مکمل و مدلل

تحقیقاتِ فقہیہ

جلد اول

تالیف

حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر مفتی، بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور سنجر پور اعظم گڑھ، یوپی

خلیفہ ومجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی وحضرت مولانا عبد الحلیم صاحب جونپوری

تعلیق وتخریج

مفتی عبد النور قاسمی حبیبی

ناشر

مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم

مہذب پور، پوسٹ سنجر پور ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)

تحقیقاتِ فقہیہ

مکمل و مدلل

(جلد اول)

تالیف

حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر مفتی، بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، سنجر پور، اعظم گڑھ، یوپی

خلیفہ ومجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی وحضرت مولانا عبد الحلیم صاحب جونپوری

تعلیق وتخریج

مفتی عبد النور قاسمی حبیبی

ناشر

مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم

مہذب پور، پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)

نام کتاب : تحقیقات فقہیہ (جلد اول)

مصنف : حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

سن اشاعت اول : ۱۴۲۸ھ مطابق ۲۰۰۷ء

سن اشات دوم : ۲۰۲۳ء

صفحات : ۲۴۸

قیمت : ۲۶۰

ناشر : مکتبہ الحبیب، جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور
پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی، انڈیا

ملنے کا پتہ

۱- مکتبہ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، سنجر پور، اعظم گڈھ، یوپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست

پیش لفظ	۱۵
تقریظ: حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی مدظلہ العالی	۱۹
اصولی مباحث	۲۳
☆احادیث ضعیفہ کی استدلالی حیثیت:	۲۵
ضعیف حدیث کی تعریف	۲۵
حدیث ضعیف کا حکم	۲۵
حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط	۲۶
حدیث موضوع کی تعریف	۲۷
حدیث موضوع کا حکم	۲۷
حدیث ضعیف متلقی بالقبول کی تعریف	۲۷
حدیث ضعیف متلقی بالقبول کا حکم	۲۸
علامہ سیوطی کی رائے	۲۹

تعدد طرق سے انجبار ضعف کی تفصیل	۲۹
خلاصۂ کلام	۳۰
احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کا حکم	۳۱
حدیث ضعیف رائے وقیاس پر مقدم ہے	۳۱
ابن قیم وابن تیمیہ کی رائے	۳۲
حضرت امام شافعی کی رائے	۳۲
حضرت مولانا عبدالحئ صاحب کی رائے	۳۳
خلاصہ بحث	۳۳
احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کے شرائط	۳۳
فضائل کے باب میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کا حکم	۳۴
☆ اجتہادات ائمہ اور تقلید کی شرعی حیثیت:	۴۱
تقلید کی تعریف	۴۳
تقلید کی تقسیم	۴۴
تقلید کا ثبوت قرآن کریم سے	۴۴
تقلید اور حدیث	۴۵
عہد صحابہ میں تقلید شخصی کا ثبوت	۴۷

تقلید مطلق کی کھلی اجازت اتباع ہوی کو ہوا دینا ہے	۴۹
تقلید شخصی کے بارے میں امام نووی کی رائے	۵۰
اختلاف ائمہ اور اس کے اسباب	۵۱
احادیث میں اختلاف کے دیگر اسباب	۵۲
ائمہ اربعہ اختلاف رائے کے باوجود برحق ہیں	۵۴
مقلد تقلید میں بااختیار ہے	۵۵
دوسرے فقہ کی طرف جزوی انتقال	۵۶
شریعت نے حرج وتنگی میں مبتلا نہیں کیا	۵۶
مقلدین کے لئے دوسرے مذہب کی طرف رجوع کے شرائط	۵۸
ابن ہمام کی رائے	۵۹
تینوں آراء کا ایک جائزہ	۶۰
ضرورت کی بناء پر عدول	۶۱
افتاء بمذہب الغیر کی اجازت کے شرائط	۶۲
علامہ شامی کی رائے	۶۲
حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے	۶۳
مولانا عبدالحیؒ کی رائے	۶۳

حضرت تھانوی کی رائے	۶۳
حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی رائے	۶۴
حاصل بحث	۶۴
خلاصۂ کلام	۶۵
☆سد الذرائع اور مصالح مرسلہ کی تحقیقی بحث:	۹۵
سد الذرائع کا معنی کیا ہے؟	۹۵
سد ذریعہ کی شرعی حقیقت	۹۶
ذریعہ اور سبب کے درمیان فرق	۹۸
سد ذرائع کی حجیت کے سلسلے میں ائمہ کے اختلافات	۱۰۰
سد ذرائع کے مختلف ذرائع	۱۰۱
ائمہ اربعہ کے نزدیک سد الذرائع کی حجیت	۱۰۴
من أمثال الحنفية	۱۰۵
من أمثال المالكية	۱۰۵
من أمثال الشافعية	۱۰۵
من أمثال الحنابلة	۱۰۶
امام قرافی کے نزدیک فتح الذرائع	۱۰۷

دور حاضر میں سد الذرائع کی مثالیں	۱۰۸
سد ذرائع کے استعمال کرنے کا طریقہ	۱۰۹
مصالح مرسلہ کا مفہوم کیا ہے؟	۱۰۹
اصطلاحی معنی	۱۱۰
مصالح مرسلہ کے سلسلہ میں حضرات ائمہ کی آراء	۱۱۲
مصالح مرسلہ پر عمل کی مثالیں	۱۱۳
من أمثال المصالح المرسلة فی عهد الصحابة	۱۱۳
من أمثال المصالح المرسلة فی عهد التابعين	۱۱۴
من أمثال المصالح المرسلة فی المذاهب الاربعة	۱۱۵
من المذهب الحنفی	۱۱۵
من المذهب الشافعی	۱۱۶
من المذهب الحنبلی	۱۱۷
من المذهب المالكی	۱۱۸
استحسان کا مفہوم کیا ہے؟	۱۱۹
قرآن سے مؤید ہونے کی ایک مثال	۱۲۱
حدیث پاک سے مؤید ہونے کی ایک مثال	۱۲۲

☆ ضرورت وحاجت کے مباحث:	۱۲۳
ضرورت کا حکم	۱۲۳
حاجت کی تعریف	۱۲۴
ضرورت اور حاجت میں فرق	۱۲۵
ضرورت کا اعتبار ہے لیکن کب؟	۱۲۶
محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل	۱۲۶
محرمات میں ضرورت کے اثر انداز ہونے کے حدود	۱۲۷
ضرورت معتبرہ کے شرائط	۱۲۸
ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت	۱۲۹
ضرورت کے اعتبار کے دواعی	۱۲۹
عرف اور عموم بلوی کی حیثیت	۱۲۹
ضرورت کا دائرۂ اعتبار	۱۳۰
حقوق العباد اور معاملات میں ضرورت کی معتبریت	۱۳۱
ضرورت واباحت میں فرق	۱۳۱
علاج ومعالجہ کی حاجت ضرورت میں داخل ہے؟	۱۳۲
ضرورت وحاجت کی تشریح جو اسلاف نے کی ہے وہی انسب ہے	۱۳۲

ضرورت عامہ وخاصہ کا مفہوم اعتباری	۱۴۲
☆ عرف وعادت کی اصولی تشریح:	۱۴۵
عرف کے اقسام ثلاثہ	۱۴۵
اجماع کے اقسام اور اس کے احکام	۱۴۶
عرف کے اقسام لفظی وعملی	۱۴۷
عرف کی دو قسمیں عام وخاص	۱۴۸
عرف عام وخاص کی تاثیر	۱۴۹
جمہور امت کے معمول کا حکم	۱۴۹
عرف وعادت کے معتبر ہونے کے دلائل	۱۵۰
عرف لفظی وعملی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے؟	۱۵۱
عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں	۱۵۲
عرف عام اگر نص کے معارض ہو؟	۱۵۳
جو منصوصات عرف پر مبنی ہوں تبدیلی عرف اس میں مؤثر نہیں	۱۵۳
عرف کا تصادم جب قیاس سے ہو؟	۱۵۴
اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو	۱۵۵
کیا عرف کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے؟	۱۵۵

☆ الکحل اور خمر کی تحقیق:	۱۶۵
الکحل کی حقیقت وماہیت	۱۶۶
دلائل نجاسات	۱۶۹
خمر بذات خود نجس ہے	۱۷۱
ہر مسکر کے لئے نجس ہونا لازم نہیں؟	۱۷۳
لفظ نجس کا مفہوم ومصداق	۱۷۶
رجس ونجس کے مابین فرق	۱۷۹
لفظ نجس واضح اور حقیقی ہے	۱۸۱
لفظ رجس اور نجس میں عموم خصوص کی نسبت ہے	۱۸۲
عباداتی مباحث	۱۸۳
☆ برطانیہ میں عشاء اور صبح صادق کی ابتداء کب سے مانی جائے:	۱۸۵
حرج کی صورتیں	۱۸۸
☆ اقامت (تکبیر) میں حیعلتین پر دائیں بائیں گھومنے کا مسئلہ:	۱۹۵

☆ نماز میں حضورﷺ کا خیال آنا کیا مفسد صلوۃ ہے؟	۱۹۷
☆ رفع یدین وعدم رفع کی تفصیلی بحث اور بیس رکعت تراویح کا مسئلہ:	۱۰۹
☆ جواثی میں جمعہ کی تحقیق:	۲۱۷
☆ کیا سعودی عربیہ کی رویت ہلال انگلینڈ میں معتبر ہوگی؟	۲۲۷
نقل مضمون	۲۳۱
رمضان کے آغاز کے اعلان میں تاخیر اور اس کے دلچسپ نتائج	۲۳۹
اسی موضوع سے متعلق کچھ مزید	۲۴۰
☆ تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم	۲۴۵

حیات حبیب الامت

حیات حبیب الامت

حیات حبیب الامت

حیات حبیب الامت

پیش لفظ

علمی و تحقیقی کام مشکل ترین اور اہم ترین کاموں میں سے ہے، یہ کام وہی کرسکتا ہے جو علمی گہرائی و گیرائی کے ساتھ مطالعہ کی وسعت رکھتا ہو اور اس نے اپنی زندگی کے لمحات کتابوں کے مطالعہ کے لئے وقف کردیا ہو، ہر کس و ناکس کے بس کی یہ بات نہیں کہ وہ تحقیقی میدان میں قدم رکھ سکے بالخصوص فقہ جیسے عظیم فن پر قلم اٹھانا اور تحقیقی کام کرنا انتہائی نازک اور مشکل ترین کام ہے۔

لیکن اس خادم نے اپنے بڑوں کی تربیت میں رہ کر جو کچھ ان سے اکتساب فیض کیا وہ یقیناً اس خادم کے علمی میدان کا قیمتی سرمایہ ہے جس کے نتیجہ میں درس وتدریس کی ہمہ جہت مصروفیت کے باوجود افتاء نویسی، تصنیفی وتالیفی کام اور علمی وتحقیقی مشغلہ سے اپنے کو الگ نہیں رکھا۔

جس کا نتیجہ یہ ہے کہ الحمدللہ میزان سے لے کر دورۂ حدیث اور افتاء اور تخصص فی الحدیث تک تدریس کی سعادت اللہ تعالیٰ نے نصیب فرمائی۔ اور الحمدللہ ہر فن کی کتابوں کی تدریس کا اللہ نے موقع میسر فرمایا۔ اسی کے ساتھ شروع ہی سے اپنا مزاج تصنیف وتالیف کا رہا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ الحمدللہ اب تک چالیس کتابیں طبع ہوکر منظر عام پر آچکی ہیں اور اہل علم عوام وخواص، اصاغر واکابر کے

ہاتھوں میں پہونچکر خراج تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

زندگی کے اس طویل عرصہ میں مختلف اوقات میں ہندوستان کی معتبر فقہی اکیڈمیوں کی طرف سے علمی سوالات آتے رہے جس میں ہندوستان کی مشہور ومعروف، فعال ومتحرک اکیڈمی (اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا) اور ادارۃ المباحث الفقھیہ دہلی کے جدید مسائل وموضوعات پر سوالات آتے رہے جس کا جواب یہ خادم پوری علمی کاوش کے بعد تحقیقی انداز میں مقالہ کی شکل میں پیش کرتا رہا اور ان مقالات کو اکابرین وقت قدر کی نگاہوں سے دیکھتے رہے اور خادم کی پذیرائی کرتے رہے تا آنکہ اس کا ایک اچھا خاصہ ذخیرہ اور مواد مقالات کی شکل میں جمع ہوگیا۔

جب ان مقالات پر تلامذہ اور نوجوان فضلاء کی نظر پڑی اور ان مقالات سے انہوں نے استفادہ کیا تو ان کا اصرار اس کی طباعت کے لئے شروع ہوگیا بالآخر مجبور ہوکر ان عزیزوں کی خاطر اس کی اشاعت کی اجازت دینی پڑی اور اس مجموعہ کا نام ''تحقیقات فقہیہ'' رکھا گیا۔

اللہ پاک جزاء خیر عطا فرمائے عزیزم مفتی عبدالنور سلمہ کو کہ انہوں نے بہت عرق ریزی کے ساتھ ان مقالات کی تحقیق وتعلیق وتخریج کا کام انجام دیا اور ہر مقالہ میں مذکور تمام مندرج وغیر مندرج عبارتوں کے حوالات جمع کر دیئے، اس طرح ان کی کاوش نے ان مقالات میں چار چاند لگا دیئے۔

تحقیقات فقہیہ دو جلدوں پر مشتمل ہے اور اس میں ایک عنوان اصولی مباحث کا ہے جس کے تحت چھ مقالات ہیں، اس کے بعد دوسرا عنوان عباداتی

مباحث کا ہے جس کے تحت پندرہ مقالات ہیں، تیسرا عنوان معاشرتی مباحث کا ہے جس کے تحت آٹھ مقالات ہیں، چوتھا عنوان اقتصادی مباحث کا ہے جس میں سات مقالات ہیں، پانچواں عنوان طبی مباحث کا ہے جس کے تحت پانچ مقالات ہیں، چھٹا عنوان متفرقات کا ہے جس کے تحت دو مقالات ہیں۔

اس طرح یہ کتاب چھ عناوین اور تینتالیس مقالات پر مشتمل ہے جس میں کچھ مقالات قصیر اور زیادہ تر طویل ہیں اور ہر عنوان کے تحت الحمدللہ سیر حاصل بحث کی گئی ہے جس کے نتیجہ میں یہ کتاب عوام سے زیادہ خواص بالخصوص اہل افتاء کے لئے کارآمد ہے۔

اس خادم کو امید ہے کہ سابقہ کتابوں کی طرح یہ کتاب بھی جب خواص کے ہاتھوں میں پہونچے گی تو ان سے خراج تحسین حاصل کئے بغیر نہیں رہے گی۔

خادم کی دعاء ہے کہ اللہ پاک اس علمی و تحقیقی کام کو امت کے لئے دینی رہبری کا ذریعہ بنائے اور اس خادم کے لئے اپنی رضاء اور نجات اخروی کا سبب بنائے۔

فقط

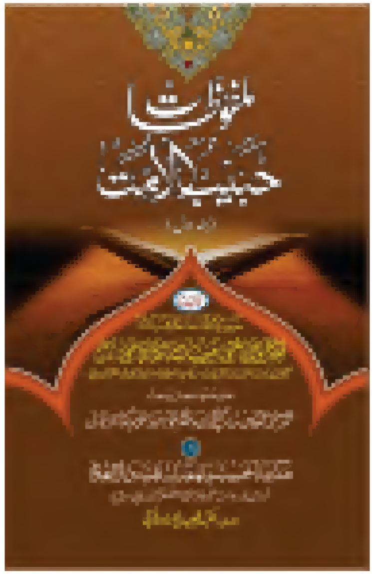
مفتی حبیب اللہ قاسمی

خادم الحدیث والافتاء بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ

دارالعلوم مہذب پور، سنجر پور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی، انڈیا

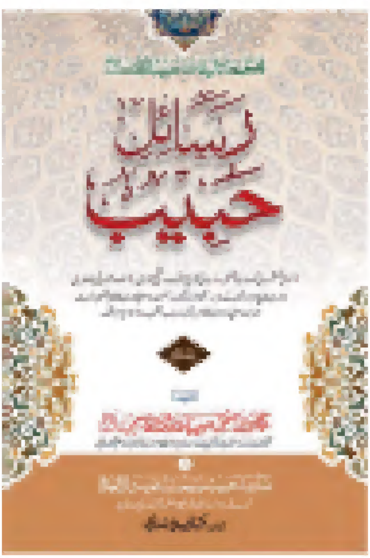
۲۷؍ جمادی الاولیٰ ۱۴۴۴ھ مطابق ۲۲؍ دسمبر ۲۰۲۲ء

یوم پنجشنبہ (شب جمعہ)


ملفوظات
حبیب الامت

ملفوظات
حبیب الامت

رسائل
حبیب


رسائل
حبیب

تقریظ

حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی مدظلہ العالی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دو ذمہ داریاں خاص طور پر علماء سے متعلق ہیں، ایک امت کو فکری اور علمی انحراف سے بچانے اور ان کو صراط مستقیم پر قائم رکھنے کی، دوسرے ہر عہد میں جو مسائل پیدا ہوں، ان کے بارے میں احکام شرعیہ کی تحقیق، اور کتاب وسنت کے نصوص کی تطبیق کی، پہلی ذمہ داری کو حدیث میں ''تجدید'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور دوسروں کے ذریعہ پورے نظام حیات کو قرآن وحدیث کا عطر کشید کر کے اس طرح مرتب فرما دیا ہے کہ اب از سرِ نو اجتہاد کی آواز بلند کرنا، ناسمجھی کی بات ہوگی، کیونکہ جو عمارت مکمل ہو چکی ہو اس کو منہدم کر کے از سرِ نو اس کی تعمیر کرنا عقلمندی کی بات نہیں، لیکن ہر دور میں جو نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں اور مختلف اسباب کے تحت زندگی میں تبدیلیاں آتی ہیں، ان کو حل کرنا اور امت کی رہنمائی کرنا علماء کی ایسی ذمہ داری ہے جنہیں ان کے سوا کوئی اور انجام نہیں دے سکتا اور جو ان کا فریضۂ منصبی ہے۔

اللہ کا شکر ہے کہ علماء اور ارباب افتاء نے کبھی اس فریضہ سے پہلو تہی نہیں کی، انہوں نے ہر عہد میں پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کیا

ہے، اور قرآن وحدیث، صحابہ کا تعامل اور سلف صالحین کے اجتہادات کو ان اہم مسائل میں اپنے غور وفکر کی بنیاد بنایا ہے، مسلمان ہند کے لیے یہ بات قابل افتخار ہے کہ گو اس ملک میں مسلمانوں کے اقتدار کا سورج غروب ہوگیا، لیکن اس کے باوجود ہمارے بزرگوں نے اپنا خون جگر جلا کر یہاں اسلام اور علوم اسلامی کی آب وتاب کو باقی رکھا، اور ایسی رہنمائی کی جو نہ صرف مسلمانان ہند کے لیے چراغ راہ ثابت ہوئی بلکہ عالم اسلام کے علماء نے بھی اس سے فائدہ اٹھایا۔

جدید مسائل پر قلم اٹھانا نسبتا دشوار بھی ہے اور نازک بھی، موجودہ علماء میں جن حضرات کو اس کی توفیق میسر آئی ہے، ان میں ایک نام حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی، زیدت حسناتہ کا ہے، وہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے سمیناروں کے اہم شرکاء میں ہیں، وہ سمینار کے اکثر سوالات کے جوابات لکھتے رہے ہیں اور ان کے جوابات سے اہل علم نے فائدہ اٹھایا ہے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے حضرت مفتی صاحب کو کہ انہوں نے ان تحریروں کو بڑی خوش سلیقگی کے ساتھ مرتب کیا ہے، ان میں چھ مقالات اصولی مسائل سے متعلق ہیں جو اسلامی قانون میں عرف وعادت کی اہمیت واثرات اور فقہاء کی اصطلاح میں ضرورت کے مصداق نیز ضرورت سے متعلق اصولی احکام اجتہاد دائمہ اور تقلید کی شرعی حیثیت، سد ذرائع اور مصالح

مرسلہ کی تحقیقی بحث اور الکحل وخمر کی تحقیق پر ہیں، پندرہ مقالات عبادات سے متعلق ہیں جن کا موضوع ''زکوۃ''، ''اراضی ہند کی شرعی حیثیت'' اور ''حج وعمرہ سے متعلق نئے مسائل''، ''زکوۃ کے مسائل'' کے ساتھ دیگر اہم مسائل سے متعلق ہیں، سماجی زندگی سے متعلق آٹھ موضوع'' نکاح میں شرط لگانے کا حکم'' اور ''حالت نشہ کی طلاق''، ''کفاءت کی شرعی حیثیت''، ''ولایت نکاح'' بھی اس مجموعہ میں شامل ہے، سات موضوعات معاشی اور اقتصادی احکام سے متعلق ہیں، ان میں ''ہندوستان کی شرعی حیثیت'' اور ''انٹرسٹ کے شرعی حکم'' پر تفصیلی بحث کی گئی ہے، اس کے علاوہ ''قسطوں پر خرید وفروخت'' اور ''دوملکوں کی کرنسیوں کے باہم تبادلہ''، نوٹ کی شرعی حیثیت'' پر بھی گفتگو کی گئی ہے، وہ تحریریں عالمی حالات کے پس منظر میں ہیں، ایک ''غیر مسلم ممالک میں آباد مسلمانوں کے مسائل'' پر اور دوسری ''دہشت گردی کی حقیقت''، ان تحریروں کے علاوہ ''انٹرنیٹ اور جدید آلات کے دینی مقاصد کے لئے استعمال'' پر بھی ایک اہم تحریر اس مجموعہ میں شامل ہے، اس طرح یہ علوم تحقیقات کا ایک قیمتی خزانہ بن گیا ہے۔

محبّ گرامی حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب نے درسگاہ علم سے بھی کسب فیض کیا ہے اور بزرگوں کی نظر سے بھی فائدہ اٹھایا ہے، اس قران السعدین کی وجہ سے ان کی فقہی آراء میں گہرائی بھی ہے، اعتدال بھی اور احتیاط بھی، وہ

حبیب ہیں اور محبوب بھی، بزرگوں کے بھی محبوب، دوستوں کے بھی اور عزیزوں کے بھی، خدا کرے کہ ان کی فقہی تحریروں کا یہ گراں قدر مجموعہ بھی محبت کی نظر سے پڑھا جائے۔ ربنا تقبل منا إنک أنت السمیع العلیم۔

خالد سیف اللہ رحمانی

خادم اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، المعہد العالی الاسلامی حیدر آباد

(نزیل دار العلوم مہذب پور)

۵/صفر ۱۴۲۸ھ مطابق ۲۴/فروری ۲۰۰۷ء

اصولی مباحث

احادیث ضعیفہ کی استدلالی حیثیت

ضعیف حدیث کی تعریف:

ضعیف حدیث وہ حدیث ہے جس میں وہ شرائط کلیۃً یا جزیۃً نہ پائے جائیں جو حدیث صحیح وحسن کے لیے ضروری ہیں (مقدمہ شیخ عبدالحق:۵۴)

حدیث میں ضعف عموماً یا تو سند کی ابتداء یا انتہاء سے ایک یا دو یا اس سے زائد راویوں کے ساقط ہوجانے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے خواہ، یہ حذف واسقاط ایک ہی جگہ سے لگاتار ہو یا متعدد جگہوں سے ہو، یا ائمہ جرح وتعدیل کا کسی راوی حدیث کے متعلق طعن وجرح کرنا، خواہ یہ طعن وجرح راوی کی عدالت ودیانت سے متعلق ہو یا اس کے حافظہ وضبط حدیث سے متعلق ہو، اس اعتبار سے اسباب جرح وضعف کی بہت سی قسمیں ہوجائیں گی، مثلاً راوی کے متہم بالکذب ہونے کا طعن یا فحش غلطی یا فاسق ہونا وغیرہ۔

حدیث ضعیف کا حکم:

حدیث ضعیف کا اجمالی واصولی حکم یہ ہے کہ فی الجملہ اس کی روایت کی بھی اجازت ہے اور اس پر عمل کی بھی گنجائش ہے، ابن صلاحؒ اپنے مقدمہ میں تحریر

فرماتے ہیں:"اعلم أن الحديث الموضوع شر الأحاديث الضعيفة ولاتحل روايته لأحد علم حاله بخلاف غيره من الأحاديث الضعيفة التي يحتمل صدقها في الباطن" (مقدمہ ابن الصلاح:۴۷)۔

اورامام نوویؒ اپنی کتاب "التقریب" میں فرماتے ہیں:"يجوز عند أهل الحديث"، في الأسانيد الضعيفة و رواية ما سوى الموضوع من الضعيف والعمل به من غير بيان ضعفه" (التقریب علی التدریب:۱/۲۹۸)۔

حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط:

پہلی شرط: یہ ہے کہ ضعف شدید نہ ہو، مثلاً موضوع نہ ہو، اسی طرح اور بھی بعض صورتیں اس کے تحت آتی ہیں، یعنی راوی متہم بالکذب نہ ہو۔

دوسری شرط: حدیث ضعیف کا مضمون شریعت کے کسی اصل کلی یا قاعدہ کے تحت آتا ہو۔

تیسری شرط: حدیث ضعیف پر عمل حدیث کے ثبوت کے یقین واعتماد کے ساتھ نہ کیا جائے، بلکہ احتیاطاً عمل کیا جائے، چنانچہ علامہ سخاویؒ وغیرہ نے ان شرائط کوذکر کیا ہے:"الأول أن يكون لاضعيفًا غير شديد، والثاني أن يكون مندرجاً تحت أصل عام، والثالث أن لايعتقد عند العمل به ثبوته، لئلا ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم مالم يقله" (القول البدیع:۲۱۵،تدریب الراوی:۱/۲۹۹)۔

حدیث موضوع کی تعریف:

موضوع وہ من گڑھت بات ہے جس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جائے"هو الكذب المختلق الموضوع المنسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم" (تیسیر مصطلح الحدیث:۸۸)۔

حدیث موضوع کا حکم:

حدیث موضوع کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا ناجائز ہے اور اس کی روایت بھی ناجائز ہے، البتہ لوگوں کو موضوع ہونے کی اطلاع دینے کے لئے نقل کرنا درست ہے۔"واتفقوا على تحريم رواية الموضوع إلا مقروناً ببيانه" (شرح نخبۃ للعسقلانی:۵۹)۔

جس حدیث کے راویوں میں سے کوئی بھی راوی واضع حدیث یا کذاب فی الحدیث ہو وہ حدیث موضوع سمجھی جائے گی اور احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کو موضوع قرار دیا جائے، لیکن وضع کا حکم لگانا ظن غالب کے اعتبار سے ہوگا قطعی ویقینی نہیں، جیسا کہ "رسالہ میزان الحدیث" میں ہے۔

حدیث ضعیف متلقی بالقبول کی تعریف:

حدیث ضعیف منجبر سے مراد وہ احادیث ہیں جو اصلاً ضعیف ہوں، لیکن

دوسرے اموروقرائن سے اس کی تائید وتقویت حاصل ہوتی ہو، جس سے اس کے ضعف کی تلافی ہو جائے اور وہ حدیث ضعیف کے مرتبہ سے نکل کر ''حسن لغیرہ'' کے درجہ میں داخل ہو جائے۔

چنانچہ علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں: ''الحسن لغیرہ أصله ضعیف، وإنما طراء علیه الحسن بالعاضد الذی عضد'' (فتح المغیث:۶۵)۔

حدیث ضعیف متلقی بالقبول کا حکم:

ایسی ضعیف احادیث جن کی تائید وتقویت خارجی اموروقرائن سے حاصل ہوان سے بالاتفاق فضائل، مسائل اوراحکام میں احتجاج واستدلال درست ہے (رسالۃ میزان الحدیث:۶۴)۔

حدیث ضعیف کے ضعف کوختم کرنے والے اوراس کوتقویت پہنچانے والے بہت سے اموروقرائن ہیں جن میں سے کچھ کوہم ذکر کرتے ہیں:

الف۔ تعدد طرق، یعنی وہ حدیث ایک سے زائد سند وطرق سے مروی ہو۔

جب کوئی حدیث ایک سے زائد دو یا تین یااس سے زیادہ طرق واسناد سے مروی ہوگی تو یہ دلیل ہے کہ مذکورہ حدیث واضع اورنفس الامر میں ضرورثابت وموجود ہے جیسا کہ ''رسالہ میزان الحدیث:۶۴'' کی صراحت سے معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ ضعیف حدیث کا مضمون قرآن کی آیت کے مطابق ہو۔

ج۔ ضعیف حدیث کا مضمون کسی قول صحابی کے مطابق ہو۔

د۔ ضعیف حدیث کسی شرعی ضابطہ وقاعدہ سے مطابقت رکھتی ہو۔

علامہ سیوطی کی رائے:

چنانچہ علامہ سیوطی وغیرہ نے ابوالحسن مالکیؒ کا ارشاد نقل کیا ہے: "**قد يعلم الفقيه صحة الحديث إن لم يكن في سنده كذاب بموافقة آية من كتاب الله، و بعض أصول الشريعة فيعلمه و يدل على قوله العمل به**" (اجوبۃ الفاضلۃ: ۲۳۱)۔

تعدد طرق، یعنی ایک سے زائد سندوں سے مروی ہونا اس سلسلہ میں مفید و معتبر ہے، اگر کوئی ضعیف حدیث ہے اور دوسری سند کے ساتھ وہی حدیث مروی ہے اور دوسری سند بھی ضعیف ہے، یا اسی صحابی سے مروی ہو جس صحابی سے پہلی سند میں مروی ہے تب بھی پہلی سند سے مروی ضعیف حدیث کو تائید و تقویت حاصل ہو جائے گی، نیز یہ ضروری نہیں کہ دو سندوں سے مروی ایک حدیث کے الفاظ متحد ہوں، البتہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ اصل ضعیف جس کی تقویت مطلوب ہے اس کا متابع اس سے فائق ہو یا برابر، یعنی اس سے کم نہ ہو ورنہ تقویت حاصل نہیں ہوگی (فتح المغیث: ۱/۷۳-۷۳، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۴)۔

تعدد طرق سے انجبار ضعف کی تفصیل:

تعدد طرق سے ہر قسم کی ضعیف احادیث کو تقویت حاصل نہیں ہوگی،

بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ اگر کوئی ضعیف حدیث محض کسی راوی کے سوء حفظ یا اختلاط یا تدلیس کی وجہ سے ضعیف ہے حالانکہ راوی سب ثقہ ہیں تو تعدد طرق اس ضعف کو دور کردے گا اور سوء حفظ وغیرہ کی کمی پورا کردے گا۔

اور اگر کوئی حدیث راوی کے متہم بالکذب یا فحش غلطی یا فسق راوی یا شذوذ کی وجہ سے ضعیف ہے تو تعدد طرق اس ضعیف کو قوی نہیں بنا سکتا (رسالۃ میزان الحدیث:٦٤)۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اس ضعیف حدیث کا ضعف شدید نہ ہو، کیونکہ اگر ضعف شدید ہوا تو تعدد طرق سے اس کا ضعف ختم نہیں ہوگا، اسی طرح وہ ضعیف حدیث ادلہ شرعیہ اور نصوص شرعیہ کے معارض ومخالف نہ ہو۔

اور اس کی تائید وتقویت دوسری سند وطرق سے ہو تب تعدد طرق مفید ہوگا، ورنہ نہیں ''لیس کل ضعیف یصلح لذلک'' (قواعد فی علوم الحدیث:٢٥)۔

خلاصۂ کلام:

بہرحال بعض احادیث ضعیفہ کو قرائن ملنے سے تقویت ملتی ہے اور بعض احادیث ضعیفہ کو نہیں ملتی، جن احادیث ضعیفہ کو تقویت ملی ہے وہ یہ ہیں: مرسل، معلق، مختلط، سیء الحفظ کی روایت، مدلس کی روایت۔ (نزہۃ النظر:٥١) باقی متہم بالکذب فحش غلط۔

فسق راوی، ان وجوہات سے پیدا شدہ ضعف کا انجبار تعدد طرق

وقرائن سے نہیں ہوگا۔

احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کا حکم:

اس مسئلہ میں مجتہدین واصولین کی معروف ومشہور رائے یہی ہے کہ احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال واحتجاج درست نہیں، باقی فضائل میں چند شرائط کے ساتھ درست ہے، اور جن حضرات سے احادیث ضعیفہ سے استدلال کی گنجائش ملتی ہے ان کے یہاں اس سے مراد ''حسن لغیرہ'' ہے، ضعیف محض مراد نہیں، چونکہ ابتداء عہد میں ''حسن لغیرہ'' کو بھی ضعیف ہی کی ایک قسم شمار کیا جاتا تھا۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ابن العربی، ابن قیم رحمہم اللہ نے یہی توجیہ فرمائی ہے۔ (منہاج السنۃ النبویۃ: ۱۹۱/۲، فتاوی شیخ الاسلام: ۲۵۱/۱، قواعد فی علوم الحدیث: ۶۱و۶۲)۔

حدیث ضعیف رائے وقیاس پر مقدم ہے:

لیکن ایک دوسری رائے یہ بھی معروف ہے جس کو ابن حزم وابن القیم علیہما الرحمۃ نے خصوصیت کے ساتھ امام احمد وامام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیا ہے کہ ان حضرات کے یہاں حدیث ضعیف رائے و قیاس پر مقدم ہے۔ (اعلام الموقعین: ۷۷/۱، مناقب الامام ابوحنیفۃ للذہبی: ۲۱)۔

بلکہ ابن قیمؒ نے تو یہاں تک ذکر کیا ہے کہ چاروں ہی مذاہب کے بعض مسائل میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کیا گیا ہے (اعلام الموقعین: ۱/۳۱و۳۲)

ابن قیم وابن تیمیہ کی رائے:

جیسا کہ ابھی یہ بات گزری ہے کہ ابن قیم، ابن تیمیہ وغیرہماؒ کی رائے یہ ہے کہ ضعیف اصطلاحی مراد نہیں، بلکہ ''حسن لغیرہ'' پر عمل کی گنجائش فقہاء ومجتہدین سے ملتی ہے، لیکن عصر حاضر کے بہت سے محققین نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ فقہاء سے جو گنجائش کی بات ملتی ہے اس سے ضعیف اصطلاحی مراد ہے، حضرت امام احمدؒ سے منقول ہے: ''ضعيف الحديث أقوى من الرأى'' (المحلی: ۱/۶۸)۔

''أن الرأئى لايعتد به مادام نقل فى المسئلة نص ولو ضعيفاً، فإن الضعف خير من الرائى'' (قواعد فی علوم الحدیث: ۶۶/حاشیۃ)۔

حضرت امام شافعی کی رائے:

اسی طرح امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اگر کسی مسئلہ کے اندر صرف مرسل روایت ہی ملتی ہو اور کسی طرح اس کی تائید وتقویت نہ ہوتی ہو تب بھی رائے و قیاس کو چھوڑ کر اسی مرسل پر عمل کریں گے (تدریب الراوی: ۲۰۲/۲۰۹)۔

حضرت مولانا عبدالحیؒ صاحب کی رائے:

مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلیؒ بھی اس سلسلہ میں رقم طراز ہیں:

”إذا لم يثبت ندب شيئ أو جوازه بخصوصه بحديث صحيح و ورد بذلك حديث ضعيف ليس شديد الضعيف يثبت اتجابه وجوازه به بشرط أن يكون مندرجا تحت أصل شرعي ولايكون مناقضا لأصول الشرعية و لأدلة الصحيحة“ (الأجوبہ الفاضلہ:۵۵)۔

خلاصہ بحث:

فقہاء مجتہدین کے مسلک میں بعض احکام و مسائل میں جو احادیث ضعیفہ پر عمل واستدلال کی گنجائش ملتی ہے یہ حکم ضعیف احادیث کے متعلق نہیں۔
ماضی قریب کے بہت سے محققین علماء کی رائے کے مطابق حضرت امام ابوحنیفہؒ وامام احمدؒ سے جو احادیث ضعیفہ پر عمل کی گنجائش منقول ہے، ان حضرات کے کلام میں ضعیف کا مصداق اصطلاحی ہی ہے، حسن لغیرہ نہیں۔

احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کے شرائط:

احکام میں بھی جن احادیث ضعیفہ سے استدلال درست ہے ان کے لئے چند شرائط ہیں وہ یہ ہے کہ ضعیف حدیث کا ضعف شدید نہ ہو، ضعیف حدیث کا مضمون نصوص شرعیہ اور ادلۂ صحیحہ کے معارض نہ ہو۔

وہ ضعیف حدیث کسی شرعی قاعدہ وضابطہ کے تحت آتی ہو، مثال دھوپ سے گرم شدید پانی کے استعمال کی کراہت کا مسئلہ ہے، یہ مسئلہ کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں، البتہ ضعیف متوسط الضعف سے اس کا ثبوت ہے۔

فضائل کے باب میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کا حکم:

علامہ سخاوی وغیرہؒ اس بارے میں متعدد مذاہب تحریر فرماتے ہیں، لیکن خود انہوں نے جمہور علماء کا جو مذہب ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجر مکی اور ملا علی قاری وغیرہ نے جسے اتفاقی ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ فضائل کے باب میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے (الاجوبۃ الفاضلۃ: ۳۵/۵)۔

ائمہ حدیث میں عبداللہ ابن مبارک، عبدالرحمٰن ابن مہدی امام احمدؒ وغیرہم سے یہی منقول ہے (الاجوبۃ الفاضلۃ: ۴۰)۔

کسی شرعی قاعدہ کلیہ وضابطہ اصلیہ کے تحت آتی ہو۔

اس حدیث پر عمل اس کو سنت اعتقاد کر کے نہ کرے، بلکہ احتیاطا عمل کرے، جیسے گردن کے مسح والی حدیث، اذان میں ترسیل، اقامت میں تحدید والی حدیث، یہ دونوں حدیثیں سندا ضعیف ہیں، علامہ سیوطیؒ نے شرح تقریب النووی میں ان شرائط کو ذکر فرمایا ہے، (کذافی رسالۃ میزان الحدیث: ۶۵)۔

دلائل:

ثـم الـطـعن يكون بعشرة أشياء بعضها أشد في القدح من

بعض خمسة منها تتعلق بالعدالة و خمسة تتعلق بالضبط ...... لكذب الراوى فى الحديث النبوى ...... أوتهمته بذلك أو فحش غلطه ...... أو غفلته عن الاتقان...... أوفسقه بالفعل والقول ...... أو وهمه ...... أو مخالفته أى للثقات ...... أوجهالته بأن لايعرف فيه تعديل ولا تجريح معين ...... أو بدعته ...... أو سوء حفظه . (نزهة النظر فى توضيح نخبة الفكر ص: ۱۰۵).

قال الإمام النووى فى المجموع: و قد قدمنا اتفاق العلماء على العمل بالحديث الضعيف.

وفى فتاوى الرملى: حكى النووى فى عدة من تصانيفه إجماع أهل الحديث على العمل بالحديث الضعيف فى الفضائل ونحوها.

وقال العلى القارى: الحديث الضعيف معتبر فى فضائل الأعمال عند جميع العلماء من أرباب الكمال.

وقال: ابن حجر الهيثمى فى شرحه على الأربعين النووية: فقد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف فى فضائل الأعمال. (حكم العمل بالحديث الضعيف، ص: ۱۴۴)

أجمع أهل العلم أن الخبر لايجب قبوله إلا من العاقل الصدوق المامون على ما يخبر به و صرح أبو الحسن القطان بأن هذا القسم لايحتج به كله بل يعمل به فى فضائل الأعمال

ویتوقف عن العمل به فی الأحکام إلا إذا کثرت طرقه أوعضده اتصال عمل (الغراویه فی مصطلح الحدیث، ص: ۴۴، بیروت)

روی عن هؤلاء أی: أحمد بن حنبل، و عبد الرحمن بن مهدی و عبد الله بن المبارک: أنهم کانوا یقولون: إذا روینا فی الحلال و الحرام شددنا و إذا روینا فی الفضائل تساهلنا (علوم الحدیث، ص: ۲۱۱، بیروت).

اختلف العلماء فی العمل بالحدیث الضعیف الذی علیه جمهور العلماء أنه یستحب العمل به فی فضائل الأعمال لکن بشروط ثلاثة أوضحها الحافظ ابن حجر (المصدر السابق ص: ۸۱).

و ینبغی للمحدث أن یتشدد فی أحادیث الأحکام التی یفصل بها بین الحلال و الحرام فلا یرویها إلاعن أهل المعرفة والحفظ و ذوی الإتقان و الضبط و أما الأحادیث التی تتعلق بفضائل الأعمال و ما فی معناها فیحتمل روایتها عن عامة الشیوخ (الجامع لأخلاف الراوی ص: ۹۰، ج: ۲، بیروت)

قال ابن عبد البر: أحادیث الفضائل لاتحتاج فیها إلی من یحتج به و أما إذا کانت فی الأحکام والعقائد فلا تروی و إذا کانت مستندة إلا مع بیان حالها و لم ینقل عن أحد التساهل، فیها (تحقیق القول بالعمل بالحدیث الضعیف ص: ۲۴ جامعة أم القری).

(۲) مقدمة ابن الصلاح ص، ۲۰۱ دار الکتب العلمیة.

و هو شر الأحادیث الضعیفة و أقبحها لأنه مکذوب مختلف لا أصل له فی النسب إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم وقد ذکر من أنواع الضعیف و لیس منه أصلاً تنزلاً علي من زعم واضعه و أیضاً لتعرف طرقه التی یتوصل بها إلی معرفته فینفی عن القبول (الغراویه فی مصطلح الحدیث ، ص: ۸۵، بیروت)

(شرح الألفیة العراقی لابن العینی ص: ۱۴۱، بیروت)

(تیسیر مصطلح أهل الحدیث، ص: ۱۱۱، بیروت)

(۳) تقریب النووی مع شرحه تدریب الراوی ص، ۳۵۰، ج: ۱، بیروت).

یجوز عند أهل الحدیث و غیرهم التساهل فی الأسانید وروایة ما سوي الموضوع من أنواع الأحادیث الموضوعة الضعیفة من غیر اهتمام بیان ضعفها فیما سوي صفات الله تعالی و أحکام الشریعة من الحلال و الحرام و غیرها و ذلک کالمواعظ والقصص و فضائل الأعمال و سائر فنون الترغیب والترهیب و سائر ما لاتعلق له بالأحکام و العقائد (مقدمه ابن الصلاح ص، ۲۲۱، بیروت).

و إذا لم تکن فی الأحکام و العقائد کانت غیر مستندة

فإنها لا تروى بصيغ الجزم بل تروى بصيغة التمريض لا سيماً عند عدم بيان حالها: قال ابن الصلاح: إذا إدلست رواية الحديث الضعيف بغير إسناده فلا تقل فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا و كذا، و ما أشبه هذا من الألفاظ الجازمة بأنه صلى الله عليه وسلم قال ذلك، و إنما تقول فيه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا و كذا أوبلغنا عنه كذا و كذا، أوجاء عنه'' ''أوروى بعضهم'' و ما أشبه ذلك (تحقيق القول بالعمل بالحديث الضعيف، ص: ۲۴).

(۴) تدريب الراوى ص، ۳۵۱، ج: ۱، بيروت)

اختلف العلماء فى العمل بالحديث الضعيف الذى عليه جمهور العلماء أنه يستحب العمل به فى فضائل الأعمال، لكن بشروط ثلاثة أوضحها الحافظ ابن حجر.

(۱) أن يكون الضعف غير شديد (۲) أن يندرج الحديث تحت أصل معمول به (۳) أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته بل يعتقد الاحتياط. (تيسير مصطلح الحديث، ص: ۸۱، بيروت)

(تحقيق القول بالعمل بالحديث الضعيف، ص: ۵۵، بيروت)

(تيسير مصطلح الحديث ، ص ۸۱ و ص ۱۱۱، بيروت)

(تحقيق القول بالعمل بالحديث الضعيف ص: ۵۵، بيروت)

(علوم الحدیث و مصطلحه، ص: ۱۴۳، بیروت)

(مقدمة ابن الصلاح، ص: ۱۰۲، بیروت)

(الغراویه فی مصطلح الحدیث، ص: ۸۵، بیروت)

(الباعث الحدیث إلی اختصار علوم الحدیث، ص: ۷۸، شاکر)

(شرح الألفیة العراقی لابن العینی، ص: ۱۴۱، صنعاء)

(فتح المغیث بشرح ألفیة الحدیث، ص: ۳۰۹، بیروت)

(تدریب الراوی فی شرح التقریب للنواوی، ص: ۳۲۳، ج ۱)

(شرح نخبة الفکر للقاری، ص: ۴۳۵ و ص: ۴۵۳، بیروت)

(۶) نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر، ص: ۱۰۹، المدینة المنورة)

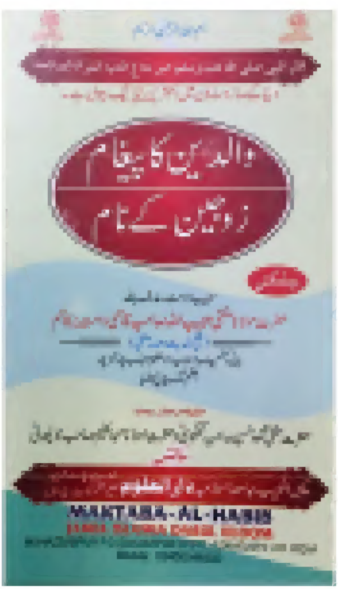
قال النووی تحرم روایة الحدیث الموضوع علی من عرف کونه موضوعاً أو غلب علی ظنه ضعفه فمن روی حدیثاً علم أوظن و ضعهٔ ولم یبین حال روایة وضعه فهوداخل فی هذا الوعید مندرج فی جملة الکاذبین. (تحقیق القول بالعمل بالحدیث الضعیف، ص: ۲۶، بیروت)

(۷)(فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث، ص: ۹۰، ج: ۱، بیروت)

(۸) یصلح لذالک لذا یقول الدار قطنی وغیرہ فی الضعفاء فلان یعتبر به و فلان لایعتبر به وقد تقدم التنبیه علی نحو ذالک مقدمه ابن الصلاح ص: ۱۷۵، بیروت، فتح المغیث بشرح الفیته الحدیث ص: ۲۵۷، ج: ۱، بیروت)

و لا یصلح لذالک کل ضعیف.

