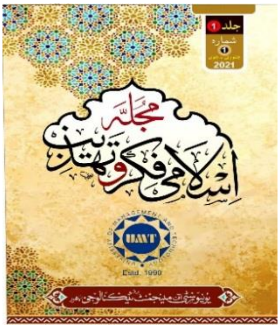

Mujalla Islami Fikr-o-Tahzeeb (MIFT)
Volume 1 Issue 2, Fall, 2021
Homepage: https://journals.umt.edu.pk/index.php/mift

Journal QR

Article QR

Muhammad Rashid

Article:

رسول اللہ ﷺ کے کلام کا بنیادی مزاج متعین کرنے کے اصول: مولانا انور شاہ کاشمیریؒ کے افکار کے تناظر میں

Principles of Determining the Basic Spirit of the Prophet's Sayings: In the Context of Maulana Anwar Shah Kashmiri's Thoughts

Author(s): Hafiz Muhammad Rashid[1], Muhammad Irfan[2], Moazzam Mahmood[3]

Affiliation:
[1]Government Post Graduate Islamia College, Gujranwala, Pakistan
[2]Gift University, Gujranwala, Pakistan
[3]Government Technical College, Gujranwala, Pakistan

Article History:
Received: July 10, 2021
Revised: August 13, 2021
Accepted: October 25, 2021
Available Online: December 21, 2021

Citation: Rashid, Hafiz Muhammad, Muhammad Irfan, and Moazzam Mahmood "Principles of Determining the Basic Spirit of the Prophet's Sayings: In the Context of Maulana Anwar Shah Kashmiri's Thoughts." *Mujalla Islami Fikr-o-Tahzeeb* 1, no.1 (2021): 01−19.

Copyright Information:
This article is open access and is distributed under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 International License

Estd. 1990

Department of Islamic Thought and Civilization, School of Social Science and Humanities, University of Management and Technology, Lahore, Pakistan

رسول اللہ ﷺ کے کلام کا بنیادی مزاج متعین کرنے کے اصول: مولانا انور شاہ کاشمیریؒ کے افکار کے تناظر میں

Principles of Determining the Basic Spirit of the Prophet's Sayings: In the Context of Maulana Anwar Shah Kashmiri's Thoughts

Hafiz Muhammad Rashid
Government Post Graduate Islamia College, Gujranwala, Pakistan

Muhammad Irfan
Gift University, Gujranwala, Pakistan

Moazzam Mahmood
Government Technical College, Gujranwala, Pakistan

Abstract

A person can communicate others by speaking, by writing and by signals. Speaking is the most authentic source of conversation among all. For reaching to the soul of a speech or confabulation, man has set universal principles and rules. For interpretation of a speaker, the most inevitable thing is to understand the language in which a narrator is speaking, to explore the context, to look the conditions in which a discussion is being held and then to use intellect to determine the meaning. The same rules are applied for interpreting the saying of Prophet Muhammad (S.A.W). By ignoring these rules, it is most likely to misinterpret the traditions of Prophet (S.A.W). Traditions and Hadiths are the key interpretation of the Holy Quran and themselves are the laws. So, in this situation, it becomes more important to apply universally accepted and established principles to reach the true meaning. Islamic scholars, particular Hanfi scholars, gave exceptional importance to these principles and applied them to understand the traditions. Molana Anwar Shah also applied those rules in elucidation of the hadith. The basic question is which are those basic rules and principles? How these rules may apply in Hadith? How Molana Anwar Shah interpret the Hadiths? In this article, in this article, those principles will be discussed in analytical method Which Molana Anwar Shah Kashmiri applied in interpreting the hadith.

Keywords: Principles, confabulation, determining, context, thoughts

۱. تمہید

متکلم کے کلام کی تعبیر و تشریح کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے اس کے کلام کو صحیح تناظر میں سمجھا جائے، داخلی و خارجی قرائن کی بنیاد پر مقصود کلام کو متعین کیا جائے اور پھر متکلم کی منشاء کے مطابق اس کی تعبیر و تشریح کی جائے۔ ہر انسانی کلام کا یہی اصول ہے۔ کلام رسول ﷺ یا احادیث نبویہ کی تعبیر و تشریح کے لیے بھی یہی اصول کارفرما ہوگا۔ اس لیے فہم کلام کے لیے کچھ مسلمہ اصول و ضوابط ہیں جن کو ملحوظ رکھتے ہوئے فہم کلام کی کوشش اعتبار حاصل کرتی ہے، اگر ان ضوابط کو نظر انداز کر کے اپنے تئیں کلام کی تشریح کی جائے گی تو ہو سکتا ہے کہ کہیں متکلم کی مراد سے موافقت ہو جائے لیکن اس بات کا قوی امکان بلکہ وقوع ہوگا کہ متکلم کچھ اور کہنا یا سمجھانا چاہ رہا تھا لیکن سمجھنے والے نے کوئی دوسری ہی بات سمجھ لی اور اسی کے مطابق تعبیر و تشریح بھی کر دی۔ یہ بات یقیناً بہت سے مسائل کا باعث ہوگی۔ اس لیے فہم کلام کے مسلمہ اصول و ضوابط کو ملحوظ رکھنا انتہائی ضروری ہے اور جب کلام کلام شارع ہو تو یہ لحاظ اور بھی زیادہ ضروری ہو جاتا ہے۔ عمومی طور پر اہل علم نے کلام رسول کو سمجھنے کے لیے ان ضوابط کا لحاظ رکھا ہے، وہ کلام کے داخلی قرائن، موقع ورود، عقلی و قیاسی اصولوں اور سیاق و سباق کو نصوص کی تعبیر و تشریح میں خاص اہمیت دیتے ہیں لیکن فقہاء احناف

نے ان اصولوں کو بطور خاص اہمیت دی ہے۔ شاہ صاحبؒ کا بنیادی منہج فہم حدیث ائمہ احناف والا ہی ہے، اس لیے وہ بھی ان تمام اصول و ضوابط کو حدیث کی تعبیر و تشریح میں ملحوظ رکھتے ہیں۔ ذیل میں ان اصولوں کی وضاحت کے ساتھ چند مثالیں بھی ذکر کی جاتی ہیں۔

۲. شان ورود کی اہمیت

کسی بھی کلام کو سمجھنے کے لیے اس کے خاص واقعاتی تناظر کی بہت اہمیت ہوتی ہے، بلکہ بعض صورتوں میں متکلم کی منشاء اس کے بغیر سمجھ ہی نہیں آتی۔ اس لیے فقہاء و محدثین کسی بھی حدیث کے شان ورود یا موقع ورود کو شارع کی مراد سمجھنے کے لیے بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ اس کی ایک مثال صفا و مروہ کے طواف بارے حضرت عروہؒ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سوال ہے کہ جس میں انہوں نے اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار کیا کہ میرے خیال میں اگر کوئی صفا و مروہ کی سعی نا بھی کرے تو کوئی حرج نہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس اشکال کا جواب آیت کے شان نزول کے ذریعہ دیا۔ بخاری کی روایت ہے: **عن هشام بن عروة، عن أبيه، أنه قال: قلت لعائشة رضي الله عنها - زوج النبيﷺ، وأنا يومئذ حديث السن -: أرأيت قول الله تبارك وتعالى {إن الصفا والمروة من شعائرالله فمن حج البيت أو اعتمرفلا جناح عليه أن يطوف بهما } [البقرة: ۱۵۸] ، فلا أرى على أحد شيئا أن لا يطوف بهما، فقالت عائشة: " كلا، لو كانت كما تقول: كانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما أنزلت هذه الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة، وكانت مناة حذو قديد، وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، فأنزل الله تعالى ": {إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما} [البقرة: ۱۵۸]، زاد سفيان، وأبو معاوية، عن هشام: «ما أتم الله حج امرئ، ولا عمرته لم يطف بين الصفا والمروة»**(۱)

حضرت ہشام بن عروہؒ اپنے والد حضرت عروہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: میں نے میں نبی کریم ﷺ کی زوجہ محترمہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا۔ اس وقت میں نو عمر تھا۔ آپ کا اللہ تعالی کے اس فرمان: ترجمہ "بے شک صفا اور مروہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں، پس جو کوئی بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ ان دونوں کا طواف کرے" کے بارے میں کیا خیال ہے۔ میری رائے میں جو آدمی ان دونوں کا طواف نہ کرے اس پر کوئی حرج نہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ہر گز ایسا نہیں ہے، اگر جیسا تم کہہ رہے ہو ایسا ہوتا تو آیت ایسے ہوتی: "کوئی گناہ نہیں اس پر اگر وہ ان دونوں کا طواف نہ کرے"۔

یہ آیت انصار کے بارے میں نازل ہوئی تھی، وہ منات کے پاس جایا کرتے تھے، اس وقت منات قدید کے قریب تھا، وہ اس بات میں حرج محسوس کیا کرتے تھے کہ وہ صفا و مروہ کا طواف کریں۔ جب اسلام آیا تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس بارے میں پوچھا تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی کہ صفا و مروہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں، پس جو بیت اللہ کا حج کرے یا عمرہ کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ ان دونوں کا طواف کرے۔ سفیان اور ابو معاویہ نے ہشام سے روایت کرتے ہوئے یہ الفاظ زائد روایت کیے ہیں: "اللہ اس شخص کا حج اور عمرہ پورا نہیں کرتے جو صفا و مروہ کے

۱ البخاري، محمد بن اسماعیل، ابو عبداللہ، **صحيح البخاري** (دمشق: دار طوق النجاۃ، ۱۴۲۲ھ)، رقم: ۱۷۹۰۔

مابین طواف نہ کرے۔ بالکل اسی طرح احادیث میں شارع علیہ السلام کی مراد متعین کرنے کے لیے بھی حدیث کے موقع ورود کی ضرورت پڑتی ہے۔اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں۔

