حلِّ مختلف الحدیث : صاحبِ بذل المجہود کا اسلوب و منہج

مفتی محمد ہارون* / ڈاکٹر محمد شہباز منج**

ABSTRACT

'Ilm Mukhtalaf al-Ḥadīth, the science of harmonizing the contradictory Ḥadith narrations, is of vital importance in interpreting the Ḥadith texts. With this perspective, the present article studies a multi-voluminous commentary of a well known classical Ḥadith corps *Sunan Abī Dawūd*, penned by an Indian scholar Khalīl Aḥmad Sahāranpūrī (d. 1927 AD), called *Badhl al-Majhūd fī Ḥall Sunan Abī Dāwūd*. This study finds that Sahāranpūrī integrates both the received classical methods of jurists (*uṣūliyyīn*) and traditionists (*muḥaddithīn*) for interpreting and harmonizing the Ḥadīth texts. It argues that although Sāharanpūrī belongs to the traditional camp, he views the existed tradition with critical lens. Equally being aware of the challenges of modernity, he engages himself for resolving its issues in a logical way.

علم مختلف الحدیث، اصولِ حدیث کے ان بنیادی مباحث میں شمار کیا جاتا ہے جن سے واقفیت حدیث کے طالب علم کے لیے از بس ضروری ہے، اس کے بغیر انسان نہ تو حدیث کے صحیح مفاہیم و مطالب کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اس سے مسائل ہی کا استنباط؛ اس علم کی اسی اہمیت کے پیشِ نظر محدثینِ عظام نے علم مختلف الحدیث پر مختلف پہلوؤں سے نہایت محققانہ کام کیا، اس سلسلے میں مستقل تصانیف بھی منصۂ شہود پر آئیں اور شارحینِ حدیث نے کتبِ احادیث کی شروحات میں بھی، کہیں بسط و تفصیل کے ساتھ اور کہیں اجمال و اختصار کے ساتھ، اس پر گفت گو کی ہے۔ حل مختلف الحدیث کے حوالے سے جن شارحینِ حدیث نے لکھا ہے ان میں صاحب بذل المجہود، مولانا خلیل احمد سہارن پوری (م ۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۷ء) کا نام نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ زیرِ نظر سطور میں یہ دیکھنا

---

* پی۔ایچ۔ڈی اسکالر، شعبہ علومِ اسلامیہ، یونی ورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا

** اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علومِ اسلامیہ، یونی ورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا

مقصود ہے کہ مولانا سہارن پوری نے اپنی عربی زبان میں ۱۴ جلدوں میں شائع شدہ شرح سنن ابی داؤد موسوم بہ بذل المجهود في حل سنن أبي داؤد میں علم مختلف الحدیث کی پیچیدہ اور مشکل اَبحاث کو کس انداز سے حل کیا ہے؟

مختلف الحدیث کا معنیٰ، مفہوم اور اہمیت

حل مختلف الحدیث میں مولانا سہارن پوری کے منہج واسلوب پر بحث سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مختلف الحدیث کے معنی ومفہوم اور اہمیت کو مختصراً واضح کر دیا جائے۔

مختلف الحدیث کا لغوی مفہوم

لفظ "مختلف"، "اختلاف" سے نکلا ہے جو کہ "اتفاق" کی ضد ہے، اس کا معنی ہے کسی چیز کا کسی کے مخالف ہونا۔ عرب میں کہا جاتا ہے: تخالف القوم واختلفوا. یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی کسی کے خلاف ہو جائے۔[1] ابن منظور افریقی (م ۷۱۱ھ) لسان العرب میں لکھتے ہیں: "ویقال :تخالف الأمران واختلفا،إذا لم یتفقا وکل ما لم یتساووا: فقد تخالف واختلف."[2] (جب دو معاملے یا دو چیزیں آپس میں ایک دوسرے کے خلاف ہو جائیں اور ایک دوسرے کے مساوی نہ رہیں تو اس وقت کہا جاتا ہے: تخالف واختلف. "یعنی وہ ایک دوسرے کے خلاف ہو گئے۔")

قرآن کریم میں ایک جگہ ﴿مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ﴾[3] (جن میں کھانے کی چیزیں مختلف ہوتی ہیں)[4] کے الفاظ آئے ہیں۔ أکل کے معنی پھل کے ہیں، متعلقہ آیت میں ایک درخت کے حوالے سے فرمایا گیا ہے کہ اس سے بہت ساری مختلف چیزیں نکلتی ہیں، ان میں سے بعض تو کھائی جاتی ہیں، جیسے اس درخت کا پھل، اور بعض نہیں

۱- محمد بن یعقوب مجد الدین فیروز آبادی، القاموس المحیط، بہ ذیل مادہ: خ ل ف؛ احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر في غریب الشرح الکبیر للرافعي، بہ ذیل مادہ: خ ل ف

۲- ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور افریقی، لسان العرب، بہ ذیل حرف: ف، فصل الخاء المعجمة

۳- الأنعام: ۱۴۱

۴- اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، لاہور، تاج کمپنی لمیٹڈ، ص ۱۷۷

کھائی جاتیں، جیسے اس پھل کی گٹھلی وغیرہ۔[۵] امام راغب اصفہانی (م ۵۰۳ھ) کے مطابق کسی حالت یا قول میں ایک دوسرے کے خلاف طریق کار اختیار کرنا، اختلاف کہلاتا ہے۔ پھر لوگوں کا باہم کسی بات میں اختلاف کرنا عموماً نزاع اور جدل کا سبب بنتا ہے، اس لیے اختلاف کا لفظ استعارتاً نزاع اور جدل کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا۔[۶] علاوہ ازیں اختلاف ایک ہی قسم کا نہیں ہوتا بلکہ اہلِ علم نے اس کی کئی اقسام ذکر کی ہیں۔ امام ابو بکر جصاص (م ۳۷۰ھ) نے أحکام القرآن میں اختلاف کو تین انواع میں تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے:

فإن الاختلاف على ثلاثة أوجه: اختلاف تناقض: وهو يدعو أحد الشيئين إلى فساد الآخر، واختلاف تفاوت: هو أن يكون بعضه بليغًا وبعضه مرذولًا ساقطًا، وهذان الضربان من الاختلاف منفيان عن القرآن وهو إحدى دلالات إعجازه... والثالث اختلاف التلاؤم وهو أن يكون الجميع متلائمًا في الحسن كاختلاف وجوه القراءات ومقادير الآيات واختلاف الأحكام في الناسخ والمنسوخ.[۷]

اختلاف کی تین اقسام ہیں: پہلی قسم اختلافِ تناقض ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک دوسری کے فساد کا تقاضا کرے۔ دوسری قسم اختلافِ تفاوت ہے؛ اور وہ یہ کہ کلام کا کچھ حصہ تو فصاحت وبلاغت کے اعلیٰ معیار اور پیمانے پر ہو جب کہ دوسرا حصہ بالکل سطحی نوعیت کا ہو۔ قرآنِ مجید ان دونوں قسم کے اختلافات سے پاک ہے، اور یہ چیز قرآن کے دلائلِ اعجاز میں سے ہے۔ تیسری قسم اختلافِ تلاؤم ہے؛ وہ یہ کہ پورا کلام حسن وصفا میں برابر ہو مگر الفاظ کا رد وبدل ہو۔ جیسے وجوہِ قراءات میں اختلاف، قرآن کریم کی آیات میں کمی بیشی اور ناسخ منسوخ وغیرہ۔

اختلاف کے ساتھ ملتے جلتے الفاظ میں سے "تضاد" اور "تناقض" بھی ہیں، آگے چلنے سے قبل ان کے بارے میں جان لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

تضاد، بابِ تفاعل کا مصدر ہے جس کے معنی ایک دوسرے کی ضد کے آتے ہیں، یہ دراصل علم بدیع کی ایک اصطلاح ہے۔ چناں چہ علمِ بدیع میں تضاد کہتے ہیں: کلام میں ایسے الفاظ استعمال کرنا جن کے معنی ایک دوسرے کی ضد اور مقابل ہوں۔[۸] جب کہ تناقض کا لغوی مفہوم ایک چیز کا دوسری چیز کو توڑ دینا، کسی عمارت کا ٹوٹ جانا، کسی

۵- محمد بن جریر طبری، جامع البيان في تأويل آي القرآن، مصر، دار المعارف، ۱۴۰۵ھ، ج ۱۲، ص ۱۵۷

۶- حسین بن محمد الاصفہانی، المفردات في غريب القرآن، ت: محمد سید گیلانی، بیروت، دار المعرفة، س۔ن، ص ۳۸

۷- ابو بکر احمد بن علی جصاص، أحكام القرآن، لاہور، سہیل اکیڈمی، س۔ن، ج ۲، ص ۲۱۴، ۲۱۵

۸- ابو الاعجاز حفیظ صدیقی، کشاف تنقیدی اصطلاحات، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ط ۲، ۱۹۸۵ء، ص ۳۹

رسی کا کھولنا، کسی عقد کا توڑنا، وعدے کو توڑنا وغیرہ بیان ہوا ہے۔[۹] مختصر یہ کہ لفظ مختلف، اختلاف سے نکلا ہے، جس کے لغوی معنی ایک چیز کے دوسری کے خلاف ہونے کے ہیں۔ اہلِ علم کے ہاں اختلاف کی متعدد اقسام ہیں، اختلاف کے معانی میں تضاد و تناقض کے الفاظ بھی مستعمل ہیں۔

مختلف الحدیث کا اصطلاحی مفہوم

مختلف الحدیث کے اصطلاحی معنی میں علمائے اصولیین میں اختلاف پایا جاتا ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کو ضبط کرنے میں اختلاف ہے، اس کو لام کے فتحہ (زبر) کے ساتھ پڑھیں گے (مختلَف) یا لام کے کسرہ (زیر) کے ساتھ (مختلِف)، ہر دو صورت میں اس کی تعریف الگ ہو گی۔ ثانی الذکر صورت میں اس کی تعریف یوں کی گئی ہے: الحديث الذي عارضه ظاهرًا مثله.[۱۰] یعنی مختلف الحدیث وہ حدیث ہے جو کسی دوسری حدیث کے ظاہری معنی میں معارض ہو۔ اور اول الذکر صورت میں اس کی تعریف کی گئی ہے: أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهرًا.[۱۱] یعنی دو ایسی حدیثیں جو ایک دوسری کے ظاہری معنی کے اعتبار سے مخالف ہوں۔ گویا پہلی تعریف کی صورت میں مختلف الحدیث سے مراد وہی حدیث ہے جو دوسری حدیث کے مخالف ہے، جب کہ دوسری تعریف کی صورت میں نفسِ تضاد اور اختلاف مراد ہے۔

۹- ملاحظہ ہو: خلیل بن احمد فراہیدی، كتاب العين مرتبا على حروف الجيم، بہ ذیل مادہ: ن ق ض؛ ابو الحسن احمد بن فارس بن زکریا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، بہ ذیل مادہ: ن ق ض؛ ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور الافریقی ابن منظور، لسان العرب، حرف الضاد، بہ ذیل مادہ: ن ق ض؛ محب الدین ابو فیض سید محمد مرتضیٰ زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، بہ ذیل مادہ: ن ق ض

۱۰- احمد بن علی ابن حجر عسقلانی، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: الشیخ محمد عوض و محمد غیاث الصباغ، ط۱۰، ۱۴۱۰، ص ۲۱-۲۲؛ محمد محمد السماحی، المنهج الحديث في علوم الحديث، مصر، جامعة الأزهر، ۱۹۶۲ء، ص ۲۳

۱۱- جلال الدین سیوطی، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، ت: ابو عبد الرحمن عویضۃ، بیروت، دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۴۱۷ھ / ۱۹۹۶ء، ج ۲، ص ۱۹۶؛ محمد بن اسماعیل امیر یمنی صنعانی، توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار في علوم الآثار، بیروت، دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۴۱۸ھ، ج ۲، ص ۴۲۳

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ مختلف الحدیث کی علمانے جہاں بھی تعریف کی ہے وہاں "ظاهرًا" کے الفاظ ضرور ذکر کیے ہیں۔ اس سے مقصود یہ واضح کرنا ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی سنن میں حقیقت میں کوئی تعارض یا اختلاف نہیں، بلکہ جو اختلاف بھی نظر آتا ہے وہ صرف اور صرف ظاہری معنی سے تعلق رکھتا ہے۔ خطیب بغدادی (م ۴۶۳ھ) ابو بکر قلابی (م ۴۰۳ھ) کے حوالے سے لکھتے ہیں: "وكل خبرين علم أن النبي تكلم بهما فلايصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين." [۱۲] (ہر دو ایسی باتیں جن کے بارے میں ہمیں معلوم ہو کہ وہ نبی کریم ﷺ کی ہیں، تو ان میں کبھی بھی حقیقی تعارض نہیں ہو سکتا، اگرچہ ان میں ظاہری طور پر تعارض نظر آ رہا ہو۔)

علم مختلف الحدیث کی اہمیت

علم مختلف الحدیث، اصولِ حدیث کی ان بنیادی اور اساسی شاخوں میں سے ایک ہے کہ جس سے واقفیت حاصل کیے بغیر نہ تو حدیث کو کماحقہ سمجھا جا سکتا ہے اور نہ شرعی احکام کے استنباط ہی میں مدد مل سکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ابتدا ہی سے یہ علم، محدثین اور فقہا کی توجہ کا مرکز رہا ہے، مزید برآں اس علم کی اہمیت اس وجہ سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے کہ مستشرقین، زنادقہ اور منکرینِ حدیث ظاہری طور پر متعارض نظر آنے والی احادیث پر اعتراضات اور شکوک و شبہات کا اظہار کرتے ہیں تو اسی علم کی واقفیت سے ان کا مسکت جواب دیا جا سکتا ہے۔

