قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ

بحیثیت فقیہ و مجتہد

ڈاکٹر محمود الحسن عارف

آج کل کے بعض اہل علم کی جانب سے ہندوستان کے علماء فقہاء پر دوسرے اعتراضات کے علاوہ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ یہاں کسی بھی دور میں "اجتہاد" کو پذیرائی حاصل نہ ہو سکی۔ یا بالفاظ دیگر یہاں "فقیہ" تو پیدا ہوئے مگر مجتہد پیدا نہ ہو سکا، راقم الحروف کے خیال میں یہ اعتراض بجائے خود لاعلمی پر مبنی ہے، ہمارے اس مقالے کے موضوع قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ کے احوال و کوائف سے اس اعتراض کی بھرپور تردید ہوتی ہے۔

ہندوستان اور فقہ حنفی

ہندوستان میں فقہ حنفی زیادہ تر دورِ غزنویہ (۳۶۷ھ/ ۹۷۷ء - ۵۸۳ھ/ ۱۱۸۷ء) میں ترکستان و افغانستان کے راستے سے آئی۔ فاتح لشکر کے ساتھ متعدد حنفی علماء و فقہاء اس فقہ کو اپنے ہمراہ لائے اور یہ سلسلہ بعد میں بھی جاری رہا[1]

"تاریخ فقہ" کے مطابق یہ دور جمود اور تقلید پرستی کے عملاً نفاذ و استحکام کا دور تھا[2] اور جس علاقے سے یہ روایت یہاں پہنچی وہاں کی مقامی آب و ہوا بھی تقلید پرستی کے لیے زیادہ موزوں تھی، علاوہ ازیں یہ دور عالمِ اسلام میں منطق و فلسفہ کی اشاعت و ترویج کا دور بھی خیال کیا جاتا ہے جس کے نتیجے میں علوم

---

[1] ملاحظہ ہو: الثقافة الاسلامیہ فی الہند؛ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۲ (عربی) ابتدائی مقالہ

[2] دیکھیے محمد الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۳۲۹ - ۳۸۳، بعنوان الدور الخامس۔

قرآن وسنت پر امت کی مجموعی توجہ میں فرق آگیا تھا؛ اس پر مستزاد یہ کہ یہ دور زیادہ تر "حاشیہ نگاری" کا دور بھی تھا، اس لیے جب ان حالات میں حنفی فقہ کے قدم یہاں آئے تو فطری طور پر اس کے لیے دلوں میں تعصب و تقشف اور سطحیت پسندی بھی در آئی۔[۱]

ہندوستان کی درس گاہوں میں صدیوں تک فقہ حنفی کی جو کتابیں پڑھی پڑھائی جاتی رہیں، ان میں بھی استدلال بالمنقول کے بجائے استدلال بالمعقول کا طریقہ زیادہ وسعت اور کثرت کے ساتھ اپنایا گیا تھا۔[۲]

برعظیم پاک و ہند میں "علم حدیث"، گو ابتدائی زمانے میں پہنچ چکا تھا، کیونکہ اس ابتدائی زمانے میں بعض اکابر محدثین کا تذکرہ ملتا ہے[۳] خود حضرت علی ہجویری کے پیش رو شیخ محمد اسماعیل البخاری (م ۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء-۱۰۵۷ء) کے بارے میں یہ صراحت کی جاتی ہے کہ وہ محدث تھے[۴] مگر اس زمانے میں عام رجحان چونکہ عقلی علوم کی طرف زیادہ تھا، اس لیے یہ اکادکا محدث بھی یہاں علم حدیث کا صحیح ماحول پیدا نہ کر سکے۔ اسی بنا پر دنیائے اسلام کے دیگر ممالک کے مقابلے میں یہ سرزمین "بصیرتِ اجتہاد" میں کافی پیچھے نظر آتی ہے۔ حدیث و سنت کی تدریس کا باقاعدہ آغاز حضرت مجدد الف ثانی (م ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء) کی کاوشوں کا مرہونِ منت ہے، جسے امام العصر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) اور ان کے شاگردوں نے اوج کمال پر پہنچا دیا۔ شاہ صاحب نے دہلی کے مدرسہ رحیمیہ میں "عشرہ متداولہ" (حدیث کی دس متداول کتب) کی تدریس شروع کی[۵] جو آج تک انہی کی سند سے جملہ مدارسِ عربیہ میں جاری و ساری ہے۔

۱۔ سید مناظر احسن گیلانی: شاہ ولی اللہ؛ الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر

۲۔ مثلاً القدوری؛ شرح کنز الدقائق؛ شرح وقایہ اور ہدایہ، وغیرہ۔

۳۔ عبدالحی لکھنوی: نزہۃ الخواطر، ج ۱، ۲؛ وہی مصنف: یاد ایام، مطبوعہ علی گڑھ، ۱۹۱۹؛ سید سلیمان ندوی: ہندوستان میں علم حدیث، در معارف (اعظم گڑھ) و مقالات سلیمان وغیرہ۔

۴۔ رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، ص ۱۱۱، عدد ۵۳

۵۔ کلمات طیبات، مکتوبات شاہ ولی اللہ، م ۱، ص ۱۵۹

حدیث و سنہ کی ترویج و اشاعت نے "فقہ و اجتہاد" کی دنیا میں ہلچل بپا کر دی اور بہت سے اربابِ بصیرت نے احادیث رسول کی روشنی میں مسائلِ فقہ پر آزادانہ غور و خوض کا آغاز کر دیا: خود شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ؒ نے اپنی تصانیف میں اجتہاد کی حقیقت اور اس کی ضرورت و اہمیت کو نمایاں کیا[1] شاہ اسماعیل شہید (م / ۱۸۳۱ء) نے بعض مسائل میں شوافع کی تقلید اختیار کی؛ حضرت میرزا مظہر جانجاناں (م ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۰ء)، شاہ عبد العزیز محدث دہلوی (م ۱۲۳۹ھ / ۱۸۲۴ء) اور شیخ محمد فاخر الہ بادی (م ۱۱۶۴ھ / ۱۷۸۰ء) وغیرہ کے ہاں بھی جزوی طور پر بعض اجتہادات ملتے ہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں اس عنوان پر سب سے مبسوط، متوازن اور مفصل کاوش ہمارے اس مقالے کے مرکزی موضوع قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی ؒ کی ہے۔ جنہوں نے اپنی تصانیف میں اجتہاد کی عملی مثالیں فراہم کر کے برِ عظیم پاک و ہند کے فقہاء کو "اجتہاد" کا رستہ دکھایا تھا۔ مگر افسوس کہ لوگوں کی کم ہمتی اور بے بضاعتی کے باعث اکثر یہ راستہ سنسان ہی رہا۔

اجتہاد اور اُس کی شرائط

"اجتہاد" کے لغوی معنیٰ "کسی مقصد کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کرنا" ہیں، اصطلاحی طور پر اس سے مراد "کسی مسئلے (قضیے) کے بارے میں اپنی حد تک حکمِ شرع کو دریافت کرنے کوشش کرنے" کے ہیں[2]۔ پھر چونکہ اس کا عملی ذریعہ قیاس ہی ہے، اسی لیے بعض اوقات اجتہاد اور قیاس دونوں کو باہم مترادف بھی کہہ دیا جاتا ہے[3]۔ اجتہاد کا جواز قرآن و سُنۃ، تعاملِ صحابہ اور اجماعِ اُمّت سے ثابت ہوتا ہے[4]۔ اجتہاد کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کے ابدی و سرمدی قوانین تغیر پذیر حالات کا ساتھ دے سکیں، یوں اسلام میں حرکت محض اجتہاد کے دم قدم سے قائم ہے[5]۔

---

[1] مثلاً عقد الجید فی الاجتہاد و التقلید، و مقدمہ المسوّی شرح موطا، ص ۴

[2] لسان العرب، بذیل مادہ (۴ : ۱۰۹، سطر ۱۹)

[3] امام شافعی : الرسالہ، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۷، سطر ۔

[4] محمد ابو زہرہ : الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی؛ نیز اصول الفقہ، ص ۳۷۹ - ۳۹۹۔

[5] علامہ اقبال RECONSTRUCTION OF RELIGION THOUGHTS اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی بعنوان: تشکیل جدید الٰہیات، مطبوعہ بزم اقبال، لاہور، ص ۳۲۳ - ۳۷۷۔

لیکن یہ اجتہاد ہر کس و ناکس کے بس کا روگ نہیں، اس لیے کہ مجتہد بننے کے لیے علومِ شرعیہ (بشمول علومِ آلیہ یعنی صرف و نحو وغیرہ) میں اونچے درجے کی مہارت و ممارست ضروری ہے[1]
چنانچہ امام العصر شاہ ولی اللہؒ نے اجتہاد کی حسب ذیل آٹھ شرائط بیان کی ہیں:

وشروطه أنه لا بد له أن تعرف من الكتاب والسنة وما يتعلق بالاحكام ومواقع الاجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة[2]

اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرآن[1] و حدیث[2] جس قدر احکام سے متعلق ہے جانتا ہو، نیز مواقع[3] اجماع، قیاس[4] صحیح کی شرائط مقدمات[5] کی صحیح ترتیب[6] علوم عربیہ سے واقف ہو۔ علاوہ ازیں ناسخ و منسوخ اور راویوں کے حالات سے بھی واقف و آگاہ ہو۔

عہد حاضر کے ایک اور فاضل محقق محمد ابو زہرہ بھی مجتہد کی حسب ذیل آٹھ شرائط بیان فرماتے ہیں:
عربیت[1]، قرآن مجید[2] اور اس کے ناسخ و منسوخ[3] کا علم، علم حدیث[4]، مواقع اجماع[5]، مواقع اختلاف[6] کا علم، قیاس[7] اور مقاصد[8] احکام کی معرفت وغیرہ[3]

بظاہر یہ تمام شرائط بڑی سخت ہیں۔ مگر چونکہ اجتہاد کسی ایرے غیرے کا کام نہیں ہے، اس لیے امت کسی ایسے شخص کے اجتہاد پر ہی اعتماد کر سکتی ہے، جو ذاتی طور پر اجتہاد کی بصیرت اور اس کا درک رکھتا ہو۔

ہمارے اس مقالے کے مرکزی موضوع قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی بلاشبہ مذکورہ بالا شرائط و اوصاف پر پورا اترتے تھے۔ وہ قرآن مجید اور حدیث و سنہ کے مستند عالم دین تھے، وہ مواقع اجماع، شرائط قیاس اور کیفیت نظر سے بھی خوب واقف و آگاہ تھے، انہیں عربی زبان پر

۱ے کشاف اصطلاحات ۱ : ۱۹۹

۲ے عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید، مطبوعہ کراچی، ص ۹ تا ۱۰

۳ے اصول الفقہ، مطبوعہ قاہرہ، ص ۳۷۹ تا ۳۸۹۔

بھی مکمل عبور حاصل تھا، ان کی تفسیر "تفسیر مظہری" ان کی "عربیت" کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ وہ ناسخ ومنسوخ اور راویوں کے حالات وکوائف سے مکمل طور پر آگاہ تھے، اس لیے انہیں بلاشبہ اجتہاد کا حق حاصل تھا اور وہ مجتہد کہلانے کے بجا طور پر اہل تھے، اسی لیے ان کے تمام تذکرہ نویسوں نے انہیں متفقہ طور پر مجتہد تسلیم کیا ہے، شاہ غلام علی دہلوی رح لکھتے ہیں:

"حضرت قاضی زبدۂ علمائے ربانی اور مقرب بارگاہِ یزدانی ہیں، انہیں عقلی ونقلی علوم میں کامل دسترس حاصل ہے۔ فقہ اور اصول فقہ میں وہ مجتہد کے مرتبہ پر فائز ہیں انہوں نے ایک مبسوط کتاب علم فقہ پر لکھی ہے، جس میں ہر مسئلے کے ماخذ، دلائل اور مذاہب اربعہ میں مجتہدین کے مختارات بیان کیے ہیں اور ان میں سے جو ان کے نزدیک زیادہ صحیح ہیں، انہوں نے ایک جدا رسالے میں تحریر کرکے مالابد منہ کا الاقوی نام رکھا ہے علم اصول فقہ میں بھی انہوں نے اپنے مختارات لکھے ہیں"[1]

الیانع الجنی کے مصنف مولوی محمد محسن ترہتی اور مولوی عبدالحی لکھنوی تحریر فرماتے ہیں:

"قاضی صاحب فقہ واصول فقہ کے ماہر، عابد وزاہد اور مجتہد تھے، فقہ واصول فقہ میں ان کے اپنے مختارات ہیں"[2]

الغرض ان کے تمام سوانح نگار متفقہ طور پر انہیں مجتہد قرار دیتے ہیں۔ البتہ سوانح نگار حضرات ان کے اجتہاد کی تفصیل فراہم نہ کر سکے۔ یہ مقالہ اس سلسلے کی پہلی کوشش ہے۔

قاضی صاحب رح اور اجتہاد

قاضی صاحب رح کی یہ انتہائی سعادت تھی کہ انہیں دورانِ طالب علمی جن جن اساتذہ کی سرپرستی میسر آئی وہ سب مجتہد اور عامل بالحدیث ہونے کی مشترک خصوصیت رکھتے تھے، آپ کے اولین استاد مربی میرزا مظہر جانجاں شہید رح تھے، وہ بھی چند مسائل میں اجتہاد کا عملی تجربہ رکھتے تھے۔ مولوی محمد محسن ترہتی لکھتے ہیں:

---

[1] مقامات مظہری، مطبوعہ مجتبائی دہلی، ص ۵۷؛ نیز مولوی فقیر محمد جہلمی، حدائق الحنفیہ، ص ۴۶۶

