

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 على 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 : ”فاقيموا الصلوة و آتوا الزكوة“^۲ (نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو)۔

دوسری قسم : وہ فعل مضارع جس کے ساتھ لام امر ہو مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے :

”لينفق ذو سعة من سعته“^۳ (صاحب وسعت کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیے)۔

دوسرے مقام پر ہے ”فمن شهد منكم الشهر فليصمه“^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 لقيتم الذين كفروا 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 التي هو في بيتها عن نفسه و غلقت الابواب و قالت هيت 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۔ ۳)

پانچویں قسم: وہ جملہ خبریہ جس سے طلب مراد لی جائے مثلاً: ”یا ایہا الذین امنوا هل ادلکم علی تجارة تنحیکم من عذاب الیم؛ تؤمنون بالله ورسوله و تجاهدون فی سبیل اللہ باموالکم و انفسکم ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون یغفر لکم ذنوبکم“^۱ (اے مومنو! تم کو ایسی تجارت بتاؤں جو تمہیں عذاب الیم سے چمادے (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 آمدی نے ”الاحکام“ میں اس کی پندرہ صورتیں ذکر کی ہیں۔^۲ 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 ”واقیموا الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ“^۳

(اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو)

۲۔ استحباب: مثلاً ”فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا“^۴

(ان سے مکاتب کر لو، اگر تمہیں معلوم ہو کہ ان کے اندر بھلائی ہے)۔

ان اصولین کے نزدیک یہاں استحباب (یعنی لکھنا بہتر ہے) ہے جو کہتے ہیں کہ یہاں امر و وجوب کے لیے نہیں ہے۔

۳۔ اباحت: مثلاً ”کلوا من الطیبات“^۵ (پاک چیزوں میں سے کھاؤ)

”و اذا حللتم فاصطادوا“^۶ (جب احرام اتار دو تو شکار کرو)

۴۔ تہدید: (دھمکانا) مثلاً ”اعملوا ماشئتم“^۷ (کرو جو تم چاہو)

ک (القف ۱۰-۱۲) ۵ الاحکام (۹/۲) ۳ (البقرۃ-۸۳)

ح (النور-۳۳) ۶ (المومنون-۵۱) ۷ (المائدہ-۲)

ح (فصلت-۳۰)

۵۔ ارشاد (ہدایت یاراہنمائی کرنا) مثلاً ”و استشهدوا شہیدین من رجالکم“ (اور اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ کر لیا کرو)

علامہ آمدی کہتے ہیں کہ یہ معنی (یعنی ارشاد) احتجاب سے قریب تر ہے۔ کیونکہ دونوں مصلحت کے حصول میں مشترک معنی دیتے ہیں۔ ہاں احتجاب 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: ”یا غلام سب اللہ و کل بیمنک و کل مما یلیک“ 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۔ ۷

۷۔ انذار (خبردار کرنا): مثلاً ”قل تمتعوا فان مصیرکم الی النار“ ۸
(کہہ دو کہ چند روز فائدہ اٹھا لو آخر تمہیں جہنم کی طرف لوٹ کر جانا ہے)

۸۔ اقتان مثلاً (احسان جتنا) و کلو مما رزقکم اللہ ۹
(جو رزق اللہ تعالیٰ نے تمہیں دیا ہے اس میں سے کھاؤ)

۹۔ اکرام (یعنی عزت افزائی کرنا) مثلاً ادخلوها بسلام آمین ۱۰
(ان سے کہا جائے گا کہ اس میں سلامتی کے ساتھ داخل ہو جاؤ)

۱۰۔ تسخیر: مثلاً ”کونوا فردة خاسئین“ ۱۱
(ان سے کہا کہ ذلیل و خوار بندہ ہو جاؤ)

۱۱۔ تکوین: (یعنی کسی چیز کو وجود بخشنا) آمدیؒ نے اسے کمال قدرت سے تعبیر کیا ہے مثلاً: ”سکن فیکون“ ۱۲
(ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے)

۱۲۔ الاحکام (۹:۲)

۱۳۔ امام بخاری نے اسے کتاب الاطعمہ کے دوسرے باب امام مسلم نے کتاب الاشربة (۲۰۲۲) امام ترمذی نے کتاب الاطعمہ (۱۸۵۸) اور ابن ماجہ نے کتاب الاطعمہ (۳۶۶۷) میں نقل کیا ہے۔

۱۴۔ (ابراہیم۔ ۳۰) ۱۵۔ (المائدہ: ۸۸) ۱۶۔ (الحجر۔ ۳۶)

۱۷۔ (الاعراف۔ ۱۶۶) ۱۸۔ (البقرہ۔ ۱۷۷)

- ۱۲۔ تجیز (عاجز کرنا): مثلاً ”فاتوا بسورة من مثله“۔ (تو اسی طرح کی ایک سورت تم بھی بنا لاؤ)۔
- ۱۳۔ اہانت: مثلاً ”ذق انک انت العزیز الکریم“۔ (اب مزہ چکھ تو بہت بڑی عزت والا (اور سردار ہے)۔
- ۱۴۔ تسویۃ (برابر کرنا): مثلاً ”فاصبروا اولاً تصبروا“۔ (صبر کرو یا نہ کرو (یکساں ہے))
- ۱۵۔ دعا: مثلاً ”ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق“۔ (اے پروردگار! ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دے)۔

۱۶۔ تمنی: مثلاً قیس کا یہ شعر

الا ایها اللیل الطویل الا انجلی بصبح و ما الا صباح منک بأمثل

(اے طویل رات تو صبح کے آنے سے ختم ہو جا۔ حالانکہ صبح بھی (میرے لیے) تجھ سے بہتر نہیں ہوگی)۔

۱۷۔ حقارت: مثلاً ”القوا ما انتم ملقون“۔ (جو تمہیں ڈالنا ہے ڈالو)

۱۸۔ خبر کے معنی میں: مثلاً صحیح بخاری کی یہ حدیث ”ان مما ادرك الناس من کلام النبوة الاولى اذا لم تستحی 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۔

۱۹۔ عبرت: مثلاً ”انظروا الی ثمره اذا اثمر“۔ (اور (جب پکتے ہیں تو) ان کے پکنے پر نظر کرو)

۲۰۔ تعجب: مثلاً ”انظر کیف ضربوا لك الامثال“۔ (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

ک (البقرہ۔ ۲۳) ح (الدخان۔ ۴۹) ج (الطور۔ ۱۶)

د (الاعراف۔ ۸۹) ه (یونس۔ ۸۰) و (دیکھئے خطابی کی معالم السنن (۳/۱۱۰)۔ 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)

ح (الانعام۔ ۹۹) د (فرقان۔ ۹)

صور تیں 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 یبلیک“ (اپنے قریب سے کھاؤ) یہاں امر ادب سکھانے کے لیے ہے۔ آداب مستحبات میں بھی شامل ہیں۔ اسی طرح ”و تمتعوا“ (اور فائدہ اٹھا لو) ڈرانے اور خبردار کرنے کے لیے ہے، اس معنی کے قریب قریب ”اعملوا ماشئتم“ کا معنی بھی ہے جو تمدید کے لیے ہے۔ لہ

(د) صیغہ امر کا حقیقی معنی:

اصولیین کا اتفاق ہے کہ صیغہ امر طلب، تمہید 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۔ لہ

ہ۔ 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۔ آمدی نے اسے امام شافعی، فقہاء اور متکلمین کے ایک گروہ کا مذہب قرار دیا ہے مثلاً ابو الحسنین بصری وغیرہ۔ جبائی کا ایک قول بھی یہی ہے۔

دوسرا مذہب: امر کا حقیقی معنی ندب (یعنی استحباب) ہے۔ ابو ہاشم، فقہاء کے ایک گروہ اور معتزلہ میں سے متکلمین کی اکثریت کا یہ مذہب ہے اور امام شافعی سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ لہ

تیسرا مذہب: امر مشترک ہے اور وجوب و ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے اور امام شافعی سے بھی ایک روایت اس طرح ہے۔ لہ

۱۔ المستمسک: (۲۱۹/۱) ۲۔ الاحکام (۹۲) ۳۔ نفس مصدر ۴۔ الکشف علی اصول البرزوی، عبدالعزیز عطاری (۱۰۹/۸)

چوتھا مذہب : امر کا صیغہ و جوب 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۔ لہ

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۔ لہ

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 ظاہر یہ 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 کر دیا 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 کر دینا 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 الہی کے مدلولات سے خروج ہے۔

ان حزم ”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۔ حمد اللہ ہم نے اپنے اصول کی خلاف ورزی نہیں کی۔“ ۱

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 ”یا ایہا الذین آمنوا اذا تداینتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والیکتب بینکم کتاب بالعدل و لایاب کتاب ان یکتب کما علمہ اللہ فلیکتب والیملل للذی علیہ الحق سفیفا او ضعيفا او لا یستطیع ان یمل هو فلیملل ولیہ بالعدل و استشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یكونا رجلین؛ فرجل وامر اتان.....“ ۲

(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

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 ”استشهدو“ (گواہ کر لیا کرو) میں امر کا ظاہر وجوب کے لیے ہے نص یا اجماع کے بغیر ظاہری مفہوم کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔

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 رهن رکھ لے اور چاہے تو نہ رکھے، سفر یا حضر میں رهن رکھنا ضروری نہیں ہے، دلیل یہ آیت ہے ”یا ایہا 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 ”واستشهدو“ (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 ظاہریؒ اسلاف میں سے ایک گروہ اور ہمارے اصحاب کا قول ہے۔“

بعض علماء کے نزدیک اس آیت سے وجوب منسوخ ہے: ”فان امن بعضکم بعضا فلیؤد الذی او تمن امانتہ“ (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۔

جمہور فقہاء و مجتہدین کا مذہب یہ ہے کہ یہ امر انتخاب 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 بالحنفیة السهلة السمحة“ (مجھے آسان دین حنیف کے

ک الحلی (۸۰/۸) ۵ الحلی (۸۰/۸) ۳ (البقرہ-۲۸۳)

۵ ابن جریر (۶/۳۸.....۵۰) ۵ فخر الدین رازی (۲/۳۸۳) اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا ہے

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 یتبعون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبو ہم ان علمتم فیہم 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: ”لا یحل مال امری مسلم الا بطیبة 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 مکاتبت 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 نتیجے 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 لباحث کے لیے ہے کیونکہ یہاں امر نئی کے بعد آیا ہے۔ اس لیے لباحث کے لیے ہوگا۔ نئی سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مکاتبت میں اپنا مال فروخت نہیں کر سکتا تو یہاں ممانعت کے بعد امر لباحث کے لیے ہے۔^۵

۱ (النور-۳۳) الحلی (۲۲۲/۹) ۲ دار قطنی

۳ مذکرات السائیس (تفسیر آیات الاحکام) ۴ معنی المحتاج شرح المنہاج، خطیب شربی (۵۱۶/۴)

۵ مذکرات السائیس، دیکھئے ابن حزم (۲۲۲/۹)

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“ (جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اسے اپنی استطاعت کے مطابق کرو) اور جو شخص بعض اوقات کو جو بے پروا اور بعض کو استیجاب 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 بافوا حکم ما لیس لکم به علم و تحسبونہ ہینا و هو عند اللہ عظیم“ (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 استیجاب

کے لیے ہے۔

۴۔ حج اور عمرہ میں تلبیہ کہنا اور آواز بلند رکھنا :

ابن حزم 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۔ حج جس نے بالکل تلبیہ نہیں پڑھایا تلبیہ تو کہا لیکن آواز اونچی نہیں رکھی حالانکہ اسے اس کی قدرت بھی حاصل تھی تو اس کا حج اور عمرہ نہیں ہو جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا حکم تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فہورد“ (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 (۱۳۳۷)

۲۔ النور: ۱۵، دیکھئے المحلی (۴/۳۲۳) ۳۔ جامع ترمذی حدیث نمبر ۸۲۹، سنن ابوداؤد (۱۸۱۳)، سنن ابن

ماجہ، کتاب التناک (۲۹۲۳) ۴۔ المحلی (۷/۱۹۶)، صحیح مسلم کتاب الاقضية، حدیث نمبر (۱۷۱۸)، سنن ابی داؤد،

باب النہ امام بخاری نے باب الاعتصام میں تحلیفاً نقل کیا ہے۔

مقبول نہیں ہے) ہے۔

جمہور فقہاء میں بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ مستحبات میں سے ہے مثلاً حنبلہ 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۔ 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 مالک کا یہی مسلک ہے۔ ابن رشد فرماتے ہیں ۲۔ ”امام مالک 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 شافعی 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 اصحاب (یعنی فقہاء احناف) سے مشہور ہے“ ۳۔

۵۔ صاحب استطاعت کے لیے نکاح کا مسئلہ :

ابن حزم 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 الباءة فلیتزوج فانہ اغض للبصر و احفض للفرج و من لم یستطع فعلیہ بالصوم فانہ لہ و جاء“ ۴۔ (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۔ ہدایہ الجہد ۳۔ ہدایہ (۲-۱۳۹)

۴۔ محلی (۹/۴۴۰)، صحیح بخاری، کتاب النکاح، صحیح مسلم، حدیث نمبر (۱۴۰۰)

جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح کرنا مستحب ہے البتہ بعض صورتوں میں ممنوع اور بعض میں واجب ہے، ان کا قدامہ معنی 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 چھٹا 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 شہوتہ 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 بھاری کی وجہ سے ختم ہو گئی ہے تو یہاں دو نقطہ ہائے نظر ہیں۔ پہلا نقطہ نظریہ ہے کہ ان کے حق میں نکاح کرنا بہتر ہے۔ دلیل وہی عمومی دلائل ہیں جو ہم نے ذکر کیے ہیں۔ دوسرا نقطہ نظریہ 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 قرآن ہیں۔^۱

۶۔ جنازہ میں جلدی کرنا:

ابن حزم کے نزدیک جنازہ جلدی لے جانا واجب ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”اسر عوا بالجنازة فان كانت صالحه قربتموها الى الخیر و ان كانت غیر ذلك كان شرا تضعونه عن رقابکم“^۲ (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۔^۳

۱۔ معنی لائن قدامہ ۶/۳۳۸ ۲۔ المحلی (۵/۱۵۳-۱۵۵) صحیح بخاری کتاب الجنائز، صحیح مسلم کتاب الجنائز (۹۳۳)

۷۔ شادی میں ولیمہ کا وجوب :

ابن حزمؒ کے نزدیک ولیمہ فرض ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالرحمن بن عوف کو شادی کے موقع پر حکم دیا تھا ”اولم ولو بشاة“^۱ (ولیمہ کرو اگرچہ ایک بخری 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 عبدالرحمن 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 بخری 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 تبع احدکم علی ملئ فلیتبع“^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 حناری 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۔ ہہ 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 الا بطیب نفس منہ“^۵ (کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے) (لہذا حوالہ بھی طیب نفس (یعنی خوش دلی) سے ہوگا۔

۱۔ الحلی (۳۵۰/۹) صحیح حناری کتاب النکاح (۱۰۳۵) صحیح مسلم حدیث نمبر (۱۳۲۷) ۲۔ المغنی (۲/۷)

۳۔ علی (۱۰۸/۸) صحیح حناری، کتاب الحوالات باب اول، صحیح مسلم کتاب المساقاة حدیث

نمبر (۱۵۶۴) ھ نیل الاوطار (۲۳۷/۵) ۴۔ مغنی المحتاج، خطیب (۱۹۳/۲)

احناف کے نزدیک امر یہاں اباحت کے لیے ہے۔ شارح ہدایہ کہتے ہیں ”نظاہر 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“ لہ (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 ۱۰ ”فاذا تطهرون فاتواهن من حیث امرکم اللہ“۔ ۱۱ (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 الخطر کا قاعدہ) ہے۔ ابو جعفر طبریؒ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: اگر کوئی پوچھے کہ ”فاتواهن“ 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 حللتهم فاصطادوا“ لہ (جب تم احرام اتار دو تو شکار کرو) اور یہ آیت بھی اسی ذیل میں آتی ہے ”فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض“ (اور جب نماز ہو چکے تو اپنی اپنی راہ لو) اور اس قسم کی دیگر آیات بھی ہیں۔ ۱۲

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 جعلناھا لکم من شعائر اللہ لکم . فیھا خیر فاذکروا اسم اللہ علیھا صواف فاذا وجبت جنوبھا فکلوا منها و اطعموا القانع و المعتر“ لہ (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 جا آوری فرض ہے۔ ۱۳

۱	فتح القدیر (۴۴۲/۵)	۲	البقرہ: ۲۲۲	۳	محلّی (۴۰/۱۰)
۲	المائدہ: ۲	۳	تفسیر طبری: ۳/۳۸۵	۴	المحلّی (۱۷۰/۷)

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۔“ ۱۔

حیث 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۔ ۲۔

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 فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف و اشهدوا ذوی عدل منکم“ ۳۔ (پھر جب وہ اپنی معیاد (انتقضائے 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۔ ۴۔ امام شافعی کا قول قدیم ہے اور امام احمد 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۔ ۵۔

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 تبایعتم“ ۶۔

۱۔	نیل الاوطار (۱۰۶/۵)	۲۔	تفسیر القرطبی (۴۶/۱۲) مذکرات السائیں (۷۰/۳)
۳۔	الطلاق: ۲	۴۔	الحلی (۲۵۱/۱۰)
۵۔	معنی المحتاج (۳۳۶/۳)	۶۔	معنی لاین قدامہ (۲۸۳/۷)
۷۔		۸۔	الحلی (۳۳۲/۸)

(جب خرید و فروخت کیا کرو تو گواہ کیا کرو)۔ ابو جعفر طبریؒ لہ داؤد ظاہریؒ، ضحاکؒ، سعید ابن المسیبؒ، عطاءؒ اور صحابہ کرام میں سے ابو موسیٰ اشعریؒ اور ابن عمرؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ ابراہیم حنبلؒ کا 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 استجاب 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 رهن 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۔ ۱۔

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 او تمن امانته“ ۱۔ (اگر کوئی کسی کو امین سمجھے (یعنی رهن 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 سفر و لم تجدوا کتابا فرهان مقبوضه فان امن بعضکم بعضا۔ (ای فلم یطالبہ برهن) فلیؤد الذی او تمن امانته“ (اگر تم سفر پر ہو اور دستاویز لکھنے والا نہ مل سکے تو کوئی چیز رهن یا قبضہ رکھ کر قرضہ لے لو اور اگر کوئی کسی کو امین سمجھے یعنی رهن کا مطالبہ نہ کرے تو امانت دار صاحب امانت کو امانت ادا کر دے) فرماتے ہیں کہ اگر یہ آیت پہلے حکم کے لیے ناخن سکتی تو پھر یہ آیت ”وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط“ ۲۔ (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 ناخن ہوتی ”یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ“ ۳۔ (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 شہرین متتابعین“ ۴۔ (جس کو غلام نہ ملے وہ دو ماہ کے متواتر روزے رکھے) اس آیت کے لیے ناخن ہوگی ”فمن حریر رقیۃ من قبل ان یتماسا“ ۵۔ (ہم بستر ہونے سے قبل ایک غلام آزاد کرنا

۱۔	تفسیر الطبری (۶/۸۳)	۲۔	تفسیر القرطبی (۳/۴۰۳)	۳۔	البقرۃ: ۲۸۳
۲۔	المائدۃ: ۶	۳۔	المجادلۃ: ۴	۴۔	المجادلۃ: ۳
۳۔	تفسیر الطبری (۶/۵۳.....)				

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 و 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 ظاہر یہ کے مسلک) میں تنگی اور شدت زیادہ ہے جو کہ دین حنیف کے آسان ہونے سے مناسبت نہیں رکھتی۔ ”ما جعل علیکم فی الدین من حرج“^۱ (اور تم پر دین کی کسی بات میں تنگی نہیں کی) ”ان هذا الدین یسر“^۲ (یہ دین آسان ہے)۔

لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ وہ کسی حد تک درست بھی ہیں، خصوصاً جب 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 جہن 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۔

صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب نمبر ۲۹ ”الدین یسر“

۱

الحج: ۸۷

۲

(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 ما لم تمسوهن او تفرضا لهن فریضه و متعوهن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره 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 عمر اور تابعین میں سے سعید ابن مسیب، عطاء اور مجاہد کی رائے بھی یہی ہے۔ (۲)

امام مالک 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 باہر دے کر وجوب کے معنی کی طرف لوٹایا جاتا ہے (۳)۔ علامہ قرطبی جو مالکی المسلک ہیں یہاں جمہور کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ (۴)

۱۔ البقرة: ۲۳۶۔ ۲۔ الطبری (۵/۱۲۶.....)

۳۔ فتح القدیر (۲/۴۴۱)۔ ۴۔ اس آیت کی تفسیر ملاحظہ فرمائیے۔

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 یتبعون الكتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا و اتوہم من مال اللہ الذی آتاکم“ (اور جو غلام تم سے مکاتب چاہیں اگر تم ان میں نیکی پاؤ تو ان سے مکاتب کر لو اور خدا نے جو مال تمہیں بخشا ہے اس میں سے انہیں بھی دو)۔

”و اتوہم من مال اللہ 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۔ امام حضرت علیؑ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ ابن عباسؓ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں ”ضعوا عنہم من مکاتبہم 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 مکاتب ہے جو کہ واجب نہیں تو فرع یعنی کچھ مال معاف کر دینا یا غلام کو کچھ دینا بھی واجب نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت میں ”ایتاء“ یعنی ”دینے“ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے دینا معاف کرنے سے مختلف چیز ہے ”اتوہم“ سے مقصود یہ ہے کہ مالک ان مکاتب غلاموں کو اپنی زکوٰۃ 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 اللہ“ اس لفظ کا اطلاق صدقات زکوٰۃ اور اس مال پر ہوتا ہے جو قربت (یعنی اجر و ثواب) کا ذریعہ ہے۔

حسن ”عخی“ اور بریدہ فرماتے ہیں ”اتوہم“ (دوا نہیں) 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۔ معنی المحتاج شرح الخطیب (۴/۵۲۱) معنی لابن قدامہ (۱۰/۷۹۷)

۳۔ القرطبی (۱۲/۲۵۲)

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 ”النبی احق بنفسها من وليها“ والبکر تستاذن فی نفسها و اذنها صماتها“ لہ (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 اذنها؟ قال: ان تسکت۔“ لہ (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 ہوگی، 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۔“ لہ احتیاف کے نزدیک یہاں امر و جواب کے لیے ہے اس لیے بالغ کنواری لڑکی کے والد پر واجب ہے کہ اس سے نکاح کی اجازت حاصل کر لے، اور اگر بغیر اجازت اس کا نکاح کرے گا تو پھر یہ نکاح لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا، البتہ نابالغ کنواری کے ارادے کا اعتبار نہیں ہے اس لیے اس سے بالاجماع اجازت طلب کرنا ضروری نہیں ہے۔

اوزاعیؓ اور ثورئیؓ 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 (۱۳۲۱) مسند احمد اور سنن کی کتابوں میں بھی ہے۔

۲۔ صحیح بخاری، حدیث نمبر (۲۱۲۲)، صحیح مسلم (۱۳۱۹)

۳۔ صحیح بخاری کتاب الاکراه، تیسرے باب، صحیح مسلم (۱۳۲۰)

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکی کو اختیار دیا۔^۱

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۔^۲

www.KitaboSunnat.com

یہ مسئلہ عنقریب ”الباب الطبیقی“ میں آجائے گا۔

۱۔ مسند احمد، سنن ابوداؤد، سنن ابن ماجہ، حدیث نمبر (۱۸۷۵)

۲۔ مفتی لائن قدامہ ۶/۳۸۸

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 اسحق اسفرائینی کا ہے، ابو حاتم قزوینی اور عبد القاهر بغدادی اور بعض دیگر علماء بھی اس کو ترجیح دیتے ہیں۔

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 الحمیس“ (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“ (بار بار نماز پڑھو) سے تقاض ہوتا۔

دوسرا مذہب:

امر تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا لیکن احتمال رکھتا ہے۔ اس قول کی نسبت امام شافعی کی طرف ہے، الاحکام میں علامہ آمدی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے ”صل او صم“ تو اس میں فعل صلوة اور صوم کی ادائیگی کا حکم ہے ”الصلوة 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 (۱۵/۲) کشف الاسرار لعزیز البخاری (۱: ۱۲۳)

طلاق) 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 ہوگی باوجودیکہ لفظ میں تین کا بھی احتمال ہے۔ اگر کہا ”صل“ تو یہاں مصدر یعنی ”الصلوة“ 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 ہوگا۔

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، سو حج 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۔“^۱

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 منہ بھب:

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 حنبلا فاطہروا“^۲ (اور اگر نہانے کی حاجت ہو تو نہا کر پاک ہو جایا کرو) یا کسی صفت سے متصف کر دیا جائے مثلاً ”الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدۃ“^۳ (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 نے خطاب نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے موقع پر دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھیں، تو پوچھا اے اللہ کے رسول! آپ نے قصداً ایسا کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں!“^۴ 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) احمد اور نسائی نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے۔

۲۔ المائدۃ: ۶

۳۔ النور: ۲

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 ابو الحسن اور اکثر اصولیین نے ترجیح دی ہے، امام مالک اور امام شافعی 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 طلاقیں 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 واقفہ (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۔ لہذا 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۔

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 تیمم سے متعدد فرض نمازوں کی ادائیگی :

امام شافعی کے نزدیک تیمم سے صرف ایک فرض نماز ادا کی جاسکتی ہے البتہ نوافل جتنے چاہے پڑھ سکتا ہے۔ ابن جریر طبری کا مسلک بھی یہی ہے۔ احناف کے نزدیک ایک تیمم سے جتنی فرض نمازیں اور نوافل پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے اور تیمم بھی انہیں چیزوں سے ٹوٹتا ہے جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے علاوہ پانی مل جانے کی صورت میں بھی تیمم ختم ہو جاتا ہے، ابن حزم اور حسن بصری کا بھی یہی مذہب ہے۔ حنابلہ کے نزدیک تیمم کے ساتھ اس وقت کی فرض نماز، فوت شدہ نمازیں اور نوافل دوسری نماز کا وقت داخل ہونے تک پڑھ سکتا ہے البتہ ایک تیمم 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 : ”يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق و امسحوا برؤوسكم و ارجلكم الى الكعبين و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايديكم 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 ہمارا ہوا سفر

میں یا کوئی بیت الخلاء سے ہو کر آیا ہو یا عورتوں سے ہم بستہ 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 تیمم کو واجب نہیں ٹھہراتے 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 تیمم اور وضو کو واجب قرار دیتے ہیں۔ البتہ ان کا کہنا یہ ہے کہ وضو میں تکرار کا حکم منسوخ ہو گیا اور تیمم 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 تیمم کرنے والا ہر نماز کے لیے تیمم 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 تعالیٰ 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 تیمم کرے۔ پھر وہ شخص جس کا پہلے سے وضو ہو اور نماز کے لیے کھڑا ہو اسے سنت رسول نے اس حکم سے خارج کر دیا ہے اور اس سے وضو کی فرضیت ساقط ہو گئی ہے۔ الایہ کہ وہ بے وضو ہو جائے لیکن اگر پہلے سے تیمم ہو اور نماز کے لیے کھڑا ہو ناچاہے تو اس کے لیے تیمم کرنا فرض ہے بشرطیکہ تلاش کے باوجود پانی نہ ملے، قرآن کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ اگر کوئی شخص بیوی سے صرف ”طلق“ (طلاق دو) کہے تو کتنی طلاق دینے کا اختیار ہوگا؟

اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے ”طلقی نفسک“ (اپنے آپ کو طلاق دے دو) یا اجنبی سے کہے ”طلق عنی فلانہ“ (فلاں کو میری طرف سے طلاق دے دو) اور کسی عدوی 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۔

۳۔ چور کا بلیاں ہاتھ کاٹنا:

اس قاعدہ کی بنیاد پر احناف کہتے ہیں کہ جب چور دوسری مرتبہ چوری کرے تو چور کا بلیاں ہاتھ کاٹنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس آیت ”السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما“ 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 دلیاں 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 سے فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے یا بعد میں بھی اس کے حکم کی تعمیل درست ہے!

