2

جلد دوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار

مؤلف

مُفتی مُحمّد رضوان خان

ادارۂ غفران

راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

(علمی وتحقیقی سلسلہ)

شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار

(جلد دوم)

شاہ ولی اللہ صاحب کی تصریحات وعبارات اور دیگر تائیدات کے تناظر میں
فروعی وفقہی مسائل میں ترجیح وتطبیق، اور افضل وغیر افضل کی بحث
امام ابنِ تیمیہ حنبلی کے بعض علمی وفقہی افکار وآراء کا معتدلانہ ومنصفانہ جائزہ
''تقلیدِ مطلق وتقلیدِ غیر شخصی'' اور ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' پر علمی کلام
تلفیق، تتبعِ رخص، انتقالِ مذہب، اختیارِ اخف، وغیرہ کی علمی وفقہی تحقیق
اس سلسلہ میں پیش کردہ مستدلات وشبہات پر علمی وفقہی تبصرہ

مؤلف

مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

www.idaraghufran.org

(جملہ حقوق بحق ادارہ غفران محفوظ ہیں)

نام کتاب: شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار (**جلد دوم**)

مصنف: مفتی محمد رضوان خان

طباعتِ اوّل: جمادی الاخریٰ 1446ھ - دسمبر 2024ء

صفحات: 760

ملنے کے پتے

Idara Ghufran

www.idaraghufran.org

فہرست

مضامین	صفحہ نمبر
(تیسرا باب) متفرق فقہی مسائل میں شاہ ولی اللہ کے رجحانات	9
(1) علامہ ابنِ تیمیہ ”صفاتِ الٰہی وشدِّ رحال“ کا مسئلہ	10
(2) ”میتاتُ البحر“ کی حلت کا مسئلہ	68
(3) ”ماءِ کثیر“ اور ”قلتین“ کی طہارت کا مسئلہ	77
(4) ”شِیر خوار بچہ کے پیشاب“ کو دھونے کا مسئلہ	90
(5) ”نیتِ وضو“ کے فرض، یا سنت ہونے کا مسئلہ	97
(6) موجباتِ وضو ونواقضِ وضو“ کا مسئلہ	99

106	(7) ''نماز میں ہاتھ باندھنے'' کا مسئلہ
108	(8) نماز میں ''بسم اللہ'' کی قرائت کا مسئلہ
110	(9) ''اذکارِ نماز'' کا مسئلہ
112	(10) نماز میں ''رفعِ یدین'' کا مسئلہ
132	(11) نماز میں ''جلسۂ استراحت'' کا مسئلہ
142	(12) نماز میں ''صفتِ جلوس'' کا مسئلہ
145	(13) ''طلوعِ شمس کے وقت، نمازِ فجر'' کا مسئلہ
156	(14) ''وقتِ عصر وعشاء'' کا مسئلہ

(15) ''جمع بین الصلاتین'' کا مسئلہ	162
(16) ''قضاء شدہ نماز'' کے وجوب کا مسئلہ	188
(17) فرض نماز باجماعت کی حیثیت کا مسئلہ	191
(18) ''باجماعت نفل نماز'' کا مسئلہ	198
(19) ''امامت'' میں ''اَقرَء'' کی تقدیم کا مسئلہ	205
(20) ''فروع'' میں مخالف امام کی اقتداء کا مسئلہ	207
(21) ''مسبوق کی بقیہ نماز'' کی کیفیت کا مسئلہ	210
(22) ''کلماتِ اذان واقامت'' کا مسئلہ	212

(23) ''طلوعِ فجر سے قبل اذان'' کا مسئلہ	216
(24) ''قرائت خلف الامام'' کا مسئلہ	221
(25) نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت کا مسئلہ	240
(26) نماز میں ''سکتہ اور آمین'' کا مسئلہ	246
(27) فرض نماز کھڑی ہونے کے بعد، سنت پڑھنے کا مسئلہ	256
(28) سنتوں کی قضاء کا مسئلہ	281
(29) ''نمازِ وتر'' کی حیثیت اور تعداد کا مسئلہ	293
(30) نماز میں ''قنوت'' پڑھنے کا مسئلہ	302

(31) ''سجدۂ تلاوت'' کے وجوب کا مسئلہ	307
(32) ''قعدۂ اخیرہ ترک کر کے کھڑے ہو جانے'' کا مسئلہ	310
(33) ''اصلاحِ صلاۃ والے کلام سے فسادِ صلاۃ'' کا مسئلہ	314
(34) ''نماز میں عملِ کثیر'' کا مسئلہ	321
(35) ''قریہ میں نمازِ جمعہ'' کے قیام کا مسئلہ	328
(36) ''اذانِ ثانی پر وجوبِ سعی'' کا مسئلہ	333
(37) قضاءِ حاجت میں استقبال واستدبارِ قبلہ کا مسئلہ	335
(38) ''افسادِ صوم پر وجوبِ کفارہ'' کا مسئلہ	355
(39) ''جنسِ عشر ونصابِ عشر'' کا مسئلہ	357

(ضمیمہ) ”مسئلۃُ التقلید والتمذہب فی اصولِ الافتاء“	365
تدوینِ مذاہب کے بعد تعینِ مذہب کی وجوہ پر کلام	371
”تلفیق“ پر کلام	421
معمر بن راشد کی روایت، اور ”تتبعِ رخص“ پر کلام	600
علامہ ابنِ تیمیہ کی عبارت، اور ”اتباعِ ھویٰ“ پر کلام	614
ابنِ صلاح وامام نووی کی عبارت، اور ”مذہبِ معین“ پر کلام	659
ابنِ خلدون کی عبارت اور مذاہبِ معروفہ کی اتباع پر کلام	678
شاہ ولی اللہ اور امام نووی کی عبارات پر کلام	685
مناوی، اور حافظ ذہبی کے حوالہ، اور ”انتقالِ مذہب“ پر کلام	689
شاہ ولی اللہ کی دو عبارات پر کلام	703
تقلیدِ شخصی اور مذہبِ معین کے حکمِ شرعی نہ ہونے پر کلام	705
مکتوبِ گنگوہی اور ”عدمِ تقلیدِ شخصی“ کے مفاسد پر کلام	711
”الاقتصاد“ کی عبارت، اور ”عمل بالحدیث“ پر کلام	719
تقلید کے درجات پر کلام واختتام	738

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

(تیسرا باب)

متفرق فقہی مسائل میں شاہ ولی اللہ کے رجحانات

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کے ''اجتہاد و تقلید'' کے معتدل اور توسع پر مبنی تفصیلی موقف کا ذکر گزشتہ باب میں تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے، اور اس کے ضمن میں دیگر محققین کی تائیدات بھی گزر چکی ہیں، جن سے ''اجتہاد و تقلید'' کے باب میں شاہ ولی اللہ صاحب کے افکار کا دیگر فقہاء، بلکہ جمہور کے مطابق و موافق ہونا بھی معلوم ہو چکا۔

جس کے بعد مزید متفرق فقہی مسائل میں فرداً فرداً حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے افکار کا ذکر و مذاکرہ کرنے کی زیادہ ضرورت نہیں رہ جاتی، لیکن دیکھنے میں آیا کہ موجودہ زمانہ میں عام طور پر علمی و فقہی استعداد اتنی کمزور پڑ گئی ہے کہ اصول و قواعد کو ملاحظہ کرنے کے باوجود ان کی تفریعات سے لاعلمی و بے خبری برقرار رہتی ہے، اور بعض اوقات تعصب و ضد کی وجہ سے اصول و قواعد تسلیم کرنے کے باوجود، ان تفریعات کو نظر انداز و پامال کیا جاتا ہے، اور ساتھ ہی اپنے ہر طرح کے افکار کو بھی حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

ان حالات میں ضرورت محسوس ہوئی کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے چند متفرق فقہی مسائل کے مناظر و امثال بھی پیش کر دیے جائیں، اور ساتھ ہی ان کے متعلق، دیگر فقہاء و محققین کی چند تائیدات کو بھی ذکر کر دیا جائے، تاکہ موجودہ زمانے میں ان مسائل کے متعلق طرفین سے جو افراط و تفریط جاری ہے، اس میں شاہ ولی اللہ صاحب کی معتدل و متوسع فکر کو سامنے رکھ کر کمی لائی جا سکے، اور اصلاح کا سامان کیا جا سکے۔

اللہ تعالیٰ افراط و تفریط سے بچ کر اعتدال و احتساب کی توفیق عطاء فرمائے۔ آمین۔

(1)

علامہ ابنِ تیمیہ ”صفاتِ الٰہی وشدِّ رحال“ کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے علامہ ابنِ تیمیہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا اپنے ایک مکتوب میں جواب دیا ہے، جس میں علامہ ابنِ تیمیہ کا دفاع کیا ہے، اس سلسلہ میں اُن کا ایک مضمون، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے ”مکتوبات“ میں موجود ہے، اس مکتوب کا نام **”مناقب ابی عبداللّٰہ محمد بن اسماعیل البخاری، وفضیلة ابنِ تیمیة“** ہے۔

اس مکتوب میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے شیخ الاسلام علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کی تحسین فرمائی ہے، اور فرمایا ہے کہ وہ نہ صرف سنی العقیدہ عالم تھے، بلکہ شریعت کے بڑے ترجمان اور کتاب وسنت کے مخلص خادم اور امتِ محمدیہ کے جلیل القدر عالم تھے، ان کا وجود نوادرِ روزگار میں سے تھا، جو صدیوں میں پیدا ہوتا ہے۔

بغداد کے مشہور علمی خاندان کے رکن فخرِ عراق مشہور مفسر علامہ محمود آلوسی، صاحبِ ”روح المعانی“ کے نامور فرزند ابوالبرکات خیر الدین نعمان بن محمود بن عبداللہ آلوسی (المتوفی: 1317ھ) اپنی تالیف **”جلاء العینین فی محاکمة الأحمدین“** میں تحریر فرماتے ہیں:

(ومنهم) : ناطق هذه الدورة وحكيمها وقائد هذه الطبقة وزعيمها الشيخ الأجل مسند الوقت: أحمد ولی الله المحدث الدهلوی رحمه الله تعالی.

وله رسالة فی التفهیمات الإلهیة فیها الذب عن شیخ الاسلام ابن تیمیة (جلاء العینین فی محاکمة الأحمدین، ص ۵۹، فصل: یشتمل علی مقصدین،

www.idaraghufran.org

المقصد الثانی: فی ترجمة بعض تلامذته الکرام المشهورین وترجمة المثنین علیه من العلماء المتأخرین،ترجمة مسند الوقت أحمد ولی الله الدهلوی)

ترجمہ: اور انہی شخصیات میں سے اس دور کے حق گو اور حکیم اور اس طبقہ کے قائد اور زعیم، شیخِ اجل، مسندِ وقت احمد ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں۔

جن کی ''تفہیماتِ الٰہیہ'' کے بارے میں ایک کتاب ہے، اور اس کتاب میں شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ کا دفاع کیا گیا ہے (جلاء العینین)

اس مکتوب میں شاہ ولی اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

أما بعد ! فیقول الفقیر ولی ا لله بن عبدالرحیم عاملهما ا لله تعالٰی بفضله الجسیم ، وردت رقیمة کریمة من مخدوم مکرم لا زال معینا للحق والدین فی الفحص عن حال الشیخ تقی الدین احمد بن تیمیة عامله ا لله تعالٰی بفضله وأی شیئ ینبغی أن یعتقد فیه ، فوجب الایتمار بامره ،وان کنت بمعزل عن مثل ذلک.

الذی أعتقده أنا، وأحب أن یعتقده جمیع المسلمین فی علماء الإسلام حملة الکتاب والسنة والفقه الذابین عن عقیدة أهل السنة والحدیث، فهم عدول بتعدیل النبی صلی الله علیه وسلم حیث قال یحمل هذا الدین من کل خلف عدوله .

وإن کان بعضهم تکلم فیهم بما لا یرضیه هذا المعتقدة إذا کان قولهم ذلک غیر مردود علیهم بنص الکتاب والسنة والإجماع وکان قولهم ذلک محتملاً وکان مجال ومساغ للخوض فیه سواء کان قولهم ذلک فی أصول الدین ،أو فی المباحث الفقهیة ،أو فی الحقائق الوجدانیة ،وعلی هذا الأصل اعتقدنا فی الشیخ

www.idaraghufran.org

الاجل محی الدین محمد بن علی بن العربی، و فی الشیخ المجدد احمد بن عبدالاحد السهروردی انهما من صفوة عبادا لله ولم تلتفت الی ما قیل فیهما فکذالک ابن تیمیة.

فإنا قد تحققنا من حاله أنه عالم بکتاب الله ومعانیه اللغویة والشرعیة وحافظ لسنة رسول الله – صلی الله علیه وسلم – وآثار السلف عارف بمعانیهما اللغویة والشرعیة أستاذ فی النحو واللغة محور لمذهب الحنابلة فروعه وأصوله فائق فی الذکاء ذو لسان وبلاغة فی الذب عن عقیدة أهل السنة لم یؤثر عنه فسق ولا بدعة اللهم إلا هذه الأمور التی ضیق علیه لأجلها ولیس شیء منها إلا ومعه دلیله من الکتاب والسنة وآثار السلف، فمثل هذا الشیخ عزیز الوجود فی العالم ومن یطیق أن یلحق شأوره فی تحریره وتقریره، والذین ضیقوا علیه ما بلغوا معشار ما آتاه اللّٰه تعالی، وإن کان تضییقهم ذلک ناشئاً من اجتهاد ومشاجرة العلماء فی مثل ذلک ما هی إلا کمشاجرة الصحابة – رضی ا لله عنهم – فیما بینهم والواجب فی ذلک کف اللسان إلا بخیر .

وقد ذکر أنه قال: إن الله تعالی فوق العرش –:

والتحقیق أن فی هذه المسألة ثلاثة مقامات:

أحدها – البحث عما یصح إثباته للحق توفیقاً وعما لا یصح توفیقاً.

والحق فی هذا المقام أن الله تعالی أثبت لنفسه جهة الفوق، وأن الأحادیث متظاهرة علی ذلک .وقد نقل الترمذی ذلک عن

الإمام مالک ونظراته.

ثانيها – أن العقل هل يحوز كون مثل هذا الكلام حقيقة أو يوجب حمله على المجاز؟

والحق فى هذا المقام أن العقل يوجب أنه ليس على ظاهرة فى نفس الأمر.

ثالثها – أنه هل يجب تأويله أو يحوز وقفه على ظاهرة من غير تعيين المراد؟

والحق فيه انه لم يثبت فى حديث صحيح أو ضعيف أنه يجب تأويله، ولا أنه لا يجوز استعمال مثل تلك العبارات من الأمة .

أخبرنى ابوطاهر عن ابيه أنه قال، قال الحافظ ابن حجر العسقلانى :لم ينقل عن النبى صلى ا لله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شىء من ذلک يعنى المتشابهات ولا المنع من ذكره ،ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه، وينزل عليه ”اليوم أكملت لكم دينكم“ثم يترک هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته إليه تعالٰى مما لا يجوز مع حضه على التبليغ عنه ،بقوله ”ليبلغ الشاهد الغائب“حتى نقلوا أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرته فدل على أنهم اتفقوا على الإيمان بها على الوجه الذى أراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ”ليس كمثله شىء“فمن أوجب خلاف ذلک بعدهم فقد خالف سبيلهم، انتهٰى.

وهذا الذى حققناه هو مذهب الشيخ أبا الحسن الأشعرى عند التحقيق، أقرأ ابو طاهر المدنى بخط أبيه أن الشيخ أبا الحسن قال فى كتابه: إنى على مذهب احمد فى مسألة الصفات، وأن ا لله فوق العرش.

وكلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه ا لله محمول على المقام الأول والثالث.

وإذا رجعنا إلى الوجدان فلا نشک فى ان ا لله تعالى خصوصية مع العرش ليست مع غيره من مخلوقاته، ولا تجد عبارة فى ذلک أفصح وأقرب من الاستواء على العرش، كما أنا لا نجد عبارة فى إنكشاف المسموعات والمبصرات افصح من السمع والبصر. والله أعلم بحقائق الأمور.

و قد ذكرعنه انه منع السفر لزيارة النبى صلى الله عليه وسلم ولا يروىٰ كلامه ذلک بدليلٍ صريح صحيح فانه لم يمنع الزيارة مطلقاً، بل منع السفر لزيارة بحديث "لا تشدّوا الرحال" و بحديث "لا تتخذوا قبرى عيدا" فاذا كان لقوله مسا غ اجتهادى لا ينبغى ان يشدد عليه ذلک التشدد.

وقد ذكر عنه أنه أنكر وجود القطب والغوث والخضر والذى تدعيه الشيعة أنه المهدى ،وحق له ذلک -:

فالسنى ما دام على شرطه من اعتقاد ما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع والسكوت عما لا يثبت بها لا يعتقد ذلک ومن أثبت ذلک من الصوفية فإنه لم يثبت عن كتاب ولا سنة، اللهم إلا

الكشف وليس من أدلة الشرع.

والذى أفهم من كلامه أنه يريد أن هذا قول مبتدع باطل اعتقاده من حيث الشرع لقوله – صلى الله عليه وسلم –:"من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"ولو كان قطع الإنكار لم يستحق التكفير ولا التفسيق أيضاً .

وههنا دقيقة وهى انه كم من مسئلة لم يدل عليها الشرع لانفيا ولا اثباتا ، ودل عليها العقل ، كقولنا يحصل من ضرب العشرة فى العشرة المائة ، او الكشف والوجدان ،كقولنا المحبة الذاتية ثابتة للكل من عبدالله ، وهى ميل الوجود الخاص الى اصله المطلق من القيود ، كمثل ميل كل عنصر الى مقره ، وهذه المسائل حقة فى فى الحقيقة ، ولو اعتقد انسان انها من الشرع كان اعتقاده ذلک خطأ.

ولو احلها محل الثابت بالشرع فانكر على من لم يقل بها، او جادل اثباتها على منكريها كائنات الشرعيات، كان خطاء ايضا .

وقد ذكر عنه انكر اعتقاد الشيعة فى الإمام المحجوب على زعمهم .

وحق له أن ينكر ذلک بل الاشاعرة كلهم على هذا الانكار ، لا اعلم ان احدا قال به.

وقد ذكر عنه انه اساء الادب مع السيدنا على رضى الله تعالىٰ عنه ، وحاشاه من ذلک، وقد طالعت كلامه فوجدت بعضه مسوقا فى مناقضة كلام الشعية فى طعنهم على الخلفاء الثلاثة بامور تخيلوها

www.idaraghufran.org

نقصا، كما هو مذكور فى آخر التجريد، فقام هذا الشيخ يعدد عليهم امورا اعترفوا بها فى سيدنا على هى مثلها، كانه يقول ليست هذه الامور نقصا، كما تخيلتم فان مثلها ماثور عن سيدنا على ، وهو رضى الله تعالىٰ عنه مرضى عندنا عندكم، وماهو جوابكم فى سيدنا على، هو جوابنا فى الخلفاء الثلاثة، وهذا من كمال علمه وقوت مناظرته ، ومن الاعتراف بفضل سيدنا على.

وعلى هذا الاصل يخرج قول" معلوم أن الرأى ان لم يكن مذموما، الخ".

وقوله فان الحسين رضى الله عنه لم يعظم انكار الامة بقتلة كما عظم انكارهم لتقل عثمان.

وقوله فان فضل ابى بكر، الخ، معناه الرد على الشيعة فى طعنهم على الصديق بمنع فدك ، وانه ايذاء لفاطمة رضى الله تعالىٰ عنها، وقد قال النبى صلى الله عليهم وسلم يؤذننى ما آذاها.

وحاصله ان مثل هذه الامور مستثنى من مطلق الايذاء ، لانه ما يشرع للشرع .

وكذلك قوله واما فعل يؤذوى، الخ، حاشاه ان يشنيع علىٰ علىّ وفاطمة رضى الله تعالىٰ عنهما، بل هو على سبيل المناقضة ، كانه قال تشنيعكم على ابى بكر ، هو مثل ما بفرض من تشنيع احد علىٰ علىّ وفاطمة، وجوابكم هو جوابنا بعينه.

وبعضه فى مناقضة الشيعة فى اثباتهم افضلية سيدنا علىّ على الخلفاء الثلاثة، كما هو مذكور فى اخر التجريد ايضاً.

www.idaraghufran.org

فقام هذا الشيخ يثبت للخلفاء الثلاثة مثل ما اثبتوا السيدنا علی، أو افضل منه، وليس فی التفضيل اسائة ادب ، فان الفضيل مذهب اهل السنة اجمع.

وحاشاهم اين يسيئو الادب معه رضی الله تعالٰی عنه.

واما تفسير آية الطهارة بالارادة التشريعية دون الارادة التكوينية فصحيح. ومثله قول تعالٰی "يريد ا لله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر" و"يريد الله ان يتوب عليكم" الٰی غير ذلک من الآيات.

وبعد: فانی اذكر للّٰه عز و جل كل مسلم فی هذه المسئلة و امثالها ا لله، الله، ان يسب احدا من المسلمين عالما مجتهداً فی امثال هذا (مكتوبات مناقب ابی عبدا لله محمد بن اسماعيل البخاری، وفضيلة ابنِ تيمية، ص ۲۶ الٰی ۲۹، مطبع احمدی شهر دهلی)

ترجمہ: امابعد! پس فقیرولی اللہ بن عبدالرحیم "عاملهما الله تعالٰی بفضله الجسيم" کومخدوم مکرم کی طرف سے مکرم نامہ موصول ہوا۔

بندہ برابر شیخ تقی الدین احمد بن تیمیہ "عامله الله تعالٰی بفضله" کی حالت اور اس چیز کی جستجو وتحقیق میں مشغول رہا کہ شیخ ابنِ تیمیہ کے متعلق کیا عقیدہ رکھنا مناسب ہے؟ پھر اس کے مطابق اطاعت واجب ہے، اگرچہ میں اس جیسی چیزوں (یعنی کسی شخصیت پر کلام) سے کنارہ کش رہتا ہوں۔

میرا عقیدہ یہ ہے، اور میں یہ پسند کرتا ہوں کہ تمام مسلمان علمائے اسلام کے بارے میں جو کتاب وسنت اور فقہ کے حاملین ہیں، اور اہلِ سنت اور اہلِ حدیث کا دفاع کرنے والے ہیں، یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ انتہائی عادل ہیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن کی تعدیل فرمانے کی وجہ سے، اس طور پر کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس

www.idaraghufran.org

دین کو، ہر بعد میں آنے والے انتہائی عادل لوگ اٹھائیں گے۔ [1]

اگرچہ بعض حضرات نے ان کے متعلق ناپسندیدہ کلام کیا ہے، جو کتاب اللہ اور سنت کے نص اور اجماع سے رد نہیں کیا جاسکتا، اور ان کا قول اس کا احتمال رکھتا ہے، جس میں اجتہاد اور غور وفکر کی گنجائش ہوتی ہے، خواہ ان کا قول اصولِ دین کے متعلق ہو، یا مباحثِ فقہیہ کے متعلق ہو، یا حقائقِ وجدانیہ کے متعلق ہو، اور اسی قاعدہ کی بناء پر ہم نے اعتقاد کیا، شیخِ اجل محی الدین محمد بن علی بن عربی کے بارے میں، اور شیخ مجدد احمد بن عبدالاحد سہروردی کے بارے میں کہ وہ دونوں اللہ کے مخلص بندے تھے، اور ان کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، پس اسی طریقہ سے ابنِ تیمیہ کا بھی معاملہ ہے (کہ ان کے اکثر مسائل مجتہد فیہ نوعیت کے ہیں، جن پر ملامت نہیں کی جاسکتی)

پس ہم نے علامہ ابنِ تیمیہ کے حال کی تحقیق کی، تو معلوم ہوا کہ وہ کتاب وسنت کے عالم، اس کے لغوی اور شرعی معانی سے واقف اور سنتِ رسول اللہ اور آثارِ سلف کے حافظ، اور ان دونوں کے لغوی اور شرعی معانی کے عارف ہیں، نحو اور لغت کے استاد ہیں، حنابلہ کے اصول اور فروع کے مبلغ ہیں، سمجھ میں اونچے درجے پر ہیں، صاحبِ زبان اور بلاغت ہیں، اہلِ سنت کی طرف سے دفاع

---

[1] یہ حدیث ''مشکاۃ'' میں ہے، جس میں ''دین'' کے بجائے ''علم'' کے الفاظ ہیں، اور یہ حدیث مختلف اسناد سے مروی ہے، وہ الگ بات ہے کہ محدثین کو ان اسناد پر شدید کلام ہے۔ محمد رضوان۔

وعن إبراهيم بن عبد الرحمن العذرى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين. "رواه البيهقى (مشكاة المصابيح، رقم الحديث ٢٤٨ "٥١"، كتاب العلم، الفصل الثانى)

المأخوذ عنه العدول الثقات المتقون كما بينه قوله فى الحديث يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله وعمن صلة تأخذون على تضمين معنى تؤدون وضمن انظروا معنى العلم (فيض القدير للمناوى، ج٤ص٣٩٠، تحت رقم الحديث ٥٧١٦، حرف العين)

www.idaraghufran.org

کرتے ہیں، ان سے کسی قسم کے فسق، یا بدعت کو ہم نے سرزد ہوتے نہیں دیکھا، البتہ وہ امور جن کے متعلق ان پر اعتراض کیا گیا ہے، تو ان میں سے کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے، جس کے متعلق ان کے پاس کتاب وسنت اور آ ثارِ سلف سے کوئی دلیل نہ ہو، ایسا عالم زمانہ میں مشکل سے پیدا ہوتا ہے، کون ہے جو ان کی تحریر وتقریر کا مقابلہ کر سکے؟ جن لوگوں نے ان پر اعتراض کیا ہے، ان کو ان کے علم کا دسواں حصہ بھی نہیں ملا، ہاں ان کے بارے میں علماء کا مشاجرہ ایسا ہی ہے، جیسے صحابۂ کرام کا آپس میں ہے، ضروری ہے کہ علامہ ابنِ تیمیہ کے متعلق خیر کے سوا اپنی زبان بند رکھی جائے۔

اور علامہ ابنِ تیمیہ نے یہ بات ذکر کی ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے۔

اور اس مسئلہ میں تحقیق تین مقامات کے اعتبار سے ہے۔

پہلا مقام یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے جس چیز کا اثبات صحیح ہے، اس کی بحث کی جائے، توفیق وتطبیق دیتے ہوئے، اور جس چیز کا اثبات صحیح نہیں، اس کی بھی بحث کی جائے، توفیق وتطبیق دیتے ہوئے۔

اور حق اس مقام میں یہ ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے جہتِ ''فوق'' کو ثابت فرمایا ہے، اور احادیث اس بات پر وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہیں، اور امام ترمذی نے اس کو، امام مالک اور ان کے مثل کئی حضرات سے نقل فرمایا ہے۔

اور دوسرا مقام یہ ہے کہ اس جیسے کلام کا حقیقت کے مطابق ہونا، ممکن ہے، یا اس کو مجاز پر محمول کرنا واجب ہے؟

اور اس مقام میں حق بات یہ ہے کہ عقل اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ وہ نفس الامر میں ظاہر پر نہیں ہے۔

اور تیسرا مقام یہ ہے کہ کیا اس کی تاویل واجب ہے، یا اس کو مراد کی تعیین کیے بغیر ظاہر پر موقوف رکھنا جائز ہے؟

اور اس مقام میں حق بات یہ ہے کہ کسی صحیح، یا ضعیف حدیث میں یہ بات ثابت نہیں کہ اس کی تاویل واجب ہے، اور نہ یہ بات ثابت ہے کہ امت کی طرف سے اس طرح کی عبارات کا استعمال جائز نہیں۔

مجھے ابو طاہر نے خبر دی، ابو طاہر کو ان کے والد نے خبر دی کہ حافظ ابنِ حجر نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور آپ کے کسی صحابی سے صحیح، اور صریح طریقہ پر ان متشابہات میں سے کسی چیز کی تاویل کا وجوب ثابت نہیں، اور نہ ہی ان صفات کے ذکر کی ممانعت کا ثبوت ہے، اور یہ بات محال ہے کہ اللہ اپنے نبی کو اس چیز کی تبلیغ کا حکم فرمائے، جو اس کے رب کی طرف سے اس پر نازل کی گئی، اور اس پر یہ آیت بھی نازل فرمائی کہ ''أليوم أكملت لكم دينكم ''اس کے باوجود اس باب کو ترک فرمادے، جس میں اس بات کی بھی تمیز نہ ہو سکے کہ اللہ کی طرف کس چیز کی نسبت کرنا جائز، اور کس چیز کی نسبت ناجائز ہے، باوجودیکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اپنے اس قول سے ترغیب دی ہے کہ ''ليبلغ الشاهد الغائب '' یہاں تک کہ صحابہ نے نبی کے اقوال وافعال اور صفات، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور کیے جانے والے کاموں کو بھی نقل فرمادیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان پر اسی طرح سے ایمان لانا واجب ہے، جس طرح سے اللہ نے ان کے ساتھ ارادہ فرمایا ہے، اسی کے ساتھ باری تعالیٰ کی مخلوقات کی مشابہات سے تنزیہ بھی واجب ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ''ليس كمثله شيء ''پس جو صحابہ کے بعد اس کے خلاف کو واجب قرار دے گا، تو وہ ان کے طریقہ کی مخالفت کرنے والا شمار ہوگا، ابنِ حجر کا کلام ختم ہوا۔

اور یہی کچھ ہم نے تحقیق کے وقت، شیخ ابوالحسن اشعری کے مذہب سے محقق پایا ہے، ابو طاہر مدنی نے اپنے والد کے خط سے یہ پڑھ کر سنایا کہ شیخ ابوالحسن نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے کہ میں مسئلۂ صفات کے بارے میں امام احمد کے مذہب پر ہوں، اور بے شک اللہ، عرش کے اوپر ہے۔

اور شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کا کلام، مقامِ اول اور مقامِ ثالث پر محمول ہے (پہلا مقام یہ کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے جہتِ ''فوق'' کو ثابت فرمایا ہے، اور تیسرا مقام یہ کہ نصوص میں جو صفتِ فوق وغیرہ ثابت ہے، اس کے بارے میں کسی صحیح، یا ضعیف حدیث میں یہ بات ثابت نہیں کہ اس کی تاویل واجب ہے، اور نہ یہ بات ثابت ہے کہ امت کی طرف سے اس طرح کی عبارات کا استعمال جائز نہیں)

اور جب ہم وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو ہم اس بارے میں کوئی شک نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ کی عرش کے ساتھ جو خصوصیت ہے، وہ خصوصیت اس کی مخلوقات میں سے، عرش کے علاوہ کسی اور مخلوق کے ساتھ نہیں، اور آپ اس سلسلہ میں کوئی عبارت ''استواء علی العرش'' سے زیادہ فصیح وقریب ترین نہیں پائیں گے، جیسا کہ ہم مسموعات اور مبصرات کے انکشاف کے سلسلہ میں کوئی عبارت ''سمع اور بصر'' سے زیادہ نہیں پاتے، اور اللہ حقائقِ امور کو زیادہ جانتا ہے۔

اور سائل نے علامہ ابنِ تیمیہ کے متعلق یہ ذکر کیا ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لیے سفر کرنے سے منع کیا ہے۔

لیکن علامہ ابنِ تیمیہ کے کلام میں یہ بات صریح اور صحیح دلیل سے مروی نہیں، اصل بات یہ ہے کہ علامہ ابنِ تیمیہ نے مطلق زیارت سے منع نہیں کیا، بلکہ زیارت کے لیے سفر سے منع کیا ہے ''لا تشدّوا الرحال'' اور ''لا تتخذوا قبری عیدا''

حدیثوں کی وجہ سے، پس جب ان کا قول اجتہاد کے دائرے میں آتا ہے، تو یہ بات مناسب نہیں کہ ان کے متعلق اس طرح کا تشدد کیا جائے۔

اور سائل نے یہ بات ذکر کی ہے کہ علامہ ابنِ تیمیہ نے قطب اور غوث اور خضر کے وجود کا انکار کیا ہے، جس کے مہدی ہونے کا شیعہ دعویٰ کرتے ہیں، اور اس بات کو ثابت کیا ہے۔

پس ''سنی'' جب تک اپنی شرط پر قائم ہو، یعنی کتاب وسنت اور اجماع سے جو کچھ ثابت ہے، اس کا اعتقاد رکھے، اور جو ان سے ثابت نہیں، ان سے سکوت اختیار کرے، تو وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھے گا، اور صوفیاء نے جو اس سلسلہ میں ثابت کیا ہے، وہ نہ کتاب سے ثابت ہے، اور نہ سنت سے، اس کا مدار ''کشف'' پر ہے، جو کہ دلائلِ شرعیہ میں سے نہیں۔

اور جو بات علامہ ابنِ تیمیہ کے کلام سے سمجھ آتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ قول بدعت اور باطل ہے، اس جہت سے کہ شریعت سے اس کے ثبوت کا اعتقاد رکھا جائے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ سے کہ ''جس نے ہمارے اس دین میں کوئی نئی چیز پیدا کی، جو اس میں نہیں تھی، تو وہ مردود ہے'' اور اگر علامہ ابنِ تیمیہ نے اس مذکورہ بالا چیز کا یقینی انکار بھی کیا ہوتا، تب بھی وہ نہ تکفیر کے مستحق ہوتے، اور نہ ہی تفسیق کے مستحق ہوتے۔

اور یہاں ایک باریک نکتہ ہے، وہ یہ ہے کہ کتنے مسائل ایسے ہیں، جن پر شریعت دلالت نہیں کرتی، نہ تو ''نفی'' کے اعتبار سے، اور نہ ''اثبات'' کے اعتبار سے، البتہ اس پر عقل دلالت کرتی ہے، جیسا کہ ہمارا قول کہ ''دس'' کو ''دس'' میں ''ضرب'' دینے سے حاصل ''سو'' کا عدد ہوتا ہے، یا اس پر کشف اور وجدان دلالت کرے، جیسا کہ ہمارا قول کہ محبتِ ذاتیہ، ہر اللہ کے بندے کے لیے ثابت ہے، اور وہ

وجودِ خاص کا اپنی اصل کی طرف میلان ہے، قیود سے مطلق ہوکر، جیسا کہ ہر عنصر کا میلان اس کے مقر کی طرف ہوتا ہے، اور یہ مسائل حقیقت میں حق ہیں، لیکن اگر کوئی انسان یہ عقیدہ رکھے کہ یہ شریعت سے ثابت ہے، تو اس کا یہ اعتقاد خطاء پر مبنی ہوگا۔

اور اگر وہ اس کو اس چیز کے درجہ میں لے آئے، جو چیز شریعت سے ثابت ہے، پھر وہ اس پر نکیر کرے، جو اس قول کو اختیار نہ کرے، یا وہ اس کے اثبات کا جدال کرے، اس کے منکر پر، شریعت کا حکم سمجھتے ہوئے، تو وہ بھی خطاء کار ہوگا۔

اور سائل نے ابنِ تیمیہ کے بارے میں یہ بات ذکر کی ہے کہ انہوں نے شیعہ کے عقیدہ کا انکار کیا ہے، ان کے گمان کے مطابق امامِ غائب کے بارے میں۔

اور حقیقت یہ ہے کہ اس پر نکیر کی جائے گی، بلکہ تمام اشاعرہ نے اس پر نکیر کی ہے، میں کسی کو بھی نہیں جانتا، جس نے اس قول کو اختیار کیا ہو۔

اور سائل نے یہ بات ذکر کی ہے کہ علامہ ابنِ تیمیہ نے سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ سوءِ ادب کا ارتکاب کیا ہے۔

حالانکہ ابنِ تیمیہ اس سے بریٔ ہیں، اور میں نے ابنِ تیمیہ کے کلام کو ملاحظہ کیا، تو میں نے ان کے بعض کلام کو شیعہ کے کلام پر نقض کرتے ہوئے لانے کو پایا، جو وہ خلفائے ثلاثہ پر چند تخیلاتی چیزوں کی وجہ سے تنقیص کا باعث سمجھتے ہیں، جیسا کہ وہ ''التجرید'' (یعنی منهاجُ السنة) کے آخر میں مذکور ہے، پس شیخ ابنِ تیمیہ ان پر رد کے لئے کھڑے ہوئے، ان کے سامنے چند امور کو شمار کرایا، جن کے مثل کا وہ شیعہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں اعتراف کرتے ہیں، گویا کہ وہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ یہ امور تنقیص کا باعث نہیں ہیں، جیسا کہ تمہارا خیال ہے، کیونکہ ان جیسے امور تو سیدنا علی سے بھی مروی ہیں، جن سے اللہ تعالیٰ

راضی ہے، ہمارے اور تمہارے سب کے نزدیک، پس جو جواب تمہارا، سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ہوگا، وہی جواب ہمارا خلفائے ثلاثہ کے بارے میں ہوگا، اور دراصل یہ علامہ ابنِ تیمیہ کے کمالِ علم اور قوتِ مناظرہ، اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے فضل کے اعتراف کی علامات میں سے ہے۔

اور اسی قاعدہ پر علامہ ابنِ تیمیہ کے اس قول ''**ومعلوم أن الرأی إن لم یکن مذموما ،الخ**'' کی تخریج کی جائے گی۔

اور اسی قاعدہ پر علامہ ابنِ تیمیہ کے اس قول ''**فإن الحسین رضی اللّٰہ عنہ لم یعظم إنکار الأمۃ لقتلہ، کما عظم إنکارھم لقتل عثمان**'' کی تخریج کی جائے گی۔

اور اسی قاعدہ پر علامہ ابنِ تیمیہ کے اس قول ''**فإن فضل أبی بکر ،الخ**'' کی تخریج کی جائے گی، جس کا مطلب شیعہ کے طعن پر رد کرنا ہے، ان کے صدیق پر، فدک کے منع کرنے کی وجہ سے، اور یہ کہ یہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایذاء کا باعث ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے ان کو ایذاء پہنچائی، اس نے مجھے ایذاء پہنچائی۔

اور خلاصہ یہ ہے کہ ان جیسی باتیں ''مطلق ایذاء'' سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ وہ شریعت کی وجہ سے ہی مشروع ہیں۔

اور اسی طرح سے علامہ ابنِ تیمیہ کا یہ قول ''**وأما فعل ما یؤذی الخ**'' کا معاملہ ہے، وہ اس سے بری ہیں کہ علی اور فاطمہ رضی اللہ عنہما پر طعن کریں، بلکہ یہ بات بھی مناقضہ کے طور پر ہے، گویا کہ وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تم ابوبکر پر طعن کرتے ہو، تو یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ بالفرض کوئی علی اور فاطمہ پر تشنیع کرے، پس جو جواب تمہارا ہوگا، وہی جواب بعینہ ہمارا ہوگا۔

اور علامہ ابنِ تیمیہ کا بعض کلام شیعہ کی مناقضت میں ان کے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی خلفائے ثلاثہ پر فضیلت کو ثابت کرنے کے متعلق ہے، جیسا کہ وہ ''التجرید'' کے آخر میں ہی مذکور ہے۔

پس شیخ اس خلفائے ثلاثہ کی فضیلت کے لئے کھڑے ہوئے، اس طرح جس طرح شیعہ نے علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت کو ثابت کیا، یا ان کے افضل ہونے کو شیعہ نے ثابت کیا، اور یہ فضیلت کا ثبوت اساءۃِ ادب نہیں، کیونکہ یہ فضیلت تو تمام اہل السنۃ کے نزدیک ہے، اور اہل السنۃ اس بات سے بری ہیں کہ وہ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ سوءِ ادب کا ارتکاب کریں۔

جہاں تک آیتِ طہارت کی تشریعی مراد کے مطابق، نہ کہ تکوینی مراد کے مطابق تفسیر کا تعلق ہے، تو وہ صحیح ہے، اور اسی طرح اللہ کے اس قول کا معاملہ بھی ہے کہ ''**یرید اللّٰہ بکم الیسر ، ولا یرید بکم العسر**'' اور ''**یرید اللّٰہ ان یتوب علیکم**'' اور اس طرح کی دوسری آیات کا بھی۔

اس کے بعد میں اللہ عز وجل کے لیے ہر مسلمان کو اس مسئلہ میں اور اس جیسے دوسرے مسائل میں نصیحت کرتا ہوں کہ وہ اللہ سے ڈریں، اللہ سے ڈریں، اس بات سے کہ وہ مسلمانوں میں سے علامہ ابنِ تیمیہ جیسے کسی عالم مجتہد کی شان میں نازیبا الفاظ استعمال کریں (مکتوبات)

شاہ ولی اللہ صاحب کے مذکورہ مکتوب کے متعلق سید ابوالحسن علی ندوی صاحب فرماتے ہیں کہ:

یہ اس عربی مکتوب کا ایک حصہ ہے، جو حضرت شاہ صاحب نے اپنے ایک فاضل معاصر مخدوم معین الدین ٹھٹھوی (ٹھٹھ صوبہ سندھ) کے جواب میں لکھا تھا، فاضل موصوف نے شاہ صاحب سے امام ابنِ تیمیہ کے بعض تفردات، اور ان کے مخالفین کے اختلافات کا حوالہ دیتے ہوئے ان کے بارے میں آپ کی رائے

پوچھی تھی، یہ مجموعۂ مکاتیب شاہ صاحب کے مشہور تلمیذ و مسترشد خواجہ محمد امین کشمیری کا مرتب کیا ہوا ہے، یہ مجموعۂ مکتوبات معہ مناقب ابی عبداللہ محمد بن اسماعیل البخاری وفضیلتِ ابنِ تیمیہ کے نام سے مطبع احمدی میں چھپا ہے ''جلاء العینین'' میں بھی یہ عبارت بجنسہٖ منقول ہے (حاشیہ: تاریخ دعوت وعزیمت، حصہ دوم، ص۱۶۳، باب پنجم، بعنوان ''مخالفت کے اسباب اور ان کے ناقدین ومدافعین'' مطبوعہ: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی)

سید ابوالحسن علی ندوی صاحب علامہ ابنِ تیمیہ کے متعلق حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے مکتوب کا ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ:

شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کی اس تزکیہ وشہادت اور اِن بلند توصیفی کلمات کے بعد کسی ایسے عالم یا مصنف کی جرح جس کی ابنِ تیمیہ کے آفاقِ علم وفکر تک رسائی نہ ہو، کوئی علمی وزن نہیں رکھتی، حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ تعالیٰ نے جو تبحرِ علمی، تنوعِ کمالات، مجتہدانہ فکر ونظر، اختلافات میں مسلکِ اعتدال اور علمائے اسلام کی مرتبہ شناسی کا ملکہ عطاء فرمایا تھا، اس کے بعد ان کا قول اس بارے میں قولِ فیصل ہے۔ ع

داستانِ فصلِ گل خوش می سراید عندلیب

(تاریخ دعوت وعزیمت، حصہ دوم، ص۱۶۳،۱۶۴، باب پنجم، بعنوان ''مخالفت کے اسباب اور ان کے ناقدین ومدافعین''، مطبوعہ: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی)

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب، شیخ الاسلام علامہ ابنِ تیمیہ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

ان اجتہادات میں وہ (یعنی علامہ ابنِ تیمیہ) کبھی کبھی منفرد بھی نظر آتے ہیں، ان سے (اجتہادی نوعیت کی) غلطیاں بھی ہوئی ہیں، جیسے کہ ہر غیر معصوم سے ہوتی ہیں، ان کے دلائل ہر مسئلہ میں ضروری نہیں کہ قوی اور واجب التسلیم ہی ہوں،

www.idaraghufran.org

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ وہ اپنے مقصد میں مخلص تھے، وہ نفس پرستی، خواہشات کی پیروی، سہولت پسندی، یا کسی مصلحت کی خاطر کسی امام کے مسلک، کسی مذہبِ فقہی، یا جمہور کے قول کو ترک اور کسی مسئلہ کا استنباط نہیں کرتے تھے، بلکہ وہ طالبِ حق، دلیل کے پابند اور کتاب وسنت کے متبع تھے۔

اس بارہ میں حافظ ابنِ حجر عسقلانی شافعی صاحبِ ''فتحُ الباری'' کا یہ ارشاد قولِ فیصل کا حکم رکھتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

إنه شيخ مشايخ الإسلام فی عصره بلا ريب والمسائل التی أنكرت عليه ما كان يقولها بالتشهی ولا يصر علی القول بها بعد قيام الدليل عليه غالبا. فالذی اصاب فيه وهو الأكثر يستفاد منه ويترحم عليه بسببه والذی أخطأ فيه لا يقلد فيه بل هو معذور لأن ائمة عصره شهدوا له بأن ادوات الاجتهاد اجتمعت فيه حتی كان أشد المتعصبين عليه العاملين فی إيصال الشر إليه وهو الشيخ كمال الدين الزملكانی شهد له بذلک (الرد الوافر، ص۷۸)

''وہ (یعنی علامہ ابنِ تیمیہ) بلاشبہ اپنے زمانہ کے شیخ المشائخ تھے، جن مسائل میں ان پر اعتراض ہوا ہے، وہ بھی انہوں نے نفسانیت کی بناء پر نہیں کیے، عموماً جب ان کو اس کی دلیل پر اطمینان ہو جاتا تھا، جب وہ ان پر اصرار کرتے تھے، جن مسائل میں وہ برسرِ حق ہیں، اور وہی تعداد میں زیادہ بھی ہیں، اس میں ان سے استفادہ کرنا چاہیے، اور ان کی بناء پر ان کے حق میں دعائے خیر کرنی چاہیے، جن مسائل میں ان سے غلطی ہوئی، اِن میں ان کی تقلید نہیں کرنی چاہیے، وہ ان میں معذور ہیں، اس لیے کہ ان کے زمانہ کے اکابر علماء نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ ان میں شرائطِ اجتہاد موجود تھے، یہاں تک کہ ان کے ایک بہت بڑے حریف، جو

www.idaraghufran.org

ان کے درپۓ آزار بھی رہتے تھے، یعنی شیخ جمال الدین الزملکانی، وہ بھی اس کے معترف ہیں (تاریخ دعوت وعزیمت، حصہ دوم، ص۱۳۷، ۱۳۸، باب پنجم، بعنوان ''شجاعت اور فکری استقلال''، مطبوعہ: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی)

حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ ''جمع الوسائل فی شرح الشمائل'' اور مشکاۃ کی شرح مرقاۃ میں تحریر فرماتے ہیں:

ومن طالع شرح منازل السائرين، تبين له أنهما كانا من أكابر أهل السنة والجماعة، ومن أولياء هذه الأمة (جمع الوسائل فی شرح الشمائل، ج ا ص ١٦٨ ، باب ما جاء فی عمامة رسول الله صلى الله عليه وسلم، مرقاة المفاتيح، ج٧ص ٢٧٧٩، كتاب اللباس)

ترجمہ: جو شخص ''مَنازلُ السائرين'' کی شرح کا مطالعہ کرے گا، اس پر واضح ہوجائے گا کہ ابنِ تیمیہ اور ابنِ قیم، اہلُ السنۃ والجماعۃ کے اکابر اور اس امت کے اولیاء میں سے ہیں (جمع الوسائل ، مرقاۃ)

علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کے متعلق اور بھی جلیلُ القدر اہلِ علم حضرات کی شہادتیں کثرت سے موجود ہیں، اور ان کے متعلق مجتہدِ مطلق ہونے کا قول بھی پایا جاتا ہے، اگرچہ ہمارے علاقہ میں، ان کے متعلق تسامح، غلط فہمی، یا تشدد پایا جاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ دیوبند کے مرجعُ الامر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث رحمہ اللہ نے، علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کی تحسین فرمائی ہے، اور ان پر وارد ہونے والے متعدد شبہات کے جوابات دیئے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے مذکورہ بالا مکتوب سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اگر کوئی کتاب وسنت اور اجماع سے جو کچھ ثابت ہے، اس کا اعتقاد رکھے، اور جو ان سے ثابت نہیں، ان سے سکوت اختیار کرے، یا اس کا اس حیثیت سے انکار کرے کہ وہ شریعت سے ثابت نہیں، جیسا کہ

’’قطب، غوث اور خضر کے وجود‘‘ اور دوسرے تصوف وطریقت کے ایسے امور کہ جو کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت نہیں، کا معاملہ ہے، تو ایسا شخص گناہ گار نہیں، پس اگر کوئی شخص ’’قطب، غوث اور خضر کے وجود‘‘ یا اس طرح کے دوسرے امورِ تصوف کو اس چیز کے درجہ میں لے آئے، جو چیز شریعت سے ثابت ہیں، یا اس شخص پر نکیر کرے، جو اِن چیزوں کو اختیار نہ کرے، یا وہ ان چیزوں کے اثبات کا جدال کرے، تو اس کا یہ طرزِ عمل خطاء پر مبنی ہوگا، اور ایسی صورت میں یہ قول بدعت اور باطل ہوگا، اور اس پر نکیر کرنے والے کی نکیر درست ہوگی، اور اس نکیر کرنے والے شخص کی تکفیر اور تفسیق جائز نہیں ہوگی، کیونکہ وہ بھی اہلُ السنۃ والجماعۃ میں داخل ہے۔

جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ’’فیوضُ الحرمین‘‘ میں فرمایا:

وتاملته عليه الصلاة والسلام الٰى أى مذهب من مذاهب الفقه، يميل لَأتبعهٗ واتمسک به، فاذا المذاهب كلها عنده على السواء، ليس علم الفروع فى حالة، وهذه من ديدن روحه الكريمة، انما الداخل فى جوهر روحه اصل علم الفروع، وهو عنايته الحق بنفوس البشر من جهة اعمالهم واخلاقهم واصلاحها، وهذا اصل له فروع واشباح يختلف باختلاف الزمان، فالداخل فى جوهر الروح هذا الاصل، فلذٰلک كان نسبة المذاهب على السواء، لا يتميز عنده مذهب من مذهب، لان كل مذهب يحيط بما يجب من أمهات الفقه فى الدين المحمدى وان اختلف.

فلو أن أحدا لم يتبع واحدا من المذاهب، لم يكن له صلى الله عليه وسلم سخط بالنسبة اليه، الا بالعرض، وهو أن يتفق اختلاف فى ملته وتقاتل بين الناس، وفساد ذات البين، وهذا اشد ما يسخط

عليه .

وكذلك رأيت الطرق كلها عنده على السواء ، كمثل المذاهب، ويجب التنبيه بعد ذلك على نكتة ،وهي انه رب رجل يكون عنده ان النبي صلى الله عليه وسلم يختار المذهب الفلاني، وإنه الحق المطلوب ثم يقصر فيه فينعقد في قلبه اعتقاداته قصر في جنب الله ورسول، فيأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويقف عنده فيحد بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم بابا مسدودا لاينفتح ، فيقول هذه معاتبة منه عليه الصلاة والسلام على تقصيره، والتحقيق انه اتاه بصدر ممتلئ مخالفة وانكباها، فانسد باب الفيض من جهة سوء القابلية ، وقد يزعم الإنسان أن الخروج عن المذاهب المدونة خروج عن ربقة التقليد للشرح والإنقياد لحكم الله، وان ليس هنالك طريقة مضبوطة غيرها، فيكون الخروج عنها عنده مرادفا ، أو ملازما للخروج عن ربقة الإنقياد ، فيفطن بأن النبي صلى الله عليه وسلم معاتب عليه، وأمثال هذه الشبهات كثيرا ما يقع للطالب (فيوض الحرمين، ص ۳۰، ۳۱، المشاهدة العاشر ،مطبوعه: مطبع احمدی، دهلی)

ترجمہ: اور میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں غور کیا کہ آپ فقہی مذاہب میں سے کون سے مذہب کی طرف مائل ہیں، تاکہ میں اس مذہب کی اتباع کروں، اور اس کو مضبوط پکڑ لوں، تو میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ تمام مذاہب برابر ہیں ’’فروعی‘‘ (یعنی فقہی) علم ایک حالت میں نہیں (بلکہ وہ حالات کے اعتبار سے مختلف ہو جاتا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے) اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روحِ

مبارک کی عادت سے تعلق رکھتا ہے (یعنی تمام فقہی مذاہب کا تعلق گویا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ مبارکہ سے ہے، جس میں حالات کے اعتبار سے تغیر کی گنجائش ہوتی ہے) اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کے جوہر میں ''علمِ فروع'' کی ''اصل'' داخل ہے، اور وہ عنایتِ حق ہے، انسانی نفوس کے ذریعہ، جواُن کے اعمال واخلاق کی اصلاح کی حیثیت سے ہے، اور یہ ایسی ''اصل'' ہے کہ جس کی مختلف فروع اور مختلف شکلیں وصورتیں ہیں، جو زمانہ کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہیں (یعنی اعمال واخلاق کی اصلاح، اصل ہے، اور فقہی وفروعی مذاہب، اس اصل کی عادتِ خارجی کے طور پر مختلف شکلیں وصورتیں ہیں، جن میں اختلافِ زمان ومکان کی وجہ سے تبدل وتغیر کا امکان ہوتا ہے) پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کے جوہر میں یہ اصل (یعنی اعمال واخلاق کی اصلاح) داخل ہے، پس اس وجہ سے مذاہب کی نسبت برابر ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ایک مذہب، دوسرے مذہب سے متمیز نہیں، کیونکہ ہر مذہب دینِ محمدی میں واجب امہاتِ فقہ کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اگرچہ وہ مذہب، دوسرے مذہب سے مختلف کیوں نہ ہو۔

یہاں تک کہ اگر کوئی شخص فقہی مذاہب میں سے کسی ایک مذہب کا بھی متبع نہ ہو، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے ناراض نہیں، مگر اس صورت میں جبکہ وہ دین میں اختلاف اور جنگ وجدال اور باہمی فساد کا موجب ہو، اور یہ طرزِ عمل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نہایت غصہ کا موجب ہے۔

اور اسی طریقہ سے میں نے (دین پر چلنے کے) تمام طریقوں کو (جیسا کہ شرعی تصوف وطریقت، اور تذکیر واصلاح کے طریقے، ان کو) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک برابر محسوس کیا، جیسا کہ مذاہبِ فقہیہ کا معاملہ ہے۔

اوراس کے بعد ایک نکتہ پر تنبیہ کرنا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ بسا اوقات کوئی آدمی یہ خیال بنالیتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم فلاں مذہب کو پسند فرماتے ہیں، اور یہ مذہب ہی حق اور مطلوب ہے، پھر اس سے اس مذہب کے بارے میں کوئی کوتاہی صادر ہوجاتی ہے، تو یہ اپنے دل میں یہ اعتقاد بٹھالیتا ہے کہ اس نے اللہ اوراس کے رسول کے حق میں کوتاہی کی ہے، پھر وہ اسی حال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ پر حاضر ہوتا ہے، اور آپ (کی قبر مبارک) کے پاس آکر کھڑا ہوتا ہے، تو اس کے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان (نسبت وتعلق) کا دروازہ بند کردیا جاتا ہے، جو کھلتا نہیں، پھر وہ یہ کہتا ہے کہ یہ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے عتاب ہے، اُس سرزد ہونے والی کوتاہی پر، حالانکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس حال میں آیا ہے کہ اس کا سینہ مخالفت، اور مصیبت سے بھرا ہوا ہے (دین میں اختلاف اور جنگ وجدال اور باہمی فساد کی وجہ سے اصل اعمال واخلاق میں بگاڑ ہے، اوروہ صرف کسی فقہی وفروعی، یا اصلاح وغیرہ کے فرعی مسئلہ میں کوتاہی کو رکاوٹ کا باعث خیال کیے بیٹھا ہے) پس اس کی (مذکورہ بالا دین میں اختلاف اور جنگ وجدال اور باہمی فساد کی وجہ سے اصل اعمال واخلاق میں بگاڑ والی) نا قابلیت ونااہلی کی وجہ سے فیض کا دروازہ بند ہوگیا ہے۔

(مذکورہ صورتِ حال تو مخصوص مذہب وطریقہ کے بارے میں بے اعتدالی کی تھی) جبکہ بعض اوقات انسان یہ گمان کر بیٹھتا ہے کہ ''مذاہبِ مدونہ'' سے ''غیر مذاہبِ مدونہ'' کی طرف خروج، دراصل شریعت کی تقلید کے بندھن، اور اللہ کے حکم کی تابعداری سے نکلنا ہے، اور یہاں کوئی طریقہ ''مذاہبِ مدونہ'' کے مقابلہ میں مضبوط نہیں، پس اس وجہ سے اس کے نزدیک ''مذاہبِ مدونہ'' سے خروج، اللہ

کی تابع داری سے نکلنے کے مترادف، یا اس کو مستلزم ہوتا ہے، پس وہ یہ گمان کر بیٹھتا ہے کہ یہ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے عتاب ہے۔

اوراس طرح کے بہت سے شبہات ''طالب'' کو پیش آتے ہیں (فیوض الحرمین)

پھر شاہ ولی اللہ صاحب نے ''فیوضُ الحرمین''میں اسی مشہد میں آگے فرمایا:

وصوب طريقتي ومذهبي اصلاً وفرعاً لا لجميع الناس،بل الناس مخصوصين فطرتهم فطرة التحقيق،بشرط ان لا يكون سببا للاختلاف والتقاتل،فهذه النكتة يجب ان ينبه بها كل من اخذ مذهبنا اصلاً وفرعاً وطريقتنا سلوكاً (فيوض الحرمين ، ص ۳۲، المشاهدة العاشر،مطبوعه: مطبع احمدی، دهلی)

ترجمہ: اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے طریقہ اور میرے مذہب کی تصویب فرمائی،لیکن تمام لوگوں کے لئے نہیں، بلکہ ان لوگوں کے لئے،جن کی فطرۃ ''فطرتِ تحقیق'' ہے،اس شرط کے ساتھ کہ وہ (مسلمین کے مابین) اختلاف پیدا کرنے کا سبب نہ بنیں،اور نہ ہی قتل وقتال پیدا کرنے کا سبب بنیں،پس اس اہم نکتہ پر ہراس شخص کو متنبہ رہنا ضروری ہے، جو ہمارے مذہب کو اصولی اور فرعی اعتبار سے اختیار کرے،اور ہمارے طریقہ سلوک کو اختیار کرے (فیوض الحرمین)

یہ مکتوب اس کتاب کے پہلے حصہ میں بھی اپنے مقام پر نقل کیا جا چکا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے مذکورہ بالا مکتوب سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شاہ ولی اللہ صاحب صفاتِ باری تعالیٰ کے متعلق، علامہ ابنِ تیمیہ کے موقف کو غلط قرار نہیں دیتے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی دیگر تالیفات میں بھی ''مسئلہ صفات'' پر کلام کیا ہے۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب ''الفوزُ الکبیر''میں فرماتے ہیں:

تعرض القرآن الكريم للأسماء والصفات الإلهية بطريقة واضحة

سهلة، يدركها جميع أفراد البشر بفطرتهم، وبمداركهم التى أودعت فى أصل خلقهم من دون حاجة إلى ممارسة الفلسفة الإلهية، أو علم الإلهيات وعلم الكلام(الفوز الكبير فى أصول التفسير، ص ٦٣، الباب الأول،الفصل الثانى فى بقية العلوم الخمسة)

ترجمہ: قران کریم نے اسماء وصفاتِ الٰہیہ کو واضح اور سہل طریقہ پر پیش کیا ہے، جن کا افرادِ بشر، اپنی فطرت، اوران ادراک کی جانے والی چیزوں کے ذریعہ سے ادراک کر لیتے ہیں، جو ان کی اصل خلقت میں ودیعت کی گئی ہیں، جس کے لئے ان کو فلسفہ الٰہیہ، یا علمِ الٰہیات، اور علمِ کلام کی ممارست کی ضرورت پیش نہیں آتی (الفوزالکبیر)

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اسماء اور صفات کا قرآن مجید میں اس طرح ذکر فرمایا ہے کہ جو انسانوں کی اصل فطرت وجبلت کے مطابق ''فلسفہ اور علمِ کلام'' کے بغیر سمجھ آجاتا ہے۔

اور مذکورہ تالیف میں ہی شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:

وأما غلو المتكلمين فيما يتعلق بتأويل المتشابهات، وبيان حقيقة صفات الله -عز وجل -فليس هذا من مذهبى، بل مذهبى مذهب مالك والثورى وابن المبارك وسائر المتقدمين، وهو إمرار المتشابهات على ظواهرها وترك الخوض فى تأويلها.

أما النزاع والجدل فى الأحكام والآراء المستنبطة منها وإحكام كل فريق لمذهبه، وطرحه لمذهب غيره، والتحايل لدفع الأدلة القرآنية، فكل ذلك لا يجوز عندى.

وأخشى أن يكون هذا من قبيل التدارؤ بالقرآن.

ويجب على طالب علوم القرآن أن يبحث فى مدلول الآية،ويتمسك بما يظهر من دلالتها سواء خالف مذهبه أو وافقه .ويلزم أن يفهم لغة القرآن الكريم عن طريق استعمالات العرب الأولين وتعبيراتهم، وأن يعتمد -كلياً -على آثار الصحابة والتابعين -رضى الله عنهم (الفوز الكبير فى أصول التفسير،ص١٨٨، ١٨٩،الباب الرابع ،الفصل الثالث ،غلو المتكلمين)

ترجمہ: اور رہا متشابہات کی تاویل اور اللہ عزوجل کی صفات کی حقیقت کے بارے میں متکلمین کے غلو کا معاملہ،تو یہ میرا مذہب نہیں، بلکہ میرا مذہب امام مالک،ثوری،ابنِ مبارک،اور تمام متقدمین والا ہے، جو کہ متشابہات کو اپنے ظواہر پر جاری رکھنے اور ان کی تاویلات میں غور وخوض کو ترک کرنے کا ہے۔

جہاں تک اُن آیاتِ قرآنیہ سے مستنبط احکام اور آراء میں نزاع اور جدل اور ہر فریق کے اپنے مذہب کے لیے احکام کو ثابت کرنے اور دوسرے کے مذہب کو نظر انداز کرنے،اور دلائلِ قرآنیہ کو دور کرنے کے لیے حائل بننے کا معاملہ ہے،تو یہ تمام چیزیں میرے نزدیک جائز نہیں۔

اور مجھے خوف ہے کہ یہ طرزِ عمل،قرآن کے ذریعے،اختلاف کرنے کے قبیل سے ہے۔

اور علومِ قرآن کے طالب علم پر واجب ہے کہ وہ آیت کے مدلول میں بحث کرے،اور آیت کے مدلول سے جو چیز ظاہر ہو رہی ہے،اسی سے تمسک کرے، خواہ وہ اس کے مذہب کے مخالف ہو، یا اس کے مذہب کے موافق ہو،اور لازم ہے کہ وہ قرآن کریم کی لغت کا فہم حاصل کرے، اول عرب کے لوگوں کے استعمال اور ان کی تعبیرات کے طریقے کے مطابق،اور وہ پوری طرح سے صحابہ

Idara Ghufran

اور تابعین رضی اللہ عنہم کے آثار پر اعتماد کرے (الفوز الکبیر)

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق متکلمین نے جو غلو اختیار کیا ہے، اور جیسی تاویلات کی بحثیں چھیڑی ہیں، ان کے بجائے شاہ صاحب نے جملہ متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔

اور شاہ ولی اللہ صاحب اپنی معرکۃ الآراء تالیف ''حجةُ الله البالغة'' میں فرماتے ہیں:

والصفات ليست بمخلوقات محدثات، والتفكر فيها إنما هو كيف اتصف الحق بها، فكان تفكرا فى الخالق.

قال الترمذى فى حديث" يد الله ملأى"

وهذا الحديث: قال الأئمة :نؤمن ﴿يُؤمنُ به﴾ كما جاء من غير أن يفسَّر ،أو يُتوهم ،هكذا قال غير واحد من الأئمة، منهم سيفان الثورى، ومالك بن أنس، وابن عيينة، وابن المبارك :أنه تُروى هذه الأشياء ،ويُؤمَن بها، ولا يقال : كيف؟

وقال فى موضع آخر :إن إجراء هذه الصفات كما هى ليس بتشبيه، وإنما التشبيه أن يقال :سمع كسمع وبصر كبصر.

وقال الحافظ ابن حجر :لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة ،من طريق صحيح ،التصريحُ بوجوب تأويل شىء ،من ذلك يعنى المتشابهات ،ولا المنع من ذكره، ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه، ويُنزَل عليه :"اليوم أكملت لكم دينكم"ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته إليه تعالى مما لا يجوز ،مع حثه﴿حَضِّه﴾ على التبليغ عنه بقوله"ليبلغ الشاهد الغائب" حتى نقلوا أقواله وأفعاله وأحواله ﴿وصفاته﴾،وما فُعل بحضرته، فدل على أنهم اتفقوا على الإيمان

به ﴿بها﴾ على الوجه الذى أراد الله تعالى منها، وأوجب تنزيهه عن مشابهات ﴿مشابهة﴾ المخلوقات بقوله: ”ليس كمثله شیء“ فمن أوجب خلاف ذلک بعدهم، فقد خالف سبيلهم .انتهى(اى قول ابن حجر)

أقول: لا فرق بين السمع والبصر والقدرة والضحک والكلام والاستواء، فإن المفهوم عند أهل اللسان من كل ذلک ،غير ما يليق بجناب القدس، وهل فى الضحک استحالة إلا من جهة أنه يستدعى الفم ؟ وكذلک الكلام؟ وهل فى البطش والنزول استحالة إلا من جهة أنهما يستدعيان اليد والرجل؟ وكذلک السمع والبصر يستدعيان الأذن والعين، والله أعلم.

واستطال هؤلاء الخائضون على معشر أهل الحديث، وسموهم مجسمة ومشبهة، وقالوا هم المتسترون بالبلكفة.

وقد وضح على وضوحا بينا أن استطالتهم هذه ليست بشیء، وانهم مخطئون فى مقالتهم رواية ودراية، وخاطئون فى طعنهم أئمة الهدى (حجة الله البالغة، ج ۱ ،ص ۲۲۴ الٰی ۲۲۶، القسم الأول،المبحث الخامس ،مبحث البر والإثم،باب :۴ الإيمان بصفات الله تعالٰی ،الناشر:دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ۱۴۳۳ھ ، 2012م)

ترجمہ: اور صفاتِ الٰہی مخلوقات ،محدثات نہیں،اور ان صفات میں تفکر،صرف اس حد تک ہے کہ حق وہ ہے،جس طرح بھی ان صفات کے ساتھ وہ (ذاتِ اقدس) متصف ہے،پس یہی دراصل خالق میں تفکر کرنا ہے۔

امام ترمذی نے ’’**يد الله ملأ**‘‘ والی حدیث کے ذیل میں فرمایا کہ اس حدیث

کے متعلق ائمہ نے فرمایا کہ ہم ان پر اسی طریقہ پر ایمان لاتے ہیں، جس طریقہ سے یہ آئی ہیں، کسی تفسیر، یا وہم کیے بغیر، اسی طرح کئی ائمہ نے فرمایا، جن میں سفیان ثوری، اور مالک بن انس، اور ابنِ عیینہ، اور ابنِ مبارک ہیں، اور یہ کہ ان اشیاء کو روایت کیا جائے گا، اور ان پر ایمان لایا جائے گا، اور کیفیت کا قول نہیں کیا جائے گا، اور دوسرے مقام پر فرمایا کہ ان صفات کو اس طرح جاری کرنا، جس طرح یہ آئی ہیں، تشبیہ نہیں کہلاتا، تشبیہ تو یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ ''اللہ کا سننا، کسی دوسرے کے سننے کی طرح ہے، اور اللہ کا دیکھنا، کسی دوسرے کے دیکھنے کی طرح ہے''۔

اور حافظ ابنِ حجر نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور آپ کے کسی صحابی سے صحیح، اور صریح طریقہ پر ان متشابہات میں سے کسی چیز کی تاویل کا وجوب ثابت نہیں، اور نہ ہی ان صفات کے ذکر کی ممانعت کا ثبوت ہے، اور یہ بات محال ہے کہ اللہ اپنے نبی کو اس چیز کی تبلیغ کا حکم فرمائے، جو اس کے رب کی طرف سے اس پر نازل کی گئی، اور اس پر یہ آیت بھی نازل فرمائی کہ ''أليوم أكملت لكم دينكم '' اس کے باوجود اس باب کو ترک فرمادے، جس میں اس بات کی بھی تمییز نہ ہوسکے کہ اللہ کی طرف کس چیز کی نسبت کرنا جائز، اور کس چیز کی نسبت ناجائز ہے، باوجودیکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اپنے اس قول سے ترغیب دی ہے کہ ''ليبلغ الشاهد الغائب '' یہاں تک کہ صحابہ نے نبی کے اقوال وافعال وصفات، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور کیے جانے والے کاموں کو بھی نقل فرمادیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان پر اسی طرح سے ایمان لانا واجب ہے، جس طرح سے اللہ نے ان کے ساتھ ارادہ فرمایا ہے، اسی کے ساتھ باری تعالیٰ کی مخلوقات کی مشابہات سے تنزیہ بھی واجب ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ''ليس كمثله شيء '' پس جو صحابہ کے

بعداس کے خلاف کوواجب قرار دے گا، تو وہ ان کے طریقہ کی مخالفت کرنے والا شمار ہوگا۔انتھٰی (ابنِ حجر کا کلام ختم ہوا)

میں کہتا ہوں کہ ''سمع، بصر، قدرت، ضحک، کلام، واستواء'' میں فرق نہیں، کیونکہ اہلِ زبان کے نزدیک ان میں سے ہر صفت کا مفہوم اس کے برخلاف ہے، جو باری تعالیٰ کی شان کے لائق نہ ہو، اور کیا صفتِ ضحک میں کوئی محال بات سوائے اس کے لازم آتی ہے کہ وہ منہ کا تقاضا کرتی ہے، اور اسی طرح سے صفتِ کلام بھی؟ اور کیا صفتِ بطش اور نزول میں کوئی محال بات سوائے اس کے لازم آتی ہے کہ یہ دونوں صفات، ہاتھ اور پاؤں کا تقاضا کرتی ہیں؟ اور اسی طرح سے صفتِ سمع ، اور بصر بھی کان اور آنکھ کا تقاضا کرتی ہیں؟ **واللہ أعلم**۔

اور تاویلات میں کھود کرید کرنے والوں کی زبان اہل الحدیث کی جماعت پر دراز ہوگئیں، اور انہوں نے ان کا نام ''مجسمہ'' اور ''مشبہہ'' رکھ دیا، اور یہ بھی کہہ ڈالا کہ یہ جماعت کیفیت کی بحث سے الگ تھلگ رہنے والی ہے (لہٰذا اس سے بحث فضول ہے)

اور مجھ پر پوری طرح یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ مذکورہ بالا لوگوں کی یہ زبان درازی، کوئی بھی اہمیت نہیں رکھتی، اور یہ لوگ اپنے اس قول میں خطاء کار ہیں، روایت اور درایت دونوں کے اعتبار سے، اور ائمہ ہدایت کی شان میں طعن کرنے میں بھی یہ لوگ خطاء کار ہیں (حجۃ اللہ البالغہ)

شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی اولاد اور احباب کو وصیت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وصیتِ اول: ایں فقیر چنگ زدن است بکتاب وسنۃ در اعتقاد وعمل، و پیوستہ بتدبیر ہر دو مشغول شدن، و ہر روز حصہٗ از ہر دو خواندن و اگر طاقت خواندن ندارد ترجمہٗ ورقے از ہر دو شنیدن، و در عقائد مذہبِ قدماءِ اہل سنت اختیار کردن و از تفصیل و

تفتیش آنچہ سلف، تفتیش نکردند اعراض نمودن وبہ تشکیکات معقولیانِ خام التفات نکردن۔

ودر فروع پیروی علمائے محدثین کہ جامع باشند میانِ فقہ وحدیث کردن ودائما تفریعاتِ فقہیہ رابر کتاب وسنۃ عرض نمودن آنچہ موافق باشد، درحیزِ قبول آوردن والا ''کالائی بدبریش خاوند'' دادن۔

امت راہیچ وقت ازعرض مجتہدات بر کتاب وسنت استغناء حاصل نیست۔

وسخن متقشفۂ فقہاء کہ تقلید عالمے رادستاویز ساختہ، تتبعِ سنت را ترک کردہ اند، نشنیدن وبدیشاں التفات نکردن، وقربتِ خداجستن بدوری ایشاں (التفہیمات الالٰہیۃ، ج۲ص۲۴۰،عدد التفہیمات ۲۴۷، وصایا المصنف لاولادہ واحباہ ،مطبوعہ: مدینۃ برقی پریس، بجنور، یوپی، تاریخ طبع: 1936ء ۱۳۵۵ھ)

ترجمہ: اس فقیر کی پہلی وصیت یہ ہے کہ اعتقاد اور عمل دونوں میں کتاب وسنت کو مضبوط ہاتھوں سے تھاما جائے، اور ہمیشہ ان دونوں کے اہتمام وتدبیر میں مشغول رہا جائے، روزانہ ان دونوں میں سے کچھ نہ کچھ پڑھا جائے، اور اگر اس کے پڑھنے کی استطاعت نہ ہو، تو ان کے ایک صفحے کا ترجمہ سنا جائے۔

عقائد میں متقدمین اہلِ سنت کے مذہب کو اختیار کیا جائے اور (صفات وآیات متشابہات) کے سلسلہ میں سلف نے جہاں تفصیل وتفتیش سے کام نہیں لیا، ان سے اعراض کیا جائے، وہ بھی اس کی تفتیش نہ کریں، اور خام وناپختہ عقل پرستوں سے اعراض کریں، اور ان کی تشکیک پیدا کرنے والی باتوں کی طرف متوجہ نہ ہوں، اور فروعی مسائل میں، علمائے کبار محدثین کی، جو کہ فقہ وحدیث دونوں کے جامع ہیں، پیروی کریں، اور فقہ کی جزئیات وتفریعات کو ہمیشہ کتاب وسنت کے روبرو پیش کریں، جو اِن کے موافق ہو، اسے قبول کریں، اور جو اِن کے موافق نہ ہو،

اسے مسترد کردیں، امت کے لیے کوئی بھی ایسا زمانہ نہیں، جس میں وہ اجتہادی مسائل کو کتاب وسنت پر پیش کرنے سے مستغنی ہوسکے، اور خشک مزاج (متقشفہ) فقہاء کی بات، جنھوں نے کہ ایک مخصوص عالم کی تقلید اختیار کرکے سنت کے تتبع کو ترک کردیا ہو، نہ سنیں، اور نہ ان کی طرف التفات کریں، اور ان سے دور رہ کر اللہ تعالیٰ کا قرب چاہیں (التفہیمات)

اورشاہ ولی اللہ صاحب ''القولُ الجمیل'' میں فرماتے ہیں:

وأنا أوصی طالب الحق بأمور :

منها أن لا یصحب جهال الصوفیة ،ولا جهال المتعبدین ،ولا المتقشفة من الفقهاء ،ولا الظاهریة من المحدثین ، ولا الغلاة من اصحاب المعقول و الکلام (القول الجمیل - مخطوطة ، ص ۴۴، الفصل التاسع فی آداب العالم الربانی والفاضل الحقانی الذی هو کامل فی العلم الظاهر والباطنی)

ترجمہ: اور میں حق کے طالب کو چند امور کی وصیت کرتا ہوں، ایک یہ کہ وہ جاہل صوفیاء کی صحبت اختیار نہ کرے، اور نہ ہی جاہل عابدوں کی صحبت اختیار کرے، اور نہ ہی سخت اور جامد فقہاء کی صحبت اختیار کرے، اور نہ ہی ظاہری محدثین کی صحبت اختیار کرے، اور نہ ہی غالی اصحابِ معقول واصحابِ کلام کی صحبت اختیار کرے (القول الجمیل)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے رسالہ ''ہمعات'' میں فرمایا کہ:

پس ایشان متفق اند بر آنکہ نخست چیزے کہ سالک را باید تصحیح عقائد است بر نہجِ عقائدِ صحابہ وتابعین وسائرِ سلفِ صالحین، واداۓ ارکانِ اسلام واجتناب از کبائر ورد مظالم۔

وسائر آنچہ شریعت غرا بیان فرمودہ است کہ ایں ہمہ اصل طاعت است، بغیر وے

سلوک صحیح نباشد۔

ایں جا سہ نکتہ باید فہمید:

یکے آن کہ مراد موافقتِ صحابہ وتابعین است در عقائد، نہ موافقتِ مناظران متکلمین، پس آنچہ درقرونِ سابقہ بتاویل آن مشغول نمی شدند، تاویل آن نباید کرد خصوصاً بطریقِ تعیین کہ ہمین مراد است۔

دوم آنکہ بمباحثِ ”تنزُلاتِ خُمس“ ووحدتِ وجود، ومانند آن سالک را خصوصاً مبتدی را مشغول شدن نافع نیست، بلکہ ضار است۔

سوم آنکہ اگر قدرتِ تتبعِ کتبِ حدیث وآثارِ صحابہ وتابعین ندارد، لاچار است درتقلیدِ مذہبی از مذاہبِ اربعہ، واگر دارد، احسن واولیٰ درحق وے تتبعِ احادیث وآثار است، خصوصاً بہ تخریجات وتفریعاتِ متاخرین مشغول شدن اورانمی شاید

(ھَمَعات، ص۲۱و۲۲ ”ھَمعہ نمبر۳، مطبوعہ: اکادیمیۃ الشاہ ولی اللہ الدہلوی، حیدرآباد، پاکستان)

ترجمہ: پس یہ (اہلِ تصوف) اس بات پر متفق ہیں کہ اصل چیز سالک کے لیے، صحابہ اور تابعین اور تمام سلفِ صالحین کے عقائد کی نہج کے مطابق، عقائد کو صحیح کرنا اور ارکانِ اسلام کی ادائیگی اور کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرنا، اور مظالم سے بچنا ہے۔

اور وہ تمام چیزیں جو شریعت میں بیان کی گئی ہیں، اُن سب کی اصل جڑ یہی طاعت ہے (جس کا خلاصہ مذکورہ طریقہ پر عقائد کی اصلاح اور ارکانِ اسلام کی ادائیگی اور کبیرہ گناہوں سے اجتناب اور مظالم سے بچنا ہے) اس کے بغیر سلوک وتصوف صحیح نہیں ہوتا۔

اوراس جگہ تین نکتوں کو سمجھنے کی ضرورت ہے:

پہلا نکتہ تو یہ ہے کہ عقائد میں صحابہ اور تابعین کی موافقت مراد ہے، مناظر متکلمین

www.idaraghufran.org

کی موافقت مراد نہیں، پس قرونِ سابقہ میں صحابہ وتابعین اور سلف، جس چیز کی تاویل میں مشغول نہیں ہوئے، اس چیز کی تاویل نہیں کرنی چاہیے، بطورِ خاص ایسے تعیین کے طریقہ پر کہ یہی مراد ہے۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ''تنزُّلاتِ خمس'' اور وحدتُ الوجود اور ان جیسی دوسری بحثوں میں سالک کو، بالخصوص مبتدی کو مشغول ہونا، نافع نہیں، بلکہ مُضر ہے۔

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حدیث اور صحابہ وتابعین کے آثار کی تتبع کی قدرت نہ رکھتا ہو، تو وہ لاچار ہے کہ مذاہبِ اربعہ میں سے کسی مذہب کی تقلید کرے، اور اگر کتبِ حدیث اور صحابہ وتابعین کے آثار کی تتبع کی قدرت ہو، تو اس کے حق میں بہتر اور اولیٰ یہ ہے کہ احادیث وآثار کا تتبع کرے، اس کو خاص طور پر متاخرین کی تخریجات اور تفریعات میں مشغول نہیں ہونا چاہیے (ھمعات)

اور شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے رسالہ ''الخیرُ الکثیر'' میں وصیت کرتے ہوئے فرمایا:

وإياک ومحدثات الأمور، فإنها ضلالة، وإياک والإلتفات الى اقوام يسمون بالمتفلسفة، واولئک قد اضلهم الله على علم، وحسبهم فى مدركتهم، فلا يستطيعون عنها محيصا، فإن شئت تحقيق الأمر، وتدقيق السر، فليس علمهم بذلک، ولكن علم يؤخذ من منبع الشريعة، بعد الطاعات والاقترابات، فاتبعونى اهدكم سبيل الرشاد. وإياک أن تنكر علىٰ علمنا، هذا الذى حواه الخير الكثير فتخزى فى الدنيا والآخرة، فإنه علم حق ربانى، لايأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه (الخير الكثير، ص ۱۳۰، الخزانة العاشرة فى فوائد شتى، وصية من المصنف العلام، من سلسلة مطبوعات المجلس العلمى نمبر ۱۳، ڈابھیل، ضلع سورت، مطبوعة: مدينة پريس بجنور، تاريخِ طبع، ۱۳۵۲ھ)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: اور تم اپنے آپ کو ''محدثاث الامور '' سے بچاؤ، کیونکہ یہ گمراہی ہے، اور تم اُن لوگوں کی طرف التفات کرنے سے اپنے آپ کو بچاؤ، جن کا نام ''متفلسفة'' (یعنی اہلِ فلسفہ) رکھا جاتا ہے، اور ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے علم سے گمراہ کردیا ہے، اور وہ اپنے مدرکات کو کافی سمجھتے ہیں، اس سے ہٹنے کی استطاعت نہیں رکھتے، اور اگر آپ اس معاملے کی تحقیق اور راز کی تدقیق کرنا چاہیں، تو ان متفلسفہ کے پاس اس کا علم نہیں، وہ علم تو منبعِ شریعت سے لیا جاتا ہے، اللہ کی طاعات اور قربات کے بعد، پس تم اتباع کرو، میں تم کو سیدھے راستے کی ہدایت دوں گا، اور تم ہمارے اس علم پر نکیر کرنے سے بچو، جس کو خیرِ کثیر نے گھیرا ہوا ہے، ورنہ تو تم دنیا و آخرت میں رسوا ہو جاؤ گے، کیونکہ یہ علم حق ہے، ربانی ہے، جس کے نہ سامنے سے باطل آتا، نہ پیچھے سے آتا (الخير الكثير)

مسئلہ صفات کی تفصیل ہم نے اپنی دوسری تالیف ''صفاتِ الٰہی پر ایمان کی تحقیق'' میں ذکر کردی ہے۔

جہاں تک ''شدِّ رحال'' کے مسئلہ کا تعلق ہے، تو شدّ رحال کے مسئلہ میں علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ پر جو شدت کی گئی ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے اس سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا کہ انہوں نے احادیث سے استدلال کیا ہے، لہٰذا ان کا قول بھی بلا دلیل نہیں ہوا، اور یہ ایک طرح سے اجتہادی مسئلہ ہوا، جس میں فریقین کو اپنے اپنے دلائل کی رُو سے رائے قائم کرنے کا حق ہوتا ہے۔

ابوالبرکات خیرالدین نعمان بن محمود بن عبداللہ آلوسی (المتوفی: 1317ھ) نے اپنی تالیف ''جلاء العينين فی محاكمة الأحمدين'' میں بھی علامہ ابنِ تیمیہ کے متعلق شدّ رحال کی بحث کرتے ہوئے، ان کے قول کی اجتہادی تاویل بیان کی ہے، اور فرمایا کہ علامہ ابنِ تیمیہ اس مسئلہ میں متفرد نہیں ہیں، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

إذا علمت ذلك فأعلم أن من أدلة المجوزين لشد الرحل إلى الزيارة ما ذكره التقى السبكى فى كتابه (شقاء السقام) وقوله عليه الصلاة والسلام :(من زار قبرى وجبت له شفاعتى) رواه الدارقطنى .وفى رواية (حلت له شفاعتى) وقوله عليه السلام (من جاء نى زائراً لا يعلمه حاجة إلا زيارتى كان حقاً على أكون له شفيعاً يوم القيامة) رواه الطبرانى .وقوله -صلى الله عليه وسلم :- (من حج إلى مكة ثم قصدنى فى مسجدى كتب له حجتان مبرورتان) رواه ابن عباس.

وقوله -صلى الله عليه وسلم: (من حج وزار قبرى بعد وفاتى فكأنما زارنى فى حياتى) رواه الدارقطنى .وقوله -صلى الله عليه وسلم : (من حج البيت ولم يزرنى فقد جفانى) رواه ابن عمر. وأطنب السبكى فى الأدلة.

والمانعون كالحافظ ابن قدامة فى (الصارم المنكى) أولوا وضعفوا ما هنالك وإن أردت التفصيل فارجع إليه، وإن أحببت زيادة الاطلاع فعليك بشروح الشفاء للقاضى عياض، فتنزه منها بأصفى حياض، وأضفى رياض.

ونهاية الكلام فى هذا المقام :أن شيخ الإسلام لم ينفرد بهذا القول الذى شفع به عليه، بل ذهب إليه غيره من الأئمة الأعلام، وكثرت الأدلة من الجانبين، والردود من الطرفين .وأما محض الزيارة فلم يقل بحرمتها، بل ذهب إلى سنيتها كما تقدم، فلا تغفل عن التفرقة بين ذا وذاك (جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين، ج ا، ص ۱۵۹،هل يشد الرحال لزيارة قبر النبى صلى الله عليه وسلم ، فتوى لابن تيمية فى زيارة قبره -صلى الله عليه وسلم)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: جب آپ یہ بات جان چکے، تو اب یہ بات جان لینی چاہئے کہ (قبرِ نبوی کی) زیارت کے لے شدِّ رحال کو جائز قرار دینے والے حضرات کے دلائل وہ ہیں، جو تقی الدین سبکی نے اپنی کتاب ''شفاء السقام'' میں ذکر فرمائے ہیں، جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی ہے کہ ''جس نے میری قبر کی زیارت کی، تو اس کے لیے میری شفاعت واجب ہوگئی'' اس کو دار قطنی نے روایت کیا، اور ایک روایت میں یہ ہے کہ ''اس کے لیے میری شفاعت اتر آئی'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ ''جو میرے پاس زیارت کرنے کے لیے آیا، اور اس کو میری زیارت کے علاوہ کوئی اور ضرورت نہیں تھی، تو مجھ پر یہ بات حق ہوگئی کہ میں اس کی قیامت کے دن شفاعت کروں'' اس کو طبرانی نے روایت کیا، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ ''جس نے مکہ کا حج کیا، پھر اس نے میری مسجد کا قصد کیا، تو اس کو دو مبرور حجوں کا ثواب حاصل ہوگا'' اس کو ابنِ عباس نے روایت کیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی ہے کہ ''جس نے حج کیا اور میری وفات کے بعد میری قبر کی زیارت کی، تو وہ گویا کہ ایسا ہے، جیسا کہ اس نے میری زندگی میں زیارت کی'' اس کو دار قطنی نے روایت کیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی ہے کہ ''جس نے بیت اللہ کا حج کیا، اور اس نے میری زیارت نہیں کی، تو اس نے زیادتی کی'' یہ حضرت ابنِ عمر سے مروی ہے، اور سبکی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت کے لیے سفر کے جائز ہونے کے طویل دلائل دیے ہیں۔

اور اس کو منع کرنے والوں نے جیسا کہ ''حافظ ابنِ قدامہ'' نے ''الصارم المنکی'' میں ان دلائل کی تاویل کی ہے، اور ان روایات کی تضعیف کی ہے، اگر آپ تفصیل چاہتے ہوں، تو اس کی طرف رجوع کریں، اور اگر آپ زیادہ

معلومات کو پسند کرتے ہوں، تو قاضی عیاض کی ''شرح الشفاء'' کا مطالعہ کریں، پھر اس میں سے صاف حوض اور عمدہ باغیچہ کو اختیار کریں۔

اور اس مقام پر کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ اس قول میں تنہا نہیں ہیں، جس کی وجہ سے ان کا مؤاخذہ کیا جائے، بلکہ اس کی طرف چند بڑے بڑے اہلِ علم گئے ہیں، اور جانبین سے کثیر دلائل ہیں، اور طرفین سے ایک دوسرے کے جوابات بھی بکثرت ہیں، جہاں تک محض زیارت کا تعلق ہے (جس کے لیے سفر نہ کیا جائے) تو اس کی حرمت کا کوئی بھی قائل نہیں، بلکہ سب اس کے سنت ہونے کے قائل ہیں، جیسا کہ پہلے گزرا، پس آپ دونوں (شدِ رحال اور زیارت کے مسئلہ میں فرق اور تفصیل سے غافل نہ رہیں) (جلاء العینین)

عرب کے مشہور عالم شیخ محمد امین بن محمد مختار شنقیطی (المتوفی 1393 ہجری) نے اپنی تفسیر ''اضواءُ البیان'' میں ''شدّ رحال'' کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ:

''تمام حضرات اس پر متفق ہیں کہ مسجدِ نبوی کے لیے شدّ رحال کرنے کی صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام جائز ہے، اور اس پر بھی متفق ہیں کہ شد رحال کے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام جائز ہے۔

پس کوئی انسان ایسا نہیں جو صرف سلام کے لیے شدّ رحال کرتا ہو، اور مسجدِ نبوی میں حاضر نہ ہوتا ہو، اور نہ ہی کسی انسان کے دل میں یہ بات کھٹکتی ہے، اور اسی طریقہ سے مسجدِ نبوی میں نماز کے لیے شدّ رحال کرنے والے کے دل میں بھی یہ بات نہیں کھٹکتی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام نہیں کرے گا، اور وہ مسجدِ نبوی میں صرف نماز پڑھ کر واپس آ جائے گا، اس لیے ان دونوں کا ایک دوسرے سے جدا ہونا ممکن نہیں، کیونکہ مسجدِ نبوی ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیت مبارک ہے، اور آپ کا بیتِ مبارک، مسجدِ نبوی کا جزو ہے۔

جیسا کہ حدیث میں بھی ہے کہ ''میرے گھر اور منبر کے درمیان، جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے'' پس یہ مسجدِ نبوی کے منبر اور آپ کے بیت مبارک کے درمیان قوتِ ربط ہے۔

اور جو شخص بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قریب سے سلام کرے، تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جواب کی فضیلت کو پالیتا ہے، اور مسجدِ نبوی قریب کا حکم رکھتی ہے، اور زیارت کی سنت کی فضیلت اسی وقت حاصل ہوتی ہے، جب مسجدِ نبوی میں داخل ہو، اور پہلے تحیۃ المسجد پڑھے (جس کی فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے) پس مسجدِ نبوی کے لیے شدِ رحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے جدا نہیں ہوسکتا، اور نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت مسجدِ نبوی سے جدا ہوسکتی ہے، تو اس نزاع کا کوئی سبب نہیں، اور علامہ ابنِ تیمیہ نے دوسرے مقام پر اس طرح کی بات کی تصریح فرمائی ہے، چنانچہ انہوں نے مجموع الفتاویٰ میں ایک مقام پر فرمایا کہ ''جو شخص مسجدِ حرام، یا مسجدِ اقصیٰ یا مسجدِ نبوی کی طرف سفر کرے، تو وہ اس مسجد میں نماز پڑھے، اور مسجدِ قباء میں نماز پڑھے، اور زیارتِ قبور کرے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نے اس کا فیصلہ فرمادیا ہے، اور اسی پر نیک لوگوں کا عمل ہے، اور جو اس طرح کے سفر کا انکار کرے، تو وہ کافر ہے، جس سے توبہ طلب کی جائے گی، اگر توبہ کرلے، تو ٹھیک ہے، ورنہ اس کو قتل کیا جائے گا، اور جو شخص صرف قبر کی زیارت کے لیے سفر کا قصد کرے، اور مسجدِ نبوی میں نماز کا قصد نہ کرے، اور مدینہ منورہ کا سفر کرے، لیکن مسجدِ نبوی میں نماز نہ پڑھے، اور نہ ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز میں سلام پڑھے، بلکہ قبر پر آئے، پھر لوٹ جائے، تو یہ بدعتی ہے، گمراہ ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا مخالف ہے، اور صحابۂ کرام اور علمائے امت کے اجماع کا مخالف ہے، اور جو ذکر کیا گیا (یعنی

صرف قبر مبارک کی زیارت اور سلام کے لیے شدِّ رحال کرنا) اس کے بارے میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ حرام ہے، دوسرے یہ کہ کوئی گناہ نہیں اور نہ ہی کوئی ثواب ہے، اور جو عمل علمائے مسلمین کا ہے، وہ شرعی زیارت ہے کہ وہ مسجدِ نبوی میں نماز پڑھتے ہیں، اور مسجد میں داخل ہو کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجتے ہیں، اور نماز میں بھی سلام بھیجتے ہیں، یہ طریقہ مسلمانوں کے اتفاق سے مشروع ہے، یہاں تک بھی فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صاحبین (حضرت ابوبکر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما) پر بھی سلام کرے۔

پس وہ کون مسلمان ہے، جو کسی مسلمان کو اس بات کی اجازت دے کہ وہ مدینہ منورہ کی طرف صرف قبر مبارک کی زیارت کے لیے سفر کرے، مسجدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں نماز کا قصد نہ کرے، اور نہ ہی نماز میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، جبکہ وہ یہ بات بھی جانتا ہو کہ مسجدِ نبوی میں نماز پڑھنا، ہزار نمازوں کے برابر فضیلت رکھتا ہے۔

پس علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کے کلام سے معلوم ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت اور مسجدِ نبوی میں نماز پڑھنا، دونوں عمل ایک دوسرے سے مرتبط ہیں، اور جو شخص ان دونوں کے عملی طور پر جدا ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، تو وہ واقعہ کے خلاف ہے، اور جب ان دونوں کے درمیان رابطہ ثابت ہو گیا، تو اختلاف ختم ہو گیا، اور نزاع کا سبب زائل ہو گیا، الحمد للہ رب العالمین" (اضواء البیان) [1]

---

[1] ما داموا متفقين على شد الرحال للمسجد النبوى للسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومتفقون على السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم بدون شد الرحال.
فلن يتأتى لإنسان أن يشد الرحال للسلام دون المسجد ولا يخطر ذلك على بال إنسان و كذلك شد الرحل للصلاة فى المسجد النبوى دون أن يسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم لن يخطر على بال إنسان وعليه فلا انفكاك لأحدهما عن الآخر.
لأن المسجد النبوى ما هو إلا بيته صلى الله عليه وسلم وهل بيته إلا جزء من المسجد كما فى حديث الروضة "ما بين بيتى ومنبرى روضة من رياض الجنة. " ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اس سے معلوم ہوا کہ مسجدِ نبوی اور قبرِ نبوی میں ایسا گہرا تعلق ہے کہ جب کوئی سفر کرنے والا ان میں سے ایک کی نیت کرتا ہے، تو دوسرے کی نیت بھی ساتھ ہی شامل ہو جاتی ہے، کیونکہ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فهذا قوة ربط بين بيته ومنبره فى مسجده.

ومن ناحية أخرى هل يسلم أحد عليه صلى الله عليه وسلم من قريب لينال فضل رد السلام عليه منه صلى الله عليه وسلم إلا إذا كان سلامه عن قرب ومن المسجد نفسه؟

وهل تكون الزيارة سنية إلا إذا دخل المسجد وصلى أولا تحية المسجد؟

وبهذا فلا انفكاك لشد الرحل إلى المسجد عن زيارة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا لزيارته صلى الله عليه وسلم عن المسجد فلا موجب لهذا النزاع.......

وقد صرح رحمه الله بما يقرب من هذا المعنى فى موضع آخر من كلامه إذ يقول فى ج 72ص 243من المجموع ما نصه:

فمن سافر إلى المسجد الحرام أو المسجد الأقصى أو مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فصلى فى مسجده وصلى فى مسجد قباء وزار القبور كما قضت به سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا هو الذى عمل العمل الصالح.

ومن أنكر هذا السفر فهو كافر يستتاب فإن تاب وإلا قتل.

وأما من قصد السفر لمجرد زيارة القبر ولم يقصد الصلاة فى المسجد وسافر إلى مدينته فلم يصل فى مسجده صلى الله عليه وسلم ولا يسلم عليه فى الصلاة بل أتى القبر ثم رجع فهذا مبتدع ضال مخالف لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولإجماع أصحابه ولعلماء الأمة.

وهو الذى ذكر فيه القولان أحدهما أنه محرم والثانى أنه لا شىء عليه ولا أجر له.

والذى يفعله علماء المسلمين هو الزيارة الشرعية يصلون فى مسجده صلى الله عليه وسلم ويسلمون عليه فى الدخول للمسجد وفى الصلاة وهذا مشروع باتفاق المسلمين إلى أن قال وذكرت أنه يسلم على النبى صلى الله عليه وسلم وعلى صاحبيه اهـ.

فأى موجب لنزاع أو خلاف فى هذا القول فإن كان فى قوله رحمه الله فيمن قصد السفر لمجرد زيارة القبر ولم يقصد الصلاة فى المسجد وسافر إلى مدينته فلم يصل فى مسجده صلى الله عليه وسلم فى الصلاة بل أتى القبر ثم رجع فهذا مبتدع ...إلخ.

فمن من المسلمين يجيز لمسلم أن يشد رحله إلى المدينة لمجرد زيارة القبر دون قصد الصلاة فى مسجده صلى الله عليه وسلم ودون أن يصلى عليه صلى الله عليه وسلم فى الصلاة وهو يعلم أن الصلاة فى مسجده صلى الله عليه وسلم بألف صلاة.

فدل كلامه رحمه الله أن زيارة القبر والصلاة فى المسجد مرتبطتان ومن ادعى انفكاكهما عمليا فقد خالف الواقع وإذا ثبتت الرابطة بينهما انتفى الخلاف وزال موجب النزاع والحمد لله رب العالمين(أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن، ج٨،ص ٣٤٢ الىٰ ٣٤٦ ملخصاً،سورة الجن، رقم الآية ١٨)

www.idaraghufran.org

عملاً ایک دوسرے سے جدا ہونا ممکن ہے۔

تاہم کیونکہ مسجدِ نبوی کے لیے شدِّ رحال کی بھی فضیلت وسنیت ہے، اور قبرِ نبوی کی زیارت کی بھی متعدد احادیث وروایات سے فضیلت مروی ہے، جو اگرچہ الگ الگ ضعیف ہیں، لیکن باہم مل کر کم از کم حسن درجہ میں داخل ہوجاتی ہیں۔

اس لیے ہمارے نزدیک دونوں فضیلتوں کو پانے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ سفر کرنے والا دونوں کی زیارت وحاضری کی نیت کرے، البتہ بعض اوقات مسجدِ نبوی میں حاضری اور وہاں نماز پڑھنے میں عذر ہوسکتا ہے، مثلاً کسی خاتون کا سفرِ مدینہ ایسے وقت ہورہا ہو، جب وہ مخصوص ایام میں ہو، جس کی وجہ سے اس کو نماز پڑھنا اور مسجدِ نبوی کے اندر حاضر ہونا شرعاً جائز نہیں، ایسی صورت میں اس کو خالص اور مجرد زیارتِ قبرِ نبوی کی نیت ہی متعین ہوگی، جو قبرِ نبوی کے قریب، مسجدِ نبوی سے خارج جاکر حاصل کی جاسکتی ہے، جبکہ کسی مجبوری میں پاکی حاصل ہونے سے پہلے واپسی ضروری ہو، ورنہ دونوں نیتیں درست ہوں گی۔ [1]

---

[1] فيبدأ بزيارته لا محالة ولينو معه زيارة مسجده، فقد أخبر أن صلاة فيه خير من ألف في غيره إلا المسجد الحرام وكذا بقية القرب(الدر المختار)

(قوله وكذا بقية القرب) أى كالصوم والاعتكاف والصدقة والذكر والقراءة .ونقل الباقاني عن الطحاوى اختصاص هذه المضاعفة بالفرائض، وعن غيره النوافل كذلك(رد المحتار على الدر المختار، ج٢،ص٦٢٧ كتاب الحج،باب الهدى، فروع في الحج، حرم المدينة ومكة)

فإذا نوى زيارة القبر فلينو معه زيارة مسجد رسول الله -صلى الله عليه وسلم -فإنه أحد المساجد الثلاثة التى تشد إليها الرحال وفى الحديث لا تشد الرحال إلا لثلاثة مساجد المسجد الحرام ومسجدى هذا والمسجد الأقصى(الفتاوى الهندية،ج١،ص٢٦٥،كتاب المناسك،خاتمة فى زيارة قبر النبى صلى الله عليه وسلم)

فإذا نوى المسلم زيارة القبر الشريف فلينو معه زيارة المسجد النبوى أيضا، فإنه أحد المساجد الثلاثة التى تشد إليها الرحال، لما روى أبو هريرة رضى الله عنه يبلغ به النبى صلى الله عليه وسلم : (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد :مسجدى هذا، ومسجد الحرام ومسجد الأقصى(فقه العبادات على المذهب الحنفى،للحاجة نجاح الحلبى،ص٢٠٨،كتاب الحجِ، الباب التاسع،فصل فى زيارة النبى صلى الله عليه وسلم)

فإذا انصرف الحجاج والمعتمرون من مكة استحب لهم استحبابا متأكدا أن يتوجهوا إلى المدينة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

جہاں تک بزرگوں کی قبروں کی زیارت اور متبرک مقامات کے لیے شدِّ رحال کا تعلق ہے، تو اگر کوئی عقیدہ وعمل کی خرابی نہ پائی جائے، تو بہت سے فقہاء وعلماء اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ بعض حضرات مفاسد کی وجہ سے اس سے منع کرتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ بھی دوسرے موقف کے قائل ہیں۔

چنانچہ ''حجة الله البالغة'' میں فرماتے ہیں:

قوله صلى ا لله عليه وسلم :"لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام والمسجد الأقصى، ومسجدى هذا"

أقول :كان أهل الجاهلية يقصدون مواضع معظمة بزعمهم، يزورونها، ويتبركون بها، وفيه من التحريف والفساد ما لا يخفى، فسدَّ النبى صلى ا لله عليه وسلم الفساد ،لئلا يلتحق غير الشعائر بالشعائر، ولئلا يصير ذريعة لعبادة غير الله.

والحق عندى :أن القبر ومحل عبادة ولى من أولياء ا لله والطورَ، كل ذلك سواء فى النهى (حجة الله البالغة، ج۲،ص۲۵،القسم الثانى فى بيان أسرار ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم تفصيلا،ابواب الصلاة، باب :۵ "المساجد" الناشر:دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ۱۴۳۳هـ، 2012م)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

لزيارته صلى الله عليه وسلم وينوى الزائر مع الزيارة التقرب وشد الرحل إليه والصلاة فيه (المجموع شرح المهذب، ج۸،ص۲۷۲،باب صفة الحج)

أما نفس الزيارة فلا يخالف فيها كزيارة سائر القبور، ومع هذا فقد رد كلامه كثير من العلماء وللإمام السبكى فيه تأليف منيف .قال فى شرح اللباب :وهل تستحب زيارة قبره -صلى الله عليه وسلم - للنساء ؛ الصحيح نعم بلا كراهة بشروطها على ما صرح به بعض العلماء .أما على الأصح من مذهبنا وهو قول الكرخى وغيره من أن الرخصة فى زيارة القبور ثابتة للرجال والنساء جميعا فلا إشكال .وأما على غيره فكذلك نقول بالاستحباب لإطلاق الأصحاب(رد المحتار على الدر المختار، ج۲،ص۶۲۶، كتاب الحج، باب الهدى،فروع فى الحج،حرم المدينة ومكة)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ شدّ رحال نہ کیا جائے، مگر تین مساجد کی طرف، ایک مسجدِ حرام، دوسرے مسجدِ اقصیٰ اور تیسرے مسجدِ نبوی۔

میں کہتا ہوں کہ جاہلیت کے لوگ معظم مقامات کا اپنے مخصوص عقیدے کی بناء پر زیارت کا قصد کیا کرتے تھے، اور ان مقامات سے برکت حاصل کرنے کا عقیدہ رکھتے تھے، جس میں ظاہر ہے کہ تحریف اور فساد کا خوف تھا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فساد کا سدِّ باب کیا، تاکہ غیر شعائر کو، شعائر کا درجہ نہ دے دیا جائے، اور یہ غیر اللہ کی عبادت کا ذریعہ نہ بن جائے، اور میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ قبر اور اولیاء اللہ میں سے کسی ولی کی عبادت گاہ اور کوہِ طور، یہ سب مقامات ممنوع ہونے میں برابر ہیں (حجۃ اللہ البالغہ)

شاہ ولی اللہ صاحب، مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

تحقیق دریں جا آنست کہ در جاہلیت سفرمی کردند بمواضع متبرکہ بزعمِ خویش، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سد باب تحریف فرمود، وسفر برائے مواضع متبرکہ غیر مساجد بقصدِ خصوصیت تبرک بآں موضع منع فرمود، تا امرِ جاہلیت رواج نگیرد

(مصفّٰی، ج ا ص ۹۰، باب لا تشدّ الرحال الا الٰی ثلاثۃ مساجداً، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دہلی)

ترجمہ: اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ جاہلیت کے زمانہ میں متبرک مقامات کا اپنے مخصوص عقیدے کی بناء پر سفر کیا جاتا تھا، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تحریف کا سدِّ باب فرمایا، اور مساجد کے علاوہ مقاماتِ متبرکہ کے لیے، اس جگہ کے تبرک کی خصوصیت کے ارادہ سے سفر کرنے سے منع فرمایا، تاکہ جاہلیت کے مسئلہ کو رواج حاصل نہ ہو (مصفّٰی)

مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ مساجدِ ثلاثہ کے علاوہ دیگر مساجد اور متبرک مقامات کی طرف باقاعدہ سفر کر کے جانے کو ممنوع و

مکروہ قرار دیتے ہیں، جس کی وجہ ان کے نزدیک دین میں تحریف اور فتنوں کا سد باب ہے۔

اور علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے سنن ترمذی کی شرح ''العرفُ الشذی'' میں فرمایا کہ:

علامہ ابنِ تیمیہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت کے لیے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں، البتہ وہ مسجدِ نبوی کے لیے سفر کا ارادہ کرنے، پھر مدینہ منورہ پہنچ کر قبر مبارک کی زیارت کرنے کو مستحب قرار دیتے ہیں، اور اس سے ملحق قبروں اور جنتُ البقیع وغیرہ کی زیارت کو بھی مستحب قرار دیتے ہیں، اور بعض ناقلین نے علامہ ابنِ تیمیہ کے مذہب کو نقل کرنے میں خطاء کی ہے، اور ابنِ تیمیہ کے قول کی بعض متقدمین مثلاً امامُ الحرمین جوینی سے موافقت مروی ہے، اور ابنِ تیمیہ کو اس مسئلہ پر شدید آزمائشوں کا سامنا کرنا پڑا، اور اس موضوع پر طرفین سے تصانیف لکھی گئیں، اور جمہور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر مبارک کی زیارت جائز ہے، اور اعلیٰ قربات میں داخل ہے، اور شدِّ رحال والی حدیث کے اہلِ علم حضرات نے مختلف جوابات دیے ہیں، جن میں سے شرح البخاری میں حافظین کا جواب سب سے عمدہ ہے۔

وہ یہ ہے کہ نماز پڑھنے کے لیے شدِّ رحال ان تین مساجد ہی کی طرف کرنا چاہئے، اور جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ سلفِ صالحین سے تواتر کے ساتھ روضۂ مبارک کا سفر کرنا ثابت ہے۔

اور یہ سمجھنا راجح نہیں کہ وہ مسجدِ نبوی کی غرض سے سفر کیا کرتے تھے، روضہ کی زیارت کے لیے سفر نہیں کرتے تھے، کیونکہ اگر مسجدِ نبوی ہی سفر کا مقصد ہوتا، تو پھر مسجدِ اقصیٰ کی طرف بھی سفر کرنا مروی ہوتا، جس طرح مسجدِ نبوی کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ مسجدِ اقصیٰ بھی شدِّ رحال والی تین مساجد میں داخل ہے، پس علامہ ابنِ تیمیہ کی طرف سے کوئی تسلی بخش جواب نہیں ملا۔

پھر علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اولیاء کی قبروں کی زیارت کے لیے سفر کرنا، جیسا کہ آج کل کے زمانے میں معمول ہے، اس کے لیے صاحبِ شریعت، یا صاحبِ مذہب، یا مشائخ سے نقل ضروری ہے، اور اس کو شہر سے ملحق قبروں کی زیارت پر قیاس کرنا جائز نہیں، کیونکہ ان میں سفر نہیں پایا جاتا (العرف الشذی) [1]

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کی طرح علامہ کشمیری رحمہ اللہ بھی زیارتِ قبورِ اولیاء کے لیے سفر کو ممنوع قرار دیتے ہیں، اگرچہ وہ قبرِ نبوی کی زیارت کے لیے سفر کو مشروع وجائز مانتے ہیں۔

---

[1] قوله :(لا تشدوا الرحال الخ) اختار ابن تيمية أن السفر لزيارة قبر النبي -صلى الله عليه وسلم -المبارك غير جائز بل يريد السفر إلى المسجد النبوى ثم إذا بلغ المدينة يستحب له زيارة القبر المبارك، وقال باستحباب زيارة القبور الملحقة للمكان لثبوت زيارة النبي -صلى الله عليه وسلم -جنة البقيع وغيرها، ولقد أخطأ الناقلون فى نقل مذهب ابن تيمية كما قال ابن عابدين :إن تيمية يمنع من الارتحال وشد الرحال إلى زيارة القبر الشريف ويجوز السفر المحض للزيارة، ووافق ابن تيمية فى هذه المسألة أربعة من المتقدمين ومنهم الجوينى والد إمام الحرمين، وابتلى ابن تيمية بالبلايا والشدائد حين اختيار هذه المسألة، وصنف تقى الدين السبكى رسالة فى رد ابن تيمية وسماها شفاء السقام فى زيارة خير الأنام وما وجدت فيها شيئا جديدا وطريا وتصدى إلى تقوية الضعاف، ثم صنف ابن عبد الهادى فى الرد على السبكى وسماه الصارم المنكى على نحر السبكى وقد أجاد فى تصنيفه ثم رد ابن علان على ابن عبد الهادى وسماه المبرد المبكى على الصارم المنكى، وتطرق التصنيف من الطرفين.

ومذهب جمهور الأئمة أن زيارة القبر الشريف جائزة ومن أعلى القربات وأجابوا عن حديث الباب بأجوبة مختلفة، وأحسنها ما ذكر الحافظان فى شرح البخارى، وأتيا بالرواية أخرجها أحمد فى مسنده :لا تشد الرحال إلى مسجد ليصلى فيه إلا إلى ثلاثة مساجد ، وأما دليل الجمهور فى المسألة فهو ثبوت سفر السلف الصالحين إلى الروضة المنيفة تواترا، وإما أجاب عنه ابن تيمية وتبعه بالجواب الشافى، وأما قول :إنهم أرادوا السفر إلى المسجد النبوى وما أرادوا السفر لزيارة الروضة المطهرة فقول مصنوع، فإنه لو كان الغرض السفر لإرادة المسجد النبوى لارتحلوا إلى المسجد الأقصى أيضا كارتحالهم إلى المسجد النبوى، فالحاصل أنه لم يأت على الجواب الشافى.

(مسألة) : السفر لزيارة قبور الأولياء كما هو معمول أهل العصر لا بد من النقل عليه من صاحب الشريعة أو صاحب المذهب أو المشائخ، ولا يجوز قياس زيارتها على زيارة القبور الملحقة بالبلدة فإنه لا سفر فيها(العرف الشذى، شرح سنن الترمذى، ج ا ،ص۳۲۷،۳۲۸، ابواب الصلاة،باب ما جاء فى أى المساجد أفضل)

www.idaraghufran.org

’’شدّ رحال‘‘ کے مسئلہ کی تفصیل ہم نے اپنی ایک مفصل تالیف ’’متبرک مقامات وآثار کے فضائل واحکام‘‘ میں ذکر کردی ہے۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اکثر فقہائے کرام کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت کے لیے نفسِ سفر کرنا جائز ہے، جبکہ شریعت کے کسی حکم کی خلاف ورزی نہ کی جائے، اوراسی طریقہ سے زیارتِ قبور اور انبیاء وصلحاء اور مسلمانوں کی قبروں کی زیارت کے لیے سفر کرنا بھی جائز ہے، البتہ بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ بالخصوص ابنِ تیمیہ اور بعض دیگر علماء نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت کے لیے اور بعض حضرات نے مساجدِ ثلاثہ کے علاوہ دیگر مساجد اور متبرک مقامات، یا دوسری قبروں پر حاضری کے لیے باقاعدہ سفر کرنے سے منع کیا ہے۔

اور یہ اختلاف اجتہادی نوعیت کا ہے، جس میں جانبین کو بے جا تشدد کرنا اور ایک دوسرے کی تذلیل وتحقیر کرنا جائز نہیں، جس کو جن حضرات کے قول پر اطمینان ہو، وہ اس پر عمل کرسکتا ہے۔ [1]

اور یہ بات ظاہر ہے کہ زیارتِ قبور، یا کسی نبی، یا ولی کی عبادت گاہ کی زیارت میں غلو کرنا، یا اس کے متعلق غلط عقیدہ قائم کرنا، یا وہاں جا کر غیر شرعی حرکات کرنا، یہ سب چیزیں ممنوع ہیں، اور جن حضرات نے ان مقامات کے لیے سفر کرنے سے منع کیا ہے، ان کا مقصد بھی غیر شرعی اُمور اور مفاسد سے بچانے کا اہتمام ہی ہے، اگرچہ بعض حضرات کے نزدیک ان مقامات کا نفسِ سفر کرنا ہی مفاسد کے قائم مقام ہے۔

چنانچہ جیسا کہ مشاہدہ ہے کہ عوام الناس میں ایسے بکثرت لوگ پائے جاتے ہیں، جو بزرگوں

---

[1] ذهب جمهور العلماء إلى أنه يجوز شد الرحل لزيارة القبور، لعموم الأدلة، وخصوصا قبور الأنبياء والصالحين.

ومنع منه بعض الشافعية، وابن تيمية -من الحنابلة.......

لا خلاف بين العلماء فى استحباب زيارة قبر النبى صلى الله عليه وسلم وفى زيارة قبور الأنبياء والأولياء تفصيل (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۴، ص ۸۹،مادة ”زيارة“ حرف الزاى)

www.idaraghufran.org

کے مزارات اور متبرک مقامات کی زیارت میں بہت غلو سے کام لیتے ہیں، اور مختلف غیر شرعی حرکات کا ارتکاب کرتے ہیں۔

مثلاً بدعات پر مشتمل عرس کرنا، منتیں ماننا، چڑھاوے چڑھانا، میلے کا سماں پیدا کرنا، ڈھول باجے وغیرہ بجانا وغیرہ وغیرہ۔

اس سلسلہ میں ہمارا رجحان اکثر اور جمہور فقہائے کرام کے قول کی طرف ہے کہ ہر طرح کی خرابیوں اور مفاسد سے بچتے ہوئے زیارتِ قبور اور بالخصوص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت کے لیے سفر کرنا جائز ہے۔

آج کل اس مسئلہ میں اور بالخصوص زیارتِ قبرِ نبوی کے لیے سفر کرنے کے مسئلہ میں طرفین سے غلو وتشدد سامنے آتا ہے، اور ایک دوسرے کے موقف کے خلاف زبانِ طعن دراز کی جاتی ہے، اپنے خلاف موقف والوں پر اہلُ السنۃ والجماعۃ سے خارج ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، جس کی زد میں بڑے بڑے اصحابِ علم بھی آجاتے ہیں، جبکہ معلوم ہو چکا کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، جس میں جانبِ مخالف پر نکیر کرنا درست نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کے حوالہ سے جو مسائل ذکر کیے گئے، آج کل ہمارے بعض علماء کسی محقق، یا مجتہد کی طرف سے اس طرح کے اقوال سامنے آنے کے بعد ان کو تفرد کا عنوان دے کر رَد کر دیتے ہیں، حالانکہ عام حالات میں مجتہد کو ''خواہ وہ جزوی مجتہد ہو'' اپنے اجتہاد پر عمل واجب ہے، اور غیر مجتہد کو ''جو اس جزوی مسئلہ میں مجتہد نہ ہو'' اس مذکورہ مجتہد کی تقلید بھی جائز ہے، جیسا کہ تفصیلاً آگے آتا ہے۔

پھر کسی غیر مجتہد کے مذکورہ مجتہد کے قول کی تردید کرنے، یا اس کی تقلید سے منع کرنے، یا اس کو تفرد کا عنوان دینے کے کیا معنیٰ؟

اس طرح کے مجتہد فیہ امور میں محقق، یا مجتہد کی رائے کو ''تفرد'' کا عنوان دے کر، رَد کرنے کا سلف سے ثبوت نہیں ملتا۔

البتہ اگر کوئی مسئلہ اجماعِ قطعی، یا اہلِ سنت والجماعت کے مسلّمہ موقف کے خلاف ہو، تو الگ بات ہے، مگر مذکورہ اور اس جیسے مسائل اس میں داخل نہیں، بلکہ پہلے سے فقہاء و مجتہدین کی ایک جماعت، بلکہ متعدد مسائل میں جمہور فقہائے کرام ان کے قائل ہیں۔ [1]

پس مذکورہ تفصیل اہل السنۃ والجماعۃ کے مابین اجتہادی نوعیت کے اختلافی مسائل کے بارے میں ہے۔

جہاں تک فرقِ باطلہ، جیسا کہ خوارج، قدریہ، مرجئہ، اور شیعہ و روافض وغیرہ کا تعلق ہے، تو وہ اہل السنۃ والجماعۃ سے خارج ہیں، اور ان کا اہل السنۃ والجماعۃ سے اختلاف مذکورہ اجتہادی وفروعی نوعیت کا نہیں، اس لیے وہ ''اہل السنۃ'' کے مقابلہ میں ''اھلُ الأھواء و اھلُ البدعۃ'' میں شامل ہیں۔

مذکورہ بالا مکتوب میں شاہ ولی اللہ صاحب نے اہلِ تشیع کے بارے میں علامہ ابنِ تیمیہ کے موقف کی بھی تصدیق فرمادی ہے، علامہ ابنِ تیمیہ کے اہلِ تشیع سے متعلق تفصیلی موقف کی ہم نے دوسری تالیفات میں باحوالہ شافی تفصیل بیان کردی ہے، جس میں علامہ ابنِ تیمیہ کی طرف سے اہلِ تشیع کے ''اہل السنۃ'' کے مقابلہ میں ''اھلُ الأھواء و اھلُ البدعۃ'' میں شامل ہونے کی پے در پے تصریحات موجود ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب کا اہلِ تشیع کے متعلق موقف بھی علامہ ابنِ تیمیہ کے مطابق ہے۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی تالیف ''ازالۃُ الخفاء'' میں ''خوارج، قدریہ، مرجئہ و روافض'' کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

''وھذہ الفرق الباطلۃ الاربعۃ (الخوارج، والقدریۃ والمرجئۃ

---

[1] وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الأكثر لأنه إن خالفه واحد لم يلزمه اتباعه وإن انضم إليه مخالف آخر لم يلزمه الاتباع (المستصفى، لابى حامد الغزالى، ص١٤٧، الأصل الثالث، الباب الثانى، مسألة الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل)

من شذ انفرد بمذهبه عن مذاهب الأمة فقد خرج عن الحق لأن الحق لا يخرج عن جماعتها (فيض القدير شرح الجامع الصغير، تحت رقم الحديث ٢٧٩٥)

والروافض)ھی منشأ سائر الفرق والمذاھب الباطلة كما تنشأ الامراض المختلفة من الاخلاط الاربعة" (ازالة الخفاء، عربی، ج ۱، ص ۳۱۴، الباب الخامس، بیان الفتن التی اخبر النبی صلی الله علیه وسلم بانها ستتوالی بعد انقضاء أیام الخلافة الخاصة، الفصل الاول، مطبوعة: دار العلم، باكستان)

ترجمہ: یہ چاروں باطل فرقے (یعنی خوارج، اور قدریہ، اور مرجئہ اور روافض) ہی تمام فرقوں اور مذاہبِ باطلہ کے پیدا ہونے کا ذریعہ ہیں، جیسا کہ مختلف امراض ''اخلاطِ اربعہ'' سے پیدا ہوتے ہیں (ازالۃ الخفاء)

مطلب یہ ہے کہ اہلُ السنۃ والجماعۃ کے علاوہ جتنے بھی باقی باطل فرقے اور مذاہب ہیں، جن کو احادیث میں ''اھلُ الاھواء'' قرار دیا گیا ہے، اور اہلُ السنۃ والجماعۃ کے مقابلہ میں ان کی تعداد بہتر (72) بتلائی گئی ہے، وہ سب ان چار باطل فرقوں سے پیدا ہونے والے فرقے ہیں، اسلام کے ابتدائی قرون میں یہی چار بنیادی فرقے پیدا ہوئے، جن سے پھر دوسرے فرقے نکلتے چلے گئے۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''عقدُ الجید'' میں فرماتے ہیں کہ:

ولیس مذھب فی ھذه الأزمنة المتأخرة بھذه الصفة إلا ھذه المذاھب الأربعة اللھم لا مذھب الإمامیة والزیدیة وھم أھل البدعة (عقد الجید فی أحكام الاجتھاد والتقلید، ص ۴۱، باب تأكید الأخذ بھذه المذاھب الأربعة، التشدید فی تركھا والخروج عنھا صلی الله علیه وسلم ، الناشر: دار الكتب، بشاور، الطبعة الأولی: ۱۴۳۴ھ، ۲۰۱۳م)

ترجمہ: بعد کے زمانے میں مذاہبِ اربعہ کے علاوہ اس طریقہ اور صفت پر کوئی مذہب بھی موجود نہیں ہے، یہاں تک کہ یہ صفت نہ تو امامیہ کے مذہب کو حاصل ہے، اور نہ زیدیہ کے مذہب کو حاصل ہے، یہ لوگ ''اہلُ البدعۃ''

میں داخل ہیں (عقد الجید)

نیز حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''عقدُ الجید'' ہی میں ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ:

ومن لا تقبل شهادته من المبتدعة لا يصح تقليده القضاء وكذا تقليد من لا يقول بالإجماع كالخوارج أو بأخبار الآحاد كالقدرية أو بالقياس كالشيعة (عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد، ص ٨٠،باب بلاترجمة بعد فصل فى العامى ، الناشر: دارالكتب، بشاور، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٤ھ، ٢٠١٣م)

ترجمہ: اور اہلِ بدعت میں سے جس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس کو قضاء کا عہدہ سپرد کرنا بھی صحیح نہیں، اور اسی طریقہ سے اُن کی تقلید کرنا بھی جائز نہیں، جو اجماع کے قائل نہیں، جیسا کہ خوارج، یا اخبارِ آحاد کے قائل نہیں، جیسا کہ قدریہ، یا جو قیاس کے قائل نہیں، جیسا کہ شیعہ (عقد الجید)

اور شاہ ولی اللہ صاحب نے ''حجةُ الله البالغة'' میں ''روافض'' اور ''معتزلہ'' وغیرہ کو ''أهلُ الأهواء'' اور ''طوائفُ المبتدعين'' فرمایا ہے۔ [1]

---

[1] والطبقة الرابعة .كتب قصد مصنفوها، بعد قرون متطاولة ،جمعَ ما لم يوجد فى الطبقتين الأوليين، كانت فى المجاميع والمسانيد المختفية ،فَنَوَّهُوا بأمرها، أو كانت على ألسنة من لم يكتب حديثه المحدثون ،ككثير من الوعاظ المتشدقين ،وأهل الأهواء والضعفاء ، أو كانت من آثار الصحابة والتابعين، أو من أخبار بنى إسرائيل، أو من كلام الحكماء والوعاظ خلطها الرواة بحديث النبى صلى الله عليه وسلم سهوا أو عمدا، أو كانت من محتملات القرآن والحديث الصحيح، فرواها بالمعنى قوم صالحون ،لا يعرفون غوامض الرواية، فجعلوا المعانى أحاديث مرفوعة، أو كانت معانى مفهومة من إشارات الكتاب والسنة ، جعلوها أحاديث مستبدة برأسها عمدا، أو كانت جملا شتى فى أحاديث مختلفة جعلوها حديثا واحدا بنسق واحد.

ومظنة هذه الأحاديث كتاب الضعفاء لابن حبان، وكامل ابن عدى، وكتب الخطيب ،وأبى نعيم ، والجوزقانى ،وابن عساكر ،وابن النجار، والديلمى، وكاد مسند الخوارزمى يكون من هذه الطبقة.

وأصلح هذه الطبقة ما كان ضعيفا محتملا ،وأسوؤها ما كان موضوعا أو مقلوبا شديد النكارة، وهذه الطبقة مادة كتاب الموضوعات لابن الجوزى............

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

شاہ ولی اللہ صاحب کی طرح علامہ ابنِ تیمیہ اور جمہور اہلُ السنۃ نے بھی اہلُ السنۃ والجماعۃ کے علاوہ تمام بہتر (72) فرقوں کو ''اہلِ بدعت واہلِ اھواء'' قرار دیا ہے۔ [1]

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی اولاد اور احباب کو وصیت کرتے ہوئے تحریر فرمایا:

در لفظ امام تامل کردم معلوم شد کہ امام باصطلاح ایشان معصوم مفترض الطاعۃ منصوب للخلق است، ووحی باطنی درحق امام تجویز می نمایند، پس درحقیقت ''ختم نبوت'' رامنکراند گو بزبان آنحضرت راصلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء میگفتہ باشند۔

وچنانکہ درحق اصحابِ اعتقاد نیک باید داشت ہم چنان درحق اہلِ بیت معتقد باید بود، وصالحین ایشان رابمزید تعظیم تخصیص باید کرد ''وقد جعل اللہ لکل شیئ قدرا''

این فقیر رامعلوم شدہ است کہ ائمہ اثناعشر رضی اللہ عنہم اقطاب نسبتی بودند از نسبتہا ورواج تصوف مقارنِ انقراض ایشان پیدا شد، اما عقیدہ وشرع رابجز از حدیثِ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نتوان گرفت (التفہیمات الالٰہیۃ، ج۲ص۲۴۴و۲۴۵، عدد التفہیمات ۲۴۷، وصایا المصنف لاولادہ واحباہ، مطبوعۃ: مدینۃ برقی پریس، بجنور، یوپی، تاریخ طبع: 1936ء ۱۳۵۵ھ)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فالاشتغال بجمعها، أو الاستنباط منها، نوع تعمق من المتأخرين، وإن شئت الحق فطوائف المبتدعين من الرافضة، والمعتزلة وغيرهم، يتمكنون بأدنى عناية أن يلخصوا منها شواهد مذاهبهم، فالانتصار بها غير صحيح في معارك العلماء بالحديث، والله أعلم(حجة الله البالغة، ج ا ص۲۴۷، ۲۴۸، القسم الأول، المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، باب: ۴ طبقات كتب الحديث، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية: ۱۴۳۳ھ، 2012م)

[1] (الأهواء) : جمع هوى وهو ميل النفس إلى ما تشتهيه، والمراد هنا البدعة(مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج ا، ص ۲۶۰، كتاب الإيمان، باب الاعتصام بالكتاب والسنة)

و "البدعة" التي يعد بها الرجل من أهل الأهواء ما اشتهر عند أهل العلم بالسنة مخالفتها للكتاب والسنة؛ كبدعة الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة(مجموع الفتاوى لابنِ تيمية، ج۳۵، ص ۴۱۴، كتاب قتال أهل البغي، باب الشهادات، سئل عن الشهادة على العاصي والمبتدع، أتجوز بالاستفاضة والشهرة)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: مجھے (شیعہ کے) لفظِ ''امام'' میں تامل کرنے سے معلوم ہوا کہ ان کی اصطلاح میں امام، معصوم اور واجبُ الاطاعت ہے، جو مخلوق کے لیے مقرر کیا جاتا ہے، اور وہ امام کے حق میں وحی باطنی تجویز کرتے ہیں، پس درحقیقت وہ ختمِ نبوت کے منکر ہیں، اگرچہ وہ زبان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء کہتے ہیں۔

اور جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام کے حق میں اچھا اعتقاد رکھنا چاہیے، اسی طرح آپ کے اہلِ بیت کا بھی عقیدت مند ہونا چاہیے، اور ان میں سے جو صالح تھے، ان کی اور زیادہ تعظیم کرنی چاہیے، بے شک اللہ نے ہر چیز کے لیے ایک معیار مقرر کر رکھا ہے۔

اس فقیر کو معلوم ہوا کہ بارہ امام رضی اللہ عنہم، اقطاب کی نسبتوں میں سے ایک نسبت کے حامل تھے، اور تصوف کا رواج ان کے زمانے کے ختم ہونے پر پیدا ہوا، جہاں تک عقیدہ وشریعت کا تعلق ہے، تو اس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے علاوہ اور کسی چیز سے لیا جانا ممکن نہیں (التفہیمات)

مطلب یہ ہے کہ امام کو معصوم سمجھنا، ختمِ نبوت کے انکار کو مستلزم ہے، کیونکہ مخلوق میں اصل واجبُ الاطاعۃ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے، اور جب کسی اور کو بھی معصوم قرار دے کر اس کے نتیجہ میں واجبُ الاطاعۃ قرار دیا جائے گا، تو اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں دوسرے کا بھی واجبُ الاطاعۃ ہونا لازم آئے گا، اگرچہ اہلِ تشیع اس میں یہ تاویل کیوں نہ کرتے ہوں کہ امامِ معصوم کا حکم، بذاتِ خود واجبُ الاطاعۃ نہیں ہوتا، بلکہ وہ جو کچھ کہتا ہے، نبی کی منشاء کے مطابق کہتا ہے، کیونکہ وہ نبی کا امام ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے شاہ ولی اللہ صاحب نے اوپر کی عبارت میں اہلِ تشیع کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زبان سے خاتمُ الانبیاء کہنے کا ذکر فرمایا ہے، جس پر ظاہرِ اسلام کا مدار ہے۔

اوراسی وجہ سے شاہ ولی اللہ صاحب نے دوسرے مقام پر امام کو معصوم سمجھنے سے ختمِ نبوت کا انکار لازم آنے کی تصریح فرمائی ہے۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ''التفہیمات'' میں فرمایا:

الإمام عندهم هو المعصوم المفترض طاعته الموحى اليه، وحيا باطنيا، وهذا هو معنى النبى ، فمذهبهم يستلزم انكار ختم النبوة (التفهيمات الالٰهية، ج٢ص ٢٥٠ ،،عدد التفهيمات ٢۴٨ ، تفهيم فى مبشرات النبى الكريم ،مبشرة ٩ ، مطبوعة:مدينة برقى پريس، بجنور، يوپى، تاريخ طبع:1936ء ١٣٥٥ھ)

ترجمہ: شیعوں کے نزدیک امام معصوم ہوتا ہے، جس کی اطاعت فرض کی جاتی ہے، اس کی طرف وحی کی جاتی ہے، اور یہ وحی ظاہری نہیں ہوتی، بلکہ باطنی ہوتی ہے، اور نبی کے بھی یہی معنیٰ ہیں، پس ان کا مذہب، ختمِ نبوت کے انکار کو مستلزم ہے (التفہیمات)

اہلِ تشیع، چونکہ زبان سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء قرار دیتے ہیں، امام کو خاتم الانبیاء قرار نہیں دیتے، بلکہ اس کو نبی کا وصی، یا جانشین سمجھتے ہیں، اوراس پر ظاہری وحی کا بھی دعویٰ نہیں کرتے، اس لیے اُن کی طرف سے براہِ راست ختمِ نبوت کا انکار نہیں کیا گیا، اوراُن کے اس عقیدہ میں تاویل کی آمیزش ہوگئی، اوراس طرح کی تاویل سے ''کفرِ التزامی'' کا حکم عائد نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ ''کفرِ لزومی'' کا حکم عائد کیا جاسکتا ہے۔

اسی وجہ سے محققین، اور بالخصوص علامہ ابنِ تیمیہ نے بھی مذکورہ عقیدہ کی بنیاد پر ''امامیہ'' کی تکفیر نہیں کی۔ [1]

---

[1] [الوجه الثانى الإمامية أنفسهم يجعلون الإمامة آخر المراتب فى أصول الدين]

الوجه الثانى:

أن يقال: أصول الدين عن الإمامية أربعة: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، فالإمامة هى آخر المراتب، والتوحيد، والعدل، والنبوة قبل ذلك، وهم يدخلون فى التوحيد نفى الصفات، والقول

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اوراسی وجہ سے شاہ ولی اللہ صاحب نے صحابۂ کرام کے سب وشتم کوحرام قرار دینے، اوران کی تعظیم کے واجب ہونے کے بعد، اہلِ قبلہ کی تکفیر سے منع فرمایا ہے۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ''التفهيمات''میں ایک مقام پر فرمایا:

ونكف السنتنا عن ذكر الصحابة ، الا بخير، وهم ائمتنا قادتنا فى الدين، وسبهم حرام ، تعظيمهم واجب، ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفى الصانع القادر المختار، او عبادة غير الله ، او

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى فى الآخرة، ويدخلون فى العدل التكذيب بالقدر ، وأن الله لا يقدر أن يهدى من يشاء، ولا يقدر أن يضل من يشاء، وأنه قد يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، وغير ذلک، فلا يقولون: إنه خالق كل شىء، ولا إنه على كل شىء قدير، ولا إنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن لكن التوحيد، والعدل، والنبوة مقدم على الإمامة، فكيف تكون [الإمامة] أشرف، وأهم؟ .

وأيضا: فإن الإمامة إنما أوجبوها لكونها لطفا فى الواجبات، فهى .واجبة الوسائل، فكيف تكون الوسيلة أهم، وأشرف من المقصود؟ (منهاج السنة النبوية لابنِ تيمية ، ج ا ص ٩٩، ١٠٠،فصل مقدمة كتاب ابن المطهر، إبطال كلام ابن المطهر من وجوه،الوجه الثانى)

الإمامية يذكرون مسائل التوحيد، والعدل، والنبوة قبل مسائل الإمامة(منهاج السنة النبوية لابنِ تيمية ، ج ا ص ١٢٠ ،فصل مقدمة كتاب ابن المطهر، إبطال كلام ابن المطهر من وجوه،الوجه التاسع)

وأما قوله " :. وأن الأئمة معصومون كالأنبياء فى ذلک "

فهذه خاصة الرافضة الإمامية التى لم يشركهم فيها أحد – لا الزيدية الشيعة ولا سائر طوائف المسلمين – إلا من هو شر منهم كالإسماعيلية الذين يقولون بعصمة بنى عبيد:المنتسبين إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر، القائلين بأن الإمامة بعد جعفر [فى محمد بن إسماعيل] .دون موسى بن جعفر، وأولئک ملاحدة [منافقون]

والإمامية الاثنا عشرية . خير منهم بكثير، فإن الإمامية مع فرط . جهلهم وضلالهم فيهم خلق مسلمون باطنا وظاهرا ليسوا زنادقة منافقين، لكنهم جهلوا وضلوا واتبعوا أهواء هم.

وأما أولئک فأئمتهم الكبار العارفون بحقيقة دعوتهم الباطنية زنادقة منافقون.

وأما عوامهم الذين لم يعرفوا باطن أمرهم فقد يكونون مسلمين(منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية، ج٢،ص ٤٥٢، ٤٥٣، الفصل الثانى فى أن مذهب الإمامية واجب الاتباع، التعليق على قوله أن الأئمة معصومون كالأنبياء)

انکار المعاد والنبی وسائر ضروریات الدین (التفہیمات الالٰہیة، ج ا ص ۱۴۸، عدد التفہیمات ۶۵، بیان العقائد الحقة، مطبوعة: مدینة برقی پریس، بجنور، یوپی، تاریخ طبع: 1936ء ۱۳۵۵ھ)

ترجمہ: اور ہم صحابۂ کرام کا ذکر صرف ''خیر'' کے ساتھ کرتے ہیں، وہ دین کے معاملات میں ہمارے امام اور قائد ہیں، ان پر سب وشتم کرنا حرام، اوران کی تعظیم واجب ہے، اور ہم اہلِ قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے، سوائے اس کے جو صانع، قادر مختار کی نفی کرے، یا غیرُ اللہ کی عبادت کرے، یا قیامت اور نبی اور تمام ضروریاتِ دین کا انکار کرے (التفہیمات)

علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ ''منهاجُ السنة'' میں فرماتے ہیں:

ومما ینبغی أن یعرف أن ما یوجد فی جنس الشیعة من الأقوال، والأفعال المذمومة، وإن کان أضعاف ما ذکر لکن قد لا یکون هذا کله فی الإمامیة (الاثنی عشریة) ، ولا فی الزیدیة، ولکن یکون کثیر منه فی الغالیة، وفی کثیر من عوامهم مثل ما یذکر عنهم من تحریم لحم الجمل، وأن الطلاق یشترط فیه رضا المرأة، ونحو ذلک مما یقوله بعض عوامهم ، وإن کان علماؤهم لا یقولون ذلک لکن لما کان أصل مذهبهم مستندا إلی جهل کانوا أکثر الطوائف کذبا وجهلا (منهاج السنة، لابن تیمیة، ج ا ، ص۵۷، کلام عام عن الرافضة، بعض حماقات الشیعة)

ترجمہ: اس بات کو جان لینا بھی ضروری ہے کہ جنسِ شیعہ میں جو مذموم اقوال اور افعال پائے جاتے ہیں، جو ذکر کیے گئے، بلکہ ان سے بھی زیادہ پائے جاتے ہیں، لیکن بسا اوقات یہ تمام اقوال وافعال ''امامیہ اثنا عشریہ'' میں نہیں ہوتے، اور نہ ہی

''زیدیہ'' میں ہوتے ہیں، البتہ ان کے غالی لوگوں میں اکثر و بیشتر ہوتے ہیں، اور ان کے بہت سے عوام میں بھی اس طرح کی چیزیں ہوتی ہیں، مثلاً اونٹ کے گوشت کو حرام سمجھنا، اور طلاق میں عورت کی رضامندی کا شرط ہونا، اور اس طرح کی بعض دوسری چیزیں، جن کے ان کے بعض عوام قائل ہیں، اگرچہ ان کے علماء ان چیزوں کے قائل نہیں، لیکن جب ان کے مذہب کی اصل بنیاد، جہل کی طرف منسوب ہے، تو ان کی اکثر جماعتیں کذب اور جہل والی ہیں (منهاجُ السنة)

علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ ''منهاجُ السنة'' کتاب میں ہی فرماتے ہیں:

وأما قوله: ''وأن الأئمة معصومون كالأنبياء فى ذلك''

فهذه خاصة الرافضة الإمامية التى لم يشركهم فيها أحد – لا الزيدية الشيعة ولا سائر طوائف المسلمين – إلا من هو شر منهم كالإسماعيلية الذين يقولون بعصمة بنى عبيد: المنتسبين إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر، القائلين بأن الإمامة بعد جعفر [فى محمد بن إسماعيل] .دون موسى بن جعفر، وأولئك ملاحدة [منافقون]

والإمامية الاثنا عشرية . خير منهم بكثير، فإن الإمامية مع فرط . جهلهم وضلالهم فيهم خلق مسلمون باطنا وظاهرا ليسوا زنادقة منافقين، لكنهم جهلوا وضلوا واتبعوا أهواء هم.

وأما أولئك فأئمتهم الكبار العارفون بحقيقة دعوتهم الباطنية زنادقة منافقون.

وأما عوامهم الذين لم يعرفوا باطن أمرهم فقد يكونون مسلمين (منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية، ج۲، ص ۴۵۲، ۴۵۳، الفصل الثانى، التعليق على قوله أن الأئمة معصومون كالأنبياء)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: رہا یہ کہنا کہ ''ائمہ اس سلسلے میں انبیاء کی طرح معصوم ہوتے ہیں'' تو یہ رافضیہ امامیہ کا خاصہ ہے، جن کے ساتھ کوئی بھی شریک نہیں، نہ زیدیہ شیعہ، اور نہ مسلمانوں کی کوئی دوسری جماعت، سوائے اُن لوگوں کے، جو اِن سے زیادہ شر والے ہیں، جیسا کہ اسماعیلیہ، جو بنوعبید کی عصمت کے قائل ہیں، یہ جماعت، محمد بن اسماعیل بن جعفر کی طرف منسوب ہے، اُن کا قول یہ ہے کہ جعفر کے بعد امامت ''محمد بن اسماعیل'' میں ہے ''موسیٰ بن جعفر'' میں نہیں، اور یہ لوگ ملحد منافق ہیں۔

اور شیعہ امامی اثناعشری، اُن (اسماعیلیوں) سے بہت بہتر ہیں، کیونکہ اپنی فرطِ جہالت وگمراہی کے باوجود ''امامیہ اثناعشری'' میں ایسے لوگ بھی ہیں، جو ظاہر اور باطن کے اعتبار سے مسلمان ہیں، وہ زندیق، منافق نہیں، البتہ وہ جاہل ہیں، اور گمراہ ہیں، اور اپنی خواہشات کی اتباع کرتے ہیں۔

لیکن ان لوگوں کے بڑے ائمہ، جو اپنی باطنی دعوت کی حقیقت سے واقف ہیں، وہ زندیق، منافق ہیں۔

اور جہاں تک ان عوام کا تعلق ہے، جو اُن کے باطنی امر سے واقف نہیں، تو وہ مسلمان شمار ہوں گے (منهاجُ السنة)

ملا علی قاری نے ''مرقاةُ المفاتيح'' میں، علامہ ابنِ حجر رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ:

الصواب عند الأكثرين من علماء السلف والخلف أنا لا نكفر أهل البدع والأهواء إلا إن أتوا بمكفر صريح لا استلزامي؛ لأن الأصح أن لازم المذهب ليس بلازم (مرقاة المفاتيح، ج ۱، ص ۱۸۰، كتاب الإيمان، باب الإيمان بالقدر)

ترجمہ: اکثر علمائے سلف وخلف کے نزدیک درست بات یہ ہے کہ ہم اہلِ بدعت

اور اہلِ ہواء کو کافر قرار نہیں دیتے، اِلاَّ یہ کہ وہ کفرِ صریح کا ارتکاب کریں، نہ کہ کفرِ استلزامی کا، کیونکہ اصح یہ ہے کہ مذہب کا لازم، لازم نہیں ہوتا (مرقاۃ)

بعض حضرات کا کسی ایک مختصر و مجمل عبارت سے تکفیر جیسے اہم مسئلہ کا حکم نکالنا، اور دوسری اصولی چیزوں کو نظر انداز کر دینا، جن کی فقہائے محققین نے اپنے مقام پر تصریح بھی کر دی ہے، بالخصوص جبکہ خود اس صاحبِ عبارت کی دوسری عبارات سے اس کی توضیح ہو رہی ہو۔ یہ مبنی بر انصاف اور درست طرزِ عمل نہیں، اور اسی طرح کسی کی ہر ضلالت کو کفر کا درجہ دینا، یا کسی کی محض عدوات، یا بغض کی وجہ سے اس پر ایسے کفر کا حکم عائد کرنا، درست نہیں کہ جس کی وجہ سے، اس سے اسلام کے تمام رشتے ختم ہو جائیں، اور اس سے فرائض ''نماز، روزہ، حج وغیرہ'' کا ساقط ہونا لازم آ جائے۔

---

(2)

''میتاثُ البحر'' کی حلت کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ موطأ امام مالک کی عربی شرح ''المسویٰ'' میں فرماتے ہیں:

قلت: ظاهر القرآن والحديث اباحة ميتات البحر كلها، المراد منها كل ما يعيش في البحر، فاذا اخرج منه كان عيشه عيش المذبوح كالسمك، فكل ذلك حلال بانواعه، ولا حاجة الى ذبحه سواء يوكل مثله في البر كالبقر والغنم أو لا يوكل كالكلب والخنزير، والكل سمك و ان اختلفت الصور، بخلاف ما يعيش في الماء فاذا اخرج دام حياته فان كان طائرا كالبط فذبح فحلال، ولا يحل ميتتها، وان كان غيرها كالضفدع والسرطان والسلحفاة و ذوات السموم كالحية والعقرب فحرام،و عليه الشافعي.

www.idaraghufran.org

(أقول): وعلى هذا فقوله تعالٰى: ”أحل لكم صيد البحر“ المراد منه ما يصطاد بالقصد والإختيار، وقوله ”وطعامه“ المراد منه ميتات البحر، مما لم يصد بالإختيار، كنى به عن الميتة كراهية لذكر الميتة فى مقام التحليل، وقوله ”متاعا لكم“ المراد منه إباحته لأهل الحضر، وقوله ”وللسيارة“ المراد منه إباحته لأهل السفر.

وقال ابوحنيفة: جميع حيوانات البحر حرام إلا السمك المعروف (المسوّٰى شرح المؤطا، ج۲، ص ۳۴۰، كتاب الاحكام المتعلقة بالطعام و الشراب واللباس و غير ذلك مما يحتاج اليه الانسان فى معيشته، باب حيوانات البحر، مطبوعة: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳ م)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ ظاہرِ قرآن اور حدیث سے سمندر کے تمام میتات کا مباح (وحلال) ہونا معلوم ہوتا ہے، جس سے مراد ہر وہ جانور ہے، جو پانی میں زندگی گزارتا ہو، پس جب اس کو پانی سے نکالا جائے، تو اس کی زندگی ذبح شدہ جانور کی زندگی کی طرح ہو، جیسا کہ مچھلی، پس یہ اپنی تمام انواع کے ساتھ حلال ہے، جسے ذبح کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، خواہ اس جیسا جانور خشکی میں کھایا جاتا ہو، جیسا کہ گائے اور بکری، یا نہ کھایا جاتا ہو، جیسا کہ کتا اور خنزیر، ان تمام کو (حلال ہونے میں) مچھلی کا حکم حاصل ہے، اگرچہ ان کی (ظاہری) صورتیں (باہم) مختلف ہوں۔

بخلاف ان جانوروں کے جو پانی میں تو رہتے ہیں، لیکن جب ان کو پانی سے نکالا جاتا ہے، تو وہ زندہ رہتے ہیں، تو اگر وہ (غیر شکاری) پرندے ہوں، جیسا کہ بطخ، بگلا، تو اگر ان کو ذبح کر دیا جائے تو حلال ہیں، لیکن مردار حلال نہیں، اور اگر

www.idaraghufran.org

پرندے کے علاوہ ہوں، جیسا کہ مینڈک، کیکڑا اور کچھوا، یا زہریلے جانور ہوں، جیسا کہ سانپ اور بچھو، تو یہ حرام ہیں، اور یہ قول امام شافعی کا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی کے مطابق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ''**أحل لكم صيد البحر**'' جس سے مراد وہ جانور ہیں، جن کا قصد واختیار سے شکار کیا جاتا ہے (یعنی لوگ اُن کا شکار بالقصد کرتے ہیں) اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ ''**وطعامه**'' اس سے مراد ''**ميتاث البحر**'' ہیں، جن کا بالا اختیار شکار نہ کیا گیا ہو (یعنی وہ جانور، جو شکار کیے بغیر فوت ہوگئے ہوں) ''**طعامه**'' کے الفاظ سے ''**ميتة**'' کی تعبیر کی گئی ہے، کیونکہ حلال چیز کو بیان کیے جانے کے مقام میں ''**ميتة**'' کا ذکر مکروہ سمجھا جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ ''**متاعا لكم**'' اس سے اہلِ حضر کے لیے اباحت وجواز کو بیان کرنا مقصود ہے، اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ ''**وللسيارة**'' اس سے اہلِ سفر کے لیے اباحت وجواز کو بیان کرنا مقصود ہے۔

اور اس کے برعکس امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ سمندر کے تمام جانور حرام ہیں، سوائے معروف مچھلی کے (المسوّٰی)

حنفیہ کے نزدیک پانی کے جانوروں میں صرف مچھلی، اپنی تمام اقسام وانواع کے ساتھ ہی حلال ہے، مچھلی کے علاوہ پانی کا کوئی اور دوسرا جانور حلال نہیں۔

جبکہ حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہائے کرام (یعنی مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کے نزدیک پانی کے تمام جانور حلال ہیں، خواہ وہ مچھلی، یا کوئی اور جانور ہو۔

البتہ بعض شافعیہ اور حنابلہ نے مگرمچھ، مینڈک اور ایسا سانپ جو پانی کے بغیر زندہ رہ سکتا ہو، اس کو زہریلا ہونے کی وجہ سے حلّت سے مستثنیٰ کیا ہے۔ [1]

---

[1] ذهب جمهور الفقهاء إلى إباحة صيد جميع حيوانات البحر، سواء كانت سمكا أو غيره. لقول الله تعالى :(أحل لكم صيد البحر وطعامه) أى مصيده ومطعومه .وقول النبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن ماء البحر :هو الطهور ماؤه الحل ميتته. ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اس مسئلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب کی تصریح کے مطابق حنفیہ کے مقابلہ میں دیگر جمہور بالخصوص امام شافعی کا مؤقف قرآن وسنت کے دلائل کی رُو سے زیادہ مضبوط ہے، اس لیے انہوں نے اس مسئلہ میں حنفیہ کے بجائے شافعیہ کے قول کو اختیار کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی مندرجہ بالا عبارت میں جمہور کے جن دلائل کی طرف اشارہ کیا، وہ اجمالاً درج ذیل ہیں۔

سورہ مائدہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ (سورة المائدة، رقم الآية ٩٦)

ترجمہ: حلال کر دیا گیا تمہارے لئے سمندر کا شکار، اور اس کا کھانا، تمہارے اور مسافروں کے فائدہ کے لئے (سورہ مائدہ)

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

واستثنى الشافعية والحنابلة :التمساح والضفدع، للنهى عن قتل الضفدع، فقد ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن قتله.

وروى عن ابن عمرو أنه قال :لا تقتلوا الضفادع، فإن نقيقها تسبيح ولاستخباث فى التمساح؛ ولأنه يتقوى بنابه ويأكل الناس.

وزاد الحنابلة :الحية، وصرح الماوردى من الشافعية بتحريمها وغيرها من ذوات السموم البحرية، وقصر الشافعية التحريم على الحية التى تعيش فى البحر والبر، وأما الحية التى لا تعيش إلا فى الماء فحلال.

وذهب الحنفية إلى إباحة السمك من صيدالبحر فقط دون غيره من الحيوانات البحرية.

وللتفصيل انظر مصطلح (أطعمة).

ميتة البحر:

ذهب جمهور الفقهاء إلى إباحة ميتة البحر، سواء كانت سمكا أو غيره من حيوانات البحر، لقول الله تعالى :(أحل لكم صيد البحر وطعامه) وقول النبى صلى الله عليه وسلم :هو الطهور ماؤه الحل ميتته ، وعن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال :كل دابة تموت فى البحر فقد ذكاها الله لكم.

ولم يبح الحنفية إلا ميتة السمك الذى مات بآفة، وأما الذى مات حتف أنفه، وكان غير طاف، فليس بمباح .وحد الطافى عندهم :ما كان بطنه من فوق، فلو كان ظهره من فوق، فليس بطاف فيؤكل (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٨،ص ١٥ ١،١٦ ،مادة "بحر" حرف الباء)

سورہ نحل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَهُوَ الَّذِىْ سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا (سورة النحل، رقم الآية ۱۴)

ترجمہ: اور وہی (اللہ) ہے، جس نے مسخر کیا سمندر کو، تاکہ کھاؤ تم اس میں سے تازہ گوشت (سورہ نحل)

سورہ فاطر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَمَا يَسْتَوِى الْبَحْرَانِ هٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهٗ وَهٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُوْنَ لَحْمًا طَرِيًّا (سورة فاطر، رقم الآية ۱۲)

ترجمہ: اور نہیں ہیں برابر دونوں سمندر، یہ میٹھا ہے پیاس بجھاتا اور پینے میں خوشگوار، یہ دوسرا کھاری ہے، کڑوا، اور ہر ایک میں سے تم کھاتے ہو، تازہ گوشت (سورہ فاطر)

مذکورہ آیات میں مچھلی کی قید لگائے بغیر عام حکم بیان کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی کے جانوروں میں مچھلی کے علاوہ تمام جانور بھی حلال ہیں۔ [1]

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِيْ مَاءِ الْبَحْرِ: هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهٗ، اَلْحَلَالُ مَيْتَتُهٗ (مسند احمد، رقم الحديث ۷۲۳۳) [2]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر (ودریا) کے پانی کے بارے میں فرمایا کہ

---

[1] ودليل الجمهور الذين أحلوا كل ما يسكن جوف الماء ولا يعيش إلا فيه قوله تعالى :(وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا).وقوله سبحانه :(أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة)فلم يفرق عز وجل بين ما يسميه الناس سمكا وما يسمونه باسم آخر كخنزير الماء أو إنسانه، فإن هذه التسمية لا تجعله خنزيرا أو إنسانا (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۵،ص ۱۳۱ ،مادة "اطعمة"حرف الألف)

[2] قال شعيب الارنؤوط:حديث صحيح(حاشية مسند احمد)

اس کا پانی انتہائی پاک ہے، اور اس کا مُردار حلال ہے (مسند احمد)

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہی روایت ہے کہ:

أَنَّ نَاسًا أَتَوُا النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: إِنَّا نَبْعُدُ فِي الْبَحْرِ، وَلَا نَحْمِلُ مَعَنَا مِنَ الْمَاءِ إِلَّا الْإِدَاوَةَ وَالْإِدَاوَتَيْنِ، لِأَنَّا لَا نَجِدُ الصَّيْدَ حَتّٰى نَبْعُدَ، أَفَنَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَإِنَّهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ، اَلطَّهُورُ مَاؤُهُ (مسند احمد، رقم الحديث ٨٩١٢، سنن الترمذى، رقم الحديث ٦٩) [1]

ترجمہ: کچھ لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور انہوں نے کہا کہ ہم سمندر میں دور چلے جاتے ہیں، اور ہمارے ساتھ پانی کا صرف ایک اور دو برتن ہوتے ہیں، کیونکہ جب تک ہم دور نہ جائیں، ہم شکار نہیں پاتے، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کرلیا کریں، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جی ہاں! اس کا مردار حلال ہے، اس کا پانی انتہائی پاک ہے (مسند احمد)

اس طرح کی حدیث حضرت علی، حضرت جابر اور حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہم وغیرہ حضرات کی سندوں سے بھی مروی ہے۔ [2]

---

[1] قال الترمذى:وفى الباب عن جابر، والفراسى، هذا حديث حسن صحيح "وهو قول أكثر الفقهاء من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم، منهم :أبو بكر، وعمر، وابن عباس، لم يروا بأسا بماء البحر "وقد كره بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الوضوء بماء البحر، منهم :ابن عمر، وعبد الله بن عمرو، وقال عبد الله بن عمرو :هو نار "

وقال شعيب الارنؤوط:حديث صحيح(حاشية مسند احمد)

[2] عن على بن أبى طالب، قال :سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ماء البحر فقال :هو الطهور ماؤه الحل ميتته(مستدرک حاكم، رقم الحديث ٤٩٩، كتاب الطهارة)

عن جابر بن عبد الله، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى البحر " :هو الطهور ماؤه الحل ميتته "(مسند احمد، رقم الحديث ١٥٠١٢)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور مذکورہ احادیث مجموعی طور پر اسناد کے اعتبار سے صحیح ہیں، اور ان کی دلالت بھی حلت پر عمومی نوعیت کی ہے، جن میں دوسری تاویلات بظاہر دل کو نہیں لگتیں۔

کیونکہ مذکورہ احادیث میں سمندر و پانی کے عام مردار کی حلت کو بیان کیا گیا ہے، جس میں بظاہر مچھلی کے علاوہ دوسرے جانور بھی داخل ہیں، اور ان سے حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کا قول راجح معلوم ہوتا ہے۔ [1]

اس کے علاوہ بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے ''جیش الخبط'' نام کے ایک جہادی سفر کے دوران سمندر کے ایک بڑے جانور کو تقریباً 15 روز تک تین سو افراد نے تناول کیا تھا، اور سفر سے واپسی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کا کچھ حصہ تناول فرمایا تھا، اور صحابۂ کرام رضی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قال شعیب الارنؤوط: صحیح، وهذا إسناد حسن (حاشية مسند احمد)

أخبرنا يحيى، عن عبد الله بن المغيرة بن أبى بردة الكنانى أنه أخبره، أن بعض بنى مدلج أخبره، أنهم كانوا يركبون الأرماث فى البحر للصيد، فيحملون معهم ماء للشفة فتدركهم الصلاة وهم فى البحر، وأنهم ذكروا ذلک للنبى صلى الله عليه وسلم، فقالوا :إن نتوضأ بمائنا عطشنا، وإن نتوضأ بماء البحر وجدنا فى أنفسنا فقال لهم ": هو الطهور ماؤه، الحلال ميتته "(مسند احمد، رقم الحديث ٢٣٠٩٦)

قال شعیب الارنؤوط: صحیح لغیره (حاشية مسند احمد)

عن ابن عباس، قال :سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن ماء البحر، فقال :ماء البحر طهور (مستدرک حاکم، رقم الحديث ٤٩٠، كتاب الطهارة)

قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، وشواهده كثيرة ولم يخرجاه فاول شواهده.

وقال الذهبى فى التلخيص: على شرط مسلم.

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال :ميتة البحر حلال، وماؤه طهور (مستدرک حاکم، رقم الحديث ٥٠١، كتاب الطهارة)

عن ابن الفراسى، قال :كنت أصيد، وكانت لى قربة أجعل فيها ماء، وإنى توضأت بماء البحر، فذكرت ذلک لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :هو الطهور ماؤه، الحل ميتته (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ٣٨٧، أبواب الطهارة وسننها)

[1] ومن أدلة ذلک أيضا قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الوضوء بماء البحر :هو الطهور ماؤه، الحل ميتته .

وهذا دليل على حل جميع الحيوان الذى يسكن البحر سواء أخذ حيا أم ميتا، وسواء أكان طافيا أم لا (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٥، ص ١٣١، مادة "اطعمة" حرف الألف)

اللہ عنہ نے اس کو ''حوتُ البحر'' اور ''عنبر'' قرار دیا تھا۔ ¹

اور اس جانور کی آنکھ کا سوراخ اتنا بڑا تھا کہ اس میں کئی افراد بیٹھ گئے تھے، اور اس کی پسلی اتنی اونچی تھی کہ اس کے درمیان سے اونٹ پر سوار شخص گزر گیا تھا۔ ²

ہم تحقیق کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ ''حوت العنبر'' کو انگریزی زبان میں Sperm Whale کہا جاتا ہے، اور فارسی میں ''نہنگ عَنبَر'' کہا جاتا ہے، اور اس کا شمار

---

¹ عن ابن جريج، قال: أخبرني عمرو، أنه سمع جابرا رضى الله عنه، يقول: غزونا جيش الخبط، وأمر أبو عبيدة فجعنا جوعا شديدا، فألقى البحر حوتا ميتا لم نر مثله، يقال له العنبر، فأكلنا منه نصف شهر، فأخذ أبو عبيدة عظما من عظامه، فمر الراكب تحته فأخبرني أبو الزبير، أنه سمع جابرا، يقول: قال أبو عبيدة: كلوا فلما قدمنا المدينة ذكرنا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: كلوا، رزقا أخرجه الله، أطعمونا إن كان معكم فأتاه بعضهم فأكله(صحيح البخاري، رقم الحديث ۴۳۶۲)

حدثنا سفيان .قال: سمع عمرو بن جابر بن عبد الله يقول:بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن ثلاثمائة راكب .وأميرنا أبو عبيدة بن الجراح .نرصد عيرا لقريش .فأقمنا بالساحل نصف شهر .فأصابنا جوع شديد .حتى أكلنا الخبط .فسمي جيش الخبط .فألقى لنا البحر دابة يقال لها العنبر .فأكلنا منها نصف شهر .وادهنا من ودكها حتى ثابت أجسامنا .قال: فأخذ أبو عبيدة ضلعا من أضلاعه فنصبه .ثم نظر إلى أطول رجل فى الجيش، وأطول جمل فحمله عليه .فمر تحته .قال: وجلس فى حجاج عينه نفر .قال: وأخرجنا من وقب عينه كذا وكذا قلة ودك .قال: وكان معنا جراب من تمر .فكان أبو عبيدة يعطي كل رجل منا قبضة قبضة .ثم أعطانا تمرة تمرة .فلما فنى وجدنا فقده(صحيح مسلم، رقم الحديث۱۹۳۵ "۱۸")

² عن جابر .قال:بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر علينا أبا عبيدة .نتلقى عيرا لقريش. وزودنا جرابا من تمر لم يجد لم غيره .فكان أبو عبيدة يعطينا تمرة تمرة .قال فقلت: كيف كنتم تصنعون بها؟ قال: نمصها كما يمص الصبى .ثم نشرب عليها من الماء .فتكفينا يومنا إلى الليل. وكنا نضرب بعصينا الخبط .ثم نبله بالماء فنأكله .قال وانطلقنا على ساحل البحر .فرفع لنا على ساحل البحر كهيئة الكثيب الضخم .فأتيناه فإذا هى دابة تدعى العنبر .قال: قال أبو عبيدة: ميتة. ثم قال: لا .بل نحن رسل رسول الله صلى الله عليه وسلم .وفى سبيل الله .وقد اضطررتم فكلوا. قال: فأقمنا عليه شهرا .ونحن ثلاث مائة حتى سمنا .قال: ولقد رأيتنا نغترف من وقب عينه، بالقلال، الدهن .ونقتطع منه الفدر كالثور (أو كقدر الثور)فلقد أخذ منا أبو عبيدة ثلاثة عشر رجلا. فأقعدهم فى وقب عينه .وأخذ ضلعا من أضلاعه .فأقامها .ثم رحل أعظم بعير معنا .فمر من تحتها. وتزودنا من لحمه وشائق .فلما قدمنا المدينة أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم .فذكرنا ذلك له .فقال (هو رزق أخرجه الله لكم .فهل معكم من لحمه شيء فتطعمونا؟) قال: فأرسلنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منه .فأكله(صحيح مسلم، رقم الحديث ۱۹۳۵ "۱۷")

میملائی جانوروں میں ہوتا ہے، جو اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہے۔

جدید تحقیق کے مطابق ''حوت العنبر'' نام کا سمندری جانور 20 میٹر تک لمبا ہوتا ہے۔ [1]

اور اس جانور کے گلپھڑے نہیں ہوتے، بلکہ پھیپھڑے ہوتے ہیں، اور یہ جانور تقریباً ایک گھنٹہ تک فضاء میں سانس لئے بغیر پانی کے اندر رہنے کی صلاحیت رکھتا ہے، یہ جانور پانی کی گہرائی میں پہنچنے کے بعد فضا میں سانس لینے کے لئے ایک زوردار اور بلند چھلانگ لگا کر اوپر آتا ہے، جس کے نتیجہ میں یہ بعض اوقات پانی سے باہر آ کر گر جاتا ہے، اور اپنی زندگی گنوا بیٹھتا ہے۔

حنفیہ نے اس جانور کو مچھلی کی قسم قرار دیا ہے، جبکہ شافعیہ نے اس کو مچھلی کے علاوہ عام حیوانات البحر میں سے قرار دیا ہے۔ [2]

لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ حوت العنبر نامی یہ جانور گلپھڑے والا نہیں تھا، جس سے جمہور فقہائے کرام کے قول کی زیادہ تائید ہوتی ہے، اور اسی کی طرف ہمارا رجحان بھی ہے۔ [3]

---

[1] قوله: (دابة يقال لها العنبر) يقال: هو الحوت الذى يقذف العنبر(فتح البارى لابنِ حجر،ص ۱۶۰، مقدمة، الفصل الخامس،حرف العين المهملة،فصل ع ب)

قال أهل اللغة: العنبر سمكة بحرية كبيرة يتخذ من جلدها الترسة، ويقال: إن العنبر المشموم رجيع هذه الدابة .وقال ابن سيناء: بل المشموم يخرج من البحر، وإنما يؤخذ من أجواف السمک الذى يبتلعه(فتح البارى لابنِ حجر، ج۸ص ۷۹، ۸۰، كتاب المغازى، باب غزوة سيف البحر)

[2] قال الشافعية :إن هذا العنبر نوع من حيوانات البحر ، وقالت الأحناف :إنه حوت وسمک وينكره الشافعية ، والحال أن فى أكثر الألفاظ لفظ الحوت (العرف الشذى شرح سنن الترمذى للكشميرى، ج۴ص ۷۲، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع،باب حدثنا أبو حصين الخ)

الخبر ورد فى الحوت نصا(فتح البارى لابنِ حجر،ج۹ص ۶۱۹، كتاب الذبائح والصيد، باب قول الله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم)

[3] واستدلوا أيضا بحديث دابة العنبر، وهو حديث صحيح.......

فهذا الحديث يستدلون به :على أربعة أمور:

(أولا) على أن حيوان البحر من غير السمک يحل أكله فى حالتى الاختيار والضرورة.

(ثانيا) على أنه لا يحتاج إلى ذكاة.

(ثالثا) على حل الطافى، لأنه لا يدرى هل مات حتف أنفه أو بسبب حادث.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مندرجہ بالا اور اس قسم کے دلائل سے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک حنفیہ کے بجائے شافعیہ کا قول راجح ہے۔

اور آج کل دنیا کے بہت سے علاقوں میں مچھلی کے علاوہ دوسرے پانی کے جانوروں کا کثرت سے استعمال ہوتا ہے، بلکہ بہت سے لوگوں کا معاشی انحصار بھی ان پر ہے۔

اگر مذکورہ حضرات کے حق میں حنفیہ کے قول کو اختیار کیا جائے، تو بہت سے عوام کا حرام خوری میں مبتلا قرار دیا جانا اور تنگی ومشکلات میں پڑنا لازم آتا ہے۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سمندری جھینگا بھی حلال ہے، خواہ اس وجہ سے کہ اس کو مچھلی کی قسم قرار دیا جائے، یا اس وجہ سے کہ حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کے قول کے مطابق یہ مچھلی کی قسم قرار نہ دینے کی صورت میں بھی پانی کے حلال جانوروں میں داخل مانا جائے۔ واللہ أعلم۔

(3)

''ماءِ کثیر'' اور ''قلتین'' کی طہارت کا مسئلہ

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''البُدورُ البازغة'' میں فرماتے ہیں:

والماء باقٍ على رسم الناس فما يعدونهٔ خبيثا لاختلاط هذه النجاسات (به) فهو خبيث لا يحل استعمالهٔ خصوصاً فى النظيف

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

(رابعا) على أن صيد المجوسى والوثنى للسمک لا تأثير له، لأنه إذا كانت ميتته حلالا فصيد المجوسى والوثنى والمسلم سواء .هذا، والفسيخ إن كان صغيرا كان طاهرا فى المذاهب الأربعة، لأنه معفو عما فى بطنه، لعسر تنقية ما فيه، وإن كان كبيرا فهو طاهر عند الحنفية والحنابلة وابن العربى والدردير من المالكية، خلافا للشافعية ولجمهور المالكية .وإذا اعتبر طاهرا فإن أكله مع تفسخه والتغير فى رائحته يتبع فيه شرعا رأى الطب فى ضرره أو عدمه :فإن قال الأطباء الثقات :إنه ضار يكون أكله محظورا شرعا لضرره بالصحة، وإلا فلا(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۵،ص ۱۳۱، ۱۳۲ ،مادة ''اطعمة'' حرف الألف)

www.idaraghufran.org

وما ليس بخبيث ولم يتغير طعمهٔ ولونهٔ بسبب النجاسات فهو طاهر، ولما كان هذا مشتبها فى بعض الأوقات نصبت القلتان أمارة لعدم تأثر الماء عن النجاسة التى لا تخلو عنها الفلوات والتى تسبق إلى القلال والقرب فى البيوت (البُدورُ البازغة، ص ۲۷۵، فصل فى بيان النظافة و الطهارة، مطبوعة: المطبع الحيدرى ، حيدر آباد ، باكستان الغربى، الطبعة: ۱۳۸۹ھ، ۱۹۷۰م)

ترجمہ: اور پانی لوگوں کے عرف پر باقی رہے گا، پس جس کو وہ ان نجاست والی چیزوں کے اختلاط کی وجہ سے ''خبیث وناپاک'' سمجھیں، وہ ''خبیث وناپاک'' ہوگا، جس کا استعمال حلال نہ ہوگا، خصوصاً نظافت کے بارے میں، اور جو پانی خبیث نہ ہو، اور نجاست کی وجہ سے اس کا ذائقہ اور رنگ تبدیل نہ ہو، تو وہ ناپاک نہیں، اور جبکہ بعض اوقات یہ بات مشتبہ ہوجاتی ہے، تو دو قلے (یعنی دو مٹکے) کی مقدار کو پانی کے اس نجاست سے متاثر نہ ہونے کی علامت بنادیا گیا، جس سے جنگل خالی نہیں ہوتے، اور جو نجاست گھروں میں مٹکوں، اور ڈولوں کی طرف سبقت کرتی ہے (اس سے اتنا پانی محفوظ نہیں رہ پاتا) (البُدور البازغة)

مطلب یہ ہے کہ جنگلوں میں جو پانی حوضوں وغیرہ میں ہوتا ہے، اس میں درندوں وغیرہ کے منہ ڈالنے کی وجہ سے، اور جو پانی گھروں کے برتنوں اور ڈولوں وغیرہ میں ہوتا ہے، اس میں کسی ناپاک چیز کے شامل ہوجانے کی وجہ سے پانی کی نجاست سے حفاظت مشکل تھی، اس مشکل سے بچنے کے لئے شریعت نے دو مٹکے پانی کو پاک قرار دے دیا، جب تک اس کا ناپاکی سے ذائقہ اور رنگ تبدیل نہ ہو۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے ''حجةُ الله البالغة'' میں مذاہبِ فقہاء کے اختلاف کے اسباب کو بیان کرتے ہوئے، ایک سبب بعض ابتدائی فقہاء کو بعض احادیث نہ پہنچنے کا بیان کیا ہے، جس

کے ضمن میں انہوں نے فرمایا:

وقدر الماء الكثير بقلتين، لأنه حد لا ينزل منه المعادن ،ولا يرتقى إليه الاوانى فى عادة العرب ،وقس على ذلك سائر التقديرات (حجة الله البالغة، ج ١، ص ٣٤٤، القسم الاول، المبحث السادس: مبحث السياسات الملية، باب : ٩ أسرار الأعداد والمقادير، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ١٤٣٣ هـ ، 2012م)

ترجمہ: اور ''ماءِ کثیر'' کی مقدار ''دو قلے'' ہے، کیونکہ یہ ایسی حد و مقدار ہے کہ اس سے ''معادن'' کم نہیں ہوتے، اور نہ ہی عرب کی عادت میں ''برتن'' اتنی مقدار کو پہنچتے، اور اسی پر شریعت کی تمام مقداروں کو قیاس کر لیجئے (حجۃ اللہ البالغہ)

نیز شاہ ولی اللہ صاحب ''حجۃُ اللہ البالغۃ'' میں ہی ایک مقام پر فرماتے ہیں:

مثاله :حديث القلتين فإنه حديث صحيح ،روى بطرق كثيرة، معظمها ترجع إلى الوليد بن كثير ،عن محمد بن جعفر بن الزبير ، عن عبد الله،أو محمد بن عباد بن جعفر ،عن عبيد الله بن عبد الله، كلاهما عن ابن عمر، ثم تشعبت الطرق بعد ذلك؛ وهذان وإن كانا من الثقات ،لكنهما ليس ممن وسد إليهم الفتوى، وعول الناس عليهم، فلم يظهر الحديث فى عصر سعيد بن المسيب ،ولا فى عصر الزهرى، ولم يمش عليه المالكية ،ولا الحنفية، فلم يعملوا به، وعمل به الشافعى (حجة الله البالغة، ج ١، ص ٤٨٥، ٤٨٦، القسم الأول، تتمة ، باب: ٢ أسباب اختلاف مذاهب الفقهاء ، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ١٤٣٣ هـ ، 2012م)

ترجمہ: اس کی ایک مثال قلتین کی حدیث ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، کثیر طریقوں

سے مروی ہے، جس کا بڑا حصہ ولید بن کثیر کی محمد بن جعفر بن زبیر، عن عبداللہ، یا محمد بن عباد بن جعفر عن عبید اللہ بن عبداللہ کلاہما، عن ابنِ عمر کی سند سے مروی ہے، اور یہ دونوں اگرچہ ثقہ حضرات میں سے ہیں، لیکن ان کی طرف فتوے کے لئے رجوع کم تھا اور لوگوں کا فتوے کے باب میں ان پر اعتماد بھی زیادہ نہ تھا، جس کی وجہ سے یہ حدیث سعید بن میسّب اور زہری کے دور میں ظاہر نہ ہوسکی، اور اس پر مالکیہ اور حنفیہ بھی نہ چلے، اور انہوں نے اس پر عمل نہ کیا، لیکن امام شافعی نے اس حدیث پر عمل کیا (حجۃ البالغہ)

شاہ ولی اللہ صاحب نے ''حجةُ الله البالغة'' میں ہی فرمایا:

قوله صلى الله عليه وسلم " :إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ."

أقول :معناه لم يحمل خبثا معنويا إنما يحكم به الشرع دون العرف والعادة، فإذا تغير أحد أوصافه بالنجاسة، وفحشت النجاسة كما أو كيفا.

فليس مما ذكر، وإنما جعل القلتين حدا فاصلا بين الكثير والقليل لأمر ضرورى لا بد منه، وليس تحكما ولا جزافا -وكذا سائر المقادير الشرعية .

وذلك أن للماء محلين معدن واوان، أما المعدن فالآبار والعيون، ويلحق بها الأودية، أما الأوانى فالقرب والقلال والجفان والمخاضب والأداوة.

وكان المعدن يتضررون بتنجسه، ويقاسون الحرج فى نزحه، وأما الأوانى فتملأ فى كل يوم ولا حرج فى إراقتها، والمعادن ليس لها غطاء ، ولا يمكن سترها من روث الدواب وولغ السباع، وأما

www.idaraghufran.org

الأوانی فلیس فی تغطیتها وحفظها كثير حرج اللهم إلا من الطوافين والطوافات، والمعدن كثير غرير لا يؤثر فيه كثير من النجاسات بخلاف الأوانی.

فوجب أن يكون حكم المعدن غير حكم الأوانی، وأن يرخص فی المعدن ما لا يرخص فی الأوانی، ولا يصلح فارقا بين حد المعدن وحد الأوانی إلا القلتان لأن ماء البئر والعين لا يكون أقل من القلتين ألبتة وكل ما دون القلتين من الأودية لا يسمى حوضا ولا جوبة، وإنما يقال له حفيرة وإذا كان قدر قلتين فی مستو من الأرض يكون غالبا سبعة أشبار فی خمسة أشبار، وذلک أدنی الحوض، وكان أعلی الأوانی القلة ولا يعرف أعلی منها عندهم آنية،وليست القلال سوداء :فقلة عندهم تكون قلة ونصفا، وقلة وربعا، وقلة وثلثا، ولا تعرف قلة تكون كقلتين فهذا حد لا تبلغه الأوانی، ولا ينزل منه المعدن، فضرب حدا فاصلا بين الكثير والقليل.

ومن لم يقل بالقلتين اضطر إلی مثلهما فی ضبط الماء الكثير -كالمالكية ،أوالرخصة فی آبار الفلوات من نحو أبعار الإبل .

فمن هنا ينبغی أن يعرف الإنسان أمر الحدود الشرعية ،فإنها نازلة علی وجه ضروری لا يجدون منه بدا، ولا يجوز العقل غيرها(حجة الله البالغة، ج ۱،ص ۵۹۹ الی ۶۰۱،القسم الثانی،باب ۱۳ :أحكام المياه، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ۱۴۳۳ھ ، 2012م)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جب پانی قلتین کو پہنچ جائے، تو اپنے

www.idaraghufran.org

اوپر ناپاکی کو غالب نہیں آنے دیتا‘‘

میں کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ معنوی طور پر ناپاکی کو قبول نہیں کرتا (خواہ ظاہر میں ناپاکی شامل کیوں نہ ہوگئی ہو) یہ حکم ’’شرع‘‘ کے اعتبار سے ہے (یعنی شریعت نے اس کے ناپاک نہ ہونے، یا پاک ہونے کا حکم لگایا ہے) ’’عرف وعادت‘‘ کے اعتبار سے نہیں ہے (یعنی اس وجہ سے نہیں ہے کہ عرف وعادت میں اس کو پاک، یا ناپاک سمجھا جاتا ہے) اور جب نجاست کی وجہ سے پانی کا کوئی وصف (یعنی رنگ، بو، یا ذائقہ) بدل جائے، اور کمیت، یا کیفیت کے اعتبار سے اس پانی پر اس نجاست کا غلبہ ہو جائے، تو وہ اس حکم سے خارج ہے (یعنی وہ پانی دو ’’قلوں‘‘ کی مقدار ہو کر بھی شریعت کی رو سے ناپاک ہو جاتا ہے)

اور ’’قلتین‘‘ کی مقدار کو کثیر اور قلیل پانی کے مابین، حدِ فاصل ایک ضروری امر کی وجہ سے قرار دیا گیا ہے، جس کے بغیر چارہ نہیں، اور وہ ’’حد‘‘ نہ تو زور زبردستی کا حکم لگا کر مقرر کی گئی ہے، اور نہ ہی اندازہ اور اٹکل سے مقرر کی گئی ہے (بلکہ یہ حکم اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے آیا ہے، جس میں مذکورہ چیزوں کا دخل نہیں، بلکہ وہ قدرت کے ایک مستحکم نظام کا حصہ ہے) جیسا کہ ان تمام مقداروں کا معاملہ ہے، جن کو شریعت نے مقرر کیا ہے (جس میں وضو نماز، زکاۃ، حج، صدقۂ فطر وغیرہ کی تمام مقداریں داخل ہیں)

اور وہ ضروری امر (ہماری نظر کے اعتبار سے حکمت ومصلحت کے درجہ میں) یہ ہے کہ پانی کے ٹھہرنے کے دو مقامات ہیں، ایک ’’معدن‘‘ اور دوسرے ’’برتن‘‘

جہاں تک ’’معدن‘‘ کا تعلق ہے، تو اس سے مراد کنویں اور چشمے ہیں، اور جھیل وتالاب بھی ان میں داخل ہیں۔

اور جہاں تک ’’برتن‘‘ کا تعلق ہے، تو اس سے مراد مٹکے، اور مشکیزے، اور دیگچے،

ٹب، اور ٹنکیاں وغیرہ ہیں (اور جنگل میں جو حوض بنائے جاتے ہیں، وہ بھی اس میں داخل ہیں)

اور ''معدن'' ایسی چیز ہے کہ اس کے ناپاک ہونے سے لوگوں کو ضرر رہوتا ہے، اور اس سے پانی کو نکالنے میں لوگوں کو حرج لاحق ہوتا ہے۔

اور جہاں تک ''برتن'' کا تعلق ہے، تو اُن کو ہر روز پانی سے بھرا جاتا ہے، اور (ناپاک ہونے کی صورت میں) ان کا پانی بہانے میں حرج نہیں ہوتا۔

اور ''معادن'' کے لیے نہ کوئی سَر پوش (ڈھکن) ہوتا ہے، اور نہ ہی ان کو جانوروں کے پیشاب پاخانہ، اور درندوں کے منہ ڈالنے سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔

اور جہاں تک ''برتن'' کا تعلق ہے، تو برتنوں کو ڈھانکنے اور ان کو (جانوروں کی نجاست سے) محفوظ رکھنے میں زیادہ حرج نہیں، البتہ ان جانوروں سے جو گھروں میں پھرتے رہتے ہیں (جیسا کہ کتا، بلی، چوہا وغیرہ) ان سے ان برتنوں کو محفوظ رکھنا مشکل ہے۔

اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ ''معادن'' میں پانی کی مقدار زیادہ ہوتی ہے، جس کی وجہ سے بہت سی نجاستیں اس پر اثر انداز نہیں ہوتیں، برخلاف برتنوں کے (پانی کے کہ ان میں پانی کی مقدار ''معادن'' کے پانی سے کم ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اس پانی میں نجاست جلدی اثر انداز ہو جاتی ہے)

پس اس حکمت و مصلحت کی وجہ سے ضروری ہوا کہ ''معدن'' کا حکم ''برتن'' سے الگ ہونا چاہیے، اور ''معدن'' میں ان چیزوں کی رخصت دی جانی چاہیے، جن چیزوں کی رخصت برتنوں میں نہیں دی جا سکتی۔

اور ''معدن'' اور ''برتن'' کے درمیان کوئی بھی چیز فرق کرنے والی سوائے ''قلتین'' کے نہیں ہو سکتی، کیونکہ کنویں اور چشمے کے پانی کی مقدار، کسی طرح بھی

''قلتین'' کی مقدار سے کم نہیں ہوتی، اور جس ''معدن'' میں پانی ''قلتین'' سے کم ہو، اس کو نہ ''حوض'' کہتے ہیں، اور نہ ''تالاب'' کہتے ہیں، بلکہ اس کو ''گڑھا'' کہتے ہیں (یا زیادہ سے زیادہ ''حوضی'' کہتے ہیں)

اور جب ''قلتین'' کی مقدار پانی، ہموار زمین میں ہو، تو اندازاً سات بالشت طویل، اور پانچ بالشت عریض ہوتا ہے، اور یہ ''حوض'' کا ادنیٰ درجہ ہے۔

اور اُن (اہلِ عرب) کے نزدیک سب برتنوں میں بڑا برتن ''قلة'' تھا، اس سے بڑا برتن ان کے ہاں معروف و مروج نہیں تھا، اور سب ''قلے'' بھی ان کے ہاں برابر نہ تھے، پس کوئی ''قلة'' ان کے یہاں ڈیڑھ ''قلة'' کے برابر، اور بعض ''سَوا قلة'' کے برابر، اور کوئی ''قلہ'' ''دوقلوں'' کے برابر ہوتا تھا، اور ان کے یہاں ایسا کوئی ''قلة'' رائج نہ تھا، جو ''دوقلوں'' کے برابر ہو، اس لیے ''دوقلوں'' کی مقدار کا کوئی برتن نہیں ہوتا تھا، اور کوئی ''معدن'' اس سے کم نہیں ہوتا، اس لیے ''قلتین'' کی مقدار کو ''کثیر پانی'' اور ''قلیل پانی'' کے درمیان حدِ فاصل قرار دے دیا گیا۔

اور جو فقہاء ''قلتین'' کے قائل نہیں، جیسا کہ مالکیہ، یا جو فقہاء جنگل کے کنوؤں، چشموں وغیرہ میں اونٹوں وغیرہ کی مینگنیوں کی رخصت، یا معافی کے قائل ہیں، تو وہ بھی ''کثیر پانی'' کی حد مقرر کرنے پر ''قلتین'' کے قریب قریب مقدار کی طرف مجبور ہوئے۔

اور ایسے مواقع پر ضروری ہے کہ انسان، حدودِ شرعیہ کے ''امر'' کو معلوم کرے، کیونکہ وہ ایسی ضرورت پر قائم کی گئی ہیں، جن کے بغیر لوگوں کو چارہ نہیں، اور عقل کو اس کے علاوہ کا حکم لگانا، درست نہیں (حجةُ الله البالغة)

پھر اس بحث کے آخر میں شاہ ولی اللہ صاحب نے فرمایا:

وبالجملة :فليس فى هذا الباب شىء يُعتد به، ويجب العمل عليه، وحديث القلتين أثبت من ذلک كله بغير شبهة، ومن المحال أن يكون الله تعالى شرع فى هذه المسائل لعباده شيئا ،زيادةً على ما لا ينفكون عنه من الارتفاقات ،وهى مما يكثر وقوعه، ويعم به البلوى، ثم لا يَنُصُّ عليه النبى صلى الله عليه وسلم نصا جليا، ولا يستفيض فى الصحابة ومن بعدهم ،ولا حديث واحد فيه(حجة الله البالغة، ج ۱،ص ۲۰۳ ،القسم الثانى،باب ۱۳ :أحكام المياه، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ۱۴۳۳ھ ، 2012م)

ترجمہ: اور بہر حال اس بارے میں کوئی چیز بھی ایسی نہیں کہ اس کا اعتبار کیا جائے،اوراس پرعمل واجب ہو،اور''قلتین'' کی حدیث اس بارے میں بلاشبہ ثابت ہے،اور یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لیے ان مسائل میں ایسی چیز مقرر فرمائے، جوان استعمالی چیزوں پر زائد ہو، جوان کے لیے لازم ہیں،اوروہ مسائل،کثیرالوقوع ہوں،اوران میں عمومِ بلویٰ بھی ہو،پھر بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی صاف صاف تصریح نہ فرمائی ہو،اور نہ وہ صحابہ اوران کے بعد کے لوگوں میں مشہور ہو،اور کوئی ایک حدیث بھی اس بارے میں وارد نہ ہو(حجۃ اللہ البالغہ)

شاہ ولی اللہ صاحب نے حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی دو''قلوں'' والی جس حدیث کی طرف اپنا پُرزور رجحان ظاہر کیا ہے،اس کو امام ترمذی نے ان الفاظ میں روایت کیا ہے:

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُسْأَلُ عَنِ الْمَاءِ يَكُوْنُ فِى الْفَلَاةِ مِنَ الْأَرْضِ، وَمَا يَنُوْبُهُ مِنَ السِّبَاعِ وَالدَّوَابِّ؟ قَالَ: فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ

يَحْمِلِ الْخَبَثَ (سنن الترمذی، رقم الحدیث ٦٧،ابواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء) ؎1

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا، جب آپ سے زمین کے جنگلوں کے پانی کے بارے میں سوال کیا گیا، جس پر درندے اور چوپائے بار بار آتے ہیں، تو رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو قلوں (یعنی دو مٹکوں) کی مقدار میں ہو، تو وہ ناپاک نہیں ہوتا (ترمذی)

اس حدیث کی سند صحیح ہے، اور اس کے ضعیف ہونے کا قول راجح نہیں ہے۔ ؎2

شاہ ولی اللہ صاحب نے مدلل انداز میں دو ''قلوں'' کی حدیث کو ترجیح دے کر، حنفیہ کے

؎1 قال الترمذی:قال محمد بن إسحاق :القلة هی الجرار، والقلة التی يستقى فيها،وهو قول الشافعي، وأحمد، وإسحاق، قالوا :إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء ما لم يتغير ريحه أو طعمه، وقالوا :يكون نحوا من خمس قرب.

؎2 وقد أطال القوم من فروع موت الحيوان فی البئر ، والعشر فی العشر ، والماء الجاری ، وليس فی كل ذلک حديث عن النبی صلی الله عليه وسلم ألبته ، وأما الآثار المنقولة عن الصحابة والتابعين ،كأثر ابن الزبير فی الزنجي ، وعلی رضی الله عنه فی الفأرة ، والنخعي والشعبی فی نحو السنور ،فليست مما يشهد له المحدثون بالصحة ،ولا مما اتفق عليه جمهور أهل القرون الأولی ، وعلی تقدير صحتها يمكن أن يكون ذلک تطييبا للقلوب ،وتنظيفا للماء ،لا من جهة الوجوب الشرعی ،كما ذكر فی كتب المالكية ، ودون نفی هذا الاحتمال خرط القتاد.

وبالجملة :فليس فی هذا الباب شیء يُعتد به، ويجب العمل عليه، وحديث القلتين أثبت من ذلک كله بغير شبهة، ومن المحال أن يكون الله تعالی شرع فی هذه المسائل لعباده شيئا ،زيادةً علی ما لا ينفكون عنه من الارتفاقات ،وهی مما يكثر وقوعه، ويعم به البلوی، ثم لا يَنُصُّ عليه النبی صلی الله عليه وسلم نصا جليا، ولا يستفيض فی الصحابة ومن بعدهم ،ولا حديث واحد فيه، والله اعلم (حجة الله البالغة، ج ١،ص ٢٠٣،القسم الثانی،باب ١٣ :أحكام المياه، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ١٤٣٣ هـ ، 2012م)

والذی يظهر بعد ادارة النظر من الجوانب هو أن نفس الحديث صحيح سالم عن المعارضة ومخالفة الاجماع وعن النسخ والتاويل وغير ذلک وغاية ما يه هو اجمال معنی القلة وتعينها ولذا قال الطحاوی علی ما نقله عنه علی القارء خبر القلتين صحيح واسناده ثابت وانما تركناه لانا لا نعلم ما القلتان انتهی فان ثبت برواية معتمدة تعيينها انتهی الكلام وتم المرام (السعاية فی كشف ما فی شرح الوقاية، ج ١، ص ٣٧٧،كتاب الطهارة، من احكام المياه، ناشر: المطبع المصطفائی، سن الطباعة: ١٣٠٦هـ)

www.idaraghufran.org

بجائے، شافعیہ وحنابلہ اور دیگر فقہاء ومحدثین کی موافقت فرمائی ہے۔

چنانچہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ سعید بن جبیر، اور مجاہد کا بھی اس حدیث کے مطابق قول ہے، اور امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، ابوعبید، ابوثور اور اصحابِ حدیث کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے کہ جو پانی دوقلّوں، یا دومٹکوں کی مقدار میں ہو، وہ کثیر اور زیادہ شمار ہوتا ہے، اور اس سے کم مقدار میں ہو، تو وہ قلیل وتھوڑا شمار ہوتا ہے۔ [1]

اور قلّے کی مقدار کو مجمل اور مبہم قرار دینا راجح نہیں، کیونکہ یہ مقدار صحابۂ کرام کے درمیان معروف ومشہور تھی، جس کی وضاحت کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، جیسا کہ صدقۂ فطر میں صاع کی مقدار کا معاملہ ہے کہ صاع کی مقدار بھی صحابۂ کرام کے درمیان معروف تھی۔

اسی وجہ سے شوافع وحنابلہ نے دوقلوں کی مقدار کو وزن میں پانچ سو رِطل اور ناپ میں مربع یعنی لمبائی، چوڑائی اور گہرائی کے اعتبار سے سوا ذراع قرار دیا ہے، اور ایک ذراع کی مقدار کو دو بالشت کے برابر قرار دیا ہے، اور دو بالشت کی مقدار ڈیڑھ فٹ یعنی اٹھارہ انچ کے قریب بنتی ہے، اس حساب سے سوا ذراع کی مقدار پونے دوفٹ کے لگ بھگ ہوئی۔ [2]

---

[1] واختلفوا فی الماء القلیل تحل فیه نجاسة لم تغیر للماء طعما، ولا لونا، ولا ریحا؛ فقالت طائفة :إذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا .روی ذلک عن عبد الله بن عمر وسعید بن جبیر ومجاهد، وبه قال الشافعی، وأحمد، وإسحاق، وأبو عبید، وأبو ثور(الأوسط،لابن المنذر، ج ۱،ص ۲۶۰، کتاب المیاه، ذکر الماء القلیل یخالطه النجاسة)

وممن ذهب إلی تحدید الماء بالقلتین، وقال :إذا بلغ الماء هذا الحد، ووقعت فیه نجاسة لا ینجس ما لم یتغیر ریحه أو طعمه أو لونه من النجاسة :الشافعی، وأحمد، وإسحاق، وأبو عبید، وأبو ثور، وجماعة من أصحاب الحدیث.

وقدر بعض أصحاب الرأی الماء الکثیر الذی لا ینجس بأن یکون عشرة أذرع فی عشرة أذرع، وهذا تحدید لا یرجع إلی أصل شرعی یعتمد علیه(شرح السنة،للامام البغوی، ج ۲،ص ۵۹، کتاب الطهارة ،باب الماء الذی لا ینجس)

[2] اور بعض شوافع نے ایک ذراع کو دو بالشت کے برابر قرار دینے کے ساتھ ساتھ یہ بھی تصریح کی ہے کہ بالشت تین مٹھیوں کی ہوتی ہے، اور ایک مٹھی چار انگلیوں کی ہوتی ہے، اور انگلیوں کے حساب سے سوا ذراع کی تیس انگلیاں چوڑائی میں بنتی ہیں، جو حساب لگانے سے پونے دوفٹ کے لگ بھگ ہی ثابت ہوئیں۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور موجودہ حساب سے دو ''قلے'' پانی کی مجموعی مقدار تقریباً 200 لیٹر بنتی ہے، بعض نے اس کی مقدار اس سے کم وبیش بتلائی ہے، اور یہ اختلاف ''قلہ'' کی مقدار کے اختلاف پر مبنی نہیں، کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ایک ''قلہ'' دوسو پچاس (250) ''رطل'' کا ہوتا ہے، تو دو ''قلوں'' کی مقدار پانچ سو (500) ''رطل'' ہوئی۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فحملنا أحاديث تنجس الماء على القليل وأحاديث عدم التنجس على الكثير فاختلف العلماء فى حد الكثير فقال الشافعى واحمد الماء إذا بلغ القلتين (وهى خمسمائة رطل بالبغدادى وبالمساحة ذراع وربع ذراع طولا وعرضا وعمقا) فهو كثير لا يتنجس الا إذا تغير بالنجاسة طعمه او لونه او ريحه وما دونه قليل يتنجس .وقال ابو حنيفة ما لا يصل فيه النجاسة من جانب الى جانب اخر على اكبر رأى المبتلى به فكثير والا فقليل وقدّره بعض المتأخرين بعشر فى عشر وقيل خمسة عشر فى خمسة عشر وقيل اثنى عشر فى اثنى عشر وقيل ثمان فى ثمان وقيل سبع فى سبع بذراع الكرباس وهى سبع قبضات كل قبضة اربع أصابع والتقدير غير منقول عن ابى حنيفة ولا عن صاحبية .وجه قول ابى حنيفة ان التقدير لم يرد من جهة الشارع وحديث القلتين ضعيف فيجب تفويضه الى رأى المبتلى به .واحتج الشافعى واحمد بحديث القلتين والحق انه حديث صحيح (التفسير المظهرى، ج٧، ص٣٣، سورة الفرقان، تحت رقم الآية ٤٨)

وقدر القلتين بالمساحة :ذراع وربع طولا وعرضا وعمقا(روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووى، ج ١ ص ١٩، كتاب الطهارة،باب الماء الطاهر،فصل فى الماء الراكد)

المراد بالذراع هنا ذراع الآدمي، وأنه شبران تقريبا(الفتاوى الفقهية الكبرى،لأحمد بن محمد بن على بن حجر الهيتمي، ج ١،ص ٢٢، كتاب الطهارة)

القلتين خمس قرب، وهي خمسمائة رطل (المغنى لابن قدامة، ج٣، ص ٢١، كتاب الزكاة، باب زكاة الزروع والثمار، فصل نصاب زكاة العسل)

(ومساحتهما) أى القلتين، أى :مساحة ما يسعهما (مربعا ذراع وربع طولا و) ذراع وربع (عرضا، و) ذراع وربع (عمقا) قاله ابن حمدان وغيره (بذراع اليد) . قال المتولى الشافعى :وذكر عن الشافعى أنه شبران، وهو تقريب، زاد غيره :والشبر ثلاث قبضات، والقبضة أربع أصابع، والأصبع :ست شعيرات بطون بعضها إلى بعض(مطالب أولى النهى ،للرحيبانى الحنبلى، ج ١، ص ٤٥، كتاب الطهارة)

المذهب الثالث :وهو مذهب الشافعية والحنابلة، ويرون أن الماء إذا بلغ قلتين فهو كثير، وإلا فهو قليل . واستدلوا بما رواه ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن الماء يكون فى الفلاة وما ينوبه من الدواب والسباع، فقال :إذا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

البتہ اس کے بعد ''رطل'' میں اختلاف ہے کہ وہ کتنی مقدار کا ہوتا ہے''بغدادی رطل''''غیر بغدادی رطل'' سے مقدار میں مختلف ہے، جس کی وجہ سے بعد میں لیٹر کے حساب سے دو ''قلوں'' کی مقدار کا اندازہ لگایا گیا، تو اختلاف پیدا ہو گیا۔

اور آج کل جو گھروں میں پانی کے زیرِ زمین ٹینک، یا چھتوں وغیرہ پر ٹنکیاں بنائی جاتی ہیں، یا مروجہ پلاسٹک کی ٹنکیاں، چھتوں وغیرہ پر نصب کی جاتی ہیں، ان میں پانی کی مقدار عام طور پر اس مقدار کو پہنچ جاتی ہیں۔

اس لیے اگر ان ٹینکوں، یا ٹنکیوں میں کوئی ناپاک چیز شامل ہو جائے، لیکن پانی کے، ذائقہ، یا بو پر نجاست و ناپاکی کا اثر ظاہر نہ ہو، تو حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث، اور شافعیہ وحنابلہ اور شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک، یہ پانی ناپاک شمار نہیں ہوگا۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

كان الماء قلتين لم يحمل الخبث، وفي رواية :إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء .
فتحديد الماء بالقلتين ونفي النجاسة عنه يدل على أن ما دونهما ينجس، إذ لو استوى حكم القلتين وما دونهما لم يكن للتحديد معنى. ولأن الأصول مبنية على أن النجاسة إذا صعبت إزالتها وشق الاحتراز منها عفي عنها، كدم البراغيث وسلس البول والاستحاضة .وإذا لم يشق الاحتراز لم يعف عنها كغير الدم من النجاسات، ومعلوم أن قليل الماء لا يشق حفظه، وكثيره يشق، فعفي عما شق دون غيره، وضبط الشرع حد القلة بقلتين فتعين اعتماده، ولا يجوز لمن بلغه الحديث العدول عنه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٩، ص ٣٦٩، ٣٧٠، مادة "مياه" حرف الميم)

التفرقة بين القليل والكثير:

فرق الفقهاء بين القليل والكثير في الماء الراكد، فالكثير يجوز به التوضؤ والاغتسال فيه، ولا يتنجس جميعه بوقوع النجاسة في طرف منه، إلا أن يتغير لونه، أو طعمه، أو ريحه، والقليل عكسه.

وأما نجاسة مكان الوقوع فاختلفوا فيه على أقوال.

فذهب الشافعية والحنابلة إلى أن العبرة في قلة الماء وكثرته هي بالقلتين فما دونهما فهو قليل .وقال المالكية :لا حد للكثرة في المذهب.

أما الحنفية فذهب بعضهم إلى أن الحوض :إذا كان بحال إذا اغتسل إنسان في جانب منه، لا يرتفع ولا ينخفض الطرف الذي يقابله، فهو كبير، وما دون ذلك صغير (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٨، ص٢٤٧، مادة "حوض" حرف الحاء)

www.idaraghufran.org

ہمارا ذاتی رجحان بھی شرح صدر کے طور پر شاہ ولی اللہ صاحب کے بیان کردہ مذکورہ موقف کی طرف ہے، اور موجودہ زمانہ کے جو حنفیہ اس سلسلہ میں سختی، اور حدیثِ مذکور میں بعید تاویلات کرتے ہیں، ان سے ہمیں توافق نہیں۔

(4)

''شِیر خوار بچہ کے پیشاب'' کو دھونے کا مسئلہ

امام مالک رحمہ اللہ کی سند سے حضرت عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے روایت ہے کہ:

عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ، أَنَّهَا أَتَتْ بِابْنٍ لَهَا صَغِيرٍ، لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ، إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَجْلَسَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ حَجْرِهِ، فَبَالَ عَلٰى ثَوْبِهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ، فَنَضَحَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ (صحيح البخاری، رقم الحديث ۲۲۳، كتاب الوضوء، باب بول الصبيان، مؤطا امام مالک، رقم الحديث ۱۱۰، كتاب الطهارة، باب ما جاء فی بول الصبی)

ترجمہ: اُمِ قیس بنتِ محصن رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ ان کا ایک چھوٹا بچہ تھا، جو کھانا نہیں کھاتا تھا، وہ اسے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بچہ کو اپنی گود میں بٹھالیا، پھر اس بچہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے پر پیشاب کر دیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی منگوایا، اور اس جگہ چھڑک دیا، اور اس کو دھویا نہیں (بخاری، مؤطا امام مالک)

شاہ ولی اللہ صاحب، مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں مذکورہ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

معنی حدیث نزدیک شافعی آنست کہ رش انداختن آب ست بوجہی کہ عام وغالب شود

درموضع بول بغیر سیلان ، ونزدیک غیر او چنانکہ خطابی اشار کردہ است نضح امرار آبست برمحل بول برفق از غیر مرس ودلک ودر غسل رش ودلک میباید واول اولیٰ واقویٰ است (مصفّٰی، ج ا ص ۶۳، کتاب الصلاۃ،باب یطھر الثوب من بول الصبی الذی لم یطعم بالنضح، مطبوعہ: مطبع فاروقی،دھلی)

ترجمہ: امام شافعی کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ پانی بہائے بغیر اس طرح چھڑکا جائے کہ وہ پیشاب والی جگہ کو گھیر لے، اور اس پر غالب آ جائے۔

اور امام شافعی کے علاوہ دیگر حضرات کے نزدیک ''جیسا کہ خطابی نے اشارہ کیا'' پیشاب کی جگہ میں پانی کو نرمی کے ساتھ گزار دینا ہے، جس کو اہتمام سے دھونے اور رگڑنے کی ضرورت نہیں۔

اور پہلا (یعنی امام شافعی کا) قول اولیٰ اور زیادہ قوی ہے (مصفّٰی)

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''البُدورُ البازغة'' میں فرماتے ہیں:

والأصل فی التطهير عن النجاسات أنه يحصل بزوال عينها وأثرها كالطعم واللون والريح، اللّٰهم إلا الحرج.

فالمنی وإن كان خارجاً عن محل البول فليس كمثله فی النتن والتغير، ولأنه جسم ما فی الأكثر، فاكتفى بالفرك فی يابسه واكتفى فی بول الصبی على الثوب بالرش دون الصبية، لأن الصبی يبول وينتشر بوله فيكثر الحرج دون الصبية (البُدورُ البازغة، ص ۲۷۴ و ۲۷۵، فصل فی بيان النظافة و الطهارة، مطبوعة: المطبع الحيدری ، حيدر آباد، باكستان الغربی)

ترجمہ: اور نجاست سے پاک کرنے میں اصل چیز یہ ہے کہ اس سے نجاست کے عین، اور اس کے اثر کا زوال حاصل ہو جائے، جیسا کہ ذائقہ، اور رنگ، اور بو،

لیکن جہاں حرج ہو، وہاں اللہ نے آسانی رکھی ہے، پس منی اگرچہ پیشاب والی جگہ سے خارج ہونے والی چیز ہے، لیکن وہ بدبو اور تغیر کے سلسلہ میں پیشاب کی طرح نہیں ہے، اور اس کا اکثر حصہ جسم ہے، اس لئے اس کے خشک ہونے کی صورت میں رگڑ دینا کافی ہے، اور کپڑے پر چھوٹے بچہ کے پیشاب پر چھینٹے ماردینا کافی ہے، بچی کے پیشاب میں کافی نہیں، کیونکہ بچہ جب پیشاب کرتا ہے، تو اس کا پیشاب منتشر ہوجاتا ہے، بچی کا منتشر نہیں ہوتا، لہٰذا بچہ کے پیشاب کو دھونے میں زیادہ حرج ہے، بچی کے پیشاب کو دھونے میں اس طرح کا حرج نہیں

(البدور البازغہ)

شیر خوار یعنی دودھ پیتا بچہ، خواہ لڑکی ہو، یا لڑکا، حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک بہرحال اس کا پیشاب اسی طرح ناپاک ہے، جس طرح بڑی عمر کے بچہ، یا انسان کا ناپاک ہوتا ہے۔

جبکہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک شیر خوار، یعنی دودھ پیتا لڑکا، جو ابھی کھانا نہیں کھاتا، اس کا پیشاب، بڑے بچوں سے ہلکے درجہ کا ناپاک ہوتا ہے، جو اگر کسی کپڑے وغیرہ کو لگ جائے، تو اس کو دھونا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اس پر پانی چھڑکنا کافی ہوجاتا ہے، اور اس عمل سے وہ جگہ پاک ہوجاتی ہے۔

البتہ اگر وہ شیر خوار بچی ''لڑکی'' ہو، تو ان حضرات کے نزدیک بھی اس کے پیشاب کو دھونا ضروری ہوتا ہے۔ [1]

---

[1] التطهير من بول الغلام وبول الجارية:

ذهب الحنفية والمالكية إلى أن التطهير من بول الغلام وبول الجارية الصغيرين أكلا أو لا، يكون بغسله لقول النبى صلى الله عليه وسلم :استنزهوا من البول .

وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه يجزء فى التطهير من بول الغلام الذى لم يطعم الطعام النضح، ويكون برش الماء على المكان المصاب وغمره به بلا سيلان، فقد روت أم قيس بنت محصن رضى الله عنها أنها أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجلسه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجره، فبال على ثوبه، فدعا بماء فنضحه، ولم يغسله أما بول

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مذکورہ مسئلہ میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کا رجحان شافعیہ وحنابلہ کے موقف کی طرف معلوم ہوتا ہے، جس کی بظاہر وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اُمِّ قیس کی مذکورہ حدیث کے علاوہ بعض دیگر احادیث وروایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ – صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – قَالَ فِيْ بَوْلِ الرَّضِيْعِ: يُنْضَحُ بَوْلُ الْغُلَامِ، وَيُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ۵۲۵، ابواب الطهارة وسننها، باب ما جاء فی بول الصبی الذی لم يطعم) [1]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ پیتے بچے کے پیشاب کے متعلق فرمایا کہ لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑک دیا جائے، اورلڑکی کے پیشاب کو دھویا جائے (ابن ماجہ)

حضرت اُمِّ کرز سے روایت ہے کہ:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَوْلُ الْغُلَامِ يُنْضَحُ، وَبَوْلُ الْجَارِيَةِ يُغْسَلُ (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ۵۲۷، ابواب الطهارة وسننها، باب ما جاء فی بول الصبی الذی لم يطعم) [2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے گا، اورلڑکی کے پیشاب کو دھویا جائے گا (ابن ماجہ)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الجارية الصغيرة فلا يجزء فی تطهيره النضح، ولا بد فيه من الغسل، لخبر الترمذی ينضح بول الغلام، ويغسل بول الجارية، وفرق بينهما :بأن الائتلاف بحمل الصبی يكثر، فيخفف فی بوله، وبأن بوله أرق من بولها، فلا يلصق بالمحل كلصق بولها به.

قال أحمد :الصبی إذا طعم الطعام وأراده واشتهاه غسل بوله، وليس إذا طعم، لأنه قد يلعق العسل، وما يطعمه لغذائه وهو يريده ويشتهيه يوجب الغسل (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۹، ص ۱۱۱، مادة "طهارة" حرف الطاء)

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح، وقد اختلف فی وقفه ورفعه (حاشية سنن ابن ماجه)

[2] قال شعيب الارنؤوط:صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف لانقطاعه فإن عمرو بن شعيب لم يسمع من أم كُرز (حاشية سنن ابن ماجه)

www.idaraghufran.org

حضرت ابو سمح سے روایت ہے کہ:

كُنْتُ خَادِمَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَجِيءَ بِالْحَسَنِ أَوْ الْحُسَيْنِ فَبَالَ عَلٰى صَدْرِهِ، فَأَرَادُوْا أَنْ يَغْسِلُوْهُ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رُشَّهُ، فَإِنَّهُ يُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ، وَيُرَشُّ بَوْلُ الْغُلَامِ (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ٥٢٦، ابواب الطهارة وسننها، باب ما جاء فى بول الصبى الذى لم يطعم) [1]

ترجمہ: میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا خدمت گزار تھا، پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت حسن، یا حضرت حسین کو لایا گیا، اور انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سینہ پر پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو دھونا چاہا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس پر پانی چھڑک دو، کیونکہ لڑکی کا پیشاب دھویا جاتا ہے، اور لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جاتا ہے (ابن ماجہ)

حضرت ام فضل سے روایت ہے کہ:

أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: إِنِّيْ رَأَيْتُ فِيْ مَنَامِيْ، فِيْ بَيْتِيْ، أَوْ حُجْرَتِيْ عُضْوًا مِنْ أَعْضَائِكَ، قَالَ: تَلِدُ فَاطِمَةُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ غُلَامًا، فَتَكْفُلِيْنَهُ’’ فَوَلَدَتْ فَاطِمَةُ حَسَنًا، فَدَفَعَتْهُ إِلَيْهَا، فَأَرْضَعَتْهُ بِلَبَنِ قُثَمَ، وَأَتَيْتُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا أَزُوْرُهُ، فَأَخَذَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَوَضَعَهُ عَلٰى صَدْرِهِ، فَبَالَ عَلٰى صَدْرِهِ ، فَأَصَابَ الْبَوْلُ إِزَارَهُ، فَزَخَخْتُ بِيَدِيْ عَلٰى كَتِفَيْهِ، فَقَالَ: ”أَوْجَعْتِ ابْنِيْ أَصْلَحَكِ اللّٰهُ “أَوْ قَالَ: ”رَحِمَكِ اللّٰهُ“ فَقُلْتُ: أَعْطِنِيْ إِزَارَكَ أَغْسِلْهُ، فَقَالَ: إِنَّمَا

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده جيد، يحيى بن الوليد –وهو الطائى– ليس به بأس (حاشية سنن ابن ماجه)

www.idaraghufran.org

يُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ، وَيُصَبُّ عَلٰى بَوْلِ الْغُلَامِ (مسند احمد، رقم الحديث ٢٦٨٧٨) [1]

ترجمہ: میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی، اورعرض کیا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ گویا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عضو میرے گھر، یا میرے حجرے میں آ گیا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (اس کی تعبیر دیتے ہوئے) فرمایا کہ فاطمہ کے یہاں ان شاء اللہ ایک لڑکا پیدا ہوگا، اورتم اس کی پرورش کروگی، چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ حضرت فاطمہ کے یہاں حضرت حسن پیدا ہوئے اورانہوں نے حسن کو امِ فضل کو دے دیا، اورانہوں نے اپنے بیٹے قثم کے ساتھ دودھ پلایا۔

ایک دن میں انہیں لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو لے کر اپنے سینہ پر بٹھایا، انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سینہ پر پیشاب کر دیا، اور یہ پیشاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی چادر پر لگ گیا، یہ دیکھ کر میں نے حضرت حسن کے کندھوں کے درمیان ہلکا سا ہاتھ مارا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تم پر رحم کرے! تم نے میرے بیٹے کو تکلیف دی، میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! آپ اپنی یہ چادر اتار دیں، تاکہ میں اسے دھودوں، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دھویا تو لڑکی کا پیشاب جاتا ہے، لڑکے کے پیشاب پر صرف پانی ڈال دیا جاتا ہے (مسند احمد)

حضرت حسن سے روایت ہے کہ:

عَنْ أُمِّهِ أَنها أَبْصَرَتْ أُمَّ سَلَمَةَ تَصُبُّ عَلٰى بَوْلِ الغُلَامِ مَا لَمْ يَطْعَمْ، فَإِذَا طَعِمَ غَسَلَتْهُ، وَكَانَتْ تغسِلُ بوْلَ الْجَارِيَةِ (سنن ابی داوٗد، رقم الحديث ٣٧٩، كتاب الطهارة، باب بول الصبى يصيب الثوب) [2]

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين (حاشية مسند احمد)

[2] قال شعيب الارنؤوط: إسناده حسن (حاشية سنن ابی داوٗد)

ترجمہ: ان (یعنی حضرت حسن) کی والدہ فرماتی ہیں کہ انہوں نے حضرت امّ سلمہ رضی اللہ عنہا کو کھانا نہ کھانے والے لڑکے کے پیشاب پر پانی ڈالتے ہوئے دیکھا، پھر جب وہ کھانا کھانے لگتا، تو وہ اس کے پیشاب کو دھوتیں، اور لڑکی کے پیشاب کو دھویا کرتی تھیں (ابوداؤد)

اس طرح کی احادیث وروایات میں چھوٹے یعنی دودھ پیتے لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق کیا گیا ہے، اور پانی ڈالنے، یا پانی کا چھینٹا مارنے اور دھونے میں فرق کیا گیا ہے، لہٰذا جو فرق احادیث وروایات سے ثابت ہے، اس کا لحاظ کرنا احادیث وسنت کے موافق ہی ہوگا۔ [1]

اس لیے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے اس سلسلہ میں امام شافعی اور امام احمد کے قول کو اولیٰ واقویٰ قرار دیا، جنہوں نے اس فرق کو ملحوظ رکھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ [2]

---

[1] وظاهر الحديث يدل على الفرق بين بوله وبولها، وهو أن بوله كالماء رقة وبياضا، وبولها أصفر ثخين، وتكثر نجاسته بمخالطة رطوبة فرجها وهي نجسة؛ ولأن الذكور أقوى مزاجا من الإناث، والرخاوة غالبة على أمزجتهن، فتكون الفضلات الخارجة منهن أشد احتياجا إلى الغسل، وأيضا مست الحاجة إلى التخفيف في حق الصبيان ;لأن العادة جرت بحملهم في المجالس دون الجوارى.
وفي الحديث إشارة إلى قول على بن أبي طالب، وعطاء ، والحسن البصرى، والشافعي،وأحمد.
وأما مذهب أبي حنيفة وأصحابه :أن يغسل بولهما معا كسائر النجاسات الغير المرئية اهـ.
قلت :وبه قال الإمام مالک، وقال الإمام أحمد :بول الصبى ما لم يأكل طعاما طاهر(مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٢،ص ٤٦٦،٤٦٧، كتاب الطهارة،باب تطهير النجاسات)

[2] (فرع)في مذاهب العلماء في ذلک :مذهبنا المشهور أنه يجب غسل بول الجارية ويكفي نضح بول الغلام وبه قال على بن أبي طالب وأم سلمة والاوزاعى واحمد واسحق وأبو عبيد وداود وقال مالک وأبو حنيفة والثورى يشترط غسل بول الغلام والجارية وقال النخعي يكفي نضحهما جميعا وهو رواية عن الاوزاعى(المجموع شرح المهذب، ج٢،ص ٥٩٠، كتاب الحيض،باب ازالة النجاسة)
مسألة :قال :(إلا بول الغلام الذى لم يأكل الطعام، فإنه يرش الماء عليه) هذا استثناء منقطع، إذ ليس معنى الكلام طهارة بول الغلام، إنما أراد أن بول الغلام الذى لم يطعم الطعام يجزء فيه الرش، وهو أن ينضح عليه الماء حتى يغمره، ولا يحتاج إلى رش وعصر،، وبول الجارية يغسل وإن لم تطعم .وهذا قول على -رضى الله عنه -.وبه قال عطاء ، والحسن والشافعي،وإسحاق .وقال

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

(5)

''نیتِ وضوء'' کے فرض، یا سنت ہونے کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ''البُدورُ البازغة'' میں فرماتے ہیں:

أما الوضوء فاركانهٔ أربعة، وشرط صحته النية (البُدورُ البازغة، ص ۲۷۶، فصل فی بیان النظافة و الطهارة، مطبوعة: المطبع الحیدری، حیدر آباد، باکستان الغربی)

ترجمہ: جہاں تک وضو کا تعلق ہے، تو اس کے چار ارکان ہیں، اور اس کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے (البدور البازغہ)

وضو میں حنفیہ کے نزدیک نیت کرنا ضروری نہیں، بلکہ سنت ہے، اور دیگر فقہاء شافعیہ، مالکیہ و

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

القاضی :رأیت لأبی إسحاق بن شاقلا كلاما یدل علی طهارة بول الغلام؛ لأنه لو كان نجسا لوجب غسله وقال الثوری وأبو حنیفة :یغسل بول الغلام كما یغسل بول الجاریة؛ لأنه بول نجس، فوجب غسله كسائر الأبوال النجسة، ولأنه حكم یتعلق بالنجاسة، فاستوی فیه الذكر والأنثی، كسائر أحكامهما.

ولنا ما روت أم قیس بنت محصن ، أنها أتت بابن، لها صغیر، لم یأكل الطعام، إلی رسول الله -صلی الله علیه وسلم -فأجلسه رسول الله -صلی الله علیه وسلم -فی حجره، فبال علی ثوبه، فدعا بماء ، فنضحه، ولم یغسله. وعن عائشة -رضی الله عنها -قالت ، أتی رسول الله -صلی الله علیه وسلم -بصبی، فبال علی ثوبه فدعا بماء فأتبعه بوله، ولم یغسله .متفق علیهما .وعن لبابة بنت الحارث قالت :كان الحسین بن علی فی حجر رسول الله صلی الله علیه وسلم فبال علیه، فقلت :البس ثوبا آخر، وأعطنی إزارک حتی أغسله .فقال :إنما یغسل من بول الأنثی، وینضح من بول الغلام الذكر .رواه أبو داود.

وعن علی -رضی الله عنه -قال :قال رسول الله -صلی الله علیه وسلم :-بول الغلام ینضح، وبول الجاریة یغسل .قال قتادة :هذا ما لم یطعما الطعام، فإذا طعما غسل بولهما .رواه الإمام أحمد فی مسنده .وهذه نصوص صحیحة عن النبی -صلی الله علیه وسلم -، فاتباعها أولی، وقول رسول الله -صلی الله علیه وسلم -أصح من قول من خالفه(المغنی لابن قدامة، ج۲،ص۶۷،۶۸، كتاب الصلاة، باب الصلاة بالنجاسة وغیر ذلک،مسألة بول الغلام الذی لم یأكل الطعام)

حنابلہ کے نزدیک وضو کے لیے نیت ضروری ہے، اس مسئلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب نے حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے قول کو ترجیح دی ہے۔ [1]

پھر حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کے نزدیک وضو کے لیے جو نیت ضروری ہے، اس میں خاص فرضیت کی نیت ضروری نہیں، بلکہ دل میں یہ نیت ہونا کافی ہے کہ وہ حدث کو دور کر رہا ہے، یا جس چیز کو حدث منع کرتا ہے، اس کو مباح کرنے، یا فرض وضو کی نیت، یا صرف وضو کی نیت کرنا کافی ہے۔

البتہ اگر کوئی مثلاً ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے تالاب، یا بارش میں نہایا، اور مذکورہ طریقہ پر کوئی نیت نہیں کی، اور اس کے اعضائے وضو دُھل گئے، تو حنفیہ کے نزدیک دوبارہ وضو کیے بغیر، اس کو نماز پڑھنا جائز ہوگا، اور دیگر فقہائے کرام کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ [2]

---

[1] ذهب المالكية والشافعية إلى أن النية من فروض الوضوء .
وذهب الحنابلة إلى أنها شرط فى صحته.
وذهب الحنفية إلى أنها سنة مؤكدة، وليست شرطا فى صحة الوضوء ، وإنما هى شرط فى وقوعه عبادة. وفى هذا يقول ابن عابدين :الصلاة تصح عندنا بالوضوء ، ولو لم يكن منويا، وإنما تسن النية فى الوضوء ليكون عبادة، فإنه بدونها لا يسمى عبادة مأمورا بها . .وإن صحت به الصلاة .فالوضوء مع النية أو بدونها أو مع تحويلها صحيح باعتباره شرطا لصحة الصلاة، وإن كان لا يصح عبادة بدون النية أو مع تحويلها.
أما المالكية والشافعية والحنابلة :فيظهر أثر تحويل النية عندهم فى إفساد الوضوء وعدم اعتباره شرعا من حيث الجملةوفى ذلك تفصيل(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٠، ص ٢٩٦، مادة "تحويل" حرف التاء)

[2] ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا يشترط التعرض لنية الفرضية فى الوضوء .
وكيفية النية فى الوضوء أن ينوى رفع الحدث، أو ينوى استباحة ما منعه الحدث، أو نية فرض الوضوء ، أو نية الوضوء فقط، فأى
كيفية من هذه الكيفيات نوى أجزأه، لتعرضه للمقصود؛ لأنه لا يشترط التعرض لنية الفرضية، ولكن الأولى عند المالكية الجمع بين هذه الكيفيات، ويضر نية بعضها وإخراج البعض؛ لأنه تناقض فى ذات النية.
وقال السيوطى :لا خلاف فى أن التعرض لنية الفرضية أكمل إذا لم نوجبه.
وعند الحنفية :النية سنة فى الوضوء وليست فرضا، لعدم اشتراط النية فيه، كما يقول ابن نجيم (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٤٢،ص ٧٨،٧٩،مادة"نية" حرف النون)

www.idaraghufran.org

(6)

’’موجباتِ وضو ونواقضِ وضوء‘‘ کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ’’مصفّٰی‘‘ میں فرماتے ہیں:

وبالجملہ چنان متبادر می شود کہ ارجح مذاہب در موجباتِ وضو مذہبِ حسن بصری است وضواز ماخرج من السبیلین واز نوم می شکند، واز لمسِ مرأۃ ومسِ ذکر وقی ورعاف نمی شکند (مصفّٰی، ج ۱ ص ۳۷، کتاب الصلاۃ، باب الوضوء من الرعاف والحجامۃ، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: ......اور بہر حال اس سے بظاہر جو معلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ تمام مذاہب میں زیادہ راجح موجباتِ وضو کے سلسلہ میں حسن بصری کا مذہب ہے کہ وضو ’’ماخرج من السبیلین‘‘ اور نیند سے ٹوٹتا ہے، اور عورت کو چھونے اور مسِ ذکر اور اسی طرح قے اور نکسیر (یعنی خون نکلنے) سے نہیں ٹوٹتا (مصفّٰی)

فائدہ: اس بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے کہ خون نکلنے اور قی ہونے سے، اور اسی طرح مسِ ذَکر وامرأۃ سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک اگر بدن کے کسی ظاہری حصہ سے نکلنے والا خون یا زخم کا مواد اتنی مقدار میں ہو کہ وہ اپنی نکلنے والی جگہ سے نکل کر بہہ پڑے، جیسا کہ دانتوں اور ہونٹوں سے، یا جسم کے عام اعضاء سے اتنی مقدار میں نکلنے والا خون کہ جس میں بہنے کی صلاحیت ہو، تو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک پیشاب، پاخانہ کے راستہ کے علاوہ جسم کے کسی بھی حصہ سے نکلنے والے خون، یا کسی اور چیز مثلاً زخم سے خارج ہونے والے مواد سے وضو نہیں ٹوٹتا، خواہ وہ کتنی مقدار میں کیوں نہ ہو، اور کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ نکلے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر وہ خون، یا مواد بہت زیادہ مقدار میں ہو، تو وضو ٹوٹتا ہے، ورنہ وضو نہیں ٹوٹتا۔ ۱؎

۱؎ ذهب المالكية والشافعية إلى أن الوضوء لا ينتقض بخروج شيء من غير السبيلين كدم الفصد، والحجامة، والقيء، والرعاف، سواء قل ذلك أو كثر؛ لما روى أنس رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم احتجم فصلى ولم يتوضأ ولم يزد على غسل محاجمه.وبهذا قال عمر، وابن عباس وابن أبى أوفى، وجابر وأبو هريرة، وعائشة وسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله بن عمر، والقاسم بن محمد، وطاوس، وعطاء، ومكحول وربيعة، وأبو ثور .قال البغوى :وهو قول أكثر الصحابة.

ويرى الحنابلة أن الرعاف لا ينقض الوضوء إلا إذا كان فاحشا كثيرا.أما كون الكثير ينقض الوضوء، فلقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث عائشة لفاطمة بنت أبى حبيش عن دم الاستحاضة : إنما ذلك عرق، وليست بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة، وفى رواية:توضئى لكل صلاة. ولأنه نجاسة خارجة من البدن أشبهت الخارج من السبيل .وأما كون القليل لا ينقض فلمفهوم قول ابن عباس فى الدم إذا كان فاحشا فعليه الإعادة .قال أحمد :عدة من الصحابة تكلموا فيه، وابن عمر عصر بثرة فخرج الدم فصلى ولم يتوضأ، وابن أبى أوفى عصر دملا، وذكر أحمد غيرهما، ولم يعرف لهم مخالف من الصحابة فكان إجماعا.

ويرى الحنفية القائلون بنقض الوضوء بسيلان الدم عن موضعه أن الرعاف ينقض الوضوء (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۲ص ۲۶۲،۲۶۳، مادة " رعاف " حرف الراء)

اختلف الفقهاء فى انتقاض الوضوء بخروج الصديد من الجرح، فعند المالكية والشافعية :لا ينتقض الوضوء بخروج الصديد من الجرح؛ لأن النجاسة التى تنقض الوضوء عندهم هى :ما خرجت من السبيلين فقط، أما ما يخرج من غير ذلك فلا ينقض الوضوء(الموسوعة الفهقية الكويتية ، ج۲۶ ص۳۴۴ ، مادة " صديد " حرف الصاد)

وذهب المالكية والشافعية إلى أن الحجامة والفصد ومص العلق لا يوجب واحد منها الوضوء .قال الزرقانى :لا ينتقض الوضوء بحجامة من حاجم ومحتجم وفصد .وفى الأم "لا وضوء فى قيء ولا رعاف ولا حجامة ولا شيء خرج من الجسد وأخرج منه غير الفروج الثلاثة القبل والدبر والذكر " وذهب الحنابلة إلى أن ما خرج من الدم موجب للوضوء إذا كان فاحشا (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۷ ، ص۱۵ ، مادة "حجامة" حرف الحاء)

ذهب المالكية والشافعية إلى عدم انتقاض الوضوء بالفصد، لما روى من أن رجلين من أصحاب النبى حرسا المسلمين فى غزوة ذات الرقاع، فقام أحدهما يصلى فرماه رجل من الكفار بسهم فنزعه وصلى ودمه يجرى، وعلم به صلى الله عليه وسلم ولم ينكره قال الرملى :وأما صلاته مع الدم فلقلة ما أصابه منه .ويرى الحنفية أن الفصد ناقض للوضوء .

ويقول الحنابلة :إن خروج الكثير من الدم ينقض الوضوء (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۲، ص۱۴۷ ، مادة "فصد" حرف الفاء)

www.idaraghufran.org

خون نکلنے سے وضو ٹوٹنے نہ ٹوٹنے کی طرح قے ہونے سے بھی وضو ٹوٹنے نہ ٹوٹنے کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک قے ہونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، خواہ قے کتنی ہی زیادہ مقدار میں ہو۔

اور حنفیہ کے نزدیک اگر قے کم مقدار میں ہو، تو وضو نہیں ٹوٹتا، اور اگر زیادہ مقدار میں ہو، تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک زیادہ مقدار میں ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ منہ بھر ہو۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر قے کم مقدار میں ہو، تو وضو نہیں ٹوٹتا، اور زیادہ مقدار میں ہو، تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور ان کے نزدیک زیادہ اور کم ہونے کا دارومدار مبتلیٰ بہ (یعنی جس کو قے ہوئی، اس) کی رائے پر ہے کہ جس کو وہ زیادہ مقدار سمجھے، وہ زیادہ مقدار ہے، اور جس کو وہ کم مقدار سمجھے، وہ کم مقدار ہے۔ [1]

---

[1] أثر القیء فی الوضوء :

اختلف الفقهاء فی نقض الوضوء بالقیء :فذهب المالكية والشافعية إلى أنه لا ينقضه .

وعند الحنفية أن القیء ينقض الوضوء متى كان ملء الفم، سواء كان قیء طعام أو ماء وإن لم يتغير.

وحد ملئه :أن لا ينطبق عليه الفم إلا بتكلف (أی مشقة) على الأصح من التفاسير فيه، وقيل حد ملئه :أن يمنع الكلام، وذلک لتنجسه بما فی قعر المعدة وهو مذهب العشرة المبشرين بالجنة ؛ ولأن النبی صلى الله عليه وسلم "قاء فتوضأ" ؛ ولأن خروج النجاسة مؤثر فی زوال الطهارة.

فإذا لم يملأ الفم لا ينقض الوضوء ؛ لأنه من أعلى المعدة، وكذا لا ينقضه قیء بلغم ولو كان كثيرا لعدم تخلل النجاسة فيه وهو طاهر .

وإن قاء قليلا قليلا متفرقا ولو جمع تقديرا كان ملء الفم، فأبو يوسف اعتبر اتحاد المجلس؛ لأنه جامع للمتفرقات، ومحمد اعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان؛ لأنه دليل على اتحاده، وهو الأصح، وعلى هذا ينقض القیء المتفرق الوضوء إن كان قدر ملء الفم.

وعند زفر ينقض قليله كثيره وهما فی ذلک سواء ؛ لأنه لما كان الخارج من غير السبيلين.

حدثا بما دل عليه من الدليل وجب أن يستوی فيه القليل والكثير كالخارج من السبيلين، ولقوله :القلس حدث. ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

جہاں تک مسِ ذَکر و فرج سے وضو ٹوٹنے نہ ٹوٹنے کا تعلق ہے، تو حنفیہ کے نزدیک مسِ ذَکر وفرج سے وضو نہیں ٹوٹتا، اسی طرح مرد و عورت کے ایک دوسرے کو چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا، اگرچہ کوئی بغیر حائل کے کیوں نہ چھوئے۔ ل

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ ولو قاء دما وهو علق يعتبر فيه ملء الفم؛ لأنه سوداء محترقة، وإن كان مائعا فكذلك عند محمد اعتبارا بسائر أنواعه، وعندهما :إن سال بقوة نفسه ينقض الوضوء وإن كان قليلا؛ لأن المعدة ليست بمحل الدم،فيكون من قرحة فى الجوف.
وعند الحنابلة :أنه ينقض الوضوء إن فحش فى نفس كل أحد بحسبه؛ لأن اعتبار حال الإنسان بما يستفحشه غيره حرج فيكون منفيا لما رواه معدان بن طلحة عن أبى الدرداء رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قاء فتوضأ فلقيت ثوبان فى مسجد دمشق فذكرت له ذلك فقال :صدق أنا صببت له وضوءه ، ولا ينقض اليسير لقول ابن عباس فى الدم :إذا كان فاحشا فعليه الإعادة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۴، ص ۸۷،۸۸، مادة "قىء" حرف القاف)
وبهذه الطرق يعلم أيضا أنه لم يوجب الوضوء من لمس النساء ، ولا من النجاسات الخارجة من غير السبيلين، فإنه لم ينقل أحد عنه صلى الله عليه وسلم بإسناد يثبت مثله أنه أمر بذلك، مع العلم بأن الناس كانوا ولا يزالون يحتجمون ويتقيؤون؟ ويجرحون فى الجهاد وغير ذلك، وقد قطع عرق بعض أصحابه ليخرج منه الدم وهو الفصاد، ولم ينقل عنه مسلم أنه أمر أصحابه بالتوضؤ من ذلك(سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للالبانى، ج۳،ص۷۸، تحت رقم الحديث ۱۰۱۴)

ل وقال الحنفية: لا ينتقض الوضوء بمس المرأة ولو بغير حائل؛ لما روى عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضا.وقالوا:إن المراد من اللمس فى الآية الجماع، كما فسرها ابن عباس رضى الله عنه .
كذلك لا ينتقض الوضوء بمس الفرج عند الحنفية ولو بغير حائل، لقوله صلى الله عليه وسلم لطلق بن على حين سأله: هل فى مس الذكر وضوء؟ قال: لا هل هو إلا مضغة منك أو بضعة منك؟(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۶ ص۲۳۸، ۲۳۹، مادة "حائل" حرف الحاء)
لا ينتقض الوضوء عند الحنفية بمس الفرج، وينتقض به عند الجمهور، على تفصيل آت، قال الحنفية: لا ينتقض الوضوء بمس الفرج أو الذكر، لحديث طلق بن على: الرجل يمس ذكره، أعليه وضوء؟ فقال صلى الله عليه وسلم: إنما هو بضعة منك، أو مضغة منك.
ولما روى عن عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وزيد بن ثابت وعمران بن حصين، وحذيفة بن اليمان، وأبى الدرداء، وأبى هريرة رضى الله عنهم: أنهم لم يجعلوا مس الذكر حدثا، حتى قال على رضى الله عنه: لا أبالى مسسته، أو أرنبة أنفى(الفقه الاسلامى وادلتهٔ للزحيلى، ج ۱ ص ۴۳۱، القسم الاول، الباب الاول، الفصل الرابع، المبحث الاول ، المطلب السابع)

جبکہ حنفیہ کے علاوہ دیگر عام فقہائے کرام کے نزدیک مسِ ذَکر سے وضوٹوٹ جاتا ہے، اور بعض حضرات کے نزدیک مسِ فرج اور مسِ دُبر سے بھی وضوٹوٹ جاتا ہے، جبکہ بغیر حائل کے چھوا جائے۔ [1]

---

[1] يرى جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية وأحمد في رواية وهو الصحيح من مذهبه وعليه جماهير أصحابه أن مس الذكر ينقض الوضوء .

وقال مالك والشافعي: لا ينقض مسه إلا بباطن كفه ولا ينقض بظهر الكف لأن ظاهر الكف ليس بآلة المس فأشبه ما لو مسه بفخذه .

ولا فرق عند الحنابلة بين بطن الكف وظاهره (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۷ص ۲۸۵، مادة "مس" حرف الميم)

وقال المالكية: ينقض الوضوء بمس الذكر، لا بمس الدبر، فيعد مس الذكر المتصل ناقضا، لا المقطوع، سواء مسه من أى جزء منه، التذ أم لا، إذا مسه عمدا أو سهوا من غير حائل ببطن الكف أو جنبه، أو ببطن أصبع وبجنبه، لا بظهره، ولو كان الأصبع زائدا على الخمسة إن كان له إحساس ويتصرف به كغيره من الأصابع، وذلك إذا كان بالغا، أما مس الصبى ذكره فلا ينقض، أى أن المراد مس البالغ ذكره بباطن الكف والأصابع.

ولا ينقض مس حلقة الدبر، أو الأنثيين (الخصيتين)، ولا مس امرأة فرجها، ولو ألطفت: أى أدخلت أصبعا أو أكثر من أصابعها فى فرجها .ولا ينقض مس ذكر صبى أو كبير غيره.

ودليلهم: الاقتصار على حديث: من مس ذكره فلا يصلى حتى يتوضأ وحديث من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر، فقد وجب عليه الوضوء .

وقال الشافعية والحنابلة: ينتقض الوضوء بمس فرج الآدمى (الذكر والدبر وقبل المرأة) من نفسه أو غيره، صغيرا أو كبيرا، حيا أو ميتا، وقياس الدبر على الذكر هو مذهب الشافعى الجديد، بشرط كونه بباطن الكف (أى الراحة مع بطون الأصابع) فلا ينقض بظاهر الكف وحرفه ورؤوس الأصابع وما بينها بعد التحامل اليسير، أى أن الناقض هو ما يستتر عند وضع إحدى الراحتين على الأخرى مع تحامل يسير، وفى الإبهامين يضع باطن أحدهما على باطن الآخر.

فلو كان التحامل كثيرا كثر غير الناقض، وقل الناقض .وفى هذا يتفق الشافعية مع مذهب المالكية؛ لأن ظاهر الكف ليس بآلة اللمس، فأشبه ما لو مسه بفخذه.

ولا فرق عند الحنابلة بين بطن الكف وظهره، بدليل حديث الإفضاء المتقدم: إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه، ليس بينهما سترة، فليتوضأ وظاهر كفه من يده، والإفضاء: اللمس من غير حائل.

ودليل الشافعية والحنابلة مجموع الحديثين السابقين: حديث بسرة بنت صفوان وأم حبيبة: من مس ذكره فليتوضأ وفى لفظ من مس فرجه فليتوضأ وحديث أبى هريرة: إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره، فقد وجب عليه الوضوء وفى لفظ إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه .. والفرج: يشمل القبل والدبر، ولأن الدبر أحد الفرجين، فأشبه الذكر.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کے نزدیک مرد اور عورت کو ایک دوسرے کو چھونے سے بھی وضوٹوٹ جاتا ہے، البتہ بعض حضرات شہوت کے ساتھ چھونے کی صورت میں ہی وضوٹوٹنے کے قائل ہیں۔ [1]

اور حنفیہ کے نزدیک جب کوئی عاقل، بالغ، رکوع وسجدہ والی نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسے، تو اس سے وضوٹوٹ جاتا ہے، مگر دیگر فقہائے کرام کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

والنقض بمس المرأة قبلها لعموم حديث بسرة وأم حبيبة: من مس فرجه فليتوضأ ولما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أيما رجل مس فرجه فليتوضأ، وأيما امرأة مست فرجها فلتتوضأ(الفقه الاسلامى وادلتہ للزحيلى، ج ا ص ۴۳۲، ۴۳۳، القسم الاول، الباب الاول، الفصل الرابع، المبحث الاول ، المطلب السابع)

[1] ذهب المالكية والشافعية والحنابلة خلافا للحنفية إلى أن لمس الرجل المرأة ينقض الوضوء، وقدره المالكية والحنابلة بأن يكون اللمس لشهوة .وكذا عندهم ينتقض الوضوء بمس الفرج . وسووا بين أن يكون العضو الملموس أو الملموس به صحيحا أو أشل (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۶ ص ۲۰۶، ۲۰۷، مادة "شلل" حرف الشين)

من نواقض الوضوء عند جمهور الفقهاء (المالكية والشافعية والحنابلة) لمس الرجل المرأة وعكسه دون حائل .لقوله تعالى: (أو لامستم النساء)

وكذلک مس قبل الآدمى ينتقض به الوضوء عند الجمهور إذا كان بغير حائل لما ورد فى الحديث: من مس فرجه وليس بينهما ستر ولا حجاب فليتوضأ .

وينتقض الوضوء بمس حلقة الدبر على الجديد عند الشافعية وهى رواية عن أحمد (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۶ ص۲۳۸، ۲۳۹، مادة "حائل" حرف الحاء)

[2] القهقهة فى الصلاة: تنقض الوضوء عند الحنفية دون غيرهم، إذا كان المصلى بالغا، عمدا أو سهوا، زجرا وعقوبة للمصلى، لمنافاتها مناجاة الله تعالى، فلا تبطل صلاة الصبى، لأنه ليس من أهل الزجر.

والقهقهة: ما يكون مسموعا لجيرانه .أما الضحک: فهو ما يسمعه هو دون جيرانه، والأول يبطل الصلاة والوضوء، والثانى يبطل الصلاة فقط .أما التبسم: وهو ما لا صوت فيه، ولو بدت به الأسنان، فلا يبطل شيئا.

ودليلهم: حديث: ألا من ضحک منكم قهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعا .

ولا ينتقض الوضوء عند الجمهور (غير الحنفية) بالقهقهة؛ لأنها لا توجب الوضوء خارج الصلاة، فلا توجبه داخلها كالعطاس والسعال .وردوا الحديث السابق لكونه مرسلا، ولمخالفته للأصول: وهو أن يكون شيء ينقض الطهارة فى الصلاة، ولا ينقضها فى غير الصلاة .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جس موقف کو راجح قرار دیا، وہ یہ ہے کہ وضو صرف ''ماخرج من السبیلین'' اور نیند سے ٹوٹتا ہے، اور عورت کو چھونے اور مسِ ذکر اور اسی طرح قے اور نکسیر (یعنی خون نکلنے) اور قہقہہ سے نہیں ٹوٹتا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''البُدورُ البازغة'' میں فرماتے ہیں:

وينقضهٔ الخارج من أحد السبيلين لأن ملابسة النجاسة تنجس وتورث هيئة خبيثة فى النفس، ولما كان النوم مظنة ظاهرة للخروج لاسترخاء الأعضاء حمل عليه، وسن من الملامسة

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وأرجح رأى الجمهور لعدم ثبوت حديث الحنفية(الفقه الاسلامى وادلتهٔ للزحيلى، ج ١ ص ٤٣٣، ٤٣٤، القسم الاول، الباب الاول، الفصل الرابع، المبحث الاول، المطلب السابع)

اختلف الأصوليون فى خبر الواحد فيما تعم فيه البلوى، هل يوجب العمل أم لا؟ فذهب عامة الأصوليين إلى أنه يقبل خبر الواحد إذا صح سنده، ولو كان مخالفا لما تعم به البلوى، وهذا ما ذهب إليه الأكثر من الشافعية والمالكية، واستدلوا بعمل الصحابة رضى الله عنهم، فإنهم عملوا به فيما تعم به البلوى، مثل رجوعهم إلى خبر عائشة رضى الله عنها فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين وبأن خبر الواحد العدل فى هذا الباب ظنى الصدق، فيجب قبوله، كما إذا لم تعم به البلوى، ألا ترى أن القياس يقبل فيه مع أنه أضعف من الخبر .فإذا قبل فيما تعم به البلوى .ما هو دون الخبر – أى القياس – فلأن يقبل فيه الخبر أولى.