[2] الیانع الجنی، مطبوعہ بر حاشیہ کشف الاستار، ص ۷۱؛ نزہۃ الخواطر، ۷: ۱۱۳

"اور وہ نماز میں انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرتے تھے اور دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر سینے کے اوپر باندھتے تھے اور غیر جہری نمازوں میں امام کے پیچھے سورۃ فاتحہ پڑھتے تھے"[1]

ان میں سے اول الذکر مسئلے میں مجددیہ کا اور آخری دونوں مسائل میں احناف کا اختلاف ہے[2] اس سے ان کی بصیرت اجتہاد پر روشنی پڑتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ وہ آبائی معاملات پر منفرد سوچ کے حامل تھے۔ ان کے مکتوبات سے بھی ان کے مجتہدانہ اوصاف نمایاں ہوتے ہیں، بالخصوص وہ مکتوب جس میں ہندوستان کے ہندوؤں کی حیثیت پر بحث کی گئی ہے[1]

قاضی صاحب کے دوسرے استاد و مربی امام العصر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ تھے، جن سے آپ نے "عشرہ متداولہ" کا درس لیا[3] حضرت شاہ صاحب ہندوستان کے مجتہد علمائے کرام میں سر فہرست ہیں۔ انہوں نے نہ صرف یہ کہ متعدد مسائل میں اجتہاد کیا، بلکہ انہوں نے ہندوستان کی تاریخ میں پہلی مرتبہ اجتہاد کے حق میں نہایت زوردار آواز بلند کی[4] اور اپنے عہد کے مسلمانوں میں "اجتہاد" کی ضرورت و اہمیت کا شعور بخشا۔ خود قاضی صاحب کا "نظریہ اجتہاد" بڑی حد تک اپنے استاد و مربی کے تصورات کے عین مطابق ہے۔

قاضی صاحبؒ کے تیسرے استاد حدیث شیخ محمد فاخر محدث الہ آبادیؒ تھے، وہ بھی عامل بالحدیث ہونے میں خصوصی شہرت رکھتے تھے[5] الغرض قاضی صاحب کے تینوں اساتذہ کرامؒ مشترکہ طور پر "اجتہاد کی بصیرت" کے حامل تھے، اس لیے ان کی اس مشترک وصف نے یقیناً قاضی صاحبؒ کو بےحد متاثر کیا اور اگر یہ کہا جائے تو عین مناسب ہوگا کہ "شاگرد" کے ہاں عملی اجتہاد کی

---

[1] الیانع الجنی، ص ۶۷۔

[2] کلمات طیبات، ص ۲۵ تا ۲۷، مکتوب ۶۷۔

[3] ایضاً ص ۱۵۸ - ۱۵۹، م ۱۔

[4] دیکھیے عقد الجید، حجۃ اللہ البالغہ، وغیرہ

[5] دیکھیے عبد الحی لکھنوی: نزہۃ الخواطر، ۶: ۳۴۰ - ۳۴۱۔

شالیس اساتذہ کرام سے بھی زیادہ ہیں، اس لیے کہ شاگرد کے تمام فیوض وکمالات اساتذہ ہی کے کمالات کا پرتو ہوتے ہیں اور جس شاگرد کو برِّ اعظیم پاک وہند کی مذکورہ بالا تینوں، چندے آفتاب وچندے ماہتاب ہستیوں سے تلمذ کا شرف حاصل ہوا، اس کے کمالاتِ علمی کا از خود اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

مجتہدین میں قاضی صاحبؒ کا مقام

امام العصر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے مجتہدین کو حسبِ ذیل چار اقسام میں تقسیم فرمایا ہے:

ا۔ مجتہد مطلق مجتہد مطلق، مجتہدین کا سب سے اونچا درجہ ہے؛ اس درجے کے مجتہدین آزادانہ اپنے اصول ہائے استنباط کا تقرر کرتے ہیں، آیاتِ قرآنیہ، احادیث نبویہ اور دیگر آثار کا مطالعہ کرکے احکام ومسائل کا استخراج کرتے ہیں اور اپنے استخراج کردہ احکام کے حق میں دلائل فراہم کرتے ہیں، اس طبقے میں ائمہ اربعہ اور پہلی دوسری صدی کے دیگر اکابر مجتہدین شامل ہیں۔

ب۔ مجتہد منتسب مجتہد منتسب وہ ہے جو اپنے شیخ کے اصول کو برقرار رکھ کر اکثر وبیشتر دلائل کی تلاش اور ماخذ پر تنبیہ حاصل کرنے کے لیے اس کے کلام سے مدد لے اور اس کے باوجود وہ نئے احکام، ان کے دلائل و ماخذ وغیرہ تلاش کرلے، جیسا کہ ائمہ اربعہ کے قریبی شاگرد وغیرہ

ج۔ مجتہد فی المذہب مجتہدین میں تیسرا درجہ مجتہد فی المذہب کا ہے، جو عمومی مسائل واحکام میں اپنے امام کا مقلّد ہوتا ہے۔ لیکن کوئی نیا واقعہ پیش آئے پر وہ اپنے امام کے اصولوں کی روشنی میں اجتہاد کرکے اس کا حکم معلوم کرسکتا ہے۔

د۔ مجتہد فی الفتویٰ سب سے نچلا درجہ مجتہد فی الفتویٰ کا ہوتا ہے، جو اپنے فقہی مسلک سے پوری طرح واقفیت رکھتا ہے اور اپنی اسی واقفیت کی بنا پر وہ امام کے کسی ایک قول کو دوسرے پر، یا امام کے شاگردوں کی کسی ایک وجہ کو دوسری وجہ پر ترجیح دے سکے[1]

---

[1] عقد الجید، ص ۱۵ - ۱۷۔

قاضی صاحبؒ کی اپنی تصانیف کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حنفی مسلک کے بیک وقت "مجتہد فی الفتویٰ" بھی تھے اور "مجتہد فی المذہب" بھی۔ اب ہم قاضی صاحبؒ کی مذکورہ دونوں حیثیتوں پر علیحدہ علیحدہ بحث کریں گے تاکہ ان کے اجتہاد کی کیفیت اچھی طرح واضح ہو سکے۔

(ا) قاضی صاحبؒ بحیثیت مجتہد فی الفتویٰ

یوں تو مسلمانوں کا ہر مفتی مجتہد فی الفتویٰ ہوتا ہے، اس لیے کہ جب تک کوئی فقیہ اپنے مسلک سے، اس کے دلائل و وجوہ سے، نیز اختلاف آراء و اقوال اور ان میں ترجیح دینے کی اہلیت سے بہرہ ور نہیں ہوتا، اس وقت تک وہ "فتویٰ" صادر کرنے کا قانونی استحقاق نہیں رکھتا[۱] مگر بایں ہمہ تمام مفتی اس وصف میں یکساں نہیں ہوتے اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ مفتی صاحبان پہلے سے صادر شدہ فتاویٰ ہی کو بار بار دہرلتے چلے جاتے ہیں اور ان فتاویٰ میں اپنی ذاتی تحقیق و تفتیش کو بہت کم دخل انداز کرتے ہیں۔ گو استثنائی مثالیں بھی ملتی ہیں۔

قاضی صاحبؒ ایک ایسے مجتہد فی الفتویٰ تھے، جو تمام مسائل کی اچھی طرح تنقیح و تحقیق کرنے اور پھر حسب ضرورت مختلف اقوال و آراء میں سے کسی ایک قول کو ترجیح دینے کی اعلیٰ ترین صلاحیتوں سے بہرہ ور تھے۔ انہوں نے خود ایک مقام پر مفتی کے لیے مجتہد ہونے اور علوم میں دستگاہ کامل رکھنے کو ضروری قرار دیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

"اور یہ فرض کفایہ ہے کہ شہر بھر میں کوئی ایک شخص علم کا ہر باب سیکھے، یہانتک کہ وہ فتویٰ دینے کے درجے تک پہنچ جائے۔ پس اس صورت میں اگر شہر کے باقی لوگ علم سیکھنے سے محروم رہ جائیں تو اس مفتی کے ہونے کے باعث وہ سب گناہ میں گرفتار ہونے سے بچ جائیں گے اور جب اہل شہر میں سے کوئی ایک شخص بھی علم کے اس مذکورہ مقام تک پہنچ جائے گا تو باقی کے لوگوں سے علم کے اس کامل درجے تک پہنچنا، فرض کفایہ ہونے کی بنا پر ساقط ہو جائے گا اور ان تمام

---

[۱] عقد الجید، ص ۱۵ - ۱۷۔

لوگوں کو اپنے پیش آئندہ حالات میں اس کی اتباع کرنا ہوگی۔[1]
گویا قاضی صاحبؒ کا خیال یہ تھا کہ ہر شہر میں چھوٹے چھوٹے علماء تو ہوتے ہی رہتے ہیں۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ وہاں ایک کامل درجے کا فقیہ اور مجتہد بھی پیدا ہو، تاکہ نت نئے مسائل و احکام میں وہ اہل شہر کی رہنمائی کر سکے۔ خود قاضی صاحب علم و فقہ کے اس مرتبۂ کامل پر فائز تھے۔ آپ کے اجتہاد فی الفتویٰ کی چند امثلہ حسبِ ذیل ہیں:

ا۔ حنفی ائمہ کے اقوال میں ترجیح:

یوں تو ہر فقہ میں اختلاف رائے موجود ہے۔ مگر حنفی فقہ میں تا دیر اجتہاد جاری رہنے کے باعث اختلاف آراء دوسرے مسالک سے کیفیت اور کمیت میں کچھ زیادہ ہی ہے ایک ایک مسئلے پر کئی کئی آراء ملتی ہیں۔ ایک عام آدمی پریشان ہو جاتا ہے کہ کس قول پر عمل کرے اور کس پر عمل نہ کرے۔ قاضی صاحبؒ نے اپنے فتاویٰ اور اپنی تصانیف میں فقہ کی اس قسم کی الجھنوں کو دور کیا ہے اور اختلاف آراء سے مثبت نتائج برآمد کیے ہیں مثلاً:

(I) مسئلۂ شہادت: (عدالتی گواہی)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ "عدالت" گواہوں کے حالات کی زیادہ چھان بین نہ کرے۔ بلکہ صرف ظاہری حالت کو کافی خیال کرے۔ ہاں البتہ اگر مخالف فریق کی جانب سے کسی گواہ کی "ثقاہت" کو چیلنج کیا جائے۔ تو پھر ایسا کیا جا سکتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ، نیز امام شافعیؒ و امام احمد حنبلؒ کے نزدیک بہر صورت عدالت کو گواہوں کے ظاہر و باطن کی خوب تحقیق کر لینا چاہیے۔[2] اس مسئلے میں گو علمائے احناف نے صاحبینؒ کے مؤخر الذکر قول کو ترجیح دی ہے، مگر قاضی صاحبؒ نے امام صاحب کے قول ہی کو اقرب الی الصواب قرار دیا ہے، قاضی صاحبؒ تفسیر مظہری میں تحریر فرماتے ہیں:

---

[1] ت م (تفسیر مظہری)، ۴: ۳۲۳
[2] دیکھیے الجصاص رازی: احکام القرآن، ۲: ۲۲۳ - ۲۲۴ بعنوان باب الشہود۔

"اور علمائے احناف نے امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، لیکن میرا خیال ہے، کہ ہمارے موجودہ زمانے میں امام ابو حنیفہؒ ہی کے قول پر فتویٰ دیا جانا چاہیے، کیونکہ ہمارے اس دور میں اسلامی کتابوں کی شرائط پر پورا اترنے والا ایک گواہ بھی نہیں ملتا؛ اگر ہم اس معاملے میں سختی کریں گے تو اس سے لوگوں کے حقوق متأثر ہوں گے اور انصاف کا دروازہ بند ہو جائے گا[1]"

قاضی صاحبؒ کی یہ رائے جہاں ہمارے موجودہ دور کے شایانِ شان ہے۔ وہاں عدالتی نظام کے لیے بھی انتہائی مفید اور کارآمد ہے۔

۲۔ قابلِ سزا رہزنی کا مسئلہ

قرآن مجید میں رہزنی کے لیے سزائے قتل وصلب (سولی) کا ذکر ملتا ہے[2]، مگر یہ مسئلہ مجتہدین میں مختلف فیہ رہا ہے کہ کس مقام کی یہ واردات "قطع طریق" (ڈکیتی) کا مصداق ٹھہرتی ہے، ائمۂ احناف سے اس ضمن میں چار اقوال مروی ہیں:

اوّل: وہ واردات اس کا مصداق ہے، جو شہر سے باہر اتنی دور کی جائے، جہاں کوئی مدد نہ پہنچ سکے۔ (امام ابو حنیفہؒ)۔

دوم: موقع واردات اور شہر میں کم از کم ۴۸ میل کا فاصلہ ہو (امام ابو حنیفہؒ۔ قول ثانی)

سوم: شہر سے باہر (دور و نزدیک) جہاں بھی سرقہ بالجبر کی واردات کی جائے وہ اس کی مصداق ہے۔ (امام ابو یوسفؒ)

چہارم: اگر اس نوع کی واردات دن دہاڑے آئے اور ڈاکو اس میں اسلحہ استعمال کریں، تو خواہ یہ واقعہ اندرونِ شہر کا ہو یا بیرونِ شہر کا۔ وہ قطعِ طریق کی واردات

---

[1] تفسیر مظہری، ۱ : ۴۲۸۔

[2] المائدہ ۔ ۳۳

ہے۔ (ابو یوسف۔ قول ثانی)

گو صاحبِ ہدایہ وغیرہ متعدد اکابر احناف نے امام صاحبؒ کے دوسرے قول کو راجح ٹھہرایا ہے[1] مگر قاضی صاحبؒ نے تفسیر مظہری میں بدلائل ثابت کیا ہے کہ ان میں سے امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہی زیادہ قرین صواب ہے[2] اور ہمارے اس آتشیں اسلحہ کے دور کے لیے بھی یہی قول زیادہ قابل عمل ہے۔