مذہب 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 مکلف 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 ہوگی۔

”امر تراخی کا فائدہ دیتا ہے“ اس کا مفہوم یہ ہے کہ مکلف 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 جا آوری کرے، باوجودیکہ 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 مکلف 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۔ ۳

۱۔ المائدة: ۳۸ ۲۔ كشف الاسرار للشيخ دوي (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

۴۔ الاستنوی علی المنہاج (۲/۵۵)

”ترخی“ کی تعبیر کو صحیح نہ سمجھنے کا یہ نتیجہ ہے کہ شیخ ابوالسحق فرماتے ہیں کہ یہ تعبیر: ”کہ امر ترخی کا فائدہ دیتا ہے“ غلط ہے۔ البرہان میں فرماتے ہیں کہ:

”افادہ ترخی کا لفظ من گھڑت ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ مقصود یہ ہے کہ عمل دیر کے بعد کیا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ اگر کوئی امر پر فوراً عمل کرے تو وہ عمل معتبر نہ ہو گا حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے۔“ (مطلب یہ ہے کہ یوں نہیں کہنا چاہیے کہ امر مفید ترخی 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 مکلف ہونے کے بعد پہلا وقت بھی آجاتا ہے۔

حنابلہ کا ظاہری مذہب یہی ہے اور اصل مذہب میں امام مالک کا قول بھی یہی ہے۔ علامہ آمدی نے ”الاحکام“ اور بیضاوی نے ”المہاج“ میں اس قول کی نسبت احناف کی طرف کی ہے لیکن درست بات یہ ہے کہ یہ احناف میں سے امام کرخی کا موقف ہے۔ جمہور احناف کا مذہب اس کے برعکس ہے۔^۱

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 ترخی 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 تعالیٰ کا ارشاد ہے ”و سارعوا الی مغفرة من ربکم و حنة عرضها السموت و الارض اعدت للمتقين“^۲ (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“^۳ (تم نیکیوں میں سبقت حاصل کرو)۔

جمہور احناف اور شوافع کا مذہب یہی ہے، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کی طرف بھی یہی قول

۱۔ روضة الناظر (۱۰۵) ۲۔ دیکھئے شرح المنار لابن مالک (۱/۲۲۲) ۳۔ آل عمران: ۱۳۲
۴۔ البقرة: ۱۳۸ ۵۔ شرح المنار لابن مالک (۱/۲۲۲)

منسوب ہے۔ برہان 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 رائج 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 مداربنا کر ان کی طرف اس قول کی نسبت کی گئی ہے۔ ابن برہان 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۔“

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 ”تخریج الفروع علی الاصول“ میں شوافع اور احناف کے درمیان زکوٰۃ نکالنے کے وجوب کے جزئیہ میں اختلاف نقل کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ فوری نکالنا ضروری ہے، تاخیر کی تو گنہگار ہوگا، اور احناف کہتے ہیں کہ تاخیر سے نکالنا بھی درست ہے تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ زکوٰۃ 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۔ 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 پھیرنا 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 ہوگا مثلاً امام الحرمین کا مسلک یہی ہے اور بعض کے نزدیک گنہگار نہیں ہوگا۔

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 الخول (۹۹)

۲۔ تخریج الفروع علی الاصول (۳۰-۳۱) ۳۔ الاحکام للآمدی (۲/۲۱)

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۔ زکوٰۃ 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 زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر بھی ہو تو آیا اس پر واجب ہے کہ زکوٰۃ کی فوری ادائیگی کرے اور استطاعت کی صورت میں اس کے لیے تاخیر جائز نہیں ہوگی؟

حنابلہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کی فوری ادائیگی ہوگی اور اسکی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ امر کی فوری تعمیل ضروری ہے۔ ”معنی“ میں ہے ”زکوٰۃ 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، امام مالکؒ کا اصل مذہب بھی یہی ہے۔“ ۱

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 چاہے 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 کرے گا اور مر گیا تو گناہ گار ہو گا۔“ ۲ یہ ابو بکر رازی کا قول ہے اور امام محمد سے بھی منقول ہے۔

۱۔ مفتی لابن قدامہ ۲/۲۸۴

۲۔ شرح مرقا السعد (۶۳) حافیۃ الدسوقی (۱/۵۰۳)

۳۔ بدائع الصنائع (۲/۳)

دوسرا قول :

زکوٰۃ کی فوری ادائیگی واجب ہے اور قدرت کے باوجود تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا، یہ کرنخی کا قول ہے، ان کے نزدیک بھی امر فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے۔

تیسرا قول :

زکوٰۃ 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 زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم اس بات کا قرینہ ہے کہ زکوٰۃ فوراً ادا کی جائے کیونکہ زکوٰۃ 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۔^۱

شوافع کے نزدیک زکوٰۃ 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۔^۲ اور دوسرا یہ کہ یہ ایک فرض ہے جس کی ادائیگی ضروری ہے اور وہ ادا کرنے پر قادر بھی ہے۔^۳

۲۔ رمضان کے روزوں 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 جاسکتے۔ فوری وجوب اس آیت میں امر کی وجہ سے ہے ”فعدة من ايام اخر“^۴ (ان کا شمار دوسرے دنوں میں پورا کر لے)۔ امر فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے۔^۵

۱	فتح القدیر (۱/۳۸۲-۳۸۳)	۴	معنی المحتاج (۱/۲۱۳)
۲	حاشیہ الرملی (۳/۱۳۲)	۵	البقرہ: ۱۸۵
۳	قواعد ابن الجوام (۷۳)		

کر خنی کے علاوہ باقی احناف کا مسلک یہ ہے کہ قضاء تاخیر سے بھی درست ہے اور جتنے نفل روزے رکھنا چاہے رکھ سکتا ہے۔^۱

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 توج 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“^۲ (اور لوگوں پر خدا کا حق ہے کہ جو اس گھر تک جانے کا مقدور رکھے وہ اس کا حج کرے) ”واتموا الحج والعمرة لله“^۳ (اور خدا کی خوشنودی) کے لیے حج اور عمرہ پورا کرو) جبکہ امر فوری تعمیل کا تقاضا کرتا ہے۔^۴

احناف میں سے امام کر خنی حج کے فوری وجوب کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امر مطلق فوری اطاعت کا تقاضا کرتا ہے۔

امام ابو یوسف 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 مطلق ہے۔^۵

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

۱۔ بدائع الصالح (۲/۱۰۴) ۲۔ آل عمران۔ ۹۷ ۳۔ البقرہ۔ ۱۹۶

۴۔ معنی لکن قدامہ (۳/۲۱۷) ۵۔ علامہ کاسانی (۲/۱۱۹)

۶۔ حاشیہ الرملی علی المنہاج (۳/۲۲۹)

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 ہوگا۔

امام مالک کا مذہب اہل عراق کی نقل کردہ روایت کے مطابق..... جو کہ قابل اعتماد ہے..... یہ ہے کہ

فوری ادائیگی واجب ہے۔^۲

۳۔ 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 جاسکے، یہی شوافع کا مذہب ہے ان کا استدلال الخنعمیہ نامی صحابیہ کی حدیث سے ہے۔

احناف اور مالکیہ کے نزدیک قضا تب واجب ہوگی جب اس نے وصیت کی ہوگی اور رقم وصیت سے نکالی جائے گی۔ اگر اس نے حج کی وصیت نہ کی ہو تو اس کی قضا (نیابت) واجب نہیں کیونکہ یہ بدنی عبادت ہے اور نیابت کو قبول نہیں کرتی۔^۳

۱۔ حاشیہ الدسوقی (۳/۲)

۲۔ دیکھئے معنی لکن قدیمہ (۲۳۲/۳) حاشیہ ابن عابدین (۲/۵۸) اور بدایۃ المجتہد (۱/۳۱۹-۳۲۰)

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 کان فاحشاً و ساء سبيلاً“^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 و اجتنبوا قول الزور“^۳ (توبتوں 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 ابتاء 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 علیکم امہاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم“^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: ”یا ایہا الذین امنوا لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرہاً“^۶

(مومنو! تم کو جائز نہیں کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن جاؤ)

۱۔ ارشاد الخول، شوکانی (۱۰۹)، شرح مختصر ابن حاجب (۱۹۳/۲) ۲۔ (الاسراء۔ ۳۲) ۳۔ (الحج۔ ۳۰)

۴۔ (الحج۔ ۹۰) ۵۔ (النساء۔ ۲۳) ۶۔ (النساء۔ ۱۹)

تیسری آیت :

”ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتمو هن شيئا“^{لہ}

(اور یہ جائز نہیں کہ جو مہر تم انہیں دے چکے ہو اس سے واپس لے لو)

لیکن علماء اصول بتاتے ہیں کہ نئی کا حقیقی صیغہ وہ فعل مضارع ہے جس پر ”لائے نہی“ داخل ہو۔

ج۔ نئی کی محث میں وہ اصولی قواعد جن میں اختلاف ہے

نئی کی محث 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 نئی مطلقاً ذکر کی جائے تو آیا تحریم کا تقاضا کرتی ہے ؟

دوسرا قاعدہ : کیا نئی 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۔

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 ما نکح اباؤکم من النساء الا ما 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 اولیٰ) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”لا یمسن احدکم ذکرہ بيمينه و هو بیول“۔ لہٰذا (پیشاب کی حالت میں کوئی آدمی اپنی شرمگاہ کو دلیاں ہاتھ نہ لگائے) اسی طرح ارشاد ہے ”لا تصلوا فی مبارک الابل“۔ لہٰذا (اور اونٹوں کے باڑے میں نماز نہ پڑھو)۔

پیشاب کی حالت میں شرمگاہ کو دلیاں ہاتھ لگانا اور اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنا جمہور فقہاء کے

نزیک مکروہ ہے۔

۳۔ دعاء: مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا“۔ لہٰذا

(اے ہمارے رب! جب تو نے ہمیں ہدایت بخشی ہے تو ہمارے دلوں میں اس کے بعد کبھی نہ پیدا کرتا)۔

۴۔ ارشاد: (رہنمائی) مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

”یا ایہا الذین امنوا لا تسفلو عن اشیاء ان تبدلکم تستوکم“۔ لہٰذا

ل صحیح بخاری باب الوضوء والاشربۃ جامع ترمذی (۱۵) ابن ماجہ (۳۱۰)

لہ ”الصلوة فی اعطان الابل“ والی حدیث امام ترمذی (صفحہ ۳۴۶) اور امام احمد نے نقل کی ہے اس کے بعد (۷۶۹)

پر نقل کیا ہے۔ ۳۔ (آل عمران۔ ۸) ۴۔ (المائدہ۔ ۱۰۱)

(مومنو! ایسی تحقیقوں کے بارے میں مت سوال کرو کہ وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری

لگیں)

یہاں نئی رہنمائی اور ہدایت دینے کے لیے ہے۔

۵۔ تمدید (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 عينيك الى ما متعابه ازواجاً منهم زهرة الحيوۃ الدنيا“^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 يعمل الظالمون“^۲ (اور (مومنو) مت خیال کرنا کہ یہ ظالم جو عمل کر رہے ہیں خدا ان سے بے خبر ہے) یہاں نئی لانے کا مقصد ان لوگوں کے انجام کو بیان کرنا ہے۔

۸۔ مایوسی: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

”يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم انما تحزون ما كنتم 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 ”لا تتخذو 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 جاسکتے ہیں جب ان

ک ط ۱۳۱: ۵ ۱۲۲: ۳ ۳۲: ۱

۴ دیکھئے ارشاد الجول (۱۰۹-۱۱۰) الاحکام، آمدی۔ (۳۲/۲) الکشف، بخاری (۲۵۶/۱) اس حدیث ”النہی عن

اتخاذ الدواب کراسی“ کو امام احمد اور دارمی نے نقل کیا ہے۔

پر کوئی قرینہ موجود ہو۔

نبی کا حقیقی معنی کسی چیز کو ترک کرنے کا مطالبہ ہے اور نبی اس کا تقاضا کرتی ہے اس معنی پر دلالت کے لیے نبی قرینہ کی محتاج نہیں ہوتی، یہ بات بھی علماء اصول کے درمیان متفق علیہ ہے۔ البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نبی کا حقیقی معنی تحریم ہے یا کراہت ہے یا دونوں ہیں۔

۱۔ جمہور اصولیین کے نزدیک نبی 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 ہوگی۔

امام شافعیؒ نے الام میں صراحت کی ہے کہ نبی کا حقیقی معنی تحریم ہے، فرماتے ہیں: ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نبی 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 نبی تحریم کے علاوہ کسی اور معنی کے لیے ہے۔“ ۱۔
۲۔ ایک دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ نبی 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۔ ۲۔

اسی قاعدہ کا ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ جب شارع کی طرف سے کوئی نبی 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 ابتدا 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 تحسبوا ولا یغتب بعضکم بعضاً“ ۳۔ (اور ایک دوسرے کا حال تجتسس نہ کیا کرو اور نہ کوئی کسی کی غیبت کرے) یہاں جمہور کے نزدیک ابتدا کراہت کا معنی لیا جائے گا اور اس معنی کو بغیر کسی دلیل کے ترک نہیں کیا جائے گا۔ اور بعض علماء کے نزدیک ابتدا 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۔ الام (۷/۲۹۱) ۳۔ لا آمدی (۲/۳۲)

کوئی ایک معنی مراد نہیں لیا جاسکتا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”لا یبع بعضکم علی بیع بعض“ لہ (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 ہوگی؛ 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 ہوگا 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 نئی بھی وارد ہوگی اسے ان معانی پر محمول کیا جائے گا۔

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

جمہور کے نزدیک نبی 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 نبی کے مدلول (یعنی معنی) میں فقہاء کا اختلاف دیکھیں تو اس اختلاف کی وجہ اس قاعدہ کا اختلاف نہیں ہوگا بلکہ اس اختلاف کا سبب یہ ہوگا 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 حنہ نے ”امام مسلم“ 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 خشبۃ فی حدارہ“ (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)“۔ علماء اس

۱ امام حنہ نے اس حدیث کی تخریج ”کتاب البیوع“ ”کتاب النکاح“ اور دیگر مقامات پر کی ہے۔ امام مسلم 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۔ ۲ صحیح بخاری کتاب المظالم، باب نمبر ۲۰، کتاب الاشربہ، صحیح مسلم کتاب المساقاۃ (۱۶۰۹)۔ اتن ماجہ کتاب الاحکام حدیث نمبر (۲۳۳۵) ابو داؤد امام احمد اور امام مالک نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

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۔ ”معنی“ 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۔

”بہتھی“ 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۔“

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 موطن 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 ہمیں 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۔“

ل معنی ابن قدامہ (۵۰۲/۴-۵۰۳) ۵ فتح الباری (۵/۶۸) ۶ موطن (۲/۷۶)

اختلاف 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 تزییمی (یعنی خلاف اولیٰ) پر محمول کیا ہے۔ کیونکہ دوسری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ”لا یحل مال امری مسلم الا بطبیۃ نفس منہ“ (کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔ اسے ابو اسحاق جوزمانی نے روایت کیا ہے۔^۱

ان دلائل میں ایک دلیل یہ آیت ہے: ”یا ایہا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم“^۲ اے مومنو! ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ ہاں آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو (علامہ ربلی 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 ولا ضرار فی الاسلام“^۳ (نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ اور نہ ہی نقصان اٹھاؤ)۔ ابن عباسؓ کی روایت ہے ”لا یحل لا مری من مال اخیه الا ما 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 یمنع احدکم جارہ ان یضع حشبه فی جدارہ“ تم میں سے کوئی اپنے پڑوسی کو دیوار پر لکڑی رکھنے سے منع نہ کرے۔ اس حدیث کو انتخاب پر محمول کیا جاتا ہے کیونکہ وہ عمومی دلائل جو اس سے معارض ہیں وہ اس سے قوی ہیں اور حضرت ابو ہریرہؓ کے دور میں جو لوگ اس سے اعراض کرتے تھے ان کا اعراض بھی اس کی دلیل ہے کہ یہ انتخابی حکم ہے۔^۴

علامہ ربلیؒ کا مقصود وہ انتخاب ہے جو کراہت کے مقابل ہے اور نہی سے معلوم ہوتا ہے یعنی پڑوسی کے لیے مستحب ہے کہ وہ اپنے پڑوسی کو شہتیر رکھے دے۔

۱۔ مغنی ابن قدامہ (۲۲۰/۵) ۲۔ النساء: ۲۹

۳۔ اسے ابن ماجہ نے الاحکام (۲۳۲۰) میں امام مالک نے موطن کتاب الاقضیہ اور امام احمد نے روایت کیا ہے۔

۴۔ نہایہ المحتاج (۳/۳۹۳) دیکھئے: نیل الاوطار۔ (۲۶۰/۵)

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 نئی وارد ہوئی ہے۔ اب نبی کا حکم آنے کے بعد نماز کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ وہ قرآن ہیں جو ان مسالک کی تائید میں پیش کیے جاتے ہیں۔ ان احادیث میں سے بعض یہ ہیں:

۱۔ حضرت ابو سعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الارض کلھا مسجد الا المقبرہ والحمام“^۱ (قبرستان اور حمام کے علاوہ تمام زمین مسجد ہے)

۲۔ ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”صلوا فی مراض الغنم ولا تصلوا فی اعطان الابل“^۲ (بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھو لیکن اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ میں نماز نہ پڑھو) مراض معنی (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 طهوراً فایما رجل ادرکنہ الصلوۃ فلیصل حیث ادرکنہ“^۳ (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 بینہما؟ قال اربعون سنۃ۔ قلت ثم ای قال حیثما ادرکت الصلوۃ فصل کلھا مسجد“^۴ (میں نے رسول اکرم

ک ابو داؤد نے اسے ”کتاب الصلوۃ باب المواضع التي لا تجوز الصلوۃ فیہا 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 (۱۱۱/۲) میں دیکھی جاسکتی ہے۔^۵ اسے امام احمدؒ نے روایت کیا ہے اور ترمذیؒ نے اسے نقل کیا ہے اور اس

حدیث کو صحیح کہا ہے۔ ”نہی عن الصلوۃ فی اعطان الابل“ کی متعدد احادیث ہیں یہاں تک کہ ابن حزم نے تو اتر کا دعویٰ کیا ہے، ”دیکھئے نیل الاوطار (۱۱۳/۲-۱۱۵)“^۶ اسے امام بخاریؒ نے ”کتاب التیمم“ کے آغاز اور ”کتاب

الصلوۃ“ میں نقل کیا ہے، امام مسلم نے ”باب المساجد“ (۵۲۲) میں اور ترمذیؒ نے ”کتاب التیمم“ میں بھی اسے روایت کیا ہے۔ صحیح بخاری (۱۵۸۹) صحیح مسلم باب المساجد (۵۲۰)

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 نبی 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 نبی کی احادیث کو ان کے لیے تخصیص کرنے والی قرار دیتے ہیں۔ ان قدامہ فرماتے ہیں:

مسئلہ: حمام یا اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھی 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، عطاءؓ، عقیؓ اور ابن منذرؓ کے متعلق منقول ہے کہ ان کے نزدیک قبرستان میں نماز مکروہ ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، جابر بن سمرہؓ، حسنؓ، مالکؓ اسحقؓ اور ابو ثورؓ 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 مسجدًا وطہورًا“ (میرے لیے زمین کو مسجد اور پاک بنایا گیا ہے) ”فحیثما ادرکت الصلوٰۃ فصل فانہ مسجد“ (جہاں نماز کا وقت ہو جائے پڑھ لو اس لیے کہ وہ جگہ مسجد ہے) اسی طرح ”اینما ادرکت الصلوٰۃ فصل فانہ 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..... لہٰذا 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۔ ۱

۱ بدلیۃ الجہد (۱/۱۷۷)

۲

مغنی ابن قدامہ (۱/۱۷۷)

۳

۳۔ 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 نہی عن التخصر فی الصلوۃ“^۱ 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۔“^۲

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۔ ہدایہ میں مکروہات کے بیان میں ہے کہ : ”اور نہ اختصار کرنے، 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۔“^۳

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 نبی کا حقیقی معنی تحریم ہے جو کہ صحیح مسلک ہے۔“^۴

جن مقامات پر نبی 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 مذہب کی کتب فروع میں دیکھ سکتے ہیں۔

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الصلوۃ (۶۵۷)، صحیح مسلم، حدیث نمبر ۵۳۵

۲۔ دیکھئے نیل الاوطار (۲/۲۸۳)۔ اختصار کے اور بھی معنی بیان کیے ہیں ایک یہ ہے کہ دونوں ہاتھ میں لاشی پکڑ کر

اس پر نیک 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)

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 عباراتوں 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 لغیرہ 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 شریعیہ 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۔

دوسری حالت: نہی فعل کی ذات یا اس کے جزء سے ہو مثلاً "بیع الحصاة" سے نہی، ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحصاة"۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع

۱- کشف الاسرار علی اصول البرہدوی (۱/۲۵۷)

۲- صحیح مسلم، حدیث نمبر ۱۵۱۳، صحیح بخاری (۲۱۹۴) ابو داؤد اور نسائی میں بھی کتاب البیوع میں روایت کیا ہے۔

الحصاة سے منع فرمایا ہے بعض احادیث میں بیع الحصاة کی تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ کنکری کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ طے ہو جائے یہاں نہیں فعل کی ذات کی طرف لوٹ رہی ہے مثلاً کسی اونٹ کے اس چمے کی خرید و فروخت جو ابھی اونٹ کی صلب میں ہو یا اونٹنی کے رحم میں ہو یا اونٹنی کے چمے کا چمہ..... ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع المضامین والملاقیح و حبل الحبلۃ“ (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چمے کی فروخت سے منع کیا ہے جو اونٹ کی صلب میں ہو یا اونٹنی کے رحم میں ہو یا اونٹنی کے چمے کا چمہ ہو۔“ مضامین کا معنی جو اونٹ کی صلب میں ہو، ملاقیح سے مراد وہ چمے جو پیٹ میں ہو اور حبل الحبلۃ سے اونٹنی کے چمے کا چمہ مراد ہے۔

یہاں نبی بیع (جس چیز کی فروخت مقصود ہے) سے ہے جبکہ بیع عقد بیع کا ایک رکن اور اس کا ایک

جزء ہے۔

تیسری حالت : نبی 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 نبی جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہو۔ (۲) عید کے دن روزے رکھنے کی ممانعت (۳) ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی ممانعت۔ علامہ قرانی 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 نبی سے محفوظ ہوں گے تو حقیقت شرعیہ بھی نبی سے محفوظ ہوگی اور نبی کا تعلق کسی امر خارج سے ہوگا۔ جب ان ارکان میں سے کسی کی نبی ہوگی تو شرعی ماہیت بھی پر معدوم ہو جائے گی جس طرح ماہیت مرکبہ کل اجزاء کے معدوم ہونے سے معدوم ہو جاتی ہے، اسی طرح بعض اجزاء کے معدوم ہونے سے بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی سفیہ (بیہ قوف) کسی سفیہ (بیہ قوف) کو شراب کے بدلہ خنزیر فروخت کرتا ہے تو اس میں تمام ارکان معدوم ہیں۔ اس لیے حقیقت شرعیہ بھی معدوم ہے۔ نبی 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

۱ نیل الادطار (۵/۱۳۷-۱۳۸) ۲ نصب الرایۃ (۲/۱۰)

۳ شرح المنہاج للاسنوی (۲/۶۳)

حقیقت معدوم ہو جائے گی۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ایک رکن نہ ہو یا دونہ 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۔^۱

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 مضموبہ زمین میں نماز کی ممانعت، یہاں نہی کی وجہ ناسخ 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۔^۲ اسی طرح نماز جمعہ کے وقت اذان کے بعد خرید و فروخت کی ممانعت اس آیت سے ثابت ہے: ”یا ایہا الذین امنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله و ذروا البيع“^۳ (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 کے 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: ”فاعزلوا النساء فی المحيض ولا تقربوا من حتی یطهرن“^۴ (سولایم 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۔^۵

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

۱ الفرق (۲/۸۳) ۲ حاشیہ البنانی علی جمع الجوامع (۱/۳۰۶) ۳ البقرہ-۹

۴ البقرہ-۲۲۲ ۵ دیکھئے اصول السرخصی (۱/۸۰-۸۱)

زردیک صحت (یعنی اس فعل کا صحیح ہونا) کہلاتا ہے قضاء واجب ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی نے خود کو با وضو سمجھ کر نماز پڑھ لی اور اس کا وضو نہیں تھا تو یہ نماز مشکلمین 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 ہو گا جب تک کہ وہ اپنے آپ کو با وضو سمجھتا ہے۔ کسی معاملہ میں صحت کا حکم لگانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عقیداً 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 ہو اے 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 نتیجے 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 عقیداً معاہدے کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر شرعی حکم نہ لگایا جاسکتا ہو اور حکم کے لیے مفید ہونے کا سبب نہ بن سکے۔ مثلاً اونٹ کی صلب میں جو چہ ہے اس کی فروخت، اونٹنی کے رحم میں جو چہ 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 نئی فقہ 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 جاسکتا ہو۔ اسی جیسے سود کا معاملہ، یہاں بیع باعتبار

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۔ الایہ 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:

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”من عمل لیس علیہ امرنا فہورد“ لہ (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 جاسکتا اس لیے اس کا مردود ہونا حدیث سے ثابت ہو 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۔

۱۔ حوالہ پہلے گزر چکا ہے۔

۲۔ صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد کے علماء شارع کی نبی 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 تنكحوا المشركات حتى يؤمنن“ لہ (اور مومنو! مشرک عورتوں سے جب تک کہ ایمان نہ لائیں نکاح نہ کرنا)۔ سود کے باطل ہونے پر ان آیت سے استدلال کرتے ہیں: ”لا تاكلوا الربا“ لہ (سود نہ کھاؤ) ”وذروا ما بقى من الربا“ لہ (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 تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منهما غالبا بنا جز“ لہ (سود 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 نبی کے نتیجے میں عمل کے فاسد ہونے کو تسلیم نہ کریں تو نبی کے حکم کی کوئی حکمت اور فائدہ بتانا ہوگا، ساتھ ہی نبی 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 کا عدم 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 نبی 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 نبی کا حکم کا عدم ہوگا کیونکہ اس کے مقابلے میں صحت کی حکمت زیادہ ہے۔ جو خالص مصلحت ہے۔ اور اگر نبی 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۔ ۵۔

دوسرا مذہب: اگر کسی شرعی فعل سے نبی 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 جعفر قفال شاشی کی رائے بھی یہی ہے، متکلمین نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ ۱۔

۱۔	البقرہ۔ ۳۲۱	۲۔	آل عمران۔ ۱۳۰	۳۔	البقرہ۔ ۲۸۷
۴۔	صحیح بخاری کتاب البیوع، حدیث نمبر (۱۰۹۷)، صحیح مسلم کتاب المساقاة (۱۵۸۳) ۵۔ دیکھئے شرح المختصر، العوض (۹۶/۲) ارشاد الخول، شوکانی (۱۱۰) ۶۔ دیکھئے الاحکام، آمدی (۲/۲۷۶)				

تیسرا مذہب : معاملات میں فساد نہیں پیدا ہوتا البتہ عبادات فاسد ہو جاتی ہیں۔ شوکانی نے اپنی کتاب ارشاد الخول میں اس کی نسبت ابو الحسین بصری، امام غزالی، امام رازی، ابن الملاحی، اور رصاص کی طرف کی ہے۔ لہ

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 یہ اعتبار شرع، رائج 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۔ ۲۔

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 اصالتی بھی ہو گا اور وصفاً بھی اور باطل ہونے کے ہم معنی ہو گا۔ 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 ہو گا۔ 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

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 نئی فساد کا تقاضا نہیں کرتی کیونکہ جواز کی جہت نئی کی جہت کے مخالف ہے اور ان کے درمیان لزوم نہیں ہے۔ اہل ظواہر کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں نئی سے عمل فاسد ہو جائے گا۔ کوئی فرق نہیں ہے کہ نئی 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 احمد سے بھی ایک روایت اس طرح ہے فرماتے ہیں ”کہ وہ چیز جس کی ذات میں نئی نہ ہو اس کے درست ہونے میں کسی کا اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے جسے جمعہ کے دن اذان کے وقت خرید و فروخت سے ممانعت، البتہ امام مالک سے اس طرح منقول ہے اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے“۔

علامہ قرانی احناف کا یہ مذہب امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اسے مستحسن قرار دیتے ہوئے رقمطراز ہیں:

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: ”اصل ماہیت نئی سے محفوظ ہے اور نئی 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 نئی 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۔“

اس اصولی اختلاف کا فقہی مسائل پر اثر

مذکورہ چار صورتوں میں علماء اصول کا یہ جو اختلاف ہے کہ نبی 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 مطلقاً نبی اس تصرف کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے؟

۲۔ جب نبی وصف لازم سے ہو تو آیا فساد کا تقاضا کرتی ہے؟

۳۔ جب نبی 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۔ لہٰذا 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 روزہ 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۔ لہٰذا 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 حنبلی 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)

کیونکہ یہ نذرِ محصیت ہے اور دیگر معاصی کی طرح یہاں بھی قضاء لازم نہیں آتی۔ لہ

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 زیلیعیؒ 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۔ نئی روزے کے قانونی اور صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ نئی 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 چاتا 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 چمکنے 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۔ لہ

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 نئی نہیں ہے۔ اگر کسی نے ہماری غیرت یا اشتہاء نہ ہونے کی وجہ کھایا یا 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 نئی سے قبل مشروع تھا نئی کے بعد بھی مشروع ہو گا۔“ لہ

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۔ نبی کا تقاضا ہے کہ اس کام سے رک جائے اور جو چیز مشروع ہی نہ ہو اس سے رکنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ نبی 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۔

مؤید اور امام حجتی نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ زید بن علی اور ہادیہ 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 ہے 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۔ دارقطنی 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 سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اور اوس بن حدثان کو ایام تشریق میں بھججا 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 (۳/۲۶۲)

۳۔ فتح الباری (۳/۱۷۳) ۴۔ صحیح مسلم حدیث نمبر (۱۱۴۲)

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 عمید میں روزہ رکھنے کا ہے۔ امام شافعیؒ کی مشہور روایت بھی اسی کے مطابق ہے اور جو اختلاف ایام عمید کے روزوں کے حکم میں گزرا ہے اس کی نظیر یہاں آرہی 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 ہو تا خواہ فرض ہو یا نفل۔

ایک دوسری روایت کے مطابق صرف فرض روزہ رکھ سکتا ہے۔ امام حناریؒ 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“ لہٰذا 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 زہیرؓ 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۔ ۳

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 ولا ینکح“ ۴ (محرم نہ نکاح کرے اور نہ کسی کو نکاح کرے 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 مسیبؓ سلیمان بن یسارؓ زہریؓ اور اوزاعیؓ سے بھی یہی منقول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نکاح درست اور جائز ہے۔ دلیل امام حناری 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“۔ ۵ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نکاح تو ایک معاہدہ ہے جس کے ذریعہ مرد کو عورت سے فائدہ

۱ صحیح حناری کتاب الصیام باب ۶۸ ۲ مغنی ابن قدامہ (۳/۱۶۴) دیکھئے فتح الباری

۳ صحیح مسلم کتاب النکاح (۱۴۰۹) ۴ فتح القدیر (۲/۳۷۵)

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 اسلم 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 لہٰذا 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 مسیب 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 عباسؓ 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۔ ۵

۱۔ سنن ترمذی، حدیث نمبر (۸۴۱)

۲۔ معنی لابن قدامہ (۳/۳۲۲-۳۳۳)، فتح الباری

۴۔ فروخت کے وقت ماں اور چچے کے درمیان جدائی کرنا :

حدیث میں فروخت کے وقت ماں اور چچے کے درمیان جدائی کی ممانعت کی گئی ہے۔ امام احمدؒ اور ترمذیؒ نے ابو ایوبؓ سے روایت کیا ہے، فرماتے ہیں: میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے ”من فرق بین والدة وولدها فرق الله بينه و بین احبته يوم القيامة“^۱ (جس نے ماں اور اس کے چچے کے درمیان جدائی کی اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے محبوب لوگوں کے درمیان جدائی ڈالے گا)۔

ابوداؤد اور دارقطنی حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں ”کہ انہوں نے ایک لونڈی اور اس کے چچے کو فروخت کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع کیا اور اس بیع کو فسخ کر دیا“۔^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۔ ۵۰ 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 ابو بکرؓ کو ہمارا امیر بنایا اور ہم ان کی معیت میں جماد کے لیے نکلے، ہم نے قبیلہ فزارہ 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 ابو بکرؓ 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 پھیکا جو ان کے اور پہاڑ کے درمیان لگا، میں انہیں ابو بکرؓ کی خدمت میں لے آیا، ان میں فزارہ کی ایک عورت تھی جس پر پرانی پستین تھی اور اس کے ساتھ اس کی بیٹی تھی جو عرب کی نہایت

۱ جامع ترمذی، کتاب البیوع، حدیث نمبر (۱۲۸۳) ۲ نیل الاوطار (۱۶۱/۵)

۳ دیکھئے عمدۃ المسالک اور منہاج النودی ۴ مغنی لابن قدامة (۲۶۶/۳) ۵ دیکھئے فتح القدر

حسین لڑکی تھی، ابو بکرؓ 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 ہبہ 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 سلمہ! آپ کا بھلا ہو یہ عورت مجھے ہبہ 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 ”ہب لى المرأة“ دلیل ہے، لفظ امراة سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ بالغ کے لیے ہے نابالغ کے لیے نہیں ہے۔ آیا ماں اور چچ 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 جاسکتا ہے۔

۵۔ نکاح شغار یا بے ٹکی 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 ہوں 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 ہوتا ہے۔“ ۲۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی 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 الجمادات حدیث نمبر (۱۷۵۵)، سنن ابی داؤد، کتاب الجمادات باب ۱۲۵

۲۔ التبیان لابن الاثیر (۲/۲۲۶) ۳۔ صحیح بخاری کتاب النکاح، حدیث نمبر (۲۱۱۴)

۴۔ فتح الباری (۱۲۹/۹)

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 خرّیؒ 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 ہدایۃ 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 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 عمر بن دینارؒ، کھولؒ، زھرئیؒ 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 عطاء 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۔	الام (۵/۱۷۳) ۴ الرسالہ (۳۳۷) ۵	معنی (۶/۶۳۱) ۳	نفس ماخذ
۲۔	فتح القدیر	معنی لابن قدامہ (۶/۶۳۱) ۴	ہ

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 جو بلا 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 (لوٹڈی) 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 ہو گا۔ البتہ اگر لائسنس 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 مصعہ، 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 لوٹڈی 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 شافعی 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 تطلقتم النساء مالم یتمسوهن او تفرضوا لهن فریضۃ“ (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 ہو گا 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

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۔ ۱۔

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 بھی 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۔ ۲۔

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 صحیح نہیں ہوگا۔ ۳۔

امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن قدامہ 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۔ ۴۔

مالکیہ کے تین احوال ہیں، پہلا قول: بہر صورت عقد صحیح ہو جائے گا، بیوی سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ دوسرا قول: بالکل صحیح نہیں ہوتا۔ تیسرا قول: اگر جماع نہ کیا ہو تو صحیح ہو جائے گا اور جماع کر لیا تو صحیح نہیں ہوگا۔ ۵۔

داؤد کا مذہب یہ ہے کہ جماع سے قبل، اور بعد دونوں صورتوں میں نکاح صحیح ہو جائے گا۔ ۶۔ جمہور

۱۔ الام (۵/۶۸-۶۹) ۲۔ صحیح بخاری (۶/۱۳۶) ولا ینکح جزم، پیش اور زہد کے ساتھ روایت کیا

جاتا ہے۔ تمام اعراب نہی کا فائدہ دیتے ہیں۔ ۳۔ فتح الباری (۹/۱۵۷) ۴۔ مفتی ابن قدامہ

(۶/۶۰۷) ۵۔ حاشیہ الدسوقی (۲/۲۱۷) ۶۔ فتح الباری (۹/۱۵۷)

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 قیسؓ 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..... 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 قیسؓ کی طرف سے کسی ایک کے لیے رضامندی کا اظہار نہیں ہوا تھا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ”ہمیں محمد بن اسماعیل نے ابن ابی زب، مسلم خیاط اور ابن عمرؓ کے واسطے 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 یزیدؓ ابو سلمہ بن عبدالرحمن اور فاطمہ بنت قیسؓ کی سند سے بتایا کہ انہیں (یعنی فاطمہ بنت قیسؓ 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 جہم فلا یضع عصاه عن عاتقہ و اما معاویة فضعلوك لا مال له انکحی اسامہ“ (جہاں تک ابو جہم کا معاملہ ہے تو ابو جہم کی لاشھی 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: ”انکحی اسامہ“ (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۔“۔ ۱

۱ صحیح مسلم (۱۹۵/۴) ۲ فتح الباری (۱۵۷/۹) ۳ نیل الاوطار (۱۰۷/۶) ۴ البدایہ النہجہ (۳/۲)۔

