تعارض و رفعِ تعارض کے متعلق حنفی مذہب کی تحقیق

محمد مشتاق احمد*

ABSTRACT

Some renowned Ḥanafī jurists of the latter period have asserted that in case of a conflicting legal evidences (*adillah*), the Ḥanafī School first opts for abrogation (*naskh*), failing which it goes for preference (*tarjih*) and finally it tries reconciliation (*jam*ʿ). This view has generally been accepted by the modern scholars. However, a thorough review of the classical manuals of the Hanafi School, both on legal theory (*usul al-fiqh*) as well as law (*fiqh*) reveals that this view does not accurately represent the Ḥanafī methodology for resolving conflicts. The present paper explores the Ḥanafī manuals to accurately determine the Ḥanafī methodology and also to find out the reasons which led the later Ḥanafī jurists to present a different picture. For this purpose, it compares the position of

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ قانون، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد۔

مقالہ نگار اپنے محترم استاد جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی اور عزیز شاگرد جناب پیر خضر حیات کا مشکور ہے۔ جنہوں نے اس مقالے کے ابتدائی مسودے پر ان کے تفصیلی تنقیدی تبصرے کی روشنی میں مقالہ نگار کو پورے مقالے پر نظر ثانی کرنی پڑی ۔تاہم مقالے کے مندرجات میں باقی رہ جانے والی غلطیوں اور کوتاہیوں کے لیے مقالہ نگار کو ہی ذمہ دار سمجھا جائے۔

the Hanafi School as chalked out in *Uṣūl al-Sarakhsī* and *Uṣūl al-Bazdawī* with the one presented in *al-Taḥrīr* of Ibn al-Hammām and *Musallam al-Thubūt* of al-Bihārī. Then, it analyzes three instances of detailed exposition of the Ḥanafī view in the most authentic manual of the Ḥanafī *fiqh*, namely *al-Mabsūt*. It concludes that the Ḥanafī School first determines the grading and strength of the conflicting evidences; then, it derives a general principle from the superior evidence; after this it interprets the subordinate evidence in the light of the superior evidence; if that is not possible, it presumes that the superior evidence has abrogated the subordinate evidence; if even abrogation is not possible, it abandons the subordinate evidence presuming that the narrator may have committed a mistake in understanding or narrating this evidence.

اصول کی مشہور کتاب **مسلم الثبوت** میں قرار دیا گیا ہے کہ جب دو دلائل بظاہر متعارض ہوں تو حنفی فقہا سب سے پہلے ناسخ اور منسوخ کے تعین کی کوشش کرتے ہیں؛ اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر ترجیح کی راہ اختیار کرتے ہیں ؛ یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر دلائل کے درمیان جمع و تطبیق کی کوشش کرتے ہیں؛ اور جمع بھی ممکن نہ ہو تو پھر دونوں دلائل کے سقوط کی بات کرتے ہیں: "و حکمه: النسخ إن علم

المتقدم، وإلافالترجيح إن أمكن، و إلا فالجمع بقدرالإمكان، وإن لم يكن تساقطا۔"[۱][اس کا قانونی اثر نسخ ہے، اگر معلوم ہو کہ کون سی دلیل متقدم ہے؛ بصورتِ دیگر ترجیح دی جائے گی، اگر وہ ممکن ہو؛ ورنہ ممکن حد تک جمع کی راہ اختیار کی جائے گی؛ اور اس کا امکان بھی نہ ہو تو دونوں دلائل ساقط ہوجائیں گے۔]

تاہم فقہ کی کتابوں میں ہمیں نظر آتا ہے کہ تعارضِ ادلہ کی صورت میں فقہاے کرام نسخ کی طرف کبھی کبھار ہی جاتے ہیں اور بالعموم ترجیح و جمع کی راہ ہی اختیار کرتے ہیں۔ دوسری طرف حنفی مذہب یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ تعارض دو متساوی دلائل کے درمیان ہی ہوتا ہے اور قوی دلیل اور ضعیف دلیل کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ چنانچہ **اصول بزدوی** میں قرار دیا گیا ہے: "و ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين."[۲] [معارضہ کا رکن یہ ہے کہ دو برابر کی قوت والے دلائل، جن میں ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت نہ ہو، باہم ایک دوسرے کے مقابل یوں آجائیں کہ ان سے ثابت شدہ احکام ایک دوسرے کے متضاد ہوں۔]

اگر ایسا ہے تو پھر تعارض کی صورت میں نسخ یا تساقط ایلیلیہ کے سوا کون سا راستہ باقی بچتا ہے اور ترجیح یا جمع کے لیے گنجایش کیسے پیدا ہوسکتی ہے ؟ ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ **مسلم الثبوت** میں ترجیح کی مثال میں دلیلِ اباحت پر دلیلِ حرمت کی ترجیح کا مسئلہ ذکر کیا گیا ہے۔اس کے برعکس متقدمین کی کتب میں اسی مسئلے کو غیر صریح نسخ کی مثال قرار دیا گیا ہے۔

اس مقالے میں شرعی دلائل کے درمیان تعارض کے مسئلے پر حنفی مذہب کی تفصیلی توضیح کی جائے گی لیکن پہلے یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اصول کی کتب کے متعلق چند اہم نکات واضح کیے جائیں۔

۱-عبد العلی محمد بن نظام الدین سہالوی، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت** ، بیروت : دار الکتب العلمیۃ ، ۱۴۲۳ھ، ج۲، ص ۲۳۶

۲-علاء الدین عبد العزیز بن احمد بخاری، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بیروت، دار الکتاب العربی، ت۔ن، ج۳، ص۷۷

اصول کی کتب کے متعلق چند تمہیدی نکات

عصر حاضر میں یہ غلط فہمی عام طور پر پھیل گئی ہے کہ مذاہب کے اختلاف کے باوجود ان میں اصولِ فقہ عام طور پر مشترک ہیں اور ان میں کہیں کہیں جزوی نوعیت کے اختلافات پائے جاتے ہیں۔[۳] اس وجہ سے فقہی مسائل میں تلفیق کی راہ اختیار کرنے والے اہلِ علم کا عام طریقہ یہ رہا ہے کہ اصولی مباحث میں مختلف مذاہب کی کتب سے بلا کسی روک ٹوک کے استدلال کیے جاتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں جو موقف وجود میں آتا ہے وہ اصولی تضادات پر مبنی اور اسی وجہ سے علمی دنیا میں ناقابلِ قبول اور عملی لحاظ سے ناقابلِ تنفیذ ہوتا ہے۔ اصولی مباحث میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف عام طور پر معلوم اور مسلمہ حقائق میں سے ہے۔ تاہم عصر حاضر میں بالعموم اس اختلاف کو جزوی اور غیر اہم بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف جزوی نہیں بلکہ قانون کے متعلق دو الگ نوعیت کے اندازِ فکر اور طریقِ استنباط کی نشان دہی کرتا ہے۔ اس لیے **حنفیہ یا شافعیہ کے طریقِ کار کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ان کے اصول آپس میں مختلط نہ ہونے پائیں۔**

اصول فقہ کی تدوین سب سے پہلے کس نے کی؟ عام طور پر اس سلسلے میں امام ربانی محمد بن ادریس شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کا نام لیا جاتا ہے لیکن یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ امام شافعی کی پیدائش سے بھی پہلے فقہِ حنفی کا بڑا ذخیرہ وجود میں آچکا تھا[۴] اور اس ذخیرے کا وجود میں آنا ہی اس بات کے لیے کافی ثبوت ہے کہ حنفیہ کے اصول باقاعدہ طور پر منضبط تھے۔ تاہم حنفیہ نے فقہ کی تدوین پہلے کی اور اصول کی تدوین کی طرف اس کے بعد متوجہ ہوئے۔[۵] مذہب کے ائمہ کے بعض اصول تو پہلے ہی مدون صورت میں موجود تھے یا مختلف طریقوں سے ان کی روایت کی گئی تھی لیکن زیادہ تر اصول

۳-اس نظریے پر تفصیلی اور جامع تنقید کے لیے دیکھیے:

Imrān Aḥsān Khān Nayāzī, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: Islamic Research Institute, ۱۹۹۴)

۴- امام شافعی کی پیدائش اسی سال ہوئی جس سال امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابتؒ کا انتقال ہوا، یعنی ۱۵۰ھ۔

۵- خود امام شافعی نے **الرسالۃ** لکھنے سے قبل بھی فقہی فروع کا استنباط کیا تھا اور انھیں تحریر بھی کیا تھا۔

فقہی ذخیرے پر غور و خوض کے بعد مستنبط کیے گئے۔(۶) اس استنباط میں یہ بالکل قدرتی امر تھا کہ ابتدا میں تمام فقہی فروع کا احاطہ نہیں کیا جاسکا۔ اس لیے بعض اصولوں پر اہلِ مذہب میں اختلاف بھی ہوا اور اس اختلاف کو رفع کرنے کے طریقے بھی سامنے آئے۔(۷)

یہ شرف اللہ تعالیٰ نے شمس الائمہ ابو بکر محمد بن ابی سہل سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۸۳ ھ) کی قسمت میں لکھا تھا کہ انھوں نے نہ صرف فقہِ حنفی کی وضاحت انتہائی جامع اور تفصیلی طور پر کی، بلکہ اصولِ حنفیہ کی تدوین بھی انتہائی دقت اور صحت کے ساتھ کی۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی مذہب کی تحقیق کے لیے امام سرخسی کی **المبسوط** اور **تمهيد الفصول في الأصول** کو (جسے عام طور پر **أصول السرخسي** کہا جاتا ہے) کسوٹی کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔ **جو قول ان کتابوں کے مندرجات سے موافقت نہیں رکھتا اسے حنفی مذہب نہیں کہا جاسکتا۔**(۸)

۶- تقریباً اسی طریقے سے عصر حاضر میں ماہرینِ قانون اعلیٰ عدلیہ کے فیصلوں سے قانونی اصولوں کا استخراج کرتے ہیں۔

۷- مثال کے طور پر اگر ایک مسئلے میں ایک طرف نافی دلیل ہو اور دوسری طرف مثبت دلیل ہو تو کس دلیل پر عمل کیا جائے گا ؟ امام عیسیٰ بن ابان (م ۲۱۹ ھ) کی رائے یہ تھی کہ دونوں برابر قوت رکھتی ہیں اس لیے رفعِ تعارض کے لیے ترجیح کی راہ اختیار نہیں کی جاسکتی، جبکہ امام عبد اللہ بن الحسین کرخی(م ۳۴۰ھ) کی رائے یہ تھی کہ مثبت کو ترجیح حاصل ہے۔ فقہی فروع میں بعض مسائل میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کے ائمہ نے مثبت کو ترجیح دی ہے (اور انھی مسائل سے امام کرخی استدلال کرتے ہیں) اور بعض جگہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے مثبت اور نافی دونوں کو برابر تسلیم کیا ہے (جن سے امام عیسیٰ استدلال کرتے ہیں) ۔ امام سرخسی نے ان تمام مسائل کا جائزہ لینے کے بعد ایسا اصول دیا ہے جس کی رو سے ان مختلف مسائل میں تمیز (distinction) بھی ہوجاتی ہے اور حنفی مذہب کا صحیح موقف بھی سامنے آجاتا ہے۔(تفصیل کے لیے دیکھیے : ابو بکر محمد بن ابی سہل سرخسی ، **تمهيد الفصول في الأصول المعروف بأصول السرخسي** (لاہور : یہ یہ المدنية، ۱۴۰۱ ھ) ، ج ۲ ، ص ۲۱۔۲۴)

۸- متأخرین نے اگرچہ فخر الاسلام ابو الحسن علی بن محمد بزدوی رحمہ اللہ (م ۴۸۲ ھ) کی کتاب کو زیادہ توجہ دی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ **اصول بزدوی** کے لیے بھی **أصول السرخسي** ہی اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی لیے **اصول بزدوی** کے مشہور شارح امام علاء الدین عبد العزیز بن احمد بخاری (۷۳۱ھ) کئی مقامات پر **اصول بزدوی** کی تصحیح **أصول السرخسي** کی روشنی میں کرتے ہیں۔

پانچویں صدی ہجری کے اختتام تک چونکہ بڑے مذاہب کے اصول منضبط اور مدون ہوکر سامنے آگئے تھے ، اس لیے پانچویں صدی کے بعد اصول پر لکھی گئی کتب میں یہ کوشش کارفرما نظر آتی ہے کہ کسی طرح تقریب بین المذاہب کو ممکن بنایا جاسکے۔ان کوششوں کے نتیجے میں اگرچہ اصولِ فقہ کا مشترک ذخیرہ بھی سامنے آ گیا لیکن بعض اوقات ان سے خلطِ مبحث بھی پیدا ہوا ہے۔اس لیے **بعد کے دور میں لکھی گئی کتب کو اصولِ سرخسی ہی کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا۔**

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قاضی محب اللہ بہاری (م ۱۱۱۹ھ) کی کتاب **مسلم الثبوت** اصول کی ایک اہم کتاب ہے اور متاخرین نے بالعموم اسے بطور ماخذ استعمال کیا ہے۔تاہم مذہب کی تحقیق کے لیے اصل ماخذ کی حیثیت **اصول سرخسی** ہی کو حاصل ہے۔قاضی محب اللہ اور دیگر متأخرین کی کتب پر علامہ کمال الدین محمد ابن ہمام سکندری (م ۸۶۱ھ) کی کتاب **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية** کا اثر بہت گہرا نظر آتا ہے اور اس کتاب کے عنوان سے ہی ظاہر ہے کہ اس میں تقریب بین المذاہب کی کوشش کی گئی ہے۔اس لیے حنفی مذہب کی تحقیق اور توجیہ میں امام سرخسی اور علامہ ابن الہمام کے موقف میں فرق پر بحث ضروری ہوجاتی ہے۔

ان تمہیدی نکات کے بعد اب زیر بحث مسئلے کی توضیح کی جاتی ہے۔

تنقیح طلب امور

زیر بحث مسئلے کی توضیح حنفی طریقِ استنباط کے صحیح فہم کے لیے بہت ضروری ہے اور اس مقصد کے لیے درج ذیل امور کی تنقیح ضروری ہے :

اولاً : تعارض کی حقیقت کیا ہے ؟ اس کی تعریف ، رکن اور شرائط کیا ہیں ؟

ثانیاً : تعارض کے رفع کے لیے حنفی فقہا نے کون سے "مخلص" ذکر کیے ہیں اور ان کی ترتیب کیا ہے ؟

ثالثاً : تعارض کی صورت میں نسخ کے بعد اور **تساقط** ابتداءً سے پہلے ترجیح اور جمع کی راہ کیسے اختیار کی جاسکتی ہے؟

رابعاً: کیا اس مسئلے میں متقدمین اور متأخرین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے ؟ اگر ہاں، تو اس اختلاف کا حل کیا ہے ؟

ان امور کی تنقیح کے لیے پہلے امام سرخسی کی تقریر کی ترتیب پر بحث پیش کی جائے گی جس سے حنفی مذہب واضح اور قطعی طور پر سامنے آجاتا ہے۔ اس کے بعد علامہ ابن ہمامؒ کی رائے پیش کی جائے گی۔ پھر امام سرخسی اور علامہ ابن ہمام کے درمیان اختلاف کا تجزیہ کیا جائے گا۔ اس کے بعد فقہِ حنفی کی معتبر ترین کتاب **المبسوط** سے حنفی طریقِ کار کی عملی مثالیں پیش کی جائیں گی۔ آخر میں ساری بحث کے نتائج سامنے رکھ دیے جائیں گے۔ وباللہ التوفیق !

فصلِ اول:

تعارضِ ادلہ کے متعلق حنفی مذہب: امام سرخسیؒ کی تقریر

"معارضہ" کی بحث کی ابتدا میں امام سرخسیؒ کہتے ہیں کہ اگر نصوص کی تاریخ کا علم ہوتا تو ان میں تعارض کا سوال پیدا نہ ہوتا، بلکہ متقدم کو منسوخ اور متاخر کو ناسخ قرار دیا جاتا:

وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ، فإنه يتعذر به علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ، ألا ترى أن عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه، ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم، فعرفنا أن الواجب في الأصل طلب التاريخ ليعلم به الناسخ من المنسوخ، وإذا لم يوجد ذلك يقع التعارض بينهما في حقنا-[۹]

[تعارض صرف اس لیے نظر آتا ہے کہ ہمیں تاریخ کا علم نہیں ہوتا کیونکہ اس کی وجہ سے ہمارے ناسخ اور منسوخ میں تمیز ناممکن ہوجاتی ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ تاریخ کا علم ہونے کی صورت میں معارضہ کی صورت باقی نہیں رہتی، بلکہ متأخر دلیل کو متقدم دلیل کے لیے ناسخ مانا جاتا ہے ؟ پس

۹- أصول السرخسي، ج۲، ص۱۲

معلوم ہوا کہ اصلاً واجب یہ ہے کہ تاریخ کی تحقیق کی جائے تاکہ ناسخ اور منسوخ معلوم ہوں۔ جب تاریخ کا علم نہ ہو تو ہمارے حق میں تعارض واقع ہوجاتا ہے۔]

اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جب بھی دو دلائل بظاہر متعارض نظر آئیں تو حنفی فقہا فوراً نسخ کی طرف لپکتے ہیں۔ حنفی فقہا کا پہلا اصول یہ ہے کہ **دلائلِ شرعیہ میں تعارض ممکن ہی نہیں ہے۔** چنانچہ امام سرخسی بحث کی ابتدا اس بات سے کرتے ہیں: "اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضعًا، لأن ذلك من أمارات العجز والله يتعالى عن أن يوصف به۔"[۱۰] [جان لو کہ شرعی دلائل، کتاب و سنت، میں درحقیقت تعارض واقع نہیں ہوتا کیونکہ یہ عجز کی نشانی ہے اور اللہ کی طرف عجز کی نسبت نہیں کی جاسکتی۔] اس سے معلوم ہوا کہ تعارض دراصل ہماری کم علمی یا کم فہمی کی وجہ سے ہمیں نظر آتا ہے اور درحقیقت اس کا وجود نہیں ہوتا۔ دوسرا اصول حنفی فقہا کا یہ ہے کہ **جب دو نصوص میں تعارض ہو تو اس کے رفع کرنے کا حل صرف نسخ ہی ہے۔** امام سرخسی فرماتے ہیں: "متى وقع التعارض بين الآيتين، فالسبيل: الرجوع إلى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما، فإذا علم ذلك، كان المتأخر ناسخًا للمتقدم، فيجب العمل بالناسخ، ولا يجوز العمل بالمنسوخ۔"[۱۱] [جب (ہمارے حق میں) دو آیات کے درمیان تعارض واقع ہو تو پھر راستہ یہ ہے: کہ تاریخ معلوم کرنے کے لیے سببِ نزول کی طرف رجوع کیا جائے۔ پھر جب تاریخ معلوم ہوجائے تو متقدم دلیل کے لیے متاخر دلیل ناسخ ہوگی۔ چنانچہ ناسخ پر عمل واجب ہوگا اور منسوخ پر عمل ناجائز ہوگا۔] اس اصول کے صحیح فہم کے لیے ضروری ہے کہ حنفی فقہا کے نزدیک تعارض کا جو مفہوم ہے اس کی وضاحت کی جائے۔