قاضی صاحب کی تصانیف میں اس قسم کی بیسیوں مثالیں مل سکتی ہیں، جس سے ان کے فقہ واجتہاد کا بخوبی ادراک کیا جا سکتا ہے۔ اسی موضوع پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بعنوان "مختارات" بھی رقم فرمایا تھا، جو فی الوقت ہندوستان کے بزرگ مولانا ابو الحسن زید۔ فاروقی، دہلوی کے پاس قلمی صورت میں محفوظ ہے[3]

ب: حنفی مسلک کے کمزور دلائل کے مقابلے میں قوی دلائل:

احکام کے مآخذ و مصادر پر نظر رکھنا بھی ایک مجتہد کی ذمہ داری ہوتی ہے؛ چنانچہ اس عنوان پر امام ابو حنیفہؒ کے اولین شاگردوں سے لے کر کئی صدیوں کے حنفی مجتہدین نے بیش قدر کام کیا ہے؛ اس فہرست میں قاضی صاحبؒ کے نامِ نامی کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے، کیونکہ انہوں نے بیشمار مقدمات پر حنفی فقہ کی تائید و تقویت کے لیے طبعزاد دلائل و براہین کا اضافہ کر کے اس موضوع پر مفید کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ وہ جب کسی مقام پر حنفی دلیل کو کمزور پاتے ہیں تو یا تو اس کی تائید و تقویت کے لیے خود تلاش کردہ دلیل کا اضافہ فرما دیتے ہیں اور یا پھر مخالف دلیل کو تسلیم کرتے ہوئے فریق کے حق میں فیصلہ صادر فرما دیتے ہیں۔ اس آخری صورت پر ہم بعد میں بحث کرنے والے ہیں، اول الذکر کی چند مثالیں حسبِ ذیل ہیں:

ا: مسئلہ تیمم میں احنافؒ کی دلیل پر اضافہ: اگر کسی شخص کو پانی میسر نہ ہو، یا پانی تو میسر ہو۔ مگر وہ اس کے استعمال پر قادر نہ ہو، تو

---

[1] دیکھیے ہدایہ اولین، ۱: ۲/۲۔ کتاب قطع الطریق

[2] تفسیر مظہری، ۳: ۸۷

[3] عبد الرزاق قریشی، تشریحات مکاتیب مرزا مظہر، ص ۲۳۲ - ۲۳۳۔

شریعت نے اسے پاک مٹی سے تیمم کرنے کی اجازت دی ہے ، اس مقصد کے لیے قرآن مجید میں " صعیداً طیباً "[1] کا جملہ مستعمل ہوا ہے ، جس کی تشریح امام مالکؒ نے زمین اور اس سے متصل نباتات سے ، امام شافعیؒ و امام احمدؒ بن حنبل نے فقط مٹی سے اور احناف نے مٹی اور اس کی جملہ اقسام (ریت ، چونا ، پتھر وغیرہ) سے کی ہے ۔ احناف نے اپنے مسلک کی حمایت میں حسب ذیل حدیث سے استشہاد کیا ہے :

جُعلت لِی الارض مسجداً وطہوراً[2]

میرے لیے تمام زمین مسجد اور طہور (ذریعۂ پاکی) بنا دی گئی ہے ۔

قاضی صاحبؒ اس حنفی دلیل پر ایک اور دلیل کا یوں اضافہ فرماتے ہیں :

" میرا خیال ہے کہ لفظ " صعید " مٹی اور روئے ارض (زمین کا بالائی حصّہ ، دونوں کے لیے مستعمل ہے ، جیسا کہ مشہور لغت نویس صاحب القاموس نے اس کی صراحت کی ہے ۔ بنا بریں زیر بحث آیت میں صعید سے مراد زمین کا بالائی حصّہ (روئے ارض) ہی ہے ، نہ کہ محض تراب (مٹی) ، اس لیے کہ خود قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ سورۃ المائدۃ میں بصراحت فرماتے ہیں کہ " اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی نہیں کرنا چاہتا ، بلکہ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے "[3] اور اگر تیمم کے لیے ذرخیز مٹی کی شرط رکھی جائے تو اس میں لوگوں کے لیے بڑی تنگی ہے خصوصاً ایسے علاقوں کے رہنے والوں کے لیے جو بنجر ، پتھریلے ، ریتلے اور پہاڑی علاقوں میں آباد ہیں کیونکہ انھیں ذرخیز مٹی بہزار دقت ہی دستیاب ہو سکتی ہے "[4]

قاضی صاحب کی اس عقلی و لغوی دلیل سے یقیناً مسلک حنفی کو تقویت ملتی ہے ۔

---

[1] المائدہ ۔ ۶

[2] ہدایہ ، ۱ : ۲۹

[3] المائدہ ۔ ۶

[4] تفسیر مظہری ، ۲/۲ : ۱۲۶ ؛ نیز ملاحظہ ہو ، الجصاص رازی : احکام القرآن ، ۲ : ۲۳ - ۲۵ ، ۲۹ - ۳۲

۲۔ نماز کے مقامات کی طہارت کا مسئلہ

اگر کسی جگہ نجاست پڑ کر سوکھ جائے تو احناف کے نزدیک اس مقام پر نماز جائز ہے، مگر تیمم جائز نہیں ہے، جبکہ بعض دیگر مسالک میں نماز پڑھنے کو بھی رش (چھینٹے مارنے) سے مشروط کیا گیا ہے، اس ضمن میں احناف کی دلیل حدیث نبوی: زکوٰۃ الارض یبسہا[۱] (یعنی زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے) پر مبنی ہے، مگر قاضی صاحبؒ اس حنفی دلیل پر یہ اعتراض فرماتے ہیں کہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد کے ساتھ حنفی اصول فقہ کے مطابق حکم قرآنی میں ترمیم کرنا جائز نہیں ہے، اس کے بجائے وہ خود اس کے حق میں حسب ذیل دلیل کا اضافہ فرماتے ہیں۔

"اور میرے نزدیک اس مسئلے کا کہ "زمین کا خشک ہو جانا ہی اس کا پاک ہونا ہے" دارومدار اس روایت پر ہے، جو امام بخاریؒ[۲] نے حمزہ بن عبداللہ کی روایت سے نقل کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ کانت الکلاب تبول وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فلم یرشون شیئًا من ذالک وھکذا فی سنن ابی داؤد[۳] والاسماعیلی وابی نعیم والبیہقی[۴] (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کتے مسجد نبوی میں آتے جاتے اور پیشاب کرتے رہتے تھے، لیکن صحابہ کرامؓ اس پر پانی کا چھڑکاؤ نہیں کرتے تھے)۔

مذکورہ روایت صحیح البخاری میں حمزہ بن عبداللہ سے اور سنن ابی داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے۔ اس طرح یہ دو مستقل روایتیں ہوئیں۔ جبکہ مذکورہ بالا اسی مضمون کی روایت کو اس کے ساتھ شامل کرنے سے راویوں کی کل تعداد کم از کم تین تک جا پہنچتی ہے، یوں مفہوم کے لحاظ سے اس روایت کو درجۂ شہرت حاصل ہو جاتا ہے اور "مشہور" روایت" سے کسی آیہ قرآنی

---

[۱] ہدایہ۔ کتاب الطہارۃ، ۱: ۴۰

[۲] البخاری، کتاب الوضوء، ۱: ۵ (۴/ ۲۳)۔

[۳] سنن ابی داؤد، ۱: ۲۶۵ حدیث ۳۸۲

[۴] تفسیر مظہری، ۲/۲: ۱۲۸: یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس روایت کو لکھنے میں غالباً سہو کاتب ہوا ہے، اس لیے کہ اصل روایت کے الفاظ فلم یرشون (ت۔م) کے بجائے فلم یکونوا یرشون ہیں۔

کے مفہوم میں تعمیم و تخصیص جائز ہے۔

(۳) ذمی کے بدلے مسلمان سے قصاص کا مسئلہ

اگر کوئی مسلمان کسی ذمی[1] کو قتل کر دے تو آیا اس پر قصاص واجب ہوگا یا دیت؟ احناف کے نزدیک قصاص اور شوافع و حنابلہ کے ہاں دیت واجب ہوگی۔ احناف ایک روایت سے استشہاد کرتے ہیں، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے ہی واقعہ میں قاتل (مسلمان) کو قصاص میں قتل کرا دیا تھا، قاضی صاحبؒ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس روایت کو محدثین میں سے صرف امام دارقطنی نے نقل کیا اور وہ بھی یہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند ابراہیم بن یحییٰ کے سوا کسی نے بھی بیان نہیں کی، جو کہ ایک "متروک الحدیث" شخص ہے۔ علامہ ابن الجوزی ابراہیم بن یحییٰ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ جھوٹا شخص ہے، درست یہ ہے کہ یہ روایت ابن سلیمان سے بطور مرسل[2] روایت ہوئی ہے اور ابن سلیمان تو اگر موصول[3] حدیث بیان کرے تب بھی کمزور راوی ہے، چہ جائیکہ اس کی مرسل روایت؟۔ اس طرح حنفی مسلک کمزور قرار پاتا ہے، مگر قاضی صاحبؒ اس پر دو دلائل کا اضافہ فرماتے ہیں۔ اولاً آیۂ قرآنی النفس بالنفس اور ثانیاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عثمان اور حضرت عائشہؓ کی اسی مضمون کی روایت، لہٰذا حنفی مسلک ہی ثابت ہوا[4]

ج: دیگر مسالک پر ذاتی حوالے سے تنقید:

ایک مجتہد جہاں اپنے مسلک کا پوری طرح عالم ہوتا ہے۔ وہاں اسے دیگر مسالک، ان کے دلائل و شواہد اور ان کے وجوہ و علل کا بھی علم ہونا چاہیے، قاضی صاحب علم و فضل کے اس

---

[1] ذمی، مسلمانوں کی حفاظت و ذمہ داری میں زندگی بسر کرنے والے مسلم حکومت کے غیر مسلم شہری۔

[2] مرسل وہ روایت جس کا سلسلہ تابعی پر ختم ہو جائے۔

[3] موصول جس روایت کا سلسلۂ سند آنحضرتؐ تک متصل ہوتا ہو۔

[4] ت م (تفسیر مظہری)، ۱: ۱۸۰ تا ۱۸۱۔

معیار پر بھی پورا اترتے ہیں۔

انہوں نے مختلف مقامات پر دیگر مسالک کا جو مطالعہ پیش کیا ہے اور جس طرح انکے دلائل و شواہد پر تنقیدی تبصرے کئے ہیں۔ اس سے ان کے تبحّر علمی اور بصیرت اجتہاد کا بخوبی احساس ہوتا ہے، چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

(۱) حاملہ و مرضعہ کی قضا کا مسئلہ

شریعت اسلامیہ نے حاملہ اور مرضعہ (دایا) کو اجازت دی ہے کہ وہ روزے دوسرے دنوں میں قضا کر سکتی ہے، لیکن اگر ان میں سے کوئی ایک روزہ رکھنے کے بعد اسے باطل کر دے تو احناف رح کے نزدیک اس پر محض قضا اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک قضا و کفارہ دونوں واجب ہوں گے! قاضی صاحب رح نے اس مسئلے میں حنفی مسلک کے حق میں بدلائل بحث کرتے ہوئے مذکورہ دونوں مسالک کا ردّ فرمایا ہے، اس بحث کا اختتام اس بامعنی جملے پر ہوتا ہے:

"اس قول کی حمایت میں کوئی سند نہیں ملتی"[۱]

قاضی صاحب رح کے اس تبصرے سے جہاں ان مسالک کے دلائل کی کمزوری عیاں ہوتی ہے[۲] وہاں قاضی صاحب رح کے تبحّر علمی کا بھی پتہ چلتا ہے۔

(۲) تاخیر قضائے روزہ

شریعت اسلامیہ نے مریض اور مسافر دونوں کے لیے رمضان المبارک کے روزے قضا کر کے رکھنے کی اجازت دی ہے، لیکن اگر کوئی ایک رمضان کے روزے اگلے رمضان المبارک تک بھی نہ رکھے تو اس پر حنفی مسلک کے مطابق محض قضا۔ مگر دیگر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضا اور فدیہ دونوں واجب ہوتے ہیں[۳] قاضی صاحب رح اس مسئلے میں احناف کی حمایت کرتے ہوئے

---

[۱] ت م (تفسیر مظہری) ۱ : ۱۹۱، تقابلی بحث کے لیے دیکھیے ہدایہ، ۱ : ۲۳۵۔

[۲] مفصل بحث دیکھیے احکام القران، للجصاص رازی، ۱ : ۲۲۳ - ۲۲۸

[۳] ت م، ۱ : ۱۹۱

تحریر فرماتے ہیں :

"حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی تائید میں کوئی حدیث مرفوع نہیں ملتی اور اس میں فقط آثارِ صحابہ مروی ہیں، صاحب المہذب نے ان میں سے حضرت علیؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت حسینؓ کے نام گنوائے ہیں، اور مجھے ان میں سے کسی روایت کی سند صحیح نہیں ملی، سوائے حضرت ابوہریرہؓ و حضرت ابن عباسؓ کے اور اگر کوئی حدیث مرفوع صحیح تسلیم بھی کر لی جائے، تب بھی اس کے خبر واحد ہونے کی بنا پر اس کے ذریعے حکم قرآنی پر اضافہ کرنا ممکن نہیں۔"[1]

د ۔ جمع و تطبیق :