۵ اے امام مسلم نے کتاب الطلاق صفحہ (۱۳۸۰) امام ترمذی نے (۱۱۳۵) اور ابو داؤد نے (۲۲۸۳) پر نقل کیا ہے۔

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 تا وقتیکہ پیغام دینے والا اجازت دے دے یا اسے چھوڑ دے۔ یہ بات ابن ابی ذئب کی حدیث سے واضح ہے۔ فاطمہ 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 ہو گا۔ 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 ہو گا۔

۷۔ غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنا:

شوافع اور مالکیہ کے نزدیک غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنا صحیح ہے۔ کیونکہ نئی 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 نتیجے 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۔

۱۔ الام: (۵/۳۹) ۲۔ دیکھئے شرح الھذب، نوویؒ (۳/۱۶۹) ۳۔ دیکھئے فردق،

قرانی (۲/۸۵) روضۃ الناظر (۲۳) مغنی (۳/۵۸۸)

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۔ شرح ابن حانی سے روایت ہے کہ 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 لیہن وللمقیم یوم و لیلۃ“ (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 نئی 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۔ ۱

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 روزہ نہ رکھنے کی رخصت) سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ ۲

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 نئی 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) نسانی اور ابن ماجہ نے کتاب الطہارۃ (۵۵۲) میں نقل کیا ہے۔

۲۔ دیکھئے الفروق (۸۸/۲) ۳۔ مغنی ابن قدامہ (۱/۲۹۴)

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 ایسی چیز کا کیسے حکم دیا جاسکتا ہے جس سے منع کیا گیا ہو۔ لہ مردوں کے لیے ریشمی کپڑوں میں نماز کے درست ہونے میں بھی وہی اختلاف ہے جو غضب شدہ کپڑوں میں ہے۔ ۱۰

۱۰۔ دوران حیض طلاق دینا:

حالت حیض میں بیوی کو طلاق دینے سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتھن“ ۱۱ (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 الحيض (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“ ۱۲ (جو بیع مسلم کرنا چاہتا ہے تو وہ متعین وزن متعین پیمانہ کے ساتھ متعین مدت تک کرے) تو یہاں بیع مسلم کا حکم دینا اسے واجب ٹھہرانا مقصود نہیں ہے بلکہ اس بیع مسلم 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: ”سکل ممایلیک“ (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 نبی اس عمل کے فاسد ہونے کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں؟ کیونکہ نبی کے فساد کا تقاضا کرنے میں اصولی اختلاف ہے۔ شوافع، حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کا مسلک یہ ہے کہ حالت حیض میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اگرچہ طلاق دینے والا گنہگار ہو گا۔ ابن منذر اور ابن عبد البر 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 نبی تمام صورتوں میں ممنوعہ چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی

۱۰۔ مفتی ابن قدامہ (۵۷۸/۱) ۱۱۔ نفس مصدر ۱۲۔ (الطلاق-۱)

۱۳۔ امام حناری نے اسے بیع السلم کے آغاز میں اور امام مسلم نے کتاب المساقاۃ (۱۶۰۳) میں نقل کیا ہے دیگر محدثین نے لفظ ”اسلف“ سے روایت کیا ہے۔

ہے لیکن جب ابن عمرؓ کی حدیث میں حنابلہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی دیکھا: ”مرہ فلیراجعہا“ (اسے رجوع کا حکم دو) اور دوسرا یہ کہ فحسبت علی تطليقة (اسے طلاق تصور کیا گیا)۔ تو انہیں طلاق کے وقوع پر دلیل مل گئی اس لیے یہی حکم دے دیا۔

ظاہر یہ ہے..... 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 ہوگی۔ 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 ليس عليه امرنا فهو رد“ (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 ہوگی۔ 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 ہوگی)۔ 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 کے لیے 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 قیمؒ 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 ہوگی، 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

۱۔ محلی لابن حزم (۱۰/۱۶۱) ۲۔ مغنی (۷/۱۰۰) نیل الاوطار (۶/۲۲۶)

۳۔ دیکھئے زاد المعاد

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 قیم 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 ناقابل 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۔ لہٰذا تابعین میں سے سعید بن مسیبؒ کا موقف بھی یہی ہے کہ یہ طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ۱۷

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 نہی عن بیع و شرط“ ۱۸ (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 طرانی نے الاوسط میں نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الراية (۳/۱۷)

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 ہو تاہم اہم 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 و اہمیت ہو مثلاً مدت، اختیار، رہن، ضامن، گواہی یا کوئی ایسی شرط جو بیع (جس چیز کو فروخت کیا جا رہا) میں مقصود ہو جسے کتابت یا ہوائی 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 فروخت کرنے والے کا مفاد ہو یا ایک عقد کے ساتھ دوسرے عقد کو مشروط کر دینا یعنی وہ اپنی چیز تب فروخت 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 کرو گے یا اس کے علاوہ کوئی اور شرط لگانا جیسے یہ شرط کہ اس غلام کو فروخت نہیں کرو گے، بہہ نہیں کرو گے یا اس لوٹڈی کے ساتھ جماع نہیں کرو گے۔ ان دو اقسام (یعنی موخر الذکر دو شرائط) میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ لہٰذا اگر شرط اصل عقد میں ہو یا عقد کے بعد ہو لیکن اسکے لازم ہونے سے پہلے طے ہو جائے۔ لہٰذا احناف کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے لیکن جب خریدار قبضہ میں لے لے تو ملکیت حاصل ہو جائے گی۔ لہٰذا

علامہ سرخسی 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 کر لے تو ملکیت کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ جن

۱- معنی (۲۲۵-۲۲۷/۲) ۲- نہایہ الرملی (۳/۲۲۳)

۳- الرملی (۳/۲۲۳)

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 ہوگی۔ 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۔“ ۱۔

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۔ ۲۔

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 و لاء مجھے حاصل ہوگا۔ 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 و لاء 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 فاعتقنی فانما الولاء لمن اعتق“ ۳۔ (خرید کر آزاد کر دو، حق و لاء 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 و لاء 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 قدامہؒ

۱۔ اصول السرخسی (۱/۸۹) المبسوط للسرخسی (۱۳/۲۲-۲۳) ۲۔ الرطلی علی المنہاج

۳۔ (۳۲۹/۳) صحیح بخاری کتاب الصلوٰۃ الشرط

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۔“ لہٰذا 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۔ لہٰذا

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 جا رہے 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 کر دو، میں نے کہا کہ نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ: مجھے ایک اوقیہ میں فروخت کر دو تو میں نے فروخت کر دیا 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 کر دی۔ میں واپس آ گیا 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۔ لہٰذا

www.KitaboSunnat.com

امام اوزاعی، ابن شبرمہ، اسحاق اور ابو ثورؒ 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 عبد اللہ کہتے ہیں کہ ”شرط عائد کرنا میرے نزدیک زیادہ صحیح اور اکثریت کا مسلک ہے“، 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۔ لہٰذا

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 بطلان ایک دوسرے پہلو سے ہے، وہ یہ ہے کہ نبی اکرم

۱۔ اسے امام ترمذی، نسائی، احمدؒ اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔

۲۔ مغنی (۹۵/۴) جامع ترمذی، حدیث نمبر (۱۲۳۴) ۳۔ صحیح بخاری، کتاب البیوع، صحیح

مسلم، کتاب المساقاة، حدیث نمبر ۱۵۷ ۴۔ فتح الباری (۱۹۸/۵) ۵۔ دیکھئے صحیح بخاری،

کتاب البیوع ۶۔ فتح الباری (۲۰۲/۵)

صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید و فروخت کے ایک سو دے میں دو سو دوں سے منع فرمایا ہے۔ معنی ابن قدامتہ میں علامہ حرقی 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 دینا دو“ تو یہ سودا نہیں ہوا“ اسی طرح اگر کسی نے سونا فروخت کیا اور دراہم لینے کی شرط لگاؤ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔“ ابن قدامتہ 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۔ لہذا یہ معاملہ ایک بیعہ میں حدیثہ ہو جائیں گے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ ہے اس کا مفہوم۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو سو دے کرنے سے منع فرمایا ہے۔ امام ترمذی نے اس حدیث کی تخریج کرنے کے بعد فرمایا کہ: یہ حدیث حسن اور صحیح ہے۔ عبد اللہ بن عمرؓ 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 گھرا 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 کرو 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۔“

مشروط خرید و فروخت کے مسئلہ میں فقہاء نے جو نظریں پیش کی ہیں ان میں زبردست اختلاف ہے، سب 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 مکرہ 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 لیلیٰ 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 فقہاء 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

ل۔ معنی (۲/۲۳۳-۲۳۴) یہ حدیث جامع ترمذی کتاب البیوع (۱۲۳۱) میں ہے۔

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 لیلیٰ 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 عروہ 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 و لاء (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 لہم الولاء فانما الولاء لمن اعتق (تم خرید لو، انہیں ولاء کی شرط لگانے دو کیونکہ حق و لاء 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 و لاء اس کا ہے جس نے آزاد کیا“۔ پھر میں ابن شبرمہ 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 واسطے سے جابر بن عبد اللہ 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 ہوگی۔

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

میں

بخاری

ابن عمرؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ ان بیع حاضر لباد“^۱ (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 بیع حاضر لباد دعوا الناس یرزق اللہ بعضهم من بعض“^۲ (کوئی شہری دیہاتی کا مال نہ بیچے، لوگوں

۱ دیکھئے المبسوط للسرخسی (۱۳/۱۳.....) فتح القدر (۲۱۴/۵) ۲ اسے امام بخاری نے کتاب البیوع

میں متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے۔ ۳ صحیح مسلم کتاب البیوع (۱۵۲۲) جامع ترمذی (۱۲۲۳)۔

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 الركبان ولا يبيع 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 يبيع حاضر لباد“ سے مراد کیا ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ ”شہری دیہاتی کا دلال نہ بنے۔“

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بیع حرام ہونے کے باوجود ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نئی 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 نئی مطلقاً ممنوعہ چیز کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ علامہ خرّی فرماتے ہیں: ”اگر کسی شہری نے دیہاتی کا مال فروخت کیا تو یہ بیع باطل ہے“۔ فقہاء نے بعض شرائط ذکر کی ہیں جن پر نئی کا مدار ہے، یہ شرائط کتب فقہ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

ج۔ بولی دینا

بخش کا معنی شکار کو نکالنا اور اسے شکار کرنے کے لیے اپنی جگہ سے اٹھانا، کہا جاتا ہے ”نحشت الصيد“ (میں نے شکار کو بھگایا)، بخش کا شرعی معنی یہ ہے کہ ایک شخص خود مال خریدنا نہیں چاہتا لیکن محض قیمت برہانے کے لیے بولی دیتا ہے تاکہ اس قیمت پر دوسرا خریدار خرید لے، اس کو ناحش (بولی دینے والے) اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بھی مال خریدنے پر دوسرے کو ابھارتا ہے۔ سگ نہایت 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 بخش کہلاتا ہے۔“ سگ 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۔ ہ قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینے کے حرام ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ اس بیع کے صحیح

۱۔ معنی (۲۱۵/۴) ۲۔ نہایت المحتاج (۳/۷۲۳.....) نیل الاوطار (۵/۱۶۳)

۳۔ فتح الباری (۴/۲۳۳) ۴۔ نہایت (۴/۱۲۸) ۵۔ صحیح بخاری، حدیث نمبر (۱۵۱۶)

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۔ ۱۔

حنفیہ ۲۔ اور مالکیہ ۳۔ کا مذہب یہی ہے اور حنبلیہ 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 گنکار ہو گا اور اگر فروخت کنندہ کی مرضی سے ایسا ہوا تو وہ بھی گنکار 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 الله البيع“ ۴۔ (اور اللہ نے سودے کو حلال کیا)۔ ۵۔

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۔ ۶۔

د۔ راستے میں قافلہ سے مال خریدنا:

ابن الاثیر نے ”تلقى الركبان“ 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 ”تلفی 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

۱۔ نہایہ المحتاج (۳/۴۵۴) ۲۔ فتح القدر (۵/۲۳۹) ۳۔ حاشیہ الدسوقی (۳/۶۸)

۴۔ البقرۃ۔ ۲۷۵ ۵۔ الحلی (۸/۴۴۸) ۶۔ فتح البدری (۳/۲۴۳)

خریدے اور بدوی کو شہر کا زرخ معلوم نہ ہو۔ لہ حدیث میں ممانعت سے ہے کہ کوئی شخص قافلہ سے راستے میں جا کر مال خرید لے۔ امام حناریؒ اتن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا تلقوا الركبان ولا بیع حاضر لباد“ (قافلہ کو راستہ میں نہ ملو اور کوئی شہری بدوی کا مال نہ بیچے)۔

حضرت عبد اللہؓ 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۔ ۴

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: ”نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتلقى الحلب فان تلقاه انسان فابتاعه فصاحب السلعة منها بالخيار اذا وردوا السوق“ ۵ (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 حناریؒ نے بھی یہی مذہب اختیار کیا اپنی صحیح حناری 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 ہو گا اور یہ بیع میں ایک قسم کا دھوکہ ہے اور دھوکہ وہی ناجائز ہے۔ ۶

۴ النہایہ (۶۳/۴) ۵ صحیح حناری مکتب الیوم باب نمبر ۶۲

۶ صحیح مسلم مکتب الیوم (۱۵۱۹) سنن ترمذی مکتب الیوم (۱۲۲۱)

۷ صحیح حناری (۲۸/۳)

۵۔ 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 ستادوں گا یا مالک سے کہے میں اس خریدار کے مقابلہ میں تمہیں زیادہ رقم دینے کو تیار ہوں۔^۱ حدیث میں بیع پر بیع کرنے اور ایک کے بھاؤ طے کرنے کے بعد دوسرے کی مداخلت سے ممانعت آئی ہے۔ امام بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لا بیع بعضکم علی بیع بعض“^۲ امام مسلم حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لا یسم المسلم علی سوم اخیہ ولا یخطب علی خطبته“^۳ (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 بیع الرجل علی بیع اخیہ حتی یتاع او ینذر“ (کوئی آدمی اپنے بھائی کی بیع پر بیع نہ کرے یہاں تک وہ خرید لے یا چھوڑ دے) یتاع کی معانی خرید لینا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس قسم کی خرید و فروخت کرنے والا گنہگار تو ہو گا 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۔^۴

۶۔ 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 و العداون“^۵

۱ فتح الباری (۴/۲۴۲.....) ۲ صحیح بخاری کتاب البیوع باب نمبر ۸۵

۳ صحیح مسلم کتاب البیوع حدیث نمبر (۱۵۱۵) ۴ فتح الباری (۴/۲۴۲.....) مغنی (۴/۲۱۳)

۵ المائدہ-۲

امام ترمذیؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے، فرماتے ہیں: ”لعن رسول اللہ فی الحمر عشرة“ عاصرها و معصرها و شاربها و حاملها و المحمولة الیہ و ساقیها و بائعها و آکل ثمنها و المشتري لها و المشتراة له“ لہ (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، پچھنے والے پر، اس کی قیمت کھانے والے پر، اسے خریدنے والے پر اور جس کے لیے اسے خریداجا 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 ہوگا۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع اپنی شرائط اور ارکان کے لحاظ سے درست ہے اور نئی 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۔ ۴

۴ جامع ترمذی حدیث نمبر (۱۲۹۵)، سنن ابن ماجہ حدیث نمبر (۳۳۸۱)

۵ مفتی (۳/۲۲۲) نہایۃ الری (۳/۳۵۳.....۳۵۵)

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۔

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 جا رہی جو قرآن کریم کے ساتھ مختص ہے اور دوسری قسم وہ پیش کی جا رہی 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!

الف۔ وہ قواعد جو قرآن کریم کے ساتھ خاص ہیں

۱۔ 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 حنیفہؒ کا متروک قول ہو۔ اصول بزدوی کے شارح حناری 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 حنیفہؒ کا مذہب بھی سمجھا جا رہا 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۔ توشیح 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۔“

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۔

۱۔ کشف الاسرار، حناری (۱/۲۳-۲۴) مزید دیکھئے کشف الاسرار، نسفی (۱/۱۴)

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 ہر دوئیؒ 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 نظم قرآن کو رکن لازم نہیں سمجھتے بلکہ نماز میں صرف معنی قرآن کو رکن لازم سمجھتے ہیں۔ اس بنا پر نظم قرآن کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ایسا رکن ہے جس کا سہولت اور رخصت کے لیے سقوط ممکن ہے۔

امام حناری اپنی شرح کشف الاسرار میں اس نقطہ نظر کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اس خیال سے کہ امام ابو حنیفہؒ نظم قرآن کو رکن لازم نہیں سمجھتے جو استدلال کیا جاتا ہے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے، فرماتے ہیں: نظم قرآن کا مدار توسع پر ہے کیونکہ نظم مقصود نہیں ہے، بالخصوص نماز کی حالت تو مناجات اور ہم کلام ہونے کی حالت ہے اور اسی طرح قرأت اتنی ہی فرض ہے جتنا آسانی سے پڑھنا ممکن ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فاقرؤوا ما تیسر من القرآن“ (۱) (جتنا آسانی سے ہو سکے اتنا پڑھ لیا کرو)۔ اسی بناء پر امام کی قرأت 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 قرأت 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 ابتداء 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 قرأت کر سکے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بات کی طرف اس حدیث میں اشارہ کیا ہے:

”انزل القرآن علی سبعة احرف، کلھا کاف شاف“ (۲)

(قرآن مجید سات حروف پر نازل کیا گیا ہے، درہ 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 قرأت کرے، مثلاً یہ جائز ہے کہ ایک قریشی، ہجرتیم کی لغت کے مطابق قرأت کرے جب کہ وہ اپنی زبان میں

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 رخصت 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 مہوی 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، نظم 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 حسن بلاغت کی طرف چلا جائے گا اور آیات میں جو سجع ہندی 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 جائے فارسی زبان میں قرأت کو کیسے جائز قرار دے رہے ہیں؟“^۲ ہم ان دلائل پر بحث کرنا نہیں چاہتے بلکہ یہاں حسن 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 قرأت 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 اللہم.....) 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

حوالہ سے امام ابو یوسفؒ اور محمدؐ 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: ”وانہ لفی زبر الاولین“ (اس کی خبر پہلے پیغمبروں کی کتابوں میں لکھی ہوئی ہے)۔ سابقہ صحیفہ 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۔

صاحب ہدایہ کی اس عبارت سے اس امر کی تقریباً صراحت ہو جاتی ہے کہ اصل 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 جاسکتی 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۔ اتن قدما جمہور کے دلائل نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؐ 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:

”واوحی الی هذا القرآن لا نذر کم به و من بلغ۔“

(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 آیت کریمہ ہیں :

”انا انزلنہ قرانا عربیا“

(ہم نے اس قرآن کو عربی میں نازل کیا ہے)

”بلسان عربی مبین“

(فصح 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 نظم قرآن (یعنی قرآن 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۔

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 اوعیہ 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

ک (الانعام-۱۹) ل (یوسف-۲) ل (الشعراء-۱۹۵)

مغنی: (۱/۲۲۶-۲۲۷)

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، کسری 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 بہ الروح الامین علی قلبك لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین“ (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۔ ۵

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

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 متأخرین کہتے ہیں کہ حالت جنابت یا حیض میں احتیاطاً حرمت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ لہٰذا 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 ”و نبيك الذي ارسلت“۔ جب براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے یہ دعا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سنانا چاہا تو ”نبيك“ کے بجائے ”و برسولك الذي ارسلت“ پڑھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس طرح نہ پڑھو بلکہ ”و نبيك الذي 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 جملاء یا فساق کے لیے یہ کہنا کس طرح جائز ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید میں ”عزیز حکیم“ کی جگہ ”غفور رحیم“ یا ”سمیع علیم“ کہنا جائز قرار دیا ہے۔ حالانکہ آپؐ نے غیر قرآنی دعائیں معمولی سے فرق کو بھی جائز نہیں سمجھا۔ قرآن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے نقل کرتا ہے ”ما یكون لى ان ابدله من تلقائى نفسى“ (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 جملاء 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 مولی الخلاق“ (شکر اس بے نیاز ذات کے لیے ہے جو تمام کائنات کی مالک

(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 هذا 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 آجائے 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 انه لفی زبر الاولین“ (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 آپ 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 آپ 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 نظم قرآن کو چھوڑ کر عربی زبان میں قرآن پڑھنے اور عجمی الفاظ میں ثواب کے لیے تلاوت کرنے سے

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۔ واللہ 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 جو از 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 ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى“^۱ (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 منلو یعنی قرآن مجید میں تحریف حرام ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

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۔ لہ اس سے ملتی جلتی تعریف آمدیؒ نے بھی کی ہے۔ ۱۔

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۔ ۲۔

مسئلی میں اس کی تعریف یوں ہے :

”جو ہمیں سات مشہور حروف میں تواتر کے ساتھ کتابی صورت میں پہنچا ہے“۔ ۳۔ اس کے قریب قریب علامہ سرخسی نے اصول سرخسی میں تعریف کی ہے۔ ۴۔ 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 قرأت درست ہے اور احکام کے استنباط میں وہ دلیل ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ۵۔

لیکن وہ قرأتیں جو تواتر سے ہم تک نہیں پہنچی ہیں جیسے ان مسعود کے مصحف میں ہیں، تو آیا یہ قرأتیں حجت ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

ابن اللھام 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 قرأت حجت ہے۔ ابن عبدالبرؒ نے تو اس پر اجماع نقل کیا، شاذ قرأت کی مثال کفارہ یمنین (قسم) میں ان مسعود کی یہ قرأت 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۔ التکوین علی التصحیح (۲۶/۱) ۲۔ الاحکام (۸۳/۱)

۳۔ شرح المنار (۱/۶۱.....) المصنف (۲۲/۱) ۴۔ المسئلی (۱۰۱/۱)

۵۔ اصول سرخسی (۲۷۹/۱) ۶۔ دیکھئے الاحکام آمدی (۸۳/۱)

امام الحرمین مدینہ میں فرماتے ہیں: یہ امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور امام نووی نے شرح مسلم میں ”شغلونا عن الصلوٰۃ الوسطی صلوٰۃ 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 شافعی 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 ہارودی نے دو مقامات پر کی ہے۔ قاضی ابوطیب 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۔ لکن یونس جو التنبیہ فی کتاب الفرائض کے شارح ہیں بھائی کی میراث سے ماں کے حصہ پر کلام کے دوران یہی بات کہتے ہیں۔ علامہ رافعی نے بھی ”باب حد السرقة“ میں اسی کو پر زور انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ رائے جو امام شافعی نے اختیار کی امام نووی نے بھی اس کی تقلید کی، ان کا استدلال یہ ہے کہ امام شافعی ان مسعود کی قرأت کے باوجود قسم کا کفارہ میں پے در پے روزے رکھنے کے قائل نہیں ہیں۔ امام شافعی 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۔

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 پچھادیں جس سے قطعی حجت قائم ہو جائے۔

جس تعداد سے قطعی حجت قائم ہو جاتی ہے اس کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا 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 خطا 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۔

امام نووی شرح مسلم میں حضرت عائشہ کی ”الصلوٰۃ 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

۱ القواعد والفوائد الاصولیہ ابن الخوام الجلی (۱۵۵-۱۵۶)

۲ دیکھئے الاحکام آمدی (۱/۸۳) شرح المختصر (۲/۱۹)

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 ہو گا۔ 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 :

۱۔ کفارہ قسم کے روزوں کا پے در پے رکھنا :

امام شافعی 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 یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم و لکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته اطعام عشرۃ مسکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام ذلک کفارة 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 کھاؤ۔)

اجتہاد 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 اہلؓ اور ابن مسعودؓ کی قرأت ہے :

۱ شرح مسلم، نووی (۵۰۲/۳) ۲ دیکھئے شرح المحقر (۱۹/۲) روضۃ الناظر (۳۴)

۳ دیکھئے نہایۃ المحتاج ربلی (۱۷۴/۸) ۴ الشرح الکبیر لدریر (۱۳۳/۲) ۵ المائدہ ۸۹

”فصيام ثلثة ايام متتابعات“ (پے در پے تین دن روزہ رکھنے ہیں) یہ اگرچہ 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 ”فصيام ثلثة ايام متتابعات“ سے عمل کے اعتبار سے اس کی قرآنیت ثابت کی ہے حالانکہ یہ قرأت تواتر سے منقول نہیں ہے جبکہ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ میں عمل کے اعتبار سے قرآنیت 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 قرآنیت ثابت نہیں کی ہے بلکہ ہم تو اسے قول رسولؐ 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..... لہ

ابن قدامہ مغنی میں رقمطراز ہیں: ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت امیؓ اور عبد اللہ ابن مسعودؓ کی قرأت میں ”فصيام ثلثه ايام 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 در پے کی شرط ہے مثلاً کفارہ قتل اور ظمار میں، تو جہاں حکم مطلق ہے اسے مقید پر محمول کیا جائے گا۔ لہ

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 ”وعلى 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

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 قربت دار سے ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وعلی الوارث مثل ذلك“ (اور اسی طرح (نان و نفقہ) بچہ کے وارث کے ذمہ ہے) جبکہ ابن مسعودؓ کی قرأت ”وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلك.....“ ہے۔ حنابلہ کے نزدیک قریبی وارث پر نفقہ واجب ہے الا یہ کہ وہ میراث سے محروم ہو اور قربت 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 قربت نسبی ہے۔ ۳

شواغ 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 العریفی کے حوالہ سے فرماتے ہیں: تحقیقی بات یہ ہے کہ ”علی 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۔ لہذا جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس فقرے کا تعلق تمام سابقہ کلام سے ہے تو اسے دلیل پیش کرنا چاہیے۔ میں (قرطبی) کہتا ہوں ”هذا هو الاصل“ (ابن عریفی 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 ”علی الوارث مثل هولاء“ لہذا مثل ذلک کا اشارہ صرف اس بات کی طرف نہیں ہو گا کہ مضرت نہ دی جائے۔ مفسرین کی ایک بڑی تعداد نے یہی تفسیر بیان کی ہے۔ ۴

۱ (البقرہ۔ ۲۳۲) ۲ ہدایہ وفتح القدیر: (۳/۳۵۰)

۳ معنی ابن قدامہ (۴/۵۸۵) ۴ تفسیر قرطبی (۳/۱۶۹-۱۷۰)

۳۔ 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 علیؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، عیسیٰؑ اور شععیؑ کا موقف یہ ہے کہ پے در پے رکھنا واجب ہے۔ داؤد کے نزدیک واجب ہے شرط نہیں ہے۔^۱

علامہ شوکانی 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 ظاہر یہ 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 عیسیٰؑ، الناصر اور امام شافعی کا ایک قول بھی 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 بلاناغہ مسلسل رکھے)۔ ان فقہاء کا استدلال حضرت اہل بن کعبؓ کی اس شاذ قرأت سے بھی ہے: ”فعدة من ايام اخر متتا بعات“ (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: ”فصاء رمضان ان شاء فرق و ان شاء تابع“ (رمضان کی قضا چاہے تو مختلف ایام میں کرے، چاہے تو مسلسل کرے) دارقطنی کی یہ روایت بھی جمہور کی دلیل ہے: ”حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ یہ آیت اس طرح نازل ہوئی تھی: فعدة من ايام اخر متتا بعات“ (تو وہ اور دنوں میں گنتی کو پورا کرے پے در پے) پھر لفظ متابعات (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 لائن قدامتہ (۳/۱۳۶) ۲ نیل الاوطار (۴/۱۹۸)

۳ دیکھئے نیل الاوطار کے سابقہ صفحات

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 تھانزانیؒ 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 مسعودؓ کی اس قرأت ”فصیام ثلاثة ایام 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 آدلا اصل متواتر انفرع 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 کا ثنا

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 النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى بسارق فقطع يمينه“

(نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا آپ نے اس کا دایاں ہاتھ کاٹا)

اور خلفاء راشدین کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔ شوافع میں سے علامہ یو یطی 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

کشف الاسرار نسفی (۱۲/۱)

۵

التبویع علی التوضیح (۳۷/۱)

س مغنی المحتاج (۱۷۷/۴)

پہلے بیان کر چکے ہیں۔ دائیں ہاتھ کو کاٹنے کی دلیل حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی یہ قرأت ہے: ”فاقطعوا
ایمانہما“ (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.....“۔ لہ

ب۔ وہ قواعد جن کا تعلق صرف سنت سے ہے

۱۔ 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۔ جسے سعید بن مسیبؒ، مکحولؒ، ابراہیمؒ، 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 عبد اللہ 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۔“

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۔ لہ شوکانی ارشاد الخول 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۔“

اب ان دو اصطلاحوں میں سے کس میں اختلاف ہے؟

شوکانی 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

اصطلاح میں مرسل کہتے ہیں۔^۱ 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 اولیٰ 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 مر اسیل 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 مہیب کی مر اسیل۔ 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۔^۲

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

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 نتیجے میں اس کی حدیث اس کے مخالف ہو تو اس کی حدیث ناقص ہوگی۔ 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

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۔^۱

جن حضرات کے نزدیک حدیث مرسل حجت نہیں ہے ان میں امام مسلم 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“۔^۲

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 بلا واسطہ 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 عبد اللہ“ (فلاں نے عبد اللہ سے یہ حدیث مجھے بیان کی ہے) تو پھر وہ حدیث اس شخص نے بیان کی ہوگی، لیکن جب میں کہوں ”حدثنی عبد اللہ“ (مجھ سے عبد اللہ نے بیان کیا ہے) تو پھر ایک جماعت نے یہ روایت مجھ سے بیان کی ہوگی۔

ابن مسیبؓ اور شعبیؓ کی مراسیل بھی اس کی دلیل ہیں۔
چونکہ بغیر کسی تکبیر 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 ہوتا 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۔ آمدی 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 ہردوی پر عبد العزیز بخاری کی شرح (۵/۳) ۲۔ دیکھئے لا آمدی (۱/۲۰۴) ۳۔ المختف علی البرہدوی (۳/۳)
۴۔ دیکھئے شرح مختصر ابن حاجب: (۲/۷۴.....) روضۃ الناظرین قدامہ (۶۴.....)

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 :

۱۔ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ :

احناف کے نزدیک نماز میں قہقہہ 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 شافعی 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 ”معنی“ 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 سیرین 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 (۱/۷۷۷.....)