وقال الحنفية: إن خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى، كخبر ابن مسعود رضى الله عنه فى مس الذكر أنه ينقض الوضوء، لا يثبت الوجوب دون اشتهار أو تلقى الأمة بالقبول .لأن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه من حيث احتياج الناس إليه، فتقضى العادة بنقله متواترا، لتوفر الدواعى على نقله، فلا يعمل بالآحاد فيه، قال فى كشف الأسرار: إن العادة تقتضى استفاضة نقل ما تعم به البلوى، وذلك لأن ما تعم به البلوى، كمس الذكر لو كان مما تنتقض به الطهارة لأشاعه النبى صلى الله عليه وسلم ولم يقتصر على مخاطبة الآحاد، بل يلقيه إلى عدد يحصل به التواتر أو الشهرة مبالغة فى إشاعته؛ لئلا يفضى إلى بطلان صلاة كثير من الأمة من غير شعور به .ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهرت أخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها، ولما لم يشتهر علمنا أنه سهو أو منسوخ، ومن أحاديث الآحاد التى لم يأخذ بها الحنفية لمخالفة عموم البلوى حديث الجهر بالتسمية فى الصلاة الجهرية فإنه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين خلاف ذلك مدة عمرهم، والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم، ومن البين أن شأنهم أجل من أن يتركوا السنة مدة عمرهم (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٣١ص٨، ٩، مادة ''عموم البلوى'' حرف العين)

www.idaraghufran.org

والحجامة الوضوء تكميلا للطهارة (البُدورُ البازغة، ص ۲۷۷، فصل فی بیان النظافة و الطهارة، مطبوعة: المطبع الحیدری، حیدر آباد، باکستان الغربی)

ترجمہ: اور وضو کو سبیلین سے نکلنے والی چیز توڑ دیتی ہے، کیونکہ نجاست سے منسلک چیز نجس ہوا کرتی ہے، اور نفس میں ھیئتِ خبیثہ پیدا کر دیتی ہے، اور جبکہ نیند ''خروجِ ریح'' کا مظنہ، اعضاء کے ڈھیلے پڑ جانے کی وجہ سے ہے، تو اس کو بھی اس (خروجِ ریح) پر محمول کر لیا گیا، اور عورت کو چھونے، اور خون نکلنے سے وضو کرنا سنت ہے، جو طہارت کو کامل بنانے کے لئے ہے (البُدور البازغة)

اس عبارت میں شاہ ولی اللہ صاحب نے عورت کو چھونے، اور خون نکلنے سے وضو کو سنت قرار دے کر مزید احتیاط کا لحاظ فرمالیا، اور یہ بات معلوم ہے کہ سنت کے خلاف کرنے سے وضو اور نماز فاسد نہ کہلائے گی۔

رہا یہ شبہ کہ مذکورہ موقف پر تو تلفیق لازم آتی ہے، تو اس کا جواب تفصیل کے ساتھ پہلے حصہ میں تحریر کیا جا چکا ہے، اور آگے ضمیمہ میں بھی آتا ہے۔

(7)

''نماز میں ہاتھ باندھنے'' کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

شافعی فوق ناف می نہد و ابو حنیفہ زیرِ ناف، وایں ہمہ واسع و جائز است (مصفّٰی، ج ۱ ص ۱۰۴، کتاب الصلاة، باب یسن ان یضع یمینه علی شماله فی القیام، مطبوعه: مطبع فاروقی، دهلی)

ترجمہ: امام شافعی ناف کے اوپر ہاتھ باندھنے اور امام ابوحنیفہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں، اور ان سب میں وسعت ہے اور دونوں جائز طریقے ہیں (مصفّٰی)

حضرت شاہ ولی اللہ کے پوتے، حضرت شاہ اسماعیل شہید کا بھی یہی موقف ہے۔

ملحوظ رہے کہ جمہور فقہائے کرام کے نزدیک نماز میں ہاتھ باندھنا سنت ہے، البتہ مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق فرض نماز میں ہاتھ باندھے بغیر نیچے چھوڑے رکھنا، جس کو ارسال کہا جاتا ہے، مستحب ہے، البتہ غیر فرض نماز میں ہاتھ باندھنا بلا کراہت جائز ہے، اسی طرح اگر فرض نماز میں اعتماد یعنی سہارا حاصل کرنا مقصود نہ ہو، تو ان کے نزدیک فرض نماز میں بھی ہاتھ باندھنا مکروہ نہیں، اور آج کل بہت سے مالکیہ کا عمل اسی کے مطابق ہے۔

جہاں تک ہاتھ باندھنے کی جگہ کا تعلق ہے، تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک، اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق سینے سے نیچے اور ناف کے اوپر ہاتھ باندھنا مستحب ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی دوسری روایت کے مطابق ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا مستحب ہے۔ [1]

---

[1] البتہ حنفیہ کے نزدیک عورت کو اپنے سینے پر ہاتھ باندھنا مستحب ہے، بندہ نے ''نماز میں ہاتھ باندھنے'' سے متعلق ایک رسالہ تحریر کیا تھا، جس میں خاص روایتی انداز میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے موقف کو ترجیح دینے کی کوشش کی تھی، لیکن اب تحقیق کے بعد بندہ کو اپنے سابق موقف کی شدت وسختی سے مناسبت نہیں رہی، اس لیے اس رسالہ کے دوسرے ایڈیشن میں، اس شدت کو ختم کر کے اعتدال کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ محمد رضوان۔

ذهب جمهور الفقهاء الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن من سنن الصلاة القبض وهو وضع اليد اليمنى على اليسرى وخالفهم فى ذلك المالكية فقالوا :يندب الإرسال ويكره القبض فى صلاة الفرض وجوزوه فى النفل وهذا فى الجملة.

ومكان وضع اليدين بهذه الكيفية هو تحت الصدر وفوق السرة، وهذا عند المالكية والشافعية ورواية عند الحنابلة، وهو قول سعيد بن جبير لما روى وائل بن حجر قال :صليت مع رسول الله، ووضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره .

وعند الحنفية وفى الرواية الأخرى عند الحنابلة أنه يضع يديه تحت سرته وروى ذلك عن على وأبى هريرة وأبى مجلز والنخعى والثورى وإسحاق لما روى عن على أنه قال :من السنة وضع الكف على الكف فى الصلاة تحت السرة .

وأما المرأة فقد قال الحنفية تضع يديها على ثدييها (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٨، ص ٣٦٩،مادة"مكان" حرف الميم)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

(8)

نماز میں ''بسم اللہ'' کی قرائت کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ''حجة الله البالغة'' میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

ثم يبسمل سرا: لما شرع الله لنا من تقديم التبرك باسم الله على القراءة، ولأن فيه احتياطا، إذ قد اختلفت الرواية :هل هى آية من الفاتحة أم لا؟ وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يفتتح الصلاة أى القراءة بالحمد لله رب العالمين، ولا يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم .

أقول:ولا يبعد ان يكون جهر بها فى بعض الأحيان ،ليعلمهم الصلاة . والظاهر :أنه صلى الله عليه وسلم كان يخص يتعلم ﴿بتعليم﴾ هذه الأذكار الخواص من أصحابه، ولا يجعلها بحيث يوأخذ بها العامة ،ويلامون على تركها، وهذا تأويل ما قاله مالك رحمه الله عندى(حجة الله البالغة، ج٢،ص ١٥،القسم الثانى،باب :١٠ أذكار الصلاة وهيأتها المندوب إليها، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ١٤٣٣ھ، 2012م)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ويضعهما عند الحنفية والحنابلة تحت السرة، لما روى عن على أنه قال: من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة ، وهذا ينصرف إلى سنة النبى صلى الله عليه وسلم.
والمستحب عند الشافعية :أن يجعلهما تحت الصدر فوق السرة، مائلا إلى جهة اليسار؛ لأن القلب فيها، فتكونان على أشرف الأعضاء ، وعملا بحديث وائل بن حجر السابق :رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى، فوضع يديه على صدره، إحداهما على الأخرى ويؤيده حديث آخر عند ابن خزيمة فى وضع اليدين على هذه الكيفية.
وقال المالكية :يندب إرسال اليدين فى الصلاة بوقار، لا بقوة، ولايدفع بهما من أمامه لمنافاته للخشوع .ويجوز قبض اليدين على الصدر فى صلاة النفل لجواز الاعتماد فيه بلا ضرورة، ويكره القبض فى صلاة الفرض لما فيه من الاعتماد أى كأنه مستند، فلو فعله لا للاعتماد، بل استنانا لم يكره، وكذا إذا لم يقصد شيئا فيما يظهر(الفقه الإسلامى وأدلتهٔ للزحيلى ،ج٢،ص٨٧٤،القسم الأول، الباب الثانى، الفصل السادس، المبحث الاول)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: پھر آہستہ سے ''بسم اللہ'' پڑھے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے لیے قرآن پڑھنے پر اپنے نام سے برکت حاصل کرنے کو مقرر فرمایا، اس کے علاوہ ''بسم اللہ'' کے پڑھ لینے میں احتیاط بھی ہے، کیونکہ اس کے سورہ فاتحہ کا جزو ہونے نہ ہونے میں مختلف روایات آئی ہیں، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ مروی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز یعنی قرائت کا آغاز الحمدللہ رب العالمین سے کیا کرتے تھے، اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو بلند آواز سے نہیں پڑھتے تھے'' میں کہتا ہوں کہ یہ بھی بعید نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اوقات ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کو بلند آواز سے اس لیے پڑھا ہو، تا کہ لوگوں کو نماز کی تعلیم دیں، اور ظاہر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ اذکار اپنے خاص صحابہ کو تعلیم فرمایا کرتے تھے، اور یہ اذکار ایسے نہ ہوتے تھے کہ جس کا تمام لوگوں سے مطالبہ کیا جاتا ہو، اور ان کے ترک پر ملامت کی جاتی ہو، اور امام مالک رحمہ اللہ کے قول کی میرے نزدیک یہی تاویل ہے (حجة الله البالغة)

فائدہ: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ میں سے امام قرافی کے قول کے مطابق نماز کی ہر رکعت کے شروع میں مقتدی کے علاوہ ہر نمازی کو بسم اللہ پڑھنا سنت ہے، اور بسم اللہ کو جہری وسری قرائت والی دونوں نمازوں میں سراً پڑھنا سنت ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا واجب ہے، اور وہ سری وجہری قرائت کے تابع ہے۔

جبکہ مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق فرض نماز میں بسم اللہ پڑھنا علی الاطلاق مکروہ ہے۔ [1]

---

[1] البسملة لغير المؤتم في أول كل ركعة:

وهي سنة عند الحنفية والحنابلة، واجبة عند الشافعية في الصلاة، ولا يقول بها المالكية في الفرض لكراهيتها في المشهور، وأجازوها في النافلة من غير كراهة، فيسن الإسرار بها عند الحنفية والحنابلة، أما عند الشافعية فهي تابعة لكيفية القراء ة من جهر أو إسرار (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴، ص ۱۷۱، مادة "أسر" حرف الألف)

ذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه تسن قراء ة البسملة سرا في الصلاة السرية والجهرية .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

شاہ ولی اللہ صاحب نے مذکورہ مسئلہ میں حنفیہ وحنابلہ کے قول کو ترجیح دی ہے، جو کہ ''اعدل الاقوال'' ہے، اور دلیل کی رُو سے بھی یہ قول معتدل ہے، جس میں دوسری روایات کے ساتھ عمدہ تطبیق بھی پائی جاتی ہے۔

(9)

''اذکارِ نماز'' کا مسئلہ

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ اپنی کتاب ''المسویٰ شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

الاختلاف فی اذکار الصلاۃ من دعاء الافتتاح وذکر الرکوع والسجود ومابعد التشهد بین الائمة من الاختلاف المباح، فذکر

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قال الترمذی :وعليه العمل عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبی صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين، ومنهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلی.

وهذا ما حكاه ابن المنذر عن ابن مسعود وعمار بن ياسر وابن الزبير، والحكم، وحماد، والأوزاعی، والثوری، وابن المبارك .

وروى عن أنس رضی الله عنه أنه قال :صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبی بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم .

وقال أبو هريرة كان النبی صلى الله عليه وسلم لا يجهر بها .

وذهب الشافعية إلى أن السنة الجهر بالتسمية فی الصلاة الجهرية فی الفاتحة وفی السورة بعدها فقد روى ابن عباس رضی الله عنهما أن النبی صلى الله عليه وسلم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم ولأنها تقرأ على أنها آية من القرآن بدليل أنها تقرأ بعد التعوذ فكان سنتها الجهر كسائر الفاتحة.

قال النووی :الجهر بالتسمية قول أكثر العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء والقراء ، ثم ذكر الصحابة الذين قالوا به منهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلی، وعمار بن ياسر، وأبی بن كعب، وابن عمر، وابن عباس .

وحكى القاضی أبو الطيب وغيره عن ابن أبی ليلى والحكم أن الجهر والإسرار سواء .

ويرى المالكية على المشهور كراهة استفتاح القراء ة فی الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم مطلقا فی أم القرآن وفی السورة التی بعدها سرا وجهرا .

قال القرافی من المالكية :الورع البسملة أول الفاتحة خروجا من الخلاف إلا أنه يأتی بها سرا ويكره الجهر بها(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٦، ص ١٨١، ١٨٢، مادة ''جهر'' حرف الجيم)

www.idaraghufran.org

کل اصح ما عنده وليس احد ينكر ما عند الآخر (المسوىٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۴۳، کتاب الصلاة، باب استحباب دعاء الافتتاح وغيره من ادعية الصلاة، مطبوعة: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳م)

ترجمہ: نماز کے اذکار، یعنی دعائے افتتاح، اور رکوع وسجود کے اذکار، اور تشہد کے بعد کے اذکار میں جو ائمہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے، وہ جائز درجہ کا اختلاف ہے، پس جس کے نزدیک جو ذکر زیادہ صحیح تھا، اس کا اس نے ذکر کر دیا، اور کسی کو دوسرے کے قول پر نکیر کرنا جائز نہیں (المسوىٰ)

نماز کے مختلف ارکان واحوال میں ایک سے زیادہ اذکار کا احادیث وروایات میں ذکر ملتا ہے، مثلاً اکثر حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک فرض نماز کے شروع میں ''سبحانک اللھم وبحمدک، الخ'' کو پڑھنا چاہیے۔

اور امام شافعی کے معتمد مذہب اور بعض حنابلہ کے نزدیک نماز کے شروع میں ''إني وجهت وجهي، الخ'' کو پڑھنا چاہیے۔

اور امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابویوسف اور بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک دونوں دعاؤں کو جمع کرنا چاہیے، جبکہ وہ تنہا نماز پڑھ رہا ہو، یا امام ہو، اور اس کے مقتدی اس پر راضی ہوں، کیونکہ مقتدیوں کی گرانی سے بچنے کا حکم ہے۔

البتہ نوافل میں، جمہور فقہاء کے نزدیک مذکورہ اذکار کو جمع کرنے میں حرج نہیں۔ [1]

---

[1] اختلف الفقهاء فيما يختارونه من الصيغ المأثورة على أقوال:

الأول: قال جمهور الحنفية، والحنابلة: يستفتح ب (سبحانك اللهم وبحمدك . . .إلخ)مقتصرا عليه، فلا يأتي ب (وجهت وجهي . . .إلخ) ولا غيره في الفريضة .

الثاني: مذهب الشافعية في معتمدهم، وقول الآجري من الحنابلة: اختيار الاستفتاح بما في خبر علي "وجهت وجهي." . . .

قال النووي من الشافعية: والذي يلي هذا الاستفتاح في الفضل حديث أبي هريرة يعني "اللهم باعد . . .إلخ ."

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اسی طرح بعض اُن اذکار کا بھی حکم ہے، جن کا رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ وغیرہ کے درمیان مختلف احادیث وروایات میں ذکر آیا ہے۔

لہٰذا اس طرح کے مسائل میں ایک دوسرے کے خلاف شدت اختیار کرنا، جائز نہیں۔

(10)

نماز میں ''رفعِ یدین'' کا مسئلہ

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''البُدورُ البازغة'' میں ''رکوع میں جاتے اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفعِ یدین'' کے بارے میں فرماتے ہیں:

استحب رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه (البُدورُ البازغة، ص ۲۷۹، فصل فى الصلاة، مطبوعة: المطبع الحيدرى، حيدر آباد، باكستان الغربى)

ترجمہ: رکوع میں جانے اور رکوع سے اٹھتے وقت ''رفعِ یدین'' کرنا مستحب ہے

(البدور البازغہ)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الثالث: مذهب أبى يوسف صاحب أبى حنيفة، وجماعة من الشافعية، منهم أبو إسحاق المروزى، والقاضى أبو حامد، وهو اختيار الوزير ابن هبيرة من أصحاب الإمام أحمد: أن يجمع بين الصيغتين الواردتين "سبحانك اللهم وبحمدك " " . . .ووجهت وجهى " . . .ونسبه صاحب الإنصاف إلى ابن تيمية هذا، وقد استحب النووى أيضا أن يكون الاستفتاح بمجموع الصيغ الواردة كلها لمن صلى منفردا، وللإمام إذا أذن له المأمومون.

وجميع الآراء السابقة إنما هى بالنسبة للفريضة.

أما فى النافلة، وخاصة فى صلاة الليل، فقد اتفق الحنفية والشافعية والحنابلة على الجمع بين الثناء ودعاء التوجه .قال ابن عابدين: لحمل ما ورد من الأخبار عليها، فيقوله – أى التوجه – فى صلاة الليل، لأن الأمر فيها واسع .وفى صحيح مسلم أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا قام إلى الصلاة – وفى رواية إذا استفتح الصلاة – كبر ثم قال: وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفا. . .وكذا قال أحمد عن سائر الأخبار فى الاستفتاح سوى "سبحانك اللهم وبحمدك : " . . . إنما هى عندى فى التطوع .(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴ص ۵۱، مادة "استفتاح" حرف الألف)

www.idaraghufran.org

اور شاہ ولی اللہ صاحب ''حجة الله البالغة'' میں فرماتے ہیں:

وهو من الهيئات :فعله النبى صلى الله عليه وسلم مرة، وتركه مرة، والكل سنة، وأخذ بكل واحد جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذا أحد المواضع التى اختلف فيها الفريقان :أهل المدينة واهل الكوفة، ولكل واحد أصل أصيل.

والحق عندى فى مثل ذلك :أن الكل سنة ،ونظيره الوتر بركعة واحدة ،أو بثلاث ، والذى يرفع أحب إلى ممن لا يرفع، فإن أحاديث الرفع أكثر وأثبت .

غير أنه لا ينبغى لإنسان فى مثل هذه الصور أن يثير على نفسه فتنة عوام بلده، وهو قوله صلى الله عليه وسلم "لولا حدثان قومك بالكفر لنقضت الكعبة"

ولا يبعد أن يكون ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ظن أن السنة المتقررة آخرا :هو تركه، لما تلقن من أن مبنى الصلاة على سكون الأطراف ،ولم يظهر له أن الرفع فعل تعظيمى، ولذلك ابتدِئ به فى الصلاة، أو لما تلقن من أنه فعل ينبئ عن الترك، فلا يناسب كونه فى أثناء الصلاة، ولم يظهر له أن تجديد التنبه لترك ما سوى الله عند كل فعل أصلى من الصلاة مطلوب والله أعلم

(حجة الله البالغة، ج٢،ص ٥٥،٥٦،القسم الثانى،باب :١٠ أذكار الصلاة وهيأتها المندوب إليها، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ١٤٣٣ھ، 2012م)

ترجمہ: اور یہ (یعنی رکوع سے پہلے اور رکوع کے بعد رفعِ یدین) ان ھیئات کے قبیل سے ہے کہ کبھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ھیئت کو اختیار کیا ہے، اور کبھی

نہیں کیا، اور یہ دونوں (طریقے یعنی مذکورہ موقع پر رفعِ یدین کرنا اور نہ کرنا، دونوں ہی) سنت ہیں، اور ہر ایک کو صحابہ اور تابعین اور تبعِ تابعین کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے (بعض صحابہ وتابعین اور تبعِ تابعین رفعِ یدین کرنے اور بعض نہ کرنے کے قائل ہیں) اور ایسے مسائل میں میرے نزدیک حق یہ ہے کہ سب (طریقے یعنی رفعِ یدین کرنا اور نہ کرنا) سنت ہے، جیسا کہ وتر کی ایک رکعت پڑھنا، یا تین رکعت پڑھنا (یہ بھی دونوں طریقوں سے ثابت ہے) اور جو شخص نماز میں رفعِ یدین کرتا ہے، وہ مجھے زیادہ پسند ہے، اس کے مقابلہ میں جو رفعِ یدین نہیں کرتا، کیونکہ رفعِ یدین کی احادیث زیادہ اور مضبوط ہیں، البتہ کسی انسان کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ اس جیسے مسائل میں اس علاقہ کے عوام کا فتنہ اپنے اوپر سوار کرلے (عوام کے فتنہ سے بچنا بھی ضروری ہے) جس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے ''اگر آپ کی قوم نومسلم نہ ہوتی، تو میں کعبہ کی عمارت کو منہدم کر کے حضرت ابراہیم کی بنیاد کے موافق بناتا'' اور یہ بھی بعید نہیں کہ حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ گمان کیا ہو کہ آخری سنت جو مقرر کی گئی، وہ رفعِ یدین کا ترک کرنا ہے، بوجہ اس کے کہ نماز کا مدار اعضاء کے سکون پر ہے، اور ان کے لیے یہ بات ظاہر نہ ہوئی ہو کہ رفع یدین ایک تعظیمی فعل ہے، اور اسی وجہ سے نماز کی ابتداء اس سے کی گئی ہے، یا انہوں نے یہ سمجھا ہو کہ رفع یدین ایسا فعل ہے، جس سے کسی چیز کا ترک کرنا معلوم ہوتا ہے، اس واسطے نماز کے درمیان اس کا ہونا مناسب نہیں، اور یہ بات ان کے لیے ظاہر نہ ہوئی ہو کہ نماز کے اندر جتنے افعال مقصود بالذات ہیں، ان سب کے شروع میں بار بار نفس کو ماسوا کے ترک پر متنبہ کرنا مقصود ہے، واللہ أعلم (حجۃ اللہ البالغۃ)

اس علاقہ کے عوام کے فتنہ کو اپنے اوپر سوار اور مسلط نہ کرنے سے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب

www.idaraghufran.org

کی مراد یہ ہے کہ اگر کسی علاقہ کے عوام مثلاً رفع یدین نہ کرتے ہوں، اور رفع یدین کرنے والے سے توحش محسوس کرتے ہوں، اور رفع یدین کرنے میں وہاں کے ناسمجھ اور کم علم حضرات کی طرف سے فتنہ لازم آتا ہو، تو وہاں یہ فعل نہیں کرنا چاہیے، تاکہ فتنہ سے حفاظت رہے، اور اس کی دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا بیت اللہ کی بنائے ابراہیم کے موافق تعمیر کرنے سے رکنا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہتے ہوئے بھی عوام کے فتنہ کی وجہ سے اس کو ترک کر دیا، اور زمانۂ جاہلیت کے مطابق ''حطیم'' کے حصہ کو باہر ہی رہنے دیا۔ [1]

حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ نے بھی جس مقام پر عوام کی طرف سے تشویش اور فتنہ کا احتمال ہو، وہاں خلافِ اولیٰ درجہ میں مرجوح قول پر عمل کرنے کو ترجیح دی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں:

> اور جس مسئلہ میں کسی عالم وسیعُ النظر، ذکی الفهم، منصف مزاج کو اپنی تحقیق سے، یا کسی عامی کو کسی ایسے عالم سے، بشرطیکہ متقی بھی ہو، بشہادتِ قلب معلوم ہو جائے کہ اس مسئلہ میں راجح دوسری جانب ہے۔
>
> تو دیکھنا چاہیے کہ اس مرجوح جانب میں بھی دلیلِ شرعی سے عمل کی گنجائش ہے، یا نہیں؟ اگر گنجائش ہو (یعنی جانبِ مرجوح بھی جائز ہو) تو ایسے موقع پر جہاں احتمالِ فتنہ وتشویش عوام کا ہو، مسلمانوں کو تفریقِ کلمہ سے بچانے کے لیے اولیٰ یہی ہے کہ اس مرجوح جانب پر عمل کرلے (الاقتصاد فی التقلید والاجتهاد، ص۶۸، مقصد ہفتم: منع افراط وتفریط فی التقلید ووجوب اقتصاد، مطبوعہ: مکتبۃ المصباح، لاہور، پاکستان، اشاعتِ اول، 2020ء)

---

[1] عن عائشة رضى الله عنهم، زوج النبى صلى الله عليه وسلم: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: ألم ترى أن قومک لما بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم؟ فقلت: يا رسول الله، ألا تردها على قواعد إبراهيم؟ قال: لولا حدثان قومک بالكفر لفعلت (صحيح البخارى، رقم الحديث ۱۵۸۳، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها)

www.idaraghufran.org

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کے فرزند حضرت شاہ عبدالقادر دہلوی صاحب رحمہ اللہ نے حضرت شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ کے رفعِ یدین کرنے کے موقف کے متعلق فرمایا کہ:

یہ حکم (مردہ سنت کو زندہ کرنے کا) تو اس وقت ہے، جبکہ سنت کے مقابل خلافِ سنت ہو، اور ما نحن فیہ (یعنی نماز میں رفع یدین کرنے) میں سنت کا مقابل خلافِ سنت نہیں، بلکہ دوسری سنت ہے (یعنی نماز میں رفعِ یدین نہ کرنا بھی سنت ہے) کیونکہ جس طرح رفعِ یدین سنت ہے، یونہی ارسال (اور رفع یدین نہ کرنا) بھی سنت ہے (ارواحِ ثلاثہ یعنی حکایاتِ اولیاء، صفحہ ۸۶، ۸۷، حکایت نمبر ۷۳، حضرت شاہ محمد اسماعیل شہید کی حکایات، ناشر: دارالاشاعت، کراچی)

اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص رفعِ یدین نہیں کرتا، وہ بھی سنت پر عمل کرنے والا ہے، جس طرح رفعِ یدین کرنے والا بھی سنت پر عمل کرنے والا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے ''مجالسِ حکیم الامت'' میں حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کا درجِ ذیل ملفوظ نقل کیا ہے:

حضرت مولانا محمد اسماعیل شہید دہلوی رحمہ اللہ نے بعض حنفیوں کے غلو کو دیکھ کر خود جہراً آمین اور رفعِ یدین شروع کر دیا (جس پر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کے فرزند) حضرت شاہ عبدالقادر نے ان سے فرمایا کہ جہراً آمین اور رفع یدین بلاشبہ سنت سے ثابت ہیں، اور بہت سے ائمۂ مجتہدین کا اس پر عمل ہے، اگر اس پر کوئی عمل کرے، تو فی نفسہ کوئی مضائقہ (اور حرج) نہیں، لیکن جہاں سب لوگ حنفی ہیں، وہاں اس عمل سے لوگوں کو خواہ مخواہ تشویش ہوتی ہے، جس سے بچنا بہتر ہے (جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کے حوالہ سے بھی گزرا) مولانا اسماعیل شہید نے عرض کیا کہ حضرت حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص کسی مردہ

www.idaraghufran.org

سنت کو زندہ کرتا ہے، اس کو سو شہیدوں کا ثواب ملتا ہے، اس جگہ یہ سنت مردہ ہو رہی ہے، اس لیے میں اس کو زندہ کرتا ہوں۔

حضرت شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میاں اسماعیل! ہم تو سمجھتے تھے کہ تم بڑے فاضل عالم ہو گئے ہو، کیا تم اتنی بات بھی نہیں سمجھتے کہ سنت کا مردہ ہونا وہاں صادق آتا ہے، جہاں سنت کے خلاف کسی بدعت نے جگہ لے لی ہو، اور جہاں ایک سنت کے مقابلہ میں دوسری سنت ہو، اور ائمۂ مجتہدین میں اختلاف ہو، کوئی اس سنت کو ترجیح دے کر اس پر عمل کرتا ہے، کوئی اس کے مقابل دوسری سنت کو ترجیح دے کر اس پر عمل کرتا ہے، وہاں دونوں طرف سنت ہی سنت ہے، کوئی بدعت نہیں، اس لیے سنت مردہ نہیں، تو پھر احیائے سنت کا اس موقع پر اطلاق کیسے صحیح ہوگا، کیونکہ جس طرح سنت سے جہراً آمین اور رفعِ یدین ثابت ہے، اسی طرح اخفائے آمین اور ترکِ رفع یدین بھی سنت ہی سے ثابت ہے، دونوں میں راجح و مرجوح کا فرق ائمۂ مجتہدین کا کام ہے، ان میں سے کچھ ائمہ نے جہر اور رفع کو ترجیح دے دی، کچھ ائمہ نے ترکِ جہر اور رفع راجح قرار دیا، یہاں دونوں طرف میں کوئی بھی بدعت نہیں، جس سے سنت مردہ ہو (مجالسِ حکیم الامت، صفحہ ۶۷، ۶۸، اصلاحِ خلق میں حسنِ تدبیر کے چند واقعات، بعنوان''جہر آمین اور رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت شاہ عبدالقادر اور شاہ اسماعیل شہید کا مکالمہ، احیاءِ سنت کی صحیح تفسیر''، مطبوعہ: دارالاشاعت، کراچی، اشاعتِ جدید: ذوالقعدۃ ۱۳۹۶ھ)

مذکورہ عبارات وحوالہ جات سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نماز میں رفعِ یدین کرنے اور نہ کرنے کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام وتابعین اور تبعِ تابعین سے ثبوت ملتا ہے، اور دونوں صورتیں سنت اور شریعت کے معتبر دلائل سے ثابت ہیں، وہ الگ بات ہے کہ کسی کے نزدیک ایک صورت کے دلائل راجح اور دوسرے کے نزدیک دوسری

صورت کے دلائل راجح ہیں۔ [1]

لیکن بہرحال ان میں سے کسی ایک صورت کے سنت سے ثابت ہونے کا انکار کرنا، غلو پر مبنی ہے۔

اسی وجہ سے مجتہدینِ عظام اور فقہائے کرام کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلافِ رائے پایا جاتا ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کی ایک روایت کے مطابق رکوع کی تکبیر کے وقت، اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفعِ یدین کرنا سنت ہے، اور متعدد صحابہ و تابعین سے اس موقع پر رفعِ یدین کرنے کا ثبوت پایا جاتا ہے، امام اوزاعی اور حجاز، شام اور بصرہ کے متعدد علماء اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ حنفیہ، سفیان ثوری، ابنِ ابی لیلیٰ، ابراہیم نخعی اور امام مالک کے مشہور قول کے مطابق مذکورہ مواقع پر رفعِ یدین کرنا سنت نہیں، متعدد صحابۂ کرام سے بھی ان مواقع پر رفعِ یدین نہ کرنا ثابت ہے۔ [2]

---

[1] واعلم أن الآثار عن الصحابة والطرق عنه -صلى الله عليه وسلم كثيرة جدا، والكلام فيها واسع من جهة الطحاوى وغيره، والقدر المتحقق بعد ذلک كله ثبوت رواية كل من الأمرين عنه -صلى الله عليه وسلم -الرفع عند الركوع وعدمه فيحتاج إلى الترجيح لقيام التعارض(فتح القدير، ج ا، ص ۳۱۱،۳۱۲، كتاب الصلاة ،باب صفة الصلاة)

[2] رفع اليدين عند تكبير الركوع:

ذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة وهو رواية عن مالک إلى أن رفع اليدين عند تكبيرة الركوع وعند الرفع منه سنة ثابتة، فيرفع يديه إلى حذو منكبيه كفعله عند تكبيرة الإحرام، أى يبدأ رفع يديه عند ابتداء تكبيرة الركوع وينتهى عند انتهائها، لتضافر الأحاديث الصحيحة فى ذلک، منها ما روى محمد بن عمرو بن عطاء أنه سمع أبا حميد فى عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدهم أبو قتادة رضى الله عنه قال :أنا أعلمكم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر صفة صلاته، وفيه أنه رفع يديه عند الركوع.

وقال البخارى :قال الحسن وحميد بن هلال :كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفعون أيديهم -يعنى عند الركوع . وإلى هذا ذهب الأوزاعى وعلماء الحجاز والشام والبصرة.

وقال الحنفية والثورى وابن أبى ليلى وإبراهيم النخعى وهو المشهور عن مالک :إن المصلى لا يرفع يديه إلا لتكبيرة الإحرام . .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

علامہ عبدالحیئ لکھنوی رحمہ اللہ "السعاية" میں اس مسئلہ کی تفصیلی بحث کے بعد فرماتے ہیں:

فهذه الروايات وامثالها تشهد بان النبى صلى الله عليه وعلىٰ آلهٖ وسلم فعل كل ذلك فى ازمنة مختلفة، ومن ثم اختلفوا فى وقت الرفع اختلافا فى الاولوية بعد اتفاقهم علىٰ جواز كل واحد منها (السعاية فى كشف مافى شرح الوقاية، جلد۲، صفحة ۱۵۰، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مطبوعة: سهيل اكيدمى، لاهور، الباكستان، الطبعة الثانية:۱۴۰۸ھ، 1987ء)

ترجمہ: پس یہ روایات اور ان جیسی دوسری روایات اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلم نے یہ تمام کام (یعنی رکوع کے وقت رفعِ یدین کرنا، نہ کرنا) مختلف زمانوں میں کیے ہیں، اور اسی وجہ سے رفع یدین کرنے کے وقت میں اولیٰ وافضل ہونے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہوگیا، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے ہر ایک طریقہ (یعنی رکوع کے وقت رفع یدین کرنا اور نہ کرنا) جائز ہے (السعایۃ)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ رکوع کے وقت رفع یدین کرنے اور نہ کرنے کے افضل ہونے نہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جس طرح رفع یدین کرنا جائز ہے، اسی طرح نہ کرنا بھی جائز ہے، پس موجودہ دور کے بعض حنفیہ کا یہ کہنا کہ "رکوع کے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

لأدلة منها :قول عبد الله بن مسعود رضى الله عنه :لأصلين بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرفع يديه إلا فى أول مرة .

وقول البراء بن عازب رضى الله عنه :إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود وقول ابن مسعود رضى الله عنه :صليت خلف النبى صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر رضى الله عنهما فلم يرفعوا أيديهم إلا عند افتتاح الصلاة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۳، ص ۱۳۰ و ۱۳۱، مادة "ركوع" حرف الراء)

وقت رفع یدین کرنا'' جائز نہیں، یا غیر مقلدین متشددین کا یہ کہنا کہ ''رفع یدین نہ کرنا'' جائز نہیں، یہ غلو پر مبنی ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے نماز میں رفع یدین کے موضوع پر ''نیلُ الفرقدین'' کے نام سے ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس کے شروع میں وہ فرماتے ہیں:

أما بعد: فهذه نبذة فى مسألة ''رفع اليدين قبل الركوع و بعده و بين السجدتين و بعد الركعتين''، و ما يدور من النظر و المعنىٰ فيها فى البين، سميتها ''نيل الفرقدين فى مسألة رفع اليدين''، ما قصدتُ بها اخمال احد الطرفين، ولا يستطيعه ذو عينين، وانما أردتُ بها أن بيد كلّ واحدٍ من الفريقين، و جهاً من الوجهين، وهما على الحق من الجانبين، وليس الاختلاف اختلاف النقضين، بل اختلاف تنوع فى العبادة من الوجهتين، و كل سنة ثابتة عن رسول الثقلين، تواتر العمل بهما من عهد الصحابة و التابعين و اتباعهم على كلا النحوين، و انّما بقى الاختلاف فى الأفضل من الأمرين، ولو لم يكن للمرء ضيق صدر لوسع الجنبين، و قد بين الصبح لذى عينين، واذا تقاعس واحد وتفارط آخر حل البين فى البين، و من سلك طريق الجدل رجع يخفى حنين، و قد أتعب الناس موانعهم الداخلية، فصرفهم ذلك عن تعديل الكِفّتين، هذا و من لى بالهَين اللَين، يستن مع الانصاف شرفا، أو شرفين، و يجارى معه طلقا أو طلقين، والله الموفق و به نستعين (نيل الفرقدين مع حاشيته بسط اليدين فى مسئلة رفع اليدين، ص ٣ و ۴، مشمولة مجموعة رسائل الكشميرى، ج ١، مطبوعة: ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: حمد وصلاۃ کے بعد! پس یہ کچھ تھوڑا مواد ہے، رکوع سے پہلے اور اس کے بعد اور دونوں سجدوں کے درمیان اور دو رکعتوں کے بعد (یعنی تیسری رکعت کے شروع میں) رفع یدین کے مسئلہ میں، اور اس باب میں بحث ونظر کا دائرہ اور مدار جو کچھ بنتا ہے، اس کے متعلق۔

میں نے اس مجموعہ کا نام ''نیلُ الفرقدین فی مسألة رفع الیدین'' رکھا ہے، میرا مقصود طرفین میں سے کسی ایک کو دبانا نہیں ہے، اور دونوں آنکھوں والا یہ کر بھی کیسے سکتا ہے؟ بلکہ میں تو یہ چاہتا ہوں کہ (یہ واضح کردوں کہ) دونوں فریقوں میں سے ہر ایک کے پاس ایک ایک وجہ استدلال واستناد ہے، جبکہ وہ دونوں ہی فریق حق پر بھی ہیں، کیونکہ یہ اختلاف نقیضین (یعنی حق وباطل) کا نہیں، بلکہ عبادت میں تنوع کے درجے کی دو جہتیں اور دو پہلو ہیں، اور دونوں میں سے ہر ایک (یعنی رفع یدین کرنا اور نہ کرنا) ثابت ہے، اس رسول سے جو جن وانس کی طرف مبعوث ہے، ان دونوں ہی طریقوں پر صحابہ وتابعین اور تبعِ تابعین کے ادوار سے متواتر عمل جاری ہے، بس اس باب میں اختلاف صرف یہ باقی رہ جاتا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے افضل کونسی صورت ہے؟ اگر آدمی کم ظرف اور تنگ دل (متعصب) نہ ہو، تو وہ دونوں گروہوں کے حق میں (یعنی رفع یدین کرنے والوں اور نہ کرنے والوں کے متعلق) توسع وگنجائش رکھے گا (اور ان میں سے کسی فریق کے ساتھ سختی وتشدد اور بغض وعناد سے کام نہیں لے گا)

اور تحقیق آنکھوں والے (صاحبِ بصیرت) کے سامنے تو یہ امر صبحِ روشن کی طرح واضح ہے (کہ یہ حق وباطل اور جنگ وجدل کا باب نہیں، توسع وگنجائش کا باب ہے) اور جب ایک فریق سینہ زوری کرے، اور دوسرا بے اعتدالی وغلو کرے، تو باہم جدائی، فاصلہ اور توڑ پیدا ہوجاتا ہے، اور جو بھی جنگ وجدل کے راستوں پر

چلا ہے، آخرالامر، شوق وشفقت کے پاؤں پر، اسے الٹے پاؤں آنا پڑا ہے۔

بلاشبہ لوگوں کو تھکا مارا ہے ان کے داخلی بکھیڑوں (یعنی فروعی باہمی نزاع اور جنگ وجدل) نے، اس طرزِ عمل نے ان کو حق وانصاف کی ترازو کے دونوں پلوؤں کو برابر متوازن رکھنے سے پھیر دیا ہے، یہ ہے بات، کون ہے نرم وباوقار، سنجیدہ کہ اپنا طریقہ بنائے انصاف کے ساتھ، ایک یا دونوں بلندیوں کو، اور پناہ دے اپنے ساتھ، ایک، یا دونوں (یعنی رفعِ یدین کرنے اور نہ کرنے کی) جائز وحلال چیزوں کو (نیل الفرقدین)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی مندرجہ بالا عبارت میں اس سلسلہ میں دونوں طرف کے متشددین اور غالی حضرات اور افراط وتفریط میں مبتلا لوگوں کے لیے عبرت کا سامان ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ بخاری کی شرح ''فیضُ الباری'' میں فرماتے ہیں کہ:

یہ بات جان لینی چاہئے کہ نماز میں رفع یدین کی صحیح احادیث کی تعداد پندرہ (15) تک پہنچ گئی ہے، اور اگر ہم چشم پوشی کے مسلک کو اختیار کریں، تو تیئس (23) کی تعداد ہوجاتی ہے۔

اور (احادیث وسنت سے) رفع یدین کرنے، اور نہ کرنے، دونوں ہی کا ثبوت ملتا ہے، اختلاف صرف افضل ہونے میں ہے (ان میں سے کسی ایک طریقہ کے جائز ہونے) میں اختلاف نہیں، اور شرحُ المنیۃ اور بدائع میں، جو اِس (یعنی نماز میں رفعِ یدین) کا مکروہ تحریمی ہونا مذکور ہے، وہ میرے نزدیک متروک ہے، البتہ اگر صاحبِ مذہب سے (ایسی) کوئی بات منقول ہوتی، تو پھر الگ بات تھی، ورنہ ایسے مسئلہ کے متعلق کراہت کا قول، جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں متواتر ہو، وہ میرے نزدیک تشدد پر مبنی ہے۔

پھر میں نے حنفیہ کی کتب میں جواز کی تصریح کو تلاش کیا، تو میں نے ابوبکر جصاص

کی احکام القرآن میں اس کی تصریح پائی۔

اور متاخرین حنفیہ میں رفع یدین کے منسوخ ہونے کا قول مشہور ہے، جس کو انہوں نے علامہ ابنِ ہمام سے حاصل کیا ہے، لیکن جب حنفیہ کے نزدیک جواز کا قول مقدم ہے، جس کی احادیث سے بھی تائید ہوتی ہے، تو اسی قول کو اختیار کرنا چاہئے، اوراس کے خلاف قول کی شنوائی نہیں ہونی چاہئے، پھر بھی اگر کوئی اس قول کواختیار کرنا چاہے، تواس کی مرضی ہے (فیض الباری) [1]

محدثِ دارالعلوم دیوبند علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی صحیح بخاری کی شرح کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ جس طرح شرعی دلائل سے نماز میں معروف رفعِ یدین کرنے کا ثبوت ملتا ہے، اسی طرح نہ کرنے کا بھی ثبوت ملتا ہے، اوراسی وجہ سے رفع یدین کرنے اور نہ کرنے کے جائز ہونے میں اختلاف نہیں۔

---

[1] وأعلم أن الأحاديث الصحاح فى الرفع تبلغ إلى خمسة عشر، وإن سلكنا مسلك الإغماض، فإلى ثلاثة وعشرين .ولنا :حديث ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعا، ومرسل آخر.

فى التخريج للزيلعى فقد ثبت الأمران عندى ثبوتا لا مرد له ولا خلاف إلا فى الاختيار،وليس فى الجواز .فما فى الكبير شرح المنية، و البدائع :أنه مكروه تحريما، متروك عندى .نعم، إن كان عندهما نقل من صاحب المذهب، فهما معذوران، وإلا فالقول بالكراهة فى مسألة متواترة بين الصحابة رضى الله عنهم شديد عندى.

ثم تتبعت الكتب للتصريح بالجواز فوجدت أبا بكر الجصاص قد صرح فى أحكام القرآن تحت قوله تعالى:"كتب عليكم الصيام"أن المسألة إذا وردت فيها الأحاديث والصحاح من الجانبين، فالخلاف فيها لا يكون إلا فى الاختيار لا سيما إذا كانت كثيرة الوقوع، وعد منها :الترجيع فى الأذان، وإفراد الإقامة، والجهر بالتسمية، ورفع اليدين، وحينئذ فاسترحت حيث تخلصت رقبتى من الأحاديث الثابتة فى الرفع .والجصاص من القرن الرابع، حتى إن الكرخى الذى هو من معاصرى الطحاوى من تلامذته، فرتبته أعلى من الكبيرى و البدائع، وصاحب البدائع أرفع رتبة من الكبيرى.

وقد اشتهر فى متأخرى الحنفية القول بالنسخ، وإنما تعلموه من الشيخ ابن الهمام، والشيخ اختاره تبعا للطحاوى .وقد علمت أن نسخ الطحاوى أعم مما فى الكتب، فإن المفضول بالنسبة إلى الفاضل، والأضعف دليلا بالنسبة إلى أقواه، كله منسوخ عنده، كما يتضح ذلك لمن يطالع كتابه، كيفما كان إذا ثبت عندى القول بالجواز ممن هو أقدم فى الحنفية، وساعدته الأحاديث أيضا، فلا محيد إلا بالقول به، وخلافه لا يسمع، فمن شاء فليسمع(فيض البارى، ج٢،ص ٣٢١ الىٰ ٣٢٩، كتاب الأذان،باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع)

www.idaraghufran.org

اور بعض حنفیہ کی کتب میں جو نماز میں رفعِ یدین کے مکروہ تحریمی ہونے کا قول مذکور ہے، وہ قابلِ ترک قول ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ وغیرہ سے اس طرح کی بات باسند طریقہ پر منقول نہیں، اور رفعِ یدین کو مکروہ قرار دینے کا قول تشدد پر مبنی ہے۔

اور بعد کے مشائخِ حنفیہ نے نماز میں رفعِ یدین کے منسوخ ہونے کا جو قول کیا ہے، محدثِ دارالعلوم دیوبند علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مرجوح قول ہے، جس کو اختیار نہیں کرنا چاہیے، پھر بھی کوئی اختیار کرے، تو اس کا معاملہ ہے، علامہ کشمیری خود اس قول کو پسند نہیں کرتے۔

اسی وجہ سے اگر کوئی حنفی ہو کر نماز میں رکوع کے وقت رفعِ یدین کو اختیار کر لے، تو وہ اس کی وجہ سے حنفیت سے خارج نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کا یہ فعل قابلِ مذمت ہوتا۔

چنانچہ علامہ عبدالحیئ لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وفی طبقات القاری :عصام بن یوسف روی عن ابن المبارک والثوری وشعبة وکان صاحب حدیث یرفع یدیه عند الرکوع وعند رفع الرأس منه انتهی .قلت یعلم منه بطلان روایة مکحول عن أبی حنیفة أن من رفع یده فی الصلاة فسدت صلاته التی اغتر أمیر کاتب الاتقانی بها کما مر فی ترجمته فإن عصام بن یوسف کان من ملازمی أبی یوسف وکان یرفع فلو کان لتلک الروایة أصل لعلم بها أبو یوسف وعصام وسیأتی التفصیل فی بطلان تلک الروایة فی ترجمة مکحول إن شاء اللہ تعالی ویعلم أیضًا أن الحنفی لو ترک فی مسألة مذهب إمامه لقوة ذلیل خلافه لا یخرج به عن ربقة التقلید بل هو عین التقلید فی صورة ترک التقلید ألا تری إلی أن عصام بن یوسف ترک مذهب أبی حنیفة

فی عدم الرفع ومع ذلک هو معدود فی الحنفية ويؤيده ما حكاه أصحاب الفتاوى المعتمدة من أصحابنا من تقليد أبي يوسف يوما الشافعي في طهارة القلتين .

وإلى الله المشتكى من جهلة زماننا حيث يطعنون على من ترك تقليد إمامه في مسألة واحدة لقوة دليلها ويخرجونه عن جماعة مقلديه ولا عجب منهم فإنهم من العوام إنما العجب ممن يتشبه بالعلماء ويمشي مشيهم كالأنعام (الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، صفحة ١١٦ ،حرف العين المهملة،تحت ترجمة "عصام بن يوسف")

ترجمہ: اور طبقاتِ قاری میں ہے: عصام بن یوسف، ابنِ مبارک اور ثوری اور شعبہ سے روایت کرتے ہیں، اور یہ صاحبِ حدیث تھے (یعنی خالی فقیہ نہیں تھے، بلکہ احادیث کا بھی علم رکھتے تھے) اور یہ رکوع کے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفعِ یدین کیا کرتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے مکحول کی امام ابوحنیفہ سے اس روایت کا بطلان معلوم ہوگیا کہ جو نماز میں رفع یدین کرے، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس روایت سے امیر کاتب العمید بن امیر اتقانی کو غلط فہمی ہوئی ہے، جیسا کہ ان کے ترجمہ میں گزر چکا ہے، کیونکہ عصام بن یوسف، دراصل امام ابو یوسف کے ساتھ رہنے والوں میں سے (اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے متبع) تھے، اور وہ رفع یدین کیا کرتے تھے، پس اگر اُس روایت کی کوئی بنیاد ہوتی، تو اس کو امام ابو یوسف اور عصام جان لیتے (اور اپنے امام کے نزدیک نماز کو باطل نہ کرتے) اور اس روایت کے بطلان کی تفصیل ''مکحول'' کے حالات میں ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گی، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر کوئی حنفی کسی مسئلہ میں اپنے امام کے مذہب کو اس کے خلاف، دلیل کے قوی ہونے کی وجہ سے ترک کردے (خواہ

www.idaraghufran.org

وہ رفعِ یدین کا مسئلہ ہو، یا کوئی دوسرا مسئلہ ہو) تو اس کی وجہ سے وہ اپنے امام کی تقلید کے دائرے سے باہر نہ ہوگا، بلکہ یہ ترکِ تقلید کی شکل میں عین تقلید کہلائے گا (کیونکہ وہ اپنے امام کی اس بات میں اتباع کررہا ہے کہ تم جس دلیل کو قوی پاؤ، اس پر عمل کرو، اور میری بات کو ترک کردو) کیا آپ نہیں دیکھتے کہ عصام بن یوسف نے رفعِ یدین کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے مذہب کو چھوڑ دیا تھا، لیکن اس کے باوجود ان کو حنفیہ میں شمار کیا جاتا ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے، جس کو معتمد اصحابِ فتاویٰ نے ہمارے اصحاب سے ایک دن امام ابو یوسف کے امام شافعی کی ''قلتین'' کی طہارت کے مسئلہ میں تقلید کرنے کو روایت کیا ہے۔

ہم اپنے زمانہ کے جاہلوں کی اللہ کے علاوہ اور کس سے شکایت کریں کہ یہ جاہل اس شخص پر سخت تنقید کرتے ہیں، جو قوتِ دلیل کی بناء پر کسی مسئلہ میں اپنے امام کے مذہب واقتداء کو ترک کردیتا ہے، اور اس کو یہ لوگ اس کے مقلد ہونے سے خارج کردیتے ہیں، اور زیادہ تعجب ان سے نہیں ہے، کیونکہ وہ عوام ہیں، اصل تعجب تو ان لوگوں سے ہے، جو علماء سے مشابہت اختیار کرنے والے ہیں، اور وہ علماء کے طریقہ پر چلنے والے ہیں، چوپاؤں کی طرح (الفوائد البهية)

ہم بھی اپنے زمانہ کے ان جاہلوں کی اللہ کے علاوہ کس سے شکایت کریں کہ جو کوئی دلیل قوی ہونے کی وجہ سے کسی دوسرے امام یا دوسرے مذہب کے قول کو اختیار کرے، اور اپنے امام، یا مذہب کے قول کو ترک کردے، تو اس غریب پر یہ جاہل متشددین چڑھ دوڑتے ہیں، اور اس کی تکہ بوٹی کرنے میں کسر نہیں چھوڑتے، جن میں زیادہ تعجب وحیرت کا باعث بعض عالم، یا مفتی کا لقب پانے، یا اختیار کرنے والے بھی ہوتے ہیں۔

حالانکہ بعض اہلِ علم حضرات نے اس قسم کے مسائل میں ''مراعاۃِ خلاف'' کے استحباب کی

بناء پر رفع یدین کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، تاآنکہ اس پر کوئی مفسدہ مرتب نہ ہو۔ [1]

---

[1] الخلاف على أقسام.

القسم الأول :أن يكون الخلاف فى التحريم والجواز فالخروج من الاختلاف بالاجتناب أفضل.

القسم الثانى :أن يكون الخلاف فى الاستحباب أو الإيجاب فالفعل أفضل كقراء ة البسملة فى الفاتحة فإنها مكروهة عند مالك واجبة عند الشافعى وكذلك رفع اليدين فى التكبيرات فإن أبا حنيفة لا يراه من السنن، وكذلك مالك فى إحدى الروايتين عنه، وهو عند الشافعى سنة للاتفاق على صحة الأحاديث وكثرتها فيه.

وكذلك صلاة الكسوف على الهيئة المنقولة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -فإنها سنة عند الشافعى، وأبو حنيفة لا يراها والسنة أن يفعل ما خالف فيه أبو حنيفة وغيره من ذلك وأمثاله.

وكذلك المشى أمام الجنازة مختلف فيه بين العلماء ولا يترك المشى أمامها لاختلافهم والضابط فى هذا أن مأخذ المخالف إن كان فى غاية الضعف والبعد من الصواب فلا نظر إليه ولا التفات عليه إذا كان ما اعتمد عليه لا يصح نصه دليلا شرعا، ولا سيما إذا كان مأخذه مما ينقض الحكم بمثله.

وإن تقاربت الأدلة فى سائر الخلاف بحيث لا يبعد قول المخالف كل البعد فهذا مما يستحب الخروج من الخلاف فيه حذرا من كون الصواب مع الخصم والشرع يحتاط لفعل الواجبات والمندوبات، كما يحتاط لترك المحرمات والمكروهات(قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، ج ۱، ص ۲۵۳، ۲۵۴ ،قاعدة فى بيان متعلقات الأحكام،فصل فى تنويع العبادات البدنية)

تنبيه:

لمراعاة الخلاف شروط: أحدها: أن لا يوقع مراعاته فى خلاف آخر، ومن ثم كان فصل الوتر أفضل من وصله، ولم يراع خلاف أبى حنيفة لأن من العلماء من لا يجيز الوصل.

الثانى: أن لا يخالف سنة ثابتة ;ومن ثم سن رفع اليدين فى الصلاة، ولم يبال برأى من قال بإبطاله الصلاة من الحنفية ;لأنه ثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم من رواية نحو خمسين صحابيا.

الثالث: أن يقوى مدركه ;بحيث لا يعد هفوة .ومن ثم كان الصوم فى السفر أفضل لمن قوى عليه ; ولم يبال بقول داود: إنه لا يصح.

وقد قال إمام الحرمين فى هذه المسألة: إن المحققين لا يقيمون لخلاف أهل الظاهر وزنا.

تنبيه:

شكك بعض المحققين على قولنا بأفضلية الخروج من الخلاف فقال: الأولوية والأفضلية، إنما تكون حيث سنة ثابتة .وإذا اختلفت الأمة على قولين: قول بالحل ;وقول بالتحريم، واحتاط المستبرء لدينه، وجرى على الترك ;حذرا من ورطات الحرمة لا يكون فعله ذلك سنة ;لأن القول بأن هذا الفعل يتعلق به الثواب من غير عقاب على الترك، لم يقل به أحد، والأئمة كما ترى بين قائل بالإباحة، وقائل بالتحريم .فمن أين الأفضلية؟

وأجاب ابن السبكى: بأن أفضليته ليست لثبوت سنة خاصة فيه، بل لعموم الاحتياط والاستبراء

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

علامہ لکھنوی رحمہ اللہ نے ''قرائت خلف الامام'' سے متعلق اپنے رسالہ میں فرمایا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف جو یہ روایت منسوب ہے کہ رکوع کے وقت رفع یدین کرنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اور اسی بناء پر بعض مشائخ نے شافعی امام کی اقتداء میں نماز کو غیر درست قرار دیا ہے، یہ روایت مردود ہے، جس کو بغیر ردوقدح کے ذکر کرنا حلال نہیں، اگرچہ حنفیہ کی بعض کتب میں اس کا ذکر پایا جاتا ہے، جس کی توضیح میں نے اپنے رسالہ ''الفوائد البهية في تراجم الحنفية'' میں کردی ہے۔

اور کسی عاقل کے لیے ایسے فعل کے ذریعہ نماز کے فساد کا حکم لگانا درست نہیں کہ جو فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابرِ صحابہ کی جماعت سے ثابت ہو۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

للدين، وهو مطلوب شرعا مطلقا، فكان القول بأن الخروج من الخلاف أفضل، ثابتا من حيث العموم، واعتماده من الورع المطلوب شرعا (الاشباه والنظائر للسيوطي، ص ١٣٧، الكتاب الثاني، القاعدة الثانية عشرة: الخروج من الخلاف مستحب)

يسن رفع اليدين في الصلاة، ولم يراع خلاف من قال بإبطال الصلاة من الحنفية، لأنه ثابت عن النبي – صلى الله عليه وسلم – رواية نحو خمسين صحابياً، وهذا يتفق مع الشرط الثاني، وهو ألا يخالف سنة ثابتة صحيحة أو حسنة (القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، لمحمد مصطفى الزحيلي، ج٢، ص ٧٢٠، الباب الخامس، رقم القاعدة: ١٨٠، الخروج من الخلاف مستحب)

[1] فهذه خمسة اقوال لا صحابنا اضعفها واوهنها ،بل أوهن جميع الاقوال الواقعة في هذه المسئلة القول الخامس ،وهو نظير رواية مكحول النسفي الشاذة المردودة عن ابي حنيفة أن رفع اليدين عند الركوع وغيره مفسد للصلاة ،وبناء بعض مشائخنا عليها عدم جواز الاقتداء بالشافعية ، وكلاهما من الاقوال المردودة التي لايحل ذكرها الا للقدح عليها ،وان ذكرا في كثير من الكتب الفقهية لا صحابنا الحنفية ،وقد اوضحت ذلك في رسالتي "الفوائد البهية في تراجم الحنفية" فلتطالع .

وليت شعري هل يقول عاقل :بفساد الصلاة بما ثبت فعله عن النبي صلى الله عليه وسلم وجماعة من أكابر أصحابه ، ولو فرضنا أنه لم يثبت لا من النبي صلى الله عليه وسلم ولا من اصحابه ،أو ثبت وصار منسوخاً ، فغايته أنن يكون خلاف السنة ،أو مكرهاً تنزيهاً ،أو تحريماً ،وهو لا يستلزم فساد الصلاة به ،بل لو فرضنا أنه حرام حرمة قطعية ،لا يلزم منه فسادد الصلاة أيضاً ،فليس ارتكاب كل حرام في الصلاة مفسداً لها مالم يكن منافياً للصلاة (إمام الكلام في القراء ة خلف الإمام،لعبد الحي اللكنوي،ص ٤٨، ٤٩، الباب الاول في ذكر اختلاف الفقهاء، ابطال قول من قال بفساد الصلاة بالقراءة، وترجيح القول الأخير من الأقوال الخمسة، مشمولة: مجموعة رسائل اللكنوي، ج٣، الناشر: ادارة القرآن العلوم الاسلامية، كراتشي، باكستان، الطبعة الأولىٰ: ١٤١٩هـ)

www.idaraghufran.org

یہی بات محدثِ دار العلوم دیو بند علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کے حوالہ سے گزر چکی ہے۔ [1]

علامہ ابنِ نجیم نے بھی ''البحرُ الرائق'' میں رکوع کے وقت رفع یدین سے نماز کے فاسد ہونے کی روایت کو شاذ اور روایت و درایت کے اعتبار سے غیر صحیح قرار دیا ہے۔ [2]

علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں:

وعلى المؤمنين أن يتبعوا إمامهم إذا فعل ما يسوغ؛ فإن النبى – صلى الله عليه وسلم – قال إنما جعل الإمام ليؤتم به وسواء رفع يديه أو لم يرفع يديه لا يقدح ذلک فى صلاتهم، ولا يبطلها، لا عند أبى حنيفة ولا الشافعي ولا مالک ولا أحمد،ولو رفع الإمام دون المأموم، أو المأموم دون الإمام لم يقدح ذلک فى صلاة

---

[1] ہمیں افسوس ہے کہ آج ہمارے یہاں کے بعض علمی حلقوں میں متعدد مسائل کے اندر کوئی غلط، یا مرجوح قول مشہور ہو گیا ہے، جس کے نتیجہ میں اب اس کے خلاف، صحیح اور راجح قول سامنے آنے پر تعجب کا اظہار کیا جاتا ہے، اور اس قول پر تفرد وغیرہ کا ناجائز الزام عائد کیا جاتا ہے، کبھی کہا جاتا ہے کہ ہم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مقابلہ میں علامہ عبدالحیئ لکھنوی، یا علامہ کشمیری کی بات نہیں مانتے، ان کی امام ابوحنیفہ کے سامنے کوئی حیثیت نہیں، انہیں کون جانتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔

حالانکہ اولاً تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب بات ہی درست نہیں، پھر اس پر جو کچھ مرتب کیا گیا، اس کی حیثیت بھی ''**بناء الفاسد على الفاسد**'' سے زیادہ نہیں ہوگی۔

دوسرے کسی شخصیت کا چھوٹا، یا غیر معروف ہونا اس کے قول کے مردود ہونے کی دلیل نہیں، یہی وجہ ہے کہ بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کو چھوڑ کر ان کے شاگردوں کے اقوال پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

تیسرے اگر کوئی علامہ لکھنوی اور علامہ کشمیری کو نہ جانے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے بھی ان کو نہیں جانتے، یا ان کے تحقیقی و علمی مقام کی کوئی حیثیت نہیں، اپنی کم علمی کو دوسروں پر تھوپنا درست طرزِ عمل نہیں۔ محمد رضوان۔

[2] **مسألة رفع اليدين من وجهين الأول أن الفساد برفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس منه رواية شاذة رواها مكحول النسفى عن أبى حنيفة وليست بصحيحة رواية ودراية لأن المختار فى العمل الكثير المفسد لها ما لو رآه شخص من بعيد ظنه ليس فى الصلاة لا ما يقام باليدين ولأن وضع هذه المسألة يدل على جواز الاقتداء بالشافعي وبقائه إلى وقت القنوت حتى اختلفوا هل يتابعه فيه أو لا كما فى الهداية مع وجود رفع اليدين فى الركعات الثلاث الثانى أن الفساد عند الركوع لا يقتضى عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع أن عروض البطلان غير مقطوع به حتى يجعل كالمتحقق عند الشروع لأن الرفع جائز الترک عندهم لسنيته (البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٢،ص ٤٩، كتاب الصلاة،باب الوتر والنوافل)**

www.idaraghufran.org

واحد منهما، ولو رفع الرجل فی بعض الأوقات دون بعض لم یقدح ذلک فی صلاته (الفتاویٰ الکبریٰ لابنِ تیمیة، ج۲،ص۱۰۸، کتاب الصلاة،مسألة صلی حنفی فی جماعة فأسر نیته ورفع یدیه فی کل تکبیرة)

ترجمہ: اور مؤمنین پر اپنے امام کی (نماز میں) اتباع واجب ہے، جبکہ ان کا امام وہ فعل اختیار کرے، جس کی گنجائش ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ امام کو صرف اس لئے مقرر کیا جاتا ہے، تاکہ اس کی اقتداء کی جائے، چاہے وہ رفعِ یدین کرے، یا رفعِ یدین نہ کرے، اس کی وجہ سے ان کی نماز میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، اور نہ ہی نماز باطل ہوتی، نہ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور نہ امام شافعی کے نزدیک اور نہ امام مالک کے نزدیک، اور نہ امام احمد کے نزدیک، اور اگر امام رفعِ یدین کرے، اور مقتدی رفعِ یدین نہ کرے، یا مقتدی رفعِ یدین کرے، امام رفعِ یدین نہ کرے، تو اس کی وجہ سے بھی امام، یا مقتدی کسی کی نماز میں خلل واقع نہیں ہوتا، اور اگر ایک آدمی بعض اوقات رفعِ یدین کرے، اور بعض اوقات رفعِ یدین نہ کرے، تو اس کی وجہ سے بھی اس کی نماز میں خلل واقع نہیں ہوتا (الفتاویٰ الکبریٰ)

مولانا محمد مظہر بقا صاحب رحمہ اللہ اپنی خودنوشت میں لکھتے ہیں کہ:

میں حنفی ہوں، اور جب تک ہند و پاک میں رہا، صرف حنفی مذہب پر عمل کرتا رہا، سعودی عربیہ آنے کے بعد جب مکہ مکرمہ میں جو مختلف مکاتبِ فکر کا سنگم ہے، اقامت کی سعادت حاصل ہوئی، تو حنفیت میں جو شدت تھی، اس میں رفتہ رفتہ کمی آنی شروع ہوئی، اور دوسرے فقہی مذاہب کے ساتھ متعصّبانہ طرزِ فکر تقریباً ختم ہوگیا، اور اس کے نتیجہ میں متعدد تبدیلیاں عمل میں آئیں۔

رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین چونکہ صحیح اور قوی احادیث سے ثابت ہے، اس لیے کبھی کبھی رفعِ یدین بھی کر لیتا ہوں۔

Idara Ghufran

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایک مرتبہ اپنی نجی مجلس میں حاضرین سے فرمایا تھا ''کبھی کبھی رفعِ یدین بھی کرلیا کرو، کیونکہ اگر قیامت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمالیا کہ تم تک میری یہ سنت بھی تو صحیح طریقہ پر پہنچی تھی، تم نے اس پر کیوں عمل نہ کیا، تو کوئی جواب نہ بن پڑے گا''

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ اگر کوئی حدیث مجھ تک ضعیف طریقہ سے بھی پہنچی، تو میں نے کم از کم ایک بار ضرور اس پر عمل کیا۔

قیام میں کبھی کبھی، شاذ و نادر، سینے پر بھی ہاتھ باندھ لیتا ہوں، اگرچہ جہاں تک میرا علم ہے، اس سلسلہ میں صحاحِ ستہ میں کوئی صحیح روایت موجود نہیں، اور دوسری کتبِ حدیث میں اس سلسلے کی جو روایات ہیں، وہ کلام سے مبرا نہیں۔ [1]

سفر میں صحیح احادیث سے جمع تقدیم بھی ثابت ہے اور جمع تاخیر بھی، دوسرے ائمہ کے برخلاف احناف اسے جمع حقیقی کے بجائے جمع صوری پر محمول کرتے ہیں، میں نے سفر میں بوقتِ ضرورت جمع تقدیم بھی کی ہے، اور جمع تاخیر بھی (حیاتِ بقا اور کچھ یادیں، صفحہ ۱۹۰، باب پنجم: افکار و عقائد اور متفرقات، ناشر: زوار اکیڈمی پبلی کیشنز، کراچی، اپریل 2006ء)

اس سلسلہ میں حضرت شاہ ولی اللہ، علامہ لکھنوی اور علامہ انور شاہ کشمیری رحمہم اللہ کا معتدل کلام پہلے ذکر کیا جاچکا ہے، ہم اسی موقف کے حامل ہیں، اور اس سلسلہ میں طرفین کے تشدد سے برائت کا اعلان کرتے ہیں، اوپر سے جو یہ حضرات اعتدال کو اختیار کرنے والے حضرات پر تفرد وغیرہ کا الزام عائد کرتے ہیں، تو دراصل یہ بھی ان کے تشدد بلکہ اپنے تفرد کو چھپانے کا ایک حیلہ ہے۔ [2]

---

[1] سینہ پر ہاتھ باندھنے کے مسئلہ کی تفصیل ہم نے اپنی دوسری تالیف میں بیان کردی ہے۔ محمد رضوان۔

[2] تفرد کی تحقیق و تفصیل معلوم کرنے کے لیے ہمارا رسالہ ''تفرد کی حقیقت'' (مشمولہ: علمی و تحقیقی رسائل، جلد نمبر 8) ملاحظہ فرمائیں۔ محمد رضوان۔

(11)

نماز میں ''جلسۂ استراحت'' کا مسئلہ

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

مسئلہ: جلسۂ استراحت وترکِ آں ہر دو در حدیث آمدہ است، و ہر دو صحیح است

(مصفّٰی، ج ۱ ص ۱۱۴، کتاب الصلاة، باب یجلس بین السجدتین کجلسة الصلاة ولا یجلس علی صدور قدمیه الا بضرورة، مطبوعه: مطبع فاروقی، دهلی)

ترجمہ: مسئلہ: جلسۂ استراحت کرنا اور اس کو ترک کرنا، دونوں احادیث میں آئے ہیں، اور دونوں صحیح ہیں (مصفّٰی)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا مذکورہ موقف جامع اور مضبوط ہے، اور احادیث میں دونوں کا ذکر ہے، اسی وجہ سے فقہائے کرام کا اس سلسلہ میں اختلاف افضلیت میں ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے صحیح مذہب کے مطابق، اور شافعیہ کے غیر اصح قول کے مطابق اور امام ثوری اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک نماز کی پہلی اور تیسری رکعت میں دوسرے سجدے سے فراغت کے بعد کھڑے ہونے سے پہلے جلسۂ استراحت سنت نہیں، اور اس کا عام حالات میں کرنا، خلافِ اولیٰ ہے، البتہ جس کو عذر ہو، مثلاً کوئی ضعیف و کمزور، یا بھاری جسم کا حامل ہو، تو اس کے لیے جلسۂ استراحت میں کوئی حرج نہیں۔

متعدد صحابۂ کرام سے مذکورہ موقع پر جلسہ استراحت کرنا ثابت نہیں، جبکہ بعض سے اس کا ثبوت بھی ملتا ہے۔

اور شافعیہ کے اصح قول کے مطابق اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق، جس کو خلّال نے اختیار کیا ہے، پہلی اور تیسری رکعت میں کھڑے ہونے سے پہلے جلسۂ استراحت سنت ہے۔ [1]

---

[1] ذهب الحنفية والمالكية وهو مقابل الأصح لدى الشافعية، والصحيح من المذهب لدى الحنابلة إلى أن المصلى إذا قام من السجدة الثانية لا يجلس جلسة الاستراحة، ويكره فعلها تنزيها لمن ليس به عذر. ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

یہ بات ملحوظ رہے کہ حنفیہ کی تصریح کے مطابق نماز میں مذکورہ موقعہ پر جلسۂ استراحت بلا عذر کرنا بھی جائز ہے، اور یہ جائز و ناجائز، یا حلال وحرام کا اختلاف نہیں۔

چنانچہ علامہ ابنِ عابدین شامی فرماتے ہیں:

وكالاعتماد وجلسة الاستراحة السنة عندنا تركهما .ولو فعلهما لا بأس كما سيأتي في محله (رد المحتار على الدر المختار، ج ١، ص ١٤٧، كتاب الطهارة، سنن الوضوء)

ترجمہ: اور جیسا کہ سہارا لے کر اٹھنا، اور جلسۂ استراحت کہ ہمارے نزدیک ان کو نہ کرنا سنت ہے، اور اگر کوئی ان کو کرے، تو حرج نہیں، جیسا کہ آگے اپنے مقام پر آتا ہے (ردالمحتار)

اور ''البحر الرائق'' میں ہے:

قال في الفتاوى الظهيرية قال شمس الأئمة الحلواني إن الخلاف إنما هو في الأفضلية حتى لو فعل كما هو مذهب الشافعي لا بأس به عندنا اهـ.

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وروى ذلك عن عمر وعلي وابن مسعود، وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، وبه قال الثوري وإسحاق، قال الترمذي :وعليه العمل عند أهل العلم، وقال أبو الزناد :تلك السنة.

ويرى الشافعية في الأصح وهو رواية ثانية عن أحمد اختارها الخلال أنه يسن بعد السجدة الثانية جلسة للاستراحة في كل ركعة تقوم عنها، لما روى مالك بن الحويرث :أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض في الركعة الأولى .

وصفة الجلوس هنا كالجلوس بين السجدتين قدرا وهيئة، ويكره تطويله، وهذا يخالف قول الرافعي " :أنها خفيفة "وقول النووي في مجموعه "أنها خفيفة جدا ."

ثم قطع الرافعي :بأنها للفصل بين الركعتين، وحكى النووي وجها أنها :من الثانية، وهناك وجه ثالث أبداه صاحب الذخائر وهو :أنها من الركعة الأولى.ومن خصائص جلسة الاستراحة عند من يقول بها -أنها لا يدعو فيها بشيء (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٥، ص ٢٦٦، ٢٦٧، مادة "جلوس" حرف الجيم)

www.idaraghufran.org

وکذا ترک الاعتماد مستحب لمن لیس به عذر عندنا علی ما هو ظاهر کثیر من الکتب المشهورة قال الوبری لا بأس یعتمد براحتیه علی الأرض عند النهوض من غیر فصل بین العذر وعدمه ومثله ما فی المحیط عن الطحاوی لا بأس بأن یعتمد بیدیه علی الأرض شیخا کان أو شابا، وهو قول عامة العلماء (البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۱، ص ۳۴۰، کتاب الصلاۃ، باب صفة الصلاۃ، آداب الصلاۃ)

ترجمہ: فتاویٰ ظہیریہ میں فرمایا کہ شمس الائمہ حلوانی کا قول یہ ہے کہ جلسۂ استراحت کا اختلاف صرف افضلیت میں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی جلسۂ استراحت کرے، جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے، تو ہمارے نزدیک اس میں حرج نہیں۔

اور اسی طرح ہمارے نزدیک سہارا لیے بغیر اٹھنا، اس کے لیے مستحب ہے، جس کو عذر نہ ہو، جیسا اکثر مشہور کتب سے ظاہر ہے، وبری نے فرمایا کہ زمین سے اٹھتے وقت زمین پر اپنے ہاتھوں سے سہارا لینے میں حرج نہیں، اس میں انہوں نے عذر اور غیر عذر کے درمیان فرق نہیں کیا، اور اسی کے مثل محیط میں طحاوی سے منقول ہے کہ زمین پر اپنے ہاتھوں سے سہارا لے کر اٹھنے میں حرج نہیں، خواہ بوڑھا ہو، یا جوان ہو، اور عام علماء کا یہی قول ہے (البحر الرائق)

''سننُ الترمذی'' کی شرح ''العرف الشذی'' میں ہے:

وفی البحر عن الحلوانی أن الخلاف فی الأفضلیة لا فی الجواز، فلو أتی بها الحنفی أو ترکها الشافعی لابأس وذکر مثل قول الحلوانی فی شرح الفرائد السنیة للکواکبی، وفی الکبیر: من أتی بجلسة الاستراحة یلزمه سجدة السهو، وأقول: لعله أراد ما خرج

www.idaraghufran.org

عن القدر المسنون (العرف الشذی شرح سنن الترمذی، ج ا ص ۲۸۲، ابواب الصلاۃ، باب ما جاء کیف النهوض من السجود)

ترجمہ: اور بحر میں حلوانی سے یہ مذکور ہے کہ جلسۂ استراحت میں اختلاف افضل ہونے نہ ہونے کے بارے میں ہے، جائز ہونے کے بارے میں نہیں (کرنا، نہ کرنا سب کے نزدیک جائز ہے) پس اگر کوئی حنفی جلسۂ استراحت کرے، یا کوئی شافعی جلسۂ استراحت نہ کرے، تو اس میں حرج نہیں، اور کوا کبی کی ''الفرائد السنیة'' کی شرح میں حلوانی کے قول کے مثل مذکور ہے، اور ''کبیر'' میں ہے کہ جو جلسۂ استراحت کرے، تو اس کو سجدہ سہو لازم ہوگا، میں کہتا ہوں کہ غالباً ان کی مراد یہ ہے کہ جب مسنون مقدار سے زیادہ وقت تک جلسہ کرے (تو پھر سجدہ سہو ہوگا، اور عام طور پر اتنی دیر تک جلسہ نہیں کیا جاتا) (العرف الشذی)

اور ''صحیح بخاری'' کی شرح ''فیض الباری'' میں ہے کہ:

وفی البحر عن الحلوانی رحمه الله تعالٰی: أن الخلاف فیه خلاف الأفضلیة، وهو المختار عندی .فما فی الکبیری: إیجاب سجدة السهو علی من جلسها محمول عندی علی ما أطالها فزادت علی قدر السنة .وما أجاب به الطحاوی رحمه الله أنه کان للعذر لیس بسدید عندی .بل الجواب أنها کانت، ثم خملت خمولا أفضی إلی إنکارهم علیها کما فی البخاری فی باب المکث بین السجدتین، عن أیوب: کان یفعل شیئا لم أرهم یفعلونه: کان یقعد فی الثالثة أو الرابعة، وهذا یدل علی غایة خموله .ونظیره الرکعتان قبل المغرب، فإنها أیضا صارت خاملة، حتی قال فیها ابن عمر رضی الله عنه ما قال.

www.idaraghufran.org

وفي منتقى الأخبار عن أحمد رحمه الله تعالى: إن أكثر الأحاديث تبنى على ترك الجلسة، وهو من تصانيف الشيخ مجد الدين أبو البركات ابن تيمية الكبير – جد ابن تيمية المعروف – ونيل الأوطار للشوكاني: شرح المنتقى .

هذا وبالجملة كفانا لمفضوليته قول أحمد وما روى في البخاري، وللجواز: تصريح الحلواني .وهذا الذي أقول في مواضع عديدة، ولا أحب لفظ النسخ إلا حين يسفر إسفار الصبح (فيض الباري علىٰ صحيح البخاري، ج۲ص ۲۶۳، ۲۶۴، كتاب الأذان، باب من صلى بالناس وهو لا يريد إلا أن يعلمهم صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وسنته)

ترجمہ: اور ''البحر'' میں حلوانی رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ جلسۂ استراحت میں اختلاف افضل ہونے، نہ ہونے کے متعلق ہے، اور میرے نزدیک یہی مختار و پسندیدہ قول ہے، تو ''کبیری'' میں جو جلسۂ استراحت کرنے پر سجدہ سہو واجب ہونے کا حکم مذکور ہے، وہ میرے نزدیک اس صورت پر محمول ہے، جب جلسۂ استراحت اتنا لمبا کیا جائے، جس کی مقدار سنت سے زیادہ ہوجائے، اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے جو اس جلسۂ استراحت کو (بڑھاپے، یا جسم کے بھاری ہونے وغیرہ کے) عذر پر محمول کیا ہے، وہ میرے نزدیک مضبوط بات نہیں، بلکہ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کیا ہے، لیکن یہ ایسا عمل تھا جو کبھی کبھار تھا، جس کے انکار کی نوبت آئی، جیسا کہ بخاری میں دو سجدوں کے درمیان ٹھہرنے کے باب میں حضرت ایوب سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کوئی ایسا کام کرتے تھے، جس کو ہم نے پہلے کرتے ہوئے نہیں دیکھا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم تیسری اور چوتھی رکعت پر بیٹھتے تھے، یہ اس کے کبھی کبھار ہونے پر

www.idaraghufran.org

دلالت کرتا ہے، اوراس کی نظیر مغرب سے پہلے کی دو رکعتیں ہیں، وہ بھی اسی طرح کبھی کبھار ہوتی تھیں، اس لیے حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے بارے میں بات فرمائی۔

اورابنِ تیمیہ کے دادا شیخ مجد الدین ابوالبرکات ابنِ تیمیہ کی تصنیف ''منتقی الاخبار'' میں امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اکثر احادیث جلسۂ استراحت کے ترک پر دلالت کرتی ہیں، اور شوکانی کی ''نیلُ الاوطار'' اسی ''منتقی الاخبار'' کی شرح ہے۔

اور جلسۂ استراحت کے غیر افضل ہونے میں ہمارے لیے امام احمد کا قول، اور بخاری میں جو مروی ہے، کافی ہے، اور جواز کے لیے حلوانی کی تصریح کافی ہے، اور یہ بات میں کئی مواقع پر کہہ چکا ہوں کہ میں کسی عمل میں ''منسوخ ہونے'' کے قول کو اس وقت تک پسند نہیں کرتا، جب تک کہ کسی عمل کا منسوخ ہونا (رات کی تاریکی کے بعد) صبح کی روشنی کی طرح واضح نہ ہوجائے (فیض الباری)

علامہ ابنِ تیمیہ کے فتاویٰ میں ہے:

مسألة :فی رجل یصلی مأموما، ویجلس بین الرکعات جلسة الاستراحة ولم یفعل ذلک الإمام، فهل یجوز ذلک له؟ وإذا جاز :هل یکون منقصا لأجره لأجل کونه لم یتابع الإمام فی سرعة الإمام؟

الجواب :جلسة الاستراحة، قد ثبت فی الصحیح أن النبی -صلی الله علیه وسلم -جلسها؛ لکن تردد العلماء هل فعل ذلک من کبر السن للحاجة، أو فعل ذلک لأنه من سنة الصلاة .فمن قال بالثانی :استحبها کقول الشافعی، وأحمد فی إحدی الروایتین.

ومن قال بالأول :لم يستحبها إلا عند الحاجة، كقول أبى حنيفة ومالك، وأحمد فى الرواية الأخرى.

ومن فعلها لم ينكر عليه، وإن كان مأموما؛ لكون التأخر بمقدار ما ليس هو من التخلف المنهى عنه عند من يقول باستحبابها، وهل هذا إلا فعل فى محل اجتهاد فإنه قد تعارض فعل هذه السنة عنده، والمبادرة إلى موافقة الإمام فإن ذلك أولى من التخلف، لكنه يسير، فصار مثل ما إذا قام من التشهد الأول قبل أن يكمله المأموم، والمأموم يرى أنه مستحب، أو مثل أن يسلم وقد بقى عليه يسير من الدعاء ، هل يسلم أو يتمه؟ ومثل هذه المسائل هى من مسائل الاجتهاد، والأقوى أن متابعة الإمام أولى من التخلف، لفعل مستحب، والله أعلم (الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ج۲، ص۱۸۸، ۱۸۹، كتاب الصلاة، مسألة يصلى مأموما ويجلس بين الركعات جلسة الاستراحة)

ترجمہ: سوال: ایک آدمی مقتدی بن کر نماز پڑھتا ہے، اور وہ رکعتوں کے درمیان جلسۂ استراحت میں بیٹھتا ہے، اور امام جلسۂ استراحت میں نہیں بیٹھتا، تو کیا مقتدی کی نماز جائز ہے؟ اور اگر جائز ہے، تو کیا مقتدی کے اپنے امام کی متابعت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب کم ہو جائے گا، کیونکہ امام جلدی کھڑا ہو جائے گا؟

جواب: جلسۂ استراحت صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اختیار کیا ہے۔

لیکن علماء نے اس بارے میں تردد اختیار کیا ہے کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو عمر رسیدہ ہونے کی وجہ سے ضرورتاً کیا ہے، یا اس کے نماز کی سنت میں سے ہونے کی وجہ سے کیا ہے؟

پس جس نے دوسرا قول کیا، اس نے جلسۂ استراحت کو مستحب قرار دیا، جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے، اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔

اور جس نے دوسرا قول کیا، اس نے جلسۂ استراحت کو مستحب قرار نہیں دیا، سوائے ضرورت کے وقت کے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول ہے، اور امام احمد کی دوسری روایت ہے۔

اور جو شخص جلسۂ استراحت کرے، اس پر نکیر نہیں کی جائے گی، اگرچہ وہ مقتدی کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں تاخیر اتنی مقدار میں لازم نہیں آتی، جس میں (امام کے) تخلف سے منع کیا گیا ہے، اس شخص کے نزدیک، جو اس کے مستحب ہونے کا قائل ہے، اور یہ فعل اس کا صرف محلِ اجتہاد میں ہے، اور اس کے نزدیک اس سنت کا فعل متعارض ہے، اور امام کی طرف موافقت میں جلدی کرنا، یہ تخلف کے مقابلہ میں اولیٰ ہے، لیکن چونکہ یہ تخلف بہت تھوڑا ہے، پس یہ ایسا ہی ہوگیا، جیسا کہ جب امام پہلے تشہد سے کھڑا ہوجائے، اس سے پہلے کہ مقتدی تشہد مکمل کرے، اور مقتدی اس کو مستحب سمجھتا ہو، یا جیسا کہ امام سلام پھیر دے، اور مقتدی کی تھوڑی سی دعاء باقی ہو، کیا مقتدی سلام پھیرے گا، یا اس کو پورا کرے گا؟

اور ان جیسے مسائل کا اجتہادی مسائل سے تعلق ہے، اور زیادہ قوی یہ ہے کہ امام کی متابعت، تخلف کے مقابلہ میں اولیٰ ہے، مستحب فعل کے اختیار کرنے کے لیے، واللہ اعلم (الفتاویٰ الکبریٰ)

اور سعودی عرب کے شیخ محمد صالح عثیمین کے فتاویٰ میں ہے:

فاختلف العلماء فی ذلک:

فقال بعض العلماء :إن هذه الجلسة ليست مشروعة مطلقا.

وقال آخرون :بل هی مشروعة بكل حال.

وفصل آخرون فقالوا :إن كان الإنسان محتاجا لهذه الجلسة لثقل بدنه، أو مرضه، أو شيخوخته، فيجلس، وإلا فلا، قال صاحب المغنى :وهذا القول هو الذى تجتمع به الأدلة، واختاره كذلك ابن القيم فى زاد المعاد.

على أنه إذا كان الإنسان محتاجا لهذه الجلسة فالسنة أن يجلس، وإلا فلينهض معتمدا على صدور قدميه بدون جلوس (مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ج١٣، ص ٢١٩، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، جلسة الاستراحة)

ترجمہ: پس علماء کا اس جلسۂ استراحت کے متعلق اختلاف ہے۔

بعض علماء کا قول یہ ہے کہ یہ جلسہ مطلقاً مشروع نہیں۔

اور دوسرے علماء کا قول یہ ہے کہ یہ ہر حال میں مشروع ہے۔

اور تیسرے علماء نے اس میں تفصیل بیان کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ اگر انسان اس جلسہ کا محتاج ہو، اپنے بدن کے بھاری ہونے، یا بیمار ہونے، یا بڑھاپے کی وجہ سے، تو وہ جلسہ کرے گا، ورنہ نہیں کرے گا، صاحبِ مغنی نے فرمایا کہ یہ قول ایسا ہے کہ جس میں تمام دلائل جمع ہو جاتے ہیں، اور اسی طریقہ سے اس کو ابنِ قیم نے زادُ المعاد میں اختیار کیا ہے کہ جب انسان اس جلسہ کا محتاج ہو، تو اس جلسہ کا کرنا سنت ہے، ورنہ وہ اپنے پیروں کے بل سہارا لے کر بغیر جلسہ کے کھڑا ہو جائے (مجموع فتاویٰ عثیمین)

اور سعودی عرب کے مفتی عبدالعزیز بن باز کے فتاویٰ میں ہے:

جلسة الاستراحة مستحبة للإمام والمأموم والمنفرد، وهى من جنس الجلسة بين السجدتين، وهى جلسة خفيفة لا يشرع فيها

www.idaraghufran.org

ذکر ولا دعاء ومن ترکها فلا حرج.

والأحاديث فيها ثابتة عن النبی صلی ا لله عليه وسلم من حديث مالک بن الحويرث ومن حديث أبی حميد الساعدی، وجماعة من الصحابة رضی ا لله عنهم .والله ولی التوفيق (مجموع فتاوی العلامة عبد العزيز بن باز، ج ۱ ۱ ،ص ۹ ۹ ،كتاب الصلاة،باب صفة الصلاة،جلسة الاستراحة مستحبة للإمام والمأموم والمنفرد)

ترجمہ: جلسۂ استراحت امام اور مقتدی اور منفرد سب کے لیے مستحب ہے، اور یہ دوسجدوں کے درمیان، جلسہ کی جنس سے تعلق رکھتا ہے، اور یہ خفیف جلسہ ہے، جس میں کوئی ذکر اور دعاء وغیرہ مشروع نہیں، اور جو اس جلسہ کو ترک کردے، تو بھی کوئی حرج نہیں۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلہ میں احادیث ثابت ہیں، مالک بن حویرث کی حدیث بھی ہے، اور ابو حمید ساعدی کی حدیث بھی ہے، اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ واللّٰـه ولی التوفيق (مجموع فتاویٰ عبدالعزیز بن باز)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ نماز کی پہلی اور تیسری رکعت میں دوسرے سجدے سے فراغت کے بعد کھڑے ہونے سے پہلے جلسۂ استراحت کرنے کے مسئلہ میں افضل وغیر افضل کا اختلاف ہے، اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ نوعیت کا ہے، جس میں امت کے اہم اور مجتہدینِ مطلق درجہ کے ائمہ کی آراء دونوں طرف ہیں، اور دونوں حضرات کے پاس سنت وآثار سے دلائل ہیں، کسی کے پاس زیادہ، کسی کے پاس کم، کسی کے پاس راجح، کسی کے پاس مرجوح، مگر وہ اپنے اعتبار سے ان کو اپنے نزدیک راجح ہی سمجھتے وقرار دیتے ہیں۔

لہٰذا اس مسئلہ میں بھی غلو وتشدد مناسب نہیں، جس کو فقہائے کرام میں سے جس قول پر عمل کرنا

پسند ہو، اس کو اختیار کرنا جائز ہے، بشرطیکہ نیت میں فساد وفتنہ برپا کرنا پیشِ نظر نہ ہو۔
پس آج کل اس مسئلہ میں جو طرفین سے غلو سامنے آتا ہے، اور اس کو حق و باطل کا اختلاف قرار دینے کے انداز کو اختیار کیا جاتا ہے، دونوں اطراف سے یہ طرزِ عمل قابلِ اصلاح ہے، اللہ تعالیٰ اعتدال کو اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

(12)

نماز میں ''صفتِ جلوس'' کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

اختلاف کردہ اند علماء در ہیئتِ جلوس، شافعی اختیار کردہ است در تشہد اول کہ نصب کند قدم یمنیٰ وبنشیند بر یسریٰ ودر تشہد آخر تورک یعنی قدم یسریٰ را بر آر، واز زیرِ ران تا اعتماد ران چپ بر سرین واقع شود، ومالک در ہر دو قعدہ تورک را اختیار کردہ است، وابوحنیفہ نصب یمنیٰ وجلوس بر یسریٰ در ہر دو قعدہ اختیار نمودہ است واین ہر دو واسع وجائز است (مصفّٰی، ج ا ص ۱۱۵، کتاب الصلاۃ، باب صفۃ الجلوس فی الصلاۃ، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: علماء کا (نماز میں) بیٹھنے کی ہیئت کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعی نے پہلے تشہد میں دائیں پاؤں کو کھڑا کرنے اور بائیں پر بیٹھنے کو، اور آخری تشہد میں تورک کو، یعنی بائیں قدم کو ران کے نیچے سے باہر نکال کر، تاکہ بائیں سرین پر بیٹھا جا سکے، اختیار کیا ہے، اور امام مالک نے دونوں قعدوں میں تورک کو اختیار کیا ہے، اور امام ابوحنیفہ نے دونوں قعدوں میں دائیں پاؤں کو کھڑا کرنے اور بائیں پر بیٹھنے کو اختیار کیا ہے، اور ان دونوں طریقوں کی گنجائش ہے، اور سب جائز طریقے ہیں (مصفّٰی)

نماز میں قعدہ، یا جلوس کی مسنون ہیئت اور طریقہ کے متعلق فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نماز کے پہلے اور دوسرے قعدہ میں مرد کو افتراش سنت ہے، اور عورت کو دونوں قعدوں میں تورک سنت ہے۔

افتراش کا مطلب ہے رانوں اور پنڈلیوں کو باہم ملا کر دائیں پیر کو انگلیاں بچھا کر کھڑا کرنا اور بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھنا۔

اور تورک کا مطلب ہے سُرین پر بیٹھ کر پاؤں دائیں طرف نکالنا۔

اور حنفیہ کے علاوہ بعض فقہائے کرام کے نزدیک مرد اور عورت دونوں کو نماز کے دونوں قعدوں میں اور بعض حضرات کے نزدیک قعدۂ اخیرہ میں تورک سنت وافضل ہے۔ [1]

محدثِ دارالعلوم دیوبند علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ، صحیح بخاری کی شرح ''فیض الباری'' میں اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

والمسألة رباعية :فعندنا :الافتراش فيها .

---

[1] وأما هيئة الجلوس فى التشهد فالافتراش للرجل، والتورك للمرأة عند الحنفية سواء أكان فى القعدة الأولى أم الأخيرة.

وعند المالكية هيئة الجلوس فى التشهد الأخير التورك .وصرح الشافعية بأنه لا يتعين للقعود هيئة للإجزاء ، فكيفما قعد فى جلساته أجزأه، لكن السنة فى جلوس آخر الصلاة التورك وفى أثنائها الافتراش.

ويرى الحنابلة أن هيئة الجلوس فى التشهد الأول بالنسبة للرجل هى الافتراش، وفى الثانى التورك .وأما المرأة فلها الخيار فى أن تجلس متربعة، لأن ابن عمر رضى الله عنه كان يأمر النساء أن يتربعن فى الصلاة، أو أن تسدل رجليها فتجعلهما فى جانب يمينها، والمنصوص.

عن أحمد :أن السدل أفضل، لأنه غالب فعل عائشة رضى الله عنها، ولأنه أشبه بجلسة الرجل .

وقال الشافعية يسن التورك فى كل تشهد يسلم فيه وإن لم يكن ثانيا، كتشهد الصبح والجمعة، لأنه تشهد يسن تطويله فسن فيه التورك كالثانى.

ولا يتورك الرجل عند الحنابلة إلا فى التشهد الأخير من صلاة فيها تشهدان .واستدل الحنابلة بحديث عائشة رضى الله تعالى عنها قالت :كان النبى صلى الله عليه وسلم يقول :فى كل ركعتين التحية، وكان يفرش رجله اليسرى، وينصب رجله اليمنى ، ولأن التشهد الثانى إنما تورك فيه للفرق بين التشهدين، وما ليس فيه إلا تشهد واحد لا اشتباه فيه، فلا حاجة إلى الفرق(الموسوعة الفقهية الكويتية،ج١٥ ،ص٢٦٨ ،مادة "جلوس" حرف الجيم)

وعند مالک رحمه الله تعالى :التورک فيها .

وعند الشافعية :الافتراش في الأولى والتورک في الثانية، وفي الثنائية التورک فقط .

وعند أحمد رحمه الله تعالى :كل تشهد بعده سلام، ففيه تورک، وإلا فافتراش .

والصواب ما ذكره ابن جرير في اختلاف الفقهاء :أن الصور كلها ثابتة، فالترجيح في الاختيار (فيض الباری علی صحيح البخاری، ج۲، ص ۳۹۳، كتاب الصلاة، باب سنة الجلوس في التشهد)

ترجمہ: اور مسئلہ رباعی (یعنی چار جہات پر مشتمل) ہے، پس ہمارے نزدیک نماز کے قاعدہ میں افتراش ہے۔

اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک توّرک ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک پہلے قاعدہ میں افتراش اور دوسرے قاعدہ میں توّرک ہے، اور دو رکعات والی نماز میں صرف توّرک ہے۔

اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہر وہ تشہد کہ جس کے بعد سلام ہو، تو اس میں توّرک ہے، ورنہ افتراش ہے۔

اور درست بات وہ ہے، جس کو ابنِ جریر نے فقہاء کے اختلاف میں ذکر فرمایا ہے کہ یہ تمام صورتیں ثابت ہیں، پس ترجیح اختیار اور پسندیدہ ہونے میں ہے (فیض الباری)

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ بھی حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی طرح اس مسئلہ میں دونوں اور مذکورہ سب طریقوں پر عمل کی گنجائش اور ان کے جائز ہونے کو اختیار فرماتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ مجتہد کو جس قول میں زیادہ رجحان نظر آئے، وہ اس کو

Idara Ghufran

اختیار کرے، اور غیر مجتہد ان میں سے جس مجتہد وامام کے قول پر عمل کرے، اس میں کوئی حرج نہیں۔

پس اس مسئلہ میں بھی اعتدال کو اختیار کرنا ضروری ہے، اور اس مسئلہ میں ایک دوسرے سے مناظرے ومباحثے، یا مجادلے ومخاصمے کرنا درست نہیں۔

(13)

''طلوعِ شمس کے وقت، نمازِ فجر'' کا مسئلہ

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''حجة الله البالغة'' میں فرماتے ہیں:

ووقت الضرورة :وهو ما لا يجوز التأخير إليه إلا بعذر ،وهو قوله صلى الله عليه وسلم:"من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر " (حجة الله البالغة، ج۲،ص ۱۶، القسم الثاني، باب :۳ أوقات الصلاة، الأوقات الأربعة للصلوات، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ۱۴۳۳ هـ ، 2012م)

ترجمہ: اور ضرورت والا وقت وہ ہے، جس تک نماز کو عذر کے بغیر مؤخر کرنا جائز نہیں، اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت کو سورج طلوع ہونے سے پہلے پالیا، تو اس نے فجر کی نماز کو پالیا، اور جس نے عصر کی ایک رکعت کو، سورج غروب ہونے سے پہلے پالیا، تو اس نے عصر کو پالیا

(حجۃ اللہ البالغہ)

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

ہر کہ دریافت یک رکعت از نماز صبح ہر آئینہ وے دریافت نماز صبح را یعنی نماز ادا

است، نہ قضا، و ہر کہ دریافت یک رکعت از نمازِ عصر ہر آئینہ دریافت نماز عصر را وہمچنیں سائر نماز ہاست وحرام است تاخیر نماز تا ایں حد (مصفّٰی، ج ا ص ۷۷، کتاب الصلاۃ، باب من ادرک رکعۃ من الصبح فقد ادرک الصبح، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: ہر وہ شخص کہ جس نے صبح کی نماز کی ایک رکعت کو اس کے وقت میں پالیا، تو اس نے صبح کی نماز کو پالیا، یعنی یہ نماز اداء ہوگی، نہ کہ قضاء، اور ہر وہ شخص کہ جس نے عصر کی نماز کی ایک رکعت کو اس کے وقت میں پالیا، تو اس نے عصر کی نماز کو پالیا، اور اسی طریقہ سے تمام نمازوں کا حکم ہے، لیکن نماز میں (بلا عذر) اتنی تاخیر کرنا حرام ہے (کہ وہ مکمل اپنے وقت میں نہ پڑھی جاسکے) (مصفّٰی)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''مصفّٰی'' میں مزید فرماتے ہیں:

ہر کہ یک رکعت از نماز در وقت خود بجا آرد و باقی خارج وقت، اُورا حکم ادا است، در قصر صلاۃ واتمام آں وابوحنیفہ در نماز صبح خلاف کردہ است وآں ضعیف است۔

وجمعے تفریع کردہ اند بریں حدیث کہ اگر عذرِ معذور زائل شد واز وقت مقدار یک رکعت باقی ماندہ است اورا لازم می شود آں نماز، مانند آں کہ ہوشیار شد مجنون یا بالغ شد صبی یا طاہر شد حائض، وزیادہ تر کردہ اند جمعے وگفتہ اند کہ اگر قدرِ تکبیرِ احرام از وقت یافت لازم می شود قضا آں نماز۔

ونزدیک فقیر دریں تفریع نظر است، زیرا کہ استطاعت شرطِ وجوبِ ادا است، ووجوبِ قضا متفرع بر وجوبِ ادا، وایں جا رکعتِ اخیرہ قضا است کہ شارع تیسیراً وتفضلاً در حکم ادا ساختہ است وتابع جزئی کہ در وقت کردہ شد نمودہ۔

باقی ماند سوال وآں آنست کہ چوں حال صلاۃ بر یک منوال است، پس تخصیص فجر وعصر را بایں مرتبہ، چنانچہ در اکثر روایات واقع شدہ سبب چہ باشد، علما گفتہ اند

www.idaraghufran.org

کہ ایں تخصیص رادو سبب است، اول آں کہ ایں دو نماز در دو طرفِ روز واقع اند، ومصلی بعضے چوں نماز بگذارد، وبعد ازاں آفتاب برآید یا فرورود بیقین معلوم میکند کہ وقت برآمد، پس اگر ایں حکم را دریں صورت بیان نمی فرمود گمانِ فوت بیقین می انجامید، بخلاف اواخرِ اوقات نماز ہائے دیگر کہ انتہائے آں بایں وضوح وظہور معلوم نمی شود۔

دوم آن کہ دراحادیثِ صحیحہ نہی واقع شدہ است از نماز دریں دو وقت، بس اگر ایں دو حکم رادریں صورت بیان نمی فرمود گمان می شد کہ بسببِ دخول ایں دو وقت نماز فاسد شدہ باشد (مصفّٰی، ج ا ص ۷۸ و ۷۹، کتاب الصلاۃ، باب من ادرک رکعۃ من الصبح فقد ادرک الصبح، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: کسی بھی نماز کی ایک رکعت کو اس کے اپنے وقت میں پڑھ لیا، اور باقی کو خارج وقت میں پڑھا، اس کو اداء کا حکم حاصل ہے، خواہ وہ نماز قصر والی ہو، یا اتمام والی، اور امام ابو حنیفہ نے صبح کی نماز میں اختلاف کیا ہے، جو کہ کمزور بات ہے۔

اور ایک جماعت نے اس حدیث پر یہ تفریع کی ہے کہ اگر کسی معذور کا عذر زائل ہوگیا، اور ایک رکعت کے بقدر وقت باقی تھا، تو اس پر یہ نماز لازم ہوجائے گی، مثلاً کوئی مجنون ہوش میں آ گیا، یا بچہ بالغ ہوگیا، یا حائضہ عورت پاک ہوگئی، اور اہلِ علم کی ایک جماعت تو اس ایک رکعت کی حد سے بھی اس تفریع میں آگے بڑھ گئی، اور وہ اس کے قائل ہوئے کہ مذکورہ اعذار زائل ہونے کے بعد اگر تکبیرِ تحریمہ کے بقدر وقت باقی تھا، تو اس کو یہ نماز لازم ہوجائے گی۔

لیکن بندہ کے نزدیک یہ تفریع محلِّ نظر ہے، کیونکہ استطاعت، وجوبِ اداء کی شرط ہے، اور وجوبِ قضاء کا حکم، وجوب اداء پر متفرع ہوتا ہے، اور اس جگہ اخیر کی رکعت قضاء ہے، لیکن شارع نے آسانی اور فضل وانعام کے طور پر اداء کا حکم لگادیا

ہے، اور اس جزء کے تابع کر کے جو وقت میں اداء ہوتی (یعنی ایک رکعت) اس کو بھی اداء قرار دے دیا (یعنی فجر میں دوسری کو اور عصر میں دوسری، تیسری اور چوتھی کو)

ایک سوال باقی رہ گیا، جو کہ یہ ہے کہ جب ہر نماز کا یکساں حکم ہے (اور اس میں فجر اور عصر کی تخصیص نہیں) تو اس طرح فجر اور عصر کی تخصیص کیوں کی گئی، جیسا کہ اکثر احادیث وروایات میں یہ تخصیص واقع ہوئی ہے، اس کا کیا سبب ہے؟ علما کا فرمانا یہ ہے کہ اس تخصیص کے دو سبب ہیں، پہلا سبب یہ ہے کہ یہ دو نمازیں دن کے دو کناروں پر واقع ہیں، اور بعض نمازی جب نماز اداء کرتے ہیں، اور اس کے بعد سورج طلوع ہو جاتا ہے، یا غروب ہو جاتا ہے، تو یقینی طور پر ان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وقت ختم ہو گیا ہے، پس اگر یہ حکم اس صورت میں بیان نہ کیا جاتا، تو وہ یقینی طور پر یہی سمجھتے کہ ہماری نماز فاسد، یا ضائع ہو گئی، بخلاف دوسری نمازوں کے آخری اوقات کے، کہ وہ اتنی وضاحت اور صراحت کے ساتھ معلوم نہیں ہوتے (اس لیے ان اوقات میں نماز پڑھنے کے دوران وقت خارج ہونے پر نماز پڑھنے والے کو پتہ نہیں چلتا کہ وقت خارج ہو گیا، لہٰذا ان نمازوں میں یقینی طور پر فساد واضح نہیں ہوتا، پس جب یہ دو نمازیں جن میں فساد زیادہ واضح تھا، فاسد نہ ہوئیں، تو دوسری نمازیں بدرجہ اولیٰ فاسد نہ ہوئیں)

دوسرا سبب یہ ہے کہ صحیح احادیث میں ان دو اوقات (یعنی طلوع وغروب) کے اندر نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے، پس اگر ان دو نمازوں کا اس صورت میں حکم بیان نہ کیا جاتا، تو یہ گمان ہو سکتا تھا کہ ان دو وقتوں کے داخل ہونے سے نماز فاسد ہو گئی ہے (اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے احادیث وروایات میں فجر اور عصر کی نماز کی تصریح وتوضیح کر دی گئی) (مصفّٰی)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جمہور فقہائے کرام کے قول کی احادیث کی روشنی میں بڑی محققانہ بحث فرمائی ہے، جن کے نزدیک جس طرح عصر کی نماز پڑھتے ہوئے سورج غروب ہوجانے سے عصر کی نماز فاسد نہیں ہوتی، اسی طرح فجر کی نماز پڑھتے ہوئے سورج طلوع ہوجانے سے بھی فجر کی نماز فاسد نہیں ہوتی، جس کا حاصل یہ ہے کہ احادیث میں نماز کی ایک رکعت پانے والے کو اس نماز کو پانے والا قرار دیا گیا ہے۔ ۱

بعض احادیث میں ہر نماز کے بارے میں یہی حکم بیان فرمایا گیا ہے۔ ۲

جبکہ بعض احادیث میں فجر اور عصر کی نماز کی تصریح کر کے مذکورہ حکم بیان کیا گیا ہے۔ ۳

جن کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کوئی شخص کسی نماز کے وقت کے اندر اس نماز کی ایک رکعت کو بھی اداء کرلے، تو اس کی پوری نماز اداء کہلاتی ہے، خواہ اس نماز کی باقی رکعتیں اس

---

۱ عن أبی هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " من أدرک من الصلاة ركعة، فقد أدركها كلها (مسند الإمام أحمد، رقم الحديث ۸۸۸۳)

قال شعيب الارنؤط: إسناده صحيح على شرط الشيخين (حاشية مسند احمد)

۲ عن ابن شهاب، عن سالم، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أدرک ركعة من صلاة من الصلوات فقد أدركها إلا أنه يقضي ما فاته (سنن النسائی، رقم الحديث ۵۵۸، كتاب المواقيت، باب من أدرک ركعة من الصلاة)

۳ عن أبی هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أدرک من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرک الصبح، ومن أدرک ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدرک العصر (صحيح البخاری، رقم الحديث ۵۷۹، كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرک من الفجر ركعة)

عن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أدرک من العصر سجدة قبل أن تغرب الشمس، أو من الصبح قبل أن تطلع، فقد أدركها، والسجدة إنما هی الركعة (صحيح مسلم، رقم الحديث ۶۰۹ "۱۶۴" كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أدرک ركعة من الصلاة فقد أدرک تلک الصلاة)

عن ابن عباس، قال ": من أدرک من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس، فقد أدركها " يروى ذلک عن ابن عباس، عن أبی هريرة، عن النبی صلى الله عليه وسلم ": ومن أدرک من الفجر ركعة قبل أن تطلع الشمس، فقد أدركها (مسند احمد، رقم الحديث ۷۷۹۸)

قال شعيب الارنؤط: إسناده صحيح (حاشية مسند احمد)

www.idaraghufran.org

نماز کا وقت ختم ہونے کے بعد اداء کی گئی ہوں، وہ الگ بات ہے کہ بلا عذر اتنی تاخیر کرنا گناہ ہے۔

بلکہ حنفیہ اور حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ اگر کوئی نماز کا ذرا سا جزو بھی، خواہ وہ تکبیرِ تحریمہ کے برابر ہو، وقت کے اندر اداء کر لے، تو وہ پوری نماز اداء ہی کہلاتی ہے۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس صورت میں نماز اداء کہلاتی ہے، جبکہ کم از کم ایک رکعت اپنے وقت میں اداء کی جائے، اس سے کم کی صورت میں قضاء کہلاتی ہے۔ [1]

اور بعض احادیث میں جو فجر اور عصر کی نمازوں کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ صرف ان دو نمازوں کا یہ حکم ہے، بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ ان دو نمازوں کے آخری اوقات، سورج کے طلوع اور غروب ہونے کی وجہ سے دوسری نمازوں کے اوقات کے مقابلہ میں زیادہ نمایاں ہوتے ہیں، اور ان دو اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت بھی آئی ہے، جس سے فجر، یا عصر کی نماز پڑھنے والے کو اس صورت میں جبکہ نماز پڑھنے کے درمیان میں وقت ختم ہو جائے، اپنی نماز کے قضاء، یا فاسد ہونے کا اندیشہ تھا، اس اندیشہ کو دور کرنے کے لیے ان دو نمازوں کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا گیا۔

---

[1] أما إن أدرك المصلي جزءا من الصلاة في الوقت فهل تقع أداء ؟ للفقهاء رأيان :الأول للحنفية، والحنابلة على الراجح، والثاني للمالكية والشافعية.

الرأي الأول ـ للحنفية والحنابلة في أرجح الروايتين عن أحمد .تدرك الفريضة أداء كلها بتكبيرة الإحرام في وقتها المخصص لها، سواء أخرها لعذر كحائض تطهر، ومجنون يفيق، أو لغير عذر، لحديث عائشة :أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :من أدرك سجدة من العصر قبل أن تغرب الشمس، أو من الصبح قبل أن تطلع الشمس، فقد أدركها وللبخاري فليتم صلاته وكإدراك المسافر صلاة المقيم، وكإدراك الجماعة، ولأن بقية الصلاة تبع لما وقع في الوقت.

الرأي الثاني ـ للمالكية، والشافعية في الأصح :تعد الصلاة جميعها أداء في الوقت إن وقع ركعة بسجدتيها في الوقت، وإلا بأن وقع أقل من ركعة فهي قضاء ، لخبر الصحيحين :من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة أي مؤداة .ومفهومه أن من لم يدرك ركعة لا يدرك الصلاة مؤداة، والفرق بين الأمرين :أن الركعة مشتملة على معظم أفعال الصلاة، وغالب ما بعدها كالتكرار لها، فكان تابعا لها(الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي، ج ١، ص ٦٧٤،٦٧٥، القسم الاول، الباب الثاني، الفصل الثاني)

www.idaraghufran.org

اورحضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک حنفیہ کا دوسری تمام نمازوں کے مقابلہ میں فجر کو الگ حکم دے کر اس کو فاسد قرار دینا، راجح معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ کسی بھی حدیث میں فجر کی نماز کے بارے میں الگ سے فساد کا حکم نہیں بیان کیا گیا، بلکہ جس حدیث میں بھی عصر کی نماز پالینے کا ذکر کیا گیا ہے، اسی میں ساتھ ہی فجر کی نماز کو پالینے کا بھی ذکر کیا گیا ہے، لہٰذا قیاس وغیرہ سے نص کی مخالفت، یا اس میں تقسیم بظاہر راجح معلوم نہیں ہوتی۔ [1]

متعدد مشائخِ دیوبند نے بھی اس سلسلہ میں حنفیہ کے مشہور قول کو زیادہ راجح اور مضبوط نہیں سمجھا۔

چنانچہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ نے ''سننُ الترمذی'' کی شرح ''الکوکبُ الدری'' میں اس پر کلام کرتے ہوئے فرمایا:

وأنت تعلم ما فيه من الاختلال وتزويق المقال فإن قولهم النهى عن الأفعال الشرعية يقتضى صحتها فى أنفسها ينادى بأعلى نداء على جواز الصلاتين كلتيهما وإن اعتراهما حرمة بعارض التشبه بعبدة الشمس فادعاء المعارضة بينهما باطل وإن قطع النظر عن ذلک فلا وجه لعدم الجواز فى الفجر والجواز فى العصر فإن الوقت شرط لكلتيهما (الكوكب الدرى، على جامع الترمذى للجنجوهى ج ١ ص ٢١٦، أبواب الصلاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء فيمن أدرک ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر)

---

[1] وقد رد الحنفية على التفرقة بين العصر والصبح مع أن هذا الحديث يسوى بينهما :بأن التعارض لما وقع بينه وبين النهى عن الصلاة فى الأوقات الثلاثة، رجعنا إلى القياس، كما هو حكم التعارض، فرجحنا حكم هذا الحديث فى صلاة العصر، وحكم النهى فى صلاة الفجر (رد المحتار: ١/٣٤٦) والحق أن هذه التفرقة لدى غير مقبولة، لأنه يلزم عليها العمل ببعض الحديث وترک بعضه (الفقه الإسلامى وأدلته للزحيلى، ج ١، ص ٦٨٠، القسم الاول، الباب الثانى، الفصل الثانى)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: اور آپ جانتے ہیں، اس میں جو خلل، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو جدا کرنا پایا جاتا ہے، کیونکہ ان کا یہ فرمانا کہ افعالِ شرعیہ سے نہی، اس کی فی نفسہٖ صحت کی مقتضی ہے، یہ بانگِ دہل ''دونوں نمازوں'' کے جواز کا اعلان کرتا ہے، اگرچہ ان دونوں نمازوں کو سورج کے عبادت گزاروں کی مشابہت کی حرمت کا عارضہ لاحق ہو گیا ہو، پس ان دونوں میں معارضت کا دعویٰ باطل ہے، اور اس سے قطع نظر، فجر میں عدمِ جواز، اور عصر میں جواز کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ وقت، دونوں نمازوں کے لئے شرط ہے (الکوکب الدری)

نیز حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے مذکورہ شرح میں ہی مزید فرمایا:

فالمعنى أن من لحق بركعة من الفجر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الفجر بمعنى أن النائم مثلاً والساهى أو المقصر إذا شرع فى الصلاة والباقى من الوقت لم يكن إلا قدر ركعة لو صلى وأتم جازت صلاته وأما إن صلاته هل هى مكروهة أو لا فأمر آخر لم يبحث عنه ههنا (الكوكب الدرى، على جامع الترمذى للجنجوهى ج ا ص ٢١٨، أبواب الصلاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم،باب ما جاء فيمن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر)

ترجمہ: پس حدیث کے معنیٰ یہ ہیں کہ جس کو طلوعِ شمس سے پہلے فجر کی ایک رکعت مل گئی، تو اس نے فجر کو پالیا، اس معنیٰ کر کہ مثلاً سونے، اور بھولنے، اور کوتاہی کرنے والے نے جب نماز کو شروع کیا، اور اس وقت صرف ایک رکعت کے بقدر وقت باقی تھا، تو اگر اس نے نماز پڑھ لی، اور اپنی نماز کو مکمل کر لیا، تو اس کی نماز جائز ہو جائے گی، رہی یہ بات کہ اس کی نماز مکروہ ہوگی، یا نہیں، تو یہ دوسری بات ہے، جس سے یہاں بحث نہیں (الکوکب الدری)

پھر اس کے بعد حضرت گنگوہی نے حدیث کی ایک تاویل وہ ذکر کی ہے، جس کی شاہ ولی اللہ صاحب نے تضعیف کی ہے، یعنی اس حدیث کا تعلق صبی، یا اسلام لانے والے، یا حائضہ سے قرار دیا جائے۔

اور علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ نے ''صحیح مسلم'' کی شرح ''فتح الملهم'' میں اس پر کلام کرتے ہوئے فرمایا:

والـذی یترجح بحسب الأدلة من مجموع الروایات فی المسألة، مـع مـرعـاة اصول الحنفیة هو: جواز الإتمام لمن صلی رکعة من الـفـجر، او العصر، قبل الطلوع اوالغروب، فان الأمر بالإمساک عـن الـصـلاة وقطعها فی الفجر انما هو لنهی الصلاة فی الاوقات الثلاث (فتح الـمـلهم، المجلدالرابع ،ص ۲۱۳، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، بـاب مـن ادرک رکعة مـن الصلاة فقد ادرک تلک الصلاة، الناشر: داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، الطبعة الأولٰی: ۱۴۲۶ھـ، 2006م)

ترجمہ: اور اس مسئلہ میں تمام روایات کے مجموعہ سے دلائل کے اعتبار سے اصولِ حنفیہ کی رعایت کے پیشِ نظر راجح یہ ہے کہ جس شخص نے طلوع سے پہلے فجر کی، اور غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت کو پڑھ لیا، تو اس کو نماز کا مکمل کرنا جائز ہے، کیونکہ فجر میں نماز سے رکنے، اور اس کو ختم کرنے کا حکم، صرف تین اوقات میں نماز سے منع کرنے کے لئے ہے (فتح الملہم)

اور علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے ''صحیح البخاری'' کی شرح ''فیضُ الباری'' میں فرمایا:

وجـمـلة الـکلام أن الحدیث لا یفرق بین الفجر والعصر، وظاهره مـوافـق لما ذهب إلیه الجمهور (فیض الباری علیی صحیح البخاری، ج۲، ۱۵۸، کتاب مواقیت الصلاة، باب من أدرک رکعة من العصر قبل الغروب)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: اور خلاصہ یہ کہ بلاشبہ یہ حدیث فجر اور عصر میں فرق نہیں کرتی، اور اس حدیث کا ظاہر جمہور کے مذہب کے موافق ہے (فیض الباری)

حضرت مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ اپنے سیر افغانستان کے حالات میں ایک مدرسہ کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

سب سے پہلے جس جماعت میں پہنچا، اس میں مشکاۃ کا درس ہورہا تھا، اور مقام وہ تھا، جہاں اوقاتِ ثلاثہ (زوال، طلوع اور غروب) میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے، پھر اس کے مقابل وہ حدیث تھی، جس میں بیان ہے کہ اگر طلوعِ آفتاب سے پہلے ایک رکعت صبح کی اداء کرلی، یا غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت تمام کرلی ہے، تو وہ دونوں نمازیں ہوجائیں گی، چونکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک اس بارہ میں یہ ہے کہ عصر کی نماز تو ہوجائے گی، مگر صبح کی نہیں ہوگی، اور اس لیے مدرِّس صاحب نے علمائے احناف کے مشہور طریقۂ استدلال کو کہ چونکہ یہ دونوں حدیثیں منعِ صلاۃ اور اس ایک رکعت کے پالینے پر پوری نمازیں درست ہوجانے والی حدیث میں تعارض ہوا، تو ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور یہ فیصلہ کیا کہ چونکہ عصر کی نماز ناقص وقت میں شروع کی گئی، اور ناقص وقت میں تمام ہوئی، اس لیے درست ہوئی، اور صبح کی نماز صحیح وقت میں شروع ہوئی، اور ناقص میں تمام ہوئی، اس لیے وہ درست نہیں ہوئی۔

میرا جی چاہا کہ عرض کروں کہ ان دونوں حدیثوں میں تعارض سرے سے نہیں، حدیثِ منع کا منشا یہ ہے کہ عین زوال اور طلوع اور غروب کے وقت نماز شروع نہ کی جائے، اور دوسری حدیث کا مفاد یہ ہے کہ اگر کسی نے طلوع، یا غروب سے پہلے نماز شروع کی تھی کہ ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت میں آفتاب طلوع، یا غروب ہوگیا، تو نماز توڑی نہ جائے، تمام کی جائے، اور وہ نمازیں درست ہوں

گی، لیکن افغان علماء کے تشدد کا خیال کر کے میں نے جرأت نہ کی (سیر افغانستان ''تین ہم سفر: علامہ اقبال، سید سلیمان ندوی، سر راس مسعود'' از علامہ سید سلیمان ندوی، ص ۶۷، ۶۸، بعنوان ''دار العلوم عربی''، مطبوعہ: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی)

جہاں تک معذور کا عذر ایسے وقت میں زائل ہونے کا تعلق ہے کہ نماز کے وقت میں ایک رکعت، یا تکبیرِ تحریمہ کے بقدر وقت باقی ہو، تو اس پر نماز واجب ہونے کے متعلق یہ دونوں قول ہیں، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ نے فرمایا، لیکن حضرت شاہ صاحب کو اس پر اطمینان نہیں، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کا رجحان ان اقوال کے بجائے، امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی طرف ہے، جن کے نزدیک اس وقت تک نماز واجب نہیں ہوتی، جب تک عذر زائل ہونے کے بعد اس نماز کے وقت کی کم از کم اتنی مقدار موجود ہو کہ جس میں وہ پوری فرض نماز اداء کی جا سکے، کیونکہ وجوبِ اداء کا تقاضا یہ ہے کہ اس وقت میں تصورِ اداء پایا جائے، اور اس سے کم مقدار میں فرض کی ادائیگی کا تصور پایا نہیں جاتا، لہٰذا اس سے کم وقت میں وجوبِ اداء محال ہے۔

اور **عامةُ الناس** کا تعامل اور آسانی بھی اس میں ہے، کیونکہ یہ اہتمام بڑا مشکل ہے کہ مثلاً حائضہ پاک ہونے کے عین لمحہ کو دیکھ کر اوقاتِ صلاۃ سے موازنہ کرتی ہو، جس میں ایک لمحہ کا بھی فرق پیدا نہ ہو، جبکہ تحریمہ وغیرہ کے بقدر کا پتہ چلانا تو آج کل کی گھڑیوں وغیرہ کو دیکھ کر بھی مشکل ہے، بلکہ عملی طور پر انتہائی دشوار ہے، اور تکلیف مالا یطاق سے کم نہیں، اور اتنی باریکیوں کا شریعت مکلّف بھی نہیں کرتی۔ [1]

---

[1] اختلف الفقهاء فی وجوب الصلاة علی المدرک لوقتها بعد زوال الأسباب المانعة لوجوبها بأقل من رکعة وهی :الحیض والنفاس، والکفر والصبا، والجنون والإغماء، والنسیان والسفر والإقامة، ونحو ذلک.

ولا خلاف بین جمهور الفقهاء فی أنه إذا زالت هذه الأعذار، کأن طهرت الحائض والنفساء، وأسلم الکافر، وبلغ الصبی، وأفاق المجنون والمغمی علیه، وتذکر الناسی، واستیقظ النائم، وقد بقی من وقت الصلاة قدر رکعة أو أکثر وجب علیه أداء تلک الصلاة لحدیث :من أدرک رکعة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

خلاصہ یہ کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک نمازِ فجر پڑھتے ہوئے، اگر سورج طلوع ہوجائے، تو وہ نماز معتبر ہوجاتی ہے، اور اگر طلوع سے پہلے کم از کم ایک رکعت پڑھ لی جائے، تو وہ نماز اداء کہلاتی ہے، اس قول کے دلائل مضبوط ہونے کی وجہ سے ہمارا رجحان بھی حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی طرح اسی قول کی طرف ہوا۔

(14)

''وقتِ عصر وعشاء'' کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی کتاب ''المسویٰ شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

وما ذكر من ذلک مذهب الشافعی وصاحبی ابی حنيفة، وعلٰى قولهما الفتوىٰ عند اصحابه، وخالفهم ابو حنيفة فی اول وقت العصر، فقال: هو بعد ان يبلغ ظل كل شیئ مثليه، واول وقت العشاء، فقال: هو بعد ان يغيب الشفق الابيض (المسویٰ شرح الموطأ،

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح، ومن أدرک رکعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر ، ولحديث :من أدرک رکعة من الصلاة فقد أدرک الصلاة ،

ولم يخالفهم فی هذا إلا زفر حيث قال :لا يجب عليه أداء تلک الصلاة إلا إذا بقی من الوقت مقدار ما يؤدی فيه الفرض لأن وجوب الأداء يقتضی تصور الأداء ، "وأداء کل الفرض فی هذا القدر لا يتصور، فاستحال وجوب الأداء .

قال الکاسانی :وهو اختيار القدوری من الحنفية .

وأما إذا أدرک أقل من رکعة فاختلف جمهور الفقهاء ، فقال الحنفية -عدا زفر ومن معه - والشافعية فی الراجح عندهم والحنابلة :إذا زالت الأسباب المانعة من وجوب الصلاة، وقد بقی من وقت الصلاة قدر تکبيرة الإحرام أو أکثر وجبت الصلاة، لأن الصلاة لا تتجزأ، فإذا وجب البعض وجب الکل، فإذا لم يبق من الوقت إلا قدر ما يسع التحريمة وجبت التحريمة، ثم تجب بقية الصلاة لضرورة وجوب التحريمة فيؤديها فی الوقت المتصل به ، ولأن القدر الذی يتعلق به الوجوب يستوی فيه قدر الرکعة ودونها، کما أن المسافر إذا اقتدى بمتم فی جزء من صلاته يلزمه الإتمام(الموسوعة الفقهية الکويتية، ج٣٦،ص ٢٩٩، ٣٠٠،مادة "مدرک" حرف الميم)

www.idaraghufran.org

الجزء الاول، ص ۱۰۹، کتاب الصلاۃ ،باب الاوقات التی یستحب فیھا اداء الصلوات الخمس ، وھی اوائل اوقاتھا ، مطبوعۃ: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان،الطبعۃ الأولٰی: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳م)

ترجمہ: اور (احادیث کے حوالے سے اوقاتِ نماز کے متعلق) جو کچھ ذکر کیا گیا، وہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے دونوں اصحاب (یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد) کا مذہب ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ان دونوں (یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد) کے قول پر فتویٰ ہے، اور عصر کے وقت کی ابتداء میں امام ابوحنیفہ کا مذکورہ حضرات سے اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ کا فرمانا یہ ہے کہ عصر کا وقت، ہر چیز کا سایہ دومثل ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے، اور امام ابوحنیفہ کا عشاء کے ابتدائی وقت میں بھی مذکورہ حضرات سے اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ کا فرمانا یہ ہے کہ عشاء کا ابتدائی وقت شفقِ ابیض کے غروب ہونے کے بعد ہوتا ہے (المسوی)

اور شاہ ولی اللہ صاحب اپنی کتاب ''المصفٰی شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

وآنچہ دریں آثار مذکور شد مذہب شافعی است، وہمان ست مذہب ابو یوسف وامام محمد، وعلیٰ قولھما الفتویٰ عندالحنفیۃ ، وابوحنیفہ درروایتِ مشہورہ مخالفت اینہا کردہ دراول وقتِ عصر وآنرا از بلوغ سایہ ہر چیز بمقدار دو چندان آنچیز مقرر ساختہ، ودراول وقت عشاء آنرا بعد غیبوبۃ شفقِ ابیض مقرر کردہ (المصفیٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص۴۷، کتاب الصلاۃ، باب الاوقات التی یستحب فیھا اداء الصلوات الخمس ، وھی اوائل اوقاتھا ،مطبوعہ: مطبع فاروقی، دہلی)

ترجمہ: اور جو کچھ ان احادیث وروایات میں مذکور ہے، وہ امام شافعی کا مذہب ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب بھی یہی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ان دونوں حضرات کے قول پر ہی فتویٰ ہے، اور امام ابوحنیفہ کی مشہور روایت کے

www.idaraghufran.org

مطابق اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ان کے نزدیک عصر کا ابتدائی وقت اس وقت شروع ہوتا ہے، جب ہر چیز کا سایہ دوگنا ہوجائے، اس کے اصلی سائے کے علاوہ، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک عشاء کا ابتدائی وقت، شفقِ ابیض کے غروب کے بعد مقرر ہے (المصنفی)

شاہ ولی اللہ صاحب ''عقدُ الجید فی أحکام الاجتھاد و التقلید'' میں فرماتے ہیں:

مسألة :اعلم أن المسألة إذا کانت ذات اختلاف بین أبی حنیفة وصاحبیه فحکمها أن المجتهد فی المذهب یختار من أقوالهم ما هو أقوی دلیلا وأقیس تعلیلا وأرفق بالناس ولذلک أفتی جماعات من علماء الحنفیة علی قول محمد رحمه الله فی طهارة الماء للمستعمل وعلی قولهما فی أول وقت العصر والعشاء وفی جواز المزارعة وکتبهم مشحونة بذلک لا یحتاج إلی إیراد النقول(عقد الجید فی أحکام الاجتهاد والتقلید، ص۵۳و۵۴، باب اختلاف الناس فی الأخذ بهذه المذاهب الأربعة وما یجب علیهم من ذلک ،فصل فی المجتهد فی المذهب وفیه مسائل، الناشر: دارالکتب، بشاور، الطبعة الأولیٰ: ۱۴۳۴ھ، ۲۰۱۳م)

ترجمہ: مسئلہ: یہ بات جان لیجئے کہ جب مسئلہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین (یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد) کے مابین اختلافی ہو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ ''مجتہد فی المذہب'' کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے جس قول کو دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی، تعلیل کے اعتبار سے قیاس کے زیادہ موافق، اور لوگوں کے لئے زیادہ نرم پائے، اس کو اختیار کرلے، اور اسی وجہ سے علمائے حنفیہ کی بڑی جماعت نے ماءِ مستعمل کی طہارت میں امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا ہے، اور اولِ وقتِ عصر وعشاء کے مسئلہ میں، اور مزارعت کے مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے، اور ان

علمائے حنفیہ کی کتابیں، اس قسم کے مسائل سے بھری ہوئی ہیں، جن کے حوالہ جات کونقل کرنے کی ضرورت نہیں (عقدالجید)

فائدہ: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مشہور قول کے مطابق ظہر کی نماز کا وقت اس وقت ختم اور عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے، جبکہ کسی چیز کا سایہ، اصلی سایہ کے علاوہ دوگنا ہوجائے، جس کو فقہی زبان میں ''مثلین'' بھی کہا جاتا ہے، اور اس وقت کو''عصرِ حنفی'' اور ''عصرِ ثانی'' سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

جبکہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف، امام محمد اور شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ سب کے نزدیک ظہر کا وقت اس وقت ختم اور عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے، جبکہ کسی چیز کا سایہ، اصلی سایہ کے علاوہ ایک گنا ہوجائے، جس کو''ایک مثل'' اور اس وقت کو''عصرِ شافعی'' اور ''عصرِ اول'' سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ [1]

---

[1] وأما نهاية وقت الظهر فجمهور الفقهاء ، ومعهم الصاحبان، إلى أن آخر وقت الظهر بلوغ ظل الشىء مثله سوى فىء الزوال، لحديث إمامة جبريل المتقدم وفيه :أنه صلى به الظهر فى اليوم الثانى حين صار ظل كل شىء مثله .

وأما عند أبى حنيفة :حين يبلغ ظل الشىء مثليه سوى فىء الزوال :والمراد بفىء الزوال :الظل الحاصل للأشياء حين تزول الشمس عن وسط السماء ، وسمى فيئا؛ لأن الظل رجع إلى المشرق بعد أن كان فى المغرب، ويختلف ظل الزوال طولا وقصرا وانعداما باختلاف الأزمنة والأمكنة . وكلما بعد المكان من خط الاستواء كلما كان فىء الزوال أطول، وهو فى الشتاء أطول منه فى الصيف. واستدل أبو حنيفة على أن آخر وقت الظهر بلوغ ظل الشىء مثليه سوى فىء الزوال، بما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال :إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كان بين صلاة العصر إلى غروب الشمس أوتى أهل التوراة التوراة فعملوا حتى انتصف النهار عجزوا، فأعطوا قيراطا قيراطا . ثم أوتى أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتينا القرآن،فعملنا إلى غروب الشمس، فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال :أهل الكتابين :أى ربنا، أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطيتنا قيراطا قيراطا ونحن كنا أكثر عملا؟ قال :قال الله عز وجل :هل ظلمتكم من أجركم من شىء ، قالوا :لا .قال :فهو فضلى أوتيه من أشاء .

دل الحديث على أن مدة العصر أقل من مدة الظهر ولا يكون ذلك إلا إذا كان آخر وقت الظهر المثلين.

واستدل لأبى حنيفة كذلك بحديث أبى سعيد قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :أبردوا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

شاہ ولی اللہ صاحب نے امام ابوحنیفہ کے بجائے جمہور کے قول کوراجح قرار دیا ہے۔
مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے بھی اپنے ایک فتویٰ میں اسی کوراجح قرار دیا ہے۔
چنانچہ وہ ایک فتوے میں فرماتے ہیں کہ:

وقتِ مثل بندہ کے نزدیک زیادہ قوی ہے، روایاتِ حدیث سے ثبوت مثل کا ہوتا ہے، دومثل کا ثبوت حدیث سے نہیں، بناءً علیہ ایک مثل پر عصر ہوجاتی ہے، گو احتیاط دوسری روایت میں ہے (فتاویٰ رشیدیہ مبوب، صفحہ ۳۱۵، کتاب الصلاۃ، باب نماز کے وقتوں کا بیان، بعنوان: ''عصر کا صحیح وقت'' ناشر: عالمی مجلس تحفظِ اسلام، کراچی)

اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفقِ ابیض کے غروب ہونے پر مغرب کا وقت ختم اور عشاء کا وقت شروع ہوتا ہے، جبکہ صاحبین ودیگر فقہاء کے نزدیک شفقِ احمر کے غروب پر مغرب کا وقت ختم اور عشاء کا وقت شروع ہوجاتا ہے۔ [۲]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بالظهر، فإن شدة الحر من فيح جهنم والإبراد لا يحصل إلا إذا كان ظل كل شىء مثليه، لا سيما فى البلاد الحارة كالحجاز.

والمشهور فى مذهب الشافعى أن الظهر له وقت فضيلة وهو أوله، ووقت اختيار إلى آخره، ووقت عذر لمن يجمع بين الظهر والعصر جمع تأخير، فيصلى الظهر فى وقت العصر عند الجمع.

وذهب مالك إلى أن الوقت الاختيارى للظهر إلى بلوغ ظل كل شىء مثله، ووقته الضرورى حين الجمع بين الظهر والعصر جمع تأخير، فيصلى الظهر بعد بلوغ الظل مثله، إلى ما قبل غروب الشمس بوقت لا يسع إلا صلاة العصر (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۷، ص ۱۷۲، ۱۷۳، مادة "أوقات الصلاة" حرف الألف)

[۲] وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى هو البياض الذى يلى الحمرة ،حتى لو صلى العشاء بعد ما غابت الحمرة ،ولم يغب البياض المعترض الذى يكون بعد الحمرة ،لا تجوز عنده (فتاوىٰ قاضى خان علىٰ هامش الهندية، ج ۱ ص ۷۳، كتاب الصلاة)

وقال ابو حنيفة رضى الله عنه الشفق البياض وكان ابو حنيفة يقول لا يفوت المغرب حتى يغيب الشفق (الابيض) ولكنه كان يكره تأخيرها اذا غاب الشفق (الاحمر) ويقول وقتها حتى يغيب الشفق (الابيض) (الحجة على اهل المدينة، ج ۱ ص ۸، اختلاف اهل الكوفة واهل المدينة فى الصلوات والمواقيت)

واختلفوا فى تفسير الشفق ، فعند أبى حنيفة هو البياض ، وهو مذهب أبى بكر وعمر ومعاذ وعائشة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عشاء کا وقت کچھ دیر سے شروع ہوتا ہے، اور مغرب کا وقت کچھ دیر تک (یعنی شفقِ ابیض کے غروب تک) جاری رہتا ہے، اور دیگر جمہور فقہائے کرام کے نزدیک عشاء کا وقت کچھ پہلے شروع ہو جاتا ہے، اور مغرب کا وقت بھی کچھ پہلے (یعنی شفقِ احمر کے غروب پر) ختم ہو جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے مذکورہ مسئلہ میں بھی اپنا رجحان امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے علاوہ جمہور فقہائے کرام کی طرف ظاہر فرمایا ہے، اور حنفیہ کے اس پر فتویٰ ہونے کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ جس کا بعض مشائخِ حنفیہ سے ذکر ملتا ہے۔ [1]

لہٰذا اگر کوئی اس کے مطابق عمل کرے، اور کسی چیز کا سایہ دوگنا ہونے سے پہلے، مگر ایک مثل ہو جانے کے بعد، عصر کی نماز پڑھے، یا شفقِ ابیض کے غروب ہونے سے پہلے، مگر شفقِ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

رضی اللہ عنهم ، وعند أبی یوسف ومحمد والشافعی هو الحمرة ، وهو قول عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضی الله عنهم وهو روایة أسد بن عمرو عن أبی حنیفة (بدائع الصنائع، ج ۱ ص ۱۲۴ ، کتاب الصلاة، فصل شرائط ارکان الصلاة)

یبدأ وقت العشاء حین یغیب الشفق بلا خلاف بین أبی حنیفة وصاحبیه، إلا أنهم اختلفوا فی معنی الشفق، فذهب أبو حنیفة إلی أن الشفق هو البیاض الذی یظهر فی جو السماء بعد ذهاب الحمرة التی تعقب غروب الشمس، وذهب الصاحبان إلی أن الشفق هو الحمرة، وهو مذهب جمهور الفقهاء ، والفرق بین الشفقین یقدر بثلاث درجات (الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۷، ص ۱۷۴ ، ۱۷۵ ،مادة '' أوقات الصلاة''حرف الالف)

[1] (ووقت الظهر من زواله) أی میل ذکاء عن کبد السماء (إلی بلوغ الظل مثلیه) وعنه مثله، وهو قولهما وزفر والأئمة الثلاثة .قال الإمام الطحاوی: وبه نأخذ .وفی غرر الأذکار: وهو المأخوذ به .وفی البرهان: وهو الأظهر .لبیان جبریل .وهو نص فی الباب .وفی الفیض: وعلیه عمل الناس الیوم وبه یفتی (الدر المختار مع ردالمحتار، ج ۱ ص ۳۵۹، کتاب الصلاة)

(قوله: إلی بلوغ الظل مثلیه) هذا ظاهر الروایة عن الإمام نهایة، وهو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع، وهو المختار غیاثیة واختاره الإمام المحبوبی وعول علیه النسفی وصدر الشریعة تصحیح قاسم واختاره أصحاب المتون، وارتضاه الشارحون، فقول الطحاوی وبقولهما نأخذ لا یدل علی أنه المذهب، وما فی الفیض من أنه یفتی بقولهما فی العصر والعشاء مسلم فی العشاء فقط علی ما فیه، وتمامه فی البحر (ردالمحتار، ج ۱ ص ۳۵۹، کتاب الصلاة)

احمر کے غروب ہونے کے بعد عشاء کی نماز پڑھے، تو اس کی نماز کو درست قرار دیا جائے گا، اور اس پر بعض لوگوں کی طرف سے تشدد اور سختی کرنا درست نہیں ہوگا۔

چنانچہ حرمین شریفین میں بھی ایک مثل کے بعد عصر کی نماز اداء کی جاتی ہے، جس میں دنیا بھر کے زائرینِ حج وعمرہ شرکت کرتے ہیں۔

اور بعض اوقات سفر میں یا مثلاً ماہِ رمضان وغیرہ میں عشاء کی نماز شفقِ ابیض کے غروب ہونے سے کچھ پہلے، مگر شفقِ احمر کے غروب ہونے کے بعد اداء کر لی جاتی ہے، یا اس وقت میں اذان دے دی جاتی ہے، اس پر بعض لوگوں کی طرف سے اذان، یا نماز کے اداء نہ ہونے کا حکم لگانا راجح معلوم نہیں ہوا۔

(15)

’’جمع بین الصلاتین‘‘ کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب اپنی تالیف ’’البُدورُ البازغة‘‘ میں فرماتے ہیں:

ولما كان العذر يعسر معه إقامة الصلاة على وجهها، ولا سبيل إلىٰ تركها لأنها تخل بالسنة الواجبة الإنقياد جعل لكل عذر رخصة فرخص للمرض والسفر والبرد التيمم، وللسفر القصر والجمع وترك السنن الرواتب والتنفل على الدابة، وفي السفر والمطر معاً الفرض على الدابة (البُدورُ البازغة، ص ۲۸۵، فصل في الصلاة وسر تشريعها، مطبوعة: المطبع الحيدري، حيدر آباد، حيدر آباد، باكستان الغربي)

ترجمہ: اور جبکہ عذر کے ہوتے ہوئے، نماز کا اپنے طریقہ پر قائم کرنا مشکل تھا، اور اس کے چھوڑنے کا بھی کوئی راستہ نہیں تھا، کیونکہ عذر خلل پیدا کرتا ہے، سنت کے مطابق واجب کو اپنے طریقہ پر اداء کرنے میں، تو ہر عذر کے لئے

رخصت کو مقرر کر دیا گیا، چنانچہ مرض اور سفر، اور سردی کے لئے تیمّم کی رخصت کو مقرر کر دیا گیا، اور سفر کے لئے قصر اور جمع بین الصلاتین، اور ترکِ سُنَنِ موکدہ کی رخصت کو، اور سواری پر نفل پڑھنے کی رخصت کو مقرر کر دیا گیا، اور سفر اور مطر دونوں کی موجودگی میں فرض کو سواری پر پڑھنے کی رخصت کو مقرر کر دیا گیا (البُدورالبازغہ)

اور شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی کتاب ''المسویٰ شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

قلت: أكثر اهل العلم على جواز الجمع فى السفر بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء فى وقت احداهما.

وقالت الحنفية: لايجوز، ومعنى الحديث عندهم أن يؤخر احدى الصلاتين الى آخر وقتها، ويعجل الأخرى فى أول وقتها، فيحصل الجمع صورة (المسویٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۸۹، كتاب الصلاة، باب: المسافر يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء، مطبوعة: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳م)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اکثر اہلِ علم حضرات، سفر میں ظہر اور عصر کے درمیان، اور مغرب اور عشاء کے درمیان، ان دو نمازوں کے ایک وقت میں جمع کے جائز ہونے (یعنی جمع بین الصلاتین) کے قائل ہیں۔

اور حنفیہ کا قول یہ ہے کہ (جمع بین الصلاتین) جائز نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک (جمع بین الصلاتین کی مذکورہ) حدیث کے معنیٰ یہ ہیں کہ دو نمازوں میں سے ایک نماز کو اس کے آخری وقت تک مؤخر کرے، اور دوسری نماز کو اس کے اول وقت میں جلدی پڑھے، جس سے صورتاً جمع حاصل ہو جاتی ہے (جو کہ جمع صوری کہلاتی ہے) (المسویٰ)

شاہ ولی اللہ صاحب، مذکورہ کتاب ہی میں اگلے باب میں فرماتے ہیں:

قلت: ذهب اكثرهم الى جواز الجمع فى المطر، وشرط الشافعى من بينهم ان يكون المطر قائما وقت افتتاح الاولىٰ، وحالة الفراغ منها الى ان يقيم الثانية.

وقالت الحنفية : لايجوز (المسوىٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۹۰، كتاب الصلاة، باب: الجمع بين الصلاتين فى المطر، مطبوعة: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳م)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اکثر اہلِ علم حضرات، بارش میں نماز کے جمع کرنے کے جائز ہونے کی طرف گئے ہیں، اوران حضرات میں سے امام شافعی نے یہ شرط لگائی ہے کہ بارش پہلی نماز کے شروع کرنے کے وقت میں اوراس سے فارغ ہونے کی حالت میں دوسری نماز کھڑی ہونے تک قائم (وموجود) ہو۔

اورحنفیہ کاقول یہ ہے کہ بارش میں جمع بین الصلاتین جائز نہیں (المسویٰ)

شاہ ولی اللہ صاحب نے مؤطاامام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' وغیرہ میں سفر، بارش اورعذر کی صورت میں جمع بین الصلاتین کے جائز ہونے کی طرف اپنارجحان ظاہرکیاہے۔

چنانچہ ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

مترجم گوید جمہورعلمائے محدثین بجوازجمع بین الصلاتین قایل شدہ اند، درسفر وجمع درمطرنیز، وحسن بصری وعطاء واحمد واسحاق مریض رانیز رخصت دادہ اند، بلکہ درغایۃ المنتہیٰ مذکورہ ست ہرعذریکہ مثل مرض باشد درشدۃ وحرج، ملحق ست بمرض، درجوازجمع......

ومختارنزدیک فقیرجوازِجمع است، وقتِ عذروعدمِ جوازبغیرعذر (مصفّٰی، ج ۱ ص ۷۹، كتاب الصلاة، باب جمع العصرين والعشائين لمن به عذر، مطبوعه: مطبع فاروقی، دهلی)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: مترجم کہتا ہے کہ جمہور علمائے محدثین، سفر میں اور بارش میں دو نمازوں کو جمع کر کے پڑھنے کے جائز ہونے کے قائل ہیں، اور حسن بصری اور عطا اور امام احمد اور اسحاق نے مریض کو بھی **جمع بین الصلاتین** کی رخصت دی ہے، بلکہ غایۃ المنتہیٰ میں یہ بات مذکور ہے کہ جو عذر بھی شدت اور حرج میں مرض کے مثل ہو، وہ **جمع بین الصلاتین** کے جائز ہونے میں مرض کے ساتھ ملحق ہے۔......

اور بندہ فقیر (شاہ ولی اللہ) کے نزدیک مختار (یعنی راجح) **جمع بین الصلاتین** کا جائز ہونا ہے، عذر کی صورت میں، اور بغیر عذر کے ناجائز ہونا ہے (مصفّٰی)

شاہ ولی اللہ صاحب مذکورہ کتاب ہی میں ایک مقام پر فرماتے ہیں:

وحمل احادیث بر آں تاویل بعید است کہ بتخطیہ وتغلیط صحابہ کشد ودر بعض احادیث جمع تقدیم آمدہ وآں صریح است در جمع دو نماز در وقت یکی از آنہا پس ایں صفتِ نفیسہ جمع پیدا شد وآنکہ از بعض صحابہ جمع صوری روایت کردہ اند، بایں مسئلہ تباین ندارد، زیرا کہ تسہیل کہ سببِ ترخیص است در چند صورت می تواند بود و بملاحظہ آں رخصت متنوع می شود، پس ایں نیز رخصت است، آن نیز رخصت ......

جمع فی المطر وفی المرض مشروع شد۔

وآیا جمع در عرفہ بعلتِ سفر است یا بعلتِ حج، قول سالم تائید احتمال اول میکند وعلیہ الشافعی (مصفّٰی، ج ۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸، کتاب الصلاۃ، باب المسافر یجمع بین الظھر والعصر والمغرب و العشاء، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: اور ان احادیث کو (جن میں سفر میں **جمع بین الصلاتین** کا ذکر ہے) اس (جمع صوری) پر محمول کرنا بعید تاویل ہے کہ جس کے نتیجہ میں صحابۂ کرام کی تغلیط وتخطیہ لازم آتا ہے، اور بعض احادیث میں جمع تقدیم کا ذکر آیا ہے، جو کہ دو نمازوں کو ایک وقت کے اندر جمع کرنے میں صریح ہیں، پس ان میں نفیس صفت

Idara Ghufran

سے جمع و تطبیق ہوتی ہے کہ جو بعض صحابہ نے جمع صوری کو روایت کیا ہے، اُس کا اِس مسئلہ سے ٹکراؤ نہیں، کیونکہ جمع بین الصلاتین کی سہولت جو کہ رخصت کا سبب ہے، متعدد صورتوں میں پائی جاتی ہے، اور یہ رخصت متنوع ہوتی ہے، پس جمع صوری بھی رخصت ہے، اور جمع حقیقی بھی رخصت ہے......

بارش اور مرض میں جمع بین الصلا تین مشروع (یعنی شریعت سے ثابت) ہے۔

اور کیا میدانِ عرفات میں نماز کو جمع کرنے کی علت، سفر ہے، یا اس کی علت، حج ہے؟ سالم کا قول پہلے (یعنی علتِ سفر ہونے کے) احتمال کی تائید کرتا ہے، اور اسی پر امام شافعی ہیں (مصفّٰی)

شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ متعدد صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے ایک نماز کے وقت میں دو نمازوں کو جمع کرنا ثابت ہے، جو کہ جمع بین الصلاتین کی حقیقی صورت ہے، اور مرفوع احادیث کو ''جمع صوری'' پر محمول کرنے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ صحابۂ کرام نے ''جمع حقیقی'' پر عمل کر کے غلط، یا خطاء اور گناہ والا کام کیا۔

نیز بعض احادیث سے صراحتاً ''جمع حقیقی'' کا حکم ثابت ہے، جس کو ''جمع صوری'' پر محمول کرنا بعید اور کمزور تاویل ہے۔ [1]

---

[1] چنانچہ درجِ ذیل اور اس جیسی احادیث وروایات اور آثار اس پر شاہد ہیں۔

عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر، ثم يجمع بينهما، وإذا زاغت صلى الظهر ثم ركب (صحيح البخاري، رقم الحديث ١١١١، ابواب تقصير الصلاة، باب: يؤخر الظهر إلى العصر إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس)

عن أنس بن مالك قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر أخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر ثم يجمع بينهما (صحيح ابن حبان، رقم الحديث ١٤٥٦، كتاب الصلاة، باب فرض الصلاة)

قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح (حاشية صحيح ابن حبان)

عن معاذ، قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، فكان

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

البتہ شاہ ولی اللہ صاحب کے بقول جمع بین الصلاتین مختلف طریقوں سے ممکن ہے، ایک صورت ''جمع صوری'' ہے، جو بعض صحابۂ کرام اور بعض روایات سے ثابت ہے، اور ایک ''جمع حقیقی'' ہے، جو دوسرے صحابۂ کرام اور دوسری مرفوع احادیث سے ثابت ہے، لہٰذا ان

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

يصلى الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء جميعا (صحيح مسلم، رقم الحديث ٧٠٦ "٥٢"كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين فى الحضر)

عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال :رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أعجله السير فى السفر، يؤخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء قال سالم: وكان عبد الله بن عمر رضى الله عنهما يفعله إذا أعجله السير (صحيح البخارى، رقم الحديث ١١٠٩، ابواب تقصير الصلاة، باب: هل يؤذن أو يقيم إذا جمع بين المغرب والعشاء)

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم :جمع بين الصلاتين فى السفر (مسند احمد، رقم الحديث ٦٦٩٤)

قال شعيب الارنؤوط: صحيح، وهذا إسناد ضعيف لتدليس حجاج، وهو ابن أرطاة (حاشية مسند احمد)

عن جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فى السفر(صحيح ابن حبان،رقم الحديث ١٥٩٠، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين)

قال شعيب الارنؤوط: رجاله ثقات رجال الشيخين غير ابى الزبير -واسمه محمد بن مسلم بن تدرس -فمن رجال مسلم، وهو مدلس وقد عنعن(حاشيةصحيح ابن حبان)

عن عبد الله، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين فى السفر(كشف الأستار عن زوائد البزار،رقم الحديث ٦٨٥،باب :الجمع بين الصلاتين)

عن أبى سعيد، أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين فى السفر(كشف الأستار عن زوائد البزار،رقم الحديث ٦٨٦،باب :الجمع بين الصلاتين)

عن أبى هريرة، عن النبى صلى الله عليه وسلم، أنه كان يجمع بين الصلاتين فى السفر(كشف الأستار عن زوائد البزار،رقم الحديث٦٨٧،باب :الجمع بين الصلاتين)

عن نافع،أن ابن عمر استصرخ على صفية وهو بمكة، فسار حتى غربت الشمس وبدت النجوم، فقال: إن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا عجل به أمر فى سفر جمع بين هاتين الصلاتين، فسار حتى غاب الشفق، فنزل فجمع بينهما(سنن أبى داود، رقم الحديث١٢٠٧، ابواب صلاة السفر، باب الجمع بين الصلاتين)

قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح (حاشية سنن ابى داود)

عن نافع قال:أخبر بن عمر بوجع امرأته فى السفر فأخر المغرب فقيل الصلاة فسكت

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

میں کوئی ٹکراؤ نہیں، اور شریعت نے حسبِ ضرورت اور حسبِ موقع دونوں صورتوں کے مطابق ’’جمع بین الصلاتین ‘‘ کی اجازت دی ہے، اور یہ ’’جمع بین الصلاتین ‘‘ کی مختلف ومتنوع صورتیں ہیں، لہٰذا ان کو باہم متعارض سمجھنا راجح نہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی دوسری مشہور تالیف ’’حجة الله البالغة‘‘ میں فرماتے ہیں:

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وأخرها بعد ذهاب الشفق حتى ذهب هوى من الليل ثم نزل فصلى المغرب والعشاء ثم قال هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل إذا جد به السير أو حزبه أمر (صحيح ابن حبان، رقم الحديث ١٤٥٥ ، كتاب الصلاة ، باب فرض الصلاة)

قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح على شرطهما (حاشية صحيح ابن حبان)

عن نافع قال :كنت مع عبد الله بن عمر، وحفص بن عاصم، ومساحق بن عمرو قال: فغابت الشمس، فقيل لابن عمر :الصلاة قال :فسار، فقيل له :الصلاة، فقال :كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا عجل به السير أخر هذه الصلاة، وأنا أريد أن أؤخرها قال :فسرنا حتى نصف الليل، أو قريبا من نصف الليل قال :فنزل، فصلاها (صحيح ابن خزيمة، رقم الحديث ٩٧٠، باب الجمع بين الظهر والعصر فى وقت العصر، وبين المغرب والعشاء فى وقت العشاء)

قال الأعظمى :إسناده صحيح (حاشية صحيح ابن خزيمة)

عن عبد الله بن شقيق العقيلى، قال :قال رجل لابن عباس :الصلاة، فسكت، ثم قال: الصلاة، فسكت، ثم قال :الصلاة، فسكت :ثم قال :لا أم لك أتعلمنا بالصلاة، وكنا نجمع بين الصلاتين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم، رقم الحديث ٧٠٥ ”٥٨“ كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين فى الحضر)

عن ابن عباس، قال :صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء جميعا، فى غير خوف، ولا سفر (مسلم، رقم الحديث ٧٠٥ ”٤٩“ كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين فى الحضر)

عن ابن عباس، قال: جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، بالمدينة من غير خوف ولا مطر، فقيل لابن عباس: ما أراد إلى ذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أمته (سنن ابى داود، رقم الحديث ١٢١١ ، ابواب صلاة السفر، باب الجمع بين الصلاتين)

قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح (حاشية سنن ابى داود)

عن نافع ، قال :كان أمراؤنا إذا كانت ليلة مطيرة أبطؤوا بالمغرب ، وعجلوا العشاء

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

جاز عند الضرورة الجمع بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء (حجة الله البالغة، ج۲،ص ۱۰،القسم الثانی،باب :۳ أوقات الصلاة،

الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ۱۴۳۳ هـ ، 2012م)

ترجمہ: ضرورت کے وقت ظہر وعصر کی نماز کے درمیان، اور مغرب وعشاء کی نماز کے درمیان جمع کرنا جائز ہے (حجۃُ اللہ البالغہ)

شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی مذکورہ تالیف ہی میں مزید فرماتے ہیں:

ووقت الضرورة :وهو ما لا يجوز التأخير إليه إلا بعذر،وهو قوله صلى الله عليه وسلم:''من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر "

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

قبل أن يغيب الشفق ، فكان ابن عمر يصلى معهم لا يرى بذلك بأسا .

قال عبيد الله :ورأيت القاسم وسالما يصليان معهم فى مثل تلك الليلة(مُصنف ابن أبى شيبة،رقم الحديث ۶۳۲۴،باب فى الجمع بين الصلاتين فى الليلة المطيرة)

وقال أبو حنيفة لا يجوز الجمع بين الصلاتين بسبب السفر ولا المطر ولا المرض ولا غيرها إلا بين الظهر والعصر بعرفات بسبب النسك وبين المغرب والعشاء بمزدلفة بسبب النسك أيضا والأحاديث الصحيحة فى الصحيحين وسنن أبى داود وغيره حجة عليه قوله فى حديث بن عمر إذا جد به السير جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق صريح فى الجمع فى وقت إحدى الصلاتين وفيه إبطال تأويل الحنفية فى قولهم أن المراد بالجمع تأخير الأولى إلى آخر وقتها وتقديم الثانية إلى أول وقتها ومثله فى حديث أنس إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما وهو صريح فى الجمع فى وقت الثانية والرواية الأخرى أوضح دلالة وهى قوله إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين فى السفر أخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر ثم يجمع بينهما وفى الرواية الأخرى ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حين يغيب الشفق وإنما اقتصر بن عمر على ذكر الجمع بين المغرب والعشاء لأنه ذكره جوابا لقضية جرت له فإنه استصرخ على زوجته فذهب مسرعا وجمع بين المغرب والعشاء فذكر ذلك بيانا لأنه فعله على وفق السنة فلا دلالة فيه لعدم الجمع بين الظهر والعصر فقد رواه أنس وبن عباس وغيرهما من الصحابة (شرح النووى علىٰ مسلم، ج۵ص ۲۱۳، ۲۱۴، كتاب صلاة المسافرين وقصرها،باب جواز الجمع بين الصلاتين فى السفر)

وقوله صلى الله عليه وسلم:”تلک صلاة المنافق ،يرقب الشمس حتى إذا اصفرت“ الحديث ،وهو حديث ابن عباس في الجمع بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء ،والعذر :مثل السفر ،والمرض ،والمطر، وفي العشاء إلى طلوع الفجر (حجة الله البالغة، ج٢،ص ١٦١،القسم الثاني،باب :٣أوقات الصلاة، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ١٤٣٣هـ ، 2012م)

ترجمہ: اور ضرورت کا وقت وہ ہے کہ جس کی طرف بغیر عذر تاخیر کرنا جائز نہیں، اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ جس نے فجر کی نماز کی ایک رکعت کو سورج طلوع ہونے سے پہلے پالیا، تو اس نے فجر کی نماز کو پالیا، اور جس نے سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت کو پالیا، تو اس نے عصر کو پالیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی ہے کہ یہ منافق کی نماز ہے کہ جو سورج کا انتظار کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ جب وہ پھیکا پڑ جاتا ہے (تو پھر جلدی جلدی نماز پڑھ لیتا ہے) آخر حدیث تک۔

اور وہ (یعنی وقتِ ضرورت) ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی ہے، جس میں ظہر اور عصر کے درمیان، اور مغرب اور عشاء کے درمیان جمع کرنے کا ذکر ہے، عذر کی صورت میں مثلاً سفر اور مرض اور بارش میں، اور عشاء کو طلوعِ فجر تک (حجۃُ اللہ البالغہ)

شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ فجر کی نماز پڑھتے ہوئے طلوع ہوجانا، اور عصر کی نماز پڑھتے ہوئے غروب ہوجانا ”وقتِ ضرورت“ ہے، اس وقت کی نماز کو شریعت نے ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، اسی طرح کسی عذر، مثلاً سفر اور مرض اور بارش وغیرہ کی صورت میں بھی ”ظہر وعصر“ اور ”مغرب وعشاء“ کی نماز کو ایک وقت میں جمع کرنا، خواہ ”جمع تقدیم“ ہو، یا ”جمع تاخیر“ یہ ”وقتِ ضرورت“ ہے، جس کو شریعت نے

www.idaraghufran.org

ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب، مذکورہ کتاب میں معذورین کی نماز کے ذیل میں فرماتے ہیں:

ومنها الجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، والأصل فيه: ما أشرنا أن الأوقات الأصلية ثلاثة :الفجر،والظهر، والمغرب، وإنما اشتُقَّ العصر من الظهر، والعشاء من المغرب، لئلا تكون المدة الطويلة فاصلة بين الذكرين، ولئلا يكون النوم على صفة الغفلة، فشرع لهم جمع التقديم والتأخير، لكنه لم يواظب عليه ،ولم يعزم عليه مثل ما فعل فی القصر (حجة الله البالغة، ج۲،ص ۹۷،القسم الثانی،باب :۱۴ صلاة المعذرون، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ۱۴۳۳ھ ، 2012م)

ترجمہ: اور معذورین کی نماز میں سے ایک حکم ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کے درمیان جمع کرنا ہے، اوراس کی بنیاد وہ ہے، جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا کہ اصلی اوقات تین ہیں، ایک فجر، دوسرے ظہر، اور تیسرے مغرب، اورعصر، دراصل ظہر سے مشتق ہے، اورعشاء، مغرب سے مشتق ہے، تا کہ دو ذکروں کے درمیان طویل مدت حائل نہ ہو، اور تا کہ نیند، غفلت کے طریقہ پر نہ ہو، پس لوگوں کے لیے ''جمع تقدیم'' اور ''جمع تاخیر'' مشروع کی گئی، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع بین الصلاتین پر اس طرح مواظبت نہیں کی، اوراس طرح کا عزم نہیں فرمایا، جس طرح کا قصر کے متعلق فرمایا (حجةُ الله البالغة)

شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ وہ حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے قول کے مطابق ضرورت کے وقت اور عذر کی صورت میں حقیقی جمع بین الصلاتین کے جائز ہونے کے قائل ہیں، اور وہ دراصل سفر اور بارش اور مرض کو عذر میں داخل مانتے ہیں۔

جہاں تک جمع بین الصلاتین کے سلسلے میں فقہائے کرام کے اقوال کی تفصیل کا تعلق

ہے، تو حقیقی اعتبار سے جمع بین الصلاتین کرنا حجاجِ کرام کو عرفات اور مزدلفہ میں تو بالاتفاق جائز ہے، البتہ فقہائے کرام کا اس کے جائز ہونے کی علت اور شرائط میں تھوڑا بہت اختلاف ہے۔ ؎۱

لیکن حنفیہ کے نزدیک عرفات اور مزدلفہ کے علاوہ جمع حقیقی کہیں اور کسی موقع پر جائز نہیں، خواہ سفر ہو، یا بیماری، یا کوئی اور وجہ ہو، البتہ ضرورت کے وقت جمع صوری، یعنی اس طرح کرنا جائز ہے کہ ایک نماز کو اس کے آخری وقت کے اندر پڑھا جائے، اور دوسری نماز کو اس کے شروع کے وقت کے اندر پڑھا جائے۔

مگر حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہائے کرام کے نزدیک سفر میں ظہر کی نماز کو عصر کی نماز کے ساتھ اور مغرب کی نماز کو عشاء کی نماز کے ساتھ ایک وقت میں جمع کر کے ''تقدیم وتاخیر'' کے دونوں طریقوں سے پڑھنا جائز ہے۔ ؎۲

؎۱ وأما الجمع فی الحج فهو سنة اتفاقا، فیسن للحاج أن یجمع بین الظهر والعصر جمع تقدیم بعرفة، سواء أكان من أهلها أم أهل غیرها من أماكن النسک كمنی ومزدلفة، أو من أهل الآفاق، ویقصر من لم یكن من أهل عرفة للسنة، وإن لم تكن المسافة مسافة قصر.

ویسن أیضا للحاج أن یصلی المغرب والعشاء جمع تأخیر بمزدلفة، ویسن قصر العشاء لغیر أهل مزدلفة؛ لأن القاعدة أن الجمع سنة لكل حاج، والقصر خاص بغیر أهل المكان الذی فیه وهو عرفة ومزدلفة(الفقه الإسلامی وأدلتهٗ للزحیلی، ج۲، ص۱۳۷۶، ۱۳۷۷، القسم الاول، الباب الثانی: الصلاة، الفصل العاشر، المبحث الثالث: صلاة المسافر، المطلب الثانی: الجمع بین الصلاتین)

؎۲ ذهب جمهور الفقهاء إلی أن للمسافر أن یجمع بین صلاتی الظهر والعصر، وبین صلاتی المغرب والعشاء، جمع تقدیم أو جمع تأخیر بشروطه.

وخالف الحنفیة فی ذلک، وقالوا: لا جمع فی السفر(الموسوعة الفقهیة الكویتیة، ج۴۴ص۶۰، مادة ''وطن'' حرف الواو)

جمع الصلاة: المراد بالجمع: هو أن یجمع المصلی بین فریضتین فی وقت إحداهما، جمع تقدیم أو جمع تأخیر. والصلاة التی یجوز فیها الجمع هی: الظهر مع العصر، والمغرب مع العشاء.

والجمع بین فریضتین جائز بإجماع الفقهاء. إلا أنهم اختلفوا فی مسوغات الجمع: فعند الحنفیة یجمع بین الظهر والعصر فی وقت الظهر بعرفة، وبین المغرب والعشاء فی وقت العشاء بمزدلفة، فمسوغ الجمع عندهم هو الحج فقط، ولا یجوز عندهم الجمع لأی عذر آخر، كالسفر والمطر(الموسوعة الفقهیة الكویتیة، ج۲۷ص۲۸۷، مادة ''صلاة المغرب'' حرف الصاد)

www.idaraghufran.org

پھر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین ایسے طویل سفر میں ہی جائز ہے، جس میں نماز کے قصر کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ [1]

البتہ مالکیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں، بلکہ ان کے نزدیک مختصر سفر میں بھی جمع بین الصلاتین اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ [2]

---

[1] وقد اختلف الفقهاء فى جواز الجمع فى السفر القصير.

فذهب الشافعية فى الراجح عندهم والحنابلة إلى أنه لا يجوز الجمع فى السفر القصير، لأن الجمع رخصة ثبتت لدفع المشقة فى السفر فاختصت بالطويل كالقصر ولأنه إخراج عبادة عن وقتها فلم يجز فى السفر القصير كالفطر فى الصوم، ولأن دليل الجمع فعل النبى صلى الله عليه وسلم والفعل لا صيغة له وإنما هو قضية عين، فلا يثبت حكمها إلا فى مثلها، ولم ينقل أنه صلى الله عليه وسلم جمع إلا فى سفر طويل .وذهب الشافعية فى المرجوح عندهم إلى جواز الجمع فى السفر القصير لأن أهل مكة يجمعون بعرفة ومزدلفة وهو سفر قصير.

وتفصيل ما يتصل بالسفر قصرا وطولا ينظر فى :(صلاة المسافر).

هذا وروى عن أحمد أن الجمع لا يجوز إلا إذا كان سائرا فى وقت الأولى فيؤخر إلى وقت الثانية ثم يجمع بينهما .والرواية الثانية جواز تقديمه الصلاة الثانية ليصليها مع الأولى على ما سبق (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۵ ،ص۲۸۸، مادة "جمع" حرف الجيم)

[2] أسباب الجمع بين الصلاتين وشروطه:

اتفق مجيزو الجمع تقديما وتأخيرا على جوازه فى أحوال ثلاثة: هى السفر، والمطر ونحوه من الثلج والبرد، والجمع بعرفة والمزدلفة، واختلفوا فيما سواها، وفى شروط صحة الجمع.

فقال المالكية:أسباب الجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء تقديما وتأخيرا ستة: هى السفر، والمطر، والوحل مع الظلمة، والمرض كالإغماء ونحوه، وجمع عرفة، ومزدلفة، وكلها يرخص لها الجمع جوازا للرجل أو المرأة، إلا جمع عرفة ومزدلفة، فهو سنة .

أما السفر :فيجوز فيه الجمع مطلقا، سواء أكان طويلا أم قصيرا فى مسافة القصر، إذا كان فى البر لا فى البحر، قصرا للرخصة على موردها، وكان غير عاص بالسفر وغير لاه.

ويشترط لجواز جمع التقديم فى السفر شرطان:

1 - :أن تزول عليه الشمس (يدخل الظهر) وهو مسافر فى مكان نزوله للاستراحة.

2 - :أن ينوى الارتحال قبل وقت العصر، والنزول للاستراحة بعد غروب الشمس فإن نوى الاستراحة قبل اصفرار الشمس، صلى الظهر فقط، وأخر العصر وجوبا لوقتها الاختيارى، فإن قدمه أجزأته الصلاة.

وإن نوى الاستراحة بعد الاصفرار وقبل الغروب، صلى الظهر فى وقته، وخير فى العصر إن شاء قدمها، وإن شاء أخرها حتى ينزل للاستراحة.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور حنابلہ اور بہت سے مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک سفر کے ساتھ ساتھ مریض کو بھی جمع بین الصلاتین جائز ہے، جبکہ نماز کو اپنے وقت پر اداء کرنے میں مریض کو ضرر وضعف وغیرہ لاحق ہوتا ہو، یا مثلاً تیز بخار کی وجہ سے الگ الگ وقتوں میں نمازوں کو اداء کرنا دشوار ہو، یا دوسرے وقت میں غشی، یا غنودگی طاری ہونے کا خدشہ ہو، خواہ جمع تقدیم کی جائے، یا جمع تاخیر کی جائے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وإن دخل وقت الظهر (أى بزوال الشمس) وهو سائر :فإن نوى النزول وقت الاصفرار أو قبله، أخر الظهر، وجمعها مع العصر جمع تأخير، وإن نوى النزول بعد الغروب، فيجمع بين الصلاتين جمعا صوريا، فيصلى الظهر فى آخر وقتها الاختيارى، والعصر فى أول وقتها الاختيارى.

والمغرب والعشاء له حكم هذا التفصيل، مع ملاحظة أن غروب الشمس ينزل منزلة الزوال عند الظهر، وطلوع الفجر كالغروب، وابتداء الثلثين الأخيرين من الليل كاصفرار الشمس(الفقه الإسلامى وأدلتهٔ للزحيلى، ج٢، ص ١٣٧٤، ١٣٧٥، القسم الاول، الباب الثانى :الصلاة، الفصل العاشر، المبحث الثالث: صلاة المسافر، المطلب الثانى: الجمع بين الصلاتين)

(فصل) :يجوز الجمع فى طويل السفر وقصيره، خلافاً للشافعى فى قوله لا يجوز إلا فى سفر القصر .لأن الصحابة ذكروا أن ذلك كان فعله -صلى الله عليه وسلم -فى السفر ولم يقيدوا. ولأن كل معنى جاز فى الحضر لعذر، جاز فى قصير السفر وطويله كسائر الرخص، ولا بد من الاحتراز من الفطر فى رمضان(الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضى عبد الوهاب المالكى، ج ١، ص ٣١٥، كتاب الصلاة، باب فى صلاة المسافر، الجمع بين الصلاتين فى السفر)

كما لا يشترط طول السفر فلا يشترط إقامة أربعة أيام(مواهب الجليل فى شرح مختصر خليل، لشمس الدين الرعينى المالكى، ج٢ ص ١٥٦، كتاب الصلاة، فصل صلاة السفر)

(وإذا وجد السير بالمسافر فله أن يجمع بين الصلاتين فى آخر وقت الظهر وأول وقت العصر). ظاهر كلام الشيخ شرط الجد لإباحة الجمع وقال ابن رشد فى المقدمات لا شرط على المشهور إلا سفر قصر ابن الحاجب ولا يكره على المشهور ولا يختص بالطويل (ع) دليل قول الأصحاب جوازه فى سفر غير القصر(شرح زروق على متن الرسالة لابن أبى زيد القيروانى، لشهاب الدين المعروف بـ زروق، ج ١ ص ٣٢٦، باب جامع فى الصلاة)

[1] الجمع بين الصلاتين للمريض:

للفقهاء فى مسألة الجمع بين الصلاتين للمريض رأيان .فذهب الحنفية، والشافعية، وبعض المالكية إلى أنه لا يجوز للمريض الجمع بين الصلاتين لأجل المرض، وذلك لأنه لم ينقل عن النبى -صلى الله عليه وسلم -أنه جمع لأجل المرض .

وذهب الحنابلة وبعض المالكية إلى جواز الجمع للمريض بين الصلاتين، ويخير بين التقديم

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور یہی نہیں، بلکہ حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کے نزدیک سفر اور بیماری کے علاوہ بعض دوسرے مخصوص عوارض واعذار میں بھی ظہر کی نماز کو عصر کی نماز کے ساتھ اور مغرب کی نماز کو عشاء کی نماز کے ساتھ ایک وقت میں جمع کر کے تقدیم وتاخیر کے ساتھ پڑھنا جائز ہے، مثلاً

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

والتأخير، وسواء كان ذلك المرض دوخة أو حمى أو غيرهما(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧،ص ٢٦٥ ،مادة"صلاة المريض" حرف الصاد)

خامسا :الجمع بين الصلاتين للمرض:

اختلف الفقهاء في جواز الجمع بين الصلاتين للمريض :فذهب الحنفية والشافعية فى المشهور من المذهب إلى عدم الجواز، واستدل الحنفية بما روى فى الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه قال :ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين :صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها ولأن أوقات الصلاة قد ثبتت بلا خلاف، ولا يجوز إخراج صلاة عن وقتها إلا بنص غير محتمل، إذ لا ينبغى أن يخرج عن أمر ثابت بأمر محتمل.

وقال الشافعية فى المشهور عندهم :لا يجمع لمرض لأنه لم ينقل، ولخبر المواقيت فلا يخالف إلا بصريح.

وذهب الحنابلة وجمهور المالكية وبعض الشافعية -وهو ما اختاره النووى -إلى جواز الجمع بين الصلاتين للمريض، واستدلوا بما ورد عن ابن عباس رضى الله عنهما قال :جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر، وفى رواية :من غير خوف ولا سفر .

والمراد بالمرض المبيح للجمع عند الحنابلة كما صرح به ابن القيم هو ما يلحقه بتأدية كل صلاة فى وقتها مشقة وضعف.

وعند المالكية :يجمع إن خاف أن يغلب على عقله، أو إن كان الجمع أرفق به.

وقال الدردير :من خاف إغماء أو حمى نافضا أو دوخة عند دخول وقت الصلاة الثانية -العصر أو العشاء -قدم الثانية عند الأولى جوازا على الراجح، فإن سلم من الإغماء وما بعده وكان قد قدم الثانية أعاد الثانية بوقت ضرورى.

وعند الشافعية القائلين بجواز الجمع للمرض يشترط أن يكون المرض مما يبيح الجلوس فى الفريضة على الأوجه .

وقال ابن حبيب وابن يونس من المالكية :يجمع جمعا صوريا، وهو أن يجمع آخر وقت الظهر وأول وقت العصر، ويحصل له فضيلة أول الوقت .والمريض -عند الحنابلة والشافعية القائلين بجواز الجمع -مخير فى التقديم والتأخير وله أن يراعى الأرفق بنفسه، فإن كان يحم مثلا فى وقت الثانية قدمها إلى الأولى بشروطها، وإن كان يحم فى وقت الأولى، أخرها إلى الثانية(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٦،ص ٣٦٠و ٣٦١، مادة"مرض"حرف الميم)

www.idaraghufran.org

بارش کے سبب سے اور سخت اندھیرے کے ساتھ تیز ہوا وغیرہ کے سبب سے۔

اس حکم میں مالکیہ بھی شافعیہ وحنابلہ کے ساتھ مخصوص شرائط کے ساتھ متفق ہیں، البتہ وہ ''حضر'' کی حالت میں صرف مغرب وعشاء کے مابین جمع بین الصلاتین کے قائل ہیں۔ [1]

---

[1] وعند المالكية للجمع ستة أسباب :السفر، والمطر، والوحل مع الظلمة، والمرض، وبعرفة، ومزدلفة.وزاد الشافعية على ما ذكره المالكية :عدم إدراك العدو.

وزاد الحنابلة كذلك :الريح الشديدة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧ص٢٨٧،٢٨٨، مادة "صلاة المغرب"حرف الصاد)

مسألة :يجوز الجمع بين الصلاتين فى الحضر لعذر المطر.

خلافاً لأبى حنيفة .لحديث ابن عباس (أنه -صلى الله عليه وسلم -جمع من غير خوف ولا سفر)، قال مالك أرى ذلك فى مطر.

مسألة :لا يجمع فى الحضر إلا بين المغرب والعشاء دون الظهر والعصر، خلافاً للشافعى .لأن الجمع رخصة لتعجيل الناس فى انقلابهم إلى بيوتهم، وهذا فى الليل؛ لأنهم فى النهار لا بد لهم من الانتشار والتشاغل بالمعاش، والأمور التى لا ينقطعون عنها بالمطر وتزول فائدة الرخصة.

مسألة :يحوز الجمع إذا انقطع المطر وبقى الوحل، خلافاً للشافعى .لأن المشقة باقية وإن زال المطر ببقاء الوحل والطين، فكانت الرخصة باقية(الإشراف على نكت مسائل الخلاف،للقاضى عبد الوهاب المالكى،ج ا ،ص٣١٥، ٣١٦،كتاب الصلاة ،باب فى صلاة المسافر)

أسباب الجمع بين الصلاتين وشروطه :اتفق مجيزو الجمع تقديما وتأخيرا على جوازه فى أحوال ثلاثة :هى السفر، والمطر ونحوه من الثلج والبرد، والجمع بعرفة والمزدلفة، واختلفوا فيما سواها، وفى شروط صحة الجمع.

فقال المالكية :أسباب الجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء تقديما وتأخيرا ستة :هى السفر، والمطر، والوحل مع الظلمة، والمرض كالإغماء ونحوه، وجمع عرفة، ومزدلفة، وكلها يرخص لها الجمع جوازا للرجل أو المرأة، إلا جمع عرفة ومزدلفة، فهو سنة (الفقه الاسلامى وادلتهٔ للزحيلى، ج٢ص١٣٧٤، القسم الاول، الباب الثانى، الفصل العاشر، المبحث الثالث، المطلب الثانى)

وأما المطر أو البرد أو الثلج، أو الطين مع الظلمة الواقع أو المتوقع(عند المالكية)فيجيز جمع التقديم فقط لمن يصلى العشاء ين (المغرب والعشاء) بجماعة فى المسجد، إذا كان المطر غزيرا يحمل أوساط الناس على تغطية رؤوسهم، والوحل أو الطين كثيرا يمنع أواسط الناس من لبس المداس .ولا يجوز الجمع إلا باجتماع الوحل مع الظلمة، لا بأحدهما فقط.

ولو انقطع المطر بعد الشروع فى الجمع، جاز الاستمرار فيه.

والمشهور أن يكون هذا الجمع بأذان وإقامة لكل واحدة من الصلاتين ويكون الأذان الأول للمغرب على المنارة بصوت مرتفع والثانى بصوت منخفض فى المسجد، لا على المنارة، ويؤخر

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

نیز شافعیہ کے نزدیک سخت بارش اور شدید برف باری اور شدید سردی جیسے اعذار کے سبب سے بھی جمع بین الصلاتین جائز ہے۔

پھر شافعیہ کے نزدیک مذکورہ اعذار میں جمع بین الصلاتین کے لئے کچھ شرائط مقرر ہیں، مثلاً یہ کہ پہلی نماز پڑھتے وقت ہی دوسری نماز کو جمع کر کے پڑھنے کی بھی نیت کی ہو، اور یہ کہ پہلی نماز کو پہلے اور بعد والی کو اس کے بعد پڑھے، اور یہ کہ دونوں نمازوں کو بلا فصل پڑھے، یعنی درمیان میں طویل وغیر معمولی فصل نہ کرے، اور یہ کہ جمع بین الصلاتین کرتے وقت دوسری نماز شروع کرنے تک وہ عذر جاری رہے، جس کی بناء پر جمع بین الصلاتین کر رہا ہے۔

اور یہ کہ اگر جمع تقدیم کر رہا ہو، تو دوسری نماز شروع کرنے تک پہلی نماز کا وقت باقی ہو۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

البدء بالمغرب ندبا بعد الأذان بقدر ثلاث ركعات، ثم ينصرف الناس إلى منازلهم من غير تنفل فى المسجد؛ لأن النفل حينئذ مكروه، فلا نفل بعد الجمع فى المسجد، ولا وتر حتى يغيب الشفق.

ولا يتنفل بين الصلاتين، والنفل مكروه لا يمنع صحة الجمع، ولا يجوز هذا الجمع لجار المسجد، ولو كان مريضا يشق عليه الخروج للمسجد، أو كان امرأة ولا يخشى منها الفتنة.

وكذلك لا يجوز هذا الجمع لمن صلى منفردا فى المسجد إلا أن يكون إماما راتبا له منزل ينصرف إليه، فإنه يجمع وحده، وينوى الجمع والإمامة؛ لأنه ينزل منزلة الجماعة.

وتجب نية الجمع فى الصلاة الأولى كنية الإمامة(الفقه الاسلامى وادلتہٗ للزحيلى، ج٢ ص١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، القسم الاول، الباب الثانى، الفصل العاشر، المبحث الثالث، المطلب الثانى)

[1] اگر جمعہ کے وقت تیز بارش ہو، اور عصر کی نماز کے لئے دوبارہ جمع ہونا مشکل ہو، تو شافعیہ کے نزدیک جمعہ کی نماز کے ساتھ عصر کو جمع کر کے پڑھنا بھی جائز ہے۔

الشافعية:أجازوا الجمع فقط فى السفر والمطر والحج بعرفة ومزدلفة.

أما الجمع بسبب المطر أو الثلج والبرد الذائبين :فالأظهر جوازه تقديما لمن صلى بجماعة فى مسجد بعيد، وتأذى بالمطر فى طريقه، والمذهب الجديد منع جمع التأخير فيه؛ لأن استدامة المطر غير متيقنة فقد ينقطع، فيؤدى إلى إخراج الصلاة عن وقتها من غير عذر.

ودليلهم على جواز جمع التقديم :ما فى الصحيحين عن ابن عباس صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء جميعا زاد مسلم من غير خوف ولا سفر .وشرط جواز التقديم :وجود المطر عند السلام من الصلاة الأولى، ليتصل المطر بأول الثانية، فلا بد من امتداده بينهما، ولا يضر انقطاعه فيما عدا ذلك.

ويجمع العصر مع الجمعة فى المطر جمع تقديم، وإن لم يكن موجودا حال الخطبة؛ لأنها ليست من الصلاة.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اورحنابلہ کے نزدیک بھی سفراورمرض کے علاوہ بعض دوسرے مخصوص اعذار میں، مثلاً جان، یا

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

والمشهور فی المذهب عدم جواز الجمع بسبب الوحل والريح والظلمة والمرض لحديث مواقيت الصلاة، ولايجوز مخالفته إلا بنص صريح.

و لأن النبی صلی الله عليه وسلم مرض أمراضا كثيرة، ولم ينقل جمعة بالمرض صريحا.

ولأن من كان ضعيفا ومنزله بعيدا عن المسجد بعدا كثيرا، لا يجوز له الجمع، مع المشقة الظاهرة، فكذا المريض.

ويندب جمع التقديم للحاج بعرفة، وجمع التأخير بمزدلفة، كما قال المالكية.

وأما الجمع بسبب السفر فيجوز تقديما وتأخيرا إذا كان السفر طويلا كما فی القصر.

ويشترط لجمع التقديم ستة شروط :الأول ـ نية الجمع :أی أن ينوی جمع التقديم، فی أول الصلاة الأولى، وتجوز فی أثنائها فی الأظهر، ولو مع السلام منها.

الثانی ـ الترتيب أی البداء ة بالأولى صاحبة الوقت :وهو أن يقدم الأولى، ثم يصلی الثانية؛ لأن الوقت للأولى، وإنما يفعل الثانية تبعا للأولى، فلا بد من تقديم المتبوع، فلو صلاهما مبتدئا بالأولى، فبان فسادها بفوات شرط أو ركن، فسدت الثانية أيضا، لانتفاء شرطها من البداء ة بالأولى، ولكن تنعقد الثانية نافلة على الصحيح.

الثالث ـ الموالاة أی التتابع بألا يفصل بينهما فاصل طويل؛ لأن الجمع يجعلهما كصلاة واحدة، فوجب الولاء كركعات الصلاة أی فلا يفرق بينهما، كما لا يجوز أن يفرق بين الركعات فی صلاة واحدة، فإن فصل بينهما بفصل طويل ولو بعذر كسهو وإغماء ، بطل الجمع، ووجب تأخير الصلاة الثانية إلى وقتها، لفوات شرط الجمع، وإن فصل بينهما بفصل يسير، لم يضر، كالفصل بينهما بالأذان والإقامة والطهارة، لما فی الصحيحين عن أسامة :أن النبی صلى الله عليه وسلم لما جمع بنمرة، أقام للصلاة بينهما.

ويعرف طول الفصل بالعرف؛ لأنه لا ضابط له فی الشرع ولا فی اللغة.

وللمتيمم الجمع بين الصلاتين على الصحيح، كالمتوضء، فلايضر تخلل طلب خفيف للماء ؛ لأن ذلک من مصلحة الصلاة، فأشبه الإقامة، بل أولی؛ لأنه شرط دونها.

ويلاحظ أن هذه الشروط الثلاثة (نية الجمع، والترتيب والموالاة) لا تجب فی جمع التأخير على الصحيح.

الرابع ـ دوام السفر إلى الإحرام بالصلاة الثانية، حتى ولو انقطع سفره بعد ذلک أثناء ها .أما إذا نقطع سفره قبل الشروع فی الثانية، فلا يصح الجمع، لزوال السبب.

الخامس ـ بقاء وقت الصلاة الأولى يقينا إلى عقد الصلاة الثانية.

السادس ـ ظن صحة الصلاة الأولى :فلو جمع العصر مع الجمعة فی مكان تعددت فيه لغير حاجة، وشک فی السبق والمعية، لا يصح جمع العصر معها جمع تقديم.

ويشترط لجمع التأخير شرطان فقط:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

مال کے نقصان کے پیشِ نظر جمع بین الصلاتین جائز ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الأول۔ نية التأخير قبل خروج وقت الصلاة الأولى، ولو بقدر ركعة :أى بزمن لو ابتدئت فيه، كانت أداء .وإلا فيعصى، وتكون قضاء .ودليل اشتراط النية :أنه قد يؤخر للجمع، وقد يؤخر لغيره، فلا بد من نية يتميز بها التأخير المشروع عن غيره.

الثانى۔ دوام السفر إلى تمام الصلاة الثانية، فإن لم يدم إلى ذلک بأن أقام ولو فى أثنائها، صارت الأولى (وهى الظهر أو المغرب) قضاء ؛ لأنها تابعة للثانية فى الأداء للعذر، وقد زال قبل تمامها.

أما الترتيب :فليس بواجب؛ لأن وقت الثانية وقت الأولى، فجاز البداية بما شاء منهما .وأما التتابع: فلا يجب أيضا؛ لأن الأولى مع الثانية كصلاة فائتة مع صلاة حاضرة، فجاز التفريق بينهما .وإنما الترتيب والتتابع سنة، وليس بشرط.

أما سنة الصلاة :فإذا جمع الظهر والعصر قدم سنة الظهر التى قبلها، وله تأخيرها، سواء أجمع تقديما أم تأخيرا، ولو توسيطها إن جمع تأخيرا، سواء قدم الظهر أم العصر .وإذا جمع المغرب والعشاء ، أخر سنتهما، وله توسيط سنة المغرب إن جمع تأخيرا، وقدم المغرب، وتوسيط سنة العشاء إن جمع تأخيرا وقدم العشاء .وما سوى ذلک ممنوع(الفقه الاسلامى وادلتہٗ للزحيلى، ج۲ص۱۳۷۷ الٰى ۱۳۸۰ ، القسم الاول، الباب الثانى، الفصل العاشر، المبحث الثالث، المطلب الثانى)

[1] حنابلہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین کے اعذار کی مثالیں یہ ہیں: ہر نماز کے پانی کے استعمال، یا تیمّم سے عاجز ہونا، یا دودھ پلانے والی عورت کا دوسری نماز کے وقت پا کی سے قاصر ہونا، یا نابینا وغیرہ ہونے اور نماز کا وقت شروع اور ختم ہونے کا علم ہونے سے عاجز ہونا، یا استحاضہ یا سلسل البول وغیرہ کا عارضہ لاحق ہونا، یا جان، مال وغیرہ کے تلف، یا سخت معاشی تنگی میں مبتلا ہونا، یا ایسا عذر کہ جس کی بناء پر ترکِ جماعت جائز ہے، اس طرح کے اعذار میں حنابلہ کے نزدیک جمع تقدیم وتاخیر دونوں جائز ہیں۔

البتہ حنابلہ کے نزدیک بارش کی وجہ سے مالکیہ کی طرح مغرب اور عشاء کے درمیان ہی جمع کرنا جائز ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی ڈاکٹر مریض کے آپریشن میں مصروف ہے، جس کو درمیان میں چھوڑنا نقصان کا باعث ہے، تو حنابلہ کے نزدیک اس کو بھی جمع بین الصلاتین جائز ہے، کیونکہ اس کو ترکِ جماعت جائز ہے، فقہائے کرام نے تیمارداری میں مشغول کو ترکِ جماعت کی اجازت دی ہے، اور اس طرح کے علاج ومعالجہ میں مصروف ڈاکٹر کا درجہ عام تیماردار سے زیادہ ہے، مگر یہ تمام بحث ظہر کی نماز کو عصر کے ساتھ اور مغرب کی نماز کو عشاء کی نماز کے ساتھ تقدیماً وتاخیراً جمع کرنے تک محدود ہے۔ محمد رضوان۔

الحنابلة :يجوز جمع التقديم والتأخير فى ثمان حالات:

إحداها۔ السفر الطويل المبيح للقصر، أى قصر الصلاة الرباعية :بأن يكون السفر غير حرام ولا مكروه، ويبلغ مسافة يومين، لأنه أى الجمع رخصة تثبت لدفع المشقة فى السفر، فاختصت بالطويل كالقصر والمسح ثلاثا.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پھر حنابلہ کے نزدیک سفر اور مذکورہ اعذار میں جمع تقدیم کے ساتھ دونوں نمازوں کو جمع کرنے کی ایک شرط تو یہ ہے کہ دونوں نمازوں کو ترتیب کے ساتھ پڑھے، یعنی پہلی نماز کو پہلے اور بعد والی نماز کو بعد میں پڑھے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الثانية ـ المرض :الذى يؤدى إلى مشقة وضعف بترك الجمع، لأن النبى صلى الله عليه وسلم جمع من غير خوف ولا مطر وفى رواية من غير خوف ولا سفر ، ولا عذر بعد ذلك إلا المرض، واحتج أحمد بأن المرض أشد من السفر .والمريض مخير فى التقديم والتأخير كالمسافر، فإن استوى عنده الأمران فالتأخير أولى.

الثالثة ـ الإرضاع :يجوز الجمع لمرضع، لمشقة تطهير النجاسة لكل صلاة، فهى كالمريضة.

الرابعة ـ العجز عن الطهارة بالماء أو التيمم لكل صلاة :يجوز الجمع لعاجز عنهما، دفعا للمشقة؛ لأنه كالمسافر والمريض.

الخامسة ـ العجز عن معرفة الوقت :يجوز الجمع لعاجز عن ذلك كالأعمى.

السادسة ـ الاستحاضة ونحوها :يجوز الجمع لمستحاضة ونحوها كصاحب سلس بول أو مذى أو رعاف دائم ونحوه، لما جاء فى حديث حمنة السابق حين استفتت النبى صلى الله عليه وسلم فى الاستحاضة، حيث قال فيه :فإن قويت على أن تؤخرى الظهر، وتعجلى العصر، فتغتسلين وتجمعين بين الصلاتين، فافعلى ومن به سلس البول ونحوه فى معناها.

السابعة والثامنة :العذر أو الشغل :يجوز لمن له شغل، أو عذر يبيح ترك الجمعة والجماعة، كخوف على نفسه أو حرمته أو ماله، أو تضرر فى معيشة يحتاجها بترك الجمع ونحوه .وهذا منفذ يلجأ إليه العمال وأصحاب المزارع للسقى فى وقت النوبة (أو الدور)

والجمع للمطر :جائز بين المغرب والعشاء ، كما قال المالكية، لما قال أبو سلمة ابن عبد الرحمن: إن من السنة إذا كان يوم مطير أن يجمع بين المغرب والعشاء وهذا ينصرف إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولا يجوز الجمع بين الظهر والعصر، لقول أبى سلمة السابق، فلم يرد إلا فى المغرب والعشاء . والجمع للمطر يكون فى وقت الأولى، لفعل السلف، ولأن تأخير الأولى إلى وقت الثانية يفضى إلى لزوم المشقة والخروج فى الظلمة، أو طول الانتظار فى المسجد إلى دخول وقت العشاء .وإن اختار الناس تأخير الجمع جاز .والمطر المبيح للجمع :هو ما يبل الثياب، وتلحق المشقة بالخروج فيه.

والثلج والبرد كالمطر فى ذلك .أما الطل والمطر الخفيف الذى لا يبل الثياب فلا يبيح.

وأما الوحل بمجرده فهو عذر فى الأصح؛ لأن المشقة تلحق بذلك فى النعال والثياب، كما تلحق بالمطر؛ لأن الوحل يلوث الثياب والنعال، ويعرض الإنسان للزلق فيتأذى به بنفسه وثيابه، وذلك أعظم من البلل.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور ایک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز شروع کرتے وقت ہی جمع بین الصلاتین کی نیت ہو۔
اور ایک شرط یہ ہے کہ دونوں نمازوں کو پے در پے پڑھے اور دونوں نمازوں کے درمیان میں اقامت اور ہلکے پھلکے وضو کی مقدار سے زیادہ فاصلہ نہ کرے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وأما الريح الشديدة فى الليلة المظلمة الباردة :فيبيح الجمع فى الأصح؛ لأن ذلك عذر فى الجمعة والجماعة، روى نافع عن ابن عمر، قال :كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادى مناديه فى الليلة المطيرة أو الليلة الباردة ذات الريح :صلوا فى رحالكم .

وهذه الأعذار كلها تبيح الجمع تقديما وتأخيرا، حتى لمن يصلى فى بيته، أو يصلى فى مسجد ولو كان طريقه مسقوفا، ولمقيم فى المسجد ونحوه كمن بينه وبين المسجد خطوات يسيرة، ولو لم ينله إلا مشقة يسيرة.

وفعل الأرفق من جمع التقديم أو التأخير لمن يباح له أفضل بكل حال، لحديث معاذ السابق، المتضمن التخيير بحسب الحاجة بين التقديم والتأخير ، وروى مالك عن معاذ :وأخر النبى صلى الله عليه وسلم الصلاة يوما فى غزوة تبوك، ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعا، ثم دخل ثم خرج، فصلى المغرب والعشاء جميعا ، فإن استويا فالتأخير أفضل لأنه أحوط، وفيه خروج من الخلاف، وعمل بالأحاديث كلها.

قال ابن تيمية :جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين فى السفر والحضر أيضا لئلا يحرج أمته، روى مسلم وغيره عن ابن عباس أنه قال :صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء جميعا من غير خوف ولا سفر .

لكن الجمع فى أثناء الحج يكون تقديما بين الظهر والعصر فى عرفة، وتأخيرا فى المزدلفة بين المغرب والعشاء ، لفعله صلى الله عليه وسلم، لاشتغاله وقت العصر بعرفة بالدعاء ، ووقت المغرب ليلة المزدلفة بالسير إليها(الفقه الاسلامى وادلتهٗ للزحيلى، ج۲ص ۱۳۸۰ الىٰ ۱۳۸۳، القسم الاول،الباب الثانى، الفصل العاشر، المبحث الثالث، المطلب الثانى)

فصل:

والسبب الثانى :المطر يبيح الجمع بين المغرب والعشاء ؛ لأن أبا سلمة قال :من السنة إذا كان يوم مطير أن يجمع بين المغرب والعشاء ، وكان ابن عمر يجمع إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء ، ولا يجمع بين الظهر والعصر للمطر، قال أحمد :ما سمعت بذلك، وهذا اختيار أبى بكر، وذكر بعض أصحابنا وجها فى جوازه قياسا على الليل، ولا يصح لأن المشقة فى المطر إنما تعظم فى الليل لظلمته، فلا يقاس عليه غيره.

والمطر المبيح للجمع هو الذى يبل الثياب، وتلحق المشقة بالخروج فيه والثلج مثله فى هذا، فأما الطل والمطر الذى لا يبل الثياب، فلا يبيح الجمع؛ لعدم المشقة فيه، وهل يجوز الجمع لمن يصلى منفردا، أو لمقيم فى المسجد، أو من طريقه إليه فى ظلال؟ على وجهين:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور ایک شرط یہ ہے کہ دونوں نمازوں کو شروع کرتے وقت اور پہلی نماز کے سلام کے وقت تک وہ عذر موجود ہو، جس کی بناء پر جمع بين الصلاتين کیا جا رہا ہے۔

اور ایک شرط یہ ہے کہ اگر سفر، یا مرض کی وجہ سے جمع کر رہا ہے، تو دوسری نماز کے فارغ ہونے تک وہ عذر مثلاً سفر، یا مرض جاری وموجود ہو۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أحدهما :لا يجوز لعدم المشقة.
والثانى :يجوز؛ لأن العذر العام لا يعتبر فيه حقيقة المشقة كالسفر.
والوحل بمجرده مبيح للجمع؛ لأنه يساوى المطر فى مشقته وإسقاطه للجمعة والجماعة، فهو كالمطر، وفيه وجه آخر أنه لا يبيح، لاختلافهما فى المشقة، وفى الريح الشديدة فى الليلة المظلمة وجهان.
فصل:
والسبب الثالث :المرض يبيح الجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء إذا لحقه بتركه مشقة وضعف؛ لأن ابن عباس قال :جمع رسول الله -صلى الله عليه وسلم -بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر متفق عليه .وقد أجمعنا على أن الجمع لا يجوز لغير عذر، ولم يبق إلا المرض، ولأن النبى -صلى الله عليه وسلم -أمر سهلة بنت سهيل، وحمنة بنت جحش بالجمع بين الصلاتين لأجل الاستحاضة، وهو نوع مرض، ثم هو مخير بين التقديم والتأخير، أى ذلك كان أسهل عليه فعله؛ لأن النبى -صلى الله عليه وسلم -كان يقدم إذا ارتحل بعد دخول الوقت، ويؤخر إذا ارتحل قبله طلبا للأسهل، فكذلك المريض، وإن كان الجمع عنده واحدا فالأفضل التأخير، فأما الجمع فى المطر، فلا تحصل فائدة الجمع فيه إلا بتقديم العشاء إلى المغرب، فيكون ذلك الأولى، والله أعلم(الكافى فى فقه الإمام أحمد لابنِ قدامة المقدسى، ج ا، ص ٣١٣، ٣١٤، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين)

[1] شروط الجمع :يشترط لصحة الجمع مطلقا تقديما وتأخيرا :مراعاة الترتيب بين الصلوات، فيقدم الأولى على الثانية، ولا يسقط۔ على الصحيح فى المذهب۔ الترتيب هنا بالنسيان، كما يسقط فى قضاء الفوائت.
ويشترط لصحة جمع التقديم شروط أربعة أخرى:
الأول۔ نية الجمع عند الإحرام بالصلاة الأولى :لحديث إنما الأعمال بالنيات.
الثانى۔ الموالاة :فلا يفرق بين المجموعتين إلا بقدر الإقامة والوضوء الخفيف؛ لأن معنى الجمع المتابعة والمقارنة، ولا يحصل ذلك مع التفريق الطويل، والخفيف أمر يسير وهو معفو عنه، وهما من مصالح الصلاة.
الثالث۔ وجود العذر المبيح للجمع من سفر أو مرض ونحوه عند افتتاح الصلاتين المجموعتين، وعند سلام الأولى؛ لأن افتتاح الأولى من موضع النية وفراغها، وافتتاح الثانية موضع الجمع، فلو انقطع المطر، ولم يوجد وحل بعده قبل ذلك، بطل الجمع. ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور حنابلہ کے نزدیک مذکورہ اعذار میں جمع تاخیر کے ساتھ دونوں نمازوں کو جمع کرنے کی ایک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کے وقت میں ہی جمع کرنے کی نیت کی ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہونے تک وہ عذر باقی رہے، اگرچہ دوسری نماز کا وقت ختم ہونے کے وقت وہ عذر موجود نہ ہو، مثلاً دوسری نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے، مگر نماز پڑھنے کے بعد وہ مسافر مقیم ہو جائے۔

اور حنابلہ کے نزدیک جمع تاخیر کی صورت میں دونوں نمازوں کے درمیان سنت ونوافل کا فاصلہ ہونے میں حرج نہیں۔ [1]

یہ بات ملحوظ رہے کہ جب کسی عذر مثلاً سفر وغیرہ کی وجہ سے ''جمع تقدیم'' کی جائے، مثلاً ظہر کے وقت میں ظہر اور عصر کی نماز کو اکٹھا پڑھا جائے، یا مغرب کے وقت میں مغرب اور عشاء کی نماز کو اکٹھا پڑھا جائے، تو شافعیہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ اگلی نماز کا مکمل وقت اس

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ الرابع ـ دوام العذر إلى فراغ الثانية شرط فى السفر والمرض: فلو انقطع السفر قبل ذلک، بطل الجمع .ولا يشترط دوام العذر إلى فراغ الثانية فى جمع مطر ونحوه كثلج وبرد إن خلفه وحل (الفقه الاسلامی وادلتهٔ للزحيلی، ج۲ص،۱۳۸۳، ۱۳۸۴، القسم الاول، الباب الثانی، الفصل العاشر، المبحث الثالث، المطلب الثانی)

[1] ويشترط لجمع التأخير شرطان:

الأول ـ نية الجمع فى وقت الصلاة الأولى ما لم يضق وقتها عن فعلها، فإن ضاق وقت الأولى عن فعلها، لم يصح الجمع؛ لأن تأخيرها إلى القدر الذى يضيق عن فعلها حرام، ويأثم بالتأخير.

الثانی ـ استمرار العذر إلى دخول وقت الثانية؛ لأن المجوز للجمع العذر، فإذا لم يستمر، وجب ألا يجوز، لزوال المقتضى، كالمريض يبرأ، والمسافر يقدم، والمطر ينقطع .ولا أثر لزوال العذر بعد دخول وقت الثانية؛ لأنهما صارتا واجبتين فى ذمته، فلا بد له من فعلهما.

ويشترط الترتيب فى كل من الجمعين، كما قدمنا .ولا تشترط الموالاة فى جمع التأخير، فلا بأس بالتطوع بينهما، كما لا تشترط نية الجمع فى الثانية؛ لأنها مفعولة فى وقتها، فهى أداء بكل حال.

ولا يشترط فى نوعى الجمع اتحاد إمام ولا مأموم، فلو تنوع الإمام فى صلاتى الجمع، أو نوى الجمع إماما بمن لا يجمع، صح الجمع؛ لأن لكل صلاة حكم نفسها، وهى منفردة بنيتها.

وإذا بان فساد الأولى بعد الجمع بنسيان ركن أو غيره، بطلت الأولى والثانية.

السنن :إذا جمع فى وقت الأولى :فله أن يصلى سنة الثانية منهما، ويوتر قبل دخول وقت الثانية؛ لأن سنتها تابعة لها، فيتبعها فى فعلها ووقتها .وبما أن وقت الوتر :ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الصبح، وقد صلى العشاء، فإن وقته يدخل بعد صلاة العشاء جمعا(الفقه الاسلامی وادلتهٔ للزحيلی، ج۲ص ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، القسم الاول، الباب الثانی، الفصل العاشر، المبحث الثالث، المطلب الثانی)

www.idaraghufran.org

سفر وغیرہ میں مشغول ہو، بلکہ اتنا کافی ہے کہ دوسری نماز شروع کرنے کے وقت تک وہ عذر موجود ہو، اگرچہ اس کے بعد وہ عذر زائل ہو جائے، اور اگر دوسری نماز ختم کرنے سے پہلے، یا دوسری نماز مکمل کرنے کے بعد، وہ عذر زائل ہو جائے، تو شافعیہ کے صحیح تر قول کے مطابق مذکورہ صورت میں جمع بین الصلاتین درست ہو جائے گی۔

چنانچہ اگر کسی مسافر نے ظہر کے وقت میں ظہر اور عصر کی نماز کو پڑھا، اور عصر کی نماز شروع کرنے سے پہلے تک وہ مسافر تھا، پھر اس کے بعد وہ ظہر، یا عصر کا وقت ختم ہونے سے پہلے مقیم ہو گیا، مثلاً اس نے اقامت کی نیت کر لی، یا وہ اپنے وطنِ اقامت میں پہنچ گیا، تو شافعیہ کے صحیح تر قول کے مطابق اس کی جمع بین الصلاتین درست ہو جائے گی۔

شافعیہ کے نزدیک مذکورہ حکم ''جمع تقدیم'' کی صورت میں ہے، لیکن جب کسی عذر، سفر وغیرہ کی وجہ سے ''جمع تاخیر'' کی جائے، مثلاً عصر کے وقت میں ظہر اور عصر کی نماز کو اکٹھا پڑھا جائے، یا عشاء کے وقت میں مغرب اور عشاء کی نماز کو اکٹھا پڑھا جائے، تو اگر ان دونوں نمازوں سے فراغت کے بعد وہ عذر زائل ہو جائے، اگرچہ اس نماز کا وقت موجود ہو، تو شافعیہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں جمع بین الصلاتین درست ہو جائے گی۔

چنانچہ اگر کسی مسافر نے عصر کے وقت میں ظہر اور عصر کی نماز کو پڑھا، اور عصر کی نماز شروع کرنے سے پہلے تک وہ مسافر تھا، پھر اس کے بعد وہ عصر کا وقت ختم ہونے سے پہلے مقیم ہو گیا، مثلاً اس نے اقامت کی نیت کر لی، یا وہ اپنے وطنِ اقامت میں پہنچ گیا، تو شافعیہ کے نزدیک اس کی جمع بین الصلاتین درست ہو جائے گی۔ [1]

---

[1] (فرع) فی مسائل تتعلق بجمع المسافر:

(إحداها) إذا جمع تقديما فصار فی أثناء الأولى أو قبل شروعه فی الثانية مقيما بنية الإقامة أو وصول سفينته دار الإقامة بطل الجمع فيتعين تأخير الثانية إلى وقتها أما الأولى فصحيحة لأنها فی وقتها غير تابعة .

ولو صار مقيما فی أثناء الثانية فوجهان حكاهما الفورانی والقاضی حسين والسرخسی والبغوی وآخرون من الخراسانيين.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اورحنابلہ کا قول بھی شافعیہ کے قریب قریب ہے، البتہ ان کے نزدیک دوسری نماز سے فارغ ہونے تک سفر، یا مرض کے عذر کا موجود ہونا ضروری ہے، اگرچہ دوسری نماز سے فارغ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

(أحدهما)يبطل الجمع كما يمتنع القصر بالإقامة فى أثنائها وبهذا قطع القاضى أبو الطيب فى المجرد والمتولى فى التتمة فعلى هذا هل تبطل الثانية ،أم تنقلب نفلا فيه القولان فى نظائرها (أصحهما) ينقلب نفلا وقد سبقت هذه القاعدة فى أول صفة الصلاة .(والثانى) من الوجهين وهو الأصح عند الرافعى وبهذا قطع القاضى أبو الطيب فى المجرد والمتولى فى التتمة لا يبطل الجمع لأنها صلاة انعقدت على صفة فلم تتغير بعارض كصلاة المتيمم فى السفر إذا رأى الماء فيها ويخالف القصر فإن الإتمام لا يبطل فرضية ما مضى.

أما إذا صار مقيما بعد فراغه من الثانية فإن قلنا الإقامة فى أثنائها لا تؤثر فى الجمع فهنا أولى وإلا فوجهان حكاهما الفورانى والقاضى حسين وإمام الحرمين والمتولى والبغوى وآخرون (أصحهما) لا يبطل الجمع كما لو قصر ثم أقام وبهذا قطع القاضى أبو الطيب فى كتابه المجرد وغيره من العراقيين والثانى تبطل ويلزمه إعادة الثانية فى وقتها لزوال السفر الذى هو سبب الجمع .

قال البغوى والمتولى وآخرون الخلاف فيما إذا أقام بعد فراغه من الصلاتين فى وقت الأولى أو فى الثانية قبل مضى إمكان فعلها ،فإن أقام فى وقت الثانية بعد إمكان فعلها لم تجب إعادتها بلا خلاف وصرح إمام الحرمين بجريان الخلاف مهما بقى من وقت الثانية شيئ.

هذا كله إذا جمع تقديما أما إذا جمع فى وقت الثانية فصار مقيما بعد فراغهما لم يضر بالاتفاق وإن كان قبل الفراغ من الأولى صارت قضاء ذكره المتولى والرافعى فإن كانت الإقامة فى أثناء الثانية ينبغى أن تكون الأولى أداء بلا خلاف .

(الثانية) قال أصحابنا إذا جمع كانت الصلاتان أداء سواء جمع تقديما أو تأخيرا وحكى الغزالى وغيره وجها أنه إذا جمع تأخيرا فالمؤخرة قضاء والصحيح الأول وبه قطع الجمهور .

(الثالثة) قال أصحابنا يستحب للجامع فعل السنن الراتبة ويستحب ذلک للقاصر أيضا وقد سبق ذلک فى آخر باب صلاة التطوع وسنبسط المسألة فى آخر باب آداب السفر الذى سنذكره إن شاء الله تعالى قريبا ونذكر هناک متى يصليها ومذاهب العلماء فى استحبابها فى السفر.

(الرابعة) قال الغزالى فى البسيط والمتولى فى التتمة وغيرهما الأفضل ترک الجمع بين الصلاتين ويصلى كل صلاة فى وقتها قال الغزالى لا خلاف أن ترک الجمع أفضل بخلاف القصر قال والمتبع فى الفضيلة الخروج من الخلاف فى المسألتين يعنى خلاف أبى حنيفة وغيره ممن أوجب القصر وأبطل الجمع وقال المتولى ترک الجمع أفضل لأن فيه إخلاء وقت العبادة من العبادة فأشبه الصوم والفطر .

(الخامسة) قال المتولى لو شرع فى الظهر فى البلد فى سفينة فسارت فصار فيها فى السفر فنوى الجمع فان قلنا يشترط فيه الجمع حال الإحرام لم يصح جمعه وإلا فيصح لوجود السفر وقت النية(المجموع شرح المهذب، ج۴،ص ۳۷۶ الیٰ ۳۷۸، كتاب الصلاة ،باب صلاة المسافر)

www.idaraghufran.org

ہونے کے بعد وہ عذر زائل ہو جائے، جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے۔ لے

لے وأن يكون العذر مجودا عند افتتاح الصلاتين وسلام الأولى فلو أحرم بالأولى مع وجود مطر ثم انقطع ولم يعد :فإن حصل وحل وإلا بطل الجمع وإن شرع فى الجمع مسافر لأجل السفر فزال سفره ووجد وحل أو مرض أو مطر بطل الجمع ولا يشترط دوام العذر إلى فراغ الثانية فى جمع مطر ونحوه بخلاف غيره كسفر ومرض فلو انقطع السفر فى الأولى بنية إقامة ونحوها بطل الجمع والقصر كما تقدم ويتمها وتصح وإن انقطع فى الثانية بطلا أيضا ويتمها نفلا ومريض كمسافر فيما إذا برء فى الأولى أو الثانية.

وإن جمع فى وقت الثانية :كفاه نية الجمع فى وقت الأولى ما لم يضق عن فعلها فإن ضاق لم يصح الجمع وأثم بالتأخير :واستمرار العذر إلى دخول وقت الثانية ولا أثر لزواله بعد ذلك ولا تشترط الموالاة فلا بأس بالتطوع بينهما نصا ولا يشترط فى الجمع إتحاد إمام ولا مأموم فلو صلى الأولى وحده ثم الثانية إماما أو مأموما أو صلى إمام الأولى وإمام الثانية أو صلى مع الإمام مأموم الأولى وآخر الثانية أو نوى الجمع خلف من لا يجمع أو بمن لا يجمع۔ صح(الإقناع فى فقه الإمام أحمد بن حنبل لابى النجا الحجاوى المقدسى، ج ۱،ص ۱۸۴، ۱۸۵،كتاب الصلاة،باب صلاة أهل الأعذار، فصل فى الجمع)

وأسباب الجمع ثلاثة:

أحدها :السفر المبيح للقصر؛ لما روى أنس أن النبى -صلى الله عليه وسلم -كان إذا عجل به السير يؤخر الظهر إلى وقت العصر، فيجمع بينها ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حين يغيب الشفق متفق عليه .وهذا لفظ مسلم، وخص الخرقى الجمع بهذه الحالة، إذا ارتحل قبل دخول الوقت الأولى أخرها حتى يجمعها مع الثانية، فى وقت الثانية، وروى نحوه عن أحمد -رضى الله عنه .-

والمذهب جواز الجمع لمن جاز له القصر فى نزوله وسيره، وله الخيرة بين تقديم الثانية، فيصليها مع الأولى، وبين تأخير الأولى إلى الثانية، لما روى معاذ :أن النبى -صلى الله عليه وسلم -كان إذا ارتحل قبل زيغ الشمس أخر الظهر حتى يجمعها إلى العصر فيصليهما جميعا، وإذا ارتحل بعد زيغ الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم سار، وإذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتى يصليها مع العشاء ، وإذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء ، فصلاها مع المغرب .قال الترمذى :هذا حديث حسن.

وروى ابن عباس نحوه، وروى أنس نحوه، أخرجه البخارى .ولأنها رخصة من رخص السفر، فلم يعتبر فيها وجود السير كسائر رخصه، فإن جمع بينهما فى وقت الأولى اعتبر ثلاثة شروط :أن ينوى الجمع عند الإحرام بالأولى؛ لأنها نية تفتقر إليها، فاعتبرت عند الإحرام كنية القصر، وفيه وجه آخر أنه يجزئه، أن ينوى قبل الفراغ من الأولى؛ لأنه موضع الجمع بين الصلاتين، فإذا لم تتأخر النية عنه جاز، وقال أبو بكر :لا يحتاج الجمع إلى نية؛ كقوله فى القصر، وقد مضى الكلام معه.

الشرط الثانى :أن لا يفرق بينهما إلا تفريقا يسيرا؛ لأن معنى الجمع المتابعة والمقرنة، ولا يحصل

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اس سے معلوم ہوا کہ اگر مثلاً کسی نے سفر میں جمع بین الصلاتین کیا، خواہ ''جمع تقدیم'' ہو، یا ''جمع تاخیر'' اور دونوں نمازوں سے فراغت کے بعد وہ مقیم ہوگیا، اگرچہ ''جمع تقدیم'' کی صورت میں ابھی تک پہلی نماز کا وقت ختم نہ ہوا ہو، یا ''جمع تاخیر'' کی صورت میں اگلی نماز کا وقت ابھی باقی ہو، تو حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کی جمع بین الصلاتین درست ہوجائے گی۔

اور بعض حضرات جو یہ سمجھتے ہیں کہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین کے جائز ہونے کے لیے دونوں نمازوں کا مکمل وقت سفر میں مشغول ہونا شرط ہے، یہ بات درست ثابت نہیں ہوئی۔

آخر میں یہ بات ملحوظ رہنا بھی ضروری ہے کہ غیر حنفی فقہائے کرام کے نزدیک صرف ظہر کی نماز کو عصر کی نماز کے ساتھ اور مغرب کی نماز کو عشاء کی نماز کے ساتھ ہی جمع کر کے پڑھنا جائز ہے، کسی اور نماز کو دوسری نماز کے ساتھ جمع کر کے پڑھنا ان حضرات کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ [1]

ہمارا رجحان بھی اس مسئلہ میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کے مطابق جمہور کے قول کی طرف ہے، اور بعض حنفیہ کی طرف سے جمع بین الصلاتین سے متعلق احادیث کو ''جمع صوری'' پر محمول کر کے سفر وغیرہ میں ضرورت کے وقت ''جمع حقیقی'' کے ساتھ جمع بین الصلاتین کے عدمِ جواز میں تشدد، یہاں تک کہ اس کو کبیرہ گناہ قرار دینے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ ذلک مع الفرق الطويل، والمرجع فى طول الفرق وقصره إلى العرف، فإن احتاج إلى وضوء خفيف لم تبطل، وإن صلى بينهما سنة الصلاة فعلى روايتين.

الشرط الثالث :وجود العذر حال افتتاح الأولى، والفراغ منها، وافتتاح الثانية؛ لأن افتتاح الأولى موضع النية، وبافتتاح الثانية يحصل الجمع، فاعتبر العذر فيها، فإن انقطع العذر فى غير هذه المواضع لم يؤثر، وإن جمع فى وقت الثانية اعتبر أن ينوى التأخير للجمع فى وقت الأولى، إلى أن يبقى منه قدر فعلها، واستمرار العذر إلى وقت الثانية، ولا يعتبر وجوده فى وقت الثانية؛ لأنها صارت فى غير وقتها، وقد جوز له التأخير ولا يعتبر المواصلة بينهما فى أصح الوجهين؛ لأن الثانية مفعولة فى وقتها، فهى أداء على كل حال، والأولى معها كصلاة فائتة(الكافى فى فقه الإمام أحمد لابنِ قدامة المقدسى،ج ١،ص ٣١١ الٰى ٣١٣،كتاب الصلاة،باب الجمع بين الصلاتين)

[1] الجمع للسفر :ذهب الشافعية والحنابلة إلى جواز الجمع بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء جمع تقديم، أو جمع تأخير بسبب السفر الطويل الذى تقصر فيه الرباعية ما لم يكن سفر معصية(الموسوعة الفقهية الكويتية،ج ١٥،ص ٢٨٤،٢٨٥، مادة "جمع"حرف الجيم)

www.idaraghufran.org

کی طرف رجحان نہیں ہوسکا، کیونکہ متعدد احادیث وروایات کے الفاظ سے جمع حقیقی کا ثبوت ملتا ہے، جس کو ''جمع صوری'' پر محمول کرنا بعید ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کے حوالے سے پہلے گزرا۔

(16)

''قضاء شدہ نماز'' کے وجوب کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

ہمی است مذہبِ فقہاء کسے کہ نماز را عمداً تفویت کند، حکم اُو برناسی ونائم قیاس کردہ اند (مصفّٰی، ج ۱ ص ۸۱، کتاب الصلاۃ، باب من نام عن صلاۃ فلیصلھا اذا ذکرھا، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: فقہاء کا مذہب یہی ہے کہ جس شخص نے جان بوجھ کر نماز کو ترک کردیا، اس کو بھولنے اور سونے والے پر قیاس کیا ہے (مصفّٰی)

یعنی جس طرح بھولنے اور سو جانے والے کو یاد آنے اور جاگنے کے بعد نماز کا قضاء کرنے کا حکم ہے، اسی طرح جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے کو بھی بعد میں نماز قضاء کرنے کا حکم ہے، جمہور فقہائے کرام کا یہی مذہب ہے، اور حضرت شاہ صاحب اس مسئلہ میں جمہور فقہائے کرام کے ساتھ ہیں۔

مگر آج کل غیر مقلدین کے بعض گروہ جان بوجھ کر نماز قضاء کرنے والے پر اس نماز کو بعد میں پڑھنے کو غیر لازم اور اس کے بجائے توبہ واستغفار کو کافی قرار دیتے ہیں۔ [1]

---

[1] علامہ ابنِ تیمیہ کی بعض عبارات سے اُن کا اسی قول کی طرف رجحان ظاہر ہوتا ہے۔
وسئل – رحمه الله – :عن تارك الصلاة من غير عذر ، هل هو مسلم فى تلك الحال ؟ .
فأجاب :أما تارك الصلاة فهذا إن لم يكن معتقدا لوجوبها فهو كافر بالنص والإجماع لكن إذا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور اگرچہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ مسائل سے تعلق رکھتا ہے، لیکن دلائل کے اعتبار سے جمہور فقہائے کرام کا قول انتہائی راجح اور اس کے مقابلہ میں دوسرا قول نہایت مرجوح ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ بھی اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

اور ہم نے اپنی مفصل تالیف ''قضاء نماز کو ادا کرنے کا حکم'' میں جمہور کے قول کے راجح ہونے کے دلائل کو تفصیل وتشریح کے ساتھ ذکر کردیا ہے، اور اسی کے ساتھ غیر جمہور کے قول کے انتہائی مرجوح ہونے پر بھی روشنی ڈال دی ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نماز کو سوجانے، یا بھول جانے کی وجہ سے وقت پر اداء نہ کیا جاسکے، تو اس کو وقت گزرنے کے باوجود جاگنے اور یاد آنے کے بعد بھی اداء کرنے کا احادیث میں صراحتاً حکم دیا گیا ہے۔

اور اگر عمداً وقصداً کسی عذر کے بغیر اس کو قضاء کردیا جائے، تو ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے کرام و محدثینِ عظام کے نزدیک بعد میں توبہ واستغفار کے ساتھ ساتھ اس کی ادائیگی، فرض رہتی ہے، اور جان بوجھ کر بلا عذر نماز ترک کرنے کی وجہ سے کفرِ اکبر لازم نہیں آتا۔

لیکن اہلِ علم حضرات کے ایک مخصوص طبقہ کی رائے یہ ہے کہ عمداً وقصداً نماز کو وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں وقت گزرنے کے بعد اس کی قضا کا حکم نہیں ہوتا، بلکہ قضاء کرنا صحیح بھی نہیں ہوتا، علامہ ابنِ حزم کا یہی قول ہے، جبکہ علامہ ابنِ تیمیہ اور علامہ ابنِ قیم بھی اسی موقف کو راجح سمجھتے ہیں، لیکن علامہ ابنِ تیمیہ اور علامہ ابنِ قیم ظہر کی نماز کو عصر تک اور مغرب کی نماز

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أسلم ولم يعلم أن الله أوجب عليه الصلاة ، أو وجوب بعض أركانها : مثل أن يصلى بلا وضوء ، فلا يعلم أن الله أوجب عليه الوضوء أو يصلى مع الجنابة فلا يعلم أن الله أوجب عليه غسل الجنابة ، فهذا ليس بكافر ، إذا لم يعلم .لكن إذا علم الوجوب : هل يجب عليه القضاء ؟ فيه قولان للعلماء في مذهب أحمد ومالك وغيرهما .قيل : يجب عليه القضاء ، وهو المشهور عن أصحاب الشافعي ، وكثير من أصحاب أحمد .وقيل : لا يجب عليه القضاء ، وهذا هو الظاهر(مجموع الفتاوىٰ لابنِ تيمية، ج٢٢ص٤٠، ٤١،كتاب الفقه،الجزء الثاني: الصلاة، سئل عن تارك الصلاة بلا عذر، هل هو مسلم؟)

www.idaraghufran.org

کو عشاء تک عمداً و قصداً بغیر عذر کے بھی قضاء کر دینے کی صورت میں قضاء واجب ہونے کے قائل ہیں۔

جبکہ ماضی قریب اور موجود دور کے بعض علمائے عرب اور ان کی اتباع میں بعض دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ جان بوجھ کر بلا عذر فرض نماز کا عملاً ترک کرنا ''کفرِ اکبر'' میں داخل ہے، اور اس فعل کی وجہ سے مسلمان، دائرۂ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد، اس پر ترکِ نماز کے ارتداد والے زمانے کی نمازوں کی قضا لازم نہیں ہوتی۔

اسی بناء پر اگر کوئی مسلمان، سالہا سال اور برسہا برس تک فرض نمازیں ترک کرتا رہا اور پھر کسی وقت اس کو نماز پڑھنے کی توفیق حاصل ہوگئی، تو اس طبقہ کے نزدیک اس کو صرف توبہ و استغفار اور نوافل و صدقہ خیرات وغیرہ کی کثرت کر لینا کافی ہوتا ہے، اور قضاء شدہ نمازوں کو اداء کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اگر کوئی قضاء شدہ نماز کو ادا کرے، تو وہ صحیح بھی نہیں ہوتی۔

لیکن یہ اقوال جمہور فقہاء و محدثین، بلکہ ائمہ اربعہ کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ دلائل کے لحاظ سے مرجوح بھی ہیں۔

اور واقعہ یہ ہے کہ جان بوجھ کر نماز قضاء کرنے پر ''کفرِ اکبر'' کا حکم لگانے کے قول کے نتیجہ میں مسلمان شادی شدہ شخص کے نکاح کا بھی فاسد ہونا اور زوجین میں تفریق کا ہونا، لازم آتا ہے، اور ایسے شخص کی تجدیدِ ایمان کے بغیر فوت ہونے کی صورت میں نمازِ جنازہ پڑھنا، اور مسلمانوں کی طرح غسل و کفن دینا، اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا، اور ایسے شخص کے لیے تعزیت، یا دوسرے مواقع پر مغفرت و رحمت کی دعاء کرنا، اور ایصالِ ثواب کرنا، اور اس کی مسلمان کو میراث دینا، اور اس کا کسی مسلمان سے میراث پانا، اور ایسے شخص کو اسلامی طریقہ پر سلام کرنا، اور اس کو نکاحِ مسلم میں گواہ وغیرہ بنانا، اور ایسے شخص کی رؤیتِ ہلال وغیرہ میں گواہی کا قبول کرنا بھی درست نہیں رہتا، اور وہ کفر و ارتداد کی وجہ سے واجبُ القتل

ہونے کی قانونی سزا کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ موجودہ دور میں، جبکہ تقریباً ہر معاشرہ میں بے نمازیوں کی کثرت ہے، ان کو کافر و مرتد قرار دے کر مذکورہ اور اس جیسے مرتدوں اور کافروں والے احکام جاری کرنا، آسان کام نہیں۔

اور یہ تمام چیزیں، تارکِ نماز پر ''کفرِ اکبر'' کا سخت حکم لگانے سے لازم آتی ہیں۔

اس لیے خاص طور پر یہ قول دلائل کے لحاظ سے اضعف، اور نہایت کمزور ہونے کے علاوہ، عملی طور پر سخت مشکلات کا بھی باعث ہے، جس پر اسلامی معاشرہ میں کسی زمانے میں عمل بھی نہ ہوا۔

اور اس کے مقابلہ میں جمہور کا قول مضبوط و راجح ہے، جس کی تفصیل کے لیے ہماری مذکورہ تالیف کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(17)

فرض نماز باجماعت کی حیثیت کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

مسئلہ: اقوی اقوال آنست کہ جماعت فرض بالکفایہ است بوجہی کہ شعارِ اسلام ظاہر شود مثلا در قریہ صغیرہ یکجا و در کبیرہ چند جا (مصفّٰی، ج ۱ ص ۱۲۷، ۱۲۸، کتاب الصلاۃ، باب التاکید فی حضور الجماعۃ، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: مسئلہ: سب اقوال میں سب سے زیادہ قوی قول یہ ہے کہ فرض نماز باجماعت پڑھنا فرض علی الکفایہ ہے، اس طور پر کہ اسلام کا شعار ظاہر ہوجائے، مثلاً چھوٹے گاؤں میں ایک جگہ اور بڑے گاؤں میں چند جگہ باجماعت نماز پڑھ لی جائے (تو اس علاقہ کے دوسرے لوگ، بغیر جماعت کے نماز پڑھنے کی وجہ سے، ترکِ فرض کے گناہ گار نہیں ہوتے، جیسا کہ نمازِ جنازہ کا حکم ہے) (مصفّٰی)

اورشاہ ولی اللہ صاحب ''البُدورُ البازغة'' میں فرماتے ہیں:

والجماعة واجبة على الكفاية،ويعذر الرجل فى ترك الجماعة بكل مايعسربه حضورها (البُدورُ البازغة، ص ۲۸۳، فصل فى الصلاة وسر تشريعها، مطبوعة: المطبع الحيدرى، حيدر آباد، باكستان الغربى)

ترجمہ: اورفرض نماز باجماعت ''واجب علی الکفایہ'' ہے،اور ہروہ چیز جس کی وجہ سے آدمی کو جماعت میں حاضر ہونا مشکل ہو،اس کی بناء پر ترکِ جماعت سے معذور قرار دیا جائے گا(البُدور البازغة)

شاہ ولی اللہ صاحب نے مذکورہ بالا عبارات میں باجماعت نماز کا جو حکم بیان فرمایا ہے،بعض فقہاء اس کے قائل ہیں،اور بعض حنفیہ کا بھی یہی قول ہے،اس لیے شاہ ولی اللہ صاحب کے قول پر شاذ ہونے کا حکم لگانا درست نہیں،جس کی ذیل میں کچھ توضیح کی جاتی ہے۔

جاننا چاہیے کہ خواتین کے لیے نماز باجماعت کی تاکید نہیں، البتہ مرد حضرات کے لیے فرض نماز باجماعت کی فضیلت واہمیت اورتاکید ہے۔

لیکن مرد حضرات کے لیے فرض نماز باجماعت کے متعلق فقہائے کرام کی آراء مختلف ہیں۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب تک کوئی معتبر عذر نہ ہو،اس وقت تک مرد حضرات کو فرض نماز باجماعت پڑھنا بعض فقہائے کرام کے نزدیک سنتِ مؤکدہ ہے، جو واجب کے مشابہ ہے، متعدد مشائخِ حنفیہ نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔

اور بعض فقہائے کرام کے نزدیک فرض نماز کو باجماعت پڑھنا فرض ، یا واجب علی العین ہے،حنابلہ اور بعض دوسرے حضرات کا یہی قول ہے۔

جبکہ بعض فقہائے کرام کے نزدیک فرضِ کفایہ، یاواجب علی الکفایہ ہے،شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ ومالکیہ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے،جبکہ حنابلہ ومالکیہ کا ایک قول سنتِ مؤکدہ کفایہ ہونے کا ہے،حنفیہ میں سے امام کرخی اور امام طحاوی کا قول بھی شافعیہ وغیرہ کے مطابق یہی

ہے کہ فرض نماز با جماعت کی فرضیت، یا وجوبیت اور تاکید تو کفایہ درجہ کی ہے، اس کے بعد بقیہ لوگوں کے لیے باعثِ فضیلت ہے، جس کی رُو سے اگر علاقہ کے کچھ لوگ جماعت کے ساتھ فرض نماز اداء کرلیں، تو اس علاقہ کے دوسرے لوگ صرف ترکِ جماعت کی وجہ سے گناہ گار نہیں ٹھہرتے، بشرطیکہ اس علاقہ کی مسجد میں کچھ لوگ باجماعت نماز اداء کریں، اور مساجد کا بالکلیہ معطل کرنا لازم نہ آئے، اور اس علاقہ میں اسلام کا شعار ظاہر ہو۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور ہمیں بھی یہی قول راجح معلوم ہوا۔ [1]

---

[1] ذهب الحنفية -فى الأصح -وأكثر المالكية، وهو قول للشافعية، إلى أن صلاة الجماعة فى الفرائض سنة مؤكدة للرجال، وهى شبيهة بالواجب فى القوة عند الحنفية.

وصرح بعضهم بأنها واجبة -حسب اصطلاحهم -واستدلوا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة وفى رواية :بخمس وعشرين درجة، فقد جعل النبى صلى الله عليه وسلم الجماعة لإحراز الفضيلة، وذا آية السنن، وقال عبد الله بن مسعود فى الصلوات :إنها من سنن الهدى .

وذهب الشافعية -فى الأصح عندهم -، إلى أنها فرض كفاية، وهو قول بعض فقهاء الحنفية، كالكرخى والطحاوى، وهو ما نقله المازرى عن بعض المالكية . واستدلوا بقول النبى صلى الله عليه وسلم :ما من ثلاثة فى قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ عليهم الشيطان، فعليك بالجماعة فإنما يأكل الذئب القاصية .

وقد فصل بعض المالكية فقالوا :إنها فرض كفاية من حيث الجملة أى بالبلد؛ فيقاتل أهلها عليها إذا تركوها، وسنة فى كل مسجد وفضيلة للرجل فى خاصة نفسه .

وذهب الحنابلة، وهو قول للحنفية والشافعية إلى أنها واجبة وجوب عين وليست شرطا لصحة الصلاة، خلافا لابن عقيل من الحنابلة، الذى ذهب إلى أنها شرط فى صحتها قياسا على سائر واجبات الصلاة(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧،ص١٦٥، ١٦٦،مادة "صلاة الجماعة" حرف الصاد)

اتفق الفقهاء على صحة أداء صلاة الفريضة فى البيت للرجل والمرأة .وذهب الحنابلة إلى أن الرجل يأثم إن صلى الفريضة منفردا فى البيت، مع صحة صلاته، بناء على قولهم بوجوب صلاة الجماعة على الرجال الأحرار القادرين عليها، وذهب الشافعية إلى أنها فرض كفاية، وذهب المالكية والحنفية إلى أنها سنة مؤكدة، مع اتفاق فقهاء المذاهب على أن الجماعة ليست شرطا فى صحة الصلاة، إلا على قول ابن عقيل من الحنابلة.

واتفق الفقهاء على أن صلاة الرجل فى المسجد جماعة أفضل من صلاته منفردا فى البيت (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٨،ص ٢٣١،مادة "بيت" حرف الباء)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ فرض نماز کے فرضِ کفایہ اور واجب علی الکفایۃ وغیرہ ہونے کا

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ولما كان الوجوب قد ينفک عن الشرطية قال أحمد: إنها واجبة غير شرط .انتهى.
وظاهر نص الشافعی أنها فرض كفاية، وعليه جمهور المتقدمين من أصحابه وقال به كثير من الحنفية والمالكية، والمشهور عند الباقين أنها سنة مؤكدة(فتح البارى شرح صحيح البخارى، ج۲،ص۱۲۶، كتاب الاذان، أبواب صلاة الجماعة والإمامة،باب وجوب صلاة الجماعة)

هذه الصلاة وإن كانت هی وغيرها من الصلوات الخمس يجب الاجتماع لها، وترک التخلف عن ذلک، فإن ذلک من الفروض التی هی على العامة، وتسقط عنهم بقيام بعض الخاصة، فكيف تقبلون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الوعيد فيما كان كذلک؟ فكان جوابنا له فی ذلک :أن الصلوات الخمس واجب الحضور لها، وإقامتها بالجماعات، وإن كان ذلک مما قد يسقط بقيام بعض الناس دون بعض عن بقيتهم، وأنه قبل سقوطه عنهم بذلک يؤمرون جميعا، ويؤخذون به حتى تقام الصلاة على ما أمر الله عز وجل أن تقام عليه، حتى يسقط الفرض، كان فيها بما يسقط به (شرح مشكل الآثار، ج۱۵، ص۱۰۷،۱۰۸، باب بيان مشكل ما روی عن أبی هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فی الصلاة التی كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فی التخلف عنها الوعيد المذكور فی الحديث الذی ذكرناه فی الباب الأول، أی الصلوات هی؟)

فكان من رسول الله عليه السلام ما قد عقلنا أن حضور الجماعات واجب على المطيقين له، وأن ذلک مما يخاطب به جميع أهله قبل سقوط فرضه عمن سقط عنه بقيام غيره به (ايضاً، ص ۱۱۲)

وكان شيخنا أبو الحسن الكرخی يقول :هو عندی فرض على الكفاية كغسل الموتى ودفنهم والصلاة عليهم، متى قام بها بعضهم سقط عن الباقين(أحكام القرآن،لابی بكر الجصاص، ج۳،ص۱۴،سورة الأعراف،مطلب :فی وجوب فعل المكتوبات فی جماعة)

وتجب الجماعة على الرجال للمكتوبة وتصح بدونها وفعلها فی المسجد فرض كفاية وعنه فرض عين(المحرر فی الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،لعبدالسلام ابنِ تيمية الحرانی، ،ج۱، ص ۹۱، ۹۲، كتاب الصلاة،باب صلاة الجماعة)

تنازع العلماء بعد ذلک فی كونها واجبة على الأعيان أو على الكفاية أو سنة مؤكدة على ثلاثة أقوال :فقيل :هی سنة مؤكدة فقط وهذا هو المعروف عن أصحاب أبی حنيفة وأكثر أصحاب مالک وكثير من أصحاب الشافعی ويذكر رواية عن أحمد .وقيل :هی واجبة على الكفاية وهذا هو المرجح فی مذهب الشافعی وقول بعض أصحاب مالک وقول فی مذهب أحمد .وقيل هی واجبة على الأعيان ؛ وهذا هو المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة السلف وفقهاء الحديث وغيرهم(مجموع الفتاوى،لابن تيمية، ج۲۳،ص۲۲۵،۲۲۶،كتاب الفقه،الجزء الثالث:من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار،باب صلاة الجماعة)

اختلف العلماء فی حكم صلاة الجماعة.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

قول بھی متعدد فقہائے کرام کا ہے، جس کو بعض حنفیہ اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے قوی تر قرار دیا ہے، اور یہ شاذ درجہ کا قول نہیں ہے۔ ل

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فذهبت طائفة من الحنفية والمالكية والشافعية :إلى أنها سنة مؤكدة.
وذهبت طائفة أخرى من هؤلاء إلى أنها فرض كفاية، إذا قام بها من يكفي، سقطت عن الباقين.
وذهب الإمام أحمد وأتباعه، وأهل الحديث، إلى أنها فرض عين.
وبالغت الظاهرية، فذهبوا إلى أنها شرط لصحة الصلاة (تيسير العلام شرح عمدة الاحكام، ص ١٠٧، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة ووجوبها)

وحكى ابن عبد البر الإجماع على أنه لا يجوز أن يجتمع على تعطيل المساجد كلها من الجماعات، وبذلک رجح قول من قال :إن الجماعة فرض كفاية (فتح البارى لابن رجب، ج۵، ۴۵۱، كتاب الآذان، باب وجوب صلاة الجماعة)

وظاهره أنها سنة فى البلد وفى كل مسجد وفى حق كل مصل وهذه طريقة الأكثر وقتال أهل البلد على تركها على هذا القول لتهاونهم بالسنة وقال ابن رشد وابن بشير إنها فرض كفاية بالبلد يقاتل أهلها عليها إذا تركوها وسنة فى كل مسجد ومندوبة للرجل فى خاصة نفسه قال الأبى وهذا أقرب للتحقيق(حاشية الدسوقى على الشرح الكبير، ج ١،ص ٣١٩، ٣٢٠،باب فى بيان أوقات الصلاة وما يتعلق بذلک من الأحكام،فصل حكم صلاة الجماعة وما يتعلق بها)

لو أقام الجماعة طائفة يسيرة من أهل البد وأظهروها فى كل البلد ولم يحضرها جمهور المقيمين فى البلد حصلت الجماعة ولا إثم على المتخلفين كما إذا صلى على الجنازة طائفة يسيرة هكذا قاله غير واحد وظاهر الحديث الصحيح فى الهم بتحريق بيوت المتخلفين عن الجماعة يخالف هذا ولكن هم النبى صلى الله عليه وسلم بتحريقهم ولم يفعل ولو كان واجبا لما تركه(المجموع شرح المهذب، ج۴،ص ١٨٦، ١٨٧، كتاب الصلاة ،باب صلاة الجماعة)

ل (واحتج) أصحابنا والجمهور على أنها ليست بفرض عين بقوله صلى الله عليه وسلم "صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة "رواه البخارى ومسلم من رواية ابن عمر ورروياه من رواية أبى هريرة وقال "بخمس وعشرين درجة "ورواه البخارى أيضا من رواية أبى سعيد قالوا ووجه الدلالة أن المفاضلة انما تكون حقيقتهما بين فاضلين جائزين .
(والجواب) عن حديث الهم بتحريق بيوتهم من وجهين:
(أحدهما)جواب الشافعى وغيره أن هذا ورد فى قوم منافقين يتخلفون عن الجماعة ولا يصلون فرادى وسياق الحديث يؤيد هذا التأويل وقوله فى حديث ابن مسعود رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق صريح فى هذا التأويل .
(والثانى) أنه صلى الله عليه وسلم قال لقد هممت ولم يحرقهم ولو كان واجبا لما تركه (فان قيل) لو لم يجز التحريق لماهم به (قلنا) لعله هم به بالاجتهاد ثم نزل وحى بالمنع منه أو تغير الاجتهاد

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

جہاں تک اُن احادیث کا تعلق ہے، جن میں نماز سے پیچھے رہ جانے اور گھر میں نماز پڑھنے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وهذا تفريع على الصحيح فى جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم وأما حديث ابن مسعود فليس فيه تصريح بأنها فرض عين وإنما فيه بيان فضلها وكثرة محافظته عليها وأما حديث الأعمى فجوابه ما أجاب به الأئمة الحفاظ الفقهاء أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة والحاكم وابو عبد الله والبيهقى قالوا لا دلالة فيه لكونها فرض عين لأن النبى صلى الله عليه وسلم رخص لعتاب حين شكا بصره أن يصلى فى بيته وحديثه فى الصحيحين قالوا وإنما معناه لا رخصة لك تلحقك بفضيلة من حضرها وأما حديث ابن عباس فتقدم بيان ضعفه وأما حديث جابر وأبى هريرة فضعيفان فى إسنادهما ضعيفان(المجموع شرح المهذب، ج۴،ص ۱۹۱، ۱۹۲، كتاب الصلاة ،باب صلاة الجماعة)

وظاهر نص الشافعى أنها فرض كفاية وعليه جمهور أصحابه المتقدمين، وصححه النووى فى المنهاج كأصل الروضة، وبه قال بعض المالكية، واختاره الطحاوى والكرخى وغيرهما من الحنفية لحديث أبى داود، وصححه ابن حبان وغيره :ما من ثلاثة فى قرية أو بلد ولا تقام فيه الصلاة إلا استحوذ عليهم الشيطان أى غلب.

ويمكن أن يقال التهديد بالتحريق وقع فى حق تاركى فرض الكفاية لمشروعية قتال تاركى فرض الكفاية.

وأجيب عن حديث الباب بأنه هم ولم يفعل، ولو كانت فرض عين لما تركهم، أو أن فرضية الجماعة نسخت، أو أن الحديث ورد فى قوم منافقين يتخلفون عن الجماعة ولا يصلون، ما يدل عليه السياق .فليس التهديد لترك الجماعة بخصوصه فلا يتم الدليل .وتعقب بأنه يبعد اعتناؤه عليه الصلاة والسلام بتأديب المنافقين على تركهم الجماعة مع علمه بأنه لا صلاة لهم .وقد كان عليه الصلاة والسلام معرضا عنهم وعن عقوبتهم مع علمه بطويتهم.

وأجيب بأنه لا يتم إلا أن أدعى أن ترك معاقبة المنافقين كان واجبا عليه ولا دليل على ذلك وإذا ثبت أنه كان مخيرا فليس فى إعراضه عنهم ما يدل على وجوب ترك عقوبتهم .وفى قوله فى الحديث الآتى، إن شاء الله، بعد أربعة أبواب :ليس صلاة أثقل على المنافقين من العشاء والفجر، دلالة على أنه ورد فى المنافقين .لكن المراد نفاق المعصية لا نفاق الكفر كما يدل عليه حديث أبى هريرة المروى فى أبى داود، ثم آتى قوما يصلون فى بيوتهم ليست بهم علة .نعم سياق حديث الباب يدل على الوجوب من جهة المبالغة فى ذم من تخلف عنها.

ومحل الخلاف إنما هو فى غير الجمعة، أما هى فالجماعة شرط فى صحتها وحينئذ فتكون فيها فرض عين .ثم إن التقييد بالرجال فى قوله :ثم أخالف إلى رجال، يخرج الصبيان والنساء فليست فى حقهن فرضا جزما، والخلاف السابق فى المؤداة.

أما المقضية فليست الجماعة فيها فرض عين ولا كفاية، ولكنها سنة(إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى،للقسطلانى، ج۲،ص ۲۵، كتاب الأذان،باب وجوب صلاة الجماعة)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

والوں کے لیے مخصوص وعید کا ذکر آیا ہے، تو اُن کے مذکورہ فقہائے کرام کی طرف سے مختلف جوابات دیے گئے ہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الأصح المنصوص كما قاله النووى انها فرض كفاية لخبر ما من ثلاثة فى قرية أو بدو لا تقام فيهم الجماعة إلا استحوذ عليهم الشيطان أى غلب رواه أبو داود وغيره وصححه ابن حبان وغيره وليست فرض عين لخبر صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ فإن المفاضلة تقتضى جواز الانفراد وأما خبر أثقل الصلاة على المنافقين صلاة العشاء وصلاة الفجر ولو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبوا ولقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام ثم آمر رجلا فيصلى بالناس ثم انطلق معى برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار فوارد فى قوم منافقين يتخلفون عن الجماعة ولا يصلون فرادى والسياق يؤيده ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يحرقهم وإنما هم بتحريقهم لكن لعله باجتهاد ثم نزل الوحى بالمنع أو كان قبل تحريم المثلة.

ولو تركها أهل بلد أو قرية قاتلهم الإمام على كونها فرض كفاية ولا يسقط عنهم الحرج إلا بإقامتهم لها بحيث يظهر شعارها فيما بينهم ففى القرية الصغيرة يكفى إقامتها بموضع واحد وفى الكبيرة تجب إقامتها بمواضع ولو بطائفة يسيرة بحيث يظهر الشعار فى المحال وغيرها فلا تكفى إقامتها فى البيوت وإن ظهرت فى الأسواق وحينئذ فالمدار على ظهورها والشعار بها لا على ظهورها فقط ومحل كونها فرض كفاية فى حق المؤداة للرجال المكلفين الأحرار المقيمين المستورين فلا تجب فى مقضية ولا على أنثى ولا على خنثى ولا عبد ولا مسافر ولا عار بل صحح النووى أنها فى حق العراة مساوية للانفراد وقال لو كانوا عميا أو فى ظلمة استحبت لهم بلا خلاف وآكد الجماعات بعد الجمعة صبحها ثم صبح غيرها ثم العشاء ثم العصر ثم الظهر فى أوجه احتمالين وأما الجماعة فى الظهر والمغرب قال الزركشى يحتمل التسوية بينهما ويحتمل تفضيل الظهر لاختصاصها ببدل وهو الجمعة وبالإبراد ثم المغرب(غاية البيان شرح زبد ابنِ رسلان ، لشهاب الدين الرملى،ص ١٠١ ، كتاب الصلاة، باب صلاة الجماعة)

[1] وظاهر نص الشافعى أنها فرض كفاية، وعليه جمهور المتقدمين من أصحابه وقال به كثير من الحنفية والمالكية، والمشهور عند الباقين أنها سنة مؤكدة، وقد أجابوا عن ظاهر حديث الباب بأجوبة: منها ما تقدم .ومنها وهو ثانيها ونقله إمام الحرمين، عن ابن خزيمة، والذى نقله عنه النووى الوجوب حسبما قال ابن بزيزة: إن بعضهم استنبط من نفس الحديث عدم الوجوب لكونه صلى الله عليه وسلم هم بالتوجه إلى المتخلفين، فلو كانت الجماعة فرض عين ما هم بتركها إذا توجه . وتعقب بأن الواجب يجوز تركه لما هو أوجب منه.

