The Methodology of Determining the Hierarchical Order of *Sharī'ah* Rulings in *Fiqh-i Ḥanafī*

Muhammad Ammar Khan Nasir ۞

ABSTRACT

Injunctions of Islamic *Sharī'ah* are arranged in a hierarchical order in terms of the degree of emphasis attached to each and every injunction. Typically, these are termed as *wujūb* (obligation to perform an act), *nadb* (recommendation of an act), *ḥurmah* (obligation to refrain from an act), *karāhah* (reprehensibility of an act) and *ibāḥah* (permissibility of an act). Ḥanafī jurists have further divided the acts belonging to *wujūb* into *farḍ* and *wājib*, and those belonging to the *karāhah* into *makrūh taḥrīmī* and *makrūh tanzīhī*. This division is based on nuanced differences in the textual evidences and the legal effects. Determining the place of any injunction in the said hierarchy is one of the main concerns of the jurists. While the great bulk of cases enjoy the consensus of the mainstream legal schools, there is considerable room for disagreement among them in a

۞ Editor Monthly Al-Shriah, Gujranwala. (aknasir2003@yahoo.com)

significant number of instances in which the textual evidence is not definitive and lends itself to multiple interpretations. To deal with such cases, different legal schools have devised their own sets of hermeneutical principles. The present paper investigates the principles laid down by Ḥanafī jurists as well as sheds light on their important aspects that are discernible in their discussions on contested legal issues. The paper concludes that in order to determine the status of any particular injunction, Ḥanafī jurists generally take into account: (i) the coherent view of all the available evidences; (ii) the omission of the matter at hand in the primary source text; (iii) general principles of law and analogical evidence; (iv) definitiveness or probability of the evidence in terms of reliability; and (v) the ambivalence or mutual contradiction of the evidences.

حنفی فقہ میں احکام کے درجات و مراتب کی تعیین کا منہج

محمد عمار خان ناصر ۞

شریعت کے احکام کا وجوب واستحباب اور حرمت وکراہت کے لحاظ سے مختلف درجوں میں تقسیم ہونا ایک مسلمہ امر ہے۔ اس ضمن میں بہت سے احکام شرعیہ ایسے ہیں جن کا فقہی درجہ خود نصوص میں واضح کر دیا گیا ہے۔ تاہم احکام شرعیہ کی ایک معتد بہ تعداد ایسی ہے جس میں حکم کے درجہ اور مرتبہ کی تعیین غور وفکر اور اجتہاد سے کرنی پڑتی ہے۔ اس دوسرے دائرے میں عام طور پر اہل علم کے مابین اختلاف بھی واقع ہو جاتا ہے۔ زیر نظر سطور میں اس حوالے سے حنفی منہج استنباط کے چند نمایاں پہلوؤں پر روشنی ڈالی جائے گی۔

احکام کی درجہ بندی سے متعلق حنفی نقطۂ نظر

شرعی مطلوبات میں درجہ بندی ایک بدیہی حقیقت ہے اور مامورات اور منہیات میں فرق مراتب کا اصول شریعت کے فہم اور اس پر عمل میں بہت اہمیت رکھتا ہے؛ چناں چہ اسلامی شریعت میں مامورات میں فرض اور مستحب کی، جب کہ منہیات میں حرام اور مکروہ کی درجہ بندی ایک مسلم امر ہے۔ اس کی توضیح عموماً یوں کی جاتی ہے کہ نصوص میں اگر کوئی کام کرنے کی ہدایت علی التاکید کی گئی ہو تو وہ فرض ہو گا، اور اگر علیٰ سبیل الترغیب کی گئی ہو تو وہ مستحب شمار ہو گا۔ اسی اصول پر امور ممنوعہ کو حرام اور مکروہ میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ فقہا بھی یہ مانتے ہیں کہ جو چیزیں علی التاکید مطلوب یا ممنوع ہیں، وہ بھی درجے کے لحاظ سے سب یکساں نہیں، بلکہ ان کے مابین تفاوت اور فرق مراتب ہے؛ چناں چہ نہ تو تمام فرائض درجے میں مساوی ہیں اور نہ تمام ممنوعات کو حرمت کے لحاظ سے یکساں کہا جا سکتا ہے۔

فقہا کے ہاں مامورات ومنہیات میں فرق مراتب کا یہ تصور احکام شرعیہ کے کم وبیش ہر دائرے میں بہت واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر تمام فقہا نماز کے اعمال کو تین اقسام میں تقسیم کرتے ہیں: پہلے وہ جن کی ادائی بجالائے بغیر نماز ہی معتبر شمار نہیں ہو گی اور فریضۂ نماز ادا نہیں ہو گا، چاہے انھیں قصداً چھوڑا گیا ہو یا بھول چوک کی وجہ سے۔ دوسرے وہ اعمال جو اگر بھول چوک کی وجہ سے چھوٹ جائیں تو نماز کے آخر میں سجدۂ سہو

۞ مدیر ماہ نامہ **الشریعہ**، گوجرانوالہ۔ (aknasir2003@yahoo.com)

کر کے تلافی کی جا سکتی ہے۔ اور تیسرے وہ جن کے ترک کرنے سے فقہی طور پر نماز میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا اور سجدۂ سہو سے ان کی تلافی کرنا بھی لازم نہیں۔

یہی معاملہ مناسک حج کا ہے۔ تمام فقہا کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ حج کے کچھ مناسک نہایت بنیادی ارکان کا درجہ رکھتے ہیں اور ان میں سے کوئی چھوٹ جائے تو حج ادا نہیں ہوتا۔ اس کے بعد بہت سے اعمال ایسے ہیں جن کے ترک کرنے سے حج میں نقص اور خلل تو واقع ہوتا ہے، لیکن حج کلیتاً باطل نہیں ہو جاتا، بلکہ جانور کی قربانی کی صورت میں اس کا کفارہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد تیسرا درجہ ان اعمال وآداب کا ہے جو مستحب ہیں اور ان میں سے کوئی عمل اگر چھوٹ جائے تو اجر وثواب میں کمی کے علاوہ فقہی طور پر حج میں کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی۔ فقہاے احناف مامور بہ علی التاکید میں اسی تفاوت کو واضح کرنے کے لیے پہلی نوعیت کے اعمال کے لیے فرض کی، جب کہ دوسری نوعیت کے اعمال کے لیے واجب کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں۔ ان میں سے "واجب" کی ادائی بھی فرض کی طرح لزوماً مطلوب ہوتی ہے، تاہم لزوم اور طلب کا درجہ فرض سے کسی قدر کم ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اگر ایک حکم کو شارع نے آخری درجۂ تاکید میں بیان کیا ہو، جب کہ دوسرے کی تاکید اس کے مقابلے میں نسبتاً کم ہو تو پہلے کو فرض اور دوسرے کو واجب کہا جائے گا۔

فرض اور واجب میں امتیاز کا دوسرا معیار نقل اور ثبوت میں پایا جانے والا فرق ہے؛ چناں چہ حکم اگر قطعی دلیل سے ثابت ہو تو اسے فرض قرار دیا جاتا ہے، اور اگر کسی معاملے میں دلائل وقرائن کا مجموعہ کسی چیز کے تاکیداً مطلوب ہونے کی طرف مشیر ہو، لیکن وہ متعین اور صریح نص جس سے براہ راست استدلال کیا جا سکتا ہے، خبر واحد ہو تو ایسی صورت میں حنفی فقہا اسے واجب کی اصطلاح سے بیان کرتے ہیں۔ جصاص اس فرق کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فرائض پر یقین رکھنا لازم اور ان کا انکار کفر ہے، جب کہ واجب پر عمل تو لازم ہوتا ہے، لیکن اس کا یقین رکھنا ضروری نہیں، چناں چہ اس کے منکر کو کافر یا گمراہ نہیں کہا جا سکتا۔[1] گویا معیار ثبوت کے لحاظ سے اس قدر بنیادی فرق کے ہوتے ہوئے دونوں طرح کے حکموں کو ایک ہی درجے میں رکھنا عقل اور شرع، دونوں کا منشا نہیں ہو سکتا۔

یہی معاملہ محظور علی التاکید امور کا ہے اور یہاں بھی احناف نے محظورات وممنوعات میں فرق مراتب کو

۱۔ احمد بن علی ابو بکر الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحقیق، عجیل جاسم النشمی (کویت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ۱۴۱۴ھ)، ۱: ۱۶۹– ۱۷۰۔

واضح کرنے کے لیے حرام اور مکروہ تحریمی کی اصطلاحات سے مدد لی ہے، جن میں سے مؤخر الذکر اصطلاح کا اطلاق ایسے ممنوعات پر کیا جاتا ہے جن کی ممانعت ظنی الثبوت یا ظنی الدلالت نصوص سے ثابت ہوئی ہو۔[۲] فقہا، واجب اور مستحب کے مابین ایک اور درجے یعنی "سنت موکدہ" کا ذکر بھی کرتے ہیں اور اس سے مراد وہ اعمال ہیں جنھیں نبی ﷺ نے، استثنائی مواقع کے علاوہ، ساری زندگی پابندی سے بجالایا ہو۔ اس درجے سے متعلق احناف کا نقطۂ نظر البتہ جمہور فقہا سے اس حوالے سے مختلف ہے کہ جمہور فقہا سنت موکدہ کے ترک کو موجب مواخذہ قرار نہیں دیتے، جب کہ احناف کے نزدیک بلا عذر اسے ترک کرنا واجب ہی کی طرح موجب گناہ ہے، اگرچہ اس کا گناہ ترک واجب کے گناہ سے ہلکا ہے۔[۳]

احکام کی درجہ بندی میں حنفی فقہا کا مذکورہ منہج بہت دقت نظر پر مبنی ہے اور اس میں بہت باریک بینی سے مامورات یا منہیات کی مختلف سطحوں کا تعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس ضمن میں حنفی فقہا حکم کے معیار ثبوت کے علاوہ متعلقہ نصوص کی دلالت کے واضح یا محتمل یا بالفاظ دیگر قطعی یا ظنی ہونے کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ حکم پر عمل کے حوالے سے تعامل امت اور بالخصوص صحابہ کے مجموعی فہم اور عمل سے بھی راہ نمائی لی جاتی ہے۔

اس ضمن میں حنفی فقہا کے اجتہادات کا بہ غور جائزہ لینے سے ان کے منہج کے درج ذیل پہلو نمایاں طور پر سامنے آتے ہیں:

مجموعی دلائل کی روشنی میں درجۂ حکم کی تعیین

یہ ایک مسلمہ علمی اصول ہے کہ شریعت میں کسی بھی حکم کا جس درجے میں اثبات مطلوب ہو، نصوص میں اس کی دلیل بھی اسی درجے کی قوی اور واضح ہونی چاہیے۔ یہ معیار دلیل کے ثبوت کے لحاظ سے بھی پایا جانا چاہیے اور معنی و مفہوم پر دلالت کے اعتبار سے بھی؛ چناں چہ یہ ضروری ہے کہ کسی آیت یا حدیث سے جو حکم یا شریعت میں اس حکم کا جو درجہ اخذ کیا جائے، آیت یا حدیث میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال نہ پایا جاتا ہو، کیوں کہ اگر کسی دوسرے معنی کا احتمال پایا جائے گا تو مطلوبہ مفہوم پر دلالت میں وہ نص واضح اور قطعی نہیں رہے گی۔

۲- ابو بکر بن مسعود بن احمد علاء الدین الکاسانی، **بدائع الصنائع** (بیروت: دار الکتب العربیۃ، ۱۴۰۶ھ)، ۵: ۱۱۸۔

۳- زین الدین بن ابراہیم بن محمد ابن نجیم، **البحر الرائق شرح کنز الدقائق**، تحقیق، الشیخ زکریا عمیرات (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۸ھ)، ۱: ۳۶- ۴۴۴۔

اس اصول کی رعایت سے فقہا کسی شرعی حکم کا فقہی درجہ متعین کرتے ہوئے متعلقہ نصوص کی دلالت کے واضح اور قطعی ہونے کو بہت اہمیت دیتے ہیں اور محتمل اور قابل تاویل نصوص کی بنیاد پر کسی چیز کو وجوب کا درجہ دینے میں احتیاط سے کام لیتے ہیں، چناں چہ ذخیرۂ حدیث میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ نبی ﷺ نے کسی خاص اضافی پہلو سے کسی حکم کو تاکید کے اسلوب میں بیان فرمایا، تاہم اس مسئلے سے متعلق تمام نصوص کو سامنے رکھنے سے فقہا اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وہ چیز فی نفسہ اور اصولی طور پر شریعت کے واجبات وفرائض میں یا قطعی محرمات ومنہیات میں شامل نہیں ہے۔