علم مختلف الحدیث کی مشہور تالیفات

علم مختلف الحدیث کی غیر معمولی اہمیت کے پیشِ نظر اس پر لکھنے اور دادِ تحقیق دینے کا سلسلہ ابتدا ہی سے شروع ہو گیا۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ اس سلسلے میں بہت سی تصانیف منظرِ عام پر آئیں، یہاں ان میں سے چند کا مختصر ذکر کیا جاتا ہے:

۱۲- احمد بن علی خطیب بغدادی، الكفاية في علوم الرواية، ت: احمد عمر ہاشم، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۶ھ، ص ۶۰۶ - ۶۰۷

اختلاف الحديث

یہ کتاب مشہور فقیہ امام محمد بن ادریس شافعی (م۲۰۴ھ) کی ہے، یہ اس علم میں لکھی جانے والی کتابوں میں سب سے قدیم کتاب ہے، بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس فن کی سب سے پہلی کتاب ہی یہی ہے۔[۱۳] اس کتاب میں اس علم کے تمام مسائل سے بحث نہیں کی گئی، بلکہ اہم مسائل کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے۔

تأويل مختلف الحديث

یہ ابو محمد عبد اللہ بن مسلم بن قتیبہ دِینَوری (م۲۷۶ھ) کی تالیف ہے، اس میں خاص طور پر ان لوگوں کا رد کیا گیا ہے جنھوں نے متعارض احادیث پر اشکالات وارد کیے ہیں۔ خاص طور پر نظّام معتزلی[۱۴] کے اعتراضات کے بڑے مدلل انداز میں مسکت جوابات دیے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ مؤلف نے ان تمام روایات کا استقصا کرنے کی کوشش کی ہے جن میں بہ ظاہر تعارض نظر آتا ہے، اور ساتھ ہی ان کے جوابات بھی ذکر کیے ہیں۔

مشكل الآثار

یہ کتاب علامہ ابو جعفر احمد بن محمد طحاوی (م۳۲۱ھ) کی ہے۔ اس میں صرف مختلف الحدیث ہی کو ذکر نہیں کیا گیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مشکل الحدیث کی بڑی دقیق اور گنجلک بحثوں کو بڑے خوب صورت اسلوب میں بیان کیا گیا ہے۔

مشكل الحديث

یہ ابو بکر محمد بن الحسن بن فورک انصاری اصبہانی (م۴۰۶ھ) کی تالیف ہے، جیسا کہ مقدمے میں مؤلف کے بیان سے ظاہر ہے۔ اس کتاب میں ان مشہور احادیث کو ذکر کیا گیا ہے جن میں بہ ظاہر تعارض نظر

۱۳- محمد بن محمد ابو شہبہ، الوسيط في علوم و مصطلح الحديث، جدہ، عالم المعرفة، ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳ء، ص ۴۵۴

۱۴- نظام معتزلی کا پورا نام اسحاق بن ابراہیم بن یسار بصری ہے، بہت بڑے متکلم، صاحب تصانیف اور معتزلہ کے شیوخ میں شمار کیے جاتے ہیں۔ بعض حضرات نے ان کو ان کے کفریہ عقائد کی بنا پر کافر قرار دیا ہے، جب کہ بعض حضرات نے ان کو دین براہمہ کا پیرو کار قرار دیا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو انبیا کی نبوت کا انکار کرتے ہیں اور قیامت کے منکر ہیں۔ ان کی وفات ۱۲۱ھ میں ہوئی۔ ملاحظہ ہو: ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان ذہبی، سير أعلام النبلاء، ت: شعیب الارناؤط و دیگر، بیروت، مؤسسة الرسالة، ط ۹، ۱۴۱۳ھ، ج ۱۰، ص ۵۴۱

آتا ہے اور جن پر ملحدین، زنادقہ اور دیگر اعداے اسلام نے اعتراضات کیے ہیں۔ مصنف نے اعتراضات ذکر کرنے کے بعد ان کے جوابات فراہم کرنے کی قابلِ قدر کوشش کی ہے۔

اس کے علاوہ محدثین نے شروحاتِ احادیث میں بھی مختلف الحدیث کے حوالے سے کیے جانے والے اعتراضات کے مسکت جوابات دیے ہیں؛ ان محدثین میں علامہ خطابی (م۳۸۸ھ) حافظ ابن حجر (م۸۵۲ھ) علامہ عینی (م۸۵۶ھ) اور علامہ نووی (م۶۷۱ھ) وغیرہ شامل ہیں۔

مختلف الحدیث اور مشکل الحدیث میں فرق

مختلف الحدیث اور مشکل الحدیث میں تقابل سے پتا چلتا ہے کہ ان کے درمیان عموم خصوص کی نسبت پائی جاتی ہے۔ مشکل الحدیث عام ہے اور مختلف الحدیث خاص۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جہاں خاص ہوتا ہے وہاں عام بھی ہوتا ہے، لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا۔ دو باہم متعارض احادیث کو مختلف الحدیث کہا جاتا ہے، جب کہ مشکل الحدیث بہت وسیع ہے۔ اس ضمن میں اہم نکات درج ذیل ہیں:

- بسا اوقات کسی حدیث کے نفسِ معنی ہی میں اِشکال پیدا ہو جاتا ہے، حالاں کہ اس حدیث کا کسی دوسری حدیث کے ساتھ کوئی تعارض بھی نہیں ہوتا، ایسی حدیث مشکل الحدیث تو ہے لیکن مختلف الحدیث نہیں ہے۔
- بسا اوقات ایک حدیث کا کسی آیتِ قرآنی کے ساتھ بہ ظاہر تعارض ہوتا ہے، ایسی حدیث بھی مشکل الحدیث تو ہے لیکن مختلف الحدیث نہیں۔
- کبھی کسی حدیث کا بہ ظاہر کسی اجماعی مسئلے کے ساتھ تعارض ہوتا ہے، یہ حدیث بھی مشکل الحدیث تو ہے لیکن مختلف الحدیث نہیں۔
- کبھی کوئی حدیث، قیاس کے متعارض نظر آتی ہے، ایسی حدیث کو بھی مشکل الحدیث ہی کہا جاتا ہے۔
- کبھی کوئی حدیث کسی عقلی نتیجے کے معارض ہوتی ہے، ایسی حدیث بھی مشکل الحدیث ہی ہے۔ (۱۵)
- کبھی کوئی حدیث بعض حقائق علمیہ کے معارض ہوتی ہے، اسے بھی مشکل الحدیث ہی کہا جاتا ہے۔ (۱۶)

۱۵- اسامہ عبداللہ خیاط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، ریاض، دار الفضيلة، ۱۴۲۱ھ-۲۰۰۱ء، ص ۳۳

۱۶- ابوشہبہ، مرجع سابق، ص ۴۴۳-۴۴۴

حاصل یہ کہ مشکل الحدیث عام ہے اور مختلف الحدیث خاص،لہذا جہاں مختلف الحدیث پایا جائے گا وہاں مشکل الحدیث بھی ہو گا؛لیکن جہاں مشکل الحدیث ہو،وہاں مختلف الحدیث کا ہونا ضروری نہیں۔

مختلف الحدیث کی شرائط

اس بات کو جاننے کے ساتھ ساتھ کہ احادیث میں جہاں کہیں تعارض نظر آتا ہے وہ حقیقی نہیں بلکہ ظاہری ہوتا ہے،ان شرائط کی معرفت بھی ضروری ہے جن کے بغیر علمائے محققین کے نزدیک اختلاف و تعارض کا تحقق نہیں ہو سکتا۔یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

۱. جن احادیث میں تعارض نظر آرہا ہو وہ حدیثِ مقبول کی نوع میں سے ہوں۔اگر ان میں سے کوئی ایک حدیثِ مردود کی قبیل سے ہوئی تو اسے مختلف الحدیث نہیں کہا جائے گا۔اس لیے کہ تعارض کا ثبوت ہو ہی اس وقت سکتا ہے جب دو ایسی احادیث جو کم از کم درجۂ مقبول کو پہنچی ہوں،ایک دوسرے کے معارض ہوں۔

۲. مختلف الحدیث کے متحقق ہونے کے لیے یہ بات بھی ضروری ہے کہ جو حدیث بہ ظاہر متعارض ہے وہ ظاہری معنی ہی میں متعارض ہو، وہ اخبار و آثار جن کا اول ان کے آخر کو یا آخر، اول کو فاسد کر رہا ہو، متعارض قرار نہیں دیے جائیں گے۔

۳. حدیثِ معارض کم از کم ایسی ہو کہ اسے بہ طور دلیل کے پیش کیا جا سکے،اگر چہ جس حدیث سے اس کا معارضہ ہے صحیح اور حسن ہونے میں اس کے پائے کی نہ ہو؛لہذا حدیثِ معارض، ضعیف ہو تو تعارض نہیں مانا جاتا؛البتہ اگر حدیثِ ضعیف کو شواہد اور متابعات میسر ہو جائیں تو وہ اس قابل ہو جاتی ہے کہ اس کا تعارض قبول کر لیا جائے۔[۱۷]

۴. دو متعارض حدیثوں میں رفعِ تعارض ممکن بھی ہو۔

تعارض و عدمِ تعارض کے اعتبار سے اقسامِ حدیث

علما نے تعارض اور عدمِ تعارض کے اعتبار سے احادیث کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے: محکم، ناسخ، مختلف الحدیث۔ محکم وہ حدیثِ مقبول ہے جو کسی بھی معارضہ سے محفوظ ہو۔ناسخ وہ حدیثِ مقبول ہے جس کے ساتھ کم از کم اسی درجے کی حدیث معارض ہو۔لیکن ان کے درمیان معارضہ کو زمانے کے تقدم و تاخر کے اعتبار

۱۷- امیر صنعانی، إسبال المطر على قصب السكر، ت : محمد رفیق الاثری،لاہور، جمعية النشر والتأليف الأثرية، ص ۶۰-۶۱

سے ختم کرنا ممکن ہو۔ مختلف الحدیث وہ حدیثِ مقبول ہے جس کے ساتھ کم از کم اسی درجے کی حدیث معارض ہو، لیکن معارضہ کو ختم کرنا ممکن ہو۔

مختلف الحدیث کا حکم

مختلف الحدیث کا حکم چوں کہ انجام کار کے اعتبار سے مختلف ہو جاتا ہے، اس لیے مختلف الحدیث کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے:

پہلی قسم اور اس کا حکم

باہم متعارض احادیث کے درمیان تطبیق ممکن ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ان دو احادیث کو آپس میں تطبیق دی جائے گی، جب تک ان کے درمیان تطبیق ممکن ہو، اس وقت تک ان کو دیگر قواعدِ شریعت کی طرف نہیں پھیرا جائے گا۔ اس لیے کہ تطبیق کی صورت میں دونوں احادیث پر عمل ہو جائے گا اور دونوں احادیث پر عمل کرنا اس سے بہتر ہے کہ ایک پر عمل ہو اور دوسری پر عمل نہ ہو یا دونوں پر عمل نہ ہو۔[۱۸]

دوسری قسم اور اس کا حکم

باہم متعارض احادیث میں اس طرح کا تعارض ہو کہ ان کے درمیان تطبیق نہ ہو سکتی ہو۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر زمانے کے تقدم یا تأخر کا علم ہو جائے تو ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دیا جائے گا، اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو ان میں سے ایک کو ترجیح دی جائے گی، اور ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو توقف کیا جائے گا۔[۱۹]

حل مختلف الحدیث اور اس میں صاحبِ بذل المجہود کا منہج

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، علماے حدیث کے مطابق مختلف الحدیث کو حل کرنے کے تین طریقے ہیں: جمع و تطبیق، نسخ اور ترجیح۔ زیرِ نظر عنوان کے تحت ہمارا موضوعِ تحقیق، حل مختلف الحدیث کے ضمن میں مولانا سہارن پوری کا بذل المجهود شرحِ سنن أبي داؤد میں اختیار کردہ منہج ہے۔ چناں چہ ذیل میں حل مختلف الحدیث کے مذکورہ تینوں طریقوں اور اس حوالے سے مولانا سہارن پوری کے منہج و اسلوب کو زیرِ بحث لایا جائے گا۔

۱۸- محمد بن ادریس شافعی، اختلاف الحدیث، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ھ، ص ۴۸۷

۱۹- عسقلانی، مصدرِ سابق، ص ۲۲

جمع کا طریقہ

دو باہم متعارض احادیث میں تعارض کو ختم کرنے کے لیے پہلا طریقہ جمع و تطبیق ہے۔ لغت میں جمع کا معنی بکھری ہوئی اور متفرق اشیا کو اکٹھا کرنا ہے، اس کی جمع "جموع" آتی ہے۔[۲۰] اصطلاح محدثین میں جمع کی تعریف یہ کی جاتی ہے: "هو حمل كل من الدليلين المتعارضين على محمل بطريقة يتحقق معنى التعارض الذي هو ظاهر اقتضاه الدليلين."[۲۱] (دو متعارض حدیثوں میں سے ہر ایک کا کوئی ایسا معنی بیان کرنا کہ ان کے درمیان تعارض ختم ہو جائے۔)

جمع و تطبیق کی شرائط

۱. دونوں حدیثیں قابلِ حجت اور مقبول ہوں؛ اگر دونوں میں سے کوئی ایک بھی ضعیف، شاذ، منکر یا متروک ہوئی تو دوسری حدیث کو سالم عن المعارضہ (تعارض سے محفوظ) تصور کیا جائے گا۔[۲۲]
۲. دونوں احادیث میں جمع و تطبیق سے شریعت کی نصوص میں سے کسی نص کا ابطال لازم نہ آتا ہو۔[۲۳]
۳. دونوں حدیثیں ایسی نہ ہوں کہ ان کے درمیان تطبیق نہ ہو سکتی ہو۔[۲۴]
۴. دونوں احادیث قوت میں ایک دوسرے کے کم از کم مساوی ہوں، اگر ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ مضبوط ہوئی تو پھر تطبیق کے بجائے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا۔[۲۵] ان میں اختلاف اس طرح کا ہو کہ زمانے کے تقدم و تاخر سے بھی معلوم نہ ہو تا ہو۔