۲۔ دیکھئے الرسالہ، شافعی (۳۶۹)، دیکھئے نصب الرایۃ، الزیلعی (۱/۷۷۷-۵۳) انہوں نے اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا

ہے۔

۳۔ دیکھئے بدلیۃ الجہد (۱/۴۰) ۴۔ معنی (۱/۷۷۷-۱۷۸)

زیلعیؒ نے ”اکامل“ 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 زیادؒ 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؟ حسنؒ نے کہا کہ وضو برقرار رہے گا۔ پھر امام شافعیؒ نے پوچھا کہ اگر نماز میں ہنسی نکل جائے تو پھر کیا حکم ہے؟ حسنؒ نے کہا کہ نماز اور وضو دونوں باطل ہو جائیں گے تو امام شافعیؒ نے فرمایا: پھر تو نماز میں ہنسا پاک دامن عورت پر تہمت لگانے سے زیادہ بڑا گناہ ہوا؟ اس طرح امام شافعیؒ نے حسن بن زیادؒ کو جواب کر دیا۔

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 حصہؓ 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 حصہؓ نے یہ مسئلہ دریافت کرنے میں پھل 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۔

امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک مذکورہ صورت میں قضا واجب نہیں ہے۔ چونکہ یہ حدیث مرسل ہے 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 حصہؓ 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

۱۔ نصب الرایۃ (۱/۵۳)

۲۔ یہ حدیث سنن ابوداؤد ”باب من رای علیہ القضاء“ میں ہے

۳۔ مرسل ہونے کی دلیل کے لیے دیکھئے نصب الرایۃ (۲/۴۶۶) نیل الاوطار (۴/۲۵۸) فتح الباری (۳/۱۵۴)

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۔^۱

اگر یہ حدیث متصل اور ثابت ہے تو پھر بعض فقہاء نے اسے قضا رمضان پر محمول کیا ہے تاکہ حضرت عائشہؓ اور ام ہانیؓ کی حدیث میں تطبیق ہو جائے۔ ام صانیؓ 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 پیچھے 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۔“^۲

نفل نماز کی قضا کے عدم وجوب پر حضرت ابو حنیفہ کی یہ حدیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہے۔ حضرت ابو حنیفہ 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 الدرداءؓ کی ملاقات کے لیے گئے تو دیکھا کہ حضرت ام درداءؓ پریشان حال بیٹھی ہیں۔ پوچھا! کیا مسئلہ ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ آپ کے بھائی ابو الدرداءؓ کو دنیا سے کوئی غرض ہی نہیں ہے۔ جب ابو الدرداءؓ آئے تو سلمانؓ نے ان کے لیے کھانا تیار کیا۔ ابو الدرداءؓ 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 الدرداءؓ 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، آپ نے فرمایا کہ سلمان نے درست کہا۔“^۳

یہاں دلیل یہ ہے کہ آپ 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۔^۴

۱ الام (۲/۱۰۳) ۲ یہ حدیث امام احمد نے روایت کی ہے اور اس معنی میں ابو داؤد نے بھی

روایت کی ہے۔ ۳ اسے امام بخاری نے ”کتاب الصوم“ باب ۵۱ میں ”باب من اقسام علی اخیہ لیفطر فی الطوع“ میں بیان کیا

ہے۔ ۴ دیکھئے نیل الاوطار (۴/۲۵۹) فتح الباری (۳/۱۵۰)

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 بچنے 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 مالک 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 عبد الرحمن بن حارث بن ہشام سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ایما رجل باع متاعاً فافلس الذی ابتاعه منه ولم يقبض الذی باعه من ثمنه شيئاً فوجده بعينه فهو احق به وان مات الذی ابتاعه فصاحب المتاع فيه 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 بچنے والا دیگر قرض خواہوں کے برابر ہے) ابن عبد البر 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۔ امام احمد کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام شافعی 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 شافعی کی دلیل ابن ابی ذئب کی یہ حدیث ہے جسے وہ ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ایما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه اذا وجد بعينه“^۲ (اگر کوئی شخص مر جائے یا مفلس ہو جائے تو بچنے والا اپنے مال کا زیادہ حقدار ہے اگر

۱۔ موطا امام مالک (۲/۶۷۸) ۲۔ دیکھئے بدایۃ الجہد (۲/۲۸۸) العدة للصنعانی علی شرح

احکام الاحکام، ابن دقیق العید (۴/۱۲۱) ۳۔ دیکھئے الام (۳/۱۹۹) اس حدیث کی سند امام مسلم نے کتاب

المساقاة (۱۵۵۹) میں بخاری نے کتاب الاستقراض باب ۱۴ میں ذکر کی ہے۔

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 پچھنے 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 تو بیع کی صراحت ہے، جیسے امام مالک اور دیگر بعض روایت کی احادیث۔ لہ

۴۔ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ :

احناف کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگ جانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ دلیل ابراہیم تیمی کی وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی بیوی کا ہوسہ لیتے تھے تو نیا وضو کے بغیر نماز پڑھ لیتے تھے۔ اسے ابو داؤد اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ یہ مرسل ہے۔ کیونکہ ابراہیم تیمی کا سماع حضرت عائشہؓ سے نہیں ہے۔ امام نسائی فرماتے ہیں کہ: اس باب میں اس سے بہتر حدیث نہیں ہے، اگرچہ یہ مرسل ہے۔ امام شافعیؒ یہ حدیث اس سند سے نقل کرتے ہیں: معبد بن نبایہ 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 قصد لگایا ہو۔ 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۔ ۴

امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے ”و لا مستم النساء“ ۴

امام شافعیؒ کے نزدیک لمس کا حقیقی معنی ایک جسم کا دوسرے کے ساتھ چھو جانا ہے۔

۱ دیکھئے ہدایہ اور اس کی شرح (۳۳۱/۷) العدة حاشیة العمدۃ الصنعانی (۱۲۱/۳)

۲ دیکھئے فتح القدیر (۳۷۱/۱) نیل الاوطار (۱۹۵/۱) ۳ بدلہ المجتہد (۳۷۱/۱)

۴ مفتی ابن قدامہ (۱۹۲/۱) ۵ (المائدہ۔ ۶)

ربیع فرماتے ہیں، میں نے امام شافعیؒ کو فرماتے سنا ہے: چھوٹا تو ہاتھ سے ہوتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ملاسہ^۱ سے منع فرمایا ہے۔ شاعر کہتا ہے:

والمست کفی کھه اطلب الغنی و الم اور ان الجود من کھه 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 چھو نے سے بھی مجھے سخاوت کی بیماری لگ جائے گی لہذا مجھے تو اس سے ایسا کوئی فائدہ نہ ہوا جو کسی کو کسی دولت مند سے ہوتا ہے لیکن اس نے مجھے سخاوت کی بیماری لگادی 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۔^۲

احناف جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں امام شافعیؒ 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 امسک الرجل الرجل وقتله الاخر یقتل الذی قتل و یحبس الذی امسک“^۳ (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۔

۱۔ محض ہاتھ لگانے سے سودا ہو جائے اور کسی فریق کو اختیار باقی نہ رہے (مترجم)

۲۔ الام (۱/۱۵-۱۶) ۳۔ ابن حجر بلوغ المرام میں فرماتے ہیں: دار قطنی نے اسے متصل نقل کیا ہے

اور ابن قحطان نے اس پر صحت کا حکم لگایا ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں البتہ یہ بھی ہے اس کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے۔

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۔“

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 ہوگی 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 تیوہ بیان نہیں کرتی البتہ ابو الحسنین بصری نے ”المعتد“ میں اختلافی صورت کا تعین کیا ہے۔ فرماتے ہیں ”اگر قیاس خبر واحد کے مقابل آجائے 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 ہوگی 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 ہوگی۔^۱ 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؟^۲

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 ہوگی 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 ہوگی یا اس سے راجح ہوگی یا اس سے مرجوح ہوگی، اگر وہ نص خبر واحد کے مساوی ہے تو خبر واحد کو ترجیح دی جائے گی، کیونکہ خبر واحد بلا واسطہ حکم پر دلالت کرتی ہے جبکہ علت کی نص کی دلالت حکم پر بالواسطہ ہے“

۱۔ ”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 ہوگی۔“^۳ کشف الاسرار، عبدالعزیز البخاری (۲/۳۷۷)

اور اگر نص مرجوح ہے تو تب بھی خبر واحد کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اس کی مزید تائید اس سے ہو جاتی ہے کہ وہ بلا واسطہ 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 اولیٰ 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 بلا واسطہ ہے تو دونوں برابر ہو گئے اور اگر علت مستبط ہو تو اس صورت میں حدیث قیاس پر مطلقاً مقدم ہے۔“ لہ

مذہب :

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 ہوگی خواہ راوی فقیہ اور عالم ہو یا نہ ہو، شرط یہ ہے کہ راوی عادل اور ضابط ہو، احناف میں سے ابو الحسن کرنی کا بھی یہی قول ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا 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، آپ نے فرمایا: اگر کتاب اللہ میں حل نہ ملا تو! معاذؓ نے کہا کہ اللہ کے رسول کی سنت سے فیصلہ دوں گا، آپ 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۔“ لہٰذا 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 ابو بکرؓ نے اپنی رائے سے ایک فیصلہ دیا تھا لیکن جب بلالؓ سے حدیث سنی تو سابقہ فیصلہ کا عدم 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

ل الاحکام، آمدی (۲۰۱/۱)

۵ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اسے روایت کیا ہے، اس پر جو کلام کیا گیا ہے اس کے لیے دیکھئے صفحہ ۱۰

حدیث سنی ”فی کل اصبع مما هنالك 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 الضائی 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 کے بارے میں یہ روایت ملنے کے بعد حضرت عمرؓ نے قیاس پر
دیا روایت یہ ہے: ”ان رسول اللہ قضی فیہ بغرہ“ (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 خدیج کی حدیث سن کر اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔
عمر بن عبدالعزیزؓ 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 (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 قول
رسول کا نام ہے جس میں خطاء کا احتمال نہیں ہے، شبہ تو سند میں ہوتا ہے مگر 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 ہوگی 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 ہوگی کہ نص میں جو علت ہے آیا وہ ہر ماں علت بن سکتی ہے یا نہیں۔
- ۲۔ بالفرض اگر علت بن سکتی تو پھر علت کے لیے ایسا وصف درکار ہوگا 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 ہوگی کہ اصل

لکھنؤ کے پیٹ میں چھ (مترجم) لکھنؤ اور احمد نے روایت کیا ہے۔

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۔ لہ

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 خطا 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 لبان 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۔ ۵

”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 بردوی میں بھی یہی بات کہی گئی ہے، فرماتے ہیں: ”وہ راوی جو عدالت اور ضبط میں مشہور ہو لیکن فقیہ نہ ہو جیسے ابو ہریرہ اور انس بن مالک کی روایات تو اس صورت میں اگر حدیث قیاس کے موافق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کے مخالف ہوگی 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 دیوسی 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 جو امع القم عطا کیے گئے تھے اور آپ 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 بالمتنی عام تھا، جب صورت حال 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 موسۃ الحلبي

۲۔ الکشف للبخاری (۲/۳۷۹) ۳۔ شرح جمع الجوامع للحلی (۲/۱۲۰)

۴۔ دیکھئے شرح المنار لابن ملک (۲/۲۲۵)

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 شہادت ہیں اور قیاس میں ایک شبہ ہے۔ اس لیے جس چیز میں کم شبہ ہے اسے ازراہ احتیاط خبر واحد پر ترجیح دی جائے گی۔^۱

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 ہریرہؓ 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 ہریرہؓ 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 بروح کی حدیث کو قیاس سے رد کیا۔ حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو قیاس سے رد کیا۔ ابن عباسؓ نے جب ابو ہریرہؓ 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 دھونے لے، تو فرمایا کہ ”تم پتھر کے پیالہ سے کیا کرو گے؟“ 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 ہوگی جس میں احتمال ہے۔^۲

۳۔ مالکیہ کے نزدیک قیاس خبر واحد پر مطلقاً مقدم ہے۔^۳ 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۔^۴

۱۔ دیکھئے شرح عبدالعزیز البخاری علی الہرودی (۲/۹۷۳۔۳.....)؛ شرح المنار ابن مالک (۲/۶۲۳)

۲۔ کشف الاسرار علی الہرودی (۲/۳۷۷)؛ احکام؛ آمدی (۱/۲۰۲)۔ ”صھر اس“ سے مراد وہ بڑا پتھر ہے جس میں

وضو کے لیے پانی ڈالا جاتا ہے۔^۳ دیکھئے کشف الاسرار علی الہرودی (۱/۲۰۲)

۴۔ دیکھئے الاحکام؛ آمدی (۱/۲۰۱) ۵۔ کشف الاسرار علی الہرودی (۲/۳۷۷)

خبر واحد جب قیاس کے مخالف ہو تو اس کے رد کے بارے میں قاضی ابو زید دیوسی کا موقف ابھی یہ بات گزری ہے کہ المنار کے شارح (ابن ملک) نے ابو زید دیوسی کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے کہ خبر واحد جب قیاس کے مخالف ہوگی 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 دیوسی نے اپنی کتاب ”تاسیس النظر“ میں کی ہے۔ علامہ دیوسی 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 مالک 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 دیوسی 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 لہ 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 کھاپی لیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور دلیل حدیث لہ 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۔ ائمہ امام مالک کے نزدیک مذکورہ صورت ناجائز ہے اور وہ قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ فقہاء احناف کے

۱۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں : میں نبی اکرم ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی، آپ اسی کو پہن کر نماز ادا کرتے تھے (امام بخاری کے علاوہ اسے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے)۔ دارقطنی حضرت عائشہ 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: ۳۷) ۲۔ ابو ہریرہ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا ”جس نے بھول کر کھاپی 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 (۳/ ۱۷۵)

۳۔ عمر بن خطاب 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 دارقطنی (نیل الاوطار (۶/ ۱۲۷))

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: ہبہ قبضہ کے بغیر درست نہیں ہے، اسی طرح صدقہ کا حکم ہے۔ احناف حدیث 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۔ ۱

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۔ ۲

فقہاء احناف کہتے ہیں ایک طلاق سے زائد طلاقیں دینا بھی سنت طریقت ہی میں آتا ہے، اگر یہ طلاقیں الگ الگ دی ہوں اور الگ الگ طہروں میں دی ہوں۔ ۳ احناف کی دلیل حدیث ہے۔ امام مالک کے نزدیک ایک سے زائد طلاقیں دینا سنت طریقت 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 ہریرہؓ 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 پر غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔ اگر مال نہ ہو تو غلام کی منصفانہ قیمت لگائی جائے گی اور پھر اس سے کما جائے گا کہ وہ سعی کر کے اس حصے کو آزاد کرے 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 طریقت یہ ہے کہ تم طہر کا انتظار کرو اور پھر ہر طہر میں ایک طلاق دو“۔ ہدایہ مع فتح القدیر (۳/۲۳-۲۴)

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 ہوگی جب تک وہ اتنی مدت پوری نہ کرے جس پر شرعی حکم لگ سکتا ہو کہ اب اسے حیض کبھی نہیں آئے گا پھر اس کے بعد تین ماہ گزارے گی۔ احناف کی دلیل حضرت علیؑ اور عبد اللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جس میں ان دونوں نے علقمہ بن قیس سے کہا ”لقد حبس اللہ علیک میراثہا“ (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 مالکؒ یہاں قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ چونکہ حیض اصل ہے اور مینے 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 مالکؒ 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 ہے۔ امام مالکؒ 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 ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک حالت نشہ میں کوئی تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ اسے چھ 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 ہے لیکن امام مالکؒ 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۔

۱۔ 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“ دارقطنی اور دیگر محدثین نے اسے روایت کیا ہے اس پر کلام کے لیے دیکھئے زیلعی کا نصب الرایۃ (۱/۱۹۱)

۲۔ حدیث سے شاید مراد نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے ”چھ اور پاگل کے علاوہ ہر ایک کی طلاق جائز ہے“ بخاری میں حضرت علیؑ کا قول ہے ”پاگل کے علاوہ ہر ایک کی طلاق جائز ہے“۔ ۳۔ ہایۃ الجہد میں ہے ”امام مالکؒ کے نزدیک وہ طلاق واقع ہو جاتی ہے جو حالت نشہ میں دی گئی ہو“ دیکھئے ہایۃ الجہد (۲/۸۲) ۴۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”اگر اس مقتول کے قتل پر تمام اہل صنعا جمع ہو جاتے تو میں ان سب کو قتل کرتا“ (ہدایۃ ۴/۱۶۸)

فقہاء احناف کہتے ہیں: اگر کوئی حاجی دن کے وقت عرفات میں وقوف نہ کر سکا 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 قیاس 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 ہو گا تو جو قول اختیار کیا ہو گا وہ خبر واحد کی وجہ سے ہو گا 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 بیادہ 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۔

۱۔ مصراة :

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ: تصریہ کا معنی ہے بحری یا اونٹنی کے تھنوں کو باندھ دیا جائے اور دودھ نہ

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 بخری 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“ لہ تو اس کا معنی ہے ”آپ نے پانی روک لیا“۔ لہ

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 ہریرہؓ کی اس روایت سے ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ”لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها، ان رضيتها امسكها و ان سخطها ردھا و صاعا من تمر“^۱ (بخریوں 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 جاسکتا اور نہ ہی ایک صاع کھجور واپس کرنا ضروری ہے۔ البتہ امام زفر 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 ہریرہؓ 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 اتنا ہی ہوتا ہے جتنی

۱ دیکھئے نیل الاوطار (۲۱۳/۵)

۲ امام بخاری نے کتاب البیوع کے باب ۶۳ میں اور مسلم نے کتاب البیوع (۱۵۲۳) میں اسے نقل کیا ہے۔

زیادتی یا نقصان ہو اہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم“ (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 شقصالہ فی عبد قوم علیہ نصیب شریکہ ان کان موسرا“ (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 مٹی 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۔ ۳

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۔ ۴

(البقرة- ۱۹۴)

۱ یہ حدیث مختلف الفاظ سے منقول ہے، صحیح بخاری میں کتاب الشریک اور صحیح مسلم میں کتاب العتق (۱۵۰۱) اور
 ۲ (۱۵۰۳) میں ہے اور سنن کی کتب میں بھی ہے۔ ۳ دیکھئے کشف الاسرار بخاری (۳۸۱/۲)
 ۴ دیکھئے، فتح الباری (۳/ ۵۰-۳۵۰.....) دیکھئے شرح العدة ابن دقیق العید (۴/ ۵۰-۵۳)

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 صحیح 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 پیشی کے۔ یہ عورت عدت بھی گزارے گی اور میراث میں بھی حقدار ہوگی۔

اس دوران مغل 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 بروء بنت واشقؓ کے مسئلے میں یہی فیصلہ دیا تھا۔“ ۱۔

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۔ ۲۔

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 بروء 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 ہوگی۔ 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 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

۱۔ اس حدیث کو اصحاب سنن نے روایت کیا ہے امام ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے دیکھئے، معنی ابن قدامہ (۷۲۱/۲)

۲۔ بدلہ الجہد (۲۷/۲)

ہے، کیونکہ اسے کبھی مقتل بن یسار سے کبھی مقتل بن سنان سے اور کبھی کسی غیر معروف اشجہ 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 خاندان بیہوی مر جائے تو بیہوی کو مہر نہیں ملے گا۔ اور اگر بیہوی مر جائے تو خاندان اس کی میراث لے گا اور اگر خاندان مر جائے تو بیہوی کو میراث ملے گی۔ موت کی صورت میں بیہوی کو متعہ (کچھ سامان) نہیں ملے گا۔ کیونکہ متعہ طلاق شدہ عورت کے لیے ہوتا ہے اور یہ عورت طلاق شدہ نہیں ہے۔ لہٰذا حکم کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ ابو عبید اللہ نے فرمایا: اگر میں امام شافعی 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۔“ ۱

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 تباع الرجلان فكل واحد منها بالخيار مالم يتفرقا و كانا جميعا و يخير احدهما الاخر فتبايعا على ذلك فقد و جب البيع“ ۲

(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 سو دا کر لیا تو بیع لازم ہو جائے گی)۔

امام مالکؒ اور ابن حبيب 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 ہو گا۔ 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، طلع، زہن، اور قتل عمد پر صلح تک وغیرہ۔

۱ الام (۶۸/۵) ۲ نیل الاوطار (۶/۱۳۷)

۳ امام حاری نے کتاب البیوع باب ۴۵ میں اور امام مسلم بیوع (۱۵۳۱) میں نقل کیا ہے۔ ۴ دیکھئے بدایۃ المجتہد (۱۷۱/۲) شرح العدة لابن دین العید (۴/۱۱۱۰)

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 ”متابعتین“ 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۔ لہ

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 کھا لیا یا جماع کر لیا تو اس پر نہ قضا واجب ہے اور نہ کفارہ۔ استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

”من نسی و هو صائم فاکل او شرب فلیتم 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 دارقطنی کی ایک روایت میں ”لا قضاء علیہ“ (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 الاقضاء کی بحث میں تفصیل سے گزر چکا ہے۔

۵۔ مرتن کارہن سے استفادہ کرنا

امام احمد 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۔ معنی میں ہے: ”دودھ دینے والے اور سواری کے قابل جانور کو اگر رہن رکھا گیا ہو تو مرتن 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 حکم اور احمد بن قاسم کی روایت کے مطابق امام احمد نے اس قول کو اختیار کیا ہے اور علامہ حرقی نے بھی اسے پسند کیا ہے، اور اسحاق 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

دیکھئے فتح الباری (۳/۲۲۷.....) شرح العمدة لابن دین العید (۴/۴.....)

دی ہو یا نہ دی ہو، تمام صورتیں یکساں ہیں۔ لہٰذا 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۔^۱

احناف کے نزدیک مرتن 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 جا رہا ہے۔ دوسرا یہ کہ مرتن کو نفقہ کا ذمہ دار ٹھہرایا جا رہا ہے، قیمت کا نہیں۔

ابن عبد البر 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 جا رہی 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 ما شیئۃ امرئ بغیر اذنیہ“^۲ (کسی شخص کے جانور کو اس کی اجازت کے بغیر نہ دو جائے)۔

امام شافعیؒ کا مسلک بھی وہی ہے جو ان حضرات کا ہے البتہ وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”الرهن مرکوب و محلوب“ (جو جانور رہن 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 اعش عن ابی صالح عن ابی ہریرہؓ کی سند سے یہ حدیث بیان کی ہے ”الرهن مرکوب و محلوب“^۳ (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 الرهن، باب الرهن مرکوب و محلوب“ (۱۲۳۸) کے تحت نقل کیا ہے سنن ابی داؤد، بیوع (۳۵۲۶) جامع ترمذی، بیوع (۱۲۵۴) ۳ فتح الباری (۵/ ۸۷) یہ حدیث صحیح بخاری کتاب اللقب باب ۷ اور صحیح مسلم کتاب اللقب (۱۷۲۶) اور سنن ابی داؤد میں ہے۔

۴ دار قطنی اور حاکم نے اسے روایت کیا ہے، دیکھئے نیل الاوطار (۵/ ۲۳۴)

کا مالک ہے۔ تو اس کا دودھ اسی طرح لیا جائے گا اور اس پر سواری ہوگی جس طرح رہن سے قبل کی صورت حال تھی۔ اور مرتن سواری اور دودھ دوہنے سے منع نہیں کرے گا۔ کیونکہ رہن میں دودھ اور سواری شامل نہیں ہے۔ نفس جانور رہن رہے گا۔ ل

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 شافعی 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 فهو احق به من غيره“ (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۔

۱۔ الام (۳/۱۶۳)

۲۔ امام حارثی اور امام مسلم نے اسے نقل کیا ہے اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

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

جب خبر واحد کسی ایسے مسئلہ سے متعلق ہو جو عام اور روزمرہ 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 شافعی 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 کرخنی 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۔

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 ہٹائی پر دیتے رہے اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے لیکن جب ہمیں رافع بن خدیج نے میان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے تو ہم رک گئے۔“

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 التقى الختانان وجب الغسل انزل اولم ينزل، فعلته انا ورسول الله و اغتسلنا“ (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۔ الامدی (۱/۱۹۸) الکشف، حاری (۳/۱۶)

۲۔ نبی عن الخاتمہ کی یہ حدیث صحیح حاری میں مساقاۃ سے قبل باب ماکان اصحاب النبی یواسی بعضهم بعضاً فی

الزراعة والنمرہ (۱۱۷۰) کے تحت صحیح مسلم نے بیوع میں (۱۵۳۷) میں ذکر کی ہے جس بخلاف یعنی حرامت سے

منع کیا گیا ہے اس کے معنی میں اختلاف ہے دیکھئے نیل الاوطار (۵/۲۷۲)۔ حضرت عائشہ کی یہ

حدیث صحیح مسلم میں ہے۔

تعلق سب سے ہو یا ایک بڑی تعداد سے ہو عاڈوہ 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 ہو تا بلکہ اس میں توازن 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۔^۱

۱ الاحکام، آمدی (۱۹۸/۱) المکتف، بخاری (۱۷/۳)

اس قاعدہ میں اختلاف کا حاصل :

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے فقہ کے مختلف ابواب میں بہت سے فرعی 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 ہمسرہ بنت صفوانؒ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”من مس ذكره فلا یصلی حتی یتوضا“ (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“ (اور شرمگاہ کو چھونے سے وضو کرے)۔

احناف کے نزدیک ان کی دلیل یہ حدیث ہے جسے قیس بن طلقؒ اپنے باپ طلق بن علیؒ 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 ہمسرہ بنت صفوانؒ 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 البسوط میں فرماتے ہیں: ”ہمسرہؒ کی حدیث صحیح نہیں ہے۔ یحییٰ 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 ہمسرہ کے سامنے کی ہے جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وہ نشین کنواری عورت سے بھی زیادہ حیادار تھے۔“ ۴

۱۔ دیکھئے شرح المنہاج، محلی (نواقض الوضوء) بدلیہ الجتھد (۳۹/۱)، معنی کنن قدسہ (۱۶۹/۱) ۲۔ ہمسرہ بنت صفوانؒ 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 حارثی فرماتے ہیں: اس باب میں سب سے زیادہ بھر حدیث ہے دیکھئے نیل الاوطار (۱۹۷/۱) 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 شافعیؒ ابو حاتم ابو زمرہ دار قطنی اور دیگر محدثین نے روایت کیا ہے۔ ۵۔ البسوط (۱/۶۶)

۲۔ جبری 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 الرحمن الرحیم پڑھی اور اسے بعد والی سورت کے ساتھ نہیں پڑھا یہاں تک کہ یہ قرأت 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 معاویہ! 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 الرحمن الرحیم“ پڑھا اور جب سجدہ کے لیے جھکے تو تکبیر کہی، لہذا اس حدیث کو قنادہؒ 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 الرحمن الرحیم پڑھتے ہی نہیں تھے۔ 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 الرحمن الرحیم“ پڑھتے نہیں سنا ہے۔ اور ایک روایت اس طرح ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، وہ اونچی آواز سے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ نہیں پڑھتے تھے۔ 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۔

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 تحریرہ میں اٹھاتا ہے۔ لہذا ان کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے، فرماتے ہیں: ”جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے

۱۔ اس حدیث کو امام شافعیؒ نے الام (۱/۱۰۸) میں روایت کیا ہے، حاکم نے اسے روایت کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔ الام

(۱/۱۰۷) سے امام احمدؒ اور مسلمؒ نے (۳۹۹) روایت کیا ہے۔ امام احمدؒ اور نسائیؒ نے روایت کیا ہے۔ دیکھئے

الکشف، عبد العزیز البخاری (۳/۱۸) دیکھئے المحلی علی المنہاج (ص۶-الصلوة) معنی، ابن قدامہ (۱/۳۳۵.....) حاشیہ

الدسوقی (۱/۲۳۹) بدایہ المجتہد (۱/۱۳۳)

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 بخاری اور امام مسلم نے لہ 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 تحریر 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۔“ لہ 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۔“ ۳

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۔ ۴

کسی حدیث کو راوی کے عدم عمل کی وجہ سے رد کرنے کے مسئلہ میں جب بحث ہوگی 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 ابرا 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 در اور دی نے محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن عثمان سے اور انہوں نے فاطمہ بنت الحسین سے نقل کیا ہے کہ: ”ایک شخص

۱۔ امام بخاری نے کتاب الاذان باب ۸۴ باب رفع الید الاکبر..... کے تحت، صحیح مسلم (۳۹۰) جامع ترمذی (۲۵۵) اور ابو داؤد نے نقل کیا ہے۔ ۲۔ امام احمدؒ اور ترمذی نے (۲۵۷) میں اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔

۳۔ دارقطنی، بیہقی اور دیگر محدثین نے روایت کیا ہے۔ ۴۔ دیکھئے ”المستصف“ عبد العزیز البخاری (۱۸/۳)

نے حضرت علیؑ کے سامنے رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی دی تو حضرت علیؑ نے روزہ رکھا، میرا خیال ہے کہ راوی نے یہ بھی کہا کہ حضرت علیؑ 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۔ ۱۔

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 ٹٹ جائے اور اتفاقاً کسی کو نظر آجائے۔ ۲۔

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۔ ۳۔

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، تھے ہو جانے وغیرہ سے احناف وضو ٹوٹ جانے کے قائل ہیں۔ اسامعیل بن عیاش ابن جریج سے وہ ابن ابی ملیحہ سے اور وہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

۱ الام (۸۰/۲) معنی، ابن قدامہ (۳/۱۳۲) یہ حدیث امام احمد نے روایت کی ہے۔

۲ ہدایہ مع فتح القدر (۲/۵۹-۶۰) دیکھئے تخریج الفروع علی الاصول (۱۷)۔

۳ شرح الکبیر، رد در (۱/۵۰۹)۔

”من اصابه قتی او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضاء ثم لیبن علی صلوتہ و هو فی ذالک لایتکلم“

(جسے قے ہو جائے یا تکمیر پھوٹ پڑے یا جی متلائے یا مذی نکلے تو وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور پھر اپنی نماز پر ہتھ کرے اور اس دوران بات چیت نہ کرے) اسے ابن ماجہ اور دار قطنی نے روایت کیا ہے اور دار قطنی کہتے ہیں: ”لکن جریح“ سے نقل کرنے والے حفاظ راوی ”عن لکن جریح عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کی سند سے اسے مرسل روایت کرتے ہیں۔^۱

اسی طرح احناف کے نزدیک نماز میں ققمہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ معبد خزائی 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 پڑھے اور ققمہ لگائے، جب آپ ﷺ نے نماز ختم کی تو فرمایا:

”من کان منکم فہیہ فلیعد الوضوء والصلوة“^۲ (جس نے تم میں سے ققمہ لگایا ہے وہ دوبارہ وضو کر کے نماز پڑھے) ان تمام مسائل کا تعلق ابتداء عام یا عموم بلوی (عام واقعہ) کی صورت سے ہے اور یہاں احناف خیر واحد سے استدلال کرتے ہیں اور اس پر عمل بھی کرتے ہیں۔^۳

۱۔ دیکھئے نیل الاوطار (۱/۱۶۳) قلس، پیٹ سے جو کھانا پینا منہ پھر کر یا اس سے کم نکلے مراد ہے۔ دیکھئے تہذیب ابن الاثیر، حدیث کی تخریج ابن ماجہ نے کی ہے (۱۲۲۱) ۲۔ اس حدیث کی تخریج کے لیے دیکھیں نصب الرایہ، زیلعی (۱/۴۷۱.....) ”الریہ“ سے مراد گڑھا ہے دیکھئے تہذیب ابن الاثیر۔ ۳۔ دیکھئے الاحکام آمدی (۱/۱۹۸)

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 کئے 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 دوسرا ہر کے اوصاف رکھنے والے گواہوں میں تضاد ہو تو ان کی یہ گواہی غیر مقبول ہوگی لیکن ان کی عدالت ساقط نہیں ہوگی۔ اس لیے اس حدیث کے علاوہ باقی احادیث میں ان سے ہر ایک کی روایت مقبول ہوگی۔

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 ہوگی 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 امام، شیخین اور بعض متکلمین نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔

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۔ ذوالمیدینؒ کی حدیث: جب ذوالمیدینؒ 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

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 جا رہی 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 بیجا 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: ”حدثنی ربیعہ عنی انی حدثتہ عن ابی“ (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 آئی، 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 عمار اللہ سے

۱۔ دیکھئے شرح مختصر ابن ماجہ ۱/۲، کشف الاسرار علی البرہدوی (۳/۸۰)

ڈرو! تو حضرت عمارؓ نے کہا کہ: اگر آپ چاہیں تو میں آئندہ یہ حدیث بیان نہیں کروں گا۔“ 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۔ ۱۱

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، عنوعہ یعنی لفظ ”عن“ کے ساتھ گواہی نہ دے، پردے میں گواہی نہ دے اور صرف لفظ ”اشہد“ کے ساتھ گواہی دے اور لفظ ”اعلم“ استعمال نہ کرے۔ ۱۲

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 ابام مالک، امام احمد اور امام ابو یوسف 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 (۳/۸۰) (۷۸۰)

۳۔ شرح مختصر ابن حاجب (۲/۷۱)

حرف 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۔ ۱۔

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 شافعی..... 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 شافعی 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“۔ ۲۔

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 ثبوت حدیث ساقط الاعتبار ہوتی ہے اور وہ راوی اس کے خلاف عمل کرنے میں حق بجانب 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۔ ۳۔

۱۔ دیکھئے فواج الرحمن (۲/۱۶۳) شرح مختصر ابن ماجہ (۲/۷۲)

۲۔ کشف الاسرار بخاری (۳/۷۸۰)

۳۔ کشف الاسرار بخاری (۳/۷۸۳)

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 :

۱۔ 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۔ لہذا 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، حنبلیہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ ان دونوں مواقع پر ہاتھ اٹھانا مسنون ہے۔ 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 اللہ لمن حمدہ ربنا ولك الحمد“ کہتے۔“ ۱

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۔ انہیں 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 ہوگی جس کے اندر یہ خصوصیات نہیں ہیں۔ ان کا استدلال دوسری ضعیف احادیث 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۔ ۲

۱ دیکھئے نیل الاوطار (۲/۱۳۸.....) ۲ دیکھئے مغنی المحتاج (۱/۲۳۵)

۳ امام بخاری اور مسلم نے اسے روایت کیا ہے اور اس کی تخریج پہلے عزرجگی ہے۔ ۴ احمد ابو داؤد اور ترمذی نے

نقل کیا ہے۔ ۵ دیکھئے نیل الاوطار (۲/۱۵۱) مغنی المحتاج (۱/۲۳۵) مغنی ابن قدامہ (۱/۲۳۵)

۶ دیکھئے کشف الاستار بخاری (۳/۷۸۳)