(کتاب التقریب للنووی مع شرحه تدریب الراوی، ص: ۲۸۱، ج ۱، بیروت).



اجتہاداتِ ائمہ اور تقلید کی شرعی حیثیت

ہر مسلمان پر درحقیقت اللہ اور اس کے پیغمبر کی اطاعت ضروری ہے، بلکہ اللہ کے رسول ﷺ کی اطاعت بھی اس لئے ضروری ہے کہ دین کے شارح بن کر آپ اس دنیا میں تشریف لائے، آپ ﷺ نے دین کی تشریح وتوضیح کی ہے ورنہ متبوع بالذات سوائے اللہ تبارک وتعالی کے کوئی نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ایک عام آدمی کے لئے نہ تو ممکن ہے کہ اللہ سے براہ راست ہم کلام ہو کر ان کی مرضی کو معلوم کر سکے اور نہ یہ ممکن ہے کہ حضور ﷺ کے پردہ فرما جانے کے بعد آپ ﷺ سے براہ راست رجوع کر کے احکامات شرعیہ کا علم حاصل کر سکے، لہٰذا اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا راستہ اب اسکے علاوہ کچھ نہیں کہ اللہ کے کلام قرآن کریم اور احادیث مبارکہ، یعنی آنحضرت ﷺ کے اقوال وافعال اور تقریرات کی طرف رجوع کیا جائے۔

قرآن وسنت کے بعض احکام تو وہ ہیں جو قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالت بھی، اس میں نہ تو اجتہاد کی ضرورت ہے اور نہ کسی امام کی تقلید کی جیسے صلوۃ خمسہ، صوم، زکوۃ اور حج کی فرضیت محرمات سے نکاح کی حرمت وغیرہ، جن آیات واحادیث سے ان چیزوں کی فرضیت وحرمت ثابت ہوتی ہے ان میں کوئی

اجمال وابہام نہیں، ہر شخص بلا تکلف اسے سمجھ سکتا ہے اور عمل کر کے مرضیات الٰہی کو پاسکتا ہے۔

البتہ احکام شرعیہ کی دوسری قسم وہ ہے جس کا معنی ظاہر نہیں، اس میں ابہام یا اجمال یا تعارض ادلہ وغیرہ پایا جاتا ہے، مثلاً قرآن کریم کا ارشاد ہے: ”والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلثة قروء“ اس میں لفظ ”قروء“ لغوی اعتبار سے مشترک ہے، حیض اور طہر دونوں معانی میں استعمال ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہاں کون سا معنی لیا جائے۔

اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے: ”من لم یذر المخابرة فلیؤذن بحرب من الله و رسوله“ اس میں ”مخابرہ“ یعنی مزارعت کی ممانعت کی گئی ہے، اب مزارعت کی کئی صورتیں ہیں، اور حدیث میں اس کا بیان نہیں کہ کون سی صورت جائز اور کون سی ناجائز ہے۔

یا مثلاً ایک حدیث میں ہے: ”لاصلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب“ جس کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ قراءت فاتحہ امام مقتدی اور منفرد سب پر فرض ہے، لیکن دوسری حدیث میں ارشاد ہے: ”من کان له إمام فقراءة الامام له قراءة“ اس کا تقاضا یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی قراءت مقتدی پر فرض نہیں، دونوں حدیثیں آپس میں متعارض ہیں، اس ظاہری تعارض کے دفع کی ایک صورت تو یہ ہے کہ پہلی حدیث کو اصل قرار دے کر یوں کہا جائے کہ دوسری حدیث سے مراد قراءت فاتحہ نہیں بلکہ قراءت سورت ہے اور دوسری صورت یہ

ہے کہ دوسری حدیث کو اصل کہا جائے اور پہلی حدیث میں یہ تاویل کی جائے کہ اس سے مراد صرف امام یا منفرد ہیں، مقتدی نہیں، اب ان دونوں صورتوں میں سے کون سی صورت اختیار کی جائے، اس طرح کے مسائل قرآن وسنت کی تشریح میں بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

ایسے مواقع پر عقلاً دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ خود ہم اپنی عقل وفہم اور اپنے علم پر اعتماد کر کے کوئی ایک جانب متعین کریں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اپنے علم وفہم پر اعتماد کے بجائے یہ دیکھیں کہ ہمارے جلیل القدر اسلاف نے ان جیسے معاملات میں کیا طرزِ عمل اختیار کیا ہے اور اسلاف میں سے جس عالم مجتہد پر ہمیں زیادہ اعتماد ہو ان کے قول پر عمل کریں، یہ دوسرا طریقہ کار اصطلاحاً تقلید کہلاتا ہے۔

تقلید کی تعریف:

تقلید اصولیین کے نزدیک "**العمل بقول أئمة مجتهدين بغير مطالبة دليل**" کا نام ہے، یعنی جس امام ومجتہد کی ہم تقلید کر رہے ہیں ان سے دلیل کا مطالبہ کیے بغیر ان کی بات کو مان لینا، اس لئے کہ ہمیں ان پر پورا اعتماد ہے کہ ان کے پاس اپنے قول کی قرآن وسنت سے کوئی مضبوط دلیل موجود ہے، البتہ ہم ان سے اس دلیل کے بیان کا مطالبہ اس لئے نہیں کرتے کہ دلائل میں محاکمہ کرنے کے لئے جو قوت اجتہادیہ درکار ہے وہ ہم میں موجود نہیں، اس لئے

ہم مجتہدین کے قول کو اختیار کرنے کے لئے اس کی دلیل کو اچھی طرح سمجھنے کی شرط قرار نہیں دیتے، چنانچہ بہت سے مسئلے تو ایسے ہیں جن کی دلیل ہماری سمجھ میں آجاتی ہے اور بہت سے ایسے ہیں جن کی دلیل سمجھ میں نہیں آتی ہے۔

تقلید کی تقسیم:

پھر تقلید کی دو قسمیں ہیں: ایک صورت تو یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی ایک امام و مجتہد کو متعین نہ کیا جائے، بلکہ کسی مسئلہ میں کسی ایک امام کے قول کی تقلید کرلی جائے اور دوسرے میں کسی دوسرے امام کی، اس کو تقلید مطلق یا تقلید غیر شخصی کہتے ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ ائمہ و مجتہدین میں سے جن کے علم پر ہمیں زیادہ وثوق ہو ان کو متعین کر کے تمام معاملات میں ان ہی کی طرف رجوع کیا جائے اس کو تقلید شخصی کہا جاتا ہے۔

تقلید کا ثبوت قرآن کریم سے:

قرآن کریم میں ایسی بہت سی آیات موجود ہیں جن سے اصولی طور پر تقلید ائمہ کی طرف راہ نمائی ہوتی ہے، جیسے ''سورۂ نساء'' میں ارشاد ہے: ''**یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم**'' (سورۂ نساء) اس آیت میں اللہ اور اس کے پیغمبر کی اطاعت کے ساتھ ''**أولی الأمر**'' کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، بعض حضرات اس سے امراء اور حکام مراد

لیتے ہیں، لیکن مفسرین کی ایک بڑی جماعت کہتی ہے کہ اس سے مراد علماء مجتہدین ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت حسن بصری، حضرت عطاء بن ابی رباح، حضرت عطاء بن السائب اور حضرت ابو العالیہ رحمہم اللہ سے یہی تفسیر منقول ہے اور امام رازی نے ''تفسیر کبیر'' میں اسی کو راجح قرار دیا ہے، اسی طرح ''سورۂ نحل'' میں ارشاد ہے: ''**فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون**'' اس آیت میں اصولی طور پر نہ جاننے والوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ جاننے والوں سے رجوع کریں یہ آیت اگرچہ اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی ہے، لیکن ''**العبرة لعموم اللفظ**'' کے مطابق اس سے یہ عام قاعدہ نکلتا ہے کہ جس کو بھی کوئی بات معلوم نہ ہو تو جاننے والوں سے اس کا علم حاصل کرنا چاہئے، اور اسی کا نام تقلید ہے۔

تقلید اور حدیث:

جامع ترمذی، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے: ''**عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ إني لا أدري ما بقائي فيكم فاقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر و عمر رضي الله عنهما**'' اس حدیث میں حضور ﷺ نے اپنے بعد حضرت ابو بکر و عمرؓ کی اقتداء کا حکم دیا ہے جس سے صاف طور پر تقلید کا ثبوت ملتا ہے۔

اسی طرح صحیح بخاری کی روایت ہے کہ ایک موقع پر حضور ﷺ نے صحابہ

سے مخاطب ہوکرارشادفرمایا:"أتموني بي و ليأتم بكم" اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ اگلی صفوں کے لوگ حضور ﷺ کو دیکھ کر آپ ﷺ کی اقتداء کیا کریں، لیکن اس کا ایک دوسرا مطلب یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام آنحضرت ﷺ کی نماز کو اچھی طرح سے دیکھ لیں، کیونکہ آنے والی نسلیں صحابہ کی اقتدا اور پیروی کریں گی، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:" و قيل: معناه تعلموا مني أحكام الشريعة و ليعلم منكم التابعون بعدكم و كذلك اتباعهم إلى إنقراض الدنيا"۔

حضور اکرم ﷺ کی رحلت کے بعد صحابہ کرام میں تقلید واتباع کا عام رواج تھا، جو صحابہ قرآن وسنت سے براہ راست احکام مستنبط نہیں کر سکتے تھے، وہ فقہاء صحابہ کی جانب رجوع کرتے، البتہ عہد صحابہ میں کسی متعین فقیہ کی تقلید ضروری نہیں سمجھی جاتی تھی جس کسی کو بھی کوئی مسئلہ درپیش ہوتا جن سے چاہتے بلا تکلف معلوم کرلیا کرتے تھے، قرن اول میں تقلید مطلق کی بے شمار مثالیں موجود ہیں، اس لئے کہ ہر فقیہ صحابی اپنے اپنے حلقہ اثر میں فتوی دیتا اور دیگر حضرات ان کی تقلید کیا کرتے تھے، چنانچہ علامہ ابن القیمؒ اپنی کتاب ''اعلام الموقعین'' میں لکھتے ہیں کہ "والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ خيف و ثلثون نفسا ما بين رجل و امرأة" ان حضرات کے تمام فتاوی تقلید مطلق کی مثال ہیں، بلکہ متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ ایک دوسرے کے عمل کی بھی تقلید کیا کرتے تھے۔

مثلاً مؤطا امام مالک میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت طلحہ کوحالت احرام میں رنگین کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو ان پر اعتراض کیا، انہوں نے جواب دیا کہ اس رنگ میں خوشبو نہیں ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”أنکم أیھا الرھط ائمة یقتدی بکم الناس فلو أن رجلا جاھلا رأی ھذا الثوب لقال إن طلحة بن عبید الله قد کان یلبس الثیاب المصبغة فی الاحرام فلا تلبسوا أیھا الرھط شیئا من ھذه الثیاب المصبغة“۔

عہد صحابہ میں تقلید شخصی کا ثبوت:

صحیح بخاری میں ”کتاب الحج باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت“ کے تحت حضرت عکرمہ سے روایت ہے: ”أن اھل المدینة سألو ابن عباس عن امرأة طافت ثم حاضت قال لھم: تنفر قالوا نأخذ بقولک و ندع قول زید“ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ حضرت زید بن الثابت کی تقلید کیا کرتے تھے، اسی وجہ سے انہوں نے اس مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عباس جیسے جلیل القدر فقیہ صحابی کے قول کو اختیار نہیں کیا۔

ابوداؤد ترمذی وغیرہ میں حضرت معاذ بن جبل کا مشہور واقعہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن کا گورنر حاکم، مفتی اور قاضی بنا کر بھیجا تھا اور انہیں قرآن و سنت کے علاوہ قیاس و اجتہاد کے مطابق فتوی صادر کرنے کی اجازت عطا فرمائی تھی، اہل یمن پر ان کی اطاعت لازم کردی گئی تھی کہ وہ اپنے

تمام معاملات اور پیش آنے والے تمام واقعات وحوادثات میں حضرت معاذ بن جبل کی طرف رجوع کیا کریں اور اسی کا نام تقلید شخصی ہے۔

غرض عہد صحابہ میں تقلید کی دونوں قسمیں جاری تھیں، بلکہ قرون ثلاثہ تک بلانکیر دونوں قسموں پر عمل ہوتا رہا، وجہ اس کی یہ تھی کہ اس وقت امانت ودیانت اور نیک نیتی کا غلبہ تھا، دور نبوت کے قریب ہونے کی وجہ سے خیر غالب تھا، خطرہ نہ تھا کہ لوگ محض خواہشات نفسانی کی تکمیل کے لئے دین سے کھیلیں گے اور کبھی کسی سے اور کبھی کسی سے مسائل لیں گے، لیکن جوں جوں زمانہ دور نبوت سے دور ہوتا گیا رفتہ رفتہ اتباع ہوی اور خواہشات نفسانی نفوس میں سرایت کرتی گئیں۔

ورع وتقوی دیانت وامانت کا وہ معیار باقی نہ رہا جو اسلام کے قرن اول میں تھا، طبیعتوں میں سہولت پسندی کا عام رجحان ہوگیا تو اس وقت کے نبض شناس فقہاء کرام نے یہ محسوس کیا کہ اگر تقلید کی کھلی اجازت دی گئی اور کسی ایک مکتب فکر کے ساتھ مقید نہ کیا گیا تو لوگ شتر بے مہار بن جائیں گے، دین کھلونا اور مذاق بن کر رہ جائے گا، لوگ اپنے نفس کے مطابق جس امام کے قول میں آسانی دیکھیں گے اسے اختیار کرلیں گے، مثلاً ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ بدکاری کا ارادہ کیا، لیکن اسے اندیشہ ہوا کہ اس جرم کی بنیاد پر اس پر حد زنا قائم کی جائے گی، اس لئے اس نے ولی اور گواہ کے بغیر اس عورت سے شادی کرلی اور اس نے بالغہ عورت کے نکاح کی صحت کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کرلیا جو بالغہ کے نکاح کے لئے ولی کی اجازت شرط قرار نہیں دیتے اور گواہ کے

بغیر نکاح کے صحیح ہونے کے سلسلے میں امام مالک کا قول اختیار کرلیا۔

اسی طرح کسی باوضو شخص کے بدن سے خون نکل کر بہہ پڑا پھر اس نے کسی عورت کو چھودیا اور اسی حالت میں اس نے نماز پڑھ لی اور اس نے خروج دم کے ناقض وضو نہ ہونے کے سلسلے میں امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کرلیا جو خروج دم سے وجوب وضو کے قائل نہیں، اور ''مس امرأۃ'' کے باوجود صحت صلوۃ کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کرلیا، جو عورت کے چھونے کو ناقض وضو نہیں کہتے، اس میں کوئی شک نہیں کہ تقلید مطلق کی یہ صورت شریعت کے ساتھ کھیل اور مذاق ہے، جسے کوئی فقیہ تو کیا کوئی صاحب عقل گوارا نہیں کرسکتا۔

تقلید مطلق کی کھلی اجازت اتباع ہوی کو ہوا دینا ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ تقلید مطلق کی کھلی اجازت دینے میں اس قسم کے اتباع ہوی کا شدید خطرہ پیدا ہوگیا تھا، اس لئے اس وقت کے علماء نے چوتھی صدی ہجری میں امت کو گمراہی سے بچانے کے لئے اجماعی طور پر تقلید شخصی کو واجب قرار دے دیا، حنفی فقیہ اور اصولی امام ''ابن ہمام'' التزام تقلید اور تتبع رخص پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''کسی معین مجتہد کی اتباع کو اس وجہ سے لازم قرار دیا گیا ہے کہ لوگوں کو تتبع رخص سے روکا جائے، ورنہ ایک عام انسان ہر مسئلے میں اس مجتہد کے قول کو اختیار کرے گا جو اس کے حق میں آسان معلوم ہو، مجھے معلوم نہیں کہ عقلاً یا نقلاً اس کی کوئی اجازت ہے، اور کسی انسان کا کسی ایسے مجتہد کے آسان

قول پر عمل کرنا جس میں اجتہاد کی تمام مطلوبہ صلاحیتیں پائی جاتی ہوں میری واقفیت کی حد تک ممنوع ہے، خود رسول اللہ اسی کو پسند کرتے جو امت کے لئے آسان ہو۔

تقلید شخصی کے بارے میں امام نووی کی رائے:

مشہور محدث امام نووی تقلید شخصی کے لزوم پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ووجهه أنه لو جاز اتباع أى مذهب شاء لافضى إلى ملتقط رخص المذاهب تبعاهواه و يتخير بين التحليل والتحريم والوجوب والجواز، و ذلك يؤدى إلى الخلال رقبة التكليف بخلاف العصر الاول، فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث مهذبة و عرفت فعلى هذا يلزمه أن يجتهد فى اختيار مذهب يقلده على التعيين"۔

تقلید شخصی کے ضروری ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر اس بات کی اجازت دے دی جائے کہ انسان جس فقہی مذہب کی چاہے پیروی کرلیا کرے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ لوگ ہر مذہب کی آسانیاں ڈھونڈ ڈھونڈ کر اپنی خواہشات نفس کے مطابق ان پر عمل کریں گے، حلال وحرام اور واجب و جائز کے احکام کا سارا اختیار خود لوگوں کو مل جائے گا اور بالآخر شرعی احکام کی پابندیاں کھلونا بن کر رہ جائیں گی بخلاف پہلے زمانہ کے کہ فقہی مذاہب مکمل طور پر مدون، مشہور ومعروف

نہ تھے (لیکن اب جبکہ مذاہب فقہیہ مدون اور معروف ہو چکے ہیں) ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ کوشش کر کے کوئی ایک مذہب چن لے اور پھر متعین طور پر اس کی تقلید کرے۔

اختلاف ائمہ اور اس کے اسباب:

یہ امر واقعہ ہے کہ ائمہ کے درمیان بے شمار مسائل میں اختلاف ہوا ہے، کوئی بھی دو مجتہد احکامات شرعیہ کے تمام جزئیات میں متفق نہیں، اس کے کیا وجوہات ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنی مایہ ناز کتاب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں اس پر بڑی سیر حاصل گفتگو فرمائی ہے، ایک جگہ لکھتے ہیں:''**و بالجملة فاختلف مذاهب أصحاب النبی ﷺ و أخذ عنهم التابعون كذلك كل واحد ماتيسر لهم**'' یعنی اختلاف ائمہ کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مسائل میں خود صحابہ کے درمیان اختلاف رہا ہے پھر یہ اختلاف بعد کے طبقوں میں منتقل ہوتا رہا۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شریعت کے مآخذ و مصادر بنیادی طور پر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ہیں لیکن اس میں بعض نصوص تو وہ ہیں جو واضح صریح، قطعی اور غیر محتمل التاویل ہیں، اس میں اختلاف کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا، لیکن بعض نصوص اپنے ثبوت یا دلالت کے اعتبار سے ظنی ہیں کہ اس میں غیر کا بھی احتمال موجود ہے، وہاں ان محتمل معانی اور مفہوم میں سے کسی ایک کی تعیین میں اپنے اپنے مناہج استنباط اور فہم و فکر کے اعتبار سے ائمہ کے درمیان اختلاف رائے ہوا،

کتاب اللہ کے ثبوت میں تو ذرہ برابر کسی کو کوئی شبہ نہیں، لیکن آیات کی تعبیر وتشریح میں اختلاف ہو گیا اور اس کے اسباب بھی مختلف ہیں، آیات کے شان نزول اور پس منظر بیان کئے جانے، حکم کی تقدیم وتاخیر میں روایت کا اختلاف، پھر حکم عام ہے یا خاص، مطلق ہے یا مقید، مشترک ہے یا مؤل، مخصوص عنہ البعض ہے یا غیر مخصوص منہ البعض نص حقیقی معنی میں مستعمل ہے یا معنی مجازی میں، ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ میں سے کس قبیل سے ہے، امر کا معنی وجوب ہے یا جواز یا اباحت یا مشترک بین المعنیین، پھر حروف معانی کے استعمال میں اختلاف، کبھی عرفی استعمال، کبھی مقتضائے لغت، کبھی مقتضائے عرف کے درمیان تعارض یہ اور اس طرح کے مختلف اسباب ہیں جن کی وجہ سے خود صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہوا، اور صحابہ کے بعد تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے آراء مختلف ہوتے رہے۔

احادیث میں اختلاف کے دیگر اسباب:

احادیث مبارک میں ان مذکورہ اسباب کے علاوہ تین حیثیت سے اور اختلاف پیدا ہوا، ایک تو باعتبار سند، جن راوی کے ذریعہ حدیث ہم تک پہنچی ہے یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ راوی کس درجہ کے ہیں، ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، عادل ہیں یا غیر عادل، ان کا حافظہ قوی ہے یا نہیں، ان کے کلام میں تدلیس تو نہیں وغیرہ اسباب عدالت وجرح؟ پھر اسی اعتبار سے حدیث کے درجہ کی تعیین صحیح ہے۔ حسن ہے،

ضعیف ہے، پھر ضعف کس درجہ کا ہے، اس کا اظہار ممکن ہے یا نہیں، حدیث مشہور ہے یا غریب ہے، متواتر ہے یا خبر واحد ہے، پھر متواتر لفظی اور معنوی دونوں ہے یا صرف لفظی یا صرف معنوی۔

احادیث میں اختلاف پیدا ہونے کی دوسری حیثیت احادیث سے مسائل کا استخراج ہے، فہم وفکر تدبر و تعمق کے اعتبار سے ہر مجتہد کا طریقہ استنباط مختلف ہے، جیسے قیاس اور خبر واحد کے تعارض کی صورت میں امام ابوحنیفہ خبر واحد کو ترجیح دیتے ہیں، جبکہ امام مالک قیاس پر عمل کرتے ہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں اماموں کا منہج استنباط بالکل جداگانہ ہے جس کی وجہ سے نتیجہ مسائل میں اختلاف ناگزیر ہے۔

تیسرا رخ ان احادیث کے باہم متعارض ہونے کی صورت میں اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرنا تقدم وتأخر کا تعین کرنا، قرائن کے ذریعہ حدیث کے معانی محتملہ میں سے کسی ایک کو متعین کرنا، پھر اس میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ صحابہ کا عمل کس پر رہا ہے، اگر خود صحابہ کے آراء وعمل میں اختلاف رہا ہے تو اس میں یہ دیکھنا کہ اکابر فقہاء صحابہ اور تابعین کدھر گئے ہیں اس کو ترجیح دینا وغیرہ پھر اس سے بھی انکار نہیں کہ وقت زمانہ اور علاقہ کے حالات کا اثر احکام پر پڑتا ہے، اور اس سے مسائل مختلف ہوجاتے ہیں، اختلاف ائمہ کے ان کے علاوہ اور بہت سے اسباب ہیں جن کی وجہ سے احکامات ومسائل میں آراء مختلف ہوئی ہیں، جس

کی پوری تفصیل فقہ وفتاوی کی کتابوں میں موجود ہے۔

ائمہ اربعہ اختلاف رائے کے باوجود برحق ہیں:

ائمہ و مجتہدین کے مختلف الرائے ہونے کے باوجود اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ تمام ائمہ برحق اور اپنے مقصد ومنشاء میں مخلص ہیں، ان کی دیانت وامانت تقویٰ وطہارت پر ہمیں پورا وثوق ہے، احکام کا وہ مجموعہ جو ان حضرات نے بنیادی طور پر کتاب وسنت کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے اپنے مناہج استنباط کی روشنی میں مستنبط کئے اور مرتب فقہی ذخیرہ امت کے سامنے پیش کیا، یہ ان حضرات کی کوئی ذاتی رائے نہیں بلکہ کتاب وسنت ہی کی تفصیل وتشریح ہے، اس لئے ان ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی اتباع درحقیقت شریعت محمدی ﷺ کی اتباع کہلائے گی کہ جس طرح ایک شخص براہ راست قرآن وسنت پر عمل کر کے مرضیات الٰہی کو حاصل کرتا ہے، اسی طرح ائمہ مجتہدین کے اقوال و آراء کے مطابق زندگی گزار کر اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرسکتا ہے اور اس کو شریعت پر عمل پیرا قرار دیا جائے گا، بلکہ چوتھی صدی ہجری کے بعد وہ عامی آدمی جو براہ راست قرآن وسنت سے خوشہ چینی نہیں کرسکتا جن میں احکام کے استخراج واستنباط کی قوت نہیں اس کے لئے تقلید شخصی کے علاوہ دیگر کے وجوب پر علماء امت کا اجماع ہے اور چونکہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر مجتہدین کا مذہب مدون، مرتب، مفصل اور محفوظ نہیں، اس لئے ان ہی میں سے کسی ایک کی پیروی کرنا

ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد کتنے ہی مایہ ناز علماء وفقہاء پیدا ہوئے، اور کیسے کیسے اصحاب نظر وفکر اور محدثین نے اپنی ذہانت وذکاوت سے اسلام کی آبیاری کی، مگر بنیادی طور پر سبھوں نے بشمول ابن تیمیہ اور ابن قیم کے ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کی ہے۔

مقلد تقلید میں بااختیار ہے:

البتہ مقلد کو تقلید کے سلسلے میں پورا اختیار ہوگا کہ جس امام کو چاہے اپنی اتباع وپیروی کا قلادہ پہنادے، جس امام کے اجتہاد، امانت وصداقت پر اعتماد ہے اور جس کی طرف اس کا دل مائل ہورہا ہے اس کو اپنا پیشوا اور امام بنا کر تمام مسائل میں اسی ایک امام کی تقلید اور پیروی کرے، اس لئے کہ ائمہ ومجتہدین کے درمیان اختلاف حق وضلال کا نہیں، بلکہ خطا وصواب کا ہے، ہر رائے میں غلطی اور صحت دونوں کا احتمال ہے، یہی وجہ ہے کہ مجتہدین میں سے کسی نے بھی یہ دعوی نہیں کیا ہے کہ حق ان کے قول میں منحصر ہے، البتہ ہر مجتہد گمان کرتا ہے کہ وہ جس مسلک پر ہے اور جسے اس نے اپنے اجتہاد سے صحیح سمجھا ہے غالب گمان کے مطابق وہ حق ہے، لیکن اس میں غلطی کا بھی احتمال ہے اور جو رائے ان کے مخالف ہے غالب گمان کی رو سے وہ غلط ہے، لیکن اس کے صحیح ہونے کا بھی احتمال ہے۔

لہذا ائمہ مجتہدین کی آراء پر عمل کرنے والی مختلف جماعتوں یا افراد کا ایک دوسرے کو برا بھلا کہنا یا ان اکابر سلف کی مذمت کرنا یا ان کے فقہی

استنباطات کو تمسخراور مذمت کا نشانہ بنانا شرعاً جائز نہ ہوگا، اور نہ ہی ایک فرد کا دوسرے فرد کو گمراہ قرار دینے اور اپنے کو صراطِ مستقیم پر رہنے کا دعویٰ شرعاً محمود قرار دیا جاسکتا ہے، عمداً ایسا کرنا امت میں تفرقہ اور نفرت پیدا کرنا ہے جس کی احادیث میں بہت سخت مذمت آئی ہے۔

دوسرے فقہ کی طرف جزوی انتقال:

شریعت نے انسان کو پابند اور مکلّف بنایا ہے اور حلال وحرام کی حدیں قائم کردی ہیں تاکہ انسان اپنی خواہشات کا غلام اور بندۂ ہوس بن کر نہ رہ جائے اور نہ نفس کے ہر تقاضے کے سامنے قبولیت وتابعیت کی جبیں خم کرتا چلا جائے کہ اگر وہ اس راہ پر چلنا شروع کردے اور اپنی زندگی اتباعِ ہوی کے مطابق گزارنے لگے تو اس کے اور اس سے کم تر درجہ حیوانات کے درمیان کوئی فرق نہیں رہ جاتا، اسی بنا پر چوتھی صدی ہجری کے بعد علماء امت نے متفقہ طور پر کسی متعین امام کی تقلید کا پابند بنایا ہے تاکہ سہولت پسند طبیعت رخصتوں کی تتبع اور تلاش نہ کیا کرے ورنہ دین بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے گا۔

شریعت نے حرج وتنگی میں مبتلا نہیں کیا:

لیکن جہاں ایک طرف انسان کو قانون شریعت کا مکلّف بنایا گیا ہے، وہیں خدا کی رافت ورحمت نے اس بات کو گوارا نہیں کیا کہ یہ قانون ’’تکلیف‘‘

اس قدر سخت ہوجائے کہ اس ضعیف مخلوق کے لئے اطاعت وفرمانبرداری دشوار ہوجائے،"**لایکلف الله نفسا إلا وسعها**" (سورۂ بقرہ)اسی لئے اس نے شریعت کوواقعی"حرج"اور"ناقابل برداشت"مشقت سےدوررکھاہے،"**ما جعل عليكم فى الدين من حرج**" شریعت کےاس یسرکوحضورﷺ نےان الفاظ سےتعبیرفرمایاہے:"**إن الله فرض فرائض، و سن سنة و حد حدودا، أحل حلالا و حرم حراما، و شرع الدين فجعله سهلا سمحا واسعا و لم يجعله ضيقا**" یعنی اللہ تعالیٰ نے دین کومفضی الی الحرج والمشقۃ نہیں بنایاہے، بلکہ اس کےتمام اصول وضوابط میں عام طورپرسہولت اوروسعت کوپیش نظررکھاگیاہے، یہی وجہ تھی کہ جب بھی حضورﷺ کودوچیزوں کے درمیان اختیاردیاجاتاتھاتوان دونوں میں سےجوآسان ہوتاتھااس کوآپ اختیارفرماتے،"**عن عائشة**رض **ما خير**ﷺ **بين أمرين الا اختار أيسر هما مالم يكن إثما**" کتاب وسنت کےان نصوص کوسامنےرکھ کرفقہاءنے قاعدہ مستنبط کیاہے"**الأمر إذا ضاق اتسع**"، **الضرورات تبيح المحظورات**" ان قواعدکی روسےجب کسی مسئلہ میں تنگی پیداہوگی توشریعت اس تنگی کودورکرکےوسعت پیداکرےگی،توجب کسی مبتلیٰ بہ کوکسی امرمیں ایسی تنگی،حرج اوردشواری پیش آئےجسےوہ برداشت نہیں کرسکتاتواس کےلئے جائز ہوگاکہ وہ دوسرےامام کےقول کواختیارکرےجس میں دفع حرج ومشقت ہو۔

مقلدین کے لئے دوسرے مذہب کی طرف رجوع کے شرائط:

مقلدین جوایک مذہب کے پابند ہوں اور حنفیت یا شافعیت وغیرہ کی طرف منسوب ہوں آیاان کے لئے تمام مسائل واحکام اور واقعات و جزئیات میں اسی فقہ کا پابند رہنا ضروری ہے، یا بحیثیت مجموعی کسی خاص فقہ کی تقلید کرتے ہوئے بعض مسائل میں دوسرے فقہ کی طرف جزوی عدول کیا جاسکتا ہے؟

کتب اصول کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کے تین گروہ ہیں:

پہلا گروہ: ایک گروہ اس کو نہایت سختی سے منع کرتا ہے، ضرورت وحاجت کے وقت بھی عدول جائز نہیں کہتے، ان کا خیال ہے کہ اگر اس کی اجازت دی جائے تو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے بجائے ہوی وہوس کی پیروی شروع کردیں گے اور اس طرح دین مذاق بن کررہ جائے گا۔

قائلین جواز: دوسرے گروہ نے اس کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، خواہ عدول کی حاجت ہو یا نہ ہو، کیونکہ دو چیزوں میں سے اہون اور آسان کو اختیار کرنا معیوب نہیں، بلکہ محبوب ہے، آپ ﷺ کا معمول تھا کہ جب بھی آپ کو دوباتوں میں اختیار دیا جاتا تو آپ سہل کو اختیار فرماتے، "ما خير بين الشيئين الا اختار أيسرهما"۔

ابن ہمام کی رائے:

فقہائے حنفیہ میں ابن ہمام کی یہی رائے ہے، فرماتے ہیں:

"ویتخرج منه جواز اتباعه رخص المذاهب ولايمنع منه مانع شرعی إذ به إنسان أن يسلک الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر فيه و كان ﷺ يحب ما خفف عليهم"۔

(اسی سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ رخص مذاہب کی پیروی جائز ہے اوراس میں کوئی مانع شرعی نہیں ہے، کیونکہ انسان کے لئے روا ہے کہ وہ آسان راہ کو اختیار کرے، بشرطیکہ اس کی گنجائش ہو اور وہ اس شرط پر کہ اس سے پہلے اس مسئلہ میں اس سے مختلف رائے پر عمل نہ کر چکا ہو، چنانچہ آپ ایسا حکم پسند فرماتے تھے جو امت کے لئے سہولت وآسانی کا باعث ہو۔

تیسری رائے: اس سلسلے میں تیسری رائے یہ ہے کہ عدول عن المذہب اس طور پر جائز ہے کہ تلفیق کی صورت پیدا نہ ہو، علامہ ابن ہمام کے الفاظ:

"وقيده متأخر بأن لايترتب عليه ما يمنعانه، فمن قلد الشافعی فی عدم الدلک ومالکا فی عدم نقض اللمس بلا شهوة و صلی، إن كان الوضوء بذلک صحت و إلا بطلت عندهما"۔

بعد کے ایک صاحب علم نے قید لگائی ہے کہ مجتہدین کی رائے کی پیروی سے ایسی صورت پیدا نہ ہو جائے جس کو بحیثیت مجموعی دونوں منع کرتے ہوں،

جیسے بدن کے نہ ملنے میں شافعیؒ کی تقلید کی اور بلاشہوت عورت کو چھودینا ناقض وضو نہیں، اس میں امام مالک کی تقلید کی اور نماز پڑھی تو اگر وضو میں بدن ملا تھا تو نماز صحیح ہوگی ورنہ دونوں ہی کے نزدیک نماز باطل ہوگی۔

تینوں آراء کا ایک جائزہ:

ایک فقہ سے دوسرے فقہ کی طرف عدول، حرج، ضیق اور تنگی دور کرنے اور سہولت کو حاصل کرنے کی غرض سے ہوگی، عدول وانتقال کے سلسلے میں ان آراء کے سامنے آجانے اور فقہی متون اور شروح بالخصوص حنفی تحریروں کا جائزہ لینے کے بعد خیال ہوتا ہے۔

نہ تو یہ صحیح ہے کہ کسی سبب معقول کے بغیر عدول جائز ہو، کتاب وسنت سے اگرچہ کسی ایک امام کے تمام مسائل میں تقلید کا التزام ثابت نہیں لیکن جب ضرورت کے تحت تقلید شخصی واجب قرار دے دی گئی تو اس سے خروج بلا کسی ضرورت وحاجت کے جائز نہ ہوگا کہ اس کے بغیر باب فتنہ کو بند کرنا اور اہل ہوس کو اس بات سے روکنا کہ دین کو کھلواڑ بنالیں ممکن نہیں۔

کیونکہ اکثر مجتہدین کے یہاں کچھ نہ کچھ ایسے اقوال ملتے ہیں جو خواہشات نفس کے مطابق ہوتے ہیں، مثلاً امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا جائز ہے، حضرت عبداللہ بن جعفر سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک موسیقی جائز ہے، امام اعمش کی طرف طلوع شمس سے روزہ کی ابتداء کی نسبت کی جاتی ہے،

اہل مدینہ کی طرف عورت سے غیر فطری عمل کی اباحت منسوب ہے، حنفیہ کے یہاں خمر کے علاوہ دیگر مسکرات میں مسامحت کا پہلو ہے، اگر تتبع رخص اور عدول عن المذہب مطلقاً جائز ہو اور کوئی شخص ان منفرد اقوال کا مدعی بن بیٹھے تو اسے کیونکر روکا جاسکے گا اور کیا یہ دین کے ساتھ تمسخر اور مذاق نہیں ہوگا؟

اور نہ یہ صحیح ہے کہ عند الضرورت بعض خصوصی حالات میں بھی جزوی عدول جائز نہ ہو کہ یہ امت کے ہر دور میں تعامل فقہاء کے خلاف ہے، بے شمار ایسی مثالیں موجود ہیں کہ خود فقہاء حنفیہ نے ضرورت کے تحت غیر کے مذہب پر فتوی دیا ہے اور آج تک اس پر عمل ہو رہا ہے۔

ضرورت کی بناء پر عدول:

جیسے فقہ حنفی کی کتابوں میں ایک مشہور مثال ''مفقود الزوج عورت'' کا ہے، یعنی وہ عورت جس کا شوہر لاپتہ ہو اور معلوم نہیں زندہ ہے یا مر گیا تو فقہ حنفی کے اعتبار سے اس عورت کو سوا سو سال یا قول راجح پر نوے سال یا اس وقت تک انتظار کرنا ہوگا جب تک اس شخص کے ہم عمروں کے ختم ہونے کا اطمینان نہ ہو جائے مگر فقہاء حنفیہ طویل مدتی سے الگ ضرورۃً فقہ مالکی کے مطابق فتوی دے رہے ہیں۔

اسی طرح ایک معروف مسئلہ یہ ہے کہ طاعت اور عبادت پر اجرت لینا جائز نہیں مگر ضیاع دین کے خوف کی وجہ سے ضرورۃً اسے جائز قرار دیا گیا جبکہ یہ جواز کا قول امام شافعیؒ کا ہے یا مثلاً جانوروں کو ادھیا بٹائی پر دینے کا جو رواج ہے

وہ اصول اجارہ پر منطبق نہ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے، لیکن حضرت تھانویؒ نے شیخ الاسلام بن تیمیہ کے مطابق فقہ حنبلی کی ایک روایت پر فتوی دیا ہے، ادھیا بٹائی سے متعلق جواب کا جواب دیتے ہوئے حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں:

پس حنفیہ کے قواعد پر یہ عقد نا جائز ہے "**کما نقل فی السوال عن عالمگیریه**" لیکن بر بناء نقل بعض اصحاب امام احمد کے نزدیک اس میں جواز کی گنجائش ہے، پس تحرز احوط ہے اور جہاں ابتلاء عام ہو تو توسع کیا جا سکتا ہے۔

افتاء بمذہب الغیر کی اجازت کے شرائط:

افتاء بمذہب الغیر: مذکورہ بالا اقوال و امثلہ سامنے رکھ کر خیال ہوتا ہے کہ ایک فقہ کی تقلید شریعت کے تمام جزئیات میں ضروری ہے، تتبع رخص جائز نہیں، البتہ ضرورت کی بنیاد پر دفع حرج اور دفع ضرر کے لئے افتاء بمذہب الغیر جائز ہو سکتا ہے اور اس پر اکثر لوگوں کا اتفاق ہے۔

علامہ شامی کی رائے:

چنانچہ خاتم الفقہاء علامی شامیؒ کا بیان ہے:

"**والحاصل أنه إذا اتفق أبو حنيفة و صاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة**"۔

(خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین جس جواب پر متفق ہوں،

اس سے عدول جائز نہیں، البتہ ضرورت کی بناء پر جائز ہے)۔

حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے:

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ''عمدۃ الاحکام'' کی ''کتاب الکراہیت'' سے نقل کیا ہے: ''**سؤر الکلب والخنزیر نجس خلافا لمالک وغیرہ ولو افتی بقول مالک جائز**''۔

(کتے اور سور کا جوٹھا ناپاک ہے، بخلاف امام مالک وغیرہ کے تو اگر امام مالک کے قول پر فتوی دے دیا جائے تو جائز ہے)۔

مولانا عبدالحیؒ کی رائے:

مولانا عبدالحیؒ صاحب لکھنوی ایک فتوی میں فرماتے ہیں:

عندالضرورت بعض مسائل میں امام شافعی و امام مالک کی تقلید کرنا درست ہے۔علمائے دیوبند میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کا فرمان ہے:

مذہب شافعی پر عندالضرورت عمل کرنے میں کچھ اندیشہ نہیں ہے مگر نفسانیت اور لذت نفسانی سے نہ ہو، عذر یا حجت شرعیہ سے ہو۔

حضرت تھانوی کی رائے:

حضرت تھانویؒ ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں عدول کے جواز پر گفتگو کرتے

ہوئے لکھتے ہیں:

افتاء بمذہب الغیر ہر زمانہ میں جائز ہے بشرطیکہ سخت ضرورت ہو کہ مذہب غیر کے بدون کوئی تکلیف نا قابل برداشت آ جائے۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی رائے:

اس سے زیادہ بصیرت افروز بیان حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کا ہے ایک ملفوظ میں ہے، حضرت تھانویؒ نے ہم سے فرمایا کہ آج کل معاملات پیچیدہ ہوگئے ہیں اور اس کی وجہ سے دیندار مسلمان تنگی کا شکار ہیں، اس لئے خاص طور سے بیع وشراء اور شرکت وغیرہ جیسے معاملات میں جہاں عموم بلوی ہو وہاں ائمہ اربعہ میں سے جس امام کے مذہب میں عام لوگوں کے لئے گنجائش ہو اس کو فتوی کے لئے اختیار کر لینا چاہئے۔

حاصل بحث:

خلاصہ یہ ہے کہ مخصوص حالات میں عندالضرورت حرج، ضیق، تنگی، عسر کو دور کرنے اور سہولت و وسعت کو حاصل کرنے کے لئے ایک فقہ سے دوسرے فقہ کی طرف درج ذیل شرطوں کے ساتھ عدول جائز ہے۔

۱- اس کا مقصد تشہی اور خواہش نفس کی پیروی نہ ہو۔

۲- تتبع رخص سے کام نہ لیا جائے۔

۳- عدول اس طور پر ہو کہ اس سے تلفیق کی صورت پیدا نہ ہوتی ہو۔

۴- دوسرا قول جس کی طرف عدول کیا جا رہا ہے، شاذ نہ ہو۔

۵- نص سے نہ ٹکراتا ہو۔

خادم کے نزدیک مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ افتاء بمذہب الغیر جائز ہے، نیز ایسی صورت میں جب کہ مستند اور معتمد علماء وفقہاء کی ایک جماعت عدول کی ضرورت سمجھتی ہو اور دوسری جماعت اس سے اختلاف کرے تو عام لوگوں کے لئے اس قول پر عمل کرنا جائز ہے جس میں عدول کر کے سہولت کی راہ اختیار کی گئی ہو اور مفتی کے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک رائے پر فتوی دینے کی گنجائش ہے۔

خلاصۂ کلام:

۱- احکام کا وہ مجموعہ جو ائمہ مجتہدین نے بنیادی طور پر کتاب وسنت کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے مناہج استنباط کی روشنی میں مستنبط کئے اور مرتب فقہی ذخیرہ امت کے سامنے پیش کیا یہ ان حضرات کی کوئی ذاتی رائے نہیں بلکہ کتاب وسنت ہی کی تفصیل وتشریح ہے۔

۲- ائمہ و مجتہدین کے درمیان اختلاف حق و ضلال کا نہیں بلکہ خطا وصواب کا ہے، ہر رائے میں غلطی اور صحت دونوں کا احتمال ہے۔

۳- ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی اتباع درحقیقت شریعت محمدی ﷺ کی

اتباع ہے کہ ایک شخص جس طرح براہ راست قرآن وسنت پر عمل کر کے مرضیات الٰہی کو حاصل کرتا ہے، اسی طرح مجتہدین کے اقوال وآراء کے مطابق زندگی گزار کر اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرسکتا ہے اور اس کو شریعت پر عمل پیرا قرار دیا جائے گا۔

۴- اسباب اختلاف فقہاء کی تفصیل مقالہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

۵- ائمہ مجتہدین کی آراء پر عمل کرنے والی مختلف جماعتوں یا افراد کا ایک دوسرے کو برا بھلا کہنا یا ان اکابر سلف کی مذمت کرنا یا ان کے فقہی استنباطات کو تمسخر اور مذمت کا نشانہ بنانا شرعاً جائز نہ ہوگا، اور نہ ہی ایک فرد کا دوسرے فرد کو گمراہ قرار دینے اور اپنے کو صراط مستقیم پر رہنے کا دعوی شرعاً محمود قرار دیا جاسکتا ہے۔

۶- حضرات اسلاف اختلافی مسائل میں اختلاف رائے کے اظہار ومباحثہ کے دوران ایک دوسرے کے اجتہاد کا مکمل احترام کرتے تھے، امت کو مختلف فیہ مسائل میں ہر مجتہد کے اجتہاد کا پورا پورا احترام کرنا چاہئے۔

۷- مخصوص حالات میں عندالضرورت حرج، ضیق، تنگی، عسر کو دور کرنے اور سہولت وسعت کو حاصل کرنے کے لئے ایک فقہ سے دوسرے فقہ کی طرف عدول مقالہ میں مذکور شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

۸- ایسی صورت میں جبکہ مستند اور معتمد علماء وفقہاء کی ایک جماعت عدول کی ضرورت سمجھتی ہو اور دوسری جماعت اس سے اختلاف کرے تو عام

لوگوں کے لئے اس قول پر عمل کرنا جائز ہے جس میں عدول کر کے سہولت کی راہ اختیار کی گئی ہو اور مفتی کے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک رائے پر فتوی دینے کی گنجائش ہے۔

دلائل:

(۱) قوله تعالى: وما اتاكم الرسول فخذوا و ما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب.