۲۰- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لسان العرب، بہ ذیل مادہ: ج م ع

۲۱- عبدالغفار عاصم، معجم مصطلحات الأصول، صادق آباد، مركز الإمام البخاري للتراث والتحقيق، ص ۴۱

۲۲- عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ، تأويل مختلف الحديث، ت: محمد عبدالرحیم، بیروت، دار الفکر، ط، ۱۴۱۵ھ، ص ۱۳۰-۱۳۱

۲۳- ابو المعالی عبدالملک بن عبداللہ امام الحرمین، البرهان في أصول الفقه، ت: عبدالعظیم الدیب، قطر، ۱۳۹۹ھ، ج ۱، ص ۵۵۱؛ ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی، المستصفى من علوم الأصول، ت: محمد سلمان الاشقر، بیروت، ۱۴۱۷ھ، ج ۲، ص ۵۳

۲۴- غزالی، نفس مصدر، ج ۲، ص ۱۶۹

۲۵- محمد اسماعیل صنعانی، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، ت: حازم علی بہجت القاضی، مکہ مکرمہ، مکتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۷ھ، ج ۱، ص ۴۵

۵. دونوں متعارض احادیث میں جمع و تطبیق کے لیے کوئی تکلف نہ کرنا پڑتا ہو اور خاص طور پر ایسا تکلف جو شریعت کے مزاج یا اس کے معلوم قواعد کے خلاف ہو۔[۲۶]

جمع بین الاحادیث میں مولانا سہارن پوری کا منہج

ذخیرۂ احادیث میں بالعموم اور سنن أبو داؤد میں بالخصوص جن احادیث میں بہ ظاہر تعارض نظر آتا ہے، ان میں سے زیادہ تر احادیث وہ ہیں جن میں تطبیق ممکن ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کتبِ حدیث کے شارحین زیادہ تر اسی طریقے ہی کو اپناتے ہیں۔ اس کے برعکس ترجیح اور تنسیخ کا طریق بھی اختیار کیا جاتا ہے، لیکن ایسا بہت کم دیکھنے کو ملتا ہے۔ بذل المجھود میں مولانا سہارن پوری نے دو باہم متعارض احادیث کی مختلف مناہج کے ساتھ خوب صورت پیرائے میں، بڑے سہل انداز کے ساتھ تشریح کی ہے۔ اس سلسلے میں آپ کا اسلوب و منہج کچھ یوں ہے:

۱- فإن قلت کہہ کر تعارض کو ذکر کرنا پھر قلتُ کے ساتھ اس کا حل

شارح کبھی متعارض احادیث کے تعارض کی طرف فإن قلتَ کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے اسے ذکر کرتے ہیں اور پھر قلتُ کہہ کر اس کا تفصیلی جواب ذکر کرتے ہیں۔ امام ابوداؤد (م ۲۷۵ھ) نے اپنی سنن کی کتاب الطب میں باب في الغیل کے عنوان سے ایک باب باندھا ہے اور اس میں دو احادیث ذکر کی ہیں، جو بہ ظاہر متعارض ہیں۔ پہلی حدیث حضرت اسما بنت یزید بن سکن کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "لاتقتلوا أولادکم سرًا"[۲۷] اپنی اولاد کو غیل[۲۸] کی وجہ سے خفیہ طور پر قتل نہ کرو؛ کیوں کہ یہ غیل تو شہ سوار کو سواری سے نیچے گرا دیتا ہے۔ جب کہ دوسری حدیث جدامہ بنت وہب کی ہے،

۲۶- محمد بن علی بن الطیب معتزلی، ابوالحسین بصری، المعتمد في أصول الفقه، ت: الشیخ خلیل المیسر، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۳ھ، ص ۱۷۷

۲۷- ابوداؤد سجستانی، سنن أبي داؤد، کتاب الطب، باب في الغیل، رقم الحدیث: ۳۸۸۱

۲۸- غیل کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنی دودھ پلانے والی بیوی سے صحبت کرلے، جس کی وجہ سے وہ حاملہ ہو جائے۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح اس عورت کا دودھ فاسد ہو جاتا ہے اور بچے کی صحت پر برا اثر پڑتا ہے۔

جس میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں نے ارادہ کرلیا تھا کہ میں غیلہ سے تم کو روک دوں لیکن مجھے پتا چلا کہ فارس اور روم والے بھی اس طرح کرتے ہیں، لیکن ان کی اولاد کو نقصان نہیں ہوتا۔[۲۹]

دونوں احادیث کی مختصر سی وضاحت کے بعد مولانا خلیل احمد سہارن پوری لکھتے ہیں: "فإن قلت: حديثا جدامة و أسماء متعارضان ومتنافيان بوجهين..."[۳۰] اگر آپ کہیں کہ ان دونوں احادیث میں دو اعتبار سے تعارض ہے، اول اس طرح کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی حدیث سے پتا چلتا ہے کہ غیلہ سے اولاد پر برا اثر ہوتا ہے، جب کہ یہی حدیث امام نسائی نے ذکر کی ہے اور اس میں قسم کا ذکر بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر ارشاد فرمایا ہے کہ غیلہ کا اولاد پر برا اثر پڑتا ہے، جب کہ حدیثِ جدامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب روم اور فارس والے اس طرح کرتے ہیں تو ان کی اولاد کو نقصان نہیں ہوتا۔ گویا پہلی حدیث میں غیلہ کی وجہ سے نقصان کا ذکر ہے اور دوسری حدیث سے پتا چلتا ہے کہ اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ دوم اس طرح کہ حدیثِ اسماء رضی اللہ عنہا میں غیلہ سے نہی ہے جب کہ حدیثِ جدامہ میں غیل سے عدمِ نہی ہے۔

اس تعارض کو ذکر کرنے کے بعد قلتُ کے ساتھ اس کا حل بھی پیش کیا ہے: "قلت: وجه التوفيق بينهما أن حديث جدامة مقدم بأن رسول الله نظر على عادة العرب وخيالاتهم أن الغيل يضر، ثم نظر إلى فعل فارس والروم فظن أنه لايضر..."[۳۱] (میرے نزدیک ان دونوں احادیث میں تطبیق یوں دی جاسکتی ہے کہ حدیثِ جدامہ مقدم ہے، وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اہل عرب کے خیالات و مشاہدات اور ان کی عادات کا مشاہدہ فرمایا کہ غیل سے اولاد کو نقصان ہوتا ہے تو غیل سے منع فرمانے کا ارادہ فرمالیا، لیکن جب اہل فارس اور روم کے بارے میں سنا کہ وہ بھی اس طرح کرتے ہیں لیکن ان کی اولاد کو نقصان نہیں ہوتا تو اس سے منع نہیں فرمایا۔)

۲۹- سنن أبي داؤد، كتب الطب، باب الغيل، رقم الحديث: ۳۸۸۲

۳۰- خلیل احمد سہارن پوری، بذل المجهود في حل سنن أبي داؤد، كتاب الطب، باب فی الغيل، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط۱، ۱۴۲۷ھ، ۲۰۰۶ء، ج ۱۱، ص ۶۱۰

۳۱- سہارن پوری، نفس مصدر وصفحہ

پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ بتایا گیا کہ اس سے نقصان تو ہوتا ہے لیکن وہ کبھی کبھار سامنے آتا ہے، اس سے نقصان کا ہونا ضروری نہیں، البتہ بعض کمزور مزاج والے لوگوں میں اس کا اثر ظاہر ہو جاتا ہے۔ اس پر نبی علیہ السلام نے ممانعت تو فرمائی لیکن یہ ممانعت تنزیہاً تھی۔ اس طرح ان دونوں احادیث میں تطبیق ہو گئی۔[۳۲]

۲۔ ہم عصر محدث کی تقریر سے رفع تعارض

کبھی کبھی احادیث کے تعارض کو اپنے ہم عصر محدث کی تقریر سے دور کرتے ہیں۔ امام ابو داؤد (م۲۷۵ھ) نے اپنی سنن کی کتاب الطب میں باب في الطيرة والخط کے عنوان سے ایک باب باندھا ہے، جس میں تقریباً سترہ احادیث ذکر کی ہیں۔ اس میں ایک حدیث حضرت سعد بن مالک رضی اللہ عنہ کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: لاعدوى ولا طيرة.[۳۳] (نہ تو امراض میں تعدی ہوتی ہے اور نہ ہی بد فالی اور نہ ہی اشیا میں نحوست۔) جب کہ دوسری حدیث حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی ہے جس میں ارشاد ہے: "الشؤم في الدار والمرأة والفرس."[۳۴] (نحوست گھر، عورت اور گھوڑے میں ہے۔)

دونوں احادیث میں تعارض ہے۔ ایک میں ہے کہ کسی چیز میں نحوست نہیں ہو سکتی، جب کہ دوسری حدیث میں ہے کہ نحوست ان تین چیزوں میں ہے۔ اس تعارض کا حل مولانا سہارن پوری نے مولانا محمد یحیی کے حوالے سے یوں پیش کیا ہے: "ووجه الجمع بينهما ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم."[۳۵] دونوں احادیث کے تعارض کو مولانا محمد یحیی مرحوم نے اس طرح حل فرمایا ہے کہ پہلی حدیث میں طیرة سے مراد نحوست ذاتی ہے، یعنی کسی چیز کی ذات میں کبھی بھی نحوست نہیں ہو سکتی۔ جب کہ دوسری حدیث میں جو نحوست بتلائی گئی وہ ذاتی نہیں ہے بلکہ دیگر وجوہات کی بنا پر ہے، مثلاً آب و ہوا کی وجہ سے، برے پڑوسی وغیرہ کی وجہ سے۔ حاصل کلام یہ کہ ان دونوں حدیثوں میں نفی و اثبات، دو مختلف چیزوں کی طرف منسوب ہے نہ کہ ایک چیز کی طرف؛ نحوست کی نفی ذات کے اعتبار سے ہے جب کہ نحوست کا اثبات دیگر وجوہ، آب و ہوا وغیرہ کے اعتبار سے ہے۔

۳۲۔ سہارن پوری، نفس مصدر و صفحہ

۳۳۔ سنن أبي داؤد، كتاب الطب، باب في الطيرة و الخط، رقم الحديث: ۳۹۲۱

۳۴۔ نفس مصدر، كتاب الطب، باب في الطيرة و الخط، رقم الحديث: ۳۹۲۲

۳۵۔ سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۱۱، ص ۶۱

۳- ذکرِ تعارض کے بغیر حلِ تعارض

بسااوقات دو احادیث میں تعارض تو ہوتا ہے لیکن اس تعارض کا ذکر کیے بغیر مختصر انداز میں اس کا حل فرما دیتے ہیں۔ کتاب الطب میں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک حدیث کے الفاظ ہیں: "إن رسول الله أخذ بيد مجذوم فوضعها معه في القصعة."[۳۶] (نبی علیہ السلام نے ایک جذامی شخص کا ہاتھ پکڑا اور فرمایا کہ اللہ پر بھروسہ کرتے ہوئے ہمارے ساتھ کھانا کھاؤ۔) مولانا سہارن پوری نے اس حدیث کی وضاحت کرتے ہوئے ایک اور حدیث کو ذکر کیا ہے، جس کے الفاظ ہیں: "فِرَّ مِنَ المَجْذُوْمِ كَفِرَارِكَ مِنَ الْأَسَدِ." (تم جذامی آدمی سے اس طرح بھاگو جس طرح تم شیر سے بھاگتے ہو۔) لیکن یہ ذکر نہیں کیا کہ ان احادیث میں تعارض کس طرح ہے۔[۳۷] البتہ پہلی حدیث کے بعد لکھتے ہیں: "هذا فعله لبيان الجواز"[۳۸] یہ اجازت بیانِ جواز کے لیے تھی کہ مجذومی شخص کے ساتھ بیٹھا جاسکتا ہے، اس کے ساتھ کھانا کھایا جاسکتا ہے۔ دوسری حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وأما قوله: فِرَّ مِنَ المَجْذُوْمِ كَفِرَارِكَ مِنَ الْأَسَدِ، محمول على الاحتياط."[۳۹] (اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ جذامی سے اس طرح بھاگو جس طرح تم شیر سے بھاگتے ہو،" احتیاط پر محمول ہے۔)[۴۰]

۳۶- سنن أبي داؤد، كتاب الطب، باب في الطيرة و الخط، رقم الحديث: ۳۹۲۵

۳۷- شاید اس لیے کہ مذکورہ دونوں احادیث میں تعارض بالکل ظاہر ہے کہ ایک جگہ جذامی شخص سے دور رہنے اور بھاگنے کا حکم دیا جارہا ہے اور دوسری جگہ اس کے ساتھ بیٹھ کر کھانا بھی کھایا جارہا ہے۔

۳۸- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۱۱، ص ۶۵۳

۳۹- سہارن پوری، نفس مصدر، ج ۱۱، ص ۶۵۳

۴۰- ان متعارض احادیث کے حلِ تعارض کے سلسلے میں علامہ عینی (م ۸۵۵ھ) نے عمدة القاري میں بڑی تفصیل کے ساتھ کلام کیا ہے، اور اس تعارض کے چھ جواب دیے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابو محمد محمود بن احمد بن موسیٰ بن احمد بن حسین عینی، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، باب في الجذام، بيروت، دار إحياء التراث العزلي، ج ۲۱، ص ۲۴۷-۲۴۸