قلت: وليس فيه أيضا دليل على أنه لو فعل ذلك لم يتداركها فى جماعة آخرين .ومنها وهو ثالثها ما قال ابن بطال وغيره: لو كانت فرضا لقال حين توعد بالإحراق من تخلف عن الجماعة لم تجزئه صلاته، لأنه وقت البيان .وتعقبه ابن دقيق العيد بأن البيان قد يكون بالتنصيص وقد يكون بالدلالة،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

(18)

’’باجماعت نفل نماز‘‘ کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ’’مصفّٰی‘‘ میں فرماتے ہیں:

مسئلہ: ازیں حدیث واحادیثِ دیگر معلوم شدہ است کہ نمازِ نفل باجماعت خواندن مکروہ نیست، آرے التزام مثل التزام آں در فرض وعیدین وکسوف بدعت است (مصفّٰی، ج ا ص ۱٦٦، کتاب الصلاۃ، باب جواز الجماعۃ فی النافلۃ، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فلما قال صلى الله عليه وسلم: لقد هممت إلخ دل على وجوب الحضور وهو كاف فى البيان .

ومنها وهو رابعها ما قال الباجي وغيره: إن الخبر ورد مورد الزجر وحقيقته غير مرادة .وإنما المراد المبالغة .ويرشد إلى ذلك وعيدهم بالعقوبة التى يعاقب بها الكفار، وقد انعقد الإجماع على منع عقوبة المسلمين بذلك، وأجيب بأن المنع وقع بعد نسخ التعذيب بالنار، وكان قبل ذلك جائزا بدليل حديث أبى هريرة الآتى فى الجهاد الدال على جواز التحريق بالنار، ثم على نسخه، فحمل التهديد على حقيقته غير ممتنع.

ومنها وهو خامسها كونه صلى الله عليه وسلم ترك تحريقهم بعد التهديد، فلو كان واجبا ما عفا عنهم، قال القاضى عياض ومن تبعه: ليس فى الحديث حجة لأنه عليه السلام هم ولم يفعل، زاد النووى: ولو كانت فرض عين لما تركهم، وتعقبه ابن دقيق العيد فقال: هذا ضعيف لأنه صلى الله عليه وسلم لا يهم إلا بما يجوز له فعله لو فعله، وأما الترك فلا يدل على عدم الوجوب لاحتمال أن يكونوا انزجروا بذلك وتركوا التخلف الذى ذمهم بسببه، على أنه قد جاء فى بعض الطرق بيان سبب الترك وهو فيما رواه أحمد من طريق سعيد المقبرى، عن أبى هريرة بلفظ: لولا ما فى البيوت من النساء والذرية لأقمت صلاة العشاء وأمرت فتيانى يحرقون الحديث .ومنها وهو سادسها أن المراد بالتهديد قوم تركوا الصلاة رأسا لا مجرد الجماعة، وهو متعقب بأن فى رواية مسلم: لا يشهدون الصلاة أى لا يحضرون، وفى رواية عجلان، عن أبى هريرة عند أحمد لا يشهدون العشاء فى الجميع أى فى الجماعة، وفى حديث أسامة بن زيد عند ابن ماجه مرفوعا: لينتهين رجال عن تركهم الجماعات أو لأحرقن بيوتهم.

ومنها وهو سابعها: أن الحديث ورد فى الحث على مخالفة فعل أهل النفاق والتحذير من التشبه بهم لا لخصوص ترك الجماعة فلا يتم الدليل، أشار إليه الزين بن المنير، وهو قريب من الوجه الرابع .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ترجمہ: مسئلہ: اس حدیث اور دیگر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نفل نماز جماعت کے ساتھ پڑھنا مکروہ نہیں، البتہ فرض نماز اور عیدین اور سورج گرہن وغیرہ کی نماز کے التزام کی طرح نفل کی جماعت کا التزام کرنا بدعت ہے (مصفّٰی)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ومنها وهو ثامنها أن الحديث ورد فى حق المنافقين، فليس التهديد لترك الجماعة بخصوصه فلا يتم الدليل، وتعقب باستبعاد الاعتناء بتأديب المنافقين على تركهم الجماعة مع العلم بأنه لا صلاة لهم، وبأنه كان معرضا عنهم وعن عقوبتهم مع علمه بطويتهم وقد قال: لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه، وتعقب ابن دقيق العيد هذا التعقيب بأنه لا يتم إلا إذا ادعى أن ترك معاقبة المنافقين كان واجبا عليه ولا دليل على ذلك، فإذا ثبت أنه كان مخيرا فليس فى إعراضه عنهم ما يدل على وجوب ترك عقوبتهم .انتهى.

والذى يظهر لى أن الحديث ورد فى المنافقين لقوله فى صدر الحديث الآتى بعد أربعة أبواب ليس صلاة أثقل على المنافقين من العشاء والفجر الحديث، ولقوله لو يعلم أحدهم إلخ لأن هذا الوصف لائق بالمنافقين لا بالمؤمن الكامل، لكن المراد به نفاق المعصية لا نفاق الكفر بدليل قوله فى رواية عجلان لا يشهدون العشاء فى الجميع وقوله فى حديث أسامة لا يشهدون الجماعة وأصرح من ذلك قوله فى رواية يزيد بن الأصم، عن أبى هريرة عند أبى داود: ثم آتى قوما يصلون فى بيوتهم ليست بهم علة، فهذا يدل على أن نفاقهم نفاق معصية لا كفر، لأن الكافر لا يصلى فى بيته، إنما يصلى فى المسجد رياء وسمعة، فإذا خلا فى بيته كان كما وصفه الله به من الكفر والاستهزاء، نبه عليه القرطبى.

وأيضا فقوله فى رواية المقبرى: لولا ما فى البيوت من النساء والذرية، يدل على أنهم لم يكونوا كفارا، لأن تحريق بيت الكافر إذا تعين طريقا إلى الغلبة عليه لم يمنع ذلك وجود النساء والذرية فى بيته، وعلى تقدير أن يكون المراد بالنفاق فى الحديث نفاق الكفر، فلا يدل على الوجوب من جهة المبالغة فى ذم من تخلف عنها، قال الطيبى: خروج المؤمن من هذا الوعيد ليس من جهة أنهم إذا سمعوا النداء جاز لهم التخلف عن الجماعة، بل من جهة أن التخلف ليس من شأنهم بل هو من صفات المنافقين، ويدل عليه قول ابن مسعود لقد رأيتنا وما يتخلف عن الجماعة إلا منافق رواه مسلم، انتهى كلامه.

وروى ابن أبى شيبة، وسعيد بن منصور بإسناد صحيح، عن أبى عمير بن أنس، حدثنى عمومتى من الأنصار قالوا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما يشهدهما منافق، يعنى العشاء والفجر .ولا يقال فهذا يدل على ما ذهب إليه صاحب هذا الوجه لانتفاء أن يكون المؤمن قد يتخلف، وإنما ورد الوعيد فى حق من تخلف، لأنى أقول بل هذا يقوى ما ظهر لى أولا أن المراد بالنفاق نفاق المعصية لا نفاق الكفر، فعلى هذا الذى خرج هو المؤمن الكامل لا العاصى الذى يجوز إطلاق النفاق عليه مجازا لما دل عليه مجموع الأحاديث .ومنها وهو تاسعها ما ادعاه بعضهم أن فرضية الجماعة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

نمازِ تراویح، گرہن، استسقاء کی نماز اور رمضان میں وتر کی نماز وغیرہ کے علاوہ عام نوافل کی جماعت کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

كانت فى أول الإسلام لأجل سد باب التخلف عن الصلاة على المنافقين، ثم نسخ حكاه عياض، ويمكن أن يتقوى بثبوت نسخ الوعيد المذكور فى حقهم، وهو التحريق بالنار، كما سيأتى واضحا فى كتاب الجهاد، وكذا ثبوت نسخ ما يتضمنه التحريق من جواز العقوبة بالمال، ويدل على النسخ الأحاديث الواردة فى تفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفذ كما سيأتى بيانه فى الباب الذى بعد هذا، لأن الأفضلية تقتضى الاشتراك فى أصل الفضل، ومن لازم ذلك الجواز.

ومنها وهو عاشرها أن المراد بالصلاة الجمعة لا باقى الصلوات، ونصره القرطبى، وتعقب بالأحاديث المصرحة بالعشاء، وفيه بحث، لأن الأحاديث اختلفت فى تعيين الصلاة التى وقع التهديد بسببها، هل هى الجمعة أو العشاء، أو العشاء والفجر معا؟ فإن لم تكن أحاديث مختلفة ولم يكن بعضها أرجح من بعض وإلا وقف الاستدلال، لأنه لا يتم إلا إن تعين كونها غير الجمعة، أشار إليه ابن دقيق العيد، ثم قال: فليتأمل الأحاديث الواردة فى ذلك .انتهى.

وقد تأملتها فرأيت التعيين ورد فى حديث أبى هريرة، وابن أم مكتوم، وابن مسعود، أما حديث أبى هريرة فحديث الباب من رواية الأعرج عنه يومي إلى أنها العشاء لقوله فى آخره لشهد العشاء، وفى رواية مسلم يعنى العشاء ولهما من رواية أبى صالح عنه أيضا الإيماء إلى أنها العشاء والفجر، وعينها السراج فى رواية له من هذا الوجه العشاء، حيث قال فى صدر الحديث أخر العشاء ليلة، فخرج فوجد الناس قليلا فغضب فذكر الحديث .وفى رواية ابن حبان من هذا الوجه يعنى الصلاتين العشاء والغداة وفى رواية عجلان، والمقبرى عند أحمد التصريح بتعيين العشاء، ثم سائر الروايات عن أبى هريرة على الإبهام.

وقد أورده مسلم من طريق وكيع، عن جعفر بن برقان، عن يزيد بن الأصم عنه فلم يسق لفظه، وساقه الترمذى وغيره من هذا الوجه بإبهام الصلاة، وكذلك رواه السراج وغيره عن طرق عن جعفر، وخالفهم معمر، عن جعفر فقال الجمعة أخرجه عبد الرزاق عنه، والبيهقى من طريقه وأشار إلى ضعفها لشذوذها، ويدل على وهمه فيها رواية أبى داود، والطبرانى فى الأوسط من طريق يزيد بن يزيد بن جابر، عن يزيد بن الأصم، فذكر الحديث، قال يزيد: قلت ليزيد بن الأصم: يا أبا عوف الجمعة عنى أو غيرها؟ قال: صمت أذناى إن لم أكن سمعت أبا هريرة يأثره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ذكر جمعة ولا غيرها .فظهر أن الراجح فى حديث أبى هريرة أنها لا تختص بالجمعة، وأما حديث ابن أم مكتوم فسأذكره قريبا وأنه موافق لأبى هريرة.

وأما حديث ابن مسعود فأخرجه مسلم، وفيه الجزم بالجمعة، وهو حديث مستقل، لأن مخرجه مغاير لحديث أبى هريرة، ولا يقدح أحدهما فى الآخر، فيحمل على أنهما واقعتان كما أشار إليه النووى، والمحب الطبرى، وقد وافق ابن أم مكتوم، أبا هريرة على ذكر العشاء، وذلك فيما

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

شافعیہ کے نزدیک نوافل کو جماعت سے اداء کرنا بلا کراہت جائز ہے، خواہ تداعی واجتماع کا اہتمام ہو، یا نہ ہو۔

اور حنابلہ کے نزدیک بھی نوافل کو باجماعت اداء کرنا جائز ہے، البتہ بعض حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اسے دائماً ومواظبتاً نہ پڑھا جائے، جس سے اس کے باجماعت سنت ہونے کا اشتباہ پیدا ہوجائے۔

اور مالکیہ کے نزدیک نوافل وتطوعات کے لیے اس شرط کے ساتھ اجتماع جائز ہے کہ جماعت

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أخرجه ابن خزيمة، وأحمد، والحاكم من طريق حصين بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن شداد، عن ابن أم مكتوم، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استقبل الناس فى صلاة العشاء، فقال: لقد هممت أنى آتى هؤلاء الذين يتخلفون عن الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم .فقام ابن أم مكتوم فقال: يا رسول الله قد علمت ما بى؟ وليس لى قائد – زاد أحمد – وأن بينى وبين المسجد شجرا ونخلا ولا أقدر على قائد كل ساعة .قال: أتسمع الإقامة؟ قال: نعم .قال فاحضرها .ولم يرخص له ولابن حبان من حديث جابر قال: أتسمع الأذان؟ قال: نعم .قال: فأتها ولو حبوا، وقد حمله العلماء على أنه كان لا يشق عليه التصرف بالمشى وحده ككثير من العميان.

واعتمد ابن خزيمة وغيره حديث ابن أم مكتوم هذا على فرضية الجماعة فى الصلوات كلها ورجحوه بحديث الباب وبالأحاديث الدالة على الرخصة فى التخلف عن الجماعة، قالوا: لأن الرخصة لا تكون إلا عن واجب، وفيه نظر، ووراء ذلك أمر آخر ألزم به ابن دقيق العيد من يتمسك بالظاهر ولا يتقيد بالمعنى، وهو أن الحديث ورد فى صلاة معينة فيدل على وجوب الجماعة فيها دون غيرها، وأشار للانفصال عنه بالتمسك بدلالة العموم، لكن نوزع فى كون القول بما ذكر أولا ظاهرية محضة، فإن قاعدة حمل المطلق على المقيد تقتضيه ولا يستلزم ذلك ترك اتباع المعنى، لأن غير العشاء والفجر مظنة الشغل بالتكسب وغيره، أما العصران فظاهر، وأما المغرب فلأنها فى الغالب وقت الرجوع إلى البيت والأكل ولا سيما للصائم مع ضيق وقتها، بخلاف العشاء والفجر فليس للمتخلف عنهما عذر غير الكسل المذموم، وفى المحافظة عليهما فى الجماعة أيضا انتظام الألفة بين المتجاورين فى طرفى النهار، وليختموا النهار بالاجتماع على الطاعة ويفتتحوه كذلك .وقد وقع فى رواية عجلان، عن أبى هريرة عند أحمد تخصيص التهديد بمن حول المسجد، وسيأتى توجيه كون العشاء والفجر أثقل على المنافقين من غيرهما.

وقد أطلت فى هذا الموضع لارتباط بعض الكلام ببعض، واجتمع من الأجوبة لمن لم يقل بالوجوب عشرة أجوبة لا توجد مجموعة فى غير هذا الشرح (فتح البارى لابن حجر، ج٢ص١٢٦ الىٰ ١٢٩، كتاب الأذان،أبواب صلاة الجماعة والإمامة، باب وجوب صلاة الجماعة)

www.idaraghufran.org

کثیر نہ ہو، یا مشہور مقام میں نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے، اور جن راتوں کے اندر فقہاء نے اجتماع کو مکروہ وبدعت قرار دیا ہے، ان راتوں میں بھی مالکیہ کے نزدیک اجتماع مکروہ ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک نوافل کا جماعت سے پڑھنا مکروہ ہے، جبکہ تداعی کے ساتھ ہو، بایں طور کہ چار آدمی، یا اس سے زیادہ جماعت میں شریک ہوں، البتہ احیاناً یا مواظبتاً کے فرق کی وجہ سے کراہت میں شدت وخفت پیدا ہوجاتی ہے۔ [1]

---

[1] تسن الجماعة لصلاة الكسوف باتفاق بين المذاهب، وتسن للتراويح عند الحنفية والشافعية والحنابلة .وهى مندوبة عند المالكية، إذ الأفضل الانفراد بها -بعيدا عن الرياء -إن لم تعطل المساجد عن فعلها فيها .وتسن الجماعة كذلك لصلاة الاستسقاء عند المالكية والشافعية والحنابلة، أما عند الحنفية فتصلى جماعة وفرادى عند محمد، ولا تصلى إلا فرادى عند أبى حنيفة.
وتسن الجماعة لصلاة العيدين عند المالكية والشافعية. أما عند الحنفية والحنابلة فالجماعة فيها واجبة .ويسن الوتر جماعة عند الحنابلة .
وبقية التطوعات تجوز جماعة وفرادى عند الشافعية والحنابلة، وتكره جماعة عند الحنفية إذا كانت على سبيل التداعى، وعند المالكية الجماعة فى الشفع والوتر سنة والفجر خلاف الأولى .أما غير ذلك فيجوز فعله جماعة، إلا أن تكثر الجماعة أو يشتهر المكان فتكره الجماعة حذر الرياء
(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٢، ص١٥٤، ١٥٥، مادة"تطوع"حرف التاء)
قال الحنفية :تكره الجماعة فى صلاة النوافل.
وقال المالكية كذلك :تكره الجماعة فى النوافل، لأن شأن النفل الانفراد به، كما تكره صلاة النفل فى جمع قليل بمكان مشتهر بين الناس، وإن لم تكن الجماعة كثيرة والمكان مشتهرا فلا تكره.
وقال الشافعية :تستحب الجماعة فى التراويح والوتر فى رمضان، ولا يستحب فعل سائر الرواتب جماعة.
وقال الحنابلة :يجوز التطوع جماعة ومنفردا؛ لأن النبى صلى الله عليه وسلم فعل الأمرين كليهما، وكان أكثر تطوعه منفردا، وصلى بابن عباس مرة، وبأنس وأمه واليتيم مرة، وأم أصحابه فى بيت عتبان مرة(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٥، ص٢٨٣، مادة"سن"حرف السين)
وتجوز الجماعة فى غير ما ذكر من صلاة التطوع عند جمهور الفقهاء وقالوا :يجوز التطوع جماعة وفرادى؛ لأن النبى صلى الله عليه وسلم فعل الأمرين كليهما، وكان أكثر تطوعه منفردا، وصلى بحذيفة مرة ، وبأنس وأمه واليتيم مرة ، وأم أصحابه فى بيت عتبان مرة كذلك .وعن ابن عباس - رضى الله تعالى عنهما -أنه أمه النبى صلى الله عليه وسلم .
والمالكية قيدوا الجواز بما إذا كانت الجماعة قليلة، وكان المكان غير مشتهر، فإن كثر العدد كرهت الجماعة، وكذلك تكره لو كانت الجماعة قليلة والمكان مشتهرا .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پھر یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ علامہ ابنِ عابدین شامی رحمہ اللہ کی تصریح کے مطابق حنفیہ کے نزدیک نفل نماز، اگر تداعی کے بغیر ہو، تو بلاکراہت جائز ہے، اور اگر تداعی کے ساتھ ہو، بایں طور کہ تین چار افراد سے زیادہ لوگ دائمی طور پر عادت بنا کر کریں، تو وہ بدعت اور مکروہ تحریمی ہے، اور اگر تداعی کے ساتھ اتفاقاً واحیاناً کریں، تو پھر بدعت، یا مکروہ تحریمی نہیں، بلکہ مکروہ تنزیہی، یا خلافِ اولیٰ ہے، اور اس صورت میں اس کو بدعت، یا مکروہ تحریمی قرار دینا بظاہر راجح نہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ويرى الحنفية أن الجماعة فى النفل فى غير رمضان مكروهة(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧ص ١٦٨، ١٦٩، مادة " صلاة الجماعة ")

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يجوز التطوع جماعة وفرادى؛ لأن النبى صلى الله عليه وسلم فعل الأمرين كليهما.

والأفضل فى غير التراويح المنزل، لحديث :عليكم بالصلاة فى بيوتكم، فإن خير صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة .

وفى رواية :صلاة المرء فى بيته أفضل من صلاته فى مسجدى هذا إلا المكتوبة .

ولكن إذا كان فى بيته ما يشغل باله، ويقلل خشوعه، فالأفضل أن يصليها فى المسجد فرادى؛ لأن اعتبار الخشوع أرجح .

ونص الحنفية على كراهة الجماعة فى التطوع إذا كان على سبيل التداعى، بأن يقتدى أربعة بواحد.

وصرح المالكية بأنه يكره الجمع فى النافلة غير التراويح إن كثرت الجماعة، سواء كان المكان الذى أريد الجمع فيه مشتهرا كالمسجد، أو لا كالبيت، أو قلت الجماعة وكان المكان مشتهرا، وذلك لخوف الرياء .

فإن قلت وكان المكان غير مشتهر فلا كراهة، إلا فى الأوقات التى صرح العلماء ببدعة الجمع فيها، كليلة النصف من شعبان، وأول جمعة من رجب، وليلة عاشوراء ، فإنه لا خلاف فى الكراهة مطلقا (الموسوعة الفقهية الكويتية ،ج٣٤ص ١٢٢، مادة "قيام الليل" حرف القاف)

[1] (ولا يصلى الوتر و) لا (التطوع بجماعة خارج رمضان) أى يكره ذلك على سبيل التداعى، بأن يقتدى أربعة بواحد كما فى الدرر، ولا خلاف فى صحة الاقتداء إذ لا مانع نهر.

وفى الأشباه عن البزازية :يكره الاقتداء فى صلاة رغائب وبراء ة وقدر، إلا إذا قال نذرت كذا ركعة بهذا الإمام جماعة .اهـ .قلت :وتتمة عبارة البزازية من الإمامة، ولا ينبغى أن يتكلف كل هذا التكليف لأمر مكروه.

وفى التتارخانية :لو لم ينو الإمامة لا كراهة على الإمام فليحفظ(الدر المختار)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پس بعض حنفیہ کا اس سلسلہ میں اتنا سخت موقف اختیار کرنا کہ اتفاق سے اور رمضان کی مخصوص راتوں، یا آخری عشرہ کی بعض راتوں میں نوافل کی جماعت کرنا، یہاں تک کہ حرمین شریفین کی قیامُ اللیل کی جماعت میں شرکت کرنا مکروہ تحریمی، یا بدعت ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

(قوله أى يكره ذلك) أشار إلى ما قالوا من أن المراد من قول القدورى فى مختصره لا يجوز الكراهة لا عدم أصل الجواز، لكن فى الخلاصة عن القدورى أنه لا يكره، وأيده فى الحلية بما أخرجه الطحاوى عن المسور بن مخرمة، قال :دفنا أبا بكر -رضى الله تعالى عنه -ليلا فقال عمر -رضى الله عنه :-إنى لم أوتر، فقام وصفنا وراء ه فصلى بنا ثلاث ركعات لم يسلم إلا فى آخرهن .ثم قال :ويمكن أن يقال :الظاهر أن الجماعة فيه غير مستحبة، ثم إن كان ذلك أحيانا كما فعل عمر كان مباحا غير مكروه، وإن كان على سبيل المواظبة كان بدعة مكروهة لأنه خلاف المتوارث، وعليه يحمل ما ذكره القدورى فى مختصره، وما ذكره فى غير مختصره يحمل على الأول، والله أعلم اهـ.

قلت :ويؤيده أيضا ما فى البدائع من قوله :إن الجماعة فى التطوع ليست بسنة إلا فى قيام رمضان اهـ فإن نفى السنية لا يستلزم الكراهة، نعم إن كان مع المواظبة كان بدعة فيكره .وفى حاشية البحر للخير الرملى :علل الكراهة فى الضياء والنهاية بأن الوتر نفل من وجه حتى وجبت القراء ة فى جميعها، وتؤدى بغير أذان وإقامة، والنفل بالجماعة غير مستحب لأنه لم تفعله الصحابة فى غير رمضان اهـ وهو كالصريح فى أنها كراهة تنزيه تأمل .اهـ.

(قوله على سبيل التداعى) هو أن يدعو بعضهم بعضا كما فى المغرب، وفسره الوانى بالكثرة وهو لازم معناه.

(قوله أربعة بواحد) أما اقتداء واحد بواحد أو اثنين بواحد فلا يكره، وثلاثة بواحد فيه خلاف بحر عن الكافى وهل يحصل بهذا الاقتداء فضيلة الجماعة؟ ظاهر ما قدمناه من أن الجماعة فى التطوع ليست بسنة يفيد عدمه تأمل .بقى لو اقتدى به واحد أو اثنان ثم جاء ت جماعة اقتدوا به .قال الرحمتى :ينبغى أن تكون الكراهة على المتأخرين .اهـ.

قلت :وهذا كله لو كان الكل متنفلين، أما لو اقتدى متنفلون بمفترض فلا كراهة كما نذكره فى الباب الآتى.

(قوله فى صلاة رغائب) فى حاشية الأشباه للحموى :هى التى فى رجب فى أول ليلة جمعة منه .قال ابن الحاج فى المدخل :وقد حدثت بعد أربعمائة وثمانين من الهجرة، وقد صنف العلماء كتبا فى إنكارها وذمها وتسفيه فاعلها، ولا يغتر بكثرة الفاعلين لها فى كثير من الأمصار .اهـ .وقدمنا بعض الكلام عليها عند قوله وإحياء ليلة العيدين.

(قوله وبراء ة) هى ليلة النصف من شعبان(رد المحتار على الدر المختار، ج۲،ص۴۸، ۴۹، كتاب الصلاة ،باب الوتر والنوافل،مطلب فى كراهة الاقتداء فى النفل على سبيل التداعى وفى صلاة الرغائب)

ہمیں دلائل پر غور کرنے سے اتنے سخت موقف پر اطمینان ور جحان نہیں۔

اگرچہ بندہ محمد رضوان نے پہلے اپنی بعض تالیفات میں اس پر سخت موقف اختیار کیا تھا، لیکن اب بندہ اس سے رجوع کرتا ہے، اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کے بیان فرمودہ مذکورہ موقف کو راجح سمجھتا ہے۔

جس کی تفصیل بندہ نے ایک مستقل مضمون ''قیامِ رمضان و باجماعت نوافل کی تحقیق'' میں بیان کردی ہے۔

(19)

''امامت'' میں ''اَقرء'' کی تقدیم کا مسئلہ

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''البُدورُ البازغة'' میں فرماتے ہیں:

فقدم الاقرء ثم الاعلم ثم وثم (البُدورُ البازغة، ص ۲۸۳، فصل فی الصلاۃ، مطبوعة: المطبع الحیدری، حیدر آباد، باکستان الغربی)

ترجمہ: پس امامت کے لئے پہلا حق دار ''أقرء'' ہے، پھر اس کے بعد ''أعلم'' کا درجہ ہے، پھر دوسری صفات والوں کا درجہ ہے (البدور البازغہ)

اس مسئلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب نے امام ابو حنیفہ ودیگر فقہائے کرام کے بجائے، امام ابو یوسف، اور امام احمد بن حنبل کے قول کو ترجیح دی ہے، جن کے نزدیک امامت میں ''أقرء'' کو ''أعلم'' پر ترجیح حاصل ہے۔ [1]

---

[1] ولا خلاف فی تقدیم الأعلم والأقرأ علی سائر الناس، ولو کان فی القوم من هو أفضل منه فی الورع والسن وسائر الأوصاف.

وجمهور الفقهاء :(الحنفیة والمالکیة والشافعیة) علی أن الأعلم بأحکام الفقه أولی بالإمامة من الأقرأ، لحدیث :مروا أبا بکر فلیصل بالناس وکان ثمة من هو أقرأ منه، لا أعلم منه، لقوله صلی الله علیه وسلم :أقرؤکم أبی ، ولقول أبی سعید: کان أبو بکر أعلمنا، وهذا آخر الأمرین من رسول الله

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

کیونکہ اس قول کی بعض احادیث سے صاف طور پر تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

''جب تین لوگ ہوں، تو ان میں سے ایک امامت کرے، اوران میں امامت کا سب سے زیادہ حق داروہ ہے جو''أقرء''ہو''۔ [1]

اورصحیح مسلم میں حضرت ابومسعود انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

''لوگوں کی امامت وہ کرائے، جو ان میں اللہ کی کتاب کا زیادہ قرائت کرنے والا ہو، اوراگر وہ''قرائت'' کی صفت میں برابر ہوں، تو پھر وہ شخص امامت کرائے، جو اِن میں سنت کا زیادہ علم رکھنے والا ہو''۔ [2]

کیونکہ''کتابُ اللہ'' کا درجہ''سنتِ رسول اللہ'' سے اونچا ہے، اس لئے''کتابُ اللہ'' سے زیادہ تعلق اورنسبت رکھنے والا امامت کی تقدیم کا زیادہ حق دار ہونا ہی مناسب ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

صلى الله عليه وسلم فيكون المعول عليه .ولأن الحاجة إلى الفقه أهم منها إلى القراء ة، لأن القراء ة إنما يحتاج إليها لإقامة ركن واحد، والفقه يحتاج إليه لجميع الأركان والواجبات والسنن .

وقال الحنابلة، وهو قول أبي يوسف من الحنفية :إن أقرأ الناس أولى بالإمامة ممن هو أعلمهم، لحديث أبي سعيد قال :قال النبي صلى الله عليه وسلم :إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، وأحقهم بالإمامة أقرؤهم ولأن القراء ة ركن لا بد منه، والحاجة إلى العلم إذا عرض عارض مفسد ليمكنه إصلاح صلاته، وقد يعرض وقد لا يعرض(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦،ص٢٠٧، ٢٠٨، مادة''إمام'' حرف الألف)

[1] عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، وأحقهم بالإمامة أقرؤهم(صحيح مسلم،رقم الحديث ، ٦٧٢ ''٢٨٩''كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة)

[2] عن أبي مسعود الأنصاري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القرائة سواء، فأعلمهم بالسنة(صحيح مسلم،رقم الحديث ، ٦٧٣''٢٩٠''كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة)

www.idaraghufran.org

(20)

”فروع“ میں مخالف امام کی اقتداء کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ”الا نصاف فی بیان اسباب الاختلاف“ میں فرماتے ہیں:

ثم خلف من بعدهم خلف اختصروا كلام القوم فتأولوا الخلاف وثبتوا على مختار أئمتهم والذى يروى عن السلف من تأكيد الأخذ بمذهب أصحابهم وألا يخرج عنها بحال فان ذلك إما لأمر جبلى فان كل إنسان يحب ما هو مختار أصحابه وقومه حتى فى الزى والمطاعم أو لصولة ناشئة من ملاحظة الدليل أو لنحو ذلك من الأسباب فظنه البعض تعصبا دينيا حاشاهم من ذلك.

وقد كان فى الصحابة والتابعين ومن بعدهم من يقرأ البسملة ومنهم من لا يقرؤها ومنهم من يجهر بها ومنهم من لا يجهر بها وكان منهم من يقنت فى الفجر ومنهم من لا يقنت فى الفجر ومنهم من يتوضأ من الحجامة والرعاف والقيء ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ من مس الذكر ومس النساء بشهوة ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ مما مسته النار ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ من أكل لحم الابل ومنهم من لا يتوضأ من ذلك.

مع هذا فكان فعضهم يصلى خلف بعض مثل ما كان أبو حنيفة وأصحابه والشافعى وغيرهم رضى ا لله عنهم يصلون خلف أئمة المدينة من المالكية وغيرهم وان كانوا لا يقرؤون البسملة لا سرا ولا جهرا وصلى الرشيد إماما وقد احتجم فصلى الإمام أبو يوسف

www.idaraghufran.org

خلفه ولم يعد وكان أفتاه الامام مالك بأنه لا وضوء عليه.
وكان الإمام أحمد بن حنبل يرى الوضوء من الرعاف والحجامة فقيل له فان كان الامام قد خرج منه الدم ولم يتوضأ هل تصلى خلفه فقال كيف لا أصلى خلف الامام مالك وسعيد بن المسيب.
وروى أن أبا يوسف ومحمد كانا يكبران فى العيدين تكبير ابن عباس لأن هارون الرشيد كان يحب تكبير جده.
وصلى الشافعي رحمه الله الصبح قريبا من مقبرة أبى حنيفة رحمه الله فلم يقنت تأدبا معه وقال أيضا ربما انحدرنا إلى مذهب أهل العراق.
وقال مالك رحمه الله للمنصور وهارون الرشيد ما ذكرنا عنه سابقا (الانصاف للدهلوى،ص۱۰۸ الیٰ ۱۱۰،باب حكاية ما حدث فى الناس بعد المائة الرابعة،ثم بعد هذه القرون كان ناس آخرون ذهبوا يمينا وشمالا وحدث فيهم أمور ، التقليد فى المذاهب الاربعة، الناشر: دارالنفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة: ۱۴۰۶ھ، 1986م)

ترجمہ: پھر ان کے بعد وہ لوگ آ گئے، جنہوں نے اپنی قوم (یعنی اپنے مسلک کے فقہاء و اکابر اور جماعت) کے کلام پر انحصار کر لیا، اور انہوں نے اختلاف کی تاویل کی، اور جس بات کو ان کے ائمہ نے مختار قرار دیا، وہ اس پر جم گئے (یعنی انہوں نے جمود اختیار کیا) اور جو بات ان کے سلف سے مروی ہے کہ اپنے اصحاب (واکابر) کے مذہب کو مضبوطی سے پکڑیں، اور اس سے کسی حال میں نہ نکلیں، پس یہ یا تو فطری امر کی وجہ سے تھا، کیونکہ ہر انسان اس چیز کو پسند کرتا ہے، جو اس کے اصحاب اور قوم کا پسندیدہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ رہن سہن اور کھانے پینے میں، یا کسی دلیل کے ملاحظہ کرنے کے بعد کوئی نتیجہ ظاہر ہونے کی وجہ سے، یا اسی طرح کے دوسرے کسی سبب کی وجہ سے تھا، پس بعض نے اس کو دینی تعصب

خیال کرلیا، جس سے سلف وفقہاء پاک ہیں۔

اور صحابہ اور تابعین میں اور ان کے بعد ایسے حضرات تھے کہ بعض نماز میں بسم اللہ کی قرائت کرتے تھے، اور بعض نہیں کرتے تھے، اور بعض بلند آواز سے قرائت کرتے تھے، اور بعض بلند آواز سے نہیں کرتے تھے، اور بعض فجر میں قنوت پڑھتے تھے، اور بعض فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے، اور بعض حجامہ اور نکسیر اور قے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض ان چیزوں سے وضوٹوٹنے کے قائل نہیں تھے، اور بعض عضوِ تناسل کو چھونے اور عورتوں کو شہوت سے چھونے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض ان چیزوں سے وضوٹوٹنے کے قائل نہیں تھے، اور بعض آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض اس سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں تھے، اور بعض اونٹ کے گوشت کو کھانے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض اس سے وضوٹوٹنے کے قائل نہیں تھے۔

اس کے باوجود وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے، جیسا کہ امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب اور امام شافعی وغیرہ، مالکیہ وغیرہ ائمۂ مدینہ کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے، جبکہ وہ حضرات بسم اللہ نہ تو سراً پڑھتے تھے، اور نہ جہراً، اور ہارون الرشید نے حجامہ کرانے کے بعد (وضو کیے بغیر) نماز میں امامت کرائی، اور امام ابو یوسف نے ان کے پیچھے نماز پڑھی، اور اس کا اعادہ نہیں کیا، اور امام مالک نے ہارون الرشید کو یہ فتویٰ دیا تھا کہ حجامہ کرنے کے بعد وضو نہیں ٹوٹتا۔

اور امام احمد بن حنبل نکسیر اور حجامہ سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے (جبکہ فاحش خون نکلے) ان سے کہا گیا کہ اگر امام کا خون نکل جائے، اور وہ وضو نہ کرے، تو کیا آپ اس کے پیچھے نماز پڑھ لیں گے، تو امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ میں امام مالک اور سعید بن مسیّب کے پیچھے کیسے نماز نہ پڑھوں گا (جو کہ نکسیر آنے اور حجامہ کرانے پر

www.idaraghufran.org

اور بہت زیادہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں)

اورامام ابو یوسف اور امام محمد کے بارے میں مروی ہے کہ وہ عیدین کی نماز میں ابنِ عباس کی تکبیرات کہتے تھے (جن کی مقدار حنفیہ کی معروف چھ تکبیرات سے زیادہ تھی) کیونکہ ہارون الرشید اپنے دادا کی تکبیر کو پسند کیا کرتا تھا۔

اورامام شافعی نے امام ابوحنیفہ کی قبر کے قریب فجر کی نماز پڑھی، توانہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ادب میں قنوت نہیں پڑھا، اور فرمایا کہ بعض اوقات ہم اہلِ عراق کے مذہب کی طرف عدول کر لیتے ہیں۔

اورامام مالک نے منصور اور ہارون الرشید سے جو کچھ فرمایا، وہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں (الانصاف)

مطلب یہ ہے کہ سلفِ صالحین کا فقہی و اجتہادی مسائل میں ایک دوسرے کے ساتھ اختلاف تشدد وتعصب پر مبنی نہیں تھا، اس لئے اس تعصب وتشدد کی نسبت بعد کے متعصبین و متشددین کی طرف ہی کرنی چاہئے۔

معلوم ہوا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک فقہی ومجتہَد فیہ امور میں مخالف امام کی اقتداء میں مطلق نماز جائز ہے۔

اس مسئلہ کی تفصیل ہم نے مستقل رسالہ ''غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم'' میں بیان کر دی ہے۔

---

(21)

''مسبوق کی بقیہ نماز'' کی کیفیت کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب اپنی کتاب ''المسویٰ شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

وفی العالمکیریة المسبوق یقضی اول صلاته فی حق القراء ة

www.idaraghufran.org

وآخر صلاته فی حق التشهد، وفی المنهاج:ما ادرک المسبوق فاول صلاته (المسویٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص۱۷۸، ۱۷۹، کتاب الصلاۃ،باب لا یسعی الی الامام فما ادرک صلاۃ ومافاته اتمه ، مطبوعۃ:دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان،الطبعة الأولىٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳م)

ترجمہ: اور عالم گیری میں ہے کہ مسبوق قراءۃ کے حق میں نماز کے اول حصہ کی، اورتشہد کے حق میں آخری حصہ کی قضاء کرے گا،اور''المنهاج''میں ہے کہ مسبوق جتنا حصہ نماز کا پالے، وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہے (المسویٰ)

اورشاہ ولی اللہ صاحب''مصفّٰی''میں فرماتے ہیں:

مترجم گوید از لفظ''**فاتموا**''ظاہر میشود کہ مسبوق رکعتی کہ باامام می یابد اول نماز اوست واز ظاہر''**فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الرکعة التی بقیت علیهم**''کہ بر صفتی کہ عبدالرحمٰن میگزارد گزارند وقعدہ نیز کردند واگر ترک قعدہ میکردند، راوی البتہ ذکر میکرد آنرا (مصفّٰی، ج۱ ص۱۳۸، کتاب الصلاۃ،باب لا یسعی الی الامام فما ادرک صلاۃ ومافاته اتمه ، مطبوعه: مطبع فاروقی،دهلی)

ترجمہ: مترجم کہتا ہے کہ''**فاتموا**''کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسبوق جو رکعت، امام کے ساتھ پائے، وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہوتا ہے،اور''**فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الرکعة التی بقیت علیهم**''کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح سے عبدالرحمان نے نماز کو پڑھا تھا،اسی طریقہ سے پڑھنا چاہیے،اور قعدہ بھی کرنا چاہیے،اور اگر قعدہ ترک کرتے،تو راوی اس کا ذکر ضرور کرتے (مصفّٰی)

فائدہ: اس مسئلہ میں شمس الائمہ سرخسی نے امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا قول یہ بیان فرمایا

ہے کہ ان کے نزدیک مسبوق نے امام کے ساتھ جو نماز پڑھی، وہ اس کی آخری نماز ہوگی۔
اور امام محمد کے نزدیک قراءۃ، اور قنوت کے اعتبار سے آخری، اور قعدہ کے اعتبار سے پہلی نماز ہوگی۔
اور امام شافعی کے نزدیک فعلی اور حکمی دونوں اعتبار سے پہلی نماز ہوگی۔ [1]
اس مسئلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب کے انداز سے ان کا رجحان امام شافعی کے قول کی طرف ظاہر ہوتا ہے۔

(22)

''کلماتِ اذان واقامت'' کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

وتحقیق نزدیک بندہ آنست کہ اختلاف دراحرُفِ اذان مثلِ اختلاف دراحرُف قرآن است، کلہا شاف کاف (مصفّٰی، ج ۱ ص ۸۴، کتاب الصلاۃ، باب صفۃ الاذان و الاقامۃ، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: بندہ کے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ اذان اور اقامت کے حروف میں (دو دو اور ایک ایک مرتبہ کے عدد کا) اختلاف، قرآن کے حروف کے اختلاف کی طرح ہے، دونوں طریقے درست اور کافی ہیں (مصفّٰی)

اور شاہ ولی اللہ صاحب '' الانصاف'' میں فرماتے ہیں:

---

[1] ثم ما يصلى المسبوق مع الإمام آخر صلاته حكما عند أبى حنيفة وأبى يوسف -رحمهما الله تعالى- وعند محمد -رحمه الله تعالى- فى القراءة والقنوت هو آخر صلاته، وفى حكم القعدة هو أول صلاته، ومذهبه مذهب ابن مسعود، ومذهبهما مذهب على -رضى الله تعالى عنه-، وقال الشافعى -رضى الله تعالى عنه- هو أول صلاته فعلا وحكما؛ لأنه لا يتصور الآخر إلا بعد الأول فى الأداء، ألا ترى أن تكبيرة الافتتاح فى حقه أول الصلاة فكذلك ما بعده (المبسوط، لشمس الأئمة السرخسى، ج ۱، ص ۱۹۰، كتاب الصلاة، باب الحدث فى الصلاة)

www.idaraghufran.org

ومنها: أن أكثر صور الخلاف بين الفقهاء ،لا سيما فى المسائل التى ظهر فيها أقوال الصحابة فى الجانبين ،كتكبيرات التشريق وتكبيرات العيدين ونكاح المحرم وتشهد ابن عباس وابن مسعود والإخفاء بالبسملة وبآمين والاشفاع والايتار فى الإقامة ونحو ذلک انما هو فى ترجيح أحد القولين.

وكان السلف لا يختلفون فى أصل المشروعية وانما كان خلافهم فى أولى الأمرين ونظيره اختلاف القراء فى وجوه القراء ات

(الانصاف للدهلوى،ص١٠٨، باب حكاية ما حدث فى الناس بعد المائة الرابعة،ثم بعد هذه القرون كان ناس آخرون ذهبوا يمينا وشمالا وحدث فيهم أمور ،التقليد فى المذاهب الأربعة، الناشر: دارالنفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤٠٦هـ، 1986م)

ترجمہ: اور ان قابلِ توجہ اہم مسائل میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ فقہائے کرام کے درمیان اختلاف کی اکثر صورتیں، خاص طور پر ان مسائل میں جن میں صحابۂ کرام کے درمیان بھی جانبین میں اختلاف تھا، جیسا کہ تکبیراتِ تشریق اور تکبیراتِ عیدین کی تعداد، اور احرام کی حالت میں نکاح ہونے کا مسئلہ، اور ابنِ عباس اور ابنِ مسعود رضی اللہ عنہما کا تشہد، اور بسم اللہ اور آمین کا آہستہ پڑھنا، اور اقامت کا جفت اور طاق کہنا، اور اس طرح کے دیگر دوسرے مسائل، تو ان میں دو قولوں میں سے ایک کے راجح (یا افضل) ہونے میں اختلاف تھا۔

اور (واقعہ یہ ہے کہ) سلف کا ان مسائل کے مشروع اور جائز ہونے میں اختلاف نہیں تھا، بلکہ ان کا اختلاف دونوں کاموں میں سے ایک کے بہتر ہونے میں تھا، جس کی نظیر قرائت کے طریقوں میں قراء کا اختلاف ہے (الانصاف)

www.idaraghufran.org

اورحضرت شاہ ولی اللہ صاحب ’’البُدورُ البازغة‘‘ میں فرماتے ہیں:

وسن الاقامة اعلاما للحاضرين المشتغلين بالدعاء، والصلاة فى المسجد ، فيكفى الإيتار فيها (البُدورُ البازغة، ص ۲۸۴، فصل فى الصلاة وسر تشريعها ،مطبوعة: المطبع الحيدرى، حيدر آباد، باكستان الغربى)

ترجمہ: اوراقامت حاضرین کے لئے، جو دعاء، اور مسجد میں نماز کے اندر مشغول ہیں، ان کی وجہ سے سنت ہے، لہٰذا اقامت کا اکہرا کہنا کافی ہے (البُدور البازغة

حنفیہ کے نزدیک اذان اور اقامت کے کلمات دو دو مرتبہ ہیں، البتہ مالکیہ کے نزدیک اقامت میں ’’قد قامت الصلاة‘‘ صرف ایک مرتبہ ہے، اور باقی کلمات دودومرتبہ ہیں۔

اورشافعہ وحنابلہ کے نزدیک اذان کے کلمات دودومرتبہ، اوراقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ ہیں، البتہ ’’قد قامت الصلاة‘‘ دومرتبہ ہے۔ [1]

شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک ان طریقوں میں جائز وناجائز ہونے کا اختلاف نہیں، بلکہ

---

[1] المذاهب الثلاثة تختلف عن الحنفية بإفراد أكثر ألفاظ الإقامة كما تقدم ....

أما الحنفية فيجعلون الإقامة مثل الأذان بزيادة "قد قامت الصلاة "مرتين بعد "حى على الفلاح.......

وأما المالكية فيختلفون عن غيرهم فى تثنية "قد قامت الصلاة "، فالمشهور عندهم أنها تقال مرة واحدة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦، ص ٧ و ٨، مادة ’’اقامة‘‘حرف الألف)

واختلف العلماء فى صفة الإقامة على آراء ثلاثة : فقال الحنفية :الإقامة مثنى مثنى مع تربيع التكبير مثل الأذان، إلا أنه يزيد فيها بعد الفلاح :(قد قامت الصلاة مرتين) فتكون كلماتها عندهم سبع عشرة كلمة ....

وقال المالكية :الإقامة عشر كلمات، تقول :قد قامت الصلاة مرة واحدة، لما روى أنس قال :أمر بلال أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة .

وقال الشافعية والحنابلة :الإقامة فرادى، إحدى عشرة كلمة، إلا لفظ الإقامة :قد قامت الصلاة فإنها تكرر مرتين، لما روى عبد الله بن عمر أنه قال :إنما كان الأذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين، والإقامة مرة مرة، غير أنه يقول :قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة ويظهر لى أن هذا أصح الآراء ،أو أن الأمر على التخيير بين هذا الرأى ورأى الحنفية (الفقه الاسلامى و ادلتهٗ للزحيلى، ج ١، ص ٧١٦ الىٰ ٧١٨ ملخصاً، القسم الاول، الباب الثانى، الفصل الثالث، ثانيا ـ الإقامة :صفة الإقامة أو كيفيتها)

ان میں سے تمام طریقے جائز ہیں۔

یہی بات علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی اپنے فتاویٰ میں تفصیل کے ساتھ بیان فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعارا يوجب اتباعه، وينهى عن غيره مما جائت به السنة؛ بل كل ما جائت به السنة فهو واسع: مثل الأذان والإقامة .فقد ثبت في الصحيحين عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه أمر بلالا أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة،وثبت عنه في الصحيحين أنه علم أبا محذورة الإقامة شفعا شفعا، كالأذان فمن شفع الإقامة فقد أحسن ومن أفردها فقد أحسن، ومن أوجب هذا دون هذا فهو مخطء ضال، ومن والى من يفعل هذا دون هذا بمجرد ذلک فهو مخطء ضال

(الفتاویٰ الکبریٰ لابنِ تیمیة، ج۲،ص۱۰۸، ۱۰۹ ، کتاب الصلاة،مسألة صلى حنفي في جماعة فأسر نيته ورفع يديه في كل تكبيرة)

ترجمہ: اور کسی کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ بعض علماء (یا اکابر) کے قول کو ایسا شعار بنالے، جس کی اتباع واجب ہو، اور (ان علماء وفقہاء کے علاوہ) دوسرے کے اس قول کو لینے سے منع کرے، جس کا سنت سے ثبوت پایا جاتا ہے، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جس کا بھی سنت سے ثبوت پایا جاتا ہے، اس پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، مثلاً اذان اور اقامت کے متعلق صحیح بخاری و مسلم میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حضرت بلال کو یہ حکم فرمایا کہ اذان میں دوہرے کلمات ادا کریں، اور اقامت میں تنہا کلمات اداء کریں۔

اور صحیح بخاری و مسلم میں ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت ابومحذورہ کو اقامت کی اذان کی طرح دو دو دفعہ کہنے کی تعلیم دی، پس جو

شخص اقامت میں دوہرے کلمات اداء کرے، تو وہ بھی اچھا عمل کرنے والا ہے، اور جو شخص اقامت میں اکہرے کلمات اداء کرے، تو وہ بھی اچھا عمل کرنے والا ہے، اور جو شخص ان میں سے ایک طریقہ کو دوسرے طریقہ کے مقابلہ میں واجب (ولازم) قرار دے (اور دوسرے طریقہ کو ناجائز وحرام ٹھہرائے) تو وہ خطاء کرنے والا گمراہ ہے، اور جو شخص ان میں سے ایک طریقہ اختیار کرنے والے سے محبت رکھے، اور دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے سے محبت نہ رکھے، صرف اس کے اس عمل کو اختیار کرنے کی وجہ سے تو وہ بھی خطاء کرنے والا گمراہ ہے (کیونکہ اس نے سنت سے ثابت شدہ عمل کرنے والے سے اس عمل کی بناء پر بغض وعداوت رکھی) (الفتاویٰ الکبریٰ)

(23)

''طلوعِ فجر سے قبل اذان'' کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی کتاب ''المسویٰ شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

قال یحییٰ وقال مالک: لم تزل الصبح ینادی لها قبل الفجر ، فأما غیرها من الصلوات فانا لم نرها ینادی لها الا بعد أن یحل وقتها.

قلت: وعلیه الشافعی، وقال ابو حنیفة : لایحتسب بالأذان قبل طلوع الفجر (المسویٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۲۰، ۱۲۱، کتاب الصلاة، باب التاذین للصبح فی وقت السحر، مطبوعة: دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، الطبعة الأولیٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳م)

ترجمہ: یحییٰ کہتے ہیں کہ امام مالک نے فرمایا کہ فجر سے پہلے صبح کی اذان ہمیشہ سے دی جاتی رہی ہے، جہاں تک فجر کے علاوہ دوسری نمازوں کا تعلق ہے، تو ہم

نے ان کی اذان صرف وقت داخل ہونے کے بعد ہی دیکھی ہے۔

(شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ امام شافعی اسی کے قائل ہیں (کہ فجر کی اذان، طلوعِ فجر سے پہلے دینا جائز ہے) جبکہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ طلوعِ فجر سے پہلے فجر کی اذان کا اعتبار نہیں ہوتا (المسویٰ)

اور شاہ ولی اللہ صاحب، مذکورہ کتاب کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

مذہب شافعی ہمین ست ، وابوحنیفہ میگوید معتبر نیست بانگ پیش از طلوعِ فجر

(مصفّٰی، ج ا ص ۸۶، کتاب الصلاۃ، باب التاذین للصبح فی وقت السحر ، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: امام شافعی کا مذہب یہی ہے، اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ طلوعِ فجر سے پہلے اذان معتبر نہیں (مصفّٰی)

شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ فجر کے علاوہ دوسری نمازوں کی اذان تو وقت داخل ہونے سے پہلے دینا حنفیہ وشافعیہ دونوں کے نزدیک معتبر نہیں، جہاں تک فجر کی اذان کا تعلق ہے، تو امام شافعی وامام مالک کے نزدیک فجر کی نماز کے لیے اذان، طلوعِ فجر سے پہلے جائز ہے، لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے دونوں اقوال میں سے کسی ایک قول کو واضح طور پر ترجیح نہیں دی۔

جہاں تک اس سلسلہ میں فقہائے کرام کے اقوال کی تفصیل کا تعلق ہے، تو فقہائے کرام کے نزدیک اصل مسئلہ یہ ہے کہ عام نمازوں میں کسی نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے اس نماز کے لیے اذان دینا جائز نہیں۔ [1]

---

[1] دخول وقت الصلاة المفروضة شرط للأذان، فلا يصح الأذان قبل دخول الوقت -إلا فى الأذان لصلاة الفجر على ما سيأتى -لأن الأذان شرع للإعلام بدخول الوقت، فإذا قدم على الوقت لم يكن له فائدة، وإذا أذن المؤذن قبل الوقت أعاد الأذان بعد دخول الوقت، إلا إذا صلى الناس فى الوقت و كان الأذان قبله فلا يعاد .وقد روى أن بلالا أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبى صلى الله

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

البتہ فجر کی اذان کے طلوعِ فجر سے پہلے جائز ہونے نہ ہونے کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

حنفیہ میں سے طرفین (یعنی امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک فجر کی اذان، طلوعِ فجر سے پہلے دینا جائز نہیں، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک فجر کی اذان کا طلوعِ فجر سے پہلے دینا جائز ہے۔

اور حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہائے کرام (یعنی شافعیہ، مالکیہ وحنابلہ) کے نزدیک بھی فجر کی اذان طلوعِ فجر سے پہلے دینا جائز اور معتبر ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

عليه وسلم أن يرجع فينادى :ألا إن العبد قد نام، فرجع فنادى :ألا إن العبد قد نام.
والمستحب إذا دخل الوقت أن يؤذن فى أوله، ليعلم الناس فيأخذوا أهبتهم للصلاة، وكان بلال لا يؤخر الأذان عن أول الوقت(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢،ص٣٦٣،مادة "أذان"حرف الألف)
دخول الوقت :فلا يصح الأذان ويحرم باتفاق الفقهاء قبل دخول وقت الصلاة، فإن فعل أعاد فى الوقت؛ لأن الأذان للإعلام، وهو قبل دخول الوقت تجهيل .ولذا يحرم الأذان قبل الوقت لما فيه من التلبيس والكذب بالإعلام بدخول الوقت، كما يحرم تكرير الأذان عند الشافعية، وليس منه أذان المؤذنين المعروف فى كل مسجد(الفقه الإسلامى وأدلته للزحيلى،ج١،ص٦٩٨،القسم الأول :العبادات،الباب الثانى،الفصل الثالث،شروط الأذان)

[1] أما بالنسبة للفجر فذهب مالك والشافعى وأحمد وأبو يوسف من الحنفية إلى أنه يجوز الأذان للفجرقبل الوقت، فى النصف الأخير من الليل عند الشافعية والحنابلة وأبى يوسف، وفى السدس الأخير عند المالكية .ويسن الأذان ثانيا عند دخول الوقت لقول النبى صلى الله عليه وسلم :إن بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم.
وعند الحنفية -غير أبى يوسف -لا يجوز الأذان لصلاة الفجر إلا عند دخول الوقت، ولا فرق بينها وبين غيرها من الصلوات؛ لما روى شداد مولى عياض بن عامر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لبلال :لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر(الموسوعة الفقهية الكويتية،ج٢،ص٣٦٣،مادة "أذان" حرف الألف)
لكن أجاز الجمهور غير الحنفية، وأبو يوسف :الأذان للصبح بعد نصف الليل، ويندب بالسحر وهو سدس الليل الأخير، ثم يعاد استنانا عند طلوع الفجر الصادق (الفقه الإسلامى وأدلته للزحيلى، ج١، ص٦٩٨،القسم الأول :العبادات،الباب الثانى،الفصل الثالث،شروط الأذان)
وأما الصبح فقد ذكرنا أن مذهبنا جوازه قبل الفجر وبعده وبه قال مالك والأوزاعى وأبو يوسف

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پس احتیاط کا تقاضا تو یہی ہے کہ فجر کی اذان، طلوعِ فجر سے پہلے نہ دی جائے، بلکہ طلوعِ فجر ہونے کے بعد ہی دی جائے، لیکن اگر کسی نے فجر کی اذان طلوعِ فجر سے کچھ وقت پہلے دے دی، تو جمہور فقہائے کرام کے نزدیک اس اذان کو فجر کی نماز کے لیے درست قرار دیا جائے گا۔ بالخصوص جبکہ کسی معقول وجہ سے ایسا کیا جائے، تو اس اذان کو درست قرار دیئے جانے سے

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وأبو ثور وأحمد وإسحاق وداود وقال الثورى وأبو حنيفة ومحمد لا يجوز قبل الفجر وحكى ابن المنذر عن طائفة أنه يجوز أن يؤذن قبل الفجر إن كان يؤذن بعده(المجموع شرح المهذب، ج٣، ص ٨٩، كتاب الصلاة، باب الاذان)

يشرع الأذان للفجر قبل وقتها .وهو قول مالك، والأوزاعي، والشافعي، وإسحاق .ومنعه الثورى، وأبو حنيفة، ومحمد بن الحسن(المغنى لابن قدامة، ج ا ،ص٢٩٧، كتاب الصلاة، باب الأذان، فصل الأذان للفجر قبل وقتها)

وأما وقت الأذان :فاتفق الجميع على أنه لا يؤذن للصلاة قبل وقتها، ما عدا الصبح فإنهم اختلفوا فيها، فذهب مالك والشافعى إلى أنه يجوز أن يؤذن لها قبل الفجر، ومنع ذلك أبو حنيفة، وقال قوم :لا بد للصبح إذا أذن لها قبل الفجر من أذان بعد الفجر ;لأن الواجب عندهم هو الأذان بعد الفجر، وقال أبو محمد بن حزم :لا بد لها من أذان بعد الوقت، وإن أذن قبل الوقت جاز إذا كان بينهما زمان يسير قدر ما يهبط الأول ويصعد الثانى.

والسبب فى اختلافهم أنه ورد فى ذلك حديثان متعارضان :أحدهما :الحديث المشهور الثابت، وهو قوله -عليه الصلاة والسلام :-إن بلالا ينادى بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادى ابن أم مكتوم ، وكان ابن أم مكتوم رجلا أعمى لا ينادى حتى يقال له :أصبحت أصبحت.

والثانى :ما روى عن ابن عمر -رضى الله عنهما :-أن بلالا أذن قبل طلوع الفجر، فأمره النبى -صلى الله عليه وسلم -أن يرجع فينادى :ألا إن العبد قد نام وحديث الحجازيين أثبت، وحديث الكوفيين أيضا خرجه أبو داود، وصححه كثير من أهل العلم، فذهب الناس فى هذين الحديثين إما مذهب الجمع، وإما مذهب الترجيح.

فأما من ذهب مذهب الترجيح فالحجازيون، فإنهم قالوا :حديث بلال أثبت والمصير إليه أوجب.

وأما من ذهب مذهب الجمع فالكوفيون، وذلك أنهم قالوا :يحتمل أن يكون نداء بلال فى وقت يشك فيه فى طلوع الفجر ;لأنه كان فى بصره ضعف، ويكون نداء ابن أم مكتوم فى وقت يتيقن فيه طلوع الفجر، ويدل على ذلك ما روى عن عائشة أنها قالت " :لم يكن بين أذانيهما إلا بقدر ما يهبط هذا ويصعد هذا "وأما من قال إنه يجمع بينهما :أعنى أن يؤذن قبل الفجر وبعده) فعلى ظاهر ما روى من ذلك فى صلاة الصبح خاصة، أعنى أنه كان يؤذن لها فى عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم -مؤذنان بلال وابن أم مكتوم(بداية المجتهد لابنِ رشد الحفيد ، ج ا ،ص ١١٥ ، كتاب الصلاة، الباب الثانى، القسم الثالث من الفصل الأول وقت الأذان)

اختلاف کرنا مناسب نہیں۔

مثلاً آج کل بہت سے علاقوں میں لوگوں کی یہ عادت، بلکہ پختہ معمول ہوگیا ہے کہ وہ رمضان کے فرض روزوں میں بھی سحری کھانے کا عمل اس وقت تک جاری رکھتے ہیں، جب تک فجر کی اذان سنائی نہیں دیتی۔

دوسری طرف حنفی علماء کی جانب سے اس پر بھی زور دیا جاتا ہے کہ فجر کی اذان، طلوعِ فجر سے پہلے دینا جائز نہیں۔

اب اگر مذکورہ صورتِ حال میں دونوں باتوں کا جائزہ لیا جائے، تو یہ سمجھنا زیادہ مشکل نہیں کہ طلوعِ فجر کے بعد کھانے پینے کی صورت میں فقہائے کرام میں سے کسی کے نزدیک بھی روزہ درست نہ ہوگا، اور اگر فرض روزہ ہے، تو اس کے ضائع ہونے کا نقصان کہیں زیادہ ہوگا۔

جبکہ اذان، فرض کے بجائے سنت ہے، نیز اکثر فقہائے کرام کے نزدیک فجر کی اذان کا طلوعِ فجر سے پہلے دینا جائز ہے۔

ایسی حالت میں جبکہ لوگوں کا معمول وعادت اذان ہونے تک روزے کی سحری کھانے کی ہو، تو بجائے اس کے کہ اذان کو طلوعِ فجر ہونے کے بعد تک مؤخر کیا جائے، اس کے مقابلے میں زیادہ اھون صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اذان کو طلوعِ فجر پر مقدم کردیا جائے، یعنی طلوعِ فجر سے اتنے پہلے اذان دے دی جائے کہ اذان ختم ہونے کے بعد طلوعِ فجر ہو، تاکہ لوگ طلوعِ فجر ہونے سے پہلے پہلے سحری کھانے کا سلسلہ موقوف کردیں۔

اس کے نتیجے میں ایک طرف تو عامۃُ الناس کے روزے درست قرار پائیں گے، اور دوسری طرف جمہور فقہائے کرام کے نزدیک فجر کی اذان بھی درست اور معتبر قرار پائے گی۔ [1]

---

[1] بندہ محمد رضوان نے اپنے بعض شروع کے مضامین میں رمضان میں طلوعِ فجر سے قبل اذانِ فجر کے معتبر نہ ہونے پر حنفیہ کے مشہور قول کے مطابق حکم بیان کیا تھا، لیکن اب مندرجہ بالا احوال کے پیشِ نظر اس سلسلہ میں بندہ کی رائے میں لچک پیدا ہوگئی، اور اب بندہ کی رائے اس سلسلہ میں وہی ہے، جو اوپر ذکر کی گئی۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

(24)

’’قرائت خلف الامام‘‘ کا مسئلہ

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ’’انفاسُ العارفین‘‘ میں فرماتے ہیں:

واضح ہو کہ حضرت والد ماجد (یعنی حضرت شاہ عبدالرحیم صاحب دہلوی رحمہ اللہ) اکثر مسائل میں حنفی مذہب کے مطابق عمل کرتے تھے، مگر جہاں حنفی مسلک کے مقابلہ میں حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، یا دوسرے دلائل کے پیشِ نظر وِجدان کے تحت دوسرے مسالک قابلِ ترجیح نظر آتے، تو انہیں قبول کر لیتے، جیسا کہ آپ امام کے پیچھے اور جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھتے تھے (اس کے بعد شاہ عبدالرحیم اور شیخ عبدالاحد کا ایک مباحثہ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں) کاتبُ الحروف (شاہ ولی اللہ) اس ضمن میں عرض کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ’’وَإِذَا قُرِءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَأَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ‘‘ (اور جب قرآن پڑھا جائے، تو تم اس کو غور سے سنو، اور چپ رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے) محض جہری نمازوں پر دلالت کرتا ہے، اور اس کی تاویلات تفسیروں میں موجود ہیں (انفاسُ العارفین، مترجم: سید محمد فاروق القادری ایم اے، صفحہ ۱۵۷، ۱۵۸، در ذیل ’’حضرت شاہ عبدالرحیم کے ملفوظات‘‘ مطبوعہ: المعارف، گنج بخش روڈ، لاہور، تاریخِ طبع: ۱۳۹۴ھ)

اور شاہ ولی اللہ صاحب اپنی مشہور و معرکۃُ الآراء کتاب ’’حجة الله البالغة‘‘ میں ’’قرائت خلف الامام‘‘ کی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وإن كان مأموما وجب عليه الانصات والاستماع فإن جهر الإمام لم يقرأ إلا عند الإسكاته، وإن خافت فله الخيرة، فإن قرأ فليقرأ الفاتحة قرائة لا يشوش على الإمام، وهذا أولى الأقوال عندى،

وبـه يجمع بين أحاديث الباب (حجة الله البالغة، ج۲ ، ص ۵۲، القسم الثانی فی بيان أسرار ما جاء عن النبی صلی الله عليه وسلم ، باب : ۱۰ أذكار الصلاة وهيأتها المندوب إليها، مطبوعة: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ۱۴۳۳ھ ، 2012م)

ترجمہ: اور اگر مقتدی ہو، تو اس پر خاموش رہنا اور قرآن کو سننا واجب ہے، پھر اگر امام جہر کرے، تو مقتدی صرف اس کے خاموش ہونے کے وقت ہی قرائت کر سکتا ہے، اور اگر (امام) آہستہ قرائت کر رہا ہے، تو مقتدی کو (قرائت کرنے، نہ کرنے کا) اختیار ہے، پھر اگر مقتدی قرائت کرے، تو اسے چاہیے کہ وہ سورہ فاتحہ کی قرائت اس طرح سے (خاموشی کے ساتھ) کرے کہ امام کو تشویش لاحق نہ ہو، اور یہ میرے نزدیک تمام اقوال میں زیادہ اولیٰ ہے، اور اس کے ذریعہ سے تمام احادیثِ باب جمع ہو جاتی ہیں (حجۃ اللہ البالغۃ)

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب کے والد ماجد علامہ عبدالحی بن فخر الدین حسنی طالبی لکھنوی نے، حضرت شاہ اسماعیل شہید کے حالات بیان کرتے ہوئے فرمایا:

''حضرت شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ کے نزدیک قرائت خلف الامام کے مسائل میں جانبین کے دلائل قوی ہیں، اور راجح یہ ہے کہ قرائت کرنا اولیٰ ہے، اس سلسلہ میں وہ امام محمد کے قول کو اختیار کرتے ہیں، جیسا کہ امام محمد کا قول صاحبِ ہدایہ نے نقل کیا ہے''۔ [1]

ملحوظ رہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کی قرائت کرنے کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

---

[1] وإن فی مسألة القراء ة خلف الإمام دلائل الجانبين قوية، والأظهر أن القراء ة أولی، فيقول فيه علی قول محمد كما نقل عنه صاحب الهداية (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، لعبد الحی بن فخر الدين بن عبد العلی الحسنی الطالبی "المتوفٰی: ۱۳۴۱ھ" ج۷، ص ۹۱۴، الطبقة الثالثة عشرة فی أعيان القرن الثالث عشر، حرف الألف، تحت ترجمة "الشيخ إسماعيل بن عبد الغنی الدهلوی")

www.idaraghufran.org

جمہور فقہائے کرام یعنی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتدی پر قرائت واجب نہیں، خواہ نماز جہری قرائت والی ہو، یا سری قرائت والی ہو۔

البتہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتدی کو سورہ فاتحہ کا سری نمازوں میں پڑھنا مستحب ہے۔

اور امام احمد سے ایک روایت واجب ہونے کی بھی ہے۔

اور امام شافعی کے نزدیک مقتدی کو مطلقاً سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے۔ [1]

---

[1] اختلف الفقهاء فی قراء ة المأموم خلف الإمام.

فذهب المالكية والحنابلة إلى أنه لا تجب القراء ة على المأموم سواء كانت الصلاة جهرية أو سرية لقول النبی صلى الله عليه وسلم :من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة ، قال ابن قندس من الحنابلة :الذی يظهر أن قراء ة الإمام إنما تقوم عن قراء ة المأموم إذا كانت صلاة الإمام صحيحة، احترازا عن الإمام إذا كان محدثا أو نجسا ولو يعلم ذلک وقلنا بصحة صلاة المأموم، فإنه لا بد من قراء ة المأموم لعدم صحة صلاة الإمام، فتكون قراء ته غير معتبرة بالنسبة إلى ركن الصلاة فلا تسقط عن المأموم.

وهذا ظاهر، لكن لم أجد من أعيان مشايخ المذهب من استثناه .نعم وجدته فی بعض كلام المتأخرين.

قال البهوتی :وظاهر كلام الأشياخ والأخبار خلافه للمشقة.

ونص المالكية والحنابلة على أنه يستحب للمأموم قراء ة الفاتحة فی السرية.

وعن الإمام أحمد رواية أنها تجب فی صلاة السر، وهو قول ابن العربی من المالكية حيث قال بلزومها للمأموم فی السرية (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۳،ص ۵۲، ۵۳،مادة "قراء ة" حرف القاف،وج۲۵ص ۱۳۲، ۱۳۳، مادة "سكوت")

وجملة ذلک أن المأموم إذا كان يسمع قراء ة الإمام، لم تجب عليه القراء ة، ولا تستحب عند إمامنا، والزهری، والثوری، ومالک، وابن عيينة، وابن المبارک، وإسحاق، وأصحاب الرأی.

وهذا أحد قولی الشافعی، ونحوه عن سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبی سلمة بن عبد الرحمن، وسعيد بن جبير، وجماعة من السلف .والقول الآخر للشافعی قال :يقرأ فيما جهر فيه الإمام .ونحوه عن الليث، والأوزاعی، وابن عون ومكحول،وأبی ثور......

قال أحمد، ما سمعنا أحدا من أهل الإسلام يقول :إن الإمام إذا جهر بالقراء ة لا تجزء صلاة من خلفه إذا لم يقرأ .وقال :هذا النبی -صلى الله عليه وسلم -وأصحابه والتابعون، وهذا مالک فی أهل الحجاز وهذا الثوری، فی أهل العراق، وهذا الأوزاعی، فی أهل الشام، وهذا الليث فی أهل مصر(المغنی لابن قدامة، ج ۱،ص ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۴، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ،مسألة المأموم إذا سمع قراء ة الإمام فلا يقرأ بالحمد ولا بغيرها)

(مسألة) * (ولا تجب القراء ة على المأموم) هذا قول أكثر أهل العلم وممن كان لا يرى القراء ة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

علامہ ابنِ تیمیہ نے فرمایا کہ مقتدی پر جہری اور سری نمازوں میں امام احمد کے مذہب کے مطابق قرائت کرنا واجب نہیں، جس کے متعدد دلائل ہیں۔

اور جب امام سری قرائت کرے، تو مقتدی کو سورہ فاتحہ وغیرہ کی قرائت کرنا جائز ہے، اور یہی قول اعدلُ الاقوال ہے، اور اسی کے جمہور سلف وخلف قائل ہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

خلف الإمام علی وابن عباس وابن مسعود وأبو سعید وزید بن ثابت وعقبة بن عامر وجابر وابن عمر وحذیفة بن الیمان وبه یقول الثوری وابن عیینة وأصحاب الرأی ومالک والزهری والاسود وابراهیم وسعید بن جبیر.

قال ابن سیرین لا أعلم من السنة القراء ة خلف الإمام وقال الشافعی وداود تجب القراء ة.......

إذا ثبت هذا فإنه یقرأ فی حالة الجهر فی سکتات الامام بالفاتحة وفی حال الاسرار یقرأ بالفاتحة وسورة کالامام والمنفرد.

(فصل): فإن لم یسمع الامام فی حال الجهر لبعده قرأ نص علیه.......

ولا یستحب للمأموم القراء ة وهو یسمع قراء ة الإمام بالحمد ولا بغیرها وبه قال سعیدابن المسیب وعروة وأبو سلمة بن عبد الرحمن والزهری وکثیر من السلف والثوری وابن عیینة وابن المبارک وأصحاب الرای وهو أحد قولی الشافعی والقول الآخر قال یقرأ ونحوه عن اللیث وابن عون ومکحول(الشرح الکبیر علی متن المقنع،لابن قدامة المقدسی،ج۲،ص ۱۱ الٰی ۱۳، کتاب الصلاة، باب صلاة الجماعة)

[1] أن المأموم لا تجب علیه القرائة، لا فی صلاة السر ولا فی الجهر، من غیر اختلاف فی المذهب، حتی کان الإمام أحمد بعد الخلاف فی ذلک یقول: ما سمعت أحداً فی الإسلام یقول: إن الإمام إذا جهر بالقرآن لا تجزی صلاة من خلفه إذا لم یقرأ، وقال: هذا النبی صلی الله علیه وسلم وأصحابه والتابعون، وهذا مالک فی أهل الحجاز، وهذا سفیان فی أهل العراق، وهذا الأوزاعی فی أهل الشام، وهنا اللیث فی أهل مصر، ما قالوا: الرجل [إذا] صلی خلف إمامه ولم یقرأ هو صلاته باطلة.

أما إذا جهر الإمام فالأدلة علیه کثیرة.

وأما إذا خافت فیدل علیه وجوه (کتاب صفة الصلاة من شرح العمدة ،لابن تیمیة،ص ۱۴۲، الفصل الثانی: قراء ة القرآن للماموم)

ولهذا کان أعدل الأقوال فی القراء ة خلف الإمام أن المأموم إذا سمع قراء ة الإمام یستمع لها وینصت لا یقرأ بالفاتحة ولا غیرها وإذا لم یسمع قراء ته بها یقرأ الفاتحة وما زاد وهذا قول جمهور السلف والخلف وهو مذهب مالک وأصحابه وأحمد بن حنبل وجمهور أصحابه وهو أحد قولی الشافعی واختاره طائفة من محققی أصحابه وهو قول محمد بن الحسن وغیره من أصحاب أبی حنیفة .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

ناصر الدین البانی صاحب نے بھی امام کے پیچھے مقتدی کو قرائت کرنے کے بارے میں علماء کے تین اقوال تحریر کیے ہیں، ایک جہری اور سری نمازوں میں قرائت واجب ہونے کا، دوسرا سکوت واجب ہونے کا اور تیسرا سری نمازوں میں قرائت کرنے اور جہری میں نہ کرنے کا، پھر تیسرے قول کو اعدل الاقوال اور اقرب الی الصواب قرار دیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

اختلف العلماء قديما وحديثا فى القراء ة وراء الإمام على أقوال ثلاثة:

1۔ وجوب القراء ة فى الجهرية والسرية.

2۔ وجوب السكوت فيهما.

3۔ القراء ة فى السرية دون الجهرية.

وهذا الأخير أعدل الأقوال وأقربها إلى الصواب وبه تجتمع جميع الأدلة بحيث لا يرد شىء منها وهو مذهب مالك وأحمد، وهو الذى رجحه بعض الحنفية، منهم أبو الحسنات اللكنوى

(سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج۲ ص ۴۲، تحت رقم الحديث ۵۶۹)

ترجمہ: علمائے قدیم وجدید کا امام کی اقتداء میں قرائت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس بارے میں ان کے تین اقوال ہیں:

پہلا یہ کہ جہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں میں قرائت واجب ہے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وأما قول طائفة من أهل العلم كأبى حنيفة وأبى يوسف :أنه لا يقرأ خلف الإمام لا بالفاتحة ولا غيرها لا فى السر ولا فى الجهر ؛ فهذا يقابله قول من أوجب قراء ة الفاتحة ولو كان يسمع قراء ة الإمام كالقول الآخر للشافعى وهو الجديد وهو قول البخارى وابن حزم وغيرهما .وفيها قول ثالث :أنه يستحب القراء ة بالفاتحة إذا سمع قراء ة الإمام وهذا مروى عن الليث والأوزاعى وهو اختيار جدى أبى البركات .ولكن أظهر الأقوال قول الجمهور (مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج۱۸، ص ۲۰، ۲۱، كتاب الحديث، الاختلاف حول صحة الحديث)

www.idaraghufran.org

دوسرا یہ کہ دونوں قسم کی نمازوں میں سکوت واجب ہے (اور قرائت جائز نہیں)

تیسرا یہ کہ سری نمازوں میں قرائت ہے، جہری میں نہیں ہے۔

اور یہی آخری قول تمام اقوال میں معتدل اور صواب کے زیادہ قریب ہے، جس کے ذریعہ سے تمام دلائل اس طرح سے جمع ہو جاتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی رَد نہیں ہوتا، اور یہی امام مالک اور امام احمد کا مذہب ہے، اور اسی کو بعض حنفیہ نے راجح قرار دیا ہے، جن میں ابوالحسنات لکھنوی بھی ہیں (سلسلة الاحاديث الضعيفه)

حنفیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ مقتدی کو امام کے پیچھے جہری و سری دونوں نمازوں میں قرائت کرنا ممنوع و مکروہ ہے۔ [1]

البتہ بعض مشائخِ حنفیہ کے نزدیک سری نمازوں میں مقتدی کو قرائت کرنا، بالخصوص سورہ فاتحہ کا پڑھنا ممنوع و مکروہ نہیں، حنفیہ میں سے امام محمد رحمہ اللہ کی طرف یہی قول منسوب ہے۔ [2]

حنفیہ میں سے علامہ عبدالحیؒ لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے ایک مفصل و مدلل رسالہ "**إمامُ الكلام فی القراء ة خلف الإمام**" میں احادیث وآثار کے پیشِ نظر اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور اس قول کو انتہائی مضبوط قرار دیا ہے کہ مقتدی کو امام کے پیچھے سری نمازوں میں قرائت کرنا

---

[1] وذهب الحنفية إلى أن المأموم لا يقرأ مطلقا خلف الإمام حتى فى الصلاة السرية، ويكره تحريما أن يقرأ خلف الإمام، فإن قرأ صحت صلاته فى الأصح(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٣، ص٥٣، مادة"قراء ة" حرف القاف)

[2] ذكر فى شرح الطحاوى :المقتدى إذا قرأ خلف الإمام فى صلاة لا يجهر فيها اختلف المشايخ فيه، بعضهم قالوا :لا يكره، وإليه مال الشيخ الإمام أبو حفص، وبعض مشايخنا ذكروا فى شرح كتاب الصلاة أن على قول محمد :لا يكره، وعلى قولهما :يكره(المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى، ج ١، ص ٣٠٥، كتاب الصلاة،الفصل الرابع)

واختلفوا فى قراء ة المأموم، فأصح قولى الشافعى أنه يقرأ فى السرية والجهرية، وهو مذهب أحمد، وأحد قولى الشافعى أنه يقرأ فى السرية؛ لأن استماعه فى الجهرية قراء ة الإمام يكفيه، ومذهب أبى حنيفة :لا يقرأ فى السرية ولا الجهرية، كذا نقله الطيبى، والإمام محمد من أئمتنا يوافق الشافعى فى القراءة فى السرية وهو أظهر فى الجمع بين الروايات الحديثة، وهو مذهب الإمام مالك أيضا(مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٢،ص ٧٠٠، كتاب الصلاة،باب القراء ة فى الصلاة)

خاص طور پر سورہ فاتحہ کی قرائت کرنا ممنوع و مکروہ نہیں، بلکہ جائز، یا مستحسن ہے۔

اور فرمایا کہ حنفیہ میں سے امام محمد رحمہ اللہ کی یہی روایت ہے، اور اس روایت کو اگرچہ بعض حضرات نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن درایت کے اعتبار سے یہ انتہائی قوی ہے، اور جب کوئی ضعیف روایت درایتاً قوی ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے۔ [1]

مشائخِ دیوبند کے محدث علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی سری نمازوں میں حنفیہ کا راجح مذہب قرائت کے جواز کا بیان فرمایا ہے، اگرچہ انہوں نے قرائت کو افضل قرار نہیں دیا۔

---

[1] فیمکن أن یعارض ماصح منه باطلاقه الاحادیث الواردة فی ایجاب قراء ة الفاتحة خلف الإمام بعمومها أو خصوصها، ویختار طریق الجمع بینها، ولا دلالة لها علی وجوب السکوت مطلقاً ،بل ولا مقیدا، ولا علی کراهة القراء ة أو الحرمة ،وأن قال به جمع من الحنفیة .

فظهر أن قول اصحابنا بکفایة قراء ة الإمام وعدم افتراض القراء ة للماموم فی غایة القوة، وکذا قولهم :بکراهة القراء ة مع قراء ة الإمام فی الجهر بحیث یخل بالاستماع ، أو بالحرمة ،ووجوب السکوت عند ذلک فی نهایة الوثاقة.

وإما کراهة مطلق القراء ة أو حرمتها فی الجهریة ولو فی حال السکتة ،والقراء ة فی السریة، فانی مع تصفح کتب محققی الحنفیة ومحدثیهم ،وکبار فقهائکم وشرّاحهم لم اطلع علی سنده المرفوع الشافی، ودلیله الکافی ،وما ذکروه فی تحقیق ذلک ،وتشعبوا علی مسالک لا یخفی ما فیه علی صاحب دریة وبصیرة .

فاذا ظهر حق الظهوران اقوی المسالک التی علیها اصحابنا هو مسلک استحسان القراء ة فی السریة ،کما هو روایة عن محمد بن الحسن ،واختارها جمع من فقهاء الزمن، وهو وان کان ضعیفاً روایة ،لکنه قوی درایة ، ومن المعلوم المصرح فی غنیة المستلمی شرح منیة المصلی وغیره ،إلا أنه لایعدل عن الروایة إذا وافقتها درایة .

وارجو رجاء موثقاً أن محمدا لماجوز القراء ة فی السریة ،واستحسنها لابد أن یجوز القراء ة فی الجهریة فی السکتات عند وجدانها لعدم الفرق بینه وبینه، وهذا هو مذهب جماعة من المحدثین ، جزاهم الله یوم الدین ،ومن نظر بنظر الانصاف ،وغاص فی بحار الفقه والاصول مجتنباً عن الاعتساف یعلم علما یقینیاً ان اکثر المسائل الفرعیة والاصلیة التی اختلف العلماء فیها ،فمذهب المحدثین فیها اقوی من مذاهب غیرهم، وانی کلما اشیر فی شعب الاختلاف اجد قول المحدثین فیه قریباً من الانصاف ،فللّٰه درهم ،وعلیه شکرهم کیف لا وهم ورثة النبی صلی الله علیه وسلم حقاً، ونواب شرعه صدقاً ،حشرنا الله فی زمر تهم ،واماتنا علی حبهم وسیرتهم(إمام الکلام فی القراءة خلف الإمام،لعبد الحی اللکنوی،ص۱۸۸،۱۸۹، الباب الثانی فی ذکر دلائل الفقهاء،الاصل الثانی فی الاستدلال بالسنن المرفوعة، مشمولة: مجموعة رسائل اللکنوی، ج ۳، الناشر: ادارة القرآن العلوم الاسلامیة، کراتشی، باکستان، الطبعة الأولٰی: ۱۴۱۹ هـ)

چنانچہ وہ ترمذی کی شرح میں فرماتے ہیں:

حقـقـت مـن مـذهـب أبـی حنیفة عدم جواز القراء ة فی الجهریة وجـوازهـا فـی السریة مع اختیار ترکها فیها (العرف الشذی شرح سنن الترمذی، ج ۱،ص ۳۱۱، ابواب الصلاة ،باب ما جاء فی ترک القراء ة خلف الإمام إذا جهر الإمام بالقراء ة)

ترجمہ: میری تحقیق کے مطابق امام ابو حنیفہ کے مذہب میں جہری نمازوں میں قرائت ناجائز ہے، اور سری نمازوں میں جائز ہے، البتہ سری نمازوں میں قرائت نہ کرنا، بہتر ہے (العرف الشذی)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے اس موضوع پر ''فـصـل الـخـطـاب فـی مسـئلة ام الـكتـاب'' کے عنوان سے ایک مستقل رسالہ بھی تالیف فرمایا ہے، جس میں انہوں نے قرائت خلف الامام کے متعلق مختلف مذاہب کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ:

بعض سلف قرائت خلف الامام نہ کرنے کی طرف گئے ہیں، اور بعض جہری میں ترک کی طرف گئے ہیں، اور بعض کبھی جہری میں اجازت اور کبھی ترک کی طرف گئے ہیں، اور بعض جہری نمازوں میں موکد طریقہ پر مستحب ہونے کی طرف گئے ہیں، اور بعض سکتوں کی حالت میں قرائت کی طرف گئے ہیں، اور بہت تھوڑے جہری نمازوں میں ہر حال کے مطابق قرائت خلف الامام کے واجب، یا مؤکد ہونے کی طرف گئے ہیں۔

اور جہری نمازوں میں قرائت کرنے والے بہت تھوڑے ہیں، اور سکتوں کی حالت میں قرائت کرنے والے اس سے زیادہ ہیں، اور سری نمازوں میں قرائت کرنے، اور جہری میں قرائت نہ کرنے والے بہت زیادہ ہیں، اور بعض کبھی سری میں قرائت کرنے اور کبھی ترک کرنے والے ہیں۔

اوراس کا علم احادیث اور آثار کی طرف خاص مراجعت کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اس مسئلہ میں ایک جانب کو اجمالی طور پر اختیار کرنے اور پھر عمل کے نقل کو ترک کردینے سے یہ علم حاصل نہیں ہوتا۔ [1]

پھر اسی رسالہ میں علامہ کشمیری نے فرمایا کہ:

امام کی قرائت کے مقتدی کی قرائت ہونے کی حدیث صحیح ہے، جو امام کی قرائت کے کافی ہونے کی دلیل تو بنتی ہے، لیکن مقتدی کی قرائت کی ممانعت کی دلیل نہیں بنتی، لہٰذا اس طرح کی احادیث سے مقتدی پر نہ تو قرائت کا وجوب ثابت ہوتا، اور نہ حرمت ثابت ہوتی، اور غالباً حنفیہ کا مذہب یہی ہے۔ [2]

---

[1] فذهب بعض السلف الى تركها رأسا.
و بعضهم الى تركها فى الجهرية.
و بعضهم الى اجازتها فى الجهرية مرة، و تركها مرة، كعمر و ابى هريرة رضى الله عنهما.
و بعضهم الى استحبابها فيها موكدا، كعُبادة.
و بعضهم الى قرائتها فى السكتات.
وأقل قليل الى ايجابها، أو تاكدها فى الجهرية على كل حال، كمكحول عند ابى داوٗد والبيهقى فى كتابه.
و فرق بين الامر بالانصات، و بين صريح النهى عن قرائة الفاتحة، اذا لم نزاع ان الامر بالشئ نهى عن ضده، وكذا بين استثناء الفاتحة عن نهى القرائة، و بين استثنائها عن عنوان الانصات.
والذى كان يقرأ فى الجهرية أقل قليل، والذى كان يقرأ فى سكتاتها أكثر منه، والذى كان يقرأ فى السرية لا الجهرية أكثر كثير، و بعضهم كان يقرأ فى السرية حينا و يترك حينا.
وهذا يعلم بالمراجعة فى الآثار خصوصا لا باجمال من اختار جانبا فى المسئلة ثم ذهب يسترسل فى نقل العمل (فصل الخطاب فى مسئلة ام الكتاب، ص ۵ و ۶، مشمولة مجموعة رسائل الكشميرى، ج ۱، مطبوعة: ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

[2] هذا كله الى الآن من الادلة والاجوبة والاسئلة: كان متعلقا بالجهرية لا بالسرية، أما هى فلاصحابنا فيها حديث صحيح ايضا، و هو حديث: ”من كان له امام فقراء ة الامام قرائة له“ و هو دليل على كفاية قرائة الامام، لا الحجر عن قرائة المقتدى، و هو مفهوم حديث مكحول بقيد الجهر، و كذا مفهوم حديث نافع بن محمود بهذا القيد، فلا ايجاب ولا تحريم، ولعله المذهب، ففى المقدمة الغزنوية من كتب فقهنا — وقد نقلته من نسخة مكتوبة — قال: ”واختار بعض أصحابنا القرائة للمقتدى خلف الامام فى صلاة المخافتة، و وهو قول أبى حنيفة الأول“ اهـ من متنها.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پھر اس رسالہ کے آخر میں علامہ کشمیری نے فرمایا کہ:

سری نمازوں میں اباحت کی دونوں جانبوں میں سے ایک کی ترجیح ثابت ہوتی ہے، اور ہمارے اصحاب کے نزدیک ترک کا اختیار کرنا مشہور ہے، اگرچہ ملا علی قاری نے موطا کی شرح اور مرقاۃ میں اس کے استحباب کو اختیار کیا ہے، اور اسی طریقہ سے شیخ ابوالحسن سندی نے نسائی کے حاشیہ میں بھی، اور فتح القدیر کے حاشیہ میں بھی اس کی تفصیل ہے۔ [1]

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

جب میں کانپور میں حدیث پڑھاتا تھا، تو میرے دل میں ''فاتحة خلف الإمام'' پڑھنے کی ترجیح قائم ہوگئی، چنانچہ اس پر عمل بھی شروع کردیا، مگر حضرت گنگوہی کو لکھ کر بھیج دیا، اس کے جواب میں حضرت نے مجھے کچھ نہیں فرمایا، مگر چند ہی روز گزرے تھے کہ پھر خود بخود دل میں ''ترکِ فاتحة خلف الإمام'' کی

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

والظاهر أن رجوع أبی حنیفة انما هو الی اختیار الترک، لاالکراهة، فان فی "امام الکلام" عن المجتبیٰ عن شرح الکافی للبزدوی: "و عن أبی حنیفة أنه لا بأس بأن یقرأ الفاتحة فی الظهر والعصر و بما شاء من القرآن" (انتهی).

و فی "شرح مختصر الطحاوی" للاسبیجابی: "و هذا عندنا سواء کانت صلاة یجهر فیها بالقرائة، أو یخافت فیها، و کان الشافعی یقول فی القدیم: ان کان صلاة یجهر فیها بالقرائة فلا قرائة، و یستمع، و ان کانت صلاة یخافت فیها بالقرائة، فانه یقرأ، و هو اختیار بعض مشایخنا، و فی قول الشافعی الآخر: یقرأ فی الاحوال کلها" اهـ، و هو المراد عندی بما فی "نصب الرایة" (فصل الخطاب فی مسئلة ام الکتاب، ص ۱۴۲ و ۱۴۳، مشمولة مجموعة رسائل الکشمیری، ج ۱، مطبوعة: ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة، کراتشی)

[1] و هذا المعنیٰ یکفی فی ترجیح احد جانبی الاباحة، و اختیار الترک وهو المشهور عند أصحابنا، و ان اختار علی القارئ فی شرح الموطأ لمحمد والمرقاة استحبابها، و کذا الشیخ أبو الحسن السندی فی حاشیة النسائی، و فی حاشیة فتح القدیر و بسطه، فراجع (فصل الخطاب فی مسئلة ام الکتاب، ص ۱۵۱ و ۱۵۲، مشمولة مجموعة رسائل الکشمیری، ج ۱، مطبوعة: ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة، کراتشی)

www.idaraghufran.org

ترجیح ہوگئی، اوراس کے مطابق عمل کرنے لگا، اس کی بھی اطلاع حضرت کو کردی، حضرت نے کچھ نہیں فرمایا، حضرت کو یہ معلوم تھا کہ یہ جو کچھ کرتے ہیں، نیک نیتی سے کرتے ہیں (تحفۃ العلماء، جلد۲، صفحہ۴۴۴ ''اجتہاد وتقلید کا آخری فیصلہ''، باب۹: تقلیدِ جامد کے بیان میں، مطبوعہ: ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ، ملتان، سنِ طباعت: ۱۴۱۵ھ)

صدرالدین علی بن علی بن ابی العز حنفی (المتوفیٰ: 792ھ) نے ''التنبیہ علی مشکلات الھدایۃ'' میں سری نمازوں کے اندر مقتدی کو سورہ فاتحہ کی قرائت کا مستحسن ہونا ذکر کیا ہے، اوراس کو ابوحفص کبیر کا اختیار کردہ قول، اورامام مالک، اوزاعی اورلیث کا قول، اورامام احمد کی مشہور روایت اور جمہور صحابہ کی فہم پر مبنی ہونے جیسی وجوہات کی بناء پر ''اعدلُ الاقوال'' قرار دیا ہے۔

اورفرمایا کہ اس کے ذریعہ سے قرائت خلف الامام کرنے، نہ کرنے کے سلسلہ میں ذکر کردہ دلائل جمع ہوجاتے ہیں، اورتعارض ختم ہوجاتا ہے۔ [1]

---

[1] (ویستحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد رحمه الله، ویکره عندهما لما فیه من الوعید).

أطلق استحسان القرائة فیما یروی عن محمد، وإنما قال محمد فی حال المخافته .وهو اختیار أبی حفص الکبیر، وهو قول مالک، والأوزاعی واللیث، وأشهر الروایتین عن أحمد .وهو أعدل الأقوال، وهو الذی فهمه جمهور الصحابة.

ففی حدیث أبی هریرة: " أن رسول الله –صلی الله علیه وسلم– انصرف من صلاة جهر فیها بالقرائة، فقال: " هل قرأ معی منکم آنفًا "؟ فقال رجل: نعم یا رسول الله .فقال:" إنی أقول: ما لی أنازع القرآن ."فانتهی الناس عن القرائة مع رسول الله –صلی الله علیه وسلم– فیما یجهر فیه رسول الله –صلی الله علیه وسلم– من الصلوات بالقرائة حین سمعوا ذلک من رسول الله –صلی الله علیه وسلم– ."رواه مالک، وأبو داود، والنسائی والترمذی، وقال: حدیث حسن.

وبه تنتظم الأدلة التی تذکر فی القرائة خلف الإمام وعدمها، ویندفع التعارض؛ فإن قوله تعالی: ''وإذا قرء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلکم ترحمون''وقوله –صلی الله علیه وسلم– "إنما جعل الإمام لیؤتم به، فإذا کبر فکبروا، وإذا قرأ فانصتوا "الحدیث .إنما یکون الإنصات فی حال الجهر، ومعلوم أن الإمام یجهر لأجل المؤتم، ولهذا یؤمن علی دعائه، فإذا لم یستمع ضاع جهره.

والاستماع والإنصات إنما یکون لما یسمع، فإذا لم یسمع فلیقرأ لأنه لا یسمع قرائة یحصل له بها

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور ایک مقام پر انہوں نے فرمایا:

القراء ة خلف الإمام فی حالة الإخفاء أقوی دلیلًا (التنبیه علی مشکلات الهدایة، ج۲، ص ۷۳۸، کتاب الصلاة، باب صلاة المسافر)

ترجمہ: حالتِ اخفاء میں قرائت خلف الامام دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے

(التنبیه مشکلات الهدایة)

اور بعض حضرات نے سری نمازوں میں مقتدی کے قرائت کو، وساوس سے حفاظت کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے مستحب قرار دیا ہے۔ [1]

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگرچہ متاخرین کے نزدیک حنفیہ کا مشہور مذہب قرائت خلف الامام کے ممنوع ومکروہ ہونے کا ہوگیا ہے، لیکن بعض مشائخِ حنفیہ کے نزدیک سری نمازوں میں قرائت کے جواز، یا استحباب کا قول بھی ہے۔

اور اگر خروج عن المذہب، یا مراعاۃِ خلاف کے اصول کو مدّنظر رکھا جائے، تو اس کی رُو سے جواز کے قول سے بھی استحباب ثابت ہوتا ہے۔

علامہ ابنِ نجیم ''البحرُ الرائق'' میں فرماتے ہیں:

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

مقصود القرائة، فإذا قرأ لنفسه حصل له أجر القرائة فلا تفوته بلا فائدة، بل یکون إما مستمعًا وإما قارئًا .وإن کان الإمام متحملًا عنه فرض القرائة فقرائته خیر له من السکوت الذی لا استماع معه؛ لیتدبر معانی القرآن، ولا تغلبه الوساوس، مع أن فی تحمل الإمام فالقرائة عن المأموم خلافًا بین المشایخ.

قال السروجی: وذکر فی "شرح الجامع "للشیخ رکن الإسلام علی السغدی عن بعض مشایخنا: أن الإمام لا یتحمل القرائة عن المقتدی [فی الصلاة المخافتة] .انتهی .

والإنصات لا یکون إلا فی حال الجهر، وأما المخافتة فلیس فیها صوت مسموع حتی ینصت له (التنبیه علی مشکلات الهدایة، ج۲، ص ۵۹۴ الی ۵۹۷، کتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، فصل فی القراء ة)

[1] وتندب للمأموم القرائة خلف الإمام فی الصلاة السریة، لأن ترک قرائته فی السریة ذریعة إلی التفکر والوسوسة (فقه العبادات علی المذهب المالکی، ص ۱۲۲، کتاب الصلاة، الباب الرابع:صفة الصلاة)

www.idaraghufran.org

والخروج من الخلاف مستحب عندنا (البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ١، ص ٥٢، كتاب الطهارة، فرائض الغسل)

ترجمہ: اور اختلاف سے خروج ہمارے نزدیک مستحب ہے (البحرالرائق)

علامہ حموی رحمہ اللہ ''الاشباه و النظائر'' کی شرح میں فرماتے ہیں:

قد نصوا على أن الخروج من الخلاف مندوب إليه (غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ج ٢، ص ٦٣، كتاب الزكاة)

ترجمہ: فقہاء نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ اختلاف سے خروج مندوب ومستحب ہے (غمز)

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

يستحب في مذهبنا الخروج من الخلاف فإنه احتياط في الدين (مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج ٢، ص ٤١١، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء)

ترجمہ: ہمارے مذہب میں اختلاف سے خروج مستحب ہے، کیونکہ اس میں دین کی احتیاط پائی جاتی ہے (مرقاۃ)

مذکورہ عبارت سے اختلاف سے خروج کے مستحب ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ اس میں یہ حکمت ہے کہ اس کی وجہ سے دین میں احتیاط پائی جاتی ہے۔

علامہ شرنبلالی اپنے رسالہ ''العقدُ الفريد'' میں فرماتے ہیں:

في "الإفصاح "لابن هبيرة .واتفق العلماء على استحباب الخروج من الخلاف.

فإذا كان بين التحريم والجواز، فالاجتناب أفضل.

وإن كان في الإيجاب والاستحباب، فالفعل أفضل.

وإن كان فى المشروعية وعدمها، فالفعل أفضل، كقراء ة البسملة فى الفاتحة، فإنها مكروهة عند مالك، واجبة عند الشافعى، وسنّة عند أبى حنيفة .

وعلى هذا أرى ما استمر من الخلفاء الراشدين من ترك الجهر بها فى الجوامع، مع أن الخطباء قد يكون منهم من يعتقد مذهب الشافعى، إلا أنهم استمروا على الإسرار بها، لما ذكر، وهو المانع لى من الجهر، لأنى مع الأكثر، فلولا ذلك لجهرت .انتهى كلام ابن هبيرة رحمه الله.

فإن ورد ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه، نحو الجهر بالبسملة:سنة عند الشافعى.

والإسرار بها سنة عند أبى حنيفة وأحمد.وعند مالك السنة ترك ذكرها .

ففى مثل هذا، الأولى اتباع الأكثر(العقد الفريد لبيان الراجح من الخلاف فى جواز التقليد ،للشرنبلالى،تتمة،قاعدة الخروج من الخلاف،مشمولة: مجلة جامعة ام القرئ لعلوم الشرعية واللغة العربية وآدابها،ص ٢٢٧، ٢٢٣، ج١٧ ، العدد٣٢، ذوالحجة ١٤٢٥ھ، بتحقيق: د. خالد بن محمد العروسى ، ومشمولة مجلة ”العدل“ص ٢٢٤، العدد:٦٣، جمادى الاولىٰ ١٤٣٥ھ ،بتحقيق: د .احمد بن صالح البراک)

ترجمہ: ابنِ ہبیرہ کی ”الافصاح“ میں ہے کہ علماء کا اختلاف سے خروج کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے۔

پس جب حرام اور جائز ہونے میں اختلاف ہو، تو اس سے اجتناب کرنا افضل ہے۔

www.idaraghufran.org

اوراگر واجب اور مستحب ہونے میں اختلاف ہو، تو اس کام کو کرلینا افضل ہے۔

اوراگر مشروع ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہو، تو اس کام کو بھی کرلینا افضل ہے، جیسے کہ سورہ فاتحہ میں بسم اللہ کی قرائت کہ امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے، اور امام شافعی کے نزدیک واجب ہے، اور امام ابوحنفیہ کے نزدیک سنت ہے۔

اور ہماری رائے میں خلفائے راشدین سے لے کر آج تک مجامع میں بسم اللہ کے جہر کا ترک کرنا جاری ہے، باوجودیکہ بہت سے خطباء امام شافعی کے مذہب کے پیروکار تھے، مگر انہوں نے بسم اللہ آہستہ پڑھنے پر عمل جاری رکھا، جس کی وجہ وہی ہے، جو ذکر کی گئی، اور میرے لیے بھی جہر سے یہی مانع ہے، کیونکہ میں اکثر حضرات کے ساتھ ہوں، اگر ایسا نہ ہوتا، تو میں جہر کرتا، ابنِ ہبیرہ رحمہ اللہ کا کلام ختم ہوا۔

پھر اگر کوئی مسئلہ ایسا ہو کہ جس میں اختلاف سے خروج ممکن نہ ہو، جیسا کہ بسم اللہ امام شافعی کے نزدیک جہراً پڑھنا سنت ہے، اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک آہستہ پڑھنا افضل ہے، اور امام مالک کے نزدیک اس کو سرے سے نہ پڑھنا سنت ہے، تو اس طرح کے مسائل میں اکثر کی اتباع کرنا اولیٰ ہے (تاکہ تشویش سے حفاظت رہے) (العقد الفرید)

اس مسئلہ کی مالہٗ وماعلیہا کے ساتھ تفصیل ہم نے اپنے دوسرے رسائل میں بیان کردی ہے۔

اسی وجہ سے بعض حضرات نے سری و جہری تمام نمازوں میں اختلاف سے خروج کے لیے مقتدی کے سورہ فاتحہ کی قرائت کرنے کو مستحب اور احتیاط پر مبنی قرار دیا ہے۔ [1]

---

[1] أهم أمور المسلمين الصلاة يجب على كل مسلم الاهتمام بها والمحافظة على أدائها وإقامة شعارها وفيها أمور مجمع عليها لا مندوحة عن الإتيان بها وأمور اختلف العلماء فى وجوبها وطريق الرشاد فى ذلک أمران إما أن يتحرى الخروج من الخلاف إن أمكن وإما أن ينظر ما صح عن النبى صلى الله عليه وسلم فيتمسک به فإذا فعل ذلک كانت صلاته صوابا صالحة داخلة فى قوله تعالى " فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا "وإن مما اجتمع فيه هذان الأمران قرائة المأموم الفاتحة خلف الإمام فإنه إذا فعل ذلک صحت صلاته بلا خلاف فإن ابن عبد البر نقل إجماع

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لیکن چونکہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرائت کرنے کے ثبوت کی دلیل اتنی مضبوط نہیں، جتنی سری نمازوں میں امام کے پیچھے قرائت کرنے کے ثبوت کی مضبوط ہے، اس لیے جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرائت کی ممانعت راجح ہونی چاہئے، جیسا کہ علامہ ابنِ تیمیہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

اور اگر کسی کو امام سے دور ہونے، یا کسی اور وجہ سے جہری قرائت والی نماز میں امام کی قرائت کی آواز سنائی نہ دے رہی ہو، تو حنابلہ کے نزدیک اس کا حکم بھی سری نمازوں میں قرائت کی طرح ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

العلماء على أن من قرأ خلف الإمام الفاتحة فصلاته تامة ولا إعادة عليه وكفى بهذا ترجيحا لمن يقصد الاحتياط لصحة صلاته فإنه إذا ترك القرائة خلف الإمام اختلف العلماء هل صلاته صحيحة أم باطلة فى السرية والجهرية معا وقد رويت آثار كثيرة فى القرائة خلف الإمام فى السرية والجهرية معا عن الصحابة والتابعين وآثار أخرى فى السرية والجهرية وأما الآثار فى تركها فى السرية والجهرية فقليلة ومن أراد الوقوف على آثار الصحابة والتابعين فى ذلك فليطالع كتاب القرائة خلف الإمام للبخارى ولو سلمنا صحة الآثار فى تركها فى السرية والجهرية ومساواتها للآثار الأخرى فهى معارضة بها وحينئذ نرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى كان كلامه كله شفاء وهدى بأبى هو وأمى (فتاوىٰ السبكى، ج ا، ص ١٣٨، كتاب الصلاة)

اختلف الأئمة فى وجوب قرائة الفاتحة على المأموم، حتى إنّ الشّافعى رحمه الله أبطل صلاة من لم يقرأ بها، والحنفيّة لم يجيزوا قرائتها خلف الإمام، ولوجود الخلاف قد يقع الشّكّ فى الوجوب. ولذلك وبناء على هذه القاعدة يستحبّ ويندب قرائتها عند الإمكان.

ومنها: الوضوء من مسّ الذّكر للاختلاف فى وجوبه بين الحنفيّة وغيرهم، فللاحتياط يندب ويستحب الوضوء لمن مسَّ ذكره .هذا إذا لم يكن مجتهداً يمكنه التّرجيح بين الأدلّة، لكن إذا كان مجتهداً يمكنه التّرجيح بين الأدلّة فيجب عليه العمل بالدّليل الرّاجح عنده (موسوعة القواعد الفقهية، ج ١٠، ص ٦٣٦، ٦٣٧، القاعدة الخامسة والثّمانون بعد الثّلاثمئة،ثالثاً: من أمثلة هذه القاعدة ومسائلها)

[1] وفى المسند عن ابن مسعود قال: ”كانوا يقرئون خلف النبى صلى الله عليه وسلم فقال: خلطتم على القرآن“ فهذا كراهة منه لمن نازعه وخالجه وخلط عليه القرآن وهذا لا يكون ممن قرأ فى نفسه بحيث لا يسمعه غيره وإنما يكون ممن أسمع غيره وهذا مكروه لما فيه من المنازعة لغيره لا لأجل كونه قارئا خلف الإمام وأما مع مخافتة الإمام .فإن هذا لم يرد حديث بالنهى عنه ولهذا قال:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پس سری نمازوں میں قرائت خلف الامام کے مسئلہ پر موجودہ دور کے بعض حنفیہ کی طرف سے تشدُّد ونکیر کرنا مناسب نہیں۔

اس کے علاوہ بعض مشائخِ حنفیہ نے اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ اگر امام صاحب اور صاحبین میں اختلاف ہو، تو مجتہد کو اپنے اجتہاد کی رو سے، خواہ اس کا اجتہاد جزوی ہو، کسی کے بھی قول کو جو اس کے نزدیک دلیل کی رُو سے قوی ہو، اختیار کر لینا جائز ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

"أيكم القارء ؟ . "أى القارء الذى نازعنى لم يرد بذلک القارء فى نفسه فإن هذا لا ينازع ولا يعرف أنه خالج النبى صلى الله عليه وسلم وكراهة القرائة خلف الإمام إنما هى إذا امتنع من الإنصات المأمور به أو إذا نازع غيره فإذا لم يكن هناک إنصات مأمور به ولا منازعة فلا وجه للمنع من تلاوة القرآن فى الصلاة .والقارء هنا لم يعتض عن القرائة باستماع فيفوته الاستماع والقرائة جميعا مع الخلاف المشهور فى وجوب القرائة فى مثل هذه الحال بخلاف وجوبها فى حال الجهر فإنه شاذ حتى نقل أحمد الإجماع على خلافه (مجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية، ج٢٣، ص ٢٨٤، كتاب الفقه،الجزء الثالث: من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار، باب صلاة الجماعة، فصل: فى القراء ة اذا لم يسمع قراء ة الامام)

ومعلوم أن النهى عن القرائة خلف الإمام فى الجهر متواتر عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم كما أن القرائة خلف الإمام فى السر متواترة عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم بل ونفى وجوب القرائة على المأموم مطلقا مما هو معروف عنهم (مجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية، ج٢٣، ص ٣٠٧، كتاب الفقه،الجزء الثالث: من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار، باب صلاة الجماعة، فصل: فى القراء ة اذا لم يسمع قراء ة الامام، قول ابى هريرة: اقراء بها فى نفسک)

[1] (ويفتى القاضى) ولو فى مجلس القضاء وهو الصحيح (من لم يخاصم إليه) ظهيرية وسيتضح (ويأخذ) القاضى كالمفتى (بقول أبى حنيفة على الإطلاق ثم بقول أبى يوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر والحسن بن زياد) وهو الأصح منية وسراجية وعبارة النهر ثم بقول الحسن فتنبه وصحح فى الحاوى اعتبار قوة المدرک والأول أضبط نهر (ولا يخير إلا إذا كان مجتهدا)(الدر المختار)

(قوله :وهو الأصح) مقابله ما يأتى عن الحاوى وما فى جامع الفصولين من أنه لو معه أحد صاحبيه أخذ بقوله :وإن خالفاه قيل كذلک وقيل يخير إلا فيما كان الاختلاف بحسب تغير الزمان كالحكم بظاهر العدالة وفيما أجمع المتأخرون عليه كالمزارعة والمعاملة فيختار قولهما.

(قوله :وعبارة النهر إلخ) أى لإفادة أن رتبة الحسن بعد زفر، بخلاف عبارة المصنف فإن عطفه بالواو يفيد أنهما فى رتبة واحدة، وعبارة المصنف هى المشهورة فى الكتب.

(قوله :وصحح فى الحاوى) أى الحاوى القدسى وهذا فيما إذا خالف الصاحبان الإمام والمراد

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب کے اقوال پر بھی، حنفیہ کے نزدیک عمل کرنے کی بہت زیادہ گنجائش ہے، اور صحیح حدیث پر عمل کرنے سے کوئی حنفی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب سے خارج نہیں ہوتا، بلکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب یہی کہلاتا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بقوة المدرک قوة الدليل أطلق عليه المدرک؛ لأنه محل إدراک الحکم؛ لأن الحکم يؤخذ منه.

(قوله :والأول أضبط) لأن ما فی الحاوی خاص فيمن له اطلاع على الکتاب والسنة وصار له ملکة النظر فی الأدلة واستنباط الأحکام منها، وذلک هو المجتهد المطلق، أو المقيد بخلاف الأول فإنه يمکن لمن هو دون ذلک.

(قوله :ولا يخير إلا إذا کان مجتهدا) أی لا يجوز له مخالفة الترتيب المذکور إلا إذا کان له ملکة يقتدر بها على الاطلاع على قوة المدرک، وبهذا رجع القول الأول إلى ما فی الحاوی من أن العبرة فی المفتی المجتهد لقوة المدرک نعم فيه زيادة تفصيل سکت عنه الحاوی، فقد اتفق القولان على أن الأصح هو أن المجتهد فی المذهب من المشايخ الذين هم أصحاب الترجيح، ولا يلزمه الأخذ بقول الإمام على الإطلاق بل عليه النظر فی الدليل وترجيح ما رجح عنده دليله، ونحن نتبع ما رجحوه واعتمدوه کما لو أفتوا فی حياتهم کما حققه الشارح فی أول الکتاب نقلا عن العلامة قاسم، ويأتی قريبا عن الملتقط أنه إن لم يکن مجتهدا فعليه تقليدهم واتباع رأيهم(رد المحتار على الدر المختار، ج۵،ص ۳۶۰، کتاب القضاء ،مطلب يفتی بقول الإمام على الإطلاق)

مسألة :اعلم أن المسألة إذا کانت ذات اختلاف بين أبی حنيفة وصاحبيه فحکمها أن المجتهد فی المذهب يختار من أقوالهم ما هو أقوى دليلا وأقيس تعليلا وأرفق بالناس ولذلک أفتى جماعات من علماء الحنفية على قول محمد رحمه الله فی طهارة الماء للمستعمل وعلى قولهما فی أول وقت العصر والعشاء وفی جواز المزارعة وکتبهم مشحونة بذلک لا يحتاج إلى إيراد النقول(عقد الجيد فی أحکام الاجتهاد والتقليد،ص۵۳و۵۴،باب اختلاف الناس فی الأخذ بهذه المذاهب الأربعة وما يجب عليهم من ذلک ،فصل فی المجتهد فی المذهب وفيه مسائل، الناشر: دارالکتب، بشاور، الطبعة الأولیٰ: ۱۴۳۴هـ، ۲۰۱۳م)

أما اذا کان هناک اختلاف بين اختيار أبی حنيفة ، واختيار صاحبيه، فان کان المفتی من أهل الاجتهاد ، يتخير، وان لم يکن من أهل الاجتهاد ، يأخذ بقول الامام أبی حنيفة رحمه الله تعالیٰ (اصول الافتاء لتقی العثمانی، ص ۱۶۷ ، تلخيص قواعد رسم المفتی علیٰ مذهب الحنفية،الأصل الثالث، الناشر: مکتبة معارف القرآن کراتشی، باکستان، الطبعة: شعبان المعظم ۱۴۳۲هـ، جولائی ۲۰۱۱ء)

[1] روی عن جميع أصحاب أبی حنيفة من الکبار کأبی يوسف ومحمد وزفر والحسن أنهم قالوا ما قلنا فی مسألة قولا إلا وهی رواية عن أبی حنيفة وأقسموا عليه أيمانا غلاظا (العقود الدرية فی تنقيح الفتاوى الحامدية، ج۱،ص ۱۰۹ ،کتاب الوقف، الباب الأول فی وقف المريض أرضه أو داره فی مرض موته)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس لیے شاہ ولی اللہ صاحب اور علامہ لکھنوی رحمہما اللہ کی طرح ہمارے نزدیک بھی دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے سری نمازوں میں امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے کا جائز ہونا راجح اور اعدلُ الاقوال ہے۔

مگر افسوس کہ آج ایک فریق تو مقتدی کو جہری وسری تمام نمازوں میں قرائت کرنے، بالخصوص سورہ فاتحہ پڑھنے کو فرض وواجب قرار دیتا ہے، اور اس کے بغیر مقتدی کی نماز کو باطل ٹھہراتا ہے۔

اور دوسرا فریق ہر نماز میں مقتدی کے سورہ فاتحہ پڑھنے کو ناجائز وحرام قرار دیتا ہے، اور ایسا کرنے والے کو فاسق اور حرام کا مرتکب ٹھہراتا ہے۔

اور دونوں فریق اس موضوع پر تحریراً وتقریراً اپنی صلاحیتوں کو استعمال کرتے اور اس موضوع پر مناظرہ کا بازار گرم کرتے ہیں، اور اس میں بہت غلو وتشدد اختیار کرتے ہیں، جس سے امت کو بہت نقصان پہنچ رہا ہے۔

ہم اس سلسلہ میں دونوں فریقوں کی افراط وتفریط سے حفاظت کے لیے حضرت شاہ ولی اللہ، علامہ لکھنوی اور علامہ کشمیری رحمہم اللہ کے موقف کو بڑا معتدل سمجھتے ہیں، جس سے روز روز کے تنازعات واختلافات سے نجات حاصل ہوسکتی ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها عليه الدليل صار ما قالوه قولا له لابتنائه على قواعده التى أسسها لهم، فلم يكن مرجوعا عنه من كل وجه، فيكون من مذهبه أيضا، ونظير هذا ما نقله العلامة بيرى فى أول شرحه على الأشباه عن شرح الهداية لابن الشحنة، ونصه : إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به، فقد صح عنه أنه قال :إذا صح الحديث فهو مذهبى .وقد حكى ذلك ابن عبد البر عن أبى حنيفة وغيره من الأئمة .اهـ .ونقله أيضا الإمام الشعرانى عن الأئمة الأربعة.
ولا يخفى أن ذلك لمن كان أهلا للنظر فى النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها، فإذا نظر أهل المذهب فى الدليل وعملوا به صح نسبته إلى المذهب لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب، إذ لا شك أنه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الأقوى(رد المحتار على الدر المختار،ج ا ، ٦٧، ص٦٨ ،مقدمة)

www.idaraghufran.org

(25)

نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھنے کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

وصفة الصلاة عليه أن يقوم الإمام بحيث يكون الميت بينه وبين القبلة، ويصطفُّ الناس خلفه ،ويكبر أربع تكبيرات ،يدعو فيها للميت ثم يسلم، وهذا ما تقرر فى زمان عمر رضى الله عنه، واتفق عليه جماهير الصحابة ومن بعدهم ، وإن كانت الأحاديث متخالفة فى الباب.

ومن السنة قرائة فاتحة الكتاب ،لأنها خير الأدعية وأجمعها، علمها الله تعالى عباده فى محكم كتابه (حجة الله البالغة، ج۲ص ۱۳۲ و ۱۳۳، القسم الثانى فى بيان أسرار ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم، باب ۱۸: الجنائز، مطبوعة: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ۱۴۳۳ھ ، 2012م)

ترجمہ: اور میت پر نمازِ جنازہ کا طریقہ یہ ہے کہ امام، میت اور قبلہ کے درمیان کھڑا ہو، اور لوگ اس کے پیچھے صف بنائیں، اور (نمازِ جنازہ میں) چار تکبیرات کہے، جس میں میت کے لیے دعاء کرے، پھر سلام پھیر دے، اور یہ طریقہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں طے ہوگیا تھا، جس پر جمہور صحابۂ کرام اور ان کے بعد کے حضرات کا اتفاق ہوگیا تھا، اگرچہ اس باب میں احادیث ایک دوسرے کے مخالف واقع ہوئی ہیں (جن میں بعض دوسرے طریقوں کا بھی ذکر آیا ہے) اور (نمازِ جنازہ میں) سورہ فاتحہ کی قرائت کرنا بھی سنت ہے، کیونکہ سورہ فاتحہ تمام

دعاؤں میں بہترین اور جامع ترین دعاء ہے، جس کی اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اپنی محکم کتاب (یعنی قرآن مجید) میں تعلیم دی ہے (حجۃ اللہ البالغۃ)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں نمازِ جنازہ کے اندر، سورہ فاتحہ کے پڑھنے کے سنت ہونے کے قول کو اختیار فرمایا ہے، اور اس کو جامع دعاء قرار دیا ہے۔

نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھنے کے متعلق فقہائے کرام کے اقوال مختلف ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت فرض ہے۔

جبکہ مالکیہ کے نزدیک اور حنفیہ کے مشہور مذہب کے مطابق نمازِ جنازہ میں قرائت نہیں ہے۔

البتہ اگر کوئی شافعیہ وحنابلہ کے اختلاف کی رعایت کی خاطر سورہ فاتحہ پڑھے، تو مالکیہ کے نزدیک حرج نہیں، اور بعض حنفیہ کا بھی یہی قول ہے کہ نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ مکروہ نہیں، بلکہ جائز، یا مسنون ومستحب ہے، خواہ دعاء کی نیت نہ ہو (ہمارے نزدیک یہی قول راجح ہے)

لیکن بعض حنفیہ کے نزدیک نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کو قرائت کے طور پر پڑھنا مکروہ ہے، اور دعاء وثناء کے طور پر مکروہ نہیں۔ [1]

حضرت ابنِ عباس اور دیگر حضرات کی بعض روایات میں نمازِ جنازہ کے اندر سورہ فاتحہ کی

---

[1] ذهب الحنفية والمالكية :إلى أنه ليس فى صلاة الجنازة قراء ة، وما ثبت عنه فى قراء تها إنما كان يقرأ فى سبيل الثناء لا على وجه القراء ة .ولقول ابن مسعود رضى الله عنه :إن النبى صلى الله عليه وسلم لم يوقت فيها قولا، ولا قراء ة ولأن ما لا ركوع فيه لا قراء ة فيه، كسجود التلاوة.
وذهب الشافعية والحنابلة إلى وجوب قراء ة سورة الفاتحة فى صلاة الجنازة، فقد ثبت عن ابن عباس رضى الله عنهما -أنه صلى على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب فقال :إنه من السنة، أو من تمام السنة فعن أم شريک قالت :أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم -أن نقرأ على الجنازة بفاتحة الكتاب .وأيضا هو داخل فى عموم قوله -صلى الله عليه وسلم :-لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن ولأنها صلاة يجب فيها القيام فوجبت فيها القراء ة كسائر الصلوات.
أما بالنسبة لقراء ة السورة التى بعد الفاتحة فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم قراء تها؛ لأن صلاة الجنازة شرع فيها التخفيف ولهذا لا يقرأ فيها بعد الفاتحة شىء (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٥، ص٢٩٠، ٢٩١،مادة "سورة" حرف السين)

قرائت کو ''سنت'' قرار دیا گیا ہے۔ [1]

جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھنا سنت ہے، کیونکہ اصولِ حدیث اور اصولِ فقہ میں اکثر حضرات کے نزدیک راجح یہ ہے کہ صحابی کی طرف سے کسی عمل کو سنت قرار دینا، مرفوع حدیث کا درجہ رکھتا ہے۔ [2]

اس کے پیشِ نظر متعدد حنفی حضرات نے نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کو سنت، یا کم از کم جائز قرار دیا ہے۔

امام احمد بن محمد قدوری حنفی (المتوفیٰ: 428ھجری) ''قدوری'' میں فرماتے ہیں:

والصلاة :أن يكبر تكبيرة يحمد الله تعالى عقيبها ثم يكبر تكبيرة ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسليمن ثم يكبر تكبيرة رابعة ويسلم (مختصر القدورى، ص ۴۸، كتاب الصلاة، باب صلاة الجنائز)

ترجمہ: اور نمازِ جنازہ کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے ایک تکبیر کہے، جس کے بعد اللہ تعالیٰ

---

[1] عن طلحة، قال :صليت خلف ابن عباس رضى الله عنهما، ح حدثنا محمد بن كثير، أخبرنا سفيان، عن سعد بن إبراهيم، عن طلحة بن عبد الله بن عوف، قال :صليت خلف ابن عباس رضى الله عنهما على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب قال :ليعلموا أنها سنة(صحيح البخارى، رقم الحديث ۱۳۳۵)

عن طلحة بن عبد الله بن عوف، قال :صليت خلف ابن عباس على جنازة، فقرأ فاتحة الكتاب، فلما سلم سألته عن ذلك، فقال :سنة وحق(شرح السنة،للبغوى،تحت رقم الحديث ۱۴۹۴ ،باب قراء ة الفاتحة فى صلاة الجنازة والدعاء للميت)

عن طلحةَ بن عبد الله بن عوف، قال :صليتُ مع ابن عباسٍ على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتابِ، فقال :إنها من السُّنَّةِ(سنن أبى داود، رقم الحديث ۳۱۹۸، باب ما يقرأ على الجنازة)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح(حاشية سنن ابى داؤد)

عن سعيد ، أن ابن عباس قرأ على جنازة وجهر،وقال:إنما فعلته لتعلموا أن فيها قراء ة(مُصنف ابن أبى شيبة ، رقم الحديث ۱۱۵۱۸ ،باب من كان يقرأ على الجنازة بفاتحة الكتاب)

[2] ومن المقرر فى أصول الحديث، وأصول الفقه، أن قول الصحابى من السنة كذا، له حكم الحديث المرفوع(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۰ص ۱۷۰، مادة "خيار المجلس"حرف الخاء)

کی حمد کرے، پھر دوسری تکبیر کہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے، پھر تیسری تکبیر کہہ کر اپنے لیے اور میت کے لیے اور مسلمانوں کے لیے دعاء کرے، پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دے (قدوری)

مذکورہ عبارت میں پہلی تکبیر کے بعد اللہ کی حمد کا ذکر مطلق ہے، اور اللہ کی حمد جس طرح ''سبحانک اللھم'' سے ہوتی ہے، اسی طرح ''سورۃ الفاتحہ'' سے بھی ہوتی ہے، اسی لیے اس سورت کا ایک نام ''سورۃ الحمد'' بھی ہے، اور سورہ فاتحہ کی ابتداء بھی ''الحمد للّٰہ'' سے ہوتی ہے۔

امام احمد بن محمد قدوری حنفی (المتوفی: 428 ہجری) اپنی کتاب ''التجرید'' میں فرماتے ہیں:

قال أصحابنا :القراء ة فی صلاة الجنازة لا تجب ولا تکره.

وقال الشافعی :واجبة.......

احتجوا :بما روی فی حدیث جابر -رضی اللہ عنه :-(أن النبی -صلی اللہ علیه وسلم -کبر علی میت أربعا، وقرأ بفاتحة الکتاب بعد التکبیرة الأولی)

قلنا :هذا یدل علی الجواز، ونحن لا نمنع من ذلک؛ لأنه یجوز أن یقرأ بدلا من الدعاء ، والکلام فی الوجوب، وفعله علیه الصلاة والسلام لا یدل علی الوجوب (التجرید للقدوری، ج۳،ص ۱۱۱۳،۱۱۱۴، ملخصاً، کتاب الصلاة ،مسائل الجنائز،مسألة :۲۹۳،القراء ة فی صلاة الجنازة لا تجب ولا تکره)

ترجمہ: ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ نمازِ جنازہ میں قرائت کرنا نہ تو واجب ہے، نہ مکروہ ہے۔

اور امام شافعی نے فرمایا کہ واجب ہے۔......

امام شافعی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے دلیل پکڑی ہے کہ ’’نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے میت کی نمازِ جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اور پہلی تکبیر کے بعد سورہ فاتحہ کی قرائت کی‘‘۔

ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت کا جائز ہونا ثابت ہوتا ہے، اور ہم اس کے جائز ہونے کو منع نہیں کرتے، کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ دعاء کے بدل کے طور پر سورہ فاتحہ کی قرائت کی جائے، اور اصل کلام سورہ فاتحہ کی قرائت کے واجب ہونے میں ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل اس کے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا (التجرید)

امام قدوری رحمہ اللہ کی مذکورہ عبارت سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت جائز ہے، ممنوع اور ناجائز نہیں، کیونکہ سورہ فاتحہ ثناء ودعاء پر مشتمل ہے، اور نمازِ جنازہ بھی ثناء اور دعاء پر مشتمل ہے، لہٰذا سورہ فاتحہ ثناء ودعاء سے خارج نہیں، اور اسی وجہ سے اس کا نمازِ جنازہ میں پڑھنا بے محل نہیں۔

ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوا کہ حنفیہ کا شافعیہ وغیرہ سے اصل اختلاف نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت کے واجب ہونے میں ہے، اور احادیث وروایات سے نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کے وجوب پر دلالت نہیں پائی جاتی، بلکہ نفسِ ثبوت اور جواز پر دلالت پائی جاتی ہے۔

امام قدوری رحمہ اللہ نے حنفیہ کے مسلک کو بیان کرتے ہوئے، سورہ فاتحہ کی قرائت کے جواز میں دعاء کی نیت کی قید نہیں لگائی، بلکہ شافعیہ وغیرہ سے اختلاف میں مطلق قرائت کے وجوب وعدمِ وجوب پر اس مسئلہ کا مدار رکھا، جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک یہ اختلاف سورہ فاتحہ کی مطلق قرائت کے سلسلہ میں ہے، دعاء کی نیت وغیرہ کی قید کے بغیر۔

متعدد حضرات نے نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت سے متعلق حنفیہ کا یہی موقف بیان فرمایا ہے۔

اور ہم بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کے نزدیک صاحبِ قدوری کے موقف کو راجح سمجھتے ہیں، اور یہ حکم فی نفسہٖ ہے، جہاں تک اختلافی مسائل میں رعایت کی وجہ سے نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت کا تعلق ہے، تو وہ مستحب سے کم نہیں، اگرچہ مستحب لغیرہٖ ہو، جبکہ بعض حضرات احادیث میں ''سنت'' کا لفظ آنے کی وجہ سے اس کو ''سنت لعینہٖ'' قرار دیتے ہیں۔

علاء الدین علی بن عثمان ابن الترکمانی حنفی (المتوفی: 750ہجری) فرماتے ہیں:

ومذهب الحنفية ان القراءة فى صلاة الجنازة لا تجب ولا تكره ذكره القدوى فى التجريد (الجوهر النقى على سنن البيهقى، ج۴، ص ۳۹، باب القراءة فى صلاة الجنازة)

ترجمہ: اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نمازِ جنازہ میں قرائت کرنا، نہ تو واجب ہے، اور نہ ہی مکروہ ہے، اس کو امام قدوری نے تجرید میں ذکر کیا ہے (الجوہر النقی)

ابنِ ترکمانی نے بھی حنفیہ کا موقف امام قدوری کی تصریح کے مطابق جواز کا بیان فرمایا ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (المتوفی: 1353ہجری) فرماتے ہیں:

وهى جائزة عندنا أيضا كما فى التجريد للقدورى (فيض البارى على صحيح البخارى، ج۳، ص ۵۲، كتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب على الجنازة)

ترجمہ: اور نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، جیسا کہ امام قدوری کی تجرید میں ہے (فیض الباری)

اور علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ ترمذی کی شرح ''العرفُ الشذی'' میں فرماتے ہیں:

لا يجب الفاتحة فى صلاة الجنازة، وعند مالك وأبى حنيفة ولو قرأها فلا بأس، وقال الشافعى :إن قراءة الفاتحة فريضة (العرف الشذى شرح سنن الترمذى، ج ۲، ص ۳۲۸، كتاب الجنائز، باب ما جاء فى القراءة على الجنازة بفاتحة الكتاب)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت واجب نہیں ہے، اور امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر سورہ فاتحہ کی قرائت کی جائے، تو اس میں حرج نہیں، اور امام شافعی نے فرمایا کہ سورہ فاتحہ کی قرائت فرض ہے (العرف الشذی)

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے نزدیک بھی صاحبِ قدوری کی تصریح کے مطابق حنفیہ کے نزدیک نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرائت جائز ہے، جس میں نیتِ دعاء کی قید نہیں۔

حنفیہ میں سے ابوالبرکات علامہ حسن شرنبلالی رحمہ اللہ کا اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ ہے، جس میں انہوں نے مدلل انداز میں یہی موقف اختیار فرمایا ہے کہ نمازِ جنازہ میں قرائت کی نیت سے سورہ فاتحہ پڑھنا مکروہ نہیں، بلکہ کم از کم بلاکراہت جائز ہے۔

حنفیہ میں سے علامہ عبدالحیؒ لکھنوی رحمہ اللہ نے بھی اسی موقف کو ترجیح دی ہے۔

جس کی تفصیل ہم نے اپنے رسالہ ''نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کا حکم'' میں بھی بیان کردی ہے، جس میں علامہ شامی اور دیگر فقہائے کرام کی عبارات اور اس سلسلہ میں وارِد ہونے والی احادیث وروایات اور مختلف شبہات کے جوابات بھی مذکور ہیں، جس سے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کے مندرجہ بالا موقف کی تائید ہوتی ہے۔

(26)

نماز میں ''سکتہ اور آمین'' کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ''حجة الله البالغة'' میں امام کو نماز میں سورہ فاتحہ کے بعد سکتہ کرنے اور ''آمین'' کہنے کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

أقول :الحديث الذى رواه أصحاب السنن ليس بصريح فى الإسكاتة التى يفعلها الإمام لقرائة المأمومين، فإن الظاهر أنها

www.idaraghufran.org

لـلتـلـفظ بآمين عند من يسر بها، أو سكتة لطيفة تميز بين الفاتحة وآمـين لئلا يشتبه غير القرآن بالقرآن، عند من يجهر بها أو سكتة لطيفة ليرد إلى القارئ نفسه وعلى التنزل فاستغراب القرن الأول إياهـا يدل على أنها ليست سنة مستقرة ولا مما عمل به الجمهور

(حجة الله البالغة، ج۲ص۵۳، القسم الثاني في بيان أسرار ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، باب ۱۰: أذكار الصلاة وهيأتها المندوب إليها، مطبوعة: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية: ۱۴۳۳ھ، 2012م)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ جس حدیث کو اصحابِ سنن نے روایت کیا ہے، وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ امام (سورہ فاتحہ کے بعد) جو سکتہ کرتا ہے، وہ مقتدی کی قرائت کے لیے کرتا ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ ''آمین'' کہنے کے لیے ہوتا ہے، ان فقہاء کے نزدیک جو آمین آہستہ کہنے کے قائل ہیں، یا مختصر سکتہ سورہ فاتحہ اور آمین کے درمیان تمیز کرنے کے لیے ہوتا ہے، تاکہ غیرِ قرآن، قرآن کے ساتھ مشتبہ نہ ہو جائے، ان فقہاء کے نزدیک جو آمین جہراً کہنے کے قائل ہیں، یا وہ مختصر وقفہ اس لیے ہے، تاکہ امام تھوڑا سانس لے لے، اور علیٰ سبیل التنزل ہم کہتے ہیں کہ قرنِ اول کا اس کو نئی بات سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سنتِ مستقرہ نہیں ہے، اور نہ ان سنن میں سے ہے کہ جمہور نے اس پر عمل کیا ہو (حجۃ اللہ البالغۃ)

فائدہ: شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ کے نزدیک جہری نمازوں میں امام کو سورہ فاتحہ کے بعد کچھ دیر کے لیے سکتہ اختیار کرنا سنت و مستحب ہے، تاکہ مقتدیوں کو سورہ فاتحہ کی قرائت کا موقع حاصل ہو، اور ان حضرات نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سورہ فاتحہ کے بعد سکتہ کرنے کی حدیث کو، اسی مقصد پر مبنی قرار دیا ہے۔

اور حنفیہ وغیرہ کے نزدیک یہ سکتہ سنت ومستحب نہیں، بلکہ مکروہ ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس سکتہ کو سنت قرار نہیں دیا، بالخصوص اس سکتہ کو مقتدی کے قرائت کرنے کی غرض پر مبنی ہونے کی تاویل سے اتفاق نہیں کیا، کیونکہ جب جہری نمازوں میں مقتدی کو قرائت کی ضرورت نہیں، پھر اس تکلف میں پڑنے کی کیا ضرورت ہے، البتہ امام کو سورہ فاتحہ کے بعد آمین کے بقدر وقفہ میں حرج نہیں، اور مختصر سکتہ کا ایک مقصد بھی یہی ہے۔ [1]

جہاں تک نماز میں آمین کا تعلق ہے، تو فقہائے کرام کے نزدیک سورہ فاتحہ کے بعد آمین کہنا سنت ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ سری نمازوں میں منفرد اور امام ومقتدیوں سب کو سراً آمین کہنا سنت ہے۔

---

[1] قال الشافعية : ست سكتات لطيفة تسن فى الصلاة بقدر: (سبحان الله) إلا التى بين: آمين والسورة، فهى فى حق الإمام فى الجهرية بقدر قرائة المأموم الفاتحة .ويسن للإمام أن يشتغل فيها بقرائة أو دعاء سرا، والقرائة أولى، فمعنى السكوت فيها: عدم الجهر، وإلا فلا يطلب السكوت حقيقة فى الصلاة.

والسكتات الست: هى مابين التوجه والتعوذ، ومابين التحرم والتوجه، وبين التعوذ والبسملة، وبين الفاتحة وآمين، وبين آمين والسو رة، وبين السورة وتكبيرة الركوع، أى ثلاثة قبل الفاتحة وثلاثة بعد الفاتحة .والحكمة من السكتة الرابعة: أن يعلم المأموم أن لفظة (آمين) ليست من القرآن.

وقال الحنابلة : يستحب أن يسكت الإمام عقيب قرائة الفاتحة يستريح فيها، ويقرأ فيها من خلفه الفاتحة، كيلا ينازعوه فيها، كما يستحب السكوت عقب التكبير، وبعد الانتهاء من القرائة، وبعد الفاتحة قبل قوله: آمين.

ودليل مشروعية السكتات: حديث سمرة: أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسكت سكتتين، إذا استفتح الصلاة، وإذا فرغ من القرائة كلها وفى رواية: سكتة إذا كبر، وسكتة إذا فرغ من قرائة: غير المغضوب عليهم ولا الضالين ففيه دليل على مشروعية سكتات ثلاث: بعد التكبير، وبعد الفاتحة، وبعد القرائة كلها.

وقال الحنفية والمالكية: السكتة مكروهة .إلا أن المالكية قالوا فى بحث وجوب الفاتحة على المشهور: يندب الفصل بسكوت، أو ذكر وهو أولى بين تكبيرة الإحرام والركوع، لئلا تلتبس تكبيرة الإحرام بتكبيرة الركوع، فإن لم يفصل وركع أجزأه (الفقه الاسلامى وادلتہٗ للزحيلى، ج٢، ص ٨٨٠ و ٨٨١، القسم الاول، الباب الثانى، الفصل السادس، المبحث الاول، بيان سنن الصلاة الداخلة فيها، السكتة اللطيفة)

اور جہاں تک جہری نمازوں میں سراً، یا جہراً آمین کہنے کا تعلق ہے، تو اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور بعض مالکیہ اور امام طبری کے نزدیک منفرد اور امام ومقتدی سب کو آمین سراً کہنا مستحب ہے، اور صحابۂ کرام کی ایک جماعت سے بھی آمین کا سراً کہنا مروی ہے۔

اور اکثر مالکیہ کے نزدیک منفرد اور مقتدی کے حق میں آہستہ آمین کہنا مستحب ہے، البتہ ان کے مشہور مذہب کے مطابق امام کو آمین سرے سے کہنے کی ضرورت نہیں۔

اور حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کے حق میں آمین جہراً کہنا مستحب ہے۔

اور مالکیہ میں سے ابنِ عربی وغیرہ کے نزدیک جہراً، یا سراً دونوں طرح سے کہنے کا اختیار ہے۔ [1]

---

[1] لا خلاف بين المذاهب الأربعة فى أن الصلاة إن كانت سرية فالإسرار بالتأمين سنة فى حق الإمام والمأموم والمنفرد.

وأما إن كانت جهرية فقد اختلفوا فى الإسرار به وعدمه على ثلاثة مذاهب:

الأول :ندب الإسرار، وإليه ذهب الحنفية والمالكية، وهو مقابل الأظهر عند الشافعية، إلا أن المالكية استحبوه بالنسبة للمأموم والمنفرد فقط، والحنفية ومعهم ابن الحاجب وابن عرفة من المالكية استحبوه للجميع؛ لأنه دعاء والأصل فيه الإخفاء .لقوله سبحانه :(ادعوا ربكم تضرعا وخفية) ولقول ابن مسعود رضى الله عنه :أربع يخفيهن الإمام، وذكر منها آمين .

ومقابل الأظهر عند الشافعية تخصيص الإسرار بالمأموم فقط إن أمن الإمام، كسائر الأذكار، وقيل: يسر فى هذه الحالة إن قل الجمع .

الثانى :ندب الجهر .وهو مذهب الشافعية والحنابلة، إلا أن الحنابلة عمموا الندب فى كل مصل. ووافقهم الشافعية اتفاقا بالنسبة للإمام والمنفرد .وأما فى المأموم فقد وافقوهم أيضا بشرط عدم تأمين الإمام .فإن أمن فالأظهر ندب الجهر كذلك .وقيل :إنما يجهر فى حالة تأمين الإمام بشرط كثرة الجمع .فإن لم يكثر فلا يندب الجهر.

واستدل القائلون بندب الجهر بأنه صلى الله عليه وسلم قال " :آمين "ورفع بها صوته .

الثالث :التخيير بين الجهر والإسرار، وبه قال ابن بكير وابن العربى من المالكية، غير أن ابن بكير خصه بالإمام فقط، وخير ابن العربى الجميع، وصحح فى كتابه "أحكام القرآن "الجهر.

ولو أسر به الإمام جهر به المأموم عند الشافعية والحنابلة؛ لأن جهر المأموم بالتأمين سنة، فلا يسقط بترك الإمام له، ولأنه ربما نسيه الإمام، فيجهر به المأموم ليذكره (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١، ص ١١٢، ١١٣، مادة "آمين" حرف الألف)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اوراس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں روایات مختلف آئی ہیں۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ نماز میں امام، یا مقتدیوں کو آہستہ، یا کچھ بلند آواز سے آمین کہنے کے مستحب واولیٰ ہونے نہ ہونے میں فقہائے کرام کی آراء مختلف ہیں، اور یہ اختلاف افضل وغیر افضل کا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ سلم اور آپ کے صحابۂ کرام سے اس سلسلہ میں دونوں طریقے مروی ہیں۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے ''شرحُ الوقاية'' کے حاشیہ ''عمدةُ الرعاية'' میں فرمایا کہ:

وقد ثبت الجهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأسانيد متعددة يقوى بعضها بعضا فى سنن ابن ماجة والنسائى وأبى داود، وجامع الترمذى، وصحيح ابن حبان، وكتاب الأم للشافعى

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

لا خلاف بين الفقهاء فى أن الصلاة إن كانت سرية فالإسرار بالتأمين سنة فى حق الإمام والمأموم والمنفرد .

وأما إن كانت جهرية فقد اختلفوا فى الجهر والإسرار بالتأمين حسب الاتجاهات التالية:

ذهب الحنفية وابن حبيب من المالكية والطبرى إلى أنه يسن الإسرار بالتأمين للمنفرد والإمام والمأموم جميعا .

فقد روى أحمد وأبو داود والدارقطنى من حديث وائل أنه عليه الصلاة والسلام قال :آمين وخفض بها صوته . وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه :يخفى الإمام أربعا :التعوذ، والبسملة، وآمين، وربنا لك الحمد.

ويروى مثل قوله عن جماعة من الصحابة بعضهم يقول :أربع يخفيهن الإمام، وبعضهم يقول خمسة، وبعضهم يقول ثلاثة، وكلهم يعد التأمين منها .ولأنه دعاء فيكون مبناه على الإخفاء ؛ ولأنه لو جهر بها عقيب الجهر بالقرآن لأوهم أنها من القرآن فيمنع منه دفعا للإيهام .

وبمثل ما ذهب إليه هذا الفريق يقول المالكية فى حق المنفرد والمأموم .أما الإمام فلا يؤمن أصلا على المشهور من المذهب عندهم .

ويرى الحنابلة سنية الجهر بالتأمين فى حق الإمام والمأموم والمنفرد جميعا فيما يجهر فيه بالقراءة.

وبهذا قال الشافعية اتفاقا فى حق الإمام والمنفرد .أما المأموم فالمذهب عندهم أنه يجهر

(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٦، ص١٨٤، ١٨٥، مادة ”جهر“ حرف الجيم)

www.idaraghufran.org

وغيرها، وعن جمع من أصحابه بروايات ابن حبان فى كتاب الثقات وغيره.

ولهذا أشار بعض أصحابنا كابن الهمام فى فتح القدير، وتلميذه ابن أمير حاج فى حلية المحلى شرح منية المصلى إلى قوته رواية، كما بسطته فى التعليق الممجد على موطأ محمد، وفى السعاية.

ولقد طال النزاع فى هذه المسألة وما يماثلها فى عصرنا، بين علماء عصرنا وعوام دهرنا، فأنكر كل من الطائفتين ورد ما ادعته الأخرى مطلقا، فضلوا وأضلوا، عصمنا الله منه عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقاية، ج۲ص۹۲، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، الناشر: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة الطباعة: ۲۰۰۹م)

ترجمہ: اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (نماز میں آمین) جہر کے ساتھ کہنا کئی سندوں سے ثابت ہے، جن میں سے بعض، بعض کو تقویت دیتی ہیں، سنن ابنِ ماجہ اور سنن نسائی اور ابوداؤد اور جامع ترمذی اور صحیح ابنِ حبان اور امام شافعی کی کتاب الام وغیرہ میں یہ احادیث مذکور ہیں، اور ابنِ حبان کی ''کتاب الثقات'' وغیرہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی صحابۂ کرام کی روایات سے آمین جہراً کہنا ثابت ہے، اور اسی وجہ سے ہمارے بعض اصحاب جیسا کہ ابنِ ہمام نے فتح القدیر میں، اور ان کے شاگرد ابنِ امیر حاج نے ''حلية المحلى شرح منية المصلى'' میں روایت کے اعتبار سے اس کے قوی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، جیسا کہ میں نے اس کی تفصیل مؤطا امام محمد کی ''التعليق الممجد'' اور ''السعاية'' میں ذکر کردی ہے، اور اس مسئلہ میں اور اس جیسے دوسرے مسائل

www.idaraghufran.org

میں ہمارے زمانہ میں نزاع طول پکڑ گیا ہے، ہمارے زمانہ کے علماء کے درمیان اور ہمارے دور کے عوام کے درمیان، پس دونوں جماعتوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے دعویٰ پر وارِد دلائل کا مطلقاً انکار کردیا، جس کی وجہ سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے، اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا، اللہ ہماری اس سے حفاظت فرمائے (عمدۃ الرعایۃ)

اور علامہ عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ ''التعلیق الممجد'' میں فرماتے ہیں:

والإنصاف أن الجهر قوی من حيث الدليل وقد أشار إليه ابن أمير حاج فی "الحلبة "(فی الأصل " :الحلية "وهو تحريف) حيث قال :السر هو السنة وبه قالت المالكية وفی قول عندهم يجهر فی الجهرية وعند الشافعی إن كانت جهرية جهر به الإمام بلا خلاف والمنفرد علی المعروف والمأموم فی أحد قوليه ونص النووی علی أنه الأظهر وقد ورد فی السنة ما يشهد لكل من المذهبين ورجح مشايخنا ما للمذهب بما لا يعری عن شیء لمتأمله (التعليق الممجد علی موطأ محمد، ج ۱، ص ۴۴۶، ۴۴۷، ابواب الصلاة، باب آمين فی الصلاة)

ترجمہ: اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہراً آمین کہنا دلیل کے اعتبار سے قوی ہے، اسی کی طرف ابنِ امیر حاج نے ''حلیۃ'' میں اشارہ کیا ہے، اس طور پر کہ انہوں نے فرمایا کہ ''آمین آہستہ کہنا سنت ہے، یہی قول مالکیہ کا ہے، اور مالکیہ کے ایک قول میں جہری نمازوں میں جہراً آمین کہا جائے گا، اور امام شافعی کے نزدیک اگر جہری نماز ہوگی، تو امام بلا اختلاف جہر کرے گا، اور منفرد مشہور قول کے مطابق جہر کرے گا، اور مقتدی دو قولوں میں سے ایک قول کے مطابق جہر کرے گا، اور امام

نووی نے اسی قول کے راجح ہونے کی تصریح فرمائی ہے، اور سنت میں دونوں مذہبوں میں سے ہر ایک کے دلائل وارِد ہوئے ہیں، اور ہمارے مشائخ نے مذہب میں جس چیز کو ترجیح دی ہے (مثلاً جہراً آمین کہنے کے مکروہ وغیرہ ہونے کو) وہ غور کرنے والے کے لیے بعض شبہات سے خالی نہیں'' (التعلیق الممجد)

اور علامہ عبدالحیٔ ''السعایة'' میں تفصیلی بحث کے بعد فرماتے ہیں:

فوجدنا بعد التأمل والامعان ان القول بالجهر بآمين وهو الاصح، لكونه مطابقا لما روى عن سيد بنى عدنان، ورواية الخفض عنه صلى الله عليه وعلىٰ آله وسلم ضعيفة لا توازى روايات الجهر ، ولو صحت وجب ان تحمل على عدم القرع العنيف كما اشار اليه ابن الهمام ، وأى ضرورة داعية الى حمل روايات الجهر على بعض الاحيان او الجهر للتعليم مع عدم ورود شيئ من ذلك فى رواية، والقول بانه كان فى ابتداء الامر اضعف لان الحاكم قد صححه من رواية وائل بن حجر ، وهو انما اسلم فى اواخر الامر، كما ذكره ابن حجر فى فتح البارى ، واما اثر ابراهيم النخعى ونحوه ، فلا توازى الروايات المرفوعة ، والله اعلم (السعاية فى كشف مافى شرح الوقاية، جلد٢، صفحة ١٧٦ ، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مطبوعة: سهيل اكيدمى، لاهور،الباكستان، الطبعة الثانية:١٤٠٨هـ ، 1987ء)

ترجمہ: پس ہم نے غور وفکر کے بعد اس بات کو پایا کہ آمین کو جہراً کہنے کا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ وہ سید بنی عدنان (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم) کی روایات کے مطابق ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آمین آہستہ کہنے کی روایت ضعیف ہے، جو جہر کی روایات کے مقابلہ کی نہیں، اور اگر صحیح بھی ہو، تو ضروری ہوگا کہ اس کو

زیادہ بلند آواز نہ کرنے پر محمول کیا جائے، جیسا کہ اس کی طرف ابنِ ہمام نے اشارہ کیا، اور جہر کی روایات کو بعض اوقات پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں، اسی طریقہ سے تعلیم پر محمول کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ کسی روایت میں اس طرح کی کوئی بات وارِد نہیں ہوئی، رہا یہ کہنا کہ آمین بالجہر ابتدائے اسلام میں تھا، تو یہ ضعیف تر بات ہے، کیونکہ حاکم نے حضرت وائل بن حجر کی روایت کی تصحیح کی ہے، بایں طور کہ وہ آخری دور میں اسلام لائے، جیسا کہ ابنِ حجر نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے، اور جہاں تک ابراہیم نخعی وغیرہ کے اثر کا تعلق ہے، تو وہ مرفوع روایات کا مقابلہ نہیں کرسکتا، واللہ أعلم (السعایۃ)

اورعلامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے ''فیض الباری'' میں فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جہراً آمین کہنا بھی یقینی طور پر ثابت ہے، لیکن جہر کرنا سنت کے بجائے بعض اوقات تعلیم کی غرض سے تھا، تاکہ لوگوں کو آمین کہنے کے مسئلہ کا علم ہوجائے، اور میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ آمین جہراً کہنا جائز ہے، اگرچہ آہستہ کہنا سنت ہے، اور جس نے جہراً آمین کہنے کو مکروہ قرار دیا، اس نے زیادتی کی، اور بعض حضرات کی طرف سے جہر کرنے کو ہی سنت کی اتباع قرار دینا اور آہستہ آمین کہنے کو سنت کا مخالف قرار دینا اور اس میں مبالغہ کرنا درست نہیں۔ [1]

---

[1] قلت :وما ظهر لى هو أنه ثبت الجهر عن النبى صلى الله عليه وسلم قطعا، لكن لا على طريق السنية، بل للتعليم أحيانا، أى لتعليم أنه ما يقرأ .نبه عليه الجرجانى فى حاشية الكشاف، ومحمد البركلى فى تفسيره، وهو من علماء الروم، متقدم عن ابن الهمام رحمه الله تعالى .وصرح فى البرهان بجوازه، وهو الذى قال به صاحب الهداية فى التسمية :إن الجهر بها كان تعليما، فلو أجاب بمثله فى التأمين لاسترحنا.

وعندى عن أبى يوسف رحمه الله تعالى نصا أنه يجوز الجهر به فى قنوت النازلة، فسلمت الجواز فى الصلاة أيضا .وأكثر السلف كانوا يسرون به كما فى الجوهر النقى عن ابن جرير الطبرى فتحصل :إن الجهر جائز، والإسرار به سنة، وهو المختار عندى .ومن قال بكراهة الجهر، فقد قصر (فيض البارى على صحيح البخارى، ج ٢،ص ٣٦٣، كتاب الأذان،باب جهر المأموم بالتأمين)

فالأصل فى جملة الأذكار هو الإخفاء .نعم ورد الجهر بها أحيانا، لفائدة وداعية، ولا تثبت به

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک آمین جہراً کہنا بھی گناہ اور مکروہ نہیں، کیونکہ اس کا بھی سنت سے ثبوت پایا جاتا ہے اور جہراً آمین کہنے پر نکیر کرنا درست نہیں، البتہ جہر کرنے میں مبالغہ اور غلو سے کام لینا درست نہیں۔

یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ حنفیہ کے نزدیک آواز کا اپنے آپ کو، یا اپنے قریب کے ایک دو افراد کو سنا دینا ''سِرّ'' میں داخل ہے، اور اپنے سے قرب وجوار سے دور کے لوگ، مثلاً پہلی صف والوں کو سنا دینا ''جہر'' میں داخل ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک اپنے آپ کو سنا دینا ''سِرّ'' میں داخل ہے، اور صرف زبان کی حرکت ''سِرّ'' کی اعلیٰ مقدار ہے، اور اپنے آپ اور اپنے قرب وجوار والے کو سنا دینا ''جہر'' میں داخل ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک اپنے آپ کو سنا دینا ''سِرّ'' میں داخل ہے، اور اپنے قریب والوں کو سنا دینا ''جہر'' میں داخل ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اپنے آپ کو سنا دینا ''جہر'' میں داخل ہے، اور امام کا اپنے علاوہ پیچھے ایک مقتدی کو سنا دینا بھی ''جہر'' میں داخل ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص آمین اتنی اونچی آواز سے کہے کہ اس کے قریب کا ایک آدھ فرد سن لے، اور زیادہ دور کے لوگوں کو آواز نہ جائے، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ جہراً آمین کہنے والا شمار ہو جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک وہ سراً آمین کہنے والا شمار ہوگا، اور اس طرح مندرجہ بالا تمام فقہاء کے نزدیک سنت پر عمل کرنے والا کہلائے گا۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

السنية، وإنما تثبت أن أكثر عمله صلى الله عليه وسلم كان بالجهر .وقد ثبت عندى جهر الأذكار والأدعية كلها تقريبا غير التشهد والتسبيحات، حتى جهر الآية فى السرية أيضا، فدل على أن معاملة الجهر والإخفاء هين عند الشرع، لا أن الجاهر بالتأمين متبع للسنة، والمسر به مخالف لها، وإنما بالغ فيه المبالغون فقط(فيض البارى على صحيح البخارى، ج ٢،ص ٤٠٠، كتاب الأذان، باب الذكر بعد الصلاة،رفع الصوت بالذكر)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بعض احادیث میں آمین اتنی جہر سے کہنا ہی ثابت ہے کہ آواز کو صرف آپ کے قریب پیچھے والے مقتدیوں، یا صرف پہلی صف کے مقتدیوں نے سنا۔ ؎1

اور اس طرح مندرجہ بالا تمام مسالک کے مطابق سنت پر عمل کرنے والا کہلائے گا۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس پر عمل کرنے کے لیے ہر طرح کے تعصب اور ضد بازی سے اجتناب ضروری ہے۔ ؎2

(27)

فرض نماز کھڑی ہونے کے بعد، سنت پڑھنے کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی کتاب ''المسویٰ شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

؎1 عن أبی هريرة، قال: كان رسولُ اللہ – صلى اللہ عليه وسلم – إذا تلا: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) قال: (آمين) حتى يسمع من يليه من الصف الأول (سنن ابی داؤد، رقم الحديث ۹۳۴)

قال شعيب الارنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد ضعيف لضعف بشر بن رافع، وجهالة أبی عبد اللہ ابن عم أبی هريرة (حاشية سنن ابی داؤد)

عن الزهری قال كان رسول اللہ إذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين حتى يسمع من يليه (مصنف عبد الرزاق، رقم الحديث ۲۶۳۲، باب آمين)

؎2 حد الجهر والإسرار:

اختلف الفقهاء فی تقدير الحد الأعلى والأدنى لكل من الجهر والإسرار.

فقال ابن عابدين: أدنى المخافتة إسماع نفسه أو من بقربه من رجل أو رجلين مثلا، وأعلاها مجرد تصحيح الحروف.

وأدنى الجهر إسماع غيره ممن ليس بقربه كأهل الصف الأول، وأعلاه لا حد له.

وعند المالكية: أعلى السر حركة اللسان فقط، وأدناه سماع نفسه.

وأما الجهر فأقله أن يسمع نفسه ومن يليه، وأعلاه لا حد له. وبهذا قال الكرخی وأبو بكر البلخی من الحنفية. وجهر المرأة إسماعها نفسها فقط.

وعند الشافعية: السر إسماع نفسه حيث لا مانع، والجهر أن يسمع من يليه.

وعند الحنابلة: أدنى الجهر أن يسمع نفسه، وأدنى الجهر للإمام سماع غيره ولو واحدا ممن وراءه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۶، ص۱۸۰، مادة "جهر" حرف الجيم)

(مالک) عن شریک بن عبد اللہ بن أبی نمر، عن أبی سلمة بن عبد الرحمن، أنه قال: سمع قوم الإقامة .فقاموا یصلون .فخرج علیهم رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فقال: أصلاتان معا؟ أصلاتان معا؟ وذلک فی صلاة الصبح .فی الرکعتین اللتین قبل الصبح.

قلت: وعلیه الشافعی، ومعناه عندالحنفیة کراهیة ان یصلی فی الصف مخالطاً للقوم وهم فی الصلاة أو بحیث لایکون بینه وبینهم حائل، فلو وجد الامام فی صلاة الفجر وهو لم یرکع رکعتی الفجر وهو بحیث لو رکعهما ادرک رکعة مع الامام فانه یرکعها فی باب المسجد (المسوىٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۲۰۴، ۲۰۵، کتاب صلاة اللیل،باب اذا اقیمت الصلاة ترک رکعتی الفجر وغیرهما من النوافل، مطبوعة:دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان،الطبعة الأولیٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳م)

ترجمہ: امام مالک رحمہ اللہ، شریک بن عبداللہ بن ابی نمر سے روایت کرتے ہیں، وہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ کچھ لوگوں نے اقامت کو سنا، پھر انہوں نے کھڑے ہوکر (اپنی سنت) نماز پڑھنی شروع کی، تو ان کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، اور فرمایا کہ کیا ایک ساتھ دو نمازیں پڑھی جارہی ہیں؟ کیا ایک ساتھ دو نمازیں پڑھی جارہی ہیں؟

اور یہ فجر کی نماز کا واقعہ ہے، ان دو (سنت) رکعتوں کے بارے میں جو فجر کی نماز سے پہلے پڑھی جاتی ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ امام شافعی کا اسی حدیث کے مطابق عمل ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جماعت سے نماز پڑھنے والے لوگوں کے ساتھ صف میں مخلوط ہو کر نماز پڑھنا مکروہ ہے، یا اس طرح مکروہ ہے کہ جماعت سے نماز پڑھنے والے لوگوں اور سنت پڑھنے والے کے درمیان کوئی حائل نہ ہو، پس اگر امام کو فجر کی نماز میں پائے، اور اس نے فجر کی دو سنتیں نہیں پڑھیں، اور یہ فجر کی دو سنتیں پڑھ کر امام کے ساتھ ایک رکعت پا سکتا ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اسے یہ دو رکعتیں مسجد کے دروازے کے قریب پڑھ لینی چاہئیں (المسویٰ)

اور شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی کتاب ''مصفیٰ شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

ظاہر این حدیث موافق مذہب شافعی ست، وحنفیہ این حدیث را حمل کردہ بر مخالطۃ متنفل مفترضین را در صف واحد یا بوضعیکہ درمیان متنفل ومفترضین حایل نباشد، وذکر کردہ اند کہ اگر اقامت نماز شد واین شخص سنت فجر نگذاردہ است تامل کند اگر ظن غالب آنست کہ یک رکعۃ بجماعت خواہد یافت در ناحیۃ مسجد یا بابِ مسجد سنت بگذارد والا موقوف کند (مصفٰی شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۶۳، کتاب صلاۃ اللیل، باب اذا اقیمت الصلاۃ ترک رکعتی الفجر وغیرھما من النوافل، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: اس حدیث کا ظاہر امام شافعی کے مذہب کے موافق ہے (کہ فجر کی نماز کھڑی ہونے کے بعد سنت نماز نہیں پڑھنی چاہیے، بلکہ فجر کی نماز باجماعت میں شامل ہونا چاہیے) اور حنفیہ نے اس حدیث کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ ایک صف میں نفل اور فرض پڑھنے والوں کا اختلاط لازم نہ آئے، یا اس طرح نماز پڑھی جائے کہ نفل پڑھنے اور فرض پڑھنے والوں کے درمیان کوئی حائل نہ ہو، اور حنفیہ نے یہ بات ذکر کی ہے کہ اگر فجر کی نماز شروع ہو گئی، اور اس شخص نے فجر کی سنتیں

نہیں پڑھیں، تو وہ اس بات میں غور کرے کہ اگر اس کے غالب گمان کے مطابق مسجد کے کسی کونے میں یا مسجد کے دروازے پر سنت پڑھ کر ایک رکعت کو پالے گا، تو پھر سنتیں پڑھ لینی چاہییں، ورنہ سنتیں نہیں پڑھنی چاہییں (مصفّیٰ)

مذکورہ عبارات میں شاہ ولی اللہ صاحب نے شافعیہ اور حنفیہ کے موقف کو اجمالی انداز میں ذکر فرمایا ہے، اور مذکورہ عبارات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کا رجحان اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف کی طرف ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں حنفیہ کا جو موقف مسجد کے کونے میں فجر کی دو سنتیں پڑھ لینے کا ذکر فرمایا ہے، وہ ایک روایت کے مطابق ہے، اور مشہور روایت یہی ہے، جبکہ حنفیہ کی دوسری روایت کے مطابق فجر کی دو سنتیں پڑھنے کا جائز ہونا مسجد کی حدود سے باہر کے ساتھ خاص ہے، اور بعض حضرات نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب یہی قرار دیا ہے۔

ذیل میں اس مسئلہ کی کچھ تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

جو شخص ایسے وقت مسجد میں داخل ہو، جب نماز شروع ہو چکی ہو، تو اس کو سنت و نوافل میں مشغول ہونا جائز نہیں ہے۔

اور حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہائے کرام کے نزدیک یہ حکم تمام سنتوں کو شامل ہے، جس میں فجر کی سنتیں بھی داخل ہیں۔ [1]

---

[1] من دخل المسجد، وقد أخذ المؤذن فى إقامة الصلاة فلا يجوز له الانشغال عنها بنافلة، سواء أخشى فوات الركعة الأولى أم لم يخش فواتها؛ لما ورد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة ولأن ما يفوته مع الإمام أفضل مما يأتى به، فلا يشتغل به، وقد روت السيدة عائشة -رضى الله تعالى عنها -أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج حين أقيمت الصلاة، فرأى ناسا يصلون، فقال :أصلاتان معا .وهذا عند المالكية والشافعية والحنابلة.

وبهذا قال أبو هريرة، وابن عمر، وعروة، وابن سيرين، وسعيد بن جبير، وإسحاق، وأبو ثور، وهو مذهب الحنفية بالنسبة لغير سنة الفجر.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اوراحناف نے فجر کی سنتوں کے بارے میں یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ اگر مسجد میں جماعت

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وقال الحنفية فى سنة الفجر :إذا خاف فوت ركعتى الفجر لاشتغاله بسنتها تركها؛ لكون الجماعة أكمل، فلا يشرع فيها .وإذا رجا إدراك ركعة مع الإمام فلا يترك سنة الفجر، بل يصليها، وذلك فى ظاهر المذهب، وقيل :إذا رجا إدراك التشهد مع الإمام فإنه يصلى السنة خارج المسجد عند بابه إن وجد مكانا، فإن لم يجد مكانا تركها ولا يصليها داخل المسجد؛ لأن التنفل فى المسجد عند اشتغال الإمام بالفريضة مكروه وروى عن ابن مسعود :أنه دخل والإمام فى صلاة الصبح فركع ركعتى الفجر، وهذا مذهب الحسن، ومكحول، ومجاهد، وحماد بن أبى سليمان (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧ص١٧٧، ١٧٨، مادة "صلاة الجماعة" حرف الصاد)

قال الحنفية :يكره تحريما التطوع عند إقامة الصلاة المفروضة، لحديث :إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة إلا سنة الفجر إن لم يخف فوت جماعة الفرض ولو بإدراك تشهده، فإن خاف تركها أصلا، فيجوز الإتيان بسنة الفجر عند الإقامة، لشدة تأكدها، والحث عليها، ومواظبة النبى صلى الله عليه وسلم عليها، قال عليه السلام :ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وقالت عائشة: لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم على شىء من النوافل أشد تعاهدا منه على ركعتى الفجر .وروى الطحاوى وغيره عن ابن مسعود :أنه دخل المسجد، وأقيمت الصلاة، فصلى ركعتى الفجر فى المسجد إلى أسطوانة.

وكذلك يكره التطوع عند ضيق وقت المكتوبة، لتفويته الفرض عن وقته.

وقال الشافعى والجمهور :يكره افتتاح نافلة بعد إقامة الصلاة، سواء أكانت راتبة كسنة الصبح والظهر والعصر، أم غيرها كتحية المسجد.

وقد عنون النووى لهذا البحث بقوله :باب كراهة الشروع فى نافلة بعد شروع المؤذن فى إقامة الصلاة، سواء السنة الراتبة كسنة الصبح والظهر وغيرها، سواء علم أنه يدرك الركعة مع الإمام أم لا.

ودليل الجمهور على كراهة افتتاح النافلة :قوله صلى الله عليه وسلم :إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة وفى الرواية الأخرى :أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر برجل يصلى، وقد أقيمت صلاة الصبح، فقال :يوشك أن يصلى أحدكم الصبح أربعا ومعناه أنه لا يشرع بعد الإقامة للصبح إلا الفريضة،فإذا صلى ركعتين نافلة بعد الإقامة، ثم صلى معهم الفريضة، صار فى معنى من صلى الصبح أربعا لأنه صلى بعد الإقامة أربعا.

والصحيح فى حكمة النهى عن صلاة النافلة بعد الإقامة :أن يتفرغ للفريضة من أولها، فيشرع فيها عقب شروع الإمام، وإذا اشتغل بنافلة فاته الإحرام مع الإمام، وفاته بعض مكملات الفريضة، فالفريضة أولى بالمحافظة على إكمالها .وفيه حكمة أخرى هو النهى عن الاختلاف على الأئمة.

إلا أن الإمام مالك قال :إن لم يخف فوات الركعة ركعهما خارج المسجد(الفقه الإسلامى وأدلتهٔ للزحيلى، ج١، ص٦٨٨ الىٰ ٦٩٠، القسم الأول،الباب الثانى :الصلاة ،الفصل الثانى)

کھڑی ہونے میں کم وقت باقی ہو، یا جماعت کھڑی ہو چکی ہو، تو ایسی صورت میں گھر میں سنتیں پڑھ کر مسجد میں جانا بہتر ہے، اور اگر کسی نے سنتیں نہ پڑھی ہوں اور مسجد میں داخل ہونے کے بعد جماعت شروع ہو چکی ہو تو مسجد کی حدود سے باہر ہلکی پھلکی سنتیں پڑھ لینے کے بعد امام کے ساتھ تشہد میں شرکت کی امید ہو تو پھر سنتیں پڑھ لینی چاہئیں، اور اگر تشہد میں شرکت کی امید نہ ہو، تو پھر سنتیں نہیں پڑھنی چاہئیں، بلکہ جماعت میں شریک ہو جانا چاہئے۔

جبکہ بعض حنفیہ نے فرمایا کہ اگر مسجد کی حدود سے باہر جگہ میسر نہ ہو، اور اُس مسجد کے دو حصے ہوں اور ایک حصہ میں جماعت ہو رہی ہو، تو دوسرے حصہ میں بھی سنتیں پڑھنا جائز ہے۔

اور اگر ایسی جگہ نہ ہو، تو پھر کم از کم کسی دیوار وغیرہ کے حائل میں سنتیں پڑھ لینا جائز ہے۔

اور اگر مسجد میں مذکورہ تفصیل کے مطابق فجر کی سنتیں پڑھنا ممکن نہ ہو، تو جس جگہ جماعت ہو رہی ہو، وہاں صف کے پیچھے اسی طرح متصل سنتیں پڑھنا ممنوع ہے، جیسا کہ آج کل بعض ناواقف لوگ ایسا کرتے ہیں، جبکہ اس طرح صفوں کے متصل سنتیں پڑھنے کی حنفیہ کے نزدیک بھی گنجائش نہیں ہے، لہٰذا اس طریقہ سے بچنا ضروری ہے، کیونکہ اس میں احادیث کی صریح مخالفت پائی جاتی ہے۔

اس سلسلہ میں چند عبارات وحوالہ جات ملاحظہ فرمائیں۔

علامہ ابنِ رشد قرطبی ''بدایۃُ المجتھد'' میں فرماتے ہیں:

فی الذی لم یصل رکعتی الفجر وأدرک الإمام فی الصلاۃ، أو دخل المسجد لیصلیھما فأقیمت الصلاۃ فقال مالک :إذا کان قد دخل المسجد فأقیمت الصلاۃ فلیدخل مع الإمام فی الصلاۃ ولا یرکعھما فی المسجد والإمام یصلی الفرض، وإن کان لم یدخل فی المسجد فإن لم یخف أن یفوتہ الإمام برکعۃ فلیرکعھما خارج المسجد، وإن خاف فوات الرکعۃ فلیدخل مع الإمام، ثم

يصليهما إذا طلعت الشمس.

ووافق أبو حنيفة مالكا فى الفرق بين أن يدخل المسجد أو لا يدخله، وخالفه فى الحد فى ذلک فقال :يركعهما خارج المسجد ما ظن أنه يدرک ركعة من الصبح مع الإمام.

وقال الشافعى :إذا أقيمت الصلاة المكتوبة فلا يركعهما أصلا، لا داخل المسجد ولا خارجه.

وحكى ابن المنذر أن قوما جوزوا ركوعهما فى المسجد والإمام يصلى وهو شاذ.

والسبب فى اختلافهم :اختلافهم فى مفهوم قوله -عليه الصلاة والسلام :-إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة :

فمن حمل هذا على عمومه لم يجز صلاة ركعتى الفجر إذا أقيمت الصلاة المكتوبة، لا خارج المسجد ولا داخله.

ومن قصره على المسجد فقد أجاز ذلک خارج المسجد ما لم تفته الفريضة، أو لم يفته منها جزء .

ومن ذهب مذهب العموم فالعلة عنده فى النهى إنما هو الاشتغال بالنفل عن الفريضة.

ومن قصر ذلک على المسجد فالعلة عنده إنما هو أن تكون صلاتان معا فى موضع واحد لمكان الاختلاف على الإمام، كما روى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن أنه قال :سمع قوم الإقامة فقاموا يصلون، فخرج عليهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم - فقال " :أصلاتان معا؟ "قال :وذلک فى صلاة الصبح

www.idaraghufran.org

والركعتين اللتين قبل الصبح .

وإنما اختلف مالك وأبو حنيفة فى القدر الذى يراعى من فوات صلاة الفريضة من قبل اختلافهم فى القدر الذى به يفوت فضل صلاة الجماعة للمشتغل بركعتى الفجر إذ كان فضل صلاة الجماعة عندهم أفضل من ركعتى الفجر.

فمن رأى أنه بفوات ركعة منها يفوته فضل صلاة الجماعة قال: يتشاغل بها ما لم تفته ركعة من الصلاة المفروضة.

ومن رأى أنه يدرك الفضل إذا أدرك ركعة من الصلاة لقوله -عليه الصلاة والسلام :-من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة أى قد أدرك فضلها، وحمل ذلك على عمومه فى تارك ذلك قصدا أو بغير اختيار، قال :يتشاغل بها ما ظن أنه يدرك ركعة منها.

ومالك إنما يحمل هذا الحديث -والله أعلم -على من فاتته الصلاة دون قصد لفواتها، ولذلك رأى أنه إذا فاتته منها ركعة فقد فاته فضلها.

وأما من أجاز ركعتى الفجر فى المسجد والصلاة تقام :فالسبب فى ذلك أحد أمرين :إما أنه لم يصح عنده هذا الأثر أو لم يبلغه . قال أبو بكر بن المنذر :هو أثر ثابت -أعنى قوله -عليه الصلاة والسلام :-إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة .-وكذلك صححه أبو عمر بن عبد البر، وإجازة ذلك تروى عن ابن مسعود (بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٢١٥، ٢١٦، كتاب الصلاة، الباب الثانى فى ركعتى الفجر)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: جس شخص نے فجر کی دوسنتیں نہیں پڑھیں، اور اس نے امام کو نماز میں پایا، یا کوئی مسجد میں داخل ہوا، تا کہ وہ فجر کی دو سنتیں پڑھے، پھر فجر کی نماز کھڑی ہوگئی، تو امام مالک نے فرمایا کہ جب مسجد میں داخل ہونے کے بعد نماز کھڑی ہوئی، تو اسے چاہیے کہ وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو جائے، اور امام کے فرض پڑھنے کی صورت میں مسجد کے اندر، ان دوسنتوں کو نہ پڑھے، اور اگر مسجد میں داخل نہیں ہوا، تو اگر امام کے ساتھ ایک رکعت بھی فوت ہونے کا خوف نہ ہو، تو اسے چاہیے کہ وہ مسجد سے باہر ان دو رکعتوں کو پڑھ لے، اور اگر ایک رکعت کے فوت ہونے کا بھی خوف ہو، تو پھر امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو جائے، پھر فجر کی ان دو سنتوں کو سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھے۔

اور امام ابوحنیفہ نے امام مالک کی (اس مسئلہ میں) موافقت کی ہے، لیکن انہوں نے مسجد میں داخل ہونے، یا مسجد میں داخل نہ ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا، البتہ اس کی حد میں مخالفت کی ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ جب تک امام کے ساتھ فجر کی ایک رکعت ملنے کا بھی گمان ہو، اس وقت تک وہ یہ دو رکعتیں مسجد سے باہر پڑھ لے۔

اور امام شافعی نے فرمایا کہ جب فرض نماز کھڑی ہو جائے، تو ان دو رکعتوں کو قطعاً نہیں پڑھے گا، نہ مسجد کے اندر اور نہ مسجد کے باہر۔

اور ابنِ منذر نے روایت کیا ہے کہ کچھ لوگوں نے امام کے نماز پڑھانے کی صورت میں ان دو رکعتوں کو مسجد میں پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے، مگر یہ شاذ قول ہے۔

اور ان حضرات کے اختلاف کا سبب دراصل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس قول کہ ”**إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة**“ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔

پس جس نے اس حدیث کو اپنے عموم پر محمول کیا، تو اس نے فرض نماز کھڑی ہونے کے

بعد فجر کی دو سنتوں کے پڑھنے کو نہ تو مسجد سے باہر جائز قرار دیا، اور نہ مسجد کے اندر۔

اور جس نے اس حدیث کو مسجد تک محدود رکھا، تو اس نے سنتوں کو مسجد سے باہر پڑھنا جائز قرار دیا، جب تک کہ فرض نماز فوت نہ ہو جائے، یا اس کا کوئی جزو فوت نہ ہو جائے۔

اور جس نے عام مذہب اختیار کیا، تو اس کے نزدیک ممانعت کی علت ''فرض ترک کر کے نفل میں مشغول ہونا ہے''

اور جس نے اس قول کو مسجد تک محدود رکھا، اس کے نزدیک ممانعت کی علت ''ایک جگہ میں امام سے اختلاف کرتے ہوئے اکٹھی دو نمازوں کا پڑھنا ہے'' جیسا کہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ''کچھ لوگوں نے اقامت کو سنا، پھر انہوں نے کھڑے ہو کر (اپنی سنت) نماز پڑھنی شروع کی، تو ان کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، اور فرمایا کہ کیا ایک ساتھ دو نمازیں پڑھی جارہی ہیں؟ کیا ایک ساتھ دو نمازیں پڑھی جارہی ہیں؟ اور یہ فجر کی نماز کا واقعہ ہے، ان دو (سنت) رکعتوں کے بارے میں جو فجر کی نماز سے پہلے پڑھی جاتی ہیں''

اور امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا جو اس مقدار میں اختلاف ہوا، جس کی فرض نماز فوت ہونے میں رعایت کی جائے گی، ان کی طرف سے اس مقدار میں اختلاف کی وجہ سے کہ جس مقدار سے فجر کی دو رکعتوں میں مشغول ہونے کی وجہ سے جماعت کی فضیلت فوت جاتی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک جماعت کی فضیلت، فجر کی دو رکعتوں سے زیادہ ہے۔

پس جس نے یہ سمجھا کہ فرض کی ایک رکعت فوت ہونے سے جماعت کی فضیلت فوت ہو جاتی ہے، اس نے یہ قرار دیا کہ فجر کی سنتوں میں اس وقت تک مشغول

ہونا جائز ہے، جب تک فرض نماز کی ایک رکعت بھی فوت نہ ہو۔

اور جس نے یہ سمجھا کہ جماعت کی فضیلت اس وقت تک پالی جاتی ہے، جب تک ایک رکعت بھی پالی جائے، نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس قول کی وجہ سے کہ ’’جس نے نماز کی ایک رکعت کو پالیا، تو اس نماز، یعنی اس کی فضیلت کو پالیا‘‘ اس نے اس کو عموم پر محمول کیا، خواہ قصداً ترک کرنے والا ہو، یا بغیر اختیار کے، بہر حال وہ سنتوں میں اس وقت تک مشغول رہے گا، جب تک فرض کی ایک رکعت ملنے کا گمان ہو۔

اور امام مالک نے اس حدیث کو واللہ اعلم اس شخص پر محمول کیا ہے، جس کی نماز فوت کرنے کے قصد کے بغیر فوت ہو جائے، اسی وجہ سے انہوں نے فرمایا کہ جب فرض کی ایک رکعت فوت ہو جائے، تو اس کی فضیلت فوت ہو جائے گی۔

اور جس نے فجر کی دو سنتوں کو فرض شروع ہونے کے بعد مسجد میں جائز قرار دیا، تو اس کے نزدیک اس کا سبب دو چیزوں میں سے ایک ہے، یا تو یہ کہ اس کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں، یا اس کو یہ حدیث نہیں پہنچی، ابوبکر ابنِ منذر نے فرمایا کہ یہ حدیث ثابت ہے، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ’’**إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة** ‘‘ابو عمر ابنِ عبدالبر نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور اس (یعنی مسجد کی حدود میں دو سنتیں پڑھنے) کی اجازت حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے (بدایۃُ المجتھد)

علامہ قسطلانی ’’صحیح بخاری‘‘ کی شرح میں فرماتے ہیں:

وقد اختلف فی صلاة سنة فريضة الفجر عند إقامتها، فكرهها الشافعي وأحمد وغيرهما.

وقال الحنفية لا بأس أن يصليها خارج المسجد إذا تيقن إدراك الركعة الأخيرة مع الإمام، فيجمع بين فضيلة السنة وفضيلة

www.idaraghufran.org

الجماعة .وقيدوه بباب المسجد لأن فعلها فى المسجد يلزم منه تنفله فيه مع إشغال إمامه بالفرض، وهو مكروه لحديث :إذا أقيمت الصلاة.

وقال المالكية لا تبتدأ صلاة بعد الإقامة لا فرضا ولا نفلا لحديث: إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة، أى الحاضرة .وإن أقيمت وهو فى صلاة قطع إن خشى فوات ركعة .وإلا أتم (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج٢،ص ٣٤،٣٥، كتاب الأذان،باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)

ترجمہ: اور فجر کی فرض نماز کھڑی ہونے کے بعد سنت نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے، جن کے پڑھنے کو امام شافعی اور امام احمد وغیرہ نے مکروہ قرار دیا ہے۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ فجر کی دوسنتوں کو مسجد سے باہر پڑھنے میں حرج نہیں، بشرطیکہ آخری رکعت کے امام کے ساتھ ملنے کا یقین ہو، پس سنت کی فضیلت اور جماعت کی فضیلت کو جمع کیا جائے گا، اور حنفیہ نے مسجد کے دروازے کی قید اس لیے لگائی کہ مسجد میں پڑھنے سے امام کے فرض نماز میں مشغول ہونے کے باوجود نفل میں مشغول ہونا لازم آتا ہے، جو کہ اس حدیث کی رو سے مکروہ ہے کہ ''**اذا اقیمت الصلاۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ**''

اور مالکیہ نے فرمایا کہ نماز کھڑی ہونے کے بعد کسی نماز کو بھی شروع نہیں کیا جائے گا، نہ فرض کو اور نہ نفل کو، اس حدیث کی وجہ سے کہ ''**اذا اقیمت الصلاۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ**'' اس میں فرض نماز سے مراد حاضر نماز ہے، اور اگر نماز کھڑی ہو جائے، اور یہ پہلے سے نماز میں مشغول ہو، تو اس کو اگر ایک رکعت کے

Idara Ghufran

فوت ہونے کا خوف ہو، تو یہ اپنی نماز توڑ دے گا، ورنہ پوری کرے گا (ارشادالساری)

مذکورہ عبارات میں فقہائے کرام کا جو موقف ذکر کیا گیا ہے، وہی موقف علامہ ابنِ قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے ''المغنی'' میں بھی ذکر فرمایا ہے۔ [1]

اور مالکیہ کی کتب میں بھی امام مالک کا مندرجہ بالا مسلک ذکر کیا گیا ہے، بلکہ مالکیہ کی بعض کتب میں فرض نماز کھڑی ہونے کے بعد مسجد میں سنتیں پڑھنے کے مکروہ تحریمی ہونے کی تصریح کی گئی ہے۔ [2]

---

[1] فصل :وإذا أقيمت الصلاة، لم يشتغل عنها بنافلة، سواء خشي فوات الركعة الأولى أم لم يخش .وبهذا قال أبو هريرة، وابن عمر، وعروة، وابن سيرين، وسعيد بن جبير، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور .وروى عن ابن مسعود، أنه دخل والإمام فى صلاة الصبح، فركع ركعتى الفجر . وهذا مذهب الحسن، ومكحول، ومجاهد، وحماد بن أبى سليمان .وقال مالك :إن لم يخف فوات الركعة ركعهما خارج المسجد.
وقال الأوزاعى، وسعيد بن عبد العزيز، وأبو حنيفة :يركعهما إلا أن يخاف فوات الركعة الأخيرة . ولنا، قول النبى -صلى الله عليه وسلم :-إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة .رواه مسلم. ولأن ما يفوته مع الإمام أفضل مما يأتى به، فلم يشتغل به، كما لو خاف فوات الركعة .قال ابن عبد البر فى هذه المسألة :الحجة عند التنازع السنة، فمن أدلى بها فقد فلح، ومن استعملها فقد نجا.
قال :وقد روت عائشة -رضى الله عنها -أن النبى -صلى الله عليه وسلم -خرج حين أقيمت الصلاة، فرأى ناسا يصلون، فقال :أصلاتان معا؟ .وروى نحو ذلك أنس، وعبد الله بن سرجس، وابن بحينة، وأبو هريرة، عن النبى -صلى الله عليه وسلم -ورواهن كلهن ابن عبد البر فى كتاب " التمهيد ."قال :وكل هذا إنكار منه لهذا الفعل .فأما إن أقيمت الصلاة وهو فى النافلة، ولم يخش فوات الجماعة، أتمها، ولم يقطعها؛ لقول الله تعالى :(ولا تبطلوا أعمالكم) . وإن خشى فوات الجماعة، فعلى روايتين؛ إحداهما، يتمها؛ لذلك.والثانية، يقطعها؛ لأن ما يدركه من الجماعة أعظم أجرا وأكثر ثوابا مما يفوته بقطع النافلة، لأن صلاة الجماعة تزيد على صلاة الرجل وحده سبعا وعشرين درجة(المغنى لابن قدامة، ج ١، ص ٣٣٠، كتاب الصلاة،فصل إذا أقيمت الصلاة لم يشتغل عنها بنافلة)

[2] إذا دخل المسجد ولم يركع ركعتى الفجر فأقيمت الصلاة، فإنه يخرج من المسجد فيصليها ثم يعود فيصلى معهم إن طمع أن يدرك الصلاة ، وإنما قلنا :أنه لا يصليها فى المسجد لقوله" :إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة، ولأن فى ذلك خلافًا على الإِمام، وإنما قلنا :أنه يخرج فيصليهما لتأكدهما، ولأنه يمكن أن يجمع بين السُّنَّة والفرض(المعونة على مذهب عالم المدينة،ص ٢٤٨، كتاب الصلاة، باب القنوت فى صلاة الصبح، والصلاة النافلة،فصل إذا لم يصل ركعتى الفجر وأقيمت الصلاة)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

مذکورہ عبارات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فجر کی نماز کھڑی ہونے کے بعد دوسنتوں کو مطلقاً مسجد کی حدود میں پڑھنا مکروہ ہے۔

علامہ ابنِ ہمام رحمہ اللہ نے بھی ''فتح القدیر'' میں حنفیہ کا یہی مذہب ذکر فرمایا ہے۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

(قوله والتقييد بالأداء عند باب المسجد يدل على الكراهة فى المسجد إذا كان الإمام فى الصلاة) لما روى عنه -صلى الله عليه وسلم -إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة ولأنه يشبه المخالفة للجماعة والانتباذ عنهم، وعلى هذا فينبغي أن لا تصلى فى المسجد إذ لا يمكن عند باب المسجد مكان لأن تركه المكروه مقدم على فعل السنة، غير أن الكراهة تتفاوت، فإن كان الإمام فى الصيفى فصلاته إياها فى الشتوى أخف من صلاتها فى الصيفى وقلبه، وأشد ما يكون كراهة أن يصليها مخالطا للصف كما يفعله كثير من الجهلة (فتح القدير،ج ١،ص ٤٧٧، كتاب الصلاة،باب إدراک الفريضة)

ترجمہ: صاحبِ ہدایہ کا یہ فرمانا کہ ''مسجد کے دروازے کے قریب دوسنتوں کے پڑھنے کی قید اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جب امام فرض نماز میں مشغول ہو، تو

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ص:(ولا تبتدأ صلاة بعد الإقامة)ش :انظر هل النهى على جهة المنع أو الكراهة قال ابن عرفة، وإذا أقيمت بموضع صلاة منع فيه ابتداء غيرها، والجلوس فيه انتهى.

هذا هو الذى يفهم من كلام المصنف والتوضيح قال فى المدونة فى باب صلاة النافلة، وإذا أقيمت الصلاة كره التنفل حينئذ ابن ناجى مثله فى ابن الحاجب قال ابن هارون، والمراد بالكراهة التحريم، ومثله قول ابن عبد السلام ظاهر الأحاديث، وما يقوله أهل المذهب فى تفاريع هذه المسألة من القطع أن المراد بالكراهة التحريم(مواهب الجليل فى شرح مختصر خليل،ج ٢، ص٨٨، ٨٩، كتاب الصلاة ،فصل صلاة الجماعة)

www.idaraghufran.org

مسجد میں سنتوں کا پڑھنا مکروہ ہے'' کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب نماز کھڑی ہو جائے، تو فرض نماز کے علاوہ کوئی نماز نہیں، اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ طرزِ عمل جماعت کی مخالفت اور باجماعت نماز پڑھنے والوں سے علیٰحدگی اختیار کرنے کے مشابہ ہے، پس اس بناء پر جب مسجد کے دروازے کے قریب کسی جگہ سنتوں کا پڑھنا ممکن نہ ہو، تو ان دو رکعتوں کو مسجد میں پڑھنا مناسب نہیں، کیونکہ مکروہ کا ترک کرنا سنت کے بجالانے پر مقدم ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ کراہت کے درجات مختلف ہیں، پس اگر امام گرمی کے موسم والے حصہ میں نماز پڑھ رہا ہو، تو اس کی سنتیں سردی کے موسم والے حصہ میں پڑھنا اس حصہ میں نماز پڑھنے سے ہلکا ہے، جس حصہ میں امام نماز پڑھ رہا ہے، اور اسی طرح اس کے برعکس، اور شدید ترین کراہت کا درجہ یہ ہے کہ امام کی صف کے ساتھ مخلوط ہو کر پڑھے، جیسا کہ بہت سے جہلاء یہ طرزِ عمل اختیار کرتے ہیں (فتح القدیر)

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک مسجد میں فرض نماز کھڑی ہونے کے بعد مسجد کی حدود میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، جس کی دلیل نقلی بھی ہے، اور عقلی بھی، البتہ اگر مسجد کے دو حصے ہوں، تو دوسرے حصہ میں جہاں جماعت نہ ہو رہی ہو، سنتوں کے پڑھنے کی کراہت کم ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ نے ''الھدایۃ'' کی شرح ''البنایۃ'' میں بھی حنفیہ کا یہی مذہب ذکر فرمایا ہے۔ [1]

---

[1] (ومن انتهى إلى الإمام فى صلاة الفجر وهو لم يصل ركعتى الفجر) ش :أى والحال أن هذا المنتهى لم يكن صلى سنة الفجر فلا يخلو حاله عن أمرين الأول م :(إن خشى أن تفوته ركعة) ش: من صلاة الفجر لاشتغاله بالسنة م :(ويدرك الأخرى) أى الركعة الأخرى وهى الثانية، وتخصيص الركعة لما أن النبى -عليه السلام- جعل أداء الركعة مع الإمام عند العذر بمنزلة أداء الكل فى إدراك ثواب الجمعة حتى تتم صلاة الخوف ركعة ركعة م :(يصلى ركعتى الفجر عند باب المسجد ثم يدخل) ش :أى يدخل المسجد م :(لأنه أمكنه الجمع بين الفضيلتين) ش :فضيلة السنة وفضيلة الجماعة، وإنما قيد عند باب المسجد لأنه لو صلاهما فى المسجد كان مشتغلا فيه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور علامہ شرنبلالی نے ''درر الحکام'' کے حاشیہ میں اور علامہ شلبی نے ''تبیین الحقائق'' کے حاشیہ میں بھی علامہ ابنِ ہمام والے موقف کو نقل واختیار فرمایا ہے۔ ۱؎

اور علامہ ابنِ نجیم نے ''البحر الرائق'' میں مسجد کی حدود میں سنتیں پڑھنے کے متعلق مشائخِ حنفیہ کا اختلاف ذکر کر کے احتیاطی قول مسجد کی حدود میں نہ پڑھنے کا ذکر فرمایا ہے۔

جو اس پر مبنی ہے کہ جب فقہاء کا کسی فعل کے کرنے نہ کرنے میں اختلاف ہو جائے، تو اس فعل کے نہ کرنے میں احتیاط ہوتی ہے، اور اس فعل کا نہ کرنا افضل ہوتا ہے۔ ۲؎

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ مع اشتغال الإمام بالفرض وأنه مكروه لقوله عليه السلام إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة (البناية شرح الهداية، ج۲،ص ۵۶۹، كتاب الصلاة،باب إدراك الفريضة)

(والتقييد بالأداء)ش :أى تقييد محمد بن الحسن بأداء ركعتى الفجر م :(عند باب المسجد يدل على الكراهة فى المسجد) ش :أى على كراهة أدائه إياهما م :(فى المسجد إذا كان الإمام فى الصلاة) ش :لمخالفة الإمام عيانا(البناية شرح الهداية، ج۲،ص ۵۷۱، ۵۷۲، كتاب الصلاة ،باب إدراك الفريضة)

۱؎ (قوله صلاها) لم يبين محل صلاتها، وقال فى الهداية يصلى ركعتى الفجر عند باب المسجد والتقييد بالأداء عند باب المسجد يدل على الكراهة فى المسجد إذا كان الإمام فى الصلاة اهـ.

وقال الكمال وعلى هذا فينبغى أن لا يصلى فى المسجد إذا لم يكن عند باب المسجد مكان؛ لأن تركه المكروه مقدم على فعل السنة غير أن الكراهة تتفاوت فإن كان الإمام فى الصيفى فصلاته إياها فى الشتوى أخف من صلاته فى الصيفى وقلبه وأشد ما يكون كراهة أن يصليها مخالطا للصفوف كما يفعله كثير من الجهلة(حاشية الشرنبلالى، على درر الحكام شرح غرر الأحكام، ج ۱،ص ۱۲۲، كتاب الصلاة،باب إدراك الفريضة)

(قوله ويصليها عند باب المسجد إلى آخره) التقييد بالأداء عند باب المسجد يدل على الكراهة فى المسجد إلا إذا كان الإمام فى الصلاة لما روى عنه -صلى الله عليه وسلم -إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة ؛ ولأنه يشبه المخالفة للجماعة والانتباذ عنهم ولهذا ينبغى أن لا يصلى فى المسجد إذا لم يكن عند باب المسجد مكان ؛ لأن ترك المكروه مقدم على فعل السنة غير أن الكراهة تتفاوت فإن كان الإمام فى الصيفى فصلاته إياها فى الشتوى أخف من صلاتها فى الصيفى وقلبه ، وأشد ما يكون كراهة أن يصليها مخالطا للصف كما يفعله كثير من الجهلة ا هـ .فتح القدير(حاشية الشلبى على تبيين الحقائق، ج ۱،ص ۱۸۲، كتاب الصلاة ،باب إدراك الفريضة)

۲؎ وذكر الولوالجى إمام يصلى الفجر فى المسجد الداخل فجاء رجل يصلى الفجر فى المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لأن ذلك كله كمكان واحد بدليل جواز الاقتداء لمن كان فى المسجد الخارج بمن كان فى المسجد الداخل

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور ''کنز الدقائق'' کی شرح ''النہر الفائق'' میں مسجد کی حدود کے دوسرے حصہ میں جس میں امام نماز نہ پڑھا رہا ہو، سنتیں پڑھنے کے مکروہ تنزیہی ہونے کو ترجیح دی گئی ہے۔ [1]

جس سے مشائخِ حنفیہ کے جواز اور کراہت والے دونوں قول میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے، کیونکہ کراہتِ تنزیہی اور مباح کا جمع ہونا ممکن ہے۔ [2]

اور اس کی تائید اختلاف سے بچنے کے اس اصول سے بھی ہوتی ہے، جس کی رو سے کراہت اور جواز میں اختلاف ہونے کی صورت میں ترک، مستحب ہوتا ہے، اور مشائخِ حنفیہ کے ایک قول کی رو سے مسجد کی حدود میں پڑھنا زیادہ سے زیادہ جائز ہے، واجب نہیں، جبکہ دوسرے قول کی رو سے مکروہ ہے، اور ایسے مواقع پر اس فعل کو ترک کرنا افضل ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وإذا اختلف المشايخ فالاحتياط أن لا يفعل اهـ.(البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٢،ص ٥٢، كتاب الصلاة،باب الوتر والنوافل)

ثم إن هنا قيدا تركه المصنف فى قوله وإلا لا وهو أن يجد مكانا عند باب المسجد يصلى السنة فيه فإن لم يجد فينبغي أن لا يصلى السنة لأن ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا فى فتح القدير وهو متفرع على أحد القولين لما فى المحيط ولو صلاهما فى المسجد الخارج والإمام يصلى فى المسجد الداخل قيل لا يكره لأنه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لأن ذلك كله كمكان واحد فإذا اختلف المشايخ فيه كان الأفضل أن لا يفعل اهـ(البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٢،ص ٧٩، كتاب الصلاة،باب إدراك فريضة الصلاة)

[1] ثم إنما يأتى بها بشرط أن يجد مكانًا عند باب المسجد فإن لم يجد تركها لأن ترك المكروه مقدم على فعل السنة غير أن الكراهة تتفاوت فإن كان الإمام فى الصيفي فصلاته إياها فى الشتوى أخف من صلاتها فى الصيفى وقلبه وأشدها كراهة أن يصليها مختلطًا بالصف كذا فى (الفتح) وحكى فى (المحيط) فيما لو صلاها فى الخارج والإمام فى الداخل قولين فى الكراهة فقيل :لا يكره لعدم تصوره المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل :يكره لأنه كله مكان واحد فإذا اختلف المشايخ فيه كان الأفضل أن لا يفعل انتهى .وفيه إفادة أنها تنزيهية، قيد بسنة الفجر لأن غيرها لا يأتى به مطلقًا إلا إذا أمكنه أن يدرك الإمام فى الركعة الأولى كذا فى الشرح(النهر الفائق شرح كنز الدقائق،ج ١،ص ٣١٠، ٣١١، كتاب الصلاة ،باب إدراك الفريضة)

[2] المكروه تنزيها :وهو ما كان تركه أولى من فعله، ويرادف خلاف الأولى(رد المحتار على الدر المختار،ج ١،ص ١٣٢، كتاب الطهارة،سنن الوضوء)

www.idaraghufran.org

البتہ علامہ ابنِ عابدین شامی نے ''ردُّ المحتار'' میں مسجد کی حدود میں مشائخِ حنفیہ کے مکروہ ہونے نہ ہونے کے دونوں قول ذکر کر کے بعد میں ''حلیة'' کے حوالہ سے بعض آثار کی بناء پر مکروہ نہ ہونے کا راجح ہونا نقل کیا ہے۔ [1]

اگرچہ ہمارے یہاں کے اہلِ علم واہلِ افتاء حضرات میں علامہ ابنِ عابدین شامی اور ان کی کتاب ''ردُّ المحتار'' سے غیر معمولی عقیدت کی بناء پر یہی موقف مشہور ومعروف ہو گیا ہے، مزید براں اس پر جواز سے بڑھ کر استحباب، یا وجوب کی طرح بہت سے عوام وخواص کی طرف سے عمل جاری ہے، نیز حائل وغیرہ کی قید بھی نظر انداز کردی گئی ہے، اور اب انتہاء یہ ہے کہ باجماعت نماز پڑھنے والوں کی صفوں کے متصل سنت نماز پڑھنے کا اہتمام کیا جاتا ہے، خصوصاً رمضان کے مہینے میں جب فجر میں نمازیوں کی تعداد، باقی سال سے زیادہ ہوتی ہے، جو کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

---

[1] (قوله عند باب المسجد) أى خارج المسجد كما صرح به القهستانى .وقال فى العناية لأنه لو صلاها فى المسجد كان متنفلا فيه عند اشتغال الإمام بالفريضة وهو مكروه، فإن لم يكن على باب المسجد موضع للصلاة يصليها فى المسجد خلف سارية من سوارى المسجد، وأشدها كراهة أن يصليها مخالطا للصف مخالفا للجماعة والذى يلى ذلك خلف الصف من غير حائل اهـ ومثله فى النهاية والمعراج.

(قوله وإلا تركها) قال فى الفتح :وعلى هذا أى على كراهة صلاتها فى المسجد ينبغى أن لا يصلى فيه إذا لم يكن عند بابه مكان لأن ترك المكروه مقدم على فعل السنة .غير أن الكراهة تتفاوت، فإن كان الإمام فى الصيفى فصلاته إياها فى الشتوى أخف من صلاتها فى الصيفى وعكسه، وأشد ما يكون كراهة أن يصليها مخالطا للصف كما يفعله كثير من الجهلة .اهـ.

والحاصل أن السنة فى سنة الفجر أن يأتى بها فى بيته، وإلا فإن كان عند باب المسجد مكان صلاها فيه، وإلا صلاها فى الشتوى أو الصيفى إن كان للمسجد موضعان، وإلا فخلف الصفوف عند سارية، لكن فيما إذا كان للمسجد موضعان والإمام فى أحدهما، ذكر فى المحيط أنه قيل لا يكره لعدم مخالفة القوم، وقيل يكره لأنهما كمكان واحد .قال :فإذا اختلف المشايخ فيه فالأفضل أن لا يفعل .قال فى النهر :وفيه إفادة أنها تنزيهية اهـ .لكن فى الحلية قلت :وعدم الكراهة أوجه للآثار التى ذكرناها اهـ ثم هذا كله إذا كان الإمام فى الصلاة، أما قبل الشروع فيأتى بها فى أى موضع شاء كما فى شرح المنية(رد المحتار على الدر المختار، ج٢،ص ٥٦، ٥٧، كتاب الصلاة،باب إدراك الفريضة)

اور پہلے قواعدِ فقہ کی روشنی میں جو تفصیل ذکر کی گئی، اس کی رو سے احتیاط اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ فرض نماز کھڑی ہونے کے بعد مسجد کی حدود میں کسی بھی حصہ میں سنت نہ پڑھنے کو ترجیح دی جائے، بالخصوص جبکہ اس کی تائید نصوص سے بھی ہوتی ہے، اور بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب بھی یہی ذکر فرمایا ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی ’’صحیح بخاری‘‘ اور ’’سنن الترمذی‘‘ کی شرح میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اسی مذکورہ مذہب کو ترجیح دی ہے۔ [1]

اور علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے اس قول کے دلائل بھی ذکر فرمائے ہیں۔ [2]

---

[1] وأما إذا أقيمت فلا يشرع في صلاة إلا في سنتي الفجر عند الأحناف والموالك، ومذهب الأحناف أن يأتي بهما بشرط وجدان الركعة وأدائهما خارج المسجد، وأما الموالك فقال مالك :يأتي بهما خارج المسجد بشرط رجاء وجدان الركعتين، وفي الجلاب وهو من معتبرات الموالك :أن يأتي بهما وإن لم يدرك إحدى الركعتين، وأما مشائخ الأحناف وسعوا من وجهين، فوسع الطحاوي في جواز أدائهما داخل المسجد بشرط الحائل بين موضع أدائهما وصفوف الجماعة، أو تكون الجماعة في المسجد الصيفي ويؤديها في الشتوي أو عكسه، وقال في مشكل الآثار في الحصة التي لم يطبع :يأتي بهما داخل المسجد عند ضرورة شديدة فالحاصل أن أدائهما داخل المسجد ليس أصل مذهبنا، وكذلك يروى مذهبنا غيرنا أيضا مثل القسطلاني، ولم يثبت أداء السنن مطلقا داخل المسجد عنه عليه الصلاة والسلام إلا مرة أو مرتين أداء سنتي المغرب في غير المسجد النبوي، ثم ركعتا الفجر إما واجبتان كما روى شاذا فلا محتاج إلى الجواب، أما حجتنا في أداء هما بعد الإقامة فعمل العبادلة الثلاثة ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعمل أبي الدرداء بأسانيد قوية في مصنف ابن أبي شيبة :أن تسعا من السلف التابعين كانوا يأتون بهما بعد الإقامة، وفي سبعة تصريح الأداء خارج المسجد، وفي اثنين يتوهم أداء هما داخل المسجد وجوابه عندي موجود (العرف الشذي شرح سنن الترمذي، ج ١، ص ٣٩٧، ٣٩٨، ابواب الصلاة، باب ما جاء إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)

[2] ثم في السنن الكبرى للبيهقي، وفيه :إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة إلا ركعتي الفجر، بسند حجاج بن نصير الفساطيطي عن عباد بن كثير عن عمرو بن دينار، وأما حجاج بن نصير فمختلف فيه، أخذ عنه الترمذي في كتاب الجمعة، ووثقه ابن معين، وقال ابن عدي في الكامل :لم أجد عنه منكرا، وأما عباد بن كثير فاثنان رملي وبصري، والأول ربما يحسن أحاديثه، وأما الثاني فساقط وكنت ظننت أن راوي الحديث هو الأول، وأوفرت القرائن ثم رأيت في كشف الأحوال في نقد الرجال أن الفساطيطي يروي عن الرملي ولكنه لرجل متأخر ولم يحل على كتاب، وقال البيهقي :لم أجد لهذه الزيادة أصلا، ونقل عنه أنها موضوعة، أقول :لا يمكن قول الوضع بل

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

لیکن علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے ساتھ ہی ''صحیح البخاری'' کی شرح ''فیض الباری'' میں یہ بھی فرمایا کہ:

''أما أنا فأعمل بمذهب الإمام أبی حنيفة، وقد أفتى به الناس، غير أنی لا أنازع من صلاهما فی المسجد''

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

حكم الإدراج وهو مراد البيهقی وفی كامل أبی أحمد بن عدی روى حديث الباب عن يحيى بن نصر بن حاجب وفيه :ولا ركعتی الفجر ، وحسنه الحافظ فی الفتح، وصححه السيوطی فی التوشيح على البخاری، أقول :كيف حسنه الحافظ والحال أن من عادة ابن عدی فی كامله إخراج ما يكون منكرا عن الراوی؟ ويحيى بن نصر مختلف فيه، وأقول :إن زيادة إلا ركعتی الفجر ، وزيادة :ولا ركعتی الفجر مدرجة من الرواة.

ثم أقول :إن مشار النهی أداء ركعتی الفجر داخل المسجد، ولی فی هذه الدعوى رواية أخرجها العينی فی عمدة القاریء نقلا عن صحيح ابن خزيمة عن أنس :أن النبی -صلى الله عليه وسلم - خرج يوما قبل أن أقيمت الصلاة فرأى رجالا يصلون الركعتين فقال :أصلاتان معا؟ فنهى أن تصليا فی المسجد .إلخ، فيكون الحديث صحيحا على شرط ابن خزيمة، فعلم أن المشار هو أداؤهما داخل المسجد، وأخرجه فی موطأ مالك مرسلا وليست فيه زيادة فنهى أن تصليا ، وكذلك أخرجه فی مسند البزار وليست الزيادة فيه أيضا، وأما مؤيدات ما فی صحيح ابن خزيمة فأخرج الدارقطنی فی أفراده حديث الباب عن ابن عمر مرفوعا بسند يحيى بن ضحاك بن عبد الله البابلتی ربيب الأوزاعی، وكان يروی من كتاب الأوزاعی وأخذ عنه البخاری مطلقا فی كتاب الحج، وعندی أنه من رواة الحسان، وحكى :لما بلغ ابن معين إلى الشام وكان البابلتی ثمة فأهدى إلى ابن معين النقد من الدراهم والطيب والحلوان فأخذ ابن معين الحلوان والطيب ورد النقد، ثم قال رجل ليحيى بن معين :ما تقول فی يحيى البابلتی؟ قال :والله لهدية طيبة ولكنه والله ما سمع عن الأوزاعی شيئا.

وراوی الحديث المرفوع ابن عمر وأما فتواه ففی موطأ مالك ومعانی الآثار :أن تصليا خارج المسجد بعد الإقامة وكذلك راوی حديث الباب بمضمونه ابن عباس، وأفتى بأداء الركعتين خارج المسجد كما فی معانی الآثار ثم نعتبر باعتبار الأصول هل نجد فرقا بين الداخل والخارج؟

فأقول :فی نص الحديث فرق بين الداخل والخارج، فإن فی حديث مرفوع :إذا كنت فی المسجد ونودی للصلاة فلا تخرج حتى تصلی معهم إلخ، جعل مناط الحكم من يكون داخل المسجد ومن يكون خارجا عنه ليس له هذا الحكم، وكذلك فی حديث مرفوع :إذا كان المصلی فی المسجد يدعوا له الملائكة حتى خرج إلخ، فأدار الحكم على داخل المسجد وأما فی مسائل الفقه فكثير من أن تحصى مثل كراهة الجماعة الثانية ونوم المعتكف وغيرهما(العرف الشذی شرح سنن الترمذی، ج ۱ ،ص ۳۹۹،وص ۴۰۰، ابواب الصلاة ،باب ما جاء إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)

’’جہاں تک میرا تعلق ہے، تو میں امام ابوحنیفہ کے اسی مذہب پر عمل کرتا ہوں، اور اسی کا لوگوں کو فتویٰ دیتا ہوں (کہ جماعت شروع ہونے کے بعد فجر کی دوسنتوں کو مسجد کی حدود میں نہ پڑھا جائے) البتہ میں اس شخص سے نزاع نہیں کرتا، جو مسجد کی حدود میں (جماعت کی صف سے حائل ہونے کی صورت میں) ان دوسنتوں کو پڑھے‘‘ [1]

ہم بھی علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی مذکورہ تحقیق کو ترجیح دیتے ہیں، جس کی تائید بعض احادیث سے

---

[1] وأما تفصيل المذاهب فى الفجر، فقال الشافعي رحمه الله تعالى فى الجديد :إذا أقيمت صلاة الفجر، فلا صلاة مطلقا، فلا يركع ركعتي الفجر أصلا، لا فى داخل المسجد، ولا فى خارجه وقال فى القديم مثل الحنفية، وبه قال مالك رحمه الله تعالى غير أنه فرق بين الداخل والخارج، فقال: يركعهما خارج المسجد إذا رجا أن يدرك الركعتين كلتيهما، وإلا فلا وقال ابن العربى فى الاقتراب :يدخل فيهما إن رجا القعدة الأخيرة، وهذا مخالف لما فى عامة كتبهم.

وقال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى على ما تقرر عندى من مذهبه :إنه يركعهما خارجه بشرط إدراك ركعة .ولعل التخصيص بالركعة من الاجتهاد ناظرا إلى مثل حديث :من أدرك ركعة، فقد أدرك الصلاة .ولا رواية عنه فى داخل المسجد .وهذا هو المذهب عندى، كما فى الجامع الصغير و البدائع، واختار صاحب الهداية، وصرحوا به فى باب إدراك الفريضة .وصرح به علماء المذاهب الأخرى أيضا كالقسطلانى من الشافعية، وابن رشد والباجى من المالكية.

ثم وسع محمد رحمه الله تعالى فى إدراك ركعة، وأجاز بهما عند إدراك القعدة أيضا.

ثم مشايخنا رحمهم الله تعالى وسعوا بهما فى المسجد أيضا، وأظن أن أول من وسع بهما فى المسجد هو الطحاوى، فذهب إلى جوازهما فى ناحية المسجد بشرط الفصل بينهما وبين المكتوبة، حتى لا يعد واصلا بينهما وبين المكتوبة، وهو مثار النهى عنده ولعلك علمت أن القيدين الذين كان صاحب المذهب ذكرهما ارتفع أحدهما بتوسيع محمد رحمه الله تعالى، والآخر بتوسيع الطحاوى رحمه الله تعالى.

أما أنا فأعمل بمذهب الإمام أبى حنيفة، وقد أفتى به الناس، غير أنى لا أنازع من صلاهما فى المسجد، وأقول :لعله أخذ بقول محمد رحمه الله تعالى والطحاوى رحمه الله تعالى .هذا هو تحرير لمذهب الإمام الأعظم عندى .وأما مذهب الشافعي رحمه الله تعالى، فقد علمته .وتمسكه من حديث الباب، فإنه يدل على النهى عن الصلاة بعد الإقامة مطلقا، سواء كان فى المسجد أو خارجه.

فكأن مناط النهى عندهم :الدخول فى سنة الفجر بعد الإقامة للفرض، ولما لم يكن فيه فرق بين داخل المسجد وخارجه عم النهى أيضا بعموم المناط، ولم تجز ركعتا الفجر فى الخارج والداخل مطلقا(فيض البارى على صحيح البخارى، ج٢،ص ٢٥٢، كتاب الأذان،باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)

www.idaraghufran.org

بھی ہوتی ہے، جن میں مسجد کی قید لگا کر فجر کی سنتیں پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن سرجس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

دَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ وَرَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ صَلَاةِ الْغَدَاةِ، فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ فِيْ جَانِبِ الْمَسْجِدِ، ثُمَّ دَخَلَ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا سَلَّمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ : يَا فُلَانُ بِأَيِّ الصَّلَاتَيْنِ اعْتَدَدْتَ؟ أَبِصَلَاتِكَ وَحْدَكَ، أَمْ بِصَلَاتِكَ مَعَنَا؟ (صحیح مسلم،رقم الحدیث ۱۲ ۷"۶۷"کتاب صلاة المسافرین وقصرھا، باب کراھة الشروع فی نافلة بعد شروع المؤذن)

ترجمہ: ایک آدمی مسجد میں داخل ہوا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں تھے، پھر اس شخص نے مسجد کے ایک طرف دو رکعتیں پڑھیں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (نماز میں) شامل ہوا، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیرا، تو فرمایا کہ اے فلاں! تو نے دونوں نمازوں میں سے کس کو شمار کیا؟ کیا تنہا اپنی نماز کو، یا ہمارے ساتھ والی نماز کو؟ (مسلم)

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِيْنَ أُقِيْمَتِ الصَّلَاةُ فَرَأٰى نَاسًا يُصَلُّوْنَ رَكْعَتَيْنِ بِالْعَجَلَةِ، فَقَالَ: أَصَلَاتَانِ مَعًا، فَنَهٰى أَنْ يُّصَلّٰى فِي الْمَسْجِدِ إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلَاةُ (صحیح ابنِ خزیمة،رقم الحدیث ۱۱۲۶، کتاب الصلاة، جماع أبواب الرکعتین قبل الفجر وما فیھا من السنن، باب النھی عن أن یصلی رکعتی الفجر بعد الإقامة، ضد قول من زعم أنھما تصلیان والإمام یصلی الفریضة) [1]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز کھڑی ہونے کے وقت تشریف لائے، تو آپ نے کچھ لوگوں کو دیکھا، جو جلدی جلدی دو رکعتیں پڑھ رہے تھے، تو آپ نے فرمایا کہ

[1] قال الأعظمی: إسناده صحیح (حاشیة صحیح ابنِ خزیمة)

www.idaraghufran.org

کیا دو نمازیں ایک وقت میں؟ تو آپ نے مسجد میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا، جبکہ نماز کھڑی ہو جائے (ابن خزیمہ)

بعض روایات میں فجر کی دو سنتوں کی تصریح بھی آئی ہے، جس کی تائید دیگر روایات سے بھی ہوتی ہے۔ [1]

---

[1] أخبرنا أبو سعد المالينى، أخبرنا أبو أحمد ابن عدى الحافظ، حدثنا محمد بن على بن إسماعيل المروزى، حدثنا أحمد بن سيار، حدثنا يحيى بن نصر بن حاجب المروزى، حدثنا مسلم بن خالد الزنجى، عن عمرو بن دينار، عن عطاء بن يسار، عن أبى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة ."قيل: يا رسول الله، ولا ركعتى الفجر .قال:" ولا ركعتى الفجر ."قال أبو أحمد:لا أعلم ذكر هذه الزيادة فى متنه غير يحيى بن نصر، عن مسلم بن خالد، عن عمرو.
قال الشيخ: وقد قيل: عن أحمد بن سيار عن نصر بن حاجب .وهو وهم، ونصر بن حاجب المروزى ليس بالقوى، وابنه يحيى كذلك .وفيما احتججنا به من الأحاديث الصحيحة كفاية عن هذه الزيادة(السنن الكبرى ،للبيهقى، رقم الحديث ٤٦١٠، كتاب الصلاة، باب كراهية الاشتغال بهما بعد ما أقيمت الصلاة)

قال ابن حجر:

قوله: (إلا المكتوبة) فيه منع التنفل بعد الشروع فى إقامة الصلاة سواء كانت راتبة أم لا، لأن المراد بالمكتوبة المفروضة، وزاد مسلم بن خالد، عن عمرو بن دينار فى هذا الحديث قيل يا رسول الله ولا ركعتى الفجر؟ قال: ولا ركعتى الفجر أخرجه ابن عدى فى ترجمة يحيى بن نصر بن الحاجب وإسناده حسن (فتح البارى شرح صحيح البخارى، ج٢،ص ١٤٩، كتاب الأذان، باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)

وقال الالبانى:

وزاد البيهقى فى رواية :قيل :يا رسول الله ولا ركعتى الفجر؟ قال :(ولا ركعتى الفجر) أخرجها من طريق أبى أحمد بن عدى الحافظ :ثنا محمد بن إسماعيل المروزى :ثنا أحمد بن سيار :ثنا يحيى بن نصر بن حاجب المروزى :ثنا مسلم ابن خالد الزنجى عن عمرو بن دينار به .قال أبو أحمد :(لا أعلم ذكر هذه الزيادة فى متنه غير يحيى بن نصر عن مسلم بن خالد عن عمرو)

قال البيهقى:(ونصر بن حاجب المروزى ليس بالقوى وابنه يحيى كذلك)

قلت :ولكن هذه الزيادة صحيحة المعنى وإن كانت ضعيفة المبنى فقد جاء ت أحاديث كثيرة صحيحة صريحة فى النهى عن ركعتى الفجر إذا أقيمت الصلاة وسيأتى بيان ذلك فى محلة إن شاء الله تعالى(الثمر المستطاب فى فقه السنة والكتاب،للألبانى، ج١، ص ٢٢٥،٢٢٦، كتاب الصلاة،مواقيت الصلاة ،الإقامة)

www.idaraghufran.org

اس کے بعد عرض ہے کہ غیر حنفیہ اور حنفیہ کا جو راجح مذہب پیچھے ذکر کیا گیا، ان میں سے ہر ایک کی تائید بعض آثار سے ہوتی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف زیادہ شدید نہیں ہے، جس طرح دوسرے فقہاء کے مسلک پر عمل کر لینا جائز ہے، اسی طرح امام ابوحنیفہ کے مسلک پر بھی عمل کر لینا جائز ہے۔

چنانچہ حضرت مجاہد اور زید بن اسلم رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ ابْنَ عُمَرَ، دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَقَدْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَالنَّاسُ فِي الصَّلَاةِ، فَدَخَلَ بَيْتَ حَفْصَةَ فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ فَصَلّٰى (الأوسط فى السنن والإجماع والاختلاف، رقم الحديث ٢٧٦٤، كتاب الوتر، ذكر اختلاف أهل العلم فى المصلى ركعتى الفجر والإمام فى صلاة الصبح؛ شرح معانى الآثار، رقم الحديث ٢٢٠٤، باب الرجل يدخل المسجد والامام فى صلاة الفجر ولم يكن ركع)

ترجمہ: حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے، اور (فجر کی) نماز کھڑی ہو چکی تھی، اور لوگ نماز میں تھے، تو آپ حضرت حفصہ کے گھر میں داخل ہوئے، پھر وہاں دو رکعتیں پڑھیں، پھر مسجد میں تشریف لاکر آپ نے (فجر کی) نماز پڑھی (الاوسط لابن المنذر)

حضرت محمد بن کعب قرظی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ:

خَرَجَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا مِنْ بَيْتِهٖ فَأُقِيمَتْ صَلَاةُ الصُّبْحِ فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ اَنْ يَّدْخُلَ الْمَسْجِدَ وَهُوَ فِي الطَّرِيقِ ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَصَلَّى الصُّبْحَ مَعَ النَّاسِ (شرح معانى الآثار، رقم الحديث ٢٢٠٢، كتاب الصلاة، باب الرجل يدخل المسجد والامام فى صلاة الفجر ولم يكن ركع)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اپنے گھر سے نکلے، تو فجر کی جماعت

کھڑی ہو چکی تھی، آپ نے مسجد میں داخل ہونے سے پہلے راستہ ہی میں (کسی مناسب جگہ) دو رکعت (فجر کی سنتیں) اداء کیں، پھر مسجد میں داخل ہوئے اور فجر کی نماز لوگوں کے ساتھ ادا کی (طحاوی)

حضرت ابومجلز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فِیْ صَلٰوۃِ الْغَدَاۃِ مَعَ اِبْنِ عُمَرَ وَابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمْ، وَالْاِمَامُ یُصَلِّیْ فَاَمَّا اِبْنُ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمَا فَدَخَلَ فِی الصَّفِّ وَاَمَّا اِبْنُ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمَا،فَصَلّٰی رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ دَخَلَ مَعَ الْاِمَامِ فَلَمَّا سَلَّمَ الْاِمَامُ قَعَدَ ابْنُ عُمَرَ مَکَانَہٗ حَتّٰی طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَقَامَ فَرَکَعَ رَکْعَتَیْنِ (شرح معانی الآثار للطحاوی ،رقم الحدیث ۲۲۰۰، کتاب الصلاۃ ، باب الرجل یدخل المسجدوالامام فی صلاۃ الفجر ولم یکن رکع)

ترجمہ: میں عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے ساتھ فجر کی نماز پڑھنے کے لئے مسجد میں آیا، تو (اس وقت) امام نماز پڑھا رہا تھا، پس عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما تو صف میں داخل ہو گئے اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے پہلے سنتیں پڑھیں، پھر امام کے ساتھ شریک ہوئے، پھر جب امام نے سلام پھیرا، تو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اپنی جگہ بیٹھے رہے، حتیٰ کہ جب سورج طلوع ہو گیا، تو آپ اٹھے اور دو رکعت (سنت) اداء کیں (طحاوی)

حضرت حارثہ بن مضرب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ:

اَنَّ ابْنَ مَسْعُوْدٍ وَ اَبَا مُوْسٰی خَرَجَا مِنْ عِنْدِ سَعِیْدِ بْنِ الْعَاصِ فَاُقِیْمَتِ الصَّلٰوۃُ فَرَکَعَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ دَخَلَ مَعَ الْقَوْمِ فِی الصَّلٰوۃِ وَاَمَّا اَبُوْ مُوْسٰی فَدَخَلَ فِی الصَّفِّ (مصنف ابن ابی شیبۃ، رقم الحدیث ۶۴۷۶، کتاب الصلاۃ، باب فی الرجل یدخل المسجد فی الفجر؛ الاوسط لابن المنذر رقم الحدیث ۲۶۹۷)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: حضرت ابنِ مسعود اور حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما، حضرت سعید بن عاص کے پاس سے گزرے، اور (فجر کی) نماز کھڑی ہو چکی تھی، پھر حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر لوگوں کے ساتھ (فجر کی) نماز میں شریک ہوئے۔

اور حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ (دو رکعت سنت پڑھے بغیر جماعت کی) صف میں شامل ہو گئے (ابنِ ابی شیبہ)

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم جو ایک ہی استاد، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلیم و تربیت یافتہ تھے، ان میں سے کسی نے مسجد سے باہر فجر کی نماز کھڑی ہونے کے بعد فجر کی سنتیں پڑھیں، اور پھر امام کے ساتھ شامل ہوئے، اور کسی نے ان سنتوں کو پڑھے بغیر فرضوں میں شمولیت اختیار کی، اور یہ واقعہ ایک ہی وقت کی نماز اور ایک ہی مسجد سے متعلق ہے، لیکن ان دونوں میں سے کسی نے ایک دوسرے سے نزاع و اختلاف نہیں کیا۔

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کی اتباع میں سلف کا یہی طریقہ تھا۔

اجتہادی و فقہی اختلافی مسائل میں ہمیں بھی یہی طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیے، اور اس سلسلہ میں موجودہ دور میں پیدا ہونے والے تشدد و غلو اور افراط و تفریط سے اپنے آپ کو بچانا چاہیے۔

(28)

سنتوں کی قضاء کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی کتاب ''المسوی شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

(مالک) أنه بلغه أن عبد الله بن عمر فاتته ركعتا الفجر. فقضاهما بعد أن طلعت الشمس.

(مالک) عن عبد الرحمن بن القاسم، عن القاسم بن محمد: أنه

صنع مثل الذی صنع ابن عمر.

قلت: فی المنهاج فلو فات النفل المؤقت ندب قضاؤه، وفی العالمكيرية: والسنن إذا فاتت عن وقتها لم يقضها إلا ركعتی الفجر إذا فاتتا مع الفرض قضى الى وقت الزوال، وبدونه لا يقضى، خلافا لعبدا لله(المسوىٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص۲۰۵، کتاب صلاة الليل، باب قضاء ركعتی الفجر، مطبوعة: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳م)

ترجمہ: امام مالک سے روایت ہے کہ انہیں یہ بات پہنچی کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی فجر کی دو (پہلے کی سنت) رکعتیں فوت ہوگئیں، تو انہوں نے ان کو سورج طلوع ہونے کے بعد قضاء کیا۔

امام مالک سے عبدالرحمٰن بن قاسم روایت کرتے ہیں کہ قاسم بن محمد نے بھی حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی طرح عمل کیا۔

میں (یعنی ولی اللہ) کہتا ہوں کہ (شافعی فقہ کی کتاب) منہاج میں ہے کہ اگر وقتی نفل (وسنت) نماز قضاء ہوجائے، تو اس کی قضاء مستحب ہے۔

اور (حنفیہ کی کتاب) عالمگیریہ میں ہے کہ جب سنتیں اپنے وقت پر پڑھنے سے رہ جائیں، تو ان کی قضاء نہیں کی جائے گی، سوائے فجر کی دو سنتوں کے کہ جب یہ فرض نماز کے ساتھ قضاء ہوجائیں، تو انہیں (اسی دن) زوال کے وقت تک قضاء کیا جائے گا (اس دن زوال کا وقت گزر جانے کے بعد قضاء نہیں کیا جائے گا) اور اگر فجر کی یہ سنتیں فرض کے بغیر رہ جائیں، تو (فجر کے فرض اداء کرلینے کے بعد) ان کی قضاء کی ضرورت نہیں ہوگی، لیکن اس میں عبداللہ (یعنی امام محمد) کا اختلاف ہے (ان کے نزدیک تنہا سنت رہ جانے کی صورت میں بھی زوال تک قضاء کرنا بہتر ہے) (المسوىٰ)

www.idaraghufran.org

شاہ ولی اللہ صاحب نے مذکورہ عبارت میں حنفیہ اور شافعیہ کے اجمالی موقف کا ذکر فرمایا ہے، لیکن انہوں نے اس سلسلہ میں اپنے رجحان کا ذکر نہیں فرمایا، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسئلہ میں فقہائے کرام کے مختلف اقوال میں سے کسی بھی قول پر عمل کر لینے کی گنجائش ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ''حجةُ الله البالغة'' میں تشدد کی مذمت بیان کرتے ہوئے سنن و آداب کے، واجبات کی طرح لازم کرنے کی مثال کو بھی ذکر کیا ہے، اور اس تشدد کو، نصوص کے خلاف قرار دیا ہے۔ [1]

جہاں تک اس مسئلہ کی تفصیل کا تعلق ہے، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ جن فرض نمازوں کے ساتھ والی سنت نمازوں کو وقت پر اداء نہ کیا جاسکے، اور وقت ختم ہوجائے، تو حنفیہ اور مالکیہ وغیرہ کے نزدیک فجر کی سنتوں کے علاوہ، دیگر فرض نماز کی سنتوں کو قضاء کرنے کا حکم نہیں رہتا۔ لیکن اگر کوئی برکت حاصل کرنے اور عادت کو برقرار رکھنے کے لئے کسی وقت کی چھوٹی ہوئی عام سنتوں و نفلوں کی تلافی کے لئے کسی دوسرے وقت میں پڑھ لے، اور وہ مکروہ وقت بھی نہ ہو، تو اس میں بھی حرج نہیں، اگرچہ ان پر حقیقی قضاء کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ [2]

---

[1] ومنها التشدد: وحقيقته اختيار عبادات شاقة لم يأمر بها الشارع كدوام الصيام والقيام والتبتل وترك التزوج، وأن يلتزم السنن والآداب كالتزام الواجبات ، وهو حديث نهى النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو وعثمان بن مظعون عما قصدا من العبادات الشاقة وهو قوله صلى الله عليه وسلم "لن يشاد الدين أحد إلا غلبه" فإذا صار هذا المتعمق أو المتشدد معلم قوم ورئيسهم ظنوا أن هذا أمر الشرع ورضاه، وهذا داء رهبان اليهود والنصارى(حجة الله البالغة، ج ١، ص ٢٠٢، القسم الأول : فى القواعد الكلية التى تستنبط منها المصالح المعرعية فى الأحكام الشرعية ، المبحث السادس : مبحث السياسات العلمية ، باب ١٨ : احكام الدين من التحريف ، الناشر:دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ١٤٣٣ھ ، 2012م)

[2] أما النفل – سواء منه المطلق أو المترتب بسبب أو وقت – فقد اختلف الفقهاء فى قضائه إذا فات: فعند الحنفية والمالكية لا يقضى شىء من السنن سوى سنة الفجر.......

وعند الحنابلة قال الإمام أحمد: لم يبلغنا أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى شيئا من التطوع إلا ركعتى الفجر والركعتين بعد العصر، وقال القاضى وبعض الأصحاب: لا يقضى إلا ركعتا الفجر

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

البتہ متعدد احادیث وروایات میں فجر سے پہلے کی دو سنتیں رہ جانے کی صورت میں ان کو

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وركعتا الظهر .وقال ابن حامد: تقضى جميع السنن الرواتب، لأن النبى صلى الله عليه وسلم قضى بعضها وقسنا الباقى عليه .وفى شرح منتهى الإرادات: يسن قضاء الرواتب إلا ما فات مع فرضه وكثر فالأولى تركه، إلا سنة فجر، فيقضيها مطلقا لتأكدها.

وللشافعية قولان: أحدهما أن السنن الراتبة لا تقضى؛ لأنها صلاة نفل، فلم تقض، كصلاة الكسوف والاستسقاء، والثانى تقضى لقوله صلى الله عليه وسلم: من نام عن صلاة أو سها فليصلها إذا ذكرها(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢ص٣٣٧، ٣٣٨، ملخصاً، مادة "أداء"حرف الألف)

إذا فات التطوع – سواء المطلق، أو المقيد بسبب أو وقت – فعند الحنفية والمالكية لا يقضى سوى ركعتى الفجر......

وعند الحنابلة، قال الإمام أحمد: لم يبلغنا أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى شيئا من التطوع، إلا ركعتى الفجر والركعتين بعد العصر.

وقال القاضى وبعض الأصحاب: لا يقضى إلا ركعتا الفجر وركعتا الظهر.

وقال ابن حامد: تقضى جميع السنن الرواتب، لأن النبى صلى الله عليه وسلم قضى بعضها، وقسنا الباقى عليها.

وفى شرح منتهى الإرادات: يسن قضاء الرواتب، إلا ما فات مع فرضه وكثر، فالأولى تركه، إلا سنة الفجر فيقضيها مطلقا لتأكدها(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٢ص١٥٧، ١٥٨، ملخصاً، مادة "تطوع" حرف التاء)

وأما قضاء سنة الفجر إذا فاتت فعند الحنفية لا تقضى إلا إذا فاتت مع الفجر، وإذا فاتت وحدها فلا تقضى .وعند جمهور الفقهاء تقضى سواء فاتت وحدها أو مع الفجر .واختلف فى الوقت الذى يمتد إليه القضاء ، فعند الحنفية والمالكية :تقضى إلى الزوال، وعند الحنابلة إلى الضحى، وعند الشافعية تقضى أبدا .وهذا فى الجملة .وينظر تفصيل ذلك فى مكان آخر (ر :نفل. قضاء) (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢،ص ٣٣٨، مادة"أداء"حرف الألف)

يرى الحنفية والمالكية على المشهور، والحنابلة فى قول :أن السنن -عدا سنة الفجر -لا تقضى بعد الوقت.

ثم اختلف الحنفية فى قضاء هذه السنن تبعا للفرض، فقال بعضهم :يقضيها تبعا، لأنه كم من شىء يثبت ضمنا ولا يثبت .قصدا.

وقال بعضهم :لا يقضيها تبعا كما لا يقضيها مقصودة، قال العينى :وهو الأصح، لاختصاص القضاء بالواجب ، وفى مختصر البحر :ما سوى ركعتى الفجر من السنن إذا فاتت مع الفرض يقضى عند العراقيين كالأذان والإقامة، وعند الخراسانيين لا يقضى.

وأما سنة الفجر فإنها تقضى تبعا للفرض إلى وقت الزوال عند أبى حنيفة وأبى يوسف، سواء كان قضى الفرض بالجماعة، أو قضاه وحده ، وقال محمد :تقضى منفردة بعد الشمس قبل الزوال ،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

بعد میں پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔ ۱؎

اس لیے اکثر فقہائے کرام کے نزدیک فجر کی سنتوں کو ایک حد تک فجر کے فرضوں کے اداء کر لینے کے بعد پڑھ لینے کا حکم ہے۔ ۲؎

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ فلا قضاء لسنة الفجر منفردة قبل الشمس ولا بعد الزوال باتفاق الحنفية، وسواء صلى منفردا أو بجماعة .

ثم اختلف مشايخ ما وراء النهر فى قضاء سنة الفجر تبعا للفرض فيما بعد الزوال، فقال بعضهم: تقضى تبعا، وقال بعضهم :لا تقضى تبعا ولا مقصودة .

وصرح المالكية بأنه لا يقضى نفل خرج وقته سوى سنة الفجر فإنها تقضى بعد حل النافلة للزوال سواء كان معها الصبح أو لا .

ويرى الشافعية أن النوافل غير المؤقتة كصلاة الكسوفين والاستسقاء وتحية المسجد لا مدخل للقضاء فيها، وأما النوافل المؤقتة كالعيد والضحى، والرواتب التابعة للفرائض، ففى قضائها عندهم أقوال :أظهرها :أنها تقضى، والثانى :لا، والثالث :ما استقل كالعيد والضحى قضى، وما كان تبعا كالرواتب فلا.

وعلى القول بأنها تقضى، فالمشهور :أنها تقضى أبدا، والثانى :تقضى صلاة النهار ما لم تغرب شمسه، وفائت الليل ما لم يطلع فجره فيقضى ركعتى الفجر ما دام النهار باقيا، والثالث :يقضى كل تابع ما لم يصل فريضة مستقبلة، فيقضى الوتر ما لم يصل الصبح، ويقضى سنة الصبح ما لم يصل الظهر، والباقى على هذا المثال، وقيل :على هذا الاعتبار بدخول وقت المستقبلة، لا بفعلها.

ويرى الحنابلة على المذهب أن من فاته شيء من السنن الرواتب سن له قضاؤها، وعن أحمد :لا يستحب قضاؤها، وعنه :يقضى سنة الفجر إلى الضحى، وقيل :لا يقضى إلا سنة الفجر إلى وقت الضحى وركعتى الظهر(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٤ ،ص٣٧،٣٨، مادة "قضاء الفوائت" حرف القاف)

۱؎ عن أبى هريرة أن النبى – صلى الله عليه وسلم – نام عن ركعتى الفجر، فقضاهما بعدما طلعت الشمس (سنن ابنِ ماجه، رقم الحديث ١١٥٥)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده حسن(حاشية سنن ابنِ ماجه)

عن أبى هريرة، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: من لم يصل ركعتى الفجر فليصليهما إذا طلعت الشمس (صحيح ابنِ حبان، رقم الحديث ٢٤٧٢)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح على شرط البخارى(حاشية صحيح ابنِ حبان)

۲؎ وأما قضاء سنة الفجر إذا فاتت فعند الحنفية لا تقضى إلا إذا فاتت مع الفجر، وإذا فاتت وحدها فلا تقضى .وعند جمهور الفقهاء تقضى سواء فاتت وحدها أو مع الفجر .واختلف فى الوقت الذى يمتد إليه القضاء، فعند الحنفية والمالكية: تقضى إلى الزوال، وعند الحنابلة إلى الضحى، وعند الشافعية تقضى أبدا.وهذا فى الجملة .وينظر تفصيل ذلك فى مكان آخر(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢ ص٣٣٨،مادة "أدا" حرف الألف)

www.idaraghufran.org

اس کے بعد عرض ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تو فجر کی سنتوں کے رہ جانے کی صورت میں ان کو طلوع کے بعد اس دن زوال تک صرف اس صورت میں پڑھ لینا مناسب ہے، جبکہ سنتیں فرضوں کے ساتھ قضا ہوئی ہوں، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دوسرے شاگرد امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تنہا سنتیں رہ جانے کی صورت میں بھی طلوع کے بعد اس دن زوال تک قضاء کر لینا بہتر ہے۔

مگر فرض نماز پڑھ لینے کے بعد فجر کی سنتوں کی اتنی تاکید باقی نہیں رہتی، جتنی فرض پڑھنے سے پہلے موجود ہوتی ہے۔

ہمارے نزدیک امام محمد رحمہ اللہ کا قول دلائل کے لحاظ سے زیادہ راجح اور مضبوط ہے، کئی قولی وفعلی احادیث سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔ [1]

مالکیہ کا موقف بھی امام محمد رحمہ اللہ کے مطابق ہے کہ فجر کی سنتوں کو اس صورت میں بھی پڑھ لینا چاہیے، جب فرضوں کے ساتھ رہ جائیں، اور اس صورت میں بھی پڑھ لینا چاہیے، جب فرضوں کے بغیر رہ جائیں، اور شافعیہ کے راجح قول کے مطابق نوافلِ موقتہ (یعنی جن سنت ونفل نمازوں کے اوقات متعین ہیں، جیسا کہ پانچ وقت کی فرض نمازوں کے ساتھ کی سنتیں) تو ان کی قضاء مستحب ہے، اور حنابلہ کے نزدیک فجر کی سنتوں کی تو بہرحال قضاء بہتر ہے، خواہ

---

[1] علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی ''سنن الترمذی'' کی شرح میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو مختار قرار دیا ہے۔

والسنن إذا فاتت عن وقتها لم يقضها إلا ركعتى الفجر إذا فاتتا مع الفرض يقضيهما بعد طلوع الشمس إلى وقت الزوال ثم يسقط هكذا فى محيط السرخسى وهو الصحيح .هكذا فى البحر الرائق وإذا فاتتا بدون الفرض لا يقضى عندهما خلافا لمحمد – رحمه الله تعالى – .كذا فى محيط السرخسى(الفتاوىٰ الهندية، ج ١ ص ١١٢، كتاب الصلاة، الباب التاسع فى النوافل)

وإذا فاتت ركعتا الفجر فنقول :لا يقضيهما بعد طلوع الشمس وهو القول القديم للشافعي، وأما جديده فهو أن يصلى قبل طلوع الشمس، وأما مالك وأحمد فموافقان لأبى حنيفة، وقال محمد بن حسن :يقضيهما بعد طلوع الشمس قبل الزوال وهو المختار، فإن أبا حنيفة، وأبا يوسف أيضا لا يمنعان من القضاء بعد طلوع الشمس، وفى الدر المختار قضاء الفرض فرض، وقضاء الواجب واجب وقضاء السنن سنة(العرف الشذى شرح سنن الترمذى، ج ١،ص ٤٠١، ابواب الصلاة،باب ما جاء فيمن تفوته الركعتان قبل الفجر يصليهما بعد صلاة الصبح)

کتنا ہی وقت کیوں نہ گزر گیا ہو، اور کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہوں، اور ان کے نزدیک ایک قول کے مطابق دیگر موکدہ سنتوں کا بھی یہی حکم ہے، اِلَّا یہ کہ وہ زیادہ مقدار میں ہوں۔ ۱

---

۱ قال الحنفية: السنن الرواتب عموما إذا فاتت فإنها لا تقضى، إلا سنة الفجر إذا فاتت مع الفريضة فإنها تقضى معها بعد ارتفاع الشمس، أما إذا فاتته وحدها فلا يقضيها قبل طلوع الشمس؛ لأنها من مطلق النفل، وهو مكروه بعد الصبح إلى أن ترتفع الشمس، ولم يثبت أنه صلى الله عليه وسلم أداهما فى غير وقتهما على الانفراد، وإنما قضاهما تبعا للفرض غداة ليلة التعريس .وعند أبى حنيفة وأبى يوسف لا يقضيهما بعد ارتفاعها، وعند محمد بن الحسن أنه يقضيهما إلى وقت الزوال لفعله صلى الله عليه وسلم حيث قضاهما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس، وليلة التعريس كانت حين قفل النبى صلى الله عليه وسلم راجعا من غزوة خيبر.

وأما سنة الظهر القبلية إذا فاتت فإنها تؤدى بعد الفرض، وقد اختلف فى تقديمها على السنة البعدية وتأخيرها عنها، فعند أبى حنيفة وأبى يوسف يؤديهما بعد السنة البعدية، وعند محمد يؤديهما قبل السنة البعدية.وأما بقية السنن الرواتب إذا فاتت مع فرائضها، فقد اختلف فيها فقهاء الحنفية، فقال بعضهم :لا تقضى تبعا كما لا تقضى قصدا، وهو الأصح .وقال البعض الآخر :تقضى تبعا للفرض بناء على جعل الوارد فى قضاء سنة الفجر واردا فى غيرها من السنن الفائتة مع فرائضها إلغاء لخصوص المحل . وقد استدل أبو حنيفة وأبو يوسف على عدم قضاء سنة الفجر إذا فاتت وحدها : بأن السنة عموما لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب، لأن القضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر . والحديث ورد فى قضائها تبعا للفرض، فبقى ما وراء ه على الأصل، وإنما تقضى تبعا له .وهو لا يصلى بالجماعة أو وحده إلى وقت الزوال . وبالحديث الذى روته أم سلمة -رضى الله عنها - قالت :صلى النبى صلى الله عليه وسلم العصر، ثم دخل بيتى فصلى ركعتين، فقلت يا رسول الله صليت صلاة لم تكن تصليها؟ فقال :قدم على مال فشغلنى عن الركعتين كنت أركعهما بعد الظهر، فصليتهما الآن، فقلت :يا رسول الله، أفنقضيهما إذا فاتتا؟ فقال: لا.

وقال المالكية :لا يقضى من النوافل إلا سنة الفجر فقط، سواء كانت مع صلاة الصبح أم لا، ونقل عن بعضهم القول بحرمة قضاء النوافل ما عدا سنة الفجر.

وقال الشافعية فى الأظهر من المذهب :يستحب قضاء النوافل المؤقتة، ومقابل الأظهر أن السنن المؤقتة لا تقضى إذا فاتت، لأنها نوافل، فهى تشبه النوافل غير المؤقتة، وهذه لا تقضى إذا فاتت. وفى قول ثالث للشافعية :إن لم يتبع النفل المؤقت غيره كالضحى قضى لشبهه بالفرض فى الاستقلال، وإن تبع غيره كالرواتب فلا تقضى . واستدلوا للأظهر بعموم قوله صلى الله عليه وسلم : من نسى صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها ولقضائه صلى الله عليه وسلم سنة الفجر ليلة التعريس .ولقوله ﷺ :من نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا ذكره .وبحديث أم سلمة السابق.

وقال الحنابلة :تقضى السنن الرواتب الفائتة مع الفرائض إذا كانت قليلة، فإذا كانت كثيرة فالأولى تركها، إلا سنة الفجر فإنها تقضى ولو كثرت .واحتجوا لأولوية ترك ما كثر بفعل النبى صلى الله عليه وسلم يوم الخندق، لم ينقل عنه أنه صلى بين الفرائض المقضية؛ ولأن الاشتغال بالفرض أولى.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

جہاں تک فجر سے پہلے کی سنتوں کے رہ جانے کی صورت میں ان کو فرضوں کے بعد پڑھنے کے مسئلہ کا تعلق ہے، تو حدیث میں ایک صحابی کے سورج طلوع ہونے سے پہلے اور فجر کی نماز کے بعد چھوٹی ہوئی ان دو رکعتوں کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے، جس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی، اور سکوت اختیار فرمایا۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قال الحنابلة :للزوجة والأجير -ولو خاصا -فعل السنن الرواتب مع الفرض لأنها تابعة له ولا يجوز منعهما من السنن لأن زمنها مستثنى شرعا كالفرائض (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٥، ص٢٨٤، الیٰ ص٢٨٦، مادة "السنن الرواتب" حكم قضائها اذا فات)

وأما قضاء سنة الفجر إذا فاتت فعند الحنفية لا تقضى إلا إذا فاتت مع الفجر، وإذا فاتت وحدها فلا تقضى .وعند جمهور الفقهاء تقضى سواء فاتت وحدها أو مع الفجر .واختلف فى الوقت الذى يمتد إليه القضاء ، فعند الحنفية والمالكية :تقضى إلى الزوال، وعند الحنابلة إلى الضحى، وعند الشافعية تقضى أبدا .وهذا فى الجملة .وينظر تفصيل ذلک فى مكان آخر (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢ص٣٣٨،مادة "أدا" حرف الألف)

(قوله ولا يقضيها إلا بطريق التبعية إلخ) أى لا يقضى سنة الفجر إلا إذا فاتت مع الفجر فيقضيها تبعا لقضائه لو قبل الزوال؛ وما إذا فاتت وحدها فلا تقضى قبل طلوع الشمس بالإجماع، لكراهة النفل بعد الصبح .وأما بعد طلوع الشمس فكذلک عندهما .وقال محمد :أحب إلى أن يقضيها إلى الزوال كما فى الدرر .قيل هذا قريب من الاتفاق لأن قوله أحب إلى دليل على أنه لو لم يفعل لا لوم عليه .وقالا :لا يقضى، وإن قضى فلا بأس به، كذا فى الخبازية؛ ومنهم من حقق الخلاف وقال الخلاف فى أنه لو قضى كان نفلا مبتدأ أو سنة، كذا فى العناية يعنى نفلا عندهما سنة عنده كما ذكره فى الكافى إسماعيل (ردالمحتار، ج٢، ص٥٧، كتاب الصلاة، باب إدراک الفريضة)

ومحمد يقول أحب إلى أن يقضى وإن لم يفعل لا شىء عليه(حاشية الطحطاوى على مراقى الفلاح، ص٤٥٣، كتاب الصلاة ،باب ادراک الفريضة)

[1] حدثنا محمد بن عمرو السواق، قال: حدثنا عبد العزيز بن محمد، عن سعد بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم، عن جده قيس قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأقيمت الصلاة، فصليت معه الصبح، ثم انصرف النبى صلى الله عليه وسلم فوجدنى أصلى، فقال: مهلا يا قيس، أصلاتان معا، قلت: يا رسول الله، إنى لم أكن ركعت ركعتى الفجر، قال: فلا إذن(سنن الترمذى، رقم الحديث ٤٢٢)

قال الترمذى: حديث محمد بن إبراهيم لا نعرفه مثل هذا إلا من حديث سعد بن سعيد، وقال سفيان بن عيينة: سمع عطاء بن أبى رباح، من سعد بن سعيد هذا الحديث، وإنما يروى هذا الحديث مرسلا، وقد قال قوم من أهل مكة بهذا الحديث، لم يروا بأسا أن يصلى الرجل الركعتين بعد

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جس کے پیشِ نظر امام احمد اور امام شافعی رحمہما اللہ وغیرہ نے فرمایا کہ اگر کسی کی فجر کی سنتیں رہ

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

المكتوبة قبل أن تطلع الشمس: " وسعد بن سعيد هو أخو يحيى بن سعيد الأنصارى، وقيس هو جد يحيى بن سعيد الأنصارى، ويقال: هو قيس بن عمرو، ويقال: ابن قهد،وإسناد هذا الحديث ليس بمتصل محمد بن إبراهيم التيمى لم يسمع من قيس ، وروى بعضهم هذا الحديث عن سعد بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم، أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج فرأى قيسا وهذا أصح من حديث عبد العزيز، عن سعد بن سعيد "(سنن الترمذى، رقم الحديث ۴۲۲)

حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا الربيع بن سليمان، ثنا أسد بن موسى، ثنا الليث بن سعد، عن يحيى بن سعيد، عن أبيه، عن جده، أنه جاء والنبى صلى الله عليه وسلم يصلى صلاة الفجر فصلى معه، فلما سلم قام فصلى ركعتى الفجر، فقال: له النبى صلى الله عليه وسلم ما هاتان الركعتان؟ فقال: لم أكن صليتهما قبل الفجر، فسكت ولم يقل شيئا(مستدرک حاکم، رقم الحديث ۱۰۱۷)

قال الحاكم:قيس بن فهد الأنصارى صحابى، والطريق إليه صحيح على شرطهما وقد رواه محمد بن إبراهيم التيمى، عن قيس بن فهد.