(سورة الحشر، رقم الآية: ۷).

(۲) قوله تعالىٰ: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء.

(سورة البقرة رقم الآية: ۲۲۸).

(۳) لان القرء مشترک بين الحيضة والطهر.

(البحر المحيط في أصول الفقه ص: ۱۹۰)

(مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص: ۵۲۰، ج: ۷، بيروت)

(أصول الشاشي ص: ۱۷، بحث العام والخاص)

والقرء الحيض، وقال مالک والشافعي الطهر و به كان يقول أحمد بن حنبل ثم رجع لهما حديث ابن عمر وهو أنه عليه السلام أمره أن يراجعها ليتركها حتى تطهر ثم ليطلقها إن شاء ثم

تـلـک الـعدة التی أمر الله أن یراجعها یطلق لها النساء، فهذا نص علی أن العدة هی الطهر.

تبیین الحقائق ص: ۲۶، ج:۳، باب العدة، بیروت)

والقرء مشترک بین الحیض و الطهر و أوله أصحابنا فی الآیة بـالـحـیـض والشـافـعـی بـالـطهر وموضعه الأصول، و فائدة الـخـلاف تـظهر فیما إذا طلقها فی الطهر فإنه تنقضی عدته برؤیة قطرة مـن الـدم مـن الحیضة الثالثة عنده، وعندنا لا تنقضی العدة مالم تطهر منها کذا فی غایة البیان.

(البحر الرائق ص: ۱۴۰، ج:۴، باب العدة)

وقـال الشـافـعی و مالک: طهر و به کان یقول أحمد بن حنبل ثم رجع والدلائل بینت فی الأصول فلیراجع)

مجمع الأنهر ص: ۱۴۲، ج:۲، فقیه الامت)

(۴) عـن جـابـر بـن عبـد الله رضی الله عنه قال: سمعت رسـول الـلـه صـلـی الـلـه علیه وسلم من لم یذر المخابرة فلیأذن بحرب من الله و رسوله.

(سنن أبی داؤد ۴، باب فی المخابره رقم الحدیث ۳۴۰۶).

(شـرح مـعـانـی الآثـار کتـاب الـمـزارعة والمساقاة رقم الحدیث ۵۹۲۷).

عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.

(الصحيح البخارى باب وجوب القرائة للإمام والمأموم فى الصلوات كلها فى الحضر و السفر وما يجهر فيها ومايخافت، رقم الحديث ٣٩٣).

(الصحيح المسلم باب وجوب قراء ة الفاتحة فى كل ركعة و إنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قرء ما تيسر له من غيره، رقم الحديث: ٣٩٤).

(سنن أبى داؤد باب قول القراء ة فى صلاته بفاتحة الكتاب، رقم الحديث: ٨٢٣).

(سنن الترمذى باب ماجاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، رقم الحديث: ٢٤٧).

(سنن النسائى باب ايجاب قراء ة الكتاب فى الصلاة، رقم الحديث: ٩١٠).

(شرح معانى الآثار باب القراء ة خلف الإمام، رقم الحديث : ١٢٨٢).

(سنن الدار قطنى باب وجوب قراء ة أم الكتاب فى الصلاة و خلف الإمام، رقم الحديث: ١٢٢٥).

(مصنف ابن أبی شيبة باب من قال لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب و من قال شئ معها، رقم الحديث: ٣٦١٨).

(سنن ابن ماجه باب القراء ة خلف الإمام، رقم الحديث ٣٦١٨).

(٥) عن جابر رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة.

(سنن الدار قطنی باب ذكر قوله عليه السلام من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة و اختلاف الروايات)

(سنن ابن ماجه باب إذا قرأ الإمام فانصتوا، رقم الحديث: ٨٥٠)

(شرح معانی الآثار باب القراء ة خلف الإمام، رقم الحديث ١٢٩٣).

(٦) قال الآمدی فی الإحكام فی أصول الأحكام أما التقليد فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة وهو مأخوذ من تقليده بالقلادة و جعلها فی عنقه و ذلک كالأخذ بقول العامی و أخذ المجتهد بقول من هو مثله و علی هذا فالرجوع إلی قول النبی صلی الله عليه وسلم وإلی ما أجمع عليه أهل من المجتهدين.

(الإحكام فی أصول الأحكام ص: ۲۲۱، ج:۴، بحث التقليد
و لأن التقليد كما سيأتی هو العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلاحجة منها.
(التقرير و التحبير على تحرير الكمال بن الهمام ص: ۴۳، ج: ۱).

لماذا يجب التقليد المطلق؟

أن الاجتهاد المطلق المنتسب لايتم إلا بمعرفة نصوص المجتهد المستقل من معرفة كلام من مضى من الصحابة والتابعين وتبعهم فی أبواب الفقه وهذا الی ذكرنا من شرط الاجتهاد مبسوط فی كتب الأصول ولا بأس أن نورد كلام البغوی فی هذا الموضع قال البغوی: فی هذا الموضع و المجتهد من جمع خمسة أنواع من العلم.

علم كتاب الله عزوجل و علم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم و أقاويل علماء السلف من إجماعهم و اختلافهم وعلم اللغة و علم القياس وهو طريق استنباط الحكم من الكتاب بالسنة إذا لم يجده صريحاً فی نص الكتاب او سنته أو إجماع فيجب أن يعلم من حكم الكتاب الناسخ أو المنسوخ أو المجمل

والـمـفـصـل والـخـاص و الـعام و المتشابه و الكراهة و التحريم والإبـاحة والـنـدب والـوجـوب و يـعـرف من السنة هذه الاشياء ويـعـرف مـنهـا الصحيح والضعيف والمستند والمرسل و يعرف تـرتيـب السـنة عـلى الكتاب وترتيب الكتاب على السنة حتى لو وجد حديثاً لايوافق ظاهره الكتاب يهتدى إلى ظاهر و محمله فإن السـنة بيـان الكتاب ولا تخالفه وإنما يجب معرفة ما ورد منها فى أحـكـام الشـئ دون مـا عـداهـا من القصص والأخبار و المواعظ وكـذالكـ يـجب أن يعرف من عام اللغة ما آتى فى كتاب أو سنة فـى أمـور الأحكام دون الإحاطة بجميع لغات العرب، و ينبغى أن يتـخـرج فيهـا بـحيـث يـقف على مرامى الشارع و يعرف أقاويل الـصـحـابة والتابعين فى الأحكام و معظم فتاوى فقهاء الأمة حتى لايـقـع حـكـمـه مـخالفاً لأقوالهم فيكون فيه خرق الإجماع و إذا عـرف مـن كل هذه الأنواع معظمة فهو حينئذ مجتهد ولايشترط معرفة جميعها بحيث لايشد عنه شئ و إذا لم يعرف نوعاً من هذه الأنواع فسبيله التقليد.

(عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد و التقليد،ص: ۴)

(٢) (سورة النساء رقم الآية: ص: ٥٩).

اختـلـفـوا فـى أولى الأمر قال ابن عباس وجابر رضى الله

عـنهـم هم الفقهاء والعلماء الذين يعلمون الناس معالم دينهم وهو قـول الـحسن والضحاك ومجاهد و دليله قوله تعالىٰ: ولو ردوه إلى الرسول و إلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم.

(تفسير البغوى ص: ٢٣، ج: ٢، طيبه)

عـن جابر بن عبد الله رضى الله عنه "و أولى الأمر منكم" قال أولو الفقه أو اولو الخير.

(مـصـنف ابـن أبـى شيبة ص: .... باب ماجاء فى طاعة الإمام و الخلاف عنه، رقم الحديث: ٣٢٥٣٣).

عن عطاء أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم قال: أولو العلم و الفقه وطاعة الرسول: اتباع الكتاب و السنة.

(سنن الدارمى، باب الاقتداء بالعلماء، رقم الحديث: ٢٢٥).

قـولـه تـعـالىٰ: و أولى الأمر منكم هم أهل الفقه فى الدين عرفوا استنباط الأحكام من الكتاب و السنة و استجلاء الغوامض مـنهـا و حـل مشكلاتها مع ثبوت القدم فى لغة التنزيل لغة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

و عـن عـلى بن أبى طلحة عن ابن عباس أولي الأمر منكم يعنى أهل الفقه و الدين.

(بذل المجهود ص: ٦٨٩، ج: ١٣، مركز الشيخ)

و أولو الأمر: هم الحكام و العلماء فما يقرره أهل الخبرة واجب الطاعة لحماية الأمة و للحفاظ على كيان الدولة.

(الفقه الإسلامى و أدلته ص: ۴۹۸٦، ج:۷، دار الفكر المعاصر)

(۸) سورة النحل رقم الاية: ۴۳).

سورة الأنبياء، رقم الاية: ۷

(۹) العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

التقرير و التحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ص: ٦۵

شرح الحموى على الأشباه ص: ۴۳۱، ج: ۱

المحصول للرازى ص: ۱۲۵، ج:۳، مؤسسة الرسالة

قال الزحيلى: يجب الاستماع للقرائة مطلقاً لأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن الاستماع للقرآن فرض كفاية لأنه لإقامة حقه بأن يكون ملتفتا إليه غير وضيع و ذلك يحصل بإنصات البعض كما فى رد السلام.

الفقه الإسلامى و أدلته ص: ۱۰۹۹، ج:۲، دارالفكر المعاصر

الدر المختار مع الشامى ص: ۵۴٦، ج: ۱، كراچى

قال ملك العلماء الكاسانى: فى فصل: من يصلح للإمامة فى الجملة، أما بيان من يصلح للإمامة فى الجملة فهو كل عاقل مسلم حتى تجوز إمامة العبد والأعرابى والأعمى و ولد

الـزنـا و الـفـاسـق وهـذا قـول العامة، قال مالک لاتجوز الصلاة خلف الفاتحة.

و لـنـا مـا روى عـن الـنبـى صـلى الله عليه وسلم أنه قال: صـلـوا خـلف مـن قـال: لا إلـه إلا الله، وقوله عليه السلام: صلوا خلف كل بر فاجر.

و الـحـديـث و إن ورد فـى الـجـمـع و الأعيـاد لتعلقهـمـا بـالأمـراء و أكثـرهـم فسـاق لكنه بظاهره حجة فيما نحن فيه، اذا لعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

(بدائع الصنائع ص: ١٥٦، ج: ١، كراچى)

(ذكره الزحيلى ص: ٧٧، ج: ٢، بيروت)

(١٠) عـن حـذيـفة قـال كـنـا جلوساً عند النبى صلى الله عـليـه وسـلـم فـقـال: لا أدرى مـا بـقائى فيكم فاقتدوا بالذين من بعدى، و اشار الى ابى بكر و عمر.

(سنن الترمذى باب مناقب أبى بكر، رقم الحديث: ٣٦٦٣)

(مـصنف ابن أبى شيبة باب ما ذكر فى أبى بكر رضى الله عنه، رقم الحديث: ٣١٩٤٢)

(سـنـن ابـن مـاجة بـاب فضل أبى بكر الصديق رضى الله عنه، رقم الحديث: ٩٧)

(۱۱) عن أبی سعید الخدری رضی اله عنه أن النبی صلی الله علیه وسلم رأی فی أصحابه تأخر فقال: تقدموا فأتموا بی و لیاتم بکم من بعدکم ولایزال قوم یتأخرون حتی یتأخرهم الله عزوجل.

(سنن النسائی باب الاتمام ان یأتم بالإمام، رقم الحدیث: ۷۹۵).

(الصحیح البخاری باب الرجل یأتم بالإمام و یأتم الناس بالمأموم، رقم الباب: ۶۸)

(سنن أبی داؤد باب صف النساء و کراهة التأخر عن الصف الأول، رقم الحدیث: ۶۸۰).

(الصیح للمسلم باب تسویة الصفوف و إقامتها و فضل الأول و الأول منها و الإزدحام علی الصف الأول، و تقدیم أولی الفضل، رقم الحدیث: ۴۳۸).

(سنن ابن ماجة باب من مستحب أن یلی الإمام، رقم الحدیث: ۹۷۸)

(۱۲) (فتح الباری ص: ۲۰۵، ج: ۲، باب الرجل یأتم بالإمام و یأتم الناس بالماموم)

(۱۳) و کان المکثرون منهم سبعة.

(۱) عمر بن الخطاب (۲) علی بن أبی طالب

(۳) عبد الله بن مسعود (۴) و عائشة أم المؤمنين

(۵) و زيد بن ثابت (٦) و عبد الله بن عباس

(۷) و عبد الله بن عمر

قال أبو محمد بن حزم و يكمن أن يجمع من فتوى كل واحد فى سفر ضخم.

المتوسطون فى الفتيا منهم

(١) أبو بكر الصديق (٢) و أم سلمة (٣) و أنس بن مالك (۴) أبو سعيد الخدرى (۵) أبو هريرة (٦) عثمان بن عفان (۷) عبد الله بن عمرو بن العاص (٨) عبد الله بن الزبير (٩) أبو موسى الأشعرى (١٠) سعد بن أبى وقاص (١١) سلمان الفارسى (١٢) جابر بن عبد الله (١٣) معاذ بن جبل.

المقلون:

والباقون منهم مقلون فى الفتيا لا يروى عن الواحد إلا المسألة و المسألتان ...... و هم.

(١) أبو الدرداء (٢) أبو اليسر (٣) أبو سلمة المخزومى (۴) أبو عبيدة بن الجراح (۵) سعيد بن زيد (٦) و الحسن (۷) والحسين ابنا على (٨) نعمان بن بشير (٩) أبو ذر (١٠) أم عطية (١١) و أبو مسعود

(۱۲) و أبی بن کعب (۱۳) أبو أیوب (۱۴) أبوطلحة (۱۵) جعفر بن أبی طالب (۱۶) والبراء بن عازب...... و غیرهم.

(أعلام الموقعین ص: ۱۰، ج: ۱، بیروت)

(۱۴) عن نافع أنه سمع أسلم مولی عمر بن الخطاب یحدث عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب رأی علی طلحة بن عبید الله ثوباً مصبوغاً وهومحرم فقال عمر: ما هذا الثوب المصبوغ یا طلحة فقال طلحة: یا أمیر المؤمنین إنماهو ورد، فقال: عمر إنکم أیها الرهط أئمة یقتدی بکم الناس فلو أن رجلاً جاهلاً رأی هذا الثوب لقال: إن طلحة بن عبید الله کان یلبس الثیاب المصبغة فی الإحرام فلا تلبسوا أیها الرهط شیئاً من هذه الثیاب المصبغة.

(مؤطا للإمام مالک باب لبس الثیاب المصبغة فی الإحرام، رقم الحدیث: ۱۰)

فإنما کره عمر ذلک لئلا یقتدی به جاهل فی ظن جواز لبس الورس و المزعفر.

(شرح الزرقانی علی المؤطا ص: ۳۴۵، ج: ۲، باب لبس الثیاب المصبغة فی الإحرام)

(۱۵) الصحیح البخاری باب إذا خافت المرأة بعد

ماأفاضت، رقم الباب، رقم الحديث: ٩ ١ ٨)

(مـصـنف ابـن أبـى شيبة بـاب فـى الـمرأة تحيض قبل أن تنفر، رقم الحديث: ١٣١٧٣)

(١٦) عن الحارث بن عمرو من رجال مره أصحاب معاذ أن رسـول الـلـه صـلـى الـلـه عـلـيـه وسـلـم بعث معاذاً إلى اليمن فـقـال: كيف تـقـضى؟ فقال: أقضى بما فى كتاب الله قال: فإن لم يـكـن فـى كـتـاب الـلـه قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قـال: فـإن لـم يـكن فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أجتهد رأيى، قال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله.

(سـنـن الترمذى باب ماجاء فى القاضى كيف يقضى رقم الحديث: ١٣٢٧)

(سـنـن أبـى داؤد بـــاب اجتهـــاد الـرأى فى القضـاء، رقم الحديث: ٣٥٩٢)

(سـنـن الـدارمـى بـــاب الـفـتـاوى مـا فيـه من الشدة، رقم الحديث: ١٧٠)

(مـصنف ابن أبى شيبة باب فى القاضى ما ينبغى ان يبدأبه فى قضائه، رقم الحديث: ٢٢٩٨٨).

الولاية فى النكاح عند أبى حنيفة

و ينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضائها و إن لم يعقد عليها ولى بكراً كانت أو ثيباً عند أبى حنيفة و أبى يوسف ...... وقال مالك والشافعى لاينعقد النكاح بعبارة النساء، أصلاً.

(هداية ص: ۱۵-۳۱۴، ج: ۲، دار الكتاب)

(المبسوط السرخسى، ص: ۱۰، ج:۵، باب النكاح بغير ولى)

(بدائع الصنائع ص: ۲۴۷، ج: ۲، كراچى)

(تبيين الحقائق، ص: ۱۱۷، ج: ۲، بيروت)

(مجمع الأنهر ص: ۳۳۲، ج: ۱، باب الأولياء والاكفاء، مصرى قديم)

(الدر المختار مع الشامى ص: ۵۶، ج:۳، كراچى)

(الفقه الاسلامى و أدلته ص: ۶۵۷۲، ج: ۹، دار الفكر المعاصر)

الشهود فى النكاح عند مالك

ولا ينعقد نكاح المسلمين إلا بحضور شاهدين حرين

عـاقلين بالغين مسلمين رجلين أو رجل و امرأتين عدولاً كانوا أو غير عدول أو محدودين فى القذف.

الشهود فى النكاح عند الإمام مالک

قـال: اعـلـم أن الشهادة شرط فى باب النكاح لقوله عليه السـلام لانـكـاح إلا بشهـود وهـو حـجةعلى مالک فى اشتراط الإعلان دون الشهادة و تحته فى العناية: يعنى يقول بدل الشهادة الإعلان و ذلک لقوله عليه السلام أعلنوا النكاح ولو بدف، وفيه أنه لايدل إلا على وجوب الإعلان.

(هداية ص: ٣٠٦، ج:٢، دار الكتاب)

(شامی ص: ٥٢١، ج:٣، کراچی)

(النهر الفائق ص: ٦٢٨، ج:٣، زكريا)

(المبسوط للسرخسى ص: ٣١، ج:٥) باب النكاح بغير شهود)

خروج الدم ناقضاً للوضوء وعند الشافعى

الـمـعـانـى الـنـاقـضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين والـدم و القيح إذاخرجا من البدن فتجاوز إلى موضع يلحقه حكم التـطهير و القئ ملأ الفم و قال الشافعى الخارج من غير السبيلين

لاینقض الوضوء، وتحته فی العنایة: حاصل الاقوال: لا ینقض عند الشافعی مطلقاً.

(هداية، ص: ۲۳، ج: ۱، دار الكتاب)

(بدائع الصنائع ص: ۲۴، ج: ۱، فصل بيان ما ينقض الوضوء، كراچی)

(مجمع الأنهر ص: ۱۸، ج: ۱، مصری قديم)

(الفقه الإسلامی و أدلته ص: ۴۲۲، ج: ۱، دار الفكر المعاصر)

مس المرأة غير ناقض للوضوء عند أبی حنيفة

مس الرجل المرأة أوالمرأة الرجل لاينقض الوضوء وقال مالک إن كان بشهو ة نقض الوضوء و إن كان بغير شهوة لم ينتقض لأن المس عن شهوة سبب لاستطلاق وكاء المذی فيقام مقامه فی حق إيجاب الوضوء احتياطاً لأمر العبادة كما فعله أبو حنيفة فی المباشرة الفاحشة على ما يأتی بيانه بعد هذا إن شاء الله. و لنا حديث عائشة و أم سلمة رضی الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم صلى و لم يتوضأ ولأن عين المس لاينقض الوضوء ليس بحديث بدليل مس ذوات المحارم و إنما الحدث ما يخرج عند المس و ذلک

ظاهر فلا حاجة إلى إقامة السبب مقامه.

(المحيط البرهانی ص: ٧٤، ج: ١)

(الفقه الإسلامی و أدلته ص: ٤٣٢، ج: ١، دار الفكر المعاصر)

(١٧) حجة الله البالغة ص: ٢٤٦، ج: ١)

إذا تعارض خبر الواحد و القياس بحيث لايجمع بينهما ممكن قدم الخبر مطلقاً عند الأكثر منهم أبو حنيفة و الشافعی وأحمد و قيل قدم القياس وهو منسوب إلى مالک إلا أنه استثنى أربع أحاديث، فقدمها على القياس حديث غسل الإناس ولوغ الكلب وحديث المصراة، و حديث العرايا و حديث القرعة.

(التقرير و التحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ص: ٢٩٨، ج: ٢)

(١٨) وتوسط ابن المنير فقال: الدليل يقتضی التزام مذهب معين بعد الأئمة الأربعة لاقبلهم و الفرق أن الناس كانوا قبل الأئمة الأربعة لم يدونوا مذاهبهم ولا كثرت الوقائع عليهم حتى عرف مذهب كل واحد منهم فی كل الوقائع وفی أكثرها.

و كان الذی يستفتی الشافعی مثلاً لاعلم له بما يقوله المفتی ولأنه لم يشتهر مذهبه فی تلک الواقع، أو لأنه ما وقعت له قبل ذلک فلا يتصور أن يعضده إلا سرخاص و أما بعد فهمت

المذاهب و رفعت و اشتهرت و عرف المرخص من المشدد فی كل واقعة فلا ينتقل الحالة هذه من مذهب إلى مذهب إلا ركوناً إلى الانحلال و الاستسهال.

(البحر المحيط فی أصول الفقه ص: ۳۷۵، ج:۸)

و أن الحكم الملفق باطل بالإجماع و أن الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقاً وهو المختار فی المذهب و تحته فی الشامية: المراد بالحكم الحكم الوضعی كالصحة مثاله: متوضی سأل من بدنه دم و لمس المرأة ثم صلی فإن صحة هذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعی و الحنفی و التلفيق باطل.

(الدر المختار مع الشامی ص: ۷۵، ج: ۱، كراچی)

فإن قال قائل: ای ضرورة فی تبعية أبی حنيفة مثلاً حيث لم يأمر الله به ولا رسوله بل لم يصرح به أبو حنيفة أيضاً ولو سلم أن تبيعية المذهب لازمة للمقلد فأی ضرورة لإلزامه مذهباً واحداً بعينه بل يجوز له أن يعمل بمذهب ثم ينتقل إلى آخر كما نقل عن كثير من الأولياء ...... الخ.

قلت: أما الأول فلأن الانسان لايخلو إما أن لم يعمل شيئاً من الأشياء أو يعمل والأول باطل لقوله تعالیٰ: أيحسب الإنسان ان يترك سداً و لأنه يحتاج إليه فی البيع و الشراء و اللباس

والطعام و غير ذلک و إن لم يفعل الصلاة و الصوم فتعين أن يعمل بأعمال و يشتغل بأفعال وحينئذ لايخلو أما أن يتمسک بشئ من الكتاب و السنة أولا والثانی باطل بإجماع المسلمين فتعين أن يتمسک فيه بالكتاب و السنة، و حينئذ لايخلو إما أن يكون له قدرة على معرفة وجوهه ومعانيه وطرفه و أحكامه أولا و الثانی لابد له أن تابعاً لأحد من الأئمة فهو المراد.

(التفسيرات الأحمديه ص: ۳۶۹، سورة الأنبياء، مكتبة الشركة، دهلی)

والمجتهد فی العقليات و الشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطی و يصيب و ذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد فی المسائل الشرعية الفرعية لا قاطع فيها مصيب.

شرح العقائد النسفية ص: ۱۵۹، اتحاد)

قلنا لانک لو قطعت القول لما صح قولنا إن المجتهد يخطی و يصيب أشباه، أی لا نجزم بأن مذهبنا صواب البتة ولا بأن مذهب مخالفناخطأ البتة، بناءً على المختار من أن حكم الله فی كل مسئلة واحد معين وجب طلبه فمن أصابه فهو المصيب ومن لا فهو المخطئ و نقل عن الأئمة الاربعة ثم المختار أن المخطئ مأجور كما فی التحرير و شرحه.

(شامی ص: ۴۸، ج: ۱، کراچی)

فإن المجتهد يخطى و يصيب ثم لا خير فيه فإنه غير ملوم ولا مازور بل معذور ومأجور.

(التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ص: ۵۱، ج:۳)

الأمة المرحومة فانهم اتفقوا على جواز التقليد المجتهدين مع العلم بأن المجتهد يخطى و يصيب.

(حجة الله البالغة ص: ۲۱۲، ج: ۱)

(۱۹) عن زياد بن علاقة قال: سمعت عرفجة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ستكون هئات وهئات من اراد ان يفرق هذه الامة و هى جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان و هى جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان إنه ستكون هئات و هئات من أراد أن يفرق أمر هذه الأمة.

(الصحيح لمسلم باب حكم من فرق أمر المسلمين وهومجتمع، رقم الحديث: ۱۸۵۲)

الصحيح لمسلم باب فی قتل الخوارج، رقم الحديث ۴۸۶۲

زجر الشريعة الغراء فيمن سب العلماء

عن أبی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالیٰ من عادى لی ولياً فقد آذنته بالحرب.

(الصحيح للبخاری ص: ٩٦٣، ج: ٢، كتاب الرقاق، باب من جاهد نفسه فی طاعة الله ...... ياسر نديم)

و علماء السلف من السابقين و من بعدهم من التابعين أهل الخير و الأثر أهل الفقه و النظر ولايذكرون إلا بالجميل ومن ذكرهم بسوء فهو على غير السبيل.

(العقيدة الطحاوية: ٣٩)

و نعم ما قيل من طعن فی علماء الأمة فلا يلو من إلا أمه.

(سكب الأنهر ص: ٢٧٨، ج:٣، فقيه الأمت)

ولا تقبل شهادة من يظهر سب السلف كالصحابة والتابعين و منهم أبو حنيفة و كذا العلماء لظهور فسقه.

(فتح القدير ص: ٣٨٦، ج: ٦، دار إحياء التراث العربی)

يخاف عليه الكفر من شتم عالماً أو فقيهاً من غير سبب.

(الفتاوى الهنديه ص: ٢٧٠، ج: ٢، رشيديه)

ولأنه خواص المؤمنين من أعمل لسانه بالثلب ابتلاه اللّٰه قبل موته بموت القلب كما ذكر ابن عساكر فی تبيين كذب المفترى.

(التعليق على العقيدة الطحاوية ص: ٣٠)

قال الإمام أحمد رحمه الله لحوم العلماء مسمومة من شمها مرض و من أكلها مات.

(المعيد فى أدب المفيد و المستفيد للعبد الباسط بن موسى العلموى ص: ٧٢)

قال الصدر الشهيد فى فتاوى بديع الدين: من استخف بالعالم يكفر و تطلق امرأته.

(درة الناصحين فى الوعظ و الإرشاد ص: ٢٢)

عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال: ليس منا من لم يجل كبيرنا و يرحم صغيرنا و يعرف لعالمنا حقه.

(كنز العمال ص: ١٦٥، ج:٣، رقم الحديث: ٥٩٨٠)

(٢١) سورة البقره، رقم الآية: ٢٨٦

(٢٢) سورة الحج، رقم الآية: ٧٨

(٢٣) عن أبى ثعلبة الخشنى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله عزوجل فرض لهم فرائض فلا تضيعوها وحرم حرمات فلا تستهكوها وحد حدوداً فلاتعتدوها و صامت عن أشياء من غير نسى أن لاتبحثو عنها.

(سنن الدار قطنى كتاب الرضاع، رقم الحديث: ٤٣٩٦)

(٢٤) عن عائشة رضى الله عنها قالت: ماخير رسول الله

صلـى الـلـه عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما أحدهما أيسر من الآخر إلا اختار أيسرها مالم يكن إثما فإن كان إثما كان أبعد الناس منه.

(الـصـحـيـح لـمسـلـم باب مباعدته صلى الله عليه وسلم للآثام و اختيـاره مـن المباح وانتقامه لله عند انتهاك حرماته، رقم الحديث، ۲۳۲۷)

(الأدب المفرد، باب حسن الخلق، رقم الحديث: ۲۷۴)

(سنن أبي داؤد باب في التجاوز في الأمر رقم الحديث: ۴۷۸۵)

(مـوطـأ لـلإمـام مالک باب ماجاء في حسن الخلق، رقم الحديث: ۲)

(۲۵) (الاشباه والنظائر ص: ۲۴۹، ج: ۱، تهانوی)

(المصدر السابق ص: ۲۵۱، ج: ۱، تهانوی)

مواقف الشريعة في تتبع رخص المذاهب المختلفة

و لـقـد وجـد (فـي هـذا الـزمـان) هذا في الأزمنة السابقة فضلاً عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض و الشهوة و ذلک فيـمـا لا يتـعـلـق به فصل قضية و فيما لايتعلق ذلک فـأمـا لايتـعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان و بين نفسه في عبادته أو عادته ففيه من المعايب ما تقدم.

(الموافقات ص: ۸۴، ج:۵)

عن ابن عبد البر من أنه لايجوز للعامی تتبع الرخص إجماعاً إن صح احتاج إلی جواب و یمکن أن یقال: لانسلم حجة دعوی تفسیق المتتبع للرخص ...... قال الرویانی: یجوز تقلید المذاهب و الانتقال إلیها بثلاثة شروط أن لایجمع بینهما علی صورة تخالف الإجماع کمن تزوج بغیر اجماع صداق و لا ولی ولا شهود فإن هذه الصورة لم یقل بها أحد، و أن یعتقد فیمن یقلده الفضل بوصول أخباره إلیه و لایقلد أمیاً فی عمایة و أن لایتبع رخص المذاهب.

(التقریر و التحبیر علی تحریر الکمال ابن الهمام ص: ۳۵۲، ج:۳)

مسألة: فلو التزم مذهباً معیناً کمالک و الشافعی واعتقد رجحانه من حیث الإجمال فهل یجوز أن یخالف إمامه فی بعض المسائل و یأخذ بقول غیره من مجتهد آخر فیه مذاهب.

أحدها: المنع، و به جزم الجیلی فی الإعجاز لأن قول کل إمام مستقل بآحاد الوقائع فلا ضرورة إلی الانتقال الا التشهی لما فیه من اتباع الرخص والتلاعب بالدین.

الثانی: یجوز وهو الأصح فی الرافعی لأن الصحابة لم

يوجبوا على العوام تعيين المجتهدين..........

و أن الـحـكـم الـمـلفق باطل بالإجماع و أن الرجوع عن الـعـمل التقليد بعد العمل باطل اتفاقاً وهو المختار فى المذهب، وتحته فى الشاميه: المراد بالحكم الحكم الوضعى كالصحة.

مثاله: متوضى سأل من بدنه دم و لمس امرأة ثم صلى فإن صـحة هـذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعى و الحنفى والتلفيق باطل و صحته منتفية.

الدر المختار مع الشامى ص: ۷۵، كراچى)

(حاشية الطحطاوى على المراقى ص: ۱۷۹، دار الكتاب)

اختلفوا هل يجب على العامى التزام مذهب معين فى كل واقعة فقال به جماعة، وقال الأكثرون لايلزمه و به قال أحمد وأما إذا التـزم مـذهـبـاً معيناً فلهم فى ذلك خلاف آخر وهو هل يجوز أن يـخـالـف إمـامـه و يـأخـذ بقول آخر فى بعض المسائل، فمنعه بعض مطلقاً و أجازه بعضهم.

و كـذلـك فـصـل بـعـضهـم بين أن يكون بعض العمل أو الحكم أو قبلهما اما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف و الأسهـل فـقـال أحمد و المروزى: يفسق، و قال الأوزاعى: من أخـذ بـنـوادر الـعلماء خرج عن الإسلام. وتقدم نقل المؤلف عن

ابن حزم الإجماع على تفسيق متتبع الرخص و بهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص و عدم الانتقال إلى مذهب إلا بكماله، فتتبع الرخص فسق و الأخذ بقول غير إمامه فى بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف و على كل حال متى لم يكن تلاعباً ولا تتبعاً للرخص لا حجر فيه على الصحيح مالم يترتب عليه التلفيق و إلا منع.

(حاشية الموافقات ص: ٩٨، ج:٥)

قالوا: المنتقل من مذهب إلى مذهب باجتهاد و برهان آثم يستوجب التعزير.

(عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد و التقليد ص: ٣٦، ج:)

(٢٧) التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ص: ٣٥٢، ج:٣)

(٢٨) وحكم بموته بعد تسعين سنة إعلم أن ظاهر الرواية عن الإمام أنه لايحكم بموته إلا بموت أقرانه فى السن من أهل بلده و قيل: من جميع البلدان قال خواهر زاده: و الأول الأصح قال السرخسى: هذا أليق بالفقه لأن نصب المقادير بالرأى لايجوز غير أن الغالب أن الإنسان لا يعيش بعد أقرانه وأنت خبير بأن التفحص عن موت الأقران غير ممكن أو فيه

حرج فمن هنا اختار المشائخ تقديره بالسن ثم اختلفوا فاختار المصنف أنه تسعون و فى الهداية هو الارفق.

(النهر الفائق ص: ۲۹۲، ج:۳، زكريا)

(البحر الرائق، ص: ۱۷۸، ج:۵، كتاب المفقود)

(تبيين الحقائق ص: ۳۱۱، ج:۳، بيروت)

(الفتاوى الهندية، ص: ۳۰۹، ج:۲، زكريا)

(مجمع الأنهر ص: ۵۴۰، ج:۲، فقيه الأمة)

قال الحصكفى: مذهب مالك و القديم من مذهب الشافعى تقديره بأربع سنين لكن فى حق عرسه لاغير فتنكح بعدها كما فى النظم فلو أفتى به فى موضع الضرورة ينبغى أن لابأس به على ما ظن كذا فى القهستانى.

(الدر المنتقى ص: ۵۴۰، ج:۲، فقيه الأمة)

(من يريد الاطناب فليراجع: فتاوى علماء مالكية مع الحيلةالناجزة للحليلة العاجزة ص: ۶۲-۶۱-۲۶۰، جديد)

سد الذرائع اور مصالح مرسلہ کی تحقیقی بحث

سد الذرائع کا معنی کیا ہے؟

سوال: سد ذریعہ کی لغوی و شرعی حقیقت کیا ہے؟

الجواب:

سد: کا لغوی معنی ہے بند کرنا، اور ذریعہ: کا معنی ہے وسیلہ دونوں کا ایک ساتھ معنی ہوا کچھ وسائل کو بند کرنا۔ اس سے مراد وہ وسائل ہیں جو کسی امر قبیح تک پہچانے والے ہوں اس کی اصطلاحی تعریف کے بارے میں اصولین حضرات کی مختلف عبارتیں ملتی ہیں۔ سب کا خلاصہ یہی ہے کہ ایسے ذرائع جو فی نفسہ تو جائز ہوں لیکن ممنوع چیز کا ذریعہ بننے کی وجہ سے حرام ہوں، اس لئے سد الذرائع مقصود نہیں بلکہ جس کی طرف پہونچنے کا ذریعہ بنتا ہے وہ مقصود ہے۔ چنانچہ ابن القیم الجوزی فرماتے ہیں کہ ذریعہ ایسا فعل ہے جو فی نفسہ تو مباح ہوتا ہے لیکن وہ کسی حرام کی طرف پہچانے کا داعی بنتا ہے۔

امام قرطبی فرماتے ہیں ذریعہ ایسی چیز ہے جو فی نفسہ ممنوع نہیں لیکن اس کے ارتکاب کی وجہ سے حرام میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے۔

سد ذریعہ کی شرعی حقیقت:

یہ بات مخفی نہیں ہے کہ فقہ اسلامی کے مصادر قرآن، سنت، اجماع، قیاس ہیں، اور اس کے ساتھ استحسان، اجتہاد، مصالح مرسلہ اور سد ذرائع بھی اس کے اجزاء میں سے ہیں۔

چاروں مذاہب کے بہت سے مسائل ایسے ہیں جو سد ذرائع سے بھی مستنبط ہیں، چنانچہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں سد ذرائع کی بہت سی مثالیں ہیں ہم صرف ایسی مثالوں کو ذکر کرینگے جو متفق علیہ ہیں۔

علامہ قرافی اپنی کتاب تنقیح الاصول میں لکھتے ہیں کہ تلاش بسیار کے بعد یہ ملتا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے دلائل ۱۹ ہیں، کتاب، سنت، اجماع، اجماع اہل المدینہ، قول الصحابی، المصالح المرسلہ، القیاس، الاستصحاب، البدأۃ الاصلیہ، العوائد، استقراء، سد الذرائع، الاستدلال، الاستحسان۔

اور کچھ حضرات فقہاء ان کو قواعد فقہیہ میں شمار کرتے ہیں، اور کچھ حضرات ان کو کبھی مبدا کہتے ہیں، اور کبھی اصل قرار دیتے ہیں اور کبھی قاعدہ کہتے ہیں۔

چنانچہ علامہ شاطبی نے ان کو مصادر فقہ میں شمار کیا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ تمام ائمہ حضرات سد الذرائع کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن تسلیم کا طریقہ الگ الگ ہے۔

چنانچہ علامہ قرافی نے اپنی کتاب، الفروق میں ذکر کیا ہے کہ جس طرح

شریعت کے کچھ ذرائع کو کھولنا چاہئے اسی طرح کچھ ذرائع کو بند کرنا بھی چاہئے، کیونکہ حرام کا ذریعہ حرام ہوتا ہے، مباح کا ذریعہ مباح ہوتا ہے، اور واجب کا ذریعہ واجب ہوتا ہے، جیسا کہ جمعہ اور حج کے لئے سعی کرنا۔

دلائل:

(۱) السد في اللغة: غلاق الخلل، والذريعة: الوسيلة إلى الشئي وفي الاصطلاح: هي الأشياء التي ظاهرها الجواز والإباحة وتتوصل بها إلى فعل محظو. (الموسوعة الفقهية ج:۲۵ ص:۲۷۶)۔

(۲) ويقول الإمام القرطبي: الذريعة هي أمر ممنوع في نفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع. (الجامع لاحكام القرآن ج: ۱ ص: ۴۰)۔

(۳) ويقول الشاطبي: حقيقة الذرائع التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة. (الموافقات ج:۵ ص:۱۸۳)۔

(۴) ويقول ابن القيم: في أعلام الموقعين: الذريعة الفعل الذي ظاهره مباح وهو وسيلة إلى فعل محرم (أعلام الموقعين ج: ۲ ص: ۱۰۸).

(۵) ويقول القرافي: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب

فتحها وتكره وتندب وتباح فإن الذريعة هى الوسيلة كما أن وسيلة الحرام حرام فوسيلة الواجب واجب. (الفروق للقرافى ج: ۲ ص: ۳۲).

(٦) وكذا فى تنقيح الأصول ج: ١ ص: ١٩٨.

(٧) وكذا فى فتاوىٰ ابن تيمية ج: ٣ ص: ١٤٠.

(٨) وكذا فى قاعدة سد الذرائع ص: ١.

ذریعہ اور سبب کے درمیان فرق

سوال: ذریعہ اور سبب میں کیا فرق ہے؟

الجواب:

ذریعة: کا لغوی معنی ہے وسیلہ اور اس کو کبھی سبب کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "فلان ذريعى إليك بمعنى سببى"۔

سبب: کا لغوی معنی ہے طریقہ، راستہ، اور اصطلاح میں سبب کہا جاتا ہے "ما يتوصل به إلى غيره" کو جو دوسری چیز کی طرف پہونچنے کا واسطہ بنتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے "جعلت فلاناً لى سبباً إلى فلان أى وسيلة وذريعة"۔ علماء محققین دونوں کے درمیان فرق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "أصل السبب يدل على الطول والامتداد" یعنی سبب اس کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے طول وامتداد پر دلالت کرے۔

اور یہ بات مخفی نہیں کہ طول و امتداد اس کو کہتے ہیں جو شئی کے ساتھ قائم ہو۔"وهو أصل يدل على الامتداد و التحرك إلى أمام و كل ما تنزع عن هذا الأصل يرجع إليه"۔

دلائل:

(۱) الذريعة هو أصل يدل على الامتداد والتحرك إلى أمام وكل ما تنزع عن هذا الأصل يرجع إليه. (سد الذرائع للبرهانی ج: ۱ ص: ۵۲).

(۲) أصل السبب فی اللغة يدل على الطول والامتداد وهو قريب جداً من التحرك والامتداد ولعل الفرق الأول وصف قائم بالشئی والثانی فعل الامتداد والتحرك. (المصدرالسابق ج: ۱ ص: ۵۳).

(۳) السبب هو الوصف الظاهر المنضبط الذی دل عليه الدليل السمعی على كونه معرفاً لحكم شرعی. (دارالاحکام شرح مجلۃ الأحکام ج:۱ص:۸۶)۔

(۴) وكذا فی المصدر السابق ج: ۱ ص: ۵۵.

سدذرائع کی حجیت کے سلسلے میں ائمہ کے اختلافات

سوال: سدذرائع کی حجیت کے بارے میں حضرات ائمہ کی آراءاور دلائل کیا ہیں؟

الجواب: ائمہ اربعہ سد الذرائع کو مانتے ہیں، اکثر اہل علم اور محققین اس سے مسائل اخذ کرتے ہیں اوراس پر عمل بھی کرتے ہیں، البتہ حضرات مالکیہ اورحنابلہ کے یہاں اس میں بہت وسعت ہے جو حضرات شافعیہ اورحنفیہ کے یہاں نہیں ہے، لیکن ابن حزم اور اہل ظواہر اس پر عمل کرنے سے انکارکرتے ہیں۔

دلائل:

(۱) قوله تعالىٰ: لا تسبوا الذين يدعون من دون الله.... الآية

(۲) وقوله تعالىٰ: ولا تقربا هذه الشجرة.... الآية

(۳) وقوله تعالىٰ: ولا تقربوا الزنا.... الآية

(۴) قوله عليه السلام: لا يجمع بين امرأة وعمتها.

(۱) ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وجمع من المحققين من أهل العلم لا حصر لهم إلى اعتبار قاعدة سد الذرائع وأعمالها والأخذ بها.

إلا أن المالكية والحنابلة مؤسعوا في الأخذ أكثر من

الحنفية والشافعية مع العلم أن لكل مذهب تطبيقات فقهية على هذه القاعدة.

مذهب ابن حزم وأهل الظواهر فقد انكروا العمل سد الذرائع عملاً من الأخذ بظاهر النص. (الموفقات للشاطبی ج:۵ ص:۱۸۸).

(۲) قوله تعالیٰ: ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله... الآية. (الموسوعۃ الفقہیۃ ج:۲۵ص:۲۷۶)۔

(۳) وكذا فی التفسير للقرطبی ج: ا ص:۵۷.

(۴) وكذا فی فتاویٰ ابن تيمية ج:۳ ص:۱۴۰.

(۵) وكذا فی الموافقات للشاطبی ج:۵ ص:۱۸۶.

(۶) وكذا فی سد الذرائع للبرهانی ج: ا ص:۶۵۳.

(۷) وكذا فی الفروق للقرافی ج:۲ ص:۳۲.

(۸) وكذا فی البحر المحيط ج:۶ ص:۸۲.

