اصول فقہ اور شاہ ولی اللہؒ

ڈاکٹر محمد مظہر بقا

فاضل دیوبند ایم اے، پی ایچ ڈی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اُصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہؒ

پی ایچ ڈی مقالہ

ڈاکٹر محمد مظہر بقا

پیشکش: طوبیٰ ریسرچ لائبریری

بشکریہ: ڈاکٹر طلحہ سعد

toobaa-elibrary.blogspot.com

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اصول فقہ

اشاعت دوم ۱۹۸۶ء

تعداد ایک ہزار

قیمت

طابع سادھ ایشن پرنٹرز اینڈ پبلشرز (پرائیویٹ) لمیٹڈ کراچی

ناشر بقا پبلیکیشنز گلشن اقبال بی۔ ۳/۴۲ کراچی ۲۴

سول ایجنٹس لائبریری پروموشن بیورو ۳/۲۳۹ ریگل کراچی

فہرست مضامین

عنوان	صفحہ
مقدمہ طبع ثانی	۱۹
پیش لفظ	۴۰
پیش لفظ کے حواشی	۴۵
فصل۔ ۱	۶۱
(الف) سیاسی حالات	۶۱
بادشاہتوں میں انقلاب	۶۲
تورانی اور ایرانی امراء کی مخاصمت	۶۳
سادات بارہ	۶۴
روہیلے	۶۴
مرہٹہ تحریک	۶۴
مرہٹوں کے حالات شاہ صاحب کے قلم سے	۶۵
سکھ تحریک	۶۶
جاٹ	۶۷
جاٹوں کا حال شاہ صاحب کے قلم سے	۶۷
نادر شاہ کا حملہ	۶۹
نادر شاہی حملہ کے حالات شاہ صاحب کے قلم سے	۷۰
احمد شاہ ابدالی کے حملے	۷۰
انگریزوں کی عملداری	۷۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ب) معاشرتی حالات ۷۲
شاہ صاحب کا سلاطینِ اسلام سے خطاب ۷۳
امراء وارکانِ دولت سے خطاب ۷۴
فوجی سپاہیوں سے خطاب ۷۵
اہلِ صنعت وحرفت سے خطاب ۷۵
مشائخ کی اولاد یعنی پیرزادوں سے خطاب ۷۶
دین میں تنگی پیدا کرنے والے واعظوں اور گوشہ نشین زاہدوں سے خطاب ۷۶
عامۂ امتِ مسلمہ سے خطاب، امراض کی تشخیص اور علاج کی تجویز ۷۷
متفرق حالات شاہ صاحب کے قلم سے ۷۸
(ج) علمی حالت ۸۶
فصل ۲ ۸۶
(د) شاہ صاحب کی ممتاز روش ۸۶
فقہی مسلک کے اعتبار سے شاہ صاحب کا ذہنی ارتقاء اور اس کے عوامل ۸۹
موروثی اثرات ۸۹
غور وفکر ۸۹
سفرِ حرمین ۹۲
ماحول ۹۴
حنفیت اور شافعیت کے درمیان تطبیق کی کوشش ۹۵
مذاہبِ اربعہ کے درمیان تطبیق کی کوشش ۹۷
اپنے فقہی مسلک کے بارے میں شاہ صاحب کی دو صراحتیں ۹۸
ابتدا سے انتہا تک شاہ صاحب کی روش میں یکسانیت ۹۹
شاہ صاحب اور فرقۂ اہلِ حدیث ۱۰۱
شاہ صاحب اور اہلِ حدیث مصنفین ۱۰۲

شاہ صاحب اور حنفیت ۱۰۴
مذہب کی حنفیت کے معنی ۱۰۴
شاہ صاحب کو فروع میں قوم کی مخالفت کی مخالفت اور مذہبِ حنفی میں ایک نفیس طریقہ ۱۰۷
شاہ صاحب کا عملاً حنفی ہونا ۱۰۸
شاہ صاحب کی حنفیت کے بارے میں مولانا ابوسعد نبوری کی رائے اور اس پر تبصرہ ۱۱۰
شاہ صاحب کے علماً حنفی ہونے کی وجہ ۱۱۱
شاہ فاخرالہ آبادی کا واقعہ ۱۱۲
امیر شاہ خاں کی ایک روایت ۱۱۳
شاہ صاحب کی مذہبِ حنفی پر عمل کی نوعیت ۱۱۳
شاہ صاحب بحیثیت مجتہد ۱۱۴
شاہ صاحب کس مذہب کے مجتہد منتسب ہیں ۱۱۷
ایک شبہ اور اس کا ازالہ ۱۱۹
شاہ صاحب کے مجتہد ہونے کے بارے میں مولانا سندھی کی رائے پر تبصرہ ۱۲۰
شاہ صاحب کے بارے میں نواب صدیق حسن خاں کی رائے پر تبصرہ ۱۲۱
شاہ صاحب کے فقہی مسلک کا خلاصہ ۱۲۲
شاہ صاحب کے فقہی مسلک پر ان کے تصوف کا اثر ۱۲۳
شاہ صاحب کا طریقہ کن لوگوں کے لئے ہے اور اس میں لحاظ کس بات کا ہے ۱۲۴
بعد والوں پر شاہ صاحب کے فقہی مسلک کے اثرات ۱۲۵
فصل ۳ ۱۲۶
شاہ صاحب کی سوانح حیات اور ان کے کارناموں پر تبصرہ ۱۲۶
مختصر سوانح ۱۲۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تحصیلِ علم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۲۸
تحصیلِ علم سے فراغت کے بعد کا مسئلہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۲۹
سفرِ حرمین ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۲۹
سفرِ حرمین کے بعد کے مشاغل ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۳۰
اساتذہ و شیوخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۳۰
شاہ صاحب کی تصانیف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۳۵
وہ کتابیں جو شاہ صاحب کی طرف غلط طور پر منسوب ہیں ۔ ۔ ۔ ۱۴۴
شاہ صاحب کی تصانیف کی ترتیب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۴۵
شاہ صاحب کی تصنیفات کے چھ ادوار ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۴۵
پہلا دور سفرِ حرمین سے قبل ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۴۶
دوسرا دور ۱۱۳۶ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۴۷
تیسرا دور ۱۱۴۳ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۵۱
چوتھا دور ۱۱۶۰ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۵۲
پانچواں دور ۱۱۷۳ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۵۶
چھٹا دور ۱۱۷۶ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۵۷
ترتیبِ تصانیف کا خلاصہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۰

فصل ۔ ۴ ۱۶۲

اصولِ فقہ اور اس کی تدوین کی مختصر تاریخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۲
احکامِ شرعیہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۲
اصولِ فقہ کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۳
اصولِ فقہ کا شوارِ تقاریر ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۴
شاہ صاحب کے عہد تک اصولِ فقہ میں اہلِ ہند کی تالیفات ۔ ۔ ۱۷۲
مقدمہ کی عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۷۷

باب ۱ ۔ کتاب ۱۸۷

کتاب کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۸۸
قرآن متواترہ و شاذہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۰
قرآن میں فقیہ کا دائرۂ کار ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۲
مبحث اول ۔ (محکم و متشابہ) ۱۹۳
شاہ صاحب کے نزدیک محکم و متشابہ کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۴
متشابہات کی تعیین ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۶
شاہ صاحب کے نزدیک کون کون سی چیزیں متشابہات میں سے ہیں ۔ ۔ ۱۹۷
حروف مقطعات ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۰۰
قصص ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۰۱
استقصائے قصص اور تاویل الاحادیث ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۰۳
متشابہات میں خوض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۰۷
راسخین فی العلم کون لوگ ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۱۰
متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کا تراجم ۔ ۔ ۔ ۲۱۱
متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کی تصریحات ۔ ۔ ۔ ۲۱۳
متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کا عمل ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۱۵
شاہ صاحب کا صفات میں خوض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۱۷
معادیات میں شاہ صاحب کا خوض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۲۲
متشابہات کی تاویل کے سلسلے میں شاہ صاحب کا تعلق کس مکتبِ فکر سے ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۲۳
بعض آیاتِ احکام کی تفسیر میں شاہ صاحب کا تفرد ۔ ۔ ۔ ۲۲۴

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مبحث دوم (نسخ) ۲۳۳

نسخ کے لغوی معنی ۲۳۳
نسخ کی اصطلاحی تعریف ۲۳۴
شاہ صاحب کے نزدیک نسخ کی تعریف ۲۳۵
نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کا فرق ۲۳۷
شاہ صاحب کے نزدیک قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد ۲۳۸
انکارِ نسخ ۲۴۲
نسخ کی مختلف صورتیں ۲۴۴
کتاب کا کتاب سے نسخ ۲۴۴
سنت کا سنت سے نسخ ۲۴۵
سنت کا کتاب سے نسخ ۲۴۵
کتاب کا سنت سے نسخ ۲۴۶
کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کا اجماع یا قیاس سے نسخ ۲۴۸
نسخ کی معرفت کے صحیح طریقے ۲۴۹
نسخ کی معرفت کے غیر صحیح طریقے ۲۵۱

باب ۲۔ سنت ۲۵۳

مبحث اول ۲۵۴

سنت کی تعریف ۲۵۴
سنت کا مقام ۲۵۴
عصمتِ انبیاءؑ ۲۵۸
عدالتِ صحابہؓ ۲۶۰

شاہ صاحب کے نزدیک حدیث کے اقسام ۲۶۳
خبر متواتر ۲۶۵
خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد ۲۶۶
خبر متواتر کا مفید علم ہونا ۲۶۶
خبر متواتر سے حاصل شدہ علم ضروری ہوتا ہے یا نظری ۲۶۷
خبر مشہور یا خبر مستفیض ۲۶۸
خبر مشہور کا حکم ۲۷۲
خبر واحد کا افادۂ علم و ظن ۲۷۴
اخبارِ آحاد کی تعداد ۲۷۶
خبر واحد پر عمل کا حکم ۲۷۶
افعالِ نبویؐ ۲۷۹
تقاریرِ نبویؐ ۲۸۴
ارادۂ نبوی ۲۸۶
راوی کے شرائط ۲۸۷
مجہول کی روایت ۲۹۳
نقل باللفظ اور نقل بالمعنی ۲۹۴
مرسل کی تعریف اور اس کی حجیت ۲۹۸
مرسل کی حجیت کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے ۲۹۹
مرسل یا مسند کی قوت اور ترجیح ۳۰۰
ایک ثقہ راوی کی حدیث میں زیادتی ۳۰۰
خلافِ قیاس حدیث کا رد و قبول ۳۰۲
حدیثِ مصراۃ ۳۰۳
اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے ۳۰۴

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مبحث دوم - (تعارض وترجیح) ۳۰۷

تعارض اور ترجیح کی تعریف ۳۰۷

دو دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض ۳۰۸

تعارض کا حکم ۳۰۹

اخبار آحاد میں تعارض کی صورتیں ۳۱۰

دو یا زیادہ افعال نبوی کے درمیان تعارض ۳۱۰

وجوہ ترجیح ۳۱۵

ترجیح بکثرۃ الرواۃ ۳۱۹

حاضر کی سنیع پر ترجیح ۳۲۰

فقہاء کا بیشتر اختلاف ترجیح احد القولین میں ہے ۳۲۰

باب ۳ ۳۲۳

متعلقات کتاب و سنت

۱۔ معنی کے ظہور و خفاء کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم ۳۲۴

۲۔ تاویل ۳۲۵

تاویل اور اس کی اقسام ۳۲۸

۳۔ دلالت ۳۳۳

دلالت کی اقسام ۳۳۳

مفاہیم مخالفہ اور اخناف ۳۳۶

دلالت کی تقسیم میں اخناف و شوافع کے اختلاف کی حقیقت ۳۳۹

۴۔ عام و خاص ۳۴۸

عام کی تعریف ۳۴۸

الفاظ عموم ۳۵۰

عام کا حکم تخصیص سے قبل ۳۵۲

قصر العام علی بعض الافراد کی صورتیں ۳۵۴

تخصیص کی تعریف ۳۵۶

عام کتاب کی خاص سنت سے تخصیص ۳۵۸

۵۔ حقیقت و مجاز ۳۶۰

قرآن میں وقوع مجاز ۳۶۰

مجاز کے لئے علاقہ کی ضرورت ۳۶۱

جمع بین الحقیقت والمجاز ۳۶۲

۶۔ امر و نہی ۳۶۳

حکم کی تعریف اور اس کے اقسام ۳۶۳

شاہ صاحب کے نزدیک امر و نہی کی مختلف صورتیں ۳۶۵

امر و نہی کا اقتضاء ضد ۳۶۶

مامور بہ کا حسن و قبح ۳۶۷

۷۔ مطلق و مقید ۳۷۳

مطلق و مقید کی تعریف ۳۷۳

مطلق کا مقید پر حمل ۳۷۳

باب ۴ اجماع ۳۷۹

اجماع کے معنی۔ شاہ صاحب اور اجماع کی تعریف ۳۸۰

اتفاق مجتہدین کی قید ۳۸۱

عصر واحد کی قید ۳۸۱

مجتہدین کے امت محمدیہ میں ہونے کی قید ۳۸۲

امر شرعی کی قید ۳۸۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اجماع کی حجیت ۳۸۲
اجماع کی قطعیت یا ظنیت ۳۸۵
اجماع کی حجیت کے دلائل ۳۸۷
منکرِ اجماع کا حکم ۳۹۳
کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے ۳۹۵
اجماعِ صحابہؓ ۳۹۹
وقوعِ اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کے متضاد بیانات ۴۰۰
اجماع کس طرح وقوع میں آتا ہے ۴۰۱
شاہ صاحب کے نزدیک اجماعِ صحابہؓ کی اہمیت ۴۰۲
ایک شبہ کا ازالہ ۴۰۳
شیخین یا خلفائے راشدین کا اجماع ۴۰۳
اہلِ حرمین کا اجماع ۴۰۴
اہلِ مدینہ کا اجماع ۴۰۵
اکثریت کا اجماع ۴۰۵
اجماع کی سند ۴۰۷
سندِ شرعی کے ہوتے ہوئے اجماع کے فوائد ۴۱۱
اجماعِ سکوتی ۴۱۴
اجماعِ علی قولین ۴۱۸

باب ۵ - قیاس ۴۲۱

قیاس کی تعریف ۴۲۲
قیاس کی حجیت ۴۲۳
رائے اور قیاس کا فرق ۴۲۳
قیاس کے ارکان ۴۲۸
حکمِ اصل کے دو شرائط ۴۲۹
علت کی تعریف ۴۳۲
علت کے شرائط
مسالکِ علت ۴۵۱
اجماع ۴۵۶
نصِ صریح ۴۵۶
ایماء و تنبیہ ۴۵۷
مناسبت ۴۵۸
سبر و تقسیم ۴۵۸
طرد اور دوران ۴۵۹
قیاسِ شبہ ۴۶۱
تحقیق، تنقیح اور تخریجِ مناط ۴۶۱
شاہ صاحب کے نزدیک مسالکِ علت ۴۶۳
وصفِ مناسب سے شرعِ حکم کے مقاصد کا حصول اور اس کے مراتب ۴۷۲
مقاصد کے اعتبار سے مناسب کی تقسیم ۴۷۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

باب ۶- استدلال ۴۸۱

۱- استدلال ۴۸۲
استدلال کے معنی ۴۸۳
استدلال کی قسمیں ۴۸۳
تلازم یا قیاس اقترانی و استثنائی ۴۸۴
مدارک حکم کے انتقاء سے حکم کا انتفاء ۴۸۶
استقراء ۴۸۷
شرائع سابقہ ۴۸۸
۲- استحسان ۴۹۲
استحسان کے معنی ۴۹۲
استحسان کی کوئی قسم شوافع اور احناف کے درمیان مختلف فیہ نہیں ۴۹۵
امام شافعیؒ نے بھی استحسان سے کام لیا ہے ۴۹۸
امام شافعیؒ دراصل استحسان بالتشہی کے خلاف ہیں ۴۹۹
امام شافعیؒ، مالکی استحسان المصلحہ کے بھی خلاف ہیں ۵۰۲
شاہ صاحب اور استحسان ۵۰۴
۳- مصالح مرسلہ ۵۱۰
مصالح مرسلہ کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے ۵۱۶
۴- استصحاب ۵۱۶
استصحاب کے معنی ۵۱۶
استصحاب کے اقسام ۵۱۶

استصحاب کی حجیت ۵۲۴
استصحاب کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے ۵۲۶
۵- کشف والہام ۵۲۹

باب ۷ - اجتہاد ۵۳۱

مبحث اول

اجتہاد

اجتہاد کی حقیقت ۵۳۲
اجتہاد کی تعریف سے شاہ صاحب کے اخذ کردہ نتائج ۵۳۳
اجتہاد کے سلسلہ میں دو فاسد گمانوں کی تردید ۵۳۴
مجتہدین کے اقسام ۵۳۵
شاگردوں کے ذریعہ مجتہدین کے کاموں کی تقسیم ۵۳۷
مجتہد مطلق کے متفق علیہ شرائط ۵۳۸
مجتہد مطلق کے بعض مزید شرائط ۵۴۵
مجتہد مطلق کے لئے بعض مختلف فیہ شرائط ۵۴۶
مجتہد مطلق کی دو قسمیں ۵۴۷
مجتہد منتسب ۵۴۸
مجتہد منتسب کی دو قسمیں ۵۴۹
مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار ۵۴۹
مجتہد مطلق منتسب کے طریقہ کار کا خلاصہ ۵۵۲
مجتہد فی المذہب ۵۵۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مسائل کی چار قسمیں اور ہر ایک میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ ۔ ۔ ۔ ۵۵۳

امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے اختلاف کی صورت میں ۔ ۔ ۔ ۵۵۴

مجتہد فی المذہب کا طریقہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۵۵

متبحر فی مذہب اگر اپنے امام کے خلاف کوئی حدیث پائے تو کیا کرے ۔ ۔ ۵۵۵

متبحر فی المذہب کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کا مذہب اختیار کر لے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۵۶

مذاہب اربعہ میں مجتہدین کی کیفیت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۵۸

کیا اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے؟ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۹۹

کیا ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے؟ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۶۳

شاہ صاحب کی تحریر سے ایک اشتباہ اور اس کا ازالہ ۔ ۔ ۔ ۵۶۴

اصابت مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۶۵

شرائع کی دو قسمیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۶۵

اختلاف کی چار قسمیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۶۵

وہ صورتیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۶۶

وہ صورتیں جن میں ہر مجتہد مصیب ہوگا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۶۶

اصابت مجتہد کے مبحث کا خلاصہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۶۸

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں ۔ ۔ ۵۶۹

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۷۰

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نوعیت ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۷۲

کیا زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے؟ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۷۳

شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کی وجوہ ۔ ۔ ۵۷۵

مبحث دوم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۷۶

تقلید ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۷۶

تقلید کے معنی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۷۶

تقلید کا حکم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۷۶

تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کا نظریہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۷۷

شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا جواز ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۷۹

مذاہب اربعہ کی تقلید کے جواز پر امت کا اجماع ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

تقلید میں اعتدال رکھنا چاہئے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۸۱

شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا وجوب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۸۱

امام معین کی تقلید کا وجوب اور اس کی وجہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۸۲

ہند اور ماوراء النہر میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تقلید کی وجوب کی صورت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۸۵

کن لوگوں کے لئے تقلید واجب ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۸۵

کن لوگوں کے لئے تقلید حرام ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۸۸

عامی کا حکم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۸۹

تتبع رخص اور اختیار اخف جائز ہے یا نہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۹۱

عامی کے لئے تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کے خیالات کا خلاصہ ۔ ۵۹۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

افتتامیہ	۵۹۷
تتمہ	۶۰۳
کتابیات	۶۱۵
مصنف چند سطروں میں	۶۳۱

مقدمۂ طبع ثانی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین الی یوم الدین۔

"اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ" مقالہ نگار کا پی ایچ۔ ڈی۔ کا مقالہ ہے۔ یہ مقالہ ڈاکٹر سید [illegible] مرحوم کے اشراف میں لکھا گیا جو کراچی یونیورسٹی میں شعبۂ عربی کے صدر اور پروفیسر تھے۔ اس کام کے سلسلہ میں مرحوم نے جو عرق ریزی فرمائی اور جس محبت کا برتاؤ کیا، اللہ تعالیٰ انھیں اس کی جزا عطا فرمائے اور جنت میں ان کے درجات بلند فرمائے۔

اس مقالہ کے دو ممتحن تھے، ڈاکٹر حمید اللہ اور ڈاکٹر فضل الرحمن قریشی، ڈاکٹر قریشی ہی، زبانی امتحان کے بیرونی ممتحن بھی تھے۔

مقالہ نگار کو جون ۱۹۶۹ء میں اس مقالہ پر کراچی یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں پی۔ ایچ۔ ڈی۔ کی ڈگری ملی۔

یہ مقالہ پہلی بار نومبر ۱۹۷۳ء میں ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد سے شائع ہوا۔ اشاعت میں، جیسا کہ پروفیسر ڈاکٹر صغیر حسن معصومی صاحب نے اپنے پیش لفظ میں لکھا ہے۔ اس کی "ان لائن" کی طرف خاص توجہ کی گئی۔ اس اڈٹنگ کے نتیجہ میں عنوانات اور عبارتوں میں جہاں جہاں اصلاحات عمل میں آئیں، ناشکری ہوگی اگر مقالہ نگار اس کا اعتراف نہ کرے کہ ان میں سے بعض اصلاحات اچھی اور مفید بھی ہیں، بعض مقامات پر کسی لفظ یا جملہ کی جگہ اس سے بہتر لفظ یا جملہ رکھا گیا ہے اور بعض جگہ طویل عبارت کا صحیح خلاصہ کر کے اسے نسبۃً مختصر کر دیا گیا ہے۔

اس کتاب کا نام "اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ" بھی خود ڈاکٹر معصومی صاحب ہی کا

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تجزیہ و تبدیل کردہ ہے اور بلاشبہ یہ اختصار کی سب سے اچھی مثال ہے، کیونکہ یہ مقالہ کراچی یونیورسٹی میں جس عنوان سے پیش کیا گیا تھا وہ حسب ذیل تھا:

"اصول فقہ میں شاہ ولی اللہ کا مسلک، فروع میں ان کے رجحانات اور اجتہاد میں ان کے مقام کی تعیین"

ان خوبیوں کے اعتراف کے ساتھ ساتھ نہایت افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ "اوٹنگ کی طرف خاص توجہ" کے نتیجہ میں اس مقالہ میں حذف، تغیر اور تحریف کی ایسی صورتیں بھی پیش آئی ہیں جو کسی بھی مصنف کے لئے قابل برداشت نہیں ہو سکتیں۔

اس ایڈیشن میں ہزاروں الفاظ اور جملے نامناسب طور پر بھی تبدیل کئے گئے ہیں، سینکڑوں عبارتیں اور دسیوں پیراگراف حتیٰ کہ تین تین صفحات حذف کر دیئے گئے ہیں۔ صرف مقدمہ کے ایک سو ایک صفحات میں سے تقریباً دو سو سطریں اور مجموعی طور پر پوری کتاب سے تقریباً ایک ہزار سطریں حذف کر دی گئی ہیں (ٹائپ کے تقریباً ۷۰ صفحات)۔ کہیں کہیں یہ ظلم بھی کیا گیا ہے کہ مقالہ نگار نے جو بات لکھی تھی اس کے بجائے وہ بات لکھ دی گئی جو بالکل اس کے برعکس ہے۔

اسی وجہ سے مقالہ نگار اس پہلے ایڈیشن میں شائع شدہ ہر عبارت کو اپنی طرف منسوب کرنے سے اپنی برأت کا اظہار کرنے پر مجبور ہے۔

یہ بھی ہو سکتا تھا کہ مقالہ نگار تحریف و تبدیل شدہ مقامات کی نشاندہی کر کے باقی کتاب کی مسئولیت قبول کر لیتا، لیکن ان مقامات کی اس طرح نشاندہی کے لئے کہ اصل میں کیا تھا اور تبدیل و تحریف کے بعد کیا ہوا، کم از کم دو سو صفحات درکار ہوں گے، اور مقالہ نگار اس میں اپنا اور قاری کا وقت برباد نہیں کرنا چاہتا۔

سوال یہ ہے کہ مقالہ میں اس طرح کی تبدیلیاں کیوں عمل میں آئیں؟

دوسرے اسباب کے علاوہ اس کا ایک اہم سبب یہ ہے کہ ایڈیٹر کا دیانت اور خلوص کے ساتھ یہ نظریہ ہے کہ شاہ ولی اللہ عمل کے ساتھ ساتھ فکری طور پر بھی حنفی ہیں۔ اسی لئے وہ ایسی باتیں برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں جن سے شاہ صاحب کی حنفیت پر حرف آتا ہو۔ چنانچہ اس مقالہ میں جو باتیں ان کے نظریہ کے خلاف تھیں ان میں سے جہاں جہاں انھیں موقع ملا انھیں

حذف یا تبدیل کر دیا گیا اور بعض مقامات پر جیسا کہ لکھا جا چکا اس طرح تحریف عمل میں آئی کہ مصنف نے جو کچھ لکھا تھا اس کے برعکس مفہوم درج کر کے وہ لکھ دیا گیا ہے جو اس کے بالکل ضد ہے۔

مزید ستم اس طرح ہوا کہ ان تحریفات کے باوجود بکثرت عبارتیں ایسی بھی باقی رہیں جن سے ایڈیٹر کے نظریہ کے برخلاف یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب فکری طور پر حنفی نہیں۔ اس کی بنا پر ایڈیٹر جو بطور پر یہ بھی سوچ سکتا ہے کہ مصنف تضاد کا شکار ہے، اسے کیا معلوم کہ یہ تضاد مصنف کا نہیں بلکہ ایڈیٹر کا پیدا کردہ ہے۔

ڈاکٹر معصومی صاحب نے اپنے نظریہ کا اظہار اور مقالہ کی ایڈیٹنگ کے لئے جو طرز اختیار کیا ہے وہ الفاظ اس کی طرف اشارہ "اپنے پیش لفظ" ہی میں فرما دیا ہے۔ لکھا ہے:

"سب سے بڑھ کر یہ کہ مولانا مقتدر بقائی نے مطالعہ کی وجہ سے شاہ صاحب کے متعلق اس غلط فہمی میں پڑ گئے کہ شاہ صاحب شافعی مسلک میں غور رکھتے تھے اور حنفی مسلک کے خلاف تھے حالانکہ شاہ صاحب کا عمیق مطالعہ درحقیقت حقیت کی تائید میں مزید تقویت پہنچاتا ہے۔ اندریں حالات یہ ضروری تھا کہ مصنف کے اس غیر متعدل رجحان و بیان کو حتی الامکان علمی انداز پر صحیح رنگ میں پیش کیا جائے۔"

جیسا کہ عرض کیا جا چکا اس مقالہ کے مشرف تھے ڈاکٹر سید محمد یوسف مرحوم اور ممتحن دو حضرات تھے، ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن قریشی۔

علمی اور تحقیقی اعتبار سے ڈاکٹر یوسف صاحب مرحوم کا جو مقام تھا وہ ان کے قارئین پر مخفی ہے۔ مزید یہ کہ مرحوم فکری طور پر اہل حدیث تھے (ان کے والد بھوپال کے معروف اہل حدیث علماء میں سے تھے) اس کے باوجود ڈاکٹر صاحب مرحوم اس مقالہ سے کلی طور پر متفق نہ ہوتے تو ظاہر ہے کہ مقالہ نگاری کے لئے پیش ہی نہ ہو سکتا تھا۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن قریشی کی تنقیدی نظر اور تحقیقی صلاحیت سے کون ناواقف ہے۔ موصوف کا وہ اس پوری کتاب میں سے صرف ایک عبارت پر تھا جسے تبدیل کر دیا گیا۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا علمی و تحقیقی مقام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ موصوف نے دو اہم مشورے دیئے تھے اور دونوں قبول کر لئے گئے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

لیکن ان دونوں حضرات میں سے کسی نے مقالہ پر اس طرح کا کوئی اعتراض نہیں کیا کہ اس میں شاہ صاحب کے افکار کا غلط طور پر تجزیہ کیا گیا ہے یا فلاں دلیل سے جو نتیجہ نکالا گیا ہے وہ غلط ہے۔ اس لئے کیا تو ڈاکٹر معصومی کی طرح ان دونوں حضرات کا شاہ صاحب کے بارے میں پہلے سے قائم کردہ کوئی نظریہ تھا یا اگر تھا بھی اور بالفرض وہ مخالف بھی تھا تو بھی وہ مطمئن تھے کہ مقالہ نگار نے صحیح طور پر نتائج کو دلائل کے ساتھ مربوط کیا ہے اور دلائل اسے جن نتائج کی طرف لے جا رہے تھے وہی اس نے پیش کئے ہیں۔ اور ایک انصاف پسند محقق یہی دیکھتا بھی ہے۔

لیکن ایڈیٹر صاحب نے ایڈیٹنگ کا فریضہ اس طرح انجام دیا کہ اپنے قائم کردہ نظریہ کی رو میں یہ بھول گئے کہ ایڈیٹر کی حدود کیا ہیں۔

اگر ایڈیٹر کو مصنف کے خیالات سے اتفاق نہ ہو تو اسے اس کا حق تو ہے کہ حواشی میں اپنے اختلاف کا اظہار کر دے لیکن اسے یہ حق ہرگز نہیں کہ مصنف کے نظریات اور اس کے بنیادی خیالات ہی کو تبدیل کر دے اور مصنف نے جو کچھ لکھا تھا اسے کاٹ کر اصل کتاب میں وہ باتیں لکھ دے جو مصنف نے نہیں لکھیں بلکہ ایسی باتیں بھی لکھ دے جو مصنف کی تحریر سے بالکل متضاد ہیں۔ کیونکہ قاری تو یہی سمجھے گا کہ اصل کتاب میں جو کچھ لکھا ہے وہ مصنف کی تحریر ہے۔ اسے کیا معلوم کہ یہ کارگذاری ایڈیٹر کی ہے۔

اور تو اور مقالہ نگار کا نام تک ایڈیٹر کی قطع و برید سے محفوظ نہ رہ سکا۔ "محمد مظہر بقا" کو صرف "مظہر بقا" لکھا گیا ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اصل نام "مظہر بقا" ہی ہے اور "محمد" تو صرف تبرک کے لئے شامل کیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مقالہ نگار کی حد تک یہ صرف تبرک ہی نہیں ایک ضرورت بھی ہے۔ اس لئے کہ "محمد مظہر بقا" تاریخی نام ہے جس کے اعداد ۱۳۴۰ ہیں اور یہی مقالہ نگار کا سنہ ولادت بھی ہے۔ "محمد" کو حذف کر کے تبرک کے ساتھ نام کی تاریخیت بھی ختم کر دی گئی۔

مقالہ میں طباعت کی بہت سی ایسی غلطیاں بھی ہیں جو کاتب کے سہو و نسیان پر مبنی ہیں اور یہ غلطیاں اس لئے باقی رہ گئیں کہ طباعت سے قبل اس کی تصحیح نہ ہو سکی۔ ورنہ کم از کم پیش لفظ میں کتابت کی غلطیاں باقی نہ رہتیں۔

اصولاً اس مقالہ کو طباعت سے قبل تصحیح کے لئے مصنف کے پاس بھیجا جانا چاہئے تھا،

بالخصوص جبکہ اسلام آباد سے کراچی بھیجا رشوار بھی نہ تھا۔ لیکن اگر طباعت سے قبل مقالہ کو تصحیح کے لئے مصنف کے پاس بھیجا جاتا تو اندیشہ تھا کہ مصنف اس محرّف شکل میں اشاعت کی اجازت ہی نہ دیتا اسی لئے مصنف کو تحریفات سے بے خبر رکھنا ضروری تھا۔

مقالہ نگار نے سوچا تھا کہ جب یہ مقالہ اشاعت کے لئے منظور ہو کر تصحیح کے لئے اس کے پاس آئے گا تو اس وقت وہ اس میں ایک مختصر مقدمہ کا اضافہ بھی کر دے گا جس میں اپنے مشرف اور دوسرے ان حضرات کا شکریہ بھی ادا کرے گا جن کا شکریہ ادا کرنا اخلاقی فرض تھا۔ یہ مقدمہ پہلے سے اس لئے نہ لکھا تھا کہ مقالہ نگار کو معلوم ہی نہ تھا کہ یہ مقالہ ادارہ کی طرف سے اشاعت کے لئے منظور بھی ہوتا ہے یا نہیں۔ لیکن چونکہ مقالہ تصحیح کے لئے مقالہ نگار کے پاس نہ آیا اس لئے یہ اخلاقی فرض بھی پورا نہ ہو سکا۔

تبدیلیوں کی نوعیت کا ایک عام جائزہ

مقالہ کے عنوان اور مقالہ نگار کے نام کے ساتھ ساتھ جہاں سے مقالہ کی ابتدا ہوتی ہے وہیں سے اصلاح کا سلسلہ بھی شروع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مقالہ کی ابتدائی چار سطروں کی اصل عبارت اور ایڈیٹنگ کے بعد اصلاح شدہ عبارت ذیل میں درج کی جا رہی ہے تاکہ اصلاح کے معیار اور تغیر و تبدیل کا ایک عام اندازہ قائم کیا جا سکے۔

اصل عبارت: "مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں بعض ایسی اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئی ہیں جنہوں نے اپنے زمانے کے عام رجحانات سے ہٹ کر اپنی روش علیحدہ بنائی ہے۔

ایسی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ و علی آبائہ و أبنائہ ہیں جنہوں نے فالج کل نظام کی بشارت سے سرفراز ہو کر وجدانی اور فکری طور پر ایک ممتاز روش اختیار کی۔"

اصلاح شدہ عبارت: "مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں کئی ایسی اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئیں جو اس لحاظ سے ممتاز نظر آتی ہیں کہ انھوں نے وقت کے عام غلط رجحانات سے ہٹ کر اپنی روش علیحدہ بنائی ہے۔

ایسی ہی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک شاہ ولی اللہ دہلوی کی شخصیت بھی ہے جنہوں نے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"فالک کل نظام" (سب فاسد شیرازہ کو توڑنے والی) کی بشارت سے سرفراز ہو کر وجدانی اور فکری طور پر صحیح اسلامی روش اختیار کی۔"

"بعض ایسی اہم" کے بجائے "بھی کئی اہم"، "جنہوں نے" کے بجائے "کہ انھوں نے" "انہی" کے بجائے "ایسی ہی" "ایک شاہ ولی اللہ یہی" کے بجائے "ایک شاہ ولی اللہ دہلوی کی شخصیت بھی" اور "جو اس لحاظ سے ممتاز نظر آتی ہیں" کا اضافہ، ان کا فیصلہ تو قارئین کرام خود کر لیں گے کہ ان میں سے کون سی تبدیلی مناسب یا ضروری تھی اور کونسی نامناسب یا غیر ضروری۔

راقم الحروف کو ان اصلاحات میں خاص طور پر دو جگہ اعتراض ہے:

۱۔ "رحمۃ اللہ علیہ و....." کے دعائیہ کلمات کو حذف کر دیا گیا۔

اسلامی آداب کا لحاظ رکھنے والے مسلمان مصنفین کا شعار ہے کہ برگزیدہ شخصیتوں اور اکابر کا کلام ازکم پہلی بار ذکر کرنے پر دعائیہ کلمات لکھتے ہیں۔ اسی لئے مختلف ہستیوں کا ذکر آنے پر صلی اللہ علیہ وسلم، رضی اللہ عنہ اور رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ لکھے جاتے ہیں۔ لیکن ایڈیٹر کو یہ دعائیہ کلمات نہ معلوم کیوں گراں گذرے کہ انھیں حذف کر دیا گیا۔ راقم الحروف تو کیا یہ بات امۃ کو بھی پسند نہ ہوگی۔

علاوہ ازیں ایک اہم بات یہ ہے کہ عام طور پر مقدمہ، کتاب مکمل کر لینے کے بعد لکھا جاتا ہے۔ اسی لئے مقدمہ لکھتے وقت کتاب کے تمام مضامین مصنف کے ذہن میں ہوتے ہیں اور اسی لئے وہ مقدمہ میں خاص خاص الفاظ کے انتخاب میں خاص احتیاط سے کام لیتا ہے۔

اس کے برخلاف اصلاح کرنے والا ابتدا ہی سے اپنے عمل جراحی کا آغاز کر دیتا ہے۔ اسے اس کا احساس بھی نہیں ہوتا کہ مصنف نے یہ لفظ کس مصلحت سے لکھا ہے کیونکہ اس ابتدائی مرحلہ میں اسے معلوم ہی نہیں ہوتا کہ کتاب میں کیا کیا ہے۔

مقدمہ لکھتے وقت چونکہ مقالہ نگار کے علم میں تھا کہ اس نے اس مقالہ میں شاہ صاحب پر اعتراضات بھی کئے ہیں اور ان کے افکار پر تنقیدات بھی کی ہیں اس لئے وہ ابتدا ہی میں یہ دعائیہ کلمات لکھ کر اس کی طرف اشارہ کر دینا چاہتا تھا کہ شاہ صاحب اور ان کے آباء و ابناء کے بارے میں بنیادی طور پر اس کے جذبات عقیدتمندانہ ہیں تاکہ اعتراضات اور تنقیدات پڑھ کر قاری یہ نہ سمجھے کہ مقالہ نگار کو ابتدا ہی سے شاہ صاحب سے اختلاف یا عناد ہے۔

دعا کو حذف کر دینے کی وجہ سے یہ مصلحت بھی فوت ہو گئی۔

۲۔ "عام رجحانات" کو "عام غلط رجحانات" اور "ممتاز روش" کو "صحیح اسلامی روش" کر دیا گیا ہے۔

شاہ صاحب کے زمانہ میں بہت سے سیاسی معاشرتی اور مذہبی رجحانات بلاشبہ غلط اور غیر اسلامی تھے لیکن ان کے ساتھ ساتھ بعض رجحانات ایسے بھی تھے جن کو شاہ صاحب نے غلط کہا ہے اس کے باوجود انھیں غلط اور غیر اسلامی کہنے کی بڑی جرأت کا کام ہے۔ مثلاً: ایک عام رجحان یہ بھی تھا کہ لوگ حنفیت پر اس سختی سے قائم تھے جسے جمود سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شاہ صاحب کی نظر میں یہ جمود صحیح نہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے اس کے خلاف لوگوں کو عمل بالحدیث کی تلقین کی۔ اور چونکہ امام شافعی کا مذہب ان کی نظر میں سنت کے سب سے زیادہ قریب تھا اس لئے فکری طور پر انھوں نے امام شافعیؒ کے مذہب کو اختیار کرنے کی اس طرح رہنمائی بھی کر دی کہ دوسروں کو کیا کرنا چاہئے۔

جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب نے مقالہ میں ذکر کردہ صد فیصد اصول اور ستر فیصد فروع میں احناف کے مقابلہ میں امام شافعی کے مذہب کو درست قرار دیا ہے۔ اور دس فی صد فروع میں دوسرے ائمہ کے مذاہب کو۔ اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کا رجحان کچھ اور رہا اور زمانہ کا رجحان کچھ اور۔ تو کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ شاہ صاحب کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا اور احناف کے تمام اصول اور اسی فیصد فروع "غلط" اور "غیر اسلامی" ہیں؟

یہ بات کہ اس زمانہ کے عام رجحان اور شاہ صاحب کے خاص رجحان میں سے کس کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا اور کس کا غلط اور غیر اسلامی، راقم الحروف اپنی طرف سے اس کا فیصلہ نہیں کرنا چاہتا۔ صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ اگر زمانہ کا عام رجحان غلط اور غیر اسلامی اور شاہ صاحب کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا تو کیا وجہ ہے کہ شاہ صاحب کے رجحان کی پیروی دوسرے تو کیا خود ان کی اولاد تک نے نہ کی؟ اور کیا وجہ ہے کہ شاہ صاحب کے زمانہ سے لیکر آج تک کے تمام حنفی حضرات اسی عام رجحان پر قائم ہیں جو شاہ صاحب کی نظر میں غلط تھا؟

شاہ صاحب مصر، قلمین اور قضاء بالشاہد والیمین کی احادیث پر عمل کے قائل ہیں، رفع یدین کی احادیث کو قوی اور ثابت قرار دیتے ہیں، حیض کے بجائے طہر کو عدت مقرر کرتے ہیں، رمضان کا روزہ اگر فصد لگا کر توڑ دیا جائے تو اس میں کفارہ کے قائل نہیں اور اسی طرح کے بیسیوں مسائل ہیں جن میں وہ حنفی مذہب اور اپنے زمانے کے عام رجحان کی مخالفت کرتے ہیں۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

سوال یہ ہے کہ شاہ صاحب کے دورے سے کر آج تک کیا کوئی قابل اعتماد حنفی عالم یا مفتی ایسا بھی گذرا ہے جس نے مذکورہ مسائل میں عام رجحان سے ہٹ کر شاہ صاحب کے رجحان کے مطابق فتویٰ دیا ہو؟ اگر نہیں، تو کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ شاہ صاحب نے عام رجحان کو غلط قرار دیا اور عام لوگوں نے بلکہ بالاتفاق ہندوستان کے تمام احناف نے شاہ صاحب کے رجحان کو

کیا خود ڈاکٹر معصومی صاحب ہند و پاک کے ہر زمانہ کے تمام علماء کے برخلاف اس کی جرأت کر سکیں گے کہ مذکورہ مسائل میں عام رجحان کو غلط اور غیر اسلامی اور شاہ صاحب کے رجحان کو صحیح اور اسلامی قرار دے سکیں؟

مقالہ نگار کے لفظ "غلط" نہ لکھنے اور "ایک ممتاز روش" لکھنے میں یہ احتیاط تھی کہ اس کے ناچیز قلم سے اس کا فیصلہ نہ ہو کہ کس کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا اور کس کا غلط اور غیر اسلامی۔

البتہ یات مقالہ نگار کے مطالعہ کے نتیجہ میں اس کی بصیرت پر مبنی تھی کہ شاہ صاحب کے معاصرین میں سے کوئی ایسا نہیں جس کو اپنے علمی اور فکری کارناموں کی وجہ سے وہ امتیاز حاصل ہو جو شاہ صاحب کو حاصل تھا اسی لئے "ممتاز روش" کے صحیح اور محتاط الفاظ لکھے گئے تھے اور یہی مناسب لگتا ہے۔

اصلاح میں "فاک کل نظام" کا ترجمہ بھی بریکٹ میں کر دیا گیا ہے۔ عربی سے ناواقف حضرات کیلئے یہ اچھی بات ہے۔ لیکن مقالہ نگار نے اس کا ترجمہ اس لئے نہیں کیا تھا کہ مقالہ کی یکسانیت برقرار رہے کیونکہ اس پورے مقالہ میں بگشرت فارسی اور عربی عبارتیں ہیں اور ان میں سے مقالہ نگار نے کسی بھی عبارت کا ترجمہ نہیں کیا۔ عربی سے ناواقف حضرات کی رعایت کرتے ہوئے اس عبارت کا ترجمہ کیا گیا تھا تو اس کا التزام بھی ہونا چاہئے تھا کہ تمام عربی اور فارسی عبارتوں کا ترجمہ بھی کر دیا جاتا تاکہ افادہ عام ہو جاتا اور یکسانیت بھی برقرار رہتی۔

مزید یہ کہ "فاک کل نظام" کا ترجمہ کیا گیا ہے "فاسد شیرازہ کو توڑنے والا"

اس ترجمہ پر بھی راقم الحروف کو دو اعتراضات ہیں: ایک یہ کہ "فاک" کا ترجمہ کیا گیا ہے "توڑنے والا" دوسرے یہ کہ شیرازہ (نظام) کے ساتھ لفظ "فاسد" کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فک کے معنی توڑنا نہیں۔ بلکہ اس کے معنی ہیں: جدا کرنا، چھڑانا۔

جوہری نے صحاح میں فک کے مادہ میں لکھا ہے: فککتُ الشئ خلّصتُہ۔ وکل

مشتبکین فصلتھما فقد فککتھما۔ یعنی میں نے کسی چیز کو فک کیا، اس کے معنی ہیں: میں نے اسے چھڑایا، اور ہر ایسی دو چیزیں جو باہم گتھی ہوئی ہوں اگر تم نے انھیں جدا کر دیا تو کہا جائے گا، تم نے انھیں فک کر دیا۔

جوہری مزید لکھتے ہیں کہ فَکُّ الرھن کے معنی ہیں رہن کو چھڑانا، اور فک الرقبۃ کے معنی ہیں آزاد کیا (یعنی گردن کو چھڑانا، نہ کہ گردن کو توڑنا)۔

محاوروں کے اختلاف کے مطابق تھوڑے تھوڑے فرق سے اس کے مزید معنی بھی آتے ہیں لیکن سب میں جدا کرنے، چھڑانے کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں، فک کے معنی توڑنا کہیں بھی نہیں۔

اور اگر بالفرض فک کے معنی توڑنا بھی ہوں تو بھی راقم الحروف کے خیال میں لفظ "فاسد" کا اضافہ مناسب نہیں۔ یہ اضافہ اس گمان پر مبنی ہے کہ کسی نظام کو اسی وقت توڑا جاتا ہے جب وہ فاسد ہو گیا ہو۔ حالانکہ یہ کلی طور پر صحیح نہیں۔ کسی عمارت کو توڑنے کی صرف یہی وجہ نہیں ہوتی کہ وہ کمزور اور بوسیدہ ہو گئی ہو۔ اگر یا ایک کو اس کا قدیم طرز پسند نہ ہو اور وہ اس کی جگہ جدید طرز کی عمارت بنانا چاہتا ہو تب بھی وہ قدیم عمارت کو توڑ دیتا ہے خواہ وہ اپنی قدیم وضع کے اعتبار سے کتنی ہی خوبصورت اور پائیدار کیوں نہ ہو۔

اسی طرح ایک نظام کو ختم کر کے اس کی جگہ دوسرا نظام نافذ کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ قدیم نظام کو اسی وقت توڑا جائے جبکہ وہ فاسد ہو، خوب سے خوب تر بنانے کے لئے بھی یہ اقدام کیا جاتا ہے۔

اور اگر "کل نظام" سے شاہ صاحب کی مراد ہر فاسد نظام ہی ہوتا تو اس کے لئے انھیں ایک لفظ بڑھا دینے میں کیا چیز مانع تھی، خود لکھ دیتے "کل نظام فاسد"۔ لیکن جو بات شاہ صاحب نے نہیں کہی اسے اپنی طرف سے ان کے منھ میں دینے کی کیا ضرورت ہے۔

راقم الحروف کا مقصد صرف یہ ہے کہ جب شاہ صاحب نے "کل نظام" (ہر نظام) کہہ کر اسے عام رکھا تھا تو اسے عام ہی رہنے دیا جاتا، فاسد کا لفظ بڑھا کر اس کے عموم میں کمی نہ کی جاتی تاکہ فاسد کو صالح اور خوب کو خوب تر بنانے کے دونوں پہلو اس میں آجاتے۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شاہ صاحب نے لفظ "کل" لکھ کر جو عموم کے لئے ہے، اسے عام غیر مخصص رکھا تھا تو اپنی طرف سے "فاسد" کی قید بڑھا کر اسے مخصوص منہ البعض بنا دینا شاہ صاحب کے مقصد کو فوت کر دینا ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پھر یہ کہ فالکل نظامہ کے الفاظ بقول شاہ صاحب غیبی بشارت کا نتیجہ ہیں، ان کی اس غیبی حیثیت کا لحاظ ہوتا تو بھی انھیں اپنے حال پر رہنے دیا جاتا، لفظ "فاسد" کا اضافہ نہ کیا جاتا۔

اگر مترجم کے خیال میں "فاسد" کا اضافہ ضروری ہی تھا تو مثلاً اس طرح ترجمہ کیا جاسکتا تھا "ہر نظام" سے فساد کو دور (جدا) کر دینے والا" اس طرح کم از کم لغت کی خلاف ورزی نہ ہوتی۔

لغوی سماحت سے قطع نظر مترجم نے جو یہ ترجمہ کیا ہے "ہر فاسد شیرازہ کو توڑ دینے والا" اس کا مطلب یہ ہے کہ جو نظام یا شیرازہ بھی فاسد ہو گیا تھا، شاہ صاحب ایسے ہر شیرازہ کو توڑنے والے ہیں لیکن مترجم خاص نازک پہلو کا لحاظ نہیں رکھا کہ "توڑنے والا" میں صرف تخریب کا پہلو ہے، تعمیر کا کوئی پہلو نہیں کیونکہ صرف توڑ دینا تخریب تو ہے تعمیر نہیں۔ حالانکہ شاہ صاحب کا تمام کام تعمیری ہے تخریبی نہیں اس میں اگر تخریب کا عنصر ہے بھی تو تعمیر کے لئے ہے کیونکہ ہر تعمیر کے لئے کسی نہ کسی درجہ میں تخریب ضروری ہے۔

اس کے برخلاف اگر "فساد کو دور کرنے والا" ترجمہ کیا جاتا تو لغت سے مطابقت کے علاوہ اس میں تخریب و تعمیر دونوں پہلو آجاتے، فساد کو دور کرنا یہ صورۃً تخریب ہے اور اسی تخریب میں تعمیر کا پہلو یہ ہے کہ جب فساد کو دور کر دیا گیا تو چیز اپنی خالص حالت پر نوٹ آئی۔ سونے سے اگر تانبے کو جدا کر دیا گیا تو سونا اپنی اصلی حالت پر باقی رہا۔

واقعہ شاہ صاحب کا مقصد یہ نہ تھا کہ بانسری کی وجہ سے بانس ہی کو ختم کر دیا جائے یعنی کوئی نظام اگر فاسد ہو تو اس کے فساد کی وجہ سے پورے نظام ہی کو جس میں صالح عناصر بھی ہیں توڑ دیا جائے بلکہ مقصد یہ تھا کہ ہر نظام سے فساد کو دور کر دیا جائے تاکہ وہ اپنی خالص شکل میں نوٹ آئے یا خوب سے خوب تر بننے کے لئے سابق نظام کی اصلاح کر دی جائے۔

مثلاً شاہ صاحب کے زمانے میں فوجی سپاہی رعایا پر ظلم ڈھاتے تھے۔ شاہ صاحب نے یہ تجویز پیش نہیں کی کہ اس کی وجہ سے فوج ہی کو ختم کر دیا جائے بلکہ صرف یہ فرمایا کہ ان کے مظالم کو ختم کیا جائے۔

یا مثلاً لوگوں نے اسلامی رسوم و شعائر میں غیر اسلامی امور داخل کر لئے تھے تو شاہ صاحب نے صرف یہ تجویز پیش کی کہ ان غیر اسلامی امور کو اپنی معاشرت سے خارج کیا جائے، یہ نہیں فرمایا کہ تمام رسوم و شعائر ہی کو اس کی وجہ سے ختم کر دیا جائے۔

یا مثلاً شاہ صاحب کے خیال کے مطابق حنفی مذہب میں بعض مسائل صریح اور صحیح احادیث کے

خلاف ہیں تو انھوں نے یہ نہیں فرمایا کہ اس کی وجہ سے حنفی مذہب ہی کو ختم کر دیا جائے۔ صرف یہ فرمایا کہ انھیں احادیث کے مطابق کر کے حنفی مذہب کی اصلاح کر لی جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ راقم الحروف کی نظر میں "عام رجحانات" کے درمیان لفظ "غلط" کا اضافہ بھی غلط ہے، "معیار روش" کے بجائے "صحیح اسلامی روش" لکھنا بھی صحیح نہیں "فالک" کا ترجمہ بھی لغت سے "واقفیت کی دلیل ہے اور "شیرازہ" کے ساتھ لفظ "فاسد" کا اضافہ بھی گمان فاسد پر مبنی ہے۔

یہ تو تبدیلیوں کی نوعیت کا ایک عمومی جائزہ تھا۔ اگر اس سے پوری کتاب کی تبدیلیوں کے بارے میں ایک اندازہ قائم کیا جاسکے۔ ذیل میں خاص خاص تبدیلیوں کے چند نمونے پیش کئے جاتے ہیں:

شاہ صاحب کے بیانات میں تحریف

ایڈیٹنگ کے نتیجہ میں اگر صرف مقالہ نگار کے بیانات میں تحریفات ہوتیں تب بھی قابل برداشت نہ تھیں، لیکن یہ تحریفات ایسی صورت میں زیادہ سنگین ہو جاتی ہیں کہ شاہ صاحب کے بیانات بھی اس زد سے نہ بچ سکے۔ چند نمونے حسب ذیل ہیں:

۱۔ (ص ۳۰) تفہیمات (ج ۱ ص ۲۱۴-۲۱۵) میں شاہ صاحب فرماتے ہیں: "ان أمنتم بنبیکم فاتبعوہ خالف مذھبا أو وافقہ"

اس کا ترجمہ مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم نے ان الفاظ میں کیا ہے: (مقالہ نگار نے یہی ترجمہ بعینہ نقل کیا ہے)

"اگر تم اپنے نبی پر ایمان لائے ہو تو اس کی اتباع بھی کرو خواہ وہ کسی مذہب کے مخالف ہو یا موافق"

اس میں اس طرح تحریف کی گئی:

"اگر تم اپنے نبی پر ایمان لائے ہو تو نبی کی اتباع بھی کرو بشرطیکہ اس حدیث کی اصلیت ثابت ہو"

۲۔ (ص ۳۰) تفہیمات (حوالہ سابقہ) ہی کی ایک عبارت کا ترجمہ مولانا مناظر احسن کے الفاظ میں اس طرح تھا:

"اس حدیث سے انھیں صرف یہ چیز روک دیتی ہے کہ جس کی وہ تنقید کرتے ہیں اس نے اسے اختیار نہیں کیا"

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس میں اس طرح تحریف کی گئی ہے:

"اس حدیث سے انھیں صرف یہ چیز روک دیتی ہے کہ جس کی وہ تنقید کرتے ہیں وہ اسے صحیح نہیں سمجھتے۔"

۳- (ص ۲۴) انفاس العارفین (ص ۲۴) میں شاہ صاحب نظر فرماتے ہیں:

"مخفی نماند کہ حضرت ایشاں در اکثر امور موافق مذہب حنفی عمل می کردند الا بعض چیزہا کہ بحسب حدیث یا وجدان بمذہب دیگر ترجیح می یافتند۔"

(وہ حضرت (والد) اکثر امور میں حنفی مذہب کے موافق عمل کرتے تھے مگر بعض چیزیں کہ وہ حدیث یا وجدان کی رو سے دوسرے مذہب میں ان کی ترجیح پاتے تھے)

اس مضمون کو مقالہ نگار نے اپنے الفاظ میں اس طرح لکھا تھا:

"حنفیت کے باوجود بعض مسائل میں وہ حنفیت کے خلاف عمل کیا کرتے تھے۔ یہ وہ مسائل تھے جن میں صحیح احادیث بیان کے وجدان کے مطابق احناف کے مذہب کے مقابلہ میں کسی دوسرے مذہب کو ترجیح حاصل تھی۔"

اس عبارت میں ایڈیٹر صاحب نے اپنی طرف سے اس طرح اضافہ کیا:

"حنفیت کے باوجود ..... احناف کے (مشہور) مذہب کے مقابلہ میں کسی دوسرے مذہب کے (جس کے مطابق کسی حنفی امام کا غیر معروف قول موجود تھا) ترجیح حاصل تھی۔"

شاہ صاحب کی اصل عبارت اوپر مذکور ہوئی۔ کیا یہ عبارت اس اضافہ کی متحمل یا متقبل ہے جو اصلاح میں کیا گیا؟ یہ اضافہ دراصل اس ذہن کا نتیجہ ہے کہ خواہ کچھ ہو کسی نہ کسی طرح سے حنفیت کو مجروح ہونے سے بچایا جائے۔

مقالہ نگار کے بیانات میں تحریف

اس طرح کی تحریف کی متعدد مثالوں میں سے ذیل میں صرف پانچ مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱- مقالہ نگار نے شاہ صاحب کے دو اقتباسات فیوض الحرمین (ص ۴۸، ۶۲) سے پیش کئے تھے جو ص ۳۵ پر موجود ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حنفی مذہب کو معروف سنت کے مطابق کرنے کی صورت یہ ہے کہ احناف کے ائمہ ثلاثہ اور دوسرے محدثین احناف میں سے اس کا قول لیا جائے

جو سب سے زیادہ قریب ہو۔" اس کے بعد لکھا تھا:

"ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ امت مرحومہ کے اس مکرٹ کو جو ہندوستان میں تھا، شاہ صاحب کے ذریعہ مجتمع کرنے کی بشارت دی گئی، کیونکہ یہی اکلوتا شاہ صاحب کی اصلاح و تجدید کا مرکز تھا۔ اگر شاہ صاحب فروع میں اس قوم کی مخالفت کرتے تو اصلاح و تجدید ممکن نہ تھی اس لئے انھیں فروع میں قوم کی مخالفت نہ کرنے کا حکم بشارت اجتماع کا لازمی تقاضا تھا۔ لیکن وہ دیکھتے تھے کہ حنفی مذہب، جو قوم کا مذہب تھا، فروع اور معروف سنت کے مطابق نہیں، پھر وہ فروع میں قوم کی موافقت کیسے کرتے۔ اس الجھن سے نجات دلانے کے لئے انھیں یہ بتایا گیا کہ یہ مذہب سنت کے مطابق اس طرح ہو سکتا ہے کہ احناف (اگر ثلاثہ کے علاوہ دوسرے محدثین احناف کے اقوال میں سے اس قول کو اختیار کیا جائے جو سنت سے سب سے زیادہ قریب ہو۔

مذاہب کی حقیقت کے سلسلہ میں اس سے قبل جو کچھ کہا گیا، ان بیانات سے اس کی مزید توضیح ہو جاتی ہے کہ حنفیت کا معیار وہی "المطابقۃ للسنۃ المعروفۃ" (معروف سنت سے مطابقت) ہے اور مذہب حنفی رائج شکل میں اس معیار کے مطابق نہیں۔

شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت کے مطابق کرنے کی جو صورت بیان کی ہے اگر انھوں نے اس طرح کی تطبیق کی کوشش کر کے ائمہ و علمائے احناف کے اقوال میں سے کسی کا قول اختیار کیا ہوتا تو بلا شبہ انھیں حنفی کہا جاتا۔ لیکن ان کی کسی تصنیف سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ انھوں نے مستقلاً اس کی کوشش کی ہو۔ وہ مختلف فیہ مواقع پر الا ماشاء اللہ حنفی مذہب کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کے اقوال ذکر کرتے ہیں اور جس کا قول انھیں سنت سے زیادہ قریب نظر آتا ہے وہ اسے اختیار کرتے ہیں (اور اس میں یہ بتلانے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے کہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ وغیرہ ائمہ مجتہدین میں سے جس کا قول وہ اختیار کر رہے ہیں وہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

طرف منسوب یہ کیا جارہا ہے کہ "شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت سے مطابق کرنے کی علمی جدوجہد جاری رکھی"۔

پھر اگر اس جگہ یہ تحریف کی تھی تو اس کا تو لحاظ رکھنا چاہئے تھا کہ آئندہ جہاں جہاں اس طرح کی بات آتی وہاں بھی اسی طرح کی تحریف کردی جاتی تاکہ کم از کم مقالہ نگار پر تضاد کا الزام تو نہ آتا۔ لیکن اس کے گیارہ صفحہ بعد مقالہ نگار نے جو یہ لکھا تھا کہ "بلاشبہ شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ مجھ پر یہ نمونہ منکشف ہوا کہ ائمہ احناف کے اقوال میں سے صرف اس قول کو لیا جائے جو حدیث کے موافق ہو اور اس طرح فقہ حنفی کو مرتب کردیا جائے تو یہ کیسر اعظم ہوگی۔ لیکن گرشاہ صاحب نے اس طرح فقہ حنفی کو مرتب کرکے دکھایا ہوتا تب بھی یہ تسلیم کرنے کا موقع ہوتا کہ وہ اصطلاحی طور پر نہ سہی کم از کم اسی کارنامے کی وجہ سے حنفی مذہب کے منتسب ہیں۔ مگر شاہ صاحب کا جو کام زبانہ کے سامنے ہے اسے دیکھ کر کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ یہ کام انھوں نے کہاں اور کس کتاب میں کیا؟"

اس عبارت کو برقرار رہنے دیا گیا۔ کیا اس طرح مقالہ نگار پر تضاد کا الزام نہیں آتا؟ اور یہ تضاد اس کا نتیجہ ہے کہ اصلاح میں سہل انگاری سے کام لیا گیا ہے۔

۲- (ص ۳۶۴) شاہ صاحب نے چند مثالیں پیش کی ہیں: مسلک نفس کی مثال ہے "کل مسکر حرام"، مسلک ایماء کی مثال ہے: "موا قعتہ اعرابی"، مسلک سبر وحذف اور تنقیح مناط کی مثال ہے: "الزانیۃ والزانی" "الآیۃ" اور "السارق والسارقۃ" الآیۃ۔

اس پر راقم الحروف نے لکھا تھا کہ شاہ صاحب نے تنبیح دلائل شرعیہ کی جو مثالیں لکھی ہے وہ محل نظر ہے۔

اصلاح میں تنبیح دلائل شرعیہ سے پہلے کی مثالیں حذف کردی گئیں اور یہ لکھا گیا کہ: "تنبیح دلائل شرعیہ کی مثال میں "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" اور "السارق والسارقۃ فاقطعوا" کا ذکر مناسب ہے"۔

گویا جس چیز کو مقالہ نگار محل نظر لکھ رہا ہے اسے مناسب قرار دیا گیا۔ اور اس کے بعد مقالہ نگار نے محل نظر ہونے کی جو وجہ بیان کی تھی اسے کچھ کا کچھ بنا دیا گیا۔

۳- (ص ۲۹۰) اصل: "شاہ صاحب کے کلام سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اجماع میں "علی امر شرعی" کی قید کا لحاظ کرتے ہیں یا "علی امر من الامور" کی قید کا۔ اور ظاہر ہے کہ ان

دونوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلی صورت میں اس کے تحت صرف شرعی امور آتے ہیں اور دوسری صورت میں اعلامی، عرفی اور دوسرے دنیاوی امور بھی"۔

اصلاح: "شاہ صاحب کی تحریروں سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اجماع میں "علی امر شرعی" کی قید کا لحاظ کرتے ہیں یا "علی امر من الامور" کی قید کا۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں کا مآل ایک ہے۔

راقم الحروف تو کہہ رہا ہے کہ دونوں میں بڑا فرق ہے اور اس کی طرف منسوب یہ کیا جارہا ہے کہ دونوں کا مآل ایک ہے۔

۴- (ص ۳۳۳، ۳۳۴) اصل: "ظاہر میں اس کے معنی ظاہر سے عدم مصرف معتبر ہوگا اور مؤول میں معنی ظاہر سے صرف معتبر ہوگا"۔

اصلاح: "ظاہر میں اس کے معنی ظاہر سے کسی دوسرے معنی کی طرف منتقل ہونا معتبر ہے اور مؤول میں معنی ظاہر سے کسی دوسرے معنی کی طرف منتقل ہونا ممکن نہیں"۔

مقالہ نگار نے جو لکھا تھا اسے بالکل الٹ دیا گیا ہے اور یہ فن اصول فقہ میں "تبحر" کا ثبوت ہے لیکن شکوہ اس کا ہے کہ اسے مقالہ نگار کی طرف کیوں منسوب کیا گیا۔

۵- (ص ۲۷۵) اصل: لیکن اگر شارع ضد امر کی نہی نہ کرے تو بھی شاہ صاحب کے نزدیک تقاضائے امر کی وجہ سے وہ ضد منہی عنہ ہوگی یا نہیں، اس کے بارے میں اس مثال نے نیز "بالضد" اور "ینھی عن ضدہ" کے الفاظ نے اشتباہ پیدا کردیا ہے۔

اصلاح: اگر شارع ضد امر کی نہی کا حکم صادر نہ کرے تو بھی شاہ صاحب کے نزدیک تقاضائے امر کی وجہ سے وہ ضد منہی عنہ ہوگی۔

راقم الحروف جس بات میں اپنے شکوک ظاہر کررہا تھا اس میں ایک حتمی بات اس کی جانب منسوب کردی گئی۔

مذکورہ چند مثالیں اس کی شاہد ہیں کہ مقالہ نگار نے جو کچھ لکھا تھا اس کے بالکل برعکس بات اس کی جانب منسوب کی گئی۔

مصنف جو لکھے اس کے بجائے اس کی جانب اسی بات منسوب کردینا جو اس کی ضد ہو اڈمنگ میں "دیانت" کی اعلیٰ مثال ہے۔ خود قرآن کریم میں یہود کے لئے فرمایا گیا ہے: یکتبون الکتاب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ (اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں، پھر کہہ دیتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حذف:

معلوم ہو چکا کہ مقالے تقریباً ایک ہزار سطریں حذف کی گئی ہیں۔ حذف کے بعض نمونے حسب ذیل ہیں:

۱- (ص ۲۵) اصل: "تو بعض مسائل میں حنفی مذہب سے منحرف ہو کر حدیث پر . . . ."

اصلاح: "حنفی مذہب سے منحرف ہو کر" یہ عبارت حذف کر دی گئی ہے۔

۲- (ص ۳۳) شاہ صاحب نے الخیر الکثیر (ص ۱۰۸) میں لکھا ہے: "الشرائع القیاسیہ لا تثبت لھا عندنا" قیاسی شرائع سے ہمیں اطمینان نہیں ہوتا۔ اس کے بارے میں مقالہ نگار نے لکھا تھا: "یہاں شرائع قیاسیہ سے . . . . شاہ صاحب کے عدم اطمینان سے ان کا عدم تقلید کا رجحان بہت نمایاں ہے۔"

اصلاح میں اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۳- (ص ۴۰) راقم الحروف نے احناف سے شاہ صاحب کے اختلاف بیان کرتے ہوئے لکھا تھا: "اور جب صورت حال یہ ہے تو اگر اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ شاہ صاحب اپنے عمل کے اعتبار سے گو حنفی ہیں، فکر کے اعتبار سے شافعی ہیں۔"

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۴- (ص ۴۱) "پھر کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی کہ امام ابوحنیفہ سے شاہ صاحب کے تقریباً ۸۰ فیصد اختلافات کو ان کی آراء خاصہ یا فقہی اصطلاح میں ان کے مختارات کہہ دیا جائے؟ کیا اس کے مقابلہ میں یہ بات بدیہی نہیں کہ امام شافعی سے ان کے ۳۰ فیصد اختلافات کو مختارات سے تعبیر کیا جائے۔ جب یہ ثابت ہو چکا کہ اتباع کا مدار فکر پر ہے اور فکر کے اعتبار سے شاہ صاحب یقیناً حنفی نہیں تو پھر یہ بات اور بھی شدت سے کھٹکتی ہے کہ ان کے حنفی ہونے کا کیا مطلب ہے؟"

اس پوری عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۵- (ص ۴۳) اسی طرح شاہ صاحب نے بھی ان مسائل میں جن میں وہ احناف کے مسلک کو غیر اولیٰ اور مرجوح سمجھتے تھے اپنے آپ کو عمل کے اعتبار سے حنفی ہی رکھا کیونکہ مصلحت تجدید و اصلاح اسی کی متقاضی تھی۔"

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۶- (ص ۴۳) تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام معین کی تقلید کے خلاف فقہاء محدثین کی روش اختیار کرنے کا جو رجحان شاہ صاحب میں سفر حرمین سے قبل پیدا ہوا تھا جو حرمین سے لوٹنے کے بعد بھی باقی رہا اور جس کا سراغ ۱۱۴۳ھ تک ملتا ہے، وہی رجحان آخر وقت تک قائم رہا۔"

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۷- (ص ۱۲۹) اصل: "متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کے متعلق جو گفتگو کی گئی اس کا ظاہر یہ ہے کہ فکر و عمل کا جو تضاد شاہ صاحب کی زندگی کے بعض گوشوں میں نظر آتا ہے اس کا ایک نمونہ یہ مسئلہ بھی ہے کہ وہ فکراً سلفی ہیں اور عملاً حنفی۔"

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا۔

۸- (ص ۳۲۳) اجماع سکوتی کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں مقالہ نگار نے ۶ اقوال ذکر کئے تھے۔ ان میں سے تین کو حذف کر دیا گیا۔

عنوانات میں تبدیلیاں

عنوانات میں بکثرت تبدیلیاں عمل میں آئی ہیں۔ چند نمونے حسب ذیل ہیں:

عنوان در اصل ایک رمز یا اجمال ہوتا ہے اس تفصیل کا جو اس کے تحت لکھی جاتی ہے۔ اسی لئے عنوان کو ایسا ہونا چاہئے کہ اسے پڑھتے ہی یہ سمجھ میں آجائے کہ اس کے تحت کیا تفصیل ہونی چاہئے۔ لیکن اس مقالہ کے عنوانات میں جو تبدیلیاں کی گئی ہیں ان میں بکثرت مقامات میں یہ خصوصیت باقی نہ رہی۔ مثلاً:

۱- (ص ۳۰۴) اصل عنوان: "اہل بیت کے اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے۔"

اصلاح: "اجماع معتبر۔"

۲- (ص ۳۰۸) اصل: "وقوع اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کے متضاد بیانات"

اصلاح: "وقوع اجماع"

۳- (ص ۳۶۸) اصل عنوان: "وصف مناسب سے شرع حکم کے مقاصد کا حصول اور اس کے مراتب"

تبدیل کردہ عنوان: "شرع حکم کے مقاصد کا حصول۔"

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۴۔ (ص ۳۷۸) اصل عنوان: "مدارک حکم کے انتقاد سے حکم کا انتقاد"
تبدیل کردہ عنوان: "حکم کا انتقاد"

۵۔ (ص ۳۵۵) اصل عنوان: "اصابت مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے"
تبدیل کردہ عنوان: "اصابت مجتہد" (حالانکہ اس عنوان کے تحت صرف شاہ صاحب کی آرا ہیں، اصابت مجتہد کے مسئلہ پر اصولی گفتگو نہیں)

۶۔ (ص ۳۴۳) اصل عنوان: "شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کے وجوہ"
تبدیل کردہ عنوان: "اجتہاد فرض کفایہ"

۷۔ (ص ۳۰۷) اصل عنوان: "کن لوگوں کے لئے تقلید حرام ہے"
تبدیل کردہ عنوان: "تقلید حرام ہے"

بعض مزید تبدیلیاں

(ص ۲۱) اصل عبارت اس طرح تھی: "امراء وعوام کے اسی رجحان کی وجہ سے عہدۂ قضاء پر صرف وہ علماء فائز کئے جاتے تھے جو زیادہ حنفی ہوں، گویا اس زمانے کی مشی میں جامد حنفیت کی مانگ بھی تھی اور اجتہاد کی راہ اختیار کرنا اپنے آپ کو بیقیمت کرنا تھا۔ چنانچہ شاہ صاحب نے بھی جب حنفیت سے گو علناً نہیں، فکری طور پر منحرف ہو کر اپنی راہ علیحدہ بنائی تو خود ان کے زمانے والوں نے اس راہ کو اختیار کیا اور شان کے بعد والوں نے۔ کیونکہ شاہ صاحب اگر مجتہد مطلق مستقل ہیں تو کسی مستقل فرقہ کی شکل میں ان کے متبعین کہاں ہیں؟ اور اگر مجتہد منتسب اور فقیہ محدث ہیں تو جس فقہ حدیث کی انھوں نے بنیاد رکھی تھی اس پر کون عامل ہے؟ ہندوستان کے وہ ہی فرقے مسلکاً ان کی طرف اپنا انتساب کرتے ہیں: حنفی اور اہل حدیث۔ حنفی اگر شاہ صاحب کے شرح ہیں تو بیشتر مسائل میں حنفیت سے جو انحراف شاہ صاحب نے کیا ہے، کیوں نہیں کرتے؟ اور اگر اہل حدیث شاہ صاحب کے شرح ہیں تو ان کے عمل اور تلقین کے خلاف انھیں تقلید سے، یہ تنفر اور ائمہ مجتہدین سے یہ بیزاری کیوں؟"

اس عبارت میں تحریف کر کے بات کو کیا سے کیا بنا دیا گیا ہے، ملاحظہ فرمائیے:

"امراء وعوام کے اسی رجحان کی وجہ سے عہدۂ قضاء پر صرف وہ علماء فائز کئے جاتے تھے جو

حنفی ہوتے تھے اور حنفی فتاوی پر عمل کرتے تھے اور حنفی ائمہ کے اقوال سے سرمو انحراف ناجائز تصور کرتے تھے۔ شاہ صاحب کے نزدیک ایسی حنفیت دین حنفیفی کی روح کے خلاف تھی، چنانچہ شاہ صاحب اگرچہ عملی طور پر حنفی رہے مگر دوسرے ائمہ کے اقوال سے رواداری برتتے تھے۔ ان کا یہ عالمانہ مسلک عمل سے کم اور فکر سے زیادہ ہم آہنگ تھا، کم مایہ اہل علم کے بس کی بات نہ تھی۔ اس لئے ان کے بعد والوں نے اس راہ کو اختیار کیا اور نہ ان کے بعد والوں نے۔"

(ص ۳۸) اصل: "اگر ان سے (یعنی عبدالوہاب سے) شاہ صاحب کی ملاقات ثابت ہوتی تب تو ایک سے دوسرے کے تاثر کا ثبوت بھی مل جاتا لیکن محمد بن عبدالوہاب کے خیالات کو سامنے رکھ کر کم از کم یہ اندازہ ضرور کیا جا سکتا ہے کہ اس زمانہ کے حرمین کے شیوخ سے جو لوگ استفادہ کرتے تھے وہ وہاں سے کیا خیالات لیکر لوٹتے تھے۔ لہٰذا قرین قیاس ہے کہ محمد بن عبدالوہاب کے جو خیالات ہیں ماحول کے اختلاف کے مطابق اس کے قریب قریب خیالات شاہ صاحب کے بھی ہونے چاہئیں، اور محمد بن عبدالوہاب کے خیالات وہی ہیں جو خیالات کہ ابن تیمیہ کے ہیں۔"

اصلاح: "اگرچہ ان سے شاہ صاحب کی ملاقات ثابت نہیں اور نہ دونوں کے خیالات میں پوری مطابقت ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ محمد بن عبدالوہاب امام ابن تیمیہ کے شرح ہیں۔"

(ص ۳۸) اصل: "بہرحال شاہ صاحب کے ذہن پر حنفیت کی گرفت سفر حرمین سے قبل ہی کمزور پڑ چکی تھی، مالکی اور شافعی اساتذہ کی صحبت اور ابن تیمیہ کے اثرات نے اس گرفت کو مزید کمزور کر دیا۔"

اصلاح: "بہرحال شاہ صاحب کے ذہن پر حنفیت کی گرفت، مالکی اور شافعی اساتذہ کی صحبت اور ابن تیمیہ کے اثرات سے مزید کمزور پڑ گئی۔"

(ص ۲۸) راقم الحروف نے فیوض الحرمین (ص ۶۴۔ ۶۵) کے حوالے سے لکھا تھا: "معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کی طبیعت کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ ہر مذہب کے ساتھ تقلید کی زنجیر کو توڑ دیا جائے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا، البتہ طبعی تقاضے کا اس درجہ لحاظ رکھا کہ تقلید کی زنجیر کو مذاہب اربعہ تک دراز کر دیا اور یہ حکم دیا کہ حتی الوسع ان میں باہم توفیق کی کوشش کی جائے۔"

اس میں اس طرح تبدیلی کی گئی: "غرض مذاہب ثلثہ کے مقلد اساتذہ کی صحبتوں نے اور خصوصاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روحانی حکم نے شاہ صاحب کے عدم تقلید کے رجحان کو زائل کر دیا۔"

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ص ۳۴۷) اصل: "جب کسی چیز کو حکم کی علت مقرر کر دیا جائے تو حکم اس پر دائر ہوتا ہے۔"

اصلاح: "حکم کی علت مقرر کرنے پر حکم دائر ہوتا ہے۔"

(ص ۳۲۰) اصل: "اگر اجماع کی سند قطعی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں: ایک یہ کہ انعقاد اجماع کے بعد اس دلیل پر یا اس پر کہ دلیل سے حکم کس طرح ثابت ہوتا ہے بحث کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اسی لئے بسا اوقات یہ دلیل ذہن سے محو بھی ہو جاتی ہے۔"

اصلاح: "اگر سند قطعی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں، انعقاد اجماع کے بعد نہ دلیل کی حاجت ہوتی اگر اور نہ اس دلیل سے ثبوت حکم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ دلیل بسا اوقات پیش نہیں کی جاتی۔"

(ص ۱۲۹) اصل: "اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں۔ اور ان دونوں اقتباسات سے بطریق فحوی الخطاب یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک وقف "العلم" پر ہے۔"

اصلاح: "اس عبارت سے واضح ہے کہ بعض مشتبہ امور میں بھی پیغمبر اسلام علیہ السلام اور راسخین فی العلم بعض اسرار کا ادراک کرتے ہیں۔ ان دونوں اقتباسات سے ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک وقف "العلم" پر ہے۔"

(ص ۳۷۰) اصل: "کتاب تمام احکام شرعیہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں اسی لئے سنت کی طرف رجوع ناگزیر ہوتا ہے اور کتاب و سنت دونوں مل کر بھی چونکہ تمام مسائل کے لئے ناکافی ہیں اسی لئے قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے (اگرچہ فی نفسہ سنت اجماع اور قیاس کی حجیت ان کے ماننے والوں کے نزدیک قطعی دلائل سے بھی ثابت ہے)۔"

اصلاح: "کتاب احکام شرعیہ کی تفصیل و تشریح کے لئے سنت کی طرف رجوع کا حکم دیتی ہے اور کتاب و سنت دونوں بعض فروعی مسائل کے لئے قیاس کی سفارش کرتے ہیں۔ غرض سنت اجماع اور قیاس کی حجیت ماننے والوں کے لئے قطعی دلائل سے ثابت ہے۔"

اسلامی ادارہ تحقیقات اسلامی کی تحریری اجازت مورخہ ۱۲/۵/۱۹۷۹ء سے اب یہ مقالہ نظر ثانی کے بعد دوبارہ شائع ہو رہا ہے۔ نظر ثانی کے نتیجہ میں اگرچہ کچھ تبدیلیاں بھی عمل میں آئی ہیں لیکن حتی الامکان اس کی کوشش کی گئی ہے کہ مقالہ کو اس کی اصلی شکل میں پیش کیا جائے۔

اس مقالے کی پہلی اشاعت میں عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے نہیں لکھے گئے۔ موجودہ اشاعت میں مقدمہ کی حد تک تمام عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے لکھ دیئے گئے ہیں اس لئے کہ اصول فقہ جن کا فن نہ ہو ان قارئین کو بھی مقدمہ سے دلچسپی ہو سکتی ہے، یہ ترجمے مقدمہ کے آخر میں موجود ہیں۔ رہا اصل کتاب کے مباحث تو ان میں یہ ترجمے اس لئے نہیں کئے گئے کہ ان کا مطالعہ وہی حضرات کریں گے جنہیں اصول فقہ کے فن سے دلچسپی ہو اور امید یہی ہے کہ کم از کم ان کی اکثریت عربی اور فارسی سے واقف ہوگی۔

آخر میں راقم الحروف ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کرنا اپنا اخلاقی فرض سمجھتا ہے جنہوں نے اس مقالہ کے سلسلہ میں تعاون فرمایا بالخصوص استاذ گرامی حضرت مولانا سید منتخب الحق صاحب قادری مدظلہ العالی سابق عمید کلیہ شریعہ و رئیس شعبہ علوم اسلامی جامعہ کراچی جو راقم الحروف کے علم و فہم کی حد تک بندہ و آپ میں فن اصول فقہ کے امام ہیں۔ اگر اس فن کے دقیق اور غامض مسائل میں موصوف کی شفقانہ اور بصیرت افروز تنبیہ میسر نہ ہوتی تو راقم الحروف کو ان کے حل میں بڑی دشواری پیش آتی۔ جزاہ اللہ أحسن الجزاء۔

وآخر دعوانا أن الحمد للہ رب العالمین۔

محمد مظہر بقا

أستاذ مرکز البحث العلمی، کلیۃ الشریعۃ،
جامعۃ أم القری، مکۃ المکرمۃ
مکۃ المکرمۃ ۱۴۰۶/۸/۲۲ھ
۱۹۸۶/۵/۱ء

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

طبع اول

از ڈاکٹر صفیر حسن معصومی

ڈاکٹر مولانا مظہر بقا صاحب کا مقالہ "اصول فقہ اور شاہ ولی اللہؒ" چند سال ہوئے ادارۂ ہذا میں غرض اشاعت موصول ہوا تھا، اس کے بعض اقتباسات وقتاً فوقتاً فکر و نظر کے مختلف شماروں میں نقل ہوتے رہے ہیں۔

اس وقت جبکہ پاکستان کو ایک متفقہ دستور مل چکا ہے اور لوگوں میں اجتماعی قوتیں کی اصلاح اور اجتماعی مسائل کے حل کرنے کا احساس تیز سے تیز تر ہو چکا ہے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے فقہی کارناموں اور اصولی آراء کو پیش کرنا نہایت موزوں معلوم ہوتا ہے۔

بنابریں اس مقالے کی ڈپلیٹنگ کی طرف خاص توجہ منعطف کی گئی اور کتابی شکل میں اسے شائع کرنے کے لئے تیار کرایا گیا۔ الحمد للہ کہ اب یہ کتاب بذریعہ آفسٹ چھپنے کے لئے پریس میں بھیجی جا رہی ہے۔

یہ مقالہ نہایت عالمانہ ہے اور شاہ صاحب کی تالیفات پر مبنی ہے۔ شاہ صاحب کے متعلق جو کچھ کتابیں اردو میں دستیاب ہیں امید ہے کہ ان میں یہ کتاب نہایت ممتاز سمجھی جائے گی۔ شاہ صاحب کے فقہی آراء کا تجزیہ و تحلیل کرنے کے لئے علوم شرعیہ میں غیر معمولی مہارت اور دستگاہ کامل کی ضرورت ہے۔ مقالہ ہذا بڑی محنت سے لکھا گیا ہے۔ بعض اصولی مباحث میں وضاحت کی خاطر الخطاب تکرار کی وجہ سے حجم میں زیادتی ناگزیر تھی۔ مصنف نے دقیق مسائل کی تفصیل کہیں اپنی عبارتوں میں اور کہیں حاشیوں میں بیان کر کے اپنے خیال میں وضاحت کی بڑی حد تک کوشش کی ہے۔ عالمانہ بیان و میان کی وجہ سے بھی کتاب کے مضامین میں قدرے غلاق موجود ہے جو تحقیقی مقالوں کا خاصہ ہے۔ سب سے بڑی کمزوری کہ مولانا مظہر بقا اپنے مطالعہ کی وجہ شاہ صاحب کے متعلق اس غلط فہمی میں پڑ گئے کہ شاہ صاحب شافعی مسلک میں غلو رکھتے تھے اور حنفی مسلک کے خلاف تھے۔ حالانکہ شاہ صاحب کا عمیق مطالعہ درحقیقت حنفیت کی تائید میں مزید تقویت بہم پہنچاتا ہے۔ اندریں حالات یہ ضروری تھا کہ مصنف کے مس غیر متدل رجحان و میان کو حتی الامکان علمی انداز پر صحیح رنگ میں پیش کیا جائے۔ فقہی مسائل کی انتہا نہیں چند مسائل کو شمار کر کے ان سے کوئی اور مسائل نکال لینا صحیح اعداد و شمار فراہم نہیں کر سکتا۔ اوسط اوسط قدر صحیح طور پر نکالا جا سکتا ہے

تمام مسائل کا مجموعہ پیش نظر ہو۔ پھر شاہ صاحب حنفیت کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ اس مسلک کے کسی امام مجتہد کا کوئی قول فقیہ نفس مسائل کے فیصلوں کے مطابق ضرور مل جاتا ہے۔ اس طرح یہ فقہی مسلک جاوید نظیر پیدا کرنے میں سہولت فراہم کرتا ہے۔ چونکہ تحقیقی مقالہ مصنف کی پہلی کوشش ہے اس لئے اقتباسات کے طول سے اس کی طوالت کا خاصا خیال رکھا گیا ہے اور مزید کمزوری سے بچنے کے لئے ان اقتباسات کے ترجمہ و تلخیص پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جمع طریقہ تحقیق ہے کہ آراء و اقوال کے خلاصہ دیانت داری کے ساتھ متن سے ثابت کئے جائیں اور ان کے حوالے حاشیہ میں دیے جائیں۔ اس طرح من و عن اقتباسات نقل کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اقتباسات فارسی و عربی جاننے والوں کے لئے مفید مگر اردو داں طبقہ کے لئے ناگزیر ہیں۔ وقت و حالات کے پیش نظر اقتباسات کے خلاصے ثبت کرنے کی کوشش سے احتراز کیا گیا ہے۔ البتہ یہ اقتباسات اہل علم و تحقیق کو بہت سی الجھنوں سے بچانے میں نہایت کارآمد و معاون ثابت ہوں گے۔

اصول فقہ کے مسائل کتاب اللہ و سنت رسولؐ سے مستنبط ہیں حقیقت یہ ہے کہ شریعت اسلام کا ایک ایک حکم یعنی کتاب اللہ اور خود کتاب اللہ کا بیان ہے کہ رسول تمہیں آیات بتاتے ہیں اور ساتھ ہی حکمت و دانش کے رموز سمجھاتے ہیں "تم میں تمہارے لئے رسول اللہ میں عمدہ نمونہ ہے" اس کے بموجب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہایت عمدہ مثال و نمونہ ہے اس لئے سنت رسولؐ اور سلف صالحین کا عمل اور عمل انسانی کی اختراع نہیں اور یہ افعال و اقوال و تقریرات رسولؐ سے الگ اپنی عقل و سمجھ کے مطابق سائے ہوئے اصول و کلیات ہیں جیسا کہ آج کل بعض گمراہ لوگ بھی حاضر کی امت مسلمہ کو یقین دلا رہے ہیں، خود بھی گمراہ ہو رہے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ بنا رہے ہیں۔ یہی حقیقت ہے کہ سارے سنن رسول عملی طور پر متواتراً نسلاً بعد نسلٍ اس زمانے تک پہنچے ہیں ان میں کچھ اقوال و افعال رسول دوسری تیسری صدیوں کے مدون بھی تحریر میں لائے گئے اور یہ طے شدہ حقیقت ہے کہ امام اوزاعی، امام مکحول شامی، لیث مصری، عبدالرحمٰن بن مہدی بصری کوفی، امام ابو یوسف وغیرہ کی کتابیں بہت سے اقوال و افعال و تقریرات نبوی پر مشتمل ہیں جو صحاح ستہ میں محفوظ ہو گئے ہیں کیونکہ اہل حدیث و جامعین احادیث رسول اپنے اختیار کردہ اصول و ضوابط کے سخت روایت و درایت پر رکھنے کے باوجود روایات رسولؐ و صحابہؓ کو اپنے اپنے مجموعہ میں جگہ دیتے رہے۔ اس حوالہ کی تائید امام مالک کے بیان کردہ جملوں سے ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روایت جو مجھ تک پہنچی ہے وہ یہی ہے، لیکن اہل مدینہ کا عمل اس حدیث کے خلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کسی صحیح حدیث کے خلاف عمل نہیں کر سکتے کیونکہ انھوں نے صحابہ کرامؓ اور اہلبیت نبیں کی تعلیم میں پورے حزم و احتیاط سے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کام لینے سے کبھی تغافل نہیں کیا اور صلوا کما رأیتمونی اصلی کے بمصداق عبادات و معاملات کی ادائیگی میں کسی قسم کی زیادتی یا کمی کو روا نہ رکھتے تھے۔ یہی حال کوفہ والوں کا تھا کہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی تعلیم سے متحی تھے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ جو زمانہ نبوت میں آٹھ سال کے بچے تھے انھیں صحابہ کی تعلیم میسر رہی تھی اور ان کا سارا زور متن حدیث اور واقعہ حدیث کے متعلق تفحص و تفتیش میں صرف ہوتا تھا تو امام شافعی جن کی پیدائش ۱۵۰ھ میں ہوئی اور جنھوں نے امام مالک کی صحبت بھی کچھ زمانے تک اٹھائی تھی، زیادہ استفادہ امام صاحب کے نوجوان شاگرد امام محمد بن شیبانی سے کیا تھا اس نے احادیث کے پرکھنے اور تابعین سے استفادہ کرنے میں طبعی طور پر متاخرین میں رہے، انھوں نے اسی لئے محدثین کا روپ اختیار کیا اور یہ بھول گئے کہ اصول کا درجہ کی بنسبت حدیث ابتدائے روایت میں آحاد تھیں یعنی ایک صحابی یا ایک تابعی نے ان کو روایت کیا تھا۔ بعد کے عہد میں رواۃ کی تعداد میں زیادتی ہوئی اور بعد کی کثرت روات کے پیش نظر آحاد پر عمل کرنے کو ترجیح دی گئی ہے اور یہ بات ذہن سے اتر گئی کہ اگر کوئی روایت صحیح ہوتی تو ضرور قرن اول میں ایک سے زائد راوی ہوتے اور وہ حدیث آحاد نہ ہوتی۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے وقت میں ان آحاد احادیث میں سے واقعہ یہ ہے کہ کسی کو صحیح نہیں سمجھا گیا اور اسی لئے امام صاحب نے اس پر عمل نہ کیا۔ اس کے برعکس بعض احادیث جو عمل طور پر روز مرہ کی زندگی میں داخل تھیں ان کی روایت بعض انفرادی کوششوں سے تو ملتی ہے مگر روایت سے پہلے اور ان کو عام متداول مجامیع حدیث میں جگہ نہ مل سکی۔

یہی واقعہ ہے کہ فرض عین و فرض کفایہ میں فرد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فرق سمجھا گیا اور آپ نے صلوۃ الجنازہ کو فرض کفایہ قرار دیا۔ واجب کا لفظ عام طور پر احادیث ہی میں مستعمل ہوا ہے مگر کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ جیسے قرآنی الفاظ سے فرضیت کا حکم وضع ہے۔ فرض احکام الٰہی یعنی فرض، واجب، سنت (ندب) مباح اور حرام و نہی و مکروہ تو قطعی ہیں یعنی قرآن و سنت سے ثابت ہیں بعض اصولیین خصوصاً اصولِ ملک کا احکام خمسہ پر اصرار صرف اصطلاحی ہے جس کی تائید حاصل، اخذ سے نہیں ہوتی۔

معقول الاصل یا قیاس کی بنا بھی کتاب اللہ پر ہے، البتہ انفرادی اجتہاد قیاس ہے اور جب انفرادی اجتہاد لوگوں کی مقبولیت حاصل کر لیتا ہے، تو اجماع کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، اس انفرادی اجتہاد کو مختلف حیثیتوں سے مصالح مرسلہ، استصحاب، استدلال اور استحسان جیسے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، جو اجتہاد کتاب و سنت کے حکم سے اقرب ہوتا ہے وہ احکم و انسب سمجھا جاتا ہے۔

ڈاکٹر مظہر بقا نے اپنی کتاب کو ایک مقدمہ اور سات ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ آخر میں خاتمہ کے تحت نتیجہ بحث کو مختصر الفاظ میں، اور تتمہ کے تحت مولف نے المسوی اور المصفی سے ان مسائل

مخالف فیہ کو تجزیہ کر کے پیش کیا ہے جن میں شاہ ولی اللہ نے اپنے رجحان کی تصریح کی ہے کہ کس امام کے قول کو انھوں نے اختیار کیا ہے۔ آخر میں کتابیات کے تحت میں حروف تہجی کے مطابق ان ساری تالیفات و رسائل کی فہرست دی ہے جن سے مولف نے بالواسطہ یا بالواسطہ استفادہ کیا ہے۔

مقدمہ خاصا طویل ہے اور شاہ صاحب کے حالات و کارناموں پر مشتمل ہے۔ چار فصلوں میں مولف نے سارا مواد یکجا کر کے پیش کیا ہے اور قارئین کو اس سے شاہ صاحب کی زندگی، علمی جدوجہد نیز اصلاحی مساعی کو سمجھنے میں بڑی سہولت ہوگی۔ فصل اول میں سیاسی، معاشرتی نیز علمی حالات کی تفصیل ہے۔ فصل دوم میں شاہ صاحب کی ممتاز روش فقہی نظریہ، مجتہدانہ حیثیت صوفیانہ مسلک وغیرہ کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ تیسری فصل میں زندگی کے حالات، اساتذہ و شیوخ، مصنفات، مصر حرمین شریفین اور ان کے درس و تدریس کا مکمل خاکہ مرقوم ہے۔ چوتھی فصل میں اصول فقہ کی تدوین اور اس کے ارتقائی رجحانات ہے۔ ساتھ ہی شاہ صاحب کے علمی تک اصول فقہیین اہل پاک و ہند کی تالیفات کا ذکر بھی ہے۔

سات ابواب میں سے باب اول میں کتاب قرأت اور آیات احکام محکمات و متشابہات، صفات باری تعالیٰ، تاویل الاحادیث، معاد و حشر کی وضاحت بحث اول میں اور نسخ کی تفصیلی بحث بحث دوم میں کی ہے۔

باب دوم سنت کی بحث پر مشتمل ہے۔ سنت کی تعریف و اہمیت بیان کرنے کے بعد خصوصیت انبیاء علیہم السلام، حدیث کے اقسام، شرائط روایت وغیرہ کی وضاحت بحث اول میں اور تعارض و ترجیح، وجوہ ترجیح، حظر و اباحت نیز فقہاء کے اختلافات کا ذکر بحث دوم میں کیا گیا ہے۔

باب سوم میں متعلقات کتاب و سنت سے بحث ہے یعنی لفظ کے ظہور و خفا، تاویل، دلالت، عام و خاص حقیقت و مجاز، امر و نہی، نیز مطلق و مقید کی وضاحت کی گئی ہے۔

باب چہارم اجماع اور باب پنجم قیاس پر مشتمل ہے۔

باب ششم میں استدلال سے بحث ہے۔ اس باب میں استحسان، مصالح مرسلہ، استصحاب اور عدم کشف و الہام کی بحثیں بھی ہیں۔

باب ہفتم میں اجتہاد اور تقلید سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

شاہ صاحب کے فلسفیانہ افکار کی تفہیمی و اطلاقی تحلیل پر صغیر پاک و ہند میں پہلی بار زبان انگریزی میں پروفیسر ڈاکٹر عبدالواحد یالے پوتا استاذ ثقافت اسلامیہ و مذہبیات سندھ یونیورسٹی حیدرآباد (سندھ) نے ۱۹۶۴ء میں ہونے شائع کیا تھا، مگر شرعی علوم خصوصاً اصولی مسائل سے بحث پہلے کبھی نہیں کی گئی، المرحوم مولانا عبدالرحیم سندھی نے اپنے خاص رنگ میں شاہ صاحب کے افکار عالیہ کا عملی تجزیہ اپنی تفسیر اور دوسرے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

چھوٹے رسائل میں کیا ہے۔ یہ رسائل اکثر و بیشتر شائع ہو چکے ہیں البتہ تفسیر کا بیشتر حصہ غیر مطبوعہ ہے۔

آخر میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے اپنا تحقیقی مقالہ بغرض اشاعت ادارہ ھذا کو ارسال کیا۔ ڈاکٹر صاحب کا کارنامہ لائق ستائش ہے کہ انھوں نے بڑی عرق ریزی سے اصول فقہ کے علمی و دقیق مسائل کو اردو زبان میں نہایت دلکش پیرائے میں تحریر فرمایا اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے افکار و اصول کی ترجمانی طور پر وضاحت فرمائی۔ اردو زبان میں یہ کتاب مطالعہ کے لئے ایک بیش قیمت مواد پیش کر رہی ہے ہمیں امید ہے کہ اہل علم اس کو اردو زبان میں قیمتی اضافہ تصور کریں گے۔

بعض جدت پسند حضرات نے تحقیق و تدقیق کی آڑ لے کر شاہ صاحب پر ایسے افکار و آراء چسپاں کرنے کی کوشش کی ہے جن کو شاہ صاحب کی تحریروں و تالیفوں سے کوئی واسطہ نہیں یہ افکار و آراء لکھنے والوں کے اپنے طبع زاد ناقابل قبول خیالات کی ترجمانی کرنے سے زیادہ ارباب دانش و بینش کی نظروں میں کوئی وقعت نہیں رکھتے۔ اہل علم ان کے افترا پرداز ادائی کارناموں سے اچھی طرح واقف ہیں۔

اللھم أرنا الحق حقا وارزقنا اکتسابہ وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ

واللہ تعالیٰ خیر موفق وھو حسبنا ونعم الوکیل۔

محمد صغیر حسن معصومی

ڈائریکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی

اسلام آباد

(نوٹ) پیش لفظ طبع اول میں شائع شدہ پیش لفظ کے مطابق ہے اسی لئے طبع اول میں جہاں جہاں غلطیاں تھیں اس میں بھی انھیں برقرار رکھا اور حواشی میں ان کی تصحیح کر دی گئی ہے۔

پیش لفظ کے حواشی

ص ۴۰ سطر ۱۹ "اور حنفی مسلک کے خلاف تھے"[1]

[1] مقالہ نگار نے اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب عملاً حنفی تھے لیکن علمی اور فکری طور پر ان کا بیشتر رجحان امام شافعی کی جانب تھا۔ اور جو کچھ لکھا ہے دلائل کی روشنی میں لکھا ہے، دلائل بھی استنباطی نہیں، خود شاہ صاحب کی تصریحات۔ اگر یہ غلط فہمی کا نتیجہ ہے تو اس کی تردید بھی دلائل کی روشنی میں ہونی چاہئے تھی۔ دلائل کے بغیر صرف اپنی رائے سے تردید کر دینا کوئی علمی طریقہ نہیں۔

مقالہ نگار کے علم میں ہے کہ شاہ ولی اللہ کو علمی و فکری طور پر حنفیت سے دور اور شافعیت سے قریب لکھ دینا بہت سے حنفی حضرات کو ناگوار گذرا ہے۔ لیکن مقالہ نگار کر تا کیا؟ دلائل اسے جس طرف لے جا رہے تھے کیا نتائج و مباحث کے برعکس پیش کرتا؟

اس مقالہ کے لئے مواد جمع کرنے کے مرحلہ میں خود مقالہ نگار کی یہ کیفیت تھی کہ جوں جوں شاہ صاحب کی کتابوں کا مطالعہ بڑھتا جاتا تھا حنفیت بہت کی تنقیدات اور شافعیت کی جانب ان کے رجحانات دیکھ دیکھ کر ان کی طرف سے انقباض میں اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ اسی انقباض کا نتیجہ تھا کہ شاہ صاحب کے افکار کا تجزیہ کرتے وقت بعض مواقع پر قلم سے ایسے الفاظ بھی نکل گئے ہیں جو شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مقام رفیع کے مناسب نہیں۔ أعوذ باللہ من ذلك۔

لیکن اب جبکہ عمر (۶۴ سال) اور شعور میں پختگی کے ساتھ ساتھ دنیا کی مقدس ترین سرزمین میں جو مختلف مکاتب فکر کا سنگم ہے اور جہاں کے قیام کا شاہ صاحب کے افکار کی تکوین میں بھی بڑا دخل ہے، آٹھ سال سے قیام کی سعادت حاصل ہے، یعنی مکہ مکرمہ حرسھا اللہ تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے ذہن ثاقب نے جو سوچا اور ان کے دردمند دل نے جو محسوس کیا وہ بالکل درست تھا۔ اللہ تعالیٰ جنت میں ان کے درجات بلند فرمائے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ص ۴۰ سطر ۶۹ حالانکہ شاہ صاحب کا عمیق مطالعہ

۵۳ اس کا یہ مطلب ہے کہ مقالہ نگار نے شاہ صاحب کا مطالعہ تو کیا ہے لیکن یہ مطالعہ عمیق نہیں۔

شاہ صاحب کی تمام دستیاب کتابوں کو دیکھ کر جن کا ذکر کتابیات میں موجود ہے، دلائل اور نصوص کی روشنی میں صحیح نتائج پیش کرنے کے باوجود، مقالہ نگار کو عمیق مطالعہ کا دعویٰ نہیں، لیکن مطالعہ کی سطحیت بتانے کے لئے، پورے مقالہ میں سے جس میں شاہ صاحب کے بیشمار نصوص ہیں، کم از کم کسی ایک مقام ہی کی نشان دہی کر دی جاتی کہ مقالہ نگار نے جو کچھ سمجھا یا جو نتیجہ اخذ کیا وہ صحیح نہیں۔ یا یہ رہنمائی کر دی جاتی کہ شاہ صاحب کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ان کی فلاں فلاں کتابیں مزید پڑھنی چاہئے تھیں جو مقالہ نگار نے نہیں پڑھیں، یا یہ بتا دیا جاتا کہ ان کی فلاں فلاں تحریروں سے ان کا صحیح مسلک معلوم ہوتا ہے جنہیں مقالہ نگار نے نظر انداز کر دیا۔

ص ۴۰ سطر آخری سطر سے پہلے "صحیح رنگ میں پیش کیا جائے"

۵۴ غیر معتدل کو معتدل بنانے اور صحیح رنگ میں پیش کرنے کے سلسلہ میں مقالہ کو جس طرح سمجھا گیا ہے اس کا ذکر مقدمہ میں گذر چکا۔

ص ۴۱ سطر ۱ "مجموعہ پیش نظر ہو"

۵۵ ڈاکٹر معصومی صاحب کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مقالہ نگار نے شاہ صاحب کو اصول میں جو صد فیصد شوافع کا ہمنوا بتایا ہے اس پر انھیں کوئی اعتراض نہیں۔

موصوف کو اس پر بھی اعتراض نہیں کہ جن مختلف فیہ مسائل کا مقالہ نگار نے اس مقالہ میں ذکر کیا ہے ان کی رو سے امام شافعی کی طرف شاہ صاحب کا ستر فیصد رجحان ہے۔

اپنے پیش لفظ میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے کسی جگہ ان دونوں باتوں کی تردید نہیں فرمائی۔ بلکہ مقالہ کی عبارتوں میں سیکڑوں جگہ تغیر و تحریف کے باوجود ص ۲۷ پر اس عبارت کو برقرار رکھا کہ "اس میلان کی کیفیت یہ ہے کہ انھوں نے اصول میں تمام تر اور فروع میں ستر فیصد سے زائد مسائل میں امام شافعی کا مذہب اختیار کیا۔"

اس کے علاوہ بھی اس تناسب کا ذکر مقالہ میں متعدد جگہ کیا گیا ہے اور وہ عبارتیں اپنی جگہ موجود ہیں۔

موصوف کا اعتراض صرف یہ ہے کہ مقالہ نگار نے سارے مسائل کا مجموعہ پیش نظر نہیں رکھا اور بیشمار فقہی مسائل میں سے چند مسائل کو شمار کر کے اوسط نکال لیا ہے، جو صحیح نہیں۔

اس سلسلہ میں گذارش یہ ہے کہ بلا شبہ فقہ کے مسائل بے شمار ہیں لیکن ان میں متفق علیہ مسائل بھی ہیں اور مختلف فیہ بھی۔ یہ بات کہ کس مسئلہ میں کس کا رجحان کس طرف ہے متفق علیہ مسائل سے نہیں معلوم ہوتی، صرف مختلف فیہ مسائل سے معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کا رجحان متعین کرنے کے لئے ہزاروں متفق علیہ مسائل کا دیکھنا کیوں ضروری تھا؟

رہے مختلف فیہ مسائل، جن سے کسی کا رجحان متعین کیا جا سکتا ہے، تو ان میں سے جن مسائل میں شاہ صاحب نے اپنے رجحان کا اظہار نہ کیا، ان کا ذکر نہ اپنی کتابوں میں نہ کیا ہو ان سے شاہ صاحب کا رجحان معلوم کرنے کی کیا صورت تھی اور اس کے لئے فقہ کے سارے مختلف فیہ مسائل کا دیکھنا کیوں ضروری تھا؟

شاہ صاحب کا رجحان تو صرف ان مختلف فیہ مسائل سے معلوم ہو سکتا تھا جن کا انھوں نے اپنی کتابوں میں ذکر بھی کیا ہے اور ان میں اپنے رجحان کا اظہار بھی کیا ہے اور راقم الحروف نے اپنی مسائل کا احاطہ کر کے ان سے اوسط نکالا ہے۔ اس کے سوا شاہ صاحب کا رجحان متعین کرنے کی اور کیا صورت تھی؟

فقہ کی نہیں اصول فقہ کا بھی یہی حال ہے کہ اس کے مسائل بھی بے شمار ہیں لیکن راقم الحروف صرف اپنی مسائل کو لے کر کوئی نتیجہ قائم کر سکتا تھا جن کا ذکر اوپر میں اپنے میلان کا اظہار شاہ صاحب کے یہاں موجود ہے۔ جن مسائل کا ذکر ہی شاہ صاحب کے یہاں موجود نہیں ان سے ان کا رجحان معلوم کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

شاہ صاحب نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ ان کی صرف دو کتابیں ایسی ہیں جن میں اختلافی مسائل کا ذکر ہے؟ "المسوی" اور "المصفی" یہ دونوں کتابیں موطا امام مالک کی شروح ہیں۔ ان کتابوں خصوصاً "المصفی" میں ائمہ کے اختلافات ذکر کر کے شاہ صاحب نے اپنے رجحانات کا اظہار بھی کیا ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کی بکثرت تصانیف میں خاص طور پر یہی دو کتابیں ایسی ہیں جن سے ان کے فقہی رجحانات معلوم ہو سکتے ہیں۔ اور راقم الحروف نے ان دونوں کتابوں کی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایک ایک سطر پڑھ کر شاہ صاحب کی تصریحات کے مطابق ان کے رجحانات کی نشاندہی کی ہے۔ اور اسی سے ان کے رجحانات کا اوسط نکالا ہے۔ اس کے سوا اور صورت کیا تھی جس سے شاہ صاحب کے فقہی رجحانات متعین کئے جا سکتے؟

بہر حال سمجھ میں نہیں آتا کہ جب بذاتِ خود فقہ کے مسائل دیکھنا مقصود نہیں بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ فقہی مسائل میں شاہ صاحب کا رجحان متعین کیا جائے تو سارے مسائل کا مجموعہ دیکھنا اور فقہ کے پورے ذخیرہ کا کنگھالنا کیوں ضروری تھا؟

جن مختلف فیہ مسائل کا شاہ صاحب نے اپنی کتابوں میں ذکر نہیں کیا، یا ذکر کیا ہے لیکن صریح الفاظ میں ان میں اپنے رجحان کا اظہار نہیں کیا، کہا جا سکتا ہے کہ ان میں شاہ صاحب کا رجحان احناف کی طرف ہوگا۔ امکان کی حد تک تو اس کا انکار نہیں لیکن قرائن کا تقاضا اس کے برعکس ہے؛ اس لئے کہ:

۱۔ فروع اصول پر مبنی ہوتے ہیں اور اصول میں شاہ صاحب صد فیصد شافعی ہیں تو فروع میں بھی کم و بیش یہی حال ہونا چاہئے۔

۲۔ منطوق مسکوت کے لئے قرینہ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کے کلام میں مذکور مسائل کا جو حال ہو وہی حال ان مسائل کا ہونا چاہئے جو مذکور نہیں یا جن میں انھوں نے اپنے رجحان کی صراحت نہیں کی۔ یہ بات اس لئے بھی قرینِ قیاس ہے کہ:

۱۔ شاہ صاحب امام شافعی کو تمام مستنبطین (جن میں امام ابوحنیفہ بھی شامل ہیں) سردار مانتے ہیں۔ (ازالہ ۲/۵۹)

۲۔ لکھتے ہیں کہ مذاہب اربعہ میں سے امام شافعی کا مذہب سنت کے سب سے زیادہ قریب ہے (الخیر الکثیر ص۱۸) اور صیاکہ فیوض (۴۸، ۶۲) سے ثابت ہوتا ہے احناف کا مذہب سنت کے موافق نہیں۔ بلکہ یہ تک لکھتے ہیں کہ احناف اپنی رائے کے مقابلہ میں صحیح حدیث تک کو ترک کر دیتے ہیں مثلاً حدیث مصراۃ اور حدیث قلتین۔ (حجۃ ۱/۹)۔

۳۔ امام شافعی کا مذہب منقح اور مصفی ہے (الخیر الکثیر ص ۱۸)

۴۔ امام شافعی کی نظر علل و اسباب کی حقیقت تک پہنچتی ہے۔ (ایضاً)

اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے۔ جس سے استدلال کو شاہ صاحب بھی جائز سمجھتے ہیں کہ

دوسرے ائمہ، جن میں امام ابوحنیفہ بھی شامل ہیں، کی نظر اس حقیقت تک نہیں پہنچتی۔

۵۔ امام شافعی کا مذہب مدون مشہور اور مخدوم احادیث پر مبنی ہے اور کسی دوسرے مذہب کو یہ بات میسر نہیں۔ (الانصاف ص ۷۹)

۶۔ جو شخص امام شافعی کے مذہب سے عداوت برتے وہ نہ مجتہد مطلق بن سکتا ہے اور نہ اسے علم حدیث میں کمال نصیب ہو سکتا۔ (ایضاً ص ۸۰)

۷۔ لکھتے ہیں کہ مجھے مجتہد مطلق (منتسب) کا جو مقام حاصل ہوا ہے وہ امام شافعی کی کتاب "الاُم" بلوی (شافعی) کی "شرح السنۃ" اور شافعیوں کی کتابوں سے حاصل ہوا ہے۔ (مقدمہ مصفی ۱/۴)

۸۔ فرماتے ہیں کہ کسی مذہب کے حق ہونے کے جلی اور حقیقی (نہ کہ اضافی) معنی یہ ہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور قرون مشہود لہا بالخیر کے مطابق ہو۔ اور اس اعتبار سے احناف کا مذہب حق نہیں (فیوض ص ۱۰۲-۱۰۴)۔

۹۔ استحسان کو جس پر احناف کے بکثرت مسائل مبنی ہیں شاہ صاحب رائے قرار دیتے ہیں (حجۃ ۱/۳۶) اور رائے کی مذمت کرتے ہوئے (قرۃ ص ۱۳۷-۱۴۸) شاہ صاحب اسے تشریع جدید کہتے ہیں۔ (مصفی ۱/۲۴) اور استحسان کو وہ دین میں تحریف اور افترا کا سبب قرار دیتے ہیں (حجۃ ۱/۴۰۰)۔

۱۰۔ حنفی اصولیین کے بعض اصول کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احناف نے ان کے اپنے مذہب کو مضبوط کرنے کے لئے بعض اصول گھڑ لئے ہیں اور انھیں صحابہ کے کام سے کوئی نسبت نہیں (قرۃ ص ۱۸۶)

یہ تمام باتیں تفصیل کے ساتھ اور شاہ صاحب کے اصل نصوص کے ساتھ مقالہ میں موجود ہیں۔ اور ان حالات میں خود اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جن مختلف فیہ مسائل کا ذکر شاہ صاحب نے نہیں کیا یا جن میں صریح الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا ان میں ان کا رجحان کس طرف ہونا چاہئے۔

ذیل میں اس طرح کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جنھیں راقم الحروف نے، از روئے احتیاط مسکوت کی فہرست میں رکھ کر مقالہ کے نتیجہ میں ذکر نہیں کیا تھا بلکہ اس مضمون میں ذکر کیا تھا جو "فصل طور پر "الرحیم" میں شائع ہوا۔

۱۔ رشد یتیم کی مدت ۲۵ سال مقرر کرنا (حجۃ ۱/۱۴۷)

۲۔ ماہ کثیر کی مقدار دہ در دہ مقرر کرنا۔ (ایضاً ص ۳۰)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳ - پانی کی جستجو کے لئے ایک میل کی حد مقرر کرنا۔ (مصنف ۱/۳۶)۔

احناف کے ان تینوں مسائل کو شاہ صاحب نے تقدیر بالرائے قرار دیا ہے اور نمبر ۳ کے ذکر پر لکھا ہے کہ میرا دل تقدیر بالرائے سے سخت قلق میں ہے اس لئے کہ یہ تشریع جدید ہے (ایضاً)

۴ - "لا وضوء لمن لم یذکر اللہ" کو نفی کمال پر محمول کرنا (مجمع ۱/۵۸)۔

۵ - جمع بین الصلاتین کی احادیث کو جمع حقیقی کے بجائے جمع صوری پر محمول کرنا (مصنف ۱/۳۶)۔

مخفیہ کے ان دونوں مسائل کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ تاویلات بعیدہ ہیں۔

مذکورہ پانچوں مسائل میں اگرچہ شاہ صاحب نے صراحۃً یہ نہیں لکھا کہ وہ ان میں احناف کے خلاف ہیں، لیکن جو کچھ لکھا ہے اس کی روشنی میں کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ ان مسائل میں وہ احناف کے خلاف نہیں؟

مقالہ کے تتمہ میں راقم الحروف نے اتنی احتیاط برتی تھی کہ اس میں صرف وہ مسائل ذکر کئے جن میں شاہ صاحب نے صریح الفاظ میں اپنے رجحان کا اظہار کیا ہے لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ کسی بات کو ثابت کرنے کے لئے صراحت یا عبارت کے ساتھ ساتھ دلالت، اشارت اور اقتضا سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ اگر شاہ صاحب کے کلام کے دلالات، اشارات اور اقتضاءات سے نتائج نکالے جائیں تو امام شافعی کی طرف ان کے رجحانات کا تناسب مزید بڑھ جاتا ہے۔

مقالہ نگار نے شاہ صاحب کو اس طرح سمجھنے کی کوشش بھی کی تھی اور اس سلسلہ میں ایک مفصل مضمون لکھا تھا جس کا کچھ حصہ بانامۂ الرحیم حیدرآباد میں چھپا اور جون ۱۹۶۵ء کی دو قسطوں میں شائع ہوا۔ باقی قسطیں شائع نہ کی گئیں یا تو اس لئے کہ ایڈیٹر صاحب مقالہ نگار کے طرز استدلال سے مطمئن نہ ہو سکے اور اگر ایسا تھا تو وہ قسطیں بھی کیوں شائع ہوئیں یا اس لئے کہ امام شافعی کی طرف شاہ صاحب کا میلان رجحان ثابت ہونا گوارا نہ ہو سکا۔ واللہ اعلم۔

ص ۴۱ سطر ۳ "سہولت فراہم کرتا ہے"۔

۵ "شاہ صاحب حنفیت کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ ..... سہولت فراہم کرتا ہے"۔

یہ عبارت دو باتوں پر مشتمل ہے: ایک دعویٰ کہ شاہ صاحب حنفیت کو ترجیح دیتے ہیں، دوسرے اس کی دلیل۔ اور ذہن اس طرف جاتا ہے کہ شاہ ولی اللہ ہی نے حنفی مذہب کی ترجیح کے لئے یہ دلیل

ڈھونڈی، حالانکہ اس دعویٰ اور اس دلیل کی حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب نے دو جداجدا باتیں تحریر فرمائی ہیں:

فیوض الحرمین (ص ۱۰۲-۱۰۴) میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس الامری حقیقت یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور قرون مشہود لہا بالخیر سے مطابقت کے اعتبار سے تو چھ مذاہب راجح ہیں، لیکن بعض خصوصی اسباب و مصالح کی بنا پر (یعنی ہندوستان کے مخصوص احوال میں جہاں صرف مذہب حنفی ہے اور یہی مذہب حق و باطل کے درمیان فارق ہے) مذہب حنفی راجح ہے۔

اس موقع پر شاہ صاحب نے ایک اعتبار سے حنفی مذہب کی ترجیح کی تصریح کی ہے اور اگر ڈاکٹر مسعودی صاحب نے اسی کو دعویٰ کی دلیل بنایا ہوتا تو درست ہوتا۔

لیکن دلیل کے طور پر موصوف نے وہ بات لکھی ہے جس کا شاہ صاحب نے فیوض الحرمین میں (ص ۱۰۲-۱۰۴) ذکر کیا ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حنفی مذہب کو سنت سے قریب کرنے کا انفس طریقہ یہ ہے کہ احناف کے ائمہ ثلاثہ کے اقوال میں سے اس قول کو لیا جائے جو سنت کے مطابق ہو۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر قطعاً اس کا ذکر نہیں کیا کہ اس اعتبار سے مذہب حنفی راجح ہے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نے غلط طریقہ سے اس بات کو دلیل بنا کر دعویٰ کے ساتھ مربوط کر دیا۔

مزید یہ کہ شاہ صاحب کی دونوں باتوں پر اگر غور کیا جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نفس الامری حقیقت کے اعتبار سے تو مذہب حنفی مذہب راجح ہے، اور نہ وہ اپنی موجودہ شکل میں سنت کے مطابق ہے (اگر شاہ صاحب کی تجویز پر عمل کر لیا جائے تو سنت کے مطابق ہو جائے گا)۔

کیا اسی کو مذہب حنفی کی ترجیح کہا جاتا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کی کتابوں میں کسی جگہ یہ موجود نہیں کہ وہ مذہب حنفی کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ "اس مسلک کے کسی نہ کسی مجتہد کا قول بقیہ تینوں مسلکوں کے فیصلوں کے مطابق ضرور مل جاتا ہے۔ اس طرح یہ مسلک چاروں میں تطبیق پیدا کرنے میں سہولت فراہم کرتا ہے"۔

پھر اگر شاہ صاحب نے مختلف فیہ مسائل میں جہاں جہاں اپنے رجحانات کا اظہار کیا ہے وہاں یہ لکھا ہوتا کہ اس مسئلہ میں احناف کے ائمہ ثلاثہ میں سے فلاں کا قول میرے نزدیک راجح ہے جس کو سنت سے قریب اور دوسرے ائمہ کے اقوال کے مطابق ہے تو بھی یہ کہا جاتا کہ انھوں نے توفیق و تطبیق کی کوشش کی اور مذہب حنفی کی مخالفت نہیں کی۔ شاہ صاحب تو ہر ایسے موقع پر

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حنفی مذہب کے مقابلہ میں دوسرے ائمہ کے اقوال نقل کرتے ہیں اور پھر اپنا رجحان بتا دیتے ہیں اور یہ رجحان زیادہ تر امام شافعی کی طرف ہوتا ہے۔

ص ۴۱ سطر ۵ "صحیح طریقہ تحقیق یہ ہے"

طریقہ تحقیق کوئی وحی الٰہی نہیں جس کی بنیاد پر کسی ایک طریقہ کے صحیح اور دوسرے کے غلط ہونے کا فیصلہ صادر کر دیا جائے۔ ہر محقق کا اپنا اپنا طریقہ کار ہوتا ہے۔ اور کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اپنے طریقہ کو صحیح اور دوسرے کے طریقہ کو غلط قرار دے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب مرحوم مقالہ نگار کے مشرف تھے ان کی یہی ہدایت تھی کہ جس اقتباس سے استدلال متعلق ہو اسے پورا نقل کیا جائے۔ اور اب ہزاروں صفحات کی تحقیق اور دو سو تجزیہ کے بعد راقم الحروف بھی اسی نتیجہ پر پہنچا ہے کہ جس عبارت سے نتیجہ نکالنا مقصود ہو وہ عبارت صرف اس حد تک جس حد تک کہ استدلال کے لئے ضروری ہے پوری نقل کی جائے ورنہ بسا اوقات "وأنتم سکاری" کو چھوڑ کر "لا تقربوا الصلوۃ" اور "ولا تقربوا" کو چھوڑ کر "کلوا واشربوا" جیسی صورت حال بھی پیش آجاتی ہے۔

ص ۴۱ سطر ۷ "مفید"

یہاں غیر مفید ہونا چاہئے۔

ص ۴۱ سطر ۱۷ "یہ بھی حقیقت ہے کہ سارے سنن رسول"

ڈاکٹر معصومی صاحب کی یہ طویل عبارت جو "یہ بھی حقیقت ہے" سے شروع ہوتی ہے اور "حکم واجب سمجھا جاتا ہے" پر ختم ہوتی ہے، اس میں بے ربطی اور ژولیدہ بیانی کے علاوہ بہت سی ایسی باتیں بھی ہیں کہ جن حضرات کو فن حدیث یا فن اصول فقہ سے مناسبت ہوا انھیں یقیناً ان باتوں پر تعجب ہوگا۔ راقم الحروف ان میں بعض باتوں پر آئندہ حاشیوں میں گفتگو کرے گا۔

ص ۴۱ سطر ۱۸ "نسلا بعد نسلا"

صحیح "نسلا بعد نسل" ہے۔

ص ۴۱ آخری سطر خلاف عمل نہیں کر سکتے"

جس حدیث کو امام مالک نے صحیح مان کر موطا میں اس کی تخریج کی اور یہ بھی لکھا کہ

اہل مدینہ کا عمل اس کے خلاف ہے تو اس سے بڑھ کر اور کیا شہادت ہوگی کہ اہل مدینہ صحیح حدیث کے خلاف بھی عمل کرتے تھے۔ (اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں کہ اس کی وجوہ کیا تھیں)۔

ص ۴۲ سطر ۶ "محمد حسن شیبانی"

صحیح "محمد بن حسن" ہے۔

ص ۴۲ سطر ۸ "ان کو روایت کیا تھا"

اخبار آحاد یا احادیث آحاد اصطلاحی طور پر صرف ان احادیث کو نہیں کہتے جنھیں ایک صحابی یا ایک تابعی نے روایت کیا ہو بلکہ غیر حنفی کے نزدیک وہ تمام احادیث جو تواتر کی حد کو نہ پہنچیں آحاد کہلاتی ہیں، خواہ ان کے کتنے ہی راوی ہوں۔

(متواتر حدیث وہ ہوتی ہے جس کے راوی ہر زمانے میں اتنی کثرت سے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق عادۃً محال ہو)

حافظ ابن حجر اور ان کے شارح ملا علی قاری لکھتے ہیں "(وخبر الآحاد) وهو ما عدا المتواتر" (نخبۃ الفکر ص ۵۱)۔

علامہ ابن الحاجب مالکی مختصر المنتہی (۲/۵۵) میں لکھتے ہیں کہ خبر واحد وہ ہے جو تواتر کی حد کو نہ پہنچے۔ اور ان کے شارح علامہ عضد جو شافعی ہیں اس پر سنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ خواہ اس کے راوی قلیل ہوں یا کثیر۔ ابو اسحٰق شیرازی (اللمع ص ۴۰) اور آمدی (الاحکام ۱/۲۶) بھی یہی کہتے ہیں جو ابن حاجب نے لکھا ہے۔

ابن قدامہ حنبلی (روضۃ الناظر ص ۵۲) میں اور ابن النجار حنبلی شرح الکوکب المنیر (۲/۳۳) میں لکھتے ہیں کہ متواتر کے علاوہ جتنی احادیث ہیں وہ سب اخبار آحاد ہیں۔

شوکانی نے بھی ارشاد الفحول (ص ۴۹) میں یہی لکھا ہے اور اس پر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ غریب، عزیز اور غیر مشہور بھی آحاد کی قسمیں ہیں۔ اور یہ بات ابن النجار نے بھی لکھی ہے۔

اور حنفی اصولیین و فقہاء عام طور پر یہ کہتے ہیں کہ جو اخبار ایک یا دو یا زیادہ سے مروی ہوں لیکن وہ تواتر یا شہرت کی حد کو نہ پہنچیں وہ سب اخبار آحاد ہیں۔

اضافت کی کتابوں میں یہی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے: نور الانوار مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید اینڈ کمپنی ص ۱۷۷

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حسامی مطبوعہ اصح المطابع ص ۶۶، اور عمر الخیاری کی المغنی ص ۱۹۴۔

امام بزدوی نے ذرا آگے کی بات کہہ دی کہ اسے ایک یا دو یا زیادہ روایت کریں اور اس میں عدد کا اعتبار نہیں۔ (اصول بزدوی مع الکشف ۲/۳۷)۔ یہی بات صدر الشریعہ نے توضیح (۲/۳) میں لکھی ہے۔

علامہ علاء الدین سمرقندی حنفی نے میزان الاصول (ص ۴۳۱) میں لکھا ہے کہ ہر وہ خبر خبر واحد ہے جو شہرت کی حد میں داخل نہ ہوئی ہو یا اس کی قبولیت پر اجماع نہ ہوا ہو، اگرچہ اس کے راوی دو ہوں یا تین یا دس۔

معلوم ہوا کہ محدثین اور اصولیین سب اس پر متفق ہیں کہ خبر واحد صرف وہی نہیں ہوتی جسے ایک صحابی یا ایک تابعی نے روایت کیا ہو۔ بلکہ متواتر، مشہور اور متواتر کے علاوہ جتنی احادیث بھی ہیں وہ سب اخبار آحاد کہلاتی ہیں خواہ ان کے راوی ایک سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔

ص ۴۲ سطر ۱۰ "ترجیح دی گئی"[۱۵۳]

[۱۵۳] "اصحاب حدیث کی بیشتر حدیثیں ..... ترجیح دی گئی"۔

اس عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ رواۃ کی کثرت سے پہلے تو احادیث آحاد پر عمل نہ ہوتا تھا بعد کے دور میں رواۃ کی کثرت کے بعد اسے ترجیح دی گئی کہ ان پر عمل کر لیا جائے۔

راقم الحروف کے سامنے بیسیوں ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابۂ کرام نے ایک ایک راوی کی خبر پر اعتماد کیا۔ اصول فقہ کی ہر مبسوط کتاب میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ اس سلسلہ میں اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار دیکھ لینا بھی کافی ہے۔

علامہ عبد العزیز بخاری کشف الاسرار (۲/۳۷۴-۳۷۵) میں ایسی بہت سی مثالیں پیش کرنے کے بعد جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام نے ایک ایک راوی کی خبر کو قبول کیا، لکھتے ہیں کہ تابعین، حرمین کے فقہاء اور بصرہ اور کوفہ کے فقہاء کا طریقہ کار بھی یہی تھا اور یہی طریقہ بعد کے ہر زمانہ کے فقہاء کا رہا۔[۱۶]

علامہ عبد العزیز بخاری نے اس سلسلہ میں تابعین کے نام بھی لکھے ہیں۔

مختصر المنتہی کے شارح علامہ عضد لکھتے ہیں (۲/۵۹) کہ صحابہ و تابعین نے اخبار آحاد پر

اتنے واقعات میں عمل کیا ہے جن کا شمار بھی آسان نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ خبر واحد خواہ وہ ایک ہی صحابی سے مروی ہو اس پر ائمہ اربعہ کے نزدیک عمل واجب ہے۔ اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں۔ اور اس سلسلہ میں کسی خاص حوالے کی ضرورت نہیں کسی بھی مذہب کی اصول فقہ کی کوئی بھی کتاب دیکھی جا سکتی ہے۔

ص ۴۲ سطر ۱۰ "اور یہ بات ذہن سے اتر گئی"[۱۵۴]

[۱۵۴] "اور یہ بھول گئے" "اور یہ بات ذہن سے اتر گئی" امام شافعی کے بارے میں اس طرح کے جملے لکھنا اور ان کا اس طرح ذکر کرنا کہ بحیثیت مجموعی ذہن میں ان کی کسر شان اور تنقیص کا تاثر پیدا ہو، یہ ادب کے خلاف ہے۔ جب احناف بھی امام ابو حنیفہ کی طرح امام شافعی کو امام برحق تسلیم کرتے ہیں تو ان کا ذکر بھی اسی طرح ادب کے ساتھ ہونا چاہئے جس طرح دوسرے برحق ائمہ کا۔ خود شاہ صاحب بھی امام شافعی اور ان کے اصحاب کے بارے میں یہ تعلیق کرتے ہیں:

وکن طفیلیهم علی أدب فلا أری شافعاسوی الأدب

(امام ادب کے ساتھ ان کے طفیلی بنو اس لئے کہ میں ادب کے سوا کسی چیز کو شافع (شفاعت کرنے والا) نہیں سمجھتا)

علاوہ ازیں چند سطور قبل معصومی صاحب نے لکھا ہے: "خود امام شافعی جن کی پیدائش ۱۵۰ھ میں ہوئی اور جنہوں نے امام مالک کی صحبت بھی کچھ زمانہ تک اٹھائی تھی، زیادہ استفادہ امام صاحب کے نوجوان شاگرد امام محمد حسن شیبانی سے کیا تھا۔"

اس سے ذہن اس طرف جاتا ہے کہ امام شافعی امام مالک کی صحبت میں تو قلیل عرصہ رہے اسی لئے ان سے استفادہ بھی کم کیا اور زیادہ عرصہ امام محمد کے پاس قیام کیا اسی لئے ان سے استفادہ بھی زیادہ کیا۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ امام شافعی جوانی میں، جبکہ ان کی عمر بیس سال یا اس سے کچھ زیادہ ہوگی، امام مالک کی خدمت میں مدینہ پہنچے اور امام مالک کی وفات (۱۷۹ھ) تک ان کی خدمت میں رہے اس حساب سے امام مالک کی خدمت میں ان کے قیام کی مدت سات آٹھ سال سے کم نہ ہونی چاہئے۔

امام مالک کی وفات کے بعد امام شافعی یمن گئے اور وہاں سے اہل بیت کی حمایت کے الزام میں ہارون الرشید نے انھیں چند لوگوں کے ساتھ گرفتار کر کے بغداد طلب کیا، امام شافعی ۱۸۴ھ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

میں بغداد پہنچے جبکہ ان کی عمر ۳۴ سال تھی۔ امام محمد کی شفاعت پر ان کی رہائی ہوئی اور جب تک وہ بغداد میں رہے امام محمد ہی کے مہمان رہے۔ انھوں نے امام محمد اور ان کی کتابوں سے تفصیلی استفادہ کیا۔ وہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ میں نے محمد سے ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر علم حاصل کیا ہے۔

اس کے باوجود وہ اپنے آپ کو امام مالک کے اصحاب، ان کے مذہب کے فقہا، اور موطا کے حاملین میں سے شمار کرتے تھے اور مالکی مذہب کی حمایت کرتے رہتے تھے۔ امام محمد کی مجلس سے رخصت ہو کر وہ ان کے دوسرے شاگردوں سے امام مالک کے مذہب کی حمایت اور اس کی طرف سے مدافعت کے سلسلہ میں مناظرے بھی کیا کرتے تھے۔ امام محمد کو اس خبر ہوئی تو انھوں نے امام شافعی سے کہا کہ تم مجھ سے مناظرہ کرو۔ ادب اور حیا کی وجہ سے پہلے تو وہ خاموش رہے لیکن اصرار کرنے پر "القضاء بالشاھد والیمین" کے مسئلہ پر مناظرہ کیا۔ اور پھر یہ سلسلہ جاری رہا۔

امام شافعی جب تک بغداد میں رہے امام محمد کے شاگرد بھی رہے اور ان سے اور ان کے اصحاب سے اس حیثیت سے مناظرے بھی کرتے رہے کہ وہ اصحاب مالک میں سے ایک سرکردہ فقیہ ہیں۔

استاد ابوزہرہ کے خیال کے مطابق امام محمد کے پاس امام شافعی کے قیام کی مدت دو سال ہے۔ دوبارہ جب وہ ۱۹۵ھ میں بغداد آئے ہیں تو امام محمد کا انتقال ہو چکا تھا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ابوزہرہ کی کتاب "الشافعی" ص ۱۹ - ۲۵)۔

گویا امام شافعی امام محمد کی خدمت میں جتنا عرصہ رہے اس سے تین یا چار گنا زیادہ مدت تک امام مالک کی خدمت میں رہے۔ لہٰذا قدرتی بات ہے کہ انھوں نے امام محمد کے مقابلہ میں امام مالک سے زیادہ استفادہ کیا ہوگا۔

لیکن معصومی صاحب نے اس کے برعکس لکھا ہے اور دراصل یہ اس متعصبانہ ذہنیت کا نتیجہ ہے کہ امام شافعی کی اور امام مالک سے ان کے استفادہ کی اہمیت کو کم کیا جائے اور امام محمد کے توسط سے حنفیت کی اہمیت کو بڑھایا جائے کہ امام شافعی کو جو کچھ ملا اس کا زیادہ حصہ حنفی مکتب فکر کی بدولت ملا۔

راقم الحروف کو حنفی ہونے کے باوجود عمر کے اس مرحلہ میں دوسرے ائمہ اور اکابر کے ساتھ بے ادبی اور تنقیص سے سخت تنفر ہو چکا ہے اسی لئے یہ حاشیہ اتنا طویل ہوا۔

ص ۴۲ سطر ۱۰، ۱۱ "اگر روایت صحیح ہوتی .... آحاد نہ ہوتی"

شبہ اس سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب تک راوی ایک ہو وہ خبر واحد رہے گی اور جب ایک سے زائد ہو جائیں تو وہ خبر واحد نہ رہے گی، حالانکہ یہ غلط ہے جیسا کہ لکھا جا چکا۔

دوسری بات اس عبارت سے یہ سمجھ میں آتی ہے کہ صحیح روایت وہ ہوتی ہے جو احاد میں سے نہ ہو، اور جو آحاد میں سے ہو وہ صحیح نہیں ہوتی۔

جس شخص کو حدیث کے فن میں درک ہو کیا وہ اس طرح کی بات کہہ سکتا ہے؟

شاہ ولی اللہ قرۃ العینین (ص ۳۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اخبار آحاد تقریباً دس ہزار متون ہیں۔ پھر صحت کا وہی معیار جو جوڈاکٹر معصومی صاحب نے بیان کیا ہے تو سوچئے کہ احادیث کے ذخیرہ میں سے کتنی بڑی تعداد صحت سے ساقط ہو جائیگی۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ عجیب معیار ہے کہ صحیح روایت وہ ہوگی جس کے راوی قرن اول میں ایک سے زائد ہوں۔ کیا یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بات بھی کرتے یا عمل بھی فرماتے اسے مجمع عام میں ہونا چاہئے تھا۔ کیا کسی صحابی سے انفرادی طور پر تنہائی میں آپ نے کوئی بات نہیں فرمائی؟ ازواج مطہرات کے گھروں میں آپ نے جو بات کی یا جو عمل فرمایا کیا اس کی روایت کی صحت کے لئے بھی ایک سے زائد راوی ہونا کوئی معقول بات ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ احادیث وسنن کی کثیر تعداد ایسی ہے جن کے سامع یا شاہد ایک ایک صحابی تھے، انھوں نے وہ باتیں دوسروں کو بتائیں اور دوسرے صحابہ نے انھیں قبول کیا۔ اور صحابہ ہی کے دور کو قرن اول کہا جاتا ہے۔ پھر کیا یہ عجیب بات نہیں کہ "اگر روایت صحیح ہوتی تو صرف قرن اول میں ایک سے زائد راوی ہوتے اور وہ حدیث آحاد نہ ہوتی"؟

ص ۴۲ سطر ۱۱، ۱۲ "امام اعظم .... صحیح نہیں سمجھا گیا"

شبہ یہ بات تو یہی کہہ سکتا ہے جسے حدیث کے فن اور اس کی تاریخ سے کوئی بھی مناسبت نہ ہو۔

ص ۴۲ سطر ۱۲ "اور اسی لئے امام صاحب نے اس پر عمل نہ کیا"

یہ بات تو دوسری ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے کسی خبر واحد کو شریعت کے قواعد کلیہ کی مخالفت، مثلاً حدیث مصراۃ، یا کسی دوسری خبر واحد سے تعارض مثلاً القضاء بالیمین والشاھد کی بنا پر

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ترک کر دیا ہو۔ لیکن اگر مراد یہ ہے کہ امام صاحب نے اخبار آحاد پر بالکل عمل نہیں کیا اس لئے کہ ان کے زمانہ میں جتنی بھی اخبار آحاد تھیں، وہ صحیح نہ سمجھی جاتی تھیں، تو یہ بات قطعاً غلط ہے۔

خود مسند ابی حنیفہ، جس میں تقریباً سوا پانچ سو احادیث ہیں، ان کی غالب اکثریت اخبار آحاد پر مشتمل ہے۔ کیا اپنی روایت کردہ ان اخبار آحاد پر بھی امام صاحب کا عمل نہ تھا؟ حالانکہ اس پر تو فقہ حنفی کی بنیاد ہے۔

شاہ ولی اللہؒ قرۃ العینین (ص ۸۵) میں لکھتے ہیں کہ مسند شافعی میں وہ احادیث ہیں جو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہیں، اور جن سے وہ استدلال کرتے ہیں، اور مسند ابی حنیفہ کا حال بھی یہی ہے۔

قرۃ العینین ہی میں (ص ۱۷، اپر) یہ بھی لکھتے ہیں کہ مسند ابی حنیفہ اور آثار محمد پر فقہ حنفی کی بنیاد ہے۔

ص ۴۲ سطر ۱۶ "کتب علیکم الصیام... فرضیت کا حکم واضح ہے"

۵۱؎ اس آیت سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اسے احناف فرض کہتے ہیں، دوسرے حنفرات واجب یعنی حنفی کہ گاہ اس سے روزہ کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے، غیر حنفی کہے گا کہ اس سے روزہ کا وجوب ثابت ہو رہا ہے۔ اور آیت میں کوئی ایسا لفظ نہیں جو "فرض" کی اصطلاح کو بتائے۔ اسی لئے حنفیہ "فرض" کی اصطلاح ثابت کرنے کے لئے ان آیات کو پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً فرض کا لفظ واقع ہوا ہو مثلاً "قد علمنا ما فرضنا علیہم"

ص ۴۲ سطر ۱۸ "حرام و نہی و مکروہ"

۵۲؎ احناف کے علاوہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک احکام کی پانچ قسمیں ہیں: واجب، مندوب، حرام، مکروہ اور مباح۔ اور اس میں اصحاب مالک کی کوئی تخصیص نہیں۔

احناف کے نزدیک احکام کی سات قسمیں ہیں: فرض، واجب، مندوب (سنت و مستحب) حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور مباح۔ (مسلم الثبوت مع الشرح ۱/ ۵۵-۵۸ بہ استفادہ)۔ یا فرض، واجب، سنت، نفل (تطوع ندب) حرام، مکروہ اور مباح (کشف البزدوی ۲/ ۳۰)

ڈاکٹر معروفی صاحب بعض اصولیین اور خصوصاً اصحاب مالک کی تردید فرماتے ہوئے احناف کی تائید میں احکام کی حسب ذیل سات قسمیں تحریر فرماتے ہیں: فرض، واجب، سنت (ندب)، مباح، حرام، نہی اور مکروہ۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ ان میں سے چھٹی قسم یعنی "نہی" احکام کی قسم کیسی ہوتی، اور کیا کوئی ایک اصولی یا فقیہ بھی ایسا ہے جس نے "نہی" کو احکام کی قسم شمار کیا ہو۔ "نہی" تو وہ خطاب ہے جس سے حرام، مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی کے احکام ثابت ہوتے ہیں نہ کہ "نہی" احکام کی پانچ یا سات قسموں میں سے بذات خود کوئی ایک قسم ہے۔

ص ۴۲ سطر ۶۸ "توقیفی ہیں"

۵۳؎ اگر قرآن یا حدیث میں اس کی تصریح ہوتی کہ احکام کی اتنی قسمیں ہیں اور ان کے نام یہ ہیں، تب تو یہ کہنا درست ہوتا کہ یہ توقیفی ہیں۔ لیکن قرآن و حدیث سے استنباط کر کے احکام کی قسمیں متعین کرنا اور ان کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ توقیفی ہیں "توقیفی" کی اصطلاح کو نہ سمجھنا واقفیت کا نتیجہ ہے۔

مزید یہ کہ ان اصطلاحات کو اتنی اہمیت دینا، احناف کی تقسیم کو توقیفی بتانا اور آگے چل کر یہ کہنا کہ احکام خمسہ کی تائید اصل سے نہیں ہوتی۔ اسے بیجا عصبیت کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ حالانکہ یہ ہر فریق کی اپنی اپنی اصطلاحات ہیں اور اصطلاحات پر کوئی دار و گیر نہیں ہوتی۔ اسی لئے امام غزالی نے جو شافعی ہیں ان اصطلاحات کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھ دیا کہ "کا مجرد فی الاصطلاحات" (اصطلاحات میں کوئی مانع نہیں) اور یہ بھی لکھا کہ ہم بھی اس سے انکار نہیں کرتے کہ واجب کی ایک قسم مقطوع ہوتی ہے دوسری مظنون (مستصفی ۱/ ۴۷)۔

امام غزالی نے جسے مقطوع کہا ہے اسی کو احناف فرض کہتے ہیں اور جسے مظنون کہا ہے اسے واجب۔ بحر العلوم حنفی ہیں لکھتے ہیں کہ حکم کی تقسیم میں احناف و شوافع کا اختلاف صرف نام کا اختلاف ہے معنوی اختلاف نہیں کیونکہ شوافع جسے واجب کہتے ہیں اس میں احناف کا فرض اور جسے حرام کہتے ہیں اس میں احناف کا مکروہ تحریمی داخل ہے، اور جسے کراہت کہتے ہیں وہی احناف کے نزدیک کراہت تنزیہ ہے۔ (فواتح ۱/ ۵۸)

مختصر ابن الحاجب کی شرح میں علامہ عضد نے اور اس کے حاشیہ میں محقق تفتازانی نے بھی اسے نزاع لفظی قرار دیا ہے۔ (۱/ ۲۳۲)

ص ۴۲ سطر ۱۹ "اصل ماخذ سے نہیں ہوتی"

۵۴؎ بعض اصولیین خصوصاً اصحاب مالک کے احکام خمسہ یعنی واجب، مندوب، مباح،

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حرام اور مکروہ کی تائید اگر اصل ماخذ سے نہیں ہوتی تو یہ احکام خمسہ تو بیشتر احناف کے یہاں بھی موجود ہیں۔ البتہ وہاں میں دو کا یعنی فرض اور مکروہ تحریمی کا اضافہ اور کرتے ہیں۔ عجیب بات ہے کہ یہ احکام خمسہ جب تک دو مسلک کے یہاں ہوں تو اصل ماخذ سے ان کی تائید نہ ہو اور جب احناف کے یہاں آئیں تو اصل ماخذ سے ان کی تائید بھی ہو جائے اور نہ صرف یہ پانچ بلکہ سات تو فیقی بن جائیں۔

ص ۴۲ سطر ۲۰ "انفرادی اجتہاد قیاس ہے"۔[۳۲]

۳۲؎ اس سے ذہن کا تبادر اس طرف ہوتا ہے کہ اجتہاد و قیاس مترادف ہیں حالانکہ ان دونوں میں فرق ہے۔ دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اجتہاد عام ہوتا ہے اور قیاس خاص۔ ہر قیاس اجتہاد ہوتا ہے لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا۔

ص ۴۲ سطر ۲۲ "احسان"[۳۳]

۳۳؎ صحیح لفظ "استحسان" ہے۔

ص ۴۳ سطر ۳ "بالواسطہ"[۳۴]

۳۴؎ کتابیات میں مذکور کوئی کتاب ایسی نہیں جس سے مقالہ نگار نے بالواسطہ استفادہ کیا ہو مقالہ میں جن جن کتابوں کے جہاں جہاں حوالے دیئے گئے ہیں بلا واسطہ اصل کتاب دیکھ کر دیئے گئے ہیں اسی لئے جہاں کسی کتاب کا حوالہ ہے وہاں جلد اور صفحہ کا حوالہ بھی ہے اور کتابیات میں اس کا ایڈیشن اور سنہ طباعت وغیرہ بھی درج کر دیا گیا ہے۔ لفظ "بالواسطہ" لکھ کر مقالہ کی اہمیت کا گرانا اہل علم کو زیب نہیں دیتا۔[۳۵]

ص ۴۳ سطر ۹ "یہ چوتھی"

۳۵؎ لفظ "یہ" زائد ہے۔

ص ۴۳ سطر ۱۱ "قرأت"[۳۶]

۳۶؎ صحیح "قراءت" ہے۔

ص ۴۴ سطر ۱۲ "حبینا"[۳۷]

۳۷؎ صحیح "حبنا" ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

فصل ۔ ۱

مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں بعض ایسی اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئی ہیں جنہوں نے اپنے زمانے کے عام رجحانات سے ہٹ کر اپنی روش علیحدہ بنائی ہے۔

انہی نابغہ ساز شخصیتوں میں سے ایک شاہ ولی اللہ بھی ہیں، رحمۃ اللہ علیہ وعلی آبائہ وابنائہ — جنہوں نے فالج کل نظام[۳۸] کی بشارت سے سرفراز ہو کر وجدانی اور فکری طور پر ایک ممتاز روش اختیار کی۔

شاہ صاحبؒ کی شخصیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے زمانے کی سیاسی، معاشرتی اور علمی حالات کا اجمالی خاکہ سامنے ہو تاکہ اس زمانے کی عام روش اور شاہ صاحبؒ کی خاص روش کا تباین واضح ہو سکے۔

سیاسی حالات

شاہ صاحبؒ نے حسب ذیل گیارہ بادشاہوں کا زمانہ پایا۔[۳۹]

۱ — عالمگیر محی الدین محمد اورنگ زیب	یکم ذی القعدہ ۱۰۶۸ھ	۳۰ جولائی ۱۶۵۸ء

۳۸؎ تفہیمات ج ۲ ص ۱۲۰

۳۹؎ راقم الحروف نے ان کی تاریخوں کے سلسلہ میں جیمس برگس کی کتاب The Chronology of Modern India پر اعتماد کیا ہے۔ صفحات: ۱۰۳، ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۹۰، ۱۸۸، ۱۹۷، ۲۱۳، ۲۱۲، بالترتیب۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ — شاہ عالم (اول)، بہادر، قطب الدین محمد۔	۲۸ ذی القعدہ	۱۱۱۸ھ
	۳ مارچ	۱۷۰۷ء
۳ — جہاندار شاہ، معز الدین	۱۹ محرم	۱۱۲۴ھ
	۲۸ فروری	۱۷۱۲ء
۴ — فرخ سیر، معین الدین احمد	۲۳ ذی الحجہ	۱۱۲۴ھ
	۹ جون	۱۷۱۳ء
۵ — رفیع الدرجات شمس الدین محمد ابو البرکات۔	۸ ربیع الثانی	۱۱۳۱ھ
	۲۸ فروری	۱۷۱۹ء
۶ — شاہ جہان ثانی، شمس الدین محمد، رفیع الدولہ۔	۱۹ رجب	۱۱۳۱ھ
	۷ جون	۱۷۱۹ء
۷ — محمد شاہ، روشن اختر، ناصر الدین۔	۲۵ ذی القعدہ	۱۱۳۱ھ
	۹ اکتوبر	۱۷۱۹ء
۸ — احمد شاہ، بہادر، مجاہد الدین۔	۲۷ ربیع الثانی	۱۱۶۱ھ
	۲۴ اپریل	۱۷۴۸ء
۹ — عالمگیر ثانی، عزیز الدین، محمد۔	۲ شعبان	۱۱۶۷ھ
	۵ جون	۱۷۵۴ء
۱۰ — شاہ جہان ثالث	۲۰ ربیع الثانی	۱۱۷۳ھ
	۳۰ نومبر	۱۷۵۹ء
۱۱ — شاہ عالم ثانی، جلال الدین محمد	۳ جمادی الاولیٰ	۱۱۷۳ھ
	۲۵ دسمبر	۱۷۵۹ء

بادشاہتوں میں انقلاب

شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات، سلطنتِ مغلیہ کے انحطاط اور ہندوستان کی سیاسی اور معاشرتی تباہ حالی کا نقطۂ آغاز تھی۔ اورنگ زیب کی وفات کے وقت شاہ صاحب کی عمر تقریباً چار سال تھی۔ اور شاہ عالم ثانی کی

حکومت کو ابھی تقریباً ڈھائی سال ہی گذرے تھے کہ شاہ صاحب کا انتقال ہو گیا۔

اورنگ زیب اور شاہ عالم ثانی کے درمیان جتنے بادشاہ بھی گذرے ان میں سے پورے اختیار کے ساتھ اطمینان سے حکومت کا موقع کسی کو بھی میسر نہ ہوا۔ اور محمد شاہ کے سوا کوئی معتدبہ عرصہ تک بھی حکومت نہ کر سکا۔ بیشتر یا تو قید ہوئے یا قتل کر دیے گئے۔

جہاندار شاہ قتل ہوا، فرخ سیر اندھا کر کے قید اور پھر قتل کیا گیا۔ رفیع الدرجات چار ماہ بھی حکومت کر سکا تھا کہ مر گیا۔ رفیع الدولہ کی حکومت بھی تقریباً چار ماہ رہی۔ احمد شاہ اندھا کر کے قید کیا گیا اور عالمگیر ثانی قتل ہوا۔

اس تیزی کے ساتھ اور اس نہج پر بادشاہتوں کی تبدیلی سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہیں کہ یہ سلطنتِ مغلیہ کی جانکنی کا عالم تھا۔

مرکز کی کمزوری، اندرونی طوائف الملوکی اور بیرونی حملوں کو دعوت دیتی ہے چنانچہ مرکز دہلی کی کمزوری سے اندرونِ ملک صوبیداروں نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ بنگال اور بہار پر علی وردی خاں نے قبضہ کر لیا۔ ادھر برہان الملک اور صفدر جنگ قابض ہو گئے، روہیلکھنڈ اور دوآبہ میں روہیلے اور بنگش متصرف ہو گئے اور نظام الملک نے دکن میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ مرہٹوں جاٹوں اور سکھوں کو بھی سر اٹھانے بلکہ حکومتیں قائم کرنے کے مواقع مل گئے۔

بیرونی طاقتوں میں سے پہلے نادر شاہ اور اس کے بعد ابدالی نے حملے کئے اور بنگال میں انگریزوں نے قدم جمائے۔

تورانی اور ایرانی امراء کی مخاصمت

غوریوں سے لودھیوں تک تمام حکمران خاندان سُنّی حنفی تھے۔ مغل شہنشاہ ہمایوں کے بعد سے جس نے سوریوں کے مقابلے میں ایرانیوں کی مدد سے فتح حاصل کی تھی، ہندوستان کی ملکی سیاست میں ایرانی دخیل ہو گئے۔ فتنہ فتنان کا اقتدار بڑھا اور تورانی اور ایرانی دو مخالف بلکہ متحارب گروہ بن گئے اور ان کے باہمی تنازعات مرکز کو کمزور سے کمزور تر کرتے گئے۔ مولانا مناظر احسن لکھتے ہیں:۔

"ہمارے فتنوں کی بنیاد اگر بیچ پوچھئے تو ہندوستان میں بھی وہی سنّد رہا جس سے ہر جگہ حتیٰ کہ پہلی صدی ہجری میں فتنوں کی ابتدا ہوئی تھی یعنی وہی شیعیت اور

Toobaa-elibrary.blogspot.com

سنیت کا جھگڑا؟"[1]

بقول جادوناتھ سرکار "آخری مغلیہ دور کی تاریخ انہی دو گروہوں کے جنگ و جدال کی تاریخ ہے۔"[2]

سادات بارہہ سادات بارہہ نے فرخ سیر کے برسر اقتدار آنے کے بعد سے محمد شاہی عہد تک، سلطنتِ مغلیہ کو لگ بھگ ۳۰ سال تک نقصان پہنچایا اور اپنا اقتدار بچانے کی کوشش کرتے رہے۔ انھوں نے تورانیوں کے مقابلے میں قوت اپنے ہاتھ میں رکھنے کے لئے مرہٹوں تک سے معاہدہ کیا۔ یہ وطنا ایرانی تھے، چونکہ مسلکاً شیعہ تھے اس لئے ان کا سہارا بھی ایرانی گروہ کی تقویت کا سبب بنا اور ایرانیوں کی طاقت اتنی مستحکم ہو گئی کہ وہ عالمگیر ثانی تک دربار پر چھائے رہے۔[3]

روہیلے روہیلے، جو کابل و قندھار پر نادر شاہ کے تسلط کی وجہ سے، ہندوستان میں پناہ لے کر نہ رفتہ رفتہ دوآبہ میں روہیلکھنڈ بنا چکے تھے، انھوں نے خصوصیت کے ساتھ ابدالی کے حملہ کے بعد نجیب الدولہ، روہیلہ کے امیر الامرا ہو جانے کی وجہ سے حکومت میں بہت دخل حاصل کر لیا تھا۔ بقول یاسمی فریدآبادی "یہ ایک اور جنگ جو بے قابو عنصر تھا جس نے آئندہ سلطنت کی بوسیدہ عمارت کی اینٹیں اکھاڑنے اور اسے ملبہ کا ڈھیر بنانے میں حصہ لیا۔"[4]

مرہٹہ تحریک جنوبی ہند کی مرہٹہ تحریک، سیواجی کی سرکردگی میں ابتدا ہی سے سیاسی تحریک تھی۔ اس کا رخ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف تھا اور ان کا مقصد ہندوستان کو پراچین تہذیب کی طرف لے جانا تھا۔[5] مرہٹوں نے اورنگ زیب کے بعد جس نے پچیس سال کی کوشش میں، ان کی مرکزیت ختم کر دی تھی، پھر سر اٹھایا، امرا نے باہمی عناد اور فریقِ مخالف کو شکست دینے کی خاطر مرہٹوں سے امداد لی، اس سے ان کے حوصلے اور بڑھے اور جنوب مغربی علاقوں پر قبضہ کر لینے کے بعد رفتہ رفتہ ان کا اقتدار دہلی کے گردونواح تک پہنچ گیا۔ انھوں نے اگست ۱۷۵۰ء میں

---

[1] الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر ص ۱۷۳، ملخصاً۔
[2] Fall of The Mogkal Empire Vol 2nd
[3] تاریخ مسلمانانِ پاک و ہند۔ ج ۲۲، ص ۲۵
[4] ایضاً ج ۲ ص ۳۸۔
[5] الفرقان ص ۱۳۱۔

جاٹوں کی مدد سے دہلی پر حملہ کیا اور نجیب الدولہ کو مجبور ہو کر صلح کرنی پڑی۔ پھر مرہٹوں نے اپریل ۱۷۵۹ء میں لاہور پر قبضہ کر لیا۔ ۹ ذی الحجہ ۱۱۷۳ھ (۳ اگست ۱۷۶۰ء) کو مرہٹوں کے سپہ سالار سداشو نے لال قلعہ پر قبضہ کر لیا اور شاہی حرم سرا کے ساتھ ساتھ سلطنت کے تمام کارخانوں کے تصرف میں آگئے۔[1] لیکن مغلیہ تخت پر بسواس راؤ کے بٹھائے جانے کو ابدالی سے جنگ کا فیصلہ ہونے تک ملتوی کر دیا گیا۔[2] بالآخر ابدالی نے ۱۴ جنوری ۱۷۶۱ء میں پانی پت کے میدان میں ان کا خاتمہ کیا۔ تقریباً دو لاکھ مرہٹوں کے ساتھ ساتھ بھاؤ اور بسواس راؤ بھی مارے گئے۔[3]

مرہٹوں کے حالات شاہ صاحبؒ کے قلم سے مرہٹوں کے حالات بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ احمد شاہ ابدالی کو لکھتے ہیں:-

"غیر مسلموں میں ایک قوم مرہٹہ نامی ہے ..... ان کا ایک سردار ہے۔ اس قوم نے اطراف دکن میں کچھ عرصہ سے سر اٹھایا ہے اور تمام ملک ہندوستان پر اثر انداز ہے۔ شاہانِ مغلیہ میں سے بعد کے بادشاہوں نے عدم دور اندیشی، غفلت اور اختلافِ فکر کی بنا پر ملک گجرات مرہٹوں کو دیدیا، پھر تھانہ بھی اور غفلت کی وجہ سے ملک مالوہ بھی ان کے سپرد کر دیا اور ان کو وہاں کا صوبہ دار بنا دیا۔ رفتہ رفتہ قوم مرہٹہ قوی تر ہوتی گئی اور اکثر بلادِ اسلام ان کے قبضہ میں آگئے۔ مرہٹوں نے مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں سے باج لینا شروع کر دیا اور اس کا نام چوتھ رکھا (یعنی آمدنی کا چوتھا حصہ)۔ دہلی اور نواح دہلی میں مرہٹوں کا تسلط اس وجہ سے ہوسکا کہ دہلی کے روسا بادشاہانِ قدیم کی اور یہاں کے وزرا اور امرا، امرائے قدیم کی اولاد ہیں۔ ناچار مرہٹوں نے ان لوگوں سے ایک گونہ مروّت کا معاملہ کرتے ہوئے عہد و پیمان کر لیا اور رواداری کا سلسلہ جاری کر کے طرح طرح کی چاپلوسی سے دہلی والوں کو اپنی طرف کر امن و امان

---

[1] سیر المتاخرین۔ ج ۳۔ ص ۹۱۲
[2] "تاریخ مسلمانانِ پاک و ہند۔ ج ۲۔ ص ۵۱
[3] ایضاً۔ ج ۲۔ ص ۳۸

Toobaa-elibrary.blogspot.com

دے کر چھوڑ دیا۔ لوگن پر بھی مرہٹوں کا قبضہ اس وجہ سے نہ ہو سکا کہ نظام الملک مرحوم کی اولاد نے بڑی بڑی تدبیریں کیں، کبھی مرہٹوں کے درمیان پھوٹ ڈلوا دی، کبھی انگریزوں کو اپنا رفیق بنا لیا۔ اورنگ آباد، برہان پور، اور بیجاپور جیسے بڑے بڑے شہروں پر نظام الملک کی اولاد قابض رہی۔ البتہ اطراف ونواحی کو مرہٹوں کے لئے چھوڑ دیا۔ المختصر سوائے دہلی اور دکن کے خالص طور پر مرہٹوں کا تسلط ہے۔ قوم مرہٹہ کا شکست دینا آسان کام ہے بشرطیکہ غازیانِ اسلام کمر ہمت باندھ لیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قوم مرہٹہ خود قلیل ہیں لیکن ایک گروہ کثیر ان کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ اس گروہ میں سے ایک صف کو بھی اگر درہم برہم کر دیا جائے تو یہ قوم منتشر ہو جائے گی اور اصل قوم اسی شکست سے ضعیف ہو جائے گی، چونکہ یہ قوم قوی نہیں ہے اس لئے اس کا تمام تر سلیقہ ایسی کثیر فوج جمع کرنا ہے جو چیونٹیوں اور ٹڈیوں سے بھی زیادہ ہو۔ دلاوری اور سلاں حرب کی بہتات ان کے یہاں نہیں ہے۔

الغرض قوم مرہٹہ کا فتنہ ہندوستان کے اندر بہت بڑا فتنہ ہے۔ حق تعالیٰ بھلا کرے اس شخص کا جو اس فتنہ کو دبائے [۱]

سکھ تحریک یہ تحریک شمال مغرب سے اٹھی۔ ابتداءً یہ ایک مذہبی فرقہ تھا جس کے پہلے مرشد بابا نانک نویں صدی کے آخر اور دسویں صدی کے اوائل میں گذرے ہیں۔ شہزادہ خسرو کی امداد کی وجہ سے جہانگیر نے ان کے پانچویں گرو ارجن کے ساتھ سختی کی اور اسی وقت سے یہ فرقہ درویشی چھوڑ کر سیاست کے میدان میں نکل آیا۔ عالمگیر کے عہد میں گرو تیغ بہادر نے بغاوت کی اور مارے گئے [۲]

گرو گوبند کے جانشین بندا بیراگی کے زمانے سے اس تحریک کی سیاسی سرگرمیوں میں بڑی شدت پیدا ہو گئی، اس نے سرہند سے لوٹ مار کا آغاز کیا اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد سہارنپور اور سلطان پور تک کے پہاڑی علاقوں کو دوسرا پایۂ تخت بنا لیا۔ شہزادہ رفیع الشان نے اسے شکست دی اور بندا فرار ہو کر روپوش ہو گیا [۳]

۱؎ سیاسی مکتوبات، مکتوب دوم (ترجمہ) ص ۹۹ - ۱۰۱۔
۲؎ تاریخ مسلمانان پاک وہند سج ۲۔ ص ۷۰۔ ۳؎ ایضاً ص ۸ - ۹

فرخ سیر کے زمانے میں بندا پھر نمودار ہوا اور نہتی رعایا پر پہلے سے زیادہ ظلم توڑے۔ بالآخر ۱۷۱۵ء کے موسم بہار میں صمصام الدولہ خان دوراں نے اس کا قصہ تمام کیا [۱]

مسلمانوں سے سکھوں کو بڑی دشمنی تھی، باآواز بلند اذان نہیں ہونے دیتے تھے۔ مسجدوں کو ڈیرہ بنا کر ان میں گرنتھ پڑھتے تھے اور اس کا نام مست گڑھ رکھتے تھے [۲]

جاٹ جاٹ دلی اور آگرہ کے درمیان آباد تھے اور متھرا اور دلی کی سڑک پر گویا ان کی عملداری تھی۔ عبدیزوال میں وہ جب چاہتے اس سڑک کو ناقابل گذر بنا دیتے تھے۔

شاہ صاحبؒ کے ایک مکتوب میں جاٹوں کا حال تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

جاٹوں کا حال شاہ صاحبؒ کے قلم سے شاہ صاحبؒ احمد شاہ ابدالی کو جاٹوں کے حالات سے مطلع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"یہ سلوں کی ایک قوم جاٹ ہے جس کی بود و باش دہلی و آگرہ کے درمیان ہے۔ یہ دونوں بادشاہوں کے لئے دو جوپلیوں کے مانند رہے ہیں۔ مغل بادشاہ کبھی آگرہ میں رہتے تھے تاکہ ان کا دبدبہ اور رعب راجپوتانہ تک پڑے اور کبھی دہلی میں فروکش ہوتے تھے کہ ان کی شوکت و ہیبت سپاہ اور نواحی سہرند تک اثر ڈالے۔

دہلی اور آگرہ کے درمیان کے مواضعات میں قوم جاٹ کاشتکاری کرتے تھے۔ زمانہ [illegible] جہاں ہیں اس قوم کو حکم تھا کہ گھوڑوں پر سوار نہ ہوں، بندوق اپنے پاس نہ رکھیں اور اپنے [illegible] نہ بنائیں۔ بعد کے بادشاہوں نے ان کے حالات سے غفلت اختیار کر لی اور اس قوم نے فرصت کو غنیمت جان کر بہت سے قلعے تعمیر کر لئے اور اپنے پاس بندوق رکھ کر لوٹ مار کا [illegible] شروع کر دیا۔ اورنگ زیب اس وقت دکن میں قلعۂ بیجاپور و حیدرآباد کے فتح کرنے میں مشغول تھا۔ دکن ہی سے ایک فوج جاٹوں کی تادیب کے لئے اس نے روانہ کی اور اپنے [illegible] کو فوج کا سردار مقرر کیا۔ رئیسان راجپوتانہ نے اس شہزادے سے مخالفت کر لی، لشکر میں

۱؎ تاریخ مسلمانان پاک وہند۔ ج ۲۔ ص ۲۵۔
۲؎ حیات طیبہ۔ ص ۱۳۱۔
۳؎ سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۱۰۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اختلاف واقع ہوا، جاٹوں کی تھوڑی سی عاجزی پر اکتفا کر کے فوج شاہی واپس ہو گئی۔

محمد فرخ سیر کے زمانے میں اس جماعت کی شورش پھر جوش میں آئی۔ قطب الملک وزیر نے زبردست فوجیں ان کی طرف بھیجیں، چورامن جو اس قوم کا سردار تھا بعد جنگ صلح پر راضی ہو گیا اس کو بادشاہ کے سامنے لانے اور تقصیرات کی معافی دلوانے، یہ کام بھی خلاف مصلحت عمل میں آیا۔

پھر عہد محمد شاہ میں اس قوم کی سرکشی حد سے تجاوز کر گئی اور چورامن کا چچازاد بھائی سورج مل اس جماعت کا سردار ہو گیا اور فساد کا راستہ اختیار کیا۔ چنانچہ شہر بیانہ، جو کہ اسلام کا قدیم شہر تھا اور جہاں پر علماء و مشائخ سات سو سال سے اقامت پذیر تھے، اس شہر پر قہراً و جبراً قبضہ کر کے مسلمانوں کو ذلت و خواری کے ساتھ وہاں سے نکال دیا۔ اس کے بعد سے سرکشی برابر بڑھتی گئی۔ بادشاہوں اور امیروں کے اختلاف و غفلت کی بنا پر کوئی بھی اس جانب متوجہ نہ ہوا۔ اگر الغرض ایک امیر اس کی تنبیہ کا قصد کرے تو سورج مل کے کارکن دوسرے امراء کی جانب رجوع کرتے ہیں اور اس طرح بادشاہ کے حضور کو پلٹ دیتے ہیں۔ پھر محمد شاہ کے عہد میں صفدر جنگ ایرانی نے خروج کیا اور سورج مل سے سازش کر کے ایرانی دہلی پر حملہ کر دیا اور تمام باشندگان شہر کو لوٹ لیا۔

پھر محمد شاہ نے شہر کے دروازوں کو بند کر کے جنگ تو بخانہ شروع کی، بمحض خدا کے فضل سے صفدر جنگ اور سورج مل دو تین ماہ کے بعد ناکام و نامراد واپس ہوئے اور صلح و موافقت کی راہ نکالی۔ چونکہ بادشاہ کے آدمی جنگ سے تھک چکے تھے اس لئے انھوں نے صلح کو غنیمت شمار کیا، اس کے بعد سے سورج مل کی شوکت ترقی پا گئی۔ دہلی سے دو کوس کے فاصلے پر آگرہ کے آخر تک طول میں اور میوات کی حدود سے فیروز آباد و شکوہ آباد تک عرض میں سورج مل قابض ہو گیا، کسی کی طاقت نہیں کہ اذان و نماز جاری کر سکے۔

ایک سال ہوا کہ قلعہ الور جو کہ تمام میوات کی شہر گیری کے لئے ایک جائے بلند تھی سورج مل اس کو بھی اپنے قبضہ میں لے آیا، کان سلطنت میں سے کسی کی مجال نہ ہوئی کہ وہ اس کام سے روک دیتا۔

ہندوستان کے محصولات سات آٹھ کروڑ سے کم نہیں ہیں بشرطیکہ غلبہ و شوکت موجود ہو ورنہ ایک کوڑی بھی ملنی مشکل ہے جیسا کہ اس وقت دیکھا جا رہا ہے۔ جس علاقہ پر جاٹ قابض ہیں وہ ایک کروڑ روپیہ محصول کی جگہ ہے .....

جاٹوں کی شوکت کو درہم برہم کرنا بھی تدبیر کے نزدیک آسان کام ہے۔ انھوں نے جو علاقے ازراہ قہر و غلبہ لے رکھے ہیں، وہ ان کے نہیں ہیں بلکہ غصب کئے ہوئے ہیں، ان کے مواضع کے مالک ابھی تک زندہ موجود ہیں۔ اگر کوئی صاحب شوکت و عدالت بادشاہ مہربانی کا ہاتھ ان مالکوں کے سر پر رکھے تو وہ لوگ سورج مل کے مقابلے کے لئے اٹھ کھڑے ہوں گے۔"[1]

جاٹوں کے ہاتھوں دہلی کے لوٹے جانے کا ذکر شاہ صاحبؒ نے اپنے ایک اور مکتوب میں بھی کیا ہے۔ حافظ جار اللہ (پنجابی) کو لکھتے ہیں:۔

"دہلی میں ایک حادثہ عظیم واقع ہوا۔ قوم جاٹ نے دہلی کے شہر کو نہ کو لوٹا اور حکومت اس شہر و ولایت کو دفع کرنے سے عاجز رہی۔ انھوں نے مال لوٹے، عزت و ناموس کو برباد کیا اور مکانات کو آگ لگائی۔ اللہ تعالیٰ نے مجھ کو جمیع اہل و عیال و مکانات کے ان کے رسید ستم سے محفوظ رکھا... اور لوٹ مار کا حادثہ اوائل رجب ۱۱۶۱ھ میں ہوا اور آخر شعبان تک باقی رہا۔"[2]

مرکز کی کمزوری کی وجہ سے اندرونِ ملک تو طوائف الملوکی اور انتشار کی یہ حالت تھی اور بیرونی حملوں کی صورت یہ تھی کہ:

نادر شاہ کا حملہ نادر شاہ نے ۱۱۵۱ھ میں حملہ کیا۔ صوبیداروں کی خود مختاری اور مرہٹہ، سکھ اور جاٹوں کی سرکشی نادری حملہ کے بعد مرکز کی کمزوری ہی کا نتیجہ تھے۔ سید برادران کے خاتمہ کے بعد ایرانی گروہ کی حالت چونکہ کمزور پڑ گئی تھی، اس لئے کہتے ہیں کہ انھوں نے نادر کو حملہ کی دعوت دی تھی۔[3]

نادر شاہ، محمد شاہی عہد میں، ۹ ذی الحجہ کو دلی میں داخل ہوا۔ دوسرے دن عید الاضحیٰ کے خطبہ میں محمد شاہ کے ساتھ نادر شاہ کا نام آتے ہی شہر میں کہرام مچ گیا۔ شہریوں نے نادر کے سپاہیوں کے ساتھ کچھ بدسلوکی کی اور نادر کو قتل عام اور غارت گری کا موقع مل گیا۔ عید قرباں کے تیسرے دن سے نادر نے قتل عام کی چنگیزی سنت ادا کی۔ قتل عام تو آٹھ نو گھنٹے جاری رہا جس میں

---

[1] سیاسی مکتوبات۔ (ترجمہ) ص ۱۰۴۔
[2] ایضاً " ۱۵۳
[3] تاریخ مسلمانان پاک و ہند۔ ج ۲ ص ۲۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کم از کم تیس ہزار اور زیادہ سے زیادہ ایک لاکھ آدمی مارے گئے لیکن لوٹ مار کا سلسلہ کئی ہفتوں تک جاری رہا۔[1]

دلّی کے خرفلنے نادر سے خوف زدہ ہو کر جوہر کی رسم کا ارادہ کر لیا تھا لیکن شاہ صاحبؒ نے انھیں واقعہ کربلا، اس کے مصائب اور مصائب کے باوجود اہلِ بیت کا جوہر جیسی کوئی غیر اسلامی حرکت نہ کرنا، یاد دلا کر روکا۔[2]

نادر شاہی حالات شاہ صاحبؒ کے قلم سے

احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان پر حملہ کی دعوت دینے اور اسے نصیحت کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:

"خدا سے پناہ مانگتا ہوں اس بات سے کہ نادر شاہ کی طرح عمل ہو کہ وہ مسلمانوں کو زیر و زبر کر گیا اور مرہٹہ اور جاٹ کو سالم و غانم چھوڑ کر چلا گیا۔ نادر شاہ کے بعد سے مخالفین قوت پکڑ گئے اور لشکرِ اسلام کا شیرازہ بکھر گیا اور سلطنتِ دہلی بچوں کا کھیل بن گئی۔ پناہ بخدا، اگر قوم کفار کا سا حال پر ہے اور مسلمان ضعیف ہو جائیں تو اسلام کا نام بھی کہیں باقی نہ رہے گا۔"[3]

احمد شاہ ابدالی کے حملے

احمد شاہ ابدالی (وفات ۲۰ جمادی الثانی ۱۱۸۶ھ / ۳۱ اکتوبر ۱۷۷۲ء) نے ۱۷۴۷ء سے ۱۷۶۹ء تک نو بار ہندوستان پر حملے کئے۔ ۱۷۶۱ء میں اس نے جو حملہ کیا اس کا سبب خود ہندوستان کے لوگوں کی دعوت تھی، جو مرہٹوں سے تنگ آ چکے تھے۔[4] شاہ ولی اللہؒ نے بھی حملہ کی دعوت دی تھی۔[5]

شاہ صاحبؒ نے حملہ کی دعوت دیتے ہوئے ابدالی کو جو خط لکھا ہے وہ ان کے اعلیٰ سیاسی تدبر کی ناقابلِ انکار شہادت ہے۔

شاہ صاحبؒ نے اگرچہ اپنے خط میں احمد شاہ ابدالی کو یہ نصیحت بھی کی تھی کہ مسلمانوں کو نہ لوٹا جائے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی فوجوں نے دہلی کو بلا امتیاز ہندو مسلم خوب لوٹا۔ شاہ صاحبؒ اس کا ذکر اپنے ایک مکتوب میں اس طرح کرتے ہیں کہ:-

[1] تاریخ مسلمانانِ پاک و ہند جلد ۲، ص ۳۳-۳۶ [2] الفرقان۔ ص ۱۸۱۔ مناظر احسن گیلانی
[3] سیاسی مکتوبات (مترجمہ) ص ۱۰۶۔ [4] سیر المتاخرین ج ۲ ص ۹۱۲
[5] سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۴۵-۵۸

"الحمد للہ کہ اس حادثہ عامہ میں عافیت نصیب ہوئی۔ اس محلہ کو معلوم نہیں ہوا کہ مخالف کی فوج آئی تھی یا نہیں، نہ تو لوٹ ڈالنے والوں کی لوٹ سے کوئی اذیت پہنچی اور نہ اس ناوان و جرباشہ (تعزیری ٹیکس) سے جو حویلیوں پر ڈالا گیا تھا کوئی زیر بار ہوا۔ سابق میں عالمگیر نے جو کچھ کہہ دیا تھا کہ اس فتنہ میں تم کو سلامتی رہے گی وہ بھی ظہور میں آیا۔ اکثر کی جائدادوں کی سندیں (دستاویزیں) ضبط ہو گئیں مگر میری سند کہ دستخط کر کے مجھ کو واپس کر دی گئی ہے۔ اس وقت احمد شاہ درانی جنگ جاٹ کی طرف متوجہ ہے جو کچھ وقوع میں آئیگا بعد کو لکھا جائے گا۔ اہلِ شہر اپنے قتل ہونے سے تو محفوظ رہے لیکن دولت کا مادۂ فاسدہ جن لوگوں کے مزاجوں میں پیدا ہو گیا تھا اس کا تنقیہ پورے طور پر ہو گیا چنانچہ عبرت کی چیز ہے کہ جو لوگ جاہ و حشمت میں جسقدر زیادہ تھے، قید و ضرب و مذلت بھگتنے میں بھی وہی آگے آگے رہے مگر جس کو اللہ تعالیٰ نے محفوظ رکھنا چاہا وہ محفوظ رہا۔"[1]

انگریزوں کی عملداری

مختلف مذکورہ حالات کی وجہ سے مرکز اور مسلمانوں کی کمزوری کے نتیجہ میں ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۷ء میں سراج الدولہ کے مقابلہ میں میر جعفر کی غداری سے انگریزوں نے پلاسی کا معرکہ جیتا اور بنگال پر قابض ہو گئے۔

یہ تھے اس دور کے سیاسی حالات جنھیں شاہ ولی اللہؒ نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور جن میں انھوں نے اپنی دینی بصیرت اور قوتِ تدبر سے کام لے کر تحفظِ ملتِ اسلامیہ کی خاطر عملی حصہ بھی لیا۔

[1] سیاسی مکتوبات (مکتوب دوم) (ترجمہ) ص ۱۲۹-۱۳۰

Toobaa-elibrary.blogspot.com

معاشرتی حالات

شاہ ولی اللہؒ کا دور سیاسی اعتبار سے انحطاط کا دور ہے۔ سیاسی انحطاط اخلاقی انحطاط کا ذریعہ ہوتا ہے، یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ پہلے اخلاقی انحطاط آتا ہے اس کے نتیجہ میں سیاسی انحطاط رونما ہوتا ہے اور یہ سیاسی انحطاط مزید اخلاقی اور اقتصادی انحطاط کا سبب بن جاتا ہے۔

شاہ صاحبؒ کے دور میں سیاسی انتشار کے ساتھ ساتھ اخلاقی اقدار بھی پامال ہو چکی تھیں اور بالخصوص عوام نہ صرف اخلاقی بلکہ اقتصادی حیثیت سے بھی دیوالیہ ہو چکے تھے۔

شاہ صاحبؒ نے عالمگیر کے بعد جن بادشاہوں کا زمانہ دیکھا، ان میں سے بیشتر کی حالت یہ تھی کہ وہ امورِ سلطنت سے غافل ہو کر عموماً عیش کوشی اور لذت اندوزی میں منہمک رہتے، شہوات کی طرف انسان کے طبعی میلان، خصوصاً جبکہ پورے مواقع بھی میسّر ہوں، کے علاوہ اس کا سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنے پیشروؤں کا حشر دیکھ کر اور بادشاہ گر امراء اور وزراء کے ہاتھوں بے بس اور مجبور ہو کر وہ اگر اپنے دماغی سکون کے لئے یہ سوچتے ہوں تو بیجا نہ تھا کہ حیاتِ ناپائیدار اور غیر یقینی اقتدار کی عارضی مدت کو کیوں نہ غرقِ شاہد و شراب رکھا جائے۔

جہاندار شاہ اور لال کنور کے قصے، محمد شاہ کی رنگ رلیاں اور احمد شاہ کی اس حد تک حسن پرستی کہ نہ صرف محل بلکہ محل سے لے کر ایک ایک کوس کے فاصلہ تک صرف خوبصورت عورتیں نظر آئیں[1]۔ ان واقعات سے تاریخ کا کوئی طالب علم ناآشنا نہیں۔

اس عام لذت کوشی کے ساتھ ساتھ بعض کی اقتصادی حالت یہ تھی کہ وہ اپنے خزانے میں اتنی رقم بھی نہ پاتے تھے کہ سپاہیوں کو تنخواہ دے سکیں۔ عالمگیر ثانی کے عہد میں تو شاہی افلاس کی نوبت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ شہزادوں اور شہزادیوں کی حالت بھکاریوں سے بدتر تھی۔ شہزادہ جہاں دیوان ایک روز خیرات خانے کا شور یا بادشاہی معائنہ کے لئے کرگیا تو اس نے کہا کہ یہ محل کی بیگمات کو دیدو کیونکہ محرم کے مطبخ میں تین دن سے چولھا نہیں جلا[2]۔

[1] Fall of the Mughal Empire Vol 2 P. 206 ایضاً ص ۳۷

عالمگیر ثانی ہی کے زمانے میں ایک دن قلعہ کی بیگمات نے بھوک سے بیتاب ہو کر محل سے نکل کر شہر میں جانا چاہا۔ بھوک کی شدت کی وجہ سے انھیں اپنی بے پردگی تک کا خیال نہ رہا لیکن قلعہ کے دروازے بند ہونے کی وجہ سے مجبوراً وہیں بیٹھ رہیں اور ایک دن اور ایک رات وہیں بیٹھی رہیں، بڑی مشکل سے انھیں محل میں واپس لایا گیا[1]۔

جب بادشاہوں کا یہ حال ہو تو "الناس علی دین ملوکھم" کے اصول کے مطابق عوام کا کیا حال ہوگا اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

اس زمانے میں مختلف طبقات کی جو اخلاقی اور اقتصادی حالت تھی اس کی تصویر شاہ صاحبؒ کی تحریروں میں موجود ہے۔ شاہ صاحبؒ نے سلاطین، امراء اور ارکانِ دولت، فوجی سپاہیوں، اہلِ صنعت و حرفت، متاخرین اور پیرزادوں، غلط کار علماء، واعظوں اور عوام سب کو خطاب کر کے ان کی غلطیوں اور برائیوں پر متنبہ کیا ہے اور ہر ایک کو یہ بتایا ہے کہ انھیں کرنا کیا چاہئے اور کر وہ کیا رہے۔ شاہ صاحب نے اپنے متفرق مکتوبات میں اپنے زمانے کے عوام کے حالات پر روشنی ڈالی ہے۔

شاہ صاحبؒ کا سلاطینِ اسلام سے خطاب

اے بادشاہو! ملاءِ اعلیٰ کی مرضی، اس زمانے میں اس امر پر مستقر ہو گئی ہے کہ تم "طوائف" کو جمع کر لو اور اس وقت تک نیام میں داخل نہ کرو جبتک مسلم، مشرک سے بالکلیہ جدا نہ ہو جائے اور اہلِ کفر فسق کے سرکش لیڈر کمزوروں کے گروہ میں جا کر شامل نہ ہو جائیں اور یہ کہ ان کے قافلوں میں پھر کوئی ایسی بات نہ رہ جائے جس کی بدولت وہ آئندہ سر اٹھا سکیں۔ "ان سے جنگ کرتے رہو تاکہ فتنہ فرو ہو جائے اور دین صرف اللہ کے لئے مخصوص ہو جائے"[2]۔ پھر جب کفر و اسلام کے درمیان ایسا کھلا نمایاں امتیاز پیدا ہو جائے تب تمہیں چاہئے کہ ہر تین چار دن کے سفر کی منزلوں پر اپنا ایک ایک حاکم مقرر کرو۔ ایسا حاکم جو عدل و انصاف کا مجسمہ ہو، جو قوی ہو، ظالم سے مظلوم کا حق وصول کر سکتا ہو، اور خدا کے حدود کو قائم کر سکتا ہو اور اس میں

[1] Fall of the Mughal Empire Vol 2 P. 37.