۲.۱. کافر کے بدلے مومن کا قتل

جمہور فقہاء کے ہاں کسی کافر یا غیر مسلم کے بدلے کسی مومن کو قصاصاً قتل نہیں کیا جاسکتا، ان کا متدل بخاری کی حدیث ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں: **لا يقتل مسلم بكافر** (۲) کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔ لیکن احناف کا موقف یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ حدیث ایک خاص تناظر میں فتح مکہ کے موقع پر ارشاد فرمائی تھی (۳) اور اس سے مراد وہ مسلمان ہیں جنہوں نے جاہلیت کے زمانے میں کسی کافر کو قتل کیا تھا، نہ کہ ہر کافر۔ (۴) گویا رسول اللہ ﷺ نے سرے سے یہاں مسلم وغیر مسلم کے قصاص کا مسئلہ بیان ہی نہیں کیا بلکہ وہ فتح مکہ کے اہم موقع پر مشرکین کی بڑی تعداد کے مسلمان ہو جانے کے پیش نظر سب کو یہ تلقین کر رہے ہیں کہ جو سابقہ معاملات ہیں اسلام قبول کرنے کے بعد وہ ختم ہو گئے۔ اس لیے کسی مسلمان کو اس کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا جسے اس نے زمانہ جاہلیت میں قتل کیا تھا۔ گویا یہ ایک خاص موقع کی خاص ہدایت ہے، اسی لیے اس جملے کو بطور عام اصول کے بیان کرنا اور یہ اخذ کرنا کہ کسی مسلمان کو کسی بھی حالات میں کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، یہ درست نہیں ہے۔ شاہ صاحبؒ نے بھی علامہ عینیؒ، شیخ ابن ہمامؒ اور امام جصاصؒ کے حوالے سے اس کی یہی توجیہ بیان کی ہے (۵) اور پھر ان روایات کے تناظر میں کہ جن میں ذمی و معاہد کے محقون الدم ہونے کا تذکرہ ہے، اس جملہ کا معنی یوں بتایا ہے۔

> **ولي شيء آخر لا ركة فيه ولا تخصيص وهو أن يقال: إن الذمي في حكم المسلم فإن حقن دمه مستفاد من حقن دماء المسلمين فصار شرح «لا يقتل مسلم بكافر» أي لا يقتل مسلم وذمي بدل كافر، وليس ذلك إلا الحربي، ثم أقول: إن مستدلنا ما أخرجه الطحاوي ص (۱۱۲) ج (۲) بسند قوي: أن عمر أمر بأن يقتص من مسلم بكافر ثم أمر أن لا يقتص بل يودى، وزعم الشافعية أن عمر رجع عن القول الأول، وقال الطحاوي: إن الرجوع بعيد وحقيقة الأمر أنه أمر أولاً بالمسألة ثم صالح بالدية.** (٦)

میرے ہاں اس حوالے سے ایک اور چیز ہے جس میں نہ تو رکاکت ہے اور نہ ہی تخصیص، وہ یہ کہ کہا جائے: بے شک ذمی مسلمان کے حکم میں ہے کیونکہ اس کا محقون الدم ہونا مسلمانوں کے خون کے محفوظ ہونے سے مستفاد ہے، چنانچہ اب "مسلمان کو کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا" کی شرح یہ ہو گی کہ مسلمان اور ذمی کو کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اب یہ کافر حربی ہی ہو گا۔ پھر میں

---

۲ بخاری، **صحیح بخاری**، رقم: ۱۱۱۔

۳ ابن حنبل، احمد بن حنبل، ابو عبداللہ، **مسند الامام احمد بن حنبل** (بیروت: موسسۃ الرسالۃ، ۲۰۰۱ء)، رقم: ٦٦٩٢۔

۴ الجصاص، احمد بن علی، ابو بکر، **احکام القرآن** (بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ھ)، ۱: ۱۷٦

۵ کاشمیری، محمد انور شاہ (م ۱۳۵۳ھ)، **فيض الباري على صحيح البخاري** (دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۲۰۰۵ء)، ۱: ۲۹۷

٦ کاشمیری، محمد انور شاہ (م ۱۳۵۳ھ)، **العرف الشذي شرح سنن الترمذي** (بیروت: دار التراث العربی، ۲۰۰۴ء)، ۳: ۱۱۵

کہتا ہوں: ہماری مستدل وہ روایت ہے جو امام طحاویؒ نے قوی سند کے ساتھ نقل کی ہے: کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ مسلمان سے کافر کا قصاص لیا جائے، پھر حکم دیا کہ قصاص نہ لیا جائے بلکہ دیت ادا کی جائے۔ شوافع کا گمان ہے کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کیا تھا۔ امام طحاویؒ کہتے ہیں: (حضرت عمر رضی اللہ عنہ) کا رجوع بعید ہے اور حقیقت میں معاملہ یہ ہے کہ انہوں نے پہلے مسئلہ کے مطابق حکم دیا تھا پھر دیت پر صلح کروادی۔

۲.۲. سفر میں روزہ

قرآن کریم میں سفر میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت بیان ہوئی ہے، اس رخصت کے برعکس اگر کوئی شخص سفر میں روزہ رکھ لے تو کیا اس کا روزہ ہو جائے گا اور اسے ثواب ملے گا یا نہیں؟ تقریباً تمام ہی فقہاء اور محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سفر میں روزہ چھوڑنے کی رخصت تو ہے لیکن روزہ رکھ لینا بہتر ہے اور اس پر نا صرف ثواب ہوگا بلکہ روزہ قضاء بھی نہیں کرنا پڑے گا۔ لیکن بخاری کی روایت ہے: **ليس من البر الصوم في السفر** (۷) سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سفر میں روزہ نہیں رکھنا چاہیے اور اگر رکھ لیا تو اس پر ثواب نہیں ہوگا۔ لیکن ائمہ اربعہ میں سے کسی کا بھی یہ موقف نہیں، سب کے ہاں یہ حدیث مشقت کی صورت پر محمول ہے، اور عام حالات میں سفر میں روزہ چھوڑنے کی رخصت سے فائدہ اٹھانے کو اباحت واختیار کی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ (۸)

اصل میں یہ حدیث ایک سفر کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جب لوگوں کو ایک آدمی کے گرد جمع دیکھا، جس کی حالت روزہ رکھنے کی وجہ سے کافی خراب ہو گئی تھی۔ اس وقت رسول اللہ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ جب سفر پر مشقت ہو تو روزہ کی رخصت پر عمل کرنا چاہیے، ایسی حالات میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں۔ شاہ صاحبؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو داؤد ظاہریؒ نے بہت مضبوطی سے پکڑ رکھا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ سفر میں روزہ نہیں رکھا جائے گا۔ شاہ صاحبؒ نے ان کے اس تصلب کے ضمن میں ایسی روایات کی تعبیر کا بہت عمدہ قاعدہ بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مسئلہ تو وہی ہے جو جمہور نے اختیار کیا ہے اور حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا تعامل بھی اسی پر تھا۔ لیکن داؤد ظاہریؒ کے حدیث کے ظاہری معنی کو لینے کی بھی ایک توجیہ ہو سکتی ہے۔ فرماتے ہیں: **فاعلم أن الحديثَ مُقْتَبَسٌ من قوله تعالى: {لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ} [البقرة: ۱۷۷] إلخ، وفي مثله ينبغي النظر في المُقْتَبَس عنه، لأن المُقْتَبَس يكون تابعًا له في التعبير. وإذن التعميمُ في قوله صلى الله عليه وسلّم ليس قَصْدِيًّا وابتدائيًّا، بل جاء لحال الاقتباس. نعم، يكون مقصودًا في المُقْتَبَس عنه. فأقولُ: إن النصَّ وَرَدَ لإِصلاح الطبائع السافلة التي تكون لهم بالأمور الصغار عنايةٌ، ولا تكون لهم بالأمور المهمَّة عباية. كما ترى اليهودَ، فإن جُلَّ بحثهم كان مقصورًا على أمر التحويل، وأن القِبْلَةَ هي بيت الله، أو بيت المقدس، ولا يَدْرُونَ أن التوجُّهَ ليس لكون الله سبحانه في تلك الجهة {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} [البقرة: ۱۱۵] فليس هذا بأمرٍ أهمّ. ولم يكن لهم بحثٌ عمّا هو مِلاك الأمر ومَدَارُ النجاة، وهو الإِيمان بالله، والإِيمان بالرسول، فينبغي لهم أن يَهْتَمُّوا بهذا البرّ الذي لا برَّ فوقه، لا أن يَشْغَفُوا بما لا يُغْنِيهم، ويَلْهُوا عما يعنيهم. وهكذا**

۷ بخاری، **صحیح البخاری**، رقم: ۱۹۴۶۔

۸ بخاری، **صحیح البخاری**، رقم: ۱۹۴۳

فيما نحن فيه، شقَّ على بعضهم الفِطْرُ، وهم في شهر رمضان، فلم يُفْطِرُوا حتى غُشِيَ عليهم، ولم يَنْظُرُوا إلى أن الصومَ بهذه المشقَّة يوجبُ النقصانَ في كثيرٍ من الفرائض. فالذي ينبغي أن يُرَاعَى الأهمُّ فالأهمُّ، ويُعْمَلَ بالرُّخَصِ عند تعسُّر العمل بالعزيمة. وبعبارةٍ أخرى: إن قلَّة الفِقْه مع حُسْنِ النيَّة قد يُوجبُ الاهتمام في الأمور اليسيرة، والتغافُل عن الأمور العظيمة. وهذا الاهتمامُ والاحتياطُ قد يَعُودُ وَبَالا في حقِّه. فنبَّه عليه الشرعُ، أن يقدِّم الأقدمَ فالأقدمَ. وفي مثله يأتي هذا التعبير قال الجامع: وكان الشيخُ يترجمه في لغتنا الأُرْدِيّة (اسمين نيك بخت بيوقوف كى اصلاح هى) ولعلّك عَلِمْتَ منه أن نفيَ البرِّ في النصِّ مَقْصُودٌ ومرادٌ. وفي الحديث اقتباسٌ منه. والكلامُ في مثله إنما يجري في الأصل المُقْتَبَس عنه.(۹)