سدذرائع کے مختلف ذرائع

سوال: اہل اصول وفقہاء نے ذرائع کے جومختلف درجات مقرر کئے ہیں اس کی وضاحت فرمائیں؟

الجواب: اصولین حضرات ذرائع کو دو معنی میں لیتے ہیں ایک معنی عام، اور ایک خاص۔

اگر ذریعہ خاص معنی میں ہو تو اس کی چار قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایسا ذریعہ جو کسی مصلحت کی طرف لے جانے والا ہو اور وہ ذریعہ بھی جائز ہو۔

(۲) ایسا ذریعہ جو کسی فساد کی طرف لے جانے والا ہو اور وہ ذریعہ بھی ناجائز ہو۔

(۳) ایسا ذریعہ جو کسی مصلحت کی طرف لے جانے والا ہو اور وہ ذریعہ ناجائز ہو۔

(۴) ایسا ذریعہ جو کسی فساد کی طرف لے جانے والا ہو اور وہ ذریعہ جائز ہو۔

اور اگر ذریعہ عام معنی میں ہو تو اس کی بھی چار قسمیں ہیں۔

(۱) ایسا جائز وسیلہ جو دوسرے کسی جائز وسیلہ تک پہچانے والا ہو۔

(۲) ایسا ناجائز وسیلہ جو کسی ناجائز وسیلہ تک پہچانے والا ہو۔

(۳) ایسا ناجائز وسیلہ جو کسی جائز وسیلہ تک پہچانے والا ہو۔

(۴) ایسا جائز وسیلہ جو کسی ناجائز وسیلہ تک پہچانے والا ہو۔

ذرائع کے اقسام کا حکم بدلتا ہے ارکان ثلاثہ کے بدلنے سے اور ارکان ثلاثہ یہ ہیں الوسیلۃ المتوسل الیہ۔ الافضاء۔

قواعد المقری میں مذکور ہے کہ ذریعہ کے درجات تین ہیں اور یہ حرام کے اعتبار سے ہے یعنی جو حرام کا سبب بنتا ہے۔

(۱) ایسا ذریعہ جو حرام سے بہت دور ہو اور یہ بالاتفاق حرام نہیں ہے۔

(۲) قریب ذریعہ جس میں کوئی معارض نہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہے۔

(۳) ایسا ذریعہ جو نہ حرام کے قریب ہو اور نہ حرام سے دور ہو، اور اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صاحب المقری اتفاق اور اختلاف کی علت قرب اور بعد کو قرار دیتے ہیں۔

اور صاحب احکام الفصول نے درجات کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) ایسا ذریعہ جو یقین کے ساتھ حرام تک پہونچائے۔

(۲) ایسا ذریعہ جو غالباً حرام تک پہونچائے

(۳) ایسا ذریعہ جو حرام اور حلال تک پہونچانے میں برابر ہو۔

(۴) ایسا ذریعہ جو حرام تک بہت کم پہونچتا ہو۔

دلائل:

(۱) الذريعة بمعنى الخاص لها اقسام الذريعة المفضيةإلى المصلحة وهي مصلحة. الذريعة المفضية إلى المفسدة

وهـى مفسد ة. الـذريـعة الـمـفـضية إلـى المصلحة وهى مـفسـدة، الذريعة المفضية إلى المفسد ة وهى مصلحة.
(سد الذرائع فى التفسير الاسلامى ج: ا ص: ۱۸۸).

(۲) الـذريعة بمعنى العام لها أقسام الوسيلة الجائزة المؤدية إلى الجائز. والوسيلة المحظورة المؤدية إلى محظور. الوسيلة الـمـحـظـورة المؤدة إلى الجائز. الوسيلة الجائزة المودبة إلى محظور. (المصدر السابق ج: ا ص: ۱۹۵).

(۳) ذريـعة توصل إلى الحرام قطعاً وذريعة توصل إلى الحرام غـالبـاً ذريـعة تـوصـل إلى الحرام كثيراً أو تسوى حالات إفـضـائهـا إلـى الحرام وعدمه ووسيلة توصل إلى الحرام نادراً. (أحكام الفصول ج: ا ص: ۵٦۷).

() وكذا فى قواعد المقتدى ج:۷ ص:۱۰۷.

ائمہ اربعہ کے نزدیک سدالذرائع کی حجیت

سوال: اگرائمہ اربعہ میں سے ہرایک کے یہاں سدذریعہ حجت ہےتو ہرامام کےنزدیک سدذریعہ کی کچھ مثالیں لکھیں؟

الجواب: ائمہ اربعہ میں سے ہرایک کے یہاں سدذریعہ حجت ہے لیکن حجت ماننے کا طریقہ الگ الگ ہے۔جیسا کہ پہلے بھی یہ عرض کیا

جا چکا ہے۔ یہاں پر ہر مذہب کی ایسی مثالیں پیش کی جا رہی ہیں
جو سد ذریعہ سے مستنبط ہیں۔

من أمثال الحنفية:

بدائع الصنائع میں مذکور ہے کہ کسی چیز کے وسیلہ کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس شئی کا ہوتا ہے۔

مثال: جوان عورت کو جماعت میں حاضر ہونے سے منع کیا گیا ہے، چونکہ ان کے نکلنے میں فتنہ اور زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے، اور زنا حرام ہے لہٰذا انکا نکلنا بھی حرام ہے۔

من أمثال المالكية

امام قرافی نے اپنی کتاب الفروق میں ذکر کیا ہے کہ سد ذریعہ سے مستنبط ہونے والے مسائل بہت ہیں۔

اس کی مثال: ''بيع الطعام قبل القبض'' ہے۔

من أمثال الشافعية

حضرت امام شافعی کے مذہب کی مثال جیسے کوئی شخص انگور ایسے شخص سے فروخت کرے جو شراب بناتا ہو اور ایسے شخص کو کھجور بیچے جو نبیذ بناتا ہو۔

من أمثال الحنابلة

امام احمد بن حنبل کی مثال جیسے اخروٹ بچوں کے ہاتھ فروخت کرنا کیونکہ اس سے جوا کھیلا جا سکتا ہے جو حرام ہے لہٰذا بچوں کے ہاتھ اخروٹ فروخت کرنا بھی حرام ہے۔

دلائل:

(۱) أن الوسيلة إلى الشئى حكمها حكم ذلك الشئى. (بدائع الصنائع ج:۷ ص:۱۰۶).

(۲) لا يباح للشواب منهن الخروج إلى الجماعات بدليل روى عن عمر انه نهى الشواب عن الخروج و لان خروجهن الى الجماعة سبب الفتنة و الفتنة حرام وما أدى إلى الحرام فهو حرام. (بدائع الصنائع ج: ۱ ص:۱۵۷).

(۳) الأمثلة فى مذهب المالكية كثيرة جداً وفى مقدمتها بيع الأجال كما ومنها بيع الطعام قبل قبضه. (الفروق للقرافى).

(۴) وكذا فى الموافقات ج:۵ ص:۱۸۵.

(۵) وكذا فى المغنى ج:۴ ص:۳۰۷.

امام قرافی کے نزدیک فتح الذرائع

سوال: امام قرافی مالکی کے نزدیک فتح ذرائع کی تحقیق کا خلاصہ کیا ہے؟

الجواب: امام قرافی مالکی اپنی کتاب الفروق میں ذکر کرتے ہیں کہ جس طرح کچھ ذرائع کو بند کرنا ضروری ہے اسی طرح کچھ ذرائع کو کھولنا بھی ضروری ہے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر کچھ ذرائع کو کھولا جائے تو جس کے لئے کھولا جائے اس کے اعتبار سے ذریعہ کا حکم بھی بدل جائے گا یعنی اس فعل کا جو حکم ہوگا ذریعہ کا بھی وہی حکم ہوگا۔

لہٰذا اگر کام مباح ہو تو ذریعہ بھی مباح ہوگا، اور اگر کام مکروہ ہو تو ذریعہ بھی مکروہ ہوگا، اور اگر کام حرام ہو تو ذریعہ بھی حرام ہوگا۔

دلائل:

(۱) **ویقول القرافی اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح فإن الذريعة هى الوسيلة كما أن وسيلة الحرام حرام فوسيلة الواجب واجب. (الفروق للقرافی ج: ۲ ص: ۳۲).**

(۲) **فتح الذرائع يحتمل فی وجوه ثلاثة.**

الأول: أن يدخل التدريج فی حدود المباحات التی

یجوز للإنسان فعلها وترکها لکل الوسائل التی یحصل الانسان مصلحة مباحة والحکم هنا ترک التذرع کفعله سواء بسواء. (سد الذرائع فی التشریع الاسلامی ج: ۱ ص: ۲۴۵).

(۳) وکذا فی الموافقات ج:۵ ص: ۸۳.

دورحاضر میں سدالذرائع کی مثالیں

سوال: دورحاضر میں کن مسائل میں سدذرائع مؤثر ہے یا ہوسکتا ہے اس کی چندمثالیں پیش کریں؟

الجواب: قدیم متون فقہ میں یہ بات مذکور ہے کہ بوڑھی عورت کے لئے مغرب اورعشاء کی نماز کی جماعت میں حاضر ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن دورحاضر میں بوڑھی عورتوں کے لئے بھی حضور جماعت ممنوع ہے چونکہ ان کے نکلنے میں بھی فتنہ کا اندیشہ ہے لکل ساقطة لاقطة لہٰذا سدذرائع کی بنیاد پر مذکورہ بالا نمازوں کے لئے بھی جانے کی اجازت نہیں۔

دلائل:

(۱) ویحرم حضور الشابة کل جماعة والعجوز الظهور

والعصر لاباقيه أى لا بأس للعجوز بالخروج فى المغرب والعشاء والفجر. (شرح الوقاية ج: ١ ص: ١٥٢).

(٢) أما العجوز التى لا تشتهى فلا بأس بمصافحتها ومس يدها إن أمن الشهوة. (الدر المختار ج: ٢ ص: ٢٤١).

(٣) وكذا فى الفتاوىٰ الهندية ج: ٢ ص: ٤٥٩.

سدذرائع کے استعمال کرنے کا طریقہ

سوال: سدذرائع جو ایک فقہی اصل ہے اس کے استعمال کو باقی رکھا جائے یا حالات حاضرہ کے تحت اس کا استعمال موقوف کردینا چاہئے؟

الجواب: چونکہ فقہ اسلامی کی یہ بھی ایک اساس و بنیاد ہے لہٰذا اس کا ترک تو مناسب نہیں البتہ یہ شرط ضرور لگادی جائے کہ انہی فقہاء کو اس کی اجازت ہے جن کو فقہ و فتاویٰ میں مہارت تامہ حاصل ہو اور حالات حاضرہ پر گہری نظر ہو اور اجتہاد و تطبیق مسائل کی صلاحیت رکھتے ہوں عمومی استعمال کی اجازت نہ دی جائے۔

مصالح مرسلہ کا مفہوم کیا ہے؟

مصالح: مصلحۃ کی جمع ہے لغوی معنی ہے۔ فائدہ مفاد مصلحت وغیرہ یعنی عدم فساد کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

مرسلۃ کا معنی ہے چھوڑا گیا یعنی جس میں کوئی قید نہ ہو دونوں کا ایک ساتھ معنی ہوا ایسی کچھ مصلحتیں جس کو شریعت میں چھوڑ دیا گیا ہو جس پر متعین کوئی نص نہ ہو۔

یعنی مصالح مرسلہ ایسے اچھے کام کو کہا جاتا ہے جس کے اعتبار و عدم اعتبار میں کوئی نص وارد نہ ہو۔

اور بعض حضرات اس کو الاستدلال المرسل بھی کہتے ہیں۔

جیسا کہ امام الحرمین اور ابن السمعانی نے اس پر لفظ استدلال کا اطلاق کیا ہے۔

اور امام خوارزمی نے اپنی کتاب ''الکافی'' میں اس کو الاستصلاح سے تعبیر کیا ہے۔

اصطلاحی معنی:

اس کی اصطلاحی تعریف میں اصولین حضرات کی مختلف عبارتیں ملتی ہیں چند تعریفات درج ذیل ہیں۔

(۱) قال القرافی: مالم یشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالالغاء. (تنقیح الاصول ص:۴۴۶)۔

(۲) قال الآمدی: مالم یشهد الشرع له باعتبار ولا إلغاء. (الاحکام فی أصول الاحکام ج:۴ص:۱۹۵)۔

(۳) قال الرازی: مالم یشهد له بالاعتبار ولا بالإباء نص معین. (الحصول فی علم الاصول).

مذکورہ تینوں تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ مصالح مرسلہ اس حکم کو کہتے ہیں جس کے اعتبار وعدم اعتبار میں شریعت کا کوئی نص نہ ہو۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ مصالح مرسلہ درحقیقت باب الاجتہاد میں سے ہے جو قواعد الشریعہ کے موافق ہے اگرچہ اس کی کوئی نص شرعی موجود نہیں ہے۔

قال الشاطبیؒ: المصالح المرسلة من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد لها أصل معين. (الموافقات ج:۳ص:۴۱)۔

امام غزالیؒ اپنی کتاب ''المستصفی'' میں فرماتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کا مطلب ہے مقاصد شرع کی حفاظت کرنا اور مقاصد شرع پانچ ہیں۔

(۱) حفظ الدین۔ (۲) حفظ المال۔ (۳) حفظ النفس۔ (۴) حفظ النسل۔ (۵) حفظ العقل۔

ہر وہ چیز جو ان پانچ چیزوں کی حفاظت کرے وہ مصالح ہیں۔ اور جو اس کی رعایت نہ کرے وہ مفاسد ہے۔

دلائل:

قال الغزالی فی کتابه: المصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع خمسة، وهو أن يحفظ دينهم

ونسلهم ومالهم و عقلهم ونفسهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة.

وكل ما يفوت هذه الاصول فهى مفسدة. (المستصفى للغزالى ج:٢ ص:٤٨٢).

المصالح المرسلة ويلقب بالاستدلال المرسل وأطلق اِمام الحرمين وابن السمعانى عليه اسم الاستدلال وعبر عنه الخوارزمى فى الكافى. بالاستصلاح. (البحر المحيط للزركشى ج:٦ ص:٧٦. مصادر التشريع الاسلامى ص:٩٥. ادلة التشريح ص:١٨٩.

مصالح مرسلہ کے سلسلہ میں حضرات ائمہ کی آراء

مصالح مرسلہ کی حجیت کے بارے میں علماء اُصولین کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ بعض حضرات اس کو مطلقاً حجت ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور بعض حضرات مطلقاً حجت مانتے ہیں، ان میں سے حضرت امام مالکؒ ہیں۔

دلائل:

وفيه مذاهب منه التمسك مطلقاً وهو قول الاكثرين

الجواز مطلقاً وهو المحكى عن مالك رحمه الله. (البحر المحيط للزركشي ج: ۴ ص: ۷۴).

جوحضرات اس کو حجت ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ان حضرات میں سے امام شافعیؒ اورامام ابوحنیفہؒ بھی ہیں۔ان حضرات کے انکارکا مطلب یہ ہے کہ یہ مستقل دلیل نہیں ہے ورنہ تو ان حضرات کے بہت سے ایسے مسائل ہیں، جو مصالح مرسلہ سے مستنبط ہیں جیسا کہ علامہ قرطبی نے ذکرکیا ہے کہ اصحاب حنفیہ اورشافعیہ بھی اس پراعتماد کرتے ہیں۔

ذكر القرطبي في كتابه: ذهب اصحاب الحنفية والشافعية إلى الاعتماد عليه وهو مذهب مالكؒ. (المصدرالسابق ج:۴ص:۷٦)۔

مصالح مرسلہ پرعمل کی مثالیں

یہ بات واضح رہے کہ دورصحابہ سے لےکرائمہ مجتہدین تک ہردور میں مصالح مرسلہ پرعمل کی مثالیں ملتی ہیں۔

من أمثال المصالح المرسلة في عهد الصحابة:

چنانچہ علامہ بوطی نے اس کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔

قرآن کریم کوایک مصحف میں جمع کرنے اور بعد میں اس کے متعدد

نسخے بنانے پر صحابہ کرام کا اجماع جبکہ اس کے بارے میں شریعت میں نص وارد نہیں نہ جواز پر نہ منع پر لیکن اس میں حفظ دین ہے جو کہ مقاصد شرع میں سے ہے۔ اور مقاصد شرع کی حفاظت کرنے کا نام ہی مصالح مرسلہ ہے۔

والحقيقة الواضحة من استعرض عهد الصحابة انهم يتخذون الأحكام لما فيه من مصالح وان لم يجدوا اصلاً يقيسوا فيها مادام أنها لا تتعارض مع أى نص لسنة أو كتابٍ. (ضوابط المصلحۃ للبوطی۔ص:۳٦۰)۔

من أمثال المصالح المرسلة فى عهد التابعين:

کثرت حوادث کی وجہ سے حضرات تابعین رحمہم اللہ نے صحابہ کرام سے زیادہ مصالح مرسلہ سے مسائل استنباط کئے ہیں ہے جس کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

اس دور کے علماء حضرات نے جب دیکھا کہ فتنہ بہت تیزی سے پھیلنے لگا اور لوگ اس کے شکار ہونے لگے یہاں تک کہ غیر قول رسول کو بھی حدیث بتا کر پیش کرنے لگے تو حضرات تابعین نے تدوین حدیث کا کام انجام دیا۔ جس میں جرح و تعدیل اور اصول روایت اور اقسام روایت اور شرائط تحمل کو بھی بیان کیا۔ جبکہ اس کے بارے میں کوئی نص شرعی نہیں تھی۔ لیکن اس میں حفظ دین ہے جو کہ مقاصد شرع میں سے ہے جیسا کہ عبداللہ بن مبارکؒ نے فرمایا کہ:

دلائل:

الإسناد من الدين لو لا الاسناد لقال من شاء ماشاء.

ابن عساکر نے بھی اپنی تاریخ میں ذکر کیا۔

ولـما رأى العقلاء.... الفساد ويدب دبيبة فی علوم المعاد خافوا يـنـدرج من الغث بالأعراض إلى الغث بالجواهر فلم يروا بداً من التدوين والتـقـييـد والـدلالة عـلى مواضع الضعف والسخف ليظهر السليم الذى لاشائبة فيه. (تاريخ ابن عساكر ج: ٢ ص:٧. روضة الشام).

من أمثال المصالح المرسلة فی المذاهب الاربعة:

من المذهب الحنفی

اصحابہ حنفیہ اگرچہ اس کو مستقل دلیل یا مقاصد شرع میں سے قرار نہیں دیتے لیکن اس سے مسائل استنباط کرتے ہیں جیسا کہ علامہ علاء الدین حصکفی اپنی کتاب ''الدر المختار'' میں ذکر کرتے ہیں اگر کوئی ساحر یا زندیق پکڑا جائے تو پہلی مرتبہ تو توبہ قبول کیا جائے گا۔ پھر اگر دوسری مرتبہ پکڑا جائے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا کیونکہ اس کو قتل کرنے میں امت کی مصلحت ہے، اور وہ ''عـدم الفساد فی الأرض'' ہے۔

دلائل:

إذا أخذ الساحر أو الزنديق المصروف الداعی قبل توبته ثم تاب لم تقبل توبته. (الدر المختار ج: ۱ ص:۳۵۷. دار الکتاب).

وتحته فی الشامية: أنها لا تقبل منه فی نفس القتل عنه. (شامی ج:۴ ص: ۲۴۲. کراچی.

من المذهب الشافعی:

بعض حضرات یہ گمان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ استصلاح کے ذریعہ مسائل استنباط نہیں کرتے ہیں۔ اور اس بات کی دلیل یوں پیش کرتے ہیں کہ امام مالکؒ کے اکثر مسائل جو مصالح مرسلہ سے مستنبط ہیں امام شافعیؒ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ لیکن صرف مخالفت کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ ان مسائل کی جو علت ہے اس کا بھی انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ زنجی نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مصالح مرسلہ کے ذریعہ استدلال کرنا جائز ہے جب یہ کسی شرعی اصل کلی کے ساتھ مل جائے۔

دلائل:

قال الزنجی فی کتابه: ذهب الشافعیؒ إلى أن التمسك بالمصالح المستند إلى كلى الشرع جائز. (تخريج الفروع على

الأصول ص: ١٦٩).

چنانچہ مذہب شافعی کی مشہور کتابوں میں اس علت پر مستنبط کئے ہوئے بہت مسائل ملتے ہیں۔

من المذهب الحنبلي:

حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی اس سے مسائل استنباط کرتے ہیں لیکن اتنی کثرت سے نہیں جتنی کثرت سے حضرت امام مالکؒ استنباط کرتے ہیں چنانچہ امام ابوزہرہ اپنی کتاب ''ابن حنبل'' میں ذکر کرتے ہیں کہ مصالح مرسلہ امام احمد بن حنبلؒ کے ان دلائل میں نہیں جن سے آپ نے مسائل استنباط کیا ہے۔ لیکن یہاں مذکور نہ ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے، کہ امام احمد بن حنبل اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، چنانچہ حنبلی مذہب کی بڑی بڑی کتابوں میں اس کی بہت ساری مثالیں ملتی ہیں۔

دلائل:

قال أبوزهرة في كتابه "ابن حنبل" بعد أن عد الاصول التى اعتمدها الامام أحمدبن حنبل عدم ذكرهاالمصالح دليلاً على عدم اعتبارها بل إن فقهاء الحنابلة يعتبرون المصالح أصلاً من الاصول. (ضوابط المصلحة للبوطي ص:٣٦٣).

ایک مثال: علامہ ابن القیم الجوزی مروزی کے حوالہ سے بیان کرتے ہیں کہ جو شخص صحابہ پر طعن و تشنیع کرتا ہے، بادشاہ وقت پر ضروری ہے کہ وہ اس کو سزا دے۔ اور بادشاہ کے لئے اس کو معاف کرنے کی گنجائش نہیں بلکہ ان کو سزا دے تو بہ کروائے ایسے آدمی کی سزا کے بارے میں کوئی نص نہیں۔ پھر بھی اس کو سزا دینے میں حفظ دین ہے۔

روی عنه ابن القیم الجوزی عن المروزی فیمن طعن علی الصحابة أنه وجب علی السلطان عقوبته و لیس للسلطان أن یعفو عنه بل یعاقبه و لیتبه فإن تاب. (اعلام المؤقعین ج: ۲ ص: ۳۷۷).

من المذهب المالکی:

حضرت امام مالکؒ مصالح مرسلہ کو زیادہ مانتے ہیں۔ علامہ شاطبیؒ اپنی کتاب ''الاعتصام'' میں ذکر کرتے ہیں۔ کہ امام مالکؒ یہی تنہا ایک ایسے شخص ہیں جنہوں نے مصلحت کے معنی کو سمجھا ہے اور پسینہ کو بہایا۔ ان کے مذہب میں بہت مسائل ایسے ہیں جو مصالح مرسلہ سے مستنبط ہیں۔

دلائل:

قال الإمام الشاطبی: إن الإمام المالکؒ استرسل فیه استرسال المدل العریق فی فهم معانی المصلحة نعم مع مراعاة

مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا ينقض أصلاً من أصوله. حتى استشنع بعض العلماء سوءً في وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة وفتح باب التشريع. (الاعتصام ج: ٢ ص: ٣١١).

استحسان کا مفہوم کیا ہے؟

استحسان: یہ باب استفعال کا مصدر اور حسن سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی ہے "عد الشي و اعتقاده حسناً ضد الاستقباح" یعنی کسی چیز کو اچھا سمجھنا، جیسا کہ کہا جاتا ہے "فلان استحسن الرأى أو الطعام أو القول أى عده حسناً"۔

اوراس کے معنی میں محققین حضرات یہ بھی لکھتے ہیں کہ

"طلب الأحسن للتباع الذى هو مأمور به"

کسی حکم کی اتباع کے لئے کسی عمدہ طریقہ کار کو تلاش کرنا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے۔(فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه)۔(سورۃ الزمر ۱۸۔۱۷)

حضرات اصولین کے درمیان جو اختلاف ہے وہ استحسان کے اصطلاحی معنی میں ہے۔ نہ کہ لغوی معنی میں کیونکہ اس کا استعمال قرآن کریم و حدیث شریف میں بھی ہے۔حتی کہ وہ حضرات بھی اس کو استعمال کرتے ہیں جو استحسان کو

مستقل دلیل نہیں مانتے۔

دلائل:

وأعلم أن النزاع الذى حصل فى الاستحسان ليس فى اطلاق لفظ الاستحسان جوازاً أو امتناعاً لو روده فى الكتاب والسنة، واطلاق أهل اللغة. (ادلة التشريع ص:١٥٥).

اس کی اصطلاحی تعریف کے بارہ میں اصولین حضرات کی مختلف عبارتیں ملتی ہیں۔

دلائل:

(١) هو اسم لدليل يقابل القياس الجلى يكون بالنص أو الإجماع أو الضرورةاو القياس الخفى (الموسوعة الفقهية ج:٣ ص:٢١٨).

(٢) ترك القياس إلى ما هو أدنى منه. (بدائع الصنائع ج:١ ص:٢٢).

(٣) قال الأنبارى: استعمال مصلحة جزئية فى مقابلة قياس كلى. (البحر المحيط ج:٦ ص:٨٩).

(٤) الاستحسان هو الدليل الذى يعارض القياس الجلى.

(نور الانوار ص:۲۴۷).

(۵) العدول عن موجب قياس الى قياس أقوى منه. (أدلته التشريع ص: ١٥٦)

مذکورہ سب تعریفوں کا خلاصہ یہ ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قیاس جلی۔(۲) قیاس خفی۔

یعنی کسی حکم میں قیاس کا تقاضہ کچھ اور ہو اور اس قیاس کو چھوڑ کر کسی اور مستحسن کی بناء پر دوسرے حکم کی طرف جانے کا نام قیاس خفی، یا استحسان ہے۔

جو حضرات اس کی تعریف میں یہ بتاتے ہیں کہ استحسان کہا جاتا ہے کہ قیاس کے ایک موجب کو چھوڑ کر قیاس کے دوسرے موجب کی طرف جانا یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کیونکہ استحسان کے قائلین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ جس طرح قیاس کے ایک موجب کو چھوڑ کر قیاس کے دوسرے موجب کی طرف جانا ہے۔ جو اس سے بھی اُقوی ہے اس طرح قیاس کے موجب کو چھوڑ کر ایسے ایک حکم کی طرف جانے کو بھی استحسان کہا جاتا ہے جو خلاف قیاس ہے اور اس کی تائید کبھی آیات قرآنیہ سے ملتی ہے۔ اور کبھی احادیث نبویہ سے ملتی ہے اور کبھی اجماع سے۔

”قرآن سے مؤید ہونے کی ایک مثال“

کوئی آدمی اگر یہ کہہ دے کہ ”جمیع مالی صدقۃ“ تو قیاس کا تقاضہ ہے کہ

اس آدمی کے پورے مال مملوکہ کو صدقہ کرنا ہوگا۔لیکن اس صورت میں صرف مال زکوٰۃ کی تخصیص کرنا یہ امر مستحسن ہے جس کی تائید قرآن سے ملتی ہے۔

"خذ من أموالهم صدقة" جیسا کہ امام آمدی ذکر کرتے ہیں۔

"فإن القياس بلزوم التصدق بكل ماله وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة" (الإحكام ج:۴ ص:۱۶۳).

"حدیث پاک سے مؤید ہونے کی ایک مثال"

کوئی آدمی اگر بھول کر ماہ رمضان میں کھانا کھائے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، لیکن اس کا روزہ نہ ٹوٹنا یہ امر مستحسن ہے جس کی تائید حدیث شریف سے ملتی ہے جیسا کہ آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کہا۔

من أكل أو شرب ناسياً. الله أطعمك وسقاك. (نصب الرايه ج:۲ ص:۴۴۵)

فإن القياس لزوم القضاء عليه لكونه أخل بركن الصوم وهو الإمساك لكنه استحسنه العدول عن حكم القياس بعدم إلزامه بالقضاء لقوله عليه السلام. (أدلته التشريع ص:۱۵۸ المملكة).

نوٹ: استحسان کو اس لئے قیاس خفی کہا جاتا ہے۔چونکہ یہ اکثر و بیشتر قیاس جلی یعنی ظاہری قیاس سے اقوی ہوتا ہے۔

وإنما سمي به لأنه الاكثر الأغلب أقوى من القياس الظاهر.

ضرورت وحاجت کے مباحث

۱-ہر وہ چیز جس کے بغیر آدمی ضرر میں مبتلا ہوجائے اسی کی تعبیر ضرورت سے کی جاتی ہے، اصطلاح شریعت میں ضرورت اور اضطرار استعمال کے اعتبار سے تقریباً یکساں ہیں، ہر وہ حالت جس میں ممنوع چیز کے استعمال نہ کرنے کی صورت میں ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہو اصطلاح میں اسی کو کبھی ضرورت اور کبھی اضطرار سے تعبیر کیا گیا ہے۔

"فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قاربه و هذا يبيح تناول الحرام" (الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۷)۔

ضرورت کا حکم:

ضرورت انسان کا اس حد کو پہنچنا ہے کہ وہ شئ ممنوع کو اگر استعمال نہ کرے تو وہ ہلاک ہوجائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے اور انسان کی یہ حالت حرام کے استعمال کو مباح بنادیتی ہے۔

حضرات فقہاء کے یہاں اس اصل کلی پر متفرع ہونے والی بہت سی جزئیات تفصیل کے ساتھ کتب متداولہ میں موجود ہیں، مثلاً حضرات فقہاء لکھتے

ہیں کہ اگر کنواں جنگل میں ہو اور اس کے ارد گرد حصار نہ ہو تو اس میں مینگنی کا گرنا موجب نجاست نہیں، بخلاف آبادی کے کنویں کے، چونکہ وہاں عموماً حصار ہوتا ہے، اس لئے ضرورت کی بنیاد پر اس کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

"وفرق كثير من المشائخ في البعربين آبار الفلوات فيعفى للضرورة، لأنه ليس لها رؤس حاجزة والابل تعبر حولها وبين آبار الأمصار لعدم الضرورة" (الاشباہ والنظائر: ۱/۷۷)۔

اور بہت سے مشائخ نے جنگل، میدان اور آبادی کے کنویں میں گرنے والی مینگنی میں فرق کیا ہے، جنگل میں جو کنویں ہوتے ہیں اس میں اگر تھوڑی بہت مینگنی گر جائے تو ضرورت کے تحت معاف ہے، چونکہ جنگل کے کنویں کے ارد گرد چہار دیواری نہیں ہوتی اور اونٹ کنویں کے ارد گرد پاخانہ بھی کر دیتے ہیں، بخلاف آبادی کے کنویں کے، وہاں عموماً چہار دیواری ہوتی ہے، اس لئے ضرورت کے تحت عفو کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

حاجت کی تعریف:

۲- ہر وہ چیز جس کا آدمی محتاج ہو اسی کی تعبیر حاجت سے کی جاتی ہے، ہر وہ حالت کہ جس میں شیٔ ممنوع سے احتراز کرنے کی صورت میں انسان شدید مشقت میں مبتلا ہو جائے۔

"والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك

غير أنه يكون في جهد و مشقة" (حموی:۱/۲۷۷)۔

اور حاجت جیسے ایسا بھوکا شخص جس کو کچھ کھانے کو نہ ملے تو وہ مرے گا تو نہیں البتہ وہ مشقت اور پریشانی میں پڑ جائے گا۔

اسی کی تعبیر حاجت سے اصطلاح میں کی جاتی ہے، حضرات فقہاء نے اس کے بھی مواقع استعمال پر گفتگو کی ہے، اور بہت سی تصریحات صراحۃً موجود ہیں، مثلاً روزہ کی حالت میں کسی روزہ دار پر ایسی کیفیت طاری ہوگئی کہ افطار ناگزیر ہوگیا تو حضرات فقہاء حاجت کے درجہ میں اس کو معتبر مانتے ہوئے افطار کی اجازت دیتے ہیں **"و يبيح الفطر في الصوم"** (حموی:۲۷۷/۱)۔

ضرورت اور حاجت میں فرق:

۳-ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے درجہ میں منصوص محرمات بقدر ضرورت قابل استعمال ہوتے ہیں اور حاجت کے درجہ میں منصوص محرمات اباحت کا درجہ بقدر ضرورت بھی نہیں لے پاتے، یعنی ضرورت مبیح حرام ہے اور حاجت مبیح حرام نہیں۔

"وهذا أي الضرورة يبيح تناول الحرام و هذا أي الحاجة لايبيح الحرام" (حموی۱/۲۷۷)۔

اور یہ یعنی ضرورت حرام کے استعمال کو مباح بنا دیتی ہے اور یہ یعنی حاجت حرام کو مباح نہیں بناتی۔

ضرورت و حاجت کے درمیان نسب اربعہ میں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، نہ تساوی ہے نہ تباین، نہ عموم خصوص من وجہ ہے۔

ضرورت کا اعتبار ہے لیکن کب؟

۴- شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہے، لیکن وہی ضرورت معتبر ہے جس کا معتبر ہونا قابل اعتبار ہو، یعنی ہر کس و ناکس کو یہ حق نہیں کہ اپنی ہر منفعت یا حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر منصوص محرمات سے شریعت کی دبیز ردائے حرمت اٹھا کر اباحت کی چادر ڈال دے۔ چونکہ ضرورت مبیح محرمات ہے اور کسی حرام قطعی کو مبیح بنانے والی واضح و قطعی ہی دلیل کی ضرورت پڑا کرتی ہے۔ گو ضرورت بھی "فمن اضطر غیر باغ و لا عاد" کے تحت دلیل قطعی ہے، لیکن اس کا انطباق بیحد علمی، گہرائی و گیرائی، تبحر و مہارت تامہ، ورع و خشیت جیسی صفات عالیہ و غالیہ کی متقاضی ہے، اگر مذکورہ بالا حدود و قیود کی رعایت انطباق ضرورت میں ملحوظ نہیں رکھی گئی تو حظوظ و لذوذ کی نوبت پہنچ جائے گی۔

محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل:

۵- محرمات شرعیہ کی بقدر ضرورت اباحت میں یقیناً ضرورت دخیل و موثر ہے جس کی شہادت جزئیات فقہیہ سے ملتی ہے، مثلاً مخمصہ کی حالت میں بقدر ضرورت اکل میتہ کا جواز، اور اکراہ کی حالت میں اطمینان قلب کے ساتھ کلمہ کفر کا

تلفظ وغیرہ جزئیات سے ضرورت کی دخل اندازی محرمات شرعیہ میں ثابت ہوتی ہے۔لیکن ان ملحوظات کالحاظ یقیناً رکھنا ہوگا جن کا تذکرہ سوال نمبر۴ میں آچکا ہے۔

محرمات میں ضرورت کے اثر انداز ہونے کے حدود:

۶- محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کی تاثیر بعض وجوہ سے صرف نفی گناہ کی حدتک مفہوم ہوتی ہے گوکہ تعلیلات وتصریحات سے رفع حرمت تک کی تاثیر معلوم ہوتی ہے۔

"وهذا لأن الحرمة تسقط عند الاستشفاء" (حموی: ۱/۲۷۷)۔

(اور یہ حکم اس لئے ہے چونکہ حرمت استشفاء کے وقت ساقط ہوجاتی ہے)۔

تداوی بالمحرم پر بحث کے دوران علت بیان کرتے ہوئے استشفاء کے تحت ضرورت کومسقط حرمت قرار دیا ہے،لیکن خادم کارجحان صرف نفی گناہ کی حدتک ہے، نیزضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حدتک ہےوجوب کی حدتک نہیں۔

"لاتفاقهم على الجواز للضرورة (شامی: ۱/ ۱۴۰)

وأيضاً في الحموی ناقلا عن النوازل" ألا ترى أن العطشان يرخص له شرب الخمر و للجائع الميتة" (حموی:۱/۲۷۷)۔

چونکہ حضرات فقہاء کا ضرورت کے تحت حرام کے جواز پر اتفاق ہے،

نیز حموی میں نوازل سے منقول ہے کہ پیاسے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے اور بھوکے کے لئے مردار کھانے کی اجازت ہے۔

لہٰذا اگر ضرورت کے تحت بھی محرم منصوص سے مبتلا بہ محترز رہا تو انشاء اللہ ماجور ہوگا، ماز ور نہیں۔

ضرورت معتبرہ کے شرائط:

۷-ضرورت معتبرہ جو تحلیل حرام میں موثر ہے اس کی تین شرطیں ہیں:

(۱) جان کی ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہو، "ان لم یتناول الممنوع هلک أو قاربه" (حموی۲)، (۲) اندیشہ وہمیہ نہ ہو بلکہ متیقن ہو۔ "لذا قال والذی فی شرح الدرر ان قوله: لا للتداوی محمول علی المظنون و إلا فجوازه بالیقین اتفاقی کما صرح فی المصفی" (شامی ۱/۱۴۰)، (۳) محرم منصوص کے استعمال کے بعد جان کی حفاظت بھی کسی ماہر مسلمان ڈاکٹر یا حکیم کے تجربہ کی روشنی میں یقینی ہو اور کوئی شیٔ مباح جو اس کے قائم مقام ہو موجود نہ ہو۔

"یجوز للعلیل أكل المیتة و شرب الدم و البول إذا أخبره طبیب مسلم أن فیه الشفاء ولم یجد من المباح ما یقوم مقامه" (حموی:۱/۱۲۷)۔

بیمار کے لئے مردار کا کھانا اور خون و پیشاب کا پینا جائز ہے بشرطیکہ کوئی

مسلمان ڈاکٹر یا حکیم یہ کہے کہ شئ حرام ہی اس بیماری کی دوا ہے اور اس کی جگہ پر کوئی مباح شئ نہ ہو۔

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

۸-ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بھی حکم کی ہوتی ہے، البتہ وہ حکم وجوبی نہیں ہوتا بلکہ قواعد شرعیہ کی روشنی میں نصوص سے استثنائی صورت میں رخصت پر مبنی حکم حکم اباحت ہوتا ہے۔

ضرورت کے اعتبار کے دواعی:

۹- جان کا ضیاع یا ہلاکت یا قرب ہلاکت جیسے وہ اہم امور ہیں جو ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں۔

عرف اور عموم بلویٰ کی حیثیت:

۱۰-تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عرف اور عموم بلویٰ ضرورت کی ذیلی شاخیں نہیں ہیں، بلکہ ان کی مستقل حیثیت ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"والعرف فی الشرع لہ اعتبار، و لذا علیه الحکم قد یدار" (رسم المفتی)۔

(عرف کا شریعت میں اعتبار ہے،اسی وجہ سے اس پر بعض احکام کا مدار ہے)۔

عرف کا شریعت میں مستقل اعتبار ہے، اسی وجہ سے اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے،لیکن کبھی کبھار ضرورت کے لئے بطور دلیل کے بھی عرف وعموم کو استعمال کیا جاتا ہے۔

ضرورت کا دائرۂ اعتبار:

۱۱-تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت جملہ محرمات کے حق میں ہے، چونکہ ایمان سے اعلیٰ وارفع کوئی شئ نہیں لیکن ضرورت واضطرار کی حالت میں "**إلا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان**" کے تحت کلمہ کفر کے تلفظ کی اجازت جب منصوص ہے تو دوسری چیز اس سے کم درجہ کی ہیں، یعنی جب ضرورت اعلیٰ میں اثر انداز ہے تو ادنی میں بدرجہ اولیٰ اثر انداز ہوگی، البتہ جزئیات فقہیہ سے معاملات کے باب میں کچھ استثنائی شکلیں ملتی ہیں۔مثلاً "**قتل نفس لاحياء نفس لايجوز**" (البحرالرائق)، اسی طرح (الاشباہ والنظائر) میں بھی معاملات کی کچھ مثالیں ایسی ہیں جن سے معاملات کی بعض صورتوں کا ضرورت سے استثناء مفہوم ہوتا ہے، قدر مشترک اصولی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ضرورت صرف وہیں تک اثر انداز ہے جہاں دوسرے کی جان اور حق واجب محفوظ اور باقی رہے۔اسی طرح اصولی طور

پر قدر مشترک ضرورت کی تاثیر کی تحدید ہو جاتی ہے۔

حقوق العباد اور معاملات میں ضرورت کی معتبریت:

۱۲- حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت کلی طور پر حاصل نہیں ہوتی، البتہ جزئی طور پر حاصل ہوتی ہے، چونکہ ''الضرورات تبیح المحظورات'' کے تحت جہاں ''الضرر یزال'' ہے وہیں ''الضرر لایزال بالضرر'' بھی ہے، لہٰذا اگر کسی ایک کی ضرورت کی تکمیل میں دوسرے کا ضرر یا حرج عظیم ہو تو اس وقت اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ صرف ایک پر نظر رکھتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کردی جائے اور دوسرے کو ضرر میں مبتلا کر دیا جائے۔ اس کی نظیر شریکین میں سے ایک کو تعمیر پر مجبور نہ کرنا ہے (الاشباہ والنظائر: ۱/۲۷۸)۔

ضرورت واباحت میں فرق:

۱۳- ضرورت مبیح محرمات منصوصہ ہے بخلاف حاجت کے یہ مبیح محرمات منصوصہ نہیں، لہٰذا حاجت اپنے مفہوم کے اعتبار سے محرمات کی اباحت میں موثر نہیں الا یہ کہ حاجت کا مفہوم ہی بدل جائے اور ضرورت کا مفہوم اس پر صادق آجائے تب اس کو حاجت کہنا ہی درست نہ ہوگا، بلکہ اس کو ضرورت کہیں گے، الحاصل حاجت محرمات کی اباحت میں اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ مؤثر

نہیں، لہذا ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی۔

۱۴- چونکہ حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی، اس لئے اصولی تحدید کی ضرورت نہیں۔

علاج ومعالجہ کی حاجت ضرورت میں داخل ہے؟

۱۵- علاج و معالجہ کے باب میں جن رخصتوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت متحقق ہے بباطن وہ اصطلاحی ضرورت ہی ہے، بصورت دیگر علاج ومعالجہ کے بارے میں بھی حاجت کی بنیاد پر محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں، چنانچہ تداوی بالمحرم کا مسئلہ ہو یا تبادلہ خون کا، اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ ہو یا گردے اور جگر کے تبادلے کا، تمام ہی صورت میں ضرورت ہی معتبر ہے۔

ضرورت وحاجت کی تشریح جو اسلاف نے کی ہے وہی انسب ہے:

۱۶-ضرورت اور حاجت کی جو تشریح حضرات اسلاف نے کی ہے اس سے ہٹ کر نئی تعبیر وتشریح اور نئی تحقیق وتحدید سے جن مفاسد کا دروازہ کھلے گا اس کا سد باب متعذر ہو جائے گا، اس لئے اسلاف کی تحقیقات کو ہی باقی رکھتے ہوئے ان پر مسائل کا انطباق انسب واحوط ہے۔

ضرورت عامہ وخاصہ کا مفہوم اعتباری:

۱۷-جن مواقع میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اور جہاں اس

کی اصولی بحث موجود ہے وہیں یہ تصریح بھی ہے۔ ''عامۃ کانت او خاصۃ'' جس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت خاصہ ہو یا عامہ، بہرنوع معتبر ہے، یعنی شخصی ضرورت ہو یا اجتماعی، ہاں البتہ اجتماعی ضرورت کے اعتبار کے لئے رائے عامہ اور اجتماعی فیصلے کی ضرورت ہے اور عام سے بھی عمومی افراد مراد نہیں بلکہ وہ خصوصی افراد مراد ہیں جن کے اندر افتاء و تفقہ فی الدین کی ساری شرطیں علی وجہ الاتم موجود ہوں۔

دلائل:

(۱) شرح الحموی علی الأشباه و النظائر ج ۱ / ص: ۲۵۲، (تهانوی).

والضرورة هي اللتي تهدد المرء بهلاک نفسه أو نسله أو تلف ماله أو ذهاب عقله إذا لم يقدم على الشئ الممنوع.

والحاجة: ما يترتب على عدم استعمال الشئ الممنوع من حرج و مشقة تصيب الإنسان في نفسه و ولده أو ماله أو عقله.

(الفقه الإسلامي و أدلته ص: ۴۰، ج ۱، در الفكر المعاصر)

(۲) (الاشباه والنظائر، ج/ ۱، ص: ۲۵۳، تهانوى)

فإن وقعت فيها بعرة أو بعرتان من بعر الإبل أو الغنم لم تفسد الماء استحساناً و القياس تفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل

و وجـه الاستـحسـان أن آبـار الفلوات ليست لها رؤوس حاجز ة والـمـواشـى تبـعـر حـولهـا فتـلقيها الريح فيها فجعل القليل عفواً لـلـضـرورة و لا ضرورة فى الكثير وهو مااستكثره الناظر إليهٔ فى الـمـروى عـن أبـى حـنـيفة وعـلـيـه الاعتـماد لا فرق بين الرطب واليابس و الصحيح و المنكسر .

(هداية ص: ٤٢-٤١، ج: ١، دار الكتاب فصل فى البئر)

(بدائع الصنائع ص: ٧٦، ج: ١، كراچى)

(تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ص: ٢٧، ج: ١، بيروت)

(البحر الرائق ص: ١١٨، ج: ١، فصل فى البئر)

(النهر الفائق ص: ٨٤، ج: ١، زكريا)

(حاشية الشرنبلالى على درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ٢٥، ج: ١)

(مـراقـى الفلاح على نور الإيضاح مع حاشية الطحطاوى ص: ٣٩، دار الكتاب).