وقال الذهبى فى التلخيص:قيس بن فهد صحابى وله شاهد.

أخبرناه عبد الله بن محمد الصيدلانى، ثنا إسماعيل بن قتيبة السلمى، ثنا أبو بكر بن أبى شيبة، ثنا عبد الله بن نمير، ثنا سعد بن سعيد، حدثنى محمد بن إبراهيم التيمى، عن قيس بن فهد، قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يصلى بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أصلاة الصبح مرتين؟ فقال الرجل: لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلها فصليتها الآن، قال: فسكت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم(مستدرک حاکم، رقم الحديث ۱۰۱۸)

أخبرنا محمد بن إسحاق بن خزيمة، ووصيف بن عبد الله الحافظ بأنطاكية، ومحمد بن المنذر بن سعيد بهراة،وعمران بن موسى الجرجانى بطرسوس، وعدة قالوا: حدثنا الربيع بن سليمان، حدثنا أسد بن موسى، حدثنا الليث بن سعد، حدثنا يحيى ابن سعيد، عن أبيه.عن جده قيس بن قهد:أنه صلى مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم الصبح ولم يكن ركع الركعتين قبل الفجر، فلما سلم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قام فركع ركعتى الفجر– ورسول الله– صلى الله عليه وسلم – ينظر إليه– فلم ينكر ذلك عليه (موارد الظمآن الىٰ زوائد ابنِ حبان، رقم الحديث۶۲۴، باب الصلاة ذات السبب بعد الصبح)

قال حسين سليم اسد الدارانى:إسناده جيد، سعيد بن قيس ترجمه البخارى فى الكبير 508 /3ولم يورد فيه جرحا ولا تعديلا، وتبعه على ذلک ابن أبى حاتم فى "الجرح والتعديل 56 - 55 /4 "، ولم أو فيه جرحا، وروى عنه أكثر من واحد، ووثقه ابن حبان، وصحح ابن خزيمة، والحاكم، والذهبى حديثه(حاشية موارد الظمآن)

جائیں، تو اُن کو فجر کے فرضوں کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے، کیونکہ اگر یہ عمل ناجائز ہوتا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس سے سکوت اختیار نہ فرماتے، اور اس پر تنبیہ ونکیر فرماتے۔

تاہم اکثر قولی احادیث کی وجہ سے فجر کی ان سنتوں کو سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھنا زیادہ بہتر ہے، اسی وجہ سے متعدد احادیث وروایات میں ان کو سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھنے کا ذکر آیا ہے، نیز مذکورہ حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں فجر سے پہلے کی دو سنتیں رہ جانے کی صورت میں ان کو فوراً فجر کی نماز کے بعد اور سورج طلوع ہونے سے پہلے پڑھنے کا عام معمول اور رواج نہیں تھا، اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کے فجر کی نماز کے بعد دو رکعت پڑھنے پر سوال کیا، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معلوم ہونے کے بعد اس پر تنبیہ اور نکیر بھی نہیں فرمائی۔ [1]

---

[1] فصل :فأما قضاء سنة الفجر بعدها فجائز، إلا أن أحمد اختار أن يقضيهما من الضحى، وقال : إن صلاهما بعد الفجر أجزأ، وأما أنا فأختار ذلك .وقال عطاء ، وابن جريج، والشافعي :يقضيهما بعدها؛ لما روى عن قيس بن فهد، قال :رآنى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -وأنا أصلى ركعتي الفجر بعد صلاة الفجر، فقال :ما هاتان الركعتان يا قيس؟ .قلت :يا رسول الله لم أكن صليت ركعتي الفجر، فهما هاتان .رواه الإمام أحمد، وأبو داود، والترمذى .وسكوت النبى -صلى الله عليه وسلم -يدل على الجواز، ولأن النبى -صلى الله عليه وسلم -قضى سنة الظهر بعد العصر، وهذه فى معناها، ولأنها صلاة ذات سبب، فأشبهت ركعتي الطواف .وقال أصحاب الرأى :لا يجوز؛ لعموم النهى، ولما روى أبو هريرة قال :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم :-من لم يصل ركعتى الفجر فليصلهما بعدما تطلع الشمس .رواه الترمذى، وقال :لا نعرفه إلا من حديث عمرو بن عاصم .قال ابن الجوزى، -رحمه الله :-وهو ثقة، أخرج عنه البخارى .وكان ابن عمر يقضيهما من الضحى، وحديث قيس مرسل، قاله أحمد، والترمذى، لأنه يرويه محمد بن إبراهيم عن قيس، ولم يسمع منه، وروى من طريق يحيى بن سعيد عن جده، وهو مرسل أيضا، ورواه الترمذى، قال :قلت يا رسول الله :إنى لم أكن ركعت ركعتى الفجر .قال :فلا إذا .

وهذا يحتمل النهى .وإذا كان الأمر هكذا كان تأخيرها إلى وقت الضحى أحسن؛ لنخرج من الخلاف، ولا نخالف عموم الحديث، وإن فعلها فهو جائز؛ لأن هذا الخبر لا يقصر عن الدلالة على الجواز .والله أعلم(المغنى لابن قدامة، ج٢، ص ٨٩، كتاب الصلاة، باب الساعات التى نهى عن الصلاة فيها، فصل قضاء سنة الفجر بعدها)

www.idaraghufran.org

بہر حال امام احمد اور امام شافعی رحمہما اللہ وغیرہ کے نزدیک فجر کی متروکہ (یعنی چھوٹی ہوئی) سنتوں کو فجر کی نماز کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے، اگر چہ خلافِ اولیٰ ہے؛ اور مختار وافضل اُن کے نزدیک بھی سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھنا ہے، بلکہ بعض حضرات کے بقول امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سورج طلوع ہونے سے پہلے ان دو رکعتوں کو پڑھ لینے کی صورت میں یہ سنتیں اداء شمار ہوتی ہیں، قضاء نہیں کہلاتیں، کیونکہ سورج طلوع ہونے سے پہلے پہلے فجر کی نماز کا اداء وقت موجود رہتا ہے، اسی لیے اگر کوئی اس وقت میں فجر کی نماز پڑھے، تو وہ اداء نماز پڑھنے والا کہلاتا ہے۔ [1]

جہاں تک اس سلسلہ میں حنفیہ کے موقف کا تعلق ہے، تو اگر چہ موجودہ دور کے بہت سے حنفی علماء اور اصحابِ فتویٰ حضرات فجر سے پہلے کی چھوٹی ہوئی سنتوں کو فرض اداء کر لینے کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے پڑھنے پر کراہتِ تحریمی کا حکم لگاتے ہیں، مگر ہمیں دلائل کی رُو سے اس کراہتِ تحریمی کے حکم پر اطمینان حاصل نہیں ہوسکا، کیونکہ بے شک یہ وقت عام نوافل کے لئے کراہت کا ہے، جس پر کئی احادیث دلالت کرتی ہیں، لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ طلوعِ فجر کے بعد سے لے کر سورج طلوع ہونے کے درمیان والے وقت میں عام نوافل پڑھنے کے مکروہ ہونے کے حکم سے فجر کی سنتوں کو استثناء حاصل ہے، جس سے معلوم ہوا کہ سورج طلوع ہونے سے پہلے تطوُّع اور نوافل کی کراہت کا حکم اپنے اطلاق کے ساتھ فجر کی سنتوں پر جاری نہیں ہوتا، اور سورج طلوع ہونے سے پہلے یہ وقت فجر کے وقت میں داخل ہے، جو ایک حیثیت سے فجر کی سنتوں کا بھی اداوقت ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے فرض ادا نہ کیے ہوں، تو وہ اس وقت بلا کراہت سنت پڑھ کر فرض ادا کرسکتا ہے، مزید براں ایک صحابی سے اس وقت میں فجر کی سنتوں کا پڑھنا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت فرمانا

---

[1] فصل :فأما قضاء سنة الفجر بعدها فجائز، إلا أن أحمد اختار أن يقضيهما من الضحى، وقال : إن صلاهما بعد الفجر أجزأ، وأما أنا فأختار ذلک (المغنى لابن قدامة، ج۲، ص ۸۹، کتاب الصلاة، باب الساعات التى نهى عن الصلاة فيها، فصل قضاء سنة الفجر بعدها)

www.idaraghufran.org

بھی ثابت ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی عمل پر سکوت ہونے کی صورت میں اس پر مکروہ تحریمی ہونے کا حکم لگانا راجح معلوم نہیں ہوتا۔

اس لئے ہمیں فجر کے فرض پڑھ لینے کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے فجر کی رہی ہوئی سنتوں کے پڑھنے پر مکروہ تحریمی کے بجائے اس وقت فجر کی رہی ہوئی سنتوں کے پڑھنے پر سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھنے کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ کراہتِ تنزیہی، یا خلافِ اولیٰ کا حکم لگانا زیادہ راجح اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔

خاص طور پر جبکہ آج کل بہت سے لوگ مصروفیات کے باعث سورج طلوع ہونے کے بعد بالکل اداء کرنے سے محروم رہ جاتے ہیں، اور اگر فرضوں کے بعد پڑھنے کی گنجائش دی جائے، تو پڑھ لیتے ہیں، ان حالات میں بالکل نہ پڑھنے کے مقابلہ میں اگر کوئی پڑھ لیتا ہے، تو اسے قابلِ ملامت وقابلِ نکیر قرار دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا، جیسا کہ گزرا۔

اور یہ تفصیل امام احمد اور امام شافعی رحمہما اللہ وغیرہ کے قول کے بھی مطابق ہے۔

جہاں تک اکثر احادیث میں ان سنتوں کے طلوعِ فجر کے بعد پڑھنے کے ذکر کا معاملہ ہے، تو ان کو اولیت واستحباب پر محمول کرنے میں حرج معلوم نہیں ہوتا۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ فجر سے پہلے کی سنتیں رہ جانے کی صورت میں ان کو سورج طلوع ہونے سے پہلے، یا سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھنے کے متعلق جو طرفین سے تشدد کیا جاتا ہے، وہ درست اور معتدل طرزِ عمل نہیں، اور اس میں اعتدال کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ [1]

---

[1] مندرجہ بالا تحقیق فی مابینی وبین اللہ بندہ کے اپنے اطمینان ورُجحان پر مبنی ہے۔ اگر دیگر اہلِ علم اپنے دلائل کے پیشِ نظر اس پر مطمئن نہ ہوں، تو وہ ان کا معاملہ ہے، اور وہ اپنے درمیان اور اللہ کے درمیان اپنے رجحان کے مطابق مکلّف ہیں، جس طرح وہ ہمارے نزدیک قابلِ ملامت نہیں، اسی طرح انہیں دوسرے کو بھی قابلِ ملامت نہیں سمجھنا چاہیے، اس کے باوجود بھی وہ دوسرے پر ملامت کریں، تو وہ اپنے عمل کے عنداللہ خود جواب دہ ہیں، ان سے ہمیں تعرض کی ضرورت نہیں، نہ ہی ان کی چہ میگوئیوں سے مذکورہ دلائل کا ضعیف ہونا ثابت ہوتا۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔ محمد رضوان۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

(29)

”نمازِ وتر“ کی حیثیت اور تعداد کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ”حجة الله البالغة“ میں فرماتے ہیں:

والحق أن الوتر سنة هو أوكد السنن بينه على وابن عمر، وعبادة بن الصامت رضى الله عنهم (حجة الله البالغة، ج٢،ص٧٧، القسم الثانى، باب ١٢ :النوافل، الناشر:دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية : ١٤٣٣هـ ، 2012م)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قوله (قال فسكت النبى إلخ) يدل على الإذن فى الركعتين بعد صلاة الفجر لمن فاتهما قبل ذلك ومن يقول بالكراهة لا يقول بذلك.

قوله (فقضاهما إلخ) فى الزوائد إسناده ثقات إلا أن مروان بن معاوية الفزارى كان يدلس وقد عنعنه، نعم احتج به الشيخان فى صحيحيهما والله أعلم(حاشية السندى على سنن ابن ماجه، ج١،ص٣٥٢، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها،باب ما جاء فيمن فاتته الركعتان قبل صلاة الفجر متى يقضيهما)

واختلف أهل العلم فيمن صلى فرض الصبح قبل أن يصلى ركعتى الفجر، متى يقضيهما؟ روى عن ابن عمر، أنه كان يصليهما بعد فرض الصبح "، وبه قال عطاء، وطاوس، وإليه ذهب ابن جريج والشافعى.وقال قوم :يقضيهما بعد ارتفاع الشمس، وبه قال القاسم بن محمد، وروى عن مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عمر فاتته ركعتا الفجر، فصلاهما بعد أن تطلع الشمس، وإليه ذهب الأوزاعى، وابن المبارك، والثورى، وأحمد، وإسحاق، وأصحاب الرأى.

وقال مالك :يقضيهما ضحى إلى وقت الزوال، ولا يقضيهما بعده، وهو قول للشافعى، ويحتجون بحديث غريب يروى عن بشير بن نهيك، عن أبى هريرة، قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :من لم يصل ركعتى الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس(شرح السنة للبغوى، ج٣ ص٣٣٤، ٣٣٥، كتاب الصلاة،باب ما يصلى فى هذه الأوقات من الفوائت)

فصل :ولا يكره فى هذه الأوقات ما لها سبب كقضاء الفائتة والصلاة المنذورة وسجود التلاوة وصلاة الجنازة وما أشبهها لما روى عن قيس بن فهر قال :رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أصلى ركعتى الفجر بعد صلاة الصبح فقال :ما هاتان الركعتان قلت :لم أكن صليت ركعتى الفجر فهما هاتان الركعتان ولم ينكر عليه فدل على جوازه(المهذب فى فقة الإمام الشافعى للشيرازى، ج١،ص١٧٥، كتاب الصلاة،باب الساعات التى نهى الله عن الصلاة فيها)

واختار المصنف أيضا فى المغنى، والشارح، جواز قضاء سنة الفجر بعد صلاة الفجر، وجواز قضاء

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ وتر کی نماز سنت ہے، البتہ سنت نمازوں میں اس کی تاکید زیادہ ہے، جس کو حضرت علی اور ابنِ عمر اور حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہم نے بیان فرمایا ہے (حجۃ اللہ البالغہ)

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

السنن الراتبة بعد العصر واختاره فى التصحيح الكبير، وقال :صححه القاضى واختار ابن عبدوس فى تذكرته جواز ما له سبب فى الوقتين الطويلين(الانصاف فى معرفة الراجح من الخلاف للمرداوى، ج۲ص۲۰۸، ۲۰۹، كتاب الصلاة، باب صلاة التطوع)

وسئل فضيلة الشيخ :عن قضاء سنة الفجر بعد صلاة الفجر لمن لم يتمكن من أدائها قبل الصلاة؟ وهل يعارض ذلک النهى عن الصلاة بعد صلاة الفجر؟

فأجاب فضيلته بقوله :قضاء سنة الفجر بعد صلاة الفجر لا بأس به على القول الراجح.

ولا يعارض ذلک حديث النهى عن الصلاة بعد صلاة الفجر؛ لأن المنهى عنه الصلاة التى لا سبب لها.ولكن إن أخر قضاء ها إلى الضحى ولم يخش من نسيانها، أو الانشغال عنها فهو أولى(مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين، ج۱۴ص۳۵۱، رقم السؤال:۵۱۹، كتاب الصلاة، باب صلاة التطوع)

وذكر أن مذهب أحمد :أن قضاء سنة الفجر جائز بعدها إلا أن أحمد اختار أن يقضيها من الضحى.

وقال الإمام أحمد :إن صلاهما بعد الفجر أجزأه؛ وأما أنا فأختار ذلک(مجموع الفتاوىٰ لابنِ تيمية، ج۲۳ ص۱۹۷، كتاب الفقه،الجزء الثالث: من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار،باب صلاة التطوع)

فأما قضاء سنة الفجر بعدها فجائز، إلا أن أحمد اختار أن يقضيهما من الضحى، وقال :إن صلاهما بعد الفجر أجزأ، وأما أنا فأختار ذلک(المغنى لابن قدامة، ج۲ص۸۹، كتاب الصلاة، فصل قضاء سنة الفجر بعدها)

والحديث استدل به على أن من لم يركع ركعتى الفجر قبل الفريضة، فلا يفعل بعد الصلاة حتى تطلع الشمس، ويخرج الوقت المنهى عن الصلاة فيه، وإلى ذلک ذهب الثورى وابن المبارک والشافعى وأحمد وإسحاق، وحكى ذلک الترمذى عنهم، وحكاه الخطابى عن الأوزاعى، قال العراقى :والصحيح من مذهب الشافعى أنهما يفعلان بعد الصبح، ويكونان أداء.

والحديث لا يدل صريحا على أن من تركهما قبل صلاة الصبح لا يفعلهما إلا بعد طلوع الشمس، وليس فيه إلا الأمر لمن لم يصلهما مطلقا أن يصليهما بعد طلوع الشمس، ولا شک أنهما إذا تركا فى وقت الأداء فعلا فى وقت القضاء، وليس فى الحديث ما يدل على المنع من فعلهما بعد صلاة الصبح، ويدل على ذلک رواية الدارقطنى والحاكم والبيهقى فإنها بلفظ :من لم يصل ركعتى الفجر حتى تطلع الشمس فليصلهما ويدل على عدم الكراهة أيضا حديث قيس بن عمرو أو ابن فهد أو ابن سهل على اختلاف الروايات عند الترمذى وأبى داود وابن ماجه(نيل الأوطار،ج۳،ص۳۲، ابواب صلاة التطوع،باب تأكيد ركعتى الفجر وتخفيف قراء تهما والضجعة والكلام بعدهما وقضائهما إذا فاتتا)

نیز شاہ ولی اللہ صاحب مذکورہ کتاب ہی میں فرماتے ہیں:

والحق عندی فی مثل ذلک أن الکل سنة ونظیرہ الوتر برکعة واحدة أو بثلاث (حجۃاللہ البالغۃ، ج۲ص۵۵، القسم الثانی، باب ۱۰ :أذکار الصلاۃ وھیئاتھا المندوب الیھا، الناشر:دار ابنِ کثیر، دمشق، الطبعۃ الثانیۃ : ۱۴۳۳ھ، 2012م)

ترجمہ: اور ایسے مسائل میں میرے نزدیک حق یہ ہے کہ سب سنت ہے، جیسا کہ وتر کی ایک رکعت پڑھنا، یا تین رکعت پڑھنا (یہ سب سنت ہیں) (حجۃ اللہ البالغہ)

ایک اور موقع پر شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:

ومنھا الصلاۃ علی الراحلة حیث توجھت به یومئ إیماء، وذلک فی النوافل، وسنة الفجر، والوتر، لا الفرائض (حجۃ اللہ البالغۃ، ج۲ص۹۷، ۹۸، القسم الثانی، باب ۱۴ : صلاۃ المعذورین، الناشر:دار ابنِ کثیر، دمشق، الطبعۃ الثانیۃ : ۱۴۳۳ھ، 2012م)

ترجمہ: اور ان میں سے سواری پر نماز پڑھنا ہے، جس طرف بھی سواری کا رخ ہو، اشارہ سے سجدہ و رکوع وغیرہ کر کے، اور یہ نوافل میں اور فجر کی سنت میں اور وتر کی نماز میں جائز ہے، فرض نماز میں جائز نہیں (حجۃ اللہ البالغہ)

شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک وتر کی نماز کا واجب کے بجائے سنتِ موکدہ ہونا اور نمازِ وتر کو بلا عذر بیٹھ کر اور سواری پر چلتے ہوئے رکوع وسجدہ کے اشارہ سے پڑھنے کا جائز ہونا، راجح ہے۔

نیز ان کے نزدیک وتر کی ایک، یا تین رکعات پڑھنا دونوں درست ہیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ایک طریقہ پر عمل کیا، اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا۔

اس کے بعد عرض ہے کہ جمہور فقہائے کرام، یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام

ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ایک روایت کے مطابق وتر کی نماز، سنت نمازوں میں داخل ہے، البتہ اس کا درجہ دوسری عام سنت نمازوں سے زیادہ مؤکد ہے۔

مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مشہور قول کے مطابق راجح یہ ہے کہ وتر کی نماز واجب ہے، اور اسی وجہ سے ان کے نزدیک وتر کی نماز کو بلا عذر بیٹھ کر، یا سواری پر اشارہ سے پڑھنا بھی جائز نہیں۔

بعض شافعیہ وحنابلہ اس کے بھی قائل ہیں کہ وتر کی نماز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں واجب تھی، اور یہ وجوب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھا۔ [1]

---

[1] الوتر هل هو سنة راتبة أو واجب؟

قال المالكية، والشافعية، والحنابلة، والصاحبان ورواية ثالثة عن أبي حنيفة :الوتر سنة مؤكدة.

وصرح الشافعية بعد الوتر من السنن الرواتب .قال الخطيب الشربيني :الوتر قسم من الرواتب كما في الروضة على المعتمد، وقيل :هو قسيم لها، والوتر أفضل السنن .وقال جمهور الفقهاء ما عدا الحنفية :أقله ركعة وأكثره إحدى عشرة ركعة.

وأقل الكمال فيه عند الحنفية ثلاث ركعات بتسليمة واحدة في الأوقات كلها، وأكثره إحدى عشرة ركعة يقنت في الركعة الأخيرة .

وذهب أبو حنيفة في الراجح عنه إلى أن الوتر واجب .وقال زفر وهو رواية ثانية عند أبي حنيفة :هو فرض(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۵ ص ۲۷۹ ، مادة "السنن الرواتب" حرف السين)

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الوتر سنة مؤكدة، وليس واجبا، ودليل سنيته قول النبي صلى الله عليه وسلم :إن الله وتر يحب الوتر، فأوتروا يا أهل القرآن وأن النبي صلى الله عليه وسلم فعله وواظب عليه.

واستدلوا لعدم وجوبه بما ثبت :أن النبي صلى الله عليه وسلم سأله أعرابي :عما فرض الله عليه في اليوم والليلة؟ فقال :خمس صلوات، فقال :هل علي غيرها؟ قال :لا إلا أن تطوع .

وعن عبد الله بن محيريز أن رجلا من بني كنانة يدعى المخدجي سمع رجلا بالشام يكنى أبا محمد، يقول :الوتر واجب .قال المخدجي :فرحت إلى عبادة بن الصامت -رضي الله عنه -فاعترضت له وهو رائح إلى المسجد، فأخبرته بالذي قال أبو محمد، فقال عبادة :كذب أبو محمد، سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم -يقول :خمس صلوات كتبهن الله على العباد، من جاء بهن، لم يضيع منهن شيئا، استخفافا بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے علاوہ جمہور فقہائے کرام کے نزدیک نمازِ وتر کے سنت میں داخل

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وقال علی -رضی اللہ عنہ -الوتر لیس بحتم کھیئة الصلاة المکتوبة، ولکن سنة، سنھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قالوا :ولأن الوتر یجوز فعله علی الراحلة لغیر الضرورة، وثبت ذلک بفعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ابن عمر -رضی اللہ عنھما :-کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسبح علی الراحلة قبل أی وجه توجه، ویوتر علیھا، غیر أنه لا یصلی علیھا المکتوبة فلو کانت واجبة لما صلاھا علی الراحلة، کالفرائض .

وذھب أبو حنیفة -خلافا لصاحبیه -وأبو بکر من الحنابلة :إلی أن الوتر واجب، ولیس بفرض، وإنما لم یجعله فرضا؛ لأنه لا یکفر جاحده، ولا یؤذن له کأذان الفرائض، واستدل بوجوبه بقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم :الوتر حق، فمن لم یوتر فلیس منا کرر ثلاثا وبقوله صلی اللہ علیہ وسلم :إن اللہ تعالی أمدکم بصلاة ھی خیر لکم من حمر النعم، وھی صلاة الوتر، فصلوھا ما بین صلاة العشاء إلی صلاة الفجر وھو أمر، والأمر یقتضی الوجوب، والأحادیث الآمرة به کثیرة؛ ولأنه صلاة مؤقتة تقضی.

وروی عن أبی حنیفة :أنه سنة، وعنه روایة ثالثة :أنه فرض، لکن قال ابن الھمام :مراده بکونه سنة: أنه ثبت بالسنة،فلا ینافی الوجوب، ومراده بأنه فرض :أنه فرض عملی، وھو الواجب.

وجوب الوتر علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

صرح الشافعیة والحنابلة :بأن من خصائص النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجوب الوتر علیه، قالوا : وکونه کان یصلی الوتر علی الراحلة یحتمل أنه لعذر، أو أنه کان واجبا علیه فی الحضر دون السفر.

واستدلوا بقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم :ثلاث ھن علی فرائض، وھن لکم تطوع :الوتر، والنحر، وصلاة الضحی (الموسوعة الفقھیة الکویتیة، ج۲۷ص ۲۸۹ الیٰ ۲۹۱، مادة ”صلاة الوتر“حرف الصاد)

الوتر مطلوب بالإجماع، لقوله صلی اللہ علیہ وسلم :یا أھل القرآن أوتروا فإن اللہ وتر یحب الوتر، وکان واجبا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، لحدیث :ثلاث کتبن علی ولم تکتب علیکم: الضحی، والأضحی، والوتر.

وھو واجب کصلاة العیدین عند أبی حنیفة، سنة مؤکدة وآکد السنن عند الصاحبین وبقیة الفقھاء .

استدل أبو حنیفة بقوله صلی اللہ علیہ وسلم :إن اللہ تعالی زادکم صلاة، ألا وھی الوتر، فصلوھا ما بین العشاء إلی طلوع الفجر وھو أمر والأمر للوجوب، وإنما لم یکفر جاحده باتفاق الحنفیة؛ لأن وجوبه ثبت بسنة الآحاد، وھو معنی ما روی عنه أنه سنة .وبناء علیه لا یجوز عنده أداؤه قاعدا أو علی الدابة بلا عذر.

ویؤیده أحادیث أخری، منھا حدیث أبی أیوب :الوتر حق، فمن أحب أن یوتر بخمس فلیفعل، ومن أحب أن یوتر بثلاث فلیفعل، ومن أحب أن یوتر بواحدة فلیفعل.

وحدیث بریدة :الوتر حق، فمن لم یوتر، فلیس منا.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ہونے کی وجہ سے، نمازِ وتر کو بلا عذر بیٹھ کر اور بلا عذر سواری پر چلتے ہوئے رکوع وسجدہ اشارہ سے کر کے پڑھنا بھی جائز ہے، جیسا کہ دوسری سنت اور نفل نمازوں کا بھی یہی حکم ہے۔ [1]

اسی اختلاف کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر کی نماز قضاء ہونے کے بعد اس کا پڑھنا ذمہ میں واجب رہتا ہے، خواہ کتنا عرصہ گزر جائے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

واستدل الجمهور على سنيته بأحاديث كثيرة منها :قوله صلى الله عليه وسلم للأعرابى، حين سأله عما فرض الله عليه من الصلاة؟ قال :خمس صلوات، قال :هل على غيرها؟ قال :لا إلا أن تطوع .
وكذب عبادة بن الصامت رجلا يقول :الوتر واجب، وقال :سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول :خمس صلوات كتبهن الله على العبد فى اليوم والليلة وعن على قال :الوتر ليس بحتم كهيئة الصلاة المكتوبة، ولكنه سنة سنها النبى صلى الله عليه وسلم.
ولأنه يجوز فعله على الراحلة من غير ضرورة، فأشبه السنن، وروى ابن عمر :أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يوتر على بعيره .
وهذا الرأى هو الحق؛ لأن أحاديث أبى حنيفة إن صحت فهى محمولة على التأكيد، وقد تكلم المحدثون فيها، فحديث من لم يوتر فليس منا فيه ضعيف، وحديث أبى أيوب الوتر حق وإن كان رواته ثقاتا، فمحمول على تأكيد الاستحباب، لقول الإمام أحمد :من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء، لا ينبغى أن تقبل له شهادة(الفقه الاسلامى وادلتهٗ للزحيلى، ج۲ص ۱۰۰۹ الیٰ ۱۰۱۱، القسم الاول، الباب الثانى، الفصل السادس، المبحث السابع)

[1] ذهب الحنفية إلى أن صلاة الوتر لا تصح إلا من قيام، إلا لعاجز، فيجوز أن يصليها قاعدا، ولا تصح على الراحلة من غير عذر .
وذهب جمهور الفقهاء -المالكية والشافعية والحنابلة -إلى أنه تجوز للقاعد أن يصليها ولو كان قادرا على القيام، وإلى جواز صلاتها على الراحلة ولو لغير عذر .وذلك مروى عن على وابن عمر وابن عباس والثورى وإسحاق -رضى الله عنهم -قالوا :لأنها سنة، فجاز فيها ذلك كسائر السنن.
واحتجوا لذلك بما ورد من حديث ابن عمر -رضى الله عنهما -أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسبح على الراحلة قبل أى وجه توجه، ويوتر عليها، غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة وعن سعيد بن يسار أنه قال :كنت أسير مع ابن عمر -رضى الله عنهما -بطريق مكة، قال سعيد :فلما خشيت الصبح نزلت فأوترت، ثم أدركته، فقال لى ابن عمر :أين كنت؟ فقلت له :خشيت الفجر فنزلت فأوترت .فقال عبد الله :أليس لك فى رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة؟ فقلت :بلى والله .قال :إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۷، ص۲۹۷ و ۲۹۸، مادة "صلاة" صلاة الوتر، حرف الصاد)

جبکہ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک وتر کی قضاء واجب نہیں ہوتی، بلکہ وہ زیادہ سے زیادہ مستحب ہوتی ہے۔ [1]

جہاں تک وتر کی نماز کی رکعت کا تعلق ہے، تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نمازِ وتر کی کم از کم ایک رکعت ہے، اور نمازِ وتر کی ایک رکعت کا پڑھنا ان کے نزدیک جائز ہے، اگرچہ اولیٰ کے خلاف ہے۔ [2]

اور حنفیہ کے نزدیک نمازِ وتر ایک سلام کے ساتھ تین رکعات نمازِ مغرب کی طرح ہیں، نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ، اسی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک وتر کی صرف ایک رکعت کا پڑھنا جائز نہیں۔ [3]

---

[1] ذهب الحنفية إلى أن من طلع عليه الفجر ولم يصل الوتر يجب عليه قضاؤه، سواء أتركه عمدا أم نسيانا وإن طالت المدة، ومتى قضاه يقضيه بالقنوت .فلو صلى الصبح وهو ذاكر أنه لم يصل الوتر فصلاة الصبح فاسدة عند أبى حنيفة لوجوب الترتيب بين الوتر والفريضة ولا يقضى الوتر عند المالكية إذا تذكره بعد أن صلى الصبح .فإن تذكره فيها ندب له إن كان منفردا أن يقطعها ليصلى الوتر ما لم يخف خروج الوقت، وإن تذكره فى أثناء ركعتى الفجر فقيل :يقطعها كالصبح، وقيل :يتمها ثم يوتر.وذهب طاوس إلى أن الوتر يقضى ما لم تطلع الشمس.
وذهب الحنابلة إلى أنه يقضى الوتر إذا فات وقته، أى على سبيل الندب لقول النبى صلى الله عليه وسلم :من نام عن الوتر أو نسيه فليصله إذا أصبح أو ذكره قالوا :ويقضيه مع شفعه.
والصحيح عند الشافعية :أنه يستحب قضاء الوتر وهو المنصوص فى الجديد ويستحب القضاء أبدا لقول النبى صلى الله عليه وسلم :من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها.
والقول الثانى :لا تقضى وهو نصه فى القديم(الموسوعة الفقهية الكويتية،ج٢٧،ص ٣٠١،مادة "صلاة الوتر"، حرف الصاد)

[2] عدد ركعات صلاة الوتر:
أقل صلاة الوتر عند الشافعية والحنابلة ركعة واحدة .قالوا :ويجوز ذلك بلا كراهة لحديث : صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خفت الصبح فأوتر بواحدة والاقتصار عليها خلاف الأولى، لكن فى قول عند الشافعية :شرط الإيتار بركعة سبق نفل بعد العشاء من سنتها، أو غيرها ليوتر النفل.
وفى قول عند الحنابلة -خلاف الصحيح من المذهب :-يكره الإيتار بركعة حتى فى حق المسافر، تسمى البتيراء ، ذكره صاحب الإنصاف (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧، ص٢٩٣، مادة "صلاة الوتر" حرف الصاد)

[3] ومنها بيان مقداره فعندنا الوتر ثلاث ركعات بتسليمة واحدة فى الأوقات كلها (تحفة الفقهاء للسمرقندى، ج ١، ص ٢٠٢، كتاب الصلاة، باب صلاة الوتر)
وهى ثلاث (ف) ركعات كالمغرب لا يسلم بينهن (الاختيار لتعليل المختار، ج ١، ص٥٥ ، كتاب الصلاة، باب صلاة الوتر)

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وتر کی زیادہ سے زیادہ گیارہ اور ایک قول کے مطابق تیرہ رکعات ہیں۔

البتہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وتر کا ادنیٰ کمال تین رکعات ہیں، اور ایک رکعت پر اکتفاء کرنا خلافِ اولیٰ ہے، اور تین رکعات سے زیادہ اکمل درجہ پانچ رکعات اور پھر سات رکعات اور پھر نو رکعات اور پھر گیارہ رکعات پڑھنے کا ہے۔ [1]

اور مالکیہ کے نزدیک وتر کی ایک رکعت اس طرح ہے کہ اس سے پہلے الگ سلام کے ساتھ کم از کم دو رکعات نفل پڑھے جائیں، خواہ وہ دو رکعات نمازِ عشاء کے بعد کی دو رکعت سنتوں کی شکل میں ہوں، یا کوئی اور ہوں، اور مالکیہ کے نزدیک وتر کی ایک رکعت اس طرح پڑھنا کہ اس سے پہلے کم از کم دو رکعت نفل الگ سلام کے ساتھ نہ پڑھے جائیں، بلاعذر ایسا کرنا مکروہ ہے۔ [2]

---

[1] وقال الحنفية: لا يجوز الإيتار بركعة، لأن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء قالوا ": روى أن عمررضى الله عنه رأى رجلا يوتر بواحدة، فقال :ما هذه البتيراء ؟ لتشفعنها أو لأؤدبنك.
وقال الشافعية والحنابلة :أكثر الوتر إحدى عشرة ركعة، وفى قول عند الشافعية أكثره ثلاث عشرة ركعة، ويجوز بما بين ذلك من الأوتار؛ لقول النبى صلى الله عليه وسلم :من أحب أن يوتر بخمس فليفعل، ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل، ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل .
وقوله :أوتروا بخمس أو سبع أو تسع أو إحدى عشرة وقالت أم سلمة رضى الله عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث عشرة ركعة .لكن قال المحلى: يحمل هذا على أنها حسبت فيه سنة العشاء .وأدنى الكمال عند الشافعية والحنابلة ثلاث ركعات، فلو اقتصر على ركعة كان خلاف الأولى .ونص الحنابلة :على أنه لا يكره الإيتار بركعة واحدة، ولو بلا عذر.
وأكمل من الثلاث خمس، ثم سبع، ثم تسع ثم إحدى عشرة، وهى أكمله .
أما الحنفية :فلم يذكروا فى عدده إلا ثلاث ركعات، بتشهدين وسلام، كما يصلى المغرب .
واحتجوا بقول عائشة -رضى الله عنها -كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن وفى الهداية :حكى الحسن إجماع المسلمين على الثلاث .قال ابن الهمام :وهو مروى عن فقهاء المدينة السبعة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧، ص٢٩٣، ٢٩٤، مادة "صلاة الوتر" حرف الصاد)

[2] أما عند المالكية :فإن الوتر ركعة واحدة، لكن لا تكون إلا بعد شفع يسبقها .واختلف :هل تقديم الشفع شرط صحة أو كمال؟ قالوا :وقد تسمى الركعات الثلاث وترا إلا أن ذلك مجاز، والوتر فى الحقيقة هو الركعة الواحدة .ويكره أن يصلى واحدة فقط، بل بعد نافلة، وأقل تلك

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تو وتر کی تین رکعات سے متعلق مشہور احادیث وروایات کو اختیار کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہائے کرام کا فرمانا یہ ہے کہ تین رکعت کے علاوہ کئی معتبر و مستند احادیث میں ایک رکعت، نمازِ وتر پڑھنے کا ذکر بھی آیا ہے۔ ل

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

النافلة ركعتان، ولا حد لأكثرها .قالوا :والأصل فى ذلك حديث :صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى .

ويستثنى من كراهة الإيتار بركعة واحدة من كان له عذر، كالمسافر والمريض، فقد قيل :لا يكره له ذلك، وقيل :يكره له أيضا .فإن أوتر دون عذر بواحدة دون شفع قبلها، قال أشهب :يعيد وتره بأثر شفع ما لم يصل الصبح .وقال سحنون :إن كان بحضرة ذلك أى بالقرب، شفعها بركعة ثم أوتر، وإن تباعد أجزأه .

وقالوا :لا يشترط فى الشفع الذى قبل ركعة الوتر نية تخصه، بل يكتفى بأى ركعتين كانتا (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۷ص ۲۹۴ ، ۲۹۵، مادة "صلاة الوتر" حرف الصاد)

ل عن الزهرى، قال :أخبرنى سالم بن عبد الله، أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال :إن رجلا قال :يا رسول الله، كيف صلاة الليل؟ قال :مثنى مثنى، فإذا خفت الصبح، فأوتر بواحدة(صحيح البخارى ، رقم الحديث ۱۱۳۷)

عن ابن شهاب، قال :أخبرنى عطاء بن يزيد الليثى، أنه سمع أبا أيوب الأنصارى، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال :الوتر حق، فمن أحب أن يوتر بخمس فليوتر، ومن أحب أن يوتر بثلاث فليوتر، ومن أحب أن يوتر بواحدة فليوتر بها، ومن شق عليه ذلك فليومء إيماء (صحيح ابن حبان، رقم الحديث ۲۴۰۷، باب الوتر)

قال شعيب الارنوؤط: إسناده قوى على شرط مسلم (حاشية ابن حبان)

عن أبى أيوب الأنصارى، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: الوتر حق، فمن شاء فليوتر بخمس، ومن شاء فليوتر بثلاث، ومن شاء فليوتر بواحدة(سنن ابن ماجه، رقم الحديث ۱۱۹۰)

قال شعيب الارنوؤط: إسناده صحيح (حاشية سنن ابن ماجه)

عن شرحبيل بن سعد، قال :سمعت جابر بن عبد الله، قال :رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أناخ راحلته، ثم نزل فصلى عشر ركعات ركعتين ركعتين ، ثم أوتر بواحدة، وصلى ركعتى الفجر، ثم صلى الصبح (صحيح ابن حبان، رقم الحديث ۲۶۲۹)

قال شعيب الانوؤط: رجاله ثقات رجال الشيخين غير شرحبيل بن سعد، وهو ضعيف يكتب حديثه كما سبق، يحيى بن حسان :هو ابن حيان التنيسى .وأخرجه ابن خزيمة فى "صحيحه(۱۲۶۱)" عن محمد بن مسكين، بهذا الإسناد (حاشية ابن حبان) ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نمازِ وتر کے سنت ہونے، اس کے بلا عذر بیٹھ کر اور سفر میں سواری پر پڑھنے، اور اس کے ایک، یا تین رکعات پڑھنے میں اختیار کے مسئلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بجائے، دیگر جمہور فقہائے کرام کے مؤقف کو ترجیح دیتے ہیں۔

(30)

نماز میں ''قنوت'' پڑھنے کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ''حجة الله البالغة'' میں ''قنوتِ فجر'' کے بارے میں فرماتے ہیں:

واختلفت الأحاديث، ومذاهب الصحابة .والتابعين فى قنوت الصبح، وعندى أن القنوت وتركه سنتان، ومن لم يقنت إلا عند حادثة عظيمة، أو كلمات يسيرة إخفاءً قبل الركوع أحب إلىّ، لأن الأحاديث شاهدة على أن الدعاء على رعل وذكوان كان أولا

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

عن شرحبيل بن سعد قال :سمعت جابر بن عبد الله قال :رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أناخ راحلته، ثم نزل، فصلى عشر ركعات، وأوتر بواحدة، صلى ركعتين ركعتين، ثم أوتر بواحدة، ثم صلى ركعتى الفجر، ثم صلى بنا الصبح (صحيح ابن خزيمة، رقم الحديث ١٠٧٥)

قال الأعظمى :إسناده صحيح. (حاشية ابن خزيمه)

حدثنا المطلب بن عبد الله، قال :سأل ابن عمر رجل فقال :كيف أوتر؟ قال :أوتر بواحدة ، قال :إنى أخشى أن يقول الناس البتيراء ، فقال :سنة الله ورسوله ، يريد :هذه سنة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم " (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ١١٧٦)

قال شعيب الانوؤط: إسناده ضعيف لانقطاعه، قال البخارى :لا أعرف للمطلب سماعًا من أحد من الصحابة إلا قوله :حدثنى من شهد خطبة النبى -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .-وقال أبو حاتم :روى عن ابن عباس وابن عمر، لا ندرى سمع منهما أم لا، لا يذكر الخبر.

وأخرجه ابن خزيمة (١٠٧٤)والطحاوى فى "شرح معانى الآثار ١/ ٢٧٩ "والخطيب البغدادى فى "موضح أوهام الجمع والتفريق ١/١٢٨ - ١٢٩ "و ١٢٩، والبيهقى ٢٦/٣من طرق عن الأوزاعى، به.ويغنى عنه الحديثان السالفان قبله وحديث عائشة الآتى بعده (حاشية ابن ماجه)

ثم ترک، وهذا وإن لم يدل على نسخ مطلق القنوت، لكنها تؤمي إلى أن القنوت ليس سنة مستقرة، أو نقول: ليس وظيفة راتبة (حجة الله البالغة، ج ۲ ص ۵۷، القسم الثانی، باب ۱۰: أذكار الصلاة وهيأتها المندوب إليها، القنوت فی الفجر، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية: ۱۴۳۳ هـ، 2012م)

ترجمہ: اور احادیث اور صحابہ وتابعین کے مذاہب، فجر کی نماز میں قنوت کے بارے میں مختلف ہیں، اور میرے نزدیک (نمازِ فجر میں) قنوت اور اس کا ترک سنت ہے (یعنی دونوں کی گنجائش ہے) اور جو کوئی صرف بڑے حادثہ کے وقت ہی (فجر کی نماز میں) قنوت پڑھے، یا قنوت کے چند کلمات خاموشی سے رکوع سے قبل پڑھ لیا کرے، تو یہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے، کیونکہ احادیث اس بات پر شاہد ہیں کہ شروع میں ''رعل'' اور ''ذکوان'' پر بددعاء کی گئی، پھر ترک کردی گئی، اور اس سے اگرچہ مطلقاً قنوت کا نسخ معلوم نہیں ہوتا، مگر اس بات کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ (فجر کی نماز میں) قنوت، سنتِ مستقرہ نہیں ہے، یا ہم کہتے ہیں کہ ایسی چیز نہیں ہے جو ہمیشہ کرنی پڑے (حجۃ اللہ البالغۃ)

اور شاہ ولی اللہ صاحب، مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

واقوئ دریں باب مذہبِ احمد واسحاق است کہ اگر نازلہ از نوازل بر مسلمین برسد قنوت در صبح خاصہ و در سائر صلاۃِ عامہ مستحب است، وقنوتِ وتر در آخر نصف رمضان متاکد است، و در تمام سال مستحب (مصفّٰی، ج ۱ ص ۱۱۳، کتاب الصلاۃ، باب ترک القنوت فی صلاۃ الفجر و غیرھا، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: اور اس باب میں زیادہ قوی امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے کہ اگر مسلمانوں کو کوئی بلا وآفت پہنچے، تو خصوصیت کے ساتھ فجر کی نماز میں اور تمام

نمازوں میں قنوت مستحب ہے، اور قنوتِ وتر، رمضان کے آخری نصف حصہ میں زیادہ مؤکد ہے اور تمام سال (وتر کی نماز میں قنوت پڑھنا) مستحب ہے (مصفّٰی)

وتر میں دعائے قنوت پڑھنے کا حنفیہ کے نزدیک پورے سال حکم ہے، جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے، اور صاحبین (یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک سنت ہے، اور حنابلہ کے نزدیک بھی نمازِ وتر کے اندر پورے سال دعائے قنوت پڑھنا سنت ہے۔ [1]

اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق نمازِ وتر میں پورے سال دعائے قنوت پڑھنا مشروع نہیں، البتہ امام مالک کی ایک روایت کے مطابق رمضان کے آخری نصف حصہ میں نمازِ وتر کے اندر دعائے قنوت پڑھنے کا حکم ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک رمضان کے آخری نصف حصہ میں نمازِ وتر کے اندر دعائے قنوت پڑھنا

---

[1] پس نمازِ وتر میں دعائے قنوت کے بھولے سے چھوٹ جانے پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو سجدہ سہو واجب ہے، لیکن صاحبین وغیرہ کے نزدیک سجدہ سہو واجب نہیں۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، نمازِ وتر میں جو دعائے قنوت واجب ہے، اس سے عام دعاء مراد ہے، خاص ''اللھم انا نستعینک'' والی دعاء واجب نہیں، لہٰذا اگر کوئی اور دعاء پڑھ لی جائے، اس سے بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واجب اداء ہو جاتا ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک اگر یہ دعاء بالکل ترک کر دی جائے، تب بھی کسی واجب کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی، اور امام ابوحنیفہ وصاحبین وغیرہ کے مابین، نمازِ وتر میں دعائے قنوت سے پہلے کہی جانے والی تکبیر کے واجب ہونے نہ ہونے میں بھی اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ تکبیر واجب ہے، اور بھولے سے چھوٹ جانے پر سجدہ سہو واجب ہے، اور صاحبین وغیرہ کے نزدیک یہ تکبیر، اور اس کے چھوٹنے پر سجدہ سہو واجب نہیں۔ محمد رضوان۔

التاسع قنوت الوتر وقدمنا أنه لا يختص بدعاء وأنه لا يعود إليه لو ركع على الصحيح كما فى المجتبى وغيره فحينئذ يتحقق تركه بالركوع وأنه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه إنما هو قوله فقط(البحر الرائق، ج٢ ص١٠٣، كتاب الصلاة، باب سجود السهو،ترك قنوت الوتر)

ثم وجوب القنوت مبنى على قول الإمام: وأما عندهما فسنة، فالخلاف فيه كالخلاف فى الوتر كما سيأتى فى بابه (قوله وهو مطلق الدعاء) أى القنوت الواجب يحصل بأى دعاء كان فى النهر، وأما خصوص: اللهم إنا نستعينك فسنة فقط، حتى لو أتى بغيره جاز إجماعا (قوله وكذا تكبير قنوته) أى الوتر(ردالمحتار، ج١ ص٤٦٨، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، واجبات الصلاة)

و "يجب قرائة "قنوت الوتر "عند أبى حنيفة وكذا تكبيرة القنوت كما فى الجوهرة وعندهما هو كالوتر سنة(مراقى الفلاح شرح نورالايضاح، ص٩٥، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة واركانها، فصل فى واجب الصلاة)

مستحب ہے، اور ایک روایت کے مطابق پورے رمضان پڑھنا مستحب ہے، اور بعض شافعیہ کے نزدیک پورے سال نمازِ وتر میں دعائے قنوت پڑھنا، بلا کراہت جائز ہے۔ [1]

جہاں تک فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنے کا تعلق ہے، تو حنفیہ اور حنابلہ اور امام ثوری کے نزدیک یہ ہمیشہ فجر کی نماز میں مشروع نہیں، اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق مستحب اور فضیلت کا باعث ہے، اور شافعیہ کے نزدیک فجر کی نماز میں پورے سال دعائے قنوت پڑھنا سنت ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے فجر کی نماز میں قنوت پڑھنے اور نہ پڑھنے کو برابر قرار دیا ہے، یعنی ان کے نزدیک جس طرح فجر کی نماز میں کبھی کبھی قنوت پڑھنا جائز ہے، اسی طرح اس کا نہ پڑھنا بھی جائز ہے، لیکن ان کے نزدیک یہ مستقل اور دائمی سنت نہیں۔ [2]

---

[1] القنوت فی الوتر: اختلف الفقهاء فی حكم القنوت فی صلاة الوتر علی أربعة أقوال:
(الأول) لأبی حنيفة: وهو أن القنوت واجب فی الوتر قبل الركوع فی جميع السنة، وقال الصاحبان أبو يوسف ومحمد: هو سنة فی كل السنة قبل الركوع.......
(والثانی) للمالكية فی المشهور وطاوس، هو رواية عن ابن عمر رضی الله عنهما: أنه لا يشرع القنوت فی صلاة الوتر من السنة كلها، فعن طاوس أنه قال: القنوت فی الوتر بدعة، وعن ابن عمر: أنه لا يقنت فی صلاة بحال، ومشهور مذهب مالک كراهة القنوت فی الوتر.
وفی رواية عن مالک أنه يقنت فی الوتر فی النصف الأخير من رمضان.
(والثالث) للشافعية فی الأصح: وهو أنه يستحب القنوت فی الوتر فی النصف الأخير من شهر رمضان خاصة، فإن أوتر بركعة قنت فيها، وإن أوتر بأكثر قنت فی الأخيرة.
وفی وجه للشافعية: أنه يقنت فی جميع رمضان.
وحكی الرويانی وجها أنه يجوز القنوت فی جميع السنة بلا كراهة، ولا يسجد للسهو لتركه فی غير النصف الأخير من رمضان، قال: وهذا حسن وهو اختيار مشايخ طبرستان.
قال الرافعی: وظاهر كلام الشافعی كراهة القنوت فی غير النصف الأخير من رمضان.......
(والرابع) للحنابلة: وهو أنه يسن القنوت جميع السنة فی الركعة الواحدة الأخيرة من الوتر بعد الركوع (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۴، ص ۶۱ الیٰ ۶۴ ملخصاً، مادة "قنوت" حرف القاف)

[2] القنوت فی الصبح: اختلف الفقهاء فی حكم القنوت فی صلاة الصبح علی أقوال:
(الأول): للحنفية والحنابلة والثوری: وهو أن القنوت فی الصبح غير مشروع ....
(والثانی) للمالكية علی المشهور: وهو أن القنوت فی الصبح مستحب وفضيلة.......
(الثالث) للشافعية: وهو أن القنوت فی صلاة الصبح سنة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۴، ص ۵۸ و ۵۹ ملخصاً، مادة "قنوت" حرف القاف)

www.idaraghufran.org

اور جہاں تک حنفیہ کے نزدیک قنوتِ نازلہ کا تعلق ہے، یعنی جب کوئی عمومی آفت و بلا پیش آئے، تو حنفیہ کے مشہور قول کے مطابق قنوتِ نازلہ صرف مخصوص حالات میں جب کوئی بلا و آفت پیش آئے، فجر کی نماز میں پڑھنا سنت ہے، البتہ حنفیہ کی ایک روایت کے مطابق کسی نازلہ کے وقت فجر کی نماز کے علاوہ، دوسری جہری نمازوں میں بھی پڑھنا جائز ہے۔ [1]

اور مالکیہ کے مشہور قول اور شافعیہ کے غیر اصح قول کے مطابق فجر کی نماز کے علاوہ دوسری نمازوں میں قنوتِ نازلہ سنت نہیں۔

اور شافعیہ کے صحیح اور مشہور مذہب کے مطابق، اور بعض مالکیہ کے نزدیک جب مسلمانوں کو کسی آفت کا سامنا ہو، جیسا کہ وباء، قحط اور بارش کی کثرت، یا دشمن کا خوف وغیرہ، تو تمام فرض نمازوں میں قنوتِ نازلہ پڑھنا جائز ہے۔

اور حنابلہ کے راجح قول کے مطابق عام حالات میں نمازِ وتر کے علاوہ قنوت مکروہ ہے، لیکن جب کسی آفت کا سامنا ہو، تو اس وقت تمام فرض نمازوں میں، جمعہ کی نماز کے علاوہ، قنوتِ نازلہ پڑھنا، بلا کراہت جائز ہے، شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حنابلہ کے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے۔ [2]

---

[1] ومقتضى هذا أن القنوت لنازلة خاص بالفجر ويخالفه ما ذكره المؤلف معزيا إلى الغاية من قوله فى صلاة الجهر ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ فى حواشى مسكين وكذا فى الأشباه وكذا فى شرح الشيخ إسماعيل لكنه عزاه إلى غاية البيان ولم أجد المسألة فيها فلعله اشتبه عليه غاية السروجى بغاية البيان لكن نقل عن البناية ما نصه.إذا وقعت نازلة قنت الإمام فى الصلاة الجهرية وقال الطحاوى لا يقنت عندنا فى صلاة الفجر فى غير بلية أما إذا وقعت فلا بأس به اهـ.(منحة الخالق على البحر الرائق، ج ۲، ص ۴۷، كتاب الصلاة ،باب الوتر والنوافل)

[2] اختلف الفقهاء فى حكم القنوت عند النوازل على أربعة أقوال:

(الأول) للحنفية :وهو أنه لا يقنت فى غير الوتر إلا لنازلة :كفتنة وبلية، فيقنت الإمام فى الصلاة الجهرية ، قال الطحاوى :إنما لا يقنت عندنا فى صلاة الفجر من دون وقوع بلية، فإن وقعت فتنة أو بلية فلا بأس به، فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهل القنوت للنازلة قبل الركوع أو بعده؟ احتمالان، استظهر الحموى فى حواشى الأشباه والنظائر

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

(31)

''سجدۂ تلاوت'' کے وجوب کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ''حجةُ اللّٰہ البالغة'' میں فرماتے ہیں کہ:

وسن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم لمن قرأ آية فيها أمر

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

كونه قبله، ورجح ابن عابدين ما استظهره الشرنبلالي في مراقي الفلاح أنه بعده.
(والثاني) للمالكية في المشهور والشافعية في غير الأصح :وهو أنه لا يقنت في غير الصبح مطلقا ، قال الزرقاني :لا بوتر ولا في سائر الصلوات عند الضرورة خلافا لزاعميه، لكن لو قنت في غيرها لم تبطل، والظاهر أن حكمه في غير الصبح الكراهة ، ودليلهم على ذلك ما في الصحيحين عن أنس وأبي هريرة رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم قنت شهرا ثم تركه .
(والثالث) للشافعية في الصحيح المشهور وبعض المالكية :وهو أنه إذا نزلت بالمسلمين نازلة، كوباء ، وقحط، أو مطر يضر بالعمران أو الزرع، أو خوف عدو، أو أسر عالم قنتوا في جميع الصلوات المكتوبة، قال النووي :مقتضى كلام الأكثرين أن الكلام والخلاف في غير الصبح إنما هو في الجواز، ومنهم من يشعر إيراده بالاستحباب، قلت :الأصح استحبابه، وصرح به صاحب العدة، ونقله عن نص الشافعي في الإملاء ، فإن لم تكن نازلة فلا قنوت إلا في صلاة الفجر، قال ابن علان :وإن لم تنزل فلا يقنتوا، أي يكره ذلك لعدم ورود الدليل لغير النازلة، وفارقت الصبح غيرها بشرفها مع اختصاصها.......
وإذا قنت في غير الصبح من الفرائض لنازلة، فهل يجهر بالقنوت أم يسر به؟ قال النووي :الراجح أنها كلها كالصبح، سرية كانت أم جهرية، ومقتضى إيراده في الوسيط أنه يسر في السرية، وفي الجهرية الخلاف.
(والرابع)للحنابلة على الراجح عندهم :وهو أنه يكره القنوت في غير وتر إلا أن تنزل بالمسلمين نازلة -غير الطاعون -لأنه لم يثبت القنوت في طاعون عمواس ولا في غيره، ولأنه شهادة للأخيار، فلا يسأل رفعه ، فيسن للإمام الأعظم -وهو الصحيح في المذهب القنوت فيما عدا الجمعة من الصلوات المكتوبات -وهو المعتمد في المذهب - لرفع تلك النازلة، ذلك لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قنت شهرا يدعو على حي من أحياء العرب، ثم تركه ، وما روى عن علي رضي الله عنه أنه قنت ثم قال :إنما استنصرنا على عدونا هذا.......
ويجهر بالقنوت للنازلة في صلاة جهرية، قال ابن مفلح وظاهر كلامهم مطلقا ، ولو قنت في النازلة كل إمام جماعة أو كل مصل، لم تبطل صلاته .لأن القنوت من جنس الصلاة، كما لو قال :آمين يا رب العالمين(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٤،ص ٦٦ الى ٦٨ ملخصاً،مادة ''قنوت'')

www.idaraghufran.org

بالسجود، أو بيان ثواب من سجد، وعقاب من أبى عنه: أن يسجد تعظيما لكلام ربه ومسارعة إلى الخير، وليس منها مواضع سجود الملائكة لآدم عليه السلام، لأن الكلام فى السجود لله تعالى.

والآيات التى ظهر فيها النص أربع عشرة آية أو خمس عشرة، وبين عمر رضى الله عنه أنها مستحبة، وليست بواجبة على رأس المنبر، فلم ينكر السامعون، وسلموا له (حجة الله البالغة، ج٢، ص٦٨، القسم الثانى، باب ١١: مالا يجوز فى الصلاة وجود السهو و التلاوة، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٣٣هـ، 2012م)

ترجمہ: اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لیے جو ایسی آیت پڑھے، جس میں سجدے کا حکم دیا گیا ہے، یا سجدہ کرنے والے کے ثواب کو بیان کیا گیا ہے، اور اس سے انکار کرنے والے کے عذاب کو بیان کیا گیا ہے، سجدہ کرنے کو سنت قرار دیا ہے، رب تعالیٰ کے کلام کی تعظیم اور خیر کی طرف جلدی کرنے کی وجہ سے، اور فرشتوں کے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کے مواقع ان میں داخل نہیں، کیونکہ اصل کلام، اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرنے کے متعلق ہے۔

اور وہ آیات، جن میں اس طرح سجدے کا حکم ظاہر ہے، وہ چودہ، یا پندرہ آیات ہیں، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے برسرِ منبر یہ واضح فرمایا کہ سجدۂ تلاوت مستحب ہے، واجب نہیں، اور سامعین نے اس پر نکیر نہیں کی، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس بات کو قبول کیا (حجةُ اللّٰه البالغة)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب، موطأ کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

سجدۂ تلاوت مسنون است قاری و مستمع را، ومتأکدمی شود بسجودِ قاری (مصفّٰی، ج ا ص۱۸۸، باب سجود القرآن سنة وليس بواجب، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دہلی)

ترجمہ: سجدۂ تلاوت قاری اور سننے والے کے حق میں مسنون ہے، لیکن قاری کو سجدہ کرنے کی زیادہ تاکید ہے (مصفّٰی)

فائدہ: سجدۂ تلاوت کی مشروعیت پر تو فقہائے کرام کا اتفاق ہے، لیکن اس کے سنت، یا واجب ہونے میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب ہے، اور دوسرے فقہائے کرام کے نزدیک واجب نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت سنتِ مؤکدہ ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت کے سنتِ مؤکدہ، یا غیر مؤکدہ ہونے میں اختلاف ہے۔[1]

---

[1] اتفق الفقهاء على مشروعية سجود التلاوة، للآيات والأحاديث الواردة فيه، لكنهم اختلفوا فى صفة مشروعيته أواجب هو أو مندوب.

فذهب الشافعية والحنابلة إلى أن سجود التلاوة سنة مؤكدة عقب تلاوة آية السجدة لقول الله تعالى :(إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا ويخرون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعا) ولما ورد عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد، اعتزل الشيطان يبكى، يقول :يا ويلى، وفى رواية يا ويله -أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود فأبيت فلى النار .ولما روى عبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنهما قال :كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ علينا السورة فيها السجدة فيسجد ونسجد.

وليس سجود التلاوة بواجب -عندهم -لأن النبى صلى الله عليه وسلم تركه، وقد قرئت عليه سورة والنجم. . .) وفيها سجدة، روى زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه قال :قرأت على النبى صلى الله عليه وسلم والنجم فلم يسجد فيها، وفى رواية :فلم يسجد منا أحد وروى البخارى أن عمر رضى الله تعالى عنه قرأ يوم الجمعة على المنبر سورة النحل حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد، فسجد الناس، حتى إذا كانت الجمعة القابلة قرأ بها حتى إذا جاء السجدة قال " :يا أيها الناس، إنا نمر بالسجود، فمن سجد فقد أصاب، ومن لم يسجد فلا إثم عليه، ولم يسجد عمر رضى الله تعالى عنه ورواه مالك فى الموطأ وقال فيه :على رسلكم، إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء ، فلم يسجد، ومنعهم أن يسجدوا، وكان بمحضر من الصحابة، ولم ينكروا عليه فكان إجماعا .واستدلوا أيضا بما جاء فى حديث الأعرابى من قوله صلى الله عليه وسلم :خمس صلوات فى اليوم والليلة قال :هل على غيرها؟ قال :لا، إلا أن تتطوع .وبأن الأصل عدم الوجوب حتى يثبت صحيح صريح فى الأمر به ولا معارض له ولم يثبت، وبأنه يجوز سجود التلاوة على الراحلة بالاتفاق فى السفر ولو كان واجبا لم يجز كسجود صلاة الفرض.

واختلف فقهاء المالكية فى حكم سجود التلاوة، هل هو سنة غير مؤكدة أو فضيلة، والقول بالسنية

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

شاہ ولی اللہ صاحب نے سجدۂ تلاوت کے حکم کے مسئلہ میں حنفیہ کے بجائے دوسرے فقہائے کرام کے قول کو اختیار فرمایا ہے، جنہوں نے سجدۂ تلاوت کو واجب کے بجائے، سنت قرار دیا ہے۔

(32)

’’قعدۂ اخیرہ ترک کر کے کھڑے ہو جانے‘‘ کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، اپنی کتاب ’’المسوی شرح الموطأ‘‘ میں فرماتے ہیں:

قلت: اختلفوا فی ذلک، فعند الحنفية إن سها عن القعدة الآخرة، وقام الى الخامسة رجع الى القعدة، مالم يسجد وتشهد، ثم سجد للسهو.

وإن قيد الخامسة بالسجدة بطل فرضه.

ولو قعد فی الرابعة ، ثم قام، ولم يسلم ، عاد الى القعدة مالم يسجد للخامسة وسلم، وسجد السهو.

وان قيدها بالسجدة تم فرضه فيضم اليها ركعة اخرى ، لتكونا تطوعاً .

فإن لم يضم وقطع الصلاة ، لم يلزمه القضاء، لأنه إنما شرع ظناً .

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

شهره ابن عطاء الله وابن الفاكهانی وعليه الأكثر، والقول بأنه فضيلة هو قول الباجی وابن الكاتب وصدر به ابن الحاجب ومن قاعدته تشهير ما صدر به، وهذا الخلاف فی حق المكلف .أما الصبی فيندب له فقط، وفائدة الخلاف كثرة الثواب وقلته، وأما السجود فی الصلاة ولو فرضا فمطلوب على القولين، وقال ابن العربی :وسجود التلاوة واجب وجوب سنة لا يأثم من تركه عامدا.

وذهب الحنفية إلى أن سجود التلاوة أو بدله كالإيماء واجب لحديث :السجدة على من سمعها .. .وعلى للوجوب، ولحديث أبی هريرة رضی الله تعالى عنه :إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكی، يقول :يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود فأبيت فلی النار(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۴، ص ۲۱۲ الیٰ ۲۱۴ ،مادة”سجود التلاوة“ حرف السين)

www.idaraghufran.org

وعند الشافعية فى أية حالة ذكر أنها خامسة قعد، وألغى الزائد وراعى ترتيب الصلاة، مما قبل الزائد، ثم سجد للسهو، وفى معنى الركعة عنده الركوع والسجود، ويتجه على مذهب الحنفية، أن يقال فى حديث ابنِ مسعود: إنه حكاية حال فلعله قام بعد القعدة، ولم يضم السادسة لبيان أنه غير واجب (المسویٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۶۳، ۱۶۴، كتاب الصلاة،باب من قام فى اربع ساهيا وصلى خامسة سجد سجدتين بعد التسليم ، مطبوعة:دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان ،الطبعة الأولىٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳م)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک جب قعدۂ اخیرہ بھولے سے چھوٹ جائے، اور پانچویں رکعت کی طرف کھڑا ہو جائے، تو وہ قعدہ کی طرف لوٹ آئے، جب تک اس نے اس پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، اور تشہد پڑھے، پھر سجدہ سہو کرے۔

لیکن اگر اس نے پانچویں رکعت کا سجدہ کرلیا، تو اس کی فرض نماز باطل ہو جائے گی۔

اور اگر چوتھی رکعت میں قعدہ کیا، اور سلام نہیں پھیرا، پھر پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہوا، تو وہ قعدہ کی طرف لوٹ آئے، جب تک اس نے پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، اور اس کو سلام پھیرنا چاہیے، اور سجدہ سہو کرنا چاہیے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں اس نے پانچویں رکعت کا سجدہ کرلیا ہو، تو اس کے فرض درست ہو جائیں گے، اور اس کو چاہیے کہ ایک رکعت اور ملالے، تاکہ یہ دو رکعتیں نفل بن جائیں۔

لیکن اگر اس نے ایک رکعت اور نہیں ملائی، اور پانچویں رکعت پر نماز کو ختم کردیا، تو

اس پر اس ایک رکعت کی قضاء واجب نہیں ہوگی، کیونکہ اس نے ظن کی بناء پر اس اضافی رکعت کو شروع کیا تھا (ورنہ حنفیہ کے نزدیک نفل کے شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا ضروری ہوجاتا ہے)

اور شافعیہ کے نزدیک جس حالت میں بھی اس کو یاد آئے کہ وہ پانچویں رکعت ہے، تو اسے چاہیے کہ وہ بیٹھ جائے، اور زائد کو لغو قرار دے دے، اور نماز کی ترتیب کی اس رعایت کو ملحوظ رکھے، جو زائد سے پہلے تھی، پھر سجدہ سہو کرلے، اور امام شافعی کے نزدیک رکعت کی زیادتی کا حکم، رکوع اور سجدہ کی زیادتی کی طرح ہے، اور حنفیہ کے مذہب پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ ابنِ مسعود کی حدیث کے متعلق کہا جائے کہ یہ ایک حالت کی حکایت ہے، ممکن ہے کہ وہ قعدہ کے بعد کھڑے ہوئے ہوں، اور چھٹی رکعت کو اس لیے نہیں ملایا، تاکہ یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس کو ملانا واجب نہیں (المسوّٰی)

اور شاہ ولی اللہ صاحب نے ''مصفٰی ''میں اس مسئلہ کی تنقیح بیان کرتے ہوئے فرمایا:

مسئلہ: تنقیح کردہ اند این را بزیادۃ رکنی فما فوق آن در نماز بسہو، پس دریں صورت زیادہ راکان **لم یکن** بکند و نظم صلاۃ را تمام نماید و سجدہ سہو کند (مصفٰی شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۲۱، کتاب الصلاۃ، باب من قام فی اربع ساھیا وصلی خامسۃ سجد سجدتین بعد التسلیم، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: مسئلہ: اس مسئلہ کی نماز میں بھول کر کسی رکن، یا اس سے اضافی چیز کی زیادتی کرنے کی تنقیح کی گئی ہے۔

پس اس مذکورہ صورت میں (جس میں بھول کر اضافی رکعت کا اضافہ ہوا، خواہ قعدۂ اخیرہ میں بیٹھا ہو، یا نہ ہو) یہ زیادتی نہ ہونے کے درجہ میں برقرار رکھے، اور نماز کو ترتیب کے مطابق پوری کرے، اور سجدہ سہو کرے (مصفّٰی)

شاہ ولی اللہ صاحب نے جس تنقیح کا ذکر فرمایا ہے، وہ جمہور فقہاء، یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے اصول پر مبنی ہے، جن کے نزدیک بھول کر اُن افعال کی زیادتی کی وجہ سے نماز باطل نہیں ہوتی، جو نماز کی جنس سے تعلق رکھتے ہیں، جیسا کہ رکعات اور رکوع وسجدہ کی زیادتی۔
یعنی ان حضرات کے نزدیک جس طرح قعدۂ اخیرہ کے بعد پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہونے سے نماز باطل نہیں ہوتی، اسی طرح قعدہ ترک کر کے کھڑے ہونے، اور رکوع وسجدہ کر لینے سے بھی نماز باطل نہیں ہوتی، کیونکہ جو درجہ قیام کی زیادتی کا ہے، اسی طرح رکوع اور سجدہ کی زیادتی کا بھی ہے، یہ سب صورتیں رکن، یا ارکان کی زیادتی میں سجدہ سہو کے اعتبار سے برابر ہیں۔ [1]
اس سے معلوم ہوا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کا مذکورہ مسئلہ میں رجحان، امام شافعی کی طرف ہے۔
اور شاہ ولی اللہ صاحب نے ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کی جس حدیث کا ذکر فرمایا ہے، وہ ''صحیح مسلم'' وغیرہ میں ہے، جس میں پانچویں رکعت کے بعد سجدہ سہو کرنے، اور سلام پھیرنے کا ذکر ہے، اور یہ حدیث ''**کلام فی الصلاۃ**'' کے باب میں مشہور ہے۔ [2]

---

[1] ذهب المالكية والشافعية والحنابلة، إلى أن الزيادة فى الصلاة إما أن تكون زيادة أفعال، أو أقوال.
فزيادة الأفعال قسمان:
أحدهما :ما كان من جنس الصلاة، فتبطل الصلاة بعمده، وإن كان ذلک سهوا فلا بطلان، ويسجد للسهو.
والآخر :إن كان من غير جنس الصلاة، فيبطل الصلاة عمده وسهوه وجهله، إن كان كثيرا ولم تكن ضرورة.
أما إن كان لحاجة، أو كان يسيرا، فلا يبطل(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۴ ص ۷۰، مادة "زيادة" حرف الزاى)

[2] عن إبراهيم بن سويد، قال: صلى بنا علقمة الظهر خمسا، فلما سلم، قال القوم: يا أبا شبل قد صليت خمسا، قال: كلا، ما فعلت، قالوا: بلى، قال: وكنت فى ناحية القوم، وأنا غلام، فقلت: بلى، قد صليت خمسا، قال لى: وأنت أيضا، يا أعور تقول ذاک؟ قال قلت: نعم، قال: فانفتل فسجد سجدتين، ثم سلم، ثم قال: قال عبد الله:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

(33)

''اصلاحِ صلاۃ والے کلام سے فسادِ صلاۃ'' کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب اپنی کتاب ''المسویٰ شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

قلت: اختلفوا فی هذا الحديث فقال ابو حنيفة : كلام الناسی يبطل الصلاة، وهذا الحديث كان قبل تحريم الكلام ، ثم نسخ.

وفيه بحث ،لأن تحريم الكلام كان بمكة ، وهذه القصة بالمدينة.

وقال الشافعی: كلام الناسی لا يبطل الصلاة، وكلام العامد يبطلها، ولو قل، وتأويل الحديث عنده أن النبی صلى الله عليه وسلم كان ناسياً بانياً كلامه على أن الصلاة قد تمت ، وهو نسيان، وكلام ذی اليدين على توهم قصر الصلاة،فكان حكمه حكم الناسی ، وكلام القوم كان جواباً للرسول، وإجابة الرسول صلى الله عليه وسلم لا تبطل الصلاة.

وقال مالک: إن كان الكلام العمد يسيراً لإصلاح الصلاة، لا يبطل ، مثل أن يقال: لم تكمل، فيقول: قد أكملت، وحديث ''نهينا عن الكلام ولا تكلموا'' خص منه هذا النوع من

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسا، فلما انفتل توشوش القوم بينهم، فقال ما شأنكم؟ قالوا: يا رسول الله هل زيد فی الصلاة؟ قال: لا، قالوا: فإنک قد صليت خمسا، فانفتل، ثم سجد سجدتين، ثم سلم، ثم قال: إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون وزاد ابن نمير فی حديثه فإذا نسی أحدكم فليسجد سجدتين(صحيح مسلم، رقم الحديث ۵۷۲، كتاب المساجد ومواضع الصلاة،باب السهو فی الصلاة والسجود له)

www.idaraghufran.org

الکلام (المسویٰ شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۶۸، ۱۶۹، کتاب الصلاۃ، باب لاتفسد الصلاۃ بالکلمۃ والکلمتین اذا کانت خطأ او سھوا او لمصلحۃ الصلاۃ، مطبوعۃ: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، الطبعۃ الأولیٰ: ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳ م)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ بھولنے والے کا کلام، نماز کو باطل کر دیتا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث، جس میں کلام کا ذکر ہے، وہ نماز میں کلام کو حرام قرار دیئے جانے سے پہلے کی ہے، پھر وہ منسوخ ہوگئی۔

لیکن اس بات میں بحث کی گنجائش ہے، کیونکہ کلام کی حرمت ''مکہ مکرمہ'' میں ہو چکی تھی، اور یہ واقعہ ''مدینہ منورہ'' میں پیش آیا۔

اور امام شافعی نے فرمایا کہ بھولنے والے کا کلام، نماز کو باطل نہیں کرتا، اور عمداً کلام کرنے والے کا کلام، نماز کو باطل کر دیتا ہے، اگرچہ وہ کلام تھوڑا ہی کیوں نہ ہو، اور امام شافعی کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھول گئے تھے، اپنے کلام کی اس پر بناء کرنے والے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، اور ذوالیدین کا کلام نماز کے کم ہونے کے وہم پر تھا، تو اس کا حکم بھولنے والے کے حکم کی طرح ہے، اور لوگوں کا کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب میں واقع ہوا تھا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دینے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔

اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ اگر تھوڑا بہت کلام جان بوجھ کر نماز کی اصلاح کے لیے کیا جائے، تو اس سے نماز باطل نہیں ہوتی، مثلاً اسے کہا جائے کہ تو نے نماز پوری نہیں پڑھی، تو وہ جواب میں کہے کہ میں نے پوری پڑھ لی ہے (تو یہ کلام تھوڑا ہے، اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی) جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے کہ ''ہمیں کلام سے منع کر دیا گیا ہے، اس لیے تم کلام نہ کرو'' تو اس سے اس نوعیت کا (یعنی

امام شافعی کے نزدیک بھول کر، اور امام مالک کے نزدیک تھوڑا) کلام مستثنیٰ ہے (المسویٰ)

اورشاہ ولی اللہ صاحب اپنی کتاب ''مصفٰی شرح الموطأ'' میں فرماتے ہیں:

مترجم گوید رضی اللہ عنہ: بغوی از عطاء وشعبی واوزاعی ومالک وشافعی نقل کردہ است کہ کلام ناسی وجاہل، باطل نمیکند نماز را، واوزاعی نقل کردہ است کہ اگر تکلم کند بقصد سخنی کہ دروی مصلحۃ نماز است، چنانکہ امام استادہ باشد، درمحل نشستن، پس اورا بگوید بنشین، یا جہر کند، درموضع اخفا، پس گوید اخفا کن، باطل نمیشود نماز۔

وابنِ حاجب گفتہ است ''واما الكلام فعمده بغير اصلاحهامبطل ، قل او كثر، ولاصلاحها لايبطل، مثل لم تكمل فيقول اكملت، ومثل ان يسأل فيخبر''

وجمعے کہ کلام عمدرا مطلقا مفسد صلاۃ گفتہ اند، تکلف کردہ اند، بجوابیکہ ذہن سلیم آنرا قبول نمیکند۔

پس بعض گفتہ اند این قصہ پیش از تحریم کلام بود در نماز، بعد ازاں منسوخ شد۔

بغوی جواب دادہ است کہ این قول باطل است، زیرا کہ تحریمِ کلام بمکہ بود، واین قصہ راہ ابوہریرہ وعمران بن الحصین ذکر کردہ اند، وایشان متاخر الہجرۃ اند۔

وبعض گفتہ اند کہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بسہو بود، وکلام ذوالیدین برتوہم نسخ وقصر صلاۃ بود، پس حکمِ اوحکمِ ناسی باشد، وکلامِ ابوبکر وعمر وسائرِ قوم بنا بر وجوب جواب دادن پیغمبر ست صلی اللہ علیہ وسلم، اگرچہ در نماز باشد، وآن مخصوص بآن حضرت است صلی اللہ علیہ وسلم (مصفٰی شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۲۶، كتاب الصلاة ،باب لاتفسد الصلاة بالكلمة والكلمتين اذا كانت خطأ او سهوا او لمصلحة الصلاة، مطبوعه: مطبع فاروقی، دهلی)

ترجمہ: مترجم (یعنی شاہ ولی اللہ) اللہ اس سے راضی ہو، کہتا ہے کہ: امام بغوی نے حضرت عطاء، اور شعبی اور اوزاعی اور امام مالک اور امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ بھولنے والے، اور جاہل شخص کا کلام نماز کو باطل نہیں کرتا، اور اوزاعی سے منقول ہے کہ اگر نماز کی اصلاح کے قصد سے کوئی کلام کرے، جیسا کہ امام بیٹھنے کی جگہ کھڑا ہو گیا، تو اس کو یہ کہا جائے کہ بیٹھ جاؤ، یا امام نے ''سرّ'' والی جگہ ''جہر'' کر دیا، تو اس کو کہا جائے کہ ''اخفاء'' کرو، تو نماز باطل نہیں ہوتی۔

اور ابنِ حاجب نے فرمایا کہ نماز کی اصلاح کے علاوہ، جو کلام عمداً کیا جائے، وہ نماز کو باطل کر دیتا ہے، خواہ تھوڑا ہو، یا زیادہ ہو، اور نماز کی اصلاح کے لیے جو کلام کیا جائے، وہ نماز کو باطل نہیں کرتا، جیسا کہ یہ کہا جائے کہ تو نے نماز پوری نہیں کی، اور وہ کہے کہ میں نے نماز پوری کر لی ہے، اور جیسا کہ اس سے نماز کی اصلاح کے متعلق سوال کیا جائے، وہ اس کا جواب دے، اس سے نماز باطل نہیں ہوتی۔

اور جن حضرات نے جان بوجھ کر مطلق کلام کو نماز کے لیے فاسد قرار دیا ہے، انہوں نے تکلف سے کام لیا ہے، اور ایسے جواب دیئے ہیں کہ جن کو ذہنِ سلیم قبول نہیں کرتا۔

پس بعض نے یہ کہا کہ یہ واقعہ نماز میں ''کلام'' کے حرام ہونے سے پہلے کا ہے، بعد میں منسوخ ہو گیا۔

بغوی نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ قول باطل ہے، کیونکہ کلام کی حرمت کا حکم مکہ مکرمہ میں آ گیا تھا، اور اس واقعہ کو ابو ہریرہ اور عمران بن حصین رضی اللہ عنہما نے ذکر کیا ہے، جو کہ ہجرت کے بعد سے تعلق رکھنے والے حضرات ہیں۔

اور بعض نے یہ کہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ''سہو'' کی وجہ سے تھا، اور ذوالیدین کا کلام منسوخ ہونے، اور نماز میں کمی ہو جانے کے وہم کی بنیاد پر

تھا، پس اُن کا حکم بھی بھولنے والے کا حکم ہے، اور ابوبکر اور عمر اور دوسرے تمام صحابہ کا کلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب، واجب ہونے کی بناء پر تھا، اگرچہ کوئی نماز میں ہو، اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے (مصفّٰی)

فائدہ: امام شافعی کے نزدیک جہالت سے کلام کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلام سے نماز کے باطل ہونے کے مسئلہ سے ناواقف تھا، خواہ اس وجہ سے کہ وہ نیا نیا اسلام لایا ہے، یا اس وجہ سے کہ وہ علماء سے دور رہ کر پلا بڑھا ہے، برخلاف اس شخص کے جو قدیم الاسلام اور علماء کے قریب ہو، بوجہ حصولِ علم میں کوتاہی کرنے کے۔ [1]

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ ولی اللہ صاحب اس مسئلہ میں امام شافعی کے قول کی طرف رجحان رکھتے ہیں، اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام فی الصلاۃ والے واقعہ میں حنفیہ کی طرف سے بیان کردہ توجیہات سے مطمئن نہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے حضرت ابوہریرہ وعمران بن حصین رضی اللہ عنہما کی جن روایات کا ذکر فرمایا ہے، وہ معتبر سند کے ساتھ مروی ہیں۔

چنانچہ صحیح بخاری میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

صَلّٰی بِنَا النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الظُّھْرَ -أَوِ الْعَصْرَ -فَسَلَّمَ، فَقَالَ لَہٗ ذُو الْیَدَیْنِ: اَلصَّلَاۃُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ أَنَقَصَتْ؟ فَقَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لِأَصْحَابِہٖ: أَحَقٌّ مَا یَقُوْلُ؟ قَالُوْا: نَعَمْ، فَصَلّٰی رَکْعَتَیْنِ أُخْرَیَیْنِ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَیْنِ.

قَالَ سَعْدٌ: وَرَأَیْتُ عُرْوَۃَ بْنَ الزُّبَیْرِ صَلّٰی مِنَ الْمَغْرِبِ رَکْعَتَیْنِ،

---

[1] اختلف الفقهاء هل يعذر من يجهل مبطلات الصلاة، فذهب الحنفية والمالكية إلى أن التكلم فی الصلاة يبطلها عالما كان المتكلم أو جاهلا.

وذهب الشافعية إلى أنه إذا تكلم قليلا جاهلا بتحريم الكلام فی الصلاة لا تبطل صلاته إن قرب عهده بالإسلام، أو نشأ بعيدا عن العلماء، بخلاف من بعد إسلامه وقرب من العلماء لتقصيره بترك العلم(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٦، ص٢٠٤، مادة "جهل" حرف الجيم)

www.idaraghufran.org

فَسَلَّمَ وَتَكَلَّمَ، ثُمَّ صَلّٰى مَا بَقِيَ وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، وَقَالَ: هٰكَذَا فَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (صحيح البخاری،رقم الحديث ١٢٢٧، كتاب السهو، باب: إذا سلم فی ركعتين أو فی ثلاث فسجد سجدتين مثل سجود الصلاة أو أطول)

ترجمہ: ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر، یا عصر کی نماز پڑھائی، اور سلام پھیر دیا، تو ذوالیدین نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول، کیا نماز کم ہوگئی؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ سے معلوم کیا کہ کیا یہ درست کہہ رہے ہیں؟ (نماز کی کم رکعات پڑھی گئیں ہیں؟) صحابہ نے عرض کیا کہ بے شک، تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مزید دو رکعتیں پڑھائیں، پھر سہو کے دو سجدے کئے۔

حضرت سعد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انہوں نے مغرب کی دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا، اور کلام بھی کر لیا، پھر ما بقیہ نماز کو پڑھا، اور سہو کے دو سجدے کئے، اور دلیل میں فرمایا کہ اسی طرح سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا (بخاری)

عروہ بن زبیر کے واقعہ کو امام احمد نے بھی اپنی مسند میں روایت کیا ہے۔ [1]

اور عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح مسلم میں ہے۔ [2]

---

[1] عن عطاء، أن ابن الزبير، صلى المغرب فسلم فی ركعتين، ونهض ليستلم الحجر، فسبح القوم، فقال: ما شأنكم؟ قال: " فصلى ما بقى، وسجد سجدتين "، قال: فذكر ذلک لابن عباس فقال: " ما أماط عن سنة نبيه صلى الله عليه وسلم (مسند احمد،رقم الحديث ٣٢٨٥)

قال شعيب الارنؤوط:حديث صحيح(حاشية مسند احمد)

[2] عن عمران بن حصين، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر، فسلم فی ثلاث ركعات، ثم دخل منزله، فقام إليه رجل يقال له الخرباق، وكان فی يديه طول، فقال :يا رسول الله فذكر له صنيعه، وخرج غضبان يجر رداءه، حتى انتهى إلى الناس، فقال :أصدق هذا قالوا :نعم، فصلى ركعة، ثم سلم، ثم سجد سجدتين، ثم سلم(صحيح مسلم، رقم الحديث ٥٧٤"١٠١")

www.idaraghufran.org

اور صحیح مسلم میں حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کے شاگرد علقمہ سے بھی پانچویں رکعت پر سلام پھیرنے کے بعد کلام کرنے کے بعد سجدہ سہو کرنے، اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کی سند سے اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو بطورِ دلیل کے ذکر کرنا مروی ہے۔ [1]

اور جو بات شاہ ولی اللہ صاحب نے فرمائی ہے، وہی بات ابنِ حبان نے بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ کی حدیث روایت کرنے کے بعد بیان فرمائی ہے۔

چنانچہ امام ابنِ حبان نے فرمایا:

هذا خبر أوهم عالما من الناس أن هذه الصلاة كانت حيث كان الكلام مباحا فى الصلاة ثم نسخ هذا الخبر بتحريم الكلام فى الصلاة وليس كذلك لأن نسخ الكلام فى الصلاة كان بمكة عند رجوع ابن مسعود من أرض الحبشة وذلك قبل الهجرة بثلاث سنين وراوى هذا الخبر أبو هريرة وأبو هريرة أسلم سنة خيبر سنة سبع من الهجرة،فذلك ما وصفت على أن قصة ذى اليدين كان بعد نسخ الكلام فى الصلاة بعشر سنين سواء فكيف يكون الخبر المتأخر منسوخا بالخبر المتقدم (صحيح ابنِ حبان،تحت رقم الحديث ٢٢٤٩، كتاب الصلاة، باب ما يكره للمصلى وما لا يكره،ذكر خبر يحتج به من جهل صناعة الحديث وزعم أنه منسوخ نسخه نسخ الكلام فى الصلاة)

---

[1] عن إبراهيم بن سويد، قال: صلى بنا علقمة الظهر خمسا، فلما سلم، قال القوم: يا أبا شبل قد صليت خمسا، قال: كلا، ما فعلت، قالوا: بلى، قال: وكنت فى ناحية القوم، وأنا غلام، فقلت: بلى، قد صليت خمسا، قال لى: وأنت أيضا، يا أعور تقول ذاك؟ قال قلت: نعم، قال: فانفتل فسجد سجدتين، ثم سلم، ثم قال: قال عبد الله: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسا، فلما انفتل توشوش القوم بينهم، فقال ما شأنكم؟ قالوا: يا رسول الله هل زيد فى الصلاة؟ قال: لا، قالوا: فإنك قد صليت خمسا، فانفتل، ثم سجد سجدتين، ثم سلم، ثم قال: إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون وزاد ابن نمير فى حديثه فإذا نسى أحدكم فليسجد سجدتين(صحيح مسلم، رقم الحديث ٥٧٢،باب السهو فى الصلاة والسجود له)

ترجمہ: یہ حدیث ایسی ہے کہ جس نے لوگوں میں سے ایک عالم کو وہم پیدا کردیا کہ نماز میں کلام تو پہلے مباح تھا، پھر یہ حدیث نماز میں کلام کی حرمت کی وجہ سے منسوخ ہوگئی، حالانکہ واقعہ اس طرح نہیں ہے، کیونکہ نماز میں کلام تو منسوخ، مکہ میں ہوگیا تھا، جب ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ حبشہ کے علاقہ سے لوٹ کر آئے تھے، ہجرت سے تین سال پہلے، اور اس حدیث کے راوی، ابو ہریرہ ہیں، اور ابو ہریرہ، خیبر کے سال میں ساتویں ہجری میں اسلام لائے، پس یہ تاویل ذوالیدین کے دس سال بعد پیش آنے والے واقعہ کے لئے کیسے درست ہوسکتی ہے، اور اتنے زمانہ پہلے کی حدیث، بعد کی حدیث کو کیسے منسوخ کرسکتی ہے (صحیح ابنِ حبان)

(34)

''نماز میں عملِ کثیر'' کا مسئلہ

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے ''مصفّٰی شرح الموطأ'' میں فرمایا:

وصحیح نزدیک فقیر در حدِ کثرت وقلۃ انست کہ تامل کردہ شود در افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در نماز، مانند ''حمل امامۃ'' و ''غمز عائشہ'' و ''فتح باب حجرہ'' و ''نزول از منبر'' و ''صعود بران'' پس اینچہ اہلِ عقل حکم کنند کہ کمتر است ازان افعال یا برابر آنست آنرا قلیل گویند وانچہ زیادہ ازان باشد در حکم اکثر بود۔

وانچہ گفتہ اند کہ قلۃ وکثرۃ را دانستہ می شود بعرف بغیر مقائسۃ افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، نزدیک فقیر صحیح نیست زیرا کہ قلۃ وکثرت در ہر چیزی جدا باشد، وعرف مختلف است در ہر چیز، پس قابل معیاریۃ نباشد (مصفّٰی شرح الموطأ، الجزء الاول، ص ۱۲۴، کتاب الصلاۃ، باب العمل الیسیر لایبطل الصلاۃ، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: اور فقیر کے نزدیک کثرت اور قلت کی تعریف میں صحیح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز میں افعال میں تأمل کیا جائے گا، جیسا کہ اُمامہ کو نماز میں اٹھانا، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہاتھ سے پکڑ کر اشارہ کرنا، اور حجرہ کا دروازہ کھولنا، اور منبر سے نیچے اترنا، اور منبر پر چڑھنا، پس اہلِ عقل جن افعال کو، ان افعال سے کم، یا ان افعال کے برابر قرار دیں، اُن کو قلیل کہا جائے گا، اور جن افعال کو اِن سے زیادہ قرار دیں، وہ عملِ کثیر کے حکم میں داخل ہوں گے۔
اور عملِ قلیل وکثیر کے بارے میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال پر قیاس کیے بغیر، عرف میں دیکھا جائے گا، تو یہ بندہ فقیر کے نزدیک صحیح نہیں، کیونکہ ہر چیز کی قلت اور کثرت جدا ہوا کرتی ہے، اور ہر چیز کا عرف مختلف ہوا کرتا ہے، لہٰذا یہ چیز معیار کی قابلیت نہیں رکھتی (مصفّٰی)

اور علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے ''فیض الباری'' میں فرمایا کہ:

وللحنفية فى تحديد العمل الكثير خمسة أقوال .والأصل ما ذكره السرخسى رحمه الله تعالى أنه مفوض إلى رأى المبتلى به. والأرجح عندى أن تتتبع أفعاله صلى الله عليه وسلم فيحكم بالجواز بقدر ما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم ويمنع عما زاد عليها .وهذا فيما لم يقم فيه دليل التخصيص، وحيث قام دليل التخصيص فإنه يقتصر عليه، ولا يجوز للأمة، ويكون مفسدا لصلاتهم .لكن لا ريب أن التفويض إلى رأى المبتلى به مشكل فى العمل .فإن كل عمل اعتاد عليه الإنسان يراه قليلا، وما لم يعتد عليه يراه كثيرا .

كما وقع للأمير الكاتب الإتقانى لما جلس للتدريس بالشام، أفتى بفساد الصلاة برفع اليدين، وزعم أنه عمل كثير يفسد الصلاة.

www.idaraghufran.org

فرد عليه الشيخ تقى الدين السبكى وقال :إن الخلاف فيه فى الأفضلية دون الجواز، وقرره فلم يقدر على جوابه(فيض البارى على صحيح البخارى، ج۲،ص ۵۹۲، ۵۹۳،كتاب العمل فى الصلاة،باب استعانة اليد فى الصلاة إذا كان من أمر الصلاة)

ترجمہ: حنفیہ کے عملِ کثیر کی تعریف میں پانچ اقوال ہیں،اور اصل قول وہ ہے،جو سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے کہ اس کو ''مبتلیٰ بہ'' کی رائے کی طرف سونپا جائے گا۔

اور میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کا تتبع کیا جائے گا،پس جو فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو،اس کے بقدر پر جواز کا حکم لگایا جائے گا،اور اس سے زیادہ سے منع کیا جائے گا۔

اور یہ حکم ان افعال میں ہوگا،جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تخصیص کی کوئی دلیل قائم نہ ہو،جس فعل میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تخصیص کی دلیل قائم ہو،اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص رکھا جائے گا،اور امت کے لئے وہ فعل جائز نہ ہوگا،اور مفسدِ نماز ہوگا،لیکن اس میں شبہ نہیں کہ عملِ کثیر کے مسئلہ میں مبتلیٰ بہ کی رائے کی طرف حکم کو سونپنا مشکل ہے،کیونکہ جس عمل کی انسان کو عادت ہوتی ہے،وہ اس کو قلیل سمجھتا ہے،اور جس کی عادت نہیں ہوتی،اس کو کثیر سمجھتا ہے۔

جیسا کہ امیر کاتب اتقانی جب ملکِ شام میں تدریس کے لئے بیٹھے،تو انہوں نے رفعِ یدین سے نماز فاسد ہونے کا فتویٰ دیا،اور یہ گمان کیا کہ یہ عملِ کثیر ہے، جو نماز کو فاسد کر دیتا ہے،پھر ان پر تقی الدین سبکی نے رد کیا،اور فرمایا کہ اس میں اختلاف افضلیت کے بارے میں ہے،جواز کے بارے میں نہیں،اور اس کی تقریر کی،جس پر کاتب اتقانی لاجواب ہو گئے (فیض الباری)

اس مسئلہ میں ہمارا رجحان بھی مندرجہ بالا موقف کی طرف ہوا۔

شاہ ولی اللہ، اور علامہ انور شاہ کشمیری رحمہما اللہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جن افعال کے تتبع کا ذکر فرمایا، ان میں چند ایک کا تتبع کر کے ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں سجدہ کے وقت مجھے ہاتھ سے ٹٹولتے تھے، جس سے میں اپنے پاؤں سکیڑ لیا کرتی تھی۔ [1]

اور صحیح بخاری میں ہی حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نواسی امامہ، بنتِ زینب، وبنتِ ابی العاص کو اٹھائے ہوئے نماز پڑھتے تھے، جب سجدہ فرماتے تھے، تو ان کو نیچے اتار دیا کرتے تھے، اور جب کھڑے ہوتے تھے، تو ان کو اٹھا لیتے تھے۔ [2]

اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ [3]

اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک روایت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع کے وقت اپنی نواسی امامہ کو نیچے اتارنے اور کھڑے ہوتے وقت اٹھا لینے کا ذکر ہے۔ [4]

---

[1] عن عائشة رضى الله عنها، قالت :كنت أمد رجلى فى قبلة النبى صلى الله عليه وسلم وهو يصلى، فإذا سجد غمزنى، فرفعتها، فإذا قام مددتها(صحيح البخارى،رقم الحديث ١٢٠٩،باب ما يجوز من العمل فى الصلاة)

[2] عن أبى قتادة الأنصارى، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى وهو حامل أمامة بنت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأبى العاص بن ربيعة بن عبد شمس فإذا سجد وضعها، وإذا قام حملها (صحيح البخارى،رقم الحديث ٥١٦،باب إذا حمل جارية صغيرة على عنقه فى الصلاة)

[3] عن أبى قتادة :أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -كان يصلى وهو حامل أمامة بنت زينب بنت رسول الله -صلى الله عليه وسلم -، فإذا سجد وضعها، وإذا قام حملها(سنن أبى داود،رقم الحديث ٩١٧،باب العمل فى الصلاة)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح(حاشية سنن ابى داود)

[4] عن عمرو بن سليم الزرقى أنه سمع أبا قتادة يقول :بينا نحن فى المسجد جلوس خرج علينا رسول الله -صلى الله عليه وسلم -يحمل أمامة بنت أبى العاص بن الربيع، وأمها زينب بنت رسول الله -صلى الله عليه وسلم -، وهى صبية، يحملها على عاتقه، فصلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -وهى على عاتقه، يضعها إذا ركع، ويعيدها إذا قام، حتى قضى صلاته يفعل ذلك بها (سنن أبى داود،رقم الحديث ٩١٨)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح(حاشية سنن ابى داود)

www.idaraghufran.org

اور سنن ابی داود ہی کی ایک روایت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی نواسی امامہ کو اٹھا کر نماز پڑھانے، اور ہر رکعت میں بٹھانے، اور اٹھانے کا ذکر ہے۔ [1]

اور مسند احمد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں نماز پڑھ رہے ہوتے تھے، اور دروازہ بند ہوتا تھا، پھر میں آتی تھی، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم چل کر آتے تھے، اور دروازہ کھول کر اپنے مصلے پر لوٹ جاتے تھے، اور دروازہ قبلہ کی طرف تھا۔ [2]

مطلب یہ ہوا کہ اس مرحلہ پر نماز میں چلنے کی وجہ سے قبلہ سے انحراف نہیں ہوتا تھا۔

اور صحیح ابنِ حبان میں حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے، اسی دوران بنی عبدالمطلب کی دو بچیاں آئیں، جو آپس میں ایک دوسرے سے سخت طریقے سے لڑ رہی تھیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پکڑ کر ایک دوسرے سے جدا کیا، اور اس میں نماز کے اندر حرج نہ سمجھا۔ [3]

---

[1] عن عمرو بن سليم الزرقى عن أبى قتادة صاحب رسول الله -صلى الله عليه وسلم -قال :بينما نحن ننتظر رسول الله -صلى الله عليه وسلم -للصلاة فى الظهر أو العصر -وقد دعاه بلال للصلاة -إذ خرج إلينا، وأمامة بنت أبى العاص بنت ابنته على عنقه، فقام رسول الله -صلى الله عليه وسلم -فى مصلاه، وقمنا خلفه، وهى فى مكانها الذى هى فيه،قال :فكبر فكبرنا، قال :حتى إذا أراد رسول الله -صلى الله عليه وسلم -أن يركع أخذها فوضعها، ثم ركع وسجد، حتى إذا فرغ من سجوده ثم قام أخذها فردها فى مكانها، فما زال رسول الله -صلى الله عليه وسلم -يصنع بها ذلك فى كل ركعة حتى فرغ من صلاته -صلى الله عليه وسلم (سنن أبى داود،رقم الحديث ٩٢٠)

قال شعيب الارنؤوط:حديث صحيح(حاشية سنن ابى داود)

[2] عن عائشة قالت: " كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى فى البيت والباب عليه مغلق، فجئت، فمشى حتى فتح لى، ثم رجع إلى مقامه، ووصفت أن الباب فى القبلة(مسند الإمام أحمد بن حنبل،رقم الحديث ٢٤٠٢٧)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده حسن(حاشية مسند احمد)

[3] عن ابن عباس، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس، فجائت جاريتان من بنى عبد المطلب تشتدان اقتتلتا، فأخذهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزع إحداهما من الأخرى، وما بالى بذلك (صحيح ابن حبان،رقم الحديث ٢٣٥٦)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح على شرط مسلم(حاشية صحيح ابنِ حبان)

www.idaraghufran.org

اور سنن ابی داود میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نماز میں سانپ اور بچھو کو قتل کر دو۔ [1]

اور صحیح ابنِ حبان ہی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی نماز میں ہو، تو وہ اپنی دائیں طرف، اور سامنے کی طرف نہ تھوکے، کیونکہ وہ اپنے رب سے مناجات کر رہا ہوتا ہے، بلکہ وہ اپنی بائیں طرف، یا پیروں کے نیچے تھوکے۔ [2]

اور صحیح ابنِ حبان ہی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے، پھر گرمی کی شدت کی وجہ سے ہم میں سے کسی کو اپنی پیشانی زمین پر رکھنا دشوار ہوتا تھا، تو وہ اپنے کپڑے کو بچھا کر اس پر سجدہ کرتا تھا۔ [3]

اور صحیح ابنِ حبان ہی میں حضرت معیقیب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں کنکریوں کو چھونے کے بارے میں سوال کیا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

[1] عن أبی هريرة، قال :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم " :-اقتلوا الأسودين فی الصلاة :الحية والعقرب(سنن أبی داود،رقم الحديث ٩٢١)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح(حاشية سنن ابی داود)

[2] عن أنس بن مالک أن نبی الله صلى الله عليه وسلم قال "إذا كان أحدكم فی صلاته فلا يتفل عن يمينه ولا بين يديه فإنه يناجی ربه ولكن عن يسره أو تحت قدمه(صحيح ابن حبان،رقم الحديث ٢٢٦٧)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح على شرطهما(حاشية صحيح ابنِ حبان)

[3] عن أنس بن مالک، قال: كنا إذا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض بسط ثوبه فسجد عليه (صحيح ابن حبان،رقم الحديث ٢٣٥٤)

قال شعيب الارنؤوط:

إسناده صحيح على شرطهما(حاشية صحيح ابنِ حبان)

وقوله " :فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض بسط ثوبه ، فسجد عليه : "فيه ما يدل على الصلاة على البسط والثياب ؛ لا سيما عند الضرورة والمشقة ، وعلى أن العمل القليل فی الصلاة لا يفسدها (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم،للقرطبی،ج٦،ص٣٤،كتاب الصلاة، باب تعجيل صلاة العصر)

فرمایا کہ اگر تم کو ایسا کرنا ضروری ہو، تو ایک مرتبہ کرو۔ [1]

اسی پر قیاس کرتے ہوئے، اور بعض آثار کے پیشِ نظر بعض فقہاء کے نزدیک نماز میں قرآن مجید کو دیکھ کر پڑھنا جائز ہے۔ [2]

---

[1] حدثنا أبو حاتم رضی الله عنه أخبرنا عبد الله بن محمد بن سلم قال حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم قال حدثنا الوليد عن الأوزاعی قال حدثنا يحيى بن أبی كثير قال حدثنی أبو سلمة بن عبد الرحمن قال حدثنی معيقيب قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مس الحصى فی الصلاة فقال "إن كنت لا بد فاعلا فمرة(صحيح ابن حبان،رقم الحديث ٢٢٧٥)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح على شرط البخاری(حاشية صحيح ابنِ حبان)

[2] القراء ة من المصحف فی الصلاة:

ذهب الشافعية والحنابلة إلى جواز القراء ة من المصحف فی الصلاة، قال أحمد :لا بأس أن يصلی بالناس القيام وهو ينظر فی المصحف، قيل له :الفريضة؟ قال :لم أسمع فيها شيئا.

وسئل الزهری عن رجل يقرأ فی رمضان فی المصحف، فقال :كان خيارنا يقرء ون فی المصاحف.

وفی شرح روض الطالب للشيخ زكريا الأنصاری :قرأ فی مصحف ولو قلب أوراقه أحيانا لم تبطل -أی الصلاة -لأن ذلک يسير أو غير متوال لا يشعر بالإعراض، والقليل من الفعل الذی يبطل كثيره إذا تعمده بلا حاجة مكروه .

وكره المالكية القراء ة من المصحف فی صلاة الفرض مطلقا سواء كانت القراء ة فی أوله أو فی أثنائه، وفرقوا فی صلاة النفل بين القراء ة من المصحف فی أثنائها وبين القراء ة فی أولها، فكرهوا القراء ة من المصحف فی أثنائها لكثرة اشتغاله به، وجوزوا القراء ة من غير كراهة فی أولها؛ لأنه يغتفر فيها ما لا يغتفر فی الفرض .

وذهب أبو حنيفة إلى فساد الصلاة بالقراء ة من المصحف مطلقا، قليلا كان أو كثيرا إماما أو منفردا أميا لا يمكنه القراء ة إلا منه أو لا، وذكروا لأبی حنيفة فی علة الفساد وجهين:

أحدهما :أن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الأوراق عمل كثير، والثانی أنه تلقن من المصحف فصار كما لو تلقن من غيره، وعلى الثانی لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده، وعلى الأول يفترقان.

واستثنى من ذلک ما لو كان حافظا لما قرأه وقرأ بلا حمل فإنه لا تفسد صلاته؛ لأن هذه القراء ة مضافة إلى حفظه لا إلى تلقنه من المصحف ومجرد النظر بلا حمل غير مفسد لعدم وجهی الفساد.

وقيل :لا تفسد ما لم يقرأ آية؛ لأنه مقدار ما تجوز به الصلاة عنده.

وذهب الصاحبان -أبو يوسف ومحمد -إلى كراهة القراء ة من المصحف إن قصد التشبه بأهل الكتاب (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٣، ص٥٧، وص٥٨، مادة "قراء ة"حرف القاف)

(35)

’’قریہ میں نمازِ جمعہ‘‘ کے قیام کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ’’البُدورُ البازغة‘‘ میں فرماتے ہیں:

ویجب أن یکون الجمعة فی قریة عامرة إذ حقیقتها تشهیر شعائر الله تعالٰی فی البلدان واقله قریة یقیم بها اربعون رجلا حرا، وسهی قوم فشرطوا الإمام،ولکنا نقول الامامة علی خمسة انواع،ویکفی فی الجمعة شیخ الاسلام (البُدورُ البازغة، ص ۲۸۴، فصل فی الصلاة وسر تشریعها، مطبوعة: المطبع الحیدری، حیدر آباد، باکستان الغربی)

ترجمہ: اور واجب ہے کہ ’’نمازِ جمعہ‘‘ آباد قریہ میں ہو، کیونکہ اس کی حقیقت، اللہ تعالٰی کے شعائر کی شہروں میں تشہیر کرنا ہے، اور اس کی کم از کم مقدار یہ ہے کہ اس قریہ میں چالیس آزاد لوگ مقیم ہوں۔

اور بعض حضرات سے ’’سہو وتسامح‘‘ ہوگیا کہ انہوں نے ’’امام‘‘ (یعنی حکمران) کو شرط قرار دے دیا، اور لیکن ہم کہتے ہیں کہ امامت پانچ قسم کی ہے، اور جمعہ میں ’’شیخ الاسلام‘‘ (یعنی مسلمانوں کی اہم شخصیت) کافی ہے (جو جمعہ پڑھائے)

(البدور البازغہ)

مذکورہ عبارت میں شاہ ولی اللہ صاحب نے، جس قریہ میں چالیس آزاد مرد مقیم ہوں، نمازِ جمعہ کو جائز قرار دیا ہے، اور حکمران کی شرط کو بھی ’’سہو وتسامح‘‘ پر مبنی قرار دیا ہے، جس میں حنفیہ کی پیروی نہیں کی، جو نمازِ جمعہ کے لئے شہر، اور حکمران کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

اور شاہ ولی اللہ صاحب ’’حجة الله البالغة‘‘ میں جمعہ کی نماز کے متعلق فرماتے ہیں:

والأصح عندی أنه یکفی:

www.idaraghufran.org

اقل ما يقال فيه قرية، لما روى من طرق شتى يقوى بعضها بعضا "خمسة لا جمعة عليهم "وعد منهم أهل البادية قال صلى اللّٰه عليه وسلم الجمعة على الخمسين رجلا "

أقول الخمسون يتقرى بهم قرية، وقال صلى اللّٰه عليه وسلم الجمعة واجبة على كل قرية "

وأقل ما يقال فيه: جماعة لحديث الانفضاض، والظاهر أنهم لم يرجعوا واللّٰه أعلم.

فإذا حصل ذلک وجبت الجمعة ومن تخلف عنها فهو الآثم، ولا يشترط أربعون، وأن الأمراء أحق بإقامة الصلاة وهو قول علی کرم الله وجهه: أربع إلى الإمام الخ، وليس وجود الإمام شرطا (حجة اللّٰه البالغة، ج٢ ص١١٥، القسم الثانی فی بیان اسرار ما جاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، باب١٦: الجمعة،مطبوعة: دار ابن کثیر، بیروت، الطبعة الثانیة:١٤٣٣ھ)

ترجمہ: اور میرے نزدیک اصح (یعنی زیادہ صحیح) قول یہ ہے کہ جمعہ کی نماز کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ کم از کم ایسا مقام ہو، جس کو قریہ (یعنی گاؤں) کہا جاتا ہو، بوجہ اس روایت کے جو مختلف سندوں سے مروی ہے، جس کے بعض کی بعض سے تقویت ہوتی ہے کہ ''جمعہ پانچ لوگوں پر واجب نہیں'' جن میں جنگل والوں کو بھی شمار کیا گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''جمعہ پچاس افراد پر ہے'' میں کہتا ہوں کہ پچاس افراد کے ذریعہ سے قریہ بن جاتا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''جمعہ ہر قریہ پر واجب ہے'' اور کم سے کم جس کو جماعت کہہ سکیں، میرے نزدیک جمعہ کی صحت کے لیے کافی ہے، اور ''حدیثِ انفضاض''

اس پر دال ہے، اور بظاہر وہ لوگ لوٹ کر واپس نہیں آئے تھے، واللہ اعلم۔

پس جب اتنے لوگ موجود ہوں، تو جمعہ واجب ہو جائے گا، اور جو اِن سے پیچھے رہ گیا، وہ گناہ گار ہے، اور چالیس افراد شرط نہیں، اور حکمران جمعہ کی نماز قائم کرنے کے زیادہ حقدار ہیں، یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ ''چار چیزیں امام (یعنی مسلمان حکمران) کی طرف سپرد کی گئی ہیں، الخ'' اور امام کا وجود (صحتِ جمعہ کے لیے) شرط نہیں (حجة الله البالغة)

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک، جمعہ کی نماز صحیح ہونے کے لیے شہر شرط نہیں، بلکہ عرف میں جس آبادی پر ''قریہ'' اور گاؤں کا اطلاق آجاتا ہو، ان کے نزدیک اس میں نمازِ جمعہ جائز ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے مؤطا کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں بھی مندرجہ بالا حکم اور کچھ مزید تفصیل بیان فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

واما وجود اربعین ضروری است در انعقاد جمعہ یا نہ، امام شافعی می گوئید ضروریست، وفیہ نظر، زیرا کہ حدیثِ انفضاض دلالت می کند کہ نہ بودند آجا در آخر خطبہ......

پس ظاہر آنست کہ در دیہی اگر دون اربعین جمعہ خواندن نماز ایشاں صحیح باشد ومتخلفان آثم شوند، واما قریہا یا شہر پس شرط جمعہ است...... واما امامتِ خلیفہ یا نائب او، پس امر مستمرہ بود ومنشاء آن امر است بتقدم والی در محل ولایتِ خود پس مخصوص باشد بحضور والی وبطریق استحباب باشد، چنانکہ تقدیم اقرء بر اعلم وسائر نظائر مسئلہ واثر حضرت علی کہ اربع الی الامام، الخ محمول بر ندب تقدم والی در محل ولایۃ خود است (مصفّٰی، ج ۱ ص ۱۵۲، کتاب الصلاۃ، باب التشدید علیٰ من ترک الجمعة بغیر عذر، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دهلی)

ترجمہ: جہاں تک جمعہ منعقد ہونے کے لیے چالیس افراد کے ضروری ہونے، نہ

ہونے کا تعلق ہے، تو امام شافعی اس کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن یہ بات قابلِ غور ہے، کیونکہ حدیثِ انفضاض (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ دینے کے وقت بعض حاضرین کے چلے جانے کی حدیث) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس جگہ اتنے افراد آخر خطبہ میں نہیں تھے۔...... [1]

پس ظاہر یہی ہے کہ اگر دیہات میں چالیس سے کم افراد جمعہ پڑھیں، تو جمعہ صحیح ہو جائے گا، اور جمعہ سے پیچھے رہ جانے والے گناہ گار ہوں گے، البتہ گاؤں، یا شہر ہونا جمعہ کی شرط ہے...... جہاں تک خلیفہ، یا اس کے نائب کی امامت کا تعلق ہے، تو یہ ایک مستقل معمول رہا ہے، لیکن اس کی منشاء دراصل کسی بھی والی کے اپنی ولایت کے محل میں آگے بڑھنا ہے، پس یہ مستحب طریقہ پر والی کے حاضر ہونے کے ساتھ خاص ہوگا، جیسا کہ قاری کی عالم پر تقدیم کا تعلق ہے، اور اس مسئلہ کی دوسری نظائر کا تعلق ہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اثر کہ چار چیزیں امام کے سپرد ہیں، الخ، تو یہ والی کے اس کی ولایت میں مقدم ہونے کے مندوب ہونے پر محمول ہے (مصفّٰی)

مذکورہ عبارت میں شاہ ولی اللہ صاحب نے جمعہ کے باب میں چالیس افراد کو شرط نہ قرار دے کر شافعیہ وحنابلہ کے قول کو مرجوح قرار دیا، اور گاؤں میں جمعہ کے جائز نہ قرار دینے کے حنفیہ کے قول کو بھی راجح قرار نہیں دیا، اور والی کی اجازت کے شرط ہونے میں بھی حنفیہ کے مشہور قول کی تردید کی۔

اس طرزِ عمل کو آج کل بعض علماء ''تلفیق'' کے عنوان سے ناجائز قرار دیتے ہیں، لیکن حضرت

---

[1] عن جابر بن عبد الله، "أن النبى صلى الله عليه وسلم، كان يخطب قائما يوم الجمعة، فجاء ت عير من الشام، فانفتل الناس إليها، حتى لم يبق إلا اثنا عشر رجلا، فأنزلت هذه الآية التى فى الجمعة :"وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها وتركوك قائما" (صحيح مسلم، رقم الحديث ۸٦۳"۳٦")

www.idaraghufran.org

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ، تلفیق کے علی الاطلاق ناجائز قرار دینے سے اتفاق نہیں رکھتے، جس کا ذکر اپنے مقام پر کر دیا گیا ہے، اور آگے ضمیمہ میں بھی آتا ہے۔
شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ رائے، اگرچہ ہمارے یہاں کے بعض حنفی اصحابِ افتاء کے موافق نہیں، لیکن اگر کوئی اس رائے پر عمل کرے، تو وہ قابلِ مذمت نہیں، بالخصوص جبکہ دلیل سے اس کو راجح سمجھے، یا ضرورت کی وجہ سے اس پر عمل کرے۔
کفایتُ المفتی میں ہے:

اب یہ بات کہ حنفیہ کا اصل مذہب کیا ہے؟ تو یہ بات صاف صاف ہے کہ اصل مذہب جو متون میں منقول ہے، وہ یہی ہے کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے، پس جو مقام کہ مصر قرار پائے گا، وہاں جمعہ جائز ہوگا (خواہ وہ عرف میں شہر کہلاتا ہو یا قصبہ یا بڑا گاؤں) مصر کی کون سی تعریف معتبر ہے؟ تو معتبر تعریف تو وہی ہے، جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے باختلافِ عبارات منقول ہے، اگرچہ بہت سے متاخرین نے ''مالایسع اکبر مساجدہٖ اھلہٗ '' کو اختیار کیا ہے، مصر کی شرط بے شک ظنی ہے، لیکن حنفیہ کے اصل مذہب میں مصر کا شرط ہونا ظنی نہیں ہے، اور ایک حنفی بحیثیتِ حنفی ہونے کے اس کا انکار نہیں کرسکتا، حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فروع میں مذہبِ حنفیہ کے متبع تھے، لیکن چونکہ وہ ایک متبحر اور محقق عالم تھے، اس لئے انہوں نے چند مسائل میں حنفی مذہب کے خلاف بھی اظہارِ رائے کیا، اسی طرح مولانا بحر العلوم سے چند مسائل میں حنفیہ کا خلاف کرنا منقول ہے، ان بزرگوں کے قول کا یہ مطلب ہے کہ شرطِ مصر ہمارے نزدیک ضروری نہیں، اگرچہ حنفی مذہب اس کے اشتراط کی تصریح کرتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ حنفیہ کے مذہب میں مصر شرط نہیں ہے۔

پس اگر کوئی حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے اس قول کے موافق عمل کرے، یا

Idara Ghufran

فتویٰ دے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اس مسئلے میں اپنے امام کی تقلید چھوڑ کر شاہ ولی اللہ صاحب یا مولانا بحر العلوم کی تقلید کی، ان دونوں بزرگوں نے اس میں اگر حنفیہ کے اصل مذہب سے عدول کیا، تو حنفی ہونے سے نہ نکلیں گے، کیونکہ ان کا تبحر اور درجہ تحقیق بہت اعلیٰ ہے (کفایت المفتی مدلل ومکمل، ج۳ص ۲۲۸، ۲۲۹، کتاب الصلاۃ، مطبوعہ: دار الاشاعت، کراچی، سنِ طباعت: جولائی 2001ء)

اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لیے ہمارا رسالہ ''گاؤں میں جمعہ کا حکم'' ملاحظہ فرمائیں۔

(36)

''اذانِ ثانی پر وجوبِ سعی'' کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

مسئلہ: مراد از نودی اذانِ ثانی است، زیرا کہ در زمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و شیخین ہمی اذان بود کہ پیشِ خطیب می گویند، و اذانِ اول در زمان حضرت عثمان پیدا شدہ است، پس حالِ نزول آیت، دلالت می کند کہ مراد اذانِ ثانی است (مصفّٰی، ج ۱ ص ۱۵۷، کتاب الصلاۃ، باب السعی یوم الجمعۃ، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: قرآن مجید میں مذکور ''نُودِیَ'' سے اذانِ ثانی مراد ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخین کے زمانہ میں یہی اذان تھی، جو کہ خطیب کے سامنے دی جاتی ہے، اور پہلی اذان کا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اضافہ کیا گیا، پس آیت کے نازل ہونے کی حالت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے اذانِ ثانی مراد ہے (مصفّٰی)

فائدہ: فقہائے کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جمعہ کے دن اذان ہونے پر خرید

www.idaraghufran.org

وفروخت کی ممانعت کا حکم جمعہ کی پہلی اذان پر عائد ہوتا ہے، یا دوسری اذان پر؟

اکثر مشائخِ حنفیہ کے نزدیک اصح اور مختار قول کے مطابق جمعہ کے دن خرید وفروخت کی ممانعت پہلی اذان پر شروع ہوجاتی ہے، کیونکہ اس اذان کا مقصد لوگوں کو جمعہ کی تیاری کی طرف متوجہ کرنا ہے، اور اگر یہ حکم جمعہ کی دوسری اذان پر شروع کیا جائے گا، تو پھر مقصود حاصل نہیں ہوسکے گا۔

لیکن اس کے برعکس دیگر جمہور فقہائے کرام (یعنی مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) اور حنفیہ میں سے امام طحاوی اور بعض دیگر مشائخِ حنفیہ کے نزدیک خرید وفروخت وغیرہ کی ممانعت کا حکم جمعہ کی دوسری اذان سے شروع ہوتا ہے، کیونکہ جس وقت سورہ جمعہ کی یہ آیت نازل ہوئی، اس وقت تک جمعہ کی ایک ہی اذان، امام کے خطبہ شروع کرنے کے وقت ہوتی تھی، اور یہی اس آیت کا مصداق تھی، اور جمعہ کی دوسری اذان حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں جاری ہوئی۔

اور جمعہ کی پہلے اذان کے اضافہ کا مقصد بھی لوگوں کو جمعہ کی تیاری کا موقع دینا تھا، تاکہ ان کو جمعہ کی دوسری اذان تک سعی کا حکم پورا کرنے میں آسانی رہے، لہٰذا اس اذان کے اضافہ کے بعد بھی اصل سعی کے واجب ہونے کا حکم اسی اذان کے ساتھ قائم رہا۔ [1]

---

[1] فمذهب جمهور الفقهاء ، ومنهم بعض الحنفية كالطحاوی، أنه الأذان الذی جرى به التوارث، ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أذان خطبة الجمعة بين يدى المنبر، والإمام على المنبر، فينصرف النداء إليه .ولهذا قيده المالكية والحنابلة بالأذان الثانی .

واستدلوا لذلک بما يلی:

ما روى عن السائب بن يزيد رضی الله عنه، قال :كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر، على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبی بكر وعمر رضی الله عنهما، فلما كان عثمان رضی الله عنه وكثر الناس، زاد النداء الثالث على الزوراء .

وفی رواية "زاد الثانی ."وفی رواية "على دار فی السوق، يقال لها :الزوراء "وتسمية الأذان الأول فی أيامنا، أذانا ثالثا؛ لأن الإقامة -كما يقول ابن الهمام تسمى أذانا، كما فی الحديث بين كل أذانين صلاة -ولأن البيع عند هذا الأذان يشغل عن الصلاة، ويكون ذريعة إلى فواتها، أو فوات بعضها(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۲۳، ۲۲۴، مادة "بيع" حرف الباء)

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس مسئلہ میں حنفیہ کے مشہور قول کے خلاف جمہور کے موقف کو راجح قرار دیا ہے، جو کہ حنفیہ میں سے امام طحاوی اور بعض دیگر مشائخِ حنفیہ کا قول بھی ہے۔

دلائل کے لحاظ سے اور ابتلائے عام اور بعض دوسری وجوہ سے جمہور فقہائے کرام اور حنفیہ میں سے امام طحاوی اور بعض مشائخِ حنفیہ کا مندرجہ بالا قول ہی راجح معلوم ہوتا ہے، جس کی تفصیل ہم نے ایک اپنے ایک مستقل رسالہ ''اذانِ جمعہ اور اس پر سعی کی تحقیق'' میں بیان کردی ہے۔

(37)

قضاءِ حاجت میں استقبال واستدبارِ قبلہ کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب ''حجة الله البالغة'' میں ''بیت الخلاء کے آداب'' کے ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث نقل کرنے کے بعد، جس میں ''غائط'' یعنی قضائے حاجت کے وقت ''استقبال واستدبار'' کی ممانعت آئی ہے، فرماتے ہیں:

وروی استقباله واستدباره -فجمع بتنزیل التحریم علی الصحراء والاباحة علی البنیان، وجمع بحمل النهی علی الکراهية وهو الأظهر (حجة الله البالغة، ج ا ،ص ۵۹۱، القسم الثانی، باب ۱۱: آداب الخلاء، من أبواب الطهارة، الناشر: دار ابنِ کثیر، دمشق، الطبعة الثانیة: ۱۴۳۳ھ، 2012م)

ترجمہ: اور (قضائے حاجت کے وقت) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبلہ کی طرف رُخ کرنا اور قبلہ کی طرف پشت کرنا بھی مروی ہے، اس میں اس طرح سے جمع کیا گیا ہے کہ حرمت کا حکم جنگل میں ہے، اور اباحت وجواز کا حکم آبادی میں ہے، اور اس طرح بھی جمع کیا گیا ہے کہ ممانعت کو کراہت پر محمول کیا گیا ہے (حرمت پر محمول نہیں کیا گیا، اور کراہت واباحت دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے) اور یہی زیادہ راجح ہے (حجۃ اللہ البالغہ)

اور شاہ ولی اللہ صاحب ''موطاء امام مالک'' کی عربی شرح ''المسوّیٰ'' میں فرماتے ہیں:

قلت: قال الشافعی: الاستقبال و الاستدبار محرمان فی الصحراء لا فی البنیان، ووجه الجمع تنزیل النهی و الاباحة علی حالتین، و قال ابو حنیفة: مکروهان فیهما سواء، ووجه الجمع عنده ان النهی للتنزیه و الفعل لبیان الجواز فی الجملة (المسوّی، ج ۱، ص ۷۹، کتاب الصلاة، باب النهی عن استقبال القبلة و استدبارها عند قضاء الحاجة و اختلافهم فی ذلک)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ قضائے حاجت کے وقت بیتُ اللہ کا رُخ کرنا اور بیتُ اللہ کی طرف پشت کرنا، جنگل میں حرام ہے، آبادی میں حرام نہیں ہے، اس طرح انہوں نے ممانعت واباحت کو دو مختلف حالتوں پر جمع کیا ہے (یعنی ممانعت کو جنگل کی حالت پر اور اباحت واجازت کو آبادی کی حالت پر جمع کیا) اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جنگل اور آبادی دونوں میں مکروہ ہے، ان کے نزدیک دونوں میں جمع ہونے کی صورت یہ ہے کہ ممانعت تنزیہی درجہ کی ہے، اور قبلہ کی طرف رُخ اور پشت کرنا، فی الجملہ بیانِ جواز کے لیے ہے (المسوّی)

اور شاہ ولی اللہ صاحب ''موطأ امام مالک'' کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

''مترجم گوید در قطع اختلاف میان این دو حدیث علماء مختلف اند حنفیہ گفتند نہی برای تنزیہ است وفعل برائے اباحتِ اصلیہ واین ارجح است نزدیک فقیر'' (مصفّٰی، ج ۱ ص ۴۲، کتاب الصلاة، باب النهی عن استقبال القبلة واستدبارها عند قضاء الحاجة واختلافهم فی ذلک، مطبوعه: مطبع فاروقی، دهلی)

ترجمہ: مترجم کہتا ہے کہ ان دو حدیثوں کے فیصلے کے درمیان علماء کا اختلاف واقع ہوا ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ نہی تنزیہی ہے، اور فعل، اباحتِ اصلیہ پر مبنی ہے، اور فقیر کے نزدیک یہی زیادہ راجح ہے (مصفّٰی)

www.idaraghufran.org

مذکورہ عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قضائے حاجت کے وقت استقبال واستدبار کو مکروہ تنزیہی پر محمول کرتے ہیں، اوراس کوراجح قرار دیتے ہیں۔

لیکن علامہ انورشاہ کشمیری رحمہ اللہ نے ''فیضُ البـاری '' میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مختلف روایات میں ''جمع'' کرتے ہوئے استقبال کی کراہت کوشدید اوراستدبار کی کراہت کواس کے مقابلہ میں غیرشدید قرار دینے کوترجیح دی ہے۔

چنانچہ علامہ انورشاہ کشمیری بخاری کی شرح ''فیضُ الباری '' میں فرماتے ہیں:

واعلم أن المذاهب فی هذا الباب عديدة ذكرها العلماء ، ونذكر ههنا مذاهب الأئمة الأربعة فقط:

فمذهب الإمام أبی حنيفة رحمه الله تعالى : كراهة الاستقبال والاستدبار فی البناء والفضاء تحريما .وهو إحدى الروايتين عن أحمد .والرواية الأخرى عنه جواز الاستدبار مطلقا مع كراهة الاستقبال مطلقا .وهو رواية عن أبی حنيفة كما فی الهداية .وفی النهر الفائق قيل :إنه كره تنزيها، ومثله فی المسوى والمصفى.

ومذهب الشافعی ومالک رحمهما الله تعالى كراهتهما فی الفيافی دون البنيان، فكأنهما فرقا فی حكم الفيافی والبنيان، ولم يفرقا بين الاستقبال والاستدبار على خلاف ما روى عن أحمد رحمه الله تعالى، فإنه فصل بين الاستقبال والاستدبار، ورأى أمرهما فی الكنف والصحارى سواء ، ولم يعرج إلى تفصيل بين الصحراء والبناء.......

قلت :والأحسن عندی أن يجمع بين روايات الإمام أيضا، كما

يجمع بين الأحاديث، فتقام المراتب ويقال :إن كراهة الاستقبال أشد من كراهة الاستدبار، وبه حصل الجمع بين الروايتين (فيض البارى على صحيح البخارى، ج ١، ص ٣٣٧ الٰى ٣٤٠ ملخصاً، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول، إلا عند البناء جدار أو نحوه)

ترجمہ: یہ بات جان لینی چاہئے کہ اس (یعنی قضائے حاجت کے وقت استقبال و استدبار کے) سلسلہ میں مختلف مذاہب ہیں، جن کا علماء نے ذکر کیا ہے، ہم یہاں صرف ائمۂ اربعہ کے مذاہب ذکر کرتے ہیں۔

تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ آبادی اور فضاء کے اندر بیتُ اللہ کی طرف رُخ کرنا اور پشت کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور امام احمد سے دو روایتوں میں سے ایک روایت اسی طرح ہے۔ [1]

---

[1] ہمیں امام احمد رحمہ اللہ کی یہ روایت ان کی کتب میں مذکورہ طریقہ پر دستیاب نہیں ہوئی، بلکہ امام احمد کی مشہور روایت کے مطابق استقبال و استدبار کی ممانعت، امام شافعی اور امام مالک کی طرح آبادی کے بجائے فضاء اور جنگل سے متعلق دستیاب ہوئی۔

چنانچہ علامہ ابنِ قدامہ حنبلی ''المغنی'' میں فرماتے ہیں:

لا يجوز استقبال القبلة فى الفضاء لقضاء الحاجة، فى قول أكثر أهل العلم؛ لما روى أبو أيوب قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، ولكن شرقوا أو غربوا قال أبو أيوب: فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة، فننحرف عنها ونستغفر الله عز وجل متفق عليه. ولمسلم، عن أبى هريرة عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إذا جلس أحدكم على حاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها.

وقال عروة بن ربيعة وداود:يجوز استقبالها واستدبارها لما روى جابر قال: نهى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن نستقبل القبلة ببول، فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها قال الترمذى: هذا حديث حسن غريب .وهذا دليل على النسخ، فيجب تقديمه .ولنا أحاديث النهى، وهى صحيحة.

وحديث جابر يحتمل أنه رآه فى البنيان، أو مستترا بشىء ولا يثبت النسخ بالاحتمال ويتعين حمله على ما ذكرنا، ليكون موافقا للأحاديث التى نذكرها، فأما فى البنيان، أو

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اورامام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ بیتُ اللہ کی طرف رُخ کرنا، تو مطلقاً مکروہ ہے، لیکن پشت کرنا مطلقاً جائز ہے، اورامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے، اور''النهر الفائق ''میں ہے کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

إذا كان بينه وبين القبلة شيء يستره ففيه روايتان إحداهما لا يجوز أيضا .وهو قول الثورى وأبى حنيفة لعموم الأحاديث فى النهى.

والثانية يجوز استقبالها واستدبارها فى البنيان، روى ذلك عن العباس وابن عمر - رضى الله عنهما - وبه قال مالك: والشافعى وابن المنذر وهو الصحيح؛ لحديث جابر وقد حملناه على أنه كان فى البنيان، وروت عائشة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذكر له أن قوما يكرهون استقبال القبلة بفروجهم فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو قد فعلوها استقبلوا بمقعدتى القبلة رواه أصحاب السنن وأكثر أصحاب المسانيد، منهم أبو داود الطيالسى، رواه عن خالد بن الصلت، عن عراك بن مالك، عن عائشة .قال أبو عبد الله: أحسن ما روى فى الرخصة حديث عائشة، وإن كان مرسلا فإن مخرجه حسن .قال أحمد: عراك لم يسمع من عائشة .فلذلك سماه مرسلا.

وهذا كله فى البنيان، وهو خاص يقدم على العام .وعن مروان بن الأصفر قال: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة، ثم جلس يبول إليها .فقلت: يا أبا عبد الرحمن، أليس قد نهى عن هذا؟ قال: بلى إنما نهى عن هذا فى الفضاء، فإذا كان بينك وبين القبلة شىء يسترك فلا بأس .رواه أبو داود.

وهذا تفسير لنهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - العام وفيه جمع بين الأحاديث، فيتعين المصير إليه .وعن أحمد: أنه يجوز استدبار الكعبة فى البنيان والفضاء جميعا؛ لما روى ابن عمر قال: رقيت يوما على بيت حفصة، فرأيت النبى - صلى الله عليه وسلم - على حاجته، مستقبل الشام مستدبر الكعبة .متفق عليه (المغنى لابن قدامة، ج ١، ص ١١٩، ١٢٠، كتاب الطهارة، باب الاستطابة و الحدث، فصول فى أدب التخلى)

[1] ہمیں ''النهر الفائق ''میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی وہ روایت دستیاب نہیں ہوئی، جس میں کراہتِ تنزیہی کا ذکر ہو، البتہ ''النهر الفائق ''میں ''البناية شرح الهداية '' کے حوالہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ایک روایت استدبار واستقبال کے مکروہ نہ ہونے کی مروی ہے۔

چنانچہ ''النهر الفائق ''میں ہے:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اسی طرح سے حضرت شاہ ولی اللہ کی ''المسوّی'' اور ''المصفّی'' میں ہے۔

اور امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ بیتُ اللہ کی طرف رُخ اور پشت کا کرنا، کھلی فضاء میں مکروہ ہے، آبادی وعمارت میں مکروہ نہیں، گویا کہ ان دونوں حضرات نے کھلی فضاء اور آبادی وعمارت کے درمیان حکم میں فرق کیا ہے، لیکن بیتُ اللہ کی طرف رخ کرنے اور پشت کرنے میں فرق نہیں کیا، لیکن امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت اس کے برخلاف ہے کہ انہوں نے بیتُ اللہ کی طرف رخ کرنے اور پشت کرنے میں فرق کیا، اور انہوں نے عمارت و آبادی اور جنگل میں دونوں کا حکم برابر قرار دیا، اور انہوں نے جنگل اور آبادی کے درمیان میں فرق کرنے کو اختیار نہیں کیا۔......

میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی روایات کے درمیان بھی جمع کرنا زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ احادیث کے درمیان بھی جمع کیا گیا ہے، پس درجات ومراتب قائم کیے جائیں گے، اور یہ کہا جائے گا کہ بیتُ اللہ کی طرف رُخ کرنے کی کراہت زیادہ شدید ہے، پشت کرنے کی کراہت کے مقابلہ میں، اور اس طرح سے دونوں روایتوں میں جمع کی صورت پیدا ہوجائے گی (فیض الباری)

علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں یہ تصریح نہیں فرمائی کہ بیت اللہ کی طرف پشت

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ولا كلام فى كراهة الاستقبال أما الاستدبار فهو أصح الروايتين وثمة ثالثة وهى عدم كراهتها، وقيل: إن كان ذيله ساقطًا على الأرض فليس استقبالاً ولو كان رافعًا له قالوا: ينبغى أن يكون مكروهًا كذا فى البناية(النهر الفائق، ج ا ص ٢٨٨، كتاب الصلاة، فصل كره استقبال القبلة بالفرج فى الخلاء واستدبارها)

''البناية شرح الهداية'' میں بھی تیسری روایت مکروہ نہ ہونے کی ہی مروی ہے، جس کی اس سلسلہ میں مفصل عبارت آگے حواشی میں آتی ہے۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے بھی کراہت وعدمِ کراہت کی دونوں روایات کی بنیاد پر کراہتِ تنزیہی پر محمول کر کے تطبیق کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ گزرا۔ محمد رضوان۔

کرنے کی کراہت کے غیر شدید ہونے سے کون سا درجہ مراد ہے؟
لیکن ظاہر ہے کہ جواز وعدمِ جواز والی روایات میں تطبیق اسی صورت میں ممکن ہے، جبکہ اس کو کراہتِ تنزیہی قرار دیا جائے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔
امام ترمذی رحمہ اللہ نے ''سننُ الترمذی'' میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا قول یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک قبلہ کی طرف آبادی اور غیر آبادی میں رُخ کرنا ممنوع ہے، اور پشت کرنا ممنوع نہیں۔ [1]
جن حضرات نے قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف پشت کرنے کو جائز اور رُخ کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے، انہوں نے استقبال واستدبار کے حکم میں فرق کی توجیہ بھی بیان کی ہے۔
چنانچہ حنفیہ کی کتاب ''بدائع الصنائع'' میں ہے:

ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء لما روى عن النبى – عليه الصلاة والسلام – أنه قال إذا أتيتم الغائط فعظموا قبلة الله تبارك وتعالى فلا تستقبلوها ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا وهذا بالمدينة.

(وأما) الاستدبار فعن أبى حنيفة – رضى الله عنه – فيه روايتان فى رواية يكره وفى رواية لا يكره لما روى عبد الله ابن سيدنا عمر – رضى الله تعالى عنهما – أنه رأى النبى – عليه الصلاة والسلام –

---

[1] قال أبو الوليد المكى :قال أبو عبد الله الشافعى :إنما معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم :لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول، ولا تستدبروها، إنما هذا فى الفيافى، فأما فى الكنف المبنية له رخصة فى أن يستقبلها، وهكذا قال إسحاق، وقال أحمد بن حنبل : إنما الرخصة من النبى صلى الله عليه وسلم فى استدبار القبلة بغائط أو بول، فأما استقبال القبلة فلا يستقبلها، كأنه لم ير فى الصحراء ولا فى الكنف أن يستقبل القبلة(سنن الترمذى، تحت رقم الحديث ٨،باب فى النهى عن استقبال القبلة بغائط أو بول)

مستقبل الشام مستدبر القبلة ولأن فرجه لا يوازی القبلة حالة الاستدبار وإنما يوازی الأرض بخلاف حالة الاستقبال هذا إذا كان فی الفضاء فإن كان فی البيوت فكذلك عندنا وعند الشافعی عليه الرحمة لا بأس بالاستقبال فی البيوت (بدائع الصنائع، ج۵، ص ۱۲۶، کتاب الاستحسان)

ترجمہ: اور قضائے حاجت کے وقت شرم گاہ کا قبلہ کی طرف رُخ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب تم غائط میں (یعنی قضائے حاجت کے لیے) آؤ، تو اللہ تبارک وتعالیٰ کے قبلہ کی تعظیم کرو، پس نہ تو اس کی طرف رُخ کرو، اور نہ اس کی طرف پشت کرو، بلکہ مشرق، یا مغرب کی طرف رُخ کرو۔

یہ (مشرق یا مغرب کی طرف رُخ کرنے کا) حکم مدینہ منوہ میں ہے۔

اور جہاں تک قبلہ کی طرف پشت کرنے کا تعلق ہے، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس سلسلہ میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک روایت میں (قبلہ کی طرف پشت کرنا) مکروہ ہے، اور دوسری روایت میں مکروہ نہیں، کیونکہ ہمارے سید حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ''انہوں نے (قضائے حاجت کے وقت) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شام کی طرف رُخ کرکے، قبلہ کی طرف پشت کرنے کی حالت میں دیکھا'' اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قبلہ کی طرف پشت کرنے کی حالت میں شرم گاہ کا رُخ قبلہ کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ زمین کی طرف ہوتا ہے، برخلاف قبلہ کی طرف رُخ کرنے کی حالت کے (کہ اس صورت میں شرمگاہ کا رُخ قبلہ کی طرف ہوتا ہے) مذکورہ حکم اس وقت ہے، جبکہ فضاء اور جنگل میں ہو، اور اگر آبادی اور گھروں کے اندر ہو، تو ہمارے نزدیک یہی

حکم ہے، لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک گھروں کے اندر قضائے حاجت کرتے وقت قبلہ کی طرف رُخ کرنے (اور پشت کرنے) میں کوئی حرج نہیں

(بدائع الصنائع)

اس قسم کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رُخ اور پشت کرنا ایک روایت کے مطابق مکروہ ہے، جس کو متعدد حنفیہ نے کراہتِ تحریمی پر محمول کیا ہے، اور یہی روایت مشہور ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے دوسری روایت قبلہ کی طرف رُخ کرنے کے مکروہ ہونے اور قبلہ کی طرف پشت کرنے کے مکروہ نہ ہونے کی مروی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے تیسری روایت قبلہ کی طرف رُخ کرنے اور قبلہ کی طرف پشت کرنے کے مکروہ نہ ہونے کی مروی ہے۔

پھر مکروہ ہونے اور نہ ہونے کی روایات کے درمیان بعض حضرات نے تطبیق دیتے ہوئے، اس کو ترجیح دی کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قضائے حاجت کے وقت بیتُ اللہ کی طرف رخ، یا پشت کرنا مکروہ تحریمی کے بجائے مکروہ تنزیہی ہے، ایک روایت میں اس کو مکروہ ہونے سے تعبیر کیا، اور دوسری روایت میں اس کو مکروہ نہ ہونے سے تعبیر کیا، کیونکہ کراہتِ تنزیہی میں گناہ نہیں ہوتا، اس لیے اس کو مباح ہونے، یا مکروہ نہ ہونے سے بھی تعبیر کیا جانا درست ہے۔

اور امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت پشت کرنے کے مکروہ نہ ہونے کی مروی ہے۔

جبکہ امام احمد رحمہ اللہ کی دوسری روایت کے مطابق، اور امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے مذہب کے مطابق قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رُخ کرنے اور پشت کرنے کی ممانعت اس وقت ہے، جبکہ جنگل اور کھلی فضاء کے اندر قضائے حاجت کی جائے، اور اگر آبادی کے اندر، یا ایسے بیتُ الخلاء میں قضائے حاجت کی جائے، جس میں قبلہ کی طرف کوئی در و دیوار، یا دروازہ، یا پردہ وغیرہ حائل ہو، تو پھر اس طرف رُخ، یا پشت کرکے، قضائے

حاجت کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔ [1]

---

[1] وفى استقبالها بالفرج واستدبارها أربعة أقوال لأهل العلم.
الأول: أنه يحرم استقبالها واستدبارها فى الصحراء والبنيان، وهو قول أبى أيوب الأنصارى، واسمه خالد بن زيد النجارى شهد بدرا ومات فى زمان معاوية – رضى الله عنه – سنة خمسين وقيل: سنة اثنتين وخمسين بأرض قسطنطينية، وقول مجاهد والنخعى والثورى وأبى ثور ورواية عن أحمد.
القول الثانى: أنه حرام فى الصحراء جائز فى البنيان بشرط أن يكون بينه وبين الجدار ثلاثة أذرع فما دونها وارتفاعه قدر مؤخرة الرحل، فهو حرام، إلا أن يكون فى بيت مبنى لذلك فلا حرج فيه، وكذا لو ستر فى الصحراء بشىء من ذلك، قال الثورى: وهذا قول العباس بن عبد المطلب وعبد الله بن عمر والشعبى ومالك والشافعى ورواية عن أحمد.
قلت: هذا الإطلاق عن الثورى خطأ؛ لأنه لا يمكنه بعد الشرطين اللذين شرطهما لمذهبه عنهم مع أنهما لا أصل لهما ولا نص عليهما دليل شرعى.
والقول الثالث: يجوز ذلك فيهما، وبه قال عروة بن الزبير وربيعة وداود.
والقول الرابع: يحرم استقبالها فيه.
وهذا القول ذكره المصنف غير أنه روى عن أبى حنيفة عدم منع الاستدبار، وبه قال أحمد – رحمه الله – فى رواية.......
م :(والاستدبار يكره فى رواية) : ش :يعنى عن أبى هريرة وهو الأصح م :(لما فيه) ش :أى فى الاستدبار م :(من ترك التعظيم) ش :للقبلة م :(ولا يكره فى رواية) ش :أى عن أبى حنيفة، وفى "جامع الأسبيجابى "عن أبى حنيفة فى هذه المسألة ثلاث روايات، فى رواية :كره الاستقبال والاستدبار، وفى رواية كره الاستقبال دون الاستدبار، وفى رواية :لم يكرهما وبه قال داود، فى كل ذلك جاء ت الآثار، وذكر أبو اليسر أما الاستدبار فلا بأس به، وقال بعضهم إن كان ذلك ساقطا على الأرض فلا بأس به ولو كان رافعا (ثوبه) قالوا :ينبغى أن يكون مكروها لأن عورته تكون إلى القبلة، وأما نهيه عن الاستدبار فكأنه قال ذلك فى حق أهل المدينة لأنهم إذا استدبروا صاروا متوجهين إلى بيت المقدس، فيكره الاستدبار تعظيما لبيت المقدس.
م :(لأن المستدبر فرجه غير موازى للقبلة) ش :فرجه منصوب؛ لأنه بدل من المستدبر بدل البعض من الكل، وغير موازى كلام إضافى مرفوع؛ لأنه خبر إن، ومعنى غير موازى غير محاز للقبلة، والموازاة المقابلة والمواجهة، وأصله إذا كان مهموز الفاء ومعتل اللام، يقال آزيته إذا حاذيته ولا يقل وازيته، قاله الجوهرى وغيره حازه على تخفيف الهمزة وقلبها م :(وما ينحط منه ينحط إلى الأرض) ش :أى وما ينزل منه من البول ينحط إلى الأرض غير محاذ للقبلة.
م :(بخلاف المستقبل) ش :بكسر الباء على صيغة الفاعل م :(لأن فرجه مواز لها) ش :أى للقبلة م :(وما ينحط منه ينحط إليها) ش :أى إلى القبلة لأنه متوجه إليها، وقال الشافعى :إنما يكره ذلك كله فى الفضاء ، فأما فى الأكنفة فلا (البناية شرح الهداية، ج۲، ص ۴۶۶ الیٰ ۴۶۹ ملخصاً، كتاب الصلاة، باب مايفسد الصلاة و ما يكره فيها، فصل ويكره استقبال القبلة بالفرج فى الخلاء)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پھر اگر کوئی کھلی فضاء میں قضائے حاجت کرے، اور اس کے اور قبلہ کے درمیان کوئی حائل موجود ہو، خواہ درودیوار، یا دروازہ، یا کوئی پردہ، جس کی اونچائی تین ذراع (تقریباً ساڑھے 4فٹ) یا اس سے زیادہ ہو، اور قضائے حاجت کرنے والے سے تین ذراع (تقریباً ساڑھے 4فٹ) سے زیادہ فاصلہ پر نہ ہو، تو بھی ان کے نزدیک ممانعت نہیں۔ [1]

جن حضرات نے استقبال واستدبار دونوں کو جنگل اور آبادی میں ممنوع ومکروہ قرار دیا ہے، انہوں نے اس سلسلہ میں واردشدہ مطلق اور عام احادیث سے استدلال کیا ہے، جن میں قضائے حاجت کے وقت استقبال واستدبار دونوں کی ممانعت کا ذکر آیا ہے۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

(فرع)فی مذاهب العلماء فی استقبال القبلة واستدبارها ببول أو غائط هی أربعة مذاهب أحدها مذهب الشافعی أن ذلک حرام فی الصحراء جائز فی البنيان علی ما سبق وهذا قول العباس ابن عبد المطلب وعبد الله بن عمر والشعبی ومالک وإسحاق ورواية عن أحمد.

والمذهب الثانی يحرم ذلک فی الصحراء والبناء وهو قول أبی أيوب الأنصاری الصحابی ومجاهد والنخعی والثوری وأبی ثور ورواية عن أحمد.

والثالث يجوز ذلک فی البناء والصحراء وهو قول عروة بن الزبير وربيعة وداود الظاهری.

والرابع يحرم الاستقبال فی الصحراء والبناء ويحل الاستدبار فيهما وهو رواية عن أبی حنيفة وأحمد(المجموع شرح المهذب، ج۲،ص ۸۱، کتاب الطهارة،باب الاستطابة)

[1] والاعتبار فی الجواز فی البنيان والتحريم فی الصحراء بالساتر وعدمه، فحيث كان فی الصحراء ولم يكن بينه وبينها ساتر أو كان وهو قصير -لا يبلغ ارتفاعه ثلثی ذراع أو بلغ ذلک وبعد عنه أكثر من ثلاثة أذرع حرم وإلا فلا، فی البنيان يشترط الستر كما ذكرنا وإلا فيحرمان إلا فيما بنی لذلک وهذا التفصيل للخراسانيين وصححه فی المجموع(إرشاد الساری لشرح صحيح البخاری، ج ۱، ص۲۳۵، کتاب الوضوء،باب لا يستقبل القبلة ببول أو غائط، إلا عند البناء :جدار أو نحوه)

[2] عن أبی أيوب الأنصاری، قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم إذا أتی أحدكم الغائط، فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، شرقوا أو غربوا(صحيح البخاری، رقم الحديث ۱۴۴)

عن أبی هريرة، قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: إنما أنا لكم بمنزلة الوالد، أعلمكم فإذا أتی أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة، ولا يستدبرها ولا يستطب بيمينه، وكان يأمر بثلاثة أحجار، وينهی عن الروث والرمة (سنن ابی داؤد، رقم الحديث ۸)

قال شعيب الارنؤوط: إسناده قوی من أجل محمد بن عجلان (حاشية سنن ابی داؤد)

www.idaraghufran.org

اور جن حضرات نے آبادی کے اندر اور کھلی فضاء کے مابین حکم میں فرق کیا ہے، انہوں نے بھی بعض روایات سے استدلال کیا ہے۔ [1]

---

[1] عن عبد الله بن عُمر، قال :لقد ارتقيت على ظهر البيت فرأيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم -على لبنتين مستقبل بيت المقدِسِ لحاجته (سنن أبى داود، رقم الحديث ١٢، باب الرُّخصة فى ذلک)

قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح (حاشية سنن ابى داوٗد)

عن جابر بن عبد الله، قال :نهى نبى الله -صلى الله عليه وسلم -أن نستقبل القبلة ببول، فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها(سنن أبى داود، رقم الحديث ١٣)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده حسن (حاشية سنن ابى داوٗد)

عن مروان الأصفر، قال: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة، ثم جلس يبول إليها، فقلت: يا أبا عبد الرحمن، أليس قد نهى عن هذا؟ قال: إنما نهى عن ذلک فى الفضاء، فإذا كان بينک وبين القبلة شىء يسترک فلا بأس (المستدرک على الصحيحين للحاكم، رقم الحديث ٥٥١)

قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخارى، فقد احتج بالحسن بن ذكوان، ولم يخرجاه . وله شاهد عن جابر صحيح على شرط مسلم.

وقال الذهبى فى التلخيص:على شرط البخارى.

عن جابر، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهانا أن نستدبر القبلة أو نستقبلها بفروجنا إذا أهرقنا الماء، ثم رأيناه قبل موته وهو يبول مستقبل القبلة (المستدرک على الصحيحين للحاكم، رقم الحديث ٥٥٢)

قال الذهبى:على شرط مسلم.

حدثنا محمد بن يحيى بن فارس، حدثنا صفوان بن عيسى، عن الحسن بن ذكوان، عن مروان الأصفر، قال: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة، ثم جلس يبول إليها، فقلت: يا أبا عبد الرحمن، أليس قد نهى عن هذا؟قال: بلى إنما نهى عن ذلک فى الفضاء، فإذا كان بينک وبين القبلة شىء يسترک فلا بأس (سنن ابى داوٗد، رقم الحديث ١١)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده ضعيف لضعف الحسن بن ذكوان(حاشية سنن ابى داوٗد)

وقال الالبانى:

عن مروان الأصفر قال: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة، ثمّ جلس يبول إليها، فقلت :أبا عبد الرحمن !أليس قد نُهي عن هذا؟ !قال: بلى؛ إنما نهى عن ذلک فى الفضاء ، فإذا كان بينک وبين القبلة شىء يسترک؛ فلا بأس.

(قلت :إسناده حسن، ورجاله رجال "الصحيح ."وقد حسنه الحازمى، والحافظ فى "الفتح "، وصححه الد ارقطنى والحاكم والذ هبى).

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اس کے علاوہ ان حضرات کا فرمانا یہ ہے کہ قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رُخ کرنے یا پشت کرنے کی ممانعت والی احادیث میں ''الغائط'' کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کے لغت میں معنیٰ ''کھلی فضاء میں الگ تھلگ جگہ'' کے آتے ہیں، اگرچہ اس کا اطلاق مجازاً ہر قضائے حاجت کے عمل کے لیے ہونے لگا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

إسناده :ثنا محمد بن يحيى بن قارس :ثنا صفوان بن عيسى عن الحسن بن ذكوان عن مروان الأصفر.

وهذا إسناد حسن :محمد بن يحيى بن فارس :هو ابن يحيى بن عبد الله بن فارس الذهلي، ثقة حافظ، أحد الأعلام، روى له البخاري.

وصفوان بن عيسى ثقة من رجال مسلم.

والحسن بن ذكوان ثقة من رجال البخاري، لكن فيه كلام، ولذلك أورده الذهبي في "الميزان "؛ وحكى أقوال الأئمة فيه، واعتمد هو على أنه صالح الحديث .وقال الحافظ في "التقريب :" "صدوق يخطء ."

قلت :فمثله حسن الحديث إن شاء الله تعالى؛ ما لم يظهر خطأه.

وأما مروان الأصفر؛ فثقة من رجال الشيخين.

والحديث أخرجه الدارقطني أيضا (22) ، والحاكم (1/154) ، والبيهقي (1/92) - من طريقه، ومن طريق أبي داود -؛ كلهم عن صفوان به .وقال الدارقطني : "هذا صحيح، كلهم ثقات ."وقال الحاكم: "صحيح على شرط البخاري؛ فقد احتج بالحسن بن ذكوان !"ووافقه الذهبي!

وفيه نظر من وجهين، يعرفان مما سبق من الكلام على الحديث.

والحديث سكت عليه المنذري .وقال الحافظ في "الفتح "(1/199):

"سنده لا بأس به ."ونقل الشوكاني عن "الفتح "أيضا أنه قال: "إسناده حسن ."

وسكت عليه في "التلخيص ."وأخرجه الحازمي في "الاعتبار "(ص 26) وقال": حديث حسن ."(صحيح أبي داود -للألباني ، تحت رقم الحديث ٨، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند الحاجة)

[1] وأجيب بثلاثة أجوبة:

أحدها :أنه تمسك بحقيقة الغائط لأنه المكان المطمئن من الأرض في الفضاء، وهذه حقيقته اللغوية، وإن كان قد صار يطلق على كل مكان أعد لذلك مجازا فيختص النهي به، إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة، وهذا الجواب للإسماعيلي وهو أقواها .

ثانيها: أن استقبال القبلة إنما يتحقق في الفضاء، وأما الجدار والأبنية فإنها إذا استقبلت أضيف إليها

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

علاوہ ازیں جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ حکم بیان فرمایا، اس وقت گھروں اور

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الاستقبال عرفا قاله ابن المنير، ويتقوى بأن الأمكنة المعدة ليست صالحة لأن يصلى فيها فلا يكون فيها قبلة بحال، وتعقب بأنه يلزم منه أن لا تصح صلاة من بينه وبين الكعبة مكان لا يصلح للصلاة، وهو باطل.

ثالثها: الاستثناء مستفاد من حديث ابن عمر المذكور فى الباب الذى بعده ;لأن حديث النبى صلى الله عليه وسلم كله كأنه شىء واحد، قاله ابن بطال، وارتضاه ابن التين وغيره، لكن مقتضاه أن لا يبقى لتفصيل التراجم معنى.

فإن قيل: لم حملتم الغائط على حقيقته ولم تحملوه على ما هو أعم من ذلک؛ ليتناول الفضاء والبنيان؟ لا سيما والصحابى راوى الحديث قد حمله على العموم فيهما لأنه قال – كما سيأتى عند المصنف فى باب قبلة أهل المدينة فى أوائل الصلاة – فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض بنيت قبل القبلة فننحرف ونستغفر؟

فالجواب: أن أبا أيوب أعمل لفظ الغائط فى حقيقته ومجازه وهو المعتمد، وكأنه لم يبلغه حديث التخصيص، ولولا أن حديث ابن عمر دل على تخصيص ذلک بالأبنية لقلنا بالتعميم ;لكن العمل بالدليلين أولى من إلغاء أحدهما، وقد جاء عن جابر فيما رواه أحمد وأبو داود، وابن خزيمة وغيرهم تأييد ذلک، ولفظه عند أحمد: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نستدبر القبلة أو نستقبلها بفروجنا إذا هرقنا الماء.

قال: ثم رأيته قبل موته بعام يبول مستقبل القبلة، والحق أنه ليس بناسخ لحديث النهى خلافا لمن زعمه، بل هو محمول على أنه رآه فى بناء أو نحوه ;لأن ذلک هو المعهود من حاله صلى الله عليه وسلم لمبالغته فى التستر، ورؤية ابن عمر له كانت عن غير قصد كما سيأتى فكذا رواية جابر.

ودعوى خصوصية ذلک بالنبى صلى الله عليه وسلم لا دليل عليها؛ إذ الخصائص لا تثبت بالاحتمال، ودل حديث ابن عمر الآتى على جواز استدبار القبلة فى الأبنية، وحديث جابر على جواز استقبالها، ولولا ذلک لكان حديث أبى أيوب لا يخص من عمومه بحديث ابن عمر إلا جواز الاستدبار فقط، ولا يقال: يلحق به الاستقبال قياسا ;لأنه لا يصح إلحاقه به لكونه فوقه، وقد تمسک به قوم فقالوا بجواز الاستدبار دون الاستقبال، حكى عن أبى حنيفة، وأحمد، وبالتفريق بين البنيان والصحراء مطلقا، قال الجمهور: وهو مذهب مالک، والشافعى، وإسحاق، وهو أعدل الأقوال لإعماله جميع الأدلة، ويؤيده من جهة النظر: ما تقدم عن ابن المنير أن الاستقبال فى البنيان مضاف إلى الجدار عرفا، وبأن الأمكنة المعدة لذلک مأوى الشياطين فليست صالحة لكونها قبلة، بخلاف الصحراء فيهما.

وقال قوم بالتحريم مطلقا، وهو المشهور عن أبى حنيفة، وأحمد، وقال به أبو ثور صاحب الشافعى، ورجحه من المالكية ابن العربى، ومن الظاهرية ابن حزم، وحجتهم أن النهى مقدم على الإباحة، ولم يصححه حديث جابر الذى أشرنا إليه .وقال قوم بالجواز مطلقا، وهو قول عائشة وعروة، وربيعة،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

آبادیوں کے بجائے، جنگلوں اور کھلی فضاؤں میں قضائے حاجت کا معمول تھا، لہٰذا ممانعت اسی طرزِ عمل کے ساتھ خاص ہونی چاہئے۔ [1]

اور جن حضرات نے قبلہ کی طرف رخ کرنے کو ممنوع قرار دیا، اور قبلہ کی طرف پشت کرنے کو جائز قرار دیا، انہوں نے ان احادیث سے استدلال کیا، جن میں قبلہ کی طرف صرف رخ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وداود، واعتلوا بأن الأحاديث تعارضت فليرجع إلى أصل الإباحة .فهذه المذاهب الأربعة مشهورة عن العلماء، ولم يحك النووى فى شرح المهذب غيرها.

وفى المسألة ثلاثة مذاهب أخرى:

منها جواز الاستدبار فى البنيان فقط؛ تمسكا بظاهر حديث ابن عمر، وهو قول أبى يوسف .

ومنها التحريم مطلقا حتى فى القبلة المنسوخة وهى بيت المقدس، وهو محكى عن إبراهيم، وابن سيرين؛ عملا بحديث معقل الأسدى نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلتين ببول أو بغائط، رواه أبو داود وغيره، وهو حديث ضعيف؛ لأن فيه راويا مجهول الحال .وعلى تقدير صحته فالمراد بذلك أهل المدينة ومن على سمتها ;لأن استقبالهم بيت المقدس يستلزم استدبارهم الكعبة فالعلة استدبار الكعبة لا استقبال بيت المقدس، وقد ادعى الخطابى الإجماع على عدم تحريم استقبال بيت المقدس لمن لا يستدبر فى استقباله الكعبة، وفيه نظر لما ذكرناه عن إبراهيم، وابن سيرين، وقد قال به بعض الشافعية أيضا حكاه ابن أبى الدم .

ومنها أن التحريم مختص بأهل المدينة ومن كان على سمتها، فأما من كانت قبلته فى جهة المشرق أو المغرب فيجوز له الاستقبال والاستدبار مطلقا؛ لعموم قوله: شرقوا أو غربوا قاله أبو عوانة صاحب المزنى، وعكسه البخارى فاستدل به على أنه ليس فى المشرق ولا فى المغرب قبلة (فتح البارى لابن حجر، ج ١، ص ٢٤٥، ٢٤٦، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء جدار أو نحوه)

[1] قال أبو عمر من الدليل على أن نهيه صلى الله عليه وسلم استقبال القبلة بالبول والغائط إنما عنى به الصحارى والفضاء والفيافى دون كنف البيوت.

قوله فى حديث عائشة استقبلوا بمقعد القبلة والمقعد لا يكون إلا فى البيوت

ومثل هذا حديث بن عمر كان منه بالمدينة رآه على سطح أشرف عليه منه فرآه على لبنتين يقضى حاجته إلى ناحية القبلة

ويدل أيضا على ذلك أن متبرز القوم إنما كان أكثره فى الصحراء وخارجا من البيوت

ألا ترى أن ما جاء فى حديث الإفك من قول عائشة (رحمها الله) وكانت بيوتنا لا مراحيض لها وإنما أمرنا أمر العرب الأول تعنى البعد فى البراز

وقال بعض أصحابنا إنما وقع النهى عن الصحارى لأن الملائكة تصلى فى الصحارى (الاستذكار، ج ٢، ص ٤٤٦، كتاب القبلة، باب الرخصة فى استقبال القبلة لبول أو غائط)

www.idaraghufran.org

کرنے کی ممانعت کا ذکر ہے۔ [1]

نیز ان حضرات نے ایک دلیل یہ بھی پیش کی کہ انسان کی نجاست کا خروج اس کے سامنے، یا نیچے سے ہوتا ہے، پشت کی طرف سے نہیں ہوتا، لہٰذا پشت کرنے کی ممانعت نہ ہوگی، پھر بھی کوئی بچنے کا اہتمام کرے، تو باعثِ فضیلت ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

---

[1] عن يزيد بن أبى حبيب، أنه سمع عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى، يقول: أنا أول من سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول: لا يبولن أحدكم مستقبل القبلة وأنا أول من حدث الناس بذلك (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ٣١٧)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح(حاشية سنن ابنِ ماجه)

عن أبى أيوب الأنصارى، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إذا أتى أحدكم الغائط، فلا يستقبلن القبلة، ولكن ليشرق، أو ليغرب " "فلما قدمنا الشام وجدنا مراحيض جعلت نحو القبلة فننحرف ونستغفر الله (مسند الإمام أحمد، رقم الحديث ٢٣٥٢٤)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح على شرط الشيخين(حاشية مسند احمد)

عن عطاء بن يزيد، أنه سمع أبا أيوب الأنصارى، يقول: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يستقبل الذى يذهب إلى الغائط القبلة وقال: شرقوا أو غربوا(سنن ابن ماجه، رقم الحديث ٣١٨)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح(حاشية سنن ابنِ ماجه)

عن سلمان، قال: قيل له: قد علمكم نبيكم صلى الله عليه وسلم كل شىء حتى الخراءة قال: فقال: أجل لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط، أو بول(صحيح مسلم، رقم الحديث ٢٦٢"٥٧")

عن علقمة، قال: قال رجل من المشركين لعبد الله: إنى لأحسب صاحبكم قد علمكم كل شىء، حتى علمكم كيف تأتون الخلاء؟، قال: إن كنت مستهزئا، فقد علمنا أن لا نستقبل القبلة بفروجنا(مسند البزار ،رقم الحديث ١٤٩٢)

قال الهيثمى:رواه البزار، ورجاله موثقون(مجمع الزوائد، تحت رقم الحديث ١٠٠٥)

عن أبيه عن أبى حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أن المشركين قالوا لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وهم يستهزئون :إنا لنرى صاحبكم يعلمكم كيف تأتون الخلاء . قالوا :أجل .قالوا :فكيف يأمركم؟ قالوا :يأمرنا ألا نستقبل القبلة بفروجنا، ولا نستنجى بأيماننا، ولا برجيع، ولا بعظم، وألا نستنجى بدون ثلاثة أحجار(الآثار،لأبى يوسف، ص٨، رقم الرواية ٣٩،باب الوضوء)

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: مَنْ لَّمْ یَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَۃَ، وَلَمْ یَسْتَدْبِرْھَا فِی الْغَائِطِ کُتِبَ لَہٗ حَسَنَۃٌ، وَمُحِیَ عَنْہُ سَیِّئَۃٌ (المعجم الأوسط للطبرانی، رقم الحدیث ۱۳۲۱) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے قضائے حاجت کے وقت نہ تو قبلہ کی طرف رخ کیا، اور نہ پشت کی، تو اس کے لیے ایک نیک لکھی جائے گی، اور اس سے ایک گناہ مٹا دیا جائے گا (طبرانی)

خلاصہ یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مشہور روایت کے مطابق قضائے حاجت کے وقت بیتُ اللہ کی طرف رُخ اور پشت کا کرنا، آبادی اور کھلی فضاء دونوں میں مکروہ ہے، جس سے متعدد حضرات نے مکروہ تحریمی ہونا مراد لیا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کے مطابق قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رُخ کرنا مکروہ ہے، اور پشت کرنا جائز ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تیسری روایت کے مطابق کراہت نہیں۔

جبکہ شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق یہ ممانعت جنگل اور کھلی فضاء کے ساتھ خاص ہے، آبادی میں یہ ممانعت نہیں، اور اگر کھلی فضاء میں قضائے حاجت کرنے والے اور قبلہ کے درمیان کوئی حائل موجود ہو، خواہ درو دیوار، یا دروازہ، یا کوئی پردہ، جس کی اونچائی تین ذراع (تقریباً ساڑھے 4 فٹ) یا اس سے زیادہ ہو، اور وہ حائل قضائے حاجت کرنے والے سے تین ذراع (تقریباً ساڑھے 4 فٹ) سے زیادہ فاصلہ پر نہ ہو، تو بھی ممانعت نہیں۔ [2]

---

[1] قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح، إلا شيخ الطبراني وشيخ شيخه، وهما ثقتان (مجمع الزوائد، تحت رقم الحديث ۱۰۱۴)

[2] يكره تحريما عند الحنفية ولو في البنيان استقبال القبلة واستدبارها بالفرج حال قضاء الحاجة، لقوله صلى الله عليه وسلم: إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط، ولكن شرقوا أو غربوا.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور یہ بات ظاہر ہے کہ آج کل جو مختلف مقامات پر بیتُ الخلاء، یا استنجاء خانے بنائے جاتے ہیں، ان میں اردگرد اتنا اونچا اور قریب میں حائل موجود ہوتا ہے، جس کی شافعیہ وغیرہ نے قید لگائی ہے، لہٰذا جو بیتُ الخلاء اس نوعیت کے ہوں، ان میں شافعیہ وغیرہ کے نزدیک قبلہ کی طرف رُخ، یا پشت کرنے کی ممانعت نہیں ہوگی۔

اور جو بیتُ الخلاء آبادیوں کے اندر ہوتے ہیں، ان میں بدرجہ اولیٰ ممانعت نہیں ہوگی۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وقال الجمهور غير الحنفية: لا يكره ذلك في المكان المعد لقضاء الحاجة، لحديث جابر: نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة ببول، فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها وهذا يحتمل أنه رآه في البنيان أو مستترا بشيء.

ويحرم استقبالها واستدبارها في البناء غير المعد لقضاء الحاجة، وفي الصحراء بدون ساتر مرتفع بقدر ثلثي ذراع تقريبا فأكثر، ولا يبعد عنه أكثر من ثلاثة أذرع، كما يحرم وطء الزوجة بدون ساتر في الفضاء، وإلا فلا حرمة، كأن كان في منزله، أو في الفضاء بساتر .ويكره استقبال عين الشمس والقمر بفرجه، لما فيهما من نور الله تعالى، ولكونهما آيتين عظيمتين، فإن استتر عنهما بشيء أو في المكان المعد فلا بأس، كما في القبلة .كما يكره استقبال الريح لئلا يرد عليه رشاش البول، فينجسه (الفقه الاسلامي و ادلتهٔ للزحيلي، ج ا، ص ٣٥٧ و ٣٥٨، القسم الاول، الباب الاول، الفصل الثالث)

[1] ذهب أكثر أهل العلم إلى أنه لا يجوز استقبال القبلة واستدبارها عند قضاء الحاجة ، لما روى أبو أيوب رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها، ولكن شرقوا، أو غربوا قال أبو أيوب: " فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض بنيت قبل القبلة فننحرف، ونستغفر الله تعالى ، ولما ورد عن أبي هريرة: عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا جلس أحدكم على حاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها .

وتتحقق حرمة الاستقبال والاستدبار هذه بشرطين:

أن يكون في الصحراء.

أن يكون بلا حائل.

وأما في البنيان، أو إذا كان بينه وبين القبلة شيء يستره ففيه قولان:

أحدهما: لا يجوز أيضا، وهو قول أبي حنيفة في الصحيح والثوري، لعموم الأحاديث في النهي.

والثاني: يجوز استقبال القبلة واستدبارها في البنيان، وروى ذلك عن العباس وابن عمر رضى الله تعالى عنهم، وبه قال مالك والشافعي، وابن المنذر، لما روت عائشة رضى الله تعالى عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم – ذكر له أن قوما يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة، فقال: أراهم قد فعلوها؟ استقبلوا بمقعدتي القبلة .قال أبو عبد الله: أحسن ما روى الرخصة حديث

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی دوسرے مقام پر اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''البُدورُ البازغة'' میں فرماتے ہیں:

وینبغی للمستنجی أن یبعد ویتستر بمثل جدار، فإن کان فی الصحراء فلا ینبغی أن یستقبل القبلة أو یستدبرها،دون البنیان والبیوت والحشاش.

وذلک أن الصحراء یتیسر فیها الاستقبال إلی أی جهة أرید، والبنیان مظنة لعدم التیسر غالبا، وأن الصحراء نظیفة محل للصلوٰة فیتحقق بالاستقبال بقبله أو دبره فیها سوء الادب بالقبلة والصلوٰة باستعمال هیئة مخصوصة بها فی مثل هذا الموضع، ولیس هذا فی البنیان والأمکنة المعینة لذلک (البُدورُ البازغة، ص ۲۷۴، فصل فی بیان النظافة و الطهارة، مطبوعة: المطبع الحیدری، حیدر آباد، باکستان الغربی)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

عائشة رضی الله تعالی عنها، وعن مروان الأصفر قال: رأیت ابن عمر رضی الله عنهما أناخ راحلته مستقبل القبلة، ثم جلس یبول إلیها، فقلت: یا أبا عبد الرحمن ألیس قد نهی عن هذا؟ قال: بلی، إنما نهی عن ذلک فی الفضاء فإذا کان بینک وبین القبلة شیء یسترک فلا بأس ، وهذا تفسیر لنهی رسول الله صلی الله علیه وسلم وفیه جمع بین الأحادیث، فیتعین المصیر إلیه.

وعن أبی حنیفة یجوز استدبار الکعبة فی البنیان والفضاء جمیعا، لأنه غیر مقابل للقبلة، وما ینحط منه ینحط نحو الأرض بخلاف المستقبل، لأن فرجه مواز لها وما ینحط منه، ینحط إلیها .

وبه قال أحمد فی روایة لما روی ابن عمر رضی الله عنهما قال: ارتقیت فوق ظهر بیت حفصة لبعض حاجتی فرأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقضی حاجته، مستدبر القبلة مستقبل الشام .

وقال الشافعیة فی غیر المکان المعد لقضاء الحاجة: لا تستقبل القبلة ببول ولا تستدبر بغائط، لأن الاستقبال جعل الشیء قبالة الوجه والاستدبار جعل الشیء جهة دبره، فلو استقبل وتغوط أو استدبر وبال لم یحرم، وکذا لو استقبل ولوی ذکره یمینا أو یسارا بخلاف عکسه .

فإن جلس مستقبلا لها غافلا، ثم تذکر انحرف ندبا، لحدیث: من جلس یبول قبالة القبلة فذکر، فتحرف عنها إجلالا لها، لم یقم من مجلسه حتی یغفر له هذا إن أمکنه وإلا فلا بأس .

وقد صرح الحنفیة بأنه یکره تحریما للمرأة إمساک صغیر لبول أو غائط نحو القبلة، لأنه قد وجد الفعل من المرأة (الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۳۴، ص ۵ الیٰ ۷، مادة ''قضاء الحاجة'' حرف القاف)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: اور مناسب ہے کہ استنجاء کرنے والا لوگوں کی نظروں سے دور ہو جائے، اور دیوار وغیرہ کا پردہ حائل کر لے، پھر اگر وہ صحراء میں ہو، تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ قبلہ کا استقبال کرے، یا استدبار کرے، لیکن آبادی اور گھروں اور بیت الخلاؤں میں ایسا کرنا جائز ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جنگل میں جس جہت کی طرف بھی کوئی چاہے، اس طرف رُخ کرنا آسان ہوتا ہے، لیکن آبادی میں عام طور پر ایسا میسر آنا مشکل ہوتا ہے، اور جنگل نماز کے مقام کے لیے پاکیزہ جگہ ہے، پس جنگل میں قبلہ کا استقبال و استدبار کرنا، بے ادبی ہے، اور نماز پڑھنے کی اس جیسے مقام میں مخصوص ہیئت ہے (جس میں مثلاً استنجاء کرنے والے کے قبلہ کی طرف استدبار واستقبال کی وجہ سے نمازی کی پُشت، یا رُخ ہونے کا امکان ہے) اور آبادی اور قضائے حاجت کے لیے بنائے گئے مخصوص مقامات میں ایسا نہیں ہے (یعنی وہ جگہیں قضائے حاجت کے لیے مختص ہوتی ہیں، جہاں نماز نہیں پڑھی جاتی) (البدور البازغہ)

آج کل شہروں اور تنگ آبادیوں میں بعض اوقات بیتُ الخلاء کے سامنے اور پشت والے رُخ کا بیتُ اللہ سے ہٹا کر تعمیر کرنا، مشکل ہو جاتا ہے، اور آج کل جس قسم کی سیٹیں (WCs) چلی ہوئی ہیں، ان پر بیٹھ کر دائیں بائیں انحراف بھی مشکل ہوتا ہے، آج کل سفر کے دوران جہاز اور ریل وغیرہ میں بنے ہوئے تنگ بیتُ الخلاء میں بھی دائیں بائیں انحراف کی گنجائش نہیں ہوتی، یا اس طرح کرنے سے کسی حادثہ یا چوٹ لگنے وغیرہ کا خطرہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں شافعیہ و مالکیہ کے مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت کے مطابق اور امام ابوحنیفہ کی ایک روایت، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ ترجیح کے مطابق بیتُ الخلاء کو اس طرح تعمیر کرنے کی گنجائش ہے کہ اس میں بیٹھنے والے کا رُخ، یا پشت بیتُ اللہ کی طرف ہو، لیکن ایسی صورت میں بھی اگر بیتُ اللہ کی طرف رُخ کرنے کے بجائے پشت کر کے گزارا

ہوسکتا ہو، تو بیتُ اللہ کی طرف رُخ کرنے کے مقابلہ میں یہ زیادہ اہون اور ہلکی صورت ہے، جس کی امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ کی ایک روایت کے مطابق گنجائش ہے، البتہ جب تک کوئی عذر نہ ہو، آبادی کے اندر بھی بہتر یہ ہے کہ بیتُ الخلاء کو اس طرح تعمیر کیا جائے کہ قضائے حاجت کرتے وقت نہ تو قبلہ کی طرف رُخ ہو، اور نہ پشت ہو۔ واللہ أعلم۔

(38)

’’افسادِ صوم پر وجوبِ کفارہ‘‘ کا مسئلہ

شاہ ولی اللہ صاحب، مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ’’مصفّٰی‘‘ میں فرماتے ہیں:

وفقہاء دراں وصف مختلف شدند، اقوٰی دریں باب قولِ شافعی می نماید کہ مؤثر مجموع چند چیز است، افسادِ صوم ادائے رمضان عمداً بجماع کہ آثم شدہ است، بآں سبب معنیٰ صوم، پس مجامع ناسی کفارہ نیست......ونہ برمفسد بہ اکل وشرب (مصفّٰی، ج ۲ ص ۲۳۶، کتاب الصیام، باب من اصاب اھلہ فی رمضان و ھو صائم، قضی و کفر، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دھلی)

ترجمہ: فقہاء اس وصف میں مختلف ہیں (کہ جس کی وجہ سے رمضان کا روزہ فاسد کرنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے) اس باب میں زیادہ قوی امام شافعیؒ کا قول نظر آتا ہے کہ کفارہ واجب ہونے میں چند چیزوں کا مجموعہ مؤثر ہے، ایک تو رمضان کے اداء روزے کو جان بوجھ کر ایسے جماع کے ذریعہ سے فاسد کرنا کہ وہ گناہ گار ہوا ہو، اس روزے کے سبب سے، پس بھول کر جماع کرنے والے پر کفارہ نہیں ......اور اسی طرح کھانے پینے کے ذریعہ سے روزہ فاسد کرنے والے پر بھی کفارہ نہیں (مصفّٰی)

فائدہ: جو شخص جان بوجھ کر رمضان کے اداء روزے کو کھانے پینے کے ذریعہ سے فاسد

www.idaraghufran.org

کردے، تو اس پر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہوتا ہے۔ [1]

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس طرح روزہ فاسد کرنے پر کفارہ واجب نہیں ہوتا، الّا یہ کہ جان بوجھ کر جماع کے ذریعہ سے روزہ فاسد کیا جائے۔ [2]

---

[1] لا خلاف بين الفقهاء فى عدم وجوب الكفارة على من أكل أو شرب فى نهار رمضان ناسيا أو جاهلا أو مخطئا.

وإنما الخلاف بينهم فى وجوبها بتعمد الأكل أو الشرب ونحوهما على قولين.

القول الأول :وجوب الكفارة بتعمد الأكل والشرب ونحوهما فى نهار رمضان.

وإليه ذهب الحنفية ، والمالكية ، وبه قال عطاء والحسن والزهرى والثورى والأوزاعى وإسحاق وأبو ثور .

واستدلوا بما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رجلا أفطر فى رمضان فأمره عليه الصلاة والسلام أن يعتق رقبة .

وبما روى من قول الرسول صلى الله عليه وسلم :من أفطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر.

ووجه الدلالة من هذين الحديثين أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر فى الحديث الأول من أفطر فى نهار رمضان أن يعتق رقبة دون أن يفرق بين إفطار وإفطار، وجعل جزاء الفطر متعمدا فى الحديث الثانى جزاء المظاهر مطلقا، والمظاهر تجب عليه الكفارة، فتجب على كل من أفطر بأكل أو بغيره.

وقالوا :إن الكفارة تتعلق بالإفساد لهتك حرمة الشهر على سبيل الكمال لا بالجماع، لأن المحرم هو الإفساد دون الجماع، ولهذا تجب عليه بوطء منكوحته ومملوكته إذا كان بالنهار لوجود الإفساد، لا بالليل لعدمه، بخلاف الحد، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام جعل علة لها بقوله :من أفطر فى رمضان . . .الحديث، فبطل القول بتعلقها بالجماع.

ولا نسلم أن شهوة الفرج أشد هيجانا ولا الصبر عن اقتضائه أشد على المرء ، بل شهوة البطن أشد، وهو يفضى إلى الهلاك، ولهذا رخص فيه فى المحرمات عند الضرورة لئلا يهلك، بخلاف الفرج، ولأن الصوم يضعف شهوة الفرج، ولهذا أمر عليه الصلاة والسلام العزب بالصوم والأكل يقوى شهوة البطن، فكان أدعى إلى الزاجر (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٥، ص ٥٩ و ٦٠، مادة "كفارة" حرف الكاف)

[2] القول الثانى :عدم وجوب الكفارة بتعمد الأكل والشرب ونحوهما فى نهار رمضان.

وإليه ذهب الشافعية ، والحنابلة ، وبه قال سعيد بن جبير والنخعى وابن سيرين وحماد وداود .

واستدلوا بأن الأصل عدم الكفارة إلا فيما ورد به الشرع، وقد ورد الشرع بإيجاب الكفارة فى الجماع، وما سواه ليس فى معناه، لأن الجماع أغلظ، ولهذا يجب به الحد فى ملك الغير، ولا يجب فيما سواه فبقى على الأصل، وإن بلغ ذلك السلطان عزره، لأنه محرم ليس فيه حد ولا كفارة، فثبت فيه التعزير، كالمباشرة فيما دون الفرج من الأجنبية.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کو زیادہ قوی قرار دیا ہے، جس کی طرف ہمارا بھی رجحان ہوا۔

(39)

''جنسِ عشر ونصابِ عشر'' کا مسئلہ

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ''البُدورُ البازغة'' میں فرماتے ہیں:

واما الزرع فهو عبارة عن الاقوات والثمار الباقية كالتمر والعنب. ونصابه خمسة اوساق لانها اقل قوت يكتفى لاهل بيت وذالك لان اقل البيت الزوج والزوجة وثالث اما خادم اوولد بينهما والناس اكثر ما ياكلون مدا من طعام فاذا اكل واحد من هولاء مدا الىٰ سنة كفى اهل البيت وبقيت بقية لنوائبهم وادامهم (البُدورُ البازغة، ص ٢٨٧، فصل فى الزكاة واصنافها وسر تشريعها، مطبوعة: المطبع الحيدرى، حيدر آباد، باكستان الغربى)

ترجمہ: اور جہاں تک ''کھیتی'' کا تعلق ہے، تو اس سے باقی رہنے والی غذائیں، اور اس طرح کے پھل مراد ہیں، جیسا کہ کھجور، اور انگور وغیرہ۔

اور اس کا نصاب ''پانچ اوساق'' مقرر ہے، کیونکہ یہ ادنیٰ مقدار ہے، جو گھر والوں

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وبأنه أفطر بغير جماع، فلم يوجب ذلک الكفارة، كبلع الحصاة أو التراب، أو كالردة عند مالک، ولأنه لا نص فى إيجاب الكفارة بهذا، ولا إجماع.

ولا يصح قياسه على الجماع، لأن الحاجة إلى الزجر عنه أمس، والحكم فى التعدى به آكد، ولهذا يجب به الحد إذا كان محرما ويختص بإفساد الحج دون سائر محظوراته، ووجوب البدنة، ولأنه فى الغالب يفسد صوم اثنين بخلاف غيره (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٥، ص ٦٠ و ٦١، مادة ''كفارة''حرف الكاف)

www.idaraghufran.org

کے لئے کفایت کرتی ہے، کیونکہ گھر والوں کی کم از کم مقدار ''زوج، زوجہ، اور تیسرا خادم، یا زوجین کا بیٹا، بیٹی'' ہے، اور لوگ زیادہ سے زیادہ ''ایک مد'' (تقریباً ڈیڑھ سیر) یومیہ کھانا کھاتے ہیں، پس جب ہر ایک ان میں سے ''ایک مد'' سال بھر تک کھائے گا، تو (یہ پانچ وسق کی مقدار) گھر والوں کے کافی ہوگی، اور باقی مقدار، ان کے اہم معاملات (مہمان داری وغیرہ) اور سالن کے لئے بچے گی

(البدور البازغہ)

اور شاہ ولی اللہ صاحب ''حجة الله البالغه'' میں ایک مقام پر فرماتے ہیں:

وقدر الزرع الكثير بخمسة أوساق لأن أقل البيت زوج وزوجة وثالث إما خادم أو ولد بينهما، وأكثر ما يأكله الإنسان فى اليوم والليلة مد أو رطل، ويحتاج مع ذلك إلى إدام، وهذا القدر يكفى من ذلك سنة كاملة (حجة الله البالغة، ج ۱، ص ۳۴۴، القسم الاول، المبحث السادس، مبحث السياسات الملية، باب ۹: أسرار الأعداد والمقادير، الناشر: دار ابنِ كثير، دمشق، الطبعة الثانية: ۱۴۳۳ھ، 2012م)

ترجمہ: اور ''کھیتی'' کی کثیر مقدار ''پانچ اوساق'' ہے، کیونکہ گھر والوں کی کم از کم مقدار ''زوج، زوجہ، اور تیسرا خادم، یا زوجین کا بیٹا، بیٹی'' ہے، اور لوگ رات دن میں زیادہ سے زیادہ ''ایک مد'' (تقریباً ڈیڑھ سیر) یا ''ایک رطل'' (یعنی مد سے کم) کھانا کھاتے ہیں، اور اس کے ساتھ ان کو سالن کی بھی ضرورت ہوتی ہے، تو یہ (یہ پانچ وسق کی) مقدار، اس مقصد کے لئے سال بھر میں کافی ہوگی (حجۃ اللہ البالغہ)

ایک مُد تقریباً چار رطل کا ہوتا ہے، بعض اوقات بیماری میں، یا چھوٹا بچہ کم مقدار کھاتا ہے، اس لئے اوپر کی عبارت میں ''مد'' کے ساتھ ''رطل'' کا بھی ذکر کر دیا گیا۔

اور مذکورہ عبارات میں عشر کا مسئلہ بیان ہوا ہے۔

عشر کے مسئلہ میں بھی ''جنس، اور نصاب'' کے اعتبار سے شاہ ولی اللہ صاحب نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے برخلاف دیگر جمہور فقہاء، جن میں شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور محدثین اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگردانِ رشید امام ابویوسف اور امام محمد وغیرہ داخل ہیں، ان کے قول کو ترجیح دی ہے، جو نہ تو عام سبزیوں میں عشر واجب ہونے کے قائل ہیں، اور نہ ہی ہر مقدار پر عشر واجب ہونے کے قائل ہیں، بلکہ وہ پانچ وسق (تقریباً پچیس من) کی مقدار کو ''نصابِ عشر'' قرار دیتے ہیں۔ [1]

احادیث وروایات سے بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بجائے مذکورہ جمہور فقہاء ومحدثین کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں کئی احادیث مروی ہیں۔

صحیح بخاری میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

---

[1] أجمع الفقهاء على أن التمر مما تجب فيه الزكاة، واختلفوا فى نصابه، فذهب المالكية والشافعية، والحنابلة، وأبو يوسف ومحمد من الحنفية وسائر أهل العلم إلى أن النصاب معتبر فى التمر كغيره من الثمار، وهو خمسة أوسق، وقال مجاهد وأبو حنيفة ومن تابعه :تجب الزكاة فى قليل ذلك وكثيره(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۴ ص۱۷، مادة "تمر"حرف التاء)

اختلف الفقهاء فى اعتبار النصاب فى زكاة الثمار:

فذهب المالكية والشافعية والحنابلة، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا أبى حنيفة إلى اعتبار النصاب في وجوب الزكاة فى الثمار،وهو عندهم خمسة أوسق، فلا تجب الزكاة فيما دونها .ومما استدلوا به قول النبى صلى الله عليه وسلم :ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة .

وذهب أبو حنيفة إلى عدم اعتبار النصاب فى وجوب الزكاة فتجب الزكاة عنده فى كثير الخارج وقليله .

ومما استدل به عموم قوله تعالى :(أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض)(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۵ ص۱۲، مادة "ثمار"حرف الثاء)

عن خصيف ، عن مجاهد ، قال :فيما أخرجت الأرض فيما قل منه ، أو كثر العشر ، أو نصف العشر (مصنف ابنِ ابى شيبة،رقم الحديث ۱۰۱۲۳، كتاب الزكاة، باب فى كل شيئ اخرجت الارض زكاة)

عبد الرزاق عن معمر عن سماک بن الفضل قال كتب عمر بن عبد العزيز أن يؤخذ مما أنبتت الأرض من قليل أو كثير العشر (مصنف عبد الرزاق،رقم الحديث ۷۱۹۶،باب الخضر)

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِّنَ التَّمْرِ صَدَقَةٌ (صحيح البخارى، رقم الحديث ١٤٥٩، كتاب الزكاة، باب: ليس فيما دون خمس ذود صدقة)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھجور کی پانچ وسق (یعنی تقریباً 25 من) سے کم مقدار میں صدقہ نہیں ہے (بخاری)

اور صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسَاقٍ مِّنْ تَمْرٍ، وَلَا حَبٍّ صَدَقَةٌ (صحيح مسلم ،رقم الحديث ٩٧٩ "٤" كتاب الزكاة)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ وسق (یعنی تقریباً 25 من) سے کم کھجور میں اور پانچ وسق سے کم دانہ (یعنی گندم، یا مکئی وغیرہ) میں صدقہ (یعنی عشر واجب) نہیں (مسلم)

اور حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا صَدَقَةَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوَاقٍ، وَلَا فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ، وَلَا فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ ذَوْدٍ (مسند أحمد ،رقم الحديث ١٤١٦٢) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ اوقیہ (یعنی دوسو درہم، یا ساڑھے باون تولے) چاندی سے کم میں صدقہ (یعنی زکاۃ) واجب نہیں، اور پانچ وسق (یعنی تقریباً 25 من) سے کم (فصل میں) صدقہ (یعنی عشر) واجب نہیں، اور (سائمہ) اونٹوں میں پانچ سے کم تعداد میں صدقہ (یعنی زکاۃ) واجب نہیں (مسند احمد)

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد ضعيف لانقطاعه (حاشية مسند احمد)

اس حدیث میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی گزشتہ احادیث وروایات کی طرح زمین کی پیداوار کی زکاۃ یعنی عشر کے نصاب کی مقدار کو بیان کیا گیا ہے، جس طریقہ سے چاندی اور سائمہ اونٹوں کی زکاۃ کے نصاب کی مقدار کو بیان کیا گیا ہے، پس جس طرح سے چاندی اور سائمہ اونٹوں کے مخصوص ومتعین نصاب سے کم ہونے کی صورت میں ان کی زکاۃ واجب نہیں، اسی طرح سے پیداوار کے نصاب سے کم ہونے کی صورت میں عشر بھی واجب نہیں۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ، وَلَا فِيْمَا دُوْنَ خَمْسِ أَوَاقٍ صَدَقَةٌ، وَلَا فِيْمَا دُوْنَ خَمْسِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ (مسند احمد، رقم الحديث ۹۲۲۱) [1]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ وسق (یعنی تقریباً 25 من) سے کم (فصل میں) صدقہ (یعنی عشر) واجب نہیں، اور پانچ اوقیہ (یعنی دوسو درہم، یا ساڑھے باون تولہ) چاندی سے کم میں صدقہ (یعنی زکاۃ) واجب نہیں، اور (سائمہ) اونٹوں میں پانچ سے کم تعداد میں صدقہ (یعنی زکاۃ) واجب نہیں (مسند احمد)

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسٍ مِّنَ الْإِبِلِ، وَلَا خَمْسِ أَوَاقٍ، وَلَا خَمْسَةِ أَوْسَاقٍ صَدَقَةٌ (مسند احمد، رقم الحديث ۵۶۷۰) [2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (سائمہ) اونٹوں میں پانچ سے کم

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح، على بن إسحاق روى له الترمذى وهو ثقة، ومن فوقه من رجال الصحيح (حاشية مسند احمد)

[2] قال شعيب الارنؤوط: صحيح لغيره (حاشية مسند احمد)

www.idaraghufran.org

تعداد میں اور پانچ اوقیہ (یعنی دوسو درہم، یا ساڑھے باون تولہ) چاندی سے کم مقدار میں، اور پانچ وسق (یعنی تقریباً 25 من) سے کم (فصل میں) صدقہ (یعنی زکاۃ وعشر) واجب نہیں (مسند احمد)

اورامام ابوحنیفہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام اور امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ہر پیداوار میں عشر واجب نہیں، بالخصوص عام پھلوں وسبزیوں میں عشر واجب نہیں۔

حضرت موسیٰ بن طلحہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عِنْدَنَا كِتَابُ مُعَاذٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ إِنَّمَا أَخَذَ الصَّدَقَةَ مِنَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ (مسنداحمد، رقم الحديث ٢١٩٨٩) [1]

ترجمہ: ہمارے پاس حضرت معاذ کی کتاب ہے، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ انہوں نے صدقہ (یعنی عشر) صرف گندم سے، اور جو سے، اور کشمش سے، اور چھوارے سے لیا تھا (مسند احمد)

مستدرک حاکم میں روایت ہے کہ:

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فِيْمَا سَقَتِ السَّمَآءُ وَالْبَعْلُ وَالسَّيْلُ اَلْعُشْرُ، وَفِيْمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ، وَإِنَّمَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ فِي التَّمْرِ، وَالْحِنْطَةِ، وَالْحُبُوْبِ، وَأَمَّا الْقِثَّاءُ وَالْبِطِّيْخُ وَالرُّمَّانُ وَالْقَصَبُ فَقَدْ عَفَا عَنْهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (مستدرک حاکم، رقم الحديث ١٤٥٨، كتاب الزكاة) [2]

ترجمہ: حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح (حاشية مسند احمد)

[2] قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وله شاهد بإسناد صحيح "

علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس زمین کو بارش اور نہر اور چشمہ سیراب کرے، تو اس میں عشر واجب ہے، اور جس زمین کو ڈول سے سیراب کیا جائے، اس میں نصف عشر واجب ہے، اور یہ (عشر) صرف کھجور اور گندم اور دانوں میں واجب ہے، جہاں تک ککڑی، تربوز، اور انار اور بانس کا تعلق ہے، تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (عشر واجب ہونے سے) معاف قرار دے دیا ہے (حاکم)

حضرت محمد بن عبداللہ بن جحش سے روایت ہے کہ:

عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم أَنَّهُ أَمَرَ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ حِيْنَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ أَنْ يَّأْخُذَ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِيْنَ دِيْنَارًا دِيْنَارًا وَمِنْ كُلِّ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ خَمْسَةَ دَرَاهِمَ وَلَيْسَ فِي الْخَضْرَاوَاتِ صَدَقَةٌ (سنن الدارقطنی، رقم الحديث ۱۹۰۹، کتاب الزکاة، باب ليس فی الخضراوات صدقة) [1]

ترجمہ: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف بھیجا، تو ان کو یہ حکم فرمایا کہ ہر چالیس دینار میں سے ایک دینار اور ہر دو سو درہم میں سے پانچ درہم زکاۃ کے طور پر وصول کرنا، اور سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں (دارقطنی)

---

[1] قال ابن حجر العسقلانی: إسناده حسن (إتحاف المهرة، ج۱۳ص۱۳۸، تحت رقم الحديث ۱۶۵۰۶، حرف الميم)

وقال الالبانی: عن محمد بن عبد الله بن جحش عن رسول الله صلی الله عليه وسلم " :أنه أمر معاذ بن جبل حين بعثه إلی اليمن أن يأخذ من كل أربعين دينارا دينارا ,ومن كل مائتی درهم خمسة دراهم ,وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ,ولا فيما دون خمسة ذود صدقة ,وليس فی الخضروات صدقة ."

أخرجه الدارقطنی (۲۰۰)من طريق عبد الله بن شبيب حدثنی عبد الجبار بن سعيد حدثنی حاتم بن إسماعيل عن محمد بن أبی يحيی عن أبی كثير مولی بنی جحش عن محمد بن عبد الله بن جحش. قلت :وهذا سند رجاله كلهم ثقات غير عبد الله بن شبيب وهو واهٍ ,كما فی "الميزان ." وجملة القول فالحديث صحيح لا شک فيه عندی (ارواء الغليل، ج۳ص ۲۹۱، ۲۹۲، تحت رقم الحديث ۸۱۳، كتاب الزكاة، باب زكاة الأثمان)

حضرت عطاء بن سائب وغیرہ سے روایت ہے کہ:

عَنْ مُوْسٰی بْنِ طَلْحَةَ، أَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَیْسَ فِی الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ (مصنف عبد الرزاق، رقم الحدیث ۷۱۸۵، کتاب الزکاۃ، باب الخضر)

ترجمہ: حضرت موسیٰ بن طلحہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سبزیوں میں صدقہ (یعنی عشر) نہیں ہے (عبدالرزاق)

اس طرح کی اور بھی کئی احادیث وروایات مروی ہیں، جن کو ہم نے اپنی دوسری تالیف ''عشرو خراج کے فضائل واحکام'' میں نقل کردیا ہے، جن سے جمہور فقہائے کرام کے قول کی تائید ہوتی ہے، اوراسی وجہ سے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔

اوراس مسئلہ میں ہمارا رجحان بھی جمہور کے قول کی طرف ہے۔

یہ چند مناظر شاہ ولی اللہ صاحب کے فقہی رجحانات، اور ان کے اجتہادی وفقہی ذوق کو پہچاننے کے لئے ذکر کئے گئے، تتبع کرنے سے مزید افکار بھی دستیاب ہوسکتے ہیں، جن سے کسی کا اتفاق، یا عدمِ اتفاق الگ مسئلہ ہے، لیکن بہرحال جوحضرات اپنی فقہی فکر کی نسبت شاہ ولی اللہ صاحب کی طرف کرنے کا خود اعتراف کرتے ہیں، لیکن وہ اس طرح کے فقہی افکار کے حامل شخص کے خلاف، اجنبیت وعدمِ اُنسیت، اورتعصب وتشدد، یا نکیر وانکار کا رویہ اختیار کرتے ہیں، ان کے لئے ان شاء اللہ تعالیٰ یہ اوراس قسم کے دیگر افکار ومناظر ''اعتدال پیدا کرنے، اورافراط وتفریط سے حفاظت کے لئے'' عبرت وسبق آموز ضرور ہوسکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فقہی وفروعی افکار میں اعتدال وتوسع کو اختیار کرنے کی توفیق عطاء فرمائے۔ آمین۔

www.idaraghufran.org

(ضمیمہ)

”مسئلۃُ التقلید والتمذھب فی اصولِ الافتاء“

پیچھے تفصیل کے ساتھ اجتہاد وتقلید، اور چند فقہی مسائل کے متعلق شاہ ولی اللہ صاحب کے افکار ورجحانات پر متعلقہ تائیدات کے ساتھ روشنی پڑ چکی ہے۔

اور مذکورہ بالا تصریحات وتفصیلات سے ”اجتہاد وتقلید“ کے ساتھ ساتھ ”مذہبِ معین“ اور ”تقلیدِ شخصی“ کے مسئلہ کی بھی توضیح وتشریح ہو چکی، اور تفصیل کے ساتھ راجح ومرجوح موقف متعلقہ مالھا وما علیھا کے ساتھ معلوم ہو چکا۔

”مذہبِ معین اور تقلیدِ شخصی“ کے مسئلہ پر ہمارا اصولی موقف جمہور فقہاء، بالخصوص حنفیہ کے راجح موقف، اور بالاخص حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کے مطابق ہے، جن سے دارُالعلوم دیوبند کا ”سلسلۂ سند واستناد“ وابستہ ہے، جیسا کہ کتاب ہٰذا کے مقدمہ میں، اور اس کے بعد شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارات کے تناظر میں پیچھے تفصیل کے ساتھ ان کا واضح موقف الگ الگ عنوانات کے تحت ذکر کر دیا گیا ہے۔

اور اس مسئلہ میں زمانۂ قریب کے مشہور مشائخِ دیوبند کا موقف اس سے کچھ مختلف ہے، بطورِ خاص ان حضرات کا اس سلسلہ میں موقف، جمہور فقہاء، اور حنفیہ کے راجح قول، اور دارالعلوم دیوبند کے سلسلۂ سند واستناد ”حضرت شاہ ولی اللہ صاحب“ کے موقف سے مختلف ہے، جس کی تفصیل ان حضرات کی متعلقہ کتب ورسائل، اور فتاویٰ جات وعبارات میں مذکور، اور اصحابِ علم میں معروف ہے۔

جمہور فقہاء، اور حنفیہ کے راجح موقف، اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کی تصریحات، اور ان سے متعلق شرعی وفقہی مضبوط دلائل کے پیشِ نظر ہمیں بھی جمہور کے برعکس موقف، اور

اس کے حق میں پیش کئے گئے دلائل پر شرح صدر حاصل نہ ہوسکا، بلکہ ہمیں ان میں سے اکثر مستدلات کے جوابات، جمہور فقہاء کی عبارات میں دستیاب ہوئے، جیسا کہ گزشتہ اور آئندہ کی عبارات وملاحظات کے تقابل سے معلوم ہوگا۔

لیکن ایک عرصہ سے بعض حضرات کی طرف سے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' اور اس کے ضمن میں ''تلفیق وتتبعِ رُخص'' کے مسئلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب کی بعض مجمل عبارات کا ایسا مطلب بیان کیا جاتا رہا ہے، جو ان کی اپنی تصریحات کے برخلاف ہے، جس کی وجہ سے شاہ ولی اللہ صاحب کے موقف میں، یا تو التباس پیدا ہوا، یا پھر اس مسئلہ سے متعلق شاہ ولی اللہ صاحب کی بعض آراء کو حنفیہ کے راجح موقف، یا جمہور فقہاء کے خلاف سمجھا گیا، اس لئے شاہ ولی اللہ صاحب کے فقہی افکار کے ذیل میں ان چیزوں کا جائزہ لینا بھی ضروری معلوم ہوا، ورنہ آنے والی بحث کو شاہ ولی اللہ صاحب کے فقہی افکار کا حصہ بنانے کی خاطر خواہ ضرورت پیش نہ آتی۔

اور ہمارے شیخ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی طرف سے ''**تخصص فی الافتاء** '' کے طلبہ کے لئے جو دروس ''**اصولُ الافتاء وآدابه** '' کے نام سے ایک مستقل تالیف کی شکل میں طبع ہوئے ہیں، اور اب یہ تالیف مختلف دینی مدارس وجامعات میں ''**تخصص فی الافتاء** '' کے طلبہ کو سبقاً پڑھائی جارہی ہے، اس تالیف میں نہ صرف یہ کہ ''تقلیدِ شخصی اور مذہبِ معین'' کے مسئلہ کی مخصوص موقف کے تناظر میں ''**مسئلةُ التقليد والتمذهب**'' کے عنوان سے تفصیل بیان فرمائی گئی ہے، بلکہ اسی کے ساتھ اس موقف کے لئے غیر معمولی مستدلات کو بھی جمع کیا گیا ہے۔

اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ شیخ موصوف کی طرف سے اس تالیف میں ''**مسئلةُ التقليد والتمذهب**'' کے عنوان سے بیان کردہ مخصوص موقف، اور اس پر ملاحظات ومعروضات کو اسی عنوان کے تحت پیش کردیا جائے۔

جبکہ ”شرح عقود رسمُ المفتی“ سے متعلق ہم نے معروضات ایک دوسری مستقل تالیف میں ذکر کر دی ہیں۔

شیخ موصوف کی مذکورہ تالیف میں ”مسئلۃُ التقلید والتمذہب“ کے تحت جو بحث کی گئی ہے، اور اس ضمن میں جن عبارات سے متعلقہ مسئلہ پر استدلال واستنباط کیا گیا ہے، ہم نے آنے والی تحریر میں ان کا استیعاب کیا ہے، جس میں اس امر کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ مذکورہ تالیف میں جس مقام پر، جس بات، یا جس عبارت کا ذکر تھا، اس پر اسی نوعیت کا عنوان قائم کیا جائے، تاکہ متعلقہ عبارات، اور ان سے متعلق ملاحظات ومعروضات کی افہام وتفہیم میں سہولت حاصل ہو۔

اسی کے ساتھ ضمنی طور پر بعض مقامات پر شیخ موصوف کی تالیف ”تقلید کی شرعی حیثیت“ کی عبارات، یا اس کے حوالہ جات کو بھی ”تتمیمِ فائدہ“ کے طور پر شامل کیا گیا ہے۔

لیکن آگے بڑھنے سے پہلے بطور تمہید کے یہ امر ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ شیخ موصوف کی مذکورہ تالیف میں ”مسئلۃ التقلید والتمذہب“ کے تحت، اور اسی طرح ”تقلید کی شرعی حیثیت“ میں ”تقلیدِ مطلق، وتقلیدِ مقید“ اور ”مذاہبِ معروفہ ومتبوعہ کی تقلید“ اور ”مذہبِ معین اور تقلیدِ شخصی“ کے مسائل کو ایک دوسرے کے ساتھ جمع کر کے بیان فرما دیا گیا ہے، جیسا کہ اس سے قبل بھی کئی اصحابِ علم کا یہ طرزِ عمل رہا ہے، جس کے نتیجہ میں الگ الگ مسائل اور ان کے مستدلات، ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط ہو گئے، اور کئی دوسری قسم کی پیچیدگیاں بھی پیدا ہوئیں، کبھی ان الگ الگ مسائل کو ایک مسئلہ سمجھا گیا، اور کبھی ایک مسئلہ کی دلیل کو دوسرے مسئلہ کی دلیل سمجھ لیا اور اس پر منطبق کر دیا گیا، اور اس کے نتیجہ میں ”غیر جمہور“ کے موقف کو ”جمہور“ کا موقف شمار کر لیا گیا، اور پھر بعض طبقات وافراد کے طرزِ عمل کے پیشِ نظر اس کی خلاف ورزی میں فتن ومفاسد لازم آنے کا تصور قائم کر لیا گیا، اور پھر اس غلط فہمی پر مشتمل موقف کے ثبوت واستحکام کے لئے طرح طرح کے دلائل کو جمع کرنے کا اہتمام کیا گیا۔

جس کے پسِ منظر میں ''غیر مقلدین'' اور ''مقلدین'' کے ایک دوسرے کے خلاف ''عمل وردِعمل'' کا دخل بھی محسوس ہوا کہ ایک طبقہ نے جب ''مقلدین'' کے جمود کو ملاحظہ کیا، تو اس نے ہر طرح کی ''مطلق ومقید تقلید'' ہی کو خیر باد کہہ دیا، اور اس جمود کے خلاف علمی وعوامی سطح پر آواز بلند کی، اور اس کے معصیت ہونے کا حکم لگایا، اور بعض افراد واشخاص کی طرف سے ''مطلق العنان'' ہونے کے طرزِ عمل کو اپنایا گیا، جس کے ردِعمل میں پرزور انداز میں ''تقلید'' کے معصیت وگناہ نہ ہونے کی علمی وعوامی سطح پر تبلیغ کی گئی، اور اس کے ضمن میں ''مذاہبِ معروفہ ومتبوعہ کی تقلید'' اور ''مذہبِ معین اور تقلیدِ شخصی'' کو جائز ثابت کرتے کرتے، اس کے وجوب تک نوبت پہنچ گئی، اور اس طرح دونوں افکار ایک دوسرے سے جدا ہو کر حدِ انتہاء کو پہنچ گئے، اور اس ضمن میں اعتدال کے بعض پہلو طرفین، یا ان سے منسلک افراد واشخاص کی طرف سے شعوری، یا غیر شعوری طور پر نظر انداز ہو گئے۔

اسی قسم کی وجوہات کے پیشِ نظر ہم نے ''ائمہ متبوعین کی تقلید'' اور اس سے خروج کا مسئلہ ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے مسئلہ سے الگ کر کے بیان کیا ہے، جیسا کہ پیچھے اپنے مقام پر گذرا۔

اور اس طرح بندہ کے خیال میں بعض علماء کی طرف سے مذکورہ التباس کی بناء پر ''شخصی تقلید'' کے مسئلہ میں متعدد تسامحات صادر ہوئے، جس پر اہلِ حق ومتبعِ سنت علماء واصحابِ علم، اخلاص ونیک نیتی کی وجہ سے عنداللہ قابلِ مؤاخذہ نہیں، بلکہ بسا اوقات ماجور ہیں، اس لئے اس قسم کے مسائل میں ان سے اختلاف ہونے پر ان کی شان میں بدزبانی، وبدکلامی کرنے، یا کسی قسم کی گستاخی وبے ادبی کرنے کی شرعاً ہرگز اجازت نہیں، اور جیسا کہ گذرا کہ ایسی صورت میں وہ اصحابِ علم حضرات تو گناہ گار نہیں، بلکہ اپنی نیک نیتی کے ساتھ دینی جدوجہد کی بناء پر اللہ کی طرف سے اجروثواب کے مستحق ہیں، لیکن ان کی شان میں بدزبانی، وبدکلامی، یا کسی قسم کی بے ادبی وگستاخی کرنے والے کا گناہ گار، اور عنداللہ، قابلِ مؤاخذہ ہونا یقینی ہے، جس پر

اس کو توبہ واستغفار کرنے کا حکم ہے، اور بندہ ایسے گستاخ و بے ادب، اور ناخلف لوگوں کی مصاحبت ومجالست سے دور رہنے کی تلقین وتذکیر کرتا ہے۔

تاہم علمی تحقیق کے دوران، دلائل کے ضمن میں بعض اوقات اس قسم کے جملے استعمال کرنا مجبوری بن جاتا ہے، جو طبعاً بعض حضرات کو بے ادبی محسوس، یا ناگوار معلوم ہوتے ہیں، لیکن درحقیقت وہ علمی مباحث اور دلائل ہوتے ہیں، جن کو بے ادبی، یا گستاخی پر محمول کرنا بھی غلو سے خالی نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے ہر دور میں اہلِ حق ومتبعِ سنت علماء واصحابِ علم کا ایک دوسرے سے اس قسم کے سینکڑوں اجتہادی مسائل میں اختلاف رونما ہوا، جن میں ایک دوسرے کے برعکس شرعی، فقہی وعلمی دلائل پیش کیے گئے، لیکن ایک دوسرے کو گناہ گار اور عاصی قرار نہیں دیا گیا، بلکہ دوسرے کی علمی خطاء ظاہر ہونے کے باوجود، اس کی خطاء کو عنداللہ معاف سمجھا گیا۔

البتہ جس کے سامنے کسی موقف، یا شخصیت کی اجتہادی خطاء کا ہونا ظاہر ہو جائے، تو اس کو محض کسی علمی، دینی، فقہی، مسلکی ونسبی، یا کسی بھی دوسری قسم کی نسبت وعقیدت اور تعلق وتربط کی بناء پر اس موقف کی نصرت وحمایت، یا اس کا بے جا دفاع کرنا جائز نہیں، بلکہ گناہ اور زمانۂ جاہلیت کی عصبیت کے مترادف ہے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔

اور اس کو ''تعصب'' کے بجائے ''تصلب'' اور ''ثواب'' سمجھنا، ناقابلِ علاج مرض سے کم حیثیت کا حامل نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اگر زندگی میں اس اہلِ حق ''خاطی'' کا خطاوار ہونا، خود اس کے علم میں آجاتا، تو وہ بھی اپنے اس مخصوص موقف سے رجوع کر لیتا، اور اپنے سابق موقف پر ہرگز قائم نہ رہتا، جیسا کہ ہر زمانہ میں اہلِ حق ومتبعِ سنت کا یہ طریقہ کار، بلکہ شعار رہا ہے، اہلِ حق ومتبعِ سنت فقہاء ومجتہدین میں سے تو ہر ایک بسترِ مرگ پر ہونے تک یہ مبارک عمل انجام دیتا رہا، کیونکہ اس نے پہلے ''خطاء'' سمجھ کر وہ مخصوص موقف اختیار نہیں کیا تھا، بلکہ ''صواب'' سمجھ کر اختیار کیا

تھا، بلکہ اہلِ حق و متبعِ سنت کے کسی بھی موقف کو اختیار کرنے کا مدار اسی ''صواب'' سمجھنے پر تھا، اور جب دوسرے موقف کا ''صواب'' اور اپنے موقف کا ''خطاء'' ہونا، اس کے علم میں آ گیا، تو اس کے بعد اس ''خطاء'' کو اختیار، اور ''صواب'' کو ترک کرنے کا کیا مطلب؟

پھر ضروری نہیں کہ جس اجتہادی مسئلہ کو ایک شخص اپنی نظر میں ''صواب'' اور اس کے برخلاف موقف کو ''خطاء'' سمجھ رہا ہو، وہ دوسرے کی نظر میں بھی ایسا ہی ہو، بلکہ اس کے برعکس ہونا بھی ممکن ہے، اور اللہ کے نزدیک بھی اس کے برعکس ہونا ممکن ہے، اس لئے اجتہادی مسئلہ میں کسی کو ایسا جڑ جم ہو کر بیٹھ جانا درست نہیں کہ کسی صورت میں بھی اس کے برخلاف موقف کو ''صواب'' ماننے کے لئے آمادہ نہ ہو، خواہ اس کے ''صواب'' ہونے کا ''ظن'' بھی کیوں نہ قائم ہو جائے، یا وہ محض بعض طبقات وافراد سے مخالفتِ محضہ، یا عداوتِ محض کی بنیاد پر کسی موقف پر مُصر رہے، یا کسی کے جرم کا قصوروار، کسی دوسرے کو ٹھہرائے۔

اہلِ حق و متبعِ سنت کا یہ طریقہ ہرگز نہیں۔

اگرچہ ہر زمانہ میں اہلِ حق کی طرف نسبت کرنے، اور ان کی مشابہت اختیار کرنے والے بعض لوگ اس طریقہ کے مرتکب رہے ہیں، آج کے دور میں بھی کچھ ایسے لوگوں کا موجود ہونا بعید نہیں۔ اللہ حفاظت، اور درگزر فرمائے ''آمین''۔

اور آج کل کسی سلسلہ کے چند، یا بہت سے علماء کے کسی مسئلہ پر اتفاق کو اجماع سمجھ لینا، غلط فہمی پر مبنی ہے، بالخصوص جبکہ ان کا قول مجتہدین کے اجماع واتفاق سے مطابقت نہ رکھتا ہو، اس کو ''اجماع وحجت'' سمجھنا درست نہیں۔

علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

پس کسی مسئلہ میں جس کی دلیل کتاب وسنت واقوالِ فقہاء سے زیادہ قریب ہوگی، وہ حق پر ہوگا، خواہ وہ شخص واحد ہی ہو۔

آج کل کے علماء اگر کسی مسئلہ شرعیہ میں اتفاق کرلیں، تو اس کو اجماعِ شرعی نہ کہیں

گے، کیونکہ وہ مقلدین کا اجماع ہوگا، جو کہ غیر معتبر ہے، پس چار سو، یا تین سو علماء کے اتفاق کو اجماع کہنا تو کسی طرح بھی درست نہ ہوگا (امداد الاحکام، ج۴، ص۴۸۱، کتاب المتفرقات، رسالہ ”التدقیق الاقوم فی تحقیق السواد الاعظم“ مطبوعہ: دار العلوم کراچی، طبع اول ۱۴۲۱ھ)

تدوینِ مذاہب کے بعد تعیینِ مذہب کی وجوہ پر کلام

اس ضروری اور مختصر تمہید کے بعد عرض ہے کہ حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ”اصولُ الإفتاء وآدابه“ میں ”مسئلةُ التقليد والتمذهب“ کے ذیل میں ”صدرِ اول اور صحابہ وتابعین کے ادوار میں مذہبِ معین وشخصِ معین کی تقلید واجب نہ ہونے“ کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فرمایا:

والحاصل أن كثيراً من العامة كانوا يرجعون إلى من يثقون به، ويُرجحون فتاواه على فتاوى غيره. وكان هناك مَن لا يقتصر على الإستفتاء من واحد، لأن المذاهب لم تكن مدونة في ذلك العصر، فما كانوا يرون محظوراً في أن يستفتوا كل من تيسر لهم، وإن كان غير من يرجعون إليه عادةً. ولم يكن هناك خوف من أن ينتقي الإنسان من المذاهب المختلفة ما وافق أهواءه، لأنه كان من العسير أن يعرف المستفتي قول من يستفتيه قبل أن يسأله، وذلك لعدم تدوين المذاهب.

اما بعدَ مادونت المذاهب الفقهية الاربعة بصفة خاصة، وألفت فيها الكتب، وأصبحت لها مدارس تقتصر على دراستها، فأصبحت أقوال هذه المذاهب معروفة مشتهرة بين الناس، فلو

أتيح لكل أحد أن ينتقى من هذه الأقوال ما شاء متى شاء ، لأدى ذالك الى اتباع الهوى ، دون اتباع الشريعة الغرا.

ولا شك أن كل واحد من هؤلاء الفقهاء انما اختار قولا على أساس قوة دليلة عنده ، وليس على أساس ما يهواه قلبه ، فكان لمجتهد آخر أن يختار أو يرد ما قاله من أجل دليل أقوى يظهر له من مصادر التشريع الاسلامى ، ولكن العامى الذى لا يستطيع أن يقارن بين هذه الآراء على أساس الأدلة الشرعية ، لو أتيح له أن يأخذ بما شاء ويرد ما شاء ، فانه يخشى عليه أن يأخذ من هذه الأقوال ما يوافق هواه ، وليس لدليل شرعى كان أساسا لذالك القول .

وبالتالى ، فان كل واحد من هذه المذاهب له نظام خاص يعمل فى اطاره ، بحيث ان كثيرا من مسائله مرتبط بعضها ببعض . فلو أخذ منه حكم و ترک حكم آخر يرتبط به ، لاختل ذالک النظام ، وحدثت حالة من التلفيق لا يقول بصحتها أحد ، ومن العسير للعامى أن يعرف هذه الدقائق ، فلو فتح باب الانتقاء للعامة ، لأدى ذالک الى فوضوية فى أحكام الشريعة الغراء . ومن هنا دعت الحاجة الى التمذهب بمذهب معين ، لا لأن صاحب مذهب معين يعتقد امامه مطاعا بنفسه ، والعياذ باللّٰه العظيم ، بل لأنه يثق بعلمه بالشريعة وأدلتها أكثر من غيره ، أو لأن معرفة مذهبه أيسر له بالنسبة الى غيره من أصحاب المذاهب.

وبهذا التمذهب انتظمت اوضاع الناس فى الإمتثال بالشريعة،

دون اتباع الأهواء والعشوائية في ذلك، لان الانتقاء من أقوال الفقهاء بالتشهي، لا على أساس الدليل، مما ذمه العلماء قديما وحديثا (اصول الافتاء وآدابه، ص ۶۳، ۶۴، مناهج الفتویٰ فی السلف، مسئلة التقليد والتمذهب، مكتبة: معارف القرآن، كراتشي، باكستان)

ترجمہ: حاصل یہ کہ (مذاہب کے مدوّن ہونے سے پہلے) عوام میں سے بہت سے لوگ ان حضرات کی طرف ہی رجوع کیا کرتے تھے، جن پر اُن کو اعتماد ہوتا تھا اور وہ ان کے فتاویٰ کو دیگر حضرات کے فتاویٰ پر ترجیح دیتے تھے، اور ایسے لوگ بھی ہوتے تھے، جو کسی ایک سے فتاویٰ پوچھنے پر اکتفاء نہیں کرتے تھے، کیونکہ اس دور میں مذاہبِ فقہیہ مدون ہی نہیں ہوئے تھے، اس لیے وہ لوگ اس میں کوئی ممانعت نہیں سمجھتے تھے کہ جو بھی عالم ان کو میسر آجائے، اسی سے فتویٰ طلب کرلیں، اگرچہ وہ عالم ان کے علاوہ ہو، جن سے وہ عام طور پر مسائل میں رجوع کرتے ہوں۔

پھر اس زمانہ میں اس بات کا ڈر بھی نہیں تھا کہ کوئی شخص مختلف مذاہب میں سے وہ سب کچھ منتخب کرلے گا، جو اس کی خواہشات کے مطابق ہو، کیونکہ یہ بہت مشکل تھا کہ مستفتی جس سے مسئلہ پوچھ رہا ہے، اس کی رائے کو پوچھنے سے پہلے جان سکے اور ایسا مذاہبِ فقہیہ کے مدون نہ ہونے کی بناء پر تھا۔

اس زمانے کے بعد جب چاروں فقہاء کے مذاہب اپنی مخصوص صفت کے ساتھ مدون ہوگئے، اور ان کے بارے میں کتابیں لکھی گئیں، اور پھر ایسے مختلف مدارس وجود میں آئے، جو الگ الگ فقہ کی تعلیم دیتے ہیں، تو ان مذاہب کے اقوال، لوگوں کے درمیان معروف اور مشہور ہوگئے، پس اگر اب ہر ایک کو یہ گنجائش دے دی جائے کہ وہ ان اقوال میں سے جب اور جو چاہے، اختیار کرلے، تو اس کا لازمی نتیجہ، اتباعِ شریعتِ مطہرہ کے بجائے اتباعِ ہواء وخواہشات ہوگا۔

Idara Ghufran

اس میں کوئی شک نہیں کہ ان فقہاء میں سے تو ہر ایک اپنی دلیل کی قوت کی بناء پر ایک قول کو لیتے ہیں، خواہشاتِ نفس کی پیروی کے طور پر نہیں، تو دوسرے مجتہد کو بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایسے قول کو اختیار کر لے، یا اسے رَد کر دے، شریعتِ اسلامیہ کے مصادر ودلائل کی بنیاد پر۔

لیکن عوام جو، ان فقہی آراء کے درمیان شرعی دلائل کی بناء پر موازنہ نہیں کر سکتے، اگر اُنہیں اس بات کی گنجائش دے دی جائے کہ وہ جس بات کو چاہیں لے لیں، اور جس کو چاہیں رَد کر دیں، تو ان کے بارے میں یہ اندیشہ ہے کہ وہ ان فقہی آراء میں سے ان کو لے لیں گے، جو ان کی خواہشات کے مطابق ہوں گی، اور ان کا یہ چناؤ، ان اقوال کے شرعی دلائل کی بنیاد پر نہیں ہوگا۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ ان مذاہب میں سے ہر ایک کا ایک خاص نظام (اصطلاحات اور مخصوص طرزِ بیان) ہوتا ہے، جو اسی کے مطابق کام کرتا ہے، اس طرح کہ اس کے اکثر مسائل آپس میں ایک دوسرے سے جُڑے ہوئے ہوتے ہیں، لہٰذا اگر ایک حکم کو اس میں سے لے لیا جائے، اور دوسرے حکم کو جو اُسی سے جُڑا ہوا ہے، چھوڑ دیا جائے، تو یہ سارا نظام ہی خراب ہو جائے، اور تلفیق کی ایک ایسی صورت وجود میں آئے گی، جس کو کوئی بھی صحیح نہیں کہتا۔

ایک عام شخص کے لیے یہ بہت مشکل ہے کہ وہ ان باریک باتوں کو جان سکے، اس لیے اگر مختلف مذاہب سے مسائل چُننے کا عوام کو اختیار دے دیا جائے، تو اس کا نتیجہ شریعتِ منورہ میں بدانتظامی کی شکل میں سامنے آئے گا۔

اسی لیے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ ایک متعین مذہب کو اختیار کیا جائے، یہ اس وجہ سے نہیں کہ کسی بھی متعین مذہب کا پیروکار اپنے امام کے بارے میں یہ

www.idaraghufran.org

اعتقاد رکھتا ہے کہ بذاتِ خود اس امام کی اطاعت لازم ہے، **العیاذ باللّٰہ۔**

بلکہ صرف اس لیے کہ وہ شخص اپنے امام کے علمِ شریعت اور دلائلِ شریعت پر بنسبت دوسرے کے زیادہ اعتماد کرتا ہے۔

یا اس لیے کہ اس پیروکار کے لیے دیگر ائمہ کے مذاہب کے بنسبت اپنے امام کے مذہب کو جاننا آسان ہے۔

اس طرح ایک مذہب کی تعیین کے ساتھ شریعت کے پیروی کرنے میں لوگوں کے حالات بالکل منظّم ہو جاتے ہیں، اور وہ خواہشات کی پیروی اور اِدھر اُدھر بھٹکنے سے بچ جاتے ہیں۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ مختلف فقہاء کے اقوال کو صرف اپنا شوق پورا کرنے کے لیے بغیر کسی دلیل کی بنیاد کے چُن لینا، ان باتوں میں سے ہے، جس کی قدیم اور جدید علماء نے مذمت کی ہے (اصول الافتاء)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اس موقع پر جس تقلید کو واجب قرار دینا چاہتے ہیں، وہ ''تقلیدِ مطلق، یا تقلیدِ غیر شخصی'' کے مقابلہ میں ''تقلیدِ شخصی'' ہے، جس میں ہر مسئلہ کے اندر ایک ہی مجتہد عالم کے قول کو اختیار کرنے کی پابندی ہو، جیسا کہ دوسری تالیف ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں ''تقلید کی دو صورتوں'' پر کلام کرتے ہوئے حضرت شیخ مدظلہم نے تحریر فرمایا:

''پھر اس تقلید کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ تقلید کے لئے کسی خاص امام و مجتہد کو معین نہ کیا جائے، بلکہ اگر ایک مسئلہ میں ایک عالم کا مسلک اختیار کیا گیا ہے، تو دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے عالم کی رائے قبول کر لی جائے، اس کو ''تقلیدِ مطلق'' یا ''تقلیدِ عام'' یا ''تقلیدِ غیر شخصی'' کہتے ہیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی ایک مجتہد عالم کو اختیار کیا جائے، اور

ہر ایک مسئلہ میں اسی کا قول اختیار کیا جائے، اسے ’’تقلیدِ شخصی‘‘ کہا جاتا ہے‘‘

(تقلید کی شرعی حیثیت ص ۱۵، تقلید کی دو صورتیں، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

پھر حضرت شیخ نے مذکورہ تالیف میں ’’تقلیدِ شخصی‘‘ کو چند وجوہات کی بناء پر واجب قرار دیا ہے، اور ’’تقلیدِ مطلق‘‘ یا ’’تقلیدِ عام‘‘ یا ’’تقلیدِ غیر شخصی‘‘ سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ ان سے قبل حضرت گنگوہی، حضرت تھانوی، اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبان رحمہم اللہ کا بھی بنیادی موقف یہی تھا۔

چنانچہ مذکورہ تالیف میں حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ایک مقام پر فرمایا:

خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین کے دور میں دیانت عام تھی، جس پر اعتماد کیا جاسکتا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیضِ صحبت سے اُن کی نفسانیت اس قدر مغلوب تھی کہ خاص طور سے شریعت کے احکام میں انہیں خواہشات کی پیروی کا خطرہ نہیں تھا، اس لیے ان حضرات کے دور میں تقلیدِ مطلق اور تقلیدِ شخصی دونوں پر عمل ہوتا رہا، بعد میں یہ زبردست خطرہ سامنے آیا، تو تقلید کو تقلیدِ شخصی میں محصور کر دیا گیا، اور حقیقت یہ ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا، تو احکامِ شریعت کے معاملہ میں جو افراتفری برپا ہوتی، اس کا تصور ہم مشکل ہی سے کر سکتے ہیں (تقلید کی شرعی حیثیت ص ۷۱ ’’تقلیدِ شخصی کی ضرورت‘‘ مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

لیکن ہمیں اس سلسلہ میں دار العلوم دیو بند کے سلسلۂ سند و استناد حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا موقف راجح معلوم ہوا، جو کہ جمہور فقہاء اور حنفیہ کے بیان کردہ راجح قول کے بھی مطابق ہے، جس کی رو سے مذہبِ معین کی تقلید اور پابندی واجب نہ ہونا راجح ہے۔

صحابہ کرام اور تابعین کا دَور تو بہت پہلے گزر چکا ہے، مذاہبِ فقہیہ کے مدون ہونے کے بعد بھی جمہور فقہاء نے ’’مذہبِ معین‘‘ کے عدمِ وجوب کی پے در پے، اور یکے بعد دیگرے اپنے زمانہ کے اُن عوام کے لیے تصریح کی ہے، جو نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فیضِ صحبت سے

www.idaraghufran.org

مستفید ہوئے، اور نہ انہوں نے خیرُ القرون کے دَور کو پایا، اور نہ ہی ان حضرات کو ''تقلیدِ مطلق'' کو راجح اور ''تقلیدِ شخصی'' کے عدمِ وجوب کو مرجوح قرار دیتے ہوئے، افراتفری برپا ہونے کا کوئی تصور ہوا۔

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''بعد میں جس زبردست خطرہ کے سامنے آنے کے بعد، تقلیدِ شخصی میں محصور کرنے کا حکم لگایا ہے'' اس کا کوئی حوالہ اور ثبوت پیش نہیں فرمایا، اور اس سلسلہ میں حضرت شیخ نے جو حضرت شاہ ولی اللہ کی ''الانصاف'' اور ''حجة اللّٰه البالغة'' کے حوالہ سے چند عبارات نقل فرمائی ہیں، ان سے مذکورہ مخصوص دعوے پر دلالت ظاہر نہیں ہوسکی، جن پر کلام ''حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے فقہی افکار'' میں مختلف فصلوں کے ذیل میں گزر چکا ہے۔

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی طرف سے ''اصولُ الإفتاء و آدابه'' میں مذاہب کے مدوّن ہونے، اور ان کے بارے میں کتابیں لکھے جانے، اور مختلف فقہی تعلیمی ادارے وجود میں آنے کے بعد ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے وجوب کا حکم لگانے پر یہ سوال عائد ہوتا ہے کہ فقہی مذاہب تو بنیادی طور پر ائمۂ اربعہ کے مذاہب مدون ہونے سے پہلے بھی تھے، جس طرح کتبِ حدیث کے مدون ہونے سے پہلے بھی حدیث کا ذخیرہ مختلف شکلوں میں موجود تھا، وہ الگ بات ہے کہ تدوین کے بعد اس کی تفصیلات وتشریحات وتدوینات میں تنوع پیدا ہوگیا، اور ان کا مختلف مجتہدین ومحدثین کی طرف انتساب ہوگیا۔

اور کوئی ذی شعور یہ کہنے کی جرأت نہیں کرسکتا کہ احادیث کی مخصوص تدوین بعد میں ہوئی، لہٰذا احادیث کے مطابق اجتہاد وتعامل بھی بعد میں شروع ہوا، اسی طرح فقہی ''مذاہب'' بھی دراصل صحابہ وتابعین اور اتباعِ تابعین کے زمانے میں اپنی اپنی شکلوں میں موجود تھے، اور وضو، نماز، روزے، حج، زکاۃ اور دیگر عبادات صحیح طریقہ پر، اور سنت کے مطابق انجام دی جاتی تھیں، اور خون نکلنے، مسِ ذکر وغیرہ سے وضو ٹوٹنے نہ ٹوٹنے، اور نماز کے مفسدات

وفرائض وغیرہ کے متعلق بھی مختلف آراء موجود تھیں، جن کو تقلید اور تلفیق لازم آنے کے مسئلہ میں بطور مثال کے ذکر کیا جاتا ہے، اس قسم کے مسائل کے بارے میں بھی کوئی ذی شعور یہ کہنے کی جرات نہیں کرسکتا کہ یہ مسائل بعد کے زمانہ، یا زمانہ قریب کے دریافت، یا استخراج واستنباط شدہ ہیں، کیونکہ ان میں اسی طرح کی اختلافی واجتہادی آراء ''صدرِ اول'' میں بھی پائی جاتی تھیں، اور وہ آراء مختلف حضرات کے مذاہب کا درجہ رکھتی تھیں۔

اور حقیقت یہ ہے کہ اکثر معروف اجتہادی واختلافی مسائل، جو فقہائے کرام کے مابین اختلافی ہیں، ان کی اسناد صحابہ وتابعین پر جا کر پہنچتی ہیں، جب مذاہبِ معروفہ مروجہ کی موجودہ شکل میں تدوین نہ ہوئی تھی۔

دوسری بات یہ ہے کہ ''ائمۂ اربعہ کے مذاہب'' وجود میں آنے کے بعد موجودہ صدی سے بہت عرصہ قبل مدوّن ہو چکے تھے، اور ان سے متعلق کتابیں بھی تصنیف وتحریر کی جا چکی تھیں، اور تعلیمی اداروں کا سلسلہ بھی متعلقہ مذاہب کے مطابق شروع ہو چکا تھا، جن میں مختلف مذاہب کے مطابق تعلیم وتعلم اور تدریس وتدارس کا سلسلہ جاری تھا، اور مختلف مذاہب کے اقوال سے بھی واقفیت پائی جاتی تھی، اور ایسی تصنیفات وتالیفات بھی معرضِ وجود میں آ چکی تھیں، جن میں اختلافِ مذاہب کا ذکر، دلائل کے ساتھ موجود تھا، یا ان میں اجماعیات وخلافیات کو جمع کیا گیا تھا، اور اس نوعیت کی کتب، موجودہ زمانہ میں بھی اپنی مثال آپ سمجھی جاتی ہیں۔

لیکن مذاہب کی تدوین وتصنیف اور تعلیم وتعلم، اور درس وتدریس کا سلسلہ، بہت قدیم زمانہ سے چلے آنے کے باوجود ''تقلیدِ شخصی ومذہبِ معین کے وجوب'' کے قول کو جمہور کی طرف سے برابر غیر اَصح اور مرجوح قرار دیا جاتا رہا، علامہ ابنِ نجیم اور ابنِ عابدین شامی کی کتب میں بھی اسی موقف کو برقرار رکھا گیا، اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی اسی موقف کو برقرار رکھا، اور اس موقف کی نصرت واعانت کی۔

ان تمام ادوار میں مذاہب مدوّن ہونے کے بعد کی تصریح کرنے کے ساتھ ساتھ جمہور فقہائے کرام، واصحابِ علم یہی حکم بیان فرماتے رہے، بلکہ بعض تو اس پر اجماع کا بھی دعویٰ فرماتے رہے، اور مذاہب کے مدون ہونے سے پہلے کے تعامل واجماع کو بطورِ حجت پیش کرتے رہے۔

البتہ ہر مذہب میں نئے دور کے تقاضوں کے مطابق کسی نہ کسی درجہ کا اجتہاد ہوکر مسائل کا استخراج واستنباط جاری رہتا ہے، آج بھی اور آئندہ بھی جاری رہے گا، لیکن اس کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مذاہب کی مکمل تدوین آج کے زمانے میں ہوئی ہے، ورنہ تو آئندہ بھی ایسا ہی دعویٰ کیا جاسکتا ہے، پھر تدوین کی تکمیل کب ہو پائے گی؟

لہٰذا بعد کے کسی زمانہ میں مذاہب کی مخصوص تدوین وترویج کو "تقلیدِ شخصی ومذہبِ معین کے وجوب" کی پابندی واجب ہونے کی دلیل بنانا راجح معلوم نہ ہوسکا۔ [1]

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے مذاہب کے مدون ہونے سے پہلے کے جس اجماع اور تعامل کو خود نقل فرمایا، علمی وفقہی اعتبار سے مابعد کے زمانوں کے لئے اصل حجت وہی ہے، اسی وجہ سے جمہور محققین نے بعد کے زمانوں کے لئے اس کو حجت سمجھا، اور اس سے سرِ مو انحراف کو مناسب نہ سمجھا، پھر جمہور کے علی الرغم خود اسی وجہ کو نظر انداز کرکے "تقلیدِ شخصی ومذہبِ معین کے وجوب" کی دلیل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ خطیب بغدادی (المتوفیٰ: 463ھ) فرماتے ہیں:

العامی إذا نزلت به نازلة، کان له أن یسأل عنها من شاء من العلماء

(الفقیه و المتفقه، ۲، ص۱۱۷، باب الکلام فی أقوال المجتهدین، وهل الحق فی واحد أو کل مجتهد مصیب)

---

[1] ولا یلتفت إلی ما قد تمسک به من لا معرفة عنده بأن الاختلاف بینهم لم یکن بینهم بهذه الصفة التی علیها المذاهب الآن (القول السدید فی بعض مسائل الاجتهاد والتقلید لابنِ منلا فروخ، ص۵۰، مسائل الاجتهاد والتقلید، فصل إذا علمت ذلک فاعلم الخ)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: عامی کو جب کوئی مسئلہ پیش آئے، تو اس کو علماء میں سے، جس سے وہ چاہے، سوال کرنا جائز ہے (الفقیہ والمتفقہ)

اور علامہ ابنِ نجیم حنفی (المتوفیٰ: 970ھ) نے "کنزُ الدقائق" کی شرح "البحرُ الرائق" میں فرمایا:

(فصل يجوز تقليد من شاء من المجتهدين) وإن دونت المذاهب كاليوم وله الانتقال من مذهبه لكن لا يتبع الرخص فإن تتبعها من المذاهب فهل يفسق وجهان اهـ.

قال الشارح أوجههما لا (البحر الرائق، ج٦ص ٢٩٢، كتاب القضاء، فصل يجوز تقليد من شاء من المجتهدين)

ترجمہ: فصل: مجتہدین میں سے جس کی چاہے، تقلید کرنا جائز ہے، اگرچہ مذاہب مدون ہو چکے ہوں، جیسا کہ موجودہ زمانے میں، اور اس کو ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا بھی جائز ہے، لیکن تتبعِ رخص نہیں کرنی چاہیے، پھر اگر مختلف مذاہب میں سے تتبعِ رخص کرے، تو کیا وہ فاسق ہو جائے گا، اس میں دونوں قول ہیں، شارح نے فرمایا کہ راجح یہ ہے کہ فاسق نہیں ہوگا (البحر الرائق)

مذکورہ عبارت میں "تتبعِ رخص" اختیار کرنے والے کے فاسق نہ ہونے کو بھی ترجیح دی گئی ہے، جس پر مزید کلام آگے آتا ہے۔

سندھ کے علاقہ میں پیدا ہونے، اور مدینہ منورہ میں وفات پانے والے علمِ حدیث وعلمِ فقہ کے عظیم حنفی عالم ومحدث شیخ محمد حیات بن ابراہیم سندھی حنفی (المتوفیٰ: 1163ھ) نے ایک عمدہ مفصل رسالہ "تحفة الأنام فی العمل بحديث النبی عليه الصلاة و السلام" کے نام سے تالیف کیا ہے، جس کے آخر میں انہوں نے فرمایا:

فائدة: قال فی البحر الرائق: "يجوز تقليد من شاء من المجتهدين

www.idaraghufran.org

و إن دُوّنت المذاهب كاليوم وله الانتقال من مذهبه".

قلت: وهو الذى ذكرهٗ هو الذى دلّ عليه الكتاب و السنة و أقوال العلماء الأخيار من السابقين و اللاحقين. ولا عبرة بقول من قال خلاف هذا فإن كل قول يخالف كتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقوال العلماء الذين هم صدور الدين فهو مردود على قائلهٖ ولا أظنهٗ العلم كثير التعصب، والله الموفق لما يحب و يرضىٰ (تحفة الأنام فى العمل بحديث النبى عليه الصلاة و السلام، ص ٥٦، مطبوعة: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الاولىٰ 1414هـ. 1993م)

ترجمہ: فائدہ: ''البحرُ الرائق ''میں ہے کہ مجتہدین میں سے جس کی چاہے، تقلید کرنا جائز ہے، اگرچہ مذاہب مدون ہو چکے ہوں، جیسا کہ موجودہ زمانے میں، اور اس کو ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا بھی جائز ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ''البحرُ الرائق ''میں جو بات مذکور ہے، اسی پر کتاب وسنت، اور سابق اور لاحق پسندیدہ علماء کے اقوال، دلالت کرتے ہیں، اور جس کا قول اس کے خلاف ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ ہر وہ قول جو کتابُ اللہ اور سنتِ رسول اللہ کے خلاف ہو، اور ان علماء کے اقوال کے بھی خلاف ہو، جو دین میں پیشوا شمار ہوتے ہیں، تو وہ اس کے قائل پر ہی مردود ہے، اور میرے گمان وعلم کے مطابق اس کے برخلاف قول، زیادہ تعصب والا ہی کرسکتا ہے، اور اللہ جس چیز کو پسند فرماتا ہے، اور جس چیز سے راضی ہوتا ہے، اس کی توفیق تو وہی عطاء فرماتا ہے (تحفةُ الأنام)

مندرجہ بالا مکمل رسالہ کی عبارت مع اردو ترجمہ کے ہم نے اپنی دوسری تالیف ''عمل

بالحدیث کا حکم“ میں نقل کردی ہے۔

امیر بادشاہ حنفی (المتوفیٰ: 927ھ) علامہ ابنِ ہمام کی ”التحریر“ کی شرح میں فرماتے ہیں:

ثم جمهور العلماء على أنه لا يلزم على المقلد التمذهب بمذهب والأخذ برخصه وعزائمه . وقيل في التزام ذلك طاعة لغير النبي صلى الله عليه وسلم في كل أمره ونهيه ، وهو خلاف الإجماع (تيسير التحرير، ج۴، ص۲۴۷، المقالة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء)

ترجمہ: پھر جمہور علماء، اس بات پر ہیں کہ مقلد پر کسی مذہب کی پابندی لازم نہیں کہ اس کو اس مذہب کی رخصتوں، اور عزیمتوں کو لینا واجب ہو، اور (اس کی تردید ومذمت میں) یہاں تک بھی کہا گیا ہے کہ کسی مخصوص مذہب کی پابندی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کی ہر امر اور نہی میں اطاعت میں داخل ہے، جو کہ اجماع کے خلاف ہے (تیسیر التحریر)

سابق مفتی دیارِ مصر علامہ محمد بخیت المطیعی حنفی ”المتوفیٰ: 1354 ہجری“ (سابق رئیس: المجلس العلمی بمحکمة مصر الکبریٰ الشرعیة ، وعضو المحکمة العلیا بها سابقا) اپنی تالیف ”رسالة فی بیان الکتب التی یعول علیها وبیان طبقات علماء المذهب الحنفی والرد علی ابن کمال باشا“ میں فرماتے ہیں:

المقلد العامي الذي لا مذهبَ له، فجميع مذاهب المجتهدين المدوّنة عنده سواءٌ، فلهُ أن يعمل منها بأي مذهبٍ شاء، وجميعها صوابٌ عنده، يجوز العمل بها، كما يوخذ في كلام الكمال

المتقدم(رسالة فی بیان الکتب التی یعول علیها وبیان طبقات علماء المذهب الحنفی والرد علی ابن کمال باشا، ص۵۵، الفصل الأول : الإجتهاد والتقلید، الناشر: دار القادری، سوریة ، دمشق، الطبعةُ الاولیٰ: ۱۴۲۹ھ ،2008م)

ترجمہ: مقلد عامی، جس کا مذہب نہیں ہوتا، تو اس کے نزدیک مجتہدین کے تمام مدونہ مذاہب، برابر ہیں، اور اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مذہب پر چاہے، عمل کرلے، اس کے نزدیک تمام مذاہب ''صواب'' ہیں، جن پر اس کو عمل کرنا جائز ہے، جیسا کہ کمال ابنِ ہمام کے گزشتہ کلام سے معلوم ہوتا ہے (رسالة فی بیان الکتب التی یعول علیها الخ)

شافعیہ کی فقہی کتاب ''روضةُ الطالب'' میں ہے:

یجوز لغیر المجتهد تقلید من شاء من المجتهدین إن دونت المذاهب (حاشیة الرملی علی اسنی المطالب فی شرح روضة الطالب، ج۴ص ۲۸۶، کتاب القضاء، الباب الاول، الطرف الاول فی التولیة، فصل فی بیان المستفتی وآداب المفتی)

ترجمہ: غیر مجتہد کے لئے ''مجتہدین'' میں سے، جس مجتہد کی وہ چاہے، تقلید کرنا جائز ہے، اگر مذاہب مدون ہو چکے ہوں (حاشیۃ الرملی)

اور اس کی شرح ''اسنی المطالب'' میں ہے:

(فرع یجوز) لغیر المجتهد (تقلید من شاء من المجتهدین إن دونت المذاهب کالیوم) فله أن یقلد کلا فی مسائل؛ لأن الصحابة کانوا یسألون تارة من هذا وتارة من هذا من غیر نکیر (وله الانتقال من مذهبه) إلی مذهب آخر (اسنی المطالب فی شرح روضة الطالب، ج۴ص ۲۸۶، کتاب القضاء، الباب الاول، الطرف الاول فی التولیة، فصل فی بیان المستفتی وآداب المفتی)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: فرع: غیر مجتہد کے لئے ''مجتہدین'' میں سے، جس مجتہد کی وہ چاہے، تقلید کرنا جائز ہے، اگرچہ مذاہب مدون ہوچکے ہوں، جیسا کہ موجودہ زمانے میں، اوراس کو تمام مسائل میں تقلید کرنا بھی جائز ہے، کیونکہ صحابہ کبھی ایک سے اور کبھی دوسرے سے سوال کیا کرتے تھے، بغیر کسی نکیر کے، اوراس کو اپنے مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا بھی جائز ہے (اسنی المطالب)

اورامام غزالی (المتوفیٰ: 505ھ) فرماتے ہیں:

مسألة إذا لم يكن في البلدة إلا مفت واحد وجب على العامي مراجعته.