جان لو کہ حدیث اللہ تعالٰی کے فرمان: ترجمہ "نہیں ہے نیکی کہ تم پھیر لو اپنے چہروں کو مشرق یا مغرب کی طرف" سے مقتبس ہے۔ ایسی مثالوں میں مقتبس عنہ کی طرف نظری کرنی چاہیے، کیونکہ مقتبس تعبیر میں اسی کے تابع ہوتا ہے۔ چنانچہ اس وقت رسول اللہ ﷺ کے فرمان میں تعمیم قصدی وابتدائی نہیں ہوگی بلکہ اقتباس کے مناسب حال ہوگی، ہاں مقتبس عنہ میں یہ تعمیم مقصود ہوگی۔ پس میں کہتا ہوں: یہ نص ہلکی طبیعت (طبائع سافلہ) کے حامل ایسے افراد کی اصلاح کے لیے وارد ہوئی ہے جن کے ہاں کم اہمیت امور کو زیادہ توجہ حاصل و رہتی ہے اور اہم ترین امور سے بے توجہی ہوتی ہے۔ جیسے کہ آپ یہود میں دیکھتے ہیں۔ ان کی ساری بحث و تمحیص تحویل کے گرد ہی بند تھی اور اس بات کے گرد کہ بیت اللہ قبلہ ہے یا بیت المقدس۔ وہ نہیں جانتے تھے کہ اس جہت کی طرف توجہ اس لیے نہیں کہ اللہ تعالٰی اس جہت کی طرف ہیں، کیونکہ "جس طرف بھی تم منہ کروگے، وہیں اللہ کا چہرہ ہے"۔ یہ کوئی اہم معاملہ نہیں۔ ان کو اس کام سے کوئی بحث نہیں تھی جو سب سے اہم موالہ ہے اور مدار نجاۃ ہے، یعنی کہ اللہ پر ایمان اور اللہ کے رسول پر ایمان۔ پس ان کے لیے مناسب یہ تھا کہ وہ اس نیکی (ایمان) کی فکر کرتے کہ جس سے اوپر کوئی نیکی نہیں ہے، اس چیز میں شغف نہ رکھتے کہ لایعنی ہے اور اس کو نہ چھوڑتے جو اہم ترین اور فائدہ مند ہے۔ اس حدیث میں بھی بالکل یہی معاملہ ہے۔ بعض لوگوں پر رمضان میں روزہ چھوڑنا شاق ہوا، چنانچہ انہوں نے روزہ نہ چھوڑا یہاں تک کہ ان پر غشی طاری ہوگئی۔ انہوں نے اس بات کی طرف نظر نہیں کہ اس مشقت کے ساتھ روزہ رکھنا بہت سے فرائض میں نقصان کا باعث ہوگا۔

اس لیے جس چیز کی رعایت ضروری تھی وہ" **الاہم فالاہم** " کا اصول تھا اور یہ کہ جب عزیمت پر عمل کرنا مشکل ہو جائے تو رخصت پر عمل کیا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں: حسن نیت کے باوجود سمجھ بوجھ کی کمی کبھی طبیعت میں چھوٹے کاموں کے لیے اہمیت اور بڑے اور عظیم امور کے لیے تغافل پیدا کردیا کرتی ہے، اور (کم اہم امور کے لیے) یہ اہتمام اور احتیاط کبھی اس شخص کے حق میں وبال میں بدل جاتا ہے۔ اس لیے شریعت نے اس پر تنبیہ کردی کہ "الاقدم فالاقدم" (پہلے اہم پھر کم اہم) پر عمل کرنا چاہیے۔ ایسے ہی امور کے لیے ایسی تعبیر وارد ہوتی ہے۔ (فیض الباری کے) جامع کہتے ہیں: شیخ انور شاہ کاشمیریؒ اس کو اردو میں ایسے تعبیر کرتے تھے "اس میں نیک بخت بے وقوف کی اصلاح ہے" شاید کہ اس سے معلوم ہوگیا ہو کہ (آیت میں) یہاں نیکی کی مکمل نفی مقصود اور مراد ہے اور حدیث اسی سے مقتبس ہے۔ ایسی امثلہ میں کلام مقتبس عنہ میں ہوتا ہے (اور مقتبس کو اسی پر قیاس کیا جاتا ہے۔)

---

۹ کاشمیری، **فیض الباري**، ۳: ۳۴۹-۳۵۰

۲.۳ داخلی قرائن اور سیاق وسباق

کلام کے کسی جزو کا معنی و مفہوم متعین کرنے کے لیے اس کے سیاق وسباق کا لحاظ رکھنا بھی تعبیر کلام کا ایک مسلمہ اصول ہے، اسی طرح کلام کے کچھ داخلی قرائن بھی اس کا مفہوم طے کرنے میں معاون ہوتے ہیں۔ کسی ایک لفظ یا جملے کو لے کر اور باقی سارے کلام کو نظر انداز کر کے متکلم کی منشاء و مراد تک نہیں پہنچا جا سکتا، کیونکہ بہت سی دلالتیں کلام کے الفاظ سے نہیں بلکہ سیاق وسباق اور دیگر داخلی قرائن سے وجود میں آتی ہیں مثلاً کہیں پر کلام میں کوئی اصل بیان کیا گیا ہو گا اور متعلقہ جملہ یا لفظ اس اصول کی مثال بیان کر رہا ہو گا، کہیں پر کلام کے ماقبل میں موجود کسی بات سے تقابل کیا گیا ہو گا، اگر اس وقت جملے کو الگ کر کے دیکھیں گے تو تقابل کے نا سمجھ آنے کی وجہ سے متکلم کا منشا و مراد سمجھ نہیں آسکے گی۔ ایسے ہی دیگر اسالیب کلام مراد متعین کرنے کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ اس لیے کلام رسول ﷺ کو سمجھنے کے لیے کلام کے سیاق وسباق اور داخلی قرائن کی بہت اہمیت ہے۔ اور فقہاء استنباط احکام میں اس کا خیال رکھتے ہیں۔ ائمہ احناف کے ہاں اس اصول کی کئی مثالیں ملتی ہیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

۲.۳.۱ اعمال میں نیت کی حیثیت

بخاری کی روایت ہے: **إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما جاهر إليه** (۱۰) اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے، ہر آدمی کے لیے وہی ہے جس کی وہ نیت کرے، اس لیے اگر کسی نے دنیاوی فائدہ حاصل کرنے کی نیت کی یا کسی خاتون سے شادی کرنے کی نیت کی تو اس کی ہجرت کا مقصود رہی ہے جس کی اس نے نیت کی۔

اس حدیث کی بنیاد پر شوافع نے وضو میں نیت کو ضروری قرار دیا ہے اور اس حدیث کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ اعمال کی صحت کا دار و مدار نیت پر ہے۔ احناف کے ہاں وضو کے صحیح ہونے کے لیے نیت شرط نہیں، نیت کو اعمال کے ثواب میں موثر مانتے ہیں اور کسی بھی عمل کی صحت و عدم صحت کا اس حدیث سے تعلق نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک اس حدیث کا تعلق اخروی ثواب کے ساتھ ہے نہ کہ دنیاوی صحت کے ساتھ۔ اس موقف کی دلیل حدیث کا سیاق ہے کہ جس میں رسول اللہ ﷺ نے دنیاوی معاملات میں سے دو کا ذکر فرمایا ہے۔ یعنی اگر کسی نے ہجرت کی تو ہجرت کرتے ہوئے نیت دو طرح کی ہو سکتی ہے، ایک پر ثواب ملے گا اور دوسری پر نہیں ملے گا۔ اگر دنیاوی مقاصد کے لیے ہجرت کی تو ثواب نہیں ملے گا اور اگر اللہ اور اللہ کے رسول کی رضا کے حصول کے لیے ہجرت کی تو ثواب ملے گا۔ ان دونوں صورتوں میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کی ہجرت ہی نہیں ہوئی، ہجرت تو ہوئی لیکن نیت کے فساد و عدم فساد کی وجہ سے ایک میں ثواب نہیں ملا اور دوسری میں ثواب ملا۔ گویا شارع ﷺ کے کلام کے سیاق سے ان کی مراد "ثواب" کی تعیین ہو رہی ہے۔ (۱۱)

---

۱۰ البخاری، **صحیح البخاری**، رقم: ۱۔

۱۱ الکاشمیری، **فیض الباري علی صحیح البخاري**، ۱: ۸۷-۸۲۔

۲.۳.۲. مناسک حج کی ترتیب

مناسک حج کی ترتیب کے بارے میں ائمہ احناف کا موقف یہ ہے کہ اگر کسی نے مناسک حج کی ترتیب بدل دی تو اس پر دم لازم آئے گا۔(۱۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ سے (حج میں) جانور ذبح کرنے، سر منڈوانے، رمی کرنے اور (ان سب میں) تقدیم وتاخیر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں۔اس حدیث کی بنیاد پر شوافع کا موقف یہ ہے کہ مناسک حج کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہو جائے تو کوئی حرج نہیں اور کفارہ یعنی دم واجب نہیں ہوتا۔احناف کی رائے اس معاملہ میں یہ ہے کہ اس حدیث میں لا حرج فرمانے میں کفارہ کی نفی نہیں کی گئی بلکہ گناہ کی نفی کی گئی ہے۔ کفارہ اس صورت میں لازم آئے گا۔ان کا استدلال اس موضوع پر وارد ہونے والی دیگر احادیث کا سیاق ہے۔شاہ صاحبؒ امام طحاویؒ کے حوالے سے فرماتے ہیں:

وأجاب عنه الطحاوي بأن قَوْلَه «لا حَرَجَ» هو على الإثم أي لا إثم عليكم فيما فعلتموه من هذا لأنكم فعلتموه على الجهل منكم لا على التعمد فلا جناح عليكم في ذلك. واستَشْهَدَ بروايةٍ فيها: «فجاءه رجل فقال يا رسول الله: لم أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قبل أن أذبح» فدلَّ على أنهم كانوا جاهلين لا متعمدين.وبروايةٍ أخرى فيها: «وتعلموا مناسككم فإنها من دينكم». وبرواية أخرى فيها: «قد رَفَع الله الحرج عن عباده إلا من اقْترضَ من أخيه شيئًا ظُلمًا، فذلك الذي حَرِجَ وهَلَك». ورواية أخرى نحوُها وهي عند أبي داود أيضًا فدَلَّ على أنّه أراد نَفْيَ الإثم دونَ الجزاء(١٣)