فقہی ذخیرے میں اس اصول کے چند اہم نظائر ذیل میں پیش کیے جا رہے ہیں:

۱۔ روایات میں جمعہ کے دن غسل کرنے کی تاکید بیان ہوئی ہے[۴] اور اسے ہر بالغ مسلمان پر "واجب" قرار دینے کی تعبیر بھی اختیار کی گئی ہے۔[۵] تاہم روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس تاکید کی وجہ فی نفسہ جمعے کے غسل کا شرعاً لازم ہونا نہیں، بلکہ ایک خاص صورت حال تھی؛ چناں چہ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جمعہ کا غسل واجب نہیں۔ یہ حکم آپ نے اس لیے دیا تھا کہ آپ کے زمانے میں مسجد نبوی چھوٹی تھی، لوگ کام کاج کرتے ہوئے اٹھ کر جمعہ کے لیے آجاتے تھے اور انھوں نے سوت کے کپڑے پہنے ہوتے تھے جس سے مسجد میں پسینے کی بدبو پھیل جاتی اور لوگوں کو تکلیف ہوتی۔ اب اللہ تعالیٰ نے مال کی فراوانی دی ہے، لوگ سوت کے کپڑے نہیں پہنتے، مشقت کرنے کی بھی ضرورت نہیں پڑتی اور مسجد بھی وسیع کر دی گئی ہے، اس لیے اب اس حکم کا اطلاق نہیں ہوتا۔[۶]

اسی طرح ایک موقع پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ جمعے کا خطبہ دے رہے تھے تو سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ تاخیر سے مسجد میں پہنچے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے دریافت کرنے پر انھوں نے تاخیر کی وجہ بتائی اور یہ کہا کہ میں غسل بھی نہیں کر سکا اور صرف وضو کر کے آ گیا ہوں۔ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں جمعے کے غسل کے متعلق نبی ﷺ

۴۔ محمد بن اسماعیل البخاری، **صحیح البخاري**، أبواب الجمعة، باب فضل الغسل یوم الجمعة، تحقیق، صدقی جمیل العطار (بیروت: دار الفکر، س ن)، ۲۰۹، رقم: ۸۷۷۔

۵۔ نفس مصدر، رقم: ۸۷۹۔

۶۔ ابو داؤد السجستانی، **سنن أبي داود**، کتاب الطهارة، باب في الرخصة في ترک الغسل یوم الجمعة (ریاض: بیت الأفکار الدولیة، س ن)، ۶۴، رقم: ۳۵۳۔

کی تاکید یاد دلائی۔(۷) اس واقعے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ اس غسل کو جمعہ کی ادائی کے لیے شرط یا واجب نہیں سمجھتے تھے۔ چناں چہ جمہور فقہاء نے ان تمام پہلوؤں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے واجب قرار نہیں دیا۔

۲– احادیث میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی بہت تاکید وارد ہوئی ہے، یہاں تک کہ بعض روایات میں آپ نے یہ بھی فرمایا کہ جو لوگ جماعت کی نماز میں حاضر نہیں ہوتے اور نماز کے اوقات میں گھروں میں بیٹھے رہتے ہیں، میرا جی چاہتا ہے کہ ان کو ان کے گھروں سمیت جلا دوں۔(۸) متعدد روایات میں جماعت ترک کرنے کو نفاق کی علامت قرار دیا گیا ہے۔(۹) اسی طرح آپ نے فرمایا کہ مسجد کے قریب رہنے والے کی نماز صرف مسجد ہی میں ادا ہوتی ہے،(۱۰) جب کہ ایک واقعے میں آپ نے ایک نابینا صحابی کو بھی، جن کے کانوں تک اذان کی آواز پہنچتی تھی، گھر میں نماز پڑھنے کی اجازت نہیں دی، حالاں کہ انھوں نے عذر پیش کیا تھا کہ ان کا گھر کافی دور ہے اور انھیں ساتھ لانے والا آدمی ان کی موافقت نہیں کرتا۔(۱۱) ان روایات کے ظاہر سے بعض محدثین نے جماعت کی حاضری کو نماز کا لازمی حصہ قرار دیا ہے اور بلا عذر گھر میں نماز پڑھنے والے کی نماز کو کالعدم شمار کیا ہے،(۱۲) لیکن جمہور فقہا

۷– **صحيح البخاري**، أبواب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة، ۲۰۹، رقم: ۸۷۸۔

۸– *نفس مصدر*، كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، ۱۶۱، رقم: ۶۴۴۔

۹– *مسلم بن حجاج*، **صحيح مسلم**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب صلاة الجماعة من سنن الهدى، *تحقیق، ابوصہیب الکرمی* (ریاض: بيت الأفكار الدولية، ۱۴۱۹ھ)، ۲۵۷، رقم: ۶۵۴۔

۱۰– *ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی*، **السنن الكبرى**، كتاب الصلاة، جماع ابواب فضل الجماعة والعذر بتركها، باب ما جاء من التشديد في ترك الجماعة من غير عذر (*مکہ مکرمہ*: مكتبة دار الباز، ۱۴۱۴ھ)، ۳: ۸۱، رقم: ۴۹۴۵۔

۱۱– **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة، ۸۳، رقم: ۵۲۲۔

۱۲– *ابو بکر محمد بن اسحاق بن خزیمہ*، **صحيح ابن خزيمة**، كتاب الصلاة، باب أمر العميان بشهود صلاة الجماعة وإن كانت منازلهم نائية عن المسجد، لا يطاوعهم قائدوهم بإتيانهم إيّاهم المساجد، والدليل على أن شهود الجماعة فريضة لا فضيلة...الخ، *تحقیق، محمد مصطفی الاعظمی* (ریاض: مكتبة الأعظمي، ۱۴۳۰ھ)، ۱: ۱۶۷۔

اس باب میں وارد جملہ احادیث کو پیش نظر رکھتے ہوئے جماعت کو ارکان نماز کے بجاے واجبات یا سننِ مؤکدہ میں شمار کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر بعض روایات میں رسول اللہ ﷺ نے باجماعت نماز اور انفرادی نماز کے مابین ثواب کا فرق پچیس گنا بتایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انفراداً پڑھی جانے والی نماز باطل اور کالعدم نہیں ہوتی، بلکہ درست شمار ہوتی ہے، اگرچہ اس کا اجر وثواب کہیں کم ہوتا ہے۔ [۱۳]

۳۔ متعدد روایات میں بیان ہوا ہے کہ نبی ﷺ نے ایسی نماز کو جس میں آدمی اطمینان کے ساتھ رکوع یا سجود نہ کرے، ناتمام قرار دیا۔ [۱۴] ایک واقعے میں رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے، جس نے بہت تیزی سے نماز ادا کی اور پوری طرح رکوع اور سجود کا اہتمام نہیں کیا، فرمایا کہ دوبارہ نماز پڑھو، تم نے نماز نہیں پڑھی۔ [۱۵] تاہم اسی واقعے میں آپ نے اس صحابی کو رکوع و سجود کو پوری طرح ادا کرنے کی تعلیم دی اور پھر فرمایا کہ پس اگر تم نے یوں نماز پڑھی تو تمھاری نماز تام ہوگی اور اگر تم نے اس میں کچھ کمی کی تو تمھاری نماز میں بھی کمی واقع ہو جائے گی۔ [۱۶] گویا آپ نے ایسی نماز کو بالکل باطل قرار نہیں دیا، بلکہ اسے ناقص فرمایا ہے اور صحابہ کرام نے بھی اس سے یہی مفہوم سمجھا، چناں چہ مذکورہ روایت ہی میں ہے کہ یہ بات صحابہ کرام کے لیے اس پہلی بات سے (کہ نماز بالکل ادا نہیں ہوتی) آسان تھی، یعنی یہ کہ جس نے اطمینان کے ساتھ رکوع و سجود کرنے میں کوتاہی کی تو اس کی نماز میں کمی واقع ہوگی، لیکن ساری کی ساری نماز ضائع نہیں چلی جائے گی۔

اس بنیاد پر فقہاے احناف یہ قرار دیتے ہیں کہ رکوع و سجود کو پوری طرح ادا کرنا ضروری ہے اور اس میں کوتاہی کرنا سخت مکروہ ہے، حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت میں یہ بھی منقول ہے کہ مجھے ڈر ہے کہ ایسے شخص کی نماز ادا نہیں ہوگی، تاہم ان کی راے میں اگر کسی نے اطمینان کے بغیر رکوع اور سجدہ کیا تو اس کی نماز ناقص تو ہوگی، لیکن بالکلیہ کالعدم تصور نہیں کی جائے گی اور اس کا فریضہ بہرحال

۱۳۔ **صحيح البخاري**، كتاب الأذان، باب فضل صلاة الجماعة، ۱۶۱، رقم: ۶۴۵۔

۱۴۔ **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود، ۱۱۲، رقم: ۸۵۵۔

۱۵۔ نفس مصدر، ۱۱۲، رقم: ۸۵۶۔

۱۶۔ محمد بن عیسیٰ الترمذی، **سنن الترمذي**، كتاب الصلاة، باب ما جاء في وصف الصلاة، تعلیق، العلامۃ محمد ناصر الدین الالبانی (ریاض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، س ن)، ۸۴، رقم: ۳۰۲۔

اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا۔(۱۷)

۴– سنت میں نماز کو ختم کرنے کا طریقہ یہ مقرر کیا گیا ہے کہ آدمی دائیں اور بائیں چہرے کا رخ پھیر کر کے السلام علیکم ورحمۃ اللہ کے کلمات کہے اور مستند روایات میں بیان ہوا ہے کہ نبی ﷺ نے نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کو نماز سے نکلنے کا طریقہ قرار دیا۔(۱۸) بہ ظاہر اس کا تقاضا یہ ہے کہ سلام کو نماز کے فرائض میں سے شمار کیا جائے، تاہم بعض مرفوع روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی جب تشہد پڑھ لے تو اس کے بعد نماز مکمل ہو جاتی ہے۔(۱۹) متعدد صحابہ کے آثار سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ سلام کہے بغیر نماز مکمل ہو جاتی ہے؛ چناں چہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً وموقوفاً مروی ہے کہ جب آدمی تشہد پڑھ لے تو اس کی نماز مکمل ہو جاتی ہے، اب وہ چاہے تو بیٹھا رہے اور چاہے تو اٹھ جائے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہی منقول ہے کہ تشہد پر نماز مکمل ہو جاتی ہے، جب کہ سلام پھیرنا اس کے مکمل ہونے کی اطلاع ہے۔ اسی طرح عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا اگر آدمی آخری قعدے میں تشہد کی مقدار بیٹھ جائے اور پھر اس کے بعد اس کا وضو ٹوٹ جائے تو اس کی نماز مکمل ہو جاتی ہے۔ یہی فتویٰ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے۔(۲۰)

مذکورہ آثار کی روشنی میں احناف السلام علیکم کے کلمات کو نماز سے نکلنے کا واجب اور لازم طریقہ نہیں سمجھتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی اپنے قصد سے کسی بھی طریقے سے نماز کو ختم کر دے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، تاہم ایسا کرنا مناسب نہیں اور بہتر یہی ہے کہ سلام کے کلمات کہہ کر نماز کو مکمل کیا جائے۔(۲۱)

۱۷– محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، **المبسوط** (بیروت: دار المعرفة،۱۴۰۹ھ)،۱: ۱۸۸؛**بدائع الصنائع**،۱: ۱۶۲۔

۱۸– **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب الإمام يحدث بعد ما يرفع رأسه من آخر الركعة، ۹۰،رقم: ۶۱۸۔

۱۹– **السنن الكبرى**، جماع أبواب صفة الصلوة، باب تحليل الصلوة بالتسليم،۲: ۲۴۸،رقم: ۲۹۶۵۔

۲۰– ان تمام آثار کے لیے دیکھیے: ظفر احمد عثمانی، **إعلاء السنن** (کراچی: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية،۱۴۱۵ھ)، ۳: ۱۴۰ – ۱۴۹۔