وإن كانوا جماعة فله أن يسأل من شاء ولا يلزمه مراجعة الأعلم كما فعل في زمان الصحابة إذ سأل العوام الفاضل والمفضول ولم يحجر على الخلق في سؤال غير أبي بكر وعمر وغير الخلفاء . وقال قوم :تجب مراجعة الأفضل، فإن استووا تخير بينهم .وهذا يخالف إجماع الصحابة إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى بل لا تجب إلا مراجعة من عرفه بالعلم والعدالة وقد عرف كلهم بذلك (المستصفى، ص ۳۷۳، القطب الرابع، الفن الثاني في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه، مسألة مراجعة العامي للمفتي)

ترجمہ: مسئلہ: جب شہر میں صرف ایک ہی مفتی ہو، تو عامی پر اسی کی طرف مراجعت واجب ہے۔

اور جب ایک جماعت موجود ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس سے چاہے، استفتاء کرے، اوراس کو ''أعلم'' کی طرف مراجعت واجب نہیں، جیسا کہ صحابہ کے زمانہ میں معمول تھا کہ عوام، فاضل، اور مفضول دونوں سے ہی سوال کیا

www.idaraghufran.org

کرتے تھے، اور مخلوق پر ابو بکر و عمر اور خلفائے راشدین کے علاوہ کسی دوسرے سے فتویٰ طلب کرنے کی پابندی عائد نہیں کی گئی، اور بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ افضل کی مراجعت واجب ہے، البتہ اگروہ برابر ہوں، تو پھر اختیار حاصل ہوگا، لیکن یہ قول اجماعِ صحابہ کے خلاف ہے، کیونکہ انہوں نے فاضل کے مقابلہ میں مفضول کے فتوے پر پابندی نہیں لگائی، بلکہ جو علم وعدالت میں مشہور ہو، بس اس کی طرف مراجعت واجب ہے، اور وہ تمام حضرات (بشمول ائمہ اربعہ کے) علم وعدالت کے ساتھ مشہور ہیں (المستصفیٰ)

ممکن ہے کہ حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ابنِ صلاح اور امام نووی شافعی کی عبارت میں مذکور ایک قول، اور اس کی دلیل سے مذاہب مدون ہونے کے بعد، اس کی پابندی کے واجب ہونے پر استدلال کیا ہو، اس کا جواب بھی شافعیہ کی مندرجہ بالا عبارات میں آ گیا، اور مزید کلام آگے ابنِ صلاح اور امام نووی کی عبارات اور ان کے موقف پر کلام کے ضمن میں آتا ہے۔

علامہ ابنِ تیمیہ حنبلی (المتوفیٰ: 728ھ) فرماتے ہیں:

العامی هل علیه أن یلتزم مذهبا معینا یأخذ بعزائمه ورخصه؟ فیه وجهان لأصحاب أحمد وهما وجهان لأصحاب الشافعی. والجمهور من هؤلاء وهؤلاء لا یوجبون ذلک (مجموع الفتاویٰ لابنِ تیمیة، ج ۲۰ ص ۲۲۲، کتاب أصول الفقه، الجزء الثانی: التمذهب، التزام المذهب او الخروج عنه، متی یمدح ومتی یذم؟)

ترجمہ: کیا عامی شخص پر کسی مذہبِ معین کا التزام واجب ہے کہ وہ اس مذہب کے عزائم اور رُخص دونوں کو اختیار کرے؟

تو اس میں اصحابِ احمد اور اصحابِ شافعی کے دو قول ہیں۔

لیکن ان دونوں حضرات کے جمہور، مذہبِ معین کے التزام کو واجب قرار نہیں دیتے (مجموع الفتاویٰ)

یہ عبارت تو ''مذہبِ معین'' کے بارے میں ہے، جس کے متعلق جمہور کا قول معلوم ہو چکا۔
جہاں تک ''تقلیدِ شخصی'' کا تعلق ہے، اس کے بارے میں علامہ ابنِ تیمیہ نے فرمایا:

لیس فی الکتاب والسنة فرق فی الأئمة المجتهدین بین شخص وشخص .فمالک واللیث بن سعد والأوزاعی والثوری :هؤلاء أئمة فی زمانهم وتقلید کل منهم کتقلید الآخر؛ لا یقول مسلم إنه یجوز تقلید هذا دون هذا (مجموع الفتاویٰ لابنِ تیمیة ،ج ۲۰ ص ۵۸۴، کتاب أصول الفقه،الجزء الثانی: التمذهب،اذا اختلف الصحابة او غیرهم فی مسألة علی قولین الخ)

ترجمہ: کتاب وسنت میں ائمہ مجتہدین کے درمیان ،ایک شخص کے مقابلہ میں دوسرے شخص کے کسی فرق کا ذکر نہیں آیا، پس امام مالک، اورلیث بن سعد، اور اوزاعی، اورثوری، یہ تمام اپنے زمانہ کے امام ہیں، اوران میں سے ہرایک کی تقلید کرنا، دوسرے کی تقلید کرنے کی طرح ہے، کوئی مسلمان یہ نہیں کہتا کہ اس امام کی تقلید جائز ہے، اوراس امام کی تقلید جائز نہیں (مجموع الفتاویٰ)

امام عبدالمؤمن بن عبدالحق بغدادی حنبلی القطیعی (المتوفیٰ:739ھ) کی تالیف ''قواعد الأصول ومعاقد الفصول'' میں ہے:

فإن کان فی البلد مجتهدون: تخیر.

وقال الخرقی:الأوثق فی نفسه(تیسیر الوصول إلی قواعد الأصول ومعاقد الفصول، ص ۱۹۴ ،ص ۱۹۵ ، الباب الثالث فی الإجتهاد والتقلید،بیان التقلید

ترجمہ: پھر اگر شہر میں ایک سے زیادہ مجتہدین موجود ہوں، تو اس کو اختیار حاصل ہوگا۔

www.idaraghufran.org

اورخرقی نے فرمایا کہ وہ اپنی طرف سے، جس کوزیادہ قابلِ اعتماد محسوس کرے، اس کی اتباع کرے (تیسیر الاصول)

مذکورہ عبارت کی تشریح کرتے ہوئے ''عبداللہ بن صالح الفوزان'' لکھتے ہیں:

(فإن كان فى البلد مجتهدون تخير) أى :إذا كان فى البلد مجتهدون كثيرون فإن العامى يخير فى استفتاء أيِّهم شاء ، لعدم المرجح.

قوله :(وقال الخِرَقِيُّ : الأوثق فى نفسه) أى :أومأ الخرقى رحمه الله إلى ذلك فقال فى مختصره :"إذا اختلف اجتهاد رجلين لم يتبع أحدهما صاحبه، ويتبع الأعمى والعامى أوثقهما فى نفسه".

والمعنى :أن العامى يجتهد فى معرفة الأوثق ثم يقلده، والخطأ بعد الاجتهاد مغتفر.

والظاهر القول الأول، وهو أنه يُخَيَّر؛ لأن الصحابة أجمعوا على أن للمستفتي أن يقلد فاضلهم ومفضولهم، وذلك يدل على التخيير.

وقال الطوفى "القولان متقاربان، والأول أيسر، والثانى أحوط والله أعلم" (شرح تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول للفوزان، جلد٢،ص ٧٢٢، ٧٢٣، الباب الثالث فى الإجتهاد والتقليد،بيان التقليد، الناشر: دارالفضيلة، القاهرة ، الطبعة الأولٰى: ١٤٢٢هـ ، 2001م)

ترجمہ: پھر اگر شہر میں ایک سے زیادہ مجتہدین موجود ہوں، تو اس کو اختیار حاصل ہوگا، یعنی جب شہر میں بہت سے مجتہدین ہوں، تو عامی کو ان سے استفتاء کرنے کا اختیار حاصل ہوگا، وہ ان میں سے، جس سے چاہے، استفتاء کرے، کیونکہ ترجیح دینے والی کوئی بات موجود نہیں۔

www.idaraghufran.org

اور خرقی رحمہ اللہ نے ایسی صورت میں اپنی مختصر میں اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ وہ اپنی طرف سے، جس کو زیادہ قابلِ اعتماد محسوس کرے، اس کی اتباع کرے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اگر دو آدمیوں کا اجتہاد مختلف ہو جائے، تو ان میں سے کوئی دوسرے کی اتباع نہیں کرے گا، اور نابینا، اور عامی اپنی طرف سے، جس کو زیادہ قابلِ اعتماد محسوس کرے، اس کی اتباع کرے گا۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ عامی ''زیادہ قابلِ اعتماد'' کی معرفت حاصل کر کے پھر تقلید کرے گا، اور اجتہاد کے بعد خطاء معاف ہے۔

لیکن پہلا قول راجح ہے، یعنی اس کو اختیار حاصل ہے، کیونکہ صحابہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ مستفتی کو اختیار حاصل ہے، خواہ وہ فاضل کی تقلید کرے، یا مفضول کی تقلید کرے، اور یہ اختیار حاصل ہونے کی دلیل ہے۔

اور طوفی نے فرمایا کہ دونوں قول ایک دوسرے کے قریب ہیں، اور پہلے قول میں زیادہ سہولت ہے، اور دوسرے قول میں زیادہ احتیاط ہے۔ واللہ أعلم (تیسیر الوصول)

مذکورہ بالا حضرات نے مذاہب مدون ہونے کے بعد اپنے اپنے زمانوں میں یہ بات ارشاد فرمائی، جب مذاہب کو مدون ہوئے طویل عرصہ گزر چکا تھا، اور اس میں کسی زمانہ کا استثناء نہیں فرمایا، اور نہ ہی آئندہ کے لئے اس میں تبدیلی پیدا ہونے، یا کسی ایسی علت پر حکم کا مدار رکھنے کی ضرورت سمجھی، جو اس حکم میں تبدیلی کا باعث بنے، اور انہوں نے دلیل میں صدرِ اول کے تعامل کو ہی پیشِ نظر رکھا، اِلَّا یہ کہ کسی کو ایک مذہب کے علاوہ، دوسرے مذہب کے کسی مسئلہ کی اطلاع، معتبر طریقہ پر نہ ہو، تو وہ بالکل جدا مسئلہ ہے۔

ابو الحسن سید الدین آمدی شافعی (المتوفیٰ: 631ھ) نے ''الإحکام فی أصول الأحکام'' میں ''تقلید، اور مفتی و مستفتی'' کے مسائل کے ضمن میں ''ساتویں مسئلہ'' کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

www.idaraghufran.org

’’جب عامی شخص کو کوئی مسئلہ پیش آ جائے، اور وہاں ایک ہی مفتی ہو، تو اس پر اسی کی طرف رجوع کرنا، اور اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔

اور اگر وہاں ایک سے زیادہ مفتی ہوں، تو اس صورت میں اصولیین کا اختلاف ہے، بعض کا قول یہ ہے کہ اسے ’’أورع ، أدین، أعلم ‘‘ کی تعیین میں اجتہاد کر کے ترجیح دینا واجب ہے۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے علماء میں سے، جس سے وہ چاہے، سوال کرنے کا اختیار حاصل ہے، خواہ وہ برابر درجہ کے ہوں، یا ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہوں، یہی قول مختار بھی ہے، کیونکہ صحابہ میں فاضل اور مفضول مجتہدین موجود تھے، اور خلفائے راشدین بھی تھے، جن کی فضیلت زیادہ تھی، لیکن اس کے باوجود صحابہ، اور سلف میں سے کسی سے منقول نہیں کہ عوام کو مجتہدین کی شان میں اجتہاد کا مکلّف قرار دیا ہو، اور نہ ہی افضل کی موجودگی میں مفضول کی اتباع، اور اس سے استفتاء پر نکیر کی گئی ہو، اور اگر ایسا کرنا جائز نہ ہوتا، تو صحابہ کا اس پر نکیر کئے بغیر خاموش رہنا، اور اس سے منع نہ کرنا جائز نہ ہوتا‘‘۔ انتہٰی۔ [1]

---

[1] إذا حدثت للعامى حادثة، وأراد الاستفتاء عن حكمها:

فإما أن يكون فى البلد مفت واحد أو أكثر:

فإن كان الأول :وجب عليه الرجوع إليه والأخذ بقوله.

وإن كان الثانى :فقد اختلف الأصوليون:

فمنهم من قال :لا يتخير بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم، بل يلزمه الاجتهاد فى أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم، وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعى وجماعة من الفقهاء والأصوليين، مصيرا منهم إلى أن قول المفتيين فى حق العامى ينزل منزلة الدليلين المتعارضين فى حق المجتهد، وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين فيجب على العامى الترجيح بين المفتيين، إما بأن يتحفظ من كل باب من الفقه مسائل، ويتعرف أجوبتها ويسأل عنها، فمن أجابه أو كان أكثر إصابة اتبعه أو بأن يظهر له ذلک بالشهرة والتسامع، ولأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن، والظن فى تقليد الأعلم والأدين أقوى، فكان المصير إليه أولى.

وذهب القاضى أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء، وسواء تساووا أو تفاضلوا، وهو المختار.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

ابوالحسن سیدالدین آمدی شافعی نے ہی ''الأحکام فی اصول الاحکام'' میں ''تقلید، اور مفتی و مستفتی'' کے مسائل کے ضمن میں ''آٹھویں مسئلہ'' کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

''جب عامی شخص کسی مجتہد کی کسی مسئلہ میں اتباع کر کے عمل کر چکے، تو اس کے بعد اس سے کسی دوسرے مذہب کی طرف رجوع بالاتفاق جائز نہیں۔

لیکن جس مسئلہ میں اتباع کر کے عمل نہ کیا ہو، اس مسئلہ میں دوسرے مجتہد کے قول و مذہب کی طرف رجوع کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول ممانعت کا، اور دوسرا قول اجازت کا ہے، اور اجازت کا قول ''حق'' ہے، صحابۂ کرام کے اجماع کی وجہ سے کہ وہ عامی کے لئے کسی بھی مسئلہ میں ہر عالم سے استفتاء کرنے کو جائز قرار دیتے تھے، نیز سلف میں سے کسی کی طرف سے بھی عام لوگوں پر اس کی پابندی عائد نہیں کی گئی، اور اگر یہ بات ممنوع ہوتی، تو صحابہ کی طرف سے اس کو مہمل چھوڑنا، اور اس پر انکار کئے بغیر سکوت اختیار کرنا جائز نہ ہوتا۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہر مسئلہ کا حکم اپنی ذات میں مستقل ہے، پس جس طرح پہلے مسئلہ میں کسی کی اتباع، سوال کئے اور عمل کئے بغیر متعین نہیں، اسی طرح دوسرے مسئلہ میں بھی متعین نہیں۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ویدل علی ذلک أن الصحابة کان فیهم الفاضل والمفضول من المجتهدین، فإن الخلفاء الأربعة کانوا أعرف بطریق الاجتهاد من غیرهم، ولهذا قال -علیه السلام " :-علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین من بعدی، عضوا علیها بالنواجذ ، وقال -علیه السلام " :-أقضاکم علی، وأفرضکم زید، وأعرفکم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وکان فیهم العوام، ومن فرضه الاتباع للمجتهدین والأخذ بقولهم لا غیر، ومع ذلک لم ینقل عن أحد من الصحابة والسلف تکلیف العوام الاجتهاد فی أعیان المجتهدین، ولا نکر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل، ولو کان ذلک غیر جائز لما جاز من الصحابة التطابق علی عدم إنکاره والمنع منه، ویتأید ذلک بقوله -علیه السلام :-(أصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم ، ولولا إجماع الصحابة علی ذلک لکان القول بمذهب الخصوم أولی(الإحکام فی أصول الأحکام، ج۴، ص۲۳۷، ۲۳۸، القاعدة الثالثة فی المجتهدین وأحوال المفتین والمستفتین، الباب الثانی فی التقلید والمفتی والمستفتی، الخ، المسألة السابعة)

اور اگر کوئی عامی شخص شافعی، یا حنفی، یا دوسرا مذہب متعین کرلے، اور یہ کہے کہ میں اس امام کے مذہب پر ہوں، اور میں اس کا التزام کرتا ہوں، تو بعض حضرات نے اس صورت میں بھی دوسرے کی اتباع کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ اس کی طرف سے مذہب کا التزام کرنا، اس کے لئے لازم کرنے والا نہیں۔

اور دوسرے حضرات نے ممنوع قرار دیا ہے، کیونکہ اس کے مذہب کو لازم کرنے سے، وہ اس پر لازم ہو چکا ہے، جیسا کہ اگر وہ اس کے مذہب کو کسی متعین واقعہ کے حکم میں لازم کرلیتا۔

لیکن مختار یہ ہے کہ جس مسئلہ کے ساتھ عمل کا اتصال ہو چکا ہے (یعنی جو عمل کرکے فارغ ہو چکا) تو اس میں دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہیں، اور جس مسئلہ کے ساتھ عمل کا اتصال نہیں ہوا، اس میں دوسرے کی اتباع سے کوئی مانع نہیں''۔ انتہیٰ۔ [1]

آمدی نے یہ بات ساتویں صدی ہجری میں بیان فرمائی، جب مذاہب مدون ومتنوع ہو چکے تھے۔

---

[1] إذا اتبع العامی بعض المجتهدين فی حكم حادثة من الحوادث وعمل بقوله فيها :اتفقوا على أنه ليس له الرجوع عنه فی ذلک الحكم بعد ذلک إلی غيره ، وهل له ذلک فی حكم آخر؟ اختلفوا فيه:

فمنهم من منع منه، ومنهم من أجازه، وهو الحق نظرا إلى ما وقع عليه إجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامی لكل عالم فی مسألة، وأنه لم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامة فی ذلک، ولو كان ذلک ممتنعا لما جاز من الصحابة إهماله والسكوت عن الإنكار عليه، ولأن كل مسألة لها حكم لم يتعين الأول للاتباع فی المسألة الأولى إلا بعد سؤاله، فكذلک فی المسألة الأخرى.

وأما إذا عين العامی مذهبا معينا كمذهب الشافعی أو أبی حنيفة أو غيره وقال :أنا على مذهبه وملتزم له، فهل له الرجوع إلى الأخذ بقول غيره فی مسألة من المسائل؟ اختلفوا فيه :فجوزه قوم نظرا إلى أن التزامه لمذهب غير ملزم له، ومنع من ذلک آخرون؛ لأنه بالتزامه المذهب صار لازما له كما لو التزم مذهبه فی حكم حادثة معينة.

والمختار إنما هو التفصيل، وهو أن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله بها، فليس له تقليد الغير فيها، وما لم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها(الإحكام فی أصول الأحكام، ج۴،ص ۲۳۸،القاعدة الثالثة فی المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين،الباب الثانی فی التقليد والمفتی والمستفتی،الخ،المسألة الثامنة)

سلطانُ العلماء عز الدین بن عبد السلام دمشقی، شافعی (المتوفی: 660ھ) نے ''قواعد الأحکام'' میں فرمایا:

الناس لم یزالوا من زمن الصحابة إلی أن ظهرت المذاهب الأربعة یقلدون من اتفق من العلماء من غیر نکیر من أحد یعتبر إنکاره، ولو کان ذلک باطلا لأنکروه .

وکذلک لا یجب تقلید الأفضل وإن کان هو الأولی، لأنه لو وجب تقلیده لما قلد الناس الفاضل والمفضول فی زمن الصحابة والتابعین من غیر نکیر، بل کانوا مسترسلین فی تقلید الفاضل والأفضل ولم یکن الأفضل یدعو الکل إلی تقلید نفسه، ولا المفضول یمنع من سأله عن وجود الفاضل وهذا مما لا یرتاب فیه عاقل (قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ج ۲،ص ۱۵۹،فصل فی الحمل علی الغالب والأغلب فی العادات ،قاعدة فیمن تجب طاعته ومن تجوز طاعته ومن لا تجوز طاعته)

ترجمہ: لوگ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے سے لے کر، مذاہبِ اربعہ کے ظاہر ہونے تک، برابر ''کیف ما اتفق'' علماء کی تقلید کرتے رہے، جس پر کسی ایسے شخص کی طرف سے نکیر نہیں کی گئی، جس کی نکیر کا اعتبار کیا جاتا ہو، اور اگر یہ طرزِ عمل باطل ہوتا، تو وہ اس پر نکیر کرتے (لہٰذا مذہبِ معین کا التزام، واجب نہیں)

اور اسی طریقے سے افضل کی تقلید بھی واجب نہیں، اگرچہ اولیٰ ہے، کیونکہ اگر افضل کی تقلید واجب ہوتی، تو لوگ صحابہ اور تابعین کے زمانے میں فاضل اور مفضول کی کسی نکیر کے بغیر تقلید نہ کرتے، بلکہ وہ فاضل اور افضل کی تقلید میں فرق کرتے، اور سب کو افضل کی تقلید کی دعوت دی جاتی، اور مفضول سے فاضل کی موجودگی میں سوال سے منع کیا جاتا، جس میں کسی عاقل کو شک نہیں ہوسکتا (قواعد الاحکام)

شہابُ الدین قرافی مالکی (المتوفی 684 ہجری) نے ''نفائسُ الأصول فی شرح

www.idaraghufran.org

المحصول ‘‘میں بھی یہی حکم بیان فرمایا ہے، بلکہ اس پر اجماع کا بھی دعویٰ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا:

’’جب عامی شخص کسی مجتہد کی کسی مسئلہ میں اتباع کر کے عمل کر چکے، تو اس کے بعد اس سے کسی دوسرے مذہب کی طرف رجوع کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔

لیکن جس مسئلہ میں اتباع کر کے عمل نہ کیا ہو، اس مسئلہ میں دوسرے مجتہد کے قول و مذہب کی طرف رجوع کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول ممانعت کا، اور دوسرا قول جواز کا ہے، اور جواز کا قول ’’حق‘‘ ہے، صحابۂ کرام کے اجماع کی وجہ سے کہ وہ عامی کے لئے کسی بھی مسئلہ میں ہر عالم سے استفتاء کرنے کو جائز قرار دیتے تھے، نیز سلف میں سے کسی سے بھی عام لوگوں پر اس کی پابندی عائد نہیں کی گئی، اور اگر یہ بات ممنوع ہوتی، تو صحابہ کی طرف سے اس کو مہمل چھوڑنا، اور اس پر انکار کیے بغیر سکوت اختیار کرنا جائز نہ ہوتا۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہر مسئلہ کا حکم اپنی ذات میں مستقل ہے، پس جس طرح پہلے مسئلہ میں کسی کی اتباع، سوال کیے اور عمل کیے بغیر متعین نہیں، اسی طرح دوسرے (اور تیسرے، چوتھے) مسئلہ میں بھی متعین نہیں۔

اور اگر کوئی عامی شخص شافعی، یا حنفی، یا دوسرا مذہب متعین کر لے، اور یہ کہے کہ میں اس امام کے مذہب پر ہوں، اور میں اس کا التزام کرتا ہوں، تو بعض حضرات نے اس صورت میں بھی دوسرے کی اتباع کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ اس کی طرف سے مذہب کا التزام کرنا، اس کے لئے لازم کرنے والا نہیں۔

اور دوسرے حضرات نے ممنوع قرار دیا ہے، کیونکہ اس کے مذہب کو لازم کرنے سے، وہ اس پر لازم ہو چکا ہے، جیسا کہ اگر وہ اس کے مذہب کو کسی متعین واقعہ کے حکم میں لازم کر لیتا۔

لیکن مختار یہ ہے کہ جس مسئلہ کے ساتھ عمل کا اتصال ہو چکا ہے (یعنی عمل کر کے

فارغ ہو چکا) تو اس میں دوسرے کی تقلید جائز نہیں (کیونکہ وہ سابق عمل سے رجوع ہے) اور جس مسئلہ کے ساتھ عمل کا اتصال نہیں ہوا، اس میں دوسرے کی اتباع سے کوئی مانع نہیں۔

اور پھر قرافی نے اس کی تائید میں شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ اس مسئلہ میں دو اجماع ہیں، ایک یہ کہ جو شخص اسلام لائے، اس پر معین امام کی اتباع واجب نہیں، بلکہ اس کو اختیار ہے کہ وہ جس امام کی چاہے، اتباع کرے۔ اور جب کسی متعین امام کی تقلید کرلے، تو اس اجماع کا حکم اس وقت تک برقرار رہے گا، جب تک اس اجماع کے مرتفع ہونے کی دلیل نہ آجائے، بطور خاص جب تک اس جیسا قوی اجماع نہ ہوجائے (اور صحابہ جیسا اجماع میسر آنا بہت مشکل ہے، بلکہ اس کے برخلاف اجماع کرنا ہی جائز نہیں)''۔انتہٰی۔ [1]

---

[1] إذا اتبع العامى مجتهدًا فى حكم صلاته، وعمل بقوله، اتفقوا على أن ليس له الرجوع عنه فى ذلک الحكم.

واختلفوا فى رجوعه إلى غيره فى غير ذلک الحكم، واتباع غيره فيه، فمنع وأجيز، وهو الحق نظرًا لإجماع الصحابة -رضوان اللّٰه عليهم -فى تسويغهم للعامى الاستفتاء لكل عالم فى كل مسألة، ولم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامة فى ذلک، ولو كان ذلک ممتنعًا لما جاز من الصحابة -رضوان الله عليهم -إهماله، والسكوت عن الإنكار عليه.

ولأن كل مسألة لها حكم نفسها، فكما لم يتعين الاتباع فى المسألة الأولى إلا بعد سؤاله، فكذلک فى المسألة الأخرى.

أما إذا عين العامى مذهبًا معينًا، كمذهب الشافعى، أو أبى حنيفة أو غيره وقال :أنا على مذهبه، وملتزم له، فجوز قوم اتباع غيره فى مسألة من المسائل نظرًا إلى أن التزام ذلک المذهب غير ملزم له. ومنعه آخرون؛ لأن التزامه ملزم له كما لو التزم مذهبه فى حكم حادثة معينة.

والمختار التفصيل :وهو أن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله بها، فليس له تقليد الغير فيها، وما لم يتصل عمله بها، فلا مانع من اتباع غيره.

(فائدة)....كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام -رحمة الله -يذكر فى هذه المسألة إجماعين على أن من أسلم لا يجب عليه اتباع إمام معين، بل هو مخير.

فإذا قلد إمامًا معينًا، وجب أن يبقى ذلک التخيير المجمع عليه حتى يحصل د ليل على رفعه، لاسيما الإجماع لا يرفع إلا بما هو مثله فى القوة(نفائس الأصول فى شرح المحصول، ج۹، ص ۳۹۶۲ ، الىى ۳۹۶۴،الكلام فى المفتى والمستفتى،القسم الثالث فيما فيه الاستفتاء)

www.idaraghufran.org

امام قرافی نے اپنا موقف اوپر کی عبارت میں بیان فرمادیا۔

علامہ ابنِ ہمام نے بھی اسی موقف کو ترجیح دی ہے، جس کو آمدی اور قرافی نے ترجیح دی ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

اور امام قرافی مالکی (المتوفیٰ:684ھ) نے اپنی تالیف ''شرح تنقیح الفصول'' میں فرمایا کہ:

''یحییٰ زناتی کا کہنا ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں مختلف مذاہب کی تقلید کرنا، اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا، تین شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

ایک شرط تو یہ ہے کہ دونوں مذہبوں کے درمیان ایسے طریقہ پر جمع نہ کرے کہ اجماع کی مخالفت ہوجائے، جیسا کہ کسی نے بغیر مہر، اور بغیر ولی، اور بغیر گواہوں کے نکاح کیا، کیونکہ اس صورت کا کوئی بھی قائل نہیں (یعنی تمام مجتہدین کے اجماع کے مطابق یہ نکاح درست نہیں، کیونکہ یہاں تمام مجتہدین کے نزدیک کسی نہ کسی جہت سے نکاح درست نہیں ہوا، برخلاف اس صورت کے، جس میں کسی ایک مجتہد کا بھی اختلاف ہو، کیونکہ وہ صورت اجماعی نہیں ہوگی)

اور دوسری شرط یہ ہے کہ جس کی تقلید کررہا ہے، اس کے فضل کا عقیدہ رکھے، اور اندھیرے میں ٹکریں نہ مارے، اور تیسری شرط یہ ہے کہ ''تتبعِ رخصِ مذاہب'' نہ کرے''

پھر امام قرافی مالکی نے فرمایا کہ:

یحییٰ زناتی کے علاوہ کا ایک قول یہ ہے کہ تمام مذاہب کی تقلید کرنا، اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا، ہر اس مسئلہ میں جائز ہے، جس میں حاکم کے فیصلے کا ٹوٹنا لازم نہ آئے۔

اور وہ چار طرح کے مسائل ہیں، ایک تو وہ جو اجماع کے خلاف ہوں، دوسرے وہ جو قواعد کے خلاف ہوں، تیسرے وہ جو نص کے خلاف ہوں، چوتھے وہ جو قیاسِ جلی کے خلاف ہوں۔

پھر امام قرافی مالکی نے فرمایا کہ:

اگر یحییٰ زناتی کی مراد ''رخص'' سے یہی چار قسم کے مسائل مراد ہوں، تو یہ بہت اچھی اور متعین بات ہے، کیونکہ ہم جن چیزوں کا حکمِ حاکم کی تاکید کے ساتھ اقرار نہیں کرتے، ان کا اس کے بغیر اقرار نہ کرنا بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

لیکن اگر رخصتوں سے یحییٰ زناتی کی مراد محض وہ امور ہوں، جن میں مکلّف کے لئے سہولت ہے، وہ جس طرح بھی ہوں، تو بہر حال اس پر لازم ہوں گے، جیسا کہ جس نے امام مالک کی پانی اور جانوروں کے گوبر کے مسائل میں تقلید کی، اور عقود میں الفاظ کو اللہ سے ڈرتے ہوئے امام مالک کی تقلید کو چھوڑ دیا، تو یہ مراد صحیح نہیں ہوگی۔

پھر امام قرافی مالکی نے مذکورہ دونوں اقوال نقل کرنے کے بعد یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ:

اجماع اس بات پر منعقد ہو چکا ہے کہ جو شخص اسلام لائے، تو اس کے لئے علماء میں سے جس کی وہ چاہے، تقلید کرنا جائز ہے، جس پر کوئی پابندی نہیں۔

اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ جو شخص ابو بکر، وعمر رضی اللہ عنہما سے استفتاء کرے، یا ان دو حضرات کی تقلید کرے، تو اس کو ابو ہریرہ، اور معاذ بن جبل وغیرہما سے استفتاء کرنا، اور ان کے قول پر عمل کرنا جائز ہے، جس پر نکیر وارد نہیں، پس جو شخص ان دونوں اجماعوں کے مرتفع ہونے کا دعویٰ کرے گا، تو اس پر اس کی دلیل کا پیش کرنا لازم ہوگا''۔ انتھیٰ۔ [1]

---

[1] قال يحيى الزناتي يجوز تقليد المذاهب فى النوازل والانتقال من مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط أن لا يجمع بينهما على وجه يخالف الإجماع كمن تزوج بغير صداق ولى ولا شهود فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد وإن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره غليه ولا يقلده رمياً فى عماية وأن لا يتتبع رخص المذاهب .قال والمذاهب كلها مسالک إلى الجنة وطرق إلى الخيرات فمن سلک منها طريقاً وصله.

تنبيه: قال غيره يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها فى كل ما لا ينقض فيه حكم الحاكم وهو أربعة ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلى. ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اس موقع پر امام قرافی نے دونوں اقوال کو نقل کرنے کے بعد قاعدہ کے طور پر دو اجماعوں کو نقل کر کے اپنے رجحان کا اظہار کر دیا ہے۔

اور اگر ''مذہبِ معین، وتقلیدِ شخصی'' کے عدمِ وجوب میں ''اجماعِ لاحق'' کی وجہ سے ''اجماعِ سابق'' کے مرتفع ہونے کی جہت کو بھی کچھ دیر کے لئے نظر انداز کر دیا جائے، اور یہ فرض کر لیا جائے کہ صحابہ وتابعین کے دور میں کسی چیز میں اختلاف تھا، بعد میں اس پر اجماع واقع ہوا۔ تب بھی بعد کے اجماع کا اعتبار ہونا مشکل ہے۔ [1]

خود حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''**اصولُ الإفتاء و آدابه**'' میں ''**هل يرتفع الخلاف المتقدم بالاجماع اللاحق**'' کے عنوان کے ذیل میں ''شیخین'' یعنی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا یہ مذہب بیان فرمایا ہے کہ جس مسئلہ میں صحابہ وتابعین کے دور میں اختلاف واقع ہو، اس پر بعد میں اجماع ہونے سے گذشتہ اختلاف مرتفع نہیں ہوتا، اور اس مسئلہ کا ''مجتهد فيها'' ہونا برقرار رہتا ہے، البتہ امام محمد کا اس میں

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ فإن أراد رحمه الله بالرخص هذه الأربعة فهو حسن متعين فإن ما لا نقره مع تأكده بحكم الحاكم فأولى أن لا نقره قبل ذلك، وإن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيف كان يلزمه أن يكون من قلد مالكاً فى المياه والأرواث وترك الألفاظ فى العقود مخالفاً لتقوى الله تعالى وليس كذلك.

قاعدة: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما أو قلدهما فله أن يستفتى أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل (شرح تنقيح الفصول للقرافى، ص ۴۳۲، ۴۳۳، الباب التاسع عشر فى الاجتهاد، الفصل الثانى فى حكمه)

[1] الصحابة مثلا أو غيرهم من أهل الأعصار إذا اختلفوا فى مسألة على قولين ثم أجمع التابعون أو أهل العصر الثانى على أحدهما فهل يكون هذا إجماعا يرفع ذلك الخلاف؟ وفى المسألة نزاع مشهور فى مذهب أحمد وغيره من العلماء .فمن قال: إن مع إجماع أهل العصر الثانى لا يسوغ الأخذ بالقول الآخر واعتقد أن أهل العصر أجمعوا على ذلك يركب من هذين الاعتقادين المنع . ومن علم أن الخلاف القديم حكمه باق؛ لأن الأقوال لا تموت بموت قائلها: فإنه يسوغ الذهاب إلى القول الآخر للمجتهد الذى وافق اجتهاده (مجموع الفتاوىٰ، ج ۲۰، ص ۵۸۴، ۵۸۵، كتاب أصول الفقه، الجزء الثانى: التمذهب، اذا اختلف الصحابة او غيرهم فى مسألة على قولين الخ)

www.idaraghufran.org

اختلاف ہے، لیکن دلیل کے اعتبار سے شیخین کا قول راجح ہے۔

چنانچہ حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے فرمایا:

وقول الشيخين ارجح دليلا.......

ولا نستطيع ان نقول ما ذهب اليه بعض الصحابة او التابعين بخلاف ما وقع عليه الاجماع لاحقا،لم يكن مبنيا على اى دليل،او لم يكن موضع الا شتباه،فان القول بلا دليل اوفى غير موضع الا شتباه ضلال لا يتصور من خير القرون (اصول الافتاء وآدابه،ص۲۲۷،الافتاء بمذهب آخر، اذا قضى القاضى بغير مذهبه،هل يرتفع الخلاف المتقدم بالاجماع اللاحق،مكتبة: معارف القرآن، كراتشى،باكستان)

ترجمہ: اور شیخین کا قول دلیل کے اعتبار سے زیادہ راجح ہے۔......

اور ہم اس کی استطاعت نہیں رکھتے کہ یہ بات کہیں کہ بعض صحابہ، یا تابعین، بعد میں اجماع واقع ہونے والے جس مسئلہ کے برخلاف کی طرف گئے ہیں، وہ کسی بھی دلیل پر مبنی نہیں تھا، یا وہ مسئلہ ''موضعِ اشتباہ'' میں نہیں تھا، کیونکہ بلا دلیل، یا غیر موضعِ اشتباہ والے قول کا خیر القرون سے تصور بھی نہیں کیا جاسکتا (اصول الافتاء)

بعض دوسرے فقہاء نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ [1]

پس اسی طرح خیر القرون کے بعد ''مذہبِ معین، وتقلیدِ شخصی'' کے وجوب پر اجماع کے دعوے کے متعلق بھی یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ خیر القرون کے صحابہ وتابعین سے یہ تصور نہیں کیا جاسکتا۔

---

[1] فصل: إذا اختلفت الصحابة على قولين، ثم أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة، لم يرتفع الخلاف، وساغ لكل مجتهد الذهاب إلى القول الآخر، نص عليه أحمد، وبهذا قال أبو الحسن الأشعري(الواضح في أصول الفقه،لأبي الوفاء ابن عقيل، ج۵،ص ۱۵۵،فصول الإجماع، فصل إذا اختلفت الصحابة على قولين)

www.idaraghufran.org

علاوہ ازیں ’’مذہبِ معین، وتقلیدِ شخصی‘‘ کے وجوب پر تو تا حال سرے سے اجماع منعقد ہوا ہی نہیں، بلکہ جمہور تا حال بدستور ’’مذہبِ معین، وتقلیدِ شخصی‘‘ کے عدمِ وجوب پر قائم ہیں، اور ان کے پاس اس کی مضبوط دلیل صدرِ اول کا تعامل ہے، اور اس کے برعکس جو قول ہے، اس کا جمہور نے مضبوط دلائل کے ساتھ تعاقب کیا ہے۔

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے دوسری تالیف ’’تقلید کی شرعی حیثیت‘‘ میں ’’تقلیدِ شخصی، عہدِ صحابہ وتابعین میں‘‘ عنوان قائم کر کے چند نظائر ذکر فرمائے ہیں، یہ نظائر بے شک ان لوگوں کے خلاف ہوں، جو سرے سے تقلید کو ناجائز قرار دیتے ہیں، لیکن اس موقع کی بعض عبارات سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ ’’تقلیدِ شخصی واجب ہے، چنانچہ حضرت شیخ نے پہلی نظیر عکرمہ کی روایت کی پیش فرمائی ہے، جس کے ضمن میں تحریر فرمایا کہ:

’’اہلِ مدینہ، حضرت زید بن ثابت کی تقلیدِ شخصی کیا کرتے تھے، اور ان کے اقوال کے خلاف کسی کے قول پر عمل نہیں کرتے تھے (پھر چند سطور کے بعد فرمایا)

حضرت عبداللہ بن عباس نے بھی ان حضرات پر یہ اعتراض نہیں فرمایا کہ تم تقلید کے لئے، ایک شخص کو معین کر کے ’’گناہ‘‘ یا ’’شرک‘‘ کے مرتکب ہو رہے ہو‘‘ (تقلید کی شرعی حیثیت ص ۴۵ ’’تقلیدِ شخصی عہدِ صحابہ وتابعین میں‘‘ مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

اس بات میں شک نہیں کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا شمار اکابر فقیہ صحابہ کرام میں ہوتا ہے، ان کو حضرت عمر وعثمان رضی اللہ عنہما نے ’’مدینہ، منورہ‘‘ میں قضاء وفتوے کے منصب پر فائز فرمایا تھا، اور ابن عباس وابنِ عمر وغیرہ ان کے علم کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ [1]

---

[1] وعن ابن عمر قال :فرق عمر الصحابة فى البلدان، وحبس زيد بن ثابت بالمدينة يفتى أهلها.
وعن سليمان بن يسار، قال :ما كان عمر وعثمان يقدمان أحدا على زيد بن ثابت فى القضاء والفتوى والفرائض والقراءة.
وقال حجاج بن أرطأة، عن نافع، قال :استعمل عمر زيد بن ثابت على القضاء وفرض له رزقا(تاريخ الإسلام،للذهبى،ج ٢،ص ١٠ ٤،حرف الزاى، تحت ترجمة ”زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد“ رقم الترجمة ٢٤)

www.idaraghufran.org

لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدینہ منورہ میں اس وقت دیگر صحابہ، کوحضرت زید سے اجتہادی مسائل میں اختلاف کا استحقاق نہیں تھا، یا ان کی موجودگی میں دیگر صحابہ سے مسئلہ معلوم کرنے کو ممنوع سمجھا جاتا تھا، کیونکہ اس بارے میں تو جمہور کی طرف سے بے شمار تصریحات موجود ہیں۔

امام ابوبکر جصاص حنفی نے ''الفصول فی الاصول'' میں تصریح کی ہے کہ سلف کے عہد مبارک میں اجتہادی مسائل میں ہر ایک کو دوسرے سے اختلاف کا پورا پورا حق تھا، جو بغیر نکیر کے جاری تھا، اور جن حضرات کو قضاء وافتاء کے عہدہ پر فائز کیا جاتا تھا، ان سے بعض مسائل میں ان حضرات کو بھی اختلاف ہوجاتا تھا، جو ان کو مذکورہ عہدہ پر فائز کرتے تھے، چنانچہ حضرت ابوبکر نے حضرت زید بن ثابت کو عہدہ قضاء پر مامور کیا، لیکن ''جد'' وغیرہ کی میراث میں ان سے اختلاف کیا۔ [1]

اور خود حضرت شیخ، مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی ''اصولُ الإفتاء وآدابه'' کے حوالہ سے ان الفاظ میں تصریح پہلے گذر چکی ہے:

''والحاصل أن كثيراً من العامة كانوا يرجعون إلى من يثِقون به،

---

[1] الباب الآخر الذى سوغ كل واحد منهم مخالفة صاحبه فيه من غير نكير ولا منع .رأوا أنه ليس لله تعالى على حكمه فيه دليل واحد يفضى إلى العلم به بعينه، وأن كل مذهب منه فله شبيه ونظير من الأصول يسوغ رده إليه، على حسب ما يقتضيه اجتهاد المجتهد، ويغلب فى ظنه أنه أشبه الأصول بالحادثة .

ولما وجدنا السلف يجيزون قضاء القضاة عليهم -وإن كان بخلاف رأيهم، ومذهبهم فى أحكام الحوادث -ويجيزون فتياهم فيها فى الدماء والفروج والأموال، من غير نكير ولا تخطئة .دلنا ذلك على أنهم رأوا جميع ذلك صوابا من القائلين به، وأن فرض كل واحد منهم وما تعبد به ما أداه إليه اجتهاده .

ألا ترى :أن أبا بكر قد كان ولى زيد بن ثابت القضاء وهو يخالفه فى الجد وغيره، وولى عمر بن الخطاب أبى بن كعب، وشريحا القضاء ، وهما يخالفانه فى كثير من رأيه ومذاهبه .وأن عليا ولى شريحا قضاء الكوفة، وابن عباس قضاء البصرة، وهما يخالفانه فى أشياء كثيرة .ابن عباس يخالفه فى الجد، وشريح يخالفه فى الجد، و كثير من الأشياء يطول شرحها(الفصول فى الأصول،لابى بكر الرازى الجصاص الحنفى ،ج۴،ص ۳۰۹،باب القول فى حكم المجتهدين واختلاف أهل العلم فيه)

www.idaraghufran.org

ویُرجحون فتاواہ علی فتاوی غیرہ. وکان ہناک مَن لا یقتصر علی الإستفتاء من واحد"

ظاہر ہے کہ مذکورہ حکم میں اہلِ مدینہ اولین مصداق کے ساتھ شامل ہیں۔

ہم یہ پہلے عرض کر چکے کہ "غیر مجتہد" پر تقلید واجب ہونے، اور مذہب وشخصیت کی تعیین واجب ہوئے بغیر ایک، یا زیادہ کی تقلید کرنے پر کلام نہیں، جواز میں یہ دونوں صورتیں برابر ہیں، کسی صورت کو ناجائز قرار دینا بھی جائز نہیں، اور ابنِ حزم، یا کوئی بھی شخص، یا گروہ، یا فرقہ جو "مطلق تقلید، یا شخصی تقلید" کو حرام وناجائز کہے، اس کا قول جمہورامت کے خلاف ہے، جمہور کے نزدیک جس طرح "شخصِ معین ومذہبِ معین کی تقلید واجب نہیں، اسی طرح تعیین کے بغیر مطلق تقلید کو حرام کہنا بھی جائز نہیں" یہ دونوں اقوال ہی جمہور کے خلاف ہیں، اوران دونوں امور میں خلطِ مبحث درست نہیں، اور اس وقت اصل کلام "شخصِ معین ومذہبِ معین کی تقلید کو واجب" قرار دینے کے بارے میں ہے۔

لیکن "شخصِ معین کی تقلید کے وجوب" کا ثبوت حضرت زید بن ثابت کے مذکورہ واقعہ سے نہیں ہوتا۔

صحیح بخاری کی حدیث میں تو صرف اِم سلیم سے سوال کرنے، اوران کے حدیثِ صفیہ کو بیان کرنے کا ذکر ہے۔ [1]

اور صحیح مسلم کی حدیث میں حضرت طاووس کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ وہ اس واقعہ کے موقع پر ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے، جب حضرت زید بن ثابت، اور ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا، جس پر ابنِ عباس نے، زید بن ثابت کو انصاریہ

---

[1] عن عکرمة، أن أهل المدينة سألوا ابن عباس رضی الله عنهما، عن امرأة طافت ثم حاضت، قال لهم :تنفر، قالوا :لا نأخذ بقولک وندع قول زيد قال :إذا قدمتم المدينة فسلوا، فقدموا المدينة، فسألوا، فكان فيمن سألوا أم سليم، فذكرت حديث صفية رواه خالد، وقتادة، عن عکرمة(صحيح البخارى،رقم الحديث ١٧٥٨)

www.idaraghufran.org

صحابیہ کی طرف حدیث کے لئے رجوع کا حکم دیا، حدیث سنتے ہی زید بن ثابت نے ابنِ عباس کے قول کی طرف رجوع کرلیا۔ [1]

اور بعض روایات میں ابنِ عباس کی طرف سے یہ فرمانے کی بھی تصریح ہے کہ مجھے اس بات کی کوئی پروانہیں کہ تم میری بات مانو، یا نہ مانو، لیکن تم مدینہ آنے کے بعد امِ سلیم سے اس کے بارے میں سوال کرلینا، جس کے بعد ان حضرات نے ابنِ سلیم سے سوال کیا۔ [2]

اس واقعہ سے تو صحابہ کرام کا بھی اختلاف کے موقع پر حدیث کی طرف رجوع کرنا، اور اس کی بنیاد پر اختلاف کا ختم کرنا ثابت ہوتا ہے۔ [3]

جہاں تک اہلِ مدینہ کے الفاظ کا تعلق ہے، تو عکرمہ کی ہی بعض روایات میں ''اہلِ مدینہ'' کے

---

[1] حدثنا يحيى عن ابن جُريج حدثني الحسن بن مُسْلم عن طاوس قال: كنت مع ابن عباس، فقال له زيد بن ثابت: أنت تفتي الحائض أن تصدر قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت؟، قال: نعم، قال: فلا تفت بذلك، قالَ: إما لا، فاسأل فلانة الأنصارية: هل أمرها النبي – صلى الله عليه وسلم – بذلك؟ فرجع زيد إلى ابن عباس يضحك، فقال: ما أُراك إلا قد صدَقت (مسند احمد ،رقم الحديث ١٩٩٠)

[2] عن قتادة عن عكرمة قال اختلف ابن عباس وزيد بن ثابت فقال زيد يكون آخر عهدها بالبيت وقال ابن عباس إذا طافت يوم النحر تنفر إن شاء ت وقال الأنصار لابن عباس لا نبايعك وقد خالفك زيد فقال ابن عباس لا أبال أخذتم عني أو لم تأخذوا ولكن إذا قدمتم المدينة فسلوا صاحبتكم أم سليم عن ذلك فسألوها فقالت إن صفية بنت حيي حاضت بعدما طافت بالبيت في يوم النحر فقالت لها عائشة الخيبة إنك لحابستنا فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تنفر(من حديث أبي عبيدة مجاعة بن الزبير العتكي البصري، المعروف بـ "حديث مجاعة بن الزبير" ص ٥٢، ٥٣، رقم الحديث ٢٥)

[3] وقد خفي على زيد بن ثابت وابن عمر وجمهور أهل المدينة إباحة النبي صلى الله عليه وسلم للحائض أن تنفر حتى أعلمهم بذلك ابن عباس وأم سليم فرجعوا عن قولهم(الإحكام في أصول الأحكام، لا بن حزم الأندلسي، ج٢، ص١٧، الباب الحادي عشر ،فصل في خلاف الصاحب للرواية)

وكان زيد بن ثابت يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف، فقال له ابن عباس سل فلانة الأنصارية، هل أمرها النبي -صلى الله عليه وسلم -بذلك؟ فأخبرته، فرجع زيد يضحك وقال لابن عباس : "ما أراك إلا قد صدقت." والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى(روضة الناظر، لا بن قدامة الحنبلي، ج١، ص٣٢٠، الباب الرابع، فصل :في التعبد بخبر الواحد سمعًا)

بجائے ''انصار'' کی تصریح ہے۔ ¹

اور علامہ عینی وغیرہ نے فرمایا کہ اس سے مدینہ منورہ کے بعض لوگ مراد ہیں۔ ²

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں اس کے علاوہ بھی ''عہدِ صحابہ وتابعین کے ادوار میں تقلیدِ شخصی'' کے بعض دوسرے نظائر ذکر فرمائے ہیں، جن سے یہ ثابت ہونے میں کوئی اشکال نہیں کہ صحابہ وتابعین کے ادوار میں تقلید کا وجود تھا، جو تقلیدِ شخصی کی شکل میں بھی تھا، اور یہ گناہ والا کام نہیں، جیسا کہ علامہ ابنِ حزم اور ان کے متبعین کا دعویٰ ہے، اور جہاں مجتہد ایک سے زیادہ نہ تھے، یا کسی مصلحت سے دوسرے کے مقابلہ میں ایک مجتہد کی تقلید کی ضرورت محسوس کی گئی، وہاں اس شکل میں بھی تقلید پر عمل ہوا۔

---

¹ عن عكرمة أنه كان بين ابن عباس، وزيد بن ثابت في المرأة تحيض بعدما تطوف بالبيت يوم النحر مقاولة في ذلك فقال زيد :لا تنفر حتى يكون آخر عهدها بالبيت، وقال ابن عباس :إذا طافت يوم النحر وحلت لزوجها، نفرت إن شاء ت، ولا تنتظر، فقالت الأنصار يا ابن عباس إنك إذا خالفت زيدا لم نتابعك، فقال ابن عباس :سلوا أم سليم فسألوها عن ذلك فأخبرت أن صفية بنت حيي بن أخطب أصابها ذلك فقالت عائشة :الخيبة لك حبستنا) فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم " :فأمرها أن تنفر "وأخبرت أم سليم أنها لقيت ذلك، "فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنفر(مسند احمد،رقم الحديث ٢٧٤٢٧)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح على شرط البخاري(حاشية مسند احمد)

² قوله :(إن أهل المدينة) أي :بعض أهلها، لأن كلهم ما سألوه، وقد رواه الإسماعيلي من طريق عبد الوهاب الثقفي عن أيوب بلفظ :(إن ناسا من أهل المدينة) . قوله :(قال لهم :تنفر) أي: قال ابن عباس للذين سألوه :تنفر هذه المرأة التي طافت ثم حاضت .قوله :فندع، بالفاء ونصب: ندع، لأنه جواب النفي، ويروى :(وندع) ، بالواو .قوله :(قول زيد) ، هو زيد بن ثابت، رضي الله تعالى عنه، وفي رواية عبد الوهاب الثقفي أفتيتنا أو لم تفتنا، زيد بن ثابت يقول :لا تنفر .قوله: (فكان فيمن سألوا أم سليم) وفي رواية الثقفي :(فسألوا أم سليم وغيرها) . وأم سليم، بضم السين: هي أم أنس رضي الله تعالى عنهما، قوله :(فذكرت) أي :أم سليم كذا ذكره مختصرا .وساقه الثقفي بتمامه قال :(فأخبرتهم أن عائشة قالت لصفية أفي الخيبة أنت أنك لحابستنا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :ما ذاك؟ قالت عائشة :صفية حاضت .قيل :إنها قد أفاضت قال :فلا إذا، فرجعوا إلى ابن عباس، فقالوا :وجدنا الحديث كما حدثتنا(عمدة القاري،ج١٠،ص٩٧، كتاب الحج،باب إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت)

www.idaraghufran.org

یہ سب صورتیں جواز کے دائرہ میں تھیں۔

لیکن اس سے فی نفسہٖ ''تقلیدِ شخصی'' کے وجوب کے زیرِ بحث مسئلہ کا تعلق نہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مد ظلہم نے بھی ان نظائر سے دونوں قسم کی تقلید جائز اور درست ہونے کا نتیجہ اخذ کرتے ہوئے تحریر فرمایا:

''مندرجہ بالا روایات سے یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ جاتی ہے کہ تقلید کی دونوں قسموں (شخصی اور غیر شخصی) پر صحابہ کرام کے عہد مبارک میں عمل ہوتا رہا ہے، اور حقیقت یہی ہے کہ جو شخص قرآن وسنت سے براہِ راست احکام مستنبط کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، اصل کے اعتبار سے، اس کے لئے تقلید کی دونوں قسمیں جائز اور درست تھیں۔

چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

وليس محله فيمن لا يدين إلا بقول النبى صلى الله عليه وسلم، ولا يعتقد حلالا إلا ما أحله الله ورسوله، ولا حراما إلا ما حرمه الله ورسوله، لكن لما لم يكن له علم بما قاله النبى صلى الله عليه وسلم ولا بطريق الجمع بين المختلفات من كلامه، ولا بطريق الاستنباط من كلامه اتبع عالما راشدا على أنه مصيب فيما يقول، ويفتى ظاهرا متبع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن خالف ما يظنه أقلع من ساعته من غير جدال ولا إصرار.

فهذا كيف ينكره أحد مع أن الاستفتاء والافتاء لم يزل بين المسلمين من عهد النبى صلى الله عليه وسلم؛ ولا فرق بين أن يستفتى هذا دائما، أو يستفتى هذا حينا وذلک حينا بعد أن يكون مجمعا على ما ذكرناه.

’’اور (تقلید کی مذمت میں جو باتیں کہی گئی ہیں) ان کا اطلاق اس شخص پر نہیں ہوتا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا، کسی کے قول کو حجت نہیں مانتا، اور جس کا اعتقاد یہ ہے کہ حلال صرف وہ ہے، جسے اللہ اور اس کے رسول نے حلال کردیا، اور حرام صرف وہ ہے، جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام کردیا، لیکن چونکہ اس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کا علم نہیں ہے، نہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں سے متعارض احادیث کی تطبیق کے طریقے سے واقف ہے، اور نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے استنباطِ احکام کے طریقے جانتا ہے، اس لیے وہ کسی ہدایت یافتہ عالم کی اس بناء پر اتباع کر لیتا ہے کہ یہ عالم (اپنے علم و تقویٰ کے پیشِ نظر) اپنے اقوال میں صائب ہوگا، اور ظاہری طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا متبع ہوگا، چنانچہ اگر اس کا یہ گمان غلط ثابت ہو جائے، تو وہ کسی جدال و اصرار کے بغیر اس کی تقلید سے دستبردار ہو جائے گا، تو اس (قسم کی تقلید) سے کوئی کیسے انکار کرسکتا ہے، جبکہ فتویٰ پوچھنے اور فتویٰ دینے کا سلسلہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے مسلمانوں کے درمیان چلا آتا ہے، اور (جب کسی سے فتویٰ پوچھنا جائز ہوا تو) اس میں کوئی فرق نہیں کہ انسان ہمیشہ ایک ہی شخص سے فتویٰ پوچھا کرے (جسے تقلیدِ شخصی کہتے ہیں) یا کبھی ایک شخص سے اور کبھی دوسرے شخص سے پوچھا کرے (جسے تقلیدِ مطلق کہتے ہیں) جبکہ اس میں مذکورہ بالا شرائط جمع ہوں (تقلید کی شرعی حیثیت ص ۵۹ و ۶۰ ’’تقلیدِ شخصی عہدِ صحابہ وتابعین میں‘‘، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے شاہ ولی اللہ صاحب کی یہ عبارت ’’**حجۃ اللہ البالغۃ**‘‘ اور ’’**عقدُ الجید**‘‘ کے حوالہ سے نقل فرمائی ہے۔

لیکن شاہ ولی اللہ صاحب نے اس عبارت میں دراصل علامہ ابنِ حزم کے تقلید کو حرام قرار

Idara Ghufran

دینے کا تفصیلی جواب بیان فرمایا ہے، اس تفصیلی عبارت کو ترجمہ سمیت ہم نے شاہ ولی اللہ صاحب کی ''حجة اللّٰه البالغة ''اور''عقد الجيد ''اور''الا نصاف ''تینوں تالیفات کے حوالہ سے پہلے حصہ میں شاہ ولی اللہ صاحب کے فقہی افکار کے ذیل میں بیان کر دیا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی اس عبارت سے متصل پہلے مندرجہ ذیل عبارت بھی ہے، جس کو حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے نقل نہیں فرمایا:

وفيمن لا يجوز أن يستفتي الحنفي مثلا فقيها شافعيا وبالعكس، ولا يجوز أن يقتدي الحنفي بإمام شافعي مثلا، فإن هذا قد خالف إجماع القرون الأولى، وناقض الصحابة والتابعين.

ترجمہ: اور (ابنِ حزم کی یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کی تقلید حلال نہیں، بلکہ حرام ہے، اس شخص کے بارے میں بھی پوری اترتی ہے) جو شخص مثلاً حنفی کو کسی شافعی فقیہ سے، یا شافعی کو کسی حنفی فقیہ سے فتویٰ طلب کرنے کو ناجائز ٹھہرائے، اور مثلاً حنفی کے لیے شافعی امام کی اقتدا کو ناجائز ٹھہرائے، اس لیے کہ ایسا خیال قرونِ اولیٰ اور صحابہ وتابعین کے اجماع واتفاق کے خلاف ہے (حجۃ اللہ البالغہ)

اس عبارت میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے مذہبِ معین کی اس طرح پابندی کو ناجائز قرار دیا ہے، جس میں دوسرے مذہب پر عمل پیرا ہونے کو ناجائز قرار دیا جائے، جیسا کہ ''مذہبِ معین کے التزام ووجوب'' یا ''تقلیدِ شخصی کے وجوب'' میں ہوتا ہے۔

لہٰذا جب یہ صورت شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک جائز نہیں، تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد شاہ ولی اللہ صاحب نے اگلی صورت میں جو یہ فرمایا ہے کہ:

" ولا فرق بين أن يستفتي هذا دائما، أو يستفتي هذا"

اس میں کوئی فرق نہیں کہ انسان ہمیشہ ایک ہی شخص سے فتویٰ پوچھا کرے (جسے

www.idaraghufran.org

تقلیدِ شخصی کہتے ہیں) یا کبھی ایک شخص سے اور کبھی دوسرے شخص سے پوچھا کرے (جسے تقلیدِ مطلق کہتے ہیں)

اس سے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی مراد دونوں قسم کی تقلید کا جواز ہے، پس ''جواز'' کو ''وجوب'' کا حکم دینا، اور جن دونوں صورتوں کو شاہ ولی اللہ صاحب جائز قرار دیتے ہیں، ان میں سے ایک صورت کو ناجائز قرار دینا، اور ایک صورت کو واجب قرار دینا، شاہ ولی اللہ صاحب کے موقف کے موافق نہیں۔

پھر اس کے بعد ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تقلیدِ شخصی'' کے واجب ہونے کے سلسلہ میں اسی قسم کے امور کا ذکر فرمایا ہے، جن کا زیرِ بحث ''اصولُ الإفتاء وآدابه'' میں ذکر ہے، یعنی اتباعِ ہویٰ، تلفیق وغیرہ کا، جس کے اعادہ کی یہاں ضرورت نہیں۔

علامہ ابواسحاق شاطبی مالکی (المتوفیٰ: 790 ہجری) نے ''الموافقات'' میں ایک مقام پر مالکیہ کے مشہور عالم علامہ مازری کی طرف سے مالکی مذہب کے ایک غیر مشہور قول پر فتوے کے متعلق سوال اور جواب کو نقل کیا ہے۔

جس سے حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں ص ٦٩ و ٧٠ پر ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت'' کے ضمن میں یہ استنباط فرمایا ہے کہ اگر ''مذہبِ معین'' کی پابندی کو واجب نہیں کیا جائے گا، تو اس کے نتیجہ میں عوام ''اتباعِ ہویٰ'' میں مبتلا ہو جائیں گے۔

لیکن ہمیں اس سے اتفاق نہ ہو سکا، کیونکہ علامہ شاطبی کا مقصود مذہب کے غیر معروف وغیر مشہور، یعنی ضعیف اقوال پر غرض اور ہویٰ کے موافق ہونے کی بنیاد پر عمل وفتوے سے منع کرنا ہے، جس کے ساتھ انہوں نے ''نکاحِ متعہ'' کا بھی ذکر کیا ہے، جس کے جواز کی بعض لوگ مالکیہ کی طرف نسبت کرتے ہیں، جیسا کہ ''الموافقات'' میں مذکور مکمل

عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔ [1]

---

[1] الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيدا بما هو جار على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهى بثابت من أصولها؛ فما قاله عين الدعوى.
ثم نقول: تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهى عن اتباع الهوى؛ فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضا لقوله تعالى: فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول، وموضع الخلاف موضع تنازع .
فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة، وهى تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه لا الموافق للغرض.
فصل :وربما استجاز هذا بعضهم فى مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات؛ فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبى أو الراجح فى المذهب فهذا أيضا من ذلك الطراز المتقدم، فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومحال الضرورات معلومة من الشريعة، فإن كانت هذه المسألة.
منها، فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذا عن صاحب الشرع فلا حاجة إلى الانتقال عنها، وإن لم تكن منها، فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش، ودعوى غير مقبولة.
وقد وقع فى "نوازل ابن رشد "من هذا مسألة نكاح المتعة.
ويذكر عن الإمام المازرى أنه سئل: ما تقول فيما اضطر الناس إليه فى هذا الزمان –والضرورات تبيح المحظورات– من معاملة فقراء أهل البدو فى سنى الجدب؛ إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حل الأجل قالوا لغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام، فربما صدقوا فى ذلك؛ فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفا أن يذهب حقهم فى أيديهم بأكل أو غيره لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضريا إلى الرجوع إلى حاضرته، ولا حكام بالبادية أيضا، مع ما فى المذهب فى ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافا للقول بالذرائع .
فأجاب: إن أردت بما أشرت إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى، فهذا ممنوع فى المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت.
قال: ولست ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعى العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب فى مخالفة المذهب؛ لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التى لا خفاء بها، ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاما؛ فليأخذه منهم من يبيعه على ملك منفذه إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز.
فانظر كيف لم يستجز –وهو المتفق على إمامته– الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه بناء على قاعدة مصلحية ضرورية؛ إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله؟ فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشىء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التى ادعيت فى السؤال ليست بضرورة
(الموافقات للشاطبى، ج٥، ص ٩٩ الى ١٠١، كتاب الاجتهاد، الطرف الأول: فى الاجتهاد)

www.idaraghufran.org

مالکیہ وغیرہ کی تصریحات کی روشنی میں اس عبارت کا صحیح مطلب یہ ہے کہ جو شخص مجتہد نہ ہو، اور اس کو ترجیح کی قدرت نہ ہو، اس کے لئے جس مذہب پر وہ عمل کرنا، یا اس مذہب کے مطابق فتویٰ دینا چاہتا ہے، تو اس مذہب کے علماء واصحابِ ترجیح کی طرف سے ترجیح دیئے گئے قول کی اتباع واجب ہے، اور اسے اس مذہب کے مرجوح قول پر نہ تو عمل جائز ہے، نہ ہی فتویٰ دینا جائز ہے، البتہ بعض حالات میں مرجوح وضعیف قول پر عمل کرنے، یا فتویٰ دینے کی گنجائش ہے، جیسا کہ اس سلسلہ میں علامہ ابنِ عابدین شامی کی طرف سے ''**شرح عقود رسمُ المفتی**'' میں ''**عدم جواز العمل والافتاء بالمرجوح**'' کے تحت نقل کردہ عبارات سے ظاہر اور معلوم ہوتا ہے، اور ہم ''**التوضیح**'' میں اس پر تفصیلاً کلام کر چکے ہیں۔

شہابُ الدین احمد بن ادریس مالکی قرافی (المتوفیٰ: 684ھ) نے ''**الاحکام فی تمییزِ الفتاویٰ**'' میں اس کی توضیح وتفصیل بیان کی ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ جو قول مجتہد کے نزدیک راجح نہ ہو، اس پر حاکم ہونے کی صورت میں فیصلہ کرنا، اور مفتی ہونے کی صورت میں فتویٰ دینا جائز نہیں۔

اور اگر وہ مجتہد نہ ہو، بلکہ مقلد ہو، تو مذہب کے مشہور قول کے مطابق ہی حاکم ہونے کی صورت میں فیصلہ کرنا، اور مفتی ہونے کی صورت میں فتویٰ دینا جائز ہے۔

اور اگر کسی مسئلہ میں مجتہد کے نزدیک دلائل متعارض اور مساوی ہوں، اور وہ ترجیح سے عاجز ہو، تو اس میں علماء کا اختلاف ہے، ایک قول کے مطابق دونوں قول ساقط ہو جائیں گے، اور ایک قول کے مطابق کسی بھی قول کو اختیار کرنا جائز ہوگا، اور یہ اتباعِ ہویٰ میں داخل نہ ہوگا۔[1]

---

[1] هل يجب على الحاكم أن لا يحكم إلا بالراجح عنده؟ كما يجب على المجتهد أن لا يفتي إلا بالراجح عنده؟ أو له أن يحكم بأحد القولين وإن لم يكن راجحا عنده ؟

جوابه:......أن الحاكم إن كان مجتهدا فلا يجوز له أن يحكم أو يفتي إلا بالراجح عنده، وإن كان مقلدا جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه، وأن يحكم به ،وإن لم يكن راجحا عنده، مقلدا في رجحان القول المحكوم به إمامه الذي يقلده، كما يقلده في الفتيا .وأما اتباع الهوى في الحكم أو الفتيا فحرام إجماعا.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

البتہ ابو اسحاق شاطبی مالکی کا موقف یہ ہے کہ عامی کو ''أفضل و أعلم'' کی تقلید ضروری ہے، امام ابو حنیفہ وغیرہ کی تعیین کے بغیر جس کا بھی ''أفضل و أعلم'' ہونا، ثابت ہو، اور اس کے بغیر عامی کو مجتہدین میں تقلید کی ''تخییر'' جائز نہیں، بلکہ وہ ''اتباعِ ہویٰ'' میں داخل ہے، جیسا کہ انہوں نے ''الموافقات'' اور ''الاعتصام'' میں بیان کیا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

نعم اختلف العلماء فيما إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد وتساوت، وعجز عن الترجيح هل يتساقطان أو يختار واحدا منهما يفتى به؟ قولان للعلماء.

فعلى القول بأنه يختار أحدهما يفتى به: له أن يختار أحدهما يحكم به، مع أنه ليس أرجح عنده بطريق الأولى، لأن الفتيا شرع عام على المكلفين إلى قيام الساعة، والحكم يختص بالوقائع الجزئية الخاصة فتجويز الاختيار فى الشرائع العامة أولى أن يجوز فى الأمور الجزئية الخاصة، وهذا مقتضى الفقه والقواعد الشرعية.

ومن هذا التقرير يتصور الحكم بالراجح وغير الراجح، وليس ذلک اتباعا للهوى، بل ذلک بعد بذل الجهد والعجز عن الترجيح وحصول التساوى.

أما الحكم أو الفتيا بما هو مرجوح فخلاف الإجماع (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام، ص ۹۲، ۹۳، السوال الثانى والعشرون)

[1] وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين؛ فكذلک أيضا، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامى المفتى؛ فتعارض الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز فى حقه اتباع الدليلين معا، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلک لا يجوز للعامى اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح (الموافقات للشاطبى، ج۵، ص ۷۶، كتاب الاجتهاد، الطرف الاول: المسألة الثالثة)

أما إذا كان قد اطلع على فتاويهم قبل ذلک، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله، وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه البتة، وقد مر فى ذلک تقرير حسن فى هذا الكتاب؛ فلا نعيده (الموافقات للشاطبى، ج۵، ص ۲۸۵، كتاب الاجتهاد، الطرف الثالث: فيما يتعلق بإعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به، المسألة الثانية)

وإذا ثبت أنه لا يقلد إلا واحدا، فكل واحد منهما يدعى أنه أقرب إلى الحق من صاحبه، ولذلک خالفه، وإلا لم يخالفه، والعامى جاهل بمواقع الاجتهاد، فلا بد له ممن يرشده إلى من هو أقرب إلى الحق منهما، وذلک إنما يثبت للعامى بطريق جملى، وهو ترجيح أحدهما على الآخر بالأعلمية والأفضلية، ويظهر ذلک من جمهور العلماء والطالبين الذين لا يخفى عليهم مثل ذلک. لأن الأعلمية تغلب على ظن العامى أن صاحبها أقرب إلى صوب الصواب فى العلم الحاكم لا من جهة أخرى، فإذا لا يقلد إلا باعتبار كونه حاكما بالعلم الحاكم. ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

لیکن عامی پر ''أفضل و أعلم'' کی تقلید واجب قرار دینے کا قول راجح نہیں، اور جمہور کے نزدیک عامی کو مجتہدین کی اتباع وتقلید میں ''اختیار'' کا ہونا راجح ہے، اور یہ ''اتباعِ ہویٰ'' میں داخل نہیں، جس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

امام غزالی نے ''المستصفیٰ'' میں ''تخییر'' سے ''محال'' لازم آنے پر کلام کرتے ہوئے، اس طرح کے شبہات کا جواب دیا ہے۔ [1]

پس جلیل القدر مالکیہ کی تصریحات کے موجود ہوتے ہوئے ابواسحاق شاطبی مالکی کی ایک عبارت سے وہ مطلب مراد لینا، راجح معلوم نہ ہوسکا، جو جمہور فقہاء، اور خود مالکیہ کی تصریحات وترجیحات کے خلاف ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

والأمر الثانی: أن لا یصمم علی تقلید من تبین له فی تقلیده الخطأ شرعا وذلک أن العامی ومن جری مجراه قد یکون متبعا لبعض العلماء ـ إما لکونه أرجح من غیره (عنده)أو عند أهل قطره، وإما لأنه هو الذی اعتمده أهل قطره فی التفقه فی مذهبه دون مذهب غیره .وعلی کل تقدیر فإذا تبین له فی بعض مسائل (متبوعه)الخطأ والخروج عن صوب العلم الحاکم فلا یتعصب لمتبوعه بالتمادی علی اتباعه فیما ظهر فیه خطؤه، لأن تعصبه یؤدی إلی مخالفة الشرع أولا، ثم إلی مخالفة متبوعه، أما خلافه للشرع فبالعرض، وأما خلافه لمتبوعه فلخروجه عن شرط الاتباع، لأن کل عالم یصرح أو یعرض بأن اتباعه إنما یکون علی شرط أنه حاکم بالشریعة لا بغیرها، فإذا ظهر أنه حاکم بخلاف الشریعة خرج عن شرط متبوعه ،فلم یکن تابعا له، فتأملوا کیف یخرج عن تقلید متبوعه. بالتصمیم علی تقلیده (الاعتصام،للشاطبی،ج۳،ص ۳۱۶،۳۱۷،الباب العاشر،فصل النوع الرابع :اتباع الهوی)

[1] فإن قیل :فمذهب التخییر یفضی إلی محال، وهو أن یخیر الحاکم المتخاصمین فی شفعة الجوار أو استغراق الجد للمیراث أو المقاسمة؛ لأن حکم الله الخیرة، وکذلک یخیر المفتی العامی، وکذلک یحکم لزید بشفعة الجوار ولعمرو بنقیضه ویوم السبت باستغراق الجد للمیراث ویوم الأحد بالمقاسمة بل تثبت الشفعة یوم الأحد وتسترد یوم الاثنین بالرأی الآخر.

قلنا :لا تخییر للمتخاصمین بین النقیضین؛ لأن الحاکم منصوب لفصل الخصومة عند التنازع فیلزمه أن یفصل الخصومة بأی رأی أراد، کما لو تنازع الساعی والمالک فی بنات اللبون والحقاق وفی الشاة والدراهم فی الجبران فالحاکم یحکم بما أراد أما الرجوع فغیر جائز لمصلحة الحکم أیضا فإنه لو تغیر اجتهاده عندکم تغیر فتواه ولا ینقض الحکم السابق للمصلحة، أما قضاؤه یوم الأحد بخلاف قضائه یوم السبت (المستصفی،لابی حامد الغزالی،ص ۳۶۶، القطب الرابع، الفن الأول، الحکم الثانی فی الاجتهاد التصویب والتخطئة،مسألة تعارض دلیلان عند المجتهد)

www.idaraghufran.org

اور جہاں تک حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی ’’اصـــولُ الإفتـــاء وآدابـــہ ‘‘میں مذکوراس بات کا تعلق ہے کہ فقہاء کے اقوال اپنے اپنے اصول وقواعد پر مبنی ہیں، اور مذہبِ معین کی پابندی نہ کرنے سے ان میں بدانتظامی لازم آتی ہے،تو گذشتہ تفصیل کے ضمن میں اس کا جواب بھی معلوم ہو چکا۔

اولاً تو یہاں زیرِ بحث وہ مسائل ہیں، جن کا تعلق ’’مـجتهـد فيها مسائل ‘‘ سے ہے،اوروہ جن اصول وجزئیات اوردلائل پر متفرع ہیں،ان کی حیثیت بھی عام طور پر ’’مـجتهـد فيها ‘‘ مسائل ہی کی ہے۔

دوسرے اگر مدار اس بات پر تھا،تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جمہور نے اس بنیاد پر ’’مذہبِ معین‘‘ کی تقلید کوواجب کیوں نہ قرار دیا،جبکہ فقہی اصول بہت زمانہ پہلے طے ہو چکے تھے، جو جمہور کے سامنے تھے،جس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جمہور کے نزدیک یہ امر بھی ’’مـجتهـد فيـه ‘‘ ہے،اور’’غيـر مـجتهـد فيهـا مسـائل ‘‘عام طور پر اختلافی ہوتے ہی نہیں، بلکہ ’’مـجـمـع عـلـيــه ‘‘ہوتے ہیں،جن سے خروج کی گنجائش نہیں ہوا کرتی،اورنہ ہی وہ مسائل، ہماری اس بحث سے تعلق رکھتے۔

تیسرے اگر یہ وجہ پائی جائے،لیکن ’’تشہی‘‘ کے بجائے،ضرورت وحاجت،یا جزوی مسئلہ میں اجتہاد کی وجہ سے دوسرے مذہب کے مسئلہ کو ترجیح دینا پایا جائے،تو پھر بھی اس وقت تک یہ جائز نہ ہونا چاہیے،جب تک ہر مجتہد کے مرکزی اصولوں کی رعایت کا لحاظ نہ کرلیا جائے،اورایسی صورت میں بہت سے ان فتاویٰ کا بھی سدِ باب لازم آئے گا، جواس شرط کا لحاظ کئے بغیر دوسرے مذاہب کے مطابق جائز قرار دئے جاتے ہیں۔

جیسا کہ مرسل روایت بعض مجتہدین کے اصول کے مطابق حجت ہے،لیکن دوسرے مجتہدین کے اصول کے مطابق حجت نہیں،یا جیسا کہ کسی مجتہد کے اصول کے مطابق ’’استحسان‘‘ حجت ہے،لیکن دوسرے مجتہد کے اصول کے مطابق حجت نہیں،یا جیسا کہ ایک مجتہد کے نزدیک

’’خبرِ واحد‘‘ سے فرضیت ثابت ہوجاتی ہے، دوسرے مجتہد کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی، اور بھی اس طرح کے بے شمار اصولِ فقہ وقواعدِ فقہ کے اختلافات مجتہدین کے مابین ہیں، اور یہ ہر مجتہد کے دوسرے مجتہد سے الگ اصول وقواعد ہیں، جن سے احکامِ شرعیہ کے درجات، بلکہ ثبوت وعدمِ ثبوت تک میں اختلافات ہیں، جو کراہت واباحت، اور حلت وحرمت کے درجہ تک پہنچے ہوئے ہیں، اور ان سے علماء وطلباء بخوبی واقف ہیں، کیونکہ ان کے دینی مدارس وجامعات میں اصولِ فقہ وکتبِ فقہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔

تو کیا جزوی اجتہاد کے مطابق دوسرے مذہب پر فتویٰ دینے، یا عمل کرنے کے لئے، ان تمام اصول وقواعد کی رعایت ضروری ہوگی، اور اگر ایسا ہی ہو، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر موجودہ زمانے کے متعدد فتاویٰ جو ایک دوسرے کے مذاہب کے خلاف ہیں، اور ان پر عمل بھی بلانکیر جاری ہے، ان میں یہ رعایت کیوں ملحوظ نہیں رکھی گئی، اور دوسرا سوال یہ عائد ہوتا ہے کہ خود مجتہدینِ عظام، اور جمہور فقہاء نے ’’مذہبِ معین کے عدمِ التزام‘‘ کا اہم ترین مسئلہ بیان فرماتے وقت اتنی اہم اصولی شرط کا ذکر کیوں نہ فرمایا؟

اگر نظرِ عمیق سے جائزہ لیا جائے گا، تو اس طرح کے بے شمار مسائل سامنے آجائیں گے، جس کے بعد ’’مذہبِ معین‘‘ کی پابندی کو لازم کرنے کے لئے، اس علت کا ثبوت ہی مشکل ہوگا، زیادہ سے زیادہ بعض علماء نے اس کی خاطر ’’تلفیق‘‘ کی شرط کو لازم کیا ہے، لیکن اس کی بنیاد بھی ہر مذہب کے مرکزی اصول کے ملحوظ رہنے پر نہیں، بلکہ صرف متعلقہ جزوی مسئلہ پر ہے، جس پر کلام آگے آتا ہے۔

حکیمُ الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ اپنے رسالہ ’’**احکامُ الایتلاف فی احکام الاختلاف**‘‘ میں فرماتے ہیں کہ:

> جو اختلاف ایسے امرِ دینی میں ہو، جو فروع میں سے ہے، اور دلیل سے ہو، خواہ دلیل نص ہو، یا اپنا اجتہاد ہو، یا اپنے کسی متبوع صالح للمتبوعیۃ (یعنی ایسے مجتہد ومحقق، یا مفتی) کا اجتہاد، یا فتویٰ ہو (جو اتباع وتقلید کی صلاحیت واہلیت رکھتا ہو)

www.idaraghufran.org

اور یہی ہے وہ اختلاف جوامتِ مرحومہ کی جماعتِ حقہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک سے اس وقت چلا آ رہا ہے۔

اور مبنیٰ اس اختلاف کا اسبابِ متعددہ ہیں، جو کتبِ اصول وتصانیف حضرت شاہ ولی اللہ ورسالہ **رفع الكلام لابن تيمية** وغیرہا میں مدون ہیں۔ مثلاً:

ایک مسئلہ میں نصوص **مختلفة الدلالة** ہیں، اور سب جمع نہیں ہو سکتے، اور نسخ بھی متفق علیہ نہیں، ایک مجتہد نے ایک پر عمل کیا، اور دوسرے کو قواعدِ کلیہ کے اقتضاء سے **متروک العمل** کر دیا، دوسرے مجتہد نے اس کا عکس کیا۔

اور یہ قواعدِ کلیہ گو ماخوذ عن النصوص (یعنی نصوص سے اخذ کردہ) ہیں، مگر ہیں اجتہادی، اس لیے جانبین میں عمل کی گنجائش ہے، مجتہد کو اصالۃً اور مقلد کو تبعاً۔

مثلاً: مبیح ومحرم میں محرم کو ترجیح ہونا، ایک قاعدہ ہے۔

اور مثلاً مثبت کا نافی پر مقدم ہونا، ایک قاعدہ ہے۔

اور مثلاً کسی واقعہ کا بہ نسبت عورتوں کے مَردوں پر زیادہ منکشف ہونا، جیسے کسوف کا واقعہ، اس میں روایتِ رجال کی تقدیم، ایک قاعدہ ہے۔

اور مثلاً حکایتِ فعل میں عموم نہ ہونا، یہ ایک قاعدہ ہے **و امثالها**۔

اور یہ حنفیہ کے قواعد ہیں۔

اسی طرح دوسرے مجتہدین کی تحقیق میں دوسرے قواعد ہیں۔

مثلاً: **تقیید بالوصف** (یعنی حکم کو کسی وصف کے ساتھ مقید کرنا) یا تعلیق (یعنی کسی حکم کو معلق کرنے) کی دلالت جانبِ مخالف سے حکم کی نفی پر یا **حمل المطلق على المقيد** (جو چیز بغیر قید کے مذکور ہو، اس کو قید والی چیز پر محمول کرنا) یا ''قرآن فی النظم'' کی دلالت ''قرآن فی الحکم'' پر (یعنی قرآن کی عبارت کی کسی حکم پر دلالت کرنا) **و امثالها**۔

Idara Ghufran

ایسے قواعد سے احد النصین کو دوسرے پر ترجیح دینے سے حکم میں اختلاف ہوجاتا ہے(''رسالہ: احکامُ الایتلاف فی احکام الاختلاف''مشمولہ: بوادرالنوادر،ص ۶۷۱، ۶۷۲،مطبوعہ:ادارہ اسلامیات،لاہور پاکستان۔سنِ اشاعت:۱۹۸۵ء)

اور ہمارا زیرِ بحث مسئلہ مندرجہ بالا عبارت میں مذکور ایسے امرِ دینی میں اختلاف سے متعلق ہے، جو فروع میں سے ہے،اور مجتہدین میں جو اختلافات،قواعدِ کلیہ پر مبنی ہیں،اُن کو حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اجتہادی قرار دے دیا،اور ساتھ ہی جانبین میں اجتہاداً وتقلیداً عمل کی گنجائش کا بھی حکم تحریر فرمادیا، پھر آگے چل کر اسی اختلاف کے بارے میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے فرمایا:

اور اس اختلاف کا حکم یہ ہے کہ باتفاق واجماعِ علمائے امت محمود ومقبول ہے......
اور اس اختلاف کا ایک یہ بھی حکم ہے کہ جب یہ محمود ومقبول ہے،تو اس میں ایک کا دوسرے سے عداوت کرنا اور کسی کی تضلیل وتفسیق کرنا،جیسا آج کل غلاۃ میں تحریراً وتقریراً معمول ہے،سخت بدعت ومعصیت وتعصب ومخالفتِ سلف ہے

(''رسالہ: احکامُ الایتلاف فی احکام الاختلاف''مشمولہ: بوادرالنوادر،ص ۶۷۳،۶۷۴،مطبوعہ: ادارہ اسلامیات،لاہور پاکستان۔سنِ اشاعت:۱۹۸۵ء)

اور حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کا یہ فرمانا کہ فقہاء ومجتہدین کی ترجیحات کا مدار تو دلائلِ شرعیہ پر تھا،اور اختیار کی صورت میں عوام کی ترجیحات کا مدار دلائل پر نہیں ہوگا۔ تو یہ دلیل بھی محلِ نظر ہے، کیونکہ مجتہد کے پیشِ نظر دلائل شرعیہ ہوتے ہیں، وہ ان ہی کی بنیاد پر اتباع کرتا ہے، یا بالفاظِ دیگر وہ دلائل کی تقلید واتباع کرتا ہے،اور غیر مجتہد دلائلِ شرعیہ کی بنیاد پر تقلید واتباع نہیں کرتا، بلکہ اسے دلائلِ شرعیہ کی معرفت ہی حاصل نہیں ہوتی،اور اس کے حق میں مجتہد کے قول کا ثابت ہونا ہی ظنی درجہ میں دلیلِ شرعی کے قائم مقام ہوا کرتا ہے،جس کے پیچھے دراصل مجتہد کے دلائلِ شرعیہ وفقہیہ ہی ہوا کرتے ہیں،پس جب غیر مجتہد

کسی بھی مجتہد کی، اس کے مجتہد ہونے کی بناء پر تقلید کرے گا، تو وہ اپنے وظیفہ کو ادا کرے گا۔
اسی طرح مذہبِ معین کی پابندی کے وجوب کی توجیہ میں یہ فرمانا کہ ''متعین مذہب کا پیروکار اپنے امام کے علم اور دلائل پر دوسرے کی بنسبت زیادہ اعتماد کرتا ہے''
یہ بھی محلِ نظر ہے، کیونکہ یہ اس بات پر موقوف ہے کہ کسی مجتہد، یا امام کی تقلید کے لیے اس کے افضل ہونے کو ضروری ٹھہرایا جائے، جبکہ مقلد و متبع کے لیے یہ عقیدہ و گمان رکھنا راجح قول کے مطابق ضروری ہے ہی نہیں۔ [1]
رہا اپنے امام کے مذہب کو دوسرے امام کے مذہب کے مقابلہ میں جاننے کے آسان ہونے کا دعویٰ، تو یہ مقلد و متبع کا وظیفہ ہے کہ وہ کس امام کے مذہب کو کس کس مسئلہ میں آسانی سے جان سکتا ہے، اور کس کو نہیں جان سکتا، اور اس کو کس امام کے مذہب پر مطلع ہونے کی سہولت میسر ہے، اور کس کی میسر نہیں۔
ظاہر ہے کہ جب شریعت کی طرف سے ہر شخص کو اجتہادی مسائل کی تقلید میں امام متعین کرنے کا حکم ہی نہیں ہوگا، تو پھر اپنے اور دوسرے امام کی تخصیص کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔
بہر حال اس قسم کے امور کا مذہبِ معین اور شخصِ معین کی تقلید واجب ہونے کی دلیل بننا ہی محلِ کلام ہے، اسی لیے فقہاء نے بھی ان کو بنیاد بنا کر مذکورہ پابندی کو لازم نہیں کیا۔
اور جب اصحابِ فقہ واجتہاد کی طرف سے عامی کو یہ اختیار دے دیا گیا کہ وہ شافعی، حنفی، مالکی و حنبلی مفتی میں سے جس سے چاہے، فتویٰ طلب کر سکتا ہے، اور مختلف فتاویٰ سامنے آنے کی صورت میں اس کو حسبِ مشیت عمل کا بھی اختیار حاصل ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ کسی ایک قول کو اختیار کر لے، اور دوسرے کو رَد کر دے۔ [2]

---

[1] یجوز تقلید المفضول مع وجود الأفضل. وبه قال الحنفیة والمالکیة وأکثر الحنابلة والشافعیة (رد المحتار علی الدر المختار، ج ۱، ص ۴۸، مقدمة)

[2] وعلی هذا استفتی مجتهدین فاختلفا علیه الأولی أن یأخذ بما یمیل إلیه قلبه منهما. وعندی أنه لو أخذ بقول الذی لا یمیل إلیه جاز؛ لأن میله وعدمه سواء، والواجب علیه تقلید مجتهد وقد فعل. اهـ. (رد المحتار علی الدر المختار، ج ۱، ص ۴۸، مقدمة)

www.idaraghufran.org

ظاہر ہے کہ مختلف مفتیان کے فتاویٰ سامنے آنے کے بعد عمل سے پہلے، اسے مختلف آراء کا علم ہو چکا ہے، اور ایسی صورت میں اب اس کے لیے اپنی خواہش کے مطابق عمل کرنا ممکن ہو چکا ہے، لیکن اس سب کے باوجود، عوام کے اس اختیار کو سلب نہ کیا گیا، اور اُن کے اس اختیار کو برقرار رکھا گیا، کیونکہ یہ اختیار ان کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے دیا گیا تھا۔

پس جب جمہور مجتہدین اور فقہائے کرام، مذہبِ معین کی پابندی واجب نہ ہونے کو راجح قرار دے چکے، تو اس سے اتباعِ ھویٰ کا معاملہ بھی صاف ہو گیا کہ اُن کی نظر میں مذہبِ معین کا عدمِ وجوب، اتباعِ ھویٰ کو مستلزم نہیں، اور ان کے نزدیک ''اتباعِ ھویٰ'' کا معاملہ ''اتباعِ فقہاء و تقلیدِ فقہاء'' سے جدا معاملہ ہے۔

اور انسان کی ہر ضرورت، خواہش اور سہولت کو ''اتباعِ ھویٰ'' سمجھ کرنا جائز قرار دینا درست نہ ہوا۔

لہٰذا یہ فرمانا کہ پہلے زمانے میں مذاہب مدوّن نہ ہونے کی وجہ سے، خواہشِ نفس کا ڈر نہ تھا، یہ راجح معلوم نہیں ہو سکا۔

اور کیا محض کسی کے ڈر اور اندیشہ کی وجہ سے اصول کو تبدیل کیا جا سکتا ہے؟

علاوہ ازیں اختیار کی جملہ صورتوں کو ناجائز خواہشِ نفس پر فرض و محمول کرنا بھی راجح معلوم نہ ہو سکا۔

اتباعِ ھویٰ کا مسئلہ تو پہلی امتوں میں بھی تھا، اور اس امت میں بھی، اس بنیاد پر پہلی امتوں سے بھی زیادہ فرقے ہو جانے کا احادیث میں صاف ذکر آیا ہے، اسی بناء پر ''اھلُ السنة والجماعة'' کے مقابلہ میں ان فرقوں کو ''اھلُ الأھواء'' کہا جاتا ہے، اور ہمارے زیرِ بحث ''اھلُ الأھواء'' کے بجائے، ایک ''اھلُ السنة والجماعة'' کا فرقہ ہے۔

اس کی تفصیل ہم نے اپنی دوسری تالیف ''عمل بالحدیث کا حکم'' میں ذکر کر دی ہے۔

پھر اس قدیم علت و حالت کے موجود ہونے کے باوجود بھی جمہور نے اس کی طرف التفات نہ فرمایا۔

اور جس طرح دوسرے شریعت کے بہت سے کاموں میں خواہشِ نفس کی پیروی سے منع کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ مذہبِ معین کے لازم ہونے کی صورت میں، اور نماز، روزہ کی صورت میں بھی منع کیا جاتا ہے کہ کوئی شخص مال ودولت اور حبِ جاہ وغیرہ کے حصول کی خاطر مذکورہ عبادات کو انجام نہ دے، اسی طرح یہاں بھی یہ شرط لگانا کافی تھا، اور جس طرح بعض کے اتباعِ ھویٰ کی بنیاد پر نماز، روزہ کا عمل کرنے کی بنیاد پر دوسرے لوگوں کے نماز، روزہ کے عمل پر اتباعِ ھویٰ کا حکم نہیں لگایا جاتا، اسی طرح یہاں بھی نہیں لگانا چاہیے۔

پھر جب کسی کے بارے میں اتباعِ ھویٰ ثابت ہوگی، تو اس پر الگ سے کلام ہوسکتا ہے، نہ یہ کہ کسی ایک جزئیہ کی وجہ سے اصلِ کلی کو ہی نظر انداز، یا منہدم کردیا جائے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے، **تلھی وتلاعب** کی صورت کا الگ حکم بیان کیا، یا اس کو شرط کے طور پر ذکر کیا۔

اس لئے خواہشاتِ نفس کی پیروی کو خاص اس مسئلہ سے منسلک کرکے اس طرح ذکر کرنا کہ جس کی وجہ سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے دیا ہوا اختیار سلب اور جمہور کی طرف سے راجح قرار دیا گیا موقف ہی فوت ہوجائے، یہ راجح معلوم نہیں ہوا۔

پھر اگر جرم کا ارتکاب ''ھواء پرست'' کریں، تو اس میں دوسرے نیک نیت کروڑوں، اربوں مومنوں کا کیا قصور ہے کہ ان کو مذکورہ ''خواہش پرستوں'' کے جرم کی سزا دی جائے۔

اس پر خالی الذہن ہوکر غور کیا جائے گا، تو صاف معلوم ہوگا کہ خواہشات کی پیروی کا معاملہ بالکل جدا مسئلہ ہے، اس کو ہر جگہ اس تقلید کے مسئلہ کے ساتھ اس طرح منسلک کرنا، راجح معلوم نہ ہوا کہ جس کی وجہ سے شریعت کی طرف سے دی ہوئی وہ جائز سہولت فوت ہوجائے، جس کو جمہور فقہاء نے بھی نظر انداز نہیں کیا، بلکہ اس کو پیشِ نظر رکھا، اور یہ سلسلہ اصحابِ مذاہب سے شروع ہوکر، متاخرین تک جاری رہا۔

واقعہ یہ ہے کہ ہمارا زیرِ بحث مسئلہ اہلُ السنۃ والجماعۃ کے مجتہدین وفقہاء کے اجتہاد وتقلید کے

درمیان دائر ہے، جن کے اجتہادی وفقہی مسائل کا مدار ”کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ، اجماعِ امت اور قیاس“ پر ہے، جو ”اھلُ الا ھواء “فرقوں کے طریقوں سے بالکل ممتاز ہے، اور یہی بنیاد ان کی راہوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔

سورہ نساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَاللّٰهُ يُرِيْدُ أَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيْدُ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيْلُوْا مَيْلًا عَظِيْمًا . يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيْفًا(سورۃ النساء، رقم الآیات ۲۷، ۲۸)

ترجمہ: اور اللہ چاہتا ہے کہ وہ توبہ کرے تم پر، اور چاہتے ہیں وہ لوگ جو خواہشات کی پیروی کرتے ہیں کہ جھک جاؤ تم، بہت زیادہ جھکنا۔ چاہتا ہے اللہ کہ تخفیف کرے تم سے، اور پیدا کیا گیا ہے انسان کو ضعیف (سورہ نساء)

مذکورہ آیات میں خواہشات کی پیروی کو باطلین کا طریقہ بتلایا گیا ہے، اور ساتھ ہی اللہ کی طرف سے بندوں کے ساتھ تخفیف کے ارادہ کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔

جس سے صاف معلوم ہوا کہ اللہ اور اس کے رسول کی اتباع، اگر تخفیف وسہولت کی صورت میں حاصل ہو، تو وہ خواہشات کی پیروی میں داخل نہیں۔

اور عامی جب اجتہادی مسائل میں کسی مجتہد کی تقلید واتباع کرتا ہے، تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی اتباع میں ہی داخل ہوتا ہے، جس کے ضمن میں اس کو محض تخفیف وسہولت کی وجہ سے مذموم قرار نہیں دیا جاسکتا، جب تک کوئی مسلّمہ منکر لازم نہ آئے۔

سورہ قصص میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُوْنَ أَهْوَائَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللّٰهِ(سورۃ القصص، رقم الآیۃ ۵۰)

ترجمہ: پھر اگر وہ آپ کی بات کو قبول نہ کریں، تو یہ بات جان لیجیے کہ وہ صرف

اپنی خواہشات کی اتباع کرتے ہیں، اور اس سے بڑا گمراہ کون ہوگا، جو اتباع کرے، اپنی خواہش کی، اللہ کی طرف سے ہدایت کے بغیر (سورہ قصص)

مذکورہ آیت میں نبی کی بات کو رَد کرنے پر ''اتباعِ ھویٰ'' کا حکم لگایا ہے، اور پھر دوسری قید کو بیان فرمایا گیا ہے، جس کا ذکر آگے آتا ہے۔

اور سورہ روم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا أَهْوَائَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ (سورة الروم، رقم الآية ٢٩)

ترجمہ: بلکہ اتباع کی ان لوگوں نے، جنہوں نے ظلم کیا، اپنی خواہشات کی، بغیر علم کے (سورہ روم)

اور سورہ جاثیہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ (سورة الجاثية، رقم الآية ١٨)

ترجمہ: پس آپ اتباع کیجئے اس (شریعت) کی، اور مت اتباع کیجئے ان لوگوں کی خواہشات کی، جو نہیں علم رکھتے (سورہ جاثیہ)

مذکورہ آیات میں اتباع ہویٰ کی مذمت میں ''بغیر ھدی من اللہ'' اور ''بغیر علم'' اور ''لایعلمون'' کی قیود مذکور ہیں، اور مجتہد کا اجتہاد، اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایسی ہدایت ہوتا ہے، جس کے خطاء ہونے پر بھی ایک اجر حاصل ہوتا ہے۔ [1]

نیز مجتہد کا اجتہاد، علم کے بغیر نہیں ہوتا، بلکہ علمِ عالی کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جو بنیادی طور پر بالترتیب ''کتابُ اللہ، سنتِ رسول اللہ، اجماعِ امت، وقیاسِ صحیح'' کے مابین دائر رہتا ہے، دین وشریعت کے ان اصولوں سے لاعلم شخص، مجتہد کیسے ہوسکتا ہے؟

---

[1] وأخرج الخطيب أن هارون الرشيد قال لمالك بن أنس :يا أبا عبد الله نكتب هذه الكتب يعني مؤلفات الإمام مالك ونفرقها في آفاق الإسلام لنحمل عليها الأمة، قال :يا أمير المؤمنين، إن اختلاف العلماء رحمة من الله تعالى على هذه الأمة، كل يتبع ما صح عنده، وكلهم على هدى، وكل يريد الله تعالى (رد المحتار على الدر المختار، ج ١، ص ٦٨، مقدمة)

www.idaraghufran.org

اس لیے کسی مجتہد کی، خواہ افضل ہو، یا مفضول، ایسے مسئلے میں تقلید کرنا کہ جس مسئلے کا مجتہَد فیہ ہونا مسلّم ہو، بالخصوص جبکہ وہ مجتہد کا معروف مذہب بھی ہو، ایسی اتباعِ ھویٰ میں داخل قرار دیا جانا مستبعد ہے، جس کو مذموم قرار دیا جاسکے۔

اِلَّا یہ کہ خود شریعت کی طرف سے ہی اس عمل پر نکیر وانکار وارد ہوا ہو۔

اور اصل بحث اجتہادی مسائل میں مجتہد کی تقلید کی صورت میں ہے، اور یہ تقلید غیر مجتہد کو کرنے کا حکم ہے، جبکہ مجتہد پر تقلید واجب ہی نہیں ہوتی۔

اور جو غیر مجتہد کسی مجتہد کی تقلید کیے بغیر اتباعِ ھویٰ سے کام لے، یعنی کسی مجتہد کا مذہب بھی اس پر عمل کی گنجائش کا سامنے نہ ہو، اور اس کا جو دل چاہے، وہی کام کرلے، وہ ہماری بحث سے خارج ہے۔

کیونکہ ہماری بحث کا دائرہ اجتہاد وتقلید کے درمیان دائر ہے، جس کی مزید تفصیل ہماری دوسری تالیف ''**عمل بالحدیث**'' میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

جبکہ تقلید میں ''اتباعِ ھویٰ'' کرنے کی مزید تفصیل آگے ''علامہ ابنِ تیمیہ کی عبارت پر کلام'' کے ضمن میں آتی ہے۔

''تلفیق'' پر کلام

جہاں تک حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی طرف سے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی کے عدمِ وجوب'' کے نتیجہ میں ''تلفیق'' لازم آنے کے مفسدہ کو بیان کرنے کا معاملہ ہے، تو یہ بھی مجتہد فیہ مسئلہ ہے، ہمارا رجحان اس سلسلہ میں اس کے برعکس بہت سے فقہاء اور شاہ ولی اللہ کے بیان کردہ موقف کی طرف ہے۔

ذیل میں اس ''تلفیق'' کے مسئلہ کی کچھ تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ جب خیرُ القرون اور صدرِ اول میں مذہبِ معین وشخصِ معین کی تعیین وتقلید کے

بغیر، جس مجتہد سے کسی کی مرضی ہو، استفتاء کرنے کی اجازت دے دی گئی، اور اس میں کوئی قدغن نہ لگائی گئی، تو اس طرح کی عمومی تقلید سے تلفیق کا مسئلہ بھی ضمناً معلوم ہو جاتا ہے، کیونکہ اگر اس عموم میں اس طرح کی قید ہوتی کہ اگر کوئی مثلاً نقضِ وضو، یا مفسدِ صلاۃ سے متعلق کسی ایک سے استفتاء کر چکا ہے، یا کر رہا ہے، تو اس کو اس کا پابند بنایا جاتا کہ وہ اس عمل سے متعلق، کسی دوسرے سے استفتاء نہ کرے، اور اگر کرے، تو پھر دونوں مفتیوں کے فتاویٰ پر بیک وقت عمل نہ کرے، ورنہ ایسی صورت میں تلفیق لازم آنے کا امکان ہے، جس کے نتیجہ میں عمل فاسد، یا باطل ہو سکتا ہے، جبکہ اس زمانہ میں اس طرح کے اختلافی مسائل میں مختلف علماء کی آراء مختلف تھیں، بطور خاص اِن مسائل میں، جن کو تلفیق کے مسئلہ میں بطورِ مثال ذکر کیا جاتا ہے، اور جب صدرِ اول میں اس طرح کی قید و شرط کا ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' نہ ہونے کے زمانہ میں ذکر نہ کیا گیا، تو بعد میں اس قید کے ذکر کا کیا مطلب؟

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کا رجحان تلفیق کے عدمِ جواز کی طرف ہے، جس کے متعلق تفصیل انہوں نے اسی ''اصولُ الإفتاء و آدابه '' تالیف میں ''حكم التلفيق '' کے عنوان سے ''الافتاء بمذهب آخر '' کے ذیل میں بیان فرمائی ہے۔

حضرت شیخ نے ''تلفیق'' کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا:

الذی تلخص لی فی موضوع التلفیق أن هٰذا الإصطلاح یقصد به فی عامة کلام الفقهاء أن یختار مذهبان فی مسئلة واحدة بحیث تحدث منه حالة مرکبة لا تجوز فی أحد المذهبین، مثل أن یاخذ المرء بقول الحنفیة فی عدم انتقاض الوضوء بمس المرأة، و بمذهب الشافعیة فی عدمه بالدم السائل ،ویصلی بعد ما مس امرأة وسال منه دم، فان هٰذه الصلاة لا تصح فی احد من المذهبین.

www.idaraghufran.org

وقال القرافی رحمه الله تعالیٰ: یتعین علی المفتی اذا کان یجوز الانتقال فی المذاهب فی آحاد المسائل ،ان یتفطن لما یفتی به هل فی المذهب المنتقل عنه ما یابأه ،أم لا؟ (اصول الافتاء وآدابه، ص۲۰۷ و۲۰۸ ،الافتاء بمذهب آخر،حکم التلفیق،مکتبة: معارف القرآن، کراتشی، باکستان)

ترجمہ: بندہ کو تلفیق کے موضوع کا جو خلاصہ ظاہر ہوا، وہ یہ ہے کہ اس اصطلاح سے عام فقہاء کے کلام کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ میں دو مذاہب کو اس طرح اختیار کر لے کہ ایسی مرکب حالت پیدا ہو جائے کہ دونوں مذہبوں میں سے کسی مذہب کے مطابق بھی جائز نہ ہو، جیسا کہ ایک آدمی، حنفیہ کے یہاں عورت کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے کے قول کو لے، اور شافعیہ کے یہاں بہتے خون سے وضو نہ ٹوٹنے کے قول کو لے، اور عورت کو چھونے، اور بہتے خون کے بعد نماز پڑھ لے، تو دونوں مذہبوں کے مطابق یہ نماز صحیح نہ ہوگی۔

اور قرافی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

مفتی جب ایک مذہب سے دوسرے مذاہب کی طرف چند مسائل میں منتقل ہونے کی اجازت دے، تو وہ اس چیز میں غور کر لے کہ جس چیز پر وہ دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کا فتویٰ دے رہا ہے، اس میں کوئی بات اس سے انکار کرنے والی پائی جاتی ہے، یا نہیں؟ (اصول الافتاء)

تلفیق کے اس مسئلہ میں اس حد تک تو اعتراض والی کوئی بات دکھائی نہیں دیتی تھی کہ جس مذہب کے مطابق کسی جزئیہ میں فتویٰ دے، اس حد تک اس مذہب کی پوری نوعیت معلوم ہونی چاہیے، تاکہ اس مذہب کی صحیح اتباع ہو سکے، مثلاً اگر کوئی مفتی ''دمِ مسفوح'' سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلہ میں مذہبِ حنابلہ کے مطابق فتویٰ دینا چاہتا ہے، تو ان کے نزدیک فحش

مقدار کے نکلنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، غیر فحش مقدار کے نکلنے سے نہیں ٹوٹتا، اور مذہبِ حنفی کے مطابق صرف دمِ مسفوح سے ہی وضوٹوٹ جاتا ہے۔

اس لئے مذہبِ حنابلہ پرفتویٰ دینے کی صورت میں ''فحش مقدار'' کا، اور مذہبِ حنفیہ پرفتویٰ دینے کی صورت میں ''مسفوح'' کالحاظ ضروری ہے، لیکن اگر وہ شافعیہ، یا مالکیہ کے مذہب کے مطابق فتویٰ دے، تو پھر اس کا لحاظ ضروری نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک فاحش سے بھی نہیں ٹوٹتا، یعنی جس مذہب کے مطابق فتویٰ دے، اس مذہب کی قیودِ احترازیہ کوملحوظ رکھے۔

لیکن جس مذہب کے مطابق وہ فتویٰ دے ہی نہیں رہا، مثلاً خون کے مسئلہ میں شافعیہ کے مطابق، اور مسِ امرأۃ کے بارے میں مذہبِ حنفیہ کے مطابق فتویٰ دے رہا ہے، تو یہاں دو الگ الگ مسئلے ہیں، اور مستفتی ان دونوں مسائل میں الگ الگ مذاہب کی اتباع کر رہا ہے، ان دو مسئلوں کے مستفتی کی طرف سے جمع کر کے عمل کرنے پر دونوں مذاہب کی طرف سے نماز کے عدمِ جواز کو جمع کر کے حکم لگانا محلِ کلام ہے۔

ایک تو خود ''تلفیق'' کا مسئلہ ہی متاخرین کے یہاں مجتہد فیہ ہے، ایسی صورت میں ایک مجتہد فیہ ''تلفیق'' کے مسئلہ کو دوسرے مجتہد فیہ ''تقلیدِ معین کے وجوب'' کے مسئلہ کا مستدل بنانا راجح معلوم نہ ہوسکا۔

دوسرے جب کسی کے نزدیک ''شخصی تقلید، اور مذہبِ معین'' کی پابندی، واجب ہو، تو پھر ''تلفیق'' کے مسئلہ کی اس کے سامنے زیادہ اہمیت نہیں رہ جاتی، کیونکہ ''تلفیق'' کا مسئلہ تو خود مذکورہ ''مذہبِ معین اور شخصِ معین تقلید'' واجب ہونے کے مسئلہ پر متفرع ہے، اور اسی وجہ سے اس تلفیق کے مسئلہ کا ذکر علماء نے مختلف مذاہب کے مسائل پرعمل کرنے کے اختیار کے ذیل میں بطور شرط کے کیا ہے، جس کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ ''تلفیق'' کو ناجائز قرار دینے والے حضرات کے نزدیک جب تک کسی مخصوص مسئلہ میں ''تلفیق'' لازم نہ آئے، اس وقت تک مختلف مذاہب کی تقلید جائز ہے، ایک مذہب کی پابندی ضروری نہیں، لیکن جس

www.idaraghufran.org

صورت میں ''تلفیق'' لازم آئے، صرف وہاں کسی بھی ایک مذہب پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے، وہ بھی جس مذہب پر وہ چاہے، کسی ایک مخصوص مذہب کی پابندی وہاں بھی ضروری نہیں۔

جبکہ یہاں تلفیق کی ممانعت ان حضرات کی طرف سے کی جارہی ہے، جو تقلیدِ شخصی اور مذہبِ معین کی پابندی ہی کو واجب اور ''تخییرِ مذاهب'' کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

اس کے بعد عرض ہے کہ بعض فقہاء نے اس معروف ''تلفیق'' کی ممانعت کے قول سے ہی اختلاف کیا ہے، اور اس کی بعض متاخرین کی طرف نسبت کی ہے۔

جبکہ بعض نے اس میں کچھ تفصیل وتوجیہ بیان کی ہے، اور ہم نے ماقبل میں جو کچھ ذکر کیا، اس کے پیشِ نظر ہمارا رجحان بھی اسی طرف ہوا کہ سلف متقدمین میں اس شرط کا کوئی وجود نہ تھا، اس کا وجود، متاخرین ہی سے ملتا ہے۔

اس سلسلہ میں اہم بات یہ ہے کہ ائمہ اربعہ سے پہلے بھی صحابہ وتابعین میں مجتہدین پائے جاتے تھے، جن کے مذاہب وہی شمار ہوتے تھے، جو ان کے نزدیک راجح، یا صواب تھے، اور ان مجتہدین کے مابین نواقضِ وضو، نواقضِ صلاۃ، اور فرائض وعدمِ فرائض جیسی کئی اجتہادی چیزوں میں بھی اختلاف تھا، پھر یہ اختلاف ''اجتہاد، یا تقلید'' کے طور پر مابعد کے حضرات میں بھی منتقل ہوا، اور اس اجتہاد، یا تقلید میں اس بات کو ملحوظ رکھنے کا اہتمام والتزام نہیں کیا گیا کہ ایک عمل سے متعلق تمام مسائل میں ان تمام امور کو جمع رکھا جائے، جو ایک مجتہد کے نزدیک اس عمل کی صحت کے لئے ضروری ہیں۔

اور پھر دوسرے اور تیسرے عمل کے لئے بھی اس مذکورہ چیز کے اہتمام والتزام کو ملحوظ نہیں رکھا گیا، بلکہ اس طرح کی قید وشرط کے بغیر جس طرح غیر مجتہد کو کسی بھی مجتہد کی تقلید کا اختیار حاصل تھا، اسی طرح مذکورہ قید وشرط کے بغیر مجتہد کو بھی اپنے اجتہاد میں اختیار حاصل تھا۔

پھر جب ائمہ کے مذاہب مشہور ہوگئے، تو یہ مسائل ان ائمہ کے مذاہب کے طور پر شہرت پکڑ

گئے، اور ائمہ اربعہ کے علاوہ بعض دوسرے ائمہ کے مذاہب بھی تھے، جن کو وہ شہرت حاصل نہ ہوسکی، جو ائمہ اربعہ کے مذاہب کو حاصل ہوئی، ان کے مذاہب بھی اسی نہج کے مطابق وجود پذیر ہوئے، جس کا پہلے ذکر کیا گیا۔

اور اس قسم کے متعدد اختلافی مسائل کا تعلق وضو اور نماز کے ساتھ بھی تھا۔

اور ادنیٰ تتبع کے بعد ایسے متعدد اجتہادی مسائل معلوم کئے جاسکتے ہیں، جو تلفیقِ معروف کا لحاظ کئے بغیر ایک دوسرے کی طرف منتقل ہوئے۔

اور اُن اجتہادی واختلافی مسائل کی حیثیت، جن میں تلفیق لازم آنے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، مثلاً کسی نزدیک مسِ ذکر، اور خون نکلنے سے وضو ٹوٹنا، اور کسی کے نزدیک نہ ٹوٹنا، اسی نوعیت کی ہے۔

جیسا کہ حضرت عطاء تابعی ''مسِ ذکر، اور خروجِ دم'' سے وضو ٹوٹنے کے قائل تھے۔ [1]

اسی کے ساتھ وہ امام کے پیچھے سری نمازوں میں قرائت کے بھی قائل تھے۔ [2]

اب حضرت عطاء کی ان تمام مسائل میں نہ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے موافقت کی، اور نہ ہی امام شافعی رحمہ اللہ نے موافقت کی۔

---

[1] قال عطاء ومجاهد : من مس ذكره فليتوضا (مصنف ابنِ ابی شيبة، رقم الحديث ١٧٤٥، باب من كان يرى من مس الذكر وضوء ا)

عن عطاء قال :من مس ذكره فليتوضأ (المصنف، لعبد الرزاق، رقم الحديث ٤٢٢)

عن عطاء ، قال :إذا برز الدم من الأنف فظهر ، ففيه الوضوء (مصنف ابن أبی شيبة، رقم الحديث ١٤٧١)

عن ابن جريج قال :سألت عطاء ، عما يخرج من الدم فی الفم قال :إذا سال فی الفم ففيه الوضوء ، وإن سالت اللثة فی الفم حتی يبرز فتوضأ (المصنف، لعبد الرزاق، رقم الحديث ٥٦١)

[2] عن ابن جريج، عن عطاء قال :إذا لم تفهم قراءة الإمام فاقرأ إن شئت أو سبح (المصنف، لعبد الرزاق، رقم الحديث ٢٧٧٩)

عن ابن جريج، عن عطاء قال :أما أنا فأقرأ مع الإمام فی الظهر والعصر بأم القرآن وسورة قصيرة، ثم أهلل وأسبح قلت :أسمع من إلی جنبی قراءتی؟ قال :مع الإمام؟ قال :قلت: نعم قال :لا (المصنف، لعبد الرزاق، رقم الحديث ٢٧٨٦)

اس کے علاوہ سعید بن جبیر خون نکلنے، اور مسِ ذکر سے وضوٹوٹنے کے قائل نہیں تھے۔ [1]

حضرت سعید بن جبیر کی ان دونوں مسائل میں نہ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے موافقت کی، اور نہ ہی امام شافعی رحمہ اللہ نے موافقت کی۔

پس جس کا قول وفعل سعید بن جبیر کے موافق ہوگا، اس کو کیسے تلفیقِ محرم کا مرتکب، یا اجماع کی خلاف ورزی، اور قولِ ثالث کا محدِث قرار دیا جا سکتا ہے؟

اور اگر ایسا ہی ہو، تو پھر اس کا مرتکب سب سے پہلے مجتہدین کو ہی قرار دینا پڑے گا۔

پھر واقعہ یہ ہے کہ مسِ ذکر کے ناقضِ وضو ہونے میں تابعین کے ساتھ ساتھ صحابۂ کرام کا بھی اختلاف ہے۔ [2]

---

[1] عن عبد الله بن عثمان بن خثيم ، عن سعيد بن جبير ، قال :سألته عن مس الذكر في الصلاة ؟ فقال :ما أبالي مسسته ، أو أنفي(مصنف ابنِ ابی شيبة،رقم الحديث ۱۷۵۸ ، باب من كان لا يرى فيه وضوء ا)

عن ابن أبي نجيح ، قال :قال طاوس وسعيد بن جبير :من مس ذكره وهو لا يريد فليس عليه وضوء (مصنف ابنِ ابی شيبة،رقم الحديث ۱۷۶۱ ،باب من كان لا يرى فيه وضوء ا)

عن حميد الطويل قال :سألت سعيد بن جبير، عن بشرة كانت في وجهي فعصرتها فخرج منها دم، ففتته بأصبعي قال :ليس فيها وضوء (المصنف، لعبد الرزاق،رقم الحديث ۵۵۱)

عن العلاء ، قال :سألت سعيد بن جبير ، فقلت :إني أتوضأ وآخذ الدلو فأستسقي به فيخدشني الحبل ، أو يصيبني الخدش فيخرج منه الدم ؟ قال :اغسله ولا تتوضأ (مصنف ابنِ ابی شيبة،رقم الحديث ۱۴۸۰ ،باب من كان يرخص فيه ، ولا يرى فيه وضوء ا)

[2] وروى هذا الحديث أبو الزناد، عن عروة، عن بسرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، حدثنا بذلك علي بن حجر، قال :حدثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن عروة، عن بسرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه، وهو قول غير واحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين، وبه يقول الأوزاعي، والشافعي، وأحمد، وإسحاق(سنن الترمذي،تحت رقم الحديث ۸۴،باب الوضوء من مس الذكر)

عن قيس بن طلق بن علي الحنفي، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :وهل هو إلا مضغة منه؟ أو بضعة منه؟، وفي الباب عن أبي أمامة، " :وقد روي عن غير واحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وبعض التابعين :أنهم لم يروا الوضوء من مس الذكر، وهو قول أهل الكوفة، وابن المبارك(سنن الترمذي،تحت رقم الحديث ۸۵،باب الوضوء من مس الذكر)

www.idaraghufran.org

یہی حال خون کے ناقضِ وضو ہونے، نہ ہونے کے مسئلہ کا بھی ہے۔ [1]

اس طرح کے اور بھی کئی مسائل ہیں۔

اور حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی ’’اصولُ الإفتاء و آدابه‘‘ کے حوالہ سے ’’هل یرتفع الخلاف المتقدم بالاجماع اللاحق ‘‘ کے عنوان کے ضمن میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے کہ امام ابوحنیفہ، اور امام ابو یوسف کے نزدیک جس مسئلہ میں صحابہ وتابعین کے دور میں اختلاف واقع ہو، اس پر بعد میں اجماع ہونے سے گذشتہ اختلاف مرتفع نہیں ہوتا، اور اس مسئلہ کا ’’مجتهد فيها‘‘ ہونا برقرار رہتا ہے، اور دلیل کے اعتبار سے یہی قول راجح ہے۔

اسی وجہ سے اصحابِ مذاہب سے اس قسم کی تلفیق کی ممانعت کا ذکر نہیں ملتا۔

بلکہ بعض اصحابِ مذاہب سے تو اس کے برعکس، اس معروف تلفیق کے جواز کا ثبوت ملتا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔ [2]

پھر اصحابِ مذاہب کے بعد صدیاں گذرنے کے باوجود، اجتہاد، یا تقلید کے باب میں

---

[1] عن أبی هريرة ؛ أنه لم يكن يرى بالقطرة والقطرتين من الدم فی الصلاة بأسا (مصنف ابنِ ابی شيبة، رقم الحديث ۱۴۷۵، باب من كان يرخص فيه ، ولا يرى فيه وضوءا)

عن بكر ، قال :رأيت ابن عمر عصر بثرة فی وجهه فخرج شیء من دم ، فحكه بين إصبعيه ، ثم صلى ولم يتوضأ (مصنف ابنِ ابی شيبة، رقم الحديث ۱۴۷۸، باب من كان يرخص فيه ، ولا يرى فيه وضوءا)

عن ميمون بن مهران ، قال :أنبأنا من رأى أبا هريرة يدخل أصابعه فی أنفه ، فيخرج عليها الدم ، فيحته ثم يقوم فيصلی (مصنف ابنِ ابی شيبة، رقم الحديث ۱۴۷۱، باب من كان يرخص فيه ، ولا يرى فيه وضوءا)

عن أبی الزبير ، عن جابر ؛ أنه أدخل إصبعه فی أنفه فخرج عليها دم فمسحه بالأرض ، أو بالتراب ثم صلى (مصنف ابنِ ابی شيبة، رقم الحديث ۱۴۸۲، باب من كان يرخص فيه ، ولا يرى فيه وضوءا)

[2] البتہ ’’تتبعِ رُخص‘‘ کی امام معمر، اوزاعی، امام احمد، اور ابنِ عبدالبر جیسے متقدمین وسلف سے ممانعت کا ثبوت ملتا ہے، جو کہ تلفیق سے بالکل علیحدہ چیز ہے، اس کو تلفیق سمجھنا درست نہیں، لیکن بعض متاخرین نے ’’تتبعِ رُخص‘‘ کا جو مفہوم ’’مسلکِ اخف واختیارِ اخف‘‘ کا سمجھا، یہ خود مذکورہ متقدمین وسلف کی اپنی بیان کردہ توضیح کے خلاف ہے، اس لئے وہ بھی راجح نہیں، جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ محمد رضوان۔

''تلفیق'' کی اس قید وشرط کا ذکر نہیں کیا گیا۔

پس اگر پہلے زمانے کے مجتہدین کے اجتہاد، اور مقلدین کی تقلید کے لئے اس ''تلفیقِ معروف'' کی پابندی عائد نہیں کی گئی، جس پابندی کو بعض علماء کی طرف سے موجودہ زمانے میں ضروری قرار دیا جاتا ہے، تو ان کے ذمہ لازم ہوگا کہ وہ جس طرح تقلید کے ثبوت کی دلیل صدرِ اول کے تعامل کو پیش کرتے ہیں، وہ اس کی فرع، یعنی ''تلفیق'' کی دلیل بھی صدرِ اول کے تعامل سے پیش کریں، ورنہ کوئی ایسا مابہ الفرق معیار پیش کریں، جو اس سلسلہ میں حدِ فاصل کا درجہ رکھتا ہو۔

قابلِ غور بات یہ ہے کہ ''تلفیقِ معروف'' کے مسئلہ نے جس حیثیت سے بعد کے زمانہ میں شہرت پکڑی، جس پر وضو، نماز جیسے عمل کی صحت کو موقوف رکھا جاتا ہے، اگر اجتہادی واختلافی مسائل میں اس کا یہی درجہ ہوتا، تو سلف سے یہ بات بعید ہے کہ وہ اتنے اہم عمل سے سکوت اختیار فرماتے، بلکہ ضروری تھا کہ ان کی طرف سے اس پر نکیر وارد ہوتی۔

اس طرح کی وجوہات کی بناء پر ''اجتہاد وتقلید'' کی صحت کے لئے اس شرط کی وہ حیثیت معلوم نہیں ہوتی، جس کی بعض متاخرین میں شہرت ہوگئی ہے کہ اس کو اجماعی مسئلہ تک قرار دے دیا گیا ہے۔

اس کے بعد اب اس سلسلہ میں چند حوالہ جات وعبارات ملاحظہ کر لی جائیں۔

کمالُ الدین ابنِ ہمام حنفی (المتوفی: 861ھ) نے اصولِ فقہ سے متعلق اپنی مایہ ناز تالیف ''التحریر'' میں فرمایا:

مسألة : لا يرجع المقلد فيما قلد فيه اى عمل به اتفاقا. وهل يقلد غيره فى غيره؟ المختار "نعم" للقطع بأنهم كانوا يستفتون مرة واحدا. ومرة غيره. غير ملتزمين مفتيا واحدا.

فلو التزم مذهبا معينا كأبى حنيفة أو الشافعى، فقيل يلزم، وقيل لا.

وقيل كمن لم يلتزم.إن عمل بحكم تقليدا لا يرجع عنه وفى غيره.له تقليد غيره.

وهو الغالب على الظن.لعدم ما يوجبه شرعا.

ويتخرج منه جواز اتباعه رخص المذاهب.ولا يمنع منه مانع شرعى، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل.بأن لم يكن عمل بآخرفيه.وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عليهم.

وقيده متأخر بأن لا يترتب عليه ما يمنعانه فمن قلد الشافعى فى عدم الدلك.ومالكا فى عدم نقض اللمس بلا شهوة وصلى إن كان الوضوء بذلك صحت وإلابطلت عندهما (التحريرفى اصول الفقه،لابن الهمام،ص ۵۵۱و ۵۵۲،المقالة الثالثة فى الاجتهاد ومايتبعه من التقليد والافتاء، يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل،الناشر:مصطفٰى البابى،مصر،تاريخِ طبع:۱۳۵۱هجرى)

ترجمہ: مسئلہ: مقلداس عمل سے بالاتفاق رجوع نہیں کرسکتا، جس میں وہ تقلید یعنی عمل کر چکا ہے(کیونکہ وہ سابق عمل سے رجوع ہے) اور کیا اِس (عمل شدہ مسئلہ) کے علاوہ کسی دوسرے مسئلہ میں تقلید کرسکتا ہے؟ مختار قول یہ ہے کہ کرسکتا ہے، کیونکہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے کہ سلف کبھی ایک سے، اور کبھی دوسرے سے استفتاء کیا کرتے تھے، وہ ہمیشہ ایک مفتی کا التزام نہیں کیا کرتے تھے۔

پھر اگر کسی نے مذہبِ معین کا التزام کرلیا، جیسا کہ ابوحنیفہ، یا شافعی وغیرہ کا، تو اس صورت میں ایک قول اس مذہب کے لازم ہونے کا، اور دوسرا قول لازم نہ ہونے کا ہے۔

Idara Ghufran

اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کی طرح ہی ہے کہ جس نے التزام نہ کیا ہو، اگر وہ تقلید کر کے کسی حکم پر عمل پیرا ہو چکا، تو اس سے رجوع نہیں کر سکتا، اور اس کے علاوہ میں اس کے لیے دوسرے کی تقلید کرنا جائز ہے۔

اور ظن کے درجہ میں یہی غالب ہے، کیونکہ یہاں اس مذہب کو واجب کرنے والی کوئی شرعی چیز نہیں پائی گئی۔

اور اس راجح قول کی رُو سے مذاہب کی رخصتوں کی اتباع کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے، اور مذاہب کی رخصتوں کی اتباع کے جواز سے کوئی شرعی مانع نہیں ہے، کیونکہ انسان کے لیے یہ بات جائز ہوتی ہے کہ وہ اس راستہ پر چلے، جو اس کے لیے خفیف ترین ہو، جبکہ اسے خفیف ترین راستہ میسر ہو، بایں طور کہ اس نے اس مسئلہ میں ابھی تک دوسرے مذہب پر عمل نہ کیا ہو، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس چیز کو پسند فرمایا کرتے تھے، جو امت پر خفیف ہوتی تھی۔

البتہ متاخرین میں سے ایک شخص نے اس میں یہ قید لگا دی ہے کہ اس پر کوئی ایسی چیز مرتب نہ ہو، جس کو دونوں امام منع کرتے ہوں، پس (اس متاخر شخص کے نزدیک) جس شخص نے وضو کرتے وقت اعضاء کو نہ رگڑنے میں امام شافعی کی تقلید کی (یعنی اعضاء رگڑنے کو ترک کر دیا) اور امام مالک کی تقلید بغیر شہوت کے چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے میں کی، اور پھر نماز پڑھ لی، تو اگر اس کا وضو اسی طرح تھا، تو (متاخرین میں سے مذکورہ شخص کے نزدیک) اس کی نماز صحیح ہو جائے گی، ورنہ (اس متاخر کے بقول) ان دونوں (مذکورہ ائمہ) کے نزدیک باطل ہو جائے گی (التحریر)

علامہ ابنِ ہمام کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ خواہ کسی مخصوص مذہب کا التزام کیا ہو، یا نہ کیا ہو، دونوں صورتوں میں راجح یہ ہے کہ آئندہ کے عمل میں اس مذہب کی پابندی واجب نہیں

ہوتی، بلکہ دوسرے مذہب پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے، البتہ جس مسئلہ پر زمانہ سابق میں عمل کر چکا، اس سے رجوع نہیں کرسکتا، مثلاً کوئی نماز کسی مذہب کی اتباع کرتے ہوئے، اس طرح پڑھی کہ وہ اس مذہب کے مطابق تو درست تھی، لیکن کسی دوسرے مذہب کے مطابق درست نہیں تھی، پھر اس کے بعد اس نے اس دوسرے مذہب کی اتباع کی، جس کے مطابق مذکورہ پڑھی ہوئی نماز درست نہیں تھی، تو جو نماز پہلے مذہب کے مطابق پڑھ چکا، اُس سے رجوع کی گنجائش نہیں، کیونکہ اس کے ساتھ عمل کا اتصال ہو چکا ہے، اور جو آئندہ نماز دوسرے مذہب کے مطابق پڑھے گا، اس کو دوسرے مذہب کے مطابق پڑھنا جائز ہوگا۔

یہی بات اتصالِ عمل کے الفاظ کے ساتھ ''آمدی'' اور ''قرافی'' کے حوالہ سے بھی گزر چکی ہے۔

پھر علامہ ابنِ ہمام نے اس پر مذاہب کی رخصتوں کو اختیار کرنے کے جواز کی تخریج کی ہے، اور اس کی ممانعت کی کوئی عقلی وشرعی وجہ نہ پائے جانے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رخصتوں کو پسند کرنے کی دلیل کا ذکر کیا ہے۔

کیونکہ جب راجح قول کے مطابق مذہبِ معین کی پابندی لازم نہ ہوئی، تو مقلد کے لیے تمام مذاہب پر عمل کرنے کا حکم یکساں اور برابر ہوگیا، اور اس کے لیے اپنے حسبِ منشاء، وحسبِ سہولت عمل کرنے کا اختیار نکل آیا۔

اور علامہ ابنِ ہمام نے ''مذاہب کی رخصتوں'' کا مطلب ''خفیف ترین مذہب'' کے ساتھ بیان کیا ہے۔

نیز علامہ ابنِ ہمام نے مذکورہ حکم ''تلفیق'' وغیرہ کی قید لگائے بغیر بیان فرمایا ہے۔

پھر اس کے بعد علامہ ابنِ ہمام نے متاخرین میں سے صرف ایک شخص کی طرف سے، اس قید کا ذکر کیا ہے، جس کو بعد میں آنے والے حضرات نے ''تلفیق'' کا نام دیا ہے۔

اگر تلفیق کا یہ قول علامہ ابنِ ہمام کے نزدیک جمہور، یا مشہور فقہاء کا ہوتا، تو اس کو اتنے کمزور الفاظ کے ساتھ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ علامہ ابنِ ہمام کا رجحان ''تلفیق'' کی مخصوص صورت کے عدمِ جواز کی طرف نہیں، اسی لیے انہوں نے پہلے اس قید کے بغیر مطلق حکم بیان کیا ہے، پھر اس کے بعد متاخرین میں سے صرف ایک شخص کی طرف نسبت کر کے اس قید کا ذکر فرمایا۔

اور علامہ ابنِ ہمام نے ''الهداية'' کی شرح ''فتحُ القدير'' میں مذہبِ معین کے واجب نہ ہونے کے قول کی ترجیح بیان کرتے ہوئے فرمایا:

والغالب أن مثل هذه إلزامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص . وإلا أخذ العامي في كل مسألة بقول مجتهد قوله أخف عليه .وأنا لا أدرى ما يمنع هذا من النقل أو العقل وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد ما علمت من الشرع ذمه عليه، وكان – صلى الله عليه وسلم – يحب ما خفف عن أمته(فتح القدير، ج۷ص۲۵۸، كتاب أدب القاضى)

ترجمہ: اور غالب یہ ہے کہ بعض فقہاء کی طرف سے اس طرح (مذہب کی تعیین) کے الزامات اس لیے ہیں، تاکہ لوگ ''تتبعِ رخص'' سے رُک جائیں۔ [1]

---

[1] حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت'' کے ضمن میں علامہ ابنِ ہمام کی مذکورہ عبارت کے اقتباس کو، علامہ عبدالرؤف مناوی کی ''فیض القدیر'' کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے، اور اس سے یہ استدلال فرمایا کہ کسی ایک مجتہد کو معین کر کے ہر مسئلہ میں اسی کی پیروی کی جائے، تاکہ نفسِ انسانی کو حلال وحرام کے مسائل میں شرارت کا موقع نہ مل سکے (ملاحظہ ہو ''تقلید کی شرعی حیثیت''، ص ۶۸، بعنوان: ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت'' مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

لیکن ہمارے سامنے علامہ ابنِ ہمام کی عبارات میں جو تصریحات موجود ہیں، ان کے پیشِ نظر مذکورہ استدلال سے توافق ممکن نہیں، کیونکہ خود علامہ ابنِ ہمام ''مذہبِ معین'' کی پابندی اور وجوب کے قائل نہیں، اور وہ اس کی شدت کے ساتھ تردید فرماتے ہیں، اور وہ اس کی خلاف ورزی کو نہ اتباعِ ہویٰ کے لیے مستلزم سمجھتے ہیں، اور نہ اس مسئلہ میں نفسِ انسانی کو حلال و حرام کے مسائل میں شرارت کا دخیل مانتے۔

البتہ اگر علامہ ابنِ ہمام کے علاوہ کسی اور کو ایسا محسوس ہوتا ہو، تو اس کو یہ موقف اختیار کرنے کا حق ہے، لیکن اس موقف کو علامہ ابنِ ہمام کی طرف منسوب کرنا، درست نہیں۔ محمد رضوان۔

Idara Ghufran

ورنہ ''عامی'' ہر مسئلہ میں سے، مجتہد کے اس قول کو لے، جو اُس پر زیادہ آسان ہو، تو میرے علم میں اس کی ممانعت کی کوئی نقلی، یا عقلی دلیل نہیں، اور انسان کا اس قول کی اتباع کرنے والا ہونا، جو کسی بھی مجتہد کے قول سے، اس کے نفس پر زیادہ آسان ہو، اور اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش ہو (یعنی وہ مسئلہ اجتہادی ہو) تو میرے علم میں شریعت کی طرف سے، اس پر کوئی مذمت وارد نہیں ہوئی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس چیز کو پسند فرمایا کرتے تھے، جو آپ کی امت کے لیے آسان ہوا کرتی تھی (فتح القدیر)

علامہ ابنِ ہمام کی مذکورہ عبارت میں درجِ ذیل الفاظ:

" فی کل مسألة بقول مجتهد قوله أخف عليه"

''تتبعِ رُخص'' یا تلقطِ رُخص'' کے ہر مسئلہ میں خفیف ترین مذہب کے معنیٰ کے اعتبار سے جواز کا تقاضا کرتے ہیں، اسی کے ساتھ ''تلفیق'' کے جواز کا بھی تقاضا کرتے ہیں، بشرطیکہ مسئلہ مجتہَد فیہ ہو، اور واضح خطاء پر مبنی نہ ہو، جیسا کہ متعہ کے جواز کا قول، اور اسی طرح کے چند دیگر اقوال، جس کی دوسرے مقام پر توضیح کردی گئی ہے۔

کیونکہ ہر مسئلہ میں کسی بھی مجتہد کے آسان ترین قول کو لینے کا مطلب، اس کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں۔

اسی کے ساتھ علامہ ابنِ ہمام کا مذکورہ کلام اس بات کا بھی تقاضا کرتا ہے کہ ان کے نزدیک ''تتبعِ رخص'' کا مفہوم ''اختیارِ مذہبِ اُخف'' سے جدا ہے۔

ہم بھی اسی موقف کو راجح سمجھتے ہیں، جیسا کہ دوسرے مقام پر ''تتبعِ رخص'' کی تفصیل کے ضمن میں ہم نے بیان کردیا ہے۔

علامہ ابنِ ہمام نے ''فتحُ القدیر'' کی مذکورہ عبارت میں بھی ''تلفیق'' کا ذکر کیے بغیر مذکورہ حکم بیان فرمایا ہے، یہاں ایک متاخر کے قول کے ذکر کی بھی ضرورت نہ سمجھی، جس سے

اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وہ اس شرط کو راجح نہیں سمجھتے۔

متعدد محققین نے بھی علامہ ابنِ ہمام کے اس موقف کی تصریح کی ہے۔

اور''التحریر''کے شارحین نے''متاخر''سے''قرافی مالکی''مراد ہونے کی تصریح کی ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

علامہ ابنِ نجیم رحمہ اللہ اپنے ایک رسالہ میں فرماتے ہیں کہ:

''ویمکن أن تؤخذ صحة الاستبدال من قول أبی یوسف وصحة البیع بغبن فاحش من قول أبی حنیفة بناء علی صحة التلفیق فی الحکم من قولین .

قال فی ''الفتاوی البزازیة'' من کتاب الصلاة من فصل زلة القارئ: ومن علماء (خوارزم) من اختار عدم الفساد بالخطأ فی القرائة آخذا بمذهب الامام الشافعی ، فقال الباقوهجی :مذهبه من غیر الفاتحة فقال : أخذت من مذهبه الاطلاق وترکت القید لما تقرر فی کلام محمد أن المجتهد یتبع الدلائل ،لا القائل حتی صح القضاء بصحة النکاح بعبارة النساء علی الغائب ، انتہٰی.

وما وقع فی آخر تحریر ابن الهمام من منع التلفیق فانما عزاه الی بعض المتأخرین ولیس هذا هو المذهب'' (رسائل ابنِ نجیم الاقتصادیة ، ص : ۳۴۶ ، ۳۴۷ ''الرسالة الثانیة والثلاثون : فی صورة بیع الوقف لا علی وجه الاستبدال'' ، مطبوعة : مکتبه طیبة ، الطبعة الثانیة : ۱۴۲۷ ھجری)

ترجمہ: اور ممکن ہے کہ استبدال کی صحت کو، امام ابویوسف کے قول سے، اور غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کی صحت کو امام ابوحنیفہ کے قول سے لیا گیا ہو، جو دو قولوں میں سے کسی حکم میں تلفیق کی صحت پر مبنی ہے۔

www.idaraghufran.org

''الفتاویٰ البزازیة'' میں ''کتاب الصلاة'' کی ''زلّةُ القاری'' کی فصل میں فرمایا کہ بعض علمائے خوارزم نے قرائت میں خطاء کی وجہ سے عدمِ فساد کے قول کو اختیار کیا ہے، امام شافعی کے مذہب کو لیتے ہوئے ''باقوھجی'' نے فرمایا کہ ان کا مذہب، فاتحہ کے علاوہ میں ہے، میں نے ان کے مذہب کو اطلاق کے ساتھ لے لیا، اور میں نے قید کو ترک کر دیا، کیونکہ امام محمد کے کلام میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ مجتہد، دلائل کی اتباع کرتا ہے، قائل کی اتباع نہیں کرتا، یہاں تک کہ غائب پر عورتوں کی عبارت سے، صحتِ نکاح کا فیصلہ صحیح ہے۔انتہٰی۔

اور ابنِ ہمام کی ''التحریر'' کے آخر میں جو تلفیق کی ممانعت کا ذکر واقع ہوا ہے، تو اس کو انہوں نے صرف بعض متاخرین کی طرف منسوب کیا ہے، اور یہ حنفیہ کا مذہب نہیں ہے (رسائل ابنِ نجیم)

علامہ ابنِ نجیم نے تلفیق کے متعلق حنفیہ کا مذہب نہ ہونے کا حکم لگا دیا، انہوں نے بھی ابنِ ہمام کی عبارت سے یہی سمجھا، جو کچھ اس سے متبادر ہے، اس لیے اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

پھر متاخرین کی بعض عبارات میں ایک عمل کے اندر تلفیق کے عدمِ جواز کا اور ایک عمل سے زیادہ میں تلفیق کے جواز کا اور اسی طریقہ سے اجتہاد کے نتیجہ میں تلفیق کے جواز کا حکم مذکور ہے۔

چنانچہ مولانا حبیب احمد کیرانوی صاحب ''فوائد فی علوم الفقه'' میں فرماتے ہیں:

هذا هو حكم التلفيق فى عمل واحد، وأما حكمه اذا كان بين القولين فقط دون العمل بأن رجح مجتهد قول الشافعى فى الاحتجام وقول أبى حنيفة فى المس أو فى عدم ركنية الفاتحة للصلاة فهو جائز.

وكذا لو لفق بينهما فى عملين لا فى عمل واحد بأن صلى صلاة بعد الاحتجام بلااعادة الوضوء ولم يترك الفاتحة مثلا، وصلى

اخری باعادة الوضوء بعد واقتصر فی القراء ة علی آیة ،لما عرفت من أن القولین لایشترکان فی أمر واحد هو حکم شرعی، فلا یکون القول الثالث مبطلا للاجماع (فوائد فی علوم الفقه ،تالیف: الشیخ حبیب احمد الکیرانوی ، علیٰ ضوء ما افاده : حکیم الامت مولانا الشیخ اشرف علی التهانوی، ص۲۵۵،۲۵۶ "لم یجز التلفیق ان کان مبطلا للاجماع" مطبوعة: ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة، کراتشی، الطبعة الثالثة: ۱۴۱۴ھ)

ترجمہ: یہ حکم ایک عمل میں تلفیق کرنے کا ہے، جہاں تک صرف دوقولوں کے درمیان، عمل کیے بغیر تلفیق کا حکم ہے، بایں طور کہ کوئی مجتہد امام شافعی کے قول کو "حجامہ" (یعنی خون نکلنے سے وضو نہ ٹوٹنے) میں راجح قرار دے، اور امام ابو حنیفہ کے قول کو "مسِ ذکر" سے وضو نہ ٹوٹنے اور نماز کے لئے فاتحہ کی عدمِ رکنیت میں امام ابوحنیفہ کے قول کو راجح قرار دے، تو قول کی حد تک یہ تلفیق جائز ہے۔

اور اسی طرح اگر دومذہبوں کے مابین (اجتہاد، یا تقلید کی بناء پر) دوعملوں میں تلفیق کو اختیار کرے، ایک عمل میں نہ کرے، بایں طور کہ وہ حجامہ کرانے (یعنی خون نکلنے) کے بعد وضو کا اعادہ کئے بغیر ایک نماز پڑھے، اور مثلاً سورہ فاتحہ کو بھی ترک نہ کرے، پھر اس کے بعد دوسری نماز وضو کر کے پڑھے، اور ایک آیت کی قرائت پر اکتفاء کرے، تو جائز ہے، کیونکہ آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ دونوں قول امرِ واحد میں جمع نہیں ہوئے، وہ حکمِ شرعی ہے، اس لئے تیسرا قول اجماع کو باطل کرنے والا نہیں پایا گیا (فوائد فی علوم الفقہ)

اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر کوئی مثلاً ایک نماز، امام شافعی کی تقلید کے مطابق خون نکلنے کے بعد وضو کا اعادہ کئے بغیر پڑھے، اور دوسری نماز مثلاً امام مالک کی تقلید کے مطابق کسی ایسے عمل کے ساتھ پڑھے، جو حنفیہ کے نزدیک وضو، یا نماز کے فساد کا سبب ہے، تو موجودہ

www.idaraghufran.org

دور کے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے موجبین شاید اس کی بھی اجازت دینے کے لئے آمادہ نہ ہوں، جس کے نتیجہ میں مذکورہ بالا عبارت میں مذکور ایک مسئلہ کی اہمیت بھی کاغذی کارروائی اور زبانی جمع خرچ سے زیادہ نہ ہوگی۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے لئے یہ بات انتہائی تعجب خیز ہے کہ جب کسی کے اجتہاد سے کسی مسئلہ میں ''تلفیق'' کا جواز ثابت ہوگیا، اور اس کا قول کرنا بھی اس کے لئے جائز ہو گیا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس کو ہی ''صواب'' سمجھتا ہے، تو پھر اس کو اپنے اس اجتہاد پر عمل کرنے، اور دوسرے کو فتویٰ دینے کی اجازت نہ دینے، اور اس کے برخلاف عمل کرنے، اور فتویٰ دینے کی پابندی لگانے کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ اس کو اس کے گمان کے مطابق ''صواب'' پر مبنی قول پر عمل وفتوے کی اجازت نہیں، اور اس کے برعکس ''خطاء'' پر مبنی قول پر عمل کرنے اور فتویٰ دینے کی پابندی ہے۔

لیکن اجتہادِ شرعی کے باب میں اس طرزِ عمل کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی، سوائے اس کے کہ ''کلی وجزوی اجتہاد'' کا باب عملی طور پر بند قرار دے دیا جائے، یا پھر اس مسئلہ کو بھی صرف کاغذی کارروائی تک محدود رکھا جائے۔

اس لئے ہمارے نزدیک اجتہادِ قولی کی رو سے تلفیق کو جائز قرار دینے کا مقتضیٰ بھی عملاً تلفیق کے جواز کا ہے، کیونکہ مجتہد کا مذہب اس کا اجتہاد، اور غیر مجتہد کا مذہب، مجتہد کی تقلید ہوا کرتا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

امیر بادشاہ حنفی (المتوفیٰ: 972ھ) ''التحریر'' کی شرح ''تیسیر التحریر'' میں فرماتے ہیں:

(وهل يقلد غيره) أى غير من قلده أو لا (فى) حكم (غيره) أى غير الحكم الذى عمل به أو لا (المختار) فى الجواب (نعم) يقلد غيره فى غيره، تقدير الكلام المختار جواز التقليد لغيره فى غيره

www.idaraghufran.org

(للقطع) بالاستقراء (بأنهم) أى المستفتين فى كل عصر من زمن الصحابة (كانوا يستفتون مرة واحدا) من المجتهدين (ومرة غيره) أى غير المجتهد الأول حال كونهم (غير ملتزمين مفتيا واحدا) وشاع ذلک من غير نکير.

وهذا إذا لم يلتزم مذهبا معينا (فلو التزم مذهبا معينا کأبى حنيفة أو الشافعى) فهل يلزم الاستمرار عليه فلا يقلد غيره فى مسئلة من المسائل أم لا؟ (فقيل يلزم) کما يلزمه الاستمرار فى حکم حادثة معينة قلد فيه، ولأنه اعتقد أن مذهبه حق فيجب عليه العمل بموجب اعتقاده.

(وقيل لا) يلزم وهو الأصح، لأن التزامه غير ملزم إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده فى کل ما يأتى ويذر دون غيره، والتزامه ليس بنذر حتى يجب الوفاء به .وقال ابن حزم: أنه لا يحل لحاکم ولا مفت تقليد رجل فلا يحکم ولا يفتى إلا بقوله.

بل قيل لا يصح للعامى مذهب، لأن المذهب إنما يکون لمن له نوع نظر وبصيرة بالمذاهب، أو لمن قرأ کتابا فى فروع مذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله، وإلا فمن لم يتأهل لذلک، بل قال: أنا حنفى أو شافعى لم يصر من أهل ذلک المذهب بمجرد هذا، بل لو قال: أنا فقيه أو نحوى لم يصر فقيها أو نحويا.

وقال الإمام صلاح الدين العلائى: والذى صرح به الفقهاء مشهور فى کتبهم جواز الانتقال فى آحاد المسائل والعمل فيها، بخلاف

www.idaraghufran.org

مذهبه إذا لم يكن على وجه التتبع للرخص (وقيل) الملتزم (كمن لم يلتزم) بمعنى (إن عمل بحكم تقليدا) لمجتهد (لا يرجع عنه) أى عن ذلك الحكم (وفى غيره) أى غير ذلك الحكم (له تقليد غيره) من المجتهدين.

قال المصنف: وهذا القول فى الحقيقة تفصيل لقوله، وقيل لا .

قال المصنف (وهو) يعنى هذا القول (الغالب على الظن) كناية عن كمال قوته بحيث جعل الظن متعلقا بنفسه فلا يتعلق بما يخالفه، ثم بين وجه غلبته بقوله (لعدم ما يوجبه) أى لزوم اتباع من التزم تقليده (شرعا) أى إيجابا شرعيا، إذ لا يجب على المقلد إلا اتباع أهل العلم لقوله تعالى – "فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" فليس التزامه من الموجبات شرعا .

(ويتخرج) أى يستنبط (منه) أى من جواز اتباع غير مقلده الأول وعدم التضييق عليه (جواز اتباعه رخص المذاهب) أى أخذه من المذاهب ما هو الأهون عليه فيما يقع من المسائل (ولا يمنع منه مانع شرعى، إذ للإنسان أن يسلك) المسلك (الأخف عليه إذا كان له) أى للإنسان (إليه) أى ذلك المسلك الأخف (سبيل) .

ثم بين السبيل بقوله (بأن لم يكن عمل بآخر) أى بقول آخر مخالف لذلك الأخف (فيه) أى فى ذلك المحل المختلف فيه (وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عليهم) .فى صحيح البخارى عن عائشة رضى الله تعالى عنها بلفظ عنهم، وفى رواية بلفظ ما يخفف عنهم: أى أمته، وذكروا عدة أحاديث صحيحة

www.idaraghufran.org

دالة على هذا المعنى .

وما نقل عن ابن عبد البر: من أنه لا يجوز للعامى تتبع الرخص إجماعا، فلا نسلم صحة النقل عنه، ولو سلم فلا نسلم صحة دعوى الإجماع، كيف وفى تفسيق المتتبع للرخص روايتان عن أحمد، وحمل القاضى أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول ولا مقلد .

(وقيده) أى جواز تقليد غير مقلده (متأخر) وهو العلامة القرافى (بأن لا يترتب عليه) أى على تقليد الغير (ما يمنعانه) بإيقاع الفعل على وجه يحكم ببطلانه المجتهدان معا لمخالفته الأول فيما قلد فيه غيره، والثانى فى شىء فيما يتوقف عليه صحة ذلك العمل عنده فالموصول عبارة عن إيقاع الفعل على الوجه المذكور، والضمير المفعول للموصول .ثم أشار إلى تصوير هذا التفسيق بقوله (فمن قلد الشافعى فى عدم) فرضية (الدلک) للأعضاء المغسولة فى الوضوء والغسل (و) قلد (مالكا فى عدم نقض اللمس بلا شهوة) للوضوء (وصلى إن كان الوضوء بذلک صحت) صلاته عند مالک (وإلا) أى وإن لم يكن بدلک (بطلت عندهما) أى مالک والشافعى.

ولا يخفى أنه كان مقتضى السياق أن تدلک بطلت عندهما من غير الشرط والجزاء، لأنه قد علم من التقليدين أن المقلد المذكور ترک الدلک ولمس بلا شهوة ولم يعد الوضوء، لكنه أراد أن يقلد الشافعى فى عدم فريضة الدلک لو وقع منه الدلک

www.idaraghufran.org

مع عدم اعتقاد فريضته تصح صلاته عند مالك فإن قلت على هذا كان ينبغي أن يذكر شرطية أخرى في تقليد مالك قلت: اكتفى بذلك لأنه يعلم بالمقايسة .

واعترض عليه بأن بطلان الصورة المذكورة عندهما غير مسلم فإن مالكا مثلا لم يقل أن من قلد الشافعي في عدم الصداق أن نكاحه باطل، ولم يقل الشافعي أن من قلد مالكا في عدم الشهود أن نكاحه باطل انتهى .

وأورد عليه أن عدم قولهما بالبطلان في حق من قلد أحدهما وراعى مذهبه في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل، وما نحن فيه من قلدهما وخالف كلا منهما في شيء، وعدم القول بالبطلان في ذلك لا يستلزم عدم القول به في هذا.

وقد يجاب عنه بأن الفارق بينهما ليس إلا أن كل واحد من المجتهدين لا يجد في صورة التلفيق جميع ما شرط في صحتها، بل يجد في بعضها دون بعض، وهذا الفارق لا نسلم أن يكون موجبا للحكم بالبطلان.

وكيف نسلم والمخالفة في بعض الشروط أهون من المخالفة في الجميع فيلزم الحكم بالصحة في الأهون بالطريق الأولى، ومن يدعي وجود فارق أو وجود دليل آخر على بطلان صورة التلفيق على خلاف الصورة الأولى فعليه بالبرهان .

فإن قلت لا نسلم كون المخالفة في البعض أهون من المخالفة في الكل، لأن المخالفة في الكل تتبع مجتهدا واحدا في جميع ما

www.idaraghufran.org

يتوقف عليه صحة العمل، وههنا لم يتبع واحدا.

قلت هذا إنما يتم لک إذا كان معک دليل من نص أو إجماع أو قياس قوى يدل على أن العمل إذا كان له شروط يجب على المقلد اتباع مجتهد واحد فی جميع ما يتوقف عليه ذلک فائت به إن كنت من الصادقين والله تعالى أعلم.

ورجح الإمام العلائى القول بالانتقال فی صورتين: إحداهما إذا كان مذهب غير إمامه أحوط كما إذا حلف بالطلاق الثلاث على فعل شیء ثم فعله ناسيا أو جاهلا وكان مذهب إمامه عدم الحنث فأقام مع زوجته عاملا به ثم تخرج منه بقول من يرى فيه وقوع الحنث فإنه يستحب له الأخذ بالأحوط والتزام الحنث، والثانية إذا رأى للقول المخالف لمذهب إمامه دليلا قويا راجحا إذا المكلف مأمور باتباع نبيه صلى الله عليه وسلم، وهذا موافق لما روى عن الإمام أحمد والقدورى، وعليه مشى طائفة من العلماء منهم ابن الصلاح وابن حمدان (تيسير التحرير، لأمير بادشاه، ج۴، ص۲۵۳ الٰى ۲۵۵، المقالة الثالثة فی الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء)

ترجمہ: اور کیا اس (عمل کردہ) مسئلہ کے علاوہ کسی دوسرے مسئلہ میں اس (امام، یا مجتہد) کے علاوہ (کسی اور) کے مذہب پر عمل کرسکتا ہے؟ تو مختار قول یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، وہ (پہلے عمل کردہ کے علاوہ) کسی دوسرے مسئلہ میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرسکتا ہے، کیونکہ یہ بات مکمل تحقیق کے بعد یقینی طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ سے لے کر اب تک ہر زمانہ میں لوگ ایک مرتبہ مجتہدین میں سے کسی سے اور دوسری مرتبہ پہلے مجتہد کے علاوہ کسی اور سے فتویٰ طلب کیا کرتے تھے، وہ ایک معین مفتی کا التزام نہیں کیا کرتے تھے (ان

مفتیان میں ایسے مجتہد، یا ان کے مقلد بھی ہوا کرتے تھے، جن کا اجتہادی مسائل میں باہم متعارض نوعیت کا اختلاف بھی ہوا کرتا تھا) اور یہ عمل جاری اور عام رہا، جس پر نکیر نہیں کی گئی۔ [1]

اور یہ حکم اس صورت میں ہے، جب کسی معین مذہب کا التزام نہ کیا ہو، اور اگر کسی معین مذہب کا التزام کرلیا، جیسا کہ امام ابوحنیفہ، یا امام شافعی کا، تو کیا اسے اسی مذہب پر برقرار رہنا لازم ہوجائے گا کہ کسی مسئلہ میں بھی اسے دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہ ہو؟ تو اس سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ اسی پر برقرار رہنا لازم ہوجائے گا، جیسا کہ اگر کسی معین واقعہ کے حکم میں کسی مذہب کا (عمل کرکے) التزام کرلے (تو اس معین ومخصوص واقعہ میں اس سے عدول کرنا منع ہوتا ہے، جیسا کہ پہلی صورت کے ضمن میں گزرا) اور ایک دلیل یہ ہے کہ اس نے یہ اعتقاد کرلیا ہے کہ جس مذہب کی طرف وہ منسوب ہے، وہی حق ہے، لہٰذا اس پر مذہب کے اعتقاد کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔

اور (مذکورہ صورت میں) دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کسی معین مذہب کا التزام کرلیا ہو، تو اس پر برقرار رہنا لازم نہیں ہوگا، یہی زیادہ صحیح قول ہے، کیونکہ اس کے اپنے اوپر لازم کرنے سے (شرعاً) لازم نہیں ہوتا، کیونکہ واجب تو وہی چیز ہوا کرتی ہے، جس کو اللہ اور اس کے رسول نے واجب کیا ہو، اور اللہ اور اس کے رسول نے کسی پر بھی امت کے کسی آدمی کے مذہب کے اختیار کرنے کو واجب نہیں کیا کہ وہ اپنے دین میں اس کے ہر حکم کی تقلید کرے، اور دوسرے کے حکم کو ترک کردے۔

اور اس کا التزام کرنا نذر (ومنت) کا حکم نہیں رکھتا کہ اس کو پورا کرنا واجب ہو، اور ابنِ حزم نے تو یہاں تک فرمادیا کہ حاکم، یا مفتی کے لیے کسی آدمی کی اس طرح سے تقلید

---

[1] یعنی یہ طریقہ صحابۂ کرام کے مبارک دور سے شروع ہوا، اور برابر جاری ہے، مذاہب کی تدوین تو بہت پہلے ہوچکی تھی۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

حلال نہیں کہ وہ اسی کے قول پر فیصلہ کیا کرے، اور اسی کے قول پر فتویٰ دیا کرے۔ بلکہ یہاں تک بھی کہا گیا ہے کہ عامی کا مذہب صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ مذہب تو صرف اس شخص کا ہوتا ہے، جس کی مذاہب پر نظر ہو، اور مذاہب کی بصیرت حاصل ہو، یا مذہب اس کا ہوتا ہے، جس نے اس مذہب کی فروعات کی کتاب پڑھی ہو، اور اس مذہب کے امام کے فتاویٰ اور اس کے اقوال کو پہچان لیا ہو۔ [1]

ورنہ جو شخص اس کا اہل نہ ہو، بلکہ وہ یہ کہے کہ میں حنفی، یا شافعی ہوں، تو وہ صرف یہ کہنے سے اس مذہب کا اہل نہیں ہو جائے گا، جس طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں فقیہ ہوں، یا نحوی ہوں، تو وہ یہ کہنے کی وجہ سے فقیہ، یا نحوی نہیں ہو جائے گا (جب تک کہ اس میں فقیہ، یا نحوی ہونے کی صلاحیت نہ ہو، اسی طرح حنفی، یا شافعی کہنے سے بھی حنفی، یا شافعی نہیں ہو جائے گا)

اور امام صلاح الدین علائی نے فرمایا کہ جس بات کی فقہاء نے اپنی مشہور کتابوں میں تصریح فرمائی ہے، وہ مسائلِ آحاد میں اپنے مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے اور اپنے امام کے اُس مذہب کے خلاف عمل کرنے کا جائز ہونا ہے، جس امام کے مذہب کی وہ تقلید کرتا ہے، جبکہ تتبعِ رخص کے طریقہ پر نہ ہو، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جیسا کہ وہ شخص جس نے کسی مذہب کا التزام نہیں کیا، اگر وہ کسی مجتہد کی تقلید کر کے کوئی عمل کر لے، تو اس سے رجوع نہیں کر سکتا، یعنی اس حکم سے رجوع نہیں کر سکتا (جس پر وہ پہلے عمل پیرا ہو چکا ہے) لیکن اس کے علاوہ دوسرے عمل میں مجتہدین میں سے کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کرنا جائز ہے (خواہ وہ عمل پہلے عمل کی جنس سے کیوں نہ ہو، مثلاً پہلے خون نکلنے سے وضو ٹوٹنے کا قائل رہ کر نماز پڑھی، پھر بعد میں کسی موقع پر امام شافعی، امام مالک، یا امام احمد کی تقلید و

---

[1] پھر اس صورت میں بھی مذہب کا وجود تو خارج میں ہو سکتا ہے، لیکن وجوب پھر بھی اس سے ثابت نہ ہوگا، اور ''وجود'' کو ''وجوب'' سمجھ لینا، یا ''وجود'' کو ''وجوب'' کی دلیل بنا لینا درست نہیں۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

اتباع میں خون نکلنے کے باوجود، وضو کیے بغیر اگلی کوئی نماز پڑھ لی، تو اس کی یہ نماز صحیح ہو جائے گی، علائی کا کلام ختم ہوا)

مصنف (یعنی ابنِ ہمام) نے فرمایا ''اور یہ قول حقیقت میں مصنف کے قول کی تفصیل ہے، جس کے بارے میں ایک قول، دوسرے مجتہد کی تقلید کے ناجائز ہونے کا ہے'' کہ دوسرے مجتہد کی تقلید جائز ہونے کا قول غالب گمان کے درجے میں راجح ہے، پھر مصنف (یعنی ابنِ ہمام) نے اس قول کے راجح ہونے کی وجہ اس طرح بیان فرمائی کہ جس نے کسی مجتہد کی تقلید کا التزام کرلیا ہو، اس پر اس کی اتباع شرعاً واجب نہیں ہوتی، کیونکہ مقلد پر کسی کی تعیین کے بغیر اہلِ علم کی اتباع واجب ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول ''**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**'' کی وجہ سے۔

پس مقلد کا کسی مذہب کا التزام، شرعی موجبات میں سے نہیں ہے۔

اور پہلے مجتہد کی تقلید کو چھوڑ کر دوسرے کی اتباع کے جائز ہونے، اور اس پر تنگی نہ ہونے کے قول سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ مختلف مذاہب کی رخصتوں کا اتباع کرنا جائز ہے، یعنی جو مسائل اس کو پیش آئیں، ان میں جو اس پر آسان ہو، اس مذہب کے ان مسائل کو لے لینا جائز ہے، جس کے لیے کوئی شرعی مانع نہیں پایا جاتا، کیونکہ انسان کے لیے آسان ترین راستے پر چلنا جائز ہوتا ہے، جبکہ اس کو اس کی سبیل میسر ہو، اور اس کی سبیل یہ ہے کہ اس نے اس اخف کے مخالف قول پر عمل نہ کیا ہو، خاص اس مختلف فیہ محل میں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، امت پر اخف چیز کو پسند فرمایا کرتے تھے، صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے لفظِ ''**خفف عنهم**'' کے ساتھ روایت مروی ہے، اور ایک روایت میں ''**يخفف عنهم**'' کے الفاظ ہیں، اور فقہائے کرام نے ایسی کئی صحیح احادیث کو ذکر کیا ہے،

جو اس معنیٰ پر دلالت کرتی ہیں۔ [1]

اور ابنِ عبدالبر کے متعلق جو یہ بات مروی ہے کہ عامی کے لیے بالاجماع تتبعِ رخص جائز نہیں، تو ہم ابنِ عبدالبر سے اس کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے (جیسا کہ آگے آتا ہے) اور اگر تسلیم بھی کرلیا جائے، تو بھی ہم اجماع کے دعوے کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے، اور اجماع کا دعویٰ کیونکر درست ہوسکتا ہے، جبکہ امام احمد سے تتبعِ رخص کرنے والے کے فاسق ہونے کے متعلق دو روایات مروی ہیں (اور امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک ودیگر متقدمین سے فسق کا حکم مروی ہے ہی نہیں) جبکہ قاضی ابویعلیٰ حنبلی نے فاسق ہونے کی روایت کو اُس پر محمول کیا ہے، جو مؤول نہ ہو، اور نہ ہی مقلد ہو (یعنی اُس وقت فاسق ہوگا، جب کسی تاویل، مثلاً راجح ہونے کی دلیل، یا کسی حاجت ومعقول مصلحت کے بغیر تتبعِ رخص کرے، یا کسی مجتہد وامام کی تقلید کے بغیر ایسا کرے) [2]

اور بعض متاخرین مثلاً علامہ قرافی نے اس (تتبعِ رخص کرنے والے کے فاسق ہونے کی روایت) کو اس پر محمول کیا ہے کہ دوسرے کی تقلید کرنے پر وہ چیز مرتب نہ ہوجائے، جو اس فعل کو دونوں مجتہدین کے ایک ساتھ ممنوع قرار دینے کی وجہ سے بطلان کی صورت پیدا کردے، پہلے کی اس چیز میں مخالفت کی وجہ سے، جس میں اس نے دوسرے کی تقلید کی ہے، اور دوسرے کی دوسری چیز میں مخالفت کی وجہ

---

[1] تخفیف وتیسیر کے مطلوب ومحمود ہونے سے متعلق قرآن وسنت کی نصوص اتنی زیادہ ہیں کہ جن کو اس موقع پر نقل کرنا مشکل ہے، بندہ نے تیسیر سے متعلق ایک مستقل مضمون میں ان کو جمع کردیا ہے۔

پس ان تمام نصوص کو نظر انداز کرکے، تخفیف وتیسیر کی غرض سے کسی مجتہد کی تقلید کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا، جب تک کہ ان کے مقابلے میں تشدید وتعسیر کی نصوص پیش نہ کردی جائیں، البتہ اگر تخفیف وتیسیر کے علاوہ کوئی اور فاسد غرض ہو، مثلاً مال وجاہ وغیرہ کا نازیبا طریقہ پر حصول، تو پھر وہ شخص اپنی نیت کے مطابق ماخوذ ہوگا، جس طرح جائز ومستحسن غرض کی وجہ سے ماجور ہوگا، مہاجر ام قیس کی طرح۔ محمد رضوان۔

[2] پس قاضی ابویعلیٰ کے مطابق، جو مجتہد اپنے اجتہاد سے کسی مسئلہ میں رخصت کو ترجیح دے، یا کوئی غیر مجتہد، کسی مجتہد کی تقلید کی وجہ سے، رخصت کو اختیار کرے، تو وہ نہ تو فاسق ہوگا، اور نہ عاصی ہوگا۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

سے، جس پر اس عمل کی صحت موقوف ہے، جس کی مثال یہ ہے کہ جس نے وضو اور غسل میں دھوئے جانے والے اعضاء کو رگڑنے کے فرض نہ ہونے میں امام شافعی کی تقلید کی، اور شہوت کے بغیر عورت کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے میں امام مالک کی تقلید کی، اور اس نے وضو کیا، پھر بغیر شہوت کے عورت کو چھوا، اور اس نے نماز پڑھ لی، تو اگر اس نے وضو، اعضاء کو رگڑ کر کیا تھا، تو اس کی نماز، امام مالک کے نزدیک صحیح ہو جائے گی، اور اگر اعضاء کو رگڑے بغیر کیا تھا، تو امام مالک اور امام شافعی دونوں کے نزدیک باطل ہو جائے گی۔

اور یہ بات مخفی نہیں کہ سیاق کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اس نے اعضائے وضو کو رگڑا، تو بھی شرط و جزاء کے بغیر امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک باطل ہو جائے گی، کیونکہ دونوں کی تقلید سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ مقلدِ مذکور نے ''دَلک'' کو ترک کر دیا، اور ''لمس بلاشھوۃ'' کیا، اور وضو کا اعادہ نہیں کیا۔

لیکن ان کی مراد یہ ہے کہ اس نے امام شافعی کی ''دَلک'' کے فرض نہ ہونے میں تقلید کی، اگر اس کی طرف سے ''دَلک'' واقع ہوا، اس کو فرض نہ سمجھتے ہوئے، تو امام مالک کے نزدیک اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔

اور اگر آپ کہیں کہ اس بناء پر تو دوسری شرط کا ذکر کرنا بھی امام مالک کی تقلید میں ضروری تھا۔

تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اس کو اس لیے ترک کر دیا کہ وہ قیاس کرنے سے معلوم ہو رہی تھی۔ [1]

---

[1] اس سے معلوم ہوا کہ تتبعِ رخص کے عدمِ جواز اور فسق کی روایت اس احتمال کی رُو سے تلفیق پر محمول ہے، لیکن یہ دوسرے اقوال کے مقابلہ میں محض ایک قول ہے، اور مختلف اقوال کے مابین ترجیح وتصحیح میں اصحابِ علم وفقہ کا اختلاف ہے، پس جب یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہوا، تو اہلِ اجتہاد کو اپنے اپنے اجتہاد کی رُو سے اس میں اختلاف وترجیح کی بھی گنجائش نکل آئی، اور واقعہ یہی ہے کہ اس میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، اور ہم نے دلائل کی رو سے راجح قول کی بھی نشاندہی کر دی ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔ محمد رضوان۔

لیکن اس (تتبعِ رخص کے، فسق کے قول کو مذکورہ تقلید پر محمول کرنے) پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مذکورہ صورت میں دونوں اماموں کے نزدیک ''بطلان''، مسلّم نہیں، کیونکہ امام مالک نے مثلاً یہ نہیں کہا کہ جس نے مہر نہ ہونے کے متعلق امام شافعی کی تقلید کی، تو اس کا نکاح باطل ہے، اور امام شافعی نے یہ نہیں کہا کہ جس نے امام مالک کی گواہ نہ ہونے میں تقلید کی، تو اس کا نکاح باطل ہے، انتھٰی۔

لیکن اس جواب پر یہ شبہ کیا گیا ہے کہ بطلان کے قول کا نہ ہونا، اس شخص کے حق میں ہے، جس نے ان دونوں میں سے ایک کی تقلید کی ہو، اور اس کے مذہب کی ان تمام چیزوں میں رعایت کی ہو، جن پر عمل کی صحت موقوف ہے۔

لیکن ہمارے زیرِ بحث مسئلہ وہ ہے، جس میں اس شخص نے دونوں اماموں کی تقلید کی ہے، اور ان میں سے ہر ایک کی کسی چیز میں مخالفت کی ہے، اور اس میں بطلان کے قول کا نہ ہونا، اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس بارے میں ان کا قول نہ ہو۔

لیکن بعض اوقات اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق کرنے والی چیز صرف یہ ہے کہ مجتہدین میں سے ہر ایک تلفیق کی صورت میں تمام شرائطِ صحت کو نہیں پاتا، بلکہ بعض میں شرائطِ صحت کو پاتا ہے، اور بعض میں شرائطِ صحت کو نہیں پاتا، اور اس فارق کے بارے میں ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ وہ بطلان کے حکم کا سبب ہو۔

اور ہم یہ بات کیسے تسلیم کرسکتے ہیں، جبکہ بعض شرائط میں مخالفت زیادہ اھوَن ہوتی ہے، بنسبت تمام شرائط میں مخالفت کرنے کے، لہٰذا اھوَن صورت میں صحت کا حکم بطریقِ اولیٰ لازم آتا ہے، اور جو شخص فرق کرنے والی چیز کے وجود کا دعویٰ کرے، یا کسی دوسری ایسی دلیل کا دعویٰ کرے، جو تلفیق کی صورت کے باطل ہونے پر پہلی صورت کے برخلاف موجود ہو، تو اس کے ذمہ دلیل کے ساتھ ثبوت

پیش کرنا لازم ہے۔

اور اگر آپ یہ شبہ کریں کہ ہم بعض شرائط میں مخالفت کرنے کو، تمام شرائط میں مخالفت کے مقابلے میں اھون ہونا تسلیم نہیں کرتے، اس لیے کہ تمام شرائط میں مخالفت کرنے والے والا ایک مجتہد کی ان تمام چیزوں میں اتباع کرتا ہے، جن پر عمل کی صحت موقوف ہے، اور یہاں اس نے کسی ایک مجتہد کی اتباع ہی نہیں کی۔

تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ آپ کی یہ بات اس وقت درست ہوسکتی ہے، جب آپ کے پاس نص، یا اجماع، یا قیاس کی کوئی ایسی قوی دلیل ہو، جو اس بات پر دلالت کرے کہ جب کسی عمل کی کچھ شرائط ہوں، تو مقلد پر ایک مجتہد کی اتباع اُن تمام شرائط میں واجب ہوتی ہے، جن پر اس کی صحت موقوف ہو، تو اگر آپ سچے ہوں، تو آپ ایسی دلیل پیش کریں، **واللّٰہ تعالیٰ أعلم**۔ [1]

اور امام علائی نے دو صورتوں میں انتقال کے قول کو راجح قرار دیا ہے، ایک تو اس صورت میں، جبکہ دوسرے امام کے مذہب میں زیادہ احتیاط ہو، جیسا کہ اگر کسی نے تین طلاقوں کا، کسی فعل پر حلف اٹھایا، پھر اس نے اس فعل کو بھول کر، یا ناواقفیت میں کرلیا، اور اس کے امام کا مذہب حانث نہ ہونے کا ہے، پھر وہ اپنی بیوی کے ساتھ اس قول پر عمل کرتے ہوئے رہتا رہا، پھر اس کے سامنے حانث ہونے والا قول ظاہر ہوا، تو اس کو احوط (اور التزامِ حنث) کو لے لینا مستحب ہے (واجب وضروری پھر بھی نہیں)

اور امام علائی نے دوسرے اس صورت میں انتقال کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ اپنے امام کے مذہب کے مخالف قول کی قوی دلیل دیکھے، جو راجح ہو (اس صورت میں

[1] اور جمہور کے نزدیک مذہبِ معین کا التزام واجب نہ ہونے، اور جس کی چاہے تقلید کرنے کے جواز کے ضمن میں تلفیق کی مذکورہ صورت بھی داخل ہے، جیسا کہ آگے "شرح مسلّم الثبوت" کے حوالے سے آتا ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ "تلفیق" کی معروف صورت ممنوع نہیں۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

بھی دوسرے امام کے مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے) کیونکہ مکلّف کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا حکم ہے، اور یہ بات امام احمد سے مروی، روایت کے موافق ہے، اور قدوری کے بھی موافق ہے، اور علماء کی ایک جماعت نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، جن میں ابنِ صلاح اور ابنِ حمدان بھی داخل ہیں (تیسیر التحریر)

امیر بادشاہ حنفی نے مذکورہ بالا کلام میں امام قرافی کی طرف سے ''تلفیقِ معروف'' کی بھرپور تردید کردی، اور اس تردید پر وارد ہونے والے شبہات کا بھی معقول جواب ذکر کردیا، اور اس کے بعد علائی کی طرف سے جن صورتوں کا ذکر کیا، ان میں دوسری صورت سے بھی فی الجملۃ ''تلفیق'' کا جواز نکلتا ہے۔

کیونکہ جب اجتہاد کی پیروی کی جائے گی، تو پھر تلفیق کا ہدَر رہونا بھی لازم آئے گا، مثلاً ایک شخص کا اجتہاد ''مسِّ امرأۃ'' سے وضو نہ ٹوٹنے کے ساتھ ''دمِ مسفوح'' سے بھی وضو نہ ٹوٹنے کا متقضی ہے، اور پھر اس مجتہد کی کوئی مقلد، تقلید کرتا ہے، تو تلفیق جس طرح مجتہدِ مذکور پر صادق آئے گی، اسی طرح مقلدِ مذکور پر بھی صادق آئے گی، اور جب اجتہاد وتقلید سے تلفیق کا جواز نکل آیا، تو تتبعِ رخص کو تلفیق پر محمول کرنے کا مرجوح ہونا بھی معلوم ہوگیا۔

علامہ ابنِ امیر حاج حنفی (المتوفیٰ: 879ھ) نے علامہ ابنِ ہمام کی ''کتابُ التحریر'' کی شرح کرتے ہوئے اپنی کتاب ''التقریر والتحبیر'' میں فرمایا کہ:

(وهل يقلد غيره) أى غير من قلده أولا فى شىء (فى غيره) أى غير ذلك الشىء؟ .كأن يعمل أولا فى مسألة بقول أبى حنيفة وثانيا فى أخرى بقول مجتهد آخر (المختار) كما ذكر الآمدى وابن الحاجب (نعم للقطع) بالاستقراء التام (بأنهم) أى المستفتين فى كل عصر من زمن الصحابة وهلم جرا (كانوا يستفتون مرة واحدا ومرة غيره غير ملتزمين مفتيا واحدا) وشاع وتكرر ولم ينكر.

www.idaraghufran.org

وهذا إذا لم يلتزم مذهبا معينا .(فلو التزم مذهبا معينا كأبى حنيفة أو الشافعى) فهل يلزمه الاستمرار عليه فلا يعدل عنه فى مسألة من المسائل (فقيل يلزم) ؛ لأنه بالتزامه يصير ملزما به كما لو التزم مذهبه فى حكم حادثة معينة؛ ولأنه اعتقد أن المذهب الذى انتسب إليه هو الحق فعليه الوفاء بموجب اعتقاده .

(وقيل لا) يلزم، وهو الأصح كما فى الرافعى وغيره؛ لأن التزامه غير ملزم إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ولم يوجب ا لله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده فى دينه فى كل ما يأتى ويذر دون غيره على أن ابن حزم قال أجمعوا أنه لا يحل لحاكم ولا مفت تقليد رجل فلا يحكم ولا يفتى إلا بقوله اهـ.

وقد انطوت القرون الفاضلة على عدم القول بذلك بل لا يصح للعامى مذهب ولو تمذهب به؛ لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال وبصر بالمذاهب على حسبه أو لمن قرأ كتابا فى فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله.

وأما من لم يتأهل لذلك ألبتة بل قال أنا حنفى أو شافعى أو غير ذلك لم يصر كذلك بمجرد القول كما لو قال: أنا فقيه أو نحوى أو كاتب لم يصر كذلك بمجرد قوله يوضحه أن قائله يزعم أنه متبع لذلك الإمام سالك طريقه فى العلم والمعرفة والاستدلال فأما مع جهله وبعده جدا عن سيرة الإمام وعلمه بطريقه فكيف يصح له الانتساب إليه إلا بالدعوى المجردة

والقول الفارغ من المعنى كذا ذكره فاضل متأخر.

قلت ولو شاححه مشاحح فى أن قائل أنا حنفى مثلا لم يرد به أنه متبع لأبى حنيفة فى جميع هذا المذكور بل متبعه فى الموافقة فيما أدى إليه اجتهاده عملا واعتقادا فسيظهر جوابه مما يذكره قريبا.

ثم قال الإمام صلاح الدين العلائى والذى صرح به الفقهاء فى مشهور كتبهم جواز الانتقال فى آحاد المسائل والعمل فيها بخلاف مذهب إمامه الذى يقلد مذهبه إذا لم يكن ذلك على وجه التتبع للرخص وشبهوا ذلك بالأعمى الذى اشتبهت عليه أوانى ماء وثياب تنجس بعضها إذا قلنا ليس له أن يجتهد فيها بل يقلد بصيرا يجتهد فإنه يجوز أن يقلد فى الأوانى واحدا وفى الثياب آخر ولا منع من ذلك وقيل كمن لم يلتزم إن عمل بحكم تقليدا لمجتهد لا يرجع عنه أى عن ذلك الحكم وفى غيره أى غير ما عمل به تقليد المجتهد له تقليد غيره من المجتهدين قال السبكى وهو الأعدل وقال المصنف وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه أى اتباعه فيما لم يعمل به شرعا بل الدليل الشرعى اقتضى العمل بقول المجتهد وتقليده فيه فيما احتاج إليه هو قوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والسؤال إنما يتحقق عند طلب حكم الحادثة المعينة وحينئذ إذا ثبت عنده قول المجتهد وجب عمله به. والتزامه لم يثبت من السمع اعتباره ملزما كمن التزم كذا لفلان من غير أن يكون لفلان

www.idaraghufran.org

عليه ذلك لا يحكم عليه به إنما ذلك فى النذر للّٰه تعالى .

ولا فرق فى ذلك بين أن يلتزم بلفظه كما فى النذر أو بقلبه وعزمه على أن قول القائل مثلا قلدت فلانا فيما أفتى به من المسائل تعليق التقليد أو الوعد به ذكره المصنف .

وقال ويتخرج منه أى من كونه كمن لم يلتزم جواز اتباعه رخص المذاهب أى أخذه من كل منها ما هو الأهون فيما يقع من المسائل ولا يمنع منه مانع شرعى اذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر فيه.

وقال أيضا والغالب أن مثل هذه إلزامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص وإلا أخذ العامى فى كل مسألة بقول من مجتهد قوله أخف عليه وأنا لا أدرى ما يمنع هذا من العقل والسمع وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد ما علمت من الشرع ذمه عليه وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عليهم كما قدمنا فى فصل الترجيح أن البخارى أخرجه عن عائشة بلفظ عنهم وفى لفظ ما يخفف عنهم أى أمته وذكرنا ثمة عدة أحاديث صحيحة دالة على ذلك .

قلت لكن ما عن ابن عبد البر من أنه لايجوز للعامى تتبع الرخص إجماعا إن صح احتاج إلى جواب ويمكن أن يقال لا نسلم صحة دعوى الإجماع إذ فى تفسيق المتتبع للرخص عن أحمد روايتان. وحمل القاضى أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول ولا مقلد.

www.idaraghufran.org

وذكر بعض الحنابلة أن قوى دليل أو كان عاميا لا يفسق .

وفى روضة النووى وأصلها عن حكاية الحناطى وغيره عن ابن أبى هريرة أنه لا يفسق به .

ثم لعله محمول على نحو ما يجتمع له من ذلك ما لم يقل بمجموعه مجتهد كما أشار إليه بقوله (وقيده) أى جواز تقليد غيره (متأخر) وهو العلامة القرافى (بأن لا يترتب عليه) أى تقليد غيره (ما يمنعانه) أى يجتمع على بطلانه كلاهما (فمن قلد الشافعى فى عدم) فرضية (الدلک) للأعضاء المغسولة فى الوضوء والغسل (ومالكا فى عدم نقض اللمس بلا شهوة) للوضوء فتوضأ ولمس بلا شهوة (وصلى إن كان الوضوء بدلک صحت) صلاته عند مالک (وإلا) إن كان بلا دلک (بطلت عندهما) أى مالک والشافعى (التقرير والتحبير علىٰ تحرير الكمال لابن الهمام، ج۳ص ۳۵۰ الی ۳۵۲، المقالة الثالثة فى الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء،مسألة لا يرجع المقلد فيما قلد المجتهد)

ترجمہ: اور کیا اس مسئلہ کے علاوہ کسی دوسرے مسئلہ میں اس (امام ومجتہد) کے علاوہ (کسی اور امام ومجتہد) کی تقلید کرسکتا ہے، جس کی پہلے تقلید کرچکا ہے؟ جیسا کہ پہلے امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کیا، پھر دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرے، تو مختاروہ قول ہے، جس کو آمدی اور ابنِ حاجب نے ذکر کیا ہے کہ بے شک ایسا کرنا جائز ہے (دلائل کے) مکمل احاطے کے ساتھ، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات مکمل تحقیق کے بعد یقینی طور پر معلوم وطے ہوچکی ہے کہ صحابۂ کرام کے زمانہ سے لے کر ہر زمانہ میں لوگ ایک مرتبہ کسی سے اور دوسری مرتبہ کسی اور سے فتویٰ طلب

www.idaraghufran.org

کیا کرتے تھے، ایک متعین مفتی کا التزام نہیں کیا کرتے تھے (ان مفتیان میں ایسے مجتہد، یا ان کے مقلد بھی ہوا کرتے تھے، جن کا اجتہادی مسائل میں باہم متعارض نوعیت کا اختلاف ہوا کرتا تھا، کوئی خون نکلنے سے وضو ٹوٹنے کا قائل نہیں تھا، اور کوئی ''مسِ ذَکر'' سے وضو ٹوٹنے کا قائل نہیں تھا) اور یہ عمل عام تھا، اور بار بار ہوا کرتا تھا، جس پر نکیر نہیں کی گئی۔

اور یہ مذکورہ حکم تو اس صورت میں ہے، جب کسی معین مذہب کا التزام نہ کیا ہو۔

اور اگر کسی معین مذہب کا التزام کرلیا، جیسا کہ امام ابوحنیفہ، یا امام شافعی کا، تو کیا اسے آئندہ اسی پر برقرار رہنا لازم ہے کہ کسی مسئلہ میں بھی وہ اس مذہب سے ہٹ نہیں سکتا؟۔

تو اس صورت میں ایک قول یہ ہے کہ اسی پر برقرار رہنا لازم ہے، کیونکہ اس کے التزام کرنے سے وہ اس پر لازم ہوجائے گا، جیسا کہ اگر کسی معین واقعہ کے حکم میں کسی مذہب کا التزام کرلے (تو اس معین ومخصوص واقعہ کے حکم میں اس سے رجوع کرنا منع ہوتا ہے) اور ایک دلیل یہ ہے کہ اس نے یہ اعتقاد کرلیا ہے کہ جس مذہب کی طرف وہ منسوب ہے، وہی حق ہے، لہٰذا اس پر مذہب کے اعتقاد کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کسی معین مذہب کا التزام کرلیا، تب بھی آئندہ اس پر برقرار رہنا لازم نہیں ہوگا، یہی دوسرا عدمِ التزام کا قول، زیادہ صحیح قول ہے، جیسا کہ رافعی وغیرہ میں ہے، کیونکہ اس کا التزام کرلینا، اس کو لازم نہیں کرتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ واجب تو وہی چیز ہوتی ہے، جس کو اللہ اور اس کے رسول نے واجب کیا ہو، اور اللہ اور اس کے رسول نے لوگوں میں سے کسی پر بھی امت کے کسی آدمی کے مذہب کو اختیار کرنے کو اس طرح واجب نہیں کیا کہ وہ اپنے دین میں اس کے

ہر حکم کی تقلید کرے، اور دوسرے کے حکم کو ترک کر دے، یہاں تک کہ ابنِ حزم نے تو یہ بھی فرمایا کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ حاکم، یا مفتی کے لیے کسی آدمی کی اس طرح سے تقلید حلال نہیں کہ وہ اسی کے قول پر فیصلہ کیا کرے، اور اسی کے قول پر فتویٰ دیا کرے۔

اور (خیرُ القرون اور اس کے بعد کے) فاضل ترین زمانے اس بات پر گزر چکے ہیں کہ ان میں مذہبِ معین کے التزام کا قول نہیں کیا گیا، بلکہ عامی شخص کے لیے کوئی مذہب متعین کرنا صحیح نہیں ہوتا، اگرچہ وہ کوئی مذہب متعین کر بھی لے، تب بھی متعین نہیں ہوا کرتا، کیونکہ مذہب تو صرف اس شخص کے لیے ہوتا ہے، جس کو غور وفکر اور استدلال کی صلاحیت حاصل ہو، اور مذاہب کی بصیرت علیٰ حسبِ حال حاصل ہو، یا مذہب اس کے لیے ہوتا ہے، جس نے اس مذہب کی فروعات کی کتاب پڑھی ہو، اور اس مذہب کے امام کے فتاویٰ اور اس کے اقوال کو پہچان لیا ہو (اور اس کے برخلاف کا اسے علم نہ ہو)

لیکن جس شخص میں اس کی بالکل اہلیت نہ ہو، بلکہ وہ یہ کہے کہ میں حنفی، یا شافعی وغیرہ ہوں، تو وہ صرف یہ کہنے سے حنفی، یا شافعی وغیرہ نہیں ہو جائے گا۔ [1]

جیسا کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں فقیہ ہوں، یا نحوی ہوں، یا کاتب ہوں، تو وہ صرف یہ بات کہنے کی وجہ سے ایسا نہیں ہو جائے گا، جس کی توضیح یہ ہے کہ یہ قول کرنے والا یہ گمان کرتا ہے کہ وہ اس امام کی اتباع کرنے والا ہے، اور علم ومعرفت اور استدلال کے سلسلہ میں اس کے طریقہ پر چلنے والا ہے، لیکن جو شخص ان امور سے ناواقف ہے، اور امام کے طریقۂ کار اور اس کے علم سے دور ہے، تو اس کا اس امام کی طرف انتساب کرنا صرف دعویٰ کرنے سے کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ اور ایسا

---

[1] جو عوام بالکل سادہ ہیں، وہ نام کے اعتبار سے بھی اپنے آپ کو کسی مخصوص مذہب کا پیروکار نہیں کہتے، بلکہ سنی، یا سیدھے طور پر اپنے آپ کو مسلم کہتے ہیں، مذکورہ قول کی رو سے ان کا مذہب بدرجہ اولیٰ متعین نہیں ہوتا۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

قول جو اپنی حقیقت کے بغیر ہو، وہ کیسے درست ہوسکتا ہے؟ فاضل متاخر نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی بحث کرنے والا یہ بحث کرے کہ کسی قائل کا یہ کہنا کہ میں مثلاً حنفی ہوں، اور اس کی مراد یہ نہ ہو کہ وہ امام ابوحنیفہ کا مذکورہ تمام امور (استدلالات وغیرہ) میں اتباع کرنے والا ہے، بلکہ یہ مراد ہو کہ وہ ان چیزوں کی موافقت میں اتباع کرنے والا ہے، جن میں عمل اور اعتقاد کے اعتبار سے اس امام کا اجتہاد پہنچے، تو پھر اس کا جواب قوی ہوگا، جیسا کہ عنقریب آتا ہے۔ [1]

پھر امام صلاح الدین علائی نے فرمایا کہ جس بات کی فقہاء نے اپنی مشہور کتابوں میں تصریح فرمائی ہے، وہ مسائلِ آحاد میں اپنے مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے اور اپنے امام کے اُس مذہب کے خلاف عمل کرنے کا جائز ہونا ہے، جس امام کے مذہب کی وہ تقلید کرتا ہے، جبکہ تتبعِ رخص کے طریقہ پر نہ ہو۔ [2]

اور ان فقہاء نے اس کو نابینا کے مشابہ قرار دیا ہے، جس پر ایسے پانی کے برتن اور کپڑے مشتبہ ہوجائیں، جن میں سے بعض ناپاک ہوں، جب ہم یہ بات کہیں کہ اس کے لیے اُن میں اجتہاد کرنا جائز نہیں، بلکہ وہ بصیرت کے ساتھ تقلید کرے، اور اس میں غور فکر کرے، تو اس کے لیے برتنوں میں کسی ایک کی اور کپڑوں میں کسی دوسرے کی تقلید کرنا جائز ہے، جس کے لیے کوئی مانع نہیں۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جیسا کہ وہ شخص جس نے کسی مذہب کا التزام نہیں کیا، اگر وہ

---

[1] لیکن یہ سوال پھر بھی باقی رہے گا کہ کیا اس پر اس طرح کر لینے سے اس مذہب کا التزام واجب ہوجائے گا، جس سے اس کو منتقل ہونا جائز نہ ہو، اس کا جواب نفی میں ہے، کیونکہ اس صورت میں اس نے اپنے اس مذہب کا اظہار کیا ہے، جس پر وہ چلتا ہے، التزام کا اس سے تعلق نہیں، اگرچہ اس کی مراد، التزام کیوں نہ ہو، جیسا کہ گزرا۔ محمد رضوان۔

[2] یعنی امام صلاح الدین علائی نے ''تتبعِ رخص'' نہ کرنے کی شرط لگائی ہے، اور ''تتبعِ رخص'' سے کیا مراد ہے، یہ الگ قضیہ ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

کسی مجتہد کی تقلید کر کے کوئی عمل کر لے، تو اس سے رجوع نہیں کر سکتا، یعنی اس حکم سے رجوع نہیں کر سکتا (جس پر وہ پہلے عمل پیرا ہو چکا ہے) لیکن اس کے علاوہ دوسرے عمل میں مجتہدین میں سے کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کرنا جائز ہے، امام سبکی نے فرمایا کہ یہی **اعدلُ الاقوال** ہے، اور مصنف (یعنی ابنِ ہمام) نے فرمایا کہ غالب گمان کے درجے میں یہی (علی الاطلاق مذہبِ معین کا التزام واجب نہ ہونے، اور دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے جواز کا) قول راجح ہے، کیونکہ جو عمل اُس نے ابھی نہیں کیا، اس میں پہلے مجتہد، یا امام کی اتباع کے وجوب کی کوئی دلیل نہیں پائی جاتی، بلکہ شرعی دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز کی بھی ضرورت پیش آئے، اس میں کسی بھی مجتہد کے قول پر عمل کرنا، اور اس کی تقلید کرنا جائز ہے، اور وہ دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ:

فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون

(اس آیت میں کسی مجتہد کی تعیین نہیں کی گئی)

اور سوال اس وقت کیا جاتا ہے جب کسی متعین واقعہ کا حکم معلوم کیا جائے، اور اس صورت میں جب اس عامی شخص کے نزدیک کسی بھی مجتہد کا قول ثابت ہو جائے گا، تو اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا، اور اس کا التزام سننے سے اس طرح ثابت نہیں ہوتا کہ اس کو لازم کرنے والا شمار کیا جائے، جیسا کہ کوئی فلاں شخص کے لیے اس طرح کا التزام کر دے، جبکہ اس فلاں کا اس پر التزام نہ ہو، تو اس کے التزام کا بھی حکم نہیں لگایا جاتا۔

یہ بات تو اللہ تعالیٰ کے لیے نذر ماننے میں ہوتی ہے، لیکن اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ اپنے الفاظ سے التزام کرے، جیسا کہ نذر میں الفاظ سے التزام ہوتا ہے، یا اپنے دل اور عزم سے یہ طے کرے کہ مثلاً جن مسائل کا وہ فتویٰ دے گا، تو میں اس

www.idaraghufran.org

کی تقلید کروں گا، خواہ تقلید کو معلق کرے، یا اس کا وعدہ کرے، جس کا مصنف نے ذکر کیا (اور جب اس کو نذر بھی نہیں قرار دیا جاسکتا، تو الفاظ میں التزام کرنے اور دل میں عزم کرنے کی دونوں صورتوں میں التزام، بدرجۂ اولیٰ واجب نہ ہوگا)

پھر مصنف (یعنی ابنِ ہمام) نے فرمایا کہ جو التزام نہ کرنے کا حکم پیچھے گزرا (جس میں مذہبِ معین کی پابندی واجب ولازم نہ ہونے کو ترجیح دی گئی) اس پر مذاہب کی رخصتوں کی اتباع کے جائز ہونے کے مسئلے کی بھی تخریج ہوتی ہے، یعنی جو مسائل اُس کو پیش آئیں، ان میں تمام مذاہب میں سے اُس مسئلے کو لے لینا جائز ہے، جو اس کے لیے زیادہ آسان ہو، اور اس کے لیے کوئی شرعی مانع نہیں ہے، کیونکہ انسان کے لیے اس راستے کو اختیار کرنا جائز ہوتا ہے، جو اس پر زیادہ سہل و آسان ہو، جب اس کو وہ سہل راستہ میسر ہو، بایں طور کہ اُس نے اس مسئلہ میں دوسرے مذہب پر عمل نہ کیا ہو (جیسا کہ سفر کرنے والے کے سامنے منزل تک پہنچنے کے لیے اگر ایک سے زیادہ راستے میسر ہیں، اور اس نے ابھی تک سفر کو طے نہیں کیا، تو اس کو آسان راستہ اختیار کرنا جائز ہے، اسی طرح عامی شخص جس پر کسی متعین مذہب اور متعین امام کی تقلید واجب نہیں، بلکہ اُسے ہر مجتہد و امام کے مذہب اور قول پر چلنا جائز ہے، تو اُسے پیش آمدہ مسئلے میں آسان شق کو اختیار کرنا بھی جائز ہوگا) اور مصنف (یعنی ابنِ ہمام) نے یہ بھی فرمایا کہ بعض فقہاء کی طرف سے اس طرح (التزامِ مذہبِ معین) کے الزامات قائم کرنے کی وجہ لوگوں کو تتبعِ رخص سے روکنا ہے۔ [1]

ورنہ عامی شخص کو ہر مسئلے میں کسی بھی مجتہد کے قول میں سے وہ قول لے لینا جائز ہے جو اس پر زیادہ آسان ہو، اور میں نہیں جانتا کہ اس کے لیے عقل اور سمع کی

---

[1] یعنی اس تتبعِ رخص سے، جس میں اقوالِ شاذہ کو لینا پایا جائے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

طرف سے کوئی مانع پایا جاتا ہو، اور انسان فطرتاً اسی قول کی اتباع کیا کرتا ہے، جو اس پر زیادہ آسان ہوا کرتا ہے، جبکہ وہ ایسے مجتہد کا قول ہو، جس میں اجتہاد کی شان پائی جاتی ہو (اور ائمۂ اربعہ میں اجتہاد کی شان مسلّم ہے) شریعت کی طرف سے اس پر مذمت وارد ہونا میرے علم میں نہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس چیز کو پسند فرمایا کرتے تھے، جو لوگوں پر زیادہ آسان ہوتی تھی، جیسا کہ ہم نے ترجیح کی فصل میں ذکر کر دیا ہے، کہ امام بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے تخفیف کے بارے میں وہ الفاظ روایت کیے ہیں، جو امت کی تخفیف پر دلالت کرتے ہیں، اور ہم اس موقع پر اس طرح کی متعدد احادیث ذکر کر چکے ہیں، جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں۔

میں (یعنی ابنِ امیر حاج) کہتا ہوں کہ ابنِ عبدالبر کے متعلق جو یہ بات مروی ہے کہ عامی کے لیے بالاجماع تتبعِ رخص جائز نہیں، اگر یہ بات ابنِ عبدالبر سے صحت کے ساتھ ثابت ہو، تو پھر جواب کی ضرورت ہوگی (اور اگر ثابت نہ ہو، تو پھر جواب کی ضرورت نہیں ہوگی، اور آگے آتا ہے کہ اُن سے یہ بات، اس عموم کے ساتھ ثابت نہیں، بلکہ کچھ اور ثابت ہے۔ ناقل) اور ابنِ عبدالبر سے یہ بات ثابت ہونے کی صورت میں یہ جواب دیا جانا ممکن ہوگا کہ ہم اجماع کے دعوے کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ امام احمد سے تتبعِ رخص کرنے والے کے فاسق ہونے کے متعلق دو روایات مروی ہیں۔ [1]

اور قاضی ابو یعلیٰ نے فاسق ہونے کی روایت کو اُس پر محمول کیا ہے، جو مؤول نہ ہو، اور نہ ہی مقلد ہو (یعنی اُس وقت فاسق ہوگا جب کسی تاویل مثلاً راجح ہونے کی دلیل، یا کسی حاجت ومعقول مصلحت کے بغیر تتبعِ رخص کرے، یا کسی

[1] بلکہ جس روایت کے مطابق ''فسق'' ثابت ہے، اس میں شاذ اقوال ہی مراد ہیں، جن کو قابلِ نکیر اور انتہائی کمزور دلیل پر مبنی قرار دیا گیا، اس سے مجتہدین کے معروف اقوال خارج ہیں۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

مجتہد وامام کی تقلید کے بغیر ایسا کرے)

اور بعض حنابلہ نے یہ بات ذکر کی ہے کہ اگر اس رخصت والے قول کی دلیل قوی ہو، یا رخصت والے قول پر عمل کرنے والا عامی شخص ہو، تو پھر فاسق نہیں ہوگا۔ [1]

اور روضۃ النووی میں ہے کہ اس کی بنیاد حناطی وغیرہ کی ابنِ ابی ہریرہ سے مروی روایت ہے، جس کی رُو سے وہ فاسق نہیں ہوگا۔

پھر یہ بھی ممکن ہے کہ یہ (تتبعِ رخص کے فاسق ہونے کی روایت) اس جیسے مسئلے پر محمول ہو، جس میں ایسی چیزوں کا اجتماع ہوجائے، جس کے مجموعے کا، کسی مجتہد نے قول نہیں کیا، جس کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے (اگرچہ مصنف یعنی ابنِ ہمام کا یہ مذہب نہ ہو) کہ بعض متاخرین، جس سے مراد علامہ قرافی ہیں، نے دوسرے کی تقلید کے جواز کو اس شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ دوسرے کی تقلید کرنے پر ایسی چیز مرتب نہ ہوجائے، جس کے بطلان کے دونوں امام قائل ہیں، پس جس نے وضو اور غسل میں دھوئے جانے والے اعضاء کو رگڑنے کے فرض نہ ہونے میں امام شافعی کی تقلید کی، اور شہوت کے بغیر عورت کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے میں امام مالک کی تقلید کی، اور اس نے وضو کیا، پھر بغیر شہوت کے عورت کو چھوا، اور اس نے نماز پڑھ لی، تو اگر اس نے ''وضو'' اعضاء کو رگڑ کر کیا تھا، تو اس کی نماز، امام مالک کے نزدیک صحیح ہوجائے گی، اور اگر اعضاء کو رگڑے بغیر کیا تھا، تو امام مالک اور امام شافعی دونوں کے نزدیک باطل ہوجائے گی (التقریر والتحبیر)

مذکورہ عبارت کے بعد ابنِ امیر حاج نے مختلف مذاہب کی تقلید اور ان کی طرف منتقل ہونے کے متعلق ''رویانی'' کا قول بھی نقل کیا ہے، جس میں اُن تین شرائط کا ذکر ہے، جن کا امام

---

[1] یعنی مذکورہ اقوال میں منتقل ہونے والے کے لیے نہ تلفیق شرط ہے، نہ تتبعِ رخص، بلکہ عدمِ تاویل، عدمِ تقلید، یا کمزور قول کی صورت میں ممانعت ہے، اور بس۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

قرافی کی عبارت میں ''یحییٰ زناتی'' کے حوالہ سے پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور ہمیں یہاں ''رویانی'' سے مراد ''زناتی'' کا ہونا ہی راجح معلوم ہوا، جیسا کہ پہلے امام قرافی کی عبارت میں گزرا۔

اس کے بعد ابنِ امیر حاج نے ''رویانی، یا زناتی'' پر قرافی کے اس تعاقب کا ذکر کیا ہے، جو قرافی کی عبارت کے ذیل میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

پھر اس کے بعد ابنِ امیر حاج نے ''رویانی، یا زناتی'' کی طرف سے تلفیق کی شرط پر ایک تعاقب کر کے اس میں نظر ہونے کا ذکر کیا ہے۔

اور اس کے بعد ابنِ امیر حاج نے فرمایا کہ ابنِ دقیق العید نے ''رویانی، یا زناتی'' کی اس شرط سے اتفاق کیا ہے کہ ایسی صورت لازم نہ آ جائے، جس کے بطلان پر اجماع واقع ہو چکا ہے، اور ابنِ دقیق العید کے ''تتبعِ رخص'' کی شرط کے بجائے، حکمِ حاکم ہونے پر اس کے نہ ٹوٹنے کی شرط کا ذکر کیا ہے۔

جس کا مطلب یہ ہوا کہ ابنِ دقیق العید کے نزدیک، مذکورہ دو شرائط کا پایا جانا کافی ہے، ان کے نزدیک نہ تو تتبعِ رخص کی شرط ہے، اور نہ ہی تقلید کیے جانے والے کی فضیلت کا عقیدہ ہونا، شرط ہے۔

پھر اس کے بعد ابنِ امیر حاج نے شیخ عزالدین بن عبدالسلام کے متعلق نقل کیا ہے کہ انہوں صرف حکمِ حاکم کے شرط نہ ہونے پر اکتفاء کیا ہے، تتبعِ رخص، یا تلفیق کی شرط کا ذکر نہیں کیا، لیکن انہوں نے ایک شرط تو دونوں مجتہدین کے مآخذ کے متقارب ہونے کی لگا دی، اور دوسری شرط اس کی تقلید کے لیے شرح صدر ہونے کی لگا دی، تا کہ اس عقیدہ کے بغیر وہ مثلاً اقوالِ شاذہ، مہجورہ اور اقوالِ منکرہ میں مبتلا ہو کر تلاعب بالدین، اور تساھل فی الدین کا مرتکب نہ ہو جائے۔

پھر اس کے بعد ابنِ امیر حاج نے شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی طرف سے پہلی شرط کو چھوڑ

کر بقیہ شرائط پر تعاقب کیا ہے۔ انتہٰی۔ ۱؎

ـــ

۱؎ ابنِ امیر حاج کی مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نہ تو تلفیق کے شرط ہونے پر اجماع ہے، اور نہ تتبعِ رخص کے شرط ہونے پر اجماع ہے، اور جب یہ امور اجماع نہ ہونے کی وجہ سے محلِ مجتہد فیہ ہوئے، تو علامہ ابنِ ہمام کی ترجیح بھی قابلِ نکیر نہ ہوئی۔

تاہم ابنِ امیر حاج نے عز الدین کا جو قول نقل کیا ہے، ہم سمجھتے ہیں کہ انہوں نے جو شرائط عائد کیں، ان کا مقصد اقوالِ شاذہ ومہجورہ کو خارج کرنا ہے، جو تلاعب وتساہل کو مستلزم ہیں، جیسا کہ آگے ''تتبعِ رخص'' کی بحث میں آتا ہے۔

جس کے بعد ان کے نزدیک تلفیق، یا تتبعِ رخص کی شرط کی زیادہ اہمیت نہیں۔

اور اس کا مآل وہی ہے، جس کو شاہ ولی اللہ صاحب نے ترجیح دی ہے۔ کما مرّ وسیجیء۔ محمد رضوان

وقال الرويانى: يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها بثلاثة شروط
أن لا يجمع بينهما على صورة تخالف الإجماع كمن تزوج بغير صداق ولا ولى ولا شهود فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد .وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه ولا يقلد أميا فى عماية وألا يتتبع رخص المذاهب.

وتعقب القرافى هذا بأنه إن أراد بالرخص ما ينقض فيه قضاء القاضى وهو أربعة ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلى فهو حسن متعين فإن ما لا نقره مع تأكده بحكم الحاكم فأولى أن لا نقره قبل ذلك.

وإن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيفما كان يلزمه أن يكون من قلد مالكا فى المياه والأرواث وترك الألفاظ فى العقود مخالفا لتقوى الله، وليس كذلك .

وتعقب الأول بأن الجمع المذكور ليس بضائر فإن مالكا مثلا لم يقل إن من قلد الشافعى فى عدم الصداق أن نكاحه باطل وإلا لزم أن تكون أنكحة الشافعية عنده باطلة، ولم يقل الشافعى إن من قلد مالكا فى عدم الشهود أن نكاحه باطل، وإلا لزم أن تكون أنكحة المالكية بلا شهود عنده باطلة.

قلت: لكن فى هذا التوجيه نظر غير خاف.

ووافق ابن دقيق العيد الرويانى على اشتراط أن لا يجتمع فى صورة يقع الإجماع على بطلانها، وأبدل الشرط الثالث بأن لا يكون ما قلد فيه مما ينقض فيه الحكم لو وقع.

واقتصر الشيخ عز الدين بن عبد السلام على اشتراط هذا وقال: وإن كان المأخذان متقاربين جاز .

والشرط الثانى انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه ودليل هذا الشرط قوله – صلى الله عليه وسلم – والإثم ما حاك فى الصدر فهذا تصريح بأن ما حاك فى النفس ففعله إثم اهـ.

قلت: أما عدم اعتقاد كونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه فلا بد منه وأما انشراح صدره للتقليد فليس على إطلاقه كما أن الحديث كذلك أيضا وهو بلفظ والإثم ما حاك فى نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس فى صحيح مسلم وبلفظ والإثم ما حاك فى القلب وتردد فى الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك فى مسند أحمد فقد قال الحافظ المتقن ابن رجب فى الكلام على هذا الحديث مشيرا إليه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اس سے معلوم ہوا کہ ابنِ امیر حاج نے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے متعلق علامہ ابنِ ہمام کا موقف نقل کرنے کے بعد، مختلف اقوال دوسرے بھی نقل کیے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ ''تلفیق وتتبعِ رخص'' کی شرط پر اتفاق نہیں۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

باللفظ الأول أنه إشارة إلى أن الإثم ما أثر فى الصدر حرجا وضيقا وقلقا واضطرابا فلم ينشرح له الصدر ومع هذا فهو عند الناس مستنكر بحيث ينكرونه عند اطلاعهم عليه وهذا أعلى مراتب معرفة الإثم عند الاشتباه، وهو ما استنكره الناس فاعله وغير فاعله ومن هذا المعنى قول ابن مسعود ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح ومشيرا إليه باللفظ الثانى يعنى ما حاك فى صدر الإنسان فهو إثم، وإن أفتاه غيره بأنه ليس بإثم فهذه مرتبة ثانية وهو أن يكون الشىء مستنكرا عند فاعله دون غيره وقد جعله أيضا إثما وهذا إنما يكون إذا كان صاحبه ممن شرح صدره بالإيمان وكان المفتى له يفتى بمجرد ظن أو ميل إلى هوى من غير دليل شرعى.

فأما ما كان مع المفتى به دليل شرعى فالواجب على المستفتى الرجوع إليه، وإن لم ينشرح له صدره وهذا كالرخص الشرعية مثل الفطر فى السفر والمرض وقصر الصلاة ونحو ذلك مما لا ينشرح به صدر كثير من الجهال فهذا لا عبرة به، وقد كان النبى – صلى الله عليه وسلم – أحيانا يأمر أصحابه بما لا ينشرح به صدر بعضهم فيمتنعون من فعله فيغضب من ذلك كما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة فكرهه من كرهه منهم وكما أمرهم بنحر هديهم والتحلل من عمرة الحديبية فكرهوه وكرهوا مقاضاته لقريش على أن يرجع من عامه وعلى أن من أتاه منهم يرده إليهم.

وفى الجملة فما ورد النص به فليس للمؤمن إلا طاعة الله ورسوله كما قال تعالى "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم "وينبغى أن يتلقى ذلك بانشراح الصدر والرضا فإن ما شرعه الله ورسوله يجب الرضا والإيمان به والتسليم له كما قال – تعالى –: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما"وأما ما ليس فيه نص عن الله ورسوله ولا عمن يقتدى بقوله من الصحابة وسلف الأمة فإذا وقع فى نفس المؤمن المطمئن قلبه بالإيمان المنشرح صدره بنور المعرفة واليقين منه شىء، وحاك فى صدره لشبهة موجودة ولم يجد من يفتى فيه بالرخصة إلا من يخبر عن رأيه وهو ممن لا يوثق بعلمه وبدينه بل هو معروف باتباع الهوى فهنا يرجع المؤمن إلى ما حاك فى صدره، وإن أفتاه هؤلاء المفتون وقد نص الإمام أحمد على مثل هذا اهـ.

بقى هل بمجرد وقوع صحة جواب المفتى وحقيته فى نفس المستفتى يلزمه العمل به؟ .فذهب ابن السمعانى إلى أن أولى الأوجه أنه يلزمه وتعقبه ابن الصلاح بأنه لم يجده لغيره قلت وما ذكره ابن السمعانى موافق لما فى شرح الزاهدى على مختصر القدورى وعن أحمد العياضى العبرة بما يعتقده المستفتى فكل ما اعتقده من مذهب حل له الأخذ به ديانة، ولم يحل له خلافه اهـ.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور یہ شرائط اجتہادی ہیں، اور اجتہادی امور کا اختلافی ہونا، اور اجتہاد وترجیح کا متحمل ہونا درست ہوا کرتا ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وما فی رعاية الحنابلة ولا يكفيه من لم تسكن نفسه إليه وفی أصول ابن مفلح الأشهر يلزمه بالتزامه وقيل وبظنه حقا وقيل ويعمل به، وقيل: يلزمه إن ظنه حقا، وإن لم يجد مفتيا آخر لزمه كما لو حكم به حاكم اهـ. يعنی ولا يتوقف ذلک علی التزامه ولا سكون نفسه إلی صحته كما صرح به ابن الصلاح وذكر أنه الذی تقتضيه القواعد وشيخنا المصنف – رحمه الله – علی أنه لا يشترط ذلک لا فيما إذا وجد غيره ولا فيما إذا لم يوجد كما أسلفنا ذلک عنه فی ذيل مسألة إفتاء غير المجتهد حتی قال لو استفتی فقيهين أعنی مجتهدين فاختلفا عليه الأولی أن يأخذ بما يميل إليه قلبه منهما، وعندی أنه لو أخذ بقول الذی لا يميل إليه جاز؛ لأن ميله وعدمه سواء، والواجب تقليد مجتهد وقد فعل أصاب ذلک المجتهد أو أخطأ اهـ.

لكن عليه أن يقال ما قدمناه من أن القياس علی تعارض الأقيسة بالنسبة إلی المجتهد يقتضی وجوب التحری علی المستفتی والعمل بما يقع فی قلبه أنه الصواب فيحتاج العدول عنه إلی الجواز بدونه إلی جواب ثم فی غير ما كتاب من الكتب المذهبية المعتبرة أن المستفتی إن أمضی قول المفتی لزمه، وإلا فلا حتی قالوا إذا لم يكن الرجل فقيها فاستفتی فقيها فأفتاه بحلال أو حرام ولم يعزم علی ذلک حتی أفتاه فقيه آخر بخلافه فأخذ بقوله وأمضاه لم يجز له أن يترک ما أمضاه فيه ويرجع إلی ما أفتاه به الأول؛ لأنه لا يجوز له نقض ما أمضاه مجتهدا كان أو مقلدا؛ لأن المقلد متعبد بالتقليد كما أن المجتهد متعبد بالاجتهاد ثم كما لم يجز للمجتهد نقض ما أمضاه فكذا لا يجوز للمقلد؛ لأن اتصال الإمضاء بمنزلة اتصال القضاء واتصال القضاء يمنع النقض فكذا اتصال الإمضاء هذا وذكر الإمام العلائی أنه قد يرجح القول بالانتقال فی أحد صورتين إحداهما إذا كان مذهب غير إمامه يقتضی تشديدا عليه أو أخذا بالاحتياط كما إذا حلف بالطلاق الثلاث علی فعل شیء ثم فعله ناسيا أو جاهلا أنه المحلوف عليه وكان مذهب إمامه الذی يقلده يقتضی عدم الحنث بذلک فأقام مع زوجته عاملا به ثم تخرج منه لقول من أوقع الطلاق فی هذه الصورة فإنه يستحب له الأخذ بالاحتياط والتزام الحنث؛ ولذلک قال أصحابنا: إن القصر فی سفر جاوز ثلاثة أيام أفضل من الإتمام والإتمام فيما إذا كان أقل من ذلک فأفضل احتياطا للخلاف فی ذلک.

والثانية إذا رأی للقول المخالف لمذهب إمامه دليلا صحيحا من الحديث ولم يجد فی مذهب إمامه جوابا قويا عنه ولا معارضا راجحا عليه إذ المكلف مأمور باتباع النبی – صلی الله عليه وسلم – فيما شرعه فلا وجه لمنعه من تقليد من قال بذلک من المجتهدين محافظة علی مذهب التزم تقليده اهـ.

قلت وهذا موافق لما أسلفناه عن الإمام أحمد والقدوری وعليه مشی طائفة من العلماء منهم ابن الصلاح وابن حمدان، والله سبحانه أعلم(التقرير والتحبير علیٰ تحرير الكمال لابن الهمام، ج۳ص ۳۵۲،۳۵۳، المقالة الثالثة فی الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء،مسألة لا يرجع المقلد فيما قلد المجتهد)

فلہٰذا ابنِ ہمام نے جو ترجیح دی، وہ بھی قابلِ تردید ونکیر نہ ٹھہرے گی۔

پھراس کے بعد علامہ ابنِ امیر حاج حنفی نے مذکورہ تالیف میں ہی فرمایا کہ:

فمعلوم أنه لا يشترط أن يكون للمجتهد مذهب مدون وأنه لا يلزم أحدا أن يتمذهب بمذهب أحد الأئمة بحيث يأخذ بأقواله كلها ويدع أقوال غيره كما قدمناه بأبلغ من هذا.

ومن هنا قال القرافى انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر، وأجمع الصحابة – رضى الله عنهم – أن من استفتى أبا بكر أو عمر وقلدهما فله أن يستفتى أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهما من غير نكير فمن ادعى دفع هذين الإجماعين فعليه الدليل (التقرير والتحرير فى علم الأصول، لابن أمير الحاج، ج۳، ص ۳۵۴، المقالة الثالثة فى الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء، مسألة لا يرجع المقلد فيما قلد المجتهد)

ترجمہ: یہ بات معلوم ہے کہ مجتہد کے لیے یہ بات شرط نہیں کہ اس کا مذہب، مدون ہو، اور نہ ہی کسی پر یہ بات لازم ہے کہ وہ ائمہ میں سے کسی کے مذہب کو اس طرح سے اختیار کرے کہ وہ اس کے تمام اقوال کو لے لے، اور دوسرے کے تمام اقوال کو چھوڑ دے، جیسا کہ ہم اس سے زیادہ بلاغت (ووضاحت) کے ساتھ پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اور اسی وجہ سے قرافی نے فرمایا کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جو شخص اسلام لائے، تو اسے علماء میں سے، جس کی وہ چاہے، تقلید کرنا جائز ہے، اس میں کوئی تنگی نہیں، اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس بات پر بھی اجماع ہو چکا ہے کہ جو شخص ابوبکر، یا عمر رضی اللہ عنہما سے فتویٰ طلب کرے، اور ان کی تقلید کرے، تو اس کو

ابو ہریرہ اور معاذ بن جبل وغیرہ سے فتویٰ لینا، اور ان کے قول پر عمل کرنا، بلاکسی نکیر کے جائز ہے، پس جو شخص ان دو اجماعوں کے خلاف دعویٰ کرے، تو اس کے ذمہ دلیل لازم ہے (التقریر والتحبیر)

اس سے پہلی عبارت کا ماحصل ذکر کیا جاچکا ہے، جس میں تلفیق اور تتبعِ رخص پر کلام ہو چکا ہے، اور مذکورہ عبارت سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ کسی معین مذہب کا التزام واجب نہ ہونا، مجمع علیہ مسئلہ ہے، ورنہ کم ازکم جمہور تو اس پر متفق ہیں ہی، البتہ ''عدمِ وجوب، عدمِ جواز'' کو مستلزم نہیں، اور ''وجود وثبوت'' کو ''وجوب'' قرار دینا درست نہیں۔

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے ''اصول الافتاء وآدابه'' میں تلفیق کے متعلق فرمایا کہ:

وكذلك وقع في كتاباتِ عدّةٍ من أهل العلم نسبةُ جواز التلفيق إلى ابن الهمام وابن أمير حاج، ولكن يتبين بمراجعةِ نصوصهما في "التحرير" وشرحه أنهما لم يؤيّدا جوازَه، وإنما جوّزا تقليدَ مذهبٍ آخر بشرطِ عدم التلفيق، وإن ابنَ امير حاج حمل تفسيقَ مَن تتبعَ رخص المذاهب على من يرتكبُ التلفيق، وأيّد منع التلفيق بقول الروياني (رحمهم الله جميعاً) ولم يتعقبه بشيئ، مما يدل على أنه متفق معه، فالظاهر أن نسبةَ جواز التلفيق إليهما غيرُ واضحة، وأما الإستدلال بقوله "متأخر" على أنه لم يثبت المنع منه عن أحد من المتقدمين، فغايةُ ما يثبت منه أنه لم يوجد بمنعه تصريح قبل القرن السابع، وهذا لا يدل على أن المتقدمين لم يمنعوا من التلفيق، فمِنَ الممكن أنه روى عن بعضهم ولم نطلع عليه، أولم يمنعوا من ذلك صراحة لعدم الداعي، ثم كما لم ينقل

www.idaraghufran.org

منهم منعه، لم يثبت عنهم جوازه ايضاً (اصول الإفتاء وآدابه، ص ۲۰۹، ۲۱۰، الافتاء بمذهب آخر، حكم التلفيق، الناشر: مكتبة معارف القرآن كراتشي، باكستان، الطبعة: شعبان المعظم ۱۴۳۲ھ، جولائی ۲۰۱۱ء)

ترجمہ: (شیخ عبدالفتاح ابوغدۃ کی طرح) کئی دیگر اہلِ علم کی کتابوں میں بھی تلفیق کے جائز ہونے کی نسبت ابنِ ہمام اور ابنِ امیر حاج کی طرف کی گئی ہے، لیکن ''التحریر'' اور اس کی شرح میں، ان دونوں حضرات کی عبارات دیکھنے کے بعد واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے تلفیق کے جواز کی تائید نہیں کی، انہوں نے تو دوسرے مذہب کی تقلید کو صرف اس شرط کے ساتھ جائز کہا ہے کہ تلفیق نہ ہونے پائے۔

ابنِ امیر حاج نے تو مختلف مذاہب کی رخصتیں تلاش کرنے والے کو فاسق قرار دینا، اسی پر محمول کیا ہے کہ جب وہ تلفیق کا مرتکب ہو، انہوں نے تلفیق سے روکنے کی تائید علامہ رویانی کے قول سے کی ہے (رحمہم اللہ جمیعاً) اور ان کی بات کے بعد اس کی تردید نہیں کی، جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ (یعنی ابنِ امیر حاج) علامہ رویانی کے ساتھ متفق ہیں۔

لہٰذا ظاہر یہی ہوتا ہے کہ تلفیق کو جائز قرار دینے کی نسبت ان دونوں حضرات (ابنِ ہمام وابنِ امیر حاج) کی طرف کرنا، واضح نہیں ہے۔

رہا ابنِ ہمام کی عبارت میں لفظِ ''متأخر'' سے یہ استدلال کرنا کہ متقدمین میں سے کسی سے بھی تلفیق کی ممانعت ثابت نہیں ہے، تو اس سے انتہائی بات، جو ثابت ہوسکتی ہے، وہ یہ ہے کہ ساتویں صدی سے پہلے اس کی ممانعت کی تصریح نہیں پائی جاتی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ متقدمین نے تلفیق سے منع نہیں کیا تھا، کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ بعض سے یہ ممانعت منقول ہو، لیکن ہمیں اس کی

اطلاع نہ ہوئی ہو، یا یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے زمانے میں چونکہ اس ممانعت کی کوئی ضرورت پیش نہیں آئی، اس لیے انہوں نے صراحتاً اس تلفیق سے نہیں روکا، پھر (آخری بات یہ ہے کہ) جیسے ان متقدمین سے تلفیق کی ممانعت منقول نہیں، اسی طرح اس کا جواز بھی تو منقول نہیں (لہٰذا صرف ''متأخر'' کے لفظ سے استدلال مکمل نہیں ہوتا) (اصول الافتاء)

لیکن ہمیں دیگر حوالہ جات وعبارات اور دلائل کے پیشِ نظر حضرت شیخ کی طرف سے بیان کردہ مذکورہ بالا توجیہات پر شرح صدر حاصل نہ ہوسکا۔

علامہ ابنِ ہمام کی عبارات کی توضیح پہلے کی جا چکی ہے، جس پر علامہ ابنِ ہمام کی ''التحریر'' کی شرح ''تیسیرُ التحریر'' کے حوالہ سے امیر بادشاہ حنفی کی توضیح وتشریح بھی گزر چکی ہے، جس میں کسی تاویل کا احتمال نہیں۔

جہاں تک ابنِ امیر حاج کا تعلق ہے، تو ان کی مکمل عبارت بھی ہم ابھی ماسبق میں نقل کر چکے ہیں۔

ابنِ امیر حاج نے پہلے ابنِ ہمام کی طرف سے تتبعِ رخص کے جواز کا قول کیا ہے، جس میں تصریح ہے کہ تمام مذاہب میں سے ہر اس مسئلہ کو لینا جائز ہے، جو اس کے لیے زیادہ آسان ہو، اور پھر اس کے دلائل کا ذکر کیا ہے۔

ظاہر ہے کہ تمام مذہب میں سے آسان قول کو لینے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تلفیق کی شرط نہیں۔

اس کے بعد ابنِ امیر حاج نے ابنِ ہمام کے تتبعِ رخص کے جواز والے قول سے، ابنِ عبدالبر کے قول سے تعارض لازم آنے کے مختلف جوابات دیئے ہیں، جن میں ایک تو تتبعِ رخص کے عدمِ جواز پر اجماع کے دعویٰ کو تسلیم نہ کرنے کا جواب ہے۔

پھر قاضی ابویعلیٰ کی طرف سے ایک جواب کا ذکر ہے کہ فسق کی روایت اس صورت پر محمول

ہے، جبکہ نہ تو مؤوِل ہو، اور نہ مقلِد ہو۔

اور ظاہر ہے کہ مؤوِل میں، مجتہد بھی داخل ہے، جس کے اجتہاد میں دو مختلف مذاہب کا راجح ہونا ظاہر ہو جائے، یعنی اس کو تتبعِ رخص اور اس کے نتیجہ میں تلفیق کرنا جائز ہوگا، اور مقلِد سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی عامی تتبعِ رخص کا عمل، بطورِ خود کرنے کے بجائے، کسی مجتہد کی تقلید کرتے ہوئے کرے، تو اس کے لیے بھی جائز ہے۔

اور مجتہد کے تتبعِ رخص اور اس کے نتیجہ میں تلفیق کا جواز پہلے گزر چکا، تو اس کی تقلید کرنے والے کے لیے بھی جواز ثابت ہوگا۔

پھر اس کے بعد ابنِ امیر حاج نے بعض حنابلہ کی طرف سے ایک جواب یہ دیا ہے کہ اگر رخصت والے قول کی دلیل قوی نہ ہو، تو پھر فاسق ہوگا، اور ہم نے دوسرے مقام پر بیان کر دیا کہ دلیل قوی نہ ہونے کی وہی صورتیں ہیں، جن میں شاذ اور مہجور اقوال کا تتبع کرنا پایا جاتا ہے، جن پر مجتہدین نے نکیر کی ہے، جیسا کہ متعہ کا جواز وغیرہ۔

پھر اس کے بعد ابنِ امیر حاج نے تتبعِ رخص کے فاسق ہونے کی روایت کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ شاید یہ روایت اس جیسے مسئلہ پر محمول ہے کہ جس میں مجمع علیہ طریقہ پر تلفیق لازم آ جائے۔

پھر ابنِ امیر حاج نے اس جواب کے ذیل میں ابنِ ہمام کا وہ قول ذکر کیا ہے، جس میں کسی متاخر کی طرف سے اس طرح کی چیز کا ذکر ہے، اور ابنِ امیر حاج نے اس متاخر سے قرافی کے مراد ہونے کی تصریح کی ہے۔

پھر اس کے بعد ابنِ امیر حاج نے ''رویانی، یا زناتی'' اور ابنِ دقیق العید اور شیخ عزالدین بن عبدالسلام کے اقوال کا ذکر کیا ہے، جن میں سے بعض اقوال میں سِرے سے تلفیق و تتبعِ رخص کی شرط کا ذکر نہیں۔

اور ابنِ امیر حاج کا مقصود یہ بتلانا ہے کہ ''تلفیق و تتبعِ رخص'' کی شرائط اجتہادی ومختلف فیہ

ہیں، بعض دوسرے حضرات نے بھی ان کا اعتبار نہیں کیا، اس لیے علامہ ابنِ ہمام کا ''تلفیق و تتبعِ رخص'' کے اعتبار نہ کرنے کا قول ''مجتہد فیہ ومختلف فیہ'' مسئلہ میں ہوا، اور اس کے ضمن میں ان کا اس کو مرجوح اور بعض متاخرین کی طرف منسوب کرنا بھی درست ہوا۔

پس اس تفصیل کے پیشِ نظر یہ کہنے کی کیسے گنجائش ہوسکتی ہے کہ ابنِ امیر حاج نے تتبعِ رخص کو اس پر محمول کیا ہے کہ جب وہ تلفیق کا مرتکب ہو۔

انہوں نے تو علامہ ابنِ ہمام پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات کے ضمن میں ایک جواب کے طور پر یہ بات ذکر کی ہے۔

پھر ابنِ امیر حاج نے مزید فائدہ کے لیے اس میں پہلے ''رویانی، یا زناتی'' پھر ابنِ دقیق العید اور پھر شیخ عز الدین بن عبدالسلام کے مختلف اقوال کا ذکر کیا ہے، تاکہ علامہ ابنِ ہمام کے علاوہ دوسرے حضرات کے اقوال کا بھی علم ہوجائے، اور ان پر وارد ہونے والے شبہات پر بھی سرسری نظر پڑ جائے، اور الغرض اس کا مجتہد فیہ ہونا اور مجمع علیہ نہ ہونا معلوم ہوجائے۔

اس لیے ابنِ امیر حاج کی طرف یہ نسبت کرنا محلِ نظر ہے کہ وہ علامہ ابنِ ہمام سے اختلاف کرتے ہیں، یا رویانی وغیرہ کے قول سے اتفاق کرتے ہیں۔

اسی طرح یہ فرمانا بھی محلِ نظر ہے کہ ابتدائی صدیوں میں بھی تلفیق کی ممانعت ہو، اور ہمیں اس کی اطلاع نہ ہوئی ہو، یا اس زمانہ میں اس کی ممانعت کی کوئی ضرورت پیش نہ آئی ہو، الخ۔

کیونکہ ''مسِ ذَکر، مسِ امرأۃ اور دمِ مسفوح اور وضو ونماز کے دیگر مسائل'' میں پہلے بھی اختلاف تھا، اور کسی ایک کی تقلید کا حکم نہیں تھا، اور اس قسم کے مسائل پہلے بھی پیش آتے تھے، بلکہ ایک دوسرے کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا معمول بھی بلانکیر جاری تھا، لیکن کبھی اس طرح کے کسی جزئیہ کو بروئے کار لانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور یہ قید نہیں لگائی گئی کہ اگر کسی نے مسِ ذَکر کے مسئلہ میں عدمِ نقضِ وضو کے قائل سے مسئلہ معلوم کیا ہے، تو وہ دمِ مسفوح کے مسئلہ میں عدمِ نقضِ وضو کے قائل سے استفتاء نہیں کرسکتا، یا جس نے ترکِ قراءۃ خلف الامام

کے قائل سے مسئلہ معلوم کیا، تو وہ کلام فی الصلاۃ کے جواز کے قائل سے مسئلہ معلوم نہیں کرسکتا، کیونکہ ان دونوں حضرات کے مذاہب باہم معارض ہیں۔وھلمّ جراً۔

بلکہ ہم نے ماسبق میں ''مسِ ذکراوردمِ مسفوح'' سے وضو نہ ٹوٹنے کے قول کے تابعین سے اجتماع وافتراق کی روایات پہلے ذکر کردی ہیں۔

ان امور سے سابق زمانوں میں تلفیق کی عدمِ ممانعت کے راجح ہونے کا ہی اثبات ہوتا ہے۔

علامہ ابنِ امیر حاج نے ''التقریر والتحبیر'' میں جب خطاء پر اجماع لازم نہ آئے، تو ''قولِ ثالث'' کے احداث کے ممنوع نہ ہونے کو ظاہر وراجح قرار دیا ہے، کیونکہ محظور وممنوع وہ قول ہے، جس میں خطاء پر اجتماع لازم آئے، اور تلفیق کے مبحوث فیہ ''غیر سبیلین سے نجس چیز کے خروج اور مسِ ذَکر سے عدمِ نقضِ وضو'' کے قول میں خطاء پر اجماع لازم نہیں آتا۔ [1]

پھر ابنِ امیر حاج کی طرف تلفیق کی مبحوث فیہ صورت کے ممنوع ہونے کی نسبت کرنا، کیسے راجح قرار دیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں مزید تفصیلی کلام آگے ''شرح مسلم الثبوت'' کی عبارت کے بعد آتا ہے، جس سے اس کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔

---

[1] (وأما قولهم) أى استدلال الأكثرين بأنه لو جاز التفصيل (يلزم تخطئة كل فريق) من المطلقين لكونهم لم يفصلوا (فيلزم تخطئتهم) أى الأمة كلها وتخطئتها غير جائز للنص على أنها لا تجتمع على ضلالة فالتفصيل غير جائز (فدفع بأن المنتفى) فى النص (تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل فى غير ما خطء فيه الآخر) ولازم التفصيل من هذا القبيل نعم قال البيضاوى وفيه نظر ولم يبينه ووجهه الإسنوى وغيره بأن الأدلة المقتضية لعصمة الأمة عن الخطأ شاملة للصورتين فالتخصيص لا دليل عليه لكن كما قال السبكى، وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز انقسام الأمة إلى شطرين كل شطر مخطء فى مسألة؟الأكثر أنه لا يجوز.

واختار الآمدى وابن الحاجب خلافه وهو متجه ظاهر فإن المحذور حصول الاجتماع منها على الخطأ إذ ليس كل فرد من الأمة بمعصوم فإذا انفرد كل واحد بخطأ غير خطأ صاحبه فلا إجماع على الخطأ (التقرير والتحبير،لابن أمير حاج، ج٣،ص١٠٨ ،الباب الرابع فى الإجماع،مسألة إذا أجمع على قولين فى مسألة فى عصر من الأعصار)

www.idaraghufran.org

اپنے زمانہ کے بلدِ حرام ''مکہ مکرمہ'' کے عظیم حنفی مفتی شیخ محمد عبدالعظیم ابنِ منلا فروخ (المتوفیٰ: 1061ھ) نے ایک رسالہ ''**القول السدید فی بعض مسائل الاجتھاد والتقلید**'' کے نام سے تالیف کیا ہے، جس میں انہوں نے تلفیق کے جواز کا حکم بیان فرمایا ہے، اس رسالہ میں شیخ موصوف نے فرمایا:

''موجودہ دور کے فضلاء کے نزدیک تقلید میں تلفیق کی ممانعت کی شہرت ہوچکی ہے، حالانکہ اس کی ممانعت کی کوئی مضبوط دلیل ہمیں نہیں مل سکی، بلکہ اس کے ممنوع نہ ہونے کی طرف ابنِ ہمام نے ''**التحریر**'' میں اشارہ کیا ہے، اوراس کی ممانعت کا ذکر نہیں کیا، اور تلفیق کی ممانعت کو بعض متاخرین کے حوالہ سے ہی نقل کیا ہے، جس کے بارے میں ''**التحریر**'' کے شارح ابنِ امیر حاج نے فرمایا کہ اس متاخر سے علامہ قرافی مراد ہیں۔

اور ''قرافی'' مالکیہ کے فضلائے اصولیین میں سے ایک شخص ہیں، ہم پر ان کے قول کو لینا واجب نہیں، بالخصوص جبکہ ہمارے بعض ائمہ سے تلفیق کے جواز کی دلیل بھی ملتی ہے، جیسا کہ بزازیہ میں علمائے خوارزم کی طرف سے ایک مسئلہ میں تلفیق کو اختیار کرنے کا ذکر پایا جاتا ہے۔

اور پھر کچھ تفصیل بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ جس طرح تلفیق کا اجتہاد کے ذریعہ سے حاصل ہونا درست ہے، اسی طرح سے تقلید کے ذریعہ سے حاصل ہونا بھی درست ہے، کیونکہ عمل میں اجتہاد اصل ہے، اور تقلید اس کی فرع ہے'' ۔انتھیٰ۔ [1]

---

[1] فصل: قد استفاض عِند فضلاء العَصر منع التلفيق فِي التَّقلِيد وذلک بأن يعمل مثلا فى بعض أعمال الطهارة والصلاة أو أحداهما بمذهب إمام وفى بعض العبادات بمذهب إمام آخر لم أجد على امتناع ذلک برهانا بل قد أشار إلى عدم منعه المحقق فى التحرير وأنه لم يرد ما يمنع ونقل منع التلفيق عن بعض المتأخرين قال شارح تحريره العلامة ابن أمير حاج القائل بالمنع العلامة القرافى رحمه الله تعالى.

قلت والقرافى رجل من فضلاء الأصوليين من المالكية ولا علينا أن نأخذ بقوله خصوصا وقد

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پھر اس کے بعد ابنِ ملا فروخ نے مذکورہ رسالہ میں تلفیق کے جواز پر وارد ہونے والے بعض شبہات کے جوابات بیان کیے ہیں، اور اس بات کا ذکر کیا ہے کہ جو تلفیق کے ممنوع ہونے کی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وجدت عن بعض أئمتنا،ما يدل على جوازه بل على وقوعه وهو ما نقل فى البزازية أن من علماء خوارزم من أصحابنا من اختار عدم فساد الصلاة بالخطأ فى القراء ة فيها أخذا بمذهب الإمام الشافعى رحمه الله فقيل له مذهبه فى غير الفاتحة فقال اخترت من مذهبه الإطلاق وتركت القيد لما تقرر فى كلام محمد رحمه الله تعالى إن المجتهد يتبع الدليل لا القائل حتى صح القضاء بصحة النكاح بعبارة النساء على الغائب انتهى نقله عنها العلامة خاتمة المتأخرين ابن نجيم فى بعض رسائله فى الوقف فأنظر كيف لفق أخذا بمذهبه بان الفاتحة ليست بركن فلا يضر نقصان بعضها فيما اخطأ فيه أعنى خطأ فاحشا كمن قال إياک نعبا وإياک نستعين فسبقه اللسان خطا فإن الفاتحة نقصت كلمة نعبد فلم تجز صلاته على مذهب الإمام الشافعى رحمه الله ما لم يعد قرائة نعبد فإذا أعادها صحت صلاته ولم تفسد عنده بهذا الخطأ لأن عنده الكلام الخطأ لا يفسد إذا كان قليلا وعندنا هو مفسد فإذا أعادها على الصحة لا يفيد لأن الصلاة قد فسدت هذا وقد قال بعدم الفساد عندنا بعض المشايخ إن أعادها على الصحة كما نقله الزاهدى .

ولكن ظاهر ما فى البزازية عن بعض علماء خوارزم أنه لا تفسد ولو لم يعد على الصحة وإن أخذه بمذهب الشافعى فى عدم الفساد بالخطأ وهو عين التلفيق

فإن قلت إن ذلک البعض من علماء خوارزم لعله إنما قال بذلک اجتهاد بدليل قوله إن المجتهد يتبع الدليل لا القائل قلت يمنع من ذلک قوله اخذا (بمذهب) الشافعى فإن المتبادر من ذلک انه قلده فى ذلک ومعنى قوله حينئذ لما تقرر من كلام محمد إلى آخره يعنى أن المجتهد كما يتبع ما دل عليه الدليل باجتهاد لا بإتباع من قال بمثل ما أداه إليه اجتهاده فكذلک المقلد إنما يلزمه خصوص ما قلد فيه لا اتباع ذلک المجتهد الذى قلده فى جميع ما قال به وخصوص ما قلت فيه إنما هو عدم الفساد بالخطأ فى القرائة مطلقا سواء كان ذلک فى الفاتحة أو غيرها وذلک هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى ورضى عنه وعن سائر الأئمة المجتهدين وفساد الصلاة بوقوع الخطأ فى الفاتحة عنده ليس لخصوص كونه فى الفاتحة بل لفوات بعض الفاتحة عنده فى الصلاة ولهذا لو أتى بما أخطأ فيه منها على الصحة فإنه لا يقول بفساد صلاته حينئذ والخوارزمى لم يقلده فى ركنية الفاتحة بل قلده فى عدم الفساد بالخطأ فى القرائة أعنى الشافعى رحمه الله تعالى يقول بإطلاقه وقول القائل له مذهبه فى غير الفاتحة غير صحيح كما تقدم بيانه وكذلک قول الخوارزمى له وتركه القيد واقع فى غير محله لأنه لم يقيده الشافعى بغير الفاتحة بل خرج ذلک من الخوارزمى للمشاكلة فى الجواب لمن نسب إليه القيد أى إلى الشافعى وذلک إما جهل من ذلک القائل بمذهب الشافعى أو توسع فى العبارة وتسامح لأنه لما كان الشافعى يقول بالفساد بوقوع الخطأ فى الفاتحة إذا لم يعد على الصحة فكأن غير الفاتحة صار كالقيد لإطلاق الجواز وليس قيدا حقيقة كما بينته فى أول الكلام فافهم.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

وجہ میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ دونوں مجتہدین، جن کی مثال کے طور پر نماز میں تقلید کی جارہی ہے، وہ اس تلفیق شدہ نماز کے بطلان پر متفق ہوں گے، اگر ان مسائل کے بارے میں ان سے انفرادی طور پر مسئلہ معلوم کیا جائے۔

تو یہ مغالطہ ہے۔

تلفیق سے منع کرنے والا دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ اگر کوئی شخص، مثلاً امام ابوحنیفہ کی مسِ ذکر کے ناقضِ وضو نہ ہونے میں، اور امام شافعی کی چند بالوں پر مسح کرنے میں تقلید کرتا ہے، تو امام ابوحنیفہ، مسح کی فرضیت نہ پائے جانے کی وجہ سے، اور امام شافعی مسِ ذکر کی وجہ سے اس کی نماز کو باطل کہتے ہیں۔

حالانکہ ان میں سے کوئی بھی مجتہد نہ تو دوسرے کی تقلید سے منع کرتا، نہ ہی دوسرے کے مذہب کے مطابق نماز کو غیر صحیح قرار دیتا، اور اس عمل کرنے والے نے دو الگ الگ مسئلوں میں الگ الگ مجتہدین کی تقلید کی ہے، اور ان دونوں مسئلوں کا ایک عمل میں اجتماع ''ضمنی'' ہے۔

اور دونوں مسئلے اپنی اپنی نوعیت کے اعتبار سے اجتہادی ہیں، جن میں اجماع کے خلاف کسی نئے قول کا احداث نہیں پایا جا رہا۔

پس یہ ایسا ہی ہوگیا، جیسا کہ وہ ایک ہی وقت میں دو مجتہدین کی الگ الگ اعمال میں تقلید کر رہا ہو۔

اور اگر کسی مجتہد کے اجتہاد کا مقتضیٰ یہ ہو کہ سر کے مسح کی اتنی مقدار ہی فرض ہے، جتنی امام

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ والحاصل أنه لم يثبت من كل وجه كون الخوارزمی الذی قال بذلک الاجتهاد ولو فرضنا ثبوت ذلک فما ضرنا ذلک فيما قصدنا إليه من جواز التلفيق فكما أنه لو حصل التلفيق بالاجتهاد حكمنا بالصحة فكذلک إذا حصل التلفيق بالتقليد حكمنا بالصحة لأن الاجتهاد أصل فی العمل والتقليد فرع التكليف فی الأصل إنما هو بالاجتهاد عند عدم النص فإن عجز عن ذلک الاجتهاد نزل إلى التقليد ففی كل موضع قلنا بالصحة مع الاجتهاد نقول بها مع التقليد عند العجز عنه من غير زيادة أمر آخر ومازاد على ذلک فهو قول مخترع لا يقوم به دليل مرضی ولا تنهض به حجه (القول السديد فی بعض مسائل الاجتهاد والتقليد لابنِ ملا فروخ، ص ۷۹ الٰی ۹۴، فصل قد استفاض عند فضلاء العصر منع التلفيق فی التقليد الخ)

شافعی کے نزدیک فرض ہے، اوراس کے اجتہاد کا مقتضیٰ یہ بھی ہو کہ ''مسِ ذکر ناقضِ وضوٗ'' نہیں، اوراس کے اجتہاد کا مقتضیٰ یہ بھی ہو کہ وضو میں ''دَلک'' اور ''موالاۃ'' فرض نہیں، تو کیا پھر بھی اس کے اجتہاد کو درست قرار نہیں دیا جائے گا۔

اگر جواب اثبات میں دیا جائے، اور کہا جائے کہ اس طرح کے اجتہاد کو درست قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس کا یہ اجتہاد ''محلِ مجتہَد فیہ'' میں واقع ہوا ہے، جیسا کہ مذکورہ مسائل میں مجتہدین کے پہلے سے اختلاف ہونے، اوراصولِ فقہ، یعنی کتابُ اللہ، سنتِ رسولُ اللہ، اجماعِ امت اور قیاس کے اصولوں پر مبنی ہونے سے واضح ہے۔

تو پھر سوال عائد ہوگا کہ اس مجتہد کی، غیر مجتہد کو تقلید میں کیا بات مانع ہے؟

پس مقلد کی دونوں الگ الگ باتوں میں دو مجتہدین کی تقلید کی حیثیت بھی ایسی ہی ہوگی۔

اوراگر جواب نفی میں دیا جائے، اور کہا جائے کہ اس طرح کے اجتہاد کو درست قرار نہیں دیا جاسکتا، تو ضروری ہوگا کہ اس اجتہاد کا ''محلِ مجتہَد فیہ'' نہ ہونا، اور اِن مسائل کا اصولِ فقہ کے دائرہ سے خارج ہونا، ثابت کیا جائے، اوران مذکورہ مسائل میں سے، ہر ایک پر الگ الگ اجماعِ امت کا ہونا ثابت کیا جائے۔

اسی طرح اس صورت میں یہ سوال بھی عائد ہوگا کہ اگر پہلے مجتہدین (یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، یا امام احمد بن حنبل، یا اصحابِ ابی حنیفہ وغیرہ) کو اس طرح کے اجتہاد میں کوئی مانع نہیں تھا، اور سابق مجتہدین کے لیے ایسا کرنا جائز تھا، تو بعد کے مجتہد کے لئے کون سی چیز مانع ہوگئی؟ اور بعد کے کسی جزوی مجتہد کے لیے اپنے اجتہاد سے، سابق مجتہدین کے اقوال میں ترجیح کی حد تک اجتہاد کا کس چیز نے سدِ باب کردیا؟ [1]

---

[1] وما يزعمه من منع التلفيق من أن كلا من المجتهدين اللذين قلدها مثلا يقول ببطلان صلاته الملفقة مثلا لو سئل عنها بانفراده فمغالطة مدفوعة بما لا يسع هذا المحل بيانه.