۴- کسی بڑے محدث کے قول کے ساتھ رفعِ تعارض

کبھی کبھی تعارض کا حل کسی بڑے محدث کے قول کے ساتھ پیش فرماتے ہیں۔ امام ابو داؤد (م ۲۷۵ھ) نے کتاب الطب میں ایک باب قائم کیا ہے: باب في الأدوية المكروهة جس میں حضرت ابو درداؓ کی ایک حدیث کے الفاظ ہیں: "وَلَا تَتَدَاوَوْا بِحَرَامٍ." [۴۱] (حرام چیز کو دوا کے طور پر استعمال نہ کرو۔) اسی طرح ایک اور حدیث کے الفاظ ہیں: "إنَّ اللهَ لَمْ يجعل شِفَاءَ أُمَّتِيْ فِيْمَا حَرَّمَ عَلَيْهِم." [۴۲] (یقیناً اللہ تعالیٰ نے میری امت کے لوگوں کی شفا کسی حرام چیز میں نہیں رکھی۔" ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تداوی بالحرام کی ممانعت ہے۔ جب کہ حدیثِ عرنیین [۴۳] سے تداوی بالحرام کا جواز ثابت ہوتا ہے اور وہ حدیث، صحیحین کی ہے۔ اس کے رفع تعارض کے لیے مولانا سہارن پوری نے امام بیہقی کے حوالے سے لکھا ہے: "قال البيهقي: هذان حديثان إن صحّا، محمولان على النهي عن التداوي بالمسكر، أو على التداوي بكل حرام من غير ضرورة ليجمع بينهما وبين حديث العرنيين." [۴۴] (امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اگر پہلی احادیث صحیح ہیں تو پھر ان سے مراد تداوی بالمسکر یعنی کسی نشہ آور چیز سے علاج کرنا ہے، یا تداوی بالمحرم اس وقت ناجائز ہے جب کہ ضرورت سخت اور شدید نہ ہو؛ لہٰذا پہلی قسم کی احادیث اسی حالت پر مبنی ہیں۔ جہاں تک شدید ضرورت کا تعلق ہے تو اس میں تداوی بالمحرم کی گنجائش ہے، جو کہ حدیث عرنیین سے ثابت ہے۔) [۴۵]

۴۱- سنن أبي داؤد، كتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة، رقم الحديث: ۳۸۷۰

۴۲- صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب شرب الحلوى والعسل، باب أبوال الإبل والدواب، رقم الحديث: ۲۲۳

۴۳- حدیثِ عرنیین سے مراد یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کی خدمتِ اقدس میں قبیلہ عرینہ کے چند لوگ آئے اور مسلمان ہوگئے۔ چند دن مدینہ میں رہے، لیکن انہیں مدینہ کی آب وہوا موافق نہ آئی، جس کی وجہ سے ان کے پیٹ پھول گئے اور رنگ زرد ہوگئے۔ اس پر آپ ﷺ نے انہیں حکم فرمایا کہ تم مدینہ سے باہر جاؤ، وہاں صدقے کے اونٹ ہیں تم ان کا پیشاب اور دودھ پیو۔ وہ گئے، انھوں نے ایسا ہی کیا تو وہ ٹھیک ہوگئے۔

۴۴- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۱۱، ص ۵۹۷

۴۵- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۱۱، ص ۵۹۷

۵- حلِ تعارض کے سلسلے میں کسی شارح کی بیان کردہ توجیہات پر قلتُ کہہ کر تبصرہ

مولانا خلیل احمد سہارن پوری بسااوقات احادیث کے تعارض کو حل کرنے کے لیے کسی دوسرے شارح کی بیان کردہ توجیہات کو ذکر کرنے کے بعد قلتُ کے ساتھ ان پر تبصرہ فرماتے ہیں۔ ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے برتن سے منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا: "عن ابن عباس رضي الله عنه قال: نهى رسول الله عن الشرب من في السقاء."[۴۶] (حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے برتن میں منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا۔) جب کہ غزوہ احد کے موقعہ پر آپ ﷺ نے خود برتن منگوایا اور اس میں منہ لگا کر پانی پیا: "عن رجل من الأنصار عن أبيه أن النبي دعا بأدواة يوم أحد فقال: اخنث فم الأداوة ثم شرب من فيها."[۴۷] (انصار میں سے ایک شخص اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ غزوہ احد کے دن رسول اللہ ﷺ نے ایک برتن منگوایا اور ان سے فرمایا کہ اس برتن کا منہ نیچے کی طرف کرو پھر آپ ﷺ نے اس برتن سے منہ لگا کر پانی نوش فرمایا۔)

اس تعارض کے حل میں مولانا سہارن پوری، علامہ خطابی کی توجیہات ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "قال الخطابي: يحتمل أن يكون النهي خاصًا بالسقاء الكبير دون الأداوة ونحوها، ويحتمل أن يكون أباحه للضرورة والحاجة إليه في الوقت، وإنما النهي عنه أن يتخذ الإنسان دأبا وعادة."[۴۸] (علامہ خطابی فرماتے ہیں ممکن ہے کہ نہی والی حدیث کسی بڑے برتن سے متعلق ہو اور جواز والا عمل چھوٹے برتن کے متعلق ہو۔ یا ممکن ہے کہ اجازت والی روایت ضرورت اور حاجت کے لیے ہو اور ممانعت اس بات سے ہو کہ انسان اس کی عادت نہ ڈال لے۔)

۴۶- سنن أبي داؤد، كتاب الأشربة، باب الشراب من فى السقاء، رقم الحديث:۳۷۱۹

۴۷- نفس مصدر، كتاب الأشربة، باب في اختناث الأسقية، رقم الحديث:۳۷۲۱

۴۸- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۱۱، ص ۴۵۲

علامہ خطابی کی مذکورہ توجیہات پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا سہارن پوری لکھتے ہیں: "قلت: والظاهر عندي أن النهي أولًا كان للتنزيه شفقة، وهذا للإباحة." (۴۹) (میرے نزدیک نہی والی حدیث سے مراد نہی تنزیہی ہے، جب کہ اجازت، بیانِ اباحت کے لیے ہے۔)(۵۰)

۶-احادیث کے تعارض کو کسی شارح کی وضاحت سے تبصرہ کیے بغیر حل کرنا

حدیث پاک میں ہے: "عن جابر رضي الله عنه لاتؤخروا الصلاة لطعام ولا لغيره." (۵۱) (نماز کو، نہ کھانے کی وجہ سے مؤخر کرو اور نہ کسی اور وجہ سے۔) جب کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہے کہ: "إذا وضع عَشاء أحدكم وأقيمت الصلاة،فلا يقوم حتى يفرغ." (۵۲) (جب تم میں سے کسی کے سامنے رات کا کھانا رکھا جائے اور ادھر نماز کی اقامت کہی جا رہی ہو تو تم نماز کے لیے نہ اٹھو یہاں تک کہ تم کھانے سے فارغ نہ ہو جاؤ۔) ان احادیث میں تعارض ہے کہ ایک حدیث میں ہے کہ نماز کو کسی بھی کام کی وجہ سے مؤخر نہ کرو حتی کہ کھانا کھانے کے لیے بھی، جب کہ دوسری حدیث میں ہے کہ کھانا کھانے کے لیے نماز کو مؤخر کیا جا سکتا ہے۔

مولانا سہارن پوری نے اس تعارض کو علامہ خطابی کی تقریر سے حل فرمایا ہے؛ مولانا ان کے حوالے سے لکھتے ہیں: "قال الخطابي:وجه الجمع بين الحديثين: أن الأول إنما جاء فيمن كانت نفسه متنازعة شهوة الطعام..." (۵۳)

علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ پہلی حدیث یعنی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما والی حدیث اس شخص کے بارے میں ہے کہ جسے سخت بھوک لگی ہوئی ہو اور دھیان بھی اسی کی طرف ہو، اور نماز کے وقت میں بھی وسعت ہو، اور کھانا بھی تیار ہو تو اسے چاہیے کہ پہلے کھانا کھائے تا کہ وہ خشوع و خضوع کے ساتھ نماز پڑھ سکے، جب کہ حدیثِ جابر

۴۹- نفس مصدر و صفحہ

۵۰- نفس مصدر و صفحہ

۵۱- سنن أبي داؤد، كتاب الأطعمة، باب إذا حضرت الصلاة و العشاء، رقم الحدیث: ۳۷۵۸

۵۲- نفس مصدر، كتاب الأطعمة، باب أذا حضرت الصلاة و العشاء، رقم الحدیث: ۳۷۵۷

۵۳- سہارن پوری، مصدرِ سابق، مرجع سابق، ج ۱۱، ص ۴۸۶-۴۸۷

سے مراد یہ ہے کہ انسان پر اس طرح کی کیفیت نہ ہو۔ نہ تو اسے بھوک لگی ہوئی ہو، اور اگر بھوک لگی بھی ہوئی ہو تو اس قدر شدید نہ ہو کہ نماز میں دھیان برقرار نہ رہ سکے، تو ایسی صورت حال میں نماز ہی کو پہلے ادا کیا جائے گا۔[۵۴]

۷- وأما الجواب، والجواب عنها

بسا اوقات وأما الجواب، والجواب عنها کہہ کر تعارض کا حل پیش کرتے ہیں۔ کتاب الطهارة میں ایک باب باندھا ہے: باب البول قائمًا۔ اس باب کے تحت حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما کی ایک حدیث ذکر کی ہے کہ: "أتى رسول الله سباطة قوم فبال قائمًا." [۵۵] (ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوم کی کوڑا کرکٹ ڈالنے کی جگہ پر تشریف لائے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا۔) مولانا سہارن پوری اس حدیث کی تشریح کے بعد لکھتے ہیں: "وأما الجواب عن التعارض الذي وقع في الروايات الواردة في هذه المسألة، فما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: من حدثكم أن رسو ل الله بال قائمًا فلا تصدقوه." [۵۶] (حدیثِ باب کا اس حدیث سے تعارض ہو گیا ہے جس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جو شخص تمھیں یہ بات بیان کرے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس کی ہرگز تصدیق نہ کرو۔)

پھر مختلف توجیہات کے ساتھ اس تعارض کا حل فرمایا ہے: ۱- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے علم کے مطابق کہہ رہی ہیں۔ ۲- ان کے ارشاد کا مقصد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی گھر میں کھڑے ہو کر پیشاب نہیں فرمایا، اور یہ واقعہ گھر سے باہر کا ہے۔ ممکن ہے کہ ان کو اس واقعے کی اطلاع نہ ہو۔ ۳- ممکن ہے کہ ان کے ارشاد کا مطلب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت بتانا ہو۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ نہیں تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو کر پیشاب کریں، بلکہ ہمیشہ بیٹھ کر ہی پیشاب فرمایا کرتے تھے، اس میں عذر کی نفی نہیں۔ اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنا عذر پر محمول ہے۔[۵۷]

۵۴- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۱۱، ص ۴۸۶

۵۵- سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب البول قائما، رقم الحديث: ۲۳

۵۶- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۱، ص ۲۴۷

۵۷- سہارن پوری، نفسِ مصدر و صفحہ

كتاب الطهارة میں ایک باب قائم کیا ہے: باب في الرجل يبول بالليل في الإناء ثم يضعه. اس باب کے تحت ایک حدیث ذکر کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "كَانَ لِلنَّبِيِّ قَدَحٌ مِّنْ عِيْدَانَ تَحْتَ سَرِيْرِه يَبُوْلُ فِيْه بِاللَّيْلِ." [۵۸] (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لکڑی کا ایک پیالہ تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی چارپائی کے نیچے رکھا جاتا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات کے وقت پیشاب فرمایا کرتے تھے۔) مولانا سہارن پوری حدیث کی تشریح کرنے کے بعد اس کے معارض حدیث کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "قال ولي الدين :يعارضه ما رواه في الطبراني في أوسطه بسند جيد عن عبد الله بن يزيد عنه قال:لاينقع بول في طست في البيت، فان الملائكة لاتدخل بيتًا في بول منتقع." [۵۹] (حضرت عبداللہ بن یزید رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ پیشاب کو گھر میں کسی برتن میں ڈال کر نہیں رکھنا چاہیے اس لیے کہ جس گھر میں پیشاب رکھا جاتا ہے اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس گھر میں پیشاب رکھا جاتا ہے اس میں اللہ کی رحمت کے فرشتے نہیں آتے۔ جب کہ ابوداؤد کی مذکورہ بالا روایت سے پتا چل رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی چارپائی کے نیچے ایک پیالہ پڑا ہوتا تھا جس میں رات کے وقت پیشاب فرمایا کرتے تھے۔ مذکورہ روایات کے رفع تعارض کے حوالے سے مولانا سہارن پوری لکھتے ہیں: "والجواب عنها قد نقلنا قبل، ويمكن أن يجاب عنه أن بوله بالليل في القدح كان في الابتداء، ثم لما علم أن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه بول منتقع تركه، والحديث ليس فيه دليل على أن فعله استمر إلى آخر عمره الشريف." [۶۰] (اس تعارض کا جواب ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں، [۶۱] البتہ اس کا یہ جواب بھی دیا جا سکتا ہے کہ حدیثِ مذکور کا واقعہ ابتدائے اسلام کا ہو، پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات

۵۸- سنن أبي داؤد،كتاب الطهارة، باب في الرجل يبول بالليل في الإناء ثم يضعه عنده، رقم الحديث: ۲۴

۵۹- المعجم الأوسط، باب الألف، من اسمه أحمد، ج ۲، ص ۳۱۲، رقم الحديث: ۲۰۷۷

۶۰- سہارن پوری، بذل المجهود، ج ۱، ص ۲۵۲

۶۱- وہ جواب یہ ہے کہ فرشتوں کا داخل نہ ہونا اس وقت ہے جب کہ گھر میں کثرتِ نجاست ہو، اور یہ اسی وقت ہی ہو سکتا ہے جب اسے کسی برتن میں نہ ڈالا جائے، البتہ جب اسے کسی برتن میں ڈال دیا جائے تو پھر یہ احتمال نہیں رہتا؛ اس لیے کوئی تعارض نہ رہا۔ (نفس مصدر، ج ۱، ص ۲۵۰)