[2] وقاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ ویکون الدین للہ۔ (بقرہ، ۱۹۳)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مگر مہم ہو کہ پھر لوگوں میں بغاوت و سرکشی کے جذبات پیدا نہ ہوں، وہ جنگ پر آمادہ نہ ہوں، اور دین سے متنفر ہونے کی کسی میں جرأت باقی نہ رہے۔ یہ کسی گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی کسی کو مجال ہو۔ اسلام کا کھلے بندوں اعلان ہو اور اس کے شعائر کا علانیہ اظہار کیا جائے۔ ہر شخص اپنے متعلقہ فرائض کو صحیح طور پر ادا کرے، چاہے کہ شہر کا حاکم اپنے پاس اتنی قوت رکھے جس کے ذریعہ سے اپنی متعلقہ آبادی کی اصلاح کر سکتا ہو مگر اسی کے ساتھ اس کو اتنی قوت فراہم کرنے کا موقع نہ دیا جائے جس کے بل بوتے پر وہ خود ان سے نفع گیر ہونے کی تدبیریں سوچنے لگے اور حکومت کے مقابلہ پر آمادہ ہو جائے۔ چاہئے کہ اپنے متعلقہ مقبوضات کے بڑے علاقے اور اقلیم پر ایسے امیر مقرر کئے جائیں جو جنگی مہمات کا اختیار بھی رکھتے ہوں۔ ایسے امیر کے ساتھ بارہ ہزار کی جمعیت رکھی جائے مگر جمعیت ایسے آدمیوں سے بھرتی ہو جن کے دل میں جہاد کا ولولہ ہو اور خدا کی راہ میں کسی ملامت سے خوف زدہ نہ ہوں۔ ہر سرکش و متمرد سے جنگ اور مقابلہ کی ان میں صلاحیت ہو۔

اے بادشاہو! جب تم یہ کرو گے تو اس کے بعد ملاءِ اعلیٰ کی رضامندی یہ چاہے گی کہ تم لوگوں کی منزلی اور عائلی زندگی کی طرف توجہ کرو، ان کے باہمی معاملات کو سلجھاؤ اور ایسا کرو کہ پھر کوئی معاملہ ایسا نہ ہونے پائے جو شرعی قوانین کے مطابق نہ ہو۔ اسی کے بعد لوگ امن و امان کی صحیح مسرت سے فائز المرام ہو سکتے ہیں۔ [1]

امراء و ارکانِ دولت سے خطاب

اے امیرو! دیکھو، کیا تم خدا سے نہیں ڈرتے، دنیا کی فانی لذتوں میں تم ڈوبے جا رہے ہو اور جن لوگوں کی نگرانی تمہارے سپرد ہوئی ہے ان کو تم نے چھوڑ دیا ہے تاکہ ان میں سے بعض بعض کو کھاتے اور نگلتے رہیں۔ کیا تم علانیہ شرابیں نہیں پیتے؟ اور پھر اپنے اس فعل کو تم برا بھی نہیں سمجھتے۔ تم یہ نہیں دیکھ رہے ہو کہ بہت سے لوگوں نے اونچے اونچے محل اس لئے کھڑے کئے ہیں کہ ان میں زنا کاری کی جائے اور شرابیں ڈھالی جائیں، جوا کھیلا جائے لیکن تم اس میں دخل نہیں دیتے اور اس حال کو نہیں بدلتے۔ کیا حال ہے ان بڑے بڑے شہروں کا جن میں چھ سو سال سے کسی پر حدِ شرعی جاری نہیں ہوئی۔ جب کوئی کمزور مل جاتا ہے تو اسے پکڑ لیتے ہو اور جب قوی ہوتا ہے تو چھوڑ دیتے ہو۔ تمہاری ساری ذہنی قوتیں اس پر صرف

[1] تفہیمات۔ ج ۱ ص ۲۱۵، ۲۱۶۔

ہو رہی ہیں کہ لذیذ کھانوں کی قسمیں پکوانے رہو اور نرم و گداز جسم والی عورتوں کا لطف اٹھاتے رہو۔ اچھے کپڑوں اور اونچے مکانات کے سوا تمہاری توجہ اور کسی طرف منعطف نہیں ہوتی۔ کیا تم نے اپنے سر اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکائے؟ خدا کا نام تمہارے پاس صرف اس لئے رہ گیا ہے کہ اپنے تذکروں اور قصے کہانیوں میں اس نام کو استعمال کرو، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے لفظ سے تمہاری مراد زمانہ کا انقلاب ہے کیونکہ تم اکثر بولتے ہو خدا قادر ہے کہ ایسا کر دے یعنی زمانے کے انقلاب کی یہ تعبیر ہے۔ [1]

فوجی سپاہیوں سے خطاب

اے فوجیو اور عسکریو! تمہیں خدا نے جہاد کے لئے پیدا فرمایا تھا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی بات اونچی ہو گی اور خدا کا کلمہ بلند ہو گا اور شرک اور اس کی جڑوں کو تم دنیا سے نکال پھینکو گے۔ لیکن جس کام کے لئے تم پیدا کئے گئے تھے اسے تم چھوڑ بیٹھے۔ اب تم جو گھوڑے پالتے ہو، ہتھیار جمع کرتے ہو اس کا مقصد صرف یہ رہ گیا ہے کہ محض اپنی دولت میں اضافہ کرو۔ اس سلسلہ میں جہاد کی نیت سے تم بالکل خالی رہتے ہو، تم شرابیں پیتے ہو، سنگ کے پیالے چڑھاتے ہو، ڈاڑھیاں مونڈتے ہو اور مونچھیں بڑھاتے ہو، عام لوگوں پر زیادتیاں اور ظلم کرتے ہو، حالانکہ جو کچھ ان کا لیکر کھاتے ہو اس کی قیمت اُن تک نہیں پہنچتی، خدا کی قسم تم عنقریب اللہ کی طرف واپس جاؤ گے پھر تمہیں وہ بتائے گا جو کچھ تم کیا کرتے تھے۔ [2]

اہل صنعت و حرفت سے خطاب

اربابِ پیشہ! دیکھو، امانت کا جذبہ تم سے مفقود ہو گیا ہے، تم اپنے رب کی عبادت سے خالی الذہن ہو چکے ہو اور تم اپنے فرضی بنائے ہوئے معبودوں پر قربانیاں چڑھاتے ہو، تم مدار اور سالار کا حج کرتے ہو۔ تم میں بعض لوگوں نے فال بازی اور ٹونکا اور گنڈے وغیرہ کا پیشہ اختیار کر رکھا ہے۔ یہی ان کی دولت ہے اور یہی ان کا ہنر ہے۔ یہ لوگ خاص قسم کا لباس اور بانا اختیار کرتے ہیں، خاص طرح کے کھانے کھاتے ہیں۔ ان میں جن کی آمدنی کم ہوتی ہے وہ اپنی عورتوں اور اپنے بچوں کے حقوق کی پروا نہیں کرتے۔ تم میں بعض صرف شراب خوری کو پیشہ بنائے ہوتے ہیں اور تم ہی میں کچھ لوگ عورتوں کو کرایہ پر چلا کر پیٹ پالتے ہیں۔ یہ کیسا بدبخت آدمی ہے، اپنی دنیا اور

[1] تفہیمات۔ ج ۱ ص ۲۱۶۔ [2] ایضاً ص ۲۱۶، ۲۱۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

آخرت دونوں کو برباد کر رہا ہے۔[1]

مشائخ کی اولاد یعنی پیرزادوں سے خطاب

اے وہ لوگو جو اپنے آباء کے رسوم کو بغیر کسی تحقیق کے پکڑے ہوئے ہو بھی گذشتہ بزرگانِ دین کی اولاد میں ہو۔ میرا آپ سے سوال ہے کہ آپ کو کیا ہو گیا ہے کہ ٹکڑوں ٹکڑوں، ٹولیوں ٹولیوں میں آپ بٹ گئے ہیں۔ ہر ایک اپنے اپنے راگ اپنی اپنی منڈلی میں الاپ رہا ہے۔ اور جس طریقے کو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ نازل فرمایا تھا اور محض لطف و کرم سے جس راہ کی طرف راہنمائی فرمائی تھی، اسے چھوڑ کر ہر ایک تم میں سے ایک مستقل پیشوا بنا ہوا ہے اور لوگوں کو اسی طرف بلا رہا ہے۔ اپنی جگہ اپنے کو راہ یافتہ اور راہ نما ٹھہرائے ہوئے ہے حالانکہ درحقیقت وہ خود گم کردہ راہ اور دوسروں کو بھٹکانے والا ہے۔ ہم ایسے لوگوں کو قطعاً پسند نہیں کرتے جو محض لوگوں کو اس لئے مرید کرتے ہیں تاکہ ان سے نکے وصول کریں۔ ایک علم شریف کو بیچ کر دنیا بٹورتے ہو۔ کیونکر جب تک اہلِ دین کی شکل و شباہت اور طرز و انداز نہ اختیار کریں گے دنیا حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور نہ ہیں ان لوگوں سے راضی ہوں جو اللہ و رسول کے بجائے خود اپنی طرف بلاتے ہیں اور اپنی عزتی کی پابندی کا لوگوں کو حکم دیتے ہیں۔ یہ لوگ بٹ مار اور راہ زن ہیں۔ ان کا شعار رجالوں کی کمزوریوں، قتالوں اور ان لوگوں میں ہے جو خود فتنہ اور آزمائش کے شکار ہیں۔[2]

دین میں تنگی پیدا کرنے والے واعظوں اور کج نشین زاہدوں سے خطاب

دین میں خشکی اور سختی کی راہ اختیار کرنے والوں سے میں پوچھتا ہوں اور واعظوں عابدوں اور ان کج نشینوں سے سوال ہے جو خانقاہوں میں بیٹھے ہیں کہ جبر اپنے اوپر دین کا لاگو کرنے والو تمہارا کیا حال ہے، ہر بُری بھلی بات ہر رطب و یابس تمہارا ایمان ہے۔ لوگوں کو تم جعلی اور گھڑی ہوئی حدیثوں کا وعظ سناتے ہو، اللہ کی مخلوق پر تم نے زندگی تنگ کر چھوڑی ہے، حالانکہ تم (اے امتِ محمدیہ) اس لئے پیدا ہوئے تھے کہ لوگوں کو آسانیاں بہم پہنچاؤ گے نہ کہ ان کو دشواریوں میں مبتلا کر دو گے۔ تم ایسے لوگوں کی باتیں دلیل میں پیش کرتے ہو جو بیچارے مغلوب الحال تھے اور عشق و محبتِ الٰہی میں عقل و حواس بھی کھو بیٹھے تھے حالانکہ

[1] تعبیات ج ۱ ص ۲۱۷۔ [2] ایضاً ص ۲۱۴

اہلِ عشق کی باتیں وہیں کی وہیں لپیٹ کر رکھ دی جاتی ہیں نہ کہ ان کا چرچا کیا جاتا ہے۔ تم نے وسواس کو اپنے لئے گوارا کر لیا ہے اور اس کا نام احتیاط رکھ چھوڑا ہے۔ حالانکہ تمہیں صرف یہ چاہئے تھا کہ اعتقاد اور عملی احسان کے مقام کے لئے جن امور کی ضرورت ہے بس اس کو سیکھ لیتے۔ لیکن جو بیچارے اپنے خاص حال میں مغلوب تھے خواہ مخواہ ان کی باتوں کو احسانِ خالص کے امور میں گڈمڈ کرنے کی حاجت نہ تھی اور نہ ارباب کشف کی چیزوں کو ان میں مخلوط کرنے کی ضرورت تھی۔[1]

عام امتِ مسلمہ سے جامع خطاب امراض کی تشخیص اور علاج کی تجویز

میں مسلمانوں کی عام جماعت کی طرف اب مخاطب ہوں اور کہتا ہوں، آدم کے بچو! دیکھو تمہارے اخلاق سو چکے ہیں۔ تم پر بے حاصل آواز کا ہو کا سوار ہو گیا ہے۔ تم پر شیطان نے قابو پا لیا ہے، عورتیں مردوں کے سر چڑھ گئی ہیں اور مرد عورتوں کے بس پر کار رہے ہیں، حرام کو تم نے اپنے لئے خوشگوار بنا لیا ہے اور حلال تمہارے لئے بدمزہ ہو چکا ہے۔

اے آدم کی اولاد! تم نے ایسے بگڑے ہوئے رسوم اختیار کر لئے ہیں جس سے دین کی اصلی صورت بگڑ گئی ہے۔ تم عاشورا کے دن جھوٹی باتوں پر اکٹھا ہوتے ہو اسی طرح شبِ برات میں کھیل کود کرتے ہو اور مُردوں کے لئے کھانے پکا پکا کر کھلانے کو اچھا خیال کرتے ہو۔ اگر تم سچے ہو تو اس کی دلیل پیش کرو۔ اسی طرح اور بھی بری بری رسمیں تم میں جاری ہیں جس نے تم پر تمہاری زندگی تنگ کر دی ہے۔ مثلاً نفلیات کی دھنوں میں تم نے حد سے زیادہ تکلف برتنا شروع کر دیا ہے۔ اسی طرح ایک بُری رسم یہ بھی ہے کہ بعض ہو جائے لیکن طلاقی کو گویا تم نے ناجائز ٹھہرا لیا ہے۔ یونہی بیوہ عورتوں کو نکاح سے روکے رہتے ہو ان رسموں میں تم اپنی دولت ضائع کرتے ہو وقت بھی برباد کرتے ہو اور جو صحت بخش روش تھی اسے چھوڑ بیٹھے ہو۔ تم نے اپنی نمازیں برباد کر رکھی ہیں۔ تم میں کچھ لوگ ہیں جو دنیا کماتے ہیں اور اپنے دھندوں میں اتنے پھنس گئے ہیں کہ نماز کا انھیں وقت ہی نہیں ملتا۔ کچھ لوگ ہیں جو قصہ کہانی سننے میں وقت گنواتے ہیں۔ خیر بھی اگر ایسی مجلسیں لوگ ایسے مقامات پر قائم کیا کرتے جو مسجدوں سے قریب ہوں تو شاید ان کی نمازیں ضائع نہ ہوتیں۔ تم نے زکوٰۃ کو بھی چھوڑ دیا ہے حالانکہ کوئی دولتمند ایسا نہیں ہے جس کے اقرباء میں حاجتمند لوگ نہ ہوں۔ اگر ان لوگوں کی وہ مدد کیا کریں، ان کو کھلایا پلایا کریں اور زکوٰۃ کی نیت

[1] تعبیات۔ ج ۱ ص ۲۱۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کرلیا کریں تو یہ بھی ان کے لئے کافی ہوسکتی ہے۔ ہم میں بعض نے روزے چھوڑ رکھے ہیں خصوصاً جو فوجی ملازم ہیں۔ کہتے ہیں کہ وہ روزہ رکھنے پر قادر نہیں ہیں، یعنی جو محنت انھیں برداشت کرنی پڑتی ہے اس کے ساتھ روزے نہیں رکھ سکتے۔ تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ تم نے راہ غلط کردی ہے اور تم حکومت کے سینہ پر بوجھ بن گئے ہو۔ بادشاہ جب اپنے خزانہ میں اتنی گنجائش نہیں پاتا جس سے تمہاری تنخواہ ادا کرے تب رعایا پر زندگی دشوار کرتا ہے۔ سپاہیو! یہ تمہاری کیسی بری عادت ہے۔ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو روزے رکھتے ہیں لیکن سحری نہیں کرتے اور رمضان میں ان سخت کاموں کو نہیں چھوڑتے جن کی وجہ سے روزے ان پر گراں گذرتے ہیں۔ [1]

متفرق حالات شاہ صاحبؒ کے قلم سے

وزرا اور امرا کو اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:۔

"ملازموں کی تنخواہیں بغیر تاخیر کے ان کو ملنی چاہئیں، اس لئے کہ تاخیر کی صورت میں وہ لوگ سودی قرضہ لینے پر مجبور ہوجاتے ہیں اور ان کا اکثر مال ضائع ہوجاتا ہے۔" [2]

مسلمانوں کی کمزوری اور بدحالی کے باعث ہندوؤں کے عمل دخل کا حال ایک مکتوب میں اس طرح بیان کرتے ہیں:۔

"یہاں مسلمانوں کا حال، وہ یہ ہے کہ بادشاہ کے ذکر جو کہ ایک لاکھ سے زائد تھے ان میں پیادہ و سوار بھی تھے، اہلِ نقدی دجاگیردار بھی تھے، بادشاہوں کی غفلت سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ جاگیردار اپنی جاگیروں پر عمل دخل نہیں پاتے، کوئی خود نہیں کرتا کہ اس کا باعث بے عملی ہے۔ جب خزانۂ بادشاہ نہیں رہا، نقدی بھی موقوف ہوگئی آخر کار سب ملازمین تتر بتر ہوگئے اور کاسۂ گدائی اپنے ہاتھ میں لے لیا، سلطنت کا بجز نام کے اور کچھ باقی نہ رہا جب بادشاہ کے ملازمین کا یہ حال ہے تو تمام دیگر اشخاص کے حال کو جو کہ وظیفہ خوار یا سوداگر یا اہل صنعت ہیں اپنی پر قیاس کرلینا چاہئے کہ کس حد تک خراب ہوگیا ہوگا۔ طرح طرح کے ظلم اور بے روزگاری میں یہ لوگ گرفتار ہیں، علاوہ اس تنگی و مفلسی کے جب سے راج مل کی قوم نے اور صفدر جنگ نے مل کر دہلی کے پرانے شہر پر دھاوا بولا یہ غریب سب کے سب بے خانماں

---

[1] تفہیمات ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۹ [2] سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۹۵ (مکتوب بنام وزرا و امرا)

نوٹ، ان تمام تفہیمات کا ترجمہ مولانا مسعود حسن (الفرقان، ص ۱۴۲-۱۵۲) سے لیا گیا ہے۔

پریشان اور بے پا ہوگئے۔ پھر متواتر آسمان سے قحط نازل ہوا، غرضکہ جماعتِ مسلمین قابلِ رحم ہے، اس وقت ہر دخل و عمل سرکار بادشاہی میں باقی ہے وہ ہنود کے ہاتھ میں ہے کیونکہ متصدی و کارکن سوائے ان کے کوئی نہیں ہے، ہر قسم کی دولت و ثروت ان کے گھروں میں جمع ہے، افلاس و مصیبت کا بادل مسلمانوں پر چھا رہا ہے۔ [1]

نجیب الدولہ کو لکھتے ہیں:۔

"ایک بات اور کہنی ہے وہ یہ کہ جب افواج شاہیہ کا گذر دہلی میں واقع ہو تو اس وقت اہتمام کو لازم جانیں کہ دہلی سابق کی طرح ظلم سے پامال نہ ہوجائے۔ دہلی والے کئی مرتبہ اپنے مالوں کی لوٹ اور اپنی عزتوں کی توہین اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے ہیں۔" [2]

"ایک اہم بات یہ ہے کہ مسلمانانِ ہندوستان نے خواہ وہ دہلی کے ہوں خواہ اس کے علاوہ کسی اور جگہ کے کئی صدمات دیکھے ہیں اور چند بار لوٹ مار کا شکار ہوئے ہیں، "چاقو ہڈی تک پہنچ گیا ہے" رحم کیا ہے، خدا کا اور اس کے رسول کا واسطہ دیتا ہوں کہ کسی مسلمان کے مال کے درپے نہ ہوں۔" [3]

تاج محمد خاں بلوچ کو لکھتے ہیں:۔

"اس زمانے میں دشمنانِ دین کے غالب ہونے اور مسلمانوں کے مغلوب ہونے کا سبب سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ مسلمان اپنے اغراضِ نفسانی کو درمیان میں لاتے ہیں اور ہنود کو اپنے کاروبار میں دخیل بناتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہنود غیر مسلموں کا استیصال گوارا نہ کریں گے۔ دور اندیشی اور تحمل محمود ہے، لیکن اتنی نہیں کہ غیر مسلم مسلمانوں کے شہروں پر غالب آتے چلے جائیں اور ہر روز ایک شہر پر قبضہ کرتے رہیں۔" [4]

شاہ صاحبؒ کی ان تحریروں سے بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے کہ اس زمانہ کے معاشرتی حالات کیا تھے۔

---

[1] سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۱۰۴-۱۰۵ (مکتوب بنام ابدالی)
[2] " " " ص ۱۱۷
[3] " " " ص ۱۱۹
[4] " " " ص ۱۴۹

Toobaa-elibrary.blogspot.com

علمی حالت

محمد بن قاسم کے فتح سندھ کے بعد سے چار صدیوں تک ہند میں حدیث کا چرچا رہا لیکن جب عربی سلطنت کی جگہ غزنوی اور غوری سلطنتوں نے لے لی اور لوگ خراسان اور ماوراء النہر سے آنے لگے تو حدیث عقا ہوگئی اور اس کی جگہ لوگوں پر شعر، نجوم، فنونِ ریاضیہ اور علومِ دینیہ میں سے فقہ اور اصولِ فقہ غالب آگئے۔ [1]

ہمایوں کے بعد، جس نے ایرانیوں کی مدد سے سور یوں پر فتح حاصل کی تھی جب ہندوستان میں ایرانی علماء کی آمد ہوئی تو یونانی حکمت کے اثر و نفوذ میں مزید اضافہ ہوا اور عہدِ اکبری تک ایران سے علمی رابطہ کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ نصابِ تعلیم میں معقول، فلکیات اور ریاضیات کا پلہ بھاری ہوگیا۔ [2] تاہم بحیثیت مجموعی نویں صدی ہجری کے آخر تک ہندوستان میں فقہ اور اصولِ فقہ کا غلبہ رہا۔ [3] لیکن جب امیر فتح اللہ شیرازی (م ۹۹۷ھ / ۱۵۸۸ء) نے دوانی، شیرازی، منصور اور مزاجان ایرانی متاخرین کی کتابیں ہندوستان کے درس میں داخل کیں تو اس وقت سے یہاں معقول و فلسفہ کو قبول عام حاصل ہوگیا۔ [4]

جس وقت ہندوستان شاہجہانی اور عالمگیری عہد سے گذر رہا تھا، ایران کی سرزمین میر باقر داماد اور صدر شیرازی جیسے نقلی فلسفیوں کی علمی جلالت شان کے غلغلوں سے گونج رہی تھی، وہاں غلغلوں کی صدائے بازگشت ہندوستان میں آ آ کر سنائی دیتی تھی۔ [5]

روہیلے اگرچہ تورانیوں ہی کی طرح حنفی تھے لیکن تورانیوں کے مقابلے میں جن پر فقہا کے مقابلہ میں صوفیا کا اثر غالب تھا، روہیلوں پر جزئیاتی فقہا کی گرفت زیادہ سخت تھی۔ [6]

حدیث سے بعد اور فقہ حنفی پر جمود جو تورانیوں میں تھا اس میں روہیلوں کے عہد میں مزید شدت پیدا ہوگئی۔

مولانا عبدالحی نے غیاث الدین تغلق کے عہد کا، جو تورانی علماء کے اثر و اقتدار کا دور ہے

---

[1] الثقافہ ص ۱۳۵۔ [2] تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ص ۱۸۔ [3] الثقافہ ص ۳
[4] ایضاً ص ۵۔ [5] الفرقان، ص ۱۸۳۔ [6] ایضاً ص ۱۹۲۔

ایک واقعہ یہ نقل کیا ہے کہ شیخ نظام الدین بدایونی سلع کا ذوق رکھتے تھے، علماء کو اس پر اعتراض تھا معاملہ غیاث الدین تغلق تک پہنچا، اس نے شیخ نظام الدین اور فقہاء و قضاۃ کو مناظرہ کے لئے بلایا۔ شیخ نے وہ احادیث پیش کیں جن سے سماع کی اباحت ثابت ہوتی تھی۔ فقہاء نے انھیں رد کر دیا اور کہا کہ ہمارے ملک میں فقہی روایات، احادیث پر مقدم ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ ہم ان احادیث کو سننا نہیں چاہتے کیونکہ ان سے شافعی نے تمسک کیا ہے اور وہ ہمارے مذہب کے دشمن ہیں۔ [1]

اس واقعہ سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس دور کے علماء کا فقہ میں کس درجہ غلو اور جمود میں کس درجہ شدت تھی۔

روہیلوں کی شہرت اور جمود حنفیت کا عالم یہ تھا کہ:

کانوا اشد قوم عصبیۃ لما یتخلونہ من الراء فقہا تھم رحمہم اللہ تعالیٰ واشد الناس جمودا علیھا [2]

شاہ صاحب جس دور میں پیدا ہوئے، اس دور کی علمی حالت خود ان کی تحریروں میں یہ ملتی ہے کہ:

۱۔ یہ وہی ایسے زمانے میں پیدا ہوا ہے جس میں ہر شخص اپنی رائے کا شارع ہے۔ ایک شخص بھی نہیں ایسا نظر آئے گا جو متشابہات اور علمی مشکلات پر سے گھبرا کر نہ جاتا ہو۔ ہر شخص نہیں احکام کے معانی اور اسرار میں غوص کرتا ہوا نظر آئے گا اور اس غوص میں اس کا میلان معقولات کی طرف ہوتا ہے۔ ہر شخص نے اپنی فہم کے مطابق اپنا ایک جداگانہ مذہب بنا لیا ہے۔ [3]

۲۔ یہ وہی ایسے زمانے میں پیدا ہوا ہے جس میں تین چیزوں کا رواج ہے۔ بہتان، اس کا سبب یونانیوں کے علوم کا اختلاط ہے اور قوم کا علم کلام میں اس طرح اشتغال کہ عقائد میں حیات بھی ہوتی ہے وہ برہانی مناظرات سے مخلوط ہوا کرتی ہے۔ [4]

۳۔ ہمارے زمانے کے معقولی اگرچہ فلسفہ شناس ہیں لیکن فیضِ الٰہی سے بہت دور ہیں۔

خدائے کوری خفاش چشم بینائے کہ بخیر زرخ آفتاب تیم شبی است

---

[1] الثقافہ ص ۱۲ [2] الیانع الجنی ص ۸۳
[3] تفہیمات ج ۱ ص ۸۳ [4] ایضاً ص ۸۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہ بات ہمارے زمانے کے ان معقولیین کے بارے میں کہی گئی ہے جو مستحدث علوم میں مشغول ہو کر انبیاء علیہم السلام کی میراث سے محروم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اور انھیں راہِ حق دکھائے۔ [1]

۴۔ اس زمانے میں ایک جماعت ایسی ہے کہ کتاب مشکوٰۃ المصابیح ان کے ہاتھ لگ گئی ہے انھوں نے ورق گردانی کے طور پر اس کا مطالعہ کر لیا ہے اور اس کی بعض احادیث سے ان کے دماغوں میں شکوک و شبہات قائم ہو گئے ہیں۔ ان شبہات کا استیعاب کر کے ان کا پورے طور پر رد کرنا تضیع اوقات ہے اس لئے کہ مناظرہ اس شخص کے ساتھ مناسب ہے جس میں دلائل سے یقین حاصل کرنے کی استعداد ہو اور وہ اس شبہ میں جس کا منشاء عقلی مقدمات یا دلائلِ نقلی ہو اور اس شبہ میں جس کا منشا صرف وہم ہو فرق جانتا ہو اور بظاہر متعارض دلیلوں کے درمیان تطبیق دے سکتا ہو۔ [2]

۵۔ مؤطا کے سوا اس وقت کوئی کتاب ایسی نہیں جو مخدوم ہو اور طبقۂ بعد طبقۂ اس میں مجتہداً نظر کی گئی ہو۔ جو شخص ان ماثور کتابوں کو جو شریعت کی اصول ہیں جانتا ہو اور علماء نے اس میں جو مجتہدانہ نظر اور کلام کیا ہے اسے بھی جانتا ہو اس کے لئے کسی مزید دلیل کی ضرورت نہیں۔ لیکن ہمارے زمانے کے سادہ لوح جو اس جانب سے پورے طور پر اعراض کئے ہوئے ہیں جنھوں نے اونٹنی کی طرح اپنی ناک میں نکیل مضبوط کر لی ہے اور جنھیں خبر نہیں کہ وہ کدھر جا رہے ہیں، انھیں ان امور کے فہم کا مکلف نہیں کیا جا سکتا۔

خلق اللہ للحروب رجالا ورجالا لقصعۃ و ثرید [3]

۶۔ اے علم کے طالبو! اے ہوتو فوا تم اپنے آپ کو علماء کہلواتے ہو تم یونانیوں کے علوم اور نحو اور صرف اور معانی میں مشغول ہو اور سمجھتے ہو کہ علم اسی کا نام ہے۔ حالانکہ علم یا تو کتاب اللہ کی آیتِ محکمہ ہے کہ تم اس کے غریب کی تفسیر اس کا سببِ نزول اور اس کے مشکلات کا حل سیکھو، یا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قائمہ ہے کہ تم یہ یاد کرو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وضو کیسے کرتے تھے، قضائے حاجت کے لئے کس طرح جاتے تھے، روزہ کیسے رکھتے تھے، حج کیسے کرتے تھے، جہاد کیسے کرتے تھے، آپ کی گفتگو کیسی ہوتی تھی، زبان کی حفاظت آپ کس طرح فرماتے تھے اور آپ کے اخلاق کیسے تھے، تاکہ تم آپ کی ہدایت کا اتباع کرو اور آپ کی سنت کی پیروی کرو، نہ اس لئے کہ وہ تم پر فرض ہے، صرف اس لئے کہ وہ ہدایت اور سنت ہے۔

[1] قرۃ ص ۱۶۱ [2] ایضاً ص ۲۹۳ [3] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۱۱

یا پھر علم فریضۂ عادلہ ہے کہ تم یہ سیکھو کہ وضو اور نماز کے کیا ارکان ہیں، زکوٰۃ کا نصاب اور اس کی مقدار واجب کیا ہے، میت کے فرائض کے سہام کیا ہیں۔

البتہ سیر اور صحابہ و تابعین کے قصے جن سے آخرت کی طرف ترغیب ہوتی ہے وہ فضل ہیں، لیکن جن علوم میں تم مشغول ہو اور ان میں اس درجہ انہماک برتتے ہو یہ آخرت کے علوم نہیں، دنیا کے علوم ہیں۔

تم گلے فقہاء کے استحسانات میں ڈوب گئے ہو کیا تمہیں یہ نہیں معلوم کہ حکم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے دیا ہو۔

تم میں سے اکثر لوگوں کا حال یہ ہے کہ ان کے پاس ان کے نبی کی کوئی حدیث پہنچتی ہے تو وہ اس پر عمل نہیں کرتے۔ کہتے ہیں کہ میرا عمل تو فلاں کے مذہب پر ہے، حدیث پر نہیں۔ اس کے بعد جملہ پیش کرتے ہیں کہ حدیث کا سمجھنا اور اس کے مطابق حکم دینا یہ کامل اور ماہر لوگوں کا کام ہے اور انھوں نے جو ایسے نہ تھے کہ یہ حدیث ان سے مخفی رہتی، اگر اس حدیث کو چھوڑا ہے تو کسی وجہ سے کہ یا تو یہ حدیث منسوخ ہوگی یا مرجوح۔ یاد رکھو دین میں ان باتوں کی کچھ حقیقت نہیں تم اپنے نبی پر ایمان لائے ہو تو اسی کی اتباع بھی کرو خواہ وہ کسی مذہب کے مخالف ہو یا موافق۔

اللہ کی مرضی یہ ہے کہ تم ابتداءً ہی سے اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت میں مشغول ہو۔ اگر ان دونوں کا اخذ تمہارے لئے آسان ہو تو فبہا و نعمت، اور اگر یہ تمہاری سمجھ میں نہ آئیں تو سابق علماء میں سے ان لوگوں کی رائے کو اپنے لئے معین بناؤ جو زیادہ حق، زیادہ صریح اور سنت سے زیادہ موافق ہو، اور اللہ کی مرضی یہ بھی ہے کہ اگر تم ان علوم میں مشغول ہو جو آلہ کی حیثیت رکھتے ہیں نہ صرف یہ سمجھ کر کہ وہ آلہ ہیں، نہ یہ سمجھ کر کہ وہ مستقل ہیں۔ کیا اللہ نے تم پر یہ واجب نہیں کیا کہ تم علم کو سلاح کر دیہاتک کہ بلادِ مسلمین میں شعائرِ اسلام ظاہر ہو جائیں۔ لیکن بجائے اس کے کہ تم ان شعائر کو ظاہر کرتے، تم زوائد میں مشغول ہو گئے اور اپنے اس طرزِ عمل سے تم نے دین اور حق کی طلب کو لوگوں کے لئے کوئی بڑی چیز بنا دیا۔ کیا تمہیں نظر نہیں آتا کہ بڑے بڑے شہر علماء سے خالی ہوتے جا رہے ہیں اور اگر علماء ہیں بھی تو ان سے شعائر کا ظہور نہیں ہوتا۔ [1]

[1] تفہیمات ج ۱ ص ۲۱۴-۲۱۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۷۔ میں ان لوگوں سے کہتا ہوں جنھوں نے اپنا نام فقہاء رکھ چھوڑا ہے اور جو تقلید جامد اختیار کئے ہوئے ہیں، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث صحیح اسناد سے ان تک پہنچتی ہے اور فقہائے متقدمین کی ایک جماعت نے اسے اختیار بھی کیا ہے، لیکن اس حدیث سے انھیں صرف یہ چیز روک دیتی ہے کہ جس کی وہ تقلید کرتے ہیں اس نے اسے اختیار نہیں کیا۔

اور میں ظاہریہ سے کہتا ہوں جو اُن فقہاء کے منکر ہیں جو اہل علم کا نمونہ ہیں اور اہل دین کے امام ہیں کہ یہ سب حماقت، سخافت رائے اور ضلالت میں مبتلا ہیں اور حق ان دونوں کے بین بین ہے۔[1]

۸۔ اس زمانے میں فقیہ اس شخص کا نام ہے جو یا تو فی ہو، تو دوسرے ایک جبڑے کو دوسرے جبڑے پر پٹکتا ہو، جو فقہا کے اقوال، قوی ہوں یا ضعیف، سب کو یاد کرنے کے بغیر اس امتیاز کے کہ ان میں سے کس میں قوت ہے کس میں نہیں وہ انھیں اپنے جبڑوں کے زور سے چباتا کتارہے۔[2]

شاہ صاحبؒ کی یہ تحریریں جس طرح اس زمانے کی علمی زبوں حالی اور علماء کی کج فہمی و کم بوری کی تصویر پیش کرتی ہیں اسی طرح ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صرف و نحو اور معانی کے ساتھ ساتھ جو علوم اس دور میں، ان اسباب کی بنا پر جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے سب سے زیادہ مقبول اور رائج تھے وہ دو ہی تھے ایک یونانی حکمت دوسرے فقہ۔

اس موقع پر تنا اور عرض کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ دینی علوم میں سے فقہ کی گرم بازاری صرف شاہ صاحبؒ کے زمانے یا ان سے قبل کے شمالی ہند کی خصوصیت نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک جن جن اسلامی یا مسلم سلطنتوں میں اسلامی شریعت ملکی قانون کی حیثیت سے رائج رہی ہے وہاں فقہ کی گرم بازاری برستور رہی ہے۔ معین مذاہب کے وجود میں آنے سے قبل کسی خاص مکتب فکر کی فقہ ملک کا قانون نہ ہوا کرتی تھی۔ لیکن جب فقہ کا ذخیرہ مدون ہو گیا اور مختلف فقہی مکاتب وجود میں آ گئے اور ان مکاتب کے متبعین کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف تعصب بھی راہ پا گیا تو جس سلطنت کا امیر جس مکتب فکر سے تعلق رکھتا تھا، اسی کی فقہ کو اپنی قلمرو میں ملکی قانون کی حیثیت سے رائج کر دیتا تھا۔ ہندوستان میں چونکہ امراء سے عوام تک، غالب اکثریت حنفی مذہب کے متبع تھی اس لئے غزنوی سے لے کر مغلیہ دور کے آخر تک یہاں کا ملکی قانون بھی فقہ حنفی کے

[1] تفہیمات، ج ۱ ص ۲۰۸ - ۲۰۹۔ [2] الانصاف ص ۹۳

مطابق تھا اور اسی لئے یہاں تنہا فقہ حنفی کا رواج تھا۔

فقہ حنفی پر جمود اس نے بھی نہ تھا کہ عوام حنفی مذہب کے مطابق فتوے اور فیصلے چاہتے تھے کسی نے مجتہد کے اجتہادات کو قبول کرنا تو کیا وہ احناف سے ہٹ کر ائمہ ثلاثہ تک کی بات ماننے کے روادار نہ تھے، اس نے بھی کہ مجتہد کے لئے جس درجہ کی عدالت اور جس پایہ کا علم ضروری ہے وہ نہ اس زمانے کے علماء میں موجود تھا اور نہ ان کے علم و عدالت پر لوگوں کو اعتماد تھا۔

امراء و عوام کے اسی رجحان کی وجہ سے عہدۂ قضاء پر صرف وہ علماء فائز کئے جاتے تھے جو بے حنفی ہوں، گویا اس زمانے کی منڈی میں جامد حنفیت کی مانگ بھی تھی اور اجتہاد کی راہ اختیار کرنا اپنے آپ کو بے قیمت کرنا تھا، چنانچہ شاہ صاحبؒ نے بھی جب حنفیت سے، گو عملاً ہی، فکری طور پر منحرف ہو کر اپنی راہ علیحدہ بنائی تو نہ خود ان کے زمانے والوں نے اس راہ کو اختیار کیا اور نہ ان کے بعد والوں نے۔ کیونکہ شاہ صاحب اگر مجتہد مطلق مستقل ہیں تو کسی مستقل فرقہ کی شکل میں ان کے متبعین کہاں ہیں اور اگر مجتہد منتسب اور فقیہ محدث ہیں تو جس فقہ حدیث کا انھوں نے بنیاد رکھی تھی اس پر کون عامل ہے۔ ہندوستان کے وہی فرقے مسلکاً ان کی طرف اپنا انتساب کرتے ہیں حنفی اور اہل حدیث۔ حنفی اگر شاہ صاحبؒ کے تتبع میں تو بیشتر مسائل میں حنفیت سے جو انحراف شاہ صاحبؒ نے کیا ہے، یہ کیوں نہیں کرتے؟ اور اگر اہل حدیث شاہ صاحبؒ کے متبع ہیں تو ان کے عمل اور تمذہب کے خلاف انھیں تقلید سے یہ تنفر اور ائمہ مجتہدین سے یہ بیزاری کیوں؟

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے جس فقہی مسلک کی بنیاد رکھی اسے مکمل شکل میں اور لوگ تو کیا قبول کرتے، شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کو چھوڑ کر جن کا مسلک تنازع فیہ ہے لیکن فرقہ اہل حدیث کی طرح ہرگز نہیں، خود ان کی اولاد تک نے قبول نہ کیا۔ سب پر نہ صرف عملی بلکہ فکری طور پر بھی حنفیت غالب تھی۔

بہرحال اس زمانہ کے حالات ہی ایسے تھے کہ حنفیت پر جمود ان کا لازمی نتیجہ تھا۔

---

* شاہ صاحبؒ کی تصریح کے مطابق مجتہد منتسب اور فقیہ محدث دونوں کا طریقہ کار یکساں ہے، جیسا کہ تفصیل کے ساتھ باب اجتہاد و تقلید میں ذکر کیا جائے گا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فصل - ۲

شاہ صاحبؒ کی ممتاز روش

حالات کا بگڑنا اور بگڑے ہوئے حالات کی اصلاح کے لئے کسی مجدد کا پیدا ہونا، اللہ تعالیٰ کی سنت جاریہ "ان اللہ یبعث لھذہ الامۃ علیٰ رأس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا"[1] کے عین مطابق ہے۔ اس نے اگر اللہ جل شانہٗ نے شاہ صاحبؒ کے دور کے سقیم حالات کی اصلاح کے لئے انھیں مجدد کی حیثیت سے پیدا کیا تو یہ اس کی سنت کے عین مطابق تھا۔

شاہ صاحبؒ نہ تو علماء سو کی طرح دین سے غافل ہیں اور نہ عام علماء حق کی طرح دنیا سے بے خبر۔ نہ علمائے ظاہر کی طرح وہ روح شریعت سے تہی دامن ہیں اور نہ جاہل صوفیاء کی طرح شریعت سے غافل۔ وہ دنیا کے حالات اور اپنے زمانے کی سیاست میں بھی کامل بصیرت رکھتے ہیں اور ان کے ایک ہاتھ میں اگر جام شریعت ہے تو دوسرے ہاتھ میں سندان عشق۔

شاہ صاحبؒ نے زمانہ سازی کے بجائے "بازمانہ ستیز" کی روش اختیار کی اور حالات کے بہاؤ کے ساتھ بہنے کے بجائے ان کا رخ راہ راست کی طرف موڑا۔

زمانے کو راہ راست پر لانے کے لئے انھوں نے وہی صورت اختیار کی جو اپنے زمانے کا ہر مجدد اختیار کرتا رہا ہے۔ یعنی اسلام میں جب بھی خیر اسلامی عناصر کی آمیزش اور بدعات کا شیوع ہوا، تو ہر مجدد نے یہی محسوس کیا کہ اس کی اصلاح کی صورت قرآن و حدیث اور قرون اولیٰ کی طرف رجوع کے سوا کچھ نہیں۔

لیکن دوسرے تمام مجددین سے وہ اس حیثیت سے منفرد ہیں کہ انھوں نے اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی اور تمدنی نظام کو ایک مرتب صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔[2]

اصلاح حال کے لئے شاہ صاحبؒ نے انبیاء علیہم السلام کے طریقے کو اپنا اسوہ بنایا یعنی

---

[1] ابوداؤد کتاب الملاحم۔ ج ۲ ص ۵۰۶۔

[2] مولانا مودودی۔ الفرقان۔ ص ۱۰۳۔

انھوں نے خرابیوں پر تنقید کی اور ساتھ ہی اصلاحی اور تعمیری نظام بھی لوگوں کے سامنے رکھا۔ اسی لئے مولانا مودودی[1] شاہ صاحبؒ کے تجدیدی کارنامے کو ہم دو بڑے عنوانات پر تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک عنوان "تنقید و تنقیح کا اور دوسرا عنوان تعمیر کا"۔[2]

شاہ صاحبؒ کے سیاسی مکتوبات اور مختلف طبقات سے ان کے نام بنام خطابات سے جہاں ان کی بنیادی امور سے واقفیت اور سیاسی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہر طبقہ کی خرابیوں پر تنقید کرتے ہیں انھوں نے کس بے خوفی کا مظاہرہ کیا ہے۔

تعمیر و اصلاح کے لئے انھوں نے کیا کیا، اس کے لئے پہلے ان کے اس نظریہ کو سمجھ لینے کی ضرورت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت کو دو قسموں پر تقسیم کرتے ہیں، خلافت ظاہرہ اور خلافت باطنہ۔ حدود کی اقامت، سامان جہاد کی فراہمی، سرحدوں کی حفاظت، وفود کی اجازت، صدقات اور خراج کی وصولی اور مستحقین پر ان کی تقسیم مقدمات کے فیصلے، یتیموں کی خبر گیری اور اوقاف، راستوں اور مسجدوں کی نگہداشت۔ ان امور کو شاہ صاحبؒ خلافت ظاہرہ سے متعلق قرار دیتے ہیں اور شرائع اور قرآن و سنن کی تعلیم، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر خواہ بطریق تکلیم، یا بطریق واعظین یا بطریق صوفیہ ان امور کو وہ خلافت باطنہ سے متعلق شمار کرتے ہیں۔[3]

خلافت ظاہرہ کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے خرابیوں کی نشاندہی کی اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ اس خلافت سے متعلق امور کی انجام دہی کے لئے صحیح اور اسلامی طریقہ کیا ہے، ان کے سیاسی مکتوبات، مختلف طبقات سے ان کے خطابات اور ان کی تصنیف ازالۃ الخفاء جس میں انھوں نے اسلامی نظام حکومت کو بھی بڑی تفصیل سے سمجھایا ہے، اس کی بین شہادتیں ہیں۔ لیکن اس خلافت کی جس طور پر عملاً انجام دہی کے لئے وہ صرف اتنا کر سکتے تھے کہ جو لوگ اس کے اہل ہوں ان کو اس طرف متوجہ کر دیں۔ چنانچہ انھوں نے یہی کیا۔ جیسا کہ سیاسی مکتوبات سے ثابت ہوتا ہے۔ سب سے پہلے انھوں نے بادشاہ کو اس طرف متوجہ کیا، بایوس ہو کر آصف جاہ کی طرف توجہ کی، لیکن آصف جاہ بھی بگڑ چلے گئے تو انھوں نے روہیلوں کی طرف توجہ کی اور اس کے لئے نجیب الدولہ کو ذریعہ بنایا۔

---

[1] مولانا مودودی، الفرقان ص ۹۴

[2] ایضاً، ص ۶۷، ۶۸۔ نیز تفہیمات۔ ج ۱ ص ۱۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

لیکن وہ یہ بھی سوچتے تھے کہ وہ پیلے تنہا اس کام کو نہ کر سکیں گے۔ ان کے لئے بیرونی امداد کی ضرورت ہے۔ غیر مسلموں سے امداد کے نتائج ان کے سامنے تھے اور ابدالی کے سوا اور کوئی قریب میں ایسا نہ تھا جس کی طرف ان کی نظر جاتی۔ لہذا انھوں نے سوچا کہ ابدالی کے ذریعہ روہیلوں کے ہاتھ مضبوط کئے جائیں۔ [1]

خلافتِ ظاہر کے سلسلہ میں رہنمائی کی ان بنیادی خدمات کی انجام دہی کے ساتھ ہی چونکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سیاسی زوال در اصل اخلاقی انحطاط کا نتیجہ ہے اور اخلاقی انحطاط کا سبب مذہب سے ناواقفیت ہے اس لئے انھوں نے اپنے آپ کو "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت باطنہ کی تکمیل کے لئے وقف رکھا۔" [2]

قرآن کریم تک عوام کی براہ راست دسترس کے لئے انھوں نے اس کا فارسی ترجمہ کیا۔ حدیث کے درس کو عام کرکے اور اس سے متعلق کتابیں لکھ کر انھوں نے خواص و عوام کو دین کے دوسرے اصل سرچشمہ کی طرف متوجہ کیا۔ مکتوب مدنی اور شرح الرباعیتین جیسے رسالے لکھ کر انھوں نے صوفیا کے دو مخالف وجودی اور شہودی گروہوں کے درمیان مفاہمت کی کوشش کی۔ فلسفیانہ انداز میں تصوف کی بعض کتابیں لکھ کر انھوں نے یونانی فلسفہ کے خوگر دماغوں کو اسلامی فلسفہ کی جانب متوجہ کیا۔ حجۃ جیسی کتاب لکھ کر انھوں نے عقلیت زدہ اور شکوک و اوہام میں گرفتار دماغوں کو تشریع کے اصول اور شرعی احکام کے اسرار و مصالح سمجھائے۔ انالنا تحفا لکھ کر انھوں نے سنّی اور شیعہ فرقوں کو معقول رویہ اور علمی نقطۂ نظر پر آمادہ کرنے کی کوشش کی۔

یہ تمام باتیں ان کی صفتِ جامعیت کا نتیجہ اور اس کا مظہر ہیں۔ لیکن ان کا سب سے بڑا کارنامہ جو ان کی صفتِ جامعیت کا سب سے بڑا مظہر بھی ہے یہ ہے کہ انھوں نے لوگوں کو فقہ حنفی پر جمود سے ہٹا کر ان میں شرح اجتہاد پیدا کرنے کی کوشش کی۔ خود بھی ایک خاص فقہی مسلک اختیار کیا اور دوسروں کو بھی اسے اختیار کرنے کی تلقین کی۔

زیر ترتیب مقالہ کے موضوع سے چونکہ ان کے فقہی مسلک کا بہت گہرا ربط ہے اس لئے اس سلسلہ میں تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے ان عوامل و اسباب پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہے جو ان کے مخصوص فقہی مسلک کی تکوین میں مؤثر ہوئے۔

[1] Muslim Community P. 179, 181 [2] مقدمہ کوثر ص ۵۱۵۔

فقہی مسلک کے اعتبار سے شاہ صاحبؒ کا ذہنی ارتقا اور اس کے عوامل

فقہی مسلک کے اعتبار سے شاہ صاحبؒ جن ادوار سے گذرے ہیں ان کے عوامل و اسباب بظاہر چار ہیں:- (۱) موروثی اثرات۔ (۲) غور و فکر۔ (۳) سفر حرمین۔ اور (۴) ماحول۔

۱ موروثی اثرات

شاہ صاحبؒ کے والد شاہ عبدالرحیمؒ فقہی مسلک کے اعتبار سے حنفی تھے فقہ حنفی میں انھیں جو مقام حاصل تھا اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ فتاوی عالمگیری کی تدوین میں ان کا بھی حصہ رہا ہے۔ [1]

حنفیت کے باوجود بعض مسائل میں وہ حنفیت کے خلاف عمل کیا کرتے تھے۔ یہ مسائل وہ تھے جن میں صحیح احادیث یا ان کے رجحان کے مطابق احناف کے مذہب کے مقابلہ میں کسی دوسرے مذہب کو ترجیح حاصل تھی۔ شاہ ولی اللہؒ نے ایسے دو مسائل کی نشاندہی کی ہے، قرأت فاتحہ خلف الامام اور نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

"حنفی نماند کہ حضرت ایشاں اکثر امور را موافق مذہب حنفی عمل میکردند الا بعض چیزہا کہ بحسب حدیث یا وجدان بمذہب دیگر ترجیح می یافتند۔ از آں جملہ آنست کہ در اقتداء فاتحہ خواند و در جنازہ نیز۔" [2]

اسی موقع پر شاہ صاحبؒ نے قرأت فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں شاہ عبدالرحیم اور شیخ عبداللہ کا ایک مباحثہ بھی نقل کیا ہے۔

مذکورہ عبارت میں "از آں جملہ آنست" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دو کے سوا اور بھی مسائل ایسے ہوں گے۔

گویا حنفیت پر رہتے ہوئے یہ رجحان کہ اگر اپنے امام کے خلاف کوئی صحیح حدیث ملے تو امام کے مذہب کو چھوڑ کر جس امام کا مذہب بھی صحیح حدیث کے مطابق ہو اس پر عمل کیا جائے، شاہ صاحبؒ کو اپنے والد سے وراثۃً ملا تھا۔

۲ غور و فکر

تعلیم سے فراغت کے بعد جب تدریس کی نوبت آئی اور مذاہب اربعہ کی فقہ اور اصول فقہ

[1] الیاس، ص ۲۴۔ [2] ایضاً۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کی کتابوں اور ان احادیث میں غور و فکر کا موقع ملا جن سے اصحاب مذاہب تمسک کرتے ہیں تو بعض مسائل میں حنفی مسلک سے منحرف ہو کر حدیث پر یا حدیث کے مطابق دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرنے کا جو رجحان انھیں وراثۃً ملا تھا، اس نے مزید شاخ و برگ نکالے اور اس مرحلہ میں جس مسلک پر انھیں استقرار ہوا اسے شاہ صاحبؒ نے ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے :-

"وبعد ملاحظہ کتب مذاہب اربعہ واصول فقہ ایشاں واحادیثے کہ متمسک ایشاں است قرار دادہ خاطر بمدد تورنبی روش فقہاء محدثین افتاد۔" [1]

اس سے ثابت ہوا کہ غور و فکر نے شاہ صاحبؒ کو جس منزل پر پہنچایا وہ یہ تھی کہ انھوں نے فقہائے محدثین کا مسلک اختیار کیا۔

فقہائے محدثین سے کون لوگ مراد ہیں اس کی تعیین شاہ صاحبؒ نے خود کر دی ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر مجتہد مطلق منتسب کی یہ تعریف کرتے ہوئے کہ "إنما الجامع بين علم الحديث والفقه المروي عن أصحابه" اس کا طریقہ کار یہ بیان کیا ہے کہ وہ ائمہ فقہ سے منقول مسائل کو کتب حدیث کی روشنی میں پرکھتا ہے اور اسی کے مطابق اخذ و ترک کا معاملہ کرتا ہے۔

جس تفصیلی بیان کا یہ خلاصہ ہے اس کے آخر میں لکھتے ہیں :-

"فهذه طريقة المحققين من فقهاء المحدثين وقليل ما هم، وهم غير الظاهرية من أهل الحديث الذين لا يقولون بالقياس ولا الإجماع وغير المتقنين من أصحاب الحديث ممن لم يلتفتوا إلى أقوال المجتهدين أصلا ولكنهم أشبه الناس بأصحاب الحديث لأنهم صنعوا في أقوال المجتهدين ما صنع أولئك في مسائل الصحابة والتابعين۔" [2]

معلوم ہوا کہ

۱ - فقہائے محدثین سے وہ لوگ مراد ہیں جو حدیث و فقہ دونوں کے جامع ہوں۔

۲ - یہ لوگ ائمہ سے منقول مسائل کو آنکھیں بند کر کے بعینہٖ قبول نہیں کرتے بلکہ عرض علی الاحادیث کے بعد احادیث کی موافقت یا مخالفت کے مطابق اخذ و ترک کا معاملہ کرتے ہیں۔

[1] الخیر ص ۲۰۳-۲۰۴۔ [2] عقد الجید۔ ص ۴۱-۴۴۔

۳ - اصحاب ظواہر اہل حدیث، قیاس اور اجماع کے قائل نہیں اور متقدمین اصحاب حدیث مجتہدین کے اقوال کی طرف اصلاً التفات نہیں کرتے۔ فقہائے محدثین کا طریقہ ان دونوں سے مختلف ہے۔

۴ - البتہ یہ لوگ اپنے طریقہ کار میں اصحاب ظواہر کے مقابلہ میں، اصحاب حدیث سے زیادہ مشابہ ہوتے ہیں اس لئے کہ اصحاب حدیث عرض علی الاحادیث کی جو صورت صحابہ اور تابعین کے مسائل میں اختیار کرتے ہیں وہی صورت یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں اختیار کرتے ہیں۔

فقہائے محدثین کی روش جس طرح کلیۃً عدم تقلید کی روش نہیں اسی طرح کلیۃً تقلید کی روش بھی نہیں، کیونکہ بقول شاہ صاحبؒ جس طرح طحاوی جو حنفی ہیں اور بیہقی جو شافعی ہیں، فقیہ محدث ہیں، اسی طرح امام بخاریؒ بھی فقیہ محدث ہیں[1] جو کسی کے مقلد نہیں۔

لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کے اندر اسی مرحلہ پر عدم تقلید کا رجحان پیدا ہو گیا تھا کیونکہ فیوض الحرمین میں انھوں نے جو یہ لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے میری طبیعت کے خلاف مذاہب اربعہ میں تقید کا حکم دیا، حالانکہ "جبلتی تأبی التقيد" تأنف منه نفسي[2] تو ہمارے قابل غور ہے کہ عدم تقلید کا یہ رجحان شاہ صاحبؒ میں کب اور کیوں پیدا ہوا۔ فیوض الحرمین سفر حرمین کے فوراً بعد تصنیف ہو چکی ہے۔ حرمین میں نہ انھیں غیر مقلد اساتذہ ملے اور نہ غیر مقلدین کا ماحول۔ پھر ان کے عدم تقلید کے رجحان کو اگر ان کے سفر حرمین سے قبل کے غور و فکر کا نتیجہ نہ قرار دیا جائے تو اس کا اور کوئی سبب نظر نہیں آتا۔

شاہ صاحبؒ کا یہ شعر بھی شاید اسی عدم تقلید کے رجحان کی ترجمانی کرتا ہے کہ

مئے تحقیق را از خم مشربہا بروں دیدم
خروج از قید مشربہا نمی کردم چہ می کردم[3]

بہر حال فقہ حدیث اور غالباً عدم تقلید کا یہ رجحان تھا جسے لیکر شاہ صاحبؒ حرمین گئے۔

[1] تفہیمات۔ ج ۱ ص ۲۸۔ [2] عقد الجید۔ ص ۴۴
[3] مکتوبات و کلمات طیبات، ص ۱۶۸۔ شاہ صاحبؒ نے امام بخاری کو فقیہ محدث مانتے ہوئے ان کو "لا يقول قول فعل" کہا ہے کہ "محمد بن اسمٰعیل ابو عبداللہ امام الدنیا فی فقہ الحدیث" (مقدمۃ المسوی۔ ص ۹-۱۰) اور بخاری کو فقہ حدیث کی کتاب ثلثہ میں شمار کیا ہے۔
[4] فیوض۔ ص ۶۵
[5] مکتوبات (مناقب بخاری) ص ۳۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳۔ سفرِ حرمین

ہندوستان میں شاہ صاحبؒ کے گرد و پیش حنفیت کے سوا کچھ نہ تھا، حرمین پہنچے تو وہاں حنفی اساتذہ کے علاوہ مالکی اور شافعی اساتذہ سے بھی سابقہ پڑا، شیخ تاج الدین قلعی حنفی تھے، شیخ وفدا اللہ مالکی تھے اور شیخ ابوطاہر شافعی۔

شاگرد کا اپنے استاد سے متاثر ہونا چونکہ ایک فطری امر ہے اس لئے شاہ صاحبؒ حنفیت کے ساتھ ساتھ، جس کا اثر ان میں پہلے سے بھی تھا، مالکیت اور شافعیت سے بھی متاثر ہوئے۔

شاہ صاحبؒ نے ان تینوں مذاہب کے شیوخ کا حق شاگردی اس طرح ادا کیا کہ امام مالکؒ کی مؤطا کو اختیار کیا، فکری طور پر امام شافعیؒ کے مذہب کو اپنایا اور عمل مذہب حنفی پر رکھا۔

یہ بھی قدرتی امر ہے کہ انسان اپنے استاذہ میں سے اس کا رنگ زیادہ قبول کرتا ہے جس سے وہ سب سے زیادہ متاثر ہو، اور حرمین کے شیوخ میں سے جن شیخ سے شاہ صاحبؒ سب سے زیادہ متاثر ہوئے وہ ابوطاہر کردی ہیں، اس لئے ان میں شافعیت کی جانب زیادہ میلان پیدا ہو جانا ایک قدرتی بات ہے، اس میلان کی کیفیت یہ ہے کہ انھوں نے اصول میں تمام تر اور فروع میں سے ستر فیصد سے زائد مسائل میں امام شافعیؒ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ [1]

شیخ ابوطاہر کردی سے شاہ صاحبؒ کے زیادہ متاثر ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ استاد کے ساتھ شیخ طریقت بھی ہیں اور انسان استاد کے مقابلے میں اپنے شیخ طریقت سے زیادہ متاثر ہوتا ہے خصوصاً ایسا شیخ جو استاد بھی ہو۔

شیخ ابوطاہر سے شاہ صاحبؒ کا تاثر اس درجہ کا تھا کہ ان سے رخصت ہوتے وقت شاہ صاحبؒ نے یکہ کران کے سامنے سپر ڈال دینے کا اظہار کیا تھا کہ

ضیعت کل طریق کنت أعرفه الا طریقا بؤدبني لو رجعت [2]

حرمین ہی میں شاہ صاحب کو ابن تیمیہ کی کتابوں کے مطالعہ کا موقع ملا چنانچہ الفوز الکبیر میں ابن تیمیہؒ کے خیالات اور حجۃ میں ابن تیمیہ کی بعینہ عبارتیں موجود ہیں۔ [3]

ابن تیمیہ مسلکاً حنبلی ہیں اور حنابلہ ایک طرف تو اجتہاد بلکہ اجتہاد مطلق تک کا دروازہ

---

[1] اصول میں موافقت کا ثبوت پورا مقالہ ہے اور فروع میں موافقت کے ثبوت کے لئے دیکھئے تتمہ۔

[2] انفاس (دمشق) ص ۲۰۰۔ [3] محمد ادریس نگرامی شاہ صاحبؒ کا ایک علمی مأخذ۔ الفرقان۔ ص ۳۷۲۔ ۳۷۳۔

قیامت تک کے لئے کھلا رہنے کے قائل ہیں، جیسا کہ باب اجتہاد و تقلید میں تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا۔ دوسری طرف ان کا مذہب امام شافعیؒ کے مذہب کے مقابلہ میں بھی ظواہر حدیث سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنے، ظواہر حدیث سے مطابقت اور عدم تقلید کا جو رجحان ان میں پہلے سے موجود تھا اسے ابن تیمیہ کے افکار سے مزید تقویت ملی۔

شاہ صاحبؒ ابن تیمیہؒ سے جس حد تک متاثر ہیں اس کا اندازہ اس مکتوب سے بآسانی کیا جا سکتا ہے جو فضیلت ابن تیمیہؒ پر مشتمل ہے۔ [1]

محمد بن عبدالوہاب نجدی (۱۱۱۵ھ - ۱۲۰۶ھ / ۱۷۰۳ء - ۱۷۹۱ء) جو شاہ صاحبؒ کے ہمعصر ہیں اور جو اسی زمانے میں اس کے قریب قریب حرمین پہنچے ہیں جس زمانے میں شاہ صاحبؒ وہاں پہنچے تھے، اگر ان سے شاہ صاحبؒ کی ملاقات ثابت ہوتی تب تو ایک سے دوسرے کے تاثر کا ثبوت بھی مل جاتا لیکن محمد بن عبدالوہاب کے خیالات کو سامنے رکھ کر کم از کم یہ اندازہ ضرور کیا جا سکتا ہے کہ اس زمانے کے حرمین کے شیوخ سے جو لوگ استفادہ کرتے تھے وہ وہاں سے کیا خیالات لے کر لوٹتے تھے۔ لہٰذا قرین قیاس ہے کہ محمد بن عبدالوہاب کے جو خیالات ہیں ماحول کے اختلاف کے مطابق اس کے قریب قریب خیالات شاہ صاحب کے بھی ہونے چاہئیں۔ اور محمد بن عبدالوہاب کے خیالات وہی ہیں جو خیالات کہ ابن تیمیہؒ کے ہیں۔

بہرحال شاہ صاحبؒ کے ذہن پر حنفیت کی گرفت تو سفر حرمین سے قبل ہی کمزور پڑ چکی تھی، مالکی اور شافعی اساتذہ کی صحبت اور ابن تیمیہؒ کے اثرات نے اس گرفت کو مزید کمزور کر دیا اور وہ مذاہب اربعہ کو ایک سطح پر سمجھنے لگے۔ اس لئے بھی کہ شاہ صاحبؒ کے بیان کے مطابق چاروں مذاہب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یکساں طور پر پسندیدہ ہیں۔ [2]

قیام حرمین کے دوران شاہ صاحب جس ذہنی کشمکش میں مبتلا تھے اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے انھیں روحانی طور پر تین باتوں کا حکم ملا۔ ان میں سے ایک حکم کا اظہار انھوں نے ان الفاظ میں کیا ہے:

---

[1] مکتوب (مع مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیہ۔ ص ۲۶ - ۲۹۔

[2] چنانچہ لکھتے ہیں: سالته صلى الله عليه وسلم عن هذه المذاهب الأربعة بعد الطريق أيها أولى عند هما أخذ وأيها أعاض على الباقي منه أن المذاهب والطرق كلها سواء لا تفضل لواحد على الآخر (الدر الثمين ص ۵۔ تفہیمات ۲ ص ۳۵۳)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"وثانيها الوصاة بالتقيد بهذه المذاهب الأربعة، لا أخرج منها و التوفيق ما استطعت وجبلني تأبي التقليد وتأنف منه رأساً ولكن شيئ طلب مني التعبد به بخلاف نفسي۔"[1]

معلوم ہوا کہ شاہ صاحبؒ کی طبیعت کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ ہر مذہب کے ساتھ تقلید کی زنجیر کو توڑ دیا جائے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا، البتہ طبعی تقاضے کا اس درجہ لحاظ رکھا کہ تقلید کی زنجیر کو مذاہب اربعہ تک دراز کر دیا اور یہ حکم دیا کہ حتی الوسع ان میں باہم توفیق کی کوشش کی جائے۔

فقہائے محدثین کی روش اختیار کرنے کا وہ رجحان جسے لیکر شاہ صاحب حرمین پہنچے تھے، حرمین میں حدیث کی روایت اور اس میں اشتغال کی وجہ سے اس رجحان میں مزید استحکام ہوا لیکن سفر حرمین سے قبل اس رجحان میں جو عدم تقلید کی آمیزش معلوم ہوتی ہے اس میں مذاہب ثلثہ کے مقلد اساتذہ کی صحبت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روحانی حکم کی وجہ سے کچھ اعتدال سا معلوم ہوتا ہے۔

۴۔ ماحول جہاں تک ہندوستان کے ماحول کا تعلق ہے، یہ اپنی یکسانیت کے باوجود شاہ صاحبؒ پر دو مرتبہ مختلف طور پر اثر انداز ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے، سفر حرمین سے قبل اور سفر حرمین کے بعد۔

ہندوستان میں شاہ صاحبؒ کے دور میں دینی علوم میں سے فقہ کی گرم بازاری تھی، لوگ قرآن و حدیث سے دور تھے اور جنھیت پر جمود اختیار کئے ہوئے تھے۔

شاہ صاحبؒ نے سفر حرمین سے قبل غور و فکر کے بعد فقہائے محدثین کی جو روش اختیار کی اور تقلید سے انھیں جو تنفر پیدا کم از کم بعد ہوا وہ ان حالات کا ردعمل بھی ہو سکتا ہے۔ حدیث کی جانب میلان، فقہ کی گرم بازاری کا ردعمل ہو سکتا ہے، اور عدم تقلید کی طرف رجحان، حنفیت کی تقلید جامد کا۔

شاہ صاحبؒ جب سفر حرمین سے واپس آئے تو ہندوستان کے ماحول میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی تھی لیکن اس مرتبہ یہ ماحول مختلف طریقہ پر اثر انداز ہوا۔

[1] فیوض۔ ص ۶۲-۶۵

حنفیت اور شافعیت کے درمیان توفیق کی کوشش

مذاہب اربعہ کے درمیان توفیق کا جو رجحان شاہ صاحبؒ حرمین سے لائے تھے اس میں یہاں کے ماحول نے، وقتی طور پر اس حد تک تغیر کر دیا کہ یہ رجحان صرف حنفیت اور شافعیت کے درمیان توفیق تک محدود ہو گیا۔

ایسا کیوں ہوا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ شافعی مذہب ہمیشہ سے حنفی مذہب کا مدمقابل رہا ہے اصول کی کتب فقہ میں بھی، شافعی مذہب کو جس کثرت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے اور جس شدت سے اس کی رد کی جاتی ہے، یہ طرز دوسرے مذاہب کے ساتھ اختیار نہیں کیا جاتا۔ شاہ صاحبؒ کے زمانے میں بھی لعن کی جو کتابیں، شرح وقایہ اور ہدایہ درس میں رائج تھیں اور جو شاہ صاحبؒ نے خود بھی پڑھی اور پڑھائی تھیں، ان کا خصوصاً ہدایہ کا اسلوب اس حقیقت کی بین شہادت ہے اس لئے ایک طرف تو یہ کیفیت تھی کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں جن میں عوام سے امرا تک غالب اکثریت احناف کی تھی، شافعیت سے بعد بلکہ تنفر تھا۔

دوسری طرف شاہ صاحبؒ کی کیفیت یہ تھی کہ ان کے ذہن پر حدیث کے غلبہ اور شیخ ابوطاہرؒ کے تعلق سے شافعی مذہب کے اثرات بہت گہرے تھے۔

اس لئے انھوں نے سوچا کہ احناف کو شافعی مذہب سے جو تنفر ہے، پہلے اسے ختم کیا جائے۔ باقی رہے مالکی اور حنبلی مذاہب تو یہاں کے ماحول میں ان کی طرف سے تنفر تھا اور نہ شاہ صاحبؒ کے ذہن پر ان مذاہب کا اتنا اثر تھا، اس لئے ان دونوں سے صرف نظر کر کے، انھوں نے اپنی مساعی کو صرف حنفیت اور شافعیت کے درمیان توفیق کے لئے وقف کر دیا۔

شاہ صاحبؒ کے پاس اس کے لئے ایک معقول وجہ جواز بھی موجود تھی کہ دنیا میں انہی دو مذاہب کے متبعین کی اکثریت ہے اور انہی میں علماء اور مصنفین کی کثرت ہے اس لئے ملأ اعلیٰ کی طرف سے ان کے قلب میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ ان دونوں مذاہب کو ملا کر ایک مذہب کی طرح کر دیا جائے۔[1]

حنفیت اور شافعیت کو ملا کر ایک مذہب کی طرح کر دینے کی صورت شاہ صاحبؒ نے یہ اختیار کی کہ ان دونوں مذاہب کے مسائل کو فریقین کی تدوین کردہ کتب حدیث پر پیش کیا جائے جو اس

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۲-۱۳، تفہیمات ج ۱ ص ۲۱۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

موافق ہو اسے باقی رکھا جائے، جو مخالف ہو اُسے ساقط کر دیا جائے۔ باقی رہنے کی صورت میں اگر دونوں میں توافق ہے تو اسے دانتوں سے پکڑا جائے، اور اگر تخالف ہے تو مسئلہ کو علی تولین شمار کیا جائے اور دونوں پر عمل درست ہو، یا یہ کہ احرفِ قرآن کے اختلاف کی طرح تصور کیا جائے یا ایک کو رخصت اور دوسرے کو عزیمت پر محمول کیا جائے یا سمجھا جائے کہ یہ تنگی سے نکلنے کے دو طریقے ہیں جیسے کہ کفارات کا تعدد یا دونوں کو مباح سمجھا جائے۔ [1]

شاہ صاحبؒ کی حنفیت اور شافعیت کو ملانے کی یہ کوشش عالمی سطح پر مسلمانوں میں اتحاد کی کوشش تھی، صرف ملکی سطح پر اتحاد پیشِ نظر نہ تھا، کیونکہ ملک میں حنفیت اور شافعیت صرف کتابوں اور ذہنوں میں متصادم تھیں، احناف و شوافع دو متحاصم گروہوں کی شکل میں موجود نہ تھے جن کا اتحاد شاہ صاحبؒ کو منظور ہوتا۔

اس کوشش میں مسلمانانِ عالم کا اتحاد مقصود ہونے کا قرینہ یہ بھی ہے کہ اس مرحلہ پر مؤطا کو اختیار کر کے، المسوی کے نام سے، شاہ صاحبؒ نے اس کی جو شرح لکھی وہ ان کی دوسری شرح المصفّٰی کے برخلاف عربی زبان میں ہے جو اس وقت بین الاسلامی زبان تھی۔

بہرحال حنفیت اور شافعیت کو ملا کر ایک کرنے کے لئے شاہ صاحبؒ نے امام مالکؒ کی کتاب مؤطا کو بنیاد کے طور پر اختیار کیا اس لئے کہ یہی کتاب اظہر، جمع اور اقدم ہے، علمائے امت نے سب سے زیادہ کام حدیث کی اسی کتاب پر کیا ہے، حنفی اور شافعی فقہ کی بنیاد بھی اسی پر ہے، یہ تمام کتبِ حدیث کا محور ہے اور کسی کتاب کی افضلیت کی جتنی وجوہ ہو سکتی ہیں وہ سب اس میں موجود ہیں۔ [2]

شاہ صاحبؒ کی اس کوشش کے نتیجہ میں جو صورت حال پیش آئی وہ یہ تھی کہ بیشتر فقہی مسائل میں انھوں نے شافعی مذہب کو ترجیح دی۔ اس لئے کہ سنت سے موافقت کا جو معیار ترجیح انھوں نے مقرر کیا تھا بیشتر فقہی مسائل میں شافعی مذہب ہی اس معیار پر پورا اترا۔ [3]

---

[1] تفہیمات، ج ۱ ص ۲۱۱-۲۱۲ [2] یہ خلاصہ ہے اس تفصیل کا جو مؤطا کی فضیلت کے سلسلہ میں شاہ صاحبؒ نے مسوی اور مصفّٰی کے مقدمہ میں بیان کی ہے۔

[3] شاہ عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں کہ قواعد کلیہ کی مطابقت کے اعتبار سے حنفی مذہب بہتر ہے اور قواعد اور تنقیحِ حدیث کے اعتبار سے شافعی مذہب بہتر ہے۔ (ملفوظات، ص ۱۶۹)

مذاہب اربعہ کے درمیان توفیق کی کوشش

شاہ صاحبؒ نے اگرچہ حرمین سے واپسی پر پہلی کوشش یہ کی کہ حنفیت اور شافعیت کے درمیان اختلافات ختم کئے جائیں، لیکن مذاہب اربعہ کے درمیان توفیق کا جو حکم انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے روحانی طور پر ملا تھا، اس کی تعمیل اگرچہ وقتی اور مقدم مصلحت کی وجہ سے نہ ہو سکی تاہم شاہ صاحبؒ نے بعد میں اس کی تعمیل کی چنانچہ المصفّٰی، جو المسوی کے بعد کی تصنیف ہے، انھوں نے مذاہب اربعہ کے درمیان توفیق کی کوشش بھی کی ہے۔

المصفّٰی کے مقدمہ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہا کے اختلاف کی وجہ سے میں کافی عرصہ اس تشویش میں مبتلا رہا اور جب رفعِ تشویش کی کوئی صورت نہ نکلی تو مجبور ہو کر بارگاہِ الٰہی میں ہدایت کے لئے دعا کی اور نتیجۃً مؤطا کو اختیار کرنے کا اشارہ ہوا۔ [1]

اس کے بعد شاہ صاحبؒ، دوسری کتبِ حدیث پر مؤطا کی برتری ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "الحاصل حافظ ابن امور شوق روایت موطا اولا و شرح آں ثانیا پیدا کرد۔" [2]

اس شرح میں، جو فارسی زبان میں ہے اور جس کا فارسی زبان میں ہونا اس امر کا قرینہ ہے کہ یہ اہلِ وطن کو پیشِ نظر رکھ کر لکھی گئی ہے، شاہ صاحبؒ نے اپنے آپ کو صرف حنفیت اور شافعیت کے دائرہ میں نہیں رکھا بلکہ ائمہ اربعہ اور ان کے علاوہ دوسرے فقہا و مجتہدین کے مذاہب نقل کرنے کا اہتمام بھی کیا ہے اور مختلف فیہ مسائل میں "مجتہدانہ طور پر" از روئے حدیث، کسی ایک مذہب کو ترجیح دی ہے۔

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق، شاہ صاحبؒ کو کرنا یہ چاہئے تھا کہ اپنے آپ کو مذاہب اربعہ تک مقید رکھتے اور ان میں اختلاف کی صورت میں، انہی میں سے کسی مذہب کو، اپنے معیار کے مطابق ترجیح دیتے۔ حالانکہ صورت یہ ہے کہ اس شرح میں انھوں نے بعض مسائل میں ائمہ اربعہ کے سوا بعض دوسرے مجتہدین کے اقوال کو بھی اختیار کیا ہے۔ مثلاً

۱۔ ماخرج من السبیلین، قہقہہ، لمس مرأۃ، مس ذکر، قے اور رعاف ناقض وضو ہیں یا نہیں، ان مسائل میں شاہ صاحبؒ نے حسن بصریؒ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ [3]

---

[1] مقدمہ مصفّٰی، ج ۱ ص ۳۔ [2] ایضاً ص ۱۱ [3] ایضاً ص ۳۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ - حامل اور مرضع کی قضائے صوم رمضان کے بارے میں انھوں نے اسحٰق بن راہویہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ وہ اگر چاہیں تو فدیہ دیدیں بغیر قضا اور اگر چاہیں تو قضا کریں بغیر فدیہ[1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کو حضورؐ کی جانب سے مذاہب اربعہ میں مقید رہنے اور ان سے خروج نہ کرنے کا جو حکم ملا تھا، انھوں نے اس کی تعمیل نہ کی اور عدم تقلید کے طبعی رجحان کی وجہ سے اپنے آپ کو حضورؐ کی مقرر کردہ حدود سے بھی آگے بڑھا لیا۔

اپنے فقہی مسلک کے بارے میں شاہ صاحبؒ کی دو صراحتیں

ایک جگہ لکھتے ہیں:-

ونحن نأخذ من الفروع

ما اتفق علیہ العلماء لا سیما هاتان الفرقتان العظیمتان الحنفیۃ والشافعیۃ وخصوصا فی الطهارۃ والصلوۃ فان لم یتیسر لا تفاق واختلفوا فنأخذ بما یشهد لہ ظاهر الحدیث ومعروف نحن لا نتزوی أحد من العمل وذا الکل طالبوا الحق ولا نعتقد العصمۃ فی أحد غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔[2]

ایک موقع پر خواجہ محمد امین نے شاہ صاحبؒ سے براہ راست یہ سوال کر لیا کہ "عمل تو در مسائل فقہیہ بر کدام مذہب است؟" شاہ صاحبؒ نے اس کا جواب انھیں یہ دیا کہ:-

"بقدر امکان جمع میکنم در مذاہب مشہورہ مثلاً صوم وصلوۃ وضو وغسل وحج بوضعے واقع می شود کہ جملہ اہل مذاہب صحیح دانند، وعند تعذر الجمع باقوی مذاہب از روئے دلیل وموافقت صریح حدیث عمل می نمایم۔"[3]

پہلے اقتباس میں تو اس کی صراحت ہے کہ شاہ صاحبؒ کے یہاں خاص اہتمام حنفیت اور شافعیت کا ہے لیکن دوسرے اقتباس میں مذاہب مشہورہ کا ذکر ہے، ہو سکتا ہے کہ مذاہب مشہورہ سے شاہ صاحبؒ کی مراد احناف اور شوافع کے مذاہب ہی ہوں، لیکن اس سے مذاہب اربعہ بھی مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ شہرت کے اعتبار سے مذاہب اربعہ یکساں ہیں۔

بہرحال مذہبیں یا مذاہب اربعہ میں یہ تقید عام حالات میں ہے ورنہ معلوم ہو چکا کہ خاص

---

[1] بعض ۱ ص ۲۵۰۔ [2] تفہیمات ۲ ص ۲۰۲۔
[3] مکتوبات (کلمات طیبات) ص ۱۶۱۔

حالات میں وہ مذاہب اربعہ کے سوا کسی دوسرے مجتہد کا قول بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن دونوں اقتباسوں میں اس کی صراحت موجود ہے کہ اختلاف کی صورت میں قوت دلیل کے ساتھ ساتھ معروف اور صریح حدیث سے موافقت بھی شاہ صاحب کے نزدیک معیار ترجیح ہے۔

ابتدا سے انتہا تک شاہ صاحبؒ کی روش میں یکسانیت

یہ تو معلوم ہو چکا کہ شاہ صاحبؒ کے اپنے بیان کے مطابق سفر حرمین سے قبل انھوں نے فقہائے محدثین کی روش اختیار کی تھی۔ سفر حرمین کے بعد سے آخر وقت تک ان کی عمل کیا رہی، اس کا سراغ ان کی دوسری کتابوں سے ملتا ہے۔

القول الجمیل میں لکھتے ہیں:-

"وأنا أوصي طالب الحق بأمور منها أن لا یصعب جمال الصوفیۃ ولا جمال المتعبدین ولا التقشفۃ من الفقهاء ولا الظاهریۃ من المحدثین۔"[1]

متقشف فقہاء سے وہ سخت اور عابد قسم کے فقہاء مراد ہیں جو اپنے امام کی تقلید کو کسی صورت میں ترک کرنے پر آمادہ نہ ہوں۔ چنانچہ وصیت نامہ کی جو عبارت عنقریب نقل کی جا رہی ہے وہ اس کا واضح ثبوت ہے۔ اور محدثین ظاہریہ سے جیسا کہ شاہ صاحبؒ نے دوسرے مقام پر اس کی صراحت فرمائی ہے، وہ حضرات مراد ہیں جو کسی مجتہد کے قول کی طرف التفات نہیں کرتے۔

القول الجمیل چونکہ سفر حرمین کے فوراً بعد کی تصنیف ہے اس لئے اس کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ سفر حرمین سے قبل انھوں نے فقہائے محدثین کی جو روش اختیار کی تھی وہ حرمین سے واپسی کے بعد بھی قائم رہی کیونکہ فقہائے محدثین کی یہی روش ہوتی ہے کہ نہ تو وہ متقشف فقہاء کی طرح ائمہ اربعہ کے مقلد محض ہوتے ہیں اور نہ محدثین ظاہریہ کی طرح ہر مجتہد سے بیزار۔

اس کے بعد ایک تصریح ہمعات میں ملتی ہے۔ لکھتے ہیں:-

"اگر قدرت تتبع کتب حدیث وآثار صحابہ وتابعین ندارد لابد است در تقلید مذہب از مذاہب اربعہ، واگر دارد احسن واولیٰ در حق وے تتبع احادیث وآثار است، خصوصاً بعد تحریجات وتفریعات متاخرین مشغول شدن اورا حتی شاید۔"[2]

---

[1] القول الجمیل ص ۱۰۳۔ [2] عقد الجید۔ ص ۴۴۔ [3] ہمعات ص ۲۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس کے بعد ایک تصریح الخیر الکثیر میں ملتی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"الضرائم القیاسیۃ لا تخلو لھا عندنا" [۱]

یہاں ضرائم قیاسیہ سے یعنی ان مجتہدین کے مذاہب سے جو قیاس پر احکام کی بنا رکھتے ہیں، شاہ صاحبؒ کے عدم اطمینان سے ان کا عدم تقلید کا رجحان بہت نمایاں ہے لیکن الخیر الکثیر ہی میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ:۔

"وأما من ھو المذاھب الأربعۃ فأقربھا إلی السنۃ مذھب الشافعي" [۲]

لہٰذا شرائع قیاسیہ سے عدم تنخ کا مطلب یہ ہوگا کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس پر مبنائے احکام سے وہ مطمئن نہیں۔ یہ نہیں کہ وہ قیاس کو حجت شرعیہ نہیں مانتے۔ [۳] وہ یہ چاہتے ہیں کہ احکام کی بنا احادیث پر ہونی چاہیے اور اس اعتبار سے وہ امام شافعیؒ کے مذہب کو سب سے بہتر سمجھتے ہیں۔

بہرحال یہ اپنی فقہائے محدثین کی روش ہے جو ائمہ کے اقوال کو پرکھنے کے لئے حدیث کو معیار مانتے ہیں۔

الخیر الکثیر ۱۱۶۱ھ کے قریب کی تصنیف ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر حرمین سے قبل، اس کے فوراً بعد اور ۱۱۷۶ھ تک ان کا جو رجحان تھا وہ اس وقت تک قائم رہا۔ پھر وصیت نامہ (المقالۃ الوضیئۃ فی النصیحۃ والوصیۃ) میں جو ان کی آخری تصانیف میں سے ہونا چاہیے اپنی اولاد اور اپنے احباب کو وصیت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"وشرع پیروی علمائے محدثین کہ جامع باشند میان فقہ و حدیث کردن، و دائما تفریعات فقہیہ را بر کتاب و سنت عرض نمودن، آنچہ موافق باشد در حیز قبول آوردن، والا کالائے بدر پیش خانہ دادن۔ امت را ہیچ وقت عرض مجتہدات بر کتاب و سنت استغنا نیست، و سخن متقشفہ فقہا کہ تقلید عالمے را دست آویز ساختہ، متبع سنت را ترک کردہ اند نشنیدن و جریشان الفات

---

[۱] ص ۹۴۸۔
[۲] الخیر الکثیر خزانہ عاشر، ص ۱۸۱ (مطبوعہ اکوڑہ خٹک)
[۳] یہ باب تفصیل کے ساتھ باب قیاس میں معلوم ہوگی کہ قیاس کو وہ حجت شرعیہ مانتے ہیں۔

نکردن، قربت خدا جستن بروری ایناں"۔ [۱]

وصیت نامہ ہی میں مزید لکھتے ہیں۔

"چارہ کار آنکہ کتب حدیث مثل صحیح بخاری و مسلم و سنن ابی داؤد و ترمذی و کتب حنفیہ و شافعیہ را بخواند و عمل بظاہر سنت پیش گیرد"۔ [۲]

جب شاہ صاحب اولاد و احباب کو یہ وصیت کر رہے ہیں کہ وہ

۱۔ فقہائے محدثین کی روش اختیار کریں۔

۲۔ فقہی تفریعات کو ہمیشہ کتاب و سنت پر پیش کریں اور تا وقتیکہ یہ تفریعات ان کے مطابق نہ ہوں، انھیں قبول نہ کریں۔

۳۔ ان متقشف فقہاء کی باتیں نہ سنیں جنھوں نے کسی معین عالم کی تقلید کو شیوہ بنا رکھا ہے۔

۴۔ احناف و شوافع کی کتب فقہ بھی پڑھیں لیکن عمل ظاہر سنت پر کریں، اور ظاہر سنت کیا ہے یہ انھیں بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی سے معلوم ہوگا۔

تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام معین کی تقلید کے خلاف، فقہائے محدثین کی روش اختیار کرنے کا جو رجحان شاہ صاحب میں سفر حرمین سے قبل پیدا ہوا تھا جو حرمین سے لوٹنے کے بعد بھی باقی رہا اور جس کا سراغ ان میں ۱۱۷۶ھ تک ملتا ہے، وہی رجحان آخر وقت تک قائم رہا۔

شاہ صاحبؒ اور فرقۂ اہل حدیث

ہندوستان کا فرقہ اہل حدیث شاہ صاحبؒ کو اپنی ہی طرح اہل حدیث سمجھتا ہے۔ [۳] بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ہندوستان میں فرقۂ اہل حدیث کی بنیاد شاہ صاحبؒ ہی کی وجہ سے پڑی۔ [۴]

شاہ صاحبؒ کے اہل حدیث ہونے کے قرائن حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

۱۔ سفر حرمین سے قبل فقہائے محدثین کی روش پر اطمینان۔ [۵]

۲۔ وہ علمائے محدثین جو فقہ اور حدیث دونوں کے جامع ہوں ان کی اتباع اور کتاب و

---

[۱] المقالۃ الوضیئۃ، وصیت اول۔ ص ۲-۳۔ [۲] ایضاً۔ وصیت سوم۔ ص ۵۔
[۳] مولانا ہوری، الفرقان۔ ص ۳۸۲
[۴] Shah Wali Allah's Conception of Ijtihad. P. 80-81
[۵] "قرار داد خاطر بعد تورق مذہبی روش فقہائے محدثین اخذ کرد"۔ (انجز ص ۲۰۴)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

سنت پر عرض مجتہدات کی وصیت۔ [1]

۳ - از سر نو فقہ حدیث کی تاسیس۔ [2]

۴ - شرائع قیاسیہ کا اطمینان خاطر کا سبب نہ ہونا۔ [3]

جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے معلوم ہو چکا ہے، ان تمام قرائن سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ نے خود بھی نقہائے محدثین کی روش اختیار کی ہے اور دوسروں کو بھی اسی کی تلقین کی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ فقہائے محدثین کی روش موجودہ اہل حدیث کی روش سے قطعاً مختلف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے فقہ یا فقہ حدیث کا جز خیر و یادگار چھوڑا ہے، وہ پورا ذخیرہ اس کا شاہد ہے کہ انھوں نے عموماً اپنے آپ کو ائمہ اربعہ تک محدود رکھا ہے اور بعض مقامات پر جہاں انھوں نے ائمہ اربعہ کے مذاہب سے خروج کیا ہے وہاں بھی کسی مجتہد ہی کے قول کو اختیار کیا ہے۔

شاہ صاحب کتاب و سنت و اجماع کے ساتھ ساتھ جمہور مجتہدین کے اقوال کے کس حد تک پابند تھے اس کا اظہار انھوں نے ایک موقع پر اس طرح کیا ہے کہ "میں ہر اپنے قول سے بری ہوں جو کتاب اللہ کی کسی آیت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی سنت قائمہ یا قرون مشہود لہا بالخیر کے اجماع یا جمہور مجتہدین اور مسلمانوں کے سواد اعظم کے اختیار کردہ صورت کے مخالف ہو۔" [4]

شاہ صاحبؒ اور اہل حدیث مصنفین

اہل حدیث حضرات نے اپنی تالیفات میں شاہ صاحبؒ کو اہل حدیث بتانے میں اپنے علم و فہم کا پورا زور صرف کیا ہے ان کی تالیفات [5] کے غائر مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ قرائن کے علاوہ جن اسباب کی بنا پر انھوں نے شاہ صاحبؒ کو اہل حدیث ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ دو ہیں:-

ایک یہ کہ شاہ صاحبؒ تقلید کے خلاف تھے۔

---

[1] "دو فریق پیروی علمائے محدثین کہ جامع باشد میان فقہ و حدیث کردن اعم" والمقالات الوفیہ۔ ص ۲-۳)

[2] "فقہ حدیث از سر بنیاد کردہ" (ایضاً، ص ۳)

[3] (۱) ثم اعلم انہ ثم القیاسیہ فلا تلجم لہا عند نا۔" (الخیر الکثیر ص ۱۷۸) [4] حجۃ۔ ج ۱ ص ۱۱۔

[5] تذکرہ علمائے حدیث ہند، از مولانا نور بخش، ص ۱۶-۳۰۔

تاریخ اہل حدیث۔ از مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹی۔ ص ۹۵-۲۴۴

ولی اللہ۔ از مولانا گوندلوی۔ ص ۳۷، ۴۸۔

مقدمہ ولی اللہ از مولانا محمد سورتی۔ ص ۱۷-۱۸۔

دوسرے یہ کہ وہ خود بھی عامل بالحدیث تھے اور دوسروں کو بھی عمل بالحدیث کی تلقین کرتے تھے۔

افسوس یہ ہے کہ ان حضرات نے عموماً تصویر کا صرف وہ رخ لیا ہے جو ان کی دانست میں ان کے مفید مطلب تھا۔ حالانکہ صرف ایک رخ لینا اور دوسرے کو نظر انداز کر دینا، کسی محقق کا شیوہ نہیں۔

جہاں تک تقلید کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے نظریات کا تعلق ہے، اجتہاد و تقلید کے بیان میں اس پر تفصیل کے ساتھ بحث ہو گی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱ - شاہ صاحبؒ عامی کے لئے مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب کی تقلید کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور بالخصوص ہندوستان کے عامی کے لئے ان کے نزدیک مذہب حنفی کی تقلید واجب ہے اور اس سے خروج حرام ہے۔ [1]

۲ - جو شخص تتبع احادیث پر قادر ہو اس سے وہ تقلید جامد پر قانع ہونے سے منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کوئی صحیح حدیث اپنے امام کے مذہب کے خلاف نظر آئے تو اسے حدیث پر عمل کرنا چاہئے اور امام کے لئے وہ اپنے امام کی تقلید سے خارج نہ ہو گا۔ [2]

۳ - جہاں تک ان کی اپنی ذات کا تعلق ہے، وہ اپنے آپ کو عموماً مذاہب اربعہ سے باہر نہیں سمجھتے [3] حتی الوسع مذاہب اربعہ مشہورہ میں جمع کرتے ہیں اور اختلاف کی وجہ سے جمع ممکن نہ ہو تو اس مذہب کو اختیار کرتے ہیں جو ان دونوں حدیث زیادہ قوی ہو [4] اور جہاں کہیں مذاہب اربعہ سے خروج کرتے ہیں وہاں بھی کسی مجتہد ہی کا قول اختیار کرتے ہیں۔

جہاں تک عمل بالحدیث کا تعلق ہے، اتنی بات تو یقینی ہے کہ شاہ صاحبؒ نے عمل بالحدیث کی تلقین کی ہے لیکن یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی کہ خود وہ بھی عامل بالحدیث تھے۔ البتہ جو بات تسلیم کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحب عمل بالحدیث کے قائل ضرور تھے لیکن خود عامل بالحنفیت تھے جیسا کہ آئندہ معلوم ہو گا۔

---

[1] عقد الجید۔ ص ۳۱ [2] الانصاف۔ ص ۷۰-۷۱

[3] ایضاً۔ ص ۳۸۔ (اشارہ والکل مذہب حنفی۔)

[4] ایضاً۔ ص ۶۴-۶۵۔ [5] کلمات طیبات۔ مکتوب پنجم۔ ص ۱۶۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور خود اُن کا عامل بالحدیث نہ ہونا وہ حقیقت ہے جس کا اعتراف خود ایک جید اہلِ حدیث عالم مولانا محمد یوسف نے بھی ان الفاظ میں کیا ہے کہ

"اگرچہ انھیں وہ کامیابی نصیب نہ ہوسکی جو علامہ محمد بن عبدالوہاب نجدی رحمہ اللہ کو عرب کے خطے میں حاصل ہوئی۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ شاہ صاحبؒ نے صراحت کی جگہ کنایہ اور اعلان کی جگہ اخفا سے کام لیا۔ دوم شاہ صاحبؒ قول سے عمل کے میدان میں نہ اتر سکے۔ وہ بہت سی رسومات کے بظاہر پابند تھے اور اس قسم کی نرمی کو مفید مطلب خیال کرتے تھے۔"[1]

بہرحال حقیقت یہ ہے کہ کوئی دلیل ایسی موجود نہیں جس کی رو سے شاہ صاحبؒ کو مصطلح معنی اہلِ حدیث کہا جا سکے۔

شاہ صاحبؒ اور حنفیت

شاہ صاحبؒ کے بعض اشارات اور بعض صراحتوں کی وجہ سے حنفی علماء نے انھیں حنفی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان اشارات اور ان صراحتوں کا بھی جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ واقعتاً ان سے شاہ صاحبؒ کی حنفیت ثابت ہوتی ہے یا نہیں۔

مذہب کی حقیقت کے معنی

فیوض الحرمینؒ میں مذہب و ملل کی حقیقت بیان کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ نے تفصیل کے ساتھ جو بات کہی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے حق یا باطل ہونے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔ لہٰذا یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ واقع کیا ہے جس کی مطابقت کی وجہ سے کسی مذہب کو حق کہا جا سکے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذاہب دو معانی کے اعتبار سے حق ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک معنی جلی ہیں دوسرا دقیق۔

حقیقتِ مذہب کے جلی معنی یہ ہیں کہ اس کے احکام نفس الامر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور قرونِ مشہود لہا بالخیر کے عمل کے مطابق ہوں۔ اور اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص یا کوئی واقعہ موجود نہ ہو تو اس کی حقیت یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایسے قرائن شامل ہوں جو اس کا غلبۂ ظن پیدا کر دیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مسئلہ میں کچھ فرماتے تو یہی فرماتے۔ اور استخراج اور استنباط کا طریقہ بھی اتنا واضح ہو کہ جو شخص اسالیبِ کلام اور تشریعِ احکام میں مقاصدِ شریعت سے واقف ہو،

[1] مقدمہ ولی اللہی ص ۳۶ — [2] فیوض الحرمین، ص ۱۰۲ تا ۱۰۴۔

وہ اس میں کوئی تردد نہ کرے۔

حقیقتِ مذہب کے دقیق معنی یہ ہیں کہ کبھی وہ عنایتِ الٰہی جس کا کام ملتِ حقہ کی حفاظت کرنا ہے خاص اسباب کی بنا پر کسی خاص مذہب کی حفاظت کی طرف متوجہ ہوتی ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس زمانہ میں اسی مذہب کے محافظ ملت کی مرافقت کے لئے کمر بستہ ہوں یا کسی جگہ ان کا شمار ہی حق و باطل کے درمیان فارق ہو ایسی صورت میں وہ مذہب اس دقیق معنی کے اعتبار سے حق ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں بڑے غور و خوض کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ آج مذہب حنفی کو اسی دقیق معنی کے اعتبار سے تمام مذاہب پر رجحان حاصل ہے اگرچہ بعض دوسرے مذاہب معنی جلی کے اعتبار سے اس سے زیادہ راجح ہیں۔

آخر میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ خدا ہی حق کہتا ہے جو تم نے کہا لہٰذا اسی کو دانتوں سے پکڑو۔

شاہ صاحبؒ کے اس بیان سے جو نتائج سامنے آتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:-

۱ — مذہب کے حق یا باطل ہونے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔

۲ — وہ واقع جس کی مطابقت کی وجہ سے کوئی مذہب حق ہوتا ہے ایک نہیں بلکہ دو ہیں۔

الف۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا عمل اور ارشاداتِ رسولؐ سے صریح استنباط۔ یہ معنی جلی ہیں۔

ب۔ بعض خصوصی اسباب و مصالح۔ یہ معنی دقیق ہیں۔

۳ — جو مذہب پہلے معنی کے مطابق ہو وہ بھی حق ہوتا ہے اور جو دوسرے معنی کے مطابق ہو وہ بھی حق ہوتا ہے۔

۴ — حنفی مذہب بعض خصوصی اسباب و مصالح یعنی معنی دقیق کے اعتبار سے شاہ صاحبؒ کے مخصوص ماحول میں، زمان و مکان کے خصوصی اعتبار سے حق اور راجح ہے۔

۵ — بعض دوسرے مذاہب پہلے معنی یعنی معنی جلی کے اعتبار سے حنفی مذہب سے راجح ہیں۔

اس موقع پر شاہ صاحبؒ نے حنفی مذہب کو بعض خصوصی اسباب و مصالح کے اعتبار سے حق اور راجح کہا ہے اور ان مصالح میں سے صرف دو مصلحتیں بیان کی ہیں۔ ایک یہ کہ اس مذہب کے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مانے والے ملت کی حفاظت کے لئے کمربستہ ہوں۔ دوسرے یہ کہ کسی جگہ ان کا اظہار ہی حق و باطل کے درمیان فارق ہو۔

ظاہر ہے کہ یہ بات شاہ صاحبؒ ہندوستان کے حالات کو سامنے رکھ کر فرما رہے ہیں اور ہندوستان میں چونکہ غالب اکثریت حنفی مذہب کے متبعین ہی کی تھی اس لئے قدرتاً وہ حق و باطل اور کفر و اسلام کے درمیان فارق تھے لہٰذا یہ بات واضح ہے کہ ہندوستان کے خصوصی حالات کو سامنے رکھ کر شاہ صاحبؒ نے حنفی مذہب کو حق اور راجح کہا ہے۔ اور یہ وہ بات ہے جو شاہ صاحبؒ نے دوسری جگہ صراحت کے ساتھ کہہ دی ہے کہ ہندوستان اور ماوراء النہر میں اور سراس جگہ جہاں کی غالب اکثریت مذہب حنفی کی پابند ہو اور وہاں دوسرے مذاہب کے علماء اور ان کی کتابیں نہ ملتی ہوں، وہاں عامی کے لئے حنفی مذہب کی تقلید ہی واجب ہے اور اس سے خروج حرام ہے۔[1]

جو شخص بھی شاہ صاحبؒ کے فقہی مزاج سے واقف ہے وہ اس بات کے ماننے میں ادنیٰ تامل بھی نہیں کر سکتا کہ وہ ارشاداتِ رسول اور مروی و مشہور لہا بالخبر کے عمل یا ارشاداتِ رسول سے صریح استنباط کی طرف ہی خود بھی رجوع کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتے ہیں[2]۔ اس لئے حنفی مذہب بعض خصوصی اسباب و مصالح کی بنا پر حق اور راجح سہی لیکن شاہ صاحبؒ کے نزدیک واقعۃً وہی مذہب راجح ہوگا جو معنی عملی کے مطابق ہو۔ شاہ صاحبؒ کے بیان کا آخری حصہ ہے "خالص حق وہی ہے جو ہم نے کہا" اس سے غالباً اسی طرف اشارہ ہے۔

جن دوسرے مذاہب کو شاہ صاحبؒ نے معنی عملی کے اعتبار سے راجح کہا ہے، گمان غالب یہ ہے کہ اس سے ان کی مراد مذہب شافعی ہے کیونکہ مذہب شافعی کے بارے میں شاہ صاحبؒ صراحۃً یہ فرماتے ہیں کہ "ان مذاہب اربعہ میں سے سنت کے سب سے زیادہ قریب مذہب شافعی ہے"۔[3]

بہرحال اس پورے بیان سے زیادہ سے زیادہ جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک مذہب حنفی حق ہے، اس وجہ سے کہ شاہ صاحبؒ اپنے مخصوص زمان و مکان کے اعتبار سے نسک بالحنفیہ کو ایک قسم کی حکمت عملی سمجھتے تھے لیکن یہ محض اضافی غیر استدلالی امر ہے جس کا مصدر نبوی

---

[1] انصاف۔ ص ۷۰-۷۱

[2] یہ بات شاہ صاحبؒ نے متعدد جگہ فرمائی ہے مثلاً حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۲۳

[3] الخیر الکثیر ص ۱۸۱۔

اور کشف و الہام ہے۔ حقیقی نظری اعتبار سے ان کے نزدیک مذہب حق وہی ہے جو سنت کے قریب ہو۔ وہ ہم فی العلم کا یہی تقاضا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جس مذہب کی حقیت بعض اسباب و مصالح کی ممنون ہو وہ بہ حال ان مذاہب سے ناقص ہوگا جن کی حقیت، حقیقت نفس الامری پر مبنی ہو۔

شاہ صاحبؒ کو فروع میں قوم کی مخالفت کی ممانعت اور مذہب حنفی میں ایک نفیس طریقہ

ایک موقع پر شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:-

"نفیس ثانیہ میں مجھ پر یہ ظاہر ہوا کہ میرے متعلق اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ امت مرحومہ کے مختلف ٹکڑوں کو نزدیک ذریعہ جمع کر دے۔ اس لئے فروع میں قوم کی مخالفت سے باز رہنا کیونکہ یہ مراد حق کے منافی ہے۔ اس کے بعد میرے سامنے ایک طریقہ آیا جس سے مجھ پر یہ ظاہر ہوا کہ فقہ حنفی کے ساتھ سنت کی تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے اقوال میں سے کسی ایک کا قول لیا جائے۔ ان کے عمومات کی تخصیص کی جائے، ان کے مقاصد سے واقفیت بہم پہنچائی جائے اور لفظ سنت سے جو کچھ سمجھ میں آتا ہے اس پر اس طرح اکتفا جائے کہ نہ تو اس میں تاویل بعید ہو نہ بعض احادیث کو بعض سے ٹکرانے کی نوبت آئے اور نہ امت کے کسی فرد کے قول کے مقابلہ میں کسی حدیث کو چھوڑنا پڑے۔

اس طریقہ کو اگر اللہ تعالیٰ پورا فرمادے تو یہ کبریت احمر اور اکسیر اعظم ہے"۔[1]

قریب قریب اسی مفہوم کو شاہ صاحبؒ نے مختلف مذاہب دوسرے موقع پر اس طرح لکھا ہے کہ

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بتایا کہ حنفی مذہب میں ایک نفیس طریقہ جو تمام طریقوں کی بہ نسبت اس معروف سنت کے سب سے زیادہ موافق ہے جس کی جمع و تنقیح بخاری اور اصحاب بخاری کے زمانے میں ہوئی، یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے اقوال میں سے وہ قول لیا جائے جو سنت میں سنت کے سب سے زیادہ مشابہ ہو۔ اس کے بعد ان حنفی فقہاء کے مختارات کا تتبع کیا جائے جو علمائے حدیث بھی گذرے ہیں اس لئے کہ بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جن سے اصول میں ائمہ ثلاثہ نے سکوت کیا ہے، لیکن ان کی نفی بھی نہیں کی، اور حدیث اس پر دلالت کرتی ہے تو ایسی صورت میں اس کے اثبات کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اور یہ تمام مذہب حنفی ہے"۔[2]

---

[1] ایضاً ص ۶۲۔ [2] ایضاً ص ۴۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ امت مرحومہ کے اس ٹکڑے کو جو ہندوستان میں تھا، شاہ صاحبؒ کے ذریعہ صحیح کرنے کی بشارت دی گئی۔ کیونکہ یہی ٹکڑا شاہ صاحبؒ کی اصلاح و تجدید کا محور تھا۔

اگر شاہ صاحبؒ فروع میں اس قوم کی مخالفت کرتے تو اصلاح و تجدید ممکن نہ تھی اس لئے انھیں فروع میں قوم کی مخالفت نہ کرنے کا حکم، بشارت اجتماع کا لازمی تقاضا تھا۔

لیکن وہ دیکھتے تھے کہ حنفی مذہب، جو قوم کا مذہب تھا، صریح اور معروف سنت کے مطابق نہیں پھر وہ فروع میں قوم کی موافقت کیسے کرتے! اس الجھن سے نجات دلانے کے لئے انھیں یہ بتایا گیا کہ یہ مذہب سنت کے مطابق اس طرح ہو سکتا ہے کہ احناف کے ائمہ مثلاً شاہ ولی اللہ کے علاوہ دوسرے محدثین احناف کے اقوال میں سے اس قول کو اختیار کیا جائے جو سنت سے زیادہ قریب ہو۔

مذاہب کی حقیقت کے سلسلہ میں اس سے قبل جو کچھ کہا گیا ان بیانات سے اس کی مزید توضیح ہو جاتی ہے کہ حقیقت کا معیار وہی "المطابقۃ للسنۃ المعروفۃ" ہے۔ اور مذہب حنفی راجح شکل میں اس معیار کے مطابق نہیں۔

شاہ صاحبؒ نے حنفی مذہب کو سنت کے مطابق کرنے کی جو صورت یہاں بیان کی ہے، اگر انھوں نے اسی طرح تطبیق کی کوشش کر کے ائمہ و علمائے احناف کے اقوال میں سے کسی قول کو اختیار کیا ہوتا تو بلاشبہ انھیں حنفی کہا جاتا لیکن ان کی کسی تصنیف سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ انھوں نے مستقلاً اس کی کوشش کی ہو، وہ مختلف فیہ موقع پر "اگر مگر" سے حنفی مذہب کے مقابلہ میں امام شافعیؒ یا اور دوسرے ائمہ کے اقوال ذکر کرتے ہیں اور جس کا قول انھیں سنت سے زیادہ قریب نظر آتا ہے وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں اور عموماً یہ تک بتلانے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے کہ امام شافعیؒ یا امام مالک وغیرہ ائمہ مجتہدین میں سے جس کے قول کو وہ اختیار کر رہے ہیں وہ فلاں حنفی امام یا عالم کے قول کے مطابق ہے البتہ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے فروع میں عملاً قوم کی مخالفت نہیں کی۔

شاہ صاحبؒ کا عملاً حنفی ہونا

شاہ صاحبؒ کے عملاً حنفی ہونے کی سب سے بڑی شہادت خود ان کی وہ تحریر ہے جس کا عکس مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم نے اپنے تعارف کے ساتھ الفرقان کے شاہ ولی اللہ نمبر (ص ۲۴۷ و مابعد) میں شائع کیا ہے۔

خدا بخش لائبریری پٹنہ میں صحیح بخاری کا ایک مکمل نسخہ موجود ہے جو شیخ محمد بن شیخ پیر محمد بن

شیخ ابو الفتح بلگرامی الہ آبادی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ یہ نسخہ شاہ صاحب کے حلقۂ درس میں استعمال رہا ہے اور اس پر ان کے دست خاص کا اجازت نامہ ثبت ہے۔

اس اجازت نامہ کے آخر میں شاہ صاحب نے حسب ذیل الفاظ تحریر فرمائے ہیں:-

"کتبہ بیدہ الفقیر الی رحمۃ اللہ الکریم ابو وجد ولی اللہ بن عبد الرحیم بن وجیہ الدین بن معظم . . . العمری نسبا الدہلوی موطنا الاشنوی عقیدۃً الصوفی طریقۃ الحنفی عملاً والحنفی الشافعی درسًا . . ."

یہ ۱۱۷۴ھ کی ہے جیسا کہ شاہ صاحبؒ نے خود اس کے آخر میں صراحت کی ہے۔

شاہ صاحبؒ کو روحانی طور پر یہ پتا چلا کہ "أن مخالفۃ القوم في الفروع کا جو حکم دیا گیا تھا، اسی کا تقاضا ہے جسے شاہ صاحبؒ یہاں الحنفی عملاً کے الفاظ سے ظاہر فرما رہے ہیں۔ لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ عملاً حنفی ہونے کی وجہ سے شاہ صاحب واقعۃً حنفی ہو جاتے ہیں۔

سب سے پہلے جو بات طے کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ کسی امام کو ماننے اور اس کا متبع ہونے کا مدار کس چیز پر ہے، عمل پر یا فکر و عقیدہ پر۔ ظاہر ہے کہ فکر پہلے درجہ پر ہے اور عمل دوسرے درجہ پر، اسی لئے عمل فکر پر مرتب ہوتا ہے نہ کہ فکر عمل پر۔ لیکن عمل کا فکر پر ترتب لازمی نہیں اسی لئے کبھی فکر و عمل میں مخالفت بھی ہو جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو ماننے نہ ماننے کا اصل مدار فکر و عقیدہ پر ہوتا ہے عمل پر نہیں۔ لہٰذا دیکھنا چاہئے کہ شاہ صاحب فکر کے لحاظ سے حنفی ہیں یا نہیں۔

شاہ صاحبؒ کی حالت یہ ہے کہ وہ اصول میں بھی احناف سے اختلاف کرتے ہیں اور فروع میں بھی۔ اصول و فروع دونوں میں ان کا اختلاف امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ اتنی کثرت کے ساتھ ہے کہ علمائے احناف میں سے آج تک کسی نے امام صاحبؒ کے ساتھ اتنا اختلاف نہیں کیا۔

بلاشبہ علمائے احناف میں ایسے لوگ بھی گذرے ہیں جنھوں نے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے اور اپنے مستقل مختارات رکھتے ہیں۔ سب سے زیادہ جن حضرات نے امام صاحبؒ سے اصول و فروع میں اختلاف کیا ہے وہ صاحبین ہیں لیکن صاحبین کے امام صاحبؒ سے اختلافات بھی بقول امام مزنیؒ زیادہ تر

۱؎ حسن التقاضی، ص ۸۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

زیادہ دو تہائی مسائل میں ہیں، گویا تقریباً ۶۶ فیصد مسائل میں۔

مگر شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تقریباً ۸۰ فیصد مختلف فیہ مسائل میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں اور ان میں سے ۷۰ فیصد سے زائد مسائل میں ان کا رجحان امام شافعیؒ کی جانب ہے[1]۔ اسی طرح وہ عام اصول جو اخاف و شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہیں، ان میں بھی ان کا میلان تمام تر امام شافعیؒ کی جانب ہے۔

اور جب صورتِ حال یہ ہے تو اس سے اگر یہ نتیجہ نکالا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ شاہ صاحبؒ اپنے عمل کے اعتبار سے گو حنفی سہی لیکن فکر کے اعتبار سے شافعی ہیں۔

شاہ صاحبؒ کی حنفیت کے بارے میں مولانا یوسف بنوریؒ کی رائے اور اس پر تبصرہ

مولانا یوسف بنوریؒ نے شاہ صاحبؒ کی تصانیف کے وہ تمام اقتباسات نقل کرنے کے بعد جن سے شاہ صاحبؒ کی حنفیت پر استدلال کیا جاسکتا ہے، جو نتائج نکالے ہیں ان میں سے ایک نتیجہ یہ ہے: "اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہائے حنفیہ میں شیخ ابن الہمام صاحب فتح القدیر اور آپ کے دو محقق شاگرد حافظ حدیث قاسم بن قطلوبغا اور محقق ابن امیر الحاج جو تفقہ نفس کے ساتھ تبحر حدیث، اطلاع رجال، فن جرح و تعدیل اور اصولِ فقہ میں پوری دستگاہ رکھتے ہیں اور بہت سے فروعی مسائل میں اپنی خاص رائے رکھتے ہیں، اسی طبقہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کا شمار بھی ہونا چاہیے۔ بعض مسائل میں ان حضرات کا خفیہ سے خلاف کرنا جیسے مذہب حنفی کے خلاف نہیں سمجھا جاتا اور اس کے باوجود ان کو فقہاء حنفیہ میں شمار کیا جاتا ہے اسی طرح بعض مسائل و احکام میں مذہب حنفی کے خلاف شاہ صاحبؒ کا رجحان نفس حنفی مذہب کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔"[2]

معلوم ہو چکا کہ شاہ صاحبؒ کو امام ابوحنیفہؒ سے صرف "بعض مسائل و احکام میں اختلاف نہیں بلکہ تقریباً ۸۰ فیصد مسائل و احکام میں اختلاف ہے اس تعداد کو "بعض" کی بجائے اکثر بلکہ اکثریت غالبہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پھر کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی کہ امام ابوحنیفہؒ سے شاہ صاحبؒ کے تقریباً ۸۰ فیصد اختلاف کو ان کی آراء خاصہ یا فقہی اصطلاح میں ان کے مختارات کہہ دیا جائے اور اس کے مقابلہ میں یہ بات

[1] دیکھئے تتمہ مقالہ ہذا۔ [2] الفرقان ص ۳۹۱۔

وہ جا بیٹھے نہیں کہ امام شافعیؒ سے ان کے تقریباً تیس فیصد اختلافات کو مختارات سے تعبیر کیا جائے؟

جب یہ ثابت ہو چکا کہ اتباع کا مدار فکر پر ہے اور فکر کے اعتبار سے شاہ صاحب یقیناً حنفی نہیں تو یہ بات اور بھی شدت سے کھٹکتی ہے کہ ان کے عملاً حنفی ہونے کا کیا مطلب ہے۔

شاہ صاحبؒ کے عملاً حنفی ہونے کی وجہ

شاہ صاحبؒ کے فکر و عمل میں جو یہ تضاد پایا جاتا ہے اس کی وجہ خود ان کی تحریرات میں مل جاتی ہے۔

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ "لولا حدثان قومك بالكفر لنقضت الكعبة"۔ اس سے شاہ صاحبؒ یہ اصول مستنبط کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایک کام کو اچھا سمجھتا ہو لیکن اس کے کرنے میں قوم کے فتنہ کا اندیشہ ہو تو وہ کام ترک کر دینا چاہیے۔

اس اصول کی روشنی میں رکوع کے موقع پر رفع یدین کا ذکر کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی رفع کیا ہے کبھی رفع نہیں کیا اور دونوں صورتیں سنت ہیں۔ صحابہؓ میں اور بعد والوں کی ایک جماعت نے رفع کو لیا، دوسری جماعت نے ترک کو۔ اور اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا ان مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ ان میں سے ہر صورت سنت ہے اور اس کی ظاہر دلیل ہے کہ وتر ایک رکعت سے پڑھے جائیں یا تین رکعات سے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ رفع کی احادیث اکثر اور اثبت ہیں اس لئے جو رفع کرتا ہے وہ میرے نزدیک اس کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے جو رفع نہیں کرتا لیکن ان جیسی صورتوں میں میرے نزدیک یہ مناسب نہیں کہ انسان اپنے اور عوام بلد کے فتنہ کو مسلط کر لے۔

آخر میں شاہ صاحبؒ نے مذکورہ حدیث ہی کو سند کے طور پر پیش کیا ہے۔[1]

اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ، ان تمام مسائل میں جن میں انھیں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف ہے، اگر حنفی مسلک کے مطابق عمل کرتے ہیں تو صرف عوام بلد کے فتنہ کے خوف سے۔ اس لئے کہ ہندوستان کے عوام عموماً حنفی مسلک کے پابند تھے اور اگر شاہ صاحب عمل میں اس مسلک سے انحراف کرتے تو عوام ان سے برگشتہ ہو جاتے اور ایسی صورت میں صحیح طور پر تجدید کے فرائض انجام دینا ان کے لئے

[1] حجۃ اللہ، ۲۵ ص ۱۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

دشوار ہوجاتا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شاہ صاحبؒ مجدد تھے اور تجدید کی صورت اقوام کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہے۔" [1]

شاہ فاخر الہ آبادی کا واقعہ

اس موقع پر شاہ محمد فاخر زائر الہ آبادی کے واقعہ کا ذکر بھی غیر مناسب نہ ہوگا۔ حضرت زائر دہلی تشریف لائے۔ جامع مسجد دہلی میں ایک نماز میں چہری آمین بالجہر کی۔ دہلی میں یہ پہلا حادثہ تھا۔ عوام برداشت نہ کر سکے۔ جب آپ کو لوگوں نے گھیر لیا تو فرمایا تمہارے شہر میں جو سب سے بڑا عالم ہو اس سے مسئلہ دریافت کرو، لوگ آپ کو حضرت حجۃ اللہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی خدمت میں لے گئے۔ دریافت مسئلہ پر آپ نے فرمایا کہ حدیث سے بآواز آمین کہنا ثابت ہے مجمع یہ سن کر چھٹ گیا۔ اب صرف مولانا محمد فاخر زائرؒ اور حضرت شاہ صاحبؒ بصورت قرآن السعدین باقی تھے۔ شاہ محمد فاخرؒ نے عرض کیا "آپ کھلیں گے کب؟" فرمایا "اگر کھل گیا ہوتا تو آج آپ کو کیسے بچاتا۔" [2]

اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ آمین کے مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے مخالف تھے لیکن عمل مسلکِ حنفی کے مطابق ہی کرتے تھے یعنی آمین بالجہر نہ کہتے تھے۔ ورنہ واقعہ نگار یہ نہ لکھتا کہ "دہلی میں یہ پہلا حادثہ تھا"۔ اور اگر لوگوں کو پہلے سے یہ معلوم ہوتا کہ شاہ ولی اللہؒ بھی آمین بالجہر کہتے ہیں تو وہ حضرت زائر کو ان کے پاس لے بھی نہ جاتے۔

امیر شاہ خاں کی ایک روایت

امیر شاہ خاں نے جن کا بیان مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کے نزدیک خود ایک زندہ شہادت ہے[3]، شاہ اسمٰعیل شہید کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب شاہ شہیدؒ نے رفع یدین شروع کیا تو مولوی محمد علی صاحب اور مولوی احمد علی صاحبؒ نے، جو شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کے شاگرد تھے، شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے کہا کہ آپ انھیں سمجھائیں تاکہ یہ رفع یدین چھوڑ دیں تو شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فرمایا کہ میں تو ضعف کی وجہ سے اس سے مناظرہ نہیں کر سکتا تم میرے سامنے اس سے مناظرہ کرو تم میں سے جو غالب آگیا میں اس کے ساتھ ہو جاؤں گا۔ پھر دوسرے موقع پر شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے شاہ عبدالقادر صاحبؒ سے کہا کہ تم

[1] تفہیمات۔ ج ۱ ص ۸۳
[2] تذکرہ علمائے حدیث ہند۔ ص ۲۲۳
[3] الفرقان۔ ص ۲۲۶

سمجھانا۔ انھوں نے مولوی محمد یعقوب صاحبؒ کے ذریعہ کہلوایا کہ رفع یدین چھوڑ دو ورنہ خواہ مخواہ فتنہ ہوگا۔ شاہ شہیدؒ نے کہا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جائے تو اس حدیث کے کیا معنی ہوں گے کہ من تمسک بسنتی عند فساد امتی فلہ اجر مائۃ شہید۔ شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے جب یہ سنا تو فرمایا کہ یہ اس وقت ہے جب سنت کے مقابلہ میں غیر سنت ہو اور ماخن فیہ میں سنت کا مقابل خلاف سنت نہیں بلکہ دوسری سنت ہے۔ [1]

اس واقعہ سے علی تقدیر الصحۃ دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ شاہ عبدالعزیز، شاہ عبدالقادر، مولوی محمد یعقوب اور شاہ عبدالعزیزؒ کے دوسرے تلامذہ یا کم از کم مولوی محمد علی اور احمد علی رفع یدین نہ کرتے تھے۔ گو یا رفع یدین کے معاملہ میں شاہ صاحبؒ کا خاندان عموماً حنفی مذہب پر عامل تھا۔ دوسرے یہ کہ محض فتنہ کا خوف ان حضرات کے لئے رفع یدین سے مانع تھا، ورنہ اولیٰ در اصل ان حضرات کے نزدیک بھی رفع ہی تھا۔ اسی لئے شاہ عبدالعزیزؒ نے نہایت خوبصورتی سے مناظرہ سے دامن بچایا۔ اور مولوی محمد علی و احمد علی نے بھی مناظرہ نہ کیا، اور شاہ عبدالقادر نے خوفِ فتنہ کے سوا، رفع کے خلاف کوئی علمی دلیل پیش نہ کی۔

ان قرائن کی رو سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ ہندوستان میں شاہ صاحبؒ کا عملاً حنفی ہونا، مصلحتِ تجدید کی وجہ سے، عمل بالمرجوح پر مبنی تھا، ورنہ اس کے پس پردہ حقیقت کچھ اور تھی۔

شاہ صاحبؒ کی مذہبِ حنفی پر عمل کی نوعیت

اختلاف راجح کے درمیان جن مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے اکثر اختلاف اس میں ہے کہ کونسی صورت اولیٰ اور راجح ہے اور کونسی غیر اولیٰ اور مرجوح۔ [2]

پس شاہ صاحب نے اگر بیشتر مسائل میں حنفی مذہب سے اختلاف کے باوجود حنفی مذہب پر عمل کیا تو یہ راجح کو چھوڑ کر مرجوح پر عمل کرنا تھا۔ اور اس معاملہ میں شاہ صاحبؒ تنہا نہیں، اسلاف کی ایک کثیر جماعت کا عمل ان کا مؤید ہے۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ خود لکھتے ہیں کہ

"رشید نے پچھنے لگانے کے باوجود امامت کی اور امام ابو یوسفؒ نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور اعادہ نہیں کیا۔ رشید کو امام مالکؒ نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ پچھنے لگانے سے وضو کی ضرورت نہیں۔"

[1] ابجد الرایات ص ۹۳۔
[2] حجۃ۔ ج ۱ ص ۱۵۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نکسیر پھوٹنے اور پچھنے لگنے سے وضو ضروری ہے، لیکن ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر امام کے خون نکلا اور اس نے وضو نہ کیا تو کیا آپ اس کے پیچھے نماز پڑھ لیں گے؟ انھوں نے جواب دیا کہ مالک اور سعید بن المسیب کے پیچھے میں کیسے نماز نہ پڑھوں گا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں، عیدین میں حضرت ابن عباسؓ کی تکبیرات کہتے تھے اس لئے کہ رشید اپنے دادا کی تکبیر پسند کرتا تھا۔

امام شافعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی قبر کے پاس فجر کی نماز پڑھی اور ادب کے طور پر اس میں قنوت نہ پڑھی اور یہ بھی فرمایا کہ کبھی ہم مذہب عراق کی طرف بھی اُتر آتے ہیں۔

جنازہ میں امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے جمعہ کے روز حمام میں غسل کیا اور امامت کی۔ نماز پڑھ کر سب لوگ چلے گئے۔ اس کے بعد انھیں معلوم ہوا کہ حمام کے کنوئیں میں ایک چوہا گر کر مر گیا تھا، تو انھوں نے فرمایا کہ اب اس موقع پر ہم اپنے مدنی بھائیوں کے اس قول کو اختیار کرتے ہیں کہ پانی کی مقدار قلتین تک پہنچ جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ [1]

پس معلوم ہوا کہ جس طرح یہ حضرات مسئلہ کی ایک صورت کو اولیٰ اور راجح اور حق سمجھتے ہوئے بھی اس کے مخالف صورت پر عمل کرنے میں مضائقہ نہ سمجھتے تھے، اسی طرح شاہ صاحبؒ نے بھی ان مسائل میں جن میں وہ مخالف کے مسلک کو غیر اولیٰ اور مرجوح سمجھتے ہیں، اپنے آپ کو عمل کے اعتبار سے حنفی ہی رکھا کیونکہ مصلحت تجدید و اصلاح ہی کی متقاضی تھی۔

البتہ ان تمام حضرات میں اور شاہ صاحبؒ میں فرق یہ ہے کہ ان حضرات نے شاذ و نادر یہ صورت اختیار کی اور شاہ صاحبؒ نے اسے اپنا مستقل مسلک بنالیا۔

شاہ صاحبؒ بحیثیت مجتہد

اجتہاد و تقلید کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے نظریات کیا ہیں، اس سے باب اجتہاد و تقلید میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ اس موقع پر بقدرِ ضرورت، اجمالی طور پر اتنا معلوم ہونا چاہئے کہ شاہ صاحبؒ ان لوگوں کے لئے جو عامی کی سطح سے بلند ہوں، تقلید جامد کو درست قرار نہیں دیتے۔ اجتہاد کا دروازہ ان کے نزدیک مسدود نہیں، وہ کہتے ہیں کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرض کفایہ ہے اور ہر زمانے میں کم از کم کسی مجتہد منتسب کا

[1] حجۃ۔ ج ۱ ص ۱۵۹۔

پایا جانا ضروری ہے۔ [1]

شاہ صاحبؒ کے زمانے میں اور بالخصوص سرزمین ہند میں اس فرض کفایہ کو (بقول ان کے) کسی مجتہد نے ادا کیا، بظاہر وہ شاہ صاحب ہی ہیں۔ کیونکہ نصرف ان کے اشارات بلکہ صراحت سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو مجتہد قرار دیتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر ان امور کی تفصیل بیان کرتے ہوئے جو مجتہد سے متعلق ہیں، لکھتے ہیں:-

"چوں عالم ایں امور را احاطہ کردہ از اول احکام تا آخر آں بنظر مجتہدانہ شرح فرمود مجتہد مطلق شد ... و فتوی او صحیح شد و تقلید او روا ... برخاست، اگرچہ دریں صناعت اعتماد بر کسے داشتہ باشد و از ادی کسے یا تتبع کتاب وے حاصل نمودہ باشد، و فقیر را ایں معنی بہ تتبع ہم کہ مصنف شافعی ست حاصل گردیدہ، و در باب از شرح السنہ نیز معونہ تمام یافتہ شد و کتب فقہ شافعیہ نیز اعانت کردند۔ بعد ہر چند استاد بے ظاہر دریں تفتیش سنت بر من نہادہ است، اما ایں کتب با مدد غیبی در خاطر شارح درک آمد، و ذالک تقدیر العزیز العلیم" [2]

اس عبارت میں "ایں معنی" کے الفاظ اجتہاد مطلق پر دلالت میں بالکل صریح ہیں اور اس طرح شاہ صاحبؒ نے اپنے مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کیا ہے لیکن اس کی تصریح نہیں فرمائی کہ وہ کس فن کے مجتہد مطلق ہیں۔

مجتہد مطلق، شاہ صاحب کے بیان کے مطابق دو قسم کے ہوتے ہیں مستقل اور منتسب۔ اور مجتہد مطلق کے الفاظ دونوں کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ مثلاً شاہ صاحبؒ ایک موقع پر ہر زمانہ میں مجتہد کی ضرورت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ولازم نیست کہ مجتہد مطلق باشد مثل ابو حنیفہؒ و شافعیؒ، ظاہر ہے کہ یہاں مجتہد مطلق سے مراد مجتہد مطلق مستقل ہے۔

پس اگر "مجتہد مطلق شد در دین" میں بھی مجتہد مطلق سے ان کی مراد مجتہد مطلق مستقل ہے تو بات محل نظر ہے کہ وہ مجتہد مستقل ہوں۔ کیونکہ خود ان کی تصریح کے مطابق مجتہد مطلق مستقل کا، مجتہد دیگر امور کے، ایک کام تصرف فی الاصول اور تاسیس اصول بھی ہے، جو اسے مجتہد مطلق منتسب سے ممتاز کرتا ہے۔ [3] اور شاہ صاحبؒ نے اصول فقہ سے متعلق کسی اصل کے سلسلہ میں تصرف و تاسیس کا

[1] ان امور کی تفصیل مع حوالوں کے باب اجتہاد و تقلید میں مذکور ہے۔ [2] مقدمہ مصفی، ج ص ۱۰۔ [3] الانصاف ص ۷۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کام نہیں کیا۔ زیرِ ترتیب مقالے کے تمام ابواب اس کے شاہد ہیں۔ اس لئے وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی طرح مجتہد مطلق مستقل نہیں ہو سکتے۔

علاوہ ازیں شاہ صاحبؒ کے طریقے کے مطابق یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب ان کے عدمِ تقلید کے طبعی تقاضے کے برخلاف حضورؐ نے انھیں مذاہبِ اربعہ میں تقید کا حکم دیا[1] تو یہ خود اس کی علامت ہے کہ وہ حضورؐ کی نظر میں مجتہد مطلق مستقل ہونے کے اہل نہیں۔ اسی لئے استقلال سے منع فرما کر صرف انھیں مذاہبِ اربعہ کا پابند قرار دیا۔ اور یہ مقام زیادہ سے زیادہ مجتہد منتسب کا مقام ہو سکتا ہے۔

پس اغلب یہ ہے کہ "مجتہد مطلق شد در دین" میں مجتہد مطلق سے شاہ صاحبؒ کی مراد مجتہد مطلق منتسب ہی ہے۔ ان کی عبارت "اگرچہ در بیں صناعت اعتماد بر کسے داشتہ باشد الخ" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کسی امام پر اعتماد یا اس کی کتاب کا تتبع بھی اس کی طرف انتساب کی علامت ہے۔

اور جہاں تک شاہ صاحبؒ کے مجتہد مطلق منتسب ہونے کا تعلق ہے اس سے انکار کی شکل ہے۔ اس لئے کہ:

۱۔ شاہ صاحبؒ کے بیان کے مطابق مجتہد مطلق منتسب کا اصل کام یہ ہے کہ وہ امام کے قول کو مقلد محض ہو کر قبول نہ کرے بلکہ حدیث سے اس کی موافقت یا مخالفت دیکھنے کے بعد اس کے قبول رد کا فیصلہ کرے[2]۔ اور یہ کام شاہ صاحبؒ نے خود بھی انجام دیا ہے، ان کی تصنیف المصفیٰ اس کا شاہدِ عدل ہے۔

۲۔ اپنی صراحت کے مطابق شاہ صاحبؒ نے فقہ حدیث کی از سرِ نو بنیاد رکھی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

"نعرتِ عشقی بر دل ضعیف آمد و راہ خلعت فاخرہ داد و در وقتِ دورہ باز پس بردست وے کردند و ارشاد فرمودند کہ مرضی در نقد بیست آنرا جمع کردہ فقہ حدیث از سر نو بنیاد کردہ"[3]

یہاں شاہ صاحبؒ نے اپنے فقیہ محدث ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور مصنفے میں انھوں نے فقہ حدیث سے متعلق جو کام کیا ہے اس سے اس دعوے کا ثبوت بھی مل جاتا ہے۔ لہٰذا بجا طور پر وہ فقیہ محدث ہیں۔

---

[1] فیوض، ص ۹۴۔ [2] عقد، ص ۴۲-۴۴، ازالۃ الخفا ۲ ص ۸۳۔ [3] انفاس العارفین، ص ۲۰۲۔

اور چونکہ شاہ صاحبؒ کی صراحت کے مطابق فقیہ محدث اور مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار ایک ہوتا ہے کیونکہ دونوں حدیث کو معیار بنا کر اقوالِ ائمہ کو اس پر پرکھتے ہیں، اس لئے اگر وہ فقیہ محدث ہیں تو مجتہد مطلق منتسب بھی ہیں۔

شاہ صاحبؒ کو فقیہ محدث اور مجتہد منتسب مان لینے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا انتساب کس امام کی طرف ہے۔ کیونکہ مجتہد منتسب کا انتساب تو کسی امام کی طرف ہوتا ہی ہے اور اس انتساب کی وجہ سے اسے منتسب کہتے ہیں۔ بسا اوقات فقیہ محدث بھی کسی امام کی طرف منتسب ہوتا ہے جیسے بیہقیؒ کو فقیہ محدث مانتے ہوئے شاہ صاحبؒ نے انھیں امام شافعیؒ کی طرف منتسب لکھا ہے۔[1]

شاہ صاحبؒ کس مذہب کے مجتہد منتسب ہیں

راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ مجتہد منتسب الی مذہب الشافعی ہیں اور اس کی وجوہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ مجتہد منتسب کے بارے میں شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ اصول میں وہ اپنے امام کا پابند ہوتا ہے۔ شاہ صاحبؒ چونکہ اصول میں تمام تر امام شافعیؒ کے پابند ہیں جیسا کہ آئندہ تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا اس لئے مجتہد منتسب ہونے کی حیثیت سے ان کا انتساب امام شافعیؒ کی طرف ہونا چاہئے۔

۲۔ بیہقیؒ کو فقیہ محدث مانتے ہوئے ان کا ذکر ایک موقع پر شاہ صاحبؒ اس طرح کرتے ہیں کہ "کان صاحب الحدیث أیضاً قد ینسب إلی أحد المذاہب الکثرۃ موافقتہ لہ فی الفروع والیہ ذہب من ینسبان إلی الشافعی"[2]

کثرتِ موافقت کی وجہ سے اگر بیہقیؒ کا انتساب امام شافعیؒ کی طرف ہو سکتا ہے تو فقیہ محدث ہونے کی حیثیت سے شاہ صاحبؒ کا انتساب بھی اس اصول کے مطابق امام شافعیؒ کی طرف ہونا چاہئے کیونکہ اصول میں تمام تر امام شافعیؒ کی موافقت کے ساتھ ساتھ فروع میں بھی ۷۰ فیصد سے زائد مسائل میں وہ امام شافعیؒ کے موافق ہیں۔

---

[1] عقد، ص ۴۳۔ [2] ایضاً ص ۴۳۔
[3] عقد، ج ۱ ص ۵۳۔ [4] ایضاً ج ۱ ص ۵۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳ ۔ شاہ صاحبؒ نے جس موقع پر[1] اپنے مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کیا ہے، اسی موقع پر یہ بھی لکھا ہے کہ اس درجہ اجتہاد مطلق کے حصول میں تین چیزیں ان کی معاون ہوئیں، امام شافعیؒ کی کتاب الام، نووی کی، جو شافعی ہیں، شرح السنہ اور شوافع کی کتب فقہ۔

جب ان کا درجۂ اجتہاد مطلق امام شافعیؒ اور شوافع کی کتب فقہ کا رہین منت ہے تو وہ مذہباً کیا جا سکتا ہے کہ ان کا انتساب کس طرف ہوگا۔

اس موقع پر شاہ صاحبؒ کی ان تصریحات کا ذکر کرنا بھی مناسب ہے جو ان کے منتسب الی مذہب الشافعی ہونے کے لئے قرائن کی حیثیت رکھتی ہیں اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ اور ان کے مذہب کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے خیالات کیا ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

۱ ۔ "امام شافعیؒ کہ رأس وترس مستنبطان است۔ ۔ ۔ ۔"[2]

گویا شاہ صاحبؒ کے نزدیک امام شافعیؒ کا مقام تمام مجتہدین سے بلند ہے۔

۲ ۔ "ولا یخفی علیہ أن مادة مذهب الشافعي من الأحادیث والآثار مدونة مشهورة مخدومة ولم یتفق مثل ذلك في مذهب غیره"[3]

معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کے مذہب کو دوسرے مذاہب پر اس حیثیت سے برتری حاصل ہے کہ ان کے مذہب کا خمیر دوسرے مذاہب کے خمیر سے بہتر ہے۔

۳ ۔ "أما هذه المذاهب الأربعة فأقربها إلى المستند هب الشافعي المنقح المصفى ونظره یصل إلى حقیقة العلل والأسباب"[4]

گویا تنقیح، تصفیہ اور سنت سے قرب کے اعتبار سے شافعی مذہب تمام مذاہب سے برتر ہے۔ اور ان کی نظر اسباب وعلل کی حقیقت تک پہنچتی ہے جس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اس اعتبار سے کوئی دوسرا مجتہد ان کا ہمسر نہیں۔

۴ ۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک کسی مذہب کی صحت کے لئے "المطابقة للسنة" کا جو معیار ہے اس کے اعتبار سے انھوں نے امام شافعیؒ کے مذہب کے بارے میں کہیں کوئی ایسی بات نہیں لکھی جس

[1] مقدمہ المصفی ج ۱ ص ۱۸۔ [2] ازالہ ج ۱ ص ۵۶
[3] الانصاف ص ۷۹۔ [4] الخیر الکثیر ص ۱۸۱

اس مذہب کی ادنیٰ سی تنقیص بھی ہوتی ہو۔ اس کے برخلاف بعض مواقع پر حنفی مذہب کے ذکر کا جو انداز انھوں نے اختیار کیا ہے اس کا کچھ حال معلوم ہو چکا اور کچھ آئندہ معلوم ہوگا۔

۵ ۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ تیسری صدی کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں کوئی مجتہد منتسب پیدا نہیں ہوا، اس لئے کہ احناف کا حدیث میں اشتغال پہلے بھی کم تھا اور اب بھی کم ہے۔ مجتہد فی المذہب ضرور پیدا ہوئے ہیں، لیکن امام شافعیؒ کے مذہب میں مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب، اصولیین اور متکلمین وافر مقدار میں ہوئے ہیں[1]۔ اور اسی لئے وہ امام شافعیؒ کو مجدد کلی "رؤس المئین" بنتے ہیں[2]۔

جب تیسری صدی ہجری کے بعد مذہب حنفی میں کوئی مجتہد منتسب پیدا نہیں ہوا تو بارہویں صدی میں شاہ صاحبؒ کا متقدمین ومتاخرین احناف کے طریقہ کے برخلاف (بقول ان کے) حدیث میں اشتغال دیکھ کر آپ کو مجتہد منتسب بتانا اور صحت مجددیت میں امام شافعیؒ کے ساتھ ان کا شریک بینام امور بھی اس کا امام شافعیؒ کی طرف انتساب کا قرینہ ہو سکتے ہیں۔

۶ ۔ من عادی مذهب الشافعي یکون محروما عن منصب الاجتهاد المطلق وأن علوم الحدیث قد أبى أن یناصع لمن لم یتطفل علی الشافعي وأصحابه

ولكن طفیلیهم علی أدب فلا أری شافعیا سوی الأدب[3]

اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے دماغ کا امام شافعیؒ سے تأثر کیا عالم ہے۔[4]

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس موقع پر یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک جب مذہب امام شافعیؒ سے موافق ہیں تو اسے اس اتفاق پر کیوں نہ محمول کیا جائے کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہی اس معیار پر پورا اترتا ہے۔ پھر انھیں مجتہد منتسب الی الشافعی کیوں کہا جائے ایسا فقیہ محدث کیوں نہ

[1] الانصاف۔ ص ۷۹۔ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۸۰۔

[4] امام شافعیؒ سے شعوری تأثر کے علاوہ شاہ صاحبؒ کا ان سے غیر شعوری تأثر شاہ عبدالعزیزؒ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ "در وقت بیع یا مشتری سائلی والد ماجد مسئلہ فروعہ مطابق شافعی برآمد (ملفوظات ص ۴۷)

حضرت محمود الحسن دیوبندی لکھتے ہیں کہ کما ثابت ولایت والد شخص شافعی المذہب ہونا ہے یا اکثر مسائل میں امام شافعیؒ کی طرف رجحان رکھتا ہے۔ (وقائع اول حصہ انجم کتوب ۲۸۲ ص ۳۷) لیکن یہ شاہ صاحبؒ کا مذہب ہی بھی یہی مقام ہو۔ واللہ اعلم۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کہا جائے جس کا انتساب کسی کی طرف نہیں۔

بلاشبہ یہ بات درست ہو سکتی تھی بشرطیکہ امام شافعیؒ سے ان کی موافقت صرف فروع کی حد تک ہوتی۔ کیونکہ فروع میں حدیث معیار بن سکتی ہے۔ لیکن اسے کیا کیا جائے کہ فروع کے ساتھ ساتھ اصول میں بھی ان کا یہی حال ہے اور اصول کے لئے حدیث معیار نہیں بن سکتی جو بیشتر عقلی ہوتے ہیں۔ کیونکہ مثلاً یہ کس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان، استصحاب اور مصالح مرسلہ شرعی حجت ہیں یا نہیں، معلوم مخالف معتبر ہے یا نہیں، کثرت رواۃ سبب ترجیح ہے یا نہیں۔ وغیرہ۔

جب اصول کے لئے حدیث معیار بن نہیں سکتی تو امام شافعیؒ کے اصول کی ترجیح کے لئے اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اپنی عقل کو معیار بنایا، عقلی غور و فکر کے بعد انھیں امام شافعیؒ کے اصول بہتر معلوم ہوئے اور انھوں نے انھیں اختیار کر لیا۔ ایسی صورت میں انھیں مجتہد منتسب الی الشافعی کے بجائے غیر منتسب فقیہ محدث کیسے کہا جا سکتا ہے۔

شاہ صاحبؒ کے مجتہد ہونے کے بارے میں مولانا سندھی کی رائے پر تبصرہ

مولانا عبید اللہ سندھی فرماتے ہیں کہ ہم شاہ ولی اللہ کو ہر دو منہجوں میں مجتہد منتسب مانتے ہیں۔ جب وہ اپنے آپ کو مرکز اسلام (حجاز) میں تصور کرتے ہیں تو فقہ حنفی اور شافعی میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا جائز سمجھتے ہیں اور جب وہ خود کو ہندوستان میں فرض کرتے ہیں تو اپنے والد کے طریقہ پر فقط فقہ حنفی کے مجتہد منتسب امام ہوتے ہیں۔" [1]

مولانا سندھی نے شاہ صاحبؒ کے فقہ حنفی کے مجتہد منتسب امام ہونے کے لئے فرض کرنے کی اس عبارت کو بطور دلیل پیش کیا ہے "ولیاک أن تخالف القوم فی الفروع فإنه مناقضة لمراد الحق فیاك، ثم کشف لی أنموذجاً إلی قولہ إیاکم کبیرا کأعظمہ" [2]

شاہ صاحبؒ کے حجاز اور ہندوستان میں "تصور اور فرض" سے قطع نظر خود مولانا سندھی کے مفروضات میں غور طلب بات یہ ہے کہ ایک شخص دو مذہب کی طرف اصطلاحاً منتسب ہو بھی سکتا ہے یا نہیں۔

کسی امام کی طرف مجتہد منتسب، شاہ صاحب کی صراحت کے مطابق وہ ہوتا ہے جو اصول میں اس امام کا پابند ہو اور شاہ صاحب مولانا سندھی کے مفروضہ کے مطابق خواہ خود کو حجاز میں تصور کریں یا ہندوستان

[1] الفوز الکبیر۔ ص ۳۲۷ - ۳۲۸۔ [2] ایضاً [3] عقد۔ ص ۲۔

میں فرض کریں وہ کہیں بھی، اصول میں امام ابو حنیفہؒ کے پابند نہیں تو اصطلاحی طور پر وہ حنفی مذہب کے مجتہد منتسب امام کیسے ہو سکتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ عام اصطلاح بلکہ خود شاہ صاحبؒ کی تسلیم کردہ اصطلاح سے ہٹ کر مولانا سندھی نے "انتساب" کے معنی اپنے طور پر گھڑ لئے ہیں۔

اور جہاں تک دلیل کا تعلق ہے بلاشبہ شاہ صاحبؒ یہ لکھتے ہیں کہ مجھ پر یہ نمونہ منکشف ہوا کہ اگر ائمہ احناف کے اقوال میں سے صرف اس کے قول کو لیا جائے جو حدیث کے موافق ہو اور اس کا شرح حنفی فقہ کو مرتب کر دیا جائے تو یہ کام عظیم ہوگی۔ لیکن اگر شاہ صاحبؒ نے اس طرح فقہ حنفی کو مرتب کر کے دکھایا ہوتا تب بھی یہ تسلیم کرنے کا موقع ہوتا کہ وہ اصطلاحی طور پر نہ سہی کم از کم اسی کام کی وجہ سے حنفی مذہب کے منتسب ہیں۔ مگر شاہ صاحب کا جو کام زمانے کے سامنے ہے اسے دیکھ کر کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ یہ کام انھوں نے کہاں اور کس کتاب میں کیا؟

شاہ صاحبؒ کے بارے میں نواب صدیق حسن خاں کی رائے پر تبصرہ

نواب صدیق حسن خاں نے شاہ صاحبؒ کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں فرمایا ہے کہ:۔

"اگر وجود او در صدر اول و زمانۂ ماضی می بود، امام الائمہ و تاج المجتہدین شمردہ می شد" [1]

صاف معلوم ہو رہا ہے کہ نواب صاحب کے نزدیک شاہ صاحبؒ کا مرتبہ تمام ائمہ مجتہدین سے بالاتر ہے۔ معلوم نہیں کہ نواب صاحب کے سامنے وہ کون سے دلائل ہیں جن کی بنا پر انھوں نے ایسی ناقابل یقین بات کہہ دی۔

شاہ صاحبؒ کی حالت یہ ہے کہ اصول میں وہ منفرد ہیں، تمام تر امام شافعیؒ کے اصول کے پابند ہیں اور فروع میں بھی بیشتر مسائل میں امام شافعیؒ کے ساتھ اتفاق کے بعد اگر وہ چند مسائل میں ان سے اختلاف کرتے ہیں تو بھی ایسے مواقع میں وہ کسی نہ کسی مجتہد کا قول اختیار کرتے ہیں۔ ان کے فقہ سے متعلق تصانیف میں ایک مسئلہ بھی ایسا نہیں جس میں وہ تمام مجتہدین سے ہٹ کر کوئی جداگانہ

[1] الحطاف۔ ص ۴۳۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مسلک رکھتے ہوں یا کوئی مسئلہ کسی بھی مجتہد کے یہاں موجود نہ ہو اور شاہ صاحبؒ نے اپنے اجتہاد سے اس کا ابتداءً جواب دیا ہو۔ اور جس کی بیعت ہوا سے "امام الائمہ" اور "تاج المجتہدین" کہنا کتنی عجیب بات ہے۔

بدگمانی یہ ہوتی ہے کہ نواب صاحب شاید شاہ صاحبؒ کو بھی اپنی ہی طرح اہل حدیث سمجھتے ہیں اور اسی لئے وہ بزعم خود اپنے ایک ہم مسلک کو جو بالشبہ عبقری اور نوابغ میں سے ہے اتنا بڑھانا چاہتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ اور شافعی بھی اس کے مقابلے میں ماند پڑ جائیں۔

شاہ صاحبؒ کے فقہی مسلک کا خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب شان مقلد فقہاء کی طرح ہیں جو اپنے امام کے قول سے سرمو تجاوز نہیں کرتے، شان اصحاب ظواہر کی طرح ہیں جو قیاس اور اجماع کو حجت نہیں مانتے، شان متقدمین اہل حدیث کی طرح جو مجتہدین کے اقوال کی طرف قطعاً التفات نہیں کرتے اور نہ ہمارے زمانے کے ان اہل حدیث حضرات کی طرح جن کے ہندی پیشرو شیخ فاخر الہ آبادی، شیخ نذیر حسین دہلوی اور نواب صدیق حسن خاں بقول مولانا عبدالحی "تقلید کو حرام کہتے ہیں اور قیاس اور اجماع کی حجیت کے بھی منکر ہیں"[1] اور جن میں کے بعض متشددین مثلاً شیخ عبدالحی بنارسی اور شیخ عبدالرحمٰن آہ آبادی وغیرہ، مقلدین کو اہل بدعت اور اہل ہوٰی کہتے ہیں اور ائمہ خصوصاً امام ابوحنیفہؒ کی عزت کے درپے ہیں[2]۔

شاہ صاحبؒ ایک فقیہ محدث کی طرح مجتہدین کے اقوال اور احادیث دونوں کو پیش نظر رکھتے ہیں۔

پہلے وہ مجتہدین کے اقوال کو دیکھتے ہیں، پھر احادیث کو، اور جس مجتہد کا قول صریح اور معروف سنت کے موافق پاتے ہیں وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کی نظر پہلے احادیث پر نہیں پڑتی بلکہ مجتہدین کے اقوال پر نظر ڈال لینے کے بعد وہ احادیث کو دیکھتے ہیں۔ اسی لئے اگر انھیں کوئی ایسی حدیث ملتی ہے جسے کسی مجتہد نے اختیار نہ کیا ہو تو وہ اسے ترک کر دیتے ہیں چنانچہ شاہ عبدالعزیزؒ کہتے ہیں۔

"دریں مقدمہ اختیار حضرت والد خوب است، یعنی اگر یکے از مجتہدان بآں عمل کردہ باشد ترجیح حدیث است، عمل کند والا ترک دہد، چرا کہ خالی از سبب سکوت ہمہ یا نیست۔

---

[1] التفاتہ ص ۱۰۳-۱۰۴ [2] ایضاً ص ۱۰۳ ملفوظات۔ ص ۹۱۔

مجتہدین میں سے فکری طور پر زیادہ تر وہ اپنے آپ کو ائمہ اربعہ تک محدود رکھتے ہیں اور ائمہ اربعہ میں سے بھی ان کا بیشتر میلان امام شافعیؒ کی جانب ہے، لیکن عمل میں مذہب حنفی کی پابندی کرتے ہیں اور اسی لئے وہ فکر کے لحاظ سے فقیہ محدث اور مجتہد منتسب الی مذہب الشافعی ہیں اور عملاً حنفی۔ واللہ اعلم۔

شاہ صاحبؒ کے فقہی مسلک پر ان کے تصوف کا اثر

شاہ صاحبؒ نے پندرہویں سال اپنے والد سے بیعت کی[1]۔ اور سترھویں سال ان کے والد نے انھیں مرض موت میں بیعت وارشاد کی اجازت دی[2]۔

حرمین میں شیخ ابوطاہر نے انھیں صوفیاء کا وہ خرقہ پہنایا جو تمام صوفیہ کے خرقوں کا جامع تھا[3]۔ گویا یوں تو شاہ صاحبؒ نے تصوف کی آغوش میں آنکھ ہی کھولی تھی لیکن زمانۂ تحصیل علم میں سلوک اور حقائق کی کتابیں بھی پڑھیں اور پندرہویں سال کے بعد سے تو پوری زندگی نک علمی اور عملی طور سے تصوف اور سلوک سے وابستہ بھی رہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ کشف ووجدان کو ان کی زندگی میں بڑا دخل ہے۔

کشف ووجدان کا دخل ان کے والد شاہ عبدالرحیمؒ کی زندگی اور خصوصاً ان کے فقہی رجحانات میں بھی ہے۔ چنانچہ اپنے والد کے بارے میں شاہ صاحبؒ کی یہ صراحت پہلے گذر چکی ہے کہ اگر وہ کسی مذہب کو کسی مسئلہ میں راجح پاتے تھے تو اس مسئلہ میں حنفی مذہب پر عمل ترک کر دیتے تھے[4]۔ شاہ صاحبؒ کو ان کی تصریح کے مطابق اگرچہ تین باتیں عطا کی گئی تھیں، برہان، وجدان، اور سمع (علم منقول)۔ اور ہر مرحلہ میں یہ تینوں چیزیں ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی زندگی میں وجدان کو برہان پر تقدم حاصل ہے یعنی پہلے انھیں کسی بات کا کشف ہوتا ہے، پھر وہ اسے حق ثابت کرانے کے مطابق دلائل قائم کر دیتے ہیں۔

چنانچہ فقہی مسلک کے سلسلہ میں شاہ صاحب پر جو اصل گذرے ہیں، ان میں ان کے وجدان کو اتنا دخل ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ ان کا فقہی مسلک، اصل میں وجدان ہے

---

[1] انفاس ص ۲۰۲ [2] ایضاً ص ۲۰۴۔ [3] ایضاً
[4] انفاس ص ۲۳۔ [5] تفہیمات ج ۱ ص ۸۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مبنی ہے اور تمام دلائل کی حیثیت محض تائیدی ہے۔

سفرِ حرمین سے قبل ان کا جو رجحان ہوا اس میں بھی مدد غیبی کا دخل ہے[1]۔ حرمین پہنچ کر مذاہب اربعہ میں تقید یہ بھی حضورؐ کے روحانی حکم کا نتیجہ ہے[2]۔

حنفی اور شافعی مذہب کو ملا کر ایک کر دینے کا رجحان بھی ملاءِ اعلیٰ کی طرف سے قلب میں پیدا شدہ ایک داعیہ کا نتیجہ ہے[3]۔ مذاہب اربعہ کو ایک سطح پر سمجھنا، یہ بھی حضورؐ کے روحانی ارشاد کا اثر ہے[4]۔ مذہب حنفی کو سنت کے موافق کرنے کا طریقہ بھی حضورؐ کے روحانی ارشاد اور کشف پر مبنی ہے[5]۔ مؤطا کو اختیار کرنے کی بنیاد بھی الہام پر ہے[6]۔ جس فقہ حدیث کی انھوں نے بنیاد رکھی وہ بھی طلعت فاتحیت سے نوازے جانے کے بعد روحانی تعلیم کا نتیجہ ہے[7]۔ اور انھیں اجتہاد کا جو مقام حاصل ہوا اس میں بھی مدد غیبی شامل ہے[8]۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ صاحب پر سب سے زیادہ غلبہ تصوف کا ہے اور ان کے فقہی مذہب کی نام بھی ان کے تصوف کے ہاتھ میں ہے۔

شاہ صاحبؒ کا طریقہ کن لوگوں کے لئے ہے اور اس میں اصل لحاظ کس بات کا ہے

نصرف فقہی مسلک بلکہ ان تمام امور میں جن کا تعلق شاہ صاحبؒ کے مخصوص نظریات سے ہے دو باتیں ہمیشہ ملحوظ رکھنی چاہئیں۔

ایک یہ کہ ان کے مخصوص نظریات عوام کے لئے نہیں بلکہ خواص کے لئے ہیں۔

دوسرے یہ کہ وہ ہر معاملے میں ایسی روش اختیار کرتے ہیں جو مختلف فرقوں کے درمیان اتحاد کا ذریعہ ہو، اختلاف اور تقاتل کا سبب نہ ہو۔ چنانچہ خود لکھتے ہیں:۔

وأمر في عليه الصلوة والسلام في ذلك المجالس إمداداً إجمالياً تفصيله الجمد ديته والوصاية والقطبية الإرشادية وأعطاني قبولاً وجعلني إماماً وعرّ طريقتي وذهبي أصلاً وفرعاً لا لجميع الناس بل الناس مخصوصين خطي نحو

---

[1] الجزء۔ ص ۲۰۳-۲۰۴۔
[2] تفہیمات۔ ج ۱ ص ۲۱۲
[3] فیوض۔ ص ۳۸-۶۲
[4] الفاس (الجزء) ص ۲۰۴۔
[5] فیوض۔ ص ۶۴-۶۵
[6] الدر الثمین۔ ص ۵۔ تفہیمات۔ ج ۲ ص ۲۵۰
[7] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۲
[8] مقدمہ مصفی۔ ج ۱ ص ۱۸۔

فطرة التحقيق بشرط ان لا يكون سبب الاختلاف والتقاتل۔ فهذه النكتة رجحب لان يذهب بها كل من اخذ مذاهبنا اصلاً وفرعاً وطريقتنا سلوكاً[1]

بعد والوں پر شاہ صاحبؒ کے فقہی مسلک کے اثرات

شاہ صاحب سے پہلے اور خود ان کے زمانے میں حنفیت پر جمود کا دور تھا اور غلط قسم کے تصوف کی وجہ سے بدعات کی کثرت بھی تھی۔ شاہ صاحبؒ کے بعد ایک طبقہ جو ان کی اصلاح سے متاثر ہوا وہ اپنی سابقہ حالت پر رہا۔ جو متاثر ہوئے وہ دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ ایک نے حنفیت پر قائم رہتے ہوئے حدیث کی طرف اعتنا کیا اور بدعات کو ترک کیا، یہ دیوبند بنے۔ شاہ عبدالعزیزؒ اور ان کے بھائی اسی کے پیشرو ہیں[2]، دوسرے نے ترک بدعات کے ساتھ حنفیت بلکہ تقلید کو بھی ترک کر دیا جن کا پیشرو شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کو بتایا جاتا ہے، یہ اہلِ حدیث کہلائے۔ اور دونوں اپنے آپ کو شاہ صاحب ہی کی طرف زیادہ صحیح ہے کہ شاہ صاحبؒ کو اپنی طرف منسوب کرنے میں حالانکہ معلوم ہو چکا کہ شاہ صاحبؒ کا طریقہ ان دونوں سے مختلف تھا۔

مولانا سندھی تو یہ بھی لکھتے ہیں کہ شاہ صاحبؒ کے اتباع میں سے بعض خالص حنفی رہے اور بعض شافعی یا حنبلی ہو گئے۔ [3]

---

[1] فیوض۔ ص ۳۲۔
[2] ملاحظہ فرمائیے "شاہ ولی اللہؒ کی سیاسی تحریک اور اس کا تنقیح" از مولانا صبور عالم ندوی۔ معارف نمبر ۳ ج ۵۱۔ ص ۱۹۸-۱۹۹۔
[3] شاہ ولی اللہؒ اور ان کا فلسفہ۔ ص ۲۰۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فصل ۳۰

شاہ صاحبؒ کی زندگی کے حالات اور ان کے کارناموں پر تبصرہ

مختصر سوانح شاہ ولی اللہ[1] محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ بتاریخ ۴ شوال ۱۱۱۴ھ مطابق ۲۱ فروری ۱۷۰۳ء بروز چہار شنبہ بوقت طلوع آفتاب (قصبہ پھلت میں)[2] پیدا ہوئے۔[3] "عظیم الدین" سے تاریخ ولادت نکلتی ہے۔[4]

شاہ صاحبؒ کا سلسلۂ نسب والد کی طرف سے تیس واسطوں سے حضرت فاروق اعظمؓ تک اور والدہ کی طرف سے امام موسیٰ کاظمؒ تک پہنچتا ہے۔[5]

چودہویں سال آپ کی شادی ہوئی اور مختصر عرصہ ہی میں اہلیہ کا انتقال ہوگیا۔[6] یہ شادی ماموں نادر بن سے ہوئی تھی جو ان کے بڑے ماموں شیخ عبداللہ پھلتی کی صاحبزادی اور شاہ محمد عاشق کی ہمشیرہ تھیں۔[7]

---

[1] ولی اللہ کے علاوہ شاہ صاحبؒ کے نام قطب الدین، احمد اور عبدالرحیم بھی ہیں اور کنیت ابوالفیاض ہے۔ قطب الدین حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ کا نام بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ میرے والد ایک روز حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مزار کی زیارت کو گئے تو حضرت کاکیؒ نے بشارت دی اور فرمایا کہ اس کا نام قطب الدین رکھنا (انفاس، ص ۴۳، ۴۵) تفہیمات ج ۲ ص ۴۵ میں پیدا ہوا تو والد نے احمد نام رکھا پھر خواب میں یاد آنے پر قطب الدین نام رکھا۔ (تفہیمات حوالہ سابقہ)

احمد خود ان کے والد کا رکھا ہوا نام ہے اور شاہ صاحبؒ نے خود اپنا نام عبدالرحیم رکھنے کے بارے فرماتے ہیں:

"قال الفقیر ولی اللہ وقد سمی نفسہ عبدالرحیم ..... (سلسلۃ ص ۴۳)

شاہ صاحبؒ کی کنیت ابوالفیاض عالم ملکوت کی مقرر کردہ ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں: "ابن الفقیر بعض یاران شیرہ بود کہ نام حضرت ایشاں (یعنی شاہ عبدالرحیم۔ راقم) در عالم ملکوت ابوالفیاض است۔ در ظلمات از من معنی مستفسار کردم تبسم کردند و فرمودند کہ چیزیں است نام تو ابوالفیاض است" (انفاس، ص ۸۳)

[2] قطب الدین آفرینی تاویل، مطبوعہ مطبع احمدی۔

[3] الجزر (مشمولۂ انفاس) ص ۲۰۷۔ [4] ایضاً، اس نام سے (۱۱۱۵ھ) کے اعداد نکلتے ہیں حالانکہ آپ کی پیدائش ۱۱۱۴ھ کی ہے۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

شاہ صاحبؒ کے ایک صاحبزادے شیخ محمدؒ ان ہی کے بطن سے ہیں۔ ان کے بطن سے ایک صاحبزادی امۃ العزیز بھی پیدا ہوئیں جن کی شادی شاہ محمد عاشق کے صاحبزادے محمد فائق سے ہوئی تھی۔[1]

شاہ صاحبؒ نے دوسرا عقد ۱۱۵۷ھ میں مولوی سید حامد سونی پتی کی صاحبزادی سے کیا جن کے بطن سے شاہ عبدالعزیزؒ (ولادت ۱۱۵۹ھ/۱۷۴۶ء وفات ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء)[2] شاہ رفیع الدینؒ (ولادت ۱۱۶۵ھ/۱۷۵۲ء وفات ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء)[3] شاہ عبدالقادرؒ (ولادت ۱۱۶۷ھ/۱۷۵۴ء وفات غالباً ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۵ء)[4] اور شاہ عبدالغنیؒ (ولادت ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء وفات غالباً ۱۲۰۷ھ/۱۷۹۲ء)[5] پیدا ہوئے ہیں۔[6]

شاہ صاحبؒ نے ۲۹ محرم ۱۱۷۶ھ مطابق ۲۰ اگست ۱۷۶۲ء بوقت ظہر اکہتر سال چار ماہ کی عمر میں وفات پائی۔[7] اور امام اعظم دین[8] تاریخ وفات ہے۔[9] دہلی کی شہر پناہ سے باہر جانب جنوب کرمان دروازہ کی طرف آپ کا مزار ہے۔[10]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

[1] احمد امین مآثر الأحداد میں شاہ صاحبؒ نے پورا سلسلۂ نسب بیان کیا ہے اور اس میں اور انفاس کے مختلف مقامات میں اپنے آباء و اجداد کے حالات تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں۔

[2] الجزر، حوالہ سابقہ۔

[3] قطب الدین آفرینی تاویل۔

[4] حاشیہ صفحہ ھذا)

[5] الیانع الجنی، ص ۷۶۔ تذکرۃ الرشید، حاشیہ ص ۳۰۔

[6] تذکرۃ الرشید، حاشیہ ص ۳۰۔

[7] روکوثر، ص ۵۴۳، ۵۴۴۔

[8] ایضاً ص ۵۴۵۔

[9] ایضاً ص ۵۴۵، ۵۴۶۔

[10] ان چاروں بھائیوں کی پیدائش میں چار چار سال کا فرق ہے (ملفوظات، ص ۸۰) اس لئے شاہ عبدالغنیؒ کی ولادت غالباً ۱۱۷۱ھ میں ہونی چاہئے۔ اور چونکہ ان کی وفات شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی شہادت (۱۲۴۶ھ/۱۸۳۱ء) کے بعد ہوئی اس لئے مشہور تاریخ ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۱ء صحیح نہیں۔ مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے ان کا سنہ وفات ۱۲۰۷ھ/۱۷۹۲ء لکھا ہے۔ (تذکرہ علماء حدیث، ص ۶۳) جو غالباً صحیح ہیں۔

[11] قطب الدین، آخر تاویل۔

[12] ملفوظات ص ۴۰

[13] ایضاً

[14] مولانا عبدالشکور۔ دیباچہ ترجمہ ازالۃ الخفاء۔ مطبوعہ نور محمدی ص ۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تحصیل علم شاہ صاحبؒ پانچ سال کی عمر میں مکتب میں بیٹھے اور غالباً ساتویں سال قرآن ختم کیا۔ اسی سال فارسی کتابیں اور مختصرات پڑھنا شروع کیں۔ دسویں سال شرح ملا پڑھی اور اس نوبت پر تنجیر مطالعہ کی راہ کشادہ ہوگئی۔[1]

پندرہویں سال بیضاوی کا کچھ حصہ پڑھا اور اس موقع پر شاہ عبدالرحیمؒ نے خواص وعوام کی دعوت کی جس پر اجازتِ درس کی فاتحہ دی گئی۔[2]

ہندوستان کے اس وقت کے رواج کے مطابق شاہ صاحبؒ نے پندرہویں سال میں تعلیم و قراءت حاصل کرلی۔[3]

شاہ صاحبؒ نے مختلف علوم وفنون کی جو کتابیں پڑھیں اس کی تفصیل ان کی اپنی تحریر[4] کے مطابق حسب ذیل ہے:-

حدیث:- مشکوٰۃ، کتاب البیوع تا کتاب الآداب کے سوا پوری کتاب، اور جو حصہ نہیں پڑھا تھا اس کی بھی اجازت دیدی گئی، اس طرح اس کی تلافی ہوگئی ــــ (۲) صحیح بخاری، کم وبیش کتاب الطہارت تک ــــ (۳) شمائل النبی (للترمذی) کامل۔

تفسیر:- (۱) بیضاوی، کچھ حصہ ــ (۲) مدارک کچھ حصہ۔

اس کا موقع بھی ملا کہ وہ قرآن کریم کے معانی اور شانِ نزول میں تدبر اور کتبِ تفسیر کی مراجعت کے ساتھ ساتھ درس میں متعدد بار اس غرض سے اپنے والد کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

فقہ:- (۱) شرح وقایہ، کامل باستثنائے قدر قلیل ــ (۲) ہدایہ، کامل باستثنائے قدر قلیل۔

اصولِ فقہ:- (۱) حسامی ــ (۲) توضیح وتلویح، معتد بہ حصہ۔

منطق:- (۱) شرح شمسیہ، کامل ــ (۲) خیالی، کچھ حصہ ــ (۳) شرح مواقف، کچھ حصہ۔

کلام:- (۱) شرح عقائد، کامل ــ (۲) خیالی، کچھ حصہ۔ (۳) شرح مواقف، کچھ حصہ۔

سلوک:- (۱) عوارف، کچھ حصہ۔ (۲) رسائل نقشبندیہ، کچھ حصہ

حقائق:- (۱) شرح رباعیات مولانا جامی ــ (۲) لوائح ــ (۳) مقدمہ وشرح لمعات۔ (۴) مقدمہ نقد النصوص۔

---

[1] الجزر، ص ۲۰۲۔ [2] ایضاً ص ۲۰۲، ۲۰۳۔ [3] ایضاً [4] ایضاً

خواص اسمار وآیات۔ شاہ عبدالرحیم کا مرتب کردہ خاص مجموعہ جس کی انھوں نے چھ بار شاہ صاحبؒ کو اجازت دی۔

طب۔ موجز القانون۔

حکمت۔ شرح ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ

نحو۔ (۱) کافیہ۔ (۲) شرح ملا۔

معانی۔ (۱) مطول ــ (۲) مختصر المعانی، بقدر حاشیہ ملا زادہ۔

ہندسہ وحساب۔ بعض رسائل مختصرہ۔

شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ ان کتابوں کے پڑھنے کے دوران دل میں بلند خیالات آتے تھے اور جس توجہ وانہماک کی جاتی تھی، اس کا رکارائی بھی زیادہ نظر آتی تھی۔

تحصیل علم سے فراغت کے بعد کا مشغلہ تحصیل علم سے فراغت کے بعد شاہ صاحبؒ نے کم وبیش بارہ سال تک[1] اپنے والد کے قائم کردہ مدرسہ میں درس دیا۔[2]

تدریس کی اس مدت میں انھوں نے معقولات ومنقولات پر قسم کی کتابیں پڑھائیں اور انھیں غور وفکر کا موقع ملا۔

اسی عرصہ میں مذاہب اربعہ کی علم فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں اور جن احادیث سے وہ استدلال کرتے ہیں ان کے مطالعہ اور ان میں تدبر کا اثر شاہ صاحب پر یہ ہوا کہ فقہائے محدثین کی روش پر ان کا دل مطمئن ہوا۔[3]

حرمین کم وبیش بارہ سال کی تدریس کے بعد انھیں حرمین شریفین کی زیارت کا شوق ہوا اور ۱۱۴۳ھ کے آخر میں حج سے مشرف ہوئے۔[4]

۱۱۴۳ھ مجری میں گندرا اور مدینہ منورہ کی زیارت بھی کی اسی سال شیخ ابوطاہر کردی اور حرمین کے

---

[1] اس بارہ سالہ تدریس کی مدت میں کم وبیش تین سال ایسے ہیں جن میں وہ اپنے والد کی زندگی میں درس دیتے تھے یہ کہ وہ ۱۷ سال کی عمر میں انھوں نے مسند درس بچھائی اور وہ اپنی عمر کے ستر ہویں سال میں تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہوا۔ (ص ۲۰۳) [2] ایضاً ــ [3] ایضاً ــ [4] شاہ ولی اللہ کے ساتھ مدرسہ رحیمیہ کی توسیع کے وقت حج کے لئے روانہ ہوئے (آخر خوش تاویل)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

دوسرے مشائخ سے حدیث کی روایت کا موقع ملا۔[1] اور اسی سال شیخ ابوطاہر نے آپ کو سند دی۔[2] ۱۱۴۳ھ ہجری کے آخر میں حج کیا اور اوائل ۱۷۳۱ء میں وہاں سے روانہ ہو کر ۱۴ رجب ۱۱۴۵ھ (۲۰ جولائی ۱۷۳۲ء) کو وطن واپس پہنچے۔[3]

سفرِ حرمین کے بعد کے مشاغل

شاہ عبدالعزیزؒ کے بیان کے مطابق شاہ صاحبؒ نے ہر فن کے لیے ایک ایک شخص کو تیار کر لیا تھا۔[4] اور ہر فن کے طالب کو اس کے سپرد فرما دیا کرتے تھے اور خود معارف گوئی اور معارف نویسی اور درسِ حدیث میں مشغول رہتے تھے۔[5] مراقبہ میں جو چیز منکشف ہوتی تھی، اسے لکھ لیا کرتے تھے۔ شاہ عبدالعزیزؒ مزید لکھتے ہیں کہ مرض بھی کم ہوتے تھے۔[6] اشراق کے بعد دوپہر تک بیٹھتے تو اس اثنا میں نہ تو پہلو بدلتے، نہ کھلاتے اور نہ لعاب دہن پھینکتے۔[7] حافظہ بھی بے مثال تھا۔[8]

اساتذہ و شیوخ

شاہ صاحبؒ کے اساتذہ و شیوخ میں حسب ذیل دس حضرات کے اسماء گرامی ملتے ہیں:-

(۱) ان کے والد شاہ عبدالرحیمؒ (ولادت ۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء، وفات ۱۱۳۱ھ/۱۸-۱۷۱۹ء)۔

درسی کتب کا بیشتر حصہ شاہ صاحبؒ نے اپنے والد ہی سے پڑھا جس کی تفصیل انھوں نے خود الجزء اللطیف[9] انفاس الله[10] اور القول الجمیل[11] میں ذکر کی ہے اور جس کا خلاصہ خود شاہ صاحبؒ کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] الجزء، ص ۳۰۴۔
[2] سند شیخ ابوطاہر فوائد جامعہ۔ ص ۲۸۱۔
[3] رود کوثر، ص ۵۹۔
[4] الجزء، ص ۳۰۴۔
[5] یہ حضرات غالباً سفر حرمین سے قبل یا مدرسہ تدریس کے تیار کردہ ہیں۔
[6] ملفوظات شاہ عبدالعزیزؒ ص ۴۰۔ درسِ حدیث کے علاوہ شاہ صاحبؒ اپنی مصنفات کا درس بھی دیتے تھے اور ۱۱۴۳ھ کے بعد شاہ صاحب نے مختلف اوقات میں اپنے شاگردوں کو جو اسنادیں دی ہیں اور جن کا ذکر آئندہ آئے گا، ان میں شاہ صاحب یہ کہتے لکھتے کہ انھوں نے مجھ سے میری فلاں فلاں کتابیں پڑھیں۔
[7] ملفوظات حوالہ سابقہ
[8] ایضاً ص ۴۳
[9] " " ص ۱۱
[10] " " ص ۲۰۳
[11] ص ۸۲
[12] ص ۱۰۹

"وأما العلوم الظاهرة فمن التفسير والحديث والفقه والعقائد والنحو والصرف و الكلام والأصول والمنطق فقد تعلمت من سيدي أبوالفيض رضي الله عنه"[1]

شاہ صاحبؒ نے اپنے والد سے تصوف کی بعض کتابیں بھی پڑھی ہیں۔[2]

(۲) شیخ محمد افضل سیالکوٹی ثم الدہلوی (م ۱۱۴۶ھ)

شاہ صاحبؒ کو ان سے مشکوٰۃ اور صحاح ستہ کی اجازت حاصل ہوئی ہے۔[3]

(۳) حاجی محمد فاضل سندھی۔ یہ بزرگ علم قرارت قرآن میں شاہ صاحبؒ کے شیخ ہیں۔ چنانچہ خود تحریر فرماتے ہیں:-

"قال العبد الضعيف ولي الله بن عبدالرحيم عفي عنه قرأت القرآن كله من أوله إلى آخره برواية حفص عن العاصم على الصالح التقي الحاجي محمد فاضل السندي ۱۱۳۵ھ"[4]

(۴) شیخ تاج الدین القلعی الحنفی۔

شاہ صاحبؒ کو ان سے حسب ذیل کتب کی قرارت و اجازت کا شرف حاصل ہے۔

بخاری (صرف دو تین روز درس میں حاضر ہوئے) کتب ستہ کے اطراف۔ موطا امام مالک، مسند دارمی، امام محمد کی کتاب الآثار کا کچھ حصہ، موطا امام محمدؒ۔[5]

(۵) شیخ ابوطاہر کردی[6] (ولادت ۱۰۸۱ھ وفات ۴ رمضان ۱۱۴۵ھ)

مشائخ حرمین میں سے جن سے شاہ صاحبؒ نے سب سے زیادہ استفادہ کیا وہ شیخ ابوطاہر ہی ہیں۔

شاہ صاحبؒ نے ان سے حسب ذیل کتابیں پڑھیں:-

صحیح بخاری (کامل)، مسند دارمی (کامل)، الأم (کامل)، صحیح مسلم، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، موطا امام مالک، مسند امام احمد، الرسالۃ للشافعی، الجامع الکبیر، الادب المفرد للبخاری، قاضی عیاض (ان کتابوں کا کچھ حصہ) سورۃ الصف، الحدیث المسلسل بالمحبۃ،

---

[1] القول الجميل، ص ۱۱۲
[2] انفاس، ص ۸۲-۸۳
[3] الجیاث، ج ۲ ص ۲۳۸-۲۳۹۔ القول الجمیل، ص ۱۱۲
[4] مقدمہ رفع الرحمن۔ ص ۴
[5] انسان العین، ص ۲۰۰-۲۰۱، مکتوبات (جمع فضائل بخاری) ص ۱۰
[6] انسان العین۔ ص ۱۹۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الحدیث المسلسل بالصائم۔ الحدیث المسلسل بالاولیۃ (ان کی ساعت کی) [1]

جس طرح شاہ صاحبؒ شیخ ابوطاہر سے بہت متاثر تھے اسی طرح شیخ ابوطاہر بھی شاہ صاحبؒ کی صلاحیتوں سے کم متاثر نہ تھے۔ شیخ ابوطاہر نے شاہ صاحبؒ کو جو سند دی ہے اس میں لکھتے ہیں "فانہ طلب منی امرا هو احق ان یقتبس من مشکوٰتہ" [2]

مولانا محمد محسن ترحتی نے شاہ صاحب کے بارے میں شیخ ابوطاہر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "کان یسد عنی اللفظ وکنت اصحح منہ المعنی" [3]

۶۔ شیخ وفد اللہ المکی المالکی۔ شاہ صاحب نے ان سے مؤطا امام مالک پڑھی ہے اور ان کے واسطہ کی تمام مرویات کی اجازت ان سے حاصل کی ہے [4]

۷۔ عمر ابن احمد المکی۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں "وأجاز لي بجميع ما في صلة الخلف لابن سليمان، ذكر فيها أسانيده" راقم السید عمر بنت الشیخ عبد اللہ بن سالم عن جدہ" [5]

۸۔ شیخ عبد الرحمن النخلی۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں "أما النخلي فله رسالة تربية الطالبين بيان المشائخ المحققين المعتمدين، طبع حيدرآباد دكن ۱۳۲۸ راقم) جمع فيها أسانيده وأجازني لها أبو طاهر عنه وناولنيها الشيخ عبد الرحمن النخلي ابن الشيخ أحمد المذكور وأجازني لها عن أبيه" [6]

۹۔ شیخ سالم بن عبد اللہ۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں "وأما البصري فالف ولده الشيخ سالم رسالة (الإمداد بمعرفة علوا لإسناد، طبع حيدرآباد دكن ۱۳۲۸ هـ راقم) أجازني بها وبجميع ما تضمنه روايته عن السيد عمر عن جده الشيخ عبد الله المذكور" [7]

۱۰۔ ابن عقیلہ۔ شاہ صاحب کے شیخ کی حیثیت سے ان کا ذکر کتانی نے کیا ہے [8] راقم الحروف کو شاہ صاحب کی کسی تحریر سے اس کا ثبوت نہیں ملا۔

---

[1] سند شیخ ابوطاہر کردی (جو انھوں نے شاہ ولی اللہ کو مکہ مکرمہ میں دی اور جو الشاہ کے دوسرے حصہ میں درج ہے) (بحوالہ فوائد جامعہ، ص ۲۷۸-۲۸۱)۔ [2] ایضاً [3] ایضاح الجنی۔ ص ۸۱

[4] انسان العین، ص ۹۱، مکتوبات (بیع فضائل بخاری، ص ۱۰۔ [5] مکتوبات حوالہ سابقہ، الارشاد، ص ۳۶

[6] مکتوبات حوالہ سابقہ، الارشاد۔ ص ۳۷ [7] ایضاً

[8] قمر الغمام، ص ۱۰۔ ج ۲ ص ۱۲۵

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ میری سند کا اتصال حرمین کے سات مشائخ سے ہوتا ہے [1] ان سات مشائخ (حرمین) اور ان سے شاہ صاحب کی سند کا اتصال مسلک نقشہ سے معلوم ہوگا۔ یہ سات مشائخ حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ شمس الدین محمد بن علاء البابلی (م ۱۰۷۷ھ)

۲۔ شیخ عیسی الجعفری المغربی (م ۱۰۸۰ھ)

۳۔ محمد بن محمد بن سلیمان المغربی (م ۱۰۹۴ھ)

۴۔ شیخ ابراہیم الکردی (م ۱۰۴۰ یا ۱۰۴۱ھ) یہ حیات ولی ہیں ہے غالباً (لیکن انفاس میں ۱۱۰۱ میں تاریخ وفات "واللہ تعالیٰ فوق ذلک یا ابراهیم الحق دونہ" لکھی ہے اور اس سے مختلف تاریخ لکھتی ہے دیکھئے حاشیہ انفاس۔

۵۔ شیخ حسن العجیمی (م ۱۱۱۳ھ)

۶۔ شیخ احمد النخلی (م ۱۱۳۰ھ)

۷۔ شیخ عبد اللہ بن سالم البصری ثم المکی (م ۱۱۳۴ھ)

ان سات حضرات سے شاہ صاحب کی روایت بلا واسطہ نہیں۔ ان میں سے بعض حضرات کا شاہ صاحبؒ کی ولادت اور بعض کا ان کے سفر حرمین سے قبل انتقال ہو چکا ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ [2] ان سات حضرات کی اسناد دو حضرات پر منتہی ہوتی ہیں۔ (۱) شیخ الاسلام زین الدین زکریا (م ۹۲۵ھ) (۲) شیخ جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ھ) پھر ان دونوں حضرات کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں [3] کہ ان کی اسناد تین حضرات پر منتہی ہوتی ہیں:

۱۔ شہاب الدین احمد بن ابی طالب الحجار المعروف بابن الشحنہ (ولادت ۸۱۳ھ) [4]

۲۔ فخر الدین ابو الخیر علی بن احمد بن عبد اللہ المعروف بابن جہبل (م ۸۶۹ھ) (ولادت اواخر ۷۹۳ھ) [5]

۳۔ شرف الدین عبد المؤمن بن خلف الدمیاطی (ولادت اواخر ۷۱۳ھ) [6]

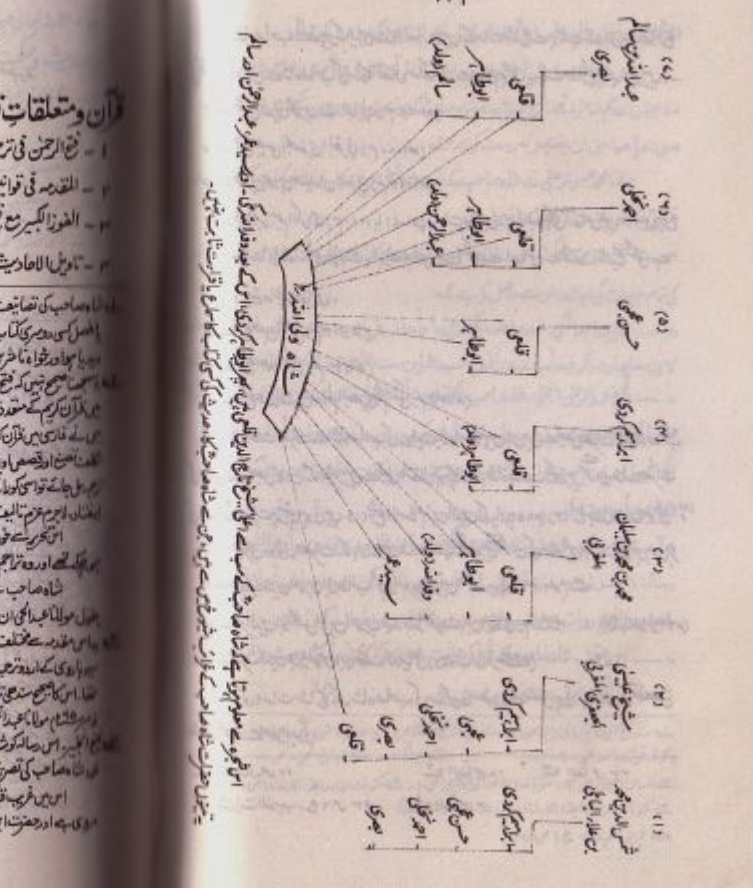
مذکورہ سات مشائخ تک شاہ صاحب کی سند کن وسطوں سے متصل ہوتی ہے اس کی تفصیل [illegible] سے معلوم ہوگی۔

---

[1] الارشاد، ص ۳۲ [2] ایضاً ص ۲۷ [3] ایضاً ص ۳۳

[4] شذرات الذہب۔ ج ۶ ص ۹۳ [5] ایضاً ص ۱۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com



اس شجرے سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے غائب شیخ جن سے شاہ صاحب حجاز میں ملے تھے، وہ شیخ ابوطاہر کردی ہیں، جو ابراہیم کردی اس کے بعد دہلی تشریف لائے۔ انھیں سے شاہ صاحب نے حدیث پڑھی۔ حضرت شاہ صاحب کے غائب شیخ جن سے شاہ صاحب حجاز میں ملے تھے، وہ شیخ ابوطاہر کردی ہیں، جو ابراہیم کردی اس کے بعد دہلی تشریف لائے۔ انھیں سے شاہ صاحب نے حدیث پڑھی۔ حضرت شاہ صاحب کے غائب شیخ جن سے شاہ صاحب حجاز میں ملے تھے، وہ شیخ ابوطاہر کردی ہیں، جو ابراہیم کردی اس کے بعد دہلی تشریف لائے۔ انھیں سے شاہ صاحب نے حدیث پڑھی۔

شاہ صاحب کی تصانیف[1]

قرآن و متعلقاتِ قرآن

۱ - فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن[2]۔ فارسی، مطبوعہ۔
۲ - المقدمہ فی قوانین الترجمہ[3]۔ فارسی، مطبوعہ
۳ - الفوز الکبیر مع فتح الخبیر[4]۔ فارسی و عربی، مطبوعہ
۴ - تاویل الاحادیث۔ عربی، مطبوعہ۔

