کسی حدیث کو نقل کرے اور پھر اس راوی سے اس حدیث کو کوئی دوسرا شخص روایت کرے تو اگر پہلا راوی اس حدیث کی روایت سے انکار کر دے اور انکار قطعی ہو' مثلاً کہے کہ "تم نے میرے متعلق جھوٹ بولا ہے" "میں نے تمہیں یہ حدیث روایت نہیں کی" یا اس سے ملتے جلتے الفاظ استعمال کیے تو اس حدیث پر عمل بالاتفاق ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ راوی اور شیخ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کر رہا ہے۔ لازماً دونوں میں سے کوئی ایک جھوٹا ہے' اس سے حدیث میں عیب پیدا ہو جاتا ہے لیکن یہ عیب ان کی عدالت (عادل ہونے) میں نہیں ہے' کیونکہ ان کا عادل ہونا یقینی ہے البتہ ان کی عدالت کے ختم ہونے میں شبہ پیدا ہوتا ہے لیکن یقین کو شک یا شبہ کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاتا۔ جیسے دو برابر کے اوصاف رکھنے والے گواہوں میں تضاد ہو تو ان کی یہ گواہی غیر مقبول ہو گی لیکن ان کی عدالت ساقط نہیں ہو گی۔ اس لیے اس حدیث کے علاوہ باقی احادیث میں ان سے ہر ایک کی روایت مقبول ہو گی۔

اگر راوی کا انکار قطعی اور یقینی نہ ہو بلکہ اسے توقف ہو مثلاً کہے کہ مجھے یاد نہیں پڑتا کہ میں نے یہ حدیث آپ کو سنائی ہو گی' یا میں اس حدیث کو نہیں جانتا یا اس جیسے الفاظ استعمال کیے تو اس صورت میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے حدیث میں عیب پیدا نہیں ہوتا اس لیے شیخ کے انکار کے باوجود دوسرے راوی سے روایت قبول کی جائے گی بشرطیکہ راوی ثقہ ہو۔

شیخ ابو الحسن کرخیؒ' فقہاء احناف کے ایک گروہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس حدیث پر عمل ساقط ہو جاتا ہے۔ قاضی امامؒ' شیخین اور بعض متکلمین نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔[۱]

ایسی حدیث کو قبول کرنے والوں کے دلائل

راوی کے انکار کے باوجود اس کی روایت کو قبول کرنے والوں کے چند دلائل یہ ہیں:

۱۔ ذوالیدینؓ کی حدیث: جب ذوالیدینؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ: "اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! آیا نماز میں کمی کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں' تو آپ ﷺ نے جواب دیا ان میں سے کوئی

---

[۱] کشف الاسرار' بخاری (۳/ ۷۸۰) نور الانوار (۲/ ۴۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بات نہیں ہوئی ہے' نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالیدینؓ کی بات تسلیم نہیں کی۔ ذوالیدینؓ نے کہا کہ کچھ تو ہوا ہے' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکرؓ اور عمرؓ سے پوچھا کہ آیا ذوالیدینؓ درست کہہ رہا ہے ؟ دونوں نے کہا جی ہاں ! تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بھولنے پر ان دونوں کی گواہی کو قبول کیا"۔

۲۔ راوی اور شیخ دونوں میں سے ہر ایک کے بھولنے کا احتمال ہے' اور دونوں عادل اور ثقہ ہیں اور اپنے نقطہ نظر سے درست ہیں' چونکہ راوی کے عادل ہونے کی وجہ سے صدق کا پہلو غالب ہے اس لیے دوسرے کے بھولنے کی وجہ سے حدیث کو باطل نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ جیسے مروی عنہ (یعنی جس سے حدیث نقل کی جارہی ہے) کی موت یا جنون کی صورت میں صدق کا پہلو باطل نہیں ہوتا اور راوی کے لیے جائز ہوتا ہے کہ وہ روایت کرے' تو اس صورت میں بھی شیخ کو یقین نہیں ہے بلکہ بات یاد نہیں رہی۔

۳۔ مشہور یہی ہے کہ اس طرح کی روایت کو محدثین نے قبول کیا ہے اور اس کا انکار نہیں کیا ہے۔ سہیل ابن ابی صالح اپنے باپ سے اور وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ دیا۔ اسے ربیعہ سہیل سے نقل کرتے ہیں' ایک مرتبہ سہیل نے ربیعہ سے کہا کہ ' مجھے معلوم نہیں ہے کہ یہ روایت میں نے آپ سے بیان کی ہے یا نہیں۔ کیونکہ وہ بھول گئے تھے۔ اس کے بعد جب سہیل یہ حدیث روایت کرتے تو اس طرح کہتے : "حدثني ربيعة عني اني حدثته عن ابي "[1] (ربیعہ نے مجھ سے روایت کیا ہے کہ میں نے اسے اپنے باپ سے روایت کیا ہے)۔

ایسی حدیث قبول نہ کرنے والوں کے دلائل :

ان کے چند دلائل حسب ذیل ہیں :

۱۔ حضرت عمرؓ کا عمار بن یاسرؓ کی روایت سے انکار

حضرت عمار بن یاسرؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا : کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یاد نہیں ہے کہ میں اور آپ ایک مہم میں تھے اس دوران ہمیں غسل کی حاجت پیش آگئی' لیکن ہمیں پانی نہیں مل سکا' آپ نے نماز نہیں پڑھی تھی اور میں (تیمم کے لیے) مٹی میں لوٹ پوٹ ہو گیا تھا اور میں نے نماز پڑھی تھی۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ تمہارے لیے اتنی بات ہی کافی تھی کہ اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارتے پھر انہیں پھونکتے اور انہیں اپنے چہرے اور ہاتھوں پر پھیر لیتے۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا "اے عمارؓ اللہ سے

---

[1] دیکھیے شرح مختصر ابن حاجب ۲/ ۷۱' کشف الاسرار علی البزدوی (۳/ ۸۰ ۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ڈرو! تو حضرت عمارؓ نے کہا کہ :اگر آپ چاہیں تو میں آئندہ یہ حدیث بیان نہیں کروں گا۔"[۱] حضرت عمارؓ کی عدالت اور فضیلت کے باوجود حضرت عمرؓ نے ان کی یہ روایت قبول نہیں کی اور اس کے بعد بھی کہا کرتے تھے کہ جنبی تیمم نہیں کرے گا بلکہ پانی ملنے تک انتظار کرے گا۔ ثابت ہوا کہ جب اصل راوی تکذیب کر دے تو دوسرے راوی کی روایت مقبول نہیں ہے۔[۲]

۲۔ گواہی پر قیاس

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اگر اصل راوی کے انکار کے باوجود فرع یعنی دوسرے راوی کی روایت قبول ہوتی تو یہ بات گواہی میں بھی جائز ہوتی' حالانکہ گواہی میں یہ صورت جائز نہیں ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ اگر اصل گواہ بھول جاتا ہے تو دوسرے کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ لیکن اس دلیل کی تردید اس بات سے ہو جاتی ہے کہ گواہی اور روایت میں فرق ہے' اور گواہی کا باب روایت کے باب کے مقابلہ میں محدود اور تنگ ہے۔ اسی لیے گواہی میں ضروری ہے کہ گواہ آزاد ہو' مرد ہو' ایک مخصوص عدد ہو' عنعنہ یعنی لفظ "عن" کے ساتھ گواہی نہ دے' پردے میں گواہی نہ دے' اور صرف لفظ "اشھد" کے ساتھ گواہی دے اور لفظ "اعلم" استعمال نہ کرے۔[۳]

۳۔ اس گواہی پر قیاس جو حاکم کے حکم پر ہو

اگر قاضی یا حاکم نے کسی مسئلہ میں فیصلہ دیا اور بھول گیا اور دو گواہوں نے گواہی دے دی کہ قاضی نے یہ فیصلہ دیا تھا' تو اس صورت میں وہ ان گواہوں کی گواہی کی وجہ سے سابقہ فیصلہ نہیں دے گا۔ اگر اصل راوی کے بھولنے کے باوجود فرع (یعنی دوسرے راوی) کی روایت جائز ہوتی تو یہاں قاضی کے لیے گواہوں کی وجہ سے سابقہ فیصلہ دینا درست ہوتا' حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس پر قیاس درست نہیں ہے' کیونکہ مذکورہ صورت میں امام مالکؒ' امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی پر واجب ہے کہ گواہوں کی گواہی کے مطابق سابقہ فیصلہ ہی دے۔ البتہ شوافع کے نزدیک قاضی پر واجب نہیں ہے کہ وہ وہی فیصلہ (یعنی جسے یہ بھول گیا تھا) دے۔ شوافع اس دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قضا میں نسیان بہت کم ہوتا ہے جبکہ روایت میں نسیان کے احتمالات زیادہ ہیں۔ کیونکہ مقدمات دائر کرنے اور ان میں طویل

۱۔ صحیح مسلم' تیمم (۳۶۸)　　۲۔ اصول بزدوی (۳/ ۷۸۰)

۳۔ شرح مختصر ابن حاجب (۲/ ۷۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بحث و مباحثہ کے بعد فیصلہ کو بھول جانا ایک بعید از عقل بات ہے' جبکہ روایت میں بھول کا احتمال ہوتا ہے اس لیے اس صورت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔[1]

ب۔ جب راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو

جو اختلاف راوی کے انکار کے مسئلہ میں ہے وہی اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ جب راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہو تو اس روایت کا کیا حکم ہے؟ اختلافی صورت یہ ہے کہ راوی حدیث کو روایت کرنے کے بعد اس حدیث کے خلاف عمل کرے' اور اگر روایت کرنے سے قبل اس نے اس حدیث کے خلاف عمل کیا تو اس صورت میں اختلاف نہیں ہے' کیونکہ ممکن ہے کہ حدیث ملنے کے بعد راوی نے اس عمل سے رجوع کر لیا ہو۔

اس روایت کو قبول کرنے والوں کے دلائل

امام شافعیؒ..... جن کے نزدیک اس نوع کی حدیث مقبول ہے..... فرماتے ہیں: حجت وہ ہے جسے صحابی نقل کرتا ہے' لیکن جو کچھ وہ خود کرتا ہے یا کہتا ہے وہ حجت نہیں ہے' کیونکہ اس صحابی کے قول یا فعل کا مدار اجتہاد پر بھی ہو سکتا ہے۔ ہمارے لیے لازم نہیں ہے کہ کسی صحابی کے اجتہاد پر عمل کریں۔ اسی بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "میں اس شخص کے قول یا فعل کے مقابلہ میں حدیث کو کیسے چھوڑ سکتا ہوں کہ اگر میں اس کا ہم عصر ہوتا تو اس کے مقابلہ میں دلیل پیش کرتا"۔[2]

اس روایت کو قبول نہ کرنے والوں کے دلائل

جن علماء کے نزدیک وہ حدیث جس کا راوی اس کے خلاف عمل کرے' مردود ہے' ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر راوی نے اس حدیث کے منسوخ ہونے یا عدم ثبوت کی وجہ سے اس کے خلاف عمل کیا.......... جیسا کہ ظاہری حالت کا تقاضا ہے.......... تو اس حدیث سے استدلال باطل ہے' کیونکہ منسوخ یا غیر ثابت حدیث ساقط الاعتبار ہوتی ہے اور وہ راوی اس کے خلاف عمل کرنے میں حق جانب ہے۔

اگر راوی نے تساہل' غفلت' نسیان یا بے احتیاطی کی وجہ سے اس حدیث کے خلاف عمل کیا تو بھی اس راوی کی روایت ساقط ہو جاتی ہے' کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی فاسق ہے عادل نہیں ہے یا یہ کہ اس نے غفلت کا مظاہرہ کیا۔ اور اس روایت کے خلاف اس کا عمل باطل ہے۔ اب یہ دونوں صورتیں اس روایت کو قبول کرنے سے مانع ہیں۔[3]

---

[1] کشف الاسرار بخاری (۳ / ۷۸۰)
[2] دیکھئے فواتح الرحموت (۲ / ۱۶۳) شرح مختصر ابن حاجب ۲ / ۷۲)
[3] کشف الاسرار' بخاری (۳ / ۷۸۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ :

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے فقہی جزئیات میں بھی اختلاف پیدا ہوا ہے' جن میں سے چند فروعی مسائل یہ ہیں :

ا۔ رکوع کرتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کرنا

تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھ بلند کرنے پر جمہور علماء کا اتفاق ہے اور متعدد علماء نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔[1] البتہ بعض مواقع پر ہاتھ بلند کرنے کے مسنون ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے' ان میں ایک مقام رکوع کے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کا ہے۔

شوافع' حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان دونوں مواقع پر ہاتھ اٹھانا مسنون ہے۔[2] ان کا استدلال ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے : "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر بلند کرتے' پھر تکبیر کہتے' جب رکوع کرنا چاہتے تو دونوں ہاتھ اسی طرح بلند کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو دونوں ہاتھ اسی طرح بلند کرتے اور "سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد" کہتے"۔[3]

احناف کے نزدیک ان دونوں مواقع پر رفع یدین نہیں ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی یہ حدیث ہے' فرماتے ہیں : میں ضرور تمہارے سامنے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق نماز پڑھوں گا' تو حضرت ابن مسعودؓ نے نماز پڑھی اور صرف ایک مرتبہ ہاتھ اٹھائے۔[4] احناف کہتے ہیں کہ ابن مسعودؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ احوال سے باخبر تھے اور فقیہ صحابی ہیں' اس لیے ان کی روایت اس صحابی کی روایت پر مقدم ہو گی جس کے اندر یہ خصوصیات نہیں ہیں۔ ان کا استدلال دوسری ضعیف احادیث[5] سے بھی ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث پر اس لیے عمل نہیں کیا کہ ان کا عمل اس حدیث کے خلاف ہے' احناف کہتے ہیں : مجاہد کا کہنا ہے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھائے اور کسی مقام پر ہاتھ نہیں اٹھائے۔[6]

---

[1] دیکھئے نیل الاوطار (۲/ ۱۴۸..........)   [2] دیکھئے مغنی المحتاج (۱/ ۳۴۵)

[3] امام بخاری اور مسلم نے اسے روایت کیا ہے اور اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔ [4] احمد' ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے۔ [5] دیکھئے نیل الاوطار (۲/ ۱۵۱) مغنی المحتاج (۱/ ۳۴۵) مغنی' ابن قدامہ (۱/ ۳۴۵)

[6] دیکھئے کشف الاسرار' بخاری' (۳/ ۷۸۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس وجہ سے احناف حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کو قبول نہیں کرتے۔ ابن قدامہ جمہور کے دلائل ذکر کرنے کے بعد احناف کے دلائل پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں : "احناف کی مستدل (یعنی جن سے احناف کا استدلال ہے) دونوں احادیث ضعیف[۱] ہیں "حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کے سلسلہ میں حضرت ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔ اور حضرت براءؓ کی حدیث بھی اسی طرح ہے۔ ابن عیینہؒ فرماتے ہیں : "ہمیں یزید بن ابی زیادؒ نے ابن ابی لیلیٰؒ سے حدیث بیان کی ہے' اس میں "ثم لا یعود" (اور کسی مقام پر ہاتھ نہیں اٹھائے) کے الفاظ نہیں ہیں۔ جب میں کوفہ آیا تو میں نے سنا کہ وہ "لا یعود" کے الفاظ ذکر کرتے ہیں' میرا خیال کہ انہیں اہل کوفہ نے کہا ہوگا۔ "حمیدیؒ" اور دیگر محدثین کہتے ہیں : حضرت یزید بن ابی زیادہ کا حافظہ آخری عمر میں خراب ہو گیا تھا اور وہ روایات کو خلط ملط کرتے تھے۔ اگر یہ دونوں احادیث صحیح بھی ہوں تو تب بھی ہماری احادیث کو پانچ وجوہات سے ترجیح حاصل ہے :

۱۔ ہماری احادیث سند کے اعتبار سے زیادہ صحیح اور راویوں کے اعتبار سے زیادہ عادل راویوں پر مشتمل ہیں' اس لیے حق ان کے قول کے زیادہ قریب ہے۔

۲۔ ان کے راوی زیادہ ہیں اس لیے صدقہ کا پہلوان احادیث میں زیادہ قوی ہے' اور غلطی کا بہت کم امکان ہے۔

۳۔ یہ احادیث ایک چیز کو ثابت کر رہی ہیں اور کسی چیز کو ثابت کرنے والا اس چیز کی خبر اس وقت دیتا ہے جب اس نے اس کا مشاہدہ کیا ہو' اور اسے دیکھا ہو' چونکہ اس کے پاس زیادہ علم ہوتا ہے اس لیے اس کے قول کو ترجیح حاصل ہوگی۔ جب کہ نفی کرنے والے نے اسے دیکھا نہیں ہوتا ہے اس لیے اس کی بات کو نہیں قبول کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جرح کرنے والے کے قول کو تعدیل کرنے والے پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

۴۔ جن دو مقامات میں اختلاف ہے وہاں ان راویوں نے رفع یدین کی صراحت کی ہے اور بات بالکل وضاحت سے کی ہے جبکہ اس کے برعکس دوسری روایات میں عموم ہے اور ان راویوں نے جس جگہ اختلاف کیا ہے اس میں اور دوسرے مقامات میں فرق نہیں کیا ہے۔

چونکہ ہماری احادیث میں صراحت ہے اور تخصیص ہے اس لیے ان کو مخالف روایات پر ترجیح حاصل ہوگی' کیونکہ مخالف روایات میں عموم ہے اور صراحت نہیں ہے' جیسے خاص عام پر اور نص ظاہر پر مقدم ہوتی ہے۔

---

[۱] یعنی ابن مسعودؓ کی حدیث جو گزر چکی ہے اور براء بن عازبؓ کی حدیث جس میں یہ الفاظ ہیں کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز شروع کرتے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے پھر نہیں اٹھاتے تھے" دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۱/ ۴۳۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۵۔ ہماری احادیث پر اسلاف 'صحابہ کرام اور تابعین کا عمل رہا ہے۔ یہ عمل بھی ان احادیث کی قوت کی دلیل ہے۔

احناف کہتے ہیں: ابن مسعودؓ امام ہیں۔ ان کی رائے تسلیم کی جانی چاہیے۔ ہم بھی ان کی فضیلت کا انکار نہیں کرتے لیکن انہیں امیر المومنین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اور جو ان کے ساتھ ہیں 'ان سب پر کیسے ترجیح دی جاسکتی ہے۔ ہرگز نہیں 'وہ ان میں سے کسی ایک کے برابر بھی نہیں ہیں۔ جب کہ نماز کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کے بعض اقوال متروک ہیں مثلاً حضرت ابن مسعودؓ رکوع میں تطبیق (دونوں گھٹنوں کے درمیان ہاتھ رکھنا) کرتے تھے۔ ان کا یہ فعل قبول نہیں کیا گیا اور ان کے مقابلہ میں اس صحابیؓ کی روایت کو قبول کیا گیا جس میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کا ذکر ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت کو چھوڑ کر حضرت زید بن ثابتؓ کی قرأت اختیار کی گئی۔ حضرت ابن مسعودؓ حالت جنابت میں تیمّم کے قائل نہیں تھے 'تو حضرت ابن مسعودؓ کی ان روایات کو ترک کر کے ان کم تر درجہ کے راویوں کی روایات کو قبول کیا گیا جن کا مقام ہماری احادیث کے راویوں سے بھی کم ہے 'تو پھر ان روایات کو بدرجہ اولی قبول کرنا چاہیے۔[1]

یہ مسئلہ ہم امام شافعیؒ کی اس بحث پر ختم کرتے ہیں جو انہوں نے مقابل فریق سے کی ہے 'کیونکہ اس بحث کا تعلق اس قاعدہ سے ہے جس میں اختلاف ہے ''الام'' میں فرماتے ہیں:

''میں نے شافعیؒ سے نماز میں ہاتھ اٹھانے کے متعلق مسئلہ دریافت کیا تو امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نمازی نماز شروع کرتے وقت اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر اٹھائے 'جب رکوع کرے اور رکوع سے سر اٹھائے تو اسی طرح اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے اور سجدہ میں اس طرح نہ کرے 'میں نے شافعیؒ سے اس کی دلیل پوچھی 'تو انہوں نے جواب میں کہا ہمیں ابن عیینۃ نے زہریؒ سے 'انہوں نے سالمؒ سے 'انہوں نے اپنے باپ سے 'اور ان کے باپ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح بیان کیا ہے۔ میں نے کہا کہ ہم تو اس کے قائل ہیں کہ ابتداء میں ہاتھ اٹھائے جائیں اور پھر نہ اٹھائے جائیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ہمیں مالکؒ نے نافعؒ کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب نماز شروع کرتے تھے تو اپنے ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے تھے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو دونوں ہاتھ بلند کرتے تھے 'تم تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی مخالفت کر رہے ہو 'کیونکہ تم کہتے ہو کہ نماز کے آغاز کے علاوہ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں حالانکہ تم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہو کہ وہ نماز کے آغاز میں ہاتھ اٹھاتے تھے اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت بھی ہاتھ اٹھایا کرتے تھے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ آیا کسی عالم کے لیے یہ جائز ہے

---

[1] مغنی (۱۔۴۳۶۔۴۳۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کہ وہ اپنی رائے کی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابن عمرؓ کے عمل کو ترک کر دے' یا حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ترک کرنا جائز ہے؟ پھر حضرت ابن عمرؓ کے قول پر قیاس کا کیا جواز؟ پھر دوسری جگہ ابن عمرؓ کے عمل کی وجہ سے اس حدیث کو ترک کرتے ہیں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ پھر کیوں اس کا ایک طرز عمل اسے دوسرے طرز عمل سے نہیں روکتا۔

آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر وہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبار یا تین بار نماز میں ہاتھ اٹھائے اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے دوبار ہاتھ اٹھائے۔ پھر وہ ایک روایت کو لیتے ہیں اور دوسری کو چھوڑ دیتے ہیں۔؟ کیا کسی دوسرے کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اس روایت کو ترک کر دے جو انہوں نے لی ہے اور اس کو لے لے جو انہوں نے ترک کر دی ہے۔ کیا کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اسے چھوڑے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل رہا ہے؟

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ کی کسی حدیث کو ترک کرے۔

میں نے امام شافعیؒ سے پوچھا ہے کہ ہمارے ہاں علماء کہتے ہیں کہ ہاتھ اٹھانے کا مقصد کیا ہے؟

امام شافعیؒ جواب دیتے ہیں کہ یہ انتہائی جاہلانہ دلیل ہے۔ رفع یدین کا فائدہ اللہ کی تعظیم اور اتباع سنت ہے۔ جو فائدہ نماز کے شروع میں ہاتھ اٹھانے کا ہے وہی فائدہ رکوع کے وقت بھی ہاتھ اٹھانے کا ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی مخالفت کی جا رہی ہے۔ اسی طرح رکوع سے سر اٹھاتے وقت بھی ہاتھ اٹھانے کا یہی فائدہ ہے۔ تم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابن عمرؓ دونوں کی مخالفت کر رہے ہو۔ حالانکہ رفع یدین کے اثبات میں تیرہ یا چودہ راوی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں اور متعدد صحابہ کرامؓ سے بھی مروی ہے' اس لیے یہ لوگ تارک سنت ہیں۔[1]

۲۔ بغیر ولی کے نکاح

اگر کوئی کنواری آزاد بالغ عورت اپنا نکاح خود کرے یا اس کے ولی کے علاوہ کوئی دوسرا شخص کر دے تو اس کے نکاح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح درست نہیں ہے۔ ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] الام (۷/ ۲۳۲۔ ۲۳۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"ایما امراۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل فنکاحھا باطل فنکاحھا باطل فان دخل۔ بھا فلھا المھر بما استحل من فرجھا فان اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له"[1]

(جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے' باطل ہے' باطل ہے' اگر (خاوند نے اس سے) جماع کر لیا تو اس کے بدلہ مہر ہے' اگر ان کے درمیان اختلاف ہو تو حاکم اس کا ولی ہے کہ جس کا کوئی ولی نہیں ہے)۔

جمہور حنفیہ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عقد نکاح درست ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے "الایم احق بنفسھا من ولیھا" (بیوہ عورت ولی کے مقابلہ میں اپنے اوپر زیادہ حق رکھتی ہے)۔

احناف جمہور کی حدیث کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ : حضرت عائشہؓ کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہے کیونکہ عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہؓ بنت عبدالرحمٰن کا نکاح اس کے ولی کی اجازت کے بغیر اور ولی کی عدم موجودگی میں منذر بن زبیرؓ سے کیا۔ موطا میں ہے کہ عبدالرحمٰن بن قاسمؒ اپنے باپ کے واسطہ سے حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حفصہؓ بنت عبدالرحمٰن کا نکاح منذر بن زبیرؓ کر دیا۔ ان دنوں عبدالرحمٰنؓ شام گئے ہوئے تھے' جب عبدالرحمٰنؓ واپس آئے تو کہا : کیا میرے جیسے آدمی پر اس کی بیٹیوں کے بارے میں جرات کی جاتی ہے ؟ جب حضرت عائشہؓ نے منذر بن زبیرؓ سے بات کی تو منذر نے کہا : اس کا اختیار عبدالرحمٰنؓ کو ہے۔ عبدالرحمٰنؓ نے کہا کہ جو کچھ آپ نے فیصلہ کر دیا ہے میں اسے واپس نہیں لینا چاہتا۔ اسی طرح حفصہؓ منذرؓ کے پاس ہی رہیں اور یہ طلاق نہیں تھی"۔[2]

ایک دوسرے لحاظ سے بھی حدیث کو رد کیا جا رہا ہے' وہ ہے راوی کا انکار۔

ابن جریجؒ کہتے ہیں کہ میری ملاقات زہریؒ سے ہوئی۔ زہریؒ اس حدیث کو "عروہ عن عائشہ" کی سند سے بیان کرتے ہیں۔ میں نے اس حدیث کے متعلق پوچھا تو انہوں نے اس کا انکار کیا۔[3] یہ مسئلہ "باب النکاح" میں بقیہ دلائل کے ساتھ ذکر کیا جائے گا۔

---

[1] جامع ترمذی (۱۱۰۲) سنن ابوداؤد (۲۰۸۳) سنن ابن ماجہ (۱۸۷۹) اور مسند احمد میں یہ روایت ہے۔

[2] دیکھئے فتح القدیر (۲/۳۹۴) کشف الاسرار علی البزدوی (۳/۷۸۴)

[3] نیل الاوطار ۶/۱۰۲' فتح القدیر (۲/۳۹۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ مالی امور میں ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ

"قضا بالشاھد والیمین" کے اس مسئلہ پر اس قاعدہ میں بحث ہو چکی ہے جس میں خبر واحد کے ذریعہ نص پر اضافے کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔ اس حدیث کو یہاں دوبارہ لانے سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ اس حدیث پر احناف عمل نہیں کرتے کیونکہ یہاں پر راوی کا انکار پایا جاتا ہے۔ یہ حدیث اس سند کے ساتھ اس طرح ہے "عن ربیعة بن عبدالرحمن عن سھیل بن ابی صالح عن ربیعة عن ابی ھریرةؓ ان النبی قضی بشاھد و یمین"[1] (نبی اکرم ﷺ نے ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ دیا) عبدالعزیز بن محمد دراوردی کہتے ہیں سھیل سے میری ملاقات ہوئی تو میں نے ان سے ربیعہ کی اس حدیث کے متعلق پوچھا تو انہوں نے انکار کیا' اس کے بعد وہ اس طرح بیان کیا کرتے تھے حدثنی ربیعة عنی (ربیعہ نے یہ حدیث مجھ سے بیان کی) منتقی الاخبار میں ہے: "ابو داؤد نے اس کا اضافہ کیا ہے کہ عبدالعزیز بن محمد دراوردی کہتے ہیں کہ میں نے سہیل کے سامنے اس کا ذکر کیا تو اس نے کہا کہ: مجھے ربیعہ نے بیان کیا ہے اور وہ میرے نزدیک ثقہ ہے کہ میں نے اس سے یہ حدیث بیان کی ہے اور مجھے یاد نہیں ہے۔ عبدالعزیز کہتے ہیں کہ سہیل کسی بیماری کی وجہ سے کچھ ذہنی خلل کا شکار ہو گئے تھے اور انہیں نسیان کا عارضہ لاحق ہو گیا تھا۔ اس کے بعد وہ "عن ربیعه عنه عن أبیه" کی سند سے یہ حدیث نقل کرتے تھے۔[2]

۴۔ کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن دھونا

اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو آیا اسے طہارت کے لیے مخصوص تعداد میں دھونا شرط ہے؟ جمہور فقہاء' امام مالکؒ' امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے' شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ مٹی سے مانجھا جائے۔ مالکیہ کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔[3]

عدد کے تعین میں جمہور کی دلیل حضرت ابو ھریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "اذاولغ الکلب فی اناء احد کم فلیرقه ثم لیغسله سبع مرات"[4] (جب کتا تمہارے کسی برتن میں منہ ڈال دے تو جو چیز اس میں موجود ہو اسے بہا دینا چاہیے اور پھر سات مرتبہ دھونا چاہیے)۔ احناف کے نزدیک یہ برتن نجس اور گندہ ہو گیا ہے' لہذا اسے تین مرتبہ دھونا چاہیے۔[5] حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث پر احناف

---

[1] ابن ماجہ' ترمذی اور ابو داؤد نے اسے روایت کیا ہے [2] دیکھئے نیل الاوطار (۸ / ۷ ۲۳) کشف الاسرار علی البزدوی (۳ / ۸۲ ۷) [3] دیکھئے نیل الاوطار (۱ / ۳۳) [4] امام مسلم نے کتاب الطھارۃ (۲۷۹) میں اسے نقل کیا ہے۔ [5] دیکھئے ہدایہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کا عمل نہیں ہے جس میں سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے کیونکہ راوی کا عمل حدیث کے مخالف ہے۔

طحاویؒ اور دار قطنیؒ حضرت ابو ہریرہؓ سے موقوفا روایت کرتے ہیں کہ وہ اس برتن کو تین مرتبہ دھوتے تھے جس میں کتا منہ ڈال دے۔[1]

۵۔ بڑی عمر میں دودھ پینے سے حرمتِ رضاعت کا ثبوت

بڑی عمر میں حرمت رضاعت کے ثبوت کا مسئلہ بھی اس قاعدہ سے متعلق ہے۔ بڑی عمر سے مراد بعض فقہاء کے نزدیک دو سال سے زائد عمر ہے اور بعض کے نزدیک دو سال اور چند ماہ ہے۔

فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا دو سال سے زائد عمر کے بچے کو دودھ پلانے سے اسی طرح حرمتِ رضاعت ثابت ہوتی ہے جس طرح دو سال سے کم عمر کے بچے کو دودھ پلانے سے ہوتی ہے؟

جمہور فقہاء کے نزدیک بڑی عمر میں دودھ پلانے سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی' ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ "نبی اکرم ﷺ ان کے پاس تشریف لائے تو حضرت عائشہؓ کے پاس ایک مرد بیٹھا ہوا تھا' نبی اکرم ﷺ کے چہرہ مبارک کا رنگ متغیر ہو گیا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اے اللہ کے رسول ﷺ' یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "انظرن من اخوانكن' انما الرضاعة من المجاعة"[2] (دیکھ لیا کرو تمہارے بھائی کون ہیں' رضاعت تو اس وقت ہوتی ہے جب دودھ غذا بنے)۔ اہل ظواہر کے نزدیک بڑی عمر میں دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے' ان کی دلیل سھلہ بنت سہیلؓ کی وہ حدیث ہے جس میں سھلہ بنت سہیلؓ کا ابو حذیفہؓ کے آزاد کردہ غلام سالمؓ کو بڑی عمر میں دودھ پلانے کا ذکر ہے اور اس سے حرمت رضاعت کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ مسئلہ باب التطبیق میں تفصیلاً آرہا ہے۔

یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ احناف روایت کو اس وقت رد کر دیتے ہیں جب اس کے راوی کا عمل اس حدیث کے خلاف ہو' اس لیے احناف کے لیے ضروری ہے کہ اس اصول پر عمل کرتے ہوئے وہ بڑی عمر میں حرمت رضاعت کے ثبوت کا مسلک اختیار کریں کیونکہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا عمل اس حدیث کے خلاف ہے۔ زینب بنت ام سلمہؓ بیان کرتی ہیں کہ: حضرت ام سلمہؓ نے حضرت عائشہؓ سے کہا: ایفع نامی لڑکا آپ کے پاس آتا ہے' میں نہیں چاہتی کہ وہ میرے پاس آئے۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کیا نبی اکرم ﷺ کا طریقہ آپ کے لیے بہترین نمونہ نہیں ہے؟ ایک مرتبہ ابو حذیفہ کی بیوی نے کہا' اے اللہ کے رسول ﷺ! سالم ہمارے گھر میں آتا ہے اور وہ بالغ آدمی ہے اور ابو حذیفہؓ کو یہ بات ناگوار گزرتی ہے۔ نبی

---

[1] دیکھئے نیل الاوطار (۱/ ۳۰) بدایۃ المجتہد (۱/ ۳۰) [2] امام بخاریؒ نے کتاب الشھادات اور دیگر مقامات پر روایت کیا ہے' امام مسلمؒ نے کتاب الرضاع (۱۴۵۵) میں نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اکرم ﷺ نے فرمایا: اسے دودھ پلا دو تاکہ گھر میں داخل ہو سکے۔[1]

اور یہ بات بھی احادیث میں ہے کہ جب حضرت عائشہؓ کسی شخص کے متعلق چاہتیں کہ وہ ان کے گھر میں داخل ہو سکے تو وہ اپنی بہن ام کلثومؓ یا اپنی کسی بھتیجی کو حکم دیتیں کہ اسے پانچ مرتبہ اپنا دودھ پلاؤ۔[2]

یہاں احناف یہ نہیں دیکھتے کہ حضرت عائشہؓ اپنی روایت کی مخالفت کر رہی ہیں' اس کی توجیہ اور علت وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ راوی کی مخالفت کی وجہ سے روایت کو قبول نہ کرنے کی جس صورت میں اختلاف ہے وہ صورت یہ ہے کہ جہاں دلیل معلوم نہ ہو' لیکن جہاں دلیل معلوم ہو اور راوی کے عمل کی غلطی مجتہد پر ظاہر ہو جائے تو وہاں حدیث کو نہیں چھوڑا جائے گا۔

صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں: "اگر آپ اعتراض کریں کہ آپ کا مشہور اصول یہ ہے کہ جب راوی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہو گا تو اس کی روایت کو منسوخ تصور کیا جائے گا اور اس کا عمل بمنزلہ ناسخ کے ہو گا۔ جبکہ صحیحین کی اس حدیث "انما الرضاعة من المجاعة" کی راوی حضرت عائشہؓ ہیں ان کا عمل اس روایت کے خلاف ہے تو پھر اس روایت کو منسوخ ہونا چاہیے اور بڑی عمر میں دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہونی چاہیے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ جب ہمیں صرف یہی بات معلوم ہو کہ اس روایت کے راوی نے اس کی مخالفت کی ہے اور کچھ معلوم نہ ہو تو پھر یہی حکم لگائیں گے کہ راوی کو اس کے نسخ کا علم ہو گیا ہو گا۔ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ نسخ میں غلطی نہیں کر رہا گو کہ یہ بات قطعی نہیں ہے' لیکن اگر کسی مخصوص واقعہ میں اس بات کا علم ہو جائے کہ راوی کے عمل کی مخالفت کی دلیل یہ ہے' اور مجتہد راوی کے استدلال کی غلطی سے آگاہ ہو جائے تو یقیناً وہاں اس روایت کو منسوخ نہیں تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ پہلی صورت میں راوی کے متعلق حسن ظن سے کام لیا جا رہا ہے لیکن جہاں کسی خاص مسئلہ میں مخالفت کی وجہ معلوم ہو جائے تو پھر راوی کی رائے کا اعتبار نہیں ہو گا بلکہ اس کی روایت کا اعتبار ہو گا"۔[3]

یہاں سالمؓ کے واقعہ کی دلیل بھی معلوم ہے اور اس کے غلط ہونے کا بھی علم ہے' کیونکہ ازواج مطہرات اس حکم سے انکار کرتی تھیں اور کہا کرتی تھیں کہ ہم یہ رخصت صرف سہلہؓ کے لیے مخصوص تصور کرتی ہیں اور یہ حکم عام نہیں ہے۔

---

[1] اسے امام احمدؒ اور امام مسلمؒ نے نقل کیا ہے' مسلم نے صفحہ ۴۵۳ پر نقل کیا ہے

[2] دیکھئے فتح القدیر (۳/۷)
[3] فتح القدیر (۳/۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۶۔ خاوند کا دودھ

یہ قاعدہ کہ "جب راوی اپنی روایت کردہ حدیث کے برعکس عمل کرے تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا" اسی قاعدہ کے تحت "لبن الفحل" کا مسئلہ آتا ہے۔ "لبن الفحل" سے مراد یہ ہے کہ اگر ایک بچہ کسی خاتون کا دودھ پیتا ہے تو آیا اس حرمت رضاعت کا دائرہ دودھ پلانے والی کے خاوند اور اس خاوند کی دوسری عورت سے اولاد اور اس کے آباء واجداد تک وسیع ہو گا یا یہ حرمت رضاعت صرف دودھ پلانے والی کی اولاد اور اس کے قرابت داروں تک محدود رہے گی۔ جمہور حنفیہ' مالکیہ' شافعیہ' حنابلہ اور ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ لبن الفحل سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ: ابو القعیس کے بھائی افلحؓ جو ان (عائشہؓ) کے رضاعی چچا تھے' حجاب کے احکامات کے نزول کے بعد ان کے پاس آئے اور اندر آنے کی اجازت طلب کی' حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے اجازت دینے سے انکار کر دیا' جب نبی اکرم ﷺ تشریف لائے تو میں نے اس کا ذکر کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں اسے اجازت دے دیا کروں[۱] سنن ابو داوٗد کی ایک روایت میں ہے' حضرت عائشہؓ: نے فرمایا' میرے پاس افلحؓ آئے تو میں نے ان سے پردہ کیا' انہوں نے کہا کہ کیا تم مجھ سے پردہ کرتی ہو' میں تو تمہارا چچا ہوں؟ میں نے پوچھا: کیسے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ میری بھائی نے آپ کو دودھ پلایا ہے' میں نے کہا مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے مرد نے تو نہیں پلایا ہے' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا' آپ ﷺ نے فرمایا: وہ آپ کے چچا ہیں آپ کے پاس آسکتے ہیں۔

ایک گروہ جس میں حضرت عائشہؓ' ابن عمرؓ' ابن زبیرؓ اور رافع بن خدیجؓ ہیں' کی رائے یہ ہے کہ مرد کی جانب سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ یہی قول تابعین کی ایک جماعت سے منقول ہے جیسے سعید بن میسبؒ' سلیمان بن یسارؒ اور عطاءؒ بن یسار۔ ایک قول یہ ہے کہ جمہور صحابہ کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔ زینب بنت ابی سلمہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں: "زبیرؓ ہمارے ہاں آیا کرتے تھے اور میں کنگھی کر رہی ہوتی تھی۔ میں انہیں باپ سمجھتی تھی اور ان کے لڑکوں کو اپنا بھائی سمجھتی تھی کیونکہ ان کی بیوی اسماءؓ نے مجھے دودھ پلایا تھا' واقعہ حرہ کے بعد عبد اللہ بن زبیرؓ نے اپنے بھائی حمزہ بن زبیرؓ کے لیے مجھ سے میری بیٹی ام کلثوم کے لیے پیغام نکاح بھیجا۔ میں نے ان سے کہا کہ کیا یہ نکاح جائز ہے؟ تو انہوں نے کہا: وہ آپ کے رضاعی بھائی نہیں ہیں' تمہارے بھائی تو وہ ہیں جو اسماءؓ کے بیٹے ہیں۔ زبیرؓ کے وہ بیٹے آپ کے بھائی نہیں ہیں جو اسماءؓ سے نہیں ہے۔ اس وقت صحابہ

---

[۱] اسے امام بخاریؒ نے سورۃ الاحزاب کی تفسیر کے ضمن میں کتاب التفسیر اور کتاب النکاح (۱۲۸۳) میں نقل کیا ہے۔ صحیح مسلم کتاب الرضاع (۱۴۴۵) اصحاب سنن نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کرامؓ بڑی تعداد میں موجود تھے اور ازواج مطہراتؓ بھی تھیں، میں نے ان سے پوچھا' تو انہوں نے کہا کہ حرمت رضاعت مرد کی جانب سے ثابت نہیں ہوتی' تو زینبؓ نے اپنی بیٹی کا نکاح حمزہؓ سے کر دیا اور وفات تک وہ ان کے عقد نکاح میں رہیں"۔[۱]

یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت عائشہؓ کا عمل یہاں اپنی روایت کے خلاف ہے۔ تو جن فقہاء کے نزدیک اس راوی کی حدیث مردود ہے جس کا عمل اس کے خلاف ہو' ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ مرد کی جانب سے حرمت رضاعت کے قائل نہ ہوں۔ ظاہر بات ہے کہ ان کے پاس دوسرے دلائل ہیں جن کی بنیاد پر انہوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "مرد کی طرف سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے' اس کی صورت یہ ہے کہ ایک خاتون جب کسی بچی کو دودھ دیتی ہے تو یہ بچی دودھ دینے والی کے شوہر' بیٹوں اور والد پر حرام ہو جاتی ہے اور وہ شوہر جو بیوی کے دودھ کا باعث ہے وہ اس بچی کا باپ بن جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ مرد کی جانب سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی' کیونکہ حرمت کی وجہ جزئیت کا شبہ ہے اور جزئیت کا شبہ ماں سے ہے باپ سے نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں یعنی "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"[۲] (رضاعت سے بھی وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہیں) نسب کی وجہ حرمت تو جانبین سے ہے اس لیے رضاعت میں بھی حرمت جانبین سے ہوگی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ: "افلح آپ کے پاس آ سکتے ہیں کیونکہ وہ آپ کے رضاعی چچا ہیں" چونکہ عورت کے دودھ کا باعث شوہر ہوتا ہے اس لیے مقام حرمت میں احتیاطاً اس کی طرف بھی نسبت ہوگی"۔[۳]

ہم اس مسئلہ کا اختتام ابن حزمؒ کی اس بحث پر کرتے ہیں جو انہوں نے مالکیہ اور حنفیہ کے حوالہ سے کی ہے۔ فرماتے ہیں: "یہاں حنفیہ اور مالکیہ کے کلام میں نہایت قبیح تناقض ہے' کیونکہ ان دونوں کا کہنا یہ ہے کہ جب راوی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہو تو یہ اس حدیث کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے۔ یہ بات انہوں نے کئی مقامات پر کہی ہے' ان میں ایک مقام یہ ہے کہ مدبر لونڈی (یعنی وہ لونڈی جو مالک کی وفات کے بعد آزاد ہو جاتی ہے) کی اولاد کے بارے میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے "انه يعتق بعتقها و يرق في رقها" (مدبرہ کے آزاد ہونے پر وہ بھی آزاد ہوگی اور غلام رہنے تک غلام رہے گی)۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ حضرت جابرؓ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کو فروخت کیا۔ یہ بات قابل تعجب

۱۔ دیکھئے نیل الاوطار (۶/ ۲۷۰) محلی ابن حزم (۱۰/ ۳) مغنی ابن قدامہ (۷/ ۳۶)

۲۔ امام بخاری' مسلم اور دیگر محدثین نے اسے روایت کیا ہے ۳۔ ہدایہ (۳/ ۱۰۔۱۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے یہاں تو عمل روایت کے خلاف نہیں ہے بلکہ مدبر کو فروخت کرنے کے موافق ہے کیونکہ اس میں "یرق برقھا" (غلام رہنے تک وہ بھی غلام رہے گی) کے الفاظ ہیں۔

ابو محمد (ابن حزمؒ) کہتے ہیں: اس حدیث کی راوی صرف حضرت عائشہؓ ہیں اور روایت کے خلاف عمل ثابت ہے لیکن یہ حضرات یہاں حضرت عائشہؓ کے قول کو ترک کر کے روایت کو اختیار کرتے ہیں۔ یہاں یہ دلیل پیش نہیں کرتے کہ حضرت عائشہؓ نے کسی علم کی بنیاد پر ہی مخالفت کی ہو گی بلکہ کہتے ہیں: ہمیں معلوم نہیں کہ کس طرح ان مردوں کو گھر میں آنے کی اجازت ہو سکتی ہے جنہیں بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا ہو۔

ابو محمد کہتے ہیں: یہ عجیب معاملہ ہے' حضرت عائشہؓ سے صحیح سند سے یہ بات ثابت ہے کہ ان کے پاس ان لوگوں کو داخل ہونے کی اجازت نہیں تھی جنہیں ان کی بہنوں نے یا بہنوں کی لڑکیوں نے دودھ پلایا تھا۔

آیا یہاں کوئی ایسی توجیہ ممکن ہے جس پر اسے محمول کرنا ممکن ہو؟ واضح بات ہے کہ جن کو آنے کی اجازت ہوتی تھی انہیں محرم سمجھا جاتا تھا اور جنہیں اجازت نہیں ہوتی تھی انہیں غیر محرم تصور کیا جاتا تھا۔ لیکن ان کو اپنے دلائل کے بودے پن پر ذرا حیا نہیں آتی اور جو رطب ویابس ان کی زبان سے نکلتا ہے اسے درست ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم گمراہی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ عورت کو حق حاصل ہے کہ جن محرم رشتہ داروں سے پردہ کرنا چاہے' کر سکتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ حق حاصل ہے۔ لیکن حضرت عائشہؓ کا خصوصاً ان مردوں سے پردہ کرنا جن کو ان کے باپ کی بیویوں نے دودھ پلایا تھا یا بھائیوں کی بیویوں نے' یا بھانجوں کی بیویوں نے دودھ پلایا تھا' (ماسوائے ان لوگوں کے جن کو ان کی بہنوں اور بھانجیوں نے دودھ پلایا تھا)۔ تو اس کی کوئی توجیہ اس کے سوا نہیں ہو سکتی جس کا بیان ہم نے کیا ہے۔ خصوصاً ابن زبیرؓ کی صراحت بھی موجود ہے کہ مرد کی جانب سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی اور وہ حضرت عائشہؓ کے خاص لوگوں میں سے ہیں۔ قاسمؒ کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ معلوم ہوا کہ ان کے اقوال میں تناقض پایا جاتا ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

ہم نے مالکیہ اور حنفیہ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ یہ دونوں عمامہ پر مسح اور سالم کی رضاعت والی روایات پر معترض ہیں کہ ان روایات سے قرآن پر اضافہ لازم آتا ہے' تو مرد کی جانب سے حرمت رضاعت کے ثبوت سے بھی قرآن پر اضافہ لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہ روایت بھی متواتر نہیں ہے اس لیے یہاں بھی ان کے اقوال کا تناقض ثابت ہو گیا۔ ان دونوں گروہوں کا کہنا ہے کہ جہاں عموم بلوی ہو (یعنی لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو وہ مسئلہ درپیش ہو) اس مسئلہ میں خبر واحد مقبول نہیں ہے۔ اور یہ اعتراض انہوں نے اس صحیح

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حدیث پر کیا ہے کہ خرید و فروخت کرنے والوں کو ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے تک اختیار رہتا ہے کہ بیع سے رجوع کرلیں۔ حالانکہ مرد کی جانب سے حرمت رضاعت کا مسئلہ میں بھی عموم بلوی ہے' یہاں تو صحابہ کرام اور ازواج مطہرات سب ہی کی مخالفت کی جارہی ہے جن میں حضرت زبیرؓ' حضرت زینب بنت ام سلمہؓ' حضرت قاسمؒ' حضرت سالمؒ' حضرت سعید بن مسیّبؒ' حضرت عطاء بن یسارؒ حضرت سلیمان بن یسارؒ' ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوفؒ' حضرت ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمہؒ' حضرت ابراہیم نخعیؒ' ابو قلابہ مکحولؒ اور دیگر حضرات شامل ہیں۔ یہاں یہ حضرات یہ کیوں نہیں کہتے کہ اگر یہ روایت درست ہوتی تو ان صحابہ و تابعین سے کیوں مخفی ہوتی کیونکہ یہاں بھی عموم بلوی ہے جیسے خیار مجلس کی حدیث جو ثابت شدہ ہے۔ ہمارے خیال میں حضرت ابراہیم نخعیؒ کے علاوہ کسی صحابی یا تابعی سے یہ بات پوشیدہ نہیں رہی ہوگی۔ اس سے احناف اور مالکیہ کے اصولوں کا فاسد ہونا ظاہر ہوتا ہے اور معلوم ہوا کہ یہ بے معنی قسم کے اصول ہیں اور حق کے خلاف باطل طریقہ سے استدلال کیا جارہا ہے۔ ہم اس بات سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں کہ اس کی مدد سے محروم ہو جائیں"۔[1]

---

[1] محلی (۱۰/ ۵۔۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پانچواں باب

اجماع اور قیاس

الف۔ اجماع :

۱۔ اجماع کی تعریف اور اس کی حجیت

۲۔ اجماع اہل مدینہ اور اس سے متعلق امور

ب۔ قیاس :

۱۔ قیاس کی حجیت میں اختلاف اور اس کا نتیجہ

۲۔ جمہور کا علت میں اختلاف اور اس کا اثر

۳۔ حدود اور کفارات میں قیاس کا استعمال

۴۔ لغوی ناموں میں قیاس کا استعمال

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تمہید

ائمہ اربعہ قرآن مجید' سنت رسول' اجماع اور قیاس کی حجیت اور ان کے قابل استدلال ہونے پر متفق ہیں۔

سابقہ ابواب میں ان قواعد سے بحث کی گئی ہے جن کا تعلق کتاب و سنت دونوں سے ہے یا دونوں میں سے کسی ایک سے ہے۔ اب جو باب آرہا ہے اس میں مزید دو دلائل یعنی اجماع اور قیاس سے بحث ہوگی۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ یہ قیاس اس مذموم رائے کے قبیل سے نہیں ہے جس کی متعدد اسلاف سے مذمت منقول ہے۔ مذموم رائے سے مراد وہ رائے ہے جو تنہا کسی فرد کی شخصی رائے ہو اور اس رائے کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہ ہو۔ جبکہ قیاس صحیح اس سے مختلف چیز ہے جس کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں موجود ہے' یہاں تک کہ بعض علماء نے اجماع اور قیاس کو کتاب اللہ اور سنت رسول میں شامل تصور کر کے انہی دو دلائل کا اعتبار کیا ہے' کیونکہ اجماع اور قیاس کا مرجع کتاب و سنت ہیں اس لیے قیاس اور اجماع حجت اور دلیل ہیں۔ ائمہ اربعہ نے قیاس کے استعمال اور اس کے مقتضی پر عمل سے کبھی روگردانی نہیں کی گو کہ ان کے ہاں قیاس کے مراتب میں اختلاف ہے۔

قیاس کی بعض صورتیں مذموم ہیں اور یہ وہ صورتیں ہیں جہاں قیاس فاسد ہو اور اس میں قیاس کی وہ شرائط نہ ہوں جو علماء نے قیاس صحیح کے لیے عائد کی ہیں تاکہ قیاس کرنے والا گمراہی کے کسی گڑھے میں نہ جا گرے۔

دوبارہ یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں کہ ہمارا مقصد تمام قواعد کا احاطہ کرنا نہیں ہے بلکہ ہم ان مشہور قواعد کا ذکر کر رہے ہیں جن میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کا کچھ اثر فقہی فروعات پر بھی مرتب ہوا ہے۔ پھر ہم بعض ان اہم فقہی جزئیات کا ذکر کریں گے جن پر اس اختلاف کا اثر پڑا ہے۔ اجماع اور قیاس میں بھی یہی طریقہ کار ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ا۔ اجماع کی تعریف اور اس کی حجیت

لفظ اجماع کے دو معانی ہیں اور ان دو معانی میں یہ لفظ مشترک ہے۔

پہلا معنی: عزم' اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "فاجمعوا امرکم" (یونس۔۱۷) (تم مل کر ایک کام مقرر کر لو) یعنی "تم مل کر طے کر لو۔" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لاصیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل" [1] (اس کا روزہ نہیں ہوتا جس نے رات سے اس کا عزم اور نیت نہ کی ہو)۔ معنی یہ ہے کہ اس نے رات سے روزے کا عزم نہ کر لیا ہو۔

دوسرا معنی: اتفاق "اجمع القوم علی کذا" اس وقت کہا جاتا ہے جب قوم کا کسی چیز پر اتفاق ہو۔ [2]

علماء اصول نے اجماع کی متعدد تعریفات کیں ہیں لیکن ان میں حقیقت سے قریب تر صاحب ارشاد الفحول [3] کی تعریف ہے کہ: اجماع "رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد کسی دور میں کسی مسئلہ پر امت محمدیہ کے مجتہدین کا اتفاق ہے" [4]

اتفاق سے مراد' اعتقاد' قول یا فعل میں اشتراک ہے۔

مجتہدین کی قید اس لیے لگائی ہے کہ کسی چیز پر عوام کا اتفاق اجماع نہیں کہلاتا ہے' کیونکہ عوام کے اتفاق یا اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اسی طرح بعض مجتہدین کا اتفاق بھی مراد نہیں ہے' وہ بھی اجماع کی تعریف سے خارج ہے۔ امت محمدیہ کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ سابقہ امتوں کا اتفاق اجماع کی تعریف میں نہیں آتا۔

آپ ﷺ کی وفات کی قید سے وہ اجماع بھی اس تعریف سے خارج ہے جو آپ ﷺ کے دور میں ہوا ہو۔ "عصر من الاعصار" (کسی ایک دور) کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ کسی کو یہ اشتباہ نہ ہو کہ مجتہدین سے مراد امت کے تمام مجتہدین اور قیامت تک ہر دور کے مجتہدین ہیں۔ یہ غلط بات ہے کیونکہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اجماع کا ثبوت ہی نہیں ہو سکے گا اور قیامت سے قبل اجماع ممکن نہیں ہوگا اور قیامت کے بعد اجماع کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اجماع کے لیے دوسری مختلف شرائط اور قیود بھی ذکر کی جاتی ہیں جو اجماع مقبول کے تعین میں مختلف نقطہ ہائے نظر کی وجہ سے ہیں۔ مثلاً ایک دور گزرنے کی شرط وغیرہ [5]۔ جب اجماع کی مکمل شرائط پائی

---

[1] سنن اربعہ میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے "من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ" [2] دیکھئے ارشاد الفحول (۷۱) [3] وہ کتاب جس میں غیر معمولی فقہی اور علمی بصیرت رکھنے والے علماء کے ارشادات نقل کیے گئے ہوں (مترجم) [4] مصدر سابق [5] سابقہ مصدر

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جائیں تو وہ جمہور کے نزدیک حجت ہے۔ اور یہ قانون سازی کا تیسرا مصدر ہے۔ گو کہ اس کی حجیت کے قائل بعض علماء اس کے امکان و قوع' امکان علم اور امکان نقل میں اختلاف کرتے ہیں۔ علامہ آمدیؒ نے لکھا ہے کہ جمہور اس کی حجیت کے قائل ہیں۔

اجماع کی حجیت میں جمہور سے اختلاف میں نظام' امامیہ اور بعض خوارج کے شاذ اقوال ہیں' ان کے نزدیک اجماع حجت نہیں ہے۔ بلکہ حجت وہ چیز ہے جس پر اعتماد کیا جاتا ہے بشر طیکہ وہ ظاہر ہو۔[1]

اجماع کی حجیت کے قائلین کا بعض قواعد میں اختلاف ہے جن میں بیشتر قواعد کے اختلاف کا فقہ پر کچھ اثر مرتب نہیں ہوتا۔ جس قاعدہ کا فقہی مسائل پر سب سے زیادہ اثر مرتب ہوا ہے وہ اہل مدینہ کا اجماع ہے۔ اب ہم اسے بیان کرتے ہیں۔

---

[1] الاحکام (۱ / ۱۰۳) دیکھئے احکام' آمدی (۱ / ۱۰۳) ارشاد الفحول (۷۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ اہل مدینہ کا اجماع اور اس سے متعلقہ امور

اکثر علماء کے نزدیک اہل مدینہ کا اجماع حجت نہیں ہے کیونکہ جب ایک دور کے تمام مجتہدین کا اتفاق ہو تو وہ اجماع حجت بنتا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے' اس سلسلہ میں انہوں نے لیث بن سعدؒ کو ایک خط لکھا تھا جب کہ وہ مصر میں تھے۔ جس میں لکھا تھا۔

"مالک بن انس کی جانب سے لیث بن سعد کو 'السلام علیکم' میں اس ذات کی تعریف کرتا ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے' حمد و ثناء کے بعد! اللہ مجھے اور آپ کو خلوت اور جلوت میں اپنی اطاعت میں رکھے اور مجھے اور آپ کو ہر ناپسندیدہ بات سے محفوظ رکھے"۔

اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے' مجھے معلوم ہوا کہ آپ لوگوں کو مختلف مسائل میں اہل مدینہ سے مختلف فتوے دیتے ہیں جبکہ آپ کو اپنے علاقہ میں ایک بلند مقام اور فضیلت حاصل ہے' لوگ آپ کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور جو بات آپ کہتے ہیں اس پر اعتماد کرتے ہیں' ضروری ہے کہ آپ اپنے بارے میں ڈرتے رہیں اور ہم اس کی پیروی کریں جس کی اتباع میں ہمیں نجات کی امید ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتے ہیں "والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار.........."[۱] (لوگوں نے سبقت کی (یعنی سب سے پہلے ایمان لائے) مہاجرین میں سے بھی اور انصار میں سے بھی)" "فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه"[۲] (تو میرے ان بندوں کو بشارت سنا دو' جو بات کو سنتے اور اچھی باتوں کی پیروی کرتے ہیں)۔ لوگ صرف اہل مدینہ کی پیروی کرتے ہیں' کیونکہ اسی شہر کی طرف ہجرت ہوئی' یہاں قرآن مجید نازل ہوا' حلال اور حرام کے احکامات اترے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اہل مدینہ کے درمیان ہوتے' وحی نازل ہوتی اور لوگ موجود ہوتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حکم دیتے تو وہ اس کی اطاعت کرتے' جس طریقہ پر آپ عمل کرتے لوگ اس کی پیروی کرتے' یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا سے اٹھا لیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ اللہ کے پاس ہے اپنے لیے پسند فرمایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام ہو۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں سے ارباب علم و فضل اور صاحب اختیار لوگ اٹھے جو کچھ انہیں معلوم ہوتا اسے نافذ اور جاری کرتے تھے اور جس کا انہیں علم نہیں ہوتا تھا اسے پوچھ لیتے تھے' اور اگر انہیں کوئی نیا مسئلہ پیش آتا تو اجتہاد کرتے اور جو زیادہ قوی دلیل ملتی اس پر عمل کرتے' اور اگر کوئی اس کی مخالفت کرتا یا اس سے زیادہ قوی دلیل پیش کرتا تو اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اس پر عمل کرتے۔

---

[۱] (التوبہ۔۱۰۰)　[۲] (الزمر۔۱۷۔۱۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کے بعد تابعین کا دور آیا جنہوں نے اسی مسلک کو اختیار کیا اور اس طریقہ پر چلے۔ جب اگر مدینہ منورہ میں کسی بات پر عمل ہوتا ہے تو میں نہیں سمجھتا ہوں کوئی ایک اس کی مخالفت کرتا اور جس کے سامنے یہ ورثہ موجود ہو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ کوئی اور مذہب اختیار کرے' اور اگر دیگر علاقوں کے لوگ کہنے لگیں کہ ہمارے علاقہ میں عمل یہ ہے اور ہمارے اسلاف اس طرح عمل کرتے رہے ہیں تو اس بات میں کوئی وزن نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ جائز ہوگا۔ اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے۔ میں نے جو آپ کو لکھا ہے اس پر غور کریں' یہ میں نے صرف اللہ کے دین کی خیر خواہی میں لکھا ہے' اس پر آپ کو سوچنا ہے' میرے خط کو وہی مرتبہ دیجئے جس کا یہ مستحق ہے۔ آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ میں نے آپ کی خیر خواہی میں کوئی کمی نہیں کی ہے۔ اللہ تعالیٰ مجھے اور آپ کو ہر معاملہ میں اور ہر حال میں اپنی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی توفیق عطا فرمائے۔

"والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته"[1]

یہاں امام مالک کا نقطہ نظر بالکل واضح ہے' ان کے مذہب کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے۔

۱۔ مدینہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کی جگہ ہے' وحی کے نزول کی جگہ ہے' اسلام کا مرکز رہا ہے اور صحابہ کرام کا مسکن رہا ہے' اس لیے حق اس سے باہر نہیں ہے۔[2]

۲۔ اہل مدینہ کے سامنے قرآن نازل ہوا۔ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی توضیحات سنی ہیں' یہ لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے زیادہ آگاہ تھے۔

۳۔ اہل مدینہ کی روایت غیر اہل مدینہ پر مقدم ہے' تو ان کا اجماع بھی غیر اہل مدینہ پر حجت ہوگا۔[3]

اس مسئلہ میں امام مالک کے مذہب کا تعین

اس مسلک کی توضیح میں مالکی فقہاء کا اختلاف ہے اور انہوں نے مختلف توجیہات کی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے امام مالکؒ کی مراد یہ ہے کہ اہل مدینہ کی روایات کو غیر اہل مدینہ پر ترجیح حاصل ہے' بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع کو فوقیت حاصل ہے لیکن اس کے خلاف بھی جائز ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اجماع اہل مدینہ سے مراد صحابہ کرام کا اجماع ہے۔[4]

---

[1] تاریخ الفقہ الاسلامی' ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ (۲۰۳۔۲۰۴) انہوں نے قاضی عیاض کی ترتیب المدارک (۳۴) سے یہ اقتباس لیا ہے۔

[2] اہل علم اس سے اختلاف رائے کر سکتے ہیں۔ (مترجم)

[3] الاحکام' الآمدی (۱/۱۲۵)

[4] الاحکام' آمدی (۱/۱۲۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بعض کہتے ہیں کہ اس سے صرف فقہاء سبعہ کا اجماع مراد ہے۔ ابو الولید باجیؒ کہتے ہیں کہ اہل مدینہ کے اجماع کی حجیت سے مراد وہ امور ہیں جو ہم تک مشہور طریقہ سے پہنچے ہیں مثلاً صاع' مد' آذان' اقامت اور سبزیوں میں زکوٰۃ کا عدم وجوب۔ اس چیز کی شہرت تقاضا کرتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں یہ عمل اس طرح ہوا کرتا تھا' اور اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا طرز عمل تبدیل کیا ہوتا تو ان کے علم میں ہوتا' لیکن اجتہادی مسائل میں اہل مدینہ اور غیر اہل مدینہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔[1]