ولو بعرت الشاة فى المحلب بعرة أو بعرتين قالوا: ترمى البعرة فى ساعته و يشرب اللبن لمكان الضرورة.

(مجمع الأنهر ص: ٥٣، ج: ١، فقيه الامت)

(هدايه ص: ٤٢، ج: ١، تهانوى)

(بدائع الصنائع ص: ۴۷، ج: ا، کراچی

(تبيين الحقائق ص: ۲۴، ج: ا، بيروت)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ۲۵، ج: ا قديم)

(۳) والحاجة: كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فى جهد و مشقة و هذا لايبيح الحرام ويبيح الفطر فى الصوم. (شرح الحموى على الأشباه والنظائر ص/ ۲۵۲، ج: ا، تهانوى)

و إن كان مسافراً لايستضر بالصوم فصومه افضل وإن أفطر جاز لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذراً.

(هداية ص: ۲۲۱/ ج: ا، تهانوى)

(مجمع الأنهر ص: ۳۶۶، ج: ا، فقيه الأمت)

(حاشية الطحطاوى على المراقى ص: ۶۸۲، دار الكتاب)

(بدائع الصنائع ص: ۱۷۴، ج ا، كراچى)

(الجوهرة النيرة ص: ۱۴۲، ج: ا، كراچى)

(الدر المنتقى ص: ۳۶۶، ج: ا، فقيه الامت

(۴) (شرح الأشباه للحموى ص: ۲۵۲، ج: ا تهانوى)

أو به التشابه والافتقار بين الحاجة والضرورة

تتشابه الحاجة والضرورة فى أن كلاً منهماافتقار إلى الشئ إلا أن الضرورة اعلى درجات الافتقار و الحاجة دونها، وأن لهما اثراً متقارباً فى تغيير الأحكام الأصلية و تخفيفها و تفترقان فى أن أحكام الضرورة والحاجة الخاصة مؤقتة تزول بزوالهما و متعلقة بالشخص المضطر كمن اضطر إلى أكل الميتة فتجيز له الضرورة و حده تناولها فإن وجد غيرها حرم تناولها و انتهى حكم الضرورة و كذا الأمر بالنسبة للمحتاج حاجة خاصة و أما الحاجة العامة فأحكامها مستمرة كعقد السلم مثلاً فيجوز لكل الناس و ليس إلى المحتاج إليه فقط.

و إن كان السلم فى الأصل هو بيع المعدوم المنهى عنه أجيز للحاجة العامة فالضرورة تبيح أنواعا من المحرمات لاتبيحها الحاجة.

(منقول من مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية، عدد ا).

نخبة من الأمثلة تحت ضوء الحاجة العامة

☆ الاجارة عقد على المنافع بعوض لأن الإجارة فى اللغة بيع المنافع و القياس يأبى جوازه لأن المعقود عليه المنفعة وهى معدومة و إضافة التمليك إلى ما سيوجد لايصح إلا إنا جوزناه

لحاجة الناس إليه و قد شهدت بصحتها الآثار (هداية ص: ٧٧، ج:٣، تهانوى)

و لأن المعقود عليه معدومة و القياس أن لاتجوز لما فيها من إضافة العقد إلى ما سيوجد إلا أنها اجيزت للضرورة لشدة الحاجة إليها و هى تعقد ساعة فساعة.

(تبيين الحقائق ص: ١١٥، ج:٥، بيروت)

(الجوهرة النيرة ص: ٢٥٩، ج: ١، كراچى)

(عناية حاشية هداية ص: ٧٧، ج:٣، رقم الحاشية ٨)

(مجمع الأنهر ص: ١٢٥، ج:٣، فقيه الامت)

☆ جواز الاستصناع: فالقياس أن لايجوز لانه بيع ماليس عقد الإنسان لا على وجه السلم و قد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيع ما ليس عند الإنسان و رخص فى السلم ويجوز الاستحسان لإجماع الناس على ذلک، لانهم يعلمون ذلک فى سائر العصور من غير نكير)

(بدائع الصنائع ص ٣،ج:٥، كراچى، فصل فى جواز الاستصناع)

(المحيط البرهانى ص: ١٣٤، ج:٧، الفصل الرابع والعشرون فى الاستصناع. بيروت)

(تبيين الحقائق ص: ۵۹، ج:۴، بيروت)

(النهر الفائق ص: ۱۱۵، ج:۳، زكريا)

(حاشية ابن عابدين ص: ۸۸، ج:۵، کراچی).

☆ جواز الوصية: الوصية غير واجب و هى مستحبة والقياس يأبى جوازها لأنه تمليک مضاف يلي مال زوال مالكيته ولو أضيف الى مالى فيلامها بأن قال ملكتک غداً كان باطلاً فهذا أولى إلا إنا استحسناه لحاجة الناس إليها فإن الإنسان مغرور باهله مقصر فى عمله فإذا عرض له المرض و خاف البيات يحتاج الى تلافى بعض ما فرط منه من التفريط بماله على وجه لو مضي فيه يتحقق مقصده المآلى ولوأنهضه البرء يصرفه إلى المطلب الحالى.

(هدايه ص: ۶۳۸، ج:۴، كتاب الوصية تهانوی)

(بدائع الصنائع ص: ۳۳، ج:۷، کراچی)

(تبيين الحقائق ص: ۱۸۲، ج:۶، بيروت)

(البحر الرائق ص: ۴۶۰، ص: ۸، كتاب الوصايا)

(۵) سورة البقرة (رقم الآية ۱۷۳)

(۶) حموى على الأشباه والنظائر ص: ۲۵۱، ج: ۱، تهانوی

مسألة التداوی بالمحرم

اختلف فی التداوی بالمحرم ففی النهاية عن الذخيرة يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر، و فی الخانية فی معنی قوله عليه السلام: إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم كما رواه البخاری أن ما فيه شفاء لأمتی لا بأس به كما يحل الخمر للعطشان فی الضرورة و كذا أختاره صاحب الهداية فی التجنيس فقال: لو كتب الفاتحة بالدم علی الجبهة و أنفه جاز للاستشفاء كحل الخمر و الميتة للعطشان، والجائع.

(شامی ص: ۳۱، ج: ۱، فروع التداوی بالمحرم، کراچی)

(البحر الرائق ص: ۱۲۲، ج: ۱، کتاب الطهارة)

(المحیط البرهانی، ص: ۳۷۳، ج:۵، الفصل التاسع عشر فی التداوی والمعالجات)

(وفيه العزل و إسقاط الولد. بيروت)

(تبيين الحقائق ص: ۳۳، ج:۲، بيروت)

(درر الحکام شرح غرر الأحکام ص: ۳۱۹، ج: ۱، قديم)

(النهر الفائق ص: ۸۲، ج ۱، زکریا)

(مجمع الأنهر ص: ۵۵۵، ج:۲ مصری قديم)

(شامی ص ۲۲۸، ج:۵، کراچی

(۷) شامی مع الدر ص ۲۱۰، ج:۱ ، کراچی)

(منحة الخالق على البحر الرائق ص: ۱۲۲، ج:۱، التداوی ببول ما یؤکل لحمه)

(۸) شرح الحموی علی الأشباه والنظائر ص: ۲۵۱، ج:۱، تهانوی)

رخص الخمر للعطشان و علیه الفتوی

(الدر المختار مع الشامی ص: ۲۱۰/ ج:۱ ، کراچی)

(شامی ص: ۲۱۱، ج:۳، باب القسم، کراچی)

(النهر الفائق ص: ۸۶، ج:۱، زکریا)

أجاز جمهور الفقهاء شرب الخمر عند ضرورة العطش أو الغصص أو الإكراه قدر ما تندفع به الضرورة لأن الحفاظ على الحياة يقتضي إباحة كل ما يطفأ الظمأ.

(الفقه الإسلامی و أدلته ص: ۲۶۱۱، ج:۴، دار الفکر المعاصر)

یباح شرب الخمر عند العطش و انحدار اللقمة بشرب الخمر و تناول المیتة عند المخمصة.

(تحفة الأحوذی ص: ١٢٩، ج:٦، باب ماجاء فی شرب أبوال الإبل)

(٩) (شرح الحموی علی الأشباه والنظائر ص: ٢٥٢، ج: ا، تهانوی)

(١٠) شامی مع الدر ص: ٢١٠، ج: ا، کراچی)

(منحة الخالق علی البحر الرائق ص: ١٢٢، ج: ا، التداوی ببول ما یؤکل لحمه)

(١١) شرح الأشباه للحموی ص: ٢٥١، ج: ا، تهانوی)

ألا تری أن العطشان یجوز له شرب الخمر والجائع یحل أکل المیتة.

(البحر الرائق ص ١٢٢، ج: ا، التداوی ببول ما یؤکل لحمه)

حالة ضرورة لیست فی اختیار الإنسان فإن له أن یزیل الضرورة کالمضطر الذی یباح له أکل المیتة دفعاً للهلاک.

(الفقه الإسلامی و أدلته ص: ١٠، ج:٤، کتاب النکاح)

و یبتنی علی هذه القاعدة کثیر من أبواب الفقه ممن

ذلک .... والجبر على القسمة بشرطه، و تحته فى شرح الحموى: وهو اتحاد الجنس فى العروض أما لو اختلف فلابد من التراض لانعدام الاختلاط بينهما فلا تقع القسمة تمييزاً فى العروض بل تقع معاوضة فيكون بالتراض لا بالجبر كما فى شرح المجمع الملكى.

(شرح الحموى على الأشباه والنظائر ص: ٢٥٠، ج: ١، تهانوى)

(١٢) شرح عقود رسم المفتى ص ١٥٣، دار الكتاب)

(١٣) سورة النحل (رقم الآية ١٠٦)

و لهذا يحكم بإسلام الكافر إذا أكره على الإسلام ولايحكم بكفر المسلم إذا أكره على إجراء كلمة الكفر فأجرى و اخبر أن قلبه كان مطمئناً بالايمان كذا هذا.

(بدائع الصنائع ص ١٠٠، ج:٣، فصل فى شرائط ركن الطلاق و بعضها يرجع الى الزوج، كراچى)

و يرخص له إجراء كلمة الكفر على لسانه و قلبه مطئمن بالإيمان لقوله تعالىٰ: إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان ولحديث عمار بن ياسر حين ابتلى به أنه صلى الله عليه وسلم قال له كيف و جدت قلبك؟ قال مطمئناً بالإيمان قال: فإن

عادوا فعد، ای فعد الی الطمانينة و فيه نزلت الآية.

(تبيين الحقائق ص ١٨٦، ج:٥، بيروت)

(حاشية الشرنبلالی علی در ر الحكام شرح الأحكام ص ٢٧٠، ج:٢، شروط الاكراه، قديم)

(مجمع الأنهر ص ٤٣٣، ج:٢، مصری قديم)

(شامی مع الدرر المختار ص: ١٣٥، ج٦، كراچی)

(١٥) (شرح الأشباه والنظائر ص: ٢٥١، ج:١، تهانوی)

(حاشية الطحطاوی علی المراقی ص ٣٦، دار الكتاب فصل فی المكروهات)

(الدر المختار مع الشامی ص ٥٣٢، ج:٣، فصل فی المعنی إليها زوجها، كراچی)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ٤٠٤، ج:١، فصل فی العدة)

(الفقه الإسلامی و أدلته ص ٧٢٠٧، ج:٩، خامساً دار الفكر المعاصر)

(١٦) الأشباه والنظائر ص ٢٥٠، ج:١، تهانوی)

(الـفقيه الإسلامى و أدلته ص: ٢٦٩٦، ج:۴، دار الفكر المعاصر)

(١٧) (الاشباه والنظائر ص ٢۵۴، ج: ١، تهانوى)

(الـفـقــه الإسـلامى و أدلتـه ص: ۴٩١٣، ج:٦، شروط الشفعة دار الفكر المعاصر)

عرف وعادت کی اصولی تشریح

عرف کے لغوی معنی مشہور کے ہیں صاحب ''المعجم الوسیط'' لکھتے:

''العرف المعروف و هو خلاف النكر ما تعارف عليه الناس فی عاداتهم و معاملاتهم اسم من الاعتراف''۔

اورعادت کےلغوی معنی خواورخصلت کے ہیں۔

اصطلاح میں عرف اورعادت کی ان الفاظ سےتعبیر کی گئی ہے۔**''العرف والعادة مستقر فی النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول كما فی المستصفی، و فی شرح التحرير العادة هی الأمر المتكرر من علاقة عقلية''** (رسم المفتی:۹۴،الاشباہ والنظائر:۱/۲۹۶)۔

یعنی جو چیز عقلی طور پر طبائع میں مستقر ہوجائے اور طبائع سلیمہ اس کو قبول کرلےاس کی تعبیر عرف وعادت سے کی جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہےایسی چیز جو بار بار پیش آئے اوراس میں کوئی علاقہ عقلیہ نہ ہو۔

عرف کےاقسام ثلاثہ:

۳-علامہ شامی اوردوسرے حضرات فقہاء کی تعبیرات سے یہ معلوم ہوتا

ہے کہ عرف و عادت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ حضرات فقہاء نے عرف کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱)عرف عام (۲)عرف خاص (۳)عرف شرع

" وهی: أنواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم و العرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كا الرفع للنحاة والعرفية الشرعية كالصلاة و الزكاة و الحج"۔

اجماع کے اقسام اور اس کے احکام:

(۱) **"إجماع صحابه على حكم الحادثة نصا"** یہ تو قطعیت میں کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے۔

(۲) **"إجماع صحابة بنص البعض و سكوت الباقين عن الرد"** یہ قطعیت میں خبر متواتر کے درجہ میں ہے۔

(۳) **"إجماع تابعين فيما لم يوجد فيه قول السلف"** یہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے۔

(۴) **"إجماع المتاخرين على أحد أقوال السلف"** یہ خبر صحیح من الآحاد کے درجہ میں ہے۔

اجماع کا حاصل سارے صحابہ یا اہل اجتہاد یا اہل رائے کا کسی ایک امر پر اتفاق ہے، اجماع صحابہ پر عمل اور اعتقاد اس درجہ ضروری ہے کہ اس کا رد کفر

ہے اور اجماع تابعین وسلف پر عمل تو ضروری ہے، لیکن اس کا منکر کافر نہیں، اور مفید علم یقینی نہیں، اجماع کی آخری دونوں اقسام قیاس پر مقدم ہیں۔

"وینبغی أن یکون مقدما علی القیاس کخبر الواحد"

(اصول الشاشی: ۷۹)۔

ان تفصیلات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اجماع کی بعض قسموں کا جو مقام و مرتبہ ہے وہ مرتبہ عرف و عادت کو حاصل نہیں ہے اور عرف و عادت اجماع کی بعض اقسام سے ادنی ہے۔

عرف کے اقسام لفظی وعملی:

۵- علامہ ابن نجیم المصری نے ایک جزئیہ کے تحت عرف لفظی اور عرف عملی کا جو تذکرہ بحوالہ علامہ زیلعی کیا ہے فرماتے ہیں تنبیہ: "خرجت عن بناء الایمان علی العرف مسائل"۔

الأولی: 'حلف لایأکل لحما یحنث بأکل لحم الخنزیر والآدمی علی ما فی الکنز و لکن الفتوی علی خلافه وجواب الزیلعی بأنه عرف عملی فلایصلح مقیدا بخلاف العرف اللفظی فقد رده فی فتح القدیر بقولهم فی الاصول، الحقیقیة تترک بدلالة العادة إذ لیست العادة إلا عرفا عملیا (الحی)"۔

الثانية: حلف لايركب حيوانا يحنث بالركوب على الإنسان لتناول اللفظ والعرف العملي وهو أنه لايركب عادة لايصلح مقيدا ذكره الزيلعي" (الاشباہ والنظائر:۳۰۵،۱، وہکذا فی البحر الرائق ۴/۳۲۰)۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عرف لفظی لفظ کے معنی حقیقی کے لئے مقید بن سکتا ہے، بخلاف عرف عملی کے اس کے اندر لفظ کے معنی حقیقی کے لئے مقید بننے کی صلاحیت نہیں۔

عرف کی دو قسمیں عام وخاص:

۶-"ثم اعلم إن العرف قسمان عام و خاص فالعام يثبت به الحكم العام و يصلح مخصصا للقياس و الأثر بخلاف الخاص، فإنه يثبت به الحكم الخاص مالم يخالف القياس أو الأثر فإنه لايصلح مخصصا" (رسم المفتی:۹۸)۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ عرف عام مثبت عرف عام ہے اور اس میں قیاس اور اثر کے لئے مخصص بننے کی صلاحیت ہے، بخلاف عرف خاص کے اس کے ذریعہ حکم خاص ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ اس کے خلاف قیاس یا اثر نہ ہو، نیز اس میں قیاس اور اثر کے لئے مخصص بننے کی صلاحیت نہیں۔

علامہ ابن نجیم نے بھی "الاشباہ" میں اس پر بحث کی ہے۔

تنبیه: "هل يعتبر فى بناء الأحكام العرف العام أو مطلق العرف و لو كان خاصا؟"۔

"المذهب الأول! قال فى البزازية معزيا إلى الإمام البخارى الذى ختم به الفقه، الحكم العام لايثبت بالعرف الخاص و قيل يثبت (انتهى)"۔

عرف عام وخاص کی تاثیر:

جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم عام عرف عام کے ذریعہ بلا اختلاف ثابت ومعتبر ہے، لیکن عرف خاص کے ذریعہ حکم عام ثابت ہوتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ ثابت ہوتا ہے، لیکن جمہور فقہاء عرف خاص کو حکم عام کے لئے مثبت قرار نہیں دیتے حضرات فقہاء کی عبارت سے یہ اندازہ لگتا ہے کہ اگر کسی ایک پیشے کے سارے افراد یا کسی ملک یا صوبہ کے سارے افراد کا ایک ہی معمول ہو تو اس کو وہ عرف عام قرار دیتے ہیں اور اگر ایک پیشہ کے چند مخصوص علاقہ کے افراد یا ملک کے کسی صرف ایک گوشہ کے افراد یا صوبہ کے کسی ضلع کے صرف ایک گاؤں کے افراد کا کوئی معمول ہو تو اس کو عرف خاص قرار دیتے ہیں۔

جمہور امت کے معمول کا حکم:

۷- کلام فقہاء سے یہ اندازہ لگتا ہے کہ اگر کوئی معمول جمہور امت کا ہو

اور وہ نص یا شریعت کے خلاف نہ ہو وہ عرف صحیح کے دائرہ میں داخل ہے، مثلاً پوری دنیا کے بینکوں کا ایک نظام ہے جس کا ایک لازمی جز سود ہے، بینکنگ نظام میں سود لینے اور دینے کا عام رواج ہے عرف کی تعریف اس پر یقیناً منطبق ہے، لیکن یہ عرف صحیح نہیں، بلکہ عرف فاسد ہے، چونکہ یہ شریعت کے خلاف ہے، اسی طرح سے ٹیکس پورے ہندوستان کے ہر گوشے میں رائج ہے عرف کے دائرہ میں داخل ہے، لیکن اس کو عرف صحیح نہیں کہا جاسکتا، بلکہ یہ عرف فاسد ہے، چونکہ یہ شریعت کے خلاف ہے۔

"فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالعرف مالم يخالف الشريعة كالمكس و الزنى و نحو ذلك" (رسم المفتی:۹۸)۔

"والحاصل أن العرف العام لايعتبر إذا لزم منهم ترك المنصوص و إنما يعتبر إذا لزم منهم تخصيص النص والعرف الخاص لايعتبر في موضعه و إنما يعتبر في حق أهله فقط إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه و إن خالف ظاهر الرواية" (رسم المفتی:۹۹)۔

عرف وعادت کے معتبر ہونے کے دلائل:

عرف و عادت کے معتبر ہونے کے سلسلے میں حضرات فقہاء نے جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے "ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"۔

چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی نے (رسم المفتی: ۹۴) پر اور علامہ ابن نجیم مصری نے (الاشباہ والنظائر: ۲۹۵) پر ''العادۃ محکمۃ'' کے تحت اسی روایت کو نقل کیا ہے۔

''وأصلها قوله علیه السلام ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن''۔

لیکن علامہ علائی فرماتے ہیں کہ یہ روایت مرفوعاً مجھ کو حدیث کی کتابوں میں سے کسی کتاب میں سند ضعیف کے ساتھ بھی نہیں ملی لمبی بحث کے بعد انھوں نے اس کو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا قول قرار دیا ہے، لیکن علامہ حموی نے امام احمد علیہ الرحمہ کی ''کتاب السنۃ'' کے حوالے سے اس روایت کو نقل کیا ہے، علامہ سخاوی نے بھی مقاصد حسنہ میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔

عرف لفظی وعملی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے؟

۲- فقہاء کی تصریحات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عرف لفظی بھی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے (البحر الرائق: ۴/۱۲۳) پر اس طرح کی جزئیات مذکور ہیں۔

۳- فقہاء کی تصریحات اور قواعد سے عرف عملی کے احکام شرعیہ میں معتبر ہونے کا ثبوت ملتا ہے، البتہ عرف لفظی اور عرف عملی میں مقید بننے کی صلاحیت ہے یا نہیں یہ اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔

۴- کلام فقہاء سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرف عام اور عرف خاص دونوں

معتبر ہیں، البتہ عرف عام سے حکم عام کا ثبوت ہوتا ہے اور عرف خاص سے حکم خاص کا ثبوت ہوتا ہے (رسم المفتی: ۹۸) ”والحاصل أن المذهب عدم الاعتبار العرف الخاص، و لكن افتى كثير من المشائخ باعتباره فأقول على اعتباره“ (الاشباہ والنظائر: ۱/۳۱۷)۔

۵- عرف خاص نصوص شارع کے مقابلہ میں تو غیر معتبر ہے لیکن نصوص فقہاء کے مقابلہ میں معتبر ہے اگر چہ اس کے مقابلہ میں ظاہر روایت ہی کیوں نہ ہو ”والحاصل أن العرف العام لايعتبر إذا لزم منهم ترك المنصوص، و إنما يعتبر إذا لزم منهم تخصيص النص والعرف الخاص لايعتبر فى الموضعين و إنما يعتبر فى حق أهله فقط إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه و إن خالف ظاهر الرواية“ (رسم المفتی: ۹۹)۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

(۱) مکرر ومطرد ہو، یا غلبۂ استعمال ہو ”و إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت“ (الاشباہ والنظائر: ۱/۲۹۹، رسم المفتی: ۹۵)۔

(۲) شریعت کے خلاف نہ ہو ”فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالمعروف مالم يخالف الشريعة كالمكس و الزنى ونحو ذلك“ (رسم المفتی: ۹۸)۔

(۳) اس سے ترک منصوص لازم نہ آئے اور اگر عرف خاص ہے

تو تخصیص بعض لازم نہ آئے (رسم المفتی:۹۹)۔

عرف عام اگر نص کے معارض ہو؟

۲-عرف عام کے نص سے متعارض ہونے کی صورت میں اگر عرف پر عمل کرنے سے نص کی تخصیص کی نوبت آتی ہو تو وہ عرف غیر معتبر ہوگا اگر عرف خاص ہو، لیکن اگر عرف عام ہے تو عرف کے ذریعہ نص میں تخصیص پیدا کرلی جائے گی۔

۳-اگر عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو عرف غیر معتبر ہوگا چاہے عرف عام ہو یا خاص "إن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص والعرف الخاص لايعتبر في الموضعين" (رسم المفتی:۹۹)۔

جو منصوصات عرف پر مبنی ہوں تبدیلی عرف اس میں مؤثر نہیں:

۴-جو منصوصات عرف و عادت پر مبنی ہیں تبدیلی عرف کا اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے جس طرح زمانہ نبوی میں اجناس کی بعض قسمیں کیلی اور بعض وزنی تھیں اس زمانہ کا عرف وہی تھا، لیکن آج کے دور میں بعض کیلی چیزیں وزنی ہوگئی ہیں، لیکن حضرات فقہاء اعمال ربویہ کی تفصیلات کے تحت دور نبوی کی مکیلات و موزونات عرفیہ کو آج کے بدلے ہوئے دور میں بھی اپنے حال پر باقی رکھتے ہوئے احکام بیان فرماتے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تبدیلی عرف سے وہ منصوصات متاثر نہیں ہوتیں جن کی بنا عرف پر ہے۔

عرف کا تصادم جب قیاس سے ہو؟

۵- عرف کے قیاس سے متصادم ہونے کی صورت میں عرف کو ترجیح حاصل ہوگی بشرطیکہ عرف عام ہو اور اگر عرف خاص ہے تو قیاس پر اس کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی، چونکہ عرف عام مخصص قیاس واثر ہے بخلاف عرف خاص کے اس میں قیاس واثر کے لئے مخصص بننے کی صلاحیت نہیں۔ "ثم اعلم ان العرف قسمان عام و خاص فالعام يثبت به الحكم العام و يصلح مخصصا للقياس و الأثر بخلاف الخاص، فإنه يثبت به الحكم الخاص مالم يخالف القياس أو الأثر فانه لايصلح مخصصا" (رسم المفتی: ۹۸)۔

۶- کلام فقہاء سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اگر عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو تو بعض صورتوں میں عرف معتبر ہوتا ہے چونکہ عرف کی حیثیت بھی مستقل ایک اصل کی ہے "حتى جعلوا ذلك أصلا فقالوا: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال و العادة" (رسم المفتی: ۵۹)۔

علامہ بیری نے مبسوط کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" (رسم المفتی: ۹۵)۔

لیکن بعض مواقع میں عرف قواعد عامہ سے تصادم کی صورت میں ساقط بھی ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں: "وربما يقدم الوجوب على العرف الغالب، و كذا الدعوى لاتنزل على العادة لأن الدعوى

والأقرار إخبار بما تقدم فلا يقيده العرف المتاخر بخلاف العقد فانه باشره للحال فقيده العرف" (الاشباہ والنظائر:۳۱۲،۳۱۳)

اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو:

۱- اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ظاہر روایت کو چھوڑ کر عرف پر عمل کرنا درست ہے "**و إن خالف ظاهر الرواية**" (رسم المفتی:۹۹)۔

علامہ شامی نے عرف عام اور عرف خاص کے اعتبار و عدم اعتبار کی حدوں کو بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے: "**و ان خالف ظاهر الروايت**"۔

۲- جن مسائل کی بنا عرف پر ہے تغییر عرف کی وجہ سے ایک مکتب فقہ کی رائے کو اختیار کرنا چاہئے بلا ضرورت عدول عن المذہب میں بے شمار مفاسد ہیں، اس لئے اس سے حتی المقدور بچنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

کیا عرف کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے؟

۳- جن احکام کی بنا عرف پر ہو اور زمانے کے بدلنے کی وجہ سے عرف متغیر ہو گیا ہو تو تغیر عرف کے ساتھ حکم بھی متغیر ہو گا، مسائل عرفیہ میں عرف حادث کے باوجود قدیم آراء کا تثبت تفقہ کے خلاف ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے "رسم المفتی" میں مبنی بر عرف بہت سے جزئیات کے ذکر کے بعد یہ فرمایا: "**فهذه كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان أما**

للضرورة وأما للعرف و أما لقرائن الأحوال و كل ذلك غير خارج عن المذهب، لأن صاحب المذهب لو كان فى هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير فى زمانه لم ينص علي خلافها و هذا الذى جرا المجتهدين فى المذهب أهل المذهب أهل النظر الصحيح من المتاخرين علي مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب فى كتب ظاهر الرواية بناء علي ما كان فى زمنه و بعد اسطر قال: العرف يتغير مر ة بعد مرة فلو حدث عرف آخر لم يقع فى زمان السابق فهل يسوغ للمفتى مخالفة المنصوص و اتباع العرف الحادث قلت: نعم فان المتاخرين الذين خالف المنصوص فى المارة لم يخالفه إلا لحدوث عرف بعد زمن الإمام إلي آخره" (رسم المفتی:۹۶،۹۷)۔

دلائل:

(۱) المعجم الوسيط ص......، باب العين.

(۲) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص: ۲۶۸، ج: ۱، تهانوى شرح عقود رسم المفتى ص ۱۵۳، دار الكتاب

(۳) الاشباه والنظائر ص ۲۶۸، ج: ۱، تهانوى

☆ مـن أقسـام العربية أن يوضع اللفظ لشئ فى اللغة لكن لم يتعمل فيما وضع له فيها فيستعمله العرف فى غيره كعسى فإنه وضـع أولاً لـلـفـعـل الماضى ولـم يستعمل فيه قط بل استعمل فى الإنشـاء لـوضع العرف، فصارت لاعربية ثلاثة أقسام أن يستعمل الـلـفـظ فيـمـا لـم يوضع له فى اللغة أصلا إذا لم يستعمله اللغوى أيـضـا، أوكان له وضع فى اللغة واستعمل فيه لكن هجر كالغائط أو لم يهجر لكن قصره العرف علي بعض موضوعاته كالدابة و أما الشـرعية فهـى مـن مهـمـات هـذا الـموضـوع ولم أر من أحكم بشرحها و يتعلق بها مباحث.

(البحر المحيط ص: ٢، ج:٣، بيروت)

(٤) اصول الشاشى ص......

(٥) (الأشباه والنظائر ص: ٢٧٧، ج: ١، تهانوى)

(البحر الرائق ص: ٣٤٨، ج:٤)

(تبيين الحقائق ص: ١٢٨، ج:٣، بيروت)

(النهر الفائق ص: ٧٦، ج:٣، زكريا)

(مجمع الأنهر ص ٥٥٦، ج: ١، مصرى قديم)

(شامى مع الدر المختار ص ٧٧٢، ج:٣، كراچى)

(٦) رسم المفتى ص ١٥٩ ،دار الكتاب

(٧) المصدر السابق ص: ١٥٨، دار الكتاب

(٨) المصدر السابق ص: ١٦٠.

(٩) قال ابن مسعود رضى الله عنه: ما رآه المسلمون حسناً فهوعند الله حسن.

(مرقاة المفاتيح ص: ١٠٣٣، ج:٣، باب التنظيف والتابير قديم)

(عمدة القارى ص: ١٢١، ج:٢٢، باب المقة من الله تعالى)

قال الطحطاوى فى حاشية على المراقى: و قد روى أحمد فى السنن والبزار وغيرهما موقوفاً على ابن مسعود ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ.

(حاشية الطحطاوى على المراقى ص ١٩٨، دار الكتاب)

(١٠) رسم المفتى ص: ١٥٣، دار الكتاب)

(الأشباه والنظائر ص ٢٦٨، ج: ١، دار الكتاب)

نخبة من الأمثلة تحت هذه القاعدة

من كتاب الطهارة:

ولو زاد الدم على عشرة أيام ولها عادة معروفة دونها ردت إلى أيام عادتها والذى زاد أى على العادة استحاضة.

(هداية ص:٦٧، ج: ا، باب الحيض والاستحاضة، دار الكتاب)

(الجوهرة النيرة ص ٣٥، ج: ا، كراچى)

(البحر الرائق ص ٢٢٣، ج: ا)

(الشامى مع الدر ص: ٢٨٥، ج: ا، كراچى)

(مـجـمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر ص: ٥٥، ج: ا، مصرى قديم)

من كتاب الصلاة:

الخامس: التفويض إلى رأى المصلى فإن استكثره فكثير و إلا فقليل قال القهستانى: و هوشامل للكل و أقرب إلى قول أبى حنيفة فإن لم يقدر فى مثله بل يتفوض إلى رأى المبتلى.

(شامى مع الدر ص: ٦٢٥، ج: ا، كراچى)

(حاشية الطحطاوى على المراقى ص: ٣٢٣، دار الكتاب)

(النهر الفائق ص: ٢٧٣، ج: ا، زكريا)

(تبيين الحقائق ص: ١٦٥، ج: ا، بيروت)

من كتاب الصوم:

فى صوم يوم الشك فلا يكره لمن له عادة.

(الأشباه والنظائر ص: ٢٧٠، ج: ا، تهانوى)

قال صاحب الهداية: يكره على سبيل الابتداء ...... ثم إن

وافق صوماً كان يصومه فالصوم فأفضل بالإجماع وكذا صام ثلاثة أيام من آخر الشهور، فصاعداً

(هداية ص ۲۱۴، ج: ۱، دار الكتاب)

(مراقى الفلاح على نورالإيضاح مع حاشية الطحطاوى ص: ۶۴۸، دار الكتاب)

(مجمع الأنهر ص: ۳۴۷، ج: ۱، فقيه الامت)

(تبيين الحقائق ص: ۳۱۷، ج: ۱، بيروت)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ۱۹۸، قديم)

(النهر الفائق ص: ۲۳۷، ج: ۱، زكريا)

(الشامى مع الدر المختار ص: ۳۸۱، ج: ۲، كراچى)

من كتاب البيوع:

قال صاحب الهداية: و من أطلق الثمن فى البيع كان على غالب نقد البلد لأنه هو المتعارف و فيه التحرى للجواز فينصرف إليه.

هداية ص: ۴، ج: ۳، مكتبة الاتحاد

و مطلقة على النقد الغالب أي مطلق الثمرة يقع على غالب نقد البلد و مراده من الإطلاق هنا أن يكون مطلقاً عن قدر البلد وعن قدر وصف الثمن بعد أن سمى قدره بأن قال: عشرة دراهم مثلاً فإذا كان كذالک ينصرف إلى التعامل به فى بلده لأن المعلوم

بالعرف كالمعلوم بالنص لاسيماً إذا كان فيه تصحيح تصرفه.

(تبيين الحقائق ص: ٨، ج: ۴، بيروت)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ۱۴۶، ج: ۲، قديم)

(البحر الرائق ص: ۳۰۳، ج: ۵، كتاب البيوع)

(شامی مع الدر ص: ۵۳۶، ج: ۴، کراچی)

(مجمع الأنهر ص: ۱۴، ج: ۳، فقيه الأمت)

(الفتاوى الهندية ص: ۱۲۲، ج: ۳، رشيدية)

من كتاب الإجارة:

قال. رحمه الله. و صح استئجار الظئر بأجرة معلومة والقياس أن لايصح، لأنها ترد على استهلاك العين وهو اللبن فصار اللبن كاستئجار البقرة أو الشاة ليشرب لبنهاأو البستان ليأكل ثمره وجه الاستحسان قوله تعالىٰ: فإن ارضعن لكم فاتوهن أجورهن وعليه إجماع الأمة و قد جري به التعامل فى الأعصار من غير نكير ولا نسلم أن العقد على استهلاك العين بل على المنفعة وهوحضانة الصبى و تلقيمه ثديها و خدمته و تربيته و اللبن تابع.

(تبيين الحقائق ص: ۱۲۷، ج: ۵، بيروت)

(شامی ص: ۸۸، ج: ۵، کراچی)

(مجمع الأنهر ص: ۳۸۶، ج: ۲، مصری قديم)

(البحر المحیط ص: ۴۴۳، ج:۷، الفصل العاشر فی إجارة الظئر)

(الفتاوی الهندیة ص: ۴۱۱، ج:۴، رشیدیة)

(الأشباه والنظائر ص: ۲۷۰، ج: ۱، تهانوی)

من کتاب الوقف:

إن الفاظ الواقفین تبنی علی عرفهم کما فی وقف فتح القدیر مثله فی فتاوی ابن حجر ونقل التصریح بذلک عن جماعة من أهل مذهبه و فی جامع الفصولین مطلق الکلام فیما بین الناس ینصرف إلی المتعارف و قدمنا نحوه عن العلامة قاسم و قد مر وجوب العمل بشرط الواقف فحیث شرط القسمة کذلک وکان عرفه بعضها اللفظ الناضلة وجب العمل بما أراده ولایجوز صرف اللفظ عن مدلوله العرفی کما علمت.

(الشامی مع الدر ص : ۴۴۵، ج:۴، کراچی)

(الأشباه والنظائر ص: ۲۷۰، ج: ۱، تهانوی)

(۱۱) الاشباه والنظائر ص: ۲۸۶، ج: ۱، تهانوی.

(۱۲) شرح عقود رسم المفتی ص: ۱۶۰، دار الکتاب

(۱۳) الأشباه والنظائر ص: ۲۷۱، ج: ۱، تهانوی)

(شرح عقود رسم المفتی ص: ۱۵۳، دار الکتاب)

(شامی ص ۱۵۶ ، ج:۳، کراچی)

(۱۴) شرح عقود رسم المفتی ص: ۱۵۸ ، دار الکتاب)

(۱۵) المصدر السابق ص: ۱۵۹ ، دار الکتاب.

تعارض العرف مع القياس

أما القياس فإنه يترک للعرف إن کان عاماً سواء أقره النبی صلی الله عليه وسلم أوعمل به من غير نکير من المجتهدين أو دعت إليه ضرورة الناس أو حاجاتهم لأن العرف حينئذ أقوی حجة من القياس و رعايته من المصلحة لأنه أمارة الحاجة.

فمن أمثلة ماترک فيه القياس بالعرف:

☆ القياس فی نحو الحمام أنه نجس يفسد به الماء قياساً له علي نحو الدجاج لأنه يستحيل إلی نتن و فساد و لکنه ترک لأن الحمائم کما قال السرخسی: ترکت فی المساجد حتی فی المسجد الحرام مع علم الناس بما يکون منها و هذا راجع إلی الإجماع العملی کما صرح به ابن الهمام فی أحکام البئر.

☆ إن القياس فساد الإجارة إذا کان فيها شرط لا يقتضيه العقد قياساً لها علی البيع وقد ترک هذا القياس بالعرف فی الشرط المتعارف.

(العرف والعادة فى رأى الفقهاء ص: ١٠٢-١٠١،
مطبعة الأزهر)

(١٦) رسم المفتى ص: ١٥٣، دار الكتاب

(١٧) الأشباه والنظائر ص: ٢٨٣، ج: ١، تهانوى.

(١٨) شرح عقود رسم المفتى ص: ١٥٤، دار الكتاب

(١٩) المصدر السابق ص: ١٥٥، دارالكتاب

من أمثلة الأحكام التى تغيرت بالعرف

إن كثيراً من المسائل من الأحكام التى نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء علي ما كان فى عرفه و زمانه قد تغيرت بتغير الازمان بسبب فساد أهل الزمان أو عموم الضرورة، فإليكم بعض الأمثلة.

(١) جواز الاستيجار علي تعليم القرآن.

(٢) عدم الاكتفاء بظاهر العدالة.

(٣) تضمين الساعى.

(٤) تضمير الأجير المشترك.

(٥) إن الوصى له ليس له المضاربة بمال اليتيم والوقف هذاما أفتي به المتأخرون مخالفين لما روى عن المتقدمين.

(شرح عقود رسم المفتى ص: ١٥٤، دار الكتاب)

الکحل اور خمر کی تحقیق

الکحل، خمر، اور لفظ نجس اور رجس کے معنی اور ان دونوں میں باہمی فرق کی تحقیق:

سوال: (۱) الکحل کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) خمر (شراب) بیشک نص قطعی سے حرام ہے، لیکن کیا نجس بھی ہے؟

(۳) خمر اگر نجس ہے، تو نجاست کی دلیل کیا ہے؟

(۴) خمر وجود کحل کی وجہ سے نجس ہے یا نجاست کی کوئی اور وجہ ہے؟

(۵) الکحل مسکر ہے اور ہر مسکر حرام ہے، کیا مسکر کے لئے نجس ہونا بھی لازم ہے؟

(۶) اگر کوئی مشرک اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے یا اس کا تھوڑا سا تھوک پانی میں مل جائے، تو کیا نجس ہو جائے گا؟

(۷) (الف) قرآن میں لفظ نجس ہے، اس کا معنی مفہوم اور مصداق کیا ہے؟ (ب) انما المشر کون نجس، کا کیا مطلب ہے؟ کس طرح کی نجاست مراد ہے؟

(۸) رجس اور نجس میں کیا فرق ہے؟

(۹) کسی شی یا کسی فعل پر اطلاق نجاست کے لئے لفظ رجس اور نجس دونوں میں سے کون زیادہ حقیقی اور واضح ہے؟

(۱۰) لفظ رجس اور لفظ نجس مشترک المعنی ہیں یا دونوں میں عام خاص کی نسبت ہے؟

(کیا ہر نجس رجس ہے؟ اور ہر رجس نجس ہے؟ یا ہر نجس رجس ہے لیکن ہر رجس نجس نہیں ہے؟ یا ہر رجس نجس ہے لیکن ہر نجس رجس نہیں ہے؟)

الجواب:

الکحل کی حقیقت و ماہیت:

(۱) اسپرٹ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ تیز شراب کا جوہر اور اس کی روح ہے، اس میں سے بذریعہ علم کیمیا خاص منشی اور نشہ آور جز علیحدہ کرلیا جاتا ہے اس کا نام الکحل ہے۔ اگر یہ انگور یا کھجور یا منقی سے بنی ہو تو بالاتفاق و بالاجماع ناپاک وحرام ہے، ایک قطرہ بھی اس کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ اور جو اسپرٹ اور الکحل، آلو، جو، گیہوں اور میوے سے بنتا ہے وہ مختلف فیہ ہے کہ بقول شیخینؒ پاک اور بقول امام محمدؒ نجس اور ناپاک ہے۔ (شامی: ج۱ص۲۱۳)

حاشیہ امداد الفتاویٰ میں ہے کہ اسپرٹ بہت تیز شراب گویا شراب کا

جو ہر ہے، بوجہ تیزی اس کو کوئی پی نہیں سکتا، اوراشد ضرورت کے وقت اس کے چند قطرے پانی میں ملا کر پیتے ہیں تو شراب کا کام دیتی ہے۔اسپرٹ ہر چیپ دار چیز سے بنتی ہے،تو جو اسپرٹ ان تینوں چیزوں سے بنے گی وہ خمور اربعہ متفق علیہا میں سے ہوگی اور ناپاک وحرام ہوگی ،ایک قطرہ بھی پینا یا کسی طرح استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔الی قولہ:اسپرٹ میں سے علم کیمیا کے ذریعہ خاص منشی جز علیحدہ نکال لیتے ہیں،اس کا نام''الکحل'' ہے۔

دلائل:

واما الوجه الخامس: فهو نبيذ التمر أو نبيذ الزبيب إذا طبخ آدنى طبخ ثم اشتد، فإنه يجوز شربه دون السكر عند ابى حنيفةؒ. وابى يوسف الأخر، اذاأرادا ستمراء الطعام ولم يرد به اللهو وقال محمدؒ لا يجوز شربه، قليله وكثيره حرام. وبه نأخذ، ولو أراد أن يشربه للهو فقليله وكثيره حرام بالاتفاق. (الفتاویٰ التاتارخانية ص:۴۲۳/ج:۱۸ زكريا، ديوبند).

الاول، نبيذ التمر والزبيب إن طبخ أدنى طبخة، يحل شربه وان اشتد وهذا إذا شرب منه بلا لهوٍ وطربٍ فلو شرب للهو فقليله وكثيره حرام و مالم يسكر فلو شرب

ما لغلب على ظنه أنه مسكر فيحرم لأن السكر حرام فى كل شراب. (حاشية ابن عابدين ص: ۳۹/ج: ۱، اشرفيه)

(۱) وفى الخانية، ويكره الاكتحال بالخمر، وأن يجعل من الشعر. (الفتاوىٰ التاتارخانية ص: ۳۱۴/ج: ۱۸). زكريا.

(۲) خمر یعنی شراب حرام ہونے کے ساتھ ساتھ نجس اور ناپاک بھی ہے، جس طرح خون، پیشاب وغیرہ۔ كما هو مصرح فى الهدايه: (۱) قدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظة كالدم والبول والخمر (ج ۱ ص ۴۶ باب الانجاس) وفى البنايه شرح الهدايه (۲) (وانما كانت نجاسة هٰذه الاشياء) يعنى الاشياء المذكورة كالدم والبول والخمور ونحوها مغلظة يعنى موصوفة بالتغليظ (لانها) اى لان هذه الاشياء اى نجاستها تثبت بدليل مقطوع فيه بنص وارد فيه بلا معارضة نص اخر كالخمر مثلا فان نجاسته بنص القرآن لقوله رجس اى نجس ولم يعارضه نص اٰخر (بنایہ ج۱ص۷۳۲) وفى الشامى مع الدر المختار (قوله خمر) هٰذا ما فى عامة المتون وفى القهستانى عن فتاوى الدينارى قال الامام خواهر زاده الخمر تمنع الصلوة وان قلت بخلاف سائر النجاسات (شامی ج۱ص۲۱۳) (۳) وفى البدائع انها نجسة العين نجاسة

غليظة كالبول والغائط. (ج۱ص۷۲۱مطبع پاکستانی)(۴)

دلائل:

(۱) هدايه ج: ۱ ص: ۷۴، مكتبه تهانوى ديوبند.

(۲) البناية: ج: ۱ ص: ۷۳۷ دار الفكر.

(۳) الشامى: ج: ۱، ص: ۵۷٦. المكتبة الاشرفيه.

(۴) بدائع الصنائع: ج: ۴ ص: ۲۷۸.

(۵) يحرم شرب قليلها وكثيرها وهى نجاسة غليظة كالبول.