۱۰- ایضاً

۱۱- ایضاً، ۱۳۰

تعارض کی تعریف

امام سرخسی معارضہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں: ”هي الممانعة على سبيل المقابلة۔“[۱۲] [اس سے مراد یہ ہے کہ دو دلائل باہم ایک دوسرے کے سامنے آکر ایک دوسرے کے لیے رکاوٹ بن جائیں۔] پس معارضہ کے لیے ضروری ہے کہ دو دلائل باہم ایک دوسرے کے مقابل آجائیں اور ایک دوسرے کے مدلولات کی نفی کریں۔ چنانچہ اس تعریف کی وضاحت امام سرخسی ان الفاظ میں کرتے ہیں: ”يقال: عرض لي كذا: أي استقبلني فمنعني مما قصدته، ومنه سميت الموانع عوارض، فإذا تقابل الحجتان على سبيل المدافعة والممانعة، سميت معارضة۔“[۱۳]

کہا جاتا ہے: کہ فلاں چیز میرے سامنے آگئی، یعنی میرے سامنے آکر میرے راستے کی رکاوٹ بن گئی۔ اسی مفہوم میں شرعی موانع کو عوارض کہا جاتا ہے۔ پس جب دو دلائل باہم ایک دوسرے کے مقابل یوں آئیں کہ وہ ایک دوسرے کے لیے رکاوٹ بن جائیں تو اس کیفیت کو معارضہ کہا جاتا ہے۔]

۱۲- ایضاً، ۱۲

۱۳- ایضاً۔امام بزدوی نے تعارض کی تعریف میں بعینہ یہی کچھ کہا ہے اور اس کی شرح میں امام عبد العزیز بخاری فرماتے ہیں: ”التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه۔“ (**كشف الأسرار**، ج۳، ص ۷۶) [تعارض یہ ہے کہ دو برابر کے درجے کے دلائل یوں ایک دوسرے کے مقابل آجائیں کہ ان کے درمیان کسی صورت جمع ممکن نہ ہو۔] آگے صراحت کرتے ہیں: "و إنما قيد بتساوي الحجتين ليتحقق التقابل و التدافع، إذ لا مقابلة بين الضعيف و القوي، بل يترجح القوي، فالمشهور لا يقابل المتواتر، و خبر الواحد لا يعارض المشهور۔"(ایضاً، ۷۷) [دلائل کے درمیان برابری کی شرط اس لیے رکھی گئی ہے کہ تقابل اور تدافع کا وجود ثابت ہو؛ کیونکہ ضعیف اور قوی کے درمیان کوئی مقابلہ نہیں ہوتا بلکہ ایسی صورت میں قوی کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ پس خبر مشہور کا مقابلہ خبر متواتر کے ساتھ نہیں ہوسکتا اور خبر واحد کا معارضہ خبر مشہور کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔]

تعارض کا رکن

تعارض کے رکن کے متعلق امام سرخسی تصریح کرتے ہیں کہ دونوں دلائل میں تضاد اور تنافی کی نسبت ہو: "وأماالركن فهوتقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى۔"[۱۴] [رکن یہ ہے کہ دو برابر کے درجے کے دلائل باہم ایک دوسرے کے مقابل یوں آئیں کہ ایک سے ثابت شدہ حکم دوسرے سے ثابت شدہ حکم کی ضد ہو۔] اس کی وضاحت میں انھوں نے جو کچھ فرمایا ہے وہ بہت ہی اہم ہے: "كالحل والحرمة والنفي والإثبات، لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة؛ إذ لا مقابلة للضعيف مع القوي"[۱۵] [جیسے حلت و حرمت، یا نفی و اثبات، کیونکہ کسی شے کا رکن وہ ہوتا ہے جس پر وہ شے قائم ہو، اور تقابل کی کیفیت دو باہم متساوی دلائل کے درمیان پیدا ہوتی ہے کیونکہ قوی اور ضعیف میں کوئی مقابلہ نہیں ہوتا۔]

اس سے معلوم ہوا کہ دودلائل کے درمیان معارضہ اسوقت تک پایا ہی نہیں جاسکتا جب تک دوباتیں ثابت نہ کی جائیں:

اولاً: یہ کہ یہ دونوں دلائل قوت میں متساوی ہیں کیونکہ **قوی اور ضعیف میں کوئی معارضہ نہیں پایاجاتا**؛ اور

ثانیاً: یہ کہ دونوں دلائل میں تضاد اور تنافی کی نسبت ہو کہ ایک دلیل سے جوکچھ معلوم ہورہاہے دوسری دلیل سے اس کے بالکل متضاد بات معلوم ہورہی ہے کیونکہ **اگر تضاد اور تنافی نہ ہو تو معارضہ نہیں پایا**

۱۴- أصول السرخسي، ج۲، ص۱۲

۱۵- ایضاً۔ امام بزدوی کے الفاظ یہ ہیں: و ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين -(كشف الأسرار، ۳:۷۷) [معارضہ کا رکن یہ ہے کہ دو برابر کی قوت والے دلائل، جن میں ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت نہ ہو، باہم ایک دوسرے کے مقابل یوں آجائیں کہ ان سے ثابت شدہ احکام ایک دوسرے کے متضاد ہوں۔]

جائے گا۔ پس اگر دو دلائل کے درمیان بظاہر پائے جانے والے اختلاف کو دور کیا جاسکے تو ان کے درمیان معارضہ نہیں پایا جائے گا۔(۱۶)

تعارض کی شرائط

اس دوسری بات کی مزید وضاحت معارضہ کی شرط سے ہوجاتی ہے جو امام سرخسی ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں: "وأما الشرط: فهو أن يكون تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد، لأن المضادة والتنافي لا يتحقق بين الشيئين في وقتين ولا في محلين حسًا وحكمًا ۔"(۱۷) [جہاں تک معارضہ کی شروط کا تعلق ہے تو ایک شرط یہ ہے کہ دو دلیلوں کا تقابل ایک ہی محل اور ایک ہی وقت میں ہو کیونکہ دو اشیا کا ایک دوسرے کے ساتھ متصادم ہونا اور ان کی ایک دوسرے کی نفی کرنا دو مختلف اوقات میں نہیں ہوتا ، نہ ہی حسی یا حکمی طور پر دو مختلف محل میں ہوتا ہے۔]اس کی حسی مثال میں امام

۱۶- یہی بات امام بزدوی نے ان الفاظ میں کہی ہے کہ چونکہ قانونی مفروضہ یہ ہے کہ شرعی دلائل میں تعارض نہیں پایا جاتا اس لیے پہلا اصول یہ ہے کہ تعارض سے نکلنے کی راہ نکالی جائے ؛ البتہ جب رفعِ تعارض کی راہ نہ نکل سکے تو پھر تعارض کے قانونی اثرات مرتب ہوں گے: "و إذا ثبت أن التعارض ليس بأصل، كان الأصل في الباب طلب ما يدفع به التعارض، و إذا جاء العجز، وجب إثبات حكم التعارض ۔"(ایضاً ، ۷۶) [جب یہ ثابت ہوا کہ تعارض اصل نہیں ہے ، تو اس باب میں اصول یہ ٹھہرا کہ تعارض رفع کرنے کی راہ ڈھونڈی جائے اور جب یہ راہ نہ مل سکے تو پھر تعارض کے قانونی اثر کا اثبات واجب ہوجاتا ہے۔]فاضل شارح فرماتے ہیں : "من شرط المعارضة أن يكون الحكم الذي يثبته أحد الدليلين عين ما ينفيه الآخر بالتحقيق التدافع و التمانع، فإذا اختلف الحكم عند التحقيق بأن ينفي أحدهما غير ما يثبته الآخر، لا يثبت التدافع لإمكان الجمع بينهما، فلا يتحقق التعارض."(ایضاً) [معارضہ کی ایک شرط یہ ہے کہ ایک دلیل جس حکم کا اثبات کررہی ہو دوسری دلیل بعینہ اسی حکم کی نفی کرے تاکہ تدافع اور تمانع ثابت ہو۔پس جب تحقیق کے نتیجے میں حکم کا اختلاف ثابت ہوجائے ، کہ ایک دلیل جس حکم کی نفی کررہی ہے وہ اس سے مختلف ہے جس کا اثبات دوسری دلیل کررہی ہو ، تو تعارض متحقق نہیں ہوتا۔]

۱۷- أصول السرخسي ، ج۲،ص ۱۲

سرخسی رات اور دن اور سیاہی و سفیدی کا ، جبکہ قانونی مثالوں میں نکاح کے ذریعے پیدا ہونے والی حلت و حرمت کا ذکر کرتے ہیں:

ومن الحسيات: الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما في وقت واحد، ويجوز أن يكون بعض الزمان نهارا والبعض ليلا، وكذلك السواد مع البياض مجتمعان في العين في محلين ، ولا تصور لاجتماعهما في محل واحد ومن الحكميات: النكاح فإنه يوجب الحل في المنكوحة والحرمة في أمها وبنتها، ولا يتحقق التضاد بينهما في محلين حتى صحّ إثباتهما بسبب واحد.[۱۸]

حسی احکام سے اس کی مثال رات اور دن کی ہے کہ ایک وقت میں ان دونوں کے اجتماع کا تصور نہیں کیا جاسکتا ، البتہ یہ جائز ہوتا ہے کہ وقت کا کچھ حصہ دن کہلائے اور کچھ حصے کو رات کہا جائے۔ اسی طرح سیاہی اور سفیدی آنکھ میں دو مختلف مقامات پر ہوتی ہیں لیکن ایک ہی مقام پر ان کا اجتماع متصور نہیں ہوسکتا۔ قانونی احکام میں اس کی مثال نکاح ہے کہ اس کے نتیجے میں منکوحہ کے ساتھ مقاربت جائز، اور منکوحہ کی ماں اور بیٹی کے ساتھ مقاربت ناجائز ہوجاتی ہے لیکن اس کو تضاد نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ مختلف حکم مختلف محل کے لیے ہیں اور اسی لیے ایک ہی سبب سے دونوں کا اثبات صحیح ہے۔

ایک اور مثال صوم اور فطر کی ہے : "والصوم يجب في وقت والفطر في وقت آخر ولا يتحقق معنى التضاد بينهما باختلاف الوقت."[۱۹]

۱۸-ایضاً

۱۹-ایضاً ،ج ۱۲ ،ص ۱۳

[ایک مخصوص وقت میں روزہ ، جبکہ ایک اور مخصوص وقت میں فطر واجب ہوتا ہے ، اور وقت کے اختلاف کی وجہ سے ان دو احکام میں تضاد متحقق نہیں ہوتا۔] پس دو دلائل میں **معارضہ نہیں پایا جاتا جب تک دونوں دلائل ایک ہی محل اور ایک ہی وقت کے بارے میں نہ ہوں۔**

معارضہ کے لیے دوسری شرط امام سرخسی یہ ذکر کرتے ہیں کہ **دونوں دلائل ایسے ہوں کہ تاریخ معلوم ہونے کی صورت میں ایک دلیل کو دوسری دلیل کے لیے ناسخ مانا جاتا:** "ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز أن يكون ناسخا للآخر، إذا عرف التاريخ بينهما۔" [۲۰] [ایک اور شرط یہ ہے کہ دلائل میں ہر ایک اس طور پر حکم کا اثبات کرے کہ تاریخ معلوم ہونے کی صورت میں اس کے ذریعے دوسری دلیل کا نسخ جائز ہوتا۔] چنانچہ مندرجہ ذیل ادلہ کے درمیان تعارض پایاجاسکتا ہے :

آیت اور آیت کے درمیان

قراءت اور قراءت کے درمیان

سنت اور سنت کے درمیان اور

آیت اور سنت متواترہ یا مشہورہ کے درمیان۔

ان کے برعکس قیاس اور قیاس کے درمیان یا اقوالِ صحابہ کے درمیان تعارض نہیں پایا جاسکتا کیونکہ یہ ایک دوسرے کے لیے ناسخ نہیں ہوسکتے۔[۲۱]

تعارض کا حکم

جب اس مفہوم کے مطابق معارضہ پایا جائے کہ دو دلائل قوت میں متساوی ہوں، ان سے ثابت شدہ احکام میں تنافی ہو، وہ ایک ہی محل اور ایک ہی وقت کے بارے میں ہوں، اور ان میں ایک دلیل دوسری دلیل کی ناسخ ہوسکتی ہو تو اس کا قانونی اثر یہ ہے کہ ان میں جو دلیل متاخر ہو وہ متقدم کے

۲۰- ایضاً ،ص ۱۲-۱۳

۲۱- ایضاً

لیے ناسخ ہوگی اور اس صورت میں ناسخ پر عمل واجب اور منسوخ پر عمل ناجائز ہوگا: "وأما الحكم فنقول: متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما، فإذا علم ذلك كان المتأخر ناسخا للمتقدم فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالمنسوخ۔"[۲۲] [جہاں تک تعارض کے قانونی اثر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں ہم کہتے ہیں: کہ جب (ہمارے حق میں) دو آیات کے درمیان تعارض واقع ہو تو پھر راستہ یہ ہے کہ تاریخ معلوم کرنے کے لیے سببِ نزول کی طرف رجوع کیا جائے۔ پھر جب تاریخ معلوم ہوجائے تو متقدم دلیل کے لیے متأخر دلیل ناسخ ہوگی۔ چنانچہ ناسخ پر عمل واجب ہوگا اور منسوخ پر عمل ناجائز ہوگا۔]

اگر دو دلائل کے درمیان اس مخصوص اصطلاحی مفہوم میں تعارض پایا جائے اور ناسخ و منسوخ کی تعیین ممکن نہ ہو تو پھر کیا کیا جائے گا؟ ظاہر ہے کہ جب دونوں دلائل متساوی ہوں اور ان سے ثابت شدہ احکام میں تطبیق کی کوئی صورت ممکن بھی نہ ہو تو ان میں کسی ایک پر بھی عمل ممکن نہیں ہوگا، بلکہ دونوں دلائل کا عدمِ وجود فرض کیا جائے گا اور پھر دیکھا جائے گا کہ دونوں دلائل کی عدم موجودگی میں کیا کیا جاتا؟[۲۳] چنانچہ اگر یہ معاملہ دو آیات کے درمیان پیش آئے، تو سنت کا رخ کیا جائے گا جیسا کہ قرآن مجید میں حکم کی عدم موجودگی کی صورت میں کیا جاتا ہے:

> فإن لم يعلم ذلك فحينئذ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة، ويجب العمل بذلك إن وجد في السنة، لأن المعارضة لما

۲۲- ایضاً۔ دیکھیے کہ امام بزدوی نے یہاں کس طرح اختصار سے کام لیا ہے۔ فرماتے ہیں: و حكم المعارضة بين آيتين: المصير إلى السنة -(**كشف الأسرار**، ج۳، ص ۷۸) [دو آیات کے درمیان معارضہ کا قانونی اثر یہ ہے: کہ سنت کی طرف جایا جائے۔] ایسا اسی صورت میں کیا جاسکتا ہے جب دو آیتوں کے درمیان تعارض کسی صورت رفع نہ ہوسکے اور نسخِ صریح یا غیر صریح بھی ثابت نہ ہوسکے۔ اس کی وضاحت آگے آرہی ہے۔ امام بزدوی کی عبارت کی شرح میں امام عبد العزیز بخاری نے وہی تفصیل دی ہے جو امام سرخسی نے یہاں دی ہے۔

۲۳- اس سے معلوم ہوا کہ نسخ اور تساقط ادلہ کے درمیان کسی اور راستے کی گنجائش نہیں ہے۔

تحققت في حقنا فقد تعذر علينا العمل بالآيتين، إذ ليست إحداهما بالعمل بها أولى من الأخرى والتحق بما لو لم يوجد حكم الحادثة في الكتاب فيجب المصير إلى السنة في معرفة الحكم۔ [۲۴]

اگر تاریخ معلوم نہ ہوسکے تو ایسی صورت میں حکم جاننے کے لیے سنت کی طرف جانا لازم ہوجاتا ہے اور سنت میں حکم ملنے کی صورت میں اس پر عمل واجب ہوتا ہے؛ کیونکہ جب ہمارے حق میں معارضہ متحقق ہوگیا تو ہمارے لیے دونوں آیات پر عمل ناممکن ہوگیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ (دونوں آیات برابر کے درجے کی ہیں اور) عمل کے لیے ان میں کسی آیت کو دوسری آیت پر فوقیت حاصل نہیں ہے اور یہ اس نوع کا واقعہ ہوا جس کے بارے میں کتاب میں حکم نہ ہو تو اس کا حکم جاننے کے لیے سنت کی طرف جانا واجب ہوجاتا ہے۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب دو سنتوں کے درمیان تعارض کی کیفیت ہو اور ناسخ و منسوخ کا علم ممکن نہ ہو، تو اس صورت میں قولِ صحابی یا قیاس کی طرف جایا جائے گا:

كذلك إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فإنه يصار إلى ما بعد السنة فيما يكون حجة في حكم الحادثة، وذلك قول الصحابي أو القياس الصحيح على ما بيّنّا من قبل في الترتيب في

۲۴- أصول السرخسي، ج۲، ص ۱۳۔ واضح رہے کہ یہ اصول بحث کی تکمیل کے لیے دیا گیا ہے اور صرف مفروضے پر مبنی ہے کہ اگر ایسا ہوا تو کیا کیا جائے گا؟ آگے ہم حنفی فقہا کے طریقِ تاویل کی وضاحت کریں گے جس پر عمل کے بعد چند ہی آیات ایسی رہ جاتی ہیں جن میں اس مخصوص اصطلاحی مفہوم کے مطابق تعارض پایا جاتا ہے اور ان میں ناسخ و منسوخ کا تعین نہایت آسان ہے۔

الحجج الشرعية، لأن عند المعارضة يتعذر العمل بالمتعارضين، ففي حكم العمل يجعل ذلك كالمعدوم أصلا.[۲۵]