مشہور بات وہ ہے جس کا ذکر قاضی عبدالوہابؒ نے کیا ہے' فرماتے ہیں: "اجماع اہل مدینہ دو قسم کا ہے: نقلی[2] اور استدلالی۔ نقلی کی تین صورتیں ہیں: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول یا فعل یا اقرار منقول ہو' قول کی مثال صاع' مد' آذان' اقامت' اوقات نماز' اوقاف اور دوسرے وہ امور جو نسل در نسل نقل ہوتے آئے ہیں۔

اسی طرح مدینہ میں سبزیاں کاشت کی جاتی تھیں لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے زکوٰۃ وصول نہیں کی' آپ کے بعد خلفاء نے بھی زکوٰۃ سبزیوں سے نہیں لی' اجماع کی یہ قسم حجت ہے' ہمارے ہاں اس کو اختیار کرنا ضروری ہے اور اس کے مقابلہ میں روایات اور قیاس کو ترک کیا جائے گا' اس میں ہمارے فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوسری قسم: استدلال کی بنیاد پر اجماع: اس میں ہمارے فقہاء کے تین نقطہ ہائے نظر ہیں۔ (۱) یہ نہ اجماع ہے اور نہ اسے ترجیح حاصل ہے' یہ ابو بکرؒ' ابو یعقوب الرازیؒ' قاضی ابو بکر ابن فورکؒ' طیالسیؒ' ابو الفرجؒ اور ابہریؒ کا قول ہے۔ یہ حضرات اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ امام مالک کا مذہب ہے۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اسے ترجیح حاصل ہے' اس کے قائل شافعی فقہاء بھی ہیں۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ یہ حجت ہے لیکن اس کی خلاف ورزی حرام نہیں ہے۔ یہی مسلک قاضی القضاۃ ابو الحسین ابن عمرؒ کا ہے۔[3]

اجماع اہل مدینہ کے متعلق امام ابن تیمیہؒ کی رائے

امام ابن تیمیہؒ کی رائے یہ ہے کہ اجماع اہل مدینہ سے استدلال پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے گو کہ اس میں بھی مراتب کا فرق ہے۔

اپنے رسالہ "صحة مذهب اهل المدينة" میں اجماع اہل مدینہ کو ابتدائی تین ادوار میں منحصر

---

[1] دیکھئے ارشاد الفحول (۸۲) [2] یعنی وہ امور جو نسل در نسل نقل ہوتے آئے ہیں۔ (مترجم)

[3] ارشاد الفحول (۸۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کرنے کے بعد بتاتے ہیں کہ اجماعِ اہل مدینہ کے چار مراتب ہیں۔

پہلا مرتبہ: وہ اجماع جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کے قائم مقام ہو، جیسے صاع یامد کی تعداد پر اجماع ہے، سبزیوں سے زکواۃ کی عدم وصولی اور اوقاف وغیرہ، اس کی حجیت پر تمام علماء متفق ہیں۔ شوافع اور حنابلہ کا اس مسئلہ میں کوئی نزاع نہیں ہے۔ امام مالک کی طرح وہ بھی اسے حجت مانتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک بھی یہی ہے۔

دوسرا مرتبہ: حضرت عثمانؓ کی شہادت سے قبل قدیم اہل مدینہ کا عمل امام مالک کے مذہب میں حجت ہے۔ اس کی صراحت امام شافعیؒ سے یونس بن عبدالاعلیؒ کی ایک روایت میں بھی ملتی ہے، فرماتے ہیں: ''اگر آپ قدیم اہل مدینہ کا کوئی عمل دیکھیں تو اس کے حق ہونے سے متعلق آپ کے دل میں کوئی شبہ نہیں ہونا چاہیے''۔ امام احمدؒ کا ظاہر مسلک بھی یہ ہے کہ خلفائے راشدین کی سنت حجت ہے اور اس کی اتباع ضروری ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے منقول اقوال کا تقاضا بھی یہ ہے کہ خلفائے راشدین کا قول حجت ہے۔

تیسرا مرتبہ: جب کسی مسئلہ میں دو متعارض دلائل ہوں اور معلوم نہ ہو سکے کہ راجح کون سی دلیل ہے جیسے دو احادیث یا دو قیاسی دلائل آجائیں اور وجہ ترجیح موجود نہ ہو اور ان میں کسی ایک دلیل پر اہل مدینہ کا عمل رہا ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح دی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی۔ حنابلہ سے دو روایات ہیں، ایک یہ کہ اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح نہیں دی جائے گی، یہ قاضی ابو یعلیؒ اور ابن عقیلؒ کا قول ہے۔ دوسری یہ ہے کہ اسے ترجیح حاصل ہوگی۔ یہ امام احمدؒ سے منقول ہے اور ابو الخطابؒ اور بعض دیگر فقہاء کا قول ہے۔

چوتھا مرتبہ: متاخرین اہل مدینہ کا عمل آیا شرعی حجت ہے اور اس کی اتباع ضروری ہے؟ ائمہ کرام کا مذہب یہ ہے کہ یہ شرعی حجت نہیں ہے یعنی امام شافعیؒ، احمدؒ، ابو حنیفہؒ محققین مالکیہ اور دیگر ائمہ کا مسلک یہی ہے۔[1]

---

[1] دیکھئے مجموع فتاوی ابن تیمیہؒ (۲۰/ ۳۰۳۔۳۱۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ کا فقہی مسائل پر اثر

امام مالکؒ کی موطا سے ہر آدمی کو اندازہ ہو جاتا ہے کہ امام مالکؒ نے بہت سے مسائل میں اہل مدینہ کے عمل کو بطور حجت اختیار کیا ہے، فرماتے ہیں: "ہمارے ہاں اس پر عمل ہے یا اس کے قریب قریب عمل ہے"۔ دیگر ائمہ کبھی ان کی دلیل سے موافقت کرتے ہیں کبھی نہیں کرتے۔ وہ چند اہم مسائل جن میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کے عمل کو حجت بنایا ہے درج ذیل ہیں:

۱۔ پھلوں اور سبزیوں میں زکوۃ

امام مالکؒ کے نزدیک پھلوں اور سبزیوں میں زکوۃ نہیں ہے وہ اس مسئلہ میں اہل مدینہ کے عمل کو بطور حجت پیش کرتے ہیں، موطا میں ہے:

"پھلوں میں کسی قسم کی زکوۃ نہیں ہے جیسے انگور، شفتالو[۱] اور انجیر یا اس کے مشابہ پھل۔ یہی بات میں نے اہل علم سے سنی ہے اور اس سنت میں کسی کا ہمارے ہاں اختلاف نہیں ہے"۔ اور جو پھل مذکورہ پھلوں کے مشابہ نہ ہوں ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "گنے اور سبزیوں پر زکواۃ نہیں ہے، اگر ان کو فروخت کیا جائے تو اس کی قیمت پر اس وقت تک کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جب تک فروخت کرنے اور قیمت وصول کرنے کے بعد سال گزر نہ جائے"۔[۲]

امام شافعیؒ، احمدؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ زمین کی ہر پیداوار پر زکوۃ ہے، خواہ وہ فصل ہو یا پھل، سوائے لکڑیوں، بانسوں اور گھاس کے۔ امام ابو حنیفہؒ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں "فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر و فيما سقي بالسانية نصف العشر"[۳] (وہ زمین جو بارش، چشمے یا برساتی نالوں سے سیراب ہوتی ہے اس میں دسواں حصہ ہے، اور جس کو رہٹ سے سیراب کیا جاتا اس میں بیسواں حصہ ہے)۔

۲۔ کھجور اور انگور کا تخمینہ لگانا

امام مالکؒ کے نزدیک کھجوروں اور انگوروں کی زکواۃ تخمینہ سے دینا جائز ہے، تخمینہ سے زکواۃ دینے سے مراد یہ ہے کہ درخت پر تازہ کھجور کے بدلہ زکوۃ میں اندازے سے خشک کھجور دینا جائز ہے اور درخت پر

---

۱ "الفرسک" سے مراد شفتالو یا اس کی کوئی سرخ قسم مراد ہے ۲ موطا (۱/ ۲۷۶-۲۷۷)

۳ امام بخاری نے "کتاب الزکوۃ باب القسر فیما یقی من ماء السماء" کے تحت نقل کیا ہے، ترمذی نے (۶۳۹) اور بعد کے صفحات پر اسے نقل کیا ہے، سنن ابن ماجہ (۱۸۱۶)، (دیکھئے ہدایہ اور اس کی شرح ۲/ ۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تازہ انگور کے بدلہ اندازے سے کشمش زکوٰۃ میں دینا جائز ہے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اس طرح مالک کو پھل بیچنے اور کھانے کی آزادی مل جائے گی۔ اس پر امام مالکؒ کی دلیل اجماع اہل مدینہ ہے۔ موطا میں فرماتے ہیں:

"ہمارے ہاں اس بات پر اجماع ہے کہ انگوروں اور کھجوروں کے علاوہ بقیہ پھلوں میں زکوٰۃ تخمینہ سے ادا نہیں کی جائے گی' ان پھلوں میں تخمینہ اس وقت لگایا جائے گا جب پھل پکنا شروع ہو جائیں اور ان کی خرید و فروخت جائز ہو جائے' کیونکہ انگور اور کھجور تازہ اور خشک کھائے جاتے ہیں اس لیے اس معاملہ میں لوگوں کے لیے کچھ گنجائش پیدا کرنے کے لیے تخمینہ کی رخصت ہے' تاکہ کسی کے لیے تنگی پیدا نہ ہو اور تخمینہ کے بعد جس طرح چاہیں وہ استعمال کریں اور زکوٰۃ تخمینہ کے مطابق ادا کریں"۔[1]

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا بھی وہی موقف ہے جو امام مالکؒ کا ہے۔ اور اکثر اہل علم نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔ ان کا استدلال سعید ابن مسیبؒ کی وہ روایت ہے جسے وہ عتاب بن اسید سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انگوروں اور پھلوں کا تخمینہ لگانے کے لیے لوگوں کے پاس افراد بھیجا کرتے تھے۔[2]

ابن قدامۃ کہتے ہیں کہ امام شعبیؒ اور اصحاب الرائے کے نزدیک زکوٰۃ تخمینہ سے ادا کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس کا مدار ظن اور تخمین پر ہے۔[3]

۳۔ جو نماز حالت سفر میں چھوٹ جائے اس کی اتنی ہی رکعت قضا کرے جتنی حالت سفر میں واجب تھی

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی سے حالت سفر میں نماز چھوٹ جائے اور وہ حالت حضر میں اس کی قضا کر رہا ہو' تو جتنی فرض ہوئی تھی اتنی ہی ادا کرے' موطا میں ہے: "اگر حالت سفر میں نماز کا وقت ہو جائے لیکن بھولنے کی وجہ سے تاخیر ہو جائے اور اسی دوران وہ گھر پہنچ جائے حالانکہ ابھی نماز کا وقت ختم نہیں ہوا' تو اس صورت میں مقیم کی نماز ادا کرے۔ اور اگر گھر پہنچنے تک نماز کا وقت ختم ہو چکا تھا تو پھر مسافر کی نماز ادا کرے' کیونکہ جس طرح یہ نماز فرض ہوئی تھی وہ اسے اسی طرح ادا کرے گا"۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ: "مدینہ منورہ میں اہل علم اور لوگوں کا عمل یہی ہے"۔[4]

احناف کا مسلک بھی مالکیہ کی طرح ہی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

---

[1] الموطا (۱/۲۷۱) [2] اسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے' جامع ترمذی (۶۴۴) ابن ماجہ (۱۸۱۹)

[3] مغنی' ابن قدامہ (۲/۷۰۶) [3] مغنی' ابن قدامہ [4] موطا (۱/۱۲-۱۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

''اگر کسی سے حالت سفر میں نماز فوت ہو جائے تو حضر میں دو رکعت نماز ادا کرے' اور اگر کسی سے حالت حضر میں نماز فوت ہو جائے تو سفر میں چار رکعت ادا کرے گا۔ کیونکہ قضا ادا کے مطابق ہو گی''۔[١]

شوافع اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ سفر کی فوت شدہ نمازیں گھر میں پوری ادا کی جائیں گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قصر سفر میں رخصت ہے جو کہ سفر ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ جیسے موزوں پر مسح کے لیے تین دن کی رخصت کا مسئلہ ہے۔[٢]

۴۔ حاملہ عورت کو خون آئے تو نماز نہ پڑھے

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ جب دوران حمل عورت کو خون آئے تو نماز ترک کر دے کیونکہ یہ حیض ہے۔ ان کی دلیل اجماع اہل مدینہ ہے۔ موطا میں ہے ''مجھے مالکؒ نے بتایا ہے کہ انہوں نے ابن شہابؒ سے پوچھا کہ اگر حاملہ عورت خون دیکھے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو ابن شہاب نے کہا کہ نماز نہ پڑھے' یحییٰ کہتے ہیں کہ: امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے ہاں بھی مسئلہ یہی ہے''۔[٣] امام شافعیؒ نے بھی اس رائے کو اختیار کیا ہے۔[۴]

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ دوران حمل حیض نہیں آتا' اگر کوئی عورت دوران حمل خون دیکھے تو وہ استحاضہ کا خون ہو گا اس لیے نماز نہیں چھوڑ سکتی۔

بدایۃ المبتدی میں ہے: ''وہ خون جو حاملہ کو دوران حمل آئے یا بچے کی پیدائش سے قبل آئے وہ استحاضہ کا خون ہے خواہ وہ زیادہ ہی کیوں نہ ہو''۔[۵]

ابن قدامہ ''مغنی'' میں فرماتے ہیں: ''حاملہ کو حیض نہیں آتا' البتہ ولادت سے دو یا تین دن قبل اگر خون آئے تو وہ نفاس کا خون ہو گا''۔[٦]

۵۔ نماز کے لیے کلمات اقامت ایک ایک بار کہنا

امام مالکؒ نے اجماع اہل مدینہ سے استدلال کرتے ہوئے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ کلمات اقامت ایک ایک بار ادا کیے جائیں۔ موطا میں ہے: ''امام مالکؒ سے اذان اور اقامت میں کلمات کو دو دو بار کہنے سے متعلق دریافت کیا گیا اور یہ بھی پوچھا گیا کہ جب اقامت شروع ہو جائے تو نماز کے لیے اٹھنا کب واجب ہو گا۔

---

[١] ہدایہ (۱/۴۰۵)
[٢] مغنی ابن قدامہ ۲/۲۸۲' منہاج النووی' باب صلوۃ المسافر
[٣] موطا (۱/۶۰)
[۴] دیکھیے منہاج' نووی
[۵] ہدایہ شرح البدایہ (۱/۱۲۹)
[٦] مغنی (۱/۳۶۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام مالکؒ نے جواب دیا کہ مجھے اذان اور اقامت کے بارے میں وہی روایات پہنچی ہیں جن پر لوگوں کا عمل ہے۔ کلمات اقامت دو دوبار نہیں کہے جائیں گے۔ اسی پر ہمارے ہاں ہمیشہ عمل رہا ہے۔ جہاں تک اقامت سے متعلق سوال کا تعلق ہے تو اس بارے میں، میں نے کوئی ایسی دلیل نہیں سنی ہے جس سے کسی خاص حد کا تعین ہوتا ہے بلکہ میرے خیال میں اسے لوگوں کی استطاعت کے مطابق چھوڑ دیا گیا ہے۔ بعض کمزور اور ضعیف بھی ہوتے ہیں، تمام لوگ ایک جیسے تو نہیں ہیں"۔ [۱]

حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ "قد قامت الصلوٰۃ" کے علاوہ دیگر کلمات ایک بار کہے جائیں گے۔ ان کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اذان کے کلمات دو دو مرتبہ اور اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ کہے جاتے تھے، البتہ "قد قامت الصلوٰۃ" دو مرتبہ کہا جاتا تھا۔ [۲]

احناف کے نزدیک اذان کی طرح اقامت میں بھی دو دو مرتبہ کلمات کہے جائیں گے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں: "حضرت بلال سے تواتر سے مروی ہے کہ وفات تک وہ اقامت میں دو دو مرتبہ کلمات کہا کرتے تھے"۔ [۳]

۶۔ ذوی الارحام (ماں کی طرف سے قرابت داروں) کے لیے وراثت

جہاں قرابت کا تعلق ماں کی طرف ہو، امام مالک کے نزدیک ان کا میراث میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ دلیل اجماعِ اہل مدینہ ہے۔ موطا میں ہے: "ہمارے شہر (یعنی مدینہ منورہ) میں اس بات پر اتفاق ہے۔ اور کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ماں شریک بھائی کا بیٹا، نانا، باپ کا ماں شریک بھائی، ماموں، پرنانی، بھتیجی، پھوپھی اور خالہ کو قرابت کی وجہ سے وراثت میں حصہ نہیں ملے گا"۔ [۴]

احناف اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جب وارث عصبات یا ذوی الفروض [۵] (میاں بیوی کے علاوہ) میں سے کوئی نہ ہو تو پھر دیگر قرابت دار (یعنی ماں کی طرف سے قرابت دار) وارث بنتے ہیں، البتہ احناف نے قرابت کا اصول اختیار کیا ہے اور حنابلہ نے تنزیل کا اصول اختیار کیا ہے۔ قرابت کے اصول سے مراد یہ ہے کہ قرابت داروں میں "الاقرب فالاقرب" (یعنی پہلے قریب ترین پھر قریب تر) کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ اور تنزیل سے مراد یہ لیا جاتا ہے کہ میراث پانے والا اس شخص سے نیچے کی طرف آ رہا ہو۔ [۶]

---

[۱] موطا (۱/۷۱) [۲] حدیث سنن نسائی میں ہے، دیکھیے مغنی ابن قدامۃ (۱/۴۰۶)، منہاج النووی [۳] فتح القدیر (۱/۱۶۹) [۴] موطا (۱/۵۱۸) [۵] وہ قرابت دار جن کے حصے شریعت نے مقرر کر دیے ہیں۔ مترجم [۶] حاشیہ ابن عابدین (۶/۷۹۱......) مغنی ابن قدامہ ۶/۲۸۳

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

شوافع کا اصل مذہب یہ ہے کہ عصبہ اور ذوالفروض کی عدم موجودگی میں مال بیت المال میں جمع کرایا جائے گا۔ دیگر قرابت داروں (ماسوائے زوجین یا ذوی الفروض) کو دوبارہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر وہ نہ ہوں تو ذوی الارحام کی طرف لوٹایا جائے گا۔[۱] جن فقہاء کے نزدیک قرابت دار وراثت کے مستحق ہیں ان کی دلیل یہ آیت ہے "و اولی الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله"[۲] (اور رشتہ دار خدا کے حکم کی رو سے ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں)۔

یعنی اللہ کے حکم میں یہ میراث کے زیادہ حقدار ہیں۔

اہل علم کہتے ہیں: ابتداء اسلام میں وراثت کا استحقاق کسی معاہدہ کی وجہ سے بھی حاصل ہو جاتا تھا۔ ایک شخص دوسرے سے کہتا "میرا خون تمہارا خون ہے' میرا مال تمہارا مال ہے' تم میری مدد کرو گے' میں تمہاری کروں گا' تم میری وراثت لو گے' میں تمہاری وراثت لوں گا"۔ اس بات پر فریقین میں معاہدہ ہو جاتا تھا اور بغیر کسی قرابت کے وراثت لیتے تھے' اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے: "والذین عقدت ایمانکم فاتوهم نصیبهم"[۳] (جن لوگوں سے تم عہد کر چکے ہو ان کو بھی ان کا حصہ دو)۔

پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور وراثت کا مدار اسلام اور ہجرت پر رکھا گیا۔ اگر کسی کی اولاد نے ہجرت نہیں کی ہوتی تو دوسرا مہاجر اس کا وارث ہوتا تھا۔ اس کی تائید اس فرمان باری تعالیٰ سے ہو رہی ہے:

"والذین امنوا و لم یهاجروا مالکم من ولایتهم من شیء حتی یهاجروا"[۴] (اور جو لوگ ایمان تو لے آئے لیکن ہجرت نہیں کی' جب تک وہ ہجرت نہ کریں تم کو ان کی رفاقت سے کچھ سروکار نہیں ہے)۔

پھر یہ حکم بھی اس آیت سے منسوخ ہو گیا: "و اولی الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله"[۵] (اور رشتہ دار خدا کے حکم کی رو سے ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں)۔

ان فقہاء کا استدلال مقدام بن معدیکرب ؓ کی روایت سے بھی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"من ترک مالا فلورثته و انا وارث من لا وارث له اعقل عنه وارث' و الخال وارث من لا وارث له یعقل عنه و یرثه"[۶]

۱۔ شرح المنہاج للخطیب الشربینی (۳/۶۔۷) ۲۔ (الانفال: ۷۵) ۳۔ (النساء: ۳۳)

۴۔ (انفال: ۷۲) ۵۔ (الانفال: ۷۵)

۶۔ اسے امام احمدؒ' ابو داؤدؒ اور ابن ماجہؒ نے روایت کیا ہے' اس حدیث پر کلام کے لیے دیکھئے: نیل الاوطار (۶/۳۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(جس نے مال چھوڑا تو وہ اس کے ورثاء کا ہے' جس کا کوئی وارث نہیں ہے میں اس کا وارث ہوں' اس کی طرف سے دیت دوں گا اور میں اس کا وارث ہوں' جس کا کوئی وارث نہیں ہے اس کا وارث ماموں ہے' اس کی طرف سے دیت دے گا اور اس کی وراثت لے گا)۔

ان حضرات کا استدلال امامہ بن سہلؓ کی اس حدیث سے بھی ہے کہ: ایک آدمی نے کسی کو تیر مار کر قتل کر دیا' مقتول کا اس کے ماموں کے علاوہ کوئی وارث نہیں تھا' یہ واقعہ ابو عبیدہ بن جراحؓ نے حضرت عمرؓ کو لکھا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''الله و رسوله مولی من لا مولی له و الخال وارث من لا وارث له''[1]

(جس کا کوئی ولی نہیں ہے اس کا ولی اللہ اور اس کا رسول ہیں' اور جس کا کوئی وارث نہیں ہے اس کا وارث ماموں ہے)۔

۷۔ جب کسی عورت کو دوسرا شوہر طلاق دے دے اور وہ پھر پہلے شوہر کے نکاح میں آجائے تو جتنی طلاقیں باقی ہیں' شوہر کو انہی کا اختیار ہے

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو ایک یا دو طلاقیں ہو جائیں اور وہ کسی دوسرے شخص سے شادی کر لے' پھر دوسرا شخص مر جائے یا طلاق دے دے' اور یہ عورت دوبارہ پہلے خاوند کے نکاح میں آ جائے' تو نئے سرے سے شوہر کو تین طلاق کا دوبارہ حق حاصل نہیں ہو گا بلکہ جتنی طلاقیں باقی بچ گئی ہیں صرف انہی کا حق حاصل ہے۔ دلیل اہل مدینہ کا اجماع ہے۔ موطا میں ہے کہ حضرت ابو ھریرہؓ فرماتے ہیں: ''میں نے حضرت عمرؓ بن خطاب کو فرماتے سنا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دے اور یہ عورت پہلے خاوند سے دوبارہ نکاح کر لے تو جتنی طلاقیں باقی ہیں شوہر کو صرف انہی کا حق حاصل ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ''ہمارے ہاں یہی طریقہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے''۔[2]

امام شافعیؒ کا موقف بھی یہی ہے۔ امام احمدؒ کی صحیح تر روایت اس کے مطابق ہے۔ احناف میں سے امام محمدؒ اور زفرؒ کی رائے بھی یہی ہے۔ اس لیے کہ پہلے خاوند کے لیے عورت کا حلال ہونا دوسرے خاوند کے ساتھ جماع پر موقوف نہیں ہے (جس طرح مغلظہ میں ہوتا ہے) لہٰذا طلاق کا حکم تبدیل نہیں ہو گا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تین طلاق مکمل ہونے سے قبل ہی دوسرے سے نکاح ہو گیا تھا' اس لیے یہ اس صورت کے مشابہ

---

[1] امام احمدؒ اور ابن ماجہؒ نے اس کو روایت کیا ہے' اس پر کلام کے لیے دیکھئے نیل الاوطار (۶ / ۶۳) دیکھئے میراث ذوی الارحام' العذب الفائض فی عمدۃ الفرائض (۲ / ۱۷) مغنی' ابن قدامۃ (۶ / ۲۲۹......)

[2] موطا (۲ / ۵۸۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے جس میں دوسرے خاوند سے صحبت سے قبل عورت پہلے خاوند کے پاس آجائے۔ یہی موقف کبار صحابہ کرام جیسے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا بھی ہے۔[1]

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ دوسرے خاوند سے شادی کے بعد جس طرح تین طلاقیں کالعدم ہو جاتی ہیں اسی طرح تین سے کم ہوں تو وہ بھی کالعدم ہیں' ہدایہ میں ہے: "اگر کسی آزاد عورت کو ایک یا دو طلاقیں ہو جائیں اور وہ اپنی عدت گزار کر دوسرے شخص سے نکاح کرے اور پھر (یعنی دوسرے خاوند کی موت یا عورت کو طلاق دینے کی صورت میں) پہلے خاوند سے شادی کر لے' تو شوہر کو دوبارہ تین طلاقوں کا حق حاصل ہو گا' دوسرے خاوند سے نکاح کرنے سے تین سے کم طلاقیں کالعدم ہو جائیں گی جیسے تین کالعدم ہو جاتی ہیں' یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تین سے کم کالعدم نہیں ہوں گی"۔[2]

یہ ابن عباسؓ' ابن عمرؓ اور ابن مسعودؓ کا مذہب ہے۔

۸۔ جسے (تہمت زنا کی بنا پر) بطور حد کوڑے لگے ہوں توبہ کے بعد اس کی گواہی کی قبولیت

اگر کسی شخص کو حد میں کوڑے لگائے گئے ہوں اور پھر وہ توبہ اور اصلاح کر لے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ موطا میں ہے کہ: یحییٰؒ امام مالکؒ سے روایت کرتے ہیں کہ: امام مالکؒ کو سلیمان بن یسارؒ اور دیگر علماء کے بارے میں معلوم ہوا کہ ان سے دریافت کیا گیا کہ' جس شخص کو بطور حد کوڑوں کی سزا دی گئی ہو آیا اس کی گواہی مقبول ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ ہاں مقبول ہے بشرطیکہ توبہ کر لے۔ مجھے امام مالکؒ نے بتایا کہ ابن شہابؒ سے بھی یہ مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے وہی جواب دیا جو سلیمان بن یسارؒ نے دیا تھا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ ہمارے ہاں بھی اسی طرح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً و اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك و اصلحو فان الله غفور رحيم"[3]

اور جو پرہیزگار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگاتے ہیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسی درے مارو اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو اور یہی بدکار ہیں۔ ہاں جو اس کے بعد توبہ کرے اور (اپنی حالت) سنوار

---

[1] دیکھئے مغنی' ابن قدامہ (۷/ ۲۶۱......) شرح المنہاج شربینی (۳/ ۲۹۳)

[2] ہدایہ شرح البدایہ (۳/ ۱۷۸) [3] (النور ۴: ۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لے تو خدا بھی بخشنے والا مہربان ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے ہاں یہ مسئلہ غیر اختلافی ہے کہ اگر کسی شخص کو کوڑوں کی سزا بطور حد دی گئی ہو اور پھر اس نے توبہ اور اصلاح کر لی ہو تو اس کی گواہی جائز ہے اور اس سلسلے میں' میں نے جو سنا ہے اس میں مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے۔[۱]

امام شافعیؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استثناء صرف آیت کے آخری حصہ سے ہے۔ یہ مسئلہ "الاستثناء بعد الجمل المتعاطفه" کے قاعدہ میں گزر چکا ہے۔ یہاں اس مناسبت سے ذکر کیا جا رہا ہے کہ امام مالکؒ یہاں اپنے مذہب پر دلیل اجماع اہل مدینہ سے لاتے ہیں۔

۹۔ والد کا اپنی کنواری لڑکی کی اجازت کے بغیر نکاح کرا دینا :

امام مالک کے نزدیک والد اپنی کنواری لڑکی کی شادی اس کے مشورہ کے بغیر کر سکتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر اہل مدینہ کا اجماع ہے۔ موطا میں امام مالکؒ سے منقول ہے کہ "انہیں یہ بات پہنچی ہے کہ قاسم بن محمدؒ اور سالمؒ بن عبداللہ اپنی کنواری لڑکیوں کی شادی ان کے مشورہ کے بغیر کیا کرتے تھے"۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں: "ہمارے ہاں کنواری لڑکیوں کا نکاح اسی طرح ہوتا ہے"۔[۲]

یہی مذہب امام شافعیؒ اور احمدؒ کا بھی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشورہ واجب ہے۔ اور مشورہ نکاح کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے۔ یہ مسئلہ "الاحتجاج بالمفهوم" کے قاعدہ میں گزر چکا ہے۔ اور اس رسالہ کے آخر میں "البحث التطبیقی" میں اس پر مزید گفتگو ہو گی۔

۱۰۔ امام کے پیچھے مقتدی کا قرات کرنا :

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے اس وقت قرات کرے گا جب امام قرات آہستہ کرے لیکن جب امام اونچی آواز سے قرات کرے تو پھر مقتدی قرات نہیں کرے گا۔ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کی دلیل اجماع اہل مدینہ ہے۔ موطا میں فرماتے ہیں: "ہمارے ہاں طریقہ یہ ہے کہ مقتدی اس وقت پڑھتا ہے جب امام قرآت آہستہ کر رہا ہو' اور جب امام اونچی آواز سے قرآت کر رہا ہو تو مقتدی قرآت چھوڑ دیتا ہے"[۳]

---

۱ موطا(۲/۷۲۱) ۲ موطا(۲/۵۲۵) ۳ موطا(۱/۸۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام شافعیؒ کے نزدیک سورۃ فاتحہ کی قرات بہر صورت واجب ہے خواہ نماز سری ہو یا جہری۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتدی قرات نہیں کرے گا اور امام کی قرات ہی مقتدی کے لیے کافی ہے۔

یہ مسئلہ "الزیادہ علی النص بخبر الواحد" کے قاعدہ میں گزر چکا ہے۔

یہ ہیں وہ مسائل جن میں امام مالک اہل مدینہ کے اجماع سے استدلال کرتے ہیں۔

یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ اجماع اہل مدینہ کا مسئلہ اجماع کی بحث میں ذکر کرنا مناسب نہیں تھا کیونکہ اس پر اجماع کی وہ تعریف صادق نہیں آتی جو آغاز بحث میں گزر چکی ہے۔ مناسب تو یہ تھا کہ اسے ان دلائل کی بحث میں ذکر کیا جاتا جن سے استدلال میں اختلاف ہے۔ لیکن میں نے اس کا یہاں ذکر کرنا زیادہ مناسب سمجھا ہے کیونکہ بحیثیت مجموعی اس پر لفظ اجماع صادق آتا ہے اور اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے بہت سے فقہی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ب۔ قیاس

ا۔ قیاس کی حجیت میں اختلاف اور اس کا نتیجہ

(الف) قیاس کی تعریف :

لغت میں قیاس کا معنی اندازہ اور برابری ہے۔ جب کوئی شخص ایک جوتے کو دوسرے سے برابر کرتا ہے تو کہتا ہے قست النعل بالنعل (میں نے جوتا جوتے سے برابر کیا) فلان لا یقاس بفلان (فلاں فلاں کے برابر نہیں ہے)۔

آیا اندازہ یا مساوات قیاس کے حقیقی معانی ہیں یا اندازہ حقیقی معنی ہے اور مساوات مجازی معنی ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

علماء اصول نے قیاس کی بہت سی تعریفات کی ہیں' جن میں سے بعض یہاں ذکر کی جاتی ہیں :

۱۔ جس مسئلہ کے بارے میں حکم موجود نہ ہو اسے مشترک علت کی بناء پر ایسے دوسرے مسئلہ کے ساتھ ملانا جس کا حکم معلوم ہو قیاس کہلاتا ہے۔ یہ قاضی ابو بکرؒ کی تعریف ہے۔ علامہ آمدیؒ کہتے ہیں کہ ہمارے اکثر علماء نے اس سے اتفاق کیا ہے' تقریباً یہی تعریف امام غزالیؒ نے "المستصفی" میں اور ابن قدامہ نے "روضۃ الناظر" میں کی ہے۔

۲۔ فرع اور اصل کو اصل کے حکم سے لی گئی علت کی بناء پر حکم میں برابر کرنا قیاس کہلاتا ہے۔ آمدیؒ نے اس تعریف کو ترجیح دی ہے۔

۳۔ اصل کے حکم کی علت میں فرع کو اس حکم میں اصل کے مساوی قرار دینا قیاس ہے۔ اس کے علاوہ بھی قیاس کی متعدد تعریفیں ہیں۔ مختلف تعریفات کے باوجود سب اس بات پر متفق ہیں کہ قیاس کے لیے اصل' فرع' علت اور اصل کا حکم لازمی چیزیں ہیں' اور یہ چار قیاس کے ارکان ہیں۔

(ب) قیاس کے قائلین اور منکرین :

شرعی احکام میں قیاس پر عمل کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں :

۱۔ اس پر عقلاً عمل ناممکن ہے۔ یہ ابراہیم النظام' شیعہ اور بغداد کے معتزلہ کے ایک گروہ کا مسلک ہے۔

۲۔ اس پر عمل عقلاً واجب ہے' شوافع میں سے قفالؒ کا یہ قول ہے اور ابوالحسن بصریؒ کی رائے بھی یہی ہے۔[1]

---

[1] ابوالحسن سے یہ بات منقول ہے کہ قیاس پر عمل کا ثبوت دلیل ظنی سے ہے' اس بات اور یہاں منقول بات میں تضاد نہیں ہے کیونکہ قیاس کا ثبوت ظنی ہے اور قیاس پر عمل کا وجوب عقلی ہے۔ دیکھئے حاشیہ السعد علی شرح المختصر (۲/۲۵۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ اس پر عمل عقلاً جائز ہے شرعاً جائز نہیں ہے کیونکہ شرع نے قیاس سے منع کیا ہے۔ یہ داؤد بن علی اصفہانی الظاہری' ان کے بیٹے محمد اور تمام اہل ظواہر (جن میں ابن حزم قاشانی اور نہروانی بھی شامل ہیں) کا مذہب ہے۔ البتہ داؤد' محمد بن داؤد قاشانی اور نہروانی علت کے منصوص ہونے کی صورت میں قیاس کے قائل ہیں۔ اسی طرح اگر علت اشارتاً موجود ہو تب بھی قیاس کے قائل ہیں۔

۴۔ قیاس عقلاً بھی جائز ہے۔ اور شرعاً بھی' یہ اسلاف صحابہ و تابعین' امام شافعیؒ امام ابو حنیفہؒ' امام مالکؒ' امام احمدؒ اور اکثر فقہاء و متکلمین کا مذہب ہے۔[۱] اور یہی مذہب حق ہے۔

(ج) مختلف مذاہب کے دلائل :

پہلے مذہب کے قائلین نے قیاس پر عمل کے عقلاً ناممکن ہونے پر بہت سے دلائل پیش کئے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں :

۱۔ شارع (Lawgiver) سے ثابت ہے کہ اس نے ایک جیسی چیزوں (باہم مماثل چیزوں) میں فرق کیا ہے اور ان کو الگ الگ حکم دیا ہے جبکہ مختلف نوع کی چیزوں کو ایک حکم میں جمع کیا ہے۔

باہم مماثل چیزوں کو الگ الگ حکم دینے کی متعدد مثالیں ہیں۔ مثلاً منی کے خروج سے غسل کا واجب ہونا' قرآن مجید کو ہاتھ لگانے اور پڑھنے کی ممانعت اور مسجد میں رکنے کی ممانعت ثابت ہے حالانکہ پیشاب کی صورت میں غسل وغیرہ واجب نہیں ہوتا جبکہ منی اور پیشاب گندہ ہونے میں برابر ہیں اسی طرح بچی کا پیشاب کپڑے کو لگ جائے تو دھونے کا حکم ہے لیکن بچے کے پیشاب کا یہ حکم نہیں ہے۔ اس پر پانی چھڑک دینا کافی ہے۔ اسی طرح' قلیل چیز کے سرقہ پر قطع ید کی سزا ہے لیکن کثیر چیز کے غصب پر قطع ید نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو زانی کہا تو اس پر حد قذف جاری ہوگی لیکن کافر یا قاتل کہا تو حد جاری نہیں ہوگی' اسی طرح قتل کا ثبوت دو گواہوں سے بھی ہو جاتا ہے لیکن زنا کا ثبوت دو گواہوں سے نہیں ہوتا۔ اسی طرح طلاق اور وفات کی عدت میں فرق ہے۔ مختلف نوع کی چیزوں کو ایک حکم دینے کی بے شمار مثالیں ہیں جیسے حالت احرام میں شکار عمداً کیا ہو یا خطاءً دونوں کا فدیہ برابر ہے۔ زنا اور ارتداد دونوں کی سزا قتل ہے۔ قتل خطاء' روزے کی حالت میں جماع اور ظہار کرنے والے کا ایک ہی حکم ہے اور ایک ہی طرح کا کفارہ واجب ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے تو قیاس پر عمل ناممکن ہوگا کیونکہ قیاس کا معنی اور اس کی حقیقت اس کی ضد ہے۔ بعض باہم مماثل چیزوں کو ایک حکم دینا اور الگ الگ چیزوں کو الگ الگ حکم دینا قیاس ہے۔

[۱] دیکھئے الاحکام' الآمدی (۳ / ۶۴.....) کشف الاسرار علی البزدوی (۳ / ۲۷۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ جب مختلف مجتہدین کے قیاس مختلف ہوں گے تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ ہر مجتہد کی بات درست ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ دو متضاد چیزیں برحق ہوں جبکہ یہ ناممکن ہے' اور اگر یہ کہا جائے کہ کسی ایک مجتہد کی بات درست ہے تو یہ بھی ناممکن سی بات ہے کیونکہ دونوں باتیں ظنی ہیں اور برابر ہیں' کسی ایک کو دوسری کے مقابلہ میں درست نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ کسی کو بھی ترجیح حاصل نہیں ہے۔

۳۔ اگر شرعی احکام کا مدار علتوں پر ہوتا تو پھر احکام کو علتوں سے جدا کرنا ناممکن ہوگا جیسے عقلی علتیں ہیں مثلاً وہ حرکت جو جسم کو متحرک کیے ہوئے ہے اسے ایک حرکت پذیر جسم سے جدا کرنا ناممکن ہے' کیونکہ یہاں علت حرکت ہے اور جسم اس کے باعث متحرک ہے۔ اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ شرع کے آنے سے قبل شرعی احکام کا ثبوت ہو کیونکہ علتیں احکام پر مقدم ہیں جبکہ یہ ناممکن ہے۔

۴۔ اگر قیاس پر عمل جائز ہوتا تو اس سے لازم آتا کہ دلائل میں تقابل اور موازنہ کیا جائے اور پھر لازم آتا کہ اللہ تعالیٰ ایک ہی چیز کو حلال اور حرام ٹھہرا رہا ہے جبکہ یہ ناممکن ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کبھی شرع میں دو نصوص کے درمیان کسی ظاہری تعارض کی وجہ سے تردد پیدا ہو جاتا ہے' کیونکہ ایک نص یا اصل حلال ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ اور دوسری حرام ہونے کا۔ جب مجتہد دیکھتا ہے کہ فرع کی مشابہت دونوں نصوص سے ہے تو پھر ضروری ہے کہ ایک چیز کو حلال بھی اور حرام بھی ٹھہرائے جو کہ ناممکن ہے۔[1]

جن حضرات کے نزدیک قیاس پر عمل عقلاً واجب ہے ان کے چند دلائل یہ ہیں:

۱۔ انبیاء اس بات پر مامور ہیں کہ وہ اللہ کے حکم کو ہر صورت میں لوگوں تک پہنچائیں' صورتیں (یعنی جزئیات) تو بے شمار ہو سکتی ہیں جن کا احاطہ نصوص نہیں کر سکتیں اس لیے عقل کا تقاضا ہے کہ قیاس پر عمل واجب ہے۔

۲۔ جب غالب گمان یہ ہو کہ قیاس سے حکم کے اثبات میں مصلحت ہے اور ضرر کو ہٹایا جاسکتا ہے تو اس کا اتباع عقلاً واجب ہے تاکہ نقصان سے بچا جاسکے اور مصلحت کا حصول ممکن ہوسکے' جیسے کسی دیوار کے گرنے کا غالب گمان ہو تو وہاں سے اٹھنا ضروری ہو جاتا ہے گو کہ اس بات کا بھی امکان ہے کہ بیٹھنے کی صورت میں وہ بچ جائے اور کھڑا ہونے کی صورت میں ہلاک ہو جائے۔[2]

تیسرا مذہب یہ ہے کہ قیاس پر عمل عقلاً جائز ہے لیکن شرعاً جائز نہیں ہے کیونکہ شرع میں قیاس سے منع کیا گیا ہے۔ ابن حزمؒ نے "محلی" میں اس مسئلہ پر بہت طویل گفتگو کی ہے اور دلائل دیے ہیں' فرماتے ہیں:

---

[1] ان دلائل کے لیے ملاحظہ کیجئے الاحکام آمدی (۳ / ۶۶ ......) شرح مختصر ابن حاجب (۲ / ۲۴۹)

[2] الاحکام' آمدی (۳ / ۶۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"دین میں قیاس اور رائے سے بات کہنا جائز نہیں ہے' کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ اگر کہیں اختلاف ہو تو اسے اللہ کی کتاب اور سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حل کرو' اگر کوئی شخص اسے قیاس' رائے یا علت کی طرف پھیر دیتا ہے تو اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت کی۔ کیونکہ اس حکم کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے ایمان کا تقاضا قرار دیا ہے اور اس حکم کو چھوڑ کر دوسری چیز اختیار کرنا ایمان کے منافی ہے۔" حضرت علی کہتے ہیں "اللہ تعالیٰ کے یہ فرامین "مافرطنافي الكتاب من شي "[1] (ہم نے کتاب یعنی (لوح محفوظ) میں کسی چیز کے لکھنے میں کوتاہی نہیں کی)۔ "تبيانا لكل شي "[2] (ہر چیز کا بیان مفصل ہے)۔ قیاس اور رائے کے باطل ہونے پر حجت ہیں۔ "اليوم اكملت لكم دينكم "[3] (اور آج ہم نے تمہارے لیے تمہارا دین کامل کر دیا)

لتبين للناس ما نزل اليهم[4] (تاکہ جو (ارشادات) لوگوں پر نازل ہوئے ہیں وہ ان پر ظاہر کرو)۔

قیاس اور رائے کو حجت تسلیم کرنے والے بھی اس بات پر متفق ہیں کہ جب نص موجود ہو تو قیاس اور رائے کی ضرورت نہیں ہو گی' جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ نص میں کسی چیز کی کمی نہیں چھوڑی ہے۔ اور نبی کریم ﷺ نے نازل شدہ احکام کی تفصیلات بتا دی ہیں۔ دین کامل ہو چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نصوص میں تمام دین آچکا ہے۔ جب معاملہ یہ ہے تو پھر کسی کو قیاس یا رائے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہم قیاس سے استدلال کرنے والوں سے پوچھتے ہیں' آیا ہر قیاس حق ہے' یا بعض حق ہیں اور بعض باطل؟ اگر یہ کہا جائے کہ: ہر قیاس حق اور صحیح ہے تو ناممکن بات ہے' کیونکہ قیاس ایک دوسرے سے متعارض ہوتے ہیں اور ایک قیاس دوسرے کو باطل ٹھہراتا ہے۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز بیک وقت حلال اور حرام ہونا حق ہو۔ جبکہ قیاس میں احادیث کی طرح نسخ یا تخصیص کا بھی امکان نہیں ہوتا۔ احادیث میں ناسخ منسوخ بھی ہیں اور اس کے عموم میں تخصیص بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس سوال کا جواب یہ دیا جائے کہ قیاس کی بعض صورتیں حق ہیں اور بعض باطل' تو پھر یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ قیاس صحیح اور قیاس فاسد کو پہچاننے اور انہیں الگ کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ درحقیقت قیاس صحیح کو فاسد سے الگ کرنے کا کوئی طریقہ ہے ہی نہیں۔ جب ایسی کوئی دلیل مل ہی نہیں سکتی جس سے قیاس صحیح کو فاسد سے ممتاز کیا جا سکے تو پھر ہر قسم کا قیاس باطل ہوا' اور قیاس کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔

اگر قیاس کے قائلین دعویٰ کریں کہ قیاس کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے تو ان سے اس کی دلیل مانگی جائے گی' اگر اس آیت "فاعتبروا يا اولى الابصار "[5] (تو اے عقل رکھنے والو عبرت حاصل کرو) کو دلیل

---

[1] (الانعام: ۳۸)   [2] (النحل: ۸۹)   [3] (النحل: ۴۴)   [4] (مائدہ: ۳)

[5] (الحشر: ۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پیش کریں تو اس کا جواب یہ ہے کہ عربی کلام (جس میں قرآن نازل ہوا ہے) میں اعتبار کا معنی صرف تعجب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "و ان لکم فی الانعام لعبرۃ"[۱] (اور تمہارے لیے چوپایوں میں عبرت ہے) یعنی لقد کان فی قصصھم عبرۃ[۲] (ان کے قصے میں عقلمندوں کے لیے عبرت ہے)۔ اعتبار کا معنی قیاس لینا قابل تعجب بات ہے' یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں قیاس کا حکم تو دے لیکن یہ نہ بتائے کہ ہم کس چیز کو قیاس کریں' ہم کیسے قیاس کریں اور کس چیز پر قیاس کریں۔

قیاس کا تو کوئی ذریعہ ہی نہیں ہے' کیونکہ اللہ اور نبی کریم ﷺ کی تعلیم کے بغیر دین کی کسی بات کو جاننا ہمارے بس سے باہر ہے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا"[۳] (خدا کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) اگر قیاس کے قائلین دلیل کے لیے ان آیات اور احادیث کو پیش کریں جن میں ایک چیز کو دوسری کے مشابہ قرار دیا ہے اور یہ کہیں کہ اللہ نے فلاں چیز کا حکم فلاں سبب یا وجہ سے دیا ہے' وہ حق ہے' اس کی خلاف ورزی کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔ اور وہ نص کی ایک قسم ہے۔ ہم اسے تسلیم کرتے ہیں' لیکن جہاں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے کوئی نص نہیں ہے لیکن تم اس کی کوئی علت نکالتے ہو یا کسی دینی حکم کے مشابہ قرار دیتے ہو یہ لا محالہ باطل ہے' اور جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم نہیں دیا اسے شریعت قرار دینے کے مترادف ہے۔ قیاس کے قائلین وہ دلائل جن سے وہ غلط استدلال کرتے ہیں یہ ہیں: شکار سے متعلق آیت۔ "ارایت لو مضمضت" (کلی سے متعلق آپ کا کیا خیال ہے) اور "من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل"[۴] (اس قتل کی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر یہ حکم نازل کیا)۔ قیاس کی تائید میں جس آیت اور حدیث پر ملمع سازی کرتے ہیں' وہ تمام دلائل ان کے خلاف حجت ہیں' اس کی وضاحت ہم "الاحکام فی اصول الاحکام" "النکت" "الدرۃ" اور "کتاب النبذۃ" جیسی کتب میں کر چکے ہیں۔

ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ صحابہ کرام کا قیاس کے باطل ہونے پر اجماع ہے۔ اور اس دعویٰ کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس بات پر کسی کا کوئی اختلاف نہیں کہ تمام صحابہ کرام قرآن مجید کی تصدیق کرنے والے تھے' جبکہ قرآن مجید میں یہ حکم ہے: "الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا"[۵] (اور آج ہم نے تم پر تمہارا دین کامل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں اور تمہارے لیے اسلام کو دین پسند کیا)۔ اور قرآن میں یہ حکم بھی ہے "فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاخر"[۶] (اگر کسی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو' اگر خدا اور روز آخرت پر ایمان

---

[۱] (المومنون: ۲۱) [۲] (یوسف: ۱۱۱) [۳] البقرہ: ۲۸۶) [۴] (المائدہ: ۳۲)

[۵] (المائدۃ: ۳) [۶] (النساء: ۵۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

رکھتے ہو تو اس میں خدا اور اس کے رسول کے حکم کی طرف رجوع کرو)۔ یہ ناممکن ہے کہ صحابہ کرام ان آیات کا علم رکھنے اور ان پر ایمان رکھنے کے باوجود کسی اختلافی مسئلہ کو قیاس یا رائے سے حل کرتے ہوں، کوئی صاحب عقل ان کے متعلق اس بات کا گمان بھی نہیں کر سکتا۔

حضرت ابو بکرؓ کا یہ قول صحیح سند سے ثابت ہے کہ آپؓ نے فرمایا تھا "اگر میں اللہ کی کتاب کی کسی آیت کے بارے میں اپنی رائے سے کوئی بات کہوں گا تو پھر کونسی زمین میرا بوجھ اٹھائے گی اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہو گا۔

حضرت عمر فاروقؓ سے یہ قول ثابت ہے کہ "دین کے مقابلہ میں رائے کو قابل تہمت سمجھو کیونکہ ہماری رائے محض ظن و تکلف ہے۔" حضرت عثمانؓ نے ایک مسئلہ بتاتے ہوئے فرمایا: "یہ رائے ہے جس کا جی چاہے اختیار کرے اور جس کا جی چاہے قبول نہ کرے۔" حضرت علیؓ نے فرمایا: "اگر دین میں رائے کا دخل ہو تا تو موزے کا نچلا حصہ اوپر والے حصہ کے مقابلہ میں مسح کے لیے زیادہ موزوں ہو تا"۔

سہل بن حنیفؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: اے لوگو دین کے مقابلہ میں اپنی رائے کو قابل تہمت سمجھو۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ "جس نے قرآن کے متعلق کوئی بات اپنی رائے سے کہی تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے"۔

حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: "میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے جواب دوں گا اگر جواب درست ہو گا تو اللہ کی توفیق سے ہو گا اور اگر غلط ہو گا تو میری کوتاہی اور شیطان کی جانب سے ہو گا۔ اللہ اور اس کا رسول ﷺ اس سے بری الذمہ ہیں"۔ معاذ بن جبلؓ سے ایک حدیث مروی ہے، جس میں وہ اس بات کو جو اللہ کی کتاب اور سنت رسول ﷺ میں نہ ہو بدعت قرار دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ: "اس طرح کی باتوں سے بچو کیونکہ یہ بدعت اور گمراہی ہے"۔

ابن حزمؒ فرماتے ہیں: "شریعت کی جملہ صورتیں یہ ہیں، یا تو وہ حکم فرض ہو گا جس کو ترک کرنے والا گناہ گار ہو گا، یا وہ چیز حرام ہو گی جس کا ارتکاب گناہ ہو گا۔ یا مباح ہو گا جس کے کرنے یا چھوڑنے پر کوئی گناہ نہیں ہے اس مباح کی تین اقسام ہیں:

۱۔ مندوب: جس کے کرنے پر ثواب ہو اور نہ کرنے پر گناہ نہ ہو۔ ۲۔ مکروہ: جسے چھوڑنے پر ثواب ہے اور کرنے پر گناہ نہیں ہے۔

۳۔ مطلق مباح: جسے کرنے اور چھوڑنے والا نہ گنہگار ہے نہ ثواب کا حقدار ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خلق لکم ما فی الارض جمیعا"[1] (وہ چیزیں جو زمین میں ہیں تمہارے لیے پیدا کیں)۔

---

[1] (البقرہ: ۲۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

"و قد فصل لکم ما حرم علیکم "[1] (وہ چیزیں جو اس نے تمہارے لیے حرام ٹھہرائی ہیں وہ ایک ایک کر کے بیان کر دی ہیں)۔

ثابت ہوا کہ جس چیز کے حرام ہونے کی صراحت قرآن و سنت نے کر دی ہے اس کے سوا ہر چیز حلال ہے۔[2]

جمہور فقہاء جو عقلا اور شرعاً قیاس کو اختیار کرنے کے قائل ہیں، وہ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع کو قیاس کی حجیت پر بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔

الف۔ کتاب اللہ سے دلیل : "فاعتبروا یا اولی الابصار "[3] (تو عبرت حاصل کرواے عقل رکھنے والو)۔

استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اعتبار کا حکم دیا ہے، اعتبار سے مراد ایک چیز سے دوسری کی طرف انتقال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ دانتوں کی دیت کے بارے میں کہتے ہیں "اعتبر حکمها بالاصابع فی ان دیتها مساویة" (دانتوں کی دیت میں انگلیوں کا اعتبار کرو، کیونکہ تمام انگلیوں کی دیت برابر ہے) لفظ اعتبار استعمال کیا جس کا مقصد یہ ہے کہ انگلیوں کے حکم کو دانتوں کی دیت کی طرف منتقل کرو۔ جب کوئی لفظ مطلق ذکر کیا جائے تو قاعدہ یہ ہے کہ اس کا حقیقی معنی مراد ہوتا ہے۔ جب ثابت ہو گیا کہ قیاس کا حکم شارع کی طرف سے ہے تو یہ امر یا حکم وجوب کے لیے ہو گا یا ندب کے لیے۔ بہر دو صورت قیاس پر عمل مشروع اور جائز ہو گا۔

ب۔ سنت رسول ﷺ سے دلیل

ا۔ روایت کیا جاتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جب معاذؓ کو یمن کا قاضی بنا کر روانہ کرنا چاہا تو پوچھا کہ فیصلہ کس چیز سے کرو گے ؟ انہوں نے جواب دیا کہ : اللہ کی کتاب سے، آپ ﷺ نے پوچھا کہ : اگر کتاب اللہ میں نہ ہو تو ؟ انہوں نے کہا پھر سنت رسول میں حل تلاش کروں گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ : اگر سنت میں حل نہ پاؤ تو ؟ حضرت معاذؓ نے کہا کہ اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا" نبی ﷺ نے حضرت معاذؓ کی اس بات کی توثیق فرمائی اور فرمایا کہ : تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے اپنے رسول ﷺ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو پسند ہے۔[4]

---

[1] (الانعام : ۱۱۹) [2] محلی (۱/ ۵۶......) دیکھیے : ابطال القیاس والرای والاستحسان والتقلید والتعلیل اس میں زیادہ طویل گفتگو ہے۔ [3] (الحشر : ۲) [4] اس حدیث پر کلام پہلے ہو چکا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

رائے سے اجتہاد کے لیے ضروری ہے کہ اس رائے کو اصل کی طرف لوٹایا جائے ورنہ وہ رائے مرسل (یعنی آزاد) ہوگی اور مرسل یا آزاد رائے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا' اسی چیز کا نام قیاس ہے۔

۲۔ روایت کیا جاتا ہے کہ آپ ﷺ نے معاذؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو یمن روانہ کرتے وقت پوچھا تھا کہ تم فیصلہ کس چیز سے کرو گے؟ انہوں نے کہا تھا کہ اللہ کی کتاب اور سنت رسول میں حل نہیں مل سکا تو پھر ہم ایک حکم پر دوسرے کو قیاس کریں گے۔ جو بات حق سے قریب تر ہوگی اس پر عمل کریں گے۔ انہوں نے قیاس پر عمل کرنے کی صراحت کی اور نبی اکرم ﷺ نے ان کی توثیق فرمائی' اس لیے قیاس حجت ہے۔

۳۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا کہ "جب کسی مسئلہ کا حل کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ میں ہو تو ان کے مطابق فیصلہ کرو اور اگر کوئی حل نہ مل سکے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو"۔

۴۔ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے خثعم کی ایک عورت نے پوچھا[1] اور کہا! اے اللہ کے رسول ﷺ: میرے والد پر حج فرض ہے لیکن وہ بوڑھے ہیں' حج کی استطاعت نہیں رکھتے' اگر میں ان کی طرف سے حج کروں تو کیا ان کے لیے مفید ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں' اللہ کا قرض اس بات کے زیادہ لائق ہے کہ اسے ادا کیا جائے۔ استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے یہاں اللہ کے حق کو بندے کے حق کے ساتھ وجوب قضا اور فائدہ میں ملایا ہے۔ یہی قیاس ہے۔

۵۔ روایت کیا جاتا ہے: کہ ام سلمہؓ نے حالت روزہ میں بوسہ لینے سے متعلق آپ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ام سلمہؓ سے فرمایا: "کیا تو نے اس سائل کو یہ بتایا کہ میں روزے کی حالت میں بوسہ لیتا ہوں۔[2] آپ ﷺ نے یہ بات صرف اس لیے کہی کہ دوسرے لوگ میرے عمل پر قیاس کر لیا کریں۔

۶۔ روایت کیا جاتا ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذؓ کو حکم دیا تھا کہ وہ بنو قریظہ کے معاملہ کا فیصلہ اپنی رائے سے کریں اور بنو قریظہ کو حکم دیا تھا کہ وہ حضرت سعدؓ کا حکم مانیں گے' حضرت سعدؓ نے بنو قریظہ کے مردوں کو قتل کرنے اور عورتوں کو قید کرنے کا حکم دیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: سعدؓ کا فیصلہ اللہ کی کتاب

---

[1] یہ حدیث مختلف الفاظ سے مختلف لوگوں سے مروی ہے کسی میں خثعم کی عورت کا ذکر ہے کسی میں خثعم کے مرد کا اور کسی میں جہینہ کی عورت کا ذکر ہے۔ حدیث کی سند صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے۔ دیکھئے نیل الاوطار (۴/ ۲۸۵) نصب الرایہ (۳/ ۱۵۸)

[2] ام سلمہ کی یہ روایت جس میں روزے کی حالت میں بوسہ کا ذکر ہے صحیح بخاری کتاب الصیام' صحیح مسلم (۱۱۰۸) اور دیگر کتب حدیث میں ہے۔ حضرت عائشہؓ سے مختلف روایات ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے فیصلہ کے موافق ہے۔[1]

۷۔ روایت کیا جاتا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ یہود پر لعنت کرے۔ ان کے لیے جب چربی کو حرام ٹھہرایا گیا تو انہوں نے اسے پگھلا کر فروخت کیا اور اس کی قیمت کو کھایا"۔ یہاں نبی اکرم ﷺ نے قیمت کے حرام ہونے کو کھانے کے حرام ہونے پر قیاس کیا ہے۔[2]

۸۔ آپ ﷺ نے بہت سے احکام کا مدار علت پر رکھا ہے۔ علت پر مدار کا معنی یہ ہے کہ جہاں بھی علت ہو اس علت کی پیروی کی جائے، یہی قیاس ہے۔ اسی قسم کا آپ ﷺ کا یہ قول بھی ہے: "میں نے بدوی مہمانوں کی وجہ سے تمہیں قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا اب تم ذخیرہ کر سکتے ہو"۔[3]

آپ ﷺ کا ارشاد ہے "میں نے تمہیں زیارت قبور سے منع کیا تھا، اب تم زیارت کر سکتے ہو کیونکہ زیارت قبور سے آخرت کی یاد دہانی ہوتی ہے"۔[4]

آپ ﷺ کا ارشاد ہے: جب آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ تازہ کھجور خشک کھجور کے بدلہ فروخت کی جا سکتی ہے، تو آپ ﷺ نے پوچھا کہ جب تازہ کھجور خشک ہو جائے تو آیا کم ہو جاتی ہے؟ لوگوں نے کہا ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا، پھر جائز نہیں ہے"۔[5]

وہ صحابی جو اونٹنی کے لات مارنے سے حالت احرام میں شہید ہو گئے تھے ان کے متعلق آپ ﷺ نے فرمایا تھا: اس کا سر نہ ڈھانپو اور نہ خوشبو لگاؤ کیونکہ اسے قیامت کے روز تلبیہ کہتے ہوئے اٹھایا جائے گا۔[6]

شہداء احد کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "انہیں ان کے زخموں اور خون کے ساتھ ہی چادر میں لپیٹ دو کیونکہ انہیں جب قیامت کے دن اٹھایا جائے گا تو ان کی رگوں سے خون بہہ رہا ہو گا، رنگ خون کا ہو گا، اور خوشبو مشک جیسی ہو گی"۔[7]

---

[1] صحیح بخاری (۵ / ۵۰۔ ۵۱) [2] قربانی کا گوشت کھانے سے ممانعت کی حدیث

[3] امام بخاری نے کتاب الانبیاء اور دیگر ابواب میں اس کی تخریج کی ہے، مسلم نے مساقاۃ (۱۵۸۱) بخاری نے کتاب "الاضاحی" کے اواخر میں اور مسلم نے کتاب الاضاحی (۱۹۷۱) اور (۱۹۷۷) میں نقل کیا ہے۔ "الدفۃ" سے مراد یہ ہے کہ بدوی مہمانوں سے ہمدردی کی وجہ سے یہ حکم دیا گیا تھا۔ دیکھئے نیل الاوطار (۵ / ۱۲۷) [4] امام مسلم نے کتاب الجنائز (۹۷۷) اور کتاب "الاضاحی" میں تخریج کی ہے، جامع ترمذی (۱۰۵۴) سنن ابوداؤد (۳۲۳۴) بعض میں کچھ اضافہ بھی ہے۔ [5] جامع ترمذی (۱۲۲۵) ابوداؤد (۳۳۵۹) ابن ماجہ (۲۲۶۴) [6] امام مسلمؒ نے کتاب الحج (۱۲۰۶) میں اور امام بخاری نے کتاب الجنائز باب ۲۰۔ ۲۱ میں نقل کیا ہے۔ ابن ماجہ (۳۰۸۴) احمد اور نسائی نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ [7] اسے نسائی اور احمد نے روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بلی کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "یہ نجس نہیں ہے کیونکہ یہ ان جانوروں میں سے ہے جو تمہارے گھروں میں گھومتے رہتے ہیں۔[1]

نیند سے بیدار ہونے والے کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو وہ اپنے ہاتھ تین مرتبہ دھونے سے قبل برتن میں نہ ڈالے۔ کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گزاری ہے"۔[2] اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن کا مدار کسی علت پر ہے اور علت کو مدار بنانا ہی قیاس کا عنوان ہے۔[3]

ج۔ اجماع

اجماع سب سے مضبوط دلیل ہے کیونکہ جن پیش آمدہ مسائل میں کوئی نص نہیں ہوتی ان میں قیاس پر عمل کرنے پر تمام صحابہ کا اتفاق رہا ہے اور کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی ہے، ان میں سے چند مسائل یہ ہیں:

۱۔ صحابہ کرام نے بنو حنیفہ سے زکوۃ لینے اور انکار کی صورت میں ان سے جنگ کرنے کے مسئلہ میں حضرت ابوبکرؓ کے اجتہاد کو قبول کیا اور اس میں فقراء اور دیگر مصارف کے لیے زکوۃ وصول کرنے کی وہی حیثیت خلیفہ رسول کو دی جو رسول اللہ ﷺ کی تھی۔

۲۔ حضرت ابوبکرؓ سے جب "کلالہ" سے متعلق مسئلہ دریافت کیا گیا تو آپؓ نے فرمایا: "میں اپنی رائے سے کہہ رہا ہوں، اگر یہ رائے درست ہے تو اللہ کی توفیق کی بدولت ہے اور اگر غلط ہے تو میری کوتاہی ہے اور شیطان کا دخل ہے، کلالہ وہ ہے جس کی اولاد اور والدین نہ ہوں"۔[4]

۳۔ جب حضرت ابوبکرؓ نے نانی کو میراث کا حقدار ٹھہرایا اور دادی کو محروم قرار دیا تو بعض انصار نے کہا آپؓ نے ایک ایسی عورت کو میت کا وارث ٹھہرا دیا ہے کہ اگر وہ میت ہوتی تو یہ عورت جو اب میت ہے اس کی وراثت کی حقدار نہیں بن سکتی تھی اور ایسی عورت کو میراث سے محروم کیا ہے کہ اگر وہ میت ہوتی تو دوسری عورت جو اب میت ہے وہ اس کی تمام وراثت کی حقدار ٹھہرتی، تو حضرت ابوبکرؓ نے اپنے قول سے رجوع کر کے

---

[1] امام ترمذی (۹۲)، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے، امام ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے۔

[2] امام بخاری نے کتاب الوضوباب ۲۶، امام مسلم (۲۷۸) اور اصحاب سنن نے اسے روایت کیا ہے، البتہ امام بخاریؒ نے عدد کا ذکر نہیں کیا ہے، جامع ترمذی اور سنن ابن ماجہ میں لفظ یہ ہیں: "اذا استیقظ احد کم من اللیل"۔ دیکھئے نیل الاوطار (۱/۱۳۷)

[3] دیکھئے احکام الآمدی (۳/ ۷۶......)