ایک مجتہد کی اجتہادی بصیرت کا یہ پہلو بھی قابل ذکر ہے کہ اسے مختلف روایات یا اقوال صحابہؓ و تابعین و مسالکِ فقہ کی جمع و تطبیق کا خداداد ملکہ بھی حاصل ہوتا ہے ؛ ہمارے اس مقالے کے موضوع قاضی صاحب کو بھی جمع و تطبیق کی یہ خداداد بصیرت حاصل تھی، چند مثالیں حسبِ ذیل ہیں :

۱ ۔ ذوی الارحام کی وراثت

وراثت کے باب میں ایک مختلف فیہ مسئلہ "ذوی الارحام" (ماموں، خالہ وغیرہ) کی وراثت کا بھی ہے، امام ابوحنیفہؒ اور احمد بن حنبل اس کے حق میں اور دیگر دو ائمہ اس کے خلاف ہیں، احناف کی دلیل آیۂ قرآنی[2] اور بعض احادیث نبویہ ہیں، جبکہ فریق مخالف بھی بعض احادیث سے استشہاد کرتا ہے۔
اصل بات یہ ہے کہ اس باب میں خود روایات و احادیث میں اختلاف پایا جاتا ہے بعض احادیث سے اس کا اثبات اور بعض سے نفی ہوتی ہے، قاضی صاحبؒ ایک مجتہد کی حیثیت سے ان تمام آثار میں تطبیق پیدا کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

---

[1] ت م، ۱ : ۱۹۱ ۔

[2] الانفال ۔ ۷۵ ۔

"احادیث میں مطابقت یوں پیدا کی جاسکتی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے پہل خالہ پھوپھی کی وراثت کے بارے میں پوچھا گیا اور یہ واقعہ آیہ قرآنیہ وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِیْ كِتٰبِ اللّٰهِ[1] (یعنی اللہ تعالی کے حکم کی رو سے رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں) کے نزول سے قبل کا ہے اور اس وقت تک چونکہ آپؐ پر کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا، اس لیے آپ نے فرمایا "ان کو کوئی حصّہ نہ ملے گا" پھر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی جس میں اولوالارحام کی وراثت کا ذکر موجود ہے، چنانچہ اب آپ نے فرمایا: ماموں وارث ہے اس شخص کا جس کا کوئی اور وارث نہ ہو"[2]

قاضی صاحبؒ کی ان تصریحات سے تمام احادیث منطبق ہو جاتی ہیں اور کسی قسم کا کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔

۲۔ خلاف وضع فطری عمل (ہم جنسی) کا حکم

ہم جنسی کی قبیح عادت جہاں شرعی نقطۂ نگاہ سے بھیانک جرم ہے، وہاں طبی اعتبار سے بھی سم قاتل کی حیثیت رکھتی ہے، اسی لیے فقہاء نے اس کے لیے سخت ترین سزائیں تجویز کی ہیں: امام مالکؒ، اور احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ہم جنس پرست افراد کو رجم کیا جائے، امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس کی سزا "زنا" کی سزا کے مماثل ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی سزا کا مسئلہ حاکمِ وقت کی صوابدید پر ہے، یہ اختلاف و تنوع اقوال ہمیں خود صحابہ کرامؓ اور تابعین کے ہاں بھی نظر آتا ہے، قاضی صاحبؒ اپنی اجتہادی بصیرت سے ان سب اقوال اور بعض مرفوع روایات میں یوں تطبیق پیدا فرماتے ہیں:

---

[1] انفال۔ ۷۵
[2] ت م، ۲/۲: ۳۸-۳۹۔

"اور ان تمام اقوال، ابن عباس کی حدیث مرفوع اور دیگر روایات کو یوں جمع کیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص ہم جنسی کا عادی ہو جائے اور اس سے یہ فعل شنیع بار بار صادر ہو، اور اس پر معمولی زجر و توبیخ کوئی اثر نہ کرتی ہو، تو اس کو جس طرح بھی ممکن ہو قتل کی سزا دی جائے اور عادی ہونے اور بار بار اس فعلِ شنیع کے صادر ہونے پر حدیث مرفوع کے الفاظ "من وجدتم یعمل عمل قوم لوط (تم جس کو قوم لوط والا عمل کرتے پاؤ) دلالت کرتے ہیں۔ کہ آپ نے من عمل عمل قوم لوط (جس نے قوم لوط والا عمل کیا) نہیں فرمایا اور یہی امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔"[1]

۳ ۔ احتیاطی مسلک کو ترجیح

قاضی صاحب کی بین الفقہی مسائل میں یہ اجتہادی بصیرت ہی کا اظہار ہے کہ آپ اختلافی مسائل میں جمع بین المسالک کے موقف کو زیادہ پسند فرماتے تھے، چنانچہ آپ اپنی کتاب "مالا بدمنہ" میں وضو کے فرائض کا ذکر کرتے ہوئے احناف کے چار، مالکیہ، حنابلہ سے سات اور شوافع کے چھ فرائض گنوائے ہیں اور پھر اس پر یہ تبصرہ کیا ہے:

"پس احتیاط اس میں ہے کہ ان تمام کو ہی ادا کیا جائے کیونکہ یہ سب باتیں امام اعظمؒ کے نزدیک سنت ہیں۔"[2]

اسی طرح موزوں پر مسح کرنے کی بحث میں لکھا ہے:

"اور سنت یہ ہے کہ ہاتھ کی پانچوں انگلیاں نچلے سرے سے اوپر پنڈلی تک کھینچے اور یہ امام احمد کے نزدیک فرض ہے اور احتیاط اسی میں ہے۔"[3]

---

[1] ت م، ۲/۲، ۷۴

[2] مالا بدمنہ مطبوعہ ملتان، ص ۱۳

[3] ایضاً، ص ۱۱

(۲)

بحیثیت مجتہد فی المذہب

قاضی صاحبؒ کی تصانیف اور فتاویٰ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ جس طرح آپ میں مجتہد فی الفتویٰ کی خصوصیات پائی جاتی ہیں، اسی طرح آپکی ذات میں مجتہد فی المذہب کے "اوصاف" بدرجۂ اتم موجود ہیں۔

امام العصر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اجتہاد کی بحث کرتے ہوئے مجتہد فی المذہب کی دو ذمہ داریاں بیان فرمائی ہیں، اولاً یہ کہ وہ اپنے مسلکی اصولوں کی روشنی میں پیش آئندہ واقعات کے لیے اجتہاد کی بصیرت رکھتا ہو اور ثانیاً یہ کہ اگر اسے کوئی نص صریح اپنے امام کے قول کے خلاف مل جائے تو وہ اسے قبول کرنے میں تامل نہ کرے[1] ہم نہایت وثوق سے کہ سکتے ہیں کہ قاضی صاحبؒ میں مجتہد فی الفتویٰ کی دونوں صفات پوری طرح موجود تھیں۔ اس بحث کو بھی دو حصّوں میں مکمل کیا جائے گا۔

۱۔ منفردانہ اجتہادات

قاضی صاحب جس عہد میں پیدا ہوئے، اس وقت معاشرتی اور سماجی اور اخلاقی تبدیلیاں بڑی سرعت کے ساتھ رونما ہو رہی تھیں۔ قاضی صاحبؒ نے اپنے عہد کی نبض کو پوری طرح پہچانا اور اپنے حالات و واقعات کے مطابق بعض اجتہادی فیصلے صادر کیے، قاضی صاحبؒ کی چونکہ تمام کتب بالخصوص ان کے فتاویٰ اور فقہی تصانیف دستیاب نہیں ہیں اس لیے اس قسم کے ان کے اجتہادات کے بارے میں دوٹوک رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ تاہم ان کی تفسیر وغیرہ سے اس عنوان پر جو روشنی پڑتی ہے، اس سے ان کے اجتہادات کے متعلق مثبت رائے قائم کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔

---

[1] عقد الجید، ص ۱۴،

ہم ذیل میں ان کے چند اجتہادی فیصلے نقل کرتے ہیں :

۱۔ شہادتِ عادل کا مسئلہ

اُوپر گذر چکا ہے کہ امام شافعیؒ وصاحبین کے نزدیک گواہوں کی چھان پھٹک عدالت کی ذمہ داری ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسا اسی وقت ضروری ہے، جبکہ فریقِ مخالف اس شہادت کو چیلنج کرے، گویا متقدمین کے ہاں اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ فاسق و فاجر کی گواہی کسی طرح بھی قبول نہ کی جائے، اب اگر اسی بات کو تمام ادوار کے لیے لازم قرار دے دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ خاص طور پر ہمارے اس عہد میں کوئی شہادت بھی عدالتی طور پر شرفِ قبول حاصل نہ کر سکے گی، اسی لیے قاضی صاحبؒ نے اس مسئلے میں حسبِ ذیل منفردانہ رائے اختیار کی :

"اگر ہم اس مسئلے میں سختی کریں گے تو لوگوں کے حقوق متأثر ہوں گے، بلکہ ہمارے اس زمانے میں اگر کوئی فاسق شخص، ظاہری طور پر ٹھیک ٹھاک نظر آتا ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ وہ جھوٹ نہ بولے گا، یا دوسرے قرائن سے یہ بات ظاہر ہوتی ہو، تو اس فاسق کی گواہی کو بھی قبول کر لیا جائے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ فاسق کی گواہی کا قبول کرنا صریحاً نصِّ قرآن کے منافی ہے، لہٰذا اسے قبول نہیں کیا جا سکتا، تو ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ یہ بات نصِّ قرآنی کے خلاف نہیں، بلکہ عین اس کی منشاء کے مطابق ہے، کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے : وَاستشهدوا شهيدين من رجالكم (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لیا کرو) جس کا تقاضا یہ ہے کہ گواہ ہر زمانے کے پسندیدہ افراد ہونے چاہئیں، اب بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ جیسا گواہ لایا جا سکے، کیونکہ مکمل شرائطِ عدالت کے مطابق ایک بھی عادل گواہ تلاش نہیں کیا جا سکتا۔"[۱]

---

[۱] ت م، ۱ : ۴۳۸

۲۔ زانی کو جلا وطن کرنے کا مسئلہ

اسلام میں سزا کو ایک بدترین جرم تصوّر کرتے ہوئے اس کے لیے بھیانک ترین سزائیں تجویز کی ہیں۔ اگر ملزم شادی شدہ ہے تو رجم اور غیر شادی شدہ ہونے کی صورت میں ایسے احناف کے نزدیک محض ۱۰۰ کوڑوں کی سزا دی جائے اور شوافع و حنابلہ کے مطابق اسے ۱۰۰ کوڑوں کے ساتھ ایک سال کی جلا وطنی کی سزا بھی ملنی چاہیے۔ قاضی صاحبؒ نے ان دونوں مسالک کے مابین اپنا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"میرا خیال یہ ہے کہ جب قاضی کسی ملزم کو دیکھے کہ جو غلبۂ شہوت کے باعث گناہ میں مبتلا تو ہو جاتا ہے۔ مگر وہ اپنے کیے پر شرمندہ ہوتا ہے تو قاضی اسے گوشہ نشین ہونے اور سفر کرنے کا حکم دے گا، لیکن جو شخص یہ جرم بڑی ڈھٹائی اور بے شرمی سے کرتا ہے اور اس پر نادم بھی نہیں ہے۔ تو اسے جلا وطن کرنے کے بجائے، ایک سال تک قید خانے میں ڈال دیا جائے"[۱]

قاضی صاحبؒ کے خیال میں چونکہ جلا وطنی کی سزا احادیث نبویہ سے ثابت ہے، لہٰذا قاضی اس سزا کو نظر انداز تو نہیں کر سکتا، لیکن اگر بغیر لحاظ سے اسے نافذ کیا جائے تو بعض اوقات اس کے نتائج اور بھی زیادہ خطرناک ثابت ہو سکتے ہیں، اس لیے افراد کی مناسبت سے اس حکم کے نفاذ کی نوعیت مختلف ہو تو زیادہ قرین انصاف ہے۔

۳۔ محرّمات سے نکاح کی سزا

قرآن مجید میں محرمات کا ذکر کر کے ان سے نکاح کرنے یا شہوانی تعلق قائم کرنے کی سختی سے ممانعت کی گئی ہے، اس لیے کہ اس صورت میں رشتوں کا تقدس مجروح ہوتا ہے، تاہم اگر کوئی شخص اس حکم کی مخالفت کا مرتکب پایا جائے تو اس کی سزا کا تذکرہ قرآن مجید میں مذکور نہیں ہے۔

۱۔ ت م، ۶۱ : ۴۲۲

البتہ ایک حدیث مبارکہ میں اس کی سزا قتل بیان کی گئی ہے[1] لیکن فقہاء کی اکثریت ، مثلاً امام ابو حنیفہؒ ، امام زفر بن ہذیل اور سفیان ثوری وغیرہ اس کے لیے قتل کی صراحت نہیں کرتے اور اس روایت سے "العقوبۃ البلیغہ الشدیدہ" (سخت ترین سزا) کا حکم مستنبط کرتے ہیں ، قاضی صاحبؒ اس پر اپنے مجتہدانہ انداز میں تبصرہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

"میرا خیال یہ ہے کہ یہاں پر "قتل" کی تصریح ہونی چاہیے ۔ تاکہ حدیث نبوی کا پوری طرح تتبع کیا جائے"[2]

۴۔ جادوئی عمل کا شرعی حکم

جادو کی حقیقت و حکم کے بارے میں فلاسفہ کی طرح فقہاء بھی مختلف الخیال ہیں : امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر جادوگر مرد ہے اور اس کا جادو کرنا ، اس کے ذاتی اقرار سے یا دوسروں کی شہادت سے ثابت ہو جائے ، تو اسے سزا میں قتل کر دیا جائے اور اس کی توبہ بھی قبول نہ کی جائے لیکن اگر جادوگر عورت ہے تو اسے اس وقت تک محبوس کر دیا جائے ، جب تک کہ وہ جادو کرنے سے توبہ نہ کرے ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ جادوگر کے کسی جادوئی عمل سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا ہے ۔ تو اس پر دیت واجب ہو گی اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ واردات اس نے عمداً کی ہے تو وہ قصاص کی سزا دیا جائے گا[3]