اور امام طحاویؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان "لا حرج" سے مراد گناہ کی نفی ہے یعنی تم پر ایسے افعال کے کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہوگا کیونکہ تم ان سے ناواقفیت کی بنا پر یہ کر چکے ہو، نہ کہ جان بوجھ کر،اس لیے تم پر ان معاملات میں کوئی گناہ نہیں ہے۔اور انہوں نے ایک اور روایت سے استشہاد کیا ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: "رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں شعور نہیں تھا، اس لیے میں نے ذبح سے پہلے سر منڈوا لیا"۔ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ مناسک سے ناواقف تھے، جان بوجھ کر (ترتیب تبدیل) کرنے والے نہیں تھے۔ایک اور روایت میں ہے: "مناسک حج سیکھو، یہ تمہارے دین کا حصہ ہیں۔"ایک اور روایت میں ہے: "اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے حرج کو اٹھا لیا ہے، سوائے اس آدمی کے جو اپنے بھائی سے ظلما کوئی چیز لے لے۔یہ وہ آدمی ہے جو حرج میں پڑا اور ہلاک ہو گیا"۔اسی طرح کی ایک اور روایت بھی ہے جو سنن ابی داؤد میں ہے، وہ بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں گناہ کی نفی مقصود ہے نہ کہ کفارہ کی۔ سنن ابی داؤد کی جس حدیث کا حوالہ دیا ہے اس کے الفاظ اور سیاق سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لا حرج" سے مراد و مقصود گناہ کی نفی ہے، نہ کہ کفارہ کی۔حدیث کے الفاظ یوں ہیں:

فَكَانَ يَقُولُ: «لَا حَرَجَ لَا حَرَجَ، إِلَّا عَلَى رَجُلٍ اقْتَرَضَ عِرْضَ رَجُلٍ مُسْلِمٍ وَهُوَ ظَالِمٌ، فَذَلِكَ الَّذِي حَرِجَ وَهَلَكَ»(١٤)

---

۱۲ الکاساني، ابو بکر بن مسعود، علاء الدین، **بدائع الصنائع في ترتیب الشرائع** (بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۸۶ء)، ۲: ۱۵۸۔

۱۳ الکاشمیری، **فیض الباري**، ۱: ۲۶۴۔

۱۴ أبو داود، سلیمان بن اشعث، **سنن أبي داود** (بیروت: المکتبۃ العصریہ، س۔ن)، رقم: ۲۰۱۵۔

تو آپ ﷺ یہ فرماتے جاتے تھے: کوئی حرج نہیں، کوئی حرج نہیں، سوائے اس آدمی پر جو ظلم کرتے ہوئے کسی مسلمان آدمی کی عزت پر ہاتھ ڈالے۔ یہی وہ شخص ہے جو حرج میں جا پڑا اور ہلاک ہو گیا۔

۲.۳.۳. بیویوں کے مابین انصاف

جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنھا سے شادی کی تو آپ ﷺ نے تین دن کے بعد ان سے پوچھا کہ اگر آپ چاہیں تو میں آپ کے پاس تین دن ٹھہروں گا اور اگر چاہیں تو سات دن۔ لیکن پھر میں باقی بیویوں کے پاس بھی سات سات دن ہی ٹھہروں گا۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنھا نے تین دن کو اختیار کیا۔اس بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

إِذَا تَزَوَّجَ الْبِكْرَعَلَى الثَّيِّبِ، أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا، وَإِذَا تَزَوَّجَ الثَّيِّبَ عَلَى الْبِكْرِ، أَقَامَ عِنْدَهَا ثَلَاثًا۔(۱۵)

جب کوئی شخص پہلی بیوی کے ہوتے ہوئے کسی باکرہ خاتون سے نکاح کرے گا تو اس کے پاس سات دن قیام کرے گا، اور جب کسی ثیبہ خاتون سے نکاح کرے گا تو اس کے پاس تین دن ٹھہرے گا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی بنیاد پر اہل مدینہ میں سے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر آدمی پہلی بیوی یا بیویوں کے ہوتے ہوئے کسی ثیبہ عورت سے شادی کرے تو وہ اس کے پاس تین دن قیام کرے گا اور یہ تین دن خاص اسی عورت کا حق ہوں گے۔ باقی بیویوں کے ساتھ باری کے دن ان دنوں کے بعد شروع ہو گی۔(۱۶) احناف کا موقف اس ضمن میں یہ ہے کہ یہ تین دن بھی باری کے دنوں میں ہی شمار ہوں گے اور باقی بیویوں کے ساتھ بھی تین تین دن گزارنے ہوں گے۔ ان کا استدلال حدیث کے سیاق سے ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنھا سے فرمایا تھا کہ اگر تمہارے پاس سات دن ٹھہروں گا تو دوسری بیویوں کے پاس بھی سات سات دن ہی ٹھہروں گا۔ اگر یہ تین دن باری میں شمار نہ ہوتے تو حضور ﷺ فرماتے کہ پھر باقی بیویوں کے پاس چار چار دن ٹھہروں گا۔ گویا آپ ﷺ نے خود ان تین دنوں کو باری میں شمار کیا ہے، اس لیے یہ تین دن باری میں شمار ہوں گے اور اس بیوی کی یہ خصوصیت نہیں ہو گی۔ اس ضمن میں شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:

اعلم أنَّ الفقهاء الثلاثة قالوا: إنَّ الجديدةَ إنْ كانت بِكْرًا يقيم عندها سَبْعَ ليال، وإن كانت ثَيِّبًا فثلاثًا، ولا تكون تلك المدةُ محسوبةً من القَسْم. ولكن يسوي بينهم بعد ذلك. وعندنا الجديدةُ والقديمةُ سواءٌ في القَسْم. وأما قوله: «إذا تَزَوَّجِ البِكْرعلى الثَّيِّب أقام عندها سبعًا، ثُم قَسم»، فمعناه عندنا أَنْ يَقْسم لهن كلّهن بسبعٍ في تلك الدورة، وهكذا، فليفهم في الثَّيِّب، ولنا ما عند (٢) النَّسائي من قوله صلى الله عليه وسلّم لأُمِّ سَلَمة: «إنْ شِئْتِ سَبَّعتُ لك، وإنْ سبعت لك، سَبَّعت لنسائي». وهو عند الطحاوي أيضًا.(١٧)

---

۱۵ مسلم بن حجاج، ابوالحسن، **الصحيح المسلم** (بیروت: دار احیاء التراث العربی، س۔ن)، رقم: ۱۴۶۱۔

۱۶ الشیبانی، محمد بن الحسن، **الحجة على أهل المدينة** (بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۳ھ)، ۳: ۲۵۰۔

۱۷ کاشمیری، **فيض الباري على صحيح البخاري**، ۵: ۵۶۰۔

جان لو کہ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں: نئی بیوی جب باکرہ ہو تو شوہر اس کے پاس سات راتیں قیام کرے گا، اور اگر ثیبہ ہو تو تین راتیں۔ اور یہ مدت باری میں شمار نہیں ہو گی، ہاں بعد میں ان کے درمیان تسویہ کرے گا۔ ہمارے ہاں نئی اور پہلے سے موجود بیوی باری میں برابر ہیں، اور جہاں تک تعلق ہے رسول اللہ ﷺ کے فرمان: "جب باکرہ کے ساتھ شادی کرے گا تو اس کے ہاں سات راتیں قیام کرے گا، پھر باری ہو گی۔" ہمارے ہاں اس کا معنی یہ ہے کہ ان سب کے لیے اس دوران سات راتوں کی باری مقرر کرے گا۔ یہی حکم ثیبہ میں بھی ہے، ہماری دلیل نسائی کی حدیث ہے، رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنھا سے فرمایا: اگر تم چاہو تو میں سات راتیں تمہارے پاس رہوں، اگر میں سات راتیں تمہارے پاس رہوں گا تو باقی بیویوں کے پاس بھی سات راتیں ہی رہوں گا۔ یہی روایت امام طحاویؒ کے ہاں بھی ہے۔ گویا اس مسئلہ میں احناف کا استدلال حدیث کے سیاق سے ہے۔

۳. اجماع کی حجیت پر دلیل

ایک روایت میں حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہما رسول اللہ ﷺ سے اپنے کچھ سوالات کا تذکرہ کرتے ہیں، ان سوالات میں مستقبل میں آنے والے فتنوں کا تذکرہ ہے، حضرت حذیفہ رضی اللہ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ اگر میں اس پر فتن دور کا پالوں تو کیا کروں؟ جواب میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **تلزم جماعة المسلمين وإمامهم** (۱۸) تم مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امام کے ساتھ چمٹے رہو۔

کچھ اہل علم نے حدیث کے اس ٹکڑے سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ کہتے ہیں کہ اس جملے سے اجماع کی حجیت پر استدلال نہیں بنتا، کیونکہ یہ حدیث اولو الامر کی اطاعت کے سیاق میں وارد ہوئی ہے۔ فرماتے ہیں۔ **وقد احتجَّ الأصوليون من مثله على كون الإجماع حُجَّة. قلتُ: وفيه نظرٌ، فإن تلك الأحاديث إنما وَرَدَتْ في سياق التحريض على إطاعة أُولي الأمر، لئلا تَثِيرُ الفتن عند انقلاب الحكومة، فَأَوْصَى باتِّبَاع السواد الأعظم لهذا، ولم يَرِدْ في إجماع الأمة. ولعلَّهم تمسَّكُوا بحاصلها، سواء وَرَدَتْ في هذا أو ذاك. فإن اللزومَ مع الجماعة مطلوبٌ في كلِّ حالٍ، وفي كلِّ شيءٍ، فَيَصْلُحُ للاستدلال.** (۱۹) اس جیسی عبارات سے اصولیوں نے اجماع کے حجت ہوئے پر استدلال کیا ہے۔ میں کہتا ہوں: اس میں نظر ہے۔ کیونکہ یہ احادیث اولو الامر کی اطاعت پر ابھارنے کے سیاق میں وارد ہوئی ہیں۔ تاکہ حکومت کا تختہ الٹتے الٹتے فتنہ کھڑا نہ ہو جائے۔ اسی وجہ سے آپ ﷺ نے سواد اعظم کی اتباع کی نصیحت فرمائی، یہ حدیث اجماع امت کے باب میں وارد ہی نہیں ہوئی۔ شاید انہوں نے اس کے حاصل سے استدلال کیا ہے، خواہ یہ اس بارے میں وارد ہوئی ہے یا اس بارے میں۔ کیونکہ جماعت سے جڑا رہنا ہر حال میں اور ہر چیز میں مطلوب ہے، سو اس وقت استدلال ہو سکتا ہے۔