اسی طرح جب دو سنتوں کے درمیان تعارض واقع ہو اور تاریخ معلوم نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں اس واقعے کا حکم معلوم کرنے کے لیے (ترتیب میں) سنت کے بعد آنے والی دلیل کی طرف رخ کیا جائے گا جو کہ قولِ صحابی یا قیاسِ صحیح ہے، جیسا کہ شرعی ادلہ کی ترتیب کے باب میں ہم پہلے واضح کر چکے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ (اصطلاحی) معارضہ کی صورت میں باہم متعارض دلائل پر عمل ناممکن ہو جاتا ہے اور حکم معلوم کرنے کے معاملے میں انھیں اصلاً معدوم سمجھا جائے گا۔

تاہم اگر دلائل متساوی نہ ہوں، یا ان سے ثابت شدہ احکام میں تنافی کی نسبت نہ ہو، یا وہ ایک ہی محل کے بارے میں نہ ہوں، یا ایک ہی وقت کے بارے میں نہ ہوں، یا ان میں ایک دلیل دوسری دلیل کے لیے ناسخ نہ ہو سکتی ہو، تو ان سب صورتوں میں تعارض نہیں پایا جاتا اور اسی لیے تعارض کا قانونی اثر– ناسخ و منسوخ کی تحقیق – مرتب نہیں ہو گا۔ اس بات کی تفصیلی وضاحت اگلی فصل میں آئے گی۔

تعارض سے نکلنے کی راہیں

امام سرخسی تعارض سے نکلنے کے لیے پانچ "مخلص" ذکر کرتے ہیں:

وأما بيان المخلص عن المعارضات فنقول: يطلب هذا المخلص أولاً من نفس الحجة، فإن لم يوجد فمن الحكم، فإن لم يوجد فباعتبار الحال، فإن لم يوجدفباعتبار التاريخ نصاً، فإن لم يوجد فباعتبار التاريخ دلالةً۔"[۲۶]

۲۵- ایضاً

۲۶- ایضاً،۱۷۔ امام بزدوی کے الفاظ یہ ہیں: "و إذا عرفت ركن المعارضة و شرطها، وجب أن تبنى عليها كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الأصل ، و ذلک خمسة أوجه: من قبل الحجة ، و من قبل

> جہاں تک معارضہ سے نکلنے کے راستے بیان کرنے کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں : کہ یہ راہ سب سے پہلے نفس دلیل سے ہی معلوم کی جائے گی، اگر اس سے یہ راہ نہ مل سکے تو پھر حکم پر غور کرکے یہ معلوم کی جائے گی، یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر حالت کے اعتبار کے ذریعے راستہ ڈھونڈا جائے گا، یہ بھی نہ ہوسکے تو پھر تاریخ کے بارے میں صریح گواہی کی مدد سے تاریخ کا تعین کرکے معارضہ سے نکلنے کی راہ معلوم کی جائے گی، اور یہ بھی ناممکن ہو تو پھر قرائن کے ذریعے تعارض کو رفع کیا جائے گا۔

یہاں سب سے اہم بات یہ ہے کہ امام سرخسی نے یہ سارے مخلص "ف" کے ساتھ ذکر کیے ہیں جس سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ترتیب یہی ہے جو یہاں ذکر کیا گیا ہے ،یعنی:

پہلے نفسِ دلیل پر غور کرکے دیکھا جائے گا کہ کیا ان دلائل میں کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہے؛

اس سے تعارض رفع نہ ہوسکے تو پھر دلیل سے ثابت شدہ حکم پر غور کیا جائے گا کہ کیا ان ثاب شدہ احکام میں کسی طرح تمیز کی جاسکتی ہے؛

الحکم ، و من قبل الحال، و من قبل الزمان صریحاً، و من قبل الزمان دلالۃً۔" (**کشف الأسرار** ،ج ۳،ص۸۸) [جب تم نے معارضہ کا رکن اور اس کی شرائط جان لیں تو اب لازم ہے کہ تم ان کی روشنی میں یہ مانتے ہوئے کہ معارضہ اصلاً معدوم ہے ، معارضہ سے نکلنے کی راہیں متعین کرلو ، اور اس کے پانچ طریقے ہیں : نفسِ دلیل کے پہلو سے ، حکم کے پہلو سے ، حالت کے پہلو سے ، وقت کے متعلق صراحت کے پہلو سے اور وقت کے متعلق قرائن کے پہلو سے۔] یہاں پھر دیکھیے کہ امام سرخسی کی عبارت امام بزدوی کی بہ نسبت زیادہ صاف ہے ، بالخصوص ایک مخلص اور دوسرے مخلص کے درمیان عطف کے تناظر میں دیکھیے کہ امام بزدوی عطف کے لیے حرف واو استعمال کررہے ہیں جبکہ امام سرخسی حرف فاء استعمال کررہے ہیں جو مقصد کی توضیح کے لیے زیادہ مناسب ہے۔

اس سے بھی تعارض رفع نہ ہو تو پھر حالت کا اعتبار کیا جائے گا کہ کیا ایک حکم کو ایک حالت اور دوسرے کو دوسری حالت کے لیے مانا جاسکتا ہے؛

یہ تدبیر بھی ناکام ہو تو پھر نسخ کی طرف جایا جائے گا اور اس مقصد کے لیے اگر تاریخ کے متعلق نص نہ ملے تو پھر قرائن سے تاریخ کا اندازہ لگایا جائے گا۔

نفس دلیل پر غور کے ذریعے رفعِ تعارض

نفس دلیل پر غور کرنے سے کس طرح رفعِ تعارض کی راہ نکل سکتی ہے ؟ اس کی وضاحت میں امام سرخسی فرماتے ہیں:

فبيانه من أوجه أحدها أن يكون أحد النصين محكماً والآخر مجملا أو مشكلا فإن بهذا يتبين أن التعارض حقيقة غير موجود بين النصين وإن كان موجوداً ظاهرا فيصار إلى العمل بالمحكم دون المجمل والمشكل وكذلك إن كان أحدهما نصاً من الكتاب أو السنة المشهورة والآخر خبر الواحد وكذلك إن كان أحدهما محتملا للخصوص فإنه ينتفي معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر. (٢٧)

اس کی وضاحت کئی طریقوں سے ہوسکتی ہے: ایک یہ ہے کہ ایک دلیل محکم اور دوسری مجمل یا مشکل ہو۔ ایسی صورت میں واضح ہوتا ہے کہ ان دو دلائل

٢٧- ایضاً، ص ١٨، امام بزدوی کے الفاظ ہیں : "أما من قبل نفس الحجة فإن لا يعتدل الدليلان ، فلا يقوم المعارضة ؛ مثل المحكم يعارضه المجمل من الكتاب، أو السنة المشهورة يعارضه خبر الواحد، لأن ركنه اعتدال الدليلين ۔ "(كشف الأسرار، ج٣،ص ٨٨) [نفسِ دلیل کے پہلو سے رفع تعارض کی راہ یوں نکالی جاتی ہے کہ دلائل برابر کے درجے کے نہ ہوں ؛ جیسے کتاب کی مجمل آیت کا تعارض محکم آیت سے ہو ،یا سنتِ مشہورہ کے ساتھ خبر واحد کا تعارض ہو۔اس کی وجہ یہ ہے کہ معارضہ کا رکن ہی یہ ہے کہ دلائل ایک ہی درجے کے ہوں۔]

کے درمیان درحقیقت تعارض موجود نہیں ہے، خواہ بظاہر ایسا نظر آتا ہو۔ پس مجمل یا مشکل کے بجائے محکم پر عمل کیا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب ایک دلیل کتاب یا سنتِ مشہورہ کی نص ہو اور دوسری دلیل خبر واحد ہو۔ اسی طرح اگر ایک دلیل تخصیص کی محتمل ہو تو دوسری دلیل سے اس کی تخصیص کی جائے گی اور تعارض ختم ہو جائے گا۔

اس مقام پر امام سرخسی نے بعض دلچسپ مثالیں بھی دی ہیں۔ مثال کے طور پر حنفی مذہب یہ ہے مسکلہ ءمن پر حد کی سزا کا نفاذ نہیں ہوگا۔ یہاں بظاہر سورۃ المآئدہ کی آیت: ﴿السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو] اور سورۃ التوبہ کی آیت ﴿ثم أبلغه مأمنه﴾ [پھر اسے اس کے محفوظ مقام تک پہنچادو] کے درمیان تعارض نظر آتا ہے لیکن حنفی فقہا اس کے قائل ہیں کہ سورۃ التوبہ کی آیت نے سورۃ المآئدہ کی آیت تخصیص کردی ہے اور یوں سورۃ المآئدہ کی آیت کا اطلاق مستامن پر نہیں ہوتا۔[۲۸]

ثابت شدہ حکم پر غور کے ذریعے رفعِ تعارض

رفعِ تعارض کے لیے امام سرخسی دوسری راہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ بظاہر متعارض دلائل سے ثابت شدہ حکم پر غور کیا جائے:

۲۸- یہاں یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ جب سورۃ التوبہ کا نزول سورۃ المآئدہ کے کافی عرصے بعد ہوا ہے تو پھر اسے تخصیص کیسے کہا جاسکتا ہے، یہ تو نسخ ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سورۃ المآئدہ کی آیت کی تخصیص دیگر دلائل کے ذریعے پہلے ہی ہوچکی تھی اور سورۃ التوبہ کی آیت نے اس کی مزید تخصیص کردی ہے۔ تخصیص بیان کی ایک قسم ہے جبکہ نسخ رفعِ حکم ہے۔ دیگر دلائل نے پہلے ہی واضح کردیا تھا کہ ہر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ بعض مخصوص نوعیت کے چوروں کا ہی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ سورۃ التوبہ کی آیت نے مزید واضح کیا کہ اگر چور مستامن ہو تو اس کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ گویا سورۃ المآئدہ کی آیت صرف بظاہر ہی عام ہے، درحقیقت عام نہیں ہے اور اسے اصطلاحاً عام مخصوص منه البعض کہا جائے گا۔

"وبيان الطلب المخلص من حيث الحكم أن التعارض إنما يقع للمدافعة بين الحكمين، فإن كان الحكم الثابت بأحد النصين مدفوعاً بالآخر لا محالة فهو التعارض حقيقة، **وإن أمكن إثبات حكم بكل واحد من النصين سوى الحكم الآخر لا تتحقق المدافعة فينتفي التعارض**۔"(۲۹)

حکم کے پہلو سے تعارض دور کرنے کی راہ نکالنے کی وضاحت یہ ہے کہ : تعارض واقع ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ دونوں حکم ایک دوسرے کے لیے رکاوٹ بن جاتے ہیں، پس جب ایک نص سے ثابت شدہ حکم بہر صورت دوسری نص سے ثابت شدہ حکم کو روکے تو ایسی صورت میں حقیقی تعارض واقع ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ ایک نص سے ثابت شدہ حکم دوسری نص سے ثابت شدہ حکم سے مختلف ہے تو تعارض ختم ہوجاتا ہے۔

اس کی مثال میں امام سرخسی جھوٹی قسم (اليمين الغموس) کا ذکر کرتے ہیں۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ یمینِ غموس پر قسم کا کفارہ عائد نہیں ہوتا۔ یمینِ غموس اگرچہ قصداً کھائی جاتی ہے اس لیے اس پر سورۃ البقرہ کی آیت کا اطلاق ہوتا ہے: ﴿و لکن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾[لیکن جو قسمیں تم دل سے کھاتے ہو ان پر تمہارا مواخذہ کرے گا]۔ تاہم یہ یمین منعقد نہیں ہوتی کیونکہ یمین منعقدہ اس خبر کے بارے میں ہوتی ہے جس کے صدق یا کذب دونوں کا امکان ہو جبکہ جھوٹی قسم کھانے

۲۹- ایضاً ،۱۹۔امام بزدوی کے الفاظ پر غور کریں : "و أما الحكم فإن الثابت بهما إذا اختلف عند التحقيق ، سقط التعارض ."(كشف الأسرار ، ۳: ۸۹)[جہاں تک حکم کے پہلو سے رفعِ تعارض کی راہ نکالنے کا تعلق ہے تو جب تحقیق سے ثابت ہوجائے کہ دونوں دلائل سے ثابت شدہ حکم ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو تعارض ساقط ہوجاتا ہے۔]

والا جانتا ہے کہ وہ جھوٹ کہہ رہا ہے۔ یہاں بظاہر دو نصوص میں تعارض پایا جاتا ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں ہر اس قسم پر مواخذے کا حکم ہے جو قصداً کھائی جائے ، جس میں یمینِ غموس بھی شامل ہے، جبکہ سورۃ المآئدہ میں صرف یمین منعقدہ پر مواخذے کا حکم ہے : ﴿و لكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ [لیکن جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو ان پر تمہارا مواخذہ کرے گا]۔ اس بظاہر نظر آنے والے تعارض کا حل یہ ہے کہ سورۃ البقرہ میں مواخذے سے مراد اخروی سزا ہے ، جبکہ سورۃ المآئدہ میں مواخذے سے مراد دنیوی اثر 'یعنی کفارہ' ہے :

وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذلكم بما عقدتم الأيمان ﴾ قوله تعالى:﴿ ولكن يؤاخذكم بما كبست قلوبكم ﴾ فبين النصين تعارض من حيث الظاهر في يمين الغموس، فإنها من كسب القلوب، ولكنها غير معقودة لأنها لم تصادف محل عقد اليمين، وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق، ولكن انتفى هذا التعارض باعتبار الحكم، فإن المؤاخذة المذكورة في قوله تعالى: ﴿بما عقدتم الأيمان﴾ هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا، وفي قوله تعالى: ﴿بما كسبت قلوبكم﴾ المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة، لأنه أطلق المؤاخذة فيها، والمؤاخذة المطلقة تكون في دار الجزاء، فإن الجزاء بوفاق العمل، فأما في الدنيا فقد يبتلى المطيع ليكون تمحيصا لذنوبه وينعم على المعاصي استدراجا، فبهذا الطريق تبين أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر، وإذا انتفت المدافعة بين الحكمين ، ظهر المخلص عن التعارض۔[۳۰]

۳۰- أصول السرخسي ،ج۲،ص۱۹

پس یمینِ غموس کے مسئلے میں دونوں نصوص میں بظاہر تعارض پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کسبِ قلوب میں سے ہوتی ہے لیکن غیر معقودہ ہوتی ہے کیونکہ وہ عقدِ یمین کے محل۔یعنی وہ خبر جس کی سچائی کی امید ہو۔پر واقع نہیں ہوتی لیکن حکم کے اعتبار سے یہ تعارض رفع ہو جاتا ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ: ”جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو“ میں مواخذے سے مراد دنیا میں کفارے کا حکم ہے، جبکہ ارشاد باری تعالیٰ: ”جو قسمیں تم دل سے کھاتے ہو“ میں مواخذے سے مراد آخرت میں دی جانے والی سزا ہے کیونکہ اس آیت میں مواخذہ مطلق ہے اور مواخذۂ مطلقہ دار الجزاء میں ہو گا کیونکہ جزا عمل کے برابر ہوتی ہے۔ جہاں تک دنیوی مواخذے کا تعلق ہے تو کبھی اللہ تعالیٰ کا فرمان بردار بندہ بھی آزمائش میں پڑتا ہے تاکہ اس کے گناہ جھڑ جائیں اور بعض اوقات نافرمان بندے کو بھی نعمت عطا ہوتی ہے تاکہ وہ بتدریج گرفت میں آجائے۔ اس پہلو سے واضح ہوا کہ ایک نص سے ثابت شدہ حکم دوسری نص سے ثابت شدہ حکم سے مختلف ہے اور جب یہ ثابت ہوا کہ وہ دونوں حکم ایک دوسرے کے لیے رکاوٹ نہیں ہیں تو تعارض سے نکلنے کی راہ مل گئی۔

اعتبارِ حال کے ذریعے رفعِ تعارض

اس سے مراد یہ ہے کہ اگر دونوں دلائل سے ثابت شدہ حکم ایک ہی شخص کے متعلق ہوں اور ان میں تنافی کی نسبت ہو تو ان میں سے ایک حکم کو ایک حالت اور دوسرے حکم کو دوسری حالت پر محمول کیا جائے۔ اس کی مثال میں امام سرخسی آیتِ کریمہ: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [ان کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ وہ پاک صاف نہ ہو جائیں / خود کو پاک صاف نہ کرلیں] کی دو قراءات کی مثال دیتے ہیں جن میں ایک قراءت تخفیف کے ساتھ یَطْهُرْنَ ہے اور دوسری تشدید کے ساتھ یَطَّهَّرْنَ ہے۔ اول الذکر سے مراد انقطاعِ دم ہے، یعنی جب حیض کا خون رک جائے تو پھر بیوی کے ساتھ مقاربت کی جاسکتی ہے؛ جبکہ ثانی الذکر سے مراد اغتسال ہے، یعنی جب خون رک جانے کے بعد وہ

غسل کر لے تو اس کے بعد ہی اس کے ساتھ مقاربت کی جاسکتی ہے۔ امام سرخسی ان دو احکام کو دو مختلف احوال پر منطبق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب حیض کا خون دس دن سے پہلے رک جائے تو مقاربت اس وقت تک نہ کی جائے جب تک وہ غسل نہ کرلے ؛ جبکہ دس دن کی مدت پوری ہونے کے بعد مقاربت کے لیے غسل کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے اس لیے اس مدت کے گزرنے پر طہارت کا وجود یقینی ہوگیا ہے ، خواہ اس کے بعد بھی خون جاری ہو کیونکہ اس صورت میں اسے استحاضہ قرار دیا جائے گا:

فبينهما تعارض في الظاهر، لأن حتى للغاية وبين امتداد الشيء إلى غاية وبين قصوره دونها منافاة، والاطهار هو الاغتسال والطهر يكون بانقطاع الدم، فبين امتداد حرمة القربان إلى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة، ولكن باعتبار الحال ينتفي هذا التعارض، وهو أن تحمل القراءة بالتشديد على حال ما إذا كان أيامها دون العشرة، والقراءة بالتخفيف على حال ما إذا كان أيامها عشرة، لأن الطهر بالانقطاع إنما يتيقن به في تلك الحالة، فإن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام، فأما فيما دون العشرة لا يثبت الطهر بالانقطاع بيقين، لتوهم أن يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فتمتد حرمة القربان إلى الاطهار بالاغتسال۔[۳۱]

ان دو قراءات کے درمیان بظاہر تعارض ہے کیونکہ "حتی" غایت کے لیے ہے ، اور کسی شے کے اس کی غایت تک پہنچنے اور اسے پہنچ نہ سکنے کے درمیان منافات ہے، خود کو پاک صاف کرنے (اطہار) سے مراد غسل کرنا