ہمارے محترم قاضی صاحبؒ اس بات پر تو متفق ہیں کہ جادو ایک قابلِ سزا جرم ہے ۔ اور اس کی سزا قتل تک دی جا سکتی ہے ، مگر وہ اس پر حسبِ ذیل دو امور کا اضافہ فرماتے ہیں :

اولاً : یہ کہ نصّ قرآنی سے ثابت ہے کہ ہر قسم کا جادو اور اس کے جملہ افعال موجب کفر اور شرائطِ ایمان کے منافی ہیں ، بنا بریں امام شافعیؒ اور شیخ ابو منصور الماتریدیؒ کا بعض جادو کو کفر

---

[1] دیکھئے ت م ، ۶ : ۳۳۴ ۔ ۳۳۴

[2] ایضاً ، ۶ : ۳۳۲

[3] دیکھیے احکام القرآن ، للجصاص رازی ، ۱ : ۱۰۶ ۔ ۱۰۷

سمجھنا اور بعض کو کفر نہ سمجھنا محض احتمال عقلی پر مبنی ہے (بین السطور سے حنفی مسلک کی مرد وزن کے سلسلے میں دو عملی پر بھی طنز محسوس کی جاسکتی ہے)۔

ثانیاً: یہ کہ جادو کے علاوہ خفیہ ضرر رسانی کے کئی دوسرے طریقے بھی ہیں، مثلاً دوسروں کے خلاف بد دعا کرنا، یا "جلالی اسمائے الٰہیہ" کے اوراد و وظائف وغیرہ، ان سے بھی دوسروں کو نقصان پہنچ جاتا ہے، ان کے متعلق کسی فقیہ نے بحث نہیں کی قاضی صاحبؒ اس قسم کے تمام ضرر رساں طریقوں کو فسق (بد عملی) قرار دیتے ہیں اور ایسے لوگوں کو قطاع الطریق (ڈاکوؤں) سے مماثلت دیتے ہیں[1] گویا قاضی صاحبؒ کے خیال میں اس نوع کے اعمال پر بھی کچھ نہ کچھ سزا دی جانی چاہیے۔

۵۔ ہندوستان کے ہندوؤں کی حیثیت

عام طور پر فقہاء ہندوستان کے ہندوؤں کو اہل عجم کی فہرست میں شامل کر کے ان کے ساتھ سخت سلوک کرنے کے حق میں ہیں۔ مگر خود ہندوستان کی مقامی سیاست اس سے قطعی طور پر مختلف رہی ہے، کیونکہ یہاں مسلمان ہر دور میں اقلیت میں رہے ہے۔ اسی بنا پر قاضی صاحبؒ کے استاد و مربی حضرت میرزا مظہر جانجاناں نے اپنے ایک مفصل مکتوب میں ہندو مذہب کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے، ہندوؤں کے ساتھ نرم سلوک کرنے کی ہدایت کی ہے[2]، قاضی صاحبؒ نے اس میں مزید وسعت پیدا کی اور انہیں سلوک و مروت میں "مشابہ بہ اہل کتاب" قرار دینے کی حمایت کی ہے، آپ لکھتے ہیں:

> "یہاں یہ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ مجوسی اہل کتاب نہیں ہے، ہاں البتہ امام شافعیؒ کا ایک قول اس کی تائید میں ملتا ہے ... میرا یہ خیال ہے کہ اگر محض اس بناء پر مجوسیوں کو اہل کتاب قرار دیا جا سکتا ہے کہ ان کے بزرگ اہل کتاب تھے، تو ہندوستان کے

---

[1] ت م، ۱: ۱۰۶ - ۱۰۷

[2] کلمات طیبات، ص ۲۵ - ۲۶، م ۲۷،

بتوں کے پجاری ہندو اس نام کے زیادہ مستحق ہیں، کیونکہ وہ خود کتاب پڑھتے پڑھاتے ہیں اور اس کا نام انہوں نے بید (وید) رکھا ہے جس کے چار حصے ہیں، ان کا یہ گمان ہے کہ یہ وید اللہ کی جانب سے نازل شدہ ہے اور ان کے اصول بہت سے معاملات میں شریعت کے اصولوں کے عین مطابق ہیں اور جو باتیں شریعت کے خلاف ہیں وہ شیطانی اختلاط کا نتیجہ ہیں، جس طرح کہ مسلمان ۷۳ فرقوں میں بٹ گئے ہیں اور ان کے اس دعوے کی شریعت سے بھی تائید ہوتی ہے، بایں طور کہ قرآن مجید میں ہے وَاِنْ مِّنْ قَرْیَةٍ اِلَّا خَلَا فِیْهَا نَذِیْرٌ[۱] (یعنی کوئی بستی ایسی نہیں جس میں کوئی نہ کوئی ڈرانے والا (نبی) نہ گذرا ہو)۔

لیکن جیسا کہ اُوپر گذرا یہ آپ کی مکمل رائے نہ تھی، بلکہ امام شافعیؒ کی رائے پر تفریع تھی، ممکن ہے قاضی صاحبؒ کو اس سے یہ توقع ہو، کہ جواب میں ہندو قوم بھی مسلمانوں کے ساتھ ایسا ہی رویہ رکھے گی بعد کے حالات نے ثابت کر دیا کہ ہندو قوم بحیثیت مجموعی اس اعتماد کی مستحق نہیں ہے۔

ب - دوسرے فقہی مسالک کی تائید و حمایت

ہمارے خیال میں مقالے کا یہ حصہ سب سے اہم ہے اور بعض کوتاہ بیں اس حصے پر سب سے زیادہ معترض ہوں گے، لہذا ہم اصل بحث شروع کرنے سے پہلے اس مسئلے کو واضح کریں گے کہ آیا "مجتہد فی المذہب" کی حیثیت سے خود قاضی صاحب کو اپنے مسلکی حدود عبور کرنے کا اختیار بھی حاصل تھا یا کہ نہیں، امام العصر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے مجتہد فی المذہب کے بارے میں اس بحث کو بھی صاف کیا ہے، آپ تحریر فرماتے ہیں:

"اگر مجتہد فی المذہب اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث پائے۔ تو کیا اسے اجازت ہے کہ وہ اس مسئلہ میں اپنے مذہب کو چھوڑ کر حدیث کو اختیار کرے؟ اس مسئلے میں

---

[۱] فاطر - ۲۴ - ت م، ۴: ۱۸۱ - ۱۸۲

ایک طویل بحث ہے .... اگر دریافت کیا جائے کہ ایک مقلد جو مجتہد تو نہیں لیکن عالم ہے صاحبِ استدلال ہے اور اسے قواعد اصول اور معانی نصوص واخبار کی معرفت بھی حاصل ہے، کیا اسے حدیث پر عمل جائز ہوگا، جبکہ علماء کہہ چکے ہیں کہ غیر مجتہد صرف اپنے مذہب کی روایات اور اپنے فتاویٰ پر عمل کر سکتا ہے .... کس نے اس پر یہ کہا کہ یہ جاہل عامی سے متعلق ہے، جو معانی نصوصِ احادیث اور ان کی تاویلات سے ناواقف ہے۔ لیکن عالم تو نصوص واخبار کو بھی پہنچانتا ہے اور وہ اصل روایت سے بھی واقف ہے اور اس کے نزدیک حدیث کی صحت محدثین یا ان کی ثقہ، مشہور اور متداول کتابوں سے ثابت ہے، تو اس کے لیے عمل بالحدیث جائز ہے، اگرچہ ان کے مذہب کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام محمد کے اقوال بھی اسی کی تائید کرتے ہیں[1]

امام العصر شاہ ولی اللہ کے اس اقتباس سے "مجتہد فی المذہب" کے لیے کسی "نص صریح" کی موجودگی میں اپنے فقہی مسلک سے تجاوز کرنے کی اجازت ثابت ہوتی ہے، جبکہ خود قاضی صاحب اس صورت حال میں "مجتہد فی المذہب" کے لیے اس کی اجازت نہیں، بلکہ وجوب ثابت کرتے ہیں، آپ نے سورۂ آل عمران کی آیت ۶۴ کے تحت تحریر کیا ہے:

"اور اس (آیت کی تفسیر) سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی ایسی حدیث موجود ہو، جس کی کوئی معارض (مقام) یا ناسخ نص بھی موجود نہ ہو اور مثال کے طور پر امام ابو حنیفہ کا فتویٰ اس حدیث صحیح کے خلاف ہو اور ائمۂ اربعہ میں سے کسی امام کا قول اس حدیث کی حمایت میں موجود ہو، تو اس شخص پر حدیث کا اتباع واجب ہوگا اور اس کا اپنا مسلک اسے حدیث پر عمل کرنے سے نہ روکے گا، تاکہ ائمۂ اربعہ کی فقہی تقلید آیۂ قرآنیہ ولا یتخذ

---

[1] عقد الجید، ص ۹۲ - ۹۴

بَعۡضُنَا بعضًا اربابًا من دون اللّٰہ (یعنی اللہ کو چھوڑ کر بعض انسانوں کو خدا بنا لینے) کی زد میں نہ آئے۔ امام بیہقیؒ نے اپنی کتاب مدخل میں عبداللہ بن مبارک تک صحیح سند کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے فرمایا:
جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان سامنے آئے تو سر آنکھوں پر، جب صحابہ کرامؓ کے اقوال سامنے آئیں تو ہم ان میں سے کوئی ایک قول منتخب کریں گے اور اگر کسی تابعی کا قول ہو، تو (امام صاحبؒ چونکہ خود بھی تابعی تھے، اس لیے فرمایا کہ) ہم اسکی مزاحمت کریں گے اور امام صاحبؒ سے ہی روضۃ العلماء میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے فرمودات کے مقابلے میں (اگر میرا قول ملے) تو اسے، یعنی میرے قول کو چھوڑ دو۔ انہی سے یہ بھی مروی ہے کہ جو حدیث صحیح ذریعے سے ثابت ہو۔ پس وہی میرا مسلک ہے"، اور یہ جو میں نے اُوپر یہ کہا کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی امام نے اس حدیث پر عمل کیا ہو، یہ اس لیے تاکہ اجماع اُمّت کے خلاف عمل کرنا لازم نہ آئے۔"[1]

تفسیر مظہری کے اس اقتباس سے پتا چلتا ہے کہ قاضی صاحبؒ کے ہاں مجتہد فی المذہب کے لیے یہ مناسب ہی نہیں، بلکہ فرض و واجب ہے کہ جب اسے اپنے امام کے مسلک کے خلاف کوئی مستند حدیث ملے، تو وہ اس پر عمل کرے اور یہ کہ اس قسم کے اقدامات کے باوجود وہ شخص اسی فقہی مسلک سے وابستہ رہتا ہے، اس لیے کہ خود ائمہ کرامؒ نے صاف و صریح لفظوں میں اپنے مقلّدین کو اسی مضمون کی ہدایت کی ہے۔

قاضی صاحبؒ کے بیان کردہ اس اصول کی روشنی میں اگر تمام مسالک اور ان کے اقوال و اعمال کا جائزہ لیا جائے اور ہر فقہی مسلک اپنے ائمہ کے اقوال پر نہایت ڈھٹائی سے ساتھ عمل کرنے کے بجائے قرآن و سنت کو بنیاد ٹھہرا لے، تو آج کے اختلاف و انتشار کے اس دور میں امت مسلمہ کو "وحدت امت" کا ایک سنہرا اصول ہاتھ آ سکتا ہے۔

---

[1] ت م، ۲/۱ : ۶۴

خود قاضی صاحبؒ نے اپنی تصنیفات اور فتاویٰ میں اسی "اصول کار" کو مدار فکر ٹھہرایا اور اپنی قائم کردہ اسی اساس پر عمل کر کے کئی دوسرے مسالک کے اقوال و اعمال کو اختیار کیا۔ یوں انہوں نے بحیثیت ایک حنفی فقیہ و مجتہد کے شافعی، حنبلی اور فقہی مسالک کی جانب پیش قدمی فرمائی ہے اور ان مسالک کی اچھی باتوں کو قبول کیا ہے، اسی طرح اگر ان مسالک کی جانب سے بھی ان کے علماء مجتہدین اسی قسم کی پیش قدمی کا مظاہرہ کریں تو آج ایک "بین الاقوامی فقہ" کا تصور اتنا مشکل اور ناممکن دکھائی نہ دے۔ جتنا کہ فی الوقت وہ نظر آتا ہے۔ یوں اس کے نتیجے میں اتحاد عالمِ اسلام (PENISLMISM) کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو جائے، جو سید جمال الدین افغانی اور علامہ اقبال جیسے دورِ حاضر کے مفکروں نے دیکھا تھا۔

اس نوع کے مسائل پر ہم اپنی گفتگو کو مسلّمہ فقہی مسالک کے حوالے سے ہی پیش کرنے تک محدود رکھیں گے، جس کے حسب ذیل عنوان ہوں گے۔

ا۔ مسلک جمہور کی موافقت　　ب۔ شوافع کی ہم نوائی

ج۔ حنابلہ کی مطابقت　　د۔ مسالک مالکیہ کی ہم آہنگی

ا۔ مسلک جمہور کی موافقت

قاضی صاحبؒ کے استاد و مربی امام العصر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کو بھی اکثر معاملات میں جمہور کی موافقت پسند تھی، وہ ایک مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

"ہم فروعی مسائل میں وہ موقف اختیار کرتے ہیں، جس پر علماء کی اکثریت، بالخصوص دو عظیم فقہی مسالک، حنفیہ اور شافعیہ نے اتفاق کیا ہو"[۱]

لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہمیشہ ان دونوں فرقوں کا اتفاق ہی ہو، بعض مسائل میں احناف ایک طرف اور باقی کے تینوں فقہی مسالک ایک طرف ہوتے ہیں، اس صورت میں اگر ان کا استدلال قوی اور احناف کا استدلال کمزور ہو، تو قاضی صاحبؒ حنفی مسلک کے مقابلے میں جمہور کے مسلک

---

[۱] شاہ ولی اللہ: تفہیمات الٰہیہ، ۲: ۲۴۲

کی موافقت پسند فرماتے ہیں۔ اس موافقت کی بنیاد کبھی تو نصّ قرآنی پر مبنی ہوتی ہے اور کبھی سنہ اور حدیث نبوی۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ ڈاکوؤں کی سزا کا مسئلہ

اگر ڈاکو مال بھی لوٹیں اور کسی انسانی جان کو بھی ہلاک کر دیں تو ان کی سزا مختلف فیہ ہے: امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ حاکم وقت (امام، قاضی) کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ چاہے تو پہلے ان کے ہاتھ پاؤں کٹوائے اور پھر ان کو سولی دلائے، یا محض قتل کرا دے یا سولی پر چڑھا دے[1] جبکہ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبل وغیرہ (جمہور) فقہاء کا موقف یہ ہے کہ ڈاکوؤں کی سزا قطعی طور پر متعین ہے یعنی یہ کہ پہلے ان کے ہاتھ پاؤں کٹوائے جائیں بعد ازاں ان کو سولی دے دی جائے، حاکم وقت اس سزا میں کمی بیشی نہیں کر سکتا۔ اس مسئلے میں قاضی صاحبؒ "جمہور فقہاء" کی موافقت فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "اور یہ موقف ظاہر آیت سے ثابت ہوتا ہے اور یہی وہ تفسیر ہے جسے جمہور فقہاء نے پسند کیا ہے اور اسے امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے، علاوہ ازیں توزیع (تقسیم) کا قول قواعد شرع کے زیادہ موافق ہے، برخلاف تخییر (حاکم کو اختیار دینے کے قول) کے اس لیے کہ جرم اپنی کیفیت میں کم و بیش ہوتا ہے[2]"

۲۔ طوافِ خانہ کعبہ اور حطیم

اگر کوئی شخص حطیم کعبہ کی اندرونی جانب سے خانہ کعبہ کا طواف کرے تو آیا اس کا طواف درست ہوگا یا کہ نہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ طواف درست تو ہو جائے گا، مگر اس پر

---

[1] دیکھیے الجصاص رازی: احکام القرآن، ۴: ۵۴-۶۱

[2] ت م، ۳: ۸۹-۹۰

دم (قربانی کرنا) واجب ہوگا، لیکن "جمہور فقہاء" سرے سے ہی طواف کو درست تسلیم نہیں کرتے۔ یہ اختلاف دراصل اس حدیث پر مبنی ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ "حطیم" اصل میں "خانہ کعبہ" کا حصہ تھا، مگر سرمائے کی کمی کے باعث قریش مکہ اتنے حصے کو تعمیر نہ کر سکے۔ احناف کے نزدیک یہ حدیث چونکہ خبر واحد ہے اس لیے اس کے ذریعے نصِ قرآن پر اضافہ کرنا جائز نہیں ہے۔ مگر ہمارے اس مقالے کے موضوع قاضی صاحبؒ احناف کے مسلک کی مخالفت کرتے ہوئے جمہور کے مسلک کو قرآن مجید کے زیادہ قریب قرار دیتے ہیں، آپ لکھتے ہیں:

"میرا خیال یہ ہے کہ اس حدیث پر عمل کرنا قرآن مجید پر اضافہ (زیادتی) کے ضمن میں نہیں آتا، بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں طواف خانہ کعبہ کا حکم ان الفاظ میں دیا ہے: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ[1] اور "اَلْبَيْت" میں "ال" عہد (تخصیص) کے لیے ہے اور اس سے مراد وہ "خانہ کعبہ" ہے جس کی تعمیر حضرت ابراہیمؑ نے فرمائی تھی۔ کیونکہ سیاق سباق سے اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے ارشاد باری ہے: وَاِذْ بَوَّأْنَا لِاِبْرَاهِيْمَ مَكَانَ الْبَيْتِ ... الآية۔ اور جب ایک دلیل ظنی سے یہ ثابت ہو گیا کہ حطیم خانہ کعبہ کا حصہ تھا۔ پس اگر کوئی شخص حطیم کے اندر سے ہو کر خانہ کعبہ کا طواف کرے تو دلیل ظنی کی بنا پر اس کے طواف کی تکمیل میں شک پڑ گیا حالانکہ اسے مکمل یقین کے ساتھ بیت اللہ شریف کے طواف کا حکم ہوا تھا۔ لہٰذا وہ شک پیدا ہونے کے باعث اس حکم کی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ "البیت" کا لفظ مقدار خانہ کعبہ کے متعلق مجمل ہے، لہٰذا اس حدیث نے آ کر اس کا اجمال دور کر دیا، اس لیے اس حدیث کو اس آیت کی تشریح میں قبول کیا جائے گا[2]"

---

[1] الحج - ۲۹

[2] ت م ، ۶ : ۳۱۴

۳۔ عُشر و خراج کے واجب ہونے کا مسئلہ

قرآن حکیم کی تصریح سے ثابت ہے کہ زمین کی پیداوار پر عُشر واجب ہے[1]، جبکہ "کفار" کے زیر قبضہ زمین پر خراج یعنی لگان کا وجوب سُنّت نبویہ سے ثابت ہے۔ لیکن اگر کوئی خراجی زمین بذریعہ ہبہ، یا تجارت کسی مسلمان کے قبضے میں آجائے۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر بدستور خراج، صاحبین اور متاخرین احناف کے نزدیک محض عُشر مگر جمہور فقہاء کے نزدیک عشر و خراج دونوں واجب ہوں گے۔ اس مسئلے میں چونکہ بقول مؤلفِ تفسیر مظہری احناف کے پاس کوئی دلیل شرعی موجود نہیں اس لیے قاضی صاحب جمہور کی موافقت کرتے ہوئے تفسیر مظہری میں تحریر فرماتے ہیں:

"اور یہ آیت[2] اس بات پر دلالت کرتی ہے، کہ بلا تخصیص ہر زمین کی ہر پیداوار پر علی الاطلاق عُشر واجب ہے، پس اگر کوئی مسلمان خراجی زمین کا مالک ہو جائے اور اس میں کوئی فصل کاشت کرے، تو آیا اس سے خراج ساقط ہو جائے گا اور عشر واجب ہوگا۔ یا اس پر زمین کا خراج اور پیداوار پر عُشر واجب ہوگا، یہی جمہور کا مسلک ہے، اس لیے کہ خراج کا تعلق زمین سے اور عُشر کا پیداوار سے ہے۔ نہ کہ زمین سے، اسی لیے عشر کے لیے پیداوار میں نصاب ضروری ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خراجی زمین سے خراج کبھی بھی ساقط نہ ہوگا۔ اور ایک ہی زمین میں عُشر و خراج دونوں جمع بھی نہ ہوں گے، اس لیے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عُشر کا تعلق بھی زمین سے ہے، پیداوار سے نہیں، اسی لیے ان کے نزدیک پیداوار میں نصاب ضروری نہیں ۔۔۔ لیکن امام صاحب کا یہ موقف کہ ایک ہی زمین میں عشر و خراج جمع نہیں ہو سکتے، بجائے خود کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں[3]"

---

[1] البقرہ - ۲۶۷

[2] ایضاً

[3] ت م، ۱ : ۳۸۳

اس مسئلے میں قاضی صاحب رضؒ نے احناف کے دلائل پر بھی تبصرہ کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ احناف نے ابن الجوزی اور ابن عدی وغیرہ کی روایت کردہ جس حدیث کا حوالہ دیا ہے وہ موضوع ہے۔ اس مسئلے میں محض تابعین کے اقوال ملتے ہیں جو صحیح احادیث کی موجودگی میں حجت نہیں ہو سکتے۔ صاحبِ ہدایہ المرغینانیؒ نے اس مسئلے میں " اجماع " کا حوالہ بھی دیا ہے۔ قاضی صاحب اجماع کی تردید کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

"یہاں صاحب ہدایہ کا اجماع کا حوالہ دینا درست نہیں، اس لیے کہ ابن المنذر نے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے بارے میں دونوں کو جمع کرنے کی صراحت کی ہے، حضرت عمر بن عبد العزیزؒ حضرت فاروق اعظمؓ کے اقوال و آثار کا تتبع کیا کرتے تھے، اگر اس مسئلے میں اجماعِ صحابہ ہو چکا ہوتا تو وہ ایسا اقدام ہرگز نہ فرماتے۔"[1]

۴۔ تازہ کھجور کی بیع خشک کھجور سے

سود (ربا) کی حرمت تو ہر قسم کے شک و شبہے سے بالاتر ہے، تاہم اس کی بعض اقسام ایسی ہیں کہ جن میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے موجود ہے، ایسی ہی مختلف فیہ صورتوں میں خشک کھجور (تمر) کو تازہ کھجور (الرطب) کے بدلے میں اور خشک میوے (الذبیب) کو تازہ انگوروں (العنب) کے بدلے میں کم و بیش کر کے بیچنے کا مسئلہ بھی شامل ہے، امام ابو حنیفہؒ اس کے حامی[2] اور جمہور فقہاء اس کے مخالف ہیں۔ جمہور فقہاء کے اس قول کا مدار اس حدیث پر ہے، جس میں حضرت سعد بن ابی وقاص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی ممانعت صاف و صریح لفظوں میں نقل فرماتے ہیں؛ یہ حدیث چونکہ حنفی مسلک کے خلاف ہے، اس لیے اس پر حنفی علماء نے بڑے بڑے اعتراضات کیے ہیں۔ قاضی صاحب چونکہ اس حدیث کی صحت کے قائل ہیں، اس لیے انہوں نے اس مسئلے میں جمہور کے مسلک کا دفاع کرتے ہوئے احناف کے

---

[1] ت م، ۱: ۳۸۲ محل مذکور

[2] دیکھئے ہدایہ، ۲: ۶۶ (کتاب الربوٰ)۔

اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں، آپ لکھتے ہیں:

صاحب ہدایہ نے اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے اس کے ایک راوی زید بن عیاش کو اصحاب نقل کے حوالے سے کمزور کہا ہے، میرا یہ خیال ہے، کہ زید بن عیاش راوی کا ضعیف ہونا کسی امام فن سے مروی نہیں، ابن الجوزی ان کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا یہ قول کہ زید بن عیاش مجہول ہے۔ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ابوحنیفہ زید بن عیاش کو نہیں جانتے (تو کیا ہوا) "ارباب حدیث تو ان کو خوب جانتے ہیں"[1]

پھر چونکہ اکابر محدثین، مثلاً امام مسلمؒ، حافظ ابن حجر، حافظ ابن خزیمہ اور امام دارقطنی نے اس حدیث کو صحیح تسلیم کیا ہے، جس کے بعد حدیث میں قیل و قال کی گنجائش نہیں رہتی، لہٰذا قاضی صاحب اس سے یہ حسب ذیل نتیجہ برآمد کرتے ہیں:

(اس پر) میرا یہ خیال ہے۔ کہ یہ حدیث صحیح ہے اور یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے، کہ کھجور کی تازگی (یا رطوبت) اس کے اجزائے اصلیہ میں سے نہیں ہے اور مساوات میں اصلی اجزا کا اعتبار ہوتا ہے اور یہ صورت یہاں پائی نہیں جاتی لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ ان دونوں کی خرید و فروخت نہ مساویاً جائز ہے اور نہ ہی کم و بیش کر کے[2]

۵ - سورۂ فاتحہ بطور رکن صلوٰۃ

نماز میں سورۂ فاتحہ کا مسئلہ بجائے خود ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے، اس کے دو نکات میں قاضی صاحبؒ جمہور کے ہم نوا ہیں:

(۱) احناف کے نزدیک سورۂ فاتحہ نماز کا رکن نہیں ہے۔ بلکہ نماز کا رکن "قرأت" ہے اور

---

[1] ت م، ۱ : ۴۰۳

[2] ایضاً

سورۂ فاتحہ اپنی انفرادی حیثیت میں محض واجب ہے۔ اس کے برعکس جمہور فقہاء (یعنی شوافع، حنابلہ اور مالکیہ) سورۂ فاتحہ کو نماز کا مستقل رکن قرار دیتے ہیں۔

چونکہ جمہور کا موقف صحیح اور مستند احادیث پر مبنی ہے، اس لیے قاضی صاحب اس مسئلے میں پوری طرح جمہور کے ہم نوا ہیں، اپنی کتاب مالابدّمنہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنا بھی فرض ہے۔"[1]

تفسیر مظہری میں انہوں نے اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ جمہور کی موافقت کی ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

"اور میرے نزدیک صحیح مسلک یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ اور اسی طرح سورۃ ملانا نماز کے رکن ہیں، نماز ان دونوں کے بغیر قطعاً درست نہیں ہوتی۔"[2]

چونکہ احناف قرآن مجید کی آیت فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ[3] سے استدلال کرتے ہیں، لہٰذا قاضی صاحب نے احناف کے اس استدلال پر یہ تبصرہ کیا ہے:

"اور اس آیت سے سورۃ فاتحہ کے رکن نہ ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں، کیونکہ اس آیت سے صاف طور پر جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں "قرارت" سے مراد محض "صلوٰۃ الّیل" (رات کی نماز) ہے (لہٰذا اس سے نفی رکن فاتحہ کا استدلال کرنا درست نہ ہوا) اور اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر "رات کی نماز" کے بارے میں تخفیف فرما دی ہے، پس جتنی نماز آسانی سے تم پڑھ سکتے ہو، پڑھ لو، بنا بریں اس آیت سے "قرارت" کی مقدار کا استدلال کرنا درست نہیں۔"[4]