---

[1] شاہ صاحب کی تصانیف شمار کرانے میں راقم الحروف نے یہ اصول ملحوظ رکھا ہے کہ ان کی کتاب کا جواب یا اصل کسی دوسری کتاب کا جزو ہے، اسے مستقل تصنیف شمار نہیں کیا خواہ شاہ صاحب نے اسے مستقل نام دیا ہو اور خواہ ناشرین اسے مستقلاً ہی کیوں نہ شائع کرتے رہے ہوں۔

[2] یہ صحیح نہیں کہ فتح الرحمٰن فارسی زبان میں قرآن کریم کا سب سے پہلا ترجمہ ہے۔ اس سے قبل بھی فارسی میں قرآن کریم کے متعدد تراجم ہو چکے تھے۔ شاہ صاحب مقدمہ فتح الرحمٰن (ص ۱) میں خود لکھتے ہیں کہ جب میں نے فارسی میں قرآن کریم کے ایسے ترجمہ کی ضرورت محسوس کی جس کی زبان سلیس اور متداول ہو اور اس میں تکلف، تصنع اور قصص اور توجیہات نہ ہوں، تو میں نے ترجمہ کی تفتیش شروع کی تاکہ اگر اس معیار کے مطابق کوئی ترجمہ مل جائے تو اسی کو اپنا لوں۔ لیکن "دو بعض تطویل عن یافت و دو بعض تقصیر مخل و ہیچ یک موافق آں ایشاں را جزم عزم تالیف ترجمہ دیگر مصمم شد"۔

اس تحریر سے خود اس کا ثبوت مل رہا ہے کہ اس ترجمے سے قبل قرآن کریم کے متعدد تراجم فارسی زبان میں ہو چکے تھے اور وہ تراجم خود شاہ صاحب کے سامنے تھے۔

شاہ صاحب نے فتح الرحمٰن کے کچھ حواشی بھی تحریر فرمائے تھے جو اصل کے ساتھ چھپے ہوئے بھی ہیں اور مولانا عبدالحی ان حواشی کو انھوں نے ایک رسالہ کی شکل میں مستقلاً چھپوا بھی چکا ہے (نزھۃ الخواطر ج ۷ ص ۴۰۸) یہ اس مقدمہ سے مختلف ہے جو فتح الرحمٰن مطبوعہ ہاشمی پریس لکھنؤ کے شروع میں ہے۔ یہ مقدمہ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی کے اردو ترجمہ کے ساتھ برہان دہلی کی دو قسطوں (شمارہ ۴ و ۵، اکتوبر و نومبر ۱۹۳۵ء) میں شائع ہوا تھا۔ اس کا صحیح سندھی ترجمہ (رحیم رسندھی) میں چھپا ہے (مولانا غلام مصطفےٰ قاسمی، الرحیم ص ۲۶۹، اکتوبر و نومبر ۱۹۵۵ء) مولانا عبدالحی نے بھی اس رسالہ کا ذکر کیا ہے۔ (نزھۃ الخواطر ج ۷ ص ۴۰۸)

[3] یہ رسالہ فتح الخبیر اس رسالہ کو شاہ صاحب نے اگرچہ مستقل حیثیت بھی دی ہے اور یہ مستقلاً شائع بھی ہوا ہے لیکن خود شاہ صاحب کی تصریح کے مطابق دراصل یہ الفوز الکبیر کا باب پنجم ہے۔

اس میں غریب قرآن کی وہ شرح ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے (بہ ثانی طریق اور ضحاک کے طریقوں سے مروی ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی جو تفسیر ان دونوں طریقوں سے مروی نہ تھی (بقیہ بر صفحۂ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حدیث ومتعلقاتِ حدیث

۵ — اربعون حدیثاً مسلسلۃ بالاشراف فی غالب سندھا۔ ؎۱ عربی، مطبوعہ

۶ — الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین ؎۲ 〃 〃

۷ — افضل القیمین فی المسلسل من حدیث النبی الامین ؎۳ 〃 〃

۸ — النوادر من احادیث سید الاوائل والاواخر 〃 〃

۹ — المسوی فی احادیث المؤطا ؎۴ 〃 〃

۱۰ — المصفی فی احادیث المؤطا ؎۵ فارسی 〃

۱۱ — تراجم ابواب بخاری وشرح تراجم بعض ابواب بخاری ؎۶ عربی 〃

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) اس کی تکمیل بارفع ابن الاذرق کے مسائل اور صحیح بخاری سے کیا گیا ہے۔ بعض دوسری کتابوں سے بھی بعض آیات کی تفسیر لی گئی ہے لیکن بہت کم اور وہ بھی ایسی جو تفقات سے متعلق ہو۔ بخاری، ترمذی اور حاکم سے اتفاق کرکے ضروری اسباب نزول بھی ذکر کئے گئے ہیں۔ (مقدمہ فتح القدیر ص ۴۰)۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) ؎۱ اسی کو اصل حدیث کہا جاتا ہے۔

؎۲ یہ وہ سات چالیس احادیث پر مشتمل ہے جو نبی عملی ﷺ سے بطریق تواتر یا بطریق رفع براہ واسطہ یا بیک واسطہ (والد) یا بدو واسطہ یا اوسا نظم وری ہیں۔

؎۳ غالباً اسی کو مسلسلات کہا جاتا ہے۔

؎۴ یہ مؤطا امام مالک کی مختصر شرح ہے۔ شاہ صاحب کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ چونکہ دنیا میں حنفی اور شافعی مذاہب کے متبعین کی اکثریت ہے اس لئے ان دونوں کو سامنے رکھ کر یہ شرح لکھی ہے۔ اسی نقطۂ نظر کو سامنے رکھ کر شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ بھی لکھی ہے۔ اور اسی لئے وہ اس میں عموماً احناف اور شوافع کے مذہب پر بحث کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ امام مالک، امام احمد بن حنبل یا اور دوسروں کے اقوال، صرف ضرورت کے مواقع پر شاذ و نادر ذکر کر دیتے ہیں۔

؎۵ یہ مجتہدانہ انداز پر مؤطا کی طرح ہے اور المسوی سے طویل ہے۔

؎۶ "تراجم ابواب بخاری" کل چار مطبوعہ صفحات کا رسالہ ہے اور ۱۳۵۲ھ میں "مجموعہ چہار رسائل" کے ساتھ طابع ہوا ہے۔ اس میں اصولی طور پر ایسے قواعد بیان کئے گئے ہیں جن سے تراجم بخاری کے حل میں مدد ملے۔ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے جو رسالہ "شرح تراجم بعض ابواب البخاری" شائع ہوا ہے اس کے شروع میں "تراجم ابواب بخاری" بھی موجود ہے لیکن نہ علیحدہ نام ہے اور نہ اس طرح ہے کہ دونوں میں کوئی خط امتیاز ہو۔ گویا دونوں ایک ہیں۔ ناظم الکروف کے خیال میں یہی صورت صحیح ہے کہ یہ دو مستقل رسائل نہیں۔

۱۲ — الارشاد الی مہمات علم الاسناد۔

فقہ حدیث وحکمتِ دین۔

۱۳ — حجۃ اللہ البالغہ ؎۱

کلام

۱۴ — العقیدۃ الحسنہ۔ (حسن العقیدۃ)

۱۵ — قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین۔

۱۶ — الخافقۃ لملۃ الرافضۃ ؎۲

اصولِ فقہ

۱۷ — عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید۔

اختلاف الفقہاء

۱۸ — الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ؎۳

تصوف

۱۹ — القول الجمیل۔ ؎۴

۲۰ — فیوض الحرمین۔

؎۱ اس کتاب کے بارے میں نواب صدیق حسن خاں کہتے ہیں۔

"اس کتاب اگرچہ در علم حدیث ثبت است لما شرح صدر بسیارے از کبرہ وحکم واسرار آں بیان نمودہ ناآنکہ در فن خود نیز سبق علماء واقع شدہ وظل آں در ریزہ زادہ ومدرسال جوری ہے کہ (علماء) بر غیر تصنیف وجود نیاورد" (ابجد العلوم ص ۹)

؎۲ اس رسالہ کا ذکر رسالہ دہلی الحق کے محشی نے "الحجۃ السنیۃ" کے حاشیہ میں کیا ہے۔

؎۳ اس رسالہ کے ۹۳ (مطبوعہ مجتبائی) صفحات میں سے صفحہ ۵۲ کے نصف سے ۸۰ کے نصف تک کل ۲۸ صفحات نے ہیں (الی مادہ پوری کتاب حجۃ اللہ البالغہ جلد اول کے بعض ابواب کی بلفظہٖ نقل ہے۔ شاہ صاحب نے مقدمہ (ج ۱ ص ۶۱) میں اسی کا نام "غایۃ الانصاف" لکھا ہے۔

؎۴ عجیب بات ہے کہ اس میں کشف قبور کے لئے خواب اور سجدۂ قبر کا ذکر ملتا ہے حالانکہ یہ کتاب سفر حرمین کے بعد کی ہے۔ شاہ صاحب نے اس کے حواشی بھی تحریر فرمائے تھے جنھیں مولانا فرحم علی مترجم قول الجمیل نے حاشیہ منسوب لکھا ہے (ص ۷۰ ر نظر ثانی) جب کہ مولانا سید ابو الحسن ندوی مدظلہ نے تاریخ دعوت وعزیمت (ص ۳۶۳) میں لکھا ہے قرن قیاس یہی ہے کہ یہ کتاب سفر حرمین سے قبل کی تصنیف ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲۱ - الخیر الکثیر۔ [1]	عربی	مطبوعہ
۲۲ - البدور البازغہ	"	"
۲۳ - التفہیمات الالٰہیۃ (مع مکتوب مدنی) [2]	فارسی و عربی	"
۲۴ - ہوامع شرح حزب البحر	فارسی	"
۲۵ - کشف الغین عن شرح الربا عینین	"	"
۲۶ - شفاء القلوب [3]	"	"
۲۷ - الطاف القدس	"	"
۲۸ - سطعات	"	"
۲۹ - ہمعات	"	"
۳۰ - لمحات	"	"
۳۱ - لمعات	"	"
۳۲ - الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ و اسانید طرق رسول اللہ [4]	"	"

[1] مولانا اعزاز علی لکھتے ہیں کہ میں نے پڑھا ہے مولانا نور شاہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ "کشف حقائق میں "الخیر الکثیر" کا درجہ جمعۃ اور دوسری تالیفات سے بلند ہے۔" (مقدمہ شرح کشف مطبوعہ اصیل) شاہ محمد عاشق نے تقریر کشف کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی ہے جو کتب خانہ اصیل میں موجود ہے (فہرست کتب خانہ اصیل مرتبہ شوق۔ ص ۸۸)۔

[2] بعض حضرات تفہیمات کی ترتیب کو مستقل رسالہ شمار کر کے شاہ صاحب کی تصانیف کو سینکڑوں تک پہنچا دیتے ہیں، مثلاً نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں "ورسائل تفہیمات دہلی زید مجدہ" (حاف النبلاء ص ۳۳۰)۔ رسالہ مکتوب مدنی اگرچہ مستقلاً بھی شائع ہوا ہے لیکن یہ تفہیمات میں بھی موجود ہے اور مکتوبات فضائل بخاری و ابن تیمیہ میں بھی اس لئے اسے مستقل شمار نہیں کیا گیا۔

[3] یہ کتاب راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذری۔

[4] اس کتاب کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں متصوفین کے متعدد طرق کے سلسلے ہیں اور دوسرے میں کتب ستہ و فقہ کی اسانید و حدیث و تفقہ سے متعلق فوائد ہیں۔ دونوں حصے طبع ہو چکے ہیں۔

"الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ" مذکورہ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ کاتب حروف گویا میں است آنچہ زبان سلاسل دریں رسالہ میرفت، بعد ازاں ذکر بعض اسانید علم حدیث و علم فقہ و غیرہا خواہد آمد" اس سے معلوم ہوا کہ "الانتباہ فی اسانید طرق رسول اللہ" اسی کا دوسرا حصہ ہے، گو شاہ صاحب نے اپنی عام عادت کے مطابق دونوں کو جدا جدا رسائل بنا دیا ہو ــــ مولانا عبید اللہ سندھی نے اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ دیوبند میں دیکھا تھا (العرفان حاشیہ ص ۳۳۰) اس کا دوسرا حصہ "متعلقات حدیث" کے فن سے متعلق ہوگا۔

سیر و سوانح

۳۳ - سرور المحزون [1]	فارسی	مطبوعہ
۳۴ - ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء۔ [2]	"	"
۳۵ - انفاس العارفین۔ [3]	"	سوانح

[1] اس میں سید الناس نے سیرت نبوی پر ایک ضخیم کتاب "عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر" تالیف کی پھر اس کا ایک جامع خلاصہ کھا اور "نور العیون فی تلخیص سیر الامین والمامون" کے نام سے موسوم کیا۔ سرور المحزون اسی کا فارسی ترجمہ ہے (مقدمہ سرور المحزون مترجم ص ۸۰، مفاتیح محمد بارق مقدمہ البدر الغ السین)۔

[2] اس کا اصل موضوع تو خلفائے راشدین کی خلافت کا اثبات ہے لیکن اسلامی اصول عمران اور نظریۂ سیاست کی پوری تشریح اس میں آگئی ہے۔ حضرت مولانا عبد الحی جیسے وسیع النظر اور بحر العلوم کی شہادت ہے کہ اس موضوع پر پورے اسلامی لٹریچر میں ایسی کوئی کتاب موجود نہیں (مولانا منظور نعمانی، الفرقان ۱۳۸۶)۔

[3] کتاب دراصل حسب ذیل سات رسالوں کے مجموعہ کا نام ہے:۔

۱ - بارق الولایۃ۔ اس میں شاہ صاحب کے والد شاہ عبد الرحیم کے حالات ہیں۔

۲ - طوارق المعرفۃ، اس میں شاہ صاحب کے بھائی ابو الرضا محمد کے حالات ہیں۔

۳ - الہادی فی آثار الجداد، اس میں ان بزرگوں کے حالات درج ہیں جن سے شاہ صاحب کو قرابت یا تلمذ کی نسبت ہے۔

۴ - النبذۃ الابریزیۃ فی اللطیفۃ العزیزیہ۔ اس میں شاہ عبد الرحیم کے ننہالی جد اعلیٰ شیخ عبد العزیز دہلوی اور ان کے اسلاف و اخلاف کے حالات ہیں۔

۵ - العطیۃ الصمدیہ فی انفاس العربیہ۔ اس میں شاہ صاحب کے جد اوالام شیخ محمد عیلتی کے مناقب اور کرامات ہیں۔

۶ - انسان العین فی مشائخ الحرمین۔ اس میں حرمین شریفین کے جن ان صوفیاء اور علمائے محدثین کے حالات ہیں جن کے واسطے سے شاہ صاحب کو طرق صوفیہ اور حدیث کی اسناد ملی ہیں۔

۷ - الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف۔ یہ شاہ صاحب کی مختصر نوشت سوانح حیات ہے۔

شاہ صاحب نے انفاس کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں نے تین فصلوں پر منقسم کر کے پہلی دو قسمیں (فصل اول) کو (یعنی جن میں شاہ عبد الرحیم اور ابو الرضا محمد کے حالات ہیں) جدا جدا مستقل رسالوں کی شکل دیدی ہے اور قسم ثالث (مقصد ثالث) کی ہر فصل کو بھی مستقل رسالہ کی شکل دی ہے جہاں سے قسم ثالث شروع ہوتی ہے وہاں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ یہ پانچ فصلوں پر مشتمل ہے۔ الجزء اللطیف اس کی پانچویں فصل بنتی ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مکتوبات

۳۶ — مکتوب المعارف مع مکاتیب اخلاط	فارسی	مکتوبات	مطبوعہ
۳۷ — مکتوبات مشمولہ کلمات طیبات	〃	〃	〃
۳۸ — مکتوبات مع مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیہ	〃	〃	〃
۳۹ — مکتوبات مشمولہ حیات ولی۔	عربی	〃	〃
۴۰ — سیاسی مکتوبات مرتبہ خلیق احمد نظامی	فارسی	〃	〃
۴۱ — مکتوب شاہ ولی اللہ بخواجہ محمد امین در بیان معارف حضرت مجددؒ [1]	〃	〃	〃

صرف

۴۲ — صرف میر	〃		〃

قصائد

۴۳ — الطیب النغم فی مدح سید العرب والعجم	عربی		〃

دیوان

۴۴ — دیوان اشعار عربی [2]	〃		غیر مطبوعہ

متفرقات

۴۵ — السر المکتوم فی اسباب تدوین العلوم [3]	〃		مطبوعہ
۴۶ — رسالہ دانشمندی۔ [4]	فارسی		〃

[1] یہ مکتوب شاہ ابو الخیر اکیڈمی دہلی نے ۱۹۸۳ء میں "المجموعۃ السنیۃ" کے آخر میں شائع کیا ہے۔ (اضافہ جدیدہ)

[2] شاہ عبد العزیزؒ نے اپنے والد کے اس دیوان کو جمع کیا ہے اور شاہ رفیع الدین نے مرتب کیا ہے۔ (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۱۰)۔

[3] راقم الحروف نے اس کا صرف وہ اردو ترجمہ دیکھا ہے جو مولانا نوشہروی نے کیا ہے اور جو الرحیم (جون جولائی ۱۹۳۷ء) میں شائع ہوا ہے۔

[4] اس رسالہ میں تدریس اور تالیف کے اصول بیان کئے گئے ہیں۔

۴۷ — المقدمۃ السنیۃ لانتصار الفرقۃ السنیۃ [1]	عربی	مطبوعہ
۴۸ — فتح الودود لمعرفۃ الجنود [2]	〃	〃
۴۹ — النخبۃ فی سلسلۃ الصحبۃ [3]		
۵۰ — الاعتصام [4]		مناجات غیر مطبوعہ
۵۱ — حاشیۃ رسالہ لبس احمر [5]		〃
۵۲ — رسالہ نامعلوم الاسم [6]		

[1] اس رسالہ کو علم کلام سے متعلق ہونا چاہئے۔ راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذرا۔ اس کا مختصر حصہ مولانا مہدی حسن مظاہری دار العلوم دیوبند کے پاس ہے (موصوف کا مکتوب راقم کے نام) اور اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ سبحانیہ ٹونک میں ہے (مولانا محمد عمران خاں۔ ناظم کتب خانہ کا مکتوب راقم کے نام) موصوف نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ اس کتب خانہ میں شاہ صاحب کی بعض تصانیف ایسی بھی ہیں جن پر خود شاہ صاحب کے قلم سے تصحیحات لگی ہوئی ہیں۔ (اضافہ جدیدہ) یہ رسالہ شاہ ابو الخیر الہ آبادی دہلی نے "المقدمۃ السنیۃ فی الانتصار للفرقۃ السنیۃ" کے نام سے ۱۹۸۳ء میں شائع کر دیا ہے۔ یہ رسالہ دراصل حضرت مجدد صاحبؒ کے فارسی رسالے "ردروافض" کی تعریب ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے شیخ ابو طاہر کردی کے حکم سے اس کا عربی میں ترجمہ کیا اور اس میں اضافات بھی کئے۔ ۱۳۱۰ھ میں اس رسالہ کو عربی میں منتقل کیا گیا جیسا کہ اس کے مقدمہ میں مذکور ہے۔

[2] یہ رسالہ راقم کی نظر سے نہیں گذرا۔ مولانا محمد بخش نے تصوف سے متعلق لکھتے ہیں۔ (حیات ولی ص ۵۷۷)

[3] راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذرا۔ کسی نے شاہ صاحب کی اس تصنیف کا ذکر کیا ہوگا لیکن شاہ صاحب نے عبدالباری ندوی کو جو سند ۱۱۷۳ھ میں دی ہے اور جو مسلسل مطبوعہ مکہ مکرمہ کے شروع میں موجود ہے اس سند میں شاہ صاحب نے خود اس کا ذکر کیا ہے۔

[4] اس تصنیف کا ذکر شاہ عبد العزیز نے کیا ہے۔ فتاوی عزیزی مطبوعہ مجتبائی کے آخر میں مجموعہ رسائل خمسہ شاہ عبد العزیز دہلوی ہے۔ اس میں پہلا رسالہ فیض عام ہے جو صفحہ ۱۰۸ سے شروع ہوتا ہے اس میں صفحہ ۱۳۱ پر یہ فقرہ ملتا ہے "چہ مصنف ذکرہ است مگر والد بزرگ قدس سرہ العالی موسوم اعتصام تصنیف فرمودہ اند بزبان عربی" مولانا عبد الحی نے "والد بزرگ" کے لفظ سے "دعائے اعتصام" لکھا ہے (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۳۳۰)۔ شاہ محمد عاشق نے الاعتصام کی شرح لکھی ہے۔ (ایضاً)

[5] شاہ عبد العزیز لکھتے ہیں "رسالہ در لبس احمر در اصل یکے از رسائل قدیم تصنیف کردہ بود و حضرت شیخ ابو طاہر کردی حضرت ولی نعمت مارا فرمود و مذکرہ آنرا مطالعہ نمودہ در آں چیزے چند بطریق حاشیہ چیزے برآں رسالہ نوشتہ اند ہمیں حاشیہ در نسخہ ہا ملحقات بیاض ما دائر است" (فتاوی عزیزی ص ۱۳۸)۔

[6] اس رسالہ کا ذکر شاہ عبد العزیز نے "حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے" "در اثنے فہم معانی حدیث و دفع تعارض من بینہا حضرت والد ماجد قدس سرہ قواعد عجیبہ و فوائد غریبہ تنبیہ فرمودند اگر انشاء اللہ فرصت حاصل شود برشتہ تحریر منسلک کردہ بیائے آں برادر (یعنی سید فخر الدین حسن مرحوم کے) مجالہ نافعہ گفتہ می شود۔ (راقم) نحو ہذا در فرستادہ" (عجالہ نافعہ ص ۱۷)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۵۳ — رسالہ فی تحقیق مسائل الشیخ عبدالباقی الدہلوی [1]	عربی	تصوف غالباً غیر مطبوعہ
۵۴ — وصیت نامہ نظم کردہ سعادت یار خاں رنگین [2]	فارسی	مطبوعہ
۵۵ — عوارف [3]	"	غیر مطبوعہ
۵۶ — واردات	"	"
۵۷ — نہایات الاصول	"	"
۵۸ — الانوار المحمدیہ	"	"
۵۹ — فتح الاسلام	"	"
۶۰ — کشف الانوار	"	"
۶۱ — رسادر رد روافض رد گوہر مراد	فارسی کلام	"
۶۲ — التنبیہ علی ما یحتاج الیہ المحدث والفقیہ [4]	عربی	"

[1] مولانا عبدالحی[1] شاہ صاحب کی تصانیف کے سلسلہ میں لکھتے ہیں "رسالہ بالعربیۃ فی تحقیق مسائل الشیخ عبدالباقی الدہلوی" (الثقافۃ الاسلامیۃ ص ۱۹۰، نزہۃ الخواطر، ج ۶ ص ۳۱۶)۔
یہ گو کوئی مستقل رسالہ ہے تو ظاہر ہے کہ "کشف العین" سے جدا رسالہ ہوگا مگر یہ کشف العین فارسی میں ہے اور مولانا عبدالحی اسے عربی بتاتے ہیں۔

[2] سعادت یار خاں رنگین کے قول کے مطابق شاہ صاحب کی طرف اس وصیت نامہ کے انتساب کا اور کوئی ثبوت نہیں اور خود شاہ صاحب کی دوسری تصانیف کے مضامین سے اس کے مضامین کی مطابقت اس ثبوت کے لئے کافی نہیں کہ یہ انہی کی تصنیف ہو۔

[3] مولانا رحم بخش نے شاہ صاحب کی صرف ان کتابوں کو شمار کرایا ہے جو مطبوعہ ہیں اور ان کے پیش نظر ہیں اور ان میں عوارف کو بھی شاہ صاحب کی تصنیف لکھا ہے (حیات ولی ص ۵۷۰) والعلم عند اللہ کی نظر سے یہ کتاب نہیں گذری۔

[4] نمبر ۵۲ سے ۶۲ تک کی کتابوں کو عبدالرحیم ضیاء نے شاہ صاحب کی تصانیف لکھا ہے (مقالات طریقت المعروف بفضائل فتوری ص ۹) اس میں سے قوی کتاب نمبر ۶۲ "التنبیہ علی ما یحتاج الیہ المحدث والفقیہ" غالباً وہی ہے جس کے بارے میں مولانا عطاء اللہ حنیف نے حیات ولی کے حاشیہ (ص ۵۰۳) میں لکھا ہے کہ "اس موضوع پر مجھے ایک شاہ صاحب کا مخطوط ملا ہے جس کا نام ہے "اتحاف النبیہ فیما یحتاج الیہ المحدث والفقیہ" جس میں شاہ صاحب نے صحاح صحاح ستہ تک اپنی سند بھی ذکر کی ہے۔ شروع میں طبقات کتب حدیث پر ایک مقدمہ ہے۔ نیز اس میں اپنی وہ سند حدیث ذکر فرمائی ہے جو شیخ ابوطاہر نے آپ کو دی تھی۔ اس میں اور بھی بڑے نوادر و فوائد حدیث ہیں۔ اس کتاب کو المکتبۃ السلفیہ مرتب کر رہا ہے۔

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

۶۳ — الذکر المسنون۔
۶۴ — اعراب القرآن۔ [1]
۶۵ — آثار المحدثین۔
۶۶ — اجوبۃ عن ثلاث مسائل۔
۶۷ — رسالۃ فی مسئلۃ علم الواجب۔
۶۸ — رسالۃ الدہلوی [2]
۶۹ — الانفاس المحمدیہ [3]
۷۰ — اسرار فقہ [4]
۷۱ — منصور [5]
۷۲ — المقالۃ الوفیۃ فی النصیحۃ والوصیۃ (وصیت نامہ)۔
۷۳ — رسالہ معلوم الاسم [6]

(الف حاشیہ صفحہ گذشتہ) شیخ محمد گنگوہی نے مولانا عطاء اللہ حنیف کے مکتوب بنام راقم مورخہ ۱۹ اکتوبر ۱۹۶۳ء سے معلوم ہوا کہ مکتبہ سلفیہ نے اگرچہ اس کتاب کو طبع کرالیا ہے لیکن بعض مراحل ابھی طے ہونے باقی ہیں۔ دسمبر ۱۹۶۳ء تک تکمیل کی امید ہے۔ (ستمبر ۱۹۶۴ء)

صادق گوہر مراد، عابد الرحمٰن قادری تلمیذ صدر شیرازی کا فارسی رسالہ ہے (براؤن، تاریخ ادبیات ایران عہد جدید ص ۳۰۸ انگریزی)

[1] حاشیہ صفحہ گذشتہ نمبر ۶۲-۶۳ پر مذکور کتابوں کو معراج محمد مبارک نے مقدمہ بلاغ المبین میں شاہ صاحب کی تصانیف شمار کیا ہے۔ واللہ اعلم

[2] ص ۲۹۵ ج ۸ میں ان تالیفوں کو مشہور علی الدین شبلی نے شاہ صاحب کی تصانیف لکھا ہے۔ (محاضرات ص ۲۹۵ ج ۸) اشرف علی نے "القول الجمیل فی اصول الطریق الاربعۃ" اور "القول الجمیل فی علم السلوک" کو جامع تصانیف قرار دیا ہے۔ (اشرف الجمیل)

[3] "تنویر العینین فی رفع الیدین" اور "رسالۃ العزیز فی العاقی (او الفاقی)" کا بھی شاہ صاحب کی تصانیف بتایا ہے۔ حالانکہ تنویر العینین، عام شہرت کے مطابق شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی ہے اور "الرسالۃ العزیزیۃ غالباً شاہ صاحب کے نبیرائی بزرگ شیخ عبدالعزیز کا ہے جیسا کہ شاہ صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے "قال الشیخ عبدالعزیز فی العزیزیہ" (الرائع ص ۸۹)

تعجب ہے کہ ڈاکٹر شبلی نے ان تمام کتابوں کو اپنے مراجع بتایا ہے۔

[4] مولانا نورپوری نے اسے شاہ صاحب کی تصنیف لکھا ہے (تذکرہ علمائے حدیث ہند ص ۴۳) ممکن ہے کہ یہ وہی ہو جسے عبدالرحیم ضیاء نے "الانوار المحمدیہ" لکھا ہے۔ واللہ اعلم۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کا تصانیف کی تعداد کے بارے میں مولانا رحیم بخش، ان کی ۴۴ ایسی کتابوں کے شمار کرانے کے بعد جو ان کے پیش نظر ہیں، لکھتے ہیں کہ شاہ صاحب کی اور بھی بہت سی کتابیں ہیں جو قدیم کتب خانوں میں موجود ہیں۔ [۱]

مولانا محمد منظور نعمانی، ان کی ۴۶ کتابیں شمار کرانے کے بعد لکھتے ہیں "ان کے علاوہ آپ کی اور بہت سی تصانیف تھیں جن کے آج نام بھی ہم کو معلوم نہیں۔ آپ کے علمی سلسلہ کے بعض ثقات آپ کی تصانیف سیکڑوں کے حساب سے بتاتے ہیں" [۲]

مولانا حافظ ابراہیم میر سیالکوٹی لکھتے ہیں کہ آپ کی تصانیف دو سو سے زیادہ ہیں [۳]

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی تصانیف کی صحیح تعداد کی تعیین آسان نہیں۔ وقت گذشتہ اجالاً اور ان کی تصانیف کے بارے میں نئی نئی معلومات سامنے آتی جارہی ہیں۔ انڈیا آفس لائبریری کے دلی کلیکشن کی اگر فہرست مرتب ہوجائے تو اغلب یہ ہے کہ اس میں شاہ صاحب کی اور بھی کچھ کتابیں دستیاب ہوں گی جیسا کہ شیخ محمد اکرم کے اشارات سے معلوم ہوتا ہے [۴]

وہ کتابیں جو شاہ صاحب کی طرف غلط طور پر منسوب ہیں

شاہ صاحب کے بعض سوانح نگاروں نے بعض ان کتابوں کو بھی شاہ صاحب کی تصانیف شمار کیا ہے جو واقعۃً ان کی تصانیف نہیں۔ ایسی کتابیں حسب ذیل ہیں:-

۱۔ ما یجب حفظہ للناظر۔ "وہ صفحات کالہ رسالہ شاہ عبدالعزیز کا ہے۔ خود اس رسالہ کے صفحہ اول میں ہے "وسند أحمد فإن الضعيف الذي يوجد فيها يقرب من الحسن كما قال شيخنا الأجل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سید احمد فرنگی نے اپنے مخدوم حضرت شاہ ابو سعید حسنی رائے بریلوی کے روابط حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کے ساتھ" میں حضرت سید ابو سعید حسنی کے نام "سید محمد نعمان کا ایک مکتوب ذکر کیا ہے اس مکتوب میں شاہ ولی اللہ کے بارے میں ہے "تصانیف آنحضرت قریب بہ دو دل زیادہ بر رسائل و بیان تفسیر و اصول و فقہ و کلام و حدیث مشتمل بحمد اللہ و المنہ و حسن توفیقہ و حصولہ تا الحال ..... (الحرم ۱۳۴۷ھ صفحہ ۴۲۱)

[۱] یہ ذکر کرکے ہوسکتا ہے کہ قاضی ابوبکر بن العربی کی طرح حسن بن یزید کو بھی رحمتی سمجھتے تھے اور اس کی رد کرتے ہوئے حسن ابن ایاں لکھتے ہیں وکذلک ذکر عن صاحب الفرقۃ الناجیۃ اسمٰعیل العربی۔ راقم ہاتھی رسالۃ أفرد صاحبہ ذلک الفاضل المستحسن (صفحہ ۱۰۸، ۱۰۹ طبع مطبع عزیزی، حیدرآباد ۱۳۱۲ھ)

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) [۱] ایضاً ص ۵۸۱۔

[۲] الفرقان ص ۳۸۸۔ ۳۸۹ [۳] تاریخ اہل حدیث ص ۱۶

[۴] ماہنامہ ثقافت لاہور۔ جنوری ۱۹۶۳ء ص ۷۱۔

ولی اللہ الدہلوی المحدث" اور رسالہ کے آخر میں ہے "کتبہ ھذہ الأسطر الفقیر عبدالعزیز الدہلوی"۔

۲۔ فیض عام۔ یہ رسالہ شاہ عبدالعزیزؒ کا ہے اور طبع ہوچکا ہے۔

۳۔ رسالہ اوائل۔ یہ رسالہ شاہ صاحب کے خواجہ تاش محمد سعید نبیل کا ہے اور طبع ہوچکا ہے۔

۴۔ قول جلی۔ یہ شاہ محمد عاشق کی تصنیف ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے خود لکھا ہے [۱] کہ یہ ان کے بعض مدوح کی تالیف ہے۔

۵۔ تحفۃ الموحدین ــــ ۶۔ البلاغ المبین ــــ ۷۔ قرۃ العینین فی البطال شہادۃ الحسینؓ ــــ ۸۔ اتحاف العالم فی مناقب المعاویہ ــــ ۹۔ قول سدید ــــ ۱۰۔ اشارۃ مستورہ۔ [۲]

شاہ صاحب کی تصانیف کی ترتیب

شاہ صاحب کی تمام کتابوں کے بارے میں اس کی تعیین ممکن نہیں کہ ان کی کونسی کتاب کس سنہ کی تصنیف ہے۔ ان کی مصنفات کے زمانۂ تصنیف کی تعیین کے لئے سب سے زیادہ قابل اعتماد طریقے یہ ہوسکتے ہیں۔

۱۔ خود شاہ صاحب کی تصریح۔

۲۔ وہ اسناد جو شاہ صاحب نے اپنے بعض شاگردوں کو دی ہیں اور جن میں سے بعض میں تاریخ اور سنہ بھی درج ہے اور اپنی بعض مصنفات کا ذکر بھی ہے۔

۳۔ ایک تصنیف میں دوسری تصنیف کا حوالہ۔

شاہ صاحب کی تصنیفات کے چھ ادوار

چنانچہ انہی تین چیزوں کو بنیاد بنا کر راقم الحروف نے شاہ صاحب کی تصنیفات کے چھ ادوار مقرر کئے ہیں [۳]

۱۔ سفر حرمین سے قبل۔

۲۔ ۱۱۳۱ھ تک۔

[۱] فوز، ص ۲۰۲ [۲] نمبر ۱ تا ۱۰ کے جعلی ہونے کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے "مجموعہ وصایا و اوراد" (ص ۲۲-۳۲)

[۳] یہ ادوار کوئی حتمی اور آخری نہیں، صرف سہولت کی خاطر مقرر کئے گئے ہیں اور ان کی بنیاد اس پر ہے کہ مذکورہ تینوں قراردادوں سے جہاں کہیں جتنی طور پر کوئی مسئلہ حل ہوا اس پر ایک دور کو ختم کردیا گیا ہے۔ ان میں سے بیشتر ادوار کے صرف اختتام کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے کہ ان کی ابتداء کی تعیین ممکن نہیں۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳ – ۱۱۴۸ھ تک
۴ – ۱۱۶۰ھ تک
۵ – ۱۱۷۲ھ تک
۶ – ۱۱۷۶ھ تک

پہلا دور، سفرِ حرمین سے قبل۔

سفرِ حرمین سے قبل زہراویں یعنی سورۂ بقرہ اور سورۂ آلِ عمران کے فارسی ترجمہ کے سوا اور کسی تصنیف کا ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ زہراویں کے بارے میں خود شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کا کوئی مناسب ترجمہ مجھے نہ ملا تو

"ناچار ہوئم تالیف ترجمہ دیگر مصمم شد و تسوید ترجمہ زہراویں بروئے کار آمد بعد ازاں سفر حرمین اتفاق افتاد و آں سلسلہ از ہم گسست"[1]

لیکن سفرِ حرمین سے واپسی کے بعد جب پورے قرآن کا فارسی ترجمہ فتح الرحمٰن کے نام سے ہو گیا تو زہراویں کی کوئی مستقل حیثیت نہ رہی۔

مولانا رحیم بخش دہلوی نے حیاتِ ولی کے حاشیہ میں جس فاضل ہم عصر کا نوٹ درج کیا ہے اور جس میں مسجد فتحپوری والے واقعہ کا ذکر ہے، اسی نوٹ میں یہ بھی ہے کہ انھیں (رکٹ مسلمانوں کو) شیعہ سرداروں نے بھی کہا ہے کہ وہ شاہ صاحب کو یا تو شہید کرڈالیں یا شہر دہلی سے نکالدیں (ص ۳۴۹ تا ص ۳۴۰) مسلمانوں کے سیاسی افکار ص ۲۶۴ مسلمانوں کا عروج و زوال ص ۵۰۴ میں بھی مسجد فتحپوری کے واقعہ کا ذکر ہے۔

اس عبارت کو سامنے رکھیں تو قدرتی طور پر یہ سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ شیعہ سردار شاہ صاحب کے دشمن کیوں ہوئے؟ کیا اس زمانے میں سفرِ حرمین سے قبل شاہ صاحب نے کوئی ایسی کتاب لکھدی تھی جو ان کے معتقدات کے خلاف ہو؟ ایسی کتابیں صرف پانچ ہو سکتی ہیں۔

۱ – ازالۃ الخفاء
۲ – قرۃ العینین

[1] مقدمہ فتح الرحمٰن، ص ۱۔

۳ — حضرت مجدد کے رسالہ ردِ روافض کی تعریب (المقدمۃ السنیۃ)
۴ — رد گوہر مراد (بقول عبدالرحیم ضیاء) اور
۵ — الحافظۃ للملۃ الرافضۃ

ان میں سے ازالہ اور قرۃ کے بارے میں ایسے قرائن موجود ہیں کہ یہ حرمین سے واپسی کے بعد کی تصانیف ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

اور رسالہ ردِ روافض کی تعریب ۱۱۳۳ھ میں سفرِ حرمین کے دوران عمل میں آئی۔

گر فرض ہم عصر کا بیان[1] اور یہ مخالفت کسی تصنیف ہی کی بنا پر ہو تو اس کا احتمال ہو سکتا ہے کہ مؤخر الذکر دونوں کام اس دور کے ہوں۔

دوسرا دور، ۱۱۴۶ھ تک۔

شاہ صاحب نے اپنے ایک شاگرد نور اللہ چلیتی کو یوم جمعہ ۲۶ جمادی الاخری ۱۱۳۴ھ کو ایک اجازت دی ہے جو السوی مطبوعہ مکہ مکرمہ کے شروع میں بھی موجود ہے اور تفہیمات[2] میں بھی۔ اس میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"وأجزته أن يروي عني كتبي ورسائلي التي ألفتها في التصوف وغيره مما قرأ علي كتاب فيوض الحرمين أو لم يقرأ"

اسی سند میں مزید لکھتے ہیں۔

"وقد فصلنا الأسانيد في سائر رسائلنا فمن شاء معرفتها فليراجع إليها"

اس سے دو اہم باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

۱ — فیوض الحرمین یقیناً ۲۶ جمادی الاخری ۱۱۳۴ھ سے قبل کی تصنیف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی تسوید حرمین میں قیام کے دوران ہو گئی ہو کیونکہ بقول شاہ عبدالعزیز[3] شاہ صاحب کی عادت یہ تھی کہ وہ

[1] ناقابلِ اعتبار ہونے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اس نوٹ میں یہ بھی ہے کہ فتحپوری کے واقعہ کو جب شاہ صاحب کے خاندان کے لوگوں اور شاہ عبدالعزیز نے سنا تو بہت رنجیدہ ہوئے اور سب کا مشورہ یہ ہوا کہ کچھ عرصہ کے لئے دلی کو چھوڑ دیا جائے اسی لئے شاہ صاحب حرمین روانہ ہوئے۔ سفرِ حرمین اس واقعہ کا نتیجہ ہے یا نہیں اس سے قطع نظر یہ سفر ۱۱۳۱ھ میں پیش آیا اور شاہ عبدالعزیز ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ پس اس واقعہ کے وقت شاہ عبدالعزیز تھے کہاں کہ مشورہ میں شرکت کرتے۔

[2] ج ۱ ص ۱۱، ۱۳۰ [3] ملفوظات، ص ۴۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اپنے واردات اور مکشوفات کو فوراً ہی لکھ لیا کرتے تھے۔ اور اسی احتمال کی بنا پر اس دور کو حرمین پہنچنے کے بعد سے شروع کیا گیا ہے۔

۲۔ "کتبی ورسائلی التی الفتها فی التصوف وغیرہ" اور قد فصلنا الاسانید فی سائر رسائلنا" کی عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ ۱۱۷۶ھ سے قبل شاہ صاحب تصوف اور اسانید وغیرہ سے متعلق متعدد کتابیں اور رسالے تحریر فرما چکے ہیں۔ اور ان میں استعمال کردہ جمع کے صیغوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ متعدد کتب و رسائل ہوں گے۔

شاہ صاحب کے ذخیرہ تصانیف میں اسانید اور تصوف سے متعلق کتابیں حسب ذیل ہیں:-

اسانید۔ القول الجمیل، انفاس العارفین (انسان العین فی مشائخ الحرمین)، الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ، اسانید دائرۂ رسول اللہ اور الارشاد الی مہمات الاسناد۔

ان میں سے القول الجمیل ۱۱۷۶ھ سے قبل کی تصنیف ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ انفاس اور الانتباہ کے بارے میں یہ ثابت نہیں کہ وہ ۱۱۷۶ھ کے بعد ہی کی ہیں اور اتنا ثابت ہے کہ انفاس ۱۱۷۸ھ اور الانتباہ ۱۱۹۶ھ سے قبل کی ہیں، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، اس لئے یہ باقیماندہ کتابوں میں سے بعض کتابیں ۱۱۷۶ھ سے قبل کی ہو سکتی ہیں۔

تصوف۔ القول الجمیل، فیوض الحرمین، ہمعات، شمات، لمحات، مسطعات، الطاف القدس، الخیر الکثیر جوامع، مکتوب مدنی، المسوی (المصفی) شرح موطا، التفہیمات الالٰہیہ، کشف العین، مکتوب المعارف اور شاید شفاء القلوب[1]۔

ان میں سے تفہیمات کسی ایک خاص زمانہ کی تصنیف نہیں بلکہ متفرق اوقات میں شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے ان کو اس میں جمع کر دیا گیا ہے۔ اور اگر یہ ایک وقت کی تصنیف بھی ہو تو چونکہ اس میں وہ سند بھی مذکور ہے جو شاہ صاحب نے ۱۱۶۰ھ میں حافظ عبدالرحمٰن متوی کو دی ہے اس لئے یہ کتاب ۱۱۶۰ھ سے قبل کی یقیناً نہیں۔

ہمعات بھی ۱۱۷۶ھ کے بعد کی ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

القول الجمیل یقیناً ۱۱۷۶ھ سے قبل کی ہے اس لئے کہ فیوض الحرمین میں اس کے حوالے موجود ہیں[2]۔

[1] یہ کتاب راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذری۔ [2] ص ۱۵، ۶۸ پر۔

اور بعض کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ یہ ۱۱۷۶ھ سے قبل کی تصنیف ہے۔

باقی کتابوں میں سے کون کون سی کتابیں ۱۱۷۶ھ سے قبل کی ہو سکتی ہیں، اس کے بارے میں کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی۔ البتہ لمعات، الطاف القدس اور الخیر الکثیر کے بارے میں چونکہ اس کا ثبوت ملتا ہے کہ یہ ۱۱۷۶ھ کے بعد کی ہیں اور اس کا ثبوت ملتا ہے کہ لمعات اور الطاف القدس ۱۱۷۶ھ سے اور الخیر الکثیر ۱۱۹۶ھ سے قبل کی تصانیف ہیں، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، اس لئے یہ تینوں یا ما قیماندہ تصوف میں سے تمام یا بعض ۱۱۷۶ھ سے قبل کی تصانیف ہو سکتی ہیں۔

ہوامع میں ہے "ترجمہ" ہر چند اللہ جل شانہ کے کمال بے نہایت ہیں کہ جو شمار میں نہیں آ سکتے مگر ان کے کلیات چار قسم میں منحصر ہیں ایک تو کمال ابداع اور دوسرے کمال خلق تیسرے کمال تدبیر چوتھے کمال اور ان چاروں قسم کی شرح و تفصیل ہماری اور تصنیفات سے معلوم کرنی چاہئے۔" ترجمہ اردو ہوامع سہارنپور، ص ۳) معلوم ہوا کہ جن کتابوں میں ان چاروں کمالات کی تفصیل ہو وہ ہوامع پر مقدم ہیں۔

مجمّہ کے بارے میں بعض ایسی باتیں ملتی ہیں جن سے شبہ ہوتا ہے کہ وہ بھی ۱۱۷۶ھ سے قبل کی ہو۔

شاہ صاحب القول الجمیل میں لکھتے ہیں[1] "فمن شاء الترجیح فلیراجع الی سائر کتبنا" یہ عزیز تعبیر عموماً ان کتابوں کے لئے اختیار کیا جاتا ہے جو تصنیف ہو چکی ہوں۔ اس لئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ نہ کچھ القول الجمیل سے بھی پہلے تصنیف ہو چکی ہیں۔

مولانا خرم علی، مترجم القول الجمیل، اس موقع پر لکھتے ہیں[2] "ف: مصنف قدس سرہ نے حاشیہ مسبحہ پر لکھا ہے کہ اس مقدمہ کو ہم نے کتاب مجمّہ الدالۃ الفارد میں بتفصیل بیان کیا ہے جس کو شوق ہو وہ اس کتاب کو دیکھے۔"

حاشیہ مسبحہ سے شاہ صاحب کا تحریر کردہ القول الجمیل کا حاشیہ ہی مراد ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجمّہ بھی ۱۱۷۶ھ اور القول الجمیل سے پہلے کی تصنیف ہے۔ لیکن راقم الحروف کو اس میں شک ہے اس لئے کہ شاہ صاحبؒ کے دل میں مجمّہ کی تصنیف کا خیال غالباً سفر حرمین کے دوران پیدا ہوا ہے۔ مجمّہ کے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تصنیف کا خیال دل میں آنے کے بعد بھی شاہ صاحب کافی عرصہ تک تردد رہے کہ اس جیسے عظیم الشان موضوع پر قلم اٹھائیں یا نہ اٹھائیں۔ اسی تردد کے زمانے میں

[1] ص ۷۰۔ [2] ص ۷۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایک روز عصر کی نماز کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو کر بیٹھے تھے کہ آپ پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک ظاہر ہوئی اور آپ کو کپڑے جیسی کسی چیز سے ڈھانپ لیا۔ اسی حالت میں شاہ صاحب کے دل میں یہ خیال آیا کہ یہ ایک خاص نوع سے دین کے بیان کی طرف اشارہ ہے۔[1]

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس کے بعد مکہ کے قیام کے دوران ہی میں نے امام حسنؓ اور امام حسینؓ کو خواب میں دیکھا گویا انھوں نے مجھے ایک قلم دیا اور فرمایا کہ یہ ہمارے نانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلم ہے۔[2]

اس کے بعد بھی شاہ صاحب اس کی تصنیف کے سلسلہ میں پس وپیش میں مبتلا رہے۔ پس پیش کی ایک وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ثم یعود قولی أنی لا أجد عندی ولدی ولا أری من خلفی ومن بین یدی من الراجحة فی المشتهرات من العلماء المنصفین الثقات مثله اس سے گمان ہوتا ہے کہ وہ اس وقت ہندوستان میں ہیں، کیونکہ مکہ میں ان کے شیوخ اور بالخصوص شیخ ابوطاہر موجود تھے جن سے مشتبہات میں مراجعت کی جاسکتی تھی۔ اور شاہ صاحب کے دل ودماغ پر شیخ ابوطاہر کردی کا جو اثر تھا، ان کے بارے میں شاہ صاحب یہ خیال کبھی قائم نہ کرسکتے تھے کہ وہ بھی مشتبہات میں مراجعت کے قابل نہ تھے۔

بہرحال پس وپیش کا یہ سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ شاہ محمد عاشق کے بے انتہا اصرار پر شاہ صاحب نے اس کی تصنیف کا آغاز کیا۔ اور گمان غالب یہ ہے کہ ہندوستان ہی میں اس کی تصنیف کا آغاز ہوا جو مکہ میں شیخ ابوطاہر کے مہر رمضان ۱۱۷۵ھ کو انتقال ہو چکا تھا۔

شاہ صاحب ۱۴ رجب ۱۱۷۶ھ کو حرمین سے دلی واپس پہنچے ہیں۔ واپسی کے بعد ۲۶ جمادی الاولیٰ ۱۱۷۶ھ کو نور اللہ بھلیتی کو جو سند دیتے ہیں اس میں فیوض کا ذکر ہے۔ گویا فیوض اس تاریخ سے اتنے قبل کی لکھی ہوئی ہے کہ یہ کتاب شاہ صاحب کے ایک شاگرد نے ان سے پڑھ لی۔ فیوض میں القول الجمیل کا حوالہ ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ القول الجمیل فیوض سے بھی پہلے کی ہے۔ اور بقول مولانا غلام علی حاشیہ منیہ میں، جو القول الجمیل ہی کا حاشیہ معلوم ہوتا ہے، حجۃ کا حوالہ موجود ہے۔ بظاہر یہ حاشیہ اسی وقت کا

[1] مقدمہ حجۃ ص ۲
[2] ایضاً ص ۳ یہ خواب فیوض الحرمین میں زیادہ تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔ (ص ۲۱، ۲۲)
ایضاً ص ۳۔

ہے کہ اب القول الجمیل لکھی جاری ہوگی۔ اور اس لحاظ سے حجۃ القول الجمیل سے بھی پہلے کی ہوگی۔ اس سمت میں نہیں آتا کہ اتنے کم عرصہ میں خانگی مصروفیات، تدریسی مشاغل اور دیگر متعدد کتب ورسائل کی تصنیف کے ساتھ حجۃ جیسی عظیم الشان اور فکر ولسانی پختگی کی حامل کتاب، جس نے شاہ صاحب کو فی الواقع مسند تواصل پر دیں رکھا ہوگا اسے شروع بھی کریں یا نہیں، ان کی تصنیفی زندگی کے ابتدائی دور میں کیسے وجود میں آگئی۔

بہرحال اگر حجۃ ۱۱۷۶ھ سے قبل تصنیف ہوگئی ہوتی تو ۱۱۷۶ھ میں شاہ صاحب نے نور اللہ بھلیتی کو جو سند دی ہے اس میں اس کا ذکر ہوتا۔ کیونکہ یہ بات قرین قیاس نہیں کہ شاہ صاحب انھیں فیوض تو پڑھائے حجۃ نہ پڑھائے۔

ہو سکتا ہے کہ حاشیہ منیہ سے مولانا غلام علی مراد القول الجمیل کا حاشیہ نہ ہو یا اگر القول الجمیل کا حاشیہ مراد ہو تو شاہ صاحب نے اس حاشیہ کا اضافہ بعد میں کیا ہو۔ اگر حاشیہ منیہ اس وقت سامنے ہوتا اور اس کے بارے میں یہ بھی معلوم ہوتا کہ وہ القول الجمیل کے ساتھ ہی کا لکھا ہوا ہے تو حجۃ کے ۱۱۷۶ھ سے قبل کی تصنیف ہونے میں تامل آسان نہ ہوتا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ القول الجمیل اور فیوض الحرمین یقیناً ۱۱۷۶ھ سے قبل کی تصانیف ہیں، اور الباقیۃ کتابوں میں سے تمام یا بعض بھی ۱۱۷۶ھ سے قبل کی ہو سکتی ہیں۔

اسی سند میں کتبی ورسائلی التی ألفتها فی التصوف وغیرہ میں "وغیرہ" کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کے علاوہ بعض دوسرے فنون کی کتابیں بھی شاہ صاحب ۱۱۷۶ھ سے قبل تصنیف کر چکے ہیں۔ ان فنون میں سے اسانید کی تصریح تو خود اسی سند میں آگے چل کر شاہ صاحب نے کر دی۔ ہو سکتا ہے بعض اور دوسرے فنون کی کتابیں اور رسالے بھی اسی دور میں تصنیف ہو چکے ہوں۔

تیسرا دور، ۱۱۷۶ھ تک

شاہ صاحب کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں ایسی ملتی ہیں جن کا ۱۱۷۶ھ سے قبل کی تصانیف ہونا ثابت ہے۔

حجۃ، لمعات، الطاف القدس، انفاس اور ہمعات۔

ہمعات کے آخر میں[1] اس کا سنہ تصنیف ۱۱۴۸ھ درج ہے۔ اگر یہ صحیح ہو تو اس میں

[1] ص ۱۳۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

انفاس کا حوالہ موجود ہے[1] جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انفاس جمعات سے پہلے کی ہے۔

انفاس میں فیوض کے علاوہ[2] معمات اور الطاف القدس کے حوالے موجود ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں ۱۱۳۶ھ سے قبل کی تصانیف ہیں۔

جمعات میں[3]، بلکہ انفاس (انجز[4]) میں بھی اشارۃً حجۃ کا حوالہ موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ انفاس سے بھی پہلے کی ہے۔

(حجۃ کے بارے میں بہرحال اتنی بات معلوم ہوگئی کہ اگر وہ ۱۱۳۶ھ سے قبل کی نہیں تو ۱۱۳۵ھ سے قبل کی یقیناً ہے)۔

چوتھا دور، ۱۱۳۶ھ تک۔

اس دور میں دو کتابیں ایسی ملتی ہیں جن کے سنہ تصنیف کی صراحت خود شاہ صاحب نے کی ہے۔

۱۔ فتح الرحمٰن جس کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس کی تکمیل اوائل شعبان ۱۱۳۵ھ میں ہوئی[5]

---

[1] ص ۴ پر یہ راقم الحروف کے سامنے شاہ ولی اللہ کرید کرید کر جب ابتدا کی شائع کردہ جمعات کا جو نسخہ ہے اس میں ص ۱۶ پر یہ چند الفاظ بیان آں دربارۂ انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ کردہ شد" مولانا نور الحق نے اس مولانا حاشیہ میں لکھا ہے "در نسخۂ مطبوعہ بجائش انفاس العارفین مذکور است واظہار تحریف"۔ یعنی اس سے قبل کے مطبوعہ نسخہ میں انفاس العارفین کا حوالہ تھا جسے تحریف قرار دے کر ہٹایا گیا۔ نور الحق نے انفاس کی بجائے الانتباہ بتایا لیکن جب کہ معلوم ہوگیا الانتباہ میں (ص ۴ پر) خود جمعات کا حوالہ موجود ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ جمعات الانتباہ سے قبل کی ہے۔ لہٰذا مطبوعہ نسخہ میں جو انفاس العارفین کا حوالہ ہے اسی کو صحیح قرار دیا جائے گا اور مولانا نور الحق کی تصحیح، تحریف قرار پائے گی۔

[2] ص ۵۹ پر ۹۶ [3] ص ۲۰۴

[4] شاہ صاحب فتح الرحمٰن کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ ترجمہ کی ابتدا سفر حرمین سے قبل ہوئی۔ تنہا راہ دین کے ترجمہ کی تسوید ہوئی تھی کہ سفر حرمین کی وجہ سے سلسلہ منقطع ہوگیا۔ کئی سال بعد جب ایک شاگرد نے ترجمہ کے ساتھ قرآن پڑھنا شروع کیا تو شاہ صاحب نے دوبارہ ترجمہ کی تسوید شروع کردی اور رفتہ رفتہ بڑھاتے گئے۔ آخر لکھتے ہیں "ثلث قرآن کے ترجمہ تک نوبت پہنچی تھی کہ اس شاگرد کے سفر کی وجہ سے سلسلہ پھر منقطع ہوگیا۔ مدت کے بعد سلسلہ سابقہ پھر شروع ہوا اور قرآن کے دو تہائی حصہ کا ترجمہ ہوگیا۔ اس مرحلہ پر پھر شاہ صاحب نے روز بروز اس کی تسوید شروع کرادی اور جب آخر حصہ کی تبییض ہوگئی جس کی تسوید ہو چکی تھی یعنی دو تہائی قرآن کا ترجمہ شاہ صاحب نے اپنا ہاتھ سے لکھا، باقی حصہ کا ترجمہ بھی کردیا اور اوائل شعبان ۱۱۳۵ھ میں اس کے سورہ کی تکمیل ہوئی اور اوائل رمضان ۱۱۳۵ھ میں اس کی تبییض مکمل ہوئی"۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

۲۔ (الف) قصیدہ اطیب النغم جس کے آخر میں ۲۳ ربیع الثانی ۱۱۳۵ھ درج ہے۔

مکتوبات[1] میں خواجہ محمد امین کے نام شاہ صاحب کا جو خط ہے اس میں بھی اطیب النغم مع شرح کا ذکر ہے، یہ خط ۱۱۳۵ھ میں لکھا گیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قصیدہ اطیب النغم مع شرح ۱۱۳۵ھ سے قبل تصنیف ہو چکا ہے۔

(ب) قصیدہ تعتیہ ہمزیہ، جس کے آخر میں ۱۱۳۵ھ درج ہے۔

شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ انڈیا آفس لائبریری کے دلی کلکشن میں شاہ ولی اللہ کی بعض کتابوں کے [illegible] نسخے ہیں جن کی کتابت ان کی زندگی میں ہوئی تھی مثلاً الانصاف فی سبب الاختلاف مکتوبہ ۱۱۴۱ھ[2] ۱۷۳۱ء[3] سنہ ۱۱۵۳ھ کے مطابق ہے[4]۔ اس لئے اس حساب سے الانصاف ۱۱۵۳ھ سے قبل کی تصنیف قرار پاتی ہے۔ (الانصاف حجۃ کے بعد کی تصنیف ہے کیونکہ حجۃ میں اس کا حوالہ ان الفاظ میں ہے: فعرفت ذلک کلہ بکتاب "سمیتہ بغایۃ الانصاف فی بیان أسباب الاختلاف ... ثم انی اقرر لہا فی ھذا الحین[5]۔

تفہیمات[6] میں ایک سند درج ہے جو شاہ صاحب نے ۲۶ جمعہ، ۲۹ رمضان ۱۱۳۵ھ کو حافظ عبد الرحمٰن مروی کو دی ہے اس میں وہ لکھتے ہیں: "وسمعہ علی بعض مصنفاتی کفتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن وکتاب اللہ بالفارسیۃ المسوی وغیر ذلک من رسائل کثیرۃ یعسر تعدادھا"۔

نیز اسی سند میں لکھتے ہیں: "وأسانید الطرق المشہورۃ وبعض أشغالہا وأوراد کارھا مذکورۃ فی کتاب الانتباہ فی سلاسل أھل اللہ من رسائلنا"۔

اس سے دو اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

(صفحہ گذشتہ) اور خواجہ محمد امین کشمری کی درخواست پر ۱۱۳۵ھ سے اس کا باقاعدہ درس شروع ہوا۔ (فتح الرحمٰن مترجم، ص ۱۲) سفر حجاز میں بقیہ شروع ہو کر ۱۱۳۵ھ میں چار ماہ میں مکمل ہوئی ہے ——— مولانا عبد الحی ندوی مرحوم لکھتے ہیں: "شاہ صاحب نے قرآن مجید کا فارسی ترجمہ کا کام جس کو فتح الرحمٰن کہتے ہیں، اپنی تکمیل پانی حجاز سے واپسی پر (۱۱۳۵ھ) تاریخ وفات سے ۱۲ سال پیشتر کیا" (۱۱۳۵ھ - ۱۲ = ۱۱۲۳ھ) یہ خیال کہ یہ خیال درست نہیں، خود موصوف نے حاشیہ میں ۱۳۲ سطر ۶ اور ص ۱۴۹ سطر ۱۲ = ۱۱۳۵ھ - ۱۲ = ۱۱۲۳ھ میں ترجمہ فرمایا ہے اس سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے۔

[1] مکتوبات (فضلاء کی مشتہر) [2] ۵ ماہنامہ ثقافت [3] ۵ ہجری ۱۹۶۷ء ص ۷۱ ——— [4] ۵ تفہیم، اگر اس محفوظ طور پر کاتب کے ہاتھ سے ۱۷۳۱ء لکھا جائے تو قابل قبول ہے کیونکہ اس وقت میں سنہ عیسوی لکھنے کا رواج نہ تھا خود شاہ صاحب بھی عیسوی سنہ کہیں نہیں لکھا۔

[5] حجۃ ج ۱ ص ۱۹۱ ——— [6] ۵ حجۃ ج ۱ ص ۲۳۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فتح الرحمٰن اور حجۃ کے علاوہ، جن کا حال گذر چکا، مسوی اور الانتباہ فی سلاسل اہل اللہ (الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ) یقیناً ۱۱۶۰ھ سے قبل کی تصانیف ہیں۔[1]

صاحب القول المحسن، احسن الزماں خاں لکھتے ہیں[2] کہ "الانتباہ کا جو نسخہ مطبوعہ آرمی برقی پریس دہلی میرے سامنے ہے اس کے آخر میں کوئی تاریخ نہیں حسن الزماں خاں کے سامنے کوئی خطی یا مطبوعہ نسخہ ایسا ہوگا جس میں یہ تاریخ درج ہو۔

۲۔ ۱۱۶۰ھ تک شاہ صاحبؒ اتنے رسائل لکھ چکے ہیں جن کا شمار آسان نہیں۔

وہ کون کون سے رسائل ہو سکتے ہیں اس کی تعیین کا سب سے اہم قرینہ یہ ہے کہ فتح الرحمٰن، حجۃ، المسوی اور الانتباہ میں کن کن کتابوں کے حوالے موجود ہیں اور جن کتابوں کے حوالے ان میں موجود ہیں ان میں مزید کن کن کتابوں کے حوالے مذکور ہیں۔

المسوی میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"وقد ذکرنا سیرۃ الخلفاء الأربعۃ جمیعا مفتخرۃ محدثۃ فی سائر تصانیفنا"[3]

یہ سائر تصانیف[4] دو ہی ہو سکتی ہیں، قرۃ العینین اور ازالۃ الخفاء، لیکن چونکہ ازالہ میں خود المسوی کا حوالہ موجود ہے[5] اس لئے صرف قرۃ رہ جاتی ہے جسے المسوی سے پہلے کی تصنیف قرار دیا جائے، اس لئے بظاہر قرۃ ۱۱۶۰ھ سے قبل کی تصنیف معلوم ہوتی ہے (لیکن حسن الزماں خاں لکھتے ہیں کہ "وإغمار تنکب الإنکار فی آخر عمرہ بعد ورود المؤلف قدس سرہ المشرف بدھلی وظہور أمرہ وکان ورود سنۃ إثنتین وستین وماۃ وألف"[6]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرۃ ۱۱۶۲ھ کے بعد کی تصنیف ہے۔ واللہ اعلم)

اور اگر قرۃ کو ۱۱۶۰ھ سے قبل کی تصنیف مان لیا جائے تو الفوز الکبیر خود بخود اس سے قبل کی تصنیف

---

[1] حاشیہ فہرست کتب خانہ امیور مرتبہ حکیم جمیل خاں کے صفحہ ۱۱۳ پر المسوی کا سنہ تصنیف ۱۱۶۰ھ لکھا ہے، اس کے قلمی نسخہ کا نمبر ۵۷۲ ہے۔ اگر یہ سنہ تصنیف اس کاپی پس طرح لکھا ہوا ہے گویا شاہ صاحب نے لکھا ہو تو کتاب یا سنہ کے نسخ میں سے کوئی ایک سنہ یقیناً غلط ہوگا۔

[2] القول المحسن۔ ج ۱ ص ۱۰۸/۱۰۹ ۔ [3] ج ۲ ص ۳۰۷

[4] ج ۲ ص ۹۹۔ [5] القول المحسن۔ ج ۱ ص ۱۰۸/۱۰۹۔

ثابت ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ شاہ صاحب نے اپنے ایک مکتوب[1] میں شاہ محمد عاشق کو لکھا ہے کہ ہم ان دونوں قرۃ العینین کے مصنف ہیں جس کے تخمیناً دس کراسوں میں سے پانچ کراسے لکھے جا چکے ہیں اور اسی خط میں یہ ہے کہ عبدالرحمٰن کا کام ہے الفوز الکبیر کا کچھ حصہ پڑھا اور اسی طرح پڑھتا رہا تو انشاء اللہ کتاب پوری ہو جائیگی۔

معلوم ہوا کہ قرۃ ہنوز زیر تصنیف ہے کہ الفوز الکبیر لکھی جا چکی ہے۔ اور اگر الفوز الکبیر ۱۱۶۰ھ سے پہلے کی تصنیف ہوتو تاویل الاحادیث اس سے بھی پہلے کی کتاب ہوگی کیونکہ الفوز الکبیر میں فتح الرحمٰن کے ساتھ ساتھ تاویل الاحادیث کے تصنیف کئے جانے کا ذکر بھی ہے۔[2]

چونکہ فتح الرحمٰن ۱۱۵۱ھ میں مکمل ہوئی ہے اور اس کا حوالہ الفوز الکبیر میں ایسے الفاظ میں ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مکمل ہو چکی ہے اس لئے الفوز الکبیر کو ۱۱۵۱ھ کے بعد کی تصنیف ہونا چاہئے۔ گویا الفوز الکبیر ۱۱۵۱ھ اور ۱۱۶۰ھ کے درمیان کی ہے۔

الانتباہ میں القول الجمیل[3]، فیوض الحرمین[4]، ہمعات[5] اور انفاس العارفین[6] کے حوالے موجود ہیں اور ان میں سے ہر کتاب کے بارے میں لکھا جا چکا ہے کہ یہ سابق ادوار کی تصانیف ہیں۔

انفاس العارفین بھی ان تصانیف میں سے شمار کیا جائے گا جو ۱۱۶۰ھ کے آخر تک تصنیف ہو چکی ہیں۔ اس لئے کہ شاہ محمد عاشق نے ۱۱۶۰ھ میں شاہ صاحب کی کتب تصوف کا ایک مجموعہ تیار کرنے کی کوشش کی ہے اور اس مجموعہ کا ایک جزء الخیر الکثیر ہے جس کی تبیض کر کے شاہ محمد عاشق نے ۱۱۶۲ھ میں شاہ صاحب کے سامنے پیش کیا ہے اور شاہ صاحب کی خوشنودی حاصل کی ہے۔[7]

خلاصہ یہ ہے کہ ۱۱۶۰ھ تک جو کتب و رسائل یقیناً یا غالباً تصنیف ہو چکے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) فتح الرحمٰن۔ (۲) الانصاف۔ (۳) قصیدۃ اطیب النغم مع قصیدہ تحتیہ ہمزیہ۔

---

[1] شاہ ولی اللہ۔ ص ۵۳۲ - ۵۳۳۔ [2] ص ۴۰

[3] مرتبہ غلام مصطفیٰ جس نے اس قیاس کی بنا پر کہ "قرآن مجید کے ترجمہ کے وقت قرآنی مطالب پر غور و خوض کیا ہوگا" یہ قصص انبیاء کے سلسلہ میں آپ پر جن علوم اور اسرار کا انکشاف ہوا گویا آپ ان کو قلمبند فرمانے گئے۔" اور چونکہ قرآن ۱۱۵۱ھ میں مکمل ہوا ہے اس لئے مولانا فاضی تاویل الاحادیث کو بھی ۱۱۵۱ھ سے قبل کی تصنیف قرار دیتے ہیں، ہو سکتا ہے کہ ان کا یہ خیال درست ہو۔ (از مہر فروری ۱۹۳۸ء ص ۵۸۱)

[4] ص ۵ پر [5] ایضاً ص ۱۰ پر

[6] مقدمہ الخیر الکثیر، مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل۔ از شاہ محمد عاشق۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(۳) المسوی۔ (۵) الانتباہ۔ (۶) الخیر الکثیر۔ (۷) تاویل الاحادیث۔ (۸) الفوز الکبیر (۹) قرۃ العینین۔

پانچواں دور۔ ۱۱۷۴ھ تک۔

المسوی مطبوعہ مکہ مکرمہ کے شروع میں شاہ صاحب کا ایک اجازت نامہ ہے جو انھوں نے مولانا جاراللہ بن عبدالرحیم کو دیا ہے۔ یہ اجازت نامہ ۲۱ محرم ۱۱۷۳ھ بروز جمعہ لکھا گیا ہے۔ اس میں شاہ صاحب نے وہ کتابیں لکھی ہیں جو مولانا جاراللہ نے ان سے پڑھیں۔ ان کتابوں میں سے شاہ صاحب نے اپنی حسب ذیل تصانیف کا ذکر بھی کیا ہے۔

(۱) المسوی۔ (۲) حجۃ۔ (۳) الانصاف۔ (۴) عقد الجید۔ (۵) القول الجمیل۔ (۶) سلسلات

(۷) النخبۃ فی سلسلۃ الصحبۃ۔ (۸) الفوز الکبیر۔

اور ان کتابوں کی صراحت کے ساتھ ساتھ یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ "وغیر ذلک من کتبی ورسائلی" ان میں سے القول الجمیل، المسوی، حجۃ اور الانصاف کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ یہ سابق ادوار کی تصانیف ہیں۔ ان کے علاوہ باقی کتابوں کے بارے میں یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ ۱۱۷۴ھ کے اواخر تک تصنیف ہو چکی تھیں اگرچہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ۱۱۷۶ھ سے بعد کی تصانیف ہیں۔

صرف میر بھی اسی دور کی کتاب ہے کیونکہ اسے شاہ صاحب نے شاہ عبدالعزیز کے لئے نظم کیا ہے جو ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ اسے ۱۱۶۵ھ کے قریب قریب نظم کیا ہوگا کیونکہ اپنی عمر کے لحاظ سے اسی وقت شاہ عبدالعزیز صرف میر پڑھنے کے قابل ہوں گے۔

ان میں سے سلسلات[1] میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

قال الفقیر ولی اللہ عفی عنہ ولہ تصانیف فی فنون الحدیث..... الخ

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فنون حدیث سے متعلق متعدد کتابیں بھی ۱۱۷۴ھ کے آخر تک تصنیف ہو چکی تھیں۔

شاہ صاحب کی فنون حدیث سے متعلق کتابیں حسب ذیل ہیں:۔

(۱) المسوی۔ (۲) المصفی۔ (۳) اربعون حدیثاً۔ (۴) الدر الثمین۔ (۵) انوار۔

(۶) الفضل المبین۔ (۷) الارشاد۔ (۸) شرح تراجم بعض ابواب بخاری۔

---

[1] ص ۸۔

(۹) الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ واسانید رواۃ رسول اللہ۔

ان میں سے المسوی اور الانتباہ چوتھے دور کی تصانیف ہیں۔ اس لئے ان کے علاوہ باقی کتابوں کے نام یا بعض کتابیں اس پانچوں دور کی ہوئیں "ولہ تصانیف" میں جمع کا صیغہ بتاتا ہے کہ ان میں سے کم از کم تین کتابیں ۱۱۷۴ھ کے آواخر تک کی ضرور ہونی چاہئیں۔

چھٹا دور۔ ۱۱۷۶ھ تک

المصفے کے بارے میں گمان غالب یہ ہے کہ یہ اسی دور کی تصنیف ہے۔ کیونکہ اس کی جلد ثانی کے آخر میں شاہ محمد عاشق کی جو تحریر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تسوید شاہ صاحب نے لکھی تھی لیکن دوسرے اشغال کی وجہ سے اس کی ترتیب وتبییض کی نوبت نہ آئی تھی کہ شاہ صاحب کا انتقال ہو گیا تھا اس کی ترتیب وتہذیب وتبییض شاہ صاحب کے دو عزیز شاگردوں، شاہ محمد عاشق اور خواجہ محمد امین کشمیری کے ہاتھوں ۱۱۷۹ھ میں ہوئی۔

اس کا ثبوت موجود ہے کہ المسوی، المصفے سے پہلے کی تصنیف ہے اس لئے کہ المسوی میں اسے شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

وقد تأکد العزم منی أن أشرحہ أیضا بالفارسیۃ"

المصفے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

در مصنفات فقیر کسوائے شرح موطا است ذکر مناقب وسیر ایں بزرگان در سائر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین خصوصاً در کتاب ازالۃ الخفا عن خلافۃ الخلفا بشرح وبسط تمام مسطور ومذکور شدہ"۔ [1]

---

[1] ص ۔ مطبوعہ مکہ مکرمہ۔

[2] مولانا غلام مصطفےٰ قاسمی مقدمہ مصفے کی عبارت "بالجملہ ملاحظہ ہیں امور شرق روایت موطا ولزوم شرح آں ثانیاً پیدا کرد" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس عبارت سے "اتنا معلوم ہوتا ہے کہ حرمین سے واپسی کے بعد آپ نے شرح (مصفے) لکھنا شروع فرمائی" مزید لکھتے ہیں کہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے جیسے ہی شاہ صاحب حرمین سے واپس تشریف لائے اور کتب حدیث میں سے موطا کی طرف آپ نے زیادہ توجہ فرمائی تو آپ نے اس کی شرح (یعنی مصفے) لکھنا بھی شروع کر دی" (الرحیم فروری ۱۹۶۶ء ص ۵۸۶، ۵۸۷)

(باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایسی کتاب جس کی یہ خصوصیت ہو ازالہ کے علاوہ فرقۃ العینین ہی ہو سکتی ہے اور فرقۃ کے بارے میں ذکر کیا جا چکا کہ یہ چوتھے دور کی تصنیف معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے گمان غالب یہ ہے کہ صرف ازالہ ہی اس دور کی کتاب ہے۔ واللہ أعلم۔

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) مولانا کا خیال اس صنک ریزست ہے کہ جس سے واپسی کے بعد شاہ صاحب نے موطا کی شرح لکھی۔ لیکن شوق روایت موطا اولاً و شرح آں ثانیاً پیہ گردن کی عبارت اس مقصود کو ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں کہ شاہ صاحب نے اتنے بہت سے کتب و رسائل کے ساتھ ساتھ جن کا ذکر گذر چکا سفر حرمین سے واپس آکر فوراً بعد ہی شرح موطا بھی شروع کر دی ہو۔ اور اگر فوراً شروع کر بھی دی ہو تو یہ شوق المسوی سے بھی پورا ہو سکتا تھا۔

مولانا قاسمی المسوی کے بارے میں، اس وجہ سے کہ اس کی حیثیت المصفے کے مقابلہ میں مختصر نوٹس کی ہے، لکھتے ہیں کہ "اس کی تدوین المصفے کے ساتھ ہی ہو گئی لیکن ترتیب اور تکمیل میں یہ مصفے سے مقدم ہے" (الرحیم اپریل ۱۹۶۳ء ص ۴۷) یہی محض خیال ہے جس کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل موجود نہیں۔ اس کے مقابلے میں المسوی کے مقدمہ کی عبارت کہ وقد تأكد العزم مني ان اشرحه ايضاً بالفارسية "اس بات کا کافی قرینہ ہے کہ المسوی تصنیف میں بھی المصفے سے مقدم ہے۔

اور المسوی کا حال بھی یہ ہے کہ سنہ ۱۱۳۲ھ کی سند میں اس کا ذکر ہے اور نہ ۱۱۳۳ھ تک اس کی تصنیف کا ثبوت ملتا ہے۔ سب سے پہلا ثبوت اس سند سے ملتا ہے جو شاہ صاحب نے ۱۱۳۷ھ میں حافظ نظام الدین تتوی کو دی ہے۔ گویا المسوی خود بظاہر سفر حرمین سے واپسی کے کئی سال بعد کی ہے۔

اگر شاہ صاحب نے المصفے سفر حرمین کے فوراً بعد شروع کی ہو تو سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کی تصنیف اتنے طویل عرصہ میں تکمیل کو پہنچی ہو کہ اس کی ترتیب و تبییض تک ان کی زندگی میں نہ ہو سکی حالانکہ سفر حرمین سے واپسی کے بعد شاہ صاحب تیس سال سے زائد عرصہ تک بقید حیات رہے ہیں اور حجۃ جیسی اہم تصنیف میں بھی زیادہ سے زیادہ تین سال (۱۱۳۵ تا ۱۱۳۸ھ) کا عرصہ صرف ہوا ہے کسی اور تصنیف کے بارے میں بھی اس کا ثبوت نہیں کہ اس نے اتنا طویل عرصہ لیا ہو۔ اور شاہ صاحب جیسے زود نویس سے یہ بعید بھی ہے کہ وہ کسی کام کو اتنے طویل عرصہ تک زیر تصنیف رکھیں۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ المصفے سفر حرمین کے بعد شروع ہو کر مکمل تو جلد ہو گئی تھی لیکن اس کی ترتیب و تبییض کی نوبت شاہ صاحب کی زندگی کے بعد آئی تو یہ بھی بعید از قیاس ہے کیونکہ کسی کتاب کے بارے میں بھی یہ ثبوت نہیں ملتا جو اتنے طویل عرصہ تک ترتیب و تبییض کے بغیر پڑی رہی ہو۔

مزید یہ کہ المصفے میں (ج ۲ ص ۳۰۸) میں ازالہ کا حوالہ موجود ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ازالہ مصفے سے پہلے تصنیف ہو چکی ہے۔ اور ازالہ (ج ۳ ص ۹۹) میں المسوی کا حوالہ موجود ہے۔ لکھتے ہیں "قد شرحنا هذا الكتاب (يعني كتاب تحفة النصد قترالقم) في المسوى شرح المؤطا على المذهبين من مذهب أبي حنيفة ومذهب الشافعي" (باقی برصفحہ آئندہ)

وصیت نامہ (المقالۃ الوصیۃ) کو بھی آخری دور کی تصنیف ہونا چاہئے جیسا کہ نام کا تقاضا ہے۔ شاہ صاحب کی باقی کتابوں کے بارے میں راقم الحروف کو کوئی ثبوت نہیں ملا کہ ان میں سے کونسی تصنیف کس دور کی ہے۔

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ المسوی، ازالۃ سے پہلے کی تصنیف ہے اور اس سے یہ بھی نکلتا ہے کہ المسوی، المصفے سے اتنے پہلے کی تصنیف ہے کہ ان دونوں کے درمیان ازالہ جیسی کتاب وجود میں آچکی ہے۔

بالشبہ المسوی میں بھی عبارت ہے کہ "وقد ذكرنا سيرة الخلفاء الأربعة منقحة ومهذبة في ساتر حسانيفنا" (ج ۱ ص ۳۰۷) لیکن جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے یہ عبارت قرۃ سے متعلق ہے ازالہ سے متعلق نہیں اور ازالہ سے متعلق ہو بھی کیسے سکتی ہے جبکہ ازالہ میں خود المسوی کا حوالہ موجود ہے جو ازالہ کے تاخر کی دلیل ہے۔

بہر حال راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ المصفے شاہ صاحب کی آخری تصانیف میں سے ہے۔ واللہ اعلم۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ترتیب تصانیف کا خلاصہ

شاہ صاحب کی تصانیف کی ترتیب کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا گیا اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

پہلا دور صغر سنی سے قبل۔ اس دور میں زیر اوین یعنی سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران کے فارسی ترجمہ کے سوا اور کسی تصنیف کا ثبوت نہیں ملتا۔ لیکن جب بعد میں "فتح الرحمٰن" کے نام سے قرآن کریم کا مکمل ترجمہ ہو گیا تو زیر اوین کے ترجمہ کی کوئی مستقل حیثیت نہ رہی۔

دوسرا دور ۱۱۶۲ھ تک۔ القول الجمیل، فیوض الحرمین، ترجمہ رسالہ ردروافض۔

تیسرا دور ۱۱۷۴ھ تک۔ حجۃ اللہ البالغہ، لمعات، طاف القدس، انفاس العارفین اور صحات۔

چوتھا دور ۱۱۷۶ھ تک۔ فتح الرحمٰن، الانصاف، قصیدہ اطیب النغم مع قصیدہ ہمزیہ۔ تاویل الاحادیث، الفوز الکبیر، قرۃ العینین، المسوی، الانتباہ اور انہار النشر۔

پانچواں دور ۱۱۷۶ھ تک۔ عقد الجید، مسلسلات، النخبۃ فی مسلسلۃ الصحبۃ اور صرف میر۔

چھٹا دور ۱۱۷۶ھ تک۔ ازالۃ الخفاء، المصفی، المقالۃ الوضیۃ۔

حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب کی تصانیف میں سے مذکورہ چوبیس کتابیں ایسی ہیں جن میں سے اکثر کے بارے میں یقینی اور بعض کے بارے میں گمان غالب کے طور پر کہا جا سکتا ہے کہ فلاں سنہ تک تصنیف ہو چکی تھیں۔ اور اس طرح شاہ صاحب کی اہم ترین تصانیف میں سے بیشتر کا زمانۂ تصنیف کسی درجہ میں متعین ہو جاتا ہے۔

ان کے علاوہ ردگوہر مراد اور انحاف فضہ للملۃ الرافضہ کے بارے میں خفیف سا شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ دور اول کی تصانیف ہوں۔

حسب ذیل کتابوں کے بارے میں شاہ صاحب کے کلام میں ایسے اشارات ملتے ہیں کہ شاید یہ تمام کتابیں یا ان میں سے بعض دوسرے دور تک کی تصانیف ہوں:

الارشاد، لمعات، سطعات، ہوامع، مکتوب مدنی، البدور البازغہ، کشف العینین، القلوب اور مکتوب المعارف، نیز بعض دوسرے فنون کی کتابیں جن کے ناموں کی تعیین کا کوئی قرینہ نہیں۔

انہی اشارات کی بنیاد پر اس کا بھی امکان ہے کہ لمعات، الطاف القدس، انفاس اور الانتباہ بھی بعد کے ادوار کے بجائے دوسرے دور ہی کی تصانیف ہوں۔

حسب ذیل پانچ کتابوں کے بارے میں شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ دور ختم تک کی ہوں:

اربعون حدیثا، الدر الثمین، النوادر، الفضل المبین اور شرح تراجم۔

باقی کتابوں کے بارے میں یقین تو کیا شبہ کے طور پر بھی نہیں معلوم ہوتا کہ وہ کس دور کی تصانیف ہیں۔ واللہ اعلم

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فصل ۴

اصولِ فقہ اور اس کی تدوین کی مختصر تاریخ

احکامِ شرعیہ اسلامی شریعت کی بنیاد قرآن و سنت پر ہے۔ قرآن پر اس لئے کہ وہ خدا کا کلام ہے اور سنت پر اس لئے کہ وہ قرآن کا بیان ہے۔

امتِ مسلمہ کا عقیدہ ہے کہ احکامِ شرعیہ، مصالح اور علل پر مبنی ہیں اس لئے کتاب و سنت کی ایک تیسری اصل متفرع ہوئی جسے قیاس کہا جاتا ہے۔ شارع نے اگر کسی حکم کی کوئی علت بیان کر دی ہے یا شارع کے کلام سے، اجتہاد کے ذریعے کوئی علت مستنبط ہوتی ہے تو اس علت میں اشتراک کی وجہ سے ان امور کو جو نص سے ثابت نہیں یعنی غیر منصوص ہیں، ان احکام کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے جو نص سے ثابت ہیں اور منصوص کہلاتے ہیں، اسی کو قیاس کہتے ہیں۔

مسلمانوں کے سوادِ اعظم کے نزدیک یہ بھی مسلم ہے کہ امتِ مسلمہ کے تمام مجتہدین اگر کتاب سنت یا قیاس سے مستنبط حکم پر متفق ہو جائیں تو وہ خطا سے محفوظ ہوتے ہیں، اس طرح ایک چوتھی اصل پیدا ہوئی جسے اجماع کہا جاتا ہے اور یہ قیاس سے زیادہ قوی اصل ہے۔ اس طرح ادلۂ احکام چار ہوئے، کتاب، سنت، اجماع، اور قیاس۔

ادلۂ احکام ہونے کی حیثیت سے ان چاروں پر امت کے سوادِ اعظم کا اتفاق ہے [1]

---

[1] صفدری، اصول فقہ، ص ۴۔ ان چاروں ادلہ کا مرجع درحقیقت صرف دو ادلہ ہیں: کتاب اور سنت۔ اجماع اور قیاس انہی دو سے متفرع ہیں۔ اجماع کے مواقع تمام تر اور قیاس کے مواقع بیشتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد پیش آئے۔ ان چاروں ادلہ کے علاوہ بعض ایسے ادلہ ہیں جن پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق نہیں، مثلاً احناف کے نزدیک استحسان، مالکیہ کے نزدیک مصالح مرسلہ اور شوافع کے نزدیک استصحاب۔

انہی ادلۂ احکام کو ادلۂ تفصیلیہ کہا جاتا ہے [1]

اصولِ فقہ کی تعریف اصول الفقہ کی تعریف دو طرح پر کی جاتی ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ یہ مرکب اضافی ہے۔ دوسرے اس اعتبار سے کہ یہ ایک مخصوص علم کا لقب ہے۔

مرکب اضافی ہونے کے اعتبار سے اس کی تعریف کا سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ پہلے مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کو سمجھ لیا جائے، چنانچہ:

اصول، اصل کی جمع ہے۔ اصل کے لغوی معنی ہیں "ما یبتنی علیہ غیرہ" جس پر غیر کی بنا ہو [2] اور اصطلاحی طور پر راجح، منصوب، قاعدہ کلیہ اور دلیل کو اصل کہتے ہیں [3]۔ لیکن اس موقع پر اصل عموماً اسی کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

فقہ کے لغوی معنی ہیں فہم اور اصطلاحی طور پر فقہ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے:

"الفقہ: العلم بالأحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن أدلتھا التفصیلیۃ بالاستدلال" [4]

گویا اضافی اعتبار سے فقہ کے اصول وہی ہوں گے جنہیں ادلۂ تفصیلیہ کہا جاتا ہے یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔

لقبی اعتبار سے ان قواعد یا ادلہ کو اصول الفقہ کہا جاتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادلۂ تفصیلیہ سے شرعی فرعی احکام کس طرح مستنبط ہوتے ہیں۔

علامہ ابن حاجب اضافی اور لقبی دونوں تعریفات کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"أما حدہ لقبا فالعلم بالقواعد التی یتوصل بھا إلی استنباط الأحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن أدلتھا التفصیلیۃ، وأما حدہ مضافا فأصول الأدلۃ والفقہ العلم بالأحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن أدلتھا التفصیلیۃ بالاستدلال" [5]

---

[1] مختصر ابن حاجب ج ۱ ص ۱۸، مسلم مع فواتح ج ۱ ص ۹، النار مع کشف ج ۱ ص ۶ (مستفاد)

[2] تیسیر التحریر مع فواتح الرحموت ج ۱ ص ۸

[3] مختصر ابن حاجب ج ۱ ص ۱۸

[4] ایضاً۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

صاحب مسلّم اصول فقہ کی بقی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ :-

"شرھذا العلم أدلۃ إجمالیۃ للفقہ یحتاج إلیھا عن تطبیق الأدلۃ التفصیلیۃ علی أحکامھا"[1]

خلاصہ یہ ہے کہ اضافی اعتبار سے ادلہ تفصیلیہ کو اور نسبی اعتبار سے ادلہ اجمالیہ کو اصول کہتے ہیں تفصیلی اور اجمالی ادلہ کے فرق اور ان سے ثبوت حکم کو اس مثال سے سمجھا جا سکتا ہے کہ :-

وجوب صلوٰۃ کے لئے تفصیلی دلیل ہے اللہ تعالیٰ کا قول "أقیموا الصلوٰۃ" اور اس دلیل سے وجوب صلوٰۃ کا حکم ثابت کرنے کے لئے اجمالی دلیل یا اصول فقہ کا قاعدہ ہے "الأمر للوجوب"[2]

اصولِ فقہ کا نشوو ارتقار

اسلامی تشریع کے بنیادی مآخذ قرآن وسنت ہیں۔ دونوں کی زبان عربی ہے۔ صحابہؓ اور تابعینؒ کی زبان بھی عربی تھی وہ اسباب نزول سے بھی واقف تھے۔ انھیں اسانید حدیث پر غور کرنے کی بھی زیادہ ضرورت نہ تھی۔ کیونکہ تمام

---

[1] مسلّم الثبوت مع فواتح الرحموت ج ۱ ص ۵، مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۴-۵۔

[2] استخراج احکام میں اگرچہ لغوی اور علمی قواعد کی ضرورت نہ تھی، تاہم ان کے طریقہ کار سے شناسیت ضروری تھی اس لئے استنباط میں کبھی اصول کو ظہور تھا کہ اگرچہ یا اصول مقررہ اصول نہ تھے بلکہ صرف ان کو ملکہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ جو ان کے ذہن میں تھے۔ مثلاً حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حد قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا تو ان کے خلاف استدلال سے کہ حکم بلدآل کا اصول ملحوظ رکھا کیونکہ ان کا استدلال یہ تھا کہ "إذا شرب سکر وإذا سکر ھذی وإذا ھذی قذف" یا مثلاً حضرت ابن مسعودؓ نے جب حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے متعلق وضع حمل کا فتویٰ دیا تو اس کے دلیل میں "وأولات الأحمال أجلھن أن یضعن حملھن" کو پیش کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ "نزلت سورۃ النساء الصغریٰ بعد سورۃ النساء الکبریٰ" گویا ان کا مطلب یہ تھا کہ سورۃ بقرہ کے نازل ہوئی ہے اور اس طرح انھوں نے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ متاخر متقدم کے لئے مخصص ہوا کرتا ہے۔ (ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۱۱)

[3] نفحات ج ۱ ص ۵، ابن خلدون، مقدمہ ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۵۔

[4] نفحات ج ۱ والرسالہ

[5] مقدمہ الجواہر ڈاکٹر حمید اللہ ج ۲ ص ۷۔

ادوار حدیث اُن کے ہم عصر یا قریب العصر تھے اور وہ ان کے حالات سے پورے طور پر باخبر تھے۔ خلفاء کے ساتھ ساتھ صحبت رسولؐ یا نواۃ رسالت سے قرب عہد کی وجہ سے وہ سلامت فکر اور فہم باطن کے حامل تھے اور شریعت کے محرم اسرار تھے۔ اس لئے قرآن وحدیث سے استفادہ اور استخراج احکام میں انھیں اغت یا اصول کے نئے بنائے ہوئے قواعد کی ضرورت نہ تھی[1]

جب سلف کا دور ختم ہوا اور غیر عرب اسلام میں داخل ہوئے تو عربی زبان جو ان کے لئے فطری تھی، سلیقہ کی بجائے کسبی علم بن گئی اور کثرت فتوحات اور وسعت تمدن کی وجہ سے جدید مسائل میں ارباب علم کا اختلاف روز بروز بڑھنے لگا۔ اس وقت ضرورت پیش آئی کہ عربی زبان اور استنباط مسائل کے اصول مقرر کئے جائیں۔ چنانچہ قرآن وسنت کی محافظت کے لئے ائمہ نے قواعد عربیت اور قرآن وسنت سے صحیح طور پر احکام کے استنباط کرنے کے لئے ائمہ اجتہاد نے استنباط مقرر کئے[2] انہی قواعد استنباط کا نام اصول فقہ ہے[3]

اصولِ فقہ یا بالفاظ دیگر قانون سازی کے اصول کا فن دنیا میں سب سے پہلے مسلمانوں نے

---

[1] نفحات ج ۱ ص ۵، مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۴-۵۔

[2] استخراج کی استخراج احکام میں اگرچہ لغوی اور علمی قواعد کی ضرورت نہ تھی، تاہم ان کے طریقہ کار سے شناسیت ضروری تھی اس لئے استنباط میں کبھی اصول کو ظہور تھا کہ اگرچہ یا اصول مقررہ اصول نہ تھے بلکہ صرف ان کو ملکہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ جو ان کے ذہن میں تھے۔ مثلاً حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حد قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا تو ان کے خلاف استدلال سے کہ حکم بلدآل کا اصول ملحوظ رکھا کیونکہ ان کا استدلال یہ تھا کہ "إذا شرب سکر وإذا سکر ھذی وإذا ھذی قذف" یا مثلاً حضرت ابن مسعودؓ نے جب حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے متعلق وضع حمل کا فتویٰ دیا تو اس کے دلیل میں "وأولات الأحمال أجلھن أن یضعن حملھن" کو پیش کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ "نزلت سورۃ النساء الصغریٰ بعد سورۃ النساء الکبریٰ" گویا ان کا مطلب یہ تھا کہ سورۃ بقرہ کے نازل ہوئی ہے اور اس طرح انھوں نے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ متاخر متقدم کے لئے مخصص ہوا کرتا ہے۔ (ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۱۱)

[3] نفحات ج ۱ ص ۵، ابن خلدون، مقدمہ ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۵۔

[4] نفحات ج ۱ والرسالہ

[5] مقدمہ الجواہر ڈاکٹر حمید اللہ ج ۲ ص ۷۔

---

[1] مسلّم الثبوت مع فواتح الرحموت ج ۱ ص ۵، مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۴-۵۔

[2] استخراج احکام میں اگرچہ لغوی اور علمی قواعد کی ضرورت نہ تھی، تاہم ان کے طریقہ کار سے شناسیت ضروری تھی اس لئے استنباط میں کبھی اصول کو ظہور تھا کہ اگرچہ یا اصول مقررہ اصول نہ تھے بلکہ صرف ان کو ملکہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ جو ان کے ذہن میں تھے۔ مثلاً حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حد قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا تو ان کے خلاف استدلال سے کہ حکم بلدآل کا اصول ملحوظ رکھا کیونکہ ان کا استدلال یہ تھا کہ "إذا شرب سکر وإذا سکر ھذی وإذا ھذی قذف" یا مثلاً حضرت ابن مسعودؓ نے جب حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے متعلق وضع حمل کا فتویٰ دیا تو اس کے دلیل میں "وأولات الأحمال أجلھن أن یضعن حملھن" کو پیش کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ "نزلت سورۃ النساء الصغریٰ بعد سورۃ النساء الکبریٰ" گویا ان کا مطلب یہ تھا کہ سورۃ بقرہ کے نازل ہوئی ہے اور اس طرح انھوں نے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ متاخر متقدم کے لئے مخصص ہوا کرتا ہے۔ (ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۱۱)

[3] نفحات ج ۱ ص ۵، ابن خلدون، مقدمہ ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۵۔

[4] نفحات ج ۱ والرسالہ

[5] مقدمہ الجواہر ڈاکٹر حمید اللہ ج ۲ ص ۷۔

---

[1] مسلّم الثبوت مع فواتح الرحموت ج ۱ ص ۵، مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۴-۵۔

[2] استخراج احکام میں اگرچہ لغوی اور علمی قواعد کی ضرورت نہ تھی، تاہم ان کے طریقہ کار سے شناسیت ضروری تھی اس لئے استنباط میں کبھی اصول کو ظہور تھا کہ اگرچہ یا اصول مقررہ اصول نہ تھے بلکہ صرف ان کو ملکہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ جو ان کے ذہن میں تھے۔ مثلاً حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حد قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا تو ان کے خلاف استدلال سے کہ حکم بلدآل کا اصول ملحوظ رکھا کیونکہ ان کا استدلال یہ تھا کہ "إذا شرب سکر وإذا سکر ھذی وإذا ھذی قذف" یا مثلاً حضرت ابن مسعودؓ نے جب حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے متعلق وضع حمل کا فتویٰ دیا تو اس کے دلیل میں "وأولات الأحمال أجلھن أن یضعن حملھن" کو پیش کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ "نزلت سورۃ النساء الصغریٰ بعد سورۃ النساء الکبریٰ" گویا ان کا مطلب یہ تھا کہ سورۃ بقرہ کے نازل ہوئی ہے اور اس طرح انھوں نے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ متاخر متقدم کے لئے مخصص ہوا کرتا ہے۔ (ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۱۱)

[3] نفحات ج ۱ ص ۵، ابن خلدون، مقدمہ ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۵۔

[4] نفحات ج ۱ والرسالہ

[5] مقدمہ الجواہر ڈاکٹر حمید اللہ ج ۲ ص ۷۔

---

[1] مسلّم الثبوت مع فواتح الرحموت ج ۱ ص ۵، مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۴-۵۔

[2] استخراج احکام میں اگرچہ لغوی اور علمی قواعد کی ضرورت نہ تھی، تاہم ان کے طریقہ کار سے شناسیت ضروری تھی اس لئے استنباط میں کبھی اصول کو ظہور تھا کہ اگرچہ یا اصول مقررہ اصول نہ تھے بلکہ صرف ان کو ملکہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ جو ان کے ذہن میں تھے۔ مثلاً حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حد قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا تو ان کے خلاف استدلال سے کہ حکم بلدآل کا اصول ملحوظ رکھا کیونکہ ان کا استدلال یہ تھا کہ "إذا شرب سکر وإذا سکر ھذی وإذا ھذی قذف" یا مثلاً حضرت ابن مسعودؓ نے جب حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے متعلق وضع حمل کا فتویٰ دیا تو اس کے دلیل میں "وأولات الأحمال أجلھن أن یضعن حملھن" کو پیش کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ "نزلت سورۃ النساء الصغریٰ بعد سورۃ النساء الکبریٰ" گویا ان کا مطلب یہ تھا کہ سورۃ بقرہ کے نازل ہوئی ہے اور اس طرح انھوں نے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ متاخر متقدم کے لئے مخصص ہوا کرتا ہے۔ (ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۱۱)

[3] نفحات ج ۱ ص ۵، ابن خلدون، مقدمہ ص ۴۴۶، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۵۔

[4] نفحات ج ۱ والرسالہ

[5] مقدمہ الجواہر ڈاکٹر حمید اللہ ج ۲ ص ۷۔

ملہ مسلّم الثبوت مع فواتح الرحموت اصول فقہ کی تعریف کرتے ہوئے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کا مضمون نگار شاخت لکھتا ہے:

IN THE CLASSIFICATION OF MUSLIM SCIENCES THE USUL-AL-FIQH ARE GENERALLY DEFINED AS THE METHODOLOGY OF MUSLIM JURISPRUDENCE AS THE SCIENCE OF THE PROOFS WHICH LED TO THE ESTABLISHMENT OF LEGAL STANDARDS. (VOL IV P. 1055)

[2] ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۷۔

واضح رہے کہ اصولِ فقہ (اول اجمالیہ) اور قواعد فقہیہ میں فرق ہے۔ استنباط کے قواعد کو اصول فقہ اجمالیہ کہتے ہیں اور بہت سی مستنبط فروع کو جن قواعد میں منضبط کر دیا جائے انھیں قواعد فقہیہ کہتے ہیں مثلاً "الأمر للوجوب" اور "النھی للتحریم" یہ اصول فقہ (اول اجمالیہ) ہیں اور "الضرر یزال" اور "الخراج بالضمان" یہ قواعد فقہیہ ہیں۔ اسی فرق کی وجہ سے دونوں کی کتابیں بھی جدا جدا ہوتی ہیں مثلاً بزدوی کی کتاب الاصول اور غزالی کی المستصفیٰ اصول فقہ کی کتابیں ہیں اور زنجی کی تاسیس النظر اور سیوطی اور ابن نجیم کی الاشباہ النظائر قواعد فقہیہ کی کتابیں ہیں۔

(ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۷، تخریج الفروع مقدمہ ص ۳۴-۳۵)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اصول فقہ کی تدوین سب سے پہلے امام شافعیؒ نے اپنے "رسالہ" میں کی۔[1] اس میں انھوں نے بیان اور اس کے اقسام، عام وخاص، ناسخ ومنسوخ، علل احادیث، خبر واحد کی حجیت، اجماع، قیاس، استحسان، اختلاف علما پر تفصیلی گفتگو کی۔

امام شافعی کا "الرسالہ" صرف تدوین کے اعتبار سے اصول فقہ کا سب سے پہلا کام ہے۔ ورنہ جس طرح خلیل، ابن احمد کے ضوابط وعروض مدون کرنے سے پہلے بھی لوگ موزوں اشعار کہا کرتے تھے، یا اسی طرح فن منطق مدون کرنے سے پہلے بھی لوگ باقاعدہ فکر ومجادلہ کیا کرتے تھے، اسی طرح فقہ کے اصول اور استنباط کے قواعد امام شافعیؒ سے پہلے بھی موجود تھے۔[2]

امام شافعیؒ کی یہ کوشش چونکہ ابتدائی کوشش تھی اور کوئی ابتدائی کوشش مکمل نہیں ہوا کرتی، اصول فقہ کے لئے "الرسالہ" کی حیثیت صرف ایک بنیاد کی سی ہے جس پر بعد والوں نے اصول فقہ کی پوری عمارت کھڑی کی۔[3] شافعی اصولیین نے امام شافعیؒ ہی کے طرز بیان کی تشریح، توضیح اور تفصیل کی اور دوسروں نے اسے کچھ اضافوں کے ساتھ اپنایا۔[4]

---

[1] اصول فقہ کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت کے بارے میں مستوی نے تمہید میں اجماع نقل کیا ہے (التمہید ص ۵) لیکن بعض حضرات ایسے بھی ہیں جو اس فن کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت سے انکار کرتے ہیں مثلاً ابو الولید الباجی لکھتے ہیں کہ اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف امام ابوحنیفہؒ کی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی ہے جس میں انھوں نے استنباط کے طریقے بیان کئے ہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بھی امام ابوحنیفہؒ کی اتباع کی، ان کے بعد امام شافعیؒ نے الرسالہ لکھا۔ (مقدمہ اصول مرغینانی ص ۱)۔ ابن نجیم لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مذاہب کی بنیاد جن قواعد پر ہے انھیں سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ نے جمع کیا (مقدمہ تخریج الفروع ص ۳۲، نیز الفہرست ابن ندیم ص ۲۹۶)۔ ابن خلکان لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ نے حنفی مکتب فکر کے مطابق اصول فقہ پر کتاب لکھی۔ (وفیات ج ۲ ص ۲۴۳)۔ ابن ندیم نے "کتاب اصول فقہ" کے نام سے امام محمدؒ کی ایک کتاب کا ذکر بھی کیا ہے۔ (الفہرست ص ۲۸۷)

[2] ابو زہرہ، اصول فقہ، ص ۱۲-۱۳، صحیح کہ جس طرح اصول کو ملحوظ رکھتے تھے اس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، اصول کی طرح متاخرین کے بھی کچھ اصول تھے اور یہ اصول بہت واضح تھے مثلاً مدینہ کے سید ترین الحدیث پر جہاں بعض مصلحت کا منہاج اور کوفہ کے ابراہیم نخعی پر قیاس کا منہاج غالب تھا، ائمہ مجتہدین تک پہنچنے کے یہ اصول اور زیادہ واضح اور منقح ہو گئے۔

[3] خضری، ص ۶۔

[4] ابو زہرہ، اصول فقہ، ص ۱۷۔

امام شافعیؒ کے بعد اصول فقہ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان کے مختلف اسالیب سے ثابت ہوتا ہے کہ تالیف کرنے والوں کے سامنے دو واضح اور بڑے اہم متناظر نقطوں میں منقسم ہو گیا۔

۱۔ متکلمین کا طریقہ۔ اور

۲۔ احناف کا طریقہ۔[1]

متکلمین نے اپنی کتابوں میں اپنے فن یعنی علم الکلام کے تقاضے کے مطابق عقلی استدلال کا طریقہ اختیار کیا اور فروع فقہیہ اور کسی مذہب کی موافقت ومخالفت سے بالاتر ہو کر صرف اصول کی تقریر اور قواعد کی عقلی تنقیح سے سروکار رکھا، اس لئے ان کی کتابوں میں فقہی فروع کم ہیں۔[2]

شوافع نے اپنی تصنیفات میں اسی طریقہ کو اختیار کیا۔[3] ایک تو اس وجہ سے کہ ان کے سامنے امام شافعیؒ کے اصول موجود تھے اور انھیں بڑی حد تک اس کی ضرورت بھی کہ اپنے مذہب کے منقول فروع سے اصول کا استخراج کریں۔ دوسرے اس وجہ سے کہ شوافع میں سے جن حضرات نے ابتداءً اصول فقہ پر کتابیں لکھیں اور جو بعد والوں کے لئے بنیاد بنیں وہ خود متکلم تھے۔[4]

ان کے مقابلے میں احناف نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ اپنے ائمہ کے منقول فروع کو پیش نظر رکھ کر ان کی مطابقت میں فقہ کے اصول مقرر کئے اسی لئے احناف کی کتابیں فروع فقہیہ سے معمور ہیں۔[5] اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان پر کلام کے بجائے فقہ کا غلبہ تھا، دوسرے یہ کہ اپنے ائمہ سے صرف فروع منقول تھیں، انہی فروع سے انھیں اصول کا استخراج کرنا تھا چنانچہ شاہ ولی اللہؒ بھی لکھتے ہیں کہ۔

(منها) أني وجدت بعضهم زعم أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي

---

[1] خضری، ص ۶، ابو زہرہ، اصول فقہ، ص ۱۹۔ اصول الشریخ ص ۶۔

[2] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۶۔ خضری ص ۱۶، اصول الشریخ ص ۱۶۔

[3] خضری اصول التشریع حوالہ عبارت سابقہ۔

[4] جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، متکلمین کے طرز پر جن حضرات کی کتابیں بعد والوں کے لئے بنیاد بنیں وہ تین ہیں ابو الحسین بصری، امام الحرمین اور غزالی۔ ان میں سے ابو الحسین بصری معتزلی ہیں اور امام الحرمین اور غزالی دونوں اشعری ہیں اور فقہی مسلک کے اعتبار سے امام الحرمین اور غزالی دونوں شافعی ہیں۔

[5] ابن خلدون کہتے ہیں کہ متکلمین کے مقابلہ میں فقہاء احناف کا طریقہ فقہ کے زیادہ مطابق اور استنباط فروع کے لئے زیادہ مبین ومددگار ہے۔ (مقدمہ ص ۴۴۶)

[6] أي من مسائل ضلت في وادي الأوهام وزلت الأقدام وطغت الأقلام (حجۃ ج ۱ ص ۱۵۴)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

رحمہما اللہ علی ھذہ الاصول المذکورۃ فی کتاب البزدوی ونحوہ وانما الحق أن أکثرھا أصول مخرجۃ علی قولھم۔ وعندي أن المسألۃ القائلۃ بأن الخاص مبین ولا یلحقہ البیان، وأن الزیادۃ نسخ، وأن العام قطعي کالخاص، وأن الترجیح بکثرۃ الرواۃ، وأنہ لا یجب العمل بحدیث غیر الفقیہ إذا سد باب الرأي وأن الاعبرۃ بمفہوم الشرط والوصف أصلاً، وأن موجب الأمر ھو الوجوب البتۃ، وأمثال ذالک أصول مخرجۃ علی کلامھم لأنھم رووا کلھا بروایۃ عن أبي حنیفۃ وصاحبیہ۔[1]

اس کے بعد شاہ صاحب نے متاخرین کے طریقہ تفصیل کے ساتھ یہ سمجھایا ہے کہ اخاف منقول فروع سے، اصول کا استخراج کس طرح کرتے ہیں۔

اس پورے بیان میں شاہ صاحب نے چونکہ مختصرانہ اور تردیدی انداز اختیار کیا ہے اس لئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس طریقہ کو پسند نہیں کرتے۔

متکلمین کے طرز پر متقدمین نے بہت سی کتابیں لکھیں لیکن ان میں سے اہم ترین اور بنیادی کتابیں تین ہیں:[2]

۱۔ ابوالحسین محمد بن علی البصری المعتزلی الشافعی (م ۴۳۶ھ) کی "المعتمد"

۲۔ ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله الجوینی النیسابوری الشافعی المعروف بامام الحرمین (م ۴۸۷ھ) کی "البرہان"۔[3]

۳۔ ابوحامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی (م ۵۰۵ھ) کی "المستصفیٰ"۔

بعد کے متاخرین متکلمین میں سے فخر الدین محمد بن عمر الرازی الشافعی (م ۶۰۶ھ) نے "المحصول" کے نام سے ان تینوں کتابوں کا خلاصہ لکھا اور ان کے بعد ابوالحسن علی بن ابی علی المعروف بسیف الدین

---

[1] حجۃ اللہ، ج ۱ ص ۶۰۔

[2] خضری، ص ۷۔ ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۱۷۔ اصول و تشریع ص ۷۔

[3] جویفہ شافعیہ نے امام الحرمین کی "البرہان" کا ذکر کیا ہے "وقفات فی اصول اللغۃ" کو امام شافعیؒ کے بعد کے اہم کاموں میں سے شمار کرایا (معلوم نہیں انہوں نے کیونکر پیٹ پالیا) اسلام ص ۱۰۵) یہ غلط ہے۔ امام الحرمین کی اہم کتاب جو بعد والوں کے لئے نمونہ بنی اور بعد کے مصنفین جس کے کثرت حوالے دیتے ہیں وہ "البرہان" ہے۔

الآمدی الشافعی (م ۶۳۱ھ) نے بھی "الاحکام" میں ان تینوں کتابوں کا خلاصہ لکھا اور امام رازیؒ کی "المحصول" کو بھی پیش نظر رکھا۔[1] "المحصول" میں ادلہ کی کثرت اور احتجاج کے رنگ کا غلبہ ہے اور "الاحکام" میں تحقیق مذاہب اور تفریع مسائل غالب ہے۔[2]

اس کے بعد "المحصول" اور "الاحکام" کی تلخیص اور اس تلخیص کی تشریح کا سلسلہ چل پڑا چنانچہ تاج الدین محمد بن الحسن الارموی (م ۶۵۲ھ) نے "المحاصل" کے نام سے اور محمود بن ابی بکر الارموی (م ۶۸۲ھ) نے "التحصیل" کے نام سے "محصول" کا خلاصہ کیا۔[3]

اس کے بعد قاضی عبدالله بن عمر البیضاوی (م ۶۸۵ھ) نے "منہاج" میں "محاصل" کا خلاصہ کیا منہاج کے شارح عبدالرحیم بن حسن الاسنوی (م ۷۷۲ھ) لکھتے ہیں:-

"أخذ للمصنف کتابہ من المحاصل للأرموي وھو أخذ من المحصول للرازي واستمداد المحصول من کتابین لأبي یعقوب یوسف بن إسماعیل المستظھري الغزالي والمعتمد لأبي الحسین البصري حتی رأیتہ نقل منھما الصحیحۃ أو قریبا منھا بلفظھا۔"[4]

اس کے بعد منہاج کی شروح کا سلسلہ جاری ہوگیا۔

آمدی کی الاحکام کا اختصار ابوعمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالکی (م ۶۴۶ھ) نے اپنی کتاب "منتہی السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل" میں کیا۔ اور پھر خود ہی اس کا اختصار "مختصر المنتہی" میں کیا۔ مختصر بہت مقبول ہوئی اور پھر اس کی شروح و حواشی لکھے جانے لگے۔[5]

یہ تمام کتابیں متکلمین ہی کے طریقہ پر لکھی گئیں۔

احناف کے طریقہ پر حسب ذیل کتابیں لکھی گئیں۔

اصول ابوالحسن کرخی (م ۳۴۰ھ)[6]

اصول ابوبکر احمد بن علی الرازی المعروف بالجصاص (م ۳۷۰ھ)

---

[1] خضری، ص ۸۰۔ ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۱۷۔

[2] مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۴۶۔

[3] مقدمہ ابن خلدون ص ۳۴۷، خضری ص ۹۔ [4] بحوالہ الاسنوی ۱/۵

[5] مقدمہ ابن خلدون ص ۳۴۷، خضری ص ۹۔ [6] یہ درحقیقت قواعد فقہیہ کی کتاب ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ابوزید عبید اللہ بن عمر القاضی الدبوسی (م ۴۳۰ھ) کی "تقویم الادلہ"۔

اصول فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی (م ۴۸۳ھ)

اصول شمس الائمہ محمد بن احمد السرخسی (م ۴۸۳ھ)[1]۔

بعد کے احناف اصولیین نے اصول بزدوی اور اصول سرخسی پر زیادہ اعتماد کیا حتیٰ کہ اگر بزدوی اور سرخسی دونوں کسی بات پر متفق ہوں تو کہا جاتا ہے کہ "اتفق الشیخان علیٰ ھذا القول"[2] بعد میں انہی دونوں کتابوں کے مختصرات و مطولات لکھے گئے۔

متاخرین میں سے عبد اللہ بن احمد المعروف بحافظ الدین النسفی (م ۷۱۰ھ) نے "المنار" میں یہی شیوہ اختیار کیا۔

احناف کے طرز کا اتباع بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ نے بھی کیا مثلاً قرافی نے "تنقیح الفصول فی علم الاصول" میں اور اسنوی نے "التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول" میں اور ابن تیمیہ اور ابن قیم نے بھی اپنی اصول کی کتابوں میں احناف ہی کا طریقہ اختیار کیا۔[3]

متاخرین احناف میں سے بعض حضرات میں یہ رجحان پیدا ہوا کہ متکلمین اور احناف دونوں کے ممتاز طریقوں کو جمع کیا جائے۔ چنانچہ اس جامع طرز پر مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی البغدادی الحنفی (م ۶۹۴ھ) نے "بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام" لکھی۔ اس کے بعد صدر الشریعہ عبید اللہ ابن مسعود البخاری الحنفی (م ۷۴۷ھ) نے "تنقیح الاصول" اور اس کی شرح "التوضیح فی حل غوامض التنقیح" لکھی جس میں انھوں نے اصول بزدوی، محصول رازی، اور مختصر ابن حاجب کی تلخیص کی۔[4] پھر اسی طرز پر متعدد کتابیں لکھی گئیں، مثلاً تاج الدین عبد الوہاب السبکی الشافعی (م ۷۷۱ھ) کی "جمع الجوامع" کمال الدین ابن الہمام الحنفی (م ۸۶۱ھ) کی "التحریر" اور محب اللہ بن عبد الشکور الحنفی

---

[1] خضری، ص ۹۔ اصول سرخسی مقدمہ از ابوالوفاء افغانی، ص ۱۔

[2] ابوالوفاء حوالہ سابقہ۔

[3] ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۲۳۔۲۴۔

[4] خضری، ص ۱۰۔ ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۲۳۔۲۴۔

البہاری (م ۱۱۱۹ھ) کی "مسلم الثبوت"[1]۔

اس کے بعد کے دور میں کتب سابقہ ہی کی شروح، حواشی اور مختصرات لکھے جاتے رہے اور کوئی نئے طرز کی کتاب نہیں لکھی گئی۔ نئے طرز اور نئے انداز فکر کی راہ اس خیال نے اور بھی مسدود کر دی کہ استنباط کے اصول کی ضرورت مجتہد کو ہوا کرتی ہے اور جب اجتہاد کا دروازہ ہی بند ہو گیا تو اب اس فن میں کوشش کیوں راگاں کی جائے۔ گویا اس دور سے اصول فقہ میں بھی عام طور سے خالص جمود طاری ہو گیا۔

البتہ اس دور میں ابو اسحٰق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی (م ۷۹۰ھ) نے اپنی کتاب "الموافقات" میں بالکل نیا انداز اختیار کیا۔ انھوں نے نہایت سلیس اور واضح عبارت میں، مقاصد شرع کی روشنی میں اصول اور قواعد بیان کئے۔[2]

الموافقات اپنی طرز کی منفرد کتاب ہے جس کی نظیر نہ اس سے پہلے ملتی ہے اور نہ اس کے بعد۔[3]

ہندوستان میں شاہ ولی اللہ کے دو رنگ اصول فقہ کی کیا حالت رہی اس کا صحیح صحیح اندازہ کرنے کے لئے اصول فقہ میں اہل ہند کی مصنفات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

---

[1] فوزیہ، حوالہ سابقہ ص ۲۳۔ حاجی خلیفہ لکھتے ہیں: قال الامام علاء الدین الحنفی فی میزان الاصول اعلم أن أصول الفقہ فرع علم أصول الدین فکان من الضرورۃ أن یقدم التصنیف فیہ علی اعتقاد مصنف الکتاب واکثر التصانیف فی أصول الفقہ کأصول الاعتزال للمعتزلین لنا فی الفروع کالاعتماد علی تصانیف أصحابنا قسم وقسم فی غایۃ الإحکام و الإتقان لصدورہ ممن جمع الأصول والفروع مثل مأخذ الشرائع وکتاب الجدل للمرتبدی و غیرھما وقسم وقسم فی نہایۃ التحقیق فی المعانی وحسن الترتیب لصدورہ ممن تصدی لاستخراج الفروع من ظواھر المسموع غیر أنھم لما لم یتقنوا فی دقائق الأصول وقضایا العقول أفضی وأیھما إلی رأی المخالفین فی بعض الفصول ثم ھذہ القسم الأول إما لترجیح الألفاظ والمعانی وإما لقصور الھمم والتوانی واشتھر القسم الأخیر (میزان الاصول ص ۱۔۳)

[2] اصول التشریع ص ۷۔

[3]

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کے عہد تک اصولِ فقہ میں اہلِ ہند کی تالیفات[1]

۱ — نہایۃ الوصول الی علم الاصول۔ صفی الدین ہندی محمد بن عبدالرحیم ارموی (م ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء)[2]
۲ — فصول الحواشی لاسوا الحاشی۔ شیخ اللہ داد جونپوری[3]
۳ — شرح البزدوی۔ قاضی شہاب الدین احمد بن عمر دولت آبادی (م ۸۴۹ھ/۱۴۴۵ء)[4]
۴ — 〃 شیخ سعد الدین خیرآبادی (م ۸۸۲ھ/۸-۱۴۷۷ء)[5]
۵ — 〃 شیخ الہ داد جونپوری (م ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء)[6]
۶ — 〃 شیخ وجیہ الدین العلوی الگجراتی (م ۹۷۸ھ/۱۵۷۰ء)[7]
۷ — 〃 شیخ معین الدین العزنی الدہلوی (عبدالحق ۹۲۵-۷۵۲ھ/۱۵۲۲-۱۳۵۱ء)[8]
۸ — شرح الحسامی 〃 〃 〃 〃[9]
۹ — 〃 شیخ سعد الدین خیرآبادی مذکور[10]
۱۰ — 〃 شیخ یعقوب بن یوسف البنانی اللاہوری[11]
۱۱ — حاشیہ علی الحسامی عبدالحکیم سیالکوٹی۔ ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۷ء[12]
۱۲ — 〃 قاضی عبدالنبی احمد نگری (م ۱۰۴۳ھ/۳-۱۶۳۱ء)[13]
۱۳ — شرح تنقیح الاصول۔ عبداللہ بن محمد دہلوی (م ۷۵۰ھ)[14]
۱۴ — افاضۃ الانوار فی اضاءۃ اصول المنار۔ شیخ سعد الدین محمود دہلوی (م ۷۹۱ھ/۹-۱۳۸۸ء)[15]

---

[1] سنین وفات مذکورہ علماء بتداء و زبید احمد سے لے گئے ہیں۔ [2] عبدالحی، الثقافۃ، ص ۱۲۳ شذرات الذہب ۶/۱۰۰
[3] ایضاً [4] ایضاً الاعلام ۶/۹۶ [5] ایضاً
[6] ایضاً الفوائد البہیہ ۱۲۳ [7] ایضاً [8] ایضاً

[9] ایضاً۔ زبید احمد نے اسے حاشیہ حسامی لکھا ہے (ص ۲۰۷) اور صحیح یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ان کے حواشی المنار اور تلویح پر بھی ہیں۔
[10] عبدالحی حوالہ سابقہ [11] ایضاً کتب خانہ سپاہ نواب الخطوطات نمبر ۲۳۴۳
[12] زبید احمد ص ۲۷۶ [13] عبدالحی حوالہ سابقہ [14] ایضاً الاعلام ۶/۳۶ [15] ایضاً ۶/۹۶

۱۵ — توجیہ الکلام شرح المنار۔ سید یوسف ابن جمال بلتانی (م ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء)[1]
۱۶ — الثمرات الطیبہ شرح المنار۔ مفتی عبدالسلام الاعظمی البدری زید شرفہ (م ۱۰۳۷-۱۰۹۹ھ/۱۶۲۷-۱۶۸۷ء)[2]
۱۷ — نور الانوار شرح المنار۔ شیخ احمد بن ابی سعید الصالحی البسطوی (م ۱۰۴۳ھ/۱۶۳۳ء)[3]
۱۸ — اصح الصادق شرح المنار۔ شیخ نظام الدین محمد السہالوی (۱۹۱ھ/۸-۱۷۴۷ء)[4]
۱۹ — اصول الفقہ۔ شاہ اہل اللہ دہلوی[5]
۲۰ — معدن الأصول۔ صفی بن نصیر دولت آبادی۔[6]
۲۱ — شرح البدیع والمغنی ابوحفص سراج الدین عمر بن اسحٰق الہندی (م ۷۷۳ھ)[7]
۲۲ — حاشیہ الآیات البینات لابن قاسم العبادی۔ محمد بن عبدالہادی سندی[8]
۲۳ — حاشیہ علی المنار شیخ معین الدین العزنی الدہلوی مذکور[9]
۲۴ — حاشیۃ التلویح علی التوضیح۔ علامہ وجیہ الدین علوی گجراتی مذکور منلہ (م ۱۱۳۸ھ)
۲۵ — حاشیۃ التلویح شیخ یعقوب بن حسن الصرفی الکشمیری (م ۱۰۳-۱۰۹۵ھ/۱۶۹۵ء)[10]
۲۶ — حاشیہ التلویح علی المقدمۃ البدیع علامہ عبدالحکیم بن شمس الدین سیالکوٹی (م ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء)[11]
۲۷ — التقریح حاشیہ التلویح۔ شیخ عبدالحکیم بن عبدالحکیم سیالکوٹی (گیارہویں صدی ہجری)[12]
۲۸ — حاشیۃ التلویح۔ شیخ نورالدین محمد صالح گجراتی۔ (م ۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء)[13]
۲۹ — حاشیۃ التلویح۔ شیخ جمال الدین ابن رکن الدین گجراتی۔ (م ۱۲۲ھ)[14]
۳۰ — حاشیۃ التلویح۔ شیخ امان اللہ بن نوراللہ بنارسی (م ۱۱۳۳-۱۵ھ/۱۷۲۰ء)[15]
۳۱ — حاشیہ علی حاشیہ عبدالحکیم شیخ احمد بن سلیمان گجراتی۔ (م ۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء)[16]
۳۲ — حاشیۃ التلویح۔ قاضی عبدالحق بن محمد اعظم کابلی الماتوی۔[17]
۳۳ — حاشیۃ التلویح سید امیر علی بن معظم علی بیگ آبادی[18]
۳۴ — حاشیۃ التلویح مولوی ایوب بن یعقوب الاسرائیلی علی گڑھی[19]

---

[1] عبدالحی، الثقافۃ، ص ۱۲۳ [2] عبدالحی حوالہ سابقہ [3] ایضاً [4] عبدالحی حوالہ سابقہ [5] ایضاً
[6] ایضاً [7] عبدالحی، الثقافۃ، ص ۱۲۳ [8] عبدالحی حوالہ سابقہ [9] ایضاً
[10] الدر المکنون بیروت، استنبول ۲/۳۲۳ [11] زبید احمد ص ۲۰۷ [12] عبدالحی حوالہ سابقہ [13] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳۵ — حاشیہ علی التلویح۔ شیخ معین الدین عمرانی مذکور ہے۔

۳۶ — حاشیہ علی الشرح۔ العضدی علی المختصر لابن حاجب۔ علامہ وجیہ الدین گجراتی مذکور ہے۔

۳۷ — حاشیہ علی الشرح العضدی علی المختصر الاصول۔ عبدالرشید جونپوری (۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء) ؎۱

۳۸ — شرح تحریر الاصول ابن الہمام۔ شیخ نظام الدین سہالوی مذکور ہے۔

۳۹ — المواہب الالٰہی شرح اصول البزدوی۔ شیخ عبدالنبی شطاری گجراتی ؎۲

۴۰ — المناظرہ۔ راجہ مناظر بن اسمٰعیل حسن پوری ؎۳

۴۱ — شرح المناظرہ۔ شیخ نظام الدین سہالوی مذکور ؎۴

۴۲ — اساس الاصول۔ شیخ عبدالدائم بن عبدالحق گوالیاری (صنف فی ایام شاہجہاں) ؎۵

۴۳ — المفسر۔ شیخ امان اللہ بنارسی مذکور ؎۶

۴۴ — محکم شرح المفسر۔ " " ؎۷

۴۵ — مسلم الثبوت۔ شیخ محب اللہ بن عبدالشکور حنفی بہاری (م ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء) ؎۸

۴۶ — شرح علی مسلم الثبوت۔ شیخ نظام الدین سہالوی مذکور ؎۹

؎۱ زبید احمد ص ۲۸۴۔ ؎۲ ایضاً ص ۲۶۷۔ ؎۳ ایضاً ص ۲۷۲۔ ؎۴ ایضاً ص ۲۷۷۔ ؎۵ عبدالحی، الثقافہ ص ۱۲۵، زبید احمد نے اس کا نام "الشل السارنی" لکھا ہے (ص ۲۸۵) دائرۃ الاصول، شیخ شمس الدین احمد بن محمد السیوا کی تصنیف ہے (کشف الظنون ج ۱ ص ۷۹۹) اور "دائرۃ الوصول الی علم الاصول" نورالانوار کا حاشیہ ہے اور محمد بن مبارک شاہ کی تصنیف ہے۔ (تذکرہ علمائے ہند ص ۲۸۲، معجم المطبوعات ص ۱۶۳۳) ؎۶ ایضاً ؎۷ عبدالحی، الثقافہ ص ۱۲۵۔ اس کی تکمیل ان کے صاحبزادے عبدالعلی نے کی۔ ؎۸ ایضاً ؎۹ ایضاً مولانا عبدالحی نے اسے "المناظرہ" لکھا ہے جو صحیح نہیں۔ یہ مناظر بن اسمٰعیل کے نام پر "المناظرہ" ہے۔ ؎۱۰ ایضاً۔ ؎۱۱ ایضاً۔ زبید احمد نے اس کے مصنف کا نام عبدالغنی جاسی گوالیری لکھا ہے (ص ۲۹۲) ؎۱۲ عبدالحی، الثقافہ، ص ۱۲۶، ؎۱۳ ایضاً۔ ؎۱۴ الفوح البین ۳ ص ۱۲۳۔

؎۱۵ عبدالحی، الثقافہ، ص ۱۲۶۔

پیٹ ایڈیشن میں نمبر ۱۳، ۱۹، ۲۲، ۳۹، ۴۰ پر جو کتابیں مذکور نقص الفیس بوجوہ حذف کر دیا گیا۔ ان کے بجائے چند دوسری کتابوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔

اصول فقہ کی یہ وہ کتابیں ہیں جو شاہ ولی اللہ کے دور تک ہندوستان میں لکھی گئیں ان کتابوں پر ایک نظر ڈالنے ہی یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہاں اصول فقہ پر مستقل تصانیف کے مقابلہ میں زیادہ تر شروح حواشی و مختصرات کا کام ہوا۔ اور اصول بزدوی، حسامی، المنار اور تلویح کے ساتھ ہندوستان کے علماء کا زیادہ اعتنا رہا کیونکہ یہی وہ کتابیں ہیں جو خراسان اور ماوراء النہر میں مقبول اور متداول تھیں وہاں کے علماء انہی کو لے کر ہندوستان آئے تھے اور انہی کو ہندوستان کے درس میں رائج کیا تھا۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اپنے زمانۂ طالب علمی میں حسامی اور توضیح تلویح کا معتد بہ حصہ پڑھا تھا۔؎۱

اصول فقہ پر ہندوستان میں جو کتابیں لکھی گئیں ان میں سے ایک مسلم الثبوت ایسی ہے جس نے صرف ہندوستان بلکہ بیرون ہند بھی شہرت اور مقبولیت حاصل کی، اور اس کی تصنیف کے فوراً بعد اس کے شروح و حواشی کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ مسلم الثبوت کا طرز وہی ہے جو بدیع النظام، تنقیح، تحریر اور جوامع وغیرہ کا ہے کہ یہ کتابیں اخاف اور شوارع دونوں کے مخصوص طرزوں کی جامع ہیں۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اصول فقہ کے پورے ذخیرہ میں جامع طرز کی کتابوں میں مسلم الثبوت سے بہتر کوئی متن نہیں ہے۔ ملا محب اللہ بہاری نے ۱۱۰۹ھ میں یہ کتاب لکھ کر عالمگیر کے سامنے پیش کی تھی۔؎۲

اصول فقہ کی ان کتابوں سے ظاہر ہے کہ ہندوستان میں شاہ صاحب کے زمانے تک یونانی حکمت اور منطق کے ساتھ ساتھ اصول فقہ کا رواج بھی بڑی حد تک تھا۔ اصول فقہ کے رواج کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں حکمت اور فقہ کی گرم بازاری تھی اور اصول فقہ کو فقہ سے تو قریبی تعلق ہے ہی، منطق سے بھی اس لئے مناسبت ہے کہ اس میں منطقی استدلال سے کام لیا جاتا ہے۔ ؎۳

؎۱ الخیر ص ۳۰۲۔ ؎۲ مسلم الثبوت" کا یہی نام ہے جس سے ۹۰ء سمجھا جاتا ہے۔

؎۳ ملا محب اللہ اور بحر العلوم لکھتے ہیں "شهد العلماء أي علم الأصول (أدلته إجمالية يحتاج إليها عند تطبيق أحاد التفصيلية بالمختصة بمسئلة مستلزمة على أحكامها) كأن يقال الدليل على نظم الشكل الأول كون كبراه وأخرى من الأصول سواء كانت عين مسئلة أصولية متعينة أو مجتهدا فيها (أو أخوذة من عدة مسائل، وإذا الدليل على نظم القياس لا استثنائي تكون الملازمة مأخوذة مما ذكروا أن الزكوٰة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكوٰة) فإذا أردنا أن نطبقه على حكمها قلنا الزكوٰة مأمور بها من الله تعالى وكل مأمور به من الله تعالى فهو واجب (لأن الأمر للوجوب) فهذه الكبرى مأخوذة من مسئلة "أصولية" (مسلم ثبوت، ہوامش

(باقی برصفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ ولی اللہ نے اصول فقہ پر کوئی ایسی مستقل کتاب نہیں لکھی جو اصول فقہ کے تمام ابواب پر مشتمل ہو، اصول فقہ میں ان کا جو مسلک ہے وہ ان کی متفرق کتابوں سے معلوم ہوتا ہے اور بڑی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے، البتہ اس فن کے خاص خاص ابواب "سبب اختلاف" "اجتہاد و تقلید" وغیرہ سے متعلق شاہ صاحب کے مستقل رسالے موجود ہیں۔

مولانا عبدالحی نے اجتہاد و تقلید پر لکھی جانے والی ہندوستانی علماء کی تصانیف میں سب سے پہلے شاہ ولی اللہ کی عقد الجید ہی کو شمار کیا ہے اور اس کے بعد ۳۸ ایسے کتب و رسائل شمار کرائے ہیں جو شاہ صاحب کے بعد اس بحث پر لکھے گئے۔ ۵۱

(بقیہ صفحہ گذشتہ) بحر العلوم مزید لکھتے ہیں کہ "وکذا ان حرروا القیاس الاستثنائی لو کانت المقدمۃ ماموراً بھا لکانت واجبۃ والمقدم حق فان الزکوٰۃ واجبۃ، فالملازمۃ مأخوذۃ من قولنا الأمر للوجوب. فقد بان بھذا أن لعلم الأصول خصوصیۃ بالقیاس لاشتمال الخصوصیۃ بغیرہ لما انطوت فیہ من الدلالۃ الفلسفۃ والأصول والفقہ فیہ واحداً ولا یحتاج إلیہ إلا فی معرفۃ کیفیۃ الإنتاج ولا تجد مقدمۃ من دلیلھا من مسئلۃ منطقیۃ" (فواتح ص ۹)

خضری لکھتے ہیں "وکیفیۃ استعمال ھذہ القضایا فی الاستنباط أن تحصل کبری فی الدلیل الخاص صغری بحمل الحاصل کقولنا "أقیموا" صیغۃ طلب لم تصرف قرینۃ عن الوجوب (وکل صیغۃ طلب لم تصرف قرینۃ عن الوجوب تقتضی الوجوب) وعن تینک المقدمتین ینتج أن "أقیموا" یقتضی وجوب ما تدل علیہ وھو الصلاۃ، فینتج الحکم المطلوب وھو أن الصلاۃ واجبۃ" (اصول الفقہ ص ۴۹)

مذکورہ تصریحات سے یہ بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اصول فقہ میں منطق ہی کی طرح مقدمات کی ترتیب سے نتیجہ کا استخراج کیا جاتا ہے

(حاشیہ صفحہ ھذا) ۵۱ ثقافۃ، ص ۱۲۷۔

مقدمہ کی عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے

ص ۶۱ (فالک کل نظالم) ہر ظالم کو آسمان سے پاک کرنے والا۔

ص ۸۱ (کانوا أشر قوم...) اپنے فقہاء اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے، کی جن رایوں کی طرف انھوں نے اپنا انتساب کر لیا تھا ان کے لئے عصبیت اور ان پر جمود کے اعتبار سے وہ سب لوگوں سے زیادہ شدید تھے۔

ص ۸۱ (فدائے کوری ۔) وہ دیکھنے والی آنکھ، جگمگاتے اندھے پن پر قربان (کر دینے کے قابل) ہے جو آدھی رات کے آفتاب کے چہرہ سے بے خبر ہو۔

ص ۸۳ (خلق اللہ...) اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگ جنگوں کے لئے پیدا فرمائے ہیں اور کچھ پیالے اور ثرید کھانے۔

ص ۸۹ (إن اللہ یبعث...) اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر صدی کے ابتدا میں ایسے لوگ پیدا فرماتا رہے گا جو اس کے لئے اس کے دین کی تجدید کرتے رہیں۔

ص ۸۹ (مخفی نماند کہ...) مخفی نہ رہے کہ حضرت والا اکثر امور میں حنفی مذہب کے مطابق عمل فرماتے تھے سوائے ان چیزوں کے جن کی "حدیث یا دھدان کی رو سے کسی دوسرے مذہب میں ترجیح پاتے تھے۔ انہی چیزوں میں سے یہ بھی ہے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے اور نماز جہاز میں بھی۔

ص ۹۰ (وبعد الحاظر...) مذاہب اربعہ کی کتابیں، ان کے اصول فقہ اور وہ احادیث جن سے وہ تمسک کرتے ہیں ان کو دیکھنے کے بعد غیبی نور کی مدد سے دل کو فقہاء محدثین کی روش پر قرار ہوا

ص ۹۰ (أنہ الجامع...) وہ علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ کا جامع ہوتا ہے۔

ص ۹۰ (فھذہ طریقۃ المحققین...) فقہائے محدثین میں سے محققین کا یہی طریقہ ہے۔ اور ایسے لوگ بہت کم ہیں۔ اور یہ لوگ اہل حدیث میں سے ان اصحاب ظواہر کے علاوہ ہیں جو قیاس اور اجماع کے قائل نہیں اور اصحاب حدیث میں سے ان متقدمین سے بھی مختلف ہیں جو مجتہدین کے اقوال کی طرف بالکل التفات نہیں کرتے لیکن وہ اصحاب حدیث کے ساتھ زیادہ مشابہ ہوتے ہیں کیونکہ یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں وہی عمل کرتے ہیں جو عمل کہ مجتہدین صحابہ و تابعین کے اقوال میں کیا

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ص ۹۱ (رئے تحقیق را...) میں نے تحقیق کی شراب کو مشربوں سے باہر دیکھا تو میں ان مشربوں سے نہ نکلتا تو اور کیا کرتا؟

ص ۹۲ (نصیت کل طریق...) میں ہر اس راستے کو بھول گیا جسے (پہلے سے) جانتا تھا، سوائے اس راستے کے جو مجھے تمہارے گھر تک لے جاتا ہے۔

ص ۹۴ (وتانیہا الوصاۃ...) دوسرے ان چاروں مذہبوں کا پابند رہنے کی وصیت کریں ان سے نہ نکلوں اور جہالت ہو سکے ان میں توفیق پیدا کروں۔ حالانکہ میری طبیعت تقلید کی منکر ہے اس سے بالکل بیزار تھی لیکن میری طبیعت (کے تقاضے) کے خلاف مجھے اس کی پابندی کا حکم دیا گیا۔

ص ۹۷ (یا مجمل ملاحظہ...) خلاصہ یہ کہ ان امور کے ملاحظہ نے اوطأ مؤطا کی روایت اور اس کی شرح کا شوق پیدا کیا۔

ص ۹۸ (ونحن نأخذ...) اور فروع میں سے ہم ان کو لیتے ہیں جن پر علماء خصوصاً حنفیہ اور شافعیہ کے دو بڑے فرقوں کا اتفاق ہو اور خاص طور پر طہارت اور صلاۃ کے فروع میں۔ لیکن اگر اتفاق دستیاب نہ ہو اور علماء کا اختلاف ہو تو ہم ان (اقوال) کو لیتے ہیں جن کی شہادت ظاہر اور معروف حدیث سے ملتی ہو۔ اور ہم کسی عالم کو حقیر نہیں سمجھتے کیونکہ سب حق کے طالب ہیں۔ اور ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی میں عصمت کا اعتقاد بھی نہیں رکھتے۔

ص ۹۹ (وأنا أوصی طالب الحق...) اور میں حق کے طلبگار کو چند باتوں کی وصیت کرتا ہوں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ نہ تو جاہل صوفی کی صحبت اختیار کرے، نہ جاہل عبادت گذاروں کی نہ متقشف فقہاء کی اور نہ محدثین میں سے اصحاب ظواہر کی۔

ص ۹۹ (اگر قدرت تتبع...) اگر حدیث کی کتابوں اور صحابہ و تابعین کے آثار کے تتبع کی قدرت نہ ہو تو مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کی تقلید کے بغیر چارہ نہیں۔ اور اگر قدرت ہو تو ایسے شخص کے حق میں زیادہ اچھا ہے کہ احادیث و آثار کو خود دیکھے۔ اسے بالخصوص متاخرین کی تخریجات اور تفریعات میں مشغول نہیں ہونا چاہئے۔

ص ۱۰۰ (الشرائع القیاسیۃ...) قیاسی شرائع (مذاہب) سے ہمیں تھنڈک (اطمینان) نہیں ہوتی۔

ص ۱۰۱ (وأما هذه المذاهب الأربعة...) ان چاروں مذاہب میں سے شافعی کا مذہب سنت کے سب سے زیادہ قریب ہے۔

ص ۱۰۲ (وفروع پیروی...) اور فروع میں ان محدث علماء کی پیروی کرنا جو حدیث اور فقہ کے جامع ہوں اور فقہی تفریعات کو ہمیشہ کتاب و سنت پر پیش کرتے رہنا جو ان کے موافق ہو اسے قبول کرنا ورنہ برا سودا خاوند کی ڈاڑھی پر مار دینا۔ امت کو کسی وقت بھی کتاب و سنت پر پیش کرنے سے استغنا نہیں ہے۔ اور ان متقشف فقہاء کی بات نہ سننا جنھوں نے کسی عالم کی تقلید کو اختیار کر کے سنت کے تتبع کو ترک کر دیا ہو، اور ان کی طرف التفات نہ کرنا اور ان کی دوری سے خدا کا قرب تلاش کرنا۔

ص ۱۰۳ (چارۂ کار آنکہ...) چارۂ کار یہ ہے کہ حدیث کی کتابیں جیسے صحیح بخاری، مسلم، سنن ابی داؤد اور ترمذی، اور حنفیہ و شافعیہ کی کتابیں پڑھے اور ظاہر سنت کے مطابق عمل کرے۔

ص ۱۰۴ (کسیکہ بیدہ...) اسے لکھا ہے، اپنے ہاتھ سے، اس نے جو امت کریم و ودود کی رحمت کا محتاج ہے، ولی اللہ بن عبد الرحیم بن وجیہ الدین بن معظم، جو نسب کے اعتبار سے عمری ہے وطن کے اعتبار سے دہلوی ہے، عقیدہ کے اعتبار سے اشعری ہے طریقہ کے اعتبار سے صوفی ہے عمل کے اعتبار سے حنفی ہے اور درس کے اعتبار سے حنفی و شافعی ہے۔

ص ۱۰۹ (إياك ان تخالف...) خبردار فروع میں قوم کی مخالفت نہ کرنا۔

ص ۱۱۱ (ولو احداثان...) اگر تمہاری قوم کفر سے اسلام میں نئی نئی داخل نہ ہوئی ہوتی تو میں کعبہ کو ابراہیم (اور اسماعیل) کی بنا پر (از سر نو) بناتا۔

ص ۱۱۸ (جس عالم ہیں امور را...) جب عالم نے ان امور کا احاطہ کر لیا اور اول سے آخر تک مجتہد بطور پر احکام کی شرح کر لی تو وہ دین میں مجتہد مطلق ہو گیا، اس کا فتویٰ صحیح ہو گیا، اور اس سے تقلید اٹھ گئی، اگرچہ اس طریقہ کار میں اس نے کسی پر اعتماد کیا ہو یا کسی کی شاگردی سے یا اس کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ بات حاصل ہوئی ہو۔ اور فقیر کے دل میں شافعی کی کتاب اُمّ کے تتبع سے اس کی تحریک ہوئی اور اس معاملہ میں شرح السنہ (امام بغوی شافعی کی تصنیف۔ راقم) سے بھی پوری مدد ملی اور شافعیہ کی کتابوں نے بھی مدد کی۔ بہر تقدیر اس

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جستجو میں اگرچہ کسی ظاہر استاد نے مجھ پر احسان نہیں کیا لیکن غیبی مدد سے ان کتابوں [illegible] دل میں شاخ و برگ نکالے۔ یہ اللہ عزیز علیم کی تقدیر ہے۔

ص ۱۱۵ (ولازم نیست . . .) اور ضروری نہیں ہے کہ ابو حنیفہ اور شافعی کی طرح مجتہد مطلق ہو

ص ۱۱۶ (ونعمت عظمی . . .) اس ضعیف پر بڑی نعمت یہ ہے کہ اسے فاتحیت کی خلعت (ی) [illegible] اس کے ہاتھوں بعد کے دور کا افتتاح کیا اور ارشاد فرمایا کہ فقہ میں اپنے دیرہ کیا ہے [illegible] جمع کر کے (اس ضعیف نے) فقہ حدیث کی از سر نو بنیاد رکھی۔

ص ۱۱۷ (وکان صاحب الحدیث . . .) کبھی صاحب حدیث بھی کسی مذہب کے ساتھ [illegible] کی کثرت کی وجہ سے، اس مذہب کی طرف منسوب ہو جاتا ہے جیسے نسائی اور بیہقی کہ [illegible] کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

ص ۱۱۸ (امام شافعی کے . . .) امام شافعی جو استنباط کرنے والوں (مجتہدوں) کے مزاج اور [illegible]

ص ۱۱۸ (ولا یخفی علیہ . . .) اور اس پر مخفی نہ رہے کہ احادیث و آثار پر مبنی، شافعی کے [illegible] مأخذ و دلیل مشہور اور مخدوم ہے۔ ان کے مذہب کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کو یہ بات نصیب نہیں ہوئی۔

ص ۱۱۸ (أما هذه المذاهب الأربعة فأقربها . . .) لیکن ان چاروں مذاہب میں [illegible] شافعی کا مذہب سنت کے سب سے زیادہ قریب ہے، اس کی تنقیح اور اس کا تصفیہ [illegible] اور ان کی نظر علل و اسباب کی حقیقت تک پہنچتی ہے۔

ص ۱۱۹ (من عادی مذهب الشافعي . . .) جو شخص شافعی کے مذہب سے عداوت [illegible] وہ اجتہاد مطلق کے منصب سے محروم رہے گا اور علم حدیث اس سے انکار کرتا ہے کہ [illegible] شخص کو خالص اور پختہ طریقہ سے حاصل ہو جو شافعی اور ان کے اصحاب کا طریقہ ہے۔ [illegible] ادب کے ساتھ ان کا طفیلی ہو، میں ادب کے سوا کسی چیز کو شائع (شفاعت کرنے والا) نہیں سمجھتا۔

ص ۱۲۰ (وإياك أن تخالف القوم . . .) خبردار جو تو فروع میں قوم کی مخالفت کر [illegible] کیونکہ یہ بات تیرے بارے میں حق کی مراد کے مخالف ہے۔ اس کے بعد مجھے ایک [illegible] . . . . اکبیر اعظم تک۔

ص ۱۲۱ (اگر وجود او . . .) اگر ان کا وجود صدر اول میں ہوتا تو انھیں امام الائمہ اور تاج المجتہدین شمار کیا جاتا۔

ص ۱۲۲ (درین مقدمہ . . .) اس معاملہ میں حضرت والد کا اختیار خوب تھا کہ اگر کسی ایک مجتہد نے بھی اس حدیث پر عمل کیا ہو تو حدیث کو ترجیح ہوگی، اس کے مطابق عمل کرے، ورنہ اسے ترک کرے کیونکہ سب لوگوں کا سکوت سبب سے خالی نہیں ہے۔

ص ۱۲۳ (وأما في عليه الصلاة والسلام . . .) (نبی) علیہ الصلاۃ والسلام، نے ان مجالس میں میری اجمالی امداد فرمائی جس کی تفصیل ہے مجدد ہونا، وہی ہونا اور قطب ارشاد ہونا۔ اور مجھے تبوئیت عطا فرمائی اور امام بنایا اور میرے طریقے کو اور اصل و فرع کے اعتبار سے میرے مذہب کو درست فرمایا، تمام لوگوں کے لئے نہیں بلکہ صرف ان مخصوص لوگوں کے لئے جن کی فطرتیں تحقیق کی فطرت ہوں بشرطیکہ یہ اختلاف اور تقاتل کا سبب نہ بنے۔ یہ وہ نکتہ ہے کہ ہر اس شخص کا اس پر متنبہ ہونا ضروری ہے جو اصل و فرع کے اعتبار سے ہمارے مذہب کو اور سلوک کے اعتبار سے ہمارے طریقہ کو اختیار کرے۔

ص ۱۲۴ (وأما العلوم الظاهرة . . .) علوم ظاہرہ، تفسیر، حدیث، فقہ، عقائد، نحو، صرف، کلام، اصول اور منطق، ہم نے سیدی والد رضی اللہ عنہ سے پڑھے ہیں۔

ص ۱۲۴ (قال العبد الضعيف . . .) عبد ضعیف ولی اللہ بن عبد الرحیم عفی عنہ کہتا ہے کہ میں نے قرآن اول سے آخر تک حفص کی روایت سے جو وہ عاصم سے کرتے ہیں، صالح فقہاجی محمد فاضل سندی سے ۱۱۴۵ھ میں پڑھا ہے۔

ص ۱۲۶ (فإنه طلب مني . . .) انھوں نے مجھ سے ایسا امر طلب کیا کہ خود وہ اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ اسے ان کے چراغ سے حاصل کیا جائے۔

ص ۱۲۷ (كان يسند عني . . .) وہ مجھ سے لفظ کی سند لاتے تھے اور میں ان سے معنی صحیح کرتا تھا۔

ص ۱۲۸ (وأجازني بجميعه . . .) جو کچھ ابن سلیمان کی "صلۃ الخلف" میں ہے، جس میں انھوں نے (کی اسانید ذکر کی ہیں، ان سب کی اجازت مجھے عبد اللہ بن سالم کے واسطے سید عمر نے اپنے [illegible] سے روایت کرتے ہوئے دی ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ص ۱۳۲ (أما النفلی...) نخلی کا ایک رسالہ ہے (بغیۃ الطالبین لبیان المشائخ المحققین المعتمدین) طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ۔ (راقم) جس میں انھوں نے اپنی اسانید جمع کی ہیں، مجھے اس کی اجازت ان سے روایت کرتے ہوئے ابوطاہر نے دی ہے اور ان سب کی اجازت بھی دی ہے جنھیں وہ صحیح طور پر سید عمر سے اور سید عمر اپنے نانا عبداللہ مذکور سے روایت کرتے ہیں۔

ص ۱۳۲ (وأما البصری...) بصری کے بیٹے شیخ سالم نے ایک رسالہ تالیف کیا ہے (الإمداد بعلو الاسناد) طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ۔ (راقم) اس کی اجازت اور ان سب کی اجازت جنھیں صحیح طور پر سید عمر سے اور سید عمر اپنے نانا عبداللہ مذکور سے روایت کرتے ہیں مجھے شیخ سالم نے دی ہے۔

ص ۱۳۵ حاشیہ ۵ (در بعض تطویل...) بعض میں اکتا دینے والی طوالت پائی اور بعض میں ایسی پیدا کرنے والا اختصار، اور کوئی بھی اس میزان کے مطابق نہ ملا، تو مجبور ہو کر میں نے درمیانی ترجمہ کا مصمم ارادہ کیا۔

ص ۱۳۷ حاشیہ ۵ (این کتاب اگرچہ...) یہ کتاب اگرچہ علم حدیث میں نہیں ہے لیکن اس میں حدیث کی بکثرت شرح کی گئی ہے اور حدیث کی حکمتیں اور اسرار بیان کئے گئے ہیں، یہاں تک کہ یہ اپنے فن میں ایسی کتاب ہوگئی ہے کہ اس سے پہلے اس طرح کی کتاب تصنیف نہیں کی گئی۔ ان ہجری بارہ سو سالوں میں عرب وعجم کے علماء میں سے کسی کی اس طرح کی تصنیف وجود میں نہیں۔

ص ۱۳۸ حاشیہ ۵ (ورسائل التعلیمات...) اور تعلیمات کے رسائل جو دو سو سے زیادہ ہیں۔

ص ۱۳۸ حاشیہ ۵ (کاتب حروف گوید...) کاتب حروف کہتا ہے کہ یہ ہے وہ جو اس رسالہ میں سلسلہ بیان میں میسر ہوا۔ حدیث وفقہ وغیرہ کی بعض اسانید کا بیان اس کے بعد آئے گا۔

ص ۱۴۱ حاشیہ ۵ (فقیر مناجات...) فقیر نے کوئی مناجات تصنیف نہیں کی مگر فقیر کے والد ماجد نے اعتصام کے نام سے عربی میں ایک دعا تصنیف کی ہے۔

ص ۱۴۱ حاشیہ ۵ (در رسالہ در لبس احمر...) لبس احمر کے بارے میں جو رسالہ ہے وہ دراصل کسی عالم کا تصنیف کردہ ہے۔ شیخ ابوطاہر نے ہمارے ولی نعمت (شاہ ولی اللہ) سے فرمایا اس کا مطالعہ کریں اور اس پر کچھ لکھیں، چنانچہ مطالعہ کے بعد انھوں نے حاشیہ کے طور پر کچھ چیزیں لکھیں، یہی حاشیہ ان کی مؤلفات کی فہرست میں داخل ہے۔

ص ۱۴۱ حاشیہ ۵ (وبرائے فہم معانی...) حدیث کے معانی سمجھنے اور ان کے درمیان تعارض دفع کرنے کے لئے والد ماجد قدس سرہ نے عجیب قواعد اور نادر فوائد تحریر فرمائے ہیں۔ انشاء اللہ اگر فرصت ملی تو ان میں سے کچھ نقل کر کے آپ کے لئے بھیجوں گا۔

ص ۱۴۲ حاشیہ ۵ (تصانیف آنحضرت...) علم دین میں آنحضرت کی تصانیف نوے کے قریب بلکہ اس سے زیادہ ہیں، یعنی تفسیر، اصول فقہ، کلام اور حدیث، مثلاً حجۃ اللہ البالغہ اور اسرار فقہ اور منصور اور ازالہ۔

ص ۱۴۳ (وسند احمد...) مسند احمد میں جو ضعیف روایات ملتی ہیں وہ حسن کے قریب ہیں جیسا کہ ہمارے شیخ اجل ولی اللہ محدث نے فرمایا۔

ص ۱۴۵ (کتب هذه الأسطر...) یہ سطریں فقیر عبدالعزیز دہلوی نے لکھیں۔

ص ۱۴۶ (الاجرم عزیم...) مجبوراً دوسرے ترجمہ کی تالیف کا لزوم مصمم ہوا اور "زہراوین" کے ترجمہ تک کا مسودہ مرتب ہوگیا۔ اس کے بعد حرمین کے سفر کا اتفاق ہوا اور یہ سلسلہ منقطع ہوگیا۔

ص ۱۴۷ (وأجزته...) میں نے انھیں اجازت دی کہ وہ مجھ سے میری ان کتابوں اور رسائل کی روایت کریں جو میں نے تصوف وغیرہ میں تالیف کئے ہیں، وہ بھی جو انھوں نے مجھ سے پڑھے ہیں مثلاً کتاب فیوض الحرمین، اور وہ بھی جو نہیں پڑھے۔

ص ۱۴۷ (وقد فصلنا الأسانید...) ہم نے اپنی اسانید کی تفصیل دوسرے رسالوں میں تحریر کی ہے جو چاہے ان کی طرف رجوع کرے۔

ص ۱۴۹ (فمن شاء...) جو ترقی چاہے وہ ہماری دوسری کتابوں کی طرف رجوع کرے۔

ص ۱۵۰ (ثم بحمد قوتی...) یہ چیز بھی میرے نے لائق ہے کہ میرے پاس اور میرے گرد پیش منصف اور ثقہ علماء میں سے بھی اب کوئی نہیں کہ جن چیزوں میں شبہ ہو ان میں اس کی طرف رجوع کر لوں۔

ص ۱۵۲ حاشیہ ۵ (در نسخہ مطبوعہ...) مطبوعہ نسخہ میں اس کی جگہ "انفاس العارفین" کا ذکر ہے بظاہر یہ تحریف ہے۔

ص ۱۵۳ (فحررت...) پس میں نے ایک کتاب کی تالیف کا عزم کیا جس کا نام "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" رکھوں گا... لیکن ہنوز اس کی فرصت نہیں ملی۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ص ۱۵۳ (وسمع علیّ...) انھوں نے مجھ سے میری بعض مصنفات سنیں، مثلاً "فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن" "حجۃ اللہ البالغہ" اور "المسوی" اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے رسائل جن کا شمار دشوار ہے۔

ص ۱۵۳ (واسانید الطرق...) مشہور طریقوں کے اسانید اور بعض اشغال واذکار، ہمارے رسالوں میں سے ہماری کتاب "الانتباہ فی سلاسل أهل الله" میں مذکور ہے۔

ص ۱۵۴ (وانما ارتکب.....) انھوں (شاہ ولی اللہ) نے اپنی عمر کے آخر میں انکار کا ارتکاب کیا، مؤلف (مولانا فخر الدین) کے دہلی تشریف لانے اور ان سے لوگوں کے واقف ہو جانے کے بعد۔ اور وہ (مولانا فخر الدین) ۱۱۷۵ھ میں دہلی تشریف لائے تھے۔

ص ۱۵۴ (وقد ذکرنا...) ہم نے خلفاء اربعہ کی سیرت منقح وتہذیب کے ساتھ اپنی دوسری کتابوں میں بیان کی ہے۔

ص ۱۵۶ (قال الفقیر...) فقیر ولی اللہ کہتا ہے کہ فنون حدیث میں اس کی متعدد تصانیف ہیں۔

ص ۱۵۷ (وقد تأکد...) میرا یہ پختہ ارادہ ہو گیا کہ فارسی میں بھی اس کی شرح لکھوں۔

ص ۱۵۷ (ورد مصنفات...) فقیر کی ان تصانیف میں جو مؤطا کی شرح کے علاوہ ہیں، خصوصاً "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" میں ان بزرگوں اور دوسرے صحابہ کے مناقب اور سیرت پورے شرح وبسط کے ساتھ لکھی جا چکی ہے۔

ص ۱۵۸ حاشیہ (وقد شرحنا...) ہم نے مؤطا کی شرح "المسوی" میں ابو حنیفہ اور شافعی کے مذہب کے مطابق اس کتاب (صرف کے بارے میں عمر کی کتاب) کی شرح کر دی ہے۔

ص ۱۶۳ (الفقه، العلم...) تفصیلی دلیلوں سے استدلال کے ذریعہ شرعی فرعی احکام کا علم۔

ص ۱۶۳ (أما حده لقبا...) اس کی لقبی تعریف، ان قواعد کا علم جن کے ذریعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ تفصیلی دلیلوں سے شرعی فرعی احکام کا استنباط کیسے کیا جاتا ہے۔

ص ۱۶۴ (وهذا هو...) پھر یہ علم وہ اجمالی دلیلیں ہیں کہ تفصیلی دلیلوں کو ان کے احکام پر منطبق کرتے وقت ان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

ص ۱۶۴ (أقیموا الصلوة) نماز قائم کرو۔

ص ۱۶۴ (لأمر للوجوب) امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

ص ۱۶۸ حاشیہ ۵ (إنه إذا شرب...) جب وہ شراب پیئے گا تو بیہودہ گوئی کرے گا اور جب بیہودہ گوئی کرے گا تو زنا کی تہمت لگائیگا، پس قذف کی حد لگائی جائے گی۔

ص ۱۶۸ حاشیہ ۵ (وأولات الأحمال...) اور حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل وضع کریں۔

ص ۱۶۸ حاشیہ ۵ (أشهد أن...) میں شہادت دیتا ہوں کہ چھوٹی سورۃ نساء بڑی سورۃ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے۔

ص ۱۶۷ (منها أني وجدت...) انہی میں سے یہ ہے کہ میں نے دیکھا کہ بعض لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ابو حنیفہ اور شافعی رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کی بنیاد ان اصول پر ہے جو کتاب بزدوی وغیرہ میں مذکور ہیں، حالانکہ حق صرف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر اصول ان کے اقوال سے نکالے گئے ہیں، میرے نزدیک یہ مسئلہ "عام مخصص" کی طرح ہے، اس کے ساتھ بیان لاحق نہیں ہوتا" "زیادتی نسخ ہے" "عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے" "زیادۃ کی کثرت سے ترجیح نہیں ہوتی" "اگر قیاس کا دروازہ بند ہوتا ہو تو فرد فقیہ کی حدیث پر عمل واجب نہیں" "مفہوم شرط ووصف کا بالکل اعتبار نہیں" "امر کا موجب یقیناً وجوب ہے" اور اسی جیسے دوسرے اصول کہ یہ ائمہ کے کلام سے نکالے گئے ہیں، ان کے بارے میں ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین سے کوئی روایت نہیں۔

ص ۱۶۹ (أخذ المصنف...) مصنف نے اپنی کتاب ارموی کی حاصل سے اخذ کی ہے اور ارموی نے رازی کی محصول سے، اور محصول کا استمداد (یہ طلب کرنا) دو کتابوں سے ہے کہ اکثر وہ ان سے نہیں نکلتے، غزالی کی "المستصفی" اور ابو الحسین بصری کی "المعتمد" حتیٰ کہ میں نے دیکھا ہے کہ وہ ان دونوں سے ایک ایک صفحہ یا اس کے قریب بعینہ ان کے الفاظ میں نقل کر دیتے ہیں۔

ص ۱۷۰ (اتفق الشیخان...) شیخین اس قول پر متفق ہیں۔

ص ۱۷۱ حاشیہ ۵ (قال الإمام علاء الدین...) امام علاء الدین حنفی "میزان الاصول" (ص ۱-۳) میں لکھتے ہیں: جان لو کہ اصول فقہ، اصول دین کی فرع ہے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ اصول فقہ میں تصنیف کتاب کے مصنف کے اعتقاد کے مطابق ہو۔ اصول فقہ میں اکثر تصانیف معتزلہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کی ہیں جو اصول ہیں اور ان اہل حدیث کی ہیں جو فروع میں ہمارے مخالف ہیں' اور ان کی تصانیف پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اور ہمارے اصحاب کی تصانیف دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو احکام اور اتقان کے ساتھ لکھی گئی ہیں کیونکہ یہ ان حضرات کی تصانیف ہیں جو اصول و فروع کے جامع تھے جیسے ماتریدی کی "تاٰخذ الشرائع" اور "کتاب الجدل" اور اسی جیسی دوسری کتابیں۔ دوسری قسم وہ ہے جو معانی میں انتہائی تحقیق اور اچھی ترتیب کے ساتھ لکھی گئی ہیں کیونکہ یہ ان حضرات کی تصانیف ہیں جو عقول کے ظواہر سے فروع کے استخراج کے درپے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ اصول کے دقائق اور عقول کے قضایا میں ماہر نہ تھے اس لئے بعض فصول میں ان کی رائیں مخالفین کی رایوں کی طرف لے جاتی ہیں۔ پہلی قسم کو الفاظ و معانی کے نوحش یا ہمتوں کے ضعف کی وجہ سے ترک کر دیا گیا اور دوسری قسم نے شہرت پائی۔

باب ۱

کتاب

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کتاب کی تعریف

کتاب اللہ کا مصداق کیا ہے، اس میں امتِ مسلمہ کا کوئی اختلاف نہیں لیکن جہاں تک اس کی تعریف کا تعلق ہے، اس میں اصولیین نے اپنے اپنے علم و بصیرت کی رو سے مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں [1]

امام بزدوی نے کتاب کی حسب ذیل تعریف کی ہے [2]

"اما الکتاب فالقرآن المنزل [3] علی رسول اللہ المکتوب [4] فی المصاحف المنقول

---

[1] بعض اہم تعبیرات حسب ذیل ہیں:-

۱۔ "ھو ما نقل الینا بین دفتی المصحف بالأحرف السبعۃ المشھورۃ نقلاً متواتراً" (آمدی، ج ۱ ص ۸۲)

۲۔ "الکتاب ھو القرآن المنزل" (ایضاً) آمدی نے اس تعریف کو اقرب کہا ہے۔

۳۔ "الکتاب أی القرآن وھو ما نقل إلینا بین دفتی المصاحف تواتراً" (تلویح ج ۱ ص ۳۰ و ارشاد ص ۳۰)

۴۔ "الکتاب القرآن وھو الکلام المنزل للإعجاز بسورۃ منہ" یہ تعریف ابن حاجب نے کی ہے۔ (مختصر ج ۲ ص ۱۸)۔

۵۔ "ھو اللفظ العربی المنزل للتدبر بروایۃ کثیر المتواتر" (تحریر ص ۲۹۷)۔

۶۔ "ھو الکلام المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول إلینا نقلاً متواتراً" (ارشاد ص ۲۹)

۷۔ "ھو کلام اللہ العربی المتلو بالنسبۃ فی اللوح المحفوظ المنزل" (ارشاد ص ۳۰)

۸۔ "ھو کلام اللہ المنزل علی محمد المتلو المتواتر" (ایضاً) شوکانی نے اس تعریف کو سب سے بہتر کہا ہے۔

۹۔ "الکتاب القرآن والمعنی بہ ھنا اللفظ المنزل علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم للإعجاز بسورۃ منہ المتعبد بتلاوتہ" (جمع ج ۱ ص ۲۲۳)

ان تعریفات میں الفاظ کا اختلاف اور قیود کی کمی بیشی صرف مناسبت کفایت اور حسن تعبیر پر مبنی ہے۔ نتیجہ میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

[2] اصول بزدوی، ج ۱ ص ۲۲۱۔ نیز المنار مع نور الأنوار ج ۱ ص ۹ و ارشاد ص ۳۰۔

[3] لفظ قرآن کا اطلاق جس طرح کلام مقروء اور کلام لفظی پر ہوتا ہے، اسی طرح اس کلام ازلی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو غیر مخلوق اور قدیم ہے (توضیح و تلویح ج ۱ ص ۲۷، ۲۸) لیکن ایک اصولی کی نظر میں احکام کا مدار چونکہ کلام لفظی پر ہوتا ہے کلام نفسی پر نہیں، اسی لئے کتاب یعنی قرآن کے الفاظ کلام لفظی کے لئے بولے جاتے ہیں کلام نفسی کے لئے نہیں اور اسی لئے قرآن کی تعریف میں المنزل علی رسول اللہ کی قید کا مقصد اس کلام ازلی و کلام نفسی کو خارج کرنا ہے۔ (آمدی ج ۱ ص ۸۲ و تلویح ج ۱ ص ۲۸)

[4] المکتوب فی المصاحف کی قید سے اس حصہ کو خارج کرنا مقصود ہے جس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے لیکن حکم باقی ہے مثلاً الشیخ والشیخۃ إذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالاً من اللہ۔ (کشف بزدوی، ج ۱ ص ۲۱)۔

من النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلا شبھۃ" [1]

کتاب کی تعریف جس طرز پر اصولیین کرتے ہیں، خالص اس طرز پر اس کی تعریف شاہ صاحب نے کسی جگہ نہیں کی، لیکن مختلف مقامات پر اس کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب کی تعریف میں شاہ صاحب کے نزدیک وہ تمام قیود بھی ملحوظ ہیں جو امام بزدوی نے ذکر کی ہیں اور بعض زائد قیود بھی جن کو بعض دوسرے حضرات نے کیا ہے۔

مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"پس قرآن قدیم است باصل خود و محدث است باعتبار نزول و عربی است، و کلام حضرت حق است و منزل بواسطہ ملک کریم، و مثبوت بر السنہ عباد، و مکتوب در مصاحف، و فہم شان در علماء فرشتگان، و واجب التعظیم و کثیر البرکات و تلاوت آں موثر در حاجات بنی آدم کہ القرآن ما قرئ و متعبد بہ دلیلا یا علی و عالم مثال" [2]

امام بزدوی نے کتاب کی جو تعریف کی ہے اس میں تین قیود خاص ہیں المنزل علی رسول اللہ ـــ المکتوب فی المصاحف اور المنقول عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلا شبھۃ"

ان میں سے مقدم الذکر دو قیود شاہ صاحب کے یہاں بھی موجود ہیں۔ لیکن علامہ ابن الہمام نے اللفظ العربی کی قید بھی لگائی ہے اور علامہ شوکانی نے کلام اللہ اور المتلو کی قیود بھی نقل کی ہیں۔

شاہ صاحب کے یہاں یہ تینوں قیود بھی موجود ہیں۔ لیکن شاہ صاحب نے یہاں بعض زائد ہیں بھی ذکر کی ہیں جن کا تعلق علم اصول فقہ سے نہیں۔ البتہ تواتر کی قید جو انتہائی اہم ہے، اس لئے کہ قرآن قطعی ہے اور قطعیت تواتر کے بغیر حاصل نہیں ہوتی، اس قید کا ذکر شاہ صاحب نے اس موقع پر نہیں فرمایا، لیکن اس کی صراحت ان کے کلام میں دوسری جگہ مل جاتی ہے فرماتے ہیں:-

---

[1] شاہ صاحب نے مشہور کو بھی متواتر کی ایک قسم شمار کیا ہے اور اس قول کی بنا پر الشبہۃ کی قید سے مشہور قرأت خارج ہو جاتی ہے اور اگر مشہور متواتر کی قسم نہ ہو تو اس صورت میں بلا شبہۃ صرف نقلاً متواتر کی تاکید ہوگا (کشف بزدوی ج ۱ ص ۲۱) صاحب توضیح کہتے ہیں کہ بلا شبہۃ کی قید کا مقصد یہ ہے کہ سورۂ نحل کے سوا باقی مقامات سے تسمیہ، قرآن ہونے سے خارج ہو جائے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قید زائد ہے چونکہ مقصود اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ (ج ۱ ص ۲۷)

[2] کلمات طیبات۔ ص ۱۶۶-۱۶۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"محققین علماء بآں رفتہ اند کہ در صلوات وغیر آں خواندہ نشود مگر قرأت متواترہ، و قرأت متواترہ آنست کہ در وے شرائط سہ گانہ آید یکے آنکہ سلسلۂ روایت آں ثقہ عن ثقہ تا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم متصل شد، دوم آنکہ خط مصاحف عثمانیہ محتمل آں باشد، سیوم آنکہ چوں صورت خط آں تدوین بین اللوحین جمع است بر آں مقرر شد ہر چہ غیر آں است غیر محفوظ است، و ہر چہ غیر محفوظ است، غیر قرآن است لأن اللہ تعالیٰ قال وإنا لہ لحافظون وقال إنا علینا جمعہ الآیۃ" [1]

قرآن متواترہ و شاذہ

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرآن صرف وہ ہے جو بطریق تواتر منقول ہو اور جو بطریق شاذ یا آحاد منقول ہے وہ قرآن نہیں [2]

البتہ یہ بات بحث طلب ہے کہ قرآن کی کونسی قرأتیں متواتر ہیں اور کونسی شاذ۔ اصولیین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ قرأت عشرہ [3] متواتر ہیں اور باقی شاذ۔ اور فقہاء میں سے بعض حضرات اصولیین سے متفق ہیں، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک قرأت سبعہ [4] متواتر ہیں اور باقی شاذ [5]۔ لیکن زرکشی لکھتے ہیں کہ قرأت سبعہ اپنے ائمہ سے تو بالاشبہ متواتر ہیں مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا تواتر محل نظر ہے [6]

حقیقت یہ ہے کہ قرأت کے تواتر اور شذوذ کے بارے میں اصولیین یا فقہاء کے مقابلہ میں اصحاب فن یعنی قراء کی بات زیادہ معتبر ہونی چاہئے۔ اسی لئے علامہ سیوطی نے اس سلسلہ میں جزری کی بات کو سب سے اچھا کہا ہے۔

علامہ جزری نے قرأت کے تواتر کے لئے تین شرائط مقرر کئے ہیں، عربیت سے موافقت، خط مصحف عثمانی سے موافقت [7] اور سند کی صحت اور جس قرأت میں ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو، علامہ جزری اسے ضعیف اور شاذ کہتے ہیں خواہ وہ ائمہ سبعہ سے منقول ہو یا ان سے بھی بڑے کسی آدمی سے۔ علامہ جزری نے اسے سلف و خلف میں محققین کا مسلک قرار دیا ہے [8]

---

[1] الاتقان (ز) ج ۱ ص ۹۷، ۹۸۔ [2] الاتقان ج ۱ ص ۷۷، مختصر ابن حاجب، ج خ ص ۱۹

[3] یعنی وہ قرأتیں جو حسب ذیل ائمہ سے مروی ہیں: (۱) ابو عمر۔ (۲) نافع۔ (۳) عاصم۔ (۴) حمزہ۔ (۵) کسائی۔ (۶) ابن کثیر۔ (۷) ابن عامر۔ (۸) یعقوب۔ (۹) ابو جعفر اور (۱۰) خلف۔ (ارشاد ص)

[4] یعنی وہ قرأتیں جو پہلے سات قراء سے مروی ہیں۔ ایضاً۔

[5] جمع وحاشیہ بنانی، ج ۱ ص ۲۳۱ [6] الاتقان، ج ۱ ص ۸۰

[7] مثلاً ملک اور مالک یا یخدعون اور یخادعون۔ [8] الاتقان، ج ۱ ص ۷۵

شاہ صاحب بھی قرآن کے لئے تواتر کی شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں اور جو متواتر نہ ہو اسے قرآن قرار نہیں دیتے۔ اور نماز یا غیر نماز میں اس کی قرأت کو درست قرار نہیں دیتے [1]۔ نیز شاہ صاحب نے قرأت کے تواتر کے لئے صرف دو شرائط مقرر کی ہیں۔ تیسری شرط جس کا ذکر جزری کے حوالہ سے پہلے گذرا ہے اس کا شاہ صاحب نے ذکر ہی نہیں کیا، یعنی عربیت سے موافقت۔

اس تیسری شرط کو شاہ صاحب نے شاید اس لئے حذف کر دیا ہے کہ جو قرأت ثقات سے مروی ہو اور مصاحف عثمانیہ کا خط بھی اس کا محتمل ہو اس میں یہ صورت پائی ہی نہیں جا سکتی کہ وہ عربیت کے موافق نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی قرأت جو ثقات سے مروی ہو لیکن عربیت کے موافق نہ ہو اس کے متعلق علامہ سیوطی نے بحوالہ جزری لکھا ہے کہ اس کی مثال تقریباً مفقود ہے۔

شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ حضرت ابن مسعود کی قرأت "والذکر والأنثی" "وقضی ربک" کے بجائے "ووصی ربک" اور "وما خلق الذکر والأنثی" کے بجائے "وما خلق الذکور والإناث" کی حضرت ابن عباسؓ کی قرأتیں شاذ ہیں۔ یہ قرأتیں اگرچہ ثقات سے مروی ہیں اور جب حضرت ابن مسعودؓ و حضرت ابن عباسؓ جیسے حضرات ان کے راوی ہیں تو عربیت سے ان کی ناموافقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پھر بھی شاہ صاحب نے انہیں شاذ کہا ہے صرف اس لئے کہ یہ قرأتیں مصحف عثمانی کے خلاف ہیں۔

قرأت شاذہ کا قرآن نہ ہونا متفق علیہ ہے البتہ امام ابو حنیفہؒ سے ظنی حجت ماننے ہیں اور امام شافعیؒ اسے حجت نہیں مانتے [2]

---

[1] الفوز الکبیر (ن) ص ۹۷، ۹۸۔

[2] آمدی، ج ۱ ص ۸۳۔ بقول امام الحرمین کے امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے (الاتقان ج ۱ ص ۸۲) لیکن ابن السبکی لکھتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مذہب یہ ہے کہ قرأت شاذہ چونکہ خبر متواتر میں آحاد کی ہے اس لئے سنن احتجاج درست ہے (جمع ج ۲ ص ۲۳۱) اسی لئے شافعی کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں چونکہ وما قطعوا أیمانہما ہے اس لئے بہت سے شوافع اس سے قطع میں ید پر احتجاج کرتے ہیں اور صوم کفارۂ یمین میں تتابع کو اس لئے ضروری قرار نہیں دیتے کہ متابعات کی قرأت مفسر ہے (محلی شرح جمع ج ۱ ص ۳۳۲، الاتقان ج ۱ ص ۸۲۔ علامہ سیوطی نے قاضی ابو الطیب قاضی حسین، رویانی اور رافعی سے یہی نقل کیا ہے جو ابن السبکی کہتے ہیں (الاتقان، ج ۱ ص ۸۲)

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی اسی متابعات کی قرأت کی وجہ سے احناف صوم کفارۂ یمین میں تتابع کو ضروری قرار دیتے ہیں، احناف یہ کہتے ہیں کہ یہ قرأت نہ تو قرآن ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

قرآن میں فقیہ کا دائرۂ کار

شاہ صاحبؒ نے مضامینِ قرآن کو پانچ علوم پر تقسیم کیا ہے[1] ان میں سے ایک علم، علم احکام ہے یعنی اس کا علم کہ عبادات، معاملات، تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدنیہ میں کون کون سے امور واجب یا مستحب یا مباح یا مکروہ یا حرام ہیں۔ شاہ صاحب نے اسی علم کو فقیہ کا دائرۂ کار قرار دیا ہے۔[2]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور نصوصِ حضرت ابن مسعودؓ کا مذہب بلکہ یہ خبر اخبر کے ہے اور خبر بھی جو کہ مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، اس لئے اس کا لحاظ ہوگا۔ گویا اخافت کے نزدیک تردد اس میں نہیں کہ یہ خبر ہے یا نہیں، بلکہ تردد اس میں ہے کہ یہ قرآن ہے یا خبر، اور جب قرآن نہیں تو اس کا خبر ہونا متعین ہوگیا کشف منار، ج ۲ ص ۱۲۳

اس موقع پر اتنی بات اور واضح ہو جائی مناسب ہے کہ قضاء رمضان کے بارے میں بھی حضرت ابی کی قرات میں تتابعاً کی زیادتی ہے لیکن چونکہ یہ شہور نہیں بلکہ آحاد ہے، اور آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں اس لئے احناف نے اس کا لحاظ نہیں کیا اور قضاءِ رمضان میں تتابع کو ضروری قرار نہیں دیا۔ (ایضاً ص ۱۳)

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] وہ پانچ علوم حسب ذیل ہیں۔ (۱) علم احکام، (۲) علم قاصصہ، (۳) علم تذکیر بایام اللہ، (۴) علم تذکیر بآلاء اللہ، (۵) علم تذکیر بموت والمعاد (ص ۴۰) شاہ انور الکشمیر فرماتے ہیں "ارجع علوم وبسیط علم تفسیر، تاویل قصص انبیاء است۔۔۔ دیگر تتبع علوم خمسہ۔۔۔ (ص ۴) اس سے معلوم ہوا کہ علوم خمسہ کی تتبع شاہ صاحبؒ نے نہیں کی ہے۔

اس موقع پر یہ بات صاف ہو جانی چاہئے کہ یہ علوم شاہ صاحب کے ابتراء دریافت کردہ علوم نہیں، قرآن علوم اور ان علوم پر قرآن کی تقسیم کے متعلق لوگ پہلے بھی گفتگو کر چکے ہیں۔ شاہ صاحب کا کام صرف نشاندہی کرنا ہے کہ انھوں نے ضرار اکلم اور بصیرت سے ان علوم کو منتج طور پر مرتب فرمادیا ہے اور شاہ صاحب نے دعویٰ بھی صرف تتبع ہی کا کیا ہے۔

[2] علامہ سیوطی اور مذکشی علوم قرآن کے سلسلہ میں قاضی ابوبکر ابن عربی کے مختلف اقوال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں، قال وأم علوم القرآن مثلثة توحيد وتذكير وأحكام (الاتقان ج ۲ ص ۲۸، ۱۲۹، البرہان ج ۱ ص ۱۷، ۱۸)

ابن عربی نے جس علم کو علم احکام کہا ہے وہ شاہ صاحب کے یہاں بعینہٖ انہی الفاظ سے موجود ہے اور ابن عربی نے جسے علم تذکیر کہا ہے شاہ صاحب نے اسی کو پھیلا کر اس کی تین قسمیں کر دی ہیں البتہ جو علم ابن عربی کے یہاں علم توحید کے نام سے ہے اسے شاہ صاحب نے علم تذکیر بآلاء اللہ میں داخل مان کر اس کی جگہ علم قاصصہ کو ایک مستقل علم قرار دیا ہے۔ علی بن عیسیٰ نے قرآن کو تین علوم پر تقسیم کرتے ہوئے ان میں سے ایک علم الاحتجاج علی المخالفین والرد علی الملحدین بھی ہے (الاتقان، ج ۲ ص ۱۲۹) شاہ صاحب نے اسی علم کو علم خاصہ سے تعبیر کیا ہے۔

[1] الفوز، ص ۳۰۔ امام غزالیؒ کے قول کے مطابق آیاتِ احکام کی تعداد پانچ سو ہے۔ (الاتقان، ج ۲ ص ۱۳۰)

مبحث اول

محکم و متشابہ

قرآن کریم میں دو قسم کی آیات ہیں محکمات اور متشابہات، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "منہ آیات محکمات ھن أم الکتاب وأخر متشابہات"[1]

لیکن محکم و متشابہ کی تعریف کیا ہے اور کون سی آیات یا کس قسم کے مضامین ان میں سے کس قسم کے ہیں، اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

کتب اصول وغیرہ میں ان دونوں کی جو تعریفات ملتی ہیں، ان میں سے بعض اہم تعریفات حسب ذیل ہیں۔

۱ — محکم وہ ہے جس کی مراد معلوم ہو خواہ ظہور کے طور پر یا تاویل کے طور پر، اور متشابہ وہ ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ نے صرف اپنے لئے مخصوص کر رکھا ہو۔[2]

۲ — محکم وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور متشابہ وہ ہے جس کے معنی واضح نہ ہوں[3]

۳ — محکم وہ ہے جس کی دلالت اس طرح واضح ہو کہ اس میں نسخ کا احتمال نہ ہو، اور متشابہ وہ ہے جو اس طرح مخفی ہو کہ اس کے معنی نہ عقلاً معلوم ہو سکتے ہوں نہ نقلاً، بلکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مخصوص کر رکھا ہو[4]

۴ — محکم وہ ہے جس کی تاویل میں ایک کے سوا کسی دوسری وجہ کا احتمال نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جس میں متعدد وجوہ کا احتمال ہو۔[5]

---

[1] آل عمران (۳) ۷۔

[2] الاتقان ج ۲ ص ۳۔ اس تعریف کے مطابق متشابہ کی مثال میں قیامت کا قیام، دجال کا خروج اور سورتوں کی ابتداء میں حروف مقطعات کو پیش کیا جاتا ہے۔ جو لوگ نے اس قول کے بارے میں کہا ہے "ھذا أحسن ما قیل فی المتشابہ" (الجامع لاحکام القرآن ج ۳ ص ۴۳) آلوسی نے اس قول کو اہل سنت کی طرف منسوب کرتے ہوئے اسی کو مختار کہا ہے (منابل العرفان ج ۲ ص ۱۶۸) آمدی نے اس قول کو جمہور اس کے جمہور نے قول کو اصح کہا ہے۔ (ج ۱ ص ۸۵)

[3] ایضاً، شرح مختصر الصفار ج ۲ ص ۳۲۔

[4] بحاص اصول الفقہ ص ۲۲ ب، الاتقان، ج ۲ ص ۲۔

[5] منابل العرفان، ج ۲ ص ۱۶۸،

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۵ ۔ محکم وہ ہے جس کے معنی معقول ہوں اور متشابہ وہ ہے جو ایسا نہ ہو مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا شہر کے بجائے رمضان کے ساتھ مخصوص ہونا ۔[1]

فرائض، وعد اور وعید محکم ہیں اور قصص و امثال متشابہ ہیں ۔[2]

۷ ۔ محکم وہ ہے جس سے عمل متعلق ہو اور متشابہ وہ ہے جس سے صرف ایمان متعلق ہو ۔[3]

۸ ۔ ناسخ محکم ہے اور منسوخ متشابہ ۔[4]

۹ ۔ محکم وہ ہے جس کے علم کی تحصیل کسی جلی یا خفی دلیل سے ممکن ہو اور متشابہ وہ ہے جس کی معرفت کی کوئی سبیل نہ ہو ۔[5]

شاہ صاحب کے نزدیک محکم و متشابہ کی تعریف

شاہ صاحب نے محکم و متشابہ کی تعریف کے سلسلہ میں مذکورہ اقوال میں سے چوتھا قول اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں :-

"أقول الظاهر أن المحكم ما لا يحتمل إلا وجها واحدا ..... والمتشابه ما احتمل وجوها إنما المراد بعضها" ۔[6]

اسی طرح دوسری جگہ فرماتے ہیں :-

"بایدوانست کہ محکم آنست کہ دانندۂ لغت ازاں کلام بجز یک معنی ادراک نکند .....