[4] ابن جریر وغیرہ نے روایت کیا ہے، دیکھئے تفسیر ابن کثیر (۱/۴۶۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دونوں کو ۴/۱ میں حصہ دار ٹھہرایا۔

۴۔ جب حضرت ابوبکرؓ نے تمام صحابہ کو یکساں وظیفہ دینے کا فیصلہ کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''وہ لوگ جنہوں نے اپنا سب کچھ اللہ کی خاطر چھوڑا اور اللہ کے رسول ﷺ کی طرف ہجرت کی وہ ان لوگوں کے ساتھ کیسے برابر ہو سکتے ہیں جنہوں نے بادل ناخواستہ اسلام قبول کیا ہے' تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا انہوں نے اللہ کی خاطر اسلام قبول کیا ہے اور ان کا اجر اللہ کے ذمہ ہے' دنیا تو محض کفایت کے لیے ہے۔ جب حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو آپ ﷺ نے فرق مراتب قائم رکھا۔

۵۔ حضرت ابوبکرؓ نے امام کو ولی عہد کے طور پر مقرر کرنے کو بیعت کے ذریعہ مقرر کرنے پر قیاس کیا۔ اور حضرت عمرؓ کو خلافت کے لیے نامزد کر دیا اور صحابہ کرام نے اس پر اتفاق کر لیا۔

۶۔ جب حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو قاضی بنایا تو ان کی طرف خط لکھا: ''باہم مشابہ اور مماثل چیزوں کو دیکھو پھر اپنی رائے سے قیاس کرو''۔

۷۔ جد (دادا' نانا) کے بارے میں حضرت عمرؓ کا قول: ''جد (دادا' نانا) کے بارے میں اپنی رائے سے فیصلہ دے رہا ہوں اور اپنی رائے سے حل بتا رہا ہوں۔ انہوں نے اس سلسلہ میں مختلف آراء کا اظہار کیا''۔

۸۔ ''جنین'' یعنی جو بچہ حمل میں ہے اس کے متعلق حدیث سننے کے بعد فرمایا: ''اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو ہم اپنی رائے سے فیصلہ کرتے''۔

۹۔ جب حضرت عمرؓ سے کہا گیا کہ سمرہؓ نے یہودی تاجروں سے شراب بطور چنگی وصول کی ہے اور اسے سرکہ بنا کر فروخت کیا ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ سمرہؓ کو تباہ کرے کیا انہیں معلوم نہیں کہ: نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ یہود کو تباہ کرے! جب ان پر چربی حرام کی گئی تو اسے پگھلا کر فروخت کرتے اور اس کی قیمت استعمال میں لاتے''۔[۱] یہاں حضرت عمرؓ نے شراب کو چربی پر قیاس کیا اور یہ کہ شراب کی طرح اس کی قیمت بھی حرام ہے۔

۱۰۔ آپؓ نے ابوبکرہ کو نصاب شہادت یعنی گواہی کا نصاب پورا نہ ہونے پر کوڑے لگائے اور اسے قاذف پر قیاس کیا حالانکہ وہ گواہ تھے قاذف نہیں تھے۔

۱۱۔ ایک واقعہ میں حضرت عثمانؓ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ اگر آپؓ اپنی رائے پر عمل کرتے ہیں تو آپؓ کی رائے بھی جرات مندانہ ہے اور اگر آپ میری رائے پر عمل کرتے ہیں تو یہ بھی اچھی بات ہو گی'' اگر کسی ایک رائے پر دلیل قطعی ہوتی تو حضرت عثمانؓ دونوں کو درست نہ قرار دیتے۔

۱۔ امام بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے' یہ حدیث پہلے گزر چکی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۲۔ حضرت عمرؓ کا تین طلاق والی عورت کو میراث دلانا بھی رائے سے تھا۔
۱۳۔ شرابی کی حد کے سلسلہ میں حضرت علیؓ کا یہ قول کہ: جب وہ شراب پیتا ہے تو نشہ میں ہوتا ہے اور جب نشہ ہوتا ہے تو بےہودہ باتیں کرتا ہے اور جب ہذیان بکتا ہے اور بےہودہ باتیں کرتا ہے تو جھوٹے الزامات بھی لگاتا ہے اس لیے اس پر جھوٹا الزام لگانے والے کی حد نافذ کی جائے"۔ حضرت علیؓ نے شراب پینے والے کو جھوٹی تہمت لگانے والے پر قیاس کیا۔
۱۴۔ ایک شخص کو سات افراد نے مل کر قتل کر دیا تو ان کے قصاص کے بارے میں حضرت عمرؓ کو شبہ ہوا تو حضرت علیؓ نے فرمایا! اے امیر المومنین اگر چند لوگ مل کر چوری کریں تو کیا آپ ان کے ہاتھ کاٹیں گے؟ حضرت عمرؓ نے کہا! ہاں۔ حضرت علیؓ نے کہا یہ معاملہ بھی اسی طرح ہے۔ اور یہ قتل کو سرقہ پر قیاس کرنا ہے۔
۱۵۔ ام ولد (وہ باندی جس سے مالک کی اولاد پیدا ہو) کے بارے میں حضرت علیؓ کا قول ہے میری اور حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ ام ولد کو فروخت نہیں کیا جائے' حالانکہ میں دیکھتا ہوں کہ اسے فروخت کیا جاتا ہے۔ تو عبیدہ سلمانی نے ان سے کہا آپ کی تنہا رائے کے مقابلہ میں ہمیں یہ بات پسند ہے کہ آپؓ کی رائے جماعت کے ساتھ ہو۔[۱]
۱۶۔ حضرت عمرؓ نے ایک عورت کو بلایا تو اس کا حمل گر گیا۔ حضرت علیؓ نے عمرؓ سے کہا: امید ہے کہ آپ گناہ گار نہیں ہوں گے لیکن میرے خیال میں آپ پر دیت ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا: میں آپ کو حکم دیتا ہوں کہ آپ یہاں سے نہ اٹھیں جب تک آپ یہ دیت بنی عدی پر عائد نہ کر دیں یعنی ان کی قوم پر' لیکن حضرت عثمانؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے حضرت عمرؓ کے اس فعل (یعنی عورت کو بلانے) کو ادب سے تعبیر کیا اور کہا کہ آپ کا مقصد صرف تادیبی کارروائی تھا اور آپ پر کچھ لازم نہیں آتا۔
۱۷۔ جب حضرت زید بن ثابتؓ نے مسئلہ زوج اور والدین میں مابقی کے ثلث کا فیصلہ کیا تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا جو بچ جائے اس میں ۱/۳ کا مسئلہ اللہ کی کتاب میں کہاں ہے؟ تو حضرت زیدؓ نے جواب دیا' آپ اپنی رائے سے حل بتا رہے ہیں اور میں اپنی رائے سے حل نکالتا ہوں۔
۱۸۔ دادا کے مسئلہ میں ابن عباس کا زیدؓ سے یہ کہنا: کیا زیدؓ کو اللہ کا ڈر نہیں ہے' پوتے کو تو بیٹا قرار دیتے ہیں لیکن دادا کو باپ نہیں قرار دیتے؟
۱۹۔ وہ عورت جسے شوہر نے اختیار دے رکھا ہو اور اس نے ایک ماہ کی مہلت مانگی ہو اس کے بارے

---

[۱] اسے عبدالرزاق نے اپنی مسند میں اور بیہقی نے روایت کیا ہے' دیکھئے نیل الاوطار (۶/ ۹۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول' حضرت ابن مسعودؓ قضا سے وابستہ فرد کو رائے سے کام لینے کی وصیت کیا کرتے تھے اور کہتے تھے: کتاب اللہ' سنت رسول اور صالح لوگوں کے فیصلوں کے مطابق فیصلہ کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے' اگر آپ کو کوئی حل نہ مل سکے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو"۔

متعدد صحابہ کرام کا طرز عمل اور ان کے اقوال اس بات کی قطعی دلیل ہیں کہ صحابہ کرام اشباہ کو اشباہ پر اور نظائر کو نظائر پر قیاس کیا کرتے تھے اور احکام میں ایک دوسرے کی طرف لوٹاتے تھے۔ ہر مجتہد اور اہل الرائے صحابہ نے رائے اور قیاس پر عمل کیا ہے۔ اگر کسی صحابی کا قیاس کرنا ثابت نہیں ہے تو اس سے قیاس کی مخالفت تو ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ اجماع سکوتی ہے اور حجت بھی ہے۔ اس میں گمان غالب کا پہلو پایا جاتا ہے۔[1]

کتاب' سنت اور اجماع سے یہ دلائل ان دلائل سے اضافی ہیں جو قیاس پر عقلاً عمل واجب قرار دینے والوں کے ہیں کیونکہ جو وجوب کے دلائل ہیں وہ بدرجہ اولیٰ جواز کے دلائل بن سکتے ہیں۔

---

[1] دیکھئے الاحکام' الآمدی (۴/ ۳۸۔ ۵۷) مطبع دار الکتب

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

د۔ قیاس سے استدلال کے جواز میں اختلاف کا نتیجہ

قیاس سے استدلال کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف کی وجہ سے بہت سے فقہی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے' ان میں چند مسائل یہ ہیں :

ا۔ وہ اشیاء جن کا حدیث میں ذکر نہیں ہے ان میں سود

حضرت عبادہ بن صامتؓ فرماتے ہیں میں نے رسول اکرم ﷺ کو فرماتے سنا ہے : "آپ ﷺ سونے کو سونے کے بدلہ میں' چاندی کو چاندی کے بدلہ میں' کھجور کو کھجور کے بدلہ میں گندم کو گندم کے بدلہ میں' جو کو جو کے بدلہ میں' نمک کو نمک کے بدلہ میں فروخت کرنے سے منع فرماتے تھے الا یہ کہ یہ اشیاء باہم برابر اور نقد و نقد ہوں' جو زیادہ دے گا یا لے گا تو وہ سود ہو گا"۔[۱]

تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ جن چھ اشیاء کا حدیث میں ذکر ہے ان میں کمی بیشی سود ہے۔ لیکن ان اشیاء کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی آیا سود ہے ؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ جنس یا چیز جو ان چھ اشیاء سے علت میں مشابہ ہو اس میں بھی سود ہو گا۔ البتہ علت کے تعین میں جمہور کے درمیان اختلاف ہے' جسے ہم آئندہ بیان کریں گے۔ ان شاء اللہ۔

اہل ظواہر کے نزدیک ان چھ اشیاء کے علاوہ کسی اور چیز میں سود نہیں ہوتا اور نہ ہی اس پر سود کا حکم لگایا جائے گا' کیونکہ ان کے نزدیک قیاس کرنا صحیح نہیں ہے' اس لیے اہل ظواہر کے نزدیک چاول' چنا' مسور اور مکئی اور دیگر اجناس میں تبادلہ کے وقت کمی بیشی کی صورت میں سود نہیں ہو گا۔[۲]

اس مسئلہ میں ابن رشدؒ کی رائے یہ ہے کہ ان چھ اشیاء کے علاوہ دیگر اشیاء میں سود کا حکم لگانا قیاس کے قبیل اور قسم سے نہیں ہے بلکہ یہاں تو خاص ذکر کر کے عام مراد لیا جا رہا ہے' اور یہ "خاص ذکر کر کے عام مراد لینے کے قبیل" سے ہے۔ بدایۃ المجتہد میں ہے : "قیاس شرعی اور کسی خاص لفظ سے دوسرا معنی مراد لینا مختلف چیزیں ہیں' اس سے میری مراد یہ ہے کہ شارع نے جس سے سکوت اختیار کیا ہے اسے لفظ کی دلالت کی وجہ سے نہیں بلکہ مشابہت کی وجہ سے اس حکم سے ملایا جائے جس کی شارع نے صراحت کی ہے' کیونکہ جس سے سکوت اختیار کیا ہے اسے صریح حکم سے کسی لفظی تنبیہ کی وجہ سے ملانا قیاس نہیں ہے' کیونکہ یہ تو لفظ کی دلالت کے باب سے ہے۔ یہ دونوں اقسام ایک دوسری سے بہت مشابہ ہیں کیونکہ دونوں میں جس چیز سے شارع نے سکوت کیا ہوتا ہے اسے ایسی چیز سے ملایا جاتا ہے جسے شارع نے بیان کیا ہوتا ہے۔ یہ اشتباہ فقہاء کو

---

[۱] امام مسلم نے مساقاۃ (۱۵۸۷) میں روایت کیا ہے [۲] دیکھئے بدایۃ المجتہد (۲/۱۲۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بہت زیادہ پیش آتا ہے۔ قیاس کی مثال حد کی سزا میں شرابی کو قاذف سے ملانا' قطع ید میں سرقہ کے نصاب کو مہر کی مقدار پر قیاس کرنا (وغیرہ)' لیکن اشیاء ربویہ (وہ اشیاء جن میں سود ہے) کو ایسی اشیاء سے ملانا جو غلہ کی نوع سے ہوں یا طعام کی نوع سے ہوں یا ماپی تولی جانے والی اشیاء ہوں' یہ خاص بول کر عام مراد لینے کے قبیل سے ہے۔ اس میں غور کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس میں پیچیدگی ہے۔ اس میں جو پہلی قسم ہے اہل ظواہر کو اس میں تو اختلاف ہو سکتا ہے لیکن دوسری قسم میں اختلاف مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ سماعی چیز ہے اور عربوں میں خطاب کی یہ بھی ایک قسم ہے"۔[۱]

۲۔ جماع کے علاوہ قصداً روزہ توڑنے کا کفارہ

اگر کوئی شخص رمضان میں قصداً کھا پی لے تو آیا قصداً جماع کرنے والے کی طرح اس پر بھی کفارہ واجب ہے؟

امام مالکؒ اور مالکی فقہاء' امام ابو حنیفہؒ اور حنفی فقہاء' ثوری اور ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ جس نے جان بوجھ کر کھا پی لیا تو اس پر قضاء اور کفارہ ہے' [۲] اس کا ذکر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے' انہوں نے فرمایا: ایک آدمی نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ: اے اللہ کے رسول میں تباہ ہو گیا' آپ ﷺ نے پوچھا کیسے تباہ ہو گئے؟ اس نے کہا' میں نے رمضان میں اپنی بیوی سے صحبت کر لی ہے۔ آپ ﷺ نے پوچھا کہ غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے؟ اس نے کہا نہیں' آپ نے پوچھا دو ماہ مسلسل روزے رکھنے کی طاقت ہے؟ اس نے کہا نہیں' آپ ﷺ نے پوچھا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی طاقت ہے؟ اس نے کہا کہ نہیں' پھر وہ صحابی بیٹھ گئے' نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں کسی نے کھجور کی ایک ٹوکری پیش کی تو آپ ﷺ نے اسے فرمایا: اسے صدقہ کر دو۔ اس نے کہا' کیا اس شخص پر صدقہ کروں جو مجھ سے زیادہ محتاج ہے؟ ان دو پہاڑوں کے درمیان مجھ سے زیادہ ضرورت مند کوئی نہیں ہے۔ راوی کہتے ہیں کہ اس بات پر نبی اکرم ﷺ ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے دانت مبارک نظر آئے۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا جاؤ' اسے اپنے گھر والوں کو کھلاؤ۔[۳] "ان حضرات کی دلیل یہاں قیاس ہے اور قصداً کھانے پینے کو جماع پر قیاس کرتے ہیں' علت حرمت رمضان کا روزہ توڑنا ہے۔

ظاہریہ کا مسلک یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں کفارہ نہیں ہے' ان کی دلیل نص ہے' کیونکہ نص میں صرف جماع کا ذکر ہے اس لیے یہ حکم روزہ توڑنے کی دیگر صورتوں تک متعدی نہیں ہوگا۔

۱۔ بدایۃ المجتہد (۱/۴-۵) ۲۔ دیکھئے شرح الکبیر دردیر (۱/۷۵۲) ہدایہ (۱/۱۲۴) مطبع حلبی

۳۔ صحیح بخاری کتاب الصوم' باب ۳۱' (۹۸۴)' صحیح مسلم کتاب الصوم (۱۱۱۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بھی اہل ظواہر کی طرح کفارہ نہیں ہے۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ شوافع اور حنابلہ قیاس کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اس حکم کے لیے یہ علت مدار بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اس سزا کی زیادہ مناسبت جماع کے ساتھ ہے۔[1]

امام شافعیؒ نے یہ مسئلہ "الام" میں ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے:

"جماع کے علاوہ کھانے پینے اور دیگر اشیاء سے روزہ توڑنے سے کفارہ لازم نہیں آتا۔ بعض لوگ کہتے ہیں: جس طرح جماع سے کفارہ واجب ہے اسی طرح کھانے پینے سے بھی کفارہ واجب ہو جاتا ہے" شافعیؒ فرماتے ہیں: "اس قول کے قائلین سے پوچھا جائے گا کہ سنت میں صرف جماع کی صورت میں یہ حکم ہے' آپ کو کس نے کہا ہے کہ کھانے پینے کی صورت میں بھی کفارہ ہے؟ وہ کہتے ہیں کہ ہم اسے جماع پر قیاس کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ آیا کھانا پینا جماع سے مشابہ ہے کہ اس پر اسے قیاس کریں؟ وہ کہتے ہیں' ہاں' ان دونوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور یہ دونوں کام روزے کی حالت میں حرام ہیں۔ ان سے پوچھا جاتا ہے کہ کیا ہر وہ چیز جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اس میں تم کفارہ لازم کرو گے؟ وہ کہتے ہیں ہاں۔ ان سے پوچھا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص خوشبو یا دوا کھا لے تو اس کا کیا حکم ہے؟ یہ کہتے ہیں: اس پر کفارہ نہیں ہے' ہم پوچھتے ہیں وہ کیسے؟ کہتے ہیں کہ ان سے جسم غذا حاصل نہیں کرتا۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے اسے جماع پر اس لیے قیاس کیا تھا کہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور وہ اس حالت میں حرام ہے' جبکہ یہ دوا وغیرہ ہمارے اور آپ کے نزدیک روزے کی حالت میں حرام ہیں اور روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس سے جسم میں غذا پیدا نہیں ہوتی۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ کو کیا معلوم کہ اس سے جسم میں غذائیت پیدا نہیں ہوتی؟ کیونکہ آپ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے پھل سے کوئی کورا دانہ نگل لیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا مگر کفارہ نہ ہو گا۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ بدن کو غذا فراہم کرتا ہے۔ اور ہم یہ بھی کہیں گے کہ آپ تو فقہ کو چھوڑ کر طب کی طرف چلے گئے ہیں' اگر آپ ایسی چیز پر قیاس کرتے ہیں جس میں غذائیت ہے تو پھر جماع پر قیاس درست نہیں ہے کیونکہ جماع سے بدن میں کمی آتی ہے کیونکہ کسی چیز کے اخراج سے بدن میں کمی ہوتی ہے' اس میں بدن میں کسی چیز کو داخل نہیں کیا جاتا' تو ایسی چیز جس سے بدن میں اضافہ ہوتا ہے اور بدن سیر ہوتا ہے اسے جماع پر قیاس کرنا کیسے درست ہے جس سے بدن میں کمی آتی ہے اور بھوک لگتی ہے؟ تو پھر مقعد اور ناک سے دوا ڈالنے سے روزہ کیسے ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ اس میں تو غذائیت نہیں ہوتی؟ اگر آپ کے نزدیک علت غذا ہے اور ان دونوں میں تمہارے نزدیک کوئی کفارہ نہیں تو تم پہ لازم تھا کہ جس چیز میں بھی تم روزہ ٹوٹنے کا حکم لگاتے ہو اس میں کفارہ کا حکم بھی لگاتے' اگر تم صحیح

---

[1] دیکھئے مغنی' ابن قدامہ (۳/۱۰۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قیاس کرنا چاہتے ہو"۔[۱]

۳۔ رمضان میں جماع کرنے سے عورت پر کفارہ کا عدم وجوب

احناف اور مالکیہ کے نزدیک رمضان میں (روزہ کی حالت میں) جماع کی صورت میں مرد اور عورت دونوں پر کفارہ ہے' عورت کو مرد پر قیاس کیا جاتا ہے کیونکہ ہر ایک مکلف ہے۔[۲] اہل ظواہر کے نزدیک عورت پر کفارہ نہیں ہے' ان کی دلیل اس حدیث کا ظاہر ہے جو پہلے گزر چکی ہے اور اس حکم کو وہ عورت تک متعدی نہیں کرتے۔[۳]

شوافع کے نزدیک عورت پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر کفارہ عورت پر بھی لازم ہوتا تو نبی کریم ﷺ ضرور بتاتے کیونکہ 'ضرورت کے وقت بیان میں تاخیر جائز نہیں ہے۔[۴] اس سلسلہ میں امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں : ایک روایت یہ ہے کہ کفارہ واجب ہے اور دوسری یہ ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہے۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ امام احمدؒ سے دریافت کیا گیا کہ اگر کوئی شخص رمضان میں بیوی سے جماع کرلے تو آیا بیوی پر کفارہ ہے ؟ امام احمدؒ نے جواب دیا ہم نے نہیں سنا کہ بیوی پر کفارہ ہے۔[۵]

۴۔ رضاعت کے ثبوت کے لیے پستان کو منہ میں ڈالنے کی شرط

لغت میں رضاعت کا معنی پستان سے دودھ چوسنا ہے' عرب کہتے ہیں "لئیم راضع" یعنی وہ بکری کے تھن سے دودھ پیتا ہے اور دوھتا نہیں کہ کہیں کوئی دوہنے کی آواز سن کر اس سے دودھ نہ مانگ لے۔ رضاعت کا شرعی معنی : "ایک مخصوص وقت میں عورت کے پستان سے بچے کا دودھ پینا ہے۔" قرآن اور حدیث میں حرمت رضاعت پر دلائل موجود ہیں کہ جس طرح نسب سے حرمت ثابت ہوتی ہے اسی طرح رضاعت سے بھی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : وامھا تکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعة[۱] (اور وہ مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا اور رضاعی بہنیں)۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے : "یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب" (جو رشتے نسب سے حرام ہوتے ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتے ہیں)۔ اسے امام بخاریؒ اور مسلمؒ نے روایت کیا ہے۔ فقہاء کا اتفاق ہے کہ رضاعت کی یہ شکل جس میں بچہ پستان سے دودھ پیتا ہے اور دودھ پیٹ تک پہنچ جاتا ہے اور جب اس کی شرائط پوری ہو جاتی ہیں...... جن میں اختلاف ہے...... تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن اختلافی صورت یہ ہے کہ جب

۱۔ الام (۲/۸۵۔۸۶) ۲۔ ھدایہ (۱/۱۲۴)' شرح الکبیر' دردیر (۱/۱۲۹......)

۳۔ محلی ابن حزم (۶/۱۹۶) ۴۔ الام (۲/۸۵) ۵۔ دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۳/۱۱۲) ۶۔ النساء : ۲۳

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پستان کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے دودھ بچے کے پیٹ میں پہنچ جائے تو آیا اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو گی جیسے ناک کے ذریعے پیٹ تک دودھ پہنچانا یا حلق میں دودھ ڈال کر پیٹ میں پہنچا دینا' یا یہ ضروری ہے کہ بچہ نے لازماً پستان منہ میں لے کر دودھ پیا ہو؟ کیونکہ لفظ رضاعت پہلی صورت پر صادق آتا ہے اور اس پر دیگر صورتیں قیاس نہیں کی جاسکتیں؟

جمہور شافعیہ' حنفیہ' مالکیہ اور اصح روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ ناک اور حلق کے ذریعہ پیٹ میں دودھ جانے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے اور اس کے لیے پستان منہ میں لینا شرط نہیں ہے' کیونکہ حرمت رضاعت کی علت اس دودھ سے گوشت اور ہڈیوں کو غذا ملنا ہے' جبکہ یہ علت ناک اور حلق کے ذریعہ پیٹ میں دودھ جانے کی صورت میں بھی موجود ہے' اس لیے قیاساً اس سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو گی۔

ابن قدامہ اس کی حرمت پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ہماری دلیل وہ حدیث ہے جسے حضرت ابن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں: "حرمت رضاعت صرف اس صورت میں ہے جب دودھ سے ہڈیوں اور گوشت کو غذائیت ملے"۔ اسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ چونکہ یہ دودھ بھی پیٹ میں اسی مقام پر پہنچتا ہے جہاں پستان منہ میں لے کر دودھ پینے سے پہنچتا ہے اور اس سے بھی ہڈیوں اور گوشت کو اسی طرح غذائیت ملتی ہے جس طرح پستان منہ لگا کر پینے سے غذائیت ملتی ہے اس لیے دونوں صورتوں کو حرمت میں برابر ہونا چاہیے۔ ناک کے ذریعہ کسی چیز کے اندر جانے سے جس طرح روزہ ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اس سے حرمت رضاعت بھی ثابت ہو گی جیسے منہ سے دودھ پینے کے ذریعے ثابت ہوتی ہے۔[۱]

ظاہریہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف پستان منہ میں ڈال کر دودھ پینے کی صورت میں حرمت رضاعت ثابت ہو گی' وہ قیاس کو خاطر میں نہیں لاتے۔ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت اس طرح نقل ہے۔

ابن حزمؒ کہتے ہیں: "مسئلہ: جس رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس کی صورت صرف یہ ہے کہ بچہ عورت کا پستان منہ میں لے اور دودھ پیئے' اگر بچے کو کسی عورت کا دودھ برتن میں ڈال کر پلایا جائے یا اس کے منہ میں دوھنے کے بعد نگلوایا' روٹی یا کھانے کے ساتھ کھلایا یا اس کے منہ' ناک اور کان میں ڈالا یا مقعد کے ذریعہ پیٹ کے اندر داخل کیا تو ان میں سے کسی چیز سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہو گی خواہ یہ دودھ عمر بھر بچہ کی غذا بنتا رہے۔ اس کی دلیل یہ آیت ہے: "وامھاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعۃ"[۲] (وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور رضاعی بہنیں)۔

۱۔ مغنی (۸/ ۱۴۲) ۲۔ (النساء: ۲۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب" (نسب سے جو رشتے حرام ہوتے ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتے ہیں)۔ تو اس مفہوم میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے نکاح حرام نہیں کیا ہے سوائے اس کے کہ عورت خود بچے کو دودھ پلائے اور بچہ پستان منہ میں ڈال کر دودھ پیئے۔ عورت کے از خود دودھ پلانے کا معنی ہی یہ ہے کہ عورت اپنا پستان بچہ کے منہ میں ڈالے۔ اس کے لیے عربی میں "ارضعت ترضعہ ارضاعا" بولا جاتا ہے۔ اور رضاعت یہ ہے کہ بچہ پستان منہ میں ڈال کر دودھ پیئے اور چوسے' اس کے لیے رضع یرضع رضاعاً و رضاعۃ کا لفظ آتا ہے۔ اس کے علاوہ مذکورہ صورتوں میں سے اور کسی صورت کے لیے "ارضاع" یا "رضاعت" کا لفظ نہیں آتا بلکہ اس کے لیے حلب (دودھ دوہنا) طعام (کھانا) سقاء (پانی پلانا) شرب (پینا) اکل (کھانا) بلع (نگلنا) حقنہ (مقعد کے ذریعہ پیٹ میں کسی چیز کو داخل کرنا) سعوط' (ناک کے ذریعہ کوئی چیز ڈالنا) اور تقطیر (کسی چیز کے قطرے ڈالنا) جیسے الفاظ ہیں' ان میں سے کسی چیز کو بھی اللہ تعالیٰ نے حرام نہیں ٹھہرایا ہے۔

اگر یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہم نے ان صورتوں کو پستان منہ میں ڈال کر دودھ پلانے اور پینے والی صورت پر قیاس کیا ہے' تو ہم کہتے ہیں کہ ہر قسم کا قیاس باطل ہے اور اگر قیاس درست بھی ہوتا تو تب بھی یہ صورت باطل ہوتی۔ بدیہی سی بات ہے جسے ہر صاحب عقل سمجھ سکتا ہے کہ بچہ کا کسی بکری کا دودھ پینا عورت کے دودھ پینے کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں بچے نے دودھ پیا ہے اور یہ مقعد یا ناک کے ذریعہ دودھ پیٹ میں داخل کرنے کے مشابہ ہے۔ حالانکہ یہ حضرات عورتوں کے علاوہ کسی اور چیز کے دودھ سے حرمت کے قائل نہیں ہیں' اس سے ان کے فاسد قیاس کا پتہ چلتا ہے۔ جس چیز کا حکم انہیں اللہ تعالیٰ نے نہیں دیا ہے اس کے شارع یہ خود بن بیٹھے ہیں"۔ [1]

۵۔ وہ الفاظ جن سے ظہار ثابت ہوتا ہے

ظہار کی حرمت کا ذکر قرآن مجید میں ہے اور ظہار کرنے والے پر رجوع کی صورت میں کفارہ ہے۔ رجوع کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ [2]

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الذین یظاھرون منکم من نسائھم ما ھن امھاتھم ان امھاتھم الا اللائی ولدنھم و انھم لیقولون منکرا من القول و زوراً و ان اللہ لعفو غفور و الذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا' ذلکم توعظون بہ' و اللہ بما تعملون خبیر" [3]

---

[1] المحلی (۱۰/۷) ابن حزم کے مسلک کے خلاف مذاہب پر بحث کے لیے تفصیل اس کے تتمہ میں ہے۔

[2] عود کا معنی صفحہ ۲۰۲ میں گزر چکا ہے۔ [3] (المجادلہ ۲:۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے' بے شک وہ جھوٹ اور نا معقول بات کہتے ہیں' اور خدا بڑا معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے' اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں' پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں تو ان (ان کو ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا (ضرور) ہے' مومنو! اس حکم سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے خبردار ہے)۔

جس ظہار کا ذکر قرآن مجید نے کیا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے "انت علی کظھر امی" (تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے) کہے۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اس صیغہ کے استعمال سے ظہار ہو جاتا ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر کوئی شخص اس صیغہ کے علاوہ کوئی دوسرا صیغہ استعمال کرے تو آیا اس سے بھی ظہار ہو جاتا ہے یا نہیں؟ مثلاً یہ کہتا ہے کہ "انت علی کظھر اختی" (تو مجھ پر میری بہن کی پیٹھ کی طرح ہے) یا میری ماں کے ہاتھ کی طرح ہے یا اس سے ملتے جلتے الفاظ۔ ظاہر یہ جو ظاہر نص سے استدلال کرتے ہیں اور قیاس کو حجت نہیں مانتے' کہتے ہیں کہ پہلے صیغہ کے علاوہ کسی اور صیغہ سے ظہار نہیں ہو گا۔

ابن حزمؒ کہتے ہیں: "جو صورتیں ہم نے ذکر کی ہیں ان میں سے کسی میں بھی کفارہ واجب نہیں ہے سوائے اس صورت کے جب یہ کہے کہ ماں کی پیٹھ کی طرح ہے' ماں کی شرمگاہ یا پیٹھ کے علاوہ کسی اور عضو کا ذکر کرنے سے ظہار نہیں ہوتا۔ ماں کے علاوہ کسی اور کی پیٹھ یا بیٹی' بہن' اجنبی عورت یا نانی کسی کے ذکر سے ظہار نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "الذین یظاھرون منکم من نساء ھم ما ھن امھاتھم ان امھاتھم......آیة"[1]

(جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے ہیں......)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اس صیغہ کے علاوہ دیگر وہ تمام صیغہ جن سے حرمت کا پہلو نکلتا ہے ان میں کسی سے بھی بیوی کو تشبیہ دینے سے ظہار ہو جاتا ہے۔ ان کی دلیل قیاس ہے۔ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: "ہماری دلیل یہ ہے کہ دیگر عورتیں جو قرابت کی وجہ سے حرام ہیں وہ بھی ماں کے مشابہ ہیں۔ آیت میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "و انھم لیقولون منکرا من القول و زورا" (بے شک وہ جھوٹی اور نا معقول بات کہتے ہیں)۔ یہ صورت (یعنی جھوٹی اور نا معقول بات کا ہونا) اس مسئلہ میں بھی ہے اس لیے اس کا بھی وہی حکم ہے۔ اور ماں کے ساتھ حکم کے مشروط ہونے سے لازم نہیں آتا کہ اس جیسے کسی صیغے میں حکم ثابت نہ ہو۔[2]

---

[1] المحلی: (۱۰/۵۰)　[2] مغنی ابن قدامہ (۷/۵۱۵) دیکھئے فتح القدیر (۳/۲۲۸) بدایة المجتہد (۲/۱۰۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۶۔ کھانے پینے کے علاوہ سونے اور چاندی کے برتنوں کا استعمال

حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: میں نے رسول اکرم ﷺ کو فرماتے سنا ہے:

"لاتلبسوا الحرير ولا الديباج، ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة"[۱] (کسی قسم کے ریشم کا استعمال نہ کرو اور سونے چاندی کے برتن میں نہ پیو اور نہ اس کی پلیٹوں میں کھاؤ کیونکہ یہ ان (یعنی کفار) کے لیے دنیا میں ہیں اور تمہارے لیے آخرت میں ہوں گے)۔ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے، فرماتی ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "ان الذی یشرب فی انية الفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم"[۲] (وہ شخص جو چاندی کے برتنوں میں پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں آگ بھر رہا ہے)[۲] صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ "وہ شخص جو سونے، چاندی کے برتن میں کھاتا یا پیتا ہے"۔

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ سونے اور چاندی کے برتنوں میں پینا حرام ہے البتہ ابن منذرؒ نے معاویہ بن قرہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک حرام نہیں ہے۔ سونے، چاندی کے برتنوں میں کھانا جمہور علماء کے نزدیک ممنوع[۳] ہے اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ممکن ہے کہ داؤدؒ کو یہ حدیث نہ پہنچی ہو؟ حضرت امام نوویؒ فرماتے ہیں: "ہمارے علماء کہتے ہیں: سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانے اور دیگر استعمالات کی ممانعت پر اجماع ہے، مگر داؤدؒ سے ایک روایت ہے کہ صرف پینا حرام ہے، ممکن ہے انہیں کھانے کے حرام ہونے کی یہ حدیث معلوم نہ ہو"۔ امام شافعیؒ کا قدیم قول اور اہل عراق کا قول کراہت کا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔[۴]

سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانے پینے کے علاوہ ان کے دیگر استعمالات سے متعلق جمہور کا مذہب ابھی ابھی بیان ہوا ہے کہ جمہور کے نزدیک سونے چاندی کا ہر قسم کا استعمال حرام ہے۔ جمہور اسے کھانے پینے پر قیاس کرتے ہیں۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: "ہمارے علماء کا اتفاق ہے کہ سونے اور چاندی کا استعمال حرام ہے۔ امام مالکؒ، ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف ہے"۔ پھر ابن قدامہ نے وہ دلائل پیش کیے جو ہم نے اس بحث کے آغاز میں ذکر کیے ہیں۔ فرماتے ہیں: "سونے اور چاندی کے برتنوں میں پینے کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ ان کے استعمال سے تکبر اور غرور

۱۔ امام بخاری نے کتاب الاطعمۃ، باب ۲۹، صفحہ (۲۱۸۸) اور مسلم نے کتاب اللباس والزینۃ (۲۰۶۷) میں ذکر کیا ہے۔

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الاشربہ، باب ۲۸، (۲۲۳۳)، صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینۃ (۲۰۶۵)

۳۔ نیل الاوطار (۱/۵۹) ۴۔ دیکھیے سابقہ مصدر

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پیدا ہوتا ہے اور نادار لوگوں کی دل شکنی ہے۔ اگر ان برتنوں کو وضو کے لیے استعمال کیا جائے یا کسی اور استعمال میں لایا جائے تب بھی یہ علت موجود ہوگی' بلکہ اگر یہ غیر عبادت میں حرام ہیں تو عبادت میں ان کی حرمت بدرجہ اولیٰ ہوگی"۔[1]

اہل ظواہر کے رئیس داؤد کا موقف یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے استعمال کی صرف وہی صورت حرام ہے جس کا ذکر حدیث میں ہے' اس کے علاوہ اس کے جملہ بقیہ استعمالات جائز ہیں۔ بقیہ استعمالات کو حدیث میں مذکور صورت پر قیاس نہیں کرتے۔ شوکانی کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ ان برتنوں کے استعمال کی حرمت صرف کھانے پینے تک محدود ہے۔ فرماتے ہیں: "بلا شبہ اس باب کی احادیث کھانے اور پینے کے لیے استعمال کی حرمت پر دلالت کرتی ہے لیکن دیگر استعمالات کی حرمت پر دلیل نہیں ہیں۔ اسے کھانے پینے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ ان برتنوں میں کھانے پینے سے منع کرنے کی علت اہل جنت سے تشبہ ہے کیونکہ جنت میں خدام انہیں چاندی کے برتنوں میں کھلائیں گے اور اس علت کو شارع نے معتبر ٹھہرایا ہے......"[2]

اہل ظواہر کی کتابوں میں بے شمار ایسے اختلافی مسائل ہیں جن میں اختلاف کی وجہ قیاس کی حجیت سے انکار ہے۔

ابن حزمؒ نے قیاس کے قائلین سے جو مباحثہ کیا ہے اس کا ایک مختصر سا حصہ یہاں ہم ذکر کر رہے ہیں۔ ابن حزمؒ بعض اختلافی مسائل میں قیاس کے قائلین کے نقطہ نظر کو ذکر کر کے قیاس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اگر یہ (یعنی قیاس کے قائلین) ہم سے پوچھیں کہ کیا کسی مسئلہ میں دلیل سے اجتہاد جائز ہے؟ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہر وقت جائز ہے' کیونکہ دلیل تو نص ہے اور اجتہاد کا معنی صرف قرآن و سنت سے اللہ کے حکم کو تلاش کرنا ہے' اور ہمیں یقین ہے کہ جس چیز کی صراحت اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے نہیں کی ہے وہ ہم پر لازم نہیں ہے۔ اس لیے کسی قیاس یا رائے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

نکاح' طلاق اور طلاق کی تعداد میں غلاموں (وغیرہ) کے احکام بھی تم نے ان کے حدود کے احکام پر قیاس کر لیے ہیں' تم میں بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ غلام کے لیے صرف دو بیویوں تک تعداد محدود ہے۔

---

[1] مغنی (۱/ ۸۴۔۸۵) دیکھئے مغنی المحتاج (۱/ ۲۹)' فتح القدیر (۸/ ۸۱......) حاشیۃ الدسوقی: (۱/ ٦٤)

[2] دیکھئے نیل الاوطار (۱/ ۵۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بعض کہتے ہیں ایلاء کی صورت میں اس کی مدت دو ماہ ہے' اور اگر وہ نامرد ہے تو علاج کی مہلت چھ ماہ ہے' بعض کہتے ہیں لونڈی کی عدت دو حیض ہے' شوہر کی وفات کی صورت میں لونڈی کی عدت دو ماہ پانچ دن ہے۔ بعض کہتے ہیں غلام کو دو طلاق کا اختیار ہے۔

بعض کہتے ہیں غلام کے لیے کفارہ ظہار ایک ماہ کے روزے رکھنا ہے' اس سے ذرا آگے بڑھ کر یہ کیوں نہیں کہتے ہو کہ غلام پر دو رکعت نماز فرض ہے' رمضان کے نصف روزے فرض ہیں' اس کا وضو صرف دو اعضاء دھونے سے ہو گا اور آدھا جسم دھونے سے غسل ہو جائے گا' تو پھر ان میں فرق کیوں کرتے ہیں۔ عذا اگر پہلی صورت میں قیاس جائز ہوتا تو ان صورتوں میں بھی درست ہوتا کیونکہ یہ سب قیاس ہی ہے اور یہ سب نص کے خلاف ہے"۔[1]

---

[1] خلاصہ "ابطال الرائی والقیاس" ابن حزم: (۴۱-۴۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قیاس کے منکرین کا جمہور سے حکم میں اتفاق اور ماخذ میں اختلاف:

ایک محقق کی نگاہ سے یہ بات او جھل نہیں رہنی چاہیے کہ قیاس سے استدلال نہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قیاس کے قائلین جس مسئلہ میں بھی قیاس کے نتیجہ میں کسی حکم تک پہنچیں گے لازماً قیاس کے منکرین اس کے برعکس حکم لگائیں گے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض مسائل میں دونوں فریق حکم پر متفق ہوتے ہیں لیکن حکم کا ماخذ یا ذریعہ مختلف ہوتا ہے۔ قیاس کے قائلین قیاس کے ذریعے سے ایک حکم لگاتے ہیں اور منکرین قیاس بھی بعینہ وہی حکم لگا دیتے ہیں لیکن ان کا طریقہ کار مختلف ہوتا ہے درج ذیل مسئلہ سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

ابن حزمؒ فرماتے ہیں: "قیاس کے قائلین اس آیت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا"[1]

(وہ لوگ جو پرہیزگار عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں، انہیں اسی درے لگاؤ اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو)۔ قیاس کے قائلین کہتے ہیں: "نص میں صرف پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے والوں کو کوڑے لگانے کا حکم ہے حالانکہ تمہارے نزدیک پاک دامن مردوں پر تہمت کی سزا اور حد بھی وہی ہے جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے کی سزا ہے، یہی قیاس ہے"۔

امام ابو محمدؒ کہتے ہیں: "یہ خیال غلط ہے، ہم خدا کی پناہ مانگتے ہیں کہ یہ قیاس ہو، ہم ان شاء اللہ بتائیں گے کہ ہم نے پاک دامن مردوں پر تہمت کی حد کا حکم قرآن و سنت کی کونسی نص سے لیا ہے۔ جب اس بات کی صراحت ہو جائے گی یہ حکم بھی ہمارے نزدیک نص سے ماخوذ ہے تو اس سے اس بات کی وضاحت بھی ہو جائے گی کہ اسے قیاس کہنا بھی جائز نہیں ہے۔ اگر قیاس کے قائلین یہاں قیاس کرتے تو پھر ان کا حکم اس حکم سے مختلف ہوتا۔ یہ سب اللہ کی توفیق اور تائید سے ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "الذین یرمون المحصنات" میں عموم ہے۔ اس میں صرف نص یا اجماع سے تخصیص ہو سکتی ہے، کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی مراد پاک دامن عورتیں ہوں جیسے تم کہتے ہو، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ شرمگاہوں کی عصمت مراد ہو، کیونکہ جس لغت میں قرآن مجید نازل ہوا ہے اس میں یہ معنی کوئی غیر مانوس نہیں ہے اور اسی لغت میں اللہ تعالیٰ نے ہم سے خطاب کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: و انزلنا من المعصرات

---

[1] (النور: ۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ماء ثجاجا[1] (اور نچڑتے بادلوں سے موسلا دھار مینہ برسایا) سحاب سے "معصرات" مراد لیا گیا ہے۔ ہم کہتے کہ آیت میں شرمگاہوں کی عصمت مراد ہے' تم کہتے ہو کہ پاک دامن عورتیں مراد ہیں' ضروری ہے کہ ہم اپنے دعویٰ کو واضح اور مضبوط دلیل سے ثابت کریں۔ ہم کہتے ہیں لفظ فروج (شرمگاہیں) "نساء" سے عام ہے۔ یہاں نساء سے تحدید کرنے سے لفظ کے عموم میں تخصیص پیدا ہو جاتی ہے جبکہ لفظ کے عموم میں نص اور اجماع کے بغیر تخصیص جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مرد یا عورت کی تخصیص کیے بغیر مقصود شرمگاہوں پر تہمت کا ذکر ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کے یہ ارشاد ہیں: "والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فانهم غیر ملومین"[2] (جو ان کی ملک ہوتی ہیں کہ (ان سے) مباشرت کرنے سے انہیں ملامت نہیں) اور "قل للمومنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم"[3] (مومن مردوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں نیچے رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں) اور: "قل للمومنات و من ابصارهن و یحفظن فروجهن"[4] (اور مومن عورتوں سے بھی کہہ دو کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچے رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں)۔ "والحافظین فروجهم و الحافظات"[5] (اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے مرد اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والی عورتیں) "و مریم بنت عمران التی احصنت فرجها"[6] (اور (دوسری) عمران کی بیٹی مریم کی جنھوں نے اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھا)۔

ثابت ہوا کہ قرآن مجید کی تصریحات کے مطابق محصن سے مراد شرمگاہ کی حفاظت کرنے والا ہے۔[7]

آپ دیکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں قیاس کے قائلین اور منکرین کا حکم میں اتفاق ہے کہ پاک دامن مردوں پر تہمت لگانے کی بھی وہی حد ہے جو پاک دامن عورتوں پر تہمت کی ہے۔ گو کہ دونوں کا طریقہ کار مختلف ہے۔

---

[1] (النباء: ۱۴) [2] (المومنون ۵۔۶) [3] (النور: ۳۰)

[4] (النور: ۳۱) [5] (احزاب: ۳۵) [6] (تحریم: ۱۲)

[7] الاحکام فی اصول الاحکام' ابن حزم (۹۵۶۔۹۵۷) مطبعۃ الامام)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ جمہور کا علت میں اختلاف اور اس کا اثر

قیاس کے قائلین اور منکرین کے درمیان جو معرکہ برپا ہے اور جو اس کے نتائج ہیں اسے چھوڑ کر جب ہم جمہور کی طرف رخ کرتے ہیں جو قیاس اور تعلیل کے قائل ہیں' تو ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے درمیان بعض مسائل میں علت کے تعین پر ایک دوسرا معرکہ برپا ہے۔ اگرچہ یہ مسئلہ ہماری اس موضوع کتاب سے متعلق تو نہیں ہے لیکن اس کا ذکر بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے۔ وہ علت جو دراصل حکم کا سبب حقیقی ہے' اس کے تعین میں اختلاف کی وجہ سے بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ شاید یہ اختلاف کا سب سے بڑا سبب ہے جو منکرین قیاس کے انکار قیاس کا باعث بنا ہے اور ان کے دلائل کے ذکر میں یہ بات گزر چکی ہے۔ اب بعض وہ مسائل پیش کیے جا رہے ہیں جن میں اختلاف کا سبب علت کا اختلاف ہے۔

ا۔ وہ چھ اشیاء جن میں سود ہے اور جن کی صراحت حدیث میں ہوئی ہے' ان کی حقیقی علت

جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سود کی دونوں صورتیں...... ادھار (نسیئی) اور کمی بیشی (فضل)...... ان چھ اشیاء میں پائی جاتی ہیں جن کا ذکر حضرت عبادۃ بن صامتؓ کی اس حدیث میں ہے' فرماتے ہیں: ''میں نے رسول اکرم ﷺ کو سونے کے بدلہ سونا فروخت کرنے سے ممانعت کرتے سنا ہے......'' اور جمہور کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ ان چھ اشیاء کی حرمت کا مدار علت پر ہے' لیکن اس کے بعد ان اشیاء میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے جن کو ان چھ اشیاء سے ملایا جا سکتا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے مسالک یہ ہیں:

ا۔ احناف کا مذہب: احناف کے نزدیک اشیاء میں باہمی تبادلہ کے وقت کمی بیشی کی صورت میں سود اس وقت ہو گا جب ان کی جنس ایک ہو اور وہ اشیاء تولی یا ماپی جاتی ہوں اور یہی علت ہے۔ جب کہ باہمی تبادلہ کے وقت ادھار کی صورت میں سود تب ہو گا جب ان دونوں میں سے کوئی ایک وصف ہو یعنی جنس ایک ہو یا کیل (یعنی ماپی جانے والی اشیاء) اور وزن کا وصف ایک ہو۔ البتہ سونا اور پیتل اس سے مستثنیٰ ہیں' ان میں بالاجماع ادھار جائز ہے اگرچہ جنس ایک ہی ہے۔ اس بنیاد پر یہ بات کہی جاتی ہے کہ جب دو ایسی اشیاء کا باہم تبادلہ ہو جن کی جنس ایک ہو اور کیل یا وزن کا وصف بھی ہو تو ان میں کمی بیشی اور ادھار دونوں حرام ہیں مثلاً گندم کا تبادلہ گندم سے' لیکن جہاں جنس مختلف ہو لیکن کیل اور وزن کی صفت موجود ہو یا جنس ایک ہو لیکن کیل اور وزن کا وصف نہ ہو تو اس صورت میں کمی بیشی جائز ہے اور ادھار حرام ہے مثلاً جو کے بدلہ گندم فروخت کرنا۔ ان کی جنس مختلف ہے لیکن دونوں کیلی چیزیں ہیں تو یہاں ایک مد (کیلو) کے بدلہ دو مد (کیلو مثلاً) کی بیشی کے ساتھ دینا جائز ہے لیکن یہ ادھار کی صورت ہے اس لیے قبضہ میں تاخیر درست نہیں ہے' جیسے انڈے کو

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

انڈے کے بدلہ فروخت کرنا۔ یہاں جنس ایک ہے لیکن انڈا تول کر یا ماپ کر نہیں دیا جاتا اس لیے یہاں ادھار ناجائز ہے اور کمی بیشی جائز ہے۔

احناف علت پر قرآن' سنت اور اجتہاد کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ قرآن سے دلیل یہ ہے:

او فو الکیل ولا تکونوا من المخسرین و زنوا بالقسطاس المستقیم ولا تبخسوا الناس اشیاء ھم ولا تعثوا فی الارض مفسدین[1] (دیکھو) پیمانہ پورا بھرا کرو اور نقصان نہ کیا کرو اور ترازو سیدھی رکھ کر تولا کرو اور لوگوں کو ان کی چیزیں کم نہ دیا کرو اور ملک میں فساد نہ کرتے پھرو)

ویل للمطففین الذین اذا اکتالوا علی الناس یستوفون واذا کالوھم او وزنوھم یخسرون"[2]

(ناپ اور تول میں کمی کرنے والوں کے لیے خرابی ہے' جو لوگوں سے ناپ کر لے تو پورا لے اور جب آپ کو ناپ کر یا تول کر دے تو کم دے)

ان آیات کو ذکر کرنے کے بعد حضرت علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: "ان آیات میں کیل اور وزن کو سود کی حرمت کی علت بتایا گیا ہے اور اس کے طعام (کھانے پینے کی اشیاء) ہونے کی شرط نہیں ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ علت کیل اور وزن ہے"۔[3]

سنت سے دلیل:

حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابو ھریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ: نبی اکرم ﷺ نے ایک آدمی کو خیبر کے لیے عامل مقرر کیا' وہ عمدہ قسم کی کھجور[4] لے کر آیا۔ آپ ﷺ نے پوچھا کیا خیبر کی تمام کھجوریں اسی طرح ہیں؟ اس نے کہا نہیں: بخدا اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم یہ کھجور ایک صاع دو صاع کے بدلہ اور دو صاع تین صاع کے بدلہ لیتے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "ایسا نہ کرو' ردی کھجوروں کو نقد دراہم سے فروخت کر کے ان کے بدلہ عمدہ کھجور خرید لیا کرو۔ آپ ﷺ نے وزن ہونے والی اشیاء کے بارے میں بھی اسی طرح کا ارشاد فرمایا ہے۔[5] صحیح مسلم کی ایک روایت میں "و کذالك المیزان" (وزن ہونے والی اشیاء کا حکم بھی اسی طرح ہے) کے الفاظ ہیں۔ احناف کہتے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ ہر وزن ہونے والی چیز کا یہی حکم ہے' تو حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ جس چیز میں وزن کا وصف ہو بوقت تبادلہ اس میں کمی بیشی حرام ہے۔[6]

---

[1] (الشعراء: ۱۸۱۔۱۸۳) [2] (المطففین: ۱۔۳) [3] بدائع الصنائع: (۵/ ۱۸۴)

[4] "جنیب" سے بعض نے عمدہ کھجور بعض نے سخت کھجور اور بعض نے وہ کھجور مراد لی ہے جس سے ردی قسم کی کھجور چھان لی جائے' جمع میں جیم پر زبر ہے اور میم ساکن ہے' مراد ردی کھجور ہے' دیکھئے سبل السلام صنعانی: (۳/ ۳۸) [5] یہ حدیث امام بخاری نے کتاب البیوع باب ۸۹ (۱۱۰۴) اور بعد کے صفحات پر اور امام مسلم نے مساقاۃ (۱۵۹۳) میں نقل کی ہے۔

[6] بدائع الصنائع (۵/ ۱۸۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

احناف کا استدلال امام احمدؒ کی اس روایت سے بھی ہے جو انہوں نے اپنی مسند میں حضرت ابن عمرؓ سے ذکر کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "ایک دینار دو دینار کے بدلہ میں اور ایک صاع دو صاع کے بدلہ میں فروخت نہ کرو، مجھے اندیشہ ہے کہ تم سود میں مبتلا ہو جاؤ گے"۔ لفظ الرباء، زبر اور مد کے ساتھ ہے، اس لفظ سے مراد جائز اور حلال سے جو زائد چیز ہے۔[1]

دار قطنی کی حضرت انسؓ سے بھی ایک روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ: "ماوزن مثلا بمثل اذا کان نوعا واحد او ما کیل مثلا بمثل اذا کان نوعا واحدا" (جو چیز برابر برابر تولی جائے جب نوع ایک ہو اور جو چیز برابر ماپی جائے جب نوع ایک ہو)۔ استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں سود سے ممانعت کا مدار اس بات پر رکھا کہ وہ چیز تولی یا ماپی جاتی ہو۔ گویا آپ ﷺ نے یوں فرمایا ہے کہ ایک جنس کی چیزوں میں مساوات ضروری ہے جب ان میں کیل یا وزن کا وصف ہو۔ اجتہاد سے استدلال اس طرح ہے کہ حرمت ربا کا مقصد خرید و فروخت کرنے والے فریقین کو غبن سے دور رکھنا اور بچانا ہے۔ غبن سے نجات کا پہلا طریقہ ہی یہ ہے کہ جن اشیاء کا تبادلہ ہو رہا ہے ان میں مساوات ہو اور مساوات کے لیے بہترین معیار کیل اور وزن ہیں۔ لہذا جو چیزیں ناپی اور تولی جاتی ہیں اور جن میں قیمت اور منافع میں اختلاف نہ آتا ہو ان میں مساوات ضروری ہے اور ان میں سود (یعنی کمی بیشی) حرام ہے۔ تو ثابت ہوا کہ کیل اور وزن ربا اور سود کی علت ہیں جب جنس ایک ہو۔[2]

مالکیہ کا مذہب۔ سونے اور چاندی میں کمی بیشی کے حرام ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں بوقت تبادلہ ایک جنس ہونے کے ساتھ ساتھ اصل ثمن بھی ہیں۔ باقی چار اشیاء میں علت یہ ہے کہ ان میں ایک جنس ہونے کے ساتھ ذخیرہ اور غذا ہونے کا وصف ہے۔

سونے اور چاندی میں ادھار کی صورت میں سود کی علت صرف اصل ثمن ہونا ہے جبکہ دیگر چار چیزوں میں صرف طعام اور ذخیرہ کا وصف ہونا علت ہے۔ اس میں ایک جنس یا غذائیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مالکیہ کے دلائل یہ ہیں: سونے اور چاندی میں دلیل استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ سونے چاندی کے ذریعہ تمام اجناس میں بیع سلم جائز ہے۔ اگر سونے چاندی میں موجود علت دوسرے اموال میں بھی ہوتی تو بیع سلم جائز نہ ہوتی، کیونکہ جن دو اشیاء میں علت ربا موجود ہو ان کا تبادلہ ید ابید (یعنی دست بدست اور نقد) ہی جائز ہے، لہذا سونے اور چاندی میں جو علت

---

[1] دیکھئے نہایۃ ابن الاثیر (۲/ ۱۰۷)   [2] بدایۃ المجتہد (۲/ ۱۳۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مخصوص ہے اور جو کسی دوسری جنس میں عموماً نہیں ہے وہ سونے چاندی کا ثمن ہے۔[1]

انہوں نے دوسری چار اجناس میں علت یہ بیان کی ہے کہ ان اشیاء میں غذائیت کے ساتھ یہ وصف بھی پایا جاتا ہے کہ انہیں سٹور (ذخیرہ) کیا جا سکتا ہے۔ لہذا علت یا تو مطلق غذائیت (طعام) ہو گی یا ذخیرہ اندوزی اور غذائیت۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ صرف غذائیت ہی علت ربا ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو حضور اکرم ﷺ صرف ایک جنس کے ذکر پر اکتفا کرتے' جب آپ ﷺ نے ایک تعداد کا ذکر کر دیا تو معلوم ہوا کہ مقصد کسی وصفِ زائد کا بیان کرنا ہے اور یہ وصفِ زائد ذخیرہ اور غذائیت کی صلاحیت ہے۔ یہ چاروں چیزیں ذخیرہ کی جاتی ہیں لہذا ان کے ذکر میں تکرار نہیں ہے۔ لہذا اس تعبیر سے چار اشیاء کا ذکر بجا دی اور مقصدی ہے محض تاکیدی نہیں ہے۔[2]

انہوں نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ ربا کی حرمت کی معقولیت یہ ہے کہ لوگ ایک دوسرے پر ظلم نہ کریں اور ان کے مال محفوظ ہوں لہذا یہ ضروری تھا کہ یہ اصول انسان کے وسائل معاش میں جاری کیا جائے۔ اس سے مراد اشیاء خورد و نوش ہیں۔

۳۔ شوافع کا مذہب: سونے اور چاندی میں کمی بیشی کی صورت میں سودی معاملہ کی علت ان کا اصل ثمن ہونا ہے' اس میں شوافع مالکیہ سے اتفاق کرتے ہیں۔ دیگر چار چیزوں میں بوقت تبادلہ علت ربا صرف طعام اور ایک جنس ہونا ہے۔[3]

شوافع کے دلائل: سونے اور چاندی کے بارے میں شوافع بھی وہی دلیل پیش کرتے ہیں جو مالکیہ پیش کرتے ہیں۔ دیگر چار چیزوں میں علت طعام ہونا ہے۔ صحیح مسلم میں معمر بن عبداللہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "الطعام بالطعام مثلا بمثل" (طعام کا طعام سے تبادلہ برابر برابر ہونا چاہیے)۔[4] استدلال یہ ہے کہ یہاں حکم کا مدار مشتق پر رکھا ہے اور حکم کو مشتق کے ساتھ معلق کرنے سے مشتق منہ کے علت ہونے کا پتہ چلتا ہے۔

شوافع یہ بھی کہتے ہیں کہ حکم اپنے وجود یا عدم وجود کے لحاظ سے علت کے ساتھ گھومتا ہے' کہتے ہیں کہ جب ہم اس میں غور کرتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ جب ان چار اشیاء کی صفت طعام میں کمی واقع ہوتی ہے تو حرمت ربا بھی ختم ہو جاتی ہے اور جب صفت طعام دوبارہ لوٹ آتی ہے تو حرمت بھی لوٹ آتی ہے' گیہوں

---

[1] الدردیہ علی شرح الکبیر (۳/۴۵)' المجموع للنووی (۹/۳۹۲) [2] بدایۃ المجتہد (۲/۱۳۱)

[3] المجموع للنووی (۹/۴۰۳) [4] صحیح مسلم' کتاب المساقاۃ (۱۵۹۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جب تک طعام ہے اس میں ربا ہے لیکن جب گیہوں کے دانے کاشت کر دیئے جائیں اور اس سے گندم کے پودے نکلنے شروع ہو جائیں تو وہاں سود کی کوئی صورت نہیں ہے اور تبادلے کی مختلف صورتیں جائز ہوں گی۔ لیکن جب اس فصل سے دوبارہ غلہ حاصل ہو گا اور اس میں طعام بننے کی صفت پیدا ہو جائے گی تو حرمت ربا بھی لازم آئے گی۔

عدم علت اور وجود علت ہی وہ معیار ہے جس سے علت صحیحہ معلوم ہو سکتی ہے لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس صفت کو ہی علت تسلیم کیا جائے۔[1]

ا۔ حنابلہ کا مذہب : امام احمدؒ سے اس سلسلہ میں تین روایات ہیں' زیادہ مشہور روایت یہ ہے کہ سونے چاندی میں علت ربا یہ ہے کہ جس چیز کا تبادلہ مقصود ہے ان کی جنس ایک ہو اور وزن کی جانے والی چیز ہر دوسری روایت شوافع کے مطابق ہے۔

تیسری روایت یہ ہے کہ سونا اور چاندی کے علاوہ دیگر اشیاء میں علت طعام اور وزن یا کیل کا وصف ہے۔ اس روایت کے مطابق حرمت ربا کے لیے ضروری ہے کہ طعام اور وزن یا کیل کا وصف موجود ہو۔

ابن قدامہ نے مغنی میں اس تیسری روایت کو ترجیح دی ہے۔ فرماتے ہیں : "جس چیز کی جنس ایک ہو اور اس میں صرف طعام یا کیل یا وزن کا وصف پایا جاتا ہو' اس کے بارے میں دو روایات ہیں ترجیح اس کو ہے کہ اس میں حرمت ربا نہیں ہے ان شاء اللہ۔ ان کی حرمت کی کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے اور نہ کوئی ایسا معنی پایا جاتا ہے جس سے استدلال کو تقویت پہنچتی ہو"۔[2]

پہلی روایت میں حنابلہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ کی ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو احناف کے دلائل میں گزر چکی ہیں۔ حنابلہ کا طریقہ استدلال بھی وہی ہے جو احناف کا ہے۔

تیسری روایت میں حنابلہ کے دلائل :

ا۔ دار قطنی میں سعید بن مسیبؒ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "لاربا الا فیما کیل او وزن مما یوکل او یشرب" (سود صرف اس صورت میں ہے جس میں کیل یا وزن ہو اور وہ ان اشیاء میں سے ہو جو کھانے پینے کے کام آتی ہیں)۔

صحیح مسلم میں حضرت معمرؓ سے روایت ہے "جب طعام کا تبادلہ طعام سے ہو تو برابر ہونا چاہیے"۔ برابری صرف کیل یا وزن کے ذریعہ ممکن ہے۔ تو یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ ربا صرف اس میں ہوگا