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 مشد (یعنی جن سے احناف کا استدلال ہے) دونوں احادیث ضعیفہ ہیں“ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کے سلسلہ میں حضرت ابن مبارکؓ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔ اور حضرت برائہؓ کی حدیث بھی اسی طرح ہے۔ ابن عیینہؓ فرماتے ہیں: ”ہمیں یزید بن ابی زیادؓ نے ابن ابی لیلیٰؓ 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 حافظ آخری عمر میں خراب ہو گیا تھا اور وہ روایات کو خط 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 پہلو ان 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 نصب ظاہر پر مقدم ہوتی ہے۔

۱۔ یعنی ابن مسعودؓ کی حدیث جو گزر چکی ہے اور براہ عن 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 معنی ابن قدامہ (۴۳۵/۱)

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 المؤمنین 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 تیمم 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 اولیٰ قبول کرنا چاہیے۔^۱

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 عیینہ 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 نافع کے واسطے 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

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 دو بار یا تین بار نماز میں ہاتھ اٹھائے اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے دو بار 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۔

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:

”ایما امرأة 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“

(جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے، اگر (خاندان 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 بنفسها من ولیها“ (مہر 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 بہتیجی حصہ بنت عبد الرحمنؓ کا نکاح اس کے ولی کی اجازت کے بغیر اور ولی کی عدم موجودگی میں منذر بن زبیرؓ سے کیا۔ موطا میں ہے کہ عبد الرحمن بن قاسمؓ اپنے باپ کے واسطے سے حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حصہ بنت عبد الرحمنؓ کا نکاح منذر بن زبیرؓ کر دیا۔ ان دنوں عبد الرحمنؓ شام گئے ہوئے تھے، جب عبد الرحمنؓ 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 عبد الرحمنؓ کو ہے۔ عبد الرحمنؓ نے کہا کہ جو کچھ آپ نے فیصلہ کر دیا ہے میں اسے واپس نہیں لینا چاہتا۔ اسی طرح حصہ منذرؓ کے پاس ہی رہیں اور یہ طلاق نہیں تھی“۔

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۔ مسئلہ ”باب

النکاح“ میں بقیہ دلائل کے ساتھ ذکر کیا جائے گا۔

۱ جامع ترمذی (۱۱۰۲) سنن ابوداؤد (۲۰۸۳) سنن ابن ماجہ (۱۸۷۹) اور مسند احمد میں یہ روایت ہے۔

۲ دیکھئے فتح القدر (۲/۳۹۴) کشف الاسرار علی الہرزدوی (۳/۷۸۴)

۳ نیل الاوطار ۶/۱۰۲ فتح القدر (۲/۳۹۴)

۳۔ مالی امور میں ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ

”قضا بالشاهد واليمين“ کے اس مسئلہ پر اس قاعدہ میں حث 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 ربیعۃ بن عبدالرحمن عن سہیل بن ابی صالح عن ربیعۃ عن ابی ہریرۃؓ ان النبی قضا بشاہد و یمین“ کہ (نبی اکرم ﷺ نے ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ دیا) عبدالعزیز بن محمد دروردی کہتے ہیں سہیل 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 حدیثی ربیعہ عنی (ربیعہ نے یہ حدیث مجھ سے بیان کی) منقحی الاخبار میں ہے: ”ابوداؤد نے اس کا اضافہ کیا ہے کہ عبدالعزیز بن محمد دروردی 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 ربیعہ عنہ عن أبیہ“ کی سند سے یہ حدیث نقل کرتے تھے۔ ۱

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 مالک، امام احمد اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے، شوائع اور حنابلہ کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ مٹی سے مابٹھا جائے۔ مالکیہ کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ ۲

عدد کے تعیین میں جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”اذا ولغ الکلب فی اناء احد کم فلیرقہ ثم لیغسلہ سبع مرات“ کہ (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۔ ۳ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث پر احناف

۱ ابن ماجہ ترمذی اور ابوداؤد نے اسے روایت کیا ہے ۲ دیکھئے نیل الاوطار (۲۳۷/۸) کشف الاسرار علی الہرزدوی (۷۸۲/۳) ۳ دیکھئے نیل الاوطار (۳۳/۱) ۴ امام مسلم نے کتاب الطہارۃ (۲۷۹) میں اسے نقل کیا ہے۔ ۵ دیکھئے ہدایہ

کا عمل نہیں ہے جس میں سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے کیونکہ راوی کا عمل حدیث کے مخالف ہے۔
طحاویؒ اور دارقطنیؒ حضرت ابو ہریرہؓ سے موقوفاروایت کرتے ہیں کہ وہ اس برتن کو تین مرتبہ
دھوتے تھے جس میں کتانہ ڈال دے۔^۱

۵۔ بڑی عمر میں دودھ پینے سے حرمت 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 چچے کو دودھ پلانے سے اسی طرح
حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے جس طرح دو سال سے کم عمر کے چچے کو دودھ پلانے سے ہوتی ہے؟

جمہور فقہاء کے نزدیک بڑی عمر میں دودھ پلانے سے حرمت 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 اخوانکن، انما الرضاۃ من
المجاعة“^۲ (دیکھ لیا کرو تمہارے بھائی کون ہیں، رضاعت تو اس وقت ہوتی ہے جب دودھ غذائے)۔ اہل
ظواہر کے نزدیک بڑی عمر میں دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے، ان کی دلیل سہلہ بنت سہیلؓ
کی وہ حدیث ہے جس میں سہلہ 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 التطیعی 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:
ابنح 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 حذیفہؓ 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

^۱ دیکھئے نیل الاوطار (۳۰/۱) بدلیہ الجہد (۳۰/۱) امام حارثیؒ نے کتاب الشہادات اور دیگر مقامات پر روایت کیا
ہے، امام مسلمؒ نے کتاب الرضاع (۱۴۵۵) میں نقل کیا ہے۔

اکرم ﷺ نے فرمایا: اسے دودھ پلا دو تا کہ گھر میں داخل ہو سکے۔^۱
 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۔^۲
 یہاں احتیاط 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 القدر 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 ممنزلہ
 ناسخ کے ہو گا۔ جبکہ صحیحین کی اس حدیث ”انما الرضاۃ 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۔“^۳

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 سہلہ کے لیے مخصوص تصور
 کرتی ہیں اور یہ حکم عام نہیں ہے۔

۱۔ اسے امام احمدؒ اور امام مسلمؒ نے نقل کیا ہے، مسلم نے صفحہ ۱۴۵۳ پر نقل کیا ہے

۲۔ دیکھئے فتح القدر (۷/۳) ۳۔ فتح القدر (۷/۳)

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 چمہ 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 و اجداد 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، حنبلیہ 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 فلحؓ 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۔ سنن ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے، حضرت عائشہؓ نے فرمایا، میرے پاس فلحؓ 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 مسیبؓ، سلیمان بن یسارؓ اور عطاء بن یسارؓ۔ 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 عبداللہ 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 حنابلہ نے سورۃ الاحزاب کی تفسیر کے ضمن میں کتاب التفسیر اور کتاب النکاح (۱۲۸۳) میں نقل کیا ہے۔ صحیح مسلم کتاب الرضاع (۱۳۴۵) اصحاب سنن نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

کرام نبوی تعدا 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 گچی کو دودھ دیتی ہے تو یہ گچی 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 گچی 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 جزیت کا شہ ہے اور جزیت کا شہ ماں سے ہے باپ سے نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں یعنی ”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ ۲۔ (رضاعت سے بھی وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہیں) نسب کی وجہ حرمت تو جائین سے ہے اس لیے رضاعت میں بھی حرمت جائین سے ہوگی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ: ”فلح آپ کے پاس آسکتے 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 لوٹڈی (یعنی وہ لوٹڈی جو مالک کی وفات کے بعد آزاد ہو جاتی ہے) کی اولاد کے بارے میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے ”انہ یعتق بعنقہا و یرق فی رقہا“ (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)

ہے یہاں تو عمل روایت کے خلاف نہیں ہے بلکہ مدبر کو فروخت کرنے کے موافق ہے کیونکہ اس میں ”برق برقہا“ (غلام رہنے تک وہ بھی غلام رہے گی) کے الفاظ ہیں۔

ابو محمد (ابن حزم) 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 ہوگی 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 بہوں نے یا بہوں کی لڑکیوں نے دودھ پلایا تھا۔

آیا یہاں کوئی ایسی توجیہ ممکن ہے جس پر اسے معمول 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 و یابس ان کی زبان سے نکلتا ہے اسے درست ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم مگر اہی 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 بھانجیوں کی بیویوں نے دودھ پلایا تھا (ماسوائے ان لوگوں کے جن کو ان کی بہوں 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۔ قاسمؓ 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

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 کر لیں۔ 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 جا رہی ہے جن میں حضرت زبیرؓ، حضرت زینب بنت ام سلمہؓ، حضرت قاسمؓ، حضرت سالمؓ، حضرت سعید بن مسیبؓ، حضرت عطاء بن یسارؓ، حضرت سلیمان بن یسارؓ، ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوفؓ، حضرت ابو بکر بن سلیمان بن ابی حشمہؓ، حضرت ابراہیمؓ، ابو قلابہ مکحولؓ 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 خیبر مجلس کی حدیث جو ثابت شدہ ہے۔ ہمارے خیال میں حضرت ابراہیمؓ 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 جا رہا ہے۔ ہم اس بات سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں کہ اس کی مدد سے محروم ہو جائیں۔“ ل

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

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 مقصدی 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۔

۱۔ 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۔ ۷۱) (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“ (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۔ علماء اصول نے اجماع کی متعدد تعریفات کیں ہیں لیکن ان میں حقیقت سے قریب تر صاحب ارشاد اللؤلؤؑ 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“

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 ہو اور ”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 ہو گا کہ اجماع کا ثبوت ہی نہیں ہو سکے گا اور قیامت سے قبل اجماع ممکن نہیں ہو گا اور قیامت کے بعد اجماع کی ضرورت نہیں ہو گی۔

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۔ جب اجماع کی مکمل شرائط پائی

۱۔ سنن اربعہ میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے ”من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له“ دیکھئے ارشاد اللؤلؤ (۷۱) ۳۔ وہ کتاب جس میں غیر معمولی فقہی اور علمی بصیرت رکھنے والے علماء کے ارشادات نقل کیے گئے ہوں (مترجم) ۴۔ مصدر سابق ۵۔ سابقہ مصدر

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 نوع، 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 بشرطیکہ وہ ظاہر ہو۔^۱ 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۔

۱ الاحکام (۱۰۳/۱) دیکھیے احکام، آمدی (۱۰۳/۱) ارشاد الخول (۷۳)

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 المهاجرین والانصار.....“ لہ (لوگوں نے سبقت کی (یعنی سب سے پہلے

ایمان لائے) مهاجرین میں سے بھی اور انصار میں سے بھی) ”فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ“ لہ (تو میرے ان بندوں کو بخبردارت 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 اٹھالیا 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۔

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 ورحمة اللہ وبرکاتہ“

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۔
- 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۔

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 مالک 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۔

۱۔ تاریخ اللہ الاسلامی، ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ (۲۰۳-۲۰۴) انہوں نے قاضی عیاض کی ترتیب المدارک (۳۴) سے یہ

اقتباس لیا ہے۔

۲۔ اہل علم اس سے اختلاف رائے کر سکتے ہیں۔ (مترجم) ۳۔ الاحکام الامدی (۱/۱۲۵)

۴۔ الاحکام آمدی (۱/۱۲۳)

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 و وجوب۔ اس چیز کی شہرت تقاضا کرتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں یہ عمل اس طرح ہو کر 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۔ لہ

مشہور بات وہ ہے جس کا ذکر قاضی عبدالوہابؒ نے کیا ہے، فرماتے ہیں: ”اجماع اہل مدینہ دو قسم کا ہے: نقلی لہ 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 بکرؓ، ابو یعقوب الرازیؒ، قاضی ابو بکر ابن فورکؒ، طیلوسیؒ، ابو الفرج 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 القضاة ابو الحسین ابن عمرؒ کا ہے۔ ۳

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 ”صححة مذهب اهل المدينة“ میں اجماع اہل مدینہ کو اہدائی تین ادوار میں منحصر

۱ دیکھئے ارشاد الخول (۸۲) لہ یعنی وہ امور جو نسل در نسل نقل ہوتے آئے ہیں۔ (مترجم)

۲ ارشاد الخول (۸۲)

کرنے کے بعد بتاتے ہیں کہ اجماع 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 یا مد کی تعداد پر اجماع ہے، سبزیوں سے زکوٰۃ 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 حنیفہ 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 عبدالاعلیٰ 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 یعلیٰ اور ابن عقیل 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۔^۱

۱ دیکھئے مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ (۲۰/۳۰۳-۳۱۰)

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 زکوٰۃ

امام مالکؒ کے نزدیک پھلوں اور سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں ہے وہ اس مسئلہ میں اہل مدینہ کے عمل کو بطور حجت پیش کرتے ہیں، موطا میں ہے:

”پھلوں میں کسی قسم کی زکوٰۃ نہیں ہے جیسے انگور، شفتالو، 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 زکوٰۃ 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۔“ ۱

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 زکوٰۃ ہے، خواہ وہ فصل ہو یا پھل، سوائے لکڑیوں، بانسوں اور گھاس کے۔ امام ابو حنیفہؒ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں ”فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر و فیما سقی بالسانیة نصف العشر“ ۲ (وہ زمین جو بارش، چشمے یا رساتی نالوں سے سیراب ہوتی ہے اس میں دسواں حصہ ہے اور جس کو رہٹ سے سیراب کیا جاتا اس میں پیسواں حصہ ہے)۔

۲۔ کھجور اور انگور کا تخمینہ لگانا

امام مالکؒ کے نزدیک کھجوروں اور انگوروں کی زکوٰۃ تخمینہ سے دینا جائز ہے، تخمینہ سے زکوٰۃ دینے سے مراد یہ ہے کہ درخت پر تازہ کھجور کے بدلہ زکوٰۃ 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 (۱/۲۶۶-۲۷۷) (۲۷۷)

۳۔ امام حناری نے ”کتاب الزکوٰۃ 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 ۲/۱۳)

تازہ انگور کے بدلہ اندازے سے کشفش زکوٰۃ میں دینا جائز ہے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اس طرح مالک کو پھل بچنے 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“۔

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۔

ابن قدامہ 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۔

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۔“

احناف کا مسلک بھی مالکیہ کی طرح ہی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

۱	الموطا (۲۷۱/۱)	۵	اسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے، جامع ترمذی (۶۳۴) لکن ماجہ (۱۸۱۹)
	مغنی لکن قدامہ (۷۰۶/۲)	۵	مغنی لکن قدامہ
		۵	موطا (۱۲/۱) (۱۳)

”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 ہوگی۔“ ۱۔
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۔ ۲۔

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 شہابؒ نے کہا کہ نماز نہ پڑھے، بیچنی کہتے ہیں کہ: امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے ہاں بھی مسئلہ یہی ہے۔“ ۳۔ 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 ہوگا 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 قدامہؒ ”معنی“ میں فرماتے ہیں: ”حاملہ کو حیض نہیں آتا البتہ ولادت سے دو یا تین دن قبل اگر خون آئے تو وہ نفاس کا خون ہوگا۔“ ۶۔

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 ہوگا۔“

۱۔ بدایۃ (۴۰۵/۱) ۲۔ معنی ابن قدامہ ۲/۲۸۲، منہاج النووی باب صلوة السافر

۳۔ موطا (۶۰/۱) ۴۔ دیکھئے منہاج نووی

۵۔ بدایۃ شرح البدایۃ (۱۲۹/۱) ۶۔ معنی (۳۶۱/۱)

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 دو بار 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۔“ لہ

حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ”قد قامت الصلوۃ“ 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 الصلوۃ“ دو مرتبہ کہا جاتا تھا۔“ لہ

احناف کے نزدیک اذان کی طرح اقامت میں بھی دو دو مرتبہ کلمات کہے جائیں گے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں: ”حضرت بلال سے تو اتر سے مروی ہے کہ وفات تک وہ اقامت میں دو دو مرتبہ کلمات کہا کرتے تھے۔“ لہ

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 اجماع 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، پر نانی، بھتیجی، پھوپھی اور خالہ کو قرابت کی وجہ سے وراثت میں حصہ نہیں ملے گا۔“ لہ

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۔

لہ موطا (۱/۷۱) ۷ حدیث سنن نسائی میں ہے، دیکھئے معنی ابن قدامہ (۱/۲۰۶) منہاج النووی ۸ فتح القدیر (۱/۱۶۹) ۹ موطا (۱/۵۱۸) ۵ وہ قرابت دار جن کے حصے شریعت نے مقرر کر دیئے ہیں۔ مترجم لہ حاشیہ ابن عابدین (۶/۷۹۱.....) معنی ابن قدامہ (۶/۲۸۳)

شواہغ کا اصل مذہب یہ ہے کہ عصبہ اور ذوالفروض کی عدم موجودگی میں مال بیت المال میں جمع کر لیا 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۔ لہ جن فقہاء کے نزدیک قرابت دار وراثت کے مستحق ہیں ان کی دلیل یہ آیت ہے ”و اولی الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب اللہ“^۱ (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 فانوہم نصیبہم“^۲ (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 یہاجرُوا مالکم من ولا یثم من شیء حتی یہاجرُوا“^۳ (اور جو لوگ ایمان تولے 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 اللہ“^۴ (اور رشتہ دار خدا کے حکم کی رو سے ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں)۔

ان فقہاء کا استدلال مقدم بن معدیکربؓ 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“^۵

۱- شرح المنہاج للخطیب الشیرازی (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)

(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: "اللہ ورسولہ مولیٰ من لا مولیٰ لہ و الحلال وارث من لا وارث لہ"۔

(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 ہریرہؓ 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 ہماں یہی طریقہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے"۔ ۷

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 مغلطہ میں ہوتا ہے) لہذا 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

۷ امام احمد اور ابن ماجہ نے اس کو روایت کیا ہے، اس پر کلام کے لیے دیکھئے نیل الادطار (۶/۶۳) دیکھئے میراث ذوی

الارحام العذب الفاضل فی عمدۃ الفرائض (۲/۱۷) معنی ابن قدامہ (۶/۲۲۹.....) ۷ موطا (۲/۵۸۶)

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۔^۱

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ دوسرے خاوند سے شادی کے بعد جس طرح تین طلاقیں کا لعدم ہو جاتی ہیں اسی طرح تین سے کم ہوں نو وہ بھی کا لعدم 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 ہوگا، دوسرے خاوند سے نکاح کرنے سے تین سے کم طلاقیں کا لعدم ہو جائیں گی جیسے تین کا لعدم ہو جاتی ہیں، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تین سے کم کا لعدم نہیں ہوں گی۔“^۲

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: ”حییٰ 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: ”والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باریعة شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ و لا تقبلوا لہم شہادۃ ابدآ و اولئک ہم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلك و اصلحو فان اللہ غفور رحیم“^۳

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 بدکاری ہیں۔ ہاں جو اس کے بعد توبہ کرے اور (اپنی حالت) سنوار

۱ دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۷/ ۲۶۱.....) شرح المنہاج شریبینی (۳/ ۲۹۳)

۲ ہدایہ شرح البدایہ (۳/ ۱۷۸) ۳ (النور: ۵)

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۔' لہ

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 الحمل المتعاطفہ" 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 کر 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 سالم بن عبد اللہؒ 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۔" لہ

یہی مذہب امام شافعیؒ اور احمد کا بھی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشورہ واجب ہے۔ اور مشورہ نکاح کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے۔ یہ مسئلہ "الاحتجاج بالمفہوم" کے قاعدہ میں گزر چکا ہے۔ اور اس رسالہ کے آخر میں "البحث التطبیقی" میں اس پر مزید گفتگو ہوگی۔

۱۰۔ امام کے پیچھے مقتدی کا قرأت کرنا :

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے اس وقت قرأت کرے گا جب امام قرأت آہستہ کرے لیکن جب امام اونچی آواز سے قرأت کرے تو پھر مقتدی قرأت 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 قرأت آہستہ کر رہا ہو اور جب امام اونچی آواز سے قرأت کر رہا ہو تو مقتدی قرأت چھوڑ دیتا ہے" لہ

ل موطا (۷۲۱/۲) ۵ موطا (۵۲۵/۲) ۳ موطا (۸۶/۱)

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 حیثیت 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۔

ب۔ قیاس

۱۔ 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) فلاں لا یقاس بفلاں (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 ”المستغنی“ 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 قتال کا یہ قول ہے اور ابو الحسن بصریؒ کی رائے بھی یہی ہے۔

۳۔ ابو الحسن 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)

۲۔ 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 نواہر (جن میں ابن حزم قاشانی اور نسروانی بھی شامل ہیں) کا مذہب ہے۔ البتہ داؤد، محمد بن داؤد قاشانی اور نسروانی علت کے منصوص ہونے کی صورت میں قیاس کے قائل ہیں۔ اسی طرح اگر علت اشارتاً موجود ہو تب بھی قیاس کے قائل ہیں۔

۳۔ قیاس عقلاً بھی جائز ہے۔ اور شرعاً بھی، یہ اسلاف صحابہ و تابعین، امام شافعی، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد اور اکثر فقہاء و متکلمین کا مذہب ہے۔ 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۔ شارح (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 چچی 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 قطعید کی سزا ہے لیکن کثیر چیز کے غصب پر قطعید 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 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 عمد کیا ہو یا خطا، دونوں کا فدیہ برابر ہے۔ زنا اور ارتداد دونوں کی سزا قتل ہے۔ قتل خطا، 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 ہو گا 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۔

دیکھئے الاحکام الآدی (۳/ ۶۲)..... کشف الاسرار علی البرودی (۳/ ۷۰)

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 ہو گا 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۔ لہ

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 ہو سکے، 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۔ ۲۔

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 دیئے ہیں، فرماتے ہیں:

۱۔ ان دلائل کے لیے ملاحظہ کیجئے الاحکام آمدی (۳/۶۶.....) شرح مختصر ابن حاجب (۲/۲۳۹)

۲۔ الاحکام آمدی (۳/۶۸)

”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 علیؑ کہتے ہیں، ”اللہ تعالیٰ کے یہ فرامین ”ما فرطنا فی الكتاب من شیء“ (ہم نے کتاب یعنی لوح محفوظ) میں کسی چیز کے لکھنے میں کوتاہی نہیں کی)۔ ”نبیانا لکل شیء“ (ہر چیز کا بیان مفصل ہے)۔ قیاس اور رائے کے باطل ہونے پر حجت ہیں۔ ”الیوم اکملت لکم دینکم“ (اور آج ہم نے تمہارے لیے تمہارا دین کامل کر دیا)

لنبین للناس ما نزل الیہم (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 ہوگی، 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 بتادی 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 نسخ 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 جاسکے تو پھر ہر قسم کا قیاس باطل ہوا اور قیاس کا دعویٰ بلامدلیل 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 یا اولی الابصار“ (تو اسے عقل رکھنے والو عبرت حاصل کرو) کو دلیل

ل (الانعام: ۳۸) ء (الأحل: ۸۹) ء (الأحل: ۴۴) ء (مائدہ: ۳)

ہ (البشر: ۲)

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 لعیبرۃ“^۱ (اور تمہارے لیے چوپایوں میں عبرت ہے) یعنی لقد کان فی قصصہم 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 وسعہا“^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 لامحالہ 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 ذلك 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 طمع سازی کرتے ہیں، وہ تمام دلائل ان کے خلاف حجت ہیں، اس کی وضاحت ہم ”الاحکام فی اصول الاحکام“ ”النکت“ ”الدرة“ اور ”کتاب النبذة“ 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 دیناً“^۵ (ہے) 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 شئ فردوه الی اللہ والرسول ان کنتم تو منون باللہ والیوم الآخر“^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 (المائدہ: ۳) ۶ (النساء: ۵۹)

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 ہوگا۔“

حضرت عمر فاروقؓ سے یہ قول ثابت ہے کہ ”دین کے مقابلہ میں رائے کو قابلِ 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 ہوتا۔“

سہل بن حنیفؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: اے لوگو دین کے مقابلہ میں اپنی رائے کو قابلِ 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 بنا لے۔“

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 جو کیونکہ یہ بدعت اور گمراہی ہے۔“

ابن حزمؓ 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 گناہ گار ہے نہ ثواب کا حقدار ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”خلق لکم ما فی الارض جمیعاً“ (وہ چیزیں جو زمین میں ہیں تمہارے لیے پیدا کیں)۔

”و قد فصل لكم ما حرم عليكم“ لہ (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۔ لہ

جمہور فقہاء جو عقلاً اور شرعاً قیاس کو اختیار کرنے کے قائل ہیں، وہ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع کو قیاس کی حیثیت پر بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔

الف۔ کتاب اللہ سے دلیل: ”فاعتبروا یا اولی الابصار“ لہ (تو عبرت حاصل کرو اے عقل رکھنے والے)۔

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 حکمہا بالاصابع فی ان دیتہا مساویۃ“ (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 و وجوب کے لیے ہو گا یا نذیہ کے لیے۔ بہر دو صورت قیاس پر عمل مشروع اور جائز ہو گا۔

ب۔ سنت رسول ﷺ سے دلیل

۱۔ 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 توثیق دی جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو پسند ہے۔ لہ

ل (الانعام: ۱۱۹) لہ محلی (۱/۵۶.....) دیکھئے: ابطال القیاس والارای والا استحسان والتقلید والتعلیل

اس میں زیادہ طویل گفتگو ہے۔ لہ (الحشر: ۲) لہ اس حدیث پر کلام پہلے ہو چکا ہے۔

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 معاذ 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 خشم کی ایک عورت نے پوچھا 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۔“ 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 قریظہ کے معاملہ کا فیصلہ اپنی رائے سے کریں اور ہو قریظہ کو حکم دیا تھا کہ وہ حضرت سعدؓ کا حکم مانیں گے، حضرت سعدؓ نے ہو 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

۱۔ یہ حدیث مختلف الفاظ سے مختلف لوگوں سے مروی ہے کسی میں خشم کی عورت کا ذکر ہے کسی میں خشم کے مرد کا اور کسی میں جہنید کی عورت کا ذکر ہے۔ حدیث کی سند صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے۔ دیکھئے نیل الاوطار (۳/۲۸۵) نصب الرایہ (۱۵۸/۳) 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۔

کے فیصلہ کے موافق ہے۔ لہ

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۔ لہ

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 مسلمانوں کی وجہ سے تمہیں قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا اب تم ذخیرہ کر سکتے ہو۔“ لہ

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۔“ لہ

آپ ﷺ کا ارشاد ہے: جب آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ تازہ کھجور خشک کھجور کے بدلہ فروخت کی جاسکتی 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۔“ لہ

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۔ لہ

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 بہ رہا ہوگا، رنگ خون کا ہوگا اور خوشبو مشک جیسی ہوگی۔“ لہ

- ۱۔ صحیح بخاری (۵/۵۰-۵۱) ۲۔ قربانی کا گوشت کھانے سے ممانعت کی حدیث
- ۳۔ امام بخاری نے کتاب الانبیاء اور دیگر ابواب میں اس کی تخریج کی ہے، مسلم نے مساقاة (۱۵۸۱) بخاری نے کتاب ”الاضاحی“ کے اواخر میں اور مسلم نے کتاب الاضاحی (۱۹۷۱) اور (۱۹۷۷) میں نقل کیا ہے۔ ”الدرۃ“ سے مراد یہ ہے کہ بدوی مسلمانوں سے ہمدردی کی وجہ سے یہ حکم دیا گیا تھا۔ دیکھئے نیل الاوطار (۵/۱۲۷) ۴۔ امام مسلم نے کتاب الجنازہ (۹۷۷) اور کتاب ”الاضاحی“ میں تخریج کی ہے، جامع ترمذی (۱۰۵۴) سنن ابوداؤد (۳۲۳۳) بعض میں کچھ اضافہ بھی ہے۔ ۵۔ جامع ترمذی (۱۲۲۵) ابوداؤد (۳۳۵۹) کن ماجہ (۲۲۶۴) ۶۔ امام مسلم نے کتاب الحج (۱۲۰۶) میں اور امام بخاری نے کتاب الجنازہ باب ۲۰-۲۱ میں نقل کیا ہے۔ ابن ماجہ (۳۰۸۴) احمد اور نسائی نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ ۷۔ اسے نسائی اور احمد نے روایت کیا ہے۔

ہلی 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۔“

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۔“ لہٰذا اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن کا مدار کسی علت پر ہے اور علت کو مدار بنانا ہی قیاس کا عنوان ہے۔

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 زکوٰۃ لینے اور انکار کی صورت میں ان سے جنگ کرنے کے مسئلہ میں حضرت ابو بکرؓ کے اجتہاد کو قبول کیا اور اس میں فقراء اور دیگر مصارف کے لیے زکوٰۃ وصول کرنے کی وہی حیثیت خلیفہ رسول کو دی جو رسول اللہ ﷺ کی تھی۔

۲۔ حضرت ابو بکرؓ 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۔“

۳۔ جب حضرت ابو بکرؓ 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 ابو بکرؓ نے اپنے قول سے رجوع کر کے

۱۔ امام ترمذی (۹۲) نسائی ابو داؤد اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے امام ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے۔

۲۔ امام بخاری نے کتاب الوضو باب ۲۶ امام مسلم (۲۷۸) اور اصحاب سنن نے اسے روایت کیا ہے البتہ امام بخاری نے عدد کا ذکر نہیں کیا ہے جامع ترمذی اور سنن ابن ماجہ میں لفظ یہ ہیں: ”اذا استيقظ احدكم من الليل“۔ دیکھئے نیل الاوطار (۱/۱۳) دیکھئے احکام الامدی (۳/۷۶)۔ ابن جریر وغیرہ نے روایت کیا ہے دیکھئے تفسیر

دونوں کو ۴/۴ میں حصہ دار ٹھہرایا۔

۴۔ جب حضرت ابو بکرؓ 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 ابو بکرؓ 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 ابو بکرؓ نے امام کو دلی 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 ہتا رہا ہوں۔ انہوں نے اس سلسلہ میں مختلف آراء کا اظہار کیا۔“

۸۔ ”جنین“ یعنی جو چھ 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 سر کہ 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 پکھلا کر فروخت کرتے اور اس کی قیمت استعمال میں لاتے۔“ لہٰذا یہاں حضرت عمرؓ نے شراب کو چربی پر قیاس کیا اور یہ کہ شراب کی طرح اس کی قیمت بھی حرام ہے۔

۱۰۔ آپؐ نے ابو بکرہ 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 آپؐ اپنی رائے پر عمل کرتے ہیں تو آپؐ کی رائے بھی جرات مندانه ہے اور اگر آپؐ میری رائے پر عمل کرتے ہیں تو یہ بھی اچھی بات ہوگی، ”اگر کسی ایک رائے پر دلیل قطعی ہوتی تو حضرت عثمانؓ دونوں کو درست نہ قرار دیتے۔“

۱۲۔ امام بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے، یہ حدیث پہلے گزر چکی ہے۔

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 بے ہودہ باتیں کرتا ہے اور جب ہذیان جنتا ہے اور بے ہودہ 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 المؤمنین 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 سرتقہ پر قیاس کرتا 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 تمہارے کے مقابلہ میں ہمیں یہ بات پسند ہے کہ آپ کی رائے جماعت کے ساتھ ہو۔

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 عبدالرحمن 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 ماٹھی کے ٹکٹ کا فیصلہ کیا تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا جوچ 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۔ داوا کے مسئلہ میں ابن عباسؓ کا زیدؓ سے یہ کہنا: کیا زیدؓ کو اللہ کا ڈر نہیں ہے، پوتے کو تو پینا قرار دیتے ہیں لیکن داوا 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۔ اے عبدالرزاق نے اپنی مسند میں اور بہقی نے روایت کیا ہے، دیکھئے نیل الاوطار (۶/۹۸)

میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول، حضرت ابن مسعودؓ قضا سے دلنہہ 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 اشیاء کو اشیاء 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۔ لہ

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۔

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 :

۱۔ 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 نے کو سونے کے بدلہ میں چاندی کو چاندی کے بدلہ میں، کھجور کو کھجور کے بدلہ میں گندم کو گندم کے بدلہ میں جو 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 گایا لے گا تو وہ سود ہوگا۔“ 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 ہوگا۔ 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 کئی اور دیگر اجناس میں تبادلہ کے وقت کمی بیشی کی صورت میں سود نہیں ہوگا۔ ۲۔

اس مسئلہ میں اہل رشد 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۔ بدلیۃ الجہد 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 تشبیہ 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 اشعبہ فقہاء کو

۱۔ امام مسلم نے مساقاۃ (۱۵۸۷) میں روایت کیا ہے ۲۔ دیکھئے بدلیۃ الجہد (۲/۱۲۹)

بہت زیادہ پیش آتا ہے۔ قیاس کی مثال حد کی سزا میں شرابی کو قاذف سے ملانا، قطع ید میں سرقت کے نصاب کو مہر کی مقدار پر قیاس کرنا (وغیرہ)؛ لیکن اشیاء رویہ (وہ اشیاء جن میں سود ہے) کو ایسی اشیاء سے ملانا جو غلہ کی نوع سے ہوں یا طعام کی نوع سے ہوں یا پانی 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 سماعتی 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 کھاپی 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 کھاپی لیا تو اس پر قضاء اور کفارہ ہے، لہذا 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 گھروالوں 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۔

ظاہر یہ کامسک 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۔ بدلیہ الجہد (۱/۵۴) ۲ دیکھئے شرح الکبیر رد میر (۱/۵۲) بدلیہ (۱/۱۲۳) مطبع طبری

۳۔ صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب ۳۱، (۹۸۴)، صحیح مسلم، کتاب الصوم (۱۱۱۱)

شواغ اور حنابلہ کے نزدیک بھی اہل ظواہر کی طرح کفارہ نہیں ہے۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ شواغ اور حنابلہ قیاس کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اس حکم کے لیے یہ علت مدارنے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اس سزا کی زیادہ مناسبت جماع کے ساتھ ہے۔ ل

امام شافعی 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“ شافعی 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 کھالے 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 غذا پیدا نہیں ہوتی؟ کیونکہ آپ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے پھل سے کوئی کورا دانہ نکل 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 توفیقہ کو چھوڑ کر طب کی طرف چلے گئے ہیں، اگر آپ ایسی چیز پر قیاس کرتے ہیں جس میں غذا 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 غذا ہے 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

قیاس کرنا چاہتے ہو۔“۔

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۔ 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 کر لے 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 ”لثیم راضع“ یعنی وہ بکری کے تھن سے دودھ پیتا ہے اور دوھتا نہیں کہ کہیں کوئی دودھ 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: **وَامْهَاتِكُمُ اللَّائِمَاتُ اَرْضَعْنَكُمْ وَاخْوَانُكُمْ مِنْ الرِّضَاعَةِ** (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 حناریؒ اور مسلمؒ نے روایت کیا ہے۔ فقہاء کا اتفاق ہے کہ رضاعت کی یہ شکل جس میں چہ 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

۴ الام (۲/۸۵-۸۶) ۵ ہدایہ (۱/۱۲۳) شرح الکبیر درودیر (۱/۱۲۹).....