۳۱- ایضاً ،ص۱۹- ۲۰

ہے اور پاک صاف ہونے (طہر) سے مراد خون کا منقطع ہونا ہے۔ پس غسل کرنے تک مقاربت کی حرمت اور خون منقطع ہونے کے بعد مقاربت کی حلت کے درمیان منافات کی نسبت ہے۔ تاہم اعتبارِ حال کی وجہ سے یہ تعارض ختم ہوجاتا ہے۔ وہ یوں کہ تشدید والی قراءت کو اس حالت پر محمول کیا جائے جب اس کا خون دس دنوں سے پہلے منقطع ہوجائے، جبکہ تخفیف والی قراءت کو اس حالت کے لیے سمجھا جائے جب اس کا خون دس دنوں کے بعد رک جائے، کیونکہ صرف اسی صورت میں خون کے رک جانے کے نتیجے میں پاکی کا واقع ہونا یقینی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ (شرعاً) حیض دس دنوں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ پس دس دنوں سے پہلے خون رک جانے کی صورت میں پاکی کا واقع ہونا یقینی نہیں ہوتا کیونکہ ایسی صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ خون دوبارہ شروع ہوجائے جو (شرعاً) حیض ہی سمجھا جائے گا۔ اس لیے غسل کرنے تک مقاربت کی حرمت برقرار رہے گی۔

صریح دلیل کے ذریعے تاریخ کا علم

دو دلائل میں ظاہری تعارض کی صورت میں اگر واضح طور پر معلوم ہوجائے کہ ایک دلیل متقدم ہے اور دوسری متأخر، تو متأخر کو ناسخ مانا جائے گا اور منسوخ پر عمل ناجائز ہوگا۔ اس کی مثال میں امام سرخسی بیوہ حاملہ کی عدت کا مسئلہ ذکر کرتے ہیں۔ بیوہ کی عدت کے متعلق سورۃ البقرہ کی آیت: ﴿يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر و عشرا﴾ [وہ اپنے آپ کو روکے رکھیں چار مہینے اور دس دن] عام ہے جس کے عموم میں حاملہ و غیر حاملہ دونوں داخل ہیں۔ دوسری طرف حاملہ کی عدت کے متعلق سورۃ الطلاق کی آیت :﴿ و أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾[حاملہ عورتوں کے لیے (انتظار کی) مدت حمل وضع کرنے تک ہے] بھی عام ہے جس کے عموم میں بیوہ اور مطلقہ دونوں داخل ہیں۔ اس لیے ایسی عورت کی عدت کے معاملے میں ، جو بیوہ بھی ہو اور حاملہ بھی، بظاہر دونوں دلائل میں تعارض ہوا۔ امام سرخسی اس تعارض کے حل کے لیے سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول

نقل کرتے ہیں کہ سورۃ الطلاق کی آیت سورۃ البقرہ کی آیت کے بعد نازل ہوئی۔ اس لیے تعارض کی صورت میں متأخر دلیل پر ہی عمل کیا جائے گا۔ (۳۲)

قرائن کے ذریعے تاریخ کا علم

پچھلی صورت کی طرح اس صورت میں بھی دو دلائل ایک ہی شخص ، ایک ہی حالت اور ایک ہی زمان و مکان کے لیے ہوتے ہیں ، دونوں دلائل قوت میں برابر ہوتے ہیں اور ان کے حکم میں تنافی کی نسبت پائی جاتی ہے ، لیکن اس صورت میں تاریخ کا صراحتاً علم نہیں ہوتا بلکہ دیگر قرائن سے تاریخ کا اندازہ لگایا جاتا ہے جیسے ایک دلیل اباحت پر دلالت کرتی ہو اور دوسری حرمت پر تو حرمت کی دلیل کو متأخر سمجھا جائے گا:

قبل مبعث رسول الله ـ # ـ كانت الإباحة ظاهرة في هذه الأشياء، فإن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الأوقات، ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناسوذلك باقٍ إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا، فبهذا الوجه يتبين أن الموجب للحظر متأخر، وهذا لأنّا لو جعلنا الموجب للإبحة متأخرًا، احتجنا إلى إثبات نسخين: نسخ الإباحة الثابتة في الابتداء بالنص الموجب للحظر، ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للإباحة، وإذا جعلنا نص الحظر متأخرًا، احتجنا إلى إثبات النسخ في أحدهما خاصة، فكان هذا الجانب أولى . (۳۳)

۳۲- ایضاً، ص ۲۰

۳۳- ایضاً، ص ۲۰-۲۱، یہیں سے بات اس بحث کی طرف مڑ جاتی ہے کہ اشیا میں اصل اباحت ہے یا نہیں ؟ یہ اپنی جگہ نہایت اہم بحث ہے لیکن موضوعِ زیر بحث کے دائرے سے باہر ہے۔ اس لیے اس پر بحث ہم کسی اور وقت کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے پہلے ان اشیا میں اباحت ظاہر تھی۔ پس حقیقت یہ ہے کہ لوگوں کو کسی بھی زمانے میں بغیر (خدائی) رہنمائی کے نہیں چھوڑا گیا لیکن فترہ کے دور میں لوگوں میں اباحت ظاہر تھی۔ یہی اباحت باقی رہی یہاں تک کہ ہماری شریعت میں حرمت کی کوئی دلیل ثابت ہو۔ پس اس پہلو سے حرمت کی دلیل متاخر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم نے اباحت کی دلیل کو مؤخر قرار دیا تو ہمیں دو دفعہ نسخ ماننا پڑے گا: پہلے ابتدا میں ثابت شدہ اباحت کا نسخ حرمت کی دلیل کے ذریعے اور پھر اس حرمت کا نسخ اباحت کی دلیل کے ذریعے۔ اس کے برعکس اگر ہم نے حرمت کی دلیل کو متاخر قرار دیا تو ہمیں ان میں سے صرف ایک نسخ ہی ماننا پڑتا ہے۔ پس یہی ماننا بہتر ہے۔

دلائل کے درمیان ترجیح کب کی جائے گی؟

اخبار آحاد کے درمیان تعارض کے مسئلے میں سب سے اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ چونکہ دونوں طرف روایتیں خبر واحد ہونے کی بنا پر بنیادی طور پر متساوی ہیں اس لیے کسی ایک روایت یا روایات کو دوسری روایت یا روایات پر فوقیت دینے کے لیے معیار کیا ہے؟ یہیں سے تعارض کی بحث "ترجیح" کی طرف مڑ جاتی ہے۔ یہاں اس بات پر نظر رہے کہ **تعارض سے نکلنے کے لیے اوپر جو پانچ مخلص ذکر کیے گئے ان میں بنیادی طور پر بحث آیات کے درمیان، یا ایک آیت کی قراءات کے درمیان، تعارض کے مسئلے پر ہو رہی تھی، جبکہ ترجیح کی بحث میں زیادہ تر گفتگو اخبار آحاد کے درمیان تعارض پر ہوتی ہے۔**

چنانچہ امام سرخسیؒ دلیلِ حرمت اور دلیلِ اباحت کے درمیان تعارض کے مسئلے کی توضیح کے بعد ترجیح کی بحث پر آجاتے ہیں اور اس مسئلے کا تجزیہ پیش کرتے ہیں کہ اگر ایک دلیل نافی ہو اور دوسری مثبت تو کس پر عمل کیا جائے گا؟ امام سرخسیؒ نے تفصیلی تجزیے کے بعد حنفی مذہب کا اصول یہ پیش کیا ہے کہ **اگر نافی دلیل کی بنیاد علم پر نہ ہو تو وہ مرجوح ہوگی اور عمل مثبت دلیل پر ہوگا جبکہ نافی**

<u>دلیل کی تاویل کی جائے گی؛ تاہم اگر نافی دلیل کی بنیاد علم پر ہو تو پھر وہ مثبت دلیل کے برابر سمجھی جائے گی اور اس صورت میں اصطلاحی تعارض واقع ہوگا۔</u>

خبر النفي إما أن يكون لدليل يوجب العلم به أو لعدم الدليل المثبت أو يكون مشتبها، فإن كان لدليل يوجب العلم به فهو مساوٍ للمثبت وتتحقق المعارضة بينهما... فأما إذا كان خبر النفي لعدم العلم بالإثبات فإنه لا يكون معارضا للمثبت، لأنه خبر لا عن دليل موجب بل عن استصحاب حال، وخبر المثبت عن دليل موجب له... وإن كان الحال مشتبها فإنه يجب الرجوع إلى الخبر بالنفي واستفساره عما يخبر به ثم التأمل في كلامه، فإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلا موجبا العلم به فهو نظير القسم الأول، وإلا فهو نظير القسم الثاني.(۳۴)

نفی کی خبر یا تو کسی ایسی دلیل پر مبنی ہوگی جس سے علم ثابت ہوتا ہو، یا دلیلِ اثبات کے نہ ہونے پر مبنی ہوگی، یا اس کی بنیاد کے بارے میں اشتباہ ہوگا۔ پس اگر ایسی دلیل پر مبنی ہو جس سے علم ثابت ہوتا ہو تو وہ اثبات کی دلیل کے برابر ہوگی اور اس صورت میں ان دونوں کے درمیان معارضہ متحقق ہوگا۔۔۔ تاہم اگر نفی کی خبر کی بنیاد اثبات کلعدمِ علم ہو تو وہ اثبات کی دلیل کی معارض نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ ایسی خبر ہے جو دلیل پر نہیں، بلکہ سابقہ حالت کے برقرار رہنے کے مفروضے پر مبنی ہے، جبکہ اثبات کی خبر ایسی دلیل پر مبنی ہے جس سے علم ثابت ہو۔۔۔ اگر اس خبر کی حالت مشتبہ ہو تو ایسی حالت میں نفی کی خبر دینے والے کی طرف رجوع، اس سے اس کی

۳۴- ایضاً، ص ۲۲

خبر کے بارے میں سوال اور پھر اس کی بات پر غور لازم ہوجاتا ہے۔اس کے بعد اگر یہ ظاہر ہو کہ اس نے ایسی دلیل پر اعتماد کیا ہے جس سے علم ثابت ہوتا ہے تو اس کی خبر پہلی قسم میں شامل ہوجائے گی بصورتِ دیگر وہ دوسری قسم میں شمار کی جائے گی۔

پس یہاں بھی حنفی مذہب کی رو سے وہی طرق اختیار کئے جاتے ہیں جو رفعِ تعارض کے لیے اوپر ذکر کئے گئے۔ چنانچہ **پہلے اس روایت کا تعین کیا جاتا ہے جسے دوسری روایات پر فوقیت حاصل ہے،[۳۵] اس کے بعد مرجوح روایات کی تاویل کی جاتی ہے؛[۳٦] اور اگر تاویل ممکن نہ ہو تو مرجوح روایت کو راوی کے فہم ، ضبط یا تعبیر کی غلطی قرار دے کر اسے متروک قرار دیا جاتا ہے؛[۳۷] اگر**

۳۵- مثال کے طور پر روایات کا اس معاملے میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب سیدہ میمونہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ نکاح کیا تو کیا اس وقت آپ احرام کی حالت میں تھے یا احرام کھول کر حلت میں آچکے تھے ؟ حنفیہ نے اس روایت کو قبول کیا ہے کہ آپ نے حالتِ احرام میں نکاح کیا۔اسی طرح سیدہ بریرہ رضی اللہ عنہا کو جب آزاد کیا گیا تو رسول اللہ ﷺ نے آپ کو شوہر سے علیحدگی کا اختیار دیا۔تاہم روایات کا اس میں اختلاف ہے کہ اس وقت آپ کے شوہر غلام ہی تھے یا وہ بھی آزاد ہوچکے تھے ؟۔حنفیہ نے اس روایت کو قبول کیا ہے جس میں مذکور ہے کہ آپ کے شوہر اس وقت آزاد تھے۔

۳٦- چنانچہ جس روایت میں مذکور ہے کہ سیدہ بریرہ رضی اللہ عنہا کو اختیار دینے کے وقت آپ کے شوہر غلام تھے ، اس کی تاویل حنفیہ یہ کرتے ہیں کہ راوی نے "ظاہر" یا "استصحابِ حال" کی بنیاد پر یہ کہا تھا کیونکہ وہ پہلے غلام ہی تھے۔گویا راوی کو علم نہیں ہوا تھا کہ بعد میں وہ آزاد کردیے گئے تھے۔

۳۷- سیدہ میمونہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ نکاح کے متعلق حنفیہ اس روایت کو راجح قرار دیتے ہیں جس کے مطابق یہ نکاح احرام کی حالت میں ہوا تھا کیونکہ اس کی روایت سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کی ہے کہ نکاح اس وقت ہوا جب رسول اللہ ﷺ احرام کھول چکے تھے تو اسے وہ سیدنا یزید بن الاصم رضی اللہ عنہ کے حافظے کی کمزوری پر محمول کرتے ہیں۔امام سرخسی فرماتے ہیں : "فإن هيئة المحرم ظاهراً يخالف هيئة الحلال، فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ، ويجب المصير إلى طلب الترجيح من جهة إتقان الراوي لما تعذر الترجيح من نفس الحجة، فأخذنا برواية ابن عباس رضي الله عنهما لأنه روى القصة على وجهها ، وذلك دليل إتقانه، ولأن يزيد بن الأصم

دونوں روایات ہر لحاظ سے برابر ہوں اور وہ ایک دوسرے کی نفی کرتی ہوں تو اس "اصطلاحی تعارض" کی صورت میں پہلے نسخ ، اور اس کے لیے دلیل نہ ملے تو پھر تساقط ابتداءً کی راہ اختیار کی جاتی ہے۔

ترجیح کے متعلق امام سرخسیؒ نے ایک مستقل باب باندھا ہے جس میں انھوں نے ترجیح کے قابلِ قبول اور ناقابلِ قبول معیارات کی تفصیل دی ہے۔یہ باب نہایت اہمیت کا حامل ہے اور فقہِ حنفی کی بنیادوں کو سمجھنے کے لیے اس باب کا صحیح فہم نہایت ضروری ہے لیکن اس کا تفصیلی جائزہ زیر بحث موضوع کے دائرے سے باہر ہے۔اس لیے ہم صرف چند بنیادی نکات ہی کی طرف توجہ دلائیں گے۔

ترجیح کی لغوی تعریف امام سرخسیؒ نے یہ پیش کی ہے : "تفسير الترجيح لغةً : إظهار فضل في أحد جانبي المعادلة وصفًا، لا أصلاً ." (۳۸) [لغت میں ترجیح اسے کہتے ہیں کہ برابر کی چیزوں میں ایک جانب اضافہ آشکارا کیا جائے لیکن یہ اضافہ کسی وصف میں ہو ، نہ کہ اصل میں۔]چنانچہ آپ قرار دیتے ہیں کہ ایک صاع گندم پر چند دانے اضافی دیے جائیں تو اسے ترجیح کہا جائے گا لیکن دس دراہم پر ایک درہم کے اضافے کو ترجیح نہیں کہا جاسکتا۔آگے امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ ترجیح کی اصطلاحی تعریف بھی یہی ہے:

"وكذلک في الشريعة عبارة عن زيادة تكون وصفًا، لا أصلاً ."(۳۹)

[ترجیح کا یہی مفہوم شریعت میں بھی ہے کہ : اس سے مراد ایسا اضافہ ہے جو وصف میں ہو ، نہ کہ اصل میں۔]

لا يعادله في الضبط والإتقان-"(ایضاً، ص۲۳) [احرام کی حالت واضح طور پر حلال کی حالت سے مختلف ہوتی ہے۔پس اس بنا پر معارضہ متحقق ہوا اور لازم ٹھہرا کہ راوی کے اتقان کے پہلو سے ترجیح دی جائے کیونکہ نفسِ دلیل کے پہلو سے ترجیح ممکن نہیں رہی۔پس ہم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت قبول کی کیونکہ آپ نے قصہ دقت کے ساتھ بیان کیا ہے، نیزیزید بن اصم حفظ اور اتقان میں آپ کے برابر نہیں ہیں۔]

۳۸- ایضاً،ج۲، ص ۲۴۹

۳۹- ایضاً، ص۲۵۰

تعارض کی بحث میں امام سرخسی نے واضح کیا ہے کہ حنفی مذہب کے مطابق **ترجیح کثرتِ طرق کی بنیاد پر نہیں، بلکہ قوتِ دلیل کی بنیاد پر دی جاتی ہے:** "فإن كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة ."[٤٠] [کثرتِ عدد حجت کی قوت کی دلیل نہیں ہے۔]اور بحث کے اختتام میں کیا ہی خوب فرماتے ہیں : "الترجيح عند أهل الفقه يكون بالحجة ، لا بأعيان الرجال ."[٤١] [اہلِ فقہ کے ہاں ترجیح حجت کی بنیاد پر ہوتی ہے ، نہ کہ لوگوں کے وجود کی بنیاد پر۔]آیات کے درمیان تعارض میں بھی حنفیہ یہی قرار دیتے ہیں کہ ترجیح تعداد کی بنیاد پر نہیں، بلکہ قوت کی بنیاد پر دی جائے گی۔چنانچہ اوپر ذکر ہوا کہ رفعِ تعارض کے لیے امام سرخسی پہلا مخلص یہ بتاتے ہیں کہ نفسِ دلیل پر غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ ایک دلیل دوسری پر مقدم ہے اور اسی لیے مؤخر دلیل کی تاویل مقدم دلیل کی روشنی میں کی جائے گی۔اس کی مثال میں انھوں نے آیت اور خبر واحد کے درمیان یا دو آیات کے درمیان تعارض کا ذکر کیا جن میں ایک محکم اور دوسری مجمل ہو۔ترجیح کی بحث میں امام سرخسیؒ اسی دوسری مثال کو ترجیح کی مثال قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ **جب دو آیات کے درمیان ظاہری تعارض ہو تو اس کے رفع کرنے کے لیے یہ دلیل نہیں دی جاسکتی کہ ایک جانب دو آیات ہیں اور دوسری طرف ایک آیت ، بلکہ ترجیح اس بنا پر کی جائے گی کہ ایک آیت مفسر ہے اور دوسری مؤول** :"وكذلك الآيتان إذا وقعت المعارضة بينهما، لاتترجح إحداهما بآية أخرى ، بل تترجح بقوة في معنى الحجة، وهو أنه نص مفسر والآخر مؤول ."[٤٢] [اسی طرح جب دو آیات کا معارضہ ہو تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح کسی دوسری آیت کی بنا پر نہیں ملتی(کہ ایک جانب ایک آیت ہے اور دوسری جانب دو) ، بلکہ حجت کے مفہوم میں موجود قوت کی بنیاد پر ملتی ہے ، جیسے ایک نص مفسر ہو اور دوسری مؤول۔]