---

[1] مالابدّمنہ، مطبوعہ ملتان، ص ۲۹۔

[2] ت م ۱۰/۱ : ۱۱۸

[3] المزمل - ۱۸

[4] ت م، ص ۱۱۸ - ۱۱۹

بعد ازاں اپنی متعدد صفحات پر پھیلی ہوئی بحث کے ذریعے انہوں نے ثابت کیا ہے کہ اس مسئلے میں احناف کا موقف کمزور ہے۔ قاضی صاحبؒ نے صاحبِ ہدایہ کے اس استدلال کا، کہ "لاصلوٰۃ اِلّا بفاتحۃ الکتاب" والی روایت خبرِ واحد ہے اور خبرِ واحد سے کسی قرآنی مفہوم پر اضافہ کرنا جائز نہیں، یہ جواب دیا ہے کہ اوّل تو یہ عام خبرِ واحد نہیں، بلکہ اُمّت کے ہر درجے میں اس کو قبولِ عام حاصل رہا ہے، دوم اس حدیث کے مفہوم (سورۃ فاتحہ کے لزوم وجوب) پر اجماع ہو چکا ہے اور سوم خود احناف نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تشہد والی خبرِ واحد سے استدلال کرکے، قعدۂ اخیرہ کو فرض قرار دے کر اپنے اس اصول کی خود ہی نفی کر دی ہے، بہرحال وہ اس خیال کے حامی ہیں کہ نماز میں سورۂ فاتحہ ضرور پڑھی جائے۔

۲ ۔ نمازِ جنازہ بھی چونکہ "الصلوٰۃ" ہے، اسی لیے قاضی صاحب جمہور فقہاء کی طرح نمازِ جنازہ میں بھی سورۂ فاتحہ کے وجوب کے قائل تھے، اپنی فقہی کتاب مالابدمنہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"امام اعظمؒ کے نزدیک سورۃ فاتحہ نمازِ جنازہ میں "مشروع" نہیں ہے، لیکن اکثر علماء نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں۔"[1]

سورۂ فاتحہ کے بارے میں اپنے اسی موقف کی بنا پر انہوں نے اپنی نمازِ جنازہ کے متعلق یہ وصیت فرمائی تھی کہ:

"میرا جنازہ جماعتِ کثیر کے ساتھ کوئی بھی نیک شخص پڑھ لے ۔۔۔۔ اور پہلی تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ بھی پڑھے۔"[2]

۳ ۔ سورۂ فاتحہ کے متعلق تیسرا مسئلہ جس میں قاضی صاحب جمہور کے ہم نوا ہیں، اس کے ہر نماز کی ہر رکعت میں وجوب ولزوم کا ہے۔ صورتِ حال یہ ہے کہ احناف نوافل اور وتروں کی ہر رکعت میں اور فرضوں کی محض دو ابتدائی آیات میں سورۂ فاتحہ کے وجوب ولزوم کے قائل ہیں، جبکہ جمہور فقہاء ہر نماز (از قسم نفل، فرض وغیرہ) کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کی تلاوت کو لازمی

---

[1] مالابدمنہ، ص ۵۰ ۔

[2] وصیت نامہ، در مالابدمنہ، ص ۱۴۸

(رکن) خیال کرتے ہیں ؛ یہاں پر بھی چونکہ جمہور کے مسلک کی مؤید مستند اور ثقہ احادیث موجود ہیں ۔ لہٰذا قاضی صاحبؒ حنفی مسلک کے بجائے "مسلک جمہور" کی موافقت کو ہی اپنا مسلک قرار دیتے ہیں [1]

البتہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کے مسئلے میں وہ پوری طرح حنفی مسلک کے حامی ہیں [2]

۶ ۔ قرآن مجید کے سجدہ ہائے تلاوت

احناف کے نزدیک قرآن مجید کی تلاوت کے سجدے واجب ہیں ، اگر کوئی شخص ادا نہ کرے ، تو وہ گنہگار ہوگا ۔ لیکن جمہور فقہاء نے انہیں محض سُنّت قرار دیا ہے ، اس مسئلے میں بھی چونکہ قاضی صاحب کے نزدیک جمہور کا موقف زیادہ مستند ہے ۔ لہٰذا وہ جمہور کی طرفداری کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

"خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اوپر روایت کردہ حدیث میں سورۂ ص کے سجدے کی نفی نہیں ہے ، زیادہ سے زیادہ سجودِ تلاوت کے واجب ہونے کی نفی ہے ، جیسا کہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے ، اور میرے نزدیک بھی اس قول پر فتویٰ ہے اور احناف میں سے یہی مسلک امام طحاوی کا بھی تھا ، مگر امام ابوحنیفہؒ اس کے خلاف ہیں ۔ (ان کے نزدیک سجودِ تلاوت واجب ہیں)" [3]

ب ۔ شوافع کی ہم نوائی

امام محمد بن ادریس الشافعی دوسری صدی ہجری کے نامور فقیہ اور امام الحدیث تھے ۔ انہوں نے حدیث اور فقہ کا علم امام دارالہجرۃ مالک بن انسؒ اور امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ جیسے اکابر

---

[1] ت م ، ۱۰ : ۱۱۸ - ۱۱۹

[2] ایضاً ۱۱۹ - ۱۲۰

[3] ایضاً ، ۸ : ۱۶۹ - ۱۷۰ ؛ نیز ۱۰ : ۲۳۱ - ۲۳۲ ۔

فقہاء ومحدثین سے سیکھا اور اس میں بہت سی جدتیں پیدا کرکے اسے منزلِ کمال تک پہنچا دیا۔ انھیں فقہ کی تاریخ میں "اصولِ فقہ" کے بانی ومؤسس کی حیثیت سے بھی خصوصی امتیاز وتفوق حاصل ہے۔

فقہ کی کئی صدیوں پر پھیلی ہوئی تاریخ گواہ ہے کہ اگر دنیا میں کسی فقہ نے حنفی مسلک کا صحیح لب ولہجے اور تصنیف وتالیف کے ذریعے مقابلہ کیا ہے تو وہ یہی "شافعیؒ فقہ" ہے۔ امام شافعیؒ کی اس فقہ کو ہر دور میں ممتاز فقہاء ومحدثین کی تائید وحمایت بھی حاصل رہی ہے۔ انہی وجوہ کی بنا پر حنفی فقہ کے بعد دنیائے اسلام میں اشاعت وترویج کے اعتبار سے شافعیؒ فقہ سرِفہرست ہے۔ اسی لیے امام العصر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اپنی الہامی کتاب تفہیمات میں حنفیہ وشافعیہ کو ہا تان الفرقتان العظیمتان (یہ دو بڑے عظیم فرقے) قرار دیتے ہیں[1]

قاضی صاحبؒ چونکہ خود بھی ایک بہت بڑے محدث تھے اور پھر منصف مزاج بھی تھے، اس لیے انہوں نے جہاں بعض مقامات پر احناف کی حمایت وتائید کرتے ہوئے "شافعی مسلک" کی خوب خبر لی ہے۔ وہاں، بعض جگہوں پر خود شافعی مسلک کی تائید وحمایت کرنے سے بھی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی۔ چند امثلہ حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ یمین لغو کا مسئلہ:

قرآن مجید میں "یمین لغو" (فضول قسموں) کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیۡۤ اَیۡمَانِکُمۡ[2]

(اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر تم سے مواخذہ نہ کرے گا)

تاہم "یمین لغو" کی تعیین توضیح میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اس کا مصداق ایسی قسموں کو قرار دیتے ہیں۔ جن کا تعلق زمانۂ ماضی کے متعلق کھائی ہوئی قسموں سے ہے، اس کے برعکس امام شافعیؒ کا یہ خیال ہے کہ بلا قصد وارادہ کھائی ہر قسم "یمین لغو" ہے۔ خواہ اس کا تعلق ماضی سے ہو، یا حال ومستقبل سے۔ قاضیؒ صاحب نے اس مسئلے میں امام شافعیؒ کی جانبداری کرتے ہوئے

---

[1] تفہیمات الٰہیہ، ۲ : ۲۴۲

[2] البقرہ - ۲۲۵

صراحت فرمائی ہے کہ :

"امام شافعیؒ کا قول ہی آیت کے لغوی مفہوم کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ جو قسم بھی بلا قصد وارادہ کے ہوگی پس وہی قسم اعتبار سے ساقط ہوگی۔ ورنہ اجماعاً اس پر گناہ ہوگا، اگرچہ وہ قسم خبر دیتے ہوئے (ماضی کے متعلق) کھائی گئی ہو، اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی قسم زمانۂ مستقبل کے متعلق بھی معتبر نہیں ہوتی، ان کی دلیل قرآن مجید کی یہی آیت اسی تفسیر کے ساتھ ہے"[1]

اس مقام پر احناف کی حمایت میں جتنی روایتیں ملتی ہیں، قاضی صاحبؒ نے مفصل بحث کر کے ان کا کمزور اور ساقط الاعتبار ہونا ثابت کیا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے مسلک کی مؤید مرفوع حدیث ہر قسم کے ضعف و شک سے بالاتر ہے۔ لہٰذا بقول قاضی صاحبؒ وہ حدیث مذکورہ بالا آیت کی تشریح اور بیان کے طور پر قبول کی جائے گی۔ فقہائے احناف نے اس حدیث اور اس مسلک پر جو جو اعتراضات کیے تھے، قاضی صاحبؒ نے امام شافعیؒ کی طرف سے اس مقام پہ پوری طرح ان کا جواب دیتے ہوئے دفاع کا حق ادا کیا ہے۔[2]

۲۔ ایلاء (بیوی سے چار ماہ تک جُدا رہنے کی قسم کھا لینے) کا حکم :

قرآن مجید میں یہ تو صراحت ہے کہ اگر کوئی شخص چار مہینوں تک اپنی بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھا لے اور پھر اپنی اس قسم کو پورا بھی کر دے تو اس کی قسم کے مطابق اس کی بیوی اس سے جُدا ہو جائے گی[3] لیکن جُدائی کی صُورت یہاں واضح نہیں کی گئی، اس لیے یہاں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پیدا ہو گیا، امام شافعیؒ اور احمد بن حنبل کے نزدیک چار ماہ کی مدّت ختم ہونے کے بعد حاکم وقت خاوند کی جانب سے اس کی بیوی پر طلاق واقع کر دے گا۔ مگر حنفی مسلک کے مطابق خاوند کے چار ماہ تک جدا رہنے سے از خود اس کی بیوی پر

---

[1] ت م، ۱ : ۲۸۷ - ۲۸۸

[2] ایضاً

[3] البقرہ : ۲۲۶

طلاق واقع ہو جائے گی، تفسیر مظہری میں اس مقام پر احادیث، آثار صحابہ و تابعین اور ائمہ مسالک کے حوالے سے مفصل بحث کر کے امام شافعیؒ کے مسلک ہی کو راجح قرار دیا گیا ہے، قاضی صاحبؒ اپنی بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں :

"ان مختلف اقوال و آراء کی ترجیح میں یہ کہا گیا ہے کہ بلاشک و شبہہ قرأت متواترہ سے امام شافعیؒ کا مسلک ہی ثابت ہوتا ہے، جبکہ حنفی مسلک اس سے تکلف کے ساتھ ہی مستنبط کیا جا سکتا ہے اور اس تکلف کی گنجائش اسی وقت نکل سکتی ہے۔ جبکہ روایۃً اس مفہوم کا ثبوت بہم پہنچتا ہو، جبکہ حال یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ میں سے ہمیں جن کے یہ اقوال ملتے ہیں، انہوں نے ظاہر آیت کے مطابق یہ اقوال اختیار کئے ہیں، واللہ اعلم[1]

۲ - سورۂ حج کا دوسرا سجدہ :

سورۂ حج کا دوسرا سجدہ، جو اس کی آیت نمبر ۷۷ کے تحت کیا جاتا ہے، مختلف فیہ ہے۔ احناف اس آیت پر سجدہ کے قائل نہیں، جبکہ امام شافعیؒ یہاں سجدہ کے حق میں ہیں، قاضی صاحبؒ اس مسئلے میں امام شافعیؒ کے پوری طرح ہم خیال ہیں، آپ تحریر فرماتے ہیں:

"مشہور محدث حاکم نے عقبہ بن عامر کی حدیث (سجدہ کے حق میں) کی تاکید میں حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، ابن مسعود، ابن عباس، ابوالدرداء، ابوموسیٰ، عمار بن یاسر وغیرہ کے موقوف اقوال نقل کیے ہیں اور امام بیہقی نے اس حدیث کی تائید مزید خالد بن معدان کی مرسل روایت کے ذریعے کی ہے، امام بغوی فرماتے ہیں کہ یہی عمر و علی اور ابن مسعودؓ کا قول ہے، میرا یہ خیال ہے کہ اس باب میں موقوف روایت کا حکم بھی مرفوع روایت کی طرح ہے[2]"

اس طرح قاضی صاحبؒ امام شافعیؒ کی طرح قرآن مجید کے ۱۵ سجدوں کے قائل ہیں۔

---

[1] ت م ، ۲۹۴ - ۲۹۵

[2] ت م ، ۱۰ : ۲۵۲

۴۔ زانی کو شہر بدر کرنیکا مسئلہ :