۴ محلی ابن حزم (۶/۱۹۶) ۵ الام (۲/۸۵) ۶ دیکھئے مغنی عن القدامہ (۳/۱۱۲) ۷ النساء: (۲۳)

پستان کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے دودھ چچے کے پیٹ میں پہنچ جائے تو آیا اس سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی جیسے ناک کے ذریعے پیٹ تک دودھ پہنچانا یا حلق میں دودھ ڈال کر پیٹ میں پہنچادینا یا یہ ضروری ہے کہ چہ 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 ملانا 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 ہوگی۔

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 غذا ایت 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 غذا ایت ملتی ہے جس طرح پستان منہ لگا کر پینے سے غذا ایت 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 ہوگی جیسے منہ سے دودھ پینے کے ذریعے ثابت ہوتی ہے۔ اظہار یہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف پستان منہ میں ڈال کر دودھ پینے کی صورت میں حرمت رضاعت ثابت ہوگی 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 چہ عورت کا پستان منہ میں لے کر دودھ پئے، اگرچہ کو کسی عورت کا دودھ برتن میں ڈال کر پلایا جائے یا اس کے منہ میں دوھنے کے بعد نگلوا یا روٹی یا کھانے کے ساتھ کھلایا یا اس کے منہ، ناک اور کان میں ڈالایا مقصد کے ذریعہ پیٹ کے اندر داخل کیا تو ان میں سے کسی چیز سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی خواہ یہ دودھ عمر بھر چہ کی غذا بنتا رہے۔ اس کی دلیل یہ آیت ہے: ”وامہاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاۃ“ (وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور رضاعی بہنیں)۔

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 بچہ کو دودھ پلانے اور چہ پستان منہ میں ڈال کر دودھ پیئے۔ عورت کے از خود دودھ پلانے کا معنی ہی یہ ہے کہ عورت اپنا پستان چہ کے منہ میں ڈالے۔ اس کے لیے عربی میں ”ارضعت ترضعه ارضاعاً“ بولا جاتا ہے۔ اور رضاعت یہ ہے کہ چہ پستان منہ میں ڈال کر دودھ پیئے اور چہ سے اس کے لیے رضع یرضع رضاعاً و رضاعاً 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) حنقہ (مقعد کے ذریعہ پیٹ میں کسی چیز کو داخل کرنا) سحوط (ناک کے ذریعہ کوئی چیز ڈالنا) اور تظطیر (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 چہ کا کسی بچہ کی کا دودھ پینا عورت کے دودھ پینے کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں بچہ 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۔“

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۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”الذین یظاہرون منکم من نساہم ما هن امہاتہم ان امہاتہم الا اللاتی ولدنہم وانہم لیقولون منکران القول و زوراً و ان اللہ لعفو غفور والذین یظاہرون من نساہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا“ ذلکم توعظون بہ، واللہ بما تعملون خبیر“

۱۔ الحلی (۷/۱۰) ابن حزم کے مسلک کے خلاف مذاہب پر بحث کے لیے تفصیل اس کے تتمہ میں ہے۔

۲۔ عود کا معنی صفحہ ۲۰۲ میں گزر چکا ہے۔ (المجاہد ۲: ۳)

(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 نامعقول 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 بسز 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 علیٰ کظہرامی“ (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 علیٰ کظہراختی“ (تو مجھ پر میری بہن کی پیٹھ کی طرح ہے) کیا 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 ہوگا۔

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، ہاں کی شرمگاہ یا پیٹھ کے علاوہ کسی اور عضو کا ذکر کرنے سے ظہار نہیں ہوتا۔ ماں کے علاوہ کسی اور کی پیٹھ یا پیٹی، بہن، اجنبی عورت یا نانی کسی کے ذکر سے ظہار نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ”الذین یظاہرون منکم من نساء ہم ما هن امہاتہم ان امہاتہم..... آیۃ“

(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۔ لیکن 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: ”وانہم لیقولون منکرنا من القبول و زورا“ (بے شک وہ جھوٹی اور نامعقول بات کہتے ہیں)۔ یہ صورت (یعنی جھوٹی اور نامعقول 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 صیغہ میں حکم ثابت نہ ہو۔

الحلی: (۵۰/۱۰) ۵ معنی ابن قدامہ (۵۱۵/۷) دیکھئے فتح القدیر (۲۲۸/۳) بدلیہ الحدید (۱۰۵/۲)

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:

”لا تلبسوا الحرير ولا الديباج ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة“ (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 الذي يشرب في آنية الفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم“ (وہ شخص جو چاندی کے برتنوں میں پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں آگ بھر رہا ہے) صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ ”وہ شخص جو سونے چاندی کے برتن میں کھاتا پیتا ہے۔“

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ سونے اور چاندی کے برتنوں میں پینا حرام ہے البتہ ان منذر نے معاویہ بن قرظہ 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 داؤد 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 داؤد 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 حنابلی نے کتاب الاطعمۃ باب ۲۹ صفحہ (۲۱۸۸) اور مسلم نے کتاب اللباس والزینۃ (۲۰۶۷) میں ذکر کیا ہے۔

۲۔ صحیح حنابلی کتاب الاشریہ باب ۲۸ (۲۲۳۳) صحیح مسلم کتاب اللباس والزینۃ (۲۰۶۷)

۳۔ نیل الاوطار (۵۹/۱) ۴۔ دیکھئے سابقہ مصدر

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۔“ ۱۔

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 مہلان بھی اسی طرف ہے کہ ان برتنوں کے استعمال کی حرمت صرف کھانے پینے تک محدود ہے۔ فرماتے ہیں: ”بلاشبہ 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 تہم ہے کیونکہ جنت میں خدام انہیں چاندی کے برتنوں میں کھلائیں گے اور اس علت کو شارع نے معتبر ٹھہرایا ہے۔“ ۲۔

اہل ظواہر کی کتابوں میں بے شمار ایسے اختلافی مسائل ہیں جن میں اختلاف کی وجہ قیاس کی حیثیت 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۔

۱۔ معنی (۱/۸۳-۸۵) دیکھئے معنی المحتاج (۱/۲۹) فتح اللہ (۸/۸۱)..... صحیحۃ الدسوقی: (۱/۶۳)

۲۔ دیکھئے نیل الاوطار (۱/۵۹)

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۔ حد 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۔“ لہ

قیاس کے منکرین کا جمہور سے حکم میں اتفاق اور ماخذ میں اختلاف :

ایک محقق کی نگاہ سے یہ بات اوجھل 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 لگادیتے 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 شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدًا“

(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 ہمارے 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 سے 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

ماء نجا جالہ (اور نچرتے بادلوں سے موسلا دھاری نہ برسایا) صحاب 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 ہم لفروجہم حافظون الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم فانہم غیر ملومین“ ۱۔ (جو ان کی ملک ہوتی ہیں کہ ان سے) مباشرت کرنے سے انہیں ملامت نہیں) اور ”قل للمومنین یغضوا من ابصارہم و یحفظوا فروجہم“ ۲۔ (مومن مردوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں نیچے رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں) اور: ”قل للمومنات و من ابصارہن و یحفظن فروجہن“ ۳۔ (اور مومن عورتوں سے بھی کہہ دو کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچے رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں)۔ ”والحافظین فروجہم و الحافظات“ ۴۔ (اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے مرد اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والی عورتیں) ”و مریم بنت عمران التی احصنت فرجہا“ ۵۔ (اور دوسری) عمران کی بیٹی مریم کی جنہوں نے اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھا۔

ثابت ہوا کہ قرآن مجید کی تصریحات کے مطابق محسن سے مراد شرمگاہ کی حفاظت کرنے والا ہے۔ ۱۔

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۔

۱۔ (النساء: ۱۳) ۲۔ (المومنون ۵-۶) ۳۔ (النور: ۳۰)

۴۔ (النور: ۳۱) ۵۔ (احزاب: ۳۵) ۶۔ (تحریم: ۱۲)

۷۔ الاحکام فی اصول الاحکام، لکھنؤ ۱۹۵۶-۹۵۷ء مطبوعۃ الامام

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 تغلیل 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 فروری مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ شاید یہ اختلاف کا سبب 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۔

۱۔ 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 (نسئی) اور کمی پیشی (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 جاسکتا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے مسالک یہ ہیں:

۱۔ احناف کا مذہب: احناف کے نزدیک اشیاء میں باہمی تبادلہ کے وقت کمی پیشی کی صورت میں سود اس وقت ہو گا جب ان کی جنس ایک ہو اور وہ اشیاء تولی یا مانی 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 مانی 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 پیشی 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 پیشی جائز ہے اور ادھار حرام ہے مثلاً جو کے بدلہ گندم فروخت کرنا۔ ان کی جنس مختلف ہے لیکن دونوں کیل چیزیں ہیں تو یہاں ایک مد (کیلو) کے بدلہ دو مد (کیلو مثلاً) کی پیشی کے ساتھ دینا جائز ہے لیکن یہ ادھار کی صورت ہے اس لیے قبضہ میں تاخیر درست نہیں ہے، جیسے انڈے کو

انڈے کے بدلہ فروخت کرنا۔ یہاں جنس ایک ہے لیکن انڈا تول کر یا پاپ کر نہیں دیا جاتا اس لیے یہاں ادھار ناجائز ہے اور کمی پیشی جائز ہے۔

احناف علت پر قرآن سنت اور اجتہاد کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ قرآن سے دلیل یہ ہے:

او فو الکلیل ولا تکونوا من المخسرین و زنوا بالقسطاس المستقیم ولا تبخسوا الناس
اشیاء ہم ولا تعثوا فی الارض مفسدین لہ (دیکھو) پیانہ پورا بھر اکر اور نقصان نہ کیا کرو اور ترازو سیدھی
رکھ کر تولو 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 یتوفون و اذا کالوہم او وزنوہم یخسرون“

۴

(ناپ اور تول میں کمی کرنے والوں کے لیے خرابی ہے، جو لوگوں سے ناپ کر لے تو پورالے اور جب آپ کو ناپ کر یا تول کر دے تو کم دے)

ان آیات کو ذکر کرنے کے بعد حضرت علامہ کاسائی 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۔“ ۳

سنت سے دلیل:

حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ: نبی اکرم ﷺ نے ایک آدمی کو خیبر کے لیے حامل مقرر کیا وہ عمدہ قسم کی کھجور لے کر آیا۔ آپ ﷺ نے پوچھا کیا خیبر کی تمام کھجوریں اسی طرح ہیں؟ اس نے کہا نہیں: خدا 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۔ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ”و کذا الذک 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 وقت تبادلہ اس میں کمی پیشی حرام ہے۔ ۴

۱ (الشراء: ۱۸۱-۱۸۳) ۲ (المطففین: ۱-۳) ۳ بدائع الصنائع: (۵/۱۸۴)

۴ ”عجیب“ 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 نیم پر زبر ہے اور میم ساکن ہے، مراد ردی کھجور ہے، دیکھئے سبل السلام صنعانی: (۳/۳۸) ۵ یہ حدیث امام بخاری نے کتاب البیوع باب ۸۹ (۱۱۰۳) اور بعد کے صفحات پر اور امام مسلم نے مساقاة (۱۵۹۳) میں نقل کی ہے۔

۶ بدائع الصنائع (۵/۱۸۴)

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۔^۱

دار قطنی کی حضرت انسؓ سے بھی ایک روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ: ”ما وزن مثلا بمثل اذا كان نوعاً واحداً او ما کیل مثلا بمثل اذا كان نوعاً واحداً“ (جو چیز برابر برابری تو لی جائے جب نوع ایک ہو اور جو چیز برابر مانی 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 تو لی یا مانی 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 چھانا 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 بہتر پیمانہ 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۔^۲

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 شے 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 شے ہونا ہے جبکہ دیگر چار چیزوں میں صرف طعام اور ذخیرہ کا وصف ہونا علت ہے۔ اس میں ایک جنس یا غنایت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مالکیہ کے دلائل یہ ہیں: سونے اور چاندی میں دلیل استبراء 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 یہ ابید (یعنی بدست بدست اور نقد) ہی جائز ہے لہذا سونے اور چاندی میں جو علت

۱ دیکھئے نمائیہ لکن الاثیر (۲/۱۰۷) ۲ بدایۃ المجتہد (۲/۱۳۲)

مخصوص ہے اور جو کسی دوسری جنس میں عموماً نہیں ہے وہ سونے چاندی کا ثمن ہے۔^۱

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 جاسکتا ہے۔ لہذا علت یا تو مطلق غذائیت (طعام) ہوگی یا ذخیرہ اندوزی اور غذائیت۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ صرف غذائیت ہی علت رہا 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 وصف زائد کا بیان کرنا ہے اور یہ وصف 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 بیادوی اور مقصدی ہے محض تاکیدی نہیں ہے۔^۲

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۔^۳

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 عبد اللہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "الطعام بالطعام مثلاً بمثل" (طعام کا طعام سے تبادلہ برابر برابر ہونا چاہیے)۔^۴ 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

۱۔ الدرر دیہ علی شرح الکبیر (۳/۲۵) المجموع للعدوی (۹/۳۹۲) ۲۔ بدایہ الجہد (۲/۱۳۱)

۳۔ المجموع للعدوی (۹/۲۰۳) ۴۔ صحیح مسلم کتاب المساقاة (۱۵۹۲)

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 لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس صفت کو ہی علت تسلیم کیا جائے۔

۱۔ 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 معنی 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۔“

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 :

۱۔ 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 ہو گا

جب طعام سے تعلق رکھنے والی کسی چیز میں کیل یا وزن کا وصف موجود ہو۔

۲۔ حنا بلہ 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 پیشی 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 پیشی سے ممانعت ہے وہ دوسری حدیث کو طعام سے مقید کر دیتی ہے۔ دوسرے نقطہ نظر کے دلائل وہی ہیں جو شوافع کے ہیں۔ لہ

اختلاف کا نتیجہ

ادھار یا کمی پیشی 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 ظاہر یہ کے علاوہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ کمی پیشی 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 تولایا یا ماپا جاسکے۔ مثلاً نصف صاع سے کم گندم یا کھجور کا تبادلہ اپنی جنس سے کرتے وقت کمی پیشی 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 پیشی تو جائز ہے لیکن وحدت جنس کی وجہ سے ادھار حرام ہے۔^۱

مالکیہ کی علت کے مطابق وہ اشیاء خوردنی جو بیادنی ضروریات میں نہیں آتیں جیسے ادویات اور بعض پھل ان میں کمی پیشی کی صورت میں سود نہیں ہو گا۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک ان اشیاء میں بھی سود نہیں ہے جو غذا نہیں ہتیں 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

۱ ہدایہ (۳/۳۶) بدائد الصنائع (۵/۱۸۵)

ہے مثلاً انڈے ان میں سود نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اشیاء خوردنی نہیں ہیں تو تب بھی سود نہیں ہوگا۔ 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 ہوگی وہاں جواز کا حکم بھی ہوگا۔ 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 ہوگی وہاں یہ حکم بھی نہیں ہوگا، 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 ہوگی یہ حکم بھی ہوگا، 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 ہوگی یہ حکم بھی نہیں ہوگا، 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 الطہیٹی“ 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 ندی کی شکل میں نکل جائے تو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ کتاب اللہ اور آثار سے استدلال کیا جاتا ہے۔ لہ

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”و ان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط

اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا“ لہ

لہ دیکھئے: بدایۃ المجتہد (۳۴/۱) ۵ (النساء: ۴۳)

(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 تیمم کر لو)

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 کر لیا جائے۔ حضرت موت کے ایک آدمی نے کہا کہ ابو ہریرہؓ! حدیث (بے وضو ہونا) سے کیا مراد ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ اس سے مراد ہوا کا خارج ہو جانا ہے۔
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۔“

ان اشیاء میں وضو ٹوٹنے کی علت کیا ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس نے جو علت مستطبیٰ 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 تے 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۔ 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 تکمیر، قیایدن سے خون نکلنے کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا۔“
امام شافعیؒ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا مدار صرف نقل پر ہے، عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ”لام“ میں ہے: ”کسی ایک فرج (شرمگاہ) سے جو چیز نکلتی ہے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اسی طرح اگر ہوا مرد کی دہریا ذکر (عضو تاسل) سے خارج ہو تو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے بعینہ اسی طرح دہر 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 تلاتے 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، تکمیر، پھینچنے

ک صحیح بخاری باب الوضوء صحیح مسلم (۲۲۵) ۲ صحیح بخاری کتاب العلم باب ۵۱، صحیح مسلم کتاب الجہنم (۳۰۳) ۳ ہدایہ (۱/۱۲) ۴ ہدایہ الجہنم (۱/۳۳)

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 وغیرہ ہے۔ منی نجس نہیں ہے لیکن منی کے خروج کی صورت میں غسل واجب ہے۔ وضو اور غسل امر تجدیدی ہیں۔^۱

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۔

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 جو توں، لاٹھیوں اور ہاتھوں سے مارا جاتا تھا اور آپ ﷺ کی وفات تک یہی طریقہ جاری رہا۔ حضرت ابو بکرؓ 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 تمہمت بھی لگاتا ہے اور تمہمت 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 نحکم بالظاہر واللہ یتولی 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۔

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 جاسکتا۔ جیسے تعدد رکعات اور نصاب زکوٰۃ وغیرہ۔

۱۔ احکام ثلاثی (۳/۸۲-۸۳) فوج الرحمت (۲/۳۱۷)

۲۔ حدود دراصل سزاؤں کا نام ہے اور کفارات میں بھی ایک گونہ سزاؤں سے مشابہت ہے جبکہ قیاس میں خطا کا احتمال ہوتا ہے خطا کے احتمال سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور شبہ پیدا ہونے سے سزاؤں کا نفاذ نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ادرؤ الحدود بالشبهات (شبهات سے حدود کو دور کرو)۔^۱

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 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۔

۱۔ ابن عدی نے اسے روایت کیا ہے دیکھئے جامع الصغیر، سیوطی

۲۔ الاحکام، آمدی (۳/۸۲-۸۳)

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے بعض مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔

۱۔ 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 بوجرم ہے اور اس جرم کا کفارہ بھی زیادہ ہوگا، ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔

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۔

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"۔

(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۔

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۔ دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۸/۵۱۳) دیکھئے مغنی المحتاج شرح المنہاج (۴/۱۰۷)

۲۔ دیکھئے شرح الھدیۃ (۸/۲۳۹) حاشیۃ الدسوقی (۳/۲۸۶.....)

۳۔ (النساء: ۹۲) ۴۔ مغنی ابن قدامہ (۸/۵۱۳)

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 ہوگا۔ لیکن اگر ایک مرتبہ جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا پھر دوسرے دن جماع کیا تو اس صورت میں امام مالکؒ ”شافعی“ 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 حنبلیہ کے نزدیک کفن چور کے ہاتھ کاٹنے 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 کاٹنے جائیں گے“ یہ امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹنے جائیں گے کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ”من نبش قطعناه“ (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 جاسکتی 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 علی المختفی“ (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) (۱۲۰/۳) ”اللام“ میں اس مسئلہ پر مباحثہ کے لیے دیکھئے (۸۵/۲) ۲۔ المغنی (۱۲۰/۳) ۳۔ دیکھئے التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول

اسنوی (۱۳۱) مغنی لکن قدامہ (۱۰۹/۹)

۴۔ صاحب نصب الراية کہتے ہیں کہ ”بہتمی نے ”المعرفة“ میں اسے روایت کیا ہے۔

۵۔ صاحب نصب الراية نے اسے (۳۶۷/۳) پر نقل کیا اور تخریج نہیں کی اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے۔

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 جزو تو بیخ ہے جو اس صورت میں پورا نہیں ہوتا کیونکہ یہ جرم بھی نادر الوجود ہے۔ اور جس حدیث کو قطعید کی سزا کے لیے دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے وہ مرفوع نہیں ہے، اگر مرفوع ہو تو تعزیری سزا پر محمول ہوگی۔ لہ

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 عدا 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 عدا 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 عدا اور نسیان برابر ہیں۔ لہ

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 انہوں 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 عدا 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۔“ لہ

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 ”المستصفیٰ“ میں اس پر بحث کی ہے جو تفصیل دیکھنا چاہے وہ وہاں دیکھ لے۔ لہ

۱۔ شرح الہدایہ (۲/۱۲۱-۱۲۲)، مغنی ابن قدامہ (۹/۱۰۹) ۲۔ مغنی ابن قدامہ (۳/۱۱۱)

۳۔ التعمید لاسنوی (۱۳۱)

۴۔ المستصفیٰ (۲/۳۳۴-۳۳۵)

۴۔ اسماء الغویہ 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 غزالی نے المستعصمی میں ”مبداء 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 صورت حال کا اندازہ ہو سکے۔

محل اختلاف :

علامہ آمدی 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 ہو گا اور اگر معنی نہ پایا جائے تو اس لفظ کا اطلاق بھی درست نہیں ہو گا۔ مثلاً خمر کا اطلاق نبیز 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۔

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 واسطہ ہوتا ہے، پھر اگر معلوم ہو جائے کہ یہ

معنی کہیں اور بھی پایا جاتا ہے تو آیا پہلے اسم کا اطلاق دوسری چیز پر کیا جاسکتا 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 حجبؒ، امام الحرمینؒ اور قاضی باقلائیؒ کا بھی یہی موقف ہے۔

۲۔ بعض علماء جواز کے قائل ہیں، جواز کا قول ابن سرتجؒ، ابن ابی ہریرہؓ، ابو اسحاق شیرازیؒ، امام رازیؒ اور بہت سے فقہاء اور اہل لغت کی طرف منسوب ہے۔

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 لغویہ 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 ہوگی 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 ہوگا، تو خمر کا اطلاق نیز پر سماع کی وجہ سے ہوگا 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، ج ۱ (۲۷۱/۱) ۲ نفس مصدر

۳ الاحکام، آمدی (۷۸/۱)

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۔^۱

قالین کی دلیل

اسماء لغویہ میں قیاس کے جواز کے قالین کے چند دلائل یہ ہیں :

۱۔ ابن ملک ”ابو بکر افلائی“ سے نقل کرتے ہیں کہ : اسماء لغویہ میں بھی قیاس ہوگا، 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 ہوگی۔ آپ جانتے ہیں کہ صرف اور نحو کی کتابیں بھی قیاس سے بھری پڑی ہیں۔^۲

۲۔ وہ دلائل جن سے قیاس کا اثبات ہوتا ہے وہ مطلق ہیں اس لیے ان دلائل سے اسماء لغویہ کا قیاس بھی ثابت ہوگا، 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 لو اطت کی صورت میں زنا کا حکم، کفن چور کے لیے سارق کا حکم اور نبیذ کے لیے شراب کا حکم عبارت اللص سے ثابت نہیں کرتے، اگر وہ ان میں کسی چیز کو ثابت کرتے ہیں تو پھر کسی اور دلیل سے ثابت کرتے ہیں۔

۱۔ المستصفیٰ (۱/۳۲۳-۳۲۴) الاحکام، آمدی (۱/۷۹.....)

۲۔ شرح السنار ابن ملک (۲۶۸)

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)۔

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۔“

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 صنعائی 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:

۱۔ جامع ترمذی کتاب الاشریہ (۱۸۶۶) ابو داؤد (۳۶۸۱)

۲۔ ہدایہ (۱۱۱/۴) مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی

۱۔ 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۔

۱۱۷

صاحب سبل السلام فرماتے ہیں: ”النجم الوہاج“ میں ہے کہ: خمر سے بالاجماع انگور سے کشید کیا ہوا نشہ آور شیرہ مراد ہے، گو کہ وہ پکا ہوانہ ہو اور اس میں جھاگ نہ آیا ہو، لیکن امام ابو حنیفہ 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 قائل 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 رافعی کے نزدیک اکثر علماء نبیذ کی مختلف اقسام پر لفظ ”خمر“ کا اطلاق مجازا 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 قرطبی فرماتے ہیں: حضرت انسؓ اور دیگر صحابہ کرام سے جو متعدد صحیح احادیث منقول ہیں ان سے اہل کوفہ 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

حدیث بھی ذکر کی جائے گی جس میں حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل ہوا ہے: ”انہ نزل تحریم الحمر وہی خمسہ“ (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: ”کل مسکر خمر و کل خمر حرام“ لہ ہر نشہ آور چیز ”خمر“ ہے اور ہر ”خمر“ حرام ہے۔ علامہ خطابی 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 ”صلوٰۃ“ اور ”زکوٰۃ“ 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 مشروب تھا اور اس کا نام بھی مشہور تھا۔ خمر کا لفظ صلوٰۃ یا زکوٰۃ 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 مسئلہ 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۔ گھنگو کا حاصل یہ ہے کہ خمر کا اطلاق باعتبار لغت انگور سے کشید کردہ شراب پر ہو گا 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 جاسکتا 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 بہت بات کی ہے کہ عموم مراد لیما زیادہ صحیح ہے۔

لغت کے بارے میں جو دعویٰ 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۔ ۱

۱ صحیح مسلم، کتاب الاشریہ (۲۰۰۳) اصحاب سنن اور امام احمد نے بھی اسے نقل کیا ہے، جامع ترمذی (۱۸۶۲)، سنن ابی

غالباً باب 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 تیمیہ بھی شامل ہیں، فرماتے ہیں: ”جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی اسم کے مسمیٰ 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 نیبید وغیرہ شامل ہے۔ جب صورت حال 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 مفید کرے۔“

علامہ شوکانی فرماتے ہیں: ”حنفیہ میں سے صاحب بدلیہ 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: ”سکل 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

کے علاوہ دیگر اشیاء سے کشید کیے جانے والے مشروب پر بھی خمر کا اطلاق ہوتا ہے۔ علامہ خطابی 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 عبد البرؒ 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 حمراً (انگور نیچوڑا ہوا) فقہاء کوفہ کہتے ہیں کہ یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ خمر کشید کردہ چیز ہے، نیز 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 خمی 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 قطعہ 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 ”الخمیر ما حامر 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 ”لاناہما تخامر العقل“ (اس سے عقل میں فتور پیدا ہوتا ہے) بعض کہتے ہیں کہ ”لاناہما تخمر العقل“ (یہ عقل کو ڈھانپ دیتی ہے) بحمار المرأة (عورت کا دہنہ یا چادر) بھی اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ اس چادر سے عورت اپنا چہرہ ڈھانپتی ہے۔ یہ معنی پہلے کے مقابلہ میں زیادہ

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 حمزت العجین یعنی میں نے آنا 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 عبد البرؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام معانی کسی نہ کسی شکل میں ”خمر“ میں موجود ہیں۔

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: ”حضرت انسؓ 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 صورت حال 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 ۲ 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 ہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ

۱۔ امام بخاری اور مسلم حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں، حضرت انسؓ فرماتے ہیں: کنت اسقی اباعبیدہ و ابی بن کعب من فضیخ زھو و تمر فحاء ہم ات فقال: ان الخمر حرمت فقال ابو طلحہ، قم یا انس فاهر قھا فاهر قھا۔ (ابن ابی عبیدہ اور ابی بن کعب 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 طلحہ نے کہا اے انس اٹھو اسے بھادو تو اسے بھادیا گیا) دیگر صحابہ سے مراد مثلاً حضرت ابن عمرؓ 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۔“

۲۔ خطبہ عمرؓ سے مراد وہ خطبہ ہے جسے بخاری اور مسلم نے ابن عمرؓ 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۔“

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 اسحاق اور محدثین کا مسلک بھی یہی ہے۔

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 کنادرست ہے کہ یہ جملہ مشروبات حقیقتاً خمر ہیں، اس سے چھکارا 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 حمر“ (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۔

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 کم (زیادہ مقدار) حرام ہے، اس کی چلو بھر مقدار بھی حرام ہے۔

۱ نیل الاوطار (۸/ ۱۳۷..... ۱۳۸) ۲ یہ حدیث امام مسلم ترمذی، نسائی اور ابو داؤد نے روایت کی ہے اور اس کی تخریج پہلے بیان ہو چکی ہے۔ ۳ مدینہ میں استعمال ہونے والا ایک پیمانہ (مترجم) ۴ اسے ابو داؤد (۳۶۸۷) اور ترمذی (۱۸۶۷) نے عائد کیا ہے۔

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 مکلف 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 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 امڈکا 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 شافعی کا نقطہ نظر سنتے ہیں۔ امام شافعی 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 نمبڈی 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 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 چاہا اور 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“ معنی موجود نہیں ہوگا تو بھی کسی کو بطور حد یا تعزیر کے سزا نہیں دی جاسکتی، کیونکہ وہی 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 جاسکتی ہے جو صورت یقینی ہو۔

میں نے امام شافعی کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس چیز کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار

بھی حرام ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں: ”جو فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے نوبار مشروب پیا لیکن 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 ہوا لگ جائے اور بے ہوش ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہو گا؟ اگر وہ حرام کے تو کہا جائے گا کہ اگر ایک شخص حلال چیز پیئے، تو وہ اس کے پیٹ میں حلال ہوتی ہے جب اس کو ہوا لگ جاتی ہے تو وہ اس کی حقیقت تبدیل کر کے کیا اس کو حرام بنا دیتی ہے؟۔“

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 شدید 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 و ہدایہ 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 و اذقوا طلاق لمن من مسکر الحب یسکر
و عن کلہم یروی و افتی محمد ببحریم ما قد قل و هو المحرر

(ہمارے دور میں ترجیح اس بات کو دی گئی ہے کہ اتناج سے کشید کردہ مشروب پر پینے پر حد جاری ہوگی اور ایسے شخص کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ تمام علماء سے یہی منقول ہے اور امام محمدؒ کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ ایسے مشروب کی قلیل تعداد بھی حرام ہے)

میں کہتا ہوں: بزاز یہ 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 (۱۳۱/۶)