وإجمال ذلک أنه إنما يقول له إنها باطلة إن كنت أخذت فى ذلک الأمر الذى حكمت أنا ببطلانه من أجله بمذهبى وأما إن كنت قلدت فيه غيرى فلا أحكم ببطلانها حينئذ فى حقک إذ كنت متمسكا بقول مجتهد.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس موقع پر یہ امر ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ ''عبدالغنی نابلسی'' (المتوفی: 1143ھ) نے اپنے رسالہ ''خلاصة التحقيق فى بيان حكم التقليد والتلفيق '' میں بلدِ حرام کے مفتی شیخ محمد عبدالعظیم کے ''تلفیق'' کو جائز قرار دینے کے مذکورہ قول کی تردید کی ہے، جس کے ضمن

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وكذلك يقول له الآخر والآخر فبطل إطلاق قولهم يمنع التلفيق بأن كلا من المجتهدين حاكم ببطلان صلاته مثلا بل يقيد الحكم منه ببطلانها بما إذا كان متمسكا فيها بمذهبه فيما يرى ذلك المجتهد بطلانها بسبب فعله أو تركه لا أن قلد غيره فيه فافهم ما فيه فتندفع تلك المغالطة التى حكم من حكم بمنع التلفيق بسببها فإن أبيت وقلت لا بل المجتهد يطلق القول ببطلانها على رأيه فنقول لا يليق هذا الإبطال بما إذا قلد مجتهدا غيره فى ذلك الأمر الذى أبطلها بسببه زياده كما لا يليق إبطاله بنقض قول ذلك المجتهد المصحح لها مع وجود ذلك الأمر الذى أبطلها بسببه ذلك المجتهد الآخر فسلمت له صلاته أى المقلد لها كل أمر من أمورها مجتهدا يرى صحة ذلك فصار حكم المجتهد المبطل مصروفا عنه بتقليد من يرى الصحة بذلك الأمر وبذلك ينصرف عنه حكم كل المجتهدين ببطلانها .

مثال توضيحى لما سبق .

بيان قول المانع فيما إذا قلد المكلف أبا حنيفة رضى الله عنه فى ان المس غير ناقض مثلا وقلد الشافعى رحمه الله تعالى فى اكتفاء بمسح بعض شعرات من الرأس لا تبلغ الربع أو مقدار ثلاثة أصابع باعتبار الرواية الأخرى فى مذهب أبى حنيفة رحمة الله عليه فى المقدار المفروض فى مسح الرأس .

فإن المانع يقول أن أبا حنيفة والشافعى حكما ببطلان صلاته فأبو حنيفة لفقد مسح زياده المقدار المفروض عنده والشافعى لوجود المس فهى غير جائزة عندهما.

رد المؤلف على المانعين:

أقول وجوابه ما بيناه بأن هذه مغالطة وإطلاق فى محل تقييد بل الحكم ببطلانها عند كل منهما مقيد بما إذا كان آخذا فى ذلك الأمر الذى حكم من حكم ببطلانها بسببه بمذهب المبطل كما تقدم بيانه قريبا فافهم والله أعلم بالصواب.

اللهم لو ذهب مجتهد إلى أن المفروض من الرأس فى المسح مقدار ما قال به الشافعى وإلى أن المس غير ناقض وإلى أن الدلك والموالاة فى الوضوء لا يلزمان أفلم يسوغ المانع له حينئذ إجتهاده.

فكذلك عليه أن يسوغ للمقلد تقيده فى كل واحد من المذكورات لمجتهد قال بذلك كما لا يخفى فإن تأبى متأب عن تلقى هذا البيان بالقبول بعد صحته ووضوحه فاقرعه بما تقدم قريبا من عدم لحوق الإبطال من المجتهد بالمقلد لغيره فيما أبطله بسببه وإن صادف حكمه عنه بذلك ثم نرجع ونقول وكذلك مسألة النكاح فإنه لا يصح بعبارة النساء عند الشافعى ويصح عنده

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

میں انہوں نے یہ تاویل کی ہے کہ ’’امام ابوحنیفہ کے جملہ اصحاب، امام ابو یوسف، اور امام محمد وغیرہ ’’مجتہدِ مطلق‘‘ کے مقابلہ میں ’’مجتہدِ مقید‘‘ ہیں، اس لئے وہ مذہب میں امام ابوحنیفہ کے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الحكم على الغائب وعندنا الحكم بالعكس فى المسألتين فإذا حكم بصحته بعد وقوعه بعبارة النساء على الغائب فقد لفق ومع هذا فقد حكموا بصحة هذا الحكم الملفق من المذهبين وكذلک مسألة الإمام أبى يوسف رحمه الله تعالى لما صلى بالناس الجمعة فأخبر بوجود فأرة فى ماء الحمام الذى كان اغتسل منه للجمعة فقال نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا قال فى المحيط البرهانى والفتاوى الظهيرية وغيرهما من كتاب النكاح مستشهدا بها فى مسألة من مسائل النكاح سيأتى ذكرها للحنفى أن يعمل فيهاب غير مذهبه

أقول فهذا أبو يوسف رحمه الله إمام المذهب وكبيره المجتهد الكامل قد قلد عند الضرورة ولم يكن ذلک مذهبا له بل مذهبه تنجس الماء القليل وإن لم يتغير بوقوع ما ينجسه فيه ولا شک أن الظاهر أنه فعل الطهارة وصلى الصلاة على مقتضى مذهبه وإنما قلد فى خصوص الماء فقد حصل التلفيق منه وهو أوفى حجة لنا ويستفاد منه أيضا أنه يقلد إذا احتاج إذ هو الظاهر من فعله هنا وإن كان نقل فى جواهر الفتاوى عن الحاوى من كتبنا إن أبا يوسف رحمه الله بقى على هذا المذهب ستة اشهر ثم رجع إلى مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى المسألة فإنه يحتمل أنه ظهر له بالدليل بعد التقليد صحة ما ذهب إليه غيره ممن قلده فى المسألة خصوصا ولفظ نقل المحيط والظهيرية ولم يكن ذلک مذهبا له بل يدل على وقوعه تقليدا

وهذه المسألة وهى هل للمجتهد أن يقلد مجتهدا فى مسألة فيها خلاف المشهور أنه ليس له ذلک وروى عن الإمام محمد رحمه الله جواز تقليد العالم للأعلم والفقيه للأفقه وفرع أبى يوسف هذا يوافقه ثم رأيت فى أصول الإمام شمس الأئمة أبى بكر ابن محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى رحمهم الله تعالى وهو صاحب المبسوط ما نصه على أصل أبى حينفة رحمه الله تعالى إذا كان عند مجتهد أن من يخالفه فى الرأى أعلم بطريق الاجتهاد وإنه مقدم عليه فى العلم فإنه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة فى اجتهاده إلى أن قال وعلى قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يدع المجتهد فى زماننا رأيه لرأى من هو مقدم عليه فى الاجتهاد من أهل عصره إلى آخر ما ذكره فأفاد عن محمد خلاف ما رأيته عنه فلعل أن له فى المسألة روايتين ونقل صاحب الفتاوى الصيرفية عن فوائد تجنيس الملتقط اشترى الإمام الشافعى رحمه الله تعالى الباقلاء من منادى السكک فأكل وأكلوا بعد ما حلق وعلى ثوبه شعر كثير فقيل له فى ذلک فقال حين ابتلينا انحططنا إلى مذهب أهل العراق وهو يفهم بظاهره انه قلد فى ذلک فقد تلخص من المنقول عن الأئمة أن التلفيق جائز وهو الصحيح كما صرح به فى مذهب الشافعية أن التلفيق عندهم أيضا جائز ثم بعد مدة من استنباطى جواز التلفيق من مسألتى أبى يوسف وبعض علماء خوارزم ومسألة صحة الحكم على الغائب بصحة النكاح بعد وقوعه كما سبق فى المسألة التى ذكروها واستئناسى بمقالة المحقق فى التحرير وما على الإنسان أن يختار الأسهل فى العمل. ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اصولوں میں تابع ہیں، بالفاظِ دیگروہ ''مجتھد فی المذھب'' ہیں، اس لئے امام ابوحنیفہ، اوران کے اصحاب، امام ابویوسف، اورامام محمد وغیرہ کے اقوال میں اس طرح جمع کرنے سے ممنوع تلفیق لازم نہیں آتی''۔ [1]

لیکن علامہ موصوف کا مذکورہ موقف دلائل کی رو سے مرجوح معلوم ہوا، جس کی کئی محققین نے تردید کی ہے۔

چنانچہ شیخ محمد زاہد الکوثری (المتوفی: 1371ھ) نے ''حسن التقاضی فی سیرۃ الامام ابی یوسف القاضی'' میں مفصل ومدلل انداز میں عبدالغنی نابلسی کے مذکورہ موقف کی تردید فرمائی ہے، اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ عبدالغنی نابلسی کے اس موقف کو، علامہ ابنِ عابدین شامی نے بھی اختیار کیا ہے۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ثم وجدت شيخ الإسلام خاتمة الأئمة المتأخرين مولانا العلامة زين الدين ابن نجيم صرح فی رسالة ألفها فی بيع الوقف على وجه الاستبدال بأن ما وقع فی آخر التحرير من منع التلفيق فإنما عزاه إلى بعض المتأخرين وليس هذا المذهب انتهى فحمدت الله تبارک وتعالى على موافقة ما ادعيته لما نص عليه مولانا العلامة ابن نجيم (القول السديد فی بعض مسائل الاجتهاد والتقليد لابنِ ملا فروخ، ص ۹۴ الیٰ ۱۱۴، دليل منع التلفيق وتوجيهه من قبل الشيخ)

[1] فاعلم أولا أن الناس على قسمين :اجتهاد مطلق واجتهاد مقيد.

فأهل الاجتهاد المطلق لا يجوز لهم تقلد غيرهم مطلقا، وإنما الواجب عليهم العمل باجتهادهم، كما ذكرناه فيما سبق، وأهل الاجتهاد المقيد يجب عليهم تقليد أهل الاجتهاد المطلق فی أصول مذاهبهم فقط دون الفروع، كأبی يوسف ومحمد ونحوهما من أهل اجتهاد المقيد .والظاهر أنهم لا يختص وجوب تقليدهم فی الأصول لأهل الاجتهاد المطلق بمجتهد دون مجتهد، بل يجوز لهم تقليد أصول أی مجتهد أرادوا .ويحمل على هذا واقعة أبی يوسف رحمه الله تعالى كما ذكرنا، وكل ما ورد من هذا التقليد يخرج على ذلک(خلاصة التحقيق فی بيان حكم التقليد والتلفيق،ص ۱۷ ،واما المقصد السادس: فهو فی بيان حكم التلفيق وهو الاهم والاعم، طبعة جديدة بالأوفست مكتبة حقيقة ،استانبول،تركيا، ۱۴۳۲ھ، ۲۰۱۱م)

[2] وليس هذا بجيد، وإن ارتضاه ابن عابدين؛ لأن ذلک تعويل على ما يقوله ابن الكمال الوزير فی طبقات الفقهاء من أنهما لا يخالفان الإمام فی الأصول.

وهذا خلاف الواقع، بل هما يخالفانه فی كثير من المسائل الأصلية والفرعية عن دليل كما هو شأن الاجتهاد المطلق، وإنزالهما إلى مرتبة المجتهد فی المذهب ينافی الحقيقة، وإنْ حافظا على

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اصحابِ ابی حنیفہ کو ''مجتہدِ مطلق'' سے نیچے لاکر ''مجتہدِ مقید'' یا ''مجتهد فی المذهب'' قرار دینا، درست نہیں، جس کی تفصیل ہم نے پہلے حصہ میں ذکر کردی ہے۔

لہٰذا اس بنیاد پر ابن ملا فروخ کے مذکورہ بالا موقف کی تردید بھی درست نہیں کہلائے گی۔

''مسلّم الثبوت'' کی شرح ''فواتحُ الرحموت'' میں علامہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین لکھنوی (المتوفیٰ:1225ھ) فرماتے ہیں کہ:

(وهل يقلد غيره) أى غير من قلد به (فى غيره) أى غير ما قلد فيه (المختار نعم) يقلد إن شاء (لما علم من استفتائهم مرة) اماما (واحدا و) مرة (أخرى) اماما (غيره بلا نكير) من أحد فصار اجماعا وتواتر هذا بحيث لا مجال للمماراة .

(ولو التزم مذهبا معينا) أى عهد من عند نفسه أنه على هذا المذهب (كمذهب أبى حنيفة أو غيره) من غير أن يكون هذا

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

انتسابهما له -رحمهم الله .وليس هذا بجيد، وإن ارتضاه ابن عابدين؛ لأن ذلك تعويل على ما يقوله ابن الكمال الوزير فى طبقات الفقهاء من أنهما لا يخالفان الإمام فى الأصول، وهذا خلاف الواقع، بل هما يخالفانه فى كثير من المسائل الأصلية والفرعية عن دليل كما هو شأن الاجتهاد المطلق، وإنزالهما إلى مرتبة المجتهد فى المذهب ينافى الحقيقة، وإنْ حافظا على انتسابهما له - رحمهم الله .

بل إطلاق المذهب الحنفى على مجموع آراء هؤلاء اصطلاح ولا مشاحة فيه، بالنظر إلى أن مذهب أبى حنيفة فقه جماعة عن جماعة كما سبق.

ومصدر كل رأى من تلك الآراء مجتهد مطلق يتابع دليل نفسه، فالإمامان وافقاه فيما علما فيه دليل الحكم كما علم هو، اجتهادًا لا تقليدًا له، كما خالفاه فيما بان الدليل لهما على خلاف رأيه، فالتوافق بينهم فى الرأى لا يدل على التقليد، بل يدل على معرفة البعض دليل الحكم كمعرفة الآخرين، وإلا ما بقى فى الوجود مجتهد مطلق لتوافق المجتهدين فى معظم المسائل(حسن التقاضى فى سيرة الامام ابى يوسف القاضى، ص ٦٠، وجه تدوين مذهب ابى يوسف مع مذهب ابى حنيفة،الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، خلف الجامع الأزهر الشريف، القاهرة، مصر،الطبعة : ٢٠٠٢ م)

www.idaraghufran.org

الالتـزام بـمـعرفة دليل كل مسئلة مسئلة وظنه راجحا على دلائل الـمـذاهـب الأخـر المعلومة مفضلا بل انما يكون العهد من نفسه بـظـن الـفـضـل فيـه اجـمالا أو بسبب آخر (فهل يلزمه الاستمرار عـليه) أم لا (فـقيل نعم) يـجـب الاسـتـمـرار ويـحرم الانتقال من مـذهـب الـى آخـر حتـى شـدد بعض المتأخرين المتكلفين وقالوا الـحـنـفـى اذا صار شافعيا يعزر وهذا تشريع من عند أنفسهم (لان الالتزام لا يخلو عن اعتقاد غلبة الحقية فيه) فلا يترك.

قـلـنـا لا نسـلـم ذلک فان الشخص قد يلتزم من المتساويين أمرا لنفعه له فى الحال ودفع الحرج عن نفسه.

ولـو سـلـم فهذا الاعتقاد لم ينشأ عن دليل شرعى بل هو هوس من هوسات المعتقد ولا يجب الاستمرار على هوسة فافهم وتثبت .

(وقيل لا) يـجـب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذى يـنـبـغـى أن يؤمن ويعتقد به لكن ينبغى أن لا يكون الانتقال للتلهى، فان التلهى حرام قطعا فى التمذهب كان أو فى غيره.

(إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى) والحكم له (ولم يوجب على أحـد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة) فـايجابه تشريع شرع جديد.

ولـک أن تسـتـدل عـليه بان اختلاف العلماء رحمة بالنص وترفيه فى حق الخلق فلو الزم العمل بمذهب كان هذا نقمة وشدة .

(وقيل) من التزم (كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلده فيه وفى غيره يقلد من شاء وعليه السبكى) من الشافعية.

(وفـى التـحـريـر وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعا) أى لانـه ليـس لـلاتبـاع لـمذهب واحد موجب شرعى وهذا انما يدل عـلـى جـزء الـدعـوى هو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعى إذا ما لم يوجبه الشرع باطل لان التشريع بالرأى حرام .

وأمـا أنـه لا يرجع عما قلد فيه فلم يلزم منه قطعا، فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتأمل.

(ويتـخـرج مـنه) أى مما ذكر أنه لا يجب الاستمرار على مذهب (جـواز اتبـاعـه رخص المذاهب) قال فى فتح القدير لعل المانعين للانتقال انما منعوا لئلا يتتبع أحد رخص المذاهب .

وقـال هو رحمه الله تعالى (ولا يمنع منه مانع شرعى إذ للانسان أن يسـلـك الأخف عـليـه إذا كـان لـه إليـه سبيل) بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم و (بأن لم يكن عمل) فيه (بآخر) هذا مبنى على منع الانتقال عما عمل به ولو مرة (وكان عليه) وعلى آله وأصـحابه (الصلاة والسلام يحب ما خف عليهم انتهى) لكن لابد أن لا يـكـون اتبـاع الـرخـص للتلهى كعمل حنفى بالشطرنج على رأى الشـافـعى قصدا إلى اللهو وكشافعى شرب المثلث للتلهى به ولـعـل هـذا حـرام بـالإجماع لان التلهى حرام بالنصوص القاطعة فافهم .

(ومـا عـن ابـن عبـد البر أنه لا يجوز للعامى تتبع الرخص اجماعا) فـقد وجد مانع شرعى عن اتباع رخص المذاهب (فأجيب بالمنع) أى بـمـنـع هـذا الاجماع (إذ فى تفسيق متتبع الرخص عن) الإمام

www.idaraghufran.org

(احمد روايتان) فلا اجماع ولعل رواية التفسيق انما هو فيما إذا قصد التلهى فقط لا غير.

(وما أورد) أنه يلزم على تقدير جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع فى خلاف المجمع عليه إذ (ربما يكون المجموع) الذى عمل به (مما لم يقل به أحد فيكون باطلا) اجماعا (كمن تزوج بلا صداق) للاتباع لقول الامامين أبى حنيفة الشافعى رحمهما الله تعالى (ولا شهود) اتباعا لقول الإمام مالك (ولاولى) على قول امامنا أبى حنيفة ،فهذا النكاح باطل اتفاقا. أما عندنا فلانتفاء الشهود .وأما عند غيرنا فلانتفاء ا لولى (فأقول :مندفع لعدم اتحاد المسئلة) وقد مر أن الاجماع على نفى القول الثالث انما يكون إذاا تحدت المسئلة حقيقة أو حكما فتدبر (ولانه لو تم لزم استفتاء مفت بعينه وإلا احتمل الوقوع فيما ذكر (هذا) (فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج٢، ص٤٣٧، ٤٣٨، خاتمة : الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه، مسألة لا يرجع المقلد عما عمل به ، مطبوعة: دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولىٰ: 1423هـ .2002ء)

ترجمہ: اور کیا جس کی تقلید کر چکا ہے، اس کے علاوہ کی تقلید کرنا جائز ہے؟ مختار قول یہ ہے کہ جس کی چاہے، تقلید کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ متقدمین ایک مرتبہ، ایک امام سے، اور دوسری مرتبہ دوسرے امام سے استفتاء کیا کرتے تھے، جس پر کسی کی طرف سے کوئی نکیر نہیں کی جاتی تھی، تو یہ اجماع ہو گیا، اور یہ بات اس قدر تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ جس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں۔

www.idaraghufran.org

اور اگر کسی نے مذہبِ معین کا التزام کرلیا، یعنی اس نے اپنی طرف سے یہ عہد کرلیا کہ وہ فلاں مذہب پر ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ وغیرہ کے مذہب پر، لیکن اس کا یہ التزام ہر ہر مسئلے کی دلیل کی معرفت اور دوسرے معلوم مذاہب کے دلائل پر ترجیح دینے کے گمان کے ساتھ نہ ہو، بلکہ اپنی طرف سے اس مذہب کو اجمالی طور پر افضل سمجھنے کی وجہ سے، یا کسی اور سبب سے ہو، تو کیا اس شخص کے ذمہ اس مذہب پر برقرار رہنا، لازم ہوجائے گا، یا لازم نہیں ہوگا؟ تو اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اس پر سابق مذہب کے اوپر باقی رہنا واجب ہوجائے گا، اور دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا حرام ہوگا، یہاں تک کہ بعض متاخرین متکلفین نے سخت تشدد اختیار کیا، اور انہوں نے یہ بھی کہہ دیا کہ حنفی، جب شافعی ہوجائے، تو اس کی تعزیر کی جائے گی۔

لیکن یہ ان لوگوں کی اپنی طرف سے ایک نئی شریعت ہے، ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ التزام، غلبۂ حق کے اعتقاد سے خالی نہیں ہوتا، لہٰذا اس کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں، کیونکہ ایک شخص، بعض اوقات دو مساوی اور برابر چیزوں کا التزام کرتا ہے، اپنے فی الحال کے نفع اور اپنے آپ سے دفعِ حرج کے لیے۔

اور اگر اس بات کو تسلیم بھی کرلیا جائے، تو یہ اعتقاد کسی دلیلِ شرعی سے وجود میں نہیں آیا، بلکہ یہ معتقد کے خیالات میں سے ایک خیال ہے، اور اس پر اپنے خیالات کے اوپر برقرار رہنا واجب نہیں، اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیجیے، اور یاد رکھیے۔

اسی وجہ سے دوسرا قول یہ ہے کہ اس مذہب پر برقرار رہنا واجب نہیں ہوتا، اور اس کے لیے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا صحیح ہوتا ہے، یہی حق بات ہے، جس

پر ایمان لانا، اور اس کا اعتقاد رکھنا چاہیے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا منتقل ہونا ''تلھی'' کی وجہ سے نہ ہو، کیونکہ ''تلھی'' قطعی حرام ہے، خواہ مذہب میں ہو، یا غیر مذہب میں۔ [1]

اور اس قول کی دلیل یہ ہے کہ چیز وہی واجب ہوا کرتی ہے، جس کو اللہ نے واجب قرار دیا ہو، اور حکم بھی اللہ ہی کا واجب ہوا کرتا ہے، اور اللہ نے کسی پر ائمہ میں سے کسی شخص کے مذہب کے اختیار کرنے کو واجب قرار نہیں دیا، لہٰذا اس کو واجب

---

[1] جس کا مطلب واضح ہے۔

''تلھی'' کی ممانعت مذہب اور غیر مذہب اور فروعی وغیر فروعی اور اجتہادی وغیر اجتہادی مسائل میں ہر جگہ ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اولاد اور مال میں بھی ''تلھی'' کو ناجائز قرار دیا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ:

'' یـاَیُّهَـا الَّـذِیْـنَ آمَنُوْا لَا تُلْهِكُمْ اَمْوَالُكُمْ وَلَا اَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ ''(سورة المنافقون، رقم الآیة : ۹)

اور ایک مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

'' لَا تُلْهِیْهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَیْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ '' (سورة النور، رقم الآیة : ۳۷)

اور ایک مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

'' اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ '' (سورة التکاثر، رقم الآیة : ۱)

اور شہوات کی محبت، یعنی عورتوں اور اولاد اور مال و دولت کے ڈھیر سونے، چاندی، گھوڑوں اور چوپایوں اور کھیتی کی محبت کو مزین کیے جانے کا ذکر فرمایا ہے۔

جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ:

زُیِّـنَ لِـلـنَّـاسِ حُبُّ الشَّهَـوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِیْنَ وَالْقَنَاطِیْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَیْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ (سورة آل عمران، رقم الآیة: ۱۴)

لیکن ان نصوص کے ہوتے ہوئے، محض عورتوں، اولاد اور مال کے حصول، اور تجارت اور بیع اور کھیتی باڑی، گھوڑوں اور چوپایوں کے حصول کو ناجائز قرار نہیں دیا جاتا۔

اسی طرح ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا بھی گناہ نہیں، اور تیسیر کی غرض کو تلھی سمجھنا غلط فہمی پر مبنی ہے، کیونکہ تیسیر مطلوب، یا کم از کم محمود ہے، جبکہ تلھی نہ مطلوب ہے، اور نہ محمود ہے، بلکہ مذموم ہے۔

اسی وجہ سے قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات میں مذکورہ اشیاء کے اندر بھی تیسیر وغیرہ سے منع نہیں کیا جاتا، بلکہ ہر شخص اس کو پسند و اختیار کرتا ہے، جب تک حکمِ شرعی سے عدول کرنا نہ پایا جائے۔

پھر تلھی کی مثال خود صاحب فواتح الرحموت نے جو بیان فرمائی ہے، اس کا ذکر آگے آتا ہے، جس سے اس کے اپنے مقصود تک محدود رہنے کی مزید توضیح ہو جاتی ہے، اور اختیارِ تقلید و اختیارِ اخف کا ممنوع نہ ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

قرار دینا ایک نئی شریعت سازی ہے۔

اور آپ کے لیے جائز ہے کہ اس قول پر اس بات سے بھی استدلال کریں کہ علماء کا اختلاف، نص کی رو سے رحمت ہے، اور مخلوق کے حق میں نرمی وراحت کا باعث ہے، پس اگر متعین مذہب پر عمل لازم ہوگا، تو یہ مصیبت اور شدت بن جائے گا۔

اور کہا گیا ہے کہ جس نے مذہبِ معین کا التزام کرلیا، تو وہ ایسا ہے، جس نے التزام کیا ہی نہ ہو، پس وہ جس مسئلے میں تقلید کر کے عمل پیرا ہو چکا ہے، اس سے رجوع نہیں کرسکتا (یعنی جس مسئلے پر پہلے عمل کر چکا ہے، اور اس کے آثار باقی نہیں رہے، اس سے رجوع نہیں کرسکتا)

لیکن دوسرے مسئلے میں (جس پر ابھی تک عمل نہیں کیا، خواہ وہ مسئلہ اسی جنس سے ہو، جس پر پہلے عمل کر چکا تھا، مثلاً پہلے فرج، یا عورت کو چھونے سے امام شافعی کی تقلید پر عمل پیرا تھا، اور اب امام ابو حنیفہ کی تقلید کر کے عمل کرنا چاہتا ہے) تو اس کے لیے جس مجتہد وامام کی چاہے، تقلید کرنا جائز ہے، شافعیہ میں سے سبکی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

اور ابنِ ہمام کی ''التحریر'' میں ہے کہ مذہبِ معین کے عدمِ وجوب کا قول ہی ظن کے درجے میں راجح ہے، کیونکہ مذہبِ معین اور مذہبِ واحد کی اتباع کے وجوب کی کوئی شرعی دلیل نہیں، جو کہ دعویٰ کے ایک جزو کی دلیل ہے، یعنی وہ جس کی چاہے تقلید کرسکتا ہے، اور اس کا بیان قطعی ہے، کیونکہ جب شریعت نے اس کو واجب نہیں کیا، تو یہ باطل ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے کہ رائے سے شریعت کا حکم نکالنا حرام ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جس میں وہ تقلید کر چکا ہے، تو اس سے رجوع نہیں کرسکتا، تو اس سے یہ بات قطعی طور پر لازم نہیں آتی (کہ جس پر عمل نہیں کیا،

www.idaraghufran.org

اس میں بھی وہ دوسرے مذہب پر عمل نہیں کرسکتا) لہٰذا یہ دلیل دعویٰ کے اس جزو پر منطبق نہیں ہوتی، جس پر غور کرلینا چاہیے (کیونکہ جو عمل کرچکا ہے، وہ اپنے منطقی انجام تک پہنچ چکا ہے، جبکہ اس کے آثار بھی باقی نہ ہوں)

اور جو بات ذکر کی گئی کہ مذہبِ معین کا التزام کرنے والے کو اس پر برقرار رہنا واجب نہیں ہوتا، اس سے اس مسئلے کی بھی تخریج ہوتی ہے کہ مذاہب کی رخصتوں کی اتباع کرنا جائز ہے ''فتحُ القدیر'' میں فرمایا کہ شاید انتقال کو ممنوع قرار دینے والوں نے اس سے اس لیے منع کیا ہے، تاکہ کوئی مذاہب کی رخصتوں کا تتبع نہ کرے۔

اور علامہ ابنِ ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے ہی (اس کی تردید میں) فرمایا کہ مذاہب کی رخصتوں کی اتباع کا کوئی شرعی مانع نہیں پایا جاتا، کیونکہ انسان کے لیے اس مسلک کو اختیار کرنا جائز ہے، جو اس پر زیادہ آسان ہو، جب اس کو اس کا راستہ میسر ہو، بایں طور کہ شریعت کی طرف سے ممانعت اور حرمت ظاہر نہ ہو (اور نہ تو مذہبِ معین کی اتباع واجب، اور دوسرے مجتہد کے قول پر عمل ممنوع ہے، اور نہ ہی شریعت کی طرف سے آسانی کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، لہٰذا جب کسی جزو کا ممنوع ہونا ثابت نہیں، تو اختیارِ اخف بھی ممنوع نہیں) لیکن یہ شرط ہے کہ اس نے دوسرے قول پر عمل نہ کیا ہو، جو اس بات پر مبنی ہے کہ جس پر عمل کرچکا ہے، اگرچہ ایک مرتبہ ہی سہی، اس سے انتقال ممنوع ہے (یعنی رجوع ممنوع ہے) اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کے لیے اس چیز کو پسند فرمایا کرتے تھے، جو اُن کے لیے آسان ہو۔

تاہم یہ ضروری ہے کہ اتباعِ رخص ''تلہی'' کے طور پر نہ ہو۔

جیسا کہ حنفی کا، امام شافعی کی رائے کے مطابق ''شطرنج'' کھیلنا، جس کا مقصد لہو ولعب ہو، اور جیسا کہ شافعی کا ''نبیذِ مثلث'' پینا، جس کا مقصد ''تلہی'' ہو، اور غالبًا یہ بالاجماع حرام ہے، کیونکہ ''تلہی'' نصوصِ قاطعہ کی رُو سے حرام

ہے (یعنی ''تلہی'' کی وجہ سے شطرنج کھیلنا، یا نبیذِ مثلث پینا، کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، اس علت کے ناجائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے، اس لیے یہ اجماعی طور پر ناجائز صورت ہوئی۔ [1]

برخلاف خون نکلنے، اور فرج، یا عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹنے کے، کیونکہ وہاں کسی ایک علت پر اجماع واتفاق نہیں) اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔ [2]

اور ابنِ عبدالبر کے حوالے سے، جو یہ بات مروی ہے کہ عامی کے لیے تتبعِ رخص بالاجماع جائز نہیں، جس کے پیشِ نظر رخصِ مذاہب کی اتباع میں مانعِ شرعی پایا جاتا ہے، تو اس اجماع کے ممنوع ہونے کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ امام احمد سے متتبعِ رخص کے فاسق ہونے کے متعلق دو روایات ہیں، پھر اجماع کہاں سے ہو گیا، اور غالباً فاسق ہونے کی روایت اس صورت پر محمول ہے، جبکہ محض ''تلہی'' کا قصد ہو، کوئی اور مقصد نہ ہو۔ [3]

اور جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ہر مذہب کو اختیار کرنے کے جواز کا قول لینے میں مجمع علیہ کے خلاف لازم آنے کا احتمال ہوتا ہے، کیونکہ بعض اوقات عمل کا مجموعہ

---

[1] اس سے صاف معلوم ہوا کہ محض تتبعِ رخص ممنوع نہیں، الا یہ کہ اس میں تلہی لازم آئے، پھر تلہی کی صورت کو بھی منقح کر دیا گیا، اور ہم نے بار بار واضح کر دیا کہ اس قسم کے مہجور وشاذ اقوال کی اتباع وتتبع کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، اور یہ تلہی وتلاعب اور اتباعِ ہویٰ کو مستلزم ہے، اس لیے صرف وہ مہجور وشاذ اقوال مستثنیٰ ہیں۔

لیکن جو مسائل واقوال اس طرح کے غیر مہجور وشاذ نہ ہوں، ان کی اتباع جائز ہے، اور ہمارے زیرِ بحث وہی مسائل مجتہد فیہا ومختلف فیہا ہیں۔ محمد رضوان۔

[2] پیچھے ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کی شرط بھی ''عدم تلہی'' کی گزر چکی ہے، اور یہاں، اختیارِ اخف کے متعلق بھی یہی شرط ذکر کی گئی ہے، اور اس کی چند مثالیں بھی ذکر کر دی گئی ہیں، ظاہر ہے کہ ان مثالوں سے کوئی صاحبِ علم یہ نہیں سمجھ سکتا کہ محض اختیارِ اخف، جب اس قسم کے مہجور اقوال کا تتبع اور اس کے نتیجہ میں لازم آنے والی تلہی سے خالی ہو، تب بھی ناجائز ہے، جیسا کہ پہلے بھی گزرا۔ محمد رضوان۔

[3] تلہی کا قصد ہونے کی تائید ان مثالوں سے بھی ہوتی ہے، جن کو ابنِ عبدالبر نے نقل کیا ہے، اور امام احمد نے بیان کیا ہے، جن میں غناء کی اباحت اور عورت سے وطی بالدبر کی حلت وغیرہ کا ذکر ہے، جیسا کہ دوسرے مقام پر باحوالہ بیان کر دیا گیا ہے۔ محمد رضوان۔

ایسا بن جاتا ہے، جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہوتا (جس کو تلفیق کہا جاتا ہے) لہٰذا یہ بالاجماع باطل ہوگا، جیسا کہ کسی شخص نے بغیر مہر کے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کی اتباع کرتے ہوئے نکاح کیا، اور بغیر گواہوں کے امام مالک کی اتباع کرتے ہوئے کیا، اور بغیر ولی کے ہمارے امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق کیا، تو یہ نکاح بالاتفاق باطل ہوگا، ہمارے نزدیک تو گواہ نہ ہونے کی وجہ سے، اور ہمارے علاوہ کے نزدیک ولی نہ ہونے کی وجہ سے۔

تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ یہ مسئلے کے متحد نہ ہونے کی وجہ سے مردود ہے، اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تیسرے قول کی نفی پر اجماع صرف اس صورت میں ہے، جبکہ مسئلہ حقیقتاً، یا حکماً متحد ہو، جس پر غور کر لینا چاہیے۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر اس اعتراض کو درست تسلیم کر لیا جائے، تو یہ بات لازم آجائے گی کہ خاص ایک مفتی سے فتویٰ طلب کرنا، لازم ہے، ورنہ تو جو (تلفیق کی) بات ذکر کی گئی اس میں واقع ہونے کا احتمال ہے، اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیجیے (فواتح الرحموت)

آخری جملوں کا مطلب یہ ہے کہ اگر ''تلفیقِ معروف'' کو ممنوع قرار دیا جائے، تو پھر ایک مفتی و مجتہد سے فتویٰ لینے کے پابندی لازم آئے گی، کیونکہ مثلاً اگر مستفتی نے ایک مجتہد، یا اس کے مقلد سے ''مسِ ذَکر'' کی بناء پر وضو ٹوٹنے کا استفتاء کیا، جس کے جواب میں اس نے وضو نہ ٹوٹنے کا حکم بیان کیا، اور اس مستفتی نے اس کے مطابق عمل کیا، پھر اس کے بعد اس نے کسی وقت دوسرے مجتہد، یا اس کے مقلد سے ''خون نکلنے کی بناء پر'' وضو ٹوٹنے کا استفتاء کیا، جس کے جواب میں اس نے وضو نہ ٹوٹنے کا حکم بیان کیا، اور اس مستفتی نے اس کے مطابق عمل کر لیا، اور اب وہ دونوں مفتیوں سے الگ الگ مسائل میں استفتاء کر کے عمل پیرا ہے، تو مذہبِ معین کی پابندی لازم نہ ہونے کا جو قول، جمہور کا ہے، اس کے مطابق اصولی طور پر اس مستفتی کا وضو، اور اس کی نماز درست ہونی چاہیے، کیونکہ نہ مستفتی کو ''تلفیق'' کا علم ہے، اور نہ

ایک مفتی کو، دوسرے مفتی سے فتویٰ لینے سے منع کرنے کی اجازت ہے۔

لہٰذا جمہور کے قول کا تقاضا یہ ہے کہ ''تلفیقِ معروف'' کی شرط غیر معتبر ہو۔

''شرح مسلّم الثبوت'' کی مذکورہ عبارت میں جو یہ فرمایا گیا کہ:

''وقد مر أن الاجماع على نفى القول الثالث انما يكون إذا اتحدت المسئلة حقيقة أو حكما فتدبر''

تو مذکورہ کتاب ''شرح مسلّم الثبوت'' میں ہی پہلے اجماع کی بحث میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ اکثر متاخرین کے نزدیک تیسرے قول کا احداث اس صورت میں ممنوع نہیں کہ جہاں ایک مسئلہ میں اختلاف ہو، یعنی وہ مسئلہ مجتہَد فیہ ہو، اور اسی طرح کسی دوسرے مسئلے میں بھی اختلاف ہو، اور وہ مسئلہ بھی مجتہَد فیہ ہو، تو یہاں دو مختلف مجتہدین کے اقوال کو ان دو مسئلوں میں لینا، مسئلے کے متحد نہ ہونے کی وجہ سے، جمہور کے نزدیک ایسے تیسرے قول کے احداث میں داخل نہیں، جس میں اجماع کی مخالفت پائی جاتی ہو، اور اس کی وجہ سے متفق علیہ و مجمع علیہ چیز پر تمام مجتہدین کا تخطئہ کرنا لازم آتا ہو۔

چنانچہ انہوں نے اس ضمن میں واضح فرمایا کہ:

''وأعلم أن هذا القول ليس مخالفا لما عليه الجمهور ،فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعا ما اتفقوا عليه''

یعنی ''یہ بات جان لینی چاہیے کہ یہ قول جمہور کے قول کے مخالف نہیں ہے، کیونکہ جمہور تیسرے قول کے احداث کو اس وجہ سے منع فرماتے ہیں کہ اس میں متفق علیہ چیز کا ارتفاع پایا جاتا ہے''۔ [1]

---

[1] لكن لا يرفع شيأ مما اتفقوا عليه بل فى البعض بقول البعض وفى الآخر بقول الآخر فيجوز احداثه فى التيسير نقلا عن بعض الشروح أن الأقوال الثلاثة مشهورة من الصحابة (و) كما (فى الزوج والزوجة مع الأبوين فقيل للأم ثلث الكل وقيل ثلث الباقى) بعد فرض الزوجين وبالتفصيل لم يقل أحد لكن غير رافع للمتفق عليه بل فى احدهما موافق لمذهب وفى آخر لآخر فيجوز القول به.

وأعلم أن هذا القول ليس مخالفا لما عليه الجمهور ،فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور ''قولِ ثالث'' یا ''قولِ جدید'' کے احداث کا دعویٰ ہمارے زیرِ بحث ''مسِ ذکر، اور خروجِ نجس عن غیر سبیلین کے ناقضِ وضو نہ ہونے کے'' مسئلہ میں موثر ہی نہیں، کیونکہ یہ قول امام ابوحنیفہ اور امام شافعی سے پہلے تابعین میں موجود ہے، اس لئے اس پر ''قولِ ثالث، یا قولِ جدید کے احداث'' کا دعویٰ کرنا، یا حکم لگانا درست نہیں ٹھہرتا۔

سابق مفتی دیارِ مصر علامہ محمد بخیت المطیعی حنفی ''المتوفیٰ: 1354 ہجری'' (سابق رئیس: المجلس العلمی بمحکمۃ مصر الکبریٰ الشرعیۃ، وعضو المحکمۃ العلیا بھا سابقا) نے اپنے مضمون ''التلفیق فی العبادۃ '' میں اس موضوع پر تفصیلی کلام کیا ہے، جو انہوں نے ایک سوال کے جواب میں ''ربیع الاول 1338ھ'' کو تحریر فرمایا تھا۔

جس میں موصوف سے چند علماء کے حوالہ جات ذکر کر کے یہ سوال کیا گیا تھا کہ مذاہبِ مختلفہ کی تقلید کے جائز ہونے کے لئے تلفیق سے احتراز ضروری ہے کہ نہیں؟

اس کے جواب میں موصوف نے پہلے تو ''مس، قئی وغیرہ'' کے مسئلہ میں لازم آنے والی تلفیق کے جواز اور عدمِ جواز کے دونوں قول ذکر کئے ہیں، اور فرمایا کہ تلفیق کو جائز قرار دینے والوں میں علامہ ابنِ ہمام، اور ان کی تالیف ''التحریر'' کے شارحین، اور مالکیہ کے اصولیین، اور شیخ عبدالعظیم محمد مکی وغیرہ داخل ہیں، اور منع کرنے والوں میں علامہ قاسم، اور ان کی اتباع میں شرنبلالی وغیرہ داخل ہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

لکونہ رافعا ما اتفقوا علیہ ،وھذا أیضاً یسلم ذلک ،وانما ینکر فی بعض الصور الجزئیۃ رفع المتفق علیہ بعدم الاشتراک فی الجامع عندہ ،وھذا شیء آخر فافھم(فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج۲،ص ۲۸۶ ،۲۸۷، الکلام علیٰ اصول الاربعۃ،الأصل الثالث الإجماع،مسألۃ إذا لم یتجاوز أھل العصر عن قولین فی مسألۃ لم یجز احداث ثالث، مطبوعۃ: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الاولیٰ:1423ھ .2002ء)

[1] السؤال: من عبد الحفیظ إبراھیم فی حاشیۃ العلامۃ السفطی المالکی علی الشرح المسمی بالجواھر الزکیۃ علی ألفاظ العشماویۃ للشیخ أحمد بن ترکی المالکی فی باب فرائض الوضوء ما نصہ (واعلم أنھم ذکروا للتقلید شروطا) إلی أن حال (الثالث أنہ لا یلفق فی العبادۃ أما إن لفق کأن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے بعد موصوف نے اس تلفیق کے جواز پر کلام کیا ہے، اور اس کے دلائل ذکر کئے ہیں، اور اس کے ضمن میں سید بادشاہ کی عبارت ذکر کی ہے، پھر اس پر شرنبلالی کے شبہ کا جواب تحریر کیا ہے، پھر ''مسلم الثبوت، اور اس کی شرح'' کی عبارت کو نقل کیا ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ترک المالكي الدلك مقلدا لمذهب الشافعي ولا يبسمل مقلدا لمذهب مالك فلا يجوز لأن الصلاة حينئذ يمنعها مالك لفقد الدلك) ثم قال بعد ذلك (وما ذكروه من اشتراط عدم التلفيق رده سيدى محمد الصغير وقال المعتمد أنه لا يشترط ذلك وحينئذ فيجوز مسح بعض الرأس على مذهب الشافعي وفعل الصلاة على مذهب المالكية) وكذا الصورة المتقدمة ونحوها وهو سعة ودين الله يسر.

فهل لو اغتسل غسلا واجبا أو توضأ وضوئا واجبا من ماء قليل مستعمل فى رفع حدث مقلدا لمذهب مالك وترك الدلك مقلدا لمذهب الشافعي يكون غسله أو وضوؤه صحيحا مثل الصورتين المتقدمتين أولا.

أو هناك فرق وهل يجوز التلفيق فى قضية واحدة بين مذهبين فى غسل واجب أو وضوء واجب أم لا؟

الجواب: اطلعنا على هذا السؤال. ونفيد أن العلماء قد اختلفوا فى التلفيق وهو ما إذا قلد الشافعي مثلا فى عدم فرضية للأعضاء المغسولة فى الوضوء أو الغسل، وقلد مالكا مثلا فى عدم نقض الوضوء باللمس بلا شهوة وصل فإن صلاته باطلة فى المذهبين.

أما عند مالك فلترك الدلك فى الوضوء وأما عند الشافعي فلنقض الوضوء باللمس مطلقا.

ففريق ذهب إلى صحة التقليد مطلقا ولو فى مثل هذه الصورة الملفقة من مذهبين على الوجه المذكور.

وإلى ذلك ذهب الكمال بن الهمام فى التحرير، حيث صرح بجواز التقليد مطلقا، وقال وقيده متأخر بأن لا يترتب عليه ما يمنعانه.

قال شارحه ابن أمير حاج وقيده – أى جواز تقليد غير مقلده – متأخر، وهو العلامة القرافي بأن لا يترتب عليه – أى تقليد الغير – ما يمنعانه بإيقاع على وجه يحكم ببطلانه المجتهدان معا لمخالفة الأول فيما قله فيه غيره، والثاني فى شيء مما توقف عليه صحة ذلك العمل عنده.

وأيد ذلك الشيخ عبد العظيم محمد المكي فى رسالته فى التقليد حيث قال ما نصه (قد استفاض عند فضلاء العصر منع التلفيق فى التقليد، وذلك بأن يعمل مثلا فى بعض أعمال الطهارة والصلاة أو أحدهما بمذهب إمام، وفى البعض بمذهب إمام آخر، ولم أجد على امتناع ذلك برهانا بل قد أشار إلى منعه المحقق فى التحرير وأنه لم يدر ما يمنع منه.

ونقل منع التلفيق عن بعض المتأخرين.

قال شارح تحريره العلامة ابن أمير حاج وهو أى القائل بالمنع العلامة القرافي انتهى.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پھر آخر میں اس زیرِ بحث تلفیق کے اجماع کے خلاف نہ ہونے کی وجہ سے جواز کا حکم بیان کیا ہے، اور فرمایا کہ اگر تلفیق اس طرح اجماع کے خلاف پائی جائے کہ جس سے ایسی مرکب حقیقت وجود میں آجائے کہ وہ تمام مجتہدین کے نزدیک باطل ہو، اور کسی بھی مجتہد کے نزدیک اس کی فرضیت کا وجود نہ ہو، جیسا کہ ''جد یعنی دادا کو بالکلیہ میراث سے محروم کرنا'' تو ایسی تلفیق بالاجماع باطل ہوگی۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قلت والقرافی رجل من فضلاء الأصوليين من المالكية ولا علينا أن لا نأخذ بقوله.

وقد صرح الأصوليين من المالكية ولا علينا أن لا نأخذ بقوله.

وقد صرح الأصوليون بأن المجتهدين إذا اختلفوا على قولين لا ثالث لهما جاز الاجتهاد باحداث قول ثالث إن كان مفصلا.

وقال أيضا فى رسالته المذكورة كما لو حصل التلفيق بالاجتهاد وحكمنا بالصحة فكذلك إذا حصل التلفيق بالتقليد حكمنا بالصحة لأن الاجتهاد أصل فى العمل والتقليد فرع لأن التكليف فى الأصل إنما هو بالاجتهاد عند عدم النص.

فإذا عجز عن الاجتهاد نزل إلى التقليد، ففى كل موضع قلنا بالصحة مع الاجتهاد، نقول بها مع التقليد عند العجز عنه من غير زيادة أمر آخر، وما زاد على ذلك فهو قول مخترع لا يقوم له دليل مرض ولا تنهض به حجة، وما يزعمه من منع من التلفيق من أن كلا من المجتهدين اللذين قلدهما مثلا يقول ببطلان صلاته الملفقة مثلا لو سئل عنها بانفراده، فمغالطة مدفوعة بما إجماله إنه إنما يقول له باطلة إن كنت أخذت فى ذلك الأمر الذى حكمت أنا ببطلانها من أجله بمذهبى وأما إن كنت قلدت فيه غيرى فلا أحكم ببطلانها حينئذ فى حقك إذا كنت متمسكا بقول مجتهد، وكذلك يقول له الآخر فى الأمر الآخر فبطل قولهم فى إطلاق منع التلفيق أن كلا من المجتهدين حاكم ببطلان صلاته مثلا بل يقيد الحكم من كل مجتهد منهما ببطلانها بما إذا كان متمسكا فيها بمذهبه فيما يرى ذلك المجتهد بطلانها فعله أو تركه لا إن قلد غيره فيه فافهم، فيه تندفع تلك المغالطة التى حكم فيها من حكم بمنع التلفيق بسببه.

فإن قلت لا، بل المجتهد يطلق القول ببطلانها على أريه فنقول لا يضر هذا الابطال بمن قلد مجتهدا غيره فى ذلك الأمر الذى أبطلها بسببه فسلمت له صلاته بتقليده فى كل أمر من أمورها مجتهدا يرى صحة ذلك الأمر.

فصار حكم المجتهد المبطل لها معروفا عنه بتقليده من يرى الصحة بذلك الأمر.

وبذلك ينصرف عنه حكم كل من المجتهدين ببطلانها. وقال أيضا إذا قلد المكلف أبا حنيفة رضى الله عنه فى أن المس غير ناقض، وقلد الشافعى رضى الله عنه فى الاكتفاء بمسح بعض قليل من الرأس لا يبلغ الربع أو ثلاثة قراريط وصلى جازت صلاته.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

چنانچہ موصوف نے تحریر فرمایا:

وأقول إن القائل بصحة التقليد مع التلفيق يقول بصحة الصلاة الملفقة من مذهبين، والقائل بعدم جواز التقليد مع التلفيق يقول ببطلانها حيث بطلت فى المذهبين.

فالأول يدعى صحة الصلاة الملفقة مثلا والثانى يدعى بطلانها وكل يطالب بالدليل، فليس أحدهما مثبتا والآخر نافيا، وعلى ذلك نقول بما لا شبهة فيه إن العلماء قد أجمعوا على صحة تقليد العامى للمجتهد الذى توفرت فيه شروط الاجتهاد.

ولم يقيدوا ذلك بعد التلفيق فالأصل بمقتضى هذا الإطلاق هو

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وأن ما قيل من عدم جوازها بناء على أن أبا حنيفة يرى عدم صحتها لعدم مسح القدر المفروض عنده، والشافعى يرى عدم صحتها لوجود المس فهى غير جائزة عندهما، فهو مغالطة وإطلاق فى محل التقييد بل الحكم ببطلانها عند كل منهما بما إذا كان آخرا فى ذلك الأمر الذى حكم من حكم ببطلانها بسببه بمذهب المبطل، كما تقدم بيانه قريبا إلى أن قال وكذلك مسألة النكاح فإنه لا يصح بعبارة النساء عند الشافعى ويصح عنده الحكم على الغائب، وعندنا الحكم بالعكس فى المسألتين فإذا حكم بصحته بعد وقوعه بعبارة النساء وبصحة الحكم على الغائب فقد لفق وقد حكموا بصحة هذا الحكم الملفق من مذهبين.

ونقل العلامة الطرسوسى عن منية المفتى جواز الواقعة المركبة من مذهبين وقال وقد نص فيها على الجواز وصورة ما ذكره.

قال لو قضى بشهادة الفساق على غائب أو بشهادة رجل وامرأتين فى النكاح على غائب فإنه ينفذ، وإن كان من يجوز القضاء على الغائب يقول ليس للفاسق شهادة ولا للنساء فى باب النكاح شهادة هذه عبارة المنية فقد جعل الحكم وإن كان مركبا من مذهبين جائزا.

وذهب فريق آخر إلى عدم جواز التقليد فى صورة التلفيق المذكورة وأيده العلامة قاسم فى ديباجة تصحيح القدورى حيث قال ما نصه.لا يصح التقليد فى شىء مركب باجتهادين مختلفين بالإجماع، كما إذا توضأ ومسح بعض الرأس ثم صلى بنجاسة الكلب قال فى كتاب توقيف الحكام على غوامض الأحكام بطلت بالإجماع.

وانتصر له العلامة الشرنبلانى فى رسالته المسماة بالعقد الفريد فى بيان الراجح من الخلاف فى التقليد (فتاوى دار الإفتاء المصرية، ج۷، ص ۱۷۲ من احكام التلفيق فى العبادة)

الصحة، وإطلاقهم حجة بلا شبهة.

فمن ادعى البطلان وأن ذلك مقيد بعدم التلفيق فعليه البرهان.

وأيضا قول من قال إن من خالف كل واحد من المجتهدين اللذين قلدهما فى شىء واحد يستلزم وجود حقيقة لا يقول بها كل من المجتهدين، وذلك لأن كل واحد من المجتهدين لا يجد فى صورة التلفيق جميع ما شرطه فى صحتها، بل يجد بعضها دون بعض.

غير مسلم، لأنا نقول إذا خالف المقلد مذهب أحد المجتهدين فى جميع ما شرطه ووافق مذهب مجتهد آخر حكمنا بصحة صلاته.

ومما لا شك فيه أن المخالفة فى بعض الشروط فى صورة التلفيق أهون من المخالفة فى الجميع، فلزم الحكم بالصحة فى الأهون بالطريقة الأولى.

ولذلك قال السيد بادشاه بعد ذكر ما تقدم ومن يدعى وجود فارق أو دليل على بطلان صورة التلفيق فعليه البرهان.

فإن قيل لا نسلم كون المخالفة فى البعض أهون من المخالفة فى الكل، لأن المخالف فى الكل متبع مجتهدا واحدا فى جميع ما يتوقف عليه صحة العمل، وما هنا لم يتبع واحدا.

قلت هذا إنما يتم إذا كان معك دليل من نص أو إجماع أو قياس قوى يدل على أن العمل إذا كان له شروط يجب على المقلد اتباع مجتهد واحد فى جميع ما يتوقف عليه ذلك فأت به إن

كنت من الصادقين.

وأما ما قاله الشرنبلالى ردا على السيد بادشاه من أن السيد رحمه الله يدعى التلفيق وغيره ينفيه والثانى لا يحتاج إلى دليل لأنه يهدم دليل المدعى حتى يقيم البرهان الجلى، ولابد من وجوده فالمطلوب إثبات دليل لجواز التلفيق ولم نجده فى كلام السيد.

فغير مسلم، لما قدمناه من الإجمالى على صحة تقليد العامى للمجتهد مطلقا ولأن مسألة التقليد مع التلفيق مبنية على مسألة الاجتهاد بإحداث قول ثالث بعد انحصار الخلاف فى مسألة فى قولين.

ففى كل موضع جاز الاجتهاد وإحداث قول ثالث جاز التقليد مع التلفيق.

والصحيح جواز الاجتهاد وإحداث قول ثالث مفصل بين القولين بأن يأخذ بقول أحد المجتهدين فى حادثة وبقول الآخر فى حادثة أخرى إذا لم يخرق إحداث هذا القول الثالث إجماع من قبله ومما لا شك فيه أن من قلد الشافعى فى مسح بعض الرأس وقلد مالكا فى عدم نقض الوضوء باللمس بلا شهوة غاية ما لزم من هذا التلفيق أن هذين المجتهدين لا يقولان بصحة هذه الصلاة مثلا .أما مالك فيقول بعدم صحة هذه الصلاة لعدم مسح جميع الرأس .وأما الشافعى فيقول بعدم صحة هذه الصلاة لوجود المس.

ولكن لا يلزم من عدم قولهما بذلك بفرض تسليم عدم القول

www.idaraghufran.org

بصحتها من مجتهد آخر لجواز أن يوجد مجتهد توفرت فيه شروط الاجتهاد يقول بعدم نقض المس وبالاكتفاء بمسح البعض كأبى حنيفة مثلا.

فلا تلفيق بين مذهبين، وإنما قلد المقلد مجتهدا آخر يقول بصحة هذه الصلاة المركبة من مذهبى مالك والشافعى، فدعوى بطلان التلفيق مطلقا بالاجماع غير مسلم.

وإنما يبطل التلفيق إذا كان العمل الملفق باطلا باجماع المذاهب وهذا غير موجود فى الصور التى يصور بها التلفيق.

وأما عدم قول اثنين من المجتهدين بصحتها فلا يقتضى الإجماع على بطلانها حتى يقال إن التلفيق مطلقا باطل بالإجماع.

على أنك قد علمت أن القول بأن كلا من المجتهدين يقول ببطلانها غير مسلم، فإن مالكا مثلا يقول إنما أقول ببطلان الصلاة إذا مسح بعض الرأس فقط إذا لم يقلد الشافعى أو أبا حنيفة وأما إذا قلد واحدا منهما فى ذلك فإنى أقول بصحتها بناء على قولى بصحة التقليد.

وكذلك الشافعى أيضا يقول إنما أقول بعدم صحة الصلاة مع اللمس إذا لم يقلد غيرى فيها وأما إذا قلد غيرى فيها فانى لا أقول ببطلانها على مذهب ذلك الغير.

وبالجملة كما يجوز أن يوجد مجتهد يرى باجتهاده الاكتفاء بسمح البعض ولو قليلا ويرى عدم نقض الوضوء باللمس، يجوز أيضا للمقلد أن يقلد الشافعى فى مسح بعض الرأس ولو قليلا ولا

www.idaraghufran.org

يقلده فيما عدا ذلك من الشروط ويقلد مالكا فى عدم نقض الوضوء باللمس بلا شهوة فقط ولا يقلده فيما عدا ذلك كما قدمناه مفصلا عن السيد عبد العظيم المكى(......وبعد أسطر......) [1]

---

[1] یہاں درمیان میں ''مسلم الثبوت'' اور اس کی شرح ''فواتح الرحموت'' کی عبارات کے مندرجہ ذیل اقتباسات ہیں:

وقال فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت فى مبحث الإجماع بصحيفة 235جزء ثان.

إذا اختلف ولم يتجاوز أهل العصر عن قولين فى مسألة لم يجز إحداث قول ثالث عند الأكثر، وجاز الإحداث عند طائفة مطلقا ومختار الآمدى والرازى إن رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع إحداثه نحو مقاسمة الجد الصحيح للأخ كما عن أمير المؤمنين على وزيد بن ثابت، وحجبه أى حجب الجد الأخ عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أبى بكر الصديق وأمير المؤمنين عمر وابن الزبير عباس فقد اتفق الكل على أن للجد ميراثا وإنما اختلفوا فى القدر، فالحرمان وسلب الميراث عن الجد رأسا خلاف الإجماع فلم يجز إحداثه، وإلا أى وإن لم يرفع ما اتفقا عليه فى المسألة فلا يمنع من الإحداث للثالث كالتفصيل فى الفسخ بالعيوب البرص والجذام والجنون فى أيهما كان والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة فقيل لا توجب الفسخ أصلاء وقيل نعم توجب الفسخ فى الكل.

فالتفصيل لم يقل به أحد ولكن لا يرفع شيئا مما اتفقوا عليه بل فى البعض بقول البعض وفى الآخر بقول الآخر، فيجوز إحداثه، وفى التيسير عن بعض الشروح أن الأقوال الثلاثة مشهورة عن الصحابة.

مع حذف وزيادة للايضاح به.

وفيهما من مسألة لا يرجع المقلد عما عمل به قال بصحيفة (406)من الجزء المذكور ويستخرج منه أى مما ذكر أنه لا يجب الاستمرار على مذهب جواز اتباعه رخص المذاهب ولا يمنع منه مانع شرعى، إذ للانسان أن يسلك الأخف عليه إذا له إليه سبيل بأن لم يظهر من الشرع المنع وبأن لم يكن المختار كما قدمه وكان عليه وعلى آله وأصحابه والسلام يحب ما خف عليهم.

وما لابن عبد البر أنه لا يجوز للعامى تتبع الرخص، فأجيب عنه بمنع هذا الإجماع إذ فى تفسيق الرخص عن الإمام أحمد روايتان ولعل رواية التفسيق إنما هى فيما إذا قصد التلهى فقط لا غير.

وما أورد أنه يلزم على تقدير جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع فى خلاف المجمع عليه إذ ربما يكون المجوع عمل به مما لم يقل به أحد فيكون باطلا.

كمن تزوج بلا صداق اتباعا لقول الإمامين أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى وبلا شهود اتباعا لقول الإمام ملك وبلا ولى على قول إمامنا أبى حنيفة فهذا باطل اتفاقا.

أما عندنا فلانتفاء الشهود، وأما عند غيرنا فلانتفاء الولى.

فأقول مندفع لعدم اتحاد المسألة، وقد مر أن الإجماع على نفى القول الثالث إنما يكون إذا اتحدت المسألة حقيقة أو حكما فتدبر، ولأنه لو تم لزم استفتاء مفت بعينه وإلا احتمل الوقوع فيما ذكر.

www.idaraghufran.org

ومن هذا يعلم أن مسألة التلفيق مبنية على مسألة إحداث قول ثالث إذا انحصر خلاف المجتهدين فى عصر فى قولين.

ففى كل موضع يمتنع فيه إحداث القول الثالث.بأن يكون القول الثالث مخالفا للاجماع يمتنع فيه التلفيق أيضا إذا خالفت الصورة الملفقة إجماعا، وأما إذا وافق بعضها قول مجتهد وخالفه بعض آخر وافق فيه مجتهد آخر كالصورة المذكورة.فالتلفيق غير ممتنع.

ومن ذلك يعلم أن دعوى الإجماع على منع التلفيق مطلقا دعوى لم يقم عليها دليل بل قام الدليل على بطلانها، وأن ما قاله العلامة الأمير من أن المعتمد أنه لا يشترط عدم التلفيق.

وحينئذ يجوز مسح بعض الرأس على مذهب الشافعى وفعل الصلاة على مذهب المالكية.

وكذا الصورة المتقدمة ونحوها وهو سعة ودين الله يسر.

قول صحيح وهو الذى تقتضيه النصوص الشرعية أصولا وفروعا.

كما أنه يعلم أنه لو اغتسل غسلا واجبا وتوضأ وضوءا واجبا من ماء قليل يستعمل فى رفع حدث مقلدا لمذهب مالك وترك الدلك مقلدا لمذهب الشافعى يكون غسله أو وضوؤه صحيحا مثل الصورتين المذكورتين فى السؤال ومثل غيرهما من الصور التى لا يضر فيها التلفيق بين مذهبين أو مذاهب متعددة متى لم يكن هذا التلفيق خارقا للاجماع.

www.idaraghufran.org

وأما إذا كان التلفيق خارقا للاجماع بأن كانت الحقيقة المركبة يقول ببطلانها جميع المجتهدين ولا يمكن لمجتهد آخر على فرض وجوده أن يقول بها كحرمان الجد من الميراث بالكلية فالتلفيق باطل بالاجماع.

كما أن إحداث قول بحرمان الجد بالكلية باطل بالإجماع (فتاوی دار الإفتاء المصرية، ج۷، ص ۱۷۲ من احكام التلفيق فی العبادة)

ترجمہ: اور میں کہتا ہوں کہ تقلید کو تلفیق کے ساتھ صحیح ہونے کا قائل، دراصل دو مذہبوں سے ملفق نماز کی صحت کا قائل ہے، اور تقلید کو تلفیق کے ساتھ جائز نہ ہونے کا قائل، دراصل اس نماز کے بطلان کا قائل ہے، کیونکہ وہ نماز کو دونوں مذہبوں میں باطل قرار دیتا ہے۔

پس پہلا شخص مثلاً ''صلاةٍ ملفقة'' کی صحت کا دعویٰ کرتا ہے، اور دوسرا شخص اس کے بطلان کا دعویٰ کرتا ہے، اور ہر ایک سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا، پس ان میں سے ایک ''مُثبت'' ہے اور دوسرا ''نافی'' ہے۔

اور اس بناء پر اب ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ عامی کو اُس مجتہد کی تقلید کرنا صحیح ہے، جس میں اجتہاد کی مکمل شرائط موجود ہوں۔

اور ان تقلید کو جائز قرار دینے والے علماء نے اس تقلید کو تلفیق کے ساتھ مقید نہیں کیا، پس اس تقلید کے اطلاق کا مقتضیٰ تلفیق کا صحیح ہونا ہے، اور ان علماء کا اطلاق بلاشبہ حجت ہے، پس جو شخص اس نماز کے بطلان کا دعویٰ کرتا ہے، اور اس تقلید کو عدمِ تلفیق کے ساتھ مقید کرتا ہے، تو اس پر دلیل کا پیش کرنا لازم ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ جس شخص نے اُن مجتہدین میں سے،

جن کی وہ کسی چیز میں تقلید کر رہا ہے، ہر ایک کی مخالفت کی، تو اس سے ایسی حقیقت کا وجود لازم آتا ہے، جس کا ان مجتہدین میں سے کوئی بھی قائل نہیں، کیونکہ مجتہدین میں سے ہر ایک تلفیق کی صورت میں نماز کی تمام شرائطِ صحت کو نہیں پاتا، بلکہ بعض کو پاتا ہے، اور بعض کو نہیں پاتا۔

تو اس شخص کی یہ بات مسلّم نہیں، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ جب مقلد نے دونوں مجتہدین میں سے کسی ایک کے مذہب کی ان تمام اُمور میں مخالفت کی، جو اس کے نزدیک شرط تھے، اور اس نے دوسرے مجتہد کے مذہب کی موافقت کی، تو ہم اس کی نماز کی صحت کا حکم لگائیں گے۔

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ تلفیق کی صورت میں بعض شرائط کی مخالفت کرنا، تمام شرائط میں مخالف کرنے سے ہلکی چیز ہے، لہٰذا ہلکی چیز میں نماز کی صحت کا حکم بطریقِ اولیٰ ہوگا۔

اور اسی وجہ سے سید بادشاہ نے مذکورہ بات کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ جو شخص کسی فرق پیدا کرنے والی چیز کے وجود، یا تلفیق کی صورت میں بطلانِ صلاۃ کی دلیل کا دعویٰ کرتا ہے، تو اس پر دلیل و برہان کا پیش کرنا لازم ہے۔

اور اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ہم بعض چیزوں میں مخالفت کو تمام چیزوں میں مخالفت کے مقابلہ میں ہلکا ہونا تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ کُل میں مخالفت کرنے والا اُن تمام چیزوں میں ایک مجتہد کی اتباع کرنے والا ہے، جن پر عمل کی صحت موقوف ہے، لیکن یہاں پر اس نے ایک مجتہد کی اتباع نہیں کی؟

میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ یہ بات تو جب مکمل ہوتی، جب آپ کے پاس نص، یا اجماع، یا قیاسِ قوی کی کوئی ایسی دلیل ہوتی، جو اس بات پر دلالت کرتی کہ کسی عمل کی جو شرائط ہیں، مقلد پر اُن تمام چیزوں میں ایک مجتہد کی اتباع واجب

ہے، جن پر اُس عمل کی صحت موقوف ہے، تو آپ کو ایسی دلیل پیش کرنی چاہیے، اگر آپ سچے لوگوں میں سے ہوں۔

اور شرنبلالی نے جو سید بادشاہ کے قول پر یہ کہہ کر رَد کیا ہے کہ سید رحمہ اللہ تلفیق کا دعویٰ کرتے ہیں، اور ان کے علاوہ تلفیق کی نفی کرتے ہیں، اور دوسرے کو دلیل کی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ مدعی کی دلیل کو منہدم کرتا ہے، یہاں تک کہ برہانِ جلی قائم ہو، اور اس دلیل کا وجود ضروری ہے، پس مطلوب تلفیق کے جواز کی دلیل کا ثابت کرنا ہے، اور وہ دلیل ہمیں سید بادشاہ کے کلام میں نہیں ملی، تو شرنبلالی کی یہ بات بھی مسلم نہیں ہے، جس کی اجمالی وجہ گزر چکی ہے کہ عامی کے لیے مجتہد کی مطلقاً تقلید کرنا صحیح ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تلفیق کے ساتھ تقلید کا مسئلہ دراصل ایک دوسرے اجتہادی مسئلہ پر مبنی ہے، جو کہ تیسرے قول کا احداث ہے، جبکہ کسی مسئلہ میں اختلاف دو قولوں میں منحصر ہو۔

پس ہر وہ مقام جہاں اجتہاد جائز ہو، اور تیسرے قول کا احداث بھی جائز ہو، تو وہاں تلفیق کے ساتھ بھی تقلید جائز ہوگی۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ اجتہاد کرنا بھی جائز ہے، اور تیسرے ایسے قول کا احداث بھی جائز ہے، جو دونوں قولوں کے درمیان فصل پیدا کرنے والا ہو، اس طور پر کہ وہ کسی مسئلہ میں دو مجتہدین میں سے ایک کے قول کو لے، اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے مجتہد کے قول کو لے، کیونکہ اس تیسرے قول کا احداث اپنے سے پہلے اجماع کے لیے خارق نہیں ہے، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ جو شخص ''**مسحِ بعضِ رأس**'' میں امام شافعی کی تقلید کرے، اور ''**لمس بلا شهوة** سے عدمِ نقضِ وضوء'' میں امام مالک کی تقلید کرے، تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس

تلفیق سے یہ بات لازم آرہی ہے کہ یہ دونوں مجتہدین اس نماز کی صحت کے قائل نہیں، مثلاً امام مالک ''جمیعِ رأس'' کا مسح نہ ہونے کی وجہ سے اس نماز کی صحت کے قائل نہیں، اور امام شافعیؒ ''وجودِ مَس'' کی وجہ سے اس نماز کی صحت کے قائل نہیں۔

لیکن ان کے اس قائل نہ ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ دوسرے مجتہد کے نزدیک بھی اس نماز کے صحیح نہ ہونے کے قول کو فرض کرلیا جائے، کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ کوئی مجتہد ایسا پایا جائے، جس میں اجتہاد کی پوری شرائط موجود ہوں، اور وہ ''مَس'' کے ذریعہ وضو ٹوٹنے کا قائل نہ ہو، اور سر کے بعض حصہ پر مسح کے اکتفاء کا قائل ہو، جیسا کہ مثلاً امام ابوحنیفہ اس کے قائل ہیں۔

تو دو مذہبوں کے درمیان تلفیق نہیں پائی گئی، البتہ مقلد نے اس دوسرے مجتہد کی تقلید کی، جو اس نماز کی صحت کا قائل ہے، جو امام مالک اور امام شافعی کے مذاہب سے مرکب ہے، پس تلفیق کے مطلقاً بالاجماع بطلان کا دعویٰ مسلّم نہیں۔

اور تلفیق صرف اس صورت میں باطل ہوگی، جبکہ ''تلفیق شدہ عمل'' تمام مذاہب کے اجماع کی رُو سے باطل ہو، لیکن یہ چیز ہماری زیرِ بحث صورت میں موجود نہیں، جس کے بارے میں تلفیق کا تصور قائم کیا گیا ہے۔

اور جہاں تک مجتہدین میں سے دو مجتہدین کے اُس نماز کی عدمِ صحت کے قول کا تعلق ہے، تو یہ اس نماز کے بالاجماع باطل ہونے کا تقاضا نہیں کرتا، جب تک کہ یہ بات نہ کہی جائے کہ تلفیق مطلقاً بالاجماع باطل ہے۔

حالانکہ آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ مجتہدین میں سے ہر ایک کو اس نماز کے باطل ہونے کا قول مسلّم نہیں ہے، کیونکہ امام مالک مثلاً یہ کہتے ہیں کہ جب صرف ''بعضِ رأس'' کا مسح کرے، تو میں اس کی نماز کو باطل کہتا ہوں، جبکہ وہ امام

شافعی، یا امام ابوحنیفہ کی تقلید نہ کرے، لیکن جب وہ اس مسئلہ میں اُن میں سے کسی ایک کی تقلید کرے، تو میں اُس کی صحت کا قائل ہوں، جو میرے اس قول پر مبنی ہے کہ اس کا تقلید کرنا صحیح ہے۔

اور اسی طرح امام شافعی بھی یہ کہتے ہیں کہ میں ''مَس'' کے ساتھ صحتِ نماز کا قائل نہیں، جب کہ وہ اس مسئلہ میں میرے علاوہ کی تقلید نہ کرے، لیکن جب وہ اس مسئلہ میں میرے علاوہ کی تقلید کرے، تو میں اس دوسرے کے مذہب کے مطابق اس کی نماز کے بطلان کا قول نہیں کرتا (اس طرح دونوں مجتہدین سے اس کی نماز کی صحت ثابت ہوگئی)

اور بہر حال جیسا کہ یہ بات جائز ہے کہ کوئی مجتہد ایسا موجود ہو، جو اپنے اجتہاد سے سر کے بعض حصہ پر مسح کے اکتفاء کا قائل ہو، اگرچہ وہ سر کے تھوڑے سے حصہ کا ہی مسح کرے، اور وہ اس بات کا بھی قائل ہو کہ ''لَمس'' سے وضو نہیں ٹوٹتا، تو اسی طرح مقلد کے لیے بھی یہ بات جائز ہے کہ وہ مسحِ بعضِ رأس کے مسئلہ میں امام شافعی کی تقلید کرے، اگرچہ سر کے تھوڑے سے حصہ پر ہی مسح کرے، لیکن وہ امام شافعی کی اس مسئلہ کے علاوہ دیگر شرائط میں تقلید نہ کرے، اور وہ امام مالک کی صرف ''لَمس بلا شھوۃ'' سے عدمِ نقضِ وضو کے مسئلہ میں تقلید کرے، اور اس کے علاوہ کسی اور مسئلہ میں تقلید نہ کرے، جیسا کہ ہم نے تفصیلاً سید عبدالعظیم مکی کے حوالہ سے ذکر کیا۔

(پھر اس کے بعد ''مسلمُ الثبوت'' اور اس کی شرح ''فواتحُ الرحموت'' کے مبحوث فیہ تلفیق کے جواز اور تتبعِ رخص سے متعلق چند اقتباسات نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ)

اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ تلفیق کا مسئلہ ''قولِ ثالث'' کے احداث کے

مسئلہ پر مبنی ہے، جبکہ کسی زمانہ میں مجتہدین کا اختلاف صرف دو قولوں میں منحصر ہو۔

پس ہر وہ مقام جس میں قولِ ثالث کا احداث ممنوع ہے، وہ ایسا احداث ہے، جس میں ''قولِ ثالث'' اجماع کے مخالف ہو، اس میں تلفیق بھی ممنوع ہوگی، جبکہ صورتِ ملفقہ اجماع کے خلاف ہو۔

لیکن جب اس کا بعض حصہ ایک مجتہد کے موافق ہو، اور دوسرے بعض کے خلاف ہو، اور دوسرے مجتہد کے موافق ہو، جیسا کہ مذکورہ تلفیق کی مبحوث فیہ صورت کا معاملہ ہے، تو تلفیق ممنوع نہیں ہے۔

اور اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مطلق تلفیق کی ممانعت پر اجماع کے دعوے پر کوئی دلیل قائم نہیں، بلکہ دلیل اس کے بطلان پر قائم ہے، اور علامہ امیر بادشاہ نے جو بات کہی ہے، وہی راجح ہے کہ معتمد یہ ہے کہ تقلید جائز ہونے کے لئے عدمِ تلفیق شرط نہیں۔

پس ایسی صورت میں امام شافعی کے مذہب کے مطابق سر کے بعض حصہ کا مسح جائز ہے، اور امام مالک کے مذہب کے مطابق اس کی نماز کا فعل، جائز ہے۔

اور اسی طرح سے جو پہلے صورت ذکر کی گئی، وہ بھی جائز ہے، اور اس کے مثل دوسری صورت بھی جائز ہے، اور یہ سہولت اور یُسر والا معاملہ ہے، اور اللہ کا دین آسان ہے۔

اور یہی صحیح قول ہے، جس کا تقاضا نصوصِ شرعیہ کرتی ہیں، اصولی اعتبار سے بھی، اور فروعی اعتبار سے بھی۔

جیسا کہ یہ بات معلوم ہے کہ اگر کوئی واجب غسل کرے، اور واجب وضو کرے، ایسے ماءِ قلیل سے، جو رفعِ حدث کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، امام مالک کے

مذہب کی تقلید کرتے ہوئے، اور ''دَلک'' کو ترک کردے، امام شافعی کے مذہب کی تقلید کرتے ہوئے، تو اس کا غسل، یا وضو صحیح ہو جائے گا، جیسا کہ سوال میں دو صورتیں مذکور ہیں، اور ان کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی دو مذہبوں، یا مذاہبِ متعددہ کے درمیان تلفیق مضر نہیں، جب تک کہ ایسی تلفیق نہ پائی جائے، جو اجماع کے لیے خارق ہو۔

البتہ جب تلفیق اجماع کے لیے خارق ہو، بایں طور کہ اس حقیقتِ مرکبہ کے بطلان کے تمام مجتہدین قائل ہوں، اور کسی دوسرے مجتہد کا اس کے وجود کو فرض کرنا، ممکن نہ ہو، جیسا کہ کوئی شخص بالکلیہ جد کو میراث سے محروم کرنے کا قائل ہو، تو یہ تلفیق بالاجماع باطل ہے، کیونکہ جد کو بالکلیہ محروم کرنے کے قول کا احداث بالاجماع باطل ہے (فتاوی دار الإفتاء المصریۃ)

شیخ علامہ عبدالفتاح ابوغدۃ حنفی (المتوفی: 1417ھ) نے بھی امام قرافی کی ''الاحکام فی تمیز الفتاویٰ'' کی تعلیق میں ''تلفیق'' کے جواز کو دلیل کے اعتبار سے ''اظہر وقوی تر'' قرار دیا ہے۔ [1]

---

[1] وقد حقق الإمام ابن الهمام في "التحرير "وتلميذه ابن أمير الحاج في "شرحه - 350 :3 " 353جواز التلفيق، وساق عليه الأدلة الناطقة .وذكر قول القرافي هذا وعناه بقوله " :وقيده متأخر بأن لا يترتب عليه ما يمنعانه كلاهما ." ...وأشار بقوله " :متأخر "إلى أنه لم يثبت المنع منه عن أحد من المتقدمين.

وقد ألف في جوازه كتب من أحسنها "القول السديد في بعض مسائل الإجتهاد والتقليد "لمحمد عبد العظيم ابن منلا فروخ المكي، أحد علماء القرن الحادي عشر، وأجمعها وأوفاها "عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق "للعلامة الشيخ محمد سعيد الباني الدمشقي، المتوفى سنة - 1351 رحمه الله تعالى -، وهو مطبوع بدمشق سنة 1341فانظره.

وجاء في حاشية ابن عابدين في كتاب العدة مطلب في الإفتاء بالقول الضعيف، نقل فيه أن التقليد لغير المذهب الملتزم جائز بشرط عدم التلفيق كما ذكره الشيخ حسن الشرنبلالي في رسالة بل ومع التلفيق كما ذكره المنلا ابن فروخ في رسالة."

ثم تعقبه ابن عابدين بقوله" :ما ذكره ابن فروخ رده سيدي عبد الغني النابلسي في رسالة خاصة.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

حنفیہ کے درسِ نظامی میں پڑھائی جانے والی اصولِ فقہ کی کتاب ’’التوضیح والتلویح‘‘ میں بھی اس کا ذکر ہے۔

چنانچہ ’’التوضیح‘‘ میں ہے:

’’اس سلسلہ میں ضابطہ کا ہونا ضروری ہے۔

اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر وہ دونوں چیزیں ایسے امر میں مشترک ہوں، جو فی الحقیقة ایک ہی امر ہے، اور وہ حکمِ شرعی بھی ہے، تو اس صورت میں تیسرا قول اجماع کے باطل کرنے کو مستلزم ہوگا۔

اور اگر ایسا نہ ہو، تو ہم کہتے ہیں کہ مختلف فیہ چیز کا حکم، یا تو محلِ واحد سے متعلق ہوگا، یا اس مختلف فیہ چیز کا حکم، محلِ واحد سے زیادہ سے متعلق ہوگا۔

اور دو، یا زیادہ امور میں سے ایک کے مفہومِ مخالف کو ’’امرِ واحد‘‘ قرار دینا، یہ فی الحقیقة ’’امرِ واحد‘‘ کا حکم نہیں رکھتا، بلکہ ’’واحدِ اعتباری‘‘ کا درجہ رکھتا ہے، اور اگر وہ ’’امرِ واحد‘‘ بھی ہو، تو حکمِ شرعی نہیں ہوتا۔

خروجِ دم، اور مسِ امرأة، دونوں کو عدمِ ناقضِ وضو، یا دونوں کو ناقضِ وضو قرار دینا، اجماع کے خلاف نہیں۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

والتقليد وإن جاز بشرطه فهو للعامل لنفسه لا للمفتي لغيره، فلا يفتى بغير الراجح فى مذهبه لما قدمه الشارح فى رسم المفتي -فى أول الكتاب -بقوله :وحاصل ما ذكره الشيخ قاسم فى "تصحيحه "أنه لا فرق بين المفتى والقاضى إلا أن المفتى مخبر عن الحكم، والقاضى ملزم به، وأن الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للإجماع، وأن الحكم الملفق باطل بالإجماع، وأن الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقا ...؛ وقدمنا الكلام عليه هناك فافهم "انتهى.

ويقصد الشيخ ابن عابدين بقوله :(فافهم)، الرد على العلامة الشيخ أحمد الطحطاوى فى حاشيته على "الدر المختار 217 :2 "، فى (باب العدة) أيضا، إذ ارتضى كلام العلامة ابن فروخ فى أمر التلفيق واستحسنه، تبعا لإستحسان العلامة المفتى أبى السعود له أيضا، وهو الأظهر الأقوى دليلا(تعليق على الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام،ص ۲۳۴ و۲۳۵،السؤال الأربعون،التنبيه الرابع)

www.idaraghufran.org

اور اگر دونوں حکموں کو ایک حکم قرار دیا جائے، مثلاً یہ کہا جائے کہ خروجِ دَم ''ناقضِ وضوٗ'' ہے، مَس ''ناقضِ وضوٗ'' نہیں، اور اس کے برعکس خروجِ دَم ''ناقضِ وضوٗ'' نہیں، اور مَس ''ناقضِ وضوٗ'' ہے، تو یہ امرِ واحد میں مشترک نہیں ہوتے، اور اگر دو متفرق میں سے ایک کو مشترک قرار دے دیا جائے، تو یہ بات گزر چکی ہے کہ وہ حکمِ شرعی نہیں۔

خروجِ دَم اور مسِ امرأۃ کے مجموعہ پر مشتمل نماز کی صحت کو بعض حضرات کی طرف سے اجماع کے خلاف قرار دینا محلِ کلام ہے، کیونکہ یہ دونوں حکم ایک دوسرے سے منفصل ہیں، جن میں سے ایک کا دوسرے سے تعلق نہیں۔

امام ابوحنیفہ کا خروجِ دم کے مسئلہ میں، اور امام شافعی کا مسِ امرأۃ کے مسئلہ میں مخطی ہونا ممکن ہے، کیونکہ کسی کے ایک مسئلہ میں مخطی ہونے سے دوسرے مسئلہ میں مخطی ہونا لازم نہیں آتا۔

اور اس اجماع کا نام ''**عدمُ القائل بالفصل**'' رکھا جاتا ہے، اور اجماعِ مرکب اس سے عام ہے، کیونکہ ''**عدم القائل بالفصل**'' دونوں صورتوں میں سے صرف ایک میں ثبوت کے قول پر مشتمل ہوتا ہے، اور دوسرا اُن دونوں صورتوں میں ثبوت، یا عدمِ ثبوت کے قول پر مشتمل ہوتا ہے'' ۔انتہٰی۔ [1]

---

[1] فلا بد من ضابط، وهو أن القولين إن كانا يشتركان فی أمر هو فی الحقيقة واحد، وهو من الأحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع.

وإلا فلا فعند ذلک نقول :إن المختلف فيه إما حكم متعلق بمحل واحد.

أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد.

أما الأول فكمسألة العدة والجد مع الإخوة فإن القولين يشتركان فی أن العدة لا تنقضی بالأشهر وحدها، وأن الجد لا يحرم وكل منهما أمر واحد، وهو حكم شرعی.

وأما مسألة الربا فعلته القدر مع الجنس، أو الطعم مع الجنس لا يشتركان فی أمر واحد هو حكم شرعی .

ولو جعل مفهوم أحد الأمرين أو أحد الأمور أمرا واحدا فذلک ليس بأمر هو فی الحقيقة واحد بل واحد اعتباری، ولو كان أمرا واحدا فليس حكما شرعيا . ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور ”التوضیح“ کی شرح ”التلویح“ میں ہے:

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ بخلاف مسألة الخارج من غير السبيلين فإن الواجب أحد الغسلين .إما الوضوء أو غسل المخرج فهما يشتركان فی أمر واحد، وهو حكم شرعی، وهو وجوب التطهير، فالتطهير واجب بالإجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا، وغسل المخرج عند الشافعي -رحمه الله تعالى -فالقول بأن لا شیء من التطهير بواجب خلاف الإجماع.

أما القول بأن كل واحد واجب لا يكون مخالفا للإجماع.

ولو قيل الافتراق ثابت بالإجماع فشمول الوجود مخالف للإجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا أی :لم يحكم الشرع بأن المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف ما إذا كان الافتراق حكما شرعيا كما إذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت، وولدت فجاء الزوج الأول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الأول، وعند الشافعي -رحمه الله تعالى -من الأخير فثبوته من كليهما، أو عدم الثبوت من أحدهما منتف إجماعا ففی هذه الصورة الافتراق حكم شرعی.

وأما الثانی فإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود فی صورة مع العدم فی الأخرى وعند البعض عكس ذلک كمسألة الخروج والمس فالقول بأن كلا منهما ناقض أو ليس شیء منهما ناقضا لا يكون خلاف الإجماع.

فإن القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول أبی حنيفة رحمه الله تعالى فی مسألة المس ولقول الشافعي رحمه الله تعالى فی مسألة الخروج وليس فی شیء منهما مخالفة الإجماع.

ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض فی الخروج مع عدمه فی المس قول أبی حنيفة رحمه الله تعالى وعكسه قول الشافعي رحمه الله تعالى فهما لا يشتركان فی أمر واحد.

ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر أنه ليس حكما شرعيا .

ولو قيل يشتركان فی حكم شرعی وهو عدم جواز الصلاة فإن من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالإجماع. أما عندنا فللاحتجام وأما عنده فللمس.

فالذی يخطر ببالی أن لا يقال إن هذه الصلاة باطلة إجماعا لأن الحكم عندنا أنها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى أنها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لأحدهما بالآخر

فيمكن أن أبا حنيفة -رحمه الله تعالى -يكون مخطئا فی الخروج مصيبا فی المس، والشافعي -رحمه الله تعالى -يكون مخطئا فی المس مصيبا فی الخروج إذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فی أحدهما أن يكون مخطئا فی الآخر.

وإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود فی الصورتين وعند البعض العدم فی الصورتين.

ويسمى هذا عدم القائل بالفصل وأما الإجماع المركب فأعم من هذا(أی: مما يسمى عدم القائل بالفصل؛ لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قائلا بالثبوت فی إحدى الصورتين فقط، والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما)(التوضيح مع شرحه التلويح، ج٢،ص٨٨ الیٰ ٩٠، القسم الأول،الركن الثالث فی الإجماع،الأمر الاول ركن الإجماع)

www.idaraghufran.org

’’اور جب پہلے اقوال کا بالکلیہ مرتفع ہونا لازم نہ آئے، صرف بعض چیزوں میں لازم آئے، تو اس میں دونوں فریقوں، اور امت کا تخطئہ لازم آنے کو سمجھ لینا درست نہیں، کیونکہ یہ تو اس صورت میں لازم آتا، جب متفق علیہ چیز کا ارتفاع ہوتا، مگر یہاں صورتِ حال یہ ہے نہیں، اگرچہ مناظروں اور مباحثوں کے دوران یہ بات شہرت پکڑ گئی ہے، لیکن اس کی قبولیت پر اتفاق نہیں ہے۔

اس بات کو تو صرف وہی شخص قبول کرتا ہے، جہاں مخالف پر الزام قائم کرنا مقصود ہو، جس تفصیل سے اس کے مذہب کا بطلان لازم آ رہا ہو۔

اور جو تفصیل پیچھے ’’صاحبُ الاحکام‘‘ اور ان کے متبعین کی اختیار کردہ ذکر کی گئی، وہ ’’اصلِ کلی‘‘ ہے، جس سے احکامِ جزئیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ غور اور تامل کرنے والے پر یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہیے کہ قولِ ثالث کیا سابق متفق علیہ دونوں اقوال کے بالکلیہ ارتفاع پر مشتمل ہے، یا نہیں؟

اصولی اعتبار سے جزئیات کی تفاصیل سے تعرض کی ضرورت ہی نہیں۔

اور خصم کا جو یہ دعویٰ ہے کہ قولِ ثالث تمام صورتوں میں اجماع کو باطل کرنے والا ہے، یہ غیر معتبر قول ہے، کیونکہ یہ باطل دعویٰ ہے‘‘۔ انتھیٰ۔ [1]

---

[1] فإن قيل :قد اتفق القولان على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للإجماع قلنا ممنوع فإن عدم القول بالتفصيل أعم من القول بعدم التفصيل، والأعم لا يستلزم الأخص نعم لو صرح القولان بنفى التفصيل لما جاز القول به.

فإن قيل ففى التفصيل تخطئة كل من الفريقين فى بعض ما ذهب إليه هى تخطئة للأمة فيمتنع .قلنا: الممتنع تخطئة الأمة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه، فعلم أن عدم القول بالفصل، وإن اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله.

وإنما يقبل حيث يصلح إلزاما للخصم بأن يلزم من التفصيل بطلان مذهبه، ثم التفصيل الذى اختاره صاحب الأحكام ومن تبعه أصل كلى يفيد معرفة أحكام الجزئيات إذ لا يخفى على الناظر المتأمل أن القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أم لا ليس على الأصولى التعرض لتفاصيل الجزئيات.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے بعد ''التوضیح'' کی شرح ''التلویح'' میں ہے:

''اگر کوئی شخص کسی متعین صورت میں ''ثبوتِ حکم'' کا، اور دوسری صورت میں ''عدمِ ثبوتِ حکم'' کا قائل ہے، یا اس کے برعکس کا قائل ہے، جیسا کہ سبیلین کے علاوہ سے خارج ہونے والی چیز، اور مسِ امرأۃ، دونوں سے وضو نہ ٹوٹنے کا قائل ہے، جو نہ پوری طرح امام ابوحنیفہ کے موافق ہے، نہ امام شافعی کے۔

تو یہ شخص ''مجمع علیہ حکمِ شرعی'' کو باطل کرنے والا شمار نہیں ہوگا''۔انتھٰی۔ [1]

اس کے بعد ''التوضیح'' کی شرح ''التلویح'' میں ہی ہے:

اور دونوں مجتہدین کی دو متفرق چیزوں میں سے ایک ''یعنی خروجِ دَم سے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الإجماع فی جمیع الصور غیر معتد به؛ لأنه ادعاء باطل.

لأنا لا نسلم ثبوت أحد الشمولین بالإجماع فی مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوین کیف وقد یصدق أنه لا شیء من الشمولین بمجمع علیه لما فیه من مخالفة البعض؟ ولهذا أحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سیرین بثلث الکل فی زوج، وأبوین دون زوجة، وأبوین .وقال تابعی آخر بالعکس، وکذا فی العیوب الخمسة لیس شمول الوجود، ولا شمول العدم بمجمع علیه، وکذا فی البواقی مثلا لا إجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفة أبی حنیفة -رحمه الله تعالی -، ولا علی وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعی -رحمه الله تعالی -وإذا صدق أنه لا شیء ولا واحد من الطهارتین مما یجب إجماعا فکیف یصدق أن إحداهما واجبة إجماعا؟ غایة ما فی الأمر أنه رکبت مغلطة بحسب التعبیر عن الأمرین بمفهوم یشملها علی سبیل البدل، ویکون تعلق الحکم به فی کل من القولین باعتبار فرد آخر، وظاهر أنه لا یلزم منه الإجماع علی الحکم فی شیء من الإفراد.

بخلاف مسألة العدة، والجد مع الإخوة لاتفاق الفریقین علی عدم جواز الاکتفاء بالأشهر قبل الوضع، وعلی عدم جواز حرمان الجد(التلویح علی التوضیح فی أصول الفقه، ج۲، ص ۸۴ الیٰ ۸۶، القسم الاول، الرکن الثالث فی الإجماع،الامر الاول رکن الاجماع)

[1] أن یکون أحدهما قائلا بثبوت الحکم فی صورة معینة، وعدم ثبوته فی الصورة الأخری، والآخر قائلا بالعکس کقول أبی حنیفة -رحمه الله -بالانتقاض بالخروج من غیر السبیلین لا بمس المرأة وقول الشافعی -رحمه الله تعالی -بالانتقاض بالمس دون الخروج، فالقول بالانتقاض بکل منهما أو بعدم الانتقاض بشیء منهما لا یکون إبطالا لحکم شرعی مجمع علیه(التلویح علی التوضیح فی أصول الفقه،ج۲،ص۸۸،، القسم الاول، الرکن الثالث فی الإجماع،الامر الاول رکن الاجماع)

www.idaraghufran.org

انتقاض، نہ کہ مسِ امرأۃ سے، یا اس کے برعکس مسِ امرأۃ سے انتقاض، نہ کہ خروجِ دم سے'' پر، دونوں مجتہدین کا اتفاق واتحاد ''اعتباری'' ہے، حکمِ شرعی نہیں، اس لئے اس پر حکمِ شرعی مرتب نہیں ہوگا۔

بظاہر تو بطلانِ صلاۃ میں دونوں مجتہدین کا کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ دونوں حکم متحد ہیں، جن میں تغایر نہیں، تاہم بطلانِ صلاۃ کی جہت میں اختلاف ہے، اوران دونوں کی علتوں میں تغایر ہے''۔انتھٰی۔ [1]

اورآگے آتا ہے کہ جب دونوں مسئلوں کی علتوں میں تغایر وتخالف ہو، تو بعض کی بعض میں موافقت، اور بعض میں مخالفت کرنا اجماع کے خلاف نہیں کہلاتا۔

درسِ نظامی کی ایک دوسری کتاب ''نورُ الأنوار'' کی شرح ''قمرُ الأقمار''میں ہے کہ:

''اگر دوقول ایسے امر میں مشترک نہ ہوں، جو حقیقت میں ایک ہے، اور وہ احکامِ شرعیہ میں سے نہ ہو، تو ایسی صورت میں تیسرا قول اجماع کو باطل کرنے والا نہیں ہوگا، جیسا کہ سبیلین سے خروج اور مسِ امرأۃ، دونوں سے انتقاضِ وضو، یا عدمِ

---

[1] (قوله :ولو جعل الحكمان) يعنى :لو اعتبر التركيب بين الحكمين فى كل من القولين ليصير حكما واحدا بأن يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لأبى حنيفة - رحمه الله تعالى -، والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعى -رحمه الله تعالى -فهذان لا يشتركان فى أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى تكون مخالفته إبطالا للإجماع.

فإن قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعنى :انتقاض الخروج دون المس أو بالعكس.

فالجواب ما مر من أنه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعى.

فإن قيل ينبغى أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للإجماع على حكم شرعى هو بطلان صلاة من احتجم ومس.

فالجواب أن بطلانها ليس بمجمع عليه.

وإنما قال فالذى يخطر ببالى؛ لأن الظاهر أنه لا خلاف فى بطلان الصلاة، وإنما الخلاف فى جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا، وإنما التغاير فى العلة.

(قوله: وأما الإجماع المركب فأعم من هذا) أى: مما يسمى عدم القائل بالفصل؛ لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قائلا بالثبوت فى إحدى الصورتين فقط، والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما (التلويح على التوضيح فى أصول الفقه، ج۲،ص۹۸، ۹۰، ، القسم الاول، الركن الثالث فى الإجماع،الامر الاول ركن الاجماع)

www.idaraghufran.org

انتقاضِ وضو کا قول اجماع کو باطل کرنے والا نہیں"۔ انتہٰی۔ [1]

اور درسِ نظامی کی ایک اور کتاب "أصـولُ الشـاشـی" میں اجماع کی بحث کے ضمن میں ہے:

ثم بعد ذلک .الإجماع علی نوعین مرکب وغیر مرکب:

فالمرکب ما اجتمع علیه الآراء فی حکم الحادثة مع وجود الاختلاف فی العلة.

ومثاله الإجماع علی وجود الانتقاض عند القیء ومس المرأة.

أما عندنا فبناء علی القیء،وأما عنده فبناء علی المس

ثم هذا النوع من الإجماع لا یبقی حجة بعد ظهور الفساد فی أحد المأخذین حتی لو ثبت أن القیء غیر ناقض،فأبو حنیفة لا یقول بالانتقاض فیه.

ولو ثبث أن المس غیر ناقض فالشافعی لا یقول بالانتقاض فیه.

---

[1] بیانه أن القولین إن کانا یشترکان فی أمر هو فی الحقیقة واحد، وهو من الأحکام الشرعیة فحینئذ یکون القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع.

وإلا فلا.

وعند ذلک نقول: إن المختلف فیه إما حکم متعلق بمحل واحد.

أو حکم متعلق بأکثر من محل واحد.

أما الأول فکما فی الخارج من غیر السبیلین فإن الواجب هو التطهیر بالاجماع وهو الوضوء عندنا، وغسل المخرج عند الشافعی فالقول بأن لا شیء من التطهیر الواجب خلاف الإجماع.

وأما الثانی فإما أن یکون الثابت عند البعض الوجود فی صورة مع العدم فی الأخری، وعند البعض عکس ذلک کمسألة الخروج من غیر السبیلین و مس المرأة، فالقول بانتقاض کل منهما مخالف لقول أبی حنیفة رحمه الله فی مسألة المس ولقول الشافعی فی مسألة الخروج.

وإما أن یکون الثابت عند البعض الوجود فی الصورتین، وعند البعض العدم فی الصورتین، ویسمی هذا عدم القائل بالفصل والإجماع المرکب أعم منه (قمر الانوار،لنور الانوارفی شرح المنار، ج۲،ص ۱۱۱ ،باب الاجماع، الناشر:دار الکتب العلمیة بیروت لبنان، الطبعة الأولٰی: ۱۴۱۵ھ، 1995م)

www.idaraghufran.org

لفساد العلة التی بنی علیها الحکم.

والفساد متوهم فی الطرفین لجواز أن یکون أبو حنیفة مصیبا فی مسألة المس مخطئا فی مسألة القیء والشافعی مصیبا فی مسألة القیء مخطئا فی مسألة المس فلا یؤدی هذا إلی بناء وجود الإجماع علی الباطل .

بخلاف ما تقدم من الإجماع.

فالحاصل أنه جاز ارتفاع هذا الإجماع لظهور الفساد فیما بنی هو علیه (اصول الشاشی، ص ۲۹۱ و ۲۹۲، البحث الثالث فی الإجماع، بحث کون الإجماع علیٰ اربعة اقسام)

ترجمہ: اجماع کی دو انواع ہیں، ایک ”اجماعِ مرکب“ اور دوسرا ”اجماعِ غیرمرکب“۔

اجماعِ مرکب یہ ہے کہ جس میں کسی چیز کے حکم میں مجتہدین کی آراء مختلف ہوں، اور ساتھ ہی مجتہدین کا علت میں بھی اختلاف ہو (یعنی دونوں مجتہدین کے نزدیک علت ایک نہ ہو، بلکہ دونوں کی علتیں الگ الگ ہوں) جیسا کہ ”قئی اور مسِ امرأة“ کی صورت میں امام ابوحنیفہ، اور امام شافعی کا اجماع پایا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قئی سے وضوٹوٹ جاتا ہے، اور امام شافعی کے نزدیک مسِ امرأة سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔

لیکن یہ کمزور نوعیت کا اجماع ہے کہ اگر مذکورہ دونوں فقہاء میں سے کسی ایک کے ماخذ میں بھی فساد ظاہر ہوجائے، تو یہ اجماع مرکب ہونے کی حیثیت سے بھی حجت ہوکر باقی نہیں رہ سکتا، چنانچہ اگر یہ ثابت ہوجائے کہ قئی، ناقضِ وضو نہیں، تو امام ابوحنیفہ ناقضِ وضو کے قائل نہیں رہیں گے، اور اگر یہ ثابت ہوجائے کہ مسِ

امراۃ، ناقضِ وضو نہیں، تو امام شافعی ناقضِ وضو کے قائل نہیں رہیں گے، کیونکہ اس علت کا فساد ظاہر ہوگیا، جس پر ناقضِ وضو ہونے کی بنیاد قائم تھی، اور طرفین میں فساد کا وہم موجود ہے، کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ ''مسئلہ مس'' میں ''مصیب'' ہوں، اور ''مسئلہ قئی'' میں ''مخطی'' ہوں، اور امام شافعی ''مسئلہ قئی'' میں ''مصیب'' ہوں، اور ''مسئلہ مس'' میں ''مخطی'' ہوں، جس کی وجہ سے یہ (یعنی قئی اور مسِ امرأۃ سے عدمِ نقضِ وضو کا قول) باطل پر اجماع کے وجود کی بناء کی طرف نہیں پہنچائے گا۔

بخلاف اس اجماع کے جو پہلے گذرا (یعنی جس میں مجتہدین کی آراء مختلف ہوں، لیکن علتوں میں اختلاف نہ ہو، اس میں فساد کا توہم نہیں پایا جاتا، اس لئے اس میں باطل پر اجماع کو مستلزم ہوگا) (اصول الشاشی)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ ''اجماعِ غیر مرکب'' کا درجہ ''اجماعِ مرکب'' سے زیادہ مضبوط ہوتا ہے۔

اور جب اس بات کا امکان موجود ہے کہ امام ابوحنیفہ ''مسئلہ مس'' میں ''مصیب'' ہوں، اور ''مسئلہ قئی'' میں ''مخطی'' ہوں، اور امام شافعی ''مسئلہ قئی'' میں ''مصیب'' ہوں، اور ''مسئلہ مس'' میں ''مخطی'' ہوں، جس کی وجہ سے یہ (یعنی قئی اور مسِ امرأۃ سے عدمِ نقضِ وضو کا قول) باطل پر اجماع کے وجود کی بناء کی طرف نہیں پہنچائے گا۔

تو اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جو شخص ''مسئلہ مس'' میں امام ابوحنیفہ کی اور ''مسئلہ قئی'' میں امام شافعی کی تقلید کرے، تو اس کی تقلید بھی کسی قطعی چیز کے مخالف نہیں، اور تقلید جائز ہونے کے لئے مذکورہ احتمال کافی ہے۔

''اجماع'' کی ایک قسم کا نام ''عدمُ القول بالفصل'' یا ''عدمُ القائل بالفصل'' ہے، جس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ کہ جس میں اختلاف کا منشاء ایک ہو، اور دوسری وہ کہ جس میں

اختلاف کا منشاء الگ الگ ہو، جس کی مثال پہلی عبارت میں گزری، یہ دوسری قسم حجت نہیں ہوا کرتی۔

جیسا کہ اس کے بعد اگلی فصل میں صاف طور پر اس اجماع کے حجت نہ ہونے کی تصریح ہے۔

''اصول الشاشی'' کی زیرِ بحث عبارت میں اغلاق ہونے کی وجہ سے ہم نے ''تلفیق'' کے مبحوث فیہ مسئلہ کی ذیل میں توضیح کردی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ:

''اجماع کی ایک نوع ''عدمِ قائل بالفصل'' کہلاتی ہے، جس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہو (یعنی علت متحد ہو)۔

دوسری یہ کہ اختلاف کا منشاء، ایک نہ ہو، بلکہ مختلف ہو (یعنی علت متحد نہ ہو)۔

ان میں سے اجماع کی پہلی قسم، یعنی جس میں اختلاف کا منشاء ایک ہو، یہ تو حجت ہے۔

لیکن دوسری قسم، یعنی جس میں اختلاف کا منشاء مختلف ہو، یہ حجت نہیں۔

دوسری قسم کی ایک مثال ''**القیء غیر ناقض فیکون المس ناقضا**'' کے قول کی بیان فرمائی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ''قئی'' (اگرچہ امام شافعی کے نزدیک) ناقضِ وضو نہیں، لیکن ''مسِ امرأۃ'' (امام شافعی کے نزدیک ضرور) ناقضِ وضو ہوگا (یا اگرچہ مسِ امرأۃ، امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں، لیکن قئی ضرور ناقضِ وضو ہوگی، اور اس طرح قئی اور مسِ امرأۃ کی صورت میں بالاجماع وضو، اور اس کے نتیجہ میں نماز معتبر نہیں ہوگی)

تو یہ قول (جس میں ایک مسئلہ کے ساتھ، دوسرے مسئلہ کو لازم کیا جارہا ہے) حجت نہیں، کیونکہ فرع (یعنی مثلاً قئی کے ناقض نہ ہونے) کی صحت اگرچہ اس کی اصل (یعنی علت جو کہ غیرِ سبیلین سے نجس چیز کے نکلنے کے ناقض نہ ہونے) کے صحیح ہونے پر دلالت کرتی ہے، لیکن (یہ فرع کی صحت) دوسری اصل (یعنی دوسری

علت، جو کہ مَس کا ناقض ہونا ہے، اس) کی صحت کو ثابت نہیں کرتی، لہٰذا اس (دوسری اصل) پر دوسرے مسئلہ (یعنی مَس کے ناقض ہونے) کی تفریع نہیں کی جاسکتی"۔انتہٰی۔ [1]

ہم نے "اصول الشاشی" کی مذکورہ عبارت کی جو توضیح وتفصیل ذکر کی، وہ دوسرے اصولیین کی تصریحات کے موافق ہے، کیونکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر اس طرح کے دو الگ الگ مسئلوں میں، جن میں اختلاف کا منشاء، ایک نہ ہو "حجت" قرار دیا جائے گا، تو اس کے نتیجہ میں اکثر مجتہدین کے مستدلات کا بطلان لازم آئے گا، جس کی ہم نے پہلے چند تابعین کی مرویات کی روشنی میں توضیح کی، جس میں "مس، اور خارج عن غیر السبیلین" دونوں سے

---

[1] فصل: ثم بعد ذلک نوع من الإجماع وهو عدم القائل بالفصل وذلک نوعان أحدهما ما إذا كان منشأ الخلاف فی الفصلين واحدا.
والثانی ما إذا كان المنشأ مختلفا.
والأول حجة.
والثانی ليس بحجة .
مثال الأول فيما خرج العلماء من المسائل الفقهية على أصل واحد ونظيره إذا أثبتنا أن النهی عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها.
قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملک لعدم القائل بالفصل.
ولو قلنا أن التعليق سبب عند وجودالشرط.
قلنا تعليق الطلاق.
والعتاق بالملک وسبب الملک صحيح.
وكذا لو أثبتنا أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به.
قلنا طول الحرة لا يمنع جواز نكاح الأمة إذ صح بنقل السلف أن الشافعی فرع مسألة طول الحرة على هذا الأصل.
ولو أثبتنا جواز نكاح الأمة المؤمنة مع الطول جاز نكاح الأمة الكتابية بهذا الأصل.
وعلى هذا مثاله مما ذكرنا فی ما سبق.
ونظير الثانی إذا قلنا إن القیء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملک لعدم القائل بالفصل أو يكون موجب العمد القود لعدم القائل بالفصل.
وبمثل هذا القیء غير ناقض فيكون المس ناقضا وهذاليس بحجة لأن صحة الفرع وإن دلت على صحة اصله ولكنها لا توجب صحة أصل آخر حتى تفرعت عليه المسألة الأخرى (اصول الشاشی، ص ۲۹۳ الٰی ۲۹۶، البحث الثالث فی الإجماع، بحث كون الإجماع علٰی اربعة اقسام)

www.idaraghufran.org

عدمِ نقضِ وضو کا قول پہلے سے موجود ہے، پھر اس کو اجماع کے خلاف ''قولِ ثالث کا احداث'' کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟

اور اس پر جو یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ اس میں ہر فریق کا تخطئہ کرنا پایا جاتا ہے، تو اس کا جواب پیچھے گذر چکا ہے کہ یہ تخطئہ تو اس صورت میں پایا جاتا، جب متفق علیہ چیز میں تخطئہ کیا جاتا۔

اہلِ سمرقند کے فقیہ اور کبارِ حنفیہ کے علامہ علاء محمد بن عبدالحمید اسمندی (المتوفیٰ :552ھ) نے بھی ''**بذل النظر فی الأصول، المعروف بـ المیزان فی اصول الفقه**'' میں ایسے دو مسئلوں کے متعلق، جن میں اہلِ عصر کی طرف سے حکم اور اس کی علت میں تسویہ کا قصد ثابت نہ ہو، ان میں ان کے خلاف قول کو ''ممنوع احداث'' قرار نہیں دیا، کیونکہ ان کے حکم اور علت میں تسویہ پر اتفاق نہیں، جس کی وجہ سے ان کا ایک دوسرے سے تعلق نہیں، بلکہ ان دونوں میں حکم اتفاقی ہے، اور اسی وجہ سے یہ اُن کے اجماع شدہ قول میں تفریق کرنا نہیں کہلائے گا۔

جیسا کہ مسِ ذکر، اور غیر سبیلین سے خارج کے عدمِ ناقضِ وضو کے قول کی صورتِ حال بھی یہی ہے کہ ان کے حکم اور علت میں تسویہ کا قصد ثابت نہیں۔ [1]

اور فقہ کی معروفِ زمانہ تالیف ''**المغنی**'' کے مؤلف علامہ ابنِ قدامہ مقدسی حنبلی (المتوفیٰ :620ھ) نے اصولِ فقہ سے متعلق اپنی تالیف ''**روضۃُ الناظر**'' میں فرمایا کہ:

> ''جب دو مسئلوں میں اختلاف ہو، اور ان (اختلاف کرنے والوں) کی طرف سے دونوں مسئلوں میں مساوات کی تصریح نہ ہو (جیسا کہ قئی، اور مس، میں

---

[1] الحکم بإرث القاتل والعبد :لو حکم بعض بإرث القاتل والعبد جمیعاً، وبعضهم منعوا من إرثهما، فلو حکم غیرهما بإرث أحدهما دون الآخر، کان جائزاً، لأنهم ما أجمعوا علی التسویة بینهما فی الحکم وفی العلة، إذ لا تعلق لأحدهما بالآخر، بل اتفق الحکم فیهما، لأن الدلیل اتفق علی هذا الوجه .ولهذا لا یوجب الخطأ فی احدهما ، الخطأ فی الآخر، فلا یکون تفریقا فیما جمعوه، وهذا کما لو أوجب بعض الأمة النیة فی الوضوء ، وأوجب بعضهم غسل النجاسة عن الثوب -لا یقال :إنهم اعتقدوا التسویة بینهما(المیزان فی اصول الفقه المعروف بـ المیزان فی اصول الفقه، ص ۵۵۹،أبواب الإجماع،باب فی :ما أخرج من الإجماع، وهو منه)

www.idaraghufran.org

مساوات کی تصریح نہیں، اسی لئے اس میں اقوال مختلف ہیں) تو دونوں میں تفریق کرنا جائز ہے، کیونکہ تفریق کی صورت میں اس کا قول ہر مسئلہ میں ایک مذہب کے موافق ہوگا۔

اور اس صورت میں اجماع کی مخالفت کا دعویٰ کرنا ’’مخالفت‘‘ کے معنیٰ سے جہالت پر مبنی ہے، کیونکہ ’’مخالفت‘‘ کے معنیٰ ہیں ’’ان کے اثبات کی نفی کرنا‘‘ یا ’’ان کی نفی کا اثبات کرنا‘‘ اور اہلِ عصر کا ایک حکم میں ’’اثبات‘‘ یا ’’نفی‘‘ پر اتفاق نہیں، اس لئے یہ قول نفی، یا اثبات کے اعتبار سے مخالف نہیں کہلائے گا، اور دو مسئلوں میں دو فریقوں کی طرف امت کی اس طرح تقسیم جائز ہے کہ

کسی مسئلہ میں ایک فرقہ کو مخطی قرار دیا جائے، اور اس مسئلہ میں دوسرے فرقہ کو مصیب قرار دیا جائے، اور دوسرے مسئلہ میں پہلے مسئلہ کے مصیب کو مخطی قرار دیا جائے، اور پہلے مسئلہ کے مخطی کو مصیب قرار دیا جائے‘‘۔ انتھیٰ۔ [1]

یہی بات شہاب الدین قرافی سے بھی ’’قولِ ثالث کے احداث‘‘ کی بحث کے ضمن میں مروی ہے۔

---

[1] قلنا :ولو اتفقوا على قول واحد، فهو كذلك، ولو لم يجوّزوا خلافهم.
فأما إذا عللوا بعلة، فيجوز بسواها؛ لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد، وليس على الاطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق، بخلاف مسألتنا.

وأما إذا اختلفوا فى مسألتين فإنهم:إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين،فهو كمسألتنا، لا يجوز التفريق.
وإن لم يصرحوا به :جاز التفريق، لأن قوله فى كل مسألة موافق لمذهب طائفة.
ودعوى المخالفة للإجماع ههنا جهل بمعنى المخالفة، إذ المخالفة :نفى ما أثبتوه، أو إثبات ما نفوه، ولم يتفق أهل العصر على إثبات أو نفى، فى حكم واحد، ليكون القول بالنفى والإثبات مخالفًا، ولا يلتئم الحكم من المسألتين، بل نقول :لا يخلو الإنسان من خطأ ومعصية، والخطأ موجود من جميع الأمة، وليس محالًا، إنما المحال :الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة.
ولهذا :يجوز أن تنقسم الأمة فى مسألتين إلى فريقين، فتخطء فرقة فى مسألة، وتصيب فيها الأخرى، وتخطء فى المسألة الأخرى، وتصيب فيها المخطئة الأولى .والله أعلم(روضة الناظر،ج ١،ص ٤٣١، ٤٣٢،باب الا صل الثالث،فصل :اختلاف الصحابة على قولين يمنع إحداث قول ثالث)

www.idaraghufran.org

چنانچہ امام قرافی نے ’’ نفائسُ الاصول ‘‘ میں اجماع کی بحث کے ضمن میں فرمایا کہ:

’’اگر دو مسئلوں میں مدرک متحد نہ ہو، جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک بچوں کے مال میں زکاۃ واجب نہیں، اور عورتوں کے زیور میں واجب ہے۔

اور امام شافعی کے نزدیک بچوں کے مال میں زکاۃ واجب ہے، اور عورتوں کے زیور میں واجب نہیں۔

تو یہاں اگر کسی مجتہد کا اجتہاد دونوں میں وجوب، یا عدمِ وجوب تک پہنچادے، تو جائز ہے، کیونکہ ان دونوں سے اجماع کی مخالفت لازم نہیں آتی۔

اور عامی کے لئے جائز ہے کہ وہ دونوں قولوں میں سے ایک کے قول کو لے لے، مثلاً بچہ پر زکاۃ کے وجوب میں ایک مجتہد کے قول کو، اور زیور پر زکاۃ کے عدمِ وجوب میں دوسرے مجتہد کے قول کو لے لے، کیونکہ اس تیسرے قول کی وجہ سے پہلے قول کا بطلان لازم نہیں آتا، کیونکہ تیسرا قول پہلے دونوں قولوں پر مشتمل ہے، اور یہ کہا جانا ممکن ہے کہ حق ان دونوں قولوں پر مشتمل ہے‘‘۔انتہٰی۔ [1]

---

[1] (فائدة)قال النقشوانی :مثال القول الثالث المستلزم المخالفة أن أبا حنيفة وأصحابه قالوا :إن ملك أخاه عتق عليه، وورثه.

قال الشافعي وأصحابه :لا يعتق عليه، ولا يرثه.

فالقول بأنه يعتق ولا يرث، أو يرث ولا يعتق خلاف الإجماع السابق.

لأن المدرك فى المسألة واحد فى الحكمين، والتفريق بينهما يلزم منه مخالفة الحق قطعًا؛ لأن المدرك واحد.

أما إذا لم يكن المدرك فى المسألتين واحدًا كما قال الحنفية :لا تجب الزكاة فى مال الصبيان، ولا فى حلى النساء .

وقال الشافعية بالوجوب فى مال الصبيان، وعدم الوجوب فى حلى النساء .

فهاهنا لو أدى اجتهاد مجتهد إلى الوجوب فيهما، أو عدم الوجوب فيهما جاز؛ إذ ليس يلزم منهما مخالفة الإجماع.

وللعامى المستفتى أن يأخذ بأحد القولين بالوجوب فى مال الصبى، وبقول الآخر بعدم الوجوب فى الحلى؛ لأنه لا يلزم من القول الثالث بطلان القول الأول؛ لاشتمال الثالث على القولين الأولين.

وجاز أن يقال :الحق هو المشتمل على القولين(نفائس الأصول فى شرح المحصول،ج٦، ص ٢٦٥٤، ٢٦٥٥، الكلام فى الإجماع،القسم الثانى،المسألة الأولى)

اب جس طرح مذکورہ صورت میں ایک نابالغ بچی کی ملکیت میں نصاب کے بقدر مال ہے، اور وہ اس بچی پر زکاۃ کو واجب قرار نہیں دے رہا، عدمِ بلوغ کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی موافقت، اور امام شافعی کی مخالفت کرتے ہوئے، اور زیور کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی مخالفت، اور امام شافعی کی موافقت کرتے ہوئے، تو جس طرح اس کا عمل درست ہے، اور اس سے خرقِ اجماع لازم نہیں آتا، بعینہٖ یہی صورتِ حال ''مَس اور قئی'' کے مبحوث فیہ مسئلہ میں بھی ہے، پھر اس کو کیسے اجماع کے خلاف قرار دے کر باطل ٹھہرایا جاسکتا ہے۔

اور امام قرافی نے ''**شرح تنقیح الفصول**'' میں اجماع کی بحث کے ضمن میں فرمایا کہ:

> ''اگر مدرک مختلف ہو، یا علت مختلف ہو، اور وہ بعض کی بعض میں موافقت، اور بعض میں مخالفت کرے، تو یہ اجماع کے خلاف نہیں کہلائے گا'' ۔انتھٰی۔ [1]

اور ابوالحسن سیدالدین آمدی شافعی (المتوفیٰ: 631ھ) نے ''**الإحکام فی أصول الأحکام**'' میں نہ صرف یہ کہ اس قول کو مختار قرار دیا ہے، بلکہ اس پر وارد ہونے والے شبہات کے مؤثر جوابات بھی بیان فرمادیے ہیں۔

---

[1] وإن كان المدرک مختلفاً، بأن يقول أحد الفريقين لا أورث الخالة لأنها تدلى بالأم، ويقول الآخر لا أورث العمة لبعدها من الأب، جاز الفصل بسبب أن اختلاف المدارک يسوغ ذلک، لأنه إذا قال قائل أورث العمة لشائبة الإدلاء بالأب ولا أورث الخالة لإدرائها بالأم، وجهة الأمومة ضعيفة فهذا قد قال بالتوريث فى العمة، وقد قاله بعض الأمة، فلم يخرق الإجماع وقال بعدم التوريث فى الخالة .وهو قول بعض الأمة فلم يخرق الإجماع.

وكذلک قال باعتبار ما اعتبره من العلة بعض الأمة، فلم يخالف الإجماع(شرح تنقيح الفصول،ص٣٢٧،الباب الخامس عشر فى الإجماع،الفصل الثانى فى حكمه)

وإن كان المدرک مختلفا، بأن يقول (أحد الفريقين) : لا أورث الخالة لأنها تدلى بالأم، ويقول الآخر :لا أورث العمة لبعدها من الأب، جاز بسبب أن اختلاف المدارک يسوغ ذلک، لأنه إذا قال :أورث العمة لشائبة الإدلاء بالأب ولا أورث الخالة لإدلائها بالأم، وجهة الأمومة ضعيفة .فهذا قد قال بالتوريث فى العمة، وقد قاله بعض الأمة، فلم يخرق الإجماع، وقال بعدم التوريث فى الخالة، وهو قول بعض الأمة، فلم يخرق الإجماع، وكذلک قال باعتبار ما اعتبره من العلة بعض الأمة، وبإلغاء ما ألغاه بعض الأمة، فلم يخالف الإجماع(جزء من شرح تنقيح الفصول فى علم الأصول للقرافى،اعداد:ناصر بن على بن ناصر"رسالة ماجستير"ج٢،ص١٣٣،الباب الخامس عشر فى الإجماع،الفصل الثانى فى حكمه)

www.idaraghufran.org

چنانچہ انہوں نے فرمایا:

''اس سلسلہ میں مختار قول ''تفصیل'' کا ہے کہ اگر قولِ ثالث اس چیز کو مرتفع کرنے والا ہو، جس چیز پر پہلے دونوں قول متفق ہیں، تو یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس میں اجماع کی مخالفت پائی جاتی ہے، جیسا کہ خرید شدہ باندی کے مسئلہ میں کہ جب امت اس کے بارے میں دو قولوں پر متفق ہوگئی، ایک قول واپسی کے ممنوع ہونے کا ہے، اور دوسرا قول ''عقر'' کے ساتھ واپسی کا ہے، تو دونوں قول ''مفت'' واپسی کے ممنوع ہونے پر متفق ہوں گے، پس ''مفت'' واپسی کا قول اجماعِ سابق کے لیے ''خارق'' ہوگا۔

اور اسی طرح سے ''جدّ'' کے مسئلہ میں، امت دو قولوں پر متفق ہے، ایک قول اس کے میراث میں مستقل ہونے کا، اور دوسرا قول بھائی کے لیے مقاسمت کا ہے، پس دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ ''جـــدّ'' کے لیے مال کا حصہ ہوگا، پس اس قول کا احداث کہ ''جـــدّ'' کسی چیز کا بھی وارث نہیں ہوگا، یہ اجماع کے لیے ''خارق'' ہے۔

لیکن اگر قولِ ثالث اس چیز کو مرتفع کرنے والا نہ ہو، جس چیز پر پہلے دونوں قول متفق ہیں، بلکہ وہ قول دونوں قولوں میں سے ہر ایک قول کے من وجہٍ موافق ہو، اور من وجہٍ مخالف ہو، تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس میں اجماع کی مخالفت نہیں پائی جاتی۔

جیسا کہ بعض کا قول ہے کہ تمام طہارات میں نیت کا اعتبار ہوتا ہے، اور بعض کا قول ہے کہ تمام طہارتوں میں نیت کا اعتبار نہیں ہوتا، پس تیسرا قول جس میں بعض طہارات میں نیت کا اعتبار کیا جائے، اور بعض میں نیت کا اعتبار نہ کیا جائے، یہ اجماع کے خلاف نہیں ہوگا، کیونکہ اجماع کے خلاف، صرف وہ قول ہوتا ہے، جو

اُس چیز کے خلاف ہو، جس پر اہلِ اجماع متفق ہوں، اور یہاں پر صورتِ حال ایسی نہیں ہے، کیونکہ بعض میں نفی، اور بعض میں اثبات کا قائل ہر صورت میں کسی نہ کسی مذہب کی موافقت کر رہا ہے، تو یہ اجماع کا مخالف نہیں ہے، نہ تو نیت کا اعتبار کرنے کی صورت میں، کیونکہ وہ اس قول کی موافقت کر رہا ہے، جس نے کُل میں نیت کا اعتبار کیا ہے، اور نہ نیت کی نفی کرنے کی صورت میں، کیونکہ وہ اس قول کی موافقت کر رہا ہے، جس نے کُل میں نیت کے اعتبار کی نفی کی ہے۔

اگر شبہ کیا جائے کہ جو مطلقاً ''اثبات'' کا قائل ہے، تو وہ ''تفصیل'' کا قائل نہیں، اور اسی طریقے سے جو مطلقاً ''نفی'' کا قائل ہے، وہ بھی ''تفصیل'' کا قائل نہیں، تو ''تفصیل'' کا قول، ایسا قول ہوگا، جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

تو ہم اس شبہ کے جواب میں کہیں گے کہ اس کا قائل نہ ہونا، اس قول کے ممنوع ہونے کی دلیل نہیں، ورنہ تو یہ بات بھی جائز نہ ہوتی کہ کسی نئے پیش آمدہ واقعہ میں کوئی بھی حکم لگایا جائے، جب تک اس کے بارے میں کسی کا قول نہ گزرا ہو، کیونکہ یہ بھی خلافِ اجماع کہلائے گا۔

اور اگر یہ شبہ کیا جائے کہ مطلقاً ''نفی'' اور ''اثبات'' کے قائلین میں سے ہر ایک ''تفصیل'' کی نفی کرنے والا ہے، پس ''تفصیل'' کا قول، اجماع کے خلاف ہوگا۔

ہم اس شبہ کے جواب میں کہیں گے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں، کیونکہ اُن میں سے ہر ایک کے ''تفصیل'' کی نفی کا قول، یا تو یہ ہے کہ اس کے صریح قول سے معروف ہو، یا اُس کے صریح قول سے مطلق ''نفی'' یا ''اثبات'' معروف ہو، پہلی صورت ممنوع ہے، کیونکہ دونوں فریقوں میں سے ہر ایک اگر ''تفصیل'' کی نفی کی صراحت کر دیتا، تو ''تفصیل'' کے قول کی گنجائش نہ ہوتی، اور دوسری صورت ''تفصیل'' کی نفی کے قول کو مستلزم نہیں، ورنہ تو ''تفصیل'' کا قول اُن صورتوں میں

بھی ممنوع ہوتا، جن کو ہم نے ذکر کیا، یعنی مسلم کے ذمی کے ساتھ اور بیعِ غائب کے مسئلہ میں، اور یہ ممتنع ہے۔

اور اگر یہ شبہ کیا جائے کہ "تفصیل" کے قول میں، دونوں فریقوں میں سے ہر ایک کا بعض چیزوں میں تخطئہ کرنا پایا جاتا ہے، اور فریقین کا تخطئہ، دراصل امت کا تخطئہ ہے، اور یہ محال ہے۔

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ محال صرف وہ تخطئہ ہے، جس میں امت کا متفق علیہ چیز پر تخطئہ کرنا پایا جاتا ہو، لیکن جہاں تک سب کا بعض ایسی چیزوں میں تخطئہ کرنے کا تعلق ہے، جس پر وہ متفق نہیں، تو یہ محال نہیں، اور اسی بناء پر امت کی دو قسموں کی طرف تقسیم کرنا جائز ہے، اور ہر قسم کا ایک مسئلہ میں تخطئہ کرنا جائز ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اگرچہ اکثر حضرات اس کی مخالفت کیوں نہ کریں، تب بھی دلائل کے لحاظ سے راجح یہی ہے"۔ انتہٰی۔ [1]

---

[1] والمختار فی ذلک إنما هو التفصيل، وهو أنه إن كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع، وذلک كما فی مسألة الجارية المشتراة، فإنه إذا اتفقت الأمة فيها على قولين وهما امتناع الرد، والرد مع العقر فالقولان متفقان على امتناع الرد مجانا، فالقول به يكون خرقا للإجماع السابق.

وكذلک فی مسألة الجد، فإنه إذا اتفقت الأمة على قولين وهما: استقلاله بالميراث ومقاسمته للأخ، فقد اتفق الفريقان على أن للجد قسطا من المال، فالقول الحادث أنه لا يرث شيئا يكون خرقا للإجماع.

وكذلک فی مسألة النية فی الطهارة إذا اتفقت الأمة فيها على قولين، وهما اعتبار النية فی جميع الطهارات وعلى اعتبارها فی البعض دون البعض فقد اتفق القولان على اعتبارها فی البعض، فالقول المحدث النافی لاعتبارها مطلقا يكون خرقا للإجماع السابق.

وأما إن كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان، بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه، فهو جائز إذ ليس فيه خرق الإجماع.

وذلک كما لو قال بعضهم باعتبار النية فی جميع الطهارات، وقال البعض بنفی اعتبارها فی جميع الطهارات، فالقول الثالث وهو اعتبارها فی البعض دون البعض لا يكون خرقا للإجماع ;لأن خرق الإجماع إنما هو القول بما يخالف ما اتفق عليه أهل الإجماع، وهاهنا ليس كذلک، فإن القائل

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پس جب مسِ ذَکراور دمِ مسفوح سے انتقاضِ وضو کے دونوں مسئلے مجتہد فیہ ومختلف فیہ، اور الگ الگ مدارک وعلتوں پر مشتمل ہیں، تو ان کی حیثیت دو الگ الگ اعمال میں دو مختلف فیہ و مجتہد فیہ مسائل کی طرح ہوگئی، اور جس طرح اس دوسری صورت میں مجتهدينِ مختلفين کی اتباع وتقلید کو قولِ ثالث کے احداث کا مرتکب، اور مجمع علیہا مسائل کی خلاف ورزی کرنے والا قرار نہیں دیا جاتا، اسی طرح پہلی صورت میں بھی دو الگ الگ مسائل میں

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بالنفی فی البعض والإثبات فی البعض قد وافق فی کل صورة مذهب ذی مذهب، فلم یکن مخالفا للإجماع لا فی صورة اعتبار النية لكونه موافقا لقول من قال باعتبارها فی الكل، ولا فی صورة النفی لكونه موافقا لمن قال بنفی الاعتبار فی الكل.

وكذلك لو قال بعضهم بأنه لا يقتل المسلم بالذمی ولا يصح بيع الغائب، وقال بعضهم بجواز قتل المسلم بالذمی وبصحة بيع الغائب، فمن قال بجواز قتل المسلم بالذمی وبنفی صحة بيع الغائب أو بالعكس لم يكن خارقا للإجماع من غير خلاف، وكان ذلك جائزا له، وعلى هذا يكون الحكم فی مسألة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة .

فإن قيل: فمن قال بالإثبات مطلقا لم يقل بالتفصيل، وكذلك من قال بالنفی مطلقا، فالقول بالتفصيل قول لم يقل به قائل.

قلنا: وعدم القائل به مما لا يمنع من القول به وإلا لما جاز أن يحكم فی واقعة متجددة بحكم إذا لم يكن قد سبق فيها لأحد قول، وهو خلاف الإجماع.

فإن قيل: فكل من القائلين بالنفی والإثبات مطلقا قائل بنفی التفصيل؛ فالقول بالتفصيل يكون خرقا للإجماع.

قلنا: لا نسلم ذلك، فإن قول كل واحد منهما بنفی التفصيل إما أن يعرف من صريح مقاله أو من قوله بالنفی أو الإثبات مطلقا، الأول ممنوع حتى أن كل واحد من الفريقين لو صرح بنفی التفصيل لما ساغ القول بالتفصيل، والثانی غير مستلزم للقول بنفی التفصيل وإلا لامتنع القول بالتفصيل فيما ذكرناه من مسألة المسلم بالذمی وبيع الغائب، وهو ممتنع.

فإن قيل: القول بالتفصيل فيه تخطئة كل واحد من الفريقين فی بعض ما ذهب إليه، وتخطئة الفريقين تخطئة للأمة، وذلك محال .

قلنا: المحال إنما هو تخطئة الأمة فيما اتفقوا عليه، وأما تخطئة كل بعض فيما لم يتفق عليه لا يكون محالا، وعلى هذا يجوز انقسام الأمة إلى قسمين، وكل قسم مخطء فی مسألة لما ذكرناه وإن خالف فيه الأكثرون(الإحكام فی أصول الأحكام، ج ۱،ص ۲۶۹ الیٰ ۲۷۱، القاعدة الثانية فی بيان الدليل الشرعی وأقسامه وما يتعلق به من أحكامه،القسم الأول فيما يجب العمل به مما يسمى دليلا شرعيا،الأصل الثالث فی الإجماع،المسألة التاسعة عشرة)

مجتہدین مختلفین کی اتباع وتقلید کو قولِ ثالث کے احداث کا مرتکب، اور مجمع علیہا مسائل کی خلاف ورزی کرنے والا قرار نہیں دیا جاسکتا۔

لہٰذا مبحوث فیہ تلفیق ممنوع نہیں، اور ان دو الگ مسائل میں دو مذہبوں کے مطابق جو نماز کے فساد کا حکم بعض حضرات کی طرف سے لگایا جاتا ہے، یہ ایک ''دوسری اور ضمنی جہت'' یا مفہومِ مخالف کو ملحوظ رکھ کر لگایا جاتا ہے، حالانکہ اس بنیاد پر تو دوسری جہت سے دونوں مذہبوں کے مطابق نماز کی صحت کا حکم بھی لگایا جاسکتا ہے، اس کو نظر انداز کرنا بھی قولِ ثالث کے احداث کو مستلزم ہونا چاہیے۔

اسی وجہ سے پیچھے ''التوضیح'' کے حوالہ سے یہ بات گزر چکی ہے کہ دو یا زیادہ امور میں سے ایک کے مفہومِ مخالف کو ''امرِ واحد'' قرار دینا، یہ فی الحقیقة ''امرِ واحد'' کا حکم نہیں رکھتا، بلکہ ''واحدِ اعتباری'' کا درجہ رکھتا ہے، اور اگر وہ ''امرِ واحد'' بھی ہو، تو حکمِ شرعی نہیں ہے۔ [1]

---

[1] والثالث :أن الإجماع الذى لا يجوز أن تكون الصورة الملفقة مخالفة له هو الإجماع القطعى؛ وهذا الإجماع المدعى من اتفاق الأئمة على بطلان تلك الصورة، ليس كذلك؛ لأن كل إمام فيه لا يقطع بصحة قوله فى المسألة، بل يعتقده صوابا يحتمل الخطأ، ويعتقد قول الإمام الآخر خطأ يحتمل الصواب؛ وإذا لم يقطع أحد الإمامين بصحة قوله حتى لم يقطع لذلك ببطلان الصورة المركبة من القولين، فان بطلان الصورة المركبة حينئذ لا يكون مقطوعا به عندهما؛ ولا يكون مجمعا عليه لذلك إجماعا قطعيا، ومع عدم القطع بالبطلان فلا إجماع ؛ إذ الشرط فى الإجماع المعتبر أن يكون قطعيا، بمعنى أن يقطع فيه المجمعون بالحكم الذى أجمعوا عليه، لا بمعنى أن يكون منقولا بالتواتر.

وبعبارة أخرى :فإن كل إمام من هؤلاء لا يقطع ببطلان تلك الصورة الملفقة فى المسألة الواحدة؛ لاحتمال أن يكون مذهبه فيما حكم ببطلانها لأجله من أجزائها، خطأ لا يسوغ إبطالها بناء عليه -إذ المجتهد لا يقطع بأن مذهبه هو الحق -وإذ لم يقطع أحد من هؤلاء الأئمة لذلك ببطلان تلك الصورة فقد انتفى الإجماع حينئذ؛ بما أن قطع المجمعين بالحكم من شرطه.

والرابع :أن الإجماع إنما يتصور إذا كان فى مسألة واحدة، وهذا الإجماع المزعوم ههنا إجماع فى مسألتين لا فى مسألة واحدة؛ فلا يكون لذلك إجماعا من هذا الوجه أيضا.

وبتعبير آخر :فإنه لا يقال إن الإمامين اتفقا على بطلان الصورة الملفقة من مذهبيهما؛ لأنا نقول

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

جہاں تک وضو میں ''دَلک'' کا معاملہ ہے، تو جمہور فقہائے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول کے مطابق یہ فرض، یا واجب ہے ہی نہیں، بلکہ سنت، یا مستحب ہے۔

یعنی اس کے فرض، یا واجب ہونے کے قول سے بعض مالکیہ نے بھی اختلاف کیا ہے، اور اس میں صحابہ کے خلاف کسی قول کا احداث لازم نہیں آتا۔

پس اس کی فرضیت، یا وجوب کی خلاف ورزی میں کسی قولِ ثالث کے احداث لازم آنے کا دعویٰ ہی محلِ کلام ہے، بصورتِ دیگر وہی تفصیل جاری ہوگی، جو ماقبل میں ذکر کی گئی۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

حينئذ إن هذا الاتفاق نشأ من التركيب فى قضيتين أو مسألتين؛ فلا يكون قادحا لذلك؛ اعنى لأنه لا يكون اتفاقا فى قضية أو مسألة واحدة .

وبيان هذا فى التلفيق فى المسألة الواحدة :أنه لا يقال فيمن أبطل الوضوء بمس الأجنبية دون الاحتجام، ومن أبطله بالاحتجام دون مس الأجنبية :إن بطلان وضوء من مس أجنبية واحتجم فى وضوء واحد، قدر مشترك بين هذين القولين، مجمع عليه بينهما .لا يقال هذا؛ لان كل حكم من هذين الحكمين أو القولين هو فى الواقع منفصل عن الآخر، لا تعلق له به؛ إذ إن أحدهما متعلق بنقض الوضوء بمس الأجنبية، والآخر متعلق بنقضه بالاحتجام؛ ومن ثم فإجماعهما حينئذ بفرضه إجماعا فليس هو فى حقيقته إجماعا على حكم واحد فى مسألة واحدة من كل وجه، بل هو إجماع عليه فى مسألتين، ومن وجه دون وجه؛ لان انتقاض الوضوء بمس الاجنبية مسألة واحدة مستقلة، وانتقاضه بالاحتجام مسألة واحدة مستقلة أيضا .ولان مبطل الوضوء بمس الاجنبية ههنا إنما أبطله من هذا الوجه لا من وجه أن المتوضء احتجم، ومبطله بالاحتجام ههنا إنما ابطله من هذا الوجه لا من وجه أن المتوضء مس اجنبية؛ ومن ثم فإجماع الفريقين على بطلان وضوء من احتجم ومس أجنبية فى وضوء واحد، ليس هو إجماعا فى مسألة واحدة، على حكم واحد، بل هو إجماع مركب من قول كل من الفريقين، فى كل من المسألتين من غير أن يتفقا فى واحدة منهما(التلفيق فى التقليد: مفهومه، وأنواعه، ومشروعيته، لعارف عزالدين حسونه،ص ١٣ ،مشمولة: المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، المجلد :٧، الاصدار :٤،الناشر:جامعة آل البيت، الاردن)

[1] الدلك لغة: مصدر "دلک"، يقال: دلكت الشيء دلكا من باب "قتل ":"مرسته بيدک، ودلكت النعل بالأرض: مسحتها بها.

وفى الاصطلاح هو – كما نص المالكية –: إمرار اليد على العضو إمرارا متوسطا ولو لم تزل الأوساخ ولو بعد صب الماء قبل جفافه.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور یہ وہی بات ہے، جس کی طرف حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنا رجحان ظاہر کیا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

''تلفیق'' کی بحث کے ضمن میں یہ اصول ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ ''**احداث قولِ ثالث**'' مجمع علیہ درجہ میں ممنوع نہیں کہ جس کی وجہ سے اجماعِ قطعی کی خلاف ورزی کا دعویٰ کیا جائے، بلکہ اس میں اختلاف ہے، اور اس کے متعلق مجموعی طور پر تین اقوال ہیں۔

ایک قول ''مطلق ممانعت کا'' جو کہ جمہور کی طرف منسوب ہے۔

دوسرا قول ''مطلق اجازت کا'' جو کہ بعض حنفیہ، اور ظاہریہ کی طرف منسوب ہے۔

تیسرا قول ''حادث کے نتیجہ میں پہلے اقوال کا بالکلیہ مرتفع ہونا لازم آئے، تو عدمِ جواز، ورنہ جواز کا'' یہ قول، امام شافعی، اور اکثر متاخرین کی طرف منسوب ہے، اور اس کو اصولیین کی ایک جماعت نے راجح قرار دیا ہے، جن میں، رازی، اور ابنِ حاجب اور قرافی وغیرہ، اور متعدد حنفیہ شامل ہیں۔

اور یہ حکم اس وقت ہے، جبکہ اس مسئلہ میں زیرِ بحث اقوال ثابت ہوں، ورنہ ممانعت کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وقد اختلف الفقهاء فى حكم الدلک فى الوضوء هل هو فرض أو سنة؟

فذهب جمهور الفقهاء الحنفية والشافعية والحنابلة وقول عند المالكية إلى أن الدلک سنة من سنن الوضوء، زاد الشافعية: ويبالغ فى العقب خصوصا فى الشتاء، فقد ورد: ويل للأعقاب من النار .

وقال المالكية فى المشهور: هو فرض من فرائض الوضوء، قال الحطاب: وقد اختلف فى الدلک هل هو واجب أو لا على ثلاثة أقوال:

المشهور: الوجوب وهو قول مالک فى المدونة بناء على أنه شرط فى حصول مسمى الغسل، قال ابن يونس: لقوله – عليه الصلاة والسلام – لعائشة رضى الله عنها: وادلكى جسدک بيدک ، والأمر على الوجوب، ولأن علته إيصال الماء إلى جسده على وجه يسمى غسلا، وقد فرق أهل اللغة بين الغسل والانغماس والثانى: نفى وجوبه، وهو لابن عبد الحكم بناء على صدق اسم الغسل بدونه.

والثالث: أنه واجب لا لنفسه بل لتحقق إيصال الماء، فمن تحقق إيصال الماء لطول مكث أجزأه، وعزاه اللخمى لأبى الفرج وذكر ابن ناجى أن ابن رشد عزاه له(الموسوعة الفقهية الكويتية ،ج ٤٣ ،ص ٣٥٧، ٣٥٨،مادة''وضوء''حرف الواو)

www.idaraghufran.org

اور ہم پیچھے یہ ثابت کر آئے ہیں کہ ''غیر سبیلین سے خروجِ نجس، اور مسِ ذکر'' دونوں کے مجموعی طور پر ناقضِ وضو نہ ہونے کا قول، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی سے پہلے تابعین میں موجود ہے، اس لئے اس پر قولِ جدید کے احداث کی تعریف صادق ہی نہیں آتی۔ [1]

---

[1] اور ہم نے ماقبل میں جو ''التوضیح و التلویح'' وغیرہ کے حوالہ سے تفصیل ذکر کی، اس کے پیشِ نظر ہمارا رجحان اس طرف ہوا کہ جمہور کا ''احداث قولِ ثالث کی ممانعت'' کا قول، تفصیل سے تعرض کئے بغیر ہے، جس میں ان کے پیشِ نظر دراصل ''مجمع علیہ'' کے ارتفاع کی حیثیت سے قولِ ثالث کے بطلان کو بیان کرنا مقصود تھا، اور جس صورت سے ان کے نزدیک یہ بالکلیہ ارتفاع لازم نہیں آتا تھا، اس کے اجماع کے خلاف نہ ہونے کی وجہ سے انہوں نے تعرض کی ضرورت نہ سمجھی، پھر بعد کے متاخرین نے بعض لوگوں کے تسامح سے بچنے کے لئے اس کی تفصیل بھی بیان کردی، جس میں مجمع علیہ اور غیر مجمع علیہ میں فرق بیان کر دیا گیا، اس حیثیت سے ہمارے نزدیک متاخرین کا منقح شدہ قول ہی راجح ہے، جس میں جمہور کی درحقیقت مخالفت لازم نہیں آتی۔

اسی کے ساتھ ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ ہمہ جہتی تقلید سے اعراض کے بجائے، تعیینِ مذہب کے بغیر مجتہدین وفقہاء کی تقلید واتباع، دراصل حصولِ تسہیل وتیسیر کے ساتھ ساتھ ''احداث قولِ ثالث'' سے بچنے کا بھی اہم ذریعہ ہے۔ محمد رضوان۔

إذا اختلف أهل العصر فی مسألة علی قولین فهل یجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث.

اختلفوا فی ذلک علی أقوال:

الأول: المنع مطلقا؛ لأنه کاتفاقهم علی أنه لا قول سوی هذین القولین، قال الأستاذ أبو منصور، وهو قول الجمهور، قال الکیا: إنه صحیح وبه الفتوی، وجزم به القفال الشاشی والقاضی أبو الطیب الطبری والرویانی، والصیرفی ولم یحکیا خلافه إلا عن بعض المتکلمین، وحکی ابن القطان الخلاف فی ذلک عن داود.

القول الثانی: الجواز مطلقا حکاه ابن برهان وابن السمعانی عن بعض الحنفیة والظاهریة، ونسبه جماعة منهم القاضی عیاض إلی داود وأنکر ابن حزم علی من نسبه إلی داود.

القول الثالث: أن ذلک القول الحادث بعد القولین إن لزم منه رفعهما لم یجز إحداثه وإلا جاز، وروی هذا التفصیل عن الشافعی واختاره المتأخرون من أصحابه، ورجحه جماعة من الأصولیین منهم ابن الحاجب، واستدلوا له بأن القول الحادث الرافع للقولین مخالف لما وقع الإجماع علیه، والقول الحادث الذی لم یرفع القولین غیر مخالف لهما، بل موافق لکل واحد منهما من بعض الوجوه.

ومثل الاختلاف علی قولین: الاختلاف علی ثلاثة أو أربعة أو أکثر من ذلک، فإنه یأتی فی القول الزائد علی الأقوال التی اختلفوا فیها ما یأتی فی القول الثالث من الخلاف.

ثم لا بد من تقیید هذه المسألة بأن یکون الخلاف فیها علی قولین أو أکثر قد استقر أما إذا لم یستقر فلا وجه للمنع من إحداث قول آخر (إرشاد الفحول إلی تحقیق علم الأصول، لمحمد بن علی الشوکانی، ج ۱ ص ۲۲۹، المقصد الثالث: الاجماع، الفصل الرابع عشر)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

یہی وجہ ہے کہ کئی محققین نے تصریح کی ہے کہ جب صحابہ کا دو مسئلوں میں ''اختلافِ تضاد'' ہو،

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟
والحق أن الثالث إن لم يرفع مجمعا عليه جاز وإلا فلا، مثاله ما قيل فى الجد مع الأخ: الميراث للجد وقيل: لهما فلا سبيل إلى حرمانه قيل: اتفقوا على عدم الثالث .قلنا: كان مشروطا بقدمه فزال بزواله قيل: وارد على الوجدانى قلنا: لم يعتبر فيه إجماعا قبل إظهاره يستلزم تخطئة الأولين . وأجيب بأن المحذور هو التخطئة فى واحد وفيه نظر ."

أقول: إذا تكلم المجتهدون جميعهم فى مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتى بعدهم من المجتهدين إحداث قول ثالث فى تلك المسألة؟ فيه ثلاثة مذاهب كما أشار إليه المصنف، فالأكثرون على ما قاله الإمام، والآمدى منعه مطلقا، وجزم به فى المعالم وأهل الظاهر جوزوه مطلقا، والحق عند الإمام وأتباعه، واختاره الآمدى وابن الحاجب أن الثالث إن لم يرفع شيئا مما أجمع عليه القائلان الأولان، وجاز "أحدثه "لأنه لا محذور فيه وإن رفعه، فلا يجوز لامتناع مخالفة الإجماع (نهاية السول شرح منهاج الوصول،للإسنوى،ص ۲۹۱، الكتاب الثالث : فى الاجماع،الباب الثانى:فى أنواع الإجماع)

اختلف أهل العصر فى مسألة على قولين هل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ وفيه ثلاثة مذاهب:
الأول: المنع مطلقا .وعليه الجمهور.
والثانى: الجواز مطلقا .وعليه طائفة من الحنفية، والشيعة، وأهل الظاهر.
والثالث: وهو الحق عند المتأخرين، وعليه الإمام وأتباعه والآمدى: أن الثالث إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه وإلا جاز.

مثال الأول: إذا مات رجل وخلف جدا وإخوة ذهب بعض العلماء إلى الاشتراك، وذهب الباقون إلى سقوط الإخوة بالجد، فلو قال قائل: بإسقاط الجد بالإخوة – لم يجز؛ لأنه رافع لأمر مجمع عليه مستفاد من القولين المتقدمين: وهو أن الجد يرث إما منفردا أو مشاركا للإخوة، فإذا أسقطنا الجد فقد رفعنا أمرا مجمعا عليه وهذا المثال سبق المصنف بذكره الإمام والآمدى وغيرهما وهو صحيح.......

ومثال الثانى: وهو ما لم يرفع مجمعا عليه، ولم يمثل له فى الكتاب .قيل: يجوز فسخ النكاح بأحد العيوب الخمسة .وقيل: لا يجوز بشىء منها فالقول بالفسخ بالبعض دون البعض ليس رافعا لما أجمعوا عليه، بل هو موافق لكل من القولين فى بعض مقالته.

ومثاله أيضا: قيل: يحل أكل متروك التسمية سهوا وعمدا .وقيل: لا يحل لا سهوا ولا عمدا . فالقول بالحل فى السهو دون العمد جائز.......

وحاصل ما ذكره القرافى فى الفرق: أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم (متعددا، والأولى مخصوصة بما إذا كان محله) متحدا.

والشرح أن أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما، والآخرون إلى التحريم فيهما، وأراد من بعدهم الفصل(الإبهاج فى شرح المنهاج،ج ۵،ص ۲۰۸۵،الیٰ ۲۰۸۳ ملخصاً، الكتاب الثالث: فى الإجماع، الباب الثانى فى انواع الإجماع)

www.idaraghufran.org

ایک فریق ''حرمت'' کا قائل ہو، اور دوسرا فریق ''حلت'' کا قائل ہو، لیکن وہ صحابہ، ان دونوں مسئلوں کے حکم میں مساوات کی تصریح نہ کریں، تو تابعی کے لیے دومسئلوں میں سے ایک مسئلہ میں ایک فریق کا، اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے فریق کا قول لینا جائز ہے، اور اس کو ''قولِ ثالث'' کا احداث، اور اجماعِ صحابہ کے خلاف سمجھنا، خطاء پرمبنی ہے، کیونکہ اس نے دونوں مسئلوں میں صحابہ کے ایک فریق کی موافقت کی ہے۔ [1]

---

[1] واعلم أنه إذا اختلفت الصحابة فی المسألة علی قولین وانقرض العصر علیه لم یجز للتابعین إحداث قول ثالث .
وقال بعض أهل الظاهر :یجوز ذلک.
والدلیل علی فساد ذلک هو أن اختلافَهم علی قولین إجماع علی إبطال کل قول سواهما، کما أن إجماعهم علی قول کل إجماع علی إبطال کل قولٍ سواه. فکما لم یجز إحداث قول ثانٍ فیما أجمعوا فیه علی قول واحد لم یجز إحداث قول ثالث فیما أجمعوا فیه علی قولین.
فصل فی اختلاف الصحابة فی مسألتین علی قولین:
فأما إذا اختلفت الصحابة فی مسألتین علی قولین ،فقالت طائفة فیهما بالتحلیل ،وقالت طائفة فیهما بالتحریم ،ولم یصرحوا بالتسویة بینهما فی الحکم ،جاز للتابعی أن یأخذ فی إحدی المسألتین بقول طائفة ،وفی المسألة الأخری ،بقول الطائفة الأخری ،فیحکم بالتحلیل فی إحدی المسألتین، وبالتحریم فی المسألة الأخری.
ومن الناس من زعم: أن هذا إحداث قول ثالث.
وهذا :خطأ ،لأنه وافق فی کل واحد من المسألتین فریقا من الصحابة.
وأما إذا صرح الفریقان بالتسویة بین المسألتین.
فقال أحد الفریقین الحکم فیهما واحد وهو التحلیل.
وقال الفریق الآخر الحکم فیهما واحد وهو التحریم.
لم یجز للتابعی أن یفرق بین المسألتین ،فیأخذ بقول فریق فی إحداهما ،وبقول فریق فی الأخری.
وقال شیخنا القاضی أبو الطیب رحمه الله :یحتمل أن یجوز ذلک ،لأنه لم یحصل الإجماع علی التسویة بینهما فی حکم .
والأول أصح ،لأن الإجماع قد حصل من الفریقین علی التصریح بالتسویة بینهما، فمن فرق بینهما فقد خالف الإجماع ،وذلک لا یجوز(اللمع فی أصول الفقه،لابی اسحاق الشیرازی،ص۲۳۷، ۲۳۸،القول فی الإجماع، باب القول فی اختلاف الصحابة علی قولین، الناشر: مکتبة نظام یعقوبی الخاصة، البحرین، الطبعة الأولی: ۱۴۳۴ھ .2013م)
لو ذهب بعض الصحابة إلی أن اللمس والمس ینقضان الوضوء وبعضهم إلی أنهما لا ینقضان الوضوء ولم یفرق واحد بینهما فقال تابعی ینقض أحدهما دون الآخر کان هذا جائزا وإن کان قولا ثالثا.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور اگر وہ صحابہ، ان دونوں مسئلوں کے حکم میں مساوات کی تصریح کریں، تو پھر اکثر حضرات کے نزدیک تابعی کے لیے دو مسئلوں میں سے ایک مسئلہ میں ایک فریق کا، اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے فریق کا قول لینا جائز نہیں، اور بعض حضرات کے نزدیک پھر بھی جائز ہے۔ [1]

اگر قولِ ثالث کے احداث سے اجماع شدہ تمام اجزاء کا مرتفع ہونا لازم نہ آئے، تو محققینِ حنفیہ اور اکثر متاخرین کے نزدیک بھی اس کا جواز راجح ہے، امام شافعی سے بھی اس طرح کی تلفیق کا جواز، اور اس کا اجماع کے خلاف نہ ہونا مروی ہے۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قلنا: لأن حكمه فى كل مسألة يوافق مذهب طائفة وليس فى المسألتين حكم واحد وليست التسوية مقصودة ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليه لم يجز الفرق وإذا فرقوا بين المسألتين واتفقوا على الفرق قصدا امتنع الجمع (المستصفى من علم الأصول، لأبى حامد الغزالى، ص ١٥٣، ١٥٥، القطب الثانى فى ادلة الاحكام، الباب الثالث فى حكم الإجماع، مسألة اتفاق التابعين على أحد قولى الصحابة)

[1] وإن قالت طائفة من الصحابة فى مسألتين قولين متفقين مخالفين لقول الطائفة الأخرى، فهل يجوز لأحد أن يقول فى إحدى المسألتين بقول طائفة وفى الأخرى بقول الطائفة الأخرى؟

ينظر فيه:

فإن لم يصرحوا بالتسوية بين المسألتين جاز.

وإن صرحوا بالتسوية بينهما لم يجز على قول أكثرهم.

وعلى قول بعضهم يجوز ؛ لأن التسوية بينهما فى حكمين مختلفين، فلم يحصل فى واحد منهما إجماع (العدة فى أصول الفقه، للقاضى أبو يعلى الفراء، ج۴، ص ١١١٦، باب الإجماع)

[2] والثالث وهو الحق عند المتأخرين أن الثالث إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه وإلا جاز وكلام الشافعى فى الرسالة يقتضيه حيث قال فى أواخرها القياس تقدم الأخ على الجد لكن صدنا عن القول به أني وجدت المختلفين مجتمعين على أن الجد مع الأخ مثله أو أكثر حظا منه فلم يكن لى عندى خلافهم ولا الذهاب إلى القياس والقياس مخرج من جميع أقاويلهم اهـ وإنما منعه لأن فى إحداث قول ثالث رفعا للإجماع وأما حيث لا رفع فتصرفه يقتضى جوازه .

وقضية كلام الهروى فى الإشراف أنه مذهب الشافعى فإنه قال ومن لفق من القولين قولا على هذا الوجه لا يعد خارقا للإجماع كما ذكرنا فى وطء الثيب هل يمنع الرد بالعيب تحزبت الصحابة حزبين ذهبت طائفة إلى أنه يردها ويرد معها عقرها وذهب حزب إلى أنه لا يرد فأخذ الشافعى فى إسقاط العقر بقول حزب وفى تجويز الرد بقول حزب ولم يعد ذلك خرقا للإجماع اهـ......

فلا بد من ضابط وهو أن القولين إن اشتركا فى أمر هو فى الحقيقة واحد وهو من الأحكام الشرعية

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور تیسرے قول کے احداث کے ممنوع ہونے کو بعض حنفیہ و دیگر حضرات نے صحابہ کے ساتھ خاص رکھا ہے، غیر صحابہ کے خلاف، قولِ ثالث کے احداث کو ممنوع قرار نہیں دیا۔ [1]

پس اس صورتِ حال کے پیشِ نظر بعض حضرات کا مختلف اقوال میں سے قرافی کی طرف سے کسی مقام پر بیان کئے گئے ایک مجمل و مبہم قول کو لے کر اجماع کا دعویٰ کرنا، اور دوسرے مقام پر قرافی، اور دیگر متعدد محققین کے بیان کردہ قاعدہ اور اس کی تفریع و تمثیل اور تصریح کو نظرانداز کر دینا، اور اسی طرح محققین کے دیگر اقوال سے قطع نظر کرتے ہوئے اجماع تک کی خلاف ورزی لازم آنے کا دعویٰ کرنے سے کیسے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔

اور اگر اس ''صورتِ معروفہ'' کو ''تلفیقِ ممنوع'' میں داخل مان کر ناجائز قرار دیا جائے، تو موجودہ زمانے کے کئی معاملات، جو بیع، اجارہ، اور فسخِ نکاح اور عدالتی امور وغیرہ سے متعلق چھوٹی، بڑی سطح پر جاری ہیں، اور ان کے بعض اجزاء کو ایک مجتہد کے مذہب سے، اور بعض اجزاء کو دوسرے مجتہد کے مذہب سے لیا گیا ہے، اور ان کے جواز کا بھی فتویٰ دیا جاتا ہے، ان سب کا فاسد ہونا بھی لازم آئے گا، اور حرج واقع ہوگا۔

علاوہ ازیں اگر تلفیق کی معروف صورت کو ناجائز قرار دیا جائے، تو لازم آئے گا کہ امام ابوحنیفہ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فحينئذ يكون الثالث مستلزما لإبطال الإجماع وإلا فلا وعند ذلك فالمختلف فيه إما حكم يتعلق بمحل واحد كمسألة الجد مع الإخوة والعدة أو متعدد.

فإن كان الثابت عن البعض الوجود فى صورة مع العدم فى الأخرى وعند البعض عكس ذلك كمسألة الخروج والمس فإن القول بأن كلا منهما ناقض أو ليس بناقض لا يكون خلاف الإجماع (البحر المحيط فى أصول الفقه، للزركشي، ج٦ ص ٥١٨ الىٰ ٥٢٠، ملخصاً، كتاب الإجماع، الفصل السادس فى أحكام الإجماع)

[1] (مسألة إذا أجمع على قولين فى مسألة) فى عصر من الأعصار (لم يجز إحداث) قول (ثالث) فيها (عند الأكثر) منهم الإمام الرازى فى المعالم ونص عليه محمد بن الحسن فى نوادر هشام والشافعى فى رسالته (وخصه) أى عدم جواز إحداث ثالث (بعض الحنفية بالصحابة) أى بما إذا كان الإجماع على قولين فيها منهم فلم يجز لمن بعدهم إحداث ثالث فيها (التقرير والتحرير فى علم الأصول، لابن أمير الحاج، ج٣، ص ١٠٦، الباب الرابع فى الإجماع، مسألة إذا أجمع على قولين فى مسألة فى عصر من الأعصار)

www.idaraghufran.org

اور آپ کے اصحاب (یعنی امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر وغیرہ) کے اقوال کو بھی ایک مسئلے میں اس طرح جمع کرنا، ممنوع ہو، جس سے تلفیق لازم آتی ہو، کیونکہ محققین کے نزدیک اصحابِ ابی حنیفہ کا درجہ بھی مطلق مجتہد ہونے کا ہے، اور ان کے اقوال امام ابوحنیفہ سے الگ قواعد اور اپنے اپنے مذاہب پر مشتمل ہیں، اور امام ابوحنیفہ کے اصحاب کا ''امام ابوحنیفہ'' کی طرف انتساب محض ''مجتہدِ منتسب'' ہونے کی وجہ سے کیا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے باحوالہ تفصیلاً اپنے دوسرے مضمون میں بیان کردیا ہے، اور پہلے شاہ ولی اللہ صاحب کی طرف سے مجتہدین کی بیان کردہ تقسیم کے ذیل میں بھی، اس پر کچھ کلام کردیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ متعدد فقہائے حنفیہ نے ''کتبِ حنفیہ'' میں بعض اس طرح کے مذکور مسائل میں ''تلفیق'' لازم آنے کا حکم لگایا ہے۔

اور ہم نے بھی ایسے کئی مسائل ملاحظہ کیے ہیں، جن پر موجودہ زمانہ میں حنفیہ کا عمل اور فتویٰ ہے، اور ان کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

اور اگرچہ علامہ ابنِ عابدین شامی، اور بعض دیگر حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ امام ابوحنیفہ کے اصحاب کے اقوال، دراصل امام ابوحنیفہ کے ہی اصول وقواعد، یا امام ابوحنیفہ کی مرویات پر مبنی ہیں، اس لئے ان اقوال کی حیثیت ایک مذہب کے مختلف اقوال کی ہوگئی، جن میں ''تلفیق'' ممنوع نہیں۔ [1]

---

[1] وفی موضع آخر من الوقف من فتاوی الشلبی المذکور ما نصه فإذا کان وقف الدراهم لم یرو إلا عن زفر ولم یرو عنه فی وقف النفس شیء فلا یتأتی وقفها علی النفس حینئذ علی قوله لکن لو فرضنا أن حاکما حنفیا حکم بصحة وقف الدراهم علی النفس هل ینفذ حکمه فنقول النفاذ مبنی علی القول بصحة الحکم الملفق وبیان التلفیق أن الوقف علی النفس لا یقول به إلا أبو یوسف وهو لا یری وقف الدراهم ووقف الدراهم لا یقول به إلا زفر وهو لا یری الوقف علی النفس فکان الحکم بجواز وقف الدراهم علی النفس حکما ملفقا من قولین کما تری وقد مشی شیخ مشایخنا العلامة زین الدین قاسم فی دیباجة تصحیح القدوری علی عدم نفاذه ونقل فیها عن کتاب توفیق الحکام فی غوامض الأحکام أن الحکم الملفق باطل بإجماع المسلمین ومشی الطرسوسی فی کتابه أنفع الوسائل علی النفاذ مستندا فی ذلک لما رآه فی منیة المفتی فلینظره من أراده اهـ۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

لیکن مذکورہ تاویل دراصل اس بات پر مبنی ہے کہ امام صاحب کے اصحاب کو ''مجتہد فی المذہب'' کے درجہ میں داخل مانا جائے، جیسا کہ علامہ ابنِ عابدین شامی کا کمال پاشا، اور علامہ نابلسی کی اتباع میں رجحان ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ بات تحقیق کے خلاف اور مرجوح ہے۔

اسی بناء پر بعد کے کئی محققین نے مدلل طریقہ پر علامہ نابلسی، اور علامہ ابنِ عابدین شامی، بلکہ ابن کمال پاشا کے مذکورہ موقف سے اختلاف اور اس کی تردید کی ہے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

(أقول) ورأيت بخط شيخ مشايخنا منلا على التركمانى فى مجموعته الكبيرة ناقلا عن خط الشيخ إبراهيم السؤالاتى بعد هذه المسألة المنقولة عن فتاوى الشلبى ما نصه أقول وبالجواز أفتى شيخ الإسلام أبو السعود فى فتاواه وأن الحكم ينفذ وعليه العمل والله تعالى الموفق اهـ ما رأيته بخطه عن الشيخ إبراهيم المذكور.

(وأقول أيضا) قد يوجه ذلك بأنه ليس من الحكم الملفق الذى نقل العلامة قاسم أنه باطل بالإجماع لأن المراد بما جزم ببطلانه ما إذا كان من مذاهب متباينة كما إذا حكم بصحة نكاح بلا ولى بناء على مذهب أبى حنيفة وبلا شهود بناء على مذهب مالك.

بخلاف ما إذا كان ملفقا من أقوال أصحاب المذهب الواحد فإنها لا تخرج عن المذهب فإن أقوال أبى يوسف ومحمد وغيرهما مبنية على قواعد أبى حنيفة أو هى أقوال مروية عنه وإنما نسبت إليهم لا إليه لاستنباطهم لها من قواعده أو لاختيارهم إياها كما أوضحت ذلك فى صدر حاشيتى على الدر المختار بما لا مزيد عليه فارجع إليه.

ويؤيد ما مر عن الشلبى من حكم القضاة الماضين بذلك وكذا ما فى الدرر من كتاب القضاء عند قوله القضاء فى مجتهد فيه بخلاف رأيه ناسيا مذهبه، نافذ عند أبى حنيفة ولو عامدا ففيه روايتان حيث قال ما نصه والمراد بخلاف الرأى خلاف أصل المذهب كالحنفى إذا حكم على مذهب الشافعى أو نحوه أو بالعكس.

وأما إذا حكم الحنفى بما ذهب إليه أبو يوسف أو محمد أو نحوهما من أصحاب الإمام فليس حكما بخلاف رأيه اهـ فتأمل ثم رأيت فى فتاوى العلامة أمين الدين بن عبد العال ما نصه ومتى أخذ المفتى بقول واحد من أصحاب أبى حنيفة يعلم قطعا أن القول الذى أخذ به هو قول أبى حنيفة فإنه روى عن جميع أصحاب أبى حنيفة من الكبار كأبى يوسف ومحمد وزفر والحسن أنهم قالوا ما قلنا فى مسألة قولا إلا وهى رواية عن أبى حنيفة وأقسموا عليه أيمانا غلاظا فإن كان الأمر كذلك والحالة هذه لم يتحقق بحمد الله تعالى فى الفقه جواب ولا مذهب إلا له كيفما كان وما نسب إلى غيره إلا مجازا وهو كقول القائل قولى قوله ومذهبى مذهبه .اهـ (العقود الدرية فى تنقيح الفتاوى الحامدية، ج ١، ص ٩ ١ ٠ ١، كتاب الوقف، الباب الأول فى وقف المريض أرضه أو داره فى مرض موته)

اسی بناء پر ہمارا رجحان اس طرف ہوا کہ موجودہ شکل میں جس کو ''مذہبِ حنفی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور اس میں امام ابوحنیفہ کے علاوہ کئی نوعیت کے مسائل میں امام محمد، امام ابو یوسف، امام زفر، اور امام حسن کے اقوال و مذاہب پر فتاویٰ جاری کئے جاتے ہیں، یہ درحقیقت مذکورہ کئی ائمہ کے مرکب مذاہب کا مجموعہ ہے، جو خود ''مذہبِ معین و تقلیدِ شخصی'' کے عدمِ وجوب کے اس قول پر مبنی ہے، جو کہ جمہور کا مذہب ہے، اور اس کو ''مذہبِ حنفی'' سے جو موسوم کیا جاتا ہے، وہ ''غلبہ'' یا ''مجاز'' کے قبیل سے ہے، ایسی صورت میں ''مذہبِ معین و تقلیدِ شخصی'' کا دعویٰ صرف کلامی درجہ تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے، جس کی حیثیت اسی مذکورہ ''غلبہ'' یا ''مجاز'' تک محدود ہے، اس لئے اس پر بے جا اصرار کے کوئی معنیٰ نہیں۔

اور ہم نے اس سلسلہ میں محققین کی تصریحات اپنے ایک مستقل مضمون میں ذکر کر دی ہیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اپنی تالیف ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں تو اصحابِ ابی حنیفہ کو ''مجتہد فی المذہب'' کے درجہ میں داخل مانا ہے۔

لیکن حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''اصول الافتاء و آدابہ'' میں ''اصحابِ ابی حنیفہ'' کو ''مجتہدِ مطلق'' تسلیم کرنے کے باوجود، ان کے اقوال کے بارے میں جو توجیہ فرمائی ہے، اس سے عدمِ توافق پر کلام پیچھے شاہ ولی اللہ صاحب کی طرف سے بیان کردہ ''مجتہدین کی اقسام'' کے ذیل میں گزر چکا ہے۔

علامہ سید منیب ہاشم آفندی نابلسی (المتوفیٰ: 1343ھ) جو اپنے زمانہ میں ''نابلس'' کے مفتی، اور دولتِ عثمانیہ کے دور میں عہدۂ قضاء کے منصب پر فائز تھے، اور ان کا شمار ''اجل فقہائے حنفیہ'' میں ہوتا ہے، انہوں نے ''**القولُ السدید فی احکام التقلید**'' کے نام سے ایک رسالہ تالیف کیا ہے۔

مذکورہ رسالہ کے حوالہ سے علامہ محمد سعید بن عبدالرحمان (المتوفیٰ: 1351ھ) اپنی تالیف ''**عمدۃُ التحقیق فی التقلید والتلفیق**'' میں تحریر فرماتے ہیں:

قال الهاشمى فى رسالته "القول السديد فى احكام التقليد" والذى ظهر لهذا العبد الضعيف أنه لم يثبت نص فى منع التلفيق عن أحد من المجتهدين ،أو أهل التخريج فى المذهب النعمانى، ويؤيّده أن الإمام ابن الهمام من أهل الترجيح، بل قد بلغ رتبة الإجتهاد، فهو أدرى بمذاهب المجتهدين سيما المذهب النعمانى، فلو كان فى المسألة نص عن مجتهد، أو أحدٍ من أهل التخريج فى المذهب النعمانى لنسبه إليه، ويبعد كل البعد أن يكون ذلك ثم يجهله، ويحتاج فى نسبة المسألة إلى متأخر من المالكية.

على أنى وجدت إفتاء كثير من علماء الحنفية المتأخرين بجواز الحكم الملفق، كما فى وقف المنقول على النفس، الملفق من قول أبى يوسف، الذى أجاز الوقف على النفس دون وقف المنقول، ومن قول محمد، الذى أجاز وقف المنقول دون الوقف على النفس. وممن صرح بأنه تلفيق الطرسوسى، وذكر أن فى "منية المفتى" ما يفيد جواز الحكم المركب، كذا فى "تنقيح الحامدية" وفيه أيضا، أى فى "التنقيح" لابنِ عابدين :بعد أن ذكر عن الشلبى أن وقف الدراهم على النفس ملفق من قول أبى يوسف وزفر، وأن الطرسوسى مشى على جوازه ما نصه: ورأيت بخط شيخ مشايخنا منلا على التركمانى فى مجموعته الكبيرة ، عن خط الشيخ إبراهيم السؤالاتى، بعد هذه المسألة المقولة عن الشلبى ما نصه: وبالجواز أفتى شيخ الإسلام أبو السعود فى

www.idaraghufran.org

فتاويه،وأن الحكم ينفذ، وعليه العمل ،اهـ .

وما أجاب به فى تنقيح الحامدية :من أن التلفيق الممنوع إنما هو إذا كان من مذاهب متباينة ، أما إذا كان من أقوال أصحاب المذهب الواحد فلا ،اخذاً من قولهم :إن أقوال أصحاب المذهب الواحد مبنية على قواعد إمامهم، أو مروية عنه.

فلا وجه له، بل هو تحكم صرف.

وقولهم: إن أقوال أصحاب المذهب الواحد الخ، لا يدل على مدّعاه بوجه من وجوه الدلالة ، كيف وحدُّ التلفيق، وهو أن يأتى بكيفية لا يقول بها مجتهد، صادق عليه، إذ لا يصح لمجتهد قولان متضادان، وما صدرعن الإمام من الأقوال المتباينة فإنما هو فى أزمنة مختلفة ، لتبدل الإجتهاد بظهور دليل ناسخ لنص ما قبله.

هذا ولنذكر ما فى "المنية" الذى استند إليه الطرسوسى قال فيها: لو حكم بشهادة الفساق على غائب نفذ، وإن كان من يجوّز القضاء على الغائب ، لا يجوّز شهادة الفساق، اهـ ، إلى آخر ما ذكره من الأخذ والرد ومناقشة بعض المتأخرين المشددين فى منع التلفيق، ونزاله معهم فى هذا المعترک، الذى ترجى له المعونة من الله تعالٰى فى دخوله، لكونه مما يوجِبُ الملل والضجر، والذى يعنينا منه قول الكثير من متأخرى الفقهاء بجواز التلفيق، ليكون حجة على متفقهة زماننا، الذين يهولهم القول بجوازه والأخذ به.

ثم قال : ثم رأيت العلامة ابنُ نجيم فى "رسالته فى بيع الوقف بغبن

فاحش" نقل مثل ما فی "المنية" عن "البزازية" وجزم بأن المذهب جواز التلفيق.

وبالجملة فالحق جواز التلفيق حيث لم يكن فيه رجوع عما عمل فيه تقليداً، أو لازمه الإجماعى ، أخذاً من إطلاقهم جواز تقليد غير من قلده ، فی غير ما عمل به الخ.

ثم ذكر أن دعوى الإجماع ممنوعة ،فقد حكى الثقات الخلاف، كالفهامة الأمير والفاضل الباجورى، قال: ثم رأيت فی "حاشية ابنِ عرفة المالكى" على "الشرح الكبير" عند قول المتن (مبيناً ما به الفتوى) ما نصه: وفيه ايضاً ،أى فی الشبرخيتى، امتناع التلفيق، والذى سمعناه من شيخنا نقلاً عن شيخه الصغير وغيره أن الصحيح جوازه ،وهو فسحة اهـ (عمدة التحقيق فی التقليد والتلفيق،ص ۲۰۴ الیٰ ۲۰۶،المقصد الثانى فی التلفيق،وصل فی جواز العمل بالتلفيق على اقوال المتاخرى الفقهاء وطريقتهم، الناشر: دارالقادرى، دمشق۔بيروت، الطبعة الثانية :۱۴۱۸ھ۔۱۹۹۷م)

ترجمہ: سید منیب ہاشمی حنفی نے اپنے رسالہ "القولُ السدید فی احکام التقلید "میں فرمایا کہ جو بات، اس بندہ ضعیف کے لیے ظاہر ہوئی، وہ یہ ہے کہ مجتہدین میں سے کسی سے تلفیق کے ممنوع ہونے کی کوئی نص ثابت نہیں، بلکہ امام ابوحنیفہ کے مذہب سے تعلق رکھنے والے کسی اہلِ تخریج سے بھی اس کی ممانعت منصوص نہیں، اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ "ابنِ ہمام" اہلِ ترجیح میں سے ہیں، بلکہ وہ اجتہاد کے رتبہ تک پہنچ چکے ہیں، اور وہ مجتہدین کے مذاہب کو اچھی طرح جانتے ہیں، خاص طور سے امام ابوحنیفہ کے مذہب کو، تو اگر اس مسئلہ

www.idaraghufran.org

میں کسی مجتہد سے کوئی نص ہوتی، یا مذہبِ حنفی کے کسی اہلِ تخریج سے کوئی نص ہوتی، تو وہ اس کی نسبت، اسی کی طرف کرتے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ایسی بات موجود ہو، پھر اس سے ابنِ ہمام ناواقف ہوں، اور وہ اس مسئلہ کی مالکیہ کے ایک متاخر شخص کی طرف نسبت کرنے پر مجبور ہوں۔ [1]

اس کے علاوہ میں نے متاخرین علمائے حنفیہ کے بہت سے فتاویٰ، تلفیق کرنے والے کے حکم کے جواز سے متعلق پائے ہیں، جیسا کہ اپنی ذات پر ''وقفِ منقول'' کا مسئلہ، جو امام ابو یوسف کے قول سے ''ملفق'' ہے، جنہوں نے اپنی ذات پر تو ''وقف'' کو جائز قرار دیا ہے، لیکن منقول چیز کے ''وقف'' کو جائز قرار نہیں دیا، اور یہ مسئلہ امام محمد کے قول سے ''ملفق'' ہے، جنہوں نے منقول چیز کے وقف کو تو جائز قرار دیا، لیکن اپنی ذات پر وقف کو جائز قرار نہیں دیا، اور جن حضرات نے اس مسئلہ کے ''تلفیق'' پر مبنی ہونے کی تصریح کی ہے، ان میں ایک ''طرسوسی'' ہیں، اور انہوں نے یہ بات ذکر کی ہے کہ ''منیۃُ المفتی'' میں جو مسئلہ مذکور ہے، وہ مرکب ''وملفق''، حکم کے جواز کا فائدہ دیتا ہے ''تنقیحُ الحامدیۃ'' میں بھی اسی طرح سے ہے، اور ابنِ عابدین کی ''التنقیح'' میں ہی ''شلبی'' کی طرف سے دراہم کے اپنی ذات پر وقف کرنے کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد یہ بات مذکور ہے کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف اور امام زفر کے اقوال سے ''ملفق ومرکب'' ہے، اور

---

[1] اور جو یہ بات کہی جاتی ہے کہ اگر کسی چیز کی نہ اجازت ثابت ہو، اور نہ ممانعت ثابت ہو، تو ایسی صورت میں ممانعت کا حکم راجح کہلائے گا، تو یہ بات مسلّمہ نہیں کہ یہ قضیہ ایسے باب کا ایک جزء ہے، جس کی اجازتِ عام کا صدرِ اول میں ثبوت پایا جاتا ہے، یعنی بلانکیر شخصِ واحد کے بجائے، جس کی چاہے، جس مسئلہ میں چاہے، تقلید کا جائز ہونا ثابت ہے، اس عموم میں تلفیق کا جزء بھی داخل ہے، تو جب کوئی کل عام، بغیر کسی جزء کے استثناء کے ثابت ہوا، تو وہ اپنے جملہ اجزاء کے ساتھ ثابت ہوگا، اور اس کے استثناء کے لیے الگ سے ثبوت درکار ہوگا، اور یہ ثبوت صرف اقوالِ شاذہ ومہجورہ میں ہی پایا جاتا ہے، جس سے تلفیق کے زیرِ بحث مشہور ومعروف اقوال ومذاہب خارج ہیں۔

اور ایسی صورت میں مجوّزین پر ثبوت کے بجائے، مانعین پر ثبوت ضروری ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

طرسوسی نے اس کے جواز کا قول کیا ہے، جس کی عبارت یہ ہے کہ میں نے اپنے شیخ المشائخ منلا علی ترکمانی کے بڑے مجموعہ میں، ان کی تحریر شیخ ابراہیم سؤالاتی کے حوالہ سے دیکھی ہے، جو شلبی کی طرف سے بیان کردہ مسئلہ کے بعد تحریر کی گئی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں کہ شیخ الاسلام ابوالسعود نے اپنے فتاویٰ میں اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، جس کا حکم (یعنی فیصلہ) بھی نافذ ہوجائے گا، اور اسی پر عمل بھی ہے، اھ۔

اور ''تنقیح الحامدیة'' میں جو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ممنوع تلفیق، صرف اس صورت میں ہوتی ہے، جبکہ مخالف مذاہب سے مرکب ہو، لیکن جب مذہبِ واحد کے اصحاب کے اقوال سے مرکب ہو، تو پھر ممنوع نہیں ہوتی، جس کو انہوں نے بعض علماء کے اس قول سے لیا ہے کہ مذہبِ واحد کے اصحاب کے اقوال ان کے امام کے قواعد پر مبنی ہیں، یا ان سے مروی ہیں۔

تو ابنِ عابدین کی طرف سے بیان کردہ اس جواب کی کوئی معقول وجہ نہیں، بلکہ یہ محض تحکم ہے۔ [1]

اور رہا بعض علماء کا یہ کہنا کہ مذہب واحد کے اصحاب کے اقوال، الخ، تو یہ دلالت کی وجوہات میں سے کسی وجہ کے مطابق بھی ان کے مدعا پر دلالت نہیں کرتا، بھلا ایسا کیونکر ہوسکتا ہے، کیونکہ تلفیق کی تعریف یہ ہے کہ ایسی کیفیت پیدا ہوجائے، جس کا کوئی بھی مجتہد قائل نہیں، اور یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے، کیونکہ کسی مجتہد

---

[1] اور تحکم کی وجہ یہی ہے کہ اصحابِ ابی حنیفہ کے اقوال، جس طرح امام ابوحنیفہ کے اقوال نہیں، بلکہ ان کے اپنے اقوال ہیں، اسی طرح اصحابِ ابی حنیفہ میں سے ہر ایک کا قول بھی، ان کا اپنا قول ومذہب ہے۔

ان تمام اقوال کو ''حقیقی مذہبِ واحد'' سمجھنا درست نہیں، جس کی کئی وجوہات ہیں۔

ان وجوہات کا علامہ شہاب الدین مرجانی اور علامہ لکھنوی اور محقق سائد بکداش وغیرہ نے ذکر کیا ہے، اور ہم نے اپنی ایک مستقل تالیف میں ان کو جمع کیا ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

کے دو متضاد اقوال صحیح نہیں ہوا کرتے، اور ایک امام سے جو مختلف متباین اقوال صادر ہوتے ہیں، تو وہ مختلف زمانوں پر مبنی ہوتے ہیں، جس کی وجہ پہلے قول کے لیے کسی ناسخ دلیل کا ظاہر ہوجانا ہوتی ہے، اور اس کی بنیاد پر اجتہاد تبدیل ہوجایا کرتا ہے۔ [1]

اس کے علاوہ ہم ''المنية'' کی وہ بات ذکر کرتے ہیں، جس کی طرف طرسوسی نے استناد کیا ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ اگر حاکم، غائب شخص کے خلاف، فساق کی گواہی کے مطابق فیصلہ کردے، تو وہ نافذ ہوجائے گا، اگرچہ وہ ایسا شخص ہو، جو قضاء علی الغائب کو جائز قرار دیتا ہو، لیکن فساق کی شہادت کو جائز قرار نہ دیتا ہو، اھ۔

اس کے بعد انہوں نے ''أخذ ورَدّ'' اور بعض متاخرین، جو تلفیق کے ممنوع ہونے میں تشدد کرتے ہیں، اُن کا مناقشہ کیا ہے، اور ان کے ساتھ اس اِکھاڑے میں اترے ہیں، جس میں داخل ہونے کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعانت کی امید کی جاتی ہے، کیونکہ یہ اُن چیزوں میں سے ہے، جو اُکتاہٹ اور پریشانی کو ثابت کرتی ہے، اور یہ وہ چیز ہے کہ ہمیں اُن بیشتر فقہائے متاخرین کے قول سے مستغنی کردیتی ہے، جو تلفیق کے جواز کے قائل ہیں، تاکہ یہ ہمارے زمانہ کے اُن متفقہۃ لوگوں پر حجت ہوجائے، جو تلفیق کے جواز اور اس کو لینے کے قول سے لوگوں کو ڈراتے ہیں (جیسا کہ اس ڈرانے کا ذکر آگے آتا ہے)

پھر فرمایا کہ میں نے علامہ ابنِ نجیم کے رسالہ میں، جو غبنِ فاحش کے ساتھ وقف کی بیع کے بارے میں ہے، اسی کے مثل بات دیکھی ہے، جو ''المنية'' میں ہے ''البزازية'' کے حوالہ سے، اور یہ یقین ظاہر کیا ہے کہ اصل مذہب ''تلفیق'' کے جواز کا ہے۔

---

[1] جس کے پیشِ نظر علامہ ابنِ عابدین کی یہ تاویل معقول معلوم نہ ہوسکی۔ محمد رضوان۔

اور بہر حال تلفیق کا جائز ہونا ہی حق ہے، بشرطیکہ اس میں اس عمل سے رجوع کرنا، نہ پایا جائے، جس کو وہ تقلید کر کے انجام دے چکا ہے، یا اُس میں کسی اجماعی حکم کی خلاف ورزی لازم نہ آئے، اور یہ قول فقہاء کے اس اطلاق سے ماخوذ ہے، جس میں انہوں نے اس کے علاوہ کی تقلید کا حکم لگایا ہے، جس کی وہ تقلید کر چکا ہے، سوائے اس عمل کے، جو وہ انجام دے چکا ہے۔ [1]

پھر ہاشمی نے یہ بات ذکر کی ہے کہ ''تلفیق'' کے اجماع کا دعویٰ ممنوع ہے، کیونکہ ثقات سے اختلاف مروی ہے، جیسا کہ بڑے عالم، امیر فاضل باجوری سے، پھر فرمایا کہ میں نے ''ابنِ عرفۃ مالکی'' کی ''الشرح الکبیر'' پر حاشیہ میں متن کے اس قول ''مبینا ما به الفتویٰ'' کے قریب یہ بات دیکھی ہے، اور شبرخیتی میں بھی تلفیق کی ممانعت کا ذکر ہے، لیکن ہم نے اپنے شیخ سے جو بات اُن کے شیخِ صغیر وغیرہ کے حوالہ سے سنی ہے، وہ یہ ہے کہ صحیح قول ''تلفیق'' کے جواز کا ہے، اور ''تلفیق'' دراصل ''اللہ کی طرف سے وسعت'' ہے (عمدۃ التحقیق فی التقلید والتلفیق)

شیخ موصوف مذکور علامہ محمد سعید بن عبدالرحمان (المتوفیٰ: 1351ھ) اپنی تالیف ''عمدۃُ التحقیق فی التقلید والتلفیق'' میں آگے تحریر فرماتے ہیں:

وبالجملة ففى التلفيق فى العبادة الواحدة من مذهبين طريقتان: المنع وهو طريقة المصاروة، والجواز وهو طريقة المغاربة ورُجّحت اهـ.

على أن حكاية "الشرنبلالى" و "الدر" للإجماع إنما هى عن العلامة قاسم، وهو عن " توقيف الحكام" فهو على استيفائه

[1] یعنی جن متقدمین، یا متاخرین فقہاء نے مذکورہ بالا حکم اطلاق کے ساتھ بیان کیا ہے، تلفیق کو جائز قرار دینے والے حضرات کا قول، ان سب کے موافق ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

شروط النقل لم يثبت لدينا بلوغه حد الشهرة أو التواتر.

والإجماع المنقول بالآحاد لا يُوجِب العمل عند بعض أصحاب الشافعي، كما في "شرح المنار" لابن ملك.

وعندنا هو كنقل السنة بالآحاد في إيجاب العمل ظناً، لكن نقل الآحاد إذا كان مخالفاً بالعرض على الأصول كان مردوداً.

وهذا مخالف لقولهٖ تعالىٰ: "فاسئلوا" (النحل: ٤٣) فإنه مطلق عن التقييد بلزوم اتباع مجتهد واحد في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل.

وتقييد المطلق زيادة عندنا، وهي نسخ. و نسخ الكتاب بخبر الآحاد غير جائز.

علىٰ أن في صلاحية الإجماع للنسخ مقالاً.

وقصارى الأمر أننا تتبعنا معتبرات كثيرة، فوجدناها أطلقت جواز تقليد غير من قلده في غير ما عمل به، بل أطلقهٗ سائرُ المتقدمين، كما اقتضاه ما قدمنا عن الإمام ابنُ الهمام في "التحرير" وأقرهٗ عليه شارحاه.

وإن حكاية الإجماع على فرض استيفائها شروط النقل لم يثبت لدينا بلوغها حد الشهرة أو التواتر، مع أنّا وجدنا حكاية الثقات الخلاف.

والظاهر أنه بين المتأخرين، لما بينا أنّ المتقدمين على الإطلاق.

وحيث لم يقم للمخالف على التقييد بعدم التلفيق استدلالٌ، فاتق اللّٰه في تحريم ما دلّ إطلاق الدليل على أنه حلال.

وكن ممن يعرف الرجال بالحق، لا ممن يعرف الحق بالرجال، فماذا بعد الحق إلا الضلال اهـ (عمدة التحقيق فى التقليد والتلفيق، ص ٢٠٦، ٢٠٧، المقصد الثانى فى التلفيق، وصل فى جواز العمل بالتلفيق على اقوال المتاخرى الفقهاء وطريقتهم، الناشر: دار القادرى، دمشق۔ بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٨هـ۔ ١٩٩٧م)

ترجمہ: اور بہر حال ایک عبادت میں دو مذہبوں سے تلفیق کرنے کے مسئلہ میں دو طریقے ہیں، ایک طریقہ ممانعت کا ہے، جو کہ مصاروہ (یعنی اہلِ قاہرہ) کا طریقہ ہے، اور دوسرا طریقہ جواز کا ہے، جو کہ مغاربہ (یعنی مغرب کے علاقہ کے علماء، جیسا کہ قرطبہ، اندلس وغیرہ) کا طریقہ ہے، اور یہی دوسرا طریقہ راجح بھی قرار دیا گیا ہے، اھ۔

اس کے علاوہ شرنبلالی اور دُرر کی طرف سے اجماع کی حکایت، صرف علامہ قاسم کی نسبت سے ہے، اور وہ **''توقيفُ الحكام على غوامض الاحكام''** سے ماخوذ ہے، پس یہ اجماع نقل کی مکمل شرائط پائی جانے پر موقوف ہے، جو ہمارے نزدیک شہرت، یا تواتر کی حد تک نہیں پہنچا۔

اور جو اجماع آحاد کے طریقہ پر منقول ہو، وہ بعض اصحابِ شافعی کے نزدیک عمل کو واجب نہیں کرتا، جیسا کہ ابنِ ملک کی **''شرحُ المنار''** میں ہے۔

اور ہمارے نزدیک اُس کی حیثیت آحاد کے ذریعہ، سنت کے نقل ہونے کی ہے، عمل کو ظن کے اعتبار سے واجب کرنے میں، لیکن آحاد کی نقل جب اصول پر پیش کر کے اس کے مخالف ہو، تو وہ مردود ہے۔ [1]

اور یہ اللہ تعالیٰ کے سورہ نحل میں مذکور قول **''فاسئلوا''** کے بھی مخالف ہے، کیونکہ

---

[1] یعنی اصولی طور پر مذہبِ معین وشخصِ معین کی پابندی واجب نہ ہونا راجح ہے، اور اجماع کا یہ غیر مشہور اور غیر متواتر دعویٰ، مذکورہ اصولی قاعدہ کے مخالف ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

یہ مطلق ہے، جس میں ایک مجتہد کی اُن تمام چیزوں میں اتباع کے لازم ہونے کی قید نہیں، جن پر کسی عمل کی صحت موقوف ہو۔

اور مطلق کو مقید کرنا، ہمارے نزدیک ''زیادتی'' کہلاتا ہے، جو کہ نسخ ہے، اور کتابُ اللہ کا نسخ، خبرِ آحاد کے ذریعہ سے بھی جائز نہیں (چہ جائیکہ اس سے کم تر کسی دوسری چیز سے جائز ہو)

اس کے علاوہ اجماع کے نسخ کی صلاحیت ہونے میں بھی کلام ہے (کہ اجماع ''نسخ'' کی صلاحیت رکھتا ہے، یا نہیں؟) [1]

یہاں تک کہ حدتو یہ ہے کہ ہم نے بہت سی معتبر کتب کا تتبع کیا، جس میں ہم نے اس چیز میں تقلید کے جواز کو مطلق پایا، جس میں اس نے کسی کی تقلید کر کے، ابھی تک عمل نہ کیا ہو، بلکہ تمام متقدمین نے اس کو مطلق ہی بیان فرمایا ہے، جیسا کہ ہم نے ابنِ ہمام کی ''التحریر'' کے حوالہ سے جو عبارت ذکر کی، اس کا تقاضا ہے، جس کو اس کے شارحین نے بھی برقرار رکھا ہے۔

اور اجماع کی نقل، جو نقل کی مکمل شرائط فرض کرنے کے بعد ہوتی ہے، وہ ہمارے نزدیک ثابت نہیں کہ وہ شہرت، یا تواتر کی حد تک پہنچ چکی ہو، باوجودیکہ ہم نے ثقات کی روایت، اس کے خلاف پائی ہے۔

اور بظاہر یہ تلفیق کی بات متاخرین کے درمیان پائی جاتی ہے، کیونکہ ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ متقدمین ''اطلاق'' پر ہیں۔

اور جب مخالف کے لیے عدمِ تلفیق کی قید پر کوئی استدلال قائم نہیں، تو آپ کو اللہ سے ڈرنا چاہیے، اس چیز کو حرام قرار دینے میں کہ دلیل کا اطلاق، اس چیز کے

---

[1] پس جب صدرِ اول سے کسی چیز کا بالاجماع اطلاق ثابت ہو چکا، جس کو بعد کے جمہور بھی تسلیم کرتے رہے، تو اس کو بعض متاخرین کی طرف سے ایسی چیز کے ساتھ مقید کرنا، جو اس مطلق اجماع کے مزاحم اور اس پر زیادتی کا سبب ہو، وہ ناقابلِ تسلیم ہوگا، اور متاخرین کے اس اختلاف وتقیید کو سابق مطلق اجماع کی طرف لوٹایا جائے گا۔ محمد رضوان۔

حلال ہونے پر دلالت کرتا ہو۔

اور آپ کو حق کے ذریعہ سے رجال کی پہچان کرنے والوں میں سے ہونا چاہیے، نہ کہ رجال کے ذریعہ سے، حق کی پہچان کرنے والوں میں سے، کیونکہ حق کے بعد ضلالت ہی باقی رہ جاتی ہے (عمدۃ التحقیق)

''مغاربہ'' سے اسلامی عہد کے وہ علماء مراد ہیں، جو قرطبہ اور اُندلس وغیرہ کے علاقوں میں ہوئے۔[1]

بحمد اللہ تعالیٰ ہم نے بھی اس مسئلہ میں رجال کے ذریعہ حق کو پہچاننے سے اجتناب کیا، تو اللہ نے ہماری حق کی طرف رہنمائی فرمائی۔

محمد بن احمد بن عرفہ دسوقی مالکی (المتوفی: 1230 ہجری) نے فرمایا:

يمتنع تتبع رخص المذاهب وفسرها بما ينقض به حكم الحاكم

---

[1] ومن أشهر تلامذة مالك المغاربة سبعة وهم:

– 1– أبو الحسن، على بن زياد التونسي، (المتوفى عام 183هـ)، أخذ عن مالك والليث بن سعد، كان فقيه إفريقية.

– 2– أبو عبد الله، زياد بن عبد الرحمن القرطبي (المتوفى عام 193) يلقب بشبطون، سمع الموطأ عن مالك، وكان أول من أدخله الأندلس.

– 3– عيسى بن دينار، القرطبي الأندلسي، المتوفى عام (212هـ)، كان فقيه الأندلس.

– 4– أسد بن الفرات بن سنان التونسي، أصله من خراسان من نيسابور (ولد عام 145، وتوفى عام 213هـ) شهيدا بسرقوسة، إذ كان أمير الجيش الذى ذهب لفتح صقلية، كان عالما فقيها، مجاهدا يقود الجيوش، وجمع بين فقه المدينة، إذ سمع الموطأ من مالك، وفقه العراق، إذ لقى أبا يوسف ومحمد بن الحسن، وله كتاب (الأسدية) التى هى الأصل لمدونة سحنون.

– 5– يحيى بن يحيى بن كثير الليثى (المتوفى عام 234هـ) أندلسى قرطبى، نشر مذهب مالك فى الأندلس.

– 6– عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمى (المتوفى عام 238هـ)، انفرد برياسة الفقه المالكى بعد يحيى المذكور آنفا.

– 7– سحنون، عبد السلام بن سعيد التنوخى (المتوفى عام 240هـ) تفقه بعلماء مصر والمدينة، حتى صار فقيه أهل زمانه، وشيخ عصره، وعالم وقته. وهو صاحب (المدونة) فى مذهب مالك التى يعتمد عليها المالكية(الفقه الاسلامى وادلتهٔ للزحيلى، ج ١ ص ٤٨، مقدمات ضرورية عن الفقه، المطلب الثانى۔ لمحة موجزة عن فقهاء المذاهب، مالك بن انس)

www.idaraghufran.org

من مخالف النص وجلی القیاس وقال غیرہ : إن المراد بتتبع الرخص رفع مشقة التکلیف باتباع کل سھل وفیہ أیضا امتناع التلفیق والذی سمعناہ من شیخنا نقلا عن شیخه الصغیر وغیرہ أن الصحیح جوازہ وھو فسحة (حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقی المالکی ، ج ۱، ص ۲۰، مقدمة)

ترجمہ: تتبعِ رخصِ مذاہب سے منع کیا جائے گا، اور تتبعِ رخص سے مذاہب کی تفسیر بعض حضرات نے ایسے مسئلہ کے ساتھ کی ہے، جس سے حکمِ حاکم کا نقض لازم آئے، جو نص اور قیاسِ جلی وغیرہ کے مخالف ہو۔

اور بعض نے فرمایا کہ تتبعِ رخص سے مراد مشقتِ تکلیف کو رفع کرنا ہے، ہر سہل چیز کی اتباع کر کے۔

اور اس میں تلفیق کی ممانعت بھی داخل ہے۔

اور ہم نے اپنے شیخ سے جو بات ان کے شیخِ صغیر وغیرہ کے حوالہ سے سنی ہے، وہ یہ ہے کہ صحیح بات ہر سہل چیز کی اتباع، اور تلفیق کا جواز ہے، اور یہ دراصل وسعت ہے (حاشیۃ الدسوقی)

دمشق کے مفتی، مصطفیٰ بن سعد سیوطی رحیبانی حنبلی (المتوفیٰ: 1243ھ) نے ''غایة المنتھیٰ'' کی شرح ''مطالب اولی النھیٰ'' میں ''استقبالِ قبله'' کی بحث کے ذیل میں فرمایا:

فلو توضأ شخص، ومسح جزءا من رأسه مقلدا للشافعی، فوضوءہ صحیح بلا ریب.

فلو لمس ذکرہ بعد ذلک مقلدا لأبی حنیفة، جاز ذلک؛ لأن وضوء ھذا المقلد صحیح، ولمس الفرج غیر ناقض عند أبی

www.idaraghufran.org

حنيفة، فإذا قلده فى عدم نقض ما هو صحيح عند الشافعي، استمر الوضوء على حاله بتقليده لأبى حنيفة، وهذا هو فائدة التقليد.

وحينئذ فلا يقال :الشافعي يرى بطلان هذا الوضوء بسبب مس الفرج، والحنفى يرى البطلان لعدم مسح ربع الرأس فأكثر، لأنهما قضيتان منفصلتان؛ لأن الوضوء قد تم صحيحا بتقليد الشافعى، ويستمر صحيحا بعد اللمس بتقليد الحنفى، فالتقليد لأبى حنيفة إنما هو فى استمرار الصحة لا فى ابتدائها، وأبو حنيفة ممن يقول بصحة وضوء هذا المقلد قطعا، فقد قلد أبا حنيفة فيما هو حاكم بصحته.

وكذا لو قلد العامى مالكا وأحمد فى طهارة بول وروث ما يؤكل لحمه، وكان قد ترك التدليك فى وضوئه الواجب عند مالك أو مسح جميع الرأس مع الأذنين الواجب عند أحمد،؛ لأن الوضوء صحيح عند أبى حنيفة، والشافعى، والتقليد فى ذلك صحيح، والروث المذكور طاهر عند مالك وأحمد.

وذلك فى الجواز نظير ما لو حكم الحاكم فى مختلف فيه، غاية ما هناك أن حكم الحاكم يرفع الخلاف من حيث لا يسوغ للمخالف نقضه سدا للنزاع، وقطعا للخصومات.

وهنا التقليد نافع عند الله تعالى، منج لصاحبه، ولا يسع الناس غير هذا.

واعلم أن التلفيق كما يتأتى فى العبادات، كذلك يتأتى فى غيرها

www.idaraghufran.org

(مطالب أولی النهی فی شرح غایة المنتهی، ج ۱، ص ۳۹۱، ۳۹۲، کتاب الصلاة، باب استقبال القبلة، فصل لا یتبع مجتهد مجتهدا خالفه فی معرفة القبلة)

ترجمہ: پس اگر کسی شخص نے وضو کیا، اور اپنے سر کے کسی جزء کا امام شافعی کی تقلید کرتے ہوئے مسح کیا، تو اس کا وضو بلاشبہ صحیح ہے۔

پھر اگر اس نے اس کے بعد امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتے ہوئے مسِ ذَکر کیا، تو یہ بھی جائز ہے، کیونکہ اس مقلد کا وضو صحیح ہے، اور مسِ فرج امام ابوحنیفہ کے نزدیک وضو کے لیے ناقض نہیں، پس جب اس نے عدمِ نقضِ وضو کے بارے میں اس چیز کی تقلید کی، جو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہے، تو وہ امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتے ہوئے، اسی حال پر باقی رہے گا، اور یہی تقلید کا فائدہ ہے۔

اور اس صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ امام شافعی مسِ فرج کی وجہ سے، اس وضو کو باطل قرار دیتے ہیں، اور امام ابوحنیفہ چوتھائی سر، یا اس سے زیادہ کا مسح نہ پائے جانے کی وجہ سے اس وضو کو باطل قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں الگ الگ قضیے ہیں، کیونکہ وضو امام شافعی کی تقلید کرتے ہوئے صحیح ہو چکا ہے، جو امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتے ہوئے، مسِ ذَکر کے بعد صحیح طور پر برقرار رہے گا، پس امام ابوحنیفہ کی تقلید، وضو صحیح رکھنے کے استمرار میں ہے، نہ کہ اس کی ابتداء میں، اور امام ابوحنیفہ اس مقلد کے وضو کو قطعی طور پر صحیح قرار دیتے ہیں، پس اس نے امام ابوحنیفہ کی اس چیز میں تقلید کی، جس کی صحت کا انہوں نے فیصلہ کیا۔

اور اسی طریقہ سے اگر عامی شخص نے امام مالک اور امام احمد کی حلال گوشت والے جانوروں کے پیشاب اور پاخانے کی پاکی میں تقلید کی، اور اس نے اپنے وضو میں اعضاء کے رگڑنے کو ترک کر دیا، جو امام مالک کے نزدیک واجب ہے، یا اس نے پورے سر کا مسح کیا، کانوں سمیت، جو امام احمد کے نزدیک واجب ہے، تو بھی جائز

www.idaraghufran.org

ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک وضو صحیح ہے، جس میں تقلید کرنا صحیح ہے، اور مذکورہ اشیاء امام مالک اور امام احمد کے نزدیک پاک ہیں۔

اور مذکورہ جواز کی نظیر وہ مسئلہ ہے، جس میں حاکم مختلف فیہ چیز میں فیصلہ کر دے، جہاں زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاتی ہے کہ حکمِ حاکم، اختلاف کو رفع کر دیتا ہے، جس کو مخالف کے لیے توڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی، نزاع کا سدِ باب کرنے اور جھگڑوں کو ختم کرنے کے لیے۔

اور یہاں پر تقلید اللہ تعالیٰ کے نزدیک نافع ہے، جو تقلید کرنے والے کے لیے نجات کا باعث ہے۔

اور لوگوں کو اس کے بغیر چارہ نہیں۔

اور یہ بات جان لینی چاہیے کہ تلفیق جس طرح عبادات میں لازم آتی ہے، اسی طریقہ سے غیر عبادات میں بھی لازم آتی ہے (مطالب أولی النهی)

نیز موصوف نے مذکورہ تالیف ہی کی ''كتابُ القضاء و الفتيا'' کی بحث کے ذیل میں فرمایا کہ:

''مفتی کے لئے جائز ہے کہ وہ استفتاء کرنے والے کو اپنے اور مخالف کے قول میں اختیار دے دے، بلکہ ابنِ عقیل نے اس کو مستحب قرار دیا ہے، اور مستفتی کو بھی مذکورہ اختیار حاصل ہوگا، اگرچہ مفتی اس کو اختیار نہ دے، کیونکہ کسی معین قول لینے کو لازم کرنے میں ترجیح بلا مرجح پائی جاتی ہے۔

اور جمہور کے نزدیک عامی کو مذہبِ معین کی پابندی لازم نہیں، جیسا کہ صحابہ وتابعین وغیرہ کے اوائلِ امت کے زمانہ میں بھی لازم نہیں تھی، جبکہ اُن کے مذاہب، بہت زیادہ، اور ایک دوسرے کے مخالف تھے، اور ان میں سے کسی سے بھی یہ بات منقول نہیں کہ انہوں نے استفتاء کرنے والے کو یہ کہا ہو کہ تجھ پر اس

کے مذہب کے احکام کی رعایت واجب ہے، جس کی تو تقلید کررہا ہے، تاکہ تو دو، یا زیادہ مذہبوں کے درمیان اپنی عبادت میں تلفیق نہ کر بیٹھے، بلکہ وہ ان میں سے، جس سے بھی کسی مسئلہ کے بارے میں سوال کرتا تھا، تو وہ اس کو اپنے مذہب کے مطابق عمل کو جائز قرار دے دیا کرتا تھا، نہ اس میں کوئی تحقیق وجستجو کرتا تھا، اور نہ اس قسم کی کوئی تفصیل بیان کرتا تھا، اور اگر یہ چیز لازم ہوتی، تو خیرُ القرون کے سلف اس کو مہمل نہ چھوڑتے، خاص طور پر جبکہ ان کے اقوال کے مابین، بہت زیادہ اختلاف وتضاد بھی تھا‘‘۔ انتہٰی۔ [1]

---

[1] فصل (وللمفتي تخيير من استفتاه بين قوله وقول مخالفه، واستحبه ابن عقيل كما هو في الخلع ويتخير) مستفت (وإن لم يخيره مفت) لأن في إلزامه بالأخذ بقول معين ترجيح بلا مرجح (ولزوم المتمذهب بمذهب وامتناع الانتقال إلى غيره الأشهر عدمه) قال الشيخ تقي الدين :العامي هل عليه أن يلتزم مذهبا معينا يأخذ بعزائمه ورخصه؟ فيه وجهان لأصحاب الشافعي، والجمهور من هؤلاء وهؤلاء لا يوجبون ذلك، والذين يوجبون يقولون إذا التزمه لم يكن له أن يخرج عنه ما دام ملتزما له، أو ما لم يتبين له أن غيره أولى بالالتزام منه، ولا ريب أن التزام المذاهب والخروج عنها إن كان لغير أمر ديني مثل أن يلتمس مذهبا لحصول غرض دنيوي من مال أو جاه ونحوه ذلك، فهذا مما لا يحمد عليه، بل يذم عليه في نفس الأمر، ولو كان ما انتقل إليه خيرا مما انتقل منه، وهو بمنزلة من يسلم لا يسلم إلا لغرض دنيوي، أو يهاجر من مكة إلى المدينة لامرأة يتزوجها أو دنيا يصيبها.

قال :وأما إن كان انتقاله من مذهب إلى مذهب لأمر ديني فهو مثاب على ذلك، بل واجب على كل أحد إذا تبين له حكم الله ورسوله في أمر أن لا يعدل عنه، ولا يتبع أحدا في مخالفة الله ورسوله، فإن الله فرض طاعة رسوله على كل أحد في كل حال .انتهى.

وفي "الرعاية "من التزم مذهبا أنكر عليه مخالفته بلا دليل ولا تقليد سائغ ولا عذر، ومراده بقوله بلا دليل إذا كان من أهل الاجتهاد، وقوله ولا تقليد سائغ، أي :لعالم أفتاه إذا لم يكن أهلا للاجتهاد وقوله ولا عذر أي :يبيح له ما فعله، فينكر عليه حينئذ لأنه يكون متبعا لهواه.

(ولا يلزم العامي أن يتمذهب بمذهب معين كما لم يلزم ذلك في عصر أوائل الأمة) كالصحابة والتابعين فإن مذاهبهم كانت كثيرة متباينة، ولم ينقل عن أحد منهم أنه قال لمن استفتاه :الواجب عليك أن تراعي أحكام مذهب من قلدته؛ لئلا تلفق في عبادتك بين مذهبين فأكثر، بل كان من سأل منهم عن مسألة أفتاه فيها بما يراه مذهبه مجيزا له العمل من غير فحص ولا تفصيل، ولو كان ذلك لازما لما أهملوه، خصوصا مع كثرة تباين أقوالهم.

وقال الموفق (في "المغني "النسبة إلى إمام في الفروع كالأئمة الأربعة ليست بمذمومة، فإن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

’’تلفیق‘‘ کے متعلق ہمارا موقف یہی ہے، جوذکر کیا گیا، اگرچہ بعض حضرات کے دیگر اقوال بھی ہیں۔ ۱؎

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

اختلافهم رحمة، واتفاقهم حجة قاطعة .قال بعض الحنفية :وفيه)أى :قول الموفق (نظر فإن الإجماع ليس عبارة عن الأئمة الأربعة وأصحابهم قال فى "الفروع "وليس فى كلام الشيخ)أى : الموفق (ما فهمه هذا الحنفى .انتهى)

قال الخطابى وغيره :روى عن النبى -صلى الله عليه وسلم -أنه قال اختلاف أمتى رحمة ذكره فى شرح مسلم فى الوصايا (وفى الإفصاح) لابن هبيرة :الإجماع انعقد على تقليد كل من المذاهب الأربعة وأن الحق لا يخرج عنهم، انتهى.

(ويتجه وفيه) ؛ أى :كلام الإفصاح (نظر بل يجوز) تقليد غيرهم من الثقات (حيث لا تحتمل المسألة قيدا كمقلد داود) الظاهرى (فى حل شحم الخنزير، ومقلد ابن حزم فى اللبث بمسجد للجنب ومقلد ابن تيمية) وابن القيم (وغيرهما) ممن يفتى (فى أن الطلاق الثلاث إذا كان دفعة) كأنت طالق ثلاثا ونحوه (لا يقع غير واحدة، وفى على الطلاق) لأفعلن كذا، ولم يفعله (لا يقع شىء ، فإن احتمل التقيد امتنع كمقلد سعيد بن المسيب فى حل المطلقة ثلاثا بمجرد العقد مع الحيلة) لأن الحيل لا تجوز فى شىء من أمور الدين (ومقلد نافع وابن عمر فى الوطء فى الدبر حالة الحيض وأمثال هذا الاحتمال أنهما لا يريان ذلك حينئذ) ولانفرادهما بهذه المسألة دون غيرهما، وقد أنكر عليهما .ومعاصروهما فمن بعدهم، وقالوا :ليس لهما فى ذلك دليل من كتاب ولا سنة بخلاف مسألة داود فإن ظاهر الآية .لا يأباها، وبخلاف مسألة ابن حزم فإن بعض العلماء قد قال بها، وبخلاف مسألة ابن تيمية فإن القائلين بها كثيرون من الصحابة والتابعين والأئمة المهديين وقد أنهينا الكلام عليها فى باب ما يختلف به عدد الطلاق، فمن وقف على هذه الأقوال وثبت عنده صحة نسبتها لهؤلاء الرجال يجوز له العمل بمقتضاها عند الاحتياج إليه خصوصا إذا دعته الضرورة إليه وهو متجه .(مطالب أولى النهى فى شرح غاية المنتهى، ج٦،ص ۴۴۵ الٰی ۴۴۷،كتاب القضاء والفتيا،فصل للمفتى تخيير من استفتاه بين قوله وقول مخالفه)

۱؎ چنانچہ بعض حضرات نے اجتہاد کے نتیجہ میں ’’تلفیق‘‘ کے جواز کا حکم تحریر کیا ہے، جبکہ بعض نے دلیل سے قوت ظاہر ہونے پر، یا کسی مشکل وتنگی سے بچنے کی خاطر ’’تلفیق‘‘ کو جائز قرار دیا ہے۔

جس کا حاصل یہی ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک بھی تلفیق کی ممانعت بذاتِ خود نہیں۔

فلا مانع شرعا من تقليد أئمة المذاهب والمجتهدين المشهورين والمغمورين، كما لامحذور فى الشرع من التلفيق بين أقوال المذاهب عملا بمبدأ اليسر فى الدين لقوله تعالى :(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ومن المعلوم أن أغلب الناس لامذهب لهم، وإنما مذهبهم مذهب مفتيهم، وهم حريصون على أن يكون عملهم شرعيا (الفقه الاسلامى و ادلتهٔ للزحيلى، ج ۱ ، ص ۹۰، مقدمات ضرورية عن الفقه، المطلب السادس: الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب: تمهيد)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

آخر میں اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب کے جامع موقف کو ذکر کیا جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے ''حجۃُ اللّٰہ البالغۃ'' میں فرمایا کہ:

وأوسطها من كلتا الطريقتين أن يحصل له من معرفة القرآن والسنن ما يتمكن به من معرفة رؤوس مسائل الفقه المجمع عليها بأدلتها التفصيلية، ويحصل له غاية العلم ببعض المسائل الاجتهادية من أدلتها وترجيح بعض الأقوال على بعض ونقد

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وجواز التلفيق مبنى على ما قررناه من أنه لا يجب التزام مذهب معين فى جميع المسائل، فمن لم يكن ملتزما مذهبا معينا، جاز له التلفيق، وإلا أدى الأمر إلى بطلان عبادات العوام، لأن العامى لا مذهب له ولو تمذهب به، ومذهبه فى كل قضية هو مذهب من أفتاه بها .كما أن القول بجواز التلفيق يعتبر من باب التيسير على الناس.

وتقليد إمام فى جزئية أو مسألة لايمنع من تقليد إمام آخر فى مسألة أخرى(الفقه الاسلامى و ادلتهٗ للزحيلى، ج ١، ص ١٠٧، مقدمات ضرورية عن الفقه، المطلب السادس،الفرع الرابع۔ آراء الأصوليين فى مسألة اختيار الأيسر''أو تتبع الرخص''وفى التلفيق بين المذاهب)

بعد تأمل أقوال الأصوليين والفقهاء فى التلفيق ,وتكرار النظر فى أدلتهم والأسئلة الواردة عليها ; تبين لى النتائج التالية:

ان من و فقه الله لبلوغ رتبة الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية العملية من أد لتها التفصيلية سواء فى جميع المسائل أو بعضها لا يجوز له أن يلفق بين المذاهب ;لأن التلفيق نوع تقليد ,والقدرة على الاجتهاد تمنع التقليد ,وإنما يجب عليه أن يرفع همته إلى النصوص الشرعية ,مع الاستضاء ة بآراء الأئمة السابقين والاستفادة منها فى التوصل إلى الصواب ,ثم إذا أداه اجتهاده إلى رأ ى فيه تلفيق بين قولين لإمامين من أئمة هذا الدين فى مسألة من المسائل فلاضير عليه ;لأ ن التلفيق حصل هنا تبعا لا بالقصد الأول(التلفيق بين المذاهب الفقهية وعلاقته بتيسير الفتوىٰ، ص ٣٢، المبحث الاول،لغازى بن مرشدبن خلف العتيبى:استاذ مساعد بقسم الشريعة بجامعة ام القرىٰ، المبحث الثانى: حكم التلفيق بين المذاهب الفقهية، المطلب الرابع)

وبالنظر إلى ما تقدم من خلاف فقد ظهر لک أن مسألة التلفيق مسألة خلافية ,ليس فيها إجماع, وما نقل عن بعض الفقهاء فى ثنايا البحث من الإجماع على منعه ينقضه ما نقل عن الفقهاء من خلاف فيه ,فلعل ما ذكروه من إجماع محمولاً على المذهب الواحد(التلفيق وحكمه فى الفقه الإسلامى،ص ٦٢ ،للدكتورعبد الله بن محمد بن حسن السعيدى:الأستاذ المشارک فى قسم الثقافة الإسلامية،بجامعة الملک سعود)

التخريجات ومعرفة الجيد والزيف، وإن لم يتكامل له الأدوات كما يتكامل للمجتهد المطلق.

فيجوز لمثله أن يلفق من المذهبين إذا عرف دليلهما، وعلم أن قوله ليس مما لا ينفذ فيه اجتهاد المجتهد، ولا يقبل فيه قضاء القاضي، ولا يجرى فيه فتوى المفتين (حجة الله البالغة، ج ا ص ۵۱۴، ۵۱۵،المبحث السابع،تتمة، باب ۴:حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها،فصل فى مسائل ضلت فى بواديها الأفهام،مطبوعة : دار ابن كثير ، بيروت ، الطبعة الثانية :۱۴۳۳ هـ)

ترجمہ: اوراس (کتاب وسنت کے تتبع اوراحکامِ شرعیہ کی معرفت) کا اوسط درجہ جو دونوں طریقوں کے درمیان یہ ہے کہ اس کو قرآن وسنت کی اتنی معرفت حاصل ہو کہ وہ فقہ کے بنیادی مجمع علیہا مسائل سے تفصیلی دلائل کے ساتھ معرفت کا تمکن حاصل کرسکتا ہو، اوراس کو بعض مسائلِ اجتہادیہ کا دلائل کے ساتھ اور بعض اقوال کی بعض پر ترجیح اور تخریجات کی تنقیح اور کامل اور ناقص کی معرفت کا غایت درجہ علم ہو، اگرچہ اس کو کامل اجتہاد کے ذرائع حاصل نہ ہوں، جیسا کہ مجتہدِ مطلق کو کامل طریقہ پر حاصل ہوتے ہیں، تو اس جیسے شخص کے لیے دو مذہبوں کے درمیان تلفیق کرنا جائز ہے، جبکہ ان دونوں کی دلیل کو پہچان لے، اور یہ بات جان لے کہ اس کا قول ان چیزوں میں سے نہیں ہے، جس میں مجتہد کا اجتہاد نافذ نہیں ہوتا، اوراس میں قضائے قاضی کو قبول نہیں کیا جاتا، اوراس میں مفتیوں کا فتویٰ جاری نہیں ہوتا (حجۃ اللہ البالغۃ)

مذکورہ عبارت میں شاہ ولی اللہ صاحب نے ''تلفیق'' کو اُس صورت میں جائز قرار دیا ہے، جب کہ وہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو، اوراُس میں قضائے قاضی کی مخالفت لازم نہ آئے۔

www.idaraghufran.org

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے ''عقدُ الجید فی أحکام الاجتهاد و التقلید'' میں اس کی مزید تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا:

ومنهم من قال لا يلتقط الرخص فقيل يعنى ما سهل عليه ورد بأن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا خير اختار أهون الأمرين ما لم يكن إثما.

وقيل ما لا يقويه الدليل بل الدليل الصحيح الصريح قام بخلافه مثل المتعة والصرف وهذا وجه وجيه.

وجدت فى كتاب التلخيص فى تخريج أحاديث الرافعى للحافظ ابن حجر العسقلانى فى كتاب النكاح منه نقلا عن الحاكم فى كتاب علوم الحديث بإسناده إلى الأوزاعى قال يجتنب أو يترك من قول أهل العراق خمس ومن أقوال أهل الحجاز استماع الملاهى والمتعة وإتيان النساء فى أدبارهن والصرف والجمع بين الصلاتين بغير عذر ومن قول أهل العراق شرب النبيذ وتأخير العصر حتى يكون ظل الشىء أربعة أمثاله ولا جمعة إلا فى سبعة أمصار والفرار من الزحف والأكل بعد الفجر فى رمضان.

ثم قال ابن حجر وروى عبد الرزاق عن معمر لو أن رجلا أخذ بقول أهل المدينة فى استماع الغناء وإتيان النساء فى أدبارهن وبقول أهل مكة فى المتعة والصرف وبقول أهل الكوفة فى المسكر كان شر عباد الله.

ومنهم من قال لا يلفق بحيث يتركب حقيقة ممتنعة عند الإمامين قيل الممنوع أن يتركب حقيقة ممتنعة فى مسألة واحدة مثل

الوضوء بلا ترتيب ثم خرج منه الدم السائل لا فى مسألتين كما إذا طهر الثوب بمذهب الشافعى وصلى بمذهب أبى حنيفة ويتجه أن يقال فيه بحث لأنه إن كان المقصود من هذا القيد أن لا يخرج مجموع ما انتحله من الاتفاق فهو حاصل فى مسألتين أيضا.

وإن كان المقصود أن لا يخرج هذه المسألة وحدها من الإجماع فيكفى عنه اشتراط كونه مذهبا للإجتهاد فيه مساغ كما يأتى

(عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد، ص ٦١ الى ٦٣، باب اختلاف الناس فى الأخذ بهذه المذاهب الأربعة وما يجب عليهم من ذلك، فصل فى المتبحر فى المذهب، الناشر: دارالكتب، بشاور، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٤ھ، ٢٠١٣م)

ترجمہ: اور بعض نے کہا کہ (ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے) کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ تلقطِ رخص نہ کرے، پھر اس "تلقطِ رخص" کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ دوسرے مذہب کا، وہ قول نہ لے، جو اس پر سہل ہو۔

مگر اس قول کو اس وجہ سے رد کر دیا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اختیار دیا جاتا تھا، تو دو کاموں میں سے ہلکے کو اختیار کرتے تھے، جب تک وہ گناہ نہیں ہوتا تھا۔ [1]

---

[1] مطلب یہ ہے کہ ایک امام، یا ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے امام، یا دوسرے مذہب کی تقلید کرنے کے جائز ہونے کے لیے بعض نے "تلقطِ رخص وتتبعِ رخص" نہ کرنے کی شرط لگائی ہے، اور "تلقطِ رخص، یا تتبعِ رخص" سے یہ مراد لیا ہے کہ وہ آسانی اور سہولت پر عمل پیرا نہ ہو کہ اسے دوسرے امام، یا دوسرے مذہب کے اندر جہاں آسانی نظر آئے، اس کی خاطر وہ دوسرے مذہب، یا امام کے قول پر عمل کرے۔

لیکن یہ مطلب مراد لینا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی وفعلی احادیث کے خلاف ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہلکے پہلو کو اختیار کرتے تھے، جب تک گناہ والا کام نہ ہوتا، اور مجتہدین کے عام اقوال گناہ کی فہرست میں نہیں آتے، اس لیے "تتبعِ رخص" کی تشریح سہل قول کو نہ لینے کے ساتھ کرنا، اور پھر اس کی شرط لگانا، مردود ومرجوح ہے۔

البتہ "تتبعِ رُخص" کی صحیح وراجح توضیح وہ ہے، جو آگے "معمر بن راشد کی روایت، اور "تتبعِ رخص" پر کلام" کے ضمن میں آتی ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

اور تلقطِ رخص کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ شرط ہے کہ اس قول کو کوئی دلیل قوی قرار نہ دے، بلکہ صحیح اور صریح دلیل اس قول کے خلاف پائی جائے (جس کو وہ اختیار کرنا چاہتا ہے) مثلاً متعہ اور بیع صرف کے جواز کا قول (کہ اس طرح کے قول کو اختیار کرنا جائز نہیں)

اور یہ بہت معقول و مضبوط وجہ ہے (یعنی ''تتبعِ رُخص'' کی اصل تشریح اور راجح مطلب یہی ہے کہ شاذ و مہجور اور اضعف ترین اقوال کو تلاش نہ کرے)

چنانچہ میں نے حافظ ابن حجر عسقلانی کی ''**کتابُ التلخیص فی تخریج احادیث الرافعی**'' کے کتاب النکاح میں ان سے امام حاکم کی کتاب ''علومِ حدیث'' سے اپنی سند کے ساتھ امام اوزاعی کا یہ قول پایا ہے کہ وہ اجتناب کرے، یا ترک کرے، اہلِ عراق کی پانچ باتوں کو، اور اہلِ حجاز کے ان اقوال کو، ایک تو موسیقی سننے کو، دوسرے متعہ کو، تیسرے عورتوں کی دُبر سے شہوت پوری کرنے کو، چوتھے بیع صرف کو، پانچویں بغیر عذر کے **جمع بین الصلاتین** کرنے کو، اور اہلِ عراق کے نبیذ پینے کے قول کو، اور عصر میں اتنی تاخیر کرنے کو کہ کسی چیز کا سایہ چار مثل کے برابر ہو جائے، اور اس قول کو کہ جمعہ صرف سات شہروں میں جائز ہے، اور جہاد سے راہِ فرار اختیار کرنے کو، اور رمضان میں فجر کے بعد کھانے، پینے کو۔

پھر حافظ ابنِ حجر نے فرمایا کہ عبد الرزاق نے معمر سے روایت کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی گانا سننے میں اور عورتوں کی دُبر میں شہوت پوری کرنے میں، اہلِ مدینہ کے قول کو لے، اور متعہ اور بیع صرف میں اہلِ مکہ کے قول کو لے، اور نشہ آور چیز میں اہلِ کوفہ کے قول کو لے، تو وہ اللہ کے بندوں میں شریر تر ہے (یعنی ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی طرف منسوب، اس طرح کے انتہائی مرجوح و مہجور، اور شاذ اقوال کو لینا جائز نہیں، اور یہ قول مضبوط ہے، اور ''تتبعِ رُخص'' کے راجح معنیٰ بھی یہی ہیں)

اور بعض نے کسی دوسرے مذہب کے قول کو اختیار کرنے کے جائز ہونے کی یہ شرط بیان کی کہ وہ اس طرح تلفیق نہ کرے کہ یہ مسئلہ مرکب ہوکر ایسی حقیقت اختیار کرلے کہ جو دونوں اماموں کے نزدیک ممنوع ہو۔

لیکن اس قول کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ممنوع صورت صرف یہ ہے کہ ایک مسئلہ میں ہی ایسی حقیقت مرکب ہوجائے، مثلاً بغیر ترتیب کے وضو کیا، پھر اس سے بہتا خون بھی نکلا (یہاں دونوں مسئلوں کا تعلق، خاص ایک وضو سے ہے)

ایسے دو مسئلوں میں تلفیق ممنوع نہیں، جیسا کہ جب امام شافعی کے مذہب کے مطابق کپڑا پاک ہوگیا، اور اس کپڑے میں امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق نماز پڑھی (یہاں کپڑا پاک ہونے کا مسئلہ الگ ہے، اور نماز پڑھنے کا مسئلہ الگ ہے)

تاہم اس میں بحث کی گنجائش ہے، کیونکہ اس (مذکورہ طریقے پر ترکیب وتلفیق نہ ہونے کی) قید سے اگر مقصود یہ ہے کہ عمل کرنے والے نے اس طرح جو کیا، وہ اگر صرف اتفاق ہے، تو وہ دونوں مسئلوں میں موجود ہے (لہٰذا دونوں صورتوں کا حکم، یکساں جواز کا ہونا چاہیے)

اور اگر اس (مذکورہ طریقے پر ترکیب وتلفیق نہ ہونے کی) قید سے یہ مقصود ہے کہ صرف یہ مسئلہ اجماع سے خارج نہ ہو، تو اس سے بہتر شرط یہ ہے کہ وہ مسئلہ ایسا ہو کہ جس میں اجتہاد کرنے کی گنجائش ہو ''کما یأتی'' (عقد الجید)

پس شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک اگر دوسرے امام، یا مذہب کے قول پر عمل کی ممانعت ایک مسئلہ میں تلفیق کی صورت میں اس وجہ سے ہو کہ دونوں فقہاء کے نزدیک ممنوع صورت پائی جاتی ہے، تو اس صورت میں بھی ہونی چاہیے، جب مسئلے دو ہوں، مگر عمل درست قرار دیا جارہا ہو، کہ ایک امام کے مطابق کپڑا پاک کیا، دوسرے کے مطابق نماز پڑھی، کیونکہ یہاں بھی کسی کے نزدیک نماز درست نہیں، ایک کے نزدیک نماز درست نہ ہونے اور دوسرے کے نزدیک کپڑے کی طہارت نہ ہونے کی وجہ سے، لہٰذا ایک مسئلہ میں تلفیق کی یہ شرط بھی

درست نہیں، اس کے بجائے یہ شرط لگانا بہتر ہے کہ وہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ''کما یأتی'' فرما کر، جس عبارت کی طرف اشارہ کیا ہے، اس میں یہ بات مذکور ہے کہ اگر کوئی بعض مجتہد فیہ مسائل میں ایک امام کی اور بعض میں دوسرے امام کی تقلید کرے، یہاں تک کہ ہر مذہب سے اہون کو اختیار کرے، جیسا کہ کوئی فصد کرائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہوئے وضو نہ کرے، یا کوئی اپنی فرج، یا عورت کو چھوئے اور امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتے ہوئے وضو نہ کرے، تو جائز ہے، البتہ اگر وہ اس امام کی تقلید کیے بغیر اس رخصت، یا دوسرے قول کو اختیار کرے، تو وہ گناہ گار ہوگا۔ [1]

شاہ ولی اللہ صاحب نے ''عقدُ الجید'' میں آگے حکمِ حاکم کی خلاف ورزی لازم نہ آنے

---

[1] چنانچہ ''عقد الجید'' کی وہ عبارت مندرجہ ذیل ہے:

وفي الظهيرية ومن فعل فعلا مجتهدا فيه أو قلد مجتهدا في فعل مجتهد فيه فلا عار ولا شناعة ولا إنكار عليه..........إذا دونت هذه المذاهب جاز للمقلد أن ينتقل من مذهب مجتهد إلى مذهب آخر وكذا لو قلد مجتهدا في بعض المسائل وآخر في البعض الآخر حتى لو اختار من كل مذهب الأهون كالحنفي إذا إفتصد وأراد أن يأخذ بالشافعي رحمه الله لئلا يتوضأ أو الشافعي مس فرجه أو امرأة وأراد أن يأخذ بالحنفي لئلا يتوضأ وغير ذلك من المسائل جاز هذا حاصل كلام صاحب الأنوار في كتاب القضاء، وقال في باب الإحتساب لو رأى الشافعي شافعيا يشرب النبيذ أو ينكح بلا ولي ويطؤها فله أن ينكر لأن على كل مقلد اتباع مقلده ويعصي بالمخالفة ولو رأى الشافعي الحنفي يأكل الضب أو متروك التسمية عمدا فله أن يقول إما أن تعتقد أن الشافعي أولى بالإتباع وإما أن تترك هذا كلامه في الإحتساب وبين القولين اختلاف أقول وحل الإختلاف عندي والله أعلم أن معنى قوله يعصي بالمخالفة أنه يعصي بالمخالفة إذا عزم على تقليده في جميع المسائل أو في هذه المسألة ثم أقدم على المخالفة فهذه معصية بلا شك وأما إذا قلد في هذه المسألة غيره فذلك الغير هو مقلده ولم يخالف مقلده،ونقول المسألة الثانية(اى اذا التزم مذهبا معينا،فلايجوز الانتقال، فهو) مبنية على قول الغزالي وشرذمة والأولى على قول الجمهور(فانهم عندهم يجوز في هذه الصورة الانتقال ، ولا يلتزم في هذه الصورة مذهب معين) فافهم، فإن حل هذا الإختلاف قد صعب على بعض المصنفين(عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد،ص ٦٥ الیٰ ٦٧ ،باب اختلاف الناس في الأخذ بهذه المذاهب الأربعة وما يجب عليهم من ذلك ، فصل في المتبحر في المذهب وهو الحافظ لكتب مذهبه ، الناشر: دارالكتب، بشاور، الطبعة الأولیٰ: ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م)

www.idaraghufran.org

کی شرط پائے جانے پر ''تلفیق'' کو جائز قرار دیا ہے، جس کی تفصیل ہم نے شاہ ولی اللہ صاحب کے اجتہاد و تقلید سے متعلق افکار کے ضمن میں پہلے حصہ کے ذیل میں ذکر کر دی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے تتبعِ رخص کے بعد جو یہ فرمایا کہ ''اس قول کی دلیل کسی قوت سے ظاہر نہ ہو یہ بہت عمدہ بات ہے''۔

تو اس بارے میں عرض ہے کہ تتبعِ رخص ایسے ہی اقوال کے ساتھ خاص ہے، جن کی دلیل قوی نہیں ہوتی، اور اسی وجہ سے اس میں حکمِ حاکم بھی مؤثر نہیں ہوتا، جس کی تعبیر شاہ ولی اللہ صاحب نے ''حجةُ اللّٰه البالغة'' میں اُس مسئلہ کے مجتہَد فیہا ہونے، اور اس میں قضائے قاضی نافذ ہو سکنے، اور اس میں مفتی کا فتویٰ جاری ہونے سے کی ہے۔

اور ''ازالةُ الخفاء'' میں کتابُ اللہ، سنتِ مشہورہ، حدیثِ صحیحہ اور اجماعِ سلف اور قیاسِ جلی کے مخالف نہ ہونے سے کی ہے، جیسا کہ ہم شاہ ولی اللہ صاحب کے فقہی افکار کے ضمن میں پہلے حصہ میں نقل کر چکے ہیں۔

اور جو انتہائی مرجوح اور مہجور اقوال ہیں، جیسا کہ متعہ اور عورت کی دُبر سے قضائے شہوت، اور استماعِ غناء وغیرہ کے اقوال، وہ مذکورہ قیود کی وجہ سے خارج ہو گئے، کیونکہ نصِ قرآن، حدیثِ صحیح، اجماعِ سلف اور قیاسِ جلی سے ان کی تائید نہیں ہوتی، بلکہ ان میں سے بعض چیزیں، ان اقوال کی تردید کرتی ہیں، لہٰذا اس طرح کے مہجور اقوال کو ''اخف وایسر'' میں داخل مان کر اختیار کرنے کی اجازت نہیں، اور ''تتبعِ رُخص'' کا یہی مفہوم راجح بھی ہے، اور اس طرح کے اقوال کو اختیار کرنے میں اتباعِ ھویٰ بھی لازم آتی ہے۔

جس کی تائید ان حضرات کے اقوال سے بھی ہوتی ہے، جنہوں نے کسی بھی مذہب پر عمل کرنے کے لیے اسی قسم کی شرط لگائی ہے، جس کی تعبیر انہوں نے اپنے الفاظ میں کی ہے۔ [1]

---

[1] قال غيره يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينقض فيه حكم الحاكم وهو أربعة ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي.

فإن أراد رحمه الله بالرخص هذه الأربعة فهو حسن متعين فإن ما لا نقره مع تأكده بحكم الحاكم

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے ''اصول الافتاء وآدابہ'' میں بعض

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فأولى أن لا نقره قبل ذلك، وإن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيف كان يلزمه أن يكون من قلد مالكاً فى المياه والأرواث وترك الألفاظ فى العقود مخالفاً لتقوى الله تعالى وليس كذلك.

قاعدة: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما أو قلدهما فله أن يستفتى أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل (شرح تنقيح الفصول للقرافى، ص ۴۳۲، ۴۳۳، الباب التاسع عشر فى الاجتهاد،الفصل الثانى فى حكمه)

ووافق ابن دقيق العيد الرويانى على اشتراط أن لا يجتمع فى صورة يقع الإجماع على بطلانها، وأبدل الشرط الثالث بأن لا يكون ما قلد فيه مما ينقض فيه الحكم لو وقع.

واقتصر الشيخ عز الدين بن عبد السلام على اشتراط هذا (التقرير والتحبير علٰى تحرير الكمال لابن الهمام، ج۳ص ۳۵۲، المقالة الثالثة فى الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء،مسألة لا يرجع المقلد فيما قلد المجتهد)

(ومن تتبع الرخص بلا حكم حاكم؛ فسق نصا .قال ابن عبد البر إجماعا)

وذكر القاضى غير متأول ولا مقلد، ولزوم التمذهب بمذهب وامتناع الانتقال إلى غيره الأشهر عدمه قال الإمام أحمد :لو عمل بقول أهل الكوفة فى النبيذ، وأهل المدينة فى السماع يعنى الغناء ، وأهل مكة فى المتعة، لكان فاسقا لأخذه بالرخص، وتتبعه لها (قال القرافى المالكى :ولا نريد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف، بل ما ضعف مدركه بحيث ينقض فيه الحكم، وهو ما خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلى، أو خالف القواعد انتهى، وهوحسن) يؤيده قول الشيخ تقى الدين :ومن أوجب تقليد إمام بعينه استتيب فإن تاب وإلا قتل، وإن قال ينبغى كان جاهلا ضالا.

ومن كان متبعا لإمام، فخالفه فى بعض المسائل لقوة الدليل أو يكون أحدهما أعلم وأتقى؛ فقد أحسن، ولم يقدح فى عدالته بلا نزاع انتهى، لأن الصحابة كانوا يختلفون فى "الفروع "، وقبلوا شهادة مخالف لهم فيها، ولأنه اجتهاد سائغ فلا يفسق به المخالف كالمتفق عليه.

(ومن أتى فرعا فقهيا مختلفا فيه كمن تزوج بلا ولى أو تزوج بنته من زنا أو شرب من نبيذ ما لا يسكر أو أخر الحج قادرا) ؛ أى :مستطيعا (إن اعتقد تحريمه) ؛ أى :ما فعله مما ذكر (ردت) شهادته نصا، لأنه فعل ما يعتقد تحريمه عمدا، فوجب أن ترد شهادته، كما لو كان مجمعا على تحريمه، ولعل المراد مع المداومة كما يعلم مما سبق (وإن تأول) ؛ أى :فعل شيئا من ذلك مستدلا على حله باجتهاده (أو قلد) القائل بحله؛ فلا ترد شهادته؛ لأنه اجتهاد سائغ فلا يفسق به من فعله، أو قلد فيه(مطالب أولى النهى فى شرح غاية المنتهى، ج۶،ص۶۱۷، ۶۱۸،كتاب الشهادات، باب شروط من تقبل شهادته)

www.idaraghufran.org

حضرات، مثلاً ابنِ ملافروخ کی طرف سے ''تلفیق'' کے جواز پر امام ابو یوسف کے ایک واقعہ سے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ:

ولا يعرف سندها، على أن أهل المدينة لم يقصروا الطهارة على القلتين، وإنما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالىٰ. ولئن ثبتت، فإن غاية ما يثبت بها جواز العمل بقول مجتهد آخر، ولا يلزم منها أن الإمام أبا يوسف رحمه الله تعالىٰ لفّق بين قولين، لأنه ليس في هذه القصة أنه خالف في الغسل مذهب المالكية أو الشافعية. والظاهر كونه مراعيا للخلاف عند إمامة الجمعة، فلا يثبت بها جواز التلفيق عنه (اصول الإفتاء وآدابه، ص ۲۱۱، ۲۱۲، الافتاء بمذهب آخر، حكم التلفيق، الناشر: مكتبة معارف القرآن كراتشي، باكستان، الطبعة: شعبان المعظم ۱۴۳۲ھ، جولائی ۲۰۱۱ء)

ترجمہ: اور امام ابو یوسف کے اس واقعہ کی سند معروف نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اہلِ مدینہ نے دو ''قلّوں'' پر منحصر نہیں کیا، یہ تو امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے، اور اگر یہ واقعہ ثابت بھی ہو، تو اس سے زیادہ سے زیادہ دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کا جواز ثابت ہوتا ہے، اور اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو قولوں کے درمیان تلفیق کی ہو، کیونکہ اس قصہ میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ انہوں نے غسل کے مسئلہ میں مالکیہ، یا شافعیہ کی مخالفت کی تھی، اور ظاہر یہی ہے کہ یہ جمعہ کی امامت میں مراعاتِ خلاف کے مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے، پس اس سے تلفیق کا جواز ثابت نہیں ہوتا (اصول الافتاء)

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ امام ابو یوسف کے اس واقعہ کا ذکر، متعدد حنفیہ نے خود کیا ہے۔

صاحبِ ''المحیطُ البرھانی'' نے ''مجموع النوازل'' کے حوالہ سے اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔ [1]

اس کے علاوہ ''الفتاویٰ البزازیة'' وغیرہ میں بھی امام ابو یوسف کے اس واقعہ کا ذکر ہے، اور علامہ ابنِ عابدین شامی نے بھی ''شرح عقود رسم المفتی'' میں اس کا ذکر کیا ہے۔

''الفتاویٰ البزازیة'' میں ہے:

وروی عن الإمام الثانی أنه صلی یوم الجمعة مغتسلاً من الحمام وصلی بالناس وتفرقوا ،ثم أخبر بوجود فأرة میتة فی الحمام ،فقال إذن نأخذ بقول إخواننا من أهل المدینة ،إذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً،وسئل أیضاً عن بکر بالغة شافعیة زوجت نفسها من حنفی أو شافعی بلا رضا الأب ،هل یصح هذا النکاح ؟أجاب عنه نعم! وإن کانا یعتقدان عدم الصحة لأنا نجیب بمذهبنا لا بمذهب

---

[1] وفی مجموع النوازل : سئل شیخ الإسلام أبو الحسن عطاء بن حمزة رحمه الله عن رجل غاب عن امرأته غیبة منقطعة وقد کان النکاح بینهما بشهادة الفسقة هل یجوز إلی القاضی أن یبعث للقاضی الشفعوی لیبطل هذا النکاح بهذا السبب .قال نعم، وللقاضی الحنفی أن یفعل ذلک نفسه أخذا بهذا المذهب، وإن لم یکن هذا مذهبه، فقد ذکر فی الکتاب القاضی إذا قضی بشیء ثم ظهر أنه قضاء بخلاف مذهبه إنه ینفذ قضاؤه، وقد ذکرنا هذه المسألة من قبل .قال فروی عن أبی یوسف رحمه الله أنه صلی بالناس للجمعة ثم أخبر بوجود الفأرة فی بئر الحمام وقد کان اغتسل فیه وکان ذلک بعد تفرق الناس فقال نأخذ بقول إخواننا من أهل المدینة أن الماء إذا بلغ قلتین لا یحمل خبثا ولم یکن مذهبه(المحیط البرهانی، ج۳ص۱۸۷ ، کتاب النکاح، الفصل الخامس والعشرون: فی المسائل المتعلقة بنکاح المحلل وما یتصل به)

مجموع النوازل، والحوادث، والواقعات:وهو: کتاب لطیف.فی فروع الحنفیة.
للشیخ، الإمام: أحمد بن موسی بن عیسی بن مأمون الکشی.المتوفی: فی حدود 550.
وظن ابن نجیم أنه: لعلی الکشی، ولیس کذلک، کما نبه علیه: تقی الدین.
أوله: (الحمد لله الذی شرفنا بسید الأصفیاء ...الخ) .
ذکر أنه: جمع من فتاوی، منها:(فتاوی: أبی اللیث السمرقندی) .و (فتاوی: أبی بکر فضل) .و (فتاوی: أبی حفص الکبیر) ، وغیر ذلک.
وانتظمت هذه الفصول عن: خمسة عشر من الأصول(کشف الظنون ، ج۲ص۱۶۰۶ ، باب المیم)

الخصم(الفتاویٰ البزازیة علٰی هامش الهندیة، ج۴ص۱۱۸، کتاب النکاح، الخامس فی الاکفاء،)

ترجمہ: امام ثانی (یعنی امام ابو یوسف) سے مروی ہے کہ انہوں نے جمعہ کے دن، حمام سے غسل کر کے نماز پڑھادی، اور لوگ منتشر ہوگئے، پھر حمام میں مرے ہوئے چوہے کے پائے جانے کی خبر ملی، تو امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ہم اپنے اہلِ مدینہ بھائیوں کا قول لیتے ہیں کہ جب پانی ''قلتین'' کو پہنچ جائے، تو ناپاکی نہیں اٹھاتا۔

اور بالغ شافعی باکرہ لڑکی کے بارے میں سوال کیا گیا، جس نے اپنا نکاح حنفی، یا شافعی سے، باپ کی رضامندی کے بغیر کیا کہ کیا یہ نکاح صحیح ہوگیا؟ اس کا جواب دیا کہ صحیح ہوگیا، اگرچہ وہ دونوں اس کی عدمِ صحت کا اعتقاد رکھتے ہوں، کیونکہ ہم اپنے مذہب کے مطابق جواب دیتے ہیں، خصم کے مذہب کے مطابق جواب نہیں دیتے (الفتاویٰ البزازیة)

زوجین، اگرچہ دو الگ الگ افراد ہیں، لیکن نکاح کا عقد، حکماً متحد اور عملِ واحد ہے، جس میں زوجین کی ایک دوسرے کے ساتھ حلت وحرمت کا عمل وابستہ ہے، اور اس میں طرفین سے ایک سے زیادہ مذاہب کا اجتماع لازم آرہا ہے، اس کے باوجود اس کی صحت کو تسلیم کیا گیا، تو حکماً مسئلہ واحدہ میں تلفیق کو بھی گوارا کیا گیا۔

اور علامہ لکھنوی نے بھی امام ابو یوسف کے اس واقعہ کا ذکر فرمایا ہے، اور حنفیہ کی طرف سے مخصوص مسئلہ پر اس واقعہ سے استدلال کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ [1]

---

[1] کذا أجاب صاحب السعایة حاشیة شرح الوقایة وهو من العلماء الحنفیة.
وقد أجاد وأصاب ثم قال والذی أظن أن هذه الأخبار لم تصل إلی الإمام أبی حنیفة أو وصلته وحملها علی معنی لاح له وإلا لقال بها حتما ولم یحتج إلی الاستنباط قطعا ولقوة دلیل الشافعیة والمالکیة فی هذا الباب جوز أصحابنا تقلیدهم فی ذلک بل قلدهم أبو یوسف فی بعض الوقائع مع

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

علامہ عبدالحیٔ لکھنوی نے ''الفوائدُ البهية فی تراجم الحنفية ''میں فرمایا کہ:

ويعلم ايضا ان الحنفی لوترک فی مسئلة مذهب امامه لقوة دليل خلافه لايخرج به عن ربقة التقليد بل هو عين التقليد فی صورة ترک التقليد ، الا ترى الىٰ ان عصام بن يوسف ترک مذهب ابی حنيفة فی عدم الرفع ومع ذلک هو معدود فی الحنفية ، ويؤيده ما حكاه اصحاب الفتاوىٰ المعتمدة من اصحابنا من تقليد ابی يوسف يوما الشافعی فی طهارة القلتين.