---

[1] المجموع شرح المہذب (۹/۳۹۵)　[2] مغنی ابن قدامہ (۴/۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جب طعام سے تعلق رکھنے والی کسی چیز میں کیل یا وزن کا وصف موجود ہو۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں مختلف احادیث منقول ہیں :

ان تمام احادیث میں تطبیق کے لیے ضروری ہے کہ ان سب کو جمع کر کے ان کے مجموعے سے استدلال کیا جائے۔ نبی اکرم ﷺ نے طعام کا تبادلہ طعام سے کرتے وقت کمی بیشی سے منع فرمایا ہے' اس حدیث سے کیل اور وزن کا ایک شرعی معیار ملتا ہے جس سے برابری کا پتہ چل سکتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ فروخت کرنے سے منع فرمایا۔ اس لیے پہلی حدیث جس میں کمی بیشی سے ممانعت ہے وہ دوسری حدیث کو طعام سے مقید کر دیتی ہے۔ دوسرے نقطہ نظر کے دلائل وہی ہیں جو شوافع کے ہیں۔[1]

---

[1] مغنی ابن قدامہ (۴/۷۰۶)' المجموع للنووی (۹/۳۹۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اختلاف کا نتیجہ

ادھار یا کمی بیشی کی صورت میں اشیاء میں ربا کی علت میں اختلاف کی وجہ سے بعض مسائل میں اختلاف ہے۔

جن چھ اشیاء کی صراحت حدیث میں ہے ان میں ربا پر اتفاق ہے۔ ہر وہ چیز جو طعام اور غذا کے قبیل سے ہو اور اس میں کیل یا وزن کا وصف بھی موجود ہو اس میں بھی ظاہریہ کے علاوہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ کمی بیشی کی صورت میں ربا ہو گا۔

ہر وہ چیز جو طعام کے قبیل سے نہ ہو اور اس میں کیل یا وزن کا وصف بھی نہ ہو اور ایک جنس بھی نہ ہو اس میں ربا کے نہ ہونے پر اتفاق ہے۔ ان تین صورتوں کے علاوہ بقیہ صورتوں میں اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک ربا صرف ان اشیاء میں ہے جن کی جنس ایک ہو اور ان میں کیل یا وزن کا وصف موجود ہو۔ احناف کے نزدیک وصف طعام کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس لیے ان کے نزدیک سیسہ' پتھر اور لوہا وغیرہ میں ربا ہو گا جب تک ان چیزوں کا لین دین کیل (وزن) سے ہوتا ہے۔ ان اشیاء کا محض کیلی یا موزونی ہونا بھی کافی نہیں ہے بلکہ اتنی مقدار ہو کہ اسے تولا یا ماپا جا سکے۔ مثلاً نصف صاع سے کم گندم یا کھجور کا تبادلہ اپنی جنس سے کرتے وقت کمی بیشی کی صورت میں سود نہیں ہو گا کیونکہ عرف یہ ہے کہ نصف صاع سے کم چیز کا لین دین عام طور پر کیل یا وزن سے نہیں کیا جاتا۔ اس لیے یہاں کمی بیشی تو جائز ہے لیکن وحدت جنس کی وجہ سے ادھار حرام ہے۔[1]

مالکیہ کی علت کے مطابق وہ اشیاء خوردنی جو بنیادی ضروریات میں نہیں آتیں جیسے ادویات اور بعض پھل ان میں کمی بیشی کی صورت میں سود نہیں ہو گا۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک ان اشیاء میں بھی سود نہیں ہے جو غذا نہیں بنتیں یا ذخیرہ نہیں کی جا سکتیں جیسے پتھر' لوہا اور سیسہ وغیرہ۔ شوافع کی علت کے مطابق اشیاء خوردنی سے متعلق ہر چیز میں سود ہے خواہ وہ دوا ہو یا پھل جیسے کشمش' اور سیب وغیرہ۔ اشیاء خوردنی کے علاوہ دیگر اشیاء میں سود نہیں ہے' معدنیات میں سونے اور چاندی کے علاوہ لوہے' پیتل وغیرہ میں سود نہیں ہے۔

حنابلہ کی جو تیسری روایت ہے اس کے مطابق ان کے نزدیک صرف ان اشیاء خوردنی میں سود ہو گا جن میں ماپ یا تول کا وصف موجود ہو' لیکن جن اشیاء خوردنی کو تول کر یا ماپ کر نہیں دیا جاتا بلکہ گن کر دیا جاتا

---

[1] ہدایہ (۳/ ۴۶)' بدائع الصنائع (۵/ ۱۸۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے مثلاً انڈے ان میں سود نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ اشیاء خوردنی نہیں ہیں تو تب بھی سود نہیں ہو گا۔ تو یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء کا سودی صورتوں میں اختلاف ہے کیونکہ اس علت میں اختلاف ہے' جس پر حکم کا مدار ہے۔ اس لیے ایک فریق کے نزدیک ایک چیز میں سود ہے لیکن دوسرے فریق کے نزدیک اس میں سود نہیں ہے۔

۲۔ نکاح میں جبر کا حق کب حاصل ہوتا ہے

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی نابالغ کنواری لڑکی کی شادی اس کی رضا اور اجازت کے بغیر کرے' کیونکہ نابالغ کنواری لڑکی میں خود نکاح کرنے کی اہلیت نہیں ہوتی۔ اس مسئلہ میں جواز کی علت میں اختلاف ہے' شوافع کے نزدیک اس کی علت بکارت یعنی کنوارہ ہونا ہے' اس لیے ان کے نزدیک جہاں یہ علت ہو گی وہاں جواز کا حکم بھی ہو گا۔ شوافع کہتے ہیں کہ بالغ کنواری لڑکی پر باپ نکاح کے معاملے میں جبر کر سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں کنوارہ ہونے کی علت موجود ہے اور جہاں یہ علت نہیں ہو گی وہاں یہ حکم بھی نہیں ہو گا' اس لیے نابالغ بیوہ یا مطلقہ پر باپ نکاح میں جبر نہیں کر سکتا بلکہ بلوغت سے قبل اس کا نکاح کرنا بھی ناجائز ہے کیونکہ یہاں کنوارہ ہونے کی علت موجود نہیں ہے۔

احناف کا مسلک یہ ہے کہ نابالغ کنواری لڑکی کی شادی میں باپ کے حق جبر کی علت اس کا نابالغ ہونا ہے۔ اس لیے جہاں یہ علت ہو گی یہ حکم بھی ہو گا' احناف کہتے ہیں نابالغ بیوہ یا مطلقہ کے نکاح میں باپ کو حق جبر حاصل ہے کیونکہ نابالغ ہونے کی علت موجود ہے اور جہاں یہ علت نہیں ہو گی یہ حکم بھی نہیں ہو گا' وہ کہتے ہیں کہ بالغ کنواری عورت کو باپ نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا کیونکہ حق جبر کے جواز کی علت نابالغ ہونا ہے جو کہ یہاں نہیں ہے۔

یہ مسئلہ "مفہوم مخالف کے استدلال" کے قاعدہ میں گزر چکا ہے' آئندہ باب "باب التطبیقی" میں اسے ذکر کیا جائے گا ان شاء اللہ۔

۳۔ وہ اشیاء جن کے بدن سے نکلنے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے

تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ شرمگاہ سے کوئی چیز پیشاب' ہوا' پاخانہ' منی یا مذی کی شکل میں نکل جائے تو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ کتاب اللہ اور آثار سے استدلال کیا جاتا ہے۔[1]

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "و ان کنتم مرضی او علی سفر أو جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا"[2]

---

[1] دیکھئے: بدایۃ المجتہد (۱/۳۴) [2] (النساء: ۴۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(ہاں اگر بیمار ہو یا سفر میں ہو یا کوئی تم میں سے بیت الخلاء سے ہو کر آیا' یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو اور تمہیں پانی نہ مل سکے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلو)

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اور اللہ تعالیٰ تمہاری نماز اس وقت تک قبول نہیں کرے گا جب تک بے وضو ہونے کے بعد وضو نہ کرلیا جائے۔ حضر موت کے ایک آدمی نے کہا کہ ابو ہریرہؓ! حدث (بے وضو ہونا) سے کیا مراد ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ اس سے مراد ہوا کا خارج ہو جانا ہے۔[1]

۳۔ حضرت علیؓ بن ابی طالب فرماتے ہیں: مجھے مذی زیادہ آتی تھی' مجھے نبی اکرم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھنے سے شرم محسوس ہوئی تو میں نے مقداد بن اسود سے کہا کہ وہ یہ مسئلہ آپ ﷺ سے دریافت کریں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس صورت میں وضو کرنا ہوگا"۔[2]

ان اشیاء میں وضو ٹوٹنے کی علت کیا ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے' جس نے جو علت مستنبط کی ہے اسی علت پر احکام کا مدار رکھا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جسم سے نجس چیز کے خارج ہونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نجس چیز کا خروج وضو ٹوٹنے کی علت ہے۔ چونکہ ان کے نزدیک بدن سے نکلنے والی ہر نجس چیز کا یہی حکم ہے اس لیے قے ہونے اور خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

صاحب ہدایہ ان اشیاء سے وضو ٹوٹنے پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "بدن سے نجاست کا نکلنا وضو کو ختم کرنے میں موثر ہے۔ تو اتنی مقدار اصل میں معقول ہے۔[3] امام شافعیؒ کے نزدیک شرمگاہ سے نجاست کا نکلنا علت ہے۔ اگر شرمگاہ کے علاوہ بدن کے کسی اور حصہ سے نجاست نکلتی ہے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا اس لیے نکسیر' قے یا بدن سے خون نکلنے کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا۔[4] شاید امام شافعیؒ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا مدار صرف نقل پر ہے' عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ "الام" میں ہے: "کسی ایک فرج (شرمگاہ) سے جو چیز نکلتی ہے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے' اسی طرح اگر ہوا مرد کی دبر یا ذکر (عضو تناسل) سے خارج ہو تو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے بعینہ اسی طرح دبر سے پانی یا کوئی اور چیز خارج ہو تو اس سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔ تو ہر وہ چیز جو شرمگاہ سے نکلتی ہے ہوا ہو یا کوئی اور چیز' اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ وہ تھوک جو منہ سے نکلتا ہے یا وہ بلغم جو ناک سے خارج ہوتا ہے' جی متلاتے وقت جو صاف یا متغیر پانی منہ سے خارج ہوتا ہے ان میں سے کسی سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قے' نکسیر' پچھنے

---

[1] صحیح بخاری' باب الوضوء صحیح مسلم (۲۲۵)　[2] صحیح بخاری' کتاب العلم' باب ۵۱' صحیح مسلم کتاب الحیض (۳۰۳)　[3] ہدایہ (۱/ ۱۴)　[4] بدایۃ المجتہد (۱/ ۳۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لگوانے یا بدن کے کسی حصہ سے کسی چیز کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ تین مقامات یعنی قبل (عورت کی شرمگاہ)، دبر اور ذکر (عضو تناسل) کے علاوہ کسی جگہ سے کسی بھی نجس چیز کے نکلنے سے وضو لازم نہیں آتا۔ کیونکہ وضو ٹوٹنے کی وجہ نجاست کا نکلنا نہیں ہے، جیسا کہ آپ جانتے ہیں دبر سے خارج ہوتی ہے اور اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ یہاں کوئی نجس چیز نہیں ہے جیسے پاخانہ، غیرہ ہے۔ منی نجس نہیں ہے لیکن منی کے خروج کی صورت میں غسل واجب ہے۔ وضو اور غسل امر تعبدی ہیں۔[1]

علت میں اختلاف کی وجہ سے بے شمار مسائل میں اختلاف ہے۔ تمام مسائل کا احاطہ کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ چند مثالیں بطور نمونہ پیش کرنا مقصود ہیں۔

---

[1] الالام (۱/۱۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ حدود اور کفارات میں قیاس

امام شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ حدود اور کفارات کو قیاس سے ثابت کرنا جائز ہے۔

ان کا استدلال نص، اجماع اور عقلی دلائل سے ہے:

وہ نص (Text) جس سے قیاس کے حجت ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے اسی سے یہاں بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ نص مجمل ہے اگر تفصیل کی حاجت ہوتی تو لازماً تفصیل سے بیان کر دیا جاتا، کیونکہ بوقت حاجت کسی چیز کے بیان میں تاخیر درست نہیں ہے۔

اجماع یہ ہے کہ صحابہ کرام نے شراب کی حد کے بارے میں جب باہم مشورہ کیا تو شراب کی حد کو قذف کی حد پر قیاس کیا اور کسی ایک صحابی نے بھی اس پر نکیر نہیں فرمائی۔

حاکم نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ کے دور میں شرابی کو جوتوں، لاٹھیوں اور ہاتھوں سے مارا جاتا تھا اور آپ ﷺ کی وفات تک یہی طریقہ جاری رہا۔ حضرت ابوبکرؓ کی وفات تک چالیس کوڑے لگائے جاتے تھے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو حضرت علیؓ نے مشورہ دیا کہ جب ایک آدمی شراب پیتا ہے تو نشہ پیدا ہوتا ہے، جب نشہ کی حالت ہوتی ہے تو بے ہودہ باتیں کرتا ہے، جب بے ہودہ باتیں کرتا ہے تو تہمت بھی لگاتا ہے اور تہمت لگانے والے پر چالیس کوڑے ہیں"۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ قیاس غالب گمان پر مبنی ہوتا ہے اس سے حدود اور کفارات کا اثبات جائز ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے" نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر" (ہم ظاہر کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں اور باطن کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں)۔ قیاس غالب گمان کا فائدہ دینے میں خبر واحد کی طرح ہے، تو جس طرح خبر واحد پر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح قیاس پر عمل درست ہے۔[۱]

احناف کا مذہب یہ ہے کہ قیاس سے حدود اور کفارات کا اثبات جائز نہیں ہے۔

احناف کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ حدود اور کفارات کا تعین عقل سے ممکن نہیں کیونکہ قیاس تو اصل (یعنی منصوص) کے حکم کی علت کو سمجھ کر فرع میں جاری کرنے کا نام ہے۔ اور جس چیز کی علت کا تعین عقلاً ممکن نہ ہو تو اس میں قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے تعداد رکعات اور نصاب زکوۃ وغیرہ۔

---

۱ احکام، للآمدی، (۴/ ۸۲۔۸۳) فواتح الرحموت (۲/ ۳۱۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ حدود دراصل سزاؤں کا نام ہے اور کفارات میں بھی ایک گونہ سزاؤں سے مشابہت ہے جبکہ قیاس میں خطاء کا احتمال ہوتا ہے خطاء کے احتمال سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے' اور شبہ پیدا ہونے سے سزاؤں کا نفاذ نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ادرؤا الحدود بالشبہات (شبہات سے حدود کو دور کرو)۔[1]

۳۔ شارع نے چوری کی صورت میں قطع ید کی حد مقرر کی ہے اور کفار کے مکاتب غلام پر اسے نافذ نہیں کیا' حالانکہ اس کا قطع ید بطریق اولی ہونا چاہیے۔ شارع نے ظہار میں کفارہ مقرر کیا ہے کیونکہ اسے ایک ناپسندیدہ اور خلاف واقع بات قرار دیا ہے لیکن ارتداد میں کفارہ فرض نہیں کیا۔ حالانکہ وہ ایک سنگین برائی اور جھوٹ ہے' جب شارع نے ایسے افراد پر قطع ید یا کفارہ مقرر نہیں کیا جن پر بتقاضائے قیاس قطع ید یا کفارہ ہونا چاہیے' تو یہ کہا جائے گا کہ ان احکام میں اجرائے قیاس مطلوب نہیں ہے۔ یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ حدود اور کفارات میں[2] قیاس کا اثبات کرنے والے فقہاء صرف اسی مقام پر حدود اور کفارات قیاس سے ثابت کرتے ہیں جہاں قیاس کی مکمل شرائط موجود ہوں۔

---

[1] ابن عدی نے اسے روایت کیا ہے دیکھئے جامع الصغیر' سیوطی

[2] الاحکام' آمدی (۴/ ۸۲۔۸۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے بعض مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔

ا۔ قتل عمد کی صورت میں کفارہ کا وجوب

امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد کی صورت میں قاتل پر کفارہ واجب ہے۔ امام شافعیؒ قتل عمد کو قتل خطا پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ جب قتل خطا میں کفارہ ہے تو قتل عمد میں تو بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ یہ بڑا جرم ہے اور اس جرم کا کفارہ بھی زیادہ ہوگا' ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔[۱]

احناف کے نزدیک قتل عمد کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ حدود میں قیاس ممکن نہیں ہے' امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے' اور امام مالک نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے۔[۲]

اس آیت کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہوئے اس موقف کی حمایت ابن قدامہ نے بھی کی ہے' آیت یہ ہے: "و من قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة"[۳]

(اور جو بھول کر بھی مومن کو مار ڈالے تو (ایک تو) ایک مسلمان غلام آزاد کر دے)

ایک روایت ہے کہ حضرت سوید بن صامتؓ نے ایک آدمی قتل کر دیا تو نبی اکرم ﷺ نے قصاص کی سزا دی اور کفارہ کا حکم نہیں دیا۔

اسی طرح ابن قدامہ شادی شدہ زانی پر اسے قیاس کرتے ہیں کہ یہ فعل اسی طرح موجب قتل ہے اور اس میں کفارہ نہیں جس طرح شادی شدہ زانی کے لیے صرف قتل ہے کفارہ نہیں ہے۔[۴]

۲۔ ایام رمضان میں جماع سے متعدد مرتبہ روزہ توڑنے سے متعدد کفارات کا وجوب

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے جن مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے ان میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں متعدد مرتبہ جماع سے روزہ توڑا تو آیا کفارہ ایک ہے یا متعدد؟ اگر کسی نے جماع کر کے روزہ توڑ دیا اور اس کا کفارہ بھی دے دیا لیکن پھر کسی دوسرے دن اس نے جماع کیا اور روزہ توڑ دیا تو اس

۱۔ دیکھیے مغنی' ابن قدامۃ (۸ / ۵۱۴) دیکھیے مغنی المحتاج شرح المنہاج (۴ / ۱۰۷)

۲۔ دیکھیے شرح الھدایۃ (۸ / ۲۴۹) حاشیۃ الدسوقی (۴ / ۲۸۶......)

۳۔ (النساء: ۹۲) ۴۔ مغنی ابن قدامۃ (۸ / ۵۱۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صورت میں اس پر دوبارہ کفارہ واجب ہے۔ اس میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

اور ایک دن متعدد مرتبہ جماع کیا تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ صرف ایک کفارہ واجب ہو گا۔

لیکن اگر ایک مرتبہ جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا پھر دوسرے دن جماع کیا تو اس صورت میں امام مالک' شافعیؒ اور ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ ہر دن کا کفارہ الگ ہے' کیونکہ ہر دن کی عبادت مستقل عبادت ہے' تو گویا یہ دو رمضان اور دو حج کی طرح ہے۔[۱]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں صرف ایک کفارہ بھی کافی ہے' علامہ خرقیؒ کی روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے' ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسے جرم کی سزا ہے جس کے سبب سزا کی تکمیل سے قبل تکرار واقع ہوا ہے اس لیے اس میں حد کی طرح تداخل کیا جائے گا۔[۲]

۳۔ کفن چور کے لیے قطع ید کی سزا

ان فروعی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ کفن چور کو چور پر قیاس کر کے قطع ید کی سزا دی جائے گی یا نہیں؟ شوافع' مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک کفن چور کے ہاتھ کاٹے جائیں گے کیونکہ یہاں خفیہ طریقہ سے محفوظ مقام سے مال اٹھانے کی علت مشترک ہے۔[۳]

امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ کفن چور کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ قبر محفوظ مقام کی تعریف میں نہیں آتی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "کفن چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے" یہ امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹے جائیں گے کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "من نبش قطعناه"[۴] (جس نے کفن چوری کیا ہم اس کے ہاتھ کاٹیں گے)۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ قیمت رکھنے والی چیز ہے اور اس کی حفاظت اسی طرح کی جا سکتی ہے' اس لیے قطع ید کی سزا ملے گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے: "لاقطع على المختفي"[۵] (کفن چور کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی) "مختفی" اہل مدینہ کی زبان میں کفن چور کو کہا جاتا ہے' چونکہ یہاں ملکیت میں بھی شبہ ہے اور باعتبار

۱۔ دیکھئے تخریج الفروع علی الاصول زنجانی (۵۷) مغنی ابن قدامہ (۳/۱۲۰) "الام" میں اس مسئلہ پر مباحثہ کے لیے دیکھئے (۲/۸۵)

۲۔ المغنی (۳/۱۲۰)

۳۔ دیکھئے التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول' اسنوی (۱۴۱) مغنی' ابن قدامہ (۹/۱۰۹)

۴۔ صاحب نصب الرایہ کہتے ہیں کہ بیہقی نے "المعرفۃ" میں اسے روایت کیا ہے۔

۵۔ صاحب نصب الرایہ نے اسے (۳/۳۶۷) پر نقل کیا اور تخریج نہیں کی اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حقیقت میت تو مالک نہیں ہے اور نہ ہی یہ وارث کی ملکیت ہے کیونکہ میت کی ضرورت مقدم ہوتی ہے سزا کا اصل مقصد زجر و توبیخ ہے جو اس صورت میں پورا نہیں ہوتا کیونکہ یہ جرم بھی نادر الوجود ہے۔ اور جس حدیث کو قطع ید کی سزا کے لیے دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے وہ مرفوع نہیں ہے' اگر مرفوع ہو تو تعزیری سزا پر محمول ہو گی۔[1]

۴۔ رمضان کے روزے کے دوران بھول کر جماع کرنے والے پر کفارہ

امام احمدؒ...... جو حدود اور کفارات میں قیاس کے قائلین میں سے ہیں...... کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ عمداً جماع کرنے والے کی طرح نسیان کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہے۔ ان کی ایک دلیل روزے میں نسیان کی حالت کو حج میں نسیان کی حالت پر قیاس کرنا ہے۔ فرماتے ہیں کہ روزہ عبادت ہے اور اس میں جماع حرام ہے' حج کی طرح اس میں بھی عمد اور نسیان برابر ہے۔ ایک دلیل یہ ہے کہ روزہ توڑنا اور کفارہ کا واجب ہونا ہر دو کا تعلق جماع سے ہے اور یہ شبہ سے ساقط نہیں ہوتے' اس لیے دیگر تمام احکام کی طرح اس میں عمد اور نسیان برابر ہیں۔[2]

امام شافعیؒ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک مذکورہ صورت میں قضا اور کفارہ دونوں نہیں ہیں جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک قضا ہے کفارہ نہیں ہے' یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔

اس کے علاوہ بہت سے فقہی جزئیات ہیں جن کا تعلق اس قاعدہ سے ہے' لیکن ہم اختصار کے پیش نظر اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود اور کفارات میں قیاس درست نہیں ہے' لیکن اس کے باوجود انھوں نے کفارات میں قیاس کیا ہے مثلاً کھانے پینے سے روزہ توڑنے کی صورت میں ان کے نزدیک اسی طرح کفارہ ہے جس طرح جماع سے روزہ توڑنے کی صورت میں ہے...... حرم میں غلطی سے شکار کرنے کی صورت میں اسی طرح کفارہ واجب ہے جس طرح حرم میں عمداً شکار کو مارنے کی صورت میں ہے۔

علامہ اسنویؒ فرماتے ہیں کہ : ''یہاں احناف بعض ایسے اعذار پیش کرتے ہیں جو مفید مطلب نہیں ہیں' کیونکہ ان مقامات پر قیاس حقیقتاً کیا گیا ہے''۔[3]

ان کی رائے یہ ہے کہ اس کا تعلق حکم کی تنقیح مناط سے ہے' کفارات میں قیاس کے باب سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ''المستصفی'' میں اس پر بحث کی ہے جو تفصیل دیکھنا چاہے وہ وہاں دیکھ لے۔[4]

۱۔ شرح الہدایہ (۲/ ۱۲۱۔۱۲۲)' مغنی ابن قدامہ (۹/ ۱۰۹)   ۲۔ مغنی ابن قدامہ (۳/ ۱۱۱)

۳۔ التمہید للاسنوی (۱۴۱)

۴۔ المستصفی (۲/ ۳۴۴۔۳۴۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ اسماء لغویہ میں قیاس

یہ بھی قیاس کے مسائل سے تعلق رکھنے والا ایک مسئلہ ہے۔ بعض علماء اصول اسے اصول فقہ کے آغاز میں ذکر کرتے ہیں جیسے علامہ آمدی نے کیا ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب "الاحکام" کے آغاز میں "مبادی اللغویہ" کی بحث میں اسے ذکر کیا ہے۔ امام غزالیؒ نے المستصفی میں "مبدا اللغات" کی بحث میں اسے ذکر کیا ہے۔ صاحب مسلم الثبوت نے بھی آمدی کا طریقہ اختیار کیا ہے۔

بیان مذاہب اور مختلف فقہاء کے دلائل بیان کرنے سے قبل اس چیز کا تعین ضروری ہے جو محل اختلاف ہے تاکہ ایک محقق کو صحیح صورتحال کا اندازہ ہو سکے۔

محل اختلاف :

علامہ آمدیؒ محل اختلاف کی نشاندہی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علماء کا درج ذیل صورتوں پر اتفاق ہے :

۱۔ ناموں میں قیاس ممکن نہیں ہے جیسے زید اور عمرو۔ کیونکہ ناموں میں وہ معانی مقصود نہیں ہوتے جن کا نام تقاضا کرتے ہیں جبکہ قیاس کے لیے تو ضروری ہے کوئی مشترک علت یا مشترک وصف پایا جائے۔

۲۔ صفات جیسے عالم اور قادر میں قیاس نہیں ہو سکتا۔ عالم کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس میں وصف علم موجود ہو تو جس میں وصف علم موجود ہو اس پر عالم کا اطلاق باعتبار وضع کے ہے باعتبار قیاس نہیں ہے۔ کیونکہ باہم مشابہ کسی ایک نام کو دوسرے پر قیاس کرنے کے لیے کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں۔

یہاں اختلاف صرف ان اسماء میں ہے جو کسی چیز کے لیے وضع کیے گئے ہیں یعنی اگر وہ معنی ان میں پایا جائے تو اس لفظ کا اطلاق بھی درست ہوگا اور اگر معنی نہ پایا جائے تو اس لفظ کا اطلاق بھی درست نہیں ہوگا۔ مثلاً خمر کا اطلاق نبیذ پر' کیونکہ ان دونوں کو انگور سے نچوڑا جاتا ہے اور دونوں نشہ پیدا کرتی ہیں۔ اسی طرح لفظ سارق (چور) کا اطلاق نباش (کفن چور) پر' کیونکہ دونوں مال کو خفیہ طریقہ سے حاصل کرتے ہیں' زانی کا اطلاق لواطت کرنے والے پر' یہاں بھی حرام شرمگاہ میں دخول میں یہ زانی کے مشابہ ہے۔[1]

دوسرے الفاظ میں یہ بات اسی طرح بیان کی جاسکتی ہے کہ عرب جب کسی چیز کو کوئی نام دیتے ہیں اور اس میں کوئی خاص معنی پایا جاتا ہے تو اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس اسم کے اطلاق کا سبب یہ معنی ہے' کیونکہ اس معنی کے عدم یا وجود کے ساتھ اسی اسم کا عدم اور وجود وابستہ ہوتا ہے' پھر اگر معلوم ہو جائے کہ یہ

---

[1] دیکھئے الاحکام' للآمدی (۱/ ۷۸......۷۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

معنی کہیں اور بھی پایا جاتا ہے تو آیا پہلے اسم کا اطلاق دوسری چیز پر کیا جا سکتا ہے ؟ جیسے مذکورہ مثالوں میں گزر چکا ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ اب اس مسئلہ میں علماء کے مذاہب اور ان کے دلائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

اسماء لغویہ میں قیاس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب

اس مسئلہ میں فقہاء کے دو مذاہب ہیں :

۱۔ جمہور عدم جواز کے قائل ہیں۔ امام غزالیؒ' آمدیؒ' ابن حاجبؒ' امام الحرمینؒ اور قاضی باقلانیؒ کا بھی یہی موقف ہے۔[۱]

۲۔ بعض علماء جواز کے قائل ہیں' جواز کا قول ابن سریجؒ' ابن ابی ہریرہؒ' ابو اسحاق شیرازیؒ' امام رازیؒ[۲] اور بہت سے فقہاء اور اہل لغت کی طرف منسوب ہے۔[۳]

عدم جواز کے قائلین کی دلیل

حضرت امام غزالیؒ...... جو عدم جواز کے قائلین میں سے ہیں...... نے نہایت پر زور انداز میں اس مسئلہ کی وضاحت کی ہے' فرماتے ہیں : ''اسماء لغویۃ کو قیاس سے ثابت کرنا ہمارے نزدیک پسندیدہ بات نہیں ہے۔

کیونکہ عربوں نے ہمیں سماع سے یہ بات بتائی ہے کہ ہم نے ''مسکر'' (نشہ آور) اس چیز کا نام تجویز کیا ہے جسے صرف انگور سے نچوڑا جاتا ہے اب اس اسم کو کسی اور معنی کے لیے وضع کرنا اختراع اور عربوں کے متعلق غلط بیانی ہے۔ اس لیے وہ ان کی لغت نہیں ہو گی بلکہ وہ ہماری طرف سے وضع (خود ساختہ بات) شمار ہو گی۔ اگر عرب ہمیں یہ بتائیں کہ ''مسکر'' ہر اس چیز کا نام ہے جو عقل کو ڈھانپ دیتی ہے' تو یہی مراد ہو گا' تو خمر کا اطلاق نبیذ پر سماع کی وجہ سے ہو گا نہ کہ قیاس کی وجہ سے جیسا کہ عربوں نے ہمیں یہ بتایا ہے کہ ہر مصدر کا فاعل ہوتا ہے اور اس بناء پر ہم ''ضرب'' سے ''ضارب'' کو فاعل کا نام دیتے ہیں' تو اس کی وجہ قیاس نہیں ہے بلکہ سماع ہے۔

اگر مذکورہ دونوں معانی میں سے کوئی معنی منقول نہ ہو تو پھر اس بات کا بھی احتمال ہے کہ خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب پر ہو اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ کسی اور معنی پر ہو' لیکن ہم اپنی طرف سے کوئی فیصلہ کر کے اسے ان کی لغت نہیں قرار دے سکتے ہیں۔

۱۔ شرح جمع الجوامع' محلی (۱/ ۲۷۱) ۲۔ نفس مصدر

۳۔ الاحکام' آمدی (۱/ ۷۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ عرب اسم کو کس معنی کے لیے وضع کرتے ہیں اور اسے کس متعین چیز سے خاص کر دیتے ہیں۔ مثلاً سیاہ گھوڑے کو "ادھم" سرخ گھوڑے کو "کمیت" کہتے ہیں' لیکن اس رنگ کے کپڑے یا اس رنگ کے انسان کو ادھم یا کمیت نہیں کہتے' کیونکہ عربوں نے یہ الفاظ ہر سیاہ یا سرخ چیز کے لیے وضع نہیں کیے۔ اسی طرح وہ بوتل جس میں پانی ڈالا جاتا ہے اسے "قارورہ" کہتے ہیں' قارورہ کا لفظ قرار (ٹھہرنا' رکنا) سے لیا گیا ہے لیکن حوض یا لوٹے کو قارورہ نہیں کہتے حالانکہ پانی تو ان میں بھی ٹھہرتا ہے۔

تو جب یہ اسماء لغویہ سماع سے معلوم ہوئے ہیں اور ان میں قیاس نہیں ہو سکتا تو قیاس سے ان کا اثبات بھی درست نہیں ہے۔ ہم نے یہ مسئلہ "اساس القیاس" میں تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ ثابت ہوا کہ لغت کے تمام الفاظ وضعی اور سماعی ہیں اور ان میں قیاس بالکل نہیں ہو سکتا۔[1]

قائلین کی دلیل

اسماء لغویہ میں قیاس کے جواز کے قائلین کے چند دلائل یہ ہیں :

۱۔ ابن ملکؒ' ابو بکر باقلانیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ :اسماء لغویہ میں بھی قیاس ہو گا' کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انگور کے شیرے پر شراب کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب اس میں جوش آجاتا ہے' جب یہ جوش ختم ہو جاتا ہے تو اسے شراب نہیں کہتے بلکہ سرکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی طرح جب نبیذ میں جوش آجائے تو اسے بھی خمر کا نام دیں گے اور وہ بھی حرام ہو گی۔ آپ جانتے ہیں کہ صرف اور نحو کی کتابیں بھی قیاس سے بھری پڑی ہیں۔[2]

۲۔ وہ دلائل جن سے قیاس کا اثبات ہوتا ہے وہ مطلق ہیں اس لیے ان دلائل سے اسماء لغویہ کا قیاس بھی ثابت ہو گا' تو جہاں قیاس کی شرائط موجود ہوں گی اور موانع نہیں ہوں گے وہاں ان مطلق دلائل پر عمل کیا جائے گا۔

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ

جو فقہاء اسماء لغویہ میں قیاس کے قائل نہیں ہیں' وہ لواطت کی صورت میں زنا کا حکم' کفن چور کے لیے سارق کا حکم اور نبیذ کے لیے شراب کا حکم عبارت النص سے ثابت نہیں کرتے' اگر وہ ان میں کسی چیز کو ثابت کرتے ہیں تو پھر کسی اور دلیل سے ثابت کرتے ہیں۔

---

[1] المستصفیٰ (۱/ ۳۲۳۔ ۳۲۴) الاحکام' آمدی (۱/ ۷۹......)

[2] شرح المنار' ابن ملک (۲۶۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے ایک مسئلہ میں بڑا خطرناک اختلاف ہے' وہ یہ کہ نبیذ اگر انگور کی نہ ہو اور اس میں نشہ نہ ہو تو اس کا قلیل مقدار میں پینا جائز ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ اسماء لغویہ میں قیاس جائز ہے تو پھر نبیذ پر شراب کا اطلاق ہوگا اور اس کی قلیل اور کثیر مقدار حرام ہوگی خواہ نشہ ہو یا نہ ہو۔ لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ قیاس نہیں ہو سکتا تو پھر نبیذ کی وہ مقدار حرام ہوگی جس سے نشہ پیدا ہوتا ہے' کیونکہ علت تو سکر یعنی نشہ ہے' تو جب تک کامل علت نہیں ہوگی نبیذ حرام نہیں ہوگی الا یہ کہ کوئی اور دلیل اسے حرام قرار نہ دے جیسے یہ حدیث ہے "ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" (جس کی زیادہ مقدار نشہ دے اس کی کم مقدار بھی حرام ہوگی)۔[1]

امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ نبیذ کی اتنی قلیل مقدار کا پینا جائز ہے جس سے نشہ پیدا نہ ہو' کیونکہ ان کے نزدیک خمر کی تعریف یہ ہے کہ انگور کا شیرہ جب پک جائے اور اس میں جوش پیدا ہو جائے اور اس پر جھاگ پیدا ہو جائے تو وہ خمر کہلائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "مختصر میں ہے کہ: کھجور اور انگور کی نبیذ جب معمولی پکی ہوئی ہو تو وہ جائز ہے گو کہ اس میں کچھ سختی بھی آجائے اور غالب گمان یہ ہو کہ اس کے پینے سے نشہ پیدا نہیں ہوگا اور نہ ہی کوئی ناشائستہ حرکت کرے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے۔ اور یہ نبیذ امام شافعی اور امام محمدؒ کے نزدیک حرام ہے۔[2]

کیا خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب پر ہوتا ہے؟

کیا خمر کا اطلاق صرف اس انگوری شیرہ پر ہوگا جو پک جائے اور جھاگ چھوڑ دے یا اس کا اطلاق ہر نشہ آور چیز پر ہوگا خواہ انگور سے کشید کی گئی ہو یا کسی اور چیز سے۔

بلاشبہ اس مسئلہ میں اختلاف بڑا پرانا ہے اور علماء کے بے شمار اقوال ہیں۔ علامہ صنعانیؒ نے "سبل السلام" میں اس مسئلہ کو بڑی تفصیل اور تحقیق سے بیان کیا ہے' فرماتے ہیں: "خمر کا لفظ "ضرب" اور "نصر" کی طرح مصدر ہے۔ خمر اس شراب کو کہا جاتا ہے جسے انگور سے کشید کیا جاتا ہے اور اس میں جوش پیدا ہو جائے اور جھاگ چھوڑنا شروع کر دے"۔ یہ مونث اور مذکر دونوں طرح آتا ہے یعنی خمرہ کا استعمال بھی کیا جاتا ہے۔ اس حدیث میں بعض مسائل ہیں:

---

[1] جامع ترمذی بکتاب الاشربہ (۱۸۶۶) ابو داؤد (۳۶۸۱)

[2] ہدایہ (۴/۱۱۱) مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ا۔ جو معنی بیان کیا گیا ہے کیا وہ بالاتفاق حقیقی معنی ہے اور یہ کہ اس کے معنی میں عموم ہے مزید یہ کہ اس کا اطلاق انگوری شیرہ پر ہی ہوتا ہے یا اس کے علاوہ جو چیز بھی نشہ پیدا کرتی ہے اس سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے؟ آیا یہ اطلاق حقیقی ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے' صاحب قاموس فرماتے ہیں: عموم زیادہ بہتر ہے کیونکہ حرمت میں عموم ہے' جبکہ مدینہ میں انگوری شراب کے علاوہ کھجور سے کشید کی جانے والی شراب بھی ہوتی تھی۔

صاحب قاموس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی معنی میں عموم ہے۔ کیونکہ یہ حرام ہے' حالانکہ مدینہ منورہ میں انگوری شراب نہیں تھی' وہاں تو صرف کھجوریں تھیں۔

صاحب سبل السلام فرماتے ہیں: "النجم الوهاج" میں ہے کہ: خمر سے بالاجماع انگور سے کشید کیا ہوا نشہ آور شیرہ مراد ہے' گو کہ وہ پکا ہوا نہ ہو اور اس میں جھاگ نہ آیا ہو' لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں جھاگ آنا شرط ہے' تو یہ صورت اجماعی نہیں رہی۔ ہمارے فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ خمر کا اطلاق نبیذ کی مختلف اقسام پر ہوتا ہے۔ امام فرنی اور علماء کا ایک گروہ اس کا قاتل ہے۔ کیونکہ وصف میں اشتراک اسم میں اشتراک کا تقاضا کرتا ہے۔ یہ لغت میں قیاس ہے' جو کہ اکثر کے نزدیک جائز ہے' احادیث سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے۔ علامہ رافعیؒ کے نزدیک اکثر علماء نبیذ کی مختلف اقسام پر لفظ "خمر" کا اطلاق مجازاً کرتے ہیں۔ یہی بات ابن سیدہ نے "المحکم" میں ذکر کی ہے۔ احناف میں سے صاحب ہدایہ نے بھی اسی پر وثوق کیا ہے' وہ کہتے ہیں: ہمارے نزدیک شراب وہ ہے جسے انگور سے کشید کیا جاتا ہے اور اس میں جھاگ آجاتا ہے' یہی مفہوم اہل لغت اور علماء کے ہاں مشہور ہے۔ علامہ خطابی اس کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عرب صرف انگوری شراب ہی سے واقف تھے۔ تو اس کا جواب انہیں یہ دیا جاتا ہے کہ: صحابہ کرام غیر انگوری شراب کو بھی "خمر" کہتے تھے' حالانکہ وہ فصیح عربی بولنے والے تھے۔ اگر غیر انگوری شراب کو "خمر" کہنا درست نہ ہوتا تو وہ اسے "خمر" نہ کہتے۔ علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: حضرت انسؓ اور دیگر صحابہ کرام سے جو متعدد صحیح احادیث منقول ہیں' ان سے اہل کوفہ کا یہ مذہب باطل ٹھہرتا ہے کہ "خمر" صرف انگور سے بنتی ہے' انگور کے علاوہ باقی چیزوں سے جو شراب بنائی جاتی ہے اس پر "خمر" کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یہ قول عربی لغت' فہم صحابہ اور سنت صحیحہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ جب "خمر" کے حرام ہونے کا حکم نازل ہوا تو صحابہ کرام نے یہی سمجھا کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے' انہوں نے انگوری اور غیر انگوری شراب میں کوئی امتیاز نہیں کیا' غیر انگوری کو بھی "خمر" ہی سمجھا۔ وہ اہل لسان تھے' ان کی زبان میں قرآن مجید نازل ہوا ہے۔ اگر انہیں کوئی اشتباہ ہوتا تو وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے وضاحت طلب کیے بغیر اپنے پاس موجود شراب کو نہ بہاتے۔ حضرت عمرؓ کی وہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حدیث بھی ذکر کی جائے گی جس میں حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل ہوا ہے: "انه نزل تحريم الخمر وهى خمسة" (جب "خمر" کے حرام ہونے کا حکم نازل ہوا تو وہ پانچ چیزوں سے بنتی تھی)۔ حضرت عمرؓ اہل زبان ہیں۔ اگرچہ اس میں احتمال ہے کہ حضرت عمرؓ کی مراد ان اشیاء کی وضاحت ہو جن کو حرام قرار دیا تھا اور لغوی معنی مراد نہ ہو۔ کیونکہ مقصد احکام شرعیہ کی وضاحت ہے۔ اس کی دلیل صحیح مسلم کی یہ روایت ہے: "كل مسكر خمرو كل خمر حرام"[1] ہر نشہ آور چیز "خمر" ہے اور ہر "خمر" حرام ہے۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں:

جب آیت "خمر" کو حرام قرار دینے کے لیے نازل ہوئی تھی اور خمر کا اطلاق جس معنی پر ہوتا ہے وہ سامعین کو معلوم نہیں تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمادی کہ اس کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو نشہ آور ہے' اس کا معنی لفظ "صلوۃ" اور "زکواۃ" وغیرہ کی طرح حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ ابھی جو بات انہوں نے کی ہے یہ اس کے برعکس بات ہے اور اس کلام کا ضعف بھی واضح ہے۔ کیونکہ خمر عربوں کا مشہور مشروب تھا اور اس کا نام بھی مشہور تھا۔ خمر کا لفظ صلوۃ یا زکوۃ جیسا نہیں ہے۔ خمر کے بارے میں عربوں کے بے شمار اشعار ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ خمر کے لفظ کا اطلاق ہر مسکلہ پر عربوں کے نزدیک معروف تھا۔ اس لیے یہی تعریف شریعت میں معروف رہی۔

وہ بعض نشہ آور اشیاء کو خمر نہیں بھی کہتے تھے مثلاً مکئی یا جو سے جو نشہ آور چیز تیار ہوتی تھی اس پر لفظ "افراز" کا اطلاق کرتے تھے' خمر کا اطلاق نہیں کرتے تھے لیکن شریعت نے عموم پیدا کر کے ہر نشہ آور چیز کو خمر قرار دیا۔ گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ خمر کا اطلاق باعتبار لغت انگور سے کشید کردہ شراب پر ہوگا جب وہ پک جائے اور اس میں جھاگ آجائے۔ یہ خمر کا حقیقی معنی ہے۔ انگور کے علاوہ نشہ آور مشروبات کو شریعت نے خمر قرار دیا ہے اسے حقیقت شرعیہ یا قیاس یا مجاز سے تعبیر کیا جا سکتا ہے تو اس سے مقصد پورا ہو جاتا ہے کہ ہر وہ مشروب جو نشہ آور ہو خواہ انگور سے کشید کیا گیا ہو یا اس کے علاوہ کسی اور چیز سے' مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ہر نشہ آور چیز پر خمر کا اطلاق کیا ہے۔ حضرت عمرؓ اہل لسان ہیں۔ صاحب قاموس نے بہتر بات کی ہے کہ عموم مراد لینا زیادہ صحیح ہے۔

لغت کے بارے میں جو دعوے ابن سیدہ' شارح کنز اور دیگر حضرات نے کیے ہیں ان کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ ہر ایک نے اپنے مذہب اور اعتقاد کے مطابق بات کی ہے جو بات مسلک کے مطابق دل میں اتر چکی ہے اسے اہل لغت کی طرف منسوب کر دیا ہے۔[2]

---

[1] صحیح مسلم کتاب الاشربۃ (۲۰۰۳) اصحاب سنن اور امام احمد نے بھی اسے نقل کیا ہے' جامع ترمذی (۱۸۶۲)' سنن ابی داؤد (۳۶۷۹)	[2] سبل السلام ۴ (۲۸/۔۔۔۔۳۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

غالباً اب قاری کے لیے اس حقیقت کو جاننا آسان ہے کہ لفظ خمر کا اطلاق ہر نشہ آور چیز پر مضبوط دلیل کی بناء پر ہے خواہ یہ اطلاق لغوی اعتبار سے ہو یا حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے ہو۔ جن فقہاء کا میلان اس طرف ہے کہ خمر کا اطلاق ہر مسکر چیز پر حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے ہے' ان میں ابن تیمیہؒ بھی شامل ہیں' فرماتے ہیں : ''جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی اسم کے مسمی کی توضیح فرمادیں تو اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے لغت سے نقل کیا ہو یا اس میں کوئی اضافہ کیا ہو بلکہ مقصود یہ ہے کہ جو حکم جس طرح وارد ہوا ہے اس کی مراد کی وضاحت بھی کر دی جائے کہ مقصد یہ ہے۔ مثلاً لفظ خمر' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت کر دی کہ ہر مسکر (نشہ آور) خمر ہے تو آپ ﷺ نے قرآن مجید کی مراد بیان کر دی خواہ عرب اس کا اطلاق صرف انگور کے شیرہ پر کرتے ہوں یا ہر مسکر پر کرتے ہوں اس کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ مقصد صرف یہ جاننا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اس لفظ سے مراد کیا ہے۔ یہ بات نبی اکرم ﷺ کے بیان سے ظاہر ہو گئی ہے۔ یہ حضور کے بیان کی وجہ سے عرفی معنی ہوں گے کہ اہل مدینہ کے نزدیک خمر میں نبیذ وغیرہ شامل ہے۔ جب صورتحال یہ ہے تو جن اسماء کا اطلاق اللہ تعالیٰ نے کیا ہے اور پھر امر' نہی اور حلال و حرام میں سے کسی حکم کو اس پر معلق کیا ہے تو پھر کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے کسی دلیل کے بغیر اسے مقید کرے۔[1]

علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں : ''حنفیہ میں سے صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ : خمر وہ شیرہ ہے جسے انگور سے کشید کیا جاتا ہے اور پھر اس میں جھاگ آجاتا ہے' اہل علم اور اہل لغت کے ہاں یہی معنی مشہور ہے فرماتے ہیں کہ : بعض فقہاء کہتے ہیں کہ خمر ہر مسکر کو کہتے ہیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے : ''کل مسکر حرام'' (ہر نشہ آور چیز حرام ہے) اور یہ لفظ مخامر العقل (وہ چیز جس سے عقل میں فتور واقع ہوتا ہے) سے ماخوذ ہے جبکہ عقل میں فتور کا سبب ہر نشہ آور چیز بنتی ہے' صاحب ہدایہ فرماتے ہیں : ''ہماری دلیل یہ ہے کہ اہل لغت خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب پر کرتے ہیں اور اسی معنی میں اس کا استعمال بھی مشہور ہے''۔ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خمر کی حرمت قطعی ہے جبکہ غیر انگوری شراب کی حرمت ظنی ہے۔ خمر کو خمر کہنے کی وجہ عقل میں فتور پیدا کرنا نہیں بلکہ اس میں جوش کا پیدا ہونا ہے۔

اس سے کسی اسم کے کسی چیز کے ساتھ خاص ہونے سے فرق نہیں پڑتا جیسے لفظ نجم ظہور سے مشتق ہے لیکن ثریا کے لیے خاص ہے۔

فتح الباری میں ہے کہ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بعض اہل لغت سے یہ بات منقول ہے کہ انگور

---

[1] مجموع فتاوی ابن تیمیۃ (۱۹/۲۳۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے علاوہ دیگر اشیاء سے کشید کیے جانے والے مشروب پر بھی خمر کا اطلاق ہوتا ہے۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ : بعض لوگوں کی یہ جو رائے ہے کہ عرب صرف انگوری شراب سے واقف تھے' اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ انگور کے علاوہ دیگر اشیاء کے مشروب کے لیے بھی خمر کا لفظ استعمال کرتے تھے۔ حالانکہ وہ فصیح عربی جانتے تھے۔ اگر باقی مشروبات کے لیے خمر کا استعمال درست نہ ہوتا تو وہ کبھی استعمال نہ کرتے۔ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں : علماء کوفہ کا موقف یہ ہے کہ خمر صرف انگور سے کشید کردہ مشروب کو کہتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے خمراً (انگور نچوڑ رہا ہوں) فقہاء کوفہ کہتے ہیں کہ یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ خمر کشید کردہ چیز ہے' نبیذ کے طریقہ سے جو مشروب تیار کیا جاتا ہے وہ خمر نہیں ہے' فرماتے ہیں کہ اس آیت میں "خمر" کی کوئی دلیل نہیں ہے اور محدثین کہتے ہیں کہ ہر نشہ آور مشروب خمر ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو انگوری شراب کا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جب شراب کی حرمت کا حکم نازل ہوا تو صحابہ کرام نے جو اہل لسان تھے' یہی سمجھا کہ ہر وہ چیز جسے خمر کہا جاتا ہے وہ نہی میں داخل ہے اور اسے صرف انگوری شراب سے مختص نہیں کیا' بالفرض لغوی معنی کے اعتبار سے اس سے مراد انگوری شراب ہے تو شرعاً ثابت ہو چکا ہے کہ ہر نشہ آور مشروب حرام ہے اس لیے یہ معنی باعتبار حقیقت شرعیہ ہوگا' حقیقت شرعیہ حقیقت لغویہ پر مقدم ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حکم میں دو مشترک چیزوں کے اختلاف سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے نام بھی مختلف ہوں۔ مثلاً زنا کا لفظ ہے' اگر کوئی شخص کسی اجنبی یا پڑوسی یا محرم خاتون سے زنا کرتا ہے تو ان تینوں صورتوں میں لفظ زنا کا اطلاق ہوتا ہے حالانکہ موخر الذکر دونوں صورتیں پہلی صورت کے مقابلہ میں زیادہ سنگین ہیں۔ اسی طرح احکام فرعیہ میں دلائل قطعیہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے' اس لیے دلیل قطعی سے یہ لازم نہیں آتا کہ صرف انگوری شراب حرام ہو اور دلیل قطعی نہ ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ غیر انگوری شراب حرام نہ ہو' بلکہ اس پر بھی حرمت کا حکم لگایا جائے گا اور خمر کہا جائے گا۔

تیسری دلیل کا جواب : عربی زبان کے بڑے بڑے ماہرین سے اس معنی کا ثبوت منقول ہے جیسے حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "الخمر ماخامر العقل" (خمر وہ ہے جو عقل میں فتور پیدا کرے) ان کی دلیل کا ماخذ یہ ہے کہ انہوں نے اہل لغت کے اتفاق کا دعویٰ کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول مجاز پر محمول ہوگا' خمر کی وجہ تسمیہ میں اہل لغت کا اختلاف ہے۔ ابن الانباریؒ فرماتے ہیں کہ "لا نها تخامر العقل" (اس سے عقل میں فتور پیدا ہوتا ہے) بعض کہتے ہیں کہ "لانها تخمر العقل" (یہ عقل کو ڈھانپ دیتی ہے) خمار المراة (عورت کا دوپٹہ یا چادر) بھی اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ اس چادر سے عورت اپنا چہرہ ڈھانپتی ہے۔ یہ معنی پہلے کے مقابلہ میں زیادہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

خاص ہے کیونکہ عقل میں اختلاط یا فتور سے لازم نہیں آتا کہ عقل پر مکمل پردہ پڑ جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس میں ترک کا معنی پایا جاتا ہے۔ جیسے خمرت العجین یعنی میں نے آٹا چھوڑ دیا۔ ان تمام اقوال کے درست ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے کیونکہ یہ سب اہل لسان اور ماہرین لغت سے منقول ہیں۔ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام معانی کسی نہ کسی شکل میں "خمر" میں موجود ہیں۔

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: "حضرت انسؓ[1] اور دیگر صحابہ کرامؓ سے جو صحیح اور متعدد احادیث مروی ہیں' ان سے اہل کوفہ کے اس مذہب کا بطلان ہو جاتا ہے کہ خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب پر ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دیگر مشروبات کے لیے "خمر" کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔ یہ قول ماہرین لغت' اور صحابہ کرام کے طرز عمل سے متضاد ہے' کیونکہ جب شراب کی حرمت کا حکم نازل ہوا تو صحابہ کرامؓ یہی سمجھے کہ ہر نشہ آور مشروب سے اجتناب ضروری ہے۔ انگوری اور غیر انگوری مشروب میں انہوں نے اس حکم کے نزول پر نہ کسی قسم کا تردد کیا نہ کوئی وضاحت چاہی اور نہ ہی کسی معاملہ میں کوئی اشکال پیش کیا بلکہ انہوں نے فوراً تمام غیر انگوری مشروبات بھی ضائع کر دیئے' حالانکہ وہ اہل لسان تھے' قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ اگر انہیں کسی قسم کا تردد ہوتا تو وہ حرمت کے ثبوت اور صورتحال کی مکمل توضیح تک لازماً توقف کرتے کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ بلاوجہ مال ضائع کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن صحابہ کرام کا طرز عمل اس کے برعکس یہ رہا کہ انہوں نے تحریم کے حکم کے نزول کے بعد فوراً ہر قسم کے نشہ آور مشروب ضائع کر دیئے' تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے ان سب کو حرام سمجھا' پھر حضرت عمرؓ کے خطبہ[2] سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ صحابہ کرام میں سے کسی نے حضرت عمرؓ کے موقف سے اختلاف نہیں کیا۔ حضرت علیؓ' حضرت عمرؓ' حضرت سعدؓ' حضرت ابن عمرؓ' حضرت ابو موسیٰؓ' حضرت ابو ہریرۃؓ' حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ

---

[1] امام بخاری اور مسلم حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں' حضرت انسؓ فرماتے ہیں: كنت اسقى اباعبيدة و ابى بن كعب من فضيخ زهو وتمر فجاء هم آت فقال: ان الخمر حرمت' فقال ابو طلحه' قم يا انس فاهر قها فأهر قتها۔ (میں ابو عبیدہ اور ابی بن کعبؓ کو خشک اور پکی ہوئی کھجور کا شراب پلایا کرتا تھا' ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ: شراب حرام قرار دی گئی ہے۔ ابو طلحہؓ نے کہا اے انس اٹھو اسے بہا دو تو اسے بہا دیا گیا) دیگر صحابہ سے مراد مثلاً حضرت ابن عمر کی وہ روایت جسے امام بخاری نے نقل کیا ہے' فرماتے ہیں کہ خمر کی حرمت کا حکم نازل ہوا تو اس وقت مدینہ میں پانچ قسم کے مشروب تھے جن میں انگور کی شراب نہیں تھی"۔

[2] خطبہ عمر سے مراد وہ خطبہ ہے جسے بخاری اور مسلم نے ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے منبر رسولؐ پر فرمایا "حمد و ثناء کے بعد! اے لوگو! شراب کی حرمت کا حکم نازل ہو چکا ہے اور وہ پانچ چیزوں سے بنتی ہے۔ انگور' کھجور' شہد' گندم اور جو سے اور خمر وہ چیز ہے جس سے عقل میں فتور پیدا ہو۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے نزدیک خمر کے معانی میں عموم ہے۔ تابعین میں ابن مسیبؒ، عروہؒ، حسنؒ، سعید بن جبیر اور دیگر حضرات کا موقف بھی یہی ہے۔ امام مالکؒ، اوزاعیؒ، ثوریؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمد اسحاقؒ اور محدثین کا مسلک بھی یہی ہے۔[1]

علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں: "ان اقوال میں تطبیق اسی طرح ممکن ہے کہ جس نے خمر کا اطلاق غیر انگوری شراب پر کیا ہے اور اسے حقیقی معنی قرار دیا ہے اس کی مراد حقیقت شرعیہ ہے اور جس نے غیر انگوری شراب پر اطلاق نہیں کیا ہے اس کی مراد لغت کے اعتبار سے حقیقی معنی ہے"۔ ابن عبدالبرؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ: حکم کا تعلق اسم شرعی سے ہوتا ہے اسم لغوی سے نہیں ہوتا، جبکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جب خمر کے حرام ہونے کا حکم نازل ہوا اس وقت خمر کھجور سے بنتی تھی۔ اس لیے جو حضرات یہ کہتے ہیں خمر کا حقیقی معنی انگور کا شیرہ ہے اور دیگر معانی مجازی ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک لفظ کے اطلاق کو حقیقی اور مجازی معنی پر جائز قرار دیں کیونکہ صحابہ کرامؓ کو جب یہ معلوم ہوا کہ شراب کی حرمت کا حکم نازل ہو گیا ہے تو انہوں نے ان جملہ مشروبات کو بہا دیا جن پر حقیقی اور مجازی معنی کے لحاظ سے خمر کا اطلاق ہوتا تھا۔ چونکہ حضرات صحابہ کرام نے اسے ان معانی میں استعمال کیا ہے اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ یہ جملہ مشروبات حقیقتاً خمر ہیں، اس سے چھٹکارا نہیں ہے۔ بالفرض ہم مان لیں کہ خمر کا معنی صرف انگوری شراب ہے تو یہ اس کا لغت کے اعتبار سے حقیقی معنی ہے لیکن جب حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے یہ تمام مشروبات خمر کے مفہوم میں آتے ہیں کیونکہ حدیث میں ہے: "کل مسکر خمر" (ہر نشہ آور چیز خمر ہے) تو ہر وہ چیز جس میں جوش آجائے وہ خمر ہے اور) خمر کی مقدار خواہ قلیل ہو یا کثیر حرام ہے، وباللہ التوفیق۔[2]

ان تفصیلات کے بعد اس مسئلہ میں ایک محقق کے سامنے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ خمر صرف انگوری شراب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اس کے مفہوم میں ہر نشہ آور مشروب آتا ہے، خواہ وہ انگور سے کشید کیا گیا ہو یا کسی اور چیز سے، اور یہ معنی خمر کا حقیقی معنی ہے۔ اگر ہم اسے لغت کے لحاظ سے حقیقی نہیں بھی کہہ سکتے تو کم از کم شرعی معنی کے لحاظ سے تو یہ حقیقی معنی ہی ہے۔ اس لیے غیر انگوری مشروب کی قلیل اور کثیر تعداد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس مشروب کی کثیر تعداد سے نشہ پیدا ہوتا ہے اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔ جس مشروب کا فرق[3] (زیادہ مقدار) حرام ہے، اس کی چلو بھر مقدار بھی حرام ہے۔[4]

---

[1] نیل الاوطار (۸/ ۱۴۷......۱۴۸)

[2] یہ حدیث امام مسلم، ترمذی، نسائی اور ابو داؤد نے روایت کی ہے اور اس کی تخریج پہلے بیان ہو چکی ہے۔

[3] مدینہ میں استعمال ہونے والا ایک پیمانہ (مترجم)

[4] اسے ابو داؤد (۳۶۸۷) اور ترمذی (۱۸۶۷) نے عائشہؓ سے روایت کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہ مفہوم مقاصد شریعت سے بھی قریب تر ہے کیونکہ شریعت پانچ مقاصد کا حصول چاہتی ہے' ان میں سے ایک تحفظ عقل بھی ہے جس پر انسان کے مکلّف ہونے کا مدار ہے۔

اس گفتگو کے بعد اگر ہم یہ موقف اختیار کریں کہ وہ قلیل مقدار جس سے نشہ پیدا نہیں ہوتا وہ جائز ہے تو اس قلیل مقدار کا تعین کیسے ہوگا' اس کا تعین آیا شرع کرے گی یا عرف؟

شریعت میں تو اس قلیل مقدار کا کہیں تعین نہیں ہے' جہاں تک عرف کا تعلق ہے تو اس میں بھی لوگوں کے حالات مختلف ہو سکتے ہیں مثلاً ایک شخص ہے جس پر ایک گلاس سے نشہ کی حالت طاری ہو جاتی ہے اور دوسرے شخص کو پورا مٹکا پینے سے بھی نشہ محسوس نہیں ہوتا۔ اس طرح تو ایک چیز ایک شخص کے حق میں حرام ہوگی اور دوسرے کے حق میں حلال ہوگی۔

اب ہم اس بارے میں امام شافعیؒ کا نقطہ نظر سنتے ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "بعض لوگ کہتے ہیں کہ خمر حرام ہے اور ہر وہ مشروب جو نشہ پیدا کرتا ہے وہ بھی حرام ہے لیکن جب تک یہ نشہ آور مشروب نشہ پیدا نہ کرے حرام نہیں ہے۔ اگر کسی نے نشہ آور نبیذ پی لی تو اسے جب تک نشہ نہیں آتا اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ ان حضرات سے کہا جاتا ہے کہ آپ کیسے اس بات کی مخالفت کر رہے ہیں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ حضرت [illegible] سے بھی مروی ہے اور حضرت عمرؓ سے اس کا ثبوت موجود ہے اور کسی صحابی سے بھی اس کی مخالفت منقول نہیں ہے؟ یہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے ایک ایسے شخص کا بچا ہوا مشروب پیا جس پر حد جاری کی گئی تھی"۔ ہم کہتے ہیں تم ایسے راوی سے روایت کرتے ہو جو تمہارے نزدیک بھی مجہول ہے اور اس کی روایت حجت نہیں ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ کیسے معلوم ہوگا کہ وہ چیز نشہ آور ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم کسی پر بھی حد خمر اس وقت تک نافذ نہیں کریں گے جب تک وہ یہ نہ کہے کہ میں نے شراب پی ہے۔ یا اس پر گواہ ہو یا کہے کہ ایسی چیز پی ہے جس میں نشہ ہے یا ایسے برتن سے پی ہے جس سے اسے یا بعض افراد کو نشہ پیدا ہوا ہے۔ تو یہ صورتیں کسی چیز کے نشہ آور ہونے کی دلیل ہیں۔ لیکن جہاں "مسکر" معنیٰ موجود نہیں ہوگا تو بھی کسی کو بطور حد یا تعزیر کے سزا نہیں دی جا سکتی' کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں: یا تو حد ہوگی یا وہ چیز اس کے لیے مباح ہوگی' جب مذکورہ معنی نہیں پایا جائے گا تو پھر حد بھی جاری نہیں ہوگی اور کسی اور قسم کی سزا بھی نہیں دی جائے گی کیونکہ سزا صرف اس صورت میں لوگوں کو دی جا سکتی ہے جو صورت یقینی ہو۔