۲ دیکھئے در مختار (۵/۳۵۳.....۳۵۵) مطبع اعلیٰ

چھٹا باب

وہ دلائل جن میں اختلاف ہے

- ۱۔ قول صحابی
- ۲۔ استصحاب
- ۳۔ مصالح مرسلہ

تمہید

جن دلائل کا ذکر پہلے ہو چکا ہے ان سے استدلال پر تقریباً اجماع ہے بلکہ یہ بات کہی جاسکتی 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 فروغی مسائل کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس کے لیے مستقل کتاب کی ضرورت ہوگی۔ 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..... استحباب..... مصالح مرسلہ

اب اختصار سے ان دلائل کا آغاز کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی مددگار ہے۔

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 بسا اوقات 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 حجت 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 جاسکتا ہو۔ مثلاً خلفاء راشدین، عبد اللہ بن مسعود، انس بن مالک، زید بن ثابت، عائشہ، ام سلمہ، دیگر ازواج مطہرات، ابو ہریرہ، عبد اللہ ابن عمر، عبد اللہ بن عمرو، ابن العاص، امی بن کعب، معاذ بن جبل، ابو موسیٰ اشعری اور ان کے علاوہ 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 کرخی کے

اس موضوع پر دیکھئے اعلام المؤمنین (۱۲/۱)

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 ابو بکرؓ اور عمرؓ کا قول حجت ہے؛ دیگر صحابہ کے اقوال حجت نہیں ہیں۔ بہتر رائے یہی ہے کہ قول صحابی مطلقاً حجت نہیں ہے۔

”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 ”المستصفیٰ“ علامہ آمدیؒ نے ”الاحکام“ اور دیگر علمائے اصول نے اس مسئلہ کا حکم الگ ذکر کیا ہے۔

”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 جاسکتا 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۔

۱ الاحکام (۲۰۱/۳) ۲ شرح منہاج الوصول بیضاوی (۱۲۳/۳) ۳ کشف الاسرار (۱۰۰/۲) ۴

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 کما لنحوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم“ ۱ (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 ہوگی۔ 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 ہوگی۔ 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 خطا کا امکان بھی کم ہے۔ ۳۔

۱۔ دیکھئے الاحکام، آمدی (۲/۲۰۴) تخریج الفروع علی الاصول، زنجانی (۸۲-۸۳) ۲۔ ابن عبدالبر 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 میان العلم وفضلہ، ابن عبدالبر (۲/۹۱) ۳۔ کشف الاسرار، نسفی (۲/۱۰۱)

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۔ لہ 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 ہوگی، 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 پوچھا 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 جانے کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے تو حرام نہ ہوگی 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“..... لہ امام مالکؒ جمہور اہل مدینہ، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ 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 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 سود اکیا ہے، زید 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۔ لہ

امام شافعیؒ حضرت عائشہؓ کے قول پر حث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اگر یہ قول حضرت عائشہؓ

دیکھے الام: (۶۸/۳) ۱ دیکھے الام: (۶۸/۳) ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰

مفتی ابن قدامہ (۱۵۷/۳) مطبوع الامام ۴۴ سے عبدالرزاق نے اپنی مصنف دارقطنی اور مصنفی نے اپنی سنن میں

نقل کیا ہے اور امام احمد نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

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۔“ ۱۔

۲۔ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت

چہ 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: چہ دو سال سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہ سکتا خواہ وہ چرنے کے دمڑ کے کی مقدار ہی کیوں نہ ہو۔“ ۲۔

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 ہو گا وہاں عملی صورت حال کو دیکھا جائے گا۔ عملاً چار سال تک حمل کے واقعات ملتے ہیں۔ ولید بن مسلمؒ کہتے ہیں کہ میں نے مالک بن انسؒ سے کہا کہ جلیلہ بنت سعدؓ عائشہؓ سے روایت کرتی ہیں ”لاتزید المرأة علی السنین فی 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 ابو عجلان کی خواتین چار چار سال تک حاملہ رہتی ہیں..... ۳۔

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 بچری ہے تو اس کی قیمت میں جتنی کمی آئی وہ ادا کرے گا کیونکہ بچری 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 بچری 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 بچری 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

۱۔ ”اللام“ (۶۸/۳) ۲۔ ہدایہ (۳۶/۲) مطبع مصطفیٰ البیانی

۳۔ دیکھئے معنی ابن قدامہ (۸۳/۸-۸۵) مطبع اللام

حکم گدھے، گھوڑے اور خچر کی آنکھ کا بھی ہے۔“ ۱۔

اس میں دلیل حضرت عمرؓ کا ایک فیصلہ ہے جس میں آپؓ نے ایک جانور کی آنکھ کا تاوان ایک چوتھائی قیمت دلایا تھا۔

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 بتا ہے۔“ ۲۔ 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۔ ۳۔

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 بنے 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۔“ ۴۔

۱۔ ہدایہ (۲۰۱/۴-۲۰۲) مطب مصطفیٰ الباہلی ۲۔ نفس مصدر دیکھئے ہدایہ الجھد ۲/۳۲۳ ۳۔ معنی،

ابن قدامہ (۲۰۶/۵) ۴۔ دیکھئے ہدایہ الجھد ۲/۳۲۳ (۳۲۲) المحلی علی المنہاج (۳۱/۳) ۵۔ معنی ابن قدامہ

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۔ لہٰذا احناف وائلہ بن الاسقع کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”اقل الحیض ثلاثة ایام و اکثره عشرة“۔ (حیض کی کم از کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے)۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا صحیح 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 و عادت 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 وائلہؓ کی حدیث محمد بن احمد شامیؒ روایت کرتے ہیں جو کہ ’مجمول‘ 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۔ ۳

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۔ ۴

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

۱۔ کشف الاسرار شرح المنار: (۲/۱۰۰-۱۰۱) مغنی ابن قدامہ (۱/۲۷۶) ۲۔ ہدایہ (۱/۳۰)

۳۔ مغنی ابن قدامہ (۱/۲۷۶-۲۷۷) ۴۔ دیکھئے الام (۱/۵۵)

مرد کے لیے ہمیشہ کے لیے حرام ہوگی، 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 طلیمہ اسدیہ اور ان کے شوہر اشدر 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 کرادی جائے گی اور وہ عورت اپنی پہلی بقیہ عدت مکمل کرے گی۔ پھر دوسرا سے پیغام نکاح دے سکتا ہے اور اگر جماع ہو گیا تو پھر ان کے درمیان علیحدگی ہوگی۔ 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 علیؑ کے قول سے استدلال کرتے ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ”ہمیں عبدالجید نے بواسطہ ابن جریج عطاءؓ 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 لا علمی کی وجہ سے نکاح اور خلوت کر لی۔ وہ شخص یہ مسئلہ دریافت کرنے حضرت علیؑ کے پاس آیا، حضرت علیؑ 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 علیؑ 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 علیؑ 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 علیؑ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔^۵

۱	دیکھئے ایہ الجہد: (۲/۴)	۵	معنی ابن قدامہ (۸/۸۹)
۲	لام (۵: ۲۱۵)	۵	لام (۵: ۲۱۵)
۳	۵	۵	معنی ابن قدامہ (۸/۸۹)

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، 'اثرم اور جوڑ جائی، 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: "مجھے چار ماہ تک انتظار کرنا ہوگا"۔ 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 آگیا، 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 سر زمین 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 لگ۔ 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 کو نسی سر زمین میں رہنا پسند کرو گے؟ میں نے کہا کہ میری سر زمین مدینہ ہے۔ میں کیا دیکھتا ہوں کہ اچانک حرہ کے علاقہ میں پہنچ جاتا ہوں۔ حضرت عمرؓ نے اسے 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۔ ل

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

۱ دیکھئے معنی ابن قدامہ (۸: ۹۷) حضرت علیؓ، عثمانؓ اور ابن زبیرؓ سے اس کے منقول ہونے اور اس پر اجماع کے

دعویٰ کو بھی ملاحظہ فرمائیں۔

دلیل گمشدہ شوہر کے سلسلہ میں نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے انہا امراتہ حتی یأتیہا 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 ہوگی۔ ان ائمہ کی دلیل حضرت عثمانؓ کا ایک فیصلہ ہے۔

امام مالکؒ بواسطہ ابن شہاب طلحہ بن عبد الرحمن بن عوف سے روایت کرتے ہیں کہ عبد الرحمن 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 تناصر بنت الأصبغ الکلبیہ تھا۔^۳

امام شافعیؒ کا قول 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 ہوگی۔ 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 جاسکتی 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۔ (۹۷/۸) ۲ ہدایہ (۱۸۱/۲) ۳ الام (۲۳۶/۵) ۴ مفتی ابن قدامہ (۳۷۳/۶) ۵ ہدایہ (۳/۲) ۶ موطا (۵۷۱/۲) ۷ مفتی ابن قدامہ (۳۷۳/۶) ۸ الام (۲۳۵/۵)

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 هو ثابت بالدلیل“۔ دلیل نہ ہونے کی وجہ سے حکم نہ ہونے پر استدلال یا جو دلیل سے ثابت ہوا سے 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 پایا خانے کی جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ سے نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹا 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 ابو الحسین 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 صیرنیؒ، 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 طہاہر 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 (۳/۱۷۲) مطبوعہ دار المعارف، دیکھئے کشف الاسرار بخاری (۳/۷۷۷)

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 مکلف 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 استحباب 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 استحباب 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۔ ۵۔

استحباب کو ناقابل حجت سمجھنے والے فقہاء کے دلائل

استحباب 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 استحباب 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

جائے اور اس کی کوئی اطلاع نہ ہو، اگر کسی حکم کا باقی رہنا دلیل ہو تا تو یہاں غلام کو آزاد کرنا جائز ہوتا۔ لہٰذا یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ احناف کے نزدیک استصحاب حجت موجبہ لہٰذا نہیں ہے بلکہ حجت دافعہ لہٰذا 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۔ لہٰذا

۱ دیکھئے الاحکام آمدی (۳/۱۷۷-۱۷۸) العنصر 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.....)

استحباب 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 :

۱۔ مدعی علیہ کے انکار کی صورت میں صلح

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ مدعی 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 شافعی "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 خطاً 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 مدعی 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 مدعی علیہ انکار کر رہا ہو تو پھر ایسی صورت میں صلح باطل ہے۔ مدعی اور مدعی علیہ دونوں کو اپنے اصل حقوق حاصل ہوں گے۔ مدعی اپنے دعویٰ کا حق رکھتا ہے۔ لیکن مدعی علیہ نے جو صلح کے عوض میں دیا ہے مدعی اسے واپس دے گا۔ ۲۔

ائمہ خلافت امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ صلح مع الانکار جائز ہے، البتہ امام مالک اس صلح کے لیے وہی شرائط عائد کرتے ہیں جو خرید و فروخت کی شرائط ہیں۔

ابن رشد "بدلیۃ الجھد" میں فرماتے ہیں: "صلح علی الانکار کے مسئلہ میں امام مالک 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 دانیہ پر صلح ہو جاتی ہے۔ تو یہ صورت امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک ناجائز ہے۔ ۳۔

۱۔ تزج الفروع علی الاصول؛ زنجانی (۸۰) ۲۔ الام (۳/۱۹۶.....)

۳۔ بدلیۃ الجھد (۲/۲۹۳)

ان فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دعویٰ سے قبل ذمہ نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دعویٰ کے بعد بھی ذمہ سے بری ہو، جھگڑے کو رفع کرنے کے لیے صلح ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ آیت ہے ”والصلح خیر“ (اور صلح بہتر ہے) نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ۲۔ ”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 کر دے) اس کا معنی یہ ہے کہ حرام لذاتہ کو حلال بنانا جیسے شراب یا حلال لذاتہ کو حرام بنانا۔ ۳۔

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 کر دے 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 چانے کے لیے کچھ دے کر صلح کر لے۔ 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۔ ۳۔

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 کر دے تو آیا صرف قسم سے انکار کی وجہ سے دعویٰ ثابت ہو جائے گا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعی 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 استحباب سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل ذمہ سے برات ہے۔ ۴۔ امام شافعی فرماتے ہیں: قسم سے

۱۔ (النساء: ۱۲۸) ۲۔ سنن ابی داؤد کتاب الاقضية (۳۵۹۳) جامع ترمذی کتاب الاحکام

۳۔ ہدایہ (۱۹۲/۳) ۴۔ سبل السلام ۵۹/۳ ۵۔ تخریج الفروع علی

انکار اقرار کے قائم مقام اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک مدعی بھی قسم نہ اٹھالے۔ 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۔ یہی مسلک امام مالکؒ، فقہاء حجاز اور بعض اہل عراق کا ہے۔ 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 ”البینة علی المدعی والیمن علی من انکر“ (مدعی پر لازم ہے کہ وہ گواہ پیش کرے اور انکار کرنے والے پر لازم ہے قسم اٹھانے) چونکہ گواہی دعویٰ کے ثبوت کے لیے ہوتی ہے اور قسم دعویٰ کے باطل ٹھہرانے کے لیے، تو قسم سے انکار کی صورت میں دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے۔ ہ

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 ورثاء سے حصہ ملے گا۔ دلیل یہ ہے کہ زندگی اصل ہے اور اسے اسی اصول کی بنیاد پر زندہ تصور کیا جائے گا۔ جہاں کے کہ اس کے برعکس کوئی اطلاع مل جائے۔ آئیے 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 ہوگی جب وہ فوت ہو جائے، جب اس دنیا سے رخصت ہو جائے گا تو اس کی میراث بھی تقسیم ہوگی اور زندوں کے احکام مردوں کے

۱۔ مختصر المزنی (۲۵۵/۵) ۲۔ دیکھئے الام (۳۴/۷) رد الایمان علی الیہود والی حدیث امام حنابل نے کتاب

الادب باب ۸۹ میں اور مسلم نے باب القسامہ (۱۶۶۹) میں ذکر کی ہے ۳۔ بدلیۃ الجحد (۲/۳۶۹)

۴۔ یہ حدیث امام حنابل نے کتاب الرهن میں نقل کی ہے ۵۔ بدلیۃ الجحد

برعکس ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں لوگ ہمارے ساتھ ہیں، مجموعی لحاظ سے اس میں اختلاف نہیں ہے۔ ہم نے مفقود الخیر لہ 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 کرا دی 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 الخیر شخص کبھی اس سے زیادہ ضرر کا باعث بن جاتا ہے۔

بعض علماء مشرق نے مفقود الخیر کے سلسلہ میں اس قول پر تنقید کی ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ اور عثمانؓ کا قول بھی ہم نے نقل کیا ہے۔ ۱۷

احناف کا مذہب یہ ہے کہ مفقود الخیر 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 الخیر 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۔ ۱۸

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۔ ۱۹

۱۷ گم ہونے کے بعد جس کی کسی قسم کی کوئی اطلاع نہ ہو (مترجم) ۱۸ الام: (۲/۴-۵) مزید تفصیل کے

۱۹ لیے بحث کا اختتامی حصہ دیکھ لیجئے اور دیکھئے فتح القدر (۶: ۱۵۵) ۲۰ مطبع مصطفیٰ الربانی ہدایہ ۲/۱۸۲

طہی ۲۱ دیکھئے: معنی لن قد لہ (۶/۲۶۵ اور ما بعد)

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 و رثاء ہی حقدار ہوں گے۔^۱

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 دعویٰ کرے اور شفعہ کر دے تو قاضی مدعی علیہ سے پوچھے گا، اگر وہ شفعہ کرنے والے کی ملکیت کا اعتراف کر لے 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۔“^۲

۵۔ اگر کسی تنگ دست شخص نے شریک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا 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 کر دیا 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 کر دیا 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

۱۔ دیکھئے شرح الدرر پر اور اس پر حاشیہ الدسوقی (۳/ ۷۷ اور ما بعد)

۲۔ بدلیہ شرح البدایہ (۲/ ۲۸)

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 جو نص (text) سے ثابت ہے۔

”لام“ 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 شرکاً له فی عبد فکان له مال یبلغ ثمن العبد قوم علیہ قيمة العدل فاعطى شرکاء حصصهم وعتق علیہ العبد والا فقد عتق منه ما عتق“^۱

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 ہوگا۔

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 ہوگا..... یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔^۲

فرماتے ہیں: چونکہ آزادی قابل تجزی نہیں ہے، اب شریک کا حق رکا اس کے پاس رکھا 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

۱ دیکھیے: تخریج الفروع علی الاصول، زنجانی ص ۸۱

۲ صحیح بخاری، کتاب العتق (۱۲۳۱) صحیح مسلم، کتاب العتق (۱۵۰۱) ہدایہ (۵۵:۲)

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 علیہ و استعی غیر مشتوق علیہ“ (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 ”استعواء“ کسی راوی کا اضافہ ہے۔ ابن العریلی فرماتے ہیں: اس بات پر اتفاق ہے لفظ ”استعواء“ نبی اکرم ﷺ کا قول نہیں ہے بلکہ یہ قتادہ کا قول ہے۔ ۱

۱ صحیح بخاری کتاب الشریکۃ باب ۵، صحیح مسلم کتاب العین (۱۵۰۳)

۲ بل السلام (۳/۱۳۰)

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 ضروریہ ”ضروریات“

۲۔ مصالح حاجیہ ”حاجیات“

۳۔ مصالح تحسینیہ ”تحسییات“

مصالح ضروریہ: اس سے مراد وہ مصالح ہیں جن پر لوگوں کی دینی اور دنیوی زندگی کی مصلحتیں موقوف ہیں۔ ۱۔ اگر ان میں کوئی خلل پیدا ہو جائے تو یہ کاروبار زندگی نہیں چل سکتا۔

۲۔ مصالح حاجیہ 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 بدو دار چیز نہ کھانا وغیرہ وغیرہ۔

۴۔ یہ بحث ملاحظہ فرمائیں ”ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیہ“: ڈاکٹر محمد سعید رمضان ابوعلی

دوسری قسم :

وہ مصالح جنہیں شریعت نے لغو اور بے ہودہ قرار دیا ہے اور ان کا اعتبار نہیں کیا ہے، مثلاً خود کشی، اس سے بعض اوقات خود کشی کرنے والے کو وقتی فائدہ ہو جاتا ہے یعنی اسے ہماری 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 محلی بن محلی اللیثی کا علماء نے ایک فتویٰ ذکر کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اندلس کے حاکم عبدالرحمن 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؟ محلی بن محلی 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 بیکٹی 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۔ بیکٹی اللیثی 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

ہے کہ مصالِح مرسلہ سے استدلال درست نہیں ہے کیونکہ ان کے حجت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ امام لک 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 مصالِح مرسلہ پر رکھتے ہیں۔

مثلاً امام احمد بن حنبل کی اتباع کرنے والے علماء اجتہاد میں جن اصولوں کو مدد دیتے ہیں ان میں مصالِح مرسلہ کا ذکر نہیں کرتے لیکن اس کے بغیر ان کے لیے کوئی چارہ کار ہی نہیں ہے۔ اصول اجتہاد میں مصالِح 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۔^۱

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 جاسکتا ہے کیونکہ اس سے فساد کے علاوہ 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۔^۲

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 صولبدید 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 صولبدیدی معاملہ ہے، مصلحت کے مطابق چاہے تو سزا دے اور چاہے تو معاف کر دے الایہ 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 مصالِح مرسلہ کو مستقل دلیل نہیں مانتے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر محققین یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے مصالِح مرسلہ کو اختیار نہیں کیا ہے اور اپنے اجتہاد میں مصالِح مرسلہ سے استدلال نہیں کیا ہے۔

لیکن مصالِح مرسلہ کو مستقل اصول کی حیثیت نہ دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مصالِح مرسلہ کا

۱ اعلام الموقعین (۴/۳۷۷)

۲

دیکھئے: احمد بن حنبل للشیخ ابو زہرۃ ۲۹۷

۳

بالکل اعتبار ہی نہیں کرتے بلکہ درست بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ مصالحِ 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 ان کی حرمت کا فیصلہ فرمادیا 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 ہوتا 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۔

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۔

امام الحرمین اپنی کتاب ”البرہان“ میں نقل کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ مصالحِ مرسلہ پر اعتماد کرتے تھے۔ حث کے اختتام میں فرماتے ہیں جو بھی امام شافعیؒ کے بیان کردہ مسائل کو غور سے دیکھے گا۔ اسے یہ اصول تو نظر نہیں آئے گا، لیکن امام شافعیؒ احکام کی علت مصالحِ 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۔“

آئیے وہ مثالیں دیکھتے ہیں جہاں امام شافعیؒ نے اجتہاد کرتے ہوئے مصالحِ مرسلہ کے اصول کو اپنایا

۴۔

۱۔ الرسالۃ (۵۱۵/۵۱۶) ۲۔ الرسالۃ (۵۰۵) الام (۷/۲۷۲)

۳۔ البرہان دار الکتب کا فونو کاپی نسخہ نمبر ۵۱۷ (۲-۳۳۰-۳۳۱)

۱۔ کتاب ”الآم“ 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 ہوگی۔

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۔ ”الآم“ 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 زرکشی ”البحر المحیط“ میں امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ: اگر ایک غاصب مال مضروب 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۔

فقہ شافعیؒ میں اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں اور یہ ساری مثالیں ان مصالح مرسلہ پر مشتمل ہیں جن کا شریعت میں اعتبار ہے خواہ اس کے لیے ایسا کوئی اصول موجود ہو جس پر قیاس کیا جاسکتا 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

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 مصالِح 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 لیلیٰ کے اختلافات پر جو کچھ لکھا گیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے اجتہادات اور فقہ مصالِح مرسلہ کی اہمیت کو خوب واضح کر رہے ہیں۔ ان کی فقہ میں مصالِح 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۔ مصالِح 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 مصالِح مرسلہ کے اصول پر مبنی ہیں۔

وہ مسائل جن میں امام ابو حنیفہؒ عرف کو مداریتاتے ہیں وہ درحقیقت مصالِح مرسلہ ہی ہیں..... مثلاً یہ بات کہ جب زندیق کو گرفتار کر لیا جائے تو اس کی توبہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ درمختار میں ہے ”جب جادو گریا 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۔“

یہی بات مالکیہ مصالِح 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 زکوٰۃ 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 مصالِح مرسلہ کو بطور دلیل اختیار کرتے ہیں۔ پھر بھی بعض مصالِح 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 مصالِح مرسلہ کی حیثیت یا دلیل ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ درحقیقت ان فروعی مسائل کا معاملہ یہ نہیں ہے۔ اختلاف کی وجہ کچھ اور ہیں۔ اکثر یہ اختلاف مناظ 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

شرعی حکم لگانے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے، اس لیے یہاں مصالح مرسلہ کو بنیاد بنا کر اس پر حکم لگایا جاسکتا 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 بحیثیت 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 قرانی 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 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۔“

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۔

اس مسئلہ میں جمہور بالحقہ 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 والیمن علی المدعی علیہ“ (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 دعویٰ مال سے متعلق ہو تو اس صورت میں نفس دعویٰ 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 دعویٰ 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 والیمن علی المدعی علیہ“ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ سے قسم اس صورت میں لی جائے گی جب وہ شریک بھی ہو، مدینہ کے فقہاء سب سے (ساتوں فقہاء) کا فتویٰ 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۔ لہذا 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 عبد الرحمن موزن سے نقل کرتے ہیں کہ: وہ عمر بن عبد العزیزؒ کے پاس جایا کرتے تھے اور عمر بن عبد العزیزؒ لوگوں کے فیصلے کیا کرتے تھے، اگر کوئی شخص دوسرے پر دعویٰ 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 زر قانیؒ کہتے ہیں: مدینہ کے ساتوں فقہاء اور دیگر حضرات کا یہی مسلک ہے۔

ابن قیمؒ نے اپنی کتاب ”الطرق الحکمیة“ میں ”مذہب اہل المدینہ فی الدعاوی“ کے عنوان کے تحت یہ مسئلہ ذکر کیا ہے۔

۱- بدایہ الحجہ (۲/۳۷۳)

۲- الطرق الحکمیة (۱۰۰.....) الزر قانی علی موطا (۳/۱۸۵)

۲۔ جب مقروض دیوالیہ ہو جائے تو صحیح صورت حال کا علم ہونے تک کیا مدعی اسے قید کر سکتا ہے؟

اگر کسی شخص پر قرض ہو، پھر وہ دیوالیہ ہونے کا دعویٰ کر دے تو آیا اس دعویٰ کے ثبوت تک اسے قید کیا جاسکتا ہے؟

انہی رشتہ نے یہ مسئلہ بدایۃ الجتہد 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 احمد کا قول بھی یہی ہے۔ تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ مقروض جب دیوالیہ ہونے کا دعویٰ کرے تو حقیقی صورت حال معلوم ہونے تک اسے گرفتار کیا جاسکتا ہے یا یہ کہ قرض خواہ اس کے دیوالیہ ہونے کو تسلیم کر لے اور اگر مدعی سچ ثابت ہو جائے تو اسے آزاد کر دیا جائے۔ امام ابو حنیفہ 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 جیادہ قیاس ہے جو اس مصلحت کا تقاضا کرتا ہے اسی کو مصلحت مرسلہ کا نام دیا جاتا ہے۔^۱

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 مالک بھی شامل ہیں، امام مالک کی دلیل مصلحت ہے۔ انہی رشتہ 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 حیوٰۃ 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۔^۲

۱۔ بدایۃ الجتہد (۲/۲۰۰)

۲

دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۴/۳۰۹)

۱

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 خطا، کبھی ایک مکلف ہوتا ہے اور اس نے جان بوجھ کر قتل کیا ہوتا ہے اور دوسرا غیر مکلف ہوتا ہے، تو اس صورت میں دیت واجب ہوگی 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 مکلف 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 چہ بیاہل قتل کرنے میں شریک تھا، تو اس صورت میں اس شخص کو قتل کیا جائے گا جس نے قصداً قتل کا ارتکاب کیا اور باہل یا چہ سے نصف دیت لی جائے گی۔“

ابن رشد فرماتے ہیں: اگر قتل میں دو ایسے افراد شریک ہوں جن میں سے ایک نے عمداً قتل کیا ہو اور دوسرے سے خطا قتل ہو ہوا یا ایک مکلف ہو اور دوسرا غیر مکلف۔ مثلاً ایک نے عمداً قتل کیا اور وہ مکلف بھی ہے اور دوسرے چہ بیاہل 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، چہ اور باہل 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 صورت حال 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

لازم نہیں آتا اور یہ بھی ممکن ہے کہ موت کا سبب وہ شخص بنا ہو جس سے قصاص لیا جاسکتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”ادروا الحدود بالشبهات“ لہ (شہادت پیدا ہونے کے بعد حدود کو دور کر دو) جب قصاص ممکن نہ ہو تو دیت واجب ہوگی جو کہ قصاص کا بدلہ 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 عداقت کے مرتکب سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا۔ ۱

صاحب در مختار فرماتے ہیں: الملتعی میں ہے: وہ شخص جس نے مقتول کے باپ یا مالک، غلطی سے قتل کرنے والے یا چچ یا یاگل 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 شافعی کا اختلاف ہے۔“ ۲

حنا بلہ کا مذہب:

امام احمد سے دو روایات ہیں: پہلی روایت امام مالک اور شافعی کے مسلک کی طرح ہے۔ دوسری روایت امام ابو حنیفہ کے مسلک کی طرح ہے۔ ۳

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 رد لہ الجھد (۲/ ۳۹۶-۳۹۷) ۳ اللہ المختار مع حاشیہ ابن عابدین (۶/ ۵۳۵)

۴ دیکھئے: معنی ابن قدامہ (۸/ ۲۷۷.....)

اختتام

نکاح کے اہم مسائل

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 نتیجے 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 فرمائیں 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 محدث اہم مسائل تک محدود رہے کیونکہ تمام مسائل کے بیان کے لیے تو ایک مستقل کتاب درکار ہوگی۔

نکاح کے اہم مسائل

۱۔ نکاح کا حکم

شریعت اسلامیہ میں نکاح اور شادی کی ترغیب دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فانكحوا ما طاب لكم من النساء۔ (تو نکاح کرو جو تمہیں خوش آئیں عورتیں)۔ ارشاد نبوی ہے: ”یا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر وأحصن للفرج“ ۲۔ (جو شخص تم میں سے نکاح کی طاقت رکھتا ہے، اسے شادی کر لینا چاہیے کیونکہ یہ نگاہوں کو بچھا رکھنے اور شرمگاہ کو محفوظ کرنے کا ذریعہ ہے)۔ ایک دوسری حدیث ہے: ”تناكحوا فانی مكاثر بكم الامم“ ۳۔ (نکاح کرو، اس سے باقی امتوں کے مقابلہ میں میری امت کی تعداد زیادہ ہوگی)۔

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 كذا وكذا ۴۔ (لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اس طرح اور اس طرح کی باتیں کرنے لگے ہیں)۔ ”لكنی 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

- ۱۔ 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 حدیث ”آیا امر وجوب پر دلالت کرتا ہے“ کے ضمن میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

۱۔ سورۃ النساء: ۳۔ ۲۔ اسے امام حنابل 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۔ ۳۔ یہی نے اسے ابو امامہ سے نقل کیا ہے اور اس کی سند میں محمد بن ثابت ضعیف راوی ہے۔ ۴۔ اسے حنابل نے کتاب النکاح کے پہلے باب اور مسلم نے صفحہ ۱۴۰۱ پر کتاب النکاح میں ذکر کیا ہے۔

اس مسئلہ کی اساس دو اصولی قواعد ہیں۔

پہلا قاعدہ: آیا امر و وجوب کا تقاضا کرتا ہے؟ اگر وجوب کا تقاضا کرتا ہے تو آیا کسی قرینہ کی وجہ سے وجوب کے معنی کو ترک کیا جاسکتا ہے یا وجوب کے معنی کو ترک کرنے کے لیے نص یا اجماع کا ہونا ضروری ہے؟ جمہور فقہاء کے نزدیک امر و وجوب کا معنی دیتا ہے اور اگر کوئی قرینہ ہو تو وجوب کے علاوہ دوسرے معانی بھی مراد لیے جاسکتے ہیں۔ بعض ظاہر یہ کامسک 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۔ انہں 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 جاسکے۔ 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۔^۱

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 یتناع علی بیع اخیه ولا یخطب علی خطبۃ اخیه حتی یدر“ (رواہ احمد و مسلم) ^۲ (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 خطبۃ اخیه حتی ینکح او یترک (رواہ البخاری والنسائی) ^۳

(کوئی شخص اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح نہ دے الا یہ کہ وہ (پہلا شخص) نکاح کر لے یا

چھوڑ دے)۔

۱۔ بدایہ الجہد (۲/۲) ۲۔ صحیح مسلم کتاب النکاح (۱۳۱۳) ۳۔ اسے امام بخاری نے کتاب النکاح کے چھیالیسویں باب میں نقل کیا ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لا یخطب الرجل علی خطبة الرجل حتی یتروک الخطاب قبلہ او یاذن لہ الخاطب“^۱ (رواہ احمد و البخاری و النسائی)۔
 (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 مالک^۲ کی رائے یہ ہے کہ مباشرت سے قبل نکاح کو فسخ قرار دیا جائے گا لیکن مباشرت کے بعد فسخ نہیں کیا جاسکتا۔ امام احمد^۳ 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 حث 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 بہ من خطبة النساء‘ او اکنتنم فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرونھن ولکن لا تواعدونھن سرا الا ان تقولوا قولاً معروفاً“^۴ (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 پویشیدہ طور پر ان سے قول و قرار نہ کرنا)۔

قول علامہ زمخشری تہریض 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 اشارتا 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 اشارتا نکاح کا ذکر کرنا بالاتفاق حرام ہے، کیونکہ ابھی تک وہ پہلے شوہر کی زوجیت میں ہے۔ امام شافعی 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۔ ۱۔

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 اشارتا 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 اشارتا دینا جائز ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ولا جناح علیکم فیما عرضتم بہ 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

۱۔ دیکھئے لام: (۵/۳۲-۳۳) دیکھئے معنی ابن قدامہ ۷/۷۰، فتح القدر ۳/۲۹۶، شرح الکبیر للدریر ۲: ۲۳۷

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۔ ۱۔

جو فقہاء اشارے کنائے میں بانسہ سے نکاح کی بات کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی دلیل اس آیت کا عموم ہے ”لا جناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبة النساء۔“

جن فقہاء کے نزدیک بانسہ 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 ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعة اشھر و عسرا فاذا بلغن اجلھن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسھن بالمعروف واللہ بما تعملون خبیر“ ۲۔ (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 اشارۃ 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 عورت کو نکاح کا پیغام دیا جائے جس سے شوہر دوبارہ رجوع نہ کر سکتا ہو۔ ۳۔

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۔

شواہد کی اس رائے سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ عام کی دلالت ظنی ہے اس لیے عام میں قیاس

۱ شرح المحلی (۳/۲۱۳-۲۱۴) ۲ البقرة: (۲۳۳) ۳ الام (۵/۳۲)