ومتشابہ آنست کہ محتمل مر دو معنی باشد" ۔[7]

محکم و متشابہ کی یہ تعریف بعینہٖ وہی ہے جو امام شافعیؒ سے منقول ہے ۔ چنانچہ صاحب تفسیر المنار لکھتے ہیں :-

"وعن الشافعي قال المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل من التأويل وجوها" ۔[8]

---

[1] الاتقان، ج ۲ ص ۲
[2] ایضاً
[3] ایضاً، ص ۳
[4] ایضاً ص ۳۲
[5] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۸ ،
[6] مجموعہ، ج ۱ ص ۱۷۲ ۔
[7] ج ۳ ص ۱۹۰ ۔
[8] الفوز ص ۲۶ ، ۲۷

اس تعریف کی وسعت میں کیا کیا چیزیں آجاتی ہیں، یہ بات پورے طور پر اس وقت منقح ہوگی جب اس قول کو سمجھ لیا جائے جو وجوہ خفاء کے سلسلہ میں اخفاء اور شوارع کے درمیان ہے ۔

صورت یہ ہے کہ شوارع کے یہاں وجوہ بیان دو قسم کی وہ تفصیلات نہیں جو اخفاء کے یہاں ہیں ۔ اخفاء کے نزدیک وجوہ بیان کی طرح وجوہ خفاء کی بھی چار قسمیں ہیں، یا اخفاء کی اصطلاح کے مطابق یوں کہا جاسکتا ہے کہ وجوہ بیان کے متقابلات چار ہیں : (۱) اخفی، (۲) مشکل، (۳) مجمل، اور (۴) متشابہ ۔[1] اور ان چاروں میں فرق وہ اس طرح کرتے ہیں کہ "فان خفي لعارض يسير خفاء وإن لنفسه فإن أدرك عقلاً فمشكل أو نقلاً فمجمل وإلا فمتشابه" ۔[2]

لیکن شوارع کے یہاں وجوہ خفاء کی یہ تقسیمات نہیں اور مجمل اور متشابہ ان کے نزدیک یکساں ہیں ۔ شوارع کے نزدیک متشابہ کی جو تعریف ہے وہ تو اوپر گذر چکی، مجمل کی تعریف ان کے نزدیک یہ ہے :

"وقالت (الشافعية هو) أي اللفظ الذي (خفي) المراد منه (مطلقا) سواء كان بنفس الصيغة أو بعارض عليها (مجمل)" ۔[3]

ظاہر ہے کہ مجمل کی یہ تعریف خفی، مشکل بلکہ مشترک کو بھی شامل ہے ۔[4] اور مجمل اور متشابہ کے فرق ہونے کے بارے میں استاد ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں :-

"وأما المتشابه فاختلف أصحابنا فيه فمنهم قال هو والمجمل واحد، ومنهم من قال المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحدا من خلقه" ۔[5]

اور آخر میں لکھتے ہیں "والصحيح هو الأول" ۔[6]

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں : (مقتضى كلام المحققين تساويهما) أي المجمل والمتشابه ۔[7]

---

[1] المنار، ج ۱ ص ۱۶ ۔[2] توضیح، ج ۱ ص ۳۶۹ ۔[3] تحریر (تیسیر) ج ۱ ص ۲۶۰ ۔
[4] جیسا کہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ متشابہ کبھی اشتراک کی وجہ سے بھی ہوتا ہے ۔ (مختصر ج ۲ ص ۲۲
[5] اللمع ص ۲۹ ۔[6] ایضاً
[7] تحریر (تیسیر) ج ۱ ص ۱۶۰ ۔ علامہ بیضاوی نے متشابہ کو مجمل اور بادی کے درمیان مشترک مانا ہے ۔ علامہ ابن ہمام نے ان کی یہ بات نقل کر کے اسے قابل تسلیم قرار نہیں دیا ۔ (تحریر مع تیسیر) ج ۱ ص ۱۶۳ ۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس تفصیل کے بعد یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ شاہ صاحب نے امام شافعیؒ کے مطابق متشابہ کی جو تعریف کی ہے وہ خفی، مشکل، مجمل اور مشترک سب کو شامل ہے [1]۔ مجمل کو اس لئے کہ مجمل اور متشابہ دونوں ایک ہیں اور باقی ماندہ کو اس لئے کہ ان سب میں وجوہ متعددہ کا احتمال ہوتا ہے، خواہ وہ عارض کی وجہ سے ہو یا نفس صیغہ کی وجہ سے۔

متشابہات کی تعیین

قرآنی متشابہات کے بارے میں متزاحم آراء و اقوال کی وجہ سے اس کی تعیین ممکن نہیں کہ کون کونسی چیزیں متشابہات میں سے ہیں۔

اول تو علامہ سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں علماء کے تین اقوال نقل کئے ہیں [2]

۱۔ پورا قرآن محکم ہے، اس لئے کہ خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "کتاب أحكمت آياته" [3]

۲۔ پورا قرآن متشابہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "كتابا متشابها مثاني" [4]

۳۔ بعض آیات محکم ہیں بعض متشابہ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات" [5]

پھر جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ قرآن کی بعض آیات محکم ہیں، بعض متشابہ، ان کے نزدیک کون کونسی چیزیں متشابہات میں داخل ہیں، اس کی تعیین بھی ممکن نہیں [6]

علامہ سیوطیؒ نے حسب ذیل چیزوں کو متشابہات میں ذکر کیا ہے [7]

آیات صفات، استواء، نفس، وجہ، عین، ید، ساق، صفت قرب، صفت فوقیت، صفت حب، صفت غضب، صفت رضا، صفت عجب، صفت رحمت، لفظ عند، وهو معكم

---

[1] چنانچہ متشابہ میں مشترک کے سوا باقی تمام چیزوں کی شمولیت کے بارے میں صاحب مسلم الوثوق اور ان کے شارح صاحب فواتح لکھتے ہیں (وقالت الشافعية: ..... الحكم المتقن المعنى نصا كان أو ظاهرا، فيتناول الأنواع المذكورة في تقسيمنا والمتشابه بخلافه، فيتناول أقسام الخفاء (مسلم الثبوت مع فواتح ۲: ۳۴ ص ۲۲)۔

[2] الاتقان، ج ۲ ص ۳۔ [3] ہود (۱۱): ۱۔

[4] زمر (۳۹): ۲۳۔ [5] آل عمران (۳): ۷۔

[6] چنانچہ امام رازی لکھتے ہیں کہ عام دستور یہ ہے کہ اصحاب مذاہب میں سے ہر شخص ان آیات کو جو اس کے مذہب کے موافق ہوتی ہیں محکم کہتا ہے اور جو آیات فریق مخالف کے مذہب کے موافق ہوتی ہیں ان کو متشابہ کہہ دیتا ہے، چنانچہ (الا من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) اور (وما تشاءون الا أن يشاء الله رب العالمين) میں سے معتزلہ پہلی آیت کو محکم، دوسری کو متشابہ اور سنی پہلی کو متشابہ اور دوسری کو محکم کہتے ہیں۔ (باقی بصفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ) هو الله في السموات وفي الأرض، سنفرغ لكم أيها الثقلان (صفت فراغت) وغیرہ مقطعات۔

حروف مقطعات کے سوا، علامہ سیوطیؒ نے جتنی چیزیں بیان کی ہیں، وہ تمام در اصل صفات کی تفصیلات ہیں۔

صاحب تفہیم نے ان صفات میں قدم، سمع اور بصر کا بھی اضافہ کیا ہے [1]

صاحب کشف زودی نے رویت باری، ید، وجہ اور استواء کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ بالاتفاق متشابہات میں سے ہیں، اسی لئے سلف سے ان کی کوئی تاویل منقول نہیں، بلکہ وہ اس سے منع کیا کرتے تھے [2]

لیکن استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب کشف کی یہ بات تمام صفات باری پر صادق آتی ہے۔

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ خلف سے صفات کی جو تاویلات منقول ہیں وہ اس بنا پر نہیں کہ وہ ان کو متشابہات نہیں مانتے بلکہ صرف اس لئے کہ وہ متشابہات میں خوض کو جائز نہیں سمجھتے ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ ورنہ صفات سلف و خلف دونوں کے نزدیک متشابہ ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ خلف نے ان میں بالکل تاویل نہیں کی اور خلف نے علی سبیل الاحتمال تاویل کی ہے نہ کہ علی سبیل العلم [3]

خلاصہ یہ ہے کہ متشابہات کی پوری فہرست میں اور باتوں میں اتفاق نہ سہی کم از کم صفات کے متشابہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک کون کونسی چیزیں متشابہات میں سے ہیں

شاہ صاحب نے اپنی تصنیفات میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حسب ذیل چیزیں متشابہات میں سے ہیں:۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) چنانچہ امام رازی کا موقف یہ ہے کہ محکم و متشابہ کی تعیین کے لئے یہ قانون بیان کرنا کہ کسی لفظ میں دو معنی کا احتمال ہو اور ایک معنی راجح اور دوسرا مرجوح ہوں تو اگر لفظ کو معنی راجح محمل کیا جائے تو وہ محکم ہوگا اور اگر مرجوح پر حمل کیا جائے تو متشابہ ہوگا (تفسیر کبیر ۲: ۵۹۹)۔ [1] الاتقان ج ۲ ص ۲-۸

[2] ایضاً صفحہ مذکور [3] ج ۱ ص ۱۲۷ [4] ج ۱ ص ۵۹

[5] باقی، ۵ ص ۲۶۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ید، رجل، فخذ، علو، عظمت، رحمت، غضب، جود، استواء، ذات، سمع، بصر، کلام، قدرت، وزن اعمال، مرور علی الصراط، قبر میں میت کا بیٹھنا، قبر میں سوال، قبر کا وسیع یا تنگ ہونا، میت کا چلنا محشر اور بعث کے بارے میں مختلف روایات، تشبیہات وصفات اور معادیات [1]

ان تمام امور کا خلاصہ صرف دو چیزیں ہیں (۱) صفات وتشبیہات، اور (۲) معادیات اور باقیماندہ امور انہی دو کی تفصیلات ہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب چار اسباب تشابہ امع امثلہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"متشابہ آنست کہ محتمل مرد و معنی باشد بسبب احتمال رجوع ضمیر بہ دو مرجع چنانکہ شخصے گفت أمانی الأمیر أمر فی أن العن فلانا لعنہ اللہ، یا اشتراک کلمہ در دو معنی مانند لامستم و رجوع دو امر بہ واحد احتمال عطف بر قریب و بعید، مانند وامسحوا برؤسکم وأرجلکم فی قراءۃ الکسرۃ، و احتمال عطف و استیناف، مانند لا یعلم تأویلہ إلا اللہ والراسخون فی العلم" [2]

شاہ صاحب نے یہاں جن چار چیزوں کا ذکر کیا ہے دراصل ان کی حیثیت چار کلیات کی ہے جن کے تحت بے شمار جزئیات مندرج ہو سکتے ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حسب ذیل چیزیں بھی متشابہات میں سے ہیں۔

۱ — ہر وہ موقع جہاں ایک ضمیر کے دو مراجع کی طرف لوٹنے کا احتمال ہو۔

۲ — ہر مشترک کلمہ۔

۳ — ہر وہ موقع جہاں قریب اور بعید پر عطف کا احتمال ہو۔

۴ — ہر وہ موقع جہاں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہو۔

ایک جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"وللمتشابہ ما احتمل وجوہا، إنما المراد بعضہا کقولہ تعالیٰ (لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا) [3]

[1] تاویل، ص ۹۲، ۹۳، ۱۰۲۔ الفوز، ص ۱۳۔ حجۃ، ج ۱، ص ۱۰۹، ۱۳۰۔ البدور، ص ۲۰۴۔ ازالہ، ج ۲، ص ۲۲۳

[2] الفوز، ص ۲۷۔ [3] حجۃ، ج ۱، ص ۱۴۲۔

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک عموم بھی متشابہ کی فہرست میں داخل ہے کیونکہ یہاں جو کچھ اشتباہ ہے وہ ما کی وجہ سے ہے جو عام ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب نے اسباب خفا، اور اسباب "عدم وصول برادلفظ" کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ ان اسباب میں حسب ذیل امور کا بھی ذکر ہے۔

(۱) اشتراک ضمیر، (۲) تعدد مراد از لفظ واحد، (۳) استعمال کنایہ و تعریض و متشابہ و مجاز عقلی [1]

اشتراک ضمیر کو تو شاہ صاحب نے دوسری جگہ صراحۃً سبب تشابہ قرار دیا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا، لیکن جب شاہ صاحب کے نزدیک متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ "ما احتمل وجوہا" تو باقیماندہ دو سرے امور میں ان کے نزدیک متشابہ ہوں گے کیونکہ یہ تعریف ان پر بھی صادق آتی ہے [2]

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حسب ذیل امور متشابہات میں سے ہیں: (۱) صفات وتشبیہات، (۲) معادیات، (۳) مشترک، (۴) عام، (۵) مجاز، (۶) کنایہ، (۷) تعریض، (۸) وہ موقع جہاں ایک ضمیر کے دو مراجع کی طرف لوٹنے کا احتمال ہو، (۹) وہ موقع جہاں قریب اور بعید پر عطف کا احتمال ہو، (۱۰) وہ موقع جہاں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہو، اور ان کے علاوہ وہ تمام صورتیں جو اخاف کی اصطلاح کے مطابق (۱۱) خفی (۱۲) مشکل اور (۱۳) مجمل کے تحت آتی ہیں۔

[1] الفوز، ص ۱۵۔ شاہ صاحب نے الفوز الکبیر میں صفحہ ۲۰ پر کنایہ، تعریض اور مجاز عقلی کی خود تعریف کی ہے، فرماتے ہیں "کنایت آن ست کہ لفظے اثبات کند و قصد منتفی بودن آن باشد بلکہ قصد آن است کہ انتقال کند بہ من مخاطب بلازم آن بطریق عادی یا عقلی چنانکہ از ... بداء ہبسوط تان معنی سخاوت شاہ ادراک می شود ... و تعریض آن ست کہ متکلم امر یا متکر گوید و مقصود تعریض حال شخصی خاص باشد یا غیر او، یعنی آن شخص معین و بعض خصوصیات آن شخص در کلام درآید و مخاطب را از آن شخص خاص ملتفت سازد ... چنانکہ ومما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ إذا قضی اللہ ورسولہ أمرا أن یکون لہم الخیرۃ من أمرہم اور دہ اند ... و مجاز عقلی آن ست کہ اسناد کند فعلی را بآنچہ فاعل آن نیست و مفعول بہ ساز د چیزے را کہ مفعول بہ آن نیست بعلاقۂ آن کہ میان این ہر دو مشابہتے ست و حکم را عائد آن کردہ ماست کہ داخل در اعداد آن ست و یکے از جنس آن، مانند آن کہ گویند بنی الأمیر القصر، حال آنکہ بانی معماراں بودند۔

[2] چنانچہ علامہ آمدی نے بھی اسماء مجازیہ، کنایات اور استعارات کو متشابہات میں سے شمار کیا ہے۔ (ج ۱ ص ۸۶)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

متشابہات کی اس طویل فہرست کو بآسانی دو قسموں پر منقسم کیا جا سکتا ہے ایک وہ متشابہات جن میں خوض بطریق سلف ممنوع ہے اور جن کی مراد اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا یعنی صفات و تشبیہات و معاویات، دوسرے وہ باقی ماندہ متشابہات جن میں غور کر کے ان کی مراد کی تعیین کی مساعی فقیہ کے ذمہ ہیں۔ پہلی قسم کے متشابہات دراصل حقیقی متشابہات ہیں اور دوسری قسم کے غیر حقیقی۔ اسی لئے احناف ان دوسری قسم کے متشابہات کو متشابہات سے تعبیر ہی نہیں کرتے۔

حروفِ مقطعات

بعض لوگ حروف مقطعات کو متشابہات میں سے شمار کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ متشابہات میں سے نہیں بلکہ متکلم بالرمز کے قبیل سے ہیں اور اس میں ہر اس تاویل کا احتمال ہے جو لغت اور شریعت کے خلاف نہ ہو۔[۱]

علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ مختار یہی ہے کہ حروف مقطعات متشابہات میں سے ہیں۔[۲]

حروف مقطعات شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں سے ہیں یا نہیں، اس کے بارے میں ان کی کوئی تصریح نظر سے نہیں گذری۔ البتہ یہ بات سامنے ہے کہ انھوں نے ان کی تاویلات کی ہیں لیکن ان کی یہ تاویلات اس کو مستلزم نہیں کہ یہ ان کے نزدیک متشابہات میں سے نہ ہوں۔ کیونکہ متشابہات کی کوئی قسم ایسی نہیں جس کی شاہ صاحب نے تاویل نہ کی ہو، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا اس لئے ہو سکتا ہے کہ حروف مقطعات بھی ان کے نزدیک متشابہات میں سے ہوں اور پھر بھی انھوں نے ان کی تاویلات کی ہوں۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حروف مقطعات کو بھی شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں سے ہونا چاہیے کیونکہ شاہ صاحب نے ان کی جو تاویلات کی ہیں ان کے متعلق یقین کے ساتھ وہ خود بھی نہیں کہہ سکتے کہ صرف وہی صحیح ہیں اور دوسروں نے جو تاویلات کی ہیں وہ یقیناً غلط ہیں۔ ورنہ اگر یقین کے ساتھ کسی ایک جانب کو صحیح اور دوسری جانب کو غلط کہا جا سکتا تو حروف مقطعات کی جو تاویلات کم از کم حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں وہ اس کی زیادہ مستحق ہیں کہ شاہ صاحب کی تاویلات کے مقابلہ میں انھیں صحیح کہا جائے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے

---

[۱] کشف بزدوی، ج ۱ ص ۵۸ [۲] الاتقان ج ۲ ص ۸

خصوصیت کے ساتھ یہ دعا فرمائی تھی کہ "اللھم فقھہ فی الدین وعلمہ التاویل"[۱]

اور جب صورت حال یہ ہے کہ جانبین میں صحت اور غلطی یا صرف صحت یا صرف غلطی کا احتمال ہے بلکہ ان میں اور بھی جو متعدد تاویلات ہوئی ہیں ان میں سے ہر تاویل میں بھی یہی احتمالات ہیں تو حروف مقطعات بھی "والمتشابہ ما احتمل وجوھا" کی فہرست میں آتے ہیں اس لئے انھیں بھی متشابہات میں سے ہونا چاہیے۔

شاہ صاحب نے ان حروف کی تاویلات کو اپنے مخصوص وہبی علوم میں سے شمار کیا ہے[۲] اس کی جو تاویلات کی ہیں ان کا خلاصہ ان کی اس عبارت سے معلوم ہو جاتا ہے کہ

"حروف مقطعہ اسمائے سور اند بآں معنی کہ مجملی از دلالت می کنند بر آنچہ مفصلاً در سور مذکور ہ شدہ"[۳]

یہ بات کہ حروف مقطعہ سورتوں کے نام ہیں، یہ تو شاہ صاحب کی منفردات نہیں، بعض دوسرے حضرات بھی یہی کہتے ہیں[۴] البتہ اپنے مسمیات، یعنی مضامین سور پر ان حروف یا اسماء کی اجمالی دلالت کس طرح ہے، اس میں شاہ صاحب نے اپنے مخصوص فکر کی جولانی دکھائی ہے[۵] واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

قصص

قصص کو بعض علماء نے متشابہات میں سے شمار کیا ہے[۶] لیکن شاہ صاحب کی اس سلسلہ میں کوئی تصریح نہیں ملتی کہ وہ انھیں متشابہات میں سے شمار کرتے ہیں یا نہیں۔ اس کی صراحت ضرور ملتی ہے کہ متشابہات کی تاویل کی طرح قصص کے استقصاء اور اکثار کو بھی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی کے خلاف قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:-

"مرضیٔ شارع عدم خوض بود در تاویل متشابہ قرآن، و تصویر حقائق صفات الٰہیہ و تسہیم و استقصائے قصص"[۷]

---

[۱] بخاری، ج ۱ ص ۲۶ - [۲] الفوز، ص ۴ [۳] ایضاً

[۴] بخاری، ج ۱ ص ۸۷ - نزھۃ القلوب، ج ۱ ص ۳، ۴ - آمدی، ج ۱ ص ۸۶

[۵] مولانا مودودی کا کہنا ہے "ولا یجب من تحمل لتفسیرھا فان ذلک من القول علی اللہ بالظن ومن تفسیر کلام اللہ بمجرد الرأی وقد ورد الوعید الشدید علیہ" (رشاد ص ۳۲)

[۶] اتقان، ج ۲ ص ۲ [۷] الفوز ص ۱۴

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ ۔ "واکثار از تفاصیل قصص اسرائیلیہ نیز مرضی نبود" ؎۱

ان دونوں مقامات پر استقصاء اور اکثار سے شاہ صاحب کی مراد کیا ہے، اس کی نشان ان کی اس عبارت سے معلوم ہوتی ہے کہ

"ذکر بقرہ بنی اسرائیل کہ ترجمہ یا مادہ یا بیان کلب اصحاب کہف کہ ابقع بود یا احمر لا یعنی است و صحابہ آنرا قبیح می دانستند" ؎۲

مطلب یہ ہے کہ قصص کے جن پہلوؤں سے قرآن کریم نے سکوت اختیار کیا ہے، اخبار بنی اسرائیل سے لے کر ان پہلوؤں کو بیان کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی اور صحابہؓ کے طرز عمل کے خلاف ہے ؎۳

؎۱ اتقان، جلد ۲ ص ۲۱۴ ؎۲ الفوز، ص ۳۶ ۔

؎۳ اخبار بنی اسرائیل کے نامرضی ہونے کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے ازالہ میں وہ روایت بھی نقل کی ہے جس میں حضرت عمرؓ کے توراۃ لے کر حضورؐ کے سامنے پڑھنے اور آپ کے ناراضگی ظاہر فرمانے کا ذکر ہے۔ اور اسی موقع پر ایک اور حدیث بھی نقل کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ "مسلمانوں کی جماعت تم اہل کتاب سے کسی چیز کے متعلق کیوں پوچھتے ہو حالانکہ تمہاری اپنی کتاب میں جسے اللہ تعالیٰ نے تمہارے نبی پر نازل فرمایا، اللہ تعالیٰ کی طرف سے، بطریق اعزاز ملے خالص اخبار موجود ہیں۔ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے کہ اہل کتاب نے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تغیر و تبدل کر دیا ہے۔ اور اپنی طرف سے لکھ کر کہہ دیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے تاکہ اس کے ذریعہ وہ تھوڑی قیمت حاصل کر سکیں۔ جو علم تمہارے پاس ہے اس کے ہوتے تمہیں ان سے پوچھنے کی کیا ضرورت ہے جبکہ ہم نے نہیں دیکھا کہ ان کا کوئی آدمی بھی تم سے تمہاری کتاب کے بارے میں پوچھتا ہو۔" (ج ۲ ص ۲۹)۔

بنی اسرائیل سے روایت کرنے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو متخالف روایات ہیں۔ ایک روایت میں ہے "حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج"۔ دوسری روایت میں ہے "لا تصدقوا ولا تکذبوھم"۔

ان دونوں روایتوں کو ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب نے ان میں اس طرح تطبیق دی کہ اعتبارات کی طور پر ادوار و مواقع میں جہاں خرابی دین سے اختلاط کا اندیشہ نہ ہو اہل کتاب سے روایت جائز ہے، ان کے سوا باقی امور میں ان سے روایت جائز نہیں۔ (حجۃ، ج ۱، ص ۱۷)

اسی موقع پر شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ کتب تفسیر میں درج شدہ اسرائیلیات اور علمائے اہل سے منقول اخبار جو کتب تفسیر میں موجود ہیں، ان میں سے اکثر ایسی ہیں کہ ان پر کسی حکم یا عقیدہ کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ (ایضاً)

استقصائے قصص اور تاویل الاحادیث

اس موقع پر غور طلب بات یہ ہے کہ استقصاء کی کیا صرف یہی ایک صورت ہے کہ کسی قصہ کی غیر مذکور جزئیات کو اخبار بنی اسرائیل سے لیکر ذکر کیا جائے۔

راقم الحروف کے خیال میں استقصاء کی صرف یہی ایک صورت نہیں بلکہ یہ صورت بھی استقصاء کہلائے گی کہ ان توضیحات کو جو متن قصص میں درج نہیں اپنے ذہن سے پیدا کیا جائے کیونکہ اخبار بنی اسرائیل سے تفصیلات لینے کی ممانعت کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ ہو سکتا ہے وہ تفصیلات واقع کے مطابق نہ ہوں یا کسی کی من گھڑت ہوں اور یہ ران کی نقل کا سلسلہ چل پڑا ہو۔

اور جب من گھڑت ہونے کے احتمال کی وجہ سے اخبار ناقابل اعتبار ہو سکتی ہیں احسان کا قبول یا عمل کیا شارع کی مرضی کے خلاف ہو سکتا ہے تو خود اپنی طرف سے کسی قصہ کی بعض توضیحات گھڑنا بھی شارع کی مرضی کے خلاف ہوگا اور یہ بھی استقصائے ممنوع کی فہرست میں شمار ہوگا۔

خود شاہ صاحب ایک موقع پر اسباب نزول کے سلسلہ میں لکھتے ہیں۔

"واصل دریں باب ایراد قصص مسموعہ است بے تصرف عقل" ؎۱

لیکن تاویل الاحادیث میں شاہ صاحب نے خصوصیت کے ساتھ خارق کی جو تاویلات کی ہیں انھیں دیکھکر ہر صاحب بصیرت یہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ ان میں قصص کی توضیحات نامسموعہ کا ایراد اور عقل کا تصرف کس حد تک ہے۔

"تاویل الاحادیث میں شاہ صاحب نے قصص کی تاویلات کی ہیں جیسا کہ خود اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے۔ لیکن قصص کی تاویلات کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قصص شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں سے نہیں، کیونکہ جیسا کہ مقطعات کی بحث میں لکھا جا چکا ہے، اول تو شاہ صاحب کی رائے کے مطابق راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں، پھر یہ کہ شاہ صاحب عملاً بھی تمام متشابہات کی تاویلات کرتے ہیں۔

"تاویل الاحادیث" کا اصل موضوع قصص انبیاء کی حکمت کا بیان ہے۔ ان قصص میں جہاں کہیں خوارق آتے ہیں، شاہ صاحب نے ان کی تاویلات بھی کی ہیں۔

؎۱ الفوز، ص ۳۶ ۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ خوارق بھی ان امور عادیہ میں سے ہیں جو طبعی اور عنصری اسباب سے وابستہ ہوتے ہیں، انھیں خوارق صرف اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے اسباب ضعیف اور قلیل الوقوع ہوتے ہیں اور عوام کے لئے وہ متوقع نہیں ہوتے۔ [1]

خوارق کی ان تاویلات سے شاہ صاحب کا مقصد یہ ہے کہ مسببات کو عادی اسباب سے وابستہ کر کے انھیں فہم عام سے قریب کر دیا جائے۔

لیکن شاہ صاحب کی بیان کردہ تمام تاویلات ایسی نہیں جو خوارق کو فہم عام کے قریب اور فیعادی امور کو عادت کے مطابق بنا دیں۔ بلکہ بعض مواقع پر شاہ صاحب نے ایسے عنصری اور عادی اسباب بھی بیان کئے ہیں جو بجائے خود خوارق ہیں اور جن سے بجائے اس کے کہ خوارق کو سمجھنے میں مدد ملے خود ان اسباب کو سمجھنے میں ذہن الجھ جاتا ہے۔

مثلاً سمندر سے حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کے پار ہونے اور فرعون اور اس کے لشکر کے غرق ہو جانے کی تاویل میں لکھتے ہیں۔

"فلما وصلوا الی الیم سلط اللہ علیھم ریحا قویۃ شقت بعضہ وأیبست بعضہ، وتصرفت فی بعضہ کتصرفھا فی أجزاء الأرض حین تصیر أعصارا، فأتبعی بنی اسرائیل وھلاک فرعون وجنودہ۔" [2]

اسی طرح ایک جگہ بنی اسرائیل کے بندر بن جانے کی تاویل شاہ صاحب اس طرح کرتے ہیں کہ

"ذلک بأن جعل اللہ فاسد المزاج متعفن الطبیعۃ، فخلا أکلوھا سری سوء المزاج فیھم وتغیرت أبدانھم وتغیر تولد النسمۃ فیھا فأسبغ ھذا التغیر ونبت الشعر وألقی علیھم الصغار والھوان، وصاروا قردۃ۔" [3]

حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ

چونکہ حضرت مریمؑ کی والدہ ماجدہ کے کسی متفنی نے اس لحاظ سے کہ ان کی قوت متخیلہ کا اثر یہ ہوا کہ حضرت مریم میں بھی ذکورت کا مزاج پیدا ہو گیا۔

جوان ہو جانے کے بعد جب وہ ایک بار حیض سے پاک ہوئیں تو غسل کے لئے ایک تنہا

[1] تاویل، ص ۹، ۱۰۱۔ [2] ایضاً ص ۴۷ [3] ایضاً ص ۶۳

عام ہو گئیں اور آثار کے اپنے کپڑے اتار دیئے۔ جس اس وقت حضرت جبرئیلؑ مجسم، شباب اور جسمانی اعتدال کا مجسمہ بن کر سامنے آ گئے۔

حضرت مریمؑ بھی چونکہ جوان تھیں اس لئے انھیں اپنے نفس پر فساد کا اندیشہ ہوا اور اس وقت ان کی طبیعت اور نفس میں دو متضاد کیفیات پیدا ہوئیں طبیعت میں وہ کیف و سرور پیدا ہوا جو جماع کے وقت ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے ان کے نسلی قویٰ میں ہیجان پیدا ہو گیا اور نفس بارگاہ خداوندی میں اپنی عصمت کے لئے ملتجی ہوا۔

جب حضرت جبرئیلؑ نے کہا کہ میں خدا کا فرستادہ ہوں اور خدا کے حکم سے تمہیں ایک لڑکا بخشنا چاہتا ہوں، تو حضرت مریمؑ میں ابتہاج، انشراح اور انس کی کیفیت پیدا ہوئی۔

حضرت جبرئیلؑ نے فرج وانس کی یہ کیفیت دیکھ کر ان کی شرمگاہ میں پھونک ماری جو ہوا، ان کے رحم تک پہنچی، اس سے رحم میں لگدگدی پیدا ہوئی، نتیجۃً انھیں انزال ہوا اور حمل قائم ہو گیا۔

چونکہ حضرت مریم کے مزاج میں، اپنی والدہ کی قوت متخیلہ کے اثر سے ذکورت تھی اس لئے ان کے مادہ منویہ میں بھی مذکر کے مادہ منویہ کی خاصیت تھی اور اسی لئے حمل قائم ہوا۔

اس موقع پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ شاہ صاحب دہریین کی طرح اس کے قائل بھی نہیں کہ کوئی چیز بادی اور طبعی سبب کے بغیر وقوع میں آ ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ اسی "تاویل الاحادیث" میں معجزہ خوارق کے متعلق خود شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان کا کوئی طبعی سبب نہیں، ان کا وقوع محض حکم خداوندی سے ہوا ہے مثلاً

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جو الواح کو طور پر ملی تھیں، ان کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ ایسے جوہر کی بنی ہوئی تھیں جو جنت کے زمرد سے مشابہ تھا اور اس جوہر کا وجود کسی عنصری سبب کے بغیر صرف امر اللہ کے لفظ "کن" کا نتیجہ تھا۔ [1]

حضرت مریمؑ کو جو پھل ملتے تھے ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کسی عنصری سبب کے بغیر انھیں اللہ تعالیٰ محض اپنے لفظ "کن" سے پیدا فرماتا تھا۔ [2]

اور صرف ان خوارق کے بارے ہی میں شاہ صاحب نے یہ بات نہیں فرمائی بلکہ اس زمانے کے

[1] تاویل، ص ۳۸۔ [2] ایضاً ص ۴۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تمام خوارق کے بارے میں فرمایا کہ حضرت زکریاؑ کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ

" ان کون یوم مثل لا یتوقف علی سبب عنصری کالأیام التی کانت عند خلق آدم علیہ السلام " [1]

ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ظہور قیامت کا مبدأ اور اس کی علامات تین چیزیں ہیں اور تیسری کے بارے میں لکھتے ہیں :

" الثالث سر خفی فی الحکمۃ الربانیۃ لا یتناولہ لہ، کما لا یتناول کون النار حارۃ یابسۃ دون الماء وکون الشمس تجری من المشرق إلی المغرب فی حرکتھا الشھریۃ ومن المغرب إلی المشرق فی حرکتھا السنویۃ " [2]

ان تمام تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک خوارق کا وقوع عنصری اسباب کے بغیر محض حکم اور قدرت خداوندی سے بھی ہو سکتا ہے۔

اور جب صورت حال یہ ہے تو اگر شاہ صاحب مذکورہ تین خوارق کی اس طرح کی تاویلات کے بجائے انہیں بھی حکم اور قدرت خداوندی کی طرف منسوب فرماتے تو بہتر ہوتا کیونکہ شاہ صاحب نے ان کی جو تاویلات کی ہیں وہ بجائے خود خوارق ہیں۔ [3]

[1] تاویل، ص ۷۲ [2] ایضاً ص ۵۸

[3] پہلے ایڈیشن میں تینوں تاویلات کا تفصیلی تجزیہ بھی شائع ہوا ہے جو تنقید کی سختی کی وجہ سے موجودہ ایڈیشن میں حذف کر دیا گیا۔

متشابہات میں خوض

اختلاف اصل نہیں بلکہ فرع ہے ایک دوسرے سے اختلاف کی۔ اصل اختلاف اس میں ہے کہ قرآن کریم کی آیت

" وما یعلم تاویلہ إلا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ " [1]

میں وقف اللہ پر ہے یا العلم پر اور والراسخون میں واؤ استیناف کے لئے ہے یا عطف کے لئے۔

بعض لوگ اللہ پر وقف کرکے واؤ کو استیناف کا قرار دیتے ہیں اور یقولون کو خبر اور بعض لوگ العلم پر وقف کرکے واؤ کو عطف کا قرار دیتے ہیں اور یقولون کو حال۔ [2]

اس کے نتیجہ میں یہ اختلاف رونما ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم متشابہات کی تاویل جانتے ہیں یا نہیں۔

جو لوگ اللہ پر وقف کرتے ہیں، ان کے نزدیک متشابہات کا علم اللہ کے سوا دوسروں کو نہیں [3] اور جو العلم پر وقف کرتے ہیں ان کے نزدیک راسخون فی العلم بھی متشابہات کی تاویل کو جانتے ہیں۔

صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعین میں سے اسلاف کی اکثریت اس طرف ہے کہ وقف اللہ پر ہے، متشابہات کی مراد کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور حقیقت کا اعتقاد رکھتے ہوئے، ان کی مراد کو اللہ کے سپرد کرنا واجب ہے۔ عام متقدمین اہل سنت والجماعت بالخصوص اخباث کا مسلک یہی رہا ہے [4]

---

[1] آل عمران ۷ —— [2] چنانچہ امام رازی لکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ، عائشہؓ، مالک بن انسؒ، کسائی قراء اور معتزلہ میں سے ابوعلی جبائی اللہ پر وقف کے قائل ہیں اور وہ کو ابتداء کے لئے مانتے ہیں اور مجاہد، ربیع بن انس اور کثر متکلمین وغیرہ ہیں کہ وقف العلم پر ہے۔ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۷۰۳)

[3] ان دونوں سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا باقی لوگ ہیں ورنہ خطاب بما لا یفید الزم آئیگا جیسا کہ ابن امیر الحاج، قاضی بیضاوی کے حوالے لکھتے ہیں، لعلھم أرادوا أنھا استأثر اللہ بمعرفتھا من غیر الرسول أو استأثر اللہ ورسولہ و لم یقصد اللہ بھا إفھام غیرہ إذ یجل الخطاب بما لا یفید (التقریر والتحبیر ۱ ص ۱۶۰)

[4] اتحاف زبیدی۔ ج ۱ ص ۵۵، ۵۶۔ الاتقان ج ۲ ص ۳ —— علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ کثر کا جن میں اخباث بھی ہیں، مالک، وکیع، اور اوزاعی بھی شامل ہیں، مذہب ہی ہے کہ یہ صراط ہیں (باقی صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

امام شافعی کی طرف العلم پر وقف منسوب ہے ۔۱؎

لیکن متاخرین کا مسلک یہ ہے کہ وقف العلم پر ہے، اور الراسخین فی العلم بھی متشابہات کی تاویل کو جانتے ہیں۔ عام معتزلہ کا بھی یہی مسلک ہے ۔۲؎

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) عام علماء پر یہ اقرار کیا جاتا ہے اور بزدوی نے میں اسے بار بار دہرایا گیا ہے کہ اگر راسخین کا علم مراد کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا تو ان کے نازل کرنے کا مقصد کیا ہے؟ اس کا جواب عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ اس سے زیادہ صحیح یہی ہے کہ "أنزل للمتشابہ تحقیق الابتلاء" (زین بزدوی ج ۱ ص ۵۷)

(زرقانی نے مباحث القرآن میں متشابہات کی حکمتیں تفصیل سے بیان کی ہیں۔ (ج ۲ ص ۱۷۸ - ۱۸۱) من شاء فلیرجع الیہ۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) ۱؎ کشف بزدوی۔ ج ۱ ص ۵۸۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ متشابہات میں خوض کے معاملہ میں جو اختلاف ہے وہ حقیقی نہیں، اس لئے کہ جو لوگ وقف کے قائل ہیں کہ راسخین فی العلم متشابہات کی تاویل کو جانتے ہیں، ان کی مراد یہ ہے کہ وہ حقیقت کو نہیں صرف ظاہر کو جانتے ہیں، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ متشابہات کی مراد کو اللہ کے سوا، کوئی نہیں جانتا، ان کی مراد یہ ہے کہ ان کی حقیقت اللہ کے سوا کسی کو معلوم نہیں۔ (کشف بزدوی۔ ج ۱ ص ۵۶)

متقدمین اور متاخرین کے درمیان رفع اختلاف کی ایک صورت یہ بھی اختیار کی گئی ہے کہ ہر وہ متشابہ جس کا علم کسی طریقہ سے راسخین فی العلم، اس کی مراد جانتے ہیں۔ مثلاً "استوی اللہ فغسلہ جعلہ متشابہ لیکن الجلیل ربی لا ینبغی" کی طرف جو علم ہے، اس کا رد بھی ہے۔ لہٰذا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ نے انھیں انسان کی ذاری اپنی ترک واعراض سے کام لیا اور جس متشابہ کا رد کسی علم کی طرف سے ممکن نہ ہو، راسخین فی العلم، ان کی مراد کو جانتے ہیں۔ مثلاً "یسئلونک عن الساعۃ أیان مرساھا قل علمھا عند ربی" متشابہ ہے اور اللہ کے سوا اسے کوئی نہیں جانتا۔ (کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۶ - ۵۷)

امام راغب اصفہانی نے متشابہات کی تین قسمیں کی ہیں: (۱) وہ متشابہات جن کے علم کی کوئی سبیل نہیں مثلاً قیامت کا وقت اور خروج دابہ وغیرہ۔ (۲) وہ متشابہات جن کے علم کی سبیل ہے مثلاً غریب الفاظ اور مشکل کلام۔ (۳) وہ متشابہات جو ان دونوں کے درمیان ہیں انھیں بعض راسخین فی العلم جانتے ہیں، بعض نہیں جانتے (صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے حق میں دعا فرمائی تھی "اللھم فقھہ فی الدین وعلمہ التأویل" اس میں متشابہات کی اسی قسم کی طرف اشارہ ہے۔ (المفردات، کتاب النون، ص ۲۵۳)

امام رازی نے آیات کی تین قسموں پر منقسم کیا ہے۔ (۱) جن کے ظاہر کی عقلی دلائل سے بھی تائید ہوتی ہو، ایسی آیات محکم ہیں۔ (۲) جن پر اس امر کے قطعی دلائل قائم ہیں کہ ان کا ظاہر مراد نہیں ایسی آیات کے بارے میں یقین کے ساتھ یہ کہا جائے گا کہ ان کا ظاہر مراد نہیں۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

متاخرین نے متقدمین کے طریقے سے انحراف کرتے ہوئے، متشابہات میں خوض اس لئے کیا کہ عہد سلف کے اختتام کے بعد اہل بدعات کا ظہور ہوگیا تھا اور انھوں نے متشابہات سے اپنے باطل مذاہب کی تائید شروع کر دی تھی، اس لئے متاخرین اس پر مجبور ہوئے کہ خود بھی متشابہات کی تاویل کریں، ان کا رد کریں۔ ۱؎

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بہرحال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ طریقہ سلف اسلم وطریقہ خلف احکم ہے۔

راسخین فی العلم کون لوگ ہیں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "المراء مسح من برت یمینہ وصدق لسانہ واستقام قلبہ وحسن بطنہ وفرجہ" [1]

صاحب کشف بزدوی نے اس سلسلہ میں تین قول نقل کئے ہیں [2]

۱ — وہ ثابت اور مستقیم شخص جس کے علم میں تشکیک اور استزلال نہ ہو۔

۲ — وہ شخص جس نے فروع کو اجتہاد کے ذریعہ پھیلا کر علم کی اس درجہ تحقیق کی ہو کہ علم اس کے دل میں جم گیا ہو۔

۳ — وہ جو معرفت، قول اور عمل تینوں ذرائع سے علم کی حقیقت تک پہنچ گیا ہو۔

امام رازی لکھتے ہیں کہ راسخ وہ ہے جو اللہ کی ذات اور صفات کو یقینی اور قطعی دلائل سے جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ پھر جب وہ کسی متشابہ کو دیکھے اور دلیل قطعی بتائے کہ اس سے اس کا ظاہر مراد نہیں تو اس کا یقین کرے کہ اللہ کی مراد اس میں ظاہر سے ہٹ کر کچھ اور ہے اور یہ مراد حق ہے اور ظاہر کے رد ہونے کی وجہ سے اس کے دل میں قرآن کی صحت کے بارے میں کوئی شبہ پیدا نہ ہو۔ [3]

شاہ صاحب راسخین فی العلم کے بارے میں ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"ومن تماثیل الراسخین فی العلم المجتہدین غایۃ الاجتہاد فی تدوین علم الشرائع واستماع علم الرسول من غیر أن یحیط ابالشریعۃ معزا قوالی أصولہا کالمضرین

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ۔ (۳) جن کے ثبوت یا انعقاد میں کسی جانب کے لئے، اس قسم کے دلائل ہوں، نہ ہوں ایسی آیات متشابہ ہوں گی ——— دوسری قسم کی آیات کے بارے میں امام رازی لکھتے ہیں کہ ان میں "لا یجوز الخوض فی تعیین التاویل۔ (تفسیر کبیر ج ۳ ص ۵۹۷)

اور تیسری قسم کی آیات کے بارے میں لکھتے ہیں "فیکون من حقہ التوقف فیہ۔۔۔۔ الا أن الظن الراجح حاصل فی إجراءھا علی ظواھرھا" (ایضاً ص ۶۰۱)

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] کشف بزدوی۔ ج ۱ ص ۵۸۔ [2] اخرجہ الطبرانی وغیرہ عن ابی الدرداء بحوالہ الاتقان [3] کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۷۔ [4] کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۷۔ [5] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۰۳

والمحدثین والفقہاء والقراء والأصولیین والمتکلمین وحملۃ القرآن والحفاظ" [1]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

لایعلم کنہ ھذا التفوق والاستواء إلا ھو والراسخون فی العلم ممن آتاہ اللہ من لدنہ علماء [2]

شاہ صاحب کی ان دونوں عبارتوں کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راسخین فی العلم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جنہیں طلب وکسب کے ذریعہ رسوخ فی العلم حاصل ہوا ہے پہلی عبارت میں مذکور تمام لوگوں کا تعلق اسی قسم سے ہے۔ دوسرے وہ ہیں جنہیں علم لدنی کے ذریعہ رسوخ فی العلم حاصل ہوتا ہے اور طلب وکسب کو اس میں دخل نہیں ہوتا۔

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کا طریقہ

معلوم ہو چکا ہے کہ متشابہات میں خوض کا مسئلہ "وما یعلم تاویلہ إلا اللہ" کی تفسیر میں اختلاف پر مبنی ہے، اس لئے سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ اس آیت کی تفسیر شاہ صاحب کے نزدیک کس طرح پر ہے۔

شاہ صاحب نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے:۔

"نمی داند مراد آں مگر خدا و ثابت قدماں در علم می گویند ایمان آوردیم بایں متشابہ" [3]

یہ ترجمہ آیت کا بالکل لفظی ترجمہ ہے اور اس سے کوئی بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اللہ پر وقف مانتے ہیں یا علم پر۔

راقم الحروف کی نظر سے اور کوئی مقام بھی ایسا نہیں گذرا، جہاں شاہ صاحب نے اس کی صراحت کی ہو کہ اس آیت میں، ان کے نزدیک وقف کس مقام پر ہے۔

بلکہ اس کے برخلاف ہم دیکھتے ہیں کہ شاہ صاحب کا عام مزاج چونکہ یہ ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں حتی الوسع جمع وتطبیق اور خروج عن الخلاف کی راہ اختیار کرتے ہیں اور اس آیت کی تفسیر میں بھی چونکہ اختلاف ہے اور یہ اختلاف دور رس نتائج کا حامل ہے، اس لئے شاہ صاحب نے

---

[1] الدور، ص ۱۶۱ [2] حسن العقیدہ ص ۲۷، ۲۸۔

[3] فتح الرحمٰن، ص ۵۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہاں خروج عن الخلاف کی یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس آیت کو متشابہ قرار دیتے ہوئے امام راغب اصفہانیؒ کی طرح یہ کہہ دیا ہے کہ اس میں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہے اور معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک متشابہ وہ ہے جس میں دو معنی کا احتمال ہو۔

چنانچہ ایک جگہ متشابہ کے اسباب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"واحتمال عطف واستیناف، فانہ لا یعلم تأویلہ إلا اللہ والراسخون فی العلم"[1]

لیکن اس حقیقت کے باوجود کہ شاہ صاحب نے اس آیت کو متشابہات میں سے مانا ہے اور اس صورت حال کے باوجود کہ انھوں نے کہیں اس کی تصریح نہ کی ہو کہ اس آیت میں ان کے نزدیک واقف کس مقام پر ہے، واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں، چنانچہ ان کا یہ قول گذر چکا کہ:

"لا یعلم کہ ھذا التفوق والاستواء إلا ھو والراسخون فی العلم من أتاہ اللہ من لدنہ علما"[2]

تفوق اور استواء بالاتفاق متشابہات میں سے ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا اور جب شاہ صاحب کے نزدیک راسخین فی العلم ان کی حقیقت کو جانتے ہیں تو یہی حکم بالقیاس متشابہات کا بھی ہوگا۔

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

وقد یکون شیئان متشابھین لا یتمیزان لأمر خفی لا یدرکہ إلا النبی صلی اللہ علیہ وسلم والراسخون فی العلم من أمتہ"[3]

اس عبارت سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں اور ان دونوں اقتباسات سے بطریق قوی الخطاب یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک واقف "العلم" پر ہے۔

اصولی طور پر طے ہو جانے کے بعد کہ شاہ صاحب کے نزدیک راسخین فی العلم بھی متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں، اب تفصیل کے ساتھ یہ دیکھنا ہے کہ متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کی تصریحات کیا ہیں، اور ان کا عمل ان تصریحات کے موافق ہے یا مخالف۔

[1] المفردات کتاب المتشابہ ص ۲۲۵۔ [2] الفوز ص ۲۸۔ [3] حسن العقیدہ ص ۲۸، حجۃ ج ۱ ص ۱۱۰۔

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کی تصریحات

شاہ صاحب متشابہات میں خوض کے خلاف ہیں اور اس کی تصریح

علماء نے اپنی تصانیف میں متعدد مقامات پر کی ہے، بعض اہم تصریحات حسب ذیل ہیں:۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشگوئی کے مطابق ظہور فتنہ کے بعد مسلمانوں میں کیا کیا اثرات پیدا ہو جائیں گے، ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

۱۔ "ششم تمسک بمرجم در تاویلات متشابہ قرآن۔ أخرج الدارمی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت تلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھو الذی أنزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات ھن أم الکتاب وأخر متشابھات، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الذین یتبعون ما تشابہ منہ فاحذروھم"[1]

۲۔ "واعلم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یحم البتۃ من باب التفکر فی الذات بل نھانا عنہ بقولہ "لا تفکروا فی الخالق" وقولہ "لا فکرۃ فی الرب" فدخل النھی مباحث الصفات أعنی بیان حقائق صفات تعالی وکیفیۃ اتصافہ بھا وأن السمع والبصر ھما غیر العلم أو عین العلم والکلام نفسی أو شیٔ آخر وعلی ھذا القیاس۔۔۔ ثم نشأ ناس یبحثون أنفسھم أھل السنۃ والسنۃ عنھم بمراحل فیکلفوا الا یعنیھم ومالا یبلغہ عقولھم فیالھم من مصیبۃ عمت فأعمت واللہ المستعان"[2]

۳۔ "إن أردت فھم السنۃ فعلیک بالخوض فی ھذہ المسائل رأسا کما لم یخض فیھا السلف"[3]

۴۔ "ومن أصول الدین ترک الخوض فی المتشابھات"[4]

۵۔ "ومن أصول دینہ صلی اللہ علیہ وسلم الوقف علی المتشابھات فلا یتکلم فیھا العقل"[5]

۶۔ "مرضی شارع عدم خوض وورود تاویل متشابہ قرآن وتصریح حقائق صفات الہیہ وتسمیہ مبہم واستقصائے قصص وامثال آں"[6]

---

[1] الفوز الکبیر (فوز محمد) ج ۲ ص ۴۹۸۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۰۔ [3] البدور، ص ۳۰۴۔ [4] تاویل، ص ۹۲، ۹۳۔ [5] حجۃ ج ۱ ص ۱۸۳۔ [6] الفوز ص ۱۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۷ ـــ "یعنی شارع و آیات صفات مثل وجہ و ید، عدم خوض بود در تفسیر آں" [1]

۸ ـــ "آنچہ متکلمان خلوی کنند از تاویل متشابہات و بیان حقیقت صفات، مذہب من نیست نہ مذہب مذہب مالک و ثوری و ابن مبارک و سائر قدما است، آں امر کہ از متشابہات است برظواہر آں و ترک خوض در تاویل آں" [2]

۹ ـــ "وکان یذھب علیك أن الطریق المستقیم فی ھذہ المسئلۃ أی فی مسئلۃ استشفاق الفلسفی فی ھذہ المسئلۃ ھو التباری۔ (راقم) وھا یشیر بھا من التشبیھات کالید والرجل ومن المعانیات وغیرھا أن یمر ھا الإنسان علی ظواھرھا ولا یشتغل بکیفیۃ وجودھا ولا بمعناھا فی الجملۃ أن مراد اللہ ورسولہ فھو حق ولا یقول أرید ھذا أو لم یرد ھذا ولھو ذلك ولا أدری النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ ولا التابعین لھم بإحسان یشتغلون بشیٔ من ذلك وإنما جاء الاشتغال بہ من المعتزلۃ حین استرقوا من الفلاسفۃ ما استرق أھل السنۃ من المعتزلۃ۔" [3]

---

[1] ازالہ۔ ج ۲ ص ۳۱۳۔

[2] الفوز ص ۳۸۔ شاہ صاحب نے حجۃ من قرماہ کا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے:۔

"قال الترمذی فی حدیث "ید اللہ ملأی" وھذا الحدیث قال الأئمۃ نؤمن بہ کما جاء من غیر أن یفسر أو یتوھم ھکذا قال غیر واحد من الأئمۃ منھم سفیان الثوری ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عیینۃ أنہ تروی ھذہ الأشیاء ویؤمن بھا ولا یقال کیف وقال فی موضع آخر ابن إجراء ھذہ الصفات کما جاء بلا تفسیر ولا تشبیہ وإنما التشبیہ أن یقال سمع کسمعی وبصر کبصری۔

[3] تاویل ص ۱۰۴۔ شاہ صاحب نے جو فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ اور تابعین ان میں سے کسی نے بھی اس سے اشتغال نہیں کیا، اس کی ابتدا معتزلہ سے ہوئی، اس سے مراد یہ ہے کہ کثرت اور عمومیت کے ساتھ اشتغال معتزلہ سے ہوا، ورنہ جہاں تک مطلق اشتغال کا تعلق ہے، اس کی ابتدا خود شاہ صاحب کے بیان کے مطابق صحابہ و تابعین کے دور ہی میں ہو چکی تھی۔

(ولیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا) کو شاہ صاحب نے متشابہات میں شمار کیا ہے اور اس کے متعلق فرمایا ہے کہ جملہا الزاما تحتمل علی الخمر ما لیس بھی أو إفسادا فی الأرض مثلا۔ یہ زائغ، صحابی تھے جو مہاجرین اولین میں سے تھے اور جنہیں اس باطل تاویل کی وجہ سے شراب کو اپنے جائز سمجھ کر پینے پر حضرت عمرؓ نے اسی کوڑوں کی سزا دی تھی۔ (قرطبی ۳/۴۷۰)

علامہ سیوطیؒ نے مجرد اسناد احمد و نسائی لکھا ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۱ ـــ "اللہ تبارك وتعالیٰ كیف اتصف بھذہ الصفات وھل ھی زائدۃ علی ذاتہ وما حقیقۃ السمع والبصر والكلام وغیرھا؟ فإن المفھوم من ھذہ الألفاظ بادي الرأی غیر لائق بجناب القدس والحق فی ھذا المقام أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یتكلم فیہ بشیٔ بل جرأمت عن التكلم فیہ والبحث عنہ فلیس لأحد أن یقدم علی ما حجروہ۔" [1]

ان تمام تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ

۲ ـــ شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں خوض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی اور صحابہؓ و تابعین کے طریقہ سے انحراف ہے۔

۳ ـــ ترک خوض ایک اہل دینی ہے

۴ ـــ معتزلہ نے فلاسفہ سے کچھ باتیں چرا کر متشابہات میں خوض کیا اور پھر اہل سنت نے وہ باتیں معتزلہ سے چرالیں۔

۵ ـــ چوں سنت ان میں خوض کرتے ہیں وہ سنت سے کوسوں دور ہیں۔

۶ ـــ شاہ صاحب کا طریقہ قدماء کا طریقہ ہے کہ متشابہات کو ان کے ظواہر پر رکھتے ہوئے، ان کی حقیقت کا اعتقاد رکھنا چاہئے اور ان میں خوض نہ کرنا چاہئے۔

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحبؒ کا عمل

شاہ صاحب نے جن جن چیزوں کو متشابہات میں سے شمار کیا ہے اور جن کی تفصیل

---

[1] ایضاح صفحہ ۳۳ (۳۵) (حضرت عروہ بن مسعود کی آیت سے استدلال کرتے ہوئے عمر کو جبار کہتے تھے (الانعام ع ۱۳)

شاہ صاحب نے واقعی کے حوالہ سے صحیح نامی ایک شخص کا واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ اس نے مدینہ میں آکر متشابہات کے بارے میں یہ چیستاں شروع کر دیا، حضرت عمرؓ نے اسے مزادی اور متاثر اس کے سر سے خون بہہ نکلا (فتوح مصر ص ۱۳۵ و الخراج ص ۱۲۸) اسے وظیفہ محروم کر دیا گیا (ازالہ ج ۱ ص ۲۷) اور لوگوں نے حضرت عمرؓ کے حکم سے اس کے ساتھ مجالست ترک کر دی (ایضاً)۔

علامہ تفتازانی بھی لکھتے ہیں کہ تاویلات کا ثبوت قرن اول اور قرن ثانی میں صحابہ سے بھی ملتا ہے (شرح ع ۱۲۵) لیکن شاہ صاحب کے نقل کردہ ان واقعات سے اس کا اندازہ تو ہی ہو جاتا ہے کہ اگرچہ بعض تابعین نے صحابہ کے دور ہی میں متشابہات میں اشتغال شروع کر دیا تھا، تاہم صحابہ اسے کس نظر سے دیکھتے تھے اور ان کا عام رجحان متشابہات کے بارے میں کیا تھا۔

اشیہ صفحہ ھذا) حجۃ۔ ج ۱ ص ۶۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پہلے گذر چکی ہے۔ ان میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جس میں انھوں نے خوض نہ کیا ہو۔

پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک جو جو چیزیں متشابہات کی قبیل سے داخل ہیں ان کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں حقیقی اور غیر حقیقی۔ غیر حقیقی متشابہات میں تمام فقہاء کی طرح شاہ صاحب نے بھی خوض کیا ہے۔ مثلاً :

۱ — لفظ "قرء" حیض اور طہر دونوں میں مشترک ہے اور شاہ صاحب نے اسے طہر پر محمول کیا ہے۔ [1]

۲ — لفظ "لامستم" میں شاہ صاحب کی تصریح کے مطابق دو معنی کا احتمال ہے اور شاہ صاحب نے اس کے دو معنی۔ جماع اور لمس بالید میں سے جماع کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ اس کا ترجمہ شاہ صاحب یہ کرتے ہیں۔ "یا با اثبت زنان کنید"۔ [2]

۳ — ماء عام ہے اور اس کی وجہ ولیس علی الذین امنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا میں اشتباہ پیدا ہوا ہے۔ لیکن شاہ صاحب نے خود اس کی تاویل کی ہے۔ فرماتے ہیں "جعلها النزاعون علی الخمر مالم یکن بغی أو فساد فی الأرض والصحیح جعلها علی شاربها قبل التحریم"۔ [3]

۴ — لفظ أنّی کو اخاف مشکل کی مثال میں پیش کرتے ہیں۔ [4] یہ کَیْفَ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور مِنْ أَیْنَ کے معنی میں بھی۔

شاہ صاحب نے پہلے معنی کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ اس کا ترجمہ شاہ صاحب یہ کرتے ہیں "پس بیائید بکشت زار خویش ہر وش را کہ خواہید"۔ [5]

اور ظاہر ہے کہ "ہر وش" کیف کا ترجمہ ہے من این کا نہیں۔

صفات و تشبیہات اور معاد یات کے علاوہ باقی امور میں شاہ صاحب کا غور کرنا تو کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں، اس لئے کہ ان میں غور بالاتفاق جائز بلکہ ضروری ہے لیکن تعجب کی

---

[1] مصفی، ج ۲ ص ۵۴ اشارہ ترجمۃ الباب۔

[2] فتح الرحمٰن، ص ۹۰۔ نیز "او لامستم النساء" کے سلسلہ میں ملامست کے بارے میں مصفی (ج ۱ ص ۲۱۶) میں لکھتے ہیں "و استعمال غالب در جماع دارد و ازان کنایہ کردہ می شود"۔

[3] تحفہ ج ۱ ص ۱۶۳ [4] کشف مشکل، ج ۱ ص ۱۴۹

[5] بقرہ ۲۲۳۔

بات یہ ہے کہ حقیقی متشابہات یعنی صفات میں جو بالاتفاق متشابہات میں سے ہیں [1] اور معادیات میں خوض کی شدت سے مخالفت کرتے ہوئے اور ان میں عدم خوض کو اپنا مسلک قرار دیتے ہوئے بھی شاہ صاحب نے ان میں خوض کیا ہے اور ان کی تاویلات کی ہیں۔ [2]

شاہ صاحب کا صفات میں خوض

ایک جگہ فرماتے ہیں :۔

"فوجب أن تستعمل الصفات بمعنی وجود غایاتها لا بمعنی وجود مبادیها فنعنی الرحمة إفاضة النعم لا انعطاف القلب والرقة وأن تستعار أسماء تدل علی تسخیر الملک لمدبنة لتسخیره لجمیع الموجودات إذ لا عبارة فی هذا المعنی أصرح من هذه وأن تستعمل تشبیهات بشرط أن لا یقصد إلی أنفسها بل إلی معان مناسبة لها إلی العرف فیراد بسط الید الجود مثلاً"۔ [3]

اور اسی مقام پر ذرا آگے صفات میں خوض اور ان میں تفکر کا یہ مطلب بتایا ہے کہ

"والتفکر فیها إنما هو أن الحق کیف اتصف بها"۔ [4]

سوال یہ ہے کہ رحمۃ کو افاضۃ النعم اور بسط ید کو جود کے معنی میں لینا اور تمام صفات کے بارے میں یہ کہنا کہ ان سے ان کی غایات مراد ہیں مبادی مراد نہیں، بالفاظ دیگر اللہ تعالیٰ ان سے غایات کے اعتبار سے متصف ہے، مبادی کے اعتبار سے متصف نہیں۔ کیا یہ کیفیت اتصاف میں خوض نہیں اور کیا اسے تاویل کے سوا کچھ اور کہا جا سکتا ہے؟ صفات سے مبادی کے بجائے غایات مراد ہونا، یہ بات دوسروں نے بھی کہی ہے اور شاہ صاحب نے خود اسے تاویل ہی شمار کیا ہے، [5]

۲ — ایک موقع پر محدثین حدیث کا دفاع اور نافین فی الصفات کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

---

[1] شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ آیات صفات سلف و خلف دونوں کے نزدیک متشابہ ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سلف نے تاویل نہیں کی اور خلف نے علی سبیل الاحتمال تاویل کی ہے۔ تکملہ علی سبیل اعلم (حاشیۃ النبالی علی شرح جمع۔ ج ۲ ص ۲۶۸)۔

[2] علامہ سیوطی لکھتے ہیں۔ ومن المتشابهات آیات الصفات ..... وجمهور أهل السنة وأهل الحدیث علی الإیمان بها وتفویض معناها المراد إلی الله تعالی ..... عن ذلک أنه سئل عن الآیة (الرحمٰن علی العرش استوی) وأخری (فقال الکیف غیر معقول والاستوی غیر مجهول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة (الاتقان ج ۲ ص ۶)

[3] تکملہ، ج ۱ ص ۶۳۔ [4] ایضاً [5] ایضاً ج ۱ ص ۱۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"ولنا أن نضرها بمعان هي أقرب وأوفق مما قالوا بأنه، لأن تلك المعاني لا يتعين القول بها ولا يضطر الناظر في الدليل العقلي إليها، وأنها ليست راجحة على غيرها ولا فيها مزية بالنسبة إلى ما عداها إلا حكماً بأن مراد الله ما نقول، ولا إجماعاً على الاعتقاد بها ولا إلزام بها فيهات ذلك، فنقول ..."

اور اس کے بعد شاہ صاحب نے حیات، علم، سمع، بصر، ارادہ، قدرت، کلام، رضا، سخط، اور لعنت، رویت ان سب کے معانی بیان کئے ہیں۔ اور اپنی دانست میں ان کی صحیح تاویلات پیش کی ہیں۔[1]

اسی طرح الخیر الکثیر کے خزانہ ثانیہ میں، اسماء وصفات کی اور خزانہ ثالثہ میں معاد یات کی تاویلات موجود ہیں۔

الخیر الکثیر ہی میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"ویذهب الشیخ أبي الحسن الأشعري عند ما وقع ویذهبه من تماثل، ویذهب المحققون"

اور اس کے بعد وجود کا عین ماہیت ہونا، کلام کا نفسی ہونا، قبر، حساب، میزان اور رویت وغیرہ کے بارے میں امام اشعری نے جو کچھ کہا ہے شاہ صاحب نے ان سب کی تصویب کی ہے[2] اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ان تمام تاویلات سے متفق ہیں۔

ایک موقع پر رویت کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"وهو من في المؤمنين يوم القيامة يوجهين، أحدهما أن ينكشف عليهما انكشافا بليغا كالمؤمن المتصدق به عقلا فكأنه رويته بالبصر إلا أنه من غير مواز نة ومقابلة ولون وشكل، وهذا الوجه قال به المعتزلة وغيرهم وهو حق، وإنما خطأهم في التأويل بحمل المعنى أو حصرهم الرؤية في هذا المعنى."[3]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رویت کی جو تاویل معتزلہ نے کی ہے وہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی

[1] حجتہ اللہ ج ۱ ص ۱۶۳، ۱۶۵۔ یہاں اس امر کی طرف بھی اشارہ بھی مناسب ہے کہ صفات کی جو تاویلات شاہ صاحب نے مقاید کی ہیں ان کو دیکھ کر یہ جاسکتا ہے کہ شاہ صاحب نے بھی ویسی ہی باتیں کہی ہیں جو دوسرے کہتے ہیں لیکن چونکہ ہمارا علم کلام سے متعلق ہیں اور راقم الحروف کے موضوع سے خارج ہیں اس لئے راقم الحروف ان کی تفصیلات میں خوض کرنا نہیں چاہتا۔

[2] ص ۱۴۷-۱۴۸ ص ۸۰

[3] حسن العقیدہ، ص ۳۸

قبول ہے، یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس تاویل کو علی سبیل التعین قبول کرنے کے لئے تیار نہیں، اس لئے کہ یہ میں اہل سنت کے مسلک کے خلاف ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

رویت ہی کے بارے میں حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:۔

"وذكر ابن الماجشون أن كل حديث جاء في النقل والرؤية في المحشر فمعناه أنه يغير أبصار خلقة فيرونه نازلا مقبلا وينجلي خلقه، ويخاطبهم وهو غير متغير عن عظمته ولا منتقل ليعلموا أن الله على كل شئ قدير."[1]

"تاویل الاحادیث میں"، اشقاق قمر کے مسئلہ کے ساتھ ساتھ رویت باری کے سلسلہ میں ابن ماجشون کی رائے کو بھی کہا ہے، اسے شاہ صاحب نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے کہ

"وقال ابن ماجشون، وهو من أئمة الهدى، أن الله تعالى لا يتحول يوم القيامة من صورة إلى صورة ولكن يراه الناس في صورة شتى."[2]

اور اس کے بعد ابن ماجشون نے اشقاق قمر کی جو تاویل کی ہے اسے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"وقلت وهذا القول ذكرته على سبيل الإمكان والاحتمال والله تعالى تسع الكل والعلم عند الله."[3]

مجھ میں شاہ صاحب نے ابن ماجشون کی اس تاویل کو بواسطہ اہل حق کی تاویل کہا ہے اور تاویل میں ابن ماجشون کے امام ہدیٰ ہونے کا اقرار کرتے ہوئے ان کی اس تاویل کو رد کرنے کے بجائے اسے ممکن اور محتمل قرار دیا ہے۔ یہ تمام امور اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ شاہ صاحب بھی علی سبیل الاحتمال ابن ماجشون کی اس تاویل سے متفق ہیں۔

ابن ماجشون نے اشقاق قمر اور رویت باری کے مسئلہ میں جو کچھ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں مسئلے اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک جیسے ہیں۔

ان دونوں مسئلوں کے بارے میں ابن ماجشون کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ قمر واقعۃً دو ٹکڑے ہوا تھا مگر لوگ دیکھنے والوں نے اسے دو ٹکڑوں کی شکل میں دیکھا تھا۔ اسی طرح قیامت میں اللہ تعالیٰ تو اپنی اصل حالت پر ہوگا لیکن دیکھنے والے اسے مختلف صورتوں میں دیکھیں گے۔

[1] حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۳۔ [2] تاویل ص ۱۰۳۔ [3] ایضاً ص ۱۰۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پھر اشتقاق قمر کی تاویل کو سمجھانے کی جو کوشش ابن ماجشون نے کی ہے اسے شاہ صاحب نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے "قال وسبب هذه الحادثة اجتماع أجزاء مائية صقيلة ملتئمة كالسطح الواحد ودورانها جميعا أو سحاب غليظ فيصير بمنزلة المرآة وينبسط فيها القمر فيرى الناس في الجو قمرين" [1]

اس کے چند سطور بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں "وقلت. وهذا القول ذكرته على سبيل الإمكان والاحتمال وإلا فقدرة الله تسع الكل والعلم عند الله" [2]

شاہ صاحب کی اس عبارت "قال وسبب هذه الحادثة" الخ کے بارے میں مولانا قاسمی لکھتے ہیں کہ مطبوعہ نسخہ میں "قال وأرى أن سبب هذه" الخ کے الفاظ ہیں اور خطی نسخہ میں "قال" کے بعد "واری ان" کے الفاظ نہیں۔

اس تحقیق کے پس منظر میں جو جذبہ کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ مولانا قاسمی، علامہ زاہد الکوثری کے اس خیال کا رد کرنا چاہتے ہیں جس کا اظہار انھوں نے شاہ صاحب کے بارے میں کیا ہے۔ علامہ موصوف لکھتے ہیں "ومن إغرابا تعده انشقاق القمر عبارة عن ترائيه. هكذا الانظار وليس سحر الأعين من شأن رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين" [3]

مولانا قاسمی نے مقدمہ "اللمحات" اور مقدمہ تاویل [4] میں علامہ کوثری پر رد کرتے ہوئے یہ بتایا کہ یہ شاہ صاحب کی رائے نہیں ابن ماجشون کا قول ہے۔ اور شاہ صاحب کے اصل مسلک کو ظاہر کرنے کے لئے ان کی یہ عبارت نقل کی کہ "وكان يذهب عليك أن الطريق المستقيم ... غير من كلامه" خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک صحیح طریقہ کار یہ ہے کہ تشبیہات کو ان کے ظاہر پر محمول کرنا چاہئے اور ان کی کیفیت وجود میں استغال سے احتراز کرتے ہوئے، اس کا اعتقاد رکھنا چاہئے کہ اللہ و رسول کی ان سے جو مراد ہے وہ حق ہے۔

راقم الحروف کو اس سے بحث نہیں کہ تاویل الاحادیث کی اصل عبارت میں "قال" کے بعد "اری ان" ہے یا نہیں۔ بحث صرف اس سے ہے کہ مولانا قاسمی کو علامہ موصوف کی اس بات کو رد کرنے کی

[1] تاویل، ص ۱۰۳ [2] ایضاً [3] حسن التقاضی۔ ص ۹۷
[4] ص ۱۲ [5] ص ۳۳۔

ضرورت کیوں پیش آئی؟ اور وہ اپنی کوشش میں کہاں تک کامیاب ہیں۔

جہاں تک رد کرنے کی ضرورت کا تعلق ہے بظاہر اس کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ مولانا موصوف ان تاویل کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں اور ایسی قابل اعتراض بات کی شاہ صاحب کی طرف نسبت انھیں گوارا نہیں اور جہاں تک اپنی کوشش میں کامیابی کا تعلق ہے راقم الحروف کے خیال میں مولانا موصوف اس میں کامیاب نہیں۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ ابن ماجشون کی تاویل نقل کرنے سے پہلے شاہ صاحب نے الفاظ تحریر فرمائے ہیں "قال ابن ماجشون" وهو من ائمة الهدى" غور کرنے کی بات ہے کہ "وهو من ائمة الهدى" کے الفاظ شاہ صاحب نے کیوں لکھے؟ اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان الفاظ کے ذریعہ ابن ماجشون کی تاویل میں زور پیدا کر دیا جائے۔ گویا شاہ صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ابن ماجشون کا تعلق کسی باطل فرقہ سے نہیں جن کی تاویل کا کوئی اعتبار ہو بلکہ ان کا تعلق ہدایت یافتہ فرقہ سے ہے اور تعلق بھی اتنا قوی کہ وہ ائمہ ہدیٰ میں سے ایک امام ہیں، اس لئے ان کی تاویل ناقابل اعتبار اور بے وزن نہیں ہو سکتی۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ابن ماجشون ائمہ مالکیہ میں بلند مقام کے حامل ہیں [1]

دوسری بات یہ ہے کہ شاہ صاحب آخر میں فرماتے ہیں کہ "وقلت هذا القول ذكرته" الخ گویا شاہ صاحب فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ رویت کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں اللہ تعالیٰ ان سب پر قادر ہے لیکن ابن ماجشون نے جو تاویل کی ہے وہ بھی میرے نزدیک ممکن اور محتمل ہے۔

ابتداء میں ابن ماجشون کی بات میں زور پیدا کرنے کے لئے انھیں امام ہدیٰ کہنا اور جو بات انھوں نے کہی ہے اسے آخر میں ممکن اور محتمل کہنا، کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ علی سبیل الامکان والاحتمال شاہ صاحب بھی اس سے متفق ہیں؟ پھر کیا ابن ماجشون نے یہ بات علی سبیل التعیین کہی ہے؟ معلوم ہو چکا ہے کہ اہل سنت میں سے جو شخص بھی تشابہ کی کوئی تاویل کرتا ہے علی سبیل الاحتمال ہی کرتا ہے علی سبیل التعیین نہیں۔ لہذا ابن ماجشون نے بھی یہ بات علی سبیل التعیین نہیں کہی علی سبیل الاحتمال ہی کہی ہے۔ پھر یہ تاویل ابن ماجشون کی ہو یا شاہ صاحب کی آخر اس سے فرق کیا پڑتا ہے؟

[1] حاشیہ تحفہ ج ۱ ص ۱۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب مقدمہ مجتدد (ص ۹) میں لکھتے ہیں:۔

"وتجدد فی اذا غلب علی شقشقۃ البیان وأمعنت فی تمہید القواعد غایۃ الامعان رہا أوجب المقام أن أقول بما ورد بہ النقل یحمود المتاخرین من أہل الکلام یتعلی اللہ تعالیٰ فی مواطن المعاد بالصور والاشکال۔۔۔۔

یہاں شاہ صاحب نے اس کی صراحت کردی ہے کہ رویتِ باری کے مسئلہ میں شاہ صاحب کا مسلک عام متکلمین کے مسلک سے جدا گانہ ہے۔

مولانا قاسمی نے شاہ صاحب کا دفاع کرتے ہوئے ان کی صرف ایک عبارت نقل کی ہے جس سے ان کا صحیح مسلک معلوم ہوتا ہے۔ راقم الحروف نے شاہ صاحب کے اس قسم کے متعدد اقتباسات نقل کردیئے ہیں لیکن ان کے اقوال کے ساتھ ساتھ متشابہات کے بارے میں ان کے عمل کا جو نمونہ پیش کیا ہے اس کے بعد اس کی گنجائش نہیں رہنی چاہئے کہ کوئی شخص مصنوعی نقاب ڈال کر شاہ صاحب کے چہرہ کے اصلی خدوخال کو چھپانے کی کوشش میں کامیاب ہوسکے؟ اللھم ارنا حقائق الاشیاء کما ھی۔

معاویات میں شاہ صاحب کا خوض

معاویات کو متشابہات میں سے قرار دیتے ہوئے شاہ صاحب نے ان میں بھی خوض کیا ہے اور ان کی تاویلات بھی پیش کی ہیں مثلاً:۔

۱ ـــ بزرخ میں لوگوں کو چار قسموں پر تقسیم کرتے ہوئے ان پر عذاب وثواب کی کیفیات بیان کی ہیں اور انھیں تاویلات کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔[1]

۲ ـــ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"اعلم أن حشر الأجساد وإعادۃ الأرواح إلیھا لیست حیاۃ مستأنفۃ إنما ھی تتمۃ النشأۃ الملتقدمۃ۔[2]

اس کے بعد لکھتے ہیں۔

"اعلم أن کثیرا من الأشیاء المتحققۃ فی الخارج تکون بمنزلۃ الرویا فی تنظیم المعانی بأجسام مناسبۃ لھا۔۔۔۔ وأکثر الوقائع الحشریۃ من ھذا القبیل۔[3]

[1] حجۃ۔ ج ۱ ص ۳۴۔ [2] ایضاً ص ۳۷۔

اسی موقع پر ذرا آگے لکھتے ہیں۔

"والنفوس أول ما تنبعث تجازی بالحساب الیسیر أو العسیر أو بالمرور علی الصراط ناجیا أو یان یتبع کل أحد متبوعہ فیحشر أو یھلک أو تنطق الأیدی والأرجل و قراءۃ الصحف أو بغیر ذلک مما یدخل بہ وحدہ علی ظھرہ أو الکی بہ، وبالجملۃ فتشجیعات و تمثلات لما عندھا بما تعطیہ أحکام الصورۃ النوعیۃ"[1]

حیاتِ اخروی کے بارے میں یہ تعین کہ وہ حیاتِ جدیدہ نہیں اور وقائع حشر کو تشجیعات اور تمثلات قرار دینا، اس سے بحث نہیں کہ یہ صحیح ہے یا غلط البحث صرف اس سے ہے کہ یہ تاویلات ہیں یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی واقف کار بھی ان کے تاویلات ہونے سے انکار نہیں کرسکتا۔

متشابہات کی تاویلات کے سلسلہ میں شاہ صاحب کا تعلق کس مکتبِ فکر سے ہے

متشابہات میں خوض کے بارے میں تین مختلف مکاتب فکر ہیں:۔

(۱) متقدمین جو من کل الوجوہ مفوضین ہیں۔ یعنی وہ کہتے ہیں کہ متشابہات کی مراد کا علم صرف اللہ کو ہے۔[2]

(۲) متاخرین میں سے شیخ ابوالحسن اشعری اور ان کے متبعین جو من وجہ مفوضین ہیں، من وجہ مأول۔ یعنی وہ تاویل کرتے ہیں لیکن ان کی یہ تاویل تعیین کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ وہ یہی کہتے ہیں کہ اصلی مراد صرف اللہ کو معلوم ہے۔[3]

(۳) متاخرین میں سے ابن برہان اور ان کے ہمخیال جو من کل الوجوہ مأول ہیں یعنی وہ تاویل بھی کرتے ہیں اور تعیین بھی کہ اشکال کی مراد یہی ہے۔[4] معتزلہ کا طریقہ یہی ہے۔

شاہ صاحب عقیدۃً اشعری ہیں اور اس کا اعلان انھوں نے متعدد مواقع پر کیا ہے، مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"قال الفقہ ولی اللہ ومختارہ فی العقیدۃ مذھب المتقدمین من الأشاعرۃ"[5]

[1] حجۃ۔ ج ۱ ص ۳۷۔ [2] تا [4] مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۸۵، ۱۸۷۔

[5] مسلسلات ص ۱۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایک اور موقع پر تفضیل، رویت، کلام، جہت، وجود یا مابہیت اور مسلّمہ صفات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "مادر جمہ ... اس مسائل بکول اللہ وقوفہ اثبات مختار شیخ میکنیم ہذل وسل اوعزعزیز" یہاں شیخ سے مراد شیخ ابوالحسن اشعری ہیں جن کے نام کی تصریح شاہ صاحب چند سطور پہلے کر چکے ہیں، چنانچہ شاہ صاحب اشاعرہ کی طرح تاویل کو رد کرتے ہیں، لیکن ان کی یہ تاویل علی سبیل الاحتمال ہوتی ہے علی سبیل التعین نہیں اور متشابہات کی حقیقی مراد کو وہی اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ حجۃ حسن العقیدہ اور قرۃ کی تصریحات سے یہی ثابت ہوتا ہے۔

لیکن حسن العقیدہ کی تصریح سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم بھی اللہ تعالیٰ کی طرح صفات کی حقیقت کو جانتے ہیں۔

ان دو متضاد باتوں میں تطبیق ہم یوں دے سکتے ہیں کہ وہ راسخین فی العلم جو طلب وکسب کے ذریعے متشابہات کی مراد کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں، ان لوگوں کی تاویل علی سبیل الاحتمال ہوتی ہے حقیقت کا علم انھیں نہیں ہوتا اور جو راسخین علم لدنی کے حامل ہوتے ہیں انھیں حقیقت کا علم ہوتا ہے، اس لئے کہ طلب وکسب کے بغیر اللہ تعالیٰ انھیں خود بتا دیتا ہے [۵]

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کے متعلق جو گفتگو کی گئی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فکر وعمل کا جو تضاد شاہ صاحب کی زندگی کے بعض گوشوں میں نظر آتا ہے اس کا ایک نمونہ یہ مسئلہ بھی ہے کہ اس میں وہ فکراً سلفی ہیں اور عملاً خلفی۔

بعض آیات احکام کی تفسیر میں شاہ صاحب کا تفرد

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ "رجوع ضمیر بدن ومرجع" کو شاہ صاحب نے سبب تشابہ قرار دیا ہے۔ قرآن کریم کی آیات احکام میں سے ایک آیت کی تفسیر میں، اس سلسلہ میں شاہ صاحب نے ایک ایسی بات فرمائی ہے جس میں بظاہر وہ منفرد نظر آتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

سلہ ج ۱ ص ۹۳ سلہ ص ۲۸ سلہ ص ۲۵۳ سلہ ص ۲۸

۵ بحر العلوم لکھتے ہیں: "ثم انہ نقل عن الأولیاء الکرام أصحاب الکرامات أنھم یعلمون تاویل المتشابھات عند ریاضاتھم الشدیدۃ والمجاھدات القویۃ وخلعھم أبدانھم وانخراطھم فی أعلی علیین فإنہ یفاض علیھم عند ھذہ الحال علوم وھی من غیر قصد وطلب وکسب ... والسلف إنما راموا بعد عن ھذہ الموھومۃ المتشابھات بالکسب، وانظر (فواتح، ج ۲ ص ۱۸)۔

۶ قرۃ ص ۲۵۳

"وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" [۱]

امام رازیؒ نے اس آیت کی تفسیر میں تین قول نقل کئے ہیں [۲]

۱ — مریض اور مسافر دونوں کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو، ان کا ذکر پہلی آیت "فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر" میں ہے۔ دوسرے وہ جن میں روزہ رکھنے کی طاقت ہو، ان کا حکم اس آیت میں ہے۔

۲ — اس آیت میں جو حکم ہے وہ مقیم صحیح کے لئے ہے۔ ابتداء اسلام میں مقیم صحیح کے لئے روزہ اور اس میں تخییر تھی جو بعد میں منسوخ ہو گئی۔ اکثر مفسرین یہی کہتے ہیں۔

۳ — یہ آیت اس شخص کے لئے ہے جو بہت بوڑھا ہو۔ (وجوہ ۲ (الف)) وسع اور طاقت میں آتی ہے۔ کوئی شخص کسی چیز پر اگر سہولت کے ساتھ قادر ہو تو اسے وسع کہتے ہیں اور اگر مشقت اور تکلیف کے ساتھ قادر ہو تو اسے طاقت کہتے ہیں۔ لہٰذا اس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ "وعلی الذین یطیقونہ علی الصوم مع الشدۃ والمشقۃ"۔

(ب) ایک شاذ قرأت میں یطیقونہ کے بجائے یطوقونہ ہے جس کے معنی ہیں بمشقت وتکلف۔ اور نظائر سے یہ معنی صرف اسی شخص کے حق میں درست ہو سکتے ہیں جو کسی چیز پر ایک گونہ مشقت کے ساتھ قادر ہو۔

صاحب تفسیر المنار نے اس آیت کی مزید دو تفسیریں نقل کی ہیں۔

۱ — یطیقونہ سے پہلے حرف لا مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے "وعلی الذین لا یطیقونہ" [۳]

۲ — اس میں افعال کا ہمزہ سلب کے لئے ہے اس لئے یطیقونہ، لا یطیقونہ کے معنی میں ہے [۴]

---

۱ بقرہ ۱۸۴، ۲ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۷۷۔

۳ ابن عربی نے اس میں متعدد قرأتیں نقل کی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں "قرئ یطیقونہ بکسر الیاء وإسکان الیاء وقرئ بفتح الطاء وألیاء وتشدید یدغمونہ وقرئ کذلک بتشدید الیاء ولکن الأولی مضمومۃ وقیل یطوقونہ والقراءۃ ھی القراءۃ الأولی وھو اختیار ابن روی وأسند ذکری شواذ أحکام القرآن ج ۱ ص ۱۰۳۔ ۴ اس میں چھ قرأتیں نقل کی ہیں (البحر المحیط ج ۲ ص ۳۵)

۵ تفسیر المنار ج ۲ ص ۱۵۲۔ صاحب تفسیرات احمدیہ لکھتے ہیں کہ لا یطیقونہ حضفی کی قرأت میں بھی موجود ہے (ص ۳۶۳) ۶ قول شمس الائمہ سرخسی کا ہے وہ کہتے ہیں یہاں ہمزہ اسی طرح سلب کے لئے ہے جس طرح اشکی میں (وأزال الشکوی) (تفسیرات احمدیہ ص ۴۰)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حقیقت یہ ہے کہ اگر اس آیت کو اس کے معنی ظاہر پر محمول کریں تو یہ آیت منسوخ قرار پائی ہے اور اس صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں۔

لیکن چونکہ نسخ کے لئے قاعدہ یہ ہے کہ "لا یحکم بالنسخ اذا امکن حمل القول علی وجہ" اور "النسخ کلما کان أفضل کان أولی" اس لئے بعض حضرات اس نسخ سے بچنا چاہتے ہیں، اور یہ تمام تاویلات ان کی انہی کوششوں کا نتیجہ ہیں۔

شاہ صاحب نے بعض مفسرین کے اقوال کے مطابق اس آیت کا ترجمہ دو طرح پر کیا ہے:۔

۱ — وبر آنانکہ می تواند روزہ داشتن فدیہ است عبارت از طعام یک مسکین است: یہ ترجمہ اس توجیہ کی بنا پر ہے کہ یطیقونہ سے پہلے لا مقدر مانا جائے۔[۵۱]

۲ — وبر آنانکہ می تواند روزہ داشتن وروزہ می دارند فدیہ است کہ عبارت از طعام یک مسکین است: یہ ترجمہ اس صورت میں ہوگا جبکہ لا مقدر نہ مانا جائے۔[۵۲]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی توجیہ کے مطابق یہ آیت اس شیخ فانی کے حق میں ہوگی جس میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو اور اس صورت میں یہ آیت محکم ہوگی اور دوسری توجیہ کی بنا پر یہ آیت منسوخ ہوگی۔ ابتدائے اسلام میں یہ اختیار تھا کہ جو شخص روزہ نہ رکھے وہ فدیہ دیدے، لیکن بعد میں اس آیت کا حکم "فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ" سے منسوخ ہوگیا۔

گویا شاہ صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں منقول اقوال میں سے صرف دو قول لئے۔ لیکن وہ ان دونوں میں سے کسی کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ چنانچہ ان دونوں توجیہات کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی توجیہ بھی اضطراب خاطر کو رفع نہیں کرتی۔ اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ "لا" کا حذف صرف اس صورت میں جائز ہے جب معنی میں کوئی اشتباہ پیدا نہ ہو اور یہاں چونکہ معنی مشتبہ ہوجاتے ہیں، اسی لئے اسلاف کی ایک کثیر جماعت دوسری توجیہ کی طرف مائل ہے[۵۳] اور لفظ کے باوجود آیت کے یہ معنی بیان کرنا، تفسیر کو رسم کردینا ہے۔[۵۴]

---

[۵۱] المنار، ج ۲ ص ۱۵۹۔ [۵۲] تفسیر کبیر، ج ۲ ص ۱۷۸

[۵۳] مصنف ج ۱ ص ۲۳۱ [۵۴] ایضاً

[۵۵] امام جصاص لکھتے ہیں کہ صحابہ و تابعین کی اکثریت اسی طرف ہے (احکام القرآن، ج ۱ ص ۳۰۷)

اس طرح قرآن کے معانی سے امن اٹھ جاتا ہے[۵۵]

اور جو لوگ دوسری توجیہ کی بنا پر نسخ کے قائل ہیں، ان کے پاس بھی آیت کے مفہوم اور مسلمانوں کے متواتر عمل کے سوا اور کوئی شاہد نہیں اور چونکہ یہ ایک اجتہادی امر ہے، اس لئے وجوب کا اور پر نسخ کا قائل ہونا، اگر چہ کسی صحابی سے منقول ہو، محل نظر ہے[۵۶]

ان دونوں توجیہات کو رد کرنے کے بعد شاہ صاحب نے اپنی طرف سے ایک توجیہ پیش کی ہے جو تفسیر کی معروف کتابوں میں سے کسی کتاب میں راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذری۔

فرماتے ہیں کہ اس آیت کی توجیہ کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ایسی بات ڈالی ہے جس سے قلب کا یہ اضطراب دور ہوگیا ہے۔ اس توجیہ کے مطابق آیت کی تفسیر یہ ہوگی کہ "جو لوگ فدیہ دینے کی استطاعت رکھتے ہوں، ان پر اپنا اور اپنے بچوں اور اپنے مملوک کا فدیہ واجب ہے اور وہ فدیہ یہ ہے کہ ایک مسکین کو صبح اس کے اہل وعیال کے پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے۔ پس یہاں فدیہ سے صدقۂ فطر مراد ہے جو سال میں ایک بار عید کے روز اپنے اور اپنے بچوں اور اپنے مملوک کی طرف سے دیا جاتا ہے[۵۷]

اس توجیہ پر تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

۱ — ایک یہ کہ صدقۂ فطر کو فدیہ سے کیوں تعبیر کیا گیا۔

۲ — دوسرے یہ کہ اس صورت میں اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے جو بلا ضرورت درست نہیں۔

۳ — تیسرے یہ کہ جب لفظ فدیہ مؤنث ہے تو اس کے لئے مذکر کی ضمیریں استعمال کی گئی۔

شاہ صاحب ان تینوں اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر کو فدیہ اس لئے کہا ہے کہ ایک سال تک انسان کو نہ رکھنا، یہ اللہ کی بڑی نعمت ہے اور اس کا عوض یہ ہے کہ ایک مسکین کو اس کے اہل وعیال کے ساتھ پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کھانے کی مقدار یہ بتائی ہے کہ جس جگہ جو جنس کھائی جاتی ہو اس کا ایک صاع، یا گندم کا نصف صاع، یا خرما، یا جو کا ایک صاع ہو[۵۸]

دوسرے اعتراض کا جواب شاہ صاحب یہ دیتے ہیں کہ جب مرجع مرتبۃً مقدم ہو تو اضمار

---

[۵۶] مصنف ج ۱ ص ۲۳۱ [۵۷] ایضاً۔ [۵۸] ایضاً ص ۲۳۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

قبل الذکر جائز ہے جیسے "فی دارہ زید" اور "ضرب غلامہ مطر" میں اور یہاں یہی صورت ہے کہ مرجع مرتبۃً مقدم ہے۔[1]

تیسرے اعتراض کا شاہ صاحب یہ جواب دیتے ہیں کہ ارجاع ضمیر میں لفظ کا لحاظ نہیں بلکہ معنی یعنی طعام کا لحاظ ہے، اس لئے کہ فدیہ وہی طعام مسکین ہے اور یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح "و ان لکم فی الأنعام لعبرۃ نسقیکم مما فی بطونہ" میں بطونہ کی ضمیر کو انعام کا لحاظ کرتے ہوئے مؤنث ہونا چاہئے تھا لیکن معنی کا لحاظ کرکے مذکر لایا گیا۔[2]

شاہ صاحب کی اس توجیہ کی بنا پر جب کہ انھوں نے خود فرمایا ہے، ان کا اضطراب خاطر یقیناً ختم ہوگیا ہوگا لیکن راقم الحروف کے نزدیک یہ توجیہ "فرمن المطر ووقع تحت المیزاب" کا مصداق معلوم ہوتی ہے اور اس سے اضطراب خاطر ختم ہونے کے بجائے اور بڑھ جاتا ہے۔

اس توجیہ پر ایک مزید اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ توجیہ آیت کے سیاق وسباق سے مطابقت نہیں رکھتی، کیونکہ پوری آیت یہ ہے۔

کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ۝ أیاما معدودات فمن کان منکم مریضا أو علی سفر فعدۃ من أیام أخر وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین فمن تطوع خیرا فھو خیر لہ وأن تصوموا خیر لکم إن کنتم تعلمون ۝ شھر رمضان الذی ..... الآیۃ۔[3]

شخص دیکھ سکتا ہے کہ وعلی الذین یطیقونہ الآیہ سے پہلے بھی روزہ کا ذکر ہے اور اس کے بعد بھی روزہ ہی کا ذکر ہے۔ پھر اگر اس آیت کو صدقۂ فطر پر محمول کیا جائے تو اس سے ایک بے ربطی پیدا ہو جاتی ہے۔

---

[1] مصفی ج ۱ ص ۲۳۲۔ [2] ایضاً۔ فرماتے ہیں قرآن میں ایک قول یہ نقل کیا ہے "وبقال علی الذین یطیقونہ الفدیۃ یبرئ الغذاء و" (ص ۱۲) اور تفسیر فتح البیان میں بھی کسی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ "الھاء یعود إلی الغذاء" (ج ۲ ص ۲۰۳) اور غالباً اسی قول کی تردید میں امام رازی کو یہ لکھنا پڑا کہ "فان قیل لما یجوز أن یکون الضمیر عائدا إلی الغذیۃ، قلنا لو جمعین رأحدھما أن الغذاء غیر مذکورۃ من قبل فکیف یرجع الضمیر إلیھا (والثانی أن الضمیر یعود إلی المذکور الغذیۃ تعوضتر تفسیر [illegible]

[3] بقرہ ۱۸۳/۱۸۴)

بلاشبہ قرآن کریم میں ایسے مقامات موجود ہیں جہاں سیاق وسباق کے خلاف درمیان میں ایک نئی بات کا ذکر کیا گیا ہے، اور وہاں بھی بے ربطی نظر آتی ہے لیکن اگر بالغرض ایسے مقامات پر بے ربطی ہے بھی تو قیاسی ترتیب کی وجہ سے ہے اور چونکہ اس توقیفی ترتیب کو بدلا نہیں جا سکتا اس لئے ربط پیدا کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے اور مفسرین نے شکر اللہ سعیھم اس کی مساعی بھی کی ہیں۔

لیکن شاہ صاحب کی توجیہ کے مطابق بے ربطی، توقیفی ترتیب سے نہیں بلکہ اس توجیہ سے پیدا ہوتی ہے۔ پھر کیا ضرورت ہے کہ ایسی توجیہ کی جائے جو مردود کا آکو بے ربط بنادے۔

پھر عجیب بات یہ ہے کہ شاہ صاحب ایک طرف تو یہ فرماتے ہیں کہ "فقیر تجویز نمی کند کہ حمل نماید آیت را بر معنی دور از لفظ بوجیکہ اہل عرف زاں آیت فہم نکنند زیرا کہ تجویز مثل ایں توجیہ امن از معانی قرآن بطریق نص یا ظاہر پیدا ورد"[1] اور دوسری طرف ایسی توجیہ پیش کر رہے ہیں جس میں آیت کو معنی بعید پر حمل کرنا پڑتا ہے۔ ہر صاحب نظر دیکھ سکتا ہے کہ دوسری توجیہات کے مقابلہ میں شاہ صاحب کی توجیہ کے مطابق آیت معنی بعید پر محمول ہے یا نہیں اور سچی بات یہ ہے کہ اس آیت کے، بطریق نص قریب ترین معنی وہ ہیں جن کی بنا پر آیت منسوخ قرار پاتی ہے لیکن شاہ صاحب اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔

شاہ صاحب جن خرابیوں کی وجہ سے نئی توجیہ کے درپے ہوئے، وہ دو ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ ایک صورت میں "لا" کی تقدیر معنی میں اشتباہ پیدا کر دیتی ہے دوسری صورت میں آیت کو منسوخ ماننا پڑتا ہے۔

پہلی خرابی سے بچنے کی کوشش نے شاہ صاحب کو کسی صورت حال سے دوچار کر دیا، اس پر گفتگو ہو چکی۔ البتہ دوسری صورت پر گفتگو باقی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر اس آیت کو منسوخ ماننا بھی پڑے تو اس میں قباحت کیا ہے؟ اگر شاہ صاحب مذکورہ کی طرح قرآن میں نسخ کے بالکل قائل نہ ہوتے تب تو ان کا یہ طریقہ کار درست ہوتا کہ کسی توجیہ کے ذریعے اس آیت کو نسخ سے بچائیں لیکن جب وہ خود نسخ کے قائل ہیں اور قرآن کریم کی پانچ آیتوں کو منسوخ مانتے ہیں[2] تو اگر چھٹی آیت بھی نسخ کی زد میں آجائی تو کونسی قباحت

---

[1] مصفی ج ۲ ص ۵۹۔ [2] الفوز ص ۱۵/۱۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پیدا ہو جاتی۔ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ شاہ صاحب کے اعتراف کے مطابق اسلاف کی اکثریت اس آیت کے نسخ کی قائل اور مسلمانوں کا متواتر عمل اس کا شاہد ہے۔ اور شاہ صاحب جمہور اور مسلمانوں کے سوادِ اعظم کے مسلک سے انحراف اور اس کی مخالفت سے اپنی برأت ظاہر کرتے ہوئے یہ بھی فرماتے ہیں کہ "وھا أنا برئی من کل مقالۃ تصادمت مخالفۃ لایۃ من کتاب اللہ أو سنۃ قائمۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أو إجماع القرون المشھود لھا بالخیر أو ما اختارہ جمھور المجتھدین و معظم سواد المسلمین، فإن وقع شیٔ من ذلک فإنہ خطأ"[1]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں منقول اقوال میں سے صرف دو قول ہی کیوں نقل کئے؟ کیا اس لئے کہ باقی اقوال ان کی نظر میں نہ تھے؟ یا اس لئے کہ باقی اقوال ان سے زیادہ یا کم انہی کے برابر اضطراب خاطر کا باعث ہیں؟ یا اس لئے کہ اگر وہ باقی اقوال بھی ذکر کرتے، اور ان میں سے کوئی قول اضطراب خاطر کا باعث نہ ہوتا تو شاہ صاحب کو یہ کہہ کر کہ ان میں سے کسی توجیہ سے اضطراب خاطر رفع نہیں ہوتا۔ نئی توجیہ پیش کرنے کے لئے گنجائش نہ پیدا ہوتی۔

ان میں سے پہلی بات قابلِ قبول نہیں۔

دوسری بات صحیح نہیں، اس لئے بدگمانی ہی ہوتی ہے کہ تیسری بات ہی صحیح ہے۔

شاہ صاحب کو اگر نئی توجیہ پیش ہی کرنی تھی تو یا تو کسی منقول توجیہ کا ذکر چھیڑے بغیر اپنی توجیہ پیش کر دیتے اور اللہ تعالیٰ نے انھیں جو بلند علمی اور فکری مقام عطا فرمایا تھا، اس کی وجہ سے اس صورت میں بھی ان کا وزن ہوتا۔ اور اگر وہ نئی توجیہ کے لئے یہ وجہ جواز پیدا کرنا چاہتے تھے کہ پرانی توجیہات قابلِ قبول نہیں تو ضرورت اس کی تھی کہ تمام منقول توجیہات کو ذکر کر کے ثابت کرتے کہ ان سے ان وجوہ سے اضطراب خاطر رفع نہیں ہوتا۔

آخر میں یہ دیکھنا ہے کہ منقول توجیہات میں سے کیا کوئی توجیہ ایسی بھی ہے کہ اس میں کسی نحوی قاعدہ کی خلاف ورزی بھی نہ ہو اور اس آیت کو منسوخ بھی نہ ماننا پڑے۔

یطیقونہ میں اگر ہمزہ کو سلب ماخذ کے لئے مان لیا جائے تو جو مقصود لا کی تقدیر سے حاصل ہوتا ہے وہ اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ صاحب تفسیر روح المعانی لکھتے ہیں "(یطیقونہ)

[1] حجۃ، ج ۱ ص ۱۰۱۔

ھا أن تکون الھمزۃ للسلب" [1]۔ اور یہ توجیہ بقول صاحب تفسیر المنار منقول بھی ہے [2] اور معمول بھی۔ [3]

لیکن اگر اضطراب خاطر اس سے بھی رفع نہ ہو تو پورے شرح صدر کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ [4] کی ذکر کردہ تیسری توجیہ کے بعد کوئی اضطراب خاطر باقی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ [5] یہ توجیہ لغت عرب کے بھی مطابق ہے، جس کے جواز کی شہادت علامہ زمخشری جیسے لغت دانِ اعلیٰ کے نام نے بھی دی ہے۔ [6]

[7] حضرت ابن عباسؓ جیسے ترجمان القرآن کی قرأت بھی اس کی مؤید ہے، جس میں یطوّقونہ ہے [8]۔ حضرت عائشہؓ، عکرمہؒ اور سعید بن المسیبؒ کی قرأت بھی ہے [9]۔ یہ قرأت اگرچہ شاذ ہے، لیکن [10] آحاد، خواہ جواز صلوٰۃ اور استنباطِ احکام کے لئے حجت نہ ہو [11]، مگر اس سے اثبات لغت کے لئے تو استدلال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ قرآن نہیں تو ہو سکتا ہے کہ حدیثِ رسولؐ ہو، اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تفسیر کے طور پر نہ سنا ہو، اور اگر حدیثِ رسولؐ بھی نہ ہو تو کم از کم ایک عالم قرآن اور اہل لغت کی بات تو ہے اور ظاہر ہے کہ لغت کے معاملہ میں اہل لغت خصوصاً صحابہ کی بات، دوسرے غیر اہل لغت کے مقابلہ میں، جن میں خود شاہ صاحب بھی شامل ہیں، راجح اور مستند ہوگی۔ چنانچہ خود شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

"وما لغت قرآن را از استعمالات عرب اول اخذ باید کرد و اعتماد کلی بر آثارِ صحابہ و تابعین باید نمود" [12]

[1] نام مکلف مسلمانوں کو ہم دو قسموں پر تقسیم کر سکتے ہیں۔ (۱) غیر معذور اور (۲) معذور۔ غیر معذور میں [2] مقیم بھی ہوں اور تندرست بھی، ان کا حکم اس آیت میں ہے "کتب علیکم الصیام"۔

[1] ج ۲ ص ۵۹۔ [2] تفسیر المنار۔ ج ۲ ص ۱۵۶۔ [3] کشاف ج ۱ ص ۲۵۵

[4] احکام القرآن ج ۱ ص ۲۰۶ میں لکھتے ہیں "روی منصور عن مجاھد عن ابن عباس أنہ کان یقرؤھا (وعلی الذین یطوقونہ) فدیۃ طعام مسکین، قال الشیخ الکبیر الذی کان یطیق الصوم وھو شاب [5] الکبیر وھو لا یستطیع أن یصوم من ضعف لا یقدر أن یبرأ الطعام فیفطر و [6] من کل یوم مسکینا نصف صاع۔ (ایضاً) [7] ایضاً

[8] دیکھئے احکام القرآن ج ۱ ص ۳۳۔ [9] الغوز، ص ۳۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور معذور کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کے عذر کے زوال کی امید ہو، مثلاً مریض اور مسافر ان کا حکم اس آیت میں ہے "فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدۃ من أیام أخر"

دوسرے وہ جن کے عذر کے زوال کی امید نہ ہو مثلاً بہت بوڑھا شخص۔ ان کے لئے مریض، مسافر سے جدا کوئی مستقل حکم ہونا چاہئے۔ کیونکہ مریض اور مسافر تو زوال مرض و انقضاء سفر کے بعد "فعدۃ من ایام اخر" کی تعمیل کر سکتے ہیں لیکن جو شخص بہت بوڑھا ہونے کی وجہ سے اس وقت روزہ رکھنے کے قابل نہیں اس کے متعلق یہ امید کب کی جا سکتی ہے کہ بڑھاپے میں مزید اضافہ ہو جانے کے بعد وہ "فعدۃ من ایام اخر" کی تعمیل کر سکے گا۔ چنانچہ ایسے لوگوں کا حکم اس آیت میں ہے "وعلی الذین یطیقونہ الآیۃ"۔ اور اگر اس آیت میں ان کا حکم نہ ہوتو پھر قرآن کریم کی کوئی آیت نہیں جس میں ان کا حکم مل سکے۔

اس تفصیل کے بعد اس میں کوئی شبہ نہیں رہنا چاہئے کہ یہ توجیہ سرتاپا بے سے پاک ہے اور آیت منسوخ ہونے سے بھی بچا دیتی ہے۔ واللہ اعلم

اس آیت کو متعدد علماء نے نسخ سے بچانے کی کوشش کی ہے اور ان میں سے بعض حضرات نے اس کوشش میں کامیاب بھی ہیں لیکن حق وہ ہے جو صاحب تفسیر روح المعانی نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے کہ "والحق أن کلا من القراءتین یمکن حملھا علی ما یحتمل النسخ وعلی ما لا یحتملہ ولکل ذھب بعض"۔[۲]

---

[۱] مفتی محمد عبدہ نے بھی اسی کے قریب قریب تین صورتیں بیان کی ہیں (تفسیر المنار ج ۲ ص ۱۵۷)

[۲] ج ۲ ص ۵۹۔

مبحث دوم

نسخ

نسخ کے لغوی معنی لغت میں نسخ کے دو معنی آتے ہیں (۱) ازالہ[۱]، اس کی دو صورتیں ہیں۔ ازالہ الی بدل، مثلاً نسخت الشمس الظل۔ اور ازالہ الی غیر بدل، مثلاً نسخت الریح الاثر[۲]۔

(۲) نقل و تحویل، مثلاً نسخ کتاب اور تناسخ ارواح[۳]۔

قاضی ابوبکر اور امام غزالی وغیرہ کے نزدیک، نسخ کا لفظ دونوں معنی میں مشترک ہے لیکن ابوالحسین بصری کی رائے ہے کہ نسخ کا لفظ ازالہ کے معنی میں حقیقت ہے، نقل کے معنی میں مجازاً۔ اکثریت اسی کی قائل ہے[۴]۔ لیکن قفال کی رائے یہ ہے کہ یہ نقل کے معنی میں حقیقت ہے، ازالہ کے معنی میں مجازاً۔

علامہ آمدی نے اسے نزاع لفظی قرار دیا ہے[۵] اور شاطبی نے موافقات میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس سے واقعۃً یہ نزاع لفظی ہی معلوم ہوتا ہے[۶]۔

امام ابوبکر جصاص لکھتے ہیں کہ نسخ کا لفظ جب احکام کے لئے استعمال ہوتا ہے تو حقیقت کے طور پر استعمال ہوتا ہے[۷]

شاہ صاحب نسخ کے لغوی معنی کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"آنچہ از استقرار کلام صحابہ و تابعین معلوم می شود آنست کہ ایشاں نسخ را استعمال می کردند از ازالہ معنی لغوی کہ ازالہ چیزے است بچیزے"[۸]

اسی طرح دوسری جگہ لکھتے ہیں:-

---

[۱] آمدی ج ۳ ص ۱۴۰

[۲] آمدی حوالہ سابقہ

[۳] ارشاد، ص ۱۸۳،

[۴] ایضاً، ص ۱۹۱

[۵] اصول الفقہ مخطوط ص ۱۴۴ ب

[۶] مقدمہ کتاب الاعتبار، ص ۶

[۷] المعتمد ج ۱ ص ۳۹۳

[۸] آمدی حوالہ سابقہ

[۹] موافقات ج ۳ ص ۶۵

[۱۰] المغنی، ص ۱۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"صحابہ وتابعین نسخ را استعمال می کردند بر غیر معنی مصطلح اصولیان، وآں قریب است بمعنی تخویف کما زالمامست۔[1]

شاہ صاحب کی ان عبارتوں سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

ایک یہ کہ شاہ صاحب نسخ کو اس کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں مشترک نہیں مانتے ورنہ جس طرح قرءِ اول کا مستعمل کے ان کے مواقع پر دونوں معنی شاہ صاحب نے ذکر کئے ہیں، اسی طرح اس کے بھی دونوں معنی تحریر فرما دیتے۔

دوسرے یہ کہ شاید ان کے نزدیک لغۃً نسخ کے حقیقی معنی ازالہ ہی کے ہیں، اسی لئے انھوں نے صرف اسی معنی کے ذکر پر اکتفا کیا۔

شاہ صاحب نے نسخ کے لغوی معنی کے سلسلہ میں صرف ازالہ کے ذکر پر اکتفا کرنے میں ممکن ہے اس نکتہ کو بھی ملحوظ رکھا ہو کہ شریعت میں اگر نسخ متصور ہو سکتا ہے تو ازالہ ہی کے معنی میں متصور ہو سکتا ہے نقل وتحویل کے معنی میں نہیں۔[2]

نسخ کی اصطلاحی تعریف

نسخ کی اصطلاحی تعریف میں علماء اصول کے اقوال مختلف ہیں جن میں سے چند مشہور اقوال حسب ذیل ہیں۔

۱۔ ھو بیان انتھاء الحکم الشرعی المطلق الذی فی تقدیر دوامہ لولاہ بطریق الشارع[3]

۲۔ ھو بیان انتھاء الحکم الشرعی المطلق الذی فی تقدیر دوامہ لولاہ بطریق الشارع[4]

۳۔ رفع الحکم الشرعی بدلیل شرعی متاخر[5]

۴۔ انہ الخطاب الدال علی ارتفاع الحکم الثابت بالخطاب المتقدم علی وجہ لولاہ[6]

---

[1] المزمل ص ۳۷۔ [2] مجتبائی ج ۲ ص ۳۲، مصطفوی ۲ ص ۵۶۔ اشارۃ تبویب الباب

[3] المستصفیٰ ج ۱ ص ۱۰۷، مصطفی ج ۱ ص ۲۶۔

[4] چنانچہ علامہ عبد العزیز بخاری لکھتے ہیں والأولی فی الشرح أن یکون بمعنی الإزالۃ کأن نقل الحکم الذی ھو منسوخ إلی ما لم یکن متصورا لولا الإزالۃ وھی الإبطال والإعدام فمنتسوخ الکشف ج ۲ ص ۸۵۳)

اسی طرح علامہ سیوطی نسخ بمعنی نقل کے بارے میں لکھتے ہیں قال وھذا أحسن إن یکون فی التنزیل (الاتقان ج ۲ ص ۷۱)

[5] المنار ص ۲۹، آمدی ج ۳ ص ۱۶۱، ابن حزم نے یوں کہا ہے النسخ بیان انتھاء زمان الحکم الأول (احکام اصول احکام ج ۱ ص ۱۱۷)

[6] صاحب تیسیر نے کہا ہے کہ یہی تعریف صحیح ہے (کشف الاسرار ج ۳ ص ۸۸۶۔ علامہ نسفی نے بھی اسے صحیح کہا ہے (کشف المنار ج ۲ ص ۷۹)

[7] ابن حاجب نے نسخ کی یہی تعریف کی ہے (مختصر ج ۲ ص ۱۸۵)۔

لزمان ثابتا مع تراخیہ عنہ۔[1]

شاہ صاحب کے نزدیک نسخ کی تعریف

گذشتہ صفحات کے تین حواشی میں اصولیین کی اصطلاح کے مطابق نسخ کی جو تعریفات نقل کی گئی ہیں، اگر غائر نظر سے کام لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ اور امام رازی کی تعریفات کے علاوہ باقی اصولیین کا اس اختلاف اس میں ہے کہ نسخ "رفع حکم" ہے یا "بیان انتہائے مدت حکم" بعض تعریفات کے مطابق نسخ رفع حکم قرار پاتا ہے اور بعض کے مطابق "بیان انتہائے مدت حکم"[2]

شاہ صاحب نے نسخ کی اصطلاحی تعریف کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "رفع حکم" کے بجائے "بیان انتہائے مدت حکم" کو نسخ قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:-

"والنسخ فیما یبدو لنا تاخیر حکم بغیرہ، وفی الحقیقۃ انتھاء الحکم[3]

---

[1] یہ بھی تعریف قاضی ابوبکر باقلانی نے کی ہے اور امام غزالی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (آمدی ج ۳ ص ۱۶۲) ابن السمعانی، ابو الحسین شیرازی اور ابن الانباری نے بھی نسخ کی یہی تعریف اختیار کی ہے (ارشاد ص ۸۴)

اس تعریف کے مطابق نسخ کو ناسخ کے معنی میں لیا گیا ہے۔ (تلویح ج ۲ ص ۳)

[2] علماء اصول نے نسخ کی حسب ذیل تعریفات بھی منقول ہیں۔

۱۔ (ھو نقل الحکم الی خلافہ۔ (آمدی ج ۳ ص ۱۶۱)

۲۔ ھو الخطاب الدال علی أن مثل الحکم الثابت بالمنسوخ غیر ثابت علی وجہ لولاہ لکان ثابتا بالنص الأول۔ نسخ کی یہ تعریف معتزلہ کرتے ہیں۔ (اللمع ص ۳۰)

۳۔ طریق شرعی یدل علی أن مثل الحکم الذی کان ثابتا بطریق شرعی لا یوجد بعد ذلک مع تراخیہ عنہ علی وجہ لولاہ لکان ثابتا۔ یہ تعریف امام رازی نے کی ہے (ارشاد ص ۸۴)

۴۔ اللفظ الدال علی ظھور انتفاء شرط دوام الحکم الأول۔ یہ تعریف امام الحرمین نے کی ہے۔ (تحریر ص ۳۷۹)

۵۔ ھو رفع حکم شرعی بمثلہ مع تراخیہ عنہ۔ علامہ شوکانی کے نزدیک یہی تعریف مختار ہے (ارشاد ص ۸۴)

۶۔ (ما جاء بعض عائشۃ ولیہ دلیل شرعی بنفسہ أو بقرینۃ بدلیل شرعی متراخ) (ابو الحسین المعتمد ج ۱ ص ۳۵۲)

[3] یہ بھی صاحب جمع الجوامع اور ابن الحاجب کے شارح محلی لکھتے ہیں (الختلف فی أنہ رفع الحکم أو بیان انتھاء أمدہ کذا فی ج ۲ ص ۷۴) [4] مجتبائی ج ۱ ص ۱۳۹)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس کے بعد شاہ صاحب نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ انتہائے حکم کن کن وجوہ سے ہوتا ہے۔

نسخ کے بارے میں شاہ صاحب کی یہ تعبیر قریب قریب وہی ہے جسے صاحب کشف الباری نے اختیار کی ہے کہ "النسخ بیان مدۃ الحکم فی الحقیقۃ وان کان رفعا فی الظاہر"[1]

شاہ صاحب کی عبارت میں اگرچہ "انتہاء الحکم" کے الفاظ ہیں لیکن ان سے مراد "بیان انتہاء الحکم" ہی ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کی ایک عبارت میں بعینہٖ یہ الفاظ بھی مل جاتے ہیں۔ انہوں نے میں لکھتے ہیں:-

"وأیضا ما یجب التنبیہ علیہ أن النسخ کان فی اصطلاحہم الصدر الأول یطلق علی الإزالۃ فقط، أعم من أن یکون زوالا لزوال العلۃ کنسخ العموم والخطأ أو رفعا لحکم باطل کنسخ الجاہلیۃ والسوائب أو بیانا لانتہاء مدۃ الحکم وقد ذکرنا السر فیہ أی لأن المفہوم الموافق أو المخالف غیر مراد وغیر ذلک۔"[2]

اس موقع پر شاہ صاحب فرمانا چاہتے ہیں کہ متاخرین کے مقابلہ میں متقدمین کے نزدیک نسخ کے معنی زیادہ عام تھے۔ متقدمین نسخ کو مطلقاً ازالہ کے لئے استعمال کرتے تھے خواہ یہ ازالہ "بیان انتہائے مدت حکم" کے طور پر ہو یا اس کے سوا کسی اور طریقہ پر۔

اس عبارت میں "أو بیانا لانتہاء مدۃ الحکم" کے الفاظ بھی وہ الفاظ ہیں جو بعض متاخرین نے نسخ کی تعریف میں اختیار کئے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی عبارت کا کوئی حصہ ایسا نہیں جسے متاخرین کی اصطلاح کے مطابق نسخ کی تعریف کہا جا سکے۔

شاہ صاحب کا متاخرین کی اس تعریف کو اختیار کرنا ثابت کر رہا ہے کہ انھیں ان متاخرین کی رائے سے اتفاق ہے جو "بیان انتہائے مدت حکم" کو نسخ قرار دیتے ہیں۔

بالکل اسی طرح الفوز الکبیر میں، نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کا فرق بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب نے متاخرین کی اصطلاح کے لئے صحیح طور پر یہ الفاظ استعمال کئے ہیں "خواہ انتہائے مدت عمل باشد"[3] اور ان الفاظ سے بھی وہی بات ثابت ہوتی ہے جو الخیر الکثیر کی مذکورہ عبارت سے ثابت ہوتی۔

---

[1] ج ۳ ص ۸۸۳۔ [2] الخیر الکثیر ص ۱۸۴-۱۸۵۔ [3] ص ۱۵۔

بہرحال صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اصطلاحی نسخ کی تعریف یہ ہے "ھو بیان انتہاء مدۃ الحکم" واللہ اعلم۔

نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کا فرق

نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کا فرق بڑا اہم ہے۔ اس فرق کو نہ سمجھنے یا اسے ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد میں بڑا فرق پڑ جاتا ہے۔ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو تک پہنچ جاتی ہے۔ بلکہ بقول شاہ صاحب اگر زیادہ غائر نظر سے کام لیا جائے تو یہ تعداد اس سے بھی تجاوز کر جاتی ہے جبکہ متاخرین کی اصطلاح کے مطابق یہ تعداد بہت کم ہو جاتی ہے۔ خصوصاً اس توجیہ کی بنا پر جو شاہ صاحب نے اختیار کی ہے۔[1]

شاہ صاحب نے نسخ کے معنی میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کے فرق کو متعدد مقامات پر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے[2] جس کا خلاصہ یہ ہے کہ متاخرین کی اصطلاح کے مقابلہ میں متقدمین کی اصطلاح کے مطابق نسخ کا مفہوم زیادہ عام اور وسیع ہے، اس لئے کہ متقدمین اسے مطلقاً ازالہ کے معنی میں استعمال کرتے تھے۔[3]

اور ازالہ کی جیسا کہ شاہ صاحب نے الفوز الکبیر[4] میں لکھا ہے کہ متقدمین کے نزدیک دو صورتیں ہیں:

۱- کسی متأخر آیت سے، دوسری متقدم آیت کے بعض اوصاف کا ازالہ۔

۲- جاہلیت کی کسی عادت یا سابق شریعت کا ازالہ۔

---

[1] الفوز ص ۱۵، ۱۶۔ [2] شاہ صاحب سے پہلے بعض دوسرے علماء نے بھی اس فرق پر تنبیہ کی ہے چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں "الذی یظہر من کلام المتقدمین أن النسخ عندھم فی الإطلاق أعم منہ فی کلام الأصولیین، فقد یطلقون علی تقیید المطلق نسخا، وعلی تخصیص العموم بدلیل متصل أو منفصل نسخا، وعلی بیان المبہم والمجمل منسخا کما یطلقون علی رفع الحکم بدلیل شرعی متاخر نسخا" (الموافقات ۳/۶۵)

اس کے بعد علامہ شاطبی نے ایسی بہت سی آیات نقل کی ہیں جو متقدمین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ ہیں لیکن متاخرین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ نہیں۔ (ایضاً ص ۶۵-۶۹)

[3] الفوز ص ۱۵، ۱۶۔ الخیر الکثیر ص ۱۸۴، ۱۸۵۔ [4] ص ۱۵، ۳۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پھر ایک آیت کے اوصاف کے از الکی شاہ صاحب نے مختلف صورتیں لکھی ہیں۔

(الف) انتہائے مدت عمل کا بیان۔ (اخیر الکثیر میں شاہ صاحب نے اسی کو "انتہائے مدت حکم کا بیان" کہا ہے۔[1]

(ب) کلام کا معنی متبادر سے معنی غیر متبادر کی طرف صرف۔

(ج) کسی قید کی اہمیت یا اس کے اتفاقی ہونے کا بیان۔

(د) عام کی تخصیص۔

(ہ) منصوص اور مقیس پر منصوص ظاہر کے درمیان وجہ فرق کا بیان۔ اخیر الکثیر میں شاہ صاحب نے ایک مزید صورت لکھی ہے۔

(و) اس کا بیان کہ آیت کا مفہوم موافق یا مفہوم مخالف مراد نہیں۔

متاخرین اصولیین کے نزدیک ان تمام صورتوں میں ایک کے سوا اور کوئی صورت نسخ میں نہیں کہلاتی اور وہ ہے "انتہاء مدت عمل یا انتہاء مدت حکم کا بیان۔

شاہ صاحب کے نزدیک قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد

قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد کے بارے میں مفسرین کا بڑا اختلاف ہے۔ لیکن جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے یہ اختلاف دراصل نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاح کے فرق پر مبنی ہے۔

علامہ سیوطی نے الاتقان میں منسوخ آیات پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے ابن عربی کے طریقے کے مطابق متاخرین کے نزدیک، منسوخ آیات کی تعداد اکیس ذکر کی ہے۔ پھر ان میں سے آیت استیذان اور آیت قسمت دو آیتوں کے بارے میں کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ منسوخ نہیں اس طرح انیس رہ گئیں ان میں علامہ سیوطی نے ایک آیت فاینما تولوا فثم وجہ اللہ کا اضافہ کیا جو حضرت ابن عباس کے نزدیک منسوخ ہے۔ اس طرح انھوں نے بیس آیات کو منسوخ قرار دیا۔[2]

شاہ صاحب علامہ سیوطی کے اس بیان کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان میں سے اکثر محل نظر ہیں۔

[1] ص ۱۸۴-۱۸۵۔ [2] ص ۱۸۴۔ [3] الاتقان۔ ج ۲ ص ۲۳

اس کے بعد شاہ صاحب نے بحوالہ الاتقان ابن عربی کی بیان کردہ اکیس منسوخ آیات کا ذکر کیا ہے جن کا تفصیلی جائزہ دیا ہے اور پانچ کے سوا باقی تمام آیات کی ایسی توجیہات کی ہیں جن کی رو سے وہ منسوخ نہیں رہتیں۔ البتہ ان میں سے پانچ آیات کو شاہ صاحب نے منسوخ تسلیم کیا ہے[1] وہ پانچ آیات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک[2] خیرن الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین[3]

جمہور کے نزدیک یہ آیت منسوخ ہے۔ لیکن اس کا ناسخ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں شاہ صاحب نے ابن عربی کے حوالہ سے تین قول نقل کئے ہیں[4]

(الف) یہ آیت میراث سے منسوخ ہے یعنی یوصیکم اللہ فی اولادکم[5]

(ب) اس حدیث سے منسوخ ہے "لا وصیۃ لوارث"[6]

(ج) اجماع سے منسوخ ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ آیت "یوصیکم اللہ فی اولادکم" سے منسوخ ہے، اور حدیث "لا وصیۃ لوارث" میں اسی نسخ کا بیان ہے، اور یہ حدیث ناسخ نہیں[7]

---

[1] الفوز ص ۱۵-۱۶۔ [2] بقرہ ۱۸۰۔

[3] الفوز ص ۱۶۔ امام رازی نے ایک چوتھا قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ قیاس سے منسوخ ہے اور پھر اس قول کا سبب فساد بھی بیان کیا ہے کہ قرآن قیاس سے منسوخ نہیں ہوتا۔ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۹۳)

[4] ایضاً ص ۱۰۔ [5] ابوداؤد، الوصایا، باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث، حدیث نمبر ۲۸۷۰، ۳/ ۱۱۳

[6] امام بزدوی بھی آیت وصیت کو اس حدیث سے نہیں بلکہ آیت میراث سے منسوخ مانتے ہیں (اصول بزدوی ۲۳۳) لیکن شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ آیت وصیت اس حدیث سے منسوخ ہے۔ آیت میراث سے منسوخ نہیں کیونکہ نسخ کے لئے منافات ضروری ہے اور ان دونوں آیتوں میں کوئی منافات نہیں۔ آیت میراث میں بطریق ارث ایک حق کا اثبات کیا گیا ہے اور بطریق ارث ایک حق کا اثبات کسی دوسرے حق کے منافی نہیں (اصول سرخسی ج ۲ ص ۶۷)

ابو مسلم اصفہانی نے، جو قرآن میں نسخ کے قائل نہیں، اس آیت کی مختلف توجیہات کی ہیں جنھیں امام رازی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ ان توجیہات میں سے ایک یہ ہے کہ آیت میراث، آیت وصیت کی ناسخ نہیں بلکہ مخصص ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ آیت وصیت میں اقربین کے لئے وصیت کا حکم ہے اور آیت میراث اس حکم سے ان اقارب کو خارج کر دیتی ہے جو وارث ہوں (باقی برصفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ — اِن یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین [1]

شاہ صاحب فرماتے ہیں[2] کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت سے منسوخ ہے یعنی ان یکن منکم مائتا صابرۃ یغلبوا مائتین [3]

۳ — لا یحل لک النساء من بعد [4]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس آیت کا حکم اِنا أحللنا لک أزواجک اللتی آتیت[5] سے منسوخ کر دیا گیا ہے

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) اور جو اقارب وارث ہوں وہ بھی آیت وصیت کے حکم کے تحت باقی رہتے ہیں۔ کیونکہ الاقربون کا وہ اطلاق ہوتا ہے، ایک صورت میں وہ وارث ہوتے ہیں دوسری صورت میں وارث نہیں ہوتے، مثلاً دین کا اختلاف یا غلامی یا قتل۔ اسی طرح اقارب بھی وہ طرح کے ہوتے ہیں، ایک وہ جو کبھی وراثت سے محروم نہیں ہوتے (بشرطیکہ مذکورہ موانع میں سے کوئی مانع نہ پایا جائے) دوسرے وہ جنھیں بعض صورتوں میں وراثت ملتی ہے بعض صورتوں میں نہیں ملتی۔ پس والدین یا اقارب میں سے جنھیں وراثت نے ان کے لئے وصیت جائز نہیں لیکن جو وارث دونوں ان کے لئے صلہ رحم کے طور پر وصیت جائز ہے (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۹۲)

علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ حضرت ابن عباس حسن مسروق ضحاک سلیمان بن یسار عطاء ابن زید ابو مجلز محمد بن سیرین ربیع بن انس، قتادہ اور مقاتل بن حیان بھی آیت وصیت کی یہی توجیہ کرتے ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۲۱۱)۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] انفال ۶۵۔ [2] الفوز ص ۱۷۔

[3] انفال ۶۶۔ جمہور کا بھی مسلک ہے جسے شاہ صاحب نے اپنایا ہے۔ لیکن ابو مسلم اصفہانی نے اس کی تاویل کی کہ ان یکن منکم عشرون صابرون الآیہ میں حکم اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ بیس آدمی دو سو کے مقابلہ میں صبر پر قادر ہوں۔ اور دوسری آیت یعنی الآن خفف اللہ عنکم وعلم أن فیکم ضعفا یہ بتاتی ہے کہ وہ شرط ان لوگوں میں مفقود ہے۔ اور جب شرط مفقود ہے تو حکم بھی باقی نہ رہے گا اور اس صورت کو نسخ نہیں کہتے۔ امام رازی نے ابو مسلم کی اس توجیہ کو نقل کرنے کے بعد اس کی تحسین بھی کی ہے لیکن اس طرح کہ ان کے دامن پر داغ آنے پائے۔ فرماتے ہیں "واقول ان ثبت إجماع الأمة علی الإطلاق قبل أبی مسلم فلا حصول لهذا النسخ فلا کلام علیه، فان لم یحصل هذا الإجماع القاطع فنقول قول أبی مسلم صحیح حسن" (تفسیر کبیر ج ۴ ص ۵۶۶)

صاحب مناہل العرفان نے ان لوگوں کی طرف سے جو اس آیت کو منسوخ نہیں مانتے یہ توجیہ بھی نقل کی ہے کہ ان دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں۔ بلکہ دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تخفیف کر دی گئی تاہم اگر کوئی شخص دس کے مقابلہ پر قادر ہو تو اس کے لئے پہلی آیت کا حکم قائم ہے گا اور اسے ایسا کرنا اختیار ہوگا۔ (ج ۲ ص ۱۹۲)۔

[4] احزاب ۵۲۔ [5] ایضاً ۵۰

ناسخ آیت تلاوت میں (نہ کہ نزول میں) منسوخ آیت سے مقدم ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں [1]

۴ — یا ایھا الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجوٰکم صدقة [2]

شاہ صاحب فرماتے ہیں[3] کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت سے منسوخ ہے یعنی ءاشفقتم أن تقدموا بین یدی نجوٰکم صدقٰت۔ الآیہ [4]

۵ — قم اللیل إلا قلیلا [5]

عام مفسرین یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت اس سورت کی آخری آیت إن ربک یعلم أنک تقوم أدنی من ثلثی اللیل[6] تک سے منسوخ ہے اور اس کے بعد اس سورت کی آخری آیت کا حکم بھی صلوات خمس کے حکم سے منسوخ ہو گیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صلوات خمس کے ذریعے اس سورت کی آخری آیت کو منسوخ کہنا صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ اس سورت کی ابتدائی آیت قم اللیل الآیہ میں قیام لیل کے ندب کی تاکید تھی اور آخری آیت سے یہ تاکید منسوخ ہو گئی صرف ندب باقی رہ گیا [7]

[1] الفوز ص ۱۸۔ امام شافعی بھی اس آیت کے نسخ کے قائل ہیں۔ (تفسیر کبیر ج ۲۹ ص ۷۹۳۔

[2] سورہ ۵۸ آیت ۱۲ [3] الفوز ص ۱۸

[3] امام رازی لکھتے ہیں کہ ابو مسلم نے اس کے منسوخ ہونے سے انکار کیا ہے اور آیت کی توجیہ یہ کی ہے کہ منافقین کی عادت یہ تھی کہ وہ صدقہ خیرات کرنے سے پہلوتہی کیا کرتے تھے۔ منافقین میں سے بعض لوگ نفاق سے توبہ کر کے دل و جان سے ایمان لے آئے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ ان دونوں کا امتیاز لوگوں کے سامنے آجائے چنانچہ حکم دیا گیا کہ جب رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے سرگوشی کرنی ہو تو پہلے صدقہ دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ کاملین اس حکم کی تعمیل کرتے۔ منافقین نہ کرتے اور اس طرح لوگوں میں امتیاز ہو جاتا۔

گویا صدقہ کا یہ حکم ان کی مصلحت کے لئے تھا اور محض وقتی حکم تھا۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ ابو مسلم کی بات کا حاصل یہ ہے کہ اس حکم کی ایک انتہا متعین تھی اور جب وہ انتہا آگئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا اور اسے نسخ نہیں کہتے۔ امام رازی نے ابو مسلم کی اس توجیہ کو نقل کرنے کے بعد اپنے مذہب کی بھی کما حقہ ان الفاظ میں فرمایا ہے کہ وهذا الکلام حسن جامع بالیأس (تفسیر کبیر ج ۸ ص ۱۹۶)

[4] سورہ ۵۸ آیت ۱۳ [5] ۲۔ [6] ایضاً۔ [7] الفوز ص ۱۸۔ امام رازی لکھتے ہیں کہ تہجد پہلے واجب تھا بعد میں صلوات خمس سے منسوخ ہوا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وجوب تہجد فاقرؤا ما تیسر سے منسوخ ہوا وما قرؤا ما تیسر منہ صلوات خمس سے۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ تہجد ابتداءً ہی سے واجب نہ تھا۔ (تفسیر کبیر ج ۸ ص ۳۳۲، ۳۳۳)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

انکارِ نسخ شاہ صاحب تو پانچ آیات منسوخ مانتے ہیں لیکن ایک مذہب فکر بھی رہا ہے کہ نسخ کا کلی طور پر انکار ہو۔ اس مذہب فکر کے پہلے عالم ابو مسلم اصفہانی (ولادت ۲۵۴ھ / وفات ۳۲۲ھ) ہیں۔ لیکن ان کے انکارِ نسخ کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔

۱ — وہ سامی طور پر وقوعِ نسخ کے مطلقاً منکر ہیں۔

۲ — وہ ایک شریعت میں وقوعِ نسخ کے منکر ہیں۔

۳ — وہ صرف قرآن میں وقوعِ نسخ کے منکر ہیں۔

آخری روایت کو اصح الروایات کہا جاتا ہے۔[1] لیکن علامہ سبکی فرماتے ہیں کہ جسے ہم نسخ کہتے ہیں ابو مسلم اس کے وقوع کے منکر نہیں لیکن وہ اسے نسخ کے بجائے تخصیص کا نام دیتے ہیں۔[2]

شاہ صاحب کے بارے میں مولانا عبید اللہ سندھی کا خیال ہے کہ وہ قرآن میں سرے سے نسخ کے قائل نہیں۔ لیکن محض اس مصلحت کے پیشِ نظر کہ لوگ انھیں معتزلہ میں سے شمار کرکے ان کی بات کی طرف التفات کرنا نہ چھوڑ دیں، انھوں نے یہ حکیمانہ اسلوب اختیار کیا کہ پانچ آیتوں میں نسخ کا اقرار کر لیا۔[3]

مولانا سندھی کی تقلید میں اور انہی کے حوالہ سے یہی بات پروفیسر جلبانی نے بھی لکھی ہے۔[4]

اصل یہ ہے کہ مولانا سندھی قرآن میں نسخ کے قائل نہیں اور چونکہ ان کی مستقل عادت ہے کہ وہ اپنے آپ کو شاہ ولی اللہ کے افکار کے سانچے میں ڈھالنے کے بجائے، خود شاہ صاحب کو اپنے افکار کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں، اس لئے نسخ کے بارے میں بھی انھوں نے شاہ صاحب کی طرف وہ بات منسوب کر دی جو در اصل ان کا اپنا خیال ہے اور اس غرض سے کہ کسی کے لئے کہ اگر شاہ صاحب نسخ کے قائل نہیں تو انھوں نے پانچ آیتیں منسوخ کیوں مانیں، یہ کہہ دیا کہ اعتزال کے الزام سے اپنا دامن بچانے کے لئے انھوں نے یہ حکیمانہ اسلوب اختیار کیا تھا۔ شاہ صاحب نے اپنے آپ کو، اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ مولانا سندھی نے شاہ صاحب کو اس طرح اعتزال کے الزام

---

[1] مناہل العرفان۔ ج ۲ ص ۱۰۳ [2] جمع ج ۲ ص ۸۸

[3] شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ ص ۸۴، ۸۷، ۸۹۔ [4] شاہ ولی اللہ کی تعلیم ص ۱۹۔

سے بچانا چاہا تھا۔ یہ نہیں سوچا کہ جس اسلوب کو وہ حکیمانہ اسلوب سے تعبیر کر رہے ہیں اسی کا دوسرا نام تلبیس ہے جس کی مذمت میں شاہ صاحب نے کئی صفحات سیاہ کئے ہیں۔ اس طرح مولانا سندھی نے شاہ صاحب کو غلط اعتزالی بنا دیا اور عملاً تنقید شعار۔

پھر شاہ صاحب نے جن پانچ آیتوں کو منسوخ مانا ہے، ان میں سے ایک آیت "آیتِ وصیت" ہے۔ مولانا سندھی نے اس کی ایک توجیہ کی ہے وہ لکھتے ہیں "میری والدہ غیر مسلم تھیں اور میرے اعزا بھی ایسی تھیں۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ میں سخت بیمار ہو گیا اور مجھے یہ فکر لاحق ہوئی کہ اگر میں مر گیا تو میری جائداد کو کوئی نہیں پوچھے گا۔ اس وقت جو اس کی اتنی توضیح کی جاتی ہے تو وہ محض میری وجہ سے۔ میرے مرتے ہی یہ بیچاری اس توجہ سے محروم ہو جائے گی۔ اب میری سمجھ میں آیا کہ آیت "اذا حضر احدکم الموت" میں وصیت کا کیا مطلب ہے۔ اور اگر کسی کو اس طرح کے واقعات پیش آئیں تو واقعی اس کے لئے وصیت کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ میرے نزدیک اس آیت پر عمل کی ایک صورت نکل آئی۔ اس لئے میں اس آیت کو منسوخ قرار دینے کی اب ضرورت نہیں سمجھتا۔"[1]

مولانا سندھی نے اس توجیہ کو اپنے فکر اور تجربہ کا نتیجہ بتایا ہے۔ حالانکہ امام رازی نے اپنی تفسیر میں متعدد دیگر توجیہات کے ایک توجیہ یہ بھی بعینہٖ نقل کی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

مولانا سندھی کی توجیہ جب بعینہٖ تفسیرِ کبیر میں موجود ہے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ انھوں نے اس کی طرف کیسے منسوب کر دیا۔

یہ بات بھی نہیں کہ امام رازی کی تفسیر مولانا کی نظر سے نہ گذری ہو۔ وہ خود لکھتے ہیں کہ "اس سے پہلے امام رازی کی تفسیر کا مطالعہ کر کے کافی پریشان ہو چکا تھا۔"[2]

پھر مولانا سندھی کے اس دعویٰ کی توجیہ بجز اس کے اور کچھ سمجھ میں نہیں آتی کہ بعض مرتبہ ایک شخص کوئی بات کسی کتاب میں دیکھتا ہے پھر عرصہ دراز گذر جانے کے بعد اسے وہ بات تو یاد رہ جاتی ہے، مگر یہ یاد نہیں رہتا کہ یہ بات اس نے کہیں دیکھی بھی ہے یا نہیں اور اس وقت وہ بات کو اپنی بات سمجھنے لگتا ہے۔ ممکن ہے مولانا سندھی نے اسی کیفیت سے دوچار ہو جانے کے بعد

---

[1] شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ ص ۸۸۔ [2] ایضاً ص ۶۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس تاویل کو اپنی طرف منسوب کیا ہو۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے مولانا سندھی کے انکارِ نسخ کے رجحان اور ان کی آیتِ وصیت کی اس تاویل پر سخت اعتراض کیا ہے۔[1]

نسخ کی مختلف صورتیں

کتب اصول میں نسخ کی جو تفصیلات ملتی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ کی حسب ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں، اگرچہ ان کو مزید پھیلایا جائے تو کچھ مزید ذیلی صورتیں بھی نکل سکتی ہیں۔

۱۔ کتاب کا کتاب سے نسخ۔

۲۔ سنت کا سنت سے نسخ۔ (متواترہ کا متواترہ سے، آحاد کا آحاد سے، متواترہ کا آحاد اور آحاد کا متواترہ سے)۔

۳۔ سنت کا کتاب سے نسخ۔

۴۔ کتاب کا سنت سے نسخ۔

۵۔ کتاب و سنت کا اجماع سے نسخ۔

۶۔ اجماع کا اجماع سے نسخ۔

۷۔ قیاس کا اجماع سے نسخ۔

۸۔ قیاس کا قیاس سے نسخ۔

۹۔ کتاب و سنت و اجماع کا قیاس سے نسخ۔

کتاب کا کتاب سے نسخ

جو لوگ نسخ کے قائل ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ کتاب کا کتاب سے نسخ جائز ہے۔ مثلاً "إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة" کا "أأشفقتم أن تقدموا بین یدی نجواکم صدقات" سے نسخ یا مثلاً "إن یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین" کا "الآن خفف اللہ عنکم" کی آیت سے نسخ۔[2]

[1] التقریر فی التفسیر ص ۷ [2] آمدی۔ ج ۲ ص ۱۸۱۔
[3] اصول بزدوی (مع کشف) ج ۳ ص ۹۰۶۔

شاہ صاحب بھی کتاب کے کتاب سے نسخ کے قائل ہیں چنانچہ کتاب اللہ کی جن پانچ آیات کو شاہ صاحب منسوخ تسلیم کیا ہے، ان کا ناسخ وہ کتاب اللہ ہی کی دوسری آیات کو قرار دیتے ہیں۔[1] ان میں سے دو آیات بھی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں۔

سنت کا سنت سے نسخ

قائلینِ نسخ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ سنت متواترہ کا متواترہ سے آحاد کا متواترہ سے اور آحاد کا آحاد سے نسخ جائز ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے زیارتِ قبور سے منع فرمایا تھا، بعد میں اس حکم کو منسوخ کر دیا اور یہ فرمایا کہ "کنت نہیتکم عن زیارة القبور ألا فزوروها"۔ یا مثلاً آپ نے فرمایا تھا کہ جو شخص چوتھی بار شراب پیئے اس کو قتل کر دو لیکن اس حکم کو آپ نے اپنے عمل سے منسوخ قرار دیا کہ ایک ایسے شخص کو آپ کی خدمت میں لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی لیکن آپ نے انھیں قتل نہ فرمایا۔[2]

شاہ صاحب بھی سنت کے سنت سے نسخ کے قائل ہیں اور ان کے یہاں اس کی متعدد مثالیں بھی ہیں۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے مشکیزہ کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا تھا، بعد میں اس حکم کو منسوخ فرما دیا۔[3]

سنت کا کتاب سے نسخ

امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ قرآن سے سنت کا نسخ جائز نہیں[4] لیکن جمہور اشاعرہ، معتزلہ اور فقہا اس کے جواز کے بھی قائل ہیں اور وقوع بھی۔ "شطر بنت المقدس کی طرف توجہ کا حکم قرآن میں نہیں۔ یہ صرف سنت سے ثابت ہے۔ لیکن حکم کعبہ کی اس آیت سے منسوخ ہوا "فول وجهك شطر المسجد الحرام"۔[5]

شاہ صاحب بھی سنت کے کتاب سے نسخ کے قائل ہیں اور اس کی مثال میں انھوں نے بھی تحویلِ قبلہ ہی پیش کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "أهل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الاستقبال قبل المقدس ثم نزل القرآن بنسخه"۔[6]

[1] الفوز۔ ص ۱۱۶، ۱۱۸ [2] آمدی۔ ج ۲ ص ۱۸۱ [3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳
[4] امام شافعی فرماتے ہیں "وهكذا سنة رسول اللہ لا ینسخها إلا سنة رسول اللہ إذا ذهب قائل هل تنسخ السنة بالقرآن؟ قیل لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبی فیه سنة تبین ... الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن النبی ینسخ بمثله (رسالہ ص ۱۰)
[5] (البقرہ ع ۱۷ ص ۱۸۱ والصحیح ص ۴۲۳) ۔ [6] کشف بزدوی ج ۳ ص ۹۰۲ ۔ [7] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کتاب کا سنت سے نسخ

امام شافعیؒ، ان کے اکثر اصحاب، اکثر اہل ظاہر اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک سنت متواترہ سے کتاب کا نسخ جائز ہے لیکن اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جبہ ورتکلمین اور فقہا میں سے امام مالک اور احناف اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اگرچہ وقوع میں ان کا اختلاف ہے [۱]

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ محققین شوافع بھی اس مسئلہ میں جمہور فقہا و متکلمین کے ساتھ ہیں [۲]

شاہ صاحب کے کلام سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ وہ اس صورت کے قائل ہیں یا نہیں۔ شاہ صاحب نے حجۃ میں "باب اسباب النسخ" کے تحت نسخ کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔

۱ — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد سے کوئی حکم مشروع فرمائیں اور وہ حکم بعد میں منسوخ ہو جائے۔ اس نسخ کی دو صورتیں ہیں۔

(الف) وہ حکم قرآن سے منسوخ ہو مثلاً استقبال بیت المقدس کا اسے قرآن نے منسوخ کیا۔

(ب) خود حضور کا اجتہاد بدل جائے۔ مثلاً آپ نے مشکیزوں کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا پھر خود ہی اسے منسوخ فرما دیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "کلامی لا ینسخ کلام اللہ وکلام اللہ ینسخ کلامی وکلامہ ینسخ بعضہ بعضا" نسخ کی اسی قسم کے بارے میں ہے [۳]

۲ — ایک زمانے میں کسی مصلحت کی وجہ سے ایک حکم نازل ہوا بعد میں اس مصلحت کے بدل جانے کی وجہ سے وہ حکم بھی بدل جائے۔ مثلاً ہجرت کے ابتدائی زمانے میں توارث مصلحۃً مواخات پر دائر تھا۔ بعد میں یہ مصلحت بدل گئی تو توارث کو نسب پر دائر کر دیا گیا یا مثلاً ابتداءً قتال کفار کی اجازت مصلحتاً نہ تھی بعد میں اس کی اجازت دے دی گئی [۴]

[۱] امام شافعی "الرسالہ" میں لکھتے ہیں: "لیس اللہ لفرضہ ناسخا ینسخہ ما فرضہ من الکتاب بالکتاب وأن لا ناسخۃ الکتاب" (ص ۱۰۶) لیکن شیخ ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں کہ سنت کے کتاب سے نسخ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ شیخ شیرازی فرماتے ہیں کہ دوسرا قول ہی صحیح ہے (اللمع ص ۲۳)

[۲] آمدی ج ۳ ص ۱۸۵، المختصر ج ۲ ص ۲۴۲)۔ [۳] کشف بزدوی ج ۳ ص ۸۹۶، ۸۹۷۔

[۴] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۳۔ [۵] ایضاً ص ۱۲۲

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ما ننسخ من اٰیۃ او ننسہا نات بخیر منہا" نسخ کی اس قسم کے بارے میں ہے۔

گویا شاہ صاحب نے یہاں نسخ کی جو صورتیں بیان کی ہیں وہ کل تین ہیں:۔

۱۔ سنت کا کتاب سے نسخ۔

۲۔ سنت کا سنت سے نسخ۔

۳۔ کتاب کا کتاب سے نسخ۔

لیکن چوتھی صورت یعنی کتاب کا سنت سے نسخ، اس کا یہاں نہ صرف یہ کہ کوئی ذکر نہیں بلکہ شاہ صاحب کا اس حدیث کو نقل کرنا جس کا پہلا جملہ یہ ہے کہ "کلامی لا ینسخ کلام اللہ" بتاتا ہے کہ شاہ صاحب امام شافعیؒ کی طرح "کتاب کے سنت سے نسخ کے قائل نہیں۔

جو لوگ سنت سے کتاب کے نسخ کے قائل ہیں ان میں سے بعض حضرات اس کی مثال میں حدیث مشہور "لا وصیۃ لوارث" کو پیش کرتے ہیں کہ یہ آیت وصیت کی ناسخ ہے [۱]

شاہ صاحب نے بھی اس قول کو نقل کیا ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک آیت وصیت آیت میراث سے منسوخ ہے اور اس حدیث میں اس نسخ کا بیان ہے خود یہ حدیث ناسخ نہیں [۲]

شاہ صاحب کا اس حدیث کو ناسخ کے بجائے مبین ماننا اس سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ ممکن ہے شاہ صاحب کتاب کے سنت سے نسخ کے قائل نہ ہوں اور اسی لئے انھوں نے اس حدیث کو ناسخ کی بجائے مبین مانا ہو۔

البتہ الفوز الکبیر میں، ایک موقع پر شاہ صاحب نے کچھ ایسی بات لکھی ہے جس سے مستنبط ہوتا ہے کہ وہ کتاب کے سنت سے نسخ کے قائل ہیں۔

چنانچہ ابن عربی کے طریقے کے مطابق، علامہ سیوطی نے جن آیات کو منسوخ قرار دیا ہے انہیں مسترد کرتے ہوئے، شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"ومن المائدۃ ولا الشہر الحرام، منسوخۃ بایاحۃ القتال فیہ، قلت لا یجد فی القرآن ناسخہ ولا فی السنۃ الصحیحۃ" [۳]

[۱] آمدی ج ۳ ص ۱۸۵ [۲] الفوز ص ۱۶ [۳] ایضاً ص ۱۷

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہاں "وکافی السنۃ الصحیحۃ" کی عبارت سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کتاب کے سنت صحیحہ سے نسخ کے بھی قائل ہیں۔ واللہ اعلم۔

کتاب سنت، اجماع اور قیاس کا اجماع یا قیاس سے نسخ۔

عیسیٰ بن ابان اور بعض معتزلہ کے نزدیک "اجماع سے کتاب، سنت اور اجماع کا نسخ ہو سکتا ہے۔ لیکن عام اصولیین کے نزدیک اجماع نہ کتاب، سنت اور اجماع کا ناسخ ہوتا اور نہ قیاس کا۔[1]

چنانچہ صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں۔

"ولکن عامۃ الأصولیین أنکروا کون الإجماع ناسخا للشیٔ أو منسوخا بشیٔ"[2]

اسی طرح قیاس کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ نہ کسی کا ناسخ ہوتا اور نہ کسی سے منسوخ۔ چنانچہ علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں۔

واختلفوا أیضا فی جواز کون القیاس منسوخا..... واختیار العامۃ أن لا یکون منسوخا کما لا یکون ناسخا۔[3]

شاہ صاحب کی کسی صراحت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ اجماع کو منسوخ یا قیاس کو ناسخ اور منسوخ مانتے ہیں یا نہیں۔ البتہ اجماع کے بارے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے کتاب کا ناسخ تسلیم نہیں کرتے۔

چنانچہ آیت وصیت کے نسخ کے بارے میں شاہ صاحب نے ابن عربی کے تین قول نقل کئے ہیں کہ یہ (۱) آیت میراث سے منسوخ ہے — (۲) "لا وصیۃ لوارث" سے منسوخ ہے — (۳) اجماع سے منسوخ ہے۔[4]

ان میں سے شاہ صاحب نے آیت میراث کو ناسخ قرار دیا، حدیث کو اس نسخ کا مبین مانا اور اجماع کے ناسخ ہونے سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا۔[5] اس سے کسی حد تک یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع سے کتاب کا نسخ نہیں ہو سکتا۔

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۸۹۵، ۸۹۶۔ [2] ایضاً ص ۸۹۶۔ [3] ایضاً ص ۸۹۵۔
[4] الفوز ص ۲۷۔ [5] ایضاً

نسخ کی معرفت کے صحیح طریقے

قطعیت اور ظنیت کے اعتبار سے دو مساوی نصوص جب باہم اس طرح متعارض ہوں کہ جمع کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو اس وقت اس کی ضرورت پیش آتی ہے کہ ان میں سے جو مقدم ہو اسے منسوخ اور جو موخر ہو اسے ناسخ مانا جائے۔[1] لیکن یہ کیسے معلوم ہو کہ ان میں سے کونسا نص مقدم ہے، کونسا موخر۔ علماء نے اس کے حسب ذیل صحیح طریقے تحریر فرمائے ہیں۔

۱۔ ان دو متعارض نصوص میں سے ایک نص میں کوئی ایسی بات ہو جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں نص متاخر ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "الآن خفف اللہ عنکم وعلم أن فیکم ضعفا فإن یکن منکم مائۃ صابرۃ یغلبوا مائتین وإن یکن منکم ألف یغلبوا ألفین بإذن اللہ واللہ مع الصابرین"[2]

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور، ألا فزوروھا ولا تقولوا ھجرا"[3]

۲۔ کسی بھی نص میں اس پر اجماع ہو جائے کہ فلاں نص مقدم ہے فلاں موخر۔[4]

۳۔ کسی صحابی سے صحیح طریقہ پر کوئی ایسی بات مروی ہو جس سے یہ متعین ہو جائے کہ فلاں نص مقدم ہے فلاں موخر۔[5] مثلاً صحابی یہ کہے کہ "یہ آیت اس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے" یا "یہ آیت فلاں آیت سے پہلے نازل ہوئی ہے" یا "یہ آیت فلاں سنہ میں نازل ہوئی ہے" اور جو آیت اس سے متعارض ہے اس کے بارے میں یہ بات محذوف ہو کہ وہ اس آیت سے پہلے یا اس کے بعد کی ہے۔[6]

نسخ کی معرفت کے بارے میں جہاں تک شاہ صاحب کے خیالات کا تعلق ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس میں علمائے امت کے درمیان اختلاف کی جو کثرت ہے اس نے شاہ صاحب کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا ہے کہ "بالجملہ در آثار کہ مبنی از نسخ اند عمر بسیار است و بطور رسیدن دشوار است"۔[7]

---

[1] الفوز ص ۳۷۔ [2] ایضاً۔ ومناہل العرفان ج ۲ ص ۱۰۵۔
[3] ایضاح ج ۲ ص ۱۹۹، مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۰۵۔ [4] ایضاً حوالہ سابقہ۔
[5] مناہل ج ۲ ص ۱۰۵، ۱۰۶۔ [6] الفوز، ص ۳۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

لیکن شاہ صاحب اس اختلاف کا اصل سبب یہ بتاتے ہیں کہ "منشاء اختلافہم فی النسخ والحق عندی أن ذالك بالجهد والاستنباط" یعنی بجائے اس کے کہ تاریخی تقدم و تاخر کے اعتبار سے ناسخ و منسوخ کا فیصلہ کیا جائے، لوگ مختلف آثار و قرائن کو دیکھ کر اپنے اجتہاد و استنباط سے ایک نص کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور اسی لئے یہ باہمی اختلاف وسعت اختیار کر جاتا ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحب نے نسخ کی معرفت کے کچھ صحیح طریقے بھی تحریر فرمائے ہیں۔ چنانچہ حجۃ میں تحریر فرماتے ہیں۔

۱۔ کبھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نص سے نسخ معلوم ہو جاتا ہے۔ مثلاً "كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها"

۲۔ کبھی نسخ کی معرفت اس طرح ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک کا دوسرے سے موخر ہونا معلوم ہو اور جمع ممکن نہ ہو۔

۳۔ اگر شارع نے کوئی بات مشروع کی، پھر اس کی جگہ دوسری بات مشروع کر دی اور پہلی بات سے سکوت اختیار کیا تو فقہاء صحابہ نے اس سے بھی یہ سمجھا ہے کہ یہ پہلی بات کے لئے نسخ ہے۔

شاہ صاحب نے اگرچہ معرفت نسخ کے تمام طریقوں کا احاطہ نہیں کیا لیکن ایک موقع پر اس سلسلہ میں ایک نہایت جامع بات فرمائی ہے لکھتے ہیں:۔

"نسخ بمعنی اصطلاحی اصل درمیان آں معرفت تاریخ است"

واقعہ یہ ہے کہ معرفت نسخ کے تمام طریقے اس کے ضمن میں آجاتے ہیں، اس لئے کہ مذکورہ تمام طریقے مختلف انداز میں نصوص کی "تاریخ" ہی بتاتے ہیں کہ فلاں مقدم ہے، فلاں مؤخر۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے، اس کے بارے میں جمہور کا مسلک پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ بذات خود تو کسی نص کا ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ نسخ کی علامت بن سکتا ہے۔

لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں:۔

"اما گاہے اجماع سلف صالح یا اتفاق علماء را علامت نسخ گردانند و بہ نسخ قائل شوند، بسا"

لہ تفہیمات ج ۲ ص ۱۷۵۔ سے حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹ سے الفوز ص ۳۷

ارتفاء مرتکب این امر شدہ نباشد و ممکن کہ ما صدق آیت فیما صدق اجماع باشد"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اجماع جس طرح بذاتِ خود ناسخ نہیں ہو سکتا نسخ کی قطعی علامت بھی نہیں بن سکتا۔

نسخ کی معرفت کے غیر صحیح طریقے

نسخ کی معرفت کے لئے حسب ذیل طریقے صحیح نہیں:۔

(۱) کسی صحابی کا یہ کہنا کہ یہ ناسخ ہے اور یہ منسوخ، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد سے کہی ہو۔ سے

(۲) کسی مفسر کا دلیل کے بغیر یہ کہہ دینا کہ یہ ناسخ ہے یہ منسوخ۔ سے

(۳) مصحف میں ایک نص کا دوسرے پر مقدم ہونا۔ اس لئے کہ مصحف کی ترتیب نزول کی ترتیب کے مطابق نہیں۔ سے

(۴) ایک راوی کا دوسرے راوی کے مقابلہ میں کم عمر ہونا، کیونکہ نوعمری اس کی دلیل نہیں کہ اس کی روایت یقیناً بعد کی روایت ہوا و روی ناسخ ہو۔ سے

(۵) ایک راوی کا دوسرے راوی کے بعد اسلام لانا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جو پہلے اسلام لایا ہے اس کی روایت بعد کی ہو اور منسوخ ہونے کے بجائے وہی ناسخ ہو۔ سے

(۶) ایک راوی کی صحبت کا منقطع ہو جانا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جس صحابی کی صحبت منقطع نہیں ہوئی اس کی روایت پہلے کی ہو اور وہی منسوخ ہو۔ سے

(۷) ایک نص کا عقل یا بداہت اصلیہ کے موافق ہونا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جو نص موافق نہیں وہی ناسخ ہو اور وہی ناسخ ہو۔ سے

شاہ صاحب نے اگرچہ نسخ کے غیر صحیح طریقوں کا بھی استقصاء نہیں کیا، لیکن ان میں سے دو اہم اور کثیر الوقوع صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) اگر کوئی صحابی یہ کہہ دے کہ فلاں نص ناسخ ہے فلاں منسوخ، تو صحابی کی یہ بات اثباتِ نسخ

سے الفوز ص ۳۷ سے مناہل، ج ۲ ص ۱۰۶، جمع ج ۲ ص ۹۳
سے مناہل العرفان ۲۵ ص ۱۰۶ سے مناہل و جمیع حوالہ جات سابقہ ۵ ایضاً ۶ ایضاً حوالہ سابقہ
سے ایضاً ص ۱۰۶، ۱۰۷۔ آمدی ج ۲ ص ۱۹۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کیلئے قطعی نہیں [1] کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد و استنباط سے کہی ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ نسخ کے بارے میں شاہ صاحب اجتہاد و استنباط کا بڑا دخل مانتے ہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کوئی صحابی یہ کہے کہ نزلت ھذہ الایۃ فی کذا" تو اس کا یہ قول اثبات نسخ کے لئے کافی نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ بات انھوں نے اپنے اجتہاد سے کہی ہو اور ان کا مقصود اس سے آیت کا سبب نزول بیان کرنا نہ ہو بلکہ منصور یہ ہو کہ اس آیت کے مدلولات میں سے ایک صورت بیان کردی جائے [2]

البتہ اگر صحابی یہ کہدے کہ" الایۃ الأولی نزلت یوم کذا والثانیۃ یوم کذا" تو یہ اثبات نسخ کے لئے کافی ہوگا۔ [3]

شاہ صاحب یا دوسرے علماء اصول نے ان دونوں صورتوں میں فرق اس لئے کیا ہے کہ دوسری صورت صحابی کی روایت کی صورت ہے اور بالاتفاق امت کوئی صحابی اپنی روایت میں کاذب نہیں ہوتا لیکن پہلی صورت میں اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ صحابی کی روایت نہ ہو بلکہ اجتہاد ہو اور یہ ضروری نہیں کہ صحابی کا ہر اجتہاد صحیح ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ نسخ کے بارے میں اگر کسی صحابی کی کوئی روایت ہے تو اس سے نسخ ثابت ہو جائے گا لیکن اگر اجتہاد و استنباط ہے تو اس سے قطعی طور پر نسخ ثابت نہ ہوگا۔

(۳) کسی نص کو اپنے مشائخ کے عمل کے خلاف پاکر فقہاء کا یہ کہدینا کہ یہ منسوخ ہے یہ بھی اثبات نسخ کے لئے کافی نہیں [4]

[1] مجتبیٰ ج ۱ ص ۱۳۹۔ [2] و [3] تفہیمات ج ۲ ص ۱۷۵۔

[4] مجتبیٰ ج ۱ ص ۱۳۹۔

باب (۲)

سُنّت

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مبحثِ اول

سُنّت کی تعریف

سنت کے لغوی معنی ہیں طریقہ اور عادت اور شریعت کی اصطلاح میں جب یہ لفظ عبادات میں استعمال ہوتا ہے تو اس سے وہ نوافل مراد ہوتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوں اور جب اس لفظ کو ادلۂ شرعیہ کے مواقع میں استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد یقیناً قرآن کے سوا، وہ قول، فعل اور تقریر جس کا صدور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہو۔[1]

شاہ صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"إن عمدة العلوم اليقينية بتمته ورأسها وبقية الفنون الدينية تولسها هو علم الحديث الذي يذكر فيه ما صدر من أفضل المرسلين صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من قول أو فعل أو تقرير"۔[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور تقریر کا نام حدیث (یا سنت) ہے۔[3]

سنّت کا مقام

پہلی صدی ہجری کے لوگ بالاتفاق سنت کو تشریع میں، قرآن کے بعد سب سے پہلا درجہ دیتے تھے۔ دوسری صدی میں، امام شافعیؒ کے زمانے میں یا ان سے کچھ پہلے، ایسے لوگ پیدا ہوئے جن کا موقف ایسا نہ تھا۔ ان میں بعض لوگ سرے سے، تشریع میں سنت

---

[1] آمدی۔ ج ۱ ص ۸۲۔ توضیح تلویح، ج ۲ ص ۳۔ ارشاد ص ۳۳۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۲

[3] حدیث کے لغوی معنی ہیں "خبر" اس کے بعد یہ قول یا فعل یا تقریر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہو اسے حدیث کہا جانے لگا چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تدریب میں لکھتے ہیں (ص ۴) کہ "المراد بالحديث في عرف الشرع ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم"

سنت کے لغوی معنی ہیں "طریقہ" پھر اس دینی طریقے کے لئے سنت کا لفظ بولا جانے لگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو۔

سنت اعمالِ نبوی کے لئے خاص ہے جبکہ حدیث قول اور عمل دونوں کے لئے عام ہے۔ لیکن کثرتِ استعمال خصوصاً تاخر کے دور میں قول کی بنا پر حدیث اور سنت دونوں مترادف ہیں اور ایک جگہ دوسری جگہ استعمال کیا جاتا ہے (ملاحظہ ہو حدیث ص ۳۰۔ ۷)

کہ حجت کے قائل نہ تھے، بعض صرف اس سنت کو حجت مانتے تھے جس کی تائید قرآن سے ہوتی ہو، بعض اخبارِ احاد کو قبول نہ کرتے تھے۔[1]

ان کے مقابلے میں ہر دور کے قابلِ التفات اہلِ علم سنت کو تشریع کا ایک مستقل مآخذ مانتے آئے ہیں۔[2]

شاہ صاحب بھی، قرآن کے بعد سنت کو شریعت کا دوسرا ماخذ مانتے ہیں۔ چنانچہ شریعت کے چار دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"پس دلیل شرع یا کتاب است یا سنت یا آثار صحابہ و تابعین کہ اجماع و اختلاف علی نوعین ازاں و سنت شود یا قیاس۔"[3]

شاہ صاحب کے نزدیک سنت کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ قرآن کا بیان ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے مبین ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"وهو الصادق المصدوق فيما قال والمبين لكلام المتعال۔"[4]

---

[1] تاریخ الفقہ الاسلامی۔ ج ۲ ص ۱۰۲۔ ۱۱۰۔

[2] ارشاد، ص ۳۳۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں۔ واعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وإنها كالقرآن في تحصيل الحلال وتحريم الحرام۔ وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال "ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه" أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطيور وغير ذلك مما سيأتي عليه الحصر۔

اسی عنوان میں علامہ شوکانی اس روایت پر گفتگو کرتے ہوئے کہ "ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن خالف لم أقله" لکھتے ہیں کہ اس کے بارے میں عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں کہ اسے زنادقہ نے وضع کیا ہے۔ امام کرابیسی کہتے ہیں کہ زنادقہ نے وضع کیا ہے اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس روایت کو اگر کتاب اللہ پر پیش کیا جائے تو سب خود کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"، "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" اور "ومن يطع الرسول فقد أطاع الله"۔

آخر میں علامہ موصوف لکھتے ہیں۔ والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية لا يخالف فيها إلا من لا حظ له في دين الإسلام (ارشاد۔ ص ۳۳)

[3] ۲ ص ۳۱۲ [4] ازالہ۔ ج ۱ ص ۲۰۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اسی لئے وہ قرآن فہمی کے لئے حدیث و سنت کی طرف رجوع کو ضروری قرار دیتے ہیں فرماتے ہیں۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں قرآن عظیم است ہر واشکالے ہم رسد بحدیث آنحضرت رجوع می باید کرد۔ قال اللہ تعالیٰ لتبین للناس ما نزل الیھم" [1]

شاہ صاحب کے نزدیک سنت کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ خود بھی تشریع کا مستقل ماخذ اور تحریم اور تحلیل جس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے، اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر دین میں تحریف کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"منھا عدم تحمل الرّاویۃ عن صاحب الملۃ والعمل بہ وھو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الا یوشک رجل شبعان علی أریکتہ یقول علیکم بھذا القرآن، فما وجدتم فیہ من حلال فأحلوہ وما وجدتم فیہ من حرام فحرموہ۔ وان ما حرم رسول اللہ کما حرم اللہ" [2]

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"قد حذر النبی صلی اللہ علیہ وسلم من مداخل التحریف بأقسامھا، وغلظ النھی عما وأخذ العھود من أمتہ فیھا۔ فمن أعظم اسباب التحریف ترک الأخذ بالسنۃ۔ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما من نبی بعثہ اللہ فی أمۃ قبلی الا کان لہ حواریون وأصحاب یأخذون بسنتہ ویقتدون بأمرہ۔ ثم انھا تخلف من بعدھم خلوف یقولون لا یفعلون ویفعلون ما لا یؤمرون، فمن جاھدھم بیدہ فھو مؤمن، ومن جاھدھم بلسانہ فھو مؤمن ومن جاھدھم بقلبہ فھو مؤمن ولیس وراء ذلک من الایمان حبۃ خردل۔" [3] وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ألفین أحدکم متکئا علی أریکتہ یأتیہ الأمر من أمری مما أمرت بہ أو نھیت عنہ فیقول لا أدری ما وجدناہ فی کتاب اللہ اتبعناہ۔ [4] ورغب فی الأخذ بالسنۃ جدا لاسیما عند اختلاف الناس۔ [5]

---

[1] الفوز الکبیر ص ۶، ۱۰، ۱۰۔ [2] مجتبائی ص ۲۰۔ ابوداؤد ج ۲ ص ۲۰۔ [3] کتاب السنۃ۔ ولیس فیہ وان ما حرم رسول اللہ کما حرم اللہ [4] مسلم ج ۲ ص ۷۷، کتاب الایمان۔ [5] ابوداؤد ج ۲ ص ۵۶۔ کتاب السنۃ۔ [6] مجتبائی ج ۱ ص ۱۶۹۔

چونکہ سنت قرآن کا بیان اور خود بھی تشریع کا مستقل ماخذ ہے، اسی لئے شاہ صاحب تتبع احادیث کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

اول چیزے کہ عقل آنرا بخود رش واجب میگرداند آنست کہ تتبع اخبار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در بیان احکام الٰہی و پیروی آں اخبار بدل وجوارح باید نمود، زیرا کہ کلام ماورشحے است کہ تصدیق کردن است بتکلیف اللہ تعالیٰ عباد خود را بالاحکام وقصد خروج از عہدۂ تکلیف معتمم ساختہ [1]

اخبار نبوی کے تتبع کو شاہ صاحب اس لئے بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ

"لا سبیل لنا الی معرفۃ الشرائع والأحکام الا بخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم" [2]

شاہ صاحب سنت کی پیروی کو رشد و ہدایت اور اس سے اعراض کو ضلالت اور خسران کا سبب قرار دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"ان عمدۃ العلوم الیقینیۃ وأساسھا ومبنی الفنون الدینیۃ وأساسھا علم الحدیث الذی یذکر فیہ ما صدر من أفضل المرسلین صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وأصحابہ وسلم أجمعین من قول أو فعل أو تقریر فھی مصابیح الرجی ومعالم الھدی وبمنزلۃ البدر المنیر من اقتداھا وھی فقد رشد واھتدی، وأوتی الخیر الکثیر ومن أعرض وتولی فقد غوی وھوی وباء علی نفسہ بالتخسیر، فان صلی اللہ علیہ وسلم نھی وأمر وأنذر وبشر وضرب الأمثال وذکر وانما المثل القرآن أو أکثر۔" [3]

شاہ صاحب کی نظر میں سنت کا یہ مقام اس لئے ہے کہ وہ جمہور اہل اسلام کی طرح سنت کو وحی کی ایک قسم مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک بھی وحی کی دو قسمیں ہیں، ایک وحی ظاہر (جسے وحی متلو کہا جاتا ہے) دوسری وحی باطن (جسے غیر متلو کہا جاتا ہے) اور سنت کا تعلق وحی باطن سے ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"مقرر در میان اہل اسلام آنست کہ بعد وضوح طلب و تبع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم محل توقف نماند و واجب میشود امتثال بآں اعتقاداً و عملاً۔ زیرا کہ آں مسند است بوحی ظاہر یا باجتہاد کہ مقرر داشتہ شود آں بوحی باطن است۔" [4]

---

[1] الفوز الکبیر ص ۱۰۔ [2] مجتبائی ج ۱ ص ۱۳۲۔ [3] مقدمہ مجتبائی ج ۱ ص ۲ [4] قرۃ ص ۳۱۲، ۳۱۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

عصمتِ انبیاء

عصمت کے عام طور پر دو معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ (۱) عدم قدرۃ المعصیۃ اور (۲) خلق مانع غیر ملجیء جمہور کے نزدیک مختار دوسرے معنی ہیں[۱]

نبوت سے قبل انبیاء علیہم السلام سے کبائر و صغائر کے صدور کے بارے میں حسب ذیل مذاہب ہیں:

۱۔ کوئی گناہ ممتنع نہیں، خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ[۲] جمہور کا یہی مذہب ہے[۳]

۲۔ ہر گناہ ممتنع ہے، خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ یہ روافض کا مذہب ہے[۴]

۳۔ گناہ کبیرہ ممتنع ہے صغیرہ جائز ہے۔ یہ اکثر معتزلہ کا مذہب ہے[۵]

لیکن جہاں تک وقوع کا تعلق ہے، از آدم تا خاتم کوئی نبی ایسا نہیں گذرا جس نے ایک لمحہ کے لئے بھی شرک کیا ہو، اور یہ بھی کبھی نہیں ہوا کہ کسی فحاش، سفیہ، حقیر اور قابل نفرت کام کرنے والے کو نبی بنا کر بھیجا گیا ہو[۶]

نبوت کے بعد انبیاء علیہم السلام سے کبائر و صغائر کے صدور کے بارے میں مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ صدور کفر سے ان کی عصمت پر تمام ارباب شرائع کا اتفاق ہے[۷]

۲۔ عمداً صدور کذب سے عصمت پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ البتہ غلطاً صدور کذب جمہور کے نزدیک ممتنع ہے اور قاضی ابوبکر کے نزدیک جائز ہے[۸]

۳۔ دوسرے کبائر و خسیس صغائر یعنی وہ رذیل اور دنی اخلاق جو منصب نبوت کے لئے موجب عار ہیں مثلاً ایک فقہ کا چرانا ان کے عمداً صدور سے عصمت پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ اہل سنت کے

---

[۱] مسلم فواتح ج ۲ ص ۹۷ [۲] اور خواہ کفر ہو یا غیر کفر (فواتح۔ حوالہ سابقہ)

[۳] مسلم وفواتح حوالہ سابقہ۔ ارشاد ص ۳۵۔

[۴] ایضاً، آمدی، ج ۱ ص ۸۷۔ البتہ تقیہ کے طور پر شیعہ انبیاء علیہم السلام کے لئے کفر تک کو جائز کہتے ہیں نبوت سے قبل بھی اور نبوت کے بعد بھی۔ (فواتح حوالہ سابقہ)

[۵] ایضاً [۶] مسلم وفواتح، ج ۲ ص ۹۸۔

[۷] آمدی ج ۱ ص ۸۸۔ البتہ خوارج میں سے ازارقہ کہتے ہیں کہ ایسے نبی کی بعثت جائز ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ نبوت کے بعد کافر ہو جائے گا اور خوارج میں سے فضلیہ ہر گناہ کو کفر مانتے ہیں اور انبیاء سے صدور کا جواز کے قائل ہیں لہٰذا وہ انبیاء سے صدور کفر کے جواز کے قائل ہوئے۔ (ایضاً)

[۸] مسلم وفواتح، ج ۲ ص ۹۸، ۹۹۔ آمدی حوالہ سابقہ۔ ارشاد ص ۳۳۔

معتزلہ کے نزدیک عمداً[۱] البتہ سہواً اور غلطاً صدور شیعہ کے سوا سب کے نزدیک جائز ہے[۲]

۴۔ باقی صغائر کے عمداً صدور کے بارے میں اختلاف ہے۔

(الف) ابو جعفر طبری، فقہاء کی ایک جماعت اور محدثین جواز کے بھی قائل ہیں اور وقوع کے بھی[۳]

(ب) بعض حضرات نہ جواز کے قائل ہیں اور نہ وقوع کے[۴]

(ج) اکثر اس کے جواز کے قائل ہیں وقوع کے قائل نہیں[۵]

اکثر شوافع اور معتزلہ اس کے جواز کے قائل ہیں اور احناف اس کے جواز کے قائل نہیں[۶]

نبوت کے بعد کبائر و صغائر کا صدور بھول کر یا زلۃ اور لغزش کے طور پر احناف و شوافع سب کے نزدیک جائز ہے بایں طور کہ کسی صلاح فعل کا ارادہ کریں اور اس سے کوئی معصیت لازم آجائے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو بلا ارادۃ قتل مارنا[۷] اور اس کا مرجاناً[۸]

لیکن یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایسے امور کے صدور پر فوراً یا تو خود انبیاء علیہم السلام کو تنبیہ ہو جاتا ہے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تنبیہ کر دی جاتی ہے[۹]

عصمت انبیاء کے بارے میں مختلف فیہ امور کے متعلق امام الحرمین اور آمدی کہتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی ہے اور کسی کے پاس کوئی قطعی دلیل نہیں[۱۰]

عصمت انبیاء کے بارے میں شاہ صاحب نے اپنے عقیدہ کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:۔

"والأنبیاء معصومون من الکفر وتعمد الکبائر والإصرار علیها یعصمهم الله تعالیٰ بوجوه شتی أحدها أن یخلقهم فی سلامة الفطرة وکمال اعتدال الأخلاق فلا یرغبون فی المعاصي

---

[۱] مسلم وفواتح وارشاد، حوالجات سابقہ [۲] آمدی ج ۱ ص ۸۸ وفواتح حوالہ سابقہ

[۳] ارشاد، ص ۳۳ [۴] ایضاً

[۵] آمدی حوالہ سابقہ مسلم وفواتح ج ۲ ص ۹۹۔ لیکن نووی نے محققین سے نقل کیا ہے کہ انبیاء کبائر و صغائر سے معصوم ہوتے ہیں۔ اور قاضی حسین کہتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مذہب یہی ہے (ارشاد ص ۳۴) احناف جماعت عوام [illegible] الابرار وحسنات الابرار سیئات المقربین کی وجہ سے کہتے ہیں کہ جو ہمارے حق میں صغائر ہیں انبیاء کے حق میں وہ کبائر بن جاتے ہیں (مسلم وفواتح ج ۲ ص ۹۹)

[۶] آمدی حوالہ سابقہ مسلم وفواتح حوالہ سابقہ وارشاد ص ۳۳۔

[۷] مسلم وفواتح ج ۲ ص ۹۹

[۸] ارشاد ص ۳۴۔ آمدی ج ۱ ص ۸۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بل یکونون متنزہین عنہا، وثانیا أن یوحی الیہم أن المعاصی یعاقب علیہا والطاعۃ یثاب علیہا فیکون ذلک مرادا عن المعاصی وان الثالث أن یجعل اللہ تعالیٰ فی نفوسہم وبین المعاصی بأحد ذلک لطیفۃ تشبیہیۃ کظاہر صورۃ یعقوب علیہ السلام عاصا علی إضبعہ فی قصۃ یوسف علیہ السلام۔ [1]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے حسب ذیل امور معلوم ہوتے ہیں۔

۱۔ کفر و کبائر سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے، شاہ صاحب نے جو تین وجوہ بیان کی ہیں ان سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ وہ عصمت کو "عدم القدرۃ" کے معنی میں نہیں لیتے، بلکہ جمہور کی طرح "خلق مانع غیر ملجیء" کے معنی میں لیتے ہیں۔

۲۔ انبیاء علیہم السلام کفر سے معصوم ہوتے ہیں۔

۳۔ جہاں تک کبائر کا تعلق ہے، کبائر کا قصداً ان کا عمداً صدور دو مختلف چیزیں ہیں، انبیاء علیہم السلام سے کبائر کا قصداً صدور ہو سکتا ہے لیکن ان کا عمداً صدور نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان سے کبائر کے صدور کو روک دیتا ہے جیسے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو کبیرہ کے صدور سے روک دیا۔

عدالتِ صحابہؓ

(۱) صحابہؓ کی عدالت سے بحث کی جائے گی یا نہیں اس میں حسب ذیل اقوال ہیں:

صحابہؓ کی عدالت سے بحث بھی اسی طرح ضروری ہے جس طرح دوسرے راویوں کی عدالت سے بحث ضروری ہے [2]۔ یہ ابوالحسن قطان اور نظام کا قول ہے [3]۔

۲۔ جو صحابہ صحبت اور ملازمت کے ساتھ مشہور ہیں ان کی عدالت سے بحث نہ ہوگی اور جو صحابہ ایسے نہیں ان کی عدالت سے بحث ہوگی۔ ماوردی یہی کہتے ہیں [4]۔

۳۔ اختلاف وفتن سے قبل سب عادل تھے۔ اختلاف وفتن کے بعد ان کی عدالت سے بحث ضروری ہے [5]۔ یہ معتزلہ میں سے عمرو بن عبید کا قول ہے [6]۔

---

[1] حسن العقیدہ، ص ۳۱

[2] آمدی ج ۱ ص ۱۸۷ وارشاد ص ۷۹

[3] مستفاد از ارشاد حوالہ سابقہ

[4] ارشاد ص ۷۰

[5] آمدی حوالہ سابقہ، ایضاً ص ۷۰

[6] ارشاد حوالہ سابقہ۔

۴۔ جنہوں نے حضرت علیؓ سے قتال کیا ان کی شہادت اور روایت مردود ہے [1]۔ معتزلہ کی ایک جماعت اور شیعہ یہی کہتے ہیں۔ [2]

۵۔ دونوں فریقوں کی شہادت مردود ہے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بلا تعیین فاسق ہے [3]۔

۶۔ دونوں فریقوں کی شہادت اور روایت مقبول ہے بشرطیکہ ان میں سے کوئی ایک روایت میں دوسرے کی مخالفت نہ کرے کیونکہ اصل عدالت ہے اور فسق مشکوک ہے اور اگر دوسرے فریق کی طرف سے اس کی مخالفت ہو تو اس کی روایت مقبول نہیں کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بلا تعیین فاسق ہے [4]۔

۷۔ تمام سلف اور جمہور خلف کا مسلک یہ ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور ان کی روایات ان کے عدالت سے بحث کے بغیر قبول کی جائیں گی [5]۔

ان الانباری کہتے ہیں کہ صحابہؓ کی عدالت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ معصوم ہیں اور ان سے خطا کا صدور محال ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کی عدالت میں بحث کی تکلیف اور طلب تزکیہ نہیں اور ان کی روایات قبول کی جائیں گی۔ [6]

شاہ صاحب اس مسئلہ میں سلف اور جمہور خلف کے ساتھ ہیں۔ وہ ان صحابہؓ کو بھی جن سے بہت کثرت کے ساتھ احادیث منقول ہیں، حفظ اور ضبط میں ثقہ اور کذب کے مامون مانتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:۔

اعلم أن الکذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان لم یکن من الصحابی لکن فی اکثار الروایۃ مظنۃ أن یقع شیء من ذلک وما یجب أن یحترز عنہ أشد الاحتراز مظنتہ أیضا والمکثرون من الصحابۃ رضی اللہ عنہم کانوا واثقین بالحفظ والضبط مأمونین عن وقوع الکذب۔ [7]

اسی طرح شرح تراجم ابواب بخاری میں "باب متی یسجد من خلف الامام" کے تحت بخاری کے قول "وھو غیر کذوب" کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

---

[1] ارشاد حوالہ سابقہ۔

[2] آمدی حوالہ سابقہ

[3] ایضاً

[4] ارشاد حوالہ سابقہ۔ کشف بزدوی ج ۲ ص ۷۰۴۔

[5] ارشاد ص ۷۰

[6] شرح تراجم ص ۱۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"المراد منه أنه غيروا هم في الحديث بل ضابط حسن الضبط وهذا هو المراد في كل موضع يقال في حق الصحابي مثل ذلك ونحو ذلك لأن كلهم مقبولون مأمونون عن حقيقة الكذب لا محال فيهم لو هموا لكن نادر"[1]

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب صحابہؓ کو کذب تو کیا، کذب کے توہم سے بھی بالاتر [illegible]

اصل میں جو چیز راوی کو عدالت سے ساقط کرتی ہے وہ کذب ہے۔ باقی اور تمام [illegible] کبائر کا ارتکاب یا صغائر پر اصرار وغیرہ اور خلاف مروت افعال کا ارتکاب وغیرہ۔ یہ امور [illegible] عدالت کے خلاف قرار دیئے جاتے ہیں کہ جو شخص ان امور کا مرتکب ہو اس میں کذب کا [illegible] پیدا ہو جاتا ہے۔

اور چونکہ صحابہؓ کا تعلق ہے جب ان سے توہم کذب کی نفی بھی کر دی گئی تو پھر ان [illegible] عدالت کے سقوط کی کوئی صورت نہیں۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے میں صحابہ کے درمیان جو باہم جدال و قتال [illegible] اس کی وجہ سے بعض حضرات نے صحابہؓ میں سے فریقین یا ایک فریق کو عدالت سے ساقط [illegible] لیکن شاہ صاحب جمہور کی طرح، ان حروب کو اجتہادی اختلافات پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ [illegible] جس طرح اجتہادی امور میں اختلاف کی وجہ سے کوئی مجتہد عدالت سے ساقط نہیں ہوتا [illegible] طرح شاہ صاحب کے نزدیک یہ باہمی مشاجرات بھی کسی فریق یا کسی صحابی کی عدالت [illegible] وجہ سقوط نہیں۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔

"أما الحروب التي جرت فكانت لكل طائفة شبهة اعتقد تصويب أنفسها بسببها وكلهم عدول ومتأولون في حروبهم وغيرها ولم يخرج شئ من ذلك أحد منهم من العدالة لأنهم مجتهدون، اختلفوا في محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل الدنيا وغيرها ولا يلزم من ذلك بغض أحدهم"[2]

[1] شرح تراجم، ص ۷۵

[2] قرہ، ص ۱۳۵۔

پھر حرفِ مطور کے بعد لکھتے ہیں۔

"الفن أهل الحق ومن بعدهم في الإجماع على قبول شهادتهم وروايتهم"[1]

وكمال عدالتهم رضي الله عنهم أجمعين[2]

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"وبعد حدیث متواتر آمده است خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم یجیء قوم تسبق شهادة أحدهم یمینه ویمینه شهادته۔ ومتواتر تفضیل صحابہ بر کسے کہ بعد ایشاں آمدہ آنست کہ ایشاں واسطہ اند میاں پیغامبر و ایں جماعت متاخرہ و ازجہت غلبہ اسلام بواسطہ ایشاں، و رسیدن علم بسبب ایشاں بفہم گرمی توانی فہمید کہ امت صحابہ تمام وارد بدیوارے کہ برخشت فوقانی متفرع است برخشت تحتانی و واسطہ استقامت اوست تا آنکہ کار باساس رسد۔ ہمچنیں ہر قرن متاخر مستمد و منت پذیر قرن متقدم است تا آنکہ کار بشارع اسلام و علوم و ہدایت و شرع رسد تا آنکہ منتہی گردد بصاحب شرع کہ از جانب خدائے تعالیٰ شریعت را بواسطہ آوردہ"[3]

اور جب صحابہؓ، بعد کی امت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ابتدائی واسطہ اور [illegible] کی بنیادی اینٹیں ہیں، تو اس واسطہ کا جو کذب بلکہ کذب کے توہم سے بھی پاک ہے، اس درجہ [illegible] احترام ہونا چاہئے کہ ان کے بارے میں جرح تک کی اجازت نہ ہو، ورنہ

اگر فتح باب جرح در ایشاں شود بروایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منقطع گردد و در انقطاع روایت بر ہم خوردن ملت است"[4]

گویا ہر وہ چیز جو دیوار کی ان بنیادی اینٹوں کو نقصان پہنچائے، اسے قطعی طور پر ممنوع ہونا چاہئے، ورنہ پوری دیوار زمین پر آ رہے گی۔

شاہ صاحب کے نزدیک حدیث کی اقسام

جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، احادیث نبوی کی روایت کی دو صورتیں ہیں۔ ایک روایت باللفظ، دوسری روایت بالمعنی۔

[1] قرہ، ص ۱۳۵۔ [2] بخاری، ج ۱، ص ۵۱۵، باب فضائل اصحاب، وقال النبی خیرامتی قرنی۔

[3] قرہ، ص ۲۵۔ [4] وصیت نامہ، ص ۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

روایت باللفظ کے اعتبار سے شاہ صاحب نے حدیث کو سات قسموں میں حصر کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

"اخبار اہل ملل ازائمۂ خود دو قسم می باشد نقل لفظ صاحب ملت، وآں چند قسم می باشد متواتر و مستفیض و مشہور و خبر صحیح و حسن و غریب و ضعیف۔ عقل حصر می کند اخبار لفظی را دریں اقسام۔" [1]

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ جو حدیث طبقۂ اولیٰ سے لیکر زمانۂ تدوین سے قبل تک ظہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو اس کی چند قسمیں ہیں۔

اگر صحابہ، تابعین یا کبار تبع تابعین سے۔ اس شخص تک جو اس حدیث کا مخرج ہے، اس کے سب طرق ہوں اور تمام طرق باہم متماسک اور ایک دوسرے کے شاہد ہوں تو اسے حسن کہتے ہیں۔ [2]

اور اگر اس کے متعدد طرق نہ ہوں صرف ایک طریق ہو تو اسے غریب مطلق کہتے ہیں [3]

اگر حدیث حسن کے بعض طرق میں تمام راوی ثقہ ہوں، ان میں نکارۃ اور شذوذ کے بغیر اتصال اور وہ حدیث ان علماء سے مروی ہو جو عدالت اور ضبط کے ساتھ معروف ہیں تو اسے صحیح کہتے ہیں [4]

جو حدیث کہ ثقات کی مرسل اور ان اہل علم کی روایت ہو جو ضبط کی حد کو نہ پہنچے ہوں لیکن اس کے طرق باہم متماسک ہوں اور ایک دوسرے کے شاہد ہو سکتے ہوں تو اسے مطلق حسن کہتے ہیں [5]

شاہ صاحب نے یہ تعریفات ترمذی کی اصطلاح کے مطابق بیان کی ہیں [6]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو حدیث کہ مشہور ہو لیکن اس کا کوئی طریق صحت کی حد تک نہ پہنچے وہ بھی حسن میں داخل ہے [7]

جس حدیث میں صحیح اور حسن احادیث کی صفات جمع نہ ہوں اسے ضعیف کہتے ہیں [8]

---

[1] کلمات طیبات۔ ص ۱۷۳۔

[2] تا [8] کلمات طیبات ص ۱۶۹

[5] مقدمہ ابن صلاح ص ۴۸

متواتر، مستفیض اور مشہور کی تعریفات مستقل عنوانات کے تحت آئندہ ذکر کی جائیں گی۔

خبر متواتر

تواتر کے معنی ہیں، اشیاء کا ایک دوسرے کے بعد وقفہ کے ساتھ آتے رہنا۔ [1] اور اصولیین کی اصطلاح کے مطابق خبر متواتر کی تعریف حسب ذیل ہے۔

ھو الخبر الذی رواہ قوم لا یحصی عددھم ولا یتوھم تواطئھم علی الکذب [2]

شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

معنی تواتر آنست کہ جماعت عظیمہ کہ تواطی ایشاں عادۃً بر کذب ممتنع باشد حس ادراک کردہ باشد چیزے را و خبر دہند از ادراک خویش۔ [3]

شاہ صاحب نے تواتر کی اس تعریف میں "حس ادراک کردہ باشد" کی قید کا اضافہ بھی کیا ہے لیکن دراصل یہ تواتر کے شرائط میں سے ہے کہ علم حس یعنی مشاہدہ یا سماع کی جانب مستند ہو کہ دلیل عقلی کی جانب مستند نہ ہو۔

متواتر احادیث کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان کی تعداد بہت کم ہے لیکن ان کی تعداد کتنی ہے، شاہ صاحب نے کہیں اس کی صراحت نہیں کی۔ البتہ حسب ذیل احادیث کے متواتر ہونے کی صراحت ان کے کلام میں موجود ہے لکھتے ہیں۔

۱۔ والمتواتر منہ المتواتر لفظا کالقرآن العظیم وکثیر من الأحادیث منھا

قولہ صلی اللہ علیہ وسلم "إنکم سترون ربکم" [4]

۲۔ و حدیث متواتر آمدہ "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم الحدیث" [5]

۳۔ "ستکون فتنۃ القاعد فیھا خیر من القائم" [6] اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے "ایں حدیث بدرجہ تواتر رسیدہ" [7]

---

[1] تا [3] ج ۱ ص ۱۵۱، ارشاد ص ۴۶۔

[4] صاف منار ج ۲ ص ۳۔ امام نووی نے متواتر کی شرط بھی لگائی ہے لیکن علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں کہ ... شرط اس لئے عائد نہیں کی کہ ان کے نزدیک خبر متواتر سے خبر یقینی علم ان شرائط پر موقوف ہے بلکہ اس لئے عائد ... ان کے ہونے کا احتمال بالکل ہی ختم ہو جاتا ہے (کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۸۰) اور اس کا اختلاف عام آمدی وغیرہ ... ہی کہ ان کے ہونے یقینی جلد حاصل ہو سکتا ہے (آمدی ج ۲ ص ۵۵۹۔ [5] ابن ماجہ (ن) ج ۲ ص ۲۳۷)

[6] ج ۱ ص ۱۳۱ ــــ [7] قرہ ص ۴۵۔ بخاری ج ۱ ص ۵۵۰۔

[8] بخاری ج ۲ ص ۱۰۴۸، کتاب الفتن۔ [9] قرہ ص ۴۷

Toobaa-elibrary.blogspot.com

خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد

خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد کتنی ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں حسب ذیل اقوال منقول ہیں۔

۴، ۵، ۷، ۱۰، ۱۲، ۲۰، ۴۰، ۵۰، ۷۰، ۳۰۰ سے کچھ زیادہ[1] - رتقدیر تعداد اہل ...