والى الله المشتكٰى من جهلة زماننا حيث يطعنون علىٰ من ترک تقليد امامه فی مسألة واحدة لقوة دليلها ويخرجونه عن جماعة مقلديه ولا عجب منهم فانهم من العوام وانما العجب ممن يتشبه بالعلماء ويمشی مشيهم كالانعام (الفوائد البهية فی تراجم الحنفية ، صفحة ١١٦ ،تحت ترجمة "عصام بن يوسف" باب العين)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ كونه مجتهدا وقد صرحوا بأن المجتهد يحرم عليه التقليد كما فی الطريقة المحمدية وشرحها الحديقة الندية وقد جوز أئمتنا الحنفية الأخذ فی باب الطهارة بمذهب الغير ولو كان الأخذ بعد صدور الفعل فاسدا فی مذهبه كما حكی أن أبا يوسف اغتسل ليوم الجمعة وصلى بالناس إماما ببغداد فوجدوا فی البئر الذی اغتسل من مائه فأرة ميتة فأخبر بذلک فقال نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة تمسكا بالحديث المروی عن النبی صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا.

كذا فی التاتار خانية وغيرها ولعل حرمة التقليد للمجتهد مقيدة بما إذا لم يكن ما قلده حكما قويا موافقا للقياس داخلا فی ظاهر النص فإذا كان حكما ضعيفا مخالفا للقياس غير داخل فی ظاهر النص يحرم تقليد المجتهد فيه لمجتهد آخر وهذه المسألة الحكم فيها قوی لأن عدم التغير بوقوع النجاسة دليل على بقاء الطهارة موافق للقياس داخل فی ظاهر النص وهو حديث القلتين انتهی.......

وبه عمل الإمام أبو يوسف فی بغداد كما عرفت أن أبا يوسف اغتسل يوم الجمعة وصلى بالناس إماما ببغداد فوجدوا فی البئر الذی اغتسل من مائه فأرة ميتة فأخبر بذلک فقال نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة تمسكا بالحديث المروی عن النبی صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا كذا فی التتارخانية وغيرها(تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی، ج ١ ، ص١٧٦ ،١٧٧ ،ابواب الطهارة،باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شیء)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر کوئی حنفی کسی مسئلہ میں اپنے امام کے مذہب کو اس کے خلاف، دلیل کے قوی ہونے کی وجہ سے ترک کردے، تو اس کی وجہ سے وہ تقلید کے دائرے سے باہر نہ ہوگا، بلکہ یہ ترکِ تقلید کی شکل میں عین تقلید ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ عصام بن یوسف نے رفعِ یدین کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے مذہب کو چھوڑ دیا تھا، لیکن اس کے باوجود ان کو حنفیہ میں شمار کیا جاتا ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے، جس کو معتمد اصحابِ فتاویٰ نے ہمارے اصحاب سے ایک دن امام ابو یوسف کے امام شافعی کی ''قلتین'' کی طہارت کے مسئلہ میں تقلید کرنے کو روایت کیا ہے۔

ہم اپنے زمانہ کے جاہلوں کی اللہ کے علاوہ اور کس سے شکایت کریں کہ یہ جاہل اس شخص پر سخت تنقید کرتے ہیں، جو قوتِ دلیل کی بناء پر کسی ایک مسئلہ میں اپنے امام کے مذہب واقتداء کو ترک کردیتا ہے، اور اس کو یہ لوگ اس کے مقلد ہونے سے خارج کردیتے ہیں، اور زیادہ تعجب ان سے نہیں ہے، کیونکہ وہ عوام ہیں، اصل تعجب تو ان لوگوں سے ہے، جو علماء سے مشابہت اختیار کرنے والے ہیں، اور وہ علماء کے طریقہ پر چلنے والے ہیں، چوپاؤں کی طرح (الفوائد البہیۃ)

امام ابو یوسف کے اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ اجتہاد، یا تقلید کی بنیاد پر کسی دوسرے مذہب کے قول کو اس طرح اختیار کرلینا جائز ہے، جس کی رُو سے ایک مذہب کے مطابق تو وہ عمل درست نہ ہوتا ہو، اور دوسرے کے مطابق درست ہوجاتا ہو۔

اور علامہ ابنِ عابدین شامی نے ''شرح عقود رسمُ المفتی'' میں فرمایا:

المجتهد له أن يقلد آخر ، وفيه عن أبي حنيفة روايتان ، ويؤيد الجواز مسألة أبي يوسف لما صلى الجمعة ، فأخبروه بوجود فأرة في حوض الحمام ، فقال : " نقلد أهل المدينة " (شرح عقود رسم المفتي صفحه ۲۴، مطبوعة: قديمي كتب خانه، كراچي)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: ایک مجتہد کے لیے دوسرے مجتہد کی تقلید کرنا جائز ہے، اور اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں مروی ہیں، اور جواز کی روایت کی تائید امام ابو یوسف کے ایک واقعہ سے ہوتی ہے کہ جب آپ نے جمعہ کی نماز پڑھ لی، تو لوگوں نے آپ کو بتایا کہ حمام کے حوض میں چوہا پایا گیا ہے، تو آپ نے فرمایا کہ ''ہم اہلِ مدینہ کی تقلید کرتے ہیں'' (شرح عقود رسم المفتی)

پس حضرت شیخ کا امام ابو یوسف کے واقعہ کی سند کو غیر معروف قرار دینے سے اتفاق مشکل ہے، ورنہ اس نوعیت کے متعدد واقعات وروایات کے حوالہ سے، جو دوسرے اہم مسائل کتبِ حنفیہ میں مذکور ہیں، ان کا مخدوش ہونا بھی لازم آئے گا، اور بات دور تک پہنچے گی۔

جہاں تک اہلِ مدینہ کے قلتین کا قول نہ ہونے کی توجیہ کا تعلق ہے، تو یہ گمان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعض مالکیہ واہلِ مدینہ کا قول ''قلتین'' کے ناپاک نہ ہونے سے متعلق پایا جاتا ہے، یا پھر امام ابو یوسف کو قلتین کی حدیث اہلِ مدینہ راویوں سے پہنچی ہوگی، اس لیے امام ابو یوسف نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہوگا، اور یہ بھی امکان ہے کہ اہلِ مدینہ کے الفاظ کسی راوی کی طرف سے اضافہ کئے گئے ہوں، یا پھر امام ابو یوسف کی مراد، حدیث کے ابتدائی سامعین ہوں ''واللہ اعلم''۔ [1]

---

[1] ثم أشار إلى مسألة وقع فيها نزاع بين الإمام وبعض أصحابه بقوله :(وقليل الماء) وهو قدر آنية الوضوء أو الغسل ولو للمتوضء (ينجسه قليل النجاسة) الحالة فيه (وإن لم تغيره) هذا مذهب ابن القاسم مستدلا بقوله -صلى الله عليه وسلم :-إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وفى رواية : فإنه لا ينجس، وهو المراد بقوله :لم يحمل خبثا أى يدفع النجس ولا يقبله.

قاله الرملى الشافعى، ومفهومه أنه إذا لم يبلغهما يحمل الخبث أى يتنجس بمجرد الملاقاة ولو لم يتغير، والمشهور عند مالک -رضى الله عنه -أنه لا يتنجس إلا بالتغيير ولو أقل من قلتين مستدلا بخبر بئر بضاعة(الفواكه الدوانى،ج ١ ،ص١٢٥ ،باب طهارة الماء والثوب والبقعة وما يجزء من اللباس فى الصلاة،باب فى بيان طهارة الماء)

يؤاخذ ابن بشير اللخمى، على حكاية أقوال ونسبتها للمذهب وليست منه، ومن أمثلة ذلک:

قال ابن بشير:" فإن كان الماء يسيرا ولم يتغير .ففى المذهب ثلاثة أقوال: أحدهما: إنه نجس

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

علاوہ ازیں مراعاۃِ خلاف مراد لینے کی رُو سے بھی یہی کچھ ثابت ہوتا ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک امام کے ''ضامن'' ہونے کی وجہ سے، امام کی نماز ''صحت وفساد'' کے اعتبار سے، مقتدی کی نماز کو متضمن ہوتی ہے، یعنی مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ ''حکماً اتحاد وانضمام'' پایا جاتا ہے۔ [1]

پس جب نماز میں امام نے کوئی ایسا عمل کیا، جو مقتدی کے مذہب کے منافی ہے، اور مقتدی نے کوئی ایسا عمل کیا، جو امام کے مذہب کے منافی ہے، مثلاً شافعی امام نے خون نکلنے کے بعد وضو نہ کیا، اور حنفی مقتدی نے وضو کے بعد ''مسِّ ذَکر، یا مسِّ امرأۃ'' کیا، تو مذکورہ تفصیل کے مطابق ''اتحادِ حکمی'' ہونے کی بناء پر تلفیق لازم آنے کی وجہ سے مقتدی کی نماز کے فساد کا حکم ہونا چاہیے، کیونکہ یہاں مقتدی کو دونوں اماموں کے مذاہب کی تلفیق متضمن ہو چکی ہے، امام شافعی کے مذہب کے مطابق مقتدی کے مسِّ ذکر کی وجہ سے، اور امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق امام کے خون نکلنے کی وجہ سے، جو عند الحنفیة مقتدی کی نماز کو متضمن ہے، خواہ

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وهو مقتضى مذهب المدونة .والثاني: إنه طاهر مطهر لكنه يكره للخلاف .والثالث: مشكوك في حكمه فيجمع بينه وبين التيمم.

فوجه الحكم بنجاسته قوله – صلى الله عليه وسلم –: " إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا"، ليبين إذا كان الماء دون القلتين حمل الخبث(التنبيه على مباديء التوجيه – قسم العبادات، لابى الطاهر ابن بشير، ج ١ ص ١٤٩، الفصل الثالث، المبحث الثالث،المطلب الثاني: انتقاد ابن بشير للخمي)

[1] فصار كأن الإمام ضامن فاتحد حال الإمام والمقتدى(البناية شرح الهداية، ج ٢، ص ٣٤٥، كتاب الصلاة،باب فى الإمامة)

(قوله لتضمنها) أى تضمن صلاة الإمام، والأولى التصريح به وأشار به إلى حديث الإمام ضامن إذ ليس المراد به الكفالة، بل التضمن بمعنى أن صلاة الإمام متضمنة لصلاة المقتدى ولذا اشترط عدم مغايرتهما، فإذا صحت صلاة الإمام صحت صلاة المقتدى إلا لمانع آخر، وإذا فسدت صلاته فسدت صلاة المقتدى لأنه متى فسد الشيء فسد ما في ضمنه (قوله وهو محدث إلخ) أى فى اعتقاده، أما لو كان حدثه ونحوه على اعتقاد المقتدين لا يلزمه الإخبار.

نعم فى التتارخانية عن الحجة :ينبغي للإمام أن يحترز عن ملامسة النساء ومواضع الاختلاف ما استطاع(رد المحتار على الدر المختار، ج ١، ص ٥٩١، كتاب الصلاة، باب الإمامة،فروع اقتداء متنفل بمتنفل ومن يرى الوتر واجبا بمن يراه سنة)

مقتدی کو امام کی حالت کا علم بھی نہ ہوا ہو، جیسا کہ تلفیق کو ناجائز قرار دینے والے کے نزدیک بھی یہ شرط ضروری نہیں کہ جو فتویٰ مختلف مفتیوں کی طرف سے مجھے دیا جا رہا ہے، اس میں دوسرے مفتیوں کا اختلاف ہے، اور اس میں تلفیق لازم آ رہی ہے، بلکہ مفتی کو اس بات کا علم ہونا، یا اس کا مستفتی سے یہ سوال کرنا بھی ضروری نہیں کہ میری تقلید کرنے والا اس باب کے دوسرے مسئلہ میں کسی اور سے استفتاء کر چکا ہے۔

جیسا کہ ایک شخص نے پہلے ایک مجتہد، یا مفتی سے مسِ ذکر کے ذریعہ وضو ٹوٹنے کا مسئلہ معلوم کیا، جس کے جواب میں اس نے وضو نہ ٹوٹنے کا فتویٰ دیا، پھر اس نے دوسرے مفتی سے دمِ مسفوح کے ذریعہ وضو ٹوٹنے کا مسئلہ معلوم کیا، جس کے جواب میں اس نے وضو نہ ٹوٹنے کا فتویٰ دیا، اور اس نے پھر ''دمِ مسفوح'' اور ''مسِ ذکر'' کے بعد نماز پڑھ لی، تو ''تلفیق کے مانعین'' کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی۔

حالانکہ سلف سے بلا تردد فروع میں مخالفت کرنے والے کی اقتداء میں نماز پڑھنا ثابت ہے، بلکہ بہت سے حضرات کے نزدیک امام کی طرف سے ایسے عمل کا مشاہدہ کرنے کی صورت میں بھی نماز صحیح ہے، جو اس کے زعم میں مفسدِ صلاۃ ہے۔

پس یہ مسئلہ ہمارے زیرِ بحث ''تلفیق'' کے مسئلہ میں سلف کے نزدیک مسئلہ واحدہ میں دو، یا زیادہ مذاہب کو جمع کرنے کے جواز کا موید ہے۔

اور اگر امام کی طرف سے مفسدِ صلاۃ عمل پر مقتدی کے آگاہ ہونے کی صورت میں نماز کے درست نہ ہونے کے قول کو لیا جائے، تو بھی اس میں دوسرا قول صحتِ صلاۃ کا بھی ہے، جو کہ جمہور کا ہے، اور دلائل کی رُو سے راجح ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے ''الانصاف'' میں فرمایا:

ولذلک لم یزل العلماء یجوزون فتاوی المفتین فی المسائل الاجتهادیة ویسلمون قضاء القضاة ویعملون فی بعض الأحیان

بخلاف مذهبهم ولا ترى أئمة المذاهب فى هذه المواضع إلا وهم يصححون القول ويبينون الخلاف يقول أحدهم هذا أحوط وهذا هو المختار وهذا أحب إلى ويقول ما بلغنا الا ذلك وهذا كثير فى المبسوط وآثار محمد رحمه الله وكلام الشافعى رحمه الله.

ثم خلف من بعدهم خلف اختصروا كلام القوم فتأولوا الخلاف وثبتوا على مختار أئمتهم والذى يروى عن السلف من تأكيد الأخذ بمذهب أصحابهم وألا يخرج عنها بحال فان ذلك إما لأمر جبلى فان كل إنسان يحب ما هو مختار أصحابه وقومه حتى فى الزى والمطاعم أو لصولة ناشئة من ملاحظة الدليل أو لنحو ذلك من الأسباب فظنه البعض تعصبا دينيا حاشاهم من ذلك.

وقد كان فى الصحابة والتابعين ومن بعدهم من يقرأ البسملة ومنهم من لا يقرؤها ومنهم من يجهر بها ومنهم من لا يجهر بها وكان منهم من يقنت فى الفجر ومنهم من لا يقنت فى الفجر ومنهم من يتوضأ من الحجامة والرعاف والقيء ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ من مس الذكر ومس النساء بشهوة ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ مما مسته النار ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ من أكل لحم الابل ومنهم من لا يتوضأ من ذلك.

مع هذا فكان فعضهم يصلى خلف بعض مثل ما كان أبو حنيفة وأصحابه والشافعى وغيرهم رضى الله عنهم يصلون خلف أئمة

المدينة من المالكية وغيرهم وان كانوا لا يقرؤون البسملة لا سرا ولا جهرا وصلى الرشيد إماما وقد احتجم فصلى الإمام أبو يوسف خلفه ولم يعد وكان أفتاه الامام مالک بأنه لا وضوء عليه.

وكان الإمام أحمد بن حنبل يرى الوضوء من الرعاف والحجامة فقيل له فان كان الامام قد خرج منه الدم ولم يتوضأ هل تصلى خلفه فقال كيف لا أصلى خلف الامام مالک وسعيد بن المسيب.

وروى أن أبا يوسف ومحمد كانا يكبران فى العيدين تكبير ابن عباس لأن هارون الرشيد كان يحب تكبير جده.

وصلى الشافعى رحمه الله الصبح قريبا من مقبرة أبى حنيفة رحمه الله فلم يقنت تأدبا معه وقال أيضا ربما انحدرنا إلى مذهب أهل العراق.

وقال مالک رحمه الله للمنصور وهارون الرشيد ما ذكرنا عنه سابقا.

وفى البزازية عن الامام الثانى وهو أبو يوسف رحمه الله أنه صلى يوم الجمعة مغتسلا من الحمام وصلى بالناس وتفرقوا ثم أخبر بوجود فأرة ميتة فى بئر الحمام فقال إذا تأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا انتهى.

وسئل الامام الخجندى رحمه الله عن رجل شافعى المذهب ترک صلاة سنة أو سنتين ثم انتقل إلى مذهب أبى حنيفة رحمه الله كيف يجب عليه القضاء أيقضيها على مذهب الشافعى أو على

www.idaraghufran.org

مذهب أبي حنيفة فقال على أى المذهبين قضى بعد أن يعتقد جوازها جاز وفى جامع الفتاوى أنه إن قال حنفى إن تزوجت فلانة فهى طالق ثلاثا ثم استفتى شافعيا فأجاب إنها لا تطلق ويمينه باطل فلا بأس باقتدائه بالشافعي فى هذه المسألة لأن كثيرا من الصحابة فى جانبه.

قال محمد رحمه الله فى أماليه لو أن فقيها قال لامرأته أنت طالق البتة وهو ممن يراها ثلاثا ثم قضى عليه قاض بأنها رجعية وسعه المقام معها وكذا كل فصل مما يختلف فيه الفقهاء من تحريم أو تحليل أو إعتاق أو أخذ مال أو غيره ينبغى للفقيه المقضى عليه الأخذ بقضاء القاضى ويدع رأيه ويلزم نفسه ما ألزم القاضى ويأخذ ما أعطاه.

قال محمد رحمه الله وكذلك رجل لا علم له ابتلى ببلية فسأل عنها الفقهاء فأفتوه فيها بحلال أو بحرام وقضى عليه قاضى المسلمين بخلاف ذلك وهى مما يختلف فيه الفقهاء فينبغى له أن يأخذ بقضاء القاضى ويدع ما أفتاه الفقهاء انتهى (الانصاف للدهلوى، ص۱۰۸ الی ۱۱۱، باب حكاية ما حدث فى الناس بعد المائة الرابعة، ثم بعد هذه القرون كان ناس آخرون ذهبوا يمينا وشمالا وحدث فيهم أمور، التقليد فى المذاهب الاربعة، الناشر: دارالنفائس، بيروت، الطبعة الثالثة: ۱۴۰۶ھ، ۱۹۸۶م)

ترجمہ: اور اسی وجہ سے علماء ہمیشہ اجتہادی مسائل میں مختلف مفتیوں کے فتاویٰ کو جائز قرار دیتے رہے، اور مختلف قاضیوں کے فیصلے تسلیم کرتے رہے، اور بعض اوقات اپنے مذہب کے خلاف پر بھی عمل کرتے رہے، اور اس طرح کے مسائل

میں ائمہ مذاہب ایک قول کی تصحیح کرتے ہیں، اور اختلاف کو بیان کرتے ہیں، کوئی یہ کہتا ہے کہ یہ احوط قول ہے، کوئی کہتا ہے کہ یہ مختار قول ہے، کوئی کہتا ہے کہ یہ قول مجھے زیادہ پسند ہے، کوئی کہتا ہے کہ ہمیں یہی بات پہنچی ہے، مبسوط اور امام محمد اور امام شافعی کے کلام میں کثرت سے یہ چیز پائی جاتی ہے۔

پھر ان کے بعد وہ لوگ آ گئے، جنہوں نے اپنی قوم (یعنی اپنے مسلک کے فقہاء و اکابر اور جماعت) کے کلام پر انحصار کرلیا، اور انہوں نے اختلاف کی تاویل کی، اور جس بات کو ان کے ائمہ نے مختار قرار دیا، وہ اس پر جم گئے (یعنی انہوں نے جمود اختیار کیا) اور جو بات ان کے سلف سے مروی ہے کہ اپنے اصحاب (واکابر) کے مذہب کو مضبوطی سے پکڑیں، اور اس سے کسی حال میں نہ نکلیں، پس یہ یا تو فطری امر کی وجہ سے تھا، کیونکہ ہر انسان اس چیز کو پسند کرتا ہے، جو اس کے اصحاب اور قوم کا پسندیدہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ رہن سہن اور کھانے پینے میں، یا کسی دلیل کے ملاحظہ کرنے کے بعد کوئی نتیجہ ظاہر ہونے کی وجہ سے، یا اسی طرح کے دوسرے کسی سبب کی وجہ سے تھا، پس بعض نے اس کو دینی تعصب خیال کرلیا (اور اس پر جم کر بیٹھ گئے) جس سے سلف وفقہاء پاک ہیں۔

اور صحابہ اور تابعین میں اور ان کے بعد کے حضرات میں بعض نماز میں بسم اللہ کی قرائت کرتے تھے، اور بعض نہیں کرتے تھے، اور بعض بلند آواز سے قرائت کرتے تھے، اور بعض بلند آواز سے نہیں کرتے تھے، اور بعض فجر میں قنوت پڑھتے تھے، اور بعض فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے، اور بعض حجامہ اور نکسیر اور قے سے وضو ٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض ان چیزوں سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں تھے، اور بعض عضوِ تناسل کو چھونے اور عورتوں کو شہوت سے چھونے سے وضو ٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض ان چیزوں سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں تھے، اور بعض آگ

پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض اس سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں تھے، اور بعض اونٹ کے گوشت کو کھانے سے وضو ٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض اس سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں تھے۔

اس کے باوجود وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب اور امام شافعی وغیرہ، مالکیہ وغیرہ ائمۂ مدینہ کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے، جبکہ وہ حضرات بسم اللہ نہ تو سراً پڑھتے تھے، اور نہ جہراً، اور ہارون الرشید نے حجامہ کرانے کے بعد (وضو کیے بغیر) نماز میں امامت کرائی، اور امام ابو یوسف نے ان کے پیچھے نماز پڑھی، اور اس کا اعادہ نہیں کیا، اور امام مالک نے ہارون الرشید کو یہ فتویٰ دیا تھا کہ حجامہ کرنے کے بعد وضو نہیں ٹوٹتا۔ [1]

اور امام احمد بن حنبل نکسیر اور حجامہ سے وضو ٹوٹنے کے قائل تھے (جبکہ فاحش خون نکلے) ان سے کہا گیا کہ اگر امام کا خون نکل جائے، اور وہ وضو نہ کرے، تو کیا آپ اس کے پیچھے نماز پڑھ لیں گے، تو امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ میں امام مالک اور سعید بن مسیّب کے پیچھے کیسے نماز نہ پڑھوں گا (جو کہ نکسیر اور حجامہ کرانے پر اور بہت زیادہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں)

اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے بارے میں مروی ہے کہ وہ عیدین کی نماز میں ابنِ عباس کی تکبیرات کہتے تھے (جن کی مقدار حنفیہ کی معروف چھ تکبیرات سے زیادہ تھی) کیونکہ ہارون الرشید اپنے دادا کی تکبیر کو پسند کیا کرتا تھا۔

اور امام شافعی نے امام ابوحنیفہ کی قبر کے قریب فجر کی نماز پڑھی، تو انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ادب میں قنوت نہیں پڑھا، اور فرمایا کہ بعض اوقات ہم اہلِ

---

[1] یعنی امام ابو یوسف، جو دمِ مسفوح سے وضو ٹوٹنے کے قائل تھے، انہوں نے مجتہد ہونے کے باوجود، اجتہادی مسئلہ ہونے کی وجہ سے ہارون رشید کی اقتداء میں نماز پڑھ لی، اور غیر مجتہد کو مجتہد کی تقلید کرنا جائز ہے، پس جب امام ابو یوسف مجتہد ہوئے، تو کوئی مقلد ان کی تقلید میں یہ عمل کرے، تو اس کے لیے بھی جائز ہوگا۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

عراق کے مذہب کی طرف عدول کر لیتے ہیں۔

اور امام مالک نے منصور اور ہارون الرشید سے جو کچھ فرمایا، وہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

اور بزازیہ میں ہے کہ حنفیہ کے دوسرے امام، یعنی امام ابو یوسف کے بارے میں یہ مروی ہے کہ انہوں نے جمعہ کے دن حمام سے غسل کر کے لوگوں کو نماز پڑھائی، اور لوگ چلے گئے، پھر یہ خبر دی گئی کہ حمام کے کنویں میں مرا ہوا چوہا پایا گیا ہے، تو امام ابو یوسف نے فرمایا کہ تو ہم اس صورت میں اپنے مدینہ کے بھائیوں کے قول پر عمل کریں گے کہ جب پانی ''**قلتین**'' کی مقدار کو پہنچ جائے، تو وہ ناپاک نہیں ہوتا، بزازیہ کی بات ختم ہوئی۔

اور امام **خجندی** سے **شافعی المذہب** شخص کے بارے میں سوال کیا گیا، جس نے ایک، یا دو سال تک نماز چھوڑے رکھی، پھر وہ امام ابوحنیفہ کے مذہب کی طرف منتقل ہو گیا کہ اس پر نماز کی قضاء کس طرح واجب ہو گی، کیا وہ امام شافعی کے مذہب کے طریقہ پر قضاء نماز پڑھے گا، یا امام ابوحنیفہ کے مذہب کے طریقہ پر قضاء نماز پڑھے گا؟ تو انہوں نے جواب میں کہا کہ جس مذہب کے مطابق بھی نماز ادا کر لے گا، جبکہ اس کے جائز ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو، تو نماز درست ہو جائے گی، اور **جامع الفتاویٰ** میں ہے کہ اگر کوئی حنفی یہ کہے کہ اگر میں نے فلانی عورت سے نکاح کیا، تو اسے تین طلاق ہیں، پھر اس نے شافعی سے فتویٰ لیا، جس نے اسے یہ فتویٰ دیا کہ اس کی بیوی کو طلاق نہیں ہوئی، اور اس کی یہ شرط باطل ہے، تو اس مسئلہ میں اس کو شافعی عالم کی تقلید و اتباع کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ بہت سے صحابہ اسی جانب ہیں۔

امام محمد نے اپنے ''**امالی**'' میں فرمایا کہ اگر کسی فقیہ نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ

''انــت طــالـق البتة ''اور وہ فقیہ ان لوگوں میں سے ہے، جو اِن الفاظ کو تین طلاقیں سمجھتا ہے، پھر اس کے خلاف قاضی نے اس کے ''رجعی'' طلاق ہونے کا فیصلہ کردیا، تو اس فقیہ کو اس عورت کے ساتھ رہنا سہنا جائز ہے، اور اسی طریقے سے ہر اس مسئلے کا حکم ہے، جس میں فقہاء کا اختلاف ہو، حرام ہونے کا مسئلہ ہو، یا حلال ہونے کا مسئلہ ہو، یا (غلام و باندی کو) آزاد کرنے کا مسئلہ ہو، یا مال لینے کا مسئلہ ہو، یا اس کے علاوہ ہو، جس فقیہ کے خلاف فیصلہ کیا جائے، اس کو قضائے قاضی کا لینا اور اپنی رائے کو چھوڑنا مناسب ہے، اور جو قاضی نے اس پر لازم کیا، اس کو اپنے اوپر لازم کرنا، اور جو اس کو قاضی نے دیا، اس کو لینا ضروری ہے۔

امام محمد نے فرمایا کہ اسی طریقے سے اس شخص کا حکم ہے، جس کو کوئی علم نہیں، وہ کسی مسئلے میں مبتلا ہو گیا، جس کے متعلق اس نے فقہاء سے سوال کیا، جنہوں نے اس کو حلال، یا حرام کا فتویٰ دے دیا، اور مسلمانوں کے قاضی نے اس فتوے کے خلاف فیصلہ کردیا، اور یہ مسئلہ اُن مسائل میں سے ہے، جن میں فقہاء کا اختلاف ہوتا ہے، تو اس کو قاضی کے فیصلے کو لینا، اور فقہاء نے جو فتویٰ دیا، اس کو چھوڑنا ضروری ہے، امام محمد کی بات ختم ہوئی (الانصاف)

علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے ایک سوال کے جواب میں اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ تحریر فرمایا ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ:

''صحابہ وتابعین اور ان کے بعد ائمہ اربعہ اور سلف ایک دوسرے کے پیچھے بلانکیر نماز پڑھتے رہے ہیں، اور ان سے ایک دوسرے پر نکیر کرنا ثابت نہیں، باوجودیکہ ان میں فروعی مسائل کا اختلاف پایا جاتا تھا۔

چنانچہ بعض ''بسم اللہ'' پڑھتے تھے، بعض نہیں پڑھتے تھے، اور بعض جہر کرتے تھے، بعض نہیں کرتے تھے، اور بعض فجر میں قنوت پڑھتے تھے، بعض نہیں پڑھتے تھے،

www.idaraghufran.org

اور بعض خون نکلنے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، بعض قائل نہ تھے، اور بعض مسِّ ذَکر سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، بعض قائل نہ تھے، اور بعض عورت کوشہوت سے چھونے پر وضوٹوٹنے کے قائل تھے، بعض قائل نہ تھے، اور بعض قہقہہ سے وضو ٹوٹنے کے قائل تھے، بعض قائل نہ تھے، اوراس طرح کے کئی فروعی مسائل کا، جن میں ایک دوسرے کا نماز کے جواز وعدمِ جواز میں اختلاف تھا، وہ برملا امام کی طرف سے اظہار ہونے کے باوجود اقتداء کرتے تھے۔

اور نہ ہی وہ ایک دوسرے کی اقتداء میں نماز کے عدمِ جواز کا حکم لگایا کرتے تھے۔

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ہارون رشید کے پیچھے اس وقت نماز پڑھی، جب انہوں نے حجامہ کرایا تھا، اور ان کا خون نکل چکا تھا، جس میں امام مالک کے نزدیک وضونہیں ٹوٹتا۔

اور امام احمد رحمہ اللہ بھی دمِ کثیر نکلنے والے امام کی اقتداء میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے، حالانکہ ان کے نزدیک دمِ کثیر کے خروج سے وضوفاسد ہوجاتا ہے"۔انتہٰی۔ [1]

---

[1] وسئل :عن أهل المذاهب الأربعة :هل تصح صلاة بعضهم خلف بعض ؟ أم لا ؟ وهل قال أحد من السلف إنه لا يصلى بعضهم خلف بعض ؟ ومن قال ذلک فهل هو مبتدع ؟ أم لا ؟ وإذا فعل الإمام ما يعتقدأن صلاته معه صحيحة والمأموم يعتقد خلاف ذلک .مثل أن يكون الإمام تقيا أو رعف أو احتجم أو مس ذكره أو مس النساء بشهوة أو بغير شهوة أو قهقه فى صلاته أو أكل لحم الإبل وصلى ولم يتوضأ والمأموم يعتقد وجوب الوضوء من ذلک أو كان الإمام لا يقرأ البسملة أو لم يتشهد التشهد الآخر أو لم يسلم من الصلاة والمأموم يعتقد وجوب ذلک فهل تصح صلاة المأموم والحال هذه ؟ وإذا شرط فى إمام المسجد أن يكون على مذهب معين فكان غيره أعلم بالقرآن والسنة منه وولى .فهل يجوز ذلک ؟ وهل تصح الصلاة خلفه ؟ أم لا ؟ .

فأجاب : الحمد لله ، نعم تجوز صلاة بعضهم خلف بعض كما كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان ومن بعدهم من الأئمة الأربعة يصلى بعضهم خلف بعض مع تنازعهم فى هذه المسائل المذكورة وغيرها .ولم يقل أحد من السلف إنه لا يصلى بعضهم خلف بعض ومن أنكر ذلک فهو مبتدع ضال مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها .وقد كان الصحابة والتابعون ومن بعدهم :منهم من يقرأ البسملة ومنهم من لا يقرؤها ومنهم من يجهر بها ومنهم من لا يجهر بها وكان منهم من يقنت فى الفجر ومنهم من لا يقنت ومنهم من يتوضأ من الحجامة والرعاف والقىء .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پھر اس کے بعد علامہ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ کی دو صورتیں بیان فرمائی ہیں، ایک یہ کہ مقتدی کو امام کی طرف سے کسی مبطلِ صلاۃ فعل کا علم نہ ہو۔

اس صورت میں ائمہ اربعہ اور سلف کا نماز کے جواز پر اتفاق ہونا بیان کیا ہے۔

اور فرمایا کہ بعد میں بعض متعصبین کی طرف سے اس سلسلہ میں تشدد اور سختی برتی گئی، اور ایک دوسرے کے پیچھے واجبات کی ادائیگی کی صورت میں بھی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا، جو کہ غلو اور حدِ اعتدال سے خروج پر مبنی طریقہ ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ من مس الذكر ومس النساء بشهوة ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ من القهقهة في صلاته ومنهم من لا يتوضأ من ذلك . ومنهم من يتوضأ من أكل لحم الإبل ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومع هذا فكان بعضهم يصلي خلف بعض : مثل ما كان أبو حنيفة وأصحابه والشافعي وغيرهم يصلون خلف أئمة أهل المدينة من المالكية وإن كانوا لا يقرء ون البسملة لا سرا ولا جهرا وصلى أبو يوسف خلف الرشيد وقد احتجم وأفتاه مالك بأنه لا يتوضأ فصلى خلفه أبو يوسف ولم يعد . وكان أحمد بن حنبل يرى الوضوء من الحجامة والرعاف فقيل له : فإن كان الإمام قد خرج منه الدم ولم يتوضأ . تصلي خلفه ؟ فقال : كيف لا أصلي خلف سعيد بن المسيب ومالك (مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص٣٧٣ الى ٣٧٥، كتاب الفقه، الجزء الثالث: من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار، باب الامامة، سئل: عن رجل يؤم قوما وأكثرهم له كارهون)

[1] وبالجملة فهذه المسائل لها صورتان : إحداهما : أن لا يعرف المأموم أن إمامه فعل ما يبطل الصلاة فهنا يصلي المأموم خلفه باتفاق السلف والأئمة الأربعة وغيرهم .

وليس في هذا خلاف متقدم وإنما خالف بعض المتعصبين من المتأخرين : فزعم أن الصلاة خلف الحنفي لا تصح وإن أتى بالواجبات ؛ لأنه أداها وهو لا يعتقد وجوبها وقائل هذا القول إلى أن يستتاب كما يستتاب أهل البدع أحوج منه إلى أن يعتد بخلافه فإنه ما زال المسلمون على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعهد خلفائه يصلي بعضهم ببعض وأكثر الأئمة لا يميزون بين المفروض والمسنون بل يصلون الصلاة الشرعية ولو كان العلم بهذا واجبا لبطلت صلوات أكثر المسلمين ولم يمكن الاحتياط فإن كثيرا من ذلك فيه نزاع وأدلة ذلك خفية وأكثر ما يمكن المتدين أن يحتاط من الخلاف وهو لا يجزم بأحد القولين . فإن كان الجزم بأحدهما واجبا فأكثر الخلق لا يمكنهم الجزم بذلك وهذا القائل نفسه ليس معه إلا تقليد بعض الفقهاء ولو طولب بأدلة شرعية تدل على صحة قول إمامه دون غيره لعجز عن ذلك ؛ ولهذا لا يعتد بخلاف مثل هذا فإنه ليس من أهل الاجتهاد (مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص٣٧٥، ٣٧٦، كتاب الفقه، الجزء الثالث: من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار، باب الامامة، سئل: عن رجل يؤم قوما وأكثرهم له كارهون)

www.idaraghufran.org

دوسری صورت علامہ ابن تیمیہ نے یہ بیان فرمائی کہ امام ایسے فعل کا ارتکاب کرے، جس کی مقتدی کے زعم میں گنجائش نہیں ہے، اوراس کے گمان میں وہ فعل نماز کے فاسد ہونے کا سبب ہے۔

اس صورت میں مقتدی کی نماز کے صحیح ہونے نہ ہونے کے بارے میں دوقول ہیں، ایک قول کے مطابق مقتدی کی نماز صحیح نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اپنے امام کی نماز کے بطلان کا عقیدہ رکھتا ہے، یہ قول بعض اصحابِ حنفیہ وشافعیہ اورحنابلہ کا ہے۔ [1]

اور دوسرا قول جو کہ جمہور سلف کا ہے، اورامام مالک کا بھی یہی مذہب ہے، اورامام شافعی کے مذہب کا بھی ایک قول ہے، اورامام احمد کا بھی راجح مذہب ہے، بلکہ امام ابوحنیفہ کا بھی مذہب ہے، اورامام احمد کی اکثر نصوص بھی اس کے مطابق ہیں، وہ یہ ہے کہ اس صورت میں مقتدی کی نماز درست ہوجاتی ہے۔ [2]

اورعلامہ ابنِ تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں ایک مقام پرفرمایا:

وكذلك لو ترك الإمام بعض فرائض الصلاة بتأويل أخطأ فيه عند المأموم: مثل أن يمس ذكره ويصلي أو يحتجم ويصلي أو يترك قراءة البسملة أو يصلي وعليه نجاسة لا يعفى عنها عند المأموم ونحو ذلك .فهذا الإمام أسوأ أحواله أن يكون مخطئا إن لم يكن مصيبا .فتكون هذه الصلاة للمأموم وليس عليه من خطإ

---

[1] الصورة الثانية :أن يتيقن المأموم أن الإمام فعل ما لا يسوغ عنده :مثل أن يمس ذكره أو النساء لشهوة أو يحتجم أو يفتصد أو يتقيأ .ثم يصلي بلا وضوء فهذه الصورة فيها نزاع مشهور . فأحد القولين لا تصح صلاة المأموم ؛ لأنه يعتقد بطلان صلاة إمامه .كما قال ذلك من قاله من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد (مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص٣٧٦، كتاب الفقه، الجزء الثالث: من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار، باب الامامة، سئل:عن رجل يؤم قوما وأكثرهم له كارهون)

[2] والقول الثاني :تصح صلاة المأموم ؛ وهو قول جمهور السلف وهو مذهب مالك وهو القول الآخر في مذهب الشافعي وأحمد ؛ بل وأبي حنيفة وأكثر نصوص أحمد على هذا .وهذا هو الصواب(مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص٣٧٧، كتاب الفقه، الجزء الثالث: من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار، باب الامامة، سئل:عن رجل يؤم قوما وأكثرهم له كارهون)

إمامه شيء (مجموع الفتاویٰ لابنِ تیمیة، ج۲۳ص ۳۷۲، کتاب الفقه، الجزء الثالث: من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار، باب الامامة، فصل فی ذکر الاقوال فی انعقاد صلاة المأموم بصلاة الإمام)

ترجمہ: اوراسی طریقہ سے اگر امام نے، بعض فرائضِ صلاۃ کو اس تاویل کی وجہ سے ترک کردیا، جس میں اس نے مقتدی کے نزدیک خطاء کی ہو، مثلاً اس امام نے ''مسِ ذَکر'' کیا ہو، اور نماز پڑھائی، یا ''حجامہ'' کے بعد نماز پڑھائی، یا ''بسم اللہ'' کی قرائت کو ترک کردیا، یا اس طرح نماز پڑھا رہا ہے کہ اس پر وہ نجاست لگی ہوئی ہے، جو مقتدی کے نزدیک معاف نہیں ہے، یا اس جیسے اور کسی مسئلہ کا ارتکاب کیا، تو اس امام کی زیادہ سے زیادہ بری حالت یہ ہے کہ وہ اگر ''مصیب'' نہ ہو، تو ''مخطی'' ہو، لیکن مقتدی کی نماز صحیح ہوجاتی ہے، اور اس پر اپنے امام کی خطاء کا کوئی اثر نہیں پڑتا (مجموع الفتاویٰ)

علامہ انور شاہ کشمیری کا موقف بھی اسی کے مطابق ہے، جس کی تفصیل ہم نے اپنے رسالہ ''غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم'' (مشمولہ: علمی وتحقیقی رسائل، جلد 1) میں بیان کردی ہے۔

پس مذکورہ بالا تفصیل کے پیشِ نظر ہمارے نزدیک ''تلفیق'' کے بارے میں راجح موقف وہی ہے، جس کو شاہ ولی اللہ صاحب نے اختیار کیا ہے، یعنی مجتہد فیہ مسائل میں تلفیق کی ممانعت، یا تو شاذ ومہجور اقوال لینے کی صورت میں ہے، یا قضائے قاضی کی خلاف ورزی کی صورت میں ہے، اور جہاں اس کے نتیجہ میں کوئی صورت ایسی لازم آجائے، جو مجتہد فیہ نہ ہو، بلکہ مجمع علیہ طریقہ پر ممنوع ہو، اس کی ممانعت ہوگی، اور اس کی ممانعت کی وجہ بھی بذاتِ خود تلفیق کا لازم آنا نہیں ہوگی، بلکہ اجماع کی مخالفت ہوگی، اور ظاہر ہے کہ اجماع کی مخالفت جائز نہیں، جبکہ وہ اجماع قطعی ہو۔

www.idaraghufran.org

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے دوسری تالیف ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں ''تقلیدِ شخصی کے واجب'' ہونے کی وجوہات پر کلام کرتے ہوئے ''مذہبِ معین کی وجوبیت، اور زیرِ بحث تلفیق کی ممانعت'' پر سخت حکم بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا:

''فقہائے کرام نے محسوس فرمایا کہ لوگوں میں دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے، احتیاط اور تقویٰ اٹھتا جارہا ہے، ایسی صورت میں اگر ''تقلیدِ مطلق'' کا دروازہ چوپٹ کھلا رہا، تو بہت سے لوگ جان بوجھ کر اور بہت سے غیر شعوری طور پر خواہش پرستی میں مبتلاء ہوجائیں گے، مثلاً ایک شخص کے سردی کے موسم میں خون نکل آیا، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ گیا، اور امام شافعی کے نزدیک نہیں ٹوٹا، وہ اپنی تن آسانی کی وجہ سے اس وقت امام شافعی کی تقلید کرکے بلاوضو نماز پڑھ لے گا، پھر اس کے تھوڑی دیر بعد اگر اس نے کسی عورت کو چھولیا، تو امام شافعی کے نزدیک اس کا وضو جاتا رہا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک برقرار ہے، اس کی تن آسانی اس موقع پر اُسے امام ابوحنیفہ کی تقلید کا درس دے گی، اور پھر وہ بلاوضو نماز کے لئے کھڑا ہوجائے گا۔

غرض جس امام کے قول میں کوئی مضرت نظر آئے، یا خواہشات کی قربانی دینی پڑے، اُسے چھوڑ دے گا، اور ایسا بھی ہوگا کہ اس کا نفس اسی قول کی دلیلیں سجھائے گا، جو اس کے لئے زیادہ آسان ہے، اور وہ بالکل غیر شعوری طور پر خواہش پرستی میں مبتلا ہوگا۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کی باتوں کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ احکامِ شرعیہ، نفسانی خواہشات کا ایک کھلونا، بن کر رہ جائیں گے، اور یہ وہ چیز ہے، جس کے حرام قطعی ہونے میں کسی مسلمان کا اختلاف نہیں ہوا'' (تقلید کی شرعی حیثیت ص۶۱و۶۲ ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت''، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

اس کے بعد حضرت شیخ نے مذکورہ تالیف میں علامہ ابنِ تیمیہ کی ایک عبارت نقل فرمائی ہے، جس میں دراصل مذکورہ تلفیق کے بجائے، ایک دوسری اتباعِ ہویٰ کی صورت کا ذکر ہے، جبکہ حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب اس صورت کو بھی ناجائز قرار دیتے ہیں، جس کو علامہ ابنِ تیمیہ ناجائز قرار نہیں دیتے، جیسا کہ آگے ''علامہ ابنِ تیمیہ کی عبارت'' اور ''اتباعِ ھویٰ'' پر کلام'' کے ذیل میں آتا ہے۔

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جس درد بھرے انداز، اور الفاظ میں مذکورہ نقشہ کھینچا ہے، ہمیں ان کے اخلاص و نیک نیتی، اور اس پر حضرت شیخ کو حاصل ہونے والے اجر وثواب میں ذرہ برابر شبہ، بلکہ وہم تک بھی نہیں، حضرت شیخ نے تحقیق کی یہ جدوجہد لوگوں کو گمراہی سے بچانے، راہِ راست پر لانے، اور نفس وشیطان کے بہکاوے سے بچنے، بچانے وغیرہ جیسے مقاصد کے لئے فرمائی، اللہ تعالیٰ حضرت شیخ کو اس کا اجرِ عظیم عطاء فرمائے۔آمین۔

لیکن مسئلہ چونکہ دین وفقہ کا ہے، جس میں محض انداز، الفاظ، اخلاص و نیک نیتی، اور اجرو ثواب کا حصول وغیرہ، جیسے امور ''اتفاق'' کو مستلزم نہیں ہوا کرتے، ورنہ تو ان امور میں کسی منصف کو مجتہدینِ عظام اور فقہائے کرام کے اُن اقوال سے بھی اختلاف کا ہونا ممکن نہیں تھا، جن میں وہ کتاب وسنت، اجماعِ امت اور قیاسِ شرعی کے دلائل کے دائرہ میں ہی انتہائی نیک نیتی کے ساتھ کلام فرماتے ہیں، لیکن اس کے باوجود علمی وفقہی میدان میں دلائل کے پیشِ نظر رات دن ان کے اقوال ودلائل سے ''عدمِ توافق'' اور ''اختلاف'' کا برملا اظہار کیا جاتا ہے، جو کہ علم وفقہ کے شعبہ سے منسلک ایک دیانت دار کی ذمہ داری ہے۔

اس لئے اس سلسلہ میں چند معروضات پیش ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ ان فقہائے کرام کا حوالہ پیش کرنا چاہئے، جنہوں نے ''تقلیدِ مطلق'' سے منع فرمایا، اور ''تقلیدِ شخصی'' کو واجب ٹھہرایا۔

ہم اس سلسلہ میں جمہور فقہائے کرام کی تصریحات نقل کر چکے ہیں، جن میں انہوں نے ’’تقلیدِ مطلق‘‘ کے مقابلہ میں ’’تقلیدِ شخصی‘‘ اور ’’تعیینِ مذہب‘‘ کے لزوم اور وجوب کو مرجوح قرار دیا ہے، بعض نے اس پر اجماع کے خلاف ہونے کا بھی حکم لگایا ہے۔

اور حضرت شیخ نے جو تصریحات پیش فرمائیں، ان کا بھی متعلقہ مقامات پر مستند حوالہ جات وعبارات کے تناظر میں جائزہ پیشِ نظر ہے۔

اور اگر کوئی اس مسئلہ میں جمہور کی طرف سے مرجوح قرار دئے گئے قول کو راجح قرار دیتا ہے، تو اس سے ہم اتفاق نہیں کرتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جمہور فقہائے کرام جو ’’تقلیدِ مطلق‘‘ کا دروازہ کھلا چھوڑنے، اور ’’تقلیدِ شخصی وتعیینِ مذہب‘‘ کی تردید کرنے کی یکے بعد دیگرے برابر ہر زمانہ میں دلائل کے ذریعہ جد وجہد اور تصریح فرماتے رہے، سوال یہ ہے کہ کیا وہ اس پر مرتب ہونے والے مفاسد سے آگاہ نہ تھے، اور انہوں نے اس پر کلام نہ فرمایا؟ اور وہ اس بات سے بھی بے خبر رہے کہ ’’ہمارے بیان کردہ اس حکم سے بہت سے لوگ جان بوجھ کر اور بہت سے غیر شعوری طور پر خواہش پرستی میں مبتلاء ہو جائیں گے‘‘۔

اور اتباعِ ہویٰ کے متعلق ہم دوسرے مقام پر واضح کر چکے ہیں کہ یہ کوئی نیا مسئلہ نہیں، بلکہ یہ پہلی امتوں سے چلا آتا ہے، اور اس امت میں بھی اتباعِ ہویٰ کی بنیاد پر تہتر (73) فرقے ہو جانے کی احادیث میں تصریح آئی ہے۔ [1]

---

[1] ”ولا تتبعوا أهواء قوم“ والأهواء جمع الهوى وهو ما تدعو إليه شهوة النفس ”قد ضلوا من قبل“ يعنى: رؤساء الضلالة من فريقى اليهود والنصارى، والخطاب للذين فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم نهوا عن اتباع أسلافهم فيما ابتدعوه بأهوائهم ”وأضلوا كثيرا“ يعنى: من اتبعهم [على أهوائهم] ”وضلوا عن سواء السبيل“ عن قصد الطريق، أى: بالإضلال، فالضلال الأول من الضلالة، والثانى بإضلال من اتبعهم (تفسير البغوى، ج ٢، ص ٨٣، سورة المائدة)

(الأهواء): جمع الهوى، وهى ما تشتهيه النفس، والمراد منه ها هنا: البدعة، سميت البدعة بـ (الهوى)؛ لأنه موضوع بهوى نفس الرجل ومراده، وليس موضوعا من جهة الشرع (المفاتيح فى شرح المصابيح، للشيرازى الحنفى، ج ١، ص ٢٨٠، كتاب الايمان، باب الاعتصام بالكتاب والسنة)

www.idaraghufran.org

تیسری بات یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ کی تعبیر اچھے انداز میں بھی کی جا سکتی ہے، اور اس مسئلہ پر محتاط اور اصحابِ علم حضرات بھی عمل پیرا ہو سکتے ہیں، جیسا کہ کسی شخص نے خون نکلنے، اور عورت کو چھونے کے مسئلہ میں اُن جلیل القدر مجتہد تابعین کی تقلید کرتے ہوئے نماز پڑھ لی، جو ان دونوں امور سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں، جیسا کہ پیچھے گزرا۔

یا کسی نے خون نکلنے کے مسئلہ میں امام شافعی کی تقلید کی، اور عورت کو چھونے کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی تقلید کی، اور نماز پڑھ لی۔

اور جلیل القدر تابعین سمیت، بہت سے فقہاء کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگئی، جن کے دلائل بھی قوی ہیں، اور ان کی تصریحات نقل کی جا چکیں۔

پھر کوئی شخص اس نماز پڑھنے والے پر یہ الزام عائد کرے کہ تو نے سردی کے موسم میں تن آسانی کے لئے ایسا کیا، اور اس طرح کرنے کا تجھے تن آسانی نے درس دیا، اس لئے تو بغیر وضو کے نماز کے لئے کھڑا ہوا۔

پھر جب وہ اس سلسلہ میں جلیل القدر تابعین سمیت، امام ابوحنیفہ، اور امام شافعی کی تقلید، اور اس طرح کے مسئلہ میں تلفیق کے جواز کے متعلق متعدد محققین فقہاء کا حوالہ دے، اور یہ بھی کہے کہ یہ جلیل القدر مجتہدین وفقہاء ہیں، جن کے دلائل، شرعی وفقہی ہیں، اور یہ مسائل قطعی نہیں، بلکہ اجتہادی ہیں، اور محض آسانی وسہولت بھی شریعت کی نظر میں بری چیز نہیں، چہ جائیکہ مشکل سے بچنے میں کوئی برائی ہو، اور وہ اس سلسلہ میں فقہاء کے اقوال بھی پیش کرے، جن کی بنیاد پر اس نے یہ عمل کیا، تو اس کو جواب میں کہا جائے کہ یہ دلیلیں تیرا نفس تجھے سمجھا رہا ہے، اور تو نے احکامِ شرعیہ کو نفسانی خواہشات کا ایک کھلونا بنا لیا ہے، جس کے حرام قطعی ہونے میں کسی مسلمان کا اختلاف نہیں۔

ظاہر ہے کہ بادیُ النظر میں مذکورہ الزام کی حیثیت نہایت خوف ناک اور وحشت ناک، تو ضرور ہے، لیکن محققین کی تصریحات کی روشنی میں راجح یہی ہے کہ اس سب کے باوجود شخصِ

مذکور کی نماز درست ہے۔

اگرچہ کوئی الزام عائد کرنے والا شخص اس مسئلہ کی تعبیر کتنے بھونڈے انداز میں کیوں نہ کرے، یا اس پر بڑا الزام کیوں نہ عائد کرے، اس سے شخصِ مذکور کی نماز کی صحت پر کوئی فرق واقع نہ ہوگا۔

البتہ اگر کوئی مجتہدین کے بیان کردہ احکام میں خود سے بے جا کتر بیونت کرے، اس کا حکم الگ ہوگا، جس کا جائزہ لے کر اپنی نوعیت کے اعتبار سے الگ حکم لگایا جا سکتا ہے۔

لیکن محض ''تلفیقِ معروف'' اختیار کرنے پر اس قسم کا الزام عائد کرنا، خود ''فعلِ منکر'' کا مستحق قرار پا سکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ مسلکِ دیوبند کے ''مجمعُ الامر'' حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی شخصِ مذکور کی نماز درست ہو جائے گی۔

چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ مؤطا امام مالک کی فارسی شرح ''مصفّٰی'' میں فرماتے ہیں:

وبالجملہ چنان متبادر می شود کہ ارجح مذاہب در موجباتِ وضو مذہبِ حسن بصری است وضو از ماخرج من السبیلین واز نوم می شکند، واز لمسِ مرأۃ ومسِ ذکر وقی ورعاف نمی شکند (مصفّٰی، ج ۱ ص ۳۷، کتاب الصلاۃ، باب الوضوء من الرعاف والحجامۃ، مطبوعہ: مطبع فاروقی، دہلی)

ترجمہ: اور بہر حال اس سے بظاہر جو معلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ تمام مذاہب میں زیادہ راجح موجباتِ وضو کے سلسلہ میں حسن بصری کا مذہب ہے کہ وضو ''ماخرج من السبیلین'' اور نیند سے ٹوٹتا ہے، اور عورت کو چھونے اور مسِ ذکر اور اسی طرح قے اور نکسیر (یعنی خون نکلنے) سے نہیں ٹوٹتا (مصفّٰی)

ظاہر ہے کہ اس قسم کی تحریرات و تحقیقات کے بارے میں کسی مسلمان کو یہ سخت حکم لگانے کی

اجازت نہیں دی جاسکتی کہ ان کی وجہ سے احکامِ شرعیہ، نفسانی خواہشات کا ایک کھلونا، بن کر رہ جائیں گے، یا یہ تحقیقات ایسی چیز پر مشتمل ہیں، جس کو حرام قطعی سے تعبیر کیا جائے۔

کیونکہ حضرت شیخ کی طرف سے ایک ''مجتہد فیہ مسئلہ'' پر اتنا سخت نکیر وانکار پر مشتمل حکم عائد کر دیا گیا ہے، جو اس مسئلہ کے ''مجتہد فیہ'' ہونے سے خارج کرنے کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے اس بارے میں محققین کی طرف سے تصریحات کو نقل کرنے کی ضرورت پیش آئی۔

ابوبکر محی الدین ابن العربی (المتوفی: 638ھ) ''الفتوحات المکیة'' میں ساتویں صدی کے فقہائے زمانہ کی حالت کے ضمن میں فرماتے ہیں:

اللہ جعل هذا الخلاف رحمة لعباده واتساعاً فيما كلفهم به من عبادته ،لكن فقهاء زماننا حجروا وضيّقوا على الناس المقلدين للعلماء ما وسّع الشرع عليهم فقالوا للمقلد :إذا كان حنفى المذهب لا تطلب رخصة الشافعي فيما نزل بك ،وكذلك لكل واحد منهم ،وهذا من أعظم الرزايا فى الدين والحرج ،والله يقول "ما عليكم فى الدين من حرج"

والشرع قد قرر حكم المجتهد له فى نفسه ولمن قلده، فأبو فقهاء زماننا وزعموا أن ذلك يؤدى إلى التلاعب بالدين، وهذا غاية الجهل منهم، فليس الأمر والله كما زعموا مع إقرارهم على أنفسهم أنهم ليسوا بمجتهدين ولا حصلوا فى رتبة الإجتهاد ولا نقلوا عن أئمتهم أنهم سلكوا هذا المسلك، فأكذبوا أنفسهم فى قولهم إنهم ما عندهم استعداد الإجتهاد، والذى حجروه على المقلدين ما يكون إلا بالإجتهاد نعوذ بالله من العمى والخذلان، فما أرسل الله رسوله "إلا رحمة للعالمين"وأى رحمة أعظم من

تنفيس هذا الكرب المهم والخطب الملم (الفتوحات المكية ،ج ۲ ص ۲۴ ،الباب التاسع والستون فی معرفة أسرار الصلاة وعمومها،فصل بل وصل فی وقت صلاة العصر، الناشر: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولیٰ: ۱۴۲۰ھ ـ 1999م)

ترجمہ: اللہ نے فقہاء کے اس اختلاف کو اپنے بندوں کے لئے رحمت، اور اپنی عبادت کے لئے احکامِ تکلیفیہ میں وسعت کا ذریعہ بنایا تھا، لیکن ہمارے زمانہ کے فقہاء نے اس میں تنگی پیدا کردی، اور انہوں نے علماء کی تقلید کرنے والے لوگوں پر اس چیز کو تنگ کردیا، جس کی شریعت نے وسعت عطاء کی تھی، پس ہمارے زمانہ کے ان فقہاء نے حنفی مذہب کی تقلید کرنے والے مقلد کے لئے یہ کہہ دیا کہ تم اپنے پیش آمدہ مسئلہ میں امام شافعی کی رخصت کو نہیں لے سکتے، اور اسی طرح ہر مذہب کے مقلد کے لئے یہی پابندی لگادی۔

اور یہ دین میں عظیم ترین مصائب، اور حرج میں سے ہے، حالانکہ اللہ یہ فرماتا ہے کہ تم پر دین میں حرج نہیں، اور شریعت نے مجتہد کے حکم کو اس کے حق میں برقرار رکھا ہے، اور اس کے مقلد کے حق میں بھی برقرار رکھا ہے۔

لیکن ہمارے زمانہ کے فقہاء نے اس کا انکار کردیا، اور انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ وسعت اس مقلد کو ''تلاعب بالدین'' کی طرف پہنچادے گی، حالانکہ یہ ان کا غایت درجہ جہل ہے، اللہ کی قسم ہرگز معاملہ اس طرح نہیں ہے، جس طرح انہوں نے گمان کرلیا، حالانکہ یہ فقہائے زمانہ خود اس چیز کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ وہ مجتہد نہیں ہیں، اور نہ ہی وہ اجتہاد کے رتبہ کو حاصل کر پائے ہیں، اور نہ ہی انہوں نے اپنے ائمہ سے یہ بات نقل کی کہ انہوں نے اس مسلک کو اختیار کیا ہے (جو یہ بیان کررہے ہیں) پس ان فقہائے زمانہ نے اپنے آپ کی اس بات

www.idaraghufran.org

کی تکذیب کردی کہ ان کے پاس اجتہاد کی استعداد نہیں ہے، اور اسی اجتہاد کی استعداد نہ ہونے کے نتیجہ میں انہوں نے مقلدین پر اس چیز کی پابندی عائد کردی، جو صرف اجتہاد سے تعلق رکھتی تھی، ہم اللہ کے ذریعہ اندھے پن، اور رسوائی سے پناہ طلب کرتے ہیں، پس اللہ نے اپنے رسول کو عالمین کے لئے صرف رحمت بنا کر بھیجا ہے، اور کونسی رحمت اس امرِ شدید کی بے چینی میں تخفیف وراحت پیدا کرنے، اور اس جلیل القدر مصلح سے عظیم ہوسکتی ہے (الفتوحات المکیہ)

محی الدین ابن العربی "الفتوحات المکیة" میں ہی ایک مقام پر فرماتے ہیں:

لولا أن الفقهاء حجرت هذه الرحمة على العامة بألزامهم إياها مذهب شخص معين لم يعينه ا لله ولا رسوله ،ولا دل عليه ظاهر كتاب ولا سنة صحيحة ولا ضعيفة ،ومنعوه أن يطلب رخصة فى نازلته فى مذهب عالم آخر أقتضاه إجتهاده وشددوا فى ذلك وقالوا هذا يفضى إلى التلاعب بالدين وتخيلوا أن ذلك دين ،وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم إن ا لله تصدق عليكم فأقبلوا صدقته ، فالرخص مما تصدق الله بها على عباده .

وقد أجمعنا على تقرير حكم المجتهد وعلى تقليد العامى له فى ذلك الحكم لأنه عنده عن دليل شرعى سواء كان صاحب قياس أو غير قائل به ،فتلك الرخصة التى رآها الشافعى فى مذهبه على ما اقتضاه دليله قد قررها الشرع.

فيمنع المفتى من المالكية المالكى المذهب أن يأخذ برخصة الشافعى التى تعبده بها الشارع.

وإنما أضفناها إلى الشارع لأن الشرع قررها بمنعه مما يقتضيه

www.idaraghufran.org

الدليل في الأخذ به بأمر لا يقتضيه الدليل الذي لا أصل له ،وهو ربط الرجل نفسه بمذهب خاص لا يعدل عنه إلى غيره ويحجر عليه ما لم يحجر الشرع عليه ،وهذا من أعظم الطوام وأشق المكلف على عباد الله ،فالذي وسع الشرع بتقرير حكم المجتهدين من هذه الأمة ضيقه عوام الفقهاء .

وأما الأئمة مثل أبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل والشافعي فحاشاهم من هذا ما فعله واحد منهم قط، ولا نقل عنهم أنهم قالوا لأحد أقتصر علينا، ولا قلدني فيما أفتيتك به بل المنقول عنهم خلاف هذا رضي الله عنهم (الفتوحات المكية ،ج۴ص ۴۶۹، ۴۷۰،الباب السابع والتسعون ومائتان في معرفة منزل ثناء تسوية الطينة الإنسانية في المقام الأعلى من الحضرة المحمدية، الناشر: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۲۰ھ ـ 1999م)

ترجمہ: عامی فقہاء نے کیوں اس رحمت کو عامۃُ الناس پر ''شخصِ معین کے مذہب کو لازم'' کر کے تنگی پیدا کی، جس کو نہ اللہ نے متعین کیا، نہ اس کے رسول نے متعین کیا، اور نہ ظاہرِ کتاب اور سنتِ صحیحہ، یا ضعیفہ نے اس پر دلالت کی، اور عامۃُ الناس کو پیش آمدہ مسئلہ میں کسی دوسرے عالم کے مذہب کے مطابق رخصت کو طلب کرنے سے منع کیا، جس کے طلب کرنے کا اس عالم کا اجتہاد تقاضا کرتا ہے، اور اس سلسلہ میں تشدد اختیار کیا، اور یہ کہا کہ یہ چیز ''تلاعب بالدين '' کی طرف پہنچادے گی، اور انہوں نے یہ خیال کر لیا کہ جو کچھ وہ فرمارہے ہیں، وہی دین ہے، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک اللہ نے جو تم پر صدقہ کیا، تو اس صدقہ کو تم قبول کرو، پس رخصتیں اللہ کی طرف سے، اس کے بندوں پر صدقہ ہیں۔

www.idaraghufran.org

اور ہم سب کا مجتہد کے حکم کے ثبوت پر بھی اجماع ہے، اور عامی کے اس مجتہد کے بیان کردہ حکم میں تقلید کرنے پر بھی اجماع ہے، کیونکہ اس کے نزدیک وہی دلیلِ شرعی ہے، خواہ یہ مجتہد، صاحبِ قیاس ہو، یا غیر صاحبِ قیاس ہو (یعنی وہ قرآن وسنت اور اجماعِ امت سے یہ مسئلہ اخذ کرے، یا قیاس سے اخذ کرے، یا مجتہدین کے اجتہاد سے اخذ کرے، کیونکہ ان کا اجتہاد بھی مذکورہ اصولوں پر مبنی ہے)

پس یہ رخصت وہ ہے، جس کو امام شافعی نے اپنے مذہب میں اختیار کیا، اس دلیل کے تقاضے کے مطابق، جو شریعت سے ثابت ہے۔

پس مالکیہ مذہب میں سے کوئی مفتی، امام شافعی کی رخصت کو لینے سے منع کرتا ہے، جس کو شارع نے (اس مجتہد، یا اس کے مقلد کے نزدیک) عبادت قرار دیا ہے۔

اور ہم نے اس کو شارع کی طرف منسوب کر دیا، اس لئے کہ شریعت نے اس کے ممنوع ہونے کو برقرار رکھا ہے، اس طور پر کہ اس کے لینے کا دلیل تقاضا کرتی ہے، ایک ایسی چیز کی وجہ سے کہ جس کا تقاضا ایسی دلیل کرتی ہے کہ اس کی کوئی اصل ہی موجود نہیں، اور وہ آدمی کا اپنے آپ کو خاص مذہب کے ساتھ مقید کرنا ہے، جس سے اس کو دوسرے کی طرف عدول کرنا جائز نہ ہو، اور اس پر ایسی چیز کی تنگی پیدا کر دی جائے، جس کی اس پر شریعت نے تنگی پیدا نہیں کی، اور یہ بڑی آفات میں سے ہے، اور اللہ کے مکلّف بندوں پر تنگی اور مشقت پیدا کرنا ہے، پس شریعت نے جس چیز میں وسعت پیدا کی تھی، یعنی اس امت کے مجتہدین کے حکم کو برقرار رکھنے کی، عامی درجہ کے فقہاء نے اس کو تنگ کر دیا۔

جہاں تک عام فقہاء کے مقابلہ میں ائمہ کا تعلق ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام شافعی وغیرہ، تو وہ اس سے بالکل بریٔ الذمہ ہیں

کہ ان میں سے کسی نے کبھی یہ طرزِ عمل اختیار کیا ہو، اور نہ ہی ان سے یہ بات منقول ہے کہ انہوں نے کسی سے یہ کہا ہو کہ تم ہماری تقلید پر انحصار کرو، اور تم اس چیز میں، جس کا میں نے تمہیں فتویٰ دیا، میری ہی تقلید کرو، بلکہ ان حضراتِ ائمہ رحمہم اللہ سے اس کے برخلاف منقول ہے (الفتوحات المکیۃ)

مطلب یہ ہے کہ عامۃُ الناس کے لئے تو شرعی دلیل، اور مجتہدین کی طرف سے فقہاء ومجتہدین کے مذاہب کی ان چیزوں کو لینا جائز تھا، جن میں عوام کے لئے سہولت وراحت ہے، لیکن موجودہ زمانہ کے فقہائے عوام نے اس پر پابندی ایسی دلیل کی وجہ سے عائد کی کہ اس دلیل کی کوئی اصل نہیں پائی جاتی، اس کی بنیاد محض تسامح، اور غلط فہمی ہے، جو کہ اس کو ''تلاعب بالدین'' کے لئے مستلزم سمجھ لینا ہے۔

اور دراصل مجتہدینِ عظام اور فقہائے کرام کی جد وجہد کا مقصد ہی عامۃ الناس کو مہمل اور بے کار چھوڑنے، اور نفس وشیطان کے بہکاوے سے بچانا ہے، اسی لئے وہ ہر جہت اور ہر پہلو سے حکم بیان فرماتے ہیں، اور اس کے درجہ کی بھی تعیین فرمادیتے ہیں، مجتہد تو کسی نہ کسی طرح اپنے لئے شرعی حکم معلوم کر ہی سکتا ہے۔

پھر ان ہی مجتہدینِ عظام وفقہائے کرام کی اس سلسلہ میں بیان کردہ تصریحات وہدایات کو نظر انداز کر کے کسی غیر مجتہد کی طرف سے ''اتباعِ ھویٰ'' اور ''خواہش پرستی'' کا دعویٰ ہی محلِ نظر ہے، نیز ہر خواہش کی تکمیل پر ''خواہش پرستی'' یا ''ناجائز خواہش پرستی'' کا الزام عائد کرنا بھی محلِ نظر ہے، ورنہ تن آسانی اور سہولت، نیز لذت اور خواہش کے طور پر جتنے بھی دنیا میں کام کیے جاتے ہیں، وہ سب ''اتباعِ ہویٰ'' کو مستلزم ہو کر، ناجائز ٹھہریں گے، جن میں سفر و اسفار سے لے کر کھانے پینے، اور شادی بیاہ اور خوشی وغیرہ کے وہ تمام اُمور آجائیں گے، جن میں انسان آسانی اور سہولت اور لذت اور خواہش کو پیشِ نظر رکھ کر انجام دیتا ہے۔

اسی لئے علامہ ابنِ ہمام کی یہ تصریح پہلے گزر چکی ہے کہ:

ويتخرج منه جواز اتباعه رخص المذاهب. ولا يمنع منه مانع شرعي، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل. بأن لم يكن عمل بآخر فيه. وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عليهم (التحرير فی اصول الفقه، لابن الهمام، ص ۵۵۲ ''الخاتمة'' المقالة الثالثة فی الاجتهاد ومايتبعه من التقليد والافتاء، مطبوعة: مصطفیٰ البابی، مصر، تاریخِ طبع: ۱۳۵۱ هجری)

ترجمہ: اور اس راجح قول کی رُو سے مذاہب کی رخصتوں کی اتباع کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے، اور مذاہب کی رخصتوں کی اتباع کے جواز سے کوئی شرعی مانع نہیں پایا جاتا، کیونکہ انسان کے لیے یہ بات جائز ہوتی ہے کہ وہ اس راستہ پر چلے، جو اس کے لیے خفیف ترین ہو، جبکہ اسے خفیف ترین راستہ میسر ہو، بایں طور کہ اس نے اس مسئلہ میں ابھی تک دوسرے مذہب پر عمل نہ کیا ہو، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس چیز کو پسند فرمایا کرتے تھے، جو امت پر خفیف ہوتی تھی (التحریر)

اور شرعی وفقہی دائرہ میں رہتے ہوئے، یسر وسہولت کے ممدوح ہونے کی اتنی نصوص ہیں، جن کو مختصر مضمون میں بیان کرنا مشکل ہے، اس لئے ہم نے ان کو دوسرے مستقل مضمون میں بیان کردیا ہے۔

سابق مفتی دیارِ مصر علامہ محمد بخیت المطیعی حنفی ''المتوفی: 1354 ہجری'' (سابق رئيس: المجلس العلمي بمحكمة مصر الكبرىٰ الشرعية، وعضو المحكمة العليا بها سابقا) اپنے رسالہ'' بيان الكتب التي يعول عليها وبيان طبقات علماء المذهب الحنفي والرد على ابن كمال باشا'' میں فرماتے ہیں:

وكيف يتخيلُ صحة ذلك، والكلمة الشائعة بين الأمة من قولهم: '' اتفاقهم حجةٌ قاطعةٌ، واختلافهم رحمةٌ واسعةٌ '' تشهد عليه

بخلافه، فإنه لو جُعل اتباعُ الواحد واجباً كان تضييقاً، واتباع الناس للعلماء على التوزيع ليس فيه شيء من التخفيف والتوسعة، لأن من قلد أبا حنيفة ـ مثلاً ـ لو ألزمناه به لا يكون له توسعة فى جواز تقليد جماعة للشافعي، وآخرين لأحمد، وإنما تحصل التوسعة بجواز تقليد كلّ مقلد لكل مجتهدٍ فى المسألة الخلافية التى سُوِّغَ فيها الخلاف (رسالة فى بيان الكتب التى يعول عليها وبيان طبقات علماء المذهب الحنفى والرد على ابن كمال باشا، ص ۱۵، الفصل الأول : الإجتهاد والتقليد،الناشر: دارالقادرى، سورية ، دمشق،الطبعةُ الاولٰى: ۱۴۲۹ھ ،2008م)

ترجمہ: مذہبِ واحد کی پابندی کی صحت کا کیسے خیال کیا جاسکتا ہے، حالانکہ امت کے درمیان فقہاء کا یہ قول شائع ہے کہ فقہاء کا اتفاق ''حجتِ قاطعہ'' ہے، اوران کا اختلاف رحمتِ واسعہ ہے، یہ اس (مذہبِ معین کی پابندی) کے خلاف گواہی دیتا ہے، کیونکہ اگر ایک کی اتباع کوواجب قرار دے دیا جائے، تو ''تضییق'' ہوجائے گی، اورلوگوں کے علماء کی تقسیم کے ساتھ اتباع کرنے میں کچھ بھی تخفیف اوروسعت نہیں ہوگی، کیونکہ جوشخص مثلاً امام ابوحنیفہ کی تقلید کرے، اگر ہم اس پراس کو لازم کردیں، تو اس کے لئے وسعت نہیں ہوگی، شافعی کی ایک جماعت کے تقلید کرنے، اوردوسری جماعت کے امام احمد کی تقلید کرنے میں اور وسعت تو ہر مقلد کے ہر مجتہد کی ایسے اختلافی مسئلہ میں تقلید کرنے کے اندر پائی جاتی ہے، جس مسئلہ میں اختلاف کی گنجائش پائی جاتی ہو(رسالة فى بيان الكتب التى يعول عليها الخ)

اور جب ''مذہبِ معین وشخصِ معین کی تقلید واجب نہ ہونے'' کی بنیاد ''رحمت وسہولت'' ہوئی، تو اس ''پراتباعِ ھویٰ'' کا حکم لگانا بھی درست نہ ہوگا۔

اسی وجہ سے مذکورہ رسالہ میں موصوف کچھ تفصیل بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

الانتقال من مذهب إلى مذهب، لا للتخفيف على نفسه، ولا للترجيح، بل لاتباع الهوىٰ والأغراض الفاسدة والشهوات الرذيلة مستقبحٌ (رسالة فی بيان الكتب التی يعول عليها وبيان طبقات علماء المذهب الحنفی والرد على ابن كمال باشا، ص٥٣، الفصل الأول : الإجتهاد والتقليد،الناشر: دار القادری، سورية ، دمشق،الطبعةُ الاولىٰ: ١٤٢٩ھ ،2008م)

ترجمہ: ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا، جبکہ اپنے اوپر نہ تو تخفیف کے لئے ہو، اور نہ ہی ترجیح کی بنیاد پر ہو، بلکہ اتباعِ ہویٰ اور اغراضِ فاسدہ، اور شہواتِ رذیلہ کے طور پر ہو، تو یہ فعلِ قبیح ہے (رسالة فی بيان الكتب التی يعول عليها الخ)

موصوف نے واضح فرمادیا کہ ''تخفیف وترجیح'' دراصل ''اتباعِ ہویٰ'' سے الگ چیز ہے، اور پھر ''اتباعِ ہویٰ'' کے ساتھ ''اغراضِ فاسدہ، اور شہواتِ رذیلہ'' کی قید لگا کر اس حکم کو جدا کردیا، نہ تو ''تخفیف وترجیح'' کو ''اتباعِ ہویٰ'' سے تعبیر کیا، اور نہ ہی ''اتباعِ ہویٰ'' کو مبہم بیان کیا، اور ساتھ ہی ''اغراض'' کو بھی ''فاسدہ'' کے ساتھ مقید کیا، اور ''شہوات'' کو بھی ''رذیلہ'' کے ساتھ مقید کیا، کیونکہ ان قیود وشروط کے بغیر ''خلطِ مبحث'' لازم آتا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ''اتباعِ ہویٰ'' جس کی شریعت کی طرف سے مذمت کی گئی ہے، اُس میں اور ''خواہش'' میں حقیقت وشریعت کے اعتبار سے ''عام خاص مطلق'' کی نسبت ہے ''اتباعِ ہویٰ'' جو گناہ ومعصیت ہوتی ہے، وہ خاص ہے، اور ''خواہش'' عام ہے، جو جائز بھی ہوسکتی ہے، اور ناجائز بھی، بلکہ بعض نے تو ''مطلق ہویٰ'' کے محمود و مذموم ہونے کی بھی تقسیم کی ہے۔

اس لئے ''مطلق خواہش'' پر اس ''اتباعِ ہویٰ'' کا حکم لگانا، جو معصیت ہے، یہ درست نہیں۔ [1]

پس ہر خواہش کی تکمیل کو خواہش پرستی کا عنوان دینا، اور اس سے بڑھ کر ''اتباعِ ہویٰ'' قرار دے کر مذمت بیان کرنا، جبکہ اس عمل کا داعیہ ''اہلُ الاھواء'' کے بجائے ''مجتہدین وفقہائے اہلُ السنۃ'' کے قول واتباع پر مبنی ہو، یہ کیسے درست ہوسکتا ہے؟ [2]

---

[1] عن أبی ذر عن النبی صلی الله علیه وسلم قال" :فی بضع أحدکم صدقة ."قالوا: یا رسول أیأتی أحدنا شهوته، ویکون له فیه أجر؟ .فقال" :أرأیتم لو وضعها فی الحرام أکان علیه فیه وزر، فکذلک إذا وضعها فی الحلال، کان له أجر(صحیح ابنِ حبان،رقم الحدیث ۴۱۶۷)

قال شعیب الارنؤوط:إسناده صحیح علی شرط مسلم(حاشیة صحیح ابنِ حبان)

اتباع (الهوی) بالقصر وهو میل النفس وانحرافها نحو المذموم شرعا(فیض القدیر، للمناوی، ج۱،ص ۲۲۲، تحت رقم الحدیث ۳۰۶،حرف الهمزة)

وقد یقال المذموم هو الهوی الخالی عن الهدی لقوله تعالی ومن اتبع هواه بغیر هدی من الله (حاشیة السندی علی سنن النسائی، ج۶، ص ۵۴، کتاب النکاح)

(الهوی ") أی :المخالف للهدی الموافق للباطل (مرقاة المفاتیح، ج۸،ص ۳۲۶۴،کتاب الرقاق)

فالأجر لیس فی نفس قضاء الشهوة بل فی وضعها فی موضعها کالمبادرة إلی الإفطار فی العید وکأکل السحور وغیرهما من الشهوات النفسیة الموافقة للأمور الشرعیة، ولذا قیل :الهوی إذا صادف الهدی فهو کالزبدة مع العسل ویشیر إلیه قوله -تعالی "ومن أضل ممن اتبع هواه بغیر هدی من الله"(مرقاة المفاتیح، ج۴،ص ۱۳۳۸، کتاب الزکاة،باب فضل الصدقة)

إذا وافق الهوی الشرع فهو محمود، أما إذا خالفه فهو مذموم، وقد نهی الشرع عن اتباع الهوی المذموم بالآیات والأحادیث، أما الآیات فمنها قوله تعالی: فلا تتبعوا الهوی أن تعدلوا ، وقال تعالی:ولا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله ، وقال تعالی:وأما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی.فإن الجنة هی المأوی (الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۴۲، ص ۳۱۱، مادة"هویٰ")

[2] والأظهر أن الإضافات کلها من باب واحد ویحمل الهوی علی المعنی اللغوی کما فی قوله تعالی : "ومن أضل ممن اتبع هواه بغیر هدی من الله"ولذا قیل :الهوی إذا وافق الهدی یکون کالزبدة مع العسل یعنی فیحلی بهما العمل، وقال الشاذلی :إذا شربت الحلو البارد أحمد ربی من وسط قلبی، وقد قال صلی الله علیه وسلم "اللهم اجعل حبک أحب إلی من حب الماء البارد"أو یحمل علی ما تختاره النفس من العقائد ومنه قوله تعالی :"أرأیت من اتخذ إلهه هواه "فالمراد بالأهواء مطلقا الاعتقادات، وبالمنکرات الأهویة الفاسدة التی غیر مأخوذة من الکتاب والسنة، وقال ابن حجر، والأهواء المنکرة هی الاعتقادات الفاسدة المخالفة لما علیه إمام أهل السنة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور جب تک کسی کے ذہن میں ''تقلیدِ مطلق'' کے ''ناجائز خواہشِ نفس کو مستلزم ہونے'' یا اجتہادی مسائل کے ''قطعی مسائل کا درجہ ہونے'' یا ''اس مسئلہ کی تحقیق میں کسی گروہ، یا فرقہ کی مخالفت وتعصب'' کا تصور قائم ہے، اس وقت تک اس مسئلہ کی افہام وتفہیم ایک مشکل امر ہے۔

ایسی صورت میں کسی کی طرف سے اگر ''تلفیق'' پر اختلاف ختم نہ ہو، تو کم از کم درجہ یہ ہوگا کہ اس کو بھی دوسرے سینکڑوں اجتہادی مسائل کی طرح کا ایک اجتہادی مسئلہ سمجھ کر اپنے موقف پر بدستور قائم رہا جائے، اس کے حسبِ موقع وحسبِ ضرورت دلائل بھی پیش کئے جائیں، اور دوسرے موقف کے نہایت مضبوط ومستند دلائل کو بھی ملحوظ رکھا جائے، اور اس پر نکیر وانکار کے طرزِ عمل سے اجتناب کیا جائے۔

ظاہر ہے کہ کسی اجتہادی مسئلہ میں ایک مجتہد کی نظرِ ظن میں اس کا اپنا موقف ''صواب'' ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اس کو اپنے مخالف کے موقف میں ''خطاء'' محسوس ہوتی ہے، لیکن نہ تو فی الواقع اس کے موقف کا ''صواب'' ہونا، اور دوسرے کے موقف کا ''خطاء'' ہونا ضروری ہے، اور نہ ہی دوسرے کی نظر میں ایسا ہونا ضروری ہے۔

اگر دوسرے سینکڑوں اجتہادی مسائل کے ساتھ ایک اس اجتہادی مسئلہ کو بھی علم میں اضافہ

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

والجماعة أبو الحسن الأشعری وأبو منصور الماتریدی(مرقاة المفاتیح، ج۴،ص ۱۷۱۲،کتاب أسماء الله تعالی،باب الاستعاذة)

قوله (فأما صاحب الهوی) الهوی میلان النفس إلی ما تستلذ به من الشهوات من غیر داعیة الشرع واحترز به عما أبیح فی الشرع من الشهوات وذلک؛ لأن الهوی مما یذم علیه الشخص ویهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قد کان موجودا فی الأنبیاء علیهم السلام مع برائتهم عن الهوی وعصمتهم عنه فعلم أنه لا بد من هذا القید(کشف الاسرار،لعز الدین عبدالسلام المقدسی، ج۳، ص ۲۵، باب بیان قسم الانقطاع)

المراد من الهوی هو النفس الباطل لا الرأی الصواب الصادر عن عقل ونظر فی أصول الشرع(کشف الاسرار،لعز الدین عبدالسلام المقدسی، ج۳، ص ۲۱۲، باب تقسیم السنة فی حق النبی صلی الله علیه وسلم)

سمجھ کر قبول کرلیا جائے، تو کونسی قیامت برپا ہو جائے گی، اور کونسے وضو نماز کے قطعی واجماعی مسائل واحکام میں خلل واقع ہو جائے گا؟ جو کہ مقصودِ اصلی ہیں، وہ سب تو اپنی جگہ بدستور قائم ودائم ہیں، اوران شاءاللہ تعالیٰ رہیں گے، اوران کی تکلیف بھی باقی رہے گی، وہ ہرگز مرتفع نہ ہوگی، مثلاً اگر ''سبیلین سے خروج'' ہوا، یا ''کوئی شخص سوگیا'' تو وضوٹوٹ جائے گا ''وھٰکذا'' اس لئے بعض اجتہادی مسائل میں سہولت کی وجہ سے احکامِ شرعیہ سے آزاد ہونے، اور مکلّف کی تکلیف مرتفع ہو جانے کا حکم لگانا بھی واقعہ کے مطابق نہیں۔

یہ بات اپنی جگہ طے شدہ ہے کہ ''اجتہادی واختلافی مسائل، جن میں اختلاف کی واقعی گنجائش ہے'' کی حیثیت ''فروع'' کی ہے ''اصول'' کی نہیں، جس طرح ''اصل'' یعنی جڑ اور تنا، ہرایک درخت کا صحیح وسلامت ہوتا ہے، لیکن ''فروع'' یعنی، شاخیں، پتے، اور پھل پھول وغیرہ مختلف نوعیّتوں، اور رنگوں کے اعتبار سے ہرایک کے الگ الگ ہوتے ہیں، اور بعض اوقات یہ درختوں پر موجود ہوتے ہیں، بعض اوقات موجود نہیں ہوتے، اور بعض اوقات کم ہوتے ہیں، بعض اوقات زیادہ ہوتے ہیں۔

''اصل'' کو ''فرع'' کے درجہ میں رکھنا، یا کسی ''فرع'' کے ''مرتفع'' ہونے سے ''اصل'' کے مرتفع ہونے کو خیال کر لینا ہی درست نہیں، بلکہ من جملہ ''فقہیات واجتہادیات'' میں غلو ومبالغہ کے قبیل سے ہے، جس کا ایک سبب جملہ اجتہادی وفقہی مذاہب کو نظرانداز کر کے ''مذہبِ واحد'' کے جزئیات ودلائل میں بے جا خوض کرتے رہنا، اوران کو اپنے درجہ سے بڑھا وادینا ہے۔

باقی جن لوگوں کے دل ودماغ میں دینی احکام کی وقعت ہی نہیں، وہ پہلے ہی سے دین کے احکام سے غافل ہیں، جو نہ وضو کرتے، نہ ہی نماز پڑھتے، وہ ہماری اس بحث سے خارج ہیں۔

مذکورہ بالا معروضات کا اصل مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ ''تلفیق معروف کا زیرِ بحث مسئلہ''

دراصل ''مختلف فیہ'' ہے، جس میں دلائل کے پیشِ نظر ''ترجیح، یا تاویل'' کی گنجائش موجود ہے، اور اس کو قطعی حرام سمجھنا درست نہیں، اور ہم نے اسی جہت سے ماسبق میں کلام کیا ہے، ہمارے سامنے آنے والے مضبوط دلائل اور معتبر حوالہ جات سے جو توجیہ راجح ظاہر ہوئی، اس کا اپنی علمی وفقہی ذمہ داری سمجھتے ہوئے گذشتہ صفحات میں ذکر کردیا گیا، جس میں ہمارا رجحان شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا موقف کی طرف ہوا۔

معمر بن راشد کی روایت، اور ''تتبعِ رخص'' پر کلام

اس کے بعد حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے ''اصولُ الافتاء وآدابہ'' میں ''تقلد وتمذہب'' سے متعلق مخصوص موقف کی تائید واستنباط میں چند اصحابِ علم کی عبارات و حوالہ جات ذکر فرمائے ہیں، جن میں سے پہلی عبارت مندرجہ ذیل ہے:

قال الامام معمر بن راشد رحمه الله تعالىٰ: لو أن رجلا أخذ بقول أهل المدينة: فى استماع الغناء، وإتيان النساء فى أدبارهن، وبقول أهل مكة: فى المتعة، والصرف، وبقول أهل الكوفة: فى المسكر، كان شر عباد الله (اصول الافتاء وآدابه، ص ٦٤، مناهج الفتوىٰ فى السلف، مسئلة التقليد والتمذهب، مكتبة: معارف القرآن، كراتشى، باكستان)

امام معمر بن راشد رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اگر کوئی آدمی اہلِ مدینہ کے استماعِ غناء اور عورتوں کی دبر سے شہوت پوری کرنے کے قول کو اور اہلِ مکہ کے متعہ اور بیعِ صرف کے قول کو، اور اہلِ کوفہ کے نشہ آور چیز کے قول کو لے لے، تو وہ اللہ کے بندوں میں شریر ترین شمار ہوگا (اصول الافتاء وآدابہ)

حضرت شیخ کی مذکورہ تالیف میں امام معمر کی روایت کا حوالہ علامہ ابنِ حجر کی ''التلخیص الحبیر'' سے نقل کیا گیا ہے۔

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ امام معمر بن راشد کی روایت سے استدلال کے بارے میں پہلے ذکر کیا جاچکا کہ اس عبارت میں جو اقوال مذکور ہیں، اُن میں اہلِ مدینہ اور اہلِ مکہ اور اہلِ کوفہ کے مخصوص اقوال کی تصریح موجود ہے کہ وہ کون سے اور کس قسم کے اقوال ہیں، ظاہر ہے کہ اس طرح کے اقوال مجتہدین کے قابلِ اتباع اور معروف مذاہب واقوال میں داخل نہیں، بلکہ یہ مردود ومہجور اور شاذ ومنکر اقوال ہیں، جن کو معروف مجتہدین کے مذاہب میں داخل قرار دینا ہی محلِ کلام ہے۔

مذکورہ عبارت میں بھی ان اقوال کی معروف مجتہدین کی طرف نسبت نہیں کی گئی، للہذا اس طرح کے مختلف اقوال کو لینا، تو کسی بھی عنوان سے جائز نہیں، خواہ ان کے لینے کو ''تتبعِ رخص وتلقطِ رخص'' کا عنوان دیا جائے، یا کچھ اور نام دیا جائے، اس سے فرق نہیں پڑتا۔

چہ جائیکہ کوئی اس طرح کے کسی قول کو متعین ''تمذہب'' کی بنیاد پر اختیار کرے، للہذا اس عبارت کی بنیاد پر مجتہدین کے چند معروفِ زمانہ اور غیر منکر اقوال و مذاہب کی اتباع وتقلید کو ناجائز قرار دینا راجح معلوم نہ ہوسکا۔

ورنہ اگر کوئی کسی ایسے مخصوص مذہب سے منسلک ہو، جس مذہب کی طرف منسوب کتب میں اس قسم کی چیزیں جائز ہیں، تو کیا اسے ان چیزوں کے جواز کا حکم دیا جاسکتا ہے، بلکہ کیا مذہبِ معین کی پابندی کے مبحوث فیہ مسئلہ کی بنیاد پر اس کے لیے اس مذہب سے خروج کو ممنوع قرار دینے کا فتویٰ صادر کیا جاسکتا ہے؟ ظاہر ہے ہر گز نہیں، اس سے صاف ظاہر ہوا کہ مذکورہ عبارت سے مذہبِ معین کی پابندی کے وجوب پر استدلال تو کیا ہوتا، خود اسی روایت سے مذہبِ معین کی پابندی کا عدمِ وجوب، بلکہ عدمِ جواز تک ثابت ہوتا ہے۔

یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ یہ اقوال مہجور اور شاذ حیثیت رکھتے ہیں، علامہ ابنِ تیمیہ اور امام ذہبی نے اس قسم کے مہجور وشاذ اقوال کو ''زلاتُ العلماء'' کا نام دیا ہے، جن کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ کسی کے لیے ''زلاتِ علماء'' کی اتباع وتقلید جائز نہیں، اور ان علماء کی

www.idaraghufran.org

شان اور ایمان میں کلام کرنا بھی جائز نہیں، اور جو شخص اس طریقہ سے ہٹے گا، وہ تقلید میں اتباعِ ھویٰ کرنے والا شمار ہوگا۔ [1]

گویا کہ اس قسم کے مہجور وشاذ اور قابلِ نکیر زلاتِ علماء پر مشتمل اقوال کو لینا ''اتباعِ ھویٰ'' میں داخل ہو کر ناجائز ہے۔

اسی بات کی تائید ابنِ عبدالبر کے کلام سے بھی ہوتی ہے، جس میں انہوں نے علماء کی رخصتوں کے جواز پر کلام کیا ہے، جب تک کہ وہ قول واضح خطاء پر مبنی نہ ہو، اور انہی کی طرف، بعد کے اکثر حضرات نے ''تتبعِ رخص'' کے بالاجماع عدمِ جواز کی نسبت کی ہے۔

چنانچہ امام ابنِ عبدالبر (المتوفیٰ: 463ھ) نے ''التمهيد'' میں فرمایا:

اليسر فى الأمور كلها أحب إلى الله وإلى رسوله قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفى معنى هذا الأخذ برخص الله تعالى ورخص رسوله صلى الله عليه وسلم والأخذ برخص العلماء ما لم يكن القول خطأ بينا وقد تقدم من القول فى هذا المعنى فى باب الفطر فى السفر فى حديث حميد الطويل وفى باب القبلة للصائم فى باب زيد بن أسلم من كتابنا هذا ما فيه كفاية.

---

[1] وليس لأحد أن يتبع زلات العلماء كما ليس له أن يتكلم فى أهل العلم والإيمان إلا بما هم له أهل؛ فإن الله تعالى عفا للمؤمنين عما أخطئوا كما قال تعالى: ''ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا'' قال الله: قد فعلت .وأمرنا أن نتبع ما أنزل إلينا من ربنا ولا نتبع من دونه أولياء وأمرنا أن لا نطيع مخلوقا فى معصية الخالق ونستغفر لإخواننا الذين سبقونا بالإيمان .فنقول: ''ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان'' الآية .وهذا أمر واجب على المسلمين فى كل ما كان يشبه هذا من الأمور .ونعظم أمره تعالى بالطاعة لله ورسوله؛ ونرعى حقوق المسلمين؛ لا سيما أهل العلم منهم كما أمر الله ورسوله .ومن عدل عن هذه الطريق فقد عدل عن اتباع الحجة إلى اتباع الهوى فى التقليد وآذى المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا: فهو من الظالمين .ومن عظم حرمات الله وأحسن إلى عباد الله كان من أولياء الله المتقين .والله سبحانه أعلم (مجموع الفتاوىٰ، ج ۳۲، ص ۲۳۹، كتاب النكاح، باب وليمة العرس، ليس لأحد أن يتبع زلات العلماء)

www.idaraghufran.org

روينا عن محمد بن يحيى بن سلام عن أبيه قال ينبغي للعالم أن يحمل الناس على الرخصة والسعة ما لم يخف المأثم.

وأخبرنا محمد بن إبراهيم قال حدثنا سعيد بن أحمد بن عبد ربه وأحمد بن مطرف قالا حدثنا سعيد بن عثمان قال حدثنا يونس بن عبد الأعلى قال حدثنا سفيان بن عيينة عن معمر قال إنما العلم أن تسمع بالرخصة من ثقة فأما التشديد فيحسنه كل واحد (التمهيد لما فی الموطأ من المعانی والاسانید، لابنِ عبدالبر، ج۸ص ۱۴۶، ۱۴۷،باب المیم، تابع لحرف المیم، الحدیث الخامس والثلاثون)

ترجمہ: تمام امور میں آسانی اللہ اور اس کے رسول کو زیادہ محبوب ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ ’’اللہ تم سے آسانی چاہتا ہے، اور تم سے مشکل نہیں چاہتا‘‘ اور یہی حکم اللہ تعالیٰ کی رخصتوں اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رخصتوں کو اختیار کرنے کا ہے، اور (یہی حکم) علماء کی (مجتہد فیہ) رخصتوں کو اختیار کرنے کا بھی ہے، بشرطیکہ وہ قول واضح خطاء پر مبنی نہ ہو، اور اس سے ملتی جلتی بات سفر میں افطار کے باب میں حمید طویل کی حدیث کے ضمن میں اور روزہ دار کے بوسہ لینے کے باب میں زید بن اسلم کی حدیث کے ضمن میں ہماری اس کتاب میں گزر چکی ہے، جس میں کافی بحث کی گئی ہے۔

ہمیں محمد بن یحییٰ بن سلام کی اپنے والد یحییٰ بن سلام سے مروی یہ روایت پہنچی ہے کہ عالم کے لیے مناسب یہ ہے کہ لوگوں کو رخصت اور وسعت پر ابھارے، جب تک گناہ کا خوف نہ ہو، اور ہمیں محمد بن ابراہیم نے خبر دی، انہوں نے فرمایا کہ ہمیں سعید بن احمد بن عبدِ رب اور احمد بن مطرف نے خبر دی، ان دونوں نے فرمایا کہ ہمیں سعید بن عثمان نے خبر دی، انہوں نے فرمایا کہ ہمیں یونس بن عبدالاعلیٰ

نے خبر دی، انہوں نے فرمایا کہ ہمیں سفیان بن عیینہ نے حضرت معمر سے روایت کرتے ہوئے خبر دی کہ حضرت معمر نے فرمایا کہ بس علم تو یہ ہے کہ آپ ثقہ سے رخصت سنیں، پس سختی وتشدید کو ہر ایک پسند کرتا ہے (التمہید)

مذکورہ عبارت میں ابنِ عبدالبر نے علماء وفقہاء کی رخصتوں کو بھی جائز قرار دیا ہے، جب تک وہ واضح خطاء پر مبنی نہ ہوں، اور ظاہر ہے کہ واضح خطاء پر مبنی اقوال، شاذ ہی حیثیت رکھتے ہیں، جن پر علماء نکیر کرتے آئے ہیں، اوراس طرح کے اقوال عام طور پر ائمہ مجتہدین کے اصل اور راجح مذاہب واقوال میں شمار نہیں کیے جاتے۔

حضرت معمر کی جو روایت اوپر گزری، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ثقہ سے رخصت کا ثبوت ہی اصل علم ہے، اگرچہ سختی وتشدد کو پسند کیوں نہ کیا جاتا ہو، اور فقہائے کرام ومجتہدینِ عظام کا ثقہ ہونا مسلّم ہے، پس جو غیر شاذ اقوال ان ثقہ مجتہدین وفقہاء سے ثابت ہوں گے، جب تک وہ واضح خطاء نہ ہوں، ان کو سہل ہونے کے باب میں اور علم کے باب میں شمار کیا جائے گا، اور ان کی اتباع وتقلید نہ صرف یہ کہ جائز ہوگی، بلکہ مستحسن ہوگی۔

اس لیے حضرت معمر کی روایت سے اُن کے وضاحت کردہ مقصود کے خلاف پر استدلال کرنا راجح نہیں ہوگا، اور ابنِ عبدالبر کی طرف پے درپے کی جانے والی نسبت بھی درست نہ ہوگی۔

اور اس تفصیل کے مطابق مجتہدینِ عظام اور فقہائے کرام کے غیر قابلِ نکیر رخصت وسہولت پر مشتمل اقوال ومذاہب کو اختیار کرنا، ہرگز مذموم نہ ہوگا، اور اس جیسی روایات کی بنیاد پر سہل مذاہب کو تتبعِ رخص کے مفہوم میں داخل کرنا، راجح نہ ہوگا، اور اس کی رُو سے علامہ ابنِ ہمام اور ان کی اتباع میں دوسرے فقہاء کی طرف اختیارِ اَخف واسہَل کو اختیار کرنے کے جواز کا قول راجح شمار ہوگا، اور اسی کے ساتھ ممنوع تتبعِ رخص کی وہ تشریح بھی راجح شمار ہوگی، جس کی طرف علامہ ابنِ ہمام نے اشارہ کیا، اور اس کا تفصیلاً ماقبل میں ذکر گزرا۔

اور علامہ ابنِ حجر نے ''التلخیص الحبیر'' میں پہلے، اوزاعی کی جو روایت ذکر کی ہے، اس

میں بھی انہی جیسے شاذ و مہجور اور قابلِ نکیر اقوال کا ذکر ہے، بلکہ اس میں پانچ، پانچ اقوال کی تصریح بھی موجود ہے، جن میں استماعِ ملاہی، متعہ، اتیانِ نساء فی الدبر، بیع صرف، جمع بین الصلاتین بغیر عذر (جس سے جمع بین الصلاتین فی العذر خارج ہے) اور شربِ مسکر اور تاخیرِ عصر الی ربعة امثال، ولا جمعة الا فی سبعة الامصار، وغیرہ جیسے دیگر اقوال داخل ہیں۔ [1]

بعض نے طلوعِ فجر کے بعد سحری کھانے کا بھی ذکر کیا ہے، جیسا کہ گزرا۔

اسی طرح بعض حضرات نے جو "تتبعِ رخص" کرنے والے کے متعلق، امام احمد سے فاسق ہونے کی روایت مروی ہونے کا ذکر کیا ہے۔

تو امام احمد سے بھی سند کے ساتھ اسی قسم کی رخصتوں کے متعلق مذکورہ حکم مروی ہے۔

چنانچہ عبداللہ بن احمد بن حنبل سے روایت ہے کہ:

سمعت ابی یقول سمعت یحیی بن سعید القطان یقول لو ان رجلا عمل بکل رخصة بقول اهل الکوفة فی النبیذ واهل المدینة فی السماع یعنی الغناء واهل مکة فی المتعة او کما قال ابی کان به

---

[1] وقد روینا فی علوم الحدیث للحاکم قال: نا أبو العباس محمد بن یعقوب، نا العباس بن الولید البیروتی، نا أبو عبد الله بشر بن بکر، سمعت الأوزاعی یقول: یجتنب، أو یترک من قول أهل الحجاز خمس، ومن قول أهل العراق خمس، من أقوال أهل الحجاز: استماع الملاهی، والمتعة، وإتیان النساء فی أدبارهن، والصرف، والجمع بین الصلاتین بغیر عذر، ومن أقوال أهل العراق: شرب النبیذ، وتأخیر العصر حتی یکون ظل الشیء أربعة أمثاله، ولا جمعة إلا فی سبعة أمصار، والفرار من الزحف، والأکل بعد الفجر فی رمضان.

وروی عبد الرزاق، عن معمر قال: لو أن رجلا أخذ بقول أهل المدینة: فی استماع الغناء، وإتیان النساء فی أدبارهن، وبقول أهل مکة: فی المتعة، والصرف، وبقول أهل الکوفة: فی المسکر، کان شر عباد الله، وقال أحمد بن أسامة التجیبی: نا أبی، سمعت الربیع بن سلیمان الجیزی یقول: أنا أصبغ؛ قال: سئل ابن القاسم عن هذه المسألة وهو فی الجامع، فقال: لو جعل لی ملء هذا المسجد ذهبا ما فعلته، قال: ونا أبی سمعت الحارث بن مسکین یقول: سألت ابن القاسم عنه فکرهه لی. قال: وسأله غیری فقال: کرهه مالک (التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر، ج۳ص ۳۷۹، ۳۸۰، کتاب النکاح، فصل الإتیان فی الدبر)

www.idaraghufran.org

فاسقا (مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، ص ۴۴۹، رقم الحديث ۱۶۳۲، المسألة من اليهود والنصارى)

ترجمہ: میں نے اپنے والد (امام احمد) سے سنا، انہوں نے فرمایا کہ میں نے یحییٰ بن سعید قطان کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر ایک آدمی ہر رخصت پر عمل کرے، نبیذ کے بارے میں اہلِ کوفہ کے قول پر، اور سماع، یعنی گانے کے بارے میں اہلِ مدینہ کے قول پر، اور متعہ کے بارے میں اہلِ مکہ کے قول پر عمل کرے، یا جیسا کہ میرے والد نے فرمایا، تو وہ اس کی وجہ سے فاسق ہوجائے گا (مسائل احمد بن حنبل)

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد سے بھی فسق کی روایت اسی قسم کی شاذ اقوال پر مشتمل رخصتوں کے بارے میں ہے، جن کا پہلے ابنِ عبدالبر کے حوالہ سے ذکر کیا گیا۔

جبکہ ''صاحبِ فواتح الرحموت'' کا حوالہ پہلے گذر چکا ہے۔

اسی طرح امام ذہبی نے بھی اپنی تالیف ''سیر اعلام النبلاء'' میں ''امام مالک بن انس'' کے تذکرہ کے تحت ''موافقِ ھویٰ'' کی بنیاد پر جس مذہب سے چاہے لینے، اور ''رُخصِ مذاہب، وزلاتِ مجتہدین'' کے تتبع سے منع فرمایا ہے، جس کے لئے امام اوزاعی وغیرہ کے اس قول سے استدلال کیا ہے، جس میں ''متعة، نبیذ، غناء، اور عصمةِ خلفاء'' کے اقوال کا ذکر ہے۔ [1]

---

[1] وقال شيخ: إن الإمام لمن التزم بتقليده، كالنبی مع أمته، لا تحل مخالفته.

قلت: قوله: لا تحل مخالفته: مجرد دعوى واجتهاد بلا معرفة، بل له مخالفة إمامه إلى إمام آخر، حجته فی تلک المسألة أقوى، لا بل عليه اتباع الدليل فيما تبرهن له، لا كمن تمذهب لإمام، فإذا لاح له ما يوافق هواه، عمل به من أی مذهب كان، ومن تتبع رخص المذاهب، وزلات المجتهدين، فقد رق دينه، كما قال الأوزاعی أو غيره: من أخذ بقول المكيين فی المتعة، والكوفيين فی النبيذ، والمدنيين فی الغناء، والشاميين فی عصمة الخلفاء، فقد جمع الشر.

وكذا من أخذ فی البيوع الربوية بمن يتحيل عليها، وفی الطلاق ونكاح التحليل بمن توسع فيه، وشبه ذلک، فقد تعرض للانحلال، فنسأل الله العافية والتوفيق (سير أعلام النبلاء، ج۸، ص ۹۰، تحت ترجمة"مالک بن أنس" رقم الترجمة ۱۰)

اور دمشق کے مفتی، مصطفیٰ بن سعد سیوطی رحیبانی حنبلی نے ''غایۃ المنتھی فی جمع الإقناع والمنتھیٰ'' کی شرح ''مطالب اولی النھیٰ'' میں فرمایا کہ:

''قاضی نے تاویل، یا تقلید کے بغیر ''تتبعِ رخص'' کرنے والے پر فسق کے حکم کو مختص فرمایا ہے، اور قرافی نے فرمایا کہ ''رخص'' سے وہ امور مراد نہیں، جو مکلّف کے لئے سہولت کا باعث ہیں، بلکہ وہ امور مراد ہیں، جن کی دلیل ضعیف ہو، اس طور پر کہ اس کی وجہ سے حکمِ حاکم ٹوٹ جائے، اور وہ اجماع، یا نص، یا قیاسِ جلی، یا قواعد کے خلاف ہو، جیسا کہ گانے، اور متعہ کی حلت کا قول''۔ انتھیٰ۔ [1]

یہاں پہنچ کر معلوم ہوا کہ خود حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''اصـــولُ الافتاء وآدابہ'' ہی میں ان اقوال کو شاذ اقوال، تفردات، نوادر، تتبعِ رخص اور زلات وغیرہ کا نام دیا ہے، اور جن حاجت والی صورتوں میں ان کے نزدیک مذہبِ غیر پر فتویٰ جائز ہے،

---

[1] (ومن تتبع الرخص بلا حكم حاكم؛ فسق نصا .قال ابن عبد البر إجماعا)
وذكر القاضي غير متأول ولا مقلد، ولزوم التمذهب بمذهب وامتناع الانتقال إلى غيره الأشهر عدمه قال الإمام أحمد :لو عمل بقول أهل الكوفة فى النبيذ، وأهل المدينة فى السماع يعنى الغناء، وأهل مكة فى المتعة، لكان فاسقا لأخذه بالرخص، وتتبعه لها (قال القرافى المالكى :ولا نريد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف، بل ما ضعف مدركه بحيث ينقض فيه الحكم، وهو ما خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلى، أو خالف القواعد انتهى، وهوحسن) يؤيده قول الشيخ تقى الدين :ومن أوجب تقليد إمام بعينه استتيب فإن تاب وإلا قتل، وإن قال ينبغي كان جاهلا ضالا.
ومن كان متبعا لإمام، فخالفه فى بعض المسائل لقوة الدليل أو يكون أحدهما أعلم وأتقى؛ فقد أحسن، ولم يقدح فى عدالته بلا نزاع انتهى، لأن الصحابة كانوا يختلفون فى "الفروع"، وقبلوا شهادة مخالف لهم فيها، ولأنه اجتهاد سائغ فلا يفسق به المخالف كالمتفق عليه.
(ومن أتى فرعا فقهيا مختلفا فيه كمن تزوج بلا ولى أو تزوج بنته من زنا أو شرب من نبيذ ما لا يسكر أو أخر الحج قادرا) ؛ أى :مستطيعا (إن اعتقد تحريمه) ؛ أى :ما فعله مما ذكر (ردت شهادته نصا، لأنه فعل ما يعتقد تحريمه عمدا، فوجب أن ترد شهادته، كما لو كان مجمعا على تحريمه، ولعل المراد مع المداومة كما يعلم مما سبق (وإن تأول) ؛ أى :فعل شيئا من ذلك مستدلا على حله باجتهاده (أو قلد) القائل بحله؛ فلا ترد شهادته؛ لأنه اجتهاد سائغ فلا يفسق به من فعله، أو قلد فيه(مطالب أولى النهى فى شرح غاية المنتهى، ج٦، ص٨ ١ ٦، كتاب الشهادات، باب شروط من تقبل شهادته)

www.idaraghufran.org

ان حاجت والی صورتوں میں بھی ان اقوال پر فتوے اور عمل کی اجازت نہیں۔

چنانچہ شیخ موصوف ''الافتاء بمذهب آخر لحاجة عامة'' کے تحت تحریر فرماتے ہیں کہ:

الرابع : أن لا يكون القول المأخوذ به من الأقوال الشاذة التى تخالف جماهير فقهاء الأمة ، ووقع منهم الانكار عليها . روى عبد اللّٰه بن عمر رضى اللّٰه عنه تعالىٰ عنهما عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قال : " ان اللّٰه لا يجمع أمتى ـ أو قال : أمة محمد صلى اللّٰه عليه وسلم ـ على ضلالة ، ويد اللّٰه على الجماعة ، ومن شَد شُد الى النار"

وروى عن أنس بن مالك رضى اللّٰه عنه عن النبى صلى اللّٰه عليه وسلم قال : " إن أمتى لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم "

وقد صدرت من بعض الفقهاء تفردات لم يأخذ بها جماهير أهل العلم ، بل وقع منهم الانكار عليها . وان اللجوء الى تلك التفردات طلبا للتيسير وتتبعا للرخص مما شنع عليه السلف قديما وحديثا .

قال الامام الأوزاعى رحمه اللّٰه تعالىٰ : " من أخذ بنوادر العلماء خرج من الاسلام " وقال الحافظ الذهبى رحمه اللّٰه تعالىٰ : "ومن تتبع رخص المذاهب، وزلات المجتهدين، فقد رق دينه، كما قال الأوزاعى أو غيره:من أخذ بقول المكيين فى المتعة، والكوفيين فى النبيذ، والمدنيين فى الغناء، والشاميين فى عصمة الخلفاء، فقد جمع الشر.

وكذا من أخذ فى البيوع الربوية بمن يتحيل عليها، وفى الطلاق

www.idaraghufran.org

ونكاح التحليل بمن توسع فيه، وشبه ذلک، فقد تعرض للانحلال"

وقال الامام أحمد بن حنبل رحمه اللّٰه تعالٰی : " لو أن رجلا عمل بكل رخصة؛ بقول أهل الكوفة فى النبيذ، وأهل المدينة فى السماع، وأهل مكة فى المتعة لكان فاسقا. وقال معمر: لو أن رجلا يأخذ بقول أهل المدينة فى السماع – يعنى الغناء – وإتيان النساء فى أدبارهن، وبقول أهل مكة فى المتعة والصرف، وبقول أهل الكوفة فى المسكر؛ كان أشر عباد اللّٰه تعالى.وقال سليمان التيمى:لو أخذت برخصة كل عالم – أو قال زلة كل عالم – اجتمع فيک الشر كله"

وقال عبد الرحمان بن مهدى رحمه اللّٰه تعالٰی : " لا يكون إماما فى العلم من أخذ بالشاذ ولا إماما فى العلم من روى عن كل أحد، ولا يكون إماما فى العلم من حدث بكل ما سمع "

هذا ما رأوه فى الأقوال الشاذة التى صدرت من الفقهاء الكبار الموثوقين الذين شهد لهم أهل العلم بالتفقه والورع ، فما بالک بالأقوال الشاذة الصادرة من بعض من لا علاقة له بالعلم وافقه ، وانما قال ما قال بناء على آرائه المطرّفة ، أو عواطفه النفسية ، أو على ثقافات أجنبية لا تمت الى الاسلام بصلة.

فيجب الأخذ بما هو أرجح دليلا ، و أقوى حجة بالنظر الى مصادر الشريعة الاسلامية ومقاصدها النبيلة وأقوال جماهير الفقهاء " (اصول الافتاء وآدابه،ص۲۰۵ الٰی ۲۰۷ ،الافتاء بمذهب آخر لحاجة عامة،مكتبة: معارف القرآن، كراتشى،باكستان)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: چوتھی شرط یہ ہے کہ جو قول لیا جارہا ہے، وہ شاذ اقوال میں سے نہ ہو، جو جمہور فقہائے امت کے مخالف ہیں، اور اُن فقہاء کی طرف سے اُن اقوال پر انکار واقع ہوا ہے، عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی سند سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی (ترمذی میں) یہ حدیث مروی ہے کہ بے شک اللہ میری امت کو، یا امتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ضلالت وگمراہی پر جمع نہیں فرمائے گا، اور اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہوتا ہے، اور الگ کٹنے والا جہنم کی طرف بھی الگ کٹ کر چلا جائے گا، اور (سنن ابنِ ماجہ میں) انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی، پس جب تم اختلاف کو دیکھو، تو تم سوادِ اعظم کو لازم پکڑلو۔

اور بعض فقہاء سے ایسے تفردات کا صدور ہوا ہے، جن کو جماہیر اہلِ علم نے نہیں لیا، بلکہ ان کی طرف سے ان تفردات پر نکیر وارد ہوئی ہے، اور ان تفردات کی طرف طلبِ تیسیر اور تتبعِ رخص کے طور پر جانے کے اوپر سلف سے قدیم اور جدید طور پر شناعت ملتی ہے۔

امام اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جس نے علماء کے نوادر کو لیا، تو وہ اسلام سے نکل جائے گا۔

اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جس شخص نے مذاہب کی رخصتوں کا تتبع کیا، اور مجتہدین کی زلات کا تتبع کیا، تو اس کا دین کمزور پڑ جائے گا، جیسا کہ اوزاعی وغیرہ نے فرمایا کہ جس نے اہلِ مکہ کے قول کو متعہ کے متعلق، اور کوفیوں کے قول کو نبیذ کے متعلق، اور اہلِ مدینہ کے قول کو غناء کے متعلق، اور اہلِ شام کے قول کو عصمتِ خلفاء کے متعلق لیا، تو اس نے شر کو جمع کرلیا، اور اسی طرح جس شخص نے سودی بیوع کے معاملات کو، حیلہ کر کے اختیار کیا، اور طلاق اور حلالہ کی غرض

سے نکاح کو اس میں وسعت دینے والے قول کو لیا، اور اس کے مشابہ اقوال کو لیا، تو اس نے دین سے نکلنے کا سامان کیا۔

اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر آدمی نے ہر رخصت والی چیز پر عمل کیا، نبیذ کے متعلق اہلِ کوفہ کے قول پر، اور سماع کے متعلق اہلِ مدینہ کے قول پر، اور متعہ کے متعلق اہلِ مکہ کے قول پر، تو وہ فاسق ہو جائے گا۔

اور معمر بن راشد نے فرمایا کہ آدمی نے اگر سماع یعنی غناء، اور عورتوں کی دُبر میں آنے کے متعلق اہلِ مدینہ کے قول کو، اور متعہ اور بیعِ صرف کے متعلق اہلِ مکہ کے قول کو، اور نشہ آور چیز کے متعلق اہلِ کوفہ کے قول کو لیا، تو وہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں شریر ترین شمار ہوگا۔

اور سلیمانی تیمی نے فرمایا کہ اگر آپ ہر عالم کی رخصت کو لے لو، یا یہ فرمایا کہ ہر عالم کی زلت کو لے لو، تو آپ میں پوری طرح شر جمع ہو جائے گا۔

اور عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ شخص علم میں امام نہیں ہوسکتا جو شاذ قول کو لے، اور نہ وہ شخص علم میں امام ہوسکتا جو ہر ایک سے روایت کرے، اور نہ وہ شخص امام ہوسکتا، جو ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرے۔

یہ تفصیل اُن اقوال کے بارے میں ہے جو شاذ شمار ہوتے ہیں، اور معتبر فقہائے کبار سے صادر ہوئے ہیں، جن کی اہلِ علم نے تفقہ اور ورع کے اعتبار سے شہادت دی ہے، تو آپ کا اُن شاذ اقوال کے بارے میں کیا خیال ہے، جو بعض ایسے حضرات سے صادر ہوئے، جن کا علم وفقہ سے کوئی تعلق ہی نہیں، اور انہوں نے جو کچھ کہا، محض اپنی یکطرفہ رائے، یا نفسانی خواہشات کی بناء پر کہا، یا اجنبی ثقافتوں کی بناء پر کہا، جن کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔

لٰہذا اس قول کو لینا واجب ہوگا، جو دلیل کے اعتبار سے زیادہ راجح ہو، اور زیادہ

www.idaraghufran.org

قوی دلیل پر مبنی ہو، شریعتِ اسلامیہ کے مآخذ، اور شریعت کے عظیم مقاصد اور جماہیر فقہاء کے اقوال کی طرف نظر کرتے ہوئے (اصول الافتاء)

مذکورہ بالا عبارت کے آخری حصہ کا یہ مطلب مراد لینا درست نہیں کہ جن اقوال کو جمہور فقہاء نے اختیار کیا ہے، اور وہ دلیل کے اعتبار سے بھی قوی ہوں، ہر شخص کو انہی اقوال کا لینا واجب ہو، کیونکہ اس صورت میں تو حنفیہ کے مذہب سے متعلق بہت سے ایسے اقوال کو بھی ترک کرنا لازم آئے گا، جو جمہور مجتہدین وفقہاء کے موقف سے مطابقت نہیں رکھتے۔

بلکہ مطلب یہی ہے کہ وہ اقوال شاذ ومہجور اور قابلِ نکیر وتردید درجہ کے، اور ایسے کمزور دلائل پر مبنی نہ ہوں، جو واضح طور پر خطاء ہوں، جیسا کہ زیرِ بحث مسئلہ میں جوازِ متعہ وغیرہ کی مثالوں سے واضح ہے۔

حضرت شیخ کی مذکورہ عبارت میں ''جماہیر فقہائے امت'' کے مخالف ایسے شاذ اقوال کی تصریح ہے، جن پر جماہیر کی طرف سے نکیر وانکار وارد ہوا ہے، اور اس پر ''شذوذ، وسوادِ اعظم'' والی روایات کو مستدل بنایا گیا ہے۔

اور پھر اس کے بعد اس قسم کے شاذ ومتفرد اقوال کو ''تیسیر'' اور ''تتبعِ رخص'' کے طور پر لینے کی صورت میں سلف قدیم وجدید کی طرف سے انکار کا ذکر کر کے ''اوزاعی، ذہبی، امام احمد، امام معمر بن راشد، اور عبدالرحمان بن مہدی کی مرویات، اور اقوال کا ذکر کیا گیا ہے۔

اور ان سب میں ان ہی اقوال کا ذکر ہے، جو قابلِ تقلید واتباع تو کیا ہوتے، قابلِ نکیر ہیں، اور ان کا ہم اوپر وضاحت کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت شیخ اس قسم کے اقوال پر فتوے، اور عمل کی اس وقت بھی اجازت دینے کے لئے آمادہ نہیں، جب ان کے نزدیک دوسرے مذاہب پر فتوے، اور عمل کی اجازت ہوتی ہے، جس سے صاف معلوم ہوا کہ امام معمر کی روایت سے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے وجوب پر استدلال بعید تکلف سے خالی نہیں، اسی وجہ سے جمہور کی طرف سے ان روایات

www.idaraghufran.org

وعبارات واقوال سے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے وجوب ولزوم پر استدلال نہیں کیا گیا، بلکہ جمہور کی طرف سے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے عدمِ وجوب وعدمِ لزوم کا قول اختیار کرتے ہوئے بعض کی طرف سے ''محض تتبعِ رخص'' کے عدمِ جواز پر استدلال کیا گیا، اور ''تتبعِ رخص'' کے مفہوم اور عدمِ جواز کے مصداق ومحمل میں پھر بھی اختلاف برقرار رہا۔

اور ہم نے اس مفہوم کو ترجیح دی، جو خود ان روایات کے اصل ماخذ سے ثابت ہے۔

لیکن حضرت شیخ کو اصل مسئلہ سے ہی اختلاف ہے۔

علاوہ ازیں اگر ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے وجوب کا حکم لگادیا جائے، اور پھر اس مخصوص مذہب میں اس طرح کے مرجوح وشاذ اقوال ہوں، تب بھی اُن پر عمل کی اجازت نہیں، جس سے واضح ہوا کہ اس طرح کے مہجور اور شاذ اقوال کا ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' سے تعلق ہی نہیں۔

کیا ہی اچھا ہوتا کہ حضرت شیخ ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے مسئلہ پر استدلال فرماتے ہوئے بھی، محققین کے اس استدلال کو پیشِ نظر رکھتے، جو انہوں نے ''مذہبِ غیر پر فتویٰ کا مسئلہ ذکر کرتے ہوئے رکھا، تو ایسی صورت میں ان شاذ ومہجور اقوال کو ''تقلیدِ شخصی ومذہبِ معین'' کی تعیین کے بجائے، علی الاطلاق ''قابلِ تردید'' سمجھا جاتا۔

اگرچہ ہمیں حضرت شیخ کی طرف سے ''مذہبِ غیر پر فتویٰ کے مسئلہ'' کی بیان کردہ شرائط، بلکہ اپنے اور پرائے مذہب کی تعیین ومصداق سے بھی اتفاق نہ ہوسکا، کیونکہ یہ مسئلہ اور اس کی شرائط ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی کے وجوب ولزوم'' کے تکلف پر مبنی قول پر متفرع ہیں، جس شخص سے ''مجتہد، یا غیر مجتہد'' کے مذہب کا متعین، اور اس کی پابندی کا لازم ہونا ثابت نہیں ہوگا، اس کے لئے اس مسئلہ کی زیادہ اہمیت نہیں ہوگی، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

بہر حال متقدمین کی ''تتبعِ رخص'' سے متعلق اس قسم کی مجمل روایات وعبارات کو ان کی تشریح کے بغیر مذہبِ معین کی پابندی واجب ہونے کے لیے مستدل بنانا درست معلوم نہ ہوسکا، یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی عبارات کے سامنے ہونے کے باوجود، جمہور مجتہدین وفقہاء نے مذہبِ

معین کی پابندی، واجب ہونے کو راجح قرار نہ دیا، اور اس میں ''تتبعِ رخص'' کی شرط کو ملحوظ رکھا، اور ہمارے نزدیک ''تتبعِ رخص'' کا مذکورہ مفہوم، دلائل کے لحاظ سے راجح ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی ''تتبعِ رخص وتلقطِ رخص'' کے اسی مفہوم اور مطلب کو راجح قرار دیا ہے، اور محض اتباعِ اخف، یا اتباعِ یُسر والے معروف قول کی اتباع کو ناجائز قرار نہیں دیا، بلکہ اس کے جواز پر نصوص سے استدلال فرمایا ہے۔ کما مر۔

پس جس چیز کا جواز، اور اس سے بڑھ کر استحباب، نصوص سے ثابت ہو، اس کا بعض مجمل عبارات سے معارضہ کرنا، اور اس کو ''اتباعِ ھویٰ'' کے لیے مستلزم سمجھنا، کیسے درست قرار پاسکتا ہے؟ جبکہ ان عبارات کی ایسی توضیح وتصریح، خود ان حضرات کی طرف سے موجود ہے، جس میں نہ یہ معارضہ لازم آتا، اور نہ اتباعِ ھویٰ پائی جاتی، بلکہ مذہبِ معروف اور مجتہدِ مسلَّم کی معروف مسائل میں تقلید واتباع پائی جاتی ہے، جو کہ عامی کے حق میں اتباعِ شریعت کے قائم مقام ہے۔

غرضیکہ امام معمر بن راشد کی روایت سے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس وجوب کی نفی کے ضمن میں ہی فقہاء وعلماء نے اس قسم کے اقوال کی اتباع وتقلید کا استثناء کیا ہے، اور جو اقوال مذکورہ صورتِ حال سے پاک ہوں، ان میں تقلید واتباع کا اختیار اپنی جگہ برقرار ہے۔

علامہ ابنِ تیمیہ کی عبارت، اور ''اتباعِ ھویٰ'' پر کلام

اس کے بعد حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے فرمایا:

وقال الحافظ ابنِ تيمية رحمه الله تعالىٰ: ”ونظير هذا أن يعتقد الرجل ثبوت "شفعة الجوار" إذا كان طالبا لها ويعتقد عدم الثبوت إذا كان مشتريا؛ فإن هذا لا يجوز بالإجماع وهذا أمر

مبنی علی صحة ولاية الفاسق فی حال نكاحه وبنی علی فساد ولايته فی حال طلاقه: فلم يجز ذلک بإجماع المسلمين .ولو قال المستفتي المعين: أنا لم أكن أعرف ذلک وأنا من اليوم ألتزم ذلک: لم يكن من ذلک لأن ذلک يفتح باب التلاعب بالدين وفتح للذريعة إلى أن يكون التحليل والتحريم بحسب الأهواء

(اصول الافتاء وآدابه، ص ۶۴ و ۶۵ ،مناهج الفتویٰ فی السلف،مسئلة التقليد والتمذهب،مكتبة: معارف القرآن، كراتشی،باكستان)

ترجمہ: اور حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص ''شفعہ جوار'' کے ثبوت کا عقیدہ رکھتا ہے، جب اس کو طلب کرتا ہے، پھر جب اس چیز کا خریدار ہوتا ہے، تو ''شفعہ جوار'' کے عدمِ ثبوت کا عقیدہ رکھتا ہے، تو یہ بالاجماع جائز نہیں، اور یہ مسئلہ، نکاح کی حالت میں فاسق کی ولایت کی صحت پر مبنی ہے، اور طلاق کی حالت میں اس کی ولایت کے فساد پر اس کو مبنی کیا جا رہا ہے، لہٰذا یہ باجماعِ مسلمین جائز نہیں۔

اور اگر کوئی متعین مستفتی یہ کہے کہ میں اس کو جانتا ہی نہیں تھا، اور میں نے آج سے اس کا التزام کرلیا، تو وہ اس میں سے نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دین میں تلاعب کے دروازہ کو کھولنے، اور اس بات کو کھولنے کا ذریعہ ہوگا، یہاں تک کہ ''تحلیل وتحریم'' ھواء پرستی کے مطابق ہو جائے (اصول الافتاء)

علامہ ابنِ تیمیہ کی مندرجہ بالا عبارت سے بھی مذہبِ معین اور تقلیدِ شخصی کے وجوب پر استدلال راجح معلوم نہ ہوسکا، بالخصوص جبکہ علامہ ابنِ تیمیہ کی دیگر عبارات، اس مدعا کے صریح خلاف ہیں۔

رہا مندرجہ بالا عبارت کا معاملہ، تو یہ ''التزامِ مذہب'' یا ''لزومِ مذہب'' کا مسئلہ ہے ہی نہیں،

www.idaraghufran.org

بلکہ ''انتقالِ مذہب'' کا مسئلہ ہے، اور وہ بھی ''اتباعِ ہویٰ'' کی خاطر، اس عمل سے رجوع کرنا، بلکہ اس میں ناجائز حیلہ بنا کر حرمت سے حلت کی طرف پھیرنا پایا جاتا ہے، جس کو وہ پہلے سرانجام دے چکا ہے، اور یہ مسئلہ عبادات کے باب سے نہیں، بلکہ معاملات کے باب سے ہے، جس میں وہ فریقِ مخالف کو نقصان پہنچانے کا قصدوارادہ کررہا ہے۔

اور انسان جو عمل انجام دے کر فارغ کر چکا ہے، اس سے اس طرح رجوع کرنے کا عدمِ جواز تقریباً ''مجمع عليه ومتفق عليه'' ہے، جس میں اس کا بطلان لازم آرہا ہو۔

چنانچہ علامہ ابنِ تیمیہ کی مکمل عبارت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کا مقصود، ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف اس صورت میں منتقل ہونے کے عدمِ جواز کو بیان کرنا ہے، جس پر انسان پہلے عمل پیرا ہو چکا، اور یہ دراصل دوسرے مذہب کی اتباع نہیں، بلکہ جو عمل کیا جا چکا، اس سے ''اتباعِ ھویٰ'' کی بنیاد پر رجوع کرنا ہے۔

علامہ ابنِ تیمیہ نے اس سے پہلے، اور بعد میں اس بات کی تصریح کی ہے۔

چنانچہ علامہ ابنِ تیمیہ کے ''مجموعُ الفتاویٰ'' میں اس موقع پر، چند سوالات اور ان کے جوابات کا ذکر کیا گیا ہے، جن میں پہلا اور دوسرا سوال، اور ان کے جوابات درجِ ذیل ہیں:

وسئل – رحمه الله –: عن رجل تزوج بيتيمة وشهدت أمها ببلوغها فمكثت فى صحبته أربع سنين ثم بانت منه بالثلاث ثم شهدت أخواتها ونساء أخر: أنها ما بلغت إلا بعد دخول الزوج بها بتسعة أيام وشهدت أمها بهذه الصورة؛ والأم ماتت والزوج يريد المراجعة؟

فأجاب: الحمد لله، لا يحل للزوج أن يتزوجها إذا طلقها ثلاثا عند جمهور العلماء فإن مذهب أبى حنيفة وأحمد فى المشهور عنه: أن نكاح هذه صحيح وإن كان قبل البلوغ. ومذهب مالك

وأحمد فى المشهور أن الطلاق يقع فى النكاح الفاسد المختلف فيه.

ومثل هذه المسائل يقبح فإنها من أهل البغى فإنهم لا يتكلمون فى صحة النكاح حين كان يطؤها ويستمتع بها حتى إذا طلقت ثلاثا أخذوا يسعون فيما يبطل النكاح حتى لا يقال: إن الطلاق وقع وهذا من المضادة لله فى أمره فإنه حين كان الوطء حراما لم يتحر ولم يسأل فلما حرمه الله أخذ يسأل عما يباح به الوطء ومثل هذا يقع فى المحرم بإجماع المسلمين وهو فاسق؛ لأن مثل هذه المرأة إما أن يكون نكاحها الأول صحيحا .وإما ألا يكون .فإن كان صحيحا: فالطلاق الثلاث واقع والوطء قبل نكاح زوج غيره حرام .وإن كان النكاح الأول باطلا: كان الوطء فيه حراما وهذا الزوج لم يتب من ذلك الوطء .وإنما سأل حين طلق؛ لئلا يقع به الطلاق فكان سؤالهم عما به يحرم الوطء الأول لأجل استحلال الوطء الثانى .وهذه المضادة لله ورسوله .والسعى فى الأرض بالفساد فإن كان هذا الرجل طلقها ثلاثا فليتق الله وليجتنبها؛ وليحفظ حدود الله؛ فإن من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه .والله أعلم.

وسئل:عن رجل تزوج امرأة بولاية أجنبى ووليها فى مسافة دون القصر؛ معتقدا أن الأجنبى حاكم؛ ودخل بها واستولدها ثم طلقها ثلاثا ثم أراد ردها قبل أن تنكح زوجا غيره: فهل له ذلك؛ لبطلان النكاح الأول بغير إسقاط الحد ووجوب المهر؛ ويلحق

www.idaraghufran.org

النسب؛ ويحصل به الإحصان؟

فأجاب: لا يجب في هذا النكاح حد إذا اعتقد صحته؛ بل يلحق به النسب ويجب فيه المهر.

ولا يحصل الإحصان بالنكاح الفاسد. ويقع الطلاق في النكاح المختلف فيه إذا اعتقد صحته. وإذا تبين أن المزوج ليس له ولاية بحال ففارقها الزوج حين علم فطلقها ثلاثا لم يقع طلاق والحال هذه؛ وله أن يتزوجها من غير أن تنكح زوجا غيره (مجموع الفتاوىٰ لابنِ تيمية، ج۳۲ص ۹۷ الیٰ ۹۹، کتاب النکاح، باب أرکان النکاح وشروطه)

ترجمہ: (شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ) رحمہ اللہ سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا، جس نے ایک ''یتیم'' لڑکی سے نکاح کیا، جس کی والدہ نے اس کے بالغ ہونے کی گواہی بھی دی، پھر وہ لڑکی اپنے شوہر کے ساتھ چار سال تک ٹھہری رہی، پھر اس کے بعد یہ لڑکی اپنے شوہر کی طرف سے تین طلاقوں کے دینے کی وجہ سے بائن ہوگئی، پھر اس لڑکی کی بہنوں، اور چند عورتوں نے یہ گواہی دی کہ وہ لڑکی، شوہر کے دخول کے نو دن بعد بالغ ہوئی تھی، اور اس کی والدہ نے بھی اسی صورت کی (بالغ ہونے کے متعلق) گواہی دی تھی، اور اس لڑکی کی والدہ فوت ہوچکی ہے، اور اب شوہر (اس بنیاد پر کہ جب نکاح نہیں ہوا، تو طلاق بھی نہیں ہوئی) رجوع کرنا چاہتا ہے؟

اس کے جواب میں علامہ ابنِ تیمیہ نے فرمایا کہ الحمد للہ! جمہور علماء کے نزدیک جب مذکورہ شخص نے اس لڑکی کو تین طلاقیں دے دیں، تو اس شوہر کے لیے، اس سے نکاح کرنا حلال نہیں، کیونکہ امام ابوحنیفہ کے مذہب اور امام احمد

کے مشہور مذہب کے مطابق مذکورہ نکاح صحیح ہے، اگر چہ وہ بلوغ سے پہلے واقع ہوا ہو، اور امام مالک اور امام احمد کے مشہور مذہب کے مطابق، طلاق ایسے فاسد نکاح میں، جو مختلف فیہ ہو، واقع ہو جاتی ہے۔ [1]

اور ان جیسے مسائل کی قباحت بیان کی جائے گی، کیونکہ (اس طریقہ پر تو) وہ لڑکی، زنا کاروں میں شمار ہوگی، پس یہ لوگ اس لڑکی سے وطی، اور اس سے استمتاع کرنے کے وقت تو اس نکاح کی صحت میں کلام نہیں کرتے، یہاں تک کہ جب اس کو تین طلاقیں دے دی گئیں، تو پھر ان چیزوں کی کوشش میں لگ جاتے ہیں کہ نکاح کو باطل قرار دیا جائے، تاکہ طلاق واقع ہونے کے حکم سے بچا جا سکے، اور یہ طرزِ عمل اللہ کے حکم کے مخالف ہے، کیونکہ جب وطی کرنا حرام تھا، اس وقت تو نہ فکر لاحق ہوئی، اور نہ ہی سوال کیا گیا، پھر جب اس کو اللہ نے حرام کر دیا، تو ایسی چیزوں کے متعلق سوال کرنا شروع کر دیا، جن کی وجہ سے وطی کرنا حلال قرار پایا تھا، اور اس جیسا طرزِ عمل مسلمانوں کے اجماع کی رُو سے حرام میں واقع کرتا ہے، اور وہ فاسق ہو جاتا ہے، کیونکہ اس جیسی عورت کا یا تو پہلا نکاح صحیح قرار دیا جائے گا، یا صحیح قرار نہیں دیا جائے گا، پس اگر وہ نکاح صحیح قرار دیا جائے، تو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں، اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے قبل، وطی کرنا حرام ٹھہرتا ہے۔

اور اگر پہلے نکاح کو باطل قرار دیا جائے، تو اس نکاح کے بعد وطی کرنا حرام ٹھہرتا ہے، اور اس شوہر نے مذکورہ وطی سے توبہ نہیں کی، اور بس اس نے طلاق دینے کے

---

[1] ملاحظہ فرمائیے کہ سوال دراصل نکاح ہونے اور اس کے بعد طلاق ہونے کے بعد طلاق سے بچنے کے لیے پہلے نکاح کو باطل کرنے سے متعلق ہے، جس کی قباحتوں کا ذکر آگے آتا ہے۔

اور ہمارا زیرِ بحث مسئلہ کا اس سے تعلق ہی نہیں، جس میں مجتہد کی تقلید عمل کرنے سے پہلے کی جاتی ہے، جس میں مذکورہ قباحتوں کا کوئی وجود نہیں۔ محمد رضوان۔

موقع پر، یہ سوال اس لیے کیا، تاکہ اس کی طلاق واقع نہ ہو، پس اس لیے اس کا سوال ایسی چیز کے بارے میں ہوگا، جو پہلی وطی کو حرام قرار دیتی ہے، تاکہ دوسری وطی کے حلال ہونے کا راستہ پیدا کرے، اور یہ طرزِ عمل، اللہ اور اس کے رسول کے مخالف ہے، اور زمین میں فساد کی سعی کے مترادف ہے، کیونکہ یہ آدمی اس عورت کو تین طلاقیں دے چکا ہے، جس کے بعد اسے اللہ سے ڈرنا چاہیے، اور اس عورت سے علیٰحدگی اختیار کرنی چاہیے، اور اللہ کی حدود کی حفاظت کرنی چاہیے، کیونکہ جو شخص اللہ کی حدود سے تجاوز کرتا ہے، تو وہ اپنے آپ پر ظلم کرتا ہے۔ واللّٰہ أعلم۔

اور ابنِ تیمیہ سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا، جس نے ایک عورت سے اجنبی شخص کو ولی بنا کر نکاح کیا، اور اس عورت کا ولی، قصر سے کم مدت کی مسافت میں ہے، اور نکاح کے وقت یہ عقیدہ اپنایا کہ اجنبی شخص حاکم ہے، اور اس عورت سے دخول بھی کرلیا، اور اس سے اولاد بھی حاصل کرلی، پھر اس شخص نے اس عورت کو تین طلاقیں دے دیں، پھر دوسرے شخص سے نکاح کیے بغیر، اس عورت کو واپس رکھنا چاہا، تو کیا اس کے لیے ایسا کرنا اس بنیاد پر جائز ہے کہ پہلے نکاح کو باطل قرار دیا جائے، جس میں حد کو بھی ساقط کردیا جائے، اور مہر کو بھی واجب کردیا جائے، اور نسب کو بھی لاحق کردیا جائے، اور اس کے ذریعہ ''احصان'' بھی حاصل ہوجائے؟

علامہ ابنِ تیمیہ نے اس کا جواب دیا کہ اس نکاح میں ''حد'' تو اس لیے واجب نہیں ہوگی کہ اس شخص نے اس نکاح کے صحیح ہونے کا عقیدہ رکھا، بلکہ اس کو نسب بھی لاحق ہوگا اور اس نکاح میں مہر بھی واجب ہوگا۔

اور نکاحِ فاسد سے ''احصان'' حاصل نہیں ہوتا، اور مختلف فیہ نکاح میں طلاق واقع

ہوجاتی ہے، جبکہ اس کی صحت کا عقیدہ رکھے، اور جب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نکاح کرنے والے کو کسی حال میں بھی ولایت کا استحقاق حاصل نہیں تھا، پھر وہ شخص اس بات کا علم ہونے کے بعد، اس سے جدا ہوجاتا، پھر وہ تین طلاقیں دیتا، تو اس حالت میں طلاق واقع نہ ہوتی، اور اس کو اس عورت سے نکاح کرنا، دوسرے شخص سے نکاح کیے بغیر جائز ہوتا (مجموعُ الفتاویٰ)

پھر مذکورہ سوال وجواب کے متصل بعد، علامہ ابنِ تیمیہ کے ''مجموعُ الفتاویٰ'' میں ایک سوال، اور اس کا جواب مذکور ہے، جس کے جواب کا ایک اقتباس حضرت شیخ مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے ''اصولُ الإفتاء وآدابه'' کی مندرجہ بالا عبارت میں نقل فرمایا ہے۔

اور اسی عبارت کے ایک اقتباس کو دوسری تالیف ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں نقل فرمایا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

مسئلہ کی تنقیح وتوضیح کے لیے، علامہ ابنِ تیمیہ کا وہ مکمل سوال اور جواب، ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

وسئل شيخ الإسلام – رحمه الله –: عمن تزوج امرأة من سنتين ثم طلقها ثلاثا وكان ولي نكاحها فاسقا: فهل يصح عقد الفاسق؛ بحيث إذا طلقت ثلاثا لا تحل له إلا بعد نكاح غيره؟ أو لا يصح عقده فله أن يتزوجها بعقد جديد وولي مرشد من غير أن ينكحها غيره؟

فأجاب: الحمد لله، إن كان قد طلقها ثلاثا فقد وقع به الطلاق؟ وليس لأحد بعد الطلاق الثلاث أن ينظر في الولي: هل كان عدلا أو فاسقا؛ ليجعل فسق الولي ذريعة إلى عدم وقوع الطلاق؛ فإن أكثر الفقهاء يصححون ولاية الفاسق وأكثرهم يوقعون الطلاق في مثل هذا النكاح؛ بل وفي غيره من الأنكحة الفاسدة. فإذا فرع على أن النكاح فاسد؛ وأن الطلاق لا يقع فيه؛ فإنما يجوز أن يستحل الحلال من يحرم الحرام؛ وليس لأحد أن يعتقد الشيء

حلالا حراما .وهذا الزوج كان وطئها قبل الطلاق ولو ماتت لورثها: فهو عامل على صحة النكاح فكيف يعمل بعد الطلاق على فساده فيكون النكاح صحيحا إذا كان له غرض فى صحته فاسدا إذ كان له غرض فى فساده وهذا القول يخالف إجماع المسلمين؛ فإنهم متفقون على أن من اعتقد حل الشيء كان عليه أن يعتقد ذلك سواء وافق غرضه أو خالفه ومن اعتقد تحريمه كان عليه أن يعتقد ذلك فى الحالين .وهؤلاء المطلقون لا يفكرون فى فساد النكاح بفسق الولى إلا عند الطلاق الثلاث لا عند الاستمتاع والتوارث فيكونون فى وقت يقلدون من يفسده وفى وقت يقلدون من يصححه بحسب الغرض والهوى ومثل هذا لا يجوز باتفاق الأمة .

ونظير هذا أن يعتقد الرجل ثبوت "شفعة الجوار "إذا كان طالبا لها ويعتقد عدم الثبوت إذا كان مشتريا؛ فإن هذا لا يجوز بالإجماع.

وهذا أمر مبنى على صحة ولاية الفاسق فى حال نكاحه وبنى على فساد ولايته فى حال طلاقه: فلم يجز ذلك بإجماع المسلمين .

ولو قال المستفتى المعين: أنا لم أكن أعرف ذلك وأنا من اليوم ألتزم ذلك: لم يكن من ذلك لأن ذلك يفتح باب التلاعب بالدين وفتح للذريعة إلى أن يكون التحليل والتحريم بحسب الأهواء .والله أعلم(مجموع الفتاوىٰ لابنِ تيمية ،ج٣٢ص ٩٩ الىٰ ١٠١، كتاب النكاح، باب أركان النكاح وشروطه)

ترجمہ: اور شیخ الاسلام رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس

www.idaraghufran.org

نے دو سال تک ایک عورت سے نکاح کیئے رکھا، پھر اس کے بعد اس کو تین طلاقیں دے دیں، اور اس کا ولی فاسق تھا، تو کیا فاسق کا کیا ہوا عقد، صحیح تھا، اس حیثیت سے کہ جب اس عورت کو تین طلاقیں دے دی گئیں، تو وہ عورت اس شخص کے لئے دوبارہ حلال نہیں ہوگی، تا آنکہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے؟ یا اس کا عقد صحیح نہیں ہوگا کہ اس کے نتیجہ میں اس پہلے شخص کو اس سے عقدِ جدید کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہوگا، اور نیک شخص کو، اس کا دوسرے سے نکاح کیئے بغیر ولی ہونے کا فریضہ سرانجام دینا جائز ہوگا؟

تو اس کا ابنِ تیمیہ نے یہ جواب دیا کہ ''الحمد للّٰہ'' اگر مذکورہ شخص نے اس کو تین طلاقیں دے دیں، تو اس سے طلاق واقع ہو جائے گی، اور کسی کے لئے تین طلاق کے بعد جائز نہیں کہ وہ ولی میں یہ دیکھے کہ وہ عادل تھا، یا فاسق تھا، تاکہ ولی کے فسق کو طلاق واقع نہ ہونے کا ذریعہ بنائے، کیونکہ اکثر فقہائے کرام، فاسق کی ولایت کو درست قرار دیتے ہیں، اور اکثر فقہائے کرام اس جیسے نکاح میں طلاق کے وقوع کے بھی قائل ہیں، بلکہ اس کے علاوہ فاسد نکاحوں کے اندر بھی طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں۔

پس جب وہ مذکورہ صورت میں اس بات پر تفریع کرے گا کہ نکاح فاسد ہے، اور اس میں طلاق واقع نہ ہو، تو بس یہ بات جائز ہوگی کہ حرام کو حرام قرار دینے والا اس کو حلال قرار دے بیٹھے، اور کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ حلال چیز کے حرام ہونے کا عقیدہ رکھے، اور یہ شوہر، مذکورہ عورت کو طلاق دینے سے پہلے وطی کرتا رہا ہے، اور اگر وہ عورت فوت ہو جاتی، تو وہ اس شخص کی وارث ہوتی، پس وہ نکاح کے صحیح ہونے پر عامل رہا، تو اب طلاق کے بعد اس نکاح کے فاسد ہونے پر کیسے عمل کر سکتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تو یہ نکاح اس وقت صحیح ہوگا، جب اس

کے صحیح ہونے میں اس کی غرض وابستہ ہو، اور اس وقت فاسد ہوگا، جب اس کے فساد سے اس کی غرض وابستہ ہو، اور یہ قول مسلمانوں کے اجماع کے خلاف ہوگا، کیونکہ وہ اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص کسی چیز کے حلال ہونے کا عقیدہ رکھے، تو اس کے لئے یہ عقیدہ رکھنا واجب ہے، خواہ اس کی غرض کے موافق ہو، یا اس کی غرض کے خلاف ہو، اور جو شخص کسی چیز کے حرام ہونے کا عقیدہ رکھے، تو اس کے لئے مذکورہ دونوں حالتوں میں یہ عقیدہ رکھنا واجب ہے، اور مذکورہ طلاق دہندہ لوگوں کو، ولی کے فاسق ہونے کی وجہ سے نکاح کے فاسد ہونے کی صرف طلاق کے وقت ہی فکر لاحق ہوتی ہے، نہ تو ان کو اس کی فکر بیوی سے استمتاع کے وقت لاحق ہوتی، اور نہ ہی توارث کے وقت لاحق ہوتی، پس یہ لوگ ایک وقت میں اس نکاح کو فاسد قرار دینے والے کی تقلید کرتے ہیں، اور دوسرے وقت میں اس کو صحیح قرار دینے والوں کی تقلید کرتے ہیں، اپنی غرض اور ھواء کے مطابق، اور اس طرح کا عمل باتفاقِ امت جائز نہیں۔ [1]

---

[1] حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے دوسری تالیف ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں بھی علامہ ابنِ تیمیہ کی مندرجہ بالا عبارت کو ''وجوبِ تقلیدِ شخصی'' کے استدلال میں نقل فرمایا ہے۔

(ملاحظہ ہو ''تقلید کی شرعی حیثیت'' ص ۶۲ ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت'' مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

حالانکہ علامہ ابنِ تیمیہ کی اس عبارت کا مطلب واضح ہے کہ ایک ہی چیز کو فاسد غرض کے مطابق حرام اور حلال ہونے کا عقیدہ رکھنا، کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

اس لیے مذکورہ صورت کے مجمع علیہ طریقہ پر ناجائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی سے اس کا تعلق نہیں، اور مبحوث فیہ تلفیق سے اس لیے تعلق نہیں کہ وہاں دو الگ الگ مسائل ہیں، اگرچہ وہ اتفاق سے کسی ایک عمل سے منسلک ہیں۔

بلکہ یہ صورت تو تلفیق کے اجماعِ قطعی کے خلاف ہونے کی ہے، جس میں پہلے کی گئی تقلید ہی سے رجوع کیا جارہا ہے، اور یہ ''مسِ ذکر وخرجِ دم کی'' مبحوث فیہ صورت سے بھی جدا ہے۔ محمد رضوان۔

وبعد فهذه جملة ما شرطه القائلون بجواز التلفيق بشروط، نختار منها شرط أن لا يتركب من

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اوراس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص ''شفعہ جوار'' کے ثبوت کا عقیدہ رکھتا ہے، جب اس کو طلب کرتا ہے، پھر جب اس کا خریدار ہوتا ہے،تو ''شفعہ جوار'' کے عدمِ ثبوت کا عقیدہ رکھتا ہے،تو یہ بالاجماع جائز نہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

التلفيق صورة تخالف الإجماع القطعي، وأن لا يتضمن الرجوع عن التقليد فى اللازم الإجماعى للعمل الذى قلد فيه، وأن لا يترتب عليه نقض حكم الحاكم، ولا مخالفة مقاصد الشريعة .وأما ما عدا ذلك من هذه الشروط، فلا نشترطه؛ لأن اشتراط عدم تتبع الرخص، يؤخذ عليه :أن تتبع الرخص على الراجح المختار جائز ما لم يكن القول المقلد شاذا ينقض حكم الحاكم لو حكم به.
ولأن الرجوع عن التقليد فى نفس العمل مختلف فى منعه، ولا نرى مانعا منه فى نحو ما لو قلد من يرى تطليقه بلفظ البتة بائنا، ثم رجع عن تقليده إلى تقليد من يراه بهذا اللفظ رجعيا لا بائنا.
وهذا بخلاف ما لو كان رجوعه عن التقليد لا فى نفس العمل، بل فى لازمه الإجماعى، فليس هو مختلفا فى منعه؛ كما لو تزوج بلا ولى على مذهب من يجيز ذلك، ثم طلق وقلد فى عدم وقوع الطلاق من لا يصحح زواجه بلا ولى؛ فهذا تلفيق مخالف للإجماع القطعى على وقوع الطلاق فى هذا العقد حينئذ .ولأن التلفيق الاصطلاحى إذا جاز بحسب الدليل لعدم مخالفته إجماعا قطعيا، وعدم مخالفته مقاصد الشريعة، وعدم نقضه حكم الحاكم، وعدم تضمنه الرجوع عن التقليد فى اللازم الإجماعى للعمل؛ فلا يضر بعد ذلك أن يقع قصدا وعمدا لا اتفاقا، وأن يكون إيقاعه لغير ضرورة ولا حاجة.
وبالجملة فيمكن إجمال ما شرطناه لجواز التلفيق الاصطلاحى، فى شرط واحد فقط، هو أن لا تخالف الصورة المركبة منه إجماعا قطعيا؛ وذلك لأن كلا من الرجوع عن التقليد فى اللازم الإجماعى للعمل الذى قلد فيه، ونقض حكم الحاكم، ومخالفة مقاصد الشريعة -هو من جملة المجمع على منعه إجماعا قطعيا؛ بحيث إن كل تلفيق يتضمن شيئا من ذلك فهو لذلك مركب مما يخالف إجماعا قطعيا(التلفيق فى التقليد: مفهومه، وأنواعه، ومشروعيته، لعارف عزالدين حسونه،ص ۲۲،مشمولة: المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، المجلد :۷، الاصدار :۴،الناشر: جامعة آل البيت، الاردن)

[1] یہاں بھی محلِ شفعہ ایک ہی چیز ہے،جس میں اتباعِ ہوئی کی خاطر تقلید کر کے واقعہ کے وجود پذیر ہونے کے بعد اس کے عین سے رجوع کیا جارہا ہے، اور اگر محلِ شفعہ الگ ہو،تو اس میں شفعہ کے باب میں بھی ممانعت نہیں،جیسا کہ آگے آتا ہے۔
پس یہ جزئیہ نہ تو تقلیدِ مطلق کے عدمِ جواز کی دلیل بن سکتا،اور نہ ہی دو الگ الگ مسئلوں میں تلفیق کے عدمِ جواز کی دلیل بن سکتا۔محمد رضوان

الشرط الثانى :أن يكون التقليد بعد الوقوع، أى أنه لا يجوز للعامى أن يعمل بقول فى مسألة ثم

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور یہ مسئلہ، نکاح کی حالت میں فاسق کی ولایت کی صحت پر مبنی ہے، اور طلاق کی حالت میں اس کی ولایت کے فساد پر اس کو مبنی کیا جا رہا ہے، لہٰذا یہ باجماعِ مسلمین جائز نہیں۔

اور اگر کوئی متعین مستفتی یہ کہے کہ میں اس کو جانتا ہی نہیں تھا، اور میں نے آج سے اس کا التزام کرلیا، تو وہ اس میں سے نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دین میں تلاعب کے دروازہ کو کھولنے، اور اس بات کو کھولنے کا ذریعہ ہوگا کہ ''**تحلیل وتحریم**'' ھواء پرستی کے مطابق ہوجائے۔ **واللہ اعلم** (مجموع الفتاویٰ)

پس اس سے معلوم ہوا کہ علامہ ابنِ تیمیہ نے جس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے، وہ صورت ''مذہبِ معین'' اور ''تقلیدِ شخصی'' سے مختلف ہے، اور اس میں ایک عمل کو انجام دینے کے بعد، اتباعِ ھویٰ اور طلبِ دنیا کی خاطر رجوع اور ہیر پھیر کرنا پایا جاتا ہے، اور ایک مسئلہ کے مطابق، پہلے کیے ہوئے عمل کو فاسد کرنا پایا جاتا ہے، اور ہمارا زیرِ بحث مسئلہ ''غیر مجتہد'' کے لیے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے وجوب وعدمِ وجوب کا ہے۔

اور دونوں میں فرق ہے، اسی وجہ سے خود علامہ ابنِ تیمیہ نے ہی اپنے فتاویٰ میں اس کی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

يعمل بضده فى عينها: كمن أخذ بشفعة الجوار تقليدا للإمام أبى حنيفة -رضى الله عنه- ثم باعها ثم اشتراها فاستحق أحد مثله بشفعة(القول السديد فى مباحث التقليد،لإسماعيل محمد على عبد الرحمن،ص ٢١،المطلب الرابع،شروط التقليد)

إن كان المراد من وضع الرجوع حيث عمل فى عين تلك الواقعة المنقضية لا ما يحدث بعدها من جنسها فهو ظاهر كحنفى سلم شفعة بالجوار عملا بعقيدته ثم عن له تقليد الإمام الشافعى -رضى الله عنه- حتى ينزع العقار ممن سلمه فليس له ذلك كما أنه لا يخاطب بعد تقليده الشافعى بإعادة ما مضى من عباداته التى يقول الشافعى ببطلانه لمضيها على الصحة فى اعتقاده فيما مضى فلو اشترى هذا الحنفى بعد ذلك عقارا آخر، وقلد الشافعى بعدم القول بشفعة الجوار فلا يمنعه ما سبق أن يقلده فى ذلك فله أن يمتنع من تسليم العقار الثانى(حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع،ج٢،ص٤٤٠،الكتاب السابع فى الاجتهاد،مسألة يجوز للقادر على التفريع والترجيح وإن لم يكن مجتهدا))

دوسرے مقام پر ایک سوال کے جواب میں توضیح فرمائی ہے۔

چنانچہ ''مجموعُ الفتاویٰ'' میں ایک مقام پر ہے:

وسئل شيخ الإسلام: أن يشرح ما ذكره نجم الدين بن حمدان: من التزم مذهبا أنكر عليه مخالفته بغير دليل ولا تقليد أو عذر آخر؟ .

فأجاب: هذا يراد به شيئان:

أحدهما :أن من التزم مذهبا معينا ثم فعل خلافه من غير تقليد لعالم آخر أفتاه؛ ولا استدلال بدليل يقتضى خلاف ذلک ومن غير عذر شرعى يبيح له ما فعله؛ فإنه يكون متبعا لهواه وعاملا بغير اجتهاد ولا تقليد فاعلا للمحرم بغير عذر شرعى فهذا منكر .

وهذا المعنى هو الذى أورده الشيخ نجم الدين وقد نص الإمام أحمد وغيره على أنه ليس لأحد أن يعتقد الشىء واجبا أو حراما ثم يعتقده غير واجب ولا حرام بمجرد هواه.

مثل أن يكون طالبا لشفعة الجوار فيعتقدها أنها حق له ثم إذا طلبت منه شفعة الجوار اعتقدها أنها ليست ثابتة.

أو مثل من يعتقد إذا كان أخا مع جد أن الإخوة تقاسم الجد فإذا صار جدا مع أخ اعتقد أن الجد لا يقاسم الإخوة .

أو إذا كان له عدو يفعل بعض الأمور المختلف فيها كشرب النبيذ المختلف فيه ولعب الشطرنج وحضور السماع أن هذا ينبغى أن يهجر وينكر عليه فإذا فعل ذلک صديقه اعتقد ذلک من مسائل الاجتهاد التى لا تنكر.

www.idaraghufran.org

فمثل هذا ممكن فى اعتقاده حل الشيء وحرمته ووجوبه وسقوطه بحسب هواه هو مذموم بخروجه خارج عن العدالة وقد نص أحمد وغيره على أن هذا لا يجوز .

وأما إذا تبين له ما يوجب رجحان قول على قول إما بالأدلة المفصلة إن كان يعرفها ويفهمها وإما بأن يرى أحد رجلين أعلم بتلك المسألة من الآخر وهو أتقى لله فيما يقوله فيرجع عن قول إلى قول لمثل هذا فهذا يجوز بل يجب وقد نص الإمام أحمد على ذلك .

وما ذكره ابن حمدان :المراد به القسم الأول؛ ولهذا قال :من التزم مذهبا أنكر عليه مخالفته بغير دليل أو تقليد أو عذر شرعى ، فدل على أنه إذا خالفه لدليل فتبين له بالقول الراجح أو تقليد يسوغ له أن يقلد فى خلافه؛ أو عذر شرعى أباح المحظور الذى يباح بمثل ذلك العذر لم ينكر عليه.

وهنا مسألة ثانية قد يظن أنه أرادها ولم يردها لكنا نتكلم على تقدير إرادتها وهو أن من التزم مذهبا لم يكن له أن ينتقل عنه قاله بعض أصحاب أحمد وكذلك غير هذا ما يذكره ابن حمدان أو غيره؛ يكون مما قاله بعض أصحابه وإن لم يكن منصوصا عنه وكذلك ما يوجد فى كتب أصحاب الشافعى ومالك وأبى حنيفة كثير منه يكون مما ذكره بعض أصحابهم وليس منصوصا عنهم؛ بل قد يكون المنصوص عنهم خلاف ذلك.

وأصل هذه المسألة أن العامى هل عليه أن يلتزم مذهبا معينا يأخذ بعزائمه ورخصه؟

www.idaraghufran.org

فيه وجهان لأصحاب أحمد وهما وجهان لأصحاب الشافعي.

والجمهور من هؤلاء وهؤلاء لا يوجبون ذلك.

والذين يوجبونه يقولون :إذا التزمه لم يكن له أن يخرج عنه ما دام ملتزما له أو ما لم يتبين له أن غيره أولى بالالتزام منه.

ولا ريب أن التزام المذاهب والخروج عنها إن كان لغير أمر دينى مثل :أن يلتزم مذهبا لحصول غرض دنيوى من مال أو جاه ونحو ذلك :فهذا مما لا يحمد عليه بل يذم عليه فى نفس الأمر.

ولو كان ما انتقل إليه خيرا مما انتقل عنه وهو بمنزلة من لا يسلم إلا لغرض دنيوى أو يهاجر من مكة إلى المدينة لامرأة يتزوجها أو دنيا يصيبها.

وقد كان فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم رجل هاجر لامرأة يقال لها أم قيس فكان يقال له: مهاجر أم قيس فقال النبى صلى الله عليه وسلم على المنبر فى الحديث الصحيح:"إنما الأعمال بالنيات؛ وإنما لكل امرء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه"

وأما إن كان انتقاله من مذهب إلى مذهب لأمر دينى مثل أن يتبين رجحان قول على قول فيرجع إلى القول الذى يرى أنه أقرب إلى الله ورسوله: فهو مثاب على ذلك؛ بل واجب على كل أحد إذا تبين له حكم الله ورسوله فى أمر ألا يعدل عنه ولا يتبع أحدا فى مخالفة الله ورسوله فإن الله فرض طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم

علی کل أحد فی کل حال (مجموع الفتاویٰ لابنِ تیمیة ، ج۲۰ ص ۲۲۰ الیٰ ۲۲۳، کتاب أصول الفقه،الجزء الثانی: التمذهب،التزام المذهب او الخروج عنه، متی یمدح ومتی یذم؟)

ترجمہ: اور شیخ الاسلام (ابنِ تیمیہ) سے سوال کیا گیا کہ وہ نجم الدین بن حمدان کی طرف سے ذکر کردہ اس بات کی تشریح فرمائیں ’’جس نے کسی مذہب کا التزام کرلیا، تو دلیل اور تقلید، یا کسی دوسرے عذر کے بغیر، اس کی مخالفت کرنے پر نکیر کی جائے گی‘‘

تو ابنِ تیمیہ نے جواب میں فرمایا کہ اس (مذکورہ التزامِ مذہب کے مسئلہ سے) دو چیزیں مراد ہوا کرتی ہیں:

پہلی چیز تو یہ ہے کہ جس نے کسی معین مذہب کا التزام کرلیا، پھر اس کے برخلاف کیا، جس میں نہ تو کسی دوسرے عالم کے فتوے کی تقلید کی، اور نہ ہی کسی ایسی دلیل سے استدلال کیا، جو اس کے خلاف کا تقاضا کرتی تھی، اور نہ ہی کوئی ایسا شرعی عذر تھا، جو اُس کے فعل کو مباح قرار دیتا تھا، تو وہ اتباعِ ھویٰ کا، اور اجتہاد اور تقلید اور عذرِ شرعی کے بغیر حرام فعل کا مرتکب ہوگا، جو کہ فعلِ منکر میں داخل ہے۔ [1]

اور اسی صورت کا شیخ نجم الدین نے ذکر کیا ہے، اور امام احمد اور ان کے علاوہ دیگر حضرات نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ کسی چیز کے واجب، یا حرام ہونے کا عقیدہ رکھتا ہو، پھر محض اتباعِ ھویٰ کی وجہ سے، اس کے غیر واجب، اور غیر حرام ہونے کا عقیدہ رکھے۔ [2]

---

[1] اور ہماری بحث اجتہاد و تقلید کی صورت سے ہے، جس سے مذکورہ صورت خارج ہے، جس میں نہ اجتہاد ہو، نہ تقلید اور عذرِ شرعی ہو، ایسی صورت میں ’’اتباعِ ھویٰ‘‘ کے علاوہ اور کون سی چیز باقی رہ جاتی ہے۔ محمد رضوان۔

[2] اور مقلد جب کسی مجتہد کی کسی مسئلہ میں اتباع کرتا ہے، تو اس کا ظن کے درجہ میں عقیدہ، مجتہد کے عقیدہ کے تابع ہوتا ہے۔ محمد رضوان۔

مثلاً یہ کہ وہ ''شفعہ جوار'' کا طالب ہو، اور اس کے حق ہونے کا عقیدہ رکھتا ہو، پھر جب اس سے ''شفعہ جوار'' طلب کیا جائے، تو وہ یہ عقیدہ رکھے کہ یہ تو ثابت نہیں ہے (یہاں محض حصولِ مال کے لئے ایک ہی چیز میں حلت وحرمت کو جمع کیا جارہا ہے)

یا جیسا کہ کوئی شخص جب دادا کے ساتھ بھائی، ہوتا ہے، تو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ بھائی ، دادا کے ساتھ میراث میں شریک ہوتا ہے، پھر جب وہ شخص، دادا بن جائے، تو یہ عقیدہ رکھے کہ بھائی، دادا کے ساتھ میراث میں شریک نہیں ہوتے۔ [1]

یا جیسا کہ اس کا کوئی دشمن بعض مختلف فیہ کاموں کو کرنا چاہتا ہو، جیسا کہ مختلف فیہ نبیذ کو پینا، اور شطرنج کھیلنا، اور سماع میں حاضر ہونا، تو وہ اس کی تہجیر اور اس پر نکیر کرنا ضروری سمجھے، پھر جب اسی فعل کو اس کا دوست انجام دے، تو ان کے بارے میں ایسے مسائلِ اجتہاد ہونے کا عقیدہ رکھے کہ جن پر نکیر نہیں کی جاتی۔

پس اس جیسے شخص کے اعتقاد میں، ایک چیز کو حلال اور حرام اور اس کے وجوب اور اس کے سقوط کے عقیدہ کا امکان اس کی ''ھوا'' کے مطابق پایا جاتا ہے، جو کہ مذموم ہے، اور اس کو عدالت سے خارج کرنے والا ہے، جس کی تصریح امام احمد وغیرہ نے کی ہے کہ یہ جائز نہیں۔

لیکن جب اس کے سامنے ایک شخص کے ایک قول کی ، دسرے قول پر رجحان

---

[1] حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے دوسری تالیف ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں بھی علامہ ابنِ تیمیہ کی مندرجہ بالا عبارت کو ''وجوبِ تقلیدِ شخصی'' کے استدلال میں نقل فرمایا ہے۔

(ملاحظہ ہو ''تقلید کی شرعی حیثیت'' ص ۶۲ ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت'' مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع ششم ، رجب ۱۴۱۳ھ)

حالانکہ یہ محض حصولِ مال کے لئے ایک ہی چیز میں تقلید سے انحراف کرنا ہے، جس میں اتباعِ ہویٰ واضح ہے، لیکن مذکورہ بالا مثالوں سے اتباعِ ہویٰ کی مخصوص صورت کے علاوہ مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی کا واجب ہونا لازم نہیں آتا، اسی لئے علامہ ابنِ تیمیہ نے اس کا الگ سے حکم ذکر فرمایا ہے۔ محمد رضوان۔

ثابت کرنے والی چیز ظاہر ہوجائے، یا تو دلائلِ تفصیلیہ کے ساتھ، ان کی معرفت اور فہم رکھنے کی وجہ سے، یا اس وجہ سے کہ وہ دو آدمیوں میں سے ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں اس کے قول کے اندر، زیادہ علم، اور اللہ سے زیادہ تقویٰ اختیار کرنے والا سمجھتا ہے، جس کی بناء پر وہ اس قول سے دوسرے قول کی طرف رجوع کرلیتا ہے، تو یہ جائز عمل ہے، بلکہ واجب ہے، جس کی امام احمد نے تصریح فرمائی ہے۔ [1]

اور ابنِ حمدان نے جو بات ذکر کی ہے، اس سے پہلی قسم مراد ہے، اور اسی وجہ سے انہوں نے فرمایا کہ ''جس نے کسی مذہب کا التزام کرلیا، تو دلیل اور تقلید، یا کسی دوسرے عذرِ شرعی کے بغیر، اس کی مخالفت کرنے پر نکیر کی جائے گی'' جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب وہ کسی دلیل کی وجہ سے مخالفت کرے، اور اس کے سامنے راجح قول ظاہر ہوجائے، یا وہ کسی کی تقلید کی وجہ سے، جس میں تقلید کی گنجائش تھی، اس کے خلاف میں تقلید کرے (جیسا کہ ہمارے زیرِ بحث مسئلہ ہے) یا عذرِ شرعی کی وجہ سے اس محظور کو مباح قرار دے کہ اس جیسے عذر میں اس کو مباح قرار دیا جاسکتا ہے، تو اس پر نکیر نہیں کی جائے گی۔ [2]

اور یہاں ایک دوسرا مسئلہ بھی ہے، جس کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ ابنِ حمدان نے اس مسئلہ کو مراد لیا ہے، حالانکہ ابنِ حمدان کی مراد وہ مسئلہ نہیں، لیکن ہم

---

[1] اور یہ بھی اس قول پر مبنی ہے، جس کی رُو سے ''أعلم و أتقی'' یعنی افضل کی تقلید کو واجب قرار دیا جائے، ورنہ حنفیہ کے نزدیک یہ قول مرجوح ہے، علامہ ابنِ عابدین شامی نے بھی اس کی تصریح کی ہے، جیسا کہ ہم دوسرے مقام پر ذکر کرچکے ہیں۔

لہٰذا جب ایک مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کی، اور پھر دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے کی تقلید کی، تو یہاں تقلید کی وجہ سے عقیدہ بھی اس کے مطابق ہوا، اس لیے یہ صورت بھی جائز ہوگی، خواہ اس تقلید کی بنیاد سہولت ویُسر پر ہو، جب تک کہ اتباعِ ہویٰ نہ پائی جائے، جیسا کہ گزرا۔ محمد رضوان۔

[2] پس علامہ ابنِ تیمیہ کی ایک ادھوری عبارت سے دوسری جائز صورت کو منکر سمجھنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

اس مسئلہ کے مراد ہونے کے فرض کرنے پر، کلام کرتے ہیں، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ جس نے کسی مذہب کا التزام کرلیا، تو اس کے لیے اس مذہب سے منتقل ہونا جائز نہیں، جو کہ بعض اصحابِ احمد اور دوسرے بعض کا قول ہے، اور اسی قول کو (بالفرض) ابنِ حمدان وغیرہ نے ذکر کیا ہے، تو اس صورت میں یہ امام احمد کے بعض اصحاب کا قول شمار ہوگا، اگرچہ امام احمد سے اس کی تصریح وارد نہیں، اور اسی طریقے سے یہ اصحابِ شافعی و مالک اور ابو حنیفہ کی کتابوں میں بھی بکثرت پایا جاتا ہے، جس کا ان فقہاء کے بعض اصحاب نے ذکر کیا ہے، لیکن یہ قول ان اصحابِ مذہب سے منصوص نہیں، بلکہ ان سے اس کے برخلاف کئی منصوصات ہیں۔

اور اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ کیا عامی شخص پر کسی مذہبِ معین کا التزام واجب ہے کہ وہ اس مذہب کے عزائم اور رُخص دونوں کو اختیار کرے؟

تو اس میں اصحابِ احمد اور اصحابِ شافعی کے دو قول ہیں۔

لیکن ان دونوں حضرات کے جمہور حضرات، مذہبِ معین کے التزام کو واجب قرار نہیں دیتے۔ [1]

اور جمہور کے علاوہ، جو حضرات اس کو واجب قرار دیتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ جب کسی مذہب کا التزام کرلے، تو اس کے لیے اس وقت تک اس مذہب سے خروج جائز نہیں، جب تک وہ اس کا التزام کرنے والا ہو، یا جب تک اس کے سامنے دوسرے مذہب کے التزام کا اولیٰ ہونا ظاہر نہ ہو جائے (خواہ کسی ایک مسئلہ، یا چند مسائل میں کیوں نہ ہو)

---

[1] ہم بھی اس جمہور کے قول کی ہی اتباع کرتے ہیں، اور اصولیینِ حنفیہ کے نزدیک بھی یہ راجح ہے۔
اس صورت کو پہلی ذکر شدہ ممنوع صورت کے ساتھ خلط کرنا، غلط فہمی پر مبنی ہے۔
جیسا کہ علامہ ابنِ تیمیہ نے واضح کیا کہ ابنِ حمدان کی یہ مراد نہیں، جس طرح ابنِ حمدان کی وہ مراد نہیں، اسی طرح ابنِ تیمیہ کی بھی وہ مراد نہیں، جس کو گمان کیا جارہا ہے۔ محمد رضوان۔

اور اس بات میں شک نہیں کہ اگر مذاہب کا التزام، اور ان سے خروج، کسی امرِ دینی کے علاوہ کے لیے ہو، مثلاً یہ کہ وہ کسی مذہب کا التزام، دنیوی غرض مثلاً مال، یا جاہ وغیرہ کے حاصل کرنے کے لیے کرے، تو یہ اُن کاموں میں سے ہوگا، جس کی تعریف نہیں کی جائے گی، بلکہ نفس الامر میں اس کی مذمت کی جائے گی۔ [1]

اور جس چیز کی طرف منتقل ہوا، اگر وہ اس سے بہتر ہو، جس سے وہ منتقل ہوا ہے، تو وہ ایسے شخص کے درجہ میں ہوگا کہ جو اسلام، صرف دنیوی غرض کی وجہ سے لاتا ہے، یا مکہ سے مدینہ کی طرف کسی عورت سے نکاح، یا دنیا کے حصول کے لیے ہجرت کرتا ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک آدمی نے عورت کے لیے ہجرت کی تھی، جس کو ''ام قیس'' کہا جاتا تھا، تو اس کو ''مہاجر امِ قیس'' کہا جاتا تھا، صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر تشریف لے جا کر یہ فرمایا کہ ''اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور ہر شخص کے لیے وہی ہے، جو اس نے نیت کی، پس جس کی ہجرت، اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوگی، تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول ہی کی طرف شمار ہوگی، اور جس کی ہجرت، دنیا کے حصول، یا کسی عورت سے نکاح کی خاطر ہوگی، تو اس کی ہجرت اسی چیز کی طرف شمار ہوگی، جس کی طرف اس نے ہجرت کی''۔

اور اگر اس کا ایک مذہب سے، دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا، کسی امرِ دینی کی وجہ سے ہو، مثلاً یہ کہ ایک قول کا، دوسرے قول پر رجحان ہوگیا (خواہ دلیل کی وجہ سے) پھر وہ اس قول کی طرف رجوع کر لیتا ہے، جس کو وہ اللہ اور اس کے

---

[1] مال وجاہ کی خاطر منتقل ہونے کا مسئلہ بالکل جدا ہے، اور اس میں مزید تفصیل بھی ہے، جو آگے آتی ہے۔
پس جو شخص مال وجاہ کی غرض کے بجائے، دین پر چلنے کی آسانی کی غرض سے کسی مذہب وقول کو اختیار کرے، جو اجتہادی طور پر قابلِ تقلید واتباع بھی ہو، اس کو مذکورہ بالا ہواء پرستی کے ساتھ جوڑنا درست نہ ہوگا۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

رسول کے زیادہ قریب سمجھتا ہے، تو اس کو اس پر ثواب حاصل ہوگا، بلکہ ہر ایک پر واجب ہے کہ جب اس کے سامنے کسی معاملہ میں اللہ اور اس کے رسول کا حکم ظاہر ہوجائے، تو وہ اس سے عدول نہ کرے، اور اللہ اور اس کے رسول کے مقابلہ میں کسی کی اتباع نہ کرے، کیونکہ اللہ نے، ہر ایک پر ہر حال میں اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو فرض کیا ہے (اور اگر وہ دوسرے شخص کی تقلید، اس کے ''أعلَم، أتقیٰ ''وغیرہ ہونے کی وجہ سے کرنا چاہتا ہے، یا اس کی تقلید کی گنجائش ہونے کی وجہ سے، یا کسی عذر کی وجہ سے کرنا چاہتا ہے، تب بھی جائز ہے، جیسا کہ گزرا) (مجموع الفتاویٰ)

پھر اس کے بعد مذکورہ مقام پر ہی علامہ ابنِ تیمیہ نے رسول کی اطاعت کی ہر حال میں ''فرضیت و وجوبیت'' پر چند دلائل ذکر کیے ہیں، جس کے بعد علامہ ابنِ تیمیہ نے فرمایا کہ:

''اکثر احکام کی عامۃُ الناس کو خود سے معرفت حاصل نہیں ہوتی، اس لیے وہ اس سلسلہ میں ایسے لوگوں کی طرف رجوع کرتے ہیں، جو احکام کی معرفت رکھتے ہیں، کیونکہ وہ رسول کے قول اور اس کی مراد کو زیادہ جانتے ہیں، اس وجہ سے وہ ائمہ مسلمین کی اتباع کرتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ بعض اوقات کسی چیز کا علم ایسے شخص کو زیادہ عطاء فرمادیتا ہے، جو دوسرے کے پاس نہیں ہوتا، جیسا کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے واقعہ میں اللہ تعالیٰ نے دونوں کو ''حکم وعلم'' عطاء فرمانے کا ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کی تعریف فرمائی ہے، لیکن سلیمان علیہ السلام کو خاص واقعہ کی فہم عطاء فرمانے کا ذکر کیا ہے ''ففھّمناھا سلیمان''۔

اور علماء دراصل انبیاء کے وارث ہیں، اور احکام میں علماء کا اجتہاد ایسا ہے، جیسا کہ کعبہ کی جہت میں استدلال کرنے والوں کا اجتہاد کہ چار اشخاص میں سے ہر ایک نے اپنے مقتدیوں کو چار جہات کی طرف رُخ کر کے اس بناء پر نماز پڑھائی کہ

قبلہ اس طرف ہے، تو تمام لوگوں کی نماز صحیح ہے، اور ان میں سے مصیب ایک ہی ہے، جس کو دو اجر حاصل ہوں گے۔

اور اکثر لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ مذاہب کا التزام کرتے ہیں، بلکہ تمام ادیان میں اسی چیز کا حکم لگایا جاتا ہے، جو عام لوگوں کو ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ انسان اپنے آباء اور سردار، یا اہلِ شہر کے دین پر پرورش پاتا ہے، جیسا کہ بچے کے دین کا تعلق ہے، لیکن جب وہ بالغ ہو جاتا ہے، تو اس پر اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا قصد واجب ہو جاتا ہے، جہاں بھی وہ پایا جائے، اور اپنے آباء واجداد کی تقلید اس جہت سے جائز نہیں ہوتی کہ کتاب وسنت کے مقابلہ میں اس کو ترجیح دی جائے۔ [1]

اور اسی طریقہ سے جس کے سامنے کسی مسئلہ میں حق ظاہر ہو جائے، پھر وہ اس (ظاہر شدہ حق) سے اپنی عادت کی طرف عدول کرے، تو یہ اہلِ ذم اور اہلِ عقاب میں سے ہوگا۔ [2]

اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی معرفت سے عاجز ہو، اور وہ اہلِ علم اور اہلِ دین کی اتباع کرے، اور اس کے سامنے دوسرے کے قول کا راجح ہونا ظاہر نہ ہو، تو وہ باعثِ تعریف ہے، جس کو ثواب عطاء کیا جائے گا، نہ تو اس کی مذمت کی جائے گی، اور نہ وہ باعثِ عقاب ہوگا۔ [3]

---

[1] جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک مذہب، یا اس کی کسی بات کا کتاب وسنت کے مخالف ہونا ظاہر نہ ہو، اس وقت تک کسی جگہ کے رائج مذہب کی اتباع وتقلید جائز ہے، اور ہر علاقہ میں اس کے مطابق عمل ہے، ہمارے یہاں بھی۔
لیکن اس سے اس کے لزوم ووجوب اور اس سے خروج کے عدمِ جواز کے مسئلہ کو، کوئی مَس نہیں۔ محمد رضوان۔

[2] یعنی عادت اپنے آباء واجداد، یا اکابر ومشائخ کے مذہب پر چلنے کی ہو، اور اس کے برخلاف کسی مسئلہ میں صواب وحق ظاہر ہو جائے، پھر بھی اس سے عدول نہ کرے، جیسا کہ "مذہبِ معین وشخصِ معین" کی تقلید کے وجوب کے بعض مدعی حضرات کا طرزِ عمل ہے۔ تو قابلِ مذمت وقابلِ عقاب ہے۔ محمد رضوان۔

[3] یعنی ایسی بین بین صورت میں اہلِ علم کی تقلید باعثِ ثواب ہے، تاہم یہ بحث مطلق تقلید سے متعلق ہے، کسی ایک عالم کی تقلید کا مسئلہ اس سے خارج ہے۔ محمد رضوان۔

اور جو شخص، استدلال اور راجح کی معرفت پر قادر ہو، اور بعض مسائل میں استدلال ومعرفت کے عمل کو ترک کر کے، تقلید کی طرف عدول کرے، تو اس کے متعلق امام احمد کے مذہب میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

امام احمد کے اصحاب کا کہنا یہ ہے کہ وہ گناہ گار ہوگا، امام شافعی اور آپ کے اصحاب کا بھی مذہب یہی ہے۔

اور محمد بن حسن وغیرہ سے مروی ہے کہ اس کو علی الاطلاق تقلید جائز ہے، اور ایک قول اعلم کی تقلید جائز ہونے کا ہے (اور جواز، وجوب کو مستلزم نہیں)''۔انتھیٰ۔ [1]

---

[1] وقال تعالى:"فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما "وقال تعالى:"قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم"وقال تعالى:"وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم" وقد صنف الإمام أحمد كتابا فى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا متفق عليه بين أئمة المسلمين فطاعة الله ورسوله وتحليل ما حلله الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله وإيجاب ما أوجبه الله ورسوله: واجب على جميع الثقلين: الإنس والجن واجب على كل أحد فى كل حال: سرا وعلانية.

لكن لما كان من الأحكام ما لا يعرفه كثير من الناس رجع الناس فى ذلك إلى من يعلمهم ذلك؛ لأنه أعلم بما قاله الرسول وأعلم بمراده فأئمة المسلمين الذين اتبعوهم وسائل وطرق وأدلة بين الناس وبين الرسول يبلغونهم ما قاله ويفهمونهم مراده بحسب اجتهادهم واستطاعتهم وقد يخص الله هذا العالم من العلم والفهم ما ليس عند الآخر وقد يكون عند ذلك فى مسألة أخرى من العلم ما ليس عند هذا .وقد قال تعالى:"وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين.ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما "فهذان نبيان كريمان حكما فى قضية واحدة؛ فخص الله أحدهما بالفهم؛ وأثنى على كل منهما .

والعلماء ورثة الأنبياء واجتهاد العلماء فى الأحكام كاجتهاد المستدلين على جهة الكعبة؛ فإذا صلى أربعة أنفس كل واحد منهم بطائفة إلى أربع جهات لاعتقادهم أن القبلة هناك: فإن صلاة الأربعة صحيحة والذى صلى إلى جهة الكعبة واحد وهو المصيب الذى له أجران كما فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال:"إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر"

وأكثر الناس إنما التزموا المذاهب بل الأديان بحكم ما تبين لهم فإن الإنسان ينشأ على دين أبيه أو سيده أو أهل بلده كما يتبع .الطفل فى الدين أبويه وسابيه وأهل بلده ثم إذا بلغ الرجل فعليه أن يقصد طاعة الله ورسوله حيث كانت ولا يكون ممن إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا: بل نتبع ما

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پس علامہ ابنِ تیمیہ کے اس قسم کے فتاویٰ سے مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی کے وجوب پر استدلال کرنا بہت بعید، اوران کی اپنی تصریحات کے خلاف ہے۔

چنانچہ علامہ ابنِ تیمیہ کے فتاویٰ میں ایک سوال، اوراس کا جواب درجِ ذیل طریقہ پر ہے:

وسئل: هل يقلد الشافعي حنفيا وعكس ذلك في الصلاة الوترية وفي جمع المطر؟ أم لا؟ .

فأجاب: الحمد لله، نعم يجوز للحنفي وغيره أن يقلد من يجوز الجمع من المطر لا سيما وهذا مذهب جمهور العلماء: كمالك والشافعي وأحمد .وقد كان عبد الله بن عمر يجمع مع

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ألفينا عليه آبائنا فكل من عدل عن اتباع الكتاب والسنة وطاعة الله والرسول إلى عادته وعادة أبيه وقومه فهو من أهل الجاهلية المستحقين للوعيد .

وكذلك من تبين له في مسألة من المسائل الحق الذي بعث الله به رسوله ثم عدل عنه إلى عادته فهو من أهل الذم والعقاب .

وأما من كان عاجزا عن معرفة حكم الله ورسوله وقد اتبع فيها من هو من أهل العلم والدين ولم يتبين له أن قول غيره أرجح من قوله فهو محمود يثاب لا يذم على ذلك ولا يعاقب.

وإن كان قادرا على الاستدلال ومعرفة ما هو الراجح؛ وتوقى بعض المسائل فعدل عن ذلك إلى التقليد فهو قد اختلف في مذهب أحمد المنصوص عنه .والذي عليه أصحابه أن هذا آثم أيضا وهو مذهب الشافعي وأصحابه.

وحكي عن محمد بن الحسن وغيره أنه يجوز له التقليد مطلقا وقيل: يجوز تقليد الأعلم .وحكى بعضهم هذا عن أحمد كما ذكره أبو إسحاق في اللمع وهو غلط على أحمد؛ فإن أحمد إنما يقول: هذا في أصحابه فقط على اختلاف عنه في ذلك وأما مثل مالك والشافعي وسفيان؛ ومثل إسحاق بن راهويه وأبي عبيد فقد نص في غير موضع على أنه لا يجوز للعالم القادر على الاستدلال أن يقلدهم وقال: لا تقلدوني ولا تقلدوا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري .وكان يحب الشافعي ويثني عليه ويحب إسحاق ويثني عليه ويثني على مالك والثوري وغيرهما من الأئمة.

ويأمر العامي أن يستفتي إسحاق وأبا عبيد وأبا ثور وأبا مصعب .وينهى العلماء من أصحابه كأبي داود وعثمان بن سعيد وإبراهيم الحربي؛ وأبي بكر الأثرم وأبي زرعة؛ وأبي حاتم السجستاني ومسلم وغيرهم: أن يقلدوا أحدا من العلماء .ويقول: عليكم بالأصل بالكتاب والسنة(مجموع الفتاوىٰ لابنِ تيمية ،ج٢٠ص٢٢٣ الٰى ٢٢٦ ،كتاب أصول الفقه،الجزء الثاني: التمذهب،التزام المذهب او الخروج عنه، متى يمدح ومتى يذم؟)

www.idaraghufran.org

ولاة الأمور بالمدينة إذا جمعوا فى المطر.

وليس على أحد من الناس أن يقلد رجلا بعينه فى كل ما يأمر به وينهى عنه ويستحبه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وما زال المسلمون يستفتون علماء المسلمين فيقلدون تارة هذا وتارة هذا .فإذا كان المقلد يقلد فى مسألة يراها أصلح فى دينه أو القول بها أرجح أو نحو ذلك جاز هذا باتفاق جماهير علماء المسلمين لم يحرم ذلک لا أبو حنيفة ولا مالک ولا الشافعى ولا أحمد .

وكذلک الوتر وغيره ينبغى للمأموم أن يتبع فيه إمامه فإن قنت قنت معه وإن لم يقنت لم يقنت وإن صلى بثلاث ركعات موصولة فعل ذلک وإن فصل فصل أيضا .

ومن الناس من يختار للمأموم أن يصل إذا فصل إمامه والأول أصح والله أعلم (مجموع الفتاوىٰ لابنِ تيمية ، ج۲۳ ص ۳۸۱ و ۳۸۲، كتاب الفقه،الجزء الثالث: من سجود السهو إلى صلاة أهل الأعذار،سئل:هل يقلد الشافعى حنفيا وعكس ذلک فى الصلاة الوترية وفى جمع المطر؟ أم لا)

ترجمہ: اورسوال کیا گیا کہ کیا شافعی، کسی حنفی کی تقلید کرسکتا ہے، یا اس کے برعکس حنفی، شافعی کی تقلید کرسکتا ہے، نمازِ وتر کے مسئلہ میں، اور اسی طرح سے بارش میں جمع بین الصلاتین کے مسئلہ میں، یا نہیں کرسکتا؟

تو اس کا ابنِ تیمیہ نے جواب دیا کہ الحمدللہ! بے شک حنفی وغیرہ کے لیے جائز ہے کہ وہ بارش کی وجہ سے جمع بین الصلاتین کو جائز سمجھنے والے کی تقلید کرے، بطورِ خاص جبکہ یہ جمہور علماء، جیسا کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب ہے، اور عبداللہ بن عمر ''ولاۃ الامور'' کے ساتھ، مدینہ منورہ میں جمع بین

www.idaraghufran.org

الصلاتین کیا کرتے تھے، جب وہ بارش میں جمع بین الصلاتین کرتے تھے۔ [1]

اور لوگوں میں سے کسی پر بھی یہ بات واجب نہیں کہ وہ متعین شخص کی تقلید کرے، ہر اس چیز میں، جس کا وہ حکم دے، اور جس چیز سے منع کرے، اور وہ اس سے محبت رکھے، سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے۔

اور ہمیشہ مسلمان، علمائے مسلمین سے استفتاء کرتے رہے، کبھی وہ ایک شخص کی تقلید کرتے رہے، اور کبھی دوسرے کی تقلید کرتے رہے، پس جب کوئی مقلد کسی مسئلہ میں، کسی کی بھی تقلید کرتا ہے، جس کو وہ اپنے دین کے لیے زیادہ فائدہ مند سمجھتا ہے، یا اس قول کو راجح سمجھتا ہے، یا اس کے علاوہ کوئی اور اس طرح کی وجہ پائی جاتی ہے، تو یہ جمہور علماء کے اتفاق سے جائز ہے، اس کو نہ تو امام ابوحنیفہ نے حرام قرار دیا، اور نہ امام مالک نے حرام قرار دیا، اور نہ امام شافعی نے حرام قرار دیا، اور نہ امام احمد نے حرام قرار دیا۔ [2]

اور اسی طریقہ سے وتر وغیرہ میں مقتدی کے لیے مناسب ہے کہ وہ اپنے امام کی اقتداء کرے، اگر وہ قنوت پڑھے، تو اس کے ساتھ قنوت پڑھے، اور اگر وہ قنوت نہ پڑھے، تو یہ بھی قنوت نہ پڑھے، اور اگر وہ تین رکعات وتر کی متصل پڑھے، تو یہ بھی متصل پڑھے، اور اگر وہ تین رکعات (سلام کے) فصل کے ساتھ پڑھے، تو یہ بھی (سلام کے) فصل کے ساتھ پڑھے۔

---

[1] ظاہر ہے کہ تقلیدِ شخصی و مذہبِ معین کی تقلید کے وجوب کے قول کا تقاضا یہ ہوگا کہ حنفی کو مذکورہ صورت میں ''جمع بین الصلاتین'' کی اجازت نہ دی جائے، جبکہ علامہ ابنِ تیمیہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ محمد رضوان۔

[2] پس جب علامہ ابنِ تیمیہ نے مذکورہ صورت پر جمہور علماء کے اتفاق کا حکم لگا دیا، تو ان کی طرف نسبت کر کے اسی قول کو نقل کرنا جائز ہوگا، اور ان کی طرف دوسرے قول کی نسبت کرنا جائز نہ ہوگا، بے شک کسی کو ان کے موقف سے اختلاف ہو، یا اتفاق، وہ الگ بات ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

اور بعض لوگ مقتدی کے لیے اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ جب اس کا امام فصل کرے، تو مقتدی وصل کرے، لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے، واللہ أعلم (مجموع الفتاویٰ)

علامہ ابنِ تیمیہ نے جس موقف کو راجح اور زیادہ صحیح قرار دیا، ان کا اپنا موقف وہی ہے، بے شک کسی دوسرے کو ان کے موقف سے اختلاف ہو۔

اور علامہ ابنِ تیمیہ نے ''مجموعُ الفتاویٰ'' میں ایک مقام پر فرمایا:

وأما تقليد المستفتي للمفتي فالذي عليه الأئمة الأربعة وسائر أئمة العلم أنه ليس على أحد ولا شرع له التزام قول شخص معين في كل ما يوجبه ويحرمه ويبيحه؛ إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

لكن منهم من يقول :على المستفتي أن يقلد الأعلم الأروع ممن يمكنه استفتاؤه .

ومنهم من يقول :بل يخير بين المفتين .

وإذا كان له نوع تمييز فقد قيل :يتبع أي القولين أرجح عنده بحسب تمييزه فإن هذا أولى من التخيير المطلق .وقيل :لا يجتهد إلا إذا صار من أهل الاجتهاد .والأول أشبه .

فإذا ترجح عند المستفتي أحد القولين :إما لرجحان دليله بحسب تمييزه وإما لكون قائله أعلم وأروع :فله ذلك وإن خالف قوله المذهب (مجموع الفتاویٰ لابنِ تیمیة ، ج٣٣ص١٦٨ ، کتاب الطلاق، سئل :عن رجل قال لحماته: إن لم تبيعيني جاريتك وإلا ابنتك طالق ثلاثا الخ)

ترجمہ: اور جہاں تک مستفتی کے، مفتی کی تقلید کرنے کا تعلق ہے، تو ائمہ اربعہ اور

www.idaraghufran.org

تمام ائمہ علم، اس بات پر ہیں کہ نہ تو کسی شخص پر یہ چیز واجب ہے، اور نہ ہی اس کے لیے مشروع ہے کہ وہ شخصِ معین کی تقلید، ہر اس چیز میں کرے، جس کو وہ واجب قرار دیتا ہو، اور جس کو وہ حرام قرار دیتا ہو، اور جس کو وہ مباح قرار دیتا ہو، تقلید کیے جانے والی شخصیت کا یہ مقام، صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص ہے۔

البتہ بعض علماء کا یہ قول ہے کہ مستفتی پر ''أعلَم ، أورَع'' کی تقلید واجب ہے، جن سے اس کو استفتاء ممکن ہو۔

اور بعض علماء کا قول یہ ہے کہ اس کو دونوں مفتیوں کے درمیان اختیار حاصل ہے۔[1]

اور جب کسی شخص کو ایک درجہ کی تمیز و امتیاز کی صلاحیت حاصل ہو، تو اس صورت میں ایک قول یہ ہے کہ دونوں قولوں میں سے جو قول اس کی تمیز و امتیاز کے مطابق راجح ہوگا، وہ اس کی اتباع کرے گا، کیونکہ یہ صورت ''تخییرِ مطلق'' سے بہتر ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ اجتہاد صرف اسی وقت کرے گا، جب وہ اہلِ اجتہاد میں سے ہو جائے گا، لیکن پہلا قول زیادہ قوی ہے۔

پس جب مستفتی کے نزدیک، دو قولوں میں سے کوئی قول راجح ثابت ہو جائے گا، یا تو اس کے تمیز و امتیاز کی صلاحیت کے مطابق، اس کی دلیل کے راجح ہونے کی وجہ سے، یا اس کے قائل کے ''أعلَم و اورَع'' ہونے کی وجہ سے، تو اس کو اس کی تقلید کرنا جائز ہوگا، اگرچہ اس کا قول اس کے مذہب کے مخالف ہو (مجموع الفتاویٰ)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ابنِ تیمیہ کی ایک عبارت کے مختصر اقتباس سے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے وجوب پر استدلال درست نہیں، بلکہ ان کی متعدد تصریحات اس موقف کے برخلاف ہیں۔

---

[1] حنفیہ کے نزدیک بھی یہی قول راجح ہے، جیسا کہ ہم نے باحوالہ دوسرے مقام پر ذکر کیا۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

البتہ جس خاص صورت میں ''اتباعِ ھویٰ'' پائی جائے، خاص اس صورت میں دوسرے مذہب کو اختیار کرنے کی ممانعت ہے۔

ایک خاص صورت کی وجہ سے، نہ تو تمام مجوزہ صورتوں کو ناجائز قرار دینا راجح ہے، اور نہ ہی تمام صورتوں پر ''اتباعِ ھویٰ'' کا حکم لگانا درست ہے۔

اور ہماری زیرِ بحث صورت ''اتباعِ مجتہد'' کی ہے، نہ کہ ''اتباعِ ھویٰ'' کی، جن میں فرق خود علامہ ابنِ تیمیہ کی تصریحات سے بھی واضح ہو چکا۔

اور یہ پہلے گزر چکا کہ محض ''یُسر وسہولت'' کو ''اتباعِ ھویٰ'' سمجھنا درست نہیں۔

اسی لیے علامہ ابنِ ہمام اور ان کی اتباع میں حنفیہ کی طرف سے ''اختیارِ اخف'' کے عقل ونقل کے خلاف نہ ہونے، بلکہ موافق ہونے، اور ہر انسان کے اس کو پسند کرنے، اور اس کا راستہ میسر ہونے کی صورت میں، اس کو اختیار کرنے کی تصریح پہلے گزر چکی ہے۔

اور اسی وجہ سے علامہ ابنِ عابدین شامی نے بھی ''اتباعِ ھویٰ'' کی صورت کا حکم، دوسری صورتوں سے الگ بیان کیا ہے، اور اس کی تائید میں علامہ جلال الدین سیوطی کی عبارت نقل کی ہے، جس سے علامہ ابنِ تیمیہ کے بیان کردہ درجِ بالا موقف کی ہی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ:

فصل فی الانتقال من مذهب الی مذهب: وهو جائز كما جزم به الرافعی، وتبعه النووی، قال فی الروضة : اذا دونت المذاهب، فهل يجوز للمقلد أن ينتقل من مذهب الی مذهب؟ ان قلنا يلزمه الاجتهاد فی طلب الأعلم، وغلب علی ظنه أن الثانی أعلم ينبغی أن يجوز، بل يجب، وان خيرناه فينبغی أن يجوز ايضا، كما لو قلد فی القِبلة هذا اياما، وهذا اياما.

واقول للمنتقل أحوال: (جزيل المواهب فی اختلاف المذاهب، ص ۴۱، فصل فی الانتقال من مذهب الی مذهب، الناشر: دار النصر للطباعة الاسلاميه، القاهرة)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: یہ فصل ہے، ایک مذہب سے، دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کی، اور ایسا کرنا جائز ہے، جیسا کہ اس پر رافعی نے یقین ظاہر کیا ہے، اور امام نووی نے اس کی اتباع کی ہے، چنانچہ انہوں نے ''الروضة'' میں فرمایا کہ: جب مذاہب مدون کردیئے گئے، تو کیا مقلد کے لیے ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے؟ تو اگر ہم زیادہ علم والے کی طلب میں اجتہاد کو لازم قرار دیں، اور اس کے گمان میں یہ غالب آجائے کہ دوسرا زیادہ علم والا ہے، تو منتقل ہونا، نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا، بلکہ واجب ہوگا، اور اگر ہم اس کو زیادہ علم والے کی طلب کرنے میں اختیار دیں (لازم قرار نہ دیں، جیسا کہ حنفیہ کا راجح قول ہے) تو ایسی صورت میں بھی ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز ہوگا، جیسا کہ وہ اگر چند دن ایک شخص کی مسئلۂ قبلہ میں تقلید کرے، اور چند دن دوسرے کی تقلید کرے، تو یہ بھی جائز ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے والے کی چند حالتیں ہیں (جزیلُ المواھب)

اس سے معلوم ہوا کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کا اصل حکم تو جواز کا ہی ہے، البتہ بعض صورتوں میں عدمِ جواز کا کوئی عارض پیش آکر ان کا حکم جواز سے مستثنیٰ ہو سکتا ہے۔

علامہ جلالُ الدین سیوطی کی مندرجہ بالا عبارت کے بعد، جو عبارت ہے، اس کو علامہ ابنِ عابدین شامی نے ''تنقیحُ الفتاویٰ الحامدیة'' میں تردید کے بغیر نقل کیا ہے۔

چنانچہ علامہ ابنِ عابدین شامی فرماتے ہیں کہ:

قال فی جواهر الفتاوی :لو أن رجلا من أهل الاجتهاد برء من مذهبه فی مسألة أو فی أكثر منها باجتهاد لما وضح له من دليل

الكتاب أو السنة أو غيرهما من الحجج لم يكن ملوما ولا مذموما بل كان مأجورا محمودا وهو فى سعة منه وهكذا أفعال الأئمة المتقدمين.

فأما الذى لم يكن من أهل الاجتهاد فانتقل من قول إلى قول من غير دليل .لكن لما يرغب من غرض الدنيا وشهوتها فهو مذموم آثم مستوجب للتأديب، والتعزير لارتكابه المنكر فى الدين واستخفافه بدينه ومذهبه .اهـ.

ونقل السيوطى فى رسالته المسماة بجزيل المواهب فى اختلاف المذاهب من فصل الانتقال من مذهب إلى مذهب وهو جائز إلى أن قال وأقول:للمنتقل أحوال:

الأول أن يكون السبب الحامل له على الانتقال أمرا دنيويا كحصول وظيفة أو مرتب أو قرب من الملوك وأهل الدنيا فهذا حكمه كمهاجر أم قيس لأن الأمور بمقاصدها.

ثم له حالان الأول: أن يكون عاريا من معرفة الفقه ليس له فى مذهب إمامه سوى اسم شافعى أو حنفى كغالب متعممى زماننا أرباب الوظائف فى المدارس حتى أن رجلا سأل شيخنا العلامة الكافيجى -رحمه اللّٰه تعالٰى -مرة يكتب له على قصة تعليقا بولاية أول وظيفة تشغر بالشيخونية فقال له :ما مذهبك فقال : مذهبى خبز وطعام يعنى وظيفة أما فى الشافعية أو المالكية أو الحنابلة فإن الحنفية فى الشيخونية لا خبز لهم ولا طعام .

فهذا أمره فى الانتقال أخف لا يصل إلى حد التحريم لأنه إلى الآن

www.idaraghufran.org

عامی لا مذهب له يحققه فهو يستأنف مذهبا جديدا .

ثانيهما أن يكون فقيها فى مذهب ويريد الانتقال لهذا الغرض فهذا أمره أشد وعندى.أنه يصل إلى حد التحريم لأنه تلاعب بالأحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا.

الحال الثانى أن يكون الانتقال لغرض دينى وله صورتان :

الأولى أن يكون فقيها فى مذهبه وقد ترجح عنده المذهب الآخر لما رآه من وضوح أدلته وقوة مداركه فهذا ما يجب عليه الانتقال أو يجوز كما قاله الرافعى، ولهذا لما قدم الشافعى مصر تحول أكثر أهلها شافعية بعد أن كانوا مالكية.

والثانية أن يكون عاريا من الفقه وقد اشتغل بمذهبه فلم يحصل منه على شيء ووجد مذهب غيره سهلا عليه سريعا إدراكه بحيث يرجو التفقه فيه فهذا يجب عليه الانتقال قطعا ويحرم التخلف لأن التفقه على مذهب إمام من الأئمة الأربعة خير من الاستمرار على الجهل وليس له من التمذهب سوى اسم حنفى أو شافعى أو مالكى فالتمذهب على مذهب أى إمام كان خير من الجهل بالفقه على كل المذاهب فإن الجهل بالفقه تقصير كبير، وقل أن تصح معه عبادة وأظن هذا هو السبب لتحول الطحاوى حنفيا بعد أن كان شافعيا.......

الحال الثالث :أن يكون الانتقال لا لغرض دينى ولا لغرض دنيوى بل مجردا عن القصد فهذا يجوز للعامى.

ويكره أو يمنع للفقيه لأنه قد حصل فقه ذلك المذهب ويحتاج

إلى زمن آخر لتحصيل فقه هذا المذهب فيشغله ذلک عما هو الأهم من العمل بما تعلمه وقد ينقضي العمر قبل حصول المقصود من المذهب الثانی فالأولى ترک ذلک انتهت عبارة الرسالة (العقود الدرية فی تنقيح الفتاوى الحامدية، ج ۲، ص ۳۲۷، ۳۲۸ ملخصاً، مسائل وفوائد شتی من الحظر والإباحة وغير ذلک)

ترجمہ: ''**جواهرُ الفتاویٰ**'' میں فرمایا کہ اگر اہلِ اجتہاد میں سے کوئی شخص اپنے مذہب کے کسی مسئلہ سے، یا چند مسائل سے بریٔ ہوجائے، اس اجتہاد کی بناء پر، جو اس کے لیے کتاب، یا سنت، یا ان کے علاوہ دیگر دلائل میں سے کسی دلیل سے واضح ہو، تو وہ نہ قابلِ ملامت ہوگا اور نہ قابلِ مذمت ہوگا، بلکہ اجروثواب اور تعریف کا مستحق ہوگا، اور اس معاملے میں اس کے لیے وسعت ہے، اور اسی طرح متقدمین کے ائمہ کا طرزِ عمل رہا ہے۔ [1]

لیکن جو شخص اہلِ اجتہاد میں سے نہ ہو، پھر وہ ایک قول سے دوسرے قول کی طرف بغیر دلیل کے منتقل ہوجائے، اور اس کی وجہ دنیا کی غرض اور دنیا کی شہوت پوری کرنا ہو (مثلاً مال کا بٹورنا، جیسا کہ آگے آتا ہے) تو وہ قابلِ مذمت اور گناہ گار ہو گا، تادیب وتعزیر کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس نے دین میں، منکر فعل کا ارتکاب کیا، اور اس نے اپنے دین اور مذہب کی تخفیف کی (جس کی مثال آگے آتی ہے)

اور (علامہ جلال الدین) سیوطی نے اپنے رسالہ ''**جزيلُ المواهب في اختلاف المذاهب**'' میں ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کی فصل کے ضمن میں نقل کیا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔

پھر انہوں نے فرمایا کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے

---

[1] لہٰذا اس کے مطابق عمل اختیار کرنے والے کو قابلِ ملامت اور قابلِ مذمت اور گناہ کا مستحق اور متقدمین کے طرزِ عمل سے منحرف قرار نہیں دیا جاسکتا۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

والے کی چند حالتیں ہیں۔

پہلی حالت یہ ہے کہ منتقل ہونے پر ابھارنے کا سبب دنیوی امر ہو، جیسا کہ وظیفہ کا حصول، یا کسی منصب کا حصول، یا حکمرانوں اور اہلِ دنیا کا قرب حاصل کرنا، تو اس کا حکم مہاجرام قیس کی طرح ہے، کیونکہ چیزوں کا مدار اپنے مقاصد پر ہوتا ہے۔[1]

پھر ایسے شخص کی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ وہ فقہ کی معرفت سے کورا ونابلد ہو، اس کو کسی امام کے مذہب سے سوائے شافعی، یا حنفی وغیرہ کے نام کے، اور کوئی تعلق نہ ہو، جیسا کہ ہمارے زمانے کے عام طور پر مدارس میں تنخواہ یافتہ حضرات کی حالت ہے، یہاں تک کہ ایک شخص نے ہمارے شیخ علامہ کافیجی رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک مرتبہ سوال کیا کہ وہ ایک واقعہ کا جواب تحریر کریں، جو شیخونیہ (مصر) کے پہلے غیر متعین وظیفے کی ولایت کے متعلق تھا، اس نے کہا کہ آپ کا مذہب کیا ہے؟ تو اس وظیفہ لینے والے نے کہا کہ میرا مذہب روٹی اور کھانا، یعنی تنخواہ ہے، یا تو شافعیہ کے یہاں، یا مالکیہ کے یہاں، یا حنابلہ کے یہاں، کیونکہ حنفیہ کے شیخونیہ میں نہ تو روٹی ملتی، اور نہ کھانا ملتا۔

پس اس طرح ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا خفیف ترین درجہ رکھتا ہے، جو حرمت کی حد تک نہیں پہنچتا، کیونکہ وہ ابھی تک ایسا عامی ہے، جس کا کوئی مذہب محقق نہیں ہوتا، پس مذکورہ طرزِ عمل کے نتیجے میں وہ مذہب

---

[1] مطلب یہ ہے کہ جیسی اور جس قسم کی نیت ہوگی، ویسا ہی حکم ہوگا، اور یہ چیز ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے والے کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر عمل کا دارومدار نیتوں پر ہی ہے، جیسا کہ مشہور حدیثِ ہجرت میں اس کی صراحت ہے، اور اس کی متعدد صورتیں آگے آتی ہیں، پھر دوسرے تمام اعمالِ زندگی کو نظر انداز کر کے اس کو مبحوث فیہ مسئلہ کے ساتھ خاص کر کے نمایاں وممتاز کرنا کیسے درست قرار پاسکتا ہے کہ جس کے نتیجہ میں جائز ومباح، بلکہ اچھی نیتوں کو بھی نظر انداز کر کے، سب پر یکساں عدمِ جواز کا حکم لگا دیا جائے، اور اس طرح جائز ومستحب، اور واجب امور بھی ناجائز ٹھہر جائیں، جیسا کہ جائز اور واجب صورتیں آگے آتی ہیں۔ محمد رضوان۔

جدید کو اختیار کرنے والا ہوتا ہے۔ [1]

اور اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ کسی مذہب کا فقیہ ہو، اور مذکورہ غرض (یعنی حصولِ مال) کی بنیاد پر ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہو، تو اس کا معاملہ زیادہ شدید ہے، اور میرے نزدیک وہ حرمت کی حد تک پہنچ جاتا ہے، کیونکہ اس میں محض دنیا کی غرض سے احکامِ شریعت کے ساتھ کھلواڑ کرنا پایا جاتا ہے۔ [2]

اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے والے کی دوسری حالت یہ ہے کہ اس کا منتقل ہونا، دینی غرض کی وجہ سے ہو، اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ اپنے مذہب کا فقیہ ہو، اور اس کے نزدیک دوسرے مذہب کا راجح ہونا، ثابت ہو گیا ہو، کیونکہ اس نے دوسرے مذہب کے واضح دلائل اور قوی مدارک کو دیکھ لیا ہے، تو اس کے ذمہ اس مذہب کی طرف منتقل ہونا واجب ہے، یا کم از کم جائز ہے، جیسا کہ رافعی نے فرمایا، اور اسی وجہ سے جب امام شافعی، مصر میں تشریف لائے، تو مصر کے اکثر لوگ شافعی ہو گئے، جو کہ پہلے مالکی تھے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ فقہ سے کورا و نابلد ہے، اور وہ اپنے مذہب کے

---

[1] عامی شخص کو دنیا کے جائز مفاد کی خاطر منتقل ہونے پر مذہبِ جدید اختیار کرنے والا قرار دیا جا رہا ہے، اور اس زمانے کے تنخواہ یافتہ اہلِ مدارس کو بھی، جو برائے نام حنفی، شافعی ہوں، اس حکم میں شامل کیا جا رہا ہے۔

آج بھی بعض ائمۂ مساجد تنخواہ کی خاطر، حنفی ہونے کے باجود، شافعی، اور حنبلی وغیرہ مذاہب کی مساجد میں امامت وخطابت وغیرہ سرانجام دیتے ہیں، اور وہاں تدریس وغیرہ بھی کرتے ہیں، جبکہ وہ حنفی مدارس سے فارغ التحصیل اور عالم فاضل بھی ہوتے ہیں، یہ صورت اتباعِ ہویٰ میں داخل نہیں، لیکن اس کے کسی درجہ میں مشابہ ہے۔ محمد رضوان۔

[2] مطلب یہ ہے کہ اگر فقیہ ہو کر محض مال وجاہ وغیرہ کی غرض سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہو، دلیل کی وجہ سے منتقل نہ ہو، نہ ہی کسی دشواری سے بچنا اور دین پر عمل پیرا ہونا مقصود ہو، تو یہ حرام ہے، اور دلیل، یا ضرورت وسہولت کی وجہ سے منتقل ہونے والا، اس سے خارج ہے، اس لیے اس کا ذکر آگے الگ حالت میں آتا ہے۔ محمد رضوان۔

حصولِ علم میں مشغول ہے، لیکن اسے کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا، اور اس نے دوسرے مذہب کو اپنے لیے سہل اور آسان محسوس کیا، جس کا ادراک جلدی ہو جاتا ہے، اور اس کے نتیجے میں وہ تفقہ کی امید رکھتا ہے، تو اس کے ذمہ قطعی طور پر منتقل ہونا، واجب ہے، اور تخلف حرام ہے، اس لیے کہ ائمۂ اربعہ میں سے کسی امام کے مذہب کے مطابق تفقہ حاصل کرنا، جہل کو برقرار رکھنے سے بہتر ہے، اور اس کا مذہب سوائے حنفی، یا شافعی، یا مالکی نام کے اور کوئی نہیں، پس کسی بھی امام کے مذہب کو اختیار کرنا، تمام مذاہب کے فقہ سے جاہل رہنے کے مقابلے میں بہتر ہے، کیونکہ فقہ سے جاہل رہنا، بہت بڑی کوتاہی ہے، اور ایسی صورت میں عبادت کا صحیح ہونا، نادِر ہے، اور میرے گمان کے مطابق امام طحاوی کے حنفی ہونے کا سبب بھی یہی تھا، جو کہ پہلے شافعی تھے۔......

اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے والے کی تیسری حالت یہ ہے کہ اس کا منتقل ہونا، نہ تو دینی غرض پر مبنی ہو، اور نہ دنیاوی غرض پر مبنی ہو، بلکہ وہ دونوں میں سے کسی چیز کا قصد کیے بغیر منتقل ہو جائے، تو ایسا کرنا عامی شخص کے لیے جائز ہے۔ [1]

اور فقیہ کے لیے مکروہ، یا ممنوع ہے، کیونکہ اس نے اس مذہب کے فقہ کو حاصل کرلیا ہے، اور دوسرے فقہ کو حاصل کرنے کے لیے وہ ایک زمانہ (خرچ اور صرف کرنے) کا محتاج ہے، اور اس طرزِ عمل کے نتیجے میں وہ جو کچھ علم حاصل کر چکا ہے، اس پر عمل سے محروم ہو جائے گا، جو کہ زیادہ اہم ہے، اور دوسرے مذہب کے مقصود کو حاصل کرنے سے پہلے، عمر ختم ہو جائے گی، پس اولیٰ و بہتر، اس سے اجتناب کرنا ہے، علامہ سیوطی کے رسالہ کی عبارت ختم ہوئی (العقود الدرية)

---

[1] اور اگر سہولت پر مبنی ہو، کوئی دوسری فاسد غرض نہ ہو، تو اس کو ناجائز قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ سہولت کو ناجائز قرار دیا جا رہا ہے، حالانکہ شریعت نے اس کو جائز، بلکہ مستحسن قرار دیا ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

علامہ شامی نے ''العقود الدریة'' میں علامہ سیوطی کی جہاں تک عبارت نقل کی ہے، اس کے بعد علامہ سیوطی کی مندرجہ ذیل عبارت بھی ہے:

ومن قال ــــ من مفتى المالكية اليوم ــ : أن من تحول عن مذهبه فبئس ما صنع، وأطلق ولم يقيد فبئس ما صنع هو، لأن إمام مذهبه الشيخ جمال الدين بن الحاجب لم يقل بذلك.

وأما من يقول: إنه يجوز لغير الحنفى أن يتحول حنفيا، ولا يجوز للحنفى أن يتحول شافعيا ،أو غيره، فهو تحكم لادليل عليه، وتعصب محض، فإن الأئمة كلهم فى الحق سواء، ولم يأت حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بتمييز مذهب أبى حنيفة عن غيره، والاستدلال بتقدم زمنه لا ينهض، ولو صح لوجب تقليده على كل أحد، ولم يجز تقليد غيره البتة، وهو خلاف الإجماع وخلاف الحديث المصدر به، ويلزم عليه طرد ذلك فى بقية المذاهب، فيقال بتجويز الانتقال من مذهب المتأخر إلى مذهب المتقدم كالشافعى يتحول مالكيا، والحنبلى يتحول شافعيا، دون العكس، وهذا الحنفى لم يقل به، وكل قول لا دليل عليه فانه مردود لا يعتد به.

وإن كان لابد من الترجيح فمذهب الشافعى أولى بالترجيح، لأنه أقرب إلى موافقة الحديث، ومذهبه اتباع الحديث وتقديمه على الرأى (جزيل المواهب فى اختلاف المذاهب، ص ۴۴،۴۵،فصل فى الانتقال من مذهب الى مذهب، الناشر: دارالنصر للطباعة الاسلاميه، القاهرة)

ترجمہ: اور موجودہ دور میں مالکیہ کے مفتی وغیرہ نے جو یہ بات کہی ہے کہ جو شخص

www.idaraghufran.org

ان کے مذہب سے پھر گیا، تو اُس کا یہ طرزِ عمل برا ہے، اور انہوں نے یہ بات مطلقاً کہی ہے، اور کوئی قید نہیں لگائی، حالانکہ خود مذکورہ مفتی کا یہ طرزِ عمل ہی برا ہے، کیونکہ ان کے مذہب کے امام شیخ جمال بن حاجب کا یہ قول نہیں ہے۔

اور رہا اُس شخص کا قول، جو یہ کہتا ہے کہ غیر حنفی کے لیے تو حنفی مذہب اختیار کرنا جائز ہے، لیکن حنفی کے لیے شافعی، یا دوسرا مذہب اختیار کرنا جائز نہیں، تو یہ صرف زور زبردستی کا حکم ہے، جس کی کوئی دلیل نہیں، اور یہ بات تعصبِ محض پر مبنی ہے۔

کیونکہ تمام ائمہ، حق میں برابر ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بھی امام ابوحنیفہ کے مذہب کو دوسروں کے مذہب سے ممتاز کرنے کے لیے وارد نہیں ہوئی، اور امام ابوحنیفہ کا زمانے کے مقدم ہونے سے استدلال بھی وزن نہیں رکھتا، اور اگر اس استدلال کو صحیح مان لیا جائے، تو ہر ایک پر امام ابوحنیفہ کی تقلید واجب ہوگی، اور کسی اور کی تقلید بالکل بھی جائز نہیں ہوگی (کیونکہ امام ابوحنیفہ زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہیں) جبکہ یہ بات اجماع کے بھی خلاف ہے، اور ذکر شدہ حدیث کے بھی خلاف ہے، اور اس سے بقیہ مذاہب کا مردود ہونا لازم آئے گا، اور اس کے نتیجے میں یہ کہنا پڑے گا کہ بعد والے امام کے مذہب سے پہلے والے امام کے مذہب کی طرف منتقل ہونا چاہیے، جیسا کہ شافعی کو مالکی بن جانا چاہیے، اور حنبلی کو شافعی بن جانا چاہیے، اس کے برعکس نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ مذکورہ حنفی اس بات کا قائل نہیں، اور ہر ایسا قول جس کی دلیل نہ ہو، تو وہ مردود اور نا قابلِ اعتبار ہوا کرتا ہے۔

اور اگر ترجیح دینا ضروری ہی ہو، تو امام شافعی کا مذہب، ترجیح کے زیادہ لائق ہے، کیونکہ وہ موافقتِ حدیث کے زیادہ قریب ہے، اور امام شافعی کا مذہب حدیث کی اتباع کرنے، اور حدیث کو رائے پر مقدم رکھنے کا ہے (جزیلُ المواھب)

www.idaraghufran.org

علامہ جلال الدین سیوطی، مذکورہ کتاب میں ہی ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ:

اعلم ان اختلاف المذاهب فى هذه الملة نعمة كبيرة، وفضيلة عظيمة ، وله سر لطبف، أدركه العالمون، وعمى عنه الجاهلون، حتى سمعت بعض الجهال يقول: النبى صلى الله عليه وسلم جاء بشرع واحد، فمن أين مذاهب أربعة؟ومن العجب أيضا من يأخذ فى تفصيل بعض المذاهب تفصيلا يؤدى إلى تنقيص المفضل عليه، وسقوطه، وربما أدى إلى خصام بين السفهاء وصارت عصبية وحمية الجاهلية، والعلماء منزهون عن ذلك، وقد وقع الخلاف فى الفروع بين الصحابة رضى الله عنهم ، وهم خير الأمة ، فما خاصم أحد منهم أحدا، ولا عادى أحد أحدا، ولا نسب أحد أحدا الى خطأ ولا قصور.

والسر الذى أشرت إليه قد استنبطته من حديث ورد: أن اختلاف هذه الأمة رحمة من الله لها، وكان اختلاف الأمم السابقة عذابا وهلاكا، هذا أو معناه ولايحضرنى الآن لفظ الحديث.

فعرف بذلك أن اختلاف المذاهب فى هذه الملة خصيصة فاضلة ، لهذه الأمة، وتوسيع فى هذه الشريعة السمحة السهلة فكانت الأنبياء قبل النبى صلى الله عليه وسلم يبعث أحدهم بشرع واحد، وحكم واحد، حتى من ضيق شريعتهم لم يكن فيها تخيير فى كثير من الفروع التى شرع فيها التخيير فى شريعتنا كتحتم القصاص فى شريعة اليهود، وتحتم الدية فى شريعة النصارى، ومن ضيقها ايضا لم يجتمع فيها الناسخ والمنسوخ كما وقع فى

www.idaraghufran.org

شريعتنا، ولذا أنكر اليهود النسخ فاستعظموا نسخ القِبلة ، ومن ضيقها أيضا أن كتابهم لم يكن يقرأ إلا على حرف واحد كما ورد بكل ذلك أحاديث.

وهذه الشريعة سمحة سهلة لا حرج فيها، كما قال الله تعالى: "يريد الله بكم اليسر"، وقال تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" وقال صلى الله عليه وسلم: "بعثت بالحنيفية السمحة"

فمن سعتها أن كتابها أنزل على سبعة أحرف، يقرأ بأوجه، والكل كلام الله عزوجل، ووقع فيها الناسخ والمنسوخ ليعمل بهما جميعا في هذه الملة، في الجملة فكأنه عمل فيها بالشرعين جميعا ، ووقع فيها التخيير بين أمرين، شرع كل منهما في ملة، كالقصاص والدية، فكأنها جمعت الشريعتين معا وزادت حسنا بشرع ثالث، وهو التخيير الذى لم يكن فى أحد من الشريعتين ، ومن ذلك مشروعية الاختلاف بينهم في الفروع.

فكانت المذاهب على اختلافها كشرائع متعدده، كل مأمور بها فى هذه الشريعة، فصارت هذه الشريعة كأنها عدة شرائع ، بعث النبى صلى الله عليه وسلم بجميعها.

وفي ذلك توسعة زائدة لها وفخامة عظيمة لقدر النبى صلى الله عليه وسلم وخصوصية له على سائر الأنبياء ، حيث بعث كل منهم بحكم واحد، وبعث هو صلى الله عليه وسلم في الأمر الواحد، بأحكام متنوعة، يحكم بكل منها ينفذ ويصوب قائله ويؤجر عليه،

www.idaraghufran.org

ویھدی بہ، وھذا معنی لطیف فتح اللہ بہ، یستحسنہ کل من لہ ذوق وإدراک لأسرار الشریعة.

وقد ذکر السبکی فی تالیف لہ : " أن جمع الشرائع السابقة ھی شرائع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، بعث بھا الأنبیاء السابقة کالنیابة عنہ، لأنہ نبی وآدم بین الروح والجسد، وجعل إذ ذاک نبی الأنبیاء وقرر ذلک قولہ صلی اللہ علیہ وسلم :"بعثت إلی الناس کافة "

فجعلہ مبعوثا إلی الخلق کلھم من لدن آدم إلی أن تقوم الساعة فی کلام طویل مشتمل علی نفائس بدیعات ، وقد سقتہ فی أول کتاب المعجزات ، فإذا جعل السبکی جمیع الشرائع التی بعثت بھا الأنبیاء ، شرائع لہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادة فی تعظیمہ، فالمذاھب التی استنبطھا أصحابہ من أقوالہ وأفعالہ علی تنوعھا شرائع متعددة لہ من باب أولی خصوصا (جزیل المواھب فی اختلاف المذاھب، ص۲۵ الی ۳۰،فصل فی أن اختلاف المذاھب فی ھذہ الملة نعمة کبیرة ، الناشر: دارالنصر للطباعة الاسلامیة، القاھرة)

ترجمہ: یہ بات جان لینی چاہیے کہ اس امت میں مذاہب کا اختلاف بڑی نعمت اور عظیم فضیلت کا باعث ہے، اوراس میں باریک راز ہے، جس کا علماء ہی ادارک کرسکتے ہیں، جاہل لوگ اس سے کورے ہیں، یہاں تک کہ میں نے بعض جاہلوں کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو ایک شریعت لائے تھے، تو چار مذاہب کہاں سے آ گئے؟ اور یہ بات بھی قابلِ تعجب ہے کہ کوئی شخص بعض مذاہب کی اتنی زیادہ فضیلت بیان کرتا ہے، جو دوسرے مذاہب کی تنقیص اور ان کے

ناقابلِ اعتبار ہونے کا سبب بن جاتی ہے، اور بعض اوقات بے وقوفوں کے درمیان لڑائی جھگڑے اور عصبیت اور جاہلیت والی حمایت کا باعث بن جاتی ہے، صحیح علماء اس طرزِ عمل سے بریٔ الذمہ ہیں، صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین بھی فروعی اختلاف واقع ہوا ہے، جو کہ امت میں سب سے بہتر لوگ ہیں، لیکن ان میں سے کسی نے کسی کے ساتھ جھگڑا نہیں کیا، اور ایک نے دوسرے سے عداوت بھی اختیار نہیں کی، اور نہ کسی نے کسی کو خطاء اور قصور وار ٹھہرایا۔

اور جس راز کی طرف میں نے اشارہ کیا، اس کا استنباط میں نے حدیث سے کیا ہے کہ اس امت کا اختلاف، اللہ کی طرف سے امت کے لیے رحمت ہے، اور پہلی امتوں کا اختلاف، عذاب اور ہلاکت کا باعث تھا، یہ یا اسی طرح کی حدیث ہے، مجھے اس وقت حدیث کے الفاظ مستحضر نہیں۔

پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس امت میں مذاہب کا اختلاف، اس امت کی خصوصی فضیلت کا باعث ہے، اور مذاہب کا یہ اختلاف چشم پوشی اور سہولت پر مبنی شریعت میں وسعت کا باعث ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے انبیائے کرام کو ایک شریعت اور ایک حکم دے کر بھیجا جاتا تھا، جس کی وجہ سے ان کی شریعت تنگ تھی، جس میں بیشتر فروعی مسائل میں اختیار حاصل نہیں تھا، مگر ہماری شریعت میں، ان میں اختیار دے دیا گیا، جیسا کہ یہود کی شریعت میں حتمی طور پر قصاص تھا، اور نصاریٰ کی شریعت میں حتمی طور پر دیت تھی، اور پہلی شریعت کے تنگ ہونے میں یہ بھی داخل ہے کہ ان میں ناسخ اور منسوخ کا اجتماع نہیں تھا، جیسا کہ ہماری شریعت میں یہ اجتماع واقع ہوا ہے، اور اسی وجہ سے یہود نے نسخ کا انکار کیا ہے، اور انہوں نے قبلہ کے منسوخ ہونے کو بڑی چیز خیال کیا ہے۔

اور پہلی شریعت کی تنگی کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان کی کتاب حرفِ واحد پر ہی پڑھی

جاتی تھی، جیسا کہ ان تمام امور کے بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں۔

لیکن ہماری یہ شریعت مسامحت اور سہولت پر مبنی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''**یرید اللّٰہ بکم الیسر** ''اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''**وما جعل علیکم فی الدین من حرج** ''اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''**بعثت بالحنیفیۃ السمحۃ**''

پس ہماری شریعت کی وسعت میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کی کتاب (یعنی قرآن مجید) کو سات حروف پر نازل کیا گیا ہے، جس کو مختلف طریقوں سے پڑھا جاتا ہے، اور سب کے سب طریقے، اللہ عزوجل کے کلام میں داخل ہیں، اور اس شریعت میں ناسخ اور منسوخ بھی واقع ہوا ہے، تاکہ ان دونوں کے ذریعے سے اس شریعت پر **فی الجملۃ** پورے طریقے سے عمل کیا جاسکے، گویا کہ اس نے دو شریعتوں پر اکٹھا عمل کیا ہے، نیز ہماری شریعت میں دو امور کے درمیان اختیار بھی واقع ہوا ہے، جن دونوں کو ہمارے مذہب میں مشروع کیا گیا ہے، جیسا کہ قصاص اور دیت، گویا کہ اس میں دونوں شریعتوں کو ایک ساتھ جمع کردیا گیا، اور ایک تیسری شریعت کے حسن کو بھی زیادہ کردیا گیا، جو کہ اختیار والی صورت ہے، جو دونوں شریعتوں میں سے کسی میں نہیں پائی گئی، اور اسی قبیل سے فروعی اختلاف کا مشروع ہونا ہے۔

پس مذاہب کا اختلاف، متعدد شریعتوں کی حیثیت رکھتا ہے، اس شریعت میں تمام مذاہب **ماموربھا** ہیں، پس یہ شریعت ایسی ہوگئی کہ گویا کہ متعدد شریعتیں ہوں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تمام کے ساتھ مبعوث کیے گئے ہوں۔

اور اس طرزِ عمل میں امت کے لیے مزید وسعت ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عظیم الشان قدر ومنزلت اور خصوصیت بھی ہے، جو دیگر انبیاء کو حاصل نہیں، کیونکہ

ان میں سے ہر ایک نبی، ایک حکم کے ساتھ بھیجا گیا تھا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو امرِ واحد میں متنوع احکام کے ساتھ مبعوث کیا گیا، جن میں سے ہر ایک کا حکم ہے، جو قابلِ نفاذ بھی ہے، اور اس کا قائل، قابلِ صواب اور قابلِ اجر بھی ہے، اور اس کے ذریعے ہدایت بھی حاصل ہوتی ہے، اور یہ باریک حقیقت ہے، جو اللہ نے کھولی ہے، جس کو ذوق اور اسرارِ شریعت کا ادارک ہوتا ہے، وہی اس کو اچھا سمجھتا ہے (اور جو اس نعمت سے محروم ہوتا ہے، تو وہ اس اختلاف کو برا خیال کرتا ہے)

اور سبکی نے اپنی تالیف میں یہ بات ذکر کی ہے کہ تمام سابق شریعتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعتیں ہیں، جن کے ساتھ پہلے نبیوں کو بھیجا گیا تھا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی نیابت دی گئی، کیونکہ آپ اس وقت ہی نبی مقرر کر دیئے گئے تھے، جب آدم علیہ السلام، روح اور جسم کے درمیان تھے، اور آپ کو نبیوں کا نبی بنا دیا گیا تھا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے اس ارشاد میں اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ ''بعثت إلى الناس كافة''۔

پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو آدم علیہ السلام سے قیامت قائم ہونے تک، تمام مخلوق کی طرف مبعوث کیا گیا، سبکی کا اس سلسلے میں طویل کلام ہے، جو عمدہ باریکیوں پر مشتمل ہے، جس کو میں نے کتابُ المعجزات کے شروع میں ذکر کیا ہے، پس جب سبکی نے ان تمام شریعتوں کو، جو نبیوں کو دی گئی تھیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت قرار دے دیا، جو کہ عظمت کی زیادتی کی دلیل ہے، تو مختلف اہلِ مذاہب نے جو آپ کے اقوال اور افعال سے متنوع اور متعدد شرائع کا استنباط کیا ہے، تو وہ بدرجۂ اولیٰ اس خصوصیت کے حامل ہیں (جزیلُ المواهب)

علامہ جلالُ الدین سیوطی، مذکورہ کتاب میں ہی آگے چل کر فرماتے ہیں کہ:

ونظير ما قلناه عن أن المذاهب كلها صواب، وأنها من باب جائز وأفضل، لا من باب صواب وخطأ، ما ورد عن جماعة من الصحابة فی قراء ات مشهورة أنهم أنكروها على عثمان وقرأوا غيرها، وأجاب العلماء عن إنكارهم بأنهم أرادوا أن الأولى اختيار غيرها، ولم يريدوا إنكار القراء ة بها البتة، وقد عقدت لذلک فصلا فی الإتقان (جزيل المواهب فی اختلاف المذاهب، ص ۳۴،فصل فی الدليل على ان اختلاف المذاهب نعمة، الناشر: دارالنصر للطباعة الاسلاميه، القاهرة)

ترجمہ: اور ہم نے جو بات کہی، اس کی نظیر یہ ہے کہ تمام مذاہب صواب ہیں، اور وہ جائز اور افضل کے قبیل سے ہیں، صواب اور خطاء کے قبیل سے نہیں، جیسا کہ صحابۂ کرام کی جماعت سے مشہور قرائتیں وارد ہوئی ہیں، جنہوں نے عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے ان کا انکار کیا، اور ان کے علاوہ کی قرائت کی، علماء نے ان کے انکار کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ انہوں نے دوسری قرائت کے اختیار کے اولیٰ ہونے کا ارادہ کیا، اور نفسِ قرائت کا ہرگز انکار نہیں کیا، اور میں نے اس سلسلے میں ''الاتقان'' میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے (جزیلُ المواھب)

مذکورہ عبارت سے مختلف مذاہب میں اختلاف اور اس کا باعثِ یسر وسہولت ہونا معلوم ہوا۔

ابنِ صلاح وامام نووی کی عبارت، اور ''مذہبِ معین'' پر کلام

پھر اس کے بعد حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے ''اصول الافتاء وآدابه'' میں تمذہب وتقلید کے متعلق بیان کردہ موقف کے استدلال میں امام نووی کی ''المجموع شرح المهذب'' کے حوالہ سے یہ عبارت نقل فرمائی ہے:

وقال الامام النووی رحمه الله تعالىٰ: ووجهه أنه لو جاز اتباع أی

مذهب شاء لا فضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعا هواه.
ويتخير بين التحليل والتحريم والوجوب والجواز وذلك يؤدى إلى انحلال ربقة التكليف بخلاف العصر الأول فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث مهذبة وعرفت :فعلى هذا يلزمه أن يجتهد فى اختيار مذهب يقلده على التعيين (اصول الافتاء وآدابه، ص ٦٥، مناهج الفتوىٰ فى السلف، مسئلة التقليد والتمذهب، مكتبة: معارف القرآن، كراتشى، باكستان)

ترجمہ: اور امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس (مذہبِ معین کی پیروی کے قول) کی وجہ یہ ہے کہ اگر جس مذہب کی وہ چاہے، اتباع کرنا جائز ہو، تو یہ اس کو مختلف مذاہب کی رخصتوں کو ٹٹول کر اتباعِ ہویٰ کرنے اور حلال وحرام، اور وجوب وجواز کے مابین اختیار کرنے تک پہنچا دے گا، اور پھر یہ طرزِ عمل اس کو مکلّف ہونے کی ذمہ داری کی قید سے نکال دے گا، بخلاف ابتدائی دورِ اسلام کے، کیونکہ اس وقت مکمل واقعات کے احکام کے اعتبار سے مذاہب ''مدون ومعروف'' نہیں ہوئے تھے، پس اسی وجہ سے اس پر لازم ہے کہ وہ متعین طور پر کسی مذہب کو تقلید کا اجتہاد کر کے اختیار کرلے (اصول الافتاء)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں بھی امام نووی کے حوالہ سے اس عبارت کو ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت'' کے ضمن میں نقل فرمایا ہے (ملاحظہ ہو ''تقلید کی شرعی حیثیت''، ص ۶۵ و ۶۶، بعنوان: ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت'' مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ''مذہبِ معین'' کی پابندی نہ کرنے سے اتباعِ ہویٰ لازم آتا ہے، اس لئے یہ جائز نہیں، اور پھر اگلے درجہ کے علماء کی طرف سے یہ حکم عمومی نوعیت کے

اعتبار سے بیان کیا جاتا ہے، جس میں اتباعِ ھویٰ کا نام ونشان تک موجود نہ ہونے، بلکہ شرعی طریقہ پر مباح ہونے کی صورتوں کو بھی ناجائز ٹھہرایا جاتا ہے۔

اور غالباً اسی قسم کی عبارات کے پیشِ نظر اس مضمون کے شروع میں حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے ''تدوینِ مذاہب کے بعد اور پہلے'' کے ''تمذہب وتقلید'' کے حکم میں فرق بیان فرمایا، جیسا کہ اس مضمون کی ابتداء میں گزرا۔

جس کے متعلق میں جمہور فقہاء کی کافی وافی عبارات گزر چکی ہیں۔

اس سلسلہ میں اولاً تو یہ عرض ہے کہ ''اصولُ الافتاء و آدابُہٗ'' میں مذکور مندرجہ بالا عبارت بنیادی طور پر امام نووی شافعی کی نہیں، بلکہ ابنِ صلاح شافعی کی ہے، ان ہی سے امام نووی نے نقل فرمائی ہے، جس کی امام نووی نے خود ہی تصریح بھی فرمائی ہے۔

ثانیاً یہ دلیل صرف ایک قول، یعنی ''مذہبِ معین کا التزام واجب ہونے'' کی ہے، اور دیگر اقوال کے دلائل دوسرے ہیں، جو اس قول سے پہلے اور بعد میں ساتھ ہی مذکور ہیں۔

ثالثاً یہ اقوال شوافع کے ہیں، حنفیہ کے نہیں، حنفیہ کے اقوال، حنفیہ کی کتب میں مذکور ہیں۔

رابعاً اس مخصوص قول کا ایک نتیجہ اور بھی ہے، جس پر عوام کا عمل پیرا ہونا مشکل ہے، اور اس کا ابنِ صلاح اور امام نووی نے اس قول کے ساتھ ہی ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس قول کی بناء پر مقلد کے لیے یہ بات واجب وضروری ہوگی کہ وہ مذہب کی تعیین کرنے کے لیے اجتہاد کرے، پھر اس کے اجتہاد سے جس مذہب کا ''صواب'' یا راجح ہونا آئے، اسی کو اختیار کرے، لیکن اس نتیجہ کو ''اصول الافتاء و آدابہ'' میں شامل نہیں کیا گیا۔

خامساً ابنِ صلاح نے مذکورہ اقوال میں سے کسی قول کو ترجیح نہیں دی، البتہ اس تفصیل کو ذکر کرنے کے بعد ابنِ صلاح اور امام نووی نے اس پر عمل کرنے کے طریقہ کی تمہید کا ذکر کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نہ تو کسی امام ومذہب کی اتباع، محض خواہشِ نفس کے مطابق کرنا جائز ہے، کیونکہ ''اتباعِ ہویٰ'' جائز نہیں، اور نہ ہی اپنے آباء اور اکابر کا قول ہونے کی وجہ سے

اتباع جائز ہے، کیونکہ یہ بے جا تعصب وتحزب ہے، اور نہ ہی صحابہ وتابعین وغیرہ ائمہ میں سے کسی کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے، اگر چہ وہ زیادہ علم اور درجہ والے تھے، کیونکہ ان کے مذاہب مدون نہیں ہوئے۔

البتہ جن ائمۂ مجتہدین کے مذاہب مدون ہو چکے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ، ان کی اتباع جائز ہے۔

اور امام شافعی کا مذہب دیگر ائمہ مجتہدین کے مقابلہ میں بعض وجوہات کی بناء پر عامی کے لئے اتباع کے زیادہ لائق ہے۔ [1]

---

[1] هل يجوز للعامى أن يتخير ويقلد أى مذهب شاء ؟ لينظر، إن كان منتسبًا إلى مذهب معين بنينا ذلک على وجهين، حكاهما القاضى حسين :فى أن العامى هل له مذهب أولا؟

"أحدهما :"أنه لا مذهب له، لأن المذهب إنما يكون لمن يعرف الأدلة، فعلى هذا له أن يستفتى من شاء من شافعي، أو حنفى ,أو غيرهما.

"والثانى :"وهو الأصح عند القفال المروزى، أن "له مذهبًا "لأنه اعتقد أن المذهب الذى انتسب إليه هو الحق، ورجحه على غيره فعليه الوفاء بموجب اعتقاده ذلک.

فإن كان شافعيًّا لم يكن له أن يستفتى حنفيًّا، ولا يخالف إمامه، فقد ذكرنا فى المفتى المنتسب ما يجوز له أن يخالف إمامه فيه، وإن لم يكن قد انتسب إلى مذهب معين فينبنى ذلک فيه على وجهين ابن برهان :فى أن العامى :هل يلزمه أن يتمذهب بمذهب معين؟ يأخذ برخصه وعزائمه؟

أحدهما :لا يلزمه ذلک كما لم يلزم فى عصر أوائل الأمة أن يخص العامى عالمًا معينًا "بتقليده."

قلت فعلى هذا هل له أن يستفتى على أى مذهب شاء ؟ أو يلزمه أن يبحث حتى يعلم علم مثله أسد المذاهب وأصحها أصلا فيستفتى أهله؟

فيه وجهان مذكوران كالوجهين اللذين سبقا فى إلزامه بالبحث عن الأعلم، والأوثق من المفتين.

"والثانى :"يلزمه ذلک، وبه قطع الكيا أبو الحسن، وهو جار "له "فى كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء وأرباب سائر العلوم، ووجهه أنه لو جاز له اتباع أى مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعًا هواه، ومتخيرًا بين التحريم والتجويز، وفى ذلک انحلال ربقة التكليف بخلاف العصر الأول، فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث حينئذ قد مهدت وعرفت، فعلى هذا يلزمه أن يجتهد فى اختيار مذهب يقلده على التعيين، وهذا أولى بإيجاب الاجتهاد فيه على العامى مما سبق ذكره فى الاسفتاء .

ونحن نمهد له طريقًا يسلكه فى اجتهاده سهلا، فنقول:

أولا :ليس له أن يتبع فى ذلک مجرد التشهى، والميل إلى ما وجد عليه أباه، وليس له التمذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة، وغيرهم من الأولين، وإن كانوا أعلم، وأعلى درجة ممن بعدهم،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

جبکہ صحابہ وتابعین وغیرہ ائمہ میں سے کسی کی علی الاطلاق اتباع جائز نہ ہونے کا مذکورہ قول دلائل کی رُو سے راجح نہیں، اور اگر صحابی کا قول معتبر سند سے ثابت ہو، محققین نے اس میں صحابی کی تقلید کے ممنوع ہونے کی تردید کی ہے، اسی بناء پر اس سے حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے بھی اختلاف فرمایا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلی ابحاث کے ذیل میں ذکر کردیا ہے۔

تو آج کے دور میں جو محض اپنے آباء واکابر کا قول ہونے کی بناء پر، ڈٹے اور جمے رہنے، اور دوسرے اقوال کی تردید کرنے کا رواج ہے، جس میں دلائلِ راجحہ کو بھی نظر انداز کردیا جاتا ہے، ابنِ صلاح کی تصریح کے مطابق، یہ بے جا تعصب اور ھویٰ پرستی میں داخل ہے۔

ایسی صورت میں مذکور ھوا پرستی کو نظر انداز کرنا، اور مذہبِ معین کا التزام نہ ہونے کے قول پر محض عمل کرنے کو ہی ھواء پرستی میں داخل ماننا راجح نہ ہوگا، جبکہ کسی کا مقصود ھواء پرستی کے بجائے ''دفعِ حرج'' یا ''حصولِ یُسر'' ہو، جس کی شریعت کی طرف سے مذمت تو کیا وارد ہوتی، اس کی مدح وتحسین ثابت ہے۔

سادساً جس قول کی وجہ کو ''اصول الافتاء وآدابہ'' میں ذکر کیا گیا ہے، وہ قول جمہور اور

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

لأنهم لم يتفرغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه، وليس لأحد منهم مذهب مهذب محرر مقرر، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناخلين لمذاهب الصحابة والتابعين، القائمين بتمهيد أحكام الوقائع قبل وقوعها، الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها، كمالك وأبي حنيفة وغيرهما.