٤٠- ایضاً، ص ٢٤

٤١- ایضاً، ص ٢٦

٤٢- ایضاً، ص ٢٥١

اس ساری بحث سے معلوم ہوا کہ **امام سرخسی کے نزدیک تقدیم اور ترجیح ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔**(۴۳) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ **دلائل کے درمیان تقدیم اور ترجیح رفعِ تعارض کا ابتدائی مرحلہ ہے جو نسخ کی طرف جانے سے پہلے آتا ہے** کیونکہ اگر ایک دلیل مقدم یا راجح قرار پاتی ہے تو تعارض از خود رفع ہوجاتا ہے جس کے بعد نسخ کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

نتائج بحث

اگر تعارض کی تعریف، رکن اور شرائط پر کی گئی بحث کی روشنی میں دیکھا جائے تو امام سرخسی کی مذکورہ پانچ صورتوں میں پہلی تین صورتیں اصطلاحی مفہوم میں تعارض کہلا ہی نہیں سکتیں اور **صرف آخری دو صورتیں ہی اصطلاحی مفہوم میں تعارض کہلاسکتی ہیں۔** ان دونوں صورتوں میں تعارض کا ایک ہی حل ہے؛ اور وہ یہ کہ تاریخ کا علم صراحتاً یا قرائن سے حاصل ہوجائے تو متقدم کو منسوخ اور متأخر کو ناسخ قرار دیا جائے گا۔(۴۴) اسی بنا پر ہم نے ابتدا میں ہی قرار دیا تھا کہ جب دو نصوص میں تعارض ہو تو اس کے رفع کرنے کے لیے نسخ ہی کا راستہ ہوتا ہے۔ یہ بھی واضح کیا گیا کہ اس صورت میں منسوخ پر عمل ناجائز اور ناسخ پر عمل واجب ہوتا ہے۔ تاہم یہ حکم اس صورت میں ہی ہوتا ہے جب دو دلائل میں تطبیق ممکن نہ ہو۔ **اگر نفسِ دلیل ، ثابت شدہ حکم ، یا اعتبارِ حال سے تعارض رفع کیا جاسکتا ہو تو نسخ کی طرف نہیں جایا جائے گا۔** ان تین صورتوں میں دونوں دلائل پر ان کے اپنے اپنے محل میں عمل کیا

۴۳- علامہ ابن ہمام نے دونوں میں یوں فرق کیا ہے کہ جب دلائل فی الجملہ متساوی نہ ہوں تو ان میں ایک کو مقدم اور دوسری کو مؤخر کہا جائے گا ، اور اگر دونوں باہم متساوی ہوں لیکن کسی خاص وصف میں ایک دلیل دوسرے سے قوی ہو تو قوی کو راجح اور ضعیف کو مرجوح کہا جائے گا : "فلا يقال النص راجح على القياس ، بخلاف عارَضه فقُدِّم۔"
(امیر بادشاہ محمد امین بخاری ، التيسير على كتاب التحرير في اصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية و الشافعية، قاہرہ : مطبعہ مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۱ ھ، ج۳، ص۱۳۷، [پس یہ نہیں کہا جاسکتا کہ : نص قیاس پر راجح ہے، برعکس اس کے کہ نص کا معارضہ قیاس سے ہے اس لیے نص کو مقدم کیا گیا۔]

۴۴- تساقط ایلیلا مسئلے کا اصل حل نہیں ، بلکہ مجبوری کے نتیجے میں یہ راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے ، اور جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کم از کم آیات کے تعارض میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

جاتا ہے۔اسی طرح یہ بھی واضح کیا گیا کہ قوی دلیل اور ضعیف دلیل میں معارضہ نہیں ہو سکتا؟ بلکہ قوی پر عمل کیا جائے گا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ضعیف کو ترک کر دیا جائے گا، بلکہ اس صورت میں **قوی کی روشنی میں ضعیف کی تاویل کی جائے گی، الا یہ کہ تاویل ممکن ہی نہ ہو تو پھر ضعیف کو مجبوراً ترک کیا جائے گا۔**

فصل دوم:

تعارضِ ادلہ کے متعلق علامہ ابن ہمام کی رائے

علامہ ابن ہمام کی کتاب **التحرير في أصول الفقه** میں تعارضِ ادلہ کی بحث میں اگرچہ زیادہ تر انحصار امام سرخسیؒ ہی کی تحقیق پر کیا گیا ہے لیکن مختلف عوامل اور وجوہات کی بنا پر بعض مقامات پر انھوں نے حنفی مذہب کی مختلف توجیہ پیش کی ہے۔اس اختلاف کے تجزیے سے پہلے ضروری ہے کہ علامہ ابن ہمام کی رائے کے بنیادی نکات کا خلاصہ یہاں پیش کیا جائے۔

علامہ ابن ہمام نے تعارض کی یہ تعریف کی ہے : ”و في الاصطلاح اقتضاء كل من الدليلين عدم مقتضى الآخر.“[٤٥] [اصطلاح میں تعارض اسے کہتے ہیں کہ ایک دلیل کا مقتضا دوسری دلیل کے مقتضا کا عدم ہو۔] الفاظ کے اختلاف کے باوجود درحقیقت یہ وہی تعریف ہے جو امام سرخسیؒ نے ذکر کی ہے۔**اس تعریف کی رو سے تعارض کے تحقق کے لیے دو دلیلوں کے درمیان محض اختلاف ہی کافی نہیں بلکہ ان میں تنافی کی نسبت ضروری ہے کہ ایک کا وجود دوسرے کے عدم کو مستلزم ہو۔** اسی طرح امام سرخسی کی اتباع میں وہ بھی یہ قرار دیتے ہیں کہ نفس الامر میں شرعی ادلہ میں کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ **تعارض ہمارے عدمِ علم کی وجہ سے ہمیں نظر آتا ہے اور اسی لیے جب بھی تعارض نظر آئے تو ترجیح یا جمع کی راہ اختیار کرنی چاہیے** : ”لا يتحقق في الأدلة الشرعية التناقض، و

٤٥- تیسیر التحریر ، ج٣،ص ١٣٦

متی تعارضا فیرجح أو یجمع . معناه تعارضا ظاهراً لجهلنا، لا في نفس الأمر۔"[٤٦] [تعارض ادلۂ شرعیہ میں متحقق نہیں ہوتا کیونکہ اس سے تناقض لازم آتا ہے۔پس جہاں تعارض ہو وہاں ترجیح کی راہ اختیار کی جائے گی یا جمع کی۔اس سے مراد یہ ہے کہ ہمارے عدمِ علم کی وجہ سے بظاہر تعارض نظر آتا ہو، نہ کہ نفس امر میں تعارض ہو۔] اس حد تک اتفاق کے بعد علامہ ابن ہمام امام سرخسی سے مختلف رائے اختیار کرلیتے ہیں باوجود اس کے کہ بہت سے نتائج میں ان کا اتفاق ہوتا ہے۔اس اختلاف کا فہم ضروری ہے کیونکہ اسی کی وجہ سے حنفی فقہا کے طریقِ کار کے متعلق غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔

اوپر ذکر کیا گیا کہ امام سرخسیؒ تعارض کے لیے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ دونوں دلیلیں قوت میں برابر ہوں کیونکہ ان کی تحقیق کی رو سے حنفی مذہب یہ ہے کہ قوی اور ضعیف میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔**علامہ ابن ہمام اس کے بالکل برعکس یہ قرار دیتے ہیں کہ تعارض کے لیے ادلہ کا قوت میں برابر ہونا ضروری نہیں ہے** : "و لا یشترط تساویهما قوةً." [٤٧] [متعارض دلائل کے درمیان قوت کے لحاظ سے تساوی ضروری نہیں ہے۔]یہیں سے اختلاف کی بنیاد پڑتی ہے کیونکہ امام سرخسیؒ کے نزدیک ادلہ میں "تساوی اور تنافی" کو تعارض کے رکن کی حیثیت حاصل ہے جبکہ علامہ ابن ہمام کے نزدیک تساوی ضروری نہیں ہے بلکہ تعارض کے وجود کے لیے صرف تنافی ہی کافی ہے۔اس کا ایک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ امام سرخسی کے نزدیک محکم اور مجمل کے درمیان اصطلاحی تعارض نہیں ہوسکتا ، جبکہ علامہ ابن ہمام کے نزدیک ان کے درمیان تعارض متحقق ہوسکتا ہے۔دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کے باوجود دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ عمل محکم پر کیا جائے گا اور اس کی روشنی میں مجمل کی تاویل کی جائے گی۔

تعارض کی ماہیت پر اختلاف کے بعد امام سرخسی اور علامہ ابن ہمام کے درمیان رفعِ تعارض کے طریقِ کار پر بھی اختلاف نظر آتا ہے۔چنانچہ پچھلی فصل میں تفصیل سے ثابت کیا گیا کہ متعارض دلائل کے درمیان تساوی کی وجہ سے امام سرخسی پہلے ترجیح اور پھر جمع کی راہ اختیار کرتے ہیں اور ان دونوں کے عدمِ امکان کی صورت میں ہی نسخ کی طرف جاتے ہیں اور نسخ کے عدمِ امکان کی صورت میں تساقط

٤٦- ایضاً

٤٧- ایضاً

الد ایلیٰ کی بات کرتے ہیں ، جبکہ علامہ ابن ہمام کے نزدیک سب سے پہلے نسخ کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر دونوں دلائل کی تاریخ کا علم ہو ، اور نسخ کا امکان نہ ہو تو اس کے بعد ترجیح کی طرف ، پھر جمع کی طرف اور پھر تساقط ایلیٰ کی طرف جایا جائے گا: "حکمهالنسخ إن علم المتأخر، و إلا فالترجیح، ثم الجمع، و إلا تركا إلى ما دونهما على الترتيب."[۴۸] [اس کا قانونی اثر نسخ ہے ، اگر معلوم ہو کہ کون سی دلیل متأخر ہے؛ بصورتِ دیگر ترجیح دی جائے گی، پھر اس کے بعد جمع کی راہ اختیار کی جائے گی۔ اور اس کا امکان بھی نہ ہو تو دونوں دلائل چھوڑ کر ان کے بعد کی دلیل کا رخ کیا جائے گا۔] یہی بات **مسلم الثبوت** اور دیگر کتبِ متأخرین میں بھی کہی گئی ہے اور اسی رائے کو عصر حاضر میں بیشتر اہلِ علم نے حنفی مذہب قرار دیا ہے حالانکہ **اگر امام سرخسی کی تحقیق اور علامہ ابن ہمام کی رائے میں اس اختلاف کو دور نہ کیا جاسکے تو حنفی مذہب وہی ہوگا جو امام سرخسی نے قرار دیا ہے۔**

فصلِ سوم:

امام سرخسیؒ اور علامہ ابن ہمامؒ کے اختلاف کا تجزیہ

امام سرخسیؒ اور علامہ ابن ہمامؒ کے اختلاف میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ علامہ ابن ہمامؒ نے تعارض کے علاوہ ترجیح اور جمع کی اصطلاحات کے مفہوم ہی میں تبدیلی پیدا کردی ہے جس کی بنا پر اس مسئلے میں خلطِ مبحث واقع ہوا ہے۔ اس نکتے کی تفصیلی وضاحت ضروری ہے۔

اصطلاحات کے مفہوم میں فرق اور خلطِ مبحث

علامہ ابن ہمامؒ نے ایک جانب ترجیح کو ترتیب میں نسخ سے مؤخر کردیا ہے، (حالانکہ اوپر تفصیل سے واضح کیا گیا کہ حنفی مذہب کی رو سے ترجیح نسخ سے پہلے کا مرحلہ ہے)۔ **اور دوسری انہوں نے ترجیح کی بحث میں نسخ غیر صریح کے مسائل بھی ذکر کیے ہیں** اور یوں ان کے نزدیک ترجیح کا مفہوم بالکل ہی مختلف ہوجاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک جانب حدیثِ مبارک میں پیشاب سے خود کو بچانے کا حکم

۴۸- ایضاً، ص ۱۳۷

آیا ہے اور دوسری طرف عرنیین کے واقعے میں مذکور ہے کہ انھیں اونٹوں کا پیشاب پینے کا کہا گیا تھا۔ علامہ ابن ہمامؒ کہتے ہیں کہ اس صورت میں حنفی مذہب نے ترجیح کی راہ اختیار کرتے ہوئے حلال جانوروں کے پیشاب کو بھی ناپاک قرار دیاہے اور ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ دلیلِ حرمت کو دلیلِ اباحت پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔[۴۹] اوپر مذکور ہوا کہ امام سرخسی کے نزدیک یہ ترجیح کی نہیں بلکہ غیر صریح نسخ کی مثال ہے۔یہ محض اصطلاح کا فرق نہیں ہے بلکہ اس کا اثر پورے طریقِ کار پر پڑا ہے۔

یہی مسئلہ جمع کی اصطلاح کے ساتھ بھی ہے۔علامہ ابن ہمامؒ کے مطابق ترتیب میں جمع نسخ سے مؤخر ہے لیکن **جمع کی جو مثالیں انھوں نے ذکر کی ہیں ان میں بیشتر وہی ہیں جو امام سرخسی نسخ سے پہلے یہ ثابت کرنے کے لیے دیتے ہیں کہ ان صورتوں میں اصطلاحی تعارض پایا ہی نہیں جاتا ، اور اسی لیے نسخ کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔** مثال کے طور پر اوپر مذکور ہوا کہ حنفی فقہایمینِ غموس کو کسبِ قلب قرار دیتے ہوئے اس پر اخروی مواخذے کے قائل تو ہیں لیکن اس پر کفارے کی صورت میں دنیوی مواخذے کو وہ نہیں مانتے۔ انہوں نے سورۃ البقرۃ کی آیت میں مذکور مواخذے کو اخروی سزا اور سورۃ المآئدۃ کی آیت میں مذکور مواخذے کو کفارے سے تعبیر کیا ہے۔امام سرخسی نے یہ مثال دے کر واضح کیا ہے کہ اس طرح جب دونوں آیات کا حکم ایک دوسرے سے ممیز ہوا تو ظاہری تعارض ختم ہوگیا اور نسخ کی طرف جانے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔علامہ ابن ہمام بھی جمع کی اسی صورت کے قائل ہیں[۵۰] لیکن مسئلہ یہ ہے کہ ان کے موقف کے مطابق جمع کو نسخ کے بعد آنا چاہیے جبکہ امام سرخسی اسے نسخ سے پہلے ذکر کرتے ہیں۔**اگر علامہ ابن ہمام کی ترتیب پر عمل کیا جائے تو اس صورت میں جمع کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی کیونکہ یہ واضح طور پر معلوم ہے کہ سورۃ المآئدۃ کی آیت کا نزول سورۃ البقرۃ کی آیت کے بعد ہوا ہے، گویایہاں علامہ ابن ہمام خود اپنی مذکورہ ترتیب توڑ دیتے ہیں۔**

جمع کی اصطلاح میں ایک اور مسئلہ علامہ ابن ہمام نے یہ پیدا کردیا ہے کہ **اس کی مثالیں ذکر کرتے ہوئے وہ بعض ایسی صورتیں بھی ذکر کردیتے ہیں جنہیں وہ پہلے ترجیح قرار دے چکے ہیں اور جو**

۴۹- ایضاً، ص۱۳۸

۵۰- ایضاً، ص۱۴۲۔۱۴۳

حنفی مذہب کی رو سے غیر صریح نسخ کی مثالیں ہیں۔ مثال کے طور پر جب حنفی مذہب کی رو سے حرمت کی دلیل کو متأخر قرار دیتے ہوئے اسے اباحت کی دلیل کے لیے ناسخ مانا جاتا ہے تو علامہ ابن ہمام اسے یہاں جمع قرار دیتے ہیں اور اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس طرح دلیلِ اباحت کو ابتدائی دور کے لیے اور دلیلِ حرمت کو بعد کے دور کے لیے قرار دیا جاتا ہے۔"و قد یکون الجمع بین المتعارضین من قبل الزمان، إمّا بصریح نقل المتأخر أو حکماً ، کالمحرم علی المبیح اعتباراً له متأخراً ."[٥١] [کبھی متعارض دلائل کے درمیان جمع کی راہ وقت کے پہلو سے نکالی جاتی ہے کہ یا تو متأخر کے متعلق صریح نقل مل جائے۔۔۔اوریا قرینے کے ذریعے ایک کو متأخر مان لیا جاتا ہے ، جیسے حرمت کی دلیل کو اباحت کی دلیل سے متأخر فرض کرکے کر اس کا ناسخ ہونا مانا جاتا ہے۔]

علامہ ابن ہمام اس صورت کو کیوں جمع قرار دیتے ہیں ؟ اس کی ایک توجیہ ممکن ہے اور اس سے اختلاف کے اصل سبب پر بھی روشنی پڑتی ہے۔اوپر ذکر کیا گیا کہ جب دو اخبار آحاد میں تعارض واقع ہوتا ہے تو ان میں سے کسی ایک کو ترک کرنے کے دو اسباب ہوتے ہیں : یا تو اسے منسوخ قرار دیا جاتا ہے اوریا یہ مان لیا جاتا ہے کہ راوی سے فہم ، ضبط یا تعبیر میں غلطی ہوئی ہے۔اس مؤخر الذکر صورت میں **مرجوح روایت کو راجح روایت کی نسبت ناقابلِ اعتماد قرار دیا جاتا ہے ، جبکہ نسخ کی صورت میں منسوخ روایت کو ناسخ روایت ہی کی طرح قابلِ اعتماد مانا جاتا ہے لیکن ساتھ ہی قرار دیا جاتا ہے کہ اس میں مذکور حکم ابتدائی دور کے لیے تھا جسے بعد میں اٹھا لیا گیا۔اس لحاظ سے دیکھیں تو نسخ جمع کی ایک صورت بن جاتی ہے۔**

تاہم **جسے اصطلاح میں جمع کی صورت کہا جاتا ہے اس میں دونوں دلائل پر عمل کیا جاتا ہے اور کسی کو منسوخ نہیں قرار دیاجاتا۔نیز اس کے لیے یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ دونوں دلائل یکساں قوت کے حامل ہوں** ، ورنہ اگر ایک دلیل قوی ہو اور دوسری ضعیف تو باوجود اس کے کہ ضعیف کی تاویل کے بعد اس پر بھی عمل کیا جاتا ہے اسے اصطلاحاً جمع نہیں کہا جاتا۔علامہ ابن ہمام نے خود اس کی