۱۵۰۰/۱۷۰۰ تمام امت۔[2]

لیکن صحیح یہ ہے کہ اقل کی کوئی تعداد معین نہیں ہے[3]۔ بلکہ اتنے ہونے چاہئیں جن سے علم ضروری حاصل ہو جائے۔[4]

شاہ صاحب بھی رواۃ کے عدد کو تواتر کے لئے میزان نہیں مانتے، بلکہ اس سے حاصل شدہ یقین کو میزان مانتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔

لیس میزان التواتر عدد الرواۃ ولا حالھم ولکن الیقین الذی یحقبہ فی قلوب الناس۔[5]

خبر متواتر کا مفید علم ہونا

خبر متواتر کے مفید علم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں یہ ہے کہ

۱۔ بعض حضرات کے نزدیک خبر متواتر سے علم یقین حاصل ہوتا ہے بلکہ علم طمانیت حاصل ہوتا ہے[6]

۲۔ باقی تمام لوگوں کے نزدیک خبر متواتر مفید علم یقین ہوا کرتی ہے[7]

شاہ صاحب جمہور کی طرح خبر متواتر کو مفید یقین مانتے ہیں۔ اس کا ثبوت ان کی اس بات سے بھی ملتا ہے جو پہلے نقل کی جا چکی۔ جس میں انھوں نے میزان تواتر عدد رواۃ کے بجائے دلوں میں پیدا شدہ یقین کو مانا ہے۔ علاوہ ازیں ایک جگہ حدیث اقتدوا بالذین من بعدی أبی بکرٍ وعمرؓ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

---

[1] مسلم وفواتح، ج ۲ ص ۱۱۶ و ۱۱۷۔ [2] ارشاد ص ۴۷

[3] آمدی، ج ۲ ص ۱۵۷، مسلم حوالہ سابقہ [4] ارشاد حوالہ سابقہ

[5] حجۃ، ج ۱ ص ۱۲۹۔

[6] اصول بزدوی ص ۱۵۰، اصول سرخسی ج ۲ ص ۲۸۴۔ ملاجیون لکھتے ہیں کہ یہ معتزلہ کا مذہب ہے ...

[7] آمدی ج ۲ ص ۱۵۱ وارشاد ص ۴۷۔

چوں ہمہ ایں طرق جمع کنیم متواتر باشد بالمعنی ودال باشد بالقطع۔[1]

اس سے بھی معلوم ہوا کہ خبر متواتر خواہ وہ متواتر بالمعنی ہی ہو مفید قطع ویقین ہوتی ہے۔

خبر متواتر سے حاصل شدہ علم ضروری ہوتا ہے یا نظری

جمہور فقہاء اور اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین کے نزدیک خبر متواتر سے حاصل شدہ علم ضروری ہوتا ہے[2]۔ احناف اور شوافع کا صحیح مذہب بھی یہی ہے[3]۔

لیکن کعبی، ابوالحسین بصری اور دقاق کے نزدیک یہ علم نظری ہوتا ہے[4]۔ امام الحرمین اور امام رازی بھی یہی کہتے ہیں[5]۔ معتزلہ میں سے نجلی بھی اسی کے قائل ہیں[6]۔ امام غزالی کے نزدیک نہ یہ ضروری ہوتا ہے نظری، بلکہ ان قضایا کے قبیل سے ہوتا ہے جن کے قیاسات ان کے ساتھ ہوں[7]۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

• مترجم گوید احادیث وآثار متظاہر الذکر حق تعالیٰ باوصف تعالی از زمان وزمانیات تخصیص فرمودہ است بعضے از منہ را بعضے وقائع وایں قدر از ضروریات دین است کہ تواتر ثابت شدہ۔[8]

اس عبارت کے خط کشیدہ حصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک ضروری ہوتا ہے، کیونکہ ضروریات دین ان امور کو کہتے ہیں جن کا دین سے ہونا ضرورۃً اور بداہۃً معلوم ہو۔

ایک موقع پر اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے کہ ارکان ستر میں داخل ہے یا نہیں لکھتے ہیں:۔

"اما ما ذھب الیہ مالک رحمہ اللہ من أنہ یجوز للحدث والجالین وأشالھم الاقتصار علی مادون الفخذین فی الصلاۃ فلاشبھۃ فی صحتہ عندہ للاروی

---

[1] فرۃ۔ ص ۲۴۳۔ [2] آمدی، ج ۲ ص ۱۵۳۔

[3] اصول بزدوی ص ۱۵۰، اصول سرخسی ج ۱ ص ۲۹۱، جمع ج ۲ ص ۱۲۲

[4] آمدی ج ۲ ص ۱۵۳، کشف بزدوی ج ۳ ص ۶۸۲، ارشاد ص ۴۹، المغنی ج ۲ ص ۵۵۹۔ جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ خبر متواتر سے علم نظری حاصل ہوتا ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اسی معین کو تواتر کے پہلے سے بھی علم ہونا چاہئے (آمدی ج ۲ ص ۱۵۷ وارشاد ص ۴۸) [5] جمع ج ۲ ص ۱۲۲

[6] آمدی ج ۲ ص ۱۵۱ وارشاد ص ۴۹ [7] مستصفی ج ۲ ص ۲۵۵

[8] الیواقیت ص ۳۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

من طرق کثیرۃ حتی حصل العلم الضروری أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکلفھم ولا أمثالھم بسبر النحن إلی الرکبتین فی الصلوٰۃ۔[1]

اس سے تو یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ جس حدیث کے طرق کثیرہ ہوں اس سے بھی علم ضروری حاصل ہوتا ہے لیکن طرق کثیرہ سے شاہ صاحب کی مراد غالباً تواتر ہی ہے۔ واللہ اعلم۔ ورنہ غیر متواتر احادیث سے علم ضروری کے حصول کا کوئی قائل نہیں۔

خبر مشہور یا خبر مستفیض

امام بزدوی نے خبر مشہور کی تعریف اس طرح کی ہے۔

المشھور وھو ما کان من الآحاد فی الأصل ثم انتشر فصار بنقلۃ قوم لا یتوھم تواطئھم علی الکذب وھم القرن الثانی بعد الصحابۃ رضی اللہ عنھم ومن بعدھم۔[2]

عام طور سے خبر مشہور ہی کو خبر مستفیض بھی کہہ دیا جاتا ہے[3] لیکن درحقیقت دونوں میں فرق ہے خبر مستفیض کی تعریف ابن ہمام نے ان الفاظ میں کی ہے۔

المستفیض ما رواہ ثلاثۃ فصاعدا أو ما زاد علیھا۔[4]

محدثین تمام تر مستفیض کی یہی تعریف کرتے ہیں اور شوافع کے یہاں بھی ترجیح اسی کو ہے[5] اور احناف تمام تر متواتر الفرع آحاد کا اصل کو خبر مشہور کہتے ہیں۔ پس خبر مشہور اور

---

[1] شرح نظم ص ۵۱۔ [2] اصول بزدوی ص ۱۵۲۔ نیز کشف مخارج ص ۶۔ حدیث مشہور کی تعریف ان الفاظ میں بھی کی جاتی ہے "ما تلقتہ الامۃ بالقبول" (کشف بزدوی ج ۲ ص ۸۸۰) واضح ہے کہ حدیث مشہور کی شہرت کا اعتبار اس وقت ہے جبکہ قرن ثانی اور قرن ثالث میں مشہور ہوئی ہو لیکن اگر کوئی حدیث قرن ثانی کے بعد مشہور ہوئی تو اس کی شہرت کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ اس وقت عام اخبار آحاد بھی مشہور ہو گئی تھیں اور اس قسم کی احادیث کو جو قرن ثالث کے بعد مشہور ہوئی ہوں نہ تو مشہور کہا جاتا ہے اور نہ ان سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے مثلاً حدیث فاتحۃ الکتاب اور حدیث تسمیہ کی احادیث وغیرہ (کشف بزدوی حوالہ سابقہ)۔ خبر متواتر میں کامل اتصال ہوتا ہے اور خبر مشہور کے اتصال میں صورۃً شبہ ہوتا ہے اور خبر آحاد کے اتصال میں صورۃً بھی شبہ ہوتا ہے اور معنیً بھی۔ (منار ج ۱ ص ۵-۸)

[3] اصول بزدوی ص ۱۵۲۔ آمدی ج ۱ ص ۲۶۹۔ کشف بزدوی ج ۲ ص ۸۸۰۔ مسلم الثبوت ج ۲ ص ۱۲۹۔

[4] تحریر ص ۳۱۱۔ نیز آمدی حوالہ سابق نیز [5] حاشیہ تلمی علی الجوہر ج ۲ ص ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ابن السبکی نووی، ابن صلاح اور ابن حمدہ "ما رواہ اثنان" کو بھی مستفیض شمار کرتے ہیں لیکن علامہ سیوطی نے ترجیحاً اسی کو دی ہے کہ مستفیض وہ ہے جسے کم از کم تین راوی روایت کریں اور جسے دو روایت کریں وہ عزیز ہے۔ (رجح حاشیہ تلمی حوالہ سابقہ، تیسیر ج ۲ ص ۳۷)۔

مستفیض میں بقول ابن ہمام، عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے[1] یعنی

(الف) جسے تین یا تین سے زیادہ نے روایت کیا ہو لیکن قرن اول میں وہ متواتر نہ ہوئی ہو بلکہ قرن ثانی یا ثالث میں تواتر کو پہنچی ہو تو ایسی خبر مشہور بھی ہوگی اور مستفیض بھی۔

(ب) جسے تین یا تین سے زیادہ نے روایت کیا ہو لیکن قرن ثانی و ثالث میں تواتر کو نہ پہنچی ہو تو وہ مستفیض ہوگی لیکن مشہور نہ ہوگی۔

(ج) جسے ایک یا دو نے روایت کیا ہو اور وہ قرن ثانی و ثالث میں تواتر کو پہنچ گئی ہو وہ مشہور ہوگی لیکن مستفیض نہ ہوگی۔[2]

خبر مستفیض اور خبر مشہور کے بارے میں شاہ صاحب کے یہاں مختلف بیانات ملتے ہیں اور جب تک ان سب کو سامنے نہ رکھا جائے صحیح نتیجہ پر پہنچنا دشوار ہے۔

جمہ میں جہاں شاہ صاحب نے تلقی کی دو قسمیں لکھی ہیں ان میں سے پہلی قسم تلقی ظاہر کو انھوں نے درجہ وار صرف حسب ذیل اقسام میں منحصر کیا ہے۔ خبر متواتر اس کے بعد خبر مستفیض، پھر صحیح اور حسن اور اس کے بعد وہ احادیث جنھیں بعض نے قبول کیا بعض نے رد[3]۔ اسی طرح باب طبقۃ کتب الحدیث میں بھی اقسام بیان کی ہیں[4]۔

ان دونوں مواقع پر شاہ صاحب نے متواتر و آحاد کے درمیان صرف خبر مستفیض کا ذکر کیا ہے خبر مشہور کا کوئی ذکر نہیں اور یہ وہی ترتیب ہے جسے محدثین اور شوافع اختیار کرتے ہیں۔

بعض مقامات پر شاہ صاحب نے مستفیض و مشہور کو ایک ہی قسم کے تحت مندرج کیا ہے[5] اور شاید اسی وجہ سے جمہ میں تلقی ظاہر کے بیان میں انھوں نے خبر مشہور کا ذکر نہیں کیا۔

لیکن دوسرے مواقع پر شاہ صاحب نے مستفیض اور مشہور کو حدیث کی دو جدا جدا اقسام قرار دیا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"نقل لفظا صاحب ملت وآں چند قسم می باشد متواتر و مستفیض و مشہور و خبر صحیح و حسن و

---

[1] تحریر ص ۳۱۱، ارشاد ص ۹۹۔ [2] تیسیر ج ۲ ص ۳۷۔ [3] ج ص ۱۲۱ [4] ایضاً ص ۱۳۳

[5] ایضاً۔ نیز کتوبات (کلمات طیبات ص ۱۷۲) میں لکھتے ہیں "پس آنچہ از ملت متواتر یا مستفیض و مشہور باشد ..... الخ اخبار است"

Toobaa-elibrary.blogspot.com

غریب وضعیف، عقل جمع می کند اخبار لفظی را در اس اقسام [1]

اور صحیح یہی ہے کہ یہ دونوں شاہ صاحب کے نزدیک دو جدا جدا اقسام ہیں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے دونوں کی تعریفات بھی جدا جدا کی ہیں۔

حجۃ میں شاہ صاحب نے مستفیض کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

"وغیر المتواتر أعلی درجاته المستفیض وهو ما رواه ثلاثة من الصحابة فصاعدا ثم لم یزل یزید الرواة إلی الطبقة الخامسة" [2]

اور کلمات طیبات میں مستفیض اور مشہور کا ذکر اور ان کی تعریفات اس طرح پر کی ہیں۔

"بعض احادیث مستفیض اند کہ از حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم سہ کس از اصحاب آں را روایت کردہ است و از ہر صحابی طریقے مشتہر برآمدہ است و در ہر روز منتشر شدہ، و ایں مرتبہ اعلیٰ مراتب حدیث مطلقا۔ بعد ازاں حدیث مشہور کہ از حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم یک صحابی یا دو صحابی روایت کردہ، باز ازیں عزیز در طبقۂ کبار تابعین یا صغار تابعین یا کبار تبع تابعین طرق متعددہ پیدا شدہ مانند حدیث إنما الأعمال بالنیات" [3]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے حسب ذیل باتیں واضح ہوتی ہیں۔

۱۔ مستفیض اور مشہور دو جداگانہ اقسام ہیں۔

۲۔ مستفیض کا درجہ مشہور سے بلند ہے اسی لئے شاہ صاحب نے یہ الفاظ لکھے ہیں کہ "ایں مرتبہ اعلیٰ مراتب حدیث مطلقاً"

لیکن شاہ صاحب کی مراد اس سے یہ ہے کہ متواتر کے بعد مستفیض کا درجہ مطلقاً سب سے بلند ہے۔ چنانچہ یہ بات حجۃ کی مذکورہ عبارت سے بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ "وغیر المتواتر أعلی درجاته المستفیض" [4]

شاہ صاحب نے مستفیض کا درجہ اس قدر بڑھایا ہے کہ اسے متواتر یا ملحق بالتواتر قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

[1] کلمات طیبات، ص ۱۷۲۔ [2] حجۃ: ج ۱ ص ۱۳۱

[3] کلمات طیبات ص ۱۶۹، بخاری ج ۱ ص ۲ باب بدء الوحی۔ [4] حجۃ: ج ۱ ص ۱۳۱۔

"فكانت الأحاديث المستفيضة من هذا الوجه متواترا أو ملحقا بالتواتر" [1]

معلوم ہو چکا ہے کہ احناف میں سے جصاص، خبر مشہور کو متواتر کی ایک قسم مانتے ہیں اور دوسرے لوگ اسے، درجہ میں متواتر سے کم گر ملحق بالتواتر مانتے ہیں۔

گویا شاہ صاحب نے مستفیض کے لئے وہی صورت اختیار کی ہے جو صورت احناف نے محل اختلاف اقوال مشہور کے لئے اختیار کی ہے۔

۳۔ حدیث مشہور میں باتفاق احناف، جن کی دراصل یہ اصطلاح ہے، اس کا متواتر الفرع ہونا ضروری ہے، لہٰذا شاہ صاحب نے جو یہ کہا ہے کہ "باز ازیں عزیز ... طرق متعددہ پیدا شدہ" اس سے تواتر ہی مراد ہے اور چونکہ مستفیض کے لئے بھی شاہ صاحب نے قریب قریب یہی الفاظ لکھے ہیں کہ "واز ہر صحابی طریقے مشتہر برآمدہ است و در ہر روز منتشر شدہ" اس لئے شاہ صاحب کی مراد یہاں بھی تواتر ہی ہے اور حجۃ کی اس مذکورہ عبارت "ثم لم یزل یزید الرواۃ الخ" سے بھی یہی مراد ہے۔

گویا شاہ صاحب کے نزدیک مستفیض وہ ہوگی جسے کم از کم تین صحابہ نے روایت کیا ہو، اور جس میں وہ درجۂ تواتر کو پہنچ جائے اور مشہور وہ ہوگی جسے ایک یا دو صحابہ نے روایت کیا ہو اور بعد میں وہ درجۂ تواتر کو پہنچ جائے۔

جو حدیث کم از کم تین صحابہ سے مروی ہو اور پانچویں طبقہ سے قبل درجۂ تواتر کو پہنچ جائے وہ بلاشبہ مستفیض ہوگی اور ایسی حدیث خبر مشہور سے اس لئے برتر ہوگی کہ اگرچہ بعد کے طبقات میں دونوں حد تواتر کو پہنچ جانے کی وجہ سے برابر ہو گئیں لیکن طبقۂ صحابہ میں مستفیض کے رواۃ زیادہ ہوئے۔

لیکن جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے حدیث مستفیض کے لئے کسی بھی طبقہ میں تواتر کی حد کو پہنچنا ضروری نہیں غالباً یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب نے تفہیمات میں مستفیض باللفظ کی تعریف میں صرف اسی پر اکتفا کیا ہے کہ

"أما المستفيض باللفظ فأعني به الحديث الذي يرويه عند صلى الله عليه وسلم ثلاثة من الصحابة أو أكثر" [2]

[1] تفہیمات ج ۱ ص ۳۱۰ [2] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور بعد کے طبقات میں درجہ تواتر تک پہنچ جانے کا ذکر نہیں کیا۔

حجۃ اور کلمات طیبات میں جہاں شاہ صاحب نے ایسے الفاظ لکھے ہیں جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مستفیض کا درجہ تواتر کو پہنچنا ضروری ہے وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ مستفیض متواتر کے بعد حدیث کی سب سے اعلیٰ قسم ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تواتر کو پہنچنے کی قید کو وہ اس کے علو اور تفوق کے لئے ملحوظ رکھتے ہیں مطلقاً استفاضہ کے لئے نہیں۔ واللہ اعلم۔

اس موقع پر اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مستفیض کے بارے میں شاہ صاحب نے حجۃ میں لکھا ہے کہ "تولد من یزید علی الثلاثۃ الی الطبقۃ الخامسۃ" اور مشہور کے بارے میں کلمات طیبات میں لکھا ہے "بازائیں عزیز در طبقہ کہ از تابعین یا صغار تابعین طرق متعددہ پیدا شد"

بظاہر یہ دونوں باتیں ایک دوسرے سے مختلف معلوم ہوتی ہیں، لیکن درحقیقت یہ اختلاف صرف ظاہری ہے اور اس سے مستفیض اور مشہور کی حیثیتیں متاثر نہیں ہوتیں۔

کیونکہ کبار تبع تابعین تک چار طبقات ہو جاتے ہیں، طبقۂ صحابہ، طبقۂ کبار تابعین، طبقۂ صغار تابعین اور طبقۂ کبار تبع تابعین، اس لئے دونوں مقامات پر شاہ صاحب کے یہاں جو فرق ملتا ہے وہ صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے، کوئی حقیقی فرق نہیں۔ انہی طبقات کو تین طبقات سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ طبقۂ صحابہؓ، طبقۂ تابعین اور طبقۂ تبع تابعین اور انہی کو قرون مشہود لہا بالخیر کہا جاتا ہے۔

خبرِ مشہور کا حکم

احناف کے نزدیک خبرِ مشہور سے علم طمانیت[1] حاصل ہوتا ہے اور یہ علم نظری ہوتا ہے[2]۔ اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے[3]

---

[1] اصول بزدوی۔ ص ۱۵۲۔ قاضی ابوزید دبوسی یعنی بزدوی، سرخسی اور عام متاخرین احناف یہی کہتے ہیں۔ البتہ جصاص کے نزدیک اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے اگرچہ وہ بھی استدلالی اور نظری ہوتا ہے کیونکہ جصاص کے نزدیک خبرِ مشہور خبرِ متواتر کی ایک قسم ہے اور عیسیٰ بن ابان کے نزدیک متواتر کی قسم نہیں بلکہ اس کی تیسری قسم ہے۔ اور خبرِ مشہور کا مفید علم طمانیت ہونا یہ ابن ابان کا مذہب ہے، جصاص احناف نے اختیار کیا ہے۔ کشف بزدوی ج ۱ ص ۶۸۰، جصاص اور ابن ابان کے اس اختلاف کا احکام میں کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، البتہ اعتقادیات میں یہ اثر مرتب ہوگا کہ جصاص کے نزدیک خبرِ مشہور کا منکر بھی، خبرِ متواتر کے منکر کی طرح کافر ہوگا اور ابن ابان کے نزدیک خبرِ مشہور کا منکر کافر نہ ہوگا۔ (ایضاً)

(باقی بصلوٰۃ آئندہ)

شوافع جسے خبرِ مستفیض کہتے ہیں اس سے بھی، ان کے نزدیک، جو علم حاصل ہوتا ہے وہ نظری ہوتا ہے اور وہ مستفیض کو متواتر جو مفید علم ضروری ہوتی ہے، اور آحاد جو مفید ظن ہوتی ہے، دونوں کے درمیان واسطہ مانتے ہیں[1]

مستفیض اور مشہور سے کس درجہ کا علم حاصل ہوتا ہے، اس کا صریح ذکر شاہ صاحب کے یہاں نہیں ملا۔ لیکن ان کے کلام سے اس مسئلہ میں ان کی رائے کا استخراج چنداں دشوار نہیں۔

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب مستفیض اور مشہور کو متواتر اور آحاد کی درمیانی اقسام مانتے ہیں۔

یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ خبرِ متواتر سے، شاہ صاحب کے نزدیک بھی قطعی اور یقینی علم حاصل ہوتا ہے اور خبرِ واحد کے بارے میں آئندہ معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب کے نزدیک اس سے ظن حاصل ہوتا ہے۔

لہٰذا یہ نتیجہ خود بخود نکل آتا ہے کہ مستفیض و مشہور سے جو علم حاصل ہوگا وہ نہ تو متواتر کے علم جیسا قطعی ہوگا اور نہ آحاد کے علم جیسا ظنی۔ بلکہ اس کا درجہ ان دونوں کے درمیان ہوگا اور اسے علم طمانیت کہہ لیا جائے یا ظن قوی۔

---

[1] اصول بزدوی و سرخسی حوالہ سابق۔ تحریر ص ۳۱۰۔

[2] اصول بزدوی و سرخسی حوالہ سابق ـــــ کتاب اللہ پر زیادتی صورۃً بیان ہوئی ہے اور معنیً نسخ اور خبرِ مشہور معنیً متواتر ہوتی ہے اس لئے اس سے صرف نسخ صوری یعنی زیادۃ علی الکتاب جائز ہے، مطلقاً نسخ جائز نہیں۔ (کشف الاسرار ج ۱ ص ۶۰۰ و کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۸۸) اور اسی سے کتاب کے عام کی تخصیص خبرِ واحد سے مطلق کی تقیید کی جا سکتی ہے۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۴۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پھر مستفیض و مشہور سے جس درجہ کا علم حاصل ہوتا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک اس کے مراتب ہوں گے مستفیض سے حاصل شدہ علم کا مرتبہ، مشہور سے حاصل شدہ علم کے مقابلہ میں بلند ہوگا، کیونکہ، جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک مستفیض کا درجہ مشہور سے اعلیٰ ہے۔

مستفیض احادیث کی تعداد کیا ہے، شاہ صاحب نے اس کی کہیں صراحت نہیں فرمائی البتہ اتنا لکھا ہے کہ "ھذا قسم کثیر الوجود وعلیہ بناء رؤس الفقہ"[1] اور "وھی کثیرۃ موجودۃ فی کل باب من أبواب الفقہ والسیرۃ"[2]

خبرِ واحد کا افادۂ علم و ظن

خبرِ واحد[3] کے افادۂ علم میں مختلف اقوال ہیں۔

(۱) بعض کے نزدیک یہ مفید ظن ہوتی ہے۔[4]

(۲) بعض کے نزدیک یہ اپنی تمام صورتوں میں "مفید علم (یقین)" ہوتی ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی قرینہ شامل ہو یا نہ ہو۔ اہل ظاہر یہی کہتے ہیں اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت یہی ہے۔[5]

(۳) بعض کے نزدیک اگر اس کے ساتھ قرینہ شامل ہو تو مفید علم ہوتی ہے ورنہ نہیں، نظام اور ان کے متبعین کا یہی مسلک ہے اور آمدی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔[6]

(۴) بعض اصحاب حدیث کے نزدیک بلا قرینہ صرف بعض صورتوں میں مفید علم ہوتی ہے تمام صورتوں میں نہیں[7]۔ مثلاً حدیث مالک عن نافع عن ابن عمرؓ اور اس جیسی سند کی حد تک مفید علم ہوگی۔[8]

---

[1] مجمع ج ۱ ص ۱۳۱۔ [2] تفہیمات ج ۲ ص ۲۰۹

[3] خبر اگر حد تواتر تک نہ پہنچے بلکہ اس سے کم ہو تو اسے خبر واحد کہتے ہیں (قطع ص ۴۰ و آمدی ج ۱ ص ۱۰۱) خبر مشہور (راصل آحادی کی اقسام ہیں (ارشاد ص ۴۹)۔ بعض حضرات کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ خبری اصول فقہ ص ۲۳۶) کہ اضافت خبر مشہور کو آحاد اور متواتر کے درمیان ایک تیسری قسم مانتے ہیں لیکن اضافت خبر مشہور کو آحاد الاصل کہتے ہیں تو آمدی کی ایک قسم ہوگی اگرچہ اپنی فرع کے اعتبار سے متواتر ہو۔

[4] آمدی حوالہ سابقہ [5] ایضاً ص ۱۶۰، ۱۶۱ و ارشاد ص ۳۸

[6] آمدی ج ۱ ص ۱۶۱ و ارشاد ص ۳۸ و ۳۹۔

[7] آمدی حوالہ سابقہ۔

[8] ارشاد ص ۳۸۔

[8] باقی تمام لوگ یہ کہتے ہیں کہ مفید علم نہیں ہوتی نہ قرینہ کے ساتھ اور نہ بلا قرینہ۔[1]

امام بزدوی لکھتے ہیں کہ یہ علم یقینی کا افادہ نہیں کرتی بلکہ اس سے علم غالب رائے پیدا ہوتا ہے۔[2]

شاہ صاحب ایک موقع پر تحریر فرماتے ہیں۔

وما کان أعلی فی الطبقۃ الأولی فإنہ یصل إلی حد التواتر وما دون ذلک یصل إلی الاستفاضۃ ثم إلی الصحۃ القطعیۃ أعنی القطع المأخوذ فی علم الحدیث لا فی العمل والطبقۃ الثانیۃ إلی الاستفاضۃ أو الصحۃ القطعیۃ أو الظنیۃ وھکذا ینزل الأمر[3]

یہاں شاہ صاحب کا اصل مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ کتب حدیث کے طبقۂ اولیٰ یعنی موطا، صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں تین قسم کی احادیث ہیں۔ اعلیٰ، متوسط اور ادنیٰ، ان میں سے اعلیٰ درجہ کی احادیث تواتر کی حد تک اور متوسط درجہ کی احادیث استفاضہ کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں اور ان سے ادنیٰ درجہ کی احادیث، یعنی اخبار آحاد، وہ بھی صحیح اور قطعی ہیں۔

اور کتب حدیث کے دوسرے طبقہ یعنی سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، مجتبیٰ نسائی، رزین کی صحاح، ابن اثیر کی جامع الاصول اور مسند احمد میں بھی مختلف مراتب کی احادیث ہیں، ان میں سے اعلیٰ درجہ کی احادیث استفاضہ کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں اور اس سے نیچے درجے کی احادیث، یعنی اخبار آحاد، ان میں سے بعض صحت قطعیہ تک پہنچتی ہیں اور بعض صحت ظنیہ تک اور اسی طرح ان کے درجات کم ہوتے جاتے ہیں۔

لیکن شاہ صاحب کے اس بیان سے ضمنی طور پر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اخبار آحاد میں سے بعض مفید قطع و یقین ہوتی ہیں اور بعض مفید ظن۔

اس کی وضاحت کہ کون سی اخبار آحاد مفید قطع ہوتی ہیں، کون سی مفید ظن، شاہ صاحب کی ایک دوسری تقریر سے ہوتی ہے، لکھتے ہیں۔

"وذکر حدیث مشہور امت خبر واحد کہ قرائن آنرا بمرتبۂ یقین رسانند وایں قرائن مفہوم مخالف وموافق کتاب اللہ باشد یا حکم صریح عقل یا مضمون سابق

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۶۱۔ [2] اصول بزدوی ص ۱۵۲، ۱۶۳۔ [3] مجمع ج ۱ ص ۱۳۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یا قیاس بر اصول شتی وامثال آں۔[1]

معلوم ہوا کہ خبر واحد کے ساتھ جبتک قرائن شامل نہ ہوں، وہ مفید ظن ہوتی ہے اور جب قرائن شامل ہوجائیں تو اس سے، خبر مشہور کی طرح قطع ویقین کا افادہ ہوتا ہے۔

گویا اس مسئلہ میں شاہ صاحب علامہ آمدی اور ان کے ہم خیال حضرات کے ساتھ ہیں۔

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ متواتر کے درجہ کا یقین تو خبر مشہور سے بھی حاصل نہیں ہوتا چہ جائیکہ خبر واحد خواہ اس کے ساتھ قرائن ہی کیوں نہ شامل ہوں۔ لہٰذا یہ بات یقینی ہے کہ خبر واحد سے، شمول قرائن کے بعد، جس یقین کے حصول کے شاہ صاحب قائل ہیں، یا جسے وہ خبر واحد کی صحت قطعیہ سے تعبیر کرتے ہیں، اس سے ظن قوی ہی مراد ہے۔ اسی لئے انھوں نے صحت قطعیہ کی ان الفاظ میں تشریح کی ضرورت محسوس کی کہ "أعني القطع المأخوذ في علم الحديث المفيد للعمل"۔ اور اس سے ظن قوی ہی مراد ہوتا ہے۔

جس خبر واحد کے ساتھ قرائن شامل ہوجائیں اس کے بارے میں شاہ صاحب کا یہ فرمانا کہ وہ حدیث مشہور کے حکم میں ہے، یہ خود اس کا قرینہ ہے کہ یہاں یقین سے ظن قوی ہی مراد ہے، کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ خبر مشہور سے مستفیض سے ظن قوی اور ظن طمانیت حاصل ہوتا ہے۔

اخبار آحاد کی تعداد

اخبار آحاد میں سے صحیح حسن اور وہ ضعیف احادیث جن میں قابل عمل ضعف ہو اور جن سے فی الجملہ استدلال کیا جاسکتا ہو ان کی تعداد کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایسی احادیث تقریباً دس ہزار متون ہیں لیکن یہ تعداد اس وقت ہے جب تکرار اور تعدد طرق کا اعتبار نہ کیا جائے ورنہ ان کی تعداد ہزاروں ہزار سے بھی متجاوز ہے۔[2]

خبر واحد پر عمل کا حکم

قاسانی، رواسنہ اور ابن داود کے نزدیک خبر واحد پر عمل واجب ہے لیکن جمہور کے نزدیک اس پر عمل واجب ہے۔[3]

پھر جو لوگ خبر واحد پر وجوب عمل کے قائل ہیں، دلیل سمعی سے اس کے وجوب پر ان

---

[1] الآلہ (ن) ج ۲ ص ۳۱۳-۳۱۵۔ [2] قرہ ص ۳۱۳

[3] مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۵۹ و آمدی ج ۱ ص ۱۶۹ و ارشاد ص ۳۸۔ صاحب کشف نے بزدوی کے حوالہ سے یہ ذکر کیا ہے کہ خبر واحد پر عمل واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خبر واحد پر عمل جائز ہے (کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۹۰) [4] ارشاد ص ۳۸۔

اجماع ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ دلیل عقلی سے بھی اس کا وجوب ہے یا نہیں۔ امام احمد بن حنبل، قفال، ابن سریج، ابوالحسین بصری اور ایک کثیر جماعت دلیل عقلی سے وجوب کی قائل ہے اور عنان کے قائل نہیں۔[1]

ابوعبداللہ بصری کہتے ہیں کہ اگر خبر ایسی چیز پر دلالت کرے جو شبہ سے ساقط ہوجاتی ہے تو اس کا وجوب دلیل عقلی سے ہے اور اگر ایسی چیز پر دلالت کرے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتی تو اس کا وجوب دلیل عقلی سے بھی ہے۔[2]

شاہ صاحب ایک موقع پر فرماتے ہیں کہ حدیث کی سب سے اعلیٰ قسم وہ ہے جو تواتر سے ثابت ہو، اس کے بعد وہ جو استفاضہ کے طور پر ثابت ہو۔

ان دو اقسام کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"ثم ما صح أو حسن سنده ويشهد به علماء الحديث ولم يكن قولا متروكا لم يذهب إليه أحد من الأئمة، أما ما كان ضعيفا أو منقطعا أو مقلوبا في سنده أو متنه أو من رواية المجاهيل أو مخالفا لما أجمع عليه السلف طبقة بعد طبقة فلا سبيل إلى القول به"[3]

جب شاہ صاحب اخبار آحاد کی ان اقسام کے بارے میں جنھیں انھوں نے "اما ما كان ضعفا" کہہ کر بیان کیا ہے، یہ فرماتے ہیں کہ وہ مقبول نہیں تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان سے پہلے کی تمام اقسام شاہ صاحب کے نزدیک مقبول ہیں، اور ان میں صحیح یا حسن اخبار آحاد بھی ہیں کیونکہ "صح" اور "حسن" انہی سے اخبار آحاد ہی مراد ہیں۔

البتہ یہ بات آئندہ واضح ہوگی کہ ان صحیح یا حسن اخبار آحاد کو شاہ صاحب کے نزدیک جواز اور وجوب میں سے، قبولیت کا کونسا درجہ حاصل ہے۔

شاہ صاحب ایک موقع پر شارع علیہ السلام سے شریعت کی تلقی کی دو قسمیں، تلقی ظاہر اور تلقی دلالت، بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تلقی ظاہر کی دو قسمیں ہیں۔ نقل متواتر خواہ وہ متواتر اللفظ ہو یا متواتر المعنی۔ اور نقل غیر متواتر

---

[1] مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۵۹ و آمدی ج ۱ ص ۱۶۹ — [2] مجمع ج ۱ ص ۱۳۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پھر نقل خبر متواتر کی شاہ صاحب نے تین قسمیں بیان کی ہیں جو اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف نزول کرتے ہوئے بالترتیب حسب ذیل ہیں۔

(۱) المستفیض۔ (۲) ثم الخبر المقتضی لہ الصحۃ أو الحسن علی السنۃ حفاظ المحدثین وکبار المحدثین۔ (۳) ثم أخبار فیھا کلام، قبلھا بعض ولم یقبلھا آخرون۔

ان میں سے سب آخری قسم کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں

"فما اعتضد منھا بالشواھد أو قول أکثر أھل العلم أو العقل الصریح وجب اتباعہ۔"[1]

ظاہر ہے کہ اس موقع پر "ثم الخبر المقتضی لہ الصحۃ او الحسن" سے خبر واحد ہی مراد ہے اور ایسی اخبار آحاد جنہیں بعض نے قبول کیا ہو بعض نے رد، شواہد یا اکثر اہل علم کے قول یا معقول صریح سے ان کی تائید و تقویت ہو جانے کے بعد جب وہ بھی شاہ صاحب کے نزدیک واجب الاتباع ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اخبار آحاد جن کی صحت یا حسن کی، حفاظ اور کبرائے محدثین نے شہادت دی ہو وہ بدرجۂ اولیٰ واجب الاتباع ہوں گی۔

ایک موقع پر مستفیض باللفظ اور بالمعنی کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"ثم بعد ذلک أحادیث تروی بنقل العدول صحاح أو حسان قد تلقھا أھل ھذا الشان بالصدق وإن لم یعرفھا العامۃ، فعلیک بتتبعھا والاقتداء بھا۔"[2]

ظاہر ہے کہ یہاں اخبار آحاد ہی مراد ہیں اور ان کے تتبع اور ان کی اقتدا کو شاہ صاحب ضروری قرار دے رہے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک جمہور کی طرح خبر واحد مقبول ہے اور اس پر عمل واجب ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب نے شریعت کی دو قسمیں بیان کی ہیں، ظاہر اور شاذ۔ اور نصوص قرآنیہ و مستفیض اخبار اور ان صحیح یا حسن اخبار آحاد سے جو حدیث کی مشہور کتب میں موجود ہوں، جو حکم ثابت ہو اسے ظاہر شریعت قرار دیا ہے اور جو شخص ظاہر شریعت کی مخالفت کرے اس کے بارے میں لکھتے

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲
[2] تفہیمات ج ۱ ص ۳۱۰۔

"ومن خالف ذلک کان مردودا علیہ۔"

البتہ شاہ صاحب کے نزدیک اس شخص کا حکم جو قرآنی نصوص یا مستفیض اخبار کی مخالفت کرے اس سے مختلف ہے جو اخبار آحاد کی مخالفت کرے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"فإن کان مخالفا للقرآن العظیم والمشھور من الحدیث أو الإجماع أو القیاس الجلی لم یکن معذورا قط وإن کان مخالفا لما دون ذلک مما کان معذورا حتی یبلغ الحدیث ویرتفع الحجاب، ثم لا عذر لمقلدہ من بعدہ إذا وضح الأمر ولیس لمقلدہ أن یقول کنا نعمل بالحدیث وإنما ترکنا العمل بقول إمامی وإن صح الدلیل بخلاف ذلک۔"[1]

افعالِ نبویؐ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی مختلف اقسام ہیں اور ہر قسم کے احکام جدا جدا ہیں۔

۱۔ وہ جبلی افعال جو مقتضائے طبیعت صادر ہوں اور جو عبادات سے متعلق نہ ہوں، مثلاً قیام، قعود وغیرہ ان کی اباحت پر سب کا اتفاق ہے۔ آپ کے لئے بھی اور آپ کی امت کے لئے بھی۔[2] شوکانی لکھتے ہیں کہ بعض کے نزدیک یہ مندوب ہیں۔[3]

۲۔ وہ افعال جن کے بارے میں کسی دلیل سے یہ معلوم ہو کہ وہ صرف آپ کے ساتھ مخصوص ہے مثلاً چار سے زیادہ ازواج مطہرات اور صوم وصال وغیرہ ان میں بالاتفاق امت آپ کے ساتھ شریک نہیں۔[4]

شوکانی لکھتے ہیں کہ امام الحرمین ان میں توقف کے قائل ہیں اور ابو شامہ مقدسی کہتے ہیں کہ جو افعال آپ کے لئے مباح تھے مثلاً چار سے زیادہ ازواج، ان میں امت کے لئے آپ کی اقتدا جائز نہیں اور جو افعال آپ پر واجب تھے مثلاً ضحی اور وتر کی نماز یا جو آپ کے لئے حرام تھے مثلاً بدبودار چیزوں کا کھانا، ان میں اقتدا جائز ہے۔[5]

[1] تفہیمات ج ۱ ص ۱۵۵۔
[2] آمدی ج ۱ ص ۸۹، تحریر ص ۳۵۴، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۱۸۰۔
[3] ارشاد ص ۳۵۔
[4] آمدی ج ۱ ص ۸۹، تحریر ص ۳۵۴، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۱۸۰۔
[5] ارشاد ص ۳۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳ — ایسے افعال جو نہ جبلی ہوں اور نہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں، اگر وہ کسی مجمل کا بیان ہوں مثلاً "صلوا کما رأیتمونی اصلی" تو ان کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ ہمارے حق میں دلیل ہیں اور وجوب ندب وغیرہ کے اعتبار سے ان کا وہی حکم ہوگا جو اس مجمل کا ہے [1]

۴ — ایسے افعال جو جبلی بھی نہیں، آپ کے ساتھ مخصوص بھی نہیں اور کسی مجمل کا بیان بھی نہیں ان کے متعلق اگر یہ معلوم ہو کہ یہ آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے۔ تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

(الف) ان میں امت بھی آپ ہی کی طرح ہوگی۔ بیشتر ائمہ فقہاء و متکلمین اور جمہور اسی کے قائل ہیں [2]۔ اور امت کے آپ کی طرح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ وجوب، ندب اور اباحت کے اعتبار سے جیسے آپ کے لئے تھے ویسے ہی آپ کی امت کے لئے ہوں گے [3]

(ب) ان میں صرف عبادات میں امت آپ کی طرح ہوگی [4]

(ج) جب تک کوئی دلیل عموم نہ ہو یہ امت کے لئے شرع نہ بنیں گے بلکہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں گے۔ کرخی اور اشاعرہ اسی کے قائل ہیں [5]

(د) ان میں توقف کیا جائے گا [6]

اور اگر یہ نہ معلوم ہو کہ یہ افعال آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے اور ان میں قربت کا قصد ظاہر ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱ — وہ وجوب کے لئے ہوں گے۔ آپ کے حق میں بھی اور امت کے حق میں بھی۔ حنابلہ، معتزلہ کی ایک جماعت۔ ابن سریج، ابو سعید اصطخری، ابن خیران، ابن ابی ہریرہ، اسی کے قائل ہیں [7]

۲ — وہ ندب کے لئے ہوں گے۔ یہ قول امام شافعیؒ سے منقول ہے۔ امام الحرمین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے [8]

[1] آمدی ج ۱ ص ۸۹، تحریر ص ۳۵۴، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۱۸۰، ارشاد ص ۳۶

[2] آمدی ج ۱ ص ۹۶، تحریر ص ۳۵۴، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۱۸۰، ارشاد ص ۳۶

[3] التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۳۰۳۔

[4]، [5] آمدی تحریر مسلم وفواتح، ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ [6] ارشاد حوالہ سابقہ

[7] آمدی ج ۱ ص ۸۹، ۹۰، ارشاد ص ۳۶۔ [8] آمدی ج ۱ ص ۹۰، ارشاد ص ۳۷۔

۳ — وہ اباحت کے لئے ہوں گے۔ یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے [1]

۴ — ان میں توقف کیا جائے گا۔ یہ صیرفی اور غزالی وغیرہ اکثر اصحاب شافعی، اکثر معتزلہ اور اکثر متکلمین سے منقول ہے [2]

لیکن اگر ان میں قربت کا قصد ظاہر نہ ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱ — وہ ہم پر واجب ہیں۔ امام شافعیؒ اور اکثر متاخرین شوافع اس کے قائل ہیں اور بقول قرافی ائمہ مالکیہ کی کتب اصول میں بھی یہی منقول ہے اور قاضی ابوبکر نے اسے اکثر اہل عراق سے نقل کیا ہے [3]

۲ — وہ ہمارے لئے مندوب ہیں۔ بقول زرکشی یہ اکثر حنفیہ کا قول ہے، بقول رویانی اکثریت کا مذہب یہی ہے، صیرفی اور قفال کبیر بھی اسی کے قائل ہیں [4]

۳ — وہ ہمارے لئے مباح ہیں۔ دبوسی نے اسے ابوبکر رازی سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، جوینی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے [5]

۴ — ان میں توقف کیا جائے گا۔ ابن سمعانی نے اسے اکثر اشاعرہ سے نقل کیا ہے۔ زرکشی کہتے ہیں کہ ہمارے جمہور اصحاب اسی کے قائل ہیں اور ابن فورک کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے۔ قاضی ابوطیب نے بھی اسی کی تصحیح کی ہے [6]

افعال نبوی کے سلسلہ میں شاہ صاحب کے یہاں یہ تفصیل نہیں ملتی۔ البتہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان افعال میں جو آپ نے بطور عبادت کے ہوں، اور جو بطور عادت کے ہوں فرق کرتے ہیں اور دونوں کے احکام جداجدا قرار دیتے ہیں۔

شاہ صاحب نے حجۃ کے "باب بیان اقسام علوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

[1] آمدی ج ۱ ص ۹۰، ارشاد ص ۳۷۔ [2] آمدی ج ۱ حوالہ سابقہ، ارشاد ص ۳۷،

[3] ارشاد ص ۳۸۔ [4]، [5] وہ ص ایضاً

[6] ارشاد ص ۳۸، ابوالحسین بصری لکھتے ہیں: اعلم أنا إذا علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فعلا على وجه الوجوب فقد نجد نا أن نفعله على وجه الوجوب وإن علمنا أنه تفعل بكذا متعبدين بالتفعل بسقان علمنا أن فعله على وجه الإباحة كنا متعبدين بالتفعل إباحة لنا وجاز لنا أن لا نفعله (المعتمد ج ۱ ص ۳۸۳)

[7] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸، ۱۲۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مروی علوم کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک وہ جو تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں۔ دوسرے وہ جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں۔

جو علوم کہ تبلیغ رسالت سے متعلق ہوں، وہ شاہ صاحب کے نزدیک "ما اتکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا" کے تحت آتے ہیں۔

یعنی خواہ وہ اقوال ہوں یا افعال، ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی جائے گی اور ظاہر ہے کہ امت کے حق میں وجوب و ندب و تحریم و کراہت وغیرہ کے اعتبار سے، اپنے تمام اقوال و افعال کے مختلف مراتب ہوں گے۔

اور جو علوم تبلیغ رسالت سے متعلق نہ ہوں، وہ شاہ صاحب کے نزدیک حسب ذیل احادیث کے تحت آتے ہیں۔

۱۔ "إنما أنا بشر إذا أمرتکم بشیٔ من دینکم فخذوا بہ وإذا أمرتکم بشیٔ من رأیی فإنما أنا بشر"۔ [1]

۲۔ تابیر نخل کے واقعہ میں آپ کا ارشاد "فإنی إنما ظننت ظنا ولا تؤاخذنی بالظن ولکن إذا حدثتکم عن اللہ شیئا فخذوا بہ فإنی لن أکذب علی اللہ"۔ [2]

اس دوسری قسم کے علوم میں سے شاہ صاحب نے جو جو امور شمار کرائے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے: "منہا ما فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی سبیل العادۃ وبحسب الاتفاق دون القصد"۔

معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو افعال عادت اور اتفاق کے طور پر کئے ہوں، شاہ صاحب کے نزدیک ان میں آپ کی اتباع ضروری نہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"باستقرائے تام معلوم شد کہ فاروق اعظم نظر دقیق در تفریق بیان احادیث کہ بہ تبلیغ شرائع و تکمیل افراد بشر تعلق دارد از غیر آں مصروف می ساخت۔ لہٰذا احادیث شمائل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و احادیث سنن زوائد لباس و عادات کمتر روایت می کرد بدو وجہ، یکے آنکہ اینہا از علوم تکلیف

[1] مسلم ج ۲ ص ۲۶۷، کتاب الفضائل۔ [2] ایضا۔

نیست و دیگر آنکہ چوں کہ شغل قوم بایں احادیث از شغل بشرائع مانع آید، و دیگر آنکہ جمیع کہ بشرف صحبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رسیدہ بودند در زمان فاروق اعظم بسیار بودند، احتیاج بتعلیم ایں اشیاء واقع نہ [1]

اسی موقع پر شاہ صاحب نے، دارمی کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب انصار کی ایک جماعت کو کوفہ روانہ کیا تو انھیں "تقلیل روایت حدیث" کی ہدایت کی۔ دارمی کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی یہ وصیت احادیث سنن و فرائض سے متعلق نہیں بلکہ احادیث ایام سے متعلق ہے اور شاہ صاحب اس کی توجیہ ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ

"والأوجہ عندی أن معناہ الحدیث عن الشمائل والعادات مما لا یتعلق بہ حکم شرعی أو معناہ الحدیث علی سبیل الظن فیما لم یثبت فیہ ولم یجتہد فی لفظہ علی التحمل والأداء" [2]

مذکورہ مواقع میں اس کی صراحت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو افعال شمائل و عادات کے قبیل سے ہیں، شاہ صاحب کے نزدیک ان سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا۔

شاہ صاحب کے نزدیک احکام شرعیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ وجوب، ندب، اباحت، تحریم اور کراہت۔ [3]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال عادیہ سے تحریم اور کراہت کے تعلق کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، البتہ وجوب اور ندب متعلق ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب شاہ صاحب نے یہ کہہ دیا کہ ان سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا، تو غور طلب بات یہ ہے کہ کیا شاہ صاحب کے نزدیک ایسے افعال سے ندب اور اباحت بھی متعلق نہیں ہوتے، یعنی کیا ایسے افعال دوسروں کے حق میں نہ مندوب ہوں گے، نہ مباح؟

ظاہر یہ ہے کہ اس موقع پر حکم شرعی سے، شاہ صاحب کی مراد اباحت قطعاً نہیں۔ کیونکہ ان کی اباحت متفق علیہ مسئلہ ہے اور وجوب یقیناً مراد ہے۔ کیونکہ ان کا عدم وجوب بھی متفق علیہ ہے؟ البتہ ندب کے بارے میں کوئی بات حتمی طور پر نہیں کہی جا سکتی۔

[1] و [2] الدر ج ۲ ص ۱۴۱۔ [3] حجۃ ج ۱ ص ۹۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"لما اتیا علیہ السلام الی مسجد قباء کل سبت، فانما کان لملاقاۃ الانصار الذین کانوا یسکنون فیھا الا کلھم کانوا معاھدین عند صلے اللہ علیہ وسلم، ما یصلون کل یوم الیہ وھو علیہ السلام فی المسجد لتحصیل لقاء کل واحد واحد منھم۔ واتباع ابن عمر رضی اللہ عنہ فی ذلک لہ علیہ السلام، لما شاع من الاتباع فی السنن الزوائد"[1]

اس تصریح کے بعد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا، ہر ہفتہ مسجد قبا تشریف لے جانا، ایک عادت تھا اور حضرت ابن عمرؓ بھی عادت میں آپ کی اتباع کیا کرتے تھے، اور اس اعتراف کے بعد کہ سنن زوائد کا اتباع صحابہ میں عام تھا۔ یہ تو ممکن ہی نہیں کہ شاہ صاحب ان میں اتباع کی اباحت کے بھی قائل نہ ہوں۔

البتہ مذہب کے بھی قائل ہیں یا نہیں، اس کی صراحت نظر سے نہیں گذری۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک

۱۔ جو افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور عبادت کے ہوں ان میں آپ کی اتباع ہی مامور بہ ہے۔

۲۔ جو افعال بطور عادت کے ہوں ان میں آپ کی اتباع واجب نہیں۔

۳۔ افعالِ عادیہ کی اتباع مباح ضرور ہے، لیکن مندوب بھی ہے یا نہیں، یہ واضح نہیں ہوتا البتہ "از شغل بشرائح ماتحہ آید" سے رجحان یہی نظر آتا ہے کہ مندوب نہیں۔ واللہ اعلم۔

تقریرِ نبوی ﷺ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے، یا آپؐ کے زمانے میں کسی نے کوئی فعل کیا، اور آپؐ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود[2] اس پر انکار نہ فرمایا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کی مختلف صورتیں ہیں اور ہر صورت کے مختلف احکام ہیں۔

---

[1] شرح تراجم ص ۱۰۹۔ [2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یا آپ کے زمانہ میں کسی نے کوئی بات کہی اور آپ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود اس پر انکار نہ فرمایا بلکہ سکوت اختیار کیا تو یہ بھی تقریر ہوگی اور اس کی صورتیں اور اس کے احکام بھی یہی ہوں گے (ارشاد ص ۴۰) کوئی صحابی اگر یہ کہے کہ "فعل کذا" یا "کانوا یفعلون کذا" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کی طرف اس کی اضافت کرے تو اگر وہ ایسی بات ہے کہ اس جیسی بات آپ سے مخفی نہیں رہ سکتی تو یہ بھی تقریر کے تحت مندرج ہے اور اگر وہ بات ایسی ہو کہ اس جیسی بات آپ سے مخفی رہ سکتی ہے تو وہ تقریر کے تحت مندرج نہیں۔ (ایضاً) (باقی بصفحۂ آئندہ)

۱۔ اگر تقریر کسی کافر کے فعل پر ہے تو یہ اس فعل کے جواز کی دلیل نہیں۔ [1]

۲۔ اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہے اور پہلے سے اس کی تحریم معلوم نہیں تو یہ تقریر مطلقاً اس فعل کے جواز کی دلیل ہے [2]۔ اس کے حق میں بھی اور دوسروں کے حق میں بھی [3]۔ جمہور کا یہی مسلک ہے [4]۔ بشرطیکہ یہ تقریر کسی عمومِ سابق کی مخصص نہ ہو [5]۔

۳۔ اور اگر یہ تقریر کسی عمومِ سابق کی مخصص ہے تو صرف اسی کے حق میں جواز کو بتائے گی جس کے فعل پر تقریر ہوئی ہے [6]۔

۴۔ اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہے اور پہلے سے اس فعل کی تحریم معلوم ہے تو یہ تقریر اس تحریم کی ناسخ یا مخصص ہوگی [7]۔

۵۔ اگر تقریر کے ساتھ ساتھ آپ نے اس فعل پر خوشنودی کا اظہار بھی فرمایا تو یہ بدرجۂ اولیٰ اس فعل کے جواز کی دلیل ہے [8]۔

تقریرِ نبوی کے بارے میں شاہ صاحب کی تحریروں میں اتنی تفصیلات تو نظر سے نہیں گذریں لیکن اجمالی طور پر کفار اور مسلم دونوں کے افعال پر تقریر کا حکم، ان کی تحریروں میں ملتا ہے۔

چنانچہ شرح تراجم میں "باب سجود المسلمین مع المشرکین" میں لکھتے ہیں:-

[illegible] [1] اس انکار پر قدرت کی شرائط اصولیین ذکر کرتے ہیں اور فقہا کی ایک جماعت یہ شرط [illegible] کرتی۔ فقہا کہتے ہیں کہ آپ کے خصائص میں سے یہ ہے کہ اپنے نفس پر خوف کی وجہ سے منکر کی تغییر کا وجوب [illegible] ساقط ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واللہ یعصمک من الناس" ۱۲ ارشاد ص ۴۱)

[illegible] [2] تقریر ص ۳۵۸۔ ارشاد ص ۴۱۔ [3] مسلم مع نوائح ج ۲ ص ۸۳۔ ارشاد ص ۴۱۔

[illegible] نوائح حوالہ سابقہ۔ [5] ارشاد حوالہ سابقہ۔

علامہ شوکانی ابن قشیری کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ تقریر سے اگر انتفاء حرج معلوم ہوتا ہو جس کے قول یا فعل پر آپ نے سکوت فرمایا ہے صرف اسی کے ساتھ انتفاء حرج مخصص ہوگا یا تمام مکلفین کو عام ہوگا۔ اس میں [illegible] ہے۔ قاضی ابوبکر نے پہلی صورت کو اختیار کیا ہے اور جوینی نے دوسری صورت کو اور رازی نے اس [illegible] کو جمہور سے نقل کیا ہے۔ [6] و [7] ایضاً

[illegible] تقریر و ارشاد و حوالہ جات سابقہ۔

[illegible] ناسخ اضافت کے نزدیک اور مخصص شوافع کے نزدیک (التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۳۰۷)۔

[illegible] تقریر مسلم مع نوائح و ارشاد و حوالہ جات سابقہ۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

وقولہ: ویسجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس" استدلال المؤلف علی عدم اشتراط الوضوء لسجدۃ التلاوۃ بسجود المشرکین معہ کونہم علی غیر وضوء وعدم تنبیہ علیہ السلام لہم حین ذاک الا بخلوھن عن اشکال لجواز ان یکون الوضوء شرطا للسجدۃ لکنہ علیہ السلام لم یعلمہم حین ذاک لکونہم متعنتین غیر مطیعین فلو لم یجز الوضوء لما تنبہ لجواز السجود بغیر الوضوء"[1]

اس مسئلہ میں شاہ صاحب نے امام بخاریؒ کے استدلال پر جو اشکال وارد کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کفار کے فعل پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اس کے جواز کی دلیل نہیں۔

ایک موقع پر اس مسئلہ میں کہ فرض روزہ میں نیت رات کے کس حصے میں کرنی چاہئے شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"عادت مستمرہ مردم است نوم عند اول جزء شب ونوم آخر شب ودر اشتراط ایں چیزہا حرج عظیم است وازصاحب شرع نصے بآں ظاہر نشد، باوجود شدت حاجت ومعلوم بودن کثرت وقوع آں پس ایں تقریر است از شارع بر آں عادت مستمرہ"[2]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے فعل پر تقریر شاہ صاحب کے نزدیک اس کے جواز کی دلیل ہے۔

ارادۂ نبویؐ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فعل کا ارادہ کیا لیکن اسے انجام نہ دیا، تو امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک اس فعل کو عمل میں لانا مستحب ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ارادۂ نبویؐ بھی سنت کی ایک قسم ہے، اور تقدیم وتاخیر کے اعتبار سے پہلے قول کا درجہ ہوگا، پھر فعل کا، پھر تقریر کا اور اس کے بعد ارادہ کا۔[3]

لیکن علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ ارادہ سنت کی قسم نہیں، اور بعض اوقات ارادہ کا مقصد محض زجر بھی ہو سکتا ہے، جیسے حضورؐ کا ارشاد "لقد ھممت ان اخالف الی قوم لا یشھدون الصلوۃ فاحرق علیھم بیوتھم"[4]

---

[1] ص ۱۰۱۔ [2] مصفی ج ۱ ص ۲۳۳-۲۳۴۔
[3] ارشاد ص ۴۱ [4] ایضاً۔

شاہ صاحب احراق بیوت والی حدیث ہی کے تحت مصفی میں لکھتے ہیں۔

"چوں ایں حدیث بظاہر خود دلالت بر فرضیت جماعت دارد، علماء در توجیہ آں اختلاف کردہ اند۔ دمی تواں گفت کہ کلمہ "لقد ھممت ثم" دلالت بر تحریم ترک جماعت نمی کند۔ زیرا کہ آدمی قصد چیزہا می کند بجہت مصلحت، بعد ازاں معارضے ظاہر می شود، آں مصلحت را بر ہم می زند"[1]

شاہ صاحب کی اس تحریر سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ جانب نفی میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ، دلیل تحریم نہیں۔ لیکن جانب اثبات میں، آپ کا ارادہ، اس فعل کے استحباب کی دلیل بھی ہوگا یا نہیں۔ اس کی یہاں صراحت نہیں اور کسی دوسری جگہ بھی اس کی صراحت نظر سے نہیں گذری۔

راوی کے شرائط راوی کے لئے بالاتفاق چار شرائط ہیں۔ (۱) عقل۔ (۲) ضبط۔ (۳) اسلام اور (۴) عدالت۔[2] ان میں سے عقل، اسلام اور عدالت، بوقت تحمل شرط نہیں، بوقت ادا شرط ہیں[3] اور ضبط بوقت ادا بھی ضروری ہے اور بوقت تحمل بھی۔[4]

۱۔ عقل۔ عقل کی دو قسمیں ہیں۔ قاصر جو نابالغ اور معتوہ میں ہوتی ہے۔ اور کامل جو بالغ میں ہوتی ہے۔[5]

تحمل روایت کے لئے تابالغ میں عقل قاصر ضروری ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک نابالغ کو کم از کم چار یا پانچ یا سات یا پندرہ سال کا ہونا چاہئے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس میں عمر کی کوئی قید نہیں۔[6] جب بھی اس میں تمیز کی قوت پیدا ہو جائے وہ تحمل روایت کا اہل ہوگا۔[7]

---

[1] مصفی ج ۱ ص ۱۲۸ [2] مذاہب راجح عام کتب اصول میں یہ چاروں شرائط مذکور ہیں۔
[3] مسلم الثبوت ج ۲ ص ۱۳۰-۱۳۱۔ [4] اصول الشاشی ص ۲۲۵-۲۲۶۔
[5] اصول بزدوی ص ۲۹۵۔ [6] تحریر ص ۲۰۲، مسلم الثبوت ج ۲ ص ۱۳۸۔
[7] اصول الشاشی ص ۲۲۵ تحمل روایت کے وقت متعدد صحابہ نابالغ تھے۔ مثال کے طور پر اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وفات نبویؐ کے وقت مندرجہ ذیل صحابہؓ کی عمریں حسب ذیل تھیں:۔

۱۔ ابن عباسؓ ۱۳، ۱۵ سال علی اختلاف الاقوال
۲۔ ابن زبیرؓ ۱۰ سال

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

البتہ ادائے روایت کے لئے عقل کا کامل ضروری ہے[1]۔ اور چونکہ بلوغ سے عقل کا کمال اور اعتدال شروع ہوجاتا ہے، اسی لئے بلوغ کو عقل کے قائم مقام شمار کیا جاتا ہے[2]۔ اسی لئے بعض حضرات اس شرط میں عقل کی بجائے بلوغ یا تکلیف کے الفاظ کہتے ہیں[3]۔

شاہ صاحب، شرح تراجم ابواب بخاری میں "باب متی یصح سماع الصبی" کے تحت لکھتے ہیں "لا اختلاف فی أن أداء الحدیث وتبلیغه لا یقبل إلا من العاقل البالغ، أما تحمله فیجوز من الصبی بعد أن یناهز الاحتلام وإذا عقل ومیز بین الخبر والشر"[4]

اس سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

(الف) ادائے روایت کے لئے بلوغ اور عقل کامل ضروری ہے۔

(ب) تحمل روایت نابالغ سے بھی درست ہے۔

(ج) تحمل روایت کے لئے نابالغ میں بھی عقل قاصر یعنی اتنی عقل ہونی چاہئے کہ وہ خیر و شر میں تمیز کرسکے۔

(د) جس طرح بلوغ عقل کامل کا قائم مقام ہے، اسی طرح شاہ صاحب نے قرب الاحتلام ہونے کو عقل قاصر کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ گویا ان کے نزدیک بھی نابالغ کے تحمل روایت کی صحت کے لئے سنین کے اعتبار سے عمر کا تعین ضروری نہیں۔

۲۔ ضبط۔ ضبط کے سلسلہ میں یہ ضروری ہے کہ اپنے مسموع کو اس کا ذکر اس کے سہو کا راجح ہو[5]۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

۳۔ نعمان بن بشیرؓ ۔ ۶۵ سال یا زیادہ سے زیادہ ۱۰۱ برس۔ چھ ماہ زائد۔

(عبداللہ بن مالکؓ ۔ ۳۰ سال۔ (فواتح ج ۲ ص ۱۳۸۔ ۱۳۹)

[1] اصول بزدوی ص ۱۶۵۔ [2] ایضاً۔ [3] ایضاً۔ حلاً ابن حاجب نے بلوغ لکھا ہے اور آمدی نے تکلیف (مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۹۱۔ آمدی ج ۱ ص ۱۷۸۔ [4] ص ۱۴

[5] آمدی ج ۱ ص ۱۷۹، مختصر ج ۲ ص ۹۳، مسلم ج ۲ ص ۱۴۲۔ امام بزدوی نے ضبط کی حسب ذیل تفسیر کی ہے "سماع الکلام کما یحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذی أرید به ثم حفظه بعد الثبات علیه بجمیع ما حفظ" (اصول بزدوی ص ۱۶۵) اور اقتباس بمذاکرۃ علی إساءة الظن بنفسه۔ ابی حیان أو أحمد (اصول بزدوی ص ۱۶۵) ملاجیون لکھتے ہیں کہ راوی نے دوسرے تک روایت کو سمجھا یا کہ باوں کی تالیف ہوگئی تو راوی کا ذہن شک کے نزدیک فارغ ہوگیا (نور الانوار ص ۱۹۷۔ ۱۹۸۔

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ارشاد ص ۵۰۔

شاہ صاحب نے مختلف ادوار کے لحاظ سے ضبط حدیث کے مختلف طریقے تحریر فرمائے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ

"صحت حدیث میں جس ضبط کا لحاظ رکھا جاتا ہے، امت مرحومہ میں اس کی تین حالتیں گزری ہیں۔

پہلی حالت یہ تھی کہ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں، احادیث کو زبانی یاد رکھا جاتا تھا۔ اس وقت کا طریقہ یہی تھا کہ انھیں اچھی طرح یاد رکھا جائے۔

دوسری حالت یہ تھی کہ تبع تابعین اور اوائل محدثین کے زمانے سے، ساتویں اور آٹھویں صدی تک لوگ احادیث کو لکھ لیا کرتے تھے۔ اس وقت کا ضبط یہ تھا کہ خط واضح ہو، نقطوں اور حرکات و سکنات اور حروف کی تصحیح میں احتیاط برتی جائے، صحیح نسخوں سے مقابلہ کیا جائے اور بیچ میں آنے والے حوادث سے کتاب کی حفاظت کی جائے۔ وغیرہ۔

تیسری حالت یہ تھی کہ حفاظ حدیث نے اسماء الرجال، غریب اور مشکل الفاظ کے ضبط میں کتابیں تصنیف کیں اور ان کی مفصل شروح لکھیں جن میں ان کے مناسب امور سے تعرض کیا۔

اور آج کل ضبط یہ ہے کہ ان تصانیف اور ان شروح کو پیش نظر رکھ کر ان کے مطابق روایت کی جائے۔

اسی لئے ضبط کے معاملہ میں قدماء جس بات میں تشدد برتتے تھے، اہل حدیث اب اس میں تساہل سے کام لیتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح متوسطین حفاظ میں تساہل کرتے ہیں اور صرف بعض امور میں اتفاق کرتے ہیں اور اسی لئے ان میں سابقہ طبقات کے برخلاف اجازت مجردہ جیسے طریقے رائج ہوگئے ہیں"۔[1]

۳۔ وہ کام جو ملت اسلامیہ کے علاوہ کسی دوسری ملت کی طرف منسوب ہو، اس کی روایت بالاتفاق مقبول نہیں[2]۔ البتہ مبتدع کی روایت کے رد و قبول میں حسب ذیل تفصیل ہے۔

۱۔ اگر مبتدع کذب کو جائز سمجھتا ہے تو اس کی روایت بالاتفاق مقبول نہیں مثلاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

روافض میں سے خطابیہ اور کرامیہ ہے۔

۲۔ متبدع کی بدعت اگر متضمن تکفیر ہے تو بعض حضرات مثلاً قاضی ابوبکر باقلانی اور قاضی عبدالجبار معتزلی کے نزدیک وہ کافر ہے اور اس کی روایت قبول نہ ہوگی اور بعض حضرات کے نزدیک وہ کافر نہیں بلکہ اس بتدع کی طرح ہے جس کی بدعت واضح ہو۔

۳۔ اگر متبدع کی بدعت متضمن تکفیر نہیں تو اگر وہ بدعت واضح اور جلی نہیں یعنی قوی شبہ پر مبنی ہے اور مخالف کے پاس کوئی قاطع اور واضح دلیل شرعی موجود نہیں، مثلاً رویتِ صفات کی نفی وغیرہ تو اس کی روایت بالاتفاق مقبول ہے اور اگر وہ بدعت واضح ہے یعنی قوی شبہ پر مبنی نہیں ایسا شبہ جو شرعاً معتبر ہے اور جس کے ہوتے دنیا اور آخرت میں عذر کی گنجائش نہ ہو، مثلاً خوارج کی بدعت جو مسلمانوں کے جان، مال اور ان کے بچوں کو غلام بنانا جائز سمجھتے ہیں۔ تو بعض حضرات کے نزدیک ان کی روایت مقبول ہے بعض کے نزدیک مردود ہے۔ امام مالکؒ اور معظم حنفیہ کے نزدیک ان کی روایت مقبول نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ، ان کے متبعین، اکثر فقہاء، امام غزالی، ابوالحسن بصری اور بہت سے اصولیین کے نزدیک ان کی روایت مقبول ہے ہے۔ اور قاضی عضد کا مختار بھی یہی ہے۔

امام نووی لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مذہب مختار یہ ہے کہ اہل ہوی اور اہل بدعت میں سے اگر لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دیں تو ان کی روایت مقبول نہیں، اور تمام ائمہ فقہ کا مذہب بھی یہی ہے۔

۱؎ اصول بزدوی ص ۱۷۹، آمدی ج ۲ ص ۱۸۳، فواتح ج ۲ ص ۱۴۰۔ ۲؎ مختصر وشرح عضد ج ۲ ص ۶۲، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۳۹-۱۴۰۔ ۳؎ ایضاً
۴؎ فواتح حوالہ سابقہ ص ۱۴۰۔ ۵؎ آمدی ج ۲ ص ۱۸۴۔ ۶؎ شرح عضد ج ۲ ص ۶۲۔
۷؎ خواہ ان کی بدعت واضح ہو یا غیر واضح۔ اگر بدعت واضح ہے تب تو اس میں کوئی اشکال نہیں اور اگر غیر واضح ہے تو اس کے بارے میں بھی صاحب مسلم لکھتے ہیں "اما غیر الجلیۃ کمتفی زیادۃ الصفات فلعلہا اتقیٰ فالاکان دعائی الیٰ هواہ" (مسلم ج ۲ ص ۱۴۱)
۸؎ اصول بزدوی ص ۱۷۹۔ چنانچہ صحیحین میں عمران حطان اور داؤد ابن الحصین جیسے غیر ثقہ راویوں کی متعدد روایات ہیں۔ (ارشاد ص ۵۱)۔

علامہ شوکانی، ابن قطان کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اختلاف انہی میں ہے جو داعی نہ ہوں، جو داعی ہوں ان کی روایت بالاتفاق ساقط ہے۔

شاہ صاحب شرح تراجم میں "باب اذا انتفی علی ظہرہ" کے تحت لکھتے ہیں۔

"غرض المؤلف من عقد الباب ان عروض الاشیاء التی تمنع انعقاد الصلوٰۃ ابتداءً، فی اثنائہا لا تفسد الصلوٰۃ، قولہ البصاق والخاط "ای لا تبطل الصلوٰۃ بہما بل یعاملہما ان وفی الاستدلال بتعلیق الباب نظر لان الراوی لہذا القصۃ ابو سہل وہو کان کافرا فی وقت التحمل وفی الاخذ اختلاف العلماء"۔

یہاں شاہ صاحب نے یہ نہیں فرمایا کہ بوقتِ ادا کافر کی روایت مقبول نہیں، کیونکہ یہ ایک الگ مسئلہ ہے اور اس کی صراحت کی چنداں ضرورت نہیں۔ البتہ امام بخاریؒ ابو سہل کی روایت کے اس مسئلہ پر استدلال کرنا چاہتے ہیں اس کے متعلق شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ استدلال محل نظر ہے محل نظر ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ابو سہل اس روایت کے تحمل کے وقت کافر تھے اس روایت کے اخذ میں علماء کا اختلاف ہے۔

اس سلسلہ میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ راوی کے لئے اسلام ادائے روایت کیلئے شرط ہے، تحمل روایت کے وقت شرط نہیں۔ اور جیسا کہ ابن السبکی لکھتے ہیں، شوافع کا صحیح مذہب بھی یہی ہے۔

شاہ صاحب کے "وفی الاستدلال بتعلیق الباب نظر" کہہ دینا اور وجہ نظر بتا دینے سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک راوی کے لئے تحمل روایت کے وقت بھی اسلام شرط ہے۔ لیکن جب تک شاہ صاحب کی صراحت نہ ہو یہ بات ان کی طرف منسوب کرنا دشوار ہے خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ احناف کا اور شوافع کا صحیح مذہب بھی اس کے خلاف ہے۔

بہت ممکن ہے کہ شاہ صاحب کا مقصد یہاں اپنے مسلک کا بیان نہ ہو، بلکہ صرف اس پر تنبیہ کرنا ہو کہ استدلال ایسی بات سے ہونا چاہئے جو اختلاف سے پاک ہو۔

۹؎ ارشاد، ص ۵۰۔ ۱۰؎ شرح تراجم ص ۳۵، ۳۶۔
۱۱؎ التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۲۳۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۳۹۔ ۱۲؎ ابہاج ج ۲ ص ۲۰۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایک موقع پر شاہ صاحب فرقۂ شیعہ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"بسیارے از متمکنانِ ایشاں ازاں قبیل است کہ در سند او داعی بدعتے موجود است روایت داعی بدعت، و آنچہ تقویت او می کند اتفاقاً بین المحدثین و استدلالاً بالعقل الصرف، ماخوذ نیست" [1]

گویا صاحب بدعت اگر لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دے تو اس کی ایسی روایت جس سے اس کی بدعت کی تقویت ہوتی ہو، شاہ صاحب کے نزدیک بھی مقبول نہیں۔

۴۔ عدالت۔ عدالت کے لغوی معنی ہیں افراط و تفریط کے بغیر امور میں توسط اور اصطلاحی لفظ سے شہادت اور روایت کی اہلیت مراد لی جاتی ہے [2]

ابن حاجب نے عدالت کی یہ تعریف کی ہے۔

"ھی محافظۃ دینیۃ تحمل علی ملازمۃ التقوی والمروۃ لیس معھا بدعۃ" [3]

عدالت کی یہ صفت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان کبائر سے، صغائر پر اصرار سے، بعض ان صغائر اور بعض ان مباحات سے اجتناب کرے جو مروت میں مخل ہوتے ہیں [4]

عدالت کے مقابل میں فسق ہے اور فاسق کی شہادت بالاتفاق مقبول نہیں [5]

شاہ صاحب بھی راوی کے لئے عدالت کی شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"وچرے کہ آنرا بگوش خود از مخبر صادق نشنیدہ باشیم و در مدارج چشم خود ندیدہ باشیم طریق علم آں بجز ترجیح روایات ثقات نمی تواند بود" [6]

واضح رہے کہ شاہ صاحب نے اگرچہ یہاں ثقات کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن اس سے عدول ہی مراد ہوتے ہیں [7]

---

[1] قرہ ص ۲۸۱ [2] آمدی ج ۱ ص ۱۸۰ [3] مختصر ج ۲ ص ۶۳

[4] مختصر شرح عضد ج ۲ ص ۶۳، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۴۳

[5] اصول بزدوی ص ۱۷۷۔ [6] مکتوبات ص ۱۷۲

[7] کشف بزدوی ج ۲ ص ۷۰۷۔

مجہول کی روایت

مجہول سے وہ راوی مراد ہے جو روایت حدیث میں مجہول ہو، یعنی اس سے صرف ایک یا دو احادیث مروی ہوں، مثلاً وابصہ بن معبد، مسلم بن مخشی وغیرہ [1]

امام شافعی [2]، احمد بن حنبل اور اکثر اہل علم کے نزدیک مجہول الحال مقبول الروایۃ نہیں، تاوقتیکہ اس کی باطنی حالت اور اس کی سیرت معلوم نہ ہو یا جبتک کوئی معروف العدالۃ شخص علی وجہ الیقین اس کا تزکیہ نہ کردے [3]

امام ابوحنیفہ [4] اور ان کے متبعین کے نزدیک مجہول کی روایت مقبول ہے اور قبول روایت کے لئے ان کے نزدیک ظاہر اسلام اور فسق سے ظاہری سلامت کافی ہے [5]

مجہول الحال کی روایت کے رد و قبول کے بارے میں اخفاء و شواقع کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اصل عدالت ہے یا فسق۔ اخفاء عدالت کو اصل مانتے ہیں اور شواقع کثرت وقوع کی وجہ سے فسق کو [6]

واضح رہے کہ اخفاء صرف قرون مشہود لہا بالخیر کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ان قرون میں غالب تقوی و دین ان کے بعد کے مجہول راویوں کے بارے میں خود اخفاء بھی سہی کہتے ہیں کہ کثرت پھیل جانے کی وجہ سے ان کی روایت مقبول نہیں [7]

مجہول کی روایت کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"اما اگر ان ضعیفاً او موضوعاً او منقطعاً او مقلوباً فی سندہ او متناً و من روایۃ المجاہیل او ھو الذی اجمع علیہ السلف طبقۃ بعد طبقۃ فلا سبیل الی القول بہ" [8]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجہول کی روایت شاہ صاحب کے نزدیک مطلقاً مقبول نہیں لیکن حقیقت میں ان کے نزدیک مجہول کی روایت کی قبولیت دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے۔ (۱) موافقت اور (۲) موافقت عمل اکثر اہل علم، چنانچہ دوسری جگہ وہ لکھتے ہیں۔

---

[1] اصول بزدوی ص ۱۶۰ [2] آمدی ج ۱ ص ۱۸۱، ارشاد ص ۵۳

[3] [4] ھدایہ [5] شرح عضد ج ۲ ص ۶۳، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۲۶۔

[6] اصول بزدوی ص ۱۶۰، و مسلم و فواتح حوالہ جات سابقہ [7] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الحدیث الذی یرویہ قاصر الضبط غیر متحرز او مجہول الحال المختار انہ یقبل ان اقترن بقرینۃ مثل موافقۃ القیاس او عمل اکثر اھل العلم [1]

شاہ صاحب کے نزدیک بھی مجہول کی روایت کے عدم قبول کی وجہ کذب اور فسق کی کثرت ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ فتنۂ عثمان کے بعد لوگوں میں کذب اور خصوصاً روایت میں کذب کا شیوع ہو گیا تھا اور اسی لئے امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے متہم اور مسلم رواۃ کی روایات قبول نہیں کیں [2]

نقل باللفظ اور نقل بالمعنی

نقل بالمعنی کے جواز و عدم جواز کے بارے میں مختلف رائے ہیں۔

۱۔ جو الفاظ کے معنی جانتا ہو اس کے لئے نقل بالمعنی جائز ہے اور جو نہ جانتا ہو اس کے لئے جائز نہیں [3] امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، حسن بصریؒ اور اکثر اسلاف اس پر اتفاق ہے کہ ناقل جب الفاظ کے دلالات اور ان کے مواقع کے اختلافات نہ جانتا ہو تو اس کے لئے روایت بالمعنی حرام ہے اور اگر جانتا ہو تب بھی روایت باللفظ اولیٰ ہے [4]

۲۔ جن الفاظ میں تاویل کی گنجائش نہیں ان میں نقل بالمعنی جائز ہے اور جن میں گنجائش ہے ان میں جائز نہیں۔ یہ بعض اصحاب شافعی سے منقول ہے اور کیا طبری نے اسی کو اختیار کیا ہے [5]

۳۔ اوامر و نواہی میں نقل بالمعنی جائز ہے اخبار میں جائز نہیں [6]

احناف سنت کو اس اعتبار سے پانچ قسموں پر تقسیم کرتے ہیں۔

۱۔ محکم جس میں تاویل کا احتمال نہ ہو۔

۲۔ ظاہر جس میں تاویل کا احتمال ہو۔

۳۔ مشکل و مشترک۔

۴۔ مجمل و متشابہ۔

۵۔ جوامع الکلم۔

[1] مجد ج ۱ ص ۱۳۰۔ [2] ازالہ (۱) ج ۱ ص ۳۹۳، ۳۹۷۔ [3] ارشاد ص ۵۷۔
[4] آمدی ج ۱ ص ۱۹۳ [5] ارشاد ص ۵۸۔ [6] ایضاً۔

پہلی قسم میں وہ نقل بالمعنی کو جائز کہتے ہیں بشرطیکہ ناقل وجوہ لغت میں بصیرت رکھتا ہو۔ دوسری قسم میں نقل بالمعنی، ان کے نزدیک صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جو فقیہ اور مجتہد ہو۔ باقی تمام اقسام میں، نقل بالمعنی ان کے نزدیک جائز نہیں [1]

شاہ صاحب کے نزدیک روایت بالمعنی نہ صرف یہ کہ جائز ہے، بلکہ وہ تو یہاں تک فرماتے ہیں جو حقیقت بھی ہے، کہ احادیث کے بیشتر ذخیرہ میں روایت بالمعنی کا دخل ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر صحابہؓ کے اختلاف کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اعلم أن اختلاف الصحابة فی حکایتهم له صنوف۔ الأول اختلاف الروایة بالمعنی وهو الأکثر" [2]

ایک جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"وقد تختلف صیغ حدیث کاختلاف الطرق وذلک من جهة نقل الحدیث بالمعنی فإن جاء حدیث ولم تختلف اللفظة فی لفظه کان ذلک لفظ صلی اللہ علیه وسلم ظاهراً وأمکن الاستدلال بالتقدیم والتاخیر والواو والفاء ونحوذلک من المعانی الرائنة علی أصل المراد وإن اختلفوا اختلافاً فاحشاً ولا سیما متقاربون فی الفقه والحفظ والکثرة سقط الظهور فلا یمکن الاستدلال بذلک إلا علی المعنی الذی یجاوز به جمیعاً، وجمهور الرواة کانوا یعتنون برؤس المعانی لا بحواشیها" [3]

اور اسی مفہوم کو شاہ صاحب نے اختصار کے ساتھ دوسری جگہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ

"وکان اهتمام جمهور الرواة عند الروایة بالمعنی برؤس المعانی دون الاعتبار الذی یعرفها المتعمقون من أهل العربیة، فلستر کلهم بحوالفاء والواو ونقل بعض کلمة وتاخیرها ونحوذلک من التعمق" [4]

[1] اصول بزدوی، ص ۱۸۸، ۱۹۱۔ منار و کشف ج ۲ ص ۳۱۔ ۳۲۔ احناف نقل باللفظ کو عزیمت کہتے ہیں اور نقل بالمعنی کو رخصت لیکن رخصت اسقاط نہیں جیسے سفر میں قصر بلکہ رخصت تیسیر کو عزیمت اپنی جگہ پر رہتی ہے۔
[2] انوار الکشمیر ص ۱۸۱۔
[3] ایضاً ص ۱۳۹، ۱۴۰۔ [4] ایضاً ص ۱۵۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ رواۃ حدیث عام طور پر روایت بالمعنی کیا کرتے تھے اور ان میں بھی وہ اصل معانی کی نقل کا لحاظ رکھتے تھے، حواشی اور اعتبارات کی رعایت ذکر کرتے تھے یعنی تقدیم و تاخیر میں اور واؤ، فاء، اور ثم وغیرہ کے استعمال میں اس کا لحاظ ذکر کرتے تھے کہ بعد والے اگر ان سے بھی استدلال کریں تو وہ استدلال درست ہو۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر یہ اصول بھی بتایا کہ اگر کسی حدیث کے الفاظ میں ثقات کا اختلاف نہ ہو تو ظاہر یہ ہوگا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے الفاظ ہیں، اور اگر الفاظ حدیث میں اختلاف محتمل ہو اور رواۃ، ثقہ، حفظ اور کثرت میں متقارب ہوں تو اس کا ظہور ساقط ہو جائے گا کہ وہ آپ کے الفاظ ہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

اخبار اہل ملل از ائمہ خود دو قسم می باشند، نقل لفظ صاحب ملت، وآں چند قسم می باشد متواتر مستفیض و مشہور و خبر صحیح و حسن و غریب و ضعیف عقل حصر میکند اخبار لفظی را در پنج اقسام، دوم نقل بالمعنی، وآں نیز چند قسم می باشد۔[1]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ نقل لفظ، شاہ صاحب کے نزدیک مذکورہ سات اقسام میں منحصر ہے اور نقل معنی کی بھی چند صورتیں ہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر نقل معنی کی صرف دو صورتیں تحریر فرمائی ہیں۔ ایک یہ کہ ملت کے تمام یا اکثر فرقوں کا اس پر اتفاق ہو کہ فلاں چیز صاحب ملت کے دین میں سے ہے اور اسی سے ماخوذ ہے، دوسرے یہ کہ اس پر ملت کے فرقوں میں دو یا تین اقوال پر اختلاف ہو، نقل معنی کی یہی صورتیں شاہ صاحب نے حجۃ[2] اور تفہیمات[3] میں متواتر اور مستفیض کے ذکر میں بھی تحریر فرمائی ہیں۔ شاہ صاحب نے نقل لفظ اور نقل معنی کی مذکورہ صورتوں کو حجتہ میں نقلی ظاہر سے تعبیر کیا ہے۔[4]

واضح رہے کہ نقل روایت میں صیغ ادا متفق ہوں یا مختلف۔ یہ دونوں صورتیں نقل لفظی کی صورتیں ہیں۔ شاہ صاحب کی حسب ذیل تحریر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] کلمات طیبات، ص ۱۷۲۔
[2] حجۃ ج ۲ ص ۳۰۹
[3] تفہیمات، ج ۲ ص ۳۰۹۔
[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱۔

"أما المستفيض باللفظ فأعني به الحديث الذي يرويه عنه صلى الله عليه وسلم ثلاثة من الصحابة أو أكثر وحالهم في الصدق والتقوى ما قد علم وقد شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم خير القرون وحث الناس على تعظيمهم وتحاهد عن سمجهم وكانت الأحاديث المستفيضة من هذا الوجه متواتراً وملحقاً بالتواتر وهي كثيرة موجودة في كل باب من أبواب الفقه والسيرة اتفقت صيغ الأداء فيها أو اختلفت"[1]

معلوم ہوا کہ صیغ ادا میں اتفاق یا اختلاف کی وجہ سے روایت کے روایت بالفظ ہونے میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

البتہ اتنی بات تسلیم کی جا سکتی ہے کہ صیغ ادا کے اتفاق کی صورت خالص روایت بالفظ کی صورت ہوگی اور صیغ ادا کے اختلاف کی صورت میں روایت بالمعنی کا بھی کسی حد تک دخل ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ اگر صیغ ادا کے اختلاف کی صورت بھی روایت بالفظ ہی کی صورت ہے تو الفاظ میں اختلاف ہوا کیوں؟ اس کا جواب شاہ صاحب ہی کی سابقہ تحریروں میں پہلے گذر چکا ہے وہ یہ کہ نقل بالمعنی کے عادی تھے اس لئے اصل معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے ایک راوی، ایک لفظ ادا کرتا تھا، دوسرا راوی دوسرا لفظ جو اس کے مرادف ہو۔

البتہ شاہ صاحب، ان احادیث میں جو دعاؤں پر مشتمل ہوں، نقل بالمعنی کو بھی نقل بالفظ ہی کی صورت کے بھی قائل نہیں جس میں الفاظ تبدیل کر دیئے جائیں۔

چنانچہ "باب فضل من بات على الوضوء" کے تحت لکھتے ہیں۔

قوله: "قال لا" أخ قال صلى الله عليه وسلم ذلك إشارة إلى أن ألفاظ الأدعية مما يجب مراعاة خصوصيتها فلا يبدل لفظ بلفظ وإن كانا مترادفين أو متساويين، وفيه أسرار لا يسع هذا الموضع ذكرها"[2]

---

[1] تفہیمات، ج ۲ ص ۳۰۹۔
[2] شرح تراجم ص ۳۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مرسل کی تعریف اور اس کی حجیت

ارسال اس کو کہتے ہیں کہ اسناد کو ذکر کئے بغیر کوئی راوی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دے[1]

لہٰذا مرسل وہ روایت ہوگی جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل نہ ہو۔[2]

مرسل کی یہ تعریف مراسیلِ صحابہ کو بھی شامل ہے۔ لیکن مراسیل صحابہ کی[3] قبولیت و حجیت کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ سب انھیں بالاتفاق قبول کرتے ہیں[4]

البتہ تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمۂ حدیث کی ایک جماعت اور اہلِ ظاہر انھیں بالکل قبول نہیں کرتے[5]

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ اور اکثر متکلمین انھیں مطلقاً قبول کرتے ہیں[6]

امام شافعیؒ غیر صحابی کی مرسل کو علی الاطلاق قبول نہیں کرتے بلکہ اس کی قبولیت کے لئے حسب ذیل آٹھ شرائط میں سے کسی ایک کا وجود ضروری قرار دیتے ہیں[7]

۱۔ کسی آیت سے اس کی تائید ہوتی ہو۔

۲۔ کوئی سنت مشہورہ اس کی مؤید ہو۔

۳۔ قیاس اس کی تائید کرتا ہو۔

۴۔ کسی صحابی کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہو۔

---

[1] توضیح ج ۲ ص ۷۔ [2] مرسل کی یہ تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے۔ محدثین کی اصطلاح کے مطابق مرسل اسے کہتے ہیں کہ کوئی تابعی، صحابی کا ذکر کئے بغیر "قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کہہ دے۔ (مجلی، شرح جمع ج ۲ ص ۹۸، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲)

[3] صحابی کا مرسل وہ ہے کہ انھوں نے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنا ہو بلکہ ان کے آنحضرتؐ کے درمیان کسی اور صحابی کا واسطہ ہو مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے مراسیل جن کے بارے میں یہ منقول ہے کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست (بقول غزالی) سات سو (۷۰۰) صرف چار اور (بقول شمس الائمہ حلوانی) دس احادیث سنی ہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۳ نیز آمدی ج ۱ ص ۲۰۴)

[4] اصول بزدوی ج ۳ ص ۲، تنقیح ج ۲ ص ۷۔

[5] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۔ [6] ایضاً و آمدی ج ۱ ص ۲۰۳۔

[7] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۔

۵۔ اسے امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہو یعنی اکثر اہل اسے قبول کرتے ہوں۔

۶۔ ارسال کرنے والے کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ صرف اس روایت میں ارسال کرتا ہے جسے اس نے عدل سے لیا ہو مثلاً سعید بن المسیب یا شعبیؒ یا حسن بصری کے مراسیل[8]

۷۔ دوسرے راوی نے بھی اسے مرسل کیا ہو، بشرطیکہ دونوں کے شیوخ جدا جدا ہوں۔

۸۔ دوسرے راوی نے اسی مرسل کو مسند کیا ہو[9]

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مرسل کی مطلق یا مشروط قبولیت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا راوی عادل ہو[10] کیونکہ غیر عادل کا تو مسند بھی قبول نہیں ہوتا چہ جائیکہ مرسل۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب مسندات اور کتب آثار میں مراسیل بکثرت موجود ہیں، حتیٰ کہ امام ابویوسفؒ کی "کتاب الآثار" میں کوئی صفحہ ایسا نہیں جس میں مراسیل موجود نہ ہوں[11] اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ قبولیت مرسل کا یہ اصول امام ابوحنیفہؒ کا اصول نہیں بلکہ متاخر اور مستنبط اصول ہے۔[12]

مرسل کی قبولیت کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

اس اصول میں شاہ ولی اللہؒ امام ابوحنیفہؒ کی بجائے امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔

"والمرسل إن اقترن بقرينة، مثل أن يعتضد بموقوف صحابي، أو مسند الضعيف، أو مرسل غيره، والشيخ متحاربة، أو قول أكثر أهل العلم، أو قياس صحيح، أو إيماء من نص، أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل صح أن احتج به، وكان مذهبا للسيد ولا كلا"[13]

---

[8] کلی شرح جمع ج ۲ ص ۱۹۸۔ [9] ابوزہرہ۔ اصول فقہ ص ۱۰۵۔

[10] اس شرط پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں وہ مسند بنات خود حجت ہوگا پھر اس کے جوڑنے مرسل کی طرف اسناد کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا جواب امام شافعیؒ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ مسند بھی غیر عادل کا ہوتا ہے جو بنات خود حجت نہیں ہوتا لیکن جب اس کے عدل کی مرسل کی تائید موجود ہے تو اب یہ مرسل حجت ہو جاتا ہے۔ (تلویح ج ۲ ص ۸)

[11] تذکرہ ج ۱ ص ۲۰۳۔ [12] ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۱۰۳۔

[13] ایضاً ۳۰۲۔ [14] ضعیف کی قید رشاد احمد صاحب نے اسی اعتراض کو رفع کرنے کے لئے لگائی ہے جس کا ذکر حاشیہ صفحہ گذشتہ میں ہو چکا۔

[15] فواہ وہ کتاب ہو یا سنت۔ گویا اس میں امام شافعیؒ کی مذکورہ شرائط میں سے پہلی اور دوسری دو نوں شرائط آجاتی ہیں۔ [16] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس تشریح سے ثابت ہوتا ہے کہ قبولیت مرسل کے بارے میں امام شافعیؒ کی عائد کردہ آٹھوں شرائط شاہ صاحب کے یہاں بعینہٖ موجود ہیں۔

واضح رہے کہ قبولیت مرسل کے لئے شاہ صاحب کے یہ عائد کردہ شرائط، غیر صحابی کے مرسل کے لئے ہیں ورنہ جہاں تک صحابی کے مرسل کا تعلق ہے، اس کی قبولیت میں شاہ صاحب بھی سب کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ شرح تراجم میں "باب غسل المرأۃ اباھا الدم" کے تحت لکھتے ہیں:

"غرض الباب إثبات جواز التوخي من بعد الغير وليبعض فيه خلاف وحديث الباب مرسل الصحابي لأن سهلا كان صغيرا ما شهد أحدا، ومرسل الصحابي مقبول يعمل به [1]

مرسل یا مسند کی قوت اور ترجیح

احناف کے نزدیک مرسل کا درجہ مسند سے بلند ہے[2]۔ اور اگر مرسل اور مسند میں کسی وقت تعارض ہو تو مرسل کو ترجیح ہوگی[3]

امام شافعیؒ کے نزدیک مسند، مرسل پر فائق ہے اور تعارض کے وقت مسند کو ترجیح ہوگی[4]

شاہ صاحب نے قبولیت مرسل کے بارے میں امام شافعیؒ کا جو ساتھ دیا ہے اس کا فطری نتیجہ یہ ہے کہ اس معاملہ میں بھی وہ امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ حجۃ کے مذکورہ اقتباس کی یہ عبارت کہ "وكان نازلا من المسند" یہ ثابت کرتی ہے کہ شاہ صاحب بھی مرسل کو مسند سے کمتر مانتے ہیں۔

ایک ثقہ راوی کی حدیث میں زیادتی

ایک ثقہ راوی نے، دوسرے ثقات کے مقابلہ میں کسی حدیث میں کوئی بات زیادہ ذکر کی تو اس کی مختلف صورتیں اور مختلف احکام ہیں۔[5]

۱۔ اگر مجلس مختلف ہو، یا مجلس کا اتحاد و اختلاف معلوم نہ ہو تو یہ زیادتی بالاتفاق مقبول ہوگی۔

[1] ص ۳۶۔ [2] تنقیح (متن توضیح) ج ۲ ص ۷۔ امام بزدوی کی روایت کے مطابق احناف کے نزدیک مرسل کا درجہ مسند واحد سے بلند اور مسند مشہور کے برابر ہے۔ البتہ مسند مشہور اور مرسل میں فرق یہ ہے کہ مسند مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ مرسل سے جائز نہیں۔ (ایضاً)

[3] توضیح ج ۲ ص ۸۔ (۴) جمع ج ۲ ص ۱۶۹۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ التحریر ص ۳۴۸، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۱۷۲۔

۲۔ اگر مجلس متحد ہو اور زیادتی ایسی ہے کہ دوسرے رواۃ اس سے عادۃً غافل نہیں رہ سکتے تو یہ زیادتی بالاتفاق مقبول ہوگی [1]

۳۔ اگر زیادتی ایسی ہے جس سے دوسرے رواۃ عادۃً غافل ہو سکتے ہیں تو جمہور کے نزدیک وہ مقبول ہوگی [2] فقہاء اور متکلمین کی جماعت یہی کہتی ہے۔ البتہ محدثین کی جماعت اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ زیادتی مقبول نہیں [3]۔

یہ تمام صورتیں اسوقت ہیں جبکہ زیادتی، مزید علیہ کے خلاف نہ ہو لیکن اگر مزید علیہ کے خلاف ہو اور جمع ممکن نہ ہو تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی [4]

شاہ صاحب کے یہاں اس مسئلہ کی پوری تفصیلات نہیں ملتیں، البتہ اتنا وہ کہتے ہیں کہ

وإذا انفرد الثقة بزيادة لا يمتنع سكوت الباقين عنها فهي مقبولة كإسناد المرسل، وزيادة رجل في الإسناد، وذكر مورد الحديث وسبب الإيتاء والخطاب الكلام، وإيراد جملة مستقلة لا تغير معنى الكلام. وإن امتنع كالزيادة المغيرة للمعنى أو نادرة لا يتوافر دواعي ذكرها عادة لم تقبل [5]

شاہ صاحب نے یہاں مسئلہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں۔

۱۔ اگر کوئی ثقہ زیادتی ایسی ہو کہ مغفر رواۃ زیادتی ایسی ہو کہ باقی لوگوں کا سکوت اس سے ممتنع نہیں تو یہ زیادتی مقبول ہوگی۔ اس کی مثال میں شاہ صاحب حسب ذیل صورتیں ذکر کرتے ہیں۔

(الف) مرسل کا اسناد۔ (ب) اسناد میں ایک راوی کا اضافہ۔ (ج) حدیث کے مورد کا ذکر۔ (د) حدیث کے سبب کا ذکر۔ (ہ) کلام کا خطاب۔ (و) کسی ایسے

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ التحریر ص ۳۴۸، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۱۷۲۔

[2] التحریر حوالہ سابقہ، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۱۷۳۔ [3] آمدی، تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ۔ اگر کوئی راوی ایک حدیث ہی میں کبھی کوئی زیادتی بیان کرے اور کبھی چھوڑ دے تو اس کا وہی حکم ہے جو تنہا روایت کی صورت کا ہے (آمدی تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ) البتہ اگر وہ یہ کہدے کہ میں نے حذف میں سہو کیا ہے تو زیادتی مقبول ہوگی (تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ) ایک راوی ایک حدیث کو مسند کرے، دوسرا مرسل یا ایک مرفوع کرے دوسرا موقوف، تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو حدیث میں زیادتی کرنے کا ہے۔ (آمدی، تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ۔ [4] مجمل ج ۱ ص ۱۴۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مستقل جملہ کا اضافہ جس سے کلام کے معنی میں تغیر نہ ہو۔

۲ — اگر باقی کا سکوت ممتنع ہو تو زیادتی مقبول نہ ہوگی۔ شاہ صاحب نے اس کی دو صورتیں ذکر کی ہیں۔

(الف) کوئی ایسی زیادتی کرنا جس سے کلام کے معنی بدل جائیں۔

(ب) کسی ایسی نادر بات کا ذکر کرنا جس کا ذکر عادۃً ترک نہیں کیا جاتا۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر مسئلہ کے جو حکم بیان کئے ہیں، وہ صرف اتحادِ مجلس کی صورت کے احکام ہیں۔ اختلافِ مجلس کی صورت کا حکم یہاں مذکور نہیں اور شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اختلافِ مجلس کی صورت میں زیادتی کی قبولیت میں کسی کا اختلاف نہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

ایک موقع پر شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"باب ترك القيام للمريض" حدثنا حديث أبي نعيم الذي أورده أولاً في هذا الباب يدل صريحاً على الترجمة. وأما الحديث الثاني أعني حديث محمد ابن كثير فليس له كلا ظاهرة على ما يناسب الترجمة وإنما أورده ههنا إشارة إلى أن الرواة اختلفوا على سفيان، فأبو نعيم يروي عنه أنه صلى الله عليه وسلم اشتكى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقم ليلة أو ليلتين فقالت امرأة من قريش أبطأ عليه الخ ومحمد بن كثير روى عنه من غير ذكر قوله اشتكى فلم يقم ليلة أو ليلتين" والحال أن هذه الزيادة أيضاً داخلة في تلك القصة ولو حمل رواية محمد بن كثير أيضاً على ذلك لعم الاستدلال به فكر بروياً مل [1]

یہاں شاہ صاحب نے وہ صورت ذکر کی ہے جس میں زیادتی بغیر نکیر علیہ کے خلاف نہ ہو اور مجلس متحد ہو اور معلوم ہو چکا کہ اس صورت میں زیادتی کی قبولیت میں کسی کا اختلاف نہیں۔

خلافِ قیاس حدیث کا رد و قبول

۱ — راوی اگر ضبط و عدالت اور فقہ کے ساتھ معروف ہو مثلاً خلفائے راشدین، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین تو اس کی

[1] شرح تراجم ص ۱۰۵۔

روایت حجت ہوگی اور قیاس پر مقدم ہوگی خواہ وہ قیاس کے موافق ہو یا مخالف، [1] اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

۲ — اور اگر راوی فقہ کے ساتھ معروف نہیں صرف ضبط و عدالت کے ساتھ معروف ہے تو اگر اس کی روایت من کل الوجوہ قیاس سے متعارض نہیں تو بھی قبول ہوگی۔ [2] اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں۔

۳ — اور اگر خبر واحد من کل الوجوہ قیاس سے متعارض ہے تو اس میں مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) امام مالکؒ کے نزدیک قیاس، خبر واحد پر مقدم ہوگا۔ [3]

(ب) امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور احناف میں سے کرخیؒ کے نزدیک خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی۔ [4]

(ج) احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا مذہب یہ ہے کہ اگر راوی ضبط و عدالت کے ساتھ فقہ میں معروف ہے تو اس کی روایت قیاس پر مقدم ہوگی، اور اگر صرف ضبط و عدالت میں معروف ہے، فقہ میں معروف نہیں تو قیاس مقدم ہوگا۔ مثلاً حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مصراۃ۔ [5]

حدیث مصراۃ

امام بخاریؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ

"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اشترى غنما مصراة فإن رضي أمسكها وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر" [6]

امام ترمذی نے اسی حدیث کو ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

"من اشترى شاة فحفلها الخ إن شاء أيام فإن رد ها رد معها صاعا من تمر لا سمراء" [7]

---

[1] اصول بزدوی ص ۱۵۸ — [2] ایضاً ص ۱۵۹۔ توضیح ج ۲ ص ۴ و ۵۔ مقبول اس حدیث کو کہتے ہیں جس پر عمل واجب ہو اور مردود اسے کہتے ہیں جس پر عمل کے ہم مکلف نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۶۹۱)

[3] آمدی ج ۱ ص ۲۰۱۔ یہ امام مالکؒ کا مشہور مذہب نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۶۹۷)۔

[4] آمدی حوالہ سابقہ۔ [5] ایضاً، کشف بزدوی ج ۲ ص ۷۰۳۔

[6] بخاری ج ۱ ص ۲۸۸۔ [7] ترمذی ج ۵ ص ۲۵۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

امام ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ مشتری کو خیار ہوگا اور وہ دودھ کی قیمت واپس کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ مشتری کے لئے خیار کے قائل نہیں [1]

اخاف عموماً اس حدیث کو قبول نہیں کرتے لیکن قبول نہ کرنے کی وجہ کیا ہے، اس میں اختلاف ہے۔ امام عیسیٰ ابن ابان اور ان کے متبعین کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ اگرچہ ضبط و عدالت کے ساتھ معروف ہیں لیکن فقہ کے ساتھ معروف نہیں اور یہ حدیث من کل الوجوہ قیاس کے معارض ہے اس لئے قابل قبول نہیں۔ قاضی ابوزید اور اکثر متاخرین نے اسی کو اختیار کیا ہے [2]

امام کرخی اور ان کے متبعین کے نزدیک اس حدیث کے عدم قبول کی یہ وجہ نہیں کہ یہ حدیث من کل الوجوہ قیاس کے معارض ہے، کیونکہ اگر معارض ہونا سبب بھی تھا تو راوی کے تفرد کے بغیر ان کے نزدیک خبر قیاس پر مقدم ہے اور اکثر علماء کا میلان اسی طرف ہے [3]۔ بلکہ عدم قبول کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتاب اللہ کی آیت "فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم" اور "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا" اور خبر مشہور "الخراج بالضمان" کے خلاف ہے [4]

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے

معلوم ہو چکا کہ خبر واحد کے رد و قبول میں جو کچھ اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ من کل الوجوہ قیاس سے معارض ہو اور ایسی صورت میں شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی چنانچہ ایسے لوگ جو غیر فقیہ صحابی کی، قیاس سے من کل الوجوہ معارض خبر واحد کے ترک کرنے کے قائل ہیں، ان کے لئے شاہ صاحب نے تلخ الفاظ استعمال کئے ہیں مثلاً حدیث مصراۃ ہی کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:-

"واعذر بعض من لم یوفق للعمل بھذا الحدیث بضرب قاعدۃ من عند نفسہ مفادہا کل حدیث لا یرویہ إلا غیر فقیہ إذا انسد باب الرأی فیہ یترک العمل بہ" [5]

---

[1] نور الانوار ج ۲ ص ۱۳۲ — [2] کشف بزدوی ج ۳ ص ۷۰۳ — [3] ایضاً

[4] ایضاً و فواتح ج ۲ ص ۱۳۶ — [5] حجۃ ج ۲ ص ۱۱۱۔

ایک جگہ احکام کے مصالح کی ضرورت اور اس کے فوائد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ومنہا أن جماعۃ من الفقہاء زعموا أنہ یجوز رد حدیث یخالف القیاس من کل وجہ فطرق الخلل إلی کثیر من الأحادیث الصحیحۃ کحدیث المصراۃ وحدیث العرایا فلم یجد أہل الحدیث سبیلا فی إلزامہم الحجۃ إلا أن یبینوا أنہا توافق المصالح المعتبرۃ فی الشرع" [1]

ایک مقام پر لکھتے ہیں۔

ولا ینبغی أن یرد حدیث أو أثر اطابق علیہ القوم لقاعدۃ استحکم جہلہم أو اصحابہ کرد حدیث المصراۃ أو کاسقاط سہم ذوی القربی فإن رعایۃ الحدیث أوجب من رعایۃ تلک القاعدۃ المخرجۃ، وإلی ہذا المعنی أشار الشافعی حیث قال مہما قلت من قول أو أصلت من أصل فبلغنی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلاف ما قلت فالقول ما قالہ صلی اللہ علیہ وسلم [2]

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، من کل الوجوہ متعارض قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد کا رد، عیسیٰ ابن ابان اور ان کے متبعین کا مذہب ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کی یہ تنقید انہی احناف پر اور مذکورہ کرخی اور ان کے متبعین پر نہیں بلکہ صرف عیسیٰ ابن ابان اور ان کے متبعین ہی پر ہے۔ چنانچہ خود ہی اس کی تصریح کرتے ہیں کہ

"وأصلوا أنہ لا یجب العمل بحدیث غیر الفقیہ إذا انسد باب الرأی، وخرجوہ من صنیعہم فی ترک حدیث المصراۃ، ثم ورد علیہم حدیث القہقہۃ وحدیث عدم فساد الصوم بالأکل ناسیا، فکلفوا فی الجواب، وأمثال ذلک کثیرۃ لا تخفی علی المتتبع، ومن لدنہ تتم لا تکلفہ" إلخ [3]

اللہ تعالیٰ فضل عن الإشارۃ، وبکفیک دلیلا علی ہذا قولہ المحققین فی مسئلۃ لا یجب العمل بحدیث من اشتہر بالضبط والعدالۃ دون الفقہ إذا انسد باب الرأی کحدیث المصراۃ أن ہذا من مذہب عیسی ابن أبان واختارہ کثیر من المتأخرین وذہب الکرخی وتبعہ کثیر من العلماء إلی عدم اشتراط

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹ — [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۵۶، ۱۵۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فقد الراوی لتقدم الخبر علی القیاس، قالوا: لم یقل هذا القول من أصحابنا بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم علی القیاس أ لا تری أنهم عملوا بخبر أبی هریرة فی الصائم إذا أکل أو شرب ناسیا وإن کان مخالفا للقیاس حتی قال أبو حنیفة رحمه الله: لولا الروایة لقلت بالقیاس"۔ ۱؎

گویا شاہ صاحب نے یہ کہہ کر کہ امام ابوحنیفہؒ کا اصول نہیں بلکہ ان کے اصحاب میں سے ابان کی تخریج ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور کرخی اور ان کے متبعین کے بارے میں اس کا اظہار فرمایا کہ ان کا دامن بے لوث ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں شاہ صاحب کی یہ نقل تو اوپر گذر چکی کہ "لولا الروایۃ لقلت بالقیاس"۔ ایک جگہ مزید یہ لکھا ہے کہ

"سئل أبو حنیفة رحمه الله إذا قلت قولا وکتاب الله یخالفه، قال: اترکوا قولی بکتاب الله، فقیل إذا کان خبر الرسول صلی الله علیه وآله وسلم یخالفه قال: اترکوا قولی بخبر رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقیل إذا کان قول الصحابة یخالفه، قال: اترکوا قولی بقول الصحابة"۔ ۲؎

شاہ صاحب نے حدیث مصراۃ کے تعلق سے عیسیٰ ابن ابان پر جو تنقید کی ہے وہ ان کے آدمی سے قطعاً بعید نہیں جس پر فقہ کے مقابلہ میں حدیث کا غلبہ ہو۔ خود احناف کا ایک بڑا طبقہ عیسیٰ ابن ابان کے مذہب کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ "فقہ راوی کی شرط یہ مستحدث قول ہے اور سلف میں سے کسی سے منقول نہیں، بلکہ ہمارے اصحاب خبر کو بلا تفصیل قیاس پر مقدم کرتے ہیں اور حضرت عمر کے بارے میں اول تو یہ بھی تسلیم نہیں کہ وہ فقیہ نہ تھے۔ پھر اگر حدیث مصراۃ کو احناف نے خلاف ہونے اور ان کے فقیہ نہ ہونے کی وجہ سے ترک کیا ہوتا تو ان کی روزہ میں بھول کر کھا پی لینے والی حدیث کو کیوں قبول کرتے، وہ تو آخر ایک ایسی حدیث کے مخالف ہے، حتیٰ کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر روزہ میں بھول کر کھا پی لینے والی حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس پر عمل کرتا"۔ ۳؎

۱؎ حجۃ: ص ۱۶۱۔ ۲؎ عقد الجید: ص ۵۳، ۵۴۔ ۳؎ کشف بزدوی: ج ۲ ص ۳۰۰۔

مبحثِ دوم

تعارض و ترجیح

تعارض اور ترجیح کی تعریف تعارض کی اصطلاحی تعریف حسب ذیل طریقہ پر کی جاتی ہے:

"تقابل الدلیلین علی سبیل الممانعة"۔ ۱؎

یا

"اقتضاء کل من الدلیلین عدم مقتضی الآخر"۔ ۲؎

اور ترجیح کی تعریف، احناف عام طور پر اس طرح کرتے ہیں:۔

"إظهار الزیادة لأحد المتقابلین علی الآخر بما یستقل"۔ ۳؎

اور شوافع اس طرح کرتے ہیں:۔

"تقویة إحدی الأمارتین علی الأخری"۔ ۴؎

۱؎ ارشاد: ص ۲۷۳۔ ۳؎ التقریر والتحبیر: ج ۳ ص ۲۔

۲؎ تحریر: ص ۳۶۹۔

۴؎ ابن حاجب ص ۹۹۔ شوافع کے یہاں عام طور سے ترجیح کی تعریف میں یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں "اقتران الظن بما هو الحجة أو بما علی معارضها" تحریر: ص ۳۶۹، مسلم ج ۲ ص ۳۹۲، ضیری: اصول فقہ ص ۲۰۰۔ لیکن [illegible] جمع الجوامع اور ریحان یا ترجیح کی تعریف بنتی ہے، ترجیح کی نہیں، اسی لئے بعض شوافع نے جن میں بیضاوی بھی [illegible] اس میں تغیر کر کے وہ الفاظ استعمال کئے ہیں جو متن میں درج ہیں۔

ترجیح کی تعریف میں احناف و شوافع کا یہ اختلاف صرف لفظی اختلاف نہیں

احناف کی تعریف میں تمام تین کا لفظ ہے اور شافعیین کا لفظ ہے، اور شافعیین دونوں قطعی دلائل بھی ہو سکتے ہیں، دونوں ظنی دلائل بھی۔ اور دونوں قسم کے دلائل میں سے ایک قطعی ہو اور دوسرا ظنی۔

اور شوافع کی تعریف میں امارتین کا لفظ ہے اور امارۃ چونکہ ظنی دلیل کو کہتے ہیں (اکثر متکلمین کے نزدیک قطعی دلیل اور ظنی دلیل کو امارۃ کہتے ہیں (ضیح ص ۳) اس لئے شوافع کی اس تعریف میں اس کی احتیاط ہے کہ دونوں قسم کے دلائل قطعی اور دوسری ظنی دلیل اس تعریف میں داخل نہ ہوں۔ (باقی حاشیہ ص آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

دو دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض

دو دلیلوں کے درمیان حقیقت اور نفس الامر میں تعارض ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ لیکن احناف و شوافع اس پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں دو دلیلوں کے درمیان تعارض جائز نہیں، خواہ یہ دونوں دلیلیں قطعی ہوں یا ظنی جو کچھ تعارض ہوتا ہے وہ صرف مجتہد کی نظر میں ظاہری تعارض ہوتا ہے۔ عام فقہاء کا یہی مذہب ہے۔

اس مسئلہ میں شاہ صاحب بھی فقہاء کے ساتھ متفق ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"الأصل أن يعمل بكل حديث إلا أن يمتنع العمل بالجميع للتناقض وأنه ليس في الحقيقة اختلاف ولكن في نظر الناظر فقط"۔

شاہ صاحب نے یہ بات گرچہ دو حدیثوں کے بارے میں فرمائی ہے، جن میں سے اخبار آحاد کی کثرت ہے، ظنی ہوتی ہیں۔ لیکن جب شاہ صاحب دو ظنی دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض کے قائل نہیں اور رسول تک کو تناقض سے مبرا مانتے ہیں تو اللہ تعالیٰ بدرجۂ اولیٰ تناقض سے منزہ ہے اور اس کے کلام میں نفس الامری تناقض بدرجۂ اولیٰ ممتنع ہوگا۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کیونکہ ان کے نزدیک قطعیین یا قطعی اور ظنی میں تعارض نہیں ہوتا۔ (مسوی ج ۲ ص ۱۰۰) بخلاف احناف کے ان کے نزدیک قطعیین کی طرح، قطعیین اور قطعی اور ظنی میں بھی، تعارض ہو سکتا ہے۔ (تقریر و تقریر ج ۳ ص ۳)۔

احناف کی تعریف میں جمالیستقل کے الفاظ ہیں اور شوافع کی تعریف میں اس قسم کے الفاظ نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک کسی مستقل دلیل سے ترجیح نہیں ہو سکتی، بلکہ کسی وصف تابع سے ترجیح ہوا کرتی ہے۔ (تحریر و تقریر حوالہ سابقہ) اسی لئے کثرت رواۃ، احناف کے نزدیک وجہ ترجیح نہیں (مسلم و نوافع ج ۲ ص ۲۰۴) اور شوافع کسی مستقل دلیل اور کثرت رواۃ سے بھی ترجیح کے قائل ہیں (ج ۲ ص ۳۶۱)

(حاشیہ صفحہ ہذا) ۱؎ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ارشاد ص ۲۷۵۔

۲؎ ج ۲ ص ۳۵۹، مسلم ج ۲ ص ۱۸۹، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۔

بعض حضرات نفس الامر میں بھی تعارض کے قائل ہیں اور ایسی صورت میں ان کے چار مختلف قول ہیں، تساقط، وقف، واجبات میں تخییر اور غیر واجبات میں تساقط (جمع حوالہ سابقہ)۔

۳؎ جمع، مسلم، التقریر والتحبیر حوالہ جات سابقہ۔ ۴؎ ارشاد ص ۲۷۵۔

۵؎ مجتہد ج ۱ ص ۱۳۸۔

تعارض کا حکم

جب دو دلیلوں کے درمیان ظاہری تعارض واقع ہو جائے تو اس وقت تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کی جاتی ہے، نسخ، ترجیح اور جمع۔[1] لیکن ان تینوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی ممکن نہ ہو تو دونوں دلیلیں ساقط ہو جاتی ہیں۔[2] تعارض کے وقت، نسخ، ترجیح اور جمع، ان تینوں صورتوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے پر گرچہ احناف و شوافع کا اتفاق ہے لیکن ان کی ترتیب دونوں کے یہاں مختلف ہے۔

شوافع میں سے استاذ ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں کہ اگر جمع ممکن ہو تو پہلے جمع کیا جائے گا۔[3] علامہ ابن ہمام اور ملا محب اللہ وہ ترتیب لکھتے ہیں جو پہلے مذکور ہوئی یعنی پہلے جمع، پھر ترجیح، پھر جمع۔[4]

شاہ صاحب ایک موقع پر منصب مجتہد کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"و اگر دو مخالف جمع شوند فیصل کند میان آنہا بتطبیق و جمع یا نسخ یا ترجیح یکے"۔[5]

(بقیہ الجمع ص ۳۶، تحریر ص ۳۶۲، مسلم ۱۸۹)۔

[1] تساقط کی صورت میں احناف یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہو تو اس کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ یعنی اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض ہو اور جمع بھی ممکن نہ ہو تو، اگر دو غیر متعارض سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر دو سنتوں کے درمیان تعارض کی یہ صورت ہو تو صحابی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس کے بعد قیاس کی طرف۔ اور اگر قیاس بھی موجود نہ ہو تو اصول کی جانب رجوع کی جائے گی یعنی "تقریر کل شئ علی أصله" اور "إبقاء ما كان على ما كان" (کشف الاسرار و نور الانوار ج ۲ ص ۵۲، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۳)۔

شوافع کو اس سے دو باتوں میں اختلاف ہے ایک یہ کہ دو دلیلوں کے درمیان تعارض کے وقت، نیچے کے مرتبہ کی دلیل کی طرف رجوع کرنے سے قبل، اگر ہو تو اسی جیسی کسی تیسری دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ شوافع ترجیح بکثرۃ الادلۃ کے قائل ہیں۔ احناف اس کے قائل نہیں۔ (جمع ص ۳۶۱، نور الانوار ج ۲ ص ۵۱) دوسرے یہ کہ سنت میں تعارض کی صورت میں جب اس سے نیچے کی طرف رجوع کرنا ہو تو اگر یہ رجوع قول صحابی کے بجائے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے، بشرطیکہ مسئلہ ایسا ہو جو قیاس سے معلوم ہو سکتا ہو کیونکہ قول صحابی، شوافع کے نزدیک حجت نہیں اور احناف کے نزدیک حجت ہے اور قیاس پر مقدم ہے۔ اگر مسئلہ ایسا ہو جو قیاس سے معلوم نہ ہو سکتا ہو تو سنت کے بعد قول صحابی کی طرف رجوع احناف اور شوافع سب کا اتفاق ہے۔ (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲)

[2] الجمع ص ۳۶۔ [3] تحریر ص ۳۶۲ و مسلم ج ۲ ص ۱۸۹۔ [4] مقدمہ مسند ج ۱ ص ۱۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی تعارض مجتہد، جمع، نسخ یا ترجیح، انہی تین صورتوں میں سے کوئی صورت اختیار کرے گا۔

دوسرے یہ کہ ان تینوں کی ترتیب شاہ صاحبؒ کے نزدیک وہی ہے جو استاد ابو اسحٰق شاطبی نے ذکر کی ہے۔

شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ کے "باب الفضاء فی الأحادیث المختلفۃ" میں بھی یہی ترتیب ملحوظ رکھی ہے کہ پہلے جمع ہوگا پھر نسخ پھر ترجیح، اور اس موقع پر یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔[1]

اخبار آحاد میں تعارض کی صورتیں

تعارض چونکہ زیادہ تر اخبار آحاد میں ہوتا ہے[2] اس لئے شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احادیث میں چونکہ نفس الامر میں کوئی تناقض اور اختلاف نہیں ہوتا، صرف ہماری نظر میں اختلاف معلوم ہوتا ہے، اس لئے اصل یہ ہے کہ ہر حدیث پر عمل کیا جائے، یہ کہ ظاہری تناقض کی وجہ سے ہر حدیث پر عمل ممکن نہ ہو۔

ایسی حدیثیں جن میں ظاہری تعارض ہو تین طرح کی ہو سکتی ہیں۔

۱ - دونوں حدیثوں میں فعلِ رسول کا بیان ہو۔

۲ - ایک میں فعل کا بیان ہو، دوسری میں قول کا۔

۳ - دونوں میں قول کا بیان ہو۔

ان احادیث میں تعارض کے وقت کیا طریقے اختیار کئے جائیں گے، شاہ صاحب نے ہر قسم کے ذیل میں انھیں جدا جدا بیان کیا ہے۔

دو یا زیادہ افعالِ نبویؐ کے درمیان تعارض

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو یا زیادہ افعال کے درمیان تعارض ہو سکتا ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں اقوال حسب ذیل ہیں:-

---

[1] حجۃ: ج ۱ ص ۱۳۸، ۱۳۹۔ [2] تحریر، ص ۳۶۲،

[3] حجۃ: ج ۱ ص ۱۳۸، ۱۴۰۔

۱ - بقول ابن رشد افعال کا وہی حکم ہے جو اقوال کا ہے[1] یعنی جس طرح اقوال میں تعارض ہوتا ہے افعال میں بھی ہوتا ہے۔

۲ - قرطبی کہتے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک عمل، دلیل وجوب ہوتا ہے ان کے نزدیک افعال میں تعارض جائز ہے اور اس صورت میں اگر تاریخ معلوم ہو تو متاخر ناسخ ہوگا اور تاریخ معلوم نہ ہو تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی، ورنہ ان میں اقوال کی طرح تعارض متحقق ہوگا۔

اور جن لوگوں کے نزدیک فعل، ندب یا اباحت پر دلالت کرتا ہے، ان کے نزدیک افعال میں تعارض نہیں ہوتا۔[2]

۳ - ہر طبقہ کے جمہور اہلِ اصول کا مسلک یہ ہے[3] کہ آپ کے افعال کے درمیان تعارض جائز نہیں[4] کہ ایک فعل دوسرے کے لئے ناسخ یا مخصص ہو[5] کیونکہ دو مختلف فعلوں کا اجتماع متصور ہوگا یا متصور نہ ہوگا۔ اجتماع متصور نہ ہو تو یا تو ان کے احکام میں باہم تناقض نہ ہوگا مثلاً صلوۃ ظہر و عصر یا تناقض ہوگا مثلاً آپ نے کسی معین وقت میں روزہ رکھا اور پھر اسی جیسے وقت میں کھا یا پیا۔

پہلی دو صورتوں میں تعارض نہ ہونے میں کوئی خفا نہیں اور آخری صورت میں بھی تعارض نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ فعل ایک وقت میں واجب یا مندوب یا مباح ہو اور دوسرے وقت میں اس کے خلاف ہو۔[6]

لیکن اگر اس کی کوئی دلیل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار جو فعل کیا، اس کی تکرار اسی وقت میں آپ پر واجب تھی، یا اس کی کوئی دلیل ہو کہ امت پر آپ کی اتباع اسی وقت میں واجب ہے تو اس صورت میں البتہ تعارض ہوگا[7] اور اس صورت میں پہلا دوسرے کے لئے ناسخ یا مخصص ہوگا[8] اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو تعارض ثابت ہوگا اور ترجیح

---

[1] ارشاد، ص ۳۸۔ [2] ایضاً ص ۳۸ و ۳۹ [3] ایضاً ص ۳۸۔

[4] آمدی، ج ۱ ص ۹۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۰۲، ارشاد ص ۳۸،

[5] آمدی و ارشاد حوالہ سابقہ۔ [6] آمدی ج ۱ ص ۹۸

[7] آمدی ج ۱ ص ۹۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۰۳۔

[8] ایضاً ناسخ ہوگا، احناف کے نزدیک اور مخصص ہوگا شوافع کے نزدیک (فواتح حوالہ سابقہ)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

طلب کی جائے گی۔ [1]

دو متعارض حدیثوں میں فعلِ رسولؐ کا بیان ہو تو شاہ صاحب اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

(۱) اگر دونوں فعل عادت سے متعلق ہوں، عبادت سے متعلق نہ ہوں اور ایک صحابی روایت کریں کہ آپ نے یہ کام کیا۔ دوسرے صحابی کوئی دوسرا کام بیان کریں، تو ایسی صورت میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اور دونوں فعل مباح ہوں گے۔

(۲) اگر ان دو افعال میں سے ایک میں قربت کے آثار ہوں دوسرے میں نہ ہوں یعنی ایک فعل بطور عبادت معلوم ہوتا ہو دوسرا بطور عادت، تو جو بطور عبادت معلوم ہوتا ہو وہ مستحب ہوگا اور دوسرا جائز۔

(۳) اگر دونوں عبادت سے متعلق ہوں تو

(الف) دونوں مستحب یا دونوں واجب ہوں گے، اس طرح کہ ایک دوسرے کی جگہ کافی ہو گا۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ وتر میں گیارہ رکعات ہیں یا نو یا سات۔ تجھ میں جہر ہے یا مخافت، رفع یدین کانوں تک ہے یا شانوں تک، حضرت عمرؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی تشہدات میں سے کون سا تشہد پڑھنا چاہئے، وتر کی صرف ایک رکعت ہے یا تین، استفتاح صباح، مساء اور مختلف اسباب و اوقات میں کونسی دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ ان تمام امور کے بارے میں جو متعارض احادیث وارد ہیں ان میں اسی اصول کے مطابق فیصلہ ہونا چاہئے اور حفاظ نے اسی اصول کے مطابق فیصلہ کیا بھی ہے۔

(ب) اگر دونوں عبادت سے متعلق ہوں اور ان سے پیشتر کوئی ایسا امر آگیا ہو جس سے حرج کو واجب کر دیا ہو تو وہ دونوں حدیثیں اس حرج اور تنگی کا مخلص ہوں گی۔ مثلاً کفارہ سے متعلق

---

[1] نوافع ج ۲ ص ۲۰۲۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ افعال اگر اقوال کا بیان نہیں تب تو ان میں تعارض نہیں ہوتا لیکن اگر اقوال کے بیان ہوں تو ان میں صورۃً تعارض ہو جاتا ہے لیکن یہ تعارض رفع ہوتا ہے یعنی اقوال میں ہوتا ہے، بیانات یعنی افعال میں نہیں مثلاً "صلوا کما رأیتمونی اصلی" اور ایسی حدیث میں آخر القولین کی طرح آخر الفعلین ناسخ ہوگا۔ (ارشاد ص ۳۹)

امور یا ایک قول کے مطابق، محارب کے معاد ہے۔

(ج) یا اس حدیث میں کوئی مخفی علت ہو جو ایک وقت میں ایک فعل کو، اور دوسرے وقت دوسرے فعل کو واجب یا مستحسن کرتی ہو، یا ایک وقت میں ایک فعل کو واجب کرتی ہو اور دوسرے وقت میں اس کے ترک کی اجازت بتاتی ہو۔ ایسی صورت میں اس علت کی تفتیش ضروری ہوگی۔

(د) یا ان دونوں فعلوں میں سے ایک میں اضافہ کا اثر اور دوسرے میں حرج کا اعتبار ظاہر ہو تو پہلا عزیمت کا ہوگا، دوسرا رخصت۔

(۴) اگر دونوں فعلوں میں سے کسی ایک کے نسخ کی دلیل ظاہر ہو جائے تو نسخ کا اعتبار ہوگا۔ [1]

ایک حدیث میں فعل رسولؐ کا بیان ہو دوسری میں قول رسولؐ کا اور دونوں میں تعارض ہو تو اس صورت کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

(۱) اگر قول کی دلالت تحریم یا وجوب پر قطعی نہ ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس قول کا رافع قطعی نہ ہو تو دونوں حدیثوں میں متعدد وجوہ کا احتمال ہوگا۔

(۲) اگر قول کی دلالت یا رفع قطعی ہو تو قرائن کی جستجو کے بعد انہی کے مطابق قول، فعل کے لئے مخصص ہوگا یا ناسخ۔ [2]

دونوں حدیثوں میں قول رسول کا بیان ہو تو شاہ صاحب کے نزدیک:۔

(۱) اگر ایک حدیث ایک معنی میں ظاہر ہو دوسرے میں ماؤل اور تاویل بھی تاویل قریب ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کے بیان پر محمول کیا جائے گا۔ البتہ اگر تاویل بعید ہو تو تاوقتیکہ دونوں میں سے کوئی ایک بات نہ ہو ایک کو دوسری حدیث کا بیان نہ قرار دیا جائے گا۔ یا تو کوئی قرینہ نہایت قوی موجود ہو، یا وہ تاویل کسی فقیہ صحابی سے منقول ہو۔ مثلاً اس ساعت کے بارے میں جس میں قبولیت دعا کی امید ہوتی ہے، حضرت عبداللہ بن سلامؓ سے مروی ہے کہ وہ آفتاب غروب ہونے سے ذرا پہلے کی ساعت ہے۔ اس پر حضرت ابوہریرہؓ نے اعتراض کیا کہ وہ وقت تو نماز کا وقت ہی نہیں حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "لا یسئال اللہ فیھا مسلم قائما یصلی" حضرت عبداللہ بن سلام نے جواب دیا کہ نماز کا انتظار کرنے والا بھی ایسا ہی ہے جیسا نماز پڑھنے والا۔

---

[1] و [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تاویل بعید ہے اور اگر یہ تاویل ایک فقیہ صحابی سے منقول نہ ہوتی تو مقبول نہ ہوتی۔

(۳) اگر مناط اور مناسب شہادت دے تو ہر ایک کو جداگانہ صورت پر محمول کیا جائے اور اگر ممکن نہ ہو تو ایک کو لابہت پر محمول کیا جائے، دوسری کو فی الجملہ بیانِ جواز پر اور اگر کوئی خرابی مقدم ہو چکی ہو تو تشدید کو زجر پر محمول کیا جائے۔ [1]

دونوں حدیثوں میں قول رسول کا بیان ہو لیکن ان میں سے ایک کسی مسئلہ میں فتوی ہو اور دوسری کسی واقعہ میں قضاء تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

(۱) اگر کوئی علت فارقہ موجود ہو تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا، مثلاً آنحضرتؐ سے ایک جوان آدمی کے صائم کے لئے بوسہ کی بابت دریافت کیا تو آپ نے منع فرمادیا اور بوڑھے کو اجازت دیدی۔

(۲) اگر دونوں میں سے صرف ایک میں، سیاق کلام کسی حاجت پر یا سائل کے اصرار پر، یا کسی امر کی تکمیل سے اغماض پر یا کسی ایسے منع کے روکنے پر جس نے اپنے نفس پر تشدد کیا ہو دلالت کرے تو ایک کو عزیمت قرار دیا جائے گا دوسرے کو رخصت۔

(۳) اگر وہ دونوں حدیثیں کسی ہستی کے لئے، دو مخلصوں کے طور پر ہوں، یا کسی جنایت کرنے والے کے لئے دو عقوبتوں کے طور پر ہوں، یا خبث کے دو کفاروں کے طور پر ہوں تو دونوں صورتوں کی صحت، حل جائز ہوگا اور نسخ کا احتمال بھی ہوگا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کو آپ نے کبھی ہر دو نمازوں کے لئے غسل کا فتوی دیا اور کبھی یہ کہ ایام عادت کو حیض کی مدت شمار کرے، یا ان دونوں کو ایام حیض سمجھے جن میں شدید خون ہو گویا آپ نے مستحاضہ کو دونوں باتوں کے درمیان اختیار دیا تھا اور عادت اور خون کا رنگ، صیام کے بارے میں، دونوں میں حیض کا مظنہ ہونے کی صلاحیت ہے۔

اسی طرح جو شخص مرجائے اور اس پر روزے باقی ہوں تو آپ نے اس کی جانب سے روزہ رکھنا اور ایک قول کے مطابق اس کی طرف سے کھانا کھلانے کا فتوی دیا۔

اسی طرح نماز میں شک کرنے والے کو آپ نے یہ فتوی دیا کہ وہ اپنے شک کو دو باتوں میں

[1] فتح جلد ۱ ص ۳۸۰۔

جس طرح چاہے دور کرے، یا تو صواب کی تحری کرے یا یقینی رکعتوں کو اختیار کرے۔

اسی طرح اثبات نسب میں، ایک قول کے مطابق، قیافہ سے، اور ایک قول کے مطابق قرعہ سے فیصلہ فرمایا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان تمام احادیث میں اسی اصل کے مطابق فیصلہ ہونا چاہئے۔ مذکورہ تمام صورتیں، متعارض احادیث میں جمع و تاویل کی صورتیں ہیں لیکن اگر جمع کی گنجائش نہ ہو تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر نسخ کی دلیل ظاہر ہو تو نسخ پر عمل کیا جائے گا۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر معرفت نسخ کے طریقے بھی تحریر فرمائے ہیں جن کا ذکر نسخ کے بیان میں گذر چکا۔

اور اگر دو متعارض حدیثوں میں جمع و تاویل کی گنجائش بھی نہ ہو اور نسخ بھی معلوم نہ ہو تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان میں تعارض متحقق ہوگا۔ اور اس صورت میں اگر ایک کی دوسری پر ترجیح ظاہر ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر ترجیح کی صورت بھی اختیار نہ کی جاسکتی ہو تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تساقط کی صورت ایک مفروض اور تقریباً معدوم صورت ہے۔ [1]

وجوہ ترجیح دو متعارض احادیث کے درمیان وجوہ ترجیح کیا ہوں گی، شاہ صاحب نے انھیں ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ

"فإن ظهر ترجيح أحدهما، إما بمعنى في السند من كثرة الرواة، وفقه الراوي وقوة الاتصال، وتصريح صيغة الرفع، وكون الراوي صاحب المعاملة، بأن يكون هو المستفتى أو المخاطب أو المباشر، أو بمعنى في المتن، من التأكيد والتصريح، أو بمعنى في الحكم وعلته من كونه مناسبا بالأحكام الشرعية، وكونها علة شديدة المناسبة عرفت تأثيرها، أو من خارج من كونه متمسك أكثر أهل العلم، أخذ بالراجح"[2]

[1] ص ۳۹۰ و ص ۳۹۱ ج ۱ ص ۱۳۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب نے اس موقع پر چار قسم کے وجوہ ترجیح شمار کرائے ہیں۔

١ ۔ ترجیح باعتبار سند۔ اس کی شاہ صاحب نے پانچ صورتیں تحریر فرمائیں۔ (١) کثرۃ رواۃ، (٢) فقہ راوی۔ (٣) قوت اتصال۔ (٤) صیغہ رفع کی تصریح۔ (٥) راوی کا صاحب معاملہ یعنی مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔

٢ ۔ ترجیح باعتبار متن۔ شاہ صاحب اس کی دو صورتیں لکھتے ہیں: (١) تاکید۔ (٢) تصریح۔

٣ ۔ ترجیح باعتبار حکم وعلت۔ شاہ صاحب نے اس کی دو صورتیں لکھیں: (١) حکم کا احکام شرعیہ کے مناسب ہونا۔ (٢) علت کا خود بالمناسبۃ اور معروفۃ التاثیر ہونا۔

٤ ۔ ترجیح باعتبار امر خارج۔ اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی یعنی اکثر اہل علم کا اس سے تمسک کرنا۔ [1]

ترجیح کی یہ چاروں صورتیں شوافع کی عام کتب اصول میں ملتی ہیں [2] لیکن احناف کی کتب اصول میں عام طور پر صرف مقدم الذکر دو طریقے ذکر کئے جاتے ہیں [3]۔ وجوہ ترجیح کے ذیل میں شاہ صاحب نے حسب ذیل امور بھی بیان کئے ہیں۔

١ ۔ صحابی کا قول "أمرونا ونهينا ورخص" اس کے بعد "أمرنا وتجتنبا" اس کے بعد من السنۃ کذا" وعصى أبا القاسم من فعل كذا" اس کے بعد "هذا حكم النبي" یہ تمام صورتیں رفع میں ظاہر ہیں اگرچہ ان میں یہ احتمال بھی ہے کہ صحابی نے اپنے اجتہاد سے اس علت کی صورت بیان کردی جس پر حکم کا مدار ہے، یا اپنے اجتہاد سے حکم کی تعیین کردی ہو کہ وہ واجب ہے یا مستحب، عام ہے یا خاص۔

٢ ۔ صحابی کا قول "كان يفعل كذا" یہ تعدد فعل میں ظاہر ہے، لیکن دوسرے صحابی کا قول "كان يفعل غيره" اس کے منافی نہیں۔

---

[1] کتب اصول میں ان چاروں اقسام میں سے ہر قسم کے تحت مزید وجوہ ترجیح بھی ملتی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ارشاد رض ٢٧٥-٢٨٠۔

[2] مثلاً آمدی ج ٣ ص ١٨٦، نیز مختصر ج ٢ ص ٢١٠۔

[3] التحریر ص ٣٦٩۔ ٣٧٥، مسلم ج ٢ ص ٣٠٢-٣٠٩۔ استاذ ابو اسحٰق شیرازی نے بھی ترجیح کی یہی دو صورتیں ذکر کی ہیں: باعتبار سند، باعتبار متن۔ (اللمع ص ٤٦)

٣ ۔ صحابی کا قول "صحبت فلم اره ينفي" اور "كنا نفعل في عهده" یہ تقریر میں ظاہر ہے نفس میں نہیں۔

٤ ۔ کبھی اختلاف طرق کی وجہ سے، حدیث کے صیغوں میں اختلاف ہو جاتا ہے "اور یہ اختلاف حدیث کے نقل بالمعنی کی وجہ سے ہوتا ہے، پس اگر کوئی حدیث ایسی ہو کہ اس کے الفاظ میں الفاظ کا اختلاف نہ ہو تو ظاہر ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے الفاظ ہوں گے اور ایسی حدیث میں الفاظ کی تقدیم وتاخیر اور واو اور فاء اور اسی قسم کے معانی سے جو اصل مراد پر زیادہ ہوں، استدلال کیا جا سکتا ہے۔

٥ ۔ اگر حدیث کے الفاظ میں اختلاف ہو اور اختلاف بھی اختلاف محتمل ہو اور تمام راوی، فقہ، حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں تو اس امر کا ظہور ساقط ہو جائے گا کہ وہ آپ ہی کے الفاظ ہیں۔ اور ایسی حدیث سے اس معنی کے سوا جو سب نے بیان کئے ہیں اور کسی چیز سے استدلال درست نہ ہوگا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جمہور رواۃ، رؤس معانی کی طرف اعتنار کیا کرتے تھے، حواشی اور زوائد کی طرف اعتنار نہ کرتے تھے۔

٦ ۔ اگر رواۃ کے مراتب میں اختلاف ہو تو اس قول کو لیا جائے گا، جو ثقہ سے یا اکثر سے یا اس شخص سے منقول ہو جو قصہ سے زیادہ واقف ہے۔

٧ ۔ اگر کسی ثقہ کے قول سے ضبط کی زیادتی معلوم ہوتی ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا، مثلاً راوی کا قول کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے "وثب" کا لفظ فرمایا "قام" کا لفظ نہیں کہا، یا انھوں نے "أفاض على جلده الماء" فرمایا "اغتسل" نہیں کہا۔

٨ ۔ اگر حدیث کے الفاظ میں رواۃ کا اختلاف ہو اور یہ اختلاف اختلاف فاحش ہو لیکن تمام راوی فقہ، حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں اور کوئی مرجح موجود نہ ہو تو مختلف فیہ خصوصیات ساقط ہو جائیں گی۔

٩ ۔ حدیث مرسل کے ساتھ اگر کوئی قرینہ موجود ہو تو اس سے احتجاج درست ہوگا لیکن اس کا مرتبہ مسند سے کم ہوگا اور اگر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس سے احتجاج درست نہ ہوگا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہ قرائن حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

دوسرے صحابی کی موقوف یا مسند ضعیف یا مرسل سے اس کی تقویت ہوتی ہو، بشرطیکہ دونوں کے شیوخ جدا جدا ہوں یا اکثر اہل علم کا قول یا صحیح قیاس یا کسی نص کا ایما اس کا موید ہو یا یہ معلوم ہو کہ وہ عدل کے سوا اور کسی سے ارسال نہیں کرتا [۱]

۱۰ - جو حدیث قاصر الضبط سے مروی ہو لیکن وہ متہم یا مجہول الحال نہ ہو تو مختار یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ، قیاس یا اکثر اہل علم کے عمل سے موافقت جیسا کوئی قرینہ موجود ہو تو وہ مقبول ہوگی ورنہ نہیں۔

۱۱ - اگر ایک ثقہ، حدیث میں کوئی ایسی زیادہ بات بیان کرے کہ باقی رواۃ کا اس سے سکوت ممتنع نہ ہو تو وہ زیادتی مقبول ہوگی۔ مثلاً مرسل کا اسناد، یا اسناد میں ایک راوی کا اضافہ یا مرور حدیث اور سبب روایت کا ذکر اور کلام کا اطناب اور کسی ایسے مستقل جملہ کا لانا جس سے کلام کے معنی متغیر نہ ہوں۔

۱۲ - لیکن اگر زیادتی ایسی ہو کہ باقی رواۃ کا اس سے سکوت ممتنع ہو تو وہ زیادتی مقبول نہ ہوگی مثلاً وہ زیادتی ایسی ہو جس سے معنی متغیر ہو جائیں یا اس میں کوئی ایسی نادر بات ہو جسے عادۃً ترک نہیں کیا جاتا۔

۱۳ - اگر کوئی صحابی کسی حدیث کو ایک محل پر حمل کرے تو اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو وہ محل فی الجملہ ظاہر ہوگا یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اور اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو تو وہ محل قوی ہوگا اور اس کو ایسا قرار دیا جائے گا جیسے کوئی عاقل زبان حال اور قال قرائن سے کوئی خاص معنی متعین کرتا ہے۔

اسی سلسلہ میں شاہ صاحب مزید لکھتے ہیں کہ صحابہ و تابعین کے آثار میں اختلاف کی صورت میں اگر مذکورہ طرق جمع میں سے کسی طریق پر جمع ممکن ہو تو بہتر ہے، ورنہ اس مسئلہ میں دو یا متعدد اقوال سمجھے جائیں گے اور یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے کون سا قول زیادہ درست ہے۔

---

[۱] مرسل کی حجیت پر اس سے قبل مستقل گفتگو کی جا چکی ہے۔

شاہ صاحب مذاہب صحابہ کے ماخذ کی معرفت کو ایک مخفی علم قرار دیتے ہیں اور اس کے حاصل کرنے کی تاکید بھی فرماتے ہیں [۱]

ترجیح بکثرۃ الرواۃ

شاہ صاحب نے ترجیح باعتبار سند کی ایک صورت ترجیح بکثرۃ الرواۃ بھی تحریر کی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ احناف کثرۃ رواۃ کو وجہ ترجیح نہیں مانتے [۲]۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شاہدپیش کئے دوسرے نے چار تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق [۳] راجح نہ ہوگی۔ اسی طرح کثرت رواۃ کی وجہ سے بھی کسی روایت کو ترجیح نہ ہوگی [۴]

لیکن شوافع کثرۃ رواۃ کو وجہ ترجیح مانتے ہیں [۵] اس لئے کہ کثرۃ رواۃ سے ظن قوی ہو جاتا ہے [۶] مقبول شوکانی جمہور کا یہی مذہب ہے [۷]

امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ کثرۃ رواۃ سے بلاشبہ غلبۂ ظن پیدا ہوتا ہے لیکن بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک عادل، شدت تیقظ و ضبط کی وجہ سے فی نفسہ، دو عادلوں سے زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے اعتماد در اصل مجتہد کے غلبۂ ظن پر ہے [۸]

---

[۱] حجۃ، ج ۱ ص ۱۴۰

[۲] التحریر ص ۳۷۵، مسلم ج ۲ ص ۲۱۰، منار ج ۲ ص ۶۲

احناف میں سے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف کا یہی مذہب ہے، اور عام حنفی اصولیین نے اسی کو اختیار کیا ہے لیکن امام محمدؒ ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں۔ (فواتح ج ۲ ص ۲۱۰)۔

[۳] صدر الشریعہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے (توضیح ج ۲ ص ۱۱۶) لیکن ابن امیر الحاج کہتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کثرۃ شہود کا اعتبار کرتے ہیں (التقریر ج ۳ ص ۳۳)۔

[۴] التقریر حوالہ سابقہ۔

[۵] المنیح ص ۴۹۶، آمدی ج ۳ ص ۱۷۶، جمع ج ۳ ص ۳۷۶، مختصر ج ۲ ص ۳۱۰۔ احناف کی طرح بعض شوافع بھی، اصول شاہت کے مطابق ترجیح بکثرت الرواۃ کے قائل نہیں لیکن شوافع کا اصح مذہب یہی ہے کہ یہ وجہ ترجیح ہے۔ (المنیح حوالہ سابقہ)

[۶] مختصر حوالہ سابقہ، ارشاد ص ۲۷۶۔

[۷] ارشاد حوالہ سابقہ۔ [۸] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۹۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں۔ ترجیح بکثرۃ الرواۃ کو شاہ صاحب اعلم الاصول کے مسلک کے بجائے، جلی اصول کے قبیل سے مانتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

"وبیاید از مسائل اصول، مرجحی است کہ جبلت انسان بآں حکم می کند مثل ترجیح نص بظاہر یا ترجیح حدیث راوی کہ احفظ و افقہ باشد بر صدیث غیر آں، و مثل ترجیح بکثرت رواۃ، تا آخر ازاوائل۔ و دریں جا اعلم اصول تعلق ندارد۔"[1]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احناف کا یہ مسئلہ کہ "الترجیح بکثرۃ الرواۃ" اصحاب مذہب سے منقول نہیں بلکہ اصول مخرجہ میں سے ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

وجدت بعضهم يتعجبون بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على تولهم.[2]

اس کے بعد اپنے خیال کے مطابق احناف کے چند مخرج اصول کو ذکر کر کے جن میں سے ایک "الترجیح بکثرۃ الرواۃ" بھی ہے، لکھتے ہیں:-

"ومثال ذالك أصول مخرجة على كلام الأئمة وأنا لا نصحح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه."[3]

اسی طرح ایک موقع پر احناف کے چند اصول پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"برہاں مذہب، برائے مذہب خود اصول درست کردہ و نہاں برائے احکام مذہب خود قطع چند تراشیدہ اند۔ الفرق الخاص بين ولا يلحقه البيان العام قطعي كالخاص المفهوم المخالف غير معتبر، الترجيح بكثرة الرواة، الزيادة على الكتاب نسخ إلى غير ذلك۔ و غالب سرمایہ اصول ایشاں اظہار فرق است در آنچہ خلاف قواعد مشہور ایشاں

---

[1] قرۃ، ص ۱۸۶۔
[2] حجۃ، ج ۱ ص ۱۶۰۔
[3] ایضاً

و ظاہر الروایۃ یا فتیٰ شود۔ این را با کلام صاحب چہ ربط و کلام تعلق۔"[1]

اس عبارت میں بیات بھی قابل لحاظ ہے کہ شاہ صاحب نے دوسروں کے لئے "اصول درست کردہ" لکھا ہے اور احناف کے لئے "اصلے چند تراشیدہ اند"۔

بہرحال شاہ صاحب ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں اور احناف کی اس اصل کو کہ کثرۃ رواۃ وجہ ترجیح نہیں، انہوں نے منقول ہونے کے بجائے تخریج کردہ اور تراشیدہ اصل قرار دیتے ہیں۔

حاصل کی تنقیح پر تنقیح ترجیح جب دو دلیلوں میں اس طرح کا تعارض ہو کہ ان میں سے ایک دلیل کسی فعل کی حرمت کو بتاتی ہو اور دوسری اباحت کو تو احناف و شوافع کے مسلم مذہب کی بنا پر جو دلیل حرمت کو بتاتی ہو وہ اس پر راجح ہوگی جس سے اباحت ثابت ہوتی ہو۔[2]

شاہ صاحب بھی ایسی صورت میں اسی کے قائل ہیں کہ حاظر ترجیح پر راجح ہوگی۔ وہ فرماتے ہیں کہ:-

"أقول قد يتعارض في المسئلة رجحان وجبا باحة ورجح تحريما باقي أصل مأخذ المسئلة من الشريعة كحديثين متعارضين وقياسين متخالفين وأما في تطبيق صورة الحادثة بما تقرر في الشريعة من حكمي الإباحة والتحريم فلا يصفو ما بين العبد وما بين الله إلا بتركهما والأخذ بما لا اشتباه فيه."[3]

شاہ صاحب کا یہ فرمانا کہ ترک اور غیر مشتبہ کے اخذ ہی سے عبد و معبود کا تعلق، خالص اور صاف رہ سکتا ہے، اس سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک حرمت، اباحت پر راجح ہوگی اور فعل کے حالہ میں ترک ہی غیر مشتبہ صورت ہوگی۔

فقہا کا بیشتر اختلاف ترجیح احد القولین میں ہے فقہا کے باہمی اختلافات سے عام ذہنوں میں خلش پیدا ہوتی ہے لیکن یہ خلش اس صحیح صورت حال کی روشنی میں بہت خفیف ہو جانی چاہیے جس کا اظہار شاہ صاحب نے ان

---

[1] قرۃ، ص ۱۸۶۔
[2] آمدی، ج ۳ ص ۱۸۵، تبصرہ، ج ۲ ص ۶۹۳، مسلم، ج ۲ ص ۳۹۸، کشف مختار، ج ۳ ص ۵۸۔ [3] حجۃ، ج ۱ ص ۱۰۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الفاظ میں کیا ہے کہ

"أكثر مسوا الاختلافات بين الفقهاء لا سيما في المسائل التي ظهر فيها أقوال الصحابة في الجانبين كتكبيرات التشريق وتكبيرات العيدين ونكاح المحرم وتشهد ابن مسعود والإخفاء بالبسملة وبآمين، والإشفاع والإيتار في الإقامة ونحو ذلك، إنما هو في ترجيح أحد القولين. وكان السلف لا يختلفون في أصل المشروعية، وإنما كان خلافهم في أولى الأمرين. ونظيره اختلاف القراء في وجوه القراءة" [1]

واضح رہے کہ فقہاء کے مابین سب سے زیادہ اختلافات عبادات میں ہیں اور وہ مسائل جن کا شاہ صاحب نے ذکر کیا، منجملہ ان مسائل کے ہیں جن میں اختلاف اور دلائل اور ردِ دلائل سے کتب فقہ معمور ہیں۔

لیکن جیسا کہ شاہ صاحب نے ذکر کیا، ان مسائل میں جانبین کی اصل مشروعیت اور جواز میں عموماً کوئی اختلاف نہیں، بلکہ بیشتر اختلاف اس میں ہے کہ ان میں سے کون سی صورت راجح اور اولیٰ ہے۔

---

[1] مجموعہ ج ۱ ص ۱۵۸-۱۵۹۔

بَابُ ۳

متعلقاتِ کتاب وسنّت

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱۔ معنی کے ظہور و خفا کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

ظہورِ معنی کے اعتبار سے، احناف کے نزدیک لفظ کی چار قسمیں ہیں :-

ظاہر، نص، مفسر اور محکم [1]

لفظ کی مراد اگر نفسِ صیغہ سے واضح ہو تو اسے ظاہر کہتے ہیں۔ اگر وضوح زیادہ ہو، بایں طور کہ سوق کلام، اسی کے لئے ہو تو اسے نص کہتے ہیں [2]۔ اگر وضوح اور زیادہ ہو کہ تاویل اور تخصیص کا دروازہ بھی بند ہو جائے تو اسے مفسر کہتے ہیں۔ اور اگر وضوح اتنا زیادہ ہو کہ نسخ کا احتمال بھی باقی نہ رہے تو اسے محکم کہتے ہیں [3]۔

ظہور کی طرح، خفاءِ معنی کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں :-

خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ [5]

لفظ میں خفاء اگر کسی عارض کی وجہ سے ہے تو اسے خفی کہتے ہیں [6]۔ اگر خفاء نفسِ صیغہ

---

[1] منار ج ۱ ص ۱۴۰، تنقیح ج ۱ ص ۱۳۴، تحریر ص ۴۲۔

[2] مثلاً "أحل الله البيع وحرم الربوٰا" یہ آیت بیع کی حلت اور ربوٰ کی حرمت میں ظاہر ہے اور بیع اور ربوٰ کا فرق بتانے میں نص (منار و تنقیح حوالہ جات سابقہ)

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ ظاہر کی مثال نفس سے منفرد ہو کر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ ظاہر جس کلام میں بھی ہوگا وہ بہر حال کسی مقصد کے لئے لایا گیا ہوگا۔ البتہ نص کی مثال ظاہر سے منفرد ہو کر ہو سکتی ہے۔ مثلاً "یا أیها الناس انا نقتور ربکم" کہ ان میں سے ہر لفظ اپنے مفہوم کے لئے لایا گیا ہے۔ (تحریر ص ۴۲)۔

[3] مثلاً قاتلوا المشرکین کا فتح (تنقیح حوالہ سابقہ) اگر کسی لفظ کا خفاء کسی قطعی دلیل سے دور کیا گیا ہے، تو اسے بھی مفسر کہتے ہیں۔ اور اگر خفاء کسی ظنی دلیل سے دور کیا گیا ہے تو اسے مأوّل کہتے ہیں۔

[4] منار حوالہ سابقہ ص ۱۴۱، ۱۴۳، تنقیح حوالہ سابقہ ص ۱۳۴، ۱۲۵، محکم کی مثال "الجهاد ماض إلى يوم القيمة" (تنقیح حوالہ سابقہ ص ۱۲۵، تحریر ص ۴۳)

[5] تنقیح ج ۱ ص ۱۲۶۔

[6] مثلاً آیت سرقہ جو بناءِ اول اور ظاہر کے حق میں خفی ہے کیونکہ ان دونوں کے مخصوص نام ہیں (تنقیح حوالہ سابقہ)۔

کی وجہ سے ہے، تو اگر عقلاً اس کا ادراک ہو سکتا ہو تو اسے مشکل کہتے ہیں [1]۔ اور اگر عقلاً اس کا ادراک نہ ہو سکتا ہو، بلکہ وہ نقل کے ذریعہ سمجھ میں آئے تو اسے مجمل کہتے ہیں [2]۔ اور اگر وہ نقلاً بھی سمجھ میں نہ آئے تو اسے متشابہ کہتے ہیں [3]۔

شوافع کے یہاں، ظہور و خفاء کے اعتبار سے یہ تقسیمات نہیں، ان کے یہاں ظہور اور خفاء کے اعتبار سے، اصل میں دو لفظ ملتے ہیں، محکم اور متشابہ۔ محکم ان کے نزدیک وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور متشابہ وہ ہے جس کے معنی واضح نہ ہوں [4]۔

محکم دو صورتوں کو شامل ہے۔ نص اور ظاہر [5]۔ چنانچہ قاضی عضد لکھتے ہیں :-

"المحكم المتضح المعنى سواء كان نصاً أو ظاهراً" [6]

شوافع کے نزدیک ظاہر اسے کہتے ہیں جس کی دلالت ظنی ہو [7] اور اس میں احتمال مرجوح بھی ہو [8]۔ ظاہر کا مقابل مؤوّل ہے [9]۔ اور اس بنا پر ظاہر میں، اس کے معنیٔ ظاہر سے عدم صرف معتبر ہوگا اور مؤوّل میں معنیٔ ظاہر سے صرف معتبر ہوگا [10]۔

---

[1] مشکل کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ معنی میں غموض کی وجہ سے اشکال ہو، مثلاً "إن كنتم جنباً فاطهروا" یہ لفظ کے حق میں مشکل ہے، کیونکہ جنابت میں ظاہر جسم کا دھونا واجب ہے اور باطنِ جسم کا دھونا واجب نہیں اور فہم، من وجہ ظاہر ہے، من وجہ باطن۔ (ایضاً) یا اس میں اشکال کسی بدیع استعارہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو، مثلاً "قوارير من فضة" کیونکہ قوارير زجاج سے بنتے ہیں، فضہ سے نہیں (ایضاً ص ۲۷)

[2] مثلاً آیت ربوٰا (ایضاً)

[3] ایضاً۔ متشابہ مثلاً اوائل سور میں مقطعات اور اشرکے لئے بداء وجہ وغیرہ (ایضاً)۔

[4] شرح عضد ج ۲ ص ۲۲، آمدی ج ۱ ص ۸۵، الاتقان ج ۲ ص ۲۔

[5] تحریر ص ۴۳۔

[6] شرح العضد المختصر حوالہ سابقہ

[7] خواہ یہ دلالت وضعی ہو مثلاً اسد کی دلالت مخصوص درندہ پر یا عرفی مثلاً غائط کی دلالت مستقذر پر (التقریر ص ۴۳)۔

[8] ایضاً

[9] ایضاً ص ۴۳، ۴۴،

[10] التقریر و تیسیر ج ۱ ص ۴۲، احناف کے نزدیک مفسر اور مأوّل کا فرق حاشیہ صفحہ گذشتہ میں مذکور ہو چکا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نص، شوافع کے نزدیک اسے کہتے ہیں، جس کی دلالت، اپنے معنی پر قطعی ہو، اور اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو۔[1] مفسر، شوافع کے درمیان مشہور نہیں۔

متشابہ اور مجمل، شوافع کے نزدیک، اصح قول کی بنا پر، ایک ہیں۔[2] اور مجمل ان کے نزدیک اسے کہتے ہیں جس کی مراد مخفی ہو، خواہ یہ خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہو یا کسی عارض کی وجہ سے۔[3]

شاہ صاحب کے یہاں، معنی کے ظہور اور خفاء کے اعتبار سے، وہ تقسیم نہیں ملتی جو احناف کے یہاں ہے البتہ محکم، متشابہ، ظاہر اور نص کا، ان کے کلام میں بکثرت ذکر ملتا ہے، اور ان سے وہ، وہی معنی مراد لیتے ہیں جو شوافع کے یہاں ہیں۔

محکم اور متشابہ سے، شاہ صاحب کیا مراد لیتے ہیں، اس پر اس سے قبل باب اول کے مبحث اول میں تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ البتہ اس موقع پر ظاہر اور نص پر گفتگو کی ضرورت ہے۔

شاہ صاحب ایک جگہ "فمن حج البیت أو اعتمر فلا جناح علیه أن یطوف بهما" کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"ولا جناح علیه أن یطوف بهما" نص نیست بلکہ ظاہر است ردندم وجوب واحتمال دارد کہ این عبارت بنا بر دفع شبہ کے گفتہ باشند۔"[4]

یہاں شاہ صاحب نے، نص کو ظاہر کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے، اور ظاہر کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ظاہر میں، ان کے نزدیک تاویل کا احتمال ہوتا ہے۔ لہذا نص شاہ صاحب کے نزدیک، وہ ہوگا جس میں تاویل کا احتمال نہ ہو۔

ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

"اعلم أن تعبیر المتکلم عما فی ضمیرہ وفهم السامع إیاہ یکون علی درجات متر تبة فی الوضوح والخفاء. أعلاها ما صرح فیه بثبوت الحکم للموضوع له وسیق الکلام لأجل ذلک الإفادة ولم یحتمل معنی آخر، ویتلوہ ما عدم فیه

[1] التقریر وتحبیر ج ۱ ص ۱۴۳
[2] الیانع ص ۹، التقریر وتحبیر حوالہ سابقہ ص ۱۶۱۔
[3] التقریر وتحبیر حوالہ سابقہ ص ۱۶۰۔
[4] مصفی ج ۱ ص ۳۱۷۔

أحد القیود الثلاثة. لما أثبت الحکم لعنوان عام یتناول جمعا من المسمیات کلهم لا أو بعد لا مثل الناس والمسلمون والقوم والرجال وأسماء الإشارة إذا عمت صلتها والموصوف بوصف عام والمثنی بلا الجنس. فإن العام یلحقه التخصیص کثیرا. ولما الذی یسبق الکلام لذلک الإفادة وإن لزمت فهما لا مثل جاء فی زید الفاضل بالنسبة إلی الفضل، وما فی الفقیر بالنسبة إلی ثبوت الفقر له، وإما احتمل معنی آخر أیضا کالفظ المشترک والذی له حقیقة مستعملة ومجاز متعارف، والذی یکون معروفا بالمثال والقسمة، غیر معروف بأحد الجهات مع المدائم کالسفر۔"[1]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ

۱۔ یہاں شاہ صاحب نے جو تقسیم کی ہے، وہ وضوح وخفاء کے اعتبار سے ہے۔

۲۔ نص، وضوح کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے۔ کیونکہ شاہ صاحب نے، جسے وضوح کا سب سے اعلیٰ درجہ قرار دیا ہے وہ قطعی طور پر نص ہی ہے۔ اگرچہ شاہ صاحب نے اسے صراحۃً نص نہیں کہا۔

شاہ صاحب نے نص میں تین قیود کا اعتبار کیا ہے۔ (الف) اس میں معین طور پر موضوع لہٗ کے لئے ثبوت حکم کی صراحت ہو۔ (ب) سوق کلام اسی افادہ کے لئے ہو۔ (ج) اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو۔

۳۔ نص کی تین قیود میں سے، پہلی قید کے ذریعہ، شاہ صاحب کا مقصود، عام کو خارج کرنا ہے جس میں بکثرت تخصیص ہوا کرتی ہے۔ گویا نص میں شاہ صاحب کے نزدیک تخصیص کا احتمال بھی نہیں ہوتا۔

دوسری قید سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر کا اخراج مقصود ہے کیونکہ جاء فی زید الفاضل اور فی زید الفقیر میں سوق کلام تو بیان ہیئت اور بناء کے لئے ہے، اور یہی ان کا نص ہے۔ لیکن ان سے زید کا فضل اور فقر بھی معلوم ہو رہا ہے، اور یہ ان کا ظاہر ہے۔ اور یہ شائبہ بعینہٖ أحل الله البیع وحرم الربوا کی طرح ہیں، جسے احناف حلت بیع اور حرمت ربوا میں ظاہر کہتے ہیں، اور بیع اور

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ربوا کے تفرقہ میں نص۔ جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

تیسری قسم ہے، تین قسم کے الفاظ کو خارج کرنا مقصود ہے۔ (الف) مشترک۔ (ب) وہ لفظ جس کی حقیقت مستعمل اور مجاز متعارف ہو۔ (ج) جو صرف قسمت و مثال کے ذریعہ معلوم ہو۔ عدم جامع مانع کے ذریعہ معلوم نہ ہو۔

۲۔ تاویل

تاویل اور اس کی اقسام تاویل اَوْل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع۔ اصطلاحی طور پر تاویل کی یہ تعریف ہے۔

"توجیہ لفظ متوجہ إلی معان مختلفۃ إلی واحد منہا بما ظہر من الأدلۃ" [۱]

یا

"حمل الظاہر علی المحتمل المرجوح" [۲]

---

[۱] الاتقان، ج ۲ ص ۱۷۳۔

[۲] التقریر ص ۴۴، ارشاد ص ۱۷۶۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کی بنا پر مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک کی تعیین بھی تاویل کہلائے گی جیسا کہ احناف کہتے ہیں۔ احناف کے نزدیک جبکہ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک کی ترجیح ظاہر ہو تو اسے مشترک کہتے ہیں اور کسی ایک معنی کی ترجیح کے ظہور کے بعد بھی اسی مشترک کو اَوْل کہا جاتا ہے۔ (نور ج ۱ ص ۱۴۰)

اور چونکہ شوافع کے نزدیک مشترک کا اس کے کسی ایک معنی پر حمل تاویل نہیں کہلاتا، آمدی ج ۲ ص ۱۳۵ اس لئے عام طور پر وہ تاویل کی دوسری تعریف کرتے ہیں۔ تاویل کی دوسری تعریف "مطلق تاویل" کی تعریف ہے ورنہ اگر تاویل صحیح کی تعریف مطلوب ہو تو اس میں "بدلیل یُصَیِّرہ راجحا" جیسے الفاظ کا اضافہ ضروری ہے (ارشاد حوالہ سابقہ)

اس موقع پر اس کی وضاحت بھی مناسب ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک تفسیر اور تاویل دونوں ایک ہیں اور بعض کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔

علامہ علی شنے تفسیر و تاویل کے فرق کے سلسلہ میں متعدد اقوال نقل کئے ہیں جن میں سے دو قول حسب ذیل ہیں۔

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

شوافع کے نزدیک تاویل کی تین قسمیں ہیں۔ تاویل قریب، تاویل بعید اور تاویل متعذر۔ [۱]

تاویل قریب وہ ہے کہ ادنیٰ مرجح سے راجح ہو جائے، تاویل بعید وہ ہے کہ قوی مرجح کے بغیر راجح نہ ہو اور تاویل متعذر وہ ہے کہ لفظ میں اس تاویل کا استعمال ہی نہ ہو۔ [۲]

شاہ صاحب کے یہاں تاویل کی ان اقسام میں سے تاویل قریب اور تاویل بعید کا ذکر ملتا ہے۔

شاہ صاحب نے حجۃ کے "باب الاقتضاء فی الأحادیث المختلفۃ" میں اس پر قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے چنانچہ اسی باب میں ایسی دو متعارض حدیثوں کے بارے میں جن میں قولِ رسول کا بیان ہو لکھتے ہیں۔

فإن کان أحدہما ظاہرا فی معنی مؤولا فی غیرہ وکان التأویل قریبا حمل علی أن أحدہما بیان للآخر، وإن کان بعید الم یحمل علیہ إلا بقرینۃ تؤیدہ، وإلا نقل التأویل عن صحابی فقیہ کقول عبد اللہ بن سلام فی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) (۱) التقریر بیان لفظ لا یحتمل إلا وجہا واحدا والتأویل توجیہ لفظ متوجہ إلی معان مختلفۃ إلی واحد منہا بما ظہر من الأدلۃ۔

(۲) التقریر بیان وضع اللفظ إما حقیقۃ أو مجازا للتقریر الصراط بالطریق والصیب بالمطر والتأویل تفسیر باطن اللفظ مأخوذ من الأول وہو الرجوع إلا قیل لأم القاتل تأویل إخبار عن حقیقۃ المراد والتفسیر إخبار عن دلیل المراد لأن اللفظ یکشف عن المراد وہو الکاشف دلیل۔ مثالہ قولہ تعالیٰ "إن ربک لبالمرصاد" تفسیرہ أنہ من الرصد یقال رصدتہ رصدا فہو مرصاد مفعال منہ وتأویلہ التحذیر ممن التہاون بأمر اللہ والغفلۃ عن الآخرۃ والاستعداد للعرض علیہ (الاتقان ج ۲ ص ۱۷۳)

تاویل کی تعریف میں مزید تعبیرات اور تاویل و تفسیر کے فرق کے لئے کتب لغت اور الاتقان (ص ۱۷۳، ۱۷۴) کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ پہلا) [۱] التقریر ص ۴۴، ارشاد ص ۱۷۶۔

[۲] ارشاد حوالہ سابقہ۔

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ جب شوافع کے نزدیک "حمل الظاہر علی المحتمل المرجوح" کو تاویل کہتے ہیں تو تاویل متعذر کو جس میں لفظ اس تاویل کا محتمل ہی نہیں ہوتا، تاویل کہنا درست نہیں البتہ اگر تاویل کے معنی صرف "صرف اللفظ عن ظاہرہ" لے جائیں تو ضرور تاویل متعذر کو بھی تاویل کہا جا سکتا ہے۔ (التحریر حوالہ سابقہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

لساعة المرجوة أنها قبيل الغروب، فأورد أبو هريرة أنها ليست وقت الصلوة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يزال الله فيها مسلم قائم يصلي. فقال عبد الله بن سلام: المنتظر للصلوة كأنه في الصلوة. فهذا تأويل بعيد لا يقبل مثله لو لا ذهاب الصحابي التقيد إليه۔

وضابطة البعيد أنه إن عرض على العقول السليمة بدون القرينة تلوح به الجدل لم يحتمل۔

وإن كان مخالفا لإيماء وظاهر ومفهوم وناسخ أو مورد نص لم يجز أصلا۔[1]

شاہ صاحب کے اس بیان سے خاص خاص امور یہ معلوم ہوتے ہیں کہ

۱ — تاویل قریب شاہ صاحب کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔

۲ — تاویل بعید کی قبولیت کے لئے دو شرائط ہیں: (۱) کوئی بہت قوی قرینہ موجود ہو۔ (۲) وہ تاویل کسی فقیہ صحابی سے منقول ہو۔

۳ — تاویل بعید اسے کہتے ہیں کہ اگر قرینہ کے بغیر یا جدل کے اہتمام کے بغیر اسے عقول سلیمہ پر پیش کیا جائے تو وہ اسے قبول نہ کریں۔

۴ — تاویل اگر ایماء یا واضح مفہوم یا نص کے مورد کے خلاف ہو تو وہ قطعاً جائز نہ ہوگی۔

شاہ صاحب نے تاویل بعید کی جو تعریف کی اس سے تاویل قریب کی تعریف خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے، یعنی تاویل قریب وہ ہوگی کہ اگر اسے قرینہ کے بغیر یا اہتمام جدل کے بغیر عقول سلیمہ پر پیش کیا جائے، تو وہ اسے قبول کرلیں۔

شاہ صاحب نے اسی موقع پر تاویل قریب کی چند حسب ذیل صورتیں بھی ذکر کی ہیں۔

۱ — کسی عام کا استعمال اگر صرف اس کے بعض افراد میں، عادت جاریہ کے طور پر ہونے لگے تو اس حکم کی نظر میں، عام کا، ان بعض افراد پر قصر۔

۲ — وہ عام جو کسی ایسے موقع پر استعمال کیا جائے جس میں عادۃً متابع برتا جاتا ہو، مثلاً مدح وذم کے مواقع۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸۔

۳ — وہ عام جو اصل کے حکم کے افادہ کے بعد اس حکم میں وضع شرعی کے لئے لایا گیا ہو، مثلاً آنحضرت ﷺ کا ایک قول "ما سقت السماء ففيه العشر" اور دوسرا قول "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"

یعنی ان دونوں میں سے پہلے قول میں حکم اصل کا بیان ہے، اور دوسرے میں وضع شرعی کا، اس کو دوسرے پر حمل کرنا تاویل قریب ہوگا۔

تاویل قریب کی مذکورہ مثالوں کی طرح، تاویل بعید کی مثالیں بھی شاہ صاحب کی تصانیف میں عموماً طور پر ملتی ہیں، مثلاً

۱ — "لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله" کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"ويحتمل أن يكون المعنى لا يكمل الوضوء، لكن لا أرتضي مثل هذا التأويل، فإنه من التأويل البعيد الذي يعود بالمخالفة على اللفظ"[1]

۲ — جمع بین الصلوتین کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"جمع این نیست کہ نماز اول را آخر وقت او گذارند و نماز دوم را اول وقت او زیرا کہ این صورت جمع است نہ حقیقت آں۔ و حمل احادیث بر آں تاویل بعید است کہ یکخطہ و تغلیط صحابہ می کشد"[2]

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"أما قوله: حرمت عليكم الميتة، أي أكلها، وحرمت عليكم أمهاتكم، أي نكاحهن، وقوله: العين حق، أي تأثيرها ثابت، والرسول حق، أي مبعوث حقا، وقوله: رفع عن أمتي الخطاء والنسيان، أي إثمها، وقعا فيه، وقوله: لا صلوة إلا بطهور، لا نكاح إلا بولي، إنما الأعمال بالنيات، أي لا يترتب على هذه الأشياء آثارها التي جعلها الشارع لها، إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا، أي إذا أردتم أن تكونوا على الوضوء، فظاهر ليس بمؤول، لأن العرب يستعملون كل لفظة منها في محل، ويريدون ما يناسب ذلك المحل

[1] فتح ج ۱ ص ۱۷۵۔ [2] مصفی ج ۱ ص ۱۴۸۔ ازالہ (ن) ج ۱ ص ۴۳۷

[3] مصفی ج ۱ ص ۶۲۔ نیز دوسرے مواقع پر بھی تاویل بعید کا ذکر ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

وتلك لغتهم التي لا يرون فيها صرفا عن الظاهر۔[1]

شاہ صاحب نے ان مثالوں میں جس چیز کو سمجھایا ہے اسے ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ ایک طرف تو لفظ کو اس کے حقیقی مفہوم سے دور نہیں لے جائیں گے دوسری طرف اگر لفظ کے مفہوم کے ساتھ اس کا محمل بھی متعین ہے تو اسے تاویل نہیں کہیں گے۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸، ۱۳۹۔

۲۔ دلالت

دلالت کی اقسام دلالت[1] کی تقسیم میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک دلالت کی حسب ذیل چار قسمیں ہیں:۔

دلالت عبارۃ ، دلالت اشارۃ ، دلالت دلالۃ، دلالت اقتضاء[2]

انہی کو بالترتیب عبارۃ النص، إشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص بھی کہا جاتا ہے[3]

دلالت عبارۃ: لفظ کی معنی پر اگرچہ وہ معنی لازم ہوں، اس طرح دلالت کہ وہ معنی مقصود ہوں دلالت عبارۃ کہلاتی ہے[4] پھر اگر وہ معنی مقصود اصلی ہیں تو اسے نص کہتے ہیں اور اگر مقصود غیر اصلی ہیں تو اسے ظاہر کہتے ہیں۔[5]

دلالت اشارۃ: لفظ کی معنی غیر مقصود پر دلالت، دلالت اشارۃ کہلاتی ہے۔ یہ دلالت التزامی ہوتی ہے۔[6]

---

[1] ابن ہمام نے دلالت کی تعریف یہ کی ہے "الدلالۃ کون الشیٔ بحیث متی فھم فھو غیرہ" (التحریر ص ۲۵)

[2] التحریر ص ۲۷، المنار مع کشف ج ۱ ص ۲۴۷، ۲۵۹۔

[3] التحریر ص ۲۷، مسلم مع فواتح ج ۱ ص ۴۰۶۔ مثلاً "أحل الله البيع وحرم الربوا" اس آیت کا مقصود اصلی بیع و ربوا کے درمیان فرق بیان کرنا ہے کیونکہ یہ آیت دراصل مشرکین کے اس قول کی تردید میں ہے کہ "إنما البيع مثل الربوا" لہٰذا بیان تفرقہ میں یہ آیت نص ہوگی۔ اور اسی آیت سے بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت بھی ثابت ہوتی ہے لیکن اس حلت و حرمت کا بیان مقصود اصلی نہیں بلکہ مقصود تبعی یا مقصود غیر اصلی ہے، لہٰذا بیان حلت و حرمت اس آیت کا ظاہر ہوگا لہٰذا تفرقہ حل و حرمت، یہ تینوں یا الفاظ اگر نص ہوں تو ظاہر دونوں دلالت عبارت کہلائیں گے (التحریر و تیسیر ص ۱۷۹، ۱۸۰، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۴۰۶، ۴۰۷، التحریر ص ۲۷۔

[4] وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن[1] اس آیت کا مقصود اصلی والد پر نفقہ اور کسوۃ کا ایجاب ہے اور اسی اس آیت کا نص ہے، لیکن لہٗ کے لام سے جو اختصاص کے لئے ہوتا ہے ولد کے نسب کا والد سے اختصاص بھی ثابت ہوتا ہے اور یہ دلالت اشارۃ ہے۔ (ایضاً)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

دلالت دلالۃ۔ منطوق کے حکم کی کوئی ایسی علت جو اجتہاد و قیاس کے بغیر محض لغت سے سمجھ میں آجائی ہو اگر مسکوت میں پائی جائے تو منطوق کے حکم کا مسکوت کے لئے ثبوت۔ یہ دلالت دلالۃ کہلاتی ہے۔