(هنديه) ج: ۵ ص: ۴۱۰ رشيديه پاكستان.

دلائل نجاسات:

(۳) خمر شرعاً وعقلاً ہر اعتبار سے نجس ہے۔ (۱) قرآن کریم میں خمر کو رجس کہا گیا ہے جس کے معنیٰ نجس کے ہیں، كما فى المائده "اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" ترجمہ: اے ایمان والو! شراب، جوا، بت اور قرعہ کے تیر تو محض گندے اور شیطانی کام ہیں سو ان سے بچتے رہو تا کہ تمہارا بھلا ہو۔ وفى الاتقان (قوله وهى نجاسة مغلظة) لان الله تعالٰى سماها رجسا فكانت كالبول والدم المسفوح (شامی ج۵ ص۲۸۹، بنایہ ج۱۱

ص۳۹۹)وقال صاحب الجمل فی تفسیر الرجس "قوله رجس "خبیث مستقذر ای یعده اصحاب العقول قبیحا ینبغی التباعد عنه (حاشیۃ الجمل ج۱ص۵۲۳،تفسیر کبیر ج۱۲ص۸۹۔(۲)دوسری وجہ یہ ہے کہ اگرخمر طاہر ہوتی تو کپڑے یا بدن وغیرہ میں لگ جانے کی صورت میں دیگر پاک اشیاء کی طرح اس کے ساتھ بھی نماز درست ہوتی، والا مرلیس کذلک۔ کیوں کہ قدر درہم سے اگر زائد ہوتو نماز ہی نہیں ہوتی اور قدر درہم یا اس سے کم کی صورت میں بلا عذر اس کے ساتھ نماز پڑھنا عندالفقہاء مکروہ تحریمی ہے،اور مع العذر معاف اور نماز کامل طور سے درست ہے۔کما ہومذکور فی کتب الفقہ۔

(۳) تیسری عقلی وجہ یہ ہے کہ ہر سلیم الطبع انسان اور تمام ادیان ومذاہب کے لوگ بھی اس کو گندی اور ناپاک چیز سمجھ کر اس سے اجتناب اور گریز کرتے ہیں۔

دلائل:

(۱) سورة المائدة، آية: ۹۰.

(۲) فانه سماه رجساً. والرجس ماهومحرم العين. وقد جائت السنة متواترة أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر.

(البنايه: ص۳۹۹/ج:۱۱، دار الفكر).

فانه سماه رجساً.... وعليه انعقد الاجماع ولأن قليله

یدعو الی کثیرہ وھذا من خواص الخمر. (ہدایہ ص۴۹۳ ر ج:۴، ماذن پبلیکیشنز محلہ بڑے بھائیان دیوبند).

(۳) تفسیر کبیر: ج:۱۲ / ص:۷۹. احیاء تراث.

(۴) شامی: ج:۱۰ / ص:۳۳. اشرفیه دیوبند.

خمر بذات خود نجس ہے:

(۴) خمر نجس لعینہ ہے، لغیرہ نہیں، کیونکہ قرآن کریم میں خمر کو رجس کہا گیا ہے اور رجس کہتے ہی ہیں اس چیز کو جو بذات خود نجس اور ناپاک ہو، نہ کہ اختلاط غیر کی وجہ سے۔ کنجاسة الخنزیر، کما فی البدائع، والکلام فیه فی مواضع، احدها فی بیان ماهیته (الی قوله) والثالث انه حرام غیر معلول بالسکر بخلاف غیر من الاشربة فانه معلول بالسکر ومن الناس من یقول غیر المسکر منها لیس بحرام کغیره من الاشربة فانه معلول بالسکر لان الفساد لا یحصل الا به وھٰذا کفر لانه مخالف للکتاب والسنة والإجماع (بدائع ج ۷ ص ۲۱۷ کتاب الاشربۃ) (۱) ہدایہ میں ہے کہ شراب اپنی ذات کی وجہ سے حرام ہے، اس کی حرمت کا مدار نشہ پر نہیں ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ بذات خود حرام نہیں ہے بلکہ اس سے نشہ حرام ہے کفر ہے، کیونکہ یہ کتاب اللہ کا انکار ہے،

کتاب اللہ نے اس کو رجس کہا ہے اور رجس اس نجاست کو کہتے ہیں، جو اپنی ذات کی وجہ سے حرام ہو، اور سنت متواترہ میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے۔ شراب پیشاب کی طرح نجاست غلیظہ ہے، اس کی نجاست دلائل قطعیہ سے ثابت ہے الخ (ہدایہ ج۴ ص۳۹۲ کتاب الاشربہ)(۲)

وفی (۳) البنایه لشرح الهدایه "والثالث ان عینها" ای عین الخمر حرام غیر معلول بالسکر، ولا موقوف علیه ای علی السکر، ومن الناس من یقول أن من انکر حرمة عینها وقال ان السکر منه حرام لان به، ای بالسکر یحصل الفساد وھٰذا کفر لانه جحود الکتاب فانه سماہ رجسا وھو وقوله سبحانه تعالیٰ، اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ والرجس ماھو محرم العین یعنی الرجس اسم للحرام النجس عینا بلا شبهة ودلیله قوله سبحانه تعالیٰ او لحم خنزیر فانه رجس، ولحمه حرام نجس عینا بلاشبهة وکذا الخمر (بنایہ ج۱۱ ص۳۹۹، شامی ج۵ ص۲۸۹،۸۸، ہندیہ ج۵ ص۴۰۹،۱۰ کتاب الاشربہ)(۴)

حاصل جواب اینکہ خمر بذات خود نجس اور ناپاک ہے خواہ اس میں دوسری کوئی منشی اور نشہ آور شی مثلا الکحل وغیرہ ملائی جائے یا نہ ملائی جائے۔

دلائل:

(۱) بدائع الصنائع ج:۵ ص:۲۸۴ (زکریا) دیوبند.

(۲) هدایه: ج:۴ ص:۴۹۳. تهانوی دیوبند.

(۳) البنایه: ج:۱۱، ص:۳۹۹ دار الفکر.

(۴) هندیه ج:۵ ص:۴۰۹. ۴۱۰

شامی: ج:۱۰/ص:۳۳. أشرفیه.

ہر مسکر کے لئے نجس ہونا لازم نہیں؟

(۵) مسکر کے لئے نجس اور ناپاک ہونا لازم نہیں، کما ہو مصرح فی کتب الفقہ۔

مشرک کے برتن میں ہاتھ ڈالنے یا اس کے وقوع لعاب سے پانی پاک رہتا ہے، ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ الا یہ کہ اس کے ہاتھ یا منہ میں نجاست ہو۔

(٦) جوٹھا کی طہارت وعدم وطہارت کی بنیاد شی کی ذات ہے کہ اگر وہ شی پاک ہے تو اس کا سور اور جوٹھا بھی پاک ہوگا اور وہ شی ناپاک یا مشکوک ہے تو اس کا سور بھی ناپاک اور مشکوک ہوگا۔ تو چونکہ مشرک بھی من حیث الانسان انسان ہے اور انسان اپنی ذات کے اعتبار سے طاہر ہے، لہٰذا جس طرح مسلمان کا لعاب اور سور پاک ہے اسی طرح مشرک کا بھی لعاب اور سور پاک ہے، لہٰذا اگر کوئی مشرک اپنا ہاتھ کسی برتن میں ڈال دے یا اس کا لعاب کسی چیز میں گر جائے اور اس کے ہاتھ یا

منہ پر کسی قسم کی ناپاکی نہ ہو، تو اس کے ایقاع ید اور وقوع لعاب کی وجہ سے وہ پانی اور وہ چیز ناپاک نہیں ہوگی، بلکہ علی حالہ پاک اور طاہر رہے گی۔ کما فی الحلبی لان السور یاخذ حکم اللعاب لاختلاط به ولعاب الانسان طاهر لتولده من لحم طاهر اذ حرمته لکرامته لا منه لنجاسته الی قوله اما لو تلوث فمه بنجاسة من خمر او میتة او غيرها فشرب الماء من فور فان السور يتنجس (حلبی کبیر ص۱۶۶)(۱)

فتاویٰ تاتارخانیہ اور دیگر کتب فقہ وفتاویٰ میں بھی یہی ہے کہ نفس آدمی کا سور اور جھوٹا پاک ہے خواہ وہ طاہر ہو یا محدث، مسلمان ہو یا کافر، اسی پر امت کا اجماع بھی ہے۔ يجب ان يعلم ان الآسار اربعة: إما طاهر الذى لا كراهة فيه فسور الأدمى، الى قوله وعليه اجماع المسلمين (فتاویٰ تاتار خانیه ج ا ص۲۱۷)(۲) وفى الشامى (فسور آدمى مطلقا) ولو جنبا او كافرا الخ لانه عليه الصلوة والسلام انزل بعض المشركين على ما فى الصحيحين فالمراد بقوله انماالمشركون نجس النجاسة فى اعتقادهم، بحر (شامى ج ا ص۱۴۸ مطلب فى السور)(۳) وفى المنية: ولو ادخل الكفار او الصبيان ايديهم لا يتنجس اذا لم يكن على ايديهم نجاسة حقيقة الخ .وفى الجوهرة النيره: وسور الادمى وما يوكل لحمه طاهر، الى قوله، اما الطاهر فسور الادمى وما يوكل لحمه ويدخل فى

الـجـنب والحائض والنفساء والكافر الا سور شارب الخمر ومن دمـي فـوه اذا شـربـا عـلـى فـورهما فانه نجس (ج ا ص ۲۵،(۴) وهـكـذا فـي الـمـلتقى الابحر (۵)ص ۲۸ والخانيه ج ا ص ۱۸)

(٦) وفـي الهداية: وسـور الآدمـي ومـا يـوكـل لـحمـه طاهر لان الـمـختـلـط به اللعاب وقد تولد من لحم طاهر ويدخل في ذلك الجواب الجنب والحائض والكافر. (ج ا ص ۲۸ ہکذا فی البنایہ (۷) ج ا ص ۴۳۱، والعنایہ علی ہامش الہدایہ ج ا ص ۲۹) (۸)

دلائل:

(۱) حلبی کبیر: ص: ۱٦٦. سهیل اکیڈمی لاهور پاکستان.

(۲) الـفتـاویٰ التـاتـار خانية ج: ۷ ۲۱. ادارة القرآن کراچی.
ج: ا ص: ۳۵۰. زکریا بک ڈپو دیوبند.

(۳) شامی ج: / ص: ۲۲۲. ایچ ایم سعید. کراچی.
منية المصلی: ص ۹۰. دار الکتاب دیوبند.

(۴) الجوهرة النيرة: ج: ا / ص: ۲۴. میر محمد کتب خانه آرام باغ.

(۵) الملتقی الابحر: ج: ا، ص: ۲۸. مؤسسة الرسالة.

(٦) فتاویٰ قاضی خان: ج: ا، ص: ۲۵. دار الکتب العلمیه بیروت.

(۷) هدایه: ج: ۱، ص: ۴۵.۴۴. تهانوی دیوبند.

(۸) البنایه: ج: ۱ ص: ۴۲۹. دار الفکر.

لفظ نجس کا مفہوم ومصداق:

(۷) (الف) نجاست کی دو قسمیں ہیں: ۱- حقیقی اور ۲- معنوی اور قرآن میں جو لفظ نجس ہے وہاں قسم ثانی یعنی معنوی نجاست اور اعتقاد کی خرابی مراد ہے نہ کہ حقیقی نجاست۔

(ب) اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ کا مطلب: اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ میں نجاست سے معنوی نجاست یعنی شرک اور فساد عقیدہ مراد ہے نہ کہ ظاہری نجاست۔ کیونکہ کتب فقہ فتاویٰ میں من حیث الانسان مشرک کے عین اور اس کی ذات کو پاک قرار دیا گیا ہے۔ هذا هو قول الفقهاء والاقرب الی الفهم. اس کی تائید حدیث کی اکثر کتابوں مثلاً صحیحین اور ابوداؤد وغیرہ کی روایت سے ہوتی ہے: کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ کے پاس قبیلہ ثقیف کا ایک وفد آیا آپ نے اس کو مسجد میں ٹھہرایا اور وہ لوگ کافر تھے، تو معلوم ہوا کہ اگر وہ جسماً ناپاک ہوتے تو آپ ﷺ ان کو مسجد میں نہ ٹھہراتے چونکہ ناپاک آدمی کے لئے دخولِ مسجد جائز نہیں، كالحائض والنفساء والجنب وغيرهم كما في تفسير الكبير: واختلفوا في كون المشرك نجسا نقل صاحب الكشاف عن ابن عباس ان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير

وعن الحسن من صافح مشركا فليتوضأ وهذا هو قول الهادى من الائـمة الزيدية اما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم، واحتج القـاضـى عـلـى طهارة ابدانهم بما روى ان النبى ﷺ شرب من اوانيهـم وايـضـا لـو كـان جسـمـه نجسا لم يبدل ذالک بسبب الاسلام، واما جمهور الفقهاء فانهم حكوا بكون الكافر طاهرا فى جسمه (تفسیر کبیر (۱) ج۱۶ص۲۴-۲۵، جمل ج۲ص۲۷۴)

وفـى الـكـرمـانـى، إنـمـا الـمشركون نجس، قذر لخبث باطنهم نجس هو مصدر اى ذو نجس او جعلوا كأنهم النجاسات مبـالـغة فـى وصـفهم بها قذر لخبث باطنهم اى لا لخبث ظاهرهم الـخ (حـاشـيـه جـلاليـن ص۱۵۷)(۲) وفـى البنايه فى بحث سؤر الـكـافـر، فـان قـلـت قـال الله تعالىٰ انما المشركون نجس قلت النجاسة فى اعتقادهم لا فى ذاتهم، الى قوله، والكافر، طاهر ايضا لـمـا ثبت فى الصحيحين ان النبى ﷺ مكن عامة ابن اثال من أن يـمـكـث فـى الـمسـجـد قبل إسلامه فلو كان نجسا لما مكنه من ذالک (بـنـايـه (۳) ج ۱ ص ۴۳۱، هـكـذا فى الشامى عن البحر ج ۱ ص۱۴۸) (۴)

وفـى الـعـناية، والكافر، لما روى ان النبى ﷺ انزل وفد ثـقيف فـى الـمسـجـد وكانوا مشركين، ولو كان عين المشرک

نجسا لما فعل ذالک، ولا یعارض بقوله تعالٰی انما المشرکون نجس، لان المراد به الخبث فی الاعتقاد (حاشیه هدایه ج ا ص ۲۹) (۵)

فقہ حنفی کی مشہور کتاب حلبی میں بھی یہی ہے کہ اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ سے مراد نجاست معنوی یعنی شرک ہے، یا یہ تاویل کی جائے کہ جنابت وغیرہ سے چونکہ وہ کامل طہارت حاصل نہیں کرتے اس لئے متصف بالنجاست کی وجہ سے مبالغۃً مشرکین کو نجس قرار دیا گیا ہے، البتہ حقیقی نجاست بالاجماع مراد نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی مصلی غیر ملوث بالنجاست کافر کو اپنے مونڈھے وغیرہ پر رکھ کر نماز پڑھے تو نماز جائز ہے۔ کما فی المستحاضة والجنب وقوله تعالٰی انما المشرکون نجس، المراد انهم ذو نجاسة معنوية وهو الشرک او انهم متلبسون بالنجاسة لعدم تطهره من الجنابة ونحوها فجعلهم کانهم عین النجاسات مبالغة فی تلبسهم بها ولیس المراد حقیقة نجاسة ذواتهم بالاجماع حتی لو حمل کافرا غیر ملوث بالنجاسة وصلی به جازت صلوته کما لو حمل جنبا او حائضا الخ (حلبی کبیر ص ۱۶۷، (۶) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۸) (۷)

بیان القرآن میں حکیم الامت حضرت تھانویؒ آیت بالا کی تفسیر میں رقم طراز ہیں کہ مراد اس نجاست سے نجاست عقائد ہے نہ کہ اعیان واجسام۔ چنانچہ ابوداؤد

کتاب الخراج میں وفد ثقیف کو مسجد میں ٹھہرانے کی روایت موجود ہے، اور وہ مشرک تھے، اور یہاں مقصود حکم "لاقربوا" کا فرمان ہے۔ انما المشرکون نجس میں نجس سے نجاست عقائد اور شرک مراد ہے نہ کہ نجاست اعیان واجسام۔

دلائل:

(۱) تفسیر کبیرج:۱۶، ص:۲۴. دار إحیاء التراث العربی.

(۲) حاشیه جلالین: ج:۱، ص:۱۵۷. حاشیه نمبرا:.فیصل دیوبند.

(۳) البنایه: ج:۱/ ص:۴۳۱. دار الفکر.

(۴) شامی: ج:۱، ص:۲۲۲. ایچ ایم سعید کراچی.

(۵) علی هامش الهدایه: ج:۱، ص:۴۵. حاشیه نمبر: ۴ تهانوی.

(۶) حلبی کبیر: ۱۶۶. ۱۶۷ سهیل اکیڈمی لاهور.

(۷) تفسیر کبیر: ج:۴، ص:۱۸. دار إحیاء التراث العربی بیروت.

رجس ونجس کے مابین فرق:

(۸) لفظ رجس اور نجس کے مابین فرق یہ ہے کہ رجس کا لفظ وسیع المفہوم ہے اور کثیر المعنی ہے کہ رجس کے معنی نجاست، گندی اور حرمت ولعنت کے ہیں، نیز رجس کا اطلاق گندے فعل اور گندی چیز ہر ایک پر ہوتا ہے، لیکن نجس کا اطلاق صرف نجاست اور ناپاکی پر ہوتا ہے، اور شرعاً صرف اس معین ناپاک

چیز پر ہوتا ہے جو جوازِ صلوٰۃ سے مانع ہو، جیسے، شراب، پیشاب، خون وغیرہ۔
کما فی المعجم الوسیط: الرجس، القذر، والشی القذر، والفعل القبیح والحرام واللعنة، کما فی التنزیل العزیز، ویجعل الرجس علی الذین لا یعقلون .الخ (ص۳۳۰)(۱)

(نجس)الشی نجسا قذر وفی عرف الشرع لحقیقة النجاسة (الناجس) القاذر، النجاسة القذارة، وفی عرف الشرع، قذر معین یمنع جنسه الصلوة کالبول والدم والخمر، (النجس) النجاسة یقال فلان نجس خبیث فاجر وهم نجس ایضًا وفی التنزیل العزیز، انما المشرکون نجس، الخ ۹۰۳) (۲)

وفی تفسیر الکبیر تحت قوله تعالیٰ، انما الخمر والمیسر الی قوله رجس، والرجس فی اللغة کل ما استقذر من عمل یقال رجس الرجل رجسا اذا عمل عملا قبیحا واصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة الصوت یقال سحاب رجاس اذا کان شدید الصوت بالرعد فکان الرجس هو العمل الذی یکون قوی الدرجة کامل الرتبة فی القبح) .۳) (ج۱۲ ص ۸۹، ج۱۶ ص ۲۴،۲۵) هٰکذا فی حاشیة الجمل ج ۱ ص ۵۲۳ وج ۲ ص ۲۴۷. والقرطبی ج۶ ص ۲۸۷، البنایه ج ۱ ص ۷۳۷) (۴)

دلائل:

(۱) المعجم الوسيط ص: ۳۳۰. كتب خانه حسينيه ديوبند.

(۲) المعجم الوسيط ص: ۹۰۳. كتب خانه حسينيه ديوبند.

(۳) البنايه: ج: ۱، ص: ۷۳۷. دار الفكر.

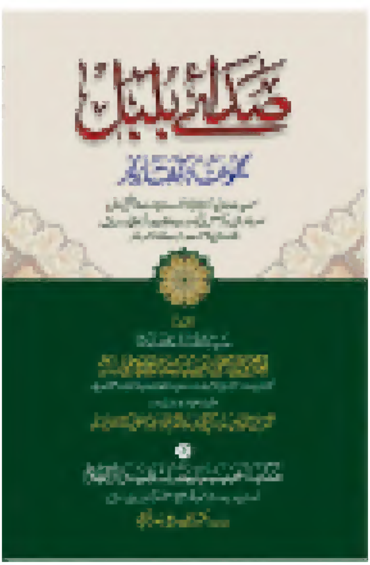
(۴) تفسير كبير ج: ۱۲، ص: ۷۹. دار إحياء التراث العربى بيروت.

لفظ نجس واضح اور حقیقی ہے:

(۹) لفظ رجس اور نجس دونوں میں سے لفظ نجس کثرت استعمال کی وجہ سے زیادہ واضح اور حقیقی ہے جیسے لفظ اسد، لیث اور غضنفر متحد المعنی ہونے کے باوجود لفظ اسد واضح ہے۔ نیز یہ کہ لفظ رجس کے معنی نجس مراد لینے میں بہت سی تاویلیں اور توجیہات کرنی ہوتی ہیں، ہر ایک اس کا معنی بآسانی نہیں سمجھ سکتا، برخلاف لفظ نجس کے معنی ناپاکی لینے میں کثرت شیوع اور اس معنی کے عوام وخواص کے درمیان معروف ومشہور ہونے کی وجہ سے کسی تاویل وتوجیہ کی حاجت نہیں، ہر ایک اس کا معنی سمجھتا ہے، اور اپنی بول چال میں بکثرت اس لفظ کا استعمال کرتا ہے۔

لفظ رجس اور نجس میں عموم خصوص کی نسبت ہے:

(۱۰) لفظ رجس اور نجس میں عموم وخصوص کی نسبت ہے کہ ہر رجس نجس تو ہوسکتا ہے لیکن ہر نجس رجس نہیں ہوسکتا۔



عباداتی مباحث

برطانیہ میں عشاء اور صبح صادق کی ابتداء کب سے مانی جائے

سوال: یہاں برطانیہ میں مدت سے یہ بات مشہور ہے کہ شفق اور صبح صادق کا مشاہدہ کرنا مشکل ہے لہٰذا کسی نے اس طرف زیادہ توجہ نہیں کی اور اب بھی یہی حال ہے سردیوں کے موسم میں یعنی نومبر، دسمبر، جنوری میں تو کسی حد تک یہ بات صحیح ہوسکتی ہے مگر اور مہینوں کے لئے یقیناً ایسا نہیں ہے۔ بہر حال مشاہدہ کو بالائے طاق رکھ کر محض محکمہ موسمیات سے حاصل کردہ اوقات غروب شفق نوٹیکل اور اسٹرائیکل ٹوائی لائٹ اور طلوع صبح صادق یعنی نوٹیکل اینڈ آسٹرائیکل ٹوائی لائٹ پر اکتفا کرتے چلے آرہے ہیں یعنی محکمہ موسمیات والوں سے غروب آفتاب کے بعد یا طلوع آفتاب سے پہلے سورج کے زیر افق ۱۸ درجہ جانے کے بعد یا طلوع سے ۱۸ درجہ پہلے کے اوقات منگواتے ہیں اور اس کے مطابق عشاء اور فجر پر عمل کرتے ہیں برطانیہ میں زیادہ تر مسجدوں میں ۱۲ درجہ کے مطابق ٹومیکل ٹو آئی لائٹ منگوا کر وقت عشاء اور فجر کی ابتداء مان کر عمل کیا جاتا ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوگا کہ برطانیہ میں عمومی طور پر مشاہدہ کرنے کے بجائے محکمہ موسمیات کے تخریج کردہ اوقاتِ

غروب وطلوعِ شفق ۲۱ درجہ یا ۱۸ درجہ کے مطابق وقت عشاء طلوع فجر کی ابتداء مانتے ہیں۔ دراصل انگلینڈ میں بسنے والے مسلمانوں نے ابتداء میں عشاء کی نماز اور صبح صادق کے لئے اپنے یہاں کے لئے اصول گاہوں سے وقت منگائے تھے۔ تو اصول گاہوں نے ۱۲ درجہ کے مطابق وقت نکال کر بھیجا تھا پھر ایک دوسرے کے نقشِ قدم پر عمل کرتے ہوئے آہستہ آہستہ بعد میں آنے والے تمام مسلمان عشاء کی نماز ادا کرنے میں ۱۲ درجہ والے ٹائم پر مکمل عمل پیرا ہو گئے اور پورے انگلینڈ میں ۱۲ درجہ کا ٹائم رائج ہو گیا مگر جن مہینوں میں ۱۲ درجہ کے حساب سے بھی سورج غروب ہونے کے بعد بہت ہی دیر سے عشاء کا وقت ہوتا تھا اور عشاء کی نماز کے لئے بہت ہی انتظار کرنا پڑتا تھا جس میں لوگ بے پناہ حرج میں مبتلا ہوئے تھے۔ تو علماء کرام نے مفتیانِ کرام کی طرف رجوع کیا تو حضرات مفتیان کرام نے دفع حرج کی خاطر شفق احمر غائب ہونے پر ایک گھنٹہ کے بعد عشاء کی نماز ادا کرنے کا فتویٰ دیا جس کی وجہ سے ایک یا سوا گھنٹہ سے عشاء کی نماز ادا کرتے رہے۔

مگر سن عیسوی ۱۹۸۲ء میں پھر یہ بات چلی کہ عشاء کی نماز کے لئے اور صبح صادق کے لئے ۱۲ درجہ کا ٹائم غلط ہے بلکہ ۱۸ درجہ کا ٹائم صحیح ہے تو پھر تمام مسلمانوں نے اپنی اپنی جگہوں کے لئے ۱۸ درجہ کا ٹائم منگوا کر اس کے مطابق عشاء اور فجر کے لئے عمل شروع کر دیا۔ مگر چونکہ ۱۸ درجہ کے مطابق عشاء کی نماز

کے لئے حد سے زیادہ انتظار کرنے کی زحمت میں مبتلا ہو گئے اس لئے کہ ۱۸ درجہ کے حساب سے عشاء کی نماز کے لئے سورج غروب ہونے کے بعد دو ڈھائی تین ساڑھے تین گھنٹوں تک کا بھی انتظار کرنا پڑتا تھا اور یہ انتظار عوام کے لئے ناقابلِ برداشت ہو گیا تھا۔ اس لئے ایک سال عمل کرنے کے بعد پھر سے ۱۲ درجہ پر عمل کرنا شروع کر دیا اس لئے کہ ۱۸ درجہ کے حساب سے پورے سال عشاء کی نماز سورج غروب ہونے کے دو ڈھائی گھنٹوں کے بعد پڑھنی پڑتی تھی اور اسی طرح سے ان دنوں میں روزہ کے لئے سورج کے طلوع ہونے سے دو تین گھنٹہ قبل سحری بند کرنا پڑ گئی تھی۔ بلکہ بعض مہینوں میں تو وقت عشاء اور صبح صادق کے درمیان بہت ہی تنگ وقت رہتا ہے ان تمام دشواریوں کے پیشِ نظر ۱۸ درجہ پر ایک دو سال عمل کرنے کے بعد اکثریت ۱۲ درجہ پر عمل پیرا ہو گئی۔

۱- دوسری بات یہ ہے کہ مشاہدہ اور مذکورہ درجوں میں اوقات کے اندر تعارض ہو جائے تو مشاہدین کو صحیح مانا جائے گا یا محکمہ موسمیات کے تخریج کردہ اوقات کو؟

۲- شفق احمر کی غیبوبت پر وقت عشاء کی ابتداء مان کر عمل کیا جائے تو کوئی حرج ہے؟

۳- غروب آفتاب کے بعد شفق احمر اور شفق احمر کے بعد شفق ابیض عمومی طور پر کتنے وقفہ سے غائب ہوتی ہے؟ ہر ایک کا فاصلہ الگ الگ تحریر کیا جائے۔

۴- اگر کوئی عالم دین یا دیندار شخص اپنے مشاہدے کی شہادت دے تو

ان کی شہادت قابلِ قبول ہے یا نہیں؟

۵- بقیہ درجوں کے مطابق یا مشاہدہ کے مطابق عشاء کی نماز کا وقت شروع کرنے میں اوراس طرح فجر کی ابتداء ماننے میں حرج درپیش ہوتو پورے سال غروب آفتاب کے سوا گھنٹہ بعداور طلوع آفتاب سے ڈیڑھ گھنٹہ پہلے عشاء اور فجر کی ابتدا مان کر عمل کئے جانے میں شرعی طور پر کوئی ممانعت تو نہیں؟ جبکہ ہمارے ملکوں میں عشاء کی ابتداء کےاوقات گھنٹہ سوا گھنٹہ بعداور فجر کی ابتداء طلوع آفتاب سے سوا گھنٹہ پہلے ہوجاتی ہے نیز ہم نے اپنا مشاہدہ بھی اوپر ذکر کردیا۔

حرج کی صورتیں

عشاء دیر سے پڑھنے میں اور صبح صادق جلدی ماننے سے وقت کی تنگی کے سبب نہ تو پورا سونا ملتا ہے اور نہ آرام ملتا ہے جس کی وجہ سے نیند تو خراب ہوگی ہی صحت پر بھی اثر پڑے گااور عبادات میں کوتاہی اور کاہلی پیدا ہوگی نیز عشاءاور فجر کی قضا کا بھی احتمال ہے جماعت میں لوگ کم آتے ہیں اسی طرح دنیوی معاملات میں بھی بڑی دقت درپیش ہوتی ہے مثلاً وقت پر کام پر جانے میں حرج اور بھی دیگر باتیں یا تو رزق حلال حاصل کرے یا نمازیں قضا کرے، رہا نیند کے لئے فجر کی نماز کے بعد وقت نکالے تو ان لوگوں کے لئے تو مسئلہ کا حل ہوگا جو بے روزگار ہیں، لیکن اکثریت جو کام کرتی ہے ان کے لئے مسئلہ کا حل اس طرح نہیں ہوسکتا لوگ سستی کی وجہ سے بغیر نماز پڑھے ہی سوجائیں گےاور نماز کے لئے اٹھ نہ سکیں

گے بلکہ جان بوجھ کر نماز چھوڑ کر سو جانے کا اندیشہ ہے اور یہی ہوتا بھی ہے۔

(۱) لا عبرة بقول المؤقتين۔(شامی ص:۳۹۰/ج:۲۔کراچی)

(۲) إن الشــرط فی وجـوب الـصـوم الـرؤيّة لا يـؤخـذ بقولهم۔(الدرالمختار مع الشامی ص:۳۸۷/ج:۲۔کراچی)

(۳) وابتداء وقت صلاة عشاء والوتر من غروب الشفق على الاختلاف تقدم۔(حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی ص۱۷۸ادارالکتاب)۔

(۴) قوله تعالىٰ: واشهدوا شهيدين من رجالكم: نص فی رفـض الـكـفار والصبيان۔(الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ص۳۸۹ج:۳، دارإحیاءالتراث)۔

(۹۷)۔عشاء وفجر کی ابتداء میں درجات کے اعتبار سے اختلافات

اسماء	صبح صادق	صبح کاذب	صبح صادق	شفق
شرح چغمینی	۱۵	۱۸	ابن شاطر ۱۹	۱۷
ایضاح القول ۹	۱۸	۱۸	ابوعلی مراکشی ۲۰	۱۶
حل الہندوسیین مقاصدالعمدۃ	۱۶/۱۷	۱۹	ابوعبداللہ ۱۹	۱۸
			ابن اقام متوفی	۱۹
مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی	۱۵	۱۸	۶۸۵ھ ۱۹	
قاضی زادہ موسیٰ بن محمد متوفی			۸۹۹ھ x	۱۸

مگر چند جگہوں کے مسلمان اب تک ۱۸ درجہ کے مطابق عشاء کی نماز ادا

کرتے ہیں اور انتظار کی ساری صعوبتیں برداشت کرتے چلے آرہے ہیں مگران کے لئے سب سے بڑی ناقابلِ برداشت دشواری یہ کھڑی ہوگئی ہے کہ مساجد کے چند مصلی بارہ درجہ پر عمل کرنے پر مصر ہیں اور یہ ۱۸ درجہ پر عمل کرتے ہیں تو آپس میں تناؤ شروع ہوگیا ہے چونکہ جولوگ ۱۲ درجہ پر عشاء کی نماز ادا کرتے ہیں وہ بہت جلد عشاء کی نماز سے فارغ ہوجاتے ہیں اوران کو انتظار میں رہنا پڑتا ہے یہ ان کے لئے بڑی آزمائش ہے اس لئے آپس میں لڑائیاں جھگڑے فساد ہوتے ہیں حتیٰ کہ بعض جگہوں پر ایک ہی مسجد میں دو جماعتیں شروع ہوگئی ہیں اور یہ بڑا المیہ ہے جس طرح بحمد للہ چاند کے بارے میں صحیح العقائد مسلمانوں میں باہم اتفاق ہوگیا ہے اسی طرح عشاء کی نماز اور صبح صادق میں بھی باہم اتفاق ہوجائے تو بہت ہی بہتر ہوگا مگر ہماری یہ تمنا اسی وقت پوری ہوسکتی ہے جبکہ حضرات مفتیان کرام اس معاملے میں جلد از جلد رہنمائی فرمائیں۔

ہمارے ملکوں میں تو ۱۸ درجہ پر عشاء اور صبح صادق سوا گھنٹہ پر ہوتی ہے جبکہ انگلینڈ میں ہمیشہ دو تین بلکہ بعض مہینوں میں غروب کے ساڑھے تین چار گھنٹوں کے بعد عشاء کا وقت ہوتا ہے اور طلوع آفتاب سے ساڑھے تین چار گھنٹہ قبل صبح صادق ہوتی ہے۔

(محکمہ موسمیات سے ۱۸ ڈگری کے مطابق وقت معلوم کرنے پر) جبکہ بعض مہینوں میں رات بھی مشکل سے ۸ ساڑھے آٹھ گھنٹے کی ہوتی ہے اس طرح عشاء کی نماز پڑھنے اور سحری بند کرنے میں بہت ساری دشواریاں درپیش ہیں

البتہ جن راتوں میں شفق بالکل غائب نہیں ہوتی ہے اسے ڈھائی مہینوں میں سوا گھنٹے عمل کرنے کی حضرات مفتیانِ کرام کی طرف سے سہولت دی گئی ہے۔مگران ڈھائی مہینوں کے علاوہ پورے سال ۱۸ درجہ پر عمل کرنے میں بہت وقت اور پریشانیاں تھیں بنابریں مسلمانوں نے ۱۸ درجہ پر عمل ترک کرکے ۱۲ درجہ پر پھر اپنا عمل شروع کردیا تعجب یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں ۱۸ درجے کے حساب سے سورج کے غروب سے عشاء کا وقت سوا گھنٹہ بعد اور صبح صادق کا وقت طلوع آفتاب سے سوا گھنٹہ پہلے سے ہوتا ہے اور یہاں انگلینڈ میں ۱۸ درجہ کے مطابق اتنا زیادہ وقت کیوں؟ یہ بات ہمارے لئے باعثِ حیرت ہے کہ سورج کو ۳۶۰ درجہ ۲۴ گھنٹوں میں عبور کرنے میں فی درجہ چار منٹ لگتے ہیں۔اب عشاء کی نماز کے ۱۸ درجہ اور صبح صادق کے ۱۸ درجہ کل ۳۶ درجوں کے لئے ۴/۵/۶/ ۷/۸/گھنٹہ خرچ ہوجاتے ہیں تو پھر بقیہ ۳۲۴ درجوں کے لئے تو صرف سولہ سے بڑھ کر ۲۰ گھنٹے ہی باقی رہ جاتے ہیں۔

اتنے سارے درجوں کو عبور کرنے کے لئے سورج کو مذکورہ تفصیل کے مطابق تو صرف فی درجہ ۴ منٹ سے بھی کم وقت ملتا ہے تو پھر اتنے کم گھنٹوں میں ۳۲۴ درجہ کس طرح عبور ہوتے ہوں گے یہ ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔

مشاھدہ: اس سال ہم نے ستمبر اور اکتوبر کی چند تاریخوں میں مشاہدہ کیا تو ایک گھنٹہ اور زیادہ سے زیادہ ایک گھنٹہ دس منٹ پر غروب آفتاب کے بعد شفق احمر غائب ہوئی اور ایک گھنٹہ بیس منٹ اور زیادہ سے زیادہ ایک گھنٹہ ۲۵ پر شفق ابیض

کے غروب کا مشاہدہ کیا اور جتنا وقت شفق ابیض کے غروب میں لگا بعینہ اتنا ہی وقت سورج طلوع ہونے سے قبل صبح صادق ہونے میں لگا یعنی ایک گھنٹہ ۲۰/۲۵ منٹ جب ہم نے یہ مشاہدہ کیا تو ان تاریخوں میں محکمہ موسمیات والوں نے ۱۲ درجہ کے وقت سے جو وقت ۱۲ درجہ کے مطابق یا ۱۸ درجہ کے وقت سے دیا تھا وہ غلط ثابت ہوا یعنی ۱۸ درجہ کے وقت سے شفق احمر کم سے کم دس منٹ پہلے اور شفق ابیض ۳۱ منٹ سے پہلے غروب ہو چکی اور اسی طرح صبح صادق ۳۰ منٹ بعد طلوع ہوئی۔

اب حل طلب مسئلہ یہ ہے کہ آیا ۱۲ درجہ کے اختتام پر یا ۱۸ درجہ کے اختتام پر وقت عشاء کی ابتداء مانی جائے یا مشاہدہ کو اولیت دی جائے۔ دونوں کا فرق اوپر دیا ہوا مشاہدہ ہے۔ علمائے عرب و مراکش وقت صبح صادق ۱۸/۱۹/۲۰ درجہ پر مانتے ہیں۔ مزید تفصیل ملاحظہ ہو (احسن الفتاویٰ ۲/۱۶۴) سے آگے تک۔

نوٹ: جب درجات میں اختلاف ہے تو درجوں کو معیار وقت بنانا صحیح ہے؟

(۱) يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا

(۲) يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

(۳) وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ

(۴) وَّ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ٥ ٥

(۵) لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا

(۶) ”كفاية الاخبار فی حلّ غاية الاختصار“ کی جلد اول ص ۱۶۰ پر علامہ تقی الدین دمشقی فرماتے ہیں: ”ومتی یخرج وقت

المغرب؟ فیه قولانِ الجدید الاظهر انه یخرج مقدار طهارة وستر عورة واذان وامامة وخمس رکعت ولااعتبار فی ذلک الاوسط المعتدل".

الجواب:

(۱) مشاہدہ کواوّلیت دی جائے اوراسی کااعتبار کیا جائے۔

محکمہ موسمیات کے تخریج کردہ اوقات اگراصول شرعیہ کے مطابق ہوں تواس کے اعتبار میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن اس کو مؤید کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے بنیاد واصول کے درجہ میں نہیں۔ یہودیوں نے اپنے خفیہ مختوں کے ذریعہ آج پوری امت کوشکار کرہی لیا ہے رہی سہی عبادات پر بھی وہ ہاتھ صاف کرنا چاہتے ہیں اس لئے امت کے خواص کو چوکناوہوشیار رہنے کی ضرورت ہے۔

(۲) شفق احمر کی انتہاء پرضرورۃً وقت عشاء کی ابتداء ماننے میں کوئی مضائقہ نہیں کمافی کتب الفقہ۔

(۳) شفق احمر کے بعد شفق ابیض کے غروب کے سلسلہ میں آپ کا مشاہدہ تقریباً درست ہے اس لئے اس کے اعتبار میں کوئی حرج نہیں۔

(۴) اگرعالم دین ودیندار شخص کی شہادت مقبول نہ ہوگی تو پھر کس کی مقبول ہوگی؟ کیا محکمہ موسمیات کے منافق وفجار وکفار کی بات مقبول ہوگی؟ جن حضرات کے نزدیک علماء دیندار کی شہادت غیر معتبر ہے وہ اپنا احتساب کریں۔

(۵) ضرورت کے تحت ماننے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ وقت بھی ہوجائے چاہے صاحبین ہی کے مسلک کے مطابق ہوتا ہو۔الحاصل شرعی اصول مدِنظر رہے محکمہ موسمیات کوئی قانون شرعی نہیں۔

دلائل:

(۱) یـريد اللّٰه أن يخفف عنهم وخلق الإنسان ضعيفاً. (سورة النساء رقم الآية: ۲۸).

(۲) يـريـد الـله بهم اليسر ولا يريد بهم العسر. (سورة البقرة رقم الآية ۱۸۵)

(۳) ومـا جـعـل عـليهم فى الدين من حرجٍ. (سورة الحج رقم الآية ص: ۷۸)

(۴) وجعلنا نومكم سباتا. (سورة النبأ رقم الآية: ۹)

(۵) لايكلف الله نفساً إلا وسعها. (سورة البقرة رقم الآية ۲۸۶)

(۶) أحسن الفتاوىٰ ص: ۱۶۴ ج: ۲. زكريا.

(۷) كفاية الآخبار فى غاية الاختصار (ص۱۶۰ج:۱)

اقامت (تکبیر) میں حیعلتین پردائیں بائیں گھومنے کا مسئلہ

سوال: تکبیر میں حیعلتین پر دائیں بائیں گھومنا چاہئے یا نہیں؟

الجواب:

اقامت میں بھی مثل اذان کے حیعلتین پر دائیں بائیں گھومنا مسنون ہے چونکہ فقہاء اقامت کو مثل اذان لکھتے ہیں اور جو مواقع اختلاف ہیں ان میں محققین فقہاء نے تحویل وجہ کو ذکر نہیں فرمایا بلکہ تحویل وجہ میں اقامت کو مثل اذان کے قرار دیا ہے جیسا کہ علامہ شامی لکھتے ہیں والاقامة كالاذان فيما مر الخ در مختار واراد بما مر احكام الاذان العشرة المذكورة فى المتن وهى سنة للفرائض وانه يعاد ان قدم على الوقت وانه يبدء باربع تكبيرات وعدم الترجيع وعدم اللحن والترسل والالتفات والاستدارة وزيادة الصلوٰة خير من النوم فى اذان الفجر وجعل اصبعه فى اذنيه ثم استثنى من العشر ثلاثة احكام لا تكون فى الاقامة فابدل الترسل بالحدر والصلوٰة خير من النوم بقد قامت الصلوٰة وذكر انه لا يضع اصبعيه فى اذنيه فبقية الاحكام السبعة مشتركة الخ (ردالمحتار ج۱ص۳۶۰)

اسی طرح علامہ حلبی نے بھی اپنی جامع مانع کتاب کبیری میں اقامت میں حیعلتین پر گھومنے کو سنت متوارثہ قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ويحول وجهه يمينًا

عند حی علی الصلوٰۃ وشمالا عند حی الفلاح فی الاذان والاقامة لانه یخاطب بهما الناس فیواجههم وهو المتوارث کبیری ج ۱ ص ۳۶۰.

صاحب درمختار علامہ علاؤالدین الحصکفی نے بھی اپنی متداول کتاب الدرالمنتقی میں اس کی تصریح کی ہے فرماتے ہیں(ویحول وجهه) فیهما کذا جزم به المصنفؒ وتبعه فی البحر تبعًا للقنیه الدر المنتقی علی هامش مجمع الانهر ج ۱ ص ۷۶.