٥١- تاہم اس توجیہ کے بعد بھی عملی نتیجہ تو یہی نکلتا ہے کہ عمل دلیلِ حرمت پر کیا جائے گا نہ کہ دلیلِ اباحت پر ، اور یہی نسخ کا مفہوم ہے

وضاحت یوں کی ہے : ”و تأويل (أخبار) الآحاد (المعارضة ظاهر الكتاب)عند تقديم الكتاب (عليها) ليس منه (أي من الجمع بين المتعارضين بل استحسان حكماً للتقديم (أي للكتاب عليها منه) . “[۵۲] [کتاب کے ظاہر کے ساتھ معارض اخبار آحاد پر کتاب کی تقدیم کے باوجود جب اخبار آحاد کی تاویل کی جاتی ہے تو یہ متعارض دلائل کے درمیان جمع کی صورت نہیں ہے ، بلکہ استحسان کی راہ ہے جو اخبار آحاد پر کتاب کی تقدیم کی وجہ سے اختیار کی جاتی ہے۔]

اختلاف کا بنیادی سبب

یہیں سے معلوم ہوجاتا ہے کہ **تعارض کی بحث میں علامہ ابن الہمام کی اصل توجہ اخبار آحاد پر ہے۔** اس کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ تعارض کی بحث کا بالکل پہلا جملہ اخبارِ آحاد کے متعلق ہے! ”و غالب التعارض في الآحاد . “[۵۳] [تعارض کا وقوع زیادہ تر اخبار آحاد میں ہوتا ہے۔] اسی بنا پر علامہ ابن ہمام نے حنفی مذہب کی توجیہ مختلف انداز میں پیش کی ہے جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، امام سرخسی کے برعکس علامہ ابن ہمام تعارض کے لیے اسے ضروری نہیں سمجھتے کہ دو دلیلوں کے درمیان قوت میں تساوی ہو۔ بہ الفاظِ دیگر ، امام سرخسیؒ کے نزدیک قطعی اور ظنی کے درمیان اصطلاحی مفہوم میں تعارض نہیں ہوتا جبکہ علامہ ابن ہمام اسے بھی تعارض قرار دیتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ علامہ ابن ہمام بھی اس صورت میں قطعی پر عمل کے قائل ہیں اور قطعی کی روشنی میں ظنی کی تاویل کے بعد ہی ظنی پر عمل کرتے ہیں، جیسا کہ امام سرخسی قرار دیتے ہیں، لیکن **قطعی اور ظنی کے درمیان تعارض کا امکان ماننے کی بات بذاتِ خود نہایت اہم ہے اور یہی بات علامہ ابن ہمام کے موقف کو حنفی مذہب سے ممیز کردیتی ہے۔**

اس بنیادی نکتے پر غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ **علامہ ابن ہمام حنفی مذہب پر مختلف اطراف ، بالخصوص حدیث اور روایت کے پہلو ، سے کئے جانے والے حملوں کے خلاف حنفی مذہب کا**

۵۲- یہاں قوسین میں عبارت التحریر کے شارح علامہ امیر بادشاہ کی ہے۔

۵۳- ایضاً ،۱۳٦

دفاع کرنا چاہتے تھے، چنانچہ گو وہ نتائج میں حنفی مذہب کی بات لیتے ہیں لیکن اس بات کی توجیہ اس طرح پر کرتے ہیں کہ وہ اہلِ روایت، بالخصوص شافعی فقہا، کے لیے قابلِ قبول–یا کم از کم قابلِ توجہ–ہوجائے۔اس طرح انھوں نے حنفی اور شافعی مذاہب کے درمیان فاصلہ کم کرنے کی کوشش کی۔اس بات کے لیے ایک واضح ثبوت خود کتاب کا عنوان ہے جس سے ان کا یہ مقصد بخوبی واضح ہوجاتا ہے:

التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية و الشافعية

شافعی فقہا کا اثر کتاب کے دیگر مباحث کے علاوہ تعارض کی بحث میں بھی واضح طور پر نظر آتا ہے ، چنانچہ ترجیح اور جمع کی بحث کی ابتدا میں وہ اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ شاید حنفی فقہا بھی جمع کو ترجیح پر فوقیت دیتے ہیں: "و قد يخال تقدم الجمع لقولهم: الإعمال أولى من الإهمال، و هو في الجمع، لكن الاستقراء خلافه ." [٥٤] [کسی کو یہ خیال آسکتا ہے کہ جمع کی راہ ترجیح سے پہلے اختیار کی جائے گی کیونکہ فقہا نے کہا ہے کہ دلیل کو ناقابلِ عمل ٹھہرانے سے بہتر یہ ہے کہ کسی طرح اس پر عمل کی راہ نکالی جائے ، اور ایسا جمع کی صورت میں ہی ہوتا ہے ، لیکن (فقہی جزئیات کے) استقرا سے اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے۔] اگرچہ وہ اس خیال کی تردید کرتے ہیں اور اس کے خلاف آگے بہت قوی دلیل بھی دیتے ہیں، لیکن اس خیال کا آنا ہی اس بات کا ایک اور ثبوت ہے کہ وہ شافعیہ کے دلائل کے خلاف حنفی مذہب کا دفاع کررہے تھے، چنانچہ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ **دفاعی بحث میں بعض اوقات اصل موقف کی توضیح اس طرح نہیں ہوپاتی جس طرح ہونی چاہیے۔**

شافعیہ کے متعلق معلوم ہے کہ ان کے نزدیک قرآن کا عام حکم ظنی ہوتا ہے اور اس کی تخصیص خبر واحد کے ذریعے ہوسکتی ہے۔حنفیہ کے نزدیک عام قطعی ہوتا ہے اور اس کی تخصیص خبر واحد کے ذریعے نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ ظنی ہوتا ہے۔چنانچہ قرآن کے عام اور خبر واحد کے خاص کے درمیان ظاہری تعارض کی صورت میں حنفیہ عام پر عمل کرتے ہیں اور خبر واحد کی تاویل کرتے ہیں۔اس کے

٥٤- ایضاً، ص١٣٨

برعکس شافعیہ خبر واحد کے ذریعے قرآن کے عام کی تخصیص کردیتے ہیں اور اسے وہ "جمع" قرار دیتے ہیں۔ گویا حنفیہ تقدیم و ترجیح کی راہ اختیار کرتے ہیں جبکہ شافعیہ جمع پر پہلے عمل کرتے ہیں۔

علامہ ابن ہمام کی یہ بات صحیح ہے کہ تعارض کی صورت میں حنفیہ سب سے پہلے نسخ کی طرف جاتے ہیں، لیکن وہ یہ بات نظر انداز کردیتے ہیں کہ حنفی مذہب میں تعارض دو متساوی دلائل کے درمیان ہوتا ہے جو ایک دوسرے کی نفی کرتے ہوں۔ اسی طرح ان کی یہ بات بھی صحیح ہے کہ ترجیح اور جمع میں حنفیہ ترجیح کو مقدم رکھتے ہیں لیکن ایک تو وہ ترجیح اور جمع کے مفہوم میں خلطِ مبحث سے کام لیتے ہیں اور دوسرے وہ جمع کی وہ مثالیں ذکر کرتے ہیں جنھیں امام سرخسیؒ نسخ سے پہلے یہ ثابت کرنے کے لیے ذکر کرتے ہیں کہ ان صورتوں میں تعارض سرے سے موجود ہی نہیں ہے!

اب ہم یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ کیا علامہ ابن ہمام کی رائے کی ایسی تاویل ممکن ہے کہ وہ امام سرخسی کی تحقیق کے مطابق ہوجائے ؟

علامہ ابن ہمام کی رائے کی تاویل

حنفی مذہب کے مطابق خبر واحد کے ذریعے قرآن کا نسخ ناجائز ہے [۵۵] اور چونکہ علامہ ابن ہمام بھی اسی کے قائل ہیں اس لیے **ماننا چاہیے کہ جب وہ کہتے ہیں کہ تعارض کی صورت میں سب سے پہلے نسخ کی طرف رجوع کیا جائے گا تو ان کی مراد تعارض کی وہ صورت ہے جب دلائل قوت میں متساوی ہوں (جیسے دو آیات کا تعارض ، یا دو اخبار آحاد کا تعارض) ورنہ ان کے موقف میں تناقض لازم آتا**

۵۵- یہاں اس بات کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے کہ حنفیہ خبر واحد کے ذریعے قرآن کی تخصیص اور نسخ کو جائز نہیں سمجھتے ، لیکن خبر مشہور کے ذریعے تخصیص اور نسخ دونوں کو جائز مانتے ہیں۔ دوسری طرف شافعیہ خبر واحد کے ذریعے تخصیص کو جائز سمجھتے ہیں لیکن نسخ کے لیے سنت متواترہ کو بھی کافی نہیں مانتے۔ ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ جسے خبر مشہور کہتے ہیں وہ شافعیہ کے نزدیک خبر واحد کی تعریف میں داخل ہے۔ اسی طرح تخصیص اور نسخ کی اصطلاحات میں بھی ان مذاہب کے درمیان فرق پایا جاتا ہے۔ اس لیے ہم نے ابتدا میں قرار دیا تھا کہ دونوں مذاہب کے اصول کو باہم مختلط کرنے سے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

ہے۔ جب یہ مان لیا گیا تو اس صورت میں امام سرخسی بھی پہلے نسخ کی بات کرتے ہیں اور علامہ ابن ہمام بھی۔ پس پہلے قدم پر ان کا جو اختلاف تھا وہ رفع ہو جاتا ہے۔

اگر نسخ کی تصریح نہ ملے تو اس صورت میں کیا کیا جائے گا ؟ امام سرخسی کہتے ہیں کہ اس صورت میں دیگر قرائن سے نسخ معلوم کیا جائے گا ، جبکہ علامہ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس صورت میں ترجیح کی راہ اختیار کی جائے گی۔ اوپر واضح کیا گیا کہ **ترجیح میں علامہ ابن ہمام وہ مثالیں بھی ذکر کرتے ہیں جنھیں امام سرخسی غیر صریح نسخ قرار دیتے ہیں۔**[٥٦] **اسی طرح جسے علامہ ابن ہمام جمع قرار دیتے ہیں ان میں سے بھی بعض مثالیں ایسی ہیں جو امام سرخسی کے نزدیک غیر صریح نسخ کی ہیں۔**

اس تاویل کی رو سے علامہ ابن ہمام کی بات وہی قرار پاتی ہے جو امام سرخسی نے کہی ہے لیکن اس تاویل کو ماننے کی راہ میں دو رکاوٹیں ہیں:

اولاً : علامہ ابن ہمام تعارض کے لیے دلائل کے درمیان تساوی کی شرط نہیں مانتے اور اس تاویل کی رو سے فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ تعارض کی وہ صورت ہے جب دلائل قوت میں متساوی ہوں۔

ثانیاً: اگر اس پہلی رکاوٹ کو نظر انداز بھی کیا جائے تو دوسرا سنگین مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ اس تاویل کی رو سے ماننا پڑتا ہے کہ جسے علامہ ابن ہمام ترجیح اور جمع قرار دیتے ہیں وہ وہی چیز ہے جسے امام سرخسی قرائن سے نسخ کا ثبوت کہتے ہیں ، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ ترجیح اور جمع کے ذیل میں علامہ ابن ہمام بہت سی وہ مثالیں بھی ذکر کرتے ہیں جنھیں امام سرخسی نسخ سے قبل ظاہری تعارض رفع کرنے کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں۔ اسی بات کو اوپر ہم نے خلطِ مبحث سے تعبیر کیا تھا۔ گویا علامہ ابن ہمام ترجیح اور جمع میں ایک جانب بعض وہ صورتیں ذکر کرتے ہیں جنھیں امام سرخسی نسخ غیر صریح قرار دیتے

٥٦- امام سرخسی ہی کی تعبیر صحیح ہے اور حنفی مذہب اس صورت کو نسخ ہی کہتا ہے جیسا کہ کشف الأسرار میں اس مسئلے کی تعلیل سے معلوم ہوتا ہے۔

ہیں، اور دوسری جانب وہ ان میں بعض ایسی صورتیں بھی ذکر کرتے ہیں جنہیں امام سرخسی نسخ سے قبل ترجیح اور جمع کی بحث میں بیان کرتے ہیں۔

پس حقیقت یہ ہے کہ **علامہ ابن ہمام نے ترجیح اور جمع کے مفاہیم میں تبدیلی لاکر اور تعارض سے نکلنے کی راہیں بیان کرنے میں ترتیب بدل کر حنفی مذہب کی جو توجیہ ذکر کی ہے وہ امام سرخسی کی تحقیق سے بالکل ہی مختلف ہے۔** حنفی مذہب ، جیسا کہ امام سرخسی نے اصول میں نظری طور پر قرار دیا ہے اور المبسوط میں عملاً دکھایا ہے، یہ ہے کہ پہلے قوی اور ضعیف کا تعین کرکے قوی کی روشنی میں ضعیف کی تاویل کی جائے اور پھر دونوں پر عمل کیا جائے؛ تاہم اگر دونوں قوت میں متساوی ہوں تو ان کے درمیان جمع کی راہ نکال کر ان کے درمیان ظاہری تعارض رفع کیا جائے اور دونوں پر عمل کیا جائے اگر یہ ممکن نہ ہو تو پہلے ناسخ اور منسوخ کا تعین کرکے ایک دلیل پر عمل کیا جائے اور دوسری کو چھوڑ دیا جائے، اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو مجبوراً دونوں دلیلوں کو چھوڑ دیا جائے۔یہی ترتیب عین فطری اور عقلی ہے۔علامہ ابن ہمام نے دلائل کے درمیان تساوی کی شرط ختم کرکے اور پھر نسخ کو ترجیح اور جمع پر مقدم کرکے اس فطری ترتیب کو بالکل ہی تبدیل کرکے رکھ دیا۔ اگلی فصل میں ہم تفصیل سے دکھائیں گے کہ امام سرخسی نے اپنی عظیم الشان کتاب المبسوط میں اس طریقِ کار پر کس طرح عمل کرکے دکھایا ہے۔

فصلِ چہارم:

حنفی فقہا کا طریقِ کار : المبسوط سے مثالیں

حنفی فقہا کا طریقِ کار ظاہریہ اور شافعیہ کے طریقِ کار سے مختلف ہے۔**حنفیہ پہلے دلائلِ شرعیہ میں راجح دلیل کا انتخاب کرکے اس کی روشنی میں ایک قاعدہ عامہ وضع کرتے ہیں، پھر اسے قانون کے تمام ابواب میں ان تمام جزئیات پر منطبق کرتے ہیں جن پر اس کا انطباق اس کے مخصوص شرائط کے ساتھ ممکن ہوتا ہے۔ اگر کسی دلیل سے اس قاعدے کے برعکس حکم معلوم ہوتا ہے تو یا تو وہ اس دلیل کی ایسی تاویل کردیتے ہیں جس سے اس کے اور قاعدے کے درمیان تطبیق ہوجاتی ہے، یا اسے قاعدہ عامہ سے**

استثنا قرار دیتے ہیں۔[۵۷] **بعض مخصوص صورتوں میں قاعدۂ عامہ سے متصاد مخبر واحد پر عمل کو وہ مجبوراً ترک کر دیتے ہیں اور اسے منسوخ قرار دیتے ہیں، یا یہ قرار دیتے ہیں کہ اس روایت میں راوی کو کوئی اشتباہ پیش آیا ہے۔** استاد محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کا کہنا ہے- اور مجھے علی وجہ البصیرة ان کی اس رائے سے اتفاق ہے - کہ حنفی طریقِ استنباط کے فہم کے لیے بہترین ماخذ امام سرخسی کی عظیم الشان کتاب **المبسوط** ہے۔ امام سرخسی کے قانونی تجزیے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ مسائل کے پیچھے کار فرما قانونی اصولوں کی تفصیلی وضاحت کرتے ہیں اور ان دلائل کا قانونی تجزیہ کرتے ہیں جن سے ان اصولوں کا استنباط کیا جاتا ہے، پھر وہ ان دلائل کا جائزہ پیش کرتے ہیں جن سے بظاہر ان اصولوں سے متصادم حکم معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ ان دلائل کی یوں تاویل کرتے ہیں کہ ان کے اور قانونی قواعد کے درمیان بظاہر نظر آنے والا تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ امام سرخسی کے قانونی تجزیے میں ایک اور اہم خصوصیت یہ نظر آتی ہے کہ بظاہر دو مختلف مسائل کو، جو ایک ہی اصول کے تحت آتے ہوں، وہ اکٹھا ذکر کر دیتے ہیں، چنانچہ اگر وہ سیر کا مسئلہ بیان کر رہے ہوں تو اس مسئلے کے پیچھے کار فرما اصول کی وضاحت کے لیے عین ممکن ہے کہ وہ شفعہ کے ابواب سے کوئی مسئلہ بیان کریں۔ اسی طرح بظاہر یکساں نظر آنے والے مسائل کے مختلف احکام کی وضاحت وہ اس طرح کر دیتے ہیں کہ ان کے پیچھے کار فرما قانونی اصول واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں اور ان کے درمیان قانونی فرق سمجھ میں آ جاتا ہے۔

حنفی فقہ کے ذخیرے میں **المبسوط** کی اہمیت اظہر من الشمس ہے۔ یہ دراصل امام حاکم شہید مروزی کی کتاب **الكافي في فروع الحنفية** کی شرح ہے جو امام سرخسی نے قید کے دوران میں اپنے شاگردوں کی کو املا کروائی ہے۔ **الكافي** میں امام مروزی نے امام محمد بن حسن شیبانی کی چھے کتابوں، جنھیں **ظاهر الرواية** کہا جاتا ہے، سے تکرار اور نسبتاً غیر اہم مسائل حذف کر کے انھیں ایک **مختصر** کی

۵۷- حنفیہ کس طرح قواعد کا استنباط کرتے اور پھر ان سے فروع و جزئیات نکالتے ہیں ، اس کی تفصیل کے لیے استاد محترم پروفیسر نیازی کی نادر تحقیق دیکھیے : *Theories of Islamic Law*, ۱۴۷-۷۶۔

صورت میں مرتب کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب میں جو کچھ قرار دیا ہے وہی حنفیہ کے لیے ظاہر المذہب ہے۔ پھر امام سرخسی کا جو مرتبہ ہے اور جس انداز میں انھوں نے اس ظاہر المذہب کی شرح کی ہے اس کے بعد حنفیہ کے نزدیک اصول یہی ٹھہرا کہ **المبسوط** کے خلاف کسی بات کو حنفی مذہب نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اس تمہید کے بعد ہم **المبسوط** سے تین مسائل پر امام سرخسی کا تجزیہ پیش کریں گے تاکہ معلوم ہو کہ نصوص کے درمیان تعارض کی صورت میں وہ کیا ترتیب اختیار کرتے ہیں ؟