دلالت اقتضاء۔ لفظ کی دلالت ایسے مسکوت پر جس پر منطوق کا صدق یا اس کی صحت عقلاً یا اس کی صحت شرعاً موقوف ہو اسے دلالت اقتضاء کہتے ہیں۔[۱]

شوافع کے نزدیک دلالت کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔ دلالت منطوق اور دلالت مفہوم۔

دلالت منطوق یعنی پر لفظ کی دلالت۔ محل نطق میں یہ دلالت منطوق کہلاتی ہے۔[۲]

اگر اس دلالت میں غیر کا احتمال نہ ہو تو اسے نص کہتے ہیں اور اگر احتمال ہو تو اسے ظاہر کہتے ہیں۔[۳]

دلالت مفہوم یعنی پر لفظ کی دلالت اگر غیر محل نطق میں ہے تو اسے دلالت مفہوم کہتے ہیں۔[۴]

دلالت منطوق کی پھر دو قسمیں ہیں۔ صریح اور غیر صریح۔[۵]

صریح وغیر صریح۔ معنی پر لفظ کی دلالت اگر بطریق مطابقت یا بطریق تضمن ہو تو یہ صریح کہلاتی ہے اور اگر بطریق التزام ہو تو اسے غیر صریح کہتے ہیں۔[۶]

غیر صریح کی تین قسمیں ہیں۔ دلالت اقتضاء، دلالت ایماء و تنبیہ اور دلالت اشارہ۔[۷]

---

[۱] التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۰، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۴۰۸۔ مثلاً "ولا تقل لہما اف" میں صرف لفظ اف تحریم ضرب کا نص ہے۔ لیکن علت ایذاء کی وجہ سے جو بالاجتہاد و قیاس، لغۃ سمجھ میں آرہی ہے۔ یہ آیت سے تحریم ضرب بھی ثابت ہوتی ہے۔ یہ اس آیت کی دلالت ہے۔ (ایضاً)

[۲] التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۱۔ مثلاً "رفع عن أمتی الخطاء والنسیان" کہ امت سے چونکہ خطاء و نسیان صدر سے شاید ہے اس لئے یہ کلام اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک حکم یا اثم کو مقدر نہ مانا جائے۔ پس لفظ حکم یا اثم کی تقدیر پر یہ آیت کا اقتضاء ہے (ایضاً) یہ اس مسکوت کی مثال ہے جس پر منطوق کا صدق موقوف ہو اور جس پر منطوق کی صحت موقوف ہو اس کی مثال "ہو أعتق عبدك عني بألف" ہے یعنی بألف اعتاق عبدی نے چاہیں کہ "بع عبدك مني بألف وكن وكيلا في إقامة" اسوقت تک کلام صحیح نہیں ہو سکتا۔

[۳] جمع ج ۱ ص ۲۳۵، التحریر ص ۲۸۔

[۴] جمع ج ۱ ص ۲۳۵، ۲۳۶۔

[۵] التحریر حوالہ سابقہ و جمع حوالہ سابقہ ص ۲۴۰۔

[۶] التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲۔ ارشاد ص ۱۴۸۔

[۷] ایضاً

[۸] ارشاد حوالہ سابقہ

دلالت اقتضاء اور دلالت ایماء و تنبیہ میں یہ دلالت مقصود ہوتی ہے اور دلالت اشارہ میں غیر مقصود۔[۸]

دلالت اقتضاء۔ دلالت غیر صریح اگر مقصود ہو اور متکلم یا کلام کا صدق یا اس کی صحت عقلاً یا شرعاً موقوف ہو تو مسکوت پر لفظ کی دلالت کو دلالت اقتضاء کہتے ہیں۔[۹]

دلالت ایماء و تنبیہ۔ وصف کا ایسے حکم کے ساتھ اقتران کہ اگر وہ وصف علت نہ ہو تو یہ قران بعید ہو اسے دلالت ایماء و تنبیہ کہتے ہیں۔[۱۰]

دلالت اشارہ۔ دلالت غیر صریح اگر غیر مقصود ہو اور مسکوت پر منطوق کا صدق یا اس کی صحت موقوف نہ ہو اسے دلالت اشارہ کہتے ہیں۔[۱۱]

دلالت مفہوم۔ مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت۔ اگر مسکوت کا حکم منطوق کے حکم کے موافق ہے تو اسے مفہوم موافقت فحوی الخطاب اور لحن الخطاب کہتے ہیں۔[۱۲] اور اگر مسکوت کا حکم منطوق کے حکم کے مخالف ہے تو اسے مفہوم مخالف اور دلیل الخطاب کہتے ہیں۔[۱۳]

---

[۸] التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲، ۹۳۔

[۹] آمدی ج ۲ ص ۱۴۱، جمع ج ۱ ص ۲۳۹۔ التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲۔ جس پر صدق متکلم موقوف ہو اس کی مثال رفع عن أمتی الخطأ والنسیان" جس پر صحت کلام عقلاً موقوف ہو اس کی مثال "حرمت علیکم المیتۃ" أی أکلکم۔ جس پر صحت کلام شرعاً موقوف ہو اس کی مثال "أعتق عبدك عني بألف (المستصفی ج ۲ ص ۱۸۸، آمدی ج ۲ ص ۱۴۱)۔

[۱۰] التحریر ص ۲۹، ارشاد ص ۱۴۸۔ مثلاً حبی اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہا تھا کہ واقعت أهلي في رمضان، اس سے آپ کا فرمانا کہ "أعتق رقبۃ" یہاں وصف یعنی مواقعہ کا، حکم یعنی "أعتق" کے ساتھ اقتران ہے اور اگر یہ وصف اس حکم کی علت نہ ہو تو یہ مقارنت مستبعد ہوگی (التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲، خضری اصول الفقہ ص ۱۳۳)۔

[۱۱] جمع ج ۱ ص ۲۳۹، التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲، ۹۳۔

[۱۲] آمدی ج ۲ ص ۱۴۲، التحریر ص ۲۹۔

[۱۳] آمدی حوالہ سابقہ، جمع ج ۱ ص ۲۴۰، ۲۴۱۔ مثلاً "لا تقل لہما أف" کی دلالت تحریم ضرب پر۔ (آمدی حوالہ سابقہ) اگر مسکوت کا حکم منطوق سے اولی ہے تو اسے فحوی الخطاب اور اگر مساوی ہے تو اسے لحن الخطاب کہتے ہیں (جمع حوالہ سابقہ)۔ علامہ سیوطی نے لحن الخطاب کی مثال یہ لکھی ہے "كدلالة الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما" على تحريم إحراق مالہ مساواۃ للأكل في الإتلاف۔ (الاتقان ج ۲ ص ۳۲۰)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مفہوم مخالفت، مختلف حضرات نے اپنے اپنے طور پر مفہوم مخالفت کی مختلف اقسام لکھی ہیں۔

علامہ سیوطی نے اس کی حسب ذیل اقسام شمار کرائی ہیں [1]

مفہوم صفت، خواہ وہ نعت[2] ہو، یا حال[3]، یا ظرف[4]، یا عدد[5]۔ مفہوم شرط[6]۔ مفہوم غایت[7]۔ مفہوم حصر[8]۔

مفاہیم مخالفہ اور احناف احناف تمام مفاہیم مخالفہ کی نفی کرتے ہیں [9] یعنی وہ انھیں احکام شرعیہ کے اثبات کے لئے حجت نہیں مانتے چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

وذکر نفس الائمۃ السرخسی من الحنیفۃ فی کتاب السیر انہ لیس بحجۃ فی خطابات الشرع لما فی مصطلح الناس وعرفہم فہو حجۃ [10]

دلالت کی تقسیم میں احناف و شوافع کے اختلاف کی حقیقت دلالت کی تقسیم میں احناف و شوافع کا یہ اختلاف جزئیات سے قطع نظر اصولاً حقیقی اختلاف نہیں صرف اصطلاحات کا اختلاف ہے [11]

---

[1] الاتقان ج ۲ ص ۳۲۔

[2] مثلاً "إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا" مفہوم مخالف "غیر الفاسق لا یجب التبین فیجب قبول خبر الواحد العدل" (ایضاً)۔

[3] مثلاً "الحج أشہر معلومات" أی فلا یصح الإحرام بہ فی غیرہا (ایضاً)۔

[4] مثلاً "فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام" أی فلا ذکر عند غیرہ لیس محصلاً للمطلوب (ایضاً)۔

[5] مثلاً "فاجلدوہم ثمانین جلدۃ" أی لا أقل ولا أکثر (ایضاً)

[6] مثلاً "وإن کن أولات أحمال فانفقوا علیہن" أی فغیر أولات الحمل لا یجب الانفاق علیہن (ایضاً)

[7] مثلاً "فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" أی فإذا نکحت تحل للأول بشرط (ایضاً)

[8] مثلاً "لا إلہ إلا اللہ" إنما إلہ اللہ" أی فغیرہ لیس بإلہ (ایضاً)

[9] القرر ص ۳۱۔ شوافع کے بعض مشائخ نے دلالت استثناء اور دلالت حصر کو دلالت مفہوم کے ساتھ ملحق کیا ہے لیکن احناف کے نزدیک یہ عبارت اور منطوق ہیں، مفہوم نہیں۔ (ایضاً)

[10] ارشاد ص ۱۷۹۔

[11] اس کی وجہ یہ ہے کہ دلالت کی وہ چار قسمیں جو احناف کے نزدیک ہیں انھیں اصطلاحات کے فرق کے ساتھ شوافع بھی تسلیم کرتے ہیں۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

شاہ صاحب نے دلالت کی اقسام اس ترتیب کے ساتھ جو کتب اصول میں مذکور ہے اپنی کسی تصنیف میں بیان نہیں کیں۔ لیکن اس سلسلہ میں ان کی تصنیفات میں جو مواد ملتا ہے، اس سے یہ بات کہ وہ دلالت کی اسی تقسیم اور انہی اصطلاحات کو استعمال کرتے ہیں جنھیں شوافع نے اختیار کیا ہے اس کا ثبوت شاہ صاحب کی چند حسب ذیل تصریحات سے ملتا ہے۔

۱۔ اما افضلیت شیخین بہ نسبت جمیع کے بعد فتح مکہ مسلمان شدن بعض مطوق ایں آیت کریمہ را جمیع کثیر از انصار و مہاجرین کہ در اصل ایں صفات شریک اند بس بمفہوم ایں آیہ زیرا کہ منحوائے آیت ایں ہی کند بر آنکہ ہر چند اعانت پیغمبر و قتال و انفاق سابق تر فضل زیادہ تر ہے

اس عبارت میں منطوق اور مفہوم دونوں کا ذکر ہے لیکن منطوق میں سے منطوق صریح کا ذکر ہے اور مفہوم میں سے مفہوم موافق کا۔

(حاشیہ از صفحہ گذشتہ) التوضیح دلالت کی ایک پانچویں قسم کے بھی قائل ہیں یعنی دلالت مفہوم کے احناف قائل نہیں۔ اسی لئے امام قرافی نے دلالت کی تمام اقسام تو بیان کی ہیں، لیکن ان کے تسمیہ کے اختیار کرتے ہوئے کہیں یہ کہہ دیا ہے کہ "لکل فریق اصطلاحہم آخر" کہیں یہ کہ "لا التفات إلی کلام فی ہذا الباب" کہیں یہ کہ "ولیبک الخبیر فی تسمیتہا بعد الوقوف علی جنسہ وحقیقتہ" (المستصفی ج ۲ ص ۹۰۸، ۹۰۹) نیز علامہ مسلم کی اس عبارت (دلالۃ اللفظ عندنا وأجبتہ) کے بعد لکھتے ہیں "وأما عند أتباعہ" (نفائس الاصول ج ۲ ص ۳۰۶)

شوافع کے نزدیک جسے منطوق صریح اور دلالت ایماء و تنبیہ کہتے ہیں، وہ احناف کی دلالت عبارۃ النص آتی ہیں، کیونکہ منطوق صریح میں لفظ کی دلالت اپنے معنی مقصود پر صریح ہوتی ہے جسے شوافع "دلالۃ اللفظ فی محل المنطوق" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دلالت ایماء و تنبیہ میں لفظ کی دلالت لازم معنی مقصود پر ہوتی ہے اور یہ دونوں باتیں احناف کی دلالت عبارت میں موجود ہیں۔ احناف کی دلالت دلالۃ النص کو شوافع مفہوم موافقت اور لحن الخطاب کہتے ہیں اور دلالت اقتضاء اور دلالت اشارہ، اپنی یکساں اشکال کی احناف و شوافع دونوں کے یہاں موجود ہیں۔ اسی لئے صاحب تبسیر لکھتے ہیں۔

واذا استبان لک أن الصریح من المنطوق علی اصطلاحہم یرد فی العبارۃ علی اصطلاحنا، وغیر الصریح منہ إن کان مقصودا من اللفظ أحد قسمیہ وہو الإیماء کذلک، وإلا خرجوہ لا لقصد تسمیہ لہا کما کان قسیمہا عندنا وإذا لم یکن مقصودا سمیہ فہو إشارۃ عندنا وعندہم (التبسیر ج ۲ ص ۹۳)۔

[1] صفحہ ۱۵۔ [2] یعنی کیستوی منکم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئک أعظم درجۃ من الذین أنفقوا من بعد وقاتلوا وعد اللہ الحسنی (حدید ۱۰)۔ [3] قرہ ص ۱۵۵، ۱۵۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ — ایک موقع پر فہم کلام کے مختلف مراتب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "أعلاها ما صرح فيه بثبوت الحكم للموضوع لمعنىً وسيق الكلام لأجل تلك الإفادة ولو يحتمل معنىً آخر ونقيضه ما عدم فيه أحد القيود الثلاثة"[1]

شاہ صاحب کا مقصود یہاں یہ بیان کرنا ہے کہ لفظ صریح یا منطوق صریح کی معنی پر دلالت کی جو قسمیں ہیں اسی کو انھوں نے فہم کلام کے ان دو مراتب سے تعبیر کیا ہے۔ ان دو مراتب میں سے ایک اعلیٰ ہے دوسرا ظاہر۔ "أعلاها ما صرح فيه بلم يحتمل معنىً آخر" میں نص کی تعریف ہے اور "ما عدم فيه أحد القيود الثلاثة" کی اس صورت میں جبکہ تیسری یعنی "لو يحتمل معنىً آخر" کی قید مفقود ہو ظاہر ہے۔

ان دو مراتب کے بیان کے بعد لکھتے ہیں: "ثم يتلوه ما أفهمه الكلام من غير توسط استعمال اللفظ فيه۔ ومعظمه ثلاثة"[2]

اور اس کے ضمن میں شاہ صاحب نے حسب ذیل چیزیں ذکر کی ہیں فحوی اقتضاء اور ایماء اور ان کے ذیل میں مفہوم وصف مفہوم شرط، مفہوم استثناء، مفہوم غایت اور مفہوم عدد۔

ان میں سے فحوی، دلالۃ مفہوم کی ایک قسم ہے، ایماء و اقتضاء، دلالت منطوق غیر صریح کی اقسام ہیں اور باقی چیزیں مفہوم مخالف کی صورتیں ہیں۔

۳ — "باز تتبع دلائل شرعیہ گاہے بنص باشد مانند کل مسکر حرام وگاہے باشارہ و ایماء و اقتضاء"[3]

اس عبارت میں منطوق صریح کا اور منطوق غیر صریح کی تمام اقسام کا ذکر ہے۔ "گاہے بنص باشد" یہ منطوق صریح ہے اور "اشارہ ایماء اور اقتضاء" منطوق غیر صریح کی اقسام ہیں۔

گویا شاہ صاحب یہاں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دلائل شرعیہ کا تتبع کبھی منطوق صریح سے ہوتا ہے کبھی منطوق غیر صریح سے جس کے اقسام اشارہ ایماء اور اقتضاء ہیں۔

---

[1] محمد ج ۱ ص ۱۳۵۔

[2] شاہ صاحب کے نزدیک بھی ظاہر وہ ہوتا ہے جس میں احتمال ہو۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں: "و لا جناح عليه ان يطوف نعم نيت بلكه ظاہر است در عدم وجوب و احتمال دارد کہ ایں عبارت بنا بر رفع مشقت گفتہ باشد (مصفیٰ ج ۱ ص ۳۱۷)

[3] محمد حوالہ سابق۔

[4] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۲۰۔

۴ — ایک موقع پر شریعت کی نقل کی دو قسمیں بیان کرتے ہوئے پہلی قسم کے بارے میں جسے شاہ صاحب نے بیان کیا ہے اور جس پر تسنن اور ابتداع کا مدار ٹھہرایا ہے، لکھتے ہیں:

"ایں فرع عبارت است از نص صریح کتاب اللہ و حدیث مشہور حضرت سرور انبیا علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ بطرق متعددہ بروایت رجال معتمد رجال فی کل طبقۃ بہم رسد و در حکم حدیث مشہور خواہد کہ قرآن آیا بر تبہ یقین رسانند۔ و ایں قرآن مفہوم مخالف و حوالق کتاب اللہ یا حکم صریح عقل ..... "[1]

اس عبارت میں نص صریح، جو یقینہ منطوق صریح ہے، اور مفہوم موافق و مخالف کا ذکر موجود ہے اور حکم صریح عقل سے دلالت اشارہ مراد ہے۔[2]

۵ — "إنما الصواب ما كان عند الصحابة أن يوقف على ظاهر السنة وهو بمنزلة الظاهر من الإيماء والاقتضاء اللغوي"[3]

اس عبارت میں ظاہر سنت سے منطوق صریح مراد ہے اور ایماء و اقتضاء منطوق غیر صریح کی اقسام ہیں اور فحوی، دلالت مفہوم کی ایک قسم ہے۔

ان اقتباسات میں متفرق طور پر دلالت منطوق صریح اور اس کی اقسام نص اور ظاہر دلالت منطوق غیر صریح اور اس کی اقسام اشارہ، ایماء و اقتضاء، دلالت مفہوم اور اس کی اقسام مفہوم موافق اور مخالف اور مفہوم مخالف کی مختلف صورتیں یہ تمام اصطلاحات موجود ہیں۔ ان متفرق امور کو اگر منظم اور مرتب کیا جائے تو واضح طور پر یہ صورت حال سامنے آتی ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک دلالت کی دو قسمیں ہیں، منطوق و مفہوم، منطوق کی دو قسمیں ہیں صریح اور غیر صریح، صریح کی دو قسمیں ہیں نص اور ظاہر غیر صریح کی تین قسمیں ہیں اقتضاء، ایماء و اشارہ، دلالت مفہوم کی دو قسمیں ہیں، مفہوم موافقت اور

---

[1] ایضاً ج ۲ ص ۳۱۴، ۳۱۵۔

[2] اس کی تائید علامہ سیوطی کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ "قال بعضهم الألفاظ ما ان تدل بمنطوقها او بفحواها او بما اقتضاه ظهورها او بمعقولها المستنبط منها۔ كذا ان انحصار وقال هذا الكلام حسن۔ قلت فالاول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة الاشارة" (الاتقان ج ۲ ص ۳۲) یہاں المعقول المستنبط کو علامہ سیوطی نے دلالۃ اشارہ سے تعبیر کیا ہے۔ [3] محمد ج ۱ ص ۱۴۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مفہوم مخالفت۔ مفہوم مخالفت کی پانچ صورتیں ہیں: مفہوم صفت، مفہوم شرط، مفہوم استثناء، مفہوم غایۃ اور مفہوم عدد۔

ظاہر ہے کہ یہ دلالت کی وہی تقسیم نو ترتیب ہے جسے ہم اوپر اختیار کر چکے ہیں۔

شاہ صاحب صرف نظری طور پر دلالت کی ان اقسام کے قائل ہی نہیں بلکہ انھوں نے اپنی تصنیفات میں کہیں ان کی تعریف کی ہے، کہیں مثالوں سے سمجھایا ہے اور کثرت ان سے استدلال بھی کیا ہے۔ مثلاً منطوق و مفہوم سے استدلال۔ یسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن فاذا تطھرن فأتوھن من حیث أمرکم اللہ۔ اس آیت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"مترجم گوید معنی اشارت ایں آیت بطریق منطوق حرمت وطی حائض و بطریق مفہوم حرمت وطی در دبر و اللہ اعلم۔"[1]

یہاں منطوق صریح اور مفہوم موافق سے استدلال ہے اور اسی قسم کا استدلال مذکور اقتباسات میں سے اقتباس ملا میں بھی گذر چکا ہے۔

دلالۃ اقتضاء۔ اقتضاء کی تعریف اور اس کی مثالیں شاہ صاحب نے یہ لکھی ہیں۔

"و الاقتضاء وھو أن یفھم (أی یضمر الکلام المسکوت) بواسطۃ لزوم المستحل فیہ عادۃ أو عقلاً أو شرعاً۔ أعتقت وجبت یقتضیان سبق ملک منی، یقتضی صلاۃ الرجل یصلی یقتضی أن علی الطھارۃ۔"[2]

اقتضاء کی یہ وہی تعریف ہے جو احناف و شوافع کرتے ہیں صرف تعبیر کا فرق ہے۔ البتہ عادۃً کی قید متداول کتب اصول میں نہیں ملتی صرف صدق کلام موقوف شرعاً صحت کلام کی قید ملتی ہیں۔

شاہ صاحب نے یہاں تین قیود کے ساتھ ساتھ تین مثالیں بھی ذکر کی ہیں اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر مثال ایک ایک قید کی رعایت سے لائی گئی ہے۔ ان میں سے، اعتق و نشر مرتب کے طور پر بظاہر پہلی مثال عادۃً کی ہے دوسری عقلاً کی اور تیسری شرعاً کی۔ واللہ اعلم۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ پہلی مثال بھی شرعاً کی مثال ہے۔

[1] مصفی ج ۲ ص ۲۶ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶

ایک اور موقع پر شاہ صاحب نے اقتضاء کو ایک مثال سے اس طرح سمجھایا ہے کہ

"بیکبار انواع جلیہ اقتضاء (نص است حکمی را و مثال اقتضاء آنست کہ اگر گوید فلان شخص آزاد کردہ بلال را پس ہیں کلام دلالت می کند بر آنکہ بلال عبد او بود۔"[1]

شاہ صاحب نے اقتضاء سے متعدد مواقع پر استدلال بھی کیا ہے جن میں سے مثال کے طور پر ایک موقع حسب ذیل ہے۔

۱ — "لایبال فی اماء اللہ اشار اللہ الذی کلا یجری ثم یغتسل بہ" و ایں حدیث دلالت میکند باقتضاء بر آنکہ بدار کہ نجس میشود بول۔[2]

دلالت ایماء۔ دلالت ایماء کو شاہ صاحب نے اس طرح سمجھایا ہے کہ

والایماء وھو أداء المقصود بکون بعبارات یؤدی الاعتبارات المناسبۃ فیقصد البلغاء مطابقۃ العبارۃ للاعتبار المناسب الزائد علی أصل المقصود فیفھم الکلام الاعتبار المناسب لہ کالتقیید بالوصف أو الشرط یدکان علی عدم الحکم عند عدمھما حیث لم یقصد مشاکلۃ السؤال والایبان الصورۃ المتبادرۃ إلی الأذھان والایبان فائدۃ الحکم ومفھوم الاستثناء والغایۃ والعدد۔"

وشرط اعتبار الایماء أن یجری التناقض بہ فی عرف أھل اللسان مثل علی عشرۃ الا ثلثۃ یناقض علی واحد، یحکم علیہ الجمھور بالتناقض وأما الاید کیا الا المتصفون فی علم المعانی فلا عبرۃ بہ۔[3]

شاہ صاحب کا مطلب یہ ہے کہ اداء مقصود کے لئے جو عبارتیں لائی جاتی ہیں وہ چند مناسب اعتبارات کو سامنے رکھ کر لائی جاتی ہیں۔ بلغاء جب اس مقصد سے ان عبارتوں میں غور کرتے ہیں کہ وہ ان سے جو معنی بھی سمجھیں، وہ ایسے ہوں کہ ان میں مناسب اعتبارات سے جو اصل مقصود سے زائد ہوتے ہیں مطابقت بھی ہو تو وہ مناسب اعتبارات ان کی سمجھ میں آجاتے ہیں۔

مثلاً اداء مقصود کے لئے جو عبارت لائی گئی ہے اسے کسی وصف یا شرط کے ساتھ مقید کر دیا گیا

[1] قرۃ ص ۲۳۸۔ [2] مصفی ج ۱ ص ۵۷

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور اس تقیید کا مقصد، تو سوال کی مثالکت ہے اور نہ ذہنوں کی طرف تبادر صورت کا بیان اور نہ حکم کے فائدہ کا بیان، تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ جب بھی اس وصف یا شرط کا وجود ہوگا حکم اور متعلق کا وجود بھی ہوگا اور جب وہ صفت یا شرط مرتفع ہوگی حکم بھی مرتفع ہو جائے گا۔

اسی طرح ادا بمقصود کے لئے جو عبارت لائی گئی ہے اس کے ساتھ استثناء، غایت یا عدد کو ذکر کر دیا گیا تو یہ امور بھی اپنے اپنے مفاہیم پر مستقلاً دلالت کرتے ہیں اور بلغاء انھیں سمجھتے ہیں۔

استثناء، غایت اور عدد کی اپنے اپنے مفاہیم پر دلالت کس طرح ہوتی ہے اسے ان خانوں میں سمجھا جا سکتا ہے جو اتقان کے حوالہ سے حاشیہ صفحہ پر بیان کی گئی ہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر یہ بھی بتایا کہ کسی موقع پر ایماء کے اعتبار کے لئے یہ شرط ہے کہ اس جیسے مواقع پر تناقض جاری ہوتا ہو اور اس تناقض کو جمہور اہل لسان سمجھتے ہوں لیکن جو تناقض جمہور اہل لسان کی سمجھ میں نہ آئے بلکہ اسے صرف علماء معانی میں سے متحققین ہی سمجھیں تو اس کا اعتبار نہیں، مثلاً کسی شخص نے کہا "علی عشرۃ إلا ثلثۃ، إنما علی واحد" تو اس کلام میں اتنا واضح تناقض موجود ہے جسے تمام اہل زبان سمجھتے ہیں اور ایسے ہی مواقع پر اس کلام کا مفہوم متعین کرنے کے لئے ایماء سے کام لیا جاتا ہے۔

ایماء کے بارے میں ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"و ایماء دلالت مفہوم و استثناء و غایت و عدد و شرط و وصف است" [1]

گویا شاہ صاحب کے نزدیک دلالت ایماء در اصل دلالت مفہوم ہی کا دوسرا نام ہے خواہ وہ مفہوم موافق ہو یا مفہوم مخالف ہو۔

---

[1] مقدمہ مصفی۔ ج ۱ ص ۲۱

[2] علامہ سیوطی نے بھی دلالت کی تقسیم اس طرح نقل کی ہے۔

قال بعضھم الألفاظ إما أن تدل بمنطوقھا أو بمفھوماھا أو باقتضائھا وضرورتھا أو بمعقولیھا المستنبط منھا حکاہ ابن الحصار وقال ھذا کلام حسن فتلک فالأول دلالۃ المنطوق والثانی دلالۃ للمفھوم والثالث دلالۃ الاقتضاء والرابع دلالۃ الإشارۃ۔ (الاتقان ج ۲ ص ۳۲)

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دلالت ایماء اور دلالت مفہوم دونوں ایک ہیں۔

ایماء سے استدلال:۔

۱ ــ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أصاب ثوب إحداکن الدم من الحیضۃ فلتقرصہ ثم لتنضحہ بالماء ثم تصلی فیہ"

اس حدیث کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"و این حدیث با یما بودلالت می کند بر آنکہ با کی جامہ از مقدمہ نماز است" [1]

۲ ــ "مالک أنہ بلغہ أن سالم ابن عبد اللہ وسلیمن بن یسار سئلا عن الحائض تقبل أن تغتسل فقالا لا حتی تغتسل۔

اس کا ترجمہ کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"ہمیں است ایماء قولہ تعالیٰ "فاذا تطہرن فأتوھن" [2]

دلالت اشارہ سے استدلال۔

"و ازیں طرق کثیرہ معلوم می شود کہ احادیث نہی از مفارقت جماعت و امر اتباع سواد اعظم چوں دلالت آں تامل کنیم، ہر دو علت از بیان آنہا می تراود و ہر دو مصلحت اناشارات آں می نماید کہ اقامت خلافت کہ منع چند ریں فوائد است و دیگر حفظ علت از اختلاف اہل آں" [3]

فحوی۔ فحوی کو شاہ صاحب نے خانوں کے ساتھ اس طرح سمجھایا ہے کہ

"الفحوی وھو أن یفھم الکلام حال المسکوت عنہ بواسطۃ المعنی الحامل علی الحکم مثل "کا تقل لھما أف" یفھم منہ حرمۃ الضرب بطریق الأولی ومثل "من أکل فی نھار رمضان وجب علیہ القضاء" یفھم منہ أن المراد تفضی الصوم وإنما خص الأکل لأنہ صورۃ متبادرۃ إلی الذھن" [4]

اس موقع پر فحوی کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ دلالت مفہوم موافق کی دونوں قسموں کو شامل ہے یعنی فحوی الخطاب اور لحن الخطاب۔ اور دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال فحوی الخطاب کی ہے اور دوسری مثال لحن الخطاب کی، کیونکہ پہلی مثال میں اولی پر دلالت ہے اور دوسری میں مساوی پر۔

---

[1] مصفی۔ ج ۱ ص ۹۸

[2] ایضاً ج ۲ ص ۲۶، ۲۷

[3] ازالہ (دن) ج ۱ ص ۴۳۸

[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ بعض حضرات مفہوم موافق کی دلالت کو فحوی الخطاب بھی کہتے ہیں اور لحن الخطاب بھی، خواہ یہ دلالت اولیٰ پر ہو یا مساوی پر اور بعض حضرات اولیٰ پر دلالت کو فحوی الخطاب کہتے ہیں اور مساوی پر دلالت کو لحن الخطاب۔ [1]

شاہ صاحب کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ فحوی الخطاب اور لحن الخطاب میں فرق نہیں کرتے بلکہ دلالت خواہ اولیٰ پر ہو یا مساوی پر اسے فحوی الخطاب ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

فحوی سے استدلال کی مثالیں شاہ صاحب کی تصنیفات میں بکثرت ملتی ہیں۔ مذکورہ اقتباسات میں سے اقتباس ۱ میں اور مفہوم و منطوق سے استدلال کے عنوان کے تحت اس کی مثالیں گذر چکی ہیں۔ ایمارات اور فحاوی وغیرہ میں دلالت کی صورت۔ ایمارات اور فحاوی میں کس طرح کی دلالت ہوتی ہے اور اس کا ضابطہ کیا ہے، اس کے بارے میں شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"بتحقیق نزدیک فقہاء در ایمارات و فحاوی و غیرآں نہیں است کہ دلالت لفظ فقط بنفسہٖ، بلکہ لفظ مع القرائن و آں قرائن گاہے خفیہ می باشند و گاہے جلیہ۔

بنابراں در استنباط معانی از مثل ایں دلائل فہم اہل لسان است، و مثل ایں حالت، لہٰذا مفہوم وصف نزدیک شافعی کہ رأس و رئیس مستنبطان است موقوف است بر شروط چنداں کہ تنہا محقق قرائن معنی مقصود باشند۔" [2]

شاہ صاحب کے نزدیک ایمار اور فحوی میں، معنی پر لفظ اس وقت دلالت کرتا ہے جب اس کے ساتھ جلی یا خفی قرائن شامل ہوں۔

ایمار و فحوی سے جو معنی مستنبط ہوں، ان کی صحت کے لئے معیار یہ ہے کہ اہل زبان بھی اس سے وہ معنی سمجھتے ہوں اور اگر ایسے معنی کا استنباط کیا گیا ہے جسے اہل زبان نہیں سمجھتے تو وہ معنی صحیح نہیں ہوں گے۔

شاہ صاحب اس موقع پر یہ بھی فرماتے ہیں کہ چونکہ ایمار اور فحوی میں کسی معنی پر دلالت، قرائن کے ساتھ ہوتی ہے، اسی لئے امام شافعی، مفہوم وصف میں جن شرائط کا اعتبار کرتے ہیں اور ان تمام شرائط کا مقصد یہی ہے کہ مفہوم وصف، معنی مقصود کا واقعی قرینہ بن سکے۔ مفہوم وصف کے ان

[1] متن و حاشیہ ۲۷۴۔
[2] ازالہ ج ۱ ص ۱۳۵۔

شرائط میں سے حسب ذیل تین شرائط کا ذکر شاہ صاحب نے خود دوسری جگہ کیا ہے۔

(۱) سوال کی مشاکلت مقصودنہ ہو۔ (۲) اذہان کی طرف متبادر صورت کا بیان نہ ہو۔ (۳) حکم کے فائدہ کا بیان مقصود نہ ہو۔ [1]

اس موقع پر شاہ صاحب کی یہ عبارت کہ "شافعی کہ رأس و رئیس مستنبطان است" خاص طور سے قابل لحاظ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کی نظر میں امام شافعی کا کیا مقام ہے اور ان کی جانب شاہ صاحب کا کس درجہ رجحان ہے۔

دلالت کے باب میں شاہ صاحب کا، شوافع کی تقسیم و ترتیب کا اختیار کرنا اور اس کی اقسام سے استدلال کرنا، یہ بات اتنی اہم نہیں جتنی اہم یہ بات ہے کہ اس باب میں جن امور میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے ان میں شاہ صاحب نے امام شافعی کا مسلک اختیار کیا ہے۔

ان مختلف فیہ امور میں سے ایک یہ ہے کہ احناف دلالت دلالۃ کو لفظ کی قسم مانتے ہیں اور شوافع دلالت مفہوم کی قسم۔ شاہ صاحب بھی اسے دلالت مفہوم ہی کی قسم مانتے ہیں، کیونکہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، دلالت مفہوم کا نام شاہ صاحب کے یہاں بھی مفہوم موافقت ہے۔

دلالت دلالۃ یا فحوی الخطاب میں منطوق کی مسکوت پر دلالت کو، شوافع، قیاسی دلالت مانتے ہیں اور احناف لغوی۔ شاہ صاحب شوافع کی طرح اسے قیاسی دلالت مانتے ہیں، اسی لئے فحوی الخطاب کو انھوں نے قیاس بالاولیٰ کہا ہے۔ [2]

اور سب سے زیادہ اہم مختلف فیہ بات یہ ہے کہ شوافع مفہوم مخالف کو اثبات حکم شرعی کے لئے حجت مانتے ہیں اور احناف اگرچہ مخاطبات اور بلاغت کلام میں مفہوم مخالف کے اعتبار اور اس کے حجت ہونے کے قائل ہیں، لیکن حکم شرعی کے اثبات کے لئے حجت نہیں مانتے۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں شوافع کے ساتھ ہیں، وہ احناف کے بارے میں اس کی تصریح بھی کرتے ہیں کہ مفہوم مخالف ان کے نزدیک صرف بلاغت کلام میں حجت ہے، اثبات حکم کے لئے حجت نہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶۔
[2] مصفیٰ ج ۱ ص ۵۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"فإن مرادهم أنه لا يوجب الحكم لا أنه ليس بمعتبر في بلاغة الكلام"[1]

لیکن احناف کے اس اصول کو مخرج اصول قرار دیتے ہوئے اس پر سختی کے ساتھ تنقید بھی کرتے ہیں۔

چنانچہ حجۃ میں جہاں شاہ صاحب نے احناف کے چند مخرج اصول شمار کرائے ہیں ان میں "لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف اصلا" بھی ذکر کیا ہے اور اس کے متعلق لکھا ہے کہ

"وكذلك أصلوا أن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف وخرجوه من صنيعهم في قوله تعالى "فمن ليستطع منكم طولا" الآية ثم وردعليهم كثير من صنائعهم كقول صلى الله عليه وسلم "في الإبل السائمة الزكوة" فتكلفوا في الجواب"[2]

اسی طرح ایک موقع پر لکھتے ہیں۔

وعليل براے احكام مذهب خود اصلي چند تراشيده اند مثل آنكه ماء مين فلا يحمله الخبائث العام قطعي كالخاص المفهوم المخالف غير معتبر... الخ[3]

اور اسی طرح چند دیگر اصول شمار کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں:۔

وغالبا سرمايه اصول ايشان اظهار فرق است در آنچه خلاف قواعد مشهورة ايشان در ظاهر الرواية يافته خود، وايں را بكلام صحابہ چكار؟[4]

---

[1] حجۃ۔ ج ۲ ص ۱۰۷۔ اس موقع پر شاہ صاحب کی پوری عبارت حسب ذیل ہے۔

"يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد الآية اس کے بارے میں لکھتے ہیں۔ وللناس فيه مقال، قالوا إن الحر يقتل بالحر والعبد يقتل بالعبد والأنثى تقتل بالأنثى، ومبنى هذا الوجه أن القصاص معناه القود والقتل يعني بهما القاتلين والمقتولين سماهم قتلى تغليبا، ورد بأن مفهومها أن الحر لا يقتل بالعبد والذكر لا يقتل بالأنثى وهذا المجموع لم يذهب إليه أحد من أئمة المسلمين وأجيب من جانب الحنفية بأن المفهوم ليس بمعتبر عندهم وليس بشئ فإن مرادهم أنه لا يوجب الحكم لا أنه ليس بمعتبر في بلاغة الكلام"

[2] حجۃ۔ ج ۱ ص ۱۶۰-۱۶۱

[3] قرۃ۔ ص ۱۸۶۔

[4] ایضاً۔

پھر یہی نہیں کہ شاہ صاحب نے مفہوم مخالف پر عدم اعتماد کے بارے میں احناف پر تنقید کی ہو بلکہ اسے صرف نظری طور پر تسلیم کرنے ہی پر اکتفا کیا ہو بلکہ اپنی تصنیفات خصوصاً مصفے میں کثیر مواقع پر مفہوم مخالف سے اثبات حکم شرعی کے لئے عملاً استدلال بھی کیا ہے۔ نمونہ کے طور پر ذیل میں تین مواقع پیش کئے جاتے ہیں۔

۱ — "إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا" اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"وايں بمفہوم مخالف خود دلالت می کند بر آنکہ مادون قلتین حمل خبث می نماید"[1]

۲ — "من أدرك من الجمعة ركعة فليصل إليها أخرى" حاکم کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"از مفہوم ایں حدیث دانست شد کہ اگر دون یک رکعت دریافت جمعہ نہ دریافتہ"[2]

ظاہر ہے کہ یہاں مفہوم سے مفہوم مخالف ہی مراد ہے

۳ — "مالك عن نافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من باع نخلا قد أبرت فثمرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع" اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"مترجم گوید نزد یک شافعی ثمر مبیع داخل نمی شود الا آنکہ شرط کند بائع تبعیض ثمر مبیع کردہ باشد ونزدیک ابو حنیفہ طلع نیز مطلق مبیع داخل نمی شود قیاسا علی الثمر وعلی الزرع ومفہوم مخالف حدیث یعنی قولہ نخلا قد ابرت حجت است برائے شافعی"[3]

---

[1] مصفی۔ ج ۱ ص ۵۷۔

[2] ایضاً ص ۱۶۲۔ [3] ایضاً ص ۳۵۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۴۔ عام وخاص

عام کی تعریف اصولیین (شوافع اور احناف میں سے مشائخ عراق) عام کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:۔

"ھو اللفظ المستغرق لجمیع ما یصلح لہ بحسب وضع واحد" [1]

امام بزدوی اور امام سرخسی نے عام کی یہ تعریف کی ہے "ھو کل لفظ ینتظم جمعا من الأسماء لفظا او معنی" [2]۔ احناف میں سے مشائخ بخارا اسی تعریف کو اختیار کرتے ہیں [3]۔ امام حنفی نے عام کی تعریف میں حسب ذیل تعبیر اختیار کی ہے "ما یتناول أفرادا متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول" [4]

یہ تینوں تعریفات اپنی مختلف تعبیروں کے باوجود متفق ہیں کہ معنی، خاص، مشترک اور اسماء عدد عام کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں لیکن ان میں ایک خاص قابل لحاظ فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف میں استغراق کا ذکر ہے اور بعد کی دونوں تعریفات میں تناول کا۔ یہ فرق اس لئے ہے کہ جو لوگ پہلی تعریف کرتے ہیں ان کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے اور جو لوگ بعد کی تعریفات کرتے ہیں ان کے نزدیک استغراق شرط نہیں [5]

---

[1] کشف بزدوی ج ۱ ص ۳۳، ارشاد ص ۱۱۲۔ اس تعریف میں "بحسب وضع واحد" کے سوا باقی الفاظ عام کی تعریف میں ابوالحسین بصری سے منقول ہیں (المعتمد ج ۱ ص ۲۰۳)۔ ان الفاظ کا الفاظ اخذ متاخرین نے کیا ہے تاکہ عام کی تعریف میں مشترک داخل نہ ہونے پائے۔ (ارشاد حوالہ سابق)

صاحب منہاج (ص ۴۲)، صاحب جمع (ج ۱ ص ۳۹۸۔ ۳۹۹) اور صاحب توضیح (ج ۱ ص ۳۲۔ ۳۳) نے بھی الفاظ کے تھوڑے سے ردوبدل کے ساتھ عام کی یہی تعریف کی ہے۔

[2] اصول بزدوی ص ۶۰، اصول سرخسی ج ۱ ص ۱۲۵۔

[3] کشف بزدوی ج ۱ ص ۳۳۔ تحریر ص ۶۲، ۶۳۔ [4] منار ج ۱ ص ۱۱۰۔

[5] صاحب توضیح لکھتے ہیں کہ محققین استغراق کو شرط قرار دیتے ہیں (ج ۱ ص ۳۳) استغراق وعدم استغراق کی شرط کے اختلاف کا ایک نتیجہ یہ ہوگا کہ شرط قرار دینے والوں کے نزدیک عام مخصوص البعض کے عموم سے حنفیہ تمسک جائز نہ ہوگا اور شرط قرار نہ دینے والوں کے نزدیک جائز ہوگا (کشف بزدوی حوالہ سابق) (باقی حاشیہ [illegible])

شاہ صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"اعلم أن تغیر المشکل عراقی ضعیف وفھم السامع إیاہ یکون علی درجات متفاوتۃ فی الوضوح والخفاء أعلاھا ما صرح فیہ بثبوت الحکم للموضوع لہ عینا وسیق الکلام لأجل ذلک لا دلالۃ ولم یحتمل معنی آخر ویلیہ ما عدم فیہ أحد القیود الثلاثۃ، إما أثبت الحکم لعنوان عام یتناول جمعا من المسمیات نحو کل أومن لا یخشی الناس والمسلمون و القوم والرجال وأسماء الإشارۃ إذا عممت صلتھا والموصوف بوصف عام وللمحلی بلا الجنس، فإن العام یلحقہ التخصیص کثیرا" [1]

یہاں شاہ صاحب کا اصل مقصود تو یہ بیان کرنا ہے کہ تعبیر اور فہم کلام کے طریقے کیا کیا ہیں۔ لیکن ضمنی طور پر یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ "یتناول جمعا من المسمیات نحو کل أومن لا" یہی شاہ صاحب کے نزدیک عام کی تعریف ہے اور اس کے وہ قائل ہیں۔

ایک یہ کہ شاہ صاحب نے اس کی جو مثالیں ذکر کی ہیں وہ بیشتر وہی ہیں جو عموماً کتب اصول میں عام کی مثالوں میں ذکر کی جاتی ہیں۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے مثالیں ذکر کرنے کے فوراً بعد لکھا ہے کہ "فإن العام یلحقہ التخصیص کثیرا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یتناول جمعا الخ، یہ شاہ صاحب نے اصطلاحی عام ہی کے بارے میں لکھا ہے، کسی غیر اصطلاحی عنوان عام کے بارے میں نہیں لکھا۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ شاہ صاحب کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے تو اس سے یہ بات تو واضح ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک عام میں استغراق شرط نہیں کیونکہ استغراق کے بجائے شاہ صاحب نے تناول کا مشتق استعمال کیا ہے۔

البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک عام کی تعریف "شمولا" پر ختم ہو جاتی ہے یا "أو من لا" کے الفاظ بھی اس کی تعریف میں شامل ہیں۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ (صفحہ مذکور شتہ) دوسرا جو ہم یہ ہوگا کہ شرط قرار دینے والوں کے نزدیک جمع منکر عام ہوگی اور شرط قرار نہ دینے والوں کے نزدیک عام وخاص کے درمیان واسطہ ہوگی۔ (التوضیح ج ۱ ص ۳۳، التحریر ص ۶۰)

[2] صاحب توضیح [illegible] ج ۱ ص ۱۳۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حقیقت یہ ہے کہ عام کی دلالت "اپنے افراد پر علی سبیل الشمول ہوتی ہے، علی سبیل البدلیۃ نہیں، اپنے افراد پر سبیل البدلیۃ دلالت یا تو مشترک کی ہوتی ہے[1] یا مطلق کی[2] یا نکرہ منفیہ کی[3]۔

شاہ صاحب کے نزدیک مشترک عام سے جدا ہے۔ اسی لئے انھوں نے مشترک کا ذکر حجۃ کے مذکورہ موقع پر عام کے بعد جداگانہ طور پر ان الفاظ میں کیا ہے کہ "واما احتمل معنی اخر کالفظ مشترک" البتہ ہو سکتا ہے کہ اوپر کے الفاظ شاہ صاحب نے اس لئے بڑھائے ہوں کہ نکرہ منفیہ عام کی فہرست میں داخل رہے۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان الفاظ سے شاہ صاحب نے مطلق کو بھی عام ہی میں شامل کر لیا ہو کیونکہ مطلق پر اس حیثیت سے عام کا اطلاق کر دیا جاتا ہے کہ مطلق کا مورد غیر منحصر ہوتا ہے[4]۔ واللہ تعالیٰ۔

الفاظ عموم

حسب ذیل الفاظ بالاتفاق عموم کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

(۱) اسماء شرط، مثلاً من، ما، ای۔ وغیرہ

(۲) ۔ اسماء استفہام، مثلاً من، ما، متی، این وغیرہ

(۳) ۔ اسماء موصولات، مثلاً الذی، التی، ذو (طائیہ) وغیرہ

(۴) ۔ جموع (الف) جو معرف ہوں، مثلاً الرجال، المسلمون، وغیرہ۔

(ب) جو مضاف ہوں مثلاً اولاد کہ عبیدی، زیدی۔

اسی طرح اسم جمع جو معرف ہو مثلاً الرہط، القوم وغیرہ یا مضاف ہو مثلاً رہط بنی فلاں وغیرہ۔

اسی طرح اسم جنس جو معرف ہو مثلاً النعمۃ۔ وغیرہ یا مضاف ہو مثلاً نعمۃ اللہ وغیرہ۔

جمع، اسم جمع اور اسم جنس معرف کے عموم کے لئے شرط یہ ہے کہ ان میں الف لام عہد کیلئے نہ ہو۔

(۵) ۔ نکرہ منفیہ مثلاً ما اُتیت رجلاً۔ لا رجل فی الدار۔ وغیرہ۔

(۶) ۔ مفرد محلی باللام، مثلاً البیع۔ وغیرہ۔

(۷) ۔ الفاظ مؤکدہ، مثلاً کل، جمیع وغیرہ۔[5]

---

[1] کشف منار، ج ۱ ص ۱۱۰۔ [2] ارشاد ص ۱۱۳

[3] نور الانوار ج ۱ ص ۱۰ [4] ارشاد حوالہ سابقہ

[5] ارشاد ص ۱۲۰، المستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵-۳۶۔ جمع وتحلی ج ۱ ص ۳۹، ۴۰، ۴۳۔ المختصر ابن حاجب شرح العضد، ج ۲ ص ۷۰۔ آمدی ج ۲ ص ۳۷، ۳۸۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۳۰۳، ۳۰۴۔ تقریباً تمام کتبِ اصول میں ان کا ذکر ملتا ہے۔

(۸) ۔ نکرہ موصوفہ بصفت عام، مثلاً ولعبد مؤمن یا قول معروف۔

البتہ حسب ذیل امور کے عموم میں اختلاف ہے۔

۱ ــــ نفی المساواۃ بین الشیئین، مثلاً لا یستوی اصحاب النار واصحاب الجنۃ۔

جمہور حنفیہ اور اصولیین وفقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک یہ عموم کی مقتضی ہے اور حنفیہ معتزلہ، غزالیؒ اور رازیؒ کے نزدیک یہ عام نہیں[1]

۲ ــــ فعل متعدی جب سیاقِ نفی یا سیاقِ شرط میں ہو اور مفعول مذکور نہ ہو، اور نہ کسی مفعول معین پر اس کی دلالت ہو۔ مثلاً لا أکلت، إن أکلت۔

مالکیہ، شوافع اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ عام ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ، قرطبی اور رازی کے نزدیک عام نہ ہوگا[2]

۳ ــــ جمع منکر۔ مثلاً رجال، مسلمون۔

جو لوگ عام کے لئے استغراق کو شرط قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک یہ عام نہیں، دوسروں کے نزدیک عام ہے۔[3]

شاہ صاحب نے کسی موقع پر الفاظ عموم کا استقصاء نہیں کیا۔ البتہ ایک موقع پر عام کی مثال میں حسب ذیل چیزیں لکھی ہیں۔

"الناس والمسلمون والقوم والرجال وأسماء الإشارۃ إذا عنت مستغرا الموصوف بوصف عام والمثنی بلا الجنس"[4]

ان مثالوں میں الناس المسلمون اور الرجال جموع معرفۃ باللام کی مثالیں ہیں، اور القوم اسم جمع معرف باللام کی۔

گویا اس موقع پر شاہ صاحب نے جن چیزوں کو صیغ عموم میں سے شمار کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

جمع معرف باللام، اسم جمع معرف باللام، اسماء اشارہ جبکہ ان کا صلہ عام ہو، موصوف بوصف عام، مثنی بلا الجنس۔

---

[1] ارشاد ص ۱۲۱۔ [2] ایضاً ص ۱۲۲

[3] التلویح ج ۱ ص ۳۳، التقریر ص ۶۰ [4] مجد ج ۱ ص ۱۳۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ان میں سے اسماء اشارہ کے سوا باقی تمام چیزیں متفقہ طور پر صیغ عموم میں سے شمار کی جاتی ہیں۔
البتہ اسماء اشارہ کا ذکر متداول کتب اصول میں صیغ عموم کی فہرست میں نہیں ملتا۔

عام کا حکم تخصیص سے قبل

اگر انتفاء تخصیص پر کوئی دلیل ہو، مثلاً "واللہ بکل شئ علیم" اور "للہ مافی السموات ومافی الأرض" میں دلیل عقل، تو عام کی دلالت اپنے ہر فرد پر بالاتفاق قطعی ہوتی ہے [۱]

اور اگر انتفاء تخصیص پر اس قسم کی کوئی دلیل نہ ہو تو شوافع اور احناف دونوں کے نزدیک عام اپنے تمام افراد پر دلالت کرتا ہے اور تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے [۲]

البتہ شوافع اور احناف کا اس میں اختلاف ہے کہ عام کی، اپنے ہر فرد پر یہ دلالت قطعی ہوتی ہے یا ظنی۔ شوافع کے نزدیک یہ دلالت ظنی ہوتی ہے [۳] اور احناف کے نزدیک قطعی [۴]

شاہ صاحب عام کی دلالت کو امام شافعیؒ کی طرح ظنی مانتے ہیں اور اس کے دلائل حسب ذیل ہیں:-

۱ — عام کی ظنیت کے سلسلہ میں شوافع کی دلیل یہ ہے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے کیونکہ اس میں بکثرت تخصیص ہوا کرتی ہے [۵] اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ:

---

[۱] محلی، شرح جمع وسبکی ج ۱ ص ۴۰۷، ۴۰۸۔
[۲] اصول بزدوی ص ۵۹ والتنقیح ج ۱ ص ۳۹۔
[۳] اصول بزدوی ص ۵۹ والتنقیح ج ۱ ص ۴۰۔ [۴] ایضاً
[۵] جمع وسبکی ج ۱ ص ۴۰۷، التنقیح مع التوضیح ج ۱ ص ۴۰۔

شوافع کی دلیل کے بارے میں احناف یہ لکھتے ہیں کہ اول تو یہی تسلیم نہیں کہ عام میں بکثرت تخصیص ہوا کرتی ہے۔ پھر اگر بالفرض ایسا ہو بھی تو محض احتمال تخصیص، عام کو قطعیت سے گرادینے کے لئے کافی نہیں کیونکہ یہ احتمال غیر ناشی عن دلیل ہے اور ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔
التنقیح والتلویح ج ۱ ص ۴۰، ۴۱۔

اس موقع پر اس طرف اشارہ بھی مناسب ہے کہ عام میں کثرت تخصیص کے بارے میں احناف وشوافع کا اختلاف دراصل اس پر مبنی ہے کہ دونوں کے نزدیک تخصیص کی تعریف مختلف ہے۔ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ احناف جسے تخصیص کہتے ہیں اس کے مطابق عام میں تخصیص کی کثرت ہو ہی نہیں سکتی اور شوافع جسے تخصیص بولتے ہیں اس کے مطابق عام میں کثرت تخصیص کا قول ناگزیر ہے۔

"ما من عام إلا وقد خص عنه البعض"

اور ظاہر ہے کہ جب کثرت تخصیص کی وجہ سے ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہو گیا تو احتمال کے ہوتے اس کی دلالت قطعی نہیں ہو سکتی۔

متداول کتب اصول میں، کثرت تخصیص کے سوا، اور کوئی دلیل، عام کی ظنیت کے لئے نہیں ملتی۔ اور عام میں کثرت تخصیص کا ذکر شاہ صاحب کے یہاں بعینہٖ موجود ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"العام بلحق التخصیص کثیراً" [۱]

دوسری جگہ اس سے بھی بڑی بات یہ لکھتے ہیں کہ

"الأصل فی العمومات التخصیص بمایناسب" [۲]

جب شاہ صاحب بھی عام میں کثرت تخصیص کے معترف ہیں بلکہ عمومات میں تخصیص ہی کو اصل قرار دیتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس سے جو نتیجہ شوافع نکالتے ہیں وہی شاہ صاحب کے یہاں بھی نکلے گا یعنی ان کے نزدیک بھی عام ظنی ہوگا۔

۲ — ایک مسئلہ یہ ہے کہ عام، خاص کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے یا نہیں جس کی ضروری تفصیل یہ ہے:-

(الف) خاص، احناف وشوافع دونوں کے نزدیک قطعی ہے۔

(ب) احناف وشوافع دونوں کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ ناسخ کو قوت میں کم از کم منسوخ کے برابر ہونا چاہئے اور عام کے بارے میں یہ معلوم ہو ہی چکا کہ احناف کے نزدیک قطعی ہے شوافع کے نزدیک ظنی۔

احناف چونکہ عام کو قطعی ہونے کی وجہ سے، خاص کے مساوی مانتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک یہ خاص کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے۔ اور شوافع چونکہ عام کو ظنی ہونے کی وجہ سے، خاص کے مساوی نہیں مانتے، اس لئے ان کے نزدیک یہ خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا۔

گویا عام کا خاص کے لئے ناسخ ہو سکنا یا نہ ہو سکنا دراصل فرع ہے اس مسئلہ کی کہ عام قطعی ہے یا ظنی اور شاہ صاحب اس اصل مسئلہ کے بارے میں اپنے خیال کا اظہار ان الفاظ میں فرماتے ہیں کہ

"العام لا ینسخ الخاص" [۳]

---

[۱] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۶۔ [۲] تفہیمات ص ۲۵ [۳] الفوز ص ۱۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جب فرع میں ان کی یہ رائے ہے تو ظاہر ہے کہ اصل میں بھی اس سے تخلف نہیں ہو سکتا۔

۳ — ایک موقع پر شاہ صاحب احناف کے چند اصول پر تنقید کرتے ہوئے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ "العام قطعی کالخاص" لکھتے ہیں۔

"إنهم أصلوا أن العام قطعي كالخاص، وخرجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى (فاقرؤوا ما تيسر من القرآن) وقوله صلى الله عليه وسلم "لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب" حيث لم يجعلوه مخصصا، وفي قوله صلى الله عليه وسلم "فيما سقت العيون العشر" الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم "ليس فيما دون خمسة أواق صدقة" حيث لم يخصوه به، ونحو ذلك من المواد. تدرون وعليهم قوله تعالى (فما استيسر من الهدي) وإنما هو الشاة فما فوقه، بيان النبي صلى الله عليه وسلم فكطوافي الجوب الخ"[1]

اسی تنقید کو زیادہ صریح اور زیادہ تند بناتے ہوئے دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"موضعان لبراعة الحكام مذهب قوم أصلوا چند قرا شيده ند مثل الخاص مبين فلا يلحقه البيان، العام قطعي كالخاص. . . ."[2]

اسی طرح کے چند مزید تراشیدہ اصول شمار کرانے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں:۔

"وغالبا سرمايا صول ايشان اظهار فرقي است در آنچه خلاف قواعد مشهور ايشان، وظاهر الرواية يافته شود، ايرادايشان كلام صحابه چه كار"[3]

اس سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر شاہ صاحب عام کو قطعی مانتے تو قطعی ماننے والوں پر اس طرح کی تلخ و تند تنقید ہرگز نہ کرتے۔

قصر العام علی بعض الافراد کی صورتیں

کلام کے ذریعہ قصر عام علی بعض افراد کی تین صورتیں ہیں۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۶۰
[2] قرۃ ص ۱۸۶
[3] ایضاً

۱ — کلام غیر مستقل کے ذریعے۔ اور اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ استثناء، شرط، صفت، غایت اور بدل البعض۔ [1]

۲ — کلام مستقل متصل کے ذریعے۔ [2]

۳ — کلام مستقل منفصل کے ذریعے [3]

شوافع کے نزدیک قصر عام کی یہ تمام صورتیں تخصیص کہلاتی ہیں[4]۔ لیکن احناف ان میں سے صرف دوسری صورت کو تخصیص کہتے ہیں[5]۔

پہلی صورت احناف کے نزدیک قصر عام کی صورت تو ہے لیکن وہ اسے تخصیص نہیں کہتے، بلکہ اس کی پانچوں قسموں کو انہی کے مستقل ناموں سے یاد کرتے ہیں[6]۔ اور تیسری صورت احناف کے

---

[1] التقریر ص ۱۰۵، ۱۰۷، مسلم مع فواتح ج ۱ ص ۳۳۲، اصول التشریع الاسلامی ص ۲۱۰۔
استثناء، متصل، مثلاً "من كفر بالله بعد إيمانه إلا من أكره"۔ شرط مثلاً "فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف" صفت مثلاً "ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم الآية"۔ غایت مثلاً "ولا تقربوهن حتى يطهرن" بدل البعض مثلاً "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" (اصول التشریع ص ۲۱۰)۔

[2] مثلاً "فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر" کہ جو شخص مکمل مہینہ گھر پر رہنے والے پر روزہ فرض ہے پھر اس کے ساتھ کلام مستقل متصل ہو جس نے مریض اور مسافر کو حکم من شهد سے خارج کر دیا کہ اس کے لئے رمضان میں افطار اور بعد میں قضا کو مباح کر دیا۔ (اصول التشریع ص ۲۱۰)۔

[3] مثلاً "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين" کہ اس سے وارثین اور غیر وارثین سب کے لئے وصیت واجب ہوئی۔ پھر جب آیات مواریث نازل ہوئیں تو حضور نے فرمایا "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث" لہٰذا والدین اور اقربین میں سے جو وارث ہوں وہ خارج ہو گئے۔ (ایضاً)۔

[4] ایضاً، بشرطیکہ وقت حاجت سے متاخر ہوں، وضع (اصول التشریع ص ۲۰۳)۔

[5] المنتقح والتوضیح ج ۱ ص ۳۲۔ التحریر ص ۱۰۱۔

[6] المنتقح والتوضیح حوالہ سابقہ۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نزدیک تخصیص کے بجائے نسخ کہلاتی ہے۔[1]

احناف و شوافع کے درمیان چونکہ تخصیص کی اصطلاح میں یہ فرق ہے، اسی لئے تخصیص کی تعریف بھی ان کے نزدیک مختلف ہے۔

تخصیص کی تعریف

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ احناف کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے:-

"بیان أنه أريد بعضه بمستقل قارن أي موصول"[2]

اور شوافع تخصیص کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:-

"قصر العام على بعض مسمياته"[3]

احناف اور شوافع کے نزدیک تخصیص کی اصطلاح میں، اس فرق ہی کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ احناف کے یہاں تخصیص کی قلت ہے اور شوافع کے یہاں اتنی کثرت کہ امام شافعیؒ نے یہاں تک فرمادیا "ما من عام إلا وقد خص عند البعض"[4]

شاہ صاحب کے نزدیک تخصیص کی تعریف کیا ہے، اس کی صراحت کہیں نظر سے نہیں گذری۔ لیکن اس سلسلہ میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تخصیص کا وہی مفہوم ہے جو امام شافعیؒ کے نزدیک ہے، اور اس کے قرائن حسب ذیل ہیں۔

۱ — "إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا" اور ان جیسے دوسرے عام نصوص کے بارے میں ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"واگر سمجھے گویکہ ایں ہر کلمات عموم است، یعنی کہ مراد بعض افراد دیگر باشد، گو ہمہ افراد بر بعض عدہ دارد..."[5]

---

[1] اصول السّرخسی ص ۲۱۳، عنزہ کے نزدیک بھی تخصیص اور نسخ کے درمیان فارق مقارنت اور تراخی ہے چنانچہ ابوالحسین بصری لکھتے ہیں "أما التخصيص فهو أن لا يدل على موجب مذهب أصحابنا لا بالمقارنة ولا بالتراخي" فالتخصيص في هذا "عبارة عن أن لا يبقى بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له مدخل في ذلك بإخراج واحد من التركات والنسخ هو إخراج بعض ما تناوله دليل شرعي بنفسه أو بقرينة تدل على معنى متراخ" (المعتمد ج ۱ ص ۲۵۱-۲۵۲)

[2] تحریر ص ۱۰۱۔

[3] التحریر لابن ہمام ج ۲ ص ۱۲۹۔ تحریر ص ۱۰۱۔ بعض احناف بھی یہی تعریف کرتے ہیں مثلاً صاحب مسلم ثبوت ص ۳۰

[4] نور الانوار مع قمر قرآن محمل ص ۹۷

[5] ازالہ ج ۲ ص ۱۰-۱۱۔

اس سے ضمنی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک "قصر العام على بعض أفراده" ہی کو تخصیص کہتے ہیں۔ اور بعض شوافع بھی تخصیص کی تعریف میں "على بعض مسمياته" کے بجائے "على بعض افراده" لکھتے ہیں۔[1]

۲ — جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، شاہ صاحب عام کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"العام يلحقه التخصيص كثيرا"[2]

اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ عام میں کثرت تخصیص ہو ہی نہیں سکتی تاوقتیکہ اس کے مفہوم کو شوافع کی طرح، عام نہ مانا جائے۔

۳ — ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله" منسوخ بقوله "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" قلت هو من باب التخصيص، بينت الآية المتأخرة أن المراد ما في أنفسكم من الإخلاص والنفاق..."[3]

اس سے معلوم ہوا کہ کلام متصل مخصص، شاہ صاحب کے نزدیک تخصیص ہوتا ہے نسخ نہیں۔

۴ — ایک حدیث میں ہے "ما سقته السماء ففيه العشر" دوسری حدیث میں ہے "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"

شوافع دوسری حدیث کو پہلی حدیث کے لئے مبین اور مخصص مانتے ہوئے، زمین کی پیداوار مقدار نصاب پانچ وسق قرار دیتے ہیں اور احناف کے نزدیک کوئی نصاب نہیں۔ کیونکہ وہ پہلی حدیث کو ناسخ قرار دیتے ہوئے اُسے دوسری حدیث کے لئے ناسخ مانتے ہیں۔

شاہ صاحب نے بھی، اس کی تصریح کے ساتھ ساتھ کہ احناف کے نزدیک کوئی مقدار نصاب نہیں ہے پانچ وسق کو مقدار نصاب مانا ہے اور اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ یہ مقدار ایک مختصر خاندان کے لئے سال بھر کو کافی ہوتی ہے[4]۔ اور پانچ وسق کو نصاب قرار دینا، اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ پہلی حدیث کو ناسخ کے بجائے مخصص مانیں۔

---

[1] غایۃ الوصول ص ۷۵

[2] الفوز ص ۱۶

[3] حجۃ ج ۲ ص ۴۳-۴۴

[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵-۱۳۶

[5] مسوی ج ۱ ص ۲۱۹

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس سے بھی معلوم ہوا کہ کلام مستقل منفصل سے عام کا قصر جسے احناف نسخ قرار دیتے ہیں شاہ صاحب کے نزدیک وہ بھی تخصیص ہے۔

عام کتاب کی خاص سنت سے تخصیص

اس پر اجماع ہے کہ سنت متواترہ سے عموم کتاب کی تخصیص جائز ہے[1] اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ خبر مشہور سے عموم کتاب کی تخصیص جائز ہے[2]

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ خبر واحد سے عموم کتاب کی تخصیص جائز ہے یا نہیں۔

امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں اور احناف کے عام مشائخ اور اکثر احناف جواز کے قائل نہیں[3]

خبر واحد سے بھی عام کتاب کی تخصیص کے مسئلہ میں شاہ صاحب امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

شاہ صاحب ایک جگہ اس ضمن میں کہ صدیق اکبرؓ اور فاروقؓ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی امت کے درمیان، قرآن سنت اور فقہ میں واسطہ ہیں، لکھتے ہیں:۔

"بعد قرآن عظیم و سنت عظیم علوم و اثار آنہا در احتیاج علم فقاہت عظیم توسط کبرائے امت درمیان تحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و سائلہ اند و فقہ آنست کہ حاق احتیاج آنہا را تعلیم فرماید مثلاً بیان کند ترتیب ادلہ بعد و ترتیب کتاب بر سنت، و تخصیص عام کتاب بخاص سنت و حمل مجمل کتاب بمفصل سنت چنانکہ صدیق اکبرؓ و فاروقؓ باتم وجہ درمیان آمدہ اند"[4]

یہاں شاہ صاحب نے اپنے خیالات کا اظہار مختلف انداز سے کیا ہے لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ محض تلخیص کے حاذی کی حکایت نہیں بلکہ خود شاہ صاحب کے اپنے خیالات ہیں اور یہاں تخصیص عام کتاب بخاص سنت کے الفاظ کا اطلاق بتاتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک ہر قسم کی سنت کے خاص سے کتاب کی تخصیص جائز ہے خواہ وہ آحاد ہی کیوں نہ ہو۔

علاوہ ازیں اگر اس پر غور کر لیا جائے کہ اس مسئلہ میں احناف و شوافع کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ کیا ہیں تو یہ بات خود بخود واضح ہو جائیگی کہ اس مسئلہ میں شاہ صاحب کا مسلک کیا ہے۔

---

[1] تمہید ج ۳ ص ۱۰۲ - ارشاد ص ۱۵۷ - [2] تمہید ج ۳ ص ۱۳ -
[3] اصول بزدوی و کشف ج ۳ ص ۲۹۹، التنقیح و التوضیح ج ۱ ص ۳۹، ۴۰ - [4] الازالہ (ن) ج ۲ ص ۵۲

اس مسئلہ میں احناف و شوافع کے اختلاف کی اصل وجوہ دو ہیں۔

ایک یہ کہ خبر واحد تو احناف و شوافع دونوں کے نزدیک ظنی ہے لیکن عام چونکہ احناف کے نزدیک قطعی ہے، اور ظنی سے قطعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی، اس لئے ان کے نزدیک خبر واحد سے عام کتاب کی تخصیص جائز نہیں اور شوافع کے نزدیک چونکہ عام ظنی ہے اور ظنی سے ظنی کی تخصیص ہو سکتی ہے اس لئے ان کے نزدیک عام کتاب کی خبر واحد سے تخصیص جائز ہے[1]

دوسری وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مخصص کا مقارن ہونا ضروری ہے، اور چونکہ خبر واحد عام کتاب کی مقارن نہیں ہوتی اس لئے وہ اس کی مخصص نہیں ہو سکتی اور شوافع کے نزدیک چونکہ مخصص کے لئے مقارن ہونا ضروری نہیں اس لئے وہ عام کتاب کی مخصص ہو سکتی ہے[2]

گویا عام کی قطعیت یا ظنیت اور مخصص کے لئے اقتران کا ضروری ہونا یا نہ ہونا یہ دو مسائل اصل ہیں اور یہ مسئلہ کہ عام کتاب کی خاص سنت سے تخصیص جائز ہے یا نہیں ان دو مسائل کی فرع ہے۔

شاہ صاحب کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ عام ان کے نزدیک ظنی ہے اور مخصص کا ان کے نزدیک مقارن ہونا ضروری نہیں۔ اور جہاں دو وجوہ کی بنا پر شوافع طرفدار ہے تخصیص کتاب کے قائل ہیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ شاہ صاحب قائل نہ ہوں اور اصل کا، شاہ صاحب کے نزدیک جو حکم ہے اسی کے مطابق فرع کا حکم ہو۔ واللہ اعلم

---

[1] التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۳۹، ۴۰۔
[2] التحریر ص ۲۰۰ -

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۵۔ حقیقۃ و مجاز

قرآن میں وقوعِ مجاز

استاد ابو اسحٰق اسفرائنی لغت عرب ہی میں وقوع مجاز کے خلاف ہیں اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ قرآن میں مجاز کا وقوع نہیں ہے۔ رافضی بھی ظاہریہ کے ہم خیال ہیں[۲] جمہور اہل علم قرآن میں بھی وقوع مجاز کے قائل ہیں[۳]۔

شاہ صاحب قرآن میں وقوع مجاز کے مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ ایک حدیث "فإذا غسل رجليه خرج كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء" کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"بایدد انست کہ خروج خطایا استعارہ است برائے حصول مغفرت نزد یک غسل بمضمونہ "اگر غطا فی الحقیقت جسمے است کہ باب مخروطی می شود وی رود۔ وبیں راہ قرآن وحدیث وکلام عرب نظائر بسیار است"[۴]

شاہ صاحب نے اگرچہ یہاں یہ فرمایا ہے کہ قرآن وحدیث میں استعارہ بکثرت واقع ہے لیکن اصطلاحاً استعارہ بھی مجاز ہی کی ایک شکل ہے جو علاقات مجاز میں سے مشابہت کے تحت آتا ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ اس لئے قرآن وحدیث میں استعارہ کا وقوع تسلیم کرنا، وقوع مجاز کا تسلیم کرنا ہے۔

ایک موقع پر باب الصلوٰۃ من الإیمان کے تحت لکھتے ہیں:۔

"قول اللہ عز وجل (وما كان الله ليضيع إيمانكم) يعني صلوتكم عند البيت" قبل صلاتہ إلى بيت المقدس"[۵]

ظاہر ہے کہ ایمان سے صلوٰۃ مراد لینا یہ مجاز ہے اور یہ مجاز قرآن میں واقع ہے۔ اور جب شاہ صاحب قرآن میں وقوع مجاز کے قائل ہیں، تو اس سے یہ خود بخود ثابت ہوگیا کہ وہ لغتِ عرب میں وقوع مجاز کے بھی قائل ہیں۔

---

[۱] المختصر ج ۱ ص ۲۷، آمدی ج ۱ ص ۲۳-۲۴۰، تحریر ص ۱۶۸۔ ارشاد ص ۲۲، ۲۳۔
[۲] آمدی حوالہ سابقہ
[۳] ارشاد وحوالہ سابقہ۔
[۴] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۹۔
[۵] شرح تراجم ص ۱۱-۱۳۔

مجاز کے لئے، علاقہ کی ضرورت

کسی لفظ سے اس کے مجازی معنی مراد لینے کے لئے، اس کے حقیقی اور مجازی معانی میں، کسی علاقہ کا ہونا، بالاتفاق علیہ شرط ہے۔ لیکن ان علاقوں کی تعداد کیا ہے اس میں اختلاف ہے۔ بعض ان کی تعداد بیس[۱] لکھتے ہیں، بعض پانچ[۲]، بعض بارہ[۳] اور بعض چھبیس[۴]۔

مجاز کے علاقوں میں سے بعض علاقوں کا ذکر شاہ صاحب کے یہاں بھی ملتا ہے، مثلاً لکھتے ہیں۔

۱ — "باب الجهاد من الإيمان" أي يمنع صاحبه عن ارتكاب المعاصي كما يمنع الإيمان فسمي إيمانا مجازا من باب تسمية الشيء باسم ما يقوم مقامه"[۵]

۲ — "باب من مضمضة من السويق": هذا الباب من قبيل الباب في الباب الأول دل على ما عقد له الباب السابق مع فائدة أخرى وهاهنا كذلك لأنه ثبت بهذا الباب عدم النقض من أكل السويق الذي عقد له الباب السابق، واستحباب المضمضة الذي علم منه فائدة أخرى وهو حمل الوضوء الوارد في السويق وسائر ما ست الذي على غسل الفم واليدين"[۶]

۳ — "فلا تعضلوهن أن ينكحن ازواجهن" اس کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

چوں ایں زناں رغبت کردند بایشاں وميل نمودند بایشاں باعتبار اولاً ازواجهن گفته شد مذکورہ عبارتوں میں شاہ صاحب نے تین علاقے ذکر کئے ہیں۔ پہلی عبارت میں تسمیۃ الشیٔ باسم ما یقوم مقامہ، دوسری عبارت میں تسمیۃ الشیٔ باسم الجزء۔ اور تیسری عبارت میں تسمیۃ الشیٔ باعتبار ما یؤول۔

ان میں سے پہلی عبارت میں فیہ سمی إیمانا مجازاً" پر اکتفاء کرتے ہوئے صراحت کے ساتھ علاقہ کا ذکر کرنے سے خصوصیت کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی مجاز کیلئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔

---

[۱] یعنی المشابهة، والكون فيه، والأول إليه، والمجاورة، والسلم والخانع (ص ۲۰۳)۔
[۲] یعنی سابقہ چاروں علاقے اور مشاکلت۔ (ایضاً)
[۳] المختصر علی المختصر ج (ص ۱۴۳، ۱۴۴)۔
[۴] شرح تراجم ص ۱۰۔
[۵] شرح تراجم ص ۲۹-۳۰۔
[۶] مصفیٰ ج ۲ ص ۵۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جمع بین الحقیقۃ والمجاز احناف کے نزدیک حقیقت و مجاز کے درمیان اس طرح جمع جائز نہیں کہ دونوں مقصود بالحکم ہوں[1]۔ جمہور اہل عربیت اور معتزلہ کی ایک جماعت کا مسلک بھی یہی ہے[2]۔ لیکن شوافع اسے جائز سمجھتے ہیں[3]۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ محققین شوافع اسے جائز نہیں سمجھتے[4]۔

شاہ صاحب جمع بین الحقیقۃ والمجاز کو جائز نہیں سمجھتے۔ چنانچہ ایک موقع پر "او لامستم النساء" آیہ کی تفسیر کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ ملامست کے اصل معنی ہیں "دست رسانیدن"۔ لیکن اس کا غالب استعمال، اس کے مجازی معنی یعنی جماع میں ہے۔

حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اسے بغرض جماع کے صرف "دست رسانیدن" کے معنی پر حمل کرتے ہیں۔ اس صورت میں مس مرأۃ ناقض وضو ہوگا اور آیت، نیابت تیمم اور غسل سے ساکت ہوگی۔

حضرت ابن عباسؓ اسے جماع کے معنی پر حمل کرتے ہیں۔ اس صورت میں آیت، نقض وضو سے ساکت ہوگی اور اس سے صرف غسل سے تیمم کی نیابت معلوم ہوگی۔

حضرت ابن عمرؓ غسل سے نیابت تیمم کے بھی قائل ہیں اور مس سے نقض وضو کے بھی۔ یعنی ان کے نزدیک لمس موجب تیمم ہے جماع کی صورت میں تیمم غسل کا نائب ہے اور مس کی صورت میں وضو کا۔

گویا حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ لمس کے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں، حضرت ابن عباسؓ مجازی اور حضرت ابن عمرؓ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی صورت اختیار کرتے ہیں۔

شاہ صاحب حضرت ابن عمرؓ کی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"واین توجیہ مدخول است بدیں معنی جمع بین الحقیقۃ والمجاز بین معنی المشترک"[5]

معلوم ہوا کہ شاہ صاحب جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی صحت کے قائل نہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب اس کے بھی قائل نہیں کہ مشترک کے، بیک وقت تمام معانی مراد لیے جائیں۔

---

[1] الفتح ج ۱ ص ۸۷۔ "التقریر ص ۱۷۳۔ مسلم ج ۱ ص ۲۱۶۔
[2] التقریر حوالہ سابقہ۔ ارشاد ص ۲۸
[3] التقریر و مسلم حوالہ جات سابقہ
[4] ارشاد حوالہ سابقہ
[5] منصفی ج ۱ ص ۲۶ / ۲۷

۶۔ امر و نہی

حکم کی تعریف اور اس کے اقسام حکم کی تعریف حسب ذیل الفاظ میں کی جاتی ہے۔

"الحکم خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف اقتضاء أو تخییراً"[1]

اور جہاں تک اس کے اقسام کا تعلق ہے، شوافع، صرف خطاب الٰہی کے اقتضاء اور تخییر کا لحاظ کرتے ہوئے حکم کی تقسیم اس طرح کرتے ہیں کہ اگر یہ اقتضاء، جازم اور حتمی ہو تو ایجاب ہوگا اور غیر جازم اور ترجیحی ہو تو ندب۔ اور اگر کف جازم اور حتمی ہو تو تحریم اور غیر جازم اور ترجیحی ہو تو کراہت اور تخییر ہو تو اباحت[2]۔

اسی طرح شوافع کی تقسیم کے مطابق احکام کی پانچ قسمیں ہوں گی۔ وجوب، ندب، تحریم کراہت اور اباحت۔

احناف حکم کی تقسیم میں دلیل کی حالت کا بھی اعتبار کرتے ہیں کہ اگر طلب جازم، دلیل قطعی سے ہو تو افراض اور تحریم ہوگا اور اگر دلیل ظنی سے ہو تو ایجاب۔ اور کراہت تحریم[3]۔

اس طرح احناف کے نزدیک احکام کی سات قسمیں ہوں گی[4]۔ فرضیت، وجوب، ندب، تحریم، کراہت تحریم، کراہت تنزیہ اور اباحت۔

بحر العلوم لکھتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان یہ اختلاف صرف تسمیہ کا اختلاف ہے معنوی اختلاف نہیں[5]، کیونکہ شوافع جسے واجب کہتے ہیں اس میں احناف کا فرض "اور جسے حرام کہتے ہیں اس میں احناف کا مکروہ تحریمی بھی داخل ہے۔ اور جسے کراہت کہتے ہیں وہی احناف کے نزدیک کراہت تنزیہ ہے۔

---

[1] مسلم ج ۱ ص ۵۵۔ نیز جمع ج ۱ ص ۳۶، ۳۹ بتغیر الفاظ
[2] مسلم حوالہ سابقہ ص ۵۷۔ جمع حوالہ سابقہ ص ۷۹، ۸۳۔
[3] مسلم ج ۱ ص ۵۸ [4] فواتح ج ۱ ص ۵۸ [5] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب حکم کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"کون الشئ بحیث یطلب منہم ویذمون عند و یجبرون فیہ أیاما شئت فقل ھو الحکم والطلب" [1]

اس عبارت میں "ایما شئت فقل" کے الفاظ بتاتے ہیں کہ شاہ صاحب نے حکم کی اصطلاحی تعریف کو چنداں اہمیت نہیں دی، ایک جو کچھ کہا ہے اس میں حکم کی تعریف کی وہ باتیں بھی آگئی ہیں جو سب سے زیادہ اہم ہیں۔

حکم کی جو تعریف اصولیین اہل سنت کرتے ہیں اس میں دو ہی باتیں خاص ہیں۔ اقتضاء اور تخییر کیونکہ انہی دو باتوں پر حکم کی جملہ اقسام کا مدار ہے۔

اور شاہ صاحب کے "یجبت یطلب منہم ویذمون عند" کے الفاظ اقتضاء کے قائم مقام ہیں اور "یجبرون فیہ" میں تو تخییر کی صراحت ہے ہی۔

حکم کے اقسام کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"فالأحکام مجملۃ إیجاب وندب وإباحۃ وکراھیۃ وتحریم" [2]

معلوم ہوا کہ حکم کی جو تقسیم شوافع کرتے ہیں وہی تقسیم شاہ صاحب کے یہاں بھی ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"وکم کصفات کمال وإطلاق ظاہر شرعہ افضل است از کے کہ افضلیت او بقیاس یا خبر واحد ثابت شود چنانکہ فرق نہادہ اند در فرض وواجب" [3]

یہاں اگرچہ شاہ صاحب نے فرض وواجب کی اصطلاحات ذکر کیں اور ان کا فرق بھی بتادیا لیکن "فرق نہادہ اند" میں ضمیر جمع، احناف کے سوا اور کسی کی طرف راجع نہیں، اور اگر خود شاہ صاحب کے نزدیک فرض اور واجب میں یہ فرق ہوتا تو وہ "فرق است" کے الفاظ استعمال کرتے۔

ایک موقع پر لکھتے ہیں: "کلمہ کتب علیکم الصیام دلالت می کند بر فرضیت صوم چنانچہ کلمہ کتب در سائر قرآن نیز بر وجوب دلالت می کند و ایں کلمہ نص است بر فرضیت" [4]

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۳ [2] ایضاً

[3] قرہ ص ۱۰ [4] مصفی ج ۱ ص ۲۳۳۔

کلمہ کتب کے بارے میں یہ کہنا کہ صیام کے موقع پر اس سے صوم کی فرضیت ثابت ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ کہنا کہ پورے قرآن میں یہ کلمہ وجوب پر دلالت کرتا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شوافع کی طرح شاہ صاحب کے نزدیک بھی فرض اور واجب میں احناف جیسا فرق نہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک امر ونہی کی مختلف صورتیں

ایک موقع پر شاہ صاحب تبلیغ نبوی ﷺ کے مختلف طریقے تحریر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایجاب وتحریم کی صرف یہی صورت نہیں ہوتی کہ ان کے لئے امر ونہی کے صیغے استعمال کئے جائیں بلکہ بعض دوسرے امور بھی ایجاب وتحریم ہیں، امر ونہی کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں حسب ذیل تین امور ذکر کئے ہیں:۔

۱ — دعا، مثلاً۔ رحمہ اللہ من فعل کذا۔

۲ — لعن، مثلاً۔ لعن اللہ من فعل کذا۔

۳ — إخبار، جبکہ اس کے ساتھ کمال رضا یا کمال کراہت کو بتانے والے قرائن شامل ہوں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح فرمائیں کہ بنی اسرائیل میں فلاں واقعہ ہوا اور اس کے ساتھ ہی اس واقعہ کی پورے طور پر تحسین یا تقبیح بھی فرمائیں۔

إخبار کے متعلق شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شریعت میں ایجاب وتحریم کے افادہ کے لئے إخبار صیغۂ امر ونہی کے مرادف ہوا کرتا ہے اور شریعت میں اس کے نظائر کثرت سے موجود ہیں۔

مثلاً آنحضرت کا اس طرح فرمانا کہ من أخلاق الأنبیاء أو الملائکۃ أو المؤمنین کذا أو کذا، رأیت فی الجنۃ من فعل کذا، فعل رجل کذا أو کذا فعقل لہ، إخبار کی یہ تمام صورتیں وجوب یا ندب کے طور پر ان چیزوں کا امر ہوا کرتی ہیں۔

اسی طرح آپ کا اس طرح فرمانا کہ من أفعال الشیاطین وأخلاق المنافقین کذا أو کذا، رأیت فی النار من فعل کذا، فعل رجل کذا أو کذا فعذب، إخبار کی یہ تمام صورتیں تحریم یا کراہت کے طور پر ان چیزوں کی نہی ہوا کرتی ہیں۔ [1]

---

[1] قرۃ ص ۲۳۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

امر و نہی کا اقتضاءِ ضد

اہل اصول، احناف، شوافع اور محدثین میں سے جمہور کے نزدیک شیٔ معین کا امر نہی ہوگا اس شیٔ معین سے جو اس کی ضد ہو، خواہ ضد ایک ہو، مثلاً ایمان کا امر کیا تو کفر سے نہی ہوگی اور اگر حرکت کا امر کیا تو یہ سکون سے نہی ہوگی، یا اضداد متعدد ہوں، مثلاً قیام کا امر کیا تو یہ قعود، اضطجاع اور سجود سب سے نہی ہوگی۔ [1]

بعض کے نزدیک امر بالشیٔ نہی عن الضد ہوگا، امر ایجابی میں بھی اور امر ندبی میں بھی، امر ایجابی کی ضد میں نہی، نہی تحریم ہوگی اور امر ندبی میں نہی کراہت اور بعض کے نزدیک یہ صرف امر ایجابی کے ساتھ مخصوص ہے۔ [2]

اس میں بھی اختلاف ہے کہ امر حرمت ضد کا مقتضی ہوتا ہے یا کراہت ضد کا، اور نہی وجوب ضد کی مقتضی ہوتی ہے یا ضد کے سنت موکدہ ہونے کی، اس میں دونوں قول ہیں۔ [3]

صدر الشریعہ نے اس اختلاف کو اس طرح حل کیا ہے کہ اگر امر کی ضد سے، امر کا مقصود فوت ہوتا ہے تو وہ ضد حرام ہوگی، ورنہ مکروہ اور اگر نہی کی عدم ضد سے نہی کا مقصود فوت ہوتا ہو، تو وہ ضد واجب ہوگی ورنہ سنت موکدہ۔ [4]

نہی عن الشیٔ بعض کے نزدیک امر بالضد کی مقتضی ہوتی ہے، بعض کے نزدیک نہیں ہوتی [5] اور بعض نے اس میں سکوت کیا ہے۔ اشعری اور ان کے متبعین کی حد سکوت ہی منسوب ہے۔ [6] معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ امر بالشیٔ نہی عن الضد نہیں اور نہی عن الشیٔ امر بالضد نہیں۔ [7]

شاہ صاحب مجدد نے "باب الأحكام التي يجبر بعضها بعضا" میں لکھتے ہیں:۔

"إذا نهى عن شيء اقتضى ذلك أن يومر بضده وجوبا أو ندبا باختلاف مقتضى الحال وإذا أمر بشيء اقتضى ذلك أن ينهى عن ضده فلذا أمر بصلوة الجمعة والسعي إليها، وجب أن ينهى عن الاشتغال بالبيع ونحوه كما سبق حينئذ" [8]

---

[1] ارشاد ص ۱۰۱، ۱۰۳۔ [2] ایضاً [3] مسلم ج ۱ ص ۹۷
[4] الشریعہ ج ۱ ص ۲۲۳ [5] مسلم ج ۱ ص ۹۷ [6] ارشاد ص ۱۰۱، ۱۰۲۔
[7] ایضاً۔ واعلم ان بعض بصری کہتے ہیں "ذهب قوم إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده وخالفهم آخرون على ذلك وإليه ذهب قاضي القضاة وأصحابنا" (المعتمد ج ۱ ص ۱۰۷)
[8] حجۃ ج ۱ ص ۱۰۸۔

۱ — نهی عن الشیٔ أمر بالضد کی مقتضی ہوتی ہے۔ اور یہ امر اقتضائے حال کے مطابق امر وجوب بھی ہو سکتا ہے اور امر ندب بھی۔ یعنی اگر نہی تحریم ہے تو اس کی ضد کا امر امر وجوب ہوگا اور اگر نہی کراہت ہے تو امر مندوب۔

۲ — أمر بالشیٔ نہی عن الضد کا مقتضی ہوتا ہے۔

لیکن یہ ضد، نہی تحریم ہوگی یا نہی کراہت، اس کی صراحت شاہ صاحب نے نہیں فرمائی۔ شاہ صاحب نے اس سے سکوت، غالباً اس اختلاف پر کیا ہے کہ وہ پہلے نہی کے بارے میں جو کچھ فرما چکے ہیں اسی کے عکس کا اجرا یہاں بھی کر لیا جائے گا۔ یعنی یہ کہ امر کی ضد، حسب اقتضائے حال نہی تحریم بھی ہو سکتی ہے اور نہی کراہت بھی۔ اور اگر امر امر وجوب ہے تو اس کی ضد کی نہی، نہی تحریم ہوگی، ورنہ نہی کراہت۔

امر بالشیٔ، نہی ضد کا مقتضی ہوتا ہے۔ شاہ صاحب نے اس کی جو مثال دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امر اگرچہ نہی ضد کا مقتضی ہوتا ہے، لیکن ضد کی یہ نہی خود شارع کی جانب سے کوئی جاتی ہے۔ چنانچہ "یا أیها الذین آمنوا إذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا إلی ذکر الله" میں سعی کے امر نے اس کا تقاضا کیا کہ اس وقت بیع اور مکاسب نہیں ہونی چاہئے جیسا کہ "وذروا البیع" کہہ کر اللہ تعالیٰ نے یہ نہی خود فرما دی۔

لیکن اگر شارع ضد امر کی نہی نہ کرے تو بھی شاہ صاحب کے نزدیک تقاضائے امر کی وجہ سے وہ ضد منہی عنہ ہوگی یا نہیں، اس کے بارے میں اس مثال نے "تیز پوشمر بضده" اور نہی عن ضدٍ کے الفاظ نے اشتباہ پیدا کر دیا ہے۔

لیکن چونکہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ امر خود ضد کی نہیں کا مقتضی ہوتا ہے اور شاہ صاحب کبھی جمہور کی مخالفت نہیں کرتے، اس لئے شاہ صاحب کو بھی اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہونا چاہئے۔

مامور بہ کا حسن و قبح

اس پر امت کا اجماع ہے کہ اللہ کے سوا کوئی آمر و حاکم نہیں اور اس کے حکم کے سوا کوئی حکم نہیں۔ [1] اور یہ مسئلہ کہ عقل تحسین یا تقبیح کرتی ہے

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۴۱، منتہیٰ ص ۹۷، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۲۵۔ عام طور سے معتزلہ کی جانب منسوب کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حاکم عقل ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ کوئی عقلی سلام اسی بات کے کہنے کی جرأت نہ کرے گا۔ (معتزلہ در اصل یہ کہتے ہیں کہ عقل، امر کے بعض احکام کی معرف ہے خواہ شرع وارد ہو یا نہ ہو۔ اور یہ بات بعض اکابر احناف سے بھی منقول ہے۔ (فواتح ج ۲ ص ۲۵)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یا نہیں، دراصل اسی پر متفرع ہے کہ حاکم اللہ ہے یا کوئی اور ہے۔

اشیاء کے حسن یا قبیح ہونے کے تین اعتبارات ہیں اور ان میں سے محل تنازع صرف ایک صورت ہے

۱ — صفت کمال اور صفت نقصان کے اعتبار سے بھی اشیاء حسن اور قبیح ہوتی ہیں [1] مثلاً علم حسن ہے اور جہل قبیح [2] کیونکہ علم صفت کمال ہے اور جہل صفت نقصان۔ حسن و قبیح کا اس اعتبار سے عقلی ہونا سب کے نزدیک متفق علیہ ہے [3]

۲ — طبیعت اور دنیاوی غرض کی ملائمت اور منافرت کے اعتبار سے بھی اشیاء حسن اور قبیح ہوتی ہیں [4] مثلاً دوا کو پینا حسن ہے اور ظلماً اموال لینا قبیح ہے [5]۔ یا جیسے یہ کہ دیا جانا اچھا ہے کہ ظالم سلطان کی موافقت حسن ہے اور اس کی مخالفت قبیح [6]

حسن و قبیح کا اس اعتبار سے عقلی ہونا بھی سب کے نزدیک متفق علیہ ہے [7]۔

۳ — اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب یا عقاب کے استحقاق کے اعتبار سے بھی اشیاء حسن اور قبیح ہوتی ہیں [8] محل نزاع دراصل یہی صورت ہے اور اس میں حسب ذیل تین اقوال ہیں۔

۱ — اشاعرہ کے نزدیک اس اعتبار سے حسن و قبیح شرعی ہے [9] عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں [10]۔ یعنی شریعت نے جس کام کا امر کیا ہے وہ حسن ہے اور جس کی نہی کی ہے وہ قبیح ہے۔ اور اگر شریعت اس کے برعکس حکم دیتی تو حسن قبیح ہو جاتا اور قبیح حسن [11]

۲ — معتزلہ کے نزدیک اس اعتبار سے حسن و قبیح عقلی ہے [12] یعنی عقل میں حسن و قبیح کے کاشف ہونے کی صلاحیت ہے اور یہ ضروری نہیں کہ ورود شرائع کے ذریعہ جب اللہ کا حکم ہو تب ہی ان کا

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۴۱ — [2] جمع ج ۱ ص ۵۷، مسلم ج ۱ ص ۲۵، ارشاد ص ۷
[3] نہایۃ الاصول ج ۱ ص ۸۵ — [4] فواتح حواشی سابقہ
[5] جمع، مسلم، ارشاد حواشی سابقہ — [6] ایضاً
[7] مسلم وارشاد، حواشیات سابقہ — [8] قواعد الاصول ص ۶۶
[9] مسلم ج ۱ ص ۵۱
[10] نہایۃ الاصول ج ۱ ص ۸۵، مسلم حواشی سابقہ۔

حسن و قبیح اذعان میں اللہ کا حکم معلوم ہو [1]۔ البتہ عقل جن چیزوں کا حسن و قبیح ضرورۃً جانتی ہے مثلاً صدق نافع کا حسن، یا نظراً جانتی ہے مثلاً صدق ضار کا حسن تو ان میں شرع مؤکد ہوتی ہے اور جن چیزوں کا حسن و قبیح عقل سے ضرورۃً یا نظراً نہیں معلوم ہوتا مثلاً رمضان کے آخری دن کے روزے کی فرضیت اور یکم شوال کے روزے کی تحریم تو ان میں شریعت بالعقل مخفی حسن و قبیح کی مظہر ہوتی ہے [2]

۳ — احناف کے نزدیک بھی (جو عقائد میں ماتریدی ہیں) اس اعتبار سے حسن و قبیح عقلی ہے، بایں معنی کہ ان کی معرفت شرع پر موقوف نہیں [3]

لیکن احناف اور معتزلہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ عقلی حسن و قبیح بندہ کے لئے، اللہ کی طرف سے حکم کو واجب نہیں کرتا، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے استحقاق حکم کا موجب ہے، پس حاکم اللہ ہے اور اس کے حکم کی کاشف اس کی شریعت ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک اللہ کی طرف سے حکم کو واجب کرتا ہے [4]

شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے کہ

۱ — لاحاکم سواہ فلیس للعقل حکم فی حسن الاشیاء وقبحہا وکون الفعل سبب الثواب والعقاب، إنما حسن الاشیاء وقبحہا بقضاء اللہ تعالیٰ وحکمہ وکیف نعلل امرا فمنہا ما یدرک العقل وجہہ ومصلحتہ ومناسبتہ للثواب والعقاب ومنہا ما لا یدرک إلا بإخبار الصادق عن اللہ تعالیٰ [5]

---

[1] نہایۃ الاصول ج ۱ ص ۸۵ معتزلہ کا قول دراصل ان کے اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ وہ اللہ کے لئے مصالح اور مفاسد کی رعایت کو واجب قرار دیتے ہیں۔ (ایضاً)
[2] ایضاً۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ حاکم تو اللہ ہی ہے اور اس کی شریعت ہے۔ احناف صرف اس میں ہیں کہ عقل — [3] مسلم ج ۱ ص ۲۵
[4] مسلم ج ۱ ص ۲۵۔ اشاعرہ معتزلہ اور احناف کے اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جن مواقع پر شارع نے کوئی حکم نہیں دیا مثلاً ورود شرع سے قبل کی حالت، اس موقع پر اشاعرہ اور احناف کے نزدیک کوئی حکم ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک شرع وارد نہ ہوا اور افعال ہوں تب بھی احکام واجب ہوں گے۔ مسلم حواشی سابقہ اور اس مسئلہ میں جو مسلک احناف کا ہے وہی اشاعرہ کا بھی ہے چنانچہ علامہ عزکانی لکھتے ہیں "اعلم أنہ لا خلاف فی کون الحاکم الشرع بعد البعثۃ وبلوغ الدعوۃ، أما قبل ذلک فقالت الأشعریۃ لا یتعلق لہ سبحانہ حکم بأفعال المکلفین فلا یوصف کفرہا بکونہ حراما ولا إیمانہا بکونہ واجبا ولا العقل فی صفۃ حسن أو قبح لذاتہ أو لصفۃ أو لوجوہ واعتبارات علی اختلاف بینہم فی ذلک قالوا والشرع ہو الکاشف عما أدرکہ العقل قبل ورودہ (ارشاد ص ۷)
[5] حجۃ اللہ البالغہ ص ۳۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ — لیس الأمر علی ماظن أن حسن الأفعال وقبحها بمعنی استحقاق الفاعل الثواب والعقاب من کل وجہ، ولأن الشرع وظیفتہ الإخبار عن خواص الأفعال علی ما ھی علیہ دون إنشاء الإیجاب والتحریم بمنزلۃ طبیب یصف خواص الأدویۃ وأنواع المرض فإنہ ظن فاسد تجسّسہ السنۃ بادی الرأی، کیف وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قیام رمضان حتی خشیت أن یکتب علیکم وقال: إن أعظم المسلمین جرما من سأل عن شیء لم یحرم علی الناس فحرم من أجل مسألتہ، إلی غیر ذلک من الأحادیث. کیف ولو کان کذلک لجاز إفطار المقیم الذی یتعانی تعاطی المسافر لکان الخروج المبقی علیہ الرخص ولم یجز إفطار المسافر المتوغہ وکذلک سائر الحدود التی حدھا الشارع [1]

شاہ صاحب کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک۔

۱ — اللہ کے سوا کوئی حاکم نہیں۔

۲ — استحقاق ثواب وعقاب کے اعتبار سے اشیاء کے حسن وقبح میں عقل کو کوئی دخل نہیں بلکہ اشیاء کا حسن وقبح اللہ کے حکم پر موقوف ہے کہ اس نے لوگوں کو ان کا مکلف بنایا۔ البتہ ان میں سے بعض کی وجوہ ومصلحت اور ثواب وعقاب کے ساتھ ان کی مناسبت کو عقل بھی دریافت کرلیتی ہے، اور بعض میں یہ وجوہ ومصلحت اور مناسبت صرف اس طرح معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے رسول بتادیں۔

۳ — یہ سمجھنا کہ استحقاق ثواب وعذاب کے اعتبار سے حسن وقبح بہ اعتبار سے عقلی ہے اور شریعت کا کام انشاء ایجاب وتحریم کے بجائے، صرف یہ ہے کہ جس طرح طبیب دواؤں اور مختلف امراض کے وہ خواص بتادیا کرتا ہے جو ان میں پہلے سے موجود ہیں، اسی طرح شریعت بھی اعمال کے ان خواص سے آگاہ کردیا کرتی ہے جو ان میں پہلے سے موجود ہیں۔ یہ گمان فاسد ہے اور سنت سے واضح طور پر اس کی تردید ہوتی ہے۔

شاہ صاحب نے اس کی تردید کے لئے تین خاص دلائل ذکر کئے ہیں جن کی تفصیل سے قبل یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ حکم کی تقسیم معتزلہ کس طرح کرتے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک اختیاری افعال کی تین قسمیں ہیں: (۱) جنھیں فعل حسن سمجھے (۲) جنھیں قبیح سمجھے

[1] حجۃ اللہ ج ۱ ص ۶۔

(۳) جنھیں نہ حسن سمجھے نہ قبیح۔

جن افعال کو عقل حسن سمجھے، اگر فعل اور ترک کے لحاظ سے ان کا فعل اور ترک مساوی ہو تو اسے وہ مباح کہتے ہیں اور اگر اس کا فعل، اس کے ترک پر راجح ہے تو اگر اس کے ترک پر مذم لاحق ہو تو اسے وہ واجب کہتے ہیں خواہ وہ مقتضی لفظ ہو جیسے ایمان یا مقتضی لغیرہ جیسے وہ فکر جو اللہ کی معرفت تک مفضی ہو اور اگر اس کے ترک پر ذم لاحق نہ ہو تو اسے وہ مندوب کہتے ہیں۔ اور جس عقل جسے قبیح سمجھے تو اگر اس کے فعل پر مذم لاحق ہو تو اسے وہ حرام کہتے ہیں ورنہ مکروہ۔ اور عقل جسے نہ حسن سمجھے نہ قبیح تو اس میں ان کا اختلاف ہے بعض اسے حرام کہتے ہیں بعض مباح اور بعض توقف کرتے ہیں [1]

شاہ صاحب نے جس طرح معتزلہ کے گمان فاسد کی تردید کی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ

(الف) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کی راتوں میں، مسجد نبوی میں نوافل کے لئے قیام ترک کیا اور ترک کی وجہ یہ بتائی کہ مداومت سے اندیشہ تھا کہ کہیں وہ فرض نہ ہو جائے۔

اب اگر یہ قیام عقلی طور پر حسن کے اس درجہ میں ہوتا جس کے ترک پر مذم لاحق ہوتا ہے تو معتزلہ کے مذہب کے مطابق اسے ابتداءً ہی سے واجب ہونا چاہئے تھا اور اگر اس درجہ میں نہیں تو اسے آخر تک مندوب رہنا چاہئے تھا اور مداومت اور ترک مداومت سے اس میں فرق واقع نہ ہونا چاہئے تھا۔ لیکن ابتداءً مندوب ہونا اور مداومت کی وجہ سے اس کے وجوب کا اندیشہ، اس پر دلالت کرتا ہے کہ اشیاء اور افعال کے حسن وقبح اور حسن وقبح کے درجات کا مدار عقل پر نہیں بلکہ اللہ کے حکم پر ہے۔

(ب)۔ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ ہے جس نے کسی ایسی چیز کی بابت سوال کیا جو مسلمانوں پر حرام نہ تھی اور وہ اس کے سوال کرنے پر حرام ہوگئی۔

جو چیز عقلاً ایسی قبیح ہے کہ اس کے فعل پر ذم لاحق ہو تو اسے ابتداءً ہی سے حرام ہونا چاہئے سوال اور عدم سوال کو اس پر اثر انداز نہ ہونا چاہئے۔ لیکن اگر ایک چیز ابتداءً مباح ہے اور سوال کی وجہ سے وہ حرام ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ کسی چیز کی اباحت اور حرمت یا حسن وقبح اور ان کے درجات میں عقل کو دخل نہیں بلکہ وہ اللہ کے حکم پر موقوف ہے۔

[1] آمدی ج ۱ ص ۴۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ج)۔ اگر احکام کا مدار ان کے حسن و قبح کی وجہ سے، محض عقل پر ہوتا، تو جس مقیم کو، اقامت کی حالت میں مسافر کی سی مشقت ہوتی ہو اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہوتی، اور خوش حال مسافر جسے سفر میں مشقت نہیں ہوتی اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت نہ ہوتی، کیونکہ رخصت کا مدار مشقت پر ہے، اور عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں مشقت ہو، وہاں رخصت ہو، جہاں مشقت نہ ہو رخصت نہ ہو۔

لیکن جب شریعت نے اس کے برعکس حکم دیا تو معلوم ہوا کہ اشیاء و افعال اور ان کے حسن و قبح کا مدار عقل کے بجائے اللہ کے حکم پر ہے۔

اشیاء اور افعال کے حسن و قبح کے معاملہ میں شاطبی صاحب کا یہ مسلک بالکل ویسا ہی ہے جیسا اہل سنت کا مسلک ہے خواہ وہ اشاعرہ ہوں یا ماتریدیہ۔ کیونکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مسلک میں نتیجۃً کوئی فرق نہیں۔ اور اہل سنت کا مسلک خود شاطبی صاحب کے اپنے الفاظ میں یہ ہے:۔

"الحسن والقبیح بمعنی کون الفعل سبب الثواب والعقاب شرعیان عند أهل السنة"[1]

[1] تقنیات ص ۲۳۔

۷۔ مطلق و مقید

مطلق و مقید کی تعریف مطلق کی تعریف عموماً دو طرح پر کی جاتی ہے۔

۱ — "مادل علی الماهیة بلاقید"[2]

۲ — "مادل علی شائع فی جنسه"[3]

مقید چونکہ مطلق کا مقابل ہے، اس لئے اس کی تعریف بھی دو طرح پر کی جاتی ہے۔

۱ — "ماادل علی الماهیة بقید من قیودها"[4]

۲ — "ماادل کا علی شائع فی جنسه"[5]

مطلق کا مقید پر حمل خطاب اگر مطلق ہو، مقید نہ ہو، تو اسے اس کے اطلاق پر حمل کیا جائے گا اور اگر مقید ہو تو اسے تقیید پر حمل کیا جائے گا۔[6]

لیکن اگر ایک جگہ مطلق ہو، دوسری جگہ مقید، تو اس کی چند صورتیں ہیں:۔

۱ — مطلق و مقید، سبب اور حکم دونوں میں مختلف ہوں، اس صورت میں بالاتفاق مطلق کا مقید پر حمل نہ ہوگا۔[7]

۲ — سبب اور حکم دونوں میں متحد ہوں، تو اگر اطلاق و تقیید نفس سبب میں ہو تو احناف کے نزدیک

---

[2] ارشاد ص ۱۶۳۔

[3] المختصر لابن حاجب ج ۲ ص ۱۵۵۔ اصل یہ ہے کہ مطلق کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور اضافی۔ پہلی تعریف مطلق حقیقی کی ہے۔ دوسری مطلق اضافی کی۔ اور تقسیم و تعریف کی یہی صورت مقید میں ہے (ایضاً، الابہاج ج ۲ ص ۲۷) علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ نکرہ فی موضع الاثبات کو مطلق کہتے ہیں۔ (آمدی ج ۲ ص ۱۱۱)۔ علامہ نسفی نے بھی یہی لکھا ہے (المنار ج ۱ ص ۱۲۸)۔

[4] ارشاد حوالہ سابقہ [5] ایضاً

[6] ایضاً۔ التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۶۳

[7] ارشاد ص ۱۶۴۔ مثلاً کفارۂ قتل میں "فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین" اور کفارۂ یمین میں "فمن لم یجد فصیام ثلثة أیام" (اصول التشریع الاسلامی ص ۲۰۲)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک پر عمل واجب ہوگا اور شوافع کے نزدیک محمول ہوگا[1]۔ اور اگر اطلاق و تقیید حکم میں ہے، تو ثبوت میں بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول ہوگا[2] اور نفی میں بالاتفاق محمول نہ ہوگا[3]۔

۳ — حکم میں مختلف ہوں، تو خواہ سبب میں متحد ہوں یا نہ ہوں، اور خواہ دونوں اثبات ہوں یا دونوں منفی، یا ایک اثبات ہو، دوسرا منفی، تو بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا۔[4]

۴ — حکم میں متحد اور سبب میں مختلف ہوں تو احناف کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا، شوافع کے نزدیک محمول ہوگا[5]۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مطلق کے مقید پر حمل اور عدم حمل کی بعض صورتیں تو متفق علیہ ہیں اور بعض میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ مختلف فیہ صورتوں کا حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مطلق، مقید پر اس وقت محمول ہوگا جب حکم اور سبب دونوں میں اتحاد ہو اور اطلاق و تقیید سبب میں نہ ہو بلکہ حکم میں ہو۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب حکم میں اتحاد ہو تو مطلق مقید پر محمول ہوگا، خواہ سبب میں اتحاد ہو یا نہ ہو اور خواہ اطلاق و تقیید سبب میں ہو یا حکم میں۔

---

[1] التوضیح و التوضیح ج ۱ ص ۶۳، خضری اصول الفقہ ص ۲۱۳۔

[2] التوضیح و التوضیح حوالہ سابقہ۔ مثلاً ایک موقع پر کہا "إن ظاهرت فأعتق رقبة" اور دوسرے موقع پر کہا "إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة" (ظہار ص ۱۶۴) اس صورت میں عمل بالاتفاق کے باوجود احناف و شوافع کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ احناف اس عمل کو نسخ قرار دیتے ہیں اور شوافع بیان — (المستصفیٰ ج ۲ ص ۱۸۵، ۱۸۶، الاسنوی ج ۲ ص ۱۲۸)۔

[3] المنتقیٰ ج ۳ ص ۳۰، مثلاً "لا تعتق رقبة" اور "لا تعتق رقبة كافرة" (ایضاً)۔

[4] آمدی، ج ۲، ۱۱۳، مثلاً "أنس يتيما" اور "أطعم يتيما عالما" (ارشاد ص ۱۶۵)

اس حکم سے صرف ایک صورت مستثنیٰ ہے۔ وہ یہ کہ مثلاً کفارۂ ظہار میں کہا "أعتق رقبة" پھر کہا "لا تعتق رقبة كافرة" تو بالاتفاق رقبۂ مطلقہ کو رقبۂ مقیدہ کی طرف منصرف کیا جائے گا (آمدی، ابن حاجب، المنتہیٰ ص ۱۴۳)

[5] ارشاد ص ۱۶۵، ابوالحسین بصری کا مسلک بھی یہی ہے (المعتمد ج ۱ ص ۳۴۰) بعض شوافع کہتے ہیں کہ اس حمل کے لئے کسی دوسری دلیل کی ضرورت نہیں بلکہ ایک کی تقیید دوسرے کی تقیید پر بالفظ ہی دال ہوگی اور امام شافعیؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی علت جامعہ الحاق کی مقتضی ہو، گویا کوئی جمیع قیاس تقیید کا مقتضی ہو تو حمل ہوگا ورنہ نہیں۔ (آمدی ج ۲ ص ۱۱۳، الاسنوی ج ۲ ص ۱۲۸)۔

گویا امام شافعیؒ کے نزدیک حمل کے لئے سبب کا لحاظ کئے بغیر صرف اتحاد حکم کافی ہے اور احناف سبب کا بھی لحاظ کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے حمل کے حکم میں فرق کرتے ہیں۔

احناف و شوافع کے اس اختلاف کو حسب ذیل مثالوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔

۱ — کفارۂ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

"والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة"[1]

اور کفارۂ قتل خطا میں اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہے کہ

"ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة"[2]

کفارۂ ظہار میں رقبہ مطلق ہے اور کفارۂ قتل خطا میں مومنہ کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

یہاں سبب میں اختلاف ہے اور حکم میں اتحاد کیونکہ سبب ہے کفارۂ ظہار اور کفارہ قتل خطا اور یہ دونوں مختلف ہیں اور حکم ہے تحریر رقبہ جو اطلاق و تقیید کے فرق کے ساتھ دونوں جگہ موجود ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ مطلق کو مقید پر حمل کرنے کے لئے صرف حکم میں اتحاد کافی ہے خواہ سبب مختلف ہی ہو، اس لئے وہ اس موقع پر مطلق کو مقید پر حمل کر کے کفارۂ ظہار میں بھی مؤمنہ کی قید کا لحاظ کرتے ہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حکم میں اتحاد کے ساتھ ساتھ سبب میں اتحاد بھی ضروری ہے اس لئے وہ اس موقع پر مطلق کو مقید پر حمل نہیں کرتے، اور کفارۂ ظہار میں مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے تحریر رقبہ کا فرض کو بھی کافی سمجھتے ہیں[3]۔

۲ — صدقۂ فطر کے بارے میں ایک روایت میں ہے "أدوا عن كل حر وعبد" اور دوسری روایت میں ہے "أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين"۔

یہاں حکم اور سبب دونوں میں اتحاد ہے، کیونکہ حکم ہے اداء صدقۂ فطر اور سبب ہے حر اور عبد لیکن اطلاق و تقیید حکم میں نہیں بلکہ سبب میں ہے کہ ایک جگہ حر اور عبد مطلق ہے، دوسری جگہ مسلمین کی قید کے ساتھ مقید۔

---

[1] مجادلہ (۵۸) ۳۔

[2] مائدہ (۵) ۹۸۔

[3] آمدی ج ۲ ص ۱۱۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

امام شافعیؒ یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک صرف حکم میں اتحاد کافی ہے۔ سبب میں اتحاد ان کے نزدیک ضروری ہی نہیں کہ اطلاق و تقیید کے سبب یا حکم میں واقع ہونے سے کوئی فرق واقع ہو۔

اور احناف کے نزدیک چونکہ حکم و سبب دونوں میں اتحاد کے ساتھ ساتھ، اطلاق و تقیید کا سبب کے بجائے حکم میں ہونا حمل کے لئے ضروری ہے، اور یہاں اطلاق و تقیید حکم میں نہیں بلکہ سبب میں ہے اس لئے وہ اس موقع پر حمل کے قائل نہیں۔ [1]

محل المطلق علی المقید کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"وکلام عرب جوں کجا تعیین قید کرد نذر جائے دیگر پرآں اعتماد کردہ می شود" [2]

اس عبارت میں اس کا ذکر تو ہے کہ عربوں کی عادت کے مطابق، مطلق مقید پر محمول ہوگا لیکن بظاہر یہاں نہ اتحاد حکم کا ذکر ہے اور نہ اتحاد سبب کا۔

لیکن شاہ صاحب کی یہ بات دراصل اس صورت سے متعلق ہے جب حکم میں اتحاد ہو کیونکہ حکم میں اختلاف کی صورت میں خواہ سبب میں اتحاد ہی ہو، بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوتا اس لئے اس موقع پر اتحاد حکم کے عدم ذکر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔

البتہ اتحاد سبب کا عدم ذکر اس امر کا قرینہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حمل کے لئے اتحاد سبب ضروری نہیں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شاہ صاحب موسوی میں "باب الظہار" کے تحت لکھتے ہیں:۔

"قلت صورۃ الظہار أن یقول الرجل لامرأتہ أنت علی کظہر أمی فإذا عاد یلزمہ الکفارۃ ولا یجوز لہ أن یقربہا ما لم یکفر وہی عتق رقبۃ مؤمنۃ فإن لم یجد فصیام شہرین متتابعین فإن لم یستطع فإطعام ستین مسکینا۔ وعلی الشافعی وقال أبو حنیفۃ تجری الرقبۃ الکافرۃ" [3]

یہاں شاہ صاحب نے پہلے تو اپنی طرف سے مسئلہ کی وہ صورت بیان کی ہے جو ان کے نزدیک صحیح ہے، یعنی یہ کہ کفارۂ ظہار میں رقبہ مؤمنہ کی تحریر ہے۔ اس کے بعد کہا ہے کہ امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں اور امام ابوحنیفہؒ رقبہ کافرہ کو بھی کافی سمجھتے ہیں۔

---

[1] الفتح والترجیح ج ۱ ص ۲۲۶ [2] حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۲۸۔ [3] المسوی ج ۲ ص ۳۵۔

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، قرآن کریم میں کفارۂ ظہار میں رقبہ مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں۔ پھر اگر شاہ صاحب نے یہاں مؤمنہ کی قید لگا دی تو اس کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے امام شافعیؒ کی طرح کفارۂ ظہار کے مطلق کو کفارۂ قتل خطا کے مقید پر محمول کیا ہے۔

اور اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ ان کے نزدیک حمل کے لئے صرف حکم میں اتحاد کافی ہے، سبب میں اتحاد ضروری نہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"وہر جا کہ قصہ واحد باشد و تعبیر مختلف ظاہر یک را بنص تعبیر دیگری تواں محکم ساخت وعام یکے را بخصوص تعبیر می تواں مخصص نمود و مطلق یکے را بمقید دیگر میتواں مقید گردانید" [1]

اس عبارت میں "قصہ واحد باشد" کے الفاظ صاف طور پر اتحاد سبب کو بتاتے ہیں اور "تعبیر مختلف" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک جگہ مطلق ہے دوسری جگہ مقید۔ اور اتحاد حکم اگرچہ اس عبارت سے معلوم نہیں ہوتا لیکن پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اتحاد حکم ہر صورت ضروری ہے اس کے بغیر تو حمل کا کوئی قائل ہی نہیں۔

گویا شاہ صاحب نے یہاں جو صورت ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ سبب اور حکم دونوں میں اتحاد ہو تو مطلق، مقید پر محمول ہوگا۔ لیکن یہاں اس کی تفصیل نہیں کہ یہ حمل صرف اس صورت میں ہوگا جب اطلاق و تقیید حکم میں ہو، یا اس صورت میں بھی ہوگا جب اطلاق و تقیید سبب میں ہو۔

اگر شاہ صاحب کے نزدیک، اطلاق و تقیید کے سبب یا حکم سے متعلق ہونے کے فرق سے حمل کے حکم میں فرق واقع ہوتا، تو وہ اس کی صراحت کر دیتے۔ لیکن اس فرق کو ذکر کئے بغیر حمل کا قائل ہونا، اس بات کی علامت ہے کہ ان کے نزدیک، اطلاق و تقیید کے سبب یا حکم میں واقع ہونے سے حمل میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شاہ صاحب نے مصفی میں "باب زکوٰۃ الفطر" میں یہ روایت نقل کی ہے:۔ "مالک عن نافع عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۹۱-۹۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حراد بعد ذکر اوانتفی من المسلمین [1]

اس کے بعد لکھتے ہیں۔

"واز انفاء مسلمین ظاہر شد کہ بکافر لازم نیست و نہ برمسلمان از عوض کافر" [2]

اس سے اتنی بات تو صراحۃً معلوم ہوگئی کہ شاہ صاحب کے نزدیک کافر یا کافر کی طرف سے مسلمان پر مقدمۂ قطع نہیں، لیکن صحف میں چونکہ شاہ صاحب شرح مؤطا کے پابند ہیں اور مؤطا میں وہ روایت نہیں جس میں حراد عبد مطلق ہے اس لئے شاہ صاحب نے بھی اس روایت سے تعرض نہیں کیا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ روایت شاہ صاحب کے علم میں بھی نہیں، نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ اس مسئلہ میں احناف و شوافع کے باہمی اختلافات سے ناواقف ہیں، کیونکہ شاہ صاحب فیوضات میں لکھتے ہیں۔

"وفیہا انما لا تجب عن العبد الکافر وعلیہ الشافعی وقال ابوحنیفۃ تجب عندہ" [3]

اور جب شاہ صاحب اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے واقف ہیں تو یہ بات بعید از قیاس ہے کہ اس روایت سے واقف نہ ہوں جس سے امام ابوحنیفہؒ استدلال کرتے ہیں اور جس میں حراد عبد مطلق ہے خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ ہدایہ شاہ صاحب کے سامنے ہے جس کے حوالے انھوں نے مصفی میں بکثرت دیئے ہیں اور ہدایہ میں وہ مطلق روایت بھی مذکور ہے [4]

پھر اگر شاہ صاحب نے اس مطلق روایت کا لحاظ نہیں کیا تو اس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ انھوں نے اطلاق و تقیید کے حکم کے بجائے سبب میں واقع ہونے کے باوجود اس مطلق کو مقید پر حمل کیا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اطلاق و تقیید کے حکم یا سبب میں واقع ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور جب شاہ صاحب کے نزدیک حمل کے لئے سبب میں اتحاد ضروری ہی نہیں جیسا کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اطلاق و تقیید کے سبب یا حکم میں واقع ہونے کے فرق سے ان کے نزدیک حمل میں فرق واقع بھی کیوں ہو۔

اس پوری گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مطلق کے مقید پر حمل کے لئے صرف حکم میں اتحاد ضروری ہے، اتحاد سبب یا اطلاق و تقیید کا سبب کے بجائے حکم میں واقع ہونا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم۔ اور یہ بعینہٖ امام شافعی کا مسلک ہے۔

---

[1] مصفیٰ ۱ ص ۲۲۵ [2] ایضاً ص ۲۲۶ [3] الموطا ۲ ص ۲۳۵۔ [4] ہدایہ ۲ ص ۱۸۹۔

بَابٌ

اجماع

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اجماع

اجماع کے معنی اصطلاحاً اجماع کی تعریف یہ ہے:-

"اتفاق مجتہدی عصر من أمۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی أمر شرعی" [1]

شاہ صاحب اور اجماع کی تعریف شاہ صاحب کے نزدیک اجماع کی تعریف کیا ہے، اس پر گفتگو کرنے سے پہلے، یہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اجماع کی جس تعریف کو متن میں اختیار کیا گیا ہے، اس میں چار باتیں خاص ہیں:-

۱- یہ کہ مجتہدین کا اتفاق ہو۔

۲- مجتہدین ایک ہی عصر کے ہوں۔

---

[1] تحریر ص ۳۹۹۔
صدر الشریعہ (توضیح و تلویح) ج ۲ ص ۱۴، اور محب اللہ بہاری (مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت) ج ۲ ص ۱۱۷ بھی تقریباً یہی تعریف کی ہے۔
اجماع کے بارے میں چونکہ علمائے اصول کے نظریات مختلف ہیں اس لئے ہر کتاب و فکر نے اجماع کی تعریف اپنا نقطۂ نظر کے مطابق کی ہے۔ چنانچہ کتب اصول میں اجماع کی حسب ذیل تعریفات بھی ملتی ہیں جن میں "مجتہدین" کے بجائے "امۃ محمد" اور "امر شرعی" کے بجائے "امر من الامور" خاص طور پر قابل لحاظ ہیں۔

(۱) "اتفاق أمۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ علی أمر من الأمور الدینیۃ" (تلخیص ج ۱ ص ۱۸۳)
(۲) "اتفاق المجتہدین من ھذہ الأمۃ فی عصر علی أمر من الأمور" (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۶)
(۳) "ھو اتفاق مجتہدی الأمۃ بعد وفاۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی أی أمر کان" (ربح ج ۲ ص ۱۲۵)
نیز ارشاد ص ۷۰ (بتغیر یسیر)
(۴) "ھو کل قول قامت حجۃ حق قول الواحد" یہ تعریف نظام معتزلی نے کی ہے (آمدی ج ۱ ص ۱۰۱)
(۵) "ھو الاتفاق المشتمل علی قول المعصوم علیہ السلام اذا ظھر اتفاق العلماء علی قول" یہ تعریف شیعہ فرقے کے نزدیک ہے (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۹۸، محاولہ فلسفۃ التشریع الاسلامی ص ۱۱۹)۔
امر شرعی یا حکم شرعی سے کیا مراد ہے جو خطاب شرعی کے مفہوم سے مختلف ہو؟ (توضیح و تلویح ج ۲ ص ۱۴)
(۶) "ھو اتفاق من جماعۃ علی أمر من الأمور" یہ تعریف بھی بعض کرتے ہیں (المستصفی ج ۱ ص ۱۷۴)۔

[2] أیدی بالاتفاق الاختراقی فی الاعتقاد أو القول أو الفعل (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۷)

۳- ان مجتہدین کا تعلق امت محمدیہ سے ہو۔

۴- اتفاق کسی امر شرعی پر ہو۔

جہاں تک راقم الحروف کے مطالعہ کا تعلق ہے شاہ صاحب نے کہیں مستقلاً اجماع کی تعریف نہیں کی جس سے معلوم ہو کہ ان کے نزدیک اجماع میں، ان امور میں سے کن کن کا لحاظ ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں مختلف مواقع پر جو کچھ لکھا ہے، اس سے کہیں صراحۃً اور کہیں اشارۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی کیا تعریف ہوگی۔

اتفاق مجتہدین کی قید ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

"وحقیقت اجماع اتفاق مجتہدین است" [1]

اس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہدین کے اتفاق ہی کا نام اجماع ہے۔

عصر واحد کی قید ایک موقع پر فرماتے ہیں۔

"معنی اجماع کہ بزبان علمائے دین شنیدہ باشی ایں نیست کہ ہر مجتہدین بحیث لا یشذ فرد در عصر واحد بر مسئلہ اتفاق کنند" [2]

اس سے ضمناً یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اجماع میں عصر واحد کی قید کا شاہ صاحب بھی لحاظ رکھتے ہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اجماع کو ماننے والوں میں سے شذوذ کے سوا، کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ قیامت تک کے آنے والے تمام اعصار کے مجتہدین جبتک کسی بات پر متفق نہ ہو جائیں اجماع منعقد نہ ہوگا۔ [3]

---

[1] قرہ ص ۲۵۱۔
[2] ایضاً ج ۲ ص ۲۶
[3] صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ اجماع کے سلسلہ میں امت کے اتفاق سے صرف ایک عصر کی امت مراد ہے، قیامت تک آنے والی تمام امت بحیثیت مجموعی مراد نہیں کیونکہ جن دلائل سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے، انہی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اور اگر امت سے قیامت تک کی امت مراد ہو تو قیامت سے قبل جبتک کہ پوری امت دنیا میں نہ آجائے اور سب کا اتفاق نہ ہو جائے اس پر عمل ممکن نہ ہوگا۔ اور قیامت میں عمل کا سوال ہی نہیں کیونکہ تکلیف نہیں ہوگی۔ (ربح ج ۲ ص ۱۲۵)
البتہ علامہ شوکانی نے اس مسئلہ میں ابوعیسیٰ الوارث اور ابوعبدالرحمن الشافعی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع میں قیامت تک آنے والی امت مراد ہے۔ (ارشاد ص ۸۳)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مجتہدین کے امتِ محمدیہ میں سے ہونے کی قید

ایک مقام پر حضرت صدیقؓ و فاروقؓ کی فضیلت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"مسلمان بکل اسلام متفق نزد ہر دو قول وآں نفی قول ثالث است" [1]

اجماع علی قولین یا علی نفی القول الثالث، اجماع کی ایک مستقل صورت ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا اور اجماع کی اس صورت میں "مسلمان بکل اسلام" کے الفاظ واضح طور پر اشارہ کر رہے ہیں کہ شاہ صاحب کے نزدیک اجماع میں جن مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار ہے وہ امت محمدیہ (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) ہی کے مجتہدین ہوں گے۔

اس کے علاوہ بھی شاہ صاحب نے اجماع کے بارے میں جہاں کہیں جو کچھ کہا ہے اس مجموعہ کو سامنے رکھنے کے بعد اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان کے نزدیک اجماع میں اس قید کا بھی لحاظ ہے کہ ان مجتہدین کا امت محمدیہ میں سے ہونا ضروری ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ اجماع کے قائل ہیں ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اجماع میں جو شریعت کی اصل ثالث ہے، دوسری امت یا ان کے مجتہدین کا بھی اعتبار ہے۔ گویا اجماع میں اس قید کا لحاظ بجائے خود ایک متفق علیہ اور اجماعی مسئلہ ہے اور ظاہر ہے کہ شاہ صاحب اس کی مخالفت کبھی نہیں کر سکتے۔

امر شرعی کی قید

البتہ شاہ صاحب کے کلام سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اجماع میں "علی امر شرعی" کی قید کا لحاظ کرتے ہیں یا "علی امر من الامور" کی قید کا، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلی صورت میں اس کے تحت صرف شرعی امور آئے ہیں اور دوسری صورت میں انتظامی، عرفی اور دوسرے دنیاوی امور بھی۔

لیکن راقم الحروف کی نظر سے ایسا کوئی مقام نہیں گذرا جہاں شاہ صاحب نے کسی غیر شرعی امر پر اتفاق کو بھی اجماع میں سے شمار کیا ہو۔ واللہ اعلم۔

اجماع کی حجیت

شیعہ، خوارج اور نظام معتزلی کے سوا مسلمانوں کی اکثریت اس پر متفق ہے کہ اجماع ایک شرعی حجت ہے، اس پر عمل واجب ہے [2]

---

[1] قرۃ ص ۱۰۔

[2] آمدی ج ۱ ص ۱۰۳، المقترح ۲ ص ۴۵۷۔

اور اس کی مخالفت حرام ہے [1]

امام نردوی نے تو یہاں تک فرمایا کہ جس نے اجماع کا انکار کیا اس نے اپنا دین باطل کیا، اس لئے کہ تمام اصول دین کا مرجع اور مدار مسلمانوں کے اجماع ہی پر ہے [2]

شاہ صاحب اجماع کو شریعت کے اصول اربعہ میں سے تیسری اصل مانتے ہیں اور اس کی تصریح انھوں نے متعدد مقامات پر کی ہے [3]۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"واصل ثالث از اصول شریعت اجماع است" [4]

شاہ صاحب اجماع کو علم کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتے ہیں، اور ان کے نزدیک احکام میں یقین پیدا کرنے، اور علوم انبیاء سے اشبہ ہونے میں اجماع سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں۔ چنانچہ

---

[1] مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۸۔ شیعہ صرف اس اجماع کے قائل ہیں جس میں قول معصوم بھی شامل ہو گویا ان کے نزدیک اجماع بحیثیت اجماع حجت نہیں بلکہ صرف اس لئے حجت ہے کہ اس میں قول معصوم بھی شامل ہوتا ہے اور قول معصوم، اجماع کے بغیر بھی ان کے نزدیک حجت ہے۔ (سنوی شرح سلم ج ۲ ص ۲۳۳ کشف بزدوی ج ۳ ص ۳۷۰) خوارج کہتے ہیں کہ صدوث فرقت قبل صحابہ کا اجماع حجت ہے اور صدوث فرقت کے بعد صرف ان کے اپنے گروہ کا اجماع معتبر ہے، اس لئے کہ اجماع صرف مومنین کا معتبر ہوتا ہے اور ان کے نزدیک ان کے سوا کوئی مومن نہیں۔ (سنوی ج ۲ ص ۲۳۳، ۲۳۴)

نظام ان کے قائل ہیں کہ اجماع محال ہے (ایضاً ص ۲۳۳) لیکن نظام کے نزدیک وہ اجماع محال ہے جو ضروریات دین سے متعلق ہو۔ (کشف بزدوی ج ۳ ص ۳۷۰)

نظام کے بارے میں صاحب نزہۃ شرح المنہج لکھتے ہیں "ابراھیم ابن السیار النظام البصری کان ینظر الکلام فی سوق البصرۃ، فوقع فی حدود سنۃ ثمانین واحد وثلاثین عن ست وثلاثین سنۃ و کان یعد فی الخمر یجالس الفساق" (ص ۵۷۲/۵۷۳)

صاحب ابہاج شرح منہاج لکھتے ہیں "کان من زنادقۃ المعتزلۃ الانکار لاجماع لقصد والطعن فی الشریعۃ۔ وکان ذلک انکارا لامر المتواتر مع خروجہ عن حد الحصر ومع قولہ بان خبر الواحد قد یفید العلم فانظر ھذا الجنون، وانکر القیاس کما سیاتی وکل ذالک من زندقۃ لعنہ اللہ تعالیٰ کان ینصر التثلیث علی التوحید، وانما اتاھم الاعتزال من خوفہ من سیف الشرع ولہ فضائح عدیدۃ والکثر ما طعن فی الشریعۃ المطہرۃ۔

عام المسلمین اس پر متفق ہیں کہ اجماع ایک شرعی حجت ہے، سنت سے بھی قلیلی فرقوں کا اجماع کو نہ ماننا یا سمجھ میں آتا ہے جبکہ اجماع کے حکم ہونے پر اجماع منعقد ہو چکا ہو، لیکن اجماع کے حجت ہونے کا انکار کرنا کسی طرح صحیح نہیں۔

[3] شفاء قرۃ ص ۱۰، ۵۹، ۲۳، ۲۴۰، ۲۵۱ وغیرہ۔ [4] ازالہ ج ۲ ص ۸۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"طریق اجماع و مشاورۃ صحابہ کہ اصل ثالث است و در استفادۂ یقین در احکام ملت خوب تر از ان متصور نیست در اکثر مسائل پیش آورده اند" (تفہیمات الٰہیہ ص ۱۰۰)

دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

"ہیچ چیز بعد وحی انبیاء علیہم الصلوات مانند اجماع مجمع علیہ نیست زیرا کہ قطع در بیارے از مسائل بغیر اجماع میسر نمی شود و اتفاق امت بغیر اجماع بدست نمی آید و بیچ خصلت در میان امم مہم از اتفاق نیست مفاسد تفرق بیامیزد و بیچ اتفاق میسر تفرق کمتر" (ص ۱۰۰)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔

"طریقہ مشاورہ و اجماع اعلیٰ علمے است کہ در امت متصور گردد" (ص ۱۰۰)

شاہ صاحب نے اصولی طور پر اجماع کو اصل ثالث کی حیثیت سے صرف تسلیم ہی نہیں کیا بلکہ عملاً مختلف مواقع پر اجماع کی مختلف اقسام سے استدلال بھی کیا ہے۔ مثلاً ایک موقع پر حضرت فاروقؓ پر حضرت صدیقؓ کی افضلیت بتاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اگر فتح بلدان و نشر دین مبدأ فضیلت باشد می باید کہ فاروقی افضل باشد از صدیقی و آن باطل است باجماع" (ص ۵۵)

ایک اور موقع پر اجماع سے حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اثبات خلافت خلفا پس طرق بسیار دارد از آنجملہ اجماع صحابہ بر خلافت صدیق اکبرؓ یا خلافۃ وضوء متعلق ایک فرعی مسئلہ میں اجماع سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اگر کسے گوید کہ یک مدت دیک پاشستن فرض است دوپائے دیگر واجب زیرا کہ مقابلہ جمع باجمع مقابلہ واحد بواحد تقاضا میکند این بر دو قسم اول بیرون کہ مخالفت اجماع است" (ص ۵۵)

مصنفی میں اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن میں شاہ صاحب نے اجماع سے استدلال کیا ہے۔

---

۱ قرہ، ص ۵۶
۲ ایضاً ص ۲۲۷
۳ ایضاً ص ۳۴۱
۴ ایضاً ص ۵۹
۵ ایضاً ص ۲۱۹
۶ مصفی ج ۱ ص ۲۲

اجماع کی قطعیت یا ظنیت

اجماع قطعی حجت ہے یا ظنی، اس میں محل یا اصول کا اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں حسب ذیل چار اقوال ملتے ہیں:۔

۱۔ قطعی حجت ہے [۱]

۲۔ ظنی حجت ہے [۲]

۳۔ اجماع کو معتبر سمجھنے والے جس اجماع کی حجیت پر متفق ہیں (یعنی اجماع نصّ) وہ قطعی ہے اور جس میں مختلف ہیں، مثلاً اجماع سکوتی یا وہ اجماع جس کا مخالف اور رجوع ظنی ہے [۳]

۴۔ امام زرکشی اور احناف کی ایک جماعت صحابہؓ کے اجماع کو کتاب یا خبر متواتر کی طرح صحابہ کے سوا دوسروں کے اجماع کو خبر مشہور کی طرح، اور اس اجماع کو جس میں عصر سابق میں اختلاف بھی ہو چکا ہو خبر واحد کی طرح مانتے ہیں۔ [۴]

گویا ان حضرات کے نزدیک پہلی صورت میں اجماع قطعی ہوگا، باقی دونوں صورتوں میں ظنی۔ اگرچہ دوسری صورت میں اس کی ظنیت نسبۃً قوی ہوگی۔

شاہ صاحبؒ کے نزدیک اجماع کی قطعیت یا ظنیت

شاہ صاحب نے متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے۔ اس کا ذکر انھوں نے کہیں اصالۃً کیا ہے کہیں ضمناً [۵]

لیکن اجماع کی ہر صورت ان کے نزدیک قطعی نہیں۔ وہ صرف اس اجماع کو قطعی مانتے ہیں جس میں پہلے اختلاف نہ ہوا ہو اور اگر مسئلہ میں پہلے اختلاف ہو چکا ہو پھر اس پر اجماع ہو تو ان کے نزدیک یہ اجماع ظنی ہوگا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"در علم اصول قفہ مقرر و مبرہن شدہ است کہ اجماع دلیل قطعی است لیکن نہ بجمیع افراد و اقامش قطعی ہم آنست کہ در آنجا خلاف اصلا نبود و آنکہ در وے خلاف قوی بود اگرچہ شاذ و

---

۱ صیرفی، ابن برہان دبوسی اور سرخسی کا یہی قول ہے۔ اصفہانی نے اس قول کو اکثر کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ مشہور یہی ہے۔ (ارشاد ص ۶۸)۔

۲ یہ ایک جماعت کا یہی قول ہے، اور امام رازی اور آمدی بھی اسی کے قائل ہیں۔ (ایضاً ص ۷۹)۔

۳ ایضاً ۴ ایضاً۔

۵ قرہ ص ۵۹، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نادر باشد ظنی بود واز قطعیت برآید ہر چند آں خلاف بہت شذوذ وندرت معتد بہ نبود و
مانع از انعقاد اجماع نباید لیکن واز اخطاء دور ہے از مرتبہ قطعیت بے تاخیر می شود۔ [1]

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ شاہ صاحب کی اس عبارت میں کہ "در آنجا خلاف اصلا نبود" "خلاف" سے کیا مراد ہے، خلاف با اختلاف کی دو صورتیں ہیں خلاف مستقر اور خلاف غیر مستقر۔ [2]

بظاہر ذہن کا تبادر اس طرف ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں مطلقاً خلاف مراد لیا ہے، خواہ مستقر ہو یا غیر مستقر، اور لفظ "اصلا" کا اشارہ بھی اسی طرف ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی مراد یہاں خلاف مستقر ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے خود اختلاف کے متعلق یہ لکھا ہے کہ

"اختلاف آں نیست کہ در اثنائے مشاورۃ قول متفاوتے گویند و بالآخر امر بمنع شود و دریں قول اجماع کنند۔ اختلاف آنست کہ ہر دو قول مستقر پیدا شود و ہر یکے بجانب خود کشد و ہم دیگر را مخالف قوی پندارد۔" [3]

گویا اختلاف جبتک مستقر نہ ہو، اسے شاہ صاحب اختلاف شمار ہی نہیں کرتے، وہ اختلاف کہتے ہی اسے ہیں جو مستقر ہو جائے۔

ورنہ اگر اجماع قطعی یہی ہے کہ اس میں پہلے بالکل اختلاف نہ ہوا ہو اور اختلاف سے مطلقاً خلاف مراد ہو، خواہ وہ غیر مستقر ہی کیوں نہ ہو، تو شاہ صاحب کے طریقے کے مطابق کہا جا سکتا ہے کہ ایسے اجماع قطعی کا وجود کبھی نہیں ہوا، کیونکہ شاہ صاحب ایک جگہ صاف طور پر فرماتے ہیں کہ

"مسئلہ نیست از آنچہ اوراق اجماعیات می نامند مگر فی الجملہ دراں خلاف نقل کردہ می شود۔" [4]

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"ہیچ اجماع نہ یافت الا ماول آنجا اختلاف بودہ است و بعد ازیں دفعۃ بعد دفعۃ مضمحل گشتہ۔" [5]

---

[1] قرۃ، ص ۲۵۴، ۲۵۵۔

[2] اگر اختلاف قائم ہے اور کسی ایک قول پر سب کا اجماع نہ ہو سکے تو اسے خلاف مستقر کہتے ہیں اور اگر ابتداءً اختلاف ہوا لیکن بالآخر سب ایک بات پر متفق ہو گئے، تو اسے خلاف غیر مستقر کہا جاتا ہے۔

[3] الدر ج ۱ ص ۱۳۰، ۱۳۱۔ [4] ایضاً ج ۲ ص ۸۵

[5] قرۃ ص ۲۵۱، ۲۵۲۔

حالانکہ شاہ صاحب اجماع قطعی کے وقوع کے قائل ہیں، لفظاً بھی جیسا کہ معلوم ہو چکا، اور عملاً بھی مثلاً تعیین زکوٰۃ سے قتال کے بارے میں صحابہؓ کا اجماع جس میں خلاف مستقر ہوا اور بالآخر سب کا اجماع ہو گیا، اور اجماع صحابہؓ کو شاہ صاحب اس درجہ قطعی مانتے ہیں کہ اسے مدارِ شریعت قرار دیتے ہیں اور اس کے مخالف کی نجات کے قائل نہیں۔ [1]

اجماع کی حجیت کے دلائل

علمائے اصول نے اجماع کی حجیت پر منقول و معقول ہر قسم کے دلائل سے استدلال کیا ہے، منقول دلائل میں کتاب اللہ کی آیات بھی ہیں، اور احادیث رسولؐ بھی۔

کتاب اللہ کی جن آیات سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ "ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جھنم وساءت مصیرا" [2]

۲۔ "وکذلک جعلنکم أمۃ وسطا لتکونوا شھداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شھیدا" [3]

۳۔ کنتم خیر أمۃ أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنھون عن المنکر" [4]

۴۔ واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا" [5]

۵۔ یا أیھا الذین آمنوا أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم فإن تنازعتم فی شیء فردوہ إلی اللہ والرسول" [6]

۶۔ یا أیھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصادقین" [7]

---

[1] الدر ج ۱ ص ۱۰۹، ۱۴۸۔

عمدہ امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ جب ایک بزرگ نے حجیت اجماع کی قرآنی دلیل پوچھی تو وہ تین روز تک گھر میں معتکف رہے اور ہر روز تین بار اول سے آخر تک قرآن کی تلاوت کی تب جا کر ان کی سمجھ میں یہ دلیل آئی اور چوتھے روز گھر سے نکل کر انہوں نے اس کا اظہار کیا۔ (نزہۃ شرح الملیع ص ۵۷۹)

[2] نساء (۴) ۱۱۵۔

[3] بقرہ (۲) ۱۴۳۔

[4] آل عمران (۳) ۱۱۰ [5] ایضاً ۱۰۳

[6] نساء (۴) ۵۹۔

[7] توبہ (۹) ۱۱۹

Toobaa-elibrary.blogspot.com

عام طور سے کتب اصول میں یہی چھ آیات ملتی ہیں جن سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے [1]۔ اگرچہ بعض حضرات مثلاً سرخسیؒ [2] اور صدر الشریعہؒ [3] نے ان کے علاوہ بھی بعض آیات سے استدلال کیا ہے۔

اجماع کی حجیت پر جن احادیث سے استدلال کیا جاتا ہے، وہ اتنی کثیر ہیں جنہیں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ احادیث مشہور بھی ہیں اور کسی نے ان کا انکار بھی نہیں کیا [4] اور اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ اجماع ایک حجت قطعیہ ہے، قریب ترین طریقہ سنت ہی کا طریقہ ہے [5]۔

کتب اصول میں اس سلسلہ کی جو احادیث ملتی ہیں ان میں سے بعض احادیث ایسی بھی ہیں جو تھوڑے سے فرق کے ساتھ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتی ہیں لیکن تعدد طرق کی وجہ سے ان کے الفاظ مختلف ہیں۔ ذیل میں اس قسم کی احادیث میں سے صرف ایک ایک حدیث درج کی جاتی ہے ان میں سے ہر حدیث کے شواہد اور متابعات کتب احادیث میں ملتے ہیں:

۱۔ "لن تجتمع أمتي على الضلالة" [6]

۲۔ "يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار" [7]

۳۔ "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون" [8]

۴۔ "عليكم بالسواد الأعظم" [9]

۵۔ "من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه" [10]

---

[1] ان میں سے چوتھی آیت کا ذکر کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۵۷ میں ہے اور پہلے کی پانچ آیات کا ذکر آمدی نے (ج ۱ ص ۱۰۳، ۱۰۴) بھی کیا ہے۔ [2] اصول سرخسی ج ۱ ص ۲۹۶، ۲۹۷۔

[3] توضیح ج ۲ ص ۴۹ تا ۵۱۔ میر کاتب الکافی نے بھی بعض نئی آیات ذکر کی ہیں۔ (اشامل ج ۱ ص ۲۷۷)۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۱۲، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۵۸

[5] آمدی حوالہ سابقہ۔ صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں: "الحجج المتعلقة بالسنة في إثبات كون الإجماع حجة وهي أدل على المقصود من نصوص الكتاب وإن كانت ودونها من حجية التواتر۔" (ج ۳ ص ۲۵۸)۔

[6] أخرجه الطبراني في الكبير من حديث ابن عمر (ارشاد ص ۸۰)۔ ابن ماجہ کے الفاظ ہیں "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة" (ج ۲ ص ۳۹۳) عاصم ابن رزین "أمتي لا تجتمع على الخطأ أو على الضلالة" اور "يد الله مع الجماعة" کے باب میں لکھا ہے کہ معناً صحیح ہیں اگرچہ لفظاً مسند نہ ہوں (احکام ج ۴ ص ۳۲)

[7] ترمذی، ابو یعلیٰ بلفظہ ابن ماجہ، فی افتراق ہذہ الامۃ ص ۲۹۱۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

[6] "تفترق أمتي يتفاوتون من فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة قيل يا رسول الله ومن تلك الفرقة قال ما أنا عليه اليوم وأصحابي" [1]

[7] "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين" [2]

[8] "ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم الإخلاص العمل لله تعالى، ونصيحة المسلمين، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم" [3]

[9] "من أراد منكم بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد" [4]

[10] "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" [5]

شاہ صاحب اور حجیتِ اجماع کے دلائل

حجیت اجماع کے سلسلہ میں گذشتہ صفحات میں جن احادیث کا ذکر کیا گیا ہے، شاہ صاحب نے ان تمام احادیث کو ذکر کیا ہے اور اختلاف طرق کی وجہ سے ان کے الفاظ میں جو اختلاف ہے ان سب کو جمع کر دیا ہے [6]۔

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اجماع کو حجت قطعیہ ثابت کرنے کے لئے قریب ترین طریقہ یا حادیث

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

و مسلم کتاب الامارۃ والجماعۃ۔ [5] بخاری کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ ج ۲ ص ۱۰۸۷

[6] أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم في مستدركه من حديث أبي ذر۔ (زاد احمد ص ۱۷۸)

(حاشیہ صفحہ ۳۸۹) [1] ابو داؤد۔ کتاب السنۃ۔

[2] قطعة من حديث رواه أبو داود ج ۲ ص ۲۸۱ وابن ماجہ ص ۲۰۔

[3] الرسالہ (بحوالہ ڈاکٹر یوسف موسیٰ تاریخ الفقہ الاسلامی ص ۱۱۱)۔

[4] أخرجه الحاكم (بحوالہ الزلعی ج ۱ ص ۳۳۳) ترمذی ج ۲ ص ۱۰۹۔

[5] محمصانی نے سخاوی اور عجلونی وغیرہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ حدیث نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے۔ (فلسفۃ التشریع ص ۱۱۸)۔

[6] امام شافعیؒ فرماتے ہیں "لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين لم يكن لنا أن نقول جماعتهم معنى إلا لزوم قول جماعتهم وكان معقولا أن جماعتهم لا تجهل طوعا۔ كما لم يكن لنا ولا لرسول صلى الله عليه وسلم وأن الجهل لا يكون إلا في خاص دون العام ولما اجتمعوا على فلم يكن فيما الجهل فمن قبل قول جماعتهم قبل لازمة رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل قولهم" (الام ج ۷ ص ۱۲۷) [7] ایضاً ج ۱ ص ۱۱۷، ۱۱۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ہی ہیں، اور ان احادیث میں سے حدیث لن تجتمع أمتی علی الضلالۃ بقول غزالی[1] مقصود پر دلالت کرنے میں سب سے زیادہ قوی ہے۔[2]

لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگرچہ جمہور فقہا اس حدیث سے اجماع کی حجیت ثابت کرتے ہیں مگر واقعہ یہ ہے کہ اس سے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ میں ایک گروہ ہمیشہ رہے گا جو دین کو قائم رکھے گا چنانچہ لکھتے ہیں:-

"وقولہ علیہ السلام لا تجتمع أمتی علی الضلالۃ یعنی بذلک أن أمۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لم یزالوا فی أمۃ یقومون بالأمر ولا یعنی بذلک الإجماع"[3]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:-

"لا تزال طائفۃ من أمتی قائمۃ بأمر اللہ لا یضرھم من خذلھم أو خالفھم حتی یأتی أمر اللہ وھم ظاھرون علی الناس فالمحتمل ان حدیث لا تجتمع أمتی علی الضلالۃ بمرادفتہ ھذا الحدیث ای لا تزال طائفۃ من أمتی قائمۃ بأمر اللہ ظاھرۃ علی الناس حتی یأتی أمر اللہ وھذا أولی لأنہ أظہر سنداً وأقوم مدلولاً"[4]

یعنی حجیت اجماع لکن المعنی الأول ھو المشھور الذی حمل علیہ جماھیر الفقھاء واللہ أعلم"[5]

گویا شاہ صاحب کے نزدیک نہ صرف لا تجتمع الخ بلکہ لا تزال طائفۃ الخ حدیث سے بھی اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی۔

ان دو احادیث کے ساتھ ساتھ اس سلسلہ کی بقیہ احادیث شاہ صاحب نے ذکر کی ہیں وہ بھی ان کے نزدیک مطلق اجماع کی حجیت ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں چنانچہ ان تمام احادیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"وازیں طرق کثیرہ معلوم می شود کہ احادیث نہی مفارقت جماعت وامر اتباع سواد اعظم چوں در الفاظ آں تامل کنیم ہر دو علت ارشاد آنہا می تواند و ہر دو صحت از احادیث آں مفہوم

---

[1] امام غزالی فرماتے ہیں "ھذا الحدیث من حیث اللفظ أقوی ودل علی المقصود ولکن لیس بالمتواتر کالکتاب والکتاب متواتر ولکن لیس بنص" (مستصفی ج ۱ ص ۱۷۵)۔

[2] تفہیمات ج ۲ ص ۱۱۸۔

[3] ازالہ ج ۲ ص ۱۱۸، ۱۱۹۔

می شود کہ اقامت خلافت کہ شیع چیزی فوت شود و دیگر حفظ ملت از خلاف اہل آں "پس تبارر یقیم آنست کہ مدرج حکم در جہاں محل است کہ خلیفہ راشد حکم فرماید بعد ثبوت اہل علم کل ایشاں یا جمہور ایشاں و آں حکم ممکن شود در مسلمین۔ اما اتفاقیات جمہور فقہاء چوں صورت خلافت بآں یارہ باشد و چنیں مذہب خلیفہ چوں در فصلے مجتہد فیہ قضا کند واجب الاتباع است یعنی بآں اصل منصوص از جہت مشارکت در اصل شرعی العلۃ"[1]

شاہ صاحب کے اس کلام کا تجزیہ کرنے سے ہمیں حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:-

۱ — مسئلہ کی دو اصل تین صورتیں ہیں۔

(الف) کوئی خلیفہ راشد مشورہ کے بعد کوئی حکم دے اور تمام مسلمان اسے قبول کرلیں اور اس طرح اجماع کی صورت پیدا ہوجائے۔

(ب) خلیفہ راشد کے حکم کے بغیر جمہور فقہا کسی مسئلہ پر متفق ہوجائیں۔

(ج) خلیفہ راشد کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں کوئی حکم دے اور اس پر سب متفق نہ ہوں۔

۲ — ان احادیث میں جماعت سے علیحدگی کی ممانعت اور سواد اعظم کی اتباع کا جو حکم دیا گیا ہے اس کی علتیں اور مصلحتیں دو ہیں۔ ایک اقامت خلافت دوسری اختلاف سے ملت کی حفاظت۔

۳ — یہ دونوں علتیں چونکہ مسئلہ کی صرف پہلی صورت میں پائی جاتی ہیں اس لئے ان احادیث کی صریح دلالت اجماع کی صرف اسی صورت خاصہ پر ہے اور صرف یہی صورت ان احادیث کی رو سے منصوص قرار پائے گی۔

۴ — مسئلہ کی باقی دو صورتیں واجب الاتباع ضرور ہیں لیکن ان احادیث کی صریح دلالت ان پر نہیں، اس لئے وہ منصوص ہونے کے بجائے منصوص سے مخمج ہوں گی کیونکہ دوسری صورت میں پہلی علت (یا علت کی پہلی شق) پائی جاتی ہے یعنی اختلاف سے ملت کی حفاظت اور تیسری صورت میں دوسری علت (یا علت کی دوسری شق) پائی جاتی ہے یعنی اقامت خلافت۔

اس تجزیہ کے بعد یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک ان احادیث سے

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

صراحۃً مطلق اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی [1] بلکہ صرف اس اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے جس کی اساس مشاورت کے بعد خلیفہ کا حکم ہو اور بظاہر یہ کہ خلیفہ کا حکم اگر کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں ہو اور اس پر اجماع نہ بھی ہو تب بھی وہ شاہ صاحب کے نزدیک واجب الاتباع ہے۔ اس پر اجماع ہو جانے کو اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ اس میں مزید قوت پیدا ہو جائے۔

---

[1] شاہ صاحب نے تصریحاً اسی پر کفایت کیا ہے لیکن صدر الشریعہ نے "ومن یشاقق الرسول" الآیۃ کو نظم خیر أمۃ" الآیۃ" وکذلک جعلناکم" الآیۃ" کو تحقق امتی احدیث اور مارأہ المسلمون فھو ان سب کے بارے میں فرما کر ان سے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی، چنانچہ مذکورہ آیات واحادیث ذکر کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں:
"ھذہ ھی الأدلۃ المشھورۃ علی أن الإجماع حجۃ، تقول تعالیٰ "ومن یشاقق الرسول" فقد عرفت ما علیہ أدلتہ من الآیات ذکر الناس علی أن اتفاق مجتھدی عصر واحد حجۃ لیست بقویۃ، وما ذکر من أخبار الآحاد فبلوغ بعضھا إلی حد التواتر غیر معلوم، أو الإجماع دلیل قاطع یکفر جاحدہ، فیجب أن تکون الدلائل الدالۃ علی أنہ دلیل قاطع قطعیۃ الدلالۃ علی ھذا المدلول المطلوب" (تلخیص وتوضیح ج ۲ ص ۴۸، ۴۹)

اس کے بعد صدر الشریعہ نے حسب ذیل مزید دلائل پیش کئے ہیں جن سے ان کے خیال کے مطابق، اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔

"ولا تکونوا کالذین تفرقوا" الآیۃ" "وما تفرق الذین أوتوا الکتاب" الآیۃ" "فلولا نفر" الآیۃ" "أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم" الآیۃ" "فاسئلوا أھل الذکر" الآیۃ" "وما کان اللہ لیضل قوما" الآیۃ" "ونفس وما سواھا" الآیۃ" "ید اللہ علی الجماعۃ" "من خالف الجماعۃ قید شبر" اورث "علیکم بالسواد الأعظم" (توضیح ج ۲ ص ۴۹، ۵۱)

لیکن علامہ تفتازانی نے ان دلائل کو یہ کہہ کر رد کیا کہ "والعجب من المصنف کیف یرد استدلال الإمام بما لیست قطعیۃ الدلالۃ علی کون الإجماع حجۃ قطعیۃ، ویورد مما سنحہ لہ ما لا دلالۃ فیہ علی المطلوب بوجہ من الوجوہ" (تلویح ج ۲ ص ۵۰)۔

حقیقت یہ ہے کہ اجماع کی حجیت پر منقول دلائل میں سے جتنے دلائل ہیں ان پر معترضات اور ان کے جوابات سے کتب اصول بھری ہوئی ہیں، ان میں سے کوئی دلیل ایسی نہیں جو اجماع کو حجت اور واجب الاتباع ثابت کرنے میں قطعی ہو اسی لئے صاحب ہدایہ نے امام الحرمین کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ "وأما الإمام الحرمین فقد اعترف بأن لیس فی السمعیات قاطع علی أن الإجماع واجب الاتباع وسلک طریقا آخر عقلیا، اور یہ اس دلالت عقلی کے بارے میں بھی امام الحرمین نے کہہ دیا کہ "وھذہ الدلالۃ عندہ ضعیفۃ جدا" (الہدایہ ج ۲ ص ۲۳۹-۲۴۳)۔

(باقی حاشیہ بصفحہ آئندہ)

ایک موقع پر تو شاہ صاحب نے صاف طور پر لکھ دیا ہے کہ اجماع کے معنی ہی یہ ہیں کہ خلیفہ اہل رائے کے مشورہ کے بعد کوئی حکم دے اور وہ نافذ ہو کر پورے عالم اسلام میں مسلّم ہو جائے، چنانچہ لکھتے ہیں "معنی اجماع حکم خلیفہ است بعد مشاورۃ فقہاء الرائے یا بغیرآں و نفاذ آں حکم تا آنکہ شائع شد ودر عالم مسلّم گشت، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی الحدیث" [1]

منکر اجماع کا حکم

معلوم ہو چکا ہے کہ اجماع سے جو حکم ثابت ہو اس کی اتباع واجب اور اس کی مخالفت حرام ہے [2] لیکن اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کرے تو اس پر کیا حکم لگایا جائے گا۔ اس سلسلہ میں دو باتوں پر سب کا اتفاق ہے۔

ایک یہ کہ اجماع ظنی کا منکر کافر نہیں [3]۔ مثلاً اجماع سکوتی [4] یا وہ اجماع جو

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) اسی سے حجیت اجماع کے سلسلہ میں سب سے زیادہ دل لگتی بات وہ ہے جو تاج سبکی نے جمع الجوامع میں کہی ہے کہ "والذی یظھر لی وھو محمد حاصلہ فیما یتبین ویرجع الیہ أن الظنین المتاشتین عن الأمارات المرجوحۃ عند التعارض مع کثرتھا تؤدی إلی الظن وأن علط الإجماع آیات کثیرۃ من الکتاب وأحادیث عدیدۃ من السنۃ وأمارات قویۃ من المعقول أنتج المجموع من ذلک أن أمۃ محمد لا تجتمع علی الضلالۃ، وحصل القاطع بھذا المجموع لا من واحد بعینہ" (نزہۃ شرح الجلی ص ۵۴۸)۔ اصل یہ ہے کہ صرف شریعت ہی نہیں، دنیا کے تمام اہل فن اپنے اپنے فنون میں، بلکہ دنیا کے تمام لوگ عام دنیا کی باتوں میں بھی اجماع کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے اجماع کی حجیت بدیہیات میں سے ہے اور بدیہیات کے لئے دلائل کی ضرورت نہیں صرف تنبیہات کی ضرورت ہوتی ہے اور اگر بدیہیات کو دلائل کے ذخائر میں گھسیٹا جائے تو اس کے ثبات میں قوت کی بجائے اور ضعف پیدا ہوتا ہے۔ صاف، ان میں دو پہیرے کے وقت آفتاب کے وجود کو دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی جائے تو یہ سورج کے اس کے وجود کی قطعیت ظنیت بلکہ شک میں تبدیل ہو جائے۔ اسی لئے اگر اجماع کی حجیت پر کوئی قطعی عقلی دلیل نہ ہو تب بھی اس کی حجیت میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

(حاشیہ بصفحہ ھذا) [1] ازالہ ج ۱ ص ۲۶۔

[2] مستصفی ج ۱ ص ۱۹۸ [3] آمدی ج ۱ ص ۱۴۳۔

[4] اجماع سکوتی باوجود یکہ احناف کے نزدیک قطعی ہوتا ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں جیسے کہ عام کا موجب احناف کے نزدیک قطعی ہوتا ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں اسی لئے کہ دونوں میں مخالفت کا متمسک ایسی دلیل ہوتی ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ (کشف زوری ج ۳ ص ۲۳۲)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بطریق آحاد[1] منقول ہو۔[2]

دوسرے یہ کہ وہ اجماع قطعی[3] جو ضروریاتِ دین میں سے کسی مسئلہ سے متعلق ہو اور جس کے ادراک میں خواص وعوام سب ہی شریک ہوتے ہیں، اس کا منکر کافر ہے[4] مثلاً عبادات خمسہ یا توحید و رسالت کے اعتقاد کی فرضیت[5] یا نمازِ پنجگانہ کی اوقات مخ کرنے کی فرضیت[6] یا نمازوں میں رکعات کی تعداد یا حج اور روزہ کا تیسرا، یا نشہ آور شربت خمر مسکر اور ربوا کی حرمت[7]

علامہ تفتازانی نے اس کی تصریح کی ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں، جو کچھ اختلاف ہے، وہ ان کے سوا دوسری صورتوں میں ہے[8]

صحابہ کا اجماع، اجماع قطعی جو ضروریاتِ دین میں سے کسی مسئلہ سے متعلق ہیں اور جس کا ادراک صرف خواص کا کام ہے، اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس کا منکر کافر ہے، بعض کے نزدیک کافر نہیں[9] مثلاً اجارہ کی صحت[10] یا کسی عورت کو اس کی پھوپھی کے ساتھ نکاح میں جمع کرنے کی

---

[1] اگر سلف کا اجماع اس طرح منقول ہو کہ سب تک پہنچے کہ اس منقول پر ہر عصر کا اجماع ہوا رہے تو یہ ایسا ہے جیسے حدیث متواتر کا نقل اور اگر یہ نقل افراد کے ذریعہ ہوتا ایسا ہے جیسے خبر واحد کا نقل۔ منار مع نور الانوار ص ۲۰۵

[2] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۱

[3] بحر العلوم نے لکھا ہے کہ جو اجماع قولی کے ساتھ منقول ہوا اور جس میں پہلے کوئی مسئلہ اختلاف نہ ہو تو اسے اجماع قطعی کہتے ہیں۔ (نور الانوار ج ۲ ص ۱۴۳)

[4] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۲، مسلم وفرحہ فواتح ج ۲ ص ۱۴۳۔ امام الحرمین منکر اجماع کی تکفیر کے قائل ہیں۔ لیکن کہتے ہیں کہ فقہا میں یہ زبان زد ہے کہ اجماع کا خارق کافر ہے، حالانکہ یہ لفظاً باطل ہے، اس لئے اگر کوئی شخص اصل اجماع کا منکر ہو اسے بھی کافر نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں اگر کوئی شخص اجماع کا اعتراف کرے اور اس کی تصدیق بھی کرے کہ یہ اجماع صحیح طور سے منقول ہے۔ اس کے باوجود اس فکر کا انکار کرے جو اس اجماع سے ثابت ہے تو اس کی وجہ تکفیر کی جائے گی۔ امام الحرمین اس سلسلہ میں مضابطہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جو شخص شرع کے ثبوت کے طریقہ کا منکر ہو، اس کی تکفیر نہیں کی جائیگی لیکن جو شخص کسی چیز کے بارے میں یہ اعتراف کرے کہ وہ شریعت کی چیز ہے، پھر انکار کرے تو اسے شریعت کا منکر تصور کیا جائے گا کیونکہ شریعت کے کسی جز کا انکار ایسا ہی ہے جیسے کل کا انکار۔ (الشامل ص ۶۷۰، ۶۹۲، تیسیر ج ۳ ص ۲۵۸)۔

[5] آمدی ج ۱ ص ۱۴۴ [6] فواتح ج ۲ ص ۱۴۳

[7] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۲ [8] تلویح ج ۲ ص ۴۷

[9] آمدی ج ۱ ص ۱۴۴، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۱، ۲۶۲۔ [10] آمدی حوالہ سابقہ۔

حرمت، یا قاتل کا وارث نہ ہونا۔ وغیرہ[1]

شاہ صاحب کے نزدیک منکرِ اجماع کا حکم

شاہ صاحب کے مزاج میں چونکہ تشدد کی بجائے تحمل کی آسانی کے ساتھ فتویٰ نہیں لگاتے۔ اسی لئے منکر اجماع کے کفر یا ضلال کے بارے میں شاہ صاحب نے صراحت کے ساتھ کہیں کوئی بات نہیں کہی۔ البتہ ان کی بعض عبارتوں سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ منکرِ اجماع کا ان کے نزدیک کیا حکم ہے۔

طبقہ اولیٰ یعنی صحابہ کے اجماع کو شاہ صاحب ان اصول (ادلہ) میں سے مانتے ہیں جن پر شریعت کا مدار ہے، اور ان چاروں یعنی صریح کتاب صریح سنت مشہورہ، اجماع طبقہ اولیٰ اور قیاس جلی کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ

"چوں شکے باید وعدم ثبوت شود وحال خلاف نماند و مخالف مفقود باشد"[2]

اسی طرح ایک موقع پر فرماتے ہیں:۔

"دلیل قطعی کہ اخذ آں واجب است ہماں قول مجتہدین خواہد بود"[3]

ایک جگہ کہتے ہیں کہ جو شخص اجماع امت خصوصاً اجماع خلافت خاصہ کی مخالفت کرے،

"عن اشد آں مخالفت را مغائرت"[4]

ان تصریحات میں شاہ صاحب نے چاہے کھل کر منکرِ اجماع پر کفر فسق یا اثم کا حکم نہ لگایا ہو لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ وہ اجماع کو واجب الاتباع مانتے ہیں، اس کی مخالفت کو جائز تصور نہیں کرتے اور منکرِ اجماع کے نجات کے قائل نہیں۔

کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے

جمہور کے نزدیک صرف ان مجتہدین کا اجماع معتبر ہے جن میں ہوی اور فسق نہ ہو[5] یعنی جو عدالت سے متصف اور

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۲ [2] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹۔

[3] قرہ ص ۲۵۱ [4] ازالہ ج ۱ ص ۱۳۸

[5] اصول سرخسی (مع کشف) ج ۳ ص ۲۳۷، اصول مرغینانی ج ۱ ص ۳۱۱، تبقیح (مع توضیح تلویح) ج ۲ ص ۲۵، کشف منار ج ۲ ص ۱۰۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بدعات سے مجتنب ہوں ۔[1]

اہلیتِ اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

"وحقیقت اجماع اتفاق مجتہدین است وغیر مجتہدین را در حل وعقد دخل نیست پس دلیل ثالث انزول ارجع کما خذ باں واجب است اتفاق مجتہدین ست ۔ اگر در مسئلہ بعض اہل تقلید فوق گفتہ باشند و مجتہدین اتفاق نمودہ باشند بر قول دیگر دلیل قطعی کہ اخذ باں واجب است ہماں قول مجتہدین خواہد بود وغیر اقوال ایشاں اگر باشد و اگر نباشد موافق باشد یا مخالف ہمہ یکساں ست"[2]

گویا شاہ صاحب نے امت کو دو گروہوں میں تقسیم کیا مجتہدین اور غیر مجتہدین یا مقلدین غیر مجتہدین کا لفظ جس طرح عوام کو شامل ہے اسی طرح ان علماء کو بھی شامل ہے جنھیں اجتہاد کا مقام حاصل نہ ہو شاہ صاحب کے نزدیک اجماع میں ان غیر مجتہدین کی مخالفت یا موافقت کا کوئی اعتبار نہیں، اور یہ بعینہ وہی بات ہے جو جمہور کہتے ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر دو اہم باتوں کی وضاحت کر دی جائے :۔

۱ — اجماع کے حجت شرعیہ ہونے پر عام طور سے استدلال کیا جاتا ہے جن میں لفظ امۃ وارد ہوا ہے، مثلاً "وکذلک جعلنا کم أمۃ" الآیہ، "کنتم خیر امۃ" الآیہ، "لا تجتمع أمتی علی الضلالۃ" اس لئے جو بات اصل میں غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ ان نصوص میں امت سے کیا مراد ہے۔

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۷۔

اہل سنت کے نزدیک قدریہ خوارج اور روافض کا انعقاد اجماع میں اعتبار نہیں (تقریر و تحریر ج ۳ ص ۹۶) کیونکہ اہل سنت کے نزدیک یہ تمام فرقے اہل بدعت ہیں (مستفاد از صرف خوارج و روافض من کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۷) کوئی مجتہد اگر فاسق ہو تو بعض شوافع مثلاً ابو اسحٰق شیرازی اور امام الحرمین انعقاد اجماع میں اس کا بھی اعتبار کرتے ہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۸) لیکن شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک اگر وہ فاسق معلن ہو تو اجماع میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ ورنہ اعتبار ہوگا۔ (اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۱۲)

بعض لوگ کہتے ہیں کہ مجتہد فاسق کے پاس اگر کوئی صالح دلیل موجود ہو تو اجماع میں اس کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۸)۔ [2] قرہ ص ۲۵۱۔

اتنی بات تو یقینی ہے کہ امت کے اس عام لفظ میں صرف مسلمان داخل ہیں لیکن تمام مسلمانوں کو ہم تین فریقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(الف) بچے اور مجنوں۔

(ب) اہل اجتہاد یا اہل حل وعقد۔

(ج) عام مسلمان اور وہ علماء جنھیں اجتہاد کا مقام حاصل نہیں۔

ان میں سے پہلا فریق یقیناً یہاں لفظ امت میں داخل نہیں کیونکہ یہاں امت سے صرف وہ لوگ مراد ہو سکتے ہیں جو مسئلہ کو سمجھ کر موافقت یا مخالفت کر سکیں[1]

دوسرا فریق یقیناً لفظ امت میں داخل ہے اور اجماع میں اس کی موافقت ناگزیر ہے[2]

البتہ تیسرا فریق مشتبہ ہے کہ وہ بھی لفظ امت میں داخل ہوگا یا نہیں اور انعقاد اجماع میں اس کا بھی اعتبار ہوگا یا نہیں[3]

قاضی ابوبکر باقلانی، انعقاد اجماع میں عوام تک کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن جمہور کے نزدیک اجماع میں اس فریق کا اعتبار نہیں[4]

امام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی کی تصریحات کے مطابق علمائے غیر مجتہدین اور وہ حکام جنھے اصول فقہ اور ادلہ شرعیہ کا علم نہ ہو اور وہ محدث جنھے وجوہ رائے اور طرق مقاییس شرعیہ میں بصیرت نہ ہو یہ سب عوام ہی کے زمرہ میں شمار ہوں گے اور اجماع میں ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا[5]

اصل بات جو قرن قیاس ہے، یہ ہے کہ ہر فن میں صرف اہل فن کا اتفاق معتبر ہوتا ہے اور جو اہل فن نہ ہو اس فن سے متعلق، وہ عوام میں سے شمار کیا جاتا ہے چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں :۔

"الإجماع المعتبر في فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم فالمعتبر في الإجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۹ [2] و [3] ایضاً

[3] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۸، آمدی ج ۱ ص ۱۱۵

[4] اصول بزدوی ج ۳ ص ۲۳۹، اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۱۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ونحوذالك، ومن عدا أهل ذالك الفن هو فحكمه العوام" [1]

اسنوی نے بھی شرح منہاج میں قریب قریب یہی بات کہی ہے [2]

اور چونکہ تیسرا فریق یعنی عوام اور عملائے غیر مجتہدین اہل فن کی فہرست میں نہیں آتے اس لئے جمہور نے اجماع میں اس کا اعتبار نہیں کیا۔ البتہ وہ فقیہ جو اصولی نہ ہو اور وہ اصولی جو فقیہ نہ ہو اس میں اختلاف ہے، بعض نے اجماع میں صرف پہلے کا اعتبار کیا ہے بعض نے صرف دوسرے کا [3]

گویا بعض نے پہلے کو اہل فن شمار کیا ہے، بعض نے دوسرے کو۔

لیکن جس اصولی کو فقہ میں بھی تمکن حاصل ہو اس کا بقیناً اجماع میں اعتبار ہوگا [4]

اصحاب ظواہر جو قیاس کی نفی کرتے ہیں اور اسی لئے طرق اجتہاد سے واقف نہیں ہوتے جمہور کے نزدیک اجماع میں ان کا بھی اعتبار نہیں ہے گویا یہی جمہور کے نزدیک اہل فن نہیں۔

۲ — شرعی احکام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ اصول دین یا امہات شرائع جن کے ادراک میں نہ خواص عوام کی کوئی تخصیص ہے اور نہ اس کی احتیاج۔ مثلاً نفس قرآن یا نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ کی فرضیت ان پر اجماع کے لئے خواص وعوام سب کا اعتبار ہے، حتیٰ کہ اگر بعض عوام نے بھی ان میں اختلاف کیا تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔ لیکن اس کا وقوع نہیں ہوا۔

دوسرے وہ احکام جن کا ادراک خواص یا اہل رائے اور اہل اجتہاد کے ساتھ مخصوص ہے اور جن میں رائے کی احتیاج ہے مثلاً نماز، نکاح، طلاق اور بیع کی تفصیلات، ان میں صرف اہل لئے اجتہاد کا اتفاق معتبر ہے، حتیٰ کہ اگر بعض عوام نے مخالفت کی تو جمہور کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

لیکن بقول غزالی یہ بھی ایک فرضی مسئلہ ہے جس کا وقوع نہیں ہوا [5]

اصول دین اور امہات شرائع میں اجماع کے سلسلہ میں عوام کے اعتبار کے متعلق صدر الشریعہ نے جو بات کہی ہے وہ انتہائی اہم ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اگر تمام عوام ان پر متفق ہوں تو اجماع منعقد نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہے کہ خواص ہوں یا عوام کسی کے لئے یہ ممکن ہی

---

[1] ارشاد ص ۸۸۰ — [2] ج ۲ ص ۳۵۶

[3] آمدی ج ۱ ص ۱۲۶ — [4] نزہۃ شرح الطبع ص ۶۰۸

[5] ارشاد ص ۸۰ — [6] اصول بزدوی وکشف ج ۳ ص ۲۳۹

نہیں کہ اس کی مخالفت کر سکیں حتیٰ کہ اگر کسی نے بھی مخالفت کی تو وہ کافر ہو جائے گا۔ [1]

اجماعِ صحابہؓ اجماع صحابہ کے سلسلہ میں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ان کا اجماع حجت ہے [2] لیکن داؤد ظاہری اور ان کے متبعین اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے سوا اکثریت اس کی قائل ہے کہ صرف صحابہ ہی کا اجماع حجت نہیں، بلکہ ہر زمانہ کے لوگوں کا اجماع حجت ہے۔ [3]

شاہ صاحب بھی اجماع صحابہ کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور اس کی تصریح انھوں نے بیشمار مقامات پر کی ہے [4]۔ لیکن وہ اس کے قائل نہیں کہ صرف صحابہ ہی کا اجماع اجماع ہے بلکہ وہ بعد کے لوگوں کے اجماع کو بھی تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"بسیارے از مسائل فقہیہ کہ اصحاب در آنہا با حادث نکردہ و قیل وقالے دراں ازایشاں واقع نشدہ و تا بعین من بعد ایشاں فقط استنباط آں نمودہ اند بلکہ در بعض صور تہا اجماع کردہ اند" [5]

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"واتفاقیات فقہاء اصابہ بحکم خلیفہ باعتبار مصلحت کہ امام شافعی بآں اشارہ کردہ حیث قال انما اللغفلۃ فی الفرقۃ فاما الجماعۃ فلا یمکن فیہا کما فہ غفلۃ عن معنی کتاب وکاسنۃ وکالقیاس، مظنۂ اصابت است قال عمر رضی اللہ عنہ: فاقض بما قضی بہ الصالحون" [6]

امام شافعیؒ نے حجیت اجماع پر جو استدلال کیا ہے، اسے شاہ صاحب کا اس موقع پر نقل کرنا اور یہ کہنا کہ اس استدلال کی رو سے "اتفاقیات فقہاء اصابہ بحکم خلیفہ .... مظنۂ اصابت است"

---

[1] توضیح ج ۲ ص ۴۶۔

[2] ارشاد الفحول ص ۸۱۔ البتہ قاضی عبد الوہاب نے بعض اہل بدعت سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ صحابہ کا اجماع حجت نہیں۔ (ایضاً)

[3] آمدی ج ۱ ص ۱۱۷، المعتمد ج ۲ ص ۴۸۳۔

[4] مثلاً ازالہ ج ۱ ص ۵۶، ۱۰۹، ۱۳۰، ۲۶۲، ۲۸۳، ۲۹۲، ج ۲ ص ۸۵ وقرہ ص ۱۳۳، ۲۶۲ وغیرہ

[5] قرہ ص ۲۴۹، — [6] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

صاف بتا رہا ہے کہ شاہ صاحب ہر زمانہ میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ امام شافعی اجماع کو دورِ صحابہ کے ساتھ مخصوص نہیں مانتے، بلکہ ہر زمانے کے مجتہدین کے اتفاق کو اجماع کہتے ہیں۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"قبح اشیاء گاہ بنص کتاب اللہ یا احادیث مشہورہ یا قیاس جلی یا اجماع امت مرحومہ خصوصاً ایام خلافت خاصہ" [1]

لفظ "خصوصاً" تخصیص کے لئے استعمال ہوتا ہے اور تخصیص کے لئے تعمیم ضروری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ صاحب اجماع امت کو اس کی عمومی شکل میں یعنی ہر زمانہ میں تسلیم کرتے ہیں لیکن اگر وہ خصوصیت کے ساتھ خلافت خاصہ یعنی خلفائے راشدین یا بالفاظ دیگر صحابہ کے زمانہ کا اجماع ہو تو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اسی لئے شاہ صاحب نے اسے مدارِ شریعت ٹھہرایا ہے۔" [2]

علاوہ ازیں اجتہاد و تقلید کے باب میں معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب اجتہاد کے دروازے کو مسدود نہیں مانتے بلکہ ہر زمانہ میں مجتہدین کا وجود ضروری قرار دیتے ہیں اور جب ان کے نزدیک ہر زمانے میں مجتہدین کا وجود ضروری ہے تو اجماع کا وقوع بھی ہر زمانہ میں ہو سکے گا۔ کیونکہ مجتہدین کے اتفاق کا نام ہی اجماع ہے اور جب کسی زمانے کے مجتہدین کسی مسئلے پر اتفاق کر لیں تو اسے اجماع کے سوا اور کیا کہا جائے گا۔

گویا اجتہاد کے دروازے کو کھلا رکھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اجماع کا دروازہ بھی ہر زمانے میں کھلا رہے گا۔

وقوعِ اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کے متضاد بیانات

صحابہ کے بعد کے لوگوں کے اجماع کو شاہ صاحب تسلیم تو کرتے ہیں لیکن اس باب میں ان کے متضاد بیانات ملتے ہیں کہ صحابہؓ کے بعد بھی اجماع کا وقوع ہوا بھی یا نہیں شاہ صاحب کی بعض تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کا وقوع صرف خلفائے ثلثہ کے زمانے تک ہوا ہے، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع صحابہؓ کے بعد بھی ہوتا رہا۔

مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"اجماع امت کلہ ایست بحق، چوں آثار شگافیم، در غیر زمان خلفائے ثلثہ متعلق نشود و

[1] ازالہ ج ۱ ص ۱۴۸ [2] ایضاً ص ۱۰۹۔

بزیر حکم یشاں منعقد گشتہ پس آنرا بیچ اعتبار نباشد" [1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف یہ کہ خلفائے ثلثہ کے زمانے کے سوا اور زمانے میں اجماع نہیں ہوا، بلکہ اگر ہوا بھی ہے تو شاہ صاحب کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں۔

اسی طرح دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"تحقیق آنست کہ زمان حضرت عثمانؓ اختلاف در مسائل فقہیہ واقع نمی شدہ و در محل اختلاف بخلیفہ رجوع می کردند خلیفہ بعد مشاورہ امرے را اختیار می کرد و ہماں امر مجمع علیہ گشت، و بعد وجود فتنہ ہر جائے بر اس خود فتوی می دادند و در ہر زمان اختلاف واقع شد" [2]

اسی طرح ازالہ ج ۱ ص ۳۶ میں شاہ صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور ان تمام تصریحات کے برخلاف قرۃ العینین (ص ۲۴۹) میں جو کچھ فرمایا ہے، اور جس کی اصل عبارت صفحہ گذشتہ میں نقل کی گئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب تابعین میں بھی اجماع کے وقوع کو تسلیم کرتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے یہاں اجماع میں خلیفہ کا دور ایجابی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ حکومت شرعیہ کے بغیر اجماع کا تعلق انعقاد دشوار ہے۔

اجماع کس طرح وقوع میں آتا ہے

شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر اجماع پر تین دور گذرتے ہیں۔

۱ — سب سے پہلے لوگ اپنے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں اور متعارض قیاسات وجود میں آتے ہیں۔

۲ — پھر لوگوں میں باہم مناظرہ و مراجعہ ہوتا ہے۔

۳ — آخر میں اختلافات ختم ہو جاتے ہیں اور لوگ کسی ایک بات پر متفق ہو جاتے ہیں۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

"پیش از وقوع اجماع اقاویل مختلف می باشد قبیل مناظرہ تقریری کنند و بعد از ان مراجعہ و آں اختلاف مضمحل می گردد۔ و گاہ متقرر کردہ شود در اجماعات سلف بیچ اجماع نتواں یافت الا در اول آنجا اختلافے بودہ است و بعد ازیں دفعۃً بعد دفعۃ مضمحل گشتہ" [3]

[1] ازالہ ج ۲ ص ۲۸۳۔ [2] ازالہ ج ۱ ص ۱۳۰۔ [3] قرہ ص ۲۵۱، ۲۵۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہ بات اس اجماع کے بارے میں کہی ہے جس کی سند قیاس ہو، قبیہ معارضہ تقریر فی کند کی عبارت یہی بتاتی ہے۔ اور اگر اجماع کی سند قیاس ہو، تو قرین قیاس یہی ہے کہ اس کے ان تین مراحل سے گذرنا چاہئے۔ لیکن اگر اجماع کی سند کتاب و سنت ہو تو اس میں ہمیشہ یہ صورت پائی جانی ضروری نہیں۔

شاہ صاحبؒ کے نزدیک اجماعِ صحابہؓ کی اہمیت

جمہور کے نزدیک اجماعِ صحابہؓ کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ امام بزدوی فرماتے ہیں کہ صحابہ کا نصاً اجماع، کتاب اللہ کی آیت یا خبر متواتر کی طرح قطعی ہے اور احناف نے عموماً اسی مسلک کو اختیار کیا ہے [1]

شاہ صاحب بھی جمہور کا ساتھ دیتے ہوئے صحابہ کے اجماع کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ ذرائع کی دو قسمیں ہیں،

ایک وہ جنھیں صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے اور جن پر شریعت اور تسنن و ابتداع کا مدار ہے ان چیزوں کے بارے میں وہ فرماتے ہیں۔

"وآں ماخوذ است از صریح کتاب یا صریح سنت مشہورہ یا اجماع طبقہ اولیٰ یا قیاس جلی بر کتاب و سنت چوں حکم بایں وجہ ثابت شود بحیثیت خلاف نماند و مخالف معذور نباشد" [2]