میں نے امام شافعیؒ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس چیز کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام شافعیؒ فرماتے ہیں : ''جو فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے نوبار مشروب پیالیکن اس سے نشہ پیدا نہیں ہوا' جب دسویں مرتبہ پیا تو نشہ پیدا ہو گیا تو یہ دسویں بار پینا حرام ہے 'ان فقہاء کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی باہر نکلے اور اسے ہوالگ جائے اور بے ہوش ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہو گا ؟ اگر وہ حرام کہے تو کہا جائے گا کہ اگر ایک شخص حلال چیز پیئے' تو وہ اس کے پیٹ میں حلال ہوتی ہے جب اس کو ہوالگ جاتی ہے تو وہ اس کی حقیقت تبدیل کر کے کیا اس کو حرام بنا دیتی ہے ؟[۱]

اس مسئلہ کے اختتام پر یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جس مشروب کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار بھی حرام ہے۔ متاخرین حنفیہ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ ''در مختار'' میں ہے : ''وہ مشروبات جو شہد' انجیر یا کسی اور چیز سے بنتے ہیں وہ امام محمدؒ کے نزدیک حرام ہیں۔ مصنف نے یہ بات مطلقاً ذکر کی ہے کہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار میں کوئی فرق نہیں ہے' فتویٰ اسی پر ہے۔ علامہ زیلعیؒ اور دیگر فقہاء نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ شارح وھبانیۃ نے بھی اسے ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ تمام فقہاء سے یہی بات منقول ہے۔ اس مسلک کو نظم کی شکل میں ڈھالا ہے فرماتے ہیں :

و فی عصرنا فاختیر حد واوقعوا   طلاق لمن من مسکر الحب یسکر
و عن کلھم یروی و افتی محمد   بتحریم ما قد قل و ھو المحرر

(ہمارے دور میں ترجیح اس بات کو دی گئی ہے کہ اناج سے کشید کردہ مشروب پر پینے پر حد جاری ہو گی اور ایسے شخص کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ تمام علماء سے یہی منقول ہے اور امام محمد کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ ایسے مشروب کی قلیل تعداد بھی حرام ہے)

میں کہتا ہوں : بزازیہ میں ہے کہ : امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جس چیز کی زیادہ مقدار حرام ہے اس کی کم مقدار بھی حرام ہے اور یہ نجس بھی ہے۔

---

[۱] الام (۶/ ۱۳۱)

[۲] دیکھئے در مختار (۵ / ۴۵۴.....۴۵۵) مطبع الحلبی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

چھٹا باب

وہ دلائل جن میں اختلاف ہے

۱۔ قول صحابی

۲۔ استصحاب

۳۔ مصالح مرسلہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تمہید

جن دلائل کا ذکر پہلے ہو چکا ہے ان سے استدلال پر تقریباً اجماع ہے بلکہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ان سے استدلال پر اجماع ہے۔ ان دلائل میں اگر کسی کا کوئی اختلاف ہے بھی تو اس میں کوئی وزن نہیں ہے۔

موضوع کا احاطہ کرنے کے لیے اس باب میں، میں نے ان دلائل کا ذکر کیا ہے جن کے دلیل ہونے میں اختلاف ہے۔ جن دلائل میں اختلاف ہے ان سب کا احاطہ مقصود نہیں ہے کیونکہ اگر ان دلائل کو فروعی مسائل کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس کے لیے مستقل کتاب کی ضرورت ہو گی۔ اس لیے میں نے مناسب سمجھا ہے کہ ان میں سے چند دلائل کا ذکر کر کے یہ ثابت کروں کہ ان دلائل میں اختلاف کی وجہ سے بعض فروعی مسائل میں اختلاف ہے۔ میں نے ان میں سے جن تین دلائل کو ترجیح دی ہے وہ یہ ہیں :

قول صحابی...... استصحاب..... مصالح مرسلہ

اب اختصار سے ان دلائل کا آغاز کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی مددگار ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۔ قول صحابی

اس صحابی کی تعریف جس کے قول کے حجت ہونے میں اختلاف ہے

محدثین اور متکلمین کے نزدیک صحابی وہ ہے جس کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت ایمان میں ملاقات ہوئی ہو' اور ایمان کی حالت میں ہی دنیا سے رخصت ہوا ہو۔ ظاہر ہے کہ اس وسیع مفہوم کے لحاظ سے قول صحابی کا حجت ہونا موضوع بحث نہیں ہے۔ کیونکہ بسااوقات ایک صحابی کی ملاقات آپ ﷺ سے زندگی میں ایک یا دو مرتبہ ہوتی ہے اور اس نے ایک یا دو احادیث روایت کی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ جس صحابی کے قول کی حجیت میں نزاع ہے اس کی تعریف مذکورہ تعریف سے مختلف ہو۔

علماء اصول نے اس کی تعریف یوں کی ہے: یہاں صحابی سے مراد وہ شخص ہے جس کی نبی اکرم ﷺ سے ایمان کی حالت میں ملاقات ہوئی ہو اور اسے آپ ﷺ کی طویل صحبت کا شرف بھی حاصل رہا ہو اور اسے عرف میں "صاحب" کہا جا سکتا ہو۔ مثلاً خلفاء راشدین' عبداللہ بن مسعودؓ انس بن مالکؓ' زید بن ثابتؓ عائشہؓ' ام سلمہؓ' دیگر ازواج مطہرات' ابو ہریرہؓ' عبداللہ ابن عمرؓ' عبداللہ بن عمروؓ بن العاصؓ' ابی بن کعبؓ' معاذ بن جبلؓ' ابو موسیٰ اشعریؓ اور ان کے علاوہ وہ دوسرے صحابہ کرام جن کو حالت اسلام میں نبی ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل رہا ہے اور انہوں نے آپ ﷺ کے ارشاد گرامی کو سنا' افعال کو دیکھا اور اس کے مطابق عمل کیا' اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کا جو پیغام ان تک پہنچایا' اس میں وہ لوگوں کا مرجع بنے۔[۱]

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تمام صحابہ کرام فقہ اور استنباط مسائل میں یکساں حیثیت کے حامل نہیں تھے۔ اسی طرح کثرت روایت کے اعتبار سے بھی ان میں فرق مراتب ہے۔ اس لیے کہ ان میں صحابہ کی ایک جماعت نے علم اور فتویٰ میں شہرت حاصل کی' جب کبھی کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو وہ ان کی طرف رجوع کرتے۔

اس قسم کے صحابی کے قول کے حجت ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

قول صحابی سے استدلال میں اختلاف

علامہ آمدی فرماتے ہیں: "تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اجتہادی مسائل میں کسی صحابی کا مذہب دوسرے صحابہ کے لیے حجت نہیں ہے خواہ وہ امام ہو' حاکم ہو یا مفتی ہو۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ آیا کسی صحابی کا مذہب تابعین اور بعد کے مجتہدین کے لیے بھی حجت ہے یا نہیں؟ اشاعرہ' معتزلہ اور امام کرخیؒ کے

---

[۱] اس موضوع پر دیکھیے اعلام الموقعین (۱/ ۱۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نزدیک حجت نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کی ایک روایت اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے۔ امام مالک بن انسؒ' امام رازیؒ اور حنفیوں میں سے بردعیؒ کے نزدیک یہ حجت ہے اور قیاس پر مقدم ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ اگر صحابی کا مذہب قیاس کے مخالف ہے تو حجت ہے ورنہ حجت نہیں ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ کا قول حجت ہے' دیگر صحابہ کے اقوال حجت نہیں ہیں۔ بہتر رائے یہی ہے کہ قول صحابی مطلقاً حجت نہیں ہے۔[1]

"مسلم الثبوت" کے مصنف نے قول صحابی کے مطلقاً حجت ہونے کی نسبت امام بزدویؒ اور امام سرخسیؒ کی طرف کی ہے۔ امام شافعیؒ نے صراحت کی ہے کہ قول صحابی اس مقام پر حجت ہے جہاں اجتہاد نہ کیا جا سکتا ہو۔

علامہ اسنویؒ امام شافعیؒ کا مذہب ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ان اقوال کو اس طرح نقل کرنا جس طرح مصنف یعنی بیضاویؒ نے نقل کیا ہے درست نہیں ہے۔ اس پر کسی شارح نے بھی توجہ نہیں کی ہے' اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دو مسئلے باہم خلط ملط ہو گئے ہیں۔ کیونکہ دو چیزوں کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ ایک یہ کہ قول صحابی حجت ہے یا نہیں۔ اس میں تین مذاہب ہیں۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اگر قول صحابی قیاس کے مخالف ہے تو حجت ہے بصورت دیگر حجت نہیں ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ قول صحابی حجت نہیں ہے تو پھر کسی مجتہد کے لیے آیا اس کی تقلید جائز ہے؟ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے تین اقوال ہیں: امام شافعیؒ کے جدید قول کے مطابق کسی مجتہد کے لیے تقلید بالکل جائز نہیں ہے تیسرا قول قدیم ہے' وہ یہ ہے کہ اگر اسے قبولیت عامہ حاصل ہو چکی ہے تو پھر تقلید جائز ہے۔ امام غزالیؒ نے "المستصفی" علامہ آمدیؒ نے "الاحکام" اور دیگر علمائے اصول نے اس مسئلہ کا حکم الگ ذکر کیا ہے۔[2]

"المنار" کے مصنف نے احناف کے مذہب کا خلاصہ بیان کیا ہے' فرماتے ہیں: "صحابی کی تقلید واجب ہے' اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے گا کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ صحابی نے وہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو۔ ہمارے تمام علماء کا اتفاق ہے کہ صحابی کا وہ قول جو قیاس اور عقل سے معلوم نہیں کیا جا سکتا اس میں صحابی کی تقلید کی جائے گی مثلاً حیض کی کم از کم مدت کا مسئلہ۔ مذکورہ صورت کے علاوہ دیگر صورتوں میں اختلاف ہے مثلاً اصل زر کی مقدار بتانے اور مشترک مزدور کا مسئلہ میں اختلاف ہے۔[3]

---

[1] الاحکام (۴/۲۰۱) [2] شرح منہاج الوصول' بیضاوی (۳/۱۴۳)

[3] کشف الاسرار (۲/۱۰۰۔۱۰۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے :

۱۔ اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کے متعدد اقوال ہیں' البتہ آخری قول یہ ہے کہ قول صحابی قطعاً حجت نہیں ہے۔

۲۔ امام مالکؒ کے نزدیک قول صحابی حجت ہے اور قیاس پر مقدم ہے

۳۔ امام احمدؒ سے دو روایات ہیں : ایک امام مالکؒ اور دوسری امام شافعیؒ کے موقف کے مطابق ہے۔

۴۔ احناف کا مسلک یہ ہے کہ جو چیز قیاس سے معلوم نہیں کی جاسکتی اس میں صحابی کی تقلید کی جائے گی اور جو قیاس سے بھی معلوم ہو سکتی ہے اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ کی آراء مختلف ہیں۔ بعض کے نزدیک یہاں بھی قول صحابی حجت ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے گا۔

جو علماء اصول قول صحابی سے استدلال نہیں کرتے ان کے چند دلائل یہ ہیں : اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار" (اے عقل رکھنے والو عبرت حاصل کرو) یہاں حکم "اعتبار" کا ہے تقلید کا نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ معصوم نہیں' ان سے بھی غلطی اور بھول کا امکان ہے' تو پھر اللہ کے دین میں ان کا قول کیسے حجت ہو سکتا ہے۔[۱]

قول صحابی سے استدلال کرنے والوں کے دلائل یہ ہیں :

۱۔ حدیث میں "اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم"[۲] (میرے اصحاب ستاروں کے مانند ہیں' جس کی بھی تم اقتداء کرو گے ہدایت پاؤ گے)۔

۲۔ صحابہ کے قول پر عمل زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے وہ بات سنی ہو' اس لیے اصل رائے پر مقدم ہے' کیونکہ صحابہ کرامؓ کی عادت یہ تھی کہ اگر ان کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو کبھی اسے نقل کر دیتے تھے اور کبھی اس کے موافق فتویٰ دے دیا کرتے تھے اور اسے نقل نہیں کرتے تھے۔ یقیناً وہ بات جس کا صاحب وحی سے سننے کا امکان ہو اسے مطلق رائے پر ترجیح حاصل ہو گی۔ اگر وہ بات صحابی نے اپنی رائے سے کہی ہے تو صحابہ کی رائے دیگر حضرات کی رائے کے مقابلہ میں حق سے قریب تر ہو گی۔ کیونکہ انہوں نے پیش آمدہ مسائل کے احکام بیان کرنے کا نبی اکرم ﷺ کا طریقہ دیکھا ہے۔ جن حالات میں آیات نازل ہوئی ہیں وہ ان سے آگاہ ہیں۔ جن حالات میں احکام میں کوئی تبدیلی واقع ہوتی ہے وہ ان سے بھی واقف ہیں اور انہوں نے خیر القرون کا مبارک دور پایا ہے۔ ان وجوہات کی بناء پر دیگر علماء کی آراء پر ان کی آراء کو فوقیت حاصل ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ان کے اجتہاد میں خطاء کا امکان بھی کم ہے۔[۳]

---

[۱] دیکھئے الاحکام' آمدی (۴/۲۰۴) تخریج الفروع علی الاصول' زنجانی (۸۲-۸۳) [۲] ابن عبد البر نے اس کی سند میں حارث بن غصین کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "یہ سند قابل استدلال نہیں ہے کیونکہ اس میں حارث بن غصین مجہول راوی ہے۔ دیکھئے جامع بیان العلم وفضلہ' ابن عبد البر (۲/۹۱) [۳] کشف الاسرار' نسفی' (۲/۱۰۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے بہت سے مسائل میں اختلاف رونما ہوا ہے جن میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ بیع عینہ

بیع عینہ کی صورت یہ ہے کہ "کوئی شخص نقد رقم لینے سے قبل فروخت کردہ چیز کو قیمت فروخت سے کم قیمت پر دوبارہ خرید لے' اسے "بیع الاجال" بھی کہا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ نے "الام" میں اسے یہی عنوان دیا ہے۔[۱] امام شافعیؒ کے نزدیک یہ "بیع" جائز ہے۔ ان کی دلیل قیاس ہے۔ "الام" میں فرماتے ہیں: "اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کرام کی آراء مختلف ہوں' بعض ایک بات کہتے ہوں اور بعض اس کے برعکس رائے رکھتے ہوں تو اس صورت میں ہمارا اصول یہ ہے کہ ہم اس صحابی کی رائے کو اختیار کریں گے جو قیاس کے مطابق ہو گی' پھر فرماتے ہیں اگر کوئی اعتراض کرے کہ زید کے قول کے ساتھ قیاس کا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ "کیا پہلی بیع کے وقت قیمت مکمل طور پر طے نہیں ہوئی ہے' اگر اس کا جواب ہاں میں ہے تو پھر پوچھا جائے گا کہ آیا دوسری بیع بعینہ پہلی بیع ہے؟ اگر اس کا جواب نہیں میں ہے تو پھر کہا جائے گا کہ آیا یہ حرام ہے کہ وہ اپنی چیز کو نقد قیمت پر فروخت کرے' گو کہ اس نے ادھار خریدی ہے؟ اگر اس کا جواب یہ ہے کہ سابقہ بائع کے جائے کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے تو حرام نہ ہو گی تو پھر پوچھا جائے گا کہ پھر اسے حرام کس نے قرار دیا ہے؟ اگر کوئی کہے کہ اس صورت میں چیز دوبارہ اس کے پاس آگئی ہے یا یہ کہ ایک چیز جس کی نقد قیمت کم بنتی تھی اس کو قرض کی شکل میں زیادہ قیمت پر فروخت کیا ہے تو"......[۲] امام مالکؒ جمہور اہل مدینہ' امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد[۳] کے نزدیک دوسری بیع جائز نہیں ہے۔ عدم جواز کا یہ قول سود کا دروازہ بند کرنے کے لیے ہے' ان کی ایک دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول بھی ہے...... حضرت عائشہؓ سے ایک عورت...... جو زید بن ارقم کی ام ولد تھیں...... نے پوچھا اے ام المومنین! میں نے زید کو آٹھ سو میں غلام فروخت کیا اسے رقم کی ضرورت پڑ گئی تو میں نے مدت مکمل ہونے سے قبل اس سے چھ سو میں خرید لیا ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تو نے بہت برا سودا کیا ہے' زیدؓ کو میرا پیغام پہنچا دو کہ اس نے اگر توبہ نہ کی تو نبی اکرم ﷺ کے ساتھ جو جہاد کیا ہے وہ سب ضائع ہو جائے گا۔[۴]

امام شافعیؒ حضرت عائشہ کے قول پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اگر یہ قول حضرت عائشہؓ

---

[۱] دیکھئے الام: (۳/ ۶۸) [۲] دیکھئے الام (۳/ ۶۸۔۶۹) بحث کے خاتمہ پر ملاحظہ فرمائیں [۳] دیکھئے مغنی ابن قدامۃ (۴/ ۱۵۷) مطبع الامام [۴] اسے عبدالرزاق نے اپنی مصنف' دارقطنی اور بیہقی نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے اور امام احمد نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے ثابت ہو تو ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس لیے اسے معیوب جانا کہ اس "بیع" میں مدت کا تعین نہیں ہے' یہ صورت ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں: "اس طرح کی کوئی بات حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے"۔[1]

۲۔ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت

بچہ ماں کے پیٹ میں کتنا عرصہ رہ سکتا ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے۔ ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کا قول ہے۔ ہدایہ میں ہے: "حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: بچہ دو سال سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہ سکتا خواہ وہ چرخے کے دمڑکے کی مقدار ہی کیوں نہ ہو۔[2]

امام احمدؒ کا ظاہر مذہب' امام مالکؒ کی مشہور روایت اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت چار سال ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جہاں واضح حکم موجود نہیں ہوگا وہاں عملی صورتحال کو دیکھا جائے گا۔ عملاً چار سال تک حمل کے واقعات ملتے ہیں۔ ولید بن مسلمؒ کہتے ہیں کہ میں نے مالک بن انسؓ سے کہا کہ جمیلہ بنت سعدؓ' عائشہؓ سے روایت کرتی ہیں "لاتزيد المراة على السنتين في الحمل" (حمل کی مدت دو سال سے زیادہ نہیں ہوتی) امام مالکؒ نے کہا سبحان اللہ! یہ کون کہتا ہے؟ محمد بن عجلان کی بیوی چار سال ماں کے پیٹ میں رہی' امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "محمد بن عجلان چار سال ماں کے پیٹ میں رہے" امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ بنو عجلان کی خواتین چار چار سال تک حاملہ رہتی ہیں......[3]

۳۔ کسی جانور کو نقصان پہنچانے کی صورت میں تاوان کی مقدار

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی نے جانور کی آنکھ پھوڑ دی اور وہ جانور بکری ہے تو اس کی قیمت میں جتنی کمی آئی وہ ادا کرے گا کیونکہ بکری کا مقصد گوشت کا حصول ہوتا ہے' اگر کوئی اور جانور ہے مثلاً گائے یا گدھا وغیرہ تو پھر ایک چوتھائی قیمت اس کے ذمہ واجب الادا ہوگی۔

صاحب بدایۃ المبتدی فرماتے ہیں "وہ بکری جسے قصاب کے حوالہ ہونا ہے' اگر اس کی آنکھ کسی نے پھوڑ دی تو جتنا نقصان کیا ہے اس کی تلافی کرے گا' کیونکہ بکری سے گوشت کا حصول مقصود ہے اس لیے صرف نقصان کا لحاظ کیا جائے گا' جبکہ گائے کی آنکھ پھوڑنے کی صورت میں ایک چوتھائی قیمت ادا کرنا ہوگا۔ یہی

---

[1] "الام" (۳/۶۸)   [2] ہدایہ ۲/۳۶) مطبع مصطفے البابی

[3] دیکھئے مغنی' ابن قدامۃ (۸/۸۴۔۸۵) مطبعۃ الامام

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حکم گدھے 'گھوڑے اور خچر کی آنکھ کا بھی ہے"۔ [1]

اس میں دلیل حضرت عمرؓ کا ایک فیصلہ ہے جس میں آپؓ نے ایک جانور کی آنکھ کا تاوان ایک چوتھائی قیمت دلایا تھا۔ [2]

حضرت عمرؓ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے قاضی شریحؒ سے جب جانور کی آنکھ کے تاوان سے متعلق دریافت کیا تھا تو انہیں یہ بھی لکھا تھا کہ : "ہم اسے انسان کی آنکھ کا درجہ دیا کرتے تھے البتہ ہمارا اتفاق اس پر ہوا ہے کہ اس کا تاوان ایک چوتھائی بنتا ہے"۔ [3] یہ حضرات زید بن ثابتؓ کی اس حدیث کو بھی اپنے مذہب کی تائید میں پیش کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جانور کی آنکھ کا تاوان ۱/۴ دلایا ہے۔

امام شافعیؒ' امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے صرف اسی کا ذمہ دار ہے' دیگر اموال کو نقصان پہنچانے کی صورت پر قیاس کرتے ہیں۔ [4]

ابن قدامہ دوسرے فریق کے دلائل پر بحث کرتے ہوئے ضمان پر استدلال کرتے ہوئے' فرماتے ہیں : "ہماری دلیل یہ ہے کہ مال کا تاوان ہوتا ہے' یہ کوئی فوجداری جرم نہیں ہے : جتنی کمی ہوئی ہے اتنی مقدار ہی واجب ہوگی جیسے کپڑا' کیونکہ ضمان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس قدر نقصان ہوا ہے اس قدر مالک کے نقصان کی تلافی کر دی جائے۔ نقصان کی مقدار کے برابر تلافی ہوگی اور اگر جانور مکمل ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اسی طرح جب کچھ نقصان پہنچا ہو تو ضمان بھی اس کے مطابق ہوگا جیسے حیوانات کے علاوہ دیگر اشیاء میں ہوتا ہے"۔

زید بن ثابتؓ کی حدیث قابل استدلال نہیں ہے' اگر یہ حدیث صحیح ہوتی تو امام احمدؒ اور دیگر علماء حضرت عمرؓ کی حدیث سے استدلال نہ کرتے اور اس حدیث کو ترک نہ کرتے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی حجت بننے کا زیادہ حقدار ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول بھی نقصان کی مقدار پر محمول ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے ایک روایت بھی ہے کہ انہوں نے آنکھ کے بدلہ پچاس دینار کا فیصلہ دیا ہے' اگر اس کی مقدار مقرر ہوتی تو انسانی آنکھ کی طرح نصف قیمت واجب ہوتی"۔ [5]

---

[1] ہدایہ (۴/۲۰۱-۲۰۲) مطبع مصطفیٰ البابی [2] نفس مصدر' دیکھئے بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۳ [3] مغنی' ابن قدامہ (۵/۲۰۶) [4] دیکھئے بدایۃ المجتہد (۲/۳۲۴) المحلی علی المنہاج (۳/۳۱) [5] مغنی' ابن قدامہ (۵/۲۰۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ حیض کی کم از کم مقدار

حیض کی کم از کم مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حیض کی کم از کم مدت تین دن رات ہے، دلیل حضرت انسؓ کا یہ قول ہے: "عورت کا حیض تین، چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو اور دس دن تک ہوتا ہے"۔ احناف کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ نے لازماً یہ بات نبی اکرم ﷺ سے سنی ہوگی۔[1]

احناف واثلہ بن الاسقع کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "اقل الحیض ثلاثة ایام و اکثره عشرة"[2] (حیض کی کم از کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے)۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اصح مذہب یہ ہے کہ حیض کی کم از کم مدت ایک دن رات ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں اس کی مدت کا تعین نہیں ہے۔ جب شریعت اور لغت میں اس کا تعین نہیں ہے تو پھر عرف اور عادت کو دیکھا جائے گا۔ جیسا کہ قبضے، حرز (یعنی محفوظ جگہ) تفریق کے مسائل میں عرف وعادت کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ جبکہ عادتاً ایک دن بھی حیض ہوتا ہے۔ عطا کہتے ہیں میں نے بعض خواتین کو دیکھا ہے جنہیں ایک دن حیض آتا ہے اور بعض کو پندرہ دن۔ انہوں نے احناف کے مسلک کو اس بناء پر رد کر دیا کہ واثلہؓ کی حدیث محمد بن احمد شامیؒ روایت کرتے ہیں جو کہ مجہول ہیں۔ انسؓ کی حدیث کے راوی جلد بن ایوب ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔ ابن عیینہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی احادیث ناقابل استدلال ہیں اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔[3]

امام شافعیؒ نے "الأم" میں حضرت انسؓ کی اس حدیث کے رد میں طویل بحث کی ہے جسے جلد نے روایت کیا ہے اسے حجت ماننے والوں سے کلام کیا ہے، اگر کسی کو تفصیل دیکھنا ہو تو "الأم" کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔[4]

۵۔ جو عورت عدت میں ہو اس سے نکاح اور جماع کا حکم

جن مسائل کا مدار مذکورہ قاعدہ پر ہے ان میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ جو عورت عدت میں ہو اور اس سے کوئی شخص نکاح اور صحبت کرے تو اس کا حکم کیا ہے؟

امام مالکؒ، اوزاعیؒ، اور لیثؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان علیحدگی کرائی جائے گی اور وہ عورت اس

---

[1] کشف الاسرار شرح المنار: (۲/۱۰۰۔۱۰۱) مغنی ابن قدامہ (۱/۲۷۶) [2] ہدایۃ (۱/۳۰)

[3] مغنی ابن قدامۃ (۱/۲۷۶۔۲۷۷) [4] دیکھئے الأم (۱/۵۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مرد کے لیے ہمیشہ کے لیے حرام ہو گی' ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا قول ہے۔

امام مالکؒ' ابن شہابؒ' سعید بن مسیبؒ اور سلیمان بن یسارؒ کی سند سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے طلیحہ اسدیہ اور ان کے شوہر اشد ثقفی کے درمیان علیحدگی کر دی تھی کیونکہ اس نے دوسرے شوہر کی عدت کے دوران نکاح کر لیا تھا' اس وقت حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ جس عورت نے دوران عدت نکاح کر لیا اور شوہر نے صحبت نہ کی ہو تو ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی اور وہ عورت اپنی پہلی بقیہ عدت مکمل کرے گی۔ پھر دوسرا اسے پیغام نکاح دے سکتا ہے اور اگر جماع ہو گیا تو پھر ان کے درمیان علیحدگی ہو گی۔ پھر وہ عورت پہلی بقیہ عدت مکمل کرے گی اور پھر دوسرے شوہر کی عدت مکمل کرے گی اور پھر وہ دونوں کبھی اکٹھے نہیں ہوں گے۔[۱]

امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی مشہور روایت[۲] یہ ہے کہ دو عدتوں کی تکمیل کے بعد دوسرا شوہر اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کسی عورت سے نکاح فاسد کے ذریعہ جماع کی قباحت زنا سے زیادہ تو نہیں ہے' حالانکہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے دوران عدت زنا کا ارتکاب کرے تو وہ عدت کی تکمیل کے بعد نکاح کر سکتا ہے' امام شافعیؒ فرماتے ہیں...... "میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ بات یہ ہے کہ فاسد نطفہ سے جو عدت ہے اس کے ختم ہونے تک نکاح سے باز رہنا چاہیے"۔[۳]

امام شافعیؒ اس مسئلہ میں حضرت علیؓ کے قول سے استدلال کرتے ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں :
"ہمیں عبدالمجید نے بواسطہ ابن جریج عطاءؒ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی۔ جب کچھ مدت باقی رہ گئی تو ایک دوسرے شخص نے لاعلمی کی وجہ سے نکاح اور خلوت کر لی۔ وہ شخص یہ مسئلہ دریافت کرنے حضرت علیؓ کے پاس آیا' حضرت علیؓ نے دونوں کے درمیان علیحدگی کر دی اور عورت کو حکم دیا کہ پہلے شوہر کی بقیہ عدت مکمل کر کے پھر اس دوسرے نکاح کی عدت بھی مکمل کرے' جب یہ عدت بھی مکمل ہو جائے تو پھر اس عورت کو اختیار ہے چاہے تو نکاح کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں : حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے اقوال کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ جس عورت نے دوران عدت شادی کر لی ہو وہ اکٹھی دو عدتیں گزارے گی' حضرت علیؓ کے قول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص دوسروں کو پیغام نکاح دے سکتا ہے۔[۴]

ابن قدامہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔[۵]

---

۱ دیکھئے بدایۃ المجتہد : (۲/ ۴۷) ۲ مغنی' ابن قدامۃ (۸/ ۸۹)

۳ الأم (۵ : ۲۱۵) ۴ الأم (۵/ ۲۱۵) ۵ مغنی' ابن قدامۃؒ (۸/ ۸۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۶۔ جس عورت کا شوہر غائب ہو جائے

جب کسی عورت کا شوہر گم ہو جائے اور اس کے بارے میں کوئی اطلاع نہ ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ وہ کہیں ہلاک ہو گیا ہے تو ایسی صورت حال میں گم شدہ شخص کی بیوی کو کیا کرنا چاہیے؟ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ عورت حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت یعنی چار سال تک انتظار کرے پھر شوہر کی وفات کی چار ماہ دس دن عدت گزارے' اس کے بعد وہ شادی کر سکتی ہے۔ ان ائمہ مجتہدین کی دلیل حضرت عمرؓ کا قول ہے' اثرمؒ اور جوز جانیؒ' عبید بن عمیرؓ سے نقل کرتے ہیں' فرماتے ہیں: "حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں ایک شخص گم ہو گیا' اس کی بیوی نے اس واقعہ کی اطلاع حضرت عمرؓ کو دی' حضرت عمرؓ نے فرمایا: "تجھے چار ماہ تک انتظار کرنا ہو گا"۔ چار ماہ کے بعد وہ عورت پھر حضرت عمرؓ کے پاس آئی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: "اب جا کر چار ماہ دس دن عدت گزارو"۔ اس حکم کی تعمیل کے بعد وہ عورت دوبارہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: "اس گمشدہ شخص کا ولی کہاں ہے"۔ اسے بلا کر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے دو' اس کے بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا: کہ اب جس سے نکاح کرنا چاہو کر لو' تو اس عورت نے شادی کر لی' اس کے بعد اس کا پہلا شوہر آ گیا' حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ تم کہاں تھے؟ مجھے شیاطین نے گمراہ کر دیا تھا (راستہ بھول گیا تھا) خدا میں نہیں جانتا کہ میں اللہ تعالیٰ کی کس سرزمین میں تھا؟ میں ایک ایسی قوم کے ہاتھ لگ گیا تھا جنہوں نے مجھے غلام بنائے رکھا۔ یہاں تک کہ مسلمانوں نے ان سے جہاد کیا اور میں مال غنیمت میں ان کے ہاتھ لگا۔ میں اس وقت انہی میں رہا جب تک انہوں نے اسے غنیمت سمجھا پھر انہوں نے مجھے کہا آپ انسان ہیں اور یہ جنات' آپ کا ان سے کیا واسطہ؟ میں نے انہیں حقیقت حال بتائی' انہوں نے کہا کہ تم کونسی سرزمین میں رہنا پسند کرو گے؟ میں نے کہا کہ میری سرزمین مدینہ ہے۔ میں کیا دیکھتا ہوں کہ اچانک حرہ کے علاقہ میں پہنچ جاتا ہوں۔ حضرت عمرؓ نے اُسے اختیار دیا کہ اگر چاہے تو اس عورت سے دوبارہ شادی کر لے اور چاہے تو مہر واپس لے لے' اس شخص نے کہا کہ اب وہ حاملہ ہو چکی ہے' مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے اور اس نے مہر واپس لینے کو ترجیح دی' امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے یہ واقعہ تین اسناد سے مروی ہے۔ اور ہمیں نہیں معلوم کہ اس فیصلہ کی کسی ایک صحابی نے بھی مخالفت کی ہو۔[1]

احناف کا مسلک یہ ہے کہ تاریخ ولادت سے ایک سو بیس (۱۲۰) سال تک کے عرصہ میں دونوں کے درمیان علیحدگی نہیں کرائی جائے گی' اس مدت کے بعد موت کا حکم لگایا جائے گا۔ اس مسئلہ میں احناف کی

---

[1] دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۸ : ۹۷) حضرت علیؓ' عثمانؓ اور ابن زبیرؓ سے اس کے منقول ہونے اور اس پر اجماع کے دعوی کو بھی ملاحظہ فرمائیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دلیل گمشدہ شوہر کے سلسلہ میں نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے انها امراته حتی یأتیها البیان[۱] (وہ اس کی بیوی ہے یہاں تک کہ کوئی اطلاع نہ مل جائے) اور حضرت علیؓ کا یہ قول بھی ہے یہ عورت کے لیے آزمائش ہے اسے صبر کرنا چاہیے یہاں تک کہ اس کی موت کا پتہ چل جائے یا وہ طلاق دے دے۔[۲]

۷۔ مرض الموت میں طلاق بائن کی صورت میں میراث کا مسئلہ

امام ابو حنیفہؒ' مالکؒ اور احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو مرض الموت میں طلاق بائن ہو جائے اور عدت ختم ہونے سے قبل ہی شوہر فوت ہو جائے تو وہ عورت میراث کی حقدار ہو گی۔ ان ائمہ کی دلیل حضرت عثمانؓ کا ایک فیصلہ ہے۔

امام مالکؒ بواسطہ ابن شہاب طلحہ بن عبدالرحمٰن بن عوف سے روایت کرتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن عوف نے حالت مرض میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دے دی تو حضرت عثمانؓ نے عدت کے ختم ہونے کے بعد اسے میراث سے حصہ دلایا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ یہ فیصلہ صحابہ کرام کے درمیان مشہور ہو گیا تھا لیکن کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی تو گویا اس پر اجماع ان کی بیوی کا نام تماضر بنت الأصبغ الکلبیه تھا۔[۴]

امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں عورت کو میراث نہیں ملے گی' صحت اور بیماری دونوں صورتوں میں طلاق کا حکم ایک ہی ہے۔ امام شافعیؒ کے دلائل یہ ہیں کہ اس حالت میں شوہر بیوی کی میراث کا حقدار نہیں ہے اور بیوی شوہر کی میراث کی حقدار نہیں ہے۔ شوہر طلاق بائن کے بعد رجوع نہیں کر سکتا' اس حالت میں عورت کو طلاق کی عدت گزارنا ہو گی۔ چار ماہ دس دن کی عدت نہیں گزارے گی جو کہ شوہر کی وفات کے بعد عورت کی عدت ہے۔ اس حالت میں مطلقہ عورت کی بہن سے نکاح جائز ہے۔ اس مطلقہ عورت کے علاوہ مزید چار عورتوں سے شادی کر سکتا ہے۔ ان تمام دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ اب وہ عورت اس کی بیوی نہیں رہی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے حق میراث اس وقت تک برقرار رکھا ہے جب تک ان کے درمیان میاں بیوی کا تعلق قائم ہو۔[۵]

یہ چند وہ مسائل ہیں جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ اصول ہے کہ قول صحابی حجت ہے یا نہیں۔ یہاں بے شمار مسائل ہیں اگر ان کی تحقیق کی جائے تو ایک مستقل کتاب تصنیف کی جا سکتی ہے' لیکن جتنا ہم نے ذکر کر دیا ہے یہ بھی کافی ہے۔

---

[۱] ابن قدامہ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں' فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور اصحاب سنن نے اسے روایت نہیں کیا ہے۔ (۸/۹۷) [۲] ہدایہ (۲/۱۸۱) [۳] الأم (۵/۲۳۶)' مغنی ابن قدامہ (۶/۳۷۳)'

ہدایہ (۲/۳)' موطا (۲/۵۷۱) [۴] مغنی ابن قدامہ (۶/۳۷۳) [۵] للأم (۵/۲۳۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ استصحاب

استصحاب کی تعریف

شہاب الدین زنجانی شافعیؒ نے استصحاب کی تعریف یہ کی ہے "الاستدلال بعدم الدلیل علی نفی الحکم او بقاء ما ھو ثابت بالدلیل"۔ دلیل نہ ہونے کی وجہ سے حکم نہ ہونے پر استدلال یا جو دلیل سے ثابت ہو اسے قائم رکھنا۔[۱]

علامہ اسنویؒ نے اس کی تعریف یہ کی ہے "حال پر محض اس لیے حکم دیا جائے کہ ماضی میں یہی حکم موجود تھا" مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جو شے بدن سے پیشاب یا پاخانے کی جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ سے نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ اس سے پہلے بالاتفاق وضو قائم تھا' اسی حالت پر اب بھی باقی سمجھا جائے گا۔[۲]

استصحاب کی حجیت

فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا استصحاب سے استدلال درست ہے یا نہیں؟ علامہ آمدیؒ فرماتے ہیں کہ جمہور احناف' متکلمین کا گروہ اور ابوالحسین بصری وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ استصحاب سے استدلال باطل ہے' ان میں بعض فقہاء استصحاب کو صرف ترجیح کے لیے اختیار کرتے ہیں' استدلال کے لیے نہیں۔

فقہاء شافعیہ میں سے ایک گروہ مثلاً امام مزنیؒ' امام صیرفیؒ' امام غزالیؒ اور دیگر محققین استصحاب سے استدلال کو درست تصور کرتے ہیں اور یہی مختار مسلک ہے۔[۳]

استدلال کرنے والے فقہاء کے دلائل

استصحاب کو حجیت ماننے والے فقہاء کے دلائل میں سے چند دلائل یہ ہیں:

۱۔ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص ابتداً طہارت کے وجود میں شک کرے تو اس سے نماز جائز نہیں ہے لیکن اگر یہ بات یقینی ہے کہ پہلے سے تو طاہر اور پاک ہے مگر بعد میں شک پیدا ہو گیا کہ آیا پاک ہے یا نہیں تو اس صورت میں نماز جائز ہے۔ اگر یہاں طہارت کا ماضی میں جو حکم تھا اسے باقی نہ رکھا جائے تو پھر لازماً پہلی صورت میں نماز کو ناجائز دوسری صورت میں نماز کو جائز قرار دینا پڑے گا' جو کہ خلاف اجماع ہے۔

۲۔ ارباب عقل اور اہل عرف کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود ثابت کرتے ہیں اور

۱۔ دیکھئے تخریج الفروع علی الاصول (۷۹) ۲۔ دیکھئے الاسنوی علی المنہاج (۳/۱۳۱)

۳۔ الاحکام' آمدی (۴/۱۷۲) مطبوعہ دارالمعارف' دیکھئے کشف الاسرار' بخاری (۳/۳۷۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کے مخصوص احکام ہوں تو وہ جو بات پہلے سے ثابت ہو یا ثابت نہ ہو اسے ہی باقی سمجھ کر فیصلہ یا حکم دیتے ہیں اسی لیے ایسے کسی شخص سے خط و کتابت کرنا درست ہے جس کی موجودگی سے ایک طویل مدت پہلے آگاہی حاصل رہی ہو اور اسے امانتیں حوالہ کرنا بھی درست ہے۔ اگر کسی شخص نے ماضی میں قرض کا اعتراف گواہوں کی موجودگی میں کیا ہو تو موجودہ حالات میں قرض پر گواہی درست ہے۔ اگر گزشتہ بات کو باقی سمجھ کر حکم لگانا درست نہ ہو تو پھر مذکورہ صورتیں درست نہ ہوتیں۔[۱]

۳۔ وہ احکام شرعیہ جو عہد نبوی میں تھے وہ ہمارے لیے بھی ہیں، ہم ان کے پابند اور مکلّف ہیں۔ ہمارے لیے ان کے ثبوت کا طریقہ صرف یہی ہے کہ جس طرح وہ احکام شرعیہ تھے اسی طرح انہیں ہمارے حق میں باقی رکھا گیا ہے۔ اگر بقاء کی بناء پر دلیل استصحاب قابل استدلال نہ ہوتی تو یہ احکام ہمارے لیے ثابت نہ ہو سکتے کیونکہ پھر نسخ کا امکان بھی ہو سکتا تھا تو اس صورت میں نسخ کا احتمال اور احکام کے باقی رہنے کا احتمال یکساں ہوتا، اور اس طرح نسخ کے مقابلہ میں احکام کا ثبوت بلا دلیل ہوتا۔

۴۔ عقد نکاح میں شک کی صورت میں جماع کرنا حرام ہے لیکن پہلے سے نکاح ہو اور طلاق میں شبہ ہو تو جماع حرام نہیں ہے۔ حالانکہ ان دونوں صورتوں میں فرق کی واحد وجہ یہی ہے کہ پہلی صورت میں شک سے قبل کی حالت کو برقرار رکھا گیا ہے جو کہ عقد نکاح نہ ہونے کی حالت ہے، اور دوسری صورت میں بھی شک سے قبل کی صورت کو برقرار رکھا گیا ہے جو کہ عقد نکاح کی حالت ہے۔ اگر دلیل استصحاب سابقہ حالت کو باقی رکھنے کا فائدہ نہ دیتی تو لازماً دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوتا یعنی دونوں صورتوں میں جماع حرام ہوتا یا دونوں صورتوں میں جماع جائز ہوتا جبکہ دونوں صورتوں میں ایک حکم باطل ہے۔[۲]

استصحاب کو ناقابل حجت سمجھنے والے فقہاء کے دلائل

استصحاب کو ناقابل حجت سمجھنے والے فقہاء کے بعض دلائل یہ ہیں:

۱۔ اس بات پر اجماع ہے کہ اثبات کے گواہ نفی کے گواہوں پر مقدم ہیں: اگر سابقہ حکم کو قائم رکھنا دلیل ہوتا تو پھر اس دلیل کی تائید سے نفی کے گواہوں کو ترجیح حاصل ہوتی۔

۲۔ سابقہ حکم کو کسی دوسرے وقت قائم رکھنا کوئی دلیل نہیں ہے اور کسی حکم کا بلا دلیل ثبوت باطل ہے، اس لیے استصحاب باطل ہے اور ناقابل حجت ہے۔

۳۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ کسی ایسے غلام کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے جو کہیں غائب ہو

۱۔ الاحکام، آمدی (۴/ ۱۷۲۔ ۱۷۳) ۲۔ دیکھئے الاسنوی علی المنہاج (۳/ ۱۳۱۔ ۱۳۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جائے اور اس کی کوئی اطلاع نہ ہو' اگر کسی حکم کا باقی رہنا دلیل ہوتا تو یہاں غلام کو آزاد کرنا جائز ہوتا۔[۱] یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ احناف کے نزدیک استصحاب حجت موجبہ[۲] نہیں ہے بلکہ حجت دافعہ[۳] ہے۔ یعنی استصحاب اس مقام پر حجت ہے جہاں پہلے سے موجود حقوق کا تحفظ مقصود ہو اور اس پر احکام بھی مرتب ہوں گے البتہ جہاں جدید حقوق کا ثبوت مقصود ہو وہاں استصحاب حجت نہیں ہے۔ اس کی تفصیل "مفقود" کے مسئلہ کے ضمن میں آجائے گی۔[۴]

---

[۱] دیکھئے الاحکام آمدی (۴/۱۷۷۔۱۷۸) العضد علی مختصر ابن حاجب (۲/۲۸۵) [۲] یعنی جدید حقوق کا ثبوت نہیں ہوگا۔ (مترجم) [۳] یعنی موجودہ حقوق کا تحفظ ہو سکتا ہے (مترجم) [۴] دیکھئے کشف الاسرار' بخاری (۳/۳۷۷......)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

استصحاب کی حجیت میں اختلاف کا نتیجہ

اس اصولی اختلاف کی وجہ سے بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

ا۔ مدعیٰ علیہ کے انکار کی صورت میں صلح

امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کے انکار کی صورت میں صلح باطل ہے' کیونکہ یہ لوگوں کے اموال کو بلا عوض ناجائز طریقے سے کھانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو دوسرے کے حقوق کی ذمہ داری سے بری پیدا کیا ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں لوگوں کو پیدا کیا ہے کہ ان پر کسی کا کوئی حق یا ذمہ نہیں ہوتا۔ اس لیے حق یا ذمہ سے انکار کرنے والے کے ذمہ کوئی حق ثابت نہیں ہوگا۔ جب تک وہ ثبوت پیش نہ کر دے۔ اس طرح یہ جائز نہیں کہ کس کے ذمہ بغیر ثبوت کے قرض ثابت کیا جائے تو اس صورت میں صلح بھی درست نہیں ہے۔[۱]

امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں "اگر ایک شخص دوسرے پر کسی غلام یا کسی اور چیز کا دعویٰ کرتا ہے' یا اس پر فوجداری جرم کے قصداً یا خطاءً ارتکاب کا دعویٰ کرتا ہے پھر ان کے درمیان اس چیز کے کسی حصہ یا پوری چیز پر صلح ہو جاتی ہے اور صلح اس طرح ہو رہی ہے کہ مدعیٰ علیہ اعتراف کر رہا ہو تو پھر صلح ہر اس چیز پر جائز ہے جس کی خرید و فروخت جائز ہے' خواہ صلح کسی نقد چیز پر ہو یا ادھار پر' لیکن اگر مدعیٰ علیہ انکار کر رہا ہو تو پھر ایسی صورت میں صلح باطل ہے۔ مدعی اور مدعیٰ علیہ دونوں کو اپنے اصل حقوق حاصل ہوں گے۔ مدعی اپنے دعویٰ کا حق رکھتا ہے۔ لیکن مدعیٰ علیہ نے جو صلح کے عوض میں دیا ہے مدعی اسے واپس دے گا۔[۲]

ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ' امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ صلح مع الانکار جائز ہے' البتہ امام مالکؒ اس صلح کے لیے وہی شرائط عائد کرتے ہیں جو خرید و فروخت کی شرائط ہیں۔

ابن رشد "بدایۃ المجتہد" میں فرماتے ہیں: "صلح علی الانکار کے مسئلہ میں امام مالکؒ اور ان کے ساتھیوں کا مشہور مسلک یہ ہے کہ وہ اس صلح کے جواز کے لیے وہی شرائط لگاتے ہیں جو بیع کے سلسلہ میں ہیں۔ مثلاً ایک شخص دوسرے پر دراہم کا دعویٰ کرتا ہے' دوسرا اس کا انکار کرتا ہے' پھر دونوں میں ادھار دنانیر پر صلح ہو جاتی ہے۔ تو یہ صورت امام مالکؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ناجائز ہے۔[۳]

۱۔ تخریج الفروع علی الاصول زنجانی (۸۰) ۲۔ الأم (۳/ ۱۹۶......)

۳۔ بدایۃ المجتہد (۲/ ۲۹۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ان فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دعوی سے قبل ذمہ نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دعوی کے بعد بھی ذمہ سے بری ہو، جھگڑے کو رفع کرنے کے لیے صلح ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ آیت ہے "والصلح خیر "[1] (اور صلح بہتر ہے) نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے[2] "کل صلح جائز فیما بین المسلمین الا صلحا احل حراماً او حرم حلالاً" (مسلمانوں میں ہر قسم کی صلح جائز ہے سوائے ایسی صلح کہ جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام کردے) اس کا معنی یہ ہے کہ حرام لذاتہ کو حلال بنانا جیسے شراب یا حلال لذاتہ کو حرام بنانا۔[3]

سبل السلام کے مصنف محمد ابن اسماعیل صنعانی کا بھی اس مسئلہ میں اپنا ایک موقف ہے، فرماتے ہیں :

"میں سمجھتا ہوں کہ یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ : اگر مدعی جانتا ہے کہ مدعی علیہ پر اس کا حق ہے تو مدعی کے لیے جائز ہے کہ وہ اس چیز کو لے جس پر صلح ہوئی ہے، اگرچہ مدعی علیہ انکار کر رہا ہو، اگر مدعی علیہ جانتا ہے کہ مدعی حق پر ہے لیکن کسی وجہ سے وہ انکار کر رہا ہے، تو اس پر لازم ہے کہ جس چیز پر صلح ہوئی ہے وہ حقدار کے سپرد کردے اور اگر وہ جانتا ہے کہ مدعی کا دعویٰ غلط ہے تو تب بھی یہ جائز ہے کہ جھگڑے کو رفع کرنے اور مدعی کی اذیت سے بچانے کے لیے کچھ دے کر صلح کرلے۔ اس صورت میں مدعی کے لیے مال لینا حرام ہوگا۔ اس طرح تمام دلائل میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ اس لیے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ صلح مع الانکار ناجائز ہے اور نہ یہ کہ صلح مع الانکار مطلقاً جائز ہے بلکہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔[4]

۲۔ قسم سے انکار کی صورت میں مدعی علیہ کے لیے حکم :

اگر مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا جائے اور وہ قسم اٹھانے سے انکار کردے تو آیا صرف قسم سے انکار کی وجہ سے دعوی ثابت ہو جائے گا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض قسم سے انکار کی وجہ سے مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ نہیں دیا جائے گا بلکہ مدعی کو کہا جائے گا کہ وہ قسم اٹھائے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ جب تک یقین یا غالب گمان نہ ہو جائے اس وقت تک فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ جب ان میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو تو پھر کوئی ذمہ لازم نہیں آئے گا، کیونکہ دلیل استصحاب سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل ذمہ سے برات ہے۔[5] امام شافعیؒ فرماتے ہیں : قسم سے

---

[1] (النساء : ۱۲۸) [2] سنن ابی داؤد، کتاب الاقضیۃ (۳۵۹۴) جامع ترمذی، کتاب الاحکام (۱۳۵۲) [3] ہدایہ (۳/ ۱۹۲) [4] سبل السلام ۳/ ۵۹ [5] تخریج الفروع علی الاصول، زنجانی (۸۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

انکار اقرار کے قائم مقام اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک مدعی بھی قسم نہ اٹھالے۔[1] امام شافعیؒ اس موقف کی تائید میں اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے قسامت کے واقعہ میں پہلے انصار کو قسم اٹھانے کے لیے کہا تھا لیکن جب انہوں نے انکار کر دیا تو پھر یہود سے قسم اٹھانے کو کہا۔[2] یہی مسلک امام مالکؒ، فقہاء حجاز اور بعض اہل عراق کا ہے[3] امام ابو حنیفہؒ، ان کے اصحاب اور جمہور اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ مدعی علیہ کے قسم سے انکار کی صورت میں مدعی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے "البينة على المدعي واليمين على من انكر"[4] (مدعی پر لازم ہے کہ وہ گواہ پیش کرے اور انکار کرنے والے پر لازم ہے قسم اٹھائے) چونکہ گواہی دعوی کے ثبوت کے لیے ہوتی ہے اور قسم دعوی کے باطل ٹھہرانے کے لیے، تو قسم سے انکار کی صورت میں دعوی ثابت ہو جاتا ہے۔[5]

۳۔ گم شدہ شخص کی میراث:

مفقود سے مراد وہ شخص ہے جو گم ہو جائے اور جس کی کوئی اطلاع نہ ہو اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ کہاں ہے۔

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا اس سے "میت" جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اس کا ترکہ ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا؟ اگر اس کے وارث اقارب میں سے کوئی فوت ہو جائے تو کیا اس کا میراث سے حصہ الگ کیا جائے گا اور اسے زندہ تصور کر کے میراث کا حق دیا جائے گا یا اسے میت تصور کر کے "متوفی" کا ترکہ بقیہ ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا؟

امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے گم شدہ شخص کو زندہ تصور کیا جائے گا۔ اس کا ترکہ تقسیم نہیں ہو گا اور اسے دیگر ورثا سے حصہ ملے گا۔ دلیل یہ ہے کہ زندگی اصل ہے اور اسے اسی اصول کی بنیاد پر زندہ تصور کیا جائے بجز اس کے کہ اس کے برعکس کوئی اطلاع مل جائے۔ آیئے امام شافعیؒ کا استدلال سنتے ہیں۔ فرماتے ہیں: اللہ عزوجل اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک، عربی لغت کے قواعد کے مطابق اور تمام اہل علم کے نزدیک یہ ایک معقول بات ہے کہ کسی شخص کی میراث صرف اسی صورت میں تقسیم ہو گی جب وہ فوت ہو جائے، جب اس دنیا سے رخصت ہو جائے گا تو اس کی میراث بھی تقسیم ہو گی اور زندوں کے احکام مردوں کے

---

[1] مختصر المزنی (۵/۲۵۵) [2] دیکھئے الأم (۷/۳۴) رد الایمان علی الیھود والی حدیث امام بخاری نے کتاب الادب، باب ۸۹ میں اور مسلم نے باب القسامہ (۱۶۶۹) میں ذکر کی ہے [3] بدایۃ المجتھد (۲/۴۶۹)

[4] یہ حدیث امام بخاری نے کتاب الرھن میں نقل کی ہے [5] بدایۃ المجتھد

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

برعکس ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں لوگ ہمارے ساتھ ہیں، مجموعی لحاظ سے اس میں اختلاف نہیں ہے۔ ہم نے مفقود الخبر[1] کے بارے میں کہا ہے کہ جب تک اس کی وفات کا یقینی علم نہیں ہو جاتا اس کی میراث تقسیم نہیں کی جائے گی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے ایک عورت کے فیصلہ میں اسے چار سال انتظار کا حکم دیا تھا اور مزید یہ فرمایا تھا کہ وہ چار ماہ دس دن کی عدت بھی اس کے بعد گزارے۔ کبھی شوہر اور بیوی کے درمیان تفریق کسی نقصان یا ضرر کی وجہ سے بھی کرادی جاتی ہے۔ چونکہ اس صورت میں شوہر نفقہ دینے سے عاجز ہوتا ہے اس لیے نفقہ سے عجز کی بنا پر ہم ان کے درمیان تفریق کرا سکتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں اسباب ضرر ہیں۔ مفقود الخبر شخص کبھی اس سے زیادہ ضرر کا باعث بن جاتا ہے۔

بعض علماء مشرق نے مفقود الخبر کے سلسلہ میں اس قول پر تنقید کی ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ اور عثمانؓ کا قول بھی ہم نے نقل کیا ہے۔[2]

احناف کا مذہب یہ ہے کہ مفقود الخبر شخص کی نہ میراث تقسیم ہوگی اور نہ اسے میراث میں حصہ ملے گا، کسی دوسرے شخص سے میراث نہ لینے کی وجہ صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے، فرماتے ہیں: مفقود الخبر کسی ایسے شخص کی میراث سے حصہ نہیں لے سکتا جو اس کی گمشدگی کے دوران فوت ہوا ہے کیونکہ اسے "دلیل استصحاب" کی وجہ سے زندہ فرض کیا جاتا ہے اور دلیل استصحاب استحقاق کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔[3]

حنابلہ کے نزدیک اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ غالب گمان یہ ہو کہ وہ شخص ہلاک ہو چکا ہوگا یعنی ایسا شخص جو کسی ہلاکت کی جگہ میں غائب ہو گیا ہو مثلاً جنگ میں کہیں غائب ہو جائے اور اس میں ایک بڑی تعداد ہلاک ہو یا بحری جہاز ٹوٹ گیا اور کچھ لوگ دریا میں غرق ہو گئے تو اس صورت میں حنابلہ کے نزدیک چار سال تک انتظار کیا جائے گا، اگر چار سال تک کوئی اطلاع نہ ہو تو پھر اس کا مال تقسیم کر دیا جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایسی جگہ میں غائب ہو جائے جہاں ہلاکت کا غالب گمان نہ ہو، مثلاً کوئی شخص تجارت کی غرض سے گیا اور غائب ہو گیا یا طلب علم کے لیے گیا ہو تو اس صورت میں دو روایات ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ موت کی یقینی اطلاع تک اس کا مال تقسیم نہیں ہوگا۔ یا کم از کم اتنی مدت گزر جائے کہ عموماً اتنے عرصہ میں انتقال ہو جاتا ہے۔ اس کا فیصلہ حاکم کرے گا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ نوے سال تک انتظار کرے گا بشمول اس سال کے جس میں وہ غائب ہوا ہے۔[4]

---

[1] گم ہونے کے بعد جس کی کسی قسم کی کوئی اطلاع نہ ہو (مترجم)

[2] الأم: (۴/۴-۵) مزید تفصیل کے لیے بحث کا اختتامی حصہ دیکھ لیجیے اور دیکھیے فتح القدیر (۶: ۱۵۵)

[3] ہدایہ ۲/ ۱۸۲ مطبع مصطفے البابی حلبی

[4] دیکھیے: مغنی ابن قدامہ (۶/ ۲۶۵ اور مابعد)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مالکیہ کے نزدیک اس قسم کے غائب شخص کا مال اس وقت تک موقوف رکھا جائے گا جب تک کہ حاکم اس کی زندگی یا عمر کا عرصہ گزرنے تک اس کی موت کا فیصلہ نہ دے دے۔ ان کے نزدیک مدت عمر ستر' پچھتر یا اسی سال ہے۔ جب اس کی موت کے بعد حاکم اس کی موت کا فیصلہ دے دے' تو اس وقت اس کا مال تقسیم کیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے اقرباء سے اس کی میراث کا تعلق ہے تو اس صورت میں بھی اس کے زندہ ہونے کی کوئی اطلاع آنے تک اس کا حصہ موقوف رکھا جائے گا' اگر زندہ ہونے کا کوئی ثبوت نہ مل سکے تو اس کی میراث میں کوئی حصہ نہیں ہے' پھر صرف اس کے زندہ ورثاء ہی حقدار ہوں گے۔[1]

۴۔ شفعہ کرنے والے سے ملکیت کے ثبوت پر گواہوں کا مطالبہ نہ کرنا

اگر مشتری (خریدار) کہے کہ شفعہ کرنے والا اس زمین سے متصل زمین کا مالک نہیں ہے جس کا وہ شفعہ کر رہا ہے تو اس صورت میں آیا شفعہ کرنے والے سے ملکیت کے ثبوت پر گواہ لانے کا مطالبہ کیا جائے گا؟ شوافع کا موقف یہ ہے کہ شفعہ کرنے والے سے گواہ لانے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ قبضہ دلیل ہے' اصول یہ ہے کہ "ملکیت اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے گی"۔ دلیل استصحاب کی وجہ سے شفعہ کرنے والے سے گواہوں کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔

احناف کا مذہب یہ ہے کہ گواہوں کا مطالبہ کیا جائے گا۔ ہدایہ میں ہے "اگر شفعہ کرنے والا قاضی کے پاس جا کر اس جگہ کو خریدنے کا دعوی کرے اور شفعہ کردے تو قاضی مدعی علیہ سے پوچھے گا' اگر وہ شفعہ کرنے والے کی ملکیت کا اعتراف کرلے تو درست' بصورت دیگر اسے گواہ لانے کو کہا جائے گا' کیونکہ قبضہ ایک محتمل چیز ہے اس لیے صرف قبضہ استحقاق ملکیت کے لیے کافی نہیں ہے۔[2]

۵۔ اگر کسی تنگ دست شخص نے شریک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کردیا تو غلام سے کہا جائے گا کہ بقیہ حصہ کی آزادی کے لیے وہ خود کوشش کرے

مذکورہ اصول کی بناء پر علامہ زنجانی نے ایک فروعی مسئلہ کا ذکر کیا ہے کہ اگر دو شریک مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کردیا اور آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو فرماتے ہیں:

"ایک مسئلہ یہ ہے: اگر کسی ایک شریک مالک نے اپنے حصہ کا مشترک غلام آزاد کردیا اور آزاد کرنے والا تنگ دست ہو' تو اس کا حصہ آزاد تصور ہوگا اور بقیہ حصہ مالک کی اسی طرح ملکیت میں رہے گا جیسا کہ

[1] دیکھیے شرح الدردیر اور اس پر حاشیہ الدسوقی (۴/ ۷۷۴ اور مابعد)

[2] ہدایۃ شرح البدایہ (۴/ ۲۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پہلے تھا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غلام سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ وہ محنت کر کے باقی حصے کی قیمت ادا کرے' کیونکہ غلام نے ایسا کوئی کام نہیں کیا ہے جو ضمان (Compensation) کا تقاضا کرتا ہو' اگر آزاد کرنے والا شریک مالدار ہو تو پھر باقی حصے کی قیمت ادا کرنے کا وجوب نص (text)[1] سے ثابت ہے۔

"الام" میں اس مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"من اعتق شر کا له فی عبد فکان له مال یبلغ ثمن العبد قوم علیه قیمة العدل فاعطی شرکاء حصصهم و عتق علیه العبد والا فقد عتق منه ما عتق"[2]

اگر کسی نے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور اس کے پاس اتنا مال ہے جو غلام کی قیمت کے برابر ہے' تو اس کی قیمت انصاف کے ساتھ لگائی جائے گی' اور یہ دیگر شرکاء کو ان کا حصہ ادا کر دے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا ورنہ جتنا حصہ ادا ہو گیا ہے وہی آزاد تصور ہو گا"۔

احناف کا مذہب یہ ہے کہ غلام سے کہا جائے گا کہ وہ محنت کر کے بقیہ حصہ آزاد کرائے۔

"ہدایہ" میں ہے: اگر ایک غلام میں دو مالک شریک ہوں اور ایک نے آزاد کر دیا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا' اگر وہ خوشحال ہے تو اس کے شریک کو اختیار حاصل ہے چاہے تو آزاد کر دے' چاہے تو شریک سے نصف غلام کی قیمت وصول کرے اور چاہے تو غلام کو کہے کہ وہ محنت کر کے اپنے باقی حصہ کو آزاد کرے۔ اگر وہ شریک کو اس کا حصہ دے دے تو آزاد کرنے والا غلام سے وہ قیمت لے سکتا ہے اور حق ولاء آزاد کرنے والے کو حاصل ہو گا......