بعض مستند اور ثقہ روایات میں غیر محصن (غیر شادی شدہ) زانی کی سزا میں سو کوڑوں کے ساتھ ایک سال کی جلا وطنی کی سزا کا ذکر بھی ہے ۔ یہ سزا احناف کے نزدیک مکمل طور پر معطل ہے ، جبکہ شافعیہ نے اس کو مردوں کے حق میں برقرار رکھا ہے اور عورتوں کو خوف فتنہ سے اس سزا سے مستثنیٰ کیا ہے ۔ احناف کا مسلک چونکہ مکمل طور پر قیاسی ہے ۔ جبکہ شوافع کے پاس مرفوع احادیث کا ذخیرہ موجود ہے ، لہٰذا قاضی صاحبؒ نے بھی اس مقام پر پوری طرح شافعیہ کی ہم نوائی اختیار کی ہے ، آپ تحریر فرماتے ہیں :

"امام طحاوی فرماتے ہیں کہ عورتوں کو شہر بدر کرنے کا حکم اس لیے باطل ٹھہرا ۔ کہ انہیں محرم کے بغیر سفر کرنے کی اجازت نہیں ۔ لہٰذا یہ حکم مردوں کے حق میں بھی باطل ٹھہرے گا ، امام طحاویؒ نے "حد زنا" میں عدم جلا وطنی پر حدیث ابی ہریرہ سے استدلال کیا ہے ، جس میں باندیوں کی جلا وطنی کی نفی کی گئی ہے ، جب باندیوں کی جلاوطنی کا حکم باطل ہوا تو آزاد عورتوں کو جلا وطن کرنے کا حکم بھی باطل ہوگا ۔ اور جب آزاد عورتوں کے جلاوطن کرنیکا حکم باطل ٹھہرا تو آزاد مردوں کو جلاوطن کرنیکے حکم کا بھی یہی حال ہوگا ، امام طحاوی کا یہ قول درست نہیں ہے اس لیے کہ عورتوں کی جلاوطنی کا حکم اس لیے باطل ہوا ، کیونکہ وہاں نصوص شریعت میں باہم تعارض ہے ، لیکن عورتوں کے حق میں سقوط کا حکم مردوں کے حق میں سقوط پر منتج نہیں ہو سکتا ، اس لیے کہ مردوں کے حق میں کوئی تعارض نہیں ہے اور بعض حنفی علماء کہتے ہیں کہ "حدیث تغریب" (جلاوطنی کی حدیث) پر عمل نہیں کیا جا سکتا ، کیونکہ یہ قرآنی حکم پر ایک طرح کا اضافہ ہے ۔ جو نسخ کے حکم میں ہے اور یہ نسخ خبر واحد کے ساتھ درست نہیں ہے ، یہ قول بجائے خود صحیح نہیں ہے ، اس لیے کہ نسخ کے حکم میں وہ اضافہ ہے ، جو بیان شدہ حکم پر کسی رکن ، یا اس کی کسی وصف یا شرط کی زیادتی پر مشتمل ہو ، مطلق اضافہ منع نہیں ہے ۔ ورنہ اکثر سنتوں کا حکم بھی اس کی زد میں آجائے ....

امام شافعیؒ کے متبعین نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ آیت جلاوطنی کے بارے میں خاموش

ہے اور آیت میں کوئی ایسا اشارہ بھی موجود نہیں ہے، جو اس کے خلاف ہو، لہٰذا اس آیت کی تشریح میں اس حدیث کو قبول کیا جائے گا۔[۱]

یوں اس مسئلے میں شافعی مسلک کی اصولی طور پر حمایت کرتے ہوئے، آپ نے اس سزا پر عملدرآمد کو حاکم وقت کی مرضی اور اس کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے۔

۵۔ قلتین کی طہارت کا مسئلہ:

پانی کی کم از کم مقدار جو معمولی نجاست گرنے سے ناپاک نہ ہو، مختلف فیہ ہے، احناف کے نزدیک اس کا قیاسی اندازہ ۱۰×۱۰ (دہ در دہ) کا حوض یا پانی کا ذخیرہ ہے، جو ایک بالشت سے کم گہرا نہ ہو، شوافع و حنابلہ کے نزدیک دو بڑے مٹکوں (قُلّتین) کا پانی اس معیار پر پورا اترتا ہے، ان کا استدلال ایک حدیث نبوی سے ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو بڑے مٹکوں کے پانی کو "ماء کثیر" قرار دیا۔ یہ حدیث مستند اور ثقہ ذریعے سے روایت ہوئی ہے۔ اسی بنا پر خود قاضی صاحبؒ اور آپ کے استاد و مربی امام العصر شاہ ولی اللہ اس مسئلے میں شوافع کے ہم خیال ہیں[۲] قاضی صاحبؒ نے تفسیر مظہری میں اس عنوان پر بڑی مدلل بحث فرمائی ہے، جس میں احناف کی تمام غلط فہمیوں کا جواب دیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

"علماء نے پانی کی کثیر مقدار کے بارے میں اختلاف کیا ہے، امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ جب پانی دو بڑے مٹکوں کی مقدار میں جمع ہو جائے جو پانچ سو رطل بغدادی وزن میں اور مساحت میں سوا گز لمبا اور اتنا ہی چوڑا اور گہرا ہو، اندازہ کیا گیا ہے۔ پس وہ پانی کثیر ہے، وہ اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا، جب تک کہ اس کا ذائقہ، رنگ یا بو بدل نہ جائے ... امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ پانی اتنی مقدار میں ہونا چاہیے کہ ایک جانب سے نجاست

---

[۱] ت م، ۶: ۱۴۹

[۲] حجۃ اللہ البالغہ، ۱: ۱۸۵

دوسری جانب نہ پہنچ سکے اور بعض متأخرین نے اس کا اندازہ "دہ در دہ" یا "دوازدہ در دوازدہ" مقرر کیا ہے۔ تاہم اس اندازے کے بارے میں خود امام ابوحنیفہؒ سے یا صاحبین سے کچھ بھی مروی نہیں .... امام شافعیؒ و احمدؒ "حدیث قلتین" سے استدلال کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، جسے امام شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ، اصحاب سنن اربعہ، ابن خزیمہ، ابن حبان، الحاکم اور الدارقطنی اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے ... خود امام طحاویؒ نے اس روایت کے صحیح ہونے کا اعتراف کیا ہے ... امام طحاویؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے، لیکن ہم نے اس پر عمل کرنا اس لیے چھوڑا ہے، کیونکہ قلتین کا مفہوم واضح نہیں ہم جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اس کے مختلف معانی میں سے ایک معنی راجح ہو چکا ہے اور وہ بڑے بڑے مشکوں کا ہے، پس اس بنا پر اس حدیث پر عمل کرنا واجب ہوگا۔[1]

۶۔ بعض زخمی اعضا کی پاکی کا مسئلہ:

اگر کسی شخص کے جسم کا کچھ حصہ ٹھیک اور کچھ زخمی ہو، تو امام مالکؒ و ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر ٹھیک حصہ اکثریت میں ہے، تو تندرست کو دھونا اور زخمی حصے پر مسح کرنا چاہیے، بصورت دیگر تیمم کافی ہے۔[2] مگر امام شافعیؒ و احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں تندرست کو دھونا اور زخمی حصے پر مٹی سے مسح کرنا چاہیے؛ قاضی صاحب اس مسئلے میں بھی امام شافعیؒ کے ہم خیال ہیں، آپ لکھتے ہیں:

"اور جس شخص کے بعض اعضا درست اور بعض زخمی ہوں، تو وہ تندرست حصے کو دھوئیگا اور زخمی حصے پر مسح کرے گا، امام شافعیؒ و احمد بن حنبلؒ کا یہی مسلک ہے اور میرے ہاں بھی فتوٰی میں اسی مسلک کو ترجیح ہے، .... امام شافعیؒ کے اس مسلک کی تائید قیاس اور حدیث جابر سے ہوتی ہے۔"[3]

---

[1] ت م، ۱: ۳۲ - ۳۶ -

[2] ہدایہ، ۱: ۱۵ - ۱۶ -

[3] ت م،

ج ۔ حنابلہ کی مطابقت

امام احمد بن حنبلؒ فقہ اور حدیث میں امام شافعیؒ کے شاگرد اور انہی کے فیض تربیت یافتہ ہیں، ان کی فقہ زیادہ تر حدیث پر مبنی ہے ۔ زیادہ مسائل میں وہ اپنے استاد امام شافعیؒ ہی کی تقلید کرتے ہیں ۔ مسند احمد بن حنبلؒ علم حدیث پر ان کی سدا بہار یادگار ہے ۔

قاضی صاحبؒ نے فقہ کے مسائل و احکام میں حدیث و سنت کے اتباع میں کہیں جمہور کی ہم نوائی کی ہے، تو کہیں امام شافعیؒ و احمد بن حنبل کی ۔ تاہم انفرادی تقلید کی بھی چند مثالیں مل جاتی ہیں:

۱ ۔ شادی شدہ شخص کو رجم کرنے کا مسئلہ

ائمہ ثلاثہ (امام ابو حنیفہؒ، امام مالک و امام شافعیؒ) کے نزدیک شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا ہے، جس کا ثبوت احادیث متواترہ سے ملتا ہے، مگر اس پر آیۂ قرآنیؔ[له] کی مخالفت کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس میں زنا کی سزا ۱۰۰ درّے مقرر ہے ۔ بعض فقہاء نے محصن شادی شدہ شخص) کے حق میں اس آیت کے نسخ کا قول کیا ہے، مگر امام احمد بن حنبل اس نسخ کے خلاف ہیں، ان کا موقف یہ ہے کہ پہلے بمقتضائے آیت مبارکہ اسے ۱۰۰ درّے لگائے جائیں بعد ازاں اسے رجم کیا جائے ۔ قاضی صاحبؒ بھی اس مسئلے میں امام احمد بن حنبلؒ کے ہم خیال ہیں، آپ لکھتے ہیں :

> "اور شادی شدہ زانی کے لیے رجم ہے، پس جس طرح یہ آیت "حدیث تغریب" (جلا وطنی) کی مخالف نہیں ہے ۔ اسی طرح یہ آیت حدیث رجم کے بھی معارض نہیں ہے، لہٰذا ان دونوں (جلا و رجم) پر عملدرآمد کرنا ضروری ہوگا، ہمارے اس موقف کی تائید حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث سے بھی ہوتی ہے ۔ . . اور اگر ان دونوں آیات سے یہ سمجھا جائے کہ یہاں کل واجب مذکور ہے، پس اس

له نور ۔ ۲

صُورت میں نہ تعارض ہوا اور نہ نسخ ، بلکہ رجم اور کوڑے لگانے دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا ، جیسا کہ امام احمد کا مسلک ہے[1]"

د۔ مسلک مالکیہ کی تائید

امام مالک بن انس ، جو امام دارالہجرۃ کے معزز لقب سے مشہور ہیں ۔ پہلی دوسری صدی ہجری کے نامور محدث اور امام فقہ تھے ، ان کی فقہ زیادہ تر اندلس اور افریقی ممالک میں اشاعت پذیر ہوئی ۔ ان کے ہاں بھی تفقہ اور تحدث دونوں کا پلّہ مساوی ہے ۔ قاضی صاحب نے احادیث نبویہ کے تتبع میں بعض مالکی مسائل کی بھی تائید وحمایت کی ہے ۔ ایک مثال حسبِ ذیل ہے :

روزے کے لیے رات کو نیت کرنے کی شرط

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمضان المبارک ، نذر معین کے روزوں اور نفلی روزوں کے لیے نصف النہار سے قبل نیت کر لینا کافی ہوتا ہے ۔ امام شافعیؒ و احمد بن حنبلؒ فقط نفلی روزوں کے لیے مذکورہ بالا اجازت دینے کے حق میں ہیں ۔ مگر امام مالکؒ کے ہاں ہر قسم کے روزوں کے لیے رات سے نیت کرنا ہی ضروری ہے ، قاضی صاحبؒ اس مسئلے میں مسلک مالکیہ کے مؤید وحامی ہیں ، آپ تحریر فرماتے ہیں :

> امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کسی روزے کی نیت بھی دن کو کرنا درست نہیں اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے ، حضرت حفصہؓ کی حدیث بھی اسی کی تائید کرتی ہے ، جسے احمد بن حنبل ، ابو داؤد ، الترمذی ، نسائی ۔ ابن خزیمہ ابن ماجہ ، الدارقطنی اور الدارمی نے روایت کیا ہے ۔ (بعدازاں اس حدیث پر مخالفین کی طویل جرح نقل کرکے اس کا جواب دیا ہے اور پھر مخالفین کی حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے) اور اس حدیث کا (جو مخالفین نقل کرتے ہیں) یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حدیث

---

[1] ت م ، ۶ : ۴۲۴ - ۴۲۵ ۔

اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی نیت دن کو ہی فرمائی اور رات کو نہیں فرمائی، بلکہ اس کے ظاہر سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ رات کے وقت روزے کی نیت کر لیتے تھے، پھر اپنے گھر والوں کے پاس آتے اور کبھی کبھار اپنا نفلی روزہ افطار کر لیتے جس کی اجازت ہے اور حضور کا یہ فرمان کہ "میں صبح روزے سے تھا" اس پر دلالت کرتا ہے۔

اختتام

اجتہاد اور بصیرت اجتہاد کے سلسلے میں قاضی صاحبؒ کا کام ہندوستان بھر کی تاریخ میں نہایت وقیع اور نہایت اہم ہے، انہوں نے اپنے فقہی اجتہاد کے ذریعے آنے والے علماء اور مجتہدین کو اجتہاد کا راستہ دکھانے کی کوشش کی ہے، مگر افسوس کہ اب تک نہ صرف یہ کہ ان کے اس وقیع علمی کام کا اعتراف نہیں کیا گیا، بلکہ اس کے بارے میں ابتدائی قسم کی معلومات بھی پیش کرنے کی کوئی علمی کوشش نہیں ہوئی۔