طبقۂ اولیٰ کے یعنی صحابہؓ کے اجماع کو شاہ صاحب کا ان چیزوں میں سے شمار کرنا جن پر شریعت کا مدار ہے، بتا رہا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع صحابہ کی کتنی اہمیت ہے۔

اسی طرح ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"وافضل انواع ثبت بعد کتاب و سنت اجماعیات خلفا است کہ بمنزلہ فقہائے صحابہ حکم کردند آں حکم نافذ شد و امت بوجہ امت آنرا قبول کردند" [3]

صحابہ میں سے شیخین اور بالخصوص حضرت فاروقؓ کے اجماع کو شاہ صاحب نے اتنی اہمیت دی ہے کہ انھیں فقہ کے مذاہب اربعہ کی اصل مانا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

---

[1] ارشاد الفحول ص ۷۹ — [2] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹

[3] ازالہ ج ۱ ص ۲۶۲۔

"و اصل مذاہب اربعہ اجماعیات شیخین افتادہ" [1]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"اما فقہائے اشہر ایشاں حنفیان و شافعیان و مالکیان اند مذاہب ایشاں اجماعیات فاروق است" [2]

شیخین اور بالخصوص حضرت فاروقؓ کے اجماعیات کو شاہ صاحب نے سب سے زیادہ اہمیت اس لئے دی ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی اصل صورت یہی ہے کہ خلیفہ کوئی حکم دے اور تمام مسلمان اسے قبول کریں [3]۔ اور اجماع بکثرت انہی دونوں حضرات کے عہد میں ہوا ہے خصوصاً عہد فاروقی میں۔

ایک شبہ کا ازالہ

شاہ صاحب نے ایک جگہ اجماعیاتِ شیخین کو مذاہب اربعہ کی اصل مانا اور دوسری جگہ اجماعیات فاروقؓ کو۔ بظاہر یہ دونوں باتیں متضاد معلوم ہوتی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے خلفائے ثلثہ کے زمانے میں وقوعِ اجماع کے قائل ہیں۔ اور اجماع حضرت صدیق کے زمانہ میں بھی ہوا ہے مثلاً مانعین زکوٰۃ سے قتال کے بارے میں صحابہؓ کا اجماع، اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں بھی مثلاً کتابۃ القرآن علی لسان قریش پر اجماع، لیکن کثرت کے ساتھ جو اجماع ہوا ہے وہ حضرت فاروقؓ کے زمانہ ہی میں ہوا ہے۔ اسی لئے شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

"و فاروق زیادہ تر بود در مناظرہ و مشاورہ در مسائل شرعیہ، قبیہ معارضہ راسخ و ہم علماء را آنچہ مرجع است قائل کنندہ اختلاف ازیشاں مرتفع شود و اصل ثالث کہ اجماع ست متفق گردد" [4]

شیخین یا خلفائے راشدین کا اجماع

اگر شیخین یعنی حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ یا چاروں خلفائے راشدین کسی قول پر متفق ہو جائیں اور بعض صحابہ ان سے اختلاف رکھتے ہوں، تو جمہور کے نزدیک یہ اجماع ہوگا۔ البتہ قاضی ابوخازم اور ایک روایت کے مطابق امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک یہ اجماع ہوگا [5]

---

[1] قرہ ص ۱۳۴۔ [2] قرہ ص ۱۸۵، نیز ص ۱۷۱، اور فرماتے ہیں "اصل ایں مذاہب اجماعیات فاروق اعظمؓ است و آں مانند امر مشترک است در میان ہمہ آنہا"۔

[3] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۹ [4] قرہ ص ۱۵۹۔ [5] حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۲۷، فواتح ج ۲ ص ۲۳۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ شیخین یا خلفائے اربعہ کے اتفاق کو، جبکہ بعض ان سے اختلاف بھی رکھتے ہوں، اجماع نہیں مانتے، اس لئے کہ شاہ صاحب کے نزدیک، اجماع کے لئے خلیفہ کے حکم کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حکم نافذ ہو کر مسلمانوں میں مسلّم ہو جائے یعنی پورا عالم اسلام اسے قبول کرلے [1]

البتہ شیخین یا خلفائے اربعہ کے بجائے اگر صرف ایک خلیفہ بھی کوئی حکم کرے تو خواہ دوسرے صحابہ کو اس سے اختلاف ہی کیوں نہ ہو وہ واجب الاتباع ضرور ہوگا [2] اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر خلیفہ کے حکم کو قبول نہ کیا جائے اور ہر شخص اپنی رائے پر عمل کرنے لگے تو نہ خلافت کو استحکام ہوگا اور نہ اقامت خلافت کی مصلحت پوری ہوگی [3]

اہلِ حرمین کا اجماع

حرمین یعنی مکہ اور مدینہ کے ارباب حل وعقد اگر کسی مسئلہ پر اتفاق کرلیں تو بعض لوگوں کے نزدیک دوسروں کی مخالفت ناقابلِ اعتبار ہوگی۔ لیکن جمہور کے نزدیک ان کا اجماع ان کے مخالفین پر حجت نہیں [4]

شاہ صاحب اہل حرمین کے اتفاق کو اجماع کی ایک شکل مانتے ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ خلفاء کا حکم یہ ان کے موافق ہو۔ چنانچہ شاہ صاحب کثرت اور قلت وقوع کے اعتبار سے اجماع کے چار مراتب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اجماع کثیر الوقوع اتفاق اہل حل وعقد است از مفتیان امصار۔ ایں معنی در رسائل مصرحہ خلوں مختلم یا خفی شود کہ اہل حل وعقد بآں اتفاق کردند در زمان خیری جمیع غیر سکوت باقیں در تلوّں اختلاف علی قولین کہ حکم اتفاق بر قول ثالث است و تلوّں اتفاق اہل حرمین و خلفاء" [5]

---

[1] آدمی ج ۱ ص ۱۲۵۔ نزھۃ شرح النخبۃ ص ۵۹۸، اہل حرمین یعنی کوفہ اور بصرہ کے لوگوں کے اجماع میں بھی یہی اختلاف ہے۔ صاحب نزھۃ شرح النخبۃ حرمین اور حرمین کے بارے میں لکھتے ہیں کہ قال القاضی انما خصر اھذہ المواضع یعنی القائلین بحجیۃ اجماع اھلھا لا نتقاد ھم تخصیص الاجماع بالصحابۃ وکانت ھذہ البلاد مواطن الصحابۃ فما خرج منھا الا الشذوذ، وقال اھذ لم یصر بحجیۃ بان القائلین بذالک لم یجعلوا فی کل عصر بل فی عصر الصحابۃ فقط (ص ۵۹۸)

[2] ارشاد الفحول ج ۲ ص ۸۵۔

[3] ایضاً ص ۸۳۔

[4] قرہ ص ۴۳۸۔

[5] ایضاً ص ۴۳۹۔

اہلِ مدینہ کا اجماع

اگر اہل مدینہ نے کسی قول پر اجماع کیا اور بوقت اجماع دوسروں نے اس کی مخالفت کی تو جمہور کے نزدیک اہل مدینہ کا یہ اجماع دوسروں پر حجت نہ ہوگا

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ دوسروں پر بھی حجت ہوگا [1]

شاہ صاحب ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

"قصے دیگر ست کہ امام مالکؒ مختار خود را و فقہائے سبعہ و معمول مدینہ را تقریر می کند وی گوید السنۃ عندنا کذا و کذا، شافعی فارہ فرمودہ است کہ آں اجماع نیست بلکہ مختار مالک و نسوخ اوست" [2]

شاہ صاحب نے اس موقع پر اپنے خیال کے اظہار کے لئے امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع شاہ صاحب کے نزدیک بھی اجماع نہیں، اس سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ یہ دوسروں پر حجت بھی نہیں۔

اکثریت کا اجماع

اگر اکثریت کسی مسئلہ پر متفق ہو اور اقلیت مخالفت کرے تو اس کے بارے میں حسب ذیل چھ اقوال ملتے ہیں۔

۱۔ جمہور کے نزدیک اجماع منعقد نہ ہوگا [3]

---

[1] آدمی ج ۱ ص ۱۲۴۔ اس میں اختلاف ہے کہ امام مالکؒ "واقعۃً اجماع اہل مدینہ کو اس طرح کی حجت مانتے ہیں یا نہیں کہ دوسروں کی مخالفت کا اعتبار نہ ہو۔ علامہ شوکانی نے قاضی عبدالوہاب مالکی کے حوالہ سے اس کی تفصیل نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اجماع اہل مدینہ کی دو قسمیں ہیں، ایک نقلی، دوسرا استدلالی۔ نقلی یہ کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے ان کے زمانے تک کسی چیز کو نقل کریں مثلاً صاع، مد، اذان واقامت وغیرہ۔ اس کے متعلق قاضی عبدالوہاب کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک حجت ہے بالخلاف اور اس کے مقابلے میں اخبار و مقاییس ترک کر دیئے جائیں گے البتہ استدلالی میں تین قول ہیں۔

۱۔ یہ اجماع ہے نہ مرجح۔ ابوبکر، ابویعقوب رازی، قاضی ابوبکر ابن فورک، ابوالحسن، ابوالفرج اور اصبری بھی کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ امام مالکؒ کا مذہب نہیں۔

۲۔ یہ صرف مرجح ہے یعنی اصحاب شافعی بھی یہی کہتے ہیں۔

۳۔ یہ حجت ہے لیکن اس کی مخالفت حرام نہیں، قاضی القضاۃ تاج الدین بن السبکی کا بھی مذہب ہے (ارشاد ص ۸۴)

[2] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۱۴۔ [3] آدمی ج ۱ ص ۱۲۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ - محمد بن جریر طبری، ابوبکر رازی، ابوالحسین خیاط معتزلی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے نزدیک منعقد ہو جائے گا۔ [1]

۳ - اگر قلیت کی تعداد تواتر تک پہنچتی ہو تو ان کی مخالفت کی صورت میں اجماع منعقد نہ ہوگا، ورنہ منعقد ہو جائے گا۔ [2]

۴ - اگر ایک جماعت نے مخالف کے مذہب میں اجتہاد جائز رکھا ہو تو اس کی مخالفت کا اعتبار ہوگا، اور اجماع منعقد نہ ہوگا، ورنہ منعقد ہو جائے گا۔ یہ ابو عبداللہ جرجانی کا قول ہے۔ [3]

۵ - اکثر کا قول حجت ہوگا، اجماع نہ ہوگا۔ [4]

۶ - اکثر کی اتباع بہتر ہے، اگرچہ اس کے خلاف بھی جائز ہے۔ [5]

شاہ صاحب کے کلام سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ وہ اقلیت کے اختلاف کے باوجود اکثریت کے اتفاق کو اجماع مانتے ہیں، چنانچہ اجماع کی قطعیت وظنیت پر گفتگو کرتے ہوئے ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"یہ علم اصول فقہ مقرر و مبرہن شدہ است کہ اجماع دلیل قطعی است لیکن نہ بجمیع انواع و اقسامش، قطعی ہم آں قسم است کہ در آنجا خلاف اصلاً نبود و آنکہ در وے خلاف بود اگرچہ شاذ و نادر باشد ظنی بود و از قطعیت بدر آید ہم چنیں خلاف بحجیت شذوذ و ندرت متقرض نبود مانع از انعقاد اجماع نیامد لیکن در انحطاط درجہ و اندرتہ قطعیت بے تاثیر نبود۔" [6]

شاہ صاحب کی اس عبارت میں حیوت غور طلب ہے اور جس سے مقصود پر روشنی پڑتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں "شذوذ و ندرت" سے ان کی مراد کیا ہے جس کی وجہ سے ان کے نزدیک اجماع قطعیت کے مرتبہ سے تو گر جاتا ہے لیکن وہ انعقاد اجماع سے مانع نہیں ہوتا۔

شذوذ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ مثلاً ایک کے سوا تمام مجتہدین کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیں۔ دوسرے یہ کہ تمام مجتہدین پہلے کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں لیکن بعد میں، انہی میں سے کسی مجتہد کو

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۲۰ [2] ایضاً
[3] ایضاً [4] ایضاً [5] ایضاً
[6] قروص ۲۵۴، ۲۵۵۔

اس سے اختلاف ہو جائے۔ [1]

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے شذوذ سے پہلی صورت مراد لی ہے خصوصاً "ہر چند آں خلاف بحجیت شذوذ و ندرتش مضر نبود" سے اس کی جہالت کا واضح اشارہ اسی طرف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شذوذ کا اختلاف قائم رہا لیکن قیام و استقرار کے باوجود وہ انعقاد اجماع پر اثر انداز نہ ہوا۔

شاہ صاحب نے بعض دوسرے مقامات پر بھی شذوذ کا لفظ استعمال کیا ہے اور ان کے محل استعمال سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ شذوذ سے ان کی مراد یہی صورت ہے کہ اکثر اہل حل وعقد ایک مسئلہ پر متفق ہو جائیں اور بعض حضرات اس اتفاق میں ابتداءً ہی سے شریک نہ ہوں۔

اور جب صورت حال یہ ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک انعقاد اجماع میں تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری نہیں بلکہ اگر اکثریت کسی مسئلہ پر متفق ہو گئی تب بھی اجماع منعقد ہو جائے گا۔ گویا اس معاملہ میں شاہ صاحب کا مسلک جمہور کے مسلک کے خلاف معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم۔

اجماع کی سند

جو لوگ اجماع کے قائل ہیں ان میں سے ایک قلیل جماعت کے سوا، سب کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شرعی حکم پر اجماع کے لئے ضروری ہے کہ اس کی کوئی سند بھی ہو۔ [2] کیونکہ دین میں سند کے بغیر کوئی حکم لگانا خطاء ہے۔ اور امت خطاء پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔ [3]

---

[1] بقول صیرفی شذوذ صرف دوسری صورت کو کہا جاتا ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک اگر ایک مجتہد بھی مخالف ہو تو اجماع منعقد ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں۔

"اذا خالف اھل الاجماع واحد من المجتھدین فقد فقد عب الجمھور فی انہ لا یکون اجماعا وبہ احتج قال الصیرفی والقال لھذا شاذ لان الشاذ من کان فی الجملۃ ثم شذ۔ (ارشاد ص ۷۸)۔

اسی طرح صاحب کشف زوری لکھتے ہیں۔ الشاذ من خالف بعد الوفاق یقال شذ البعیر وندر اذا توحش بعد ما کان اھلیا (ج ۳ ص ۲۳۸) لیکن شذوذ کا اطلاق پہلی صورت پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً سرخسی لکھتے ہیں "اذا اجتمعت الامۃ علی قولین... فلو تفقوا علی احد ھذین المذھبین کان المصیر الی الرد مجمعا علیہ خرقا للاجماع عند الجمیع ھذا ھو الذی یتحمد شذوذ من اھل الظاھر (مستصفی ج ۱ ص ۱۸۸)۔ اہل ظاہر میں سے جو لوگ اجماع کا مصداق ہیں ظاہر ہے کہ وہ یہاں ابتداء ہی سے خارج ہیں اس کے باوجود انہیں شذوذ کہا جا رہا ہے۔

[2] ارشاد ج ۱ ص ۷۹، ج ۲ ص ۸۵۔ [3] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵۔

[3] تلویح ج ۲ ص ۵۱۔ حدیث میں ہے "امتی لا تجتمع علی الخطاء"

Toobaa-elibrary.blogspot.com

البتہ ایک قلیل جماعت اس کی بھی قائل ہے کہ اجماع کے لئے کسی سند کی ضرورت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ارباب اجماع کو اس کی توفیق عطا فرما سکتا ہے کہ وہ کسی شرعی سند کے بغیر بھی حق و صواب پر متفق ہو جائیں۔ [1]

جو لوگ اجماع کے لئے کسی سند کو ضروری قرار دیتے ہیں ان میں سے کسی کا اس میں اختلاف نہیں کہ اگر یہ سند قطعی ہو مثلاً نص کتاب[2] یا خبر متواتر تو وہ اجماع کی سند بن سکتی ہے [3]

البتہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ سند کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ صرف قطعی ہو کیونکہ جب اجماع حجت قطعیہ ہے تو اس کی سند بھی قطعی ہونی چاہئے [4] لیکن جمہور اس پر متفق ہیں کہ اجماع کی سند ظنی بھی ہو سکتی ہے [5]

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵۔ محلی ج ۲ ص ۱۹۵۔ کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۷۹۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسا ہونا صرف ممکن ہے بلکہ اس کا وقوع بھی ہوا ہے مثلاً بیع نقد کی حلت اور اجرت حمام پر اجماع کہ اس کی کوئی سند نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بیع نقد کی حلت اور اجرت حمام کی کوئی سند ضرور ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اجماع نے چونکہ اس سند سے مستغنی کر دیا ہے اس لئے وہ سند ہم تک منقول نہیں (ایضاً، منہاج ج ۲ ص ۲۵۹)۔

استاذ ابو الحسن شیرازی کہتے ہیں "اعلم أن الاجماع لا ينعقد إلا عن دليل فإذا ثبت إجماعهم على حكم علمنا أن هناك دليلا لأجلهم" سواء عرفنا ذلك الدليل أو لم نعرفه الخ ص ۴۸)۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں: غالب چول مجتہدین بر مسئلہ اجماع کردند قائد قرائن حالی می سازند دواعیہ نقل ماخذ فاتری گردد بحیثیت کفایت اجماع ازاں۔ لہٰذا در اکثر مسائل اجماعیہ ماخذ آنہا چنانکہ می باید میشاید منقول نیست۔ پس اصحاب فقہ مضطر شدند باثبات اصل ثالث (قرۃ ص ۲۴۰)

[2] مثلاً آیات اور بینات کی حرمت پر اجماع کی سند حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم ہے۔ یا مثلاً وہ آیات جن میں دیت کی سنت مروبہ فی الباب ہے۔ (اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۰۱)

[3] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳۔ البتہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اجماع کی سند صرف قیاس بن سکتا ہے ان کا ضرور اختلاف ہوگا جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

[4] صاحب کشف بزدوی نے ان لوگوں میں سے حسب ذیل حضرات کو شمار کرایا ہے۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین، شیعہ، محمد بن جریر طبری اور قاشانی معتزلی۔ لیکن حدیں یہی لکھ رہا ہے کہ عامۂ کتب کی روایت کے مطابق یہ لوگ خبر واحد کے سند اجماع ہونے میں ہم سے متفق ہیں صرف قیاس کے سند اجماع ہونے میں مختلف ہیں۔ (ایضاً)

[5] تلویح ج ۲ ص ۵۱۔ [6] ایضاً کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳۔ قال شمس الأئمة رحمه الله لعل من يقول بأنه لا يكون صادرا إلا عن دليل موجب للعلم فإنه يحمل الخبر واو نا بثبت العلم بذلك الدليل فهو من ينكر كون الإجماع حجة أصلا سواء (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۵)۔

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اجماع کی سند ظنی بھی ہو سکتی ہے ان تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ اخبار آحاد اجماع کی سند بن سکتی ہیں [1]۔ لیکن اس میں ان کا اختلاف ہے کہ اجتہاد اور قیاس بھی اجماع کی سند بن سکتا ہے یا نہیں [2]۔ اس میں چار اقوال ہیں [3]۔

۱ - قیاس اجماع کی سند نہیں بن سکتا۔

۲ - بن سکتا ہے خواہ وہ جلی ہو یا خفی۔

۳ - قیاس جلی بن سکتا ہے قیاس خفی نہیں۔

۴ - صرف قیاس ہی اجماع کی سند بن سکتا ہے، اس کے سوا اور کوئی چیز سند نہیں بن سکتی۔

مذہب مختار یہ ہے کہ اجتہاد و قیاس اجماع کی سند بھی بن سکتا ہے [4] اس کا وقوع بھی ہوا ہے [5] اور یہ حجت بھی ہے [6]

---

[1] تلویح ج ۲ ص ۵۱۔ منار (مع شرح نور الانوار) ص ۲۲۲۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی روایت "من إستاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" کی وجہ سے بیع الطعام قبل القبض کی حرمت پر اجماع یا حدیث عائشہؓ کی بنا پر النقاء ختانین کی وجہ سے غسل پر اجماع۔ کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۴)۔

یہاں ایک بات کی وضاحت بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ بعض شاذ کو کے برخلاف اکثر فقہا و متکلمین کے نزدیک اجماع اس دلیل یا سند پر نہیں ہوتا بلکہ اس حکم پر مبنی ہے جو اس دلیل یا سند پر مبنی ہو (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳) مثلاً اگر کسی اجماع کی دلیل کوئی خبر واحد ہو تو اجماع اس خبر واحد پر نہ ہوگا بلکہ اس حکم پر ہوگا جو اس سے ثابت ہو۔ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر اجماع اس خبر واحد پر ہو تو اجماع اس خبر واحد کی صحت پر دلالت کرے گا، اور اگر اس سے مستفاد حکم پر ہو تو اجماع خبر واحد کی صحت کی دلیل نہ ہوگا۔ صرف صحت حکم کی دلیل ہوگا۔ خبر کی صحت و عدم صحت کے لئے شریعت میں نقل کے مستقل اصول ہیں کوئی خبر ان اصولوں پر پوری اترے گی تو صحیح ہوگی، ورنہ نہیں۔ اجماع سے صرف صحت حکم کا تعلق ہے، خبر کی صحت و عدم صحت کا تعلق نہیں۔ (ایضاً)

[2] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵

[3] ارشاد ص ۷۹، ۸۰، المعتمد ج ۲ ص ۵۲۳۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵۔ اصول بزدوی (مع کشف) ج ۳ ص ۲۶۳۔ المعتمد ج ۲ ص ۴۹۵۔

[5] آمدی حوالہ مذکورہ

[6] مستصفی ج ۱ ص ۱۹۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب اجماع کے لئے کسی سند کو ضروری قرار دیتے ہیں اور کتاب سنت اور قیاس، تینوں چیزیں ان کے نزدیک اجماع کی سند بن سکتی ہیں اور جس اجماع کی کوئی شرعی سند نہ ہو اسے وہ دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"ومنها أنه اتباع الإجماع وحقيقته أن يتفق قوم من الذين اعتقد العامة فيهم الإصابة بغالب أو دائما على شئ فيظن أن ذلك دليل قاطع عن ثبوت الحكم وذلك فيما ليس له أصل من الكتاب والسنة وهذا غير الإجماع الذي أجمعت الأمة عليه فإنهم اتفقوا على القول بالإجماع الذي مستنده الكتاب والسنة أو الاستنباط من أحدهما ولم يجوزوا القول بالإجماع الذي ليس مستنداً إلى أحدهما وهو قول تعالى "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا" الآية جاهمست اليهود في نبوة عيسى وقحر عليهم الصلوة والسلام إلا بأن أسلافهم قصصوا عن حالها فلم يجدوها على شرائطها الا أنبياء والنصارى لهم شرائع كثيرة مما في التوراة ولا يجعل ليس لهم فيها متمسك إلا إجماع سلفهم"[1]

شاہ صاحب نے یہاں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ

۱۔ اجماع کے لئے کوئی سند ہونی چاہئے۔ یہ سند کتاب بھی ہو سکتی ہے، سنت بھی، اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے استنباط بھی۔

۲۔ جس اجماع کی مذکورہ اسنادمیں سے کوئی سند نہ ہو، وہ دین میں تحریف کا ایک سبب ہے اور یہود و نصاریٰ کے بہت سے اجماعات اسی قبیل سے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر استنباط کا جو لفظ استعمال کیا ہے وہ قیاس کو بھی شامل ہے۔ اسی لئے دوسرے موقع پر انھوں نے اسے بالکل صریح الفاظ میں اس طرح لکھا ہے کہ

"اجماع را کہ اصل ثالث قرار دادہ اند از اصول اربعہ باوجود آنکہ اجماع منعقد نمی شود الا بعد قیام دلیلے از کتاب وسنت وقیاس برائے وے فائدہ است"[2]

---

[1] ای من اسباب التحریف۔
[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۱۔ [3] قرہ ص ۲۴۰۔

اجماع کے لئے کسی سند شرعی کے ضروری ہونے کے سلسلے میں ایک جگہ اثبات خلافت کے لئے اجماع سے استدلال کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"معنی اجماع آں نیست کہ ہر یکے بفکر کہ مستند شرع نباشد بلکہ مستند باشد جماعہ در وقت، اراء زدہ باشد بلکہ معنی اجماع آنست کہ ہر یکے بدلیل شرعی کہ سنت سنیہ آنحضرت است صلی اللہ علیہ وسلم خلافت ایشاں استنباط نمودہ، از تصریحات آنحضرت یا رموزو تلویحات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخری ۔۔۔۔"[1]

شاہ صاحب نے خلافت صدیقی کے اثبات کے لئے متعدد مواقع پر اجماع کو پیش کیا ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے ایک ایسی روایت بھی نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اجماع کی سند قیاس ہے۔ روایت یہ ہے۔

"روی الحسن البصری عن قیس بن عباد قال قال لی علی بن أبی طالب: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی بدینی وأمرنی بالصلوۃ فیقول فروا أبا بکر یصلی بالناس فلما قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نظرت فإذا الصلوۃ علم الإسلام وقوام الدین فرضیت لدنیانا من رضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لدیننا فبایعنا أبا بکر آخر جہ أبو عمر فی الاستیعاب"۔[2]

اس روایت میں حضرت علیؓ نے جس استدلال سے کام لیا ہے یہ وہی ہے جسے اصطلاحاً قیاس کہا جاتا ہے چنانچہ علمائے اصول نے بعینہ اس استدلال کو بھی اس اجماع کی مثال میں پیش کیا ہے جس کی سند قیاس ہو۔[3]

خلاصہ یہ ہوا کہ اجماع کی سند کے بارے میں جمہور اصولیین کی جو رائے ہے وہی رائے شاہ صاحب کی بھی ہے۔

سند شرعی کے ہوتے اجماع کے فوائد

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اجماع کے لئے کسی دلیل یا سند شرعی یعنی کتاب وسنت اور قیاس میں سے کسی چیز کی ضرورت

---

[1] ازالۃ الخفا ص ۵۶۔ [2] قرہ ص ۲۲۵، ۲۲۶۔
[3] تلویح ج ۲ ص ۵۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ اجماع بذات خود حجت ہے، اگر اس کے لئے بھی کسی دلیل یا سند کی ضرورت ہو تو یہ دلیل خود اثبات حکم کے لئے حجت ہوگی اور اجماع کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔[1]

لیکن واقعہ یہ ہے کہ سند شرعی کے ہوتے بھی، اجماع کے مستقل فوائد ہیں۔ سند کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ قطعی ہو مثلاً کتاب اللہ کی آیت یا خبر متواتر۔ دوسرے یہ کہ ظنی ہو مثلاً خبر واحد یا قیاس۔

اگر سند قطعی ہو تو اس صورت میں اجماع کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی مزید تاکید ہو جاتی ہے، بلکہ بالکل اسی طرح جس طرح ایک ہی حکم سے متعلق کتاب اللہ کے دو یا تا ئد نصوص ہوں یا کتاب اللہ کا کوئی نص بھی ہو اور خبر متواتر بھی، تو حکم تو ایک ہی نص سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن باقی نصوص تاکید کا فائدہ پہنچتے ہیں۔[2]

اور اگر سند ظنی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں۔ ایک یہ کہ انعقاد اجماع کے بعد اس دلیل پر یا اس پر کہ اس دلیل سے حکم کس طرح ثابت ہوتا ہے، بحث کی ضرورت باقی نہیں رہتی[3] اسی لئے بسا اوقات یہ دلیل فراموش بھی ہو جاتی ہے۔

دوسرے یہ کہ انعقاد اجماع سے قبل اس دلیل کی ظنیت کی وجہ سے اس کی مخالفت جائز ہوتی ہے لیکن انعقاد اجماع کے بعد چونکہ اس میں قطعیت پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے اس کی مخالفت حرام ہو جاتی ہے[4]

خلاصہ یہ ہوا کہ اجماع کی سند اگر ظنی ہو تو اجماع اس میں قطعیت پیدا کر دیتا ہے اور اگر قطعی ہو تو اجماع سے اس کی تاکید ہو جاتی ہے۔

معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب بھی اس کے قائل ہیں کہ اجماع کے لئے کوئی دلیل یا سند ہونی چاہئے خواہ یہ سند کتاب ہو یا سنت یا قیاس، اور یہ بات شاہ صاحب کے سامنے بھی ہے کہ جب اجماع کی، ان دلائل شرعیہ میں سے کوئی دلیل موجود ہو تو پھر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس کے ہوتے اجماع کی کیا ضرورت ہے؟ اسی لئے شاہ صاحب نے ایک موقع پر اس اجماع کے فوائد بھی بیان کئے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"اجماع را کہ اصل ثالث قرار دادہ اند از اصول ادلہ، باوجود آنکہ اجماع منعقد نمی شود الا بعد قیام دلیلے از کتاب و سنت و قیاس، برائے وے فائدہ است بے آنکہ بسبب اجماع سند قطعی

---

[1] کشف بزدوی۔ ج ۳ ص ۲۶۳ — [2] ایضاً ص ۲۶۵۔
[3] ایضاً ص ۲۶۴ — [4] ایضاً۔

می شود، اگر اجماع نمی بود بسیار است کہ قطعی ثابت شد، خلاصہ آنکہ مستند اجماع آنچہ خبر واحد یا قیاس باشد، دگر آنکہ غالباً چوں مجتہدین بر مسئلہ اجماع کردند، ماخذ را فراموش می سازند و داعی نقل، ماخذ فاتر میگردد بحجیت کفایت اجماع، پس ابلہ اند آنکہ مسائل جماعیہ را تنہا چنانکہ می باید می شایہ منقول نیست پس اصحاب فقہ مضطر شدند باثبات اصل ثالث۔"[1]

یہاں شاہ صاحب نے صرف اس اجماع کے فوائد کے تعرض کیا ہے جس کی سند ظنی ہو، ان کے بیان کے مطابق اس کے دو فائدے ہیں، اور یہ دونوں فائدے وہی ہیں جو صاحب کشف بزدوی نے ذکر کئے ہیں، صرف الفاظ کا فرق ہے۔

اس موقع پر اجماع کا دوسرا فائدہ بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب نے جو بات کہی ہے وہ بہت اہم ہے کہ انعقاد اجماع کے بعد چونکہ بسا اوقات وہ دلیل یا سند فراموش ہو جاتی ہے، اس لئے بھی اصحاب فقہ اس پر مجبور ہوئے کہ اجماع کو اصل ثالث کے طور پر مانیں۔ ورنہ جب اصل دلیل فراموش ہو گئی تو حکم کو اجماع کے سوا آخر کس دلیل سے ثابت کریں گے؟[2]

شاہ صاحب کی اس دلیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اجماع کے لئے جمہور کی طرح ان کے نزدیک بھی ابتداءً سند ضروری ہے بقاءً ضروری نہیں۔

---

[1] قرہ ص ۲۴۰۔

[2] بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اجماع کے انعقاد کے بعد اصل دلیل فراموش ہو جائے لیکن واقعہ یہ ہے کہ تجربانی دنیا میں ایسا ہوتا ہے اور اسے وہ لوگ زیادہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جنھیں افتاء کا تجربہ ہو عام طور سے شامی، عالمگیری اور دوسری کتب فتاوی پر اعتماد کی وجہ سے مفتی کو مسائل تو مستحضر رہتے ہیں لیکن دلائل فراموش ہو جاتے ہیں کیونکہ کتب فتاوی عام طور سے مفتی بہ مسائل سے بحث کرتی ہیں، دلائل سے نہیں، اکا ماشاء اللہ۔ اور اگر کسی مفتی سے اس سند کی دلیل دریافت کی جائے جو کتب فتاوی پر اعتماد کی وجہ سے اسے مستحضر ہے تو نا فنیک وہ ان کتابوں کی طرف مراجعت نہ کرے جن میں دلائل بھی ذکر کئے جاتے ہیں، جواب نہیں دے سکتا اکا ماشاء اللہ اور اجماع پر اعتماد کی وجہ سے جب اصل سند فراموش ہو گئی تو اب یہ ممکن نہیں ہوتا کہ اسے کہیں سے ڈھونڈ نکالا جائے۔ ورنہ اگر وہ کہیں موجود ہوتی تو اسے فراموش شدہ کیوں قرار دیا جاتا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اجماعِ سکوتی اگر ایک مجتہد کوئی بات کہے اور یہ بات اس کے ہمعصروں تک پہنچ جائے [1] لیکن نہ وہ اس کا اقرار کریں نہ انکار بلکہ سکوت اختیار کریں تو اسے اصطلاحاً اجماعِ سکوتی کہا جاتا ہے [2]

جو لوگ اجماعِ سکوتی کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس کے لئے دو باتوں کا لحاظ رکھتے ہیں ایک یہ کہ یہ سکوت عادت کی بنا پر ہو تقیہ یا خوف کی بنا پر نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اس سکوت پر مدت تامل گذر جائے [3]

اجماعِ سکوتی کی حجت ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱ — نہ یہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ جدید اور راجح قول کے مطابق امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے [4]۔

۲ — یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی۔ اہل اصول کی ایک جماعت [5] اور بقول آمدی اکثر احناف، ائمہ حنبلیہ [6] اور بعض شوافع کا یہی مذہب ہے۔ [7]

---

[1] اگر یہ بات تمام اہلِ عصر تک نہ پہنچے لیکن یہ بھی معلوم نہ ہو کہ کوئی اس کا مخالف ہے تو اکثر کے نزدیک یہ اجماع ہوگا۔ اور آمدی کا مختار یہی ہے۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۳۰)۔

[2] ارشاد ص ۸۴ بزدوی، منتہی اور صدر الشریعہ وغیرہ اجماعِ سکوتی کو اجماع رخصت سے تعبیر کرتے ہیں، اور اس کے مقابل میں اجماع قولی کو اجماع عزیمت کہتے ہیں (اصول بزدوی، مع کشف ج ۳ ص ۲۷۸، المنار ج ۲ ص ۱۰۳، ۱۰۴، تسہیل ج ۲ ص ۴۰)۔

[3] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۸، مسلم الثبوت ج ۲ ص ۲۳۲۔ مدت تامل تین روز ہے یا مجلس علم، فواتح الرحموت ج ۲ ص ۱۰۴، لیکن نور الانوار کے محشی ملا عبد الحلیم لکھنوی لکھتے ہیں کہ اکثر احناف کے نزدیک مدت تامل کا کوئی تعین نہیں بلکہ اتنا وقت گذرنا ضروری ہے جس میں عادۃً یہ معلوم ہو جائے کہ اگر کوئی مخالفت ہوتا تو وہ اس مدت میں اپنا اختلاف ظاہر کر دیتا۔ (نور الانوار حاشیہ نور الانوار ج ۲ ص ۱۰۴)۔

[4] ارشاد الفحول ص ۸۴، داؤد ظاہری، ان کے بیٹے، ابو عبد اللہ البصری المعتزلی اور احناف میں سے عیسیٰ بن ابان اور قاضی ابو بکر باقلانی کا مذہب بھی یہی ہے (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۸) امام غزالی کے نزدیک بھی مختار یہی ہے بشرطیکہ قرائن احوال ساکتین کی رضا کو ثابت نہ کریں (مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۱) [5] ارشاد ص ۸۴۔

[6] آمدی ص ۱۲۹۔ امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، استاذ ابو اسحاق کہتے ہیں کہ جمہور اصحاب کا اس میں تو اختلاف ہے کہ اسے اجماع کہا جائے گا یا نہیں، لیکن اس پر اتفاق ہے کہ اس پر عمل واجب ہے۔ ابو الحسن اشعری بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ قطعی حجت ہے لیکن اسے اجماع کہیں گے یا نہیں، اس میں شوافع کے دو قول ہیں ایک یہ کہ یہ اجماع نہیں صرف خبر کی طرح حجت ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اجماع بھی ہے۔ ابو حامد نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے (ارشاد الفحول ص ۸۴) اکثر احناف کے نزدیک یہ اجماع قطعی ہے لیکن کرخی کا مختار یہ ہے کہ یہ ظنی ہے، مسلم الثبوت ج ۲ ص ۲۳۲) آمدی بھی اسے ظنی قرار دیتے ہیں۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۲۹)۔

۳ — یہ حجت ہے اجماع نہیں [1]

۴ — یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی بشرطیکہ انقراضِ عصر [2]

۵ — اگر یہ اجماع صحابہ کے زمانہ میں ہوا تو اجماع ہوگا ورنہ نہیں [3]

۶ — استقرارِ مذاہب سے قبل یہ حجت ہوگا۔ بعد میں نہیں [4]

---

[1] ارشاد ص ۸۴۔ یہ ابو ہاشم کا قول ہے، امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے (ایضاً) یہ قول معتزلہ کی ایک جماعت اور کرخی سے بھی منقول ہے (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹) لیکن امام غزالی اسے محکم سے تعبیر کرتے ہیں (مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۲) صیرفی ہندی کہتے ہیں کہ اس کے عکس کا بھی قائل نہیں کہ یہ اجماع تو ہے لیکن حجت نہیں (ارشاد الفحول ص ۸۴)

صاحب نور الانوار دوسرے قول میں جو اختلاف ہے اسے اختلاف لفظی قرار دیا ہے، وہ لکھتے ہیں "وقد قیل أن الخلاف القائلین بأنه رأی الإجماع السکوتی إجماع حجة والقائلین بأنه حجة لا إجماع لفظی راجع لکونه سمی إجماعاً أولا یسمی وهو محجوج اختلاف فی الاصطلاح فهؤلاء نفوا عنه اسم مطلق الإجماع وإنما یطلق علیه اسم الإجماع مقیداً بالسکوتی لا نصاً فی المطلق إلی غیره وغیرهم لما لحظوا فوق ذلک وفی السکوتی بین القولین بأن الإجماع المنفی هو القطعی والمثبت هو الظنی ولما استقر هؤلاء الأصولیون فلا یطلقون لفظ الإجماع إلا علی القطعی" (ص ۲۳۲)

[2] ارشاد الفحول ص ۸۴۔ جبائی اور ایک روایت کے مطابق احمد بن حنبل کا یہی مذہب ہے۔ ابن فورک نے یہ قول اکثر اصحاب شافعی سے نقل کیا ہے۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائینی کہتے ہیں کہ ماہرین کا یہی قول ہے۔ ابن فطان اور دبوسی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، بقول باقلانی اصحاب شافعی کے نزدیک صحیح ترین صورت یہی ہے (ایضاً) شیخ ابو اسحٰق شیرازی کتاب اللمع میں لکھتے ہیں کہ مذہب یہی ہے (ص ۴۹) غزالی نے اس قول کو باطل کہا ہے (مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۲) انقراضِ عصر سے بعض کے نزدیک تمام اہلِ عصر کی موت مراد ہے اور بعض کے نزدیک اکثر کی موت (ایضاً ص ۱۹۲، ۱۹۳) انقراضِ عصر کے بعد رجوع کے نزدیک یہ قطعی ہوگا (فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۳۵)۔

[3] ارشاد ص ۸۴۔

[4] ارشاد ص ۸۵۔ استقرارِ مذاہب کے بعد جب یہ معلوم ہو گیا کہ ہر ایک کا مذہب کیا ہے تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص ایک بات کہتا ہے اور دوسرے خاموش رہتے ہیں تو ان کے سکوت کو اجماع پر محمول نہ کریں گے بلکہ اس پر محمول کریں گے کہ ان کا اختلاف پہلے سے معلوم ہے (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۲)

اجماعِ سکوتی میں تو تمام عصریں اس وقت ہیں جب سکوت عن قول ہو یعنی ایک مجتہد کوئی بات کہے اور دوسرے سکوت اختیار کریں۔ لیکن اگر کسی کا کوئی قول نہ ہو بلکہ اہلِ حل وعقد کسی عمل پر متفق ہو گئے ہوں تو اس میں حسب ذیل اقوال ہیں۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب تدوینِ مذاہب سے قبل اجماع سکوتی کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"وسکوت تسلیم قبل تدوین مذاہب اجماع است کما بین فی محلہ۔"[1]

شاہ صاحب نے اجماع سکوتی کو اصولی طور پر تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ مختلف مقامات پر عملاً اس سے استدلال بھی کیا ہے۔ چنانچہ خلافت صدیقی کے اثبات کے سلسلہ میں انھوں نے متعدد جگہ اجماع سکوتی سے استدلال بھی کیا ہے۔ ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں:-

"الماثبات خلافت خلفاء ثلثہ طریق بسیار دارد، از انجملہ اجماع صحابہ بر خلافت صدیق اکبرؓ ایں مسلک عبداللہ بن مسعودؓ اختیار نمودہ است قال عبد اللہ

ما رأی المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن وما رأوہ سیئا فھو عند اللہ سیئ

وقد رأی الصحابۃ جمیعا أن یستخلفوا أبا بکرؓ"[2]

خلافت صدیقی کے اثبات کے لئے اس موقع پر شاہ صاحب نے اجماع صحابہ سے جو اجماع مراد لیا ہے وہ اجماع سکوتی ہی ہے کیونکہ اس مسئلہ میں صحابہ کا نصاً اجماع کہیں منقول نہیں۔ اسی لئے شاہ صاحب دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:-

---

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)۔

۱۔ یہ قول رسول کی طرح ہے۔ اس لئے کہ اہل عقد کے اجماع کے لئے عصمت اسی طرح ثابت ہے جس طرح شارع کے لئے۔ شیخ ابو اسحٰق شیرازی کا یہی مذہب ہے اور غزالی نے "منخول" میں اسی کو فرمایا ہے۔

۲۔ یہ ممکن ہی نہیں۔ جوینی نے قاضی سے بھی نقل کیا ہے۔ کیونکہ ناقابل شمار قوم کا کسی ایک فعل پر متحد ہو جانا متصور نہیں ہو سکتا۔

۳۔ یہ ممکن ہے لیکن جب تک مذہب یا وجوب کی کوئی دلیل قائم نہ ہو یا حاجت پر محمول ہو گا۔ جوینی اسی کے قائل ہیں اور غزالی کہتے ہیں کہ یہ تاویل اچھی ہے۔

۴۔ مگر یہ فصل حکم کا بیان ہے کہ موقع پر ہے تو اس سے اجماع منعقد ہو گا یا آسمانی سی کے قائل ہیں (ارشاد ص ۷۵) جو لوگ اجماع سکوتی کو حجت میں القرائن عصر ضروری قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک فعلی میں انقراض عصر بدرجۂ اولیٰ خط ہو گا (مسلم الثبوت ج ۲ ص ۲۳۵)۔ اس مسئلہ میں دیگر اقوال بھی ہیں تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے اللمع ص ۲۹۔ ارشاد ص ۸۴، ۸۵۔ فواتح ج ۲ ص ۲۳۲۔ کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹۔ اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۰۳، ۳۰۵۔ محلی ج ۲ ص ۱۹۴، مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۱۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] قرہ ص ۲۷۔ [2] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۹، ۱۲۰۔

"واما آنچہ حدیث استخلاف ابی بکر الصدیق در ساعت صلوۃ وقت اخیر وا مامت کردن آنحضرت بتصریح نزاعت خبر واین قصہ نزاعت وفقہائے صحابہ پیش ہر محل رضی اللہ عنہا نشدہ، کہ ندریا یں استخلاف رضایۃ بودن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ وسائر صحابہ بسکوت کردند تسلیم نمودند پس مسئلہ مجمع علیہ گشت۔"[1]

شاہ صاحب کے مذکورہ اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اجماع سکوتی کو اجماع مانتے ہیں اور جب اجماع مانتے ہیں تو یہ خود بخود ثابت ہو گیا کہ وہ اسے حجت بھی مانتے ہیں کیونکہ اجماع ماننے کے بعد اسے حجت نہ ماننے کا کوئی سوال ہی نہیں۔ اسی لئے علامہ شوکانی نے صفی ہندی کے حوالہ سے یہ تصریح کی ہے کہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ اجماع سکوتی اجماع تو ہو لیکن حجت نہ ہو۔[2]

ایک موقع پر شاہ صاحب نے اجماع سکوتی کو اجماع دلالۃ سے تعبیر کیا ہے اور اس موقع پر بھی اس اصل کو تسلیم کیا ہے کہ تدوین مذاہب سے قبل سکوت کو اجماع کہیں گے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ

---

[1] حدیث یہ ہے "عن عائشۃؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "مرو ا أبا بکر فلیصل بالناس" فقالت عائشۃؓ یا رسول اللہ ان أبا بکر اذا قام مقامک لم یسمع الناس من البکاء فأمر عمر فلیصل بالناس، قالت فقال "مرو ا أبا بکر فلیصل بالناس" قالت عائشۃ فقلت لحفصۃ قولی لہ ان أبا بکر إذا قام مقامک لم یسمع الناس من البکاء فأمر عمر فلیصل بالناس ففعلت حفصۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "انکن لأنتن صواحب یوسف مروا أبا بکر فلیصل بالناس" فقالت حفصۃ لعائشۃ ما کنت لأصیب منک خیرا" أخرجہ الجماعۃ (قرہ ص ۶)

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ شاہ صاحب حضرت ابو بکر صدیقؓ کے استخلاف کو منصوص مانتے ہیں اور اجماع سے گروہ ثابت کہتے ہیں تو صرف استخلاف بالفعل ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ فرقۃ الاثنین (ص ۲۴۴) میں فرماتے ہیں:-

"وحاصل کلام آنکہ استخلاف مسئلہ منصوص است نہ مستند باجماع، وسعی اجماع کہ در قصۂ سقیفہ آمدہ است عقد استخلاف بالفعل است بہیئت معہودہ بنابر جہاں نص۔"

[2] قرۃ ص ۲۔ خلافت صدیقی صحابہ کے اجماع سکوتی سے، شاہ صاحب کا استدلال کوئی نئی بات نہیں علمائے اصول عام طور سے صحابہ کے اجماع سکوتی کی مثال میں اس مسئلہ کو پیش کرتے ہیں۔ مثلاً تلویح ج ۲ ص ۵۱ وغیرہ۔

[3] ارشاد ص ۸۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"نقل اجماع دلالۃ وبتاویہ آں برآمدہ است وآں آنست کہ سکوت قبل از تدوین مذاہب اجماع است۔" [1]

خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب اجماع سکوتی کے مسئلہ میں مذکورہ چھ اقوال میں سے دوسرے اور چھٹے قول سے متفق ہیں کہ اجماع سکوتی، اجماع بھی ہے اور حجت بھی لیکن استقرار اور تدوین مذاہب سے قبل نہ کہ اس کے بعد۔

اجماع علی قولین [2]

اگر ایک زمانے کے لوگ کسی مسئلہ میں اختلاف کریں لیکن اس مسئلہ میں ان کے صرف دو قول ہوں تو آیا کوئی تیسرا قول اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے [3]

۱۔ جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں۔ [4]

۲۔ بعض شیعہ بعض حنفیہ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جائز ہے [5]

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۳۱۱۔

[2] کتب اصول میں اجماع علی قولین، اختلاف علی قولین اور اجماع علی نفی القول الثالث جیسی تعبیریں ملتی ہیں۔

[3] اگر ایک زمانے کے لوگ کسی مسئلہ میں تین یا چار یا اس سے بھی زائد اقوال پر متفق ہو جائیں تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو دو قولوں پر متفق ہونے کا ہے (التاصیل بحر الاصول لخط مصدر الاسلام بزدوی ق ۴۵ ص ۹۲)

(۲) تیسرا قول اختیار کرنے میں یہ مذاہب اس وقت ہیں جب دو یا زائد اقوال پر اختلاف پہلے ہو چکا ہے وہ مستقر ہو گیا ہو لیکن اگر مستقر نہیں ہوا تو تیسرا قول اختیار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ (ارشاد ص ۸۴)

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۳۷۔ صاحب تیسیر شرح تحریر لکھتے ہیں (اذا أجمع علی قولین فی مسئلۃ فی عصر (لم یجز احداث ثالث هذا کلام...) نص علیہ بعض المحققین والشافعی فی رسالتہ (ج ۳ ص ۲۵۰) صدر الشریعہ لکھتے ہیں کہ اگر صحابہ دو قولوں پر مختلف ہوں تو بعد (یعنی اختلاف کے) نزدیک، یہ اجماع ہوگا قول ثالث کی نفی پر۔ لیکن اگر فرقہ صحابہ ہی یہ صورت ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک اس کا حکم بھی یہی ہے۔ لیکن بعض مشائخ نے اسے صحابہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور بعض متاخرین نے (آمدی اور رازی جیسی) تفصیل کی ہے (توضیح ج ۲ ص ۴۲)۔ استاذ ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں "اختلاف فہم علی قولین اجماع علی ابطال کل قول سواهما، کما أن اجماعهم علی قول واحد اجماع علی ابطال کل قول سواه فلما لم یجز احداث قول ثان فیما أجمعوا فیه علی قول واحد لم یجز احداث قول ثالث فیما أجمعوا فیه علی قولین۔ (اللمع ص ۵۲)

[5] آمدی ج ۱ ص ۱۳۷۔

۳۔ آمدی کے نزدیک مختار[1] یہ ہے کہ اگر تیسرا قول ایسا ہو کہ اس سے پہلے دونوں قول مرتفع ہو جاتے ہوں تو تیسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں [2]۔ کیونکہ اس میں اجماع کی مخالفت ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پہلے دونوں قول مرتفع نہ ہوتے ہوں بلکہ یہ تیسرا قول پہلے ہر قول سے کسی اعتبار سے موافق اور کسی اعتبار سے مخالف ہو تو یہ صورت جائز ہے [3]۔ کیونکہ اس میں خرق اجماع نہیں ہوتا [4]

شاہ صاحب کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع علی قولین کے مسئلہ میں جمہور کی رائے سے اتفاق رکھتے ہیں۔ یعنی جب قولین پر اجماع ہو جائے تو تیسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

"ایں جا یک نکتہ می باید دانست کہ ہر چہ ثبت فضل صدیق است مستلزم است فضل فاروق را و ہر چہ ثبت فضل فاروق است مستلزم است فضل صدیق را ازاں جہت کہ شکمان بکفر اسلام متفق اند بر دو قول، وآں نفی قول ثالث است کما بین فی محلہ۔" [5]

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۳۷۔ امام رازی کے نزدیک بھی یہی تفصیل مختار ہے۔ (مسلم ج ۲ ص ۲۳۵) شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ تفصیل امام شافعی سے مروی ہے اور ان کے اصحاب میں سے متاخرین نے اسے اختیار کیا ہے۔ نیز حنبلیوں کی ایک جماعت نے جن میں سے ابن حامد بھی ہیں اسی کو ترجیح دی ہے (ارشاد ص ۸۴)۔ اسنوی نے شرح منہاج میں اسی کو حق کہا ہے (اسنوی ج ۲ ص ۲۳۵) صاحب ابہاج شرح منہاج کہتے ہیں وهو الحق عند المتاخرین۔ (ج ۲ ص ۲۴۶)

[2] مثلاً بھائی کے ساتھ دادا کی میراث میں دو قول ہیں ایک یہ کہ پورا مال دادا کو ملے گا، دوسرا یہ کہ بھائی اور دادا دونوں میں مال برابر تقسیم ہوگا۔ گویا دونوں اقوال میں اس پر اتفاق ہے کہ دادا کو میراث ضرور ملے گی خواہ چوتھائی یا آدھی۔ اب یہ کہنا کہ دادا کو کچھ نہ ملے گا یہ قول ثالث ہے اور خرق اجماع ہے اور اس سے دونوں سابق اقوال مرتفع ہو جاتے ہیں۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۳۷)

[3] مثلاً اظہار توں میں نیت کا اعتبار ہے یا نہیں اس سلسلہ میں دو قول ہیں ایک یہ کہ تمام ظہاروں میں اس کا اعتبار ہے، دوسرے یہ کہ کسی ظہار میں اس کا اعتبار نہیں۔ اب تیسرا قول یہ اختیار کرنا کہ نیت کا بعض ظہاروں میں اعتبار ہے بعض میں نہیں، یہ خرق اجماع نہیں اور اس سے دونوں سابق اقوال مرتفع نہیں ہوتے (آمدی ج ۱ ص ۱۳۷)

[4] تیسرا قول اختیار کرنے کو اصطلاحاً خرق اجماع کہتے ہیں۔ (آمدی حوالہ سابقہ)

[5] قرہ ص ۱۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اسی طرح ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"اختلاف علی قولین کہ در حکم اتفاق بر نفی قول ثالث است"[1]

لیکن شاہ صاحب کے کلام میں اس کی تصریح نہیں ملتی کہ وہ اس تفصیل سے بھی متفق ہیں یا نہیں جو علامہ آمدی نے کی ہے۔

شاہ صاحب کا مزاج چونکہ جمع و تطبیق کا مزاج ہے اس لئے بظاہر انھیں اس تفصیل سے متفق ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

[1] ازالہ ج ۲ ص ۸۵۔

بَابُ
قیاس

Toobaa-elibrary.blogspot.com

قیاس

قیاس کی تعریف قیاس کے لغوی معنی ہیں تقدیر اور تسویہ[1] اور اصطلاحی طور پر قیاس کی تعریف میں اصحاب اصول کا اختلاف ہے۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ قیاس کی حد حقیقی متعذر ہے۔ قیاس کی بعض اہم تعریفات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ مساوات المسکوت للمنصوص فی علۃ الحکم[2]

۲۔ حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لہما او نفیہ عنہما بامر جامع بینہما[3]

۳۔ تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع بعلۃ متحدۃ لاندراج بمجرد اللغۃ[4]

شاہ صاحب نے تعریف ہی کے ارادہ سے قیاس کی تعریف کہیں کی ہو، نظر سے نہیں گذری۔ البتہ ان کی بعض تحریروں سے اس کی تعیین دشوار نہیں کہ قیاس کی تعریف ان کے نزدیک کیا ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"انما القیاس أن تخریج العلۃ من الحکم المنصوص وید ار علیہا الحکم"[5]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"قد تحقق من بعدہ من العلماء علی أن القیاس کالجاری فی باب المقادیر وعلی أن حقیقۃ القیاس تعدیۃ حکم الاصل الی الفرع بعلۃ مشترکۃ"[6]

اس موقع پر شاہ صاحب نے قیاس کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ یہ کہ کر بیان کی ہے کہ متعذر بحلہا کما اس پر

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۲، مسلم ج ۲ ص ۲۴۹، ارشاد ص ۱۹۸۔ [2] مسلم حوالہ سابقہ

[3] آمدی حوالہ سابقہ ص ۳۔ قیاس کی یہ تعریف قاضی ابوبکر باقلانی سے منقول ہے اور اکثر حنفیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (ایضاً)۔

[4] تنقیح ج ۲ ص ۵۲۔ یہ تعریف صدر الشریعہ نے کی ہے۔ ابوالحسین بصری نے حسب ذیل تعریف کو سب سے زیادہ واضح کہا ہے "تحصیل حکم الاصل فی الفرع لاشتباھھما فی علۃ الحکم عند المجتھد" (المعتمد ج ۲ ص ۶۹۸)

[5] محمد ج ۱ ص ۱۴۷۔

[6] محمد ج ۱ ص ۱۳۰۔

اتفاق ہے، اور یہ اسلوب بتا رہا ہے کہ شاہ صاحب بھی قیاس کی اس حقیقت سے متفق ہیں۔

لہٰذا شاہ صاحب کے نزدیک بھی قیاس کی تعریف قرار پائے گی۔ اور معلوم ہو چکا ہے کہ صدر الشریعہ بھی قیاس کی قریب قریب یہی تعریف کرتے ہیں اگرچہ انھوں نے "لعلۃ متحدۃ لاندراجہ بمجرد اللغۃ" کی قید کا اضافہ بھی کیا ہے۔

قیاس کی حجیت اہل ظاہر کے نزدیک قیاس شرعی حجت نہیں[1]۔ لیکن صحابہؓ اور تابعین میں سے اسلاف اور ائمہ مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبل اور اکثر فقہاء و متکلمین کے نزدیک قیاس ایک شرعی حجت ہے[2]۔

شاہ صاحب بھی قیاس کو شرعی حجت مانتے ہیں۔ اس کی صراحت انھوں نے متعدد مقامات پر کی ہے مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"قیاس اصل رابع است از اصول دین"۔[3]

ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"پس دلیل شرع یا کتاب است یا سنت یا آثار صحابہ و تابعین کہ اجماع و اختلاف علی قولین ازاں دانستہ شود یا قیاس"[4]

شاہ صاحب نے بیشمار مسائل کے اثبات میں قیاس کو بطور دلیل کے ذکر بھی کیا ہے، جس کی مثالیں اس پورے باب میں بکثرت موجود ہیں۔

رائے اور قیاس کا فرق اسلام کے ابتدائی دور میں لفظ رائے کو قیاس شرعی کے معنی میں استعمال کیا جاتا تھا[5]۔ لیکن جب لوگوں نے رائے خالص اور قیاس شرعی میں امتیاز کرا

---

[1] الملخ ص ۵۲۔ اصول بزدوی ص ۲۴۹۔ نفس الامر شرعی لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے نظام نے قیاس کا انکار کیا پھر بغداد کے بعض متکلمین نے اس کی پیروی کی ثم تشدد بعدہ رجل۔ منہم اصل یقال لہ داؤد کان اصبہانی فی اصل الاصل بالقیاس من غیر أن وقف علی ما ھو اصل کل ما ھو اصل ممن کان قبلہ۔۔۔ (اصول شرخسی ج ۲ ص ۱۱۸، ۱۱۹)۔

[2] آمدی ج ۳ ص ۶۴۔ ۶۵۔ [3] قرہ ص ۱۴۸ [4] ایضاً ص ۳۱۲۔

[5] چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے دریافت کیا کہ "بما تحکم اذا لم یکن فی الکتاب" قال فان لم تجد۔ قال فبسنۃ رسول اللہ۔ قال فان لم تجد قال اجتھد رائی (آمدی ج ۳ ص ۶۸)۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

چھوڑ دیا اور ہر قسم کی رائے کو شرعی احکام کے اثبات کے لئے دخیل بنا دیا، تو بعد کے دور میں ضروری ہوا کہ رائے اور قیاس کو ایک دوسرے سے جدا کر کے ان کا اصطلاحی فرق واضح کیا جائے۔

امت مسلمہ کا سواد اعظم، قیاس کو شریعت کی چوتھی اصل مانتا ہے اور کتاب، سنت اور اجماع میں جو حکم نہ ملے، اس کے اثبات کے لئے قیاس کو بنا قرار دیتا ہے۔ اور خود شاہ صاحب بھی لکھتے ہیں کہ:

"قیاس اصل بارین است از اصول دین"[1]

لیکن رائے کا دین میں بالاتفاق کوئی دخل نہیں، چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ "لو کان الدین بالرای لکان أسفل الخف أولی بالمسح من أعلاہ"[2] یہاں رائے سے مراد خالص وہ رائے ہے جو قیاس کی اصطلاحی تعریف سے قطع نظر قیاس اور رائے میں فرق یہ ہے کہ پتا نہیں خیال جو کسی اصل شرعی یعنی کتاب، سنت اور اجماع پر مبنی ہو وہ قیاس ہے اور جو کسی اصل شرعی پر مبنی نہ ہو وہ رائے ہے۔

شاہ صاحب نے رائے اور قیاس کے فرق کو اپنی تصنیفات میں مختلف مقامات پر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، شاہ صاحب کے اصل نصوص سامنے رہیں تو استخراج نتائج میں سہولت ہوگی۔ فرماتے ہیں:-

۱۔ منها انه رأی قوما من الفقهاء یخلطون الرای الذی لم یسوغه الشرع بالقیاس الذی أثبته فلا یمیزون واحدا منهما من الآخر ویسمونه تارة بالاستحسان۔ وأعنی بالرای أن ینصب مظنة حرج أو مصلحة علة لحکم وإنما القیاس أن تخرج العلة من الحکم المنصوص ویدار علیها الحکم فأبطل هذا النوع أیّ ابطال

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) شتہ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا "اقض بکتاب اللہ والاجتہاد لو حدثتهما، فإذا لم تجد الحکم فیهما اجتهد برأیك" (ایضاً ص ۷۹)

ان دونوں روایتوں میں لفظ رائے وارد ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ رائے سے یہاں وہ رائے خالص مراد نہیں جو کسی اصل پر مبنی نہ ہو بلکہ وہ رائے مراد ہے جو کسی اصل پر مبنی ہو اور اسی کو قیاس کہتے ہیں، چنانچہ علامہ آمدی حدیث معاذ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "اجتهاد الرای لا بد وأن یکون مردودا إلی الأصل إذ لا کان مرسلا والرای المرسل غیر معتبر وذلك هو القیاس" (ایضاً ص ۷۸)۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] قرہ ۳۸۔ [2] مجموعہ ج ۱ ص ۱۷۷۔

وقال من استحسن، فإنه أراد أن یکون مشارعا احکام ابن الحاجب فی مختصر الاصول شالمرشد الیتیم أمر خطی خاتا موا مضنة الرشد وهو بلوغ خمس وعشرین سنة مقامه، وقالوا إذا بلغ الیتیم هذا العمر سلم إلیه المال قالوا هذا استحسان، والقیاس أن لا یسلم إلیه"[1]

یہ بات شاہ صاحب نے اس موقع پر کہی ہے جہاں وہ اول کتاب الاحکام کے حوالہ سے امام شافعیؒ کے اصول بیان کر رہے ہیں۔

۲۔ ومنها أنی وجدت بعض ظهیریة زعم أن هذا لك فرقتین لا ثالث لهما أهل الظاهر وأهل الرای وأن کل من قاس واستنبط فهو من أهل الرأی۔ کلا والله۔ بل لیس المراد بالرأی نفس الفهم والعقل، فإن ذلك لا ینفك منه أحد من العلماء ولا الرأی الذی لا یعتد علی۔ ۔ ۔ تا أصلا فإن ذلك لا یتحاشاه مسلم أیّ مسلم۔ والقدرة علی الاستنباط والقیاس، فإن أحمد وإسحٰق بل الشافعی أیضا لیسوا من أهل الرأی بالاتفاق، وهم یستنبطون ویقیسون بل المراد من أهل الرأی قوم توجهوا بعد المسائل المجمع علیها بین المسلمین أو بین جمهورهم إلی التخریج علی أصل رجل من المتقدمین فکان أکثر أمرهم حمل النظیر علی النظیر والرد إلی أصل من الأصول دون تتبع الأحادیث والآثار والظاهر من لا یقول بالقیاس والآثار أیضا بعید التابعین کداؤد بن حزم، وبهذا المحققون من أهل السنة کأحمد وإسحٰق"[2]

شاہ صاحب نے یہ بات اس فصل میں لکھی ہے جس میں وہ لوگوں کی بعض غلط فہمیاں دور کرنا چاہتے ہیں۔

۳۔ ایک موقع پر پہلے خوارج کے تین اصول بیان کئے ہیں۔

"لکن آنکہ آنچہ در شریعت موافق عقول ایشاں نمی افتاد بشر طیکہ در قرآں بآں تصریح واقع نشدہ باشد، رد میکرد خواہ تکذیب روایت می نمودند۔

دیگر آنکہ اخبار آحاد کہ مخصص قواعد کلیہ می باشد از شخص وغیر آں معتبر می داشتند۔

---

[1] مجموعہ ج ۱ ص ۱۴۷ [2] ایضاً ص ۱۶۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

سوم آنکہ نشنود دین واخذ اعمال شاذ تجویز می فرمودند۔

اس کے بعد لکھتے ہیں:۔

معتزل اصل اول را پیش گرفتند۔

غالبان از اصحاب الرائے دوم را احکام نمودند و مراد از اصحاب الرائے آنانند کہ ترک اخبار آحاد کنند بسبب قواعد مقررۂ خویش از اصحاب قیاس نیز کہ قیاس اصل دارد امت از امور ہادین۔

و متفقند صوفیہ اصل سوم را اخذ نمودند۔ [1]

۴۔ عن ابراہیم قال أول من قاس إبلیس واعجبت الشمس والقمر أبا المقاییس وعن الحسن أستغفر اللہ الذی خلقنی من نار وخلقہ من نار۔ ابن سیرین قال قاس إبلیس وھو أول من قاس۔ وعن الشعبی قال واللہ لئن أخذ تقریبا تا إبلیس لتحرمن الحلال ولتحلن الحرام۔

اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ "والمراد بھذا کلہ ما لیس استنباطا من کتاب اللہ وسنۃ رسولہ"۔ [2]

۵۔ ایک جگہ مصالح میں حوض کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"ویحرم الحوض فیہ بالرأی الخالص غیر المستند إلی السنن والآثار"۔ [3]

مذکورہ اقتباسات کی روشنی میں شاہ صاحب کے نزدیک رائے اور قیاس اور اہل رائے اور اہل قیاس کے درمیان جن امور سے فرق واقع ہوتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ رائے یہ ہے کہ حرج یا مصلحت کے کسی ایسے مظنہ کو جس کا شارع نے اعتبار نہ کیا ہو [4] اپنی طرف سے علت قرار دے کر اسے حکم کا مدار ٹھہرایا جائے۔ اور قیاس یہ ہے کہ حکم منصوص سے علت کا استخراج کر کے حکم کو اس پر دائر کیا جائے۔

۲۔ رائے سے نہ نص فہم وعقل مراد ہے، نہ وہ رائے جس کا اعتماد سنت پر بالکل نہ ہو اور نہ استنباط اور قیاس پر قدرت مراد ہے۔ بلکہ رائے سے یہ مراد ہے کہ کسی مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے احادیث اور آثار کے

[1] قرہ ص ۱۴۷، ۱۴۸ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۱۔ [3] حجۃ ج ۱ ص ۹

[4] الذی لم یسوغہ الشرع سے یہی ثابت ہوتا ہے۔

تتبع کے بجائے، اپنے شروع کے اصول اور اس کے کلام سے تخریج کے طور پر اس مسئلہ کا حکم معلوم کیا جائے۔

گویا اصحاب رائے کا اعتماد سنت رسول اور آثار صحابہ کے بجائے اپنے اسلاف کے کلام اور ان کے اصول پر ہوتا ہے۔

۳۔ قیاس دین کی چوتھی اصل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مسئلہ دین کے ان تین اصول کتاب، سنت اور اجماع میں سے کسی اصل میں موجود ہو، جو قیاس پر مقدم ہیں تو اس میں قیاس کو دخل نہ ہوگا۔ لیکن اصحاب رائے یہ کرتے ہیں کہ اخبار آحاد کو جو قیاس پر مقدم ہیں اپنے وضع کردہ اصول کے مقابلے میں ترک کر دیتے ہیں اور بطرق ظنی نے خارج سے یا ہے۔

شاہ صاحب نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ

"إن جماعۃ من الفقہاء زعموا أنہ یجوز ورود حدیث یخالف القیاس من کل وجہ فتطرق الخلل إلی کثیر من الأحادیث الصحیحۃ بحدیث المصراۃ وحدیث القلتین"۔ [1]

یہی مثال اخبار آحاد کو اپنے مقررہ قواعد کے مقابلہ میں ترک کر دینے کی مثال بن سکتی ہے۔ [2]

۴۔ رائے وہ ہے جو کتاب وسنت سے مستنبط نہ ہو جیسے شیطان کا یہ قول کہ خلقتنی من نار و خلقتہ من طین، اور قیاس وہ ہے جو کتاب وسنت سے مستنبط ہو۔

اسی رائے کی بابت شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ "وأما الرأی الذی لا یعتمد علیہ أصلا، فانہ لا ینتقل مسلما إلیہ"۔ یعنی رائے سے وہ رائے مراد نہیں جس کا اعتماد سنت پر بالکل نہ ہو یا بالفاظ دیگر سنت سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو کیونکہ اس قسم کی رائے کا کوئی امام اور کوئی عالم تو کیا کوئی مسلمان بھی قائل نہیں۔

۵۔ البتہ "رائے" کا اطلاق کسی قدر وزن کا پہلو لئے ہوئے اس پر بھی ہوتا ہے کہ احادیث وآثار کے تتبع کا اہتمام کئے بغیر الرد الی الاصول سے کام لیا جائے۔

یہی وہ "رائے" ہے جو شاہ صاحب بعض ائمہ کی طرف منسوب کر کے ان کو مطعون کرتے ہیں۔

۶۔ شاہ صاحب نے مصلحت اور علت میں بڑا فرق کیا ہے، مصلحت کو علت قرار دینا بھی "رائے" ہے جیسا کہ آئندہ علت کے شرائط کے ذیل میں معلوم ہوگا۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹ [2] یہ احناف میں سے ابن ابان کا مسلک ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس موقع پر اس طرف اشارہ بھی بے محل نہ ہوگا کہ ائمہ اربعہ میں سے امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے اصحاب الرائے میں سے نہ ہونے کی تو شاہ صاحب نے صراحت کر دی۔ اب صرف امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین رہ جاتے ہیں جو اصحاب الرائے کا مصداق بن سکتے ہیں لیکن رشد یتیم اور حدیث مصراۃ کی مثالوں سے جو احناف کے مسائل ہیں اس کی تعیین ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب کی اصل زد احناف پر ہے۔

قیاس کے ارکان

قیاس کے چار ارکان ہیں۔ اصل، حکم اصل، فرع اور وصف جامع [1] شاہ صاحب نے کسی ایک موقع پر قیاس کے یہ چاروں ارکان شمار کرائے ہوں یہ نظر میں نہیں۔ لیکن اس میں کسی شبہ کی ادنیٰ گنجائش بھی نہیں کہ شاہ صاحب انہی چاروں کو قیاس کے

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۴۸، ۲۴۹۔

اصل۔ اصل کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے (۱) ما بنی علیہ غیرہ۔ (۲) ما عرف بنفسہ من غیر افتقار إلی غیرہ وإن توقف علیہ غیرہ (آمدی حوالہ سابق)

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ قیاس میں "اصل" کے معنی کیا ہیں۔ مثلاً جب ہم تحریم میں نبیذ کو خمر پر قیاس کریں، جو حدیث رسولؐ "حرمت الخمر لعینھا" میں منصوص علیہ ہے تو یہاں "اصل" آیا نفس ہے یا خمر یا فرعیت ثابت شدہ حکم یعنی حرمت خمر۔

بعض متکلمین کے نزدیک نفس اصل ہے (آمدی حوالہ سابق) معتزلہ اور ابو بکر جصاص بھی یہی کہتے ہیں (ارشاد ص ۲۳۳) فقہاء کے نزدیک خمر یعنی محل حکم اصل ہے۔ آمدی و ارشاد حوالہ علت سابقہ)

بعض فقہاء کے نزدیک خمر میں ثابت شدہ حکم اصل ہے۔ (آمدی حوالہ سابقہ)۔

امام رازی کا قول بھی یہی ہے (ارشاد حوالہ سابقہ)

علامہ آمدی و دیگر بیان وغیرہ نے اس نزاع لفظی قرار دیا ہے (آمدی و ارشاد و حوالہ جات سابقہ)

لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت، اصل نہیں ہوتی۔ (آمدی حوالہ سابقہ)۔

فرع۔ اس میں بھی اختلاف ہے کہ فرع کیا ہے، نفس حکم متنازع فیہا یا محل حکم متنازع فیہ۔ جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ فرع، اصل حکم ہے، ان کے نزدیک نبیذ میں جو حکم ہوگا وہ فرع ہوگا۔ اور جو کہتے ہیں کہ اصل محل ہے ان کے نزدیک محل فرع ہوگا۔ (آمدی حوالہ سابقہ)

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ بہر حال فقہاء "محل وفاق" کو اصل کہتے ہیں اور محل خلاف کو فرع کی مشاحۃ فی الاصطلاح (ارشاد حوالہ سابقہ)

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ارکان مانتے ہیں۔ چنانچہ گذشتہ صفحہ پر شاہ صاحب کے نزدیک قیاس کی جو تعریف قرار پائی ہے وہ یہ ہے کہ "تعدیۃ حکم الأصل إلی الفرع لعلۃ مشترکۃ" اس میں اصل، حکم، فرع اور وصف جامع یا علت مشترکہ یہ چاروں ارکان مذکور ہیں۔

حکم اصل کے دو شرائط

حکم اصل کے متعدد شرائط ہیں جن میں سے دو اہم شرائط حسب ذیل ہیں۔

(۱) حکم اصل کے معنی معقول ہوں۔ [1]

(۲) اس شرط کے مطابق وہ امور جن کے معنی معقول نہیں ان پر قیاس درست نہ ہوگا۔ مثلاً اعداد رکعات، مقادیر زکوٰۃ، حدود اور کفارات۔ [2]

ان مقادیر شرعیہ کے غیر معقول ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اگرچہ یہ علت و مصلحت پر مشتمل ہیں، لیکن ان کی علت و مصلحت ہماری سمجھ میں نہیں آتی [3]۔ اور قیاس میں چونکہ علت مشترکہ کی بنیاد پر اصل کے حکم کا فرع کی طرف تعدیہ کیا جاتا ہے، اس لئے جب کسی حکم کی علت ہی معلوم نہ ہو تو اصل کے حکم کا تعدیہ کس بنیاد پر کیا جائے گا۔

(۲) حکم کی اصل، اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ مثلاً شہادت خزیمہ، سفر کی رخصتیں اور کثرت ازواج جس خصوصیات نبوی وغیرہ [4]۔ ان ہی دونوں شرائط کی جامع تعبیر یہ ہے کہ حکم اصل سنن قیاس سے معدول بہ نہ ہو۔ [5]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)۔

وصف جامع۔ وصف جامع فرع کے حکم کے لئے اصل ہوتا ہے اور اصل کے حکم کے لئے فرع۔ (آمدی و مسلم و فواتح حوالہ جات سابقہ) فرع کے حکم کے لئے اصل اس لئے ہوتا ہے کہ فرع کا حکم اس پر مبنی ہوتا ہے اور اصل کے حکم کے لئے فرع اس لئے ہوتا ہے کہ اس سے مستنبط ہوتا ہے۔ لہٰذا نفس حکم یا محل کے تابع ہوتا ہے (آمدی حوالہ سابقہ)۔ واضح رہے کہ وصف جامع کا اصل کے حکم کے لئے فرع ہونا یہ اکثریت کے لحاظ سے ہے ورنہ کبھی حکم اصل کے لئے وصف جامع فرع نہیں بھی ہوتا۔ خلاصہ اس صورت میں جبکہ وصف جامع منصوص ہو (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۴۹)۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] آمدی ج ۳ ص ۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۵۰، ارشاد ص ۲۰۵۔

[2] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ، خضری، اصول فقہ ص ۳۳۳۔

[3] آمدی و ارشاد حوالہ جات سابقہ، تحریر ص ۴۲۰۔ ان دونوں شرائط کی ایک جامع تعبیر یہ بھی ہے کہ "الخارج عن القیاس لا یقاس علیہ" (ارشاد حوالہ سابقہ)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب بھی حکم اصل کے لئے ان شرائط کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ چنانچہ پہلی شرط کے مطابق وہ بھی مقادیر شرعیہ میں اجرائے قیاس کے قائل نہیں۔ لکھتے ہیں:۔

"قد اتفق من یعتد بہ من العلماء علی أن القیاس لا یجری فی باب المقادیر"[1]

مقادیر میں قیاس کے جاری نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر معقول المعنی ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب بھی مقادیر کے بارے میں یہی فرماتے ہیں کہ

"وکل ذلک غیر معقول المعنی"[2]

اسی مفہوم کو شاہ صاحب نے دوسری جگہ ان الفاظ میں ادا کیا ہے کہ

"آں ہم تعبدی محض است"[3]

غیر معقول المعنی ہونے کا مطلب جیسا کہ صفحہ گذشتہ میں بیان کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ مقادیر اگرچہ بجائے خود علت و مصلحت پر مشتمل ہوتے ہیں لیکن وہ علت و مصلحت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

شاہ صاحب نے غیر معقول المعنی ہونے کو اس طرح سمجھایا ہے کہ اگرچہ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ تقدیر اور تشریع کے قوانین کیا ہیں، مگر یہ نہیں جانتے کہ فلاں چیز کو بالعین کس حد تک ہو چکی ہے اور حظیرۃ القدس میں اس کے وجوب کا تحقق ہو چکا ہے۔ اگر یہ بات ہمیں معلوم ہوتی ہے، تو صرف نص شارع سے معلوم ہوتی ہے، اور اخبار الٰہی کے سوا ان کے ادراک کا اور کوئی ذریعہ نہیں۔

شاہ صاحب اسے ایک مثال سے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ جب پانی کو شدید برودت پہنچتی ہے تو وہ جم جاتا ہے، لیکن یہ بات کہ اس وقت فلاں پیالہ میں پانی جم گیا ہے یا نہیں، اس کے علم کا ذریعہ مشاہدہ یا اخبار کے سوا کچھ نہیں۔

اسی طرح ہم یہ جانتے ہیں کہ زکوٰۃ کے لئے نصاب کی تقدیر ضروری ہے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ دو سو درہم اور پانچ اوساق کی مقدار نصاب کے لئے قدر صالح ہے۔ اس لئے کہ اس سے معتد بہ فاضل حاصل ہو جاتا ہے اور دو سو درہم اور پانچ اوساق، یہ دونوں امور منضبط بھی ہیں اور قوم میں مستعمل بھی۔ لیکن ہم نفس کے بارے میں یہ نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے یہی نصاب مقرر فرمایا ہے، اور اپنی خوشنودی اور ناراضی کو

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰ [2] ایضاً
[3] انقاص ص ۷۹۔

اسی پر دائر فرمایا ہے[1]

مقادیر کے غیر معقول المعنی ہونے کو شاہ صاحب نے دوسری جگہ اس طرح سمجھایا ہے کہ مقادیر کی خوبی، ان کے نزول کے اصول اور ان کی تقدیر اگرچہ معقول ہے، لیکن یہ بات معقول نہیں کہ بلا یا اعلیٰ میں ان مقادیر کو رضا و سخط کے قائم مقام کیا گیا ہے اور ان مقادیر میں سے نیکی کرنے والے کے ساتھ بلا یا اعلیٰ کی دعائیں، اور بدی کرنے والے کے ساتھ ان کی بددعائیں شامل ہوتی ہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ خدا کی یاد سبب نجات ہے، لیکن یہ بات کہ خاص صفت کے ساتھ یاد کرنے اور خاص وقت میں یاد کرنے ہی سے یہ فرض ادا ہوتا ہے، یہ ایسی بات ہے جس کی صورت ملا یا اعلیٰ میں مقرر ہوئی ہے اور عقل اس کے ادراک کے لئے کافی نہیں[2]

اس موقع پر یہ بات بھی متعین کر دینے کی ضرورت ہے کہ مقادیر شرعیہ سے شاہ صاحب کی مراد کیا ہے اس سلسلہ میں شاہ صاحب کی تحریروں کے چند اقتباسات حسب ذیل ہیں۔

۱ — دین محمدی را مجربہ ست و بطنے، را ظہر غرض بس منوط ساختن مصالح است باشباح و مکان و تعیین اوقات و اوضاع و مقادیر برائے آں[3]

۲ — اعلم أن الشارع أودع من العلم متمایزین بأحکامهما متباینین فی منازلهما۔ فأحد النوعین علم للصالح والمفاسد، أعنی ما بینہ من تحذیب النفس بالکتاب الأخلاق النافعة فی الدنیا أو فی الآخرة وإزالة أضدادها ومن تدبیر المنزل وآداب المعاش و سیاسة المدن بتقدیر مقدر لذلک بمقادیر معینة۔ . . .

والنوع الثانی علم الشرائع والحدود والفرائض أعنی ما بین الشرع من المقادیر[4]

۳ — ومراد از شرائع مقادیر است و آنچہ بداں تعلق دارد۔[5]

ان تمام اقتباسات کو سامنے رکھنے سے بظاہر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ شریعت کے وہ تمام احکام جن کا کیف و کم شارع نے ٹھیک ٹھیک متعین کر دیا ہے، انہیں مقادیر شرعیہ کہتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

[1] انقاص ص ۷۹ [2] ایضاً
[3] ہمعات ص ۱۱۔ [4] حجۃ ج ۱ ص ۱۷۵۔ ۱۳۰
[5] انقاص ص ۷۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بہرحال شاہ صاحب کے نزدیک مقادیر شرعیہ غیر معقول المعنی ہیں۔ اور جو امور غیر معقول المعنی ہوں ان میں قیاس کا اجراء نہیں ہوتا اجرائے قیاس کے لئے اصل کے حکم کا معقول المعنی ہونا ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ فقہاء کے کلام میں شاہ صاحب کو جہاں جہاں تقدیر بالرائے نظر آئی ہے، وہ اس پر عموماً تنقید کرتے ہیں۔

مثلاً سفر میں پانی کی جستجو کتنی دور تک کرنی چاہئے، اخاف اس کی مسافت ایک میل مقرر کرتے ہیں۔ شاہ صاحب اسے تقدیر بالرائے قرار دیکر تشریح جدید کہتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"وتحدید بمیل تقدیر برائے است و دلیل ما از تقدیر برائے در روایت قلق است نہ برائے تشریح جدید می شود" ؎۱

اسی طرح اخاف حنوفی کا نصاب پانچ اعمال اور بکثیر کی مقدار دہ درد مقرر کرتے ہیں شاہ صاحب اسے بھی تقدیر بالرائے قرار دے کر اس پر بھی تنقید کرتے ہیں ؎۲

جہاں تک حکم اصل کی دوسری شرط کے تعلق ہے یعنی یہ کہ "وہ حکم اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو" یہ بات شاہ صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوتی ہے کہ

"مزحم گوید رضی اللہ عنہ وارضاہ، حمل غشی قبیل بر نوم و عدم حمل ہر دو محتمل است و وجہ تشبیہ خود ظاہر است، وجہ فرق آنست کہ تکلیفات شرعیہ بر عقل دائر است۔ نائم و مغمی علیہ را عقل نیست پس وجوب صلوٰۃ نباشد و شرع قضاء نائم فرموده است بخلاف قیاس۔ پس خاص باشد بمورد" ؎۳

متفق علیہ مسئلہ یہ ہے کہ بحالت نوم فوت شدہ نمازوں کی قضا لازم ہے اور بحالت غشی فوت شدہ نمازوں کی قضا لازم نہیں، مگر قیاس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کی اور کتنی غشی میں قضا لازم نہ ہوگی۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ غشی کا نوم پر حمل اور عدم حمل دونوں محتمل ہیں۔ وجہ حمل تو ظاہر ہے یعنی یہ کہ ازالہ عقل جس طرح نوم میں ہوتا ہے غشی میں بھی ہوتا ہے۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ تکلیفات شرعیہ کا مدار عقل پر ہے۔ اور نوم کی حالت میں جب عقل زائل ہوگئی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نائم تکلیف شرعی کا

؎۱ مصفی ج ۱ ص ۲۷ ؎۲ حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹-۱۳۰-
؎۳ مصفی ج ۱ ص ۸۰-

مکلف ہی نہ ہو یعنی اس پر نماز واجب ہی نہ ہو پس شارع نے نائم کے لئے قضاء صلوٰۃ کا جو حکم دیا ہے وہ خلاف قیاس ہے۔ اور جو حکم قیاس کے خلاف ہو وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوتا ہے کسی دوسری چیز کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے قضاء صلوٰۃ کے مسئلہ میں بیہوش کو نائم پر قیاس نہیں کرسکتے ؎۱

معلوم ہوا کہ صحت قیاس کے لئے حکم کا اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہونا یا بالفاظ دیگر اصل کا سنن قیاس سے معدول نہ ہونا، شاہ صاحب کے نزدیک بھی ضروری ہے۔

حکم کے اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہونے کی شرط کو شاہ صاحب نے یہاں ان الفاظ میں ذکر کیا ہے کہ "خلاف قیاس خاص باشد بمورد" اور دوسری جگہ اسی کی تعبیر ان الفاظ میں کی ہے۔

"الحکم المخالف للقیاس لا یتعدی الی ما سوی المنصوص علیہ" ؎۲

اور تعبیر مخالف سبھی، بہرحال مفہوم دونوں کا ایک ہے:۔

علت کی تعریف

علت کی اصطلاحی تعریف حسب ذیل ہے۔

"ما شرع الحکم عند حصول الحکمۃ" ؎۳

؎۱ یہاں اس امر کی وضاحت بھی مناسب ہے کہ نقض وضو کے مسئلہ میں بیہوشی کو نائم پر قیاس کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ نوم سے نقض وضو کا حکم خلاف قیاس ہے، قیاس نہیں کہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہو۔
؎۲ مصفی، ج ۱ ص ۳۷۷۔
؎۳ تحریر ص ۳۲۱۔ حکمت سے مراد ہے مصلحت کی تحصیل یا اس کی تکمیل، یا مفسدہ کا دفع یا اس کی تقلیل۔ مگر یا حکمت کی تحصیل کے لئے حکم کی مشروعیت کو جس وصف کے ساتھ وابستہ کیا جائے اسے علت کہتے ہیں۔ علت کے مبحث میں حکمت علت اور مظنہ کے الفاظ کثرت استعمال ہوتے ہیں۔ علی حسب اللہ نے ان کا فرق حسب ذیل تعریفات سے واضح کیا ہے۔

العلۃ وصف مناسب ظاھر منضبط ناط الشارع الحکم بہ۔
والسبب وصف ظاھر منضبط ناط الشارع بہ الحکم مناسبا کان أو غیر مناسب، فھو أعم من العلۃ۔
والحکمۃ ما یترتب علی ربط الحکم بعلۃ أو سبب من جلب مصلحۃ أو دفع مضرۃ (اصول التشریع ص۱۱)
حکمت علت اور مظنہ کا فرق بیان کرتے ہوئے قرافی لکھتے ہیں۔ الحکمۃ ھی التی توجب کون الوصف علۃ معتبرۃ فی الحکم والاثبت کونہ معتبرا فی الحکم إن کان منضبطا اعتبر علیہ من غیر مظنۃ تقام مقامہ وان لم یکن منضبطا اقیمت مظنتہ مقامہ فالحکمۃ فی الرتبۃ الاولی والوصف فی الرتبۃ الثانیۃ والمظنۃ فی الرتبۃ الثالثۃ (فروق ج ۲ ص ۲۲۷)

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

علت کسے کہتے ہیں اور اس کی تعریف کیا ہے اسے سمجھانے کے لئے شاہ صاحب نے بڑی تفصیل سے کام لیا ہے [1]

سب سے پہلے شاہ صاحب اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہ تشریع احکام میں لوگوں کو اس طرح خطاب کرنا تو ممکن نہیں کہ ہر مکلف کے ہر فعل کا مستقلاً حکم بتایا جائے، کیونکہ اول تو مکلفین کے اعمال غیر محصور ہیں، پھر ان غیر محصور اعمال کے احکام علیحدہ علیحدہ بتا بھی دیئے جائیں تو لوگوں کا علم ان کا احاطہ نہیں کر سکتا۔

اس لئے شارع کا خطاب ان قواعد کلیہ کی شکل میں ہوتا ہے جن کا عنوان ایک وحدت کو مقرر کر دیا جاتا ہے اور یہ وحدت کثرت کو شامل ہوتی ہے۔ [2]

اس طرح علی طور پر ان کا احاطہ بھی کیا جا سکتا ہے اور ان کو سامنے رکھ کر ہر مکلف اپنے افعال کے احکام بھی معلوم کر سکتا ہے۔

شاہ صاحب اسے ایک مثال سے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ قاعدہ زید اور قعدہ عمرو، ان دو جملوں میں زید اور عمرو مرفوع ہیں۔ اب اسی طرح کے بے شمار جملے ہو سکتے ہیں۔ تو اگر ہر ہر جملے کے بارے میں یہ بتایا جائے کہ اس میں فلاں اسم مرفوع ہے تو ناممکن ہے اور ان کا احاطہ ممکن ہے۔ اس لئے ہر ہر جملہ پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کرنے کے بجائے، نحوی، ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیتا ہے اور وہ قاعدہ کلیہ اپنی اپنی وحدت میں بے شمار کثرتوں کو محیط ہوا کرتا ہے یعنی وہ یہ کہہ دیتا ہے کہ "فاعل ہمیشہ مرفوع ہوتا ہے" اب اس قاعدہ کلیہ کو سامنے رکھ کر ہر جملہ میں فاعل کا اعراب معلوم کیا جا سکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) سبب اور حکم کے درمیان علت کا تو ہونا ضروری ہے (تنقیح ص ۱۳۵، تقریر حواشی سلم ج ۲ ص ۳۰۳۔

وہ تعبدی امور جو معقول المعنی نہیں اور جن میں قیاس جاری نہیں ہوتا ان میں حکم کا مدار جس وصف پر ہوتا ہے، احناف اسے علت نہیں بلکہ "سبب" کہتے ہیں، اس لئے کہ علت میں وصف کو حکم کے ساتھ ایسی مناسبت ضروری ہے جو سمجھ میں آ سکے۔ (اصول التشریع حوالہ سابق)

(حاشیہ صفحہ ھذا)۔

[1] مجمۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴

[2] ایضاً شاہ صاحب کے اپنے الفاظ اس سلسلہ میں یہ ہیں:۔ فوجب أن یکون مایخاطبون بہ قضایا کلیۃ معنونۃ بوحدۃ تنتظم کثرۃ۔

بالکل یہی کیفیت علت کی ہوتی ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ

"وتلك الوحدة التي تنتظم الكثرة هي العلة" [1]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس علت کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ جس میں اس حالت کا اعتبار کیا جائے جو مکلفین میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کی دائمی اور غیر منفک حالت علت نہیں ہو سکتی، ورنہ انہیں جو بھی حکم دیا جائے گا دائمی طور پر ہمہ وقت وہ اس کے مکلف ہوں گے۔ اور ایمان کے سوا، اور کسی طاعت میں دوام کی استطاعت کسی میں نہیں، اسی لئے اعتبار اس حالت کا ہوتا ہے جو دو چیزوں سے مرکب ہو۔

(الف) مکلف کی صفت لازمہ جس کی وجہ سے اسے مخاطب کرنا درست ہو۔ [2]

(ب) نوبت بہ نوبت طاری ہونے والی عارضی ہیئت۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ علت کی یہ قسم عموماً عبادات میں پائی جاتی ہے۔ اور ہیئت طارئہ کی تفصیل شاہ صاحب یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ ہیئت یا تو وقت ہے یا استطاعت میسرہ، یا منفعت مرجع یا کسی چیز کا ارادہ وغیرہ۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جب صفت لازمہ اور ہیئت طارئہ دونوں سے مل کر ایک مرکب حالت وجود میں آجاتی ہے تو اسے علت مناسب کا حکم کو اس پر مدار کر دیا جاتا ہے۔ اور مثلاً یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ "من أدرك وقت صلوة وهو عاقل بالغ مطيق وجب عليه أن يصليها ومن شهد الشهر وهو عاقل بالغ مطيق وجب عليه أن يصومه، ومن ملك نصابا وحال عليه الحول وجب عليه أن يزكيه ومن كان على سفر جاز له القصر والإفطار ومن أراد الصلوة وكان محدثا وجب عليه الوضوء۔ [3]

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس پر بھی تنبیہ فرمائی ہے کہ علت کی اس قسم میں بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ان صفات کو جو کثر الوجود امور میں معتبر ہوتی ہیں، ساقط کر کے، صرف اس صفت کو علت بنانے کے لئے خاص کر لیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ایک حکم دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے اور مسامحۃً اسی کو علت کہہ دیا جاتا ہے مثلاً یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ صلوۃ کی علت اور اک وقت ہے اور صوم کی علت شہود شہر ہے۔ [4]

[1] مجمۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴

[2] یعنی عقل و بلوغ

[3] مجمۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴

[4] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

گویا شاہ صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علت کی اس قسم میں علت تامہ تو وہ صفت ہوتی ہے جو مکلف کی صفت لازمہ اور ہیئت طارئہ سے مل کر وجود میں آئے، لیکن بسا اوقات یہ کیا جاتا ہے کہ مکلف کی صفت لازمہ کو جو عموماً تمام افراد میں ملحوظ ہوتی ہے اور اس سے افراد ہی ممتاز نہیں ہوتے ساقط کر دیتے ہیں اور صرف ہیئت طارئہ کو علت کہہ دیا جاتا ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صرف ہیئت طارئہ واقعۃً علت نہیں۔ اگر اسے علت کہا جاتا ہے تو بطور مسامحت کہا جاتا ہے۔

اسی طرح شارع بعض اوقات ان اوصاف میں سے جن اوصاف کی خصوصی تاثیر مقرر کر دیتا ہے مثلاً جو شخص نصاب کا مالک ہو اس کے لئے شارع نے اس کی اجازت دی ہے کہ ایک سال یا دو سال پہلے زکوٰۃ دیدے اور جو مالک نہ ہو اس کے لئے یہ اجازت نہیں۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ صفات کی کیفیات میں اسی قسم کے تفاوت کی وجہ سے فقیہ کو ان صفات میں باہم فرق کرنا پڑتا ہے اسی لئے وہاں میں سے کسی کو سبب قرار دیتا ہے اور کسی کو شرط۔

۲ - جس میں اس چیز کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے جس پر فعل واقع ہوتا ہے۔ اس حالت کی دو قسمیں ہیں۔

(الف) یہ حالت یا تو اس چیز کی صفت لازمہ ہوتی ہے مثلاً شارع کا قول "یحرم شرب الخمر" اور یحرم أکل المخنزیر و یحرم أکل کل ذی ناب من السباع و کل ذی مخلب من الطیر و یحرم نکاح الأمهات"[1] کہ ان میں وجہ تحریم ہر ایک کی وہ جداجدا صفات ہیں جو ان چیزوں میں بطور لزوم کے پائی جاتی ہیں۔

(ب) یا یہ حالت صفت طارئہ ہوتی ہے مثلاً ارشاد خداوندی "السارق والسارقة فاقطعوا أیدیهما" یا الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة[2] کہ سرقہ اور زنا یہ عارضی صفات ہیں دائمی اور لازمی نہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس پر فعل واقع ہوتا ہے، اس کی صفات میں سے دو یا زیادہ صفات کو علت کے لئے جمع کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً شارع کا قول "یجب رجم الزانی المحصن و جلد زان غیر محصن"[3] کہ یہاں دو صفات ملحوظ ہیں ایک تو دوسرے احصان یا عدم احصان۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکلف کا حال اور جس پر فعل واقع ہوتا ہے اس کا حال دونوں کو ملا کر علت

[1] مجمۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴

بنایا جاتا ہے مثلاً شارع کا قول "یحرم الذهب والحریر علی رجال الأمة دون نسائها" کہ یہاں مکلف کی حالت کا بھی لحاظ ہے یعنی رجولیت اور نسائیت اور ذہب اور حریر کی صفت لازمہ کا بھی لحاظ ہے اور ان دونوں صفات کے مجموعہ پر حکم کو دائر کیا گیا ہے۔[1]

علت کے بارے میں شاہ صاحب نے حجۃ میں جو تفصیلی گفتگو کی ہے، اسی کو مقدمہ مصفی میں، قدرے اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں لکھا ہے کہ

"لما معرفت علت حکم پس باید دانست کہ خدائے تعالیٰ خواست کہ عبادی خود را از نام معنی اطلاع دہد و فعل مکلف و شارع تصریح نتواں کرد پس بایں جہت ناچار شد کہ حکم را بآں وائر کند از وصف مکلفین یا وصف ما یقع علیہ الفعل۔ و گاہ باشد آں وصف مرکب باشد از قید شئی بعین در مکلف یا ما یقع علیہ الفعل و بعین در غیر آں۔ و قید گاہ باشد استبار باشد و گاہ غیر آں۔ پس آں وصف را علت حکم گویند کہ حکم بایں باعث بیان حکمت یہ آں مرتبط باشد و آں وارد کند مراد از علت ہمیں ہست۔ مثال وصف مکلف من أدرک صلوة وهو عاقل بالغ مطیق غیر حائض وجب علیه أن یصلیها و من شهد الشهر وهو عاقل بالغ مطیق غیر مسافر و کلام بعض وجب أن یصومه و من ملك نصابا و حال علیه الحول ولیس علیه دین یحیط بالنصاب أو ینقصه وجب أن یزکیه و من کان مسافرا جاز له القصر والإفطار۔

و مثال وصف ما یقع علیه الفعل یحرم شرب الخمر و یحرم أکل الخنزیر و یحرم أکل کل ذی ناب من السباع و یحرم نکاح الأمهات۔

و مثال وصف المکلف وما یقع علیه الفعل جمیعا یحرم علی الرجال لبس الذهب والحریر ولا یحرم علی النساء۔"[2]

علت کے شرائط علت کے متعدد[3] شرائط ہیں سے چند شرائط حسب ذیل ہیں:-

[1] مجمۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴

[2] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۱۹۹، ۲۰۰

[3] علت کے متفق علیہ اور مختلف فیہ شرائط کی تعداد علامہ شوکانی نے ۲۳ تک لکھی ہے تفصیل کے لئے دیکھئے (ارشاد ص ۲۰۷، ۲۰۸)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱ ۔ ظاہر ہو[1] یعنی علت کا ایسا واضح ہونا چاہئے جس کا ادراک ممکن ہو، اور اس کا وجود و عدم متحقق ہو سکے۔ مثلاً صغیر و بلوغت کے ثبوت کے لئے علت صغر یا حرمت خمر میں اسکار ہے۔

اگر وصف مناسب خفی ہوتا ہے، مثلاً وہ اوصاف جو قلب، عقل یا نفس کے اعمال سے متعلق ہیں یا وہ اعمال جنھیں عادۃً مخفی طور پر کیا جاتا ہے تو شارع ایسے مخفی امور کو علت قرار نہیں دیتا بلکہ اس کی جگہ کسی ایسے امر ظاہر کو علت مقرر کر دیتا ہے جو اس مخفی وصف سے مقترن ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو۔[2]

مثلاً متعاقدین کی رضا کہ مخفی امر ہے، اس لئے بلا اکراہ، صدور عقد کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، یا استعمال آلہ جو قائم مقام ہے اس تعمد خفی کے جو قلب کا فعل ہے، یا عقد صحیح جو قائم مقام ہے اس ولی حلال کے جس کے اخفاء کی عادت بھی ہے اور حکم بھی۔[3]

۲ ۔ منضبط ہو[4] یعنی اس طرح محدود ہو کہ اشخاص، ازمان اور احوال کے اختلاف سے مختلف نہ ہو[5] مثلاً مقتول کی میراث سے محرومی میں، وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنا یہ منضبط اور محدود وصف ہے جو قاتل اور مقتول کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ مثلاً موت خمر میں وہ شدت جو سکر کی حد کو پہنچ جائے وصف محدود ہے۔[6]

حکمت مجردہ سے تعلیل درست نہیں[7] البتہ حکمت اگر حکمت مجردہ نہ ہو بلکہ خود منضبط ہو تو اس سے تعلیل جائز ہے۔[8]

حکمت اگر غیر منضبط ہوتی ہے تو شارع اس کی جگہ کسی ایسے منضبط امر کو علت مقرر کرتا ہے جو اس سے مقترن ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو۔[9] مثلاً سفر میں قصر کے لئے مشقت کو علت قرار دیا ہے کیونکہ وہ منضبط نہیں اور اس کے حدود معین نہیں اس لئے شارع نے منضبط امور کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے یعنی سفر اور مرض۔[10]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۱، ارشاد ص ۲۰۷، اصول التشریع ص ۱۳۴۔
[2] اصول التشریع حوالہ سابقہ۔ [3] ایضاً
[4] ایضاً ص ۱۲۴، ۱۲۵۔ [5] ارشاد ص ۲۰۷، اصول التشریع ص ۱۲۵۔
[6] ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۲۲۹ [7] اصول التشریع حوالہ سابقہ
[8] آمدی ج ۳ ص ۱۲۔ ۳۲۔ مسلم ج ۲ ص ۲۷۳۔
[9] آمدی حوالہ سابقہ ص ۱۲۔ اگرچہ بعض لوگ حکمت مجردہ سے تعلیل کے جواز کی قائل ہیں (ایضاً)
[10] اصول التشریع حوالہ سابقہ۔

۳ ۔ متعدی ہو[1] اس پر قصور ہو[2] صحت قیاس کے لئے علت کا تعدیہ سب کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے[3] مثلاً رمضان میں مسافر یا مریض کے لئے فطر کی اباحت کہ چونکہ اس اباحت کی علت سفر یا مرض ہے جو صرف مسافر اور مریض میں پایا جاتا ہے اس لئے جو شخص اعمال شاقہ میں مشغول ہو، اسے مسافر اور مریض پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔[4]

۴ ۔ حکم میں مؤثر ہو۔[5] اسی کی تعبیر اس طرح بھی کی جاتی ہے کہ حکم کے لئے باعث اور مناسب ہو[6] یعنی طول و قصر اور سواد و بیاض وغیرہ کی طرح محض وصف طردی نہ ہو۔[7] بلکہ حکم جس مقصد کے لئے شروع ہوا ہے، اس کے مناسب، اس کے لئے جالب اور مقتضی ہو۔[8]

۵ ۔ نقض۔ کسی موقع پر علت سے حکم کے تخلف کو نقض کہتے ہیں۔ نقض سے علت باطل ہو جاتی ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔ احناف میں شیخ ابو منصور ماتریدی امام فخر الاسلام اور شمس الائمہ وغیرہ شوافع ماوراء النہر عدم نقض کو علت کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔ ابوالحسن کرخی اور امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے۔ لیکن اکثر کے نزدیک کسی مانع کی وجہ سے نقض جائز ہے۔ مشائخ ماوراء النہر میں سے

---

[1] اصول التشریع ص ۱۲۵۔ [2] آمدی ج ۳ ص ۲۰۔ اصول التشریع ص ۱۲۵، ۱۲۶۔
[3] اصول التشریع حوالہ سابقہ۔
[4] آمدی ج ۳ ص ۲۰۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ علت قاصرہ اگر منصوصہ یا مجمع علیہا ہو تو اس سے تعلیل درست ہے۔ البتہ علت قاصرہ اگر مستنبط ہو مثلاً شوافع کے نزدیک نقدین میں حرمت ربا کی جو بربت ثمنیت سے تعلیل، تو امام شافعی، امام احمد بن حنبل، قاضی ابوبکر قاضی عبدالجبار، ابوالحسن کرخی اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس سے بھی تعلیل درست ہے اور امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور ابوعبداللہ بصری کے نزدیک درست نہیں (آمدی حوالہ سابقہ)
جمہور احناف علت مستنبط کے لئے اس کو شرط قرار دیتے ہیں کہ وہ قاصرہ نہ ہو۔ لیکن احناف میں سے مشائخ سمرقند علت مستنبط قاصرہ سے تعلیل کو اسی طرح جائز سمجھتے ہیں جس طرح علت منصوصہ قاصرہ سے بالاتفاق تعلیل جائز ہے (مسلم ج ۲ ص ۲۷۶)
[5] اصول التشریع ص ۱۲۶ [6] ارشاد ص ۲۰۷ [7] آمدی ج ۳ ص ۱۲، مسلم فواتح ج ۲ ص ۲۷۳۔
[8] آمدی حوالہ سابقہ ص ۳۲ [9] ارشاد و مسلم حوالہ سابقہ۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

امام ابوزید دبوسی اور عراق کے تمام احناف کا یہی مذہب ہے اور احناف کے ائمہ ثلاثہ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے کیونکہ وہ استحسان کے قائل ہیں۔

بعض حضرات کے نزدیک صرف منصوص اور بعض کے نزدیک صرف مستنبط میں نقض جائز ہے۔[1]

۶۔ کسر۔ حکمت سے، نہ کہ علت سے حکم کے تخلف کو اصطلاحاً کسر کہتے ہیں۔ کسر سے علت باطل ہوتی ہے یا نہیں، اس میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ باطل نہیں ہوتی۔

مثلاً رخصت سفر کی حکمت مشقت ہے۔ یہ مشقت صناع شاقہ میں بھی موجود ہے لیکن حکم رخصت موجود نہیں۔ لیکن اس سے علت رخصت باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ حکمت جب غیر منضبط ہو تو حکمت کے بجائے مظنۂ حکمت کو علت قرار دیا جاتا ہے۔ اسی لئے اس مثال میں مشقت کے بجائے جو غیر منضبط ہے مظنۂ مشقت یعنی سفر کو علت قرار دیا گیا ہے اور حکم کو حکمت کے بجائے مظنۂ حکمت پر دائر کیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر کسی موقع پر حکم رخصت حکمت سے مختلف ہو جاتا ہے تو یہی اس سے علت باطل نہ ہوگی۔[2]

۷۔ ترکیب۔ بعض حضرات کے نزدیک علت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ ذات وصف واحد ہو، مثلاً تحریم خمر کی تعلیل اسکار سے۔ لیکن جمہور علت کے لئے اس شرط کے قائل نہیں۔ چنانچہ محدود سے وجوب قصاص کی تعلیل قتل عمد عدوان سے کی جاتی ہے، اور یہ علت ذات اوصاف ہے۔[3]

علت کا ظہور، انضباط، مناسبت، تعدیہ یہ تمام شرائط شاہ صاحب کے یہاں بھی ملحوظ ہیں۔ اور اس کا ثبوت ان کی حسب ذیل تحریروں سے ملے گا۔

۱۔ "سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر الاحتلام، قال یغتسل، وعن الرجل الذی یری أنه قد احتلم ولا یجد بللا قال لا غسل علیه۔"

أقول إنما أدار الحکم علی البلل دون الرؤیا، لأن الرؤیا تکون تارة حدیث نفس ولا تأثیر له، وتارة قضاء شهوة ولا تکون بمنهر بیل۔ فلا یصلح لإدارة الأحکام إلا البلل۔ وأیضا فإن البلل ظاهر یصلح للانضباط وأما الرؤیا فکثیرا ما تنتفی۔[4]

---

[1] مسلم ثبوت ج ۲ ص ۲۷۷، ۲۷۸۔

[2] آمدی ج ۳ ص ۲۶۔ مسلم ثبوت ج ۲ ص ۲۸۱

[3] آمدی ج ۳ ص ۱۸ [4] حجۃ ج ۱ ص ۱۶۹۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم غسل کی علت رویت بلل کو قرار دیا ہے، رویا کو نہیں۔

شاہ صاحب اس کی دو وجوہ بیان کرتے ہیں۔

(الف) بلل میں ظہور بھی ہے اور انضباط بھی۔ صاحبت بھی اور رویا بسا اوقات فراموش بھی ہو جاتا ہے اس لئے اس میں نہ ظہور ہے اور نہ انضباط۔

بالفاظ دیگر شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ علت ایسی ہونی چاہئے جو ظاہر بھی ہو اور منضبط بھی۔ اور ظہور و انضباط بلل میں ہے رویا میں نہیں، اس لئے حکم غسل کی علت بلل کو ہونا چاہئے۔

(ب) اس عبارت میں "ولا تأثیر له" کے الفاظ سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ علت کو حکم میں مؤثر ہونا چاہئے۔

۲۔ "معنی حقیقة المذهب أن یکون أحکامه مطابقة لما قاله رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فی نفس الأمر وما کان علیه القرون المشهود لها بالخیر وإن کانت المسئلة لا نص فیها ولا روایة فحقیقته أن تکون محفوفة بقرائن توریث غالب الظن بأن النبی صلی اللہ علیه وسلم لو تکلم فی المسئلة لما نطق بغیر هذا القول وأن یکون وجه الاستخراج والاستنباط ظاهرا لا یرتاب فیه المحیط بأسالیب الکلام ومقاصد الشارع فی شرع الأحکام۔"[1]

جس مسئلہ میں کوئی نص اور کوئی روایت نہ ہو اس کا حکم معلوم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ منصوص سے علت جامعہ کا استخراج کر کے غیر منصوص میں اس کا تعدیہ کیا جائے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ استخراج میں ظہور کا ہونا ضروری ہے، "اس طرح کا ظہور کہ جو شخص اسالیب کلام اور مقاصد شارع سے واقف ہو، اسے اس میں کسی شک کا موقع نہ ہو۔

یہاں شاہ صاحب نے ضمناً یہ بھی فرمادیا کہ اس استخراج میں جہاں ظہور ضروری ہے وہیں مقاصد شارع سے موافقت بھی ضروری ہے، اور یہی وہ چیز ہے جس کی تعبیر اصولیین اس طرح کرتے ہیں کہ علت اس حکمت کے لئے باعث اور مناسب ہونی چاہئے جو شرع حکم سے شارع کا مقصود ہے۔

۳۔ "ویجب أن تکون علة الحکم صفة یعرفها الجمهور ولا تخفی علیهم حقیقتها ولا

---

[1] فیوض، ص ۱۰۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

وجودها من عرفها ويكون مظنة الأصل من الأصول التي تتعلق بها الرضا والسخط إما الكونها مفضية إليه أو مجاورة له، ونحو ذلك كشرب الخمر فإنه مظنة لمفاسد يتعلق بها السخط من الإعراض عن الإحسان والإخلال بالأمن و إفساد نظام المدينة والمنزل، وكان لا زالها غالباً فتوجه المنع إلى نوع الخمر۔ وإذا كان الشق لو لزم وطرق لم يخص للعلية منها إلا لامتيز من سائر ما ذلك برجحان من جهة الظهور والانضباط أو من جهة لزوم الأصل أو نحو ذلك كرخصة القصر لانتظار أو درت على السفر والمرض دون سائر مظنات الحرج۔[1]

شاہ صاحب نے اس موقع پر علت کی تین صفات بتائی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ

(الف) بظاہر موجود (ب) مقاصد شرعیہ میں سے کسی مقصد کا مظنہ ہو۔[2] (ج) منضبط ہو۔

۴۔ ولیس کل مظنة لمصلحة توجب علمهم ولكن ما كان منها مضبوطاً أعرف محسوساً أو موصوفاً ظاهراً يعلم الخاصة والعامة۔[3]

یہاں شاہ صاحب نے مظنہ یعنی علت کے ظہور و انضباط کو چوتھی صراحت سے بیان کیا ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ ظاہر اور منضبط یا مضبوط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ امر محسوس ہو اور واضح ہو جسے خاص و عام سبھی جانتے ہوں۔

۵۔ وقد اتفق من يعتد بهم من العلماء على أن القياس لا يجري في باب المقادير وعلى أن حقيقة القياس تعدية حكم الأصل إلى الفرع لعلة مشتركة لأجل مظنة مصلحة علة أو جعل شيء مناسباً لكن أشرط، وعلى أنه لا يصلح القياس لوجود المصلحة ولكن لوجود علة مضبوطة أدير عليه الحكم۔[4]

اس اقتباس سے علت کے دو شرائط معلوم ہوتے ہیں۔

ایک یہ کہ علت کے لئے تقدیر شرط ہے، اس لئے کہ قیاس کی حقیقت ہی یہ ہے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۴

[2] "اصل من الاصول التی یتعلق بها الرضا والسخط" میں اصول سے یہی مقاصد مراد ہیں۔

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰ [4] ایضاً

یہ فرمایا ہے کہ اصل کے حکم کا فرع کی طرف تعدیہ یہ قیاس کی حقیقت ہے، لیکن اس سے در اصل علت کا تعدیہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اصل سے فرع کی طرف درحقیقت علت کا تعدیہ ہوتا ہے اور حکم کا تعدیہ اس علت کے توسط سے ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ہر مصلحت یا مصلحت کے ہر مظنہ کو علت نہیں بنایا جا سکتا بلکہ علت کو خواہ وہ مصلحت ہو یا اس کا مظنہ منضبط اور مضبوط ہونا چاہئے کہ حکم کو اس پر دائر کیا جا سکے۔

شاہ صاحب نے ان کی شرطیت پر معتدبہ علماء کے اتفاق کی مہر بھی ثبت کی ہے۔

۶۔ مترجم رضی اللہ عنہ بداست از استنباط علت یا وے تخصیص حکم او بیان بایدانست کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کرد فرمودہ اشیاء را۔ وقاعدہ قیاس اقتضاء می نماید کہ ہر مثل ایں اشیاء باشد در علتے کہ مدار حکم شدہ است حکم او ہم آنست حکم اشیاء ست خواہد بود پس لابد است تفتیش علت موثرہ کہ مدار حکم بروے است۔[1]

"لابد است" اور "قاعدہ قیاس اقتضاء می نماید" دونوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک علت کا تعدیہ ضروری ہے۔

اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حکم کا مدار علت موثرہ پر ہوتا ہے غیر موثرہ پر نہیں۔

۷۔ العلماء المجتهدون يعلمون الأحكام بالمصالح ويفهمون معانيها ويخرجون للحكم المنصوص مناطاً مناسباً لدفع ضرر أو جلب نفع۔[2]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب مناط یا علت کے لئے اس کا بھی لحاظ کرتے ہیں کہ اسے مناسب ہونا چاہئے اور پھر دفع ضرر اور جلب نفع کہہ کر خود ہی یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ مناسبت کے معنی یہ ہیں کہ اس میں شریعت کے عام مقصد کی رعایت ہو یعنی وہ علت رفع ضرر یا جلب نفع پر مشتمل ہو۔

۸۔ اختلف الفقهاء في تكثير من الفروع الفقهية بناءً على اختلافهم في العلل المخرجة المناسبة۔[3]

یہاں بھی علل کے ساتھ "مناسبہ" کی قید یہ بتاتی ہے کہ علت کو مناسب ہونا چاہئے۔

[1] مصفی ج ۱ ص ۳۳۷۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۶ [3] ایضاً ص ۸

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۹ — "اصل مذاہب فقہاء چہ صحابہ و چہ تابعین و چہ من بعدایشاں معرفت علل احکام است یا بتخریج مناسب و شناختن معانی مناسب مثلاً حفظ نفس و مال و عقل و عرض و ملت ضرور یہ دانستہ تصاص و حدود سرقہ و شرب و قذف و اتلاف و امثال آں را ساختہ اند۔" [1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علت کو مناسب ہونا چاہیے اور مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں شریعت کے مقاصد خمس جنھیں کلیات یا ضروریات خمس بھی کہا جاتا ہے، کی رعایت ہو۔ [2]

۱۰ — مارگلیوتھ پر اعتراض کرنے اور پھر اس میں نسل کرنے کی نبی کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"آنچہ اقرب بہ تحقیق می نماید آنست کہ ایں جا وجود علت است و ہر دو مؤثر تغیر نجاست و مخالطت نجاست پس تغیر اوبخش می سازد قطعاً و مخالطت مکروہ می سازد بکراہت شدیدہ۔" [3]

اس عبارت میں "ایجاد وعلت است و ہر دو مؤثر" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب علت کے لئے مؤثر ہونے کی شرط بھی ملحوظ رکھتے ہیں۔

۱۱ — مواقعت اعزابی کی حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اقوای دریں باب قول شافعی می نماید کہ مؤثر مجموع چند چیز است افطار صوم ادائے رمضان عدا بجماع کہ آثم شدہ است بآں بہ سبب معنی صوم۔" [4]

معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک علت کا ذات وصف واحد ہونا ضروری نہیں۔ ذات اوصاف کثیرہ بھی علت ہو سکتی ہے۔

۱۲ — شارع صوکثیرۃ الوقوع را محکے مقرر فرمودہ است و نادر الوقوع را علت نساختہ۔" [5]

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب علت کے لئے اس بات کا لحاظ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ کثیرۃ الوقوع ہو۔ لیکن یہ کوئی مستقل شرط نہیں بلکہ علت کے ظہور و انضباط ہی کی دوسری تعبیر ہے۔ اس لئے اگر علت بہت کثیرۃ الوقوع نہ ہو مگر ظاہر اور منضبط ہو تو بھی۔ اور علت کے ظہور و انضباط پر شاہ صاحب نے جتنا زور دیا ہے وہ سابقہ اقتباسات سے معلوم ہو ہی چکا ہے۔

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۲۸۶ — [2] کلیات خمس پر آئندہ گفتگو کی جائیگی

[3] مصفی ج ۱ ص ۵۷

[4] ایضاً ص ۲۴۷ — [5] ایضاً ص ۲۵

۱۳ — چوں علت را متحقق شد بیع گندم با جو نسیئہ بوجیکہ گندم را تادہ از جو گیرد و آں حوادث قلیلۃ الوقوع است یا بوجیکہ جو زیادہ باشد و آں حوادث کثیرۃ الوقوع است باہم فرق نمی کند و ہم چنیں چوں مقرر شد کہ سفر علت قصر و افطار است حوادث قلیلۃ الوقوع مثل سیر یک میل در وقت شب در محمد و غایت رقابت مانع علیت او نیست پس چوں علت چیزے ثابت شد حکم بآں واجب شد چہ نادر چہ کثیر حکم یافتہ شود مانند آنچہ رخصت وقوع او در مشروعیت علت و اسباب نزدیک شارع اثرے ہست۔" [1]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے حسب ذیل امور ثابت ہوتے ہیں۔

۱ — کسی چیز کو علت بنانے میں اس کے نادر الوقوع کا اثر ہوتا ہے۔ یعنی شارع نادر الوقوع کو علت قرار نہیں دیتا۔

۲ — لیکن جب کسی چیز کو حکم کی علت مقرر کر دیا جاتا ہے تو حکم اس پر دائر ہوتا ہے اور ندرت وقوع سے اس کی علیت پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔

۳ — اگر کسی موقع پر علت پائی جائے لیکن حکم نہ پایا جائے تو اس سے بھی اس کی علیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ گویا شاہ صاحب کے نزدیک نقض علیت کے لئے مانع نہیں۔ اس کی تعبیر اس طرح بھی کی جا سکتی ہے کہ عدم نقض شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے شرط نہیں۔

ندرت اور کثرت وقوع علیت پر کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں اسے ایک عرفی مثال سے اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ خفیف ابر کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا بارش کا مظنہ نہیں ہوتا اس لئے کہ اس سے بارش کا نہ ہونا بہ کثیر الوقوع ہے۔ اور بارش کا ہونا قلیل الوقوع ہے لیکن کثیف ابر بارش کا مظنہ ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے بارش کا ہونا کثیر الوقوع ہے اور نہ ہونا قلیل الوقوع۔

یہی مطلب ہے شاہ صاحب کے اس فرمانے کا کہ حوادث کثیرۃ الوقوع کو مظنہ یا علت بنایا جاتا ہے، نادرۃ الوقوع حوادث کو علت نہیں بنایا جاتا۔

۱۴ — "آیا افطار مستقاء صوم را از جہت عین اوست پس فاسد کند اگرچہ یقین باشد کہ چیزے بجوف جمع نکردہ است یا از جہت آنکہ مظنہ رجوع است پس فاسد کند اگر یقین شد کہ

---

[1] مصفی ج ۱ ص ۲۶ —

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فاسد نشود۔ تحقیق تزدیک فقیر آنست کہ استقاءہ بمنزلہ نوم است کہ شارع آنرا مظنۂ رجوع ساخت۔ و رہا بیک اختیار نیست عفو فرمودہ است، و رہا بیک باختیار است حکم بفساد صوم نمودہ است، چنانکہ نوم را مظنۂ خروج ریح گردانیدہ لیکن چوں شارع خود نصب علت فرمودہ است گو علم بعدم پیدا شدن اثر بعلت خود ہم حتی آنست کہ وے مضر است از جہت مظنۂ رجوع۔ لیکن اگر یقین باشد کہ ہیچ چیز رجوع نکردہ است نیز قضا لازم آید۔ بہمت آنکہ علتے کہ شارع نصب کردہ است یافتہ شد اگرچہ حکمت موجود نیست، مانند مسافر متذکر اصلاح خارج۔[1]

صاف معلوم ہو رہا ہے کہ شاہ صاحب نے اس مسئلہ کے ذیل میں یہ اصول بھی بنا دیا کہ جب کسی مظنۂ حکمت کو شارع کی طرف سے حکم کی علت قرار دیدیا جاتا ہے تو حکم اس مظنہ یا علت پر دائر ہوتا ہے حکمت پر نہیں، لہٰذا ایسی صورت میں جب بھی علت پائی جائیگی حکم پایا جائے گا، خواہ حکمت پائی جائے یا نہ پائی جائے، گو حکمت سے حکم کا تخلف جسے کہ کہا جاتا ہے، یہ شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے مانع نہیں، اسی کی تعبیر یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ حکمت سے حکم کا عدم تخلف شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے شرط نہیں۔

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

۱۔ مسافر کے لئے قصر و افطار کے حکم کی حکمت دفع حرج اور مشقت ہے۔ اور اس کی علت ہے سفر۔ پس اگر کوئی خوش حال شخص سفر کرے اور اسے سفر میں کوئی مشقت نہ ہو تو اس صورت میں اگرچہ حکمت نہیں پائی جا رہی لیکن چونکہ علت یعنی سفر پایا جاتا ہے لہٰذا رخصت کا حکم بھی پایا جائے گا۔

۲۔ ناقض وضو اصل میں خروج ریح ہے اور نوم، استرخاء کی وجہ سے خروج ریح کا مظنہ ہے اب اگر نوم ہو اور خروج ریح نہ ہو تب بھی نقض وضو کا حکم کیا جائے گا، اس لئے کہ نوم کی صورت میں حکم، خروج ریح پر دائر نہیں بلکہ اس کے مظنہ یعنی نوم پر دائر ہے۔ اور جب علت نوم ہوئی تو علت کے وجود سے حکم کا وجود ہو جائے گا، خواہ واقعۃً خروج ریح ہوا یا نہ ہوا ہو۔

۳۔ جوف میں کسی چیز کا دخول یہ اصل میں مضر صوم ہے۔ قصداً قے کرنا اس کا مظنہ ہے کہ قے کا

[1] منتقی ج ۱ ص ۲۵۲۔

کچھ حصہ پیٹ میں واپس ہو جائے۔ لیکن شارع نے چونکہ اسی مظنہ کو فساد صوم کے حکم کی علت قرار دیا ہے اس لئے اگر کسی وقت یہ صورت ہو کہ قصداً قے کرنا پایا جائے، اور اس کا یقین ہو کہ پیٹ میں کوئی چیز واپس نہیں گئی تب بھی فساد صوم کا حکم کیا جائیگا۔ اس لئے کہ شارع نے جب مظنہ کو حکم کی علت مقرر کر دیا تو حکم اس پر دائر ہوگا خواہ مصلحت و حکمت کے نہ پائے جانے کا یقین ہی کیوں نہ ہو۔

معلوم ہوا کہ کسی موقع پر اگر علت کے وجود کی وجہ سے حکم کا وجود ہو لیکن حکمت کا وجود نہ ہو یا بالفاظ دیگر حکم، حکمت سے متخلف ہو تو یہ شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے مانع نہیں۔ اسے عرفی مثال سے اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ کثیف ابر بارش کا مظنہ ہے لیکن اگر کسی وقت کثیف ابر پایا جائے اور بارش نہ ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ کثیف ابر بارش کا مظنہ ہی نہ رہے۔

شاہ صاحب کے گذشتہ اقتباسات سے یہ بات بخوبی معلوم ہو چکی کہ ایک بار جب کسی چیز کو دوسری مخفی چیز کا مظنہ مقرر کر دیا جاتا ہے تو پھر اس مظنہ میں تبدیلی نہیں ہوتی، حتیٰ کہ نقض اور کسر کی صورتیں بھی اس کے علت اور مظنہ ہونے کو باطل نہیں کرتیں۔ لیکن ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

المقصود الأصلي في شرع الأحكام هي المصالح ويجوز بالمظان وربما كان شئ مظنة لمصلحة تتصادم ليس مظنة لها كما ان علة الحمى في الأصل تورث الخلاط فيتفزز الطبيب لمظنتيته بسبب الها الحمى كالمشي في الشمس ولحركة المتعبة وتناول الغذاء الغلاظ، ويمكن أن تزول مظنة هذه الأشياء فتختلف الأحكام حسب ذلك۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مظنات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔

اس موقع پر اس ظاہری تضاد کو رفع کرنا بھی ضروری ہے۔

صورت یہ ہے کہ شاہ صاحب نے یہ بات کہ مظنات کے اختلاف سے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں اس باب میں لکھی ہے جس میں یہودیت اور نصرانیت سے ہمارے دین کے اختلاف کے وجوہ تحریر فرمائے ہیں اسی ضمن میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اختلاف ادیان کی ایک وجہ مظنات کی تبدیلی بھی ہوا کرتی ہے۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس سے معلوم ہوا کہ مظنات کو تبدیل کرنا یہ انبیاء علیہم السلام کا کام ہے۔

اسی باب سے متصل باب جس میں شاہ صاحب نے نسخ کے اسباب بیان کئے ہیں ملہ اس میں انھوں نے پھر اس کا اعادہ کیا ہے کہ مظنات کے اختلاف سے احکام بدلتے رہتے ہیں لیکن اسے شاہ صاحب نے نسخ کی صورت قرار دیا ہے۔ اور اس کی ایک مثال یہ لکھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اسکار کا جواز مرغبی ہے، مظنہ ان برتنوں میں انتبا کو مقرر کیا جن میں مسلمات نہیں ہوتے بعد میں آپ کا اجتہاد بدل گیا اور آپ نے نفس اسکار کو مظنہ مقرر فرمایا اس لئے کہ اس کی شناخت بھی جوش اور جھاگ سے ہو جاتی ہے۔

لیکن شاہ صاحب نے اس صورت کو نسخ کی ایک صورت قرار دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ مظنات کو تبدیل کرنا یہ نسخ ہے اور نسخ، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، شارع سے اجراء سے ہوتا اور نہ کسی اور کے قیاس سے۔ پس مظنات کو تبدیل کرنا یہ شارع کی خصوصیت ہے۔ اور جب شارع نے کسی چیز کو مظنہ مقرر کر دیا تو بعد میں کسی کو یہ اختیار نہیں کہ اسے تبدیل کر دے۔

عات کے سلسلے میں صحیح صورت حال یہ ہے کہ حکم کی حقیقی علت تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے اور حکم و مصالح کو اگر علت کہا جاتا ہے تو توسعاً کہا جاتا ہے، اگرچہ یہ بھی حقیقت ہے کہ احکام الٰہی، حکم و مصالح پر مبنی ہوتے ہیں۔

چنانچہ شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

"تحریم و تحلیل فعل حق است وعلت حل و حرمت بحقیقت ارادۂ اوست جل جلالہ لا غیر وتنویع حکم و مصالح کہ احکام بدان منوط اند بتوان علت گفت" ۱؎

اسی موقع پر لکھتے ہیں:-

"حسن افعال فعل حق اند و اساسی ارادۂ او و منوط بحکم و مصالح کلیہ" ۲؎

ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

"ہمہ کار و بار دنیا و آخرت لامحالہ بحیثیت باز بستہ است و ہیچ چیز بحیثیت اسباب دا

۱؎ حجۃ ج ۱ ص ۲۳۱

۲؎ مکتوبات ص ۲۴ ۳؎ ایضاً

بدر فساختہ اما فی الدنیا فلو کان لبطل التکلیف وللمواخذۃ، اما فی الآخرۃ فحیث حکم لا تعمال باتھا لاسباب دخول النار" ۱؎

اور ارادۂ الٰہی کی علیت سے نزول کے بعد حکم کی اصل علت وہ حکمت و مصلحت ہوا کرتی ہے جس کی وجہ سے حکم مشروع ہوتا ہے۔

لیکن علت کے لئے ظہور و انضباط چونکہ ناگزیر شرائط ہیں، اس لئے حکمت کو اسی صورت میں علت بنایا جاتا ہے جبکہ وہ ظاہر و منضبط ہو۔ اور اگر حکمت ظاہر و منضبط نہ ہو تو کسی ایسے امر ظاہر و منضبط کو علت کے لئے اس کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جو اس حکمت کا مظنہ ہو یعنی حکم کو اس پر دائر کرنے کی صورت میں حکمت مقصودہ کے تحقق کا گمان غالب ہو۔

عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ حکمت و مصلحت ظاہر و منضبط نہیں ہوتی ۲؎ اسی لئے کسی ظاہر اور منضبط مظنہ ہی کو علت کے لئے اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے چنانچہ شاہ صاحب ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ

"لا یصح القیاس لوجود المصلحۃ ولکن لوجود علۃ مضبوطۃ أدیر علیھا الحکم" ۳؎

اسی موقع پر لکھتے ہیں:-

"اعلم أن الشارع أفادنا نوعین من العلم متمایزین بأحکامھما متباینین فی منازلھما أحدھما النوع من علم المصالح والمفاسد، أعنی ما بینہ من تھذیب النفس بالکتساب الأخلاق النافعۃ فی الدنیا أو فی الآخرۃ وإزالۃ أضدادھا ومن تدبیر المنزل وآداب المعاش وسیاسۃ المدینۃ غیر مقدر ولذالک بمقادیر معینۃ ولا ضابط یجمعھا وجود مضبوطۃ ولا لازم لتشکلہ بأمارات معلومۃ بل رغب فی المعالی وزھد فی الرذائل تدارکا لکلا عسی إلی ما یفوتہ ومنہ أھل المغفرۃ بر اللطف أو المنع علی أنفع المصالح لا علی مظان منصوبۃ لھا وأمارات معرفۃ إیاھا....

۱؎ تفہیمات ج ۲ ص ۲۰۲، ۲۰۳۔

۲؎ اصول الشریع ص ۱۲۸۔

۳؎ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

والنوع الثانی علم الشرائع والحدود والفرائض، أعنی مابین الشرع من المقادیر فنصب للمصالح مظان وأمارات مضبوطة معلومة، وأدار الحکم علیها وکلف الناس بحفظ وضبط أنواع المربوطین، الأرکان والشرط والآداب، وجعل من کل نوع حزبا یطلب بفحصه الحد الذی یدور الیه من غیر ایجاب، واختار من کل برعد ما یوجب علیهم وأخر مزبون الیه۔ فصار التکلیف متوجها الی النفس تلک المظان وصارت الأحکام داثرة علی أنفس تلک الأمارات۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ علم المصالح والمفاسد ہی تو احکام کا مدار اور ان مصالح پر مبنی ہے۔ لیکن علم شرائع میں احکام کا مدار مصالح پر نہیں بلکہ ان کے مظان پر مبنی ہے۔ اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ علم المصالح میں تو مصلحت کے عدم ظہور اور عدم انضباط سے تعمیل احکام میں کچھ فرق نہیں پڑتا اس لئے کہ اعمال خود ظاہری شکل کے لحاظ سے غیر محدود ہوتے ہیں۔ لیکن علم شرائع میں عدم ظہور اور عدم انضباط سے، شرع حکم کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ اس لئے شرائع میں، احکام کو مصالح کے بجائے ان کے ظاہر اور منضبط مظنات پر دائر کیا جاتا ہے۔

اس مضمون کو شاہ صاحب نے، دوسرے مواقع پر بھی بیان کیا ہے۔[2]

شاہ صاحب کے ان تمام اقتباسات سے جو شرائط علت کے سلسلہ میں درج کئے گئے ہیں بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحب نے علت کے شرائط میں سے جن امور پر سب سے زیادہ زور دیا ہے، وہ دو شرائط ہیں، ظہور اور انضباط۔ اور واقعہ یہ ہے کہ یہی دو شرائط علت کے اہم اور اقدم شرائط ہیں۔[3]

ظہور و انضباط پر سب سے زیادہ زور اس لئے دیا جاتا ہے کہ غیر ظاہر اور غیر منضبط امور پر احکام کو دائر کرنے سے، تشریع احکام کے مقاصد فوت ہو جاتے ہیں۔

امر ظاہر کے بجائے امر خفی کو علت بنانے سے شرع حکم کا مقصد اس طرح فوت ہو جاتا ہے کہ مثلاً ثبوت ملک اور صحت تصرف کی علت اگر عقد بیع کے بجائے، رضاء متعاقدین کو مقرر کیا جائے تو چونکہ رضا

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹، ۱۳۰۔ [2] ایضاً ج ۲ ص ۶۶

[3] خضری بک کہتے ہیں کہ ظہور، انضباط اور مناسبت، یہ تین شرائط، علت کے متفق علیہ شرائط ہیں۔ باقی تمام شرائط میں اختلاف ہے۔ (اصول فقہ ص ۳۵۰، ۳۵۱۔)

فعل قلب ہے جس کا براہ راست علم، ادراک کے ظاہری آلات یعنی حواس خمسہ سے ممکن نہیں، اور ادراک کے باطنی آلات کا شریعت میں اعتبار نہیں، اس لئے مشتری کے لئے، مبیع میں اور بائع کے لئے ثمن میں تصرف اور اس سے انتفاع کبھی بھی جائز ہوتا۔ اور اس طرح بیع جو انسانی معاشرہ کے لئے ناگزیر ہونے کی وجہ سے، شریعت کے مقاصد حاجیہ میں سے ہے۔ اس کی مشروعیت اور علت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا۔

اسی لئے اس کے بغیر کوئی چارہ نہ تھا کہ زبانی اقرار یعنی ایجاب و قبول کو، جو ظاہر اور معلوم امور میں رضائے متعاقدین کے قائم مقام کر کے ثبوت ملک اور صحت تصرف کو عقد بیع پر دائر کیا جائے۔

اسی طرح امر منضبط کے بجائے امر غیر منضبط کو علت بنانے سے، شرع حکم کا مقصد اس طرح فوت ہو جاتا ہے کہ مثلاً قصر و افطار کے حکم کی علت اگر سفر اور مرض کے بجائے مشقت ہی کو مقرر کر دیا جاتا جو اس کی حکمت و مصلحت ہے تو مشقت کے مراتب بے شمار ہیں۔ اور اگر سفر درجہ کی مشقت میں خواہ وہ ادنیٰ ہی کیوں نہ ہو قصر و افطار کا حکم دیدیا جاتا تو تمام صوم کی تعمیل کے لئے صرف وہ لوگ رہ جاتے جو اپنے گھر میں آرام میں مصروف رہتے ہوں اور جنہیں کوئی کام نہ ہو۔ رہا وہ جو شخص بھی کام کرتا ہے، کسی درجہ میں اس میں مشقت ہوتی ہی ہے۔ اور اگر ادنیٰ درجہ کی مشقت کو نظر انداز کر کے صرف اعلیٰ درجہ کی مشقت کو قصر و افطار کی علت مقرر کیا جائے تو اول تو اعلیٰ کی تعیین آسان نہیں، پھر اعلیٰ کے مراتب کا شمار کیا آسان ہے؟

اس لئے کوئی چارہ نہیں کہ مشقت جیسے غیر منضبط امر کے بجائے، سفر اور مرض کو جو منضبط امور ہیں قصر و افطار کی علت مقرر کیا جائے۔

بہر حال ظہور و انضباط علت کے لئے ناگزیر شرائط ہیں اسی لئے شاہ صاحب نے بھی ان پر سب سے زور دیا ہے۔

امر ظاہر و منضبط کو امر خفی کے تمام مقام کے جانے کی مثالیں شاہ صاحب کی تصنیفات میں بکثرت موجود ہیں۔ نمونہ کے طور پر یہاں ان میں سے تین مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

۱۔ فاعلم أن الله تعالی أجری سنته أن یضبط الأمور الخفیة المضرة فی النفوس بأفعال وأقوال ظاهرة وینصبها مقامها کما أن التصدیق بالله ورسوله و

Toobaa-elibrary.blogspot.com

والبيوم الاخر أم خفي فأقيموا الإقرار مقامه، وكأن رضا المتعاقدين ببذل الثمن والمبيع أمر خفي فأقيم الإيجاب والقبول مقامه۔ [1]

اس سے معلوم ہوا کہ جو امور قلب و نفس کے اعمال کے قبیل سے ہوں اور مخفی ہوں تو وہ شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے صالح نہیں ہوتے اور اسی لئے ظواہر افعال و اقوال کو ان کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے مثلاً اقرار لسانی کا اللہ و رسول و آخرت کی تصدیق قلبی کے قائم مقام ہے اور ایجاب و قبول جو مخفی رضا متعاقدین کے قائم مقام ہے۔

۲۔ "لما كان توجه القلب إلى تعظيم أمر الله أمرا خفيا لم يكن بد من إقامة مظنة ظاهرة مقامه، وكان التزام المتعبد ما تحمل تلك المظنة المحلول بالصوامع المبنية لله تعالى التي صارت من شعائر الله ودينه، وجعلت شريعتنا المظنة استقبال القبلة والتكبير۔" [2]

اس سے بھی ثابت ہوا کہ امور جو قلب سے متعلق ہیں، وہ چونکہ مخفی ہوتے ہیں اس لئے حکم کا مدار انھیں قرار نہیں دیا جاتا بلکہ امور ظاہرہ کو ان کا قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔

۳۔ حضرت ابن عمرؓ کے قول "اذا جاوز الختان الختان" پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"وروى ان حكم رضاع شهوت باخروج منى است۔" [3]

اس کے بعد لکھتے ہیں:۔

"اقامت حشفہ مقام انزال منی بجہت آنست کہ انزال مریست خفی پس سبب او ایجاب او نصب کردند حکم را بر آں اشارہ فرمودند یا علیٰ کردند ایں قضاء شہوت را یا قضاء شہوت کہ در صورت انزال می باشد۔" [4]

یہاں بھی امر ظاہر کو امر خفی کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

جب کسی امر ظاہر کو امر خفی کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے یا بالفاظ دگر جب کسی مظنہ کو مصلحت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے تو پھر حکم کا مدار مصلحت پر نہیں بلکہ اسی مظنہ پر ہوتا ہے اور تمام زور مظنہ پر دیا جاتا ہے۔

---

[1] القول الجميل ص ۱۰ — [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۸۱۔
[3] مصفی ج ۱ ص ۴۹ — [4] ایضاً ص ۴۹ - ۵۰۔

مظنات پر زور کیوں دیا جاتا ہے، اس کی وجہ شاہ صاحب یہ تحریر فرماتے ہیں کہ

"أكثر المكلفين لا يعرفون المصالح ولا يستطيعون معرفتها إلا إذا اضبطت بالضوابط وصارت محسوسة يتعاطاها آكل متعاط فلو خص لم يعرف شيئ منها أو بين أن المقصود الأصلي غير ذلك لأشرب الوسع وجهود الخوض ولاختلفوا اختلافا فاحشا ولم يحصل ما أراد الله فيهم۔" [1]

یہاں شاہ صاحب یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مصالح چونکہ ظاہر نہیں ہوتے کہ ہر شخص انھیں معلوم اور محسوس کر سکے اور جب تک وہ منضبط نہ ہوں، اسوقت تک اکثر مکلفین ان کے سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور جب مظنات کو ان کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے تو انہی پر زور اس لئے دیا جاتا ہے کہ اگر لوگوں کو یہ بتا دیا جائے کہ مقصود اصلی اشراح و مظنات نہیں بلکہ ارواح و مصالح ہیں اور لوگوں کو اختیار دیدیا جائے کہ وہ ان اشراح و مظنات میں جنھیں چاہیں اختیار کریں اور جنھیں چاہیں ترک کر دیں تو اس طرح لوگوں میں اختلاف فاحش پیدا ہو جائے اور ان کی تخلیق و احکام کی تشریع سے اللہ تعالیٰ کا جو مقصود ہے وہ فوت ہو جائے۔

(واضح رہے کہ شاہ صاحب کثیر مواقع پر مظنات کو اشراح سے اور مصالح کو ارواح سے بھی تعبیر کرتے ہیں)۔

ایک موقع پر لکھتے ہیں:۔

"واعلم أن الطاعات التي أمر الله تعالى بها في جميع الأديان إنما هي أعمال تنبعث من الهيئات النفسانية التي هي في المعاد للنفوس وعليها وتعد فيها وتشرحها وهي أشباحها وتماثيلها ولا جرم أن هذا نمط وذلك نمط أما تلك الهيئات فمن لم يعرفها لم يكن من الأعمال على بصيرة، فربما أتى بها لا كيفي وربما أخل بغير قراءة ولا دعاء فلا بد من سياسة عارف حتى المعرفة يضبط النحي المشتهر بأعدادها واصحيحها ويجعلها أمرا محسوسا يعرفه الأدنى والأقاصي ولا يشتبه عليهم ليطالبوه ويأخذوه أعلى حجته من الله واستطاعته منهم۔" [2]

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹۔ — [2] حجۃ ج ۱ ص ۸۴

Toobaa-elibrary.blogspot.com

گویا شاہ صاحب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ طاعات کا اطلاق مخصوص اعمال پر ہوتا ہے۔ یہ اعمال بذات خود مقصود نہیں، بلکہ مقصود اصلی وہ اخلاص، تقویٰ اور اظہار بندگی کا جذبہ وغیرہ ہیں۔ جنھیں ہیئات نفسانیہ کہا جاتا ہے، اور آخرت کی مزاوجزا کا مدار بھی انہی ہیئات نفسانیہ پر ہے۔ گویا وہ ہیئات نفسانیہ ارواح ہیں اور اعمال مخصوصہ ان کے اشباح، لیکن ان اشباح کی معرفت اور ان کی پابندی بھی ضروری ہے کیونکہ مثلاً دل میں کتنا ہی خلوص ہو، اگر کسی نے اعمال میں صرف اسی قدر پر اکتفا کیا جس پر اکتفا نہیں کرنا چاہئے مثلاً قرأت اور دعا کے بغیر نماز پڑھ لی تو ایسی نماز سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

گویا جہاں ارواح کی اہمیت ہے وہاں اشباح کی اہمیت بھی کچھ کم نہیں۔

کلی طور پر ارواح کے درپے ہونے کا بعض مترشح یہ غلط نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ انسان اشباح سے بالکل بے پروا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بے راہ صوفیہ میں یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ وہ ارواح شریعت کے تمسک کا ڈھونگ رچا کر اشباح اور ظواہر شریعت سے اپنے آپ کو مستغنی تصور کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس غلط تصور پر ایسے غلط کاروں پر اس طرح تنقید کی ہے کہ

"بیارید ازیں جماعت[1] ترام شرع نہ کنند و گویند ایں ہمہ ظواہر شرع است و حقیقت و لب آنست کما ادرک کرہ ایم و سیعلم الذین ظلموا أی منقلب ینقلبون[2]

شاہ صاحب کی اس تنقید کا مصداق ہمارے زمانے کے وہ متجددین بھی ہیں جو ہیئات نفسانیہ یا ارواح کو اہمیت دیکر اعمال کو لایعنی سمجھتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا کہ صلوٰۃ کی روح ذکر و دعا ہے، اور صلوات خمسہ اور اعداد رکعات وغیرہ کے چکر میں مبتلا ہوئے بغیر کسی وقت بھی خدا کے حضور ذکر و دعا کافی ہے۔

۱۹ فروری ۱۹۶۰ء کو شیخ محمد العاہری سابق مفتی صفاقس (تیونس) نے ایک فتویٰ جاری کیا تھا کہ مشقت کی مصلوت کی وجہ سے مسافر کی طرح فیکٹری کے مزدوروں کے لئے بھی روزہ نہ رکھنا جائز ہے۔[3]

---

[1] یعنی صوفیہ [2] الطاف ص ۱۸

[3] An Essay on the Sunnah P.10-11.

اس قسم کی غلط فہمی دراصل اسی کا نتیجہ ہوتی ہے کہ اشباح یا مظنات کی اہمیت کو ملحوظ نہ رکھا جائے اور یہ اصول نظر میں نہ رہے کہ جب مظنات کو مصالح کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے تو حکم کا مدار مظنات پر ہوتا ہے مصالح پر نہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب نے اشباح کی اہمیت کو تصوف کی اصطلاحات میں اور تصوف ہی کے طریقہ پر اس طرح ذکر کیا ہے کہ

"ہر ظاہر شرع کہ مسمی باسلام است وجوداً تعالیٰ قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ممحوت عند اطیفۂ جوارح است[1]

اور پھر اس کو ایک کشفی مثال سے سمجھانے کے بعد لکھتے ہیں:۔

"موافقۂ اعمال شرائع بر ہمیں لطیفہ است و در شرائع کثیر بحث نزیں مقولہ است"[2]

---

[1] الطاف ص ۵۶ [2] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مسالک علت

علت کی دریافت کے طریقوں کو مسالک علت کہتے ہیں۔

مسالک علت کی تعداد میں اختلاف ہے جن میں سے چند حسب ذیل ہیں، جو اثباتاً یا نفیاً عام کتب اصول میں ملتے ہیں۔

اجماع، نص، ایماء، مناسبت، سبر و تقسیم، طرد یا دوران، شبہ، تنقیح مناط۔[1] ان میں سے اول الذکر تین مسالک اصلی یا نقلی ہیں اور باقی استنباطی۔[2]

۱۔ اجماع۔ علت کی دریافت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کسی عصر میں اس پر اجماع ہو جائے کہ فلاں وصف حکم کی علت ہے۔ مثلاً مال میں صغیر پر ولایت کے لئے صغر کا علت ہونا۔[3]

جمہور اصولیین اجماع کو مسلک علت مانتے ہیں[4]۔ اجماع کے لئے ضروری نہیں کہ وہ قطعی ہو ظنی اجماع بھی مسلک علت ہو سکتا ہے[5]

۲۔ نص صریح۔ نص صریح کی، علت پر دلالت کی دو صورتیں ہیں:-

ا۔ نص ایسے صریح الفاظ پر مشتمل ہو جو صرف علت کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور جن میں علت کے سوا کوئی دوسرا احتمال نہ ہو۔ مثلاً لعلۃ کذا، لسبب کذا، لأجل یا من أجل کذا، کی یا اذن۔

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۸، ۶۳، مختصر ج ۲ ص ۲۳۴-۲۳۵، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸، ۷۰، مسلم ج ۲ ص ۲۹۵، ۳۱۲ مزید تفصیل ارشاد الفحول (ص ۲۱۰) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

[2] منتقی ج ۲ ص ۲۸۸، ۲۹۵، الخ ص ۶۲۔ محقق نفتازانی لکھتے ہیں کہ مسالک صحیحہ صرف تین ہیں: نص، اجماع اور مناسبت (تلویح ج ۲ ص ۶۸)۔ اہل اصول کا اس میں اختلاف ہے کہ مسلک اجماع، مسلک نص پر مقدم ہے یا مسلک نص، مسلک اجماع پر۔ (ارشاد حوالہ سابقہ)۔

شلاً آمدی، ابن ہمام اور صاحب اللہ مسلک اجماع کو مسلک نص سے پہلے ذکر کرتے ہیں اور غزالی اور صدر الشریعہ مسلک نص کو مسلک اجماع سے پہلے (آمدی ج ۳ ص ۳۸، تحریر ج ۳ ص ۲۳۲، مسلم ج ۲ ص ۲۹۵، منتقی ج ۲ ص ۲۸۸، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸)

[3] آمدی ج ۳ ص ۳۸، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۵۔

[4] آمدی ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ [5] ارشاد ص ۲۱۰

۲۔ نص میں ایسے الفاظ ہوں جو صرف علت کے لئے وضع نہیں کئے گئے بلکہ علیت کے لئے وہ ظاہر ہوں اور ان میں علیت کے سوا کوئی دوسرا مرجح احتمال بھی ہو مثلاً لام، باء، فاء وغیرہ[1]

نص صریح کی ان دونوں طرح کی دلالتوں کو اصحاف بھی مانتے ہیں اور شوافع بھی، اور پہلی صورت کو دوسری سے اعلیٰ مانتے ہیں۔[2]

۳۔ ایماء و تنبیہ۔ ایماء و تنبیہ میں لفظ کی علت پر دلالت بالوضع نہیں ہوتی بلکہ لفظ کا وضعاً جو مدلول ہے، اس سے تعلیل لازم آتی ہے[3]

شوافع، ایماء و تنبیہ کی علت پر دلالت کو ایک مستقل مسلک علت قرار دیتے ہیں[4] اور احناف اسے مستقل مسلک علت نہیں مانتے بلکہ مسلک نص ہی کے تحت درج کرتے ہیں[5]

---

[1] جمع و محلی ج ۲ ص ۲۶۳، تحریر و تیسیر ج ۳ ص ۳۹۔
"لأجل یا من أجل" مثلاً إنما جعل الاستئذان لأجل البصر (مسلم ج ۲ ص ۲۹۵) یا من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل الآية۔ (محلی ج ۲ ص ۲۶۳) کی مثلاً کیلا یکون دولة بين الأغنياء (محلی حوالہ سابقہ تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸) "إذن" مثلاً إذن لأذنا (وضعف الحياة الآية (محلی حوالہ سابقہ) یا إذن تكفى عرك وتغفر ذنبك (مسلم ج ۲ ص ۲۹۵)۔
"لام" مثلاً لتعرم الناس من الظلمات إلى النور (محلی ج ۲ ص ۲۶۳، مسلم حوالہ سابقہ)
"باء" مثلاً فبظلم من الذين هادوا حرمنا (الآية (محلی حوالہ سابقہ) یا فبما رحمة من الله لنت لهم (مسلم ج ۲ ص ۲۹۶)
"فاء" جلد وصف بداخل ہو مثلاً فإنهم يحيضون في يوم القيمة (الحدیث) یا حکم پر داخل ہو مثلاً السارق والسارقة فاقطعوا الآية۔ یا کلام راوی میں ہو مثلاً سها فسجد (محلی و مسلم حوالہ جات سابقہ)
یعنی احناف فا کی علت پر دلالت کو، نص صریح کی دلالت نہیں مانتے بلکہ اسے ایماء کے تحت لاتے ہیں مثلاً آمدی (ج ۳ ص ۳۹)۔ مذکورہ حروف کے علاوہ حسب ذیل حروف کو بھی علت پر دلالت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے (ان، آن، إنّ، لعل، اذ، حتی، لام، واو اور ادوات شرط وجزاء (ارشاد ص ۲۱۰، ۲۱۲)۔

[2] جمع و محلی ج ۲ ص ۲۶۳۔ تحریر و تیسیر ج ۳ ص ۳۹۔

[3] آمدی ج ۳ ص ۳۹، تلویح ج ۲ ص ۶۸۔

[4] آمدی ج ۳ ص ۳۹، جمع ج ۲ ص ۲۶۳۔

[5] تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸، تحریر ص ۲۹۵، مسلم ج ۲ ص ۲۹۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایماء وتنبیہ کی متعدد صورتیں ہیں اور اس کی قریب قریب تمام صورتوں کو احناف و شوافع دونوں تسلیم کرتے ہیں۔ [1]

۴۔ مناسبت۔ علامہ تفتازانی نے مناسبت کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

هی کون الوصف بحیث یکون ترتب الحکم علیه مما تعنا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر فی الشرع [2]

۵۔ سبر وتقسیم۔ اوصاف کا حصر کہ وصف یا تو ہو سکتا ہے یا وہ نہیں ہو سکتا ہے یہ تقسیم کہلاتا ہے۔ اور ان اوصاف کو پرکھنا کہ ان میں سے کس وصف میں علت بننے کی صلاحیت ہے اور کن اوصاف میں یہ صلاحیت نہیں۔ اسے سبر کہتے ہیں [3] سبر کے لغوی معنی ہیں اختبار یعنی پرکھنا [4]

---

[1] تفصیل کے لئے حسب ذیل مراجع کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ آمدی ج ۳ ص ۳۹۔۴۳۰۔ ارشاد ص ۲۱۲۔ تنقیح وتوضیح ج ۲ ص ۹۸۔۹۹۔ تحریر ص ۲۹۵۔۴۶۷۔ مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۹۶۔۲۹۸۔

[2] تلویح ج ۲ ص ۹۶۔ قاضی امام عبید اللہ بن مسعود نے مناسب کی یہ تعریف کی ہے "المناسب عبارة عما لو عرض علی العقول تلقته بالقبول"۔ (آمدی ج ۳ ص ۳۰۶)۔

امام رازی لکھتے ہیں "المناسب ما عرفنا بمسالک المصالح بحیث إذا أضیف إلی الحکم انتظم مستغنی عن الشاهد" (۲۹۵/۲۲) ابن حاجب لکھتے ہیں۔ المناسب وصف ظاهر منضبط یحصل عقلا من ترتب الحکم علیه ما یصلح أن یکون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة۔ (مختصر ج ۲ ص ۳۳۹)

علامہ آمدی نے بھی مناسب کی تعریف قریب قریب ابن حاجب کی طرح کی ہے۔ (ج ۳ ص ۳۰۶)۔

بعض لوگ مناسب کی تعریف میں حسب ذیل دو تعبیرات اختیار کرتے ہیں۔ (۱) المناسب الملائم لأفعال العقلاء (رجح ج ۲ ص ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۷۱) ما یجلب نفعا أو یدفع ضررا۔ (ایضا)

امام رازی کہتے ہیں کہ ان دو تعبیرات میں سے پہلی تعبیر ان لوگوں کی ہے جو اللہ تعالیٰ کے افعال کی تعلیل کے قائل نہیں اور دوسری تعبیر ان لوگوں کی ہے جو اس کے قائل ہیں (المنوی ج ۳ ص ۳۹، ۴۰، محلی ج ۲ ص ۲۷۵)۔

مناسبت کے معنی میں بڑا التباس اور غموض ہے جس کا اظہار علامہ تفتازانی نے ان الفاظ میں کیا ہے "وقد اضطرب کلام القوم فی بحث المناسبة واختلفوا فیما یتعلق بها" (تلویح ج ۲ ص ۶۹) ضرورت ہے کہ حسب ذیل باتیں دیکھی جائیں گی۔ (۱) عقل کے نزدیک مقبول ہو۔ اور (۲) اصل شرعی متفرد کے موافق ہو۔ اس کے لئے عرض علی الاصول درکار ہے۔ (تنقیح ج ۳ ص ۲۹۷، ۳۰۲۔ آمدی ج ۳ ص ۳۰۶، ۵۲، ۵۴۔ منہاج ص ۵۸۔ تلویح ج ۲ ص ۶۹، ۷۰ کے تقابلی مطالعہ سے اس بحث میں التباس اور غموض کا کافی اندازہ ہو سکتا ہے۔

[3] تحریر وتقریر ج ۳ ص ۱۹۵۔

[4] ارشاد ص ۲۱۳۔

سبر وتقسیم میں پہلے تمام اوصاف کا حصر کیا جاتا ہے پھر ان میں سے جس اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، انہیں متعین طرق حذف کے ذریعہ باطل کیا جاتا ہے۔ اور جو وصف باقی رہ جاتا ہے وہ علت کے لئے متعین ہو جاتا ہے [1]

سبر وتقسیم میں اوصاف کا حصر و ابطال اگر قطعی ہو یعنی نص یا اجماع سے ثابت ہو کہ اوصاف صرف اتنی ہی منحصر ہیں اور باطل شدہ اوصاف کی عدم علیت بھی اجماع یا نص سے ثابت ہو تو یہ بالاجماع قطعی مسلک علت ہے [2]

اور اگر حصر و ابطال کی یہ صورت نہ ہو تو یہ ظنی مسلک علت ہے اور عام شوافع کے نزدیک یہ تعلیل کے لئے حجت ہے، عام احناف کے نزدیک حجت نہیں۔ [3]

۶، ۷۔ طرد اور دوران۔ وجود وصف سے وجود حکم بیطرد ہے، اور انخفاء وصف سے انتفاء حکم یکس ہے اور دوران طرد و عکس ہی کا دوسرا نام ہے۔ [4]

---

[1] تحریر وتقریر ج ۳ ص ۲۹۔ مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۹۹۔

[2] تحریر وتقریر ج ۳ ص ۳۸، ۳۹، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۳۰۰، مثلاً ولایت اجبار کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ اس کی کوئی علت نہیں، یا یہ کہ اس کی علت بکارت ہے، یا یہ کہ اس کی علت صغر ہے، یا یہ کہ اس کی علت کوئی اور وصف ہے ان میں سے پہلی اور تیسری صورت اجماع سے باطل ہے اور دوسری صورت اس نص نبوی سے باطل ہے کہ "الثیب احق بنفسها" پس دوسری صورت یعنی وصف صغر کا علت متعین ہو گیا (منہاج ص ۹۷، نیز تنقیح وتوضیح ج ۳ ص ۷۰، باختصار)۔

[3] تحریر وتقریر مسلم وفواتح تنقیح وتوضیح حوالہ جات سابقہ)۔

احناف کے نزدیک اس لئے حجت نہیں کہ وصف باقی کے علت بننے کے لئے ان کے نزدیک مجرد "مناسبت" جسے احناف کہتے ہیں، کافی نہیں، بلکہ وصف مناسب کا مؤثر ہونا ضروری ہے۔ اور شوافع کے اس لئے حجت ہے کہ تعلیل کے لئے ان کے نزدیک اتنا بھی کافی ہے (تحریر وتقریر مسلم وفواتح حوالہ جات سابقہ)۔

صدر الشریعہ لکھتے ہیں کہ سبر وتقسیم کا مرجع چونکہ نص یا اجماع یا مناسبت ہے، اس لئے علماء احناف نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ (تنقیح وتوضیح حوالہ سابقہ)۔

[4] مسلم وفواتح ج ۲ ص ۳۰۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بعض اصحاب طرد، ملائمۃ یا تاثیر کی شرط کے بغیر صرف طرد کو، وصف کی علیت کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور بعض حضرات صرف طرد کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ اس کے ساتھ عکس کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ [1]

پھر ان میں سے بعض لوگ طرد و عکس یا دوران سے وصف کی علیت کے ثبوت کے لئے یہ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ نص، وجود و عدم وصف، دونوں حالتوں میں قائم ہو لیکن حکم نص کی طرف مضاف نہ ہو بلکہ وصف کی طرف مضاف ہو۔ [2]

بعض معتزلہ دوران کو وصف کی علیت کے لئے قطعی دلیل سمجھتے ہیں، لیکن جمہور کے نزدیک یہ ظنی دلیل ہے۔ [3] اور اکثر شوافع کا یہی مذہب ہے۔ [4] اور بعض اہل اصول کے نزدیک مجرد دوران، وصف کی علیت کے لئے قطعی دلیل ہے اور بعض، استاذ ابو منصور ابن سمعانی غزالی، شیخ ابو اسحٰق شیرازی، آمدی، اور ابن حاجب کا یہی مذہب ہے۔ [5] احناف کا مذہب بھی یہی ہے۔ [6]

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۰۸۵، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۷۷۔

[2] ایضاً۔ مثلاً ایک شخص گرفتار کئے گئے ہوا وہ باوضو ہو تو اس پر وضو واجب نہیں، اور اگر وہ بے وضو ہوا اور حدث ہو تو اس پر نماز کے لئے وضو واجب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وضو، وجود و عدم حدث کے ساتھ دائر ہے اور نص دونوں حالتوں میں موجود ہے یعنی وجود حدث کی حالت میں بھی اور عدم حدث کی حالت میں بھی۔ لیکن حکم نص کی طرف مضاف نہیں بلکہ وصف کی طرف مضاف ہے کیونکہ نص إذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا الآیہ سے تو اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے کہ جب بھی قیام الی الصلوٰۃ پایا جائے، وضو بھی واجب ہوگا اور جب قیام الی الصلوٰۃ نہ پایا جائے وضو واجب نہ ہوگا (کشف بزدوی و تنقیح حوالہ جات سابقہ)۔

یا مثلاً یہ کہ خمر جب مسکر ہونے کو حرام ہوتی ہے اور جب اس کا اسکار زائل ہو جائے، یا اس طور کہ سرکہ بن جائے تو حرام نہیں رہتی۔ تو معلوم ہوا کہ تحریم، وجود و عدماً، سکر کے ساتھ دائر ہے۔ (آمدی ج ۳ ص ۶۱، تلویح ج ۲ ص ۷۷)

[3] ارشاد ص ۲۲۱۔

[4] آمدی ج ۳ ص ۶۱

[5] ارشاد حوالہ سابقہ

[6] تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۷۷، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲۔

۸۔ شبہ۔ شبہ اس وصف کو کہتے ہیں جو مناسب لذاتہ نہیں لیکن اس میں مناسبت کا وہم ہوتا ہے، یا اس طور کہ بعض احکام میں شارع نے اس کی طرف التفات کیا ہو۔ اور کبھی اشبہ اوصفین کو بھی شبہ کہتے ہیں۔ [1]

احناف کے نزدیک شبہ، علت ہے اور نہ مسلک علت۔ اور شوافع میں سے باقلانی، صیرفی ابو اسحٰق شیرازی اس کے قائل نہیں، باقی شوافع اس کے قائل ہیں۔ [2]

جو لوگ قائل ہیں، ان میں سے بعض کے نزدیک یہ علت ہے بعض کے نزدیک مسلک علت۔ اور جو لوگ اسے مسلک علت مانتے ہیں، ان میں سے بعض کے نزدیک یہ مطلقاً مسلک علت ہے، بعض کے نزدیک اس کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب دوسرا مسلک علت موجود نہ ہو۔ [3]

۹۔ تحقیق، تنقیح اور تخریج مناط۔ مناط یعنی علت پر تین طرح سے نظر کی جاتی ہے اس کی تحقیق میں، اس کی تنقیح میں اور اس کی تخریج میں۔ [4]

تحقیق مناط۔ نص یا اجماع یا استنباط سے علت معلوم ہو جانے کے بعد آحاد صور یعنی جزئیات میں وجود علت کی معرفت میں نظر سے تحقیق مناط کہتے ہیں۔ [5]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۶۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۱۔

مثلاً یہ کہنا کہ نماز کے لئے طہارت ضروری ہے اور طہارت کی صورت جس طرح ازالۂ حدث ہے ازالۂ خبث بھی ہے۔ لہٰذا جس طرح ازالۂ حدث کے لئے پانی متعین ہے اسی طرح ازالۂ خبث کے لئے بھی پانی متعین ہوگا۔ (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳)۔

[2] آمدی حوالہ سابقہ ص ۵۸، ۵۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲)

مثلاً خطا متلف غلام جس کی قیمت تحری دیت سے زیادہ ہو غلام اپنے وصف آدمیت کی وجہ سے جو شبہ ہے اور وصف مالیت کی وجہ سے فرس سے شبہ ہے لیکن چونکہ اس میں وصف آدمیت اشبہ ہے اس کے اس کا الحاق جس کے ساتھ کیا جائے گا (آمدی حوالہ سابقہ ص ۵۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۳)۔

[3] مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲، [4] ایضاً [5] مستصفیٰ ج ۲ ص ۲۳۰۔

[6] آمدی ج ۳ ص ۶۲، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۸ ــــ علت میں سے معلوم ہو خاصیت قید جو وجوب استعمال کی مناط ہے اور جیث ما کنتم فولوا وجوہکم شطرہ سے ایماءً معلوم ہوتی ہے بھی حالت استیاہ میں اس کی تحقیق کہ کعبہ کی جہت جہت قبلہ ہے تحقیق مناط ہے ــــ اور علت اجماع سے معلوم ہو شہادت جو وجوب قبول شہادت کی مناط ہے اور جس پر اجماع ہے پس کسی شخص معین کے بارے میں اس کی تحقیق کہ یہ عادل ہے یا نہیں یہ تحقیق مناط ہے۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"تنقیح مناط - وصف مناسب کے ساتھ مختلط غیر معتبر اوصاف کے حذف والغاء کے ذریعے اس وصف کی تعیین میں نظر جس کے علت ہونے پر تعیین کے بغیر نص دلالت کرتا ہے۔[1]

تخریج مناط۔ نص یا اجماع کسی حکم پر دلالت کریں لیکن اس کی علت پر دلالت نہ کریں تو اس حکم کی علت کے اثبات میں نظر و اجتہاد "تخریج مناط" کہلاتا ہے۔[2]

تحقیق مناط سے احتجاج میں کسی کا اختلاف نہیں۔ تنقیح مناط کے اکثر منکرین قیاس تک قائل ہیں۔ لیکن تخریج مناط میں اختلاف ہے۔ اہل ظاہر، شیعہ اور بغدادی معتزلہ کی ایک جماعت اس کے منکر ہیں۔[3]

احناف نظر و اجتہاد کے ان تینوں طریقوں کے قائل ہیں، اگرچہ انھوں نے یہ اصطلاحات مقرر نہیں کیں۔[4]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

اور علت اجتہاد و استنباط سے معلوم ہو جیسا شدت مطربہ جو تحریم شرب خمر کی مناط ہے۔ پس اس کی تحقیق کہ یہ شدت مطربہ نبیذ میں موجود ہے یا نہیں، یہ تحقیق مناط ہے (آمدی و منتہی حوالہ سابقہ)۔

(حاشیہ صفحہ ھذا)۔ [1] آمدی ج ۳ ص ۴۳۔ خلافاً لقوم کہ اگرچہ نص علت کی طرف ایما کرتا ہے لیکن غیر معتبر اوصاف کے حذف کے زائد علت معینہ کی دریافت پہلے اور اجتہاد کی محتاج ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس حکم میں متعدد اوصاف سامنے لائے جائیں اس کا اعرابی ہونا، اس کا شخص معین ہونا، اس زمانہ یا اس مقام یا اس خاص وقت میں ہونا، موطوءہ کا کنواری معین عورت ہونا، ان تمام اوصاف کا تاثیر میں کوئی دخل نہیں۔ لہٰذا نہار رمضان میں وقاع یہ وصف مؤثر ہوگا (آمدی حوالہ سابقہ خصوف) اور احناف وصف وقاع کا بھی بطلان کرکے صوم رمضان کے عمداً افساد کو وصف مؤثر مانتے ہیں (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۸)

[2] آمدی حوالہ سابقہ۔ خلافاً تحریم شرب خمر کے شدت مطربہ کے وصف علت ہونے کے اثبات یا عدم وجوب قصاص کے قتل عمد دون کا علت ہونا (ایضاً) [3] آمدی ج ۳ ص ۶۲،۶۳

[4] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ۔ بعض لوگوں نے احناف کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ تخریج مناط کے قائل نہیں لیکن دراصل احناف مذکورہ معنی میں، تخریج مناط کے منکر نہیں بلکہ اس تخریج مناط سے منکر ہیں جو الحاقیہ کے معنی میں ہو (ایضاً) اور تخریج مناط کے معنی الحاقیہ کے بھی آتے ہیں۔ چنانچہ ابن حاجب مسالک علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "الرابع المناسبة والالحاقية وتسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من غير تعرض لانتفاء المعارض" (مختصر ج ۲ ص ۲۳۸)۔

شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت

شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت کیا ہیں؟ اس کی صراحت انھوں نے دو مقامات پر کی ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"واما معرفة العلة والركن والشرط، فاشر حماه ايكون بالنص مثل "كل مسكر حرام" "لاصلوة لمن لم يقرأ بام الكتاب" "لاتقبل صلوة احدكم حتى يتوضأ" "ثم بالإشارة والإيماء مثل قول الرجل "واقعت اهلي في رمضان قال "اعتق رقبة" "وتسمية الصلاة قياماً وركوعاً وسجوداً لهما انها اركانها، قوله صلى الله عليه وسلم "دعها فاني ادخلتها طاهرتين" يفهم منه شرائط الطهارة عن لبس الخفين، ثم ان يكثر الحكم بوجود الشئ عند وجوده او عدمه عند عدمه حتى يتقرر في الذهن علية الشئ او كيفيته، او شرطيته، او تعلق به في ذهن القارئ من معرفة موضوعات اللغة العربية عند ممارسة العرب واستعمالهم اياها في المواضع المقرونة بالقرائن من حيث لا يدري، وانما يوازنه نفس تلك المعرفة فاذا رأيت الشارع كلما اعطى ركعة وسجود دون فعل عند الراجز وتكرر ذلك جزماً بالمقصود وان شئت الحق فمن هو المتقرر في معرفة الأوصاف النفسية مطلقاً فاذا رأيت الناس يجمعون الحطب ويضعون عنه شيئاً يجلس عليه ويسمونه كرسي برنظر ان ذلك أوصاف النفسية ثم تخريج المناط اعتماد على وجدان مناسبة اولغى السبر والحذف"[1]

یہاں شاہ صاحب نے علت، رکن اور شرط تینوں کی دریافت کے یکساں طریقے بیان کئے ہیں لیکن موضوع زیر بحث سے متعلق اس اقتباس کے صرف وہ حصے ہیں جن پر خط کھینچ دیا گیا ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:-

"بازشناختن علت از میان اوصاف کہ در نفس ہست کار ہمہ مست از کارہائے اجتہاد، و بملکہ آں تتبع دلائل شرعیہ و مسبوقیت و تنقیح مناط و معرفت مناسبت عقلیہ و استقراء بوامع حکم و عدم حکم و تخریج علت از اوصافے کہ بحسب عادت بآں ملحق شدہ۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۴۳۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اما تتبع دلائل شرعیہ میں مثال آں "الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ" پس حد بر غیر محصن بآں الحق کردند زانی محصن را رجم قرار دادند۔ "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" از ظاہر معلوم شد کہ لا تقطع الا فی ربع دینار۔

مثال سبر و حذف و تنقیح مناط "الغرر الغرائح" پس جمیع اوصاف بر تراشیدہ واحد بعد واحد مثل کردیم ہر کدام قابل علیت نشد الا طعم صفات مذکورہ و ثیبوبت و بکریت۔

باز تتبع دلائل شرعیہ گاہے بنص باشد مانند "کل مسکر حرام" گاہے باشارۃ و ایماء و اقتضاء، و بیان آں طولے دارد۔ وچوں علت حکم دریافت شد بیان قاعدہ جامعہ مانعہ بادنی عنایتے میتوان کرد۔ [1]

مذکورہ اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت حسب ذیل ہیں:

نص، ایماء، مناسبت، سبر و حذف، دوران، تنقیح مناط، تخریج مناط۔

مسلک دوران کے سوا، ان تمام مسالک علت کا ذکر مذکورہ اقتباسات میں لفظی صراحت کے ساتھ موجود ہے البتہ دوران کی بابت لفظی صراحت نہیں، لیکن اس کے معنی و مفہوم کی صراحت بھی موجود ہے یعنی "ان یکثر الحکم بوجود الشئ عند وجودہ او عدمہ عند عدمہ" اور "استقراء مواضع حکم و عدم حکم" ان دونوں عبارتوں میں جو بات کہی گئی ہے، اسی کے لئے دوران کا اصطلاحی لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ معلوم ہو چکا وجود وصف سے وجود حکم اور انتفاء وصف سے انتفاء حکم، اسی کا نام دوران ہے۔

البتہ دو چیزیں ایسی رہ جاتی ہیں جن کی مذکورہ اقتباسات میں صراحت ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں بھی، شاہ صاحب کے نزدیک مذکورہ مسالک علت کے علاوہ، کوئی جدید اور مستقل مسالک ہیں ایک تتبع دلائل شرعیہ دوسرے تجرید۔

تتبع دلائل شرعیہ کا ذکر مقدمہ مصفے ہی میں شاہ صاحب نے چار جگہ کیا ہے۔ الفاظ کی تحدید، علت کی تعیین، رضائے مؤکد و غیر مؤکد کی تمیز اور رکن و شرط کی تعیین، ان تمام چیزوں کا ایک ذریعہ شاہ صاحب نے تتبع دلائل شرعیہ کو قرار دیا ہے اور ہر جگہ تتبع دلائل شرعیہ کی صورتیں بھی بیان کی ہیں

[1] مقدمہ مصفے ج ۱ ص ۲۰۔

اور کہیں کہیں مثالیں بھی دی ہیں۔

اس موقع پر صرف اس سے بحث ہے کہ علت کے تعیین کے سلسلہ میں "تتبع دلائل شرعیہ" کی شاہ صاحب کے نزدیک کیا صورت ہے۔ اس کی تصریح انھوں نے خود ہی ان الفاظ میں کر دی ہے کہ "باز تتبع دلائل شرعیہ گاہے بنص باشد مانند "کل مسکر حرام" گاہے باشارۃ و ایماء و اقتضاء" [1]

معلوم ہوا کہ تتبع دلائل شرعیہ، شاہ صاحب کے نزدیک کوئی جدا گانہ مسلک علت نہیں بلکہ مسالک نص اور مسلک ایماء کے مجموعہ ہی کا نام مسلک "تتبع دلائل شرعیہ" ہے۔ اسی لئے شاہ صاحب نے تجزیہ میں جہاں معرفت علت کے طریقے تحریر فرمائے ہیں، وہاں تتبع دلائل شرعیہ کا ذکر نہیں کیا بلکہ اس کی جگہ "فاصر حھا ما یکون بالنص . . . ثم بالاشارۃ والایماء" کا ذکر ہے۔ [2]

تجرید کا ذکر بھی شاہ صاحب نے مقدمہ مصفے ہی میں تین جگہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ الفاظ کی تحدید، رکن و شرط کی تعیین اور علت کی دریافت، ان سب کا ایک ذریعہ تجرید بھی ہے۔ تحدید الفاظ اور تعیین رکن و شرط کے بیان میں شاہ صاحب نے تجرید بمفہوم استعمال کیا ہے اور علت کی شناخت کے بیان میں تجرید علت، لیکن الفاظ کی تحدید اور رکن و شرط کی تعیین کے مواقع پر، تجرید کا جو مطلب بیان کیا ہے اور اس کی جو مثالیں دی ہیں ان کا حاصل قریب قریب وہی ہے جسے شاہ صاحب نے علت کی تعیین کے سلسلے میں ان الفاظ میں ادا کیا ہے "تجرید علت از اوصاف کہ بحسب عبارت بآں ملحق شدہ" یعنی طردی اوصاف کو چھانٹ کر علیحدہ کرنا اسے تجرید کہتے ہیں خواہ وہ مفہوم کی تجرید ہو یا علت کی۔

جو اوصاف عبارت کے طور پر علت کے ساتھ ملحق ہوتے ہیں اور جنھیں طردی اور لازمی اوصاف کہا جاتا ہے انھیں چھانٹ کر علیحدہ کرنا اور علت کے لئے اوصاف طردیہ کے بجائے وصف مناسب کو متعین کرنا یہ شاہ صاحب کے نزدیک تجرید علت ہے۔

سوال یہ ہے کہ طردی اوصاف کو چھانٹنا اور وصف مناسب کو علیت کے لئے متعین کرنا اس کا طریقہ کیا ہے؟

[1] مقدمہ مصفے ج ۱ ص ۲۰

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جب کسی مناسب وصف کے ساتھ ایسے اوصاف مخلط ہو جائیں جن کا حکم میں کوئی اثر نہ ہو (جیسے کہ طردی اوصاف) تو ان اوصاف کو وصف مناسب سے علیحدہ کرنے کا طریقہ تنقیح مناط ہے[1]۔ اور جب کسی فعل میں چند مناسب اوصاف ہوں، تو ان میں سے کونسا وصف علت ہوگا اس کی تعیین کا طریقہ سبر و حذف ہے[2]۔

گویا وصف مناسب سے دوسرے اوصاف کو علیحدہ کرنے کے صرف دو طریقے ہیں: تنقیح اور سبر و تقسیم۔

لہٰذا جس مسلک علت کو شاہ صاحب تجریدی سے تعبیر کر رہے ہیں، تحلیل کے بعد اس کی دو صورتیں ہوئیں، تنقیح مناط اور سبر و حذف[3]۔ بالکل اسی طرح جس طرح تتبع دلائل شرعیہ کی تفصیل صورتیں دو ہی تھیں یعنی نص دوسرے ایماء۔

اور جب تجرید علت، تنقیح مناط اور سبر و حذف، ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کے تحت مندرج ہے، تو یہ کوئی جداگانہ مسلک علت نہ ہوا۔

غالباً اسی لئے شاہ صاحب نے مجتہد میں جہاں معرفت علت کے طریقے لکھے ہیں وہاں تجرید کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ سبر و حذف کا ذکر کیا ہے اور تنقیح مناط کے بجائے تخریج مناط کا ذکر کیا ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ نتیجہ نکلا کہ شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت صرف وہی ہیں جو پہلے ذکر کئے جا چکے۔

شاہ صاحب نے مسلک علت کی حیثیت سے اجماع کا ذکر نہیں کیا، تاہم اجماع کے مسلک علت ہونے کا ذکر مالکی حنفی اور شافعی اصولیین سب ہی کرتے ہیں[4]۔ اور شاہ صاحب جمہور کی مخالفت کبھی نہیں کرتے۔ دوسرے یہ کہ اجماع کے دلائل شرعیہ میں سے ہونے کو شاہ صاحب تسلیم کرتے ہی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔ "واصل ثالث از اصول شریعت اجماع است"[5]۔

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۱۳۱۔ [2] ایضاً

[3] واضح رہے کہ طردی اوصاف سے علت کو متمیز کرنے کا اصل طریقہ تنقیح ہے لیکن سبر و حذف میں شاید صاحب کے نزدیک چونکہ کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، اسی لئے یہاں تنقیح اور سبر و حذف دونوں کو تجریدی ہی کی دو صورتیں شمار کرا دی گئی ہیں۔

[4] مختصر ج ۲ ص ۲۳۳۔ آمدی ج ۳ ص ۳۸۔ مسلم ج ۲ ص ۲۹۵۔ [5] ازالہ ج ۲ ص ۸۵۔

اس موقع پر اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ عام اصولیین ایماء کو مسلک علت تحریر کرتے ہیں اور اس کے ساتھ اشارہ اور اقتضاء کا ذکر نہیں کرتے۔ اور شاہ صاحب نے "ثم بالاشارۃ والایماء" اور گاہے باشارہ و ایماء و اقتضاء لکھ کر اشارہ و اقتضاء کو بھی مسلک علت ہونے میں ایماء کے ساتھ شامل کر لیا ہے۔

شاہ صاحب نے غالباً ایسا اس لئے کیا ہے کہ اشارہ اور اقتضاء بھی ایماء ہی کی طرح، شوافع اور شاہ صاحب کے نزدیک دلالت منطوق غیر صریح ہی کی اقسام میں ہیں جیسا کہ دلالت کی بحث میں گذر چکا۔ اور جس طرح منطوق صریح یعنی نص اور ظاہر علت پر دلالت کیا کرتے ہیں، اسی طرح منطوق غیر صریح یعنی اشارہ ایماء اور اقتضاء بھی علت پر دلالت کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے مجتہد اور مقدمہ مصحف کے مذکورہ اقتباسات میں اپنے بیان کردہ مسالک علت میں سے مسلک نص، مسلک ایماء اور مسلک سبر و حذف و تنقیح مناط کی مثالیں بھی لکھی ہیں۔ اور تتبع دلائل شرعیہ کی مثال بھی مستقلاً ذکر کی ہے۔ مسلک نص کی مثال ہے "کل مسکر حرام" مسلک ایماء کی مثال ہے۔ مواقعت اعرابی کا واقعہ۔ مسلک سبر و حذف و تنقیح کی مثال ہے العبرۃ بعموم اللفظ۔ اور تتبع دلائل شرعیہ کی مثال ہے الزانیۃ والزانی الآیہ اور السارق والسارقۃ فاقطعوا الآیہ۔

ان میں سے تتبع دلائل شرعیہ کی مثال کے علاوہ باقی تمام مسالک علت کی مثالیں تو وہی ہیں جو عام طور سے کتب اصول میں ملتی ہیں البتہ تتبع دلائل شرعیہ کی جو مثال لکھی ہے وہ محل نظر ہے۔

اس مثال پر گفتگو سے قبل یہ بات ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ شاہ صاحب نے تتبع دلائل شرعیہ کی دو صورتیں بتائی ہیں نص اور ایماء، جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

اگر اس مثال میں صرف "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" اور "السارق والسارقۃ فاقطعوا" کا ذکر ہوتا، ان سے متعلق احادیث کا ذکر نہ ہوتا، تب تو یہ مثال صحیح ہوتی، کیونکہ کلام شارع میں فاء تعقیب کے ذریعہ حکم کا وصف پر ترتب، یہ وصف کے علت ہونے کی دلیل ہے اور اضافت اسے مسلک نص قرار دیتے ہیں اور شوافع مسلک ایماء۔ اور اس کی مثال میں بھی مرقوم سے متعلق آیت پیش کرتے ہیں[1]۔

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۹۔ مسلم ج ۲ ص ۲۹۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

لیکن زنا اور سرقہ کی ان آیات کے ساتھ شاہ صاحب کا ان سے متعلق احادیث بھی ذکر کرنا سمجھ میں نہیں آتا کہ کس تعلق سے ہے۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب ان احادیث کے ذکر سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک حکم اگر کتاب اللہ میں موجود ہو اور حدیث سے اس کے موارد کی تعیین ہوتی ہو تو حکم میں صرف اس آیت کا لحاظ رکھنے کے بجائے تتبع دلائل شرعیہ کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے متعلق احادیث کو بھی دیکھ لیا جائے اور کتاب وسنت کے تمام دلائل کو پیش نظر رکھ کر حکم لگایا جائے۔

لیکن اگر واقعۃً شاہ صاحب کا مقصود یہاں اسی چیز کو سمجھانا ہے تو یہ مثال تخصیص الکتاب بالسنہ کی مثال تو بنے گی مسلک علت کی حیثیت سے تتبع دلائل شرعیہ کی مثال نہ بنے گی۔ واللہ اعلم۔

بہرحال شاہ صاحب کی اس تصریح کے بعد کہ علت کی دریافت کے لئے تتبع دلائل شرعیہ کی دو صورتیں ہیں۔ ایک نص دوسرے ایماء، مثال کے اس پر عدم انطباق سے اصل مقصود میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

سبر وحذف وتنقیح مناط کی مثال میں شاہ صاحب نے البر بالبر وما الوٰہ کا ذکر کیا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ مثال مسلک سبر وحذف اور مسلک تنقیح دونوں کی مثال ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب سبر وحذف اور تنقیح مناط میں کوئی فرق نہیں کرتے پھر غور طلب بات یہ ہے کہ شاہ صاحب نے ان دونوں کو جہاں بھی ذکر کیا ہے علیحدہ علیحدہ مستقلاً ذکر کیوں کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اصولیین ان دونوں کو جداجدا مسالک علت مانتے ہیں۔ تنقیح مناط میں جیسا کہ معلوم ہو چکا ہوتا یہ ہے کہ وصف مناسب صرف ایک ہوتا ہے اور بعض غیر مناسب یا طردی اوصاف اس کے ساتھ مخلوط ہو کر اس کی علیت میں اشتباہ پیدا کر دیتے ہیں اور تنقیح کے ذریعہ ان اوصاف مخلوط کو علیحدہ کر دیا جاتا ہے۔