۴. عقل وقیاس کے ذریعہ مراد متعین کرنا

فقہاء کے ہاں حدیث کی تعبیر و تشریح میں شارع کی مراد متعین کرنے کے لیے عقلی و قیاسی قرائن کو بھی بہت اہمیت حاصل ہے۔ خاص طور پر اگر حدیث میں بظاہر عموم نظر آ رہا ہے لیکن اگر عموم مراد لے لیا جائے تو نتیجہ بہت سے مصالح فوت ہو جائیں یا کچھ مفاسد لازم آئیں۔ ایسے مقام پر

---

۱۸ بخاری، **صحيح البخاري**، رقم: ۳۶۰۶۔

۱۹ کاشمیری، **فيض الباري على صحيح البخاري**، ۴: ۴۵۵۔

اگر قیاس اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں عموم نہ ہو، تو فقہاء خصوصاً فقہاء احناف اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ حدیث کے عموم میں قیاسی قرائن کا لحاظ کرتے ہوئے مطلوب تخصیص کر دی جائے اور حدیث کی تعبیر اس طرح کی جائے کہ عموم سے جو مصالح فوت ہونے کا اندیشہ تھا یا جو مفاسد پیدا ہونے کا خطرہ تھا اس سے اجتناب ممکن ہو جائے۔ اس کی فقہاء کی تعبیرات میں متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ شاہ صاحبؒ بھی حدیث کی تعبیر و تشریح میں ان عقلی و قیاسی قرائن کا لحاظ رکھتے ہیں۔ اس کی چند امثلہ حسب ذیل ہیں۔

۴.۱.۱ تلقی الجلب کی ممانعت

سنن ابن ماجہ کی روایت ہے، حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: **نهى رسول الله ﷺ عن تلقي الجلب۔** (۲۰) رسول اللہ ﷺ نے تلقی الجلب سے منع فرمایا۔ اس حدیث سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مطلقاً تلقی الجلب سے منع فرمادیا ہے اور اب کسی بھی حالت میں اس کی اجازت نہیں ہو سکتی۔ لیکن جمہور فقہاء کے ہاں یہاں سے عموم مراد نہیں بلکہ یہ ممانعت اس صورت پر محمول ہے جب کہ ایسا تجارت لوگوں کے لیے مضر ہو۔ اگر یہ معاملہ کسی نے کر لیا اور اس میں عوام الناس کے لیے کوئی مضرت نہیں ہے تو یہ معاملہ درست ہو گا۔ اگر اس وقت بھی اس معاملے کو صحیح قرار نہ دیا جائے تو عاقدین کے برضا و رغبت کیے گئے معاملے کا بطلان لازم آئے گا۔ شاہ صاحبؒ اس حوالے سے فرماتے ہیں:

> **ثم اعلم أن النهيَ عن التَّصَرِّي، والنهيَ عن تلقِّي الجَلَب وقع في حديثٍ واحدٍ، مع أن الفقهاءَ ذَهَبُوا إلى صحة البيع في صورة التلقِّي إذا لم يَضُرَّ أهل البلد.** (۲۱)
>
> پھر جان لو کہ "تصری" سے نہی اور "تلقی الجلب" سے نہی ایک ہی حدیث میں وارد ہوئی ہیں، باوجود اس بات کے کہ فقہاء کا مذہب معاملہ بیع کے صحیح ہونے کا ہے جب کہ یہ بیع شہر والوں کے لیے نقصان دہ نہ ہو

گویا اس حدیث کے عموم سے جو عدم جواز معلوم ہو رہا ہے وہ شہر والوں کے نقصان یا عدم نقصان پر محمول ہے، اگر اس بیع میں شہریوں کا نقصان نظر آئے تو یہ بیع صحیح نہیں، اور اگر اس میں ان کا نقصان نہ ہو تو یہ بیع بالکل جائز ہے۔ ایک اور مقام پر شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں: **صرَّح أن هذا البيع باطلٌ، وقد مرَّ مختاره. وهو عندنا مكروهٌ، لأنه خِداعٌ. وهذا أيضًا فيما إذا أضرَّ التلقِّي بأهل البلد، وإن لم يَضُرَّهم جاز بلا كراهة۔** (۲۲) (امام بخاریؒ) نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ یہ بیع (تلقی الجلب) باطل ہے ہے، ان کا مختار مذہب گزر چکا ہے۔ ہمارے ہاں یہ بیع مکروہ ہے، کیونکہ یہ دھوکہ ہے۔ اور یہ کراہت بھی اس وقت ہے جب تلقی میں شہریوں کا ضرر ہو۔ اگر یہ بیع شہریوں کے لیے بے ضرر ہے تو بلا کراہت جائز ہے۔ اس ضمن میں شاہ صاحبؒ نے ایک اصول کا ذکر کیا ہے کہ خبر واحد میں قیاس کے ذریعہ تخصیص جائز ہوتی ہے، خصوصاً اس وقت جب تخصیص کی وجہ بالکل واضح ہو۔ فرماتے ہیں: **ويجوز للفقيه أن يُخصِّص الحديث عند انجلاء الوَجْه، ولا يجب عليه أنَّ يَعَضَّ بعموم المنطوق، وفي عامَّةِ كُتُب المذاهب الأربعة أن تَخصِيص خَبْرِ الواحد جائزٌ بالقياس. قال الشيخُ ابنُ الهمام: يِشْرَط**

---

۲۰ ابن ماجہ، محمد بن یزید، ابو عبداللہ، **سنن ابن ماجہ** (بیروت: دار احیاء الکتب العربیہ، س۔ن)، رقم: ۲۱۷۹۔

۲۱ کاشمیری، **فيض الباري على صحيح البخاري**، ۳: ۴۵۲۔

۲۲ کاشمیری، **فيض الباري على صحيح البخاري**، ۳: ۴۵۸۔

أن يكون هذا القياسُ مُستَنْبطًا، ومُنْتهِيًا إلى نَصٍّ. فقال ابنُ القاسم: إنَّ هذا الشَرْطَ لا يُعْلَم من كلام العلماء. وصَرَّح الشيخُ تقيُّ الدين بنُ الدقيق العيد في حديث النَّهي عن تَلَقِّي الجَلَب أَنَّ التخصيصَ بالرأي جائزٌ عِنْد ظُهور الوَجْه: ولذا قال الحنفيةُ: إنَّ النَّهي المذكورَ إنما هو إذا كان التَّلَقِّي يَضُر بأهل البلد، وإلا فهو جائزٌ۔(۲۳)اور فقیہ کے لیے جائز ہے کہ وہ تخصیص کی وجہ کے واضح ہونے کی صورت میں حدیث میں تخصیص کرلے،اس پر واجب نہیں کہ وہ کلام کے عموم پر اڑ جائے۔ مذاہب اربعہ کی عام کتب میں مذکور ہے کہ خبر واحد کی تخصیص قیاس کے ذریعہ جائز ہے۔ شیخ ابن ہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس شرط کے ساتھ کہ (جس قیاس سے تخصیص کررہے ہیں) وہ قیاس نص سے مستنبط ہو۔ چنانچہ ابن القاسم کہتے ہیں: یہ شرط (جو ابن الھمامؒ نے لگائی ہے) علماء کے کلام میں نہیں ملتی۔ شیخ تقی الدین بن الدقیق العید نے تلقی الجلب سے ممانعت والی حدیث میں تصریح کی ہے کہ رائے (و قیاس) کے ساتھ تخصیص جائز ہے جبکہ تخصیص کی وجہ بالکل واضح ہو۔اسی لیے احناف کہتے ہیں: (حدیث میں) جس نہی کا ذکر ہے وہ اس وقت ہے جب تلقی شہر والوں کے لیے نقصان دہ ہو۔ و گرنہ تو وہ جائز ہے۔

ایک اور مقام پر اصول کو اس طرح بیان کیا ہے۔

> **في أصول الفقه أن تخصيص النص بالرأي ابتداء غير جائز، ورأيت في شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد تحت مسألة: متى يجوز تلقي الجلب ومتى لا يجوز؟ إن تخصيص النص بالرأي جائز إذا كان الوجه جلياً وهذا صحيح فيجب تقييد ما قال الأصوليون فإنا نجد تخصيص النصوص الواردة في الأخلاق من الشكروالصبروغيرهما وكذلك قد يخصص نصوص المعاملات بالرأي أيضاً.**(۲۴)
>
> اصول فقہ میں ہے کہ قیاس کے ذریعہ نص کی تخصیص ابتداء جائز نہیں۔ میں نے ابن دقیق العید کی کتاب "شرح عمدۃ الاحکام" میں اس مسئلہ کہ "تلقی الجلب کب جائز ہوتی ہے اور کب ناجائز؟" کے تحت دیکھا کہ نص کی تخصیص رائے کے ذریعہ جائز ہے جب کہ وجہ تخصیص واضح ہو اور یہ صحیح ہے، پس اصولیوں نے جو کہا اس کی تخصیص واجب ہوئی۔ کیونکہ ہم ان نصوص کی تخصیص دیکھ سکتے ہیں جو اخلاق میں وارد ہوئی ہیں، جیسے شکر اور صبر وغیرہ میں۔اسی طرح کبھی معاملات میں وارد شدہ نصوص کو بھی خاص کرلیا جاتا ہے۔