اور اگر آزاد کرنے والا تنگ دست ہے تو شریک کو اختیار حاصل ہے چاہے تو آزاد کر دے اور چاہے تو غلام سے مطالبہ کرے وہ بقیہ رقم محنت کر کے ادا کرے' حق ولاء دونوں کا ہو گا...... یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔[3]

فرماتے ہیں: چونکہ آزادی قابل تجزی نہیں ہے' اب شریک کا حق رکا اس کے پاس رکا ہوا ہے' اس لیے غلام پر واجب ہے کہ وہ محنت کر کے اپنے باقی حصہ کو آزاد کرے' اگرچہ غلام نے خود ایسا کوئی کام نہیں کیا ہے جس کی وجہ سے یہ ذمہ داری اس پر عائد ہوتی ہے۔ مثلاً اگر ایک کپڑا کسی شخص کے رنگ میں گر کر رنگدار ہو جاتا ہے تو کپڑے کے مالک پر رنگ کا تاوان واجب ہو جاتا ہے' اگرچہ کپڑے کے مالک نے خود کوئی جرم

---

[1] دیکھئے: تخریج الفروع علی الاصول' زنجانی ص ۸۱

[2] صحیح بخاری بکتاب العتق (۲۳۱۱) صحیح مسلم بکتاب العتق (۱۵۰۱)

[3] ہدایہ (۲: ۵۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نہیں کیا ہے لیکن وہ کپڑے کا مالک ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں غلام سے محنت کرنے کو کہا گیا ہے:

"والا قوم العبد علیه و استعی غیر مشتوق علیه"[1] (ورنہ غلام کی قیمت لگائی جائے گی، باقی غلام سے کہا جائے کہ (اپنی آزادی کی) کوشش میں وہ باقی حصہ کی قیمت خود ادا کرے۔ لیکن غلام پر اس کے لیے کوئی دباؤ نہ ڈالا جائے۔ کہا جاتا ہے کہ لفظ "استسعاء" کسی راوی کا اضافہ ہے۔ ابن العربی فرماتے ہیں: اس بات پر اتفاق ہے لفظ "استسعاء" نبی اکرم ﷺ کا قول نہیں ہے بلکہ یہ قتادہ کا قول ہے۔[2]

---

[1] صحیح بخاری کتاب الشرکۃ باب ۵، صحیح مسلم کتاب العتق (۱۵۰۳)

[2] سبل السلام (۴/۱۴۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۔ مصالح مرسلہ

تمہید

شریعت اسلامیہ میں گہری نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کا مدار مصالح کا حصول اور مفاسد کے دفعیہ پر ہے' اور یہ اللہ عزوجل کا فضل و کرم ہے۔

ایک محقق جب مصالح مرسلہ پر شارع کے اعتبار سے اس لحاظ سے نگاہ ڈالتا ہے کہ شارع نے کن کن امور کا اعتبار کیا ہے تو اسے اس کی تین اقسام ملتی ہیں :

پہلی قسم : وہ مصالح جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے اور اس پر کوئی شرعی دلیل موجود ہے اس کی تین اقسام ہیں :

۱۔ مصالح ضروریۃ "ضروریات"

۲۔ مصالح حاجیۃ "حاجیات"

۳۔ مصالح تحسینیہ "تحسینیات"

مصالح ضروریہ : اس سے مراد وہ مصالح ہیں جن پر لوگوں کی دینی اور دنیوی زندگی کی مصلحتیں موقوف ہیں۔ ا؎ اگر ان میں کوئی خلل پیدا ہو جائے تو یہ کاروبار زندگی نہیں چل سکتا۔

ان مصالح کا تحفظ پانچ چیزوں کی حفاظت کے ذریعہ ممکن ہے۔

تحفظ دین۔ تحفظ نفس۔ تحفظ عقل۔ تحفظ نسل۔ تحفظ مال

مصالح حاجیہ :

لوگوں سے تنگی اور مشقت دور کرنے کے لیے جن مصالح کی ضرورت ہوتی ہے وہ مصالح حاجیہ کہلاتی ہیں اگر ان میں کوئی مصلحت حاصل نہیں ہو سکے تو کاروبار زندگی تو چلتا رہے گا لیکن تنگی اور مشقت ہو گی۔

مصالح تحسینیہ :

اچھی عادات اور اچھے اخلاق مصالح تحسینیہ ہیں۔ مثلاً کسی اجتماع' محفل یا تقریب میں اچھے کپڑے پہننا اور بدبودار چیز نہ کھانا وغیرہ وغیرہ۔

ا؎ یہ بحث ملاحظہ فرمائیں "ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ الاسلامیہ": ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دوسری قسم :

وہ مصالح جنہیں شریعت نے لغو اور بے ہودہ قرار دیا ہے اور ان کا اعتبار نہیں کیا ہے' مثلاً خودکشی' اس سے بعض اوقات خودکشی کرنے والے کو وقتی فائدہ ہو جاتا ہے یعنی اسے بیماری کی اذیت یا محرومی کی اذیت سے نجات مل جاتی ہے 'لیکن شریعت نے اسے مصلحت نہیں قرار دیا ہے بلکہ اسے قرآن و سنت میں باطل کہا ہے۔ "غیر شرعی اور لغو مصلحتیں" کے عنوان کے تحت یحییٰ بن یحییٰ اللیثی کا علماء نے ایک فتویٰ ذکر کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اندلس کے حاکم عبدالرحمٰن بن حکم نے رمضان میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا' پھر اسے اس پر ندامت ہوئی' اس نے علماء کو جمع کر کے مسئلہ دریافت کیا کہ اس کے کفارہ کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ یحییٰ بن یحییٰ اللیثی نے فرمایا کہ تجھے دو ماہ پے در پے روزے رکھنے ہوں گے۔ حالانکہ حدیث کے مطابق رمضان میں حالت روزہ میں جماع کی صورت میں ترتیب کے لحاظ سے پہلے غلام آزاد کرنے کا حکم ہے پھر دو ماہ کے روزے ہیں اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی کفارہ میں حدیث میں مذکورہ صورتوں میں اختیار ہے' جب دیگر علماء دربار سے باہر نکلے تو انہوں نے یحییٰؒ سے پوچھا کہ تم نے امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق کیوں فتویٰ نہیں دیا؟ اس میں غلام آزاد کرنے' روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے میں اختیار دیا گیا ہے۔ یحییٰ لیثی نے فرمایا کہ اگر ہم ان کے لیے یہ دروازہ کھول دیں تو پھر اس کے لیے یہ بات آسان ہو جائے گی کہ وہ ہر روز جماع کرے گا اور غلام آزاد کر دے گا۔ اس لیے میں نے اس کے لیے مشکل صورت بیان کی ہے۔

اس فتویٰ میں مفتی نے ایک خاص مصلحت کا لحاظ کیا ہے لیکن یہ مصلحت قابل اعتبار نہیں ہے بلکہ اس میں جمہور علماء کے نزدیک کفارہ میں ترتیب کو پیش نظر رکھا گیا یا تینوں صورتوں میں اختیار ہے جیسا کہ امام مالکؒ کی رائے ہے۔

تیسری قسم :

مصالح مرسلہ : وہ مصالح جن کے جواز یا عدم جواز پر شارع کی طرف سے کوئی دلیل نہ ہو مرسلہ کا معنی ہے جسے چھوڑ دیا گیا ہو یعنی وہ مصالح جنہیں شارع نے جواز یا عدم جواز کے حکم کے بغیر چھوڑ دیا ہے ان مصالح سے استدلال کرنے میں علماء کا اختلاف ہے۔ مذاہب کی تفصیل یہ ہے :

مصالح مرسلہ سے استدلال میں مذاہب فقہاء :

اگرچہ علماء اصول یہی کہتے ہیں کہ مصالح مرسلہ سے استدلال ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ راجح بات یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے کہ مصالح مرسلہ سے استدلال درست نہیں ہے کیونکہ ان کے حجت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ امام مالک کے سوا دوسرے فقہاء اس سے استدلال نہیں کرتے' لیکن اگر آپ ائمہ ثلاثہ کی فقہ اور ان کے ارشادات کو مصادر اصلیہ میں دیکھیں تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ تمام فقہاء اپنے اجتہادی احکام کا مدار مصالح مرسلہ پر رکھتے ہیں۔

مثلاً امام احمدؒ بن حنبل کی اتباع کرنے والے علماء اجتہاد میں جن اصولوں کو مدار بناتے ہیں ان میں مصالح مرسلہ کا ذکر نہیں کرتے لیکن اس کے بغیر ان کے لیے کوئی چارہ کار ہی نہیں ہے۔ اصول اجتہاد میں مصالح مرسلہ کو ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسے مستقل اصول تسلیم نہیں کرتے بلکہ قیاس کی ہی ایک صورت تصور کرتے ہیں۔[1]

اس سے استدلال کرنے کی دلیل یہ ہے کہ ابن قیمؒ یہ روایت مروزی اور ابن منصور سے نقل کرتے ہیں کہ امام احمدؒ فرماتے ہیں: مخنث کو جلاوطن کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس سے فساد کے علاوہ اور کوئی خطرہ نہیں ہے اور حاکم اسے کسی ایسے علاقہ میں جلاوطن کر سکتا ہے جہاں کے لوگ اس کے شر اور فساد سے محفوظ ہوں اور اگر فساد کا اندیشہ ہو تو پھر اسے قید کر دے۔

اسی طرح ابن قیمؒ نے امام احمدؒ سے ایک روایت بھی نقل کی ہے کہ جو شخص صحابہ کرام کو برا بھلا کہتا ہے حاکم کے لیے ضروری ہے کہ اسے سزا دے اور اسے معاف کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ اسے سزا دے اور اس سے توبہ کرنے کو کہے' اگر توبہ نہ کرے تو دوبارہ سزا دے۔[2]

بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ دوسری مثال تعزیر کی قسم سے ہے۔ ظاہر ہے کہ نص کے مطابق تعزیر کا معاملہ حاکم کی صوابدید پر ہوتا ہے' لیکن معاملہ یہاں یہ نہیں ہے کیونکہ یہاں بات یہ کہی گئی ہے کہ حاکم کو معاف کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ جبکہ تعزیر حاکم کا صوابدیدی معاملہ ہے' مصلحت کے مطابق چاہے تو سزا دے اور چاہے تو معاف کر دے الا یہ کہ کوئی ایسا جرم ہو جس کی تعزیر واجب ہو جبکہ اس مسئلہ میں تعزیر کے وجوب پر کوئی صراحت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا معاملہ بھی امام احمدؒ کی طرح ہی ہے وہ اجماع اور قیاس کی طرح مصالح مرسلہ کو مستقل دلیل نہیں مانتے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر محققین یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے مصالح مرسلہ کو اختیار نہیں کیا ہے اور اپنے اجتہاد میں مصالح مرسلہ سے استدلال نہیں کیا ہے۔

لیکن مصالح مرسلہ کو مستقل اصول کی حیثیت نہ دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مصالح مرسلہ کا

---

[1] دیکھئے: احمد بن حنبل للشیخ ابوزھرۃ ۲۹۷ [2] اعلام الموقعین (۴/۳۷۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بالکل اعتبار ہی نہیں کرتے' بلکہ درست بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ مصالح مرسلہ پر اعتماد میں بہت دور نکل جاتے ہیں' لیکن وہ اسے قیاس کا نام دیتے ہیں کیونکہ ان کے مفہوم میں قیاس وہ مطلق اجتہاد ہے جو مقاصد شریعت اور شرعی دلائل کے موافق ہو۔ اس حقیقت کا اظہار امام شافعیؒ "الرسالۃ" میں ان الفاظ میں کرتے ہیں :

ہو سکتا ہے بعض اہل علم استصلاح کو قیاس میں شمار نہ کریں اور کہیں کہ اس سے مراد وہی امور ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے حلال کر دیا یا ان کی حرمت کا فیصلہ فرمادیا یا ان کی تعریف کی یا مذمت کی' چنانچہ ایسے امور اصل مسائل شمار ہوں گے۔ نہ کہ ان کو دیگر مسائل پر قیاس کیا جائے گا۔ یہی رائے استصلاح کے علاوہ دیگر ایسے امور کے بارے میں بھی ہو سکتی ہے جو حلال کے مفہوم کے تحت آتے ہیں تو انہیں حلال سمجھا جائے گا۔ یا حرام کے زمرے میں آتے ہیں تو ان کے حرام ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔

ان حضرات کے ہاں قیاس صرف ایسے امور میں ہو تا جو کسی اصول کے دو مختلف مفاہیم کے ساتھ ملتے جلتے ہوں تو ایسی صورت میں کسی زیر بحث معاملہ کے دو مختلف مفاہیم میں سے کسی ایک پر قیاس کر لینا اور دوسرے پر نہ کرنا قیاس کہلائے گا۔[1]

بعض دیگر علماء کرام فرماتے ہیں : کتاب و سنت کی نصوص کے علاوہ کوئی اور معاملہ کسی نص کے حکم سے ملتا جلتا ہو تو اس معاملہ میں وہی حکم لگا دینا قیاس کہلائے گا۔

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں : اجتہاد کے لیے ہمیشہ طلب اور تلاش (تحقیق) کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طلب اور تلاش (تحقیق) صرف دلائل سے ممکن ہے اور دلائل کا نام ہی قیاس ہے۔[2]

امام الحرمین اپنی کتاب "البرہان" میں نقل کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ مصالح مرسلہ پر اعتماد کرتے تھے۔ بحث کے اختتام میں فرماتے ہیں جو بھی امام شافعیؒ کے بیان کردہ مسائل کو غور سے دیکھے گا۔[3] اسے یہ اصول تو نظر نہیں آئے گا' لیکن امام شافعیؒ احکام کی علت مصالح مرسلہ کو قرار دیتے ہیں' اور اس کی عدم موجودگی میں اسی جیسے اصول کو اختیار کرتے ہیں' مثلاً فرماتے ہیں "دونوں باتیں طہارت کے حکم سے ہی تعلق رکھی ہیں تو دونوں کا حکم کیسے الگ الگ ہو سکتا ہے"۔[3]

آیئے وہ مثالیں دیکھتے ہیں جہاں امام شافعیؒ نے اجتہاد کرتے ہوئے مصالح مرسلہ کے اصول کو اپنایا ہے۔

---

[1] الرسالۃ (۵۱۶/۵۱۵)   [2] الرسالۃ (۵۰۵)' الام (۲۷۲/۷)

[3] البرہان' دار الکتب کا فوٹو کاپی نسخہ نمبر ۵۱۷ (۲۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۔ کتاب "الأم" میں ہے: گواہی سے رجوع کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ جب دو یا دو سے زائد گواہ کسی کو زخمی یا قتل کرنے یا کسی کے عضو کو کاٹنے یا نقصان پہنچانے کے گواہ ہوں اور پھر وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں اور کہیں کہ ہمارا مقصد یہ تھا کہ ہماری اس گواہی سے انہیں نقصان پہنچے تو یہ ایسے ہی ہے جیسے انہوں نے (گواہوں نے) جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ جس صورت میں قصاص ہے وہاں مدعی علیہ کو قصاص اور دیت میں سے ایک چیز کا اعتبار ہو گا اور جہاں قصاص نہیں ہے وہاں دیت لی جائے گی اور بطور تعزیر سزا دی جائے گی' حد نافذ نہیں ہو گی۔[۱]

اب اس مذہب کی بنیاد کتاب و سنت میں موجود کسی صریح حکم پر نہیں ہے کیونکہ کتاب و سنت میں ایسی کوئی صراحت نہیں ہے کہ اگر کسی وجہ سے گواہ رجوع کر لیں تو ان سے قصاص لیا جائے گا۔ یہ تو مصالح مرسلہ کی قسم سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ لوگوں کی سازشوں اور دھوکوں کی وجہ سے کسی کا خون رائیگاں نہیں ہونا چاہیے اور یہ چیز قانون قصاص سے مماثلت رکھتی ہے۔

۲۔ "الأم" میں منقول ہے "اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اور قاضی نے ان کے درمیان تفریق کر دی ہو' پھر گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو قاضی ان گواہوں کو پابند کرے گا کہ وہ اس عورت کو مہر مثل ادا کریں اگر جماع ہو چکا ہے۔ اور اگر جماع نہیں ہوا ہے تو پھر نصف مہر ادا کرنے کا حکم دے' کیونکہ ان گواہوں نے اس شوہر کو بیوی سے محروم کیا ہے۔ اس عورت کو مہر مثل ملے گا' مہر کے کم یا زیادہ ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے نقصان کا اندازہ کیا جائے گا اور اس کی قیمت لگائی جائے گی۔

۳۔ علامہ زرکشیؒ "البحر المحیط" میں امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ: اگر ایک غاصب مال مغصوب میں بہت زیادہ تصرفات کرتا ہے: تو مالک کو حق حاصل ہے کہ اس کے تصرفات کو جائز قرار دے...... حالانکہ کسی بھی معاہدہ کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شخص چیز کا مالک ہو۔[۲]

فقہ شافعیؒ میں اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں اور یہ ساری مثالیں ان مصالح پر مشتمل ہیں جن کا شریعت میں اعتبار ہے خواہ اس کے لیے ایسا کوئی اصول موجود ہو جس پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا ایسا اصول نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ نے بھی اپنے اصولوں میں مصالح مرسلہ کا ذکر نہیں کیا ہے اور اسے شریعت اسلامیہ کا مستقل اصول تسلیم نہیں کیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود مصالح مرسلہ کا بھی اعتبار کیا ہے اور اس کی بنیاد پر بہت سے

---

[۱] نفس مصدر [۲] البحر المحیط' قلمی نسخہ' دار الکتب' نمبر ۴۸۳' ص ۷۹

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اجتہادات کیے ہیں' ایسا کیوں نہ ہو' امام ابو حنیفہؒ تو اہل الرائے کے امام اور رہنما ہیں اور اس میدان میں انہیں سبقت حاصل ہے گو کہ ایسا کوئی مدون اصول نہیں ملتا جس سے صراحت ہوتی ہو کہ انہوں نے مصالح مرسلہ کو بطور اصول لیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب مثلاً امام ابو یوسفؒ سے جو منقول ہے' امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیؒ کے اختلافات پر جو کچھ لکھا گیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے اجتہادات اور فقہ مصالح مرسلہ کی اہمیت کو خوب واضح کر رہے ہیں۔ ان کی فقہ میں مصالح مرسلہ دو اہم دلائل کی شکل میں ہے جن کی وجہ سے ابو حنیفہؒ کی فقہ دیگر فقہاء سے ممتاز ہے۔ وہ دو دلائل : عرف اور استحسان ہیں۔ مصالح مرسلہ ان کے نزدیک قابل استدلال ہے لیکن یہ استحسان یا عرف کے ضمن میں آجاتی ہے۔ اصول یہ ہے کہ اصطلاحات میں کوئی جھگڑا نہیں ہوتا۔ اور یہ محض اصطلاحات کا نزاع ہے۔

وہ مسائل جن میں امام ابو حنیفہؒ استحسان کے اصول کو پیش نظر رکھتے ہیں' وہ دوسرے فقہاء مثلاً مالکیہ کے نزدیک مصالح مرسلہ کے اصول پر مبنی ہیں۔

وہ مسائل جن میں امام ابو حنیفہؒ عرف کو مدار بناتے ہیں وہ در حقیقت مصالح مرسلہ ہی ہیں...... مثلاً یہ بات کہ جب زندیق کو گرفتار کر لیا جائے تو اس کی توبہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ در مختار میں ہے "جب جادوگر یا معروف زندیق جو دوسروں کو بھی اپنے عقائد کی طرف دعوت دیتا ہے' توبہ سے قبل گرفتار کر لیا جائے پھر توبہ کر لے تو اس کی توبہ مقبول نہیں ہوگی اور قتل کیا جائے گا۔[1]

یہی بات مالکیہ مصالح مرسلہ کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ "میرا تمام مال صدقہ ہے" تو صدقہ صرف اس مال میں ہے جس میں زکوۃ واجب ہے کیونکہ اگر وہ تمام مال صدقہ کرے گا تو لوگوں سے بھیک مانگے گا اور یہ کوئی نیک کام نہیں ہے کہ ایک آدمی اپنا سارا مال صدقہ کر کے پھر لوگوں سے سوال کرتا پھرے۔

باوجودیکہ ہم یہ بات ثابت کر چکے ہیں کہ ائمہ اربعہ اجتہاد میں مصالح مرسلہ کو بطور دلیل اختیار کرتے ہیں۔ پھر بھی بعض مصالح مرسلہ سے متعلق مسائل میں آراء مختلف ہیں۔ لیکن جب ایک محقق اس کے اسباب اختلاف میں غور نہیں کرتا تو اسے بظاہر اس اختلاف کی وجہ یہی نظر آتی ہے کہ مصالح مرسلہ کی حجیت یا دلیل ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ در حقیقت ان فروعی مسائل کا معاملہ یہ نہیں ہے۔ اختلاف کی وجوہ کچھ اور ہیں۔ اکثر یہ اختلاف مناط میں پیدا ہوتا ہے یعنی ان فروعی مسائل میں اختلاف کی وجہ یہ بات بنتی ہے کہ بعض علماء کا خیال یہ ہوتا ہے کہ اس فروعی مسئلہ میں وہ مصلحت موجود ہے جس کا شرعاً اعتبار کیا جاتا ہے اور

---

[1] در مختار (۳/ ۴۵۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

شرعی حکم لگانے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے' اس لیے یہاں مصالح مرسلہ کو بنیاد بنا کر اس پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن بعض دوسرے فقہاء کا اس مصلحت مرسلہ کے بارے میں خیال یہ ہوتا ہے کہ اس میں تمام ضروری شرائط نہیں ہیں یا یہ کہ اس مصلحت کا دوسری کسی مصلحت سے تعارض ہے یا کہ شریعت کا کوئی دوسرا اصول اس سے متصادم ہے۔ ان دلائل کی بنیاد پر وہ اس مصلحت کو اختیار نہیں کرتے لیکن حیثیت اصول سب کا مصالح مرسلہ کے حجت ہونے پر اتفاق ہے بشرطیکہ وہ مصالح کسی دوسرے سقم اور تعارض سے محفوظ ہوں۔

بعض اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں ائمہ کے درمیان بظاہر اختلاف کی وجہ مصالح مرسلہ نظر آتی ہیں اور گمان یہ ہوتا ہے کہ اختلاف کا مدار مصالح مرسلہ پر ہے حالانکہ صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد دوسرے دلائل پر ہوتی ہے لیکن وہ دلالت کسی ایک شکل میں سب کو دکھائی نہیں دیتی۔

غالباً اسی قسم کے اختلافی مسائل کی وجہ سے ایک محقق یہ خیال کرتا ہے کہ مصالح مرسلہ میں ائمہ کے درمیان بنیادی نوعیت کا اختلاف ہے۔

مصالح مرسلہ کے تحت آنے والے فروعی مسائل کے ذکر سے قبل اس مسئلہ میں علامہ قرافیؒ کی رائے نقل کرتا ہوں' فرماتے ہیں: "ہمارے علاوہ دیگر فقہاء مصالح مرسلہ کو حجت تسلیم نہیں کرتے' لیکن فروعی مسائل میں دیگر فقہاء بھی مصلحت کو ہی بنیاد یا سبب قرار دیتے ہیں۔ اس وقت وہ ایسی کسی دلیل کو نہیں پیش کرتے جو قابل اعتبار ہو' صرف مناسبت کو کافی تصور کرتے ہیں' اسی کا نام تو مصالح مرسلہ ہے۔[1]

اس قاعدہ میں اختلاف کا حاصل

امام مالکؒ نے جن فقہی مسائل کی بنیاد مصالح مرسلہ پر رکھی ہے ان میں سے بعض مسائل کا ذکر ضروری خیال کرتا ہوں' خواہ ہم یہ کہیں کہ اس اصول میں دیگر فقہاء ان کے خلاف ہیں یا کہیں کہ دیگر فقہاء بھی ان سے اتفاق کرتے ہیں۔

۱۔ جب مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان شراکت نہ ہو تو پھر مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ جب دعویٰ مال میں ہو تو پھر مدعی علیہ سے صرف اس صورت میں قسم لی جائے گی جب مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان شراکت ہو۔ مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مصلحت کا تقاضا ہے تاکہ لوگ ایک دوسرے پر ظلم نہ کریں۔

---

[1] دیکھئے: تنقیح الفصول مقدمة الذخیرہ' قرافی (۱/۱۴۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس مسئلہ میں جمہور مالکیہ کے خلاف ہیں۔ جمہور کہتے ہیں کہ مجرد دعویٰ سے مدعی علیہ پر لازم آتا ہے کہ وہ قسم اٹھائے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے "البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه" (مدعی پر لازم ہے کہ وہ گواہ پیش کرے اور مدعی علیہ پر قسم ہے)۔ ابن رشد کہتے ہیں کہ: سوال یہ ہے کہ جب دعوی مال سے متعلق ہو تو اس صورت میں نفس دعوی مدعی علیہ سے قسم لینے کے لیے کافی ہے یا صرف مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان شراکت کی صورت میں قسم لی جائے گی؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ: نفس دعوی سے ہی مدعی علیہ پر قسم لازم ہو جاتی ہے' کیونکہ ابن عباسؓ کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ اس حدیث میں عموم پایا جاتا ہے: "البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه" امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ سے قسم اس صورت میں لی جائے گی جب وہ شریک بھی ہو' مدینہ کے فقہاء سبعہ (ساتوں فقہاء) کا فتوی یہی ہے۔

اس میں زیادہ بہتر توجیہ ان حضرات کی ہے جو کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مصلحت پر مبنی ہے تاکہ لوگ ایک دوسرے پر ظلم اور زیادتی نہ کریں اور ایک دوسرے کو اذیت نہ پہنچائیں۔[۱] بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے پاس ایک دوسری دلیل بھی ہے' وہ ہے عمل اہل مدینہ۔ اہل مدینہ کا عمل امام مالکؒ کے نزدیک حجت ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں دو سے زائد دلائل ہوں تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ امام مالکؒ موطا میں جمیل بن عبدالرحمٰن موذن سے نقل کرتے ہیں کہ: وہ عمر بن عبدالعزیزؒ کے پاس جایا کرتے تھے اور عمر بن عبدالعزیزؒ لوگوں کے فیصلے کیا کرتے تھے' اگر کوئی شخص دوسرے پر دعوی کرتا تو پہلے دیکھتے کہ ان کے درمیان کوئی شراکت تو نہیں ہے' اگر ہوتی تو مدعی علیہ کو قسم اٹھانے کو کہتے تھے اگر شراکت نہ ہوتی تو اسے قسم کھانے کے لیے نہ کہتے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بھی مسئلہ یہی ہے۔ علامہ زرقانیؒ کہتے ہیں: مدینہ کے ساتوں فقہاء اور دیگر حضرات کا یہی مسلک ہے۔

ابن قیمؒ نے اپنی کتاب "الطرق الحکمیة" میں "مذہب اہل المدنیہ فی الدعاوی" کے عنوان کے تحت یہ مسئلہ ذکر کیا ہے۔[۲]

۱۔ بدایۃ المجتہد (۲/۳۷۳)

۲۔ الطرق الحکمیہ (۱۰۰......) الزرقانی علی الموطا (۳/۱۸۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ جب مقروض دیوالیہ ہو جائے تو صحیح صورتحال کا علم ہونے تک کیا مدعی اسے قید کر سکتا ہے؟

اگر کسی شخص پر قرض ہو، پھر وہ دیوالیہ ہونے کا دعوی کر دے تو آیا اس دعوی کے ثبوت تک اسے قید کیا جا سکتا ہے؟

ابن رشد نے یہ مسئلہ بدایۃ المجتہد میں ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں: وہ شخص جو دیوالیہ ہو جائے اور جس کے پاس بالکل مال نہ ہو۔ تو اس صورت میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کی تنگ دستی ختم ہونے تک اسے مہلت دی جائے گی۔ البتہ عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے کہ اس صورت میں قرض خواہ اسے اجرت پر رکھ لیں، اور امام احمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔ تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ مقروض جب دیوالیہ ہونے کا دعوی کرے تو حقیقی صورتحال معلوم ہونے تک اسے گرفتار کیا جا سکتا ہے یا یہ کہ قرض خواہ اس کے دیوالیہ ہونے کو تسلیم کر لے اور اگر دعوی سچ ثابت ہو جائے تو اسے آزاد کر دیا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ مقروض کو جن حالات کا سامنا ہے قرض خواہوں کو بھی اسی کا سامنا کرنا ہوگا، لیکن تمام فقہاء قرض کے معاملہ میں اسے قید کرنے پر متفق ہیں حالانکہ اس سلسلہ میں کوئی صحیح روایت موجود نہیں ہے۔ لیکن ایسا کرنا لوگوں کو ایک دوسرے سے حقوق دلانے کے لیے ضروری ہے۔ یہاں بنیاد وہ قیاس ہے جو اس مصلحت کا تقاضا کرتا ہے اسی کو مصلحت مرسلہ کا نام دیا جاتا ہے۔[1]

۳۔ متعدد افراد کا ایک شخص کو قتل کرنا

یہ مسئلہ ''اختلاف کے اسباب'' کی بحث میں ساتویں سبب میں ان مسائل کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے جن میں اختلاف کی وجہ یہ تھی کہ شارع کی طرف سے کوئی نص موجود نہیں ہے۔ یہاں اس مسئلہ کو دوبارہ ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ وہ فقہاء جو کہتے ہیں کہ اگر متعدد افراد نے مل کر ایک شخص کو قتل کیا ہو تو اس ایک مقتول کے بدلہ سب کو قتل کیا جائے گا۔ ان فقہاء میں امام مالکؒ بھی شامل ہیں، امام مالکؒ کی دلیل مصلحت ہے۔

ابن رشد کہتے ہیں: اگر کسی شخص کو ایک گروہ نے مل کر قتل کیا ہو تو اس صورت میں مصلحت کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ''ولکم فی القصاص حیواۃ یا اولی الالباب'' (اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے اے عقل رکھنے والو) میں واضح اشارہ ہے کہ قصاص کا مقصد قتل کے جرم کو روکنا ہے، جب اس کا سبب یہ ہے تو پھر اگر پورے گروہ کو سزا نہ ملے تو بہت سے لوگ مل کر ایک شخص کو قتل کیا کریں گے۔[2]

---

[1] بدایۃ المجتہد (۲/۲۹۳) دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۴/۴۰۹)

[2] بدایۃ المجتہد (۲/۴۰۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ قتل میں شریک افراد میں سے کن پر قصاص ہے اور کن پر قصاص نہیں ہے

بعض اوقات کسی شخص کو دو افراد نے قتل کیا ہوتا ہے' ان میں ایک نے قصداً قتل کیا ہوتا ہے اور دوسرے نے خطاءً' کبھی ایک مکلّف ہوتا ہے اور اس نے جان بوجھ کر قتل کیا ہوتا ہے اور دوسرا غیر مکلف ہوتا ہے' تو اس صورت میں دیت واجب ہو گی یا قصاص؟

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ قصداً قتل کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا اور اسی طرح وہ شخص جو مکلف ہے اور اس نے عمداً قتل کیا ہے اس سے بھی قصاص لیا جائے گا۔ جبکہ وہ شخص جو غلطی سے قتل میں شریک ہوا ہے یا غیر مکلّف ہے اس سے نصف دیت وصول کی جائے گی۔ اس قول کی بنیاد مصلحت مرسلہ پر ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "اگر ایک شخص نے کسی کو قصداً قتل کیا اور اس کے ساتھ کوئی بچہ یا پاگل قتل کرنے میں شریک تھا' تو اس صورت میں اس شخص کو قتل کیا جائے گا جس نے قصداً قتل کا ارتکاب کیا اور پاگل یا بچے سے نصف دیت لی جائے گی"۔[1]

ابن رشد فرماتے ہیں: اگر قتل میں دو ایسے افراد شریک ہوں جن میں سے ایک نے عمداً قتل کیا ہو اور دوسرے سے خطاء قتل ہوا ہو یا ایک مکلّف ہو اور دوسرا غیر مکلّف۔ مثلاً ایک نے عمداً قتل کیا اور وہ مکلف بھی ہے اور دوسرے بچہ یا پاگل ہے' یا ایک آزاد اور غلام نے مل کر کسی غلام کا قتل کیا۔ یہ صورت ان فقہاء کے نزدیک ہے جو غلام کے بدلے آزاد کو قتل کرنے کے قائل نہیں ہیں' اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ: عمداً قتل کے مرتکب سے قصاص لیا جائے گا' بچے اور پاگل سے نصف دیت وصول کی جائے گی البتہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دیت عاقلہ سے وصول کی جائے گی اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ان کے مال سے دیت ادا کی جائے گی' ان دونوں ائمہ کی رائے یہ ہے کہ اگر آزاد اور غلام نے مل کر غلام کو قتل کیا ہے تو غلام سے قصاص لیا جائے گا اور آزاد شخص سے نصف دیت وصول کی جائے گی۔ یہی صورتحال اس وقت بھی ہے جب مسلمان اور ذمی مل کر کسی کو قتل کر دیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ: اگر دو ایسے افراد نے مشترکہ طور پر کسی شخص کو قتل کیا ہو جن میں سے ایک پر قصاص لازم آتا ہو اور دوسرے پر قصاص لازم نہ آتا ہو' تو اس صورت میں کسی ایک پر بھی قصاص نہیں ہے۔ بلکہ دونوں پر دیت واجب ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں شبہ پیدا ہو گیا ہے' کیونکہ قتل قابل تقسیم چیز نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس شخص کے ہاتھ سے اس کی موت واقع ہوئی ہو جس پر قصاص

---

[1] دیکھئے: الام (۶/۲۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لازم نہیں آتا اور یہ بھی ممکن ہے کہ موت کا سبب وہ شخص بنا ہو جس سے قصاص لیا جا سکتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "ادرؤوا الحدود بالشبهات"[۱] (شبہات پیدا ہونے کے بعد حدود کو دور کر دو) جب قصاص ممکن نہ ہو تو دیت واجب ہو گی جو کہ قصاص کا بدل ہے۔

فریق ثانی کی دلیل مبنی بر مصلحت ہے کیونکہ مصلحت کا تقاضا ہے کہ خون کی حرمت میں سختی سے کام لیا جائے۔ یہ گویا اسی طرح ہے جیسے ہر ایک نے الگ الگ قتل کیا ہو اور ہر ایک کے لیے الگ حکم ہو۔

احناف کے مذہب کی صراحت ابن رشد نے کر دی ہے کہ اس صورت میں عمداً قتل کے مرتکب سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا۔[۲]

صاحب در مختار فرماتے ہیں: الملتقی میں ہے: وہ شخص جس نے مقتول کے باپ یا مالک، غلطی سے قتل کرنے والے یا بچے یا پاگل کے ساتھ مل کر قتل کیا ہو اس پر قصاص نہیں ہے۔ اور ہر اس شخص کے شریک پر قصاص نہیں جس پر قتل کی صورت میں قصاص لازم نہیں آتا، کیونکہ قصاص قابل تجزی اور قابل تقسیم چیز نہیں ہے، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے"۔[۳]

حنابلہ کا مذہب:

امام احمدؒ سے دو روایات ہیں: پہلی روایت امام مالکؒ اور شافعیؒ کے مسلک کی طرح ہے۔ دوسری روایت امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی طرح ہے۔[۴]

مصالح مرسلہ پر مبنی بے شمار مسائل ہیں، ان سب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ جو چیز مطلوب ہے اس پر چند مسائل کو بطور حجت اور دلیل پیش کرنا مقصود ہے۔

اللہ تعالیٰ ہی مدد کرنے والا ہے!

---

[۱] اس حدیث کی تخریج کے لیے ملاحظہ فرمائیں: نیل الاوطار شوکانی (۷/ ۱۰۵)

[۲] بدایۃ المجتہد (۲/ ۳۹۶-۳۹۷) [۳] الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین (۶/ ۵۳۵)

[۴] دیکھیے: مغنی ابن قدامہ (۸/ ۲۷۴......)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اختتام

نکاح کے اہم مسائل

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تمہید

گزشتہ ابواب سے ہمیں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے درمیان اصولی قواعد میں کس قسم کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کے نتیجہ میں فقہ کے مختلف فروعی مسائل میں کس نوعیت کا اختلاف وقوع پذیر ہوا ہے۔

بسا اوقات ایک قاعدہ کے تحت ایک ایسا مسئلہ بھی آتا ہے جس کا تعلق عبادات سے ہے، کبھی ایسا مسئلہ بھی آتا ہے جس کا تعلق معاملات سے ہوتا ہے اور کبھی حدود سے تعلق رکھنے والا مسئلہ اس ضمن میں آجاتا ہے، اور اسی طرح............ سابقہ ابواب میں اختلاف کا مدار کوئی اصولی قاعدہ رہا ہے۔ لیکن آئندہ باب میں صورتحال اس کے برعکس ہوگی، اس میں ایک موضوع سے متعلق فقہی مسائل ذکر کیے جائیں گے۔

لیکن وہ مسائل جن قواعد کے ضمن میں آتے ہیں وہ قواعد مختلف طرح کے ہوں گے۔ آپ خود بھی ملاحظہ فرمالیں گے۔ کسی مسئلہ کا تعلق خاص اور عام کی قسم سے ہوگا اور کسی کا منطوق اور مفہوم کی قسم سے، کسی کا تعلق امر اور نہی کے قواعد سے ہوگا اور کسی کا اختلافی دلائل سے وغیرہ وغیرہ...... میں نے اس باب میں نکاح کے اہم مسائل کو ترجیح دی ہے، کیونکہ یہ ایک مسلمان خاندان کی اساس ہے، میری کوشش یہ رہی ہے کہ بحث اہم مسائل تک محدود رہے کیونکہ تمام مسائل کے بیان کے لیے تو ایک مستقل کتاب درکار ہوگی۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نکاح کے اہم مسائل

ا۔ نکاح کا حکم

شریعت اسلامیہ میں نکاح اور شادی کی ترغیب دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فانکحوا ما طاب لکم من النساء[1] (تو نکاح کرو جو تمہیں خوش آئیں عورتیں)۔ ارشاد نبوی ہے: "یا معشر الشباب من استطاع منکم الباۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصرو أحصن للفرج"[2] (جو شخص تم میں سے نکاح کی طاقت رکھتا ہے' اسے شادی کر لینا چاہیے کیونکہ یہ نگاہوں کو نیچا رکھنے اور شرمگاہ کو محفوظ کرنے کا ذریعہ ہے)۔ ایک دوسری حدیث ہے: "تناکحوا فانی مکاثر بکم الامم"[3] (نکاح کرو' اس سے باقی امتوں کے مقابلہ میں میری امت کی تعداد زیادہ ہو گی)۔

حضور اکرم ﷺ نے عبادت میں شوق کی خاطر نکاح نہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ نبی اکرم ﷺ کے ایک صحابی نے کہا کہ میں نکاح نہیں کروں گا' ایک نے کہا میں رات بھر نماز پڑھوں گا سوؤں گا نہیں اور کسی نے کہا کہ میں مسلسل روزے رکھوں گا' جب یہ بات نبی ﷺ کو پہنچی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ما بال قوم قالوا کذا و کذا[4] (لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اس طرح اور اس طرح کی باتیں کرنے لگے ہیں)۔ "لکنی اصوم و افطر و اصلی و انام و اتزوج النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی" (میں روزہ بھی رکھتا ہوں' افطار بھی کرتا ہوں' نماز بھی پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں' عورتوں سے شادی بھی کرتا ہوں' جس نے بھی میرے طریقہ سے روگردانی کی' اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے)۔

فقہاء کے مذاہب

ا۔ جمہور کے نزدیک نکاح مستحب ہے البتہ بعض حالات میں واجب اور ممنوع بھی ہوتا ہے۔

۲۔ اہل ظواہر کے نزدیک جن میں ابن حزم بھی شامل ہیں' نکاح واجب ہے۔ یہ مسئلہ اس بحث "آیا امر وجوب پر دلالت کرتا ہے" کے ضمن میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

---

[1] سورۃ النساء: ۳ [2] اسے امام بخاری نے کتاب النکاح کے دوسرے باب اور کتاب الصوم کے دسویں باب میں' امام مسلم نے کتاب النکاح (۱۴۰۰) میں اور اصحاب سنن نے بھی اسے نقل کیا ہے' ترمذی نے صفحہ ۱۰۸۱ پر' ابن ماجہ نے صفحہ ۱۸۵۴ پر نقل کیا ہے۔ [3] بیہقی نے اسے ابو امامہ سے نقل کیا ہے اور اس کی سند میں محمد بن ثابت ضعیف راوی ہے۔ [4] اسے بخاری نے کتاب النکاح کے پہلے باب اور مسلم نے صفحہ ۱۴۰۱ پر کتاب النکاح میں ذکر کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس مسئلہ کی اساس دو اصولی قواعد ہیں۔

پہلا قاعدہ: آیا امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے؟ اگر وجوب کا تقاضا کرتا ہے تو آیا کسی قرینہ کی وجہ سے وجوب کے معنی کو ترک کیا جا سکتا ہے یا وجوب کے معنی کو ترک کرنے کے لیے نص یا اجماع کا ہونا ضروری ہے؟ جمہور فقہاء کے نزدیک امر وجوب کا معنی دیتا ہے اور اگر کوئی قرینہ ہو تو وجوب کے علاوہ دوسرے معانی بھی مراد لیے جا سکتے ہیں۔ بعض ظاہریہ کا مسلک یہ ہے کہ جب تک نص یا اجماع عدم وجوب پر دلالت نہ کریں اس وقت تک وجوب ہی مراد لیا جائے گا۔

دوسرا قاعدہ: مصالح مرسلہ کا اعتبار: امام مالکؒ مصلحت کے پیش نظر نکاح کے سلسلہ میں پانچ احکام کا ذکر کرتے ہیں۔ ابن رشد فرماتے ہیں! جو فقہاء کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کے لیے تو نکاح کرنا واجب ہے، بعض کے لیے مستحب ہے، بعض کے لیے جائز ہے، تو یہ فقہاء مصلحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات کرتے ہیں، قیاس کی اس قسم کو مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے۔ اس کے لیے کوئی معین دلیل نہیں ہوتی جس کی طرف اسے منسوب کیا جا سکے۔ بہت سے علماء مصالح مرسلہ کو حجت تسلیم نہیں کرتے، البتہ امام مالکؒ کے مذہب سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے حجت تسلیم کرتے ہیں۔[1]

۲۔ کسی ایک شخص کے پیغام نکاح پر دوسرے شخص کا پیغام نکاح دینا:

ایک شخص کے پیغام نکاح پر دوسرے شخص کا پیغام نکاح دینا ممنوع ہے۔ حدیث میں اس سے ممانعت آئی ہے۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "المومن اخو المومن فلا یحل للمومن ان یبتاع علی بیع اخیہ ولا یخطب علی خطبة اخیہ حتی یذر" (رواہ احمد و مسلم)[2]

(مومن مومن کا بھائی ہے، کسی مومن کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی خریدی ہوئی چیز کو خریدے اور نہ یہ حلال ہے کہ اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح دے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: لا یخطب الرجل علی خطبة اخیہ حتی ینکح او یترك (رواہ البخاری والنسائی)[3]

(کوئی شخص اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح نہ دے الا یہ کہ وہ (پہلا شخص) نکاح کر لے یا چھوڑ دے)۔

---

[1] بدایۃ المجتہد (۲/۲) [2] صحیح مسلم کتاب النکاح (۱۴۱۴) [3] اسے امام بخاری نے کتاب النکاح کے چھیالیسویں باب میں نقل کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا یخطب الرجل علی خطبة الرجل حتی یترك الخطاب قبله او یاذن له الخاطب"[1] (رواہ احمد والبخاری والنسائی)۔

(کوئی شخص کسی شخص کے پیغام نکاح پر نکاح کا پیغام نہ دے یہاں تک کہ پیغام دینے والا خود چھوڑ دے یا اس دوسرے شخص کو اجازت دے دے)۔ اگر ایک شخص نکاح کا پیغام دے تو دوسرے شخص کے لیے وہاں نکاح کا پیغام دینا تمام علماء کے نزدیک حرام ہے کیونکہ نہی تحریم کا تقاضا کرتی ہے گو کہ اس کی بعض تفصیلات میں اختلاف ہے۔

حدیث میں وارد نہی کی وجہ سے ایک شخص کے پیغام نکاح پر دوسرے شخص کا پیغام نکاح دینا اور اس کے بعد نکاح کرنا آیا فاسد ہے؟ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ جس چیز کی ممانعت ہے وہ عقد نکاح سے خارج چیز ہے اور وہ ہے پیغام نکاح۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ مباشرت سے قبل نکاح کو فسخ قرار دیا جائے گا لیکن مباشرت کے بعد فسخ نہیں کیا جا سکتا۔ امام احمدؒ کا موقف بھی یہی ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک اس قسم کا نکاح فسخ تصور ہوگا خواہ مباشرت سے پہلے ہو یا بعد میں۔

یہ مسئلہ نہی کی بحث میں پوری تفصیل سے گزر چکا ہے۔

اس مسئلہ کی بنیاد اس قاعدہ پر ہے کہ آیا نہی ممنوعہ چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے؟ اس قاعدہ کے بارے میں بھی فقہاء کی آراء بیان ہو چکی ہیں۔

۳۔ دوران عدت اشارتاً پیغام نکاح دینا:

قرآن مقدس میں ہے کہ جو شخص دوران عدت اشارے سے نکاح کا پیغام دے دے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ البتہ صریح الفاظ میں پیغام نکاح دینا ممنوع ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء' او اکننتم فی انفسکم علم الله انکم ستذکرونهن ولکن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفاً"[2] (اور اگر تم کنائے کی باتوں میں عورتوں کو نکاح کا پیغام بھیجو یا (نکاح کی خواہش کرو) اپنے دلوں میں مخفی رکھو تو تم پر کچھ گناہ نہیں ہے' خدا کو معلوم ہے کہ تم ان سے (نکاح کا) ذکر کرو گے مگر (ایام عدت میں) اس کے سوا کہ دستور کے مطابق کوئی بات کہہ دو پوشیدہ طور پر ان سے قول و قرار نہ کرنا)۔

---

[1] اسے امام بخاری نے کتاب النکاح کے چھیالیسویں باب میں ذکر کیا ہے۔

[2] البقرة: ۲۳۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بقول علامہ زمخشری تعریض یا اشارہ سے مراد یہ ہے کہ متکلم کسی ایسی چیز کا ذکر کرے جو ایسی چیز پر دلالت کرے جس کا صراحتاً ذکر نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً یوں کہے کہ میں شادی کرنا چاہتا ہوں' میں چاہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ مجھے نیک بیوی عطا فرمائے۔ وغیرہ وغیرہ۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ صریح الفاظ میں نکاح کا پیغام دینا حرام ہے۔ اور مجموعی لحاظ سے اشارے کنائے میں نکاح کا ذکر کر دینا جائز ہے۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اشارتاً پیغام نکاح کس قسم کی عدت گزارنے والی عورتوں کے حق میں جائز ہے؟

وہ عورت جس کا شوہر فوت ہو گیا ہو اور وہ عدت میں ہو اسے اشارے کنائے میں نکاح کا پیغام دینا تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ وہ عورت جسے طلاق رجعی ہوئی ہو' اس سے اشارتاً نکاح کا ذکر کرنا بالاتفاق حرام ہے' کیونکہ ابھی تک وہ پہلے شوہر کی زوجیت میں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ: طلاق کی جس صورت میں خاوند کو رجوع کا حق حاصل ہوتا ہے اس میں دوران عدت کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اشارے سے نکاح کا پیغام دے' کیونکہ متعدد پہلوؤں سے ابھی تک وہ پہلے شوہر کی بیوی ہے اور اس بات کا اندیشہ بھی ہے کہ نکاح کا پیغام دینے والے سے دلچسپی رکھنے کی وجہ سے وہ عدت ختم ہونے سے پہلے ہی یہ دعویٰ کر دے کہ اس کی عدت گزر چکی ہے۔[1]

طلاق بائن کے بعد جو عورت عدت میں ہو' اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ فقہاء کی اکثریت کی رائے یہ ہے کہ اس کا بھی وہی حکم ہے جو اس عورت کا ہے جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو۔

طلاق بائن والی عورت کو اشارتاً پیغام نکاح دینے میں طلاق رجعی والی عورت کے مشابہ قرار دینے میں شوافع کے نقطہ نظر کی وضاحت محلی شرح منہاج النووی میں اس طرح ہے: جس عورت کا خاوند فوت ہو گیا ہو اسے دوران عدت نکاح کا پیغام اشارتاً دینا جائز ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء" (اگر تم کنائے کی باتوں میں عورتوں کو نکاح کا پیغام بھیجو تو تم پر کچھ گناہ نہیں ہے)۔ یہ حکم اس عورت کے بارے میں ہے جو شوہر کی وفات کی وجہ سے عدت میں ہو' اور وہ عورت جسے طلاق بائن ہوئی ہو یا جس کا نکاح فسخ ہوا ہو' بظاہر اس کا حکم بھی یہی معلوم ہوتا ہے' کیونکہ ان صورتوں میں شوہر کا اختیار ختم ہو جاتا ہے۔

دوسری صورت: اس صورت میں اشارے کنائے سے نکاح کی بات کرنا حرام ہے' یہ وہ صورت ہے جب

---

[1] دیکھئے الام: (۵ / ۳۲ ـ ۳۳) دیکھئے مغنی ابن قدامہ ۷ / ۷۰' فتح القدیر ۳ / ۲۹۶ شرح الکبیر للدردیر ۲: ۷ ۲۴' مطبع امیریہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دوران عدت شوہر نکاح کر سکتا ہے۔ یہ صورت بھی طلاق رجعی کے مشابہ ہے۔ اگر دوران عدت نکاح کر سکتا ہو مثلاً وہ عورت جسے تین طلاقیں ہو چکی ہوں یا لعان کے ذریعہ تفریق کرائی گئی ہو یا رضاعت کی وجہ سے تفریق کرائی گئی ہو تو ان کا وہی حکم ہے جو اس عورت کا ہے جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔[1]

جو فقہاء اشارے کنائے میں بائنہ سے نکاح کی بات کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی دلیل اس آیت کا عموم ہے "لا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء"۔

جن فقہاء کے نزدیک بائنہ سے دوران عدت اشارے میں نکاح کی بات جائز نہیں ہے' میرے خیال میں وہ ان دو امور میں سے کسی ایک کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں :

پہلی دلیل : اس آیت میں عموم کا ذکر کر کے خصوص مراد لیا گیا ہے' کیونکہ آیت اس عورت کے بارے میں نازل ہوئی ہے جس کا شوہر فوت ہو چکا ہو۔ آیت کا سیاق اس پر دلالت کرتا ہے' کیونکہ اس آیت سے قبل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرا فاذا بلغن اجلهن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبیر"[2] (جو لوگ تم میں سے مر جائیں اور عورتیں چھوڑ جائیں تو عورتیں چار مہینے دس دن اپنے آپ کو روکے رہیں اور جب یہ عدت پوری کر چکیں اور اپنے حق میں پسندیدہ کام (یعنی نکاح) کر لیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں' اور خدا تمہارے سب کاموں سے واقف ہے)۔

غالباً یہی بات "الام" میں امام شافعیؒ کے قول سے بھی معلوم ہوتی ہے : جس عدت میں اللہ تعالیٰ نے اشارۃً نکاح کی اجازت دی ہے وہ اس عورت کی عدت ہے جس کا شوہر انتقال کر چکا ہو۔ جب شوہر فوت ہو گیا ہے تو اب اس کے نکاح کی امید ناممکن ہے' میں احتیاطاً اس بات کو بھی ناپسند کرتا ہوں کہ دوران عدت اشارتاً اس مطلقہ عورت کو نکاح کا پیغام دیا جائے جس سے شوہر دوبارہ رجوع نہ کر سکتا ہو۔[3]

دوسری دلیل : یہ آیت اس عام کی قسم سے تعلق رکھتی ہے جس میں تخصیص ہوئی ہو' اور تخصیص قیاس سے ہوئی ہے یعنی طلاق بائن کو طلاق رجعی پر قیاس کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر طلاق بائن صغریٰ ہے تو وہ دونوں دوبارہ (تجدید نکاح کے ذریعہ) رشتہ ازدواج قائم کر سکتے ہیں۔

شوافع کی اس رائے سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ عام کی دلالت ظنی ہے اس لیے عام میں قیاس

---

[1] شرح المحلی (۳/۲۱۳-۲۱۴) [2] البقرۃ : (۲۳۴) [3] الأم (۵/۳۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے ذریعے تخصیص جائز ہے' غالباً "المحلی" میں جو وجہ بیان کی گئی ہے اس سے بھی اس بات کا اندازہ ہوتا ہے۔

اب اختلاف کا مدار اس نص میں یہ بات ہے کہ آیا یہ نص عام ہے اور اس سے عموم مراد ہے' یا نص تو عام ہے لیکن مراد خصوصی ہے۔ یا یہ عام کی اس قسم سے تعلق رکھتی ہے جس میں تخصیص کی گئی ہے۔ اور تخصیص قیاس سے اس وجہ سے ہوئی ہے کہ عام کی دلالت ظنی ہے ؟

۴۔ وہ عورت جسے دوران عدت صراحتاً نکاح کا پیغام دیا گیا ہو اس سے نکاح کی حرمت

زیر بحث مسئلہ میں وہ آیت گزر چکی ہے جس میں دوران عدت صراحتاً نکاح کا پیغام دینے کی حرمت مذکور ہے۔ وہ یہ ہے : "ولکن لا تواعدوھن سرا" (پوشیدہ طور پر ان سے قول و قرار (نکاح) نہ کرنا) "سر" سے اکثر علماء کے نزدیک نکاح مراد ہے۔

امام شافعیؒ نے "سر" کی تفسیر "جماع" سے کی ہے' نہی سے تعریض یا اشارہ کی کسی بھی قسم کی ممانعت مراد لی ہے۔

عربی زبان میں لفظ 'سر" جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے' امرء القیس کہتا ہے :

الا زعمت بسباسة القوم اننی کبرت و ان لا یحسن السرامثالی [۱]

(کیا...... یہ سمجھتی ہے کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں اور مجھ جیسے لوگ اچھی طرح جماع نہیں کر سکتے)

آیت کو صراحتاً نکاح کا پیغام دینے کی حرمت پر مفہوم موافق کے طریقے سے محمول کیا :

امام شافعیؒ "سر" کا معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "ولکن لا تواعدوھن سرا" سے مراد جماع ہے۔ واللہ اعلم۔ الا ان تقولوا قولا معروفا" میں قول معروف سے مراد یہ ہے کہ اچھی بات کہو جس میں کوئی فحش بات نہ ہو' مثلاً اس طرح نہ کہو کہ : مجھے تم پسند ہو' میں اچھی طرح مباشرت کر سکتا ہوں اور جس سے کرتا ہوں وہ اسے پسند کرتی ہے"۔ اگرچہ یہ بھی تعریض یا کنایہ ہے لیکن فحش بات ہونے کی وجہ سے اس کی ممانعت ہے۔ [۲]

صراحتاً پیغام نکاح دینے کے حرام ہونے پر مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

چونکہ اللہ تعالیٰ نے اشارے کنائے میں نکاح کی بات کرنے کی اجازت دی ہے تو اس سے واضح ہو گیا کہ صریح الفاظ میں نکاح کا پیغام نہیں دیا جا سکتا۔ امام شافعیؒ نے ان دونوں صورتوں میں فرق کیا ہے۔ [۳]

بہر صورت استدلال کا جو طریقہ بھی ہو فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ دوران عدت صریح الفاظ میں نکاح کی بات کرنا حرام ہے' البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے دوران عدت نکاح کا صراحتاً پیغام

۱۔ مغنی لابن قدامہ (۷ | ۷۱) ۲۔ الأم : (۵ | ۳۲) ۳۔ الأم : (۵ | ۳۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

دیا اور پھر نکاح ہو گیا تو آیا یہ نکاح درست ہے ؟

جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ جس چیز کی ممانعت ہے وہ عقد نکاح سے خارج ہے (یعنی عقد نکاح کا نہ تو رکن ہے نہ اس کے لیے شرط) اور عقد نکاح کے لیے ضروری نہیں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے عورت کو دوران عدت صریح الفاظ میں نکاح کا پیغام دیا اور عورت نے صریح الفاظ میں قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو' عدت ختم ہونے تک نکاح نہ ہوا اور بعد میں ہوا تو نکاح ہو جائے گا اور دونوں کے لیے صریح الفاظ استعمال کرنا مکروہ ہے لیکن اس غیر مباح سبب کی وجہ سے نکاح فاسد نہیں ہو گا کیونکہ نکاح تو ایجاب و قبول کے بعد ہوتا ہے۔ صرف نکاح کا پیغام دینے سے نکاح نہیں ہوتا۔

نیل الاوطار کے مصنف نے امام مالکؒ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ اس صورت میں میاں بیوی میں تفریق ضروری ہے' لیکن میرے پاس مالکی مسلک کی جو کتابیں ہیں ان میں یہ بات نہیں ہے' البتہ یہ مسئلہ موجود ہے کہ اگر دوران عدت نکاح اور مباشرت کر لی تو وہ عورت اس مرد کے لیے ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر دوران عدت صرف نکاح کیا لیکن مباشرت عدت گزرنے کے بعد کی تو بھی یہی حکم ہے' اس مسئلہ کے بارے میں قول صحابی کی بحث میں مختصر بیان ہوا ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ آیا نہی مطلقاً ممنوعہ چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے' یا بعض حالات میں کرتی ہے اور بعض میں نہیں کرتی ؟ اس قاعدہ کی تفصیلات پہلے بیان ہو چکی ہیں۔

۵۔ نکاح کے لیے ولی کی شرط :

اگر عورت عاقل' بالغ اور آزاد ہو تو آیا وہ اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے یا ولی کے علاوہ کوئی دوسری عورت بھی کر سکتی ہے یا یہ کہ ولی کا ہونا ضروری ہے ؟

امام شافعیؒ امام احمدؒ اور اشہب کی روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ ولی عقد نکاح کے ارکان میں سے ایک رکن ہے' ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا' کوئی عورت اپنا نکاح از خود نہیں کر سکتی' اگر کرے گی تو نکاح درست نہیں ہو گا۔

صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ' حضرت علیؓ' حضرت ابن مسعودؓ' حضرت عائشہؓ' حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مذہب بھی یہی ہے۔ تابعین میں سے سعید بن مسیبؒ اور حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ احناف میں قاضی ابو یوسفؒ کی رائے بھی یہی ہے۔[1]

---

[1] دیکھئے : مغنی ابن قدامۃ (۹ : ۴۸۱) الشرح الکبیر للدردیر (۲ : ۲۲۰) بدایۃ المجتہد (۲ / ۸) شرح المنہاج للخطیب (۳ : ۱۴۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جن فقہاء کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں ہے۔ان کا استدلال حسب ذیل امور سے ہے۔

ا۔ کتاب اللہ :

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :"و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف"۔[۱] (اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور ان کی عدت پوری ہو جائے تو انہیں دوسرے شوہروں کے ساتھ جب وہ آپس میں راضی ہو جائیں جائز طور پر نکاح کرنے سے مت روکو)۔

اس آیت سے استدلال کا طریقہ امام شافعیؒ نے "الأم" میں ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں :اس آیت میں حکم دیا گیا ہے کہ جو شخص روکنے کا سبب بن رہا ہے وہ عورت کو نکاح کرنے سے نہ روکے تاکہ ولی کی رضامندی سے نکاح کی تکمیل ہو سکے' ظاہر ہے کہ جب پہلا شوہر طلاق دے چکا ہے اور عدت بھی گزر چکی ہے تو اسے روکنے کا تو کوئی حق نہیں ہے۔ اگر عدت ابھی باقی ہے تو دوران عدت یہ عورت کسی اور سے نکاح نہیں کر سکتی اور یہ معنی بھی نہیں ہے کہ وہ (پہلا شوہر) خود اپنے سے نکاح کرنے سے اسے روکے' قرآن کی یہ سب سے زیادہ واضح دلیل ہے کہ ولی کو عقد نکاح کا یہ حق حاصل ہے' اور یہ کہ جب عورت دستور کے موافق نکاح کرنے پر راضی ہو تو ولی پر لازم ہے کہ وہ رکاوٹ نہ بنے۔[۲]

۲۔ سنت رسول ﷺ

اس بارے میں بے شمار احادیث ہیں' جن میں سے چند یہ ہیں :

حضرت ابو موسیٰؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا :"لا نکاح الا بولی" (ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا ہے)۔ اسے ابو داوٗد' ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت[۳] کیا ہے۔ اس حدیث سے استدلال کا مدار اس بات پر ہے ۔ آیا نفی شرعی حیثیت کی ہے جیسے اس حدیث میں ہے :"لا صيام لمن لم يبيت النية" (جس نے رات سے نیت نہیں کی اس کا روزہ نہیں ہے)۔ یا یہاں جواز اور صحت کی نفی ہے جو کسی شرعی حیثیت سے مجاز کا زیادہ قریبی مفہوم ہے' جو فقہاء اس کے قائل ہیں ان کے

---

[۱] البقرۃ : ۲۳۲' اس آیت کے نزول کا سبب یہ واقعہ ہے' حضرت معقل بن یسارؓ سے مروی ہے کہ میں نے اپنی بہن اپنے چچازاد بھائی کے نکاح میں دے دی تھی' اس نے اسے طلاق رجعی دے دی' پھر عدت گزرنے کے بعد اس نے دوبارہ پیغام نکاح دیا تو میں نے کہا : خدا میں اسے کبھی نہیں دوں گا! تو اس موقع پر یہ آیت : واذا طلقتم النساء...... نازل ہوئی' حضرت معقل بن یسارؓ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت کے نزول کے بعد میں نے اپنی قسم کا کفارہ دیا اور اپنی بہن اس کے نکاح میں دے دی' اسے امام بخاری اور ابو داوٗد نے روایت کیا ہے۔ صحیح بخاری میں یہ بھی ہے کہ حضرت معقل بن یسار کی بہن بھی دوبارہ نکاح کرنا چاہتی تھیں۔

[۲] الأم (۵ / ۱۱) [۳] سنن ابی داوٗد (۲۰۸۵)' جامع ترمذی (۱۱۰۱) سنن ابن ماجہ (۱۸۸۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نزدیک اس کا تعلق "عموم مقتضی" کے باب سے ہے' امام شافعیؒ اس کے قائل نہیں ہیں۔

حضرت عائشہؓ بیان فرماتی ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "ایما امراة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل' فنکاحها باطل' فنکاحها باطل' فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فان اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له"۔[1]

(جس عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے' اس کا نکاح باطل ہے' اس کا نکاح باطل ہے' اگر جماع کر لیا تو اس عورت کو اس کے بدلے میں مہر ملے گا............ تو پھر حاکم اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا تزوج المراة المراة' ولا تزوج المراة نفسها فان الزانیة هی اللتی تزوج نفسها"۔[2]

(کوئی عورت دوسری عورت کا نکاح نہ کرے اور نہ کوئی عورت اپنا نکاح خود کرے' وہ عورت جو اپنا نکاح خود کرتی ہے وہ زانیہ ہے)

۳۔ صحابہ کا عمل

ایک عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو حضرت عمرؓ نے اس کے نکاح کو ختم کر دیا اور نکاح کرنے والے کو کوڑے لگائے۔[3]

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ عاقل بالغ آزاد عورت کا نکاح اس کی رضامندی سے ہو جاتا ہے خواہ ولی نے وہ نکاح نہ بھی کیا ہو' امام محمدؒ کے نزدیک یہ نکاح موقوف ہے۔[4]

امام ابو حنیفہؒ کے دلائل درج ذیل ہیں

۱۔ کتاب اللہ:

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فلا تعضلو هن ان ینکحن ازواجهن" (تم ان عورتوں کو اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے مت روکو) اس آیت میں عورتوں کو نکاح کرنے سے روکنے کی ممانعت ہے۔ وہ مفهوم نہیں ہے جو دوسرے فریق نے سمجھا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں اولیاء کو اس بات سے منع کیا ہے کہ عورتیں

۱۔ جامع ترمذی' سنن ابی داؤد (۲۰۸۳) سنن ابن ماجہ (۱۸۷۹) اور مسند احمد میں یہ روایت ہے۔

۲۔ سنن ابن ماجہ (۱۸۸۲) اور دار قطنی نے اسے روایت کیا ہے

۳۔ الأم (۵/۱۱) ۴۔ ہدایہ مع فتح القدیر (۲/۳۹۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جس سے نکاح کرنا چاہیں اس سے نکاح کرنے سے انہیں روکا نہ جائے' کیونکہ منع اسی چیز سے کیا جا سکتا ہے جب وہ چیز اس کے اختیار میں ہو جس سے روکا جا رہا ہے اور اس سے مراد یہاں "نکاح کرنا ہے"۔

اس استدلال کا مدار اس بات پر ہے کہ نکاح کا حقیقی معنی "عقد" لیا جائے' حالانکہ احناف کے نزدیک نکاح کا حقیقی معنی وطی (مباشرت) ہے۔ اس لیے احناف کے لیے یہ استدلال درست نہیں ہے۔