اور سبر وحذف میں یہ ہوتا ہے کہ وصف مناسب صرف ایک نہیں ہوتا بلکہ چند اوصاف مناسب جمع ہو جاتے ہیں اور ان کی وجہ سے یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ ان میں سے کس وصف مناسب میں علت بننے کی صلاحیت ہے اور سبر وحذف کے ذریعے ان میں سے علت بننے کے لئے

ایک وصف کی تعیین کر لی جاتی ہے۔

تنقیح مناط اور سبر وحذف دونوں میں، نائد اوصاف سے علت کی تجرید وتمیز کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے تمام اوصاف کا حصر کیا جاتا ہے، پھر جن اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی انہیں باطل کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کو سبر وتقسیم کہتے ہیں۔

گویا سبر وحذف اور تنقیح مناط اپنی نوعیتوں کے لحاظ سے خواہ جداجدا مسالک ہوں لیکن مآل دونوں کا ایک ہے۔

اسی لئے امام رازی تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ "مسلک تنقیح در اصل مسلک سبر وتقسیم ہی ہے" اس لئے یہ اچھا نہیں کہ تنقیح کو سبر وحذف سے جدا مسلک علت قرار دیا جائے[1]۔ اس لئے اگر شاہ صاحب نے ان دونوں مسالک کو ایک مثال میں جمع کر دیا تو یہ کوئی نئی بات نہیں۔

جہاں تک مسلک مناسبت کا تعلق ہے، معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب، حنفیہ کی طرح خالہ کو تعلیل کے لئے کافی سمجھتے ہیں، چنانچہ جمعہ میں مسالک علت کے بیان میں ان کا یہ فرمانا کہ "ثم تخریج المناط اعتماداً علیٰ وجدان مناسبۃ .... الخ" اور مقدمہ مصفیٰ میں "مسالک علت کے

---

[1] ارشاد ص ۲۲۲۔ علامہ شوکانی نے امام رازی کی یہ بات نقل کر کے اس کی تردید کی ہے دونوں کا فرق بھی نقل کیا ہے وہ لکھتے ہیں۔ وقد زعم الفخر الرازی ان هذا المسلک هو مسلک السبر والتقسیم فلا نحسن عده نوعاً آخر ورد علیہ بان بینهما فرقاً فلا اعاود ذلک ان الحصر فی دلالۃ السبر والتقسیم لتعیین العلۃ استقلالاً او اعتباراً وفی تنقیح المناط لتعیین الفارق وابطال لہ لا لتعیین العلۃ (ایضاً)۔

ان دونوں میں فرق تو ظاہر ہی ہے کہ حصر اوصاف تو دونوں میں ہوتا ہے لیکن سبر وتقسیم میں یہ حصر علت کی تعیین کے لئے ہوتا ہے اور تنقیح مناط میں علت کی تعیین کے لئے نہیں بلکہ فارق کی تعیین کر کے اس کے ابطال کے لئے ہوتا ہے ——— مگر بات عجیب سی ہے کہ تنقیح مناط میں فارق کی تعیین اور اس کا ابطال مقصود ہوتا ہے، علت کی تعیین مقصود نہیں ہوتی، کیونکہ فارق کی تعیین اور اس کا ابطال بذات خود تو مقصد نہیں، مقصد تو اصلی تو ابطال فارق کا بھی نہیں ہے کہ اس طرح علت کی تعیین ہو جائے۔ اور فارق کے ابطال سے علت کی تعیین خود بخود ہو جاتی ہے ورنہ اگر صرف ابطال فارق کر کے تنقیح مناط کی حد کو ختم کر دیا جائے تو جب قیاس کے لئے صرف ابطال فارق کافی نہیں بلکہ علت مشترکہ بھی ضروری ہے تو کیا اس علت کی تعیین کے لئے تنقیح کے سوا کسی اور مسلک سے کام لیا جائے گا۔ اور اگر کسی دوسرے مسلک سے کام لیا جائے تو تنقیح مناط مسلک علت کیسے بنے گا۔

[2] مجمعہ ج ۲ ص ۱۳۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بیان میں یہ لکھنا کہ معرفت مناسبت عقلیہ۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیل کے لئے صرف مناسبِ عقلیہ کافی ہے۔ اور اسی کو اخالہ کہتے ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ ورنہ اگر اس کے ساتھ ساتھ ان کے نزدیک اعتبارِ شارع بھی ضروری ہوتا تو مقدمہ مصنف میں مناسبت کو عقلیہ کی قید کے ساتھ مقید کرنے پر اکتفا نہ کرتے، بلکہ اس کے ساتھ اعتبار کی قید کا بھی اضافہ کرتے۔ واللہ اعلم۔

شاہ صاحب نے صرف نظری طور پر مسالک علت کے بیان پر اکتفا ہی نہیں کیا بلکہ اپنی تصنیفات میں جابجا علت کی تعیین کے لئے ان میں سے بعض مسالک سے عملاً کام بھی لیا ہے۔ مثلاً:

۱۔ ایک حدیث میں ہے "انما الوضوء علی من نام مضطجعا" دوسری حدیث میں ہے "کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینتظرون العشاء فینامون قعودا حتی تخفق رؤسھم ثم یصلون ولا یتوضئون"[2]

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ نوم مضطجعاً ناقض وضو ہے، نوم قاعداً ناقض وضو نہیں۔

سوال یہ ہے کہ نوم مضطجعاً کیا ہے اور نوم قاعداً کیا؟ شاہ صاحب نے اس کی تین تنقیحات نقل کی ہیں۔

(الف) امام شافعی کہتے ہیں کہ نوم قاعداً یہ ہے کہ تمکین مقعدہ ہو، اور نوم مضطجعاً یہ ہے کہ تمکین مقعدہ نہ ہو، خواہ اضطجاع پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث میں اضطجاع کا ذکر صرف تنبیہ کے لئے اور استرخاءِ اعضاء کی تصویر کے لئے ہے۔

(ب) امام ابوحنیفہؒ بطریق سنت راکع و ساجد کو بھی قاعد مانتے ہیں اور جو شخص کسی چیز کا سہارا لگا کر بیٹھا ہو اور سو جائے اور وہ چیز ایسی ہے کہ اگر وہ ہٹ جائے تو یہ شخص گر جائے، تو اس طرح سونے والا بھی مضطجع کے حکم میں ہے۔

(ج) خواب گراں اور خواب سبک۔ یعنی خواب گراں نوم مضطجعاً کے حکم میں ہے، اور خواب سبک نوم قاعداً کے حکم میں۔

---

[1] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۲۰۔ [2] مصفی ج ۱ ص ۳۱۔

مذکورہ احادیث اور مذکورہ تنقیحات کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"واول قوی می نماید نزد اکثر حدیث "فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ" صریح است در علیت استرخاء... وچوں اظہر و شہر در بیانات نوم استرخاء اضطجاع و استلقاء ست آنرا بدنے کہ آمد و ند و حصر را بآں متوجہ ساختہ"[1]

شاہ صاحب کی اس عبارت میں "صریح است در علیت استرخاء" کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مثال نص کے مسلک علت ہونے کی مثال ہے۔

۲۔ قال سعد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أینقص الرطب اذا یبس قالوا نعم فنھی عن ذالک[2]

شاہ صاحب نے اس حدیث سے علت کے اثبات پر استدلال کیا ہے۔

علت کے اثبات و تنبیہ کے طور پر ثابت ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ شارع حکم کے ساتھ کوئی ایسا وصف ذکر کرے کہ اگر اسے تعلیل کے لئے نہ مانا جائے تو اس کا ذکر عبث ہو۔ اور شارع چونکہ عبث سے منزہ ہے اس لئے وصف کا اس طرح پر ذکر اس کی علیت کی دلیل ہوتا ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کیا تر کھجور کی، خشک کھجور کے عوض بیع جائز ہے؟ آپ نے پوچھا، کیا خشک ہو کر کھجور کم ہو جاتی ہے؟ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں بیع جائز نہیں۔ معلوم ہوا کہ تر کھجور کی، خشک کھجور کے عوض، بیع کی ممانعت کی علت، نقصان ہے۔ ورنہ حضورؐ کا، نقصان کے بارے میں دریافت کرنا عبث قرار پائے گا۔[3]

شاہ صاحب نے بھی اسی حدیث سے ایما و تنبیہ کے طور پر علت کے ثبوت کا ذکر کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔

"منزع گویا ایں حدیث اصل است دراں کہ جائز نیست بیع چیزے از مطعومات بجنس آں کہ بے زاں تر باشد و بیگر خشک، مانند بیع رطب بالتمر و بیع عنب بالزبیب و بیع گوشت خام بگوشت پختہ۔ وقول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم "أینقص الرطب اذا یبس" تنبیہ است بر علت حکم"[4]

---

[1] مصفی ج ۱ ص ۳۱۔ [2] ایضاً ص ۳۵۰۔
[3] آمدی ج ۳ ص ۴۰۔ [4] مصفی ج ۱ ص ۳۵۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس حدیث سے علت کا ثبوت جس طرح ہوا، اسے شاہ صاحب نے تنبیہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، حالانکہ بالاتفاق اسے ایماء کی مثال میں ذکر کیا جاتا ہے۔

کتب اصول میں عام طور پر ایماء و تنبیہ میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا۔ حتیٰ کہ صاحب تیسیر نے تو اس کی تصریح کر دی ہے کہ تنبیہ، ایماء ہی کا دوسرا لقب ہے۔[1]

لیکن علامہ آمدی[2] اور علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ تنبیہ، ایماء کی اس خاص صورت کو کہا جاتا ہے جس میں حکم کے ساتھ وصف کے بجائے، نظیر وصف کا اس طرح اقتران اور ذکر ہوتا ہے کہ اگر اس جیسا وصف علت نہ ہو تو یہ اقتران اور یہ ذکر بعید ہو اور عبث ٹھہرے۔ اور اس کی مثال میں فحشی عورت کا واقعہ ذکر کیا ہے جس میں وصف کے بجائے نظیر وصف کا ذکر ہے۔ اور اس کی تصریح کی ہے کہ اس قسم کی صورت کو اصولیین "تنبیہ علی اصل القیاس" کہتے ہیں۔[3]

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب ایماء و تنبیہ دونوں کو ایک سمجھتے ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ورنہ اگر فرق کرتے تو "تنبیہ است" کے بجائے "ایماء است" کہتے۔ کیونکہ یہ ایماء ہی کی مثال ہے۔

۳ — اگر کوئی شخص سوتے میں خواب دیکھے اور اسے احتلام ہوا ہو اسے تری نظر آئے تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ منی کا معتاد یا غیر معتاد طریقے سے نکلنا، یہ شافعیہ کے نزدیک احتلام اور تری پانے کی تنقیح ہے۔ اور منی کا شہوت کے ساتھ معتاد طریقے سے نکلنا یہ حنفیہ کے نزدیک اس کی تنقیح ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"واین قول ثانی (یعنی قول احناف) اقوی است نزدیک بمن فقیر زیرا کہ رویت مقتضیات اذال دونوم الخواست بحدیث مرفوع کہ دلالت می کند بر آنکہ اگر یافت مقتضیات حل را غسل لازم نمی آید اگرچہ یافتہ باشد چیزے و نوم نیز الخواست زیرا کہ سببیت آں بشرطیت آں غسل را معقول نیست پس باقی ماند الاخروج منی کہ بثبوت از طریق متعاد است۔"[4]

---

[1] تیسیر ج ۴ ص ۴۰۔

[2] آمدی ج ۳ ص ۴۱، تحریر ص ۳۶۶، ۳۶۷۔

[3] مصفی ج ۱ ص ۵۰، ۵۱۔

شاہ صاحب نے اپنی احناف سے موافقت کی دلیل تنقیح مناط کے قاعدہ سے بیان کی ہے کہ پہلے اوصاف کا حصر کیا اور تین اوصاف شمار کرائے: رویت مقتضائے انزال در نوم، نوم، خروج منی بثبوت از طریق معتاد۔

ان میں سے پہلے وصف کا حذف یا الغاء اس طرح کیا کہ یہ حدیث مرفوع کے خلاف ہے، دوسرے وصف کا الغاء اس طرح کیا کہ غسل کے لئے اس کی سببیت یا شرطیت معقول نہیں۔ پس تیسرا وصف مناط قرار پایا اور وہی علت کے لئے متعین ہو گیا۔

۴ — نوم سے نقض وضو کے باب میں متعلقہ احادیث و آثار ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"چوں علت نقض نوم زوال عقل است بدلیل "العینان وکاء السہ" پس ہر نوم مثل اغماء وسکر ناقض شد، و تنقیح مسئلہ آنست کہ زوال عقل ناقض وضو است۔"[5]

اغماء و سکر ناقض وضو میں یا نہیں، یہ منصوص نہیں، البتہ نوم کا ناقض وضو ہونا منصوص ہے، پس اغماء و سکر کو نوم کے ساتھ ملحق کرنے کے لئے ضرورت تھی کہ نوم میں وہ وصف مناسب دریافت کیا جائے جس پر نقض وضو کا حکم دائر کیا جائے۔ شاہ صاحب نے تنقیح مناط کے قاعدے سے بتایا کہ وہ وصف مناسب، جسے نقض وضو کی علت قرار دیا جائے، زوال عقل ہے اور چونکہ یہ علت یعنی زوال عقل، اغماء و سکر میں بھی موجود ہے، اس لئے اغماء و سکر کا بھی وہی حکم ہوگا جو نوم کا ہے، یعنی یہ بھی ناقض وضو ہوں گے۔

تنقیح کے سلسلے میں اس تنبیہ کا ذکر بھی ضروری ہے جو شاہ صاحب کے ان الفاظ سے مستفاد ہوتی ہے کہ

"تنقیح عمر بارفتاست کہ در حد رائے داخل می شود۔"[6]

یعنی تنقیح کے سلسلہ میں اس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس میں قیاس اور استخراج علت کے اصول کا لحاظ رکھا جائے اور وہ قیاس رائے کی حدود میں داخل نہ ہونے پائے۔ کیونکہ تنقیح کا اصل مقصد وصف مناسب کی دریافت ہے تاکہ اس کی وجہ سے غیر منصوص کا اس سے

---

[5] مصفی ج ۱ ص ۳۱۔ [6] ایضاً ص ۳۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الحاق کیا جائے۔ اسی کو قیاس کہتے ہیں اور قیاس تو ایک شرعی دلیل ہے لیکن رائے کوئی شرعی دلیل نہیں۔

وصف مناسب سے شرع حکم کے مقاصد کا حصول اور اس کے مراتب

وصف مناسب سے شرع حکم کے مقاصد کے حصول کے اعتبار سے اس کی حسب ذیل قسمیں کی جاتی ہیں۔

۱ — حصول مقصد بطریق یقین۔ مثلاً بیع سے ثبوت ملک اور حلت انتفاع کا حصول۔ [1]

۲ — حصول مقصد بطریق ظن کہ حصول راجح ہو۔ مثلاً قتل عمد عدوان پر مرتب شدہ شرعیت قصاص کا حکم کہ شرعیت قصاص سے حفظ نفوس کے مقصد کا حصول یقینی نہیں بلکہ راجح ہے۔ [2]

۳ — حصول مقصد بطریق شک کہ حصول وعدم حصول دونوں مساوی ہوں۔ اس کی مثال میں حفظ عقل کے لئے شب خمر کی حد پیش کی جاتی ہے۔ [3]

۴ — حصول مقصد بطریق وہم کہ عدم حصول راجح ہو مثلاً نکاح آئسہ کی صحت کہ اس سے توالد وتناسل کے مقصد کا حصول اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادۃً بعید ہے۔ [4]

جو لوگ مناسبت کے قائل ہیں ان کے نزدیک ان میں سے پہلی اور دوسری قسموں سے تعلیل بالاتفاق درست ہے۔ [5] لیکن بعض حضرات تیسری قسم سے اور بعض چوتھی قسم سے تعلیل کو درست نہیں سمجھتے۔ [6]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۲۴۸، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۲۱۵۔

[2] اس مثال کو حصول مقصد بطریق شک کی مثال میں اس لئے پیش کیا جاتا ہے کہ عدم کے باوجود بیسیوں اور بیشمار دونوں میں مساوات ہی رہتی ہے (ارشاد حوالہ سابقہ) لیکن بحر العلوم لکھتے ہیں کہ یہ مساوات صرف اتفاقات عدیمہ میں ہوتی ہے کلیۃً نہیں ہوتی ہے (فواتح حوالہ سابقہ) سبکی نے علامہ آمدی کے لئے ہیں کہ شرعیت میں ایسے حکم کی مثال مشکل ہے جس سے بطریق شک مقصد کا حصول ہوتا ہو (آمدی حوالہ سابقہ)

[3] آمدی ج ۳ ص ۲۴۸، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۲۱۵۔ [4] آمدی حوالہ سابقہ۔

[5] ارشاد حوالہ سابقہ۔ علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ تیسری اور چوتھی قسموں سے تعلیل پر بھی ایک صورت میں سب کا اتفاق ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ جنس کی کثیر نوعوں میں اس وصف مناسب سے مقصود کی باہر ہو اگرچہ کسی کی آحاد اور شاذ صورت میں مقصد ظاہر ہو (حوالہ سابقہ) علامہ شوکانی نے بھی ہندی کے حوالہ سے اس صورت میں صحت تعلیل کو اصحاب (ارشاد حوالہ سابقہ) منشأ نکاح آئسہ کی صحت کہ اگرچہ اس شاذ صورت میں مقصود الولد کا عدم حصول راجح ہوتا ہے لیکن جنس نکاح کی کثیر نوعوں میں اس مقصد کا حصول راجح ہوتا ہے۔ (آمدی حوالہ سابقہ)۔

لیکن اگر وہ قصد کے عدم حصول کا یقین ہو مثلاً وہ عورت جو مغرب میں ہو اس کے بچے کے نسب کا الحاق، اس کے شوہر سے جو مشرق میں ہو یا مثلاً ایک شخص نے باندی خریدی اور جس مجلس میں خریدی ہے، اسی مجلس میں دوسرے کو فروخت کردی تو خریدار ثانی کے حق میں استبرا کا حکم، جبکہ جاریہ کے رحم کا بائع ثانی سے عدم شغل یقینی ہے۔

اس صورت کے مناسب ہونے اور اس سے تعلیل کے درست ہونے میں اختلاف ہے۔ امام حنیفہؒ اور ان کے اصحاب اس سے بھی تعلیل کو درست سمجھتے ہیں اور جمہور درست نہیں سمجھتے۔ [1]

شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"ومنها[2] أن يكون الحكم منوطا يقينا بعلة هي مظنة لمقصد ثبت يقينا ويوجد هذا النوع لا يوجد فيه المقصد يقينا كما أن استبراء الشراة منوط بتبديل الملاك والمقصد عدم اختلاط الماءين ثم لا يختلط الماءان المشتراة من الصبي أو الخائف المعتدة يوجد فيه المقصود فيكون من الشبهات"۔ [3]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۲۴۸، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۲۱۵۔

محقق صاحب انوار بحر العلوم لکھتے ہیں کہ قاعدہ میں داخل ملحوظہ یہ ہے کہ نوع حکم پر ان کا ترتب ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر نوع حکم پر ان مقاصد کا ترتب ہوتا ہے تو یہ نوع میں مظنہ ہونے کی بعلاجت موجاتی ہے اگرچہ اس نوع کے تحت مندرج بعض آحاد میں حکم پر مقصد کا ترتب نہ ہو جیسا کہ اگر کلی اور نوعی اعتبار سے دیکھا جائے تو نسب کا ترتب فراش پر ہوتا ہے اور احتمال شغل کا ترتب حدوث ملک پر اگرچہ بعض آحاد افراد میں نسب اور احتمال شغل کا ترتب فراش اور حدوث ملک پر نہ ہو جیسے متن میں مذکور کردہ الحاق نسب اور استبرا کی صورتیں لیکن اس سے ان کے مظنہ ہونے میں فرق واقع نہیں ہوتا جیسے کہ بادشاہ کے سفر مشقت یقیناً متحقق ہوتی ہے لیکن حکم رخصت کو اس کے لئے ثابت کہتے ہیں، اس لئے کہ ایک شاذ صورت یعنی بادشاہ کے سفر مشقت سے عدم ترتب کا یہ مطلب نہیں کہ سفر مشقت کا مظنہ ہی نہ رہے۔ (مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ۲۶۴)

غور کرنے سے نواحناف کی یہ دلیل بالکل ویسی ہی ہے جیسی دلیل علامہ آمدی نے اور صفی ہندی کے حوالہ سے علامہ شوکانی نے تیسری اور چوتھی قسم سے صحت تعلیل کے لئے پیش کی ہے اور جب اس دلیل کی بنا پر تیسری اور چوتھی قسم سے تعلیل درست ہے تو اس تیسری صورت میں اسی دلیل کی بنا پر تعلیل درست کیوں نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

[2] ای من أصول الدين۔ [3] بدور ص ۲۰۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس عبارت میں "یکون الحکم منوطاً یقیناً بالعلۃ" سے شاہ صاحب نے یہ بتایا کہ حکم کا مدار علت پر بطریق یقین ہونا چاہئے۔ دوسرے یہ کہ مقصد یقینی طور پر ثابت ہو یعنی شریعت میں جس مقصد کا اعتبار کیا گیا ہے وہ فی الواقع متحقق بھی ہو۔

اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ اگر علت سے مقصد کا حصول بطریق یقین ہو تو شاہ صاحب کے نزدیک اس سے تو تعلیل درست ہوگی ہی، اگر علت سے حصول مقصد بطریق ظن ہو تو شاہ صاحب کے نزدیک اس سے بھی تعلیل درست ہو۔

لیکن جہاں علت سے مقصد کا حصول بطریق شک یا بطریق وہم ہو اس سے بھی تعلیل درست ہے یا نہیں، اس کا ثبوت شاہ صاحب کے کلام سے نہیں ملا۔ اگرچہ اتنی بات یقینی ہے کہ نکاح آنسہ کی صحت کا شاہ صاحب انکار نہیں کر سکتے جس کی صحت متفق علیہ ہے اور جس میں حصول مقصد بطریق وہم ہوتا ہے۔

البتہ جہاں علت سے مقصد حاصل نہ ہونے کا یقین ہو اسے شاہ صاحب شبہات میں سے قرار دیتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اس کی مثال بھی دی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے ایک باندی خریدے تو ایسی صورت میں شریعت نے استبراء رحم کا حکم دیا ہے تاکہ بائع اور مشتری کے پانی کا اختلاط ہو کر اختلاط نسب کی صورت نہ پیدا ہو سکے۔ یہاں استبراء حکم ہے، تبدیل ملک علت ہے اور حفظ نسب مقصد۔ اب اگر کوئی شخص نابالغ بچے کی یا کسی ایسے شخص کی باندی خریدتا ہے جو طویل مدت سے غائب ہے تو چونکہ ایسی صورت میں رحم کا عدم شغل یقینی ہے اس لئے اگر اس کے باوجود استبراء کا حکم دیا جاتا ہے تو یہ وہ صورت ہوگی جس میں علت سے مقصد کے عدم حصول کا یقین ہے۔

امام ابوحنیفہؒ ایسی صورت میں بھی استبراء کا حکم دیتے ہیں اور امام شافعیؒ حکم نہیں دیتے لیکن شاہ صاحب کے نزدیک اس مسئلہ میں حکم کیا ہے اس کی انھوں نے صراحت نہیں فرمائی، صرف یہ کہا ہے کہ یہ صورت شبہات میں سے ہے۔

مقاصد کے اعتبار سے مناسب کی تقسیم

مقاصد تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱ — ضروری۔ جو کلیات خمس کہلاتے ہیں یعنی حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسب، اور حفظ مال۔ [1]

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۴۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۲، ارشاد ص ۲۱۶۔

جہاد کے ذریعہ حفظ دین مقصود ہے، قصاص کے ذریعہ حفظ نفس مقصود ہے، حد سکر کے ذریعہ حفظ عقل مقصود ہے، حد زنا کے ذریعہ حفظ نسب مقصود ہے۔ اور حد سرقہ و قطع طریق کے ذریعہ حفظ مال مقصود ہے۔ [1]

بعض متاخرین نے ان کلیات خمس پر عزت و آبرو کی حفاظت کا بھی اضافہ کیا ہے [2] قلیل خمر کی حد حرام کے دواعی کی تحریم اور حد قذف ان کلیات خمس کے کمالات میں سے ہیں۔ [3]

۲ — حاجی، کہ انسان معیشت میں ان کا محتاج ہوتا ہے اگر چہ ان کی احتیاج حد ضرورت کو نہیں پہنچتی کہ ضروریات خمس میں سے کوئی چیز ان کے بغیر فوت ہوتی ہو۔ مثلاً بیع، اجارہ، مضاربہ، مساقاۃ اور قرض کا لین دین۔ [4]

۳ — تحسینی، جو اختیار احسن و اولیٰ کے قبیل سے ہیں اور جن سے مکارم اخلاق پر آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً بدی اور گندی چیزوں کی تحریم۔ [5]

مقاصد کے اعتبار سے شاہ صاحب نے مناسب کی یہ تین قسمیں بیان کی ہیں، یہ نظر سے نہیں گذرا البتہ ان میں سے پہلی قسم کا ذکر شاہ صاحب کے یہاں موجود ہے جنھیں کلیات یا ضروریات خمس کہا جاتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ شریعت کا اولین مقصد انہی کلیات خمس کی حفاظت ہے۔ حاجیات اور تحسینات کا مرتبہ ان کے بعد آتا ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب فرماتے ہیں:-

"اصل مذاہب فقہاء چہ صحابہ و چہ تابعین و چہ من بعدہم ازاں معرفت علل احکام ست باعتبار مناسب و شناختن معانی مناسب، مثلاً حفظ نفس و مال و عقل و عرض و وقت ضروری (خواستہ اند) و قصاص و حدود سرقہ و شرب و قذف و اراحت دیگر، (دریافتہ)" [6]

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۴۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۲، ارشاد ص ۲۱۶۔ [2] ارشاد حوالہ سابقہ۔
[3] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ۔ [4] آمدی، مسلم و فواتح، ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ کفایت کی رعایت کا وجوب بصیغہ کتحریم یہیں ولی پر عدم مثل کا وجوب حاجیات کے کمالات میں ہیں (مسلم و فواتح حوالہ سابقہ)
[5] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ ص ۲۶۳، آمدی و ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ صاحب مسلم لکھتے ہیں کہ کتاب استحسان کے اکثر مسائل تحسینیات سے مستخرج ہیں (مسلم حوالہ سابقہ)
[6] ازالہ ج ۱ ص ۸۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

گویا شاہ صاحب کے نزدیک ضروریات خمس یہ ہیں: حفظِ نفس، حفظِ مال، حفظِ عقل، حفظِ عرض اور حفظِ ملت۔ اور قصاص، حدود سرقہ و شرب قذف و ارتداد کے ان ضروریات خمس پر دائر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قصاص حفظِ نفس کے لئے مشروع ہوا ہے حد سرقہ حفظِ مال کے لئے، حد شرب حفظِ عقل کے لئے، حد قذف حفظِ عرض کے لئے اور حد ارتداد حفظِ ملت کے لئے۔

گویا یہ پانچ حدود شاہ صاحب کے کلام میں لف و نشر مرتب کے طور پر ضروریات خمس سے متعلق ہیں۔

البتہ ان ضروریاتِ خمس کے بیان میں عام اصولیین اور شاہ صاحب کے بیان کچھ فرق ملتا ہے۔

۱ — عام اصولیین جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، حسب ذیل مقاصد کو ضروریاتِ خمس لکھتے ہیں:-

حفظِ دین
حفظِ نفس
حفظِ عقل
حفظِ نسب
حفظِ مال

اور حفظِ عرض یہ وہ مقصد ہے جس کا اضافہ متاخرین نے کیا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ لیکن متاخرین نے یہ اضافہ اس طرح کیا ہے کہ ان ضروریاتِ خمس کو اپنی جگہ برقرار رکھا اور حفظِ عرض کو چھٹے نمبر پر رکھا۔ یہ نہیں کیا کہ ان ضروریاتِ خمس میں سے کسی کو علیحدہ کر کے اس کی جگہ حفظِ عرض کو رکھا ہو۔

لیکن اس کے برخلاف شاہ صاحب نے ضروریاتِ خمس میں سے حفظِ نسب کو نکال کر اس کی جگہ حفظِ عرض رکھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حفظِ نسب اور حفظِ عرض شریعت کے دو مستقل اور جداگانہ مقاصد ہیں جن کے لئے شریعت نے دو مستقل حدود رکھی ہیں۔ حفظِ نسب کے لئے حدِ زنا اور حفظِ عرض کے لئے بقول شاہ صاحب حد قذف۔

نسب اور عرض میں اولیت نسب کو حاصل ہے اور حد قذف کا مقصد اگرچہ یہ بھی ہے کہ جھوٹی تہمت لگا کر کسی کی عزت برباد نہ کی جائے، لیکن غور کیا جائے تو اس کا مرجع بھی حفظِ نسب ہے کیونکہ حد قذف ہر تہمت کے لئے مشروع نہیں، اس کی شریعت صرف زنا کی تہمت کے لئے ہے اور جس طرح زنا براہِ راست خلطِ نسب کا ذریعہ ہے اسی طرح زنا کی تہمت بھی نسب میں اشتباہ پیدا کر کے بالواسطہ حفظِ نسب پر اثر انداز ہوتی ہے۔

اس لئے حفظِ نسب کو ضروریاتِ خمس سے نکال کر اس کی جگہ حفظِ عرض کو مقاصدِ خمس میں سے شمار کرنا درست نہیں۔ صحیح صورت یہی ہے کہ حد قذف کو تکملات میں سے قرار دیا جائے جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا۔

۲ — اسی طرح شاہ صاحب نے عام اصولیین کے برخلاف، حفظِ دین کے بجائے حفظِ ملت کو ضروریاتِ خمس میں سے شمار کیا ہے۔

ظاہر ہے کہ دین اور ملت دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ منقول عقائد و اعمال کے مجموعہ کا نام دین ہے، اور ملت کہتے ہیں امتِ مسلمہ کو۔ ملت دین پر مبنی ہوتی ہے دین ملت پر مبنی نہیں ہوتا۔ اسی لئے دین کی حفاظت ملت کی حفاظت پر مقدم ہے لہٰذا صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ حفظِ دین کو مقاصدِ خمس میں سے شمار کیا جائے تاکہ اس کے ضمن میں حفظِ ملت کا تحقق بھی ہو جائے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب نے حفظِ ملت کے لئے صدارتداد کی مشروعیت لکھی ہے۔ لیکن عام اصولیین جو حفظِ دین کو مقاصد خمس میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اس مقصد کے لئے جہاد مشروع ہوا ہے۔

بلاشبہ جہاد بھی حفظِ ملت کا ذریعہ ہے لیکن اس میں ملت کی حفاظت دین کی حفاظت کے ضمن میں ہوتی ہے۔ یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ حفظِ دین جہاد کا اولیں مقصد ہے اور حفظِ ملت ثانوی۔

بَابُ ٦

استدلال

Toobaa-elibrary.blogspot.com

استدلال

گذشتہ ابحاث میں معلوم ہو چکا ہے کہ پوری امت مسلمہ کا اس پر تو اتفاق ہے کہ کتاب شرعی حجت ہے لیکن بعض فرقے ایسے بھی ہیں جو سنت، اجماع اور قیاس کی حجیت کو تسلیم نہیں کرتے البتہ فقہائے راشدین اور ان کی اتباع میں مسلمانوں کا سواد اعظم چار چیزوں کو ادلہ شرع کے طور پر تسلیم کرتا ہے، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔

کتاب تمام احکام شرعیہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں، اسی لئے سنت کی طرف رجوع ناگزیر ہوتا ہے، اور کتاب و سنت دونوں مل کر بھی چونکہ تمام مسائل کے لئے ناکافی ہیں، اسی لئے قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے (اگرچہ فی نفسہ سنت، اجماع اور قیاس کی حجیت، ان کے ماننے والوں کے نزدیک قطعی دلائل سے بھی ثابت ہے)

قیاس کا دائرہ اگرچہ بہت وسیع ہے، لیکن روزمرہ پیش آنے والے مسائل کا سلسلہ اتنا طویل ہے کہ قیاس کا دائرہ اپنی وسعت کے باوجود ان کے لئے تنگ ہو جاتا ہے، اس لئے کہ قیاس میں بہرحال کسی حکم منصوص اور علت جامعہ کا وجود ضروری ہے۔

چنانچہ ایسے مسائل جن کا حکم قیاس سے بھی معلوم نہ ہو، ان کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے علماء نے دوسری راہیں تلاش کی ہیں، انہی راہوں کا نام استصحاب، استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ ہے جنہیں استدلال کے جامع لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اہل ظاہر جو قیاس کی نفی کرتے ہیں، مجبور ہیں کہ ایسے مسائل میں استصحاب سے کام لیں۔ چنانچہ ان کے یہاں استصحاب کی اتنی کثرت ہے کہ جن مواقع پر قیاس کو ماننے والے قیاس سے کام لیتے ہیں، اہل ظاہر ان مواقع پر بھی استصحاب سے کام لیتے ہیں۔

امام مالکؒ ایسے مواقع پر مصالح مرسلہ سے کام لیتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ استحسان سے، اور امام شافعیؒ استصحاب سے۔

امام مالکؒ کے یہاں چونکہ مصالح مرسلہ کا دامن بڑا وسیع ہے اس لئے انھیں ضرورت نہیں

کہ استحسان یا استصحاب سے زیادہ کام لیں، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں استحسان کی کثرت ہے اس لئے وہ مصالح مرسلہ اور استصحاب سے بڑی حد تک مستغنی ہیں، اور امام شافعیؒ چونکہ مصالح مرسلہ اور استحسان دونوں کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے ان کے یہاں استصحاب کی کثرت ہے۔[1]

استدلال کے معنی

استدلال کے لغوی معنی ہیں طلب دلیل اور طریق مرشد الی المطلوب[2] اور فقہاء کی اصطلاح میں یہ لفظ اگرچہ ذکر الدلیل، سواء کان نصاً او اجماعاً او قیاساً[3] کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے لیکن اس موقع پر جو معنی مقصود ہیں وہ یہ ہیں:-

"دلیل لا یکون نصاً ولا اجماعاً ولا قیاساً"۔[4]

استدلال کی قسمیں

مختلف حضرات نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے استدلال کی مختلف قسمیں شمار کرائی ہیں جن میں سے چند اہم اقسام حسب ذیل ہیں:-

(۱) تعیین علت کے بغیر دو حکموں کے درمیان تلازم، یا قیاس اقترانی و استثنائی،
(۲) عدم دلیل سے عدم حکم، (۳) استقراء، (۴) شرائع سابقہ، (۵) استحسان،
(۶) مصالح مرسلہ، (۷) استصحاب، (۸) کشف والہام۔

شاہ صاحب نے اپنی تصانیف میں متفرق مواقع پر ان تمام اقسام سے بحث کی ہے۔

---

[1] ابن زہرہ۔ اصول فقہ ص ۲۹۱۔
[2] آمدی ج ۳ ص ۱۹ [3] [4] ایضاً

ابن حاجب نے استدلال کی تعریف میں یہ الفاظ استعمال کرنے کے بعد کہ "مالیس بنص ولا اجماع ولا قیاس" لکھا ہے کہ بعض لوگ "ولا قیاس" کے بجائے "ولا قیاس علۃ" کہتے ہیں اور اس صورت میں قیاس بمعنی الفارق، جسے قیاس فی معنی الاصل بھی کہا جاتا ہے، اور قیاس تلازم، جسے قیاس دلالۃ بھی کہتے ہیں، یہ دونوں بھی استدلال کی تعریف میں داخل ہوں گے (مختصر ج ۲ ص ۲۸۰)۔
مبحث قیاس میں اقسام قیاس کے تحت یہ معلوم ہو چکا ہے کہ قیاس علت اسے کہتے ہیں جس میں علت کی صراحت ہو۔ قیاس بمعنی الفارق، جسے قیاس فی معنی الاصل اور تنقیح مناط بھی کہتے ہیں، وہ ہوتا ہے جس میں اصل اور فرع کو الغاء فارق کی وجہ سے جمع کر دیا جاتا ہے۔ اور قیاس تلازم یا قیاس دلالت وہ ہے جس میں علت مذکور نہیں ہوتی بلکہ اس کا وصف لازم مذکور ہوتا ہے (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۵۸)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تلازم یا قیاس اقترانی واستثنائی

"تعیینِ علت کے بغیر لزوم دو حکموں کے درمیان تلازم، وہی ہے جو قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی سے مستفاد ہوتا ہے۔"[1]

قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی، یہ دونوں، قیاس منطقی کی قسمیں ہیں۔ قیاس منطقی اس قول کو کہتے ہیں جو ایسے قضایا سے مؤلف ہو جن کے تسلیم کر لینے سے، لذاتہ، دوسرے قول کو تسلیم کرنا لازم آئے۔[2]

اگر لازم، یعنی نتیجہ، ان قضایا میں بالفعل مذکور ہو تو اسے قیاس اقترانی اور اگر مذکور نہ ہو تو اسے قیاس استثنائی کہتے ہیں۔[3]

---

[1] اگر یہ تلازم تعیین علت کے ساتھ ہو تو وہ شرعی قیاس ہو جاتا ہے۔ ارشاد ص ۳۳۶۔

[2] تحریر ص ۵۲۰ [3] غایۃ الوصول ص ۱۳۷۔

[4] جمع ج ۲ ص ۳۴۳۔

قیاس منطقی کی یہی دو قسمیں ہیں اقترانی اور استثنائی، اور قیاس خلف۔ قیاس نہیں بلکہ قیاس کے لواحق اور خارج میں سے ہے (بنانی حاشیہ جمع ج ۲ ص ۳۴۲)۔

نتیجہ کے بالفعل مذکور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی صوری ترتیب کے ساتھ مذکور ہو اور اگر صوری ترتیب کے ساتھ مذکور نہ ہو بلکہ صرف اپنے مادہ کے اعتبار سے مذکور ہو تو اسے مذکور بالقوۃ کہتے ہیں (ص ۳۴۳) قیاس استثنائی کو استثنائی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حرف استثناء یعنی لکن مذکور ہوتا ہے اور اقترانی کو جزء کے اقتران کی وجہ سے اقترانی کہتے ہیں۔ (جمع و محلی ج ۲ ص ۳۴۲، ۳۴۳)

واضح رہے کہ لکن حرف استثناء نہیں لیکن وہ الا کے معنی کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں اسی قوم کو دور کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے (ایضاً ص ۳۴۳)۔

قیاس اقترانی و استثنائی کی مفصل بحثیں ہیں جن کی تفصیل کیلئے کتب فن کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

قیاس استثنائی کی مثال یہ ہے۔ ان کان النبیذ مسکراً فھو حرام لکنہ مسکر ینتج فھو حرام۔

یا۔ ان کان النبیذ حراماً فھو لیس بمسکر لکنہ مسکر ینتج۔ فھو لیس بحرام۔

قیاس اقترانی کی مثال یہ ہے۔ کل نبیذ مسکر وکل مسکر حرام۔ ینتج، کل نبیذ حرام (ایضاً)

واضح رہے کہ یہ مثالیں بطور شوافع ہیں۔

شاہ صاحب تلازم اور قیاس اقترانی واستثنائی سے استدلال کے قائل ہیں اور اپنے دعاوی کے اثبات کے لئے شاہ صاحب نے ان سے کام بھی لیا ہے۔

چنانچہ حجۃ میں "باب کیفیۃ فھم المراد من الکلام" میں شاہ صاحب فہم مراد کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"ثم یتلو ما استدل علیہ بمضمون الکلام ومعظم ثلاثۃ الدرج فی النحو مثل الذئب ذو ناب وکل ذی ناب حرام، وبیانہ بالاقترانی وھو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم "وما أنزل علی فی الخمر شیٔ إلا ھذہ الآیۃ الفاذۃ الجامعۃ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ" ومنہ استدلال ابن عباس رضی اللہ عنھما (قدرہ) وقولہ تعالیٰ (وظن داؤد أنما فتنّاہ فاستغفر ربہ وخر راکعاً وأناب) حیث قال نبیکم أم بان یقتدی بہ۔ والاستدلال بالملازمۃ تارۃ بالمادۃ مثل لو کان الوتر واجباً لما ورد علی الراحلۃ لکنہ یرد کذلک وبیانہ بالشرطی ومنہ قولہ تعالیٰ (لو کان فیھما آلھۃ إلا اللہ لفسدتا) والاقتراني۔۔۔۔"[1]

ایک موقع پر لکھتے ہیں:۔

"یقین حاصل ہی خود بدولت چیزہا قسم۔ اقترانیہ واستثنائیہ چوں مواد آں یقینیہ باشد و شکل منتج وبدیں۔۔۔۔"[2]

یہ بات شاہ صاحب نے اس موقع پر لکھی ہے جہاں وہ سابق کتب سماوی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر استدلال کر رہے ہیں۔

اسی طرح ایک جگہ شخین کی افضلیت کے اثبات کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:۔

"مدلیل عقلی بر افضلیت شخین پس تقریر آں موقوف است بر مقدمہ چوں آں مقدمہ معلوم شود ترتیب شکل اول از قیاس اقترانی بہل گردد کہ شخین بہتر اند از سائر صحابہ در صفات کذا وکذا۔"[3]

---

[1] ج ۱ ص ۱۳۵-۱۳۶۔ [2] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۳، ۱۰۵۔

[3] قرہ ص ۳۶، ۳۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ان اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اثبات اور نفی کے تلازم اور قیاس اقترانی اور قیاس شرطی یا استثنائی سے استدلال معتبر ہے اور کلام سے اس کی مراد کو سمجھنے کے لئے یہ طریقہ بھی درست ہیں۔ نیز اگر اقترانی اور استثنائی قیاسات میں یہ دو شرائط پائی جائیں کہ مواد یقینی ہو اور شکل نتیج ہو تو اس سے یقین حاصل ہوتا ہے۔

مدارک حکم کے استقراء سے حکم کا استقراء مدارک حکم کے استقراء سے حکم کا استقراء، یعنی حکم کی دلیل نہ پائے جانے سے حکم کا نہ پایا جانا۔ مثلاً یہ کہنا کہ حکم دلیل چاہتا ہے اور دلیل موجود نہیں لہٰذا حکم بھی موجود نہیں ہوگا۔[۱]

شوافع اس کے قائل ہیں۔ احناف اس کے قائل نہیں[۲]۔ کیونکہ عدم وجدان دلیل، دلیل عدم نہیں[۳]

شاہ صاحب شوافع کی طرح عدم دلیل سے عدم حکم کے قائل ہیں چنانچہ مصفی میں، جمع بین الصلوتین کے مسئلہ میں لکھتے ہیں۔

"اگر روایت ترتیب نہ کند جمع فقط ثابت شد بلکہ تقدیم و تاخیر مرجح الجمع، و آں غیر مرجح است پس مشروعیت آں محتاج بدلیل باشد و اذ لیس فلیس"[۴]

اس میں اذا لیس فلیس کی عبارت صاف طور سے عدم دلیل سے عدم حکم کو بتا رہی ہے۔

---

[۱] آمدی ج ۳ ص ۱۹۔
[۲] آمدی حوالہ سابقہ
[۳] غایۃ الوصول ص ۱۳۷۔
[۴] تقریر ص ۵۲۱۔

[۵] غایۃ الوصول حوالہ سابقہ۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں کہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ تعلیل بالنفی ایک شرعی حجت ہے۔ علامہ موصوف مزید لکھتے ہیں کہ اگر نص یا اجماع سے یہ ثابت ہو جائے کہ علت صرف ایک ہے تو اس علت کے عدم سے حکم کے عدم پر استدلال صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حکم کسی دوسری علت سے ثابت ہو جو نظر میں نہیں۔ (تلویح ج ۲ ص ۱۰۲)

[۶] ج ۱ ص ۱۴۹۔

استقراء

کسی کلی کے جزئیات کا تتبع کہ جزئیات کا جو حکم ہے، وہی کلی پر بھی لگا جائے اسے استقراء کہتے ہیں۔ استقراء تام جو یعنی نزاعی صورت کے سوا تمام جزئیات کا تتبع کر لیا جائے تو کثرت کے نزدیک وہ نزاعی صورت میں اثبات حکم کے لئے قطعی ہے۔ اور اگر استقراء ناقص ہو کہ نزاعی صورت کے سوا اکثر جزئیات کا تتبع کر لیا جائے تو وہ ظنی ہے[۱]۔ یہ استقراء جتنا زیادہ ہوگا اتنی ہی قدر قوی ہوگا۔[۲]

استقراء ناقص کو "الحاق الفرد بالأعم" اور "الحاق الفرد بالأغلب" بھی کہا جاتا ہے[۳]

شرعی مسائل میں استقراء کی مثال یہ ہے کہ بعض شوافع وتر کے واجب ہونے پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ وتر سواری پر ادا کیا جاتا ہے اور جو سواری پر ادا کیا جاتا ہے وہ واجب ہوتا ہے، شوافع کہتے ہیں کہ ان میں سے مقدمہ اولیٰ تو بالاجماع ثابت ہے، اور مقدمہ ثانیہ، شب و روز کے ادا و قضا وظائف کے استقراء سے ثابت ہو جاتا ہے۔[۴]

استقراء بھی دراصل قیاس منطقی ہی ہوتا ہے[۵]

استقراء سے استدلال کے شاہ صاحب بھی قائل ہیں، اور کثیر مواقع پر انھوں نے اس سے کام لیا ہے۔ استقراء کیا ہے؟ اسے سمجھاتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"الاستقراء پس آنست کہ تراشیع و تجلد شرع افراد وضوء نماز و غیرہ را بیندو از آنجملہ قدرے کہ متفق علیہ برگزیدہ آنچہ حسب عادت بآں لاحق شدہ است تمیز نماید بدلیل آں مثلاً ..... الخ"[۶]

استقراء سے شاہ صاحب نے اتنے کثیر مواقع پر کام لیا ہے کہ ان کا احاطہ طوالت سے خالی نہیں نمونہ کے طور پر تین مواقع حسب ذیل ہیں۔

---

[۱] نور الانوار ج ۲ ص ۳۲۵۔
[۲] ابہاج ج ۳ ص ۱۱۲۔
[۳] ابہاج ج ۳ ص ۱۱۲۔
[۴] غایۃ الوصول ص ۱۳۸۔
[۵] اسنوی ج ۳ ص ۱۱۴۔
[۶] مقدمہ مصفی ص ۱۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

قضائے حاجت کے وقت استقبال واستدبار قبلہ کے مسئلہ میں لکھتے ہیں:۔

"نادرا مستقرا معلوم شدہ است کہ صحابہ بر اعتیاط و تنزہات اتفاق نداشتند" [1]

جمع بین الصلوتین کے مسئلہ میں لکھتے ہیں:۔

"ولفظ جمع دلالت می کند بر موالات عرفا" [2] اس کے بعد لکھتے ہیں "وموالات آں استقرار افراد جمع نیز مستفاد می شود" [3]

حضرت صدیق اکبرؓ کی افضلیت کی بحث میں لکھتے ہیں۔

"مسلک اول در دلالت کتاب اللہ بر افضلیت صدیق اکبر بر سہ مرام است، خدائے تعالیٰ تمام صحابہ را در یک مرتبہ نہادہ است بلکہ بعض را بر بعض فضل دادہ، از استقرار اول شرع معلوم می شود کہ فضیلت بر وجود در شریعت معتبر است ..." [4]

شرائع سابقہ شرائع سابقہ ہمارے لئے بھی شرع ہیں یا نہیں، اس میں تفصیل ہے۔ اور اس سلسلہ میں کتب اصول میں جو کچھ ملتا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین باتوں پر فقہاء کا اتفاق ہے اور ایک بات میں اختلاف۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ

۱۔ اگر یہ شرائع مصادر اسلامی یعنی کتاب وسنت میں منقول نہیں تو وہ تحریف کی وجہ سے غیر معتبر ہیں اور وہ ہمارے لئے شرع نہیں۔

۲۔ جن سابق شرائع کو ہماری شریعت نے مسترد کر دیا ہے، وہ ہمارے لئے قابل عمل نہیں۔ [5]

---

[1] مصفیٰ ج ۱ ص ۳۰ [2] ایضاً ص ۱۴۸

[3] ازالہ ج ۲ ص ۳۵۵۔ شاہ صاحب نے دیکھا کہ یہاں استقراء سے کام لیا ہے، اس لیے کہ جب ذیل مواقع بھی دیکھے جائیں تو مصفیٰ ج ۱ ص ۵۱، ۶۹، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ازالہ ج ۲ ص ۳۶۲، ۳۶۷۔

[4] تفصیل کے لئے دیکھئے البلیغ ص ۱۲۵، اصول شرخسی ص ۱۵، ۱۹۶، ۱۰۰۔ آمدی ج ۳ ص ۱۲۹، مسلم الثبوت مع فواتح ج ۲ ص ۱۸۴۔ تلویح وتوضیح ج ۲ ص ۱۰، کشف منار ج ۲ ص ۹۸، ۹۹۔ تحریر ص ۲۵۹۔ نور الانوار ج ۲ ص ۹۸۔ ابن برہان اصول فقہ ص ۲۹۳۔ علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی ص ۱۵۹۔

[5] مثلاً قال لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا (انعام ۱۴۵) یا أحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي (بخاری ج ۱ ص ۴۸، باب التیمم)۔

۳ — جن شرائع کو ہماری شریعت نے باقی رکھا ہے، وہ ہمارے لئے بھی شرع ہیں، اس لئے نہیں کہ وہ سابق شرائع ہیں بلکہ اس لئے کہ وہ اب ہماری شریعت ہیں [1]

لیکن جن شرائع کا مصادر اسلامی میں ذکر تو ہے مگر ان کے نسخ یا تقریر کی کوئی دلیل نہیں، کیا وہ بھی ہمارے لئے شرع ہیں، اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

اصحاب ابی حنیفہؒ، بعض مالکیہ، اجھن اصحاب شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے بھی شرع ہیں۔ اور بعض اصحاب شافعی، بعض مالکیہ، ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ اور اشاعرہ اور معتزلہ کے نزدیک وہ ہمارے لئے شرع نہیں۔

غرائم من قبلنا کی جو صورت مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے حجت نہیں۔ شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار اسی آیت پر گفتگو کرتے ہوئے کیا ہے، جسے دوسرے اصولیین بھی اس مختلف فیہ صورت کی مثال میں پیش کرتے ہیں، یعنی وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس الآیہ

قرآن کریم میں ایک موقع پر ارشاد فرمایا گیا۔

يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد الآیہ (۲)

دوسرے موقع پر فرمایا گیا

وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس الآیہ [3]

ان دونوں آیتوں کو سامنے رکھ کر احناف وشوافع کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ عبد کے عوض حر کو قتل کیا جائے گا یا نہیں۔ احناف کے نزدیک قتل کیا جائے گا۔ شوافع کے نزدیک قتل نہ کیا جائے گا۔

احناف اپنے موقف کی یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دوسری آیت جس سے وجد کی قید کے بغیر، مطلقاً نفس کے عوض نفس کا قتل کیا جانا معلوم ہوتا ہے، پہلی آیت کے لئے ناسخ ہے۔

---

[1] مثلاً كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم (بقرہ ۲۱) ۱۸۳) یا نحوافانحا سنة أبيكم إبراهيم (الترغیب والترہیب ج ۲ ص ۲۴۴)۔

[2] بقرہ (۲) ۱۷۸۔ [3] مائدہ (۵) ۴۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور اس موقع پر یہ اصولی مسئلہ آجاتا ہے کہ دوسری آیت میں تورد و تقریر کے بغیر صرف تورات کے حکم کی حکایت ہے۔ اس سے یہ مسئلہ در اصل اس پر متفرع ہے کہ اگر شرائع سابقہ کا کوئی حکم رد و تقریر کے بغیر مصادر اسلامی میں منقول ہو تو وہ حجت ہے یا نہیں۔

جمہور احناف حجت مانتے ہیں۔ مالکیہ اور شوافع میں سے بعض احناف کے موافق ہیں، بعض مخالف اور امام احمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں احناف کے خلاف ہیں۔ چنانچہ موسوعہ[1] میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے احناف کا نسخ کا قول نقل کرنے کے ساتھ ساتھ لکھتے ہیں۔

ولیجب أیضا بأنہ منسوخ بقولہ تعالی وکتبنا علیھم فیھا أن النفس بالنفس ولیس بشئ لأنہ حکایۃ تعالی التوراۃ فلا یصلح العمل بہ حق لا یوجد خلافہ فی القرآن وقد وجد وإذا سلم العمل بہ مطلقا فقولہ تعالی أن النفس بالنفس، یعمھم وھن امفسر۔[2]

اس عبارت میں شاہ صاحب نے زیر بحث اصولی مسئلہ پر اپنی رائے کا اظہار بھی کیا ہے اور احناف کے استدلال کی تردید بھی کی ہے۔

جہاں تک اصولی مسئلہ کا تعلق ہے، شاہ صاحب کی اس عبارت میں "فلا یصح العمل بہ حق لا یوجد خلافہ فی القرآن" سے معلوم ہوتا ہے کہ تورات میں (اور تمام شرائع سابقہ کو اسی پر قیاس کیا جائے) جو حکم ہے، اگر قرآن میں اسے نقل کیا گیا تو بھی اس پر مطلقاً عمل جائز نہیں۔ بلکہ صرف اس وقت عمل جائز ہے، جب قرآن میں دوسری جگہ اس کے مخالف حکم نہ دیا گیا ہو۔

اور "وإذا سلم العمل بہ مطلقا" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اصل یہ ہے کہ تورات کے حکم پر مطلقاً عمل جائز نہیں۔ کیونکہ لفظ "مطلقاً" کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس میں نسخ یا تقریر کی تقیید نہ ہو۔

گویا اگر قرآن میں تورات کا کوئی حکم نقل کیا گیا اور نہ اسے منسوخ کیا گیا اور نہ اس کی تقریر کی گئی تو شاہ صاحب کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اس پر عمل جائز نہیں۔ اسی لئے شاہ صاحب نے "وإذا

---

[1] موسوی ج ۲ ص ۱۰۶، ۱۰۷ [2] ایضاً ص ۱۰۷۔

سلم العمل بہ مطلقا" کے الفاظ استعمال کئے ہیں، جو علی سبیل التنزل اور بطور فرض کسی چیز کے تسلیم کرنا ہوتے ہیں۔

اور جہاں تک احناف کے استدلال کا تعلق ہے، شاہ صاحب نے اس کی تردید اس طرح کی کہ جب تورات کے حکم پر عمل اس وقت جائز ہے جبکہ دوسری جگہ قرآن میں اس کے خلاف حکم نہ دیا گیا ہو اور قصاص کے مسئلہ میں دوسری جگہ اس کے خلاف حکم موجود ہے یعنی الحر بالحر الآیہ، تو ایسی صورت میں تورات کے حکم پر عمل جائز ہی نہیں کہ تعارض اور پھر نسخ کا سوال پیدا ہو۔

اور اگر بالفرض تورات کے حکم پر عمل اس قید کے ساتھ جائز ہو (یعنی دوسری جگہ قرآن میں اس کے خلاف حکم نہ دیا گیا ہو) بلکہ اس کے حکم پر مطلقاً عمل جائز ہو تب بھی ان دونوں آیتوں میں تعارض نہیں کہ ایک کو دوسرے کے لئے ناسخ ماننے کی ضرورت پیش آئے کیونکہ النفس بالنفس کو ہم اور الحر بالحر کو مفسر قرار دیا جا سکتا ہے۔

دونوں صورتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ ان دونوں آیتوں میں تعارض ہی نہیں کہ نسخ کا سوال پیدا ہو۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

استحسان

امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ[1] اور امام احمد بن حنبلؒ[2] استحسان کے قائل ہیں اور اسے اثبات حکم کے لئے حجت شرعیہ سمجھتے ہیں۔ امام شافعیؒ اس کے قائل نہیں[3]۔

شاہ صاحب استحسان کے مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

لیکن شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں جو کچھ کہا ہے اس پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ طے کر لینا ضروری ہے کہ استحسان کے کیا معنی ہیں، اس کی کتنی قسمیں ہیں، اور امام شافعیؒ نے کس قسم کے استحسان کی مخالفت کی ہے۔

استحسان کے معنی

استحسان کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا[4]۔

اصولیین نے استحسان کی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہے۔ حنفی علمائے اصول میں سے صدر الشریعہ نے استحسان کی جو تعریف کی ہے، وہ سب سے زیادہ جامع ہے یعنی "هو دليل يقابل القياس الجلي"[5]۔

---

[1] احکام ج ۲ ص ۱۱۸۔ امام مالکؒ سے یہاں تک منقول ہے کہ "الاستحسان تسعة أعشار العلم" (ایضاً)۔

[2] آمدی ج ۴ ص ۱۳۶ صفی الدین بغدادی حنبلی لکھتے ہیں "قال القاضي الاستحسان من مذهب أحمد" (قواعد الاصول ص ۱۹) السوسوہ فی اصول الفقہ امام حنبل کا تصنیف ہے، اس میں ہے کہ "وذكر أبو الخطاب وجماعة من الحنفية" (ص ۴۰)۔

[3] آمدی ج ۴ ص ۱۳۶۔

[4] تلویح ج ۲ ص ۸۱

[5] تلویح ج ۲ ص ۸۱۔ علمائے اصول نے استحسان کی حسب ذیل مزید تعریفات کی ہیں۔

(۱) هو دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنده (آمدی ج ۴ ص ۱۳۶)

(۲) بأنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه (ایضاً ص ۱۳۷)۔

(۳) الاستحسان هو القياس الخفي (کشف بزدوی ج ۳ ص ۳)۔

(۴) هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس (ارشاد ص ۲۴۰)۔

(۵) ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس۔ (مبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵)۔

(۶) الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام (ایضاً)، (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

استحسان میں قیاس سے، یعنی زیر بحث مسئلہ کے نظائر میں عام طور پر جو حکم ہے، اس سے عدول کیا جاتا ہے۔ معدول الیہ کوئی دلیل ہوتی ہے۔ یہ دلیل کتاب، سنت، اجماع، قیاس (خفی) ضرورۃ اور عادۃ میں سے کوئی بھی چیز ہو سکتی ہے اور اسی معدول الیہ دلیل کے لحاظ سے استحسان کی چھ اقسام شمار کی جاتی ہیں ــــ استحسان الکتاب، استحسان السنۃ، استحسان الاجماع، استحسان القیاس، استحسان الضرورۃ اور استحسان العادۃ[1]۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

(۷) هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي۔ یہ تعریف ابن الانباری نے کی ہے۔ (ابوزہرہ، ابوحنیفہ، حاشیہ ص ۲۴۴)۔

(۸) الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة معارض يوازي بعض مقتضياته۔ یہ تعریف ابن عربی نے کی ہے (ایضاً) ابن الانباری اور ابن عربی کی تعریفات مالکی مذہب کے مطابق ہیں۔

(۹) وهو أن يترك حكماً إلى حكم هو أولى منه (قواعد الاصول ص ۱۱۹) یہ تعریف امام احمدؒ کے مذہب کے مطابق ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

[1] ان چھ اقسام کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) استحسان الکتاب۔ یعنی کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کہا "مالی صدقۃ" تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لفظ مال سے ہر قسم کا مال مراد ہو اور اس پر تمام مال کا صدقہ کرنا لازم ہو لیکن استحساناً اسے مال زکوٰۃ پر محمول کیا گیا ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت "خذ من أموالهم صدقة" میں لفظ اموال سے مال زکوٰۃ کے سوا اور کچھ مراد نہیں۔ (آمدی ج ۳ ص ۱۳۷)۔

(۲) استحسان السنۃ۔ یعنی سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً اگر کوئی شخص رمضان میں بھول کر کچھ کھا پی لے، تو صائم ہونے کی وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قضا لازم ہو۔ لیکن استحساناً اس پر قضا لازم نہیں، اس لئے کہ ایک صحابی نے روزہ میں بھول کر کھا پی لیا تھا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "الله أطعمك وسقاك" (آمدی ج ۳ ص ۱۳۷)۔

(۳) استحسان الاجماع۔ یعنی اجماع کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد استصناع (بیع معدوم) ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہو لیکن استحساناً اسے درست کہا گیا، اس لئے کہ اس کی صحت پر ہمیشہ سے مسلمانوں کا اجماع رہا ہے (فتح القدیر ج ۵ ص ۳۰)۔

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

استحسان کی ایک قسم "استحسان المصلحۃ" بھی ہے یعنی کسی مصلحت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے۔ یہ صورت مالکی مذہب سے زیادہ خصوصیت رکھتی ہے۔ [1]

امام مالکؒ مصلحت (مرسلہ) کو مطلقاً قبول کرتے ہیں، بلا لحاظ اس کے کہ وہ کسی اصل صحیح کی طرف مستند ہے یا نہیں۔ [2]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

(۳) استحسان قیاس، یعنی کسی مسئلہ میں قیاس جلی کا تقاضا کچھ ہو، اور قیاس خفی کا کچھ اور، اور اس موقع پر قیاس خفی کے مقابلے میں قیاس جلی کو ترک کر دیا جائے۔ مثلاً سباع طیور کے سور کا مسئلہ۔ سباع بہائم کے سور کی طرح اس کو بھی ناپاک ہونا چاہئے۔ قیاس جلی کا یہی تقاضا ہے۔ لیکن یہاں ایک قیاس خفی بھی ہے کہ سباع بہائم کے سور کے ناپاک ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش ہو جاتی ہے، اور سباع طیور چونکہ منہ کے بغیر پانی پیتے ہیں، اور ان کی چونچ پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش نہیں ہوتی اس لئے ان کے سور کو نجس نہیں کہا گیا۔ (لفظ اختیاراً مکروہ کو بالکل فتح الغفار ج ۳ ص ۳۰)

امام سرخسیؒ نے اسی استحسان کے بارے میں کہا ہے "والاستحسان فی الحقیقۃ قیاسان أحدھما جلی ضعیف کالأثر فیسمی قیاساً ولکنہ خفی قوی کالأثر فیسمی استحساناً" (مبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵)۔

(۵) استحسان الضرورۃ یعنی کسی ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً حوض اور کنویں کے پانی کی نجاست کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا تمام پانی نکالا جائے، یا اس پر پانی بہایا جائے، لیکن سر بمہر پانی نکالنا کنویں کا کجھی پانی کا ایک قطرہ بھی اس میں نہ رہے، یا اس پر پانی بہانا ممکن نہیں اس لئے استحساناً قیاس کے مقتضی کو ترک کر دیا گیا۔ (کشف بزدوی ج ۳ ص ۷)۔

(۶) استحسان العادۃ۔ یعنی عرف و عادت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً حمام میں مستعمل پانی اور اس میں ٹھہرے ہوئے پانی کا۔ اندیشہ قیاس تعین ہو جاتا ہے لیکن اس میں چونکہ دشواری ہے اور عادۃً ایسا نہیں کیا جاتا اس لئے استحساناً عادت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ (آمدی ج ۳ ص ۱۴۰)

بعض حضرات عرف و عادت کو دلیل کو ایک شمار کرتے ہیں اور بعض حضرات عرف کو اقوال اور عادت کو افعال سے متعلق مانتے ہیں۔ (تحریر ج ص ۱۴۵، الوجیز والعادۃ ص ۱۴)

(حاشیہ صفحہ هذا) [1] علامہ شاطبی لکھتے ہیں "الاستحسان وھو فی مذھب مالک الأخذ بمصلحۃ جزئیۃ فی مقابلۃ دلیل کلی ومقتضاہ الرجوع إلی تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس" (موافقات ج ۴ ص ۱۳۱) اور یقول ابن الہمام ھو العدول بحکم مسئلۃ جزئیۃ فی مقابلۃ قیاس کلی (فتح القدیر ص ۲۹۶)۔

استاد وزیر نے لکھا ہے "مثالہ لو اشتری سلعۃ بالخیار ثلاثۃ أیام، فاختلف ورثتہ فی الإمضاء والرد، قال أبو الخطاب القیاس الفسخ ولکنا نستحسن إذا قال البعض الممضی نصیب المرد، إذا (متنع إلا بالفسخ بقول أن نصیبہ" (ایضاً ص ۲۹۶)

[2] الشافی ص ۳۰۳۔

اور اگر وہ مصلحت ایسی ہے کہ اگرچہ کسی اصل صحیح کی طرف مستند نہیں لیکن اصول ثابتہ (یعنی مسلم مقاصد شرع) کے مماثل ہے قریب ہے، تو ایسی مصلحت بھی صرف احناف بلکہ امام شافعیؒ تک کے نزدیک قابل تمسک ہے۔ [1]

استحسان کی کوئی قسم شوافع اور احناف کے درمیان مختلف فیہ نہیں

استحسان کو اس کے لغوی معنی میں تو بالاتفاق سب ہی نے استدلال کیا ہے [2] لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفی علمائے اصول کے نزدیک استحسان کی جتنی اقسام ہیں، ان میں سے کوئی قسم ایسی نہیں جس میں شوافع اور احناف کا اختلاف ہو، محققین کی یہی رائے ہے۔ چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:-

"قال جماعۃ من المحققین الحق انہ لا یتحقق استحسان مختلف فیہ" [3]

استحسان کی کسی قسم میں شوافع اور احناف کا اختلاف نہ ہونے کی وجہ یہ ہیں کہ

۱۔ کتاب، سنت اور اجماع کے بارے میں تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ البتہ امام غزالیؒ کو اس پر اعتراض ہے کہ اسے استحسان کا نام کیوں دیا جاتا ہے۔ [4]

۲۔ استحسان الضرورۃ ضرورت کا بھی تمام محققین اعتبار کرتے ہیں، اور اس کی اہمیت اتنی ہے کہ اس کی وجہ سے نصوص تک میں تخصیص کر دی جاتی ہے، چہ جائیکہ ترک قیاس۔ اسی لئے الضرورات تبیح المحظورات [5] کہ قاعدہ کو سب ہی تسلیم کرتے ہیں اور اسی کو امام شافعیؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ "اذا ضاق الأمر اتسع" [6]

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں: "واعلم أن المخالفین لم ینکروا العمل بأی حنیفۃ رحمہ اللہ الاستحسان بالأثر والإجماع أو الضرورۃ کأن ترک القیاس بحمد اللہ کان مستحسن" [7] الاتفاق

---

[1] الشافی ص ۳۰۳۔

[2] ارشاد الفحول ص ۲۳۱، نیز اسنوی ج ۳ ص ۱۳۵۔ ابہاج ج ۳ ص ۲۲۔ تلویح ج ۲ ص ۸۱، مجتبائی ص ۳۵۳۔ التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۳۲۳۔ نیز مسند شریف (طبع ص ۵۴، ان تمام کتابوں میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے کہ مختلف فیہ استحسان کا وجود نہیں۔

[3] منتقی ج ۱ ص ۲۸۳۔ [4] سیوطی، الاشباہ ص ۸۲

[5] ایضاً ص ۸۳۔ [6] کشف بزدوی ج ۳ ص ۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

معلوم ہوا کہ کتاب، سنت، اجماع اور ضرورت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دینے میں شوافع اور احناف کا کوئی اختلاف نہیں۔

۳ — استحسان القیاس۔ اس میں ہوتا یہ ہے کہ دو قیاسوں میں تعارض کے وقت قوی کے مقابلہ میں ضعیف قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے[1]۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کی نہ کوئی مخالفت کرتا اور نہ کر سکتا۔

عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں: "اعلم أن بعض القادحين في المسلمين طعن على أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله في تركهم القياس بالاستحسان وقال..... هو قول بالتشهي"[2]

"لیکن حقیقت یہ ہے کہ استحسان قیاس "قول بالتشہی" نہیں کیونکہ "الاستحسان أحد القياسين لا أن يكون قسما آخر اخترعوه بالتشهي من غير دليل"[3]

اور آئندہ صفحات میں معلوم ہوگا کہ استحسان کی اس قسم سے خود امام شافعیؒ نے بھی کام لیا ہے۔

۴ — استحسان العادۃ۔ علامہ آمدی اس کے متعلق لکھتے ہیں: "إنما النزاع في إطلاق القول بالاستحسان على العدول عن حكم العادة"[4]

اسی طرح ابوزہرہ امام شافعیؒ کے ابطال استحسان کے دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "إن هذه الأدلة لا ترد على الاستحسان الحنفي إلا فيما يتعلق باستحسان العرف"[5]

لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ احناف تو عرف و عادت کا اعتبار کرتے ہی ہیں، مالکی اور شافعی علماء کی بھی اس سلسلہ میں حسب ذیل تصریحات ملتی ہیں۔

قرافی، مالکی نفیح میں لکھتے ہیں۔

"أما العرف فقد تواتر بين المذاهب ومن استقرأ أهم وجدهم يصرحون بذلك فيها"[6]

علامہ سیوطی شافعی فرماتے ہیں:۔

"اعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه الفقه في مسائل كثيرة لا تحد ولا تحصى۔"[7]

---

[1] کشف بزدوی ج ۴ ص ۳
[2] ایضاً ج ۴ ص ۳
[3] آمدی ج ۳ ص ۱۳۷۔
[4] ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۲۶۰
[5] تنقیح الفصول (مجموعہ متون اصولیہ) ص ۷۶
[6] الاشباہ ص ۹۰۔

صورت یہ ہے کہ عرف و عادت کی دو قسمیں ہیں ایک۔ وہ جو تمام بلاد اسلام میں عام ہو اور اس پر امت کے تمام ارباب حل و عقد متفق ہوں، اسے عرف عام یا عادت عامہ کہتے ہیں[1]۔ یہ اجماع کی ایک صورت ہوتی ہے جس کی حجیت میں ائمہ اربعہ میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔

دوسری وہ جو تمام بلاد اسلام میں عام نہ ہو اور اس پر امت کے تمام اہل حل و عقد کا اتفاق نہ ہو۔ بلکہ کسی ایک بلد اور اس کے ارباب حل و عقد میں رائج ہو اسے عرف خاص یا عادت خاصہ کہتے ہیں۔

متقدمین احناف صرف عرف عام کا اعتبار کرتے تھے عرف خاص کا نہیں، لیکن بعد کے بخارا اور خوارزم کے مشائخ اور ابواللیث اور ابوعلی نسفی نے عرف خاص کا بھی اعتبار کیا ہے[2]۔ اسی لئے ابن نجیم الاشباہ میں لکھتے ہیں: "إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره"[3]

بالکل یہی صورت شوافع کے یہاں معلوم ہوتی ہے اسی لئے "العادۃ محکمۃ" کے اصول کو سیوطی بھی ذکر کرتے ہیں، اور اس کے اعتبار کے لئے قاعدہ بیان کرتے ہیں کہ "انما تعتبر العادة إذا اطردت"[4]

لیکن اس کے بعد بیع وغیرہ کے چند مسائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "الأصح أنه يراعى فيه عادة بلد البيع"[5] اور اس کے بعد بدن میں مویشی کو چرنے کے لئے چھوڑنے اور رات کو حفاظت کرنے کے سلسلہ میں لکھتے ہیں۔

"ولو اطردت عادة بلد بعكس ذلك، اعتبرت العادة على الأصح"[6]

علامہ سیوطی نے اسی کے ساتھ ساتھ ابن الصلاح اور عراقی کے دو فتوے بھی نقل کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع عادت خاصہ کا اعتبار کرتے ہیں[7]

خود امام شافعیؒ کے بارے میں علی حسب اللہ لکھتے ہیں کہ انہوں نے اپنے مذہب جدید کے

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۳۷۔
[2] العرف والعادۃ ص ۳۶۔
[3] ص ۱۲۵
[4] الاشباہ، ص ۸۹، ۹۲
[5] ایضاً ص ۹۰
[6] ایضاً
[7] ایضاً ص ۹۲، ۹۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بہت سے احکام کی بنا اہل مصر کے عرف پر رکھی، اور اہل عراق اور اہل حجاز کے عرف پر بنیٰ احکام کو چھوڑ دیا۔[1]

خلاصہ یہ نکلا کہ عرف وعادۃ خواہ عام ہو یا خاص، احناف شوافع دونوں اس کا اعتبار کرتے ہیں۔

۵ — استحسان المصلحۃ کی جس صورت کا احناف اعتبار کرتے ہیں، وہ شوافع کے یہاں بھی معتبر ہے۔[2]

اس تفصیل سے نتیجہ یہ نکلا کہ محققین کی یہ بات بالکل صحیح ہے کہ احناف کے نزدیک استحسان کی جتنی صورتیں ہیں، امام شافعی ان میں سے کسی صورت کے مخالف نہیں۔

امام شافعیؒ نے بھی استحسان پر کام کیا ہے

علامہ آمدی نے چار مسائل ایسے ذکر کئے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے استحسان سے کام لیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"وقد نقل عن الشافعي أنه قال استحسن في المتعة أن يكون ثلاثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلثة أيام، واستحسن ترك شئ المكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق إذا أخرج يده واليسرى فقطعت القياس أن تقطع يمناه والاستحسان أن لا تقطع"۔[3]

---

[1] اصول الشرخسی ۲ ص ۲۷۹۔ [3] ایضاً ص ۳۰۳۔

[2] آمدی ج ۴ ص ۱۳۶۔ ابن السبکی نے امام شافعیؒ کے استحسان کے بارے میں مزید دو مسائل ذکر کئے ہیں کہ "تحليف على المصحف" و"خط في الكتابة" لیکن ان میں امام شافعی نے استحسان سے کام لیا ہے، ان دونوں کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ یہ خلاف فیہ استحسان نہیں۔ (ج ۲ ص ۳۵۴)۔ اور تاج الدین نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہ یہاں استحسان لغوی مراد ہے۔ (حاشیہ تاج ج ۲ ص ۳۵۴)۔

ابن السبکی نے امام شافعیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "استحسن أن يضع إصبعه في صماخي أذنيه إذا أذن" (ابہاج ج ۳ ص ۱۲۵)۔

ابن السبکی نے رافعی اور رویانی وغیرہ کے اصحاب شافعی کے استحسانات بھی نقل کئے ہیں۔ (ایضاً)

فقال شافعی رحمہ اللہ "إن كان المراد بالاستحسان ما دلت الأصول بمجموعها فهو حسن لقيام الحجة به قال فهذا الاستكثر ونقول به، وإن كان ما يقع في الوهم من استحسام الشئ واستحسانه من غير حجة تدل عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به عظيم سأل الله المغفرة" (ص ۲۴۱)۔

اسی لئے صاحب نزہۃ المشتاق لکھتے ہیں۔ "وليس بين القائلين بالقياس من لا يستحسن بالمعنى الذي يريده الحنفية" (ص ۵۴۴)۔

ان چار استحسانی مسائل میں سے مقدم الذکر تین مسائل میں تو اس کی گنجائش ہے کہ ان میں لغوی استحسان مراد ہو، لیکن چوتھے مسئلہ کے بارے میں یہ بات بالکل صاف ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا یہ استحسان قیاس کے مقابلہ میں ہے، اور بظاہر یہ وہی معلوم ہوتا ہے جسے احناف "استحسان القیاس" کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا یہ قیاس فاقطعوا أيديهما کی متواتر قرأت کی وجہ سے ہے اور استحسان کی بنا حضرت عبداللہ بن مسعود کی مشہور قرأت فاقطعوا أيمانهما پر ہے تفصیل کیلئے دیکھئے حاشیہ مقالہ ہذا۔

امام شافعی درصل استحسان بالتشہی کے خلاف ہیں

اتنی بات تو یقینی ہے کہ امام شافعیؒ نے استحسان کی مخالفت کی ہے اور استحسان پر ان کی اس طرح کی شدید تنقیدیں موجود ہیں کہ

"من استحسن فقد شرع"[1] "الاستحسان تلذذ"[2] "القول بالاستحسان باطل"[3]

اسی طرح الام میں استحسان اور اس کے ابطال پر امام شافعی نے مستقل باب باندھا ہے[4] اور الرسالۃ میں اس کی جا بجا مذمت کی ہے۔

لیکن جب امام شافعیؒ حنفی علماء اصول کی ذکر کردہ استحسان کی کسی قسم کے مخالف نہیں تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کی یہ تنقیدیں کس قسم کے استحسان پر ہیں؟

اس سلسلے میں کسی صحیح نتیجہ پر پہنچنے کے لئے خود امام شافعیؒ کی تصریحات پر غور کرنے کی ضرورت ہے امام شافعی الام میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"لا يجوز لمن استدل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر أو نظر وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قال أهل العلم لا يختلفون

---

[1] مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۷۴۔ شیخ ابوزہرہ نے امام شافعیؒ کے اس قول کو ذم کے بجائے مدح پر محمول کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کی مراد یہ ہے کہ استحسان کرنے والا گویا بمنزلہ صاحب شریعت نبی کے بنتا ہے (فروع الحدیث ص ۳۳۲)

شیخ ابوزہرہ کی اس تاویل کا سبب ان کا صوفیانہ مزاج اور صوفی کی مشرب ہے، ورنہ اگر اس قول کے ساتھ امام شافعیؒ کے دوسرے اقوال کو بھی ملایا جائے تو یہ قول ذم ہی بنے گا مدح نہیں۔

[2] الرسالہ ص ۵۰۷ [3] ارشاد ص ۲۴۰۔

[4] ج ۷ ص ۲۶۷، ۲۷۷۔ [5] ص ۲۵، ۵۰۴، ۵۰۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فی أو قیاس، بل بعض هذا، ولا یجوز له أن یحکم ولا یفتي بالاستحسان واجبا ولا في واحد من هذه المعاني۔"[1]

نیز فرماتے ہیں:-

"فإن قالوا: فنحن ترکنا القیاس علی غیرها لدلالة الأصل إلیه، فإن کان القیاس حقا فأنتم خالفتم الحق بما علمتم به، وفي ذلك من الخطر ما لا یخفی علیکم، وإن جهلتموه لم تتأهلوا أن تفتوا في العلم، وإن زعمتم أن واسع لکم ترك القیاس والقول بما استحسنتم في أهوائکم وحضر آرائکم واستحسنته مسلمکم بجهله بما وصفنا من القرآن ثم السنة ودلائل علیها بالإجماع من أن لیس لأحد أن یقول إلا بعلم۔"[2]

اس کا مطلب یہ والسلام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر شرعی دلائل کو چھوڑ کر استحسان کو جو ہوا و ہوس کا نام ہے اور جس کی تعریف بعض لوگوں نے یہ کی ہے کہ استحسان دو دلیلوں اور زمان کی تخلیق قرار دیتے ہیں اور اسے ایک ذاتی منفرد چیز سمجھتے ہیں (جیسا کہ آگے آرہا ہے) جائز قرار دیا جائے تو پھر فرماتے ہیں:-

"فما یؤمنهم إذا استحسن شیء یجهله أن یستحسن ما یحل الحرام ویحرم الحلال۔"[3]

اور ظاہر ہے کہ استحسان اگر دلیل شرعی سے ہٹ کر کوئی چیز ہے تو اسے اتباع ہوی کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

گویا امام شافعی نے استحسان کی مخالفت اس مساحت کی وجہ سے نہیں کی جو استحسان کی تعریف میں بیان کی جاتی ہے بلکہ اتباع ہوی اور تشہی پر مبنی ہوتا ہے۔[4]

---

[1] الام ج ۷ ص ۲۷۰۔ [2] ایضاً ص ۲۷۲۔

[3] الرسالہ ص ۵۰۸۔ [4] ملاحظہ ہو ابن حزم کی رائے، احکام ج ۶ ص ۹۵۔

امام شافعی کا یہ قول اس درجہ سخت ہے اس کی صحت جب دلیل کی بحث میں صحیح ہو سکے گی۔

(۲) قال صاحب المعتمد: اعلم أن المحکي عن أصحاب أبي حنیفة القول بالاستحسان وقد علق کثیر ممن وقفت علی کلامه عنهم القول بذلك والذي حصلته من کلامهم أن أصحاب أبي حنیفة یقولون الاستحسان عدول الحکم عن طریقة إلی طریقة هي أقوی منها وهذا أولی فیما ظننته فیما ظهر۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

۲ — بلاشبہ لفظ استحسان کا اطلاق لغۃً علی ما یهواه الإنسان ویمیل

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) لأنه الأنسب بأهل العلم وکأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد إطلاقاتها لأنهم قد نصوا في کثیر من المسائل فقالوا استحسنا هذا للأثر ولوجه کذا، فعلمنا أنهم لم یستحسنوا الغیر بقیة "(المنار مع شرحه ص ۳۲۱)

(۲) قال أبو بکر الرازي في أصول الفقه: علی قوم من نحو الفقهاء في إبطال الاستحسان حین ظنوا أن الاستحسان حکم بما یشتهیه الإنسان ویهواه أو یلذه، ولم یعرفوا معنی قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان، فأحببنا نحن تعریفهم في إبطال السبیل الذي ألجأ الإنسان أن یترك ما یدري أنه الذي کان یلزمه ویجب علیه، فقال: فهذا یدل علی أنه لیس لأحد من خلق الله تعالی أن یقول بما استحسن فإن القول بما استحسنته شيء یجوز له أن یعلمه من شاء سبیل، فهذا یدل علی أنه لم یعرف معنی ما أطلقه أصحابنا من هذا اللفظ، فنقصوا القول فیه من غیر دلیل۔ (المنار مع شرحه ص ۳۰۸)

(۳) هذه جرأة عظیمة وعدم مبالاة ومجازفة في الکلام ... ومنشأ الجرأة في النقل عنهم عدم تبین المقصود ... وإبطال الاستحسان ما هو الأسبق قلم من الإمام الشافعي رضي الله عنه (نزهة الخاطر الفاتر ص ۴۵۳)۔

(۴) وفسّروه أي الاستحسان حیث قال من استحسن فقد شرع والمراد بالمراد عند القائلین به وعلی هذا فقد کان علیه أن لا یسمع إلی رده (التقریر مع التقریر ج ۳ ص ۳۴۲)۔

(۵) وإن أنکر الاستحسان بمعنی الإمام الشافعي بحیث قال من استحسن فقد شرع، لم یرد المراد عفا الله عنه (مسلم مع فواتح ج ۲ ص ۳۷۲)

(۶) وکل ذلك طعن من غیر رویة وفکر ... غیر وقوف علی المراد، فأبو حنیفة أجل قدراً وأشد ورعاً من أن یقول في الدین بالتشهي (کشف الأسرار ج ۴ ص ۴۳)۔

(۷) وقد کثر في المذهب اعتماد الترجیح علی المذاهب ومنشأ هذا عدم تحقیق مقصود الفریقین وهي الطعن من المجتهدین علی المجرأة وقولنا المبالاة فإن القائلین بالاستحسان یریدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة علی ما سیجیء، والقائلون بأن من استحسن فقد شرع یریدون به أن من أثبت حکماً بأي مستحسن عنده من غیر دلیل من الشارع لذلك الحکم حیث لم یأخذه من الشارع (تغییر ج ۲ ص ۱۸۱)۔

گویا علامہ تفتازانی نے احناف و شوافع دونوں کو مورد الزام گردانا ہے کہ اس بابت رد و قبول میں احناف نے شوافع کا مطلب سمجھا اور نہ شوافع نے احناف کا، کیونکہ امام شافعی حقیقی استحسان کی مخالفت نہیں کرتے اور جس استحسان کی وہ مخالفت کرتے ہیں احناف اس کے قائل نہیں چنانچہ ذیل کا اکثر یہ موقف لکھتے ہیں "الاستحسان الذي یعده الشافعي شنیعاً هو القول بما یستحسنه الإنسان ویشتهیه بلا دلیل۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الیہ برائے[۱] پر بھی ہوتا ہے، لیکن حنفی استحسان کی کسی قسم کو ہوئی اور تشہی پر مبنی سمجھنا حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔[۲]

استحسان کے بارے میں اس مسامحت کی ابتداء امام شافعی سے ہوئی، اور پھر ان کے متبعین میں بھی یہ مسامحت قائم رہی، چنانچہ شافعی مصنفین کی کتب اصول میں استحسان کو ادلۂ فاسدہ میں سے شمار کیا جاتا ہے اور اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ

"الاستحسان هو الحكم بما يستحسنه من غير دليل"[۳]

اور اس کے بارے میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ

"الأصل الثالث من الأصول الموهومة الاستحسان"[۴]

پھر اسی موقع پر ذرا آگے فرماتے ہیں:-

"إن العلم قطعا إجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه و شهوته من غير نظر في دلالة الأدلة، والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد"[۵]

امام شافعیؒ، مالکی استحسان المصلحہ کے بھی خلاف ہیں

امام شافعی جس طرح اسی استحسان یا تشہی کے خلاف ہیں، اسی طرح استحسان المصلحہ کی اس صورت کے بھی خلاف ہیں جو صورت امام مالکؒ کے نزدیک مقبول ہے۔ چنانچہ ابوزہرہ لکھتے ہیں:-

(بقیہ حاشیہ ۱ صفحہ گذشتہ) وهذا لا يقول به من فهم إلى اعتبار الاستحسان حجة، والقول بأنه العدول في الحكم عن مقتضى دليل إلى مقتضى شرعي آخر هو الأشهر أحد حق الإمام الشافعي۔ (تاریخ الفقہ الإسلامی ج ۲ ص ۱۳۵)

(حاشیہ صفحہ ھذا) ۱؎ تلویح ج ۲ ص ۸۱۔

۲؎ جب کہ گذشتہ صفحہ کے حاشیہ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔

۳؎ المنخول، مع زیادۃ ص ۴۵۳،

۴؎ مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۷۴، امام الحرمین لکھتے ہیں "القول بالاستحسان، وذلك عمل بلا دليل" (غیاث الخلق ص ۳۲)۔

۵؎ مستصفیٰ حوالہ سابقہ۔

"والاستحسان على هذا النحو المالكي ينصب عليه استنكار الشافعي"[۱]

دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

"ولقد ثار الشافعي تلميذ مالك رضي الله عنهما على شيخه لهذا، وسمى ترك الدليل للمصلحة، أو الأخذ بمجرد المصلحة المجردة من غير محاولة العمل على النصوص، استحسانا، وحمل عليه منذ ذاك وعقد لمكافحته باب في رسالته، سماه إبطال الاستحسان"[۲]

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ نے استحسان کی جو کچھ مخالفت کی ہے وہ در اصل استحسان المصلحۃ کی اسی صورت کی مخالفت ہے، جس کے قائل صرف امام مالکؒ ہیں۔ بلکہ شاید زیادہ صحیح یہ ہے کہ استحسان المصلحۃ کی بھی یہ صورت امام شافعیؒ کے نزدیک استحسان بالتشہی ہے۔[۳] واللہ اعلم۔

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ امام شافعیؒ مصالح مرسلہ کو بھی جنہیں امام مالکؒ اثبات حکم شرعی کے لئے حجت مانتے ہیں[۴] استحسان ہی کی فہرست میں شمار کرتے ہیں[۵] اور چونکہ مصالح مرسلہ امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں، اس لئے انہوں نے استحسان کی جو مخالفت

۱؎ الشافعی ص ۲۹۸۔ نیز ابوزہرہ لکھتے ہیں: "وبالنسبة للاستحسان المالكي نقرر أن هذه الأدلة واردة عليها بالنسبة لاستحسان المصلحة" (اصول الفقہ ص ۲۶۰)۔

۲؎ مالک ص ۳۲۸۔

۳؎ لیکن دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ ائمہ اربعہ میں سے اگر کسی نے استحسان بالتشہی سے کام لیا ہے تو وہ صرف امام مالک ہیں۔ سبحانک ھذا بھتان عظیم۔ ... واقعہ یہ ہے کہ اگر امام ابوحنیفہؒ پر بھی صاحب کشف زہوی "أجل قدراً وأعلى وعاءً من أن يقول في الدين بالتشهي" کا مصداق ہو سکتے ہیں، تو امام دار الہجرۃ، بدرجۂ اولیٰ اس کا مصداق ہیں۔ امام مالکؒ میں مصلحت کے قائل ہیں ابوزہرہ لکھتے ہیں۔ ليس المراد بمصلحة الناس في الدنيا فلوافق أهوا المجتمع بل المراد المصلحة التي تتفق مع أغراض الشارع الإسلامي۔ (الشافعی ص ۳۰۰)۔

حقیقت یہ ہے کہ استحسان بالتشہی کا کوئی قائل ہے اور نہ کسی نے اس سے کام لیا۔ اسی لئے ابن السمعانی لکھتے ہیں "إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ولا يقول به أحد۔ (قواطع الأدلة ص ۳۲۱)۔

۴؎ مالک ص ۳۲۸۔

۵؎ چنانچہ ابوزہرہ لکھتے ہیں "ويظهر أن كلمة الاستحسان في عرف (أي في عرف الشافعي) يعرف الإمام مالك تشمل المصلحة المرسلة" (اصول الفقہ ص ۲۶۰)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کی ہے، وہ مصالح مرسلہ کی مخالفت کو بھی شامل ہے۔ [1]

استحسان کے بارے میں اس پوری تفصیل سے یہ نتیجہ نکلا کہ امام شافعیؒ حنفی استحسان کے مخالف نہیں بلکہ مالکی استحسان المصلحۃ یا استحسان بالتشہی کے مخالف ہیں۔

شاہ صاحب اور استحسان

شاہ صاحب کے کلام میں استحسان کے بارے میں جو تصریحات ملتی ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں وہ امام شافعیؒ کے ہم مسلک ہیں۔ شاہ صاحب نے استحسان کو کہیں دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے اور کہیں افتراء کا سبب اور ظاہر ہے کہ استحسان پر شاہ صاحب کی یہ تنقید اپنی شدت کے اعتبار سے امام شافعیؒ کی تنقید سے کسی طرح کم نہیں۔ چنانچہ استحسان کو دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیتے ہوئے، حجۃ کے "باب احکام الدین من التحریف" میں لکھتے ہیں۔

"ومنہا الاستحسان وحقیقتہ أن یری رجل الشارع یضرب لکل حکمۃ مظنۃ مناسبۃ ورآہ یعقل التشریع فیتخلص بعض ما ذکر من أسرار التشریع فیشرع للناس حسبما عقل من المصلحۃ کما أن الیہود رأوا أن الشارع إنما ألم بالحدود زجرا عن المعاصی للإصلاح ورأوا أن الرجم یورث اختلاطا وتقاتلا بعیث یکون فی ذلک أشد الفساد واستحسنوا تجہیم الوجہ والجلد فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن تحریف ونبذ لحکم اللہ المنصوص بآرائہم۔" [2]

شاہ صاحب نے یہاں استحسان کو دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیا ہے [3] لیکن اس پر قدرے

---

[1] استحسان بالمصلحۃ اور مصالح مرسلہ میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر کی صورت قیاس کلی کے مقابلہ میں استثناء کی صورت ہوتی ہے اور مصالح مرسلہ کے حکم پر ثابت ہوتا ہے جہاں اور کوئی دلیل نہ ہو۔ (اعلام الموقعین ۱/۲۹۸، مالکی ۱/۲۷۸)۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۱۔

[3] شاہ صاحب نے استحسان کی جو مثال بیان کی ہے، اس سے یہ ظاہر نہ ہونا چاہئے کہ انھوں نے استحسان سے یہاں وہ استحسان مراد نہیں لیا جو اصول فقہ کی اصطلاح ہے بلکہ یہود کے استحسان کی مثال ذکر کرکے یہ گویا مجتہد کے اسی قسم کے استحسان کو بھی دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیا ہے۔ لیکن اس موقع پر اس کی صراحت کر دی کہ "وانما ذکرنا غیر الإمام الذی أجمعت الأمۃ علیہ" واللہ اعلم۔ گویا اصطلاحی اجماع کے تحت دین میں تحریف کا سبب نہیں بلکہ دوسرے متعدد مواقع پر اسے دین کی اصل ثالث قرار دیا ہے اور اسی طرح اگر استحسان بھی شاہ صاحب کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب نہ ہوتا تو اس کے بارے میں بھی اس قسم کی کوئی بات فرماتے کہ "وھذا غیر الاستحسان الذی ....." [2]

تفصیل کے ساتھ گفتگو کرنے کی ضرورت ہے کہ انھوں نے اس موقع پر کس استحسان کی مخالفت کی ہے اور کون سا استحسان ان کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب ہے۔

شاہ صاحب نے اس عبارت میں استحسان کی حقیقت بھی بیان کی ہے اور اسے ایک مثال سے سمجھایا بھی ہے۔ ان دونوں پر جدا جدا غور کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس طرح غور کرنے سے دو مختلف باتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

شاہ صاحب نے استحسان کی جو حقیقت بیان کی ہے "اس کا خلاصہ التشریع للناس حسبما عقل من المصلحۃ ہے یعنی محض اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر اتار کر بیان کیا جائے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر شاہ صاحب کی مذکورہ استحسان کی اس قسم پر ہے جسے اصطلاحاً استحسان المصلحۃ کہا جاتا ہے۔

پھر مصلحت پر حکم دائر کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے کسی نص کی مخالفت ہوتی ہو۔ دوسری یہ کہ کسی نص کی مخالفت نہ ہوتی ہو۔

اگر مثال سے قطع نظر صرف استحسان کی اس حقیقت کو پیش نظر رکھا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے مطلقاً استحسان المصلحۃ یا تعلیل بالمصلحۃ (المرسلۃ) کو دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے خواہ اس سے کسی نص کی مخالفت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

لیکن اگر استحسان کی اس حقیقت کے ساتھ مثال کو بھی ملا لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں استحسان المصلحۃ یا تعلیل بالمصلحۃ (المرسلۃ) کی صرف وہ خاص صورت مراد لی ہے جس میں مصلحت کی وجہ سے کسی نص کو ترک کر دیا جائے اور اسی کو دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے۔ [1]

---

[1] استحسان کی یہ صورت کہ اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر اس کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے، بلاشبہ استحسان بالتشہی اور من اتخذ إلٰہہ ہواہ کا مصداق ہے، لیکن اس قسم کے استحسان سے ائمہ فقہ کا دامن بالکل پاک ہے کیونکہ جو لوگ استحسان کے قائل ہیں، ان کے نزدیک استحسان نام ہی اس کا ہے کہ قوی دلیل کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے جس کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے لیکن ایسی صورت کوئی صورت نہیں جس میں مصلحت کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بہرحال شاہ صاحب نے دین میں تحریف کا سبب خواہ اسی خاص صورت کو قرار دیا ہو لیکن اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ مطلقاً استحسان المصلحۃ کے خلاف ہیں، ورنہ اگر وہ استحسان کی صرف اسی خاص صورت کے مخالف ہوتے جس میں مصلحت کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جاتا ہے تو استحسان کی حقیقت بیان کرتے ہوئے "فیشرع للناس حسبما اعتقل من المصلحۃ" پر اکتفا کرنے بلکہ اس کے ساتھ "وترک بھا النص" جیسے الفاظ کا اضافہ بھی فرماتے۔

اس کی تائید کہ شاہ صاحب مطلقاً استحسان المصلحۃ کے خلاف ہیں، اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ الفوز الکبیر میں یہود کے ذکر میں، اقرار کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اما افتراء پس سبب آں دخول تعمق و تشدد است بر احبار و رہبان ایشان و استحسان یعنی استنباط بعض احکام بنا بر ادراک مصلحت دراں، بدون نص شارع و استنباطات واہیہ را رواج دادن۔" [1]

اس عبارت میں یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ شاہ صاحب نے "بدون نص شارع" کہا ہے "بخلاف نص شارع" نہیں لکھا۔

اس موقع پر بظاہر یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ استحسان سے، شاہ صاحب کی مراد یہاں، اصطلاحی استحسان نہیں بلکہ یہود کا استحسان ہے۔ لیکن شاہ صاحب کی حسب ذیل تصریح کو سامنے رکھنے سے یہ اشتباہ رفع ہو جاتا ہے۔

"و بالجملہ اگر نمونہ یہود خواہی کہ یعنی، علماء سوء کہ طالب دنیا باشند و جز تقلید سلف و معرض از نصوص کتاب و سنت و تعمق و تشدد با استحسان عالم استنباط از کلام شارع معصوم بے پرواہ شدہ باشند و احادیث موضوعہ و تاویلات فاسدہ را مفتاح خود ساختہ باشند تماشا کن کانما نصب عینک۔" [2]

ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"و فی الاستحسان قال صلی اللہ علیہ وسلم من احدث فی دیننا ھذا ما لیس منہ فھو رد۔" [3]

---

[1] ص ۸ [2] الفوز ص ۹

[3] مجتبائی ج ۱ ص ۱۶۹۔

ایک اور موقع پر شاہ صاحب، امام شافعی کے اصول و فروع کی ترتیب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ومنها أن رأى قوما من الفقهاء يخلطون الرأي الذي هو سوغه الشرع بالقياس الذي أثبته، فلا يميزون واحدا منهما من الآخر، وهو يسوغ تارة بالاستحسان وأخرى بالاول أن ينصب مظنة حرج أو مصلحة علة لحكمه وإنما القياس أن تخرج العلة من الحكم المنصوص ويدار عليها الحكم، ذكر بطل هذا النوع أتم إبطال وقال "من استحسن فقد أراد أن يكون شارعا" حكاه ابن الحاجب في مختصر الأصول، مثاله رجل ليتيم أمر خفي فاقام مظنة الرشد وهو بلوغ خمس وعشرين سنة مقامه وقالوا إذا بلغ اليتيم هذا العمر سلم إليه ماله، قالوا هذا "استحسان" والقياس أن لا يسلم إليه۔" [1]

یہاں شاہ صاحب نے امام شافعی کے فکر کی ترجمانی اپنے الفاظ میں کی ہے اور ان کے طرز بیان سے سمجھا جا سکتا ہے کہ استحسان کے بارے میں خود ان کی رائے بھی امام شافعی کے موافق ہے۔ [2]

شاہ صاحب کے اس بیان سے یہیں حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:۔

۱— رائے اور قیاس میں فرق ہے لیکن فقہاء کی ایک جماعت [3] رائے کو قیاس سے غلط کر دیتی ہے اور دونوں میں امتیاز قائم نہیں رکھتی۔

۲— رائے یہ ہے کہ کسی مصلحت یا مظنۂ حرج کو حکم کا مدار ٹھہرایا جائے اور قیاس یہ ہے کہ کسی منصوص حکم سے علت کا استخراج کر کے حکم کو اس پر دائر کیا جائے۔

بالفاظ دیگر تعلیل بالمصلحۃ یا تعلیل بمظنۃ الحرج شاہ صاحب کے نزدیک رائے ہے اور تعلیل بالعلۃ قیاس۔

۳— رائے کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں۔

---

[1] مجتبائی ج ۱ ص ۱۴۷ [2] خود صاحب رائے کی تشریح کرتے ہوئے شاہ صاحب کا لفظ "اعنی" استعمال کرنا، جو صاحب متکلم کا صیغہ ہے بتا رہا ہے کہ یہ صرف امام شافعی کی ترجمانی نہیں بلکہ خود شاہ صاحب کا بھی یہی خیال ہے۔

[3] یعنی حنفی، مالکی اور حنبلی فقہاء۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۴ - قیاس کے مقابلہ میں رائے کو حکم کا مدار ٹھہرانا یہی بعض اوقات استحسان کہلاتا ہے۔

۵ - رشدِ یتیم کے بارے میں پچیس سال کی تقدیر یہ حاصل قیاس کے مقابلہ میں رائے پر حکم کا مدار ٹھہرانا ہے جسے لوگ[1] استحسان کہتے ہیں۔

صاف معلوم ہوا ہے کہ اس موقع پر شاہ صاحب کا مقصد دراصل استحسان کی اس قسم پر تنقید کرنا ہے جسے احناف کی اصطلاح کے مطابق استحسان القیاس کہا جاتا ہے[2]۔ اور جس چیز کو شاہ صاحب نے قیاس کے مقابلے میں "رائے" سے تعبیر کیا ہے، یہ وہی ہے جسے حنفی علما اصول قیاس خفی کہتے ہیں[3]۔

شاہ صاحب نے اس استحسان کی مثال میں، فقہ حنفی کا جو مسئلہ پیش کیا ہے اس میں قیاس کے مقابلے میں استحسان سے کام لیا گیا ہے۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں استحسان کی اسی قسم سے تعرض کیا ہے جسے استحسان القیاس کہا جاتا ہے۔

گویا شاہ صاحب کے نزدیک امام شافعیؒ کا یہ قول کہ "من استحسن فقد أراد أن یکون شارعا" اسی استحسان پر صادق آتا ہے۔

بہرحال ان دونوں بیانات کو سامنے رکھنے سے جو نتیجہ سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحب دو قسم کے استحسانات کے خلاف ہیں ایک استحسان المصلحۃ یا تعلیل بالمصلحۃ (المرسلۃ)۔ دوسرے استحسان القیاس۔ اور اگر اول الذکر کی یہ صورت ہو کہ اس کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے تو یہ دین میں تحریف کی ایک صورت ہے۔

---

[1] یعنی احناف۔

[2] شاہ صاحب کی عبارت میں "وأعنی بالرأی أن ینصب مظنۃ حرج أو مصلحۃ علۃ لحکمہ" سے بظاہر ذہن کا تبادر اس طرف ہوتا ہے کہ شاہ صاحب یہاں استحسان المصلحۃ یا استحسان الضرورۃ مراد لے رہے ہیں لیکن پورا بیان مع مثال سامنے ہے تو اس میں کوئی خفا نہیں رہتا کہ شاہ صاحب کی مراد یہاں استحسان القیاس ہی سے ہے اور استحسان القیاس میں بھی قیاس خفی، جسے شاہ صاحب نے رائے سے تعبیر کیا ہے، تشہی اور اتباع ہوی کے بجائے، مظنہ حرج یا مصلحت وغیرہ پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

[3] لیکن شاہ صاحب اس قیاس کا نام تک دینے کے روادار نہیں اور اس کے لئے انھوں نے "رائے" کا یہ نام لقب اختیار کیا ہے۔

اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ امام شافعیؒ کی تنقیدوں کا نشانہ بھی زیادہ تر استحسان کی یہی دونوں شکلیں ہیں۔

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے کہ "یحمل ھذا العلم من کل خلف عدولہ ینفون عنہ تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتأویل الجاھلین" شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"فی تحریف الغالین وھو إشارۃ الی التشدد والتعمق وانتحال المبطلین وھو إشارۃ الی الاستحسان وخلط طلبۃ بعملہ، وتأویل الجاھلین وھو إشارۃ الی التھاون وترک الجد لأمور بتأویل ضعیف"[1]

شاہ صاحب چونکہ امام شافعیؒ سے بہت زیادہ متاثر ہیں، اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اصطلاحی استحسان کو سمجھنے میں جس سماحت کی ابتداء امام شافعیؒ سے ہوئی، اور جو ان کے بعض متبعین میں بھی قائم رہی، اسی سماحت کا شکار شاہ صاحب بھی ہیں۔

لیکن جس طرح امام شافعیؒ کی استحسان کی مخالفت کو استحسان بالتشہی کی مخالفت پر محمول کیا گیا ہے، یہی صورت شاہ صاحب کے لئے بھی اختیار کی جا سکتی ہے۔ واللہ اعلم۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۷۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مصالح مرسلہ

مصالح تین طرح کے ہوتے ہیں۔

ایک وہ جن کے اعتبار کی شریعت نے شہادت دی ہے [۱] ان کے معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ [۲]

دوسرے وہ جن کے غیر معتبر ہونے کی شریعت نے شہادت دی ہے [۳] ان کے غیر معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ [۴]

تیسرے وہ کہ شریعت نے نہ ان کے اعتبار کی شہادت دی ہے اور نہ عدم اعتبار کی، عام طور پر انہی کو مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے چنانچہ علامہ تفتازانی مصالح مرسلہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ

"انہا مصالح التی لا یشہد لہا أصل [۵] بالاعتبار ولا بالإلغاء، لا بالنص ولا بالإجماع ولا بترتب الحکم علی وفقہ۔" [۶]

---

[۱] مثلاً حرج کی وجہ سے بارش میں جمعہ ہی ظہر کا جواز اور اس کی اصل شریعت میں مبنی ہے کہ حرج ہی کی وجہ سے شریعت نے سفر میں جمع بین الصلوتین کو جائز کیا ہے۔ (غایۃ الوصول ص ۲۳۰)۔

امام غزالیؒ نے اسی مصلحت کے اعتبار کے بارے میں لکھا ہے کہ "وہ رجم جو اصلہا إلی القیاس" اور اس کی مثال یہ ذکر کی ہے کہ غور و قیاس کرتے ہوئے جب سنگ پر جرمت کا حکم لگا [مستصفی ۱ ص ۲۸۲]

[۲] اعتصام ج ۲ ص ۹۶۔

[۳] مثلاً یحییٰ بن مالک کا واقعہ کہ انہوں نے عبدالرحمن بن حکم کو کفارۂ صوم میں اعتاق کی بجائے مصلحت زجر کی وجہ سے صوم کا حکم دیا۔ [مستصفی ج ۱ ص ۲۸۵۔ اعتصام ج ۲ ص ۹۴، ۹۸]

[۴] مختصر ج ۳ ص ۳۲۲، حاشیۂ عضد ج ۲ ص ۲۸۹

[۵] یہاں اصل سے اصول ادلہ مراد ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع۔ (نہی کو اصل کہا جاتا ہے اور قیاس کو اصل نہیں بلکہ معقول الاصل کہا جاتا ہے۔ راقم ص ۵۷)

[۶] حاشیۂ عضد حوالہ سابقہ۔ نیز آمدی ج ۳ ص ۲۵۴ بتغیر الفاظ۔

مصالح مرسلہ کی تعریف کے لئے حسب ذیل تعبیرات بھی اختیار کی جاتی ہیں۔

(۱) ھی أن یوجد معنی یشعر بالحکم مناسب عقلاً ولا یوجد أصل متفق علیہ [ارشاد ص ۲۴۲]۔

(۲) ھی ما لا تستند إلی أصل کلی ولا جزئی (ایضاً) — (۳) ھی التی لا یشہد لہا أصل بالاعتبار فی النوع ولا بالإلغاء وإن کانت تحتمل مناسبتہ للمصالح وتلقتہا العقول بالقبول [تقریر و تحبیر ج ۳ ص ۲۸۹]۔

اس موقع پر تحقیق مقام کے لئے قدرے تفصیل کی ضرورت ہے۔

مصلحت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور پر سب کا اتفاق ہے۔

۱ — شریعت اسلامیہ کے تمام احکام مصالح پر مبنی ہیں۔

۲ — عبادات مثلاً وضو، تعداد صلوات و رکعات، ایام مخصوصہ میں صوم اور حج کی فرضیت یا الفاظ و غیر مقادیر شرعیہ میں مصلحت مرسلہ پر مبنائے احکام کی گنجائش تو کیا قیاس تک کی گنجائش نہیں۔ [۱]

۳ — اگر کسی مصلحت کے اعتبار کی شہادت شریعت کی کسی اصل خاص سے ملتی ہو تو وہ مقبول ہے اور اگر کسی مصلحت کے عدم اعتبار کی شہادت کسی اصل شرعی سے ملتی ہو تو وہ مردود ہے۔ [۲]

اختلاف اس میں ہے کہ معاملات میں جو باقی اقسام رہ گئے، مقبول المعنی ہیں، اگر کسی مصلحت کی سند اور شہادت کسی اصل خاص سے نہ ملتی ہو تو کیا اس کا بھی اعتبار ہوگا اور کیا اس پر بھی احکام کی بنا جائز ہوگی؟ [۳]

امام مالکؒ اور خاص ایسی مصلحت کا اعتبار کرتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اعتبار نہیں کرتے۔ [۴]

امام شافعیؒ نے استحسان اور اخذ بالمصالح پر سخت نکیر کی ہے، وہ فرماتے ہیں "القول بالاستحسان قول بأن اللہ تعالی ترک بعض مصالح خلقہ، فلم یشرع من الأحکام ما یحقق لہم أو یحفظ علیہم وہو ما تقتضی مصلحتہ تعالی (أحسب الإنسان أن یترک سدی)" [۵]

اسی طرح یہ فرماتے ہیں کہ "من استحسن فقد شرع" [۶]

واضح رہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں ایک ہیں [۷] امام شافعیؒ کی طرح امام غزالیؒ نے بھی مصالح مرسلہ اور استحسان پر سخت تنقید کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

(۱) إن لم یشہد لہا الشارع فہی کالاستحسان [۸]

---

[۱] اعتصام ج ۲ ص ۱۱۰، مجلہ ج ۱ ص ۱۳۰۔ [۲] اعتصام ج ۲ ص ۹۶، ۹۷

[۳] اصول التشریع ص ۱۳۵۔ فلسفۃ التشریع ص ۱۳۱۔

[۴] ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۲۶۸، مالک ص ۳۴۸۔ فلسفۃ التشریع حوالہ سابقہ۔

[۵] الام ج ۷ ص ۲۷۰۔ [۶] مستصفی ج ۱ ص ۲۷۴۔

[۷] اصول التشریع ص ۱۳۵۔

[۸] مستصفی ج ۱ ص ۲۹۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ - إنتا نقطع قطعاً أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وتشهوه من غير نظر في دلالة الأدلة والامتحان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المحرم۔[1]

۳ - كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب أو السنة أو الإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع۔[2]

گویا امام شافعیؒ اور امام غزالیؒ کے نزدیک استحسان اور اخذ بالمصالح المرسلہ اپنی طرف سے تشریع اور حکم بالہوی اور حکم بالتشہی ہے۔

جہاں تک مصالح مرسلہ کے قبول و عدم قبول کا تعلق ہے، اس سلسلہ میں ہمیں ائمہ اربعہ کے مسالک کے بارے میں دو نقول اور ملتی ہیں۔

۱ - تمام حضرات مصالح مرسلہ کو قبول کرتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے مصالح مرسلہ سے زیادہ کام لیا ہے، دوسروں نے کم۔

چنانچہ ابن دقیق العید لکھتے ہیں :-

"الذي كان مالك فيه أسعد الناس ترجيحا على غيره من التعقيد في هذا النوع وبيانه أحمد بن حنبل، وكان مخالفوه غيرهما عن اعتباره في الجملة، لكن لهذا ترجيح في الاستعمال ليس على غيره"۔[3]

اور قرافی لکھتے ہیں :-

"هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا بالغاء بل بالمصلحة الا ذلك"۔[4]

اور علی حسب اللہ جیسا کی مثالیں ذکر کرنے کے بعد جس میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ نے بھی مصالح مرسلہ سے کام لیا ہے، لکھتے ہیں -

"وبهذا يتبين لك أن المصالح المرسلة أصل في التشريع الإسلامي في المذاهب الأربعة"۔[5]

---

[1] مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۸۳۔ [2] ایضاً ص ۳۱۰، ۳۱۱

[3] ارشاد ص ۲۳۲ [4] اصول التشریع ص ۱۵۴

[5] اصول التشریع ص ۱۵۴

۲ - امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی طرح امام مالکؒ بھی مصالح مرسلہ کو قبول نہیں کرتے۔

چنانچہ شوکانی لکھتے ہیں کہ مالکیہ کی ایک جماعت نے امام مالکؒ کی طرف ان کی قبولیت کے انتساب کو غلط کہا ہے۔ اور قرطبی کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور اکثر احناف کی طرح امام مالکؒ بھی ان پر اعتماد نہیں کرتے۔[1]

راقم الحروف کے خیال میں مصالح مرسلہ کے قبول و عدم قبول میں یہ اختلاف دراصل مصالح مرسلہ کے مفہوم کی تعیین میں اختلاف کا نتیجہ ہے۔

اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جن میں اعتبار شارع کا لحاظ کئے بغیر محض اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر مرتب کر دیا جائے تو ایسے مصالح کو کوئی بھی قبول نہیں کرتا۔

قرطبیؒ اور مالکیہ کی ایک جماعت نے امام مالکؒ کی طرف جو مصالح مرسلہ کے عدم قبول کو منسوب کیا ہے وہ غالباً مصالح مرسلہ کے اسی مفہوم کے لحاظ سے ہے۔[2]

مصالح مرسلہ پر امام شافعیؒ کی تنقید بھی، مصالح مرسلہ کے اسی مفہوم کے لحاظ سے ہے[3] اور امام غزالیؒ کی تنقید کا بھی یہی حال ہے۔

اور اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جنھیں مرسل ملائم یا مناسب مرسل[4] کہا جاتا ہے تو انھیں سب قبول کرتے ہیں، چنانچہ ابن حاجب لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کی قبولیت امام مالکؒ سے بھی منقول ہے اور امام شافعیؒ سے بھی[5] اور ابن ہمام لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کا قبول کرنا احناف کے لئے ضروری ہے[6] اور صاحب مسلم لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کو جمہور احناف بھی قبول کرتے ہیں[7]

---

[1] ارشاد ص ۲۴۲ [2] اصول التشریع ص ۱۴۵۔

[3] اگر عین وصف کا عین حکم میں اعتبار نص یا اجماع سے معلوم ہو اور نہ ترتب الحکم علی وفقہ کے لیکن ملائم کے تین اعتبارات یعنی عین وصف کا جنس حکم میں یا جنس وصف کا عین حکم میں یا جنس وصف کا جنس حکم میں اعتبار اس میں معلوم ہوتا ہے مرسل ملائم (یا مناسب مرسل) کہتے ہیں (تفتازانی حاشیہ عضد ج ۲ ص ۲۴۲، تحریر و تبییر ج ۳ ص ۳۱۴)

[4] مختصر ج ۲ ص ۲۴۲۔

[5] تحریر ص ۳۳۸۔

[6] مسلم ج ۲ ص ۲۶۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جنھیں غریب مرسل[1] کہا جاتا ہے اور ان کے اعتبار کی شہادت اگرچہ کسی اصل خاص سے نہیں ملتی لیکن وہ شریعت کے عام مقاصد کے موافق ہیں تو امام مالکؒ کے یہاں ان کی قبولیت کے لئے تین شرائط ہیں۔

۱ — مصلحت ہیں اور مقاصد شرع میں ملائمت ہو اور وہ شریعت کی کسی اصل اور کسی دلیل کے معارض نہ ہو۔

۲ — معقول ہو کہ جب اہل عقول کے سامنے آئے تو وہ اسے قبول کرلیں۔

۳ — مصلحت ضروریات اور حاجات سے متعلق ہو، تحسینیات سے متعلق نہ ہو۔[2]

اور اگر وہ مصالح ضروریات سے متعلق ہیں، تو انھیں سب قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ مناسبت اگر ضروریات خمس میں سے کسی کی حفاظت سے متعلق ہے تو احناف و شوافع سب کے نزدیک اس پر عمل لازم ہے، اور یہ احناف نہیں بلکہ ان کا اعتبار مجمع علیہ ہے۔[3]

اور اگر وہ مصالح حاجات سے متعلق ہیں تو انھیں امام مالکؒ قبول کرتے ہیں، احناف و شوافع قبول نہیں کرتے جیسا کہ شاطبی اور ابن ہمام کے مذکورہ حوالوں کو باہم ملانے سے مستفاد ہوتا ہے۔

امام غزالی ایسے مصالح کی قبولیت کے لئے تین شرائط عائد کرتے ہیں کہ وہ ضروری قطعی اور کلی ہوں،[4] لیکن قرطبی لکھتے ہیں کہ ان شرائط کے ساتھ ان کی قبولیت میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔[5]

---

[1] اگر چہ بعض کا یہ حکم میں اعتبار نہ کرنا وہ دو قبیل صورتوں میں سے کسی صورت سے معلوم نہیں اور علائم کے تین اعتبارات میں کوئی اعتبار اس میں معلوم ہے تو اسے غریب مرسل کہتے ہیں (حاشیہ مختصر و تحریر و تسہیر حوالہ جات سابقہ مسلم ولوائح ج ۲ ص ۲۶۶)۔

[2] اعتصام ج ۲ ص ۱۳۰۔

[3] ضروری سے یہ مراد ہے کہ وہ ضروریات خمس میں سے ہو یعنی حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسب، اور قطعی سے یہ مراد ہے کہ اس سے مصلحت کا حصول یقینی ہو۔ اور کلی سے یہ مراد ہے کہ اس کا فائدہ تمام مسلمانوں کے لئے عام ہو۔ (مستوی ج ۲ ص ۱۱۸)۔

[4] تحریر تسہیر ج ۳ ص ۳۲۷۔

[5] علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ اگر امام مالکؒ کی طرف مطلق جواز کے قول کا انتساب صحیح ہو تو وہ بھی انہی قیود کا اعتبار کرتے ہوں گے۔ (ج ۳ ص ۳۲۷)۔

امام غزالیؒ نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کریں اور ان کی قید میں جو مسلمان ہیں انھیں ڈھال کے طور پر اس طرح اپنے آگے کرلیں کہ اگر مسلمان تیر چلائیں تو سب سے پہلے وہ قیدی مسلمان ہی شہید ہوں اور اگر مسلمان تیر نہ چلائیں تو کفار مسلمانوں پر مسلط ہو جائیں اور تسلط کے بعد ان قیدی مسلمانوں کو بھی قتل کر دیں

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

گویا مصالح مرسلہ کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہے تو صرف ان مصالح کے بارے میں ہے جو حسب ذیل تین قیود کے ساتھ مقید ہوں۔

(۱) ان کے اعتبار کی سند شریعت کی کسی اصل خاص سے ملتی ہو

(۲) وہ مصالح شریعت کے عام مقاصد کے موافق ہوں۔

(۳) ان مصالح کا تعلق حاجیات سے ہو۔

اس کے علاوہ مصالح مرسلہ کی جتنی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں وہ متفق علیہ ہیں۔ یا تو ان کے رد پر سب کا اتفاق ہے یا قبول پر۔ واللہ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جنھیں ڈھال کے طور پر استعمال کیا گیا تھا۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں ان قیدی مسلمانوں کو جو ڈھال کے طور پر استعمال کئے جارہے ہیں تمام مسلمانوں کی حفاظت کی خاطر قتل کر دینا، شریعت کے مقصود کے نہایت قریب ہے۔ اس مقصد کا بیگانہ مسلمانوں کو قتل کر کے حاصل کرنا ایسی مصلحت ہے جس کی شہادت شریعت کی کسی اصل سے نہیں ملتی، لیکن چونکہ یہ مصلحت ضروری ہے یعنی حفظ دین سے متعلق ہے، کلی ہے یعنی تمام مسلمانوں کا فائدہ اسی میں ہے اور قطعی ہے کہ اس طرح یقیناً مقصود حاصل ہو جائے گا، اس لئے اس مصلحت کا اعتبار ہوگا۔

لیکن اگر یہ مصلحت کلی ضروری نہ ہو تو معتبر نہ ہوگی۔

اسی طرح، اگر یہ مصلحت کلی نہ ہو تب بھی معتبر نہ ہوگی۔ مثلاً اگر چند آدمی کشتی میں سوار ہوں اور کشتی ڈوبنے لگے اور بعض آدمیوں کو غرق کر دینے سے باقی آدمی بچ جائیں تو اس طرح بعض کا غرق کر دینا جائز نہیں ہوگا، اس صورت میں مصلحت کلی نہیں بلکہ جزئی ہے۔ یعنی تمام کے بجائے صرف چند مسلمانوں کے مفاد سے متعلق ہے۔ یا مثلاً چند آدمی بھوک سے جان بلب ہیں تو جان بچانے کے لئے کسی آدمی کو قرعہ کے ذریعہ کھانا جائز نہیں کیونکہ یہ جزئی مصلحت ہے۔

اور اگر یہ مصلحت قطعی نہ ہو تب بھی معتبر نہ ہوگی مثلاً ان بچے گنا مسلمانوں کو جنھیں ڈھال بنایا گیا ہے اگر قتل نہ کیا جائے تب بھی اس کا یقین نہ ہو کہ کفار مسلمانوں پر مسلط ہو جائیں گے۔ یا مثلاً کفار قلعہ بند ہو کر مسلمانوں کی ڈھال بنا لیں تو ان مسلمانوں کا قتل جائز نہیں۔ کیونکہ اول تو قلعہ پر قبضہ کا ضروری نہیں اور اگر ہو بھی تو اس کا یقین نہیں کہ ان مسلمانوں کے قتل کے بعد قلعہ فتح ہو ہی جائے گا۔ (مستصفے ۱۳۹۶ ج ۱ مستوی ج ۳ ص ۱۲۰، ارشاد ص ۲۳۲)۔

[1] ارشاد ص ۲۳۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مصالح مرسلہ کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

مصالح مرسلہ کے بارے میں شاہ صاحب کے خیالات امام شافعیؒ کی طرح ہیں جس طرح امام شافعیؒ استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں کو حکم بالہوی کے تحت لاکر انھیں ایک شمار کرتے ہوئے، ان پر ایک طرح کی تنقید کرتے ہیں یہی صورت شاہ صاحب کے یہاں ملتی ہے۔

حجۃ (ج ۱ ص ۱۳۱، ۱۳۷) کے ان اقتباسات سے جو استحسان کی بحث میں گذر چکے ہیں، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ استحسان سے شاہ صاحب کی مراد یہ ہے کہ اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جائے۔ اور یہ وہ تیر ہے جس سے شاہ صاحب نے استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں کو یک وقت نشانہ بنایا ہے۔

جیسا کہ معلوم ہو چکا، مصالح مرسلہ میں ہوتا یہ ہے کہ کسی خاص اصل کی طرف اسناد کے بجائے، حکم کا اسناد عام اصول اور مقاصد شرع اور قوانین تشریع کی طرف کیا جاتا ہے۔ لیکن شاہ صاحب اس صورت کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص مانتے ہیں کسی مجتہد کے لئے اسے درست قرار نہیں دیتے۔

چنانچہ ایک جگہ حدیث خیل[1] پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"وذا الحديث أحد دلائل وأثبت لهن أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجتهد وأن اجتهاده معرفة للمكان وإدارة التدبير والكراهية عليها"[2]

اسی طرح حجۃ کے مبحث سابع کے پہلے باب میں شاہ صاحب نے علوم نبوی کی جو دو قسمیں بیان کی ہیں[3] ان میں سے پہلی قسم کی دوسری اور تیسری صورت کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"ومنه شرائع وضبط العبادات والارتفاقات بوجوه الضبط المذكورة في السابق

وهذا بعضه مستند إلى الوحي وبعضها مستند إلى الاجتهاد / واجتهاده

---

[1] خیل کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے۔ ایک خیل حسب ذیل ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لقد هممت أن أنهى عن الغيلة فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا تضر أولادهم" (حجۃ ج ۲ ص ۱۳۳)

[2] حجۃ ج ۲ ص ۳۴

[3] ایک، وہ علوم جو تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں، دوسرے وہ علوم جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں۔

صلى الله عليه وسلم بمنزلة الوحي لأن الله تعالى عصمه من أن يقرر رأيه على الخطأ وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباط من المنصوص كما يظن بل الله أن يكون على الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام فبين المقاصد المستفادة بالوحي بذلك القانون۔

وهذا حكم مرسلة ومصالح مطلقة لم يوقتها ولم يبين حدودها كبيان الأحكام الصالحة وأمثالها ورستدها إلى الاجتهاد بمعنى أن الله تعالى جعله قوانين الارتفاقات فاستنبط منها حكمة وجعل فيها كلية[1]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی یہ نوعیت بھی تھی کہ آپ مقاصد شرع اور قوانین تشریع کی روشنی میں کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر فرمادیا کرتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ مصالح مرسلہ پر بھی حکم کو دائر فرمادیا کرتے تھے۔

رہی یہ بات کہ یہ صورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص ہے، اور کسی دوسرے مجتہد کے لئے یہ صورت درست نہیں، اس کی صراحت شاہ صاحب ان الفاظ میں فرماتے ہیں کہ

"ومنها أنه إذا أوحي إليه بحكم من أحكام الشرع واطلع على حكمته وسببه كان له أن يأخذ تلك المصلحة وينصب لها علة ويدير عليها الحكم

وهذا قياس النبي صلى الله عليه وسلم وإنما قياس أمته أن يجعلوا علة الحكم المنصوص عليه قيد بروا الحكم حيث دارت"[2]

گویا شاہ صاحب کے نزدیک یہ تفریع امام شافعیؒ کے اس قول کی۔

"من استحسن فقد شرع"

اس سے یہ بات صاف ہو گئی کہ تعلیل بالمصلحۃ المرسلہ صرف نبی کا کام ہے امت کا کام صرف تعلیل بالعلۃ ہے تعلیل بالمصلحۃ نہیں۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸۔

[2] ایضاً ص ۱۰۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اسی لئے شاہ صاحب نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو تعلیل بالمصلحۃ یا استدلال بالمصالح المرسلہ کرتے ہیں لیکن استحسان کی بحث میں معلوم ہو چکا کہ جو شخص استحسان یا استدلال بالمصالح المرسلہ کے بارے میں یہ سمجھتا ہے کہ یہ استناد شرعی کے بغیر محض حکم بالرائے اور حکم بالہوی ہے، اس کا خیال صحیح نہیں خواہ وہ امام شافعیؒ ہوں یا شاہ ولی اللہؒ

استصحاب

استصحاب کے معنی استصحاب کے لغوی معنی ہیں ساتھ لینا یا صحبت کا استمرار[۱] اور اصول فقہ کی اصطلاح میں "بقاء الامر مالم یوجد ما یغیرہ" کو استصحاب کہا جاتا ہے[۲]

استصحاب کی اقسام مختلف علماء نے اپنے اپنے زاویہ ہائے نظر کے مطابق استصحاب کی مختلف قسمیں لکھی ہیں، لیکن کتب اصول کے تتبع کے بعد راقم الحروف کا خیال ہے کہ استصحاب کی صرف حسب ذیل چار قسمیں ہونی چاہئیں۔

(۱) استصحاب حکم العقل[۳] (۲) استصحاب حکم الشرع[۴]
(۳) استصحاب الاجماع[۵] اور (۴) الاستصحاب المقلوب[۶]
جیسا کہ ملحق کے نقشہ سے معلوم ہو سکے گا۔

---

[۱] المنجد، اصول فقہ ص ۲۸۳ [۲] ارشاد ص ۲۳۷۔

استصحاب کی تعریف کے لئے حسب ذیل تعبیرات بھی اختیار کی گئی ہیں۔

(۱) استدامۃ إثبات ما کان ثابتا ونفی ما کان منفیا۔ (ابن قیم اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۴۲)۔

(۲) ھو عبارۃ عن الحکم بثبوت أمر فی الزمان الثانی بناء علی ثبوتہ فی الزمان الأول (حوی شرح منار ج ۳ ص ۱۳۳)

(۳) معنی استصحاب الحال أنہ الحکم الفلانی قد کان ولم یظن عدمہ وکل ما ھو کذلک فھو مظنون البقاء۔ (شرح عضد ج ۲ ص ۲۸۳)۔

(۴) معنی استصحاب الحال أن الأصل عند عدم الدلیل الشرعی (حوی نور ات ص ۳۷)۔

(۵) استصحاب إعمال کما سبق ھو التمسک بالحکم الذی کان ثابتا فی الزمن الماضی لدلیل الخ (اصول فقہ ص ۲۲۵)

(۶) الاستصحاب عبارۃ عن التمسک بدلیل عقلی أو شرعی ولیس إعمالا فی عدم العلم بالدلیل بل فی دلیل معہ العلم بانتفاء الحکم أو مع ظن انتفاء الصفۃ عند بعض المجتہدین فی بعض الصور (مستصفی ج ۲ ص ۲۲۳)

[۳] مثلاً نفی صوم قضاء مستیقظی وجوب صوم وجوب وضوء اور تکلیفات شرعیہ سے براءۃ ذمہ (مستصفی ج ۲ ص ۲۲۰، محلی ج ۲ ص ۳۴۰، ارشاد ص ۲۳۸)۔

[۴] مثلاً انتقاض وضوء میں شک کے باوجود وضو کا باقی رہنا، خمر کا خمر نکلنے کے بعد دونوں کے درمیان زوجیت کا باقی رہنا، ثبوت ملکیت کے بعد ملکیت کا باقی رہنا (مستصفی ج ۲ ص ۲۲۲، اصول التشریع الاسلامی ص ۱۶۹)

[۵] مثلاً مسبوق کا ثنائے صلوۃ میں پایا جانا کہ امام کو نماز کو جاری رکھنا (الخ ص ۹۰، ابراج ج ۲ ص ۱۱۱، ارشاد ص ۲۳۸)

[۶] مثلاً کسی مانع جواز کو دیکھ کر یہ حکم لگانا کہ عہد رسالت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ (ابراج ج ۳ ص ۱۱۱)۔

	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	
١	—	—	فاستصحاب حال العقل فيخرج الى براءة الذمة في الأصل		—	—	استصحاب حال الإجماع		ابو الحسن شيرازي اللمع ص ٧٩
٢	—	استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه	استصحاب دليل العقل (وهام غزالي ٤ اسي كو استصحاب العدم الاصلي شمار كيا ہے۔		—	استصحاب العموم واستصحاب النص	استصحاب الإجماع (اسے امام غزالي نے مختلف فيہ قرار دیا ہے)		غزالي مستصفى ج ١ ص ٢٢١، ٢٢٢
٣	—	استصحاب الحكم وجودي لعقلي أو شرعي	—	—	—	—	استصحاب الإجماع	—	آمدي ج ٣ ص ١٢٣
٤	استصحاب العدم الأصلي	استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه	—	—	—	استصحاب العموم واستصحاب النص	استصحاب الإجماع	الاستصحاب المقلوب	ابن السبكي الابهاج ج ٣ ص ١١٠، ١١١
٥	استصحاب العدم وهو نفي ما ثبوته العقل او الشرع على ثبوته لوجود سببه	استصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه	—	—	—	استصحاب العموم أو النص	—	الاستصحاب المقلوب	ابن السبكي ومحلي جمع وشرح ج ٢ ص ٣٣٨، ٣٥٠
٦	استصحاب البراءة الأصلية	—	—	استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي	—	—	استصحاب الإجماع	—	ابن قيم، اعلام الموقعين ج ١ ص ١٢٣، ١٢٥

Toobaa-elibrary.blogspot.com

	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	
٧	استصحاب العدم الاصلي وهو ما دل العقل في انتفاء امر على العدم الاصلي	استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه	استصحاب الحكم العقلي	—	استصحاب الدليل	—	استصحاب الإجماع	—	شوكاني، ارشاد ص ٢٢٩، بحوالہ الزركشي
٨	—	استصحاب حكم العقل والشرع على ثبوته ودوامه	استصحاب حكم العقل بالبراءة الاصلية قبل الشرع	—	—	استصحاب العموم واستصحاب النص	—	—	خضري، اصول فقہ ص ٣٩١
٩	استصحاب البراءة الأصلية	استصحاب ما دل الشرع أو العقل على وجوده	استصحاب الحكم	استصحاب الوصف	—	—	—	—	ابو زہرہ، اصول فقہ ص ٢٨٣
١٠	استصحاب البراءة	—	—	استصحاب الوصف	—	—	—	—	ابو زہرہ، مالک ص ٣٣٣، كوئي بعض علماء
١١	استصحاب البراءة الأصلية	—	—	استصحاب الوصف	—	استصحاب العموم واستصحاب النص كو اصوليين نے استصحاب العموم وغيرہ كر ديا ہے كيونكہ ان كا استعمال تقسيم ہے تقسيم نہيں۔		الاستصحاب المقلوب	محمصاني فلسفة التشريع ص ١٣٢، ١٣٤٠
١٢	—	استصحاب حكم شرعي ثبت بالدليل	استصحاب حكم العقل بالاباحة او البراءة الاصلية	—	—	—	—	—	علي حسب اللہ، اصول التشريع الاسلامي ص ١٦٨

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس کی تفصیل یہ ہے کہ

۱۔ استصحاب البراءۃ الاصلیہ، استصحاب البراءۃ، استصحاب العدم الاصلی، استصحاب العدم، یہ سب استصحاب حکم العقل، یا استصحاب حال العقل ہی کی مختلف تعبیرات ہیں، جداجدا قسام نہیں چنانچہ استاذ ابواسحٰق شیرازی حضری اور علی حسب اللہ نے استصحاب حال العقل یا استصحاب حکم العقل کے بارے میں اور محلی اور زرکشی نے استصحاب العدم یا استصحاب العدم الاصلی کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اور جو نقشے معلوم ہو سکا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ براءۃ اصلیہ یا عدم اصلی یہ حکم عقلی ہی ہیں۔

اسی طرح استصحاب الوصف بھی دراصل استصحاب حکم الشرع ہی کی ایک شکل ہونی چاہیے کیونکہ عام طور پر اس کی مثال میں جہات مفقودہ کو پیش کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق "ابقاء ما کان علی ما کان" کے قاعدے سے ہے محمصانی بھی کہتے ہیں[1] اور یہ قاعدہ استصحاب حکم الشرع سے متعلق ہے جیسا کہ علی حسب اللہ نے لکھا ہے[2]۔ اسی لئے ابن قیم نے اس کی تعبیر ان الفاظ میں کی ہے کہ استصحاب لوصف اثبت الحکم الشرعی حتی یثبت خلافہ[3]۔

استاذ ابوزہرہ نے استصحاب حکم سے باعتبار نظر کا استصحاب مراد لیا ہے۔ اور یہ استصحاب حکم العقل ہی کے تحت آتا ہے جیسا کہ علی حسب اللہ نے اس کی تصریح کی ہے[4]۔

البتہ زرکشی نے استصحاب الحکم العقلی سے وہ استصحاب مراد لیا ہے جو صرف معتزلہ کے بیان معتبر ہے اور اہل سنت میں سے کوئی اس کا قائل نہیں تاہم یہ استصحاب حکم العقل ہی ہے۔

۲۔ استصحاب حکم الشرع بعض حضرات نے اسے استصحاب دلیل الشرع او العقل شرعاً وعقلاً وجوداً کھا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ دلیل العقل۔ استصحاب حکم العقل کے تحت آتا ہے اور جب وہ ایک مستقل قسم ہے تو دلیل العقل کو یہاں سے نکال کر اسے صرف دلیل الشرع رہنا چاہیے

---

[1] فلسفۃ التشریع ص ۱۳۴۔
[2] اصول التشریع الاسلامی ص ۱۶۹۔
[3] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۲۴۔
[4] اصول التشریع الاسلامی ص ۱۶۸

جیسا کہ ابن السبکی، حضری اور علی حسب اللہ نے کیا ہے۔ کیونکہ جو لوگ دلیل الشرع کے ساتھ ساتھ دلیل العقل بھی لکھتے ہیں، وہ مثالیں تو بہ قرب قرب وہی دیتے ہیں جو صرف دلیل الشرع لکھنے والے دیتے ہیں۔ مثالوں کی تفصیل کے لئے ایلاج، جب، اصول فقہ حضری، اصول فقہ ابوزہرہ، اور اصول التشریع علی حسب اللہ کو حوالہ جات سابقہ (نقشہ) پر دیکھا جا سکتا ہے۔

استصحاب الدلیل، استصحاب العموم اور استصحاب النص، دراصل ایک ہی چیز کی مختلف تعبیرات ہیں کیونکہ استصحاب الدلیل صرف زرکشی نے لکھا ہے اور وہ لکھتے ہیں "الرابعۃ استصحاب الدلیل مع احتمال المعارض اما تخصیصا ان کان الدلیل ظاهرا أو نسخا ان کان الدلیل نصا۔ معلوم ہوا کہ استصحاب الدلیل وہی ہے جس کی تعبیر استصحاب العموم اور استصحاب النص سے کی جاتی ہے۔

اور استصحاب الدلیل کے بارے میں زرکشی لکھتے ہیں "وقد اختلف فی تسمیۃ هذا النوع بالاستصحاب فأثبته جمهور الأصوليين ومنعه المحققون منهم إمام الحرمين في البرهان والكيا في تعليقه وابن السمعاني في القواطع لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب"[1] اس سے معلوم ہوا کہ استصحاب الدلیل یا استصحاب العموم والنص، استصحاب کی قسم ہی نہیں، اسی لئے بہت سے حضرات نے انھیں مستقل قسم یا اقسام کے طور پر ذکر ہی نہیں کیا۔

اور اگر انھیں استصحاب کہا بھی جائے تب بھی ان کے استصحاب حکم الشرع کے تحت آنے میں کیا مانع ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

استصحاب کی حجیت

استصحاب کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں حسب ذیل چھ اقوال ملتے ہیں۔

۱ - مطلقاً حجت ہے یعنی اثبات کے لئے بھی اور دفع کے لئے بھی[۱]۔ حنابلہ، مالکیہ، اکثر شافعیہ اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے[۲]۔ احناف میں سے سمرقندی گروہ کا بھی جن میں ابو منصور ماتریدی بھی شامل ہیں یہی خیال ہے[۳]۔

۲ - مطلقاً حجت نہیں یعنی نہ اثبات کے لئے اور نہ دفع کے لئے۔ اکثر احناف اور متکلمین اور بعض شوافع بھی کہتے ہیں[۴]۔

۳ - دفع کے لئے حجت ہے، اثبات کے لئے حجت نہیں۔ ابوزید شمس الائمہ، فخر الاسلام، صدر الاسلام اور ان کے متبعین یہی کہتے ہیں[۵]۔ اور متاخرین احناف کی اکثریت اسی کی قائل ہے[۶]۔

۴ - صرف مجتہد کے لئے حجت ہے، فیما بینہ وبین اللہ، لیکن مناظرہ کے وقت مخالف کے لئے حجت نہیں[۷]۔

۵ - اس سے صرف ترجیح کا کام لیا جا سکتا ہے۔ استاذ ابو اسحاق شیرازی نے اس قول کو امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ امام شافعیؒ سے صحیح طور پر یہی منقول ہے، نہ یہ کہ اس سے احتجاج ہو سکتا ہے[۸]۔

۶ - اگر استصحاب کرنے والا اس سے صرف مدعی کے دعوی کی نفی کا کام لے تو اس کے لئے یہ حجت ہے، لیکن اگر وہ اس سے یہ کام لینا چاہے کہ مدعی جو کچھ ثابت کر رہا ہے، استصحاب کے ذریعے، وہ اس کے اثبات کی نفی کر دے تو اس کام کے لئے یہ حجت نہیں۔ استاذ ابو منصور بغدادی نے یہ قول اجنی اصحاب شافعی سے نقل کیا ہے[۹]۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شوافع کی اکثریت استصحاب کو مطلقاً حجت مانتی ہے اور

۱؎ التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۹۰

۲؎ التقریر والتحبیر سابقہ

۳؎ ایضاً

۴؎ ایضاً

۵؎ ایضاً

۶؎ ارشاد ص ۲۳۷۔

۷؎ ایضاً

۸؎ ارشاد ص ۲۳۷

۹؎ ارشاد ص ۲۳۸

احناف کی اکثریت صرف دفع کے لئے حجت مانتی ہے، یعنی احناف کے نزدیک استصحاب مدعی کے دعوی کے دفع کے لئے تو حجت ہے لیکن کسی جدید حق کے اثبات کے لئے حجت نہیں اور شوافع کے نزدیک دفع و اثبات دونوں کے لئے حجت ہے[۱]۔

استصحاب کی مثال میں عام طور پر مسئلہ مفقود کو پیش کیا جاتا ہے کہ مفقود اپنی گمشدگی کے وقت، اپنے اموال کے سلسلہ میں زندہ شمار کیا جائے گا، یہاں تک کہ یا تو اس کی موت کا ثبوت مل جائے یا قاضی اس کی موت کا حکم کر دے۔ لیکن اس مدت میں اسے جدید حقوق نہ ملیں گے، یعنی اس مدت میں اگر کسی ایسے شخص کا انتقال ہو جائے جس کے مال سے مفقود کو حق وراثت پہنچتا ہو تو مفقود کا حصہ موقوف رہے گا۔ اگر اس کا ثبوت مل گیا کہ مورث کے انتقال کے وقت وہ زندہ تھا تو اسے اس کے مال میں سے حصہ ملے گا۔ اور اگر اس کی زندگی کا ثبوت نہ ملا اور قاضی نے اس کی موت کا فیصلہ کیا تو مورث کا ترکہ مفقود کو نہ ملے گا بلکہ اس کے سوا باقی ورثہ پر اس طرح تقسیم ہوگا گویا مورث کے انتقال کے وقت مفقود زندہ نہ تھا لیکن خود مفقود کا مال اس وقت تک اس کی ملکیت تسلیم کیا جائے گا جبتک قاضی اس کی موت کا حکم نہ کر دے اور قاضی کے حکم کے بعد اس کا مال اس کے ورثہ پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

۱؎ اس موقع پر اس کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ احناف و شوافع کا یہ اختلاف استصحاب کی کس قسم کے بارے میں ہے۔ استصحاب الاجماع احناف کے نزدیک تو کیا حجت ہوگا، خود شوافع کے نزدیک بھی اس کی حجیت کا بقول ابن السبکی، یہ حال ہے کہ "هذا ليس محجة عند كافة المحققين (ابہاج ج ۳ ص ۱۱) اور امام غزالی کا بھی یہی مذہب ہے" هو غير صحيح" (مستصفی ج ۱ ص ۲۲۳) ——— کہ استصحاب الحال حجت ہی نہیں خود شوافع کے یہاں۔ رہا یہ مسئلہ کہ بقول ابن السبکی صرف ایک مسئلہ میں شوافع میں کے قائل ہیں (ابہاج ج ۳ ص ۱۱) اس نے "احناف و شوافع کا اختلاف" (ان دو کے سوا، استصحاب کی باقی قسموں کے بارے میں ہے۔ اگرچہ علامہ ابن القیم اور استاذ ابو زہرہ کہتے ہیں کہ احناف صرف استصحاب الوصف میں ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اختلاف ان تمام یا قیاسہ قسموں کے بارے میں ہے۔ اسی لئے علامہ آمدی (ج ۴ ص ۳۳) صاحب توضیح (ج ۲ ص ۱) اور علامہ تفتازانی (حاشیہ مختصر ج ۲ ص ۲۸۴، ۲۸۵) نے اس اختلاف کو مطلق استصحاب کے بارے میں نقل کیا ہے اور ابن السبکی (ج ۳ ص ۳۳۸، ۳۳۹) نے تصریح کی ہے کہ استصحاب عدم اصل، استصحاب عموم وخص اور استصحاب دلیل شرع علی تبوتہ تینوں میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

علامہ تفتازانی نے اسی مفہوم کو اس مختصر عبارت میں ادا کیا ہے کہ "حیاۃ المفقود بالاستصحاب تصلح حجۃ لبقاء ملکہ لا لاثبات الملک لہ فی مال مورثہ"[1]

یا خاف کا مسلک ہے[2] لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک مفقود وارث بھی ہوگا[3]

استصحاب کے بارے میں شاہ صاحبؒ کی رائے

شاہ صاحب کے کلام میں اتنی بات تو صراحت کے ساتھ مل جاتی ہے کہ استصحاب ان کے نزدیک حجت ہے چنانچہ شرح تراجم میں "باب الامر بالقضاء اذا نفر" کے ضمن میں لکھتے ہیں۔

---

[1] حاشیہ تفتازانی علی العضد ج ۲ ص ۲۸۴۔
صرف دفع یا دفع واثبات دونوں کے لئے حجت ہونے کے فرق کو حسب ذیل مثال سے بھی سمجھا جا سکتا ہے جو نسبۃً زیادہ واضح ہے۔
امام حرمین نے اپنے اصول میں سے ایک اصل یہ بیان کی ہے "الأصل أن الظاهر يدفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق" اس کے ذیل میں علامہ سبکی لکھتے ہیں کہ اس اصل کے متعلق مسائل میں سے یہ ہے کہ اگر کسی مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور دوسرا شخص اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے تو ظاہری قبضہ مدعی کے استحقاق کو دفع کرے گا اور بینہ کے بغیر مدعی کے حق میں فیصلہ نہ کیا جائیگا۔ لیکن اگر اس کے پڑوس میں کوئی مکان فروخت ہوا اور اس نے اس مکان کو شفعہ کے طور پر لینا چاہا اور مدعی علیہ نے کہا کہ جو مکان اس کے قبضہ میں ہے وہ اس کی ملکیت ہی نہیں، تو صرف ظاہری قبضہ کی وجہ سے وہ شفعہ کا مستحق نہ ہوگا جبتک کہ ثابت نہ کردے کہ یہ مکان اسی کی ملکیت ہے (اصول کرخی ص ۳۶۷) یا خاف کا مسلک ہے۔ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے بینہ کی ضرورت نہیں کیونکہ ظاہری قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل ہے اور استصحاب ان کے نزدیک اثبات کے لئے بھی حجت ہے۔ (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۹)۔

[2] امام مالک کا مسلک بھی یہی ہے (المدونہ، مالک ص ۲۳۳ بحوالہ المدونہ ج ۶ ص ۱۳۵)۔

[3] التوضیح ج ۲ ص ۱۰۱، اصول التشریع الاسلامی حاشیہ ص ۱۰۷۔
لیکن شیخ الاسلام عبدالرحمن شربینی لکھتے ہیں کہ شوافع کے بارے میں یہ بات کلی طور پر صحیح نہیں کیونکہ ان جمہور نے امام غزالی سے نقل کیا ہے کہ اگر قرائن قضی نے مورث کی موت کے بعد مفقود کی موت کا حکم کیا تو وہ وارث ہوگا۔ اس لئے یہ مسئلہ محل نزاع نہیں (تقریر علی حاشیہ جمع و بنانی ج ۲ ص ۳۴۸)۔
اگر الفرض شیخ الاسلام کی یہ بات اس مسئلہ میں صحیح بھی ہو تب بھی اصل مسئلہ کی اہمیت اپنی جگہ برقرار ہے کہ احناف کے نزدیک استصحاب صرف دفع کے لئے حجت ہے اور شوافع کے نزدیک اثبات کے لئے بھی۔

"أهل إلى أهله" كانوا لا يجوزون العمرة في أشهر الحج خلافا لمن كان من النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بين أظهرهم جواز الاعتمار في أشهر الحج ثم بعد ذلك ظهر لهم أن الله عليه وسلم جوز العمرة في أشهر الحج وفي دليل على خذا الاستصحاب في بعض المواضع"[1]

اس اقتباس کی خط کشیدہ عبارت اس امر کی دلیل ہے کہ شاہ صاحب استصحاب کو حجت مانتے ہیں اور اسی لئے بعض مواقع میں اخذ الاستصحاب کے قائل ہیں۔

لیکن اس کی صراحت، شاہ صاحب کی تصنیفات میں کہیں نظر سے نہیں گذری کہ استصحاب صرف دفع کے لئے حجت ہے یا اثبات کے لئے بھی۔

البتہ وہ مواقع ایسے ملتے ہیں جہاں انھوں نے استصحاب سے کام لیا ہے، اور ان مواقع پر غور کرلینے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچنا دشوار نہیں رہتا کہ اس مسئلہ میں ان کی رائے کیا ہے۔

ان دو مواقع میں سے ایک موقع وہ ہے جہاں شاہ صاحب نے حضرت علیؓ کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ کے اتصال اور عدم اتصال پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ شاہ صاحب اتصال کے قائل نہیں لیکن جو لوگ اتصال کے قائل ہیں ان کے اعتراض کی تقریر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"واعلم صاحب شرح موطا کہ گوید کہ شیخ جمال الدین سیوطی ترجیح اتصال حسن از حیثیت فرقہ و تلقین می نماید و می گوید کہ ثبت مقدم است برنافی و ہمچو دوسال از خلافت حضرت فاروق بازمانده و در کہ متولد شده در مدینہ منورہ پس خانم است از شنودنمی یافت"[2]

اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے ساتھ حضرت حسنؒ کے اتصال کی روایات مختلف ہیں بعض اتصال کی مثبت ہیں، بعض نافی۔ شیخ سیوطی اتصال کی روایات کو ترجیح دیتے ہیں اور ایک دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جب دو دلیلوں میں تعارض ہو، ایک مثبت ہو دوسری نافی، تو علم اصول کا مسئلہ یہ ہے کہ مثبت دلیل، نافی پر مقدم ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ روایات جن سے معاصرت اور اتصال ثابت ہوتا ہے ان پر مقدم ہوں گی جن سے اتصال کی نفی ہوتی ہے۔

شاہ صاحب اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"قول ثبت مقدم است برنافی مرجم آرے ثبت مقدم است برنافی لیکن کے کہ متمسک

---

[1] ص ۴۳ [2] قرہ ص ۳۰۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بالاستصحاب نظاہر حال باشد و حکم نافی است۔ ہر چند ثبت بود و ہر کہ زیادہ علم اثبات کند ثبت است ہر چند نافی بود۔ ہکذا ثبت فی الاصول۔ پس کسے کہ بمعاصرۃ اثبات اتصال می کند و حکم نافی است و کسے کہ باوجود معاصرت نفی اتصال می نماید باوے زیادہ علمے است و در حکم ثبت است۔" [1]

جواب کا حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اس اصول کو تو تسلیم کیا کہ ثبت دلیل نافی پر مقدم ہوتی ہے، لیکن اس اصول سے زیر بحث مسئلہ پر استدلال کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ فرماتے ہیں کہ جو لوگ معاصرت کی وجہ سے اتصال کے قائل ہیں وہ متمسک بالاستصحاب و ظاہر حال ہیں اور وہ نافی کے حکم میں ہیں۔ اور جو لوگ معاصرت کے باوجود اتصال کی نفی کرتے ہیں چونکہ وہ استصحاب حال کے خلاف ایک زیادہ بات کے مدعی ہیں، لہٰذا وہ ثبت کے حکم میں ہوں گے۔ پس اسی اصول کی بنا پر کہ ثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے، وہ روایات مقدم ہوں گی جن سے اتصال کی نفی ہوتی ہے کیونکہ وہی روایات مثبت کے حکم میں ہیں۔

اس موقع پر اس سے بحث نہیں کہ شیخ جلال الدین سیوطیؒ اور شاہ ولی اللہؒ میں سے کس کی دلیل زیادہ قوی اور کس کی بات زیادہ صحیح ہے، اور حضرت علیؓ کے ساتھ حضرت حسنؓ کا اتصال ثابت ہے یا نہیں۔ [2] اصل بحث اس سے ہے کہ شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر استصحاب سے کام لے کر ظاہر ثبت کو نافی اور بظاہر نافی کو مثبت قرار دیا ہے۔ پس یہ استصحاب دفع کے لئے ہے یا اثبات کے لئے۔ اسی تعیین کے لئے اصل مسئلہ کو اتنی تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے۔

مسئلہ کی پوری صورت حال کو سامنے رکھنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں اتصال کا دعویٰ استصحاب سے کیا گیا ہے، اس دعویٰ کا رفع استصحاب سے نہیں کیا گیا۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ استصحاب سے جو دلیل قائم کی گئی تھی شاہ صاحب نے اسے رد نہیں کیا، بلکہ اسے تسلیم کرتے ہوئے ایک دوسرا جواب دیا ہے۔

اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب اس کے خلاف نہیں کہ استصحاب سے اثبات کا کام بھی لیا جا سکتا ہے، وہ نہ دوسرے طرز پر جواب دینے کے بجائے سیدھا سا جواب یہ بھی دے سکتے تھے

[1] قرہ ص ۳۰۵۔ [2] اس سلسلہ میں طاحظہ فرمائیے "رسالہ فواتح الکھن" جو راقم الحروف کی تحقیق اور مبسوط حاشیہ کے ساتھ ہمدرد کیڈمی کراچی سے شائع ہوا ہے۔

کہ استصحاب اثبات کے لئے حجت ہی نہیں کہ اس سے اتصال کا اثبات کیا جا سکے، اور اس طرح ثبت اور نافی میں تعارض ہی نہ ہوتا اگر کسی ایک کے دوسرے پر تقدم کا سوال اٹھتا۔

دوسرا مسئلہ جہاں شاہ صاحب نے استصحاب سے کام لیا ہے وہ تیمم کا مسئلہ ہے۔ قرآن کریم کی آیت ہے "وان کنتم مرضیٰ أو علیٰ سفر أو جاء أحد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا" [1] الآیہ

شاہ صاحب اس آیت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"چہ گفتہ اند کہ از "فلم تجدوا" سبق طلب مفہوم می گردد پس، ابہائے ہر نتیجہ لازم باشد وقیہ نظر زیرا کہ فلم تجدوا بر سبق غالب رائے بعدم وجدان دلالت می کند خواہ بطلب باشد، خواہ باخبار صدق، خواہ بنوعے از اجتہاد۔ و لازم اذا استصحاب بحال غالب رائے عدم وجدان است۔"

اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک فلم تجدوا سے سبق طلب مفہوم ہوتا ہے لیکن شاہ صاحب کے نزدیک اس سے سبق طلب ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف سبق غالب رائے بعدم وجدان ثابت ہوتا ہے۔ اور اس دعویٰ کی دلیل شاہ صاحب یہ پیش کرتے ہیں کہ استصحاب سے یہی لازم آتا ہے۔

عدم وجدان کا مفہوم "غالب رائے" نہ تجدوا سے نکلتا ہے، بلکہ استصحاب سے ہاں ایک مرتبہ "غالب رائے" قائم ہو جائے تو استصحاب سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر تیمم کے لئے طلب ما، ضروری نہیں۔

اس موقع پر شاہ صاحبؒ استصحاب کو شرعی مسئلہ (عدم صرف طلب ما) کے اثبات کیلئے استعمال کیا ہے۔

مذکورہ دونوں مواقع کو سامنے رکھنے سے اس نتیجہ پر پہنچنا دشوار نہیں رہتا کہ استصحاب شاہ صاحب کے نزدیک شواقع کی طرح، اثبات کے لئے بھی حجت ہے۔ واللہ اعلم

کشف والہام

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا الہام نبوت کی ایک قسم ہے اور اسی لئے وہ آپ اور آپ کی امت سب کے لئے حجت قطعیہ ہے [2] لیکن غیر نبی کا الہام حجت ہے یا نہیں، اس میں تین قول ہیں [3]

۱۔ احکام میں حجت ہے۔ یہ بعض صوفیہ اور حنفیہ کا قول ہے۔ [4]

۲۔ صرف صاحب الہام کے لئے حجت ہے، دوسروں کے لئے حجت نہیں، یعنی خود صاحب الہام

[1] نساء (۴) ۴۳، مائدہ (۵) ۶۔ [2] تقریر ص ۵۲۵
[3] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۹۵، ۲۹۶۔ [4] کشف منار ج ۲ ص ۳۱۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کے لئے اس پر عمل واجب ہے، لیکن اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوسروں کو بھی اس کی دعوت دے۔ امام سہروردی، امام رازی، ابن الصباغ[1] اور عام علماء کا مسلک یہی ہے۔[2]

۳ - صاحب الہام کے لئے حجت ہے اور دوسروں کے لئے۔ ابن ہمام[3] اور ابن السبکی[4] یہی کہتے ہیں۔ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اس پر عمل جائز نہیں۔[5]

شاہ صاحب انبیاء علیہم السلام کے کشف کو تو قطعی مانتے ہیں لیکن دوسروں کی حد تک وہ صرف اسفد تسلیم کرتے ہیں کہ انھیں بشارت اور فراست کے قبیل کا کشف ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"کشف کہ دلیل قطعی تواند بود مخصوص بانبیاست، و کشف بشارت و فراست عام۔"[6]

شاہ صاحب چونکہ صوفی مشرب ہیں اس لئے خود ان کی زندگی میں بھی کشف بکثرت دخیل ہے ان کی عام تصنیفات اور خصوصاً فیوض الحرمین اور تفہیمات سے ثابت ہوتا ہے کہ کشف و الہام کی روشنی میں وہ اپنا لائحہ عمل متعین کرتے ہیں اور اسی کی روشنی میں وہ اپنی زندگی اور اپنے افکار کے رخ موڑتے ہیں۔ تاہم صوفیاء کے کشف اور ان کے واقعات و مقامات کو شاہ صاحب شرعی حجت تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ ایک موقع پر صوفیہ کے قطب، غوث، خضر اور شیعوں کے پیدا کردہ مہدی کے وجود پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ایشاں ثبت عن کتاب وسنۃ اللھم الا الکشف ولیس من أدلۃ الشرع۔"[7]

اور ایک جگہ صوفیہ کے واقعات و مقامات کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"اجماع اہل شرع است بر آنکہ ہیچ حکم از احکام شرع بواقعات و مقامات ایشاں ثابت نمی شود۔"[8]

---

[1] ابن الصباغ کہتے ہیں کہ اس الہام کی علامت یہ ہوتی ہے کہ شرح صدر ہو جاتا ہے اور کوئی دوسرا خاطر اس کے معارض نہیں ہوتا۔ (ارشاد ص ۲۳۸) —— [2] ابن صلاح نے بھی اپنے فتاوی میں یہی کہا ہے (ارشاد ص ۲۳۸) —— [3] تحریر ص ۵۲۵ —— [4] جمع ج ۲ ص ۳۵۹۔ ابن السبکی کہتے ہیں کہ چونکہ غیر نبی معصوم نہیں ہوتا اس لئے اس کا الہام قابل اعتماد نہیں۔ لیکن بحر العلوم ابن ہمام کی رائے کے سخت خلاف ہیں۔ وہ تو الہام کے بارے میں یہاں تک فرماتے ہیں کہ ھذا النحو من العلم اعلی مما یحصل بالأدلۃ الغیر القاطعۃ (فواتح ج ۲ ص ۳۴۲) ومن شاء التفصیل فلیرجع الیہ۔

[5] کشف شارح ج ۲ ص ۳۱۵۔ علامہ بنی لکھتے ہیں نحن لا ننکر ھذہ الکرامۃ وانما ننکر اثبات الشرع بہ (الھناص ۳۲۶) —— [6] ازالہ ج ۱ ص ۳۶۲۔

باب (۷)

اجتہاد

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اجتہاد

اجتہاد کی حقیقت

لفظ اجتہاد جہد سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں طاقت اور مشقت۔ لغوی اعتبار سے اجتہاد کے معنی ہیں کسی ایسے کام کی تحقیق میں سعی بلیغ کرنا جو مشقت اور کلفت کو مستلزم ہو۔[1]

اصولیین کی اصطلاح کے مطابق اجتہاد کی تعریف یہ ہے:-

"استفراغ الفقیہ الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعی"۔[2]

شاہ صاحب نے اصطلاحی اجتہاد کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے:-

"حقیقۃ الاجتہاد علی مایفہم من کلام العلماء استفراغ الجہد فی ادراک الأحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن أدلتہا التفصیلیۃ الراجعۃ کلیاتہا الی اربعۃ أقسام الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس"۔[3]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۳۹۔

[2] مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۲۸۹، تحریر ج ۴ ص ۱۱۷، کشف نزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۴۔

اس تعریف میں استفراغ الوسع کی قید اس لئے ہے کہ اگر سعی تمام نہ کی تو وہ اجتہاد معتبر نہ ہوگا (التقریر ج ۳ ص ۱۹۰)۔ فقیہ کی قید اس لئے ہے کہ اگر غیر فقیہ مثلاً کوئی نحوی یا متکلم اس طرح کی کوشش کرے تو اسے اصطلاحی اجتہاد نہ کہہ سکیں گے۔ (کشف نزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۴، التقریر ج ۳ ص ۱۹۱)۔

تحصیل ظن کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے تحصیل علم کی کوشش کی، مثلاً کسی حادثہ کے موقع پر کسی نص کی جستجو کی اور نص اسے مل گیا تو اجتہاد نہ کہلائے گا۔ (التقریر ج ۳ ص ۱۹۱، کشف نزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۴) قاضی عضد لکھتے ہیں کہ تحصیل ظن کی قید اس لئے ہے کہ قطعیات میں اجتہاد نہیں ہوتا (شرح عضد ج ۲ ص ۲۸۹)۔

حکم شرعی کی قید اس لئے ہے کہ عقلی حسی اور عرفی، وغیرہ حکم کی جستجو کو اجتہاد نہیں کہتے (التقریر، کشف نزدوی حوالہ جات سابقہ)۔

[3] عقد ص ۹۔ اور تفصیلی ان تفصیلی دلائل کو کہتے ہیں جن میں سے ہر دلیل ایک معین حکم کو بتاتی ہے مثلاً (اقیموا الصلوۃ) یا (لاتقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق) اور دلہ اجمالیہ ان کلی قواعد کو کہتے ہیں جن سے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً "الضرر یزال"[1] یا "الأصل فی الأشیاء الإباحۃ" وغیرہ (اصول التشریع اسلامی ص ۳۰۳)۔

شاہ صاحب نے اس تعریف میں فقیہ کی قید نہیں لگائی۔ لیکن اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لئے کہ وہ تمام لوگ جو اس قید کا ذکر نہیں کرتے، اس قید کو مقدر مانتے ہیں، کیونکہ سب کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ کسی دوسرے فن کے آدمی کی اپنے فن میں سعی تمام کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔

البتہ اس تعریف میں جس قید کے نہ ہونے سے نظریاتی اختلاف واقع ہوا ہے وہ تحصیل ظن کی قید ہے۔ شاہ صاحب نے مطلقاً ادراک کہا ہے جو تحصیل ظن اور تحصیل علم دونوں کو شامل ہے۔

اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی ان لوگوں کے ہم خیال ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ادراک میں ظن کی قید نہیں بلکہ اگر یہ ادراک بطریق علم قطع ہو تب بھی یہ اجتہادی کہلائے گا۔[1]

لیکن حقیقت حال اس سے مختلف ہے۔ کیونکہ ایک موقع پر اجتہاد کے اصل معنی بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

"واصل معنی اجتہاد آنست کہ جملہ عظیم از احکام فقہ را استنباط کردہ و تفصیل از کتاب وسنت وقیاس وغیرہا بدلیل واستحسان باشد وظن قوی بہماں دلیل حاصل کردہ"۔[2]

گویا اجتہاد کے بعد جو جزئی مجتہد کو حاصل ہوتی ہے وہ دلیل سے اس حکم کے ثبوت کا ظن ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب اجتہاد کی تعریف میں تحصیل ظن کی قید کا اعتبار کرتے ہیں اگرچہ فقیہ کی قید کی طرح تحصیل ظن کی قید کا بھی انھوں نے ذکر نہیں کیا۔

اجتہاد کی تعریف سے شاہ صاحب کے اخذ کردہ نتائج

شاہ صاحب نے اپنی پہلی تعریف پر حسب ذیل تفریعات کی ہیں۔

۱۔ اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ صرف کسی ایسے مسئلہ کے ادراک کے لئے کوشش کی جائے جس پر علماء سلف میں سے کسی نے گفتگو کی ہو، بلکہ اگر کوئی شخص کسی ایسے حکم کے ادراک میں سعی تمام صرف کرتا ہے جس میں علمائے سلف گفتگو کر چکے ہوں۔ تو خواہ اس کا یہ ادراک علمائے سلف کے موافق ہو یا مخالف، اجتہاد ہی کہلائے گا۔[3]

---

[1] سلسلہ تفصیل حاشیہ صفحہ گذشتہ میں گذر چکی ہے۔

[2] ازالہ ج ۱ ص ۴

[3] عقد ص ۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ - اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جن مسائل میں کوشش کی جارہی ہے، ان مسائل کی صورت اور ان کے تفصیلی دلائل پہلے کسی نے بیان نہ کئے ہوں خود اپنے دماغ سے بغیر کسی اعانت کے دلائل سے ان کا حکم معلوم کیا جائے۔ بلکہ اس کوشش میں اگر علمائے سلف میں سے کسی کی اعانت بھی حاصل ہوجاتی ہے تب بھی یہ اجتہاد ہی کہلائے گا۔[1]

یہ بات شاہ صاحب نے مقدمہ مصفیٰ میں بھی لکھی ہے۔[2]

اجتہاد کے سلسلہ میں دو فاسد گمانوں کی تردید

سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے اس موقع پر شاہ صاحب نے، دو حسب ذیل فاسد گمانوں کی تردید بھی کی ہے۔

۱ - اگر کوئی شخص ہر حکم کی دلیل بھی جانتا ہے، اس دلیل سے اس کا قلب مطمئن بھی ہے، اور وہ جو کچھ کہہ رہا ہے علی وجہ البصیرۃ کہہ رہا ہے، لیکن اکثر مسائل میں وہ اپنے شیخ کی موافقت کرتا ہے تو سمجھا جاتا ہے کہ ایسا شخص مجتہد نہیں، شاہ صاحب کے نزدیک یہ گمان فاسد ہے۔[3]

۲ - اسی طرح پہلے گمان پر اعتماد کرتے ہوئے، عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس زمانہ میں مجتہد کا وجود نہیں شاہ صاحب اسے بھی گمان فاسد اور بناء فاسد علی الفاسد قرار دیتے ہیں۔[4]

شاہ صاحب کو اس تفریع و تردید کی ضرورت کیوں پیش آئی اس کے بارے میں صحیح صورت حال تو آئندہ معلوم ہوگی جہاں اس پر گفتگو کی جائے گی کہ مجتہدین کے اقسام کیا ہیں اور یہ کہ کیا کوئی زمانہ مجتہد کے وجود سے خالی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ لیکن اجمالی طور پر یہاں اتنا اشارہ ضروری ہے کہ شاہ صاحب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اجتہاد کی جس تعریف سے یہ سمجھا جائے کہ یہ تعریف صرف مجتہد مطلق مستقل کے اجتہاد پر صادق آتی ہے، بلکہ یہ تعریف اس اجتہاد پر بھی صادق آتی ہے جو اس سے کم درجہ کے مجتہدین کا اجتہاد ہوتا ہے۔ اور ان مجتہدین مطلق مستقل سے کم درجہ کے مجتہدین کا وجود بقول شاہ صاحب ہر زمانہ میں ضروری ہے۔

---

[1] عقد ص ۶ - علامہ تفتازانی لکھتے ہیں "حصول الامارۃ بطریق الاخذ والتعلم عن المجتہد لاینافی الاجتہاد" (حاشیہ علی شرح عقد ج ۲ ص ۲۹۱)

[2] ص ۱۱ [3] عقد ص ۶ [4] ایضاً

مجتہدین کی اقسام

مجتہدین کی کتنی قسمیں ہیں اور ان کے نام کیا ہیں، اس سلسلہ میں حنفی اور شافعی علماء میں ایک گونہ اختلاف ہے۔ ابن الکمال (وفات ۹۴۰ھ) نے اپنے ایک مختصر رسالہ "طبقات الفقہاء" میں فقہاء کو حسب ذیل سات طبقات پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) مجتہد فی الشرع۔ (۲) مجتہدین فی المذہب۔ (۳) مجتہدین فی المسائل۔
(۴) مقلدین میں سے اصحاب تخریج۔ (۵) مقلدین میں سے اصحاب ترجیح۔
(۶) مقلدین میں سے وہ لوگ جو اقوی، قوی اور ضعیف، اور ظاہر الروایت اور روایات نادرہ میں تمیز کر سکیں۔ (۷) مقلدین میں سے وہ لوگ جو مذکورہ امور میں سے کسی چیز پر قادر نہیں۔[1]

احناف میں عام طور پر یہی تقسیم مشہور ہے، چنانچہ ابن عابدین نے "عقود رسم المفتی"[2] اور رد المحتار[3] میں اور طاش کبری زادہ نے طبقات الفقہاء[4] میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

ابن الکمال نے ان سات طبقات میں سے پہلے تین طبقات کو مجتہدین میں سے شمار کیا ہے باقی چار کو مقلدین میں سے۔

رافعی اور نووی وغیرہ نے مجتہدین کی حسب ذیل اقسام لکھی ہیں۔[5]

---

[1] طبقات الفقہاء، منقول در حسن التقاضی از ہامش الکوثری، حاشیہ ص ۲۵۔
[2] ص ۱۱-۱۲۔ [3] ج ۱ ص ۵۵۔ [4] ص ۷-۱۰۔

[5] اس موقع پر دو باتوں پر غور کرلینا مناسب ہوگا۔ ایک یہ کہ کیا مجتہدین کی ترتیب میں احناف و شوافع کے درمیان کوئی حقیقی فرق ہے۔ دوسرے یہ کہ مجتہدین صرف تین قسم کے ہوتے ہیں جیسا کہ ابن الہمام نے کہا یا چار قسم کے جیسا کہ شوافع اور ان کی اتباع میں شاہ صاحب کہتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ مجتہدین کی ترتیب کی حد تک دونوں ترتیبوں میں اصول اور اصطلاحات کے فرق کے سوا کوئی فرق ہی نہیں کہ ایک کے اچھے ہونے اور دوسری کے اچھے ہونے کا سوال پیدا ہو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کام کے اعتبار سے مجتہدین کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی جاتی ہے۔

(۱) جو اپنے اصول کرے، اور تمام ابواب شرع میں مجتہد ہو۔ (عقد ص ۱۰، الانصاف ص ۲۱)۔

(۲) جو اصول میں اپنے امام کا مقلد ہو، تمام فروع شرع میں مجتہد ہو۔ (الانصاف ص ۲۱، ایضاً ص ۲۲، اور اصول الفقہ ص ۲۸۲)

(۳) جو اصول و نصوص میں اپنے امام کا مقلد ہو، اور جس مسئلہ میں امام کا نص نہ ہو اس میں امام کے نصوص سے اسی کے اصول کے مطابق تخریج کرے۔ (عقد ص ۱۱)۔ (باقی حاشیہ پر فوٹ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(۱) مجتہد مستقل۔ (۲) مجتہد مطلق منتسب۔ (۳) مجتہد فی المذہب۔ (۴) مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔ [1]

شوافع میں عام طور سے اسی تقسیم کو شہرت حاصل ہے۔ [2]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کلام کے اعتبار سے مجتہدین کی ان تین قسموں پر احناف و شوافع دونوں کا اتفاق ہے۔ البتہ بعض شوافع اور ان کی پیروی میں شاہ صاحب بھی مجتہد کی ایک چوتھی قسم بھی بیان کرتے ہیں۔ یعنی

(۴) جو اپنے امام کے مذہب میں تبحر پر، متعارض روایات میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی اور اصول، نصوص اور جمہور اصحاب کی مستند کتابوں میں اپنے مذہب کا پابند ہو۔ (عقد ص ۱۱، ۳۴)۔

پہلی قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الشرع کہا جاتا ہے جو خود ان کی اصطلاح کے مطابق مجتہد مطلق مستقل۔

دوسری قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب کہا جاتا ہے جو خود ان کی اصطلاح کے مطابق مجتہد مطلق منتسب۔

تیسری قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المسائل یا صاحب تخریج (من المجتہدین) کہا جاتا ہے۔

اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب۔

اور چوتھی قسم کو، قطع نظر اس کے کہ وہ مجتہد ہے یا مقلد، احناف کی اصطلاح کے مطابق صاحب ترجیح کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔

معلوم ہوا کہ احناف اور شوافع کی ترتیب میں فرق تو آتا ہے لیکن فرق یہ نہیں بلکہ صرف اصطلاحات کا فرق ہے۔

اور چالیسویں دوسری بات کا تعلق ہے یعنی یہ کہ مجتہدین تین قسم کے ہوتے ہیں، چوتھی قسم کا سلسلہ میں بھی صرف وہ معلوم ہوتا ہے جو ان اکمل یا ان جیسے کہا ہے کہ مجتہدین کی صرف تین قسمیں ہیں۔

باقی اس مجتہد فی الفتیا یا صاحب ترجیح اور مجتہد فی تخریج کی جو اہلیت اس نے متعارض روایات میں ترجیح جو اس کا اصل کام ہے کسی حکم شرعی کا ادراک و استنباط نہیں جیسے اصطلاحی مجتہد کرتا ہے۔

استاد ابوسہل بھی صاحب ترجیح کو مجتہد ماننے میں تامل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر اسے مجتہد کہا جا سکتا ہے تو صرف اس اعتبار سے کہ اسے ترجیح میں اجتہاد حاصل ہوتا ہے (اصول فقہ ص ۳۸۴)۔

لیکن ظاہر ہے کہ ترجیح میں اجتہاد کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔

شاہ صاحب نے جہاں مجتہدین کی اقسام ثلاثی میں وہاں تو مجتہد فی الفتیا کو مجتہد نہیں کہا ہے لیکن جہاں مجتہدین کے کاموں کو شاگردوں کے ذریعہ گنایا ہے وہاں صرف پہلے تین مجتہدین کا ذکر کیا ہے اس کا ذکر نہیں (دلائل ص ۴۷، ۴۶)

(اس سے سبب ہوتا ہے کہ خاید شاہ صاحب کے نزدیک بھی حقیقی مجتہد یہی تین واحد اعلم۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) [1] عقد ص ۱۰، ۱۱۔

[2] بعض شوافع مثلاً ابن السبکی نے جمع (ص ۳۸۵، ۳۸۶) میں اور نووی نے المجموع (ص ۴۸) میں مجتہدین کی صرف تین قسمیں بیان کی ہیں۔ مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔ یہ خاید اس لئے کہ مجتہد مطلق، مستقل اور منتسب دونوں کو شامل ہے۔

شاہ صاحب نے مجتہدین کی تقسیم میں احناف کے بجائے شوافع کا طریقہ اختیار کیا ہے چنانچہ نووی اور رافعی ہی کے حوالہ سے مجتہدین کی مذکورہ چار قسمیں لکھی ہیں [1]

شاہ صاحب کے ذریعہ مجتہدین کے کاموں کی تقسیم

شاہ صاحب نے دو شاگردوں کے ذریعہ مجتہدین کے اس فرق کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ آج جو شخص طبابت کرے وہ یا تو (زیادہ راست) اس طرح کرے گا جس طرح یونان و ہند کے اطباء نے کیا۔ اب اس شخص مجتہد مستقل کے مقام میں ہوگا یعنی سی طرح مجتہد مستقل جس طرح یونان و ہند کے پہلے اطباء تھے۔

پھر اگر اس طبیب نے ادویہ کے خواص، اعراض کی نوعیت اور شربہ اور معاجین کی ترکیب کی کیفیت اپنی محض سے اس طرح جان لی کہ اگرچہ اسے ان امور میں سابق اطباء کی تنبیہ سے تنبہ ہوا لیکن اس نے غیر تقلیدی کے ان چیزوں کی تعیین کے ساتھ جان لیا اور اسے اس پر قدرت ہوگئی کہ جیسا انھوں نے کیا تھا ویسا ہی کر سکے۔ اس کے علاوہ وہ خلقہ قریب کے ان خواص کو بھی جان لے جن پر اس سے قبل گفتگو نہ کی گئی تھی اور امراض کے اسباب، ان کی علامات اور ان کے علاج اس طرح بیان کرے کہ سابقین نے بیان نہ کئے ہوں اور بعض امور میں سابقین کی مخالفت کرے خواہ یہ مخالفت کم ہو یا زیادہ، تو اس کا درجہ مجتہد مطلق منتسب کا درجہ ہوگا۔

اور اگر وہ ان چیزوں کو یقین کامل کے بغیر سابقین سے بعینہ قبول کرے، اور اس زمانہ کے کثیر اطباء کی طرح اس کا طریقہ یہ ہو کہ وہ سابقین کے مقرر کردہ قواعد کے مطابق اشربہ اور معاجین تیار کرتا رہے تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح جو شخص اس زمانہ میں شعر کہے، وہ یا تو اشعار میں عرب کی اتباع کرے گا اور ان کے اوزان و قوافی اور ان کے قصائد کا اسلوب اختیار کرے گا یا وہ اشعار میں عجم کی اتباع کرے گا۔ عرب و عجم کے یہ شعراء مجتہد مستقل کی طرح ہیں۔

---

[1] عقد ص ۱۰، ۱۱۔ شاہ صاحب نے مجتہدین کے اقسام، ان کے کام اور ان کے شرائط کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا بیشتر حصہ بغوی، نووی، رافعی، غزالی، اور ابن السبکی کے حوالے سے لکھا ہے اور ان کے طویل طویل اقتباسات نقل کئے ہیں۔ گو بیشتر شاہ صاحب کو جس بات سے اتفاق تھا اسے اپنی لکھوں میں نقل کر دیا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پھر اگر شاعر غزل، تشبیب، مدح، ہجو، اور وعظ کی انواع میں اختراع بھی کرے اور استعارات اور بدائع وغیرہ کا استعمال بھی ایسے حیرت انگیز طریقے سے کرے کہ سابقین نے نہ کیا ہو بلکہ سابقین نے بعض صنائع سے متنبہ ہو کر وہ نظیر کو نظیر جمل، اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرے اور اسے اس پر قدرت ہو کہ کوئی ایسی بحر کی ایجاد کرے جس میں کسی نے اس سے پہلے اشعار نہ کہے ہوں، یا کوئی جدید اسلوب اختیار کرے مثلاً مثنوی اور باعی کا نظم اور ردیف یعنی اس کلمہ تام کی رعایت جو قافیہ کے بعد ہر شعر میں مکرر ہوتا ہے۔ وہ عربی اشعار میں یہ تمام باتیں کرنے لگے، تو وہ مجتہد مطلق منتسب کے درجہ میں ہوگا۔ اور اگر وہ مخترع نہ ہو صرف ان کے طریقہ کی پیروی کرتا ہو تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجہ میں ہوگا۔ [1]

مجتہد مطلق کے متفق علیہ شرائط

جو لوگ اجماع و قیاس کو حجت مانتے ہیں، ان کے نزدیک بالاتفاق مجتہد مطلق کے لئے حسب ذیل پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے

(۱) کتاب، (۲) سنت، (۳) اجماع، (۴) قیاس، (۵) عربیت۔

شاہ صاحب نے بھی بغوی کے حوالہ سے ان پانچ چیزوں کا علم مجتہد مطلق کے لئے ضروری قرار دیا ہے [2]۔ البتہ اجماع کے بجائے "علم اقاویل سلف" لکھا ہے۔

اجماع چونکہ "علم اقاویل سلف" کا ایک جزو ہے اس لئے اتنا تو معلوم ہو گیا کہ اجماع کی شرطیت سے شاہ صاحب کو بھی انکار نہیں۔ باقی تفصیلی گفتگو اجماع کی بحث میں کی جائے گی۔

البتہ اس میں تفصیل ہے کہ ان میں سے کس چیز کا کتنا علم ضروری ہے۔

کتاب

کتاب میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

۱۔ صرف آیات احکام کا علم، جن کی تعداد پانچ سو ہے [3]۔ لیکن ان آیات کا حفظ ضروری نہیں

---

[1] الانصاف ص ۷۴، ۷۵ [2] عقد ص ۸۱۷۔

[3] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔
بعض کے نزدیک پورے قرآن کا حفظ ضروری ہے، بعض کے نزدیک صرف آیات احکام کا حفظ ضروری ہے اور بعض کے نزدیک حفظ مطلقاً ضروری نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۱۳۵)۔ امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ حفظ قرآن ضروری ہے اور یہ سب سے اہل علم بھی یہی کہتے ہیں۔ (تیسیر ج ۲ ص ۱۸۱)۔

[4] الاحکام ج ۱ ص ۴۔ [5] عقد ص ۸۱۷۔

[6] الانصاف ص ۷۴، ۷۵۔

[7] ارشاد ص ۲۵۰۔
لیکن ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ تعداد ظاہر کے اعتبار سے ہے، یا اس اعتبار سے کہ احکام پر پانچ سو آیات کی دلالت (ذاتی اور اولی دلالت ہے، تضمنی یا التزامی نہیں (التقریر ج ۳ ص ۲۹۲) بصورت دیگر اس تعداد پر انحصار درست نہ ہوگا کیونکہ قصص و امثال تک سے احکام کا استخراج ہوتا ہے (ارشاد ص ۲۵۰)۔

صرف ان آیات کے مواقع کا علم ضروری ہے تاکہ بوقت ضرورت ان کی طرف رجوع کر سکے [1]

۲۔ کتاب کے اقسام کا علم [2] یعنی خاص عام، مشترک، مجمل اور مفسر وغیرہ کا علم۔ [3]

۳۔ ناسخ و منسوخ کا علم [4]

۴۔ کتاب کے لغوی اور شرعی معانی کا علم [5]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قرأت و تفسیر کے اعتبار سے کتاب کا علم ضروری ہے [6]۔ کتاب کے صرف اتنے حصہ کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہے [7]۔ قصص و مواعظ اور اخبار کا علم ضروری نہیں [8]۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ پورا قرآن حفظ ہو [9]۔ کتاب کے خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، کراہت و تحریم، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے [10]۔

حفظ قرآن کے سلسلہ میں یہ بات واضح ہو جانی چاہئے کہ شاہ صاحب کے نزدیک صرف آیات احکام کے علم کی ضرورت ہے حفظ کی ضرورت نہیں۔ ورنہ جس طرح یہ لکھا ہے کہ پورے قرآن کا حفظ ضروری نہیں، یہ بھی لکھتے کہ آیات احکام کا حفظ ضروری ہے۔ لیکن اس کے بجائے صرف یہ لکھا ہے کہ ان کا علم ضروری ہے۔

گویا کتاب کے سلسلہ میں جن چیزوں کے علم کی ضرورت ہے ان کے بارے میں شاہ صاحبؒ کا مسلک اصولیین میں سے جمہور کے مسلک کے مطابق ہے۔

---

[1] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔
بعض کے نزدیک پورے قرآن کا حفظ ضروری ہے، بعض کے نزدیک صرف آیات احکام کا حفظ ضروری ہے اور بعض کے نزدیک حفظ مطلقاً ضروری نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۱۳۵)۔ امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ حفظ قرآن ضروری ہے اور یہ سب سے اہل علم بھی یہی کہتے ہیں۔ (تیسیر ج ۲ ص ۱۸۱)۔

[2] کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۱۳۵۔

[3] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔ [4] ایضاً

[5] تلویح و کشف بزدوی حوالہ جات سابقہ

[6] الرائد ج ۱ ص ۴۔ [7] عقد ص ۸۱۷۔ الانصاف ص ۷۴۔

[8] عقد ص ۸۱۷ [9] ارشاد ج ۲ ص ۲۳۔ عقد ۸۵۔

[10] عقد ص ۸۱۷، ۸۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲۔ سنت

سنت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

۱۔ صرف احادیث احکام کا علم۔ مواعظ اور احکام آخرت سے متعلق احادیث کا علم ضروری نہیں[1]۔ احادیث احکام کی تعداد بقول ابن