کے ذریعے تخصیص جائز ہے، غالباً ”الحلی“ 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 تواعدوہن سرا“ (پوشیدہ طور پر ان سے قول و قرار (نکاح) نہ کرنا) ”سرا“ سے اکثر علماء کے نزدیک نکاح مراد ہے۔

امام شافعیؒ نے ”سرا“ کی تفسیر ”جماع“ سے کی ہے، نخی سے تعریض یا اشارہ کی کسی بھی قسم کی ممانعت مراد لی ہے۔

عربی زبان میں لفظ ”سرا“ جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، امرء القیس کہتا ہے:

الازمعت بسبباسة القوم اننی کبرت وان 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 ”سرا“ کا معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ”ولکن لا تواعدوہن سرا“ سے مراد جماع ہے۔ واللہ اعلم۔ الا ان تقولوا قولاً معروفاً“ میں قول معروف سے مراد یہ ہے کہ اچھی بات کو 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 جاسکتا۔ 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 معنی لائن ۱۷ (۷۱) ۲ ۳ الام: (۳۲/۵) ۴ الام: (۳۲/۵) ۵ الام: (۳۲/۵)

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 ہو اور بعد میں ہو 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 ہوگا کیونکہ نکاح تو ایجاب و قبول کے بعد ہوتا ہے۔ صرف نکاح کا پیغام دینے سے نکاح نہیں ہوتا۔

نبیل 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 حدیث میں مختصر بیان ہوا ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ آیا منی 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 اشعریؒ 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 ہوگا۔

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۔^۱

^۱ دیکھئے: مفتی ابن قدامہ (۳۸۱: ۹) الشرح الکبیر للدرریر (۲۲۰: ۲) بدلیہ: الجھد (۸/۲) شرح المنہاج للخطیب (۳: ۱۳۷)

جن فقہاء کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں ہے۔ ان کا استدلال حسب ذیل امور سے ہے۔

۱۔ کتاب اللہ :

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف“۔ (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 ”الام“ 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۔ 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 ولی“ (ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا ہے)۔ اسے ابو داؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے استدلال کا مدار اس بات پر ہے۔ آیا نفی شرعی حیثیت کی ہے جیسے اس حدیث میں ہے: ”لا صیام لمن لم یبیت النیة“ (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

البقرة: ۲۳۲، اس آیت کے نزول کا سبب یہ واقعہ ہے، حضرت معقل بن یسار سے مروی ہے کہ میں نے اپنی بہن اپنے چچا زاد بھائی کے نکاح میں دے دی تھی، اس نے اسے طلاق رجعی دے دی، پھر عدت گزرنے کے بعد اس نے دوبارہ پیمانہ 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 یسار 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 داؤد نے روایت کیا ہے۔ صحیح بخاری میں یہ بھی ہے کہ حضرت معقل بن یسار کی بہن بھی دوبارہ نکاح کرنا چاہتی تھیں۔

۱۱/۵) الام (۲۰۸۵) جامع ترمذی (۱۱۰۱) سنن ابن ماجہ (۱۸۸۱)

زردیک اس کا تعلق ”عموم مقضی“ کے باب سے ہے، امام شافعیؒ اس کے قائل نہیں ہیں۔

حضرت عائشہؓ بیان فرماتی ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”ایما امرأة 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“۔

(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 المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية هی اللتی تزوج نفسها“۔

(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۔

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۔

امام ابو حنیفہؒ کے دلائل درج ذیل ہیں

۱۔ کتاب اللہ:

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”فلا تعضلوهن 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 مفہوم 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 دارقطنی نے اسے روایت کیا ہے۔

۳۔ الام (۱۱/۵) ۴۔ ہدایہ مع فتح القدر (۳۹۱/۲)

جس سے نکاح کرنا چاہیں اس سے نکاح کرنے سے انہیں روکا نہ جائے، کیونکہ منع اسی چیز سے کیا جاسکتا 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 ولیہا“ ۱۔ ”ایم“ سے مراد وہ عورت ہے جس کا خاندان 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 وقت تعارض ترجیح کی ضرورت ہو تو اسے ترجیح حاصل ہوگی۔

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 (عبدالرحمنؓ 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 جاسکتا 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 و لیل :

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۔

جو بات 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 (۱۳۲۱) ۲۔ فتح القدیر (۲/۳۹۲) ۳۔ نفس مصدر (۲/۳۹۲.....۳۹۳)

۱۔ جب کوئی اسم سیاق نفی میں آجائے جیسے ”لا صلوة“ لاصیام“ لآنکاح“ تو آیا اسے مجمل تصور کیا جائے گا اور اس کی تفسیر کی ضرورت ہوگی؟

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 ہوگی ”لا صلحة لئنکاح یا لا کمال لئنکاح“ (نکاح درست نہیں ہو گا یا نکاح کامل نہیں ہوگا)۔
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 صلحة“ 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 ینکحن 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:

شوانع اور مالکیہ کا عمل اس قسم کی حدیث پر ہے جبکہ احناف اس قسم کی حدیث پر عمل نہیں کرتے۔

۶۔ کیا باپ بیٹی کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے :

اگر کسی عورت کا ولی باپ ہو تو آیا باپ 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 نابالغ 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۔ البتہ ابن حزم نے ابن شبرم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ باپ اپنی بیٹی کا نکاح اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک وہ نابالغ نہ ہو جائے اور وہ اجازت نہ دے دے۔^۱

باپ کے لیے بیٹی کی رضامندی کے بغیر نکاح جائز قرار دینے والوں کے دلائل :

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : ”واللّٰہی یسنن من المحیض من نساء کم ان ارتبتم فعدتھن ثلاثہ اشھر واللّٰہی لم یحضن“۔^۲

۱۔ معنی لائن قدیمہ (۵۱۶/۶) بدلیہ التجدد (۶/۲) نیل الاوطار (۵: ۱۰۳)

۲۔ نیل الاوطار (۵: ۱۰۳)

۳۔ الطلاق: (۴)

(اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے یابوس 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 جاسکتا ہے اور اسے طلاق بھی ہو سکتی ہے اور اس کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

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۔

بدیہی بات ہے کہ چھ سال کی عمر میں مطلوبہ اجازت کا تصور نہیں کیا جاسکتا، لہذا شرم 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 جاسکتی، 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۔

ابن عبد البر 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۔ خنساء قبائلی کی رہنے والی تھیں وہ انیس بن قنادہ کے

۱۔ مغنی ابن قدامہ (۶/۵۱۶) ۲۔ صحیح بخاری باب المناقب، مسلم باب النکاح (۱۳۲۲)

۳۔ یہ حدیث امام بخاری نے کتاب النکاح کے تنزیلیوں باب میں نقل کی ہے۔

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 لہبہ بن منذر سے نکاح کر لیا۔^۱

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 فقلوا یا رسول اللہ وما اذنها قال ان تسکت۔^۲ 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 ہوگی! 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 بنفسها من ولیها^۳ (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“۔^۴ (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 جاسکتا۔^۵ وہ دو صورتیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے:

۱۔ شوہر دیدہ لیکن نابالغ لڑکی:

امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر زبردستی نہیں کی جاسکتی 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۔“^۶

۲۔ حوالہ سابق ۶/۵۲۰ ۳۔ اے امام حناریؒ نے کتاب النکاح کے بیالیسویں باب اور امام مسلمؒ نے نکاح

ص (۱۳۱۹) پر نقل کیا ہے، اس کے علاوہ اصحاب سنن نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ ۴۔ امام مسلم اور اصحاب

سنن نے اسے روایت کیا ہے اس کی تخریج پہلے ہو چکی ہے۔ ۵۔ ابو داؤد اور نسائی نے اسے روایت کیا ہے

۶۔ دیکھئے مغنی (۶/۵۲۰-۲۱) المحلی علی المنہاج (۳/۲۲۲) اس کے علاوہ وہ مذہب کی کتب میں ہے۔

۷۔ المحلی علی المنہاج النووی (۳/۲۲۲)

بقول علامہ خرقی امام احمدؒ کا مذہب بھی یہی ہے، ابن حامد، ابن بطلان 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۔

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 کنوارا ہونا، یہ علت شوہر دیدہ نابالغ لڑکی میں بھی موجود ہے۔ امام مالک کے نزدیک نابالغ یا کنوارا 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۔ نابالغ کنواری عورت :

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) کا مذہب یہ ہے کہ نابالغ 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 :

۱۔ حدیث: ”الایم احق بنفسها من ولیها والبکر 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 ”الایم“ 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

دیکھئے مغنی ابن قدامہ ل

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۔

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 جاسکتی 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۔

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۔ 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۔

دوسری حدیث :

”البرک 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 حدیث 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۔ اے امام احمد، ابو داؤد اور ابن ماجہ (۱۸۷۵) نے روایت کیا ہے

۲۔ دیکھئے ہدایہ (۳۹۶/۲)

چوتھا اصولی قاعدہ :

قیاس کے ذریعہ عموم کی تخصیص : اگرچہ اس قاعدہ کے جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے لیکن بہتر رت یہ ہے کہ یہ اس صورت میں جائز ہے جب علت نص یا اجماع سے ثابت ہو۔ لہٰذا حالانکہ یہاں معاملہ یہ ہے۔

پانچواں اصولی قاعدہ :

بنا بالغ کنواری لڑکی کے حکم کی علت میں اختلاف آیا نابالغ ہونا علت ہے یا کنواری ہونا علت ہے یا توں 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۔

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 ”لأنکاح الابشاهدی عدل و ولی مرشد“ ۱۷ (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 : ”لأنکاح الاب بالشہود“ ۱۸ (گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا ہے)۔ فرماتے ہیں : امام ابو حنیفہؒ اور حنفی علماء اصول کے نزدیک جب مطلق اور مقید (نصوص) کسی

دیکھئے : الاحکام للامری (۲/۳۹۱)

دیکھئے : الام (۵: ۱۹) اس مضمون میں جو احادیث آئی ہیں ان کی تخریج نیل الاوطار میں ملاحظہ کی جاسکتی 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۔ ۱۹ دیکھئے فتح القدر (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۔

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 گا 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 ہو تا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل“ (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے) امام شافعیؒ گواہی کو عدالت (عادل ہونے) سے مقید کرتے ہیں۔ احتناف 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 شہود“ (ولی اور گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے)

۲۔ 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 ہتی ہیں۔ ایک صورت میں احتناف 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۔ لہ

دوسری صورت :

جب اطلاق اور تقید 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 لہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کر کے دونوں جگہوں میں خون (دم) سے بہنے والا خون مراد لیا جاتا ہے (مترجم)

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 ہوگی 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 ”گو اہوں 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 اور پر 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 ہوگی۔“

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۔“

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

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 ہوگی اور مذکورہ صورت کے علاوہ عدت نہیں ہوگی۔ اگر پہلے سے شرط نہیں تھی تو نسب بھی ثابت نہیں ہوگا، حرمت مصاہرت ثابت ہوگی، یہ بات امامیہ کے ہاں ہے۔ ۱۔

چاروں مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ ابتداء اسدیم میں متعہ جائز تھا پھر اسے حرام ٹھہرایا گیا اور پھر رخصت دی گئی، بلا آخر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اسے حرام ٹھہرایا گیا۔ نکاح متعہ باطل ہے، البتہ امام زفر فرماتے ہیں کہ نکاح تو درست ہے لیکن (مدت مقرر کرنے کی) شرط باطل ہے۔ ۲۔ 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 نامرد نہ بنا لیں؟ 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 عبد اللہ ابن مسعود نے یہ آیت پڑھی ”یا ایہا الذین امنوا لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم“ (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 امام مسلم نے نقل کیا ہے۔ ۳۔ 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 جہنمی سے روایت ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فتح مکہ کے موقع 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 احمد نے روایت کیا ہے اور ایک دوسری روایت میں اس طرح ہے کہ ”وہ نبی ﷺ کے

۱۔ سبل السلام (۳/۱۲۵-۱۲۶) ۲۔ دیکھئے مغنی ابن قدامہ (۷/۱۰۳)

۳۔ المائدہ: (۸۷) اس حدیث کو امام بخاری نے اس آیت کی تفسیر کے ضمن میں نقل کیا ہے اور امام مسلم نے کتاب النکاح ص (۱۳۰۳) پر نقل کیا ہے۔ ۴۔ صحیح مسلم (۱۳۰۶)

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 جبیرؓ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہا: قافلہ والے آپ سے فتویٰ لے کر گئے ہیں اور اس فتویٰ 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 في فتوى ابن عباس

وهل ترى رخصة الاطراف آنسة

تكون مثواك حتى مصدر الناس

ابن عباسؓ نے فرمایا: سبحان اللہ! میں نے یہ فتویٰ نہیں دیا ہے۔ نکاح متعہ تو اس مردار کی طرح ہے جس کی اجازت صرف حالت اضطراری میں ہوتی ہے۔^۱

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۔^۲

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 مدلولہ 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 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی گھروں میں رہتے ہوئے اس بات کی

نیل الاوطار (۶/۱۱۶)

۱

نیل الاوطار (۶/۱۱۵) مغنی ابن قدامہ (۷/۱۰۴)

۲

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۔ لکن 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 فاتوهن اجورهن فریضہ (اور ان (محرّمات) 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 بتائیے 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..... الا یہ" امام ابو حنیفہؒ نے کہا خذ! گویا یہ آیت میں نے کبھی سنی ہی نہیں۔ ۱۔

یہ لکن مسعودی، ابی بن کعب اور سعید بن جبیرؒ کی قرأت ہے "فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی۔" ۲۔

۱۔ النساء: ۲۴ ۲۔ اسباب اختلاف الفقہاء للشیخ الحنفی (۵۲) ۳۔ نیل الاوطار (۶: ۱۱۸)

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 ناخ 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 رولویوں 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۔ قرآن کا ذکر ہم بعد میں کریں گے۔ اس قسم کی خبر واحد کی حجت 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 بیاد 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

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 قرآن کا ذکر کیا جن کی موجودگی میں خبر واحد کو اختیار نہیں کیا جاتا۔ مختصر اہم ان کا بھی ذکر کئے دیتے ہیں۔

وہ روایات جن سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا ان کے مفہوم کی صحت پر دلالت کرنے والے قرآن چار طرح کے ہیں :

- ۱۔ یہ قرآن 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 ہوگی 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۔

- ۱۔ 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 طریق سے نقل کرتا ہو۔
- ۴۔ اس روایت کے مفہوم کی صحت پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو کیونکہ قرینہ ہونے کی

صورت میں عمل قرینہ پر ہوگا۔

۵۔ احادیث میں تعارض کے وقت ترجیح اس حدیث کو حاصل ہوگی 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۔ آئیے 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 الثانی“ 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 حیثیت مجموعی اس میں امام معصوم بھی شامل ہوتا ہے۔

اس کے بعد ہم جمہور کے دلائل پر غور کرتے ہیں کہ آیا ان میں کوئی ایسی دلیل ہے جس کی بنا پر نکاح منہ کو منسوخ قرار دیا جاسکتا 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 روای 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۔

۹۔ 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 خاندان 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 فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ، فان طلقها فلا جناح علیہما ان یتراجعا ان ظنا ان یغیما حدود اللہ، و تلک حدود اللہ یبینہا لقوم یعلمون“ (پھر اگر شوہر (دو

طلاق 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 ہوگی 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 بشرطیکہ 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 اللہ 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 ہوگی، کیونکہ انہوں نے جو نکاح کیا ہے وہ صحیح ہے اور یہ کہ نکاح شرط سے باطل نہیں ہو جاتا، امام ابو یوسف 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۔

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

ہدایہ (۳/۱۷۷-۱۷۸) اسی حدیث ”لعن المحلل“ کی تخریج آگے آرہی ہے۔

گایا صرف فلاں! مقام پر ہی وطنی 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 تہنبد پر آگے پیچھے بیوند 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 بیوند 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 آ گیا ہے۔ وہ قریشی جب حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو کہا کہ اے امیر المؤمنین! میری بیوی مغلوب ہو گئی ہے! حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ کون غالب آ گیا ہے؟ اس نے کہا: وہ شخص جس کے دو بیوند لگے ہوئے تھے، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس کی طرف کسی کو بھیج جو اس شخص کے پاس حضرت عمرؓ کا قصد 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 المؤمنین آپ سے کہیں گے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دو، تم ان سے کہنا خدا میں تو طلاق نہیں دوں گا۔ امیر المؤمنین 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 بیوند 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۔^۱

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

اس حدیث کی تخریج دیکھئے: معنی ابن قدامہ (۷/ ۱۰۷) دیکھئے: نیل الاوطار (۶/ ۱۱۹)

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 الله 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: ”الاخبر کم بالتیس المستعار قالوا بلی یا رسول الله“ قال هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له“ (کیا میں تمہیں ادھار لیے ہوئے بجرے 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۔“

اگر حلالہ کی نیت ہے تو اس صورت میں بھی امام احمدؒ کا وہی مذہب ہے جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔

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 ”عمقود میں شرائط کا قاعدہ“ بھی بیان ہو چکا ہے۔

۱۰۔ نکاح شغار:

ابن عمرؓ اور نافع 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“۔ 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۔

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۔ البتہ

۱۔ نیل الاوطار (۶/۱۳۰-۱۳۱) ۲۔ اسے امام حاری نے کتاب النکاح کے اثنیویں باب اور مسلم نے نکاح ص ۱۳۱۵ پر ترمذی نے ص ۱۱۲۴ ابو داؤد نے ص ۲۰۷ اور ابن ماجہ نے ص ۱۸۸۳ پر نقل کیا ہے اور اسے اصحاب سنن نے بھی روایت کیا ہے۔ ۳۔ الام (۵/۱۳۳)

خوارج اور شیعہ کے ایک گروہ اور عثمان الہمی کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ لہٰذا جمہور علماء کی دلیل یہ ہے کہ ابو ہریرہ 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“ (ان (محرمت) 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 مشہور ہو، اس لیے احناف کے استدلال کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ یہ حدیث متواتر 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 جاسکتا، کیونکہ آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے ”لا تنکح المرأة علی عمہا ولا علی خالتہا ولا علی ابنة اخیہا ولا علی ابنة اخیہا“ کسی عورت کو اس کی پھوپھی، اس کی خالہ، اس کی بھتیجی اور اس کی بھانجی کے ساتھ نکاح میں جمع نہیں کیا جاسکتا، 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 المرأة و عمہا ولا بین المرأة و خالہا“۔ 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۔ دیکھئے فتح القدر (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 فتح ہے مقام تخصیص نہیں ہے۔

ملاقات ہوئی ہے ان کا بھی یہی فتویٰ ہے۔ میرے علم کی حد تک ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ حدیث ابو ہریرہ کی سند کے علاوہ کسی اور صحیح سند سے مروی بھی نہیں ہے۔ اس کی دوسری سند محمد ثنین 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 بھینچی، 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 ہریرہ 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 بھینچی 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 بھینچی، 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 حد سے آپ نے معلوم کر لیا کہ یہاں اختلاف کا مدار اس قاعدہ پر ہے کہ آیا عام کی دلالت

قطعاً ہے یا ظنی؟

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

شواہغ 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 حديد (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 مہر اقل من عشرة دراهم (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 جاسکتا۔ 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

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:

شواہخ 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: ”و زحنتک بما معک 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 سلانی 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 بہہ کرنے کا ذکر ہے۔^۱

احناف کے نزدیک قرآن مجید کی تعلیم کو مہر نہیں قرار دیا جاسکتا 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 يستطع 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 جاسکے، کیونکہ قرآن کی تعلیم تو صرف اجر و ثواب کی نیت سے جائز ہے اس لیے اسے مہر نہیں کہا جاسکتا جس طرح کہ نمازیں اور روزے مہر نہیں بن سکتے۔

اس اختلاف کی اساس یہ ہے کہ قرآن مجید کی تعلیم پر اجرت لینا ناجائز ہے اور یہ کہ معلم اور متعلم کی

۱ الام (۵۳ / ۵) ”الولہبہ فہما“ والی حدیث امام بخاری اور امام مسلم نے نقل کی ہے؛ دیکھئے ص ۶۴

۲ (النساء: ۲۴) ۳ (النساء: ۲۵)

تعلیم میں بھی فرق ہے اس کا کوئی تعین نہیں ہو سکتا ہے اور یہ ایک جمہول (غیر معین) چیز ہے۔^۱

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فنصف ما فرضتم لہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں مقرر کردہ مہر کا نصف عورت کو ادا کرنا ہوگا۔ 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۔^۲

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 طلحہ اور ام سلمیٰ سلیم کا وہ واقعہ بھی ہے جسے نسائی نے نقل کیا ہے اور اسے حضرت انسؓ کی سند سے صحیح قرار دیا ہے فرماتے ہیں: ابو طلحہ نے ام سلیم کو پیغام نکاح دیا تو ام سلیم نے کہا خدا آپ جیسے شخص سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن آپ کا فرہیں 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 کر 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 کر لیا اور مہر کے بارے میں اس وقت کوئی بات نہیں کہی 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 کر لیا 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 معنی ابن قدامہ (۷/ ۱۳۰.....) فتح القدیر (۲: ۳۵۱)

۲ البقرہ: ۲۳۷ ۳ البحر الرائق لابن نجيم (۱۶۸/۳)

۴۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت ہے۔ امام طحاویؒ علامہ امیریؒ اور دیگر علماء فرماتے ہیں: یہ نکاح اس شخص کی خصوصیت ہے اور اس کے ساتھ خاص ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ کے لیے جائز تھا کہ وہ کسی عورت سے نکاح کریں جو اپنے آپ کو بہہ کرنا چاہتی ہو، اس طرح آپ ﷺ کے لیے یہ بھی جائز تھا کہ بغیر مہر کسی عورت کا نکاح کرا دیں۔ ابو العثمان کی مرسل حدیث کو بھی اس تاویل کے لیے دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں ”لا یكون لاحد بعدك مہرا“^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، لکن قاسم اسے مکروہ سمجھتے ہیں اور اصمغ 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 احتیاف کی رائے کو ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جس حدیث سے فریق مخالف استدلال کرتا ہے انہیں نجیم نے اس حدیث کی مختلف تاویلات ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: کتاب الاجارات میں ان شاء اللہ یہ بات بیان ہوگی کہ اب فتویٰ قرآن اور فقہ کی تعلیم پر اجرت کے جواز کا ہے۔ اس لیے مناسب یہ ہے کہ اس کا مہر بنتا بھی درست ہو، کیونکہ جس چیز کو ایک متعین اجرت کے طور پر لینا جائز ہے اس کا مہر بنتا بھی صحیح ہے۔ ہم پہلے ”البدائع“ کے حوالہ سے یہ بات نقل کر چکے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ”فتح القدر“ 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 جاسکتا ہے، ہم یہی بات کہتے ہیں کہ: ضروری ہے کہ قرآن کی تعلیم کو بطور مہر ذکر کرنے کے سہہ 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 معنی الن قدمہ (۷/ ۱۳۱) نیل الاوطار شوکانی (۶/ ۱۳۶) ۲۔ حاشیہ الدسوقی (۲/ ۳۵۱) ۳۔ البحر الرائق (۳/ ۱۶۸)

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 طلقتموہن من قبل تمسوهن و قد فرضتم لهن فریضہ فنصف ما فرضتم“ لہٰذا 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 جاسکتا 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۔ ۱۷

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 ۲/۳۴۵، مغنی ابن قدامہ (۷/۱۷۸)

امام احمدؒ اور اشہم نے زہراہ 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 طلقتموہن من قبل ان تمسوهن“ مجازی معنی پر محمول ہوگا۔ اگر لفظ ”مس“ یعنی ”چھونا“ سے وطی مراد لی جائے جیسا کہ دوسرے فقہاء مراد لے رہے ہیں تو پھر یہ سب بول کر مسبب مراد لینے کی قسم کھلائے 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 کھلائے 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 دارقطنی کی نقل کردہ اس حدیث سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ ”من كشف خمار امرأة او نظر اليها و جب الصداق دخل بها او لم يدخل“۔ جس شخص نے بیوی کا دوپٹہ اتار دیا 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۔

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 آیتہم احد اھن فنتاراً فلا تاخذوا منہ شیئاً“ (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۔

۱۔ دیکھئے فتح القدر ۲/۳۳۵، مغنی ابن قدامہ ۷/۱۷۹

۲۔ الحلی (۲۸۷/۹) ۳ النساء (۲۰)

موت کی بناء پر مکمل مہر کی کوئی نقلی دلیل اس وقت میرے علم میں نہیں ہے البتہ اس پر اجماع

ہے۔^۱

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۔^۲ 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 مقل بن سنان اشجی کی حدیث ہے۔ علقمہ سے مروی ہے کہ: عبد اللہ 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 عبد اللہ 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 مقل بن سنان اشجی نے اس بات کی گواہی دی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بروح 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۔^۳

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 النودی“ اور اس کی شرح ”محلی“ میں ہے: اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک و طلی 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 و طلی کی صورت میں ہے، اسی طرح کوئی عورت بلا مہر اپنے آپ کو کسی

۱ بدایہ الجہد (۲/۲۲) ۲

۳ جامع ترمذی ص (۱۱۳۵) سنن ابی داؤد (۲۱۱۳)

کے سپرد کر دے تو اسے بھی مہر مثل ملے گا، ابو داؤد اور دیگر محدثین نے نقل کیا ہے کہ بروع بہت 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۔^۱

اس مسئلہ میں امام شافعی 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 شافعی 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 بہت 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 معتدل بن یاسر سے، کبھی معتدل بن سنان سے اور کبھی ”اشعج“ 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۔^۲

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 مالک کا مذہب ہے
- یہ مسئلہ ”اختلاف کے اسباب“ کی بحث میں مختصر بیان ہو چکا ہے۔

۱۶۔ سوتیلی بیٹی سے شادی :

ریبہ 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 امہاتکم و بناتکم و اخواتکم و عما تکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت و امہاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاۃ و امہات نسائکم و ربائیکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن فان لم تکنوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم“ لہ (تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں اور بہنیں اور پھوپھیاں اور خالائیں اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اور وہ مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہو اور رضاعی بہنیں اور سائیں 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

گیاہے :

- 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 ہوگی 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۔

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 بہن فلا جناح علیکم“ لہ اگر تم نے ان سے مباشرت نہیں کی (تو ان 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 بہن او یکن فی حصورکم 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۔ ۱

ظاہر یہ کا مسلک یہ ہے کہ بیوی کی سابقہ شوہر سے لڑکی سے نکاح کرنا جائز ہے بھرتیکہ وہ اس عورت کے شوہر کی پرورش میں نہ ہو خواہ اس عورت سے خاندان 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 ہوگی۔ 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: ”وربائیکم اللاتی فی حصورکم من نساءکم اللاتی دخلتم بہن فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم“ ۲ 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

۱ فتح القدیر (۲/۳۵۹) ۲ مفتی کنن قدامہ (۷/۳۳) ۳ النساء (۳۲)

اس عورت کے شوہر کے لیے حرام ہوگی 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 كان ربك نسیاً“^۱ (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 حجبی 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 حجبور 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۔^۲

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 جاسکتا 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) کیا یہ کہ اہل ظواہر ”برائے اصلہ“ کے قاعدہ سے استدلال کرتے ہیں۔

۱۔ بیوی کی ماں سے نکاح:

جن عورتوں سے نکاح حرام ہے، اللہ تعالیٰ نے ان کا ذکر اس آیت کریمہ میں کیا ہے: ”وامہات

نسائکم و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن“ اور تم پر تمہاری سائیں 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 ”امہات 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 الامہات“ (لڑکیوں سے عقد نکاح کرنے سے ان کی ماؤں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے)۔

بعض علماء جن میں مجاہد بھی شامل ہیں، کی رائے یہ ہے کہ اگر بیٹی سے وطی نہ کی گئی ہو تو ماں سے نکاح جائز ہے۔ یہ قول ابن مسعود اور ابن زبیر، ابن عباس اور حضرت علیؓ کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے۔ ابن حزم نے اپنی سند سے قتادہ سے اور انہوں نے خلاص 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 واسطے 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

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۔ 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 امہات نسائکم“ عقد نکاح اس عموم میں داخل ہے۔

عمر بن شعیب اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور پھر اسے وطی کیے بغیر طلاق دے دی تو اس کی سہ ماہی 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۔ ۱

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 ربائبکم“ کا عطف ”ما حرم“ پر ہے اس میں کوئی شک و شبہ والی بات نہیں ہے اور ”اللاتی فی حجورکم“ یہ ”الربائب“ کی صفت ہے یہ بھی بالکل واضح ہے ”من نسائکم اللاتی دخلتم بہن“ الربائب کا صلہ ہے یہاں بھی کوئی اور معنی مراد نہیں لیا جاسکتا۔ اگر یہ ”امہات نسائکم“ کی طرف راجع ہو تو پھر عبارت اس طرح ہوگی ”امہات نسائکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن“ 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 تعالیٰ التوفیق۔ ۲

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

۱ الحلی (۵۲۸/۹) ۲ معنی ابن قدامہ (۳۲/۷) بدایۃ المجتہد (۳۳/۲)

۳ الحلی (۵۲۹/۹)

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 شافعی اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس صفت کا تعلق سب سے ہو گا 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 امہاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و حالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت و امہاتکم 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 جاسکتا ہو اہل ظواہر کے نزدیک قیاس دلیل نہیں ہے۔ اور وہ قیاس کو اللہ کے حکم کے مقابلہ میں خود ساختہ بات کہتے ہیں۔

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 امہاتکم اللاتی ارضعنکم (تمہاری وہ مائیں جنہوں 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 الرضاعة" لہ 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؟ بلکہ 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 الرضاعة" 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، آنحضرت ﷺ نے فرمایا: انظرن من احوانکن فانما الرضاعة من المحاعة (ذرا دیکھ بھال کر چلو، کون تمہارا رضاعی بھائی ہے، کیونکہ رضاعت وہی معتبر ہے جو کم سنی میں ہو) (مشفق علیہ)۔

ام سلمہؓ بیان کرتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا یحرم من الرضاع الا ما 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

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 امہاتکم اللاتی ارضعنکم و احواتکم من الرضاۃ“ (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 ابلیغ 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! سالم کا میرے پاس آنا جاننا ہوتا 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۔

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

یہ حکم صرف سالم کے ساتھ خاص ہے۔

اگر یہ رخصت صرف سالم 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 فصلا 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 چہ کی حالت کے حوالہ سے ہوگا اگر والدین یہ سمجھتے ہیں کہ کسی ہماری یا دودھ پلانے والی کی صحت کا مسئلہ ہے اور دو سال سے قبل دودھ چھڑانے میں بچے کے لیے زیادہ بہتری ہے تو دودھ چھڑانے کی انہیں رخصت ہے یہاں اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے ایک حد (غایت) مقرر کر دی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مقررہ حد سے پہلے جو حکم ہے وہ مقررہ حد کے بعد کا حکم نہیں ہے۔ ل۔

حنا بلہ سے لائن تھیہ کا اس مسئلہ میں خاص اجتہاد ہے۔ لائن تھیہ فرماتے ہیں کہ سالم کی حدیث کی بناء پر بوقت ضرورت عموم میں تخصیص کی جاسکتی ہے۔ لائن تھیہ 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 سالم کو گھر آنے کی اجازت کی ضرورت کے پیش نظر ایسا کیا گیا تو اسے دودھ پلایا جاسکتا ہے اور اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ علامہ شوکانی نے بھی اس موقف کو ترجیح دی ہے اور فرمایا: میرے نزدیک رائج بات یہی ہے اس سے احادیث میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے وہ اس طرح کہ سالم کے واقعہ کو درج ذیل احادیث کے عموم کے لیے مخصوص (تخصیص پیدا کرنے والا) مان لیا جائے:

انما الرضاع من المحامعة (رضاعت تو وہی معتبر ہے جو بھوک کے وقت ہو)
لا رضاع الا فی الحولین (رضاعت وہی معتبر ہے جو دو سال کے اندر ہو)
لا رضاع الا ما فتق الامعاء و كان قبل الفطام (رضاعت وہی ہے جو آنتوں کو کھولے اور دودھ چمکانے 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۔^۱

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 قدامت 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 سالم 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 ”آخضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے احرام کی حالت میں نکاح کیا“۔^۲

۱۔ نیل الاوطار (۶/۲۶۷)

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الصید، النکاح، الغازی، صحیح مسلم ص (۱۳۱۰)

اس مسئلہ کی بنیاد دو چیزوں پر ہے :

۱۔ نئی 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 قرآن 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۔

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 چاہتے 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 مالا مال 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۔



شریہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