۲۱– احمد بن محمد ابو جعفر الطحاوی، **شرح معاني الآثار**، كتاب الصلاة، باب السلام في الصلاة، تحقیق، محمد زہری النجار / محمد سید جاد الحق(بیروت: عالم الکتب،۱۴۱۴ھ)، ۱: ۲۷۳ ؛ **بدائع الصنائع**،۱: ۱۹۴۔

۵- رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت اور بدکار عورت کی اجرت کے ساتھ ساتھ سینگی لگانے والے کی کمائی کو بھی خبیث اور ناپاک قرار دیا۔(۲۲) اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خالہ کو ایک غلام تحفے میں دیا تو ان سے کہا کہ وہ اسے (ہنر سیکھنے کے لیے) کسی سینگی لگانے والے یا رنگ ریز یا قصاب کے سپرد نہ کریں۔(۲۳) تاہم بعض دوسری روایات کے مطابق آپ نے سینگی لگوانے کو علاج کا بہترین طریقہ قرار دیا اور ایک موقع پر خود ابوطیبہ سے سینگی لگوانے کے بعد انھیں اس کی اجرت بھی ادا کی۔(۲۴) عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسی سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اگر آپ اس کو ناپسندیدہ سمجھتے تو حجام کو اس کی اجرت نہ دیتے۔(۲۵) مزید برآں محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک غلام، جس کا نام ابوطیبہ تھا، حجامت کا ماہر تھا اور اس ذریعے سے وہ کافی رقم کما لیتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر حجام کی اجرت کو خبیث قرار دیتے ہوئے اس سے منع کیا تو محیصہ نے آپ سے اس میں رخصت کا مطالبہ کیا۔ آپ نے انکار کیا، لیکن محیصہ بار بار اصرار کرتے رہے اور اپنی ضرورت کا ذکر کرتے رہے، چناں چہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شرط پر ان کو اجازت دی کہ اس سے حاصل ہونے والی کمائی وہ خود نہیں استعمال کریں گے، بلکہ اپنے غلاموں یا اونٹ کے چارے پر خرچ کر دیں گے۔(۲۶) اس اجازت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سینگی لگانے کی کمائی اصل کے اعتبار سے حرام نہیں، بلکہ صرف مکروہ تھی، کیوں کہ اگر حرام ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی بھی حال میں محیصہ کو اس کے استعمال کی اجازت نہ دیتے۔(۲۷)

۲۲- **صحيح مسلم**، كتاب المساقاة، باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن ومهر البغي، ۶۴۰، رقم: ۱۵۶۷۔

۲۳- **سنن أبي داود**، كتاب البيوع، أبواب الإجارة، باب في الصائغ، ۳۸۳، رقم: ۳۴۳۰۔

۲۴- **صحيح البخاري**، كتاب الطب، باب الحجامة من الداء، ۱۴۵۶، رقم: ۵۶۹۶۔

۲۵- *نفس مصدر*، كتاب الإجارة، باب خراج الحجام، ۵۳۹، رقم: ۲۲۷۹۔

۲۶- **سنن الترمذي**، أبواب البيوع، باب ما جاء في كسب الحجام، ۳۰۳، رقم: ۱۲۷۷۔

۲۷- *محمد بن حبان*، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، كتاب الإجارة، تحقيق، *شعيب الارنؤوط* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ھ)، ۱۱: ۵۵۹، رقم: ۵۱۵۴۔

۶– کتب حدیث میں متعدد صحابہ سے ایسی روایات منقول ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نبی ﷺ نے بچے کی پیدائش کے موقع پر ساتویں دن اس کی طرف سے عقیقہ کرنے یعنی جانور کی قربانی کو مشروع قرار دیا اور اس کی ترغیب دی۔[۲۸] ان میں سے سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کی تاکید وترغیب اس اسلوب میں نقل کی گئی ہے کہ "كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه ويحلق ويسمى."[۲۹] (لڑکا اپنے عقیقے کے عوض میں گروی رکھا جاتا ہے جسے ساتویں دن لڑکے کی طرف سے ذبح کرنا چاہیے اور لڑکے کا نام رکھ کر اس کے سر کے بال منڈوا دینے چاہییں۔)

اس روایت کی روشنی میں بعض محدثین نے عقیقہ کی رسم کو واجب اور لازم قرار دیا ہے، لیکن جمہور فقہا نے اس استدلال کو قبول نہیں کیا۔ ان فقہا کا موقف یہ ہے کہ بچے کی پیدائش پر عقیقہ کرنا ایک مشروع اور مستحب امر ہے۔ اس ضمن میں ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں تصریحاً عقیقہ کو مستحب قرار دیا گیا ہے۔ یہ حدیث ذخیرۂ حدیث میں مختلف طرق سے نقل ہوئی ہے۔[۳۰]

جہاں تک الغلام مرتهن بعيققته کے الفاظ کا تعلق ہے تو امام ابو بکر الجصاص لکھتے ہیں کہ اس سے عقیقے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ اگر یہ وجوب بچے پر مانا جائے تو از روے شریعت بچہ مکلف ہی نہیں ہوتا کہ اس پر کوئی ذمے داری عائد کی جائے اور وہ ذمے داری ادا نہ کرنے تک اسے گروی رکھ دیا جائے اور اگر وجوب بچے

۲۸– **صحيح البخاري**، كتاب العقيقة، باب إماطة الأذى عن الصبي فى العقيقة، ۱۴۰۴، رقم: ۵۴۷۲؛ **سنن أبي داود**، كتاب الضحايا، باب في العقيقة، ۳۲۰، رقم: ۲۸۳۵؛ محمد بن یزید ابن ماجہ، **سنن ابن ماجة**، كتاب الذبائح، باب العقيقة (ریاض: بيت الأفكار الدولية، س ن)، ۳۴۵، رقم: ۳۱۶۳۔

۲۹– **سنن أبي داود**، كتاب الضحايا، باب في العقيقة، ۳۲۱، رقم: ۲۸۳۷۔

۳۰– مالک بن انس، **موطأ الإمام مالك**، (برواية يحيى بن يحيى الليثي)، كتاب العقيقة، باب ما جاء في العقيقة (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۵ھ)، ۲۵۹، رقم: ۱۰۷۶؛ احمد بن شعیب النسائی، **سنن النسائي** (المجتبیٰ)، كتاب العقيقة، باب عن الغلام شاتان مكافاتان وعن الجارية شاة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ۱۴۰۶ھ)، ۱۰۰۲، رقم: 4218؛ **سنن أبي داود**، كتاب الضحايا، باب في العقيقة ۳۲۱، رقم: ۲۸۴۲؛ ابو القاسم سلیمان بن احمد الطبرانی، **المعجم الأوسط**، تحقیق، ابو معاذ طارق بن عوض اللہ / ابو الفضل عبد المحسن بن ابراہیم (قاہرہ: دار الحرمین، ۱۴۱۵ھ)، ۲: ۱۷۳، رقم: ۱۶۲۱۔

کے والدین پر مانا جائے تو بھی ان کی وجہ سے بچے کو گروی رکھنا شریعت کی رو سے ناقابل فہم ہے، کیوں کہ ایک فرد کو دوسرے فرد کے بدلے میں ماخوذ نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ گویا بچے یا اس کے والد، کسی پر بھی زیر بحث الفاظ کی رو سے عقیقے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔[۳۱]

اساسی نصوص میں عدم ذکر سے استدلال

فقہا و محدثین کے ہاں یہ تصور ملتا ہے کہ شرعی احکام کے بیان کے حوالے سے بعض مخصوص نصوص زیادہ بنیادی نوعیت کی ہوتی ہیں اور استنباط احکام میں ان کو زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے، کیوں کہ وہاں موقع کلام کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلے کے بنیادی اجزا اور پہلوؤں کا تصریحاً ذکر کر دیا جائے۔ ایسی صورت میں فقہا یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر متعلقہ نص میں کسی بات کا ذکر نہیں کیا گیا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ شارع کے نزدیک وہ چیز کم سے کم اس حکم کے فرائض یا واجبات میں شامل نہیں ہے۔

اس اصول کے انطباق کا ایک پہلو احناف کے ہاں قرآن اور سنت کے احکام کے باہمی تعلق کی بحث میں نظر آتا ہے۔ حنفی اصولیین یہ قرار دیتے ہیں کہ اگر کتاب اللہ کا حکم فی نفسہ واضح ہو اور کسی تبیین و توضیح کا محتاج نہ ہو، جب کہ احادیث میں بیان ہونے والی تفصیلات اس حکم کی تخصیص یا اس پر زیادت کی نوعیت رکھتی ہوں تو ایسی صورت میں حنفی منہج میں قرآن اور سنت کے مابین توفیق و تطبیق کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فقہی درجے کے اعتبار سے قرآن کے حکم اور حدیث کے حکم میں فرق کر لیا جائے اور قرآن کے حکم کو بنیادی جب کہ حدیث میں بیان ہونے والے حکم کو اہمیت کے لحاظ سے ثانوی قرار دیا جائے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایسی مثالوں میں اگر کسی حکم کو قرآن مجید نے بنیادی طور پر موضوع بنایا ہو تو اس کا جتنا حصہ قرآن میں بیان کیا گیا ہے، وہ اصل اور بنیادی حکم ہو گا، جب کہ اس سے زائد کچھ چیزیں اگر احادیث میں بیان کی جائیں تو وہ اہمیت کے اعتبار سے ثانوی درجے کی ہوں گی، کیوں کہ اگر انھیں بھی اسی درجے میں فرض اور لازم مانا جائے تو اس سے قرآن کے حکم کا، جسے اس نے باقاعدہ موضوع بنا کر بیان کیا ہے، ناقص اور نامکمل ہونا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں۔

۳۱۔ ابو بکر الجصاص، **شرح مختصر الطحاوي**، تحقیق، ڈاکٹر عصمت اللہ عنایت اللہ محمد (بیروت: دار البشائر الإسلامية، ۱۴۳۱ھ)، ۷: ۲۹۲۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں وضو کا طریقہ بیان کرتے ہوئے چہرے، بازوؤں اور پاؤوں کو دھونے اور سر پر مسح کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔(۳۲) تاہم احادیث میں اس ضمن میں بہت سی مزید تفصیلات بھی ملتی ہیں، مثلاً وضو کی ابتدا میں بسم اللہ پڑھنا، منہ دھوتے ہوئے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا، اعضا کو تین مرتبہ دھونا، ڈاڑھی کا خلال اور کانوں کا مسح وغیرہ۔(۳۳) احناف ان میں سے کسی چیز کو وضو کی صحت کے لیے شرط اور لازم نہیں سمجھتے، بلکہ انھیں مستحب کے درجے میں قبول کرتے ہیں، کیوں کہ اگر یہ بھی وضو کے لازمی اعمال ہوتے تو قرآن میں اعضا کے دھونے اور مسح کرنے کے ساتھ ان کا بھی اہتمام کے ساتھ ذکر کیا جاتا۔(۳۴) امام محمد، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ وضو میں سر کا مسح فرض ہے، کیوں کہ یہ قرآن میں مذکور ہے، جب کہ کلی اور ناک میں پانی ڈالنا فرض نہیں، کیوں کہ ان کا ذکر قرآن میں نہیں کیا گیا۔(۳۵)

اسی اصول پر فقہاے احناف شرب خمر کی سزا کو بھی درجے کے اعتبار سے قرآن میں منصوص سزاؤں کے مقابلے میں ثانوی قرار دیتے ہیں؛ چناں چہ ان کے نزدیک اگر کسی مجرم پر زنا، سرقہ اور شرب خمر کی حدود جاری کرنی پڑیں تو پہلے زنا اور چوری کی سزائیں نافذ کی جائیں گی، کیوں کہ وہ قرآن میں بیان کی گئی ہیں، جب کہ شراب پینے کی سزا ان کے بعد دی جائے گی، کیوں کہ اس پر مسلمانوں کا اجماع تو ہے، لیکن وہ اجتہاد یا خبر واحد پر مبنی ہے اور اس کا پایۂ ثبوت قرآن میں مذکورہ سزا کے مقابلے میں کم ہے۔(۳۶) اسی طرح شرابی کو کوڑے لگاتے ہوئے

۳۲- القرآن ۵: ۶۔

۳۳- **صحيح البخاري**، كتاب الوضوء، باب الوضوء ثلاثاً، ۵۹، رقم: ۱۵۹ ؛ **سنن الترمذي**، أبواب الطهارة، باب في التسمية عند الوضوء، ۱۸، رقم: ۲۵؛ *نفس مصدر*، باب المضمضة والاستنشاق من كف واحد، ۱۹، رقم: ۲۸؛ *نفس مصدر*، باب في تخليل اللحية ۱۹، رقم: ۲۹ ؛ **سنن ابن ماجة**، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في مسح الأذنين، ۶۱، رقم: ۴۳۹۔