کیا قتلِ عمد میں دیت کے وجوب کے لیے قاتل کی رضامندی ضروری ہے ؟

حنفی مذہب یہ ہے کہ **قتلِ عمد میں اصلاً قصاص ہی واجب ہوتا ہے، نہ کہ دیت ، نیز یہ کہ دیت کا وجوب صرف دو صورتوں میں ہوسکتا ہے : ایک یہ کہ شبہ کی موجودگی کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے؛ اور دوسری یہ کہ مقتول کے ورثا اور قاتل کے درمیان دیت پر صلح ہوجائے**۔ یہاں ہم اس دوسری صورت پر غور کررہے ہیں جس میں حنفی مذہب یہ ہے کہ محض مقتول کے ورثا کی خواہش پر دیت واجب نہیں ہوسکتی بلکہ اس کے لیے قاتل کی رضامندی بھی ضروری ہے۔ امام سرخسی فرماتے ہیں: "ومن حكمه: وجوب المال به عند التراضي أو عند تعذر إيجاب القصاص للشبهة."[۵۸] [اس کے قانونی اثرات میں سے ایک مال کا وجوب ہے جب فریقین اس پر راضی ہوجائیں یا اشتباہ کی وجہ سے قصاص کا وجوب ناممکن ہوجائے۔]وہ آگے مزید قرار دیتے ہیں : "فالمذهب عندنا أنه لم تجب الدية بالعمد الموجِب للقصاص إلاّ أن يصالح الوليّ القاتل على الدية."[۵۹] [پس ہمارے نزدیک مذہب یہ ہے کہ اس عمد سے ، جس سے قصاص واجب ہوتا ہے ، دیت واجب نہیں ہوتی الا یہ کہ مقتول کا ولی قاتل کے ساتھ دیت پر صلح کرلے۔]اس مذہب کی بنیاد کس قاعدے پر ہے ؟ امام سرخسی اس

۵۸- ابو بکر محمد بن ابی سہل سرخسی، المبسوط ، بیروت ، دار المعرفۃ، ۱۴۰۶ھ، ج۲۶،ص۶۰

۵۹- ایضاً

کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وحجتنا في ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (العمد قود)، فقد أدخل الألف واللام في العمد، وذلك للمعهود، فإن لم يكن فللجنس وليس ههنا معهود، فكان للجنس، وفيه تنصيص على أن جنس العمد موجِب للقود، **فمن جعل المال واجبًا بالعمد مع القود ، فقد زاد على النص**-"[۶۰] [اس مسئلے میں ہماری حجت رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ: "عمد قصاص کا موجب ہے۔" آپ نے عمد پر الف اور لام داخل کیا ہے جو کہ معہود کے لیے ہوتا ہے اور اگر معہود نہ ہو تو پھر جنس کے لیے ہوتا ہے۔ یہاں کوئی معہود نہیں ہے، اس لیے یہ جنس کے لیے ہے۔ یہ اس بات پر نص ہے کہ جنسِ عمد قصاص کی موجب ہے۔ پس جس نے عمد کے ذریعے قصاص کے علاوہ مال کو بھی واجب ٹھہرایا تو اس نے نص پر اضافہ کیا۔] اس کے بعد وہ اس مذہب کی تائید میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے دو فیصلے بھی نقل کرتے ہیں۔[۶۱] امام شافعیؒ اس صورت میں دیت کے وجوب کے لیے ایک اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس پر آگے بحث آئے گی، لیکن اس مقام پر قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ امام سرخسیؒ دیت کے وجوب کو "زیادة علی النص" قرار دیتے ہیں اور یہ ایک معلوم حقیقت ہے کہ حنفی مذہب کے مطابق زیادة علی النص نسخ ہی کی ایک قسم ہے۔چونکہ فریقین خبر واحد سے استدلال کر رہے ہیں اس لیے نسخ کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہونا چاہیے کیونکہ خبر واحد کے ذریعے خبر واحد کا نسخ حنفیہ کے نزدیک بالکل جائز ہے۔اس کے باوجود امام سرخسی اسے ناقابلِ قبول کیوں قرار دیتے ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ **دلیلیں میں تساوی کے باوجود نسخ کی طرف اس وقت تک رجوع نہیں کیا جائے گا جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ دلیلیں میں تنافی بھی ہے۔** آگے امام سرخسی شافعیہ کی دلیل کی تاویل کرکے دکھاتے ہیں کہ اس صورت میں تنافی نہیں پائی جاتی، اس لیے نسخ کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

۶۰- ایضاً، ص ۶۲

۶۱- ایضاً

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں امام شافعیؒ سے ایک قول یہ مروی ہے کہ قتل عمد میں دو میں سے ایک نتیجہ ثابت ہوتا ہے: قصاص یا دیت۔ پس جب قصاص نہیں ہوگا تو از خود دیت واجب ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ سے دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ عمد کے نتیجے میں سے قصاص ہی واجب ہوتا ہے لیکن مقتول کے ولی کے پاس اختیار ہے کہ وہ چاہے تو قاتل کی رضا مندی کے بغیر بھی اس سے دیت حاصل کرلے۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے: "من قُتل له قتيل، فأهله بين خيرتين: إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا أخذوا الدية." [جس کا کوئی شخص قتل کیا گیا تو اس کے اولیا کے پاس دو اختیار ہیں: اگر وہ پسند کریں تو قاتل سے قصاص لیں اور اگر پسند کریں تو اس سے دیت لیں۔] اسی طرح وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقتول کے ولی سے پوچھا کہ کیا تم اسے معاف کرتے ہو؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا تم اس سے دیت لوگے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ نے پوچھا تو کیا اسے سزائے موت دی جائے؟ اس نے کہا ہاں۔[۶۲]

اب دیکھیے کہ امام سرخسیؒ کس طرح نسخ کی طرف جانے کے بجائے ان روایات کی تاویل کرکے تعارض کو رفع کرتے ہیں: فأما ما رُوي من قوله: (فأهله بين خيرتين)، فقد اختلفت الرواية فيه، فإن في بعض الروايات: (إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا فادَوا)، والمفاداة على ميزان المفاعلة يقتضي وجود الفعل بين اثنين بالتراضي، وذلك أخذ الدية بطريق الصلح."[۶۳]

[رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کی یہ جو روایت کی گئی ہے کہ "اس کے اولیا کے پاس دو اختیار ہیں تو ان الفاظ کی روایت مختلف طریقوں سے کی گئی ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں کہا گیا ہے:"اگر وہ پسند کریں تو قاتل سے قصاص لیں اور اگر پسند کریں تو اس کے ساتھ فدیہ کا معاملہ کرلیں۔" یہاں فدیے کے

۶۲- ایضاً، ص۶۱۔ امام سرخسی نے امام شافعی کے کئی دیگر دلائل بھی ذکر کیے ہیں اور پھر تفصیل سے ہر دلیل کا جواب دیا ہے لیکن ہم یہاں بحث صرف احادیث کے درمیان ظاہری تعارض تک ہی محدود رکھیں گے۔

۶۳- ایضاً، ص۶۲

معاملے کے لیے مفاداۃ کا صیغہ استعمال ہوا جو مفاعلہ کے وزن پر ہے اور اس وجہ سے اس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں جانب سے فعل کا وجود ان کی مرضی سے ہو، اور ایسا اسی صورت میں ہوتا ہے جب مقتول کے اولیا قاتل کے ساتھ صلح کے نتیجے میں دیت وصول کریں۔] تاہم وہ اس روایت کی بھی دو تاویل ذکر کرتے ہیں جس میں فادوا کی جگہ أخذوا الدیة کے الفاظ آئے ہیں۔ پہلی تاویل یہ ہے کہ قاتل کی رضامندی کا عدم ِ ذکر اس پر دلالت نہیں کرتا کہ قانوناً اس کی ضرورت ہی نہیں ، بلکہ اسے اس لیے ذکر نہیں کیا گیا کہ وہ بڑا بے وقوف شخص ہی ہوگا جو جان بچانے کے بجائے مال بچانے کی فکر کرے:

وتأويل الرواية التي قال (وإن أحبوا أخذوا الدية) من جهتين : إحداهما أنه إنما لم يذكر رضا القاتل لأن ذلك معلوم ببديهة العقل، فإن من أشرف على الهلاك إذا تمكن من دفع الهلاك عن نفسه بأداء المال، لا يمتنع من ذلك إلا من سفهت نفسه، لأن امتناعه لإبقاء منفعة المال سفه، ولا يتصور ذلك بعد ما تلفت نفسه .(۶۴)

اس روایت کی تاویل، جس میں مذکور ہے کہ ”اگر وہ پسند کریں تو دیت لیں“، دو پہلوؤں سے ہوسکتی ہے: ایک یہ کہ آپ نے قاتل کی رضا کا ذکر اس لیے نہیں کیا کہ یہ بات عقلی طور پر بداہتاً معلوم تھی؛ کیونکہ ہلاکت کے کنارے پر کھڑا شخص اگر مال دے کر اپنے آپ کو ہلاکت سے بچا سکتا ہو تو وہ اس سے انکار نہیں کرے گا ، سوائے اس شخص کے جو بڑا ہی بے وقوف ہو ، کیونکہ مال کا فائدہ باقی رکھنے کے لیے اگر وہ اسے خرچ کرنے سے انکاری ہے تو یہ بے وقوفی ہے، جبکہ

۶۴۔ ایضاً

جان چلی جانے کے بعد اس مال سے فائدہ اٹھانے کا تصور بھی نہ ہو
سکتا ہو۔

پھر دیکھیے کہ اس تاویل کے حق میں وہ کس خوبصورتی سے بیع اسلام سے مثال لے آتے ہیں!

"وهو نظير قوله عليه الصلاة والسلام:(خذ سلمك أو رأس مالك)، وهو في أخذ رأس المال يحتاج إلى رضا المسلم إليه، ولم يذكره لا لأنه غير محتاج إليه بل لأنه معلوم بطريق الظاهر."[٦٥] یہ ارشاد بھی رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی طرح ہوا کہ: "اپنا سلم لے لو یا اصل زر۔" کیونکہ یہاں بھی اصل زر واپس لینے کے لیے وہ بیع اسلام کے دوسرے فریق کی رضا کا محتاج ہے اور آپ نے اس کا ذکر نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی وہ اس کا محتاج نہیں تھا بلکہ اس لیے کہ وہ بداہتاً معلوم بات تھی۔]

دوسری تاویل وہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ مقتول کا ولی قاتل کی مرضی کے بغیر بھی اس سے دیت لے سکتا ہے ، بلکہ مراد یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو دیت لینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا اور یہ ولی کی مرضی ہے کہ خواہ وہ قصاص لے ، خواہ دیت لے۔"والثاني: أن المراد، أن لا يجبر الولي على أخذ الدية شاء أو أبى، لا أن له أن يجبر غيره على أداء الدية."[٦٦] [دوسری تاویل یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ ولی کو اس کی مرضی کے خلاف دیت لینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ،یہ نہیں کہ ولی دوسرے فریق کو دیت کی ادائیگی پر مجبور کردے۔]وہ واضح کرتے ہیں کہ جس سیاق میں یہ بات کہی گئی تھی اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے:

> فإنه روي أن رجلا من خزاعة قتل رجلا من هذيل يوم فتح مكة بعد ما أمر رسول الله# بالكف عن القتل، فخطب رسول الله #، وقال: أما أنتم يا معاشر خزاعة، فقد قتلتم

٦٥- ایضاً

٦٦- ایضاً

هذا القتيل من هذيل، وأنا والله عاقلته، فوداه بمائة من الإبل من عند نفسه، ثم قال: فمن قتل له بعد اليوم قتيل، فأهله بين خيرتين، فقد أجبر الولي على أخذ الدية، ثم تبين بهذا اللفظ أن الحكم قد انتسخ، وأن الولي لا يجبر على أخذ الدية بعده. [٦٧]

چنانچہ روایت کی گئی ہے کہ فتحِ مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ کی جانب سے قتل کی ممانعت کے بعد خزاعہ کے ایک شخص نے ہذیل کے ایک شخص کو قتل کردیا تھا۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو ایک خطبہ دیا جس میں آپ نے فرمایا کہ: اے خزاعہ کے لوگو! تم نے ہذیل سے اس شخص کو قتل کیا ہے اور اللہ کی قسم میں اس کا عاقلہ ہوں۔ چنانچہ آپ نے اپنی جانب سے اس کی دیت سو اونٹ دی۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ: پس آج کے بعد جس کا کوئی شخص قتل کیا جائے تو اس کے اولیا کے پاس دو اختیار ہیں۔ اس موقع پر آپ نے ولی کو دیت لینے پر مجبور کیا اور اس کے بعد اس ارشاد سے واضح فرمایا کہ یہ حکم منسوخ ہوچکا اور یہ کہ اس کے بعد ولی کو دیت لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح وہ امام شافعیؒ کی ذکر کردہ دوسری روایت کی بھی تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس روایت میں رسول اللہ ﷺ نے ولی کو معاف کرنے یا دیت لینے کی پیش کش کی، لیکن اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ اس ضمن میں قاتل کی رضا غیر ضروری ہے، بلکہ یا تو یہ کہنا چاہیے کہ رسول اللہ ﷺ نے

٦٧- ایضاً

اپنی جانب سے دیت ادا کرنے کی پیش کش تبرعاً کی، یا مقصد یہ ہوگا کہ مقتول کا ولی مان لے تو پھر قاتل کو بھی راضی کر لیا جائے گا، جو نسبتاً آسان کام ہو گا ، اور صلح کی کوشش میں لوگ ایسا ہی کرتے ہیں:

وفي الحديث الآخر عرض الدية على الولي، وهذا لا ينفي كون رضا القاتل مشروطا فيه، ولكنه إما أن يكون قصد التبرع بأداء الدية من عنده ولم يعتبر رضا القاتل في هذه الحالة، أو أراد أن يعلم رغبة المولى في أخذ الدية ثم يشتغل باسترضاء القاتل،كمن سعى بالصلح بين اثنين يسترضي أحدهما،فإذا تم له ذلك، حينئذ استرضى الآخر . (٦٨)

اوردوسری روایت میں یہ جو ولی کو دیت کی پیش کش کا ذکر ہے تو اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ یہ قاتل کی رضا سے مشروط ہے لیکن یا تو آپ نے اپنی جانب سے تبرعاً دیت دینے کا ارادہ کیا تھا اور اس حالت میں قاتل کی رضا کا اعتبار نہیں کیا ، یا آپ کا ارادہ یہ تھا کہ دیت کی وصولی کے بارے میں پہلے ولی کی رائے کا علم ہوجائے تو اس کے بعد قاتل کی رضا حاصل کرلی جائے، جیسے کوئی شخص دو بندوں کے درمیان صلح کی کوشش کرتا ہے تو پہلے ایک کی رضا حاصل کرتا ہے اور جب یہ ہوجائے تو اس کے بعد دوسرے کی رضا حاصل کرتا ہے۔

اس مثال سے صاف معلوم ہوا کہ تعارض کی صورت میں حنفی فقہا نسخ کی طرف جانے سے پہلے راجح نص کا تعین کرکے اس سے قاعدۂ عامہ کا استنباط کرتے ہیں، اس کے بعد اس قاعدے کے خلاف جانے والی

٦٨- ایضاً

نص کو تاویل کے ذریعے قاعدے سے ہم آہنگ کرتے ہیں۔ نسخ کی طرف حنفی فقہا صرف اسی وقت جاتے ہیں جب اصطلاحی معنوں میں تعارض ہو دکہ ایسے متساوی بھی ہوں اور ان میں تنافی بھی ہو۔

مالِ غنیمت کی تقسیم کہاں کی جائے ؟

حنفی مذہب یہ ہے کہ مالِ غنیمت کی تقسیم دار الاسلام ہی میں ہونی چاہیے۔ اس حکم کے پیچھے کارفرما قانونی قاعدہ یہ ہے کہ **جب کسی شخص کا مال اس کی مرضی کے خلاف قبضے میں لیا جائے تو اس پر سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی جب تک کہ اس مال کو ایک دار سے دوسرے دار میں منتقل نہ کیا جائے**۔ اس کو فقہی اصطلاح میں إحراز کہتے ہیں۔ یہ قاعدہ متعدد نصوص سے اخذ کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر مہاجرین کو قرآن کریم نے الفقراء قرار دیا ہے اور فقیر اس کو کہتے ہیں جو تنگ دست ہو، حالانکہ مہاجرین میں سے کئی ایسے تھے جو مکہ میں صاحبِ جائیداد تھے۔ امام سرخسیؒ کہتے ہیں کہ اس لفظ سے ثابت ہوتا ہے کہ مہاجرین کی ملکیت ان اموال پر ختم ہوگئی تھی جو انھوں نے مکہ میں چھوڑ دیے تھے۔ "فإن الله تعالی سمّی المهاجرین فقراء، والفقیر حقیقة من لاملك له، ولو لم یملك الكفار أموالهم بالاستیلاء، لما سماهم فقراء ـ"[۶۹] [پس اللہ تعالیٰ نے ان مہاجرین کو فقرا کہا اور فقیر حقیقت میں اسے کہتے ہیں جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو۔ چنانچہ اگر کفار غلبے کے نتیجے میں ان کے اموال کے مالک نہ بنے ہوتے تو اللہ تعالیٰ انھیں فقیر کا نام نہ دیتا۔] چنانچہ جب رسول اللہ ﷺ نے فتحِ مکہ کے بعد وہ گھر واپس نہیں لیا جو آپ کو سیدہ خدیجہ رضی اللہ عنہا سے وراثت میں ملا تھا اور جس پر آپ کی ہجرت کے بعد آپ کے چچا زاد بھائی عقیل رضی اللہ عنہ نے قبضہ کرلیا تھا: "ولما قال علي لرسول الله # یوم فتح مكة: ألا تنزل دارك؟ قال: وهل ترك لنا عقیل من ربع ؟ وقد كان له دار بمكة، ورثها من خدیجة رضي الله عنها، فاستولی علیها عقیل بعد هجرته."[۷۰] [جب فتحِ