اسی طرح فتاوی عالمگیری سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ویستقبل بهما القبلة وترک الاستقبال جائز ویکره کذا فی الهدایة واذا انتهی الصلوٰة والفلاح حول وجهه یمینًا وشمالًا وقدماه علی مکانهما سواء صلی وحده او مع الجماعة وهو الصحیح الخ (عالمگیری ج۱ص۵۶)

اسی طرح حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ نے بھی اس کو مسنون قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں التفات یمین ویسار جیسا اذان میں مسنون ہے ویسا ہی اقامت میں اور ایسے ہی بچہ کے کان میں ویلتفت فیه وکذا فیها مطلقًا الخ (امدادالفتاویٰ جلداول ص ۱۰۸ بحوالہ شامی ج۱ص۲۵۹)

حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب نے بھی راجح اور معمول بنانے کے لائق اسی کو قرار دیا ہے لہٰذا من احیٰی سنتی عند فساد امتی فله اجر مأۃ شهید کی بشارت کی رو سے تمام مسلمانوں کو چاہئے کہ اس سنت کو زندہ کرنے کی سعی کریں اور یہ سعی بھی حدود شرعیہ میں رہ کر ہو۔

نماز میں حضور ﷺ کا خیال آنا کیا مفسدِ صلوۃ ہے؟

سوال: نماز کے اندر اگر کتا اور بلی اور گدھے کا خیال آجائے تو نماز نہیں ٹوٹتی اور اگر حضور ﷺ کا خیال آجائے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے ایسا کیوں کیا حضور ﷺ کا خیال نعوذ باللہ کتا بلی اور گدھے کے خیال سے بدتر ہے۔

الجواب: اصل جواب سے تعرض سے قبل چند باتیں بطور تمہید کے پیش کی جاتی ہیں ان باتوں کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اصل سوال کے جواب کو سمجھنے میں انشاء اللہ کوئی دقت نہیں ہوگی اور مسئلہ بے غبار ہو کر ذہن میں اتر جائے گا۔

خداوند قدوس نے مؤمنین کو حکم فرمایا ہے اقیموا الصلٰوۃ نماز قائم کرو اب نماز کس طرح قائم کی جائے اس کو بتلانے کے لئے خداوند قدوس نے حضرت جبرئیلؑ کو بھیجا حضرت جبرئیلؑ نے تمام نمازیں پڑھ کر حضور ﷺ کو بتلایا پھر حضور ﷺ نے حضرات صحابہ کرام کو نماز پڑھنا سکھلایا اور قولاً فرمایا صلوا کما رأیتمونی اصلّی (۱) جس طرح میں نماز پڑھتا ہوں اسی طرح تم بھی پڑھا کرو پھر حضور ﷺ نے جس طریقہ پر ارکان ظاہری کی تعلیم دی اسی طرح

ارکان باطنی کی بھی تعلیم دی یعنی خشوع وخضوع حضوری قلب تفریغ قلب عن الدنیا ومافیہا صرف توجہ الی اللہ وغیرہ چنانچہ عملا کر کے دکھلایا کہ پوری پوری رات نماز کی حالت میں گذر جاتی جس معیار کی نماز ہوتی تھی اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا جس کا مختصر تذکرہ حتی تورمت قدماہ کے ساتھ حدیث پاک میں موجود ہے یعنی اتنی لمبی نماز ہوتی تھی کہ آپ کے دونوں پیر سوج جایا کرتے تھے نماز سے اتنا عشق بغیر خشوع خضوع کے حاصل ہونا ناممکن ہے معلوم ہوا کہ آپ کو اعلیٰ درجہ کا حضوری قلب حاصل تھا اور قولاً یہ فرمایا کہ **ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك.** (۲) یعنی اللہ تعالیٰ کی عبادت اس تصور سے کرو کہ گویا تم خداوند قدوس کو دیکھ رہے ہو پس اگر یہ تصور قائم نہ ہو سکے کہ تم خدا کو دیکھ رہے ہو تو کم از کم یہ تصور کرو کہ خدا تم کو دیکھ رہا ہے اس تعلیم سے حضور ﷺ کا مقصد نمازی کے ذہن کو صرف خدا کے تصور میں مستغرق کرنا ہے اس لئے کہ نماز صرف خداوند قدوس کے لئے ادا کی جاتی ہے اس میں کسی کا بھی کوئی حق نہیں ہے دل ودماغ کو بالکلیہ دنیا ومافیہا سے فارغ کر کے اس کے حضور میں کھڑا ہونا چاہئے یہی وجہ ہے کہ نماز کے بعض اہم ارکان مثلاً رکوع سجدہ کو صرف خداوند قدوس کے لئے خاص کر دیا گیا چنانچہ حضرات صحابہ نے حضور ﷺ کو سجدہ کرنے کی اجازت مانگی تو حضور ﷺ نے سختی سے منع کر دیا اور فرمایا کہ سجدہ صرف اسی ذات کے لئے خاص ہے جو حی لا یموت ہو یعنی ہمیشہ زندہ رہنے والی ہو میں ان میں سے نہیں ہوں یہ روایت مشکوٰۃ شریف جلد ثانی میں موجود ہے غرضیکہ حضور ﷺ نے قولاً

وعملاً ہر طرح سے اس تصور حضوری کو سمجھایا چنانچہ بہت سے صحابہ کرام ایسے گذرے جنہوں نے حضورؐ کی قولی وعملی تعلیم پر عمل کر کے دکھلا دیا چنانچہ کتب حدیث وتواریخ اس پر شاہد ہیں کہ بعض صحابی کا تیر جو خارج نماز بدن میں لگ گیا تھا وہ نماز کی حالت میں نکالا گیا اور استغراق فی اللہ کی وجہ سے ان کو احساس تک نہیں ہوا بعض صحابی نے نماز کی حالت میں تیر کھالیا اور احساس تک نہیں ہوا اسی انداز ومعیار کی نماز پڑھنے والوں کے لئے خداوند قدوس نے فلاح کی شہادت دی ہے چنانچہ ارشاد ہے قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ ۰ اَلَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلَاتِهِمْ خٰشِعُوْنَ ۰ وہ مومنین کامیاب ہوگئے جو اپنی نماز میں خشوع وخضوع پیدا کرنے والے ہیں اور اس کی نظیر حضرات صحابہ کرام کے بعد کے زمانوں میں بھی ملتی ہے یہ تو مسلمات میں سے ہے کہ نماز سے اہم عبادت کوئی نہیں جس کی تائید احادیث کی کثیر تعداد سے ہوتی ہے یہی وہ نماز ہے جس میں خداوند قدوس نے نهی عن الفحشاء والمنكر کی قوت رکھی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ نماز تمام بے حیائیوں اور منکرات سے روکتی ہے چنانچہ ہزاروں واقعات اس پر شاہد ہیں کتب تفسیر میں بھی بعض واقعات ملتے ہیں کہ تکبیر اولی کے ساتھ چالیس روز تک نماز پڑھنے کی برکت سے کتنے لوگوں کی زندگی بدل گئی نیز یہ بھی مسلمات میں سے ہے کہ شیطان کا کام یہ ہے کہ ہر وہ چیز اور ہر وہ عبادت جو بندہ کو خدا سے قریب کر دے اور عبد ومعبود میں جوڑ پیدا کر دے اس سے ہٹانے اور باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے

اور اگر ساری طاقت استعمال کرنے کے باوجود وہ اس عبادت سے روک نہیں سکا تو کم از کم اس میں نقص پیدا کرنے کی ضرور کوشش کرتا ہے اور اس کو مرتبہ کمال سے ہٹا کر نچلے طبقہ میں پہنچانے کی کوشش کرتا ہے اور اگر فساد پیدا ہو جائے یا سہو پیش آجائے تو بہت ہی خوش ہوتا ہے اور اس کے لئے وہ مختلف تدابیر و حیلے اختیار کرتا ہے بعض تدبیروں میں یہ نمازی پھنس کر نماز ہی کو خراب کر ڈالتا ہے یا سہو شک میں مبتلا ہو کر نقصان پیدا کر لیتا ہے ان تدبیروں میں بعض ایسی ہیں کہ نمازی اس کو سمجھ لیتا ہے اور اس کو زائل کرنے کی کوشش کرتا ہے مثلاً دنیا کا خیال تجارت کا خیال بیوی بال بچوں کا خیال شراب وخنزیر کا خیال پیشاب پاخانہ کا خیال وغیرہ وغیرہ یہ سب خیالات ووساوس شیطان ہی دل میں ڈالتا ہے اور ذہن کو اس میں الجھاتا ہے تاکہ نماز صحیح طور پر ادا نہ ہو سکے لیکن شیطان کی بعض تدبیریں ایسی ہیں کہ اچھے اچھے نمازی بلکہ اچھے اچھے علماء اس کو سمجھ نہیں پاتے اس لئے کہ ایسے حسین انداز میں شیطان پیش کرتا ہے کہ وہ اس کے حسن دلفریب میں پھنس کر اس کی قبح کو فراموش کر جاتا ہے اور احساس تک نہیں ہوتا اور اس کی وجہ سے کبھی فساد صلوٰۃ کبھی سہو کبھی شک میں مبتلا ہو جاتے ہیں مثال کے طور پر کسی فقہی مسئلہ کو پیش کر دیتا ہے کبھی کسی حدیث کے تعارض کو پیش کر دیتا ہے کبھی کسی آیت کی تفسیر وتوضیح میں الجھا دیتا ہے کبھی دو جزئیہ کے انطباق میں پھنسا دیتا ہے کبھی تصور شیخ میں لگا دیتا ہے اور پوری نماز امام کے پیچھے ادا کر جاتے ہیں مگر بعد میں پوچھیں کہ امام نے کون کون سی سورت پڑھائی تو ایک دم سکوت طاری ہو جاتا

ہے اور اگر تنہا ہوں تو پتہ ہی نہیں چلتا کہ کتنی رکعتیں ہوئیں قعدہ کیا یا نہیں پہلی رکعت میں کون سی سورت پڑھی یہ سب نماز کو خراب کرنے یا نقصان پیدا کرنے یا مرتبہ کمال سے اتارنے کی تدبیریں ہیں جو شیطان پیش کرتا ہے اور ہم قبول کر لیتے ہیں اور کمال تو یہ ہے کہ اس حسین دھوکہ کے شکار جو علماء ہیں ان کو اگر بتلاؤ تو تسلیم کرنے کو تیار نہیں اور فوراً اجل صحابی حضرت عمر فاروقؓ کا واقعہ استدلال میں پیش کر دیں گے کہ وہ تو سامان لشکر کی تدبیر نماز میں کیا کرتے تھے ہم نے اگر دو فقہی جزئیہ میں تطبیق دے دیا یا دو حدیثوں میں تعارض کو دور کر دیا تو کیا برا کیا لیکن ان حضرات کی نظر شاید فارسی کے اس شعر پر نہیں ہے کہ:

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر
گرچہ بودن در نوشتن شیر وشیر

نیز ان کی نظر حضرت عمر فاروقؓ کے اس واقعہ پر نہیں ہے کہ نماز کی حالت میں تیر نکالا گیا اور احساس تک نہیں ہوا اور یہ کیفیت صرف استغراق فی اللہ سے حاصل ہوئی تھی نیز حضرت فاروقؓ اعظم کا وہ درجہ تھا کہ لشکر کی تیاری آپ کی نماز میں خلل انداز نہیں ہوتی تھی بلکہ وہ بھی نماز کو کامل کرنے والیوں میں سے ہو جاتی تھی اس لئے کہ وہ تدبیر اللہ جل شانہ کے الہامات میں سے آپ کے دل میں ڈالی جاتی تھی اور جو شخص خود کسی امر کی تدبیر کی طرف متوجہ ہو خواہ وہ امر دینی ہو یا دنیاوی اس کے برخلاف ہے نیز ذاتی مراتب کو بھی ملحوظ رکھیں اور غور کریں کہ حضرت خضر کے لئے تو کشتی توڑنے اور بے گناہ بچے کے مار ڈالنے میں بڑا ثواب تھا اور

دوسروں کے لئے نہایت درجہ کا گناہ ہے غرضیکہ یہ سب شیطان کی تدبیریں ہیں اس طریقہ سے وہ نماز کو خراب کرنے میں کامیاب ہوجاتا ہے حالانکہ یہ مسلمات میں سے ہے کہ شیطان خصوصاً مسلمان اور نمازیوں کا دشمن ہے جب یہ ہمارا دشمن ہے تو ہمارا فریضہ ہے کہ ہم بھی اس کو اپنا دشمن سمجھیں چنانچہ ارشاد باری ہے اِنَّ الشَّیۡطٰنَ لَکُمۡ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوۡہُ عَدُوًّا. شیطان تمہارا دشمن ہے لہٰذا اس کو دشمن ہی بنائے رکھو دوست نہ بناؤ۔ خداوند قدوس کے اس ارشاد کے بموجب ہمارے لئے لازم وضروری ہے کہ ہم نماز جیسی اہم عبادت میں خصوصاً اور دوسری عبادتوں میں عموماً اس کے ان تمام تدبیروں کو خاکستر کردیں اور اس کو خائب وخاسر منہ کالا کر کے لوٹا دیں چنانچہ شیطانی وساوس اور اس کے ہتھکنڈوں سے بچنے کی بہت سی تدبیریں ہیں ہزاروں محققین علماء نے تجویز کی ہیں کہ ان پر عمل کرنے سے شیطانی ونفسانی مکر سے محفوظ رہ کر اپنی عبادت کو صحیح طور پر ادا کرسکتا ہے چنانچہ ان پر وساوس کے دور کرنے کا علاج اور نفس وشیطان کی خلل اندازی سے بچنے کی تدبیر کے تحت ایک محقق عالم لکھ رہے ہیں ملاحظہ ہو چند اقتباسات پیش ہیں۔

دوسری ہدایت عبادت میں خلل انداز چیزوں کے تفصیلی ذکر اور ان کے علاجوں کے بیان میں اس میں تین افادے ہیں۔ پہلا افادہ نفس وشیطان دونوں نماز میں خلل انداز ہوتے ہیں نفس تو اس طرح سے کہ سستی کرتا ہے اور اپنا آرام چاہتا ہے اور ارکان نماز کے ادا کرنے میں جلدی کرتا ہے تاکہ جلدی فراغت حاصل کر کے سو رہے یا آرام کرے اور اپنی محبوب چیزوں میں مشغول ہوجائے

الخ اور شیطان وسوسہ ڈال کر خلل اندازی کرتا ہے اور نماز میں سستی اور اس سے بے پروائی اور اس کو چنداں کار آمد نہ جاننا اس کے بدترین وساوس سے ہیں اور یہ وسوسہ فرض کے استخفاف اور انکار کی وجہ سے بہت جلدی کفر تک پہونچا دیتا ہے اور آدمی کو کافر کر دیتا ہے۔

اور اس کا ادنیٰ وسوسہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حضور کی ہم کلامی اور مناجات کی لذت سے اس طرح غافل کر دیتا ہے کہ رکعتوں یا تسبیحوں کی گنتی کو اچھی طرح جاننا چاہے تو نہیں جان سکتا لہٰذا ایسا نہ ہو کہ کوئی غلطی یا سہو واقع ہو جائے یہ شیطان کا مکر ہے اور رکعتوں اور تسبیحوں اور متشابہات کا یاد دلانا تو اس کا مقصود ہے بلکہ نمازی کو اس کے اعلیٰ مرتبہ سے ادنیٰ کی طرف اتارنا مقصود ہوتا ہے یہاں تک کہ کشاں کشاں اپنے اصلی مقصود تک پہونچتا ہے اور اس مردود کا اصلی مقصد یہی انکار اور کفر ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس کا وہ مقصد پورا نہ ہو تو لاچار ہو کر بمقتضائے **اذا فاتک اللحم فاشرب المرقہ** یعنی جب گوشت ہاتھ سے جاتا رہا تو شوربا ہی سہی وہی پی لو۔ آہستہ آہستہ گاؤخر برزبان تسبیح و در دل گاؤخر یعنی زبان پر تسبیح ہوتی ہے اور دل میں گاؤخر کا خیال مرکوز ہو جاتا ہے۔

ان چند معروضات کے بعد اب اصل سوال کے بارے میں عرض ہے کہ:

(۱) جو عبارت اس میں پیش کی گئی ہے اس کا ماخذ کیا ہے کس نے کس کتاب میں یہ بات لکھی ہے اس کے مصنف کا نام عبارت کی تفصیل بقید صفحہ

ومطبع پیش کر سکتے ہیں؟

(۲) صراط مستقیم جو حضرت مولانا اسماعیل شہید علیہ الرحمۃ کی تصنیف ہے جو اصل فارسی میں ہے لیکن عام طور پر کتب خانوں میں اس کا ترجمہ اردو میں ملتا ہے اس کا بھی نام صراط مستقیم ہے کتب خانہ اشرفیہ راشد کمپنی دیوبند سے چھپی ہے اس میں ص ۹۷ پر ایک عبارت ہے اس میں تحریف کر کے توڑ مروڑ کر بعض حضرات پیش کرتے ہیں جس سے مقصود حضرت شہید علیہ الرحمۃ کی ذات کو بدنام کرنا ہے لیکن جو اصل بات ہے وہ درج ذیل ہے غور کر کے ہر ذی فہم وسلیم الطبع خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ اس عبارت سے مصنف کیا بتلانا چاہتے ہیں اصل عبارت یہ ہے۔ اور جو شخص خود کسی امر کی تدبیر کی طرف متوجہ ہو خواہ وہ امر دینی ہو یا دنیاوی بالکل اس کے برخلاف ہے اور جس پر یہ مقام کھل جاتا ہے وہ جانتا ہے ہاں بمقتضائے ظلمات بعضہا فوق بعض یعنی اندھیرے میں جو درجے ہیں بعض سے بعض اوپر ہیں زمانہ کے وسوسے سے اپنی بی بی کا خیال بہتر ہے اور شیخ یا اسی جیسے اور بزرگوں کی طرف خواہ جناب رسالت مآب ہی ہوں اپنی ہمت کو لا دینا بلی اور گدھے کی صورت میں مستغرق ہونے سے برا ہے کیونکہ شیخ کا خیال تو تعظیم اور بزرگی کے ساتھ انسان کے دل میں جم جاتا ہے اور بیل اور گدھے کے خیال کو نہ تو اس قدر چسپیدگی ہوتی ہے نہ تو اس قدر تعظیم بلکہ حقیر اور ذلیل ہوتا ہے اور غیر کی یہ تعظیم اور بزرگی جو نماز میں ملحوظ ہو وہ شرک کی طرف کھینچ کر لے جاتی ہے۔

اس عبارت پر غائرانہ نظر ڈالیں اس کے بعد آپ خود فیصلہ کریں کہ مصنفؒ کیا کہنا چاہتے ہیں (۱) مصنفؒ صرف ہمت کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ وہ برا ہے یہ نہیں فرمایا کہ کتا، بلی اور گدھے کا خیال آجائے تو نماز نہیں ٹوٹتی اور اگر حضور ﷺ کا خیال آجائے تو نماز ٹوٹ جائے گی یہ محرفین کی طرف سے عبارت اختراع کی گئی ہے اور حضرت مولانا اسماعیل شہیدؒ کی طرف اس کو منسوب کردیا ہے۔

(۲) آپ صراط مستقیم منگالیں اور ص۹۵ سے لے کر ۹۸ تک مکمل غور سے مطالعہ کریں انشاءاللہ غلط فہمی دور ہوجائے گی۔

(۳) حضرت مصنفؒ ہمت کے لگا دینے کو برا کہہ رہے ہیں جس میں اختیار کو دخل ہوتا ہے یعنی بالقصد و بالاختیار خیال کو دوسری طرف لگا دینا اور خدا کی طرف سے ہٹا لینا یہ برا ہے اور اگر بلا اختیار اور بلا قصد خیال خدا کی طرف سے ہٹ کر دوسری چیز میں لگ جائے تو اس کے بارے میں حضرت مصنفؒ ساکت ہیں۔ کچھ نہیں فرمارہے ہیں لیکن ایسے موقع پر نمازی کو چاہئے کہ فوراً خیال کو بدلے اور خدا کی طرف لگا دے جس کے ہم سب مامور ہیں۔

(۴) نیز غیر اللہ میں دل و دماغ کو مشغول کرنے کو برا کہنے کی وجہ بھی بیان کردی ہے نیز گائے بیل اور حضور ﷺ اور دیگر مشائخ میں وجہ فرق کو بھی بیان کردیا ہے کیونکہ شیخ کا خیال تو تعظیم اور بزرگی کے ساتھ انسان کے دل میں چمٹ

جاتا ہے اور گدھے اور بیل کے خیال کو نہ تو اس قدر چسپید گی ہوتی ہے اور نہ تعظیم بہر حال ہر مسلمان کے دل میں حضور ﷺ کی جتنی محبت ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ جب ان کی یاد آئے تو بس اسی میں غرق ہو کر اس شعر کا مصداق بن جائے۔

جب ان کی یاد آئی تو آتی چلی گئی
ہر نقش ما سوا کو مٹاتی چلی گئی

بہر حال ایک محسن محبوب کے ساتھ جو ہمارا تعلق ہوتا ہے اس پر قیاس کر کے اس کو سمجھ سکتے ہیں بایں وجہ اس امر کو نماز میں منع کیا گیا یہی حال تصور شیخ کا ہے یعنی شیخ کی طرف خیال کو لگانے کو بھی برا فرمایا کسی صورت کو ذہن میں جمانے اور حاصل کرنے کو تصور کہتے ہیں خواہ وہ صورت جاندار کی ہو یا غیر جاندار کی جس کی تفصیل حضرت مدنی قدس سرہ کے مکتوبات ج۴ ص۸۳ میں موجود ہے اس عمل وشغل سے بہتوں کو نفع ہوتا ہے یعنی بعض اکابرین متاخرین نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے چنانچہ حضرت مدنی قدس سرہ فرماتے ہیں یہ طریقہ تصور شیخ اسلاف کرام سے جاری ہے اور مثمر نتائج قویہ چلا آتا ہے مگر بعد کے لوگوں نے افراط وغلو سے کام لیا اور ایسی ایسی چیزیں ملانی شروع کر دیں جو ضرر دینے والی اور صراط مستقیم سے دور کرنے والی ہے اسی طرح فتاویٰ رشیدیہ اور حضرت نانوتویؒ کے مکاتیب میں بھی محظورات اور ممنوعات کی تفصیل موجود ہے اسی واسطے امام غزالی وغیرہ محققین نے عوام واغنیاء کے لئے ایسے اشغال کی تعلیم سے منع فرمایا ہے تفصیل کے لئے شریعت وطریقت کا

تلازم مصنفہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ کا مطالعہ کریں ص ۱۷۸ سے ۱۹۱ تک یہی مضمون ہے غرضیکہ اس تصور سے اس وجہ سے منع کیا گیا ہے کہ نماز جیسی اہم عبادت میں شیخ کی طرف ذہن وخیال کے لگانے کو عوام باعث خیر وبرکت سمجھتی ہے جس کی وجہ سے ان تعبد اللہ کانک تراہ الحدیث پر عمل نہیں ہو پاتا۔ بات اگرچہ طویل ہوگئی لیکن امید ہیکہ اس سے انشاء اللہ غبار خاطر کافور ہوجائے گا اور ذہن صاف ہوجائے گا۔ واللہ الموافق

دلائل:

(۱) حدثنا مالک بن الحویرث عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم صلوا کما رایتمونی أصلی. (سنن الدار قطنی: ج: ۱ ص: ۲۸۰. دار الایمان سهارنپور).

(۲) ان تعبد اللّٰه کانک تراہ.

بخاری شریف: حدیث جبرئیل: ج: ۱ ص: ۱۲. یاسر ندیم دیوبند.

مسلم شریف: حدیث جبرئیل: ج: ۱ ص: ۲۷. یاسر ندیم دیوبند.

مشکوٰۃ شریف: حدیث جبرئیل: ص: ۱۲. مکتبہ ملت دیوبند.

حبیب الفتاوی

حبیب الفتاوی

حبیب الفتاوی

حبیب الفتاوی

رفع یدین وعدم رفع کی تفصیلی بحث اور بیس رکعت تراویح کا مسئلہ

سوال: نماز میں رفع یدین کرنے والی حدیث صحیح سند سے ہے یا نہ کرنے والی حدیث صحیح سند سے ہے اگر دونوں صحیح سندوں سے ہیں تو تطبیق کی کیا صورت ہوگی؟

حضور ﷺ سے تراویح کتنی رکعت ثابت ہے آٹھ رکعت کا بھی ثبوت ہے یا نہیں اگر ہے تو صحیح سند ہے یا نہیں؟

الجواب: حضور اکرم ﷺ سے رفع الیدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں، البتہ رفع کی احادیث معنیً متواتر ہیں، جبکہ ترک رفع یدین کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترک رفع الیدین پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ کے تقریباً سبھی حضرات بلا استثناء ترک رفع الیدین پر عامل رہے ہیں، مدینہ طیبہ کے ترک رفع الیدین پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں لکھا ہے کہ امام مالک نے ترک رفع الیدین کا مسلک تعامل اہل مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا

تھا، اور اہل کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ **"ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیه أهل الکوفة"** اس سے تواتر بالتعامل ثابت ہوتا ہے اس کے باوجود حنفیہ ثبوت رفع کے منکر نہیں، البتہ یہ ضرور ہے کہ ان کے یہاں روایات صحیحہ کی روشنی میں راجح وافضل عدم رفع ہے (یہ بعض حضرات کا غلو ہے جو یہ کہہ دیتے ہیں کہ رفع ثابت ہی نہیں اور ممکن ہے یہ غلو ان بعض غالی حضرات کے جواب میں ہو جو عدم رفع کے ثبوت کے منکر ہیں)۔

جن روایات سے رفع الیدین کا ثبوت ملتا ہے ان کی تعداد اگرچہ بہت ہے لیکن ہم یہاں پر تقابلی مطالعہ کے لئے صرف ایک روایت بطور نمونہ سپرد قرطاس کرتے ہیں جو صحیح بھی ہے اور مشہور بھی، اور اگر یہ کہہ دیا جائے کہ ثبوت رفع پر مایہ ناز روایت ہے تو کوئی بے جابات نہ ہوگی وہ روایت یہ ہے **"عن ابن عمر قال رأیت رسول الله ﷺ اذا افتتح الصلوة یرفع یدیه حتی یحاذی منکبیه واذا رکع واذا رفع رأسه من الرکوع اللفظ للترمذی واخرجه ایضا الامام البخاری فی صحیحه" (۱۰۲/۱) باب رفع الیدین اذا کبر واذا رکع واذا رفع ومسلم فی کتابه (۱۶۸/۱) باب استحباب رفع الیدین حذو المنکبین الخ۔**

وابوداؤد: (۱۶۴/۱) باب رفع الیدین وابن ماجه فی سننه

باب رفع اليدين اذا ركع واذا رفع راسه من الركوع وعليه الرزاق في مصنفه. (١)

اس روایت کے ثبوت کے ہم منکر نہیں، بلاشبہ اصح مافی الباب ہے، لیکن اس کے باوجود حنفیہ نے اس کو ترجیح نہیں دی، جس کے چند وجوہ ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(١) حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اتنی متعارض ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا بہت مشکل ہے جس کی تفصیل ابھی آرہی ہے کہ یہ روایت چھ طرق سے مروی ہے۔

(٢) امام مالک علیہ الرحمہ نے موطاء میں حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے "ان رسول الله ﷺ كان اذا افتتح الصلوة رفع يديه حذو منكبيه واذا رفع رأسه من الركوع رفعه كذالك أيضا الحديث" (مؤطا امام مالک:١٥٩ افتتاح الصلوٰۃ)۔(٢)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں صرف دو مرتبہ رفع مذکور ہے (١) تکبیر تحریمہ کے وقت۔ (٢) رکوع سے اٹھتے وقت، اور رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

(٢) صحاح ستہ میں یہی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ اور رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

(٣) بخاری ج ١ ص ١٠٢ باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین میں بھی

ابن عمرؓ کی روایت ہے اس سے چار جگہ رفع یدین کا ثبوت ملتا ہے۔

(۱) تکبیر افتتاح۔ (۲) رکوع۔ (۳) رفع من الرکوع۔ (۴) قاعدہ اولی سے اٹھتے وقت۔

(۴) امام بخاری علیہ الرحمہ نے جزو رفع الیدین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ذکر کی ہے اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع الیدین کا ذکر ہے۔

(۵) حافظ بن حجر نے فتح الباری ج ۲ ص ۱۸۵ بحوالہ امام طحاوی ابن عمر کی روایت ذکر کی ہے۔

اس میں "عند کل خفض ورفع ورکوع وسجود وقیام وقعود وبین السجدتین رفع الیدین" کا ذکر موجود ہے وغیر ذلک۔

حضرات حنفیہ کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے ہوتی ہے

"عن علقمة قال قال عبد الله ابن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوۃ رسول الله ﷺ فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اول مرة" (ترمذی: ۱/۱۳۵، ابوداؤد: ۱/۱۰۹)

(۲) حدیث براء بن عازب "ان رسول الله ﷺ کان اذا افتتح الصلوۃ رفع یدیه الی قریب من أذنیه ثم لا یعود"۔ (ابوداؤد: ۱/۱۰۹، طحاوی شریف: ۱/۱۱۰، مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۲۳۶)

اس کے علاوہ حدیث عبداللہ بن عباسؓ، وعباد بن زبیرؓ، وجابر بن سمرۃؓ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اس باب میں اصل دو روایتوں کا تعارض ہے۔ (۱) حدیث عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ۔ (۲) حدیث عبداللہ بن مسعود، اب جب دونوں روایتوں

کا تقابل کرتے ہیں تو روایت عبداللہ بن مسعودؓ چند وجوہ راجح معلوم ہوتی ہے۔

(۱) یہ اوفق بالقرآن ہے کیونکہ ارشاد باری ہے ”قوموا لله قانتین“ اس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو لہٰذا جن احادیث میں حرکت کم ہوگی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوگی۔

(۲) حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں کوئی اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف ہے جبکہ حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت میں شدید اختلاف ہے اور خود ان کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہے۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت آثار صحابہ کو فیصل بنایا جاتا ہے اور جلیل القدر صحابہ مثلاً حضرت عمر و حضرت علی و حضرت عبداللہ بن مسعود رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہم سے ترک رفع ہی کا ثبوت ملتا ہے ”وغیر ذلک وجوہ کثیرۃ رجحان روایۃ ابن مسعود والعمل بها“ تفصیل کے لئے ”نیل الفرقدین فی مسئلۃ رفع الیدین“ کا مطالعہ کریں۔

حضور پاک ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”فانه من یعش منکم فسیری اختلافاً کثیرا وایاکم ومحدثات الامور فانها ضلالة فمن ادرک ذلک منکم علیه بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین عضو علیها بالنواجذ“ (ہٰذا حدیث حسن صحیح ترمذی شریف: ۱۰۸/۱)

”وأیضا قال ﷺ اقتدوا بالذین من بعدی أبی بکر

وعمر" (ترمذی شریف: ۱/ ۲۲۹)

یہ دوروایتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ حضرات صحابہ کا عمل بھی قابل تقلید ہے، اور اگر کسی عمل کو سارے صحابہ کی تائید حاصل ہو پھر کیا کہنا، اس کے لائق عمل ہونے میں تو پھر کوئی شبہ ہی نہیں، اب اس کے بعد ذرا غور فرمائیں بخاری شریف میں ہے "عن عبد الرحمن بن عبد القاری قال خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة فی رمضان الی المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسه ویصلی الرجل فیصلی بصلاته الرهط فقال عمرانی اری لو جمعت هولاء علی قاری واحد لکان أمثل ثم عزم فجمعهم علی ابی بن کعبؓ ثم خرجت معه لیلة اخری والناس یصلون بصلاة قارئهم قال عمر نعم البدعة هذه الخ" (بخاری شریف ۱/۲۶۹)

اسی وجہ سے ائمہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ تراویح کی نماز بیس رکعت ہے، اسی وجہ سے ابن تیمیہ نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔ "قد ثبت ان ابی ابن کعب کان یقوم بالناس عشرین رکعة فی قیام رمضان ویوتر ثلاثا کثیر من العلماء ان ذلک هو السنة لانه امامهم بین المهاجر والانصار ولم ینکره منکر الخ" (۲۳/۱۱۲،۱۱۳) "وقال فی مقام آخر فالقیام بعشرین هو الافضل وهو الذی عمل به اکثر المسلمین" (فتاوی ابن تیمیہ ۲۲/۲۷۲)

امام نوویؒ فرماتے ہیں "ثم استقر الامر علی عشرین فانه المتوارث"

ابن قدامہ مغنی میں لکھتے ہیں"وھذا کالاجماع" اورحافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ "ولكن اجتمعت الصحابة على ان التراويح عشرون ركعة"۔

باقی حضورﷺ سے کوئی تحدید وتوقیت مروی نہیں، جیسا کہ ابن تیمیہ نے بھی تصریح کی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ تراویح کی نماز باجماع صحابہ ومحدثین وائمہ بیس رکعت ہے۔ تفصیل کے لئے رکعات تراویح، مصابیح التراویح، تحقیق التراویح کا مطالعہ فرمائیں۔

دلائل:

عن ابن عمر قال رأيت رسول اللّٰه. صلى الله عليه وسلم. إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حتى يحاذى منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع.

(اللفظ للترمذى ص ٥٩ ج: ١) مختار اينڈ كمپنى.

وفى بخارى شريف: ص ١٠٢ /ج: ١ ياسر نديم. (وفى المسلم ص: ١٦٨ /ج: ١) فيصل.

وفى ابوداؤد ص ١٠٤ ج: ١. مكتبه بلال. وفى ابن ماجه ص: ٦١ ج: ١. باب رفع اليدين.

إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع. مكتبه ملت ديوبند.

إنّ رسول الله. صلى الله عليه وسلم. كان إذا افتتح الصلاة

رفـع يديه حذو منكبيه وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذالك أيـضـاً "الـخ". (مؤطا امام مالک ص: ٢٠٢. باب افتتاح الصلاة). الشركة القدس. القاهره

عـن عـلـقـمة قال قال عبد الله ابن مسعود ألا أصلى بكم صـلاة رسول الله. صلى الله عليه وسلم. فصلى فلم يرفع يديه إلّا فى أوّل مرة. (تـرمـذى شريف ص: ٥٩ ج: ١) ممتاز اينڈ کمپنی (وفـى الـنسـائـى ص١٢٠ ج: ١) مـكتبـه بلال. (وفـى أبوداؤد ص١٠٩ ج: ١) مكتبه بلال.

عـن البـراء أنّ رسول اللّٰه. صلى الله عليه وسلم. كان إذا افتتـح الـصـلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثمّ لا يعود. (أبوداؤد ص: ١٠٩ ج: ١) بلال.

(وفى طحاوى شريف ص: ١٦٢ ج: ١) ياسر نديم کمپنی.

(وفـى مـصـنف ابـن ابـى شيبـه ص: ٤١٤/ج: ٢) رقـم الحديث: ٢٤٥٥. دار قرطبه بيروت.

جواثی میں جمعہ کی تحقیق

سوال: (۱) غیر مقلدین حضرات جو کہ دیہات میں جمعہ کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں اور بخاری کے حوالہ سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ سب سے پہلے جمعہ کی نماز جواثی نام کے ایک دیہات میں ادا کی گئی آیا یہ صحیح ہے یا غلط اگر صحیح ہے تو احناف دیہات میں جمعہ پڑھنے سے کیوں منع فرماتے ہیں اور اگر غلط ہے تو اس کو بحوالہ کتب فقہ واضح فرمائیں۔

سوال (۲) اور دوسرے یہ کہ جمعہ کی نماز کے جائز ہونے کے لئے جن جن باتوں کو فقہا نے شرط قرار دیا ہے مثلاً مصر کا ہونا حاکم اور قاضی اور بادشاہ یا اس کے نائب کا ہونا وغیرہ یہ سب باتیں تو شاید کسی بھی شہر میں نہ پائی جاسکیں گی تو پھر وہاں جمعہ کی نماز پڑھنا کیوں کر جائز ہے۔

الجواب: غیر مقلدین دیہات میں جواز جمعہ پر جس روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ روایت بخاری شریف جلد اول باب الجمعہ فی القری والمدن میں موجود ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

حدثنا محمد بن المثنی قال حدثنا ابو عامر العقدی قال

حدثنا ابراهيم بن طهمان عن ابی حمزة الشعبی عن بن عباسؓ انه قال ان اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول الله ﷺ فی مسجد عبد القيس بجواثی من البحرين اوراس روایت کودوسری سند کے ساتھ امام ابوداؤد نے بھی ج اص ۱۵۳ باب الجمعۃ فی القریٰ میں بیان کیا ہے(۱) اورروایت میں بھی قدرے تفاوت ہے: **حدثنا عثمان بن ابی شيبة ومحمد بن عبد الله المخزمی لفظه قالانا وكيع عن ابراهيم بن طهمان عن ابی حمزة عن ابن عباس قال ان اول جمعة جمعت فی الاسلام بعد جمعة جمعت فی مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة لجمعة جمعت بجواثی قرية من قری البحرين قال عثمان قرية من قری عبد القيس .**

سب سے پہلے قابل گرفت امر یہ ہے کہ سب سے پہلے جمعہ کی نماز جواثی میں ادا کی گئی یہ بات غیر مقلدین کہاں سے کہتے ہیں یہ تو سراسر کذب ہے اس لئے کہ بخاری وابوداؤد دونوں میں اس کی تصریح ہے کہ جواثی میں بعد میں جمعہ کی نماز ہوئی سب سے پہلے مسجد نبوی میں جمعہ کی نماز ادا کی گئی تو پھر اولیت کا مقام جواثی کو دینا کہاں تک درست ہے البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسجد نبوی کے بعد سب سے پہلے جواثی میں جمعہ کی نماز ادا کی گئی غیر مقلدین کا کہنا کہ جواثی قریہ (دیہات) تھا یہ بچند وجوہ درجہ صحت سے خارج ہے۔

(ا) قریہ کا اطلاق بسا اوقات شہر پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ علامہ ابن الاثیر نے اس کی تصریح کی ہے۔ وقال ابن الاثیر القریة من المساکن الاجنبیه والضیاع وقد تطلق علی المدن عمدة القاری ج٦ ص١٨٦۔ (٢)

پھر جزم کے ساتھ جواثی کے بارے میں دیہات ہونے کا فیصلہ کس حد تک قابل تسلیم ہوسکتا ہے۔

(٢) صاحب المطالع نے تو یہاں تک فرمادیا ہے کہ قریہ وہ مدینہ ہی ہے اور ہر مدینہ قریہ ہے اس لئے کہ قریہ قریۃ الماء فی الحوض سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی حوض میں پانی جمع کردے تو گویا کہ جس طریقہ پر مدینہ اپنے اندر صفت جامعیت رکھتا ہے اسی طرح قریہ کے اندر بھی یہ صفت ہوتی ہے وقال صاحب المطالع القریة المدینة وکل مدینة قریة لاجتماع الناس فیها من قریة الماء فی الحوض ای جمعته الخ (بذل المجهود فی حل ابوداؤد ج٦ ص ٤٤ وعمدة القاری للعینی ج٦ ص١٨٦)۔ (٣)

(٣) غیر مقلدین بخاری شریف کی جس روایت سے جواثی کو دیہات ثابت کرکے دیہاتوں میں جمعہ کی نماز جائز قرار دیتے ہیں وہ یہ بتلائیں کہ جواثی کا دیہات ہونا ان لوگوں نے کہاں سے ثابت کیا ہے بخاری شریف کی روایت میں تو کہیں بھی اس کی تصریح نہیں ہے کہ جواثی دیہات تھا، اس میں تو فقط اتنا ہے

کہ بجواثی من البحرین البتہ ابوداؤد شریف میں جو روایت ہے اس کے اندر اس کے قریہ ہونے کی تصریح ہے قال عثمان قریۃ من قری عبد القیس بہر حال بخاری شریف کی روایت سے جواثی کا دیہات ہونا ثابت نہیں ہوتا اسی وجہ سے امام بخاری علیہ الرحمۃ کے ترجمۃ الباب میں قری کے ساتھ مدن کی بھی تصریح موجود ہے گویا کہ جزم کے ساتھ اس کو قریہ نہیں کہہ سکتے۔

(۴) جواثی کے بارے میں علامہ ابن التین نے شیخ ابوالحسن کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ مدینہ تھا وحکی ابن التین عن شیخ ابی الحسن انھا مدینۃ (عمدۃ القاری ج۶ ص ۱۸۷)۔(۴)

(۵) ابوعبید البکری نے بھی یہی فرمایا ہے کہ جواثی مدینہ تھا وقال ابوعبید البکری ہی مدینۃ بالبحرین بعبد القیس (عینی ج۶ ص ۱۸۷)۔(۵)

(۶) امام العصر فخر المحدثین حضرت علامہ انور شاہ کشمیری نے بھی تصریح کی ہے جواثی قریہ نہیں تھا بلکہ مصر تھا قلت کیف وجواثی لم تکن قریۃ اصلا بل کانت مصرًا الخ (فیض الباری ج۶ ص ۳۳۰)۔(۶)

(۷) جواثی میں ایک قول کے مطابق چار ہزار انسان رہتے تھے اور چار ہزار انسان شہر یا قصبہ یا قریہ کبیرہ میں رہا کرتے ہیں اور چار ہزار کی آبادی پر تو فقہاء احناف بھی جمعہ جائز قرار دیتے ہیں پھر ان کے مخالف یہ روایت کہاں ہوئی اور غیر مقلدین کا استدلال کہاں تام ہوا قیل کان یسکن فیھا فوق اربعۃ الآف نفس والقریۃ لا تکون کذالک الخ (بذل المجہود ج۶ ص ۴۵)۔(۷)

(۸) جواثٰی کے مصرومدینہ ہونے پر امراءالقیس کا شعر بھی شاہد بین ہے امرءالقیس کا شعر ملاحظہ ہو۔

ورحنا كأنا من جواثٰى عشية. نعالى النعاج بين عدل ومحقب

امرءالقیس جواثٰی کے شکار سے واپسی کی حالت کو ان تاجروں کی حالت کے ساتھ تشبیہ دے رہا ہے جو جواثٰی سے مال تجارت سے لدے پھدے واپس ہوتے ہیں اور مختلف قسم کے مال تجارت کی کثرت کے ساتھ واپس ہوتے ہیں کثرت امتعہ دلالت کرتا ہے کثرت تجار پر اور کثرت تجارت دلالت کرتا ہے جواثٰی کے مدینہ وشہر ہونے پر اس لئے کہ دیہاتوں میں عموماً اتنے تاجر نہیں ہوا کرتے۔ قال العلامة انور شاه الكشميرى وهو الذى يعلم (اى كون جواثٰى مصرًا) من اشعار الجاهلية فيقول امرء القيس ورحنا كانا من جواثٰى عشية نعالى النعاج بين عدل محقب فانه يشبه حال رجوعه من الاصطياد بحال التجار عائدين من جواثٰى مملوئين من انواع الامتعة فعلم انها كانت متجرالهم (فیض الباری ج۲ص۳۳۰)

وقال الامام الشيخ بدر الدين قلت كثرة الامتعة تدل على كثرة التجار وكثرة التجار تدل على ان جواثٰى مدينة قطعا لان القرية لا يكون فيها تجار كثيرون غالبا عادة الخ (عمدة القارى ج٦ ص١٨٧ وهكذا فى بذل المجهود ج٦ ص٤٥)

(۹) حاصل کلام یہ کہ جواثی مدینہ مصر شہر تھا قریہ (دیہات) نہیں تھا اور اس کو قریہ کہنا اسی طرح ہے جس طرح کہ مکہ، طائف، مصر کو قریہ کہا گیا ہے حالانکہ وہ سب شہر ہیں اگر غیر مقلدین کے نزدیک قریہ کے معنی دیہات ہی کے ہیں تو پھر ان آیتوں کا کیا جواب دیں گے جن میں مکہ، طائف مصر کو قریہ کہا گیا ہے۔

وَ قَالُوْا لَوْ لَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰی رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیْمٍ

یعنی مکہ وطائف یہاں پر قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہے۔

واسأل القرية التی کنا فيها وهی مصر اس جگہ قریہ سے مراد مصر ہے وکأی من قرية هی اشد قوة من قريتک التی اخرجتک اهلکناهم (بذل ج ٦ ص ۴۵)

(۱۰) اگر غیر مقلدین بخاری شریف کے مذکورہ بالا روایت سے دیہاتوں میں جمعہ کو ثابت کرتے ہیں تو وہ پھر ان روایتوں کا کیا جواب دیں گے جن میں جواز جمعہ کے لئے مصر جامع یا مدینہ عظیمہ کی تصریح موجود ہے جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت ہے لا جمعة ولا تشريق الا فی مصر جامع وفی رواية عن علیؓ لا جمعة ولا تشريق ولا صلوٰة فطر ولااضحی الا فی مصر جامع او مدينة عظيمة جس کی تخریج ابن عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کی ہے (عمدۃ القاری شرح بخاری شریف ج ٦ ص ۱۸۸، بذل المجہود ج ٦ ص ۴۷ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ا ص ۳۷۹ تعریف المصر والقریۃ)۔

(۱۱) اوراگر بالفرض ومحال ہم مان لیں کہ جواثی قریہ تھا تواس سے کہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ دیہات میں جمعہ کی نماز جائز ہے یہ بات تواس وقت ہوتی جبکہ حضورﷺ کواس کے قریہ ہونے کی اطلاع ملی ہوتی اوراس پرکوئی نکیر نہیں کی ہوتی اوران کواس عمل پرثابت رکھا ہوتا مگراس روایت میں کہیں بھی اس کی تصریح نہیں ہے پھر بخاری شریف کی اس روایت سے دیہات میں جواز جمعہ کیسے ثابت ہوسکتا ہے۔

ولئن سلمنا انها قرية فليس فى الحديث انه ﷺ اطلع على ذالک واقرهم عليه الخ (عمدة القارى ج٦ ص١٨٧)

(۱۲) اگر دیہات میں جمعہ کی نماز جائز ہوتی تو پھر حضورﷺ قباء میں جبکہ ۱۴یا۲۴ دن مقیم تھے ضرور جمعہ کی نماز وہاں ادا کرتے مگرکسی روایت میں بھی اس کی تصریح نہیں اس کے برعکس روایات میں یہ ہے کہ سب سے پہلے جمعہ کی نماز مدینہ طیبہ میں ہوئی اس سے صاف طور سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضورﷺ نے نہ خود دیہات میں جمعہ کی نماز ادا کی ہے اور نہ حکم فرمایا لہٰذا دیہات میں جمعہ کی نماز کیسے درست ہوسکتی ہے۔

واصرح من ذالک ان رسول الله ﷺ لما هاجر الى المدينة اقام فى قبا وهى قرية قرب المدينة الخ اربعة عشر يوما او اربعة عشرين كما فى البخارى على اختلاف نسخها ووقعت الجمعة فى اثنائها ولم يثبت ان رسول ﷺ اقام الجمعة ولم

یأمرهم ان یجمعوا فیها وسار یوم الجمعة یرید المدینة فجمع فی مسجد بن سالم بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج وهی محلة من المدینة فکان اول جمعة جمعت فی الاسلام فثبت بهذا ان رسول الله ﷺ لم یصلی الجمعة فی القریٰ ولم یأمرهم بها فیها فعلم بهذا ان القریٰ لیس محل اقامة الجمعة الخ (بذل المجهود ج٦ ص٤٨)

حاصل کلام یہ کہ بخاری شریف کی روایت اپنی جگہ پر صحیح ہے لیکن غیر مقلدین کا یہ کہنا کہ جواثی دیہات ہے یہ غلط ہے جیسا کہ ماقبل کے بیان سے روز روشن کی طرح عیاں ہے اور احناف کا یہ کہنا کہ جمعہ کی نماز دیہات میں جائز نہیں بالکل صحیح ہے مستدل حضرت علیؓ کی روایت ہے جو کہ ص۱۰ پر مذکور ہے۔

بادشاہ یا اس کا نائب یا قاضی وحاکم صحت جمعہ کے لئے مقصود لذاتہ نہیں بلکہ یہ فتنہ کے باب کو مسدود کرنے کے لئے ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ کی تعلیل سے مفہوم ہوتا ہے ولا یجوز اقامتها الا للسلطان او لمن امره السلطان لانها تقام لجمع عظیم وقد تقع المنازعة فی التقدم والتقدیم وقد تقع فی غیره فلا بد منه تتمیما لامرها الخ (الہدایہ ج۱ص ۱۴۸) لہٰذا اگر مسلمان کی رضامندی سے یہ حکمت حاصل ہو جائے اور کوئی ایسا طریقہ متفقہ طور پر طے ہو جائے جس سے فتنہ اپنا سر نہ نکال سکے اور مسدود ہو جائے تو معنًی یہ شرط مفقود نہ ہوگی بشرطیکہ دوسرے شرائط علی وجہ الاتم متحقق ہوں

جیسا کہ درمختار میں اس کی تصریح ہے ونصب العامة الخطیب غیر معتبر مع وجود من ذكر اما مع عدمهم فیجوز للضرورة (الدرالمختار مع تنویرالابصار ج ا ص ۵۴۰)

قوله فیجوز للضرورة ومثله مالو منع السلطان اهل مصران یجمعوا اضرارًا وتعنتًا فلهم ان یجمعوا علی رجل لیصلی بهم الجمعة اما اذا اراد ان یخرج ذالک المصر من ان یکون مصرًا لسبب من الاسباب فلا کما فی البحر الخ (الشامی ج ا ص ۵۴۰ وهکذا قال شیخ المشائخ قطب الاقطاب مولانا اشرف علی تهانوی قدس سره نور الله مرقده فی امداد الفتاوی ج ا ص ۴۲۴ وهکذا فی فتاوی دار العلوم دیوبند ج۵ ص۱۴۶ وهکذا قال العلامه الفهامة انور شاه الکشمیری فی کتابه فیض الباری ج۲ ص ۳۳۰) فان قلت وعلی هذا ینبغی ان لا تجب الجمعة علی اهل المصر ایضا فی هذا العصر لعدم صدق الحد المذکور فاین القضاة واین اقامة الحدود قلت وقد صرح اصحابنا ان الملک اذا صار دار الحرب یجمع بهم من اتفق علیه القوم وهکذا فی المبسوط والشامی ج ا ص ۵۴۱ کما مر آنفًا فلیطالع وهکذا فی جامع الرموز باب الجمعة ج ا ص۱۱۶ (والسلطان الی قوله) والاطلاق مشعربان الاسلام لیس بشرط وهذا اذا امکن استیذانه والا

فالسلطان ليس بشرط فلو اجتمعوا على رجل وصلوا جاز كذا فی فتاوی دار العلوم دیوبند ج۵ ص۱۴۶ .