۲۔ سنت :

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الایم احق بنفسا من ولیھا" ۱۔ "ایم" سے مراد وہ عورت ہے جس کا خاوند نہ ہو خواہ شوہر دیدہ ہو یا کنواری ہو۔

فریق مخالف جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان میں یہ حدیث سند کے لحاظ سے سب سے زیادہ صحیح ہے' اگر بوقت تعارض ترجیح کی ضرورت ہو تو اسے ترجیح حاصل ہو گی۔

حضرت عائشہ کی جس حدیث سے احناف استدلال کرتے ہیں وہ اس لیے قابل عمل نہیں ہے کہ اس کے خلاف دوسری روایت موجود ہے۔ "حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی (عبدالرحمٰنؓ کی بیٹی) کا نکاح منذر بن زبیر سے ولی کی عدم موجودگی میں کیا تھا"۔ یہ مسئلہ اس قاعدہ کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے کہ جب راوی کا عمل حدیث کے خلاف ہو تو اس کی حدیث کو رد کر دیا جائے گا۔ اگر تطبیق کرنا چاہیں تو ابو موسیٰؓ کی حدیث کو نفی کمال پر محمول کیا جا سکتا ہے یا یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ ولی سے مراد وہ فرد ہے جس کی اجازت پر نکاح موقوف ہے یعنی جسے اختیار حاصل ہے کہ صرف وہی نکاح کر سکتا ہے۔ اس طرح کافر سے کسی مسلمان عورت' پاگل اور لونڈی سے نکاح کی نفی ہو جاتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث کا مصداق وہ صورت ہے جس میں "غیر کفو" میں شادی ہو۔ ۲۔

عقلی دلیل :

عاقل بالغ عورت اپنا نکاح کر کے خالص اپنے حق میں تصرف کرتی ہے۔ اور اس میں یہ اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ عاقل اور صاحب شعور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی بھی مالی معاملہ کر سکتی ہے تو اسے نکاح کا بھی اختیار ہے۔ ولی کا حکم تو اس وجہ سے ہے کہ عورت کی طرف یہ بات منسوب نہ کی جائے کہ وہ "بے شرم" ہے۔ ۳۔

جوابات ہم نے ذکر کی ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کا مدار درج ذیل قواعد پر ہے۔

۱۔ سنن ابی داؤد (۲۰۹۸)' جامع ترمذی (۱۱۰۸)' صحیح مسلم (۱۴۲۱) ۲۔ فتح القدیر (۲/۳۹۴)

۳۔ نفس مصدر (۲/۳۹۲......۳۹۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۔ جب کوئی اسم سیاق نفی میں آجائے جیسے "لا صلوۃ' لا صیام' لا نکاح" تو آیا اسے مجمل تصور کیا جائے گا اور اس کی تفسیر کی ضرورت ہو گی ؟

جمہور کے نزدیک اس میں کوئی اجمال نہیں ہے' کیونکہ اگر اس کا کوئی شرعی معنی ہے تو اس سے شرعی معنی مراد لیا جائے گا اور نفی کو حقیقت شرعی پر محمول کیا جائے گا۔ اگر اس کا کوئی شرعی معنی نہیں ہے تو یہ الفاظ شریعت کے آنے سے قبل اہل لغت کے ہاں جن معنوں میں استعمال ہوتے تھے انہی معنوں میں انہیں استعمال کیا جائے گا۔

یہاں کوئی چیز محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۔ دلالت اقتضاء :

بعض فقہاء کے نزدیک مذکورہ صورت میں اجمال ہے اور یہاں محذوف ماننا ضروری ہے تو عبارت اس طرح ہو گی "لا صحة لنكاح يا لا كمال لنكاح " (نکاح درست نہیں ہو گا یا نکاح کامل نہیں ہو گا)۔

۳۔ عموم مقتضی :

جو فقہاء عموم مقتضی کے قائل نہیں ہیں وہ "لا کمال" محذوف مانتے ہیں اور جو عموم کے قائل ہیں وہ "لا صحۃ" مقدر مانتے ہیں کیونکہ نفی ذات کے لیے یہ زیادہ قریبی مجازی مفہوم ہے۔ یہ بحث پہلے گزر چکی ہے۔

۴۔ دلائل کا تعارض :

جب دلائل میں تعارض ہو تو پھر کسی ایک دلیل کو ترجیح دی جاتی ہے بشرطیکہ ترجیح ممکن ہو' اور اگر تطبیق ممکن ہو تو پھر تطبیق کی جائے گی اور ہر ایک کا کوئی خاص مفہوم متعین کیا جائے گا تاکہ تعارض ختم ہو جائے بصورت دیگر توقف کیا جائے گا۔

۵۔ نصوص کو سمجھنے میں اختلاف :

فریقین ایک ہی آیت سے استدلال کرتے ہیں جو یہ ہے : "ولا تعضلو هن ان ينكحن ازواجهن" ہر فریق اس کو ایک خاص مفہوم میں لے رہا ہے۔

۶۔ آیا نکاح کا حقیقی معنی عقد ہے یا وطی یا یہ کہ لفظ دونوں معنوں میں مشترک ہے۔

۷۔ کسی حدیث کو اس بناء پر رد کرنا کہ اس کے راوی کا عمل اس کے خلاف ہے :

شوافع اور مالکیہ کا عمل اس قسم کی حدیث پر ہے جبکہ احناف اس قسم کی حدیث پر عمل نہیں کرتے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۶۔ کیاباپ بیٹی کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے :

اگر کسی عورت کا ولی باپ ہو تو آیاباپ بیٹی کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے یا عورت کی اجازت اور رضا مندی حاصل کرنا ضروری ہے۔ اس مسئلہ کا آغاز کرنے سے قبل عورتوں کی مختلف اقسام اور پھر اتفاق اور اختلافی صورتوں کا ذکر ضروری ہے۔

عورتوں کی چار اقسام ہیں :

۱۔ نابالغ کنواری لڑکی

۲۔ شوہر دیدہ نابالغ لڑکی یعنی وہ نابالغ لڑکی شادی ہونے کے بعد جس کا شوہر فوت ہو گیا ہو یا اسے طلاق ہو گئی ہو اور ابھی بالغ نہ ہوئی ہو۔

۳۔ کنواری بالغ عورت

۴۔ شوہر دیدہ بالغ عورت

یہ چار قسم کی عورتیں ہیں 'ان میں دو کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور دو کے بارے میں اتفاق ہے۔ اتفاق درج ذیل دو صورتوں میں ہے :

۱۔ نابالغ کنواری لڑکی :

علماء کا اتفاق ہے کہ باپ اپنی نابالغ کنواری بیٹی کو نکاح کرنے پر مجبور کر سکتا ہے 'باپ کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اس سے اجازت لے۔ اور اس کی رضا اور عدم رضا برابر ہیں۔ ابن منذر فرماتے ہیں : وہ تمام اہل علم جن کے اقوال ہمیں معلوم ہیں ان کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ باپ جب اپنی نابالغ کنواری بیٹی کا نکاح کفو میں کرے تو یہ جائز ہے اور یہ کہ باپ بیٹی کی عدم رضا اور منع کرنے کے باوجود بھی نکاح کر سکتا ہے۔[۱] البتہ ابن حزم نے ابن شبرمہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ باپ اپنی بیٹی کا نکاح اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے اور وہ اجازت نہ دے دے۔[۲]

باپ کے لیے بیٹی کی رضامندی کے بغیر نکاح جائز قرار دینے والوں کے دلائل :

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :" واللائی یئسن من المحیض من نساء کم ان ارتبتم فعدتھن ثلاثہ اشھر واللائی لم یحضن "۔[۳]

۱۔ مغنی لابن قدامہ (۶/۵۱۶)'بدایۃ المجتھد (۲/۶)'نیل الاوطار (۵ : ۱۰۳)

۲۔ نیل الاوطار (۵ : ۱۰۳)

۳۔ الطلاق : (۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں ان کے معاملہ میں اگر تم لوگوں کو شک لاحق ہے تو (تمہیں معلوم ہو کہ) ان کی عدت تین مہینے ہے۔ اور یہی حکم ان کا ہے جنہیں ابھی حیض نہ آیا ہو)۔

اس آیت میں اس عورت کی عدت بھی تین مہینے بیان کی گئی ہے جسے حیض نہ آتا ہو۔ تین ماہ کی عدت صرف اس صورت میں ہے جب نکاح کے بعد طلاق ہو جائے یا نکاح فسخ کر دیا جائے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایسی عورت کا نکاح کیا جا سکتا ہے اور اسے طلاق بھی ہو سکتی ہے اور اس کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔[1]

۲۔ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے ان سے چھ سال کی عمر میں نکاح کیا اور نو سال کی عمر میں ان کے پاس گئے اور انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نو سال گزارے۔[2]

بدیہی بات ہے کہ چھ سال کی عمر میں مطلوبہ اجازت کا تصور نہیں کیا جا سکتا' ابن شبرم کا موقف ہے کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے۔ اصول یہ ہے کہ نبی ﷺ کے افعال آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں الا یہ کہ اس کی کوئی دلیل موجود ہو۔

۲۔ شوہر دیدہ بالغ عورت:

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ شوہر دیدہ بالغ عورت کی شادی اس کی اجازت کے بغیر نہیں کی جا سکتی' باپ یا کسی اور کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کا نکاح کرے۔ البتہ حسن بصری کی رائے یہ ہے کہ باپ کو حق حاصل ہے خواہ عورت کو ناپسند ہی کیوں نہ ہو' لیکن اس قول کو رد کر دیا گیا ہے۔

اسماعیل بن اسحاق فرماتے ہیں: میرے علم میں کوئی ایسا عالم نہیں ہے جس نے حسن بصری کی رائے کو اختیار کیا ہو' یہ ایک شاذ قول ہے' یہ علماء کے موقف اور سنت کے خلاف بات ہے کیونکہ خدام انصاریہ کی بیٹی خنساء سے روایت ہے کہ ان کے باپ نے ان کا نکاح ان کی مرضی کے خلاف کر دیا اور وہ ایک شوہر دیدہ عورت تھیں' وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض گزار ہوئیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نکاح ختم کر دیا۔ اسے امام بخاریؒ اور تمام ائمہ محدثین نے نقل کیا ہے۔[3]

ابن عبدالبر فرماتے ہیں: "اس حدیث کی صحت اور اس کے درست ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ حسن کے علاوہ اس کے خلاف کسی کی بھی رائے نہیں ہے۔ خنساءؓ قباء کی رہنے والی تھیں وہ انیس بن قتادہ کے

---

[1] مغنی ابن قدامہ (۶/۵۱۶)   [2] صحیح بخاری باب المناقب' مسلم باب النکاح (۱۴۲۲)

[3] یہ حدیث امام بخاری نے کتاب النکاح کے تنتالیسویں باب میں نقل کی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نکاح میں تھیں۔ انیس غزوہ احد میں قتل ہو گئے تھے۔ ان کے والد نے بنو عمرو بن عوف کے ایک شخص سے ان کا نکاح کر دیا، خنساءؓ کو وہ شخص ناپسند تھا، انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی شکایت کی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے خنساءؓ کا نکاح ختم کر دیا اور خنساءؓ نے ابو لبابہ بن منذر سے نکاح کر لیا۔[1]

جن فقہاء کے نزدیک اجازت لینا ضروری ہے، ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا تنکح الایم حتی تستامر ولا البکر حتی تستاذن فقالوا یا رسول اللہ وما اذنہا قال ان تسکت"۔[2] شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہ کیا جائے، کنواری لڑکی سے اجازت لیے بغیر اس کا نکاح نہ کیا جائے، صحابہ کرام نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ، اس کی اجازت کیسے ہو گی! آپ نے فرمایا: اس کا خاموش رہنا"۔

حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الثیب احق بنفسہا من ولیہا [3] (شوہر دیدہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے بارے میں فیصلہ کرنے کا زیادہ اختیار رکھتی ہے)۔ ابن عباسؓ کی ایک دوسری حدیث بھی ہے "لیس للولی مع الثیب امر"۔[4] (ولی کو شوہر دیدہ عورت کے معاملہ میں اختیار نہیں ہے)۔

علماء کہتے ہیں: چونکہ یہ عورت سمجھ دار اور تجربہ کار ہوتی ہے نکاح کے مقاصد کو جانتی ہے، اس لیے اس پر اسی طرح جبر کرنا درست نہیں ہے جس طرح مرد کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔[5]

وہ دو صورتیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے:

ا۔ شوہر دیدہ لیکن نابالغ لڑکی:

امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر زبردستی نہیں کی جا سکتی بلکہ بالغ ہونے تک اس کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ صاحب منہاج فرماتے ہیں: "شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے اور اگر وہ نابالغ ہے تو بالغ ہونے تک اس کا نکاح کرنا ناجائز ہے۔[6]

---

[1] حوالہ سابق ۶/ ۵۲۰ [2] اسے امام بخاریؒ نے کتاب النکاح کے بیالیسویں باب اور امام مسلمؒ نے نکاح ص (۱۴۱۹) پر نقل کیا ہے، اس کے علاوہ اصحاب سنن نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ [3] امام مسلم اور اصحاب سنن نے اسے روایت کیا ہے اس کی تخریج پہلے ہو چکی ہے۔ [4] ابو داؤد اور نسائی نے اسے روایت کیا ہے

[5] دیکھئے مغنی (۶/ ۵۲۰-۲۱) المحلی علی المنہاج (۳/ ۲۲۲) اس کے علاوہ وہ مذاہب کی کتب میں ہے۔

[6] المحلی علی المنہاج النووی (۳/ ۲۲۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بقول علامہ خرقی امام احمدؒ کا مذہب بھی یہی ہے 'ابن حامد' ابن بطہ اور قاضی (عیاض) کا مختار مسلک بھی یہی ہے 'ان حضرات کے دلائل وہی ہیں جو شوہر دیدہ عورت کے بارے میں عمومی دلائل ہیں 'وہ پہلے بیان ہو چکے ہیں[1]۔

امام ابو حنیفہؒ 'امام مالکؒ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) کا مذہب یہ ہے کہ نابالغ شوہر دیدہ لڑکی کو اس کا باپ نکاح کرنے پر مجبور کر سکتا ہے 'ان کی دلیل قیاس ہے۔ یہ ائمہ نابالغ شوہر دیدہ کو نابالغ کنواری پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نابالغ کنواری لڑکی سے اجازت طلب نہ کرنے کی علت اور سبب اس کا نابالغ ہونا ہے نہ کہ اس کا کنوارہ ہونا' یہ علت شوہر دیدہ نابالغ لڑکی میں بھی موجود ہے۔ امام مالک کے نزدیک نابالغ یا کنوارہ ہونے میں سے کوئی ایک علت بھی موجود ہو تو باپ جبر کر سکتا ہے۔ واضح سی بات ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ نے عمومی دلائل میں قیاس کے ذریعہ تخصیص کی ہے۔

۲۔ بالغ کنواری عورت :

امام شافعیؒ 'امام مالکؒ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) کا مذہب یہ ہے کہ بالغ کنواری عورت پر باپ کو جبر کرنے کا حق ہے گو کہ مستحب اور بہتر بات یہ ہے کہ وہ اس سے اجازت لے۔

دلائل :

ا۔ حدیث : "الایم احق بنفسها من ولیها والبكر تستاذن و اذنها صماتها" (شوہر دیدہ عورت ولی سے زیادہ اپنے بارے میں فیصلہ کرنے کی حق دار ہے اور کنواری عورت سے اجازت لی جائے گی اور اس کا خاموش رہنا اس کی اجازت ہے)۔ اس حدیث میں "الایم احق بنفسها من ولیها" کے الفاظ اس بات کی دلیل ہیں کہ کنواری عورت کا یہ حکم نہیں ہے بلکہ اس کا ولی اس سے زیادہ حقدار ہوگا' یہاں استدلال مفہوم مخالف کے طریقہ سے کیا گیا ہے جو کہ ان فقہاء (یعنی امام شافعیؒ 'امام احمدؒ وغیرہ) کے نزدیک معتبر ہے۔

امام شافعیؒ "الأم" میں فرماتے ہیں : سنت رسول بھی اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ کنواری اور شوہر دیدہ میں سنت رسول نے فرق کیا ہے اور شوہر دیدہ کو اپنی ذات کا ولی سے زیادہ حقدار ٹھہرایا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کنواری عورت سے اجازت طلب کرنا ایک اختیاری معاملہ ہے۔ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ کنواری عورت کی عدم رضا کی صورت میں اگر باپ کو نکاح کرانے کا حق حاصل نہ ہو تو پھر کنواری اور شوہر دیدہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا' پھر تو بات اس طرح ہوگی کہ "ہر عورت ولی سے زیادہ اپنے

---

[1] دیکھئے مغنی ابن قدامہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بارے میں فیصلہ کرنے کا زیادہ حق رکھتی ہے۔ شوہر دیدہ عورت کی اجازت کے لیے صراحتاً کلام ضروری ہے۔ اور کنواری کی اجازت صرف خاموش رہنے سے بھی ہو جائے گی۔ میرے علم میں کوئی ایسا عالم نہیں ہے جو باپ کے علاوہ دیگر اولیاء میں سے کسی ولی کو یہ حق دیتا ہو کہ وہ کنواری یا شوہر دیدہ عورت کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر سکتا ہے۔ چونکہ علماء نے بالغ کنواری اور غیر کنواری کا فرق ملحوظ نہیں رکھا ہے اس لیے ان میں اس ایک فرق کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہے کہ باپ اور غیر باپ کے ولی ہونے میں جو فرق میں نے بیان کیا صرف وہی ہے۔ اگر باپ کو بالغ کنواری کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرنے کا حق حاصل نہ ہوتا تو پھر اسے نابالغ لڑکی کا نکاح کرنے کا حق بھی نہ ہوتا' کیونکہ اسے اس حالت میں کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ باپ اور دوسرے اولیاء میں ولی ہونے کی صورت میں جو فرق ہے وہ صرف کنواری عورت کے حق میں ہے' شوہر دیدہ عورت کے حق میں کوئی فرق نہیں ہے۔[1]

۲۔ قیاس

نابالغ کنواری عورت پر جبر کی علت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا کنوارا ہونا ہے' اس پر امام شافعیؒ بالغ کنواری کو قیاس کرتے ہیں۔ یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک نابالغ یا کنوارا پن میں سے کوئی ایک وصف علت بن سکتا ہے۔

۳۔ اہل مدینہ کا عمل

استدلال کی یہ صورت صرف امام مالکؒ کے ساتھ خاص ہے۔ یہ مسئلہ بھی پہلے بیان ہو چکا ہے کہ امام مالکؒ اہل مدینہ کے عمل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کنواری بالغ عورت پر زبردستی نہیں کی جا سکتی اور اس سے اجازت طلب کرنا واجب ہے: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ولی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بالغ کنواری عورت کو نکاح پر مجبور کرے' امام شافعیؒ کی رائے اس کے خلاف ہے۔ امام شافعیؒ نابالغ ہونے کی صورت میں کنوارا ہونے کا اعتبار کرتے ہیں' کیونکہ تجربہ کار نہ ہونے کی وجہ سے وہ نکاح کے مقاصد کو نہیں جانتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا مہر اس کی اجازت کے بغیر باپ لے سکتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بالغ کنواری عورت آزاد ہے اور شرعی احکام کی مخاطب ہے اس لیے اس پر کسی اور کا حق ولایت نہیں ہے۔ نابالغ پر ولایت کا حق اس وجہ سے ہے کہ ابھی وہ ناسمجھ ہے اب اس کا حکم غلام کی طرح اور مال میں تصرف جیسا ہے جبکہ بلوغت سے عقل کامل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ بالغ ہونے کے ساتھ ہی وہ شرعی احکام کی مکلف بن جاتی ہے' اس قسم کی ایک روایت امام احمدؒ سے بھی ہے۔

---

[1] الأم ۵: ۱۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صاحب ہدایہ نے جو دلائل ذکر کیے ہیں ان کے علاوہ بعض احادیث سے بھی امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ہے :

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک کنواری لڑکی نبی صلی اللہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض گزار ہوئی کہ اس کے باپ نے اس کی مرضی کے خلاف اس کا نکاح کر دیا ہے، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکی کو (نکاح باقی رکھنے یا نہ رکھنے کا) اختیار دے دیا۔[۱] اس حدیث کو اس بنا پر رد کیا جاتا ہے کہ اس کا متصل ہونا ضعیف ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ یہ عکرمہ کی مرسل روایت ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ روایت قابل استدلال نہیں ہے۔

یہ بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف سے بھی اس وقت استدلال کرتے ہیں جب وہ قیاس کے خلاف نہ ہو۔ اس حدیث سے بھی استدلال اسی قسم کا ہے۔[۲]

دوسری حدیث :

"البکر تستاذن منها و اذنها صماتها" (کنواری عورت سے اجازت لی جائے گی۔ اس کی اجازت خاموش رہنا ہے)۔

یہاں آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں بحث متعدد اصولی قواعد کے گرد گھومتی ہے :

پہلا اصولی قاعدہ :

مفہوم مخالف کو شرعی دلیل تصور کرنا، پہلے بیان ہو چکا ہے کہ مفہوم مخالف امام شافعیؒ کے نزدیک شرعی دلیل ہے اور امام ابو حنیفہؒ اس کے قائل نہیں ہیں۔

دوسرا اصولی قاعدہ :

حدیث مرسل سے استدلال، حدیث مرسل چند محدود صورتوں (جن کا ذکر ہو چکا ہے) کے علاوہ امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس سے استدلال کرتے ہیں۔ بلکہ اسے حدیث متصل سے بھی قوی سمجھتے ہیں۔

تیسرا اصولی قاعدہ :

ضعیف حدیث سے استدلال، جمہور فقہاء ضعیف حدیث سے استدلال نہیں کرتے جب کہ امام ابو حنیفہؒ قیاس کے خلاف نہ ہونے کی صورت میں اس سے استدلال کرتے ہیں۔

---

۱ اسے امام احمدؒ، ابو داؤد اور ابن ماجہ (۱۸۷۵) نے روایت کیا ہے

۲ دیکھئے ہدایہ (۲/۳۹۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

چوتھا اصولی قاعدہ :

قیاس کے ذریعہ عموم کی تخصیص : اگرچہ اس قاعدہ کے جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے لیکن بہتر صورت یہ ہے کہ یہ اس صورت میں جائز ہے جب علت نص یا اجماع سے ثابت ہو۔[1] حالانکہ یہاں معاملہ یہ نہیں ہے۔

پانچواں اصولی قاعدہ :

نابالغ کنواری لڑکی کے حکم کی علت میں اختلاف' آیا نابالغ ہونا علت ہے یا کنواری ہونا علت ہے یا دونوں میں سے ہر ایک علت ہے ؟

چھٹا قاعدہ :

اہل مدینہ کے عمل سے استدلال : اس کے صرف امام مالکؒ قائل ہیں۔

ساتواں قاعدہ :

دلائل کے تعارض کی صورت میں ترجیح یا تطبیق۔

۷۔ نکاح کے گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط :

احناف اور شوافع میں سے ہر ایک کے نزدیک نکاح کے لیے گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا عادل ہونا بھی ضروری ہے ؟ شوافع کے نزدیک عادل ہونا ضروری ہے' ان کی دلیل یہ حدیث ہے "لانکاح الابشاھدی عدل و ولی مرشد "[2] (دو عادل گواہوں اور سمجھدار ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا ہے)

احناف کے نزدیک گواہوں کا عادل ہونا ضروری نہیں ہے' ان کے نزدیک دو فاسق مرد گواہوں سے بھی نکاح ہو جاتا ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے : "لانکاح الا بالشھود "[3] (گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا ہے)۔ فرماتے ہیں : امام ابو حنیفہؒ اور حنفی علماء اصول کے نزدیک جب مطلق اور مقید (نصوص) کسی

---

[1] دیکھیے : الاحکام للآمدی (۲/ ۴۹۱)

[2] دیکھیے : الام (۵ : ۱۹) اس مفہوم میں جو احادیث آئی ہیں ان کی تخریج نیل الاوطار میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے' اس موضوع کے حوالہ سے جو احادیث ہیں ان کا خلاصہ یہ ذکر کیا گیا ہے کہ جو احادیث صحیح ہیں وہ موقوف ہیں اور جو مرفوع نقل کی گئی ہیں وہ ضعیف ہیں۔ [3] دیکھیے فتح القدیر (۲/ ۳۵۱) یہاں یہ بات بھی ملاحظہ فرما سکتے ہیں کہ گواہوں کو شرط ٹھہرانے والی حدیث مشہور ہے اور اس سے کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ایک واقعہ سے متعلق ہوں تو پھر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا' کیونکہ کلام باری تعالیٰ کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا جس کا وہ تقاضا کرتا ہے۔ مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ اسے مطلق رکھا جائے اور مقید کا تقاضا یہ ہے کہ اسے مقید ہی رکھا جائے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا کیونکہ حکیم ذات کے کلام میں زیادت سے تفسیر و تشریح ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس زیادت کو ختم کرنا مناسب نہیں ہے۔ بلکہ ان (مطلق اور مقید نصوص) کو اس طرح تصور کیا جائے گویا کہ وہ ایک ہی کلام ہے' دوسری دلیل یہ ہے کہ مقید ہونا تو یقینی ہے اور مطلق ہونے میں احتمال ہے۔

اس اصول سے درج ذیل مسائل معلوم ہوتے ہیں :

۱۔ امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق گواہوں کی موجودگی میں نکاح نہیں ہوتا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے : "لا نکاح الا بولی و شاھدی عدل" (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے) امام شافعیؒ گواہی کو عدالت (عادل ہونے) سے مقید کرتے ہیں۔ احناف کے نزدیک فاسق گواہوں کی موجودگی میں نکاح ہو جاتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ حدیث مطلق ہے "لا نکاح الا بولی و شھود" (ولی اور گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے)

امام شافعیؒ نے واقعہ ایک ہونے کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کیا اور امام ابو حنیفہؒ نے مطلق کو مقید پر مقدم قرار دیا۔

میری رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو جس شکل میں نقل کیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے کیونکہ اگر حکم اور واقعہ ایک ہو تو اس کی دو صورتیں بنتی ہیں۔ ایک صورت میں احناف کا جمہور سے اتفاق ہے دوسری صورت میں اختلاف ہے۔

پہلی صورت :

جب حکم اور سبب ایک ہو تو پھر مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے مثلاً ایک جگہ "الدم" (خون) مطلق ہے دوسری جگہ الدم المسفوح (بہنے والا خون) مقید ہے۔[۱]

دوسری صورت :

جب اطلاق اور تقیید سبب میں ہو اور حکم ایک ہو مثلاً وہ دو احادیث جو صدقہ فطر کے واجب ہونے کے بارے میں ہیں۔ اس وقت ہمارے پاس جو احادیث ہیں ان کا تعلق پہلی صورت سے ہے یعنی اس میں مطلق

[۱] اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کر کے دونوں جگہوں میں خون (دم) سے بہنے والا خون مراد لیا جاتا ہے (مترجم)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کو مقید پر محمول کیا جائے گا' لیکن امام ابو حنیفہؒ نے مطلق کو مقید پر یا تو اس وجہ سے محمول نہیں کیا کہ انہیں دوسری حدیث کا علم نہیں ہو سکا تو انہوں نے قیاس کو ترجیح دے دی یا یہ کہ ان کے نزدیک دوسری حدیث صحیح نہیں ہو گی اس لیے انہوں نے قیاس کو مقدم کیا۔ صاحب ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی اس بارے میں دلیل قیاس ہے' کیونکہ وہ اس بات سے کہ "گواہوں کا عادل ہونا ضروری نہیں ہے" استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اہلیت رکھتا ہے اس لیے گواہ بھی بن سکتا ہے کیونکہ مسلمان ہونے کی وجہ سے جب تک اسے خود اپنے اوپر حق ولایت حاصل ہو گا دوسروں پر بھی ہو گا کیونکہ یہ ایک ہی جنس ہے۔

اسی طرح گواہ بھی بن سکتا ہے اور جس شخص پر حد قذف جاری ہوئی ہو چونکہ وہ بھی حق ولایت رکھتا ہے اس لیے اس میں گواہ بننے کی اہلیت ہو گی۔[1]

اب اس مسئلہ کی بنیاد دو درج ذیل امور پر ہے:

۱۔ دلائل کا تعارض

۲۔ ضعیف حدیث پر قیاس کو ترجیح دینا

۸۔ نکاح متعہ

وہ نکاح متعہ جس کی ممانعت ہے اس سے مراد ہر وہ نکاح ہے جسے کسی خاص مقررہ وقت تک کیا جائے خواہ وہ وقت کم ہو یا زیادہ۔ مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے کہتا ہے: میں نے تجھ سے ایک دن یا دس دن یا مہینے کے لیے نکاح کیا ہے یا یہ کہ اس شہر سے نکلنے تک میں نے تجھ سے نکاح کیا ہے یا میں نے تجھ سے اتنے عرصہ کے لیے نکاح کیا جتنے عرصہ میں تو تین طلاق کے بعد عدت گزار سکتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ یعنی ہر وہ نکاح جو مطلق نہ ہو اور ہمیشہ کے لیے نہ کیا گیا ہو۔[2]

صاحب سبل السلام نے امامیہ شیعہ کے نزدیک متعہ کی حقیقت کچھ یوں لکھی ہے: امامیہ کی کتابوں میں متعہ کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ "یہ نکاح موقت ہے جو کہ متعین اور غیر متعین مدت تک ہو سکتا ہے۔ اس کی زیادہ سے زیادہ مدت پینتالیس دن ہوتی ہے۔

مقررہ مدت پورا ہونے کے بعد اس عورت کا نکاح فوراً ختم ہو جاتا ہے جسے حیض نہ آتا ہو جسے حیض آتا ہو' دو حیض کے بعد اس کا نکاح ختم ہو جائے گا۔ اور جس کا خاوند فوت ہو جائے اس کا نکاح چار مہینے دس دن

---

[1] ہدایہ (۲/۳۵۳) [2] الأم (۵/۷۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے بعد ختم ہو گا۔ نکاح متعہ کا حکم یہ ہے کہ اگر مہر کی شرط نہیں لگائی گئی تھی تو مہر نہیں ملے گا' نفقہ نہیں ملے گا' میراث میں حصہ دار نہیں ہو گی اور مذکورہ صورت کے علاوہ عدت نہیں ہو گی۔ اگر پہلے سے شرط نہیں تھی تو نسب بھی ثابت نہیں ہو گا' حرمت مصاہرت ثابت ہو گی' یہ بات امامیہ کے ہاں ہے۔[1]

چاروں مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ ابتداء اسلام میں متعہ جائز تھا پھر اسے حرام ٹھہرایا گیا اور پھر رخصت دی گئی' بالآخر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اسے حرام ٹھہرا دیا گیا۔ نکاح متعہ باطل ہے' البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ نکاح تو درست ہے لیکن (مدت مقرر کرنے کی) شرط باطل ہے۔[2] ان ائمہ مجتہدین کی دلیل بھی درج ذیل احادیث ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کرتے تھے اور ہمارے ساتھ ہماری بیویاں نہیں ہوتی تھیں' ہم نے کہا کہ کیا ہم اپنے آپ کو نامردنہ بنالیں؟ تو آپ ﷺ نے ہمیں اس کام سے روک دیا' پھر ہمیں اس بات کی اجازت دے دی کہ کسی عورت سے کپڑے کے عوض ایک مقررہ مدت تک نکاح کر لیا جائے' پھر حضرت عبداللہ ابن مسعود نے یہ آیت پڑھی 'یا ایھا الذین امنوا لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم"[3] (اے مومنو! جن پاکیزہ چیزوں کو اللہ نے حلال ٹھہرایا ہے انہیں حرام نہ ٹھہراؤ)۔ اسے امام بخاری اور امام مسلم نے نقل کیا ہے۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فتح خیبر کے وقت نکاح متعہ اور گھریلو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ اسے بخاری اور مسلم نے نقل کیا ہے۔[4] حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ایک دوسری روایت میں ہے کہ "فتح خیبر کے موقع پر عورتوں سے متعہ کرنے اور گھریلو گدھوں کے گوشت سے روک دیا گیا تھا۔

سبرۃ جہنیؓ سے روایت ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فتح مکہ کے موقعہ پر جہاد میں شریک تھے' فرماتے ہیں کہ ہم نے وہاں پندرہ دن قیام کیا۔ نبی ﷺ نے ہمیں عورتوں سے متعہ کرنے کی اجازت دی' میں بھی اس میں لگا رہا۔ یہاں تک کہ نبی اکرم ﷺ نے اس کے حرام ہونے کا حکم جاری کر دیا اسے امام مسلم اور امام احمدؒ نے روایت کیا ہے اور ایک دوسری روایت میں اس طرح ہے کہ "وہ نبی ﷺ کے

---

[1] سبل السلام (۳/۱۲۵۔۱۲۶) [2] دیکھئے مغنی ابن قدامۃ (۷/۱۰۳)

[3] المائدہ: (۸۷) اس حدیث کو امام بخاریؒ نے اسی آیت کی تفسیر کے ضمن میں نقل کیا ہے اور امام مسلم نے کتاب النکاح ص (۱۴۰۴) پر نقل کیا ہے۔ [4] صحیح مسلم (۱۴۰۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ساتھ تھے آپ ﷺ نے فرمایا: لوگو! میں نے تمہیں نکاح متعہ کرنے کی اجازت دی تھی' اب اللہ تعالیٰ نے اسے قیامت تک کے لیے حرام قرار دیا ہے اگر کسی کے پاس کوئی عورت نکاح متعہ میں ہو تو وہ اسے چھوڑ دے۔ اور جو تم نے ان عورتوں کو دیا ہے اس میں سے کچھ بھی واپس نہ لینا۔

صحابہ کی ایک بڑی تعداد سے جس طرح نکاح متعہ کا جواز منقول ہے اسی طرح اس کے حرام ہونے کے بھی اقوال نقل کیے گئے ہیں۔ مثلاً ابن عباسؓ' ابن مسعودؓ اور حضرت جابرؓ کے اقوال۔ سعید بن جبیرؒ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہا: قافلہ والے آپ سے فتوی لے کر گئے ہیں اور اس فتوی کے بارے میں شعراء نے اشعار کہے ہیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے پوچھا کیا اشعار کہے ہیں تو سعید بن جبیر نے کہا کہ وہ کہتے ہیں:

قد قلت للشيخ لماطال محبسه
يا صاح هل لك فى فتوى ابن عباس
وهل ترى رخصة الاطراف آنسة
تكون مثواك حتى مصدر الناس

ابن عباسؓ نے فرمایا: سبحان اللہ! میں نے یہ فتوی نہیں دیا ہے۔ نکاح متعہ تو اس مردار کی طرح ہے جس کی اجازت صرف حالت اضطراری میں ہوتی ہے۔[1]

متعہ کے حرام ہونے پر تمام اہل سنت کا اتفاق ہے' اس میں صرف شیعہ کا اختلاف ہے۔ ابن منذر فرماتے ہیں: ابتداء اسلام میں نکاح متعہ کی اجازت تھی' بعض روافض کے علاوہ میرے علم میں کوئی ایسا عالم نہیں ہے جو اسے جائز سمجھتا ہو۔ جس کی بات کتاب و سنت کے خلاف ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔[2]

قاضی عیاض فرماتے ہیں: "روافض کے علاوہ تمام علماء کرام کا نکاح متعہ کی حرمت پر اتفاق ہے۔ ابن عباسؓ سے اس کا جواز نقل کیا جاتا ہے لیکن ان کا اس جواز کے قول سے رجوع بھی منقول ہے۔

حازمی نے ابن مسعودؓ کی مذکورہ حدیث "الناسخ والمنسوخ" میں ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

یہ حکم (یعنی متعہ کے جواز کا) ابتداء اسلام میں تھا' نبی اکرم ﷺ نے اسے ان وجوہات کی بناء پر جائز قرار دیا تھا جن کا حضرت ابن مسعودؓ نے ذکر کیا ہے۔ یہ رخصت انہیں سفر کی صورت میں تھی۔ ہمیں ایسی کوئی روایت نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی گھروں میں رہتے ہوئے اس بات کی

---

[1] نیل الاوطار (۶/ ۱۱۵) مغنی ابن قدامۃ (۷/ ۱۰۴) [2] نیل الاوطار (۶/ ۱۱۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اجازت دی ہو۔ اس لیے آنحضور ﷺ نے ممانعت بھی متعدد مرتبہ فرمائی ہے اور پھر مختلف اوقات میں اسے جائز ٹھہرایا۔ پھر زندگی کے آخری ایام میں اسے حرام قرار دیا۔ یہ حکم آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر دیا۔ یہ حرمت موقت (خاص وقت تک) نہیں تھی بلکہ اسے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام قرار دیا۔ آج تمام فقہاء اور ائمہ مجتہدین کا اس کی حرمت پر اتفاق ہے۔ البتہ بعض شیعہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔ ابن جریر سے بھی اس کا جواز نقل کیا جاتا ہے۔

شیعہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح متعہ جائز ہے۔ ان کے دلائل میں سے چند ایک یہ ہیں :

۱۔ کتاب اللہ : اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم به منهن فا تو هن اجور هن فریضه[۱] (اور ان (محرمات) کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں اس طرح سے کہ مال خرچ کر کے ان سے نکاح کر لو بشرطیکہ نکاح سے مقصود عفت قائم کرنا ہو، نہ شہوت رانی تو جن عورتوں سے تم فائدہ حاصل کرو ان کا مہر جو مقرر کیا ہو ادا کرو)۔

شیعہ کہتے ہیں : "استمتعتم" کا مفہوم متبادر نکاح متعہ ہے۔ یہ اس کی شرعی حقیقی معنی ہے یا مجاز مشہور ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں سے مہر سے تعبیر نہیں کیا گیا ہے بلکہ "اجرت" سے تعبیر کیا گیا ہے اجرت کا لفظ "نکاح متعہ" میں معروف ہے جبکہ دائمی نکاح کے لیے مہر کا لفظ معروف ہے۔ استمتاع سے مراد جماع سے لطف اندوز ہونا نہیں ہے۔ جیسا کہ اہل سنت کہتے ہیں.......... کیونکہ اگر اس سے جماع کے ذریعے لطف اندوز ہونا مراد ہوتا تو پھر اس صورت میں مہر واجب نہ ہوتا جس میں جماع کے بغیر مہر کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ (نکاح کے بعد اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک جماع سے قبل فوت ہو جائے تو مہر تو تب بھی لازم ہے)۔

شیعہ یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ : امام ابو حنیفہؒ نے جعفر صادق سے متعہ کے بارے میں دریافت کیا تو جعفر صادق نے کہا کہ آپ کون سے متعہ کے متعلق پوچھ رہے ہیں؟ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں نے آپ سے حج تمتع کے بارے میں پوچھ لیا ہے۔ مجھے بتایئے کہ عورتوں سے متعہ کرنا درست ہے ؟ تو انہوں نے فرمایا : سبحان اللہ! کیا آپ اللہ کی کتاب میں یہ نہیں پڑھتے "فما استمتعتم به منهن...... الایة" امام ابو حنیفہؒ نے کہا خدا! گویا یہ آیت میں نے کبھی سنی ہی نہیں۔[۲]

یہ ابن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؒ کی قرات ہے "فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی۔[۳]

---

[۱] النساء : ۲۴ [۲] اسباب اختلاف الفقهاء للشيخ الخفيف (۵۲) [۳] نیل الاوطار (۶ : ۱۱۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ متعہ کے جواز کے بارے میں احادیث :

وہ احادیث جو متعہ کے جواز کے بارے میں ہیں اور ان سے شیعہ بھی استدلال کرتے ہیں مثلاً ابن مسعودؓ کی وہ حدیث جو پہلے بیان ہو چکی ہے۔ جن احادیث میں متعہ کے حرام ہونے کا ذکر ہے وہ شیعہ کے نزدیک ثابت نہیں ہیں' اگر وہ احادیث ثابت ہوتیں تو متعہ کی حرمت اور جواز کو منسوخ کرنے کے لیے وہ کافی تھیں۔

اب اختلاف یہ ہے کہ جو احادیث ناسخ ہیں وہ ثابت بھی ہیں یا ثابت نہیں ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک وہ احادیث صحیح سند سے ثابت ہیں جبکہ شیعہ کے نزدیک وہ احادیث ثابت نہیں ہیں۔

میری رائے یہ ہے کہ یہ اتنا سطحی اختلاف نہیں ہے کیونکہ جن چیزوں پر حدیث کی صحت کا مدار ہے وہ شیعہ کے نزدیک اہل سنت سے مختلف ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک جس چیز کو اجماع کہا جاتا ہے شیعہ اسے اجماع نہیں مانتے۔ ان دو باتوں کے حوالہ سے جو نقطہ نظر شیعہ کی کتابوں میں ہے وہ پیش کیا جا رہا ہے۔

خبر واحد کو قبول کرنے کے بارے میں نقطہ نظر

ابو جعفر محمد بن حسن بن علی طوسی (جو شیعہ کے اکابر علماء میں شمار ہوتے ہیں وہ) خبر واحد کے مقبول ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں :

میرے نزدیک ترجیح اس بات کو حاصل ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنا اس وقت جائز ہے جب وہ ہمارے ان راویوں سے منقول ہو جو امامت کے قائل ہیں۔ وہ نبی اکرم ﷺ سے منقول ہو یا ائمہ میں سے کسی ایک سے مروی ہو۔ راوی ایسا ہو جس کی روایت پر طعن نہ کیا جاتا ہو' بات صحیح نقل کرتا ہو' ایسا کوئی قرینہ نہ ہو جو خبر واحد کے مفہوم کی صحت پر دلالت کرتا ہو۔ کیونکہ اگر اس کی صحت پر ایسا قرینہ ہو گا تو پھر اعتبار قرینہ کا کیا جائے گا اور اس سے یقین ہو جائے گا۔ قرآئن کا ذکر ہم بعد میں کریں گے۔ اس قسم کی خبر واحد کی حجیت کی دلیل یہ ہے کہ اس پر حق پرست فرقہ کا اجماع ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ ان تمام روایات کے مقبول ہونے پر اتفاق پایا جاتا ہے جو ان کی کتابوں میں موجود ہیں۔ اصول کی کتابوں میں یہ بات موجود ہے کہ اس قسم کی روایت کو رد نہیں کیا جاتا۔ اگر کوئی عالم کسی ایسی چیز کا فتویٰ دے دے جو دوسروں کو معلوم نہ ہو تو وہ اس سے پوچھتے ہیں کہ یہ فتویٰ تم نے کس بنیاد پر دیا ہے ؟ اور فتویٰ دینے والا کسی معروف کتاب یا مشہور اصول کا حوالہ دے دے اور راوی بھی ثقہ ہو تو دوسرے علماء اس پر سکوت اختیار کرتے ہیں۔ اس کے اس فتویٰ کو تسلیم کر لیتے ہیں اور اس کی رائے کو مان لیتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور اور آپ کے بعد ائمہ کے وقت سے یہی سلسلہ چل رہا ہے۔ جعفر صادق کے دور میں یہ علم خوب پھیل گیا تھا اور ان سے کثرت سے روایات نقل کی گئیں۔ اگر ان

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

روایات پر عمل جائز نہ ہوتا تو پھر ان پر اجماع بھی نہ ہوتا اور لازماً ان کی تردید ہوتی۔ کیونکہ ان حضرات کے اجماع میں کسی قسم کی غلطی اور بھول نہیں ہو سکتی اور یہ معصوم ہیں۔ پھر ابو جعفر طوسی نے ان کا قرائن کا ذکر کیا جن کی موجودگی میں خبر واحد کو اختیار نہیں کیا جاتا۔ مختصراً ہم ان کا بھی ذکر کیئے دیتے ہیں۔

وہ روایات جن سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا ان کے مفہوم کی صحت پر دلالت کرنے والے قرائن چار طرح کے ہیں :

۱۔ یہ قرائن عقلی دلائل اور ان کے تقاضوں کے موافق ہوں۔

۲۔ یہ روایت کتاب اللہ کی نص کے مطابق ہو خواہ اس نص کے خصوص میں موافق ہو یا عموم میں' اس کی دلالت میں موافق ہو یا فحوائے کلام میں۔

۳۔ وہ روایت قطعی سنت یعنی تواتر سے پہنچی ہو۔

۴۔ حق پرست گروہ کا جس مسئلہ پر اجماع ہے وہ روایت اس کے مطابق ہو۔

اس کے بعد موصوف نے احادیث میں تعارض کے وقت ترجیح کے طریقوں کو ذکر کیا' فرماتے ہیں :

ایک حدیث کو دوسری پر چند وجوہات کی بناء پر ترجیح دی جاتی ہے مثلاً یہ کہ ایک حدیث کتاب یا سنت قطعی کے موافق ہو اور دوسری ان کے خلاف ہو تو جو حدیث کتاب و سنت کے موافق ہو گی اس پر عمل کیا جائے گا اور اس حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا جو کتاب اللہ اور سنت قطعی کے خلاف ہے۔ اسی طرح اگر ایک روایت اجماع کے موافق ہے لیکن دوسری خلاف ہے۔ تو جو روایت اجماع کے مطابق ہے اسے قبول کیا جائے گا اور دوسری کو ترک کر دیا جائے گا۔[1]

شیعہ کے ہاں خبر واحد کے مقبول ہونے کے بارے میں جو بحث نقل کی گئی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے :

۱۔ اسے نقل کرنے والے راوی امام معصوم کے قائل ہوں۔

۲۔ جو روایت ان کے ائمہ سے منقول ہے اور جنہیں وہ امام تسلیم کرتے ہیں ان کی روایت نبی اکرم ﷺ کے کلام کی طرح ہے۔

۳۔ روایت کے مقبول ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ راوی پر کسی قسم کا عیب یا طعن نہ ہو اور وہ بات صحیح طریقے سے نقل کرتا ہو۔

۴۔ اس روایت کے مفہوم کی صحت پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو کیونکہ قرینہ ہونے کی

---

[1] عدۃ الاصول للطوسی (۱/ ۷ ۴ ۔ ۵۶)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صورت میں عمل قرینہ پر ہو گا۔

۵۔ احادیث میں تعارض کے وقت ترجیح اس حدیث کو حاصل ہو گی جو کتاب اللہ اور سنت قطعی کے موافق ہو۔ یا حق پرست فرقہ کے اجماع کے موافق ہو۔ یہ تو خبر واحد کے متعلق تفصیلات تھیں۔ آیئے اب دیکھتے ہیں کہ ان کے ہاں کون سا اجماع مقبول ہے! اجماع سے متعلق تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ شیعہ کے ہاں وہ اجماع مقبول ہے جس میں کوئی امام معصوم موجود ہو اور حجت امام معصوم کا قول ہے۔

ابو جعفر طوسی کہتے ہیں: ہمارا مذہب یہ ہے کہ امت خطا اور غلط بات پر اکٹھی نہیں ہو سکتی۔ جس مسئلہ پر امت کا اجماع ہو گا وہ درست ہو گا اور حجت تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کوئی دور یا زمانہ ایسے امام معصوم سے خالی نہیں ہو سکتا جو کہ شریعت کا محافظ ہے۔ اور اس کی بات حجت ہے۔ جس کی طرف اسی طرح رجوع کرنا ضروری ہے جس طرح کہ نبی اکرم ﷺ کے ارشادات کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ اس مسئلہ کے دلائل میں نے اپنی کتاب "تلخیص الشافی" میں ذکر کیے ہیں۔ اور اس حوالہ سے جو سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ بھی ذکر کیے ہیں۔ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جب بھی امت کسی بات پر اجماع کرے گی تو وہ حجت تصور کیا جائے گا کیونکہ بحیثیت مجموعی اس میں امام معصوم بھی شامل ہوتا ہے۔[1]

اس کے بعد ہم جمہور کے دلائل پر غور کرتے ہیں کہ آیا ان میں کوئی ایسی دلیل ہے جس کی بنا پر نکاح متعہ کو منسوخ قرار دیا جا سکتا ہو؟ خواہ وہ دلیل قرآن سے ہو یا سنت سے۔ ظاہر بات ہے کہ اس طرح کی کوئی دلیل نہیں ہے' کیونکہ ان روایات میں کوئی امام معصوم نہیں ہے اور نہ ان روایات میں موجود راوی امامت کے قائل ہیں اور ان کی روایات اس وجہ سے بھی مقبول نہیں ہیں کہ ان پر حق پرست فرقہ کا اجماع نہیں ہے۔ جب تک امام معصوم اسے تسلیم کرتا ہے اسے اس وقت تک تسلیم کیا جائے جب اس کے مقابل کوئی دوسری قوی دلیل نہ آجائے۔ کیونکہ امام معصوم کا کلام اسی طرح حجت اور قانون ہے جس طرح انبیاء کا کلام ہوتا ہے۔

۶۔ حلالہ کرنے والے کا نکاح:

"محلل" یا حلالہ کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو کسی عورت سے اس لیے نکاح کرتا ہے کہ اسے اس کے اس خاوند کے لیے حلال یا جائز بنا دے جس نے اس عورت کو تین طلاقیں دی ہیں اور جو اس عورت سے اس وقت تک نکاح نہیں کر سکتا جب تک کوئی دوسرا اس سے نکاح کر کے اسے طلاق نہ دے دے' کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره' فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله' و تلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون"[2] (پھر اگر شوہر (دو

---

[1] عدۃ الاصول (۲/۶۴) [2] البقرۃ (۲۳۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

طلاقوں کے بعد تیسری) طلاق عورت کو دے دے تو اس کے بعد جب تک عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے اس (پہلے شوہر) پر حلال نہ ہو گی' ہاں اگر دوسرا خاوند بھی طلاق دے دے اور عورت اور پہلا خاوند پھر ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں ہے بشر طیکہ دونوں یقین کریں کہ خدا کی حدوں کو قائم رکھ سکیں گے اور یہ خدا کی حدیں ہیں ان کو وہ ان لوگوں کے لیے بیان فرماتا ہے جو دانش رکھتے ہیں)۔

یہاں "فان طلقها" سے تیسری مرتبہ طلاق مراد ہے کیونکہ اس سے قبل "الطلاق مرتان" ہے' حلالہ کرنے والے کے نکاح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے' اختلاف کا ذکر کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ جس بات میں اختلاف ہے اس کا ذکر کر دیا جائے۔

حلالہ کی تین صورتیں ہیں اور ہر صورت کا الگ حکم ہے :

۱۔ عقد نکاح کے وقت مدت طے کر دی جائے' یہ صورت بالاتفاق نکاح متعہ میں آتی ہے اور اس کا بھی وہی حکم ہے جو نکاح متعہ کا ہے کیونکہ یہ اسی کی ایک قسم ہے۔

۲۔ نکاح میں حلالہ کی شرط ہو' مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ "میں نے تجھ سے حلالہ کرنے کے لیے نکاح کیا" یا عورت اس قسم کے الفاظ کہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے' کیونکہ یہ بھی نکاح متعہ کے ضمن میں آتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے۔

امام ابو یوسف کا نقطہ نظر امام ابو حنیفہ کے برعکس ہے' وہ اسے نکاح فاسد قرار دیتے ہیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں : اگر کسی نے حلالہ کی شرط پر نکاح کیا تو یہ نکاح مکروہ ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "لعن الله المحلل والمحلل له" (حلالہ کرنے والے اور جس کے لیے حلالہ کیا جاتا ہے ان پر اللہ کی لعنت ہے) یہ اس کا مصداق ہے۔ اگر وطی کے بعد طلاق دے دی تو وہ عورت پہلے خاوند کے لیے جائز ہو گی' کیونکہ انہوں نے جو نکاح کیا ہے وہ صحیح ہے اور یہ کہ نکاح شرط سے باطل نہیں ہو جاتا' امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ نکاح فاسد ہے اور یہ نکاح موقت (یا متعہ) ہی کی ایک صورت ہے اور پہلے شوہر کے لیے نکاح اس لیے جائز نہیں ہے کہ یہ نکاح فاسد ہے۔[1]

۳۔ حلالہ کی شرط عقد نکاح میں داخل نہ ہو : اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عقد نکاح باطل نہیں ہے کیونکہ جس وقت نکاح ہوا ہے اس وقت اس کی تمام شرائط مکمل تھیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں : اگر دونوں نے باہمی رضامندی سے وعدہ کیا کہ وہ نکاح کر کے اس عورت سے صرف چند دن وطی کرے

---

[1] ہدایہ (۳/ ۱۷۷۔۱۷۸) اسی حدیث "لعن المحلل" کی تخریج آگے آ رہی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

گا یا صرف فلاں مقام پر ہی وطی کرے گا...... اس میں قسم اٹھانا اور نہ اٹھانا برابر ہے۔ میں اس قسم کے باہمی معاہدے کو ناپسند کرتا ہوں۔ میں صرف عقد نکاح کو دیکھتا ہوں۔ اگر عقد نکاح مطلق ہے اور اس میں کسی قسم کی شرط نہیں ہے تو یہ نکاح صحیح ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کے وہی حقوق و فرائض ہیں جو میاں بیوی کے ہوتے ہیں' اگر عقد نکاح میں کوئی شرط رکھی گئی ہو تو پھر یہ نکاح فاسد ہے۔ اور یہ نکاح متعہ کی طرح ہے۔

اس قول کی تائید ابو حفص کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے انہوں نے محمد بن سیرین سے نقل کیا ہے' فرماتے ہیں: ایک مرتبہ ایک شخص مکہ مکرمہ آیا اور اس کے ساتھ اس کا چھوٹا بھائی بھی تھا اس کے تہبند پر آگے پیچھے پیوند لگے تھے' اس نے حضرت عمرؓ سے مانگا لیکن انہوں نے کچھ نہیں دیا' اسی دوران ایک قریشی شخص اور اس کی بیوی کے درمیان جھگڑا ہوا اور اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی' تو اس قریشی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو چاہے تو اس پیوند والے شخص کو کچھ دے دے اور یہ تجھے میرے لیے حلال کر دے۔ اس کی (مطلقہ) بیوی نے کہا کہ اگر تم چاہتے ہو تو ٹھیک ہے۔ انہوں نے اس شخص سے بات کی تو وہ تیار ہو گیا۔ اس نے عورت سے شادی کر لی اور اس کے پاس چلا گیا۔ جب صبح ہوئی تو اس عورت نے اس کے بھائیوں کو گھر میں داخل کر لیا۔ جب قریشی آیا تو وہ گھر کے گرد گھوم رہا تھا اور ساتھ یہ بھی کہہ رہا تھا: ہائے کاش! وہ تو میری بیوی پر غالب آگیا ہے۔ وہ قریشی جب حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو کہا کہ اے امیر المومنین! میری بیوی مغلوب ہو گئی ہے! حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ کون غالب آگیا ہے؟ اس نے کہا! وہ شخص جس کے دو پیوند لگے ہوئے تھے' حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس کی طرف کسی کو بھیجو' جب اس شخص کے پاس حضرت عمرؓ کا قاصد آیا تو اس عورت نے اس شخص سے پوچھا کہ آپ کی قوم میں آپ کی حالت کیسی ہے؟ اس نے کہا مناسب ہے' عورت نے کہا: امیر المومنین آپ سے کہیں گے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دو' تم ان سے کہنا خدا میں تو طلاق نہیں دوں گا۔ امیر المومنین آپ کو طلاق دینے پر مجبور نہیں کریں گے۔ اس عورت نے اس شخص کو ایک کپڑوں کا جوڑا پہنا دیا۔ جب حضرت عمرؓ نے اس شخص کو دیکھا تو فرمایا: تمام تعریفیں اسی ذات کے لیے ہیں جس نے اس پیوند والے شخص کو عطا فرمایا۔ جب وہ شخص حضرت عمرؓ کے قریب آیا تو حضرت عمرؓ نے پوچھا' کیا تو اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہے؟ اس نے کہا نہیں' خدا میں تو طلاق نہیں دوں گا' حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر تو اسے طلاق دیتا تو میں تیرے سر پر کوڑے برساتا۔[1]

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عقد نکاح کے وقت حلالہ کی نیت ہو اور اس کا ذکر نہ بھی کیا جائے تو

---

[1] اس حدیث کی تخریج دیکھئے: مغنی ابن قدامہ (۷/۷/۱۰) دیکھئے: نیل الاوطار (۶/۱۱۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نکاح باطل ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: اگر عقد نکاح سے پہلے حلالہ کی شرط لگائی اور نکاح کے وقت اس کا ذکر نہیں کیا یا شرط کے بغیر نیت حلالہ کی تھی تو تب بھی اس کا نکاح باطل ہے۔

ابن مسعودؓ کی حدیث میں حلالہ سے جو ممانعت آئی ہے امام احمدؒ نے اس سے استدلال کیا ہے، فرماتے ہیں: "لعن رسول اللہ المحلل والمحلل له" حلالہ کرنے والے اور جس کے لیے حلالہ کیا جاتا ہے اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے۔ اسی طرح عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "الا اخبر کم بالتیس المستعار قالوا بلی یا رسول اللہ، قال ھوا لمحلل، لعن اللہ المحلل والمحلل له" (کیا میں تمہیں ادھار لیے ہوئے بکرے کے بارے میں نہ بتاؤں، صحابہ نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ بتائیں، آپ ﷺ نے فرمایا! وہ حلالہ کرنے والا ہے، اللہ کی لعنت ہے حلالہ کرنے والے پر اور جس کے لیے حلالہ کیا جاتا ہے اس پر)۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ نکاح حلالہ سے ہوا ہے اور نہی اس نکاح کے مطلقاً فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔

۴۔ نکاح کے وقت حلالہ کی نیت ہو لیکن شرط نہ ہو: جمہور علماء کے نزدیک یہ نکاح درست ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "اگر کوئی شخص کسی علاقہ میں جاتا ہے اور کسی عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے، مرد اور عورت کی نیت یہ ہو کہ انہیں صرف اس علاقہ میں ایک ساتھ رہنا ہے یا یہ کہ ایک دن، دو دن یا تین دن کے لیے اکٹھے رہنا ہے، تو یہ نیت صرف مرد کی ہو عورت کی نہ ہو یا عورت کی ہو مرد کی نہ ہو یا دونوں کی ہو اور ولی کی نیت بھی یہی ہو لیکن نکاح کے وقت اس شرط کا ذکر نہ کیا گیا ہو اور نکاح مطلق ہو تو اس صورت میں نکاح درست ہے۔ نیت کی وجہ سے نکاح میں کسی قسم کی خرابی یا فساد نہیں آتا۔ کیونکہ نیت کا تعلق دل سے ہے، دل میں جو خیالات پیدا ہوتے ہیں ان پر اللہ تعالیٰ کے ہاں گرفت نہیں ہوتی۔ بسا اوقات آدمی ایک چیز کی نیت کرتا ہے لیکن اس کام کو کرتا نہیں اور کبھی ارادہ ہوتا اور کام بھی ہو جاتا ہے اور بعض اوقات کسی فعل کا ارتکاب بغیر ارادے اور نیت کے بھی ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور ان دونوں میں سے کسی ایک یا دونوں کی نیت یہ ہے کہ انہوں نے صرف اتنا ہی ایک دوسرے کے ساتھ رہنا ہے جتنا اس شخص کو اس علاقے میں ٹھہرنا ہے۔ اور اس طرح وہ اس عورت کو پہلے شوہر کے لیے حلال کر دیتا ہے تو اس صورت میں نکاح ہو جائے گا خواہ ان دونوں کے ساتھ ولی کی بھی یہی نیت ہو یا کسی اور کی یہ نیت ہو یا کسی ایک کی بھی یہ نیت نہ ہو۔[1]

اگر حلالہ کی نیت ہے تو اس صورت میں بھی امام احمدؒ کا وہی مذہب ہے جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔

---

[1] الأم ۵/ ۷۱

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۵۔ اگر نکاح سے پہلے حلالہ کی شرط تھی‘لیکن نکاح کے وقت حلالہ کی نیت سے نکاح نہیں کیا اور اپنی رغبت اور شوق سے نکاح کیا تو اس صورت میں تمام فقہاء کے نزدیک نکاح جائز ہے۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہاں اختلاف کا مدار اس قاعدہ پر ہے کہ: ”نہی اس چیز کے مطلقاً فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے جس سے منع کیا گیا ہو“۔

امام احمدؒ کے نزدیک نہی مطلق ممنوعہ چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے جبکہ دیگر ائمہ کے ہاں اس کی تفصیلات ہیں کہ نہی ذات سے ہے یا وصف لازم سے یا نہی کسی امر خارج سے ہے‘ نہی کی بحث میں اس مسئلہ کی تفصیل آچکی ہے اور ”عقود میں شرائط کا قاعدہ“ بھی بیان ہو چکا ہے۔

۱۰۔ نکاح شغار:

ابن عمرؓ اور نافعؒ سے نکاح شغار کی تفسیر اس طرح نقل کی جاتی ہے کہ: ”ایک شخص اپنی بیٹی کا نکاح اس شرط پر کرے کہ دوسرا شخص بھی اپنی بیٹی اسے دے گا اور ان کا کوئی مہر نہیں ہوگا“[۱] فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ نکاح حرام ہے‘البتہ اس کے باطل ہونے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے‘کیونکہ اس کی ممانعت کی گئی ہے۔ ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرمایا ہے۔[۲]

احناف کے نزدیک یہ نکاح صحیح ہے لیکن مہر مثل واجب ہوگا۔ احناف کا استدلال یہ ہے کہ: چونکہ یہاں ایسی چیز کو مہر قرار دیا ہے جو مہر نہیں بن سکتی‘اس صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے جس طرح کہ شراب اور مردار کو مہر مقرر کر دیا جائے تو مہر مثل لازم آتا ہے۔

اس اختلاف کا مدار بھی اس قاعدہ پر ہے کہ ”نہی کسی چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے“۔ احناف نے اس قاعدہ کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔ یہ مسئلہ اسی بحث ”نہی ممنوعہ چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے“ میں گزر چکا ہے۔ اس لیے یہاں اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۱۔ کسی شخص کا پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو نکاح میں جمع کرنا:

تمام مسلمان علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے اور یہ کہ دوسرا عقد باطل ہوگا۔ اگر دونوں کا نکاح ایک ساتھ ہو تو دونوں سے نکاح باطل ہوگا۔[۳] البتہ

---

[۱] نیل الاوطار (۶/ ۱۴۰ـ۱۴۱)

[۲] اسے امام بخاری نے کتاب النکاح کے انتیسویں باب اور مسلم نے نکاح ص ۱۴۱۵ پر‘ترمذی نے ص ۱۱۲۴ ابوداؤد نے ص ۲۰۷۴ اور ابن ماجہ نے ص ۱۸۸۳ پر نقل کیا ہے اور اسے اصحاب سنن نے بھی روایت کیا ہے۔