۳۴- *علی بن محمد البزدوی*، **أصول البزدوي** (*کراچی: میر محمد کتب خانہ، س ن*)، ۱۴؛ *محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی*، **أصول السرخسي**، تحقیق، ابوالوفاء الافغانی (حیدرآباد دکن: لجنة إحياء المعارف النعمانية، س ن)، ۱: ۱۴۳۔

۳۵- *محمد بن الحسن الشیبانی*، **الحجة على أهل المدينة**، تحقیق، *السید مہدی حسن گیلانی* (*بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۳ھ*)، ۱: ۱۸۔

۳۶- **بدائع الصنائع**، ۷: ۶۳۔

ضرب کی شدت اس سے کم ہونی چاہیے جو زانی کو کوڑے لگاتے وقت ہوتی ہے، کیوں کہ زنا کی سزا قرآن میں منصوص ہے، جب کہ شرابی کی سزا حدیث سے اخذ کی گئی ہے۔(۳۷)

اسی اصول پر احناف نے علاقہ بدر کرنے کو کنوارے زانی کی سزا کا لازمی حصہ تسلیم نہیں کیا، حالاں کہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنوارے زانی کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی بیان فرمائی۔(۳۸) احناف کی رائے میں زانی کے لیے جلاوطنی کی سزا محض ایک تعزیری سزا ہے جس کے نفاذ یا عدم نفاذ کا مدار قاضی کی صواب دید پر ہے۔

اس حوالے سے احناف کا اصولی استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید زانی کے لیے صرف سو کوڑوں کی سزا بیان کرنے کے حوالے سے بالکل واضح اور قطعی ہے اور اس سزا پر کوئی اضافہ کسی قطعی دلیل کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی رائے میں قرآن نے جس سزا کے بیان پر اکتفا کیا ہے، وہی اصل سزا ہے اور اس پر کوئی اضافہ کرنا قرآن کے نسخ کو مستلزم ہے جو خبر واحد سے نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ وہ زانی کو جلا وطن کرنے کو ایک صواب دیدی سزا کے طور پر قبول کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر قاضی کسی مجرم کی آوارہ منشی کو دیکھتے ہوئے اس کے اس علاقے میں رہنے کو خطرے کا باعث سمجھے یا مزید تنبیہ یا اصلاح کی غرض سے اسے گھر در سے دور اور اعزہ واقربا کی حمایت سے محروم کرنے کو بھی قرین مصلحت دیکھے تو وہ سو کوڑے لگانے کے بعد اسے تعزیراً جلا وطن بھی کر سکتا ہے۔(۳۹)

بعض مثالوں میں احناف، حدیث سے ثابت بعض زائد احکام کو، دلائل و قرائن کی روشنی میں مستحب سے بڑھ کر واجب کے درجے میں قبول کرتے ہیں جو احناف کے نزدیک فرض سے کم تر ایک درجہ ہے۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں نماز کے حوالے سے کہا گیا ہے کہ فاقرء و اما تیسّر من القرآن(۴۰) لیکن احادیث میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ فاتحہ کی قراءت کے بغیر نماز کو نامکمل قرار دیا۔(۴۱) فقہاے

۳۷- جصاص، **شرح مختصر الطحاوي**،۶: ۳۹۴۔

۳۸- **صحيح مسلم**، کتاب الحدود، باب حد الزنی،۱۰۷،رقم: ۱۶۹۰۔

۳۹- **شرح معاني الآثار**، کتاب الحدود، باب حد البکر في الزنی،۳: ۱۳۷؛ابو بکر الجصاص، **احکام القرآن**،(لاہور: سہیل اکیڈمی،۱۴۱۲ھ)، ۳: ۲۵۵- ۲۵۶۔

۴۰- القرآن ۷۳: ۲۰۔

۴۱- **صحيح البخاري**، کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات کلها،۱۸۳،رقم: ۷۵۶۔

احناف نے ان روایات کی بنیاد پر فاتحہ کو نماز کے فرائض میں شمار نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن مجید میں نماز کے دوران میں کسی تعیین کے بغیر مطلقاً قرآن کی تلاوت کا حکم دیا گیا ہے، کیوں کہ قرآن مجید میں نماز کے دوران میں کسی تعیین کے بغیر مطلقاً قرآن کی تلاوت کا حکم دیا گیا ہے، جب کہ فاتحہ کی قراءت کو فرض قرار دینا قرآن کی ہدایت کے نسخ کو مستلزم ہے جو خبر واحد سے نہیں ہو سکتا، اس لیے جمہور فقہاے احناف نے دونوں نصوص میں یوں تطبیق دی ہے کہ نماز میں قرآن مجید کے کسی بھی حصے کی قراءت فرض ہے جس کے بغیر نماز سرے سے ادا ہی نہیں ہو گی، جب کہ فاتحہ کی قراءت واجب ہے جو اگر سہواً چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے۔ یہاں بھی احناف کا طرز استدلال یہی ہے کہ حکم یا حکم کا جتنا حصہ قطعی الثبوت نص سے ثابت ہے، اسے فرض کا، جب کہ ظنی الثبوت نصوص سے ثابت حکم کو واجب کا درجہ دیا جائے گا۔[۴۲]

اسی کی ایک مثال رکوع و سجود کی حالت میں سکون و اطمینان کا حکم ہے۔ احناف، قرآن مجید کے حکم: واركعوا مع الراكعين کی روشنی میں نفس رکوع کو فرض مانتے ہیں جس کا ترک نماز کو باطل کر دیتا ہے، لیکن رکوع و سجود کی حالت میں اطمینان اور سکون کی ہدایت چوں کہ حدیث سے ثابت ہے، اس لیے احناف اسے واجب کا درجہ دیتے ہیں جس کے ترک کرنے سے نماز کلیتاً باطل نہیں، بلکہ ناقص شمار ہوتی ہے۔[۴۳]

یہی معاملہ طواف کی حالت میں باوضو ہونے کا ہے۔ قرآن مجید میں بیت اللہ کے طواف کا ذکر کیا گیا ہے، لیکن اس حالت میں باوضو ہونے کی شرط قرآن میں مذکور نہیں، بلکہ احادیث سے ثابت ہے؛ چناں چہ احناف نے

۴۲– **المبسوط**،۱: ۱۹؛ **بدائع الصنائع**،۱: ۱۶۰۔

یہ اس مسئلے میں جمہور فقہاے احناف کا نقطۂ نظر ہے، جب کہ بعض حنفی اہل علم کا رجحان یہ ہے کہ فاتحہ کی قراءت کو محض اختیاری اور مستحب قرار دیا جائے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کی ہدایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ قرآن کا کوئی بھی حصہ پڑھ لیا جائے تو وہ نماز کی صحت کے لیے کافی ہے، جب کہ مذکورہ احادیث کو ظاہری مفہوم کے لحاظ سے قبول کرنے کا مطلب یہ بنتا ہے کہ قرآن کا بیان کردہ اختیار کالعدم ہو جائے اور علی الخصوص سورۃ فاتحہ کی تلاوت لازم قرار پائے، چناں چہ یہ حضرات مذکورہ روایات کو نفی جواز کے بجاے نفی کمال پر محمول کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ فاتحہ نہ پڑھنے سے نماز اگرچہ درست ہو گی، تاہم اجر و ثواب کے لحاظ سے کامل نہیں ہو گی۔ (دیکھیے: جصاص، **أحکام القرآن**،۱: ۲۲؛ علی بن ابی یحییٰ المنبجی، **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب**، تحقیق، الدکتور محمد فضل عبد العزیز المراد (بیروت: دار القلم، ۱۴۱۴ھ)، ۱: ۲۲۷– ۲۳۸۔

۴۳– جصاص، **أحکام القرآن**،۱: ۳۲۔

اسے طواف کے فرائض وارکان کے بجائے واجبات میں شمار کیا ہے۔(۴۴)

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث سے ثابت بعض زائد احکام کو مستحب اور اختیاری، جب کہ بعض کو واجب قرار دینے میں احناف ہر حکم کے اسلوب بیان اور متعلقہ قرائن کو ملحوظ رکھتے ہیں اور انھی کی روشنی میں یہ طے کرتے ہیں کہ کون سا حکم شارع کو واجب کے درجے میں مطلوب ہے اور کون سا مستحب کے درجے میں۔ فقہا کے ہاں اسی اصول کا انطباق بعض احادیث کے حوالے سے بھی ملتا ہے۔ اس ضمن میں حدیث مسیء الصلاۃ کو معروف ترین مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس واقعے میں نبی ﷺ نے ایک صحابی رفاعہ بن رافع کو دیکھا کہ وہ مسجد میں آئے اور جلدی جلدی نامناسب طریقے سے نماز ادا کر لی۔ جب نماز سے فارغ ہو کر نبی ﷺ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ اٹھو اور نماز پڑھو، کیوں کہ تم نے نماز ادا نہیں کی۔ وہ گئے اور دوبارہ اسی طریقے سے نماز ادا کی۔ نبی ﷺ نے تین دفعہ ان کو دوبارہ نماز پڑھنے کے لیے کہا۔ پھر آخر میں انھیں وضو اور نماز کا درست اور مکمل طریقہ سمجھایا۔(۴۵)

فقہا نے متعدد مسائل میں اس حدیث سے وضو اور نماز کے واجبات کی تعیین میں استدلال کیا ہے:

۱۔ مثال کے طور پر متعدد روایات میں وضو کا آغاز کرتے ہوئے بسم اللہ پڑھنے کی تاکید اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وضو کے درست نہ ہونے کی بات کی گئی ہے۔(۴۶) تاہم فقہاے احناف وشوافع نے بسم اللہ پڑھنے کو وضو کے ارکان یا واجبات میں شمار نہیں کیا۔ امام بیہقی لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے اس کے عدم وجوب پر رفاعہ بن رافع کی روایت سے استدلال کیا ہے، کیوں کہ اس میں نبی ﷺ نے ان کو وضو کا طریقہ بتاتے ہوئے بسم اللہ پڑھنے کا ذکر نہیں کیا۔(۴۷)

۲۔ اسی طرح نماز میں قعدے کی حالت میں تشہد پڑھنا سنت سے ثابت ہے، تاہم احناف کے نزدیک تشہد پڑھنا مستحب تو ہے، لیکن واجب نہیں۔ اگر آدمی اتنی دیر قعدے میں بیٹھ جائے جس میں تشہد پڑھا جا

۴۴۔ **بدائع الصنائع**، ۲: ۱۲۹۔

۴۵۔ **صحیح البخاري**، كتاب الأذان، باب أمر النبي ﷺ الذي لا يتم ركوعه إلا بالإعادة، ۱۹۱، رقم: ۷۹۳۔

۴۶۔ **السنن الکبری**، كتاب الطهارة، جماع أبواب سنة الوضوء وفرضه، باب التسمية على الوضوء، ۱: ۷۱-۷۴۔

۴۷۔ نفس مصدر، باب التسمية على الوضوء، ۱: ۷۳، رقم: ۱۹۷۔

سکتا ہے اور پھر سلام پھیر دے تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی۔ جصاص لکھتے ہیں کہ نبی ﷺ اعرابی کو نماز کی تعلیم دیتے ہوئے بھی اس کا ذکر نہیں کیا۔ اگر یہ لازم ہوتا تو آپ اس کا ذکر ضرور فرماتے۔ جن روایات میں صحابہ کو اہتمام کے ساتھ تشہد کے کلمات کی تعلیم دینا منقول ہے، احناف انھیں تعلیم اور استحباب پر محمول کرتے ہیں۔(۴۸)

۳– احادیث میں نماز کے قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد نبی ﷺ پر درود پڑھنے کی تلقین کی گئی ہے۔(۴۹) تاہم احناف اسے نماز کے واجبات میں شمار نہیں کرتے، اس لیے کہ مختلف مواقع پر نبی ﷺ نے صحابہ کو نماز کا طریقہ سکھاتے ہوئے درود پڑھنے کا ذکر نہیں فرمایا؛ چناں چہ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اہل علم تشہد کو درود کی جگہ کافی سمجھتے تھے۔ اگر یہ واجب ہوتا تو نبی ﷺ اعرابی کو نماز کی تعلیم دیتے ہوئے بھی اس کا ذکر کرتے اور جب آپ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو تشہد کی تعلیم دی تو اس موقع پر بھی درود کا ذکر فرماتے۔(۵۰)