۴.۱.۲ اولاد کو ہدیہ دینے میں برابری

بخاری کی روایت ہے، حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنھما فرماتے ہیں کہ میرے والد مجھے لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ میں نے اپنے اس بیٹے کو ایک غلام ہدیہ کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا کہ کیا تم نے اپنی ہر اولاد کو اسی طرح کا ہدیہ دیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ پھر اس سے بھی لے لو۔(۲۵) اس حدیث کے ایک اور طریق میں یہ تفصیل ہے کہ ان کی والدہ نے اصرار کیا کہ میں اس وقت تک راضی نہیں ہوں گی جب تک آپ اس ہدیہ پر کسی کو گواہ نہ بنالیں۔ تو وہ رسول اللہ ﷺ کو گواہ بنانے کی غرض سے آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور معاملہ بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **قَالَ «فَاتَّقُوا اللَّهَ، وَاعْدِلُوا بَيْنَ**

---

۲۳ کاشمیری، **فيض الباري**، ۴:۴۹۔

۲۴ کاشمیری، **العرف الشذي شرح سنن الترمذي**، ۱:۱۸۵۔

۲۵ بخاری، **صحیح البخاری**، رقم: ۲۵۸۶۔

أَوْلَادِكُمْ».(۲۶) آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے مابین عدل کرو۔ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر والد اپنی زندگی میں اولاد کو کوئی ہدیہ دینا چاہیے تو اس کو عدل کرتے ہوئے سب کو برابر ہدیہ دینا چاہیے۔ اگر وہ کسی ایک کو کم اور دوسرے کو زیادہ دینا چاہیے گا تو یہ جائز نہیں۔(۲۷) لیکن فقہاء احناف نے اس حدیث کو عموم پر نہیں لیا بلکہ اس میں تفصیل بیان کی ہے۔ شاہ صاحبؒ اس ضمن میں فرماتے ہیں: **جزم المصنِّفُ ببطلان الترجيح في الهِبة؛ وعندنا في تفصيلٌ، فإنَّ رَجَّح بَعْضُهم على بَعْضٍ لمعنى صحيحٍ جاز، نحو إنْ كان بَعْضُهم معتملا، والآخَرُ غيرُ معتمل، أو كان له عِيالٌ كثيرة، وليست تسعهم نَفَقَتُه، فلا بأس أن يفضل بعضهم بعضًا في المِنْحة والصِّلة۔**(۲۸) مصنف (امام بخاریؒ) نے اس معاملے میں ہبہ کے بطلان پر جزم کا اظہار کیا ہے۔ ہمارے ہاں اس میں تفصیل ہے: اگر اس نے بعض کو بعض پر کسی صحیح معنیٰ (وجہ) کی وجہ سے ترجیح دی تو یہ ہدیہ جائز ہوگا۔ جیسے کہ ایک ان میں سے زیادہ کام کرنے والا ہو اور دوسرا نکما ہو، یا ایک کثیر العیال ہو اور ان کا نفقہ پورا کرنا اس کی طاقت سے باہر ہو تو اس وقت بعض کو بعض پر ہدیہ دینے اور صلہ رحمی کرنے میں ترجیح دینے میں کوئی حرج نہیں۔ اس کے بعد شاہ صاحبؒ نے وہی قاعدہ ذکر کیا ہے جو اوپر والی مثال میں ذکر کیا گیا۔ اس کے انہوں نے ترجیح کے جواز کی ایک وجہ اور بھی بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بشیر رضی اللہ عنہ کو اس ہدیہ سے اس لیے منع کیا تھا کہ یہ ظلم پر مبنی تھا، ان کی دو بیویاں تھیں۔ اب اگر وہ ایک بیوی کی اولاد کو یہ ہدیہ دیتے اور دوسری کی اولاد کو نہ دیتے تو یہ ظلم ہوتا، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا: **لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ**(۲۹) میں ظلم پر گواہ نہیں بنتا۔ شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں۔

> **قوله: (لا أشهد على الجور) وههنا قرينةٌ على كونِه جَوْرًا، لأنه كانت له زَوْجتان، وكان له أولادٌ من كلِّ منهما، ولا رَيْب أن في الترجيح بين أولادِ إحدى الزوجتين مظنة الجَوْر، فأنكر عليه لهذا. أما إذا كان الترجيحُ لداعيةٍ نحو كَوْن أحدِهما مؤمنًا تقيًا، والآخر فاسِقًا شقيًا، فلا جَوْر في التفضيل۔** (۳۰)
>
> آپ ﷺ کا فرمان: "میں ظلم پر گواہ نہیں بنتا"۔ یہاں ایک قرینہ موجود ہے اس کے ظلم ہونے پر، وہ یہ کہ ان کی دو بیویاں تھیں، ان کی دونوں سے اولاد بھی تھی۔ اس لیے کوئی شک نہیں کہ دونوں میں سے ایک کی اولاد کو ترجیح دینے میں ظلم کا گمان ہے، اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے انکار کر دیا۔ اور جب ترجیح بین الاولاد کسی داعیہ اور سبب کی وجہ سے ہو، جیسے کہ ان میں سے ایک متقی مومن ہو اور دوسرا فاسق اور سرکش ہو، تو پھر ترجیح و تفضیل میں کوئی ظلم نہیں۔

شاہ صاحبؒ نے اسی باب میں سے ایک اور مسئلہ بھی بیان کیا ہے، روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کسی وجہ سے یہ چاہتے تھے کہ ان کے بیٹے حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اپنی بیوی کو طلاق دے دیں۔ لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اس بات پر تیار نہیں تھے، رسول اللہ

---

۲۶ بخاری، **صحيح البخاري**، رقم: ۲۵۸۷۔

۲۷ العینی، محمود بن احمد، ابو محمد، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** (بیروت: داراحیاء التراث العربی، س۔ن)، ۱۳: ۱۴۶۔

۲۸ کاشمیری، **فيض الباري على صحيح البخاري**، ۴: ۴۹۔

۲۹ ابن حنبل، **المسند**، رقم: ۱۸۳۶۳۔

۳۰ کاشمیری، **فيض الباري على صحيح البخاري**، ۴: ۴۹۔

ﷺ کو اس بات کے بارے معلوم ہوا تو آپ ﷺ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم اپنی بیوی کو طلاق دے دو۔ آپ ﷺ کے حکم پر انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی۔ شاہ صاحب ؒ کہتے ہیں کہ اس واقعہ سے بھی کوئی قاعدہ کلیہ ثابت نہیں ہوتا کہ جب بھی کوئی والد اپنے بیٹے کو کہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو اسے پر طلاق دینا واجب ہو۔ ہمارے ہاں یہاں بھی بالکل وہی تفصیل ہے، کبھی طلاق دینا واجب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ یہ احوال و آثار پر منحصر ہے۔ فرماتے ہیں: **ونظيرُ التفصيل في جواز التفضيل بين الأولاد ما رُوِي: أنَّ عمَر كان يُحِب أن يطلِّق ابنهُ زوجَتَه، فلم يُطلِّقها. فبلغ خبرُه إلى النبيِّ صلى الله عليه وسلّم فأَمَرَه أن يُطلِّقها، مع أنه ليس بكلية. وفيه أيضًا تفصيل: ففي بعض الأحوال، يجب على الولدِ أن يُطلِّق امرأتَه عند أمر أبيه، ولا يجِبُ في بعض آخر: والسرُّ في ذلك أنه قد يكون في ذِهْن صاحِب الشَّرع تَفْصِيلٌ في المقام، ثُم لا يُفْصح به مخافةً أن يتهاونَ فيه الناس، ويستظهروا بتفصيله، كما في تلك القِصَّة: فلو فَصَّل المسألةَ لأمكن أن يتمسَّك به ابنُ عمرَ، ولم يطلِّق امرأَتَه، فأَمره أن يطلِّقها، وسكت عن التفصيل.**۔(31)اور اولاد کے درمیان تفضیل کے جواز کی تفصیل کی مثال یہ روایت ہے: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ بات پسند تھی کہ ان کا بیٹا اپنی بیوی کو طلاق دے دے، اس نے اپنی بیوی کو طلاق نہیں دی۔ یہ خبر رسول اللہ ﷺ کو پہنچی تو آپ ﷺ نے ان (حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما) کو حکم دیا کہ وہ اسے طلاق دے دیں۔ باوجود یہ کہ یہ کوئی کلیہ قاعدہ نہیں، اس میں بھی یہ تفصیل ہے کہ بعض احوال میں بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ وہ باپ کے حکم پر اپنی بیوی کو طلاق دے دے اور بعض احوال میں واجب نہیں ہوتا۔ اس کا راز یہ ہے کہ کبھی صاحب شرع کے ذہن میں مقام کے مناسب حال تفصیل ہوتی ہے (مثلاً طلاق دینے کی وجہ وغیرہ)۔ لیکن وہ اسے بیان نہیں کرتے تا کہ لوگ اس کو ہلکا نہ لینے لگیں اور اس کی تفاصیل میں پڑ جائیں، جیسے کہ اس قصہ میں ہوا۔ اگر آپ ﷺ اس مسئلہ کی تفصیل ذکر کرتے تو ممکن تھا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما (اس تفصیل کے کسی نکتہ سے) تمسک کر لیتے اور اپنی بیوی کو طلاق نہ دیتے، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے انہیں طلاق کا حکم دیا اور تفصیل کے معاملے میں سکوت اختیار کیا۔ ان سب مثالوں میں واضح ہوتا ہے کہ روایت کو عموم کو قیاس و عقلی قرائن سے مخصوص کر لیا گیا۔