[۳] الام (۵/ :۱۳۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

خوارج اور شیعہ کے ایک گروہ اور عثمان البتی کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔[۱] جمہور علماء کی دلیل یہ ہے کہ ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس نکاح سے ممانعت کی گئی ہے' فرماتے ہیں: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع کیا کہ کسی عورت کی پھوپھی یا خالہ سے نکاح کرنے کے بعد اس عورت سے نکاح کیا جائے۔ جمہور کہتے ہیں کہ: "واحل لکم ما وراء ذلکم"[۲] (ان (محرمات) کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں) میں جو عموم پایا جاتا ہے' اس حدیث نے اس میں تخصیص کر دی۔

چونکہ جمہور ائمہ کے نزدیک عام کی دلالت ظنی ہے اس لیے ان کے نزدیک قرآن کے عموم میں خبر واحد کے ذریعہ تخصیص جائز ہے' اس لیے جمہور ائمہ مجتہدین پر تو کسی قسم کا اعتراض نہیں آتا۔

احناف کا مذہب یہ ہے کہ عام کی دلالت قطعی ہے' اس لیے ابتداءً خبر واحد کے ذریعے قرآن کے عموم میں تخصیص ناجائز ہے۔ تخصیص کے لیے ضروری ہے کہ حدیث متواتر یا مشہور ہو' اس لیے احناف کے استدلال کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ یہ حدیث متواتر یا مشہور ہو۔ احناف اپنی کتابوں میں اس کے مشہور ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: کسی عورت اور اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ کو نکاح میں جمع نہیں کیا جا سکتا' کیونکہ آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے "لا تنکح المراۃ علی عمھا و لا علی خالتھا و لا علی ابنۃ اخیھا و لا علی ابنۃ اختھا" کسی عورت کو اس کی پھوپھی' اس کی خالہ' اس کی بھتیجی اور اس کی بھانجی کے ساتھ نکاح میں جمع نہیں کیا جا سکتا" چونکہ یہ حدیث مشہور ہے اس لیے اس قسم کی حدیث سے کتاب اللہ میں تخصیص جائز ہے۔[۳]

بعض علماء احناف کا دعویٰ یہ ہے کہ قرآن کے اس عموم میں مشرک اور مجوسی عورت اور رضاعی بیٹیوں کو مستثنیٰ قرار دینے کی وجہ سے تخصیص ہو چکی ہے۔[۴]

امام شافعیؒ نے اس حدیث کے مشہور ہونے کے دعویٰ کی تردید کی ہے اور جو فقہاء کتاب اللہ کے عموم میں تخصیص کے لیے حدیث کے مشہور یا متواتر ہونے کی شرط عائد کرتے ہیں' امام شافعیؒ نے ان کے موقف میں تناقض ثابت کیا ہے۔ فرماتے ہیں: ہمیں مالک نے ابو الزناد سے انہوں نے اعرج سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا یجمع بین المراۃ و عمتھا و لا بین المراۃ و خالھا"۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں یہی ہمارا مسلک ہے۔ اور فتویٰ دینے والے جن علماء سے ہماری

---

[۱] نیل الاوطار (۵: ۱۲۶)
[۲] النساء: ۲۴
[۳] ہدایہ: (۲/ ۳۶۳)
[۴] دیکھیے فتح القدیر (۲/ ۳۶۳) بعد میں جو قول ذکر کیا گیا ہے وہ بھی ملاحظہ فرمائیں۔ بظاہر اس کے مشہور ہونے کا دعویٰ ضروری ہے کیونکہ یہ مقام مقام فسخ ہے مقام تخصیص نہیں ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ملاقات ہوئی ہے ان کا بھی یہی فتویٰ ہے۔ میرے علم کی حد تک ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ حدیث ابو ہریرۃ کی سند کے علاوہ کسی اور صحیح سند سے مروی بھی نہیں ہے۔ اس کی دوسری سند محدثین کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ یہ حدیث ان فقہاء کے خلاف دلیل ہے جو حدیث (خبر واحد کو کتاب اللہ کے عموم کے مقابلہ میں) قبول نہیں کرتے اور ان فقہاء کے خلاف بھی دلیل ہے جو کبھی حدیث کو قبول کر لیتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے۔

کسی عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو نکاح میں جمع کرنے کی حرمت کو ماننے میں لوگوں نے فقہاء کی بات کو اختیار کیا ہے اور جس فقیہ سے بھی یہ بات پوچھی گئی کہ: پھوپھی اور بھتیجی' خالہ اور بھانجی کو نکاح میں جمع کرنا کیوں حرام ہے؟ اس نے ابو ہریرہ کی اس حدیث کو جواب میں پیش کیا ہے۔

جب خبر واحد سے ایک چیز کے حرام ہونے کا علم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ نے اسے حرام ٹھہرایا ہے اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کے علاوہ دوسری کوئی ایسی حدیث بھی نہیں جس سے اس کی حرمت معلوم ہو' تو ضروری ہے کہ جس چیز کو آنحضور ﷺ نے حرام ٹھہرایا ہے اسے حرام سمجھا جائے اور جس چیز کو حلال ٹھہرایا ہے اسے حلال تصور کیا جائے بشرطیکہ جب ابو ہریرہ یا کوئی دوسرا صحابی نبی ﷺ سے ایسی کوئی حدیث نقل نہ کرے جو اس حدیث کے خلاف ہو اور وہ حدیث بھی صحت میں اس جیسی ہو۔

چونکہ یہ ایک ہی سند سے مروی ہے اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ کبھی اسے صحیح قرار دیا جائے اور کبھی اسے رد کر دیا جائے۔ یہ ان فقہاء کے خلاف بھی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ ہم تو صرف اجماع کی صورت میں اسے قبول کریں گے' کیونکہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت پر اجماع دلیل نہیں ہے۔ جن علماء سے بھی ہمیں ملاقات کا شرف حاصل ہوا ہے انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے اور یہ حضرات اس قسم کی حدیث اور اس سے بھی قوی حدیث کو بے شمار مواقع پر رد کر دیتے ہیں۔

کتاب اللہ نے جن چیزوں کو حلال یا حرام قرار دیا ہے ان میں پھوپھی اور اس کی بھتیجی' خالہ اور اس کی بھانجی کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت کا ذکر نہیں ہے لیکن چونکہ یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ اور جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو قبول کر لیا تو اللہ ہی کی بات قبول کی کیونکہ اسی نے تو اپنے رسول کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔

اس بحث سے آپ نے معلوم کر لیا کہ یہاں اختلاف کا مدار اس قاعدہ پر ہے کہ آیا عام کی دلالت قطعی ہے یا ظنی؟

۱۔ الأم (۵ : ۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جو فقہاء عام کے قطعی ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک عموم میں تخصیص کے لیے شرط یہ ہے کہ تخصیص کرنے والی دلیل قطعی ہو یا دلیل قطعی کے مشابہ ہو۔ دلیل قطعی کے مشابہ مشہور حدیث ہے۔ اس لیے وہ اس حدیث کے مشہور ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں' جن فقہاء کے نزدیک عام کی دلالت ظنی ہے ان کے ہاں عموم کی تخصیص دلیل ظنی سے بھی ہو سکتی ہے اور ظنی دلائل میں خبر واحد بھی آجاتی ہے۔

۱۲۔ مہر کی کم از کم مقدار

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ہر وہ چیز مہر بن سکتی ہے جو کم سے کم مال بن سکتی ہے خواہ وہ دس دراہم سے کم ہی ہو' ان ائمہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے بیان ہو چکی ہے وہ یہ ہے: التمس ولو خاتما من حدید (تلاش کرو خواہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو) احناف کے نزدیک مہر کی کم از کم مقدار دس دراہم ہے' ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ہے: لا مھر اقل من عشرۃ دراھم (دس دراہم سے کم مہر نہیں ہوتا)۔

مالکیہ کے نزدیک کم از کم مہر کی مقدار ایک چوتھائی ہے۔

اختلاف کے اسباب کی بحث میں "دلائل میں تعارض" کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے اس مسئلہ کی بھی تفصیل آچکی ہے اس میں دو طرح کا اختلاف ہے:

۱۔ آیا مہر مقرر ہے یا مقرر نہیں ہے؟

۲۔ اگر مقرر ہے تو اس کی مقدار دس دراہم ہے یا ایک چوتھائی دینار ہے؟ جن فقہاء کے نزدیک مہر کی مقدار مقرر نہیں ہے۔ وہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اسے صحت کی بناء پر دوسری احادیث پر ترجیح دیتے ہیں دوسری دلیل یہ ہے کہ مہر عوض ہے' شوہر کو اس کے بدلہ فائدہ اٹھانے کا مستقل اختیار مل جاتا ہے اس لیے یہ معاوضہ کے مشابہ ہے اس لیے اس میں کم یا زیادہ جس مقدار پر بھی باہمی رضامندی ہو جائے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اسے درست تصور کیا جائے گا۔

جن فقہاء کے نزدیک مہر کی مقدار مقرر ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مہر بھی ایک طرح کی عبادت اور اسے باہمی رضامندی سے ساقط نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے اس کی کم از کم مقدار متعین ہے۔

جو ائمہ مجتہدین مہر کی کم از کم مقدار کے تعین کے قائل ہیں ان میں اس کی مقدار پر اختلاف ہے' ہر دو فریق سرقہ کے نصاب پر اسے قیاس کرتے ہیں احناف کے نزدیک سرقہ کا نصاب دس دراہم ہے جبکہ مالکیہ کے نزدیک ایک چوتھائی دینار ہے۔

اس مسئلہ کا مدار درج ذیل امور پر ہے:

۱۔ دلائل کا تعارض

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۔ قیاس کے ذریعہ ترجیح

۳۔ کم از کم مقدار مہر کو نصاب سرقہ پر قیاس کرنا

۴۔ ایک مسئلہ کا دو اصولوں کے درمیان آجانا

۱۳۔ قرآن کی تعلیم کو مہر قرار دینا:

شوافع کے نزدیک قرآن کی تعلیم کو مہر قرار دینا جائز ہے۔ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے' ان کی دلیل یہ حدیث ہے جو پہلے بھی بیان ہو چکی ہے: "زوجتك بما معك من القرآن" (میں نے قرآن کے اس علم کے بدلہ تجھ سے نکاح کیا ہے جو تجھے حاصل ہے) چونکہ یہ ایک متعین اور مباح فائدہ ہے' اس لیے قرآن کی تعلیم مہر بن سکتی ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ اسے مہر کے طور پر اس کے کپڑوں کی سلائی کر کے دے گا' اسے گھر بنا کے دے گا یا ایک ماہ تک اس کی خدمت کرے گا یا اس کا کوئی کام کرے گا' یا اسے قرآن مجید کا کوئی متعین حصہ سکھائے گا یا اس کے غلام کو تعلیم دے گا یا اس جیسا کوئی اور کام کرے گا تو ان صورتوں میں نکاح جائز ہے۔ اس کے بعد امام شافعیؒ نے وہ حدیث ذکر کی جس میں ایک عورت کا اپنے آپ کو ہبہ کرنے کا ذکر ہے۔[۱]

احناف کے نزدیک قرآن مجید کی تعلیم کو مہر نہیں قرار دیا جا سکتا' امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے۔ ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ: جو چیز مال بن سکتی ہے صرف وہی مہر بن سکتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان تبتغوا باموالکم"۔[۲] (کہ مال خرچ کر کے ان سے نکاح کرو)۔

دوسرے مقام پر فرمان باری تعالیٰ ہے "و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات"[۳] (اور جو شخص تم میں سے مومن آزاد عورتوں (یعنی بیویوں) سے نکاح کا مقدور نہ رکھے) "طولا" سے مال مراد ہے' قرآن کی تعلیم مال نہیں ہے اور نہ ہی ایسی منفعت ہے جس کے عوض مال دیا جا سکے' کیونکہ قرآن کی تعلیم تو صرف اجر و ثواب کی نیت سے جائز ہے اس لیے اسے مہر نہیں کہا جا سکتا جس طرح کہ نمازیں اور روزے مہر نہیں بن سکتے۔

اس اختلاف کی اساس یہ ہے کہ قرآن مجید کی تعلیم پر اجرت لینا جائز ہے اور یہ کہ معلم اور متعلم کی

---

[۱] الأم (۵ / ۵۳) "الواھبۃ نفسھا" والی حدیث امام بخاری اور امام مسلم نے نقل کی ہے' دیکھئے ص ۶۴

[۲] (النساء: ۲۴) [۳] (النساء: ۲۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تعلیم میں بھی فرق ہے' اس کا کوئی تعین نہیں ہو سکتا ہے اور یہ ایک مجہول (غیر معین) چیز ہے۔[1]

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : فنصف ما فرضتم[2] اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں مقرر کردہ مہر کا نصف عورت کو ادا کرنا ہو گا۔ جب مباشرت سے قبل اور مہر کی ادائیگی کے بعد طلاق ہو گئی ہو تعلیم کو مہر بنانے کی صورت میں نصف مہر واپس لینا ناممکن ہے۔[3]

یہ فقہاء مذکورہ حدیث میں متعدد تاویلات کرتے ہیں' جن میں سے چند یہ ہیں :

۱۔ حدیث کا معنی یہ ہے کہ میں نے تجھ سے اس لیے نکاح کیا ہے کہ تجھے قرآن کا علم حاصل ہے' اس کی نظیر ابو طلحہؓ اور ام سلمی سلیم کا وہ واقع بھی ہے جسے نسائی نے نقل کیا ہے اور اسے حضرت انسؓ کی سند سے صحیح قرار دیا ہے' فرماتے ہیں : ابو طلحہؓ نے ام سلیم کو پیغام نکاح دیا تو ام سلیم نے کہا خدا آپ جیسے شخص سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن آپ کافر ہیں اور میں مسلمان ہوں' میرے لیے آپ سے شادی کرنا جائز نہیں ہے' اگر تم اسلام قبول کر لو تو یہی میرا مہر ہے' میں آپ سے کسی اور چیز کا مطالبہ نہیں کروں گی' یہی ام سلیم کا مہر تھا' تو اس نکاح میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے عزت افزائی ہے کہ آپ ﷺ نے یہ نکاح بلا مہر کرا دیا کیونکہ وہ صحابی قرآن مجید کے حافظ تھے یا انہیں قرآن کا کچھ حصہ یاد تھا۔

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کا نکاح اس شخص کے حافظ قرآن ہونے کی وجہ سے کرایا' اور مہر کے بارے میں اس وقت کوئی بات نہیں کی' مہر تو اس صحابی کے ذمہ واجب تھا جب بھی وہ خوشحال ہوتے انہیں ادا کرنا پڑتا۔ جیسا کہ کوئی عورت اپنا نفس کسی شخص کو بلا مہر سپرد کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس تاویل کی تائید ابن عباسؓ کی اس حدیث سے بھی ہو جاتی ہے' اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں : "فاذا رزقك الله فعوضها" جب اللہ تعالیٰ آپ کو مال عطا کر دے تو اسے اس کا عوض دے دینا"۔ "الفتح" میں ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔

۳۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حفظ قرآن کی وجہ سے اس کا نکاح کرایا اور اس کی طرف سے مہر خود ادا کیا' جس طرح کہ آپ ﷺ نے اس شخص کا کفارہ ادا کیا تھا جس نے رمضان میں حالت روزہ میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا۔ حفظ قرآن کے ذکر کا مقصد قرآن کو سیکھنے سکھانے کی ترغیب دینا ہے۔ اور قرآن کا علم رکھنے والے کی فضیلت کو ظاہر کرنا ہے۔

۱۔ دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۷ / ۱۴۰......) فتح القدیر (۲ : ۴۵۱)

۲۔ البقرۃ : ۲۳۷ ۳۔ البحر الرائق لابن نجیم (۳ / ۱۶۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۴۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت ہے۔ امام طحاویؒ' علامہ ابہریؒ اور دیگر علماء فرماتے ہیں: یہ نکاح اس شخص کی خصوصیت ہے اور اس کے ساتھ خاص ہے کیونکہ آنحضور ﷺ کے لیے جائز تھا کہ وہ کسی عورت سے نکاح کریں جو اپنے آپ کو ہبہ کرنا چاہتی ہو' اس طرح آپ ﷺ کے لیے یہ بھی جائز تھا کہ بغیر مہر کسی عورت کا نکاح کرا دیں۔ ابو النعمان کی مرسل حدیث کو بھی اس تاویل کے لیے دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں "لا یکون لاحد بعدك مهرا"[۱] (تیرے بعد یہ کسی اور کے لیے مہر نہیں بن سکتا)۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کی تین آراء ہیں جنہیں علامہ دسوقی نے ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں: قرآن مجید کی تعلیم یا کسی معین خدمت جیسی چیزوں کو مہر بنانے سے امام مالکؒ نے منع کیا ہے' ابن قاسم اسے مکروہ سمجھتے ہیں اور اصبغ نے اسے جائز قرار دیا ہے"۔ ۲؎

یہاں اختلاف کی بنیاد درج ذیل امور ہیں:

۱۔ دلائل کا تعارض

۲۔ قیاس کے ذریعہ ترجیح

۳۔ حدیث کو اصول کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دینا

۴۔ حدیث کی ایسی تاویل جو مذہب کے مطابق ہو

اس مسئلہ میں متاخرین احناف کی رائے کو ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جس حدیث سے فریق مخالف استدلال کرتا ہے ابن نجیم نے اس حدیث کی مختلف تاویلات ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: کتاب الاجارات میں ان شاء اللہ یہ بات بیان ہو گی کہ اب فتویٰ قرآن اور فقہ کی تعلیم پر اجرت کے جواز کا ہے۔ اس لیے مناسب یہ ہے کہ اس کا مہر بننا بھی درست ہو' کیونکہ جس چیز کو ایک متعین اجرت کے طور پر لینا جائز ہے اس کا مہر بننا بھی صحیح ہے۔ ہم پہلے "البدائع" کے حوالہ سے یہ بات نقل کر چکے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ "فتح القدیر" میں اس مقام پر یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قرآن کی تعلیم پر اجرت جائز ہے اس لیے اسے بطور مہر بھی ذکر کیا جا سکتا ہے' ہم یہی بات کہتے ہیں کہ: ضروری ہے کہ قرآن کی تعلیم کو بطور مہر ذکر کرنے کے [۳] درست ہونے کا فتویٰ دیا جائے۔ میرے علم میں کوئی ایسا عالم نہیں ہے جس نے اس کی تردید کی ہو۔ اللہ تعالیٰ ہی حق کی توفیق دینے والا ہے۔

۱؎ دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۷/۱۴۱) نیل الاوطار شوکانی (۶/۱۴۶) ۲؎ حاشیہ الدسوقی (۲/۳۵۱)

۳؎ البحر الرائق (۳/۱۶۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۴۔ خلوت صحیحہ کی وجہ سے مکمل مہر کا ثبوت

فقہاء کا اتفاق ہے کہ دو صورتوں میں مکمل مہر دینا ہوتا ہے۔

۱۔ عورت سے ازدواجی تعلق قائم ہونے سے۔اس سے مراد عورت سے وہ جماع ہے جس کا شرعاً اعتبار کیا جاتا ہو۔

۲۔ مباشرت سے قبل شوہر کا انتقال کر جانا۔

اب اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ اگر میاں بیوی کی ملاقات علیحدگی (خلوت صحیحہ) میں ہوئی ہے لیکن مباشرت نہیں ہوئی ہے اور شوہر نے طلاق دے دی تو آیا اس صورت میں عورت کو مکمل مہر ملے گا یا نصف؟ شوافع' مالکیہ' اور اہل ظواہر کے نزدیک اس صورت میں نصف مہر واجب ہے' ان کی دلیل یہ قول باری ہے: "و ان طلقتمو هن من قبل تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم"[۱]"اور اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو لیکن مہر مقرر کر چکے ہو تو آدھا مہر دینا ہوگا" ان فقہاء کے نزدیک یہاں "المس" سے مراد جماع ہے۔اگر مہر مقرر کرنے کے بعد اور عورت کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دی تو نصف مہر دینا ہوگا۔

احناف اور حنابلہ کے نزدیک میاں بیوی کی علیحدگی میں ملاقات (خلوت صحیحہ) کی صورت میں مکمل مہر ادا کرنا ہوگا۔ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ خرید و فروخت پر قیاس

علیحدگی میں ملاقات کی صورت میں تمام رکاوٹیں ختم ہو جاتی ہیں اور عورت اپنے آپ کو شوہر کے حوالے کر دیتی ہے اور عورت کی طاقت میں یہی کچھ ہے' اس لیے وہ مہر کی حقدار ہے اسے بیع پر قیاس کیا جا سکتا ہے بیع میں معاوضہ کا حقدار فروخت کرنے والا اس وقت ہو جاتا ہے جب وہ چیز گاہک کو پیش کر دے اور اس کے حوالہ کر دے ضروری نہیں کہ گاہک اس سے فائدہ بھی اٹھائے' یہاں بھی یہی بات ہے۔[۲]

۲۔ صحابہ کرام کے اقوال اور ان کے فیصلے

صحابہ کی ایک بڑی تعداد خلوت صحیحہ کی صورت میں مکمل مہر کے وجوب کی قائل ہے' ان میں خلفاء راشدین زیدؓ' ابن عمرؓ اور معاذ بن جبلؓ شامل ہیں۔

۱۔ (البقرۃ: ۲۳۷)

۲۔ دیکھئے فتح القدیر ۲/ ۴۴۵' مغنی ابن قدامہ (۷/ ۱۷۸)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

امام احمدؒ اور اثرم نے زرارہ بن اوفی سے نقل کیا ہے کہ : جس شخص نے علیحدگی میں دروازہ بند کر لیا یا پردہ کھینچ لیا اس کے بارے میں خلفاء راشدین نے مکمل مہر اور عدت کے وجوب کا فیصلہ دیا ہے' فرماتے ہیں : یہ فیصلے مشہور ہیں اور صحابہ میں کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی اس لیے اس پر اجماع ہے۔

احناف اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ قول باری تعالیٰ :"و ان طلقتمو ھن من قبل ان تمسوھن" مجازی معنی پر محمول ہو گا۔ اگر لفظ "مس" یعنی "چھونا" سے وطی مراد لی جائے جیسا کہ دوسرے فقہاء مراد لے رہے ہیں تو پھر یہ سبب بول کر مسبب مراد لینے کی قسم کہلائے گی اور اگر اس سے خلوت کا معنی مراد لیا جائے جیسا کہ ہمارا موقف ہے تو یہ مسبب بول کر سبب مراد لینے کی قسم کہلائے گی کیونکہ علیحدگی میں عموماً "مس" کی نوبت آ جاتی ہے۔ ان دونوں میں سے ہر ایک معنی مراد لینا ممکن ہے لیکن دوسرے معنی کو مذکورہ قیاس کی وجہ سے ترجیح حاصل ہے اور دوسرا یہ کہ یہ موقف دار قطنی کی نقل کردہ اس حدیث سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ "من کشف خمار امراۃ او نظر الیھا و جب الصداق دخل بھا او لم یدخل"[1] جس شخص نے بیوی کا دوپٹہ اتار دیا یا اس کی طرف دیکھا تو اس پر مہر واجب ہو گیا خواہ اس نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

ابن حزم فریقین کے دلائل نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور اختلاف کی صورت میں قرآن و سنت کی طرف رجوع ضروری ہے۔ قرآن مجید میں تو ہمیں یہ حکم ملتا ہے کہ وطی کے بغیر طلاق کی صورت میں نصف مہر ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔[2]

۱۵۔ اگر نکاح کے بعد اور عورت کے پاس جانے سے پہلے شوہر کی وفات ہو جائے اور مہر کی مقدار کا بھی تعین نہ کیا ہو تو اس صورت میں کتنا مہر واجب ہے ؟ :

تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مہر مقرر ہو اور خاوند مباشرت سے قبل فوت ہو جائے تو عورت کو پورا مہر ملے گا۔

ابن رشد فرماتے ہیں : علماء کا اتفاق ہے کہ خاوند کے فوت ہونے کی صورت یا مباشرت کی صورت میں عورت کو پورا مہر ملے گا' وطی کی صورت میں مکمل مہر کے وجوب کی دلیل یہ آیت ہے "و ان اردتم استبدال زوج مکان زوج و آیتتم احد اھن قنطاراً فلا تاخذوا منه شیئا"[3] (اور اگر تم ایک عورت کو چھوڑ کر دوسری عورت کرنی چاہو اور پہلی عورت کو بہت سا مال دے چکے ہو تو اس میں سے کچھ مت لینا۔

---

[1] دیکھئے فتح القدیر ۲/ ۴۴۵' مغنی ابن قدامہ ۷/ ۱۷۹)

[2] المحلی (۹/ ۴۸۷) [3] النساء (۲۰)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

موت کی بناء پر مکمل مہر کی کوئی نقلی دلیل اس وقت میرے علم میں نہیں ہے البتہ اس پر اجماع ہے۔[1]

اگر مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور خاوند انتقال کر جائے تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے' امام مالکؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک اس صورت میں عورت کو مہر نہیں ملے گا بلکہ وہ میراث اور ضروری خرچ (متعہ) کی حقدار ہوگی' اس مسئلہ میں یہ فقہاء موت کو طلاق پر قیاس کرتے ہیں اور یہی ان کی دلیل ہے یعنی جس طرح کہ طلاق کی صورت میں مہر کی ادائیگی واجب نہیں ہے اسی طرح موت کی صورت میں بھی واجب نہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ بھی ہے کہ مہر تو ایک عوض ہے اور جب تک چیز نہ لی جائے اس کا عوض بھی واجب نہیں ہوتا' یہاں اسے بیع پر قیاس کرتے ہیں[2]۔ جو حدیث بعد میں آرہی ہے اس پر امام مالکؒ اس لیے عمل کرتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک قیاس اثر (قول صحابی و تابعی وغیرہ) پر مقدم ہوتا ہے۔

احناف اور حنابلہ کے صحیح مذہب کے مطابق مذکورہ مسئلہ میں خاوند کی موت کی صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ ان کی دلیل معقل بن سنان اشجعی کی حدیث ہے۔ علقمہ سے مروی ہے کہ : عبداللہ بن مسعودؓ کی خدمت میں ایک عورت کا معاملہ پیش کیا گیا جس سے ایک شخص نے نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا اور وہ اس عورت کے پاس گیا بھی نہیں تھا۔ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحابہ میں اختلاف ہوا' عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا میرے خیال میں یہ عورت مہر مثل کی مستحق ہے' یہ میراث کی بھی حقدار ہے اور اس پر عدت گزارنا بھی واجب ہے اس دوران معقل بن سنان اشجعی نے اس بات کی گواہی دی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق کے مقدمہ میں بھی یہی فیصلہ دیا تھا تو اس حدیث کو اصحاب سنن نے نقل کیا ہے اور ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے۔[3]

شوافع کے اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں : ظاہر قول یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا کیونکہ دلیل حدیث ہے "منہاج النووی" اور اس کی شرح "محلی" میں ہے : اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک وطی اور مہر مقرر کرنے سے قبل مر جائے تو ظاہر قول کے مطابق مہر مثل واجب نہیں ہے جیسا کہ طلاق کی صورت میں حکم ہے۔ میرے خیال میں ظاہر مذہب مہر مثل کے وجوب کا ہے" واللہ اعلم' کیونکہ مہر کے تعین میں موت کی صورت میں وہی حکم ہے جو وطی کی صورت میں ہے' اسی طرح کوئی عورت بلا مہر اپنے آپ کو کسی

---

[1] بدایۃ المجتہد (۲/۲۲)   [2] بدایۃ المجتہد (۲/۲۷)

[3] جامع ترمذی ص (۱۱۴۵) سنن ابی داود (۲۱۱۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے سپرد کر دے تو اسے بھی مہر مثل ملے گا' ابو داؤد اور دیگر محدثین نے نقل کیا ہے کہ بروع بنت واشق نے مہر کے تعین کے بغیر نکاح کیا تھا اور ان کا شوہر مہر کا تعین ہونے سے قبل فوت ہو گیا تو نبی اکرم ﷺ نے ان کے خاندان کی عورتوں کے برابر اس کا مہر مقرر کیا اور میراث کا بھی حقدار ٹھہرایا۔ ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔[1]

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا نقطہ نظر ایک منصف اور مومن عالم کی طرح ہے جس کا مقصد صرف حق کی تلاش ہوتا ہے جس میں تکبر اور غلط بات پر ایسی ہٹ دھرمی نہیں ہوتی جو محض دوسروں کی مخالفت میں اختیار کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں :

"اگر مہر مقرر کرنے سے پہلے شوہر فوت ہو جائے یا بیوی فوت ہو جائے تو اس کا وہی حکم ہے جو طلاق یافتہ کا ہے' اس کے لیے کسی قسم کا مہر نہیں ہے۔ بروع بنت واشق کے بارے میں نقل کیا جاتا ہے کہ ان کا نکاح مہر کا تقرر کیے بغیر کیا گیا : پھر ان کا خاوند فوت ہو گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے مہر مثل اور ان کی میراث میں حقدار ہونے کا فیصلہ دیا۔ اگر یہ حدیث ارشاد نبوی ﷺ سے ثابت ہے تو ہمارے نزدیک اسے ترجیح حاصل ہے' نبی اکرم ﷺ کے مقابلہ میں کسی کی بات حجت نہیں ہو سکتی خواہ مخالفت کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہی کیوں نہ ہو' اور نہ ہی قیاس کی ضرورت ہے۔ آنحضور ﷺ کے ارشاد کو تسلیم کرنے میں اللہ کی اطاعت ہے' اگر یہ حدیث آنحضور ﷺ سے ثابت نہیں ہے تو پھر کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اسے ثابت ظاہر کرنے کی کوشش کرے۔ مجھے نہیں معلوم کہ اس طرح کی کسی حدیث کو درست تسلیم کیا گیا ہو' کبھی اسے معقل بن یسار سے' کبھی معقل بن سنان سے اور کبھی "اشجع" سے تعلق رکھنے والے کسی نامعلوم شخص سے روایت کیا جاتا ہے۔ جب حدیث ثابت نہیں ہے تو پھر حکم یہ ہے کہ میاں یا بیوی کے فوت ہونے کی صورت میں مہر واجب نہیں ہو گا۔ اگر بیوی فوت ہو جائے تو اس کی میراث سے شوہر کو حصہ ملے گا' متعہ یا ضروری سامان موت کی صورت میں خاوند پر واجب نہیں ہے بلکہ اس کا حکم طلاق کی صورت میں ہے۔[2]

اس مسئلہ کی بنیاد حسب ذیل قواعد پر ہے۔

۱۔ حدیث کا ثبوت اور عدم ثبوت

۲۔ خبر واحد سے قیاس کو مقدم کرنا' یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے

یہ مسئلہ "اختلاف کے اسباب" کی بحث میں مختصر بیان ہو چکا ہے۔

---

[1] شرح المحلی علی المنہاج ۳ / ۲۸۳۔ ۲۸۴)　　[2] الأم (۵ / ۶۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۶۔ سوتیلی بیٹی سے شادی :

ربیبہ سے مراد بیوی کی وہ لڑکی ہے جو سابقہ شوہر سے ہو۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ان عورتوں کا ذکر کیا ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے' ان میں بیوی کی اس لڑکی کو بھی شامل کیا ہے جو سابقہ شوہر سے ہو' قول باری ہے :

"حرمت علیکم امھاتکم و بناتکم و اخواتکم و عما تکم و خالا تکم و بنات الاخ و بنات الاخت و امھاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعة و امھات نسائکم و ربائبکم اللاتی فی حجور کم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم"[1]

(تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں اور بہنیں اور پھوپھیاں اور خالائیں اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اور وہ مائیں جنھوں نے تم کو دودھ پلایا ہو اور رضاعی بہنیں اور ساسیں حرام کر دی گئی ہیں اور جن عورتوں سے تم مباشرت کر چکے ہو ان کی لڑکیاں جنہیں تم پرورش کرتے ہو (وہ بھی تم پر حرام ہیں) ہاں اگر تم نے ان کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو تو (ان کی لڑکیوں کے ساتھ نکاح کر لینے میں) تم پر کچھ گناہ نہیں ہے)۔

یہاں بیوی کے سابقہ شوہر سے پیدا ہونے والی لڑکی سے نکاح کی حرمت کو دو چیزوں سے مشروط کیا گیا ہے :

۱۔ یہ کہ وہ لڑکیاں ان کی ماؤں کے شوہروں کی پرورش میں ہوں۔

۲۔ یہ کہ ان لڑکیوں کی ماؤں سے انہوں نے مباشرت کر لی ہو اگر مباشرت نہ کی ہو تو پھر ان لڑکیوں سے نکاح میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ماں سے مباشرت کرنے سے بیٹیوں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے۔ صرف نکاح کرنے سے یہ حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ اس دوسری شرط پر تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ان لڑکیوں سے شادی اس وقت حرام ہو گی جب ان کی ماں سے مباشرت ہو چکی ہو گو کہ "دخول" کے معنی میں اختلاف ہے کہ آیا اس سے صرف وطی مراد ہے یا معنی میں عموم اور وطی' مباشرت اور دیگر معانی مراد ہیں۔

جہاں تک پہلی شرط اور قید کا تعلق ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا اس قید اور شرط کا حرمت سے تعلق ہے کہ "جب شرط اور قید نہیں پائی جائے گی تو حرمت بھی ختم ہو جائے گی"۔ یا یہ کہ اس میں غالب حالت کا اعتبار کیا گیا ہے اور حرمت میں اس کا اعتبار نہیں ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اس عورت کی لڑکی سے نکاح حرام ہے جس سے اس کا خاوند مباشرت کر چکا ہو خواہ وہ لڑکی اس کے خاوند کی پرورش میں ہو یا نہ ہو'

---

[1] النساء : ۲۳

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پرورش میں ہونے کی اس قید کا اثر حرمت نکاح پر نہیں پڑتا۔ احناف جو مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں ان کا بھی یہی مسلک ہے اور دیگر فقہاء جو مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کیونکہ سب کے نزدیک یہاں قید میں غالب حالت کا اعتبار کیا گیا ہے کیونکہ عموماً لڑکیاں اپنی ماؤں کے ساتھ رہتی ہیں۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ایک جگہ مفہوم کی تصریح اور دوسری جگہ نہیں ہے' صراحت یہاں ہے: "فان لم تکونوا دخلتم بھن فلاجناح علیکم"[1] اگر تم نے ان سے مباشرت نہیں کی (توان سے نکاح کرنے میں) تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ اگر دونوں مقامات پر قید لگانا مقصود ہوتا تو کلام اس طرح ہوتا: "فان لم تکونوا دخلتم بھن او یکن فی حجورکم فلا جناح علیکم" اگر تم نے ان سے مباشرت نہیں کی یا وہ تمہاری پرورش میں نہ ہوں تو پھر ان سے نکاح کرنے کا کوئی گناہ نہیں ہے۔ ابن منذر نے اس قول پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے۔[2]

ظاہریہ کا مسلک یہ ہے کہ بیوی کی سابقہ شوہر سے لڑکی سے نکاح کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ اس عورت کے شوہر کی پرورش میں نہ ہو خواہ اس عورت سے خاوند نے مباشرت کی ہو یا نہ کی ہو۔

ابن حزم کہتے ہیں: مسئلہ: اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور اس کی پہلے سے لڑکی ہے یا کسی لونڈی کو ملکیت میں لاتا ہے اور اس کی بیٹی بھی ہے' اگر وہ لڑکی اس عورت کے شوہر کی پرورش میں ہے اور وہ اس عورت کے پاس گیا خواہ اس نے وطی کی یا نہ کی لیکن خلوت کے ذریعے لذت حاصل کی ہو' تو یہ لڑکی اس شخص کے لیے ہمیشہ کے لیے حرام ہو گی۔ اگر ماں سے مباشرت نہیں کی اور لڑکی بھی اس کے شوہر کی پرورش میں نہیں ہے یا لڑکی تو پرورش میں ہے لیکن ماں سے جماع نہیں کیا ہے' تو ایسی صورت میں لڑکی سے نکاح جائز ہے۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور اس کی ماں بھی موجود ہے یا کسی لونڈی کو ملکیت میں لاتا ہے اور اس کی ماں بھی موجود ہے تو لڑکی یا لونڈی کی ماں سے نکاح ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام ہے خواہ اس نے اس لڑکی سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو۔

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم اللاتی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم"[3] اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیوی کی سابقہ شوہر سے بیٹی یا لونڈی کی بیٹی کو صرف ان صورتوں میں حرام کیا ہے کہ اس کی ماں کے ساتھ مباشرت کی جا چکی ہو اور یہ کہ وہ لڑکی اس عورت کے شوہر کی پرورش میں ہو۔ جب یہ دونوں شرائط اکٹھی پائی جائیں گی تو وہ لڑکی

---

[1] فتح القدیر (۳/۲۵۹) [2] مغنی ابن قدامہ (۷/۳۳) [3] النساء (۲۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس عورت کے شوہر کے لیے حرام ہو گی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بعد یہ حکم ذکر کیا ہے: و احل لکم ما وراء ذلکم "(اور ان (محرمات) کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں)" "وما کان ربك نسيا" [1] (اور تیرا رب کوئی چیز بھولا نہیں ہے)۔

اپنے مذہب کی تائید میں ابن حزم نے وہ فتویٰ پیش کیا ہے جسے انہوں نے حضرت علیؓ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اسے انہوں نے اپنی سند سے مالک بن اوس بن حدثان سے روایت کیا ہے' فرماتے ہیں: میری بیوی تھی اس سے بچی کی ولادت ہوئی اور وہ فوت ہو گئی' میں غمگین ہوا' میری ملاقات حضرت علیؓ سے ہوئی' انہوں نے مجھ سے پوچھا: کیا بات ہے۔ میں نے کہا: بیوی فوت ہو گئی ہے' حضرت علیؓ نے فرمایا: کیا اس کی کوئی لڑکی ہے؟ میں نے کہا ہاں! حضرت علیؓ نے پوچھا کیا وہ تیری پرورش میں رہی ہے؟ میں نے کہا نہیں وہ تو طائف میں ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا اس سے نکاح کر لو۔ میں نے کہا کہ پھر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد و ربائبکم اللاتی فی حجور کم "کا کیا مطلب ہے؟ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ یہ لڑکی تمہاری پرورش میں نہیں رہی ہے جبکہ آیت میں مراد وہ لڑکی ہے جو تیری پرورش میں رہی ہو۔ [2]

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس مسئلہ کا مدار "مفہوم" کے قاعدہ اور نص کے ظاہر کو اختیار کرنے پر ہے۔

احناف کے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ ان کے نزدیک لڑکی پرورش میں ہو یا نہ ہو اس سے نکاح حرام ہے کیونکہ یہاں قید غالب حالت کے اظہار کے لیے ہے' اس لیے مفہوم مخالف پر اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا اور "الربائب" کے لفظ کو مطلق رکھا جائے گا جمہور فقہاء جو مفہوم مخالف کے قائل ہیں وہ بھی یہاں احناف کی طرح مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے۔

اہل ظواہر نص کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے صرف اس لڑکی سے نکاح کو حرام قرار دیتے ہیں جو اسی عورت کے شوہر کی پرورش میں ہو اور اس لڑکی سے نکاح کو جائز تصور کرتے ہیں جو پرورش میں نہ ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں عموم ہے: "و احل لکم ما وراء ذلکم" (اور ان (محرمات) کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں) یا یہ کہ اہل ظواہر "براۃ اصلیہ" کے قاعدہ سے استدلال کرتے ہیں۔

۱۷۔ بیوی کی ماں سے نکاح:

جن عورتوں سے نکاح حرام ہے' اللہ تعالیٰ نے ان کا ذکر اس آیت کریمہ میں کیا ہے: "و امہات

---

[1] المحلی لابن حزم (۹ / ۵۲۷) [2] نفس مصدر

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نسائکم و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن" اور تم پر تمہاری ساسیں حرام کر دی گئی ہیں اور جن عورتوں سے تم مباشرت کر چکے ہو ان کی لڑکیاں جن کی تم پرورش کرتے (وہ بھی تم پر حرام ہیں)۔

یہاں بیوی کی ماؤں یعنی ساس کا ذکر مطلق ہے۔ یہاں کسی قسم کی قید نہیں ہے جبکہ بیوی کی سابقہ شوہر سے لڑکی سے نکاح کی حرمت میں یہ قید ہے کہ اگر تم نے اس کی ماں سے وطی کر لی تو پھر اس سے نکاح حرام ہے۔ یہاں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا "امھات نسائکم" کو بھی اسی طرح مقید کیا جائے گا جس طرح "الربائب" کا لفظ مقید ہے اور ساس سے نکاح صرف اس صورت میں حرام ہو گا جب اس کی بیٹی سے وطی کی جا چکی ہو' جیسا کہ بیوی کی اس لڑکی کا حکم ہے جو سابقہ شوہر سے ہو' یا یہ کہ یہاں حکم مطلق ہے۔ اور کسی قسم کی شرط نہیں ہے۔ اور جو مطلق ہے وہ مطلق ہی رہے گا اور جو مقید ہے وہ مقید ہی رہے گا اور اس طرح ساس سے نکاح کی حرمت اس کی بیٹی سے محض نکاح کرنے سے ثابت ہو جائے گی اور وطی شرط نہیں رہے گی اور یہ کہ یہ قاعدہ درست ہو گا کہ "العقد علی البنات یحرم الامھات" (لڑکیوں سے عقد نکاح کرنے سے ان کی ماؤں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے)۔

بعض علماء جن میں مجاہد بھی شامل ہیں[1] کی رائے یہ ہے کہ اگر بیٹی سے وطی نہ کی گئی ہو تو ماں سے نکاح جائز ہے۔ یہ قول ابن مسعودؓ اور ابن زبیرؓ' ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے۔[2] ابن حزم نے اپنی سند سے قتادہ سے اور انہوں نے خلاس سے اور انہوں نے علی بن ابی طالب سے نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص کسی عورت کو وطی سے قبل طلاق دے دے تو کیا وہ اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے؟ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ان دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اگر وطی سے قبل بیٹی کو طلاق دے دی تو اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے اور اگر وطی سے قبل ماں کو طلاق دے دی تو اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ بات حضرت علیؓ سے صحیح سند سے منقول ہے۔

اسی طرح ایک دوسری سند بھی ہے جو صنعاء کے قاضی سماک بن فضل کے واسطہ سے ہے بیان کرتے ہیں: ابن زبیرؓ فرماتے ہیں کہ بیوی کی سابقہ شوہر سے لڑکی اور ماں کا حکم ایک ہی ہے اگر ان میں سے کسی سے وطی نہ کی ہو تو دوسری سے نکاح جائز ہے۔ ایک واقعہ یہ بھی نقل کیا ہے کہ مسلم بن عویمر سے مروی ہے کہ ان کے باپ نے ان کا نکاح طائف کی ایک لڑکی سے کر دیا۔ میں ابھی اس عورت کے پاس نہیں گیا تھا کہ اس کے والد کا انتقال ہو گیا اور اس لڑکی کی ماں مالدار عورت تھی مجھے میرے والد نے کہا کہ کیا اس لڑکی کی ماں سے

---

[1] المحلی' ابن حزم (۹/ ۵۲۸) [2] بدایۃ المجتہد (۲/ ۳۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نکاح کرنا چاہتے ہو۔ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ مسئلہ ابن عباسؓ سے پوچھا اور یہ واقعہ بتایا تو انہوں نے کہا کہ اس کی ماں سے نکاح کر لو۔

ابن مسعودؓ سے بھی اس طرح کا قول نقل کیا جاتا ہے۔

ابن حزم نے زید بن ثابت سے بھی اس کے جواز کا قول نقل کیا ہے بشرطیکہ علیحدگی طلاق سے ہو موت سے نہ ہو۔[1] جن علماء کی رائے یہ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ معطوف کے مقید ہونے کی وجہ سے معطوف علیہ بھی مقید ہوتا ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک کسی لڑکی سے محض عقد نکاح کرنے سے ہی اس کی ماں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے ان کی دلیل اس آیت کریمہ میں عموم ہے: "و امهات نسائكم" عقد نکاح اس عموم میں داخل ہے۔

عمرو بن شعیب اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے نقل کرتے ہیں کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا: جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور پھر اسے وطی کیے بغیر طلاق دے دی تو اس کی سابقہ شوہر کی لڑکی سے نکاح کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے لیکن اس کی ماں سے نکاح حرام ہے' اسے ابو حفص نے اپنی سند سے نقل کیا ہے۔[2]

ابن حزم نے جمہور کے موقف پر خوب صورت استدلال کیا۔ اور یہی ابن حزم کا بھی موقف ہے۔

ابو محمد کہتے ہیں: قول باری تعالیٰ "و ربائبكم" کا عطف "ما حرم" پر ہے' اس میں کوئی شک و شبہ والی بات نہیں ہے اور "اللاتی فی حجور کم" یہ "الربائب" کی صفت ہے یہ بھی بالکل واضح ہے "من نسائكم اللاتی دخلتم بهن" الربائب کا صلہ ہے' یہاں بھی کوئی اور معنی مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اگر یہ "امهات نسائكم" کی طرف راجع ہو تو پھر عبارت اس طرح ہو گی "امهات نسائكم من نسائكم اللاتی دخلتم بهن" "یعنی تم پر ان عورتوں کی ماؤں سے نکاح حرام ہے جن سے تم مباشرت کر چکے ہو"۔

یہ مفہوم ناممکن ہے اس لیے یہ بات درست ہے کہ یہاں استثناء صرف "الربائب" سے ہے اور "امہات النساء" میں اس قسم کا کوئی استثناء جائز نہیں ہے۔ وباللہ تعالی التوفیق۔[3]

یہاں اس مسئلہ کا مدار اس بات پر ہے کہ اگر معطوف کے ساتھ کسی صفت کی قید ہو تو آیا اس کی وجہ سے معطوف علیہ کو بھی مقید تصور کیا جائے گا۔ بالفاظ دیگر وہ صفت جو معطوف مفردات یا معطوف جملوں کے بعد آتی ہے آیا اس صفت کا تعلق صرف آخری مفرد یا جملے سے ہوتا ہے یا اس کا تعلق تمام مفردات اور جملوں

---

1. المحلی (۹/۵۲۸)
2. مغنی ابن قدامہ (۷/۳۲) بدایۃ المجتہد (۲/۳۴)
3. المحلی (۹/۵۲۹)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے ہوتا ہے؟ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا تعلق صرف آخری مفرد یا جملہ سے ہوتا ہے۔ یہ آیت ان کے مسلک کی تائید کرتی ہے۔ امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس صفت کا تعلق سب سے ہوگا لیکن چونکہ یہاں مانع موجود ہے اس لیے یہاں تعلق صرف آخری لفظ سے ہے اور اس کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔

جن علماء نے لڑکی سے وطی نہ ہونے کی صورت میں ماں سے نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ انہوں نے صفت کا عطف سابقہ جملہ پر کیا ہے اور ان کے نزدیک یہاں عطف کرنے سے کوئی چیز مانع بھی نہیں ہے۔

۱۸۔ ناک اور حلق میں دودھ ڈالنے سے رضاعت کا ثبوت :

شریعت نے واضح طور پر بتا دیا ہے کہ رضاعت کی وجہ سے بھی نکاح اس طرح حرام ہو جاتا ہے جس طرح نسب کی وجہ سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :" حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت و امهاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعة "تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور بہنیں اور پھوپھیاں اور خالائیں اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اور وہ مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہو اور رضاعی بہنیں تم پر حرام کر دی گئی ہیں)۔

رضاعت کا معنی پستان سے دودھ پینا ہے' اب علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا ناک کے ذریعہ دودھ داخل کرنے یا حلق میں دودھ ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے؟

جمہور کے نزدیک حرمت رضاعت ہر اس طریقہ سے ثابت ہو جاتی ہے جس میں کسی کھلے راستے سے پیٹ تک دودھ پہنچایا جائے گو کہ بعض فقہاء مقعد کے ذریعہ یا کان میں دودھ ڈالنے یا آنکھوں میں قطرے ڈالنے کی صورت میں حرمت رضاعت کے ثبوت کے قائل نہیں ہیں۔

اہل ظواہر کے نزدیک حرمت رضاعت صرف پستان سے دودھ پینے سے ثابت ہوتی ہے' اس کے علاوہ کسی اور طریقہ سے یہ حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ قیاس کی بحث میں اہل ظواہر کا موقف بیان کرتے ہوئے اس مسئلہ پر بحث ہو چکی ہے۔

اس مسئلہ کی بنیاد اس اصولی قاعدہ پر ہے کہ آیا قیاس حجت ہے؟

جمہور علماء کے نزدیک قیاس حجت ہے اور اسے شرعی دلائل میں سے ایک ایسی دلیل تصور کرتے ہیں جس سے کوئی بھی حکم معلوم کیا جا سکتا ہو' اہل ظواہر کے نزدیک قیاس دلیل نہیں ہے۔ اور وہ قیاس کو اللہ کے حکم کے مقابلہ میں خود ساختہ بات کہتے ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۹۔ بڑی عمر میں دودھ پینے سے حرمت رضاعت کا ثبوت :

آیت رضاعت میں اللہ تعالیٰ نے حکم مطلق ذکر کیا ہے اور اسے کسی مخصوص عمر کے ساتھ مشروط نہیں کیا ہے' فرمان باری تعالیٰ ہے و امھاتکم اللاتی ارضعنکم (تمہاری وہ مائیں جنھوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے) ایک دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ نے رضاعت کی مدت کا اشارہ دیا ہے کہ یہ دو سال ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :"والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ"[۱] مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں یہ (حکم) اس شخص کے لیے ہے جو پوری مدت دودھ پلانا چاہتا ہے)

فقہاء صحابہ اور بعد کے فقہاء کے درمیان بڑی عمر میں رضاعت کے ثبوت میں اختلاف رہا ہے یعنی دو سال کے بعد یا دو سال کے کچھ عرصہ بعد دودھ پلانے سے آیا حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے یا حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی ؟[۲] امام مالکؒ' شافعیؒ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک بڑی عمر (یعنی دو سال یا ڈھائی سال) میں دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ جمہور کی دلیل' ابن قدامہ نے یہ ذکر کی ہے' فرماتے ہیں : ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے :"والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ" یہاں رضاعت کی مدت پورے دو سال ہے' یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس مدت کے بعد رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لائے' حضرت عائشہؓ کے پاس ایک شخص بیٹھا تھا' نبی اکرم ﷺ کے چہرہ انور کا رنگ بدل گیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا : اے اللہ کے رسول! یہ میرا رضاعی بھائی ہے' آنحضور ﷺ نے فرمایا : انظرن من اخوانکن فانما الرضاعۃ من المجاعۃ (ذرا دیکھ بھال کر چلو' کون تمہارا رضاعی بھائی ہے' کیونکہ رضاعت وہی معتبر ہے جو کم سنی میں ہو) (متفق علیہ)۔

ام سلمہؓ بیان کرتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

"لا یحرم من الرضاع الاما فتق الامعاء و کان قبل الفطام" (رضاعت وہی ہے جو آنتوں کو کھولے' اور دودھ چھڑانے سے پہلے ہو)

امام ترمذی نے اسے "حسن صحیح" کہا ہے۔

صحابہ میں حضرت عمرؓ' علیؓ' ابن عمرؓ' ابن مسعودؓ' ابن عباسؓ' ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ کے علاوہ دیگر

۱۔ البقرہ (۲۳۳) ۲۔ بدایۃ المجتہد (۲/۳۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ازواج مطہرات کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شعبیؒ' ابن شبرمہؒ' اوزاعیؒ' اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کا بھی یہی موقف ہے۔ اہل ظواہر کے نزدیک مدت رضاعت کے بعد بھی اس طرح حرمت ثابت ہوتی ہے جس طرح مدت رضاعت میں دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔

ابن حزم نے اپنے مذہب پر بڑے دلائل پیش کیے۔ فریق مخالف کی تردید میں بھی دلائل دیئے ہیں۔ ان میں سے چند اہم دلائل یہ ہیں :

۱۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں عموم ہے "و امھاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعۃ" (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے اور تمہاری رضاعی بہنیں) ابن حزم کہتے ہیں : اللہ تعالیٰ نے یہاں دو سال کی شرط نہیں لگائی اور نہ ہی اس آیت میں کسی خاص وقت کا تعین ہے ایسی کوئی زائد بات نہیں ہے اس آیت میں عموم ہے اور اس کی تخصیص کسی نص کے ذریعہ ہی ہو سکتی ہے جس کے بارے میں وضاحت ہو کہ یہ نص تخصیص کرنے والی ہے' محض ظن یا ایسی بات جو واضح نہ ہو اور جس میں کئی احتمالات ہوں سے تخصیص نہیں ہو سکتی۔

۲۔ حدیث : امام مسلم زینب بنت ام سلمہ سے نقل کرتے ہیں کہ ام سلمہؓ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا : آپ کے پاس ایفع نامی لڑکا آتا ہے' میں نہیں چاہتی کہ وہ میرے پاس آئے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا : کیا آپ کے لیے آنحضور ﷺ کا طریقہ بہترین نمونہ نہیں ہے ؟ ابو حذیفہ کی بیوی نے کہا اے اللہ کے رسول! سالمؓ کا میرے پاس آنا جانا رہتا ہے اور وہ بالغ آدمی ہے' ابو حذیفہؓ اس بات کو محسوس کرتے ہیں تو آنحضور ﷺ نے فرمایا اسے دودھ پلا دو تاکہ وہ تمہارے پاس آسکے۔ [۱]

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت سالمؓ کا یہ واقعہ مخصوص واقعہ ہے جس کا تعلق صرف حضرت سالمؓ سے ہے ان کی دلیل ام سلمہؓ کی حدیث ہے' امام شافعیؒ فرماتے ہیں :

یہ اجازت صرف ابو حذیفہؓ کے آزاد کردہ غلام سالمؓ کے لیے ہے۔ واللہ اعلم۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں : اگر کوئی کہے کہ اس کی دلیل کیا ہے ؟ تو اس کی دلیل ابو حذیفہؓ کے آزاد کردہ غلام سالمؓ کی وہ حدیث ہے جسے ام سلمہؓ نبی اکرم ﷺ سے نقل کرتی ہیں کہ آنحضور ﷺ نے ابو حذیفہ کی بیوی کو حکم دیا تھا کہ وہ اسے پانچ مرتبہ دودھ پلائیں اس طرح حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ ام سلمہؓ نے اس حدیث میں یہ بات بھی کہی ہے کہ

---

[۱] المحلی (۱۰/ ۷ ا۔ ۲۴)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہ حکم صرف سالمؓ کے ساتھ خاص ہے۔

اگر یہ رخصت صرف سالمؓ کے ساتھ خاص ہے تو خاص کا استثناء عام ہی سے کیا جاتا ہے۔ جب خاص کا استثناء عام سے ہوتا ہے تو خاص کا وہ حکم نہیں ہوگا جو عام کا ہوگا اس لیے عام کا حکم یہاں یہ ہے کہ بڑی عمر میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں صغیر اور کبیر کے درمیان فرق اللہ کی کتاب میں بھی موجود ہے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة "(اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں یہ (حکم) اس شخص کے لیے ہے جو پوری مدت تک دودھ پلوانا چاہے"۔ اللہ تعالیٰ نے رضاعت کی مکمل مدت دو سال ذکر کی ہے اور فرمان باری تعالیٰ ہے: "فان ارادا فصالا عن تراض منھما و تشاور فلا جناح علیھما" اور دونوں (یعنی ماں باپ) آپس کی رضامندی اور صلاح سے بچے کا دودھ چھڑانا چاہیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں ہے۔ یعنی دو سال کی مدت مکمل ہونے سے پہلے دودھ چھڑانا چاہیں تو کوئی گناہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہاں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ ماں باپ کو باہمی مشورے سے مدت رضاعت مکمل ہونے سے پہلے بھی دودھ چھڑانے کی اجازت ہے۔ ظاہر ہے کہ باہمی صلاح و مشورہ بچہ کی حالت کے حوالہ سے ہوگا' اگر والدین یہ سمجھتے ہیں کہ کسی بیماری یا دودھ پلانے والی کی صحت کا مسئلہ ہے اور دو سال سے قبل دودھ چھڑانے میں بچہ کے لیے زیادہ بہتری ہے تو دودھ چھڑانے کی انہیں رخصت ہے' یہاں اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے ایک حد (غایۃ) مقرر کر دی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مقررہ حد سے پہلے جو حکم ہے وہ مقررہ حد کے بعد کا حکم نہیں ہے۔[1]

حنابلہ سے ابن تیمیہؒ کا اس مسئلہ میں خاص اجتہاد ہے۔ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ سالمؓ کی حدیث کی بناء پر بوقت ضرورت عموم میں تخصیص کی جا سکتی ہے۔ ابن تیمیہؒ کا خیال ہے کہ اگر اس کی کوئی ضرورت ہو کہ بڑی عمر کے کسی آدمی کو گھر آنے کی اجازت دینا مقصود ہو جیسا کہ سالمؓ کو گھر آنے کی اجازت کی ضرورت کے پیش نظر ایسا کیا گیا تو اسے دودھ پلایا جا سکتا ہے اور اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ علامہ شوکانی نے بھی اس موقف کو ترجیح دی ہے اور فرمایا: میرے نزدیک راجح بات یہی ہے' اس سے احادیث میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے' وہ اس طرح کہ سالمؓ کے واقعہ کو درج ذیل احادیث کے عموم کے لیے مخصص (تخصیص پیدا کرنے والا) مان لیا جائے:

---

[1] الام (۵/ ۲۴-۲۵)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

انما الزضاع من المجاعة (رضاعت تو وہی معتبر ہے جو بھوک کے وقت ہو)

لا رضاع الافی الحولین (رضاعت وہی معتبر ہے جو دو سال کے اندر ہو)

لا رضاع الا مافتق الامعاء و کان قبل الفطام (رضاعت وہی ہے جو آنتوں کو کھولے اور دودھ چھڑانے سے قبل ہو)

لا رضاع الا ما انشز العظم و انبت اللحم (رضاعت وہی ہے جو ہڈی بڑھائے اور گوشت اگائے)

جن فقہاء نے مدت رضاعت گزرنے کے بعد بھی دودھ پلانے سے حرمت رضاعت مطلقاً ثابت کی ہے اور دوسری طرف جن فقہاء نے صرف مدت رضاعت ہی میں حرمت رضاعت کا موقف اختیار کیا ہے ان دونوں نقطہ ہائے نظر میں ابن تیمیہ کا نقطہ نظر مبنی بر اعتدال ہے کیونکہ پہلے دونوں نقطہ ہائے نظر میں تشدد ہے۔[1]

یہاں مسئلہ کی بنیاد درج ذیل امور پر ہے:

۱۔ دلائل کا تعارض، ہر فریق کے پاس ایسی دلیل ہے جو دوسرے فریق کی دلیل سے متعارض ہے۔

۲۔ مفہوم مخالف سے استدلال: ابن قدامہ نے آیت سے استدلال کرتے ہوئے مفہوم مخالف کے طریقہ کو اختیار کیا ہے اور امام شافعیؒ نے بھی مفہوم مخالف سے استدلال کیا ہے۔

۳۔ عموم اور اس کی دلالت سے استدلال: جیسا کہ ابن حزم نے کہا ہے۔

۴۔ دلائل میں تطبیق: مثلاً امام شافعیؒ نے سالمؓ کے واقعہ کو مخصوص قرار دیا اور ابن تیمیہؒ نے اسے خاص حالت پر محمول کیا ہے اور اس سے عموم کی تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں۔

۲۰۔ حالت احرام میں نکاح کا جواز:

حالت احرام میں نکاح کے جواز میں فقہاء کا اختلاف متعدد مقامات پر بیان ہو چکا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک حالت احرام میں نکاح باطل ہے اور ان کی دلیل یہ حدیث ہے۔

"لا ینکح المحرم ولا ینکح" (محرم نہ تو نکاح کرے، اور نہ وہ نکاح کرائے)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح جائز ہے، ان کی دلیل ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے جسے امام بخاری نے نقل کیا ہے کہ "آنحضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے احرام کی حالت میں نکاح کیا"۔[2]

۱۔ نیل الاوطار (٦/ ٢٦٧)

۲۔ صحیح بخاری کتاب الصید، النکاح، المغازی، صحیح مسلم ص (١٤١٠)

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس مسئلہ کی بنیاد دو چیزوں پر ہے:

۱۔ نہی اس چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے جس سے شارع نے منع کیا ہے اور فاسد ہونا باطل ہونے کے مترادف ہے۔

۲۔ دلائل کا تعارض اور کسی ایک دلیل کو قرائن کی بناء پر دوسری دلیل پر ترجیح دینا۔

نکاح سے متعلق ان مسائل کے علاوہ دوسرے مسائل مثلاً ولیمہ کے وجوب کا مسئلہ' حرام نکاح حلال کو حرام کر دیتا ہے' مرد کے دودھ سے حرمت رضاعت کا مسئلہ' دودھ پلانے کی مقدار اور دیگر مسائل اس کتاب میں متعدد مقامات پر بیان ہو چکے ہیں اور ان کی تفصیلات متعلقہ مباحث میں موجود ہیں۔

اس باب میں جو مسائل ہم نے ذکر کر دیئے ہیں یہ کافی ہیں اور یہ بات ہم متعدد مرتبہ ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارا مقصود تمام مسائل کا احاطہ نہیں ہے بلکہ ان مسائل کا بیان ہے جہاں اصولی قواعد میں اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اختتامیہ

www.KitaboSunnat.com

اس تحقیق کے آخر میں ضروری سمجھتا ہوں کہ قارئین کی توجہ ایک بار پھر ان جلیل القدر فقہاء کی طرف مبذول کراؤں، جنہوں نے اصول وضع کیے، مسائل کے استنباط کے طریقے متعین کیے، اور اس کے لیے امت کی راہنمائی فرمائی۔

ان کے عظیم کارنامے مجتہدین کے لیے روشنی کے مینار ہیں جو اس راہ پر چلنے والوں کو راہنمائی فراہم کرتے ہیں اور گمراہی کے گڑھوں میں گرنے سے بچاتے ہیں۔

اور میں اس بات کی طرف بھی توجہ دلانا چاہتا ہوں کہ اسلامی فقہ ایک عظیم علم ہے جو زندگی کے مختلف معاملات اور مشکلات کے حل کی نہ صرف یہ کہ پوری پوری صلاحیت رکھتا ہے، بلکہ اس کے سرچشمے اس سے بھی بڑھ کر دولت سے مالامال ہیں۔

آخر میں ہم اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ ہمیں ان ائمہ کے نقش قدم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے جنہوں نے خالص اللہ کی رضا کے لیے کام کیا اور اللہ کے راستہ میں ایسا جہاد کیا جیسا کہ جہاد کرنے کا حق تھا۔ اللہ تعالیٰ ہمارے عمل کو اپنے دربار میں قبول فرمائے۔

نوٹ : چونکہ اس تحقیقی کام کے دوران میں متعدد مقامات پر رہا ہوں اس لیے بعض مراجع میں ایک کتاب کے متعدد ایڈیشن زیر استعمال رہے ہیں۔ اس طرح ایک ایڈیشن کے صفحات دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ حوالہ دیکھتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

SHARI'AH ACADEMY
INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY
ISLAMABAD PAKISTAN

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

محکم دلائل وبراہین سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