۴– احناف کے نزدیک صفا و مروہ کی سعی حج کے فرائض میں شامل نہیں، بلکہ واجبات کے زمرے میں آتی ہے، یعنی اگر کوئی شخص صفا و مروہ کی سعی نہ کرے تو اس کا حج باطل نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ کفارے کے طور پر قربانی کرنے سے اس کی تلافی ہو جائے گی۔ احناف کا استدلال یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ایک موقع پر ایک سوال کے جواب میں حج کے لازمی ارکان کا ذکر کرتے ہوئے صفا و مروہ کی سعی کا ذکر نہیں کیا۔ آپ نے فرمایا کہ ”من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع، وقد وقف بعرفة قبل ذلک لیلا أو نهارا فقد أتم حجه وقضى تفثه.“(۵۱) (جو شخص ہمارے ساتھ اس نماز (یعنی مزدلفہ میں نمازِ عشا) میں شریک ہو جائے اور اس جگہ پر آکر ہمارے ساتھ ٹھہر جائے، یہاں تک

۴۸– جصاص، **شرح مختصر الطحاوي**، ۱: ۶۳۸– ۶۳۹۔

۴۹– محمد بن عبداللہ الحاکم، **المستدرک علی الصحیحین**، کتاب الإمامة وصلاة الجماعة (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ھ)، ۱: ۳۹۱، رقم: ۹۹۰؛ **السنن الکبری**، أبواب صفة الصلاة، باب الصلاة علی النبي ﷺ في التشهد ۲: ۲۱۰، رقم: ۲۸۴۹۔

۵۰– **اللباب في الجمع بین السنة والکتاب**، ۱: ۲۴۷۔

۵۱– **سنن الترمذي**، کتاب الحج، باب ما جاء فیمن أدرک الإمام بجمع فقد أدرک الحج، ۲۱۵، رقم: ۸۹۱۔

کہ ہم یہاں سے روانہ ہو جائیں، جب کہ اس سے پہلے وہ دن یارات کے وقت عرفات میں بھی پہنچ گیا ہو تو اس کا حج مکمل ہو گیا اور اس نے اپنی میل کچیل دور کر لی۔)

۵۔ احناف کے نزدیک عمرہ کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے۔ امام طحاوی نے اس ضمن میں ان روایات سے استدلال کیا ہے جن میں اسلام کے پانچ ارکان (یعنی شہادتین، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ) کا ذکر کیا گیا ہے اور جن میں بیان ہوا ہے کہ نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مختلف مواقع پر لوگوں کو تعلیم دیتے ہوئے انھی پانچ فرائض کا ذکر فرمایا۔ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ ان احادیث میں عمرے کا ذکر نہیں کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت حج کی طرح فرائض کی نہیں ہے۔[۵۲]

قیاسی دلائل و قرائن کی رعایت

کسی حکم کی نوعیت اور طلب و لزوم کے مختلف درجات میں سے اس کا درجہ متعین کرنے کے ضمن میں فقہا شریعت کے اصول کلیہ، قواعد عامہ اور عقلی و قیاسی قرائن سے بھی پوری پوری راہ نمائی لیتے ہیں۔ فقہا کے اجتہادات میں اس کی چند نمایاں مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ نیند سے بیدار ہونے کے بعد برتن میں ڈالنے سے پہلے آدمی کو اپنے ہاتھ دھو لینے چاہییں، کیوں کہ وہ نہیں جانتا کہ نیند کی حالت میں اس کا ہاتھ کہاں کہاں پھرتا رہا۔[۵۳]

جمہور فقہا و محدثین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس حکم کی اصل علت ہاتھ پر نجاست کے لگے ہونے کا احتمال ہے، جیسا کہ خود حدیث کے ان الفاظ سے واضح ہے کہ: "وہ نہیں جانتا کہ نیند کی حالت میں اس کا ہاتھ کہاں کہاں پھرتا رہا ہے۔" جب یہ حکم علت پر مبنی ہے تو علم اصول کے مسلم قاعدہ کی رو سے یہ حکم وہیں پایا جائے گا جہاں علت موجود ہو گی، چناں چہ اگر ہاتھ پر نجاست کے لگے ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو تو ہاتھ دھونا ضروری ہو گا، اور اگر محض شک ہو یا شک بھی نہ ہو بلکہ نہ لگنے کا یقین ہو تو ہاتھ دھونا محض مستحب ہو گا۔[۵۴]

۵۲۔ جصاص، **أحکام القرآن**، ۲: ۲۱۴۔ ۲۱۸۔

۵۳۔ **صحیح مسلم**، کتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء، ۱۳۴، رقم: ۲۷۸۔

۵۴۔ یحیٰی بن شرف النووی، **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج** (ریاض: بيت الأفكار الدولية، س ن)، ۲۸۲۔

گویا روایت کے الفاظ ہی اس حکم کے واجب نہیں، بلکہ مستحب ہونے ہی پر دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ اس میں ہاتھ پر نجاست کے لگے ہونے کے احتمال کو حکم کی وجہ قرار دیا گیا ہے اور ایسا حکم اپنی نوعیت کے لحاظ سے مستحب ہی ہو سکتا ہے، چناں چہ امام محمد نے یہ روایت **الموطأ** میں نقل کی ہے اور اس کے بعد لکھا ہے کہ یہ ایک اچھی بات ہے اور اسی طرح کرنا مناسب ہے، البتہ یہ کوئی واجب کام نہیں ہے جس کے نہ کرنے پر کوئی شخص گناہگار قرار پائے۔(۵۵)

۲– ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا."(۵۶) (اگر کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ مار جائے تو وہ اسے سات مرتبہ دھوئے۔)

شوافع کے نزدیک سات مرتبہ دھونا برتن کی طہارت کے لیے شرط ہے جس کے بغیر وہ پاک نہیں ہو گا، لیکن احناف کہتے ہیں کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم محض مستحب ہے، جب کہ طہارت تین مرتبہ دھونے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا لعاب اس کے پیشاب یا پاخانے سے زیادہ نجس نہیں؛ چوں کہ کتے کا پیشاب یا پاخانہ لگ جانے سے طہارت کے لیے برتن یا کپڑے کو تین مرتبہ دھونا بالاتفاق کافی ہے، اس لیے کتے کے لعاب کا حکم بھی یہی ہو گا۔(۵۷)

۳– سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار."(۵۸) (تم میں سے کوئی شخص استنجا میں تین سے کم پتھر استعمال نہ کرے۔) شوافع کے نزدیک استنجا میں تین پتھروں کا استعمال ضروری ہے، چاہے صفائی ایک ہی پتھر سے حاصل ہو جائے، لیکن احناف کے نزدیک یہ عدد محض مستحب ہے، اس لیے کہ استنجا میں پتھر استعمال کرنے سے اصل

۵۵– مالک بن انس، **موطأ الإمام مالک** (بروایۃ الشیبانی)، تعلیق و تحقیق، الدکتور تقی الدین الندوی، (دمشق: دار القلم، ۱۴۱۲ھ)، ۱: ۱۹۲– ۱۹۴۔

۵۶– **صحيح البخاري**، كتاب الوضوء، باب إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا، ۶۱، رقم: ۱۷۲۔

۵۷– **شرح معاني الآثار**، كتاب الطهارة، باب سور الكلب، ۱: ۲۲؛ **إعلاء السنن**، ۱: ۱۹۶۔

۵۸– **صحيح مسلم**، كتاب الطهارة ، باب الاستطابة، ۱۳۰، رقم: ۲۶۲۔

مقصد نجاست کی صفائی ہے اور یہ مختلف حالتوں میں پتھروں کی مختلف تعداد سے حاصل ہو سکتی ہے، اس لیے اگر صفائی ایک یا دو پتھروں سے حاصل ہو جائے تو وہ بھی کافی ہوں گے، لیکن اگر صفائی تین پتھروں سے بھی حاصل نہ ہو تو اس سے زیادہ پتھر استعمال کرنا ضروری ہو گا۔[۵۹]

۴۔ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میرے والد نے مجھے کچھ تحفہ دیا تو میری والدہ عمرہ بنت رواحہ نے کہا کہ میں اس وقت تک راضی نہیں ہوں گی جب تک آپ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ نہ بنا لیں؛ چناں چہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے تو آپ نے پوچھا کہ کیا تم نے اپنی ساری اولاد کو اتنا ہی عطیہ دیا ہے؟ انھوں نے کہا کہ نہیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے مابین عدل کرو۔ میں ناانصافی پر گواہ نہیں بن سکتا۔[۶۰]

محدثین کا ایک گروہ اس حکم کو قانونی ممانعت پر محمول کرتا اور ایسے فیصلے کو باطل اور کالعدم قرار دیتا ہے، تاہم فقہاے احناف کی راے میں اس کی نوعیت ایک مبنی بر حکمت اخلاقی ہدایت کی ہے نہ کہ قانونی ممانعت کی، اور اگر کوئی شخص ایسا کرے تو نامناسب ہونے کے باوجود قانونی طور پر اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔[۶۱] خود روایت کے داخلی قرائن سے واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی نعمان بن بشیر کے اس فیصلے کو قانوناً کالعدم قرار نہیں دیا، بلکہ انھیں اس میں پائی جانے والی اخلاقی قباحت کی طرف متوجہ کرتے ہوئے فرمایا کہ تم کسی اور کو اس پر گواہ بنالو۔

۵۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو (چھت کے شہتیر) اپنی دیوار پر رکھنے سے نہ روکے۔[۶۲]

اس ضمن میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور فقہا کا مسلک یہ ہے کہ اس حکم کا تعلق قانونی حقوق سے نہیں، بلکہ اعلیٰ اخلاقی رویے سے ہے۔ جہاں تک قانونی حق کا تعلق ہے تو پڑوسی کی دیوار پر اس کی اجازت اور

۵۹۔ **شرح معاني الآثار**، كتاب الطهارة، باب الاستجمار، ۱: ۱۲۱؛ **شرح مختصر الطحاوي**، ۱: ۳۴۹۔

۶۰۔ **صحيح البخاري**، كتاب الهبة وفضلها، باب الإشهاد في الهبة، ۶۲۱، رقم: ۲۵۸۷۔

۶۱۔ **شرح معاني الآثار**، كتاب الهبة والصدقة، باب الرجل ينحل بعض بنيه دون بعض، ۴: ۸۷۔

۶۲۔ **صحيح البخاري**، كتاب في المظالم والغصب، باب: لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره، ۵۹۰، رقم: ۲۴۶۳۔

رضامندی کے بغیر چھت کے شہتیر رکھنا درست نہیں، کیوں کہ شریعت کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ کسی شخص کی مملوکہ چیز میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے الفاظ میں اخلاقی لحاظ سے تو آدمی کا یہ فرض بنتا ہے کہ اگر اس کی دیوار کو کوئی نقصان نہ لاحق ہوتا ہو تو وہ اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار پر چھت کے شہتیر رکھنے کی اجازت دے، لیکن دوسرے شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ دیوار کے مالک کی رضامندی کے بغیر اپنے شہتیر اس کی دیوار پر رکھ دے۔[۶۳]

۶۔　سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا ينكح المحرم ولا ينكح و لا يخطب"[۶۴] (حالت احرام میں آدمی نہ نکاح کرے اور نہ کروائے اور نہ کسی کو نکاح کا پیغام دے۔)

شوافع نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے محرم کے لیے نکاح کو ممنوع قرار دیا ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ممانعت اس اعتبار سے نہیں کہ نکاح، حالت احرام میں شریعت کی عائد کردہ پابندیوں کے منافی ہے۔ اس کی نوعیت محض سد ذریعہ کے طور پر دی جانے والی ایک حکیمانہ ہدایت کی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ نئی نئی شادی کے بعد خدشہ ہے کہ میاں بیوی اپنے آپ پر قابو نہ رکھ سکیں اور جذبات میں احرام کی پابندی توڑ ڈالیں۔ اس وجہ سے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ نکاح کو احرام کی پابندیوں سے آزاد ہونے تک مؤخر کر دیا جائے۔ تاہم اگر میاں بیوی کو خود پر پورا اعتماد ہو اور وہ خود کو احرام کی پابندی توڑنے سے مامون سمجھتے ہوں تو وہ حالت احرام میں بھی نکاح کر سکتے ہیں اور ایسا نکاح منعقد سمجھا جائے گا۔[۶۵]