ولما كان الشافعي "رحمه الله"قد تأخر عن هؤلاء الأئمة ونظر في مذاهبهم نحو نظرهم في مذاهب من قبلهم، فسبرها وخبرها وانتقدها، واختار أرجحها، ووجد من قبله قد كفاه مؤنة التصوير والتأصيل فتفرغ للاختيار والترجيح والتنقيح والتكميل، مع كمال آلته وبراعته في العلوم، وترجحه في ذلك على من سبقه، ثم لم يوجد بعده من بلغ محله في ذلك، كان مذهبه أولى المذاهب بالاتباع والتقليد، وهذا مع ما فيه من الإنصاف والسلامة من القدح في أحد من الأئمة جلي واضح، إذا تأمله العامي قاده إلى اختيار مذهب الشافعي والتمذهب به والله أعلم(أدب المفتي والمستفتي، ص ١٦١ الى ١٦٤ ،القول في صفة المستفتي وأحكامه وآدابه،وفي أحكام المفتي وآدابه مسائل)

حنفیہ کے نزدیک مرجوح ہے، انہوں نے تدوینِ مذاہب کے بعد بھی مذہبِ معین کی پابندی کو صراحتاً غیر واجب قرار دیا ہے، جمہور شافعیہ کا بھی راجح قول یہی ہے، جیسا کہ اس بحث کی ابتداء میں ذکر کیا گیا، پس اس قول کی توجیہ بھی مرجوح ہوگی، جس کو شہرت دی جاتی ہے۔

اور سابعاً امام نووی نے بھی خود ''عدمِ لزومِ مذہبِ معین'' کو دلیل کے اعتبار سے راجح فرمایا ہے، جبکہ ''تلقطِ رخص'' نہ کرے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

اور تلقطِ رخص کا راجح مفہوم اتباعِ ھویٰ کو مستلزم ہے، لیکن اختیارِ اخف، اتباعِ ھویٰ کو مستلزم نہیں۔

اس لیے اس قسم کے تسامحات سے بچنے کے لیے ضروری ہوگا کہ امام نووی کی وہ مکمل عبارت ملاحظہ کر لی جائے۔

امام نووی شافعی فرماتے ہیں:

هل يجوز للعامی أن يتخير ويقلد أی مذهب شاء قال الشيخ(ای ابن الصلاح) ينظر إن كان منتسبا إلى مذهب بنيناه على وجهين حكاهما القاضی حسين فی أن العامی هل له مذهب أم لا؟

أحدهما لا مذهب له لأن المذهب لعارف الأدلة فعلى هذا له أن يستفتی من شاء من حنفی وشافعی غيرهما.

والثانی وهو الأصح عند القفال له مذهب فلا يجوز له مخالفته وقد ذكرنا فی المفتی المنتسب ما يجوز له أن يخالف إمامه فيه.

وإن لم يكن منتسبا بنی على وجهين حكاهما ابن برهان فی أن العامی هل يلزمه ان يتذهب بمذهب معين يأخذ برخصه وعزائمه.

أحدهما لا يلزمه كما لم يلزمه فی العصر الأول أن يخص بتقليده عالما بعينه.

فعلى هذا هل له أن يستفتی من شاء أم يجب عليه البحث عن أشد

www.idaraghufran.org

المذاهب وأصحها أصلا ليقلد أهله.

فيه وجهان مذكوران كالوجهين السابقين فى البحث عن الأعلم والأوثق من المفتيين.

والثانى يلزمه وبه قطع أبو الحسن إلكيا وهو جار فى كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء وأصحاب سائر العلوم.

ووجهه أنه لو جاز اتباع أى مذهب شاء لا فضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعا هواه ويتخير بين التحليل والتحريم والوجوب والجواز وذلک يؤدى إلى انحلال ربقة التكليف بخلاف العصر الأول فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث مهدت وعرفت :فعلى هذا يلزمه أن يجتهد فى اختيار مذهب يقلده على التعيين (المجموع شرح المهذب، مقدمة، ج ۱، ص ۵۵، فصل فى آداب المستفتى وصفته وأحكامه)

ترجمہ: کیا عامی کے لیے جائز ہے کہ اسے اختیار حاصل ہو، اور وہ جس مذہب کی چاہے تقلید کرے؟

شیخ ابنِ صلاح نے فرمایا کہ دیکھا جائے گا کہ وہ اگر کسی مذہب کی طرف منتسب ہو، تو ہم اس کو دو قولوں پر مبنی قرار دیں گے، ان دونوں قولوں کو قاضی حسین نے اس مسئلہ میں ذکر کیا ہے کہ عامی کا کیا کوئی مذہب ہوتا ہے، یا نہیں؟

پہلا قول یہ ہے کہ اس کا کوئی مذہب نہیں ہوتا، کیونکہ مذہب دلائل کی معرفت رکھنے والے کا ہی ہوا کرتا ہے، تو اس بناء پر اس عامی کے لیے جائز ہے کہ وہ جس سے چاہے، استفتاء کرے، خواہ وہ حنفی ہو، یا شافعی ہو، یا ان کے علاوہ ہو۔

اور دوسرا قول جو کہ قفال کے نزدیک اصحّ ہے، وہ یہ ہے کہ اس عامی کا مذہب ہوا کرتا ہے، اس لیے اس کو اس امام کی مخالفت کرنا جائز نہیں۔

www.idaraghufran.org

لیکن ہم ''مفتی منتسب'' کے بیان میں وہ چیزیں ذکر کر چکے ہیں، جن میں منتسب کو اپنے امام کی مخالفت کرنا جائز ہے۔ [1]

اور اگر وہ منتسب نہ ہو، تو یہ بھی دو قولوں پر مبنی ہے، جن کو ابنِ برہان نے اس مسئلہ کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ کیا عامی کو لازم ہے کہ وہ مذہبِ معین کو اس طرح اختیار کرے کہ اس کی رخصتوں اور عزیمتوں کو لینے کا پابند ہو؟ [2]

پہلا قول یہ ہے کہ اس کو مذہبِ معین کا اختیار کرنا لازم نہیں، جیسا کہ ابتدائی زمانوں میں یہ چیز لازم نہیں تھی کہ وہ اپنی تقلید کو، کسی متعین عالم کے ساتھ مختص کرے۔

پس اس قول کی رُو سے کیا اس کے لیے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ جس مفتی سے چاہے، فتویٰ طلب کرے، یا اس پر اصل کے اعتبار سے شدید ترین واصح ترین مذہب کی تحقیق کرنا واجب ہوگا، تاکہ وہ اس مذہب والے کی تقلید کرے؟

اس بارے میں بھی دونوں قول مذکور ہیں، سابق اقوال کی طرح کہ مفتیوں میں سے اعلم اور اوثق کی تحقیق ضروری ہے، یا نہیں؟ [3]

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو مذہبِ معین کا اختیار کرنا لازم ہے، اس قول پر ابوالحسن اِلکیا نے یقین ظاہر کیا ہے۔ [4]

---

[1] اور جب مخالفت کرنا جائز ہوا کرتا ہے، تو پھر اس عامی پر معین مذہب کی پابندی کا کیا مطلب؟ اسی وجہ سے اس قول کو قفال کے نزدیک اصح کہا گیا، اور پہلا قول اس کے مقابلہ میں نام کی تعیین کے بغیر ذکر کیا گیا۔ محمد رضوان۔

[2] جیسا کہ مذہبِ معین کی پابندی کا تقاضا ہے، ورنہ رخصتوں میں دوسرے مذہب کو اختیار کرنے والے کو مذہبِ معین کا پابند قرار دینے کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔ محمد رضوان۔

[3] حنفیہ کے نزدیک یہی قول راجح ہے، اور معتمد مفتی کا ہونا کافی ہے، اور مذاہبِ اربعہ کا معتمد مذاہب ہونا مسلّم ہے، جن کے متعلق ہماری بحث ہے۔ محمد رضوان۔

[4] جس طرح پہلا قول قفال کی طرف منسوب کیا گیا تھا، اور اس قول کو ابوالحسن الکیائی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، دونوں جگہ مذہب کا اصل راجح قول پہلے والا ہی ہے، اسی لیے امام نووی نے اس کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

اور یہ قول ہر اس شخص میں جاری ہوتا ہے، جو فقہاء اور تمام علوم کے اصحاب ہیں، اور وہ اجتہاد کے رتبہ تک نہیں پہنچے۔

اور اس دوسرے (ابو الحسن إلکیا والے) قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر جس مذہب کی وہ چاہے، اتباع کرنا جائز ہو، تو یہ اس کو مختلف مذاہب کی رخصتوں کو ٹٹول کر اتباعِ ہویٰ کرنے اور حلال وحرام، اور وجوب و جواز کے مابین اختیار کرنے تک پہنچا دے گا، اور پھر یہ طرزِ عمل اس کو مکلّف ہونے کی ذمہ داری کی قید سے نکال دے گا، بخلاف ابتدائی دورِ اسلام کے، کیونکہ اس وقت مکمل واقعات کے احکام کے اعتبار سے مذاہب ''مدون ومعروف'' نہیں ہوئے تھے۔

پس اس قول کی بناء پر مقلد کے لیے یہ بات لازم ہوگی کہ وہ اس متعین مذہب کے اختیار کرنے میں اجتہاد کرے، جس کی وہ تقلید کرنا چاہتا ہے (المجموع)

پھر امام نووی نے اس پر عمل کرنے کے طریقہ کی اس تمہید کا ذکر کیا ہے، جس کا حاصل پیچھے ابنِ صلاح کے حوالہ سے گزر چکا ہے۔ [1]

مذکورہ عبارت میں امام نووی نے ابنِ صلاح کے بیان کردہ اقوال کا ذکر کیا ہے، اور خود سے

---

[1] ونحن نمهد له طريقا يسلكه فى اجتهاده سهلا فنقول أولا ليس له أن يتبع فى ذلك مجرد التشهى والميل إلى ما وجد عليه أباء ه وليس له التذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة رضى الله عنهم وغيرهم من الأولين وإن كانوا أعلم وأعلا درجة ممن بعدهم لأنهم لم يتفرغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه فليس لأحد منهم مذهب مهذب محرر مقرر وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناحلين لمذاهب الصحابة والتابعين القائمين بتمهيد أحكام الوقائع قبل وقوعها الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها كمالك وأبى حنيفة وغيرهما :ولما كان الشافعى قد تأخر عن هؤلاء الأئمة فى العصر ونظر فى مذاهبهم نحو نظرهم فى مذاهب من قبلهم فسبرها وخبرها وانتقدها واختار أرجحها ووجد من قبله قد كفاه مؤنة التصوير والتأصيل فتفرغ للاختيار والترجيح والتكميل والتنقيح مع كمال معرفته وبراعته فى العلوم وترجحه فى ذلك على من سبقه ثم لم يوجد بعده من بلغ محله فى ذلك كان مذهبه أولى المذاهب بالاتباع والتقليد وهذا مع ما فيه من الإنصاف والسلامة من القدح فى أحد من الأئمة جلى واضح إذا تأمله العامى قاده إلى اختيار مذهب الشافعى والتمذهب به(المجموع شرح المهذب،مقدمة،ج ۱ ،ص ۵۵،فصل فى آداب المستفتى وصفته وأحكامه)

www.idaraghufran.org

کسی قول کو ترجیح نہیں دی، لیکن دوسرے مقام پر امام نووی نے ترجیح دی ہے۔

چنانچہ امام نووی ہی ''روضۃ الطالبین'' میں فرماتے ہیں:

وهل يجوز للعامى أن يتخير ويقلد أى مذهب شاء ، نظر إن كان منتسبا إلى مذهب، بنى على وجهين، حكاهما القاضى حسين فى أن العامى هل له مذهب أم لا؟ أحدهما :لا؛ لأن المذهب لعارف الأدلة، فعلى هذا له أن يستفتى من شاء.

وأصحهما عند القفال له مذهب، فلا تجوز مخالفته.

وإن لم يكن منتسبا، بنى على وجهين، حكاهما ابن برهان بفتح الباء من أصحابنا فى أن العامى هل يلزمه التقيد بمذهب معين؟

أحدهما :لا، فعلى هذا هل له أن يقلد من شاء أم يبحث عن أسد المذاهب، فيقلد أهله وجهان، كالبحث عن الأعلم.

والثانى :وبه قطع أبو الحسن إلكيا :يلزمه،وهو جار فى كل من يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء وأصحاب سائر العلوم، لئلا يتلقط رخص المذاهب بخلاف العصر الأول، ولم تكن مذاهب مدونة، فيتلقط رخصها.

فعلى هذا يلزمه أن يختار مذهبا يقلده فى كل شىء ، وليس له التمذهب بمجرد التشهى، ولا بما وجد عليه أباه.

هذا كلام الأصحاب.

والذى يقتضيه الدليل أنه لا يلزمه التمذهب بمذهب، بل يستفتى من شاء ، أو من اتفق، لكن من غير تلقط للرخص،ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه(روضة الطالبين وعمدة المفتين،للنووى،ج ۱۱،ص۱۱۷،كتاب القضاء)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: اور کیا عامی کے لیے جائز ہے کہ وہ جس مذہب کو چاہے، اختیار کرے، اور جس کی چاہے تقلید کرے؟ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ کسی مذہب کی طرف منتسب ہو، تو دو اقوال پر مبنی ہے، جن کو قاضی حسین نے عامی کا مذہب ہونے، نہ ہونے کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے، ان دونوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس کا درحقیقت کوئی مذہب نہیں ہوتا، کیونکہ مذہب، دلائل کی معرفت حاصل کرنے والے کا ہوا کرتا ہے، پس اس قول کی بناء پر اسے اختیار حاصل ہے کہ وہ جس سے چاہے استفتاء کرے (حنفیہ کے نزدیک یہی راجح ہے)

اور دوسرا قول جو قفال کے نزدیک اصح ہے، یہ ہے کہ ایسے شخص کا مذہب ہوا کرتا ہے، جس کی مخالفت کرنا جائز نہیں ہوتا۔

اور اگر وہ منتسب نہ ہو، تو بھی دو قول ہیں، جن کو ہمارے شافعی اصحاب میں سے ابنِ برہان نے اس مسئلہ میں نقل کیا ہے کہ عامی کو مذہبِ معین کی پابندی لازم ہے، یا نہیں؟

پہلا قول یہ ہے کہ لازم نہیں، پس اس قول کی رو سے، کیا اس کو جس کی چاہے تقلید کرنا جائز ہے، یا درست ترین مذہب کی تحقیق کرنا ضروری ہے، جس کی وہ تقلید کرے، اس میں دو وجہیں ہیں، جیسا کہ اعلم کی تحقیق کرنے میں۔

اور دوسرا قول وہ ہے، جس پر ابو الحسن الکیا نے یقین ظاہر کیا ہے کہ اس پر مذہبِ معین کی پابندی لازم ہے، اور یہ حکم ہر اس شخص میں جاری ہوتا ہے، جو فقہاء اور تمام اہلِ علوم میں سے اجتہاد کے رتبہ تک پہنچ گیا ہو۔ [1]

تا کہ وہ مختلف مذاہب سے تلقطِ رُخص نہ کرے، بخلاف عصرِ اول کے، جبکہ

---

[1] اصل لفظ ''لم یبلغ'' بمعنیٰ ''نہ پہنچا ہو'' صحیح معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ ابنِ صلاح نے، اور ان کے حوالہ سے ''المجموع'' میں امام نووی نے تحریر کیا ہے، لیکن ہمارے پاس ''روضة'' کے میسر نسخہ میں عربی عبارت میں ''لم یبلغ'' کے بجائے ''یبلغ'' ہے، ہم نے اسی کے مطابق اوپر ترجمہ کیا ہے۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

مذاہب مدون نہیں ہوئے تھے کہ تلقطِ رُخص کر پاتا۔

پس اس (ابو الحسن إلکیا کے) قول کی رُو سے اس پر لازم ہوگا کہ وہ کسی مذہب کو اختیار کرے، جس کی ہر چیز میں تقلید کرے، اور اس کے لیے محض خواہش کی بنیاد پر مذہب کو اختیار کرنا، جائز نہیں ہوگا، اور نہ ایسے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہوگا، جس پر اس نے اپنے آباء واجداد کو پایا ہے۔

یہ مختلف اصحابِ شافعیہ کا کلام تھا۔

لیکن دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ کسی مذہب کی پابندی لازم نہیں، بلکہ وہ جس سے چاہے، یا جس سے اتفاق واقع ہو، اس سے استفتاء کرسکتا ہے، لیکن تلقطِ رُخص کے بغیر، اور شاید جس نے اس مذکورہ آزادی سے منع کیا ہے، وہ عدمِ تلقطِ رُخص پر مطمئن نہیں ہوسکا (روضۃ الطالبین)

امام نووی کا:

”هذا كلام الأصحاب“

”یہ مختلف اصحابِ شافعیہ کا کلام تھا“۔

کے بعد یہ فرمانا کہ:

”والذی یقتضیه الدلیل أنه لا یلزمه التمذهب بمذهب، بل یستفتی من شاء، أو من اتفق، الخ“

”لیکن دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ کسی مذہب کی پابندی لازم نہیں، بلکہ جس سے چاہے، یا جس سے اتفاق واقع ہو، اس سے استفتاء کرسکتا ہے۔ الخ“۔

اس بات کی دلیل ہے کہ امام نووی دلیل کے لحاظ سے مذہبِ معین کے التزام کے غیر لازم ہونے کو راجح سمجھتے ہیں، بشرطیکہ ”تلقطِ رُخص“ نہ کرے، جس سے ”تتبعِ رُخص“ ہی مراد ہے، کچھ اور مراد نہیں، جس پر کلام الگ سے کر دیا گیا ہے۔

www.idaraghufran.org

اسی وجہ سے اس کے بعد امام نووی نے ’’روضۃُ الطالبین‘‘ میں کسی مفتی سے فتویٰ لینے کے بعد اس پر عمل لازم ہونے نہ ہونے کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:

والمختار ما نقله الخطيب وغيره، أنه إذا لم يكن هناك مفت آخر، لزمه بمجرد فتواه، وإن لم تسكن نفسه، وإن كان هناك آخر لم يلزمه بمجرد إفتائه، إذ له أن يسأل غيره، وحينئذ فقد يخالفه(روضة الطالبين وعمدة المفتين،للنووی، ج ۱۱،ص۱۱۸،کتاب القضاء)

ترجمہ: اور مختار قول وہ ہے، جس کو خطیب وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ اگر وہاں پر دوسرا مفتی نہ ہو، تو اس مفتی کی اتباع محض اس کے فتوے سے لازم ہوجائے گی، اگرچہ اس کا دل، اس مفتی پر مطمئن نہ ہو، اور اگر وہاں دوسرا مفتی موجود ہو، تو اس کی اتباع محض اس کے فتوے سے لازم نہیں ہوگی، کیونکہ انسان کے لیے دوسرے مفتی سے سوال کرنا، جائز ہوتا ہے، اور اس صورت میں بعض اوقات، دوسرے مفتی کا فتویٰ پہلے مفتی کے خلاف ہوتا ہے (روضۃ الطالبین)

اور کسی دوسرے مفتی کے میسر نہ آنے کے مسئلے پر، ایک ہی مذہب کی پابندی کا مسئلہ بھی متفرع ہے، جو اس کو میسر ہے کہ اگر ایک مذہب کے علاوہ دوسرے مذہب پر مطلع ہونا، ممکن نہ ہو، تو ہی اس مخصوص صورت میں اس مخصوص مذہب کی پابندی لازم ہوا کرتی ہے، بقیہ صورتوں میں لازم نہیں ہوا کرتی، کیونکہ نہ تو شریعت کی طرف سے مخصوص شخص کی اتباع وتقلید لازم ہے، اور نہ ہی مخصوص مذہب کی اتباع وتقلید لازم ہے۔

اور یہی موقف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا بھی ہے، جو پیچھے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جاچکا ہے۔

علامہ ابنِ حجر ہیتمی نے اپنی تالیف ’’الفتاویٰ الفقهية الكبریٰ‘‘ میں ’’تدوینِ مذاہب کے بعد التزامِ مذہب‘‘ اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے سوال

کے جواب میں امام نووی کی مذکورہ عبارت سے ''غیر التزام مذہب معین'' کو مراد لیا ہے، اور پھر امام نووی کی مذکورہ عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا:

وظاهره جواز الانتقال وإن اعتقد الثاني مرجوحا وجواز تقليد إمام في مسألة وآخر في أخرى وهكذا من غير التزام مذهب معين أفتى به العز بن عبد السلام والشرف البارزي (الفتاوى الفقهية الكبرى، لابنِ حجر الهيتمي، ج۴، ص۳۰۵، باب القضاء)

ترجمہ: امام نووی کی عبارت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے، اگرچہ دوسرے مذہب کے مرجوح ہونے کا اعتقاد کیوں نہ رکھتا ہو، اور ایک امام کی ایک مسئلہ میں اور دوسرے امام کی دوسرے مسئلہ میں تقلید کرنا جائز ہے۔

اور امام نووی کی طرح ہی مذہبِ معین کے عدمِ التزام کا فتویٰ عز بن عبد السلام اور شرف بارزی نے دیا ہے (الفتاویٰ الفقہیہ)

اسی مقام پر علامہ ابنِ حجر ہیتمی نے ''الفتاویٰ الفقهية الكبرىٰ'' میں تتبعِ رخص کی وجہ سے فاسق نہ ہونے کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اور تتبعِ رخص سے فاسق ہونے کو ''تقلید کے بغیر تتبعِ رخص کرنے'' پر محمول کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا:

اور تتبعِ رخص نہ کرنا معتمد قول کے مطابق شرط ہے۔

اور حنفیہ میں سے محقق کمال ابنِ ہمام نے بھی اس کی پیروی کی ہے۔

اور تتبعِ رخص نہ کرنے کی شرط ہونے کے قول کے مطابق، کیا وہ تتبعِ رخص کی وجہ سے فاسق ہو جائے گا، اس میں دو قول ہیں، راجح یہ ہے کہ وہ فاسق نہیں ہوگا، امام نووی کے کلام کا تقاضا یہی ہے۔

اور بعض حضرات نے جو ابنِ حزم کی طرف سے فسق پر اجماع کو نقل کیا ہے، تو وہ

اس صورت پر محمول ہے، جبکہ تقلید کے بغیر تتبعِ رخص کرے، ورنہ تو ابنِ عبدالسلام نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اور فرمایا کہ اس کا انکار جہل ہے۔

اور کیا اس موقع پر ''رخص'' سے مراد سہل امور ہیں، یا وہ امور مراد ہیں، جن پر اصولیین کے نزدیک رخصت کا قاعدہ منطبق ہوتا ہے؟ تو یہ بات محلِ نظر ہے، اور میں نے کسی کو اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے نہیں دیکھا''۔انتھٰی. [1]

ہم محققین کے حوالہ سے علامہ ابنِ ہمام کے موقف کی تائید، اور تتبعِ رخص کی تحقیق ذکر کر چکے ہیں۔

حسن بن محمد عطار شافعی نے بھی امام نووی کا یہی موقف بیان کیا ہے، جو علامہ ابنِ حجر

---

[1] (وسئل) - رحمه الله تعالى -هل يجب بعد تدوين المذاهب التزام أحدها وهل له الانتقال عما التزمه؟

(فأجاب) بقوله الذى نقله فى زيادات الروضة عن الأصحاب وجوب ذلك وأنه لا يفعله بمجرد التشهي ولا بما وجد عليه أباه بل يختار ما يعتقده أرجح أو مساويا إن اعتقد شيئا من ذلك.

وإلا فهو لا يجب عليه البحث عن أقوم المذاهب كما لا يجب عليه البحث عن الأعلم.

ثم قال والذى يقتضيه الدليل أنه لا يلزمه التمذهب بمذهب بل يستفتي من شاء أو من اتفق لكن من غير تلقط الرخص فلعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه .اهـ.

وظاهره جواز الانتقال وإن اعتقد الثانى مرجوحا وجواز تقليد إمام فى مسألة وآخر فى أخرى وهكذا من غير التزام مذهب معين أفتى به العز بن عبد السلام والشرف البارزى وفى الخادم عن ابن أبى الدم فى باب القدوة ما يؤيده وإن كان مردودا من جهة أخرى كما يعرف بتأمله .

وعبارة الغزالى فى فتاويه لا يجوز لأحد أن ينتحل مذهب إمام رأسا إلا إذا غلب على ظنه أنه أولى الأئمة بالصواب. ويحصل له غلبة الظن،إما بالتسامع من الأفواه أو بكون أكثر الخلق تابعين لذلك الإمام .فصار قول العامى أنا شافعى أنا حنفى لا معنى له لأنه لا يتبع إماما عن غلبة الظن بل يجب أن يقلد فى كل حادثة من حضر عنده من العلماء فى تلك الساعة ثم اشتراط عدم تتبع الرخص هو المعتمد وتبعه المحقق الكمال بن الهمام من الحنفية .

وعلى الأول فهل يفسق بالتتبع وجهان أوجههما أنه لا يفسق كما يقتضيه كلام النووى فى فتاويه وقول بعضهم إن ابن حزم حكى الإجماع على الفسق محمول على متتبعها من غير تقليد وإلا فقد أفتى ابن عبد السلام بجوازه وقال :إن إنكاره جهل .

وهل المراد بالرخص هنا الأمور السهلة أو التى ينطبق عليها ضابط الرخصة عند الأصوليين محل نظر ولم أر من نبه عليه ومقتضى تعبير أصل الروضة بالأهون عليه الأول وليس ببعيد(الفتاوى الفقهية الكبرى، ج۴،ص ۳۰۵،و ۳۰۶،باب القضاء)

www.idaraghufran.org

نے بیان کیا۔ [1]

اس کے بعد عرض ہے کہ امام نووی کی نقل کردہ مذکورہ عبارات میں شافعیہ کے اقوال کا ذکر ہے۔

چنانچہ پہلے تو ''عامی منتسب'' کا کوئی مذہب ہونے، نہ ہونے کے دو قول ذکر کیے گئے ہیں، اور اس کا کوئی مذہب نہ ہونے کی یہ دلیل ذکر کی گئی ہے کہ مذہب اس شخص کا ہوا کرتا ہے، جو دلائل کی معرفت رکھتا ہو، اور عامی شخص، دلائل کی معرفت رکھتا نہیں، اس لیے اسے حنفی، شافعی وغیرہ سے استفتاء کرنا جائز ہے۔

اور اس کے بالمقابل دوسرے قول کی رو سے مخصوص اہلِ مذہب سے ہی استفتاء کرنا ضروری ہے، اور اس مذہب، اور اس مذہب کے امام کی مخالفت کرنا جائز نہیں۔

لیکن امام نووی نے خود اس قول کی یہ کہہ کر تردید فرما دی ہے کہ ''منتسب'' میں تو ایسا شخص بھی آتا ہے، جس میں اجتہاد کی صلاحیت ہوتی ہے، جس کی رو سے اس پر نہ مذہب کی پابندی ضروری ہوتی، اور نہ امام کی مخالفت ناجائز ہوتی۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو افراد، فقہائے کرام کے اقوال کے دلائل کی معرفت نہیں رکھتے، اُن کا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔

یہی بات حنفیہ کے نزدیک بھی راجح ہے، اور دلائل کا تقاضا بھی اس قول کے راجح ہونے کا ہے، اسی وجہ سے ایسے لوگوں کے حنفی، شافعی ہونے کی نسبت کو، محض رسمی قرار دیا گیا ہے، جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی، اور اسی وجہ سے جمہور نے اس قول کو ترجیح دی ہے، ورنہ تو عوام کو کسی بھی مجتہد کی تقلید کرنے سے پہلے، اس کے اقوال کے دلائل کی معرفت حاصل کرنے کا

---

[1] (قوله :وقيل لا يجب عليه التزام مذهب إلخ) قال النووى بعد ذكره الخلاف فى ذلك هذا كلام الأصحاب، والذى يقتضيه الدليل أنه لا يجب عليه ذلك بل يستفتى من شاء لكن من غير تلفظ للرخص ولعل من منعه لم يثق بعدم تلفظه النهى(حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع،ج۲،ص ۴۴۱،الكتاب السابع فى الاجتهاد،مسألة يجوز للقادر على التفريع والترجيح وإن لم يكن مجتهدا)

مکلّف کرنا لازم آئے گا، جس میں حرجِ عظیم پایا جاتا ہے، اور اس پر عوام کا عمل کرنا، ایک طرح سے ناممکن ہے۔

پھر اس کے بعد جو عامی شخص کسی مذہب کی طرف منتسب نہ ہو، اس کے بارے میں بھی شافعیہ کے دو قول ذکر کیے گئے ہیں، پہلا قول مذہبِ معین کے لازم نہ ہونے کا ہے، اور اس قول پر شافعیہ کے وہی اقوال متفرع ہیں، جو پہلی قسم میں ذکر کیے گئے، یعنی ایک قول یہ ہے کہ وہ جس سے چاہے، استفتاء کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر جملہ اصل مذاہب میں سے شدید ترین واصح ترین مذہب اور اعلَم واوثق مفتی کی تحقیق واجب ہے، جس کے بعد ہی وہ اس مذہب، یا مفتی کی تقلید کرسکتا ہے۔

اور غیر منتسب عامی کا کوئی مذہب نہ ہونے کے قول کی دلیل، قرونِ اولیٰ کا تعامل ہے۔

یہ دلیل اگرچہ بظاہر مختصر اور ضعیف معلوم ہوتی ہے، لیکن اپنی حقیقت کے اعتبار سے، نہایت مستحکم ہے، جس کی جمہور کی طرف سے توضیح وتشریح کردی گئی ہے۔

اور حنفیہ سمیت جمہور کے نزدیک یہی عامی کا کوئی مذہب نہ ہونے کا قول راجح ہے، کیونکہ جب قوی دلیل کی رو سے منتسب کا مذہب نہ ہونا راجح ہے، تو غیر منتسب کا مذہب نہ ہونا، بدرجۂ اولیٰ راجح ہوگا، اور دلائل کی معرفت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کا حکم متحد ہوگا۔

اور کسی مذہب کی طرف منتسب نہ ہونے والے عامی کے بارے میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر مذہبِ معین کا اختیار کرنا لازم ہے۔

اور یہ حکم ہر اس شخص میں جاری ہوجاتا ہے، جو اجتہاد کے رُتبہ تک نہ پہنچا ہو۔

پھر اس کے بعد اس قول کی وہ دلیل ذکر کی گئی ہے، جو ''اصولُ الافتاء و آدابہ'' میں نقل کی گئی ہے۔

لیکن اس کے بعد امام نووی کی عبارت میں غیر منتسب عامی، جو اجتہاد کے رتبہ تک نہ پہنچا ہو، کے متعلق دوسرے قول کا یہ حکم بھی بیان کیا گیا ہے کہ مذہبِ معین کے لازم ہونے

کے قول پر، مقلد کے لیے یہ بات لازم ہوگی کہ وہ اس متعین مذہب کے اختیار کرنے میں اجتہاد کرے، جس کی وہ تقلید کرنا چاہتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اس اجتہاد کے بغیر اس کے لیے تقلید کرنا، جائز ہی نہ ہوگا، اور اس اجتہاد کے بعد ہی، اس پر مذہبِ معین کی پابندی لازم ہوگی۔

لیکن ظاہر ہے کہ عوام کو اس کا مکلّف کرنا، درست نہیں۔

ہمارے نزدیک ''معروف مدون مذاہب، بالخصوص مذاہبِ اربعہ'' میں سے ہر ایک مذہب کے بارے میں، عامی پر ''صواب وخطاء'' کی نہ تحقیق واجب ہے، نہ اس کی ضرورت ہے، اور نہ ہی ''اجتہادی مسائل'' میں کسی کے لئے بھی دنیا میں رہتے ہوئے یہ فیصلہ کرنا ممکن ہے، بلکہ عامی کو تو ''اجتہادی مسائل'' کے متعلق یہ ظن وگمان رکھنا کافی ہے کہ یہ تمام مذاہب ''صواب، محتمل الخطاء'' ہیں۔

اور ''اپنے مذہب کو صواب، محتمل الخطاء'' اور ''دوسرے مذہب کو خطاء، محتمل الصواب'' گمان کرنے کے وظیفہ کا تعلق ''مجتہد'' سے ہے، جس درجہ کا بھی وہ مجتہد ہو کہ ''اپنے نزدیک اجتہاد کی رو سے صواب ثابت شدہ مسائل'' کے بارے میں وہ یہ گمان کرے گا۔

مذہبِ معین کے سلسلے میں حنفیہ کا راجح قول پہلے بار بار نقل کیا جاچکا ہے، اور مذاہبِ اربعہ کی تدوین کے بعد بھی مذہبِ معین کے عدمِ وجوب کے متعلق، جمہور کی تصریحات پہلے نقل کی جاچکی ہیں، جس کی رو سے ابنِ صلاح کی طرف سے تدوینِ مذاہب کے بعد مذہبِ معین کے وجوب کا نقل کردہ قول بھی جمہور کے نزدیک مرجوح ہے۔

اور ''تلقطِ رُخص'' یا ''تتبعِ رخص'' کا حکم بھی نقل کیا جاچکا ہے، جس میں ''تتبعِ رخص'' و ''اختیارِ اخف'' کے متعلق فرق کا ذکر شاہ ولی اللہ صاحب اور دیگر محققین کے حوالہ سے ذکر بھی گزر چکا ہے۔

www.idaraghufran.org

پس امام نووی کی عبارت کے ایک مختصر اقتباس سے ایسا مطلب اخذ کرنا کہ جو ان کے نزدیک دلیل کی رو سے راجح نہیں، اس سے ہمیں توافق نہ ہوسکا۔

پھر اگر ''تتبعِ رخص'' یا ''تلقطِ رخص'' کے خوف کی وجہ سے اس سلسلہ میں کوئی صاحبِ علم دیگر فقہاء، اور شاہ ولی اللہ صاحب کے موقف سے مطمئن نہ ہوں، اس لئے وہ امام نووی کی اتباع کرانا چاہتے ہوں، اور اس مقصد کے لئے وہ امام نووی کی عبارت پیش کرتے ہوں، تو پھر ان کو امام نووی کے اصل، اور مکمل موقف کی اتباع، یا کم از کم اس کا اظہار کرنا چاہیے، تاکہ دوسروں کو التباس واشتباہ نہ ہو، آخر امام نووی کے سامنے بھی تو ''تتبعِ رخص'' یا ''تلقطِ رخص'' کی وجہ تھی، لیکن پھر بھی انہوں نے اصل مسئلہ کو اپنی جگہ رکھا، اور ان کے نزدیک جو چیز شرط کے درجہ میں تھی، اس کو شرط کے درجہ میں رکھا، شرط ومشروط کو خلط ملط نہ کیا، ان کو خلط ملط کئے بغیر الگ الگ اپنے درجہ میں برقرار رکھنا ہی عدل وانصاف کے زیادہ لائق ہے۔

ورنہ شرط کو مشروط کا درجہ دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ جن ہزاروں، لاکھوں، بلکہ اکثر اجتہادی مسائل میں ''تتبعِ رخص وتلقطِ رخص'' کے لازم آنے کا کوئی وجود ہی نہیں، وہاں بھی پابندی عائد کی جائے، جیسا کہ اہلِ علم واصحابِ فقہ سے مخفی نہیں۔

اور اس طرزِ عمل کے نتیجہ میں امام نووی کا یہ مقصود بھی فوت ہوجاتا ہے کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے، اگرچہ وہ دوسرے مذہب کے مرجوح ہونے کا اعتقاد کیوں نہ رکھتا ہو، اور ایک امام کی ایک مسئلہ میں اور دوسرے امام کی دوسرے مسئلہ میں تقلید کرنا جائز ہے۔

جیسا کہ علامہ ابنِ حجر ہیتمی شافعی کے حوالہ سے گذرا۔

جس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ الگ الگ مسئلوں میں مختلف ائمہ ومذاہب کی تقلید کرنے میں، اس نظم وانتظام کی ''تلفیق'' والی خرابی لازم نہیں آتی، جس کا حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے شروع میں ذکر فرمایا تھا۔

اسی طرح جو اصحابِ علم وفقہ اس ''تتبعِ رخص وتلقطِ رخص'' کی شرط کو سرے سے معتبر قرار نہیں دیتے، یا ''تتبعِ رخص وتلقطِ رخص'' کے مفہوم ومقصود میں اختلاف رکھتے ہیں، مذکورہ صورت میں ان کا قول بھی یکسر نظر انداز ہو جاتا ہے۔

اور ہمیں ''واللہ تعالیٰ اعلم'' حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مد ظلہم کے مذکورہ طرزِ عمل کی وجہ یہ محسوس ہوئی کہ وہ ''مذہبِ معین کے التزام، اور تقلیدِ شخصی کے مسئلہ'' میں اپنے بعض اکابر ومشائخ کے مشہور موقف کی طرف رجحان رکھتے ہیں، جس میں فی نفسہ بظاہر کوئی برائی نہیں، لیکن ہماری ناقص رائے کے مطابق زیادہ بہتر ہوتا کہ حضرت شیخ موصوف اس سلسلہ میں جمہور فقہاء، بالخصوص حنفیہ کے راجح واصح قول کو بھی اس موقع پر نقل فرما دیتے، یا امام نووی کے مکمل موقف کو ذکر فرما دیتے، تاکہ فتوے کے اصول وقواعد کے ضمن میں صحیح صورتِ حال، اصحابِ علم سے مخفی نہ رہتی۔

مجتہدین ومنتسبین کی تقسیم اور ان کے احکام پر کلام کے ضمن میں ابنِ صلاح اور امام نووی کی تصریح پہلے شاہ ولی اللہ صاحب کے فقہی افکار کے ضمن میں گزر چکی ہے، جہاں ''اصولُ الافتاء و آدابہ'' کی ایک عبارت سے پیدا ہونے والے اشتباہ کا ذکر بھی کر دیا گیا ہے، اس موقع پر اس کو بھی ملاحظہ کر لینا چاہیے۔

ابنِ خلدون کی عبارت اور مذاہبِ معروفہ کی اتباع پر کلام

پھر اس کے بعد حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مد ظلہم نے ''اصول الافتاء و آدابہ'' میں درجِ بالا موقف کی تائید میں ''مقدمۃ ابنِ خلدون'' کے حوالہ سے مندرجہ ذیل عبارت نقل فرمائی ہے:

وقال ابن خلدون رحمہ اللہ تعالیٰ: ووقف التقليد فی الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم .

وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم .ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد ولما خشى من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه .

فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كل من اختص به من المقلدين .وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب ولم يبق إلا نقل مذاهبهم .وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية لا محصول اليوم للفقه غير هذا .

ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة (اصول الافتاء وآدابه،ص ٦٤و ٦٥ ،مناهج الفتوىٰ فى السلف،مسئلة التقليد والتمذهب،مكتبة: معارف القرآن، كراتشي،باكستان)

ترجمہ: اور ابنِ خلدون رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شہروں میں تقلید، مذاہبِ اربعہ میں موقوف ہوکر رہ گئی ہے، اور ان کے علاوہ دیگر مذاہب کے مقلدین ختم ہوگئے۔

اور لوگوں نے ’’خلافیات‘‘ کے باب اور اس کے راستوں کو بند کردیا، جب علوم کی اصطلاحات کی فروعات بکثرت ہوگئیں، اور جب اجتہاد کے رتبہ تک پہنچنا مشکل ہوگیا، اور جب اس بات کا ڈر پیدا ہوگیا کہ اجتہاد کو نااہل اور ایسے لوگوں کی طرف منسوب کردیا جائے گا، جن کی رائے اور دین کا اعتبار نہیں۔

تو پھر انھوں نے اجتہاد سے عاجز اور اجتہاد کے دشوار ہونے کی تصریح کردی، اور لوگوں کو ان ائمۂ اربعہ کی تقلید کی طرف لوٹا دیا، جن کے پہلے سے مقلدین موجود

تھے، اور انہوں نے اس بات سے منع کر دیا کہ لوگ ان (ائمہ اربعہ) کی تقلید (کے جواز وعدمِ جواز) کے بارے میں بحث مباحثہ کریں، کیونکہ اس میں ''تلاعب'' پایا جاتا ہے (کہ ہر شخص ایک نئے مستقل مذہب کو وجود میں لانے کا مذاق بنالے گا) اور اس کے بعد (دوسرے مذاہب کے بجائے) ان (ائمہ اربعہ) کے مذاہب کا نقل کرنا ہی باقی رہ گیا، اور ہر مقلدان ائمہ اربعہ کے مذاہب میں سے، کسی مذہب ہی کی تقلید کرتا ہے، کیونکہ ان مذاہب کے اصول کی تصحیح ہو چکی ہے، اور ان کی روایت کی سند متصل ہو چکی ہے، اس دور میں فقہ کا حاصل صرف یہی (مذاہبِ اربعہ کے درمیان مذکورہ طریقہ پر چلنے کا) رہ گیا ہے۔

اور اس دور میں (مستقل) مجتہد ہونے کا دعویٰ کرنے والے کو اس کی ایڑیوں پر مار دیا جاتا ہے، اور اس کی تقلید مہجور و متروک ہے۔

اور آج کے زمانہ میں اہلِ اسلام ان ائمہ اربعہ کی تقلید اختیار کر چکے ہیں (اصول الافتاء)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں بھی ابنِ خلدون کی اس عبارت کو ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت'' کے ضمن میں نقل فرمایا ہے (ملاحظہ ہو ''تقلید کی شرعی حیثیت''، ص۷۰ و ۷۱، بعنوان: ''تقلیدِ شخصی کی ضرورت'' مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ عرض ہے کہ ابو زید ابنِ خلدون (المتوفی: 808ھ) دراصل فلسفی اور مؤرخ ہیں، اور ''لکل فن رجال'' کے تحت اجتہاد وتقلید کے باب میں انہی حضرات کا قول زیادہ اعتبار کے قابل ہے، جو اِس فن کے ''رجال'' ہیں۔

اور دوسری بات یہ عرض ہے کہ ابنِ خلدون نے اپنے زمانہ میں مختلف علاقوں کے عوام کے عرف وعادت کا ذکر کیا ہے، جس سے کس کو انکار ہو سکتا ہے؟

لیکن اس سے ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کا وجوب ثابت نہیں ہوتا ''وجوب'' اور ''وجود، یا

ثبوت'' دو الگ الگ چیزیں ہیں، اگر کہیں ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کا ''وجود'' ہو، جیسا کہ ہر علاقہ میں اس کا ''وجود'' ہے، تو اس سے اس کا ''وجوب'' ثابت نہیں ہوتا۔

چنانچہ علامہ ابنِ تیمیہ کے حوالہ سے یہ بات گزر چکی ہے کہ:

> اکثر لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ مذاہب کا التزام کرتے ہیں، بلکہ تمام ادیان میں اسی چیز کا حکم لگایا جاتا ہے، جو عام لوگوں کو ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ انسان اپنے آباء اور سردار، یا اہلِ شہر کے دین پر پرورش پاتا ہے، جیسا کہ بچے کے دین کا تعلق ہے، لیکن جب وہ بالغ ہو جاتا ہے، تو اس پر اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا قصد واجب ہو جاتا ہے، جہاں بھی وہ پایا جائے، اور اپنے آباء واجداد کی تقلید اس جہت سے جائز نہیں ہوتی کہ کتاب وسنت کے مقابلہ میں اس کو ترجیح دی جائے۔
>
> اور اسی طریقہ سے جس کے سامنے کسی مسئلہ میں حق ظاہر ہو جائے، پھر وہ اس (ظاہر شدہ حق) سے اپنی عادت کی طرف عدول کرے، تو یہ اہلِ ذم اور اہلِ عقاب میں سے ہوگا۔ [1]

جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک مذہب، یا اس کی کسی بات کا کتاب وسنت کے مخالف ہونا ظاہر نہ ہو، اس وقت تک کسی جگہ کے رائج مذہب کی اتباع وتقلید جائز ہے، اور ہر علاقہ میں اس کے مطابق عمل ہے، ہمارے یہاں بھی ہے۔

لیکن اس سے مخصوص مذہب کے لزوم ووجوب اور اس سے خروج کے عدمِ جواز کا حکم لازم

---

[1] وأكثر الناس إنما التزموا المذاهب بل الأديان بحكم ما تبين لهم فإن الإنسان ينشأ على دين أبيه أو سيده أو أهل بلده كما يتبع .الطفل فى الدين أبويه وسابيه وأهل بلده ثم إذا بلغ الرجل فعليه أن يقصد طاعة الله ورسوله حيث كانت ولا يكون ممن إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا: بل نتبع ما ألفينا عليه آبائنا فكل من عدل عن اتباع الكتاب والسنة وطاعة الله والرسول إلى عادته وعادة أبيه وقومه فهو من أهل الجاهلية المستحقين للوعيد .

وكذلك من تبين له فى مسألة من المسائل الحق الذى بعث الله به رسوله ثم عدل عنه إلى عادته فهو من أهل الذم والعقاب(مجموع الفتاوىٰ لابنِ تيمية ،ج٢٠ص ٢٢٤، ٢٢٥، كتاب أصول الفقه،الجزء الثانى: التمذهب،التزام المذهب او الخروج عنه، متى يمدح ومتى يذم؟)

نہیں آتا، اس کا راجح حکم وہی ہے، جس کو جمہور فقہاء نے اختیار کیا ہے، اور وہ ماسبق میں باحوالہ گزر چکا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایک ''عظیم مورخ'' لوگوں کے عرف وعادت کو بیان کیا کرتا ہے، اور ''مجتہد وفقیہ'' اس عرف ورواج کا شرعی وفقہی روشنی میں حکم بیان کیا کرتا ہے۔

شرعی وفقہی اصول وقواعد پر پرکھے بغیر بذاتِ خود لوگوں کی عرف وعادت حجت نہیں ہوا کرتی۔

تیسری بات یہ عرض ہے کہ ابنِ خلدون کی مذکورہ عبارت میں مستقل طور پر اجتہاد کرکے نئے مذاہب کو وجود میں لانے کی ممانعت اور لوگوں کے عمومی جہت سے مذاہبِ اربعہ کے ساتھ منسلک ہونے، اور مذاہبِ اربعہ کے علاوہ دیگر مذاہب کے ختم ہونے کا ذکر ہے۔

اور اس میں کوئی اشکال نہیں، جمہور کا موقف یہی ہے کہ عمومی جہت سے مذاہبِ اربعہ کے ساتھ منسلک رہنے کا اہتمام کیا جائے، اور مذاہبِ اربعہ کے علاوہ نئے مذاہب کو وجود میں نہ لایا جائے۔

البتہ اگر مذاہبِ اربعہ کے علاوہ کسی صحابی، یا مسلّمہ مجتہد کا کوئی قول معتبر سند کے ساتھ ثابت ہو، تو اس کی تقلید کا جائز ہونا راجح ہے، جس کو حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے بھی تسلیم فرمایا ہے، جیسا کہ گذشتہ ابحاث کے ذیل میں گذرا۔

اور محققین کے نزدیک دلائل کے لحاظ سے راجح یہ ہے کہ بہت سے مجتہدین کا ائمہ اربعہ اور مذاہبِ اربعہ کی طرف انتساب ''تقلید'' کی بناء پر نہیں، اور وہ ''مجتہدِ مطلق'' ہیں، اس اعتبار سے انتساب شدہ مشہور مذاہب تو چار ہی معروف ہیں، لیکن ان کے ضمن میں بہت سے مجتہدین موجود ہیں، جن کی بذاتِ خود تقلید کی جایا کرتی ہے، جیسا کہ پیچھے اپنے مقام پر باحوالہ ذکر کیا جاچکا۔

جہاں تک فقہی اعتبار سے ''تقلیدِ شخصی و مذہبِ معین'' کے وجوب کا مسئلہ ہے، تو وہ اس سے

جدا ہے، جس پر کلام پہلے گزر چکا ہے۔ [1]

یہی وجہ ہے کہ ابنِ خلدون نے مذکورہ کتاب میں ہی چند صفحات کے بعد ''خلافیات'' کے موضوع پر کلام کیا ہے، اوراس میں بھی لوگوں کی اسی بات کا ذکر کیا ہے۔ [2]

اوراس سے پہلے مذکورہ تالیف میں ہی ابنِ خلدون نے فرمایا:

فاعلم أن اختلافهم إنما يقع فی الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد فی الأدلة الصحيحة والمدارک المعتبرة والمجتهدون إذا اختلفوا فإن قلنا إن الحق فی المسائل الاجتهادية واحد من

---

[1] ووقف التقليد فی الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم .وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات فی العلوم .ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد ولما خشی من إسناد ذلک إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كل من اختص به من المقلدين .وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب ولم يبق إلا نقل مذاهبهم .وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية لا محصول اليوم للفقه غير هذا .ومدعی الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة(تاريخ ابنِ خلدون، ج ١ ،ص ٥٦٦، المقدمة ، الكتاب الأول، الباب السادس، الفصل السابع)

[2] وأما الخلافات.

فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافا لا بد من وقوعه لما قدمناه .واتسع ذلک فی الملة اتساعا عظيما وكان للمقلدين أن يقلدوا من شائوا منهم ثم لما انتهى ذلک إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار وكانوا بمكان من حسن الظن بهم اقتصر الناس على تقليدهم ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد لصعوبته وتشعب العلوم التی هی مواده باتصال الزمان وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة .فأقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول الملة وأجرى الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف فی النصوص الشرعية والأصول الفقهية .وجرت بينهم المناظرات فی تصحيح كل منهم مذهب إمامه تجری على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل على صحة مذهبه الذی قلده وتمسک به وأجريت فی مسائل الشريعة كلها وفی كل باب من أبواب الفقه فتارة يكون الخلاف بين الشافعی ومالک وأبو حنيفة يوافق أحدهما وتارة بين مالک وأبی حنيفة والشافعی يوافق أحدهما وتارة بين الشافعی وأبی حنيفة ومالک يوافق أحدهما وكان فی هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم .كان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات(تاريخ ابنِ خلدون، ج ١ ،ص٥٧٧، ٥٧٨، المقدمة ، الكتاب الأول، الباب السادس، الفصل التاسع)

www.idaraghufran.org

الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطء فإن جهته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطء منها والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعا وإن قلنا إن الكل حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى بنفي الخطإ والتأثيم وغاية الخلاف الذى بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادى فى مسائل دينية ظنية وهذا حكمه (تاريخ ابنِ خلدون، ج ا،ص ٢٦٦، المقدمة ،الكتاب الاول، الباب الثالث، الفصل الثلاثون، الأمر الثالث شأن الحروب الواقعة فى الإسلام بين الصحابة والتابعين)

ترجمہ: یہ بات جان لینی چاہیے کہ صحابہ وتابعین کا اختلاف دینی امور میں جو واقع اور پیدا ہوا، وہ دلائلِ صحیحہ اور مدارکِ معتبرہ میں اجتہاد کی وجہ سے ہوا، اور مجتہدین جب اختلاف کریں، تو اگر ہم یہ کہیں کہ مسائلِ اجتہادیہ میں حق دونوں طرف میں سے ایک ہے، اور جس نے اس حق کو نہیں پایا، تو وہ مخطی ہے، تو اس کی جہت بالاجماع متعین نہیں ہے، لہٰذا تمام مجتہدین صواب کے احتمال پر باقی رہیں گے، اوران میں سے مخطی کی تعیین نہیں ہو سکے گی، اور تمام مجتہدین سے بالاجماع گناہ اٹھادیا گیا ہے، اور اگر ہم یہ کہیں کہ تمام مجتہدین حق پر ہیں، اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے، تو پھر بدرجہ اولیٰ خطاء اور گناہ کی نفی کی جائے گی، اور صحابہ وتابعین کے درمیان اختلاف کی انتہاء یہ ہے کہ وہ مسائلِ دینیہ ظنیہ میں اختلافِ اجتہادی ہے، اور اس کا حکم یہی ہے، جو ذکر کیا گیا (ابن خلدون)

اور غیر مجتہد کے لیے، جملہ مجتہدین کی علی الاطلاق تقلید کے جواز کی وجہ بھی یہی ہے، جو ابنِ خلدون کی مندرجہ بالا عبارت میں ذکر کی گئی۔

پس ابنِ خلدون کی عبارت سے بھی ''تقلیدِ شخصی ومذہبِ معین'' کے وجوب پر استدلال کرنا راجح معلوم نہ ہوسکا۔

www.idaraghufran.org

جہاں تک مذاہبِ اربعہ کی تقلید اوراس سے خروج کا تعلق ہے، تو یہ مسئلہ الگ ہے، جس پر کلام پہلے تفصیل کے ساتھ کیا جاچکا ہے۔

شاہ ولی اللہ اور امام نووی کی عبارات پر کلام

پھراس کے بعد حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے''اصول الافتاء وآدابه''میں فرمایا:

و قال الشيخ ولى الله الدهلوى رحمه الله تعالىٰ (فى الإنصاف): إعلم أن الناس كانوا فى المائة الأولى والثانية غير مجمعين على التقليد لمذهب واحد بعينه، وبعد المئتين ظهر فيهم التمذهب للمجتهدين بأعيانهم وقل من كان لا يعتمد على مذهب مجتهد بعينه وكان هذا هو الواجب فى ذلك الزمان.فان قلت كيف يكون شيء واحد غير واجب فى زمان واجبا فى زمان آخر مع أن الشرع واحد ؟قلت الواجب الأصل هو أن يكون فى الأمة من يعرف الأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية أجمع على ذلك أهل الحق ومقدمة الواجب واجبة فإذا كان للواجب طرق متعددة وجب تحصيل طريق من تلك الطرق من غير تعيين وإذا تعين له طريق واحد وجب ذلك الطريق بخصوصه . .وعلى هذا ينبغى أن القياس وجوب التقليد لإمام بعينه فانه قد يكون واجبا وقد لا يكون واجبا .

و قال فى موضعٍ آخر: أن هذه المذاهب الأربعة المدونة قد اجتمعت الأمة أو من يعتد به منها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا وفى ذلك من المصالح ما لا يخفى لا سيما فى هذه الأيام التى

www.idaraghufran.org

قصرت فيها الهمم جداً وأشربت النفوس الهوى وأعجب كل ذى رأى برأيه.

وبالرغم من أن الفقهاء المجتهدين كانوا متوافرين فى كل قطر من الاقطار المسلمة، فكان من مشيئة ا لله تعالىٰ أنه لم يُدوّن مذاهبُهم تدويناً شاملاً كما دونت مذاهب الفقهاء الأربعة، وتواترت نسبتها إليهم، وتكاثر تلاميذهم الذين درسوها ومحّصوها تمحيصاً وفرّعوا عليها، ولم يتفق مثل ذلك للمذاهب الأخرىٰ .

قال الشيخ ولى ا لله الدهلوى رحمه الله تعالىٰ "وبالجملة فالتمذهب للمجتهدين سرّ ألهمه ا لله تعالىٰ العلماء وجمعهم عليه من حيث يشعرون أولا يشعرون".

ومن هنا قال العلماء: إنه يجب لغير المجتهد أن يقلد أحد هذه المذاهب الأربعة وأن لا يقلد مذهباً سواها.

قال الإمام النووى رحمه اللّٰه تعالىٰ: وليس له التمذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة رضى ا لله عنهم وغيرهم من الأولين، و إن كانوا أعلم وأعلىٰ درجة ممن بعدهم، لأنهم لم يتفرغو لتدوين العلم وضبطِ أصوله وفروعه، فليس لأحد منهم مذهب مهذب محرر مقرر، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الائمة الناحلين لمذاهب الصحابة والتابعين القائمين بتمهيد أحكام الوقائع قبل وقوعها، الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها، كمالك وأبى حنيفة وغيرهما (اصول الافتاء وآدابه، ص٦٥ الىٰ ٦٧ ،مناهج الفتوىٰ فى السلف،مسئلة التقليد والتمذهب، مطبوعة: مكتبه معارف القرآن، كراتشى، تاريخِ طبع:شعبان ١٤٣٢ھ، جولائى 2011ء)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ نے (الانصاف) میں فرمایا:

یہ بات یاد رکھیں کہ لوگ پہلی اور دوسری صدی میں کسی ایک مذہب کی تقلید پر متفق نہیں تھے، دوسری صدی کے بعد مجتہدین کی متعین طور پر تقلید شروع ہوئی، اور ایسے لوگ بہت کم ہو گئے، جو کسی متعین امام کے مذہب پر اعتماد نہ رکھتے ہوں، اور اس دور میں یہی لازم تھا، اگر آپ یہاں پر یہ اعتراض کریں کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ایک زمانے میں تو واجب نہ ہو، اور دوسرے زمانے میں وہی چیز واجب قرار پائے، حالانکہ شریعت تو ایک ہی ہے؟

میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ اصل واجب یہ ہے کہ امت میں ایسے افراد ہوں، جو فروعی احکام کو شریعت کے تفصیلی دلائل سے سمجھ سکتے ہوں، اس بات پر تمام اہلِ حق کا اجماع ہے، کیونکہ جو چیز کسی واجب کے حصول کا ذریعہ بنے، تو وہ بھی واجب ہوتی ہے، ہاں کسی واجب کے حاصل کرنے کے کئی راستے ہوں، تو غیر متعین طور پر ان میں سے کسی ایک سے اس کو حاصل کرنا لازم ہوتا ہے، لیکن جب کسی واجب کو حاصل کرنے کا صرف ایک ہی راستہ ہو، تو پھر وہ ہی ایک مخصوص راستہ اختیار کرنا واجب ہوتا ہے، تو اس بناء پر مناسب یہ ہے کہ متعین امام کی تقلید کو لازم کہا جائے، البتہ یہ کبھی واجب ہوگا، اور کبھی واجب نہیں ہوگا (یعنی حالات وافراد کے اعتبار سے اختلاف ہوگا)

اور ایک اور مقام پر انہوں نے فرمایا کہ: ''یہ چاروں مذاہب جن کی تدوین ودرستگی ہو چکی ہے، ساری امت، یا کم از کم ان میں سے قابلِ اعتماد افراد کا، آج کے دن تک ان کی تقلید جائز ہونے پر اجماع ہے، اور اس تقلید میں جو مصلحتیں ہیں، وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، خاص طور پر ان دنوں جب ہمتیں انتہائی پست ہو چکی ہیں، اور لوگ خواہشات کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں، اور ہر شخص جس کی کچھ رائے ہو، وہ

اپنی رائے ہی کے گھمنڈ میں مبتلا ہے“۔

ائمہ اربعہ کی تقلید (میں منحصر رہنے کی بات) اس کے باوجود کی جاتی ہے کہ فقہاءِ مجتہدین تو ہر دور میں مسلمانوں کے ممالک میں سے ہر ملک میں بہت زیادہ پائے جاتے تھے، لیکن یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت تھی کہ ان کے مذاہب ویسے عام مدون نہیں ہوسکے، جیسے فقہاءِ اربعہ کے مذاہب مدون ہوئے، اور ان چاروں ائمہ کے مذاہب کی نسبت ان کی طرف تواتر کی حد تک پہنچ گئی، اسی طرح ان حضرات کے ایسے شاگرد بھی بہت ہوئے، جنہوں نے ان کے مذاہب کو پہلے خود پڑھا، پھر اس میں خوب بحث وتمحیص کی، اور اس پر تفریعات قائم کیں، اور یہ بات دیگر مذاہب کو نصیب نہیں ہوسکی۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”خلاصہ یہ ہے کہ ان مجتہدین کے مذاہب کو خاص طور پر اختیار کرنا، ایسا راز ہے، جو اللہ تعالیٰ نے علماء کے دلوں میں ڈالا، اور کچھ شعوری اور کچھ غیر شعوری طور پر سب علماء کو اسی پر جمع فرمادیا“۔

انہی باتوں کے پیشِ نظر علماء نے فرمایا ہے کہ غیر مجتہد کے لیے لازمی ہے کہ وہ ان ہی چار مذاہب کی تقلید کرے، اور ان کے علاوہ کسی اور مذہب کی تقلید نہ کرے۔

حضرت امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”کسی شخص کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی مذہب کو، یا پہلے حضرات میں سے کسی کے مذہب کو اختیار کرلے، حالانکہ وہ حضرات اپنے بعد میں آنے والوں کی نسبت زیادہ بڑے عالم اور زیادہ بڑے مرتبے والے تھے، اس لیے کہ وہ حضرات علم کی تدوین اور اس کے اصول وفروع منضبط کرنے کے لیے فارغ نہیں ہوسکے، چنانچہ ان میں سے کسی ایک کا بھی کوئی مقرر مذہب

نہیں، جس کو تہذیب اور درستگی حاصل ہو چکی ہو، اس ذمہ داری کو ان کے بعد میں آنے والے ائمہ نے نبھایا، جو حضراتِ صحابہ و تابعین کے مذاہب کو بڑھانے والے تھے، اور یہی حضرات مختلف واقعات کے پیش آنے سے پہلے ان کے احکام کو مرتب کرنے کے لیے کھڑے ہوئے، اور انہوں نے احکام کے اصول وفروع واضح کرنے میں خوب ترقی کی، جیسے امام مالک رحمہ اللہ، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور دیگر حضرات'' (اصول الافتاء)

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارات الگ الگ مقامات سے تعلق رکھتی ہیں، جن کے درمیان کے کئی جملے شاید کتابت میں رہ گئے، جس کی وجہ سے مقصود ومفہوم میں تغلیق پیدا ہوگئی۔

اور شاہ ولی اللہ صاحب کی مندرجہ بالا عبارات پر کلام پہلی ابحاث کے ضمن میں گذر چکا، جن کا تعلق ''تقلیدِ شخصی ومذہبِ معین'' کے بجائے ''ائمہ اربعہ'' اور صحابی کی تقلید'' کے مسئلہ سے ہے، اور بعض عبارات سے مخصوص مجبوری میں ہی مذہبِ معین کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

اور امام نووی کی عبارت کا تعلق بھی مذاہبِ اربعہ کی تقلید سے ہے۔

لہٰذا ان عبارات سے علی الاطلاق ''تقلیدِ شخصی ومذہبِ معین'' کے وجوب پر استدلال راجح معلوم نہیں ہوسکا۔

مناوی، اور حافظ ذہبی کے حوالہ، اور ''انتقالِ مذہب'' پر کلام

پھر اس کے بعد حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''اصول الافتاء وآدابہ'' میں امام مناوی کی ''فیض القدیر'' سے نقل کرتے ہوئے فرمایا:

ونقل المناوی عن الحافظ الذہبی رحمہما اللّٰہ تعالٰی أنہ قال:

''ویجب علینا أن نعتقد أن الأئمۃ الأربعۃ والسفیانین والأوزاعی

وداود الظاهرى واسحاق بن راهويه وسائر الأئمة على هدى ، ولا التفات لمن تكلم فيهم بما هم بريئون منه ، والصحيح وفاقا للجمهور أن المصيب فى الفروع واحد ، ولله تعالىٰ فيما حكم عليه أمارة ، وأن المجتهد كلف باصابته ، وأن مخطئة لا يأثم ، بل يؤجر . فمن أصاب فله أجران ، ومن أخطأ فأجر . نعم ! ان قصر المجتهد أثم اتفاقا ، وعلى غير المجتهد أن يقلد مذهبا معينا ... لكن لا يجوز تقليد الصحابة وكذا التابعين ، كما قاله امام الحرمين ، من كل من لم يدون مذهبه ، فيمتنع تقليد غير الأربعة فى القضاء والافتاء . لأن المذاهب الأربعة انتشرت وتحررت ، حتى ظهر تقييد مطلقها وتخصيص عامها ، بخلاف غيرهم لانقراض أتباعهم . وقد نقل الامام الرازى رحمه الله تعالىٰ اجماع المحققين على منع العوام من تقليد أعيان الصحابة وأكابرهم" (اصول الافتاء وآدابه، ص٦٧،٦٨ ،مناهج الفتویٰ فی السلف،مسئلة التقليد والتمذهب ، مطبوعة: مكتبه معارف القرآن، كراتشى، تاريخِ طبع:شعبان ١٤٣٢ھ ، جولائی 2011ء)

ترجمہ: علامہ مناوی رحمہ اللہ نے حافظ ذہبی رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا:

''ہم پر لازم ہے کہ ہم یہ یقین رکھیں کہ ائمہ اربعہ، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، امام اوزاعی، داؤد ظاہری، اسحاق بن راہویہ، اور تمام ائمہ ہدایت پر تھے، اور اس شخص کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، جو ان ائمہ کے بارے میں ایسا کلام کرتا ہے، جس سے یہ حضرات بری تھے۔

جمہور کے مطابق صحیح بات یہ ہے کہ فروعی احکام میں جب اختلاف ہو جائے، تو

www.idaraghufran.org

اصابت رائے تک پہنچنے والا ایک ہی ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے جو احکامات دیے ہیں، ان میں اللہ کی طرف سے کوئی علامت ہوتی ہے، اور مجتہد کو اسی بات کا ذمہ دار بنایا جاتا ہے کہ وہ اس صواب کی علامت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے، اور اس میں خطاء کرنے والا بھی گناہ گار نہیں ہوتا، بلکہ اس کو بھی اجر دیا جاتا ہے، پس جو شخص اصابت تک پہنچا، اس کے لیے دو اجر ہیں، اور جس نے خطاء کی، اس کے لیے ایک اجر ہے۔

ہاں اگر مجتہد خود کوتاہی کرے، تو وہ بالاتفاق گناہ گار رہتا ہے، اور غیر مجتہد پر یہ لازم ہے کہ وہ مذہبِ معین کی تقلید کرے، لیکن حضراتِ صحابہ وتابعین کی تقلید جائز نہیں ہے، جیسا کہ ان تمام مجتہدین کی تقلید بھی جائز نہیں جن کے مذاہب مدون نہیں ہوئے۔

پس قضاء اور افتاء میں ائمہ اربعہ کے علاوہ کی تقلید ممنوع ہے، کیونکہ چاروں مذاہب ہی پھیل چکے ہیں، اور ان کو لکھا جاچکا ہے، یہاں تک کہ ان کے مطلق کو مقید، اور ان کے عام کو خاص کرنا بھی واضح ہو چکا ہے، بخلاف دیگر مذاہب کے، کیونکہ ان کے پیروکار ختم ہو چکے ہیں، امام رازی رحمہ اللہ نے تو اس بات پر محققین کا اجماع نقل کیا ہے کہ عوام کو خواص صحابہ رضی اللہ عنہم کی تقلید سے بھی روکا جائے گا

(اصول الافتاء)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں بھی علامہ عبدالرؤف مناوی کی اس عبارت کو ''مذاہبِ اربعہ کی تخصیص'' کے ضمن میں نقل فرمایا ہے

(ملاحظہ ہو ''تقلید کی شرعی حیثیت''، ص ۷۹، بعنوان: ''مذاہبِ اربعہ کی تخصیص'' مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ امام مناوی نے اس عبارت سے پہلے (جس کو شیخ حضرت مولانا

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے نقل فرمایا ہے) امام ذہبی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ائمہ کے درمیان فروع اور بعض اصول میں بڑا اختلاف واقع ہوا ہے، اور ان میں سے قلیل حضرات کی کچھ غلطیاں اور مفرداتِ منکرہ ہیں، اور ہمیں ان کے اکثر صواب کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، اور ہمیں یہ یقین ہے کہ ان کی غرض، کتاب وسنت ہی کی اتباع ہے۔

پھر اس کے بعد امام مناوی نے ائمہ اربعہ، سفیان اور اوزاعی، اور داود ظاہری، اور اسحاق بن راہویہ اور تمام ائمہ کے ہدایت پر ہونے کو نقل کیا ہے، اور اس کے بعد اس کلام کا ذکر ہے، جس کو حضرت شیخ مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے نقل کیا ہے۔

لیکن ایک اہم بات حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی "**اصول الافتاء وآدابه**" میں مذکورہ عبارت سے متعلق یہ ہے کہ:

"وعلى غير المجتهد أن يقلد مذهبا معينا"

کے بعد جو نقطے ڈال کر آگے:

"لكن لا يجوز، الخ"

کی عبارت ذکر کی گئی ہے، اس کے درمیان کی اہم عبارت متروک ہے، اور وہ عبارت یہ ہے:

"وقضية جعل الحديث الاختلاف رحمة جواز الانتقال من مذهب لآخر والصحيح عند الشافعية جوازه"

"یعنی اختلاف کے رحمت ہونے کو حدیث قرار دینے کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے، اور شافعیہ کے نزدیک بھی صحیح یہ ہے کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے"۔

انتہیٰ۔

اب معلوم نہیں کہ درمیان کی یہ عبارت کتابت کی غلطی کی وجہ سے متروک ہوگئی، یا پھر اس کو قصداً وعمداً اس وجہ سے حذف کر دیا گیا کہ "مذہبِ معین وتقلید شخصی" کے عدمِ وجوب کو اتباعِ

www.idaraghufran.org

ہوئی وغیرہ کے لیے مستلزم سمجھ لیا گیا، جس کے بارے میں ہم اپنی معروضات کا ذکر کر چکے ہیں۔

حالانکہ جب شوافع کا صحیح مذہب، ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے جواز کا ہے، جس کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہوسکتا ہے کہ امام مناوی شافعی کے مطابق ان کا مذہبِ صحیح ''انتقالِ مذہب کا جواز'' ہے۔

جبکہ ان کی اس عبارت کے درمیان سے حذف ہونے کی بناء پر یہ سمجھا جا رہا ہے کہ مذہبِ معین کی پابندی واجب، اور انتقالِ مذہب ممنوع ہے۔

اور اس سلسلہ میں امام ذہبی کا کلام آگے آتا ہے۔ [1]

---

[1] قال الذهبى :وبين الأئمة اختلاف كبير فى الفروع وبعض الأصول وللقليل منهم غلطات وزلقات ومفردات منكرة وإنما أمرنا باتباع أكثرهم صوابا ونجزم بأن غرضهم ليس إلا اتباع الكتاب والسنة وكلما خالفوا فيه لقياس أو تأويل قال وإذا رأيت فقيها خالف حديثا أو رد حديثا أو حرف معناه فلا تبادر لتغليطه فقد قال على كرم الله وجهه لمن قال له أتظن أن طلحة والزبير كانا على باطل يا هذا إنه ملبوس عليك إن الحق لا يعرف بالرجال اعرف الحق تعرف أهله وما زال الاختلاف بين الأئمة واقعا فى الفروع وبعض الأصول مع اتفاق الكل على تعظيم البارى جل جلاله وأنه ليس كمثله شيء وأن ما شرعه رسوله حق وأن كتابهم واحد ونبيهم واحد وقبلتهم واحدة وإنما وضعت المناظرة لكشف الحق وإفادة العالم الاذكى العلم لمن دونه وتنبيه الأغفل الأضعف فإن داخلها زهو من الأكمل وانكسار من الأصغر فذاك دأب النفوس الزكية فى بعض الأحيان غفلة عن الله فما الظن بالنفوس الشريرة المنطفية انتهى.

ويجب علينا أن نعتقد أن الأئمة الأربعة والسفيانين والأوزاعى وداود الظاهرى وإسحاق بن راهويه وسائر الأئمة على هدى ولا التفات لمن تكلم فيهم بما هم بريئون منه والصحيح وفاقا للجمهور أن المصيب فى الفروع واحد ولله تعالى فيما حكم عليه أمارة وأن المجتهد كلف بإصابته وأن مخطئه لا يأثم بل يؤجر فمن أصاب فله أجران ومن أخطأ فأجر نعم إن قصر المجتهد أثم اتفاقا.

وعلى غير المجتهد أن يقلد مذهبا معينا وقضية جعل الحديث الاختلاف رحمة جواز الانتقال من مذهب لآخر والصحيح عند الشافعية جوازه.

لكن لا يجوز تقليد الصحابة وكذا التابعين كما قاله إمام الحرمين من كل من لم يدون مذهبه فيمتنع تقليد غير الأربعة فى القضاء والافتاء لأن المذاهب الأربعة انتشرت وتحررت حتى ظهر تقييد مطلقها وتخصيص عامها بخلاف غيرهم لانقراض اتباعهم وقد نقل الإمام الرازى رحمه الله تعالى إجماع المحققين على منع العوام من تقليد أعيان الصحابة وأكابرهم انتهى (فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ۱،ص ۲۱۰، تحت رقم الحديث ۲۸۸،حرف الهمزة)

www.idaraghufran.org

جہاں تک صحابہ وتابعین کی تقلید کا تعلق ہے، تو اس پر کلام پیچھے گزر چکا ہے، جس کے ضمن میں خود حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے، اس کے برعکس صحابی کے قول کی سند ہونے کی صورت میں، اس کی تقلید کے جواز پر اپنا رجحان ظاہر کیا ہے۔

اور یہ مسئلہ ہمارے زیرِ بحث ''مذہبِ معین'' کے مسئلہ سے الگ نوعیت رکھتا ہے۔

پھر اس کے بعد علامہ مناوی نے جو کلام کیا ہے، اور اس کو حضرت شیخ نے ذکر نہیں فرمایا، اس سے بھی مناوی کے اسی رجحان کی توضیح ہوتی ہے، جس میں علامہ مناوی نے جو کچھ تحریر فرمایا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

> ''فقہائے مقلدین میں سے غیر عامی کے لیے ائمہ اربعہ کے علاوہ کی اپنی ذات کے لیے تقلید کرنا، جائز ہے، اگر اس کی نسبت معلوم ہو، بشرطیکہ اس طور پر تتبعِ رخص نہ کرے کہ مکلّف ہونے کی پابندی ہی ختم ہو جائے، البتہ ابنِ عبدالسلام نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور انہوں نے تتبعِ رخص کے جواز کا اطلاق کیا ہے، جن کے کلام کو اس صورت پر محمول کیا جاسکتا ہے، جبکہ مذکورہ (یعنی تحلیلِ حرام کی) صورتِ حال پیدا نہ ہو۔
>
> اور ابنِ حاجب کا قول آمدی کی طرح یہ ہے کہ جس نے کسی مسئلہ میں ایک امام کے قول پر عمل کیا، تو اس کے لیے دوسرے کے قول پر عمل کرنا، بالاتفاق جائز نہیں ہے۔
>
> اگر ابنِ حاجب کے اس قول سے مخصوص حضرات کا اتفاق مراد ہو، تو الگ بات ہے، ورنہ تو اس بات پر فقہاء کا اتفاق موجود نہیں، لہٰذا یہ بات مردود ہے۔
>
> یا پھر ابنِ حاجب کا یہ قول ایک ایسی صورت پر محمول ہے کہ جس میں پہلے عمل کے کچھ آثار ایسے باقی ہوں، جو ایسی مرکب حقیقت کو مستلزم ہوں، جس کا دو اماموں میں سے کوئی بھی قائل نہ ہو، جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ غیر کی تقلید خاص واقعہ

کے اندر ممنوع ہے، اس کے مثل میں ممنوع نہیں، اور ممنوع صورت میں یہ بھی داخل ہے کہ حنفی کی تقلید کرتے ہوئے، پہلے شفعہ جوار کو حاصل کرے، پھر اس کا مستحق ہونے کے بعد شفعہ جوار کے ترک میں امام شافعی کی تقلید کرے کہ اس سے منع کیا جائے گا، کیونکہ دونوں اماموں میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔

لیکن اگر اس نے اس کے بعد کوئی جائیداد خریدی، اور امام شافعی کی عدمِ شفعہ جوار کے قول میں تقلید کی، تو پہلے، جو دوسرے واقعہ میں اس کے برخلاف تقلید کر چکا ہے، اس کی ممانعت نہیں ہوگی، پس اس کو دوسری جائیداد کے تسلیم کرنے میں منع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

اور آمدی اور ابنِ حاجب کے قول کو تمام عملی صورتوں کی ممانعت پر محمول کرنا ممنوع ہے، اور اس پر اتفاق کا دعویٰ باطل ہے۔

اور زرکشی نے قاضی ابو الطیب سے حاجت کے وقت مخالف مذہب کی تقلید کا جائز ہونا نقل کیا ہے۔

اور سبکی نے ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے والے کے چند احوال کا ذکر کیا ہے۔

اور اس بارے میں بعض شافعیہ، مالکیہ، اور حنابلہ کے مختلف اقوال ہیں، اور مختلف حضرات سے دوسرے مذاہب کی طرف منتقل ہونے کے متعدد واقعات ہیں۔[1]

---

[1] نعم يجوز لغير عامی من الفقهاء المقلدين تقليد غير الأربعة فی العمل لنفسه إن علم نسبته لمن يجوز تقليده وجمع شروطه عنده لكن بشرط أن لا يتتبع الرخصة بأن يأخذ من كل مذهب الأهون بحيث تنحل ربقة التكليف من عنقه وإلا لم يجز خلافا لابن عبد السلام حيث أطلق جواز تتبعها وقد يحمل كلامه على ما إذا تتبعها على وجه لا يصل إلى الانحلال المذكور.

وقول ابن الحاجب كالآمدی من عمل فی مسألة بقول إمام ليس له العمل فيها بقول غيره اتفاقا إن أراد به اتفاق الأصوليين فلا يقضى على اتفاق الفقهاء والكلام فيه.

وإلا فهو مردود ومفروض فيما لو بقی من آثار العمل الأول ما يستلزم تركب حقيقة لا يقول بها كل

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس صورتِ حال اور مذکورہ تفصیل کے پیشِ نظر امام مناوی کا مقصود تو مختلف اقوال نقل کر کے شافعیہ کے اصل مذہب کو بیان کرنا، اور مختلف اقوال کے مابین مناقشہ کے بعد یہ منقح کرنا ہے کہ عامی شخص کا کوئی مذہب معین نہیں ہوتا۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

من الإمامين كتقليد الإمام الشافعى فى مسح بعض الرأس والإمام مالك فى طهارة الكلب فى صلاة واحدة فعلم أنه إنما يمتنع تقليد الغير فى تلك الواقعة نفسها لا مثلها كأن أفتى ببيونة زوجته بنحو تعليق فنكح أختها ثم أفتى بأن لا بينونة ليس له الرجوع للأولى بغير إبانتها وكان أخذ بشفعة جوار تقييدا للحنفى ثم استحقت عليه فيمتنع تقليده الشافعى فى تركها لأن كلا من الإمامين لا يقول به فلو اشترى بعده عقارا وقلد الإمام الشافعى فى عدم القول بشفعة الجوار لم يمنعه ما تقدم من تقليده فى ذلك فله الامتناع فى تسليم العقار الثانى.

وإن قال الآمدى وابن الحاجب ومن على قدمها كالمحلى بالمنع فى هذا وعمومه فى جميع صور ما وقع العمل به أولا فهو ممنوع وزعم الاتفاق عليه باطل.

وحكى الزركشى أن القاضى أبا الطيب أقيمت صلاة الجمعة فهم بالتكبير فذرق عليه طير فقال أنا حنبلى فأحرم ولم يمنعه عمله بمذهبه من تقليد المخالف عند الحاجة .

وممن جرى على ذلك السبكى فقال :المنتقل من مذهب لآخر له أحوال :الأول أن يعتقد رجحان مذهب الغير فيجوز عمله به اتباعا للراجح فى ظنه .

الثانى أن يعتقد رجحان شىء فيجوز.

الثالث أن يقصد بتقليده الرخصة فيما يحتاجه لحاجة لحقته أو ضرورة أرهقته فيجوز .

الرابع أن يقصد مجرد الترخص فيمتنع لأنه متبع لهواه لا للدين.

الخامس أن يكثر ذلك ويجعل اتباع الرخص ديدنه فيمتنع لما ذكر ولزيادة فحشه.

السادس أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة ممتنعة بالإجماع فيمتنع.

السابع أن يعمل بتقليد الأول كحنفى يدعى شفعة جوار فيأخذها بمذهب الحنفى فتستحق عليه فيريد تقليد الإمام الشافعى فيمتنع لخطئه فى الأولى أو الثانية وهو شخص واحد مكلف.

قال :وكلام الآمدى وابن حجاب منزل عليه وسئل البلقينى عن التقليد فى المسألة السريجية فقال: أنا لا أفتى بصحة الدور لكن إذا قلد من قال بعدم وقوع الطلاق كفى ولا يؤاخذه الله سبحانه وتعالى لأن الفروع الاجتهادية لا يعاقب عليها أى مع التقليد وهو ذهاب منه إلى جواز تقليد المرجوح وتتبعه قال بعضهم :ومحل ما مر من منع تتبع الرخص إذا لم يقصد به مصلحة دينية وإلا فلا منع كبيع مال الغائب فإن السبكى أفتى بأن الأولى تقليد الشافعى فيه لاحتياج الناس غالبا فى نحو مأكول ومشروب إليه والأمر إذا ضاق اتسع وعدم تكرير الفدية بتكرر المحرم اللبس فالأولى تقليد الشافعى لمالك فيه كما أفتى به الأبشيطى .

وذهب الحنفية إلى منع الانتقال مطلقا قال فى فتح القدير :المنتقل من مذهب لمذهب باجتهاد

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

جس کے ضمن میں مناوی نے واضح کیا ہے کہ غیر عامی کو مذاہبِ اربعہ کے ساتھ ساتھ ائمہ اربعہ کے علاوہ کی تقلید کر کے عمل کرنا، اس صورت میں ممنوع نہیں، جبکہ اس کی سند معلوم ہو، اوراس کے مذہب کی شرائط صحیح ہوں، بشرطیکہ اس طرح ''تتبعِ رخص'' نہ کرے کہ بالکلیہ پابندیِ شریعت سے آزاد ہو جائے۔

جبکہ عز بن عبدالسلام کے نزدیک ''تتبعِ رخص'' جائز ہے، البتہ مناوی کے بقول عز بن عبدالسلام کے کلام کے محملات مختلف ہو سکتے ہیں، جن میں یہ احتمال بھی ہے کہ احکامِ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وبرهان آثم عليه التعزير وبدونهما أولى ثم حقيقة الانتقال إنما تتحقق فى حكم مسألة خاصة قلد فيها وعمل بها وإلا فقوله قلدت أبا حنيفة فيما أفتى به من المسائل أو التزمت العمل به على الإجمال وهو لا يعرف صورها ليس حقيقة التقليد بل وعد به أو تعليق له كأنه التزم العمل بقوله فيما يقع له فإذا أراد بهذا الالتزام فلا دليل على وجوب اتباع المجتهد بإلزامه نفسه بذلک قولا أو نية شرعا بل الدليل اقتضى العمل بقول المجتهد فيما يحتاجه بقوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والمسؤول عنه إنما يتحقق عند وقوع الحادثة قال والغالب أن مثل هذه الالتزامات لكف الناس عن تتبع الرخص إلا أن أخذ العامى فى كل مسألة بقول مجتهد أخف عليه ولا يدرى ما يمنع هذا من النقل والعقل انتهى.

وذهب بعض المالكية إلى جواز الانتقال بشروط ففى التنقيح للقرافى عن الزناتى التقليد يجوز بثلاثة شروط :أن لا يجمع بينهما على وجه يخالف الإجماع كمن تزوج بلا صداق ولا ولى ولا شهود فإنه لم يقل به أحد وأن يعتقد فى مقلده الفضل وأن لا يتتبع الرخص والمذاهب وعن غيره يجوز فيا لا ينقض فيه قضاء القاضى وهو ما خالف الإجماع أو القواعد الكلية أو القياس الجلى ونقل عن الحنابلة ما يدل للجواز وقد انتقل جماعة من المذاهب الأربعة من مذهبه لغيره منهم عبد العزيز بن عمران كان مالكيا فلما قدم الإمام الشافعى رحمه الله تعالى مصر تفقه عليه وأبو ثور من مذهب الحنفى إلى مذهب الشافعى وابن عبد الحكم من مذهب مالک إلى الشافعى ثم عاد وأبو جعفر بن نصر من الحنبلى إلى الشافعى والطحاوى من الشافعى إلى الحنفى والإمام السمعانى من الحنفى إلى الشافعى والخطيب البغدادى والآمدى وابن برهان من الحنبلى إلى الشافعى وابن فارس صاحب المجمل من الشافعى للمالكى وابن الدهان من الحنبلى للحنفى ثم تحول شافعيا وابن دقيق العيد من المالكى للشافعى وأبو حيان من الظاهرى للشافعى ذكره الأسنوى وغيره .وإنما أطلنا وخرجنا عن جادة الكتاب لشدة الحاجة لذلک وقد ذكر جمع أنه من المهمات التى يتعين إتقانها(فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ۱،ص ۲۱۰ الى ۲۱۲، تحت رقم الحديث ۲۸۸، حرف الهمزة)

شرعیہ کا مدارِ تکلیف ہی ختم ہو جائے۔

پھر مناوی نے ابنِ حاجب اور آمدی کی طرف منسوب اس قول کی تردید کی ہے کہ مذہب پر عمل کرنے کے بعد دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا، بالاتفاق ممنوع ہے۔

اور پھر ابنِ حاجب کے کلام کے مختلف محملات کو بیان کیا ہے، اور اس کے ضمن میں شفعہ کی اس مثال کو پیش کیا ہے، جس میں اجماع کی خلاف ورزی اور قولِ ثالث کا احداث پایا جاتا ہے۔

اور جس صورت میں یہ صورتِ حال نہ ہو، اس میں دو مختلف مذاہب پر عمل کا جواز بیان کیا ہے۔

غرضیکہ امام مناوی کے اس موقع پر تفصیلی کلام کا تو مقصود ہی تعیینِ مذہب کی تردید، انتقالِ مذہب کا جواز اور اس سے متعلق پائے جانے والے اقوال کی تنقیح ہے۔

لہٰذا ان کی عبارت کے ایسے مجمل و نامکمل، بلکہ ناقص اقتباس سے کیسے اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ جس سے ان کے موقف میں التباس پیدا ہو جائے؟

اور امام ذہبی نے اپنی تالیف ''سیر اعلام النبلاء'' میں ''امام مالک بن انس'' کے تذکرہ کے تحت جو کچھ فرمایا اس سے بھی ''مذہبِ معین وتقلیدِ شخصی'' کے متعلق اسی موقف کی تائید ہوتی ہے، جو جمہور کا ہے، اور ہم بار بار ذکر کرتے آئے ہیں۔

چنانچہ امام ذہبی نے فرمایا کہ:

> ''طالبِ علم کی شان یہ ہے کہ پہلے فقہ کی تصنیف کا درس حاصل کرے، پھر جب فقہی بحث محفوظ ہو جائے، اور شروح کا مطالعہ کرلے، اور اگر وہ ذہین، فقیہ النفس ہو، اور ائمہ کے دلائل کو دیکھے، تو اللہ کے لئے مراقب ہو، اور اپنے دین کی احتیاط کرے، پس اصل تقلید کئے جانے کے قابل صحابہ ہیں، بشرطیکہ سند سے ان کی بات ثابت ہو، پھر ائمہ تابعین ہیں، جیسا کہ علقمہ اور مسروق اور سعید بن مسیّب اور شعبی اور حسن اور ابنِ سیرین اور ابراہیم نخعی وغیرہ، اور ان کے طبقہ کے دیگر حضرات۔

www.idaraghufran.org

پھر ان کے بعد کے حضرات ہیں، جیسا کہ زہری وغیرہ، اور ان کے طبقہ کے دیگر حضرات۔

پھر اس کے بعد ابوحنیفہ، امام مالک، اوزاعی، ابنِ جریج، قاضی ابویوسف، اور ان کے طبقہ کے دیگر حضرات۔

پھر اس کے بعد امام شافعی، اور امام احمد اور ان کے طبقہ کے دیگر حضرات۔

پھر اس کے بعد مزنی، امام بخاری، داود بن علی، اور ان کے طبقہ کے دیگر حضرات۔

پھر اس کے بعد محمد بن جریر طبری، ابوبکر ابنِ خزیمہ، ابوبکر بن منذر، ابوجعفر طحاوی اور ابوبکر خلال وغیرہ، اور ان کے طبقہ کے دیگر حضرات ہیں۔

پھر مذکورہ طریقہ کے مابعد زمانوں میں اجتہاد میں نقص پیدا ہو گیا، اور ہر مذہب کی مختصر کتب وضع کر لی گئیں، جس کی وجہ سے دوسرے مذاہب اور ان کے دلائل سے ناواقفی پیدا ہوگئی اور فقہاء، اعلم وغیرہ پر نظر کئے بغیر تقلیدِ محض پر جم بیٹھنا، اور ''کیف ما اتفق'' اور ''شہوت پرستی'' اور ''تعظیم'' اور ''عادت'' اور ''علاقہ'' کی بنیاد پر تقلید کرنا داخل ہو گیا۔

اور اس قسم کی بے اعتدالیوں، بطورِ خاص ''تقلیدِ واحد پر جمودِ محض'' کا نتیجہ یہ نکلا کہ آج کے دن کوئی مغرب کے علاقہ میں امام ابوحنیفہ کے مذہب پر، اور بخارىٰ وسمر قند میں امام احمد بن حنبل کے مذہب پر عمل کرنا چاہے، تو یہ اس کے لئے دشوار ہو چکا، دوسری طرف حنفی کے پاس حنبلی نہیں آتا، اور حنبلی کے پاس حنفی نہیں آتا، اور نہ کوئی مالکی آتا، جس سے اس مذہب کا علم حاصل کیا جا سکے''۔

اسی ضمن میں امام ذہبی نے یہ بھی فرمایا کہ:

آج کے زمانہ میں مذاہب کی حیثیت سے صرف، مذاہبِ اربعہ ہی باقی رہ گئے۔

پھر امام ذہبی نے قاضی عیاض کے حوالہ سے ''ائمہ اربعہ'' اور ''سفیانیہ'' اور ''اوزاعیہ'' اور

''داوودیہ'' کے مذاہب کی تقلید اور علماء کے ان کی اتباع، اور ان کی کتب کی درس وتدریس، اور ان کے مآخذ کے تفقہ، اور ان کے اصولوں پر تفریع کے جواز پر اجماع واتفاق کا ذکر کیا ہے، جس پر تفصیلی کلام پہلے مستقل فصل میں گذر چکا ہے۔ [1]

---

[1] ولكن شأن الطالب أن يدرس أولا مصنفا فی الفقه، فإذا حفظه، بحثه، وطالع الشروح، فإن كان ذكيا، فقيه النفس، ورأى حجج الأئمة، فليراقب الله، وليحتط لدينه، فإن خير الدين الورع، ومن ترك الشبهات،فقد استبرأ لدينه وعرضه، والمعصوم من عصمه الله.

فالمقلدون صحابة رسول الله -صلى الله عليه وسلم -بشرط ثبوت الإسناد إليهم، ثم أئمة التابعين كعلقمة، ومسروق، وعبيدة السلمانی، وسعيد بن المسيب، وأبی الشعثاء ، وسعيد بن جبير، وعبيد الله بن عبد الله، وعروة، والقاسم، والشعبی، والحسن، وابن سيرين، وإبراهيم النخعی.

ثم كالزهری، وأبی الزناد، وأيوب السختيانی، وربيعة، وطبقتهم.

ثم كأبی حنيفة، ومالك، والأوزاعی، وابن جريج، ومعمر، وابن أبی عروبة، وسفيان الثوری، والحمادين، وشعبة، والليث، وابن الماجشون، وابن أبی ذئب.

ثم كابن المبارك، ومسلم الزنجی، والقاضی أبی يوسف، والهقل بن زياد، ووكيع، والوليد بن مسلم، وطبقتهم.

ثم كالشافعی، وأبی عبيد، وأحمد، وإسحاق، وأبی ثور، والبويطی، وأبی بكر بن أبی شيبة.

ثم كالمزنی، وأبی بكر الأثرم، والبخاری، وداود بن علی، ومحمد بن نصر المروزی، وإبراهيم الحربی، وإسماعيل القاضی.

ثم كمحمد بن جرير الطبری، وأبی بكر بن خزيمة، وأبی عباس بن سريج، وأبی بكر بن المنذر، وأبی جعفر الطحاوی، وأبی بكر الخلال.

ثم من بعد هذا النمط تناقص الاجتهاد، ووضعت المختصرات، وأخلد الفقهاء إلى التقليد، من غير نظر فی الأعلم، بل بحسب الاتفاق، والتشهی، والتعظيم، والعادة، والبلد.

فلو أراد الطالب اليوم أن يتمذهب فی المغرب لأبی حنيفة، لعسر عليه، كما لو أراد أن يتمذهب لابن حنبل ببخاری وسمرقند، لصعب عليه، فلا يجیء منه حنبلی، ولا من المغربی حنفی، ولا من الهندی مالكی.

وبكل حال :فإلى فقه مالك المنتهى، فعامة آرائه مسددة، ولو لم يكن له إلا حسم مادة الحيل، ومراعاة المقاصد، لكفاه، ومذهبه قد ملأ المغرب والأندلس، وكثيرا من بلاد مصر، وبعض الشام، واليمن، والسودان، وبالبصرة، وبغداد، والكوفة، وبعض خراسان.

وكذلك اشتهر مذهب الأوزاعی مدة، وتلاشى أصحابه، وتفانوا.

وكذلك مذهب سفيان وغيره ممن سمينا، ولم يبق اليوم إلا هذه المذاهب الأربعة.

وقل من ينهض بمعرفتها كما ينبغی، فضلا عن أن يكون مجتهدا.

وانقطع أتباع أبی ثور بعد الثلاث مائة، وأصحاب داود إلا القليل، وبقی مذهب ابن جرير إلى ما بعد الأربع مائة.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

علاوہ ازیں علامہ جلال الدین سیوطی نے، ہر زمانے میں اجتہاد کی فرضیت کے ثبوت اور اس کے انکار کی تردید پر ایک مستقل تالیف ''الرد علی من أخلد إلی الأرض وجهل ان الاجتهاد فی کل عصر فرض '' کے عنوان سے تحریر کی ہے، جس کے حوالہ سے ہر زمانے میں اجتہاد کے فرض ہونے، اور اس سلسلہ میں پائی جانے والی غلط فہمی پر کلام پہلے ''اجتہاد کی حقیقت، اور اس کا استمرار وانقطاع'' کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

علامہ سیوطی مذکورہ تالیف میں ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ:

الخامسة: قال الامام فخر الدين فی المحصول :اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه.

وقال الغزالی فی المستصفٰی: اصول الفقه مقصدها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين.

وقال الذهبی فی بعض کتبه: يا مقلد ويا من يزعم ان الاجتهاد قد انقطع وما بقی مجتهد لاحاجة لک فی الاشتغال باصول الفقه ، ولافائدة فی اصول الفقه الا لمن يصير مجتهدا به، فاذا عرفه ولم يفک تقييدا ، فانه لم يصنع شيئا ، بل اتعب نفسه ، ورکب علی

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وللزيدية مذهب فی الفروع بالحجاز وباليمن، لكنه معدود فی أقوال أهل البدع، كالإمامية، ولا بأس بمذهب داود، وفيه أقوال حسنة، ومتابعة للنصوص، مع أن جماعة من العلماء لا يعتدون بخلافه، وله شذوذ فی مسائل شانت مذهبه.

وأما القاضی، فذكر ما يدل على جواز تقليدهم إجماعا، فإنه سمى المذاهب الأربعة، والسفيانية، والأوزاعية، والداوودية.

ثم إنه قال :فهؤلاء الذين وقع إجماع الناس على تقليدهم، مع الاختلاف فی أعيانهم، واتفاق العلماء على اتباعهم، والاقتداء بمذاهبهم، ودرس كتبهم، والتفقه على مآخذهم، والتفريع على أصولهم، دون غيرهم ممن تقدمهم أو عاصرهم؛ للعلل التی ذكرناها.

وصار الناس اليوم فی الدنيا إلى خمسة مذاهب، فالخامس :هو مذهب الداوودية.

فحق على طالب العلم أن يعرف أولاهم بالتقليد، ليحصل على مذهبه(سير أعلام النبلاء، ج۸، ص۹۰، الٰی ص۹۳،تحت ترجمة''مالک بن أنس'' رقم الترجمة ۱۰)

www.idaraghufran.org

نفسه الحجة فی مسائل ، وان کان یقرؤه لتحصیل الوظائف ، ولیقال فهذا من الوبال (کتاب الرد علی من أخلد إلی الأرض وجهل ان الاجتهاد فی کل عصر فرض، ص ۷۰، الباب الرابع، الناشر: المکتبة الثقافة الدینیة، القاهرة)

ترجمہ: پانچواں فائدہ: امام فخر الدین نے ''**المحصول**'' میں فرمایا کہ مجتہد کے لیے علوم میں اہم علم ''اصولِ فقہ'' کا علم ہے۔

اور امام غزالی نے ''**المستصفیٰ**'' میں فرمایا کہ ''اصولِ فقہ'' کا مقصود، مجتہدین کے لیے اجتہاد کے راستوں کو ہموار کرنا ہوتا ہے۔

اور علامہ ذہبی نے اپنی بعض کتابوں میں فرمایا کہ اے مقلد! اور اے وہ شخص جو یہ گمان کرتا ہے کہ اجتہاد منقطع ہوگیا، اور کوئی مجتہد باقی نہیں رہا، تو پھر تجھے ''اصولِ فقہ'' میں مشغول ہونے کی کیا ضرورت ہے، کیونکہ اصولِ فقہ کا فائدہ تو اسی شخص کو ہوتا ہے، جو مجتہد بنتا ہے، پس جب اصولِ فقہ کو پہچان لیا، اور اس نے تقلید سے جان نہیں چھڑائی، تو اس نے کچھ بھی نہیں کیا، بلکہ اپنے آپ کو تھکایا، اور اپنے نفس پر مسائل میں حجت کو سوار کرلیا، اور اگر اصولِ فقہ کو وظائف حاصل کرنے کے لیے، پڑھے گا، یا **قیل وقال** کے لیے پڑھے گا، تو یہ اس کے لیے وبال ہے (الرد علیٰ من اخلد الی الارض)

علامہ سیوطی نے جو بات امام ذہبی کے حوالہ سے ذکر کی، وہ امام ذہبی کے رسالہ ''**زغل العلم**'' میں موجود ہے۔ [1]

حاصل یہ کہ امام مناوی اور حافظ ذہبی کے حوالہ سے ''تقلیدِ شخصی و مذہبِ معین'' کے وجوب پر استدلال تام ثابت نہ ہوسکا، اور مذاہبِ معروفہ وائمہ اربعہ سے خروج کا مسئلہ الگ نوعیت

---

[1] أصول الفقه لا حاجة لک به یا مقلد، ویا من یزعم أن الاجتهاد قد انقطع، وما بقی مجتهد، ولا فائدة فی أصول الفقه إلا أن یصیر محصله مجتهدا به، فإذا عرفه ولم یفک تقلید إمامه لم یصنع شیئا، بل أتعب نفسه ورکب علی نفسه الحجة فی مسائل، وإن کان یقرأ لتحصیل الوظائف (و) لیقال، فهذا من الوبال، وهو ضرب من الخبال(زغل العلم للذهبی، ص ۴۱، أصول الفقه)

www.idaraghufran.org

رکھتا ہے، جس کو ہم نے پہلے مستقل فصل میں ذکر کر دیا ہے۔

شاہ ولی اللہ کی دو عبارات پر کلام

اس کے بعد شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے ''اصول الافتاء و آدابه'' میں فرمایا:

وقال الشيخ ولی الله الدهلوی رحمه الله تعالىٰ فی موضع آخر: "اعلم أن فی الأخذ بهذه المذاهب الأربعة مصلحة عظيمة ، وفی الاعراض عنها كلها مفسدة كبيرة ، ونحن نبين ذالك بوجوه.." وقال فی موضع آخر : " فاذا كان انسان جاهل فی بلاد الهند أو فی بلاد ما وراء النهر ، وليس هناك عالم شافعی ولا مالكی ولا حنبلی ، ولا كتاب من كتب هذه المذاهب ، وجب عليه أن يقلد لمذهب أبی حنيفة ، ويحرم عليه أن يخرج من مذهبه ، لأنه حينئذ يخلع ربقة الشريعة ، ويبقى سدى مهملا ، بخلاف ما اذا كان فی الحرمين ، فانه متيسر له هناك معرفة جميع المذاهب ، ولا يكفيه أن يأخذ بالظن من غير ثقة ، ولا أن يأخذ من ألسنة العوام ، ولا أن يأخذ من كتاب غير مشهور ، كما ذكر كل ذالك فی النهر الفائق شرح كنز الدقائق" (اصول الافتاء وآدابه، ص۶۸، مناهج الفتوىٰ فی السلف، مسئلة التقليد والتمذهب، مطبوعة: مکتبه معارف القرآن، کراتشی، تاریخِ طبع: شعبان ۱۴۳۲ھ، جولائی 2011ء)

ترجمہ: حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

''دیکھو! ان چاروں مذاہب کو لینے میں بہت بڑی مصلحت ہے، اور ان تمام سے بالکلیہ اعراض کرنے میں بڑی خرابی ہے، اور ہم اس کو کئی طرح واضح کریں گے''۔

اور حضرت شاہ صاحب ہی دوسرے جگہ لکھتے ہیں:

’’اگر کوئی انسان جو خود احکامِ شریعت سے ناواقف ہو، اور ہندوستان یا ماوراء النہر کے علاقہ میں رہتا ہو، جہاں کوئی شافعی، مالکی، یا حنبلی عالم موجود نہ ہو، اور نہ ہی ان مذاہب کی کتابوں میں سے کوئی کتاب ہو، تو اس پر واجب ہے کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کی تقلید کرے، اور اس پر حرام ہے کہ وہ ان کے مذہب سے نکلے، کیونکہ ایسی صورت میں تو وہ شریعت کی پابندیوں سے نکل جائے گا، اور بالکل مہمل اور بے کار رہ جائے گا، بخلاف اس کے کہ کوئی شخص حرمین شریفین میں ہو، تو وہاں اس کے لیے تمام مذاہب کو جاننا آسان ہے، لیکن وہاں بھی اس کے لیے یہ کافی نہیں کہ وہ بغیر اعتماد کے صرف اٹکل سے عمل کرتا رہے، اور نہ ہی یہ جائز ہے کہ وہ عوام کی زبانوں سے مسائل لے، نہ ہی یہ جائز ہے کہ وہ کسی غیر معروف کتاب سے مسائل اخذ کرلے، جیسا کہ یہ تمام باتیں ’’النہر الفائق شرح کنز الدقائق‘‘ میں ذکر کی گئی ہیں‘‘ (اصول الافتاء)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ’’تقلید کی شرعی حیثیت‘‘ میں بھی شاہ ولی اللہ صاحب کی اس عبارت کو ’’تقلیدِ شخصی کی ضرورت‘‘ کے ضمن میں نقل فرمایا ہے (ملاحظہ ہو ’’تقلید کی شرعی حیثیت‘‘، ص۷۴ و ۷۵، بعنوان: ’’تقلیدِ شخصی کی ضرورت‘‘ مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

مذکورہ عبارت میں درج شدہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی پہلی عبارت کا تعلق بھی ’’مذہبِ معین و تقلیدِ شخصی کے بجائے، مذاہبِ اربعہ کے ساتھ وابستگی سے ہے، جس پر تفصیلی کلام پہلے مستقل فصل کے ضمن میں گزر چکا ہے۔

جہاں تک شاہ ولی اللہ صاحب کی دوسری عبارت کا تعلق ہے، تو اس کو بھی ہم پہلے خود ہی ذکر کرچکے ہیں، جس کا مطلب بھی واضح کرچکے ہیں، اور یہ بھی کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی متعدد عبارات سے مذہبِ معین و تقلیدِ شخصی کا عدمِ وجوب ثابت ہوتا ہے، اور اس عبارت سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ جہاں اور جس کو دوسرے مذہب پر موثق طریقہ پر مطلع ہونا ممکن نہ ہو، تو وہاں دوسرے مذہب کی تقلید ممکن ہی نہیں ہوتی، اس لیے وہاں صرف اُسی مذہب کی

تقلید واجب ہو جاتی ہے، جس پر وہ مطلع ہو، ورنہ اس کے بغیر وہ شریعت کی پابندیوں سے نکل جائے گا، اور بالکل مہمل اور بے کار ہو کر رہ جائے گا۔

پس شاہ ولی اللہ صاحب کی یہ عبارات بھی ''تقلیدِ شخصی'' کے وجوب کے لیے موثر معلوم نہ ہو سکیں، شاہ صاحب کی تصریحات اپنے مدعا میں واضح ہیں۔

تقلیدِ شخصی اور مذہبِ معین کے حکمِ شرعی نہ ہونے پر کلام

پھر اس کے بعد شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''اصولُ الافتاء وآدابه'' میں فرمایا:

فظهر بهذا كله أن المقصود هو اتباع ماجاء من الأحكام الشرعية فى القرآن والسنة، وبما أنه لا يتيسر لغير المجتهد عادة أن يستنبط هذه الأحكام بنفسه، اما لكونه لايستطيع أن يفهمها، أو لأن النصوص تحتمل أكثر من معنى، أو لتعارض الأدلة فى الظاهر، فانه يعتمد على قول مجتهد يثق بقوله اكثر من غيره، أو على قول مجتهد مذهبه معروف فى بلاده. وهذا هو التمذهب أو التقليد الشخصى.

ولكن لا ينافى التمذهب بمذهب معين أن يأخذ عالم متبحر له نظر فى أدلة الأحكام فى مسئلة من المسائل قولا من مذهب آخر، لا على أساس التشهى، بل على أساس أدلة قوية ظهرت له.

ومن هنا أفتى كثير من فقهاء الحنفية فى كثير من المسائل بقول يخالف قول الامام أبى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، كما فعلوا فى مسئلة المزارعة، وفى الاستئجار على تعليم القرآن الكريم، وفى مسئلة خيار المغبون وغيرها من المسائل المعروفة، وذلك لما

صرح به علماؤنا من أن تقليد امام معين ليس حكما شرعيا بنفسه، وانما هو فتوى اصدرت لتنظيم امور الدين، وللتجنب عما يخشى في غيره من مفاسد التلاعب واتباع الأهواء ، وسمعت من والدى العلامة المفتى محمد شفيع رحمه الله تعالىٰ غير مرة يحكى قول شيخ الهند الامام الشيخ محمود الحسن رحمه الله تعالىٰ: ”ان تقليد مذهب معين ليس حكما شرعيا فى نفسه، ولكنه فتوى اصدرت لتنتظم به امور الدين.

قال الامام الشيخ اشرف على التهانوى رحمه الله تعالىٰ فى بعض مواضعه:

سوہم تقلیدِ شخصی کو فی نفسہ فرض، یا واجب نہیں کہتے، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ تقلیدِ شخصی میں دین کا انتظام ہوتا ہے، اور ترکِ تقلید میں بے انتظامی ہوتی ہے۔

فنحن ”لا نعتقد أن التقليد الشخصى فرض أو واجب فى نفسهٖ بل نقول إن التقليد الشخصى ينتظم به أمور الدين وفى ترک التقليد فوضويّة.

ومن لوازم هذا القول أنه حيث وقع الأمن من اتباع الهوىٰ فلا بأس بالأخذ بما هو أرجع دليلاً لعالمٍ أهل للنظر فى الأدلة.

قال الامام الفقيه الشيخ رشيد احمد الكنكوهى رحمه الله تعالىٰ:

اسی واسطے تقلیدِ غیر شخصی کو فقہاء نے کتابوں میں منع لکھا ہے، مگر جو عالم غیر شخصی کے سبب، مبتلا ان مفاسدِ مذکورہ کا نہ ہو، اور نہ اس کے سبب سے عوام میں ہیجان ہو، اس کو تقلیدِ غیر شخصی اب بھی جائز ہوگی (اصول الافتاء وآدابه، ص ٦٩ الى ٧٢، مناهج الفتوىٰ فى السلف،مسئلة التقليد والتمذهب ، مطبوعة: مكتبه معارف القرآن، كراتشى، تاريخِ طبع:شعبان ١٤٣٢ هـ، جولائى 2011ء)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: پس اس تمام تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اصل مقصود ان شرعی احکام کی اتباع کرنا ہے، جو قرآن وسنت میں مذکور ہیں، اور یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ غیر مجتہد کو عادتاً خود سے ان احکام کا مستنبط کرنا آسان نہیں ہوتا، یا تو اس وجہ سے کہ وہ ان کو سمجھنے کی استطاعت نہیں رکھتا، یا اس وجہ سے کہ نصوص ایک سے زیادہ معنیٰ کا احتمال رکھتی ہیں، یا ظاہر میں دلائل متعارض ہوتے ہیں، پس اس لیے وہ ایسے مجتہد کے قول پر اعتماد کرتا ہے، کہ جس پر اس کے علاوہ اکثر لوگ بھروسہ کرتے ہیں، یا اس مجتہد کے قول پر اعتماد کرتا ہے، جس کا مذہب اس کے علاقہ میں معروف ہوتا ہے، اسی کا نام ''تمذہب'' یا ''تقلیدِ شخصی'' ہے۔

لیکن کسی معین مذہب کی پابندی کرنے کے یہ بات منافی نہیں ہے کہ کوئی متبحر عالم، جس کی مسائل میں سے کسی مسئلہ کے اندر احکام کے دلائل میں نظر ہو، وہ دوسرے مذہب کے قول کو اختیار کرلے، جبکہ شہوت کی بنیاد پر نہ ہو، بلکہ ان قوی دلائل کی بنیاد پر ہو، جو اس کے لیے ظاہر ہوئے، اور اسی وجہ سے بیشتر فقہائے حنفیہ نے بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مخالف قول پر فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ مزارعت کے مسئلہ میں، اور قرآنِ کریم کے استیجار کے مسئلہ میں، اور خیارِ مغبون کے مسئلہ میں، اور اسی طرح دوسرے معروف مسائل میں۔

اور اس کی وجہ وہ ہے، جس کی ہمارے علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ متعین امام کی تقلید بذاتِ خود شرعی حکم نہیں ہے، بلکہ وہ صرف ایک فتویٰ ہے، جو کہ امورِ دین کی تنظیم کے لیے اور اس کے ترک کرنے میں تلعب اور اتباعِ اہواء کے مفاسد کے خوف سے بچنے کے لیے صادر ہوا ہے۔

اور میں نے اپنے والد علامہ مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ سے متعدد مرتبہ شیخ الہند امام شیخ محمود حسن رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ روایت سنی کہ ''معین مذہب کی تقلید بذاتِ خود شرعی حکم نہیں، بلکہ یہ صرف ایک فتویٰ ہے، جو اس لیے جاری ہوا ہے،

تاکہ امورِ دین میں نظم قائم رہے۔

امام شیخ اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض مواعظ میں فرمایا کہ:

’’سو ہم تقلیدِ شخصی کو فی نفسہٖ فرض، یا واجب نہیں کہتے، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ تقلیدِ شخصی میں دین کا انتظام ہوتا ہے، اور ترکِ تقلید میں بے انتظامی ہوتی ہے‘‘

اور اس قول کے لوازم میں سے یہ بھی ہے کہ جہاں اتباعِ ھویٰ سے امن واقع ہو، تو دلائل میں نظر رکھنے والے، عالم کے لئے اس کو لینے میں حرج نہیں، جو دلیل کے اعتبار سے زیادہ راجح ہو۔

امام فقیہ شیخ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

اسی واسطے تقلیدِ غیر شخصی کو فقہاء نے کتابوں میں منع لکھا ہے، مگر جو عالم غیر شخصی کے سبب، مبتلا ان مفاسدِ مذکورہ کا نہ ہو، اور نہ اس کے سبب سے عوام میں ہیجان ہو، اس کو تقلیدِ غیر شخصی اب بھی جائز ہوگی‘‘ (اصول الافتاء)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی مذکورہ بالا عبارت میں درجِ ذیل امور قابلِ ملاحظہ ہیں:

(1)......اصل مقصود، قرآن وسنت میں مذکور شرعی احکام کی اتباع ہے۔

(2)...... غیر مجتہد کو عادتاً خود سے قرآن وسنت میں مذکور شرعی احکام کا مستنبط کرنا ’’سمجھنے کی استطاعت نہ ہونے، یا نصوص کے دلائل ومعانی کے متعارض ومحتمل ہونے کی وجہ سے‘‘ آسان نہیں ہوتا۔

(3)......نمبر دو میں مذکور وجوہات کی بناء پر غیر مجتہد ایسے مجتہد کے قول پر اعتماد کرتا ہے، جس پر اس کے علاوہ اکثر لوگ بھروسہ کرتے ہیں، یا اس مجتہد کے قول پر اعتماد کرتا ہے، جس کا مذہب اس کے علاقہ میں معروف ہے۔

(4)......نمبر تین میں مذکور عمل کا نام ’’تمذہب‘‘ یا ’’تقلیدِ شخصی‘‘ ہے۔

(5)......کوئی متبحر عالم، جس کی مسائل میں سے کسی مسئلہ کے اندر احکام کے دلائل میں نظر ہو، وہ دوسرے مذہب کے قول کو اختیار کر لے، جبکہ شہوت کی بنیاد پر نہ ہو، بلکہ ان قوی دلائل کی بنیاد پر ہو، جو اس کے لیے ظاہر ہوئے، تو یہ ''معین مذہب کی پابندی کرنے کے منافی نہیں''

(6)...... ہمارے علماء کی تصریح کے مطابق ''متعین امام کی تقلید'' اور ''معین مذہب کی تقلید'' بذاتِ خود شرعی حکم نہیں ہے، بلکہ وہ صرف ایک فتویٰ ہے، جو کہ امورِ دین کی تنظیم، اور امورِ دین میں نظم قائم رکھنے اور تلعب اور اتباعِ اہواء کے مفاسد کے خوف سے بچنے کے لیے صادر ہوا ہے۔

(7)......ہم تقلیدِ شخصی کو فی نفسہ فرض، یا واجب نہیں کہتے، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ تقلیدِ شخصی میں دین کا انتظام ہوتا ہے، اور ترکِ تقلید میں بے انتظامی ہوتی ہے۔

(8)......حضرت گنگوہی کے بقول تقلیدِ غیر شخصی کو فقہاء نے کتابوں میں منع لکھا ہے، مگر یہ اصول، قاعدہ کلیہ نہیں، بلکہ اس میں استثناء بھی کیا ہے۔

پس جب ''متعین امام کی تقلید'' اور ''معین مذہب کی تقلید'' بذاتِ خود شرعی حکم نہیں، بلکہ وہ صرف ایک فتویٰ ہے، تو محض اس فتوے کی خلاف ورزی کو گناہ قرار نہیں دیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ اس فتوے کو جاری کرنے والے حضرات کے بالمقابل جلیلُ القدر فقہاء کا فتویٰ اس کے برخلاف موجود ہو، تو ایسی صورت میں تو اس فتوے کی پابندی سب پر لازم کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں۔

رہا معاملہ غیر مجتہد کے ایسے مجتہد کے قول پر اعتماد کرنے کا، جس پر اس کے علاوہ اکثر لوگ بھروسہ کرتے ہوں، یا اس مجتہد کے قول پر اعتماد کرنے کا، جس کا مذہب اس کے علاقہ میں معروف ہو۔

تو یہ ایسا امر ہے کہ بعض اوقات اس کے برخلاف میں ہی حق ہوتا ہے۔

چنانچہ بعض لوگ ایسے علاقوں میں رہتے سہتے ہیں کہ وہاں کے اکثر لوگ کسی نا اہل، بلکہ

''مبتدع'' کو مجتہد سمجھ کر اس پر بھروسہ کرتے ہیں، اور اس کا مذہب ہی اس علاقہ میں معروف ہوتا ہے۔

اس وجہ سے وہ شخص دوسرے علاقہ کے علماء کی تقلید کرتا ہے۔

اس کے علاوہ آج کے دور میں کسی بھی علاقہ میں موجود شخص کو دوسرے مذاہبِ حقہ، اور ائمہ متبوعین کے مذاہب پر مطلع ہونا، اس بات پر موقوف ہی نہیں رہا۔

پھر اگر ایسا عالم، جس کی مسائل میں سے کسی مسئلہ کے اندر احکام کے دلائل میں نظر ہو، اور وہ دوسرے مذہب کے قول کو اختیار کرلے، اور اس کے مطابق اپنے سے استفتاء کرنے والے کو فتویٰ دے، یا اس کو اپنے مضمون میں تحریر کردے، تو اس کو آج کل اہلِ افتاء کے یہاں ''متعین امام کی تقلید'' اور ''معین مذہب کی تقلید'' کے خلاف قرار دیا جاتا ہے، جوکہ خود ان کے علماء کے فتوے کے بھی خلاف ہے۔

اور ہم اس طرح کے ردِعمل کا بار بار اہلِ افتاء کی طرف سے مشاہدہ کرتے ہیں، جو اس کو صاف طور پر ''تقلیدِ شخصی'' یا اپنے علماء واکابر کے فتوے کے خلاف سمجھتے ہیں، اور اس پر جا بے جا دلائل بھی قائم کرتے ہیں، بلکہ اس پر مستقل رسائل ومضامین بھی تحریر کرتے ہیں۔

جبکہ فقہاء کی تصریح کے مطابق جزوی اجتہاد کا حامل شخص تو متعلقہ مسئلہ میں بہر حال اپنے اجتہاد ہی کا مکلّف ہے۔

''مذہبِ معین'' کی پابندی کے مسئلہ کا تعلق تو عوام کے ساتھ ہے، جس کے بارے میں وہ تصریح فرما چکے ہیں کہ ''**العامی لا مذهب له**''۔

اس سے معلوم ہوا کہ ''تقلیدِ شخصی'' یا ''مذہبِ معین'' کے وجوب کا عقیدہ، جس نوعیت کے ساتھ ہمارے علاقہ کے موجودہ زمانے کے بیشتر حنفی اصحابِ علم، واہلِ مدارس میں شہرت اختیار کرچکا ہے، وہ اس نوعیت کے ساتھ خود ان حضرات کے اکابر علماء کے نزدیک بھی درست نہیں، چہ جائیکہ اس پر امت کے اجماع واتفاق کا دعویٰ کیا جائے، اور اس کی وجہ سے کسی کو اہلُ السنۃ والجماعۃ سے ہی خارج قرار دے دیا جائے، ان حضرات نے تو مذاہبِ

معروفہ کی تقلید نہ کرنے والے اہلُ الحدیث کو بھی اہلُ السنۃ والجماعۃ سے خارج قرار نہیں دیا، جیسا کہ پہلے الگ فصل میں گزرا۔

رہا شہوت، اور تلعب کا معاملہ، تو یہ ''اجتہاد وتقلید'' کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اس کی کسی بھی جگہ اجازت نہیں، دوسرے اس کا تعلق عمل کرنے والے کی نیت، اس کی غرض، اور اس کی ذات سے ہے، لہٰذا اس کو بنیاد بنا کر جمہور کی طرف سے بیان ومنقح کردہ شریعت کے اہم اصول کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اور شریعت کی طرف سے جس چیز میں وسعت دی گئی تھی، اس میں تنگی نہیں پیدا کی جا سکتی۔

اس لئے ہمارے نزدیک ''مذہبِ معین'' لازم ہونے کی وہی توجیہ راجح ہے، جو شاہ ولی اللہ اور مولانا حبیب احمد کیرانوی کے حوالہ سے گذری، جس میں نہ شریعت کے کسی حکم، اور اجماع کی خلاف ورزی لازم آتی، اور نہ ہی جمہور اور حنفیہ کے راجح قول کی مخالفت لازم آتی۔

مکتوبِ گنگوہی اور ''عدمِ تقلیدِ شخصی'' کے مفاسد پر کلام

جہاں تک حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے نقل کردہ ارشاد کا تعلق ہے، تو اس میں تصریح ہے کہ ہم تقلیدِ شخصی کو فی نفسہ فرض، یا واجب نہیں کہتے، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ تقلیدِ شخصی میں دین کا انتظام ہوتا ہے، اور ترکِ تقلید میں بے انتظامی ہوتی ہے۔

پس جو چیز فی نفسہ فرض، یا واجب نہیں، اس میں اجتہاد کر کے اسے کسی دوسری جہت سے لازم، یا واجب قرار دینے کی اگرچہ گنجائش موجود ہے، کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے، لیکن چونکہ اس پر سابق مجتہدین وفقہاء، اپنا اجتہاد کر کے عمدہ رائے قائم فرما چکے ہیں، اس لئے ہمارا اس سلسلہ میں رجحان سابق مجتہدین وفقہاء کی طرف سے ترجیح دیے گئے قول کی طرف ہے۔

رہا حضرت گنگوہی کے اس ارشاد کا معاملہ، جو ''اصولُ الافتاء'' کی عبارت میں مذکور ہے، تو دراصل یہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کے ایک مکتوب کا اقتباس ہے، جو انہوں نے مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کو تحریر فرمایا تھا۔

اس میں حضرت گنگوہی نے یہ تحریر فرمایا کہ:

مطلق تقلید مامور بہ ہے، لقولہٖ تعالیٰ ''**فسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون** ''اور بوجہ دیگر نصوص۔

مگر بعد ایک مدت کے تقلید غیر شخصی کے سبب مفاسد پیدا ہوئے کہ آدمی بسبب اس کے لا اُبالی اپنے دین سے ہو جاتا ہے، اور اپنی ہوائے نفسانی کا اتباع اس میں گویا لازم ہے، اور طعن علمائے مجتہدین وصحابۂ کرام اس کا ثمرہ ہے، ان امور کے سبب باہم نزاع بھی پیدا ہوتا ہے، اگر تم بغور دیکھو گے، تو یہ سب امور تقلیدِ غیر شخصی کے ثمرات نظر آئیں گے، اور اس پر ان کا مرتب ہونا، آپ پر واضح ہو جائے گا، لہٰذا تقلید غیر شخصی اس بدنظمی کے سبب گویا ممنوع من اللہ تعالیٰ ہوگئی، پس ایسی حالت میں تقلیدِ شخصی گویا فرض ہوگئی، اس واسطے کہ تقلید مامور بہ کی دو نوع ہیں، شخصی وغیر شخصی، اور تقلید بمنزلہ جنس ہے، اور مطلق کا وجود، خارج میں بدون اپنے کسی فرد کے محال ہے، پس جب غیر شخصی حرام ہوئی، بوجہ لزومِ مفاسد، تو اب شخصی معین مامور بہ ہوگئی، اور جو چیز کہ خدا تعالیٰ کی طرف سے فرض ہو، اگر اس میں کچھ مفاسد پیدا ہوں، اور اس کا حصول بدون اس ایک فرد کے ناممکن ہو، تو وہ فرد حرام نہ ہوگا، بلکہ ازالہ ان مفاسد کا اس سے واجب ہوگا، اور اگر کسی مامور کی ایک نوع میں نقصان ہو، اور دوسری نوع سالم اس نقصان سے ہو، تو وہ ہی فرد خاصۂ مامور بہ بن جاتا ہے، اور اس کے عوارض میں اگر کوئی نقصان ہو، تو اس نقصان کا ترک کرنا لازم ہوگا، نہ اس فرد کا، یہ حال وجوبِ تقلیدِ شخصی کا ہے۔

اسی واسطے تقلیدِ غیر شخصی کو فقہاء نے کتابوں میں منع لکھا ہے۔

مگر جو عالم غیر شخصی کے سبب مبتلا اِن مفاسدِ مذکورہ کا نہ ہو، اور نہ اس کے سبب سے عوام میں ہیجان ہو، اس کو تقلیدِ غیر شخصی اب بھی جائز ہوگی، مگر اتنا دیکھنا چاہیے کہ تقلیدِ شخصی وغیر شخصی دو نوع ہیں کہ شخصیت وغیر شخصیت دونوں فصل ہیں، جنسِ تقلید

www.idaraghufran.org

کی کہ تقلید کا وجود بغیر ان فصول کے محال ہے، کیونکہ یہ فصول ذاتیات میں داخل ہیں (تذکرۃ الرشید، حصہ اول، ص۱۳۲، ۱۳۳، مراسلہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب مدظلہ العالی، مطبوعہ: بلالی سٹیم، ساڈھورہ)

حضرت گنگوہی کی مذکورہ عبارت میں جو امور ذکر کئے گئے، ان پر متفرق مقامات پر باحوالہ کلام گزر چکا ہے۔

حضرت گنگوہی کی مذکورہ عبارت میں ''مطلق تقلید'' کو مامور بہ قرار دیا گیا ہے، اور اس کی دلیل میں ''سورہ نحل، وسورہ انبیاء'' کی آیت کو نقل کیا گیا ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء، بالخصوص حنفیہ نے اسی آیت اور اس قسم کی دوسری نصوص کے پیشِ نظر ''تقلیدِ مطلق'' کو راجح واصح، اور ''تقلیدِ شخصی'' کو اس کے مقابلہ میں مرجوح قرار دیا ہے۔

ان جمہور فقہائے کرام کے سامنے ''تقلیدِ مطلق وتقلیدِ شخصی'' سے متعلق مذکورہ دونوں اقوال موجود تھے، اور وہ اتباعِ ہویٰ کے مسئلہ سے بھی بخوبی واقف تھے، انہوں نے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کے جاری ہونے کے عرصہ دراز بعد تک، بلکہ تا حال اسی موقف کو راجح سمجھا، اور جن اہلِ علم نے ''مذہبِ معین کے التزام'' کو، جس دلیل کی بنیاد پر واجب قرار دیا، ان کا قول بھی ان حضراتِ گرامی کے سامنے تھا۔

اور ''اتباعِ ھویٰ'' کا مسئلہ بھی کوئی جدید اور بعد کے دور کا مسئلہ نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں پہلی امتوں کے اس عمل کا ذکر فرمایا ہے، اور قرآن مجید میں صاف طور پر اس سے منع کیا گیا ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ''متبعینِ اھواء'' کے پہلی امتوں کے فرقوں اور اس امت میں اس سے بھی زیادہ فرقے پیدا ہو جانے کا ذکر فرمایا ہے، اور ''اہلُ السنۃ والجماعۃ'' کے علاوہ تمام فرقوں کو جمہور فقہاء نے ''اہلُ السنۃ والجماعۃ'' سے خارج قرار دیا ہے، بلکہ ان کو ''اہلِ اھواء'' سے موسوم فرمایا ہے، ان تمام امور سے وہ جمہور بخوبی واقف تھے، اور اس چیز سے بھی واقف تھے کہ اہلُ السنۃ والجماعۃ کے فقہاء ومجتہدین، بالخصوص ائمہ متبوعین کے اقوال، بلکہ ان کے اصول

''اہلِ اھواء'' سے خارج اور اہلُ السنۃ والجماعۃ میں داخل ہیں، اور ان کے مابین اجتہادی امور ومسائل اہلُ السنۃ والجماعۃ کے اصولوں پر متنوع ہیں، پھر ان اہلُ السنۃ کے فقہاء کے مابین اجتہادی مسائل کی اتباع وپیروی کو ''اتباعِ ھویٰ'' میں کیسے داخل مانا جاسکتا ہے۔

اس لیے ہمیں جمہور کے مقابلہ میں مذکورہ موقف راجح معلوم نہ ہوسکا۔

حضرت گنگوہی نے مذکورہ بالا عبارت میں ''تقلیدِ غیر شخصی'' یعنی ''شخصِ واحد کے التزام کے بغیر مطلق تقلید'' کے سبب سے ایک مدت بعد چند مفاسد پیدا ہونے کا ذکر فرمایا، اور پھر بعد میں تحریر فرمایا کہ ''اسی واسطے تقلیدِ غیر شخصی کو فقہاء نے کتابوں میں منع لکھا ہے''۔

لیکن حضرت گنگوہی نے اس بات کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا کہ مذکورہ اسباب کس زمانے میں اور کب پیدا ہوئے، اور وہ کون سے فقہائے کرام اور اُن کی کون سی کتب ہیں، جن میں تقلیدِ غیر شخصی کو منع لکھا گیا ہے؟

اگر اس کا باحوالہ ثبوت پیش کیا جاتا کہ وہ کون سے، اور کس زمانے کے فقہاء ہیں، جنہوں نے اپنی کتب میں اس حکم کو اختیار فرمایا، اور ترجیح دی ہے، اور ان کا سابق مجتہدین وفقہاء اور اصحابِ مذہب واصحابِ ترجیح کے مقابلہ میں کیا مقام، اور کیا درجہ ہے؟ اور ان کا قول، سابق مجتہدین وفقہاء پر حجت ہے، یا نہیں؟

اس وقت ہی اس پر کلام ہوسکتا تھا، اور اس ثبوت سے پہلے مذکورہ دعویٰ محلِ کلام ہے۔

اور ہم غیر مجتہد کے حق میں ''مذہبِ معین'' اور ''تقلیدِ شخصی'' کے وجوب ولزوم کے مرجوح، اور ''مطلق تقلید'' کے وجوب ولزوم کے راجح ہونے کے متعلق فقہائے حنفیہ وجمہور کی پے در پے تصریحات پہلے نقل کر چکے ہیں، جن سے مذکورہ دعوے کا مرجوح ہونا، ظاہر ہوتا ہے۔ [1]

---

[1] وقال القاضى أبو بكر بن العربى وأكثرية الفقهاء والأصوليين :يخير السائل فى سؤال من شاء من العلماء سواء أتساووا أم تفاضلوا، أى أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل فى العلم لعموم قوله تعالى :"فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون' ولإجماع الصحابة :وهو أن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين، وكان فيهم العوام، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد فى أعيان المجتهدين، ولو كان التخيير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

متعدد فقہاء تصریح فرما چکے ہیں کہ تقلیدِ شخصی کے وجوب میں غیر نبی کو بذاتِ خود واجب الاطاعت قرار دینے کا مفسدہ پایا جاتا ہے۔

بلکہ کسی مخصوص مذہب کی پابندی کو واجب قرار دینے میں متعدد فقہاء کی طرف سے ''اجماع'' کی خلاف ورزی کا دعویٰ کیا گیا ہے، اور اجماع کے برخلاف قول کا جو درجہ ہے، وہ معلوم ہے۔

پس ان حالات میں مجتہدین واصحابِ ترجیح کے مقابلہ میں بعد کے کسی قول کو ترجیح دینا کیسے مناسب قرار دیا جاسکتا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ قال الآمدی حاکیا هذا الإجماع :إن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين، فإن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم، ولهذا قال عليه السلام :عليكم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين من بعدی، عضوا عليها بالنواجذ وقال عليه السلام: أقضاكم علی، وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وكان فيهم العوام ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لاغير .ومع ذلک لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد فی أعيان المجتهدين، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول، والاستفتاء له، مع وجود الأفضل.

ولو كان ذلک غير جائز، لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه.

ولولا إجماع الصحابة على ذلک لكان القول بمذهب الخصوم۔ أی أصحاب الرأی الأول۔ أولی .

يتبين من هذا أن القول الثانی هو الأرجح بإجماع الصحابة على جواز التخير بين الأقوال، وسؤال السائل من شاء من العلماء(الفقه الإسلامی وأدلتهٗ للزحيلی، ج ١ ،ص ٩٨ ،و ٩٩ ،مقدمات ضرورية عن الفقه،المطلب السادس،الفرع الثالث)

[1] ثم فی أصول ابن مفلح وذكر بعض أصحابنا يعنی الحنابلة والمالكية والشافعية هل يلزمه التمذهب بمذهب والأخذ برخصه وعزائمه؟

فيه وجهان: أشهرهما لا كجمهور العلماء فيتخير ونقل عن بعض الحنابلة أنه قال: وفی لزوم الأخذ برخصه وعزائمه طاعة غير النبی صلى الله عليه وسلم فی كل أمره ونهيه، وهو خلاف الإجماع (التقرير والتحبير علٰی كتاب التحرير،لابن أمير الحاج الحنفی ،ج٣،ص ٣٤٥،الباب الخامس فی القياس،المقالة الثالثة فی الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء،مسألة غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد)

ثم جمهور العلماء على أنه لا يلزم على المقلد التمذهب بمذهب والأخذ برخصه وعزائمه *وقيل فی التزام ذلک طاعة لغير النبی صلى الله عليه وسلم فی كل أمره ونهيه ، وهو خلاف الإجماع (تيسير التحرير،لأمير بادشاه الحنفی، ج٤،ص ٢٤٧ ،المقالة الثالثة فی الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

حضرت گنگوہی کی مذکورہ بالا عبارت میں ''تقلیدِ غیر شخصی'' کے سبب سے مندرجہ ذیل مفاسد لازم آنے کا ذکر کیا گیا ہے:

(1)......اس کے سبب، آدمی کا اپنے دین سے لااُبالی ہوجانا۔

(2)......اپنی ہوائے نفسانی کا اتباع، اس میں گویا لازم ہونا۔

(3)......صحابۂ کرام وعلمائے مجتہدین پر طعن اس کا ثمرہ ہونا۔

(4)......ان امور کے سبب، باہم نزاع پیدا ہوجانا۔

مگر ہمیں غور وتحقیق کے بعد عامی شخص کے حق میں، جو اجتہاد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، تقلیدِ شخصی کے عدمِ وجوب، اور تقلیدِ مطلق کے وجوب کے راجح ہونے میں مذکورہ مفاسد لازم آنے کے موقف کی طرف رجحان نہ ہوسکا۔

جہاں تک پہلے مفسدہ کا تعلق ہے، تو دلائل کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی اس کے سبب، اپنے دین سے لااُبالی نہیں ہوتا، اگر ایسا ہوتا، تو جمہور فقہائے کرام، ہم سے بہتر طریقہ پر اس کا مشاہدہ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

(وقيل لا) يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذى ينبغى أن يؤمن ويعتقد به لكن ينبغى أن لا يكون الانتقال للتلهى فان التلهى حرام قطعا فى التمذهب كان أو فى غيره (إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى) والحكم له (ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة) فايجابه تشريع شرع جديد ولك أن تستدل عليه بان اختلاف العلماء رحمة بالنص وترفيه فى حق الخلق فلو الزم العمل بمذهب كان هذا نقمة وشدة (وقيل) من التزم (كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلده فيه وفى غيره يقلد من شاء وعليه السبكى) من الشافعية (وفى التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعا) أى لانه ليس للاتباع لمذهب واحد موجب شرعى ،وهذا انما يدل على جزء الدعوى هو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعى ،إذ ما لم يوجبه الشرع باطل ،لان التشريع بالرأى حرام ،وأما أنه لا يرجع عما قلد فيه فلم يلزم منه قطعا، فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتأمل(فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج٢،ص ٤٣٨،خاتمة : الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه، مطبوعة: دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولىٰ:1423هـ .2002ء)

كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام -رحمة الله -يذكر فى هذه المسألة إجماعين على أن من أسلم لا يجب عليه اتباع إمامٍ معين، بل هو مخير.

فإذا قلد إمامًا معينًا، وجب أن يبقى ذلك التخيير المجمع عليه حتى يحصل د ليل على رفعه، لاسيما الإجماع لا يرفع إلا بما هو مثله فى القوة(نفائس الأصول فى شرح المحصول،للقرافى ، ج٩، ص٣٩٦٣، ٣٩٦٤،الكلام فى المفتى والمستفتى،القسم الثالث فيما فيه الاستفتاء)

www.idaraghufran.org

فرما کر اس کو ممنوع قرار دے سکتے تھے، البتہ اگر ''اپنے دین'' سے ''مذہبِ معین'' مراد ہو، اور یہ مطلب ہو کہ آدمی اس کی وجہ سے ''مذہبِ مخصوص'' کی پابندی سے بے پرواہ اور آزاد ہوجاتا ہے، تو یہ بات تو ''مذہبِ معین'' کے عدمِ وجوب کا لازمی نتیجہ اور خاصہ ہے، جمہور فقہائے کرام نے غیر مجتہد پر مذہبِ معین کی پابندی کو مرجوح قرار دے کر اس پابندی سے آزاد رہنے کا راستہ فراہم کردیا، کیونکہ شریعت نے بھی اس پر یہ پابندی عائد نہیں کی، بلکہ اگر وہ خود سے اپنے اوپر یہ پابندی عائد کرے، تب بھی اس پر یہ پابندی عائد نہیں ہوتی، جس کی کتبِ حنفیہ میں تصریح ہے۔

اور جہاں تک دوسرے مفسدہ کا تعلق ہے، تو شارع کی طرف سے جو امر ''مطلق'' ہے، اس میں اتباعِ ہویٰ کو لازم قرار دینا گویا کہ شارع کے اس امر میں ''گناہ وعصیان'' کو لازم قرار دینا ہے، جس سے اتفاق کیسے ممکن ہوسکتا ہے؟

''اتباعِ ہویٰ'' کی بنیاد پر تو ''تقلیدِ شخصی'' بھی ناجائز ہے، وہ ''تقلیدِ مطلق'' کے ساتھ خاص نہیں، اور جب اتباعِ ہویٰ کے بجائے، دلیل، ضرورت، یا سہولت پیشِ نظر ہو، تو حنفیہ کے نزدیک ضعیف قول پر بھی عمل جائز ہے، جس سے ظاہر ہے کہ ضرورت وسہولت کو ''اتباعِ ہویٰ'' سمجھنا ہی درست نہیں۔ [1]

---

[1] ولعل الإجماع على تقدير ثبوته إنما يكون حيث تبع القاضى أو المفتى فى تقليد الشاذ هواه فإن أبغض شخصا أو كان من ذوى الخمول شدد عليه فقضى عليه وأفتاه بالمشهور، وإن أحبه أو كان له عليه منة وكان من أصدقائه أو أقاربه واستحيا منه لكونه من ذوى الوجاهة أو أبناء الدنيا أفتاه أو قضى له بالشاذ الذى فيه رخصة ولا حقا وفى تحريم هذا وحكى ابن فرحون فى منع ذلك الإجماع وذلك أن القول الشاذ وإن كان حقا مثلا فلم يتبعه هذا المقلد لأجل حقيقته بل لأجل متابعة هواه.

وقد قال بعض المفسرين فى سر قوله تعالى لداود -عليه السلام "ولا تتبع الهوى"(سوره ص) بعد أمره له أن يحكم بالحق (فى قوله تعالى: فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ)أن فيه إشارة إلى أن الامتثال لا يكون بمجرد الحكم بالحق حتى يكون الباعث على الحكم به أحقيته لا اتباع الهوى فيكون معبود من اتصف بهذا هواه لا مولاه -جل وعلا -حتى إنه إذا لم يجد هواه فى الحق تركه واتبع غير الله أما من قلد القول الشاذ لأنه حق فى حق من قال به، ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

اور جہاں تک تیسرے، اور چوتھے مفسدہ کا تعلق ہے، تو جمہور کی طرف سے اول تو یہ کہنے کی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ وفی حق من قلده ولم يحمله عليه مجرد الهوى بل الحاجة والاستعانة على دفع ضرر دينى أو دنيوى ثم شكر الله تعالى على كون ذلك القول وافق غرضه ولو لم يجد من الحق ما يوافق هواه أجراه وخاف الله تعالى فهذا ترجى له السلامة فى تقييده ذلك، والله تعالى أعلم وبه التوفيق انتهى(فتح العلى المالك فى الفتوى على مذهب الإمام مالك، ج ا، ص ٦١، مسائل أصول الفقه، التقليد فى الرخصة)

ومذهب الحنفية المنع عن المرجوح حتى لنفسه لكون المرجوح صار منسوخا اهـ فليحفظ، وقيده البيرى بالعامى أى الذى لا رأى له يعرف به معنى النصوص حيث قال :هل يجوز للإنسان العمل بالضعيف من الرواية فى حق نفسه، نعم إذا كان له رأى، أما إذا كان عاميا فلم أره، لكن مقتضى تقييده بذى الرأى أنه لا يجوز للعامى ذلك .قال فى خزانة الروايات :العالم الذى يعرف معنى النصوص والأخبار وهو من أهل الدراية يجوز له أن يعمل عليها وإن كان مخالفا لمذهبه اهـ.

قلت :لكن هذا فى غير موضع الضرورة، فقد ذكر فى حيض البحر فى بحث ألوان الدماء أقوالا ضعيفة، ثم قال :وفى المعراج عن فخر الأئمة :لو أفتى مفت بشىء من هذه الأقوال فى مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا .اهـ .وكذا قول أبى يوسف فى المنى إذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيف، وأجازوا العمل به للمسافر أو الضيف الذى خاف الريبة كما سيأتى فى محله وذلك من مواضع الضرورة (رد المحتار على الدر المختار، ج ا، ص ٧٤، مقدمة)

(وسئل) رحمه الله تعالى: هل يجب بعد تدوين المذاهب التزام أحدها وهل له الانتقال عما التزمه؟

(فأجاب) بقوله الذى نقله فى زيادات الروضة عن الأصحاب وجوب ذلك وأنه لا يفعله بمجرد التشهى ولا بما وجد عليه أباه بل يختار ما يعتقده أرجح أو مساويا إن اعتقد شيئا من ذلك وإلا فهو لا يجب عليه البحث عن أقوم المذاهب كما لا يجب عليه البحث عن الأعلم ثم قال والذى يقتضيه الدليل أنه لا يلزمه التمذهب بمذهب بل يستفتى من شاء أو من اتفق لكن من غير تلقط الرخص فلعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه .اهـ.

وظاهره جواز الانتقال وإن اعتقد الثانى مرجوحا وجواز تقليد إمام فى مسألة وآخر فى أخرى وهكذا من غير التزام مذهب معين أفتى به العز بن عبد السلام والشرف البارزى وفى الخادم عن ابن أبى الدم فى باب القدوة ما يؤيده وإن كان مردودا من جهة أخرى كما يعرف بتأمله وعبارة الغزالى فى فتاويه لا يجوز لأحد أن ينتحل مذهب إمام رأسا إلا إذا غلب على ظنه أنه أولى الأئمة بالصواب ويحصل له غلبة الظن.

إما بالتسامع من الأفواه أو بكون أكثر الخلق تابعين لذلك الإمام فصار قول العامى أنا شافعى أنا حنفى لا معنى له لأنه لا يتبع إماما عن غلبة الظن بل يجب أن يقلد فى كل حادثة من حضر عنده من العلماء فى تلك الساعة ثم اشتراط عدم تتبع الرخص هو المعتمد وتبعه المحقق الكمال بن الهمام من الحنفية وعلى الأول فهل يفسق بالتتبع وجهان أوجههما أنه لا يفسق كما يقتضيه كلام النووى فى فتاويه وقول بعضهم إن ابن حزم حكى الإجماع على الفسق محمول على متتبعها من غير تقليد وإلا فقد أفتى ابن عبد السلام بجوازه وقال :إن إنكاره جهل وهل المراد بالرخص هنا الأمور السهلة أو التى ينطبق عليها ضابط الرخصة عند الأصوليين محل نظر ولم أر من نبه عليه ومقتضى تعبير أصل الروضة بالأهون عليه الأول وليس ببعيد(الفتاوى الفقهية الكبرى، لابنِ حجر الهيتمى، ج ۴، ص ۳۰۵، باب القضاء)

www.idaraghufran.org

گنجائش ہے کہ جب کسی امام و مذہب کی تعیین کے بغیر علی الاطلاق ائمہ مجتہدین کی تقلید کو جائز قرار دیا جائے گا، تو اس سے ان سب ائمہ مجتہدین کا احترام پیدا ہوگا، اور ایک دوسرے کے ساتھ باہمی تفرقہ بازی کا خاتمہ ہو کر قُرب پیدا ہوگا۔

دوسرے جمہور کی طرف سے صحابہ کرام، اور ائمہ مجتہدین کے اجتہادی اختلاف کی حقیقت کو اجاگر کیا جائے گا، اور مجتہدین کے ماجور ہونے کی تبلیغ کی جائے گی، اور اجتہادی مسائل کے درجہ کو واضح کیا جائے گا، تاکہ ائمہ کی شان میں زبان درازی، اور باہمی نزاع کا خاتمہ ہو، جیسا کہ ہر زمانے میں ایسا ہوتا رہا ہے، اور ہم نے بھی اس باب کا خاتمہ اسی موضوع پر کیا ہے، جیسا کہ گزرا، نہ یہ کہ ایک ضروری عمل کو ترک کر دیا جائے، اور پھر اس کے ترک سے جو مفاسد لازم آئیں، ان کے سدباب کے لئے اس سے بھی اہم باب کا دروازہ بند کر دیا جائے، جو کہ عوام کے لئے ''رحمت'' ہے، اور اس طرح دونوں جگہ جمہور کے موقف کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوا جائے۔

حضرت گنگوہی کی اس جیسی بعض دیگر عبارات پر کلام ہم نے اپنی دوسری تالیف ''**عمل بالحدیث کا حکم**'' میں کر دیا ہے، وہاں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

''الاقتصاد'' کی عبارت، اور ''عمل بالحدیث'' پر کلام

اس کے بعد شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے ''**اصول الافتاء وآدابہ**'' میں صفحہ نمبر 73، سے صفحہ نمبر 82 تک امام کی طرف سے، بیان کردہ کسی مسئلہ کے کتاب وسنت کے خلاف ہونے پر حضرت گنگوہی کا ایک اقتباس، اور پھر تقلید کی ''افراط وتفریط'' سے متعلق حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی ''**الاقتصاد فی التقلید والاجتهاد**'' کی ایک طویل عبارت نقل فرمائی ہے۔

لیکن چونکہ تقلید کی ''افراط وتفریط'' پر پہلے شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارات، اور ان کی توضیح

کے ذیل میں کافی وافی کلام گذر چکا ہے، اس لئے اس پر مزید گفتگو کی ضرورت نہیں۔

تاہم اس موقع پر حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ سے منصوص ایک مسئلہ کو ملاحظہ کر لینا فائدہ سے خالی نہ ہوگا، اوران شاء اللہ تعالیٰ ان غلط فہمیوں کے ازالہ کا بھی باعث ہوگا، جو حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ کی مذکورہ تالیف ''**الاقتصاد فی التقلید والاجتهاد**'' کی ایک عبارت سے بعض لوگوں کو پیدا ہوئیں، وہ عبارت مندرجہ ذیل ہے:

''ہدایہ اوّلین وغیرہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ ''اگر کوئی شخص روزہ میں خون نکلوادے، اور وہ اس حدیث کو سن کر ''**أفطر الحاجم و المحجوم**'' یعنی پچھنے لگانے والے کا، اور جس کے پچھنے لگائے گئے ہیں، دونوں کا روزہ گیا، یہ سمجھ جائے کہ روزہ تو جاتا ہی رہا، اور پھر بقصد کھا پی لے، تو اس پر کفارہ لازم آئے گا، اور دلیل میں ابو یوسف رحمہ اللہ نے یہ فرمایا ہے:

''**لأن على العامی الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فی حقه إلى معرفة الأحاديث**'' (هداية: ص ۲۰۶)

اس قول سے صاف معلوم ہوا کہ عامی پر تقلیدِ مجتہدین کو واجب کہتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ قولِ سابق مجتہدین کے مخاطب وہ لوگ نہیں ہیں، جن کو قوتِ اجتہادیہ حاصل نہ ہو، بلکہ وہ لوگ مخاطب ہیں، جو قوتِ اجتہادیہ رکھتے ہیں'' (الاقتصاد فی التقلید والاجتهاد ،ص ۵۰، مقصد ششم: بعض شبہات کثیرۃ العروض کا جواب، مطبوعہ: مکتبۃ المصباح، لاہور، پاکستان، اشاعتِ اول، 2020ء)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے بھی ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں ''تقلید کے مختلف درجات بیان کرتے ہوئے ''عوام کی تقلید'' کے ضمن میں یہی موقف اختیار فرمایا ہے، چنانچہ انہوں نے تحریر فرمایا کہ:

''فقہاء نے تو یہاں تک فرمایا ہے کہ اگر کسی عام آدمی کو کوئی مفتی غلط فتویٰ دے

دے تو اس کا گناہ فتویٰ دینے والے پر ہوگا، عام آدمی کو معذور سمجھا جائے گا، لیکن اگر کوئی عام آدمی کوئی حدیث دیکھ کر اس کا مطلب غلط سمجھے اور اس پر عمل کرلے، تو وہ معذور نہیں ہے، کیونکہ اس کا کام کسی مفتی کی طرف رجوع کرنا تھا، خود قرآن و سنت سے مسائل کا استنباط اس کا کام نہ تھا۔

مثلاً سینگی، پچھنے لگوانے سے جمہور علماء کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا، لیکن اگر کسی عام آدمی نے کسی مفتی سے مسئلہ پوچھا، اور اس نے غلطی سے یہ بتادیا کہ روزہ ٹوٹ گیا، اور اس کے بعد اس شخص نے یہ سمجھ کر کچھ کھا پی لیا کہ روزہ تو ٹوٹ ہی چکا ہے، تو ''ہدایہ'' میں لکھا ہے کہ اس پر صرف قضاء آئے گی، کفارہ نہیں آئے گا، صاحبِ ہدایہ اس کی وجہ بتاتے ہوئے فرماتے ہیں:

''لأن الفتویٰ دلیل شرعی فی حقه''

(اس لیے کہ اُس عام آدمی کے لیے مفتی کا فتویٰ دلیلِ شرعی ہے)

لیکن اگر کسی شخص نے ابوداؤد، یا ترمذی وغیرہ میں یہ حدیث دیکھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں ایک شخص کے پاس سے گزرے، جو سینگی کروارہا تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''افطر الحاجم والمحجوم''

''سینگی لگانے والے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا''

اور اس حدیث سے اس نے یہ سمجھ کر کہ سینگی لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، کچھ کھا پی لیا، تو امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ اس کا فرض یہ تھا کہ وہ کسی مفتی سے مسئلہ پوچھتا، اور اس نے یہ فرض ادا نہیں کیا۔

امام ابویوسف فرماتے ہیں:

''لأن علی العامی الاقتداء بالفقهاء، لعدم الاهتداء فی حقه الیٰ معرفة الأحادیث''

''عام آدمی کا فریضہ یہ ہے کہ وہ فقہاء کی اقتداء کرے، اس لیے کہ وہ احادیث کا علم حاصل کر کے صحیح نتیجہ تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں رکھتا''

خلاصہ یہ ہے کہ عوام کے لیے تقلید کا پہلا درجہ متعین ہے، یعنی اُن کا کام یہ ہے کہ وہ ہر حال میں اپنے امام مجتہد کے قول پر عمل کریں، اور اگر انہیں کوئی حدیث امام کے قول کے خلاف نظر آئے تو اس کے بارے میں یہ سمجھیں کہ اس کا صحیح مطلب، یا صحیح محمل ہم نہیں سمجھ سکے، اور جس امام کی ہم نے تقلید کی ہے، انہوں نے اس کے ظاہری مفہوم کو کسی دوسری قوی دلیل کی بناء پر چھوڑا ہے، عوام کے لیے اس طرزِ عمل کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے، ورنہ احکامِ شریعت کے معاملے میں جو شدید افراتفری برپا ہوگی، اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا (تقلید کی شرعی حیثیت ص۹۳ و۹۴، تقلید کے مختلف درجات'' مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع ششم، رجب ۱۴۱۳ھ)

مذکورہ عبارت میں مذکور ''الھــــدایۃ'' کے اقتباس سے یہ سمجھا گیا کہ صورتِ مذکورہ بالا میں حنفیہ کے نزدیک کفارہ واجب ہونے کا حکم ہے، اور بعض مخالفین کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا کہ حنفیہ کے نزدیک ''حدیث'' کی اہمیت ''مفتی'' سے بھی کم ہے، اسی وجہ سے عامی شخص کو فقہاء کی اقتداء وتقلید کے بغیر حدیث پر عمل کرنے کی کوئی صورت نہیں، اور اس لئے کسی کو حدیث کا خود سے مطالعہ کر کے اس پر عمل کرنا بھی جائز نہیں، جب تک وہ علماء سے عمل کی اجازت حاصل نہ کر لے۔

جبکہ بعض لوگوں نے اس عبارت سے یہ دلیل بھی پکڑی کہ عامی شخص پر خاص مذہب کی، اور حنفی پر فقہ حنفی کی پابندی واجب ہے۔

حالانکہ یہ تمام باتیں ہی حنفیہ کے نزدیک مرجوح ہیں، اور اس طرح کی مجمل عبارت سے مذکورہ نتائج اخذ کرنا درست نہیں، بلکہ اسی مسئلہ کے ضمن میں فقہائے حنفیہ کی عبارت میں ان سب شبہات کا جواب، اور ان کے خلاف موقف موجود ہے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ ''الاقتصاد فی التقلید والاجتهاد'' اور ''تقلید کی شرعی حیثیت'' کی مذکورہ عبارت میں جو ''الهداية'' کی یہ عبارت ذکر کی گئی ہے کہ:

''لأن على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه إلى معرفة الأحاديث''

تو یہ امام ابو یوسف کے قول کی دلیل ہے، جبکہ امام محمد، بلکہ امام ابو حنیفہ (یعنی طرفین) رحمہما اللہ کا قول امام ابو یوسف کے خلاف ہے، یعنی طرفین کے نزدیک عامی شخص کے حدیث پر عمل کرنے کی صورت میں کفارہ واجب نہیں، تو طرفین کے قول کی دلیل بھی امام ابو یوسف کے خلاف ہوگی، اور واقعہ بھی اسی طرح سے ہے۔

اور مشائخِ حنفیہ کی تصریح کے مطابق، اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کے مقابلہ میں طرفین، یعنی امام محمد اور امام ابو حنیفہ کا قول ہی دلیل کے اعتبار سے راجح ہے۔

کیونکہ اس کی رو سے مفتی کے قول کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ادنیٰ ہونا لازم نہیں آتا۔

''والمجتهد يخطئ ويصيب وخطاه معفو''

تو ''الاقتصاد'' اور ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں مذکور قول مرجوح کہلائے گا، اور اس کے ضمن میں اس قول کی مذکورہ دلیل بھی مرجوح شمار ہوگی۔

اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں امام ابو حنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف تینوں اس بات پر متفق ہیں کہ عامی شخص کے حق میں کسی معین شخص، یا معین مذہب کی پابندی کے بغیر فقہاء کی تقلید کرنا جائز ہے، اسی لیے مذکورہ مسئلہ میں امام ابو حنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف تینوں کے قول کے برخلاف، دوسرے مذہب، مثلاً حنابلہ، اور اہلُ الحدیث کے قول کو عامی کے حق میں معتبر سمجھا گیا ہے، کیونکہ حنفیہ کے بجائے، حنابلہ اور اہلُ الحدیث کے نزدیک حاجم اور محجوم کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔

اور امام اسحاق، ابنِ منذر، محمد بن اسحاق، حضرت عطاء، عبدالرحمٰن بن مہدی، حسن، مسروق

اورابنِ سیرین وغیرہ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے۔ [1]

اوراس سلسلہ میں جو حدیث مروی ہے، وہ سند کے لحاظ سے معتبر ہے، اوران حضرات کے نزدیک منسوخ نہیں۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُوْمُ (سنن الترمذی، رقم الحديث ۷۷۴، ابواب الصوم، باب كراهية الحجامة للصائم)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حجامہ کرنے، اور کرانے والے کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے (سنن الترمذی)

مذکورہ حدیث کو روایت کرنے کے بعد امام ترمذی نے فرمایا کہ:

''اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت سعد، اور شداد بن اوس، اور ثوبان، اور اسامہ بن زید، اور عائشہ اور معقل بن سنان، اور ابو ہریرہ، اور ابنِ عباس اور ابو موسیٰ اور بلال رضی اللہ عنہم سے بھی روایات مروی ہیں۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابۂ کرام اور دیگر اہلِ علم حضرات نے روزہ دار کے لیے حجامہ (یعنی پچھنے) کو مکروہ قرار دیا ہے۔

اور بعض اہلِ علم حضرات مثلاً امام احمد اور اسحاق کا قول یہ ہے کہ حجامہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، جبکہ بعض حضرات روزہ کی حالت میں حجامہ کی گنجائش

---

[1] وذهب الحنابلة إلى أن الحجامة تؤثر فى الحاجم والمحجوم ويفطر كل منهما .يقول ابن قدامة: الحجامة يفطر بها الحاجم والمحجوم، وبه قال إسحاق وابن المنذر .ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وهو قول عطاء وعبد الرحمن بن مهدى .وكان الحسن ومسروق وابن سيرين لا يرون للصائم أن يحتجم .وكان جماعة من الصحابة يحتجمون ليلا فى الصوم منهم ابن عمر وابن عباس وأبو موسى وأنس .

واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۷ ص۱۶، مادة "حجامة" حرف الحاء)

www.idaraghufran.org

کے قائل ہیں''۔ [1]

ان تمام امور کی اسی مسئلہ کے ذیل میں حنفیہ کی طرف سے تصریح موجود ہے۔

چنانچہ ''الهداية'' کی مکمل عبارت مندرجہ ذیل ہے:

ولو احتجم وظن أن ذلک یفطره ثم أکل متعمدا علیه القضاء والکفارة "لأن الظن ما استند إلی دلیل شرعی إلا إذا أفتاه فقیه بالفساد لأن الفتوی دلیل شرعی فی حقه ولو بلغه الحدیث فاعتمده فکذلک عند محمد رحمه الله لأن قول الرسول علیه الصلاة والسلام لا ینزل عن قول المفتی.

وعن أبی یوسف رحمه الله خلاف ذلک لأن علی العامی الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فی حقه إلی معرفة الأحادیث وإن عرف تأویله تجب الکفارة لانتفاء الشبهة(الهداية فی شرح بداية المبتدی، ج ۱، ص۱۲۷، کتاب الصوم، باب ما یوجب القضاء والکفارة)

---

[1] قال الترمذی: وفی الباب عن علی، وسعد، وشداد بن أوس، وثوبان، وأسامة بن زید، وعائشة، ومعقل بن سنان، ویقال: ابن یسار، وأبی هریرة، وابن عباس، وأبی موسی، وبلال :.وحدیث رافع بن خدیج حدیث حسن صحیح وذکر عن أحمد بن حنبل أنه قال: أصح شیء فی هذا الباب حدیث رافع بن خدیج، وذکر عن علی بن عبد الله أنه قال: أصح شیء فی هذا الباب حدیث ثوبان، وشداد بن أوس لأن یحیی بن أبی کثیر روی عن أبی قلابة الحدیثین جمیعا، حدیث ثوبان، وحدیث شداد بن أوس .

وقد کره قوم من أهل العلم من أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم وغیرهم: الحجامة للصائم حتی أن بعض أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم احتجم باللیل، منهم: أبو موسی الأشعری، وابن عمر. وبهذا یقول ابن المبارک :."سمعت إسحاق بن منصور یقول: قال عبد الرحمن بن مهدی: من احتجم وهو صائم فعلیه القضاء .قال إسحاق بن منصور: وهکذا قال أحمد، وإسحاق، حدثنا الزعفرانی .قال: وقال الشافعی: قد روی عن النبی صلی الله علیه وسلم أنه احتجم وهو صائم، وروی عن النبی صلی الله علیه وسلم أنه قال: أفطر الحاجم والمحجوم ولا أعلم واحدا من هذین الحدیثین ثابتا، ولو توقی رجل الحجامة وهو صائم کان أحب إلی، ولو احتجم صائم لم أر ذلک أن یفطره :."هکذا کان قول الشافعی ببغداد، وأما بمصر فمال إلی الرخصة ولم یر بالحجامة للصائم بأسا، واحتج بأن النبی صلی الله علیه وسلم احتجم فی حجة الوداع وهو محرم صائم(سنن الترمذی،تحت رقم الحدیث ۷۷۴، ابواب الصوم، باب کراهیة الحجامة للصائم)

www.idaraghufran.org

ترجمہ: اور اگر کسی نے حجامہ کرایا، اور یہ گمان کیا کہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، پھر اس نے جان بوجھ کر کھا پی لیا، تو اس پر قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، کیونکہ اس کا گمان، کسی شرعی دلیل کی طرف مستند نہیں ہوا، البتہ اگر اس کو کسی فقیہ نے روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دیا، تو پھر اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں فقیہ کا فتویٰ دلیلِ شرعی ہے، اور اگر اس کو حدیث پہنچی (جس میں حجامہ کرانے والے، اور حجامہ کرنے والے کے روزہ ٹوٹنے کا ذکر ہے، اور اس نے اس حدیث کی وجہ سے یہ سمجھا کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا، اور اس کے بعد اس نے جان بوجھ کر کھا پی لیا) تو بھی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم ہے (کہ اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا) کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، مفتی کے قول سے کم زور قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس کے خلاف مروی ہے (یعنی ان کے نزدیک شخصِ مذکور پر مذکورہ صورت میں کفارہ واجب ہے) کیونکہ عامی پر فقہاء کی اقتداء واجب ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے حق میں احادیث کی معرفت حاصل کرنے کا (فقہاء کے علاوہ) دوسرا طریقہ نہیں، اور اگر اس نے اس حدیث کی تاویل کو پہچان لیا، تو پھر (امام ابو یوسف کے نزدیک بھی) کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ شبہ دور ہو گیا (الهداية)

امام محمد رحمہ اللہ کا جو قول ہے، وہی بظاہر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی ہے، اور حنفیہ کی ''ظاهرُ الرواية'' بھی یہی ہے، امام محمد نے ''کتابُ الاصل'' میں اسی قول کا ذکر کیا ہے، امام ابو یوسف کے قول کا ذکر نہیں کیا۔

نیز بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول، امام محمد کے مطابق ہی ہونے کی تصریح کی ہے، اور بعض حنفیہ نے اسی قول کے راجح اور صحیح ہونے کی بھی تصریح کی ہے۔

علاوہ ازیں امام محمد کے قول کی دلیل بھی زیادہ قوی ہے، کیونکہ جب مستفتی کے حق میں کسی مفتی

کا قول عذر بن سکتا ہے، تو حدیثِ رسول وقولِ رسول، بدرجہ اولیٰ عذر بن سکتی ہے، جیسا کہ ''الهداية'' ہی کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا۔

اور جب دلیل کے قوی ہونے کے ساتھ ساتھ امام محمد کے ساتھ امام ابو حنیفہ بھی ہوں، تو اس قول کا حنفیہ کے نزدیک راجح ہونا، مزید واضح ہو جاتا ہے۔

''الاقتصاد'' اور ''تقلید کی شرعی حیثیت'' میں ''الهداية'' کی صرف وہ عبارت ذکر کی گئی ہے، جو امام ابو یوسف کی روایت کی دلیل ہے، جس سے بعض لوگوں کو یہ شبہ پیدا ہوا کہ عامی پر بہر حال متعین مذہب، یا متعین شخص کی تقلید واجب ہے، اور اس کو مجتہد کے قول کے برخلاف حدیث پر عمل کرنا جائز نہیں۔

جبکہ حنفیہ کے اصل اور راجح قول کے مطابق ایسا نہیں ہے، جیسا کہ ''الهداية'' کی مکمل عبارات سے بھی معلوم ہوا۔

امام محمد رحمہ اللہ نے ''کتابُ الاصل'' میں فرمایا:

احتجم أو قبل امرأته لشهوة أو لامسها لشهوة أو جامعها فيما دون الفرج فلم ينزل ، فظن أن ذلک يفطره، فأفطر متعمدا، فعليه القضاء والكفارة.

فإن استفتى فيه فقيها أو تأول فيه حديثا أنه قد فطره فعليه القضاء بلا كفارة (الأصل للشيباني، ج ۲، ص ۲۰۴، کتاب الصوم)

ترجمہ: کسی نے حجامہ کرایا، یا بیوی کا شہوت سے بوسہ لیا، یا اس کو شہوت سے چھوا، یا اس سے فرج کے علاوہ کسی اور مقام میں جماع کیا، اور انزال نہیں ہوا، پھر اس نے یہ گمان کیا کہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، پھر اس نے جان بوجھ کر کھا پی لیا، تو اس پر قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

لیکن اگر اس نے کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کیا، یا حدیث سے یہ سمجھا کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا (پھر اس نے جان بوجھ کر کھا پی لیا) تو اس پر قضاء واجب ہوگی (کیونکہ

www.idaraghufran.org

وہ روزہ توڑ چکا) کفارہ واجب نہیں ہوگا (کیونکہ اس نے شرعی حجت پر عمل کیا) (کتابُ الاصل)

مذکورہ عبارت میں، زیرِ بحث صورت میں صرف قضاء واجب ہونے کا ذکر ہے، اور کفارہ واجب نہ ہونے کی تصریح ہے، اور امام محمد اور امام ابوحنیفہ کے اختلاف کا ذکر نہیں، بلکہ امام ابو یوسف کے قول کا ذکر ہی نہیں، جس سے معلوم ہوا کہ مجوث فیہ صورت میں حنفیہ کی ظاہرُ الروایۃ کفارہ واجب نہ ہونے کی ہے۔

جس کا مطلب یہ ہوا کہ عامی شخص اگر حدیث پر عمل کرے، تو اس کے حق میں وہ عذر بن جاتی ہے، جس طرح اس کے حق میں فقیہ کا قول عذر بن جاتا ہے، خواہ وہ فقیہ غیر حنفیہ کے مطابق حکم بیان کرے۔

اور اس کی وجہ وہی ہے کہ جس طرح عامی شخص کے حق میں مفتی کا فتویٰ عذر بن جاتا ہے، خواہ وہ مفتی مخطیٔ کیوں نہ ہو، کسی مخصوص مذہب کے مفتی کی قید و شرط کے بغیر، اسی طرح حدیث کا پہنچنا بھی عذر بن جاتا ہے، خواہ وہ حدیث بعض مجتہدین کے نزدیک منسوخ، یا مؤول کیوں نہ ہو۔

''تحفۃُ الفقہاء'' کی مندرجہ ذیل عبارت میں تصریح ہے کہ امام ابوحنیفہ کی روایت بھی امام محمد کے مطابق ہے، اور حدیث ہی اصل حجت ہے، جس کا درجہ مفتی کے قول سے زیادہ ہے:

ولو بلغه الحديث أفطر الحاجم والمحجوم روى الحسن عن أبى حنيفة أنه لا كفارة عليه لأنه اعتمد على الحديث وهو حجة فى الأصل (تحفة الفقهاء، ج ۱، ص ۳۶۳، كتاب الصوم)

ترجمہ: اور اگر اسے یہ حدیث پہنچی کہ ''أفطر الحاجم والمحجوم'' تو حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے حدیث پر اعتماد کیا ہے، اور اصل حجت یہی حدیث ہے (تحفۃ الفقہاء)

آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ نبی کا حکم ہی اصل حجت ہے، مفتی کا قول تو نبی کا نمائندہ ہونے کے گمان پر مبنی ہونے کی وجہ سے حجت ہے۔

پھر نبی کی حدیث کو مفتی کے قول سے کم درجہ کیسے دیا جا سکتا ہے؟

''الهداية'' کی شرح ''فتحُ القدير'' کی مندرجہ ذیل عبارت میں حنبلی، اور اہل الحدیث کی بھی تصریح ہے:

'' إلا إذا أفتاه مفت بالفساد، كما هو قول الحنابلة، وبعض أهل الحديث فأكل بعده لا كفارة لأن الحكم فى حق العامى فتوى مفتيه ''(فتح القدير، ج۲ص ۳۷۶، كتاب الصوم،باب ما يوجب القضاء والكفارة)

ترجمہ: لیکن جب اس کو کوئی مفتی، روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دے، جیسا کہ یہ حنابلہ اور بعض اہلُ الحدیث کا قول ہے، پھر اس کے بعد وہ کھا پی لے، تو کفارہ واجب نہیں، کیونکہ عامی کے حق میں، اس کے مفتی کا فتویٰ ہی حکمِ شرعی ہوا کرتا ہے (فتح القدير)

''الهداية'' کی شرح ''البناية'' میں ہے:

(فكذلك عند محمد) ش :أى لا تجب الكفارة م :(لأن قول الرسول -صلى الله عليه وسلم -) ش :(بيان) م :(لا ينزل عن قول المفتى) ش :بيان هذا أن قول المفتى بالفطر بالحجامة يكون عذرا فى سقوط الكفارة، فقول الرسول -صلى الله عليه وسلم -الذى هو فوق كل قول أولى بأن يكون عذرا فى عدم وجوب الكفارة (البناية شرح الهداية، ج۴،ص ۱۱۰، كتاب الصوم ، باب ما يوجب القضاء والكفارة)

ترجمہ: پس اسی طرح امام محمد کے نزدیک حکم ہے کہ کفارہ واجب نہیں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا درجہ مفتی کے قول سے کم نہیں ہو سکتا، یعنی

جب مفتی حجامہ سے افطار کرنے میں سقوطِ کفارہ کے لئے عذر بن جاتا ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، جو ہر قول سے اونچا ہے، وہ کفارہ واجب نہ ہونے میں بدرجہ اولیٰ عذر ہوگا (البنایۃ)

''البحرُ الرائق''میں ہے کہ:

وإن استفتى فقيها لا كفارة عليه؛ لأن العامي يجب عليه تقليد العالم إذا كان يعتمد على فتواه فكان معذورا فيما صنع وإن كان المفتي مخطئا فيما أفتى وإن لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله -عليه الصلاة والسلام. أفطر الحاجم والمحجوم وقوله - صلى الله عليه وسلم -الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما؛ لأن ظاهر الحديث واجب العمل به (البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج۲،ص ۳۱۵،۳۱۶، كتاب الصوم، فصل في عوارض الفطر في رمضان، باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده)

ترجمہ: اور اگر کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کیا، تو اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ عامی شخص پر عالم کی تقلید، واجب ہے، جبکہ اس کے فتوے پر اعتماد کیا جاتا ہو، تو وہ شخص اپنے طرزِ عمل میں معذور شمار ہوگا، اگرچہ مفتی اپنے فتویٰ میں خطاء کار کیوں نہ ہو، اور اگر اس نے فتویٰ طلب نہیں کیا، اور اسے (کسی طرح سے) نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث پہنچ گئی کہ حجامہ کرنے والے اور کرانے والے کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ غیبت، روزہ دار کا افطار کرا دیتی ہے، اور اس نے نہ تو اس حدیث کے منسوخ ہونے کو جانا، اور نہ اس کی تاویل کو جانا، تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ ظاہرِ حدیث پر عمل کرنا واجب ہوا کرتا ہے (البحر الرائق)

مذکورہ عبارت میں محض حدیث پہنچنے پر کفارہ کے ساقط ہونے کا حکم مذکور ہے، اور اس کی سند

اور مطلب کو نہ جاننے کی بھی تصریح ہے۔

اور ''رَدُّ المحتار'' میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل کے ذیل میں ہے:

وقد علم من هذا أن مذهب العامی فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب ولهذا قال فی الفتح :الحكم فی حق العامی فتوى مفتيه (رد المحتار على الدر المختار، ج۲،ص ۱۱۴، كتاب الصوم،باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده)

ترجمہ: اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عامی کا مذہب، کسی مخصوص مذہب کی قید کے بغیر، اس کو فتویٰ دینے والے کا فتویٰ ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے فتح القدیر میں فرمایا کہ ''عامی کے حق میں شرعی حکم اس کو فتویٰ دینے والے کا فتویٰ ہی شمار ہوتا ہے'' (ردالمحتار)

''شرحُ النقاية'' میں حنفیہ کے راجح مذہب کی دلیل میں تصریح ہے کہ رسول کا قول مفتی کے قول سے ادنیٰ نہیں، بلکہ اعلیٰ ہے:

أو سمع الحديث ولم يعرف تأويله على المذهب ، لأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون أدنى درجة من قول المفتی، وقول المفتی صلح عذرا، فقول الرسول صلى الله عليه وسلم أولى (شرح النقاية،لعلی القاری، ج ۱،ص ۵۷۴، كتاب الصوم،فصل فيما يفسد الصوم وفيما لا يفسده، الناشر: شركة دارالأرقم بن أبی الأرقم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ:۱۴۱۸ھ ، 1997م)

ترجمہ: یا اس نے حدیث سنی (خواہ کسی سے سنی) اور اس حدیث کے متعلق اپنے مذہب کی تاویل کو وہ نہیں جانتا تھا (کہ اس کی سند، یا مطلب کیا ہے) تو ایسی صورت میں بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا درجہ، مفتی کے قول سے کم نہیں ہوسکتا، اور جب مفتی کا قول اس کے حق میں عذر

شمار ہوتا ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بدرجۂ اولیٰ اس کے حق میں عذر کا باعث ہوگا (شرحُ النقایة)

اور ''تبیینُ الحقائق'' میں ہے:

إلا إذا أفتاه فقيه بذلك لأن الفتوى دليل شرعي في حقه ولو بلغه الحديث وهو قوله -عليه الصلاة والسلام -أفطر الحاجم والمحجوم فأفطر متعمدا فكذلك عند محمد لأن قول الرسول أقوى من فتوى المفتي (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج ١، ص ٣٤٣، كتاب الصوم، باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده، فصل في العوارض)

ترجمہ: لیکن جب اس کو کسی فقیہ نے اس کا فتویٰ دیا، تو کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ فتویٰ اس کے حق میں شرعی دلیل ہے، اور اگر اسے حدیث پہنچی، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ حاجم اور محجوم کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے (اور اس نے کسی سے اس کی سند، یا مطلب کی تحقیق بھی نہ کی) پھر اس نے جان بوجھ کر روزہ توڑ دیا، تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے، کیونکہ رسول کا قول مفتی کے قول سے زیادہ قوی ہے (تبیین الحقائق)

اس طرح کی عبارات میں حدیث پہنچ جانے کے الفاظ ہیں، یعنی کسی بھی طرح پہنچ گئی، یا کسی جگہ پڑھ لی، وہ بھی اس میں داخل ہے۔

اور ''دررُ الحکام'' میں ہے:

وإن كان سمع الحديث وهو قوله -عليه الصلاة والسلام -أفطر الحاجم والمحجوم واعتمد على ظاهره قال محمد لا تجب الكفارة؛ لأن قول الرسول -صلى الله عليه وسلم -لا يكون أدنى درجة من قول المفتي، وهو إذا صلح عذرا فقول الرسول -صلى

www.idaraghufran.org

اللہ علیہ وسلم -أولی(درر الحکام شرح غرر الأحکام، ج ۱، ص ۲۰۶، کتاب الصوم، باب موجب الإفساد فی الصوم)

ترجمہ: اور اگر اس نے حدیث کو سن لیا، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ حاجم اور محجوم کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور اس نے اس حدیث کے ظاہر پر اعتماد کرلیا (کسی سے سند، یا مطلب کی تحقیق بھی نہ کی) تو امام محمد نے فرمایا کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مفتی کے قول سے ادنیٰ درجہ نہیں رکھتا، اور جب مفتی کا قول عذر بن سکتا ہے، تو رسول کا قول بدرجہ اولیٰ عذر بن سکتا ہے (درر الحکام)

اس عبارت میں محض حدیث کو سن لینے کا ذکر ہے۔

صدرُ الدین علی بن علی ابن ابی العز حنفی (المتوفیٰ: 792ھ) کی تالیف ''**التنبیہ علیٰ مشکلات الھدایۃ**'' میں اس مسئلہ پر تفصیلی و تحقیقی کلام کیا گیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''امام ابو یوسف کے قول کی علت میں نظر ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ جب علماء کے مابین کسی مسئلے میں اختلاف ہو، اور عامی شخص کو ایسی حدیث پہنچے، جس سے فریقین دلیل پکڑتے ہوں، پھر اس نے اس حدیث کو لے لیا، تو یہ بات کیسے کہی جاسکتی ہے کہ وہ معذور نہیں ہے، اس لیے اس پر کفارہ واجب ہوگا؟

اگر کہا جائے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، تو اس کے بارے میں گزر چکا ہے کہ منسوخ تو وہ کہلاتی ہے، جس کے معارض کا گمان ہو، اسی وجہ سے جس شخص نے صحیح حدیث کو سنا، پھر اس پر عمل کرلیا، حالانکہ وہ حدیث منسوخ تھی، تو یہ اس وقت تک معذور شمار ہوگا، جب تک کہ اسے ناسخ نہ پہنچ جائے۔

اور جس نے حدیث کو سنا، اس کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ تم اس پر اس وقت تک عمل نہیں کرسکتے، جب تک کہ اس کو فلاں فلاں کی رائے سے تقابل کر کے پرکھ نہ لو۔

بلکہ اس کو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ آپ اس کا منسوخ ہونا، نہ ہونا دیکھ لیں، لیکن جب حدیث کے منسوخ ہونے میں بھی اختلاف ہو، جیسا کہ زیرِ بحث مسئلے میں وارِد حدیث کا معاملہ ہے، تو اس طرح کی حدیث پر عمل کرنے والا، انتہائی درجے کا معذور شمار ہوگا۔

اور مفتی کی خطاء میں احتمال کا امکان، سنی ہوئی حدیث کے منسوخ ہونے کے احتمال سے زیادہ قوی ہے، لہٰذا جس کو بھی حدیث پہنچے، تو اس کے لیے عموم کا ہی حکم ہوگا، جب تک کہ اس کے نزدیک تخصیص، یا تنسیخ ثابت نہ ہو جائے، جس کے بارے میں فقہاء کی تصریحات موجود ہیں۔

علاوہ ازیں احادیث میں منسوخ کی مقدار، بہت قلیل ہے، ابنِ جوزی وغیرہ نے چند صفحات میں ان کو جمع کیا ہے، جس کے بعد انہوں نے فرمایا کہ مجھے تدبر کرنے سے صرف اکیس احادیث کا منسوخ ہونا معلوم ہوا۔

اور جب عامی شخص کو، مفتی کے قول کو لینے کی گنجائش ہوتی ہے، بلکہ اس پر ایسا کرنا واجب ہوتا ہے، باوجودیکہ مفتی کی خطاء کا بھی احتمال پایا جاتا ہے، تو پھر اس کو حدیث لینے کی کیونکر گنجائش نہیں ہوگی، جبکہ وہ اس کے معنیٰ کو سمجھتا ہے، اگرچہ منسوخ ہونے کا احتمال کیوں نہ رکھے (کیونکہ مفتی کے فتوے میں بھی خطاء کا احتمال ہے)

اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحت کے ساتھ ثابت شدہ سنتوں پر عمل کرنے کی اس وقت تک گنجائش نہ ہوتی، جب تک کہ فلاں فلاں کا اس پر عمل نہ ہوتا، تو پھر تمام سنن واحادیث پر عمل کرنے کے لیے فقہاء وعلماء کے قول کا پایا جانا شرط ہوتا، جو کہ واضح طور پر باطل ہے۔

اور اللہ تعالیٰ نے پوری امت کے مقابلے میں اپنے رسول کو ہی حجت بنایا ہے، اور جس نے حدیث پر عمل کیا، اور اس کو سمجھ کر اس کے مطابق فتویٰ دیا، تو اس میں خطاء کے احتمال کو مقدر نہیں مانا جائے گا، اس سے کہیں درجے زیادہ خطاء کا احتمال

تقلید کیے جانے والے مفتی کے اندر ہوسکتا ہے۔

اور یہ بحث اس شخص کے حق میں ہے، جسے غور وفکر کی صلاحیت حاصل ہو۔

لیکن جب کسی کو یہ اہلیت حاصل نہ ہو، تو اس کے ذمہ اہلِ ذکر سے سوال کرنا واجب ہے، اور جب مستفتی کو، مفتی کے کلام، یا اس کے شیخ وغیرہ کے کلام پر اعتماد کرنا جائز ہے، تو انسان کو بدرجۂ اولیٰ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کلام پر اعتماد کرنا جائز ہے، جو ثقات کی کتابوں میں پایا جاتا ہے، اور اگر یہ بات فرض کی جائے کہ اس نے حدیث کو نہیں سمجھا، تو ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ اس نے مفتی کے فتوے کو نہیں سمجھا، تو ایسی صورت میں اس حدیث کے معنیٰ کے متعلق اہلِ معرفت سے سوال کرسکتا ہے، جیسا کہ مفتی کے جواب کا معاملہ ہے'' ۔انتہٰی۔ [1]

---

[1] (لو احتجم فظن أن ذلک یفطر ثم أکل بعد ذلک متعمداً علیه القضاء والکفارة، لأن الظن ما استند إلی دلیل شرعی فی حقه)

هـذا مبنی علی أن الإفطار بالحجامة علی خلاف القیاس، وقد تقدم أنه علی وفق القیاس الصحیح؛ لأن إخـراج الـدم بـمـنـزله إخراج الطعام بالاستقاء، وبمنزلة إخراج المنی بالمباشرة، وبغیرها علی الـصـحیـح، وبمنزلة دم الحیض والنفاس، فهذا القیاس إن لم یکن أعلی من قیاس الناس علی العامد فلا یکون دونه، کیف وهو مؤید بالنص الدال علی صحته وفساد ذلک القیاس.

قوله :(ولو بلغه الحدیث واعتمده (یعنی حدیث "أفطر الحاجم والمحجوم) (فکذلک عند محمد رحمة الله)

یعنی أنه لا کفارة علیه إذا احتجم ثم أکل علی ظن أن الحجامة فطرته معتمداً علی الحدیث.

(لأن قول الرسول لا ینزل عن قول المفتی)

فـی العبارة مسامحة، بل هی خطأ والأمر أعظم من ذلک !(وعن أبی یوسف خلاف ذلک) - یعنی علیه الکفارة -(لأن علی العامی الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فی حقه إلی معرفة الأحادیث).

فـی تـعلیه نظر فإن المسألة إذا کانت مسألة نزاع بین العلماء ، وقد بلغ العامی الحدیث الذی احتج به الفریقین فأخذ به کیف یقال فی هذا إنه غیر معذور؟ فإن قیل :هو منسوخ، فقد تقدم أن المنسوخ ما یظن أنه یعارضه.

ومن سـمـع الـحدیث الصحیح فعمل به وهو منسوخ فهو معذور إلی أن یبلغه الناسخ، ولا یقال لمن سمع الحدیث الصحیح :لا تعمل به حتی تعرضه علی رأی فلان دون رأی فلان، وإنما یقال له :انظر هل هو منسوخ أم لا؟ أما إذا کان الحدیث قد اختلف فی نسخه کما فی هذه المسألة فالعامل به فی

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

www.idaraghufran.org

پس جب ائمہ ثلاثہ حنفیہ سے مذہبِ معین کی پابندی واجب نہ ہونے کی تصریح دستیاب ہوگئی، تو اس سے عدول کرکے ''مطلق تقلید'' کو ''مقید تقلید'' سے بدلنا کیسے راجح ہوسکتا ہے؟

ایسی صورت میں ''حق کو رجال سے پہچاننے'' اور محض کسی کے مسلک کو نیچا کرنے کے درپے ہونے کے بجائے، اس سلسلہ میں حنفیہ کے اس مسلمہ مسئلہ کی اتباع کرنی چاہیے، جو جمہور فقہاء کے بھی مطابق ہے، اور دلیل کی رو سے بھی راجح ہے، اور خیر القرون کے اجماع سے بھی مؤید ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

غاية العذر، وإن تطرق الاحتمال إلى خطأ المفتى أقوى من تطرق الاحتمال إلى نسخ ما يسمعه من الحديث .قال أبو عمر بن عبد البر لما ذكر قول رسول الله -صلى الله عليه وسلم -(لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها) :قال أبو أيوب :فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل القبلة فننحرف عنها ونستغفر الله.

وهكذا يجب على كل من بلغه شيء يستعمله على عمومه حتى يثبت عنده ما يخصه أو ينسخه، انتهى.

وقال الشافعي رحمة الله :أجمع المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم -لم يحل له أن يدعها يقول أحد .

وأيضاً فإن المنسوخ من السنة فى غاية القلة، وقد جمعه ابن الجوزى فى ورقات وقال :إنه أفرد فيها قدر ما صح نسخة أو احتمل، وأعرض عما لا وجه لنسخه ولا احتمال، وقال :فمن سمع بخبر يدعي عليه النسخ وليس فيها فهاتيک دعوى .ثم قال :وقد تدبرته فإذا هو أحد وعشرون حديثاً . وذكرها.

وإذا كان العامى يسوغ له الأخذ بقول المفتى بل يجب عليه مع احتمال خطأ المفتى، كيف لا يسوغ له الأخذ بالحديث إذا فهم معناه وإن احتمل النسخ؟ ولو كانت سنن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -لا يسوغ العمل بها بعد صحتها حتى يعمل بها فلان وفلان لكان قولهم شرطاً فى العمل بها وهذا من أبطل الباطل .وقد أقام الله الحجة برسوله دون آحاد الأمة .ولا يفرض احتمال خطأ لمن عمل بالحديث وأفتى به بعد فهمه إلا وأضعاف أضعافه حاصل لمن أفتى بتقليد من لا يعلم خطؤه من صوابه، ويجوز عليه التناقض والاختلال، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكى عنه فى المسألة عدة أقوال.

وهذا كله فيمن له نوع أهلية؛ أما إذا لم يكن له أهلية قط ففرضه ما قال الله تعالى :(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)وإذا جاز اعتماد المستفتى على ما يكتبه له المفتى من كلامه أو كلام شيخه وإن علا فلأن يجوز اعتماد الرجل على ما كتب الثقات من كلام رسول الله -صلى الله عليه وسلم -أولى بالجواز .وإذا قدر أنه لم يفهم الحديث (فكما لو لم يفهم) فتوى المفتى فيسأل من يعرفه معناه كما يسأل من يعرفه جواب المفتى(التنبيه على مشكلات الهداية، ج٢،ص٩٥٦،الیٰ ٩٦٠،كتاب الصوم،باب ما يوجب القضاء والكفارة)

www.idaraghufran.org

اسی طرح دوسری صورت میں امام ابوحنیفہ،اور امام محمد کے راجح مذہب کو ترجیح دینی چاہیے، جس کے راجح ہونے کی وہی دلیل کافی وافی ہے، جو اس سے پہلی صورت کے متفق علیہ مسئلہ میں مذکور ہے۔

بھلا یہ بات کیسے قابلِ قبول ہوسکتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، جن کی اتباع اصل ہے، ان کے قول کو ہر مسلک کے مفتی کے قول سے ''خواہ وہ خاطی ہو'' ادنیٰ درجہ میں لا کھڑا کر دیا جائے، اور جتنی قیود وشرائط عامی کے لئے مفتی کے فتویٰ کے حجت ہونے کے لئے بھی نہیں لگائی جاتیں، اس سے زیادہ شرائط حدیث پر عمل کرنے کے لئے لگا دی جائیں۔

ایسا قول راجح قرار دیے جانے کے قابل نہیں، بالخصوص جبکہ وہ قول دوسرے جلیل القدر اصحابِ مذہب، اور حنفیہ کی ''ظاہر الروایت'' کے بھی خلاف ہو، اور اس قول کی دلیل کمزور ہونے کے ساتھ ساتھ، اس قول کے ثبوت کی سند بھی طرفین کے قول کی سند سے کمزور ہو۔

پس ''الھدایۃ'' کی عبارت سے جو عوام کے لیے ہر حال میں اپنے امام مجتہد کے قول پر عمل کرنے کے حکم پر استدلال کیا گیا ہے، وہ راجح نہیں، کیونکہ اس مسئلہ میں حنبلی فقہ کے مطابق فتوے پر عمل کو معتبر و مؤثر سمجھا گیا ہے۔

اور ساتھ ہی عامی شخص کے حدیث پر عمل کرنے کو بھی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہی درجہ دیا گیا ہے، بلکہ بعض جہات سے اس کا درجہ مفتی کے درجہ سے بھی اعلیٰ ہے۔

اور طرفین کا قول امام ابو یوسف کے مقابلہ میں راجح ہے، اور یہی ظاہرُ الراویۃ ہے۔

ایسی صورت میں ائمہ اور علماء کے مختلف فتاویٰ کی شدید افراتفری کو نظر انداز کر کے، احادیث پر عمل میں شدید افراتفری کا حکم لگانے کا تصور کرنا زیب نہیں دیتا۔

جہاں تک اس مسئلہ کے ضمن میں پیش کی جانے والی بعض تاویلات کا تعلق ہے، تو ان پر شافی کلام ہم نے اپنی دوسری تالیف ''عمل بالحدیث کا حکم'' میں کر دیا ہے۔

تقلید کے درجات پر کلام واختتام

پھر اس کے بعد ''اصول الافتاء وآدابه'' میں ''مسئلة التقليد والتمذهب'' کا اختتام حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے مندرجہ ذیل عبارت پر فرمایا ہے:

ومن هنا يتبين ان التقليد له درجات :

فالدرجة الأولىٰ : تقليد العامى الذى ليس له معرفة بالقرآن والسنة ، ولا تبحر فى العلوم المنشعبة منهما ، ويدخل فيهم الذين تخرجوا من المدارس والجامعات الدينية ، ولم تحصل لهم ملكة يستطيعون بها المقارنة بين الآراء الفقهية فى ضوء الكتاب والسنة . وحكم هؤلاء أن يلتزموا مذهب امام معين ، ولا يأخذوا الا بأقوال امامهم . فان قول امامهم دليل فى حقهم ، وليس لهم أن يحكموا على أقوال امامهم بأنها معارضة للكتاب أو السنة بمجرد رأيهم ، لأنه لا يتوافر لديهم ما يجب لمثل هذا الحكم.

والدرجة الثانية : تقليد عالم متبحر ، وهو الذى وان لم يبلغ درجة الاجتهاد الكلى ، ولكنه لسعة معرفته بعلوم القرآن والسنة ، وتبحره فى مذهب امامه ، وطول ممارسته بالفقه والفتيا لدى أساتذة مهرة ، تحصل له ملكة قوية فى النظر فى دلائل الأحكام الفقهية ، فان مثل هذا العالم ، وان كان يقلد امامه فى معظم الأبواب الفقهية ، ولكنه اذا وجد قولا لامامه معارضا لنص صريح، ولم يجد مع طول بحثه ما يعارض ذالك النص ، فانه يجوز له أن يترك قول امامه من أجل ذالك النص الصريح ، كما أسلفنا فى عبارة الامام الشيخ أشرف على التهانوى رحمه

www.idaraghufran.org

اللّٰہ تعالیٰ . وكذالک اذا شعر مثل هذا العالم بأن فی مذهب امامه فی مسئلة من المسائل حرجا شديدا، وأن هناک حاجة عامة لدفع هذا الحرج باختيار مذهب فقهی آخر من المذاهب الأربعة المتبوعة ، جاز له أن يفتی أو يعمل بقول مجتهد آخر غير امامه ، كما فعله الحنفية فی مسئلة زوجة المفقود وغيرها ، وكما سيأتی ان شاء اللّٰہ تعالیٰ فی موضعه ، ولكن الأحوط فی هذا الزمان فی المسائل التی تعم بها البلوی أن لا يستبد الرجل فی مثل هذه المسائل برأيه الفريد ، بل يشاور غيره من العلماء ، ولا يفتی فتوی عامة الا بعد حصول اتفاق جماعة من العلماء الراسخين .

الدرجة الثالثة : تقليد مجتهد فی المذهب ، وهو الذی و إن كان مقلدا لإمامه فی الأصول، ولكنه حصل له نوع من الاجتهاد فی الفروع أو فی النوازل، ويندرج فيه أصحاب التخريج و الترجيح، والمجتهدون فی المسائل كما سيأتی ان شاء اللّٰہ تعالیٰ.

والدرجة الرابعة: تقليد مجتهدٍ مطلق، فإنه وإن كان مستقلا فی استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب و السنة، ولكن لا محيص له من نوع من التقليد، وهو أنه ينظر فی أقوال السلف من الصحابة والتابعين، ويتسمک بها فی شرح أحكام القرآن و السنة، فربما لا يوجد نص صريح من الكتاب و السنة، ولكن يوجد قول من أحد الصحابه أو التابعين، فيقدمه علی رأيه الخاص، وهذا كما أن أبا حنيفه رضی الله عنه كثيراً ما يأخذ بقول إبراهيم النخعی، والشافعی بقول ابن جريج، ومالكاً بقول أحد الفقهاء السبعة بالمدينة المنورة.

قال العلامة ابن القيم رحمه اللّٰه تعالىٰ فى المجتهد المطلق: "ولا يُنافى اجتهاده تقليدَه غيره أحيانا، فلا تجد أحد من الأئمة إلا هو مقلد مَن هو أعلم منه فى بعض الأحكام، وقد قال الشافعى رحمه اللّٰه ورضى عنه فى موضعٍ من الحج: "قلتُه تقليداً لعطاء" (اصول الافتاء وآدابه، ص ۸۳ و ۸۴، مناهج الفتوىٰ فى السلف، مسئلة التقليد والتمذهب، مطبوعة: مكتبه معارف القرآن، كراتشى، تاريخِ طبع: شعبان ۱۴۳۲ هـ، جولائى 2011ء)

ترجمہ: یہاں یہ بات واضح ہوگئی کہ تقلید کے کئی مراتب ہیں:

پہلا درجہ: عامی شخص کی تقلید ہے، جس کو قرآن وسنت کی معرفت حاصل نہیں ہوتی، اور جو علوم، قرآن وسنت سے متعلق ہیں، ان میں اس کو مہارت کا درجہ حاصل نہیں ہوتا، اس میں وہ علماء بھی شامل ہیں، جو کسی مدرسہ، یا جامعہ سے رسمی طور پر فارغ التحصیل ہوں، اوران میں قرآن وسنت کی روشنی میں آراءِ فقہیہ کو پرکھنے کی صلاحیت نہ ہو، ان تمام کا حکم یہ ہے کہ وہ امام معین کی پیروی کریں، اور صرف اپنے امام کے قول پر ہی عمل کریں، کیونکہ ان کے امام کا قول ہی ان کے حق میں دلیل ہے، اوران کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ صرف اپنی رائے سے اپنے امام کے قول کو کتاب وسنت کے خلاف قرار دیں، کیونکہ ان کے پاس وہ مطلوبہ علم اور استعداد نہیں ہے، جو ایسا حکم لگانے کے لیے ضروری ہے۔

دوسرا درجہ: ماہر عالم کی تقلید ہے، اوراس سے مراد وہ شخص ہے کہ جو مکمل اجتہاد کے درجہ کو تو نہ پہنچا ہو، لیکن قرآن وسنت کے علوم کی وسیع معرفت، اپنے امام کے مذہب کی مہارت اور ماہر اساتذہ کے پاس ایک طویل عرصہ تک فقہ اور افتاء کی مشغولیت سے اس کو ایسی مضبوط صلاحیت حاصل ہوگئی ہو، جس سے وہ فقہی احکام کے دلائل میں غور وفکر کرسکتا ہو، تو ایسا عالم اگرچہ فقہی ابواب میں اپنے امام کی تقلید

کرتا ہے، لیکن جب وہ اپنے امام کے کسی قول کو نصِ صریح کے معارض دیکھتا ہے، اور خوب غور وفکر کے بعد بھی اس نص کا کوئی جواب نہیں ملتا، تو اس کے لیے جائز ہے کہ اس نصِ صریح کی وجہ سے اپنے امام کے قول کو چھوڑ دے، جیسا کہ ہم پہلے حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی عبارت میں نقل کر چکے ہیں۔

اسی طرح گزشتہ صفات کے حامل عالم کو اگر یہ محسوس ہو کہ کسی مسئلہ میں اس کے امام کے قول پر عمل کرنے میں سخت تنگی ہے، اور ایسی عمومی ضرورت پیش آ چکی ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب، جن کی پیروی کی جاتی ہے، ان میں سے کسی دوسرے کے قول کو لینا ضروری ہو گیا ہے، تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی دوسرے مجتہد کے قول پر فتویٰ دے اور عمل کرے، جیسا کہ حنفیہ نے زوجۂ مفقود، اور دیگر کئی مسائل میں اسی بات پر عمل کیا ہے، اور اپنے مقام پر اس کی تفصیل آ جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

لیکن اس زمانے میں احتیاط اس میں ہے کہ وہ مسائل جن میں عام ابتلاء پایا جاتا ہو، کوئی شخص تنہا فتویٰ نہ دے، بلکہ وہ دیگر حضرات سے مشورہ کرے، اور علمائے راسخین کی ایک جماعت کے اتفاق سے ہی ایسا فتویٰ جاری کیا جائے۔

تیسرا درجہ: مجتہد فی المذہب کی تقلید ہے، جو اصول میں اپنے امام کا مقلد ہوتا ہے، لیکن اُسے فروع، یا مخصوص نئے پیش آنے والے مسائل میں درجہ اجتہاد حاصل ہوتا ہے، اس قسم میں اصحابِ تخریج، اصحابِ ترجیح، اور مجتہد فی المسائل سب ہی شامل ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ آگے آئے گی۔

چوتھا درجہ: مجتہد مطلق کی تقلید ہے، جو اگرچہ کتاب وسنت سے مستقل طور پر مسائل مستنبط کرتا ہے، لیکن کچھ نہ کچھ تقلید سے اس کو بھی چھٹکارا نہیں ہوتا، یعنی وہ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ کے اقوال پر نظر رکھتا ہے، احکامِ قرآن وسنت

www.idaraghufran.org

کی تشریح میں ان سے استدلال کرتا ہے، اور بسا اوقات جب اُسے قرآن وسنت کی کوئی نص صریح نہیں ملتی، تو اپنی ذاتی رائے پر صحابہ، یا تابعین سے کسی قول کو، جو اسے مل جاتا ہے، ترجیح دیتا ہے، جیسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ، اکثر وبیشتر ابراہیم نخعی کے قول کو لیتے ہیں، امام شافعی، ابن جریج کے قول کو لیتے ہیں، اور امام مالک، مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ کے اقوال کو لیتے ہیں۔

علامہ ابنِ قیم رحمہ اللہ مجتہدِ مطلق کے بارے میں فرماتے ہیں:

''ان کا اجتہاد اس بات کے خلاف نہیں ہوتا کہ وہ کبھی کبھار کسی دوسرے کی تقلید بھی کرلیں، آپ ائمہ میں سے جس کو بھی پائیں گے، وہ بعض احکام میں اپنے سے بڑے عالم کی تقلید کرتے ہیں، چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حج کے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ ''یہ میں نے عطاء بن ابی رباح کی تقلید میں کہا ہے'' (اصول الافتاء)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے ''اصول الافتاء وآدابہ'' کی مذکورہ بالا عبارت میں تقلید کے جو درجات بیان فرمائے ہیں، ہم شاہ ولی اللہ صاحب اور دیگر محققین کے حوالہ سے اس پر جامع کلام نقل کر چکے ہیں۔

جو حضرت شیخ موصوف مدظلہم کی مندرجہ بالا تقسیم سے مطابقت نہیں رکھتا، کیونکہ انہوں نے بار بار ''عامی'' کا کوئی مذہب نہ ہونے کی تصریح کی ہے، اسی کو راجح قرار دیا ہے، اور ان حضرات نے حدیث، یا دوسرے مذہب پر عمل کے لیے اس طرح کی قیود وشرائط کو ملحوظ نہیں رکھا، جن کا حضرت شیخ نے ذکر فرمایا۔

پھر حضرت شیخ نے پہلا درجہ عامی شخص کی تقلید کا بیان فرمایا ہے، اور اس میں ان علماء کو بھی شامل کیا ہے، جو کسی مدرسہ، یا جامعہ سے رسمی طور پر فارغ التحصیل ہوں، اور ان میں قرآن و سنت کی روشنی میں آراءِ فقہیہ کو پرکھنے کی صلاحیت نہ ہو۔

پھر اس قسم کے تمام لوگوں کا یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ وہ امام معین کی پیروی کریں، اور صرف

اپنے امام کے قول پر ہی عمل کریں۔

اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ عرض ہے کہ بندہ کی نظر میں اس انحطاط، اور قحطُ الرجال کے دور میں دینی مدارس، وجامعات سے فارغ التحصیل تمام علماء اگرچہ ''مجتہد، وتبحر'' نہ ہوں، لیکن دیگر اداروں سے تعلیم یافتہ حضرات کے مقابلہ میں غنیمت ہیں، اور اگر حوصلہ افزائی کا سلسلہ قائم کیا جائے، اور ہمہ نوعیت کے اجتہاد کے باب کے بند ہونے اور مذہبِ معین سے نکلنے پر اتباعِ ھویٰ لازم آنے وغیرہ، کا خوف نہ دلایا جائے، بلکہ اپنی ذمہ داریوں کا احساس دلایا جائے، تو ان شاء اللہ تعالیٰ ایسے افراد کی بحمد اللہ تعالیٰ کمی محسوس نہ ہوگی، جو موجودہ زمانے کے دوسرے نااہل مجتہدین کے مقابلہ میں عالی شان صلاحیتوں کے حامل ہیں، جن کا ہم نے بار بار مشاہدہ کیا۔

اگر ان کی صلاحیتوں کو ''اجتہاد کے اصول وقواعد کے مطابق'' بروئے کار لایا جائے، اور ان کی خدمات کو اہمیت دی جائے، تو موجودہ زمانہ کے بیش بہاء اجتہادی مسائل کا عمدہ حل نکالا جاسکتا ہے۔

ورنہ قیمتی زندگی اور جوانی کے دس بارہ سال کے عرصہ کو ''نحو، صرف، فقہ، اصولِ فقہ، تفسیر، حدیث وغیرہ کی متنوع، مطول ومفصل کتب کی درس وتدریس میں خرچ کرنے، اور اعلیٰ استعداد کا حامل ہونے، یہاں تک کہ مختلف ''تخصصات'' کرنے کرانے کے بعد بھی ''عامیِ محض'' کے ہی درجہ میں رکھنا، نقل وعقل کی رو سے نامناسب بات معلوم ہوتی ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی نے، ہر زمانے میں اجتہاد کی فرضیت کے ثبوت اور اس کے انکار کی تردید پر ایک مستقل تالیف ''الرد علی من أخلد إلی الأرض وجهل ان الاجتهاد فی کل عصر فرض'' کے عنوان سے تحریر کی ہے، جس میں ایک مقام پر علامہ سیوطی لکھتے ہیں کہ:

الباب الرابع فی فوائد منثورة تتعلق بالاجتهاد :

الاولیٰ: قال الشيخ مجد الدين بن دقيق العيد ، والد الشيخ تقی

الـديـن فـى كتـابه "تلقيح الافهام" عز المجتهد فى هذه الاعصار، وليـس ذلـك لتعذر حصول آلة الاجتهاد، بل لاعراض الناس فى اشتغالهم عن الطريق المفضية الىٰ ذالك (كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل ان الاجتهاد فى كل عصر فرض، ص٦٧، ٦٨، الباب الرابع، الناشر: المكتبة الثقافة الدينية، القاهرة)

ترجمہ: چوتھا باب "اجتہاد سے متعلق مختلف فوائد کے بارے میں ہے":

پہلا فائدہ: شیخ تقی الدین کے والد شیخ مجدُ الدین بن دقیقُ العید نے اپنی کتاب "تلقیح الافہام" میں فرمایا کہ موجودہ ادوار میں جو مجتہد نایاب ہوگئے ہیں، تو یہ حالت اجتہاد کے ذرائع کے حصول کے متعذر ہونے کی وجہ سے نہیں ہوئی، بلکہ جو راستہ اس کی طرف پہنچانے والا ہے، اس میں مشغولی (اور محنت وجدوجہد) سے اعراض کرنے کی وجہ سے پیدا ہوئی (الرد علىٰ من اخلد الى الارض)

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ مجتہدین کے نایاب وکم یاب ہونے میں خود اصحابِ علم کی کوتاہی کو دخل ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ "کم ہمتی" کی وجہ سے یہ حالت پیدا ہوئی۔

پھر علامہ سیوطی مذکورہ باب ہی میں آگے چل کر لکھتے ہیں کہ:

الـخـامسة: قـال الامـام فـخـر الـديـن فـى المحصول :اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه.

وقـال الـغـزالى فى المستصفىٰ: اصول الفقه مقصدها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين.

وقـال الـذهبى فى بعض كتبه: يا مقلد ويا من يزعم ان الاجتهاد قد انـقـطـع وما بقى مجتهد لاحاجة لک فى الاشتغال باصول الفقه، ولافـائـدة فى اصول الفقه الا لمن يصير مجتهدا به، فاذا عرفه ولم يـفـک تـقـيـيـدا ، فانه لم يصنع شيئا ، بل اتعب نفسه ، وركب على

نفسه الحجة فی مسائل ، وان کان یقرؤه لتحصیل الوظائف ، ولیقال فهذا من الوبال (کتاب الرد علی من أخلد إلی الأرض وجهل ان الاجتهاد فی کل عصر فرض،ص ۷۰، الباب الرابع، الناشر: المکتبة الثقافة الدینیة، القاهرة)

ترجمہ: پانچواں فائدہ: امام فخر الدین نے ''**المحصول**'' میں فرمایا کہ مجتہد کے لیے علوم میں اہم علم ''اصولِ فقہ'' کا علم ہے۔

اور امام غزالی نے ''**المستصفیٰ**'' میں فرمایا کہ ''اصولِ فقہ'' کا مقصود، مجتہدین کے لیے اجتہاد کے راستوں کو ہموار کرنا ہوتا ہے۔

اور علامہ ذہبی نے اپنی بعض کتابوں میں فرمایا کہ اے مقلد! اور اے وہ شخص جو یہ گمان کرتا ہے کہ اجتہاد منقطع ہوگیا، اور کوئی مجتہد باقی نہیں رہا، تو پھر تجھے ''اصولِ فقہ'' میں مشغول ہونے کی کیا ضرورت ہے، کیونکہ اصولِ فقہ کا فائدہ تو اسی شخص کو ہوتا ہے، جو مجتہد بنتا ہے، پس جب اصولِ فقہ کو پہچان لیا، اور اس نے تقلید سے جان نہیں چھڑائی، تو اس نے کچھ بھی نہیں کیا، بلکہ اپنے آپ کو تھکایا، اور اپنے نفس پر مسائل میں حجت کو سوار کرلیا، اور اگر اصولِ فقہ کو وظائف حاصل کرنے کے لیے پڑھے گا، یا قیل وقال کے لیے پڑھے گا، تو یہ اس کے لیے وبال ہے (الرد علیٰ من اخلد الی الارض)

اب غور کرلینا چاہیے کہ سالہا سال تک فقہ، اصولِ فقہ میں مشغولی اور بھاری بھرکم وظائف واخراجات کے بعد اگر اپنے آپ کو رات دن تھکانے میں مشغول رکھا، تو اس کے کیا نتائج وثمرات مرتب ہوں گے؟

اور ''**اصولُ الافتاء وآدابه**'' میں مذکور تقلید کے پہلے درجہ کے متعلق، دوسری بات یہ عرض ہے کہ اگر مذکورہ تفصیل کو نظر انداز کرکے دینی مدارس وجامعات سے فارغ التحصیل علماء کو عامی کے درجہ میں رکھا جائے، تو پھر ان کو معین امام کی پیروی کرنے، اور صرف اپنے امام کے

قول پر ہی عمل کرنے کی پابندی کا حکم جمہور، اور حنفیہ کے راجح و اصح قول کے خلاف ہے۔
چنانچہ علامہ ابنِ عابدین شامی ''ردُّ المحتار'' کے مقدمہ میں فرماتے ہیں:

ثم اعلم أنه ذكر فى التحرير وشرحه أيضا أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل .وبه قال الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية .وفى رواية عن أحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز .ثم ذكر (فى التحرير وشرحه)أنه لو التزم مذهبا معينا .كأبى حنيفة والشافعي، فقيل يلزمه، وقيل لا وهو الأصح اهـ وقد شاع أن العامى لا مذهب له.

إذا علمت ذلك ظهر لك أن ما ذكر عن النسفى من وجوب اعتقاد أن مذهبه صواب يحتمل الخطأ مبنى على أنه لا يجوز تقليد المفضول وأنه يلزمه التزام مذهبه وأن ذلك لا يتأتى فى العامى.

وقد رأيت فى آخر فتاوى ابن حجر الفقهية التصريح ببعض ذلك فإنه سئل عن عبارة النسفى المذكورة، ثم حرر أن قول أئمة الشافعية كذلك، ثم قال إن ذلك مبنى على الضعيف من أنه يجب تقليد الأعلم دون غيره.

والأصح أنه يتخير فى تقليد أى شاء ولو مفضولا وإن اعتقده كذلك، وحينئذ فلا يمكن أن يقطع أو يظن أنه على الصواب، بل على المقلد أن يعتقد أن ما ذهب إليه إمامه يحتمل أنه الحق .قال ابن حجر :ثم رأيت المحقق ابن الهمام صرح بما يؤيده حيث قال فى شرح الهداية :إن أخذ العامى بما يقع فى قلبه أنه أصوب أولى، وعلى هذا استفتى مجتهدين فاختلفا عليه الأولى أن يأخذ بما يميل إليه قلبه منهما .وعندى أنه لو أخذ بقول الذى لا يميل إليه

جاز؛ لأن ميله وعدمه سواء ، والواجب عليه تقليد مجتهد وقد فعل. اهـ. (رد المحتار على الدر المختار، ج ١، ص ٤٨، مقدمة)

ترجمہ: پھر یہ بات جان لینی چاہیے کہ''التحریر''اوراس کی شرح میں یہ بات مذکور ہے کہ افضل شخص کی موجودگی کے باوجود مفضول شخص کی تقلید جائز ہے، یہی قول حنفیہ اور مالکیہ اور اکثر حنابلہ اور شافعیہ (یعنی جمہور) کا ہے، اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق اور فقہاء کی ایک کثیر جماعت کے نزدیک (افضل مجتہد و عالم کی موجودگی میں اس سے کم درجہ والے مجتہد و عالم کی تقلید) جائز نہیں (مگر یہ قول حنفیہ کے نزدیک راجح نہیں، کما سیأتی) پھر''التحریر''اوراس کی شرح میں یہ بات مذکور ہے کہ اگر کسی نے مذہبِ معین کا التزام کرلیا، جیسے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی (یا امام مالک، یا امام احمد بن حنبل وغیرہ) کا، تو ایک قول یہ ہے کہ اس پر وہ لازم ہو جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ لازم نہیں ہوگا، اور یہی (لازم نہ ہونے والا) قول اصح ہے، اھ، اور یہ بات مشہور ہے کہ عامی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ [1]

جب آپ نے یہ جان لیا، تو آپ کے سامنے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ نسفی کے حوالہ سے جو یہ بات ذکر کی گئی کہ یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اس کا مذہب صواب ہے، خطاء کا احتمال رکھتا ہے، یہ اس قول پر مبنی ہے کہ جس کی رو سے مفضول کی تقلید جائز نہیں، اور مذہبِ معین کا التزام لازم ہے (اور یہ قول اصح کے خلاف ہے، جیسا کہ گزرا) اور یہ عقیدہ عامی شخص پر صادق نہیں آتا (کیونکہ اس کو دلائل سے اپنے مذہب کے صواب اور دوسرے کے خطاء ہونے کا علم نہیں ہوتا، جبکہ مجتہد اپنے اجتہاد کی رُو سے راجح قول کی پیروی کیا کرتا ہے، اس لیے اس کو اپنے اجتہاد

[1] جو بات فقہاء کے مابین مشہور تھی، آج کی علمی دنیا میں اس کے برعکس شہرت ہوگئی، یا کردی گئی۔ محمد رضوان۔

www.idaraghufran.org

سے ''صواب'' اور ''خطاء'' کی طرف رجحان ہو جاتا ہے) اور میں نے ابنِ حجر ہیتمی کے فتاویٰ فقہیہ کے آخر میں ان میں سے بعض چیزوں کی تصریح دیکھی ہے، چنانچہ ان سے نسفی کی مذکورہ عبارت کے بارے میں سوال کیا گیا، تو انہوں نے یہ تحریر کیا کہ ائمۂ شافعیہ کا قول اسی طرح سے ہے، پھر فرمایا کہ یہ ضعیف قول پر مبنی ہے، جس کی رُو سے اعلم کی تقلید واجب ہے، نہ کہ اس کے غیر کی۔

لیکن اصح قول یہ ہے کہ اس کو، جس کی وہ چاہے، تقلید کرنے کا اختیار حاصل ہے، اگرچہ وہ (یعنی جس کی تقلید کی جارہی ہے) مفضول ہو، اور اگرچہ اس (تقلید کیے جانے والے شخص) کے بارے میں اس (تقلید کرنے والے) کا اعتقاد اسی طرح کا ہو (کہ وہ دوسرے مجتہد و مفتی کے مقابلہ میں کم فضیلت، یا کم علم رکھتا ہے)

پس اس صورت میں یہ بات ممکن نہیں کہ وہ (یعنی تقلید کرنے والا) اس بات کا یقین کرے، یا غالب گمان کرے کہ وہ (یعنی جس کی وہ تقلید کررہا ہے، دوسرے مجتہدین کے مقابلہ میں) صواب پر ہے، بلکہ مقلد پر یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اس کا امام جس طرف گیا ہے، وہ حق ہونے کا احتمال رکھتا ہے (جس طرح خطاء ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے) ابنِ حجر ہیتمی نے فرمایا کہ پھر میں نے محقق ابنِ ہمام کی اس بات کی تائید میں تصریح بھی دیکھی، انہوں نے ہدایہ کی شرح (یعنی فتح القدیر) میں فرمایا کہ عامی کا اس قول کو لینا، جس کے بارے میں اس کے دل میں صواب ہونا واقع ہو جائے، یہ اولیٰ ہے، پس اس بناء پر جب وہ دو مجتہدین سے فتویٰ طلب کرے (یا معتبر سند سے ان کا قول ملاحظہ کرے) اور ان کے فتویٰ میں اختلاف سامنے آئے، تو اولیٰ (و بہتر) یہ ہے کہ ان دونوں فتوؤں میں سے، جس کی طرف اس کا دل مائل ہو، اس کو اختیار کرلے، اور میرے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ اگر اس کے قول کو اختیار کرلے گا، جس کی طرف دل کا میلان نہیں، تو بھی

جائز ہے، کیونکہ اس کے دل کا میلان اور عدمِ میلان برابر ہے ، اس پر تو (بلا تعیین) محض کسی بھی مجتہد کی تقلید واجب ہے، جو وہ کر چکا ہے (لہٰذا یہ گناہ گار نہ ہوگا) (ردالمحتار)

علامہ ابنِ نجیم (المتوفیٰ:970ھ) ''کنزُ الدقائق'' کی شرح ''البحر الرائق'' میں فرماتے ہیں کہ:

واعلم أن ما ذكر فی القاضی ذكر فی المفتی فلا یفتی إلا المجتهد، وقد استقر رأی الأصولیین علی أن المفتی هو المجتهد فأما غیر المجتهد ممن یحفظ أقوال المجتهد فلیس مفتیا، والواجب علیه إذا سئل أن یذكر قول المجتهد كأبی حنیفة علی جهة الحكایة فعرف أن ما یكون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل هو نقل كلام المفتی لیأخذ به المستفتی.............

فلو كان حافظا للأقاویل المختلفة للمجتهدین ولا یعرف الحجة ولا قدرة له علی الاجتهاد للترجیح لا یقطع بقول منها یفتی به بل یحكیها للمستفتی فیختار المستفتی ما یقع فی قلبه أنه الأصوب، ذكره فی بعض الجوامع.

وعندی لا یجب علیه حكایة كلها بل یكفیه أن یحكی قولا منها فإن المقلد له أن یقلد أی مجتهد شاء ، فإذا ذكر أحدها فقلده حصل المقصود نعم لا یقطع علیه فیقول جواب مسألتک كذا، بل یقول قال أبو حنیفة حكم هذا كذا نعم لو حكی الكل .

فالأخذ بما یقع فی قلبه أنه أصوب أولی، وإلا فالعامی لا عبرة بما یقع فی قلبه من صواب الحكم وخطئه.

وعلى هذا إذا استفتى فقيهين أعنى مجتهدين فاختلفا عليه الأولى بأن يأخذ بما يميل إليه قلبه منهما، وعندى أنه لو أخذ بقول الذى لا يميل إليه قلبه جاز؛ لأن ذلك الميل وعدمه سواء ، والواجب عليه تقليد مجتهد، وقد فعل أصاب ذلك المجتهد أو أخطأ.

وقالوا المنتقل من مذهب إلى مذهب باجتهاد وبرهان آثم يستوجب التعزير فبلا اجتهاد وبرهان أولى.

ولا بد أن يراد بهذا الاجتهاد معنى التحرى وتحكيم القلب؛ لأن العامى ليس له اجتهاد.

ثم حقيقة الانتقال إنما تتحقق فى حكم مسألة خاصة قلد فيه وعمل به.

وإلا فقوله قلدت أبا حنيفة فيما أفتى به من المسائل والتزمت العمل به على الإجمال، وهو لا يعرف صورها ليس حقيقة التقليد بل هذا حقيقة تعليق التقليد، أو وعد به كأنه التزم أن يعمل بقول أبى حنيفة فيما يقع له من المسائل التى تتعين فى الوقائع.

فإن أرادوا هذا الالتزام فلا دليل على وجوب اتباع المجتهد المعين بالتزام نفسه ذلك قولا أو نية شرعا، بل دليل اقتضى العمل بقول المجتهد فيما احتاج إليه بقوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)

والسؤال إنما يتحقق عند طلب حكم الحادثة المعينة، وحينئذ إذا ثبت عنده قول المجتهد وجب عمله به.

والغالب أن مثل هذا إلزامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص،

www.idaraghufran.org

وإلا أخذ العامي في كل مسألة بقول مجتهد قوله أخف عليه .
وأنا لا أدري ما يمنع هذا من النقل أو العقل، وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد سوغ له الاجتهاد وما علمت من الشرع ذمه عليه وكان -صلى الله عليه وسلم- يحب ما خفف عن أمته إلى هنا ما في فتح القدير، ولم يبسط أصحابنا الكلام على المفتي والمستفتي في المتون والشروح، وإنما ذكر أصحاب الفتاوى بعض مسائلهما (البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٦، ص ٢٨٩، ٢٩٠، كتاب القضاء،أهل القضاء)

ترجمہ: یہ بات جان لینی چاہیے کہ جو کچھ ''قاضی'' کے بارے میں ذکر کیا گیا، وہی حکم ''مفتی'' کے بارے میں ہے، پس مجتہد ہی فتویٰ دے سکتا ہے، اور اصولیین کی رائے اس بات پر قائم ہو چکی ہے کہ مفتی، دراصل ''مجتہد'' ہی ہوتا ہے، جہاں تک غیر مجتہد کا تعلق ہے، جو مجتہد کے اقوال کو محفوظ کرے، تو وہ ''مفتی'' نہیں، اور ایسے غیر مجتہد سے جب سوال کیا جائے، تو اس پر یہ واجب ہے کہ وہ مجتہد کا قول حکایت کے طور پر ذکر کر دے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا قول، پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ موجودہ دور کے بہت سے ''فتاویٰ'' درحقیقت ''فتویٰ'' نہیں ہوتے، بلکہ وہ ''مفتی'' کے کلام کی نقل ہوتی ہے، تاکہ اس کو مستفتی (یعنی سوال کرنے والا) لے لے۔......

اور اگر اس کو مجتہدین کے مختلف اقوال یاد ہوں، اور اس کو دلیل کی پہچان نہ ہو، اور نہ ہی ترجیح کے لیے اجتہاد پر قدرت ہو، تو پھر ان میں سے کسی قول پر قطعیت کے ساتھ فتویٰ نہ دے، بلکہ مجتہدین (مثلاً امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل) کے اقوال مستفتی کے لیے نقل کر دے، پھر مستفتی ان (مجتہدین کے

اقوال) میں سے اس قول کو اختیار کر لے، جس کا اصــوَب (یعنی زیادہ صواب) ہونا اس کے دل میں واقع ہو، جوامع میں یہ بات مذکور ہے۔

لیکن میرے نزدیک اس (مجتہدین کے اقوال کو یاد کرنے اور دلیل کی معرفت نہ رکھنے والے) کے ذمہ تمام مجتہدین کے اقوال نقل کرنا واجب نہیں، بلکہ مجتہدین میں سے کسی ایک کا قول نقل کرنا بھی کافی ہے (خواہ وہ مجتہد امام ابوحنیفہ ہوں، یا امام شافعی، یا امام مالک، یا احمد بن حنبل) کیونکہ بلا شبہ مقلد کو جس مجتہد کی وہ چاہے، تقلید کرنا جائز ہے، پس جب یہ (مجتہدین کے مختلف اقوال کو یاد کرنے اور دلیل کو نہ پہنچاننے والا) مجتہدین میں سے کوئی ایک قول ذکر کر دے اور مستفتی اس قول کی تقلید کر لے، تو مقصود حاصل ہو جائے گا (یعنی جس طرح مذکورہ مفتی کو تمام مجتہد کے اقوال نقل کرنا جائز ہے، اسی طرح غیر متعین طریقہ پر کسی بھی مجتہد کا قول نقل کرنا بھی جائز ہے) لیکن قطعیت کے ساتھ یہ بات نہ کہے کہ تمہارے مسئلہ کا جواب اس طرح ہے، بلکہ یہ کہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے یہ حکم بیان فرمایا ہے، اسی طریقہ سے اگر تمام مجتہدین کے اقوال نقل کرے، تو بھی یہی کہے (کہ مثلاً امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نے یہ فرمایا ہے، اور کسی ایک کے قول کو شریعت کے حکم کے طور پر نقل نہ کرے)

پس مستفتی کو ان میں سے اس قول کو اختیار کرنا، جس کا اصـــــوَب (یعنی زیادہ صواب) ہونا اس کے دل میں واقع ہو، یہ بہتر ہے (ضروری نہیں) وگرنہ عامی کے دل میں جس حکم کا صواب اور خطاء ہونا واقع ہو، اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اور اسی وجہ سے اگر کسی نے دو فقہاء یعنی دو مجتہدین سے فتویٰ لیا، اور ان دونوں کا جواب مختلف ہوا، تو مستفتی کو بہتر یہ ہے کہ اس قول کو لے، جس کی طرف اس کا دل مائل ہو، اور میرے نزدیک اگر اس قول کو لے لیا، جس کی طرف اس کا دل مائل

نہیں، تو بھی جائز ہے، کیونکہ اس کے دل کا میلان اور عدمِ میلان برابر ہے، اس کے ذمہ تو غیر متعین کسی بھی مجتہد کی تقلید کرنا واجب ہے، جو وہ کرچکا ہے، خواہ یہ مجتہد مصیب ہو، یا مخطی ہو (اور امام ابوحنیفہ ہوں، یا کوئی دوسرا مجتہد ہو)

اور علماء نے فرمایا کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف اجتہاد اور دلیل کے ذریعہ سے منتقل ہونے والا گناہ گار ہے، جو تعزیر کا مستحق ہے، پس بغیر اجتہاد اور دلیل کے تعزیر کا بدرجۂ اولیٰ مستحق ہوگا۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ اس اجتہاد سے تحری اور دل کے حکم کے معنیٰ مراد لیے جائیں، کیونکہ عامی کا اجتہاد نہیں ہوتا (ورنہ حقیقت میں مجتہد اپنے اجتہاد کا مکلّف ہے، اور اس کو اپنے اجتہاد کی پیروی کرنا، نہ صرف یہ کہ جائز ہے، بلکہ واجب ہے)

پھر ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کی حقیقت (جس کے گناہ گار اور تعزیر کے مستحق ہونے کا پہلے ذکر کیا گیا) خاص اس مسئلہ کے حکم میں ہی پائی جاتی ہے، جس میں یہ تقلید کرکے عمل کرچکا ہو (جس پر ابھی تک عمل نہیں کیا، آئندہ عمل کرنا چاہتا ہے، خواہ وہ نماز کا مسئلہ ہو، یا روزہ کا، یا کوئی اور، اس میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرکے عمل کرنا جائز ہے) اور اس کا یہ کہنا کہ میں امام ابوحنیفہ کی ان مسائل میں تقلید کرتا ہوں، جن میں انہوں نے فتویٰ دیا ہے، اور میں نے اجمالاً ان کے فتوے پر عمل کو لازم کرلیا ہے، حالانکہ یہ شخص مسائل کی صورتوں کو بھی نہیں جانتا، تو یہ حقیقت میں تقلید نہیں ہے، بلکہ یہ حقیقت میں تقلید کو معلق کرنا ہے، یا اس کا وعدہ کرنا ہے، گویا کہ اس نے یہ التزام کرلیا ہے کہ جو مسائل متعین واقعات میں اس کو پیش آئیں گے، وہ ان میں امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کرے گا۔

پس اگر ان حضرات کی (متعین مذہب کے التزام سے) مراد یہی التزام ہے، تو متعین مجتہد کی اتباع واجب ہونے کی کوئی دلیل نہیں، جس سے قولاً، یا نیۃً مقلد اس

کوشرعی طریقہ پر اپنے اوپر لازم کرلے، بلکہ دلیل اور جن مسائل میں ضرورت ہو، ان میں مجتہد کے قول کے اقتضائے عمل میں اللہ تعالیٰ کا (سورہ نحل میں) یہ فرمان ہے کہ "تم اہلِ علم سے سوال کرو اگر تمہیں علم نہیں" (اور یہ حکم کسی بھی مجتہد کے قول پر عمل کرنے سے پورا ہوجاتا ہے)

اور سوال اسی وقت ہوگا، جب کسی معین واقعہ میں حکم کی ضرورت پیش آئے، اور اس صورت میں جب اس کے نزدیک (کسی بھی) مجتہد کا قول ثابت ہوجائے گا، تو اس پر عمل واجب ہوجائے گا۔

اور غالباً ان حضرات کی طرف سے اس طرح کے لوازمات لوگوں کو رخصتوں کی تلاش سے روکنے کے لیے ہیں، ورنہ ہر مسئلہ میں عامی کو کسی بھی مجتہد کا وہ قول لے لینا جائز ہے، جو اس پر زیادہ اخف (اور زیادہ آسان) ہو۔

اور میں نہیں سمجھتا کہ اس (اختیارِ اخف) کی کسی نقل، یا عقل سے ممانعت ہو، کیونکہ انسان اسی مجتہد کے قول کی اتباع کرنے والا ہوتا ہے، جو اس کے نفس پر زیادہ اخف ہو، جبکہ اس مجتہد میں اجتہاد کی صلاحیت ہو (اور امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل، بلکہ امام ابو یوسف اور امام محمد، سب ہی میں اجتہاد کی صلاحیت مسلم ہے)

اور مجھے شریعت کی طرف سے اس (اختیارِ اخف) پر کوئی مذمت معلوم نہیں ہوتی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت پر خفیف چیز کو پسند فرمایا کرتے تھے، یہاں تک فتح القدیر کا کلام تھا۔

اور ہمارے اصحاب نے مفتی اور مستفتی پر متون اور شروح میں تفصیلی کلام نہیں فرمایا، البتہ اصحابِ فتاویٰ نے بعض مسائل کا ذکر کیا ہے (البحرالرائق)

اس طرح کی عبارات کی فقہ حنفی میں کمی نہیں، جن میں عامی شخص کے بارے میں فقہاء نے

تصریح کی ہے کہ اس کا مذہب مفتی کا مذہب ہوتا ہے، وہ حنفی، شافعی جس مفتی سے چاہے، پوچھ کر عمل کرسکتا ہے، بلکہ اگر پوچھے بغیر اس کا عمل کسی بھی مجتہد کے قول کے مطابق صحیح واقع ہو جائے، تو بھی درست ہے۔ [1]

بلکہ اس صورت میں تو خود ایسے عالم کے سامنے اگر حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ میں سے کسی کا قول بھی معتبر سند، وکتاب سے آجائے، تو اس پر حسبِ مشیت عمل کرنا جائز ہوگا، تا آنکہ ''اتباعِ ھویٰ'' یا دوسرا مسلمہ منکر لازم نہ آئے، جیسا کہ تفصیلاً پہلے گذرا۔

اور جب گذشتہ تفصیل سے یہ بات مدلل انداز میں واضح ہوگئی کہ ''غیر مجتہد، بطور خاص عامی'' کا کوئی مذہب نہیں ہوتا، اور اس کے لئے مخصوص مذہب کی پابندی کا حکم لگانا مرجوح ہے، اور غیر مجتہد مفتی کو مستفتی کے سامنے دوسرے مذاہب کے اقوال کو نقل کرنا جائز ہے۔

اور ''ہر مجتہد'' اپنے اجتہاد کے درجہ ومرتبہ کے مطابق وظائف کا مکلّف ہے، اور جن مسائل میں اس کا اجتہاد نہ ہو، یا اس کے لیے اختلافی مسائل میں دونوں جہات مساوی ہوں، تو وہ بھی غیر مجتہد کی طرح عمل کرسکتا ہے۔

تو اس سے ان سخت ترین قیود وشرائط کی بھی حقیقت معلوم ہوگئی، جو آج کل بعض علماء کی طرف سے ''اپنے مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف خروج'' کے لئے علی الاطلاق لگائی جاتی ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس مقصد کے لئے ''پہلے کسی کے مذہب کے ثبوت، اس کے درجہ، اور اس کی تعیین وپابندی'' کو ثابت کرنا ہوگا، تب ہی اس مرحلہ کی نوبت آئے گی، جس کی تفصیل پہلے شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارات کے ذیل میں ''مجتہد اور غیر مجتہد کی اقسام اور وظائف'' کے ساتھ

---

[1] أو عاميا فلا مذهب له بل مذهبه مذهب مفتيه فإن استفتى حنفيا أعادهما أو شافعيا لا يعيدهما، وإن لم يستفت أحدا وصادف الصحة على مذهب مجتهد لا إعادة عليه(رد المحتار على الدر المختار، ج۲،ص ۶۹، كتاب الصلاة،باب قضاء الفوائت)

(قوله فإن كان عاميا) ظاهر المقابلة أن المراد بالعامى غير المجتهد سواء كان عالما أو جاهلا(منحة الخالق على البحر الرائق، ج۷، ص۱۷، كتاب القضاء، باب كتاب القاضى إلى القاضى وغيره)

قلت :وقوله :فلو عاميا المراد به غير المجتهد بدليل المقابلة فيشمل العالم والجاهل تأمل(رد المحتار على الدر المختار، ج۵، ص۴۰۷، كتاب القضاء)

www.idaraghufran.org

ساتھ ذکر کی جاچکی ہیں، یہ مضمون پہلے ہی طوالت اختیار کر چکا ہے، اب مزید طوالت کا متحمل نہیں۔

اور جہاں تک ''اصول الافتاء و آدابہ'' کی مذکورہ بالا عبارت میں بیان کئے گئے تقلید کے دوسرے درجہ کا تعلق ہے، تو اس پر مفصل کلام شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارات کے ضمن میں گزر چکا ہے، جہاں اس کی الحمدللہ خوب وضاحت ہو چکی ہے۔

تاہم اس صورت میں، موجودہ زمانہ کے پیشِ نظر جس احتیاط کا ذکر کیا گیا ہے، اس کی اگرچہ اپنی جگہ افادیت سے انکار نہیں، لیکن ہمارے تجربہ کے مطابق اس پر فتویٰ کو موقوف رکھنا، ایک طرح سے اس مقصد کو فوت کرنا ہے، کیونکہ موجودہ زمانہ میں اس قسم کے مسائل میں علمائے راسخین کی اتفاقِ رائے مشکل عمل ہے، اور اجتہادی امور میں دوسروں کے مشورہ کی پابندی فقہی وشرعی اعتبار سے لازم نہیں، اس کے نتیجہ میں بعض اوقات، یا تو مستفتی کا مقصد فوت ہوجاتا ہے، یا پھر دوسروں کی طرف سے جمود پر اصرار کر کے دوسرے پر دباؤ ڈال کر رخنہ اندازی کی جاتی ہے، جس کی باحوالہ تفصیل ہم نے اپنی تالیف ''تفرد کی حقیقت'' میں ذکر کر دی ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ آج کل جو بعض حضرات کی طرف سے مسائلِ شرعیہ وفقہیہ میں اجتماعی غور وفکر پر زور دیا جاتا ہے، اور اگر کوئی صاحبِ علم خود سے کسی فقہی مسئلہ میں غور وفکر کر کے اپنی رائے قائم کرے، تو اس کو اہمیت نہیں دی جاتی، اور اس کو تفرّد وغیرہ کا عنوان دیا جاتا ہے، تاآنکہ وہ دوسروں سے مشاورت نہ کر لے، بلکہ دوسرے مشاہیر معتد بہ تعداد میں اس سے اتفاق نہ کر لیں۔

اسی طرح تحقیقی واجتہادی مسائل میں اجتماعی طور پر غور وفکر کر کے اتفاقِ رائے سے حکم بیان کرنے اور نتیجہ اخذ کرنے پر بھی بعض اوقات بہت زیادہ زور دیا جاتا ہے۔

ہمیں فقہی اعتبار سے یہ موقف راجح معلوم نہیں ہوسکا، کیونکہ اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے صاحبِ علم کو، خواہ وہ خاص کسی جزئی مسئلہ میں ہی مجتہدانہ صلاحیت رکھتا ہو، اپنے اجتہاد کی روشنی میں رائے قائم کرنا جائز، بلکہ جس طرف رجحان ہو، اس میں خیانت کے بغیر اس کا حکمت سے اظہار کرنا، اس کی ذمہ داری ہے، اور اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے اہلِ علم

حضرات کی طرف سے اجتماعیت قائم کیے بغیر اپنے اپنے طور پر اس طرح کے مسائل میں اجتہاد کرنے اور اس کے نتیجہ میں اپنی رائے قائم کرنے کا سلسلہ ہر دور میں جاری رہا ہے، کلی یا جزوی مجتہد کو دوسرے کا پابند کرنا، خواہ وہ دوسرا مجتہد ہی کیوں نہ ہو، یہ فقہائے کرام کی تصریح اور تعامل کے خلاف ہے، اور ہر مسئلہ میں اجتماعیت کا پیدا کرنا ممکن بھی نہیں۔

اسی طرح اجتہادی مسئلہ میں دوسرے حضرات کی رائے کا اس کے مطابق ہونا بھی ضروری نہیں، اور دوسروں کی رائے سے استفادہ تحریراً وتقریراً، یا ان کی تحریرات ملاحظہ کر کے مختلف طریقوں سے ممکن ہے۔

البتہ جہاں اُس کو کسی حکم میں مشکل پیش آئے، یا تردد ہو، وہاں دوسرے اہلِ فقہ سے مشورہ کرنے کا حکم ہے، لیکن مشورہ کے بعد اُسے اہلِ مشورہ کی اتباع پھر بھی لازم نہیں، بلکہ اُس کا رُجحان جس طرف ہو، اُس موقف کو اختیار کرنا درست ہے، خواہ وہ دوسرے اہلِ فقہ کے خلاف ہو، یا موافق ہو، اور دوسرے اہلِ فقہ اس سے اَفقہ واَورَع کیوں نہ ہوں۔

اور اس قسم کے مسائل میں فتویٰ دینے کے اہل شخص کی طرف سے فتویٰ صادر کرتے وقت احتیاط کو ملحوظ رکھنے کا اہتمام دوسرے طریقوں سے بھی ممکن ہے، خاص طور پر اس چیز کا لحاظ اہم ہے کہ فتوے سے کسی قسم کی غلط فہمی پیدا نہ ہو، اور سابق فتوے کے برخلاف فتوے کی وضاحت کر دی جائے، جیسا کہ ہر زمانہ کے اصحابِ افتاء کی طرف سے یہ فریضہ اسی طرح سر انجام دیا جاتا رہا۔ [1]

---

[1] ومقتضى هذا التعليل أنه لو أفصح للمستفتى أنه لايفتى فى هذه المسئلة بمذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، وانما يفتى بقول غيره، ينبغى أن يجوز ذلك ، فانه حكى العلامة ابن عابدين عن القفال رحمهما الله تعالىٰ من أئمة الشافعية أنه كان اذا جاء احد يستفتيه عن بيع الصبرة يقول له: ”تسئلنى عن مذهبى أو عن مذهب الشافعى رحمه الله تعالىٰ؟“ وكان أحيانا يقول: ”لو اجتهدت فأدى اجتهادى الى مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، فأقول: مذهب الشافعى رحمه الله تعالىٰ كذا، ولكنى أقول بمذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالىٰ “(اصول الافتاء لتقى العثمانى، ص ۲۲۰ ،الافتاء بمذهب آخر لرجحان دليله، الناشر: مكتبة معارف القرآن كراتشى، باكستان، الطبعة: شعبان المعظم ۱۴۳۲ھ، جولائى ۲۰۱۱ء)

Idara Ghufran

ہم نے اس مسئلہ سے متعلق فقہاء وعلماء کی تصریحات وتائیدات اپنے مذکورہ رسالہ میں نقل کردی ہیں۔

اور جہاں تک ''اصول الافتاء و آدابه '' کی مذکورہ بالاعبارت میں بیان کئے گئے تقلید کے تیسرے، اور چوتھے درجہ کا تعلق ہے، تو اس پر بھی مفصل اور جامع کلام شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارات کے ضمن میں گذر چکا ہے، جہاں الحمد للہ، اجتہاد وتقلید کے ساتھ ساتھ، مجتہدین کی اقسام کی بھی وضاحت ہو چکی ہے۔

اس لئے یہاں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

مذکورہ تفصیل کے بعد یہ واضح کرنا، اور قارئین کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ ہم نے ماقبل میں جو کچھ ذکر کیا، وہ ہر طرح کی عصبیت کو بالائے طاق رکھتے ہوئے، اپنی علمی وتحقیقی ذمہ داری کے پیشِ نظر، اور ایک عرصے سے پائے جانے والے بعض شدید تسامحات کی بناء پر کیا، جس میں ہمیں دلائل کی رو سے بادلِ نخواستہ، اور بوجھل طبیعت کے ساتھ اپنے متعدد مشائخ واکابر، بلکہ ان کی طرف سے ایک عرصہ سے چلے آرہے، موقف سے بھی اختلاف کا کڑوا گھونٹ پینا پڑا، جس کی وجہ ظاہر ہے کہ ''احترام'' اور ''اختلاف'' دو الگ الگ وظائف ہیں، اور ''اختلاف'' کو ''احترام'' کے منافی سمجھنا درست نہیں۔

ہمارے مشائخِ عظام الحمد للہ تعالیٰ علم وفضل اور تقویٰ وطہارت، اور دیگر بے شمار صفاتِ عالیہ میں زمانہ قریب میں اپنی مثال آپ ہیں، جن کے درجہ ومقام تک ہم جیسے لوگوں کی رسائی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، نہ ہی متعدد مسائل میں اختلاف کے باوجود ان کی شان میں ادنیٰ گستاخی کا قلب میں کبھی قصد وارادہ ہوا، اور اگر کبھی شیطان حملہ آور ہوا بھی ہو، یا کوئی بات ایسی صادر ہوگئی ہو، یا کسی موقف کی توضیح وتردید کے لئے ایسا انداز محسوس ہوا ہو، جس سے بے احترامی مترشح ہوتی ہو، تو بندہ اللہ کے حضور توبہ واستغفار، اور معافی کا طلب گار ہے۔

اور اپنے مشائخِ دیوبند کی عظمت ومحبت سے ''بحمد اللّٰه تعالیٰ '' قلب، معمور ہے، اور

دراصل اللہ کے فضل وکرم، اور قرآن وسنت کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ، یہ تمام معروضات، ان حضراتِ مشائخ ہی کے معنوی فیض کی مرہونِ منت ہیں، بطورِ خاص بندہ کے سابق مشائخ مسیح الامت حضرت مولانا محمد مسیح اللہ خانصاحب، اور حضرت نواب عشرت علی خانصاحب رحمہما اللہ، اوران کے بعد شیخ ''حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی'' کی راہ نما قیمتی ہدایات وبرکات کا فیضان، نا قابلِ شمار، اور بے مثال ہے۔

''فجزاهم اللّٰه تعالٰی خیر الجزاء فی الدارین''

اور بندہ کی نظر میں مذکورہ حضراتِ مشائخ اپنے اجتہاد پر ''ماجور'' ہیں، اور عظیم خدماتِ دینیہ کی بدولت ہمارے ظن کے مطابق ''عند اللہ'' جنت کے درجاتِ عالیہ کے مستحق ہیں، جیسا کہ ''مجتہد کے مصیب ومخطی، اور اجتہادی اختلاف'' کے ضمن میں تفصیل کے ساتھ ذکر کردیا گیا ہے۔

دین کے معاملہ، اور بطورِ خاص اجتہادی مسئلہ میں اختلاف، اپنے بڑوں کے احترام کے منافی، اوران کے منصب سے مزاحم نہیں، جیسا کہ ہم شروع میں ذکر کرآئے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

قلب میں اکابر کی محبت وعظمت اوران کے علمی وعملی بلند مقام کی وقعت کے باوجود مسائلِ شرعیہ میں دلائل کے پیشِ نظران سے اختلافِ رائے واجب ہے (رسالہ ''صبح صادق''، مشمولہ احسن الفتاویٰ جلد۲ صفحہ ۱۹۰، کتاب الصلاۃ، ناشر: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، طبع یازدہم: ۱۴۲۵ھ)

حضرت شیخ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم، حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی صاحب رحمہ اللہ کے موقف سے ایک مسئلہ میں اختلاف کے ضمن میں تحریر فرماتے ہیں:

الحمد للہ! جماعتِ دیوبند کی خصوصیت اورانہی بزرگوں کی تعلیم وتلقین نے ہمیں یہ صراطِ مستقیم دکھائی کہ مسائلِ شرعیہ میں آزادانہ اظہارِ رائے ترکِ ادب نہیں، بلکہ شاگردوں کا اظہارِ خیال انہی بزرگوں کا معنوی فیض ہوتا ہے، اس لیے بنامِ خدا

www.idaraghufran.org

تعالیٰ جو کچھ اس میں تحقیق سے مجھ پر واضح ہوا، وہ لکھ دیا، اور اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتا ہوں کہ بزرگوں کی شان میں ادنیٰ ترکِ ادب سے بھی مجھے محفوظ رکھیں۔ آمین۔

(فقہی مقالات، جلد۲، صفحہ ۵۵، ۵۶، مطبوعہ: میمن اسلامک پبلشرز، کراچی، اشاعت: جولائی 1996ء)

اور واقعہ یہ ہے کہ ہماری معروضات بعض لوگوں کو موجودہ فضاء میں اگرچہ اجنبی محسوس ہوں، لیکن، ہم نے قریب قریب ہر مسئلہ میں دارالعلوم دیوبند کے سلسلہ سند واستناد ''شاہ ولی اللہ صاحب، اور جمہور فقہاء، بطور خاص حنفیہ کی، اور جابجا مشائخِ دیوبند'' کی تصریحات وتائیدات نقل کی ہیں۔

اور ہم نے اس کتاب کے مقدمہ میں حکیمُ الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، اور سید سلیمان ندوی کے ایک عظیم مکتوب کو نقل کیا ہے، جو اصولی طور پر اس چیز کے لئے فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے کہ بعض مقامات پر اختلاف کی حیثیت صرف جزوی تفاوت کی ہے، جس سے حقیقت نہیں بدلتی، صرف رنگ بدلتا ہے۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبُحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان خان

21/صفر المظفر/1444ہجری 18/ستمبر/2022ء، بروز اتوار

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار

اور صحابہ اور تابعین میں اور ان کے بعد ایسے حضرات تھے کہ بعض نماز میں بسم اللہ کی قرائت کرتے تھے، اور بعض نہیں کرتے تھے، اور بعض بلند آواز سے قرائت کرتے تھے، اور بعض بلند آواز سے نہیں کرتے تھے، اور بعض فجر میں قنوت پڑھتے تھے، اور بعض فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے، اور بعض حجامہ اور نکسیر اور قے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض ان چیزوں سے وضوٹوٹنے کے قائل نہیں تھے، اور بعض عضوِ تناسل کو چھونے اور عورتوں کو شہوت سے چھونے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض ان چیزوں سے وضوٹوٹنے کے قائل نہیں تھے، اور بعض آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض اس سے وضوٹوٹنے کے قائل نہیں تھے، اور بعض اونٹ کے گوشت کو کھانے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، اور بعض اس سے وضوٹوٹنے کے قائل نہیں تھے۔

اس کے باوجود وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے (صفحہ نمبر 209)

ادارۂ غفران
راولپنڈی پاکستان