دلائل:

(۱) حدیث: حدثنا محمد بن المثنی قال حدثنا ابو عامر.... الخ. (ابوداؤد ج: ا ص:۵۳. باب الجمعة فی القریٰ). مکتبه بلال دیوبند.

(۲) وقال ابن الاثیر القرية من المساكن الاجنبيه والضياع وقد تطلق على المدن. (عمدة القاری ج:٦ ص: ۱۸٦).

(۳) وقال صاحب المطلع القرية المدينة وكل مدينة قرية لاجتماع الناس..... الخ. (بذل المجهود ج:۲ ص:۴۴).

(۴) هكذا فی عمدة القاری ج:۲ ص:۱۸٦ .

(۵) وحكى ابن التين عن شيخ ابی الحسن انها مدينة. (عمدة القاری ج:٦ ص:۱۸۷).

(٦) هكذا فی فيض الباری ج:٦ /ص: ۳۳۰

(۷) بذل المجهود ج:٦ / ص:۴۵.

کیا سعودی عربیہ کی رویت ہلال انگلینڈ میں معتبر ہوگی

سوال: انگلینڈ میں موسم کی خرابی کی وجہ سے عام طور پر آسمان ابر آلود رہتا ہے، خصوصاً بہ وقت شام آسمان اور زیادہ ابر آلود ہو جاتا ہے اس وجہ سے رمضان المبارک شروع کرنے کے لئے اور عیدین ادا کرنے کے لئے ہمیشہ دوسرے ملکوں سے چاند کی خبر معلوم کرنے کی محتاج رہتی ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ انگلینڈ ہی میں چاند دیکھ کر رمضان المبارک شروع کیا گیا ہو۔ یا عیدین ادا کی گئی ہوں۔ اس وجہ سے یہاں کے علمائے کرام نے برسوں پہلے انڈیا اور پاکستان کے مفتیانِ کرام سے رجوع فرما کر فتاوے دریافت فرمائے ہیں۔ مفتیانِ کرام کے جوابات کا ماحصل یہ ہے کہ قریب ترین اسلامی ملک پر عمل کرنا احوط ہے۔ اور دوسرے تمام ملکوں پر عمل کرنا جائز ہے۔

ان تمام بات کی روشنی میں مراکش، انگلینڈ سے قریب ہونے کی وجہ سے اور احتیاط پر عمل کرنے کے جذبہ سے صحیح العقائد کے تمام مسلمانوں نے بالاتفاق مراکش پر عمل شروع کیا اور تقریباً سولہ سترہ سال اس پر عمل پیرا رہے۔

مگر بدقسمتی سے مراکش سے چاند کی خبر جلد دستیاب نہیں ہوتی بعض مرتبہ شب میں دس گیارہ بجے اور بعض مرتبہ دو تین بجے اور بعض مرتبہ دوسرے روز صبح میں خبر ملتی ہے اس وجہ سے عوام میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے، اس طرح کی پریشانیوں کی وجہ سے چاند کے مسئلہ میں صحیح العقائد مسلمانوں کے دو فریق بن چکے ہیں، ایک فریق کے علماء اور عوام یہ چاہتے ہیں کہ کسی بھی غیر معین ملک پر عمل کر لینا جائز ہے۔

جبکہ دوسرے فریق کے علماء اور عوام یہ جانتے ہیں کہ کسی بھی ایک ملک کو معین کر کے اس پر عمل کرنا جائز ہے۔ لہٰذا مراکش ہی پر عمل کرنا چاہئے۔

جو فریق دنیا بھر کے کسی غیر معین ملک پر رمضان المبارک شروع کر دیتا ہے اور کسی بھی غیر معین ملک کی خبر پر عید الفطر مناتا ہے کوئی ایک معین نہ کرنے کی وجہ سے ان کے ہمیشہ ۲۹ ر ہی روزہ ہوا کرتے ہیں اور اسی طرح شعبان اور عید الاضحیٰ بھی دنیا بھر میں سے کسی بھی غیر معین ملک پر مناتے ہیں اس فریق کے علمائے کرام کا یہ کہنا ہے کہ اس طرح پر عمل کرنے کے لئے ہمارے پاس مفتیانِ کرام کے فتاوے ہیں، مگر ہم اپنی ناقص رائے کے مطابق سمجھتے ہیں کہ اس طرح عمل کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا ان حضرات نے شریعت سے آزاد ہو کر رمضان المبارک اور عیدین جیسی عظیم الشان مبارک عمل کو اپنے ہی اختیار میں کر لیا ہے۔

جبکہ دوسرے فریق کے مسلمان رمضان المبارک اور عیدین جیسی

عظیم الشان عبادات کو اپنے قبضہ میں لینے کے بجائے شریعت مطہرہ کا تابع بنا کر چاند کے بارے میں انگلینڈ کو دوسرے کوئی معین ملک کا تابع بنانا ضروری سمجھ کر آج تک مراکش پر عمل کرتے رہے ہیں اور مراکش سے تاخیر سے خبر موصول ہونے کی وجہ سے واقع ہونے والی تمام پریشانیاں برداشت کرتے ہوئے بھی رمضان المبارک اور عیدین جیسی عظیم الشان عبادات کو ادا کرتے رہے ہیں۔

مگر کسی بھی غیر معین ملک پر عمل کرنے والے کی طرف سے عموماً مغرب سے متصل چاند کی خبریں شائع ہوجانے کی وجہ سے مراکش پر عمل کرنے والے مسلمانوں میں سے بھی کتنے حضرات مراکش کی خبر کا انتظار چھوڑ کر اس فریق کے ساتھ ہولئے ہیں۔اس وجہ سے ایک ہی شہر میں بسنے والے اور ایک ہی مسلک پر چلنے والے بلکہ ایک ہی مسجد کے مصلیوں میں اور ایک ہی گھر میں رہنے والے باپ بیٹوں اور بھائیوں میں اختلاف ہوجاتا ہے۔ان وجوہات کی بنا پر مراکش پر عمل کرنے والے مسلمان مورد لعن وطعن بنتے ہیں اور افتراق بین المسلمین کا الزام ان پر تھوپا جاتا ہے، ان تمام مشکلات کو مد نظر رکھ کر مراکش پر عمل ترک کرکے دوسرے معین ملک پر عمل کرنے کی غرض سے ایا سعودی عربیہ ہی پر رمضان المبارک اور عیدین میں عمل کریں تو اس میں کوئی حرج ہے؟ سعودی عربیہ کی خبر پر رمضان المبارک اور عیدین منانا جائز ہے؟ سعودیہ عربیہ اسلام کا مرکز ہے اور بفضلہٖ تعالیٰ حرمین شریفین کی وجہ سے عالم اسلام کے تمام مسلمانوں

کے دلوں میں اس کا احترام ہے۔ اور چاند کا فیصلہ بھی حکومت کی طرف سے معین کردہ علمائے کرام پر مشتمل کمیٹی باقاعدہ شہادتیں ملنے کے بعد ہی کرتی ہے۔ رمضان المبارک اور عیدین جیسی عظیم الشان عبادات میں محکمہ موسمیات کی اطلاع قطعاً اعتبار نہیں کرتی ہے۔ وہاں کی ہلال کمیٹی کی طرف سے چاند کے فیصلہ کرنے کے طور وطریق کیا ہیں؟ اور وہاں کے علمائے کرام کو محکمہ موسمیات سے کس قدر انقباض ہے۔

اس پر مطلع ہونے کے لئے منسلک مضمون ارسال خدمت ہے غالباً یہ مضمون ''الفرقان'' لکھنو کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ سعودی عربیہ کا ٹائم انگلینڈ کے ٹائم سے دوتین گھنٹے آگے ہونے کی وجہ سے چاند کی رویت کی خبر بہت جلد بڑی سہولت سے یہاں فراہم ہوجاتی ہے۔ اور سعودیہ عربیہ جیسے ایک معین ملک پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے ہمیشہ ۲۹/روزے ہونے کا خطرہ بھی نہیں رہے گا۔ جبکہ مراکش پر عمل کرنے کی وجہ سے نہیں رہتا تھا۔ اور سعودی عربیہ پر عمل کرنے کی وجہ سے امید ہے کہ وہ فریق جو دنیا بھر کے کسی بھی غیر معین ملک پر عمل کر کے رمضان المبارک اور عیدین مناتا رہتا ہے، وہ سعودیہ عربیہ کی خبر پر عمل کرنا شروع کردے گا۔ اس طرح صحیح العقائد مسلمانوں کا دوبارہ اتفاق واتحاد بھی انشاء اللہ ہوجائے گا۔ جس کے آج لوگ بہت متمنی ہیں، مذکورہ بالا بیان کردہ تمام پہلوؤں کو مدنظر رکھتے ہوئے جواب سے نوازیں کہ سعودی عربیہ کی خبر پر رمضان المبارک اور

عیدین کے منانے کے بارے میں شریعت کا حکم کیا ہے؟

نقل مضمون

سعودی عرب میں رویت ہلال۔ از ڈاکٹر مولانا عبداللہ عباس ندوی

استاذ جامعۃ ام القریٰ مکہ مکرمہ۔

نوٹ: اب سے تقریباً دو سال پہلے اکتوبر ۸۱ء کے الفرقان کے شمارہ میں جناب ضیاء الدین لاہوری ایم، اے کا ایک مضمون بعنوان مسئلہ رویت ہلال جدید سائنسی تحقیق کی روشنی میں شائع ہوا تھا۔ اس میں انہوں نے ثابت کیا تھا کہ یہ خیال غلط ہے کہ سائنسی ترقی کے اس دور میں ماہرین فلکیات کے حساب سے رویت ہلال کی بالکل صحیح پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔

اس کے ثبوت میں انہوں نے یورپ کے مسلم ماہرین فلکیات کے بیانات نقل کئے تھے، جو ان کے اس مدعا کو ثابت کرنے کے لئے بظاہر کافی تھے، مضمون کے آخر میں انہوں نے یہ بھی لکھا تھا کہ سعودی عرب میں تاریخ کا تعین رویتِ ہلال کی بنیاد پر نہیں ہوتا، بلکہ حساب کی بنیاد پر ہوتا ہے۔

اس عاجز (منظور نعمانی) کو چونکہ یہی معلوم تھا کہ سعودی عرب میں واقعی قمری تاریخ کا تعین رویت کی شہادت پر کیا جاتا ہے اور سرکاری تاریخ وہاں

کی جنتری کے حساب سے چلتی ہے، (جو پہلے سے تیار کرلی جاتی ہے اور دونوں تاریخوں میں کبھی کبھی فرق بھی ہوتا ہے،) اس لئے میں نے یہ سمجھا کہ غالباً ضیاء الدین صاحب کو وہاں کے تاریخ کے دہرے نظام کے بارے میں یہ تفصیل معلوم نہیں ہے اور انہوں نے جو لکھا ہے وہ غلط فہمی پر مبنی ہے، اسی لئے مضمون کے ختم پر میں نے نوٹ لکھا۔ اس میں وضاحت سے وہاں کی تاریخ کے دونوں نظاموں کا ذکر کیا، اور لکھا کہ سرکاری جنتری تو آئندہ پورے سال کے شروع ہونے سے پہلے ہی تیار ہوکر شائع ہوجاتی ہے اور سرکاری کاموں اور بازاری کاروبار میں وہی چلتی ہے، وہ رویت کی بنیاد پر ہو بھی نہیں سکتی۔ کسی حساب اور قیاس ہی سے تیار کی جاتی ہوگی، لیکن واقعی قمری تاریخ کا تعین خاص کر رمضان، عید اور حج کی تاریخ کا فیصلہ وہاں رویت ہی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔

اس کے بعد ضیاء الدین صاحب نے دوسرا مضمون لکھا جس کا عنوان تھا ''عالم اسلام میں رویتِ ہلال پر مکمل اتفاق کا مسئلہ'' یہ مضمون دسمبر ۸۱ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا اس کے بعد انہوں نے تیسرا مضمون اس سلسلہ میں لکھا، جس کا عنوان تھا ''رویت ہلال اور سعودی عرب'' یہ جنوری ۸۳ء کے ''الفرقان'' میں شائع ہوا تھا، ان دونوں مضمونوں میں انہوں نے بظاہر بہت مدلل طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ سعودی عرب میں رمضان، عید اور حج کی تاریخ کا تعین رویت کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ حساب ہی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اور غلط بھی ہوتا ہے، ان دونوں

مضمونوں خاص کر آخری مضمون کے سامنے آنے کے بعد ضرورت محسوس ہوئی، کہ اس بارے میں پوری تحقیق کر کے اس کا نتیجہ الفرقان میں شائع کیا جائے، حسن اتفاق سے اب سے چند مہینہ پہلے ہمارے دوست ڈاکٹر مولانا عبداللہ عباس ندوی تشریف لائے جو تقریباً تیس سال سے مکہ معظّمہ ہی میں رہتے تھے اور اب وہیں کے شہری ہیں، اور اس وقت وہاں کے یونیورسٹی جامعہ ام القریٰ میں پروفیسر ہیں، میں نے ان کے سامنے اسی مسئلہ کا ذکر کیا، اور جنوری کا شمارہ بھی دیکھنے کے لئے دیدیا جس میں ضیاء الدین صاحب کا آخری مضمون شائع ہوا تھا۔ ان کو اس بارے میں ذاتی طور پر جو کچھ معلوم تھا وہ انہوں نے بتلایا، میں نے ان سے عرض کیا کہ ان معلومات کو مضمون کی شکل میں مرتب کر دیجئے تا کہ الفرقان میں شائع کیا جا سکے، اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے انہوں نے وہ لکھ کر بھیج دیا، جو ذیل میں نذر ناظرین کیا جا رہا ہے۔ لیکن وہ ''الفرقان'' میں ابھی شائع نہیں ہوسکا تھا کہ اس سال کا وہ رمضان المبارک آ گیا۔ جو چند ہی روز پہلے ختم ہوا ہے، مولانا موصوف نے پہلی رمضان کو مجھے مکہ مکرمہ سے خط لکھا اور وہاں کے ایک روزنامہ کے دو تراشے اس کے ساتھ بھیجے جس میں رویت ہلال کی خبر اور اس کے بارے میں سرکاری اعلان بھی شائع ہوا تھا، مضمون کے آخر میں مولانا موصوف کے اس مکتوب کا اقتباس اور دونوں تراشوں کا ترجمہ بھی شامل کیا جا رہا ہے، اس کے بعد اس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہتی، سعودی عرب میں خاص کر رمضان، عید اور حج کی تاریخ کا تعین اور اعلان کسی حساب

کی بنیاد پر نہیں کیا جاتا ہے۔ رویت ہلال کی شہادت ہی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اس طویل تمہیدی نوٹ کے بعد ناظرین کرام محترم ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی کا اصل مضمون ملاحظہ فرمائیں۔

(منظور نعمانی)

بسم اللہ والحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی رسول اللہ

مملکت سعودی عرب میں رویت ہلال کا فیصلہ اور اعلان چشم سر سے چاند دیکھنے والوں کی شہادت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اور شہادتیں صرف ان لوگوں کی قبول کی جاتی ہیں، جن کے ثقہ اور معتبر ہونے کا یا تو قاضی کو براہِ راست علم ہو یا اس کے ثقہ ہونے کی شہادت ایسے معتبر لوگ دیں جن کی دیانت وامانت قاضی کو معلوم ہو، وہ شخص جو شاہد کے ثقہ ہونے کی تصدیق کرتا ہے اس کو مزکی کہتے ہیں، چنانچہ وہاں عدالتوں میں گواہ کے ساتھ مزکی بھی پیش ہوا کرتا ہے۔ جیسا کہ سب جانتے ہیں، شریعت میں گواہی دو آدمیوں کی قبول کی جاتی ہے، سعودی عرب میں دو گواہوں کے ساتھ دو مزکی بھی ہوتے ہیں۔ چاند کے سلسلہ میں اور خصوصاً رمضان عید اور حج کے مہینوں کے چاند میں تحقیق وتحری کا اہتمام معمول سے زیادہ سختی کے ساتھ ہوتا ہے۔ عام طور پر دو گواہ نہیں بلکہ ایک جماعت اگر قاضی کے سامنے گواہی دیتی ہے، اس میں ثقہ اور معتبر لوگوں کے بیانات قلمبند ہوتے ہیں۔ اکثر ان سے جرح بھی کی جاتی ہے۔ پھر ان کی شہادتوں کو قاضی القضاۃ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔

بادشاہ وقت کی توثیق کے بعد اس کا اعلان ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان مہینوں کے چاند کا اعلان متصلاً مغرب کے بعد کبھی نہیں ہوا، ہمیشہ کئی گھنٹہ کی تاخیر سے خبر آتی ہے، کہ رویت ثابت ہوگئی یا رویت ثابت نہیں ہوئی۔

لیکن سرکاری جنتری (تقویم ام القریٰ) یقیناً حساب کی روشنی میں تیار کی جاتی ہے، اور علماء فلکیات کی ایک کمیٹی ہے جو ہر سال اس کو تیار کرتی ہے۔ موجودہ عالم فلکیات جس کی سرکردگی میں یہ کام ہوتا ہے، ان کا نام ''الاستاذ عبد الرحیم ادریس کلنتی'' ہے۔ تمام سرکاری دفتری اور تعلیمی اداروں میں اسی جنتری کی بنا پر عمل درآمد ہوتا ہے، واضح رہے کہ وہاں صرف اسلامی قمری تاریخ پر عمل ہوتا ہے، لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ واقعی رویت ہلال سے جو تاریخ متعین ہوتی ہے اس سے یہ جنتری جو حساب کی بنیاد پر تیار ہوتی ہے، دونوں میں اختلاف رہا ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ آج تقویم کے لحاظ سے یہ تاریخ ہے اور رویت کے اعتبار سے یہ تاریخ ہے۔ یہ بات کسی ظن تخمین یا اندازہ کی بنیاد پر نہیں، بلکہ برسہا برس کے عینی مشاہدہ اور بلا واسطہ معلومات کی بنیاد پر عرض کر رہا ہوں، اس بات کا امکان عقلی تو ہوسکتا ہے کہ رویت کی شہادت دینے والے اور ان کا تزکیہ کرنے والے سب کے سب جھوٹ پر متفق ہوگئے ہوں۔ اس وجہ سے وہاں کی تاریخیں غلط ہوتی ہیں۔ لیکن یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ کہ وہاں عید اور رمضان اور ذی الحجہ کی رویت کا اثبات کمپیوٹر کے حساب قرآن شمس وقمر کے

مفروضہ پر کیا جاتا ہے، کمپیوٹر کا جہاں تک تعلق ہے۔ وہ ابھی پوری طرح سعودی عرب میں رائج نہیں ہوا ہے تین سال سے سعودی ایئر لائن میں اس کا رواج ہوا ہے بعض کمپنیوں میں اور یونیورسیٹیوں میں اس سے کام لیا جارہا ہے اور اب تو بعض وزارتوں نے بھی شروع کیا ہے، چاند کی رویت کے لئے جو معلومات کمپیوٹر میں FEED تخزین کئے جاسکتے ہیں، ان کا ابھی دور دور تک کوئی سراغ نہیں مل سکتا، ''الریاض'' میں کیا خبر شائع ہوئی ہے وہ میں نے نہیں دیکھی، گمان ہے کہ یہ ایک انفرادی رائے ہوگی کہ ایسا کیا جائے، لیکن اس کا یہ مطلب نکالنا کہ ایسا ہوگیا اور ہورہا ہے، اور گیارہ سال کے کچھ رکارڈ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ سب فرضی بات ہے صورتحال سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، الفرقان کے شمارہ ماہ جنوری ۸۳ء میں جو مضمون ''ضیاء الدین لاہوری صاحب'' کا شائع ہوا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ۱۳۹۵ھ اور ۱۳۹۸ھ کے ذی الحجہ کے چاند قران شمس وقمر سے پہلے دیکھ لئے گئے اگر ایسا ہے تو اسی سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ قران شمس وقمر کی بنیاد کا مفروضہ غلط ہے، اس سلسلہ میں ایک بات اور وضاحت طلب ہے کہ مکہ مکرمہ میں چاند کہاں اور کیسے دیکھا جاسکتا ہے، جبکہ وہ پہاڑیوں سے گھری ہوئی ایک وادی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زمانہ قدیم میں مکہ مکرمہ کی ایک اونچی پہاڑی کی چوٹی پر سے لوگ چاند دیکھنے کی کوشش کیا کرتے تھے ترکوں نے وہاں ایک مسجد بنادی تھی، جس کا نام مسجد ''الہلال'' پڑ گیا تھا، ناواقف حجاج

اس کو مسجد بلال کہتے ہیں اس پہاڑی کے علاوہ بحر مکہ (جو یمن کے رخ پر تیس کیلو میٹر دور ہے) اس کے ساحل سے بھی چاند دیکھے جاتے ہیں۔ شمالی مکہ میں تبوک وعمان تک ایک ہی افق ہے، وہاں سے بھی چاند دیکھنے کی اطلاع آیا کرتی تھی، اب پورے سعودی عرب میں ہر شہر میں چاند دیکھنے کی جگہیں مقرر ہیں اور لوگ کوشش بھی کرتے ہیں۔ خاص طور پر رمضان اور عید کے چاند دیکھنے کی کوشش کرنے والوں کو میں نے خود دیکھا ہے، تا کہ وہ دوسروں کو دیکھا کر اپنی سبقت کو قاضی سے بتا سکیں، میں نے لاہوری صاحب کے وہ مقالات نہیں پڑھے جس میں انہوں نے یورپ کے ماہرین فلکیات کی آراء بیان کر کے ثابت کیا ہے کہ میلاد ہلال BIRTH OF MOON کا وقت یقینی ہوسکتا ہے، مگر کسی ذریعہ سے اس کے بُروز APPEARENCE کا وقت جب کہ وہ چشمِ مجرد Naked eye سے نظر آسکے متعین نہیں کیا جاسکتا ہے چونکہ میرا موضوع نہیں ہے۔ اس لئے اس پر رائے زنی نہیں کر سکتا البتہ برطانیہ سے جو ہر سال عالمی تقویم المنارک کے نام سے شائع ہوتی ہے اس میں تو ہر افق پر چاند کی پیدائش اور اس کے ظاہر ہونے کا وقت دیا جاتا ہے۔ معلوم نہیں کہ موجودہ تحقیقات جن کا ذکر ''لاہوری صاحب'' نے فرمایا ہے، وہ اس جنتری سے معلومات سے کس حد تک متفق ہیں، بہر حال یہ مفروضہ اپنی جگہ پر قطعاً صحیح نہیں ہے کہ سعودی عرب میں اب یا کبھی کبھی رویت کا اعلان حساب واعداد کی روشنی میں مشینی (کمپیوٹر) یا

غیر مشینی ذریعہ سے کیا گیا ہے، ہاں کسی اور سبب سے غلطی ہو رہی ہو، اس کا امکان عقلی ہوسکتا ہے۔ ولا ازکّی علی اللہ أبدا.

ڈاکٹر مولانا محمد عبداللہ عباس ندوی نے اپنے ایک تازہ مکتوب مؤرخہ یکم رمضان المبارک ۱۴۱۳ھ مطابق ۱۱ جون ۸۳ء یوم دوشنبہ میں جس کا اوپر نوٹ میں ذکر کیا گیا ہے تحریر فرمایا ہے۔ آج گیارہ جون کو یہاں (مکہ مکرمہ میں) پہلی رمضان ہے تقویم (سرکاری جنتری) میں آج ۳۰ شعبان ہے، لیکن کل چاند نظر آگیا اور گواہیوں کے طویل مرحلوں کے گذرنے کے بعد رات کے ایک بجے توپیں دغنا شروع ہوئیں اور ٹیلی ویژن پر اعلان ہوا آج صبح کے اخبارات میں جو سرکاری بیان شائع ہوا ہے اس کا تراشہ خدمت عالی میں بھیج رہا ہوں میری غرض صرف یہ ہے کہ لاکھوں انسانوں کے روزے اور حج کو مشتبہ قرار دینے والی بات کی تردید ہوجائے اور بندگانِ خدا کو اس بارے میں اطمینان ہو، یہ دونوں تراشے جدہ سے شائع ہونے والے روزنامہ المدینہ کی پہلی اور دوسری رمضان کی اشاعتوں کے ہیں، ان کے ترجمہ ذیل میں درج ہیں:

(ا) ''جدہ'' کل شام رمضان کا چاند نظر آجانے کی وجہ سے آج یہاں ماہ مبارک شروع ہوگیا۔ اس بارے میں جاری ہونے والے فرمان شاہی کا متن درج ذیل ہے۔

(عدالت عالیہ، مجلس قضاء اعلیٰ) کے نزدیک معتبر عینی شاہدوں کی

شہادت کی بنا پر شرعی طور پر رمضان المبارک ۱۴۰۳ھ کے آغاز کا آج ہفتہ کی رات (گیارہ جون ۸۳ء) سے ثبوت ہوگیا ہے، لہٰذا کل ہفتہ کا دن رمضان المبارک کا پہلا دن ہوگا (روزنامہ المدینہ جدہ یکم رمضان ۱۴۰۳ھ ۱۱/ جون ۸۳ء) اسی اخبار المدینہ کے اگلے دن کی اشاعت میں ایک نوٹ لکھا جس کا ترجمہ ہے۔

رمضان کے آغاز کے اعلان میں تاخیر اور اس کے دلچسپ نتائج

اس سال ہلال رمضان کی رویت کے اعلان میں تاخیر کے دلچسپ نتائج سامنے آئے یاد رہے کہ یہ تاخیر کئی وجہ سے ناگزیر ہوئی ہے۔ سب سے بڑی وجہ وہ کارروائیاں ہیں، جو ثبوت رویت کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ مثلاً شرعی عدالت کے سامنے رویت کی شہادت کا آنا پھر اس شہادت کے سلسلہ میں شرعاً قابلِ اعتبار ہونے کا اطمینان، ان دونوں مرحلوں کے بعد تیسرا مرحلہ ہوتا ہے کہ وہ عدالت جس کے سامنے شہادت پہونچتی ہے، وہ رویت ہلال کے اعلیٰ ذمہ داروں کو اطلاع پہنچاتی ہے، ظاہر ہے کہ ان سب کاروایوں میں وقت لگ ہی جاتا ہے۔ اور جب کبھی رویت کے اعلان میں دیر ہوتی ہے، کوئی نہ کوئی دلچسپ واقعہ ضرور پیش آتا ہے، مدینہ منورہ کے بڑی عمر کے باشندوں کو یاد ہوگا ایک مرتبہ رمضان کے آغاز کی خبر توپ کے گولے کے ذریعہ اس وقت ملی تھی جبکہ آدھا دن

گذر چکا تھا۔ اور لوگ دو پہر کے کھانے کی تیاری کر رہے تھے۔ اسی طرح ایک لطیفہ ہمارے اخبار کے ایک کارکن کے ساتھ اب پیش آیا۔ وہ کل رات دس بجے تک رویت کے اطلاع کی انتظار کے بعد سو گئے اور صبح معمول کے مطابق نماز فجر کے بعد ناشتہ کر کے باہر نکلے تو بازار بند دیکھا۔ اس سے ان کو کچھ شبہ ہوا۔ اتنے میں ایک دوست نے ان کو رمضان المبارک کے آغاز کی مبارکباد دی، تب ان کا شبہ یقین سے بدلا۔

روزنامچہ المدینہ جدہ دو رمضان المبارک ۱۴۰۳ھ ۱۲؍جون ۸۳ء۔

اسی موضوع سے متعلق کچھ مزید

راقم سطور نے اسی رمضان المبارک میں حضرت مولانا زکریا نور اللہ مرقدہٗ کی آپ بیتی کی تلخیص کا کام کیا جیسا کہ معلوم ہے حضرت کے قیام زندگی کے آخری دس سالوں میں ''حجاز مقدس'' زیادہ تر ''مدینہ منورہ'' میں رہا۔ آپ بیتی میں کئی جگہ رمضان عید یا حج کے چاند کے بارے میں حضرت شیخ کے بیانات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کی تاریخ کا فیصلہ اور اعلان کسی حساب کی بنیاد پر نہیں جبکہ رویت ہلال کی شہادت ہی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ رمضان المبارک ۸۹ھ کے نصف اول میں حضرت شیخ کا قیام ''مکہ مکرمہ'' رہا، اور نصف آخر میں ''مدینہ منورہ''، آخری عشرہ کا اعتکاف بھی ''مسجد نبوی'' میں فرمایا۔

آپ بیتی میں حضرت نے لکھوایا ہے، بیس رمضان کی شام سے اعتکاف کیا ۲۹ر کا چاند ہوا، عشاء کی نماز کے بعد ''قاری صاحب'' نے بھرائی ہوئی آواز میں اعلان کیا، کہ شہادت شرعیہ سے رویت ثابت ہوگئی اور رمضان ختم ہوگیا۔ آپ بیتی ۲۹۴۴ اور آپ بیتی ۵ میں ۱۳۹۳ھ کے ''مدینہ منورہ'' کے قیام کا ذکر کرتے ہوئے حضرت شیخ نے فرمایا ہے، شروع رمضان میں چونکہ رویت کا ثبوت دیر میں ہوا تھا اس لئے پہلی شب میں قرآن شریف شروع نہیں ہوا تھا، آپ بیتی ۵ ص ۱۳۱، اسی آپ بیتی ۷ میں ۱۳۹۷ھ کے حج کا بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: ۴ر ذی الحجہ کو ٹیلی ویژن وغیرہ پر اعلان ہوا کہ تاریخ بدل گئی اور اب حج بجائے ۲۰ر نومبر کے ۱۹ نومبر کو ہوگا۔ آپ بیتی ۷ ص ۲۳۵۔ ظاہر ہے کہ تاریخ کی اس تبدیلی کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حج بجائے بعد میں ایک دن پہلے رویت کی شہادت فراہم ہوگئی، اب کمپیوٹر یا کسی بھی حساب سے رویت کا فیصلہ کیا جاتا تو تاریخ کی تبدیلی اور اسی طرح دیر سے ثبوت فراہم ہونے کا کوئی امکان ہی نہ ہوتا۔ حضرت شیخ کی آپ بیتی میں ان کے علاوہ بھی اسی طرح کی متعدد مثالیں ہیں، بہرحال ان چیزوں کے سامنے آجانے کے بعد اس میں شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کہ سعودی عرب میں قمری تاریخ کا فیصلہ واقعی رویت ہلال کی شہادت ہی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے، جو صحیح شرعی طریقہ ہے۔'' واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل'' بعد کا اضافہ، مندرجہ بالا سطروں پر یہ مضمون ختم ہوگیا تھا کتابت بھی

ہو چکی تھی کہ مولانا عبداللہ عباس ندوی کے بھیجے ہوئے اخبار المدینہ مؤرخہ ۳۰ رمضان کو شوال کا چاند نظر نہ آنے کی بنا پر تیسویں روزہ کا اعلان ہے اس خبر کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے۔

طائف مجلسِ اعلیٰ کے سربراہ ''شیخ صالح الحیدان'' نے اخبار ''المدینہ'' کو بیان دیتے ہوئے کہا کہ اتوار کا دن رمضان کا آخری (تیسواں) دن ہوگا۔ اور عید الفطر کل دوشنبہ کو ہوگی، انہوں نے کہا کہ مجلس کے سامنے شوال کے چاند کی رویت کی کوئی شہادت نہیں آئی، اس لئے اتوار کے دن تیسواں روزہ رکھا جائے گا۔ کیونکہ رویت نہ ہونے کی صورت میں تیس دن پورے ہونے کے بعد ہی مہینہ کو ختم قرار دیا جاسکتا ہے، دوسرا تراشہ اخبار ''المدینہ'' (تیس رمضان) کے اداریہ کا ہے، جس کا عنوان ہے ''رویت ہی ثبوت ہلال کی بنیاد ہے''۔

اخبار ''المدینہ'' کے فاضل ایڈیٹر نے اپنے اس ادارتی کالم میں سعودی عرب بلکہ پورے عالم اسلام کی معروف مستند شخصیت ''شیخ عبداللہ ابن باز'' کے ایک بیان کا ذکر کیا ہے، جس میں بقول فاضل ایڈیٹر شیخ نے واضح اور دوٹوک انداز سے یہ بات کہی ہے کہ فطری طور پر چاند نظر آنے پر ہی، مکمل بھروسہ کیا جاسکتا ہے اگرچہ رسدگاہوں اور دوسرے آلات سے مدد لینے کی ممانعت نہیں ہے، لیکن ان چیزوں پر اعتماد اور ان کو رویت کا معیار قرار دینا اس طور پر کہ رویت ان مشینی آلات کی شہادت کے بغیر تسلیم ہی نہ کی جائے قطعاً ممنوع ہے۔ (شیخ نے اپنے بیان میں

ان حسابات کی روشنی میں چاند کی پیدائش ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرنے والوں کے درمیان اکثر واقع ہونے والے اختلاف رائے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ جس کی وجہ سے ان مصنوعی وسائل پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا) آگے چل کر فاضل ایڈیٹر نے ''شیخ عبداللہ ابن باز'' کے مذکورہ بالا بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے مزید لکھا ہے کہ شیخ کے اس بیان سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی ہے کہ مملکت سعودیہ میں گذشتہ سالوں کی طرح اس سال بھی رویت کا ثبوت شرعی طور پر ہی ہوا، بہرحال مندرجہ بالا واقعاتی شہادتوں اور شیخ ابن باز کے اسی واضح بیان کے بعد صرف حساب پر اعتماد کرتے ہوئے یہ کہنا کہ سعودی عرب میں رویت ہلال کا مسئلہ تمام تر غیر شرعی اصولوں پر طے ہوتا ہے، اس احتیاط کے خلاف ہے جو ہمارے دین کے اہم تعلیمات میں سے ہے۔ خصوصاً ایک ایسے مسئلے میں جس سے دنیا بھر کے مسلمانوں میں اپنے حج کے بارے میں شک وشبہ پیدا ہوجائے۔

الجواب:

روزہ وافطار کے سلسلہ میں دو حدیثیں بنیادی ہیں: (۱)''صوموا لرویتہٖ وافطروا لرؤیته''۔(۲)''الشهر هكذا او هكذا الحديث''۔ لیکن رویت ہر ایک جگہ اور ہر ایک کے لئے ممکن نہیں، اسی وجہ سے حضرات فقہاء نے ان احادیث کی روشنی میں روزہ وافطار کی تین صورتیں بیان کی ہیں: (۱) شہادت علی الرؤیۃ۔(۲) شہادت علی شہادۃ الرؤیۃ۔(۳) شہادت علی

قضاء القاضی۔ پہلی صورت کا تحقق آنجناب کی تحریر کردہ تفصیلات کے مطابق غیر ممکن ہے، لہٰذا دوسری یا تیسری صورت میں سے کسی بھی ایک صورت کے ذریعہ حدود شرعیہ کے اندر مراکش یا سعودیہ عربیہ کی رویت معتبر ہے، لیکن سعودیہ کی رویت کا اعتبار قاطع نزاع اور جامع المسلمین ہے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ ایسر ہی کا اعتبار کیا جائے۔

آنجناب کے ارسال کردہ پمفلیٹ اور مخدوم ومکرم حضرت مولانا ''نعمانی'' صاحب دامت برکاتہم کی تحریر اور مولانا ''عبد اللہ عباس ندوی'' صاحب استاذ ''جامعہ ام القریٰ'' کی بیان کردہ تفصیلات کے مطابق حکومت سعودی عرب شرعی ضابطہ کی پابندی کرتی ہے، لہٰذا اگر شرعی ضابطہ کے تحت وہاں کی رویت موصول ہوسکتی ہے تو بالکل اعتبار کیا جائے باقی بے سند افواہوں کی بھی کمی نہیں، لیکن ان کی طرف سے صرف نظر ضروری ہے۔

تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم

حبیب الامت، عارف باللہ، حضرت، مولانا، الحاج، حافظ، قاری، **مفتی حبیب اللہ** صاحب قاسمی دامت برکاتہم چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی، دارالعلوم دیوبند کے اکابر فضلاء میں سے ہیں۔ جنھوں نے پوری زندگی خدمت دین، تبلیغ دین، اشاعت دین کے لئے وقف کردی ہے۔ آپ کی شخصیت اہل علم، اہل افتاء، اہل تدریس، اہل خطابت، اہل قلم میں معروف ومشہور ہے۔ آپ نے میزان سے دورۂ حدیث بلکہ افتاء وتخصص فی الحدیث تک کی تعلیم ایک زمانہ تک دی ہے اور دے رہے ہیں۔ تمام علوم وفنون پر آپ کی نگاہ ہے آج آپ کے ہزاروں ہزار فیض یافتہ تلامذہ ہند وبیرون ہند ہمہ جہت دینی وعلمی خدمات میں مصروف ہیں۔

آپ کے رشحات قلم کی تعداد ۴۰ ہے جن سے دنیا استفادہ کررہی ہے۔ بالخصوص التوسل بسید الرسل، نیل الفرقدین فی المصافحۃ بالیدین، أحب الکلام فی مسئلۃ السلام، جذب القلوب، مبادیات حدیث، حیات حبیب الامت (اول، دوم، سوم، چہارم)، حضرات صوفیاء اور ان کا نظامِ باطن، تصوف وصوفیاء اور ان کا نظام تعلیم وتربیت، حبیب السالکین، حبیب العلوم شرح سلم العلوم، صدائے بلبل،

حبیب الفتاوی، رسائل حبیب (جلد اول، دوم)، تحقیقات فقہیہ، التوضیح الضروری شرح القدوری، ملفوظات حبیب الامت (جلد اول و دوم)، اک چراغ، جمال ھمنشیں، جیسی اہم تصنیفات ہزاروں علماء سے خراج تحسین حاصل کرچکی ہیں۔ ان میں خاص طور پر حبیب الفتاوی کی آٹھ جلدیں جدید ترتیب، تعلیق وتخریج کے ساتھ مکمل ومدلل اہل افتاء ودارالافتاء کے لئے سند کی حیثیت حاصل کرچکی ہیں۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے آپ اساسی ارکان میں سے ہیں، اور مسلم پرسنل لاء بورڈ کے مدعو خصوصی ہیں، الحبیب ایجوکیشنل اینڈ ویلفیئر ٹرسٹ کے بانی و صدر ہیں۔ جس کے تحت درجنوں مکاتب غریب علاقوں میں چل رہے ہیں اور مساجد کی تعمیر کا کام ہورہا ہے اور غرباء ومساکین و بیوگان کی ماہانہ وسالانہ امداد کی جاتی ہے۔ **جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور**، سنجر پور، اعظم گڈھ یوپی، انڈیا کے بانی ومہتمم اور شیخ الحدیث ہیں۔ جامعہ کے دار الافتاء والقضاء کے آپ رئیس وصدر ہیں، اور ہندوستان کے دیگر بہت سے اداروں کو آپ کی سرپرستی کا شرف حاصل ہے، دینی، علمی، ملی خدمت آپ کا طرۂ امتیاز ہے۔

روحانی اعتبار سے آپ کا تعلق حضرت شیخ الحدیث مولانا **محمد زکریا** صاحب نوراللہ مرقدہ سے ہے اور ایک طویل زمانہ تک ان کی صحبت میں رہنے اور اکتساب فیض کا موقع آپ کو دستیاب ہوا ہے، بعد کے اکابرین میں حضرت مفتی **محمود حسن** صاحب گنگوہیؒ وحضرت قاری **صدیق**

احمد صاحب باندویؒ وحضرت مولانا **عبد الحلیم** صاحب جونپوریؒ کی خدمت میں رہنے اور فیوض وبرکات کے حاصل کرنے کا ایک طویل زمانہ تک شرف حاصل رہا ہے۔اور الحمد للہ حضرت مفتی **محمود حسن** صاحب گنگوہیؒ اور حضرت مولانا **عبد الحلیم** صاحب جونپوریؒ سے **اجازت بیعت** بھی حاصل ہے۔ روحانی اعتبار سے آپ کے فیض یافتہ ہزاروں ہزار افراد ہند وبیرون ہند میں پھیلے ہوئے ہیں۔ آج تک سیکڑوں حضرات آپ سے اجازت بیعت حاصل کر چکے ہیں جو خانقاہی نظام سے وابستہ ہیں۔

میدان خطابت میں اللہ پاک نے آپ کو خصوصی ملکہ عطا فرمایا ہے، آپ کا خطاب ''از دل خیزد بر دل ریزد'' کا مصداق ہوتا ہے، آپ کے خطابات کی مستقل سی ڈی ہند وبیرون ہند میں پائی جاتی ہے۔اور انٹرنیٹ پر بھی آپ کے خطابات موجود ہیں، جن سے ایک عالَم مستفید ہو رہا ہے۔

(Go You Tube Print Mufti Habibullah Qasmi)

الغرض آپ بہت سے خصوصیات کے حامل ہیں، اللہ پاک نے بے پناہ خوبیوں کا مالک بنایا ہے، اللہ پاک ہم سب کو حضرت والا کی قدر دانی کی توفیق عطا فرمائے اور آپ کے علوم وفیوض سے مستفید ہونے کی سعادت نصیب فرمائے۔ آمین۔

MAKTABA-AL-HABIB

JAMIA ISLAMIA DARUL ULOOM

MUHAZZABPUR P.O.SANJARPUR DISTT. AZAMGARH U.P. INDIA

Mobile: 09450546400