۷۔　عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی کو تحفہ دے دے تو اس کے لیے اسے واپس لینا جائز نہیں، البتہ باپ اپنے بیٹے کو دیا ہوا تحفہ واپس لے سکتا ہے۔[۶۶]

احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دیا ہوا تحفہ واپس لینا اخلاقی طور پر ایک بہت ناپسندیدہ طرز عمل ہے اور

۶۳–　ملا علی القاری، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، تحقیق، الشیخ جمال عیتانی (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۲ھ)، ۶: ۱۴۷۔

۶۴–　**صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته، ۵۵۵، رقم: ۱۴۰۹۔

۶۵–　**مرقاة المفاتيح**، ۵: ۵۸۳؛ **إعلاء السنن**، ۱۱: ۴۹۔

۶۶–　**سنن الترمذي**، كتاب الولاء والهبة، باب ما جاء فی کراهية الرجوع في الهبة، ۴۸۱، رقم: ۲۱۳۲۔

نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مذکورہ حدیث ہی میں اس کی قباحت کو یوں بیان فرمایا ہے کہ تحفہ دے کر اسے واپس لینے والے کی مثال اس کتے کی ہے جو قے کر کے اسے چاٹ لیتا ہے، تاہم فقہی اور قانونی طور پر ایسا کرنا حرام نہیں اور اگر کوئی شخص اپنا دیا ہوا تحفہ واپس لینا چاہے تو لے سکتا ہے، الا یہ کہ تحفہ لینے والا اس چیز کو اس طرح استعمال کر چکا ہو کہ اس کی واپسی ممکن نہ ہو۔ یہی رائے بعض صحابہ سے بھی منقول ہے۔[۶۷]

۸۔ روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ بچہ جب سات سال کی عمر کو پہنچے تو اسے نماز کی تلقین کرو اور جب دس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو نماز نہ پڑھنے پر اس کی پٹائی کرو۔[۶۸]

جمہور فقہا نے دیگر شرعی دلائل کی روشنی میں مذکورہ روایت کو بچے پر نماز کے وجوب پر محمول نہیں کیا، بلکہ اسے بچے کی تعلیم اور اسے نماز کی عادت ڈالنے کے پہلو سے دیکھا ہے۔ فقہا کا کہنا ہے کہ نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بچے کے بالغ ہونے سے قبل اسے غیر مکلف قرار دیا ہے، نیز باقی عبادات مثلاً روزہ اور حج وغیرہ بھی بلوغت سے پہلے اس پر فرض نہیں ہوتے، اس لیے نماز کا حکم بھی اس سے مختلف نہیں ہو سکتا۔[۶۹]

۹۔ حالت کفر میں مانی جانے والی منت کے مسئلے میں بھی جمہور فقہا کا زاویۂ نظر یہی ہے۔ سیدنا عمر رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ بیان کرتے ہیں کہ میں نے زمانۂ جاہلیت میں کسی کام کی منت مانی تھی۔ اسلام لانے کے بعد میں نے رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اپنی منت کو پورا کروں۔[۷۰]

جمہور فقہا کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کوئی شخص حالت کفر میں مانی ہوئی منت کو اسلام قبول کرنے کے بعد پورا کرنا چاہے تو ایسا کرنا بالکل درست ہے اور اسے اس کا ثواب ملے گا، تاہم اسے پورا کرنا اس پر لازم نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفر کی حالت میں مانی گئی منت کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں، اس لیے وہ منت ماننے والے کے ذمے لازم نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت کی نظر میں کفر کی حالت میں کیے جانے

۶۷۔ **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب**، ۲: ۵۴۳-۵۴۴۔

۶۸۔ احمد بن حنبل، **المسند**، مسند عبد اللہ بن عمرو بن العاص (قاہرہ: دار الحدیث، ۱۴۱۶ھ)، ۶: ۲۴۳، رقم: ۶۶۸۹۔

۶۹۔ جصاص، **شرح مختصر الطحاوي**، ۱: ۲۲۳۔

۷۰۔ **صحيح البخاري**، كتاب الاعتكاف، باب إذا نذر في الجاهلية أن يعتكف ثم أسلم، ۴۸۳، رقم: ۲۰۴۳۔

والی نیکی کے کسی کام کا کوئی اعتبار نہیں۔ قرآن مجید نے واضح طور پر اعمال صالحہ کی مقبولیت کے لیے ایمان اور اخلاص کو شرط قرار دیا ہے۔ نذر بھی چوں کہ یہ شریعت کی نظر میں نیکی کا کام ہے، اس لیے اس کی صحت کے لیے بھی ایمان کا ہونا ضروری ہے۔[۷۱]

۱۰– اسی اصول کی رعایت فقہاے احناف نے عورت کے، منصب قضا کے لیے اہل ہونے یا نہ ہونے کے مسئلے میں بھی کی ہے۔

اس ضمن میں جمہور فقہا کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عورت منصب قضا پر فائز ہونے کی اہلیت نہیں رکھتی اور اگر کسی عورت کو اس منصب پر فائز کیا جائے تو اس کے فیصلے شرعاً کالعدم شمار ہوں گے۔ جمہور فقہا کی طرف ان نصوص کے علاوہ جن میں عورت کی عقل اور راے کے ناقص ہونے کا ذکر کیا گیا ہے، نبی ﷺ کے اس تبصرے سے بھی استدلال کیا گیا ہے جو آپ نے اہل ایران کے، کسریٰ کی بیٹی کو اپنا حکم ران بنانے پر کیا تھا۔ آپ نے فرمایا کہ ”لن يفلح قوم ولوا أمراهم إمرأة.“[۷۲] (کوئی قوم جو اپنے معاملات عورت کے سپرد کر دے، ہرگز کام یاب نہیں ہو سکتی۔)

تاہم فقہاے احناف نے اس استدلال سے اتفاق نہیں کیا اور اس ضمن میں کئی اہم نکتے اٹھائے ہیں؛ مثلاً یہ کہ مذکورہ حدیث میں اصلاً ولایت کبریٰ یعنی حکم رانی اور سربراہی کے منصب کا ذکر ہے جس کی نوعیت قضا اور فصل خصومات سے مختلف ہے۔ حکم ران کا منصب اپنی ذمے داریوں کے لحاظ سے مردانہ صفات کا تقاضا کرتا ہے، جب کہ قضا میں احکام اور قوانین کا ان کے محل میں اطلاق کرنا، مظلوم کو انصاف دلانا اور تنازعات کا تصفیہ کرنا مقصود ہوتا ہے اور اس صلاحیت میں مرد اور عورت دونوں یکساں ہیں۔[۷۳]

احناف کا مزید یہ کہنا ہے کہ مذکورہ حدیث سے مرد کے مقابلے میں عورت کو کوئی حکومتی منصب سپرد کرنے کی ناپسندیدگی تو ظاہر ہوتی ہے، لیکن قطعی ممانعت ثابت نہیں ہوتی؛ چناں چہ امام قدوری لکھتے ہیں: ”ولأنه

۷۱– **شرح معاني الآثار**، كتاب الأيمان والنذور، باب الرجل ينذر وهو مشرك، ۳: ۱۳۳؛ ابن حجر العسقلانی، **فتح الباري**، تحقیق، عبد القادر شيبة الحمد (مکتب الامیر سلطان بن عبد العزیز آل سعود، ۱۴۲۱ھ)، ۱۱: ۵۹۱۔

۷۲– **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، ۱۰۸۲، رقم: ۴۴۲۵۔

۷۳– احمد بن محمد القدوری، **التجريد**، تحقیق، الدکتور محمد احمد سراج / الدکتور علی جمعۃ محمد (قاہرہ: دار السلام، ۱۴۲۴ھ)، ۱۲: ۶۵۳۲۔

يقتضي المنع من ذلک، وولاية المرأة مكروهة وولاية الرجل أولى منها."[۷۴] (یہ عورت کے حاکم بننے کی ممانعت کا تقاضا کرتی ہے اور خاتون کا حکم ران بننا ناپسندیدہ ہے اور مرد کا حکم ران بننا عورت کے حکم ران بننے سے بہتر ہے۔)

علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عورت سرے سے کوئی سیاسی وانتظامی ذمے داری اٹھانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتی۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کا او قاف سے متعلق امور میں گواہ اور نگران بننا اور یتیموں کا وصی بننا درست ہے۔ مزید یہ کہ عقل ورائے میں ناقص ہونے کی بات خواتین کی صنف کے متعلق بحیثیت مجموعی کہی گئی ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خواتین کا ہر ہر فرد اس صفت سے متصف ہو۔ اور خاص طور پر یہ کہ اگر عورت کو کسی فیصلے کی ذمے داری دے دی جائے تو نامناسب ہونے کے باوجود حدیث سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہوتی کہ اس کا فیصلہ ہی سرے سے کالعدم شمار ہوگا۔[۷۵]

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے زیر بحث مسئلے پر مذکورہ حدیث کی دلالت کے حوالے سے یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ ابو بکرہ رضی اللہ عنہ نے جنگ جمل کے موقع پر یہ حدیث باقاعدہ ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے سامنے پیش کی تھی، لیکن انھوں نے اور ان کی قیادت میں جنگ کے لیے نکلنے والے صحابہ کے جم غفیر نے اس کے باوجود اپنے موقف سے رجوع نہیں کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بھی عورت کی ولایت وقیادت کے حوالے سے اسے کوئی قاطع اور صریح نص نہیں سمجھتے تھے۔ مزید یہ کہ جن صحابہ نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے اختلاف کیا، وہ بھی اس بنیاد پر نہیں تھا کہ وہ عورت ہوتے ہوئے کیوں لشکر کی قیادت کر رہی ہیں، بلکہ اس بنیاد پر تھا کہ وہ اس معاملے میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو حق پر سمجھتے تھے۔[۷۶]

معیار ثبوت کے اعتبار سے درجے کا فرق

فقہاے احناف نے احکام کی درجہ بندی کے لیے جو مختلف معیارات ملحوظ رکھے ہیں، ان میں سے ایک اہم معیار حکم کا درجۂ ثبوت ہے۔ شرعی دلائل میں قطعی الثبوت اور ظنی الثبوت کی تقسیم اور ان دونوں طرح کے

۷۴- نفس مصدر، ۱۲: ۶۵۳۲۔

۷۵- محمد بن عبد الواحد ابن الہمام، **فتح القدير**، تحقیق، الشیخ عبد الرزاق غالب المہدی (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ھ)، ۷: ۲۷۹۔

۷۶- **إعلاء السنن**، ۱۵: ۳۶۔

دلائل سے ثابت ہونے والے احکام میں درجہ بندی کے لحاظ سے فرق اصولی طور پر فقہا کے مابین مسلم ہے۔ مثال کے طور پر تمام فقہا اس پر متفق ہیں کہ ظنی الثبوت دلیل پر مبنی حکم کے انکار پر کسی کی تکفیر نہیں کی جا سکتی۔ حنفی فقہا کے منہج استنباط میں قطعی الثبوت اور ظنی الثبوت دلیل سے ثابت ہونے والے احکام میں جس طرح فرق واتمیاز کیا گیا ہے، اس کے کئی اہم پہلو ہیں۔ ان میں سے ایک پہلو کا ذکر قرآن وسنت کے باہمی تعلق کی بحث کے حوالے سے کیا جا چکا ہے، یعنی یہ کہ اگر کسی حکم کو قرآن مجید نے بنیادی طور پر موضوع بنایا ہو تو اس کا جتنا حصہ قرآن میں بیان کیا گیا ہے، وہ اصل اور بنیادی حکم ہو گا، جب کہ اس سے زائد کچھ چیزیں اگر احادیث میں بیان کی جائیں تو وہ اہمیت کے اعتبار سے ثانوی درجے کی ہوں گی۔ ایسی صورت میں احناف ہر حکم کے اسلوب بیان اور متعلقہ قرائن کو ملحوظ رکھتے ہوئے حدیث سے ثابت بعض زائد احکام کو مستحب اور اختیاری، جب کہ بعض کو واجب قرار دیتے ہیں۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ شریعت کے جو احکام ابتداءً قرآن کی آیت یا سنت متواترہ کے بجائے اخبار آحاد سے ثابت ہوں اور متعلقہ نصوص سے ان کا علی التاکید مطلوب ہونا ثابت ہوتا ہو تو ایسے امور کو بھی فرض نہیں، بلکہ واجب قرار دیا جائے گا۔