کا علم دیا گیا کہ اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں پیشاب کسی برتن میں ڈال کر رکھا ہو تو آپ ﷺ نے ایسا کرنا چھوڑ دیا۔ واضح رہے کہ اس حدیث سے صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ آپ ﷺ نے ایسا ایک آدھ مرتبہ کیا ہے، اس میں قطعاً اس بات کی دلیل نہیں کہ آپ ﷺ نے عمر بھر ایسا کیا ہو۔)

۸- رفعِ تعارض کے لیے مؤلفِ کتاب کے قول سے استشہاد

بسا اوقات احادیث میں تعارض کا ذکر کرنے کے بعد اس کے حل میں مختلف اقوال پیش کرتے ہیں اور ان کی تائید کے لیے امام ابو داؤد کا قول پیش کر دیتے ہیں۔ امام ابو داؤد نے کتاب اللباس میں ایک باب قائم کیا ہے: باب في قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ﴾ اس باب کے تحت ایک مشہور حدیث لائے ہیں۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا، نبی علیہ السلام کے پاس موجود تھیں کہ اسی اثنا میں سامنے سے ایک نابینا صحابی حضرت عبد اللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ تشریف لے آئے۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب پردے کے احکام نازل ہو چکے تھے۔ جب آپ ﷺ نے ان کو آتے ہوئے دیکھا تو ہمیں فرمایا کہ تم اس سے پردہ کر لو، تو ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ کیا وہ اندھا نہیں ہے؟ کہ وہ نہ ہمیں پہچانتا ہے اور نہ ہمیں دیکھ ہی رہا ہے؟ اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کیا تم بھی اندھی ہو؟ کیا تم اسے نہیں دیکھ رہی ہو؟[۶۲]

مولانا سہارن پوری اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وفيه دليل على أن المرأة لايجوز لها النظر إلى الرجل."[۶۳] (اس حدیث میں اس بات پر دلیل ہے کہ کسی عورت کے لیے کسی اجنبی مرد کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے۔) پھر جمہور حضرات کی رائے کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقال الجمهور: يجوز نظر المرأة إلى بدن الأجنبي سوى ما بين سرته وركبته إن لم يكن خوف الفتنة، والدليل عليه حديث عائشة أنها نظرت إلى الحبشة وهم يلعبون في المسجد وحديث فاطمة بنت قيس وقوله لها: "اعتدّي في بيت ابن أم مكتوم، فإنه رجل أعمى، تضعين الثياب عنده،" فوقع التعارض بين الأحاديث بالمنع و الرخصة.[۶۴]

۶۲- سہارن پوری، نفس مصدر، کتاب اللباس، ج ۱۲، ص ۱۴۰

۶۳- سہارن پوری، نفس مصدر، ج ۱۲، ص ۱۴۱

۶۴- نفس مصدر و صفحہ

جمہور حضرات کا اس بارے میں کہنا یہ ہے کہ عورت کے لیے کسی اجنبی مرد کی طرف سوائے ناف سے گھٹنوں کے دیکھنا جائز ہے۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ یہ اجازت بھی اس وقت ہے کہ جب خوفِ فتنہ نہ ہو۔ اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث ہے کہ جس میں وہ فرماتی ہیں کہ انھوں نے حبشہ کے لوگوں کی طرف دیکھا جس وقت وہ مسجد میں کھیل رہے تھے۔ اسی طرح اس کی دلیل حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث بھی ہے کہ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا جس وقت ان کے خاوند نے ان کو طلاق دی تھی، کہ تم طلاق کی عدت حضرت ابن ام مکتوم کے گھر میں گزار لو کیوں کہ وہ ایک نابینا شخص ہے۔

اس تفصیل کے بعد مولانا خلیل احمد سہارن پوری لکھتے ہیں کہ ان احادیث میں تعارض واقع ہوا ہے کہ ایک حدیث میں ممانعت ہے جب کہ دوسری احادیث میں اجازت ثابت ہو رہی ہے۔ پھر اس تعارض کے حل کے سلسلے میں مختلف اقوال پیش کیے ہیں کہ ممانعت والی روایت تقوے اور ورع پر محمول ہے، جب کہ حدیثِ حبشہ اور حدیثِ فاطمہ بنت قیس وغیرہ رخصت پر محمول ہیں۔ ممانعت والی روایت، خوفِ فتنہ پر محمول ہے اور رخصت والی روایت امن کی حالت پر محمول ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک ممانعت خاص تھی صرف ازواج مطہرات کے لیے، جب کہ رخصت دوسری عورتوں کے لیے ہے۔ اس آخری بات کی تائید کے لیے مولانا سہارن پوری نے امام ابو داؤد کے قول کو بہ طور دلیل پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں: "وقد أشار أبوداؤد إلى الجمع بقوله كما في بعض النسخ، قال أبوداؤد :وهذا لأزواج النبي خاصة." [۶۵] (امام ابو داؤد نے بھی یہی معنی مراد لیا ہے جس سے ان احادیث کے درمیان تطبیق بھی ہو گئی۔)

نسخ کا طریقہ

لغت میں نسخ کے دو معانی آتے ہیں: ۱- الإزالة والإبطال، (یعنی زائل کرنا اور کسی چیز کو باطل قرار دینا) ۲- النقل والتحويل، (یعنی کسی چیز کو پھیر دینا، تبدیل کر دینا۔) پھر پہلے معنی کی دو انواع ہیں، اول یہ کہ کبھی نسخ بلا بدل ہوتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے :نسخت الريح الآثار، یعنی ہوا نے آثار ہی ختم کر ڈالے۔ دوم یہ کہ نسخ مع البدل ہو، جیسے کہا جاتا ہے: نسخت الشمس الظل، یعنی دھوپ نے سائے کو زائل کر دیا اور خود اس کی

۶۵- سہارن پوری، نفسِ مصدر و صفحہ

جگہ سنبھال لی۔(۶۶) نسخ کی اصطلاحی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے: "هو عبارة عن رفع الشارع حكمًا منه متقدمًا بحكم منه متأخرًا". (شارع کی طرف سے سابقہ حکم کو کسی بعد والے حکم سے ختم کر دینا۔) یہ تعریف حافظ ابن صلاح،(۶۷) علامہ سیوطی،(۶۸) علامہ سخاوی(۶۹) اور متأخرین(۷۰) نے اختیار کی ہے۔ جب کہ دوسری تعریف کے الفاظ یہ ہیں: "هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتًا به مع تراخيه عنه."(۷۱) (نسخ ایسا خطاب ہے جو سابقہ حکم کے ختم ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ اگر یہ حکم نہ آتا تو وہ حکم برقرار رہتا۔) مختصر یہ کہ نسخ کے لغوی معنی دو ہیں؛ کسی چیز کو زائل کر دینا اور کسی کو اپنی جگہ سے پھیر دینا۔ جب کہ اصطلاحی معنی کا خلاصہ یہ ہے کہ شارع کی جانب سے کسی حکم کی جگہ نیا حکم نافذ کر دینا۔

نسخ کا حکم

تمام علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احکامِ شریعت میں نسخ وارد ہو سکتا ہے اور عقل کی نظر سے دیکھا جائے تو بھی اس کا جواز ملتا ہے۔ علما نے نسخ کے جواز کے لیے قرآنِ پاک کی ان آیات سے استدلال کیا ہے: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾(۷۲) ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾(۷۳)

۶۶- لسان العرب؛ القاموس المحيط، بہ ذیل مادہ: ن س خ

۶۷- عبد الرحیم بن الحسین عراقی، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفکر، ط، ۱۴۰۱ھ، ص ۲۷۸

۶۸- سیوطی، تدريب الراوي، ج ۲، ص ۱۱۱

۶۹- محمد بن عبد الرحمن سخاوی، فتح المغيث شرح الفية الحديث للعراقي، بیروت، دار الكتب العلمية، س۔ن، ج ۳، ص ۶۵

۷۰- محمد محمد ابو زھو، الحديث و المحدثون، المكتبة التوقيفية، ص ۴۷۳

۷۱- غزالی، المستصفى من علم الأصول، ج ۱، ص ۲۰۷

۷۲- البقرة: ۱۰۶

۷۳- النحل: ۱۰۱

نسخ اور تخصیص میں فرق

علامہ حازمی(م ۵۸۴ھ) نے نسخ اور تخصیص میں چند فرق بیان کیے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ انہیں ذکر کر دیا جائے: ۱-ناسخ ہمیشہ حکم منسوخ کے بعد ہی آسکتا ہے، جب کہ تخصیص کا بعد میں آنا ضروری نہیں ہے، بلکہ تخصیص کا حکم ساتھ بھی آسکتا ہے۔ ۲-نسخ کی دلیل ہمیشہ خطاب کے ساتھ ہوتی ہے جب کہ تخصیص کبھی قول سے اور کبھی فعل سے اور کبھی قیاس سے ہوتی ہے۔ ۳-جب کسی حکم کو منسوخ کر دیا جائے تو بعد میں آنے والے حکم کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے حکم کے ساتھ قوت میں مساوی ہو یا اس سے رتبے کے اعتبار سے اقویٰ ہو، جب کہ تخصیص میں یہ شرائط نہیں ہیں، بلکہ بسا اوقات تو تخصیص رتبے میں اپنے مخصوص عنہ سے کم تر ہوتا ہے، لیکن پھر بھی اس کے ساتھ تخصیص جائز ہوتی ہے۔ (۷۴)

نسخ کی شرائط:

۱- نسخ کا حکم خطاب کے ساتھ ہو۔

۲- منسوخ ہونے والا حکم شرعی ہو اور اس کا تعلق عمل کے ساتھ ہو، حکم عقلی نہ ہو۔

۳- ناسخ منسوخ کے بعد وارد ہو۔

۴- منسوخ ہونے والا حکم کسی زمانے کے ساتھ مقید نہ ہو۔

۵- منسوخ بہ یعنی نیا آنے والا حکم، حکم منسوخ کے کم از کم مساوی یا اس سے اقویٰ ہو۔

۶- ان دونوں کے درمیان تعارض حقیقی ہو کہ نہ تو ان میں جمع و تطبیق ہو سکتی ہو اور نہ ہی ترجیح کے ساتھ ان کے تعارض کو حل کیا جا سکتا ہو۔ (۷۵)

معرفتِ نسخ کے قرائن

رہا یہ سوال کہ ہمیں کیسے پتا چلے گا کہ اس حکم میں نسخ وارد ہوا ہے؟ اس بارے میں علما نے چار وجوہ کا ذکر کیا ہے، جن سے پتا چلایا جا سکتا ہے کہ اس حکم میں نسخ وارد ہوا ہے یا نہیں: ۱-شریعت کی کوئی نص (قرآنی آیت یا

۷۴- حازمی، محمد بن موسیٰ بن عثمان، الاعتبار في بيان الناسخ و المنسوخ من الآثار، ت: راتب حکمی، حمص، مطبعة الأندلس: ط،۱۳۸۶ھ، ص ۲۴

۷۵- ملاحظہ ہو: غزالی، المستصفی، ج۱، ص۲۳۱- ۲۳۲؛ حازمی، الاعتبار، ص ۸-۹

کوئی حدیث) اس پر دلالت کر رہی ہو۔ ۲- کسی صحابی کے قول سے پتا چل جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس حکم کو منسوخ قرار دیا تھا۔ ۳- تاریخ کے ذریعے ۴- اجماع کے ذریعے (۷۶)

نسخ کے بیان میں صاحبِ بذل المجہود کا اسلوب

۱- کسی بڑے محدث کے قول کے حوالے سے نسخ حدیث کی وضاحت

امام ابوداوٗد نے ایک باب باندھا ہے: باب في الشرب قائمًا. اس باب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث ذکر کی ہے کہ: "إنّ النّبِيَ نَهى أنْ يّشْرَبَ الرّجُلُ قائمًا." (۷۷) (رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہو کر پانی پینے سے منع فرمایا ہے۔) جب کہ اسی باب کی دوسری حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کھڑے ہو کر پانی پیا اور فرمایا کہ لوگ کھڑے ہو کر پانی پینے کو مکروہ سمجھتے ہیں، حالاں کہ میں نے خود رسول اللہ ﷺ کو کھڑے ہو کر پانی پیتے ہوئے دیکھا ہے۔ بہ ظاہر دونوں احادیث میں تعارض ہے کہ ایک میں کھڑے ہو کر پانی پینے سے منع فرمایا ہے جب کہ دوسری حدیث میں اس کے خلاف منقول ہے۔ اس تعارض کے حل کے لیے مولانا نے السنن الکبریٰ سے امام بیہقی کی تقریر ذکر کی ہے، لکھتے ہیں: "قال البيهقي في سننه: النهي عن الشرب قائمًا، إما أن يكون نهي تنزيه أو تحريم، ثم صار منسوخًا لحديث: إنّه شَرِبَ مِنْ زَمْزَمَ قَائِمًا." (۷۸) (امام بیہقی فرماتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پانی پینے سے نہی یا تو تنزیہی تھی یا تحریمی، پھر یہ نہی اس حدیث سے منسوخ ہو گئی جس میں مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے زمزم کا پانی کھڑے ہو کر پیا۔)

۷۶- احمد محمد شاکر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، ریاض، مکتبة دار السلام، ۱۴۱۴ھ، ص ۱۶۹؛ شاہ ولی اللہ دہلوی، السنة النبوية بين أهل الحديث وأهل الفقه، محمد بشیر و محمد جمعۃ، اسلام آباد، دار العلم، ۱۴۱۰ھ، ترتیب، ص ۶۳

۷۷- سہارن پوری، بذل المجهود، ج ۱۱، ص ۴۴۶

۷۸- سہارن پوری، نفس مصدر و صفحہ

۲- ایک ہی حدیث میں ناسخ و منسوخ کا بیان

امام ابوداوٗد نے اپنی سنن میں ایک باب، باب في الأوعية قائم کیا ہے جس میں وہ ایک حدیث لائے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "نَهَيْتُكُمْ عَنْ ثَلاثٍ، وأنا آمُرُكُمْ بِهِنَّ." (۷۹) (میں نے تمھیں تین باتوں سے روکا تھا اب ان کی اجازت دیتا ہوں۔) اس حدیث کی تشریح میں مولانا خلیل احمد سہارن پوری فرماتے ہیں: "فهذاالحديث يشتمل المنسوخ والناسخ، وأن الأمر بعد النهي للإباحة." (۸۰) (یہ حدیث ناسخ اور منسوخ دونوں کو شامل ہے، [یعنی اس حدیث میں منسوخ اور ناسخ دونوں حکم مذکور ہیں۔] کسی چیز کے منع فرمانے کے بعد اس کا حکم دینا اس کام کی اباحت کے لیے ہوتا ہے۔)

۳- حکم حدیث کے منسوخ ہونے پر کسی محدث کے قول کی تائید

مولانا سہارن پوری بسا اوقات حکم حدیث کے منسوخ ہونے پر کسی محدث کے قول کو بہ طور تائید پیش کرتے ہیں۔ امام ابوداوٗد نے اپنی سنن کے كتاب الطهارة میں ایک باب، باب التشديد في ذلک کے عنوان سے قائم کیا ہے۔ جس میں موضوع بحث مسئلہ الوضوء مما مست النار ہے، یعنی جو شخص آگ پر پکی ہوئی چیز کھالے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ امام ابوداوٗد نے مذکورہ باب میں وہ احادیث ذکر کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ایک حدیث جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "الوضوء مما أنضجت النار." (۸۱) (آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو کرنا ضروری ہے۔) دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "إنَّ النَّبِيَّ قَالَ: تَوَضَّؤُوْا مِمّا غَيَّرَتِ النَّارُ، أَوْ قَالَ: مِمّا مَسَّتِ النَّارُ." (۸۲) (نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے بعد وضو کرو۔)

۷۹- سہارن پوری، نفس مصدر، ج ۱۱، ص ۴۳۲

۸۰- سہارن پوری، نفس مصدر و صفحہ

۸۱- سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب التشديد في ذلک، رقم الحديث: ۱۹۴

۸۲- سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب التشديد في ذلک، رقم الحديث : ۱۹۵

مولانا سہارن پوری اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:"وهذه الأحاديث تدل على وجوب الوضوء مما مسته النار." [۸۳] (یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آگ پر پکی ہوئی چیزوں کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔) اس حوالے سے فقہائے کرام کے مذاہب کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین اور امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک مما مست النار کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ ذخیرۂ احادیث میں دونوں طرح کی احادیث ملتی ہیں، جب کہ بعض حضرات کے ہاں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ مولانا سہارن پوری بعض حضرات کی ان احادیث کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "وأجاب الأولون من ذلک بجوابین: الأول :أنه منسوخ بحديث جابر رضي الله عنه."[۸۴] (جمہور حضرات کی جانب سے مذکورہ احادیث کے دو طرح کے جوابات دیے گئے ہیں۔ پہلا جواب یہ کہ الوضو مما مست النار کا حکم حدیثِ جابر رضی اللہ عنہ کی وجہ سے منسوخ ہے۔)[۸۵] اس کے بعد امام نووی (م۶۷۱ھ) کا قول بہ طور تائید پیش کیا ہے: "قال النووي: ثم إن هذا الخلاف الذي حكيناه كان في الصدر الأول، ثم أجمع العلماء بعد ذلك على أنه لايجب الوضوء من أكل ما مسته النار."[۸۶] (امام نووی فرماتے ہیں کہ الأكل مما مست النار کے ناقضِ وضو ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف، ابتدائے اسلام میں تھا، لیکن بعد میں علما کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ الأكل مما مست النار ناقضِ وضو نہیں، سابقہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔) ایک دوسری جگہ پر انھی کے حوالے سے رقم طراز ہیں: "قال النووي في شرح مسلم:

۸۳- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۲، ص ۹۷

۸۴- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۲، ص ۹۸

۸۵- حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث امام ابو داؤد نے اپنی سنن کی کتاب الطهارة میں باب في ترك الوضوء مما مست النار کے تحت ذکر کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما غيرت النار (مما مست النار سے وضو کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل ترکِ وضو ہی تھا۔)

۸۶- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۲، ص ۹۸

حديث جابر صحيح، رواه أبو داؤد والنسائي وغيرهما من أهل السنن بأسانيدهم."[۸۷]

(امام نووی نے شرح مسلم میں حدیثِ جابر رضی اللہ عنہ کو صحیح قرار دیا ہے، جسے امام ابوداؤد اور نسائی نے اور دیگر اہل سنن حضرات نے اپنی اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔)

ترجیح کا طریقہ

ترجیح کا لغوی واصطلاحی مفہوم

ترجیح، بابِ تفعیل کا مصدر ہے، جس کا مادہ ر ج ح ہے۔ لغت میں اس کے کئی معانی آتے ہیں۔ کسی چیز کا بوجھل ہو کر جھک جانا، مائل ہو جانا۔ عام طور پر یہ معنی ترازو اور میزان کے بھاری ہو کر ایک طرف جھک جانے کے وقت بولا جاتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے: "زِنْ وأرجح، وأعط راجحا."[۸۸] (وزن کرو اور جو جانب جھک جائے وہ دے دو۔) اسی طرح اس کا ایک معنی کسی کو فضیلت دینے اور قوی قرار دینے اور کسی کو کسی پر غلبہ دے دینے کے بھی آتے ہیں، جیسے کہا جاتا ہے: "رجّحت الشيء بالتثقيل فضلته وقويته."[۸۹] (میں نے کسی چیز کو اس کے بھاری اور بوجھل ہونے کی وجہ سے ترجیح دے دی اور اسے قوی قرار دے دیا۔) خلاصۂ کلام یہ کہ لغت میں ترجیح کے معانی آتے ہیں: بوجھل قرار دینا، فضیلت دینا، قوی بتانا اور کسی چیز کو کسی پر غالب قرار دینا۔ جہاں تک ترجیح کے اصطلاحی مفہوم کا تعلق ہے تو وہ علامہ ابوالحسن آمدی (م ۶۳۱ھ) کے الفاظ میں یہ ہے:

"عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر."[۹۰] (دو ایسی متعارض دلیلیں جو مطلوب پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہوں، ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ایسے طور ترجیح دینا کہ ایک پر عمل کیا جاسکے اور دوسری پر عمل کرنا درست نہ رہے۔)

۸۷- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۲، ص ۸۸

۸۸- لسان العرب، القاموس المحيط، بہ ذیل مادہ: ر ج ح

۸۹- فیومی، المصباح المنير، كتاب الراء، بہ ذیل مادہ: ر ج ح

۹۰- علی بن ابی علی بن محمد آمدی، الإحكام في أصول الأحكام، مصر، دار الحدیث، س۔ن، ج ۴، ص ۲۰۴

وجوہِ ترجیح

علامہ جلال الدین سیوطی (م۹۱۱ھ) نے سات وجوہِ ترجیح ذکر کی ہیں: ۱- راوی کے حال کی وجہ سے۔ ۲- تحمل کی وجہ سے۔ ۳- روایت کی کیفیت کی وجہ سے۔ ۴- ورود کے وقت کی وجہ سے۔ ۵- خبر کے لفظ کی وجہ سے۔ ۶- کسی حکم کی وجہ سے۔ ۷- کسی امر خارجی کی وجہ سے۔[۹۱] علامہ جمال الدین قاسمی (م۱۳۳۲ھ) نے وجوہِ ترجیح چار بیان کی ہیں: ۱-سند کے اعتبار سے۔ ۲-متن کے اعتبار سے۔ ۳-مدلول کے اعتبار سے۔ ۴- امورِ خارجیہ کے اعتبار سے۔[۹۲]

ترجیح میں مولانا سہارن پوری کا منہج

متعارض احادیث میں مختلف پہلوؤں سے ترجیح قائم کرتے ہیں۔ آئندہ بحث میں اس کی مختلف صورتوں کی وضاحت ہوگی۔

امام ابوداوٗد نے باب المحرم یتزوج کے عنوان سے ایک باب قائم کیا ہے، جس کے ضمن میں وہ پانچ احادیث لائے ہیں۔ اس باب کی احادیث ایک دوسرے کے معارض نظر آتی ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث حضرت یزید بن اصم کی ہے جو حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے بھانجے ہیں، اس حدیث میں ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "تزوجني رسول الله ونحن حلالان بسرف."[۹۳] "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے جب نکاح فرمایا تو اس وقت ہم دونوں احرام سے حلال ہو چکے تھے۔" اس کے بعد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ذکر کی ہے جو مذکورہ بالا روایت کے بہ ظاہر معارض ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "إن النبي تزوج ميمونة وهو محرم."[۹۴] (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح فرمایا جب کہ آپ محرم تھے۔)

۹۱- سیوطی، تدریب الراوي، ج ۲، ص ۱۹۴

۹۲- محمد جمال الدین قاسمی، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۳۹۹ھ، ص ۳۱۳

۹۳- سنن أبي داؤد، کتاب المناسک، باب في المحرم يتزوّج، رقم الحدیث: ۱۸۴۳

۹۴- سنن أبي داؤد، کتاب المناسک، باب في المحرم يتزوّج، رقم الحدیث: ۱۸۴۴

ان احادیث کے ضمن میں صاحب بذل المجہود نے دار قطنی کی ایک روایت ذکر کی ہے، جس کے راوی رسول کریم ﷺ کے آزاد کردہ غلام حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ ہیں۔اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "تزوجها حلالًا، وكنت الرسول بينهما." [95] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے جب نکاح کیا، میں اس نکاح کا قاصد تھا۔ یہ نکاح اس وقت ہوا تھا جس وقت آپ ﷺ احرام کھول کر حلال ہو چکے تھے۔)

فقہائے کرام کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہوا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جب حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح فرمایا تھا اس وقت آپ ﷺ احرام کی حالت میں تھے یا احرام سے نکل چکے تھے؟ اسی اختلاف کے پیش نظر امام ابوداؤد نے اپنی سنن کی کتاب الحج میں چند روایات ذکر کی ہیں۔واضح رہے کہ اس بارے میں امام ابوداؤد نے جو روایات ذکر کی ہیں وہ بہ ظاہر متعارض ہیں۔ دو روایات سے پتا چلتا ہے کہ یہ نکاح اس وقت ہوا جب آپ ﷺ احرام کھول کر اس سے حلال ہو چکے تھے۔ ان احادیث کے راوی حضرت یزید بن اصم (حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے بھانجے) اور ابورافع رضی اللہ عنہ (آنحضرت ﷺ کے آزاد کردہ غلام) ہیں، جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت آپ ﷺ احرام کی حالت میں تھے، جس کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔

مولانا سہارن پوری نے روایات کے اس تعارض کو حل کرنے کے لیے ترجیح کا طریقہ اپنایا ہے۔اس سلسلے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کو مختلف پہلوؤں سے ترجیح دی ہے۔

۱- راوی کے مرتبہ علم اور حفظ واتقان کی وجہ سے ترجیح

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مرتبہ علم اور حفظ و اتقان دیگر راویانِ حدیث سے بہت زیادہ ہے۔ مولانا سہارن پوری لکھتے ہیں: "إن ابن عباس في مرتبة من العلم والفقه والإتقان والحفظ، لايدانيه فيها أحد." [96] (ان تمام روایات کے راویوں پر اگر طائرانہ نظر ڈالی جائے اور ان کا آپس میں تقابل کیا جائے تو علم وفقہ اور اتقان وحفظ میں جو مقام ومرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے اور کسی کو حاصل نہیں۔) پھر اپنی بات کی تائید میں ابن حبان کا قول پیش کیا ہے، جسے علامہ زیلعی نے نصب الرأية میں ذکر کیا ہے کہ ان روایات میں تعارض نہیں اور نہ ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی کو وہم ہوا ہے، کیوں کہ وہ حفظ و اتقان میں بلند پایہ رکھتے ہیں۔

۹۵- السنن الکبریٰ، ج ۵، ص ٦٦

۹۶- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۷، ص ۲۱۷

مولانا سہارن پوری نے اپنی عادت کے موافق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے علم وفقہ میں بلند پایہ شخصیت ہونے پر صحیح بخاری کی اس حدیث کو پیش کیا ہے جس میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے شکایت کی کہ آپ ابن عباس کو اپنے ساتھ بڑے صحابہ کی جگہ پر کیوں بٹھاتے ہیں، حالاں کہ یہ تو ہمارے بچوں کی عمر کے ہیں؟ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: "إنكم تعلمون ما مرتبته في العلم والفقه؟" (کیا تم جانتے ہو کہ اس کا علم وفقہ میں کیا مرتبہ ہے؟) پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کی جماعت سے پوچھا کہ ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ کا کیا معنی ہے؟ تمام صحابہ خاموش رہے۔ لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے بارے میں بتایا جارہا ہے کہ اب دین کی تکمیل ہو چکی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وقت اس دنیا میں اب کم رہ گیا ہے۔ مولانا خلیل احمد سہارن پوری اس واقعے کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "فكيف يرجح قول أبي رافع على قول ابن عباس رضي الله عنهما؟"[۹۷] (جب ابن عباس کا اس قدر مرتبہ ہے تو ابو رافع کے قول کو کس طرح راجح قرار دیا جاسکتا ہے؟)

۲- کتب صحاح کی تائید کی وجہ سے ترجیح

مولانا سہارن پوری کے نزدیک کسی روایت کے قابلِ ترجیح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کی تائید دیگر کتبِ حدیث سے بھی ہوتی ہو۔ مذکورہ بالا مسئلے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کو اس وجہ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایت تمام کتبِ صحاح میں موجود ہے، بلکہ تمام محدثین کا اس کی تخریج وتصحیح پر اجماع ہے۔ اس کے برعکس یزید بن اصم کی روایت نہ تو صحیح بخاری میں ہے اور نہ سنن نسائی میں، اور ابو رافع کی روایت صحیحین میں نہیں ہے اور نہ وہ درجہ صحت ہی تک پہنچتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے فرمایا: "لانعلم أحدًا أسنده غير حماد عن مطر." (یعنی ہم اس روایت کو حماد عن مطر کی سند کے علاوہ جانتے ہی نہیں ہیں۔)[۹۸]

۳- سند کے متصل اور منقطع ہونے کی وجہ سے ترجیح

مولانا سہارن پوری فرماتے ہیں کہ حدیث ابو رافع کی سند میں انقطاع اور اختلاف ہے۔ جس کی طرف امام ترمذی نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے: "لانعلم أحدًا أسنده غير حماد عن مطر." (یعنی ہم اس

۹۷- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۷، ص ۲۱۵

۹۸- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۷، ص ۲۱۷

روایت کو حماد عن مطر کی سند کے علاوہ جانتے ہی نہیں ہیں۔) اسی طرح امام مالک نے اس روایت کو مرسلاً ذکر کیا ہے اور یہی حال یزید بن اصم کی روایت کا ہے۔ بعض نے اسے مرسلاً روایت کیا ہے: "عن يزيد بن الأصم أن النبي تزوج ميمونة وهو حلال." اور بعض نے اسے متصلاً روایت کیا ہے: "عن يزيد بن الأصم عن ميمونة أن النبي تزوج ميمونة وهو حلال." اس کے برعکس حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں کسی قسم کا کوئی اختلاف واضطراب نہیں، جس کی وجہ سے وہ روایت ان دیگر روایات کے مقابلے میں راجح ہو گی۔[۹۹]

۴- دیگر صحابہ کی روایات کی تائید کی وجہ سے ترجیح

مولانا سہارن پوری رقم طراز ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس روایت کی تائید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی احادیث سے بھی ہوتی ہے، جب کہ دیگر راویوں کی احادیث کو دوسرے صحابہ کی روایات سے تائید حاصل نہیں ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے، اس میں ہے: "عن عائشة رضي الله عنها قالت: تزوج رسول الله بعض نسائه وهو محرم."[۱۰۰] (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیویوں میں سے بعض سے نکاح، حالتِ احرام میں فرمایا) اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو بھی امام طحاوی نے ذکر کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "عن أبي هريرة قال: تزوج رسول الله بعض نسائه وهو محرم."[۱۰۱] (حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیویوں میں سے بعض سے نکاح حالت احرام میں فرمایا۔) ان دونوں احادیث کے ذکر کے بعد مولانا خلیل احمد سہارن پوری لکھتے ہیں: "وفي الحديثين وإن لم يسم ميمونة رضي الله عنها ولكنها متعينة، فإنها لم يثبت أنه عليه السلام نكح غيرها محرمًا."[۱۰۲] (ان دونوں حدیثوں میں اگرچہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے نام کی تصریح نہیں ہے لیکن یہ بات اہل علم پر عیاں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ کسی بھی زوجہ سے احرام کی حالت میں نکاح نہیں فرمایا۔)

۹۹- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۷، ص ۲۱۷

۱۰۰- طحاوی، شرح معاني الآثار، بیروت، عالم الكتب، س-ن، ج ۲، ص ۲۶۹، ۲۷۰

۱۰۱- طحاوی، نفس مصدر و صفحہ

۱۰۲- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۷ ص ۲۱۸

اپنی اس بات کی تائید میں مولانا سہارن پوری نے دار قطنی کی ایک روایت پیش کی ہے۔ اس کے راوی بھی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہی ہیں، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے، البتہ اس حدیث میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا نام بھی مذکور ہے؛ لکھا ہے: "ثم أقول إن الدار قطني أخرج من طريق ضعيف عن أبي هريرة أن النبي تزوج ميمونة وهو محرم."(۱۰۳) (پھر میں کہتا ہوں کہ دار قطنی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی تخریج ایک ضعیف سند سے کی ہے۔) اسی طرح حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا بھی کلام سے خالی نہیں، کیوں کہ اس کی تائید علامہ سہیلی کے اس قول سے ہوتی ہے، جسے مولانا خلیل احمد سہارن پوری نے پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں: "قال السهيلي في روض الأنف بعد ذكر حديث عائشة: إنما أرادت نكاح ميمونة ولكنها ميمونة ولكنها لم يسمعها."(۱۰۴) (علامہ سہیلی فرماتے ہیں کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں بھی حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا ہی مراد ہیں، البتہ ان کا نام ذکر نہیں کیا گیا۔)

۵- قیاس کی وجہ سے ترجیح

حدیثِ ابن عباس کے بارے میں مولانا سہارن پوری فرماتے ہیں کہ اگر قیاس کی رو سے دیکھا جائے تب بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت راجح معلوم ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ محرم شخص اگر کسی باندی کو خریدے یا کوئی دنیاوی عقود میں سے کوئی عقد کرے تو تمام فقہا کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے۔ لہٰذا نکاح بھی دوسرے عقود کی طرح ایک عقد ہی ہے، اس کا تعلق تو دین اور دنیا دونوں سے ہے، لہٰذا اس کا جواز بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیے۔

۶- حدیث کے محکم ہونے کی وجہ سے ترجیح

ایک وجہ ترجیح حدیث کا محکم ہونا بھی ہے۔ حدیثِ ابن عباس کے حوالے سے مولانا خلیل احمد سہارن پوری لکھتے ہیں: "إن حديث ابن عباس محكم في معناه لايحتمل تأويلًا قريبًا، وأما حديث أبي رافع ويزيد بن الأصم فمحتملان."(۱۰۵) (حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت محکم ہے، اس میں کسی

۱۰۳- نفس مصدر

۱۰۴- نفس مصدر

۱۰۵- سہارن پوری، نفس مصدر، ج ۷، ص ۲۲۰

قسم کی تاویل نہیں کی جاسکتی، جب کہ اس بر عکس ابو رافع اور یزید بن الاصم کی حدیث میں تاویل کی گنجائش ہے۔) لہٰذا تعارض کی صورت میں اس روایت کو ترجیح دی جائے گی جو محکم ہو۔ اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔

۷- راوی کے رشتے اور تعلق کی بنا پر ترجیح

مولانا خلیل احمد سہارن پوری نے دار قطنی کی جو روایت ذکر کی ہے اس میں حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس نکاح میں مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاصد بنایا تھا اور مجھے معلوم ہے کہ اس وقت وہ دونوں حلال تھے۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں مکہ بھیجا تھا تاکہ وہ پیغامِ نکاح پہنچا دیں، اور انھوں نے وہ پیغام پہنچا دیا۔ اس وقت واقعتاً یہ دونوں حضرات حلال تھے، لیکن آگے کا معاملہ کیا ہوا؟ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ اس پیغام کے پہنچنے کے بعد حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے نکاح کا معاملہ اپنی بہن، ام فضل کو سونپ دیا جو حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی زوجہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی والدہ ہیں۔ حضرت ام فضل رضی اللہ عنہا نے یہ معاملہ اپنے خاوند حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے حوالے کر دیا، لہٰذا حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی حیثیت صرف اور صرف ایک قاصد کی تھی جو کہ انھوں نے انجام دے دی، البتہ سوال یہ ہے کہ حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ اس نکاح کے وقت مجلسِ نکاح میں موجود تھے؟ کسی بھی روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے نکاح پڑھایا ہو یا وہ مجلسِ نکاح میں موجود ہوں، بلکہ یہ نکاح تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے پڑھایا تھا، لہٰذا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے کیوں کہ وہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے بیٹے ہیں۔ مولانا خلیل احمد سہارن پوری نتیجہ اخذ کرتے ہیں: "لهذا نستدلّ بأن ابن عباس أعلم بحال النكاح، فإنه ابنه."[۱۰۶] (اس لیے ہم استدلال کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت راجح ہے، کیوں کہ وہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے بیٹے ہیں اور یہ معاملہ ان کے اپنے گھر کا ہے۔)

حل مختلف الحدیث: محدثین و اصولیین کے مذاہب اور صاحبِ بذل المجہود

آخر میں اس بات کی وضاحت کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ احادیث کے رفع تعارض کے ضمن میں محدثین اور اصولیین میں کیا اختلاف ہے اور صاحب بذل المجہود اس حوالے سے کہاں کھڑے ہیں؟ ابتدا میں واضح کیا گیا ہے کہ محدثین کا طریق جمع و تطبیق، نسخ اور ترجیح کا ہے۔ اسی ترتیب و طریق کے مطابق زیرِ نظر مضمون میں

۱۰۶- سہارن پوری، نفس مصدر، ج ۷، ص ۲۲۰

حل مختلف الحدیث کے حوالے سے مولانا سہارن پوری کی کوششوں کو سامنے لانے کی سعی کی گئی ہے۔ جہاں تک اصولیین کا تعلق ہے وہ اس سلسلے میں اپنے الگ طرز کے حامل ہیں۔ اصولیین خاص طور پر علمائے احناف کے نزدیک متعارض احادیث میں رفعِ تعارض کے سلسلے میں تین مذاہب پائے جاتے ہیں: پہلا مذہب یہ ہے کہ دو متعارض احادیث کے حل کے سلسلے میں سب سے پہلے تاریخ کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر متاخر اور متقدم کا علم ہو جائے تو ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دیا جائے گا، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ان میں ترجیح کا طریقہ کار اختیار کیا جائے گا، اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو تطبیق دی جائے گی، گویا متعارض احادیث کے حل کے طریقے ہیں: ۱-نسخ، ۲-ترجیح، ۳-تطبیق، یہ مذہب علامہ ابن ہمام، (۱۰۷) ابن امیر الحاج، (۱۰۸) امیر بادشاہ، (۱۰۹) قاضی محب اللہ بہاری، (۱۱۰) بحر العلوم، (۱۱۱) محمد شاہ، (۱۱۲) علامہ انور شاہ کشمیری، (۱۱۳) مولانا شبیر احمد عثمانی، (۱۱۴) اور دیگر متاخرین احناف (۱۱۵) کا

۱۰۷- ابن ہمام، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية و الشافعية، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، س۔ن، ص ۳۶۲-۳۶۳

۱۰۸- ابن امیر الحاج، التقرير و التحبير شرح التحرير، مصر، دار الكتب العلمية، ط۲، ۱۴۰۳ھ، ج ۳، ص ۳،۴

۱۰۹- امیر بادشاہ، تيسير التحرير، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۵۱ھ، ج ۳، ص ۱۳۷، ۱۳۸

۱۱۰- قاضی محب اللہ بہاری، مسلم الثبوت، مصر، المطبعة الحسينية، س۔ن، ج ۲، ص ۱۵۲

۱۱۱- مولانا عبد العلی لکھنوی بحر العلوم، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقیق: عبد اللہ محمود عمر، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن، ج ۲، ص ۲۳۶

۱۱۲- محمد شاہ، عمدة الأصول في حديث الرسول، میرٹھ، مطبع مجتبائی، ۱۲۹۸ھ، ص ۴۵

۱۱۳- انور شاہ کشمیری، فيض الباري مع حاشية البدر الساري محمد بدر عالم میرٹھی، مطبعة دار المامون تحت إشراف المجلس العلمي بالهند، ۱۳۵۷ھ، ج ۱، ص ۵۲-۵۴

۱۱۴- شبیر احمد عثمانی، مقدمة فتح الملهم، کراچی، مکتبۃ دار العلوم، ۱۳۹۳ھ، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷

۱۱۵- ملاحظہ ہو: محمد خضری بک، أصول الفقه، قاہرہ، مطبعة الاستقامة، ط۳، ۱۳۵۸ھ، ص ۳۴۹؛ ظفر احمد عثمانی، قواعد في علوم الحديث، تحقیق عبد الفتاح ابو غدہ، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، س۔ن، ص ۲۸۸؛ بدران ابو العینین بدران، أصول الفقه، دار المعارف، ۱۹۶۵ء، ص ۳۶۰؛ عبد الکریم زیدان، الوجيز في أصول الفقه، لاہور، دار نشر الکتب الاسلامیۃ، س۔ن، ص ۳۹۳-۳۹۸

ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ سب سے پہلے نسخ ثابت کیا جائے گا، اگر متاخر اور متقدم کا علم ہو جائے، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ان میں تطبیق کی کوشش کی جائے گی، اگر تطبیق بھی ممکن نہ ہو تو پھر کوئی اصول مقرر کیا جائے گا جس کے ذریعے ان کا تعارض رفع ہو سکے۔ گویا اس مذہب کے طریقے ہیں: ۱-نسخ ۲- تطبیق ۳-اجتہادی اصول۔ اس مذہب کے قائلین میں علامہ فناری[۱۱۶]، ابن نجیم[۱۱۷]، ملاخسرو[۱۱۸]، علامہ احسائی[۱۱۹] اورابن حنبلی[۱۲۰] وغیرہ شامل ہیں۔ تیسرا مذہب یہ کہ سب سے پہلے تطبیق دی جائے گی، پھر ترجیح اور پھر نسخ اور پھر توقف کیا جائے گا۔ یہ مذہب علامہ فارسی[۱۲۱]، حضرت شاہ ولی اللہ[۱۲۲]، علامہ عبد الحی لکھنوی[۱۲۳] اور مولانا اشرف علی تھانوی[۱۲۴] کا

۱۱۶- محمد بن حمزہ فناری، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقیق: محمد حسن محمد حسن اسماعیل، بیروت، دار الکتب العلمية، ط ۱۴۲۷ھ، ج ۲، ص ۳۹۴

۱۱۷- زین الدین بن ابراہیم بن محمد ابن نجیم، فتح الغفار بشرح المنار، مصر، حواشی عبد الرحمن البحراوی، مصطفي البابي الحلبي، ۱۳۵۵ھ، ج ۲، ص ۱۰۹

۱۱۸- ملاخسرو، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، مطبعة الحاج محرم آفندی، ۱۲۹۶ھ، ج ۲، ص ۳۷۲

۱۱۹- محمد بن ابی بکر حسائی، اللفظ المعقول في بيان تعريف الأصول، تحقیق: د۔ علی بن سعد بن صالح الضویحی، مکتبة الرشد، ۱۴۲۵ھ، ص ۱۲۲

۱۲۰- ابن حنبلی رضی الدین، فقو الأثر في صفو علوم الأثر، مکتبة المطبوعات الإسلامية بعناية عبد الفتاح أبو غده، ط:۲ھ، ۱۴۰۸، ص ۶۲

۱۲۱- ابو الفضل محمد بن محمد الفارسی المعروف بہ فصیح الہروی فارسی، جواهر الأصول في علم حديث الرسول ﷺ، بیروت، دار الکتب العلمية، ط ۱، ۱۴۲۲ھ، ص ۵۷-۵۸

۱۲۲- شاہ ولی اللہ، حجة الله البالغة، باب التضادّ في الأحاديث المختلفة، المطبعة الخيرية، ط ۱، ۱۳۲۲ھ، ج ۱، ص ۱۳۸، ۱۳۹

۱۲۳- عبد الحی، الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، مکتبة المطبوعات الإسلامية، تحقیق: عبد الفتاح ابو غدہ، ط ۶، ۱۴۲۶ھ، ص ۱۸۲-۱۹۷

۱۲۴- مولانا اشرف علی تھانوی، جامع الآثار، دیوبند، مطبع القاسمی، س۔ن، ص ۳

ہے، اور یہی مذہب جمہور محدثین شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا ہے۔ احناف کے نزدیک ان تمام مذاہب میں سے راجح ترین مذہب پہلا ہے، جس میں نسخ[۱۲۵] مقدم ہے، پھر ترجیح اور آخر میں تطبیق ہے۔ مولانا سہارن پوری بھی حنفی مسلک سے تعلق رکھتے ہیں، لہٰذا ان کے پیش نظر لامحالہ احناف اصولیین کا طریق رہا ہوگا، جس کی ایک شہادت کتاب الطھارۃ کی شرح میں حسب ذیل بحث سے ملتی ہے:

امام ابوداؤد نے کتاب الطھارۃ میں باب في كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ذکر کی ہے: "إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ، أُعَلِّمُكُمْ فَإِذَا أَتَى أَحَدُكُمُ الْغَائِطَ فَلَا يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ، وَلَا يَسْتَدْبِرْهَا."[۱۲۶] (میں تمھارے لیے والد کی مانند ہوں، تمھیں (ہر چیز کے آداب) سکھاتا ہوں، لہٰذا جب تم میں سے کوئی قضائے حاجت کے لیے جائے تو اسے چاہیے کہ نہ تو قبلہ کی طرف منہ کرے اور نہ ہی پیٹھ۔) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضائے حاجت کے وقت قبلے کی طرف منہ اور پیٹھ کرنا جائز نہیں، اور یہی مذہب احناف کا ہے۔ مولانا سہارن پوری اس حدیث کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "قال العيني: احتج أبو حنيفة رحمه الله بهذا الحديث على عدم جواز استقبال القبلة واستدبارها بالبول والغائط، سواء كان في الصحراء أو في البنيان، أخذًا في ذلك بعموم الحديث."[۱۲۷] (علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استدلال کیا ہے کہ بول و

۱۲۵- واضح رہے کہ احناف اصولیین نسخ نصی کو ترجیح اور تطبیق پر مقدم مانتے ہیں۔ نسخ نصی سے مراد یہ ہے کہ کسی حکم کا منسوخ ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا صحابہ کرام کے اقوال سے ہو، جیسا کہ ترمذی کی ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها." سنن الترمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الرخصة في زيارة القبور، رقم الحدیث: ۱۰۵۴ (میں نے تمھیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، لیکن اب تمھیں اجازت دیتا ہوں کہ تم زیارت کر لیا کرو۔) احادیث میں اس طرح کے نسخ کو "نسخ نصی" کہا جاتا ہے۔ جہاں تک نسخ اجتہادی کا تعلق ہے تو درجہ بندی میں اس کا نمبر تطبیق کے بعد آتا ہے۔ ملاحظہ ہو: انور شاہ کشمیری، فيض الباري، ج ۱، ص ۵۲، ۵۳، اس کے علاوہ العرف الشذي، باب النهي عن استقبال القبلة بغائط أو بول، ج ۱، ص ۵۲

۱۲۶- سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، رقم الحدیث: ۸

۱۲۷- سہارن پوری، بذل المجهود، ج ۱، ص ۱۹۲

براز کی حالت میں قبلے کی طرف منہ اور پیٹھ کرنا جائز نہیں، اور یہ حکم عام ہے چاہے صحرا ہو یا گنجان علاقہ۔) امام ابو داؤد نے اس باب کے بعد ایک اور باب، باب الرخصة في ذلك کے عنوان سے قائم کیا ہے، جس میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ذکر کی ہے جو مذکورہ حدیث کے معارض ہے: "عن عبد الله بن عمر رضی الله عنه قال: لَقَدْ ارْتَقَيْتُ عَلَى ظَهْرِ الْبَيْتِ، «فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى لَبِنَتَيْنِ مُسْتَقْبِلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ لِحَاجَتِهِ.»"[128] (حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ گھر کی چھت پر چڑھا تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاے حاجت کرتے ہوئے دیکھا اس حال میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ بیت المقدس کی طرف تھا۔" اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے مولانا سہارن پوری لکھتے ہیں: "قال الشوكاني: استدل به من قال بجواز الاستقبال والاستدبار، ورأى أنه ناسخ."[129] (علامہ شوکانی فرماتے ہیں: جن حضرات کے ہاں قضاے حاجت کرتے وقت قبلے کی طرف منہ اور پیٹھ کرنا جائز ہے، وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، نیز ان کے خیال میں یہ حدیث اس حدیث کے لیے ناسخ بھی ہے جس سے استقبال و استدبار کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔) بہ ظاہر ان دونوں احادیث میں تعارض ہے، سابقہ حدیث سے قضاے حاجت کرتے وقت استقبال و استدبار کی ممانعت معلوم ہو رہی تھی جب کہ اس حدیث سے ان کا جواز ثابت ہو رہا ہے۔ مولانا سہارن پوری نے اس تعارض کو حل کرتے وقت احناف اصولیین کا طرز اپنایا ہے، چناں چہ لکھتے ہیں:

قلت هذا الحديث لا يدل على جواز استدبار الكعبة فضلا عن أن يستدل به على جواز استقبال الكعبة، فإن الاستدلال به موقوف على أن يكون وقع ذلك بعد النهي ولم يثبت تأخره، فلا يجوز أن يقال: إن هذا الحديث ناسخ للنهي، وغاية ما في الباب أنه لما لم يثبت التقدم والتأخر في النهي ووقوع هذا الفعل، لزم أن يقال: إنهما وقعا في وقت واحد فيتعارضان ثم يترجح المحرم.[130]

میرے نزدیک یہ حدیث تو استدبارِ کعبہ (قضاے حاجت کے وقت قبلے کی طرف پیٹھ کرنے) پر بھی دلالت نہیں کرتی، چہ جاے کہ اس سے استقبالِ کعبہ (قبلے کی طرف منہ کرنا) ثابت کیا جائے۔ اور اس حدیث سے نسخ کا استدلال کرنا

۱۲۸- سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، رقم الحديث: ۱۲

۱۲۹- سہارن پوری، مصدر سابق، ج ۱، ص ۲۰۴

۱۳۰- نفس مصدر و صفحہ

بھی اس بات پر موقوف ہے کہ ہمیں دونوں احادیث کے تقدم و تاخر کا علم ہو، جب کہ اس بارے میں کوئی صراحت نہیں مل سکی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دونوں احادیث کا تعلق ایک ہی زمانے سے ہے، جب ایک ہی زمانے سے تعلق رکھنے والی احادیث باہم متعارض ہو جائیں، ان میں سے ایک حلت اور ایک حرمت کا تقاضا کرے تو ترجیح حرمت والی روایت ہی کو دی جاتی ہے۔

مولانا سہارن پوری نے احناف کے اس اصول کی وضاحت بھی کی ہے، لکھتے ہیں:

قال الحلبي في شرحه الكبير على المنية إذا تعارض قوله عليه السلام وفعله، رجح القول، لأن الفعل يحتمل الخصوص والعذر وغير ذلك، وكذلك إذا تعارض المحرم والمبيح، رجح المحرم.[۱۳۱]

علامہ حلبی نے اپنی کتاب الشرح الكبير على المنية میں احنافِ اصولیین کا یہ اصول ذکر کیا ہے کہ جب نبی کریم ﷺ کے قول اور فعل میں تعارض ہو جائے تو آپ ﷺ کے قول کو ترجیح دی جائے گی، اس لیے کہ فعل میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہو، یا کسی عذر وغیرہ کی وجہ سے کیا ہو۔ اسی طرح جب مُبیح (دلیل اباحت) اور مُحرِّم (دلیل حرمت) میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح دی جاتی ہے۔

جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، متعارض احادیث کے حل کے سلسلے میں احناف اصولیین کا اصول یہ ہے کہ پہلے نسخ ثابت کیا جائے، اگر زمانے کے تقدم و تاخر کا علم ہو جائے، وگرنہ کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر تطبیق دی جائے۔ مولانا سہارن پوری نے مذکورہ مثال میں یہی طرز اختیار کیا ہے، جب متعارض احادیث میں زمانے کا تقدم و تاخر معلوم نہ ہو سکا تو پھر ترجیح کا طریق اختیار کر کے تعارض کو حل کر دیا ہے۔ تاہم یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ صاحبِ بذل المجہود نے اس بات کی کہیں وضاحت نہیں کی کہ وہ متعارض احادیث کا حل احناف اصولیوں کے طریق سے پیش کر رہے ہیں۔ اس لیے انہیں اس باب میں تیقن سے حنفی اصولیوں کا پیرو نہیں کہا جا سکتا۔ حلِ مختلف الحدیث پر بذل المجهود کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ سنن أبي داؤد کے فاضل شارح کو زیرِ نظر تناظر میں محدثین اور اصولیین کے طریقوں سے بحث نہیں، تعارض کے رفع سے سروکار ہے۔ وہ مختلف مذاہب میں جس کو جہاں مفید مطلب پاتے ہیں، کام میں لے آتے ہیں۔

نتیجۂ بحث:

علم مختلف الحدیث، فنِ حدیث کا ایک نہایت اہم اور توجہ طلب موضوع ہے۔ چناں چہ محدثین اور شارحین کتبِ حدیث نے اس کی طرف مقدور بھر التفات کیا ہے۔ ان کی یہ کوشش رہی ہے کہ بہ ظاہر متعارض نظر

۱۳۱- سہارن پوری، مصدرِ سابق، ج ۱، ص ۱۹۲

آنے والی احادیث کے تعارض کو تمام ضروری اور قابل لحاظِ نقلی و عقلی ذرائع کام میں لاتے ہوئے حل کیا جائے۔ ان کی یہ کاوش قارئین کے ذہنوں میں پیدا ہونے والے شکوک وشبہات کے ازالے میں کافی مددگار ثابت ہوئی ہے۔ صاحبِ بذل المجہود نے بھی اس ضمن میں قابلِ قدر کام کیا ہے۔ آپ نے محدثین اور اصولیین دونوں کے طریق کے مطابق رفعِ تعارض کیا ہے۔ زیرِ بحث تناظر میں آپ کا انداز و اسلوب محدثانہ بھی ہے اور متکلمانہ، فقیہانہ، مؤرخانہ اور ناقدانہ بھی۔ حل مختلف الحدیث کے حوالے سے آپ صرف سابقہ محدثین کے کلام ہی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس پر نقد و تبصرہ بھی کرتے ہیں، جو عام طور پر اس کلام کا خلاصہ اور لبِ لباب ہوتا ہے۔ عقلی و نقلی ہر دو دلائل سے کام لیتے ہیں، روایات کی جانچ پرکھ کے تاریخی و منطقی اصولوں اور جدید ذہن کو اپیل کرنے والے عقلی دلائل کو کچھ اس انداز سے پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ایک تجدد پسند اور حدیث کی حجیت و اہمیت کے معاملے میں متذبذب شخص کی تشفی کا سامان ہوتا ہے، نیز احادیثِ رسول ﷺ میں مزعومہ فنی و عقلی خرابیاں تلاش کرکے سادہ لوح مسلمانوں کے دلوں سے ان کی عظمت کو ختم یا کم کرنے والوں کی کوششیں ناکامی سے ہم کنار ہوتی دکھائی دیتی ہیں۔ مولانا جس متعارض حدیث کا حل پیش کرنے جارہے ہوتے ہیں اس سے متعلق دیگر احادیث کا حوالہ بھی دیتے چلے جاتے ہیں۔ اس طریق سے قاری کو تھوڑے وقت میں ایک ہی موضوع پر بہت سی معلومات حاصل ہو جاتی ہیں۔ تاہم کئی مقامات ایسے بھی ہیں جو زیادہ بحث کے متقاضی تھے مگر مولانا نے نہایت ہی مختصر گفت گو کی ہے، جو بعض اوقات ابہام کی حدوں کو چھونے لگتی ہے۔ بعض مواقع پر فاضل شارح کے عقلی دلائل میں تشنگی محسوس ہوتی ہے۔

❁❁❁❁❁❁