۶۹- ایضاً، ج۱۰، ص ۵۲

۷۰- ایضاً

مکہ کے دن علی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ: کیا آپ اپنے گھر نہیں جائیں گے ؟ تو آپ نے فرمایا: "کیا عقیل نے ہمارے لیے کچھ جگہ چھوڑی ہے ؟" مکہ میں رسول اللہ ﷺ کا گھر تھا جو آپ کو خدیجہ رضی اللہ عنہا سے وراثت میں ملا تھا لیکن آپ کی ہجرت کے بعد عقیل رضی اللہ عنہ نے اس پر قبضہ کرلیا تھا۔] اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ **جب تک کفار سے چھینے گئے مال کا احراز کرکے اسے دار الاسلام میں نہ لایا جائے تب تک اسے مجاہدین میں تقسیم نہ کیا جائے کیونکہ اگرچہ اس مال میں مجاہدین کا حق اسی وقت پیدا ہوا جب اسے قبضے میں لیا گیا، لیکن یہ حق ضعیف ہوتا ہے اور یہ قوی تبھی ہوتا ہے جب اس کا احراز کیا جائے، اس کے بعد جب اسے مجاہدین میں تقسیم کردیا جائے تو ہر ایک مجاہد کا حق مکمل ہوجاتا ہے۔**[۷۱] "الحق يثبت بنفس الأخذ، ويتأكد بالإحراز، ويتمكن بالقسمة، كحق الشفيع يثبت بالبيع، ويتأكد بالطلب، ويتم الملك بالأخذ، ومادام الحق ضعيفا لا تجوز القسمة لأنه دون الملك الضعيف في المبيع قبل القبض."[۷۲] [مجاہد کا حق تو اسی وقت پیدا ہوجاتا ہے جب وہ مال حاصل کرلیتا ہے لیکن احراز کے بعد یہ موکد ہوتا اور تقسیم کے بعد مکمل ہوتا ہے؛ جیسے شفیع کا حق مال بیچنے کے ساتھ پیدا ہوجاتا ہے لیکن مطالبے کے بعد ہی موکد ہوتا اور حاصل کرنے کے بعد مکمل ہوتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ حق جب تک ضعیف ہو تو اس کی تقسیم جائز نہیں ہوتی کیونکہ وہ اس کمزور ملکیت سے بھی کم تر درجے کی چیز ہے جو خریدار کو مبیع کا قبضہ حاصل کرنے سے پہلے حاصل ہوتی ہے۔]

۷۱- اسی قاعدے سے پھر یہ جزئیہ بھی نکلا کہ اگر مالِ غنیمت کے دار الاسلام میں لائے جانے سے قبل مجاہد فوت ہوجائے تو یہ مال اس کے ورثا کو منتقل نہیں ہوگا۔ البتہ دار الاسلام میں لائے جانے کے بعد انتقال کی صورت میں وراثت کا حکم جاری ہوگا۔ اسی طرح تقسیم سے پہلے مجاہد کا حق صرف مالیت تک محدود ہے اور حکمران کرسکتا ہے کہ مجاہد کو عین کی بجائے اس کی قیمت ادا کردے، لیکن ایک دفعہ جب مال کی تقسیم ہوگئی تو پھر ہر مجاہد اپنے حصے میں آنے والی عین کا مالک ہوگیا۔ (ایضاً، ص ۵۴)

۷۲- ایضاً، ص ۳۳

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی تو رسول اللہ ﷺ نے مالِ غنیمت مدینہ منورہ تشریف لانے کے بعد، کبھی میدانِ جنگ سے نکلنے کے بعد کسی منزل پر پہنچنے کے بعد اور کبھی اسی علاقے میں تقسیم کیا جہاں دشمن کو شکست ہوئی۔ ان مختلف روایات کے درمیان ظاہری تعارض کو سرخسیؒ کس طرح رفع کرتے ہیں اور کس طرح ان کے درمیان جمع و تطبیق کی راہ اختیار کرتے ہیں؟ جعرانہ کے مقام پر رسول اللہ ﷺ کے غنائم حنین تقسیم کرنے کے بارے میں امام سرخسیؒ کہتے ہیں: "وفي هذا دليل أنها لا تقسم في دار الحرب، فإنه أخر القسمة حتى انتهى إلى الجعرانة، وكانت حدود دار الإسلام في ذلك الوقت، لأن فتح حنين كان بعد فتح مكة، والجعرانة من نواحي مكة۔"[۷۳] [اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اموال دار الحرب میں تقسیم نہیں کیے جائیں گے کیونکہ آپ نے جعرانہ پہنچنے تک ان کی تقسیم مؤخر کر دی تھی، اور اس وقت دار الاسلام کی حدود وہیں تک تھیں کیونکہ آپ نے فتحِ مکہ کے بعد ہی حنین کو فتح کیا تھا اور جعرانہ مکہ کے نواح میں ہے۔]

خیبر کے غنائم رسول اللہ ﷺ نے خیبر ہی میں تقسیم کیے تھے:

> وأما خيبر فإنه افتتح الأرض وجرى فيها حكمه، فكانت القسمة فيها بمنزلة القسمة في المدينة، وقسم الغنائم فيها قبل أن يخرج منها، ففي هذا دليل أن الإمام إذا افتتح بلدة وصير ها دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها، فإنه يجوز له أن يقسم الغنائم فيها، وقد طال مقام رسول الله # بخيبر بعد الفتح، وأجرى أحكام الإسلام فيها، فكانت من دار الإسلام، القسمة فيها كالقسمة في غيرها من بقاع دار الإسلام .[۷۴]

۷۳- ایضاً، ص۱۸

۷۴- ایضاً، ص۱۹

> جہاں تک خیبر کا تعلق ہے تو آپ نے اس سرزمین کو فتح کیا اور اس کے بعد اس میں اپنا قانون جاری کردیا تھا۔ چنانچہ وہاں غنیمت کی تقسیم کی قانونی حیثیت مدینہ میں غنیمت کی تقسیم کی طرح تھی۔ پس آپ نے وہاں سے نکلنے سے پہلے وہاں غنائم تقسیم کیے۔ اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ حکمران جب کسی علاقے کو فتح کرنے کے بعد وہاں اسلامی قانون کا نفاذ کرکے اسے دار الاسلام بنادے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہاں غنائم بھی تقسیم کرے۔ خیبر کی فتح کے بعد رسول اللہ ﷺ طویل عرصے تک وہاں مقیم رہے اور آپ نے وہاں اسلامی احکام جاری فرمائے۔ پس وہ دار الاسلام کا حصہ تھا اور اس میں تقسیم دار الاسلام کے دیگر علاقوں میں تقسیم کی طرح تھی۔

یہی توجیہ اس روایت کی بھی ہے کہ بنو مصطلق کے غنائم رسول اللہ ﷺ نے وہیں تقسیم کیے تھے۔[٧٥] آخر میں امام سرخسی ساری بحث سے یہ قاعدہ اخذ کرتے ہیں: "**الأفعال المتفقة في الأوقات المختلفة لا تكون إلا على صفة واحدة ، إلا لداع يدعو إليها**-وليس ذلك إلا لكراهة القسمة في دار الحرب."[٧٦] [ایک ہی نوع کے افعال جب مختلف اوقات میں ہوں تو وہ ایک ہی صفت کے حامل ہوں گے ، الا یہ کہ مختلف صفت ماننے کے لیے کوئی سبب ہو ، اور وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ دار الحرب میں غنیمت کی تقسیم ناپسندیدہ کام تھا۔]

اس مسئلے کے تجزیے سے معلوم ہوا کہ جب دلائل قوت میں متساوی ہوں اور ان میں ظاہری تعارض پایا جاتا ہو تو حنفی فقہا نسخ کی طرف جانے سے پہلے جمع و تطبیق کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ حنفی فقہا نسخ کی طرف اسی وقت جاتے ہیں جب جمع و تطبیق ممکن نہ ہو۔ اگلے مسئلے میں اسی حقیقت کی وضاحت کی جائے گی۔

٧٥- ایضاً

٧٦- ایضاً

کیا یہ جائز ہے کہ امام بیٹھ کر نماز پڑھائے اور مقتدی کھڑے ہو کر نماز پڑھیں؟

اس مسئلے میں شیخین رحمہا اللہ کا قول جواز کا ہے ، جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول عدم جواز کا ہے، اور حنفی مذہب کا فتویٰ شیخین کے قول پر ہے۔[۷۷] امام سرخسیؒ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کا قول قیاس پر اور شیخینؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والوں کی امامت سے منع کیا گیا ہے۔اسی طرح سیدنا علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی، اور پا بہ جولاں شخص آزاد لوگوں کی امامت نہ کرے۔[۷۸] دوسری طرف شیخینؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ وفات سے کچھ قبل بیماری کی حالت میں رسول اللہ ﷺ نے بیٹھ کر صحابہ کی امامت کی اور صحابہ نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی۔

اب یہ مسئلہ اصطلاحی تعارض کا ہوا کیونکہ یہاں ایسا میں تساوی اور تنافی دونوں صفات پائی جاتی ہیں۔ دونوں طرف خبر واحد ہے اور دونوں روایتیں صراحتاً ایک دوسرے کی نفی کرتی ہیں۔ امام سرخسی اسی بنا پر فرماتے ہیں : ”وهذا آخر فعل رسول الله #في مرضه، فيكون ناسخًا لما كان قبله.“[۷۹] [یہ رسول اللہ ﷺ کا آخری فعل ہے جو آپ نے مرض الموت میں کیا ، اس لیے یہ پہلے افعال کے لیے ناسخ ہے۔] جہاں تک سیدنا علی کرم اللہ وجہہ کے قول کا تعلق ہے تو امام سرخسیؒ کہتے ہیں کہ اس پر عمل اس لیے ممکن نہیں ہے کہ اس کا ایک جزو اجماع کے ساتھ متعارض ہے اور اجماع قولِ صحابی سے زیادہ قوی دلیل ہے۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اس روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ جس نے موزوں پر مسح کیا ہو وہ ان کی امامت نہ کرے جنھوں نے پیر دھوئے ہوں ، جبکہ ایسے شخص کی امامت کے جواز پر اجماع ہے۔”وأما حديث علي رضي الله تعالى عنه فقلنا لا يمكن العمل به، لأن في الحديث زيادة، وهو قوله: (ولا الماسح للغاسلين)، وبالإجماع إمامة الماسح

۷۷- ایضاً،ج۱،ص ۲۱۳

۷۸- واضح رہے کہ قولِ صحابی حنفیہ کے نزدیک واجب العمل حجت ہے۔

۷۹- ایضاً،ص ۲۱۴

للغاسل جائزة ، فدل أنه لا يمكن العمل به."[۸۰] [جہاں تک علیؓ کی حدیث کا تعلق ہے تو اس پر عمل ممکن نہیں ہے کیونکہ اس حدیث میں ایک اضافہ بھی ہے ،یعنی آپ کا ارشاد روایت کیا گیا ہے کہ "موزوں پر مسح کرنے والا پیر دھونے والوں کی امامت نہ کرے"، حالانکہ اس پر اجماع ہے کہ موزوں پر مسح کرنے والے کی امامت پیر دھونے والوں کے لیے جائز ہے۔پس اس سے معلوم ہوا کہ اس پر عمل ممکن نہیں ہے۔]

پس اس مسئلے میں جب ایسے دلائل متساوی ہیں اور ان کے درمیان تعارض رفع نہیں ہوسکا، تو حنفیہ کا مذہب یہ ہوا کہ متأخر دلیل پر عمل کیا جائے اور متقدم دلیل کو منسوخ ، اور اسی بنا پر متروک ، سمجھا جائے۔

نتائج بحث

اولاً : اصطلاحات کی توضیح

متأخرین کی کتب میں مختلف وجوہات کی بنا پر جو خلطِ مبحث ہوا ہے اس سے بچنے کی راہ یہی ہے کہ متقدمین کی کتب کی روشنی میں ان کا تنقیدی جائزہ لیا جائے اور اصطلاحات – بالخصوص تعارض ، ترجیح ، جمع اور نسخ –کے استعمال میں حد درجہ احتیاط سے کام لیا جائے۔

اصول کی کتب میں جب تعارض کی بحث آتی ہے تو کبھی تعارض سے مراد محض یہ ہوتا ہے کہ دو دلائل کے درمیان "ظاہری" تعارض موجود ہے ،اور کبھی اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ ان دلائل کے درمیان "اصطلاحی" تعارض پایا جاتا ہے۔مثال کے طور پر جب امام سرخسیؒ کہتے ہیں کہ محکم اور مجمل کے درمیان تعارض کی صورت میں محکم پر عمل کیا جائے گا تو یہاں مراد اصطلاحی تعارض نہیں ہے، کیونکہ اس کے لیے تساوی کی شرط ہے جو محکم اور مجمل میں نہیں پائی جاتی۔اسی طرح جب وہ کہتے ہیں کہ یمینِ غموس کے مسئلے میں سورۃ البقرۃ اور سورۃ المآئدۃ کی آیات میں تعارض پایا جاتا ہے اور پھر وہ جمع کی راہ نکالتے ہیں تو یہاں بھی مراد اصطلاحی تعارض نہیں ہے؛ کیونکہ اس کے لیے تنافی کی شرط ہے جو

۸۰- ایضاً

یہاں نہیں پائی جاتی۔ البتہ جب وہ کہتے ہیں کہ حاملہ بیوہ کی عدت کے مسئلے میں سورۃ البقرۃ اورسورۃ الطلاق کی آیات کے درمیان تعارض ہے تو ان کی مراد اصطلاحی تعارض ہی ہے ؛ اسی لیے پہلی دو صورتوں کے برعکس اس مؤخر الذکر صورت میں وہ نسخ کی طرف جاتے ہیں۔

اسی طرح جب "ترجیح" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس کے بھی دو محل ہیں : ایک یہ کہ ترتیب میں ایک دلیل دوسری دلیل پر مقدم ہے ، جیسے سنت مشہورہ کو خبر واحد پر تقدیم حاصل ہے، دوسرا یہ کہ دو دلائل بنیادی طور پر باہم متساوی ہیں، لیکن ایک دلیل کو کسی اندرونی یا بیرونی قرینے کی بنا پر تقویت حاصل ہوتی ہے ، جیسے دونوں طرف خبر واحد ہوں لیکن ایک کا راوی فقیہ اور دوسری کا راوی غیر فقیہ ہو۔واضح رہے کہ تقدیم کی صورت ہو یا ترجیح کی، اصول یہ ہے کہ قوی کی روشنی میں ضعیف کی تاویل کی جائے گی اور اگر تاویل ممکن نہ ہو تو ضعیف کو ترک کیا جائے گا۔ایسی صورت میں جب مؤخر یا مرجوح دلیل پر عمل ترک کیا جاتا ہے تو اس کے دو اسباب ہوتے ہیں، یا تو اس موخر یا مرجوح دلیل کو منسوخ سمجھا جاتا ہے، جیسے دلیلِ حرمت اور دلیلِ اباحت کے درمیان تعارض کی صورت میں دلیلِ اباحت کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے ؛ یا یہ مان لیا جاتا ہے کہ راوی سے فہم ،ضبط یا تعبیر میں غلطی ہوئی ہے ، جیسے غیر فقیہ کی روایت کے متعلق کہا جاتا ہے۔

جمع کی صورت میں دونوں دلائل پر عمل کیا جاتا ہے لیکن اصطلاحاً اسی صورت کو جمع کہا جاتا ہے جب دو متساوی دلائل کے درمیان تطبیق کی راہ نکالی جائے، چنانچہ آیت کی روشنی میں خبر واحد کی تاویل کی صورت میں بھی عمل دونوں پر کیا جاتا ہے لیکن اسے اصطلاحاً جمع نہیں کہا جاسکتا ، بلکہ اس صورت میں خبر واحد پر عمل استحساناً کیا جاتا ہے۔

تعارض کے سیاق میں نسخ کی دو قسمیں ہیں : صریح اور غیر صریح۔ دونوں صورتوں میں ایک دلیل پر عمل اور دوسرے کو ترک کیا جاتا ہے۔ دلیلِ حرمت اور دلیلِ اباحت کے درمیان تعارض کا مسئلہ غیر صریح نسخ کا ہے ، نہ کہ ترجیح کا ، اور اس صورت میں دلیلِ حرمت کو ناسخ سمجھا جاتا ہے ، نہ کہ راجح۔

ثانیاً: حنفی طریقِ کار کی توضیح

اس ساری بحث کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ جب دو دلائل کے درمیان تعارض ہو تو حنفی مذہب اسے رفع کرنے کے لیے یہ ترتیب اختیار کرتا ہے:

سب سے پہلے دلائل کے درمیان تقدیم اور تاخیر کی رو سے مقدم اور مؤخر کا تعین کیا جاتا ہے، اسی طرح ترجیح کے اصولوں کے مطابق راجح دلیل متعین کی جاتی ہے۔

اس کے بعد مقدم یا راجح دلیل کی روشنی میں مؤخر یا مرجوح دلیل کی تاویل کی جاتی ہے اور اس طرح دونوں دلائل پر عمل کی راہ نکالی جاتی ہے، البتہ اگر مؤخر یا مرجوح دلیل کی تاویل ممکن نہ ہو تو اسے مجبوراً ترک کر دیا جاتا ہے۔

اگر دونوں دلائل ایک ہی درجے کے ہوں تو پھر ان کے درمیان تعارض رفع کرنے کے لیے جمع کی راہ اختیار کی جاتی ہے، جس کے بعد دونوں دلائل پر عمل کیا جاتا ہے۔

اگر دونوں دلائل ایک درجے کے ہوں اور ان میں جمع ممکن نہ ہو تو اصطلاحی تعارض کی صورت پیدا ہوجاتی ہے، اس صورت میں تین راستے ہیں جن کی ترتیب یہ ہے:

اگر دونوں دلائل کی تاریخ کا علم ہو تو متأخر دلیل کو متقدم دلیل کے لیے ناسخ سمجھا جاتا ہے اور منسوخ دلیل پر عمل کو ناجائز قرار دیاجاتا ہے۔

اگر تاریخ صراحتاً معلوم نہ ہو لیکن ایک دلیل حرمت کی ہو اور دوسری اباحت کی تو دلیلِ حرمت کو متأخر مان کر دلیلِ اباحت کے لیے ناسخ سمجھا جائے گا اور عمل صرف دلیلِ حرمت پر کیا جائے گا۔

اگر کسی دلیل سے بھی نسخ معلوم نہ ہوسکے تو پھر مجبوراً دونوں دلائل کو ترک کر دیا جائے گا اور وہی طریقہ اختیار کیا جائے گا جو ان دونوں دلائل کی عدم موجودگی میں اختیار کیا جاتا۔

پس حنفیہ کے نزدیک ترتیب یہ ہے: پہلے تقدیم یا ترجیح مع تاویل، پھر جمع، اس کے بعد نسخ،اور سب سے آخر میں تساقط ایلا ۔

هذا ما عندي، و العلم عند الله تعالى.