فقہاے احناف کے نقطۂ نظر سے اس کی معروف ترین مثال نماز وتر ہے۔ نبی ﷺ سے مروی متعدد روایات میں نماز وتر کی ترغیب کے لیے بے حد تاکیدی الفاظ استعمال ہوئے ہیں، مثلاً یہ کہ نماز وتر ہر مسلمان پر لازم ہے [۷۷] اور یہ کہ جو شخص نماز وتر نہ پڑھے، وہ ہم میں سے نہیں۔[۷۸] متعدد روایات میں ذکر ہے کہ نبی ﷺ نے نماز وتر کے متعلق فرمایا کہ یہ ایک اضافی نماز ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی نعمت کے طور پر اس امت کے لیے عشا سے لے کر فجر تک مشروع کی گئی ہے۔[۷۹] مزید برآں نبی ﷺ نے ساری عمر پابندی کے ساتھ نماز وتر ادا کی ہے اور کبھی اختیاری طور پر اسے ترک نہیں کیا، جب کہ صحابہ کو یہ تاکید فرمائی کہ اگر کسی کو یہ ڈر ہو کہ وہ رات کے آخری حصے میں نہیں بیدار ہو سکے گا تو وہ رات کے ابتدائی حصے میں ہی وتر پڑھ لے[۸۰] اور یہ کہ اگر کسی سے یہ

۷۷- **سنن أبي داود**، كتاب الوتر، باب كم الوتر، ۲/۱۶۷، رقم: ۱۴۲۲۔

۷۸- نفس مصدر، باب في من لم يوتر، ۲/۱۶۷، رقم: ۱۴۱۹۔

۷۹- نفس مصدر، باب استحباب الوتر، ۲/۱۶۷، رقم: ۱۴۱۸۔

۸۰- **صحیح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله، ۲۹۷، رقم: ۷۵۵۔

نماز چھوٹ جائے تو وہ بعد میں اسے قضا کرلے۔(۸۱)

ان سب دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر کا معاملہ عام مسنون نوافل جیسا نہیں، بلکہ اس سے کہیں زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ فرض نمازوں کی تعداد پانچ ہی ہے اور نماز وتر کی صورت میں فرائض کی تعداد میں کوئی اضافہ شریعت میں نہیں کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ نماز فرض نہیں، بلکہ یہ ایک طریقہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کیا ہے۔(۸۲) اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہ سے وتر کے لازم ہونے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے بھی جواب میں صحابہ کے عام معمول ہی کے حوالے سے اس کی اہمیت کو بیان کیا۔(۸۳)

سرخسی نے نماز وتر کے علاوہ نماز عید، صدقۃ الفطر اور عید الاضحی کے موقع پر قربانی کے احکام کو بھی اس کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اگر ان امور کو فرض قرار دیا جائے تو اس سے خبر واحد کا درجہ نص قطعی کے برابر ٹھہرانا لازم آتا ہے جو درست نہیں، لیکن اگر ان کو سرے سے لازم ہی نہ سمجھا جائے تو اس سے خبر واحد کی حیثیت مجروح ہوتی ہے، کیوں کہ خبر واحد سے عمل کا وجوب بہر حال ثابت ہوتا ہے؛ چناں چہ احناف ان امور کو فرض اور مستحب کے درمیان، واجب کے درجے میں رکھتے ہیں۔ یہی نوعیت حاجی کے لیے ۹/ ذی الحجہ کو مغرب اور عشا کو مزدلفہ میں جمع کرنے کے حکم کی ہے۔ چوں کہ یہ حکم خبر واحد سے ثابت ہوا ہے، اس لیے فقہاے احناف کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مزدلفہ پہنچنے سے راستے میں نماز ادا کرلے تو وہ بالکلیہ باطل تو نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ حکم کسی فرض کے تارک کا ہی ہو سکتا ہے، البتہ ایسے شخص کے لیے مزدلفہ پہنچ کر نماز مغرب کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ خبر واحد سے ثابت حکم پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔(۸۴)

تیسرا اہم پہلو یہ ہے کہ احناف عموم بلویٰ کی نوعیت کے امور میں اخبار آحاد سے ثابت ہونے والے احکام کو وجوب پر محمول نہیں کرتے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت کے کسی بھی ایسے حکم کو جس کے سب مسلمان مکلف ہوں، وجوب پر محمول کرنے کے لیے عقلی طور پر یہ ضروری ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کا ابلاغ بھی اسی

۸۱- **سنن الترمذي**، أبواب الوتر، باب ما جاء في الرجل ينام عن الوتر أو ينساه، ۱۲۴، رقم: ۴۶۵۔

۸۲- نفس مصدر، أبواب الوتر، باب ما جاء أن الوتر ليس بحتم، ۱۲۱، رقم: ۴۵۳۔

۸۳- **موطأ الإمام مالک**، کتاب الصلاة، باب الأمر بالوتر، ۶۳، رقم: ۲۶۹۔

۸۴- سرخسی، **أصول السرخسي**، ۱: ۱۱۳- ۱۱۶۔

درجے میں، پورے اہتمام کے ساتھ کیا ہو اور آپ کے بعد امت نے اسے اسی طرح شہرت واستفاضہ کے ساتھ نقل کیا ہو، اور بالخصوص صحابہ و تابعین کے دور میں اہل علم عمومی طور پر اس سے واقف ہوں۔ اس اصول کی روشنی میں احناف کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی ایسا حکم جس کے ثبوت کا مدار محض اخبار آحاد پر ہو، اس کی حیثیت ساری امت پر لازم اور واجب حکم کی نہیں ہو سکتی۔ اس کی حیثیت محض ایک اختیاری عمل کی ہو گی جسے لوگ اپنے ذوق اور ترجیح کے تحت اختیار بھی کر سکتے ہیں اور ترک بھی، کیوں کہ اس کو واجب قرار دینے کی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ شارع نے ایک حکم کی پابندی تو سب لوگوں پر لازم کر دی، لیکن ان تک اس کے ابلاغ کے لیے مطلوبہ اہتمام نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ چیز تکلیف مالا یطاق کے زمرے میں آتی ہے۔[۸۵]

جصاص نے اس ضمن میں بطور مثال درج ذیل اعمال کا حوالہ دیا ہے:

- وضو میں پورے سر یا سر کے کچھ حصے کا مسح کرنا۔
- اذان اور اقامت میں ترجیع کی صورت میں مخصوص کلمات کا اضافہ۔
- رکوع کے موقع پر رفع یدین کرنا۔
- نماز عیدین میں زائد تکبیروں کی تعداد۔
- جنازے کو قبرستان لے جاتے ہوئے میت کے آگے یا اس کے پیچھے چلنے کا اہتمام۔
- فجر کی نماز اندھیرے میں یا روشنی میں ادا کرنا۔
- حج میں جمرہ عقبہ پر رمی کرنے تک تلبیہ کہتے رہنا۔[۸۶]

امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے نومسلم کے لیے ختنہ کروانے کے مسئلے میں بھی اسی اصول سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ نومسلموں پر اسے واجب قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۸۷]

سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ مس ذکر سے وضو کے متعلق بسرہ بنت صفوان کی حدیث کو ہاتھ دھونے پر محمول کیا جا سکتا ہے اور ایسی صورت میں یہ ایک مستحب حکم ہو گا۔[۸۸]

۸۵– جصاص، **أحكام القرآن**، ۲: ۱۰۴؛ **الفصول في الأصول**، ۳: ۱۱۶–۱۲۳۔

۸۶– نفس مصدر۔

۸۷– **التجريد**، ۱۲: ۶۱۲۱۔

۸۸– سرخسی، **المبسوط**، ۱: ۶۷؛ **البحر الرائق**، ۱: ۸۴۔

بعض دوسرے حنفی فقہا اور اصولیین نے درج ذیل اعمال کو بھی اسی اصول پر "مستحب" شمار کیا ہے:

- نیند سے بیدار ہونے کے بعد برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے دھونا
- نماز میں فاتحہ سے پہلے بلند آواز سے بسم اللہ پڑھنا
- نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا
- فاتحہ کی قراءت مکمل ہونے پر بلند آواز سے آمین کہنا
- تکبیرات تشریق کی مقدار[۸۹]

دلائل کے تعارض یا اشتباہ کی رعایت

حنفی اہلِ علم کے ہاں احکام شرعیہ میں فرض اور واجب اور اسی طرح حرام اور مکروہ تحریمی میں فرق کی ایک وجہ کے طور پر شرعی دلائل میں تعارض کا بھی ذکر کیا جاتا ہے؛ چناں چہ کسی مسئلے میں اگر دلائل میں تعارض محسوس ہو اور اباحت کے بجائے ممانعت کا پہلو راجح دکھائی دے تو حنفی فقہا اسے ممنوع تو قرار دیتے ہیں، لیکن مخالف دلائل کی رعایت سے حرام کے بجائے مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔ یہی صورت جانب مخالف میں پیش آئے تو اسے فرض اور واجب کی اصطلاحات میں بیان کیا جائے گا۔

اس ضمن میں ایک بنیادی نکتہ یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ اصول فقہ میں جو اصول وضوابط بیان کیے جاتے ہیں، وہ فہم مراد کے مسئلے کو صرف ایک زاویے (یعنی متکلم کے زاویے) سے نہیں، بلکہ دونوں زاویوں (یعنی متکلم اور سامع، دونوں کے زاویوں) سے دیکھتے ہیں؛ چناں چہ بعض دفعہ فرض اور واجب کا فرق متکلم کے ارادے اور منشا کی تعیین کے پہلو سے نہیں، بلکہ مجتہد کے کسی حکم تک رسائی کے پہلو سے کیا جاتا ہے جس میں کسی بھی پہلو سے قطعیت مفقود ہونے کی وجہ سے وہ اسی میں احتیاط محسوس کرتا ہے کہ اس معاملے پر فرض یا حرام کا اطلاق کرنے کے بجائے اسے واجب یا مکروہ تحریمی سے تعبیر کرے۔

حنفی فقہا کے ہاں متعدد شرعی احکام کی درجہ بندی میں مذکورہ پہلو کی رعایت کا ذکر ملتا ہے۔ مثال کے طور پر بلی کے جھوٹے پانی کی پاکی یا ناپاکی کے متعلق شرعی دلائل متعارض وارد ہوئے ہیں۔ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد روایت کیا ہے کہ:"إنها ليست بنجس، إنها هي من الطوافين

۸۹- دیکھیے: مسلم بن محمد بن ماجد الدوسری، **عموم البلوی: دراسة نظرية تطبيقية** (ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۲۰ھ)، ۲۳۴-۲۳۶۔

علیکم."[۹۰] (بلی ناپاک نہیں ہے۔ یہ تو تمھارے ہاں کثرت سے آنے جانے والوں میں سے ہے۔)

تاہم ایک دوسرا شرعی اصول یہ تقاضا کرتا ہے کہ اسے ناپاک سمجھا جائے اور وہ یہ کہ جن جانوروں مثلاً اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ کا گوشت حلال ہے، ان کا جھوٹا بھی پاک ہے، جب کہ حرام جانوروں کی حرمت میں پائے جانے والے تفاوت کی وجہ سے ان میں سے مختلف جانوروں کے جھوٹے کا حکم بھی مختلف ہو گا، چناں چہ جس جانور کا گوشت کھانا جس درجے میں ممنوع ہو گا، اس کے جھوٹے کا حکم بھی اس کے مطابق ہونا چاہیے۔ اس طرح کتے اور خنزیر وغیرہ کی حرمت زیادہ شدید ہونے کے باعث ان کا جھوٹا قطعاً ناپاک ہو گا، جب کہ گدھے اور کچلی والے جانوروں کی حرمت کا درجہ ان سے کم تر ہے، اس لیے ان کا جھوٹا کم سے کم مکروہ ضرور ہونا چاہیے۔[۹۱] بلی بھی چوں کہ حرام جانوروں کے زمرے ہی میں آتی ہے، اس لیے احناف کے نزدیک اس کے جھوٹے کا حکم اصلاً یہی ہے، اور بعض روایات میں بھی اس کے جھوٹے برتن کو دھونے کی ہدایت کی گئی ہے۔[۹۲]

فقہاے احناف نے متعارض دلائل میں یوں تطبیق دی ہے کہ بلی کے جھوٹے پانی کو چھوڑ کر دوسرے پانی سے وضو کرنا بہتر ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس سے وضو کر لے تو وضو ہو جائے گا اور اگر وہ اس کو پی لے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔[۹۳] حنفی فقہا کی بیان کردہ توجیہہ کی رو سے بلی کے جھوٹے کو قطعی طور پر ناپاک قرار دینے کے بجاے اسے مکروہ قرار دینا دراصل بلی کے گوشت کے حرام ہونے اور نبی ﷺ سے بلی کا جھوٹا استعمال کرنے کے مابین تطبیق کی ایک صورت ہے۔ جصاص لکھتے ہیں کہ فقہاے احناف نے ان دونوں روایتوں میں یوں تطبیق دی ہے کہ بلی کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے کو فی نفسہ اس کی طہارت پر جب کہ برتن دھونے کی روایت کو اس کے مکروہ ہونے پر محمول کیا ہے اور یہ کہ نبی ﷺ نے اس کے جھوٹے پانی سے وضو دراصل لوگوں کو تعلیم دینے اور یہ بتانے کے لیے کیا کہ بوقت ضرورت ایسے پانی سے وضو کیا جا سکتا ہے۔[۹۴]

۹۰– **سنن أبي داود**، كتاب الطهارة، باب سور الهرة، ۳۳، رقم: ۷۵۔

۹۱– **شرح معاني الآثار**، كتاب الطهارة، باب سور الهرة، ۱: ۲۱۔

۹۲– **المستدرک علی الصحیحین**، كتاب الطهارة، ۱: ۲۵۰، رقم: ۵۷۳۔

۹۳– محمد بن الحسن الشیبانی، **کتاب الآثار** (کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، ۱۴۱۹ھ)، ۲، رقم: ٦؛ وہی مصنف، **کتاب الأصل المعروف بالمبسوط**، تحقیق، ابوالوفاء الافغانی (حیدرآباد دکن: دار المعارف العثمانیۃ، س ن)، ۱: ۲۲۔

۹۴– جصاص، **شرح مختصر الطحاوي**، ۱: ۲۸۴؛ سرخسی، **المبسوط**، ۱: ۴۹۔

گھٹنوں کو ستر میں شمار کیے جانے یا نہ کیے جانے کی بحث میں بھی فقہاے احناف نے اس اصول کی رعایت کی ہے۔ روایات میں بیان ہوا ہے کہ نبی ﷺ نے ناف سے لے کر گھٹنوں تک کے حصے کو "عورة" یعنی قابل ستر قرار دیا۔[(۹۵)]

فقہاے احناف اس روایت کی روشنی میں گھٹنوں کو ستر میں شامل قرار دیتے ہیں، لیکن گھٹنے کے ستر کو ران کے مقابلے میں اخف قرار دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ روایت میں گھٹنے کا ذکر "مابين السرة والركبة عورة" کے الفاظ میں کیا گیا ہے جو گھٹنے کے قابل ستر ہونے کے معاملے میں صریح نہیں ہیں۔ اس کے مقابلے میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے مروی روایت[(۹۶)] میں "الركبة من العورة" کی تصریح ہے، تاہم وہ سند کے لحاظ سے ضعیف ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ گھٹنے ایک جانب سے ران کا جب کہ دوسری جانب سے پنڈلی کا حصہ بنتے ہیں، چناں چہ اشتباہ کے باعث احتیاطاً اسے ستر میں شمار کرنا بہتر ہے، البتہ اس کا حکم ران کے مقابلے میں خفیف تر ہو گا، چناں چہ اگر کوئی شخص گھٹنے ننگے ہونے کی حالت میں نماز ادا کر لے تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی۔[(۹۷)]

ایک اور مثال نماز میں إقعاء (یعنی قدموں کو کھڑا کر کے پنجوں کے بل بیٹھنے) کی کیفیت میں بیٹھنے کا مسئلہ ہے۔ اس ضمن میں روایات متعارض ہیں۔ بعض احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہے،[(۹۸)] جب کہ بعض صحابہ سے اس کیفیت میں بیٹھنا اور اسے سنت قرار دینا منقول ہے۔[(۹۹)]

۹۵- **المستدرک علی الصحیحین**، کتاب معرفة الصحابة، ذكر عبد الله بن جعفر، ۳: ۷۰۰، رقم: ۶۵۹۷؛ سلیمان بن احمد الطبرانی، **الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني**، (۱۰۳۳)، تحقیق، محمد شکور محمود الحاج امریر (عمان: دار عمار، ۱۴۰۵ھ)، ۲: ۲۰۵۔

۹۶- علی بن عمر الدارقطنی، **سنن الدارقطني**، كتاب الصلاة، باب الأمر بتعليم الصلوات والضرب عليها وحد العورة التي يجب سترها، تحقیق، شعیب الأرنؤوط / حسن عبد المنعم شلبی / سعید اللحام (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۴ھ)، ۱: ۴۳۱، رقم: ۸۸۹۔

۹۷- **إعلاء السنن**، ۲: ۱۵۷، ۱۵۸۔

۹۸- **المستدرک علی الصحیحین**، كتاب الإمامة وصلاة الجماعة، ۱: ۳۹۵، رقم: ۱۰۰۷۔

۹۹- **صحیح مسلم**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جواز الإقعاء على العقبين، ۲۱۶، رقم: ۵۳۶۔

فقہاے احناف نے ان میں سے پہلی روایات کو ترجیح دیتے ہوئے إقعاء کو مکروہ قرار دیا ہے، تاہم علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں کہ چوں کہ اس کی کراہت متفقہ نہیں، بلکہ اختلافی ہے، اس لیے اسے مکروہ تحریمی کے بجائے مکروہ تنزیہی قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔[(۱۰۰)]

ہاں اس نکتے کی وضاحت مناسب ہوگی کہ حنفیہ کے اجتہادات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دلائل میں تعارض کی وجہ سے حکم میں تخفیف کا اصول ان کے ہاں مطلق نہیں، بلکہ تعارض کی ایسی صورت سے متعلق ہے جہاں معاملہ قیاسی طور پر بھی ذوالوجہین ہو اور کسی ایک پہلو کو واضح طور پر راجح قرار دینا مشکل محسوس ہو رہا ہو۔ اگر معاملہ ازروے قیاس واضح یا کم سے کم قابل ترجیح ہو، جب کہ ظاہری لحاظ سے نصوص متعارض ہوں تو حنفی فقہا ایسی صورت میں دلائل کے مابین ترجیح سے کام لیتے ہیں، جب کہ دلائل کے تعارض کو حکم میں تخفیف کا موجب قرار نہیں دیتے۔

مثال کے طور پر گدھے کی حرمت کے متعلق روایات بہ ظاہر متعارض ہیں۔ بیشتر روایات میں منقول ہے کہ فتح خیبر کے موقع پر آپ ﷺ نے اس کے گوشت کو حرام قرار دیا اور جن ہانڈیوں میں گوشت پکایا جا رہا تھا، ان کو الٹ دینے کا حکم دیا،[(۱۰۱)] جب کہ غالب بن ابجر کی روایت میں بیان ہوا ہے کہ آپ نے انھیں گدھے کا گوشت کھانے کی اجازت دی۔[(۱۰۲)] سرخسی نے گدھے کے جھوٹے پانی کو مشکوک قرار دینے کے مسئلے میں روایات کے مذکورہ تعارض کا حوالہ دیا ہے،[(۱۰۳)] تاہم ابن نجیم نے شیخ الاسلام خواہر زادہ کے حوالے سے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس تعارض کے باوجود فقہا بلا تردد گدھے کے گوشت کو حرام قرار دیتے ہیں اور ان کا اصول یہ ہے کہ دلیل حرمت اور دلیل اباحت میں تعارض ہو تو دلیل حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔[(۱۰۴)]

۱۰۰– **البحر الرائق**،۲: ۴۰؛ **إعلاء السنن**،۵: ۱۱۱۔

۱۰۱– **صحيح البخاري**، كتاب الذبائح والصيد، باب لحوم الحمر الإنسية، ۱۴۱۷،رقم: ۵۵۲۱ – ۵۵۲۸۔

۱۰۲– **سنن أبي داود**، كتاب الأطعمة، باب في أكل لحوم الحمر الأهلية، ۴۱۹،رقم: ۳۸۰۹۔

۱۰۳– سرخسی،**المبسوط**،۱: ۴۹۔

۱۰۴– **البحر الرائق**،۱: ۲۳۳۔

حاصل بحث

شرعی احکام کے درجات ومراتب کی تعیین کے ضمن میں حنفی فقہا کے منہج کو درج ذیل نکات کی صورت میں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱۔ احکام کی درجہ بندی میں حنفی فقہا کا منہج بہت دقت نظر پر مبنی ہے اور اس میں بہت باریک بینی سے مامورات یا منہیات کی مختلف سطحوں کا تعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس ضمن میں حنفی فقہا حکم کے معیار ثبوت کے علاوہ متعلقہ نصوص کی دلالت کے واضح یا محتمل یا بہ الفاظ دیگر قطعی یا ظنی ہونے کو پیش نظر رکھتے ہیں۔

۲۔ فقہا کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ اگر شرعی نصوص میں کسی خاص پہلو سے کسی حکم کو تاکید کے اسلوب میں بیان کیا گیا ہو، جب کہ دیگر نصوص سے یہ واضح ہوتا ہو کہ وہ چیز فی نفسہ اور اصولی طور پر شریعت کے واجبات وفرائض میں یا قطعی محرمات ومنہیات میں شامل نہیں ہے تو حکم کا درجہ مسئلے سے متعلق تمام نصوص کو سامنے رکھ کر متعین کیا جائے گا۔

۳۔ اگر کتاب اللہ کا حکم فی نفسہ واضح ہو اور کسی تبیین وتوضیح کا محتاج نہ ہو، جب کہ احادیث میں بیان ہونے والی تفصیلات اس حکم کی تخصیص یا اس پر زیادت کی نوعیت رکھتی ہوں تو حنفی فقہا درجے کے اعتبار سے قرآن کے حکم اور حدیث کے حکم میں فرق کرتے ہیں اور قرآن کے حکم کو بنیادی، جب کہ حدیث میں بیان ہونے والے حکم کو اہمیت کے لحاظ سے ثانوی قرار دیتے ہیں۔

۴۔ اگر موقع کلام کا تقاضا یہ ہو کہ زیر بحث مسئلے کے بنیادی اجزا اور پہلوؤں کا تصریحاً ذکر کر دیا جائے تو ایسی صورت میں فقہا متعلقہ نص میں کسی بات کا ذکر نہ کیے جانے کو اس بات کا قرینہ قرار دیتے ہیں کہ شارع کے نزدیک وہ چیز اس حکم کے فرائض یا واجبات میں شامل نہیں ہے۔

۵۔ کسی حکم کی نوعیت اور طلب ولزوم کے مختلف درجات میں سے اس کا درجہ متعین کرنے کے ضمن میں فقہا شریعت کے اصول کلیہ، قواعد عامہ اور عقلی وقیاسی قرائن سے بھی پوری پوری راہ نمائی لیتے ہیں۔

۶۔ فقہاے احناف احکام کی درجہ بندی کے لیے حکم کے درجۂ ثبوت کو بھی خاص اہمیت دیتے ہیں؛ چناں چہ شریعت کے جو احکام ابتداءً قرآن کی آیت یا سنت متواترہ کے بجائے اخبار آحاد سے ثابت ہوں اور

متعلقہ نصوص سے ان کا علی التاکید مطلوب ہونا ثابت ہوتا ہو تو احناف ایسے امور کا درجہ واجب متعین کرتے ہیں، جو فرض سے کسی قدر کم ایک درجہ ہے۔

۷- احناف کے نزدیک کوئی بھی ایسا حکم جس کے ثبوت کا مدار محض اخبار آحاد پر ہو، اس کی حیثیت ساری امت پر لازم اور واجب حکم کی نہیں ہو سکتی۔ اس کی حیثیت محض ایک اختیاری عمل کی ہو گی جسے لوگ اپنے ذوق اور ترجیح کے تحت اختیار بھی کر سکتے ہیں اور ترک بھی۔

۸- اگر کسی مسئلے میں دلائل میں تعارض محسوس ہو اور اباحت کے بجائے ممانعت کا پہلو راجح دکھائی دے تو حنفی فقہا اسے ممنوع قرار دیتے ہوے مخالف دلائل کی رعایت سے حرام کے بجاے مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔

هذا ما عندي والله تعالى أعلم.

۞۞۞۞۞