۵.　کلام کا اصل رخ متعین کرنا

متکلم جب کلام کرتا ہے تو یہ کلام کسی موقع کی مناسبت سے ہوتا ہے، اسی موقع کی مناسبت کی وجہ سے اس کے کلام میں زیر بحث مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو بیان نہیں کیا جا رہا ہوتا بلکہ کسی ایک پہلو کو بیان کرنا اصل مطمع ہوتا ہے، مثلاً کبھی کسی چیز کی اہمیت کو اجاگر کرنا پیش نظر ہوتا ہے تو کبھی کسی بات پر زجر مقصود ہوتا ہے، کبھی مخاطب کی حوصلہ افزائی مراد ہوتی ہے اور کبھی عمومی قاعدہ بیان کرنا۔ زیر بحث مسئلہ کے بقیہ پہلو دیگر نقلی و عقلی قرائن سے متعین و معلوم کیے جاتے ہیں۔ اب اگر کلام کا اصل رخ اور مطمع متعین کیے بغیر اس کی تعبیر و تشریح کی جائے گی تو بہت سے مسائل پیدا ہوں گے۔ اس لیے فقہاء کرام کلام شارع کی تعبیر کرنے سے پہلے اس کے اصل رخ کو متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں اس اصول کی تعبیر "ماسیق الکلام لاجلہ" سے کی جاتی ہے اور اسے "نص" کی اصطلاح سے بیان کیا جاتا ہے۔ کلام کے اس مقصود کی تعیین بھی متکلم کے کسی اشارے سے ہوتی ہے، اصولیین اس کو "بمعنی من المتکلم" کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں: مثلاً علامہ علی بن محمد البزدوی ؒ اس اصول کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں: **وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة --- ومثاله قوله**

---

۳۱ کاشمیری، ***فيض الباري على صحيح البخاري***، ۴:۴۹۔

تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن هذا ظاهر في الإطلاق نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الأول بأن قصد به وسيق له ومثله قوله تعالى وأحل البيع وحرم الربا فانه ظاهر للتحليل والتحريم نص للفصل بين البيع والربا لانه سيق الكلام لاجله فازداد وضوحا بمعنى من المتكلم لا بمعنى في صيغته۔ (۳۲)نص وہ ہوتی ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضوح ہو، یہ وضوح متکلم کی طرف سے کسی اشارے کی وجہ سے ہونہ کہ نفس صیغہ کی وجہ سے۔۔۔اور کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان: ترجمہ "پس نکاح کر لو ان عورتوں سے جو تمہیں اچھی لگیں، دو دو سے، تین تین سے اور چار چار سے"۔ یہ آیت اطلاق میں ظاہر ہے اور عدد کی تحدید بیان کرنے میں نص ہے، کیونکہ عدد کی تحدید ہی کے لیے کلام کو لایا گیا ہے اور یہی اس کلام کا مقصد ہے، اس لیے یہ اپنے ظہور میں پہلی (ظاہر) سے زیادہ ہے کیونکہ عدد ہی اس کا مقصود ہے اور اسی لیے اسے لایا گیا ہے۔اس کی ایک اور مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان: ترجمہ "اور اس نے حلال کیا ہے بیع کو اور حرام کیا ہے سود کو" ہے۔اس لیے یہ آیت تحلیل و تحریم میں ظاہر ہے اور بیع اور ربا میں فرق بیان کرنے میں نص ہے، کیونکہ اسے اسی فرق کرنے کے لیے لایا گیا ہے۔پس یہ متکلم کی طرف سے ایک اشارہ کی وجہ سے وضوح میں زیادہ ہے، نہ کہ صیغہ میں کسی معنیٰ کی وجہ سے۔فقہاءِ احناف کے ہاں حدیث کی تعبیر و تشریح میں اس کی کئی مثالیں ہیں جن میں سے چند حسب ذیل ہیں۔

۵.۱.۱　امام کے پیچھے سورہ فاتحہ کی قراءت

امام کے پیچھے سورہ فاتحہ کی قراءت ضروری ہے یا نہیں؟ اس پر شوافع ودیگر ائمہ اور فقہاءِ احناف کا اختلاف ہے۔ شوافع وغیرہ کا موقف یہ ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قراءت امام و مقتدی کے لیے بھی ضروری ہے اور منفرد نماز پڑھنے والے کے لیے بھی لازمی ہے۔ان کا استدلال بخاری کی روایت سے ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **لا صلوة الا بفاتحة الكتاب**(۳۳) سورہ فاتحہ کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔احناف کہتے ہیں کہ نماز میں قراءۃ کے حوالے سے دیگر کئی نصوص بھی وارد ہوئی ہیں جن سے اس حدیث سے مختلف بات معلوم ہوتی ہے، اس لیے ہمیں یہ دیکھنا پڑے گا کہ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے کلام کا رخ کیا ہے اور یہ ارشاد کس مقصد کے لیے فرمایا گیا۔ان کے ہاں یہ ارشاد مطلق سورہ فاتحہ کی نماز میں اہمیت بیان کرنے کے لیے فرمایا گیا ہے، نہ کہ نماز میں امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے کے ضروری ہونے کے لیے۔ سورہ فاتحہ سے متعلقہ باقی کے مسائل دیگر نصوص سے معلوم ہوں گے کہ جن میں منفرد و باجماعت نماز کے احکامات بیان ہوئے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ: **وأقول:إن قطعة «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» ليست في حق الجماعة بل في أحكام الصلاة، وأما في حق الجماعة فحديث: وإذا قرأ فأنصتوا» إلخ فإنه سوق الجماعة۔** (۳۴)اور میں کہتا ہوں کہ حدیث کا یہ ٹکڑا "اس شخص کی کوئی نماز نہیں جو سورہ فاتحہ کی قراءت نہ کرے" جماعت کے حق میں وارد ہی نہیں ہوا، بلکہ یہ مطلق نماز کے احکام میں وارد ہوا ہے۔اور جہاں تک جماعت کی نماز کا تعلق ہے تو اس حوالے سے حدیث: "جب امام قراءت کرے تو خاموش رہو" ہے۔ کیونکہ یہ جماعت کے لیے ہی بیان ہوا ہے۔

۳۲البزدوي، علی بن محمد، أصول البزدوي، **كنز الوصول الى معرفة الأصول** (کراچی، مطبعہ جاوید پریس، س۔ن)، ۸۔

۳۳بخاری، **صحیح البخاری**، رقم: ۷۵۲۔

۳۴کاشمیری، **العرف الشذي شرح سنن الترمذي**، ۱: ۳۰۲۔

اس عبارت کے بعد شاہ صاحبؒ نے مختلف حوالوں سے تفصیل سے اس بات کا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث امام کے پیچھے نماز پڑھنے کے لیے وارد ہی نہیں ہوئی، بلکہ اس سے مراد امام یا منفرد نمازی ہے، اس کے لیے انہوں نے اس روایت کے دیگر طرق پر بحث کی ہے اور دیگر روایات کے متن ساتھ شامل کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ روایت کے اس ٹکڑے کا رخ اسی بات کی طرف ہے جسے احناف نے اختیار کیا ہے اور قراءت فاتحہ کے تمام پہلو اس میں بیان ہی نہیں ہوئے۔(۳۵) اس کے بعد انہوں نے اپنے اس استدلال کو اس طرح واضح کیا ہے: **قوله: (مَنْ جاءَ مِنْكُم الجُمعةَ فَليغْتَسِل) فدَّل الحديث على تفصيل في وجوب الغُسْل يوم الجمعة، وأن الجائي ليس كلاً منهم، ولذا قال: «من جاء».قلت: إذا لم يكن «من» ههنا للتعميم عند المصنف رحمه الله فكيف أفاده في قوله: «لا صلاةَ لِمَنْ لم يقرأ بفاتحةِ الكتابِ» فإن يأخذِ المصنفُ رحمه الله عمومَه في الأحوال كلِّها من الانفرادِ والاقتداء، ساغ لنا أن نأخذَ عمومَه في الأشخاص، أي: من كان من المنفرد أو الإمام فلا صلاةَ له إلا بالفاتحة، ولا بِدْع في أن يكون الخطابُ عامًّا والمخاطبُ خاصًّا، فجاز إرادةُ الخصوص مع وُرُود صيغة العموم كما في قوله تعالى: {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ} [البقرة: ٢٣٢]، فالخطاب وإن كان عامًّا في الظاهر، لكنه خاصٌّ بالأولياء بالنظر إلى أن المخاطبين هؤلاء. وكذلك الخطابُ في حديث: «ائذنوا للنساءِ إلى المسجد - بالمعنى - عامٌّ. والمرادُ منه الأزواج فقط. ولعلك عَلِمت أن الخطاب وإن عَمَّ لكن التكليف قد يكون بالخاصِّ. وحينئذٍ ساغ لك أن تُريدَ بالموصولِ في الحديثِ هُم الذين جازتْ في حَقِّهم القراءةُ.**(۳۶)

۵.۱.۲. تندرست محتاج کے لیے صدقہ لینا

نسائی کی حدیث ہے، حضرت ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں: **لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي** (۳۷) زکاۃ لینا مال دار کے لیے حلال نہیں ہے اور نہ ہی کسی ایسے تندرست محتاج کے لیے جو کمانے پر قادر ہو۔ اس روایت سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی محتاج ہو لیکن جسمانی طور پر تندرست اور کمانے پر قادر ہو تو اس کی احتیاج کے باوجود اسے زکاۃ دینا جائز نہیں۔ احناف اس حدیث کو اس کے عموم اور ظاہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ ان کے ہاں اس حدیث کا رخ اس تندرست آدمی کی طرف ہے جو محتاج تو ہے لیکن کام کاج کر کے اپنی احتیاج دور کرنے کا بندوبست کر سکتا ہے، اسے چاہیے کہ بجائے زکاۃ لینے کے کما کر اپنی ضرورت پوری کرے۔ اس سے اس کی خودداری برقرار رہے گی اور وہ مانگنے کی ذلت سے بچ جائے گا۔ گویا یہاں زکاۃ دینے والے کو ہدایت نہیں دی جا رہی بلکہ ضرورت مند کو تلقین کی جا رہی ہے کہ جب تم کما سکتے ہو تو حتی الامکان زکاۃ لینے سے گریز کرو۔ لیکن اگر کسی نے ایسے محتاج کو زکاۃ دے دی تو اس کی زکاۃ ادا ہو جائے گی۔ حدیث کے مفہوم میں یہ بات ان نصوص سے معلوم ہوتی ہے جن میں زکاۃ کے مصارف بیان کرنے میں کمانے کی طاقت رکھنے نہ رکھنے کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔(۳۸) اس حوالے سے شاہ صاحبؒ نے "لا تحل" کی اقسام بیان کی ہیں۔ مولانا بدر عالم میرٹھیؒ حاشیہ میں اسے یوں تعبیر کرتے ہیں:

---

۳۵ کاشمیری، **العرف الشذي**، ۱: ۳۰۴-۳۰۹۔

۳۶ کاشمیری، **فيض الباري على صحيح البخاري**، ۲: ۴۲۷۔

۳۷ النسائی، احمد بن شعیب، ابو عبد الرحمن، **السنن الكبرى** (بیروت: موسسۃ الرسالۃ، ۲۰۰۱ء)، رقم: ۲۳۸۹۔

۳۸ الجصاص، **أحكام القرآن**، ۴: ۳۳۳۔

فإن الحِلَّ أيضًا على مراتب. فقد وَرَد في الحديث: "أن الصدقة لا تَحِلُّ لذي مِرَّة سَوِيّ"، وفي آخر: "أنها لا تَحِلُّ لغني"، وفي آخر: "أنها لا تَحِلُّ لمن عنده قوت يومه وليلته. وحاصل الجميع. أن الصدقةَ إنما تَلِيقُ بمن لا يكون مُكتَسِبًا، مُعتَمِلًا، ولا يكون عنده شيءٌ يأكله ذوكبدٍ. وأمَّا من كان ذو مرَّة سوي، فأولَى له أن يَكتَسِبَ من أعمال يديه، وهذا الذي يَليقُ بشأنه، وهو مراد قوله: لا تَحِلُّ له". نعم من كان غنيًا ذا نصَاب، فهذا هو الذي لا تَحِلُّ له الصدقةُ أصلًا، ففي الحِلّ مراتب۔(۳۹)

کسی چیز کا حلال ہونے کے بھی کئی مراتب ہیں۔ حدیث میں آیا ہے "زکاۃ وصدقہ تندرست، کمانے کے قابل آدمی کے لیے حلال نہیں"۔ ایک دوسری روایت میں ہے "بلاشبہ زکاۃ مالدار آدمی کے لیے حلال نہیں"۔ایک اور روایت میں ہے: "بلاشبہ زکاۃ نہیں حلال اس شخص کے لیے جس کے پاس ایک دن اور ایک رات کا کھانا موجود ہو"۔ان سب (روایات) کو اس طرح جمع کیا جاسکتا ہے: بلاشبہ صدقہ اس شخص کے ہی لائق ہے جو کمانے والا اور کام کرنے کے قابل نہ ہو، اور نہ ہی اس کے پاس ایسی کوئی چیز ہو جس کو ضرورت مند کھا سکے۔ اور جہاں تک تعلق ہے تندرست اور کمانے کے قابل آدمی کا تو اس کے لیے اولی ومناسب یہی ہے کہ وہ اپنے ہاتھ سے کما کر کھائے، یہی اس کی حالت کے مناسب ہے۔ اور یہی مراد ہے رسول اللہ ﷺ کے فرمان "نہیں ہے حلال اس کے لیے (صدقہ)"۔ ہاں جو غنی اور صاحب نصاب ہے، تو یہ وہ آدمی ہے کہ جس کے لیے صدقہ سرے سے ہی جائز نہیں ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ "حل" (کسی چیز کے حلال ہونے) کے بھی مراتب ہیں۔

۵.۱.۳　مکروہ اوقات میں طواف کے بعد کی دو رکعات

طواف کے بعد مسجد حرام میں دو رکعات ادا کی جاتی ہیں، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے فجر کے بعد یا عصر کے بعد طواف کیا تو اس کے لیے یہ دو رکعات اسی وقت پڑھنا جائز ہے اور ان اوقات میں نماز پڑھنے کی جو کراہت وارد ہوئی ہے وہ طواف کرنے والے کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے ہے۔اس کی دلیل ترمذی کی روایت ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، لاَ تَمْنَعُوا أَحَدًا طَافَ بِهَذَا البَيْتِ، وَصَلَّى أَيَّةَ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ** (۴۰) اے بنو عبد مناف! تم کسی کو بھی دن ورات کے کسی پہر بیت اللہ کا طواف کرنے اور نماز پڑھنے سے نہ روکو۔ احناف کا موقف یہ ہے کہ اس حدیث کے عموم کی ان اوقات میں کراہت والی روایت کی وجہ سے تخصیص ہو گئی ہے۔ اور حدیث کا رخ بنی عبد مناف کی طرف ہے بایں معنی کہ وہ لوگوں کو بیت اللہ کا طواف کرنے یا اس میں نماز پڑھنے سے نہ روکیں۔ گویا حدیث میں یہ بات بتائی ہی نہیں جارہی کہ طواف کرنے والے کے لیے مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

وقال الشافعية: تصح صلاة الطواف في الوقت المكروه، وقال الشافعية: إن حديث: «صلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار» إلخ عام، ونقول: إنه يخصص بأحاديث تدل على كراهة الصلاة في الأوقات المكروهة وقيل: إن حديث الباب لا يدل على مذهب الشافعية بل مراده أن بني عبد مناف لاحقّ لهم بالمنع كما مر نظيره من حديث: «لا تمنعوا إماء الله من المساجد» إلخ أي لاحق لكم في المنع ۔ (۴۱) شوافع فرماتے ہیں: طواف کی نماز مکروہ وقت میں بھی صحیح ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں

---

۳۹ کاشمیری، **فیض الباري على صحيح البخاري**، حاشیہ، ۳:۴۲۷۔

۴۰ الترمذی، محمد بن عیسیٰ، ابو عیسیٰ (م ۲۷۹ھ)، **سنن الترمذي** (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۸ء)، رقم: ۸۶۸۔

۴۱ کاشمیری، **العرف الشذي شرح سنن الترمذي**، ۲:۲۴۹۔

کہ حدیث "کہ وہ دن اور رات میں جس وقت بھی نماز پڑھنا چاہے" عام ہے۔ ہم کہتے ہیں: یہ روایت کی دیگر ان احادیث کی وجہ سے تخصیص ہو گئی جو مکروہ اوقات میں نماز کے مکروہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے: بلاشبہ حدیث الباب شافعیہ کے مذہب پر دلیل نہیں بنتی بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ بنو عبد مناف کو لوگوں کو روکنے کا کوئی حق نہیں ہے جیسے کہ ماقبل میں اس کی ایک نظیر اس حدیث میں گزری ہے: "نہ روکو اللہ کی بندیوں کو مساجد میں جانے سے" یعنی تمہیں ان کو روکنے کا کوئی حق نہیں۔

۶. حاصل کلام

احادیث کی تعبیر و تشریح میں رسول اللہ ﷺ کے کلام کا بنیادی مزاج و خصوصیات کی تعیین بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے محدثین فہم حدیث میں سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ کے کلام کا بنیادی مزاج و رخ جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے وہ کئی طرح کے قرائن کا استعمال کرتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے بھی احادیث کی تعبیر و تشریح کے لیے اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ وہ مختلف قرائن کے تحت سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ کے کلام کا بنیادی رخ متعین کر لیں تاکہ اس کی روشنی میں حدیث کی تشریح و تعبیر کی جاسکے۔ اس صورت میں کی گئی تشریح یقیناً مزاج و مقصود شارع کے زیادہ قریب ہو گی۔ اس مقصد کے لیے جن قرائن کو عام طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ شان ورود کی رعایت رکھنا، سیاق و سباق سے کلام کا رخ متعین کرنا، کلام کے داخلی قرائن کو ملحوظ رکھتے ہوئے مقصود کی تعیین کرنا، عقل و قیاس کے ذریعہ مقصود تک پہنچنے کی کوشش کرنا اور کلام کے عمومی و مجموعی رخ کو دیکھتے ہیئے مقصد شارع کا ادراک حاصل کرنا۔ ان قرائن کو اگر ملحوظ نہ رکھا جائے تو بسا اوقات ایسی تعبیر بھی صادر ہو جاتی ہے جو مقصود شارع کے بالکل برعکس ہوتی ہے۔

کتابیات

ابن حنبل، احمد بن حنبل، ابو عبداللہ، **مسند الامام احمد بن حنبل** (بیروت: موسسۃ الرسالۃ، ۲۰۰۱ء)

ابن ماجہ، محمد بن یزید، ابو عبداللہ، **سنن ابن ماجہ** (بیروت: دار احیاء الکتب العربیہ، س۔ن)

أبو داود، سلیمان بن اشعث، **سنن أبي داود** (بیروت: المکتبۃ العصریہ، س۔ن)

البخاري، محمد بن اسماعیل، ابو عبداللہ، **صحیح البخاري** (دمشق: دار طوق النجاۃ، ۱۴۲۲ھ)

البزدوي، علی بن محمد، أصول البزدوي، **کنز الوصول الی معرفۃ الأصول** (کراچی، مطبعہ جاوید پریس، س۔ن)

الترمذی، محمد بن عیسیٰ، ابو عیسیٰ (م ۲۷۹ھ)، **سنن الترمذي** (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۸ء)

الجصاص، احمد بن علی، ابو بکر، **احکام القرآن** (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ھ)

الشیباني، محمد بن الحسن، **الحجۃ علی أھل المدینۃ** (بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۳ھ)

العینی، محمود بن احمد، ابو محمد، **عمدۃ القاري شرح صحیح البخاري** (بیروت: دار احیاء التراث العربی، س۔ن)

الکاساني، ابو بکر بن مسعود، علاء الدین، **بدائع الصنائع في ترتیب الشرائع** (بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۸۶ء)

کاشمیری، محمد انور شاہ (م ۱۳۵۳ھ)، **فيض الباري على صحيح البخاري** (دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۲۰۰۵ء)

کاشمیری، محمد انور شاہ (م ۱۳۵۳ھ)، **العرف الشذي شرح سنن الترمذي** (بیروت: دار التراث العربی، ۲۰۰۴ء)

مسلم بن حجاج، ابو الحسن، **الصحیح المسلم** (بیروت: دار احیاء التراث العربی، س۔ن)

النسائی، احمد بن شعیب، ابو عبد الرحمن، **السنن الکبری** (بیروت: موسسۃ الرسالۃ، ۲۰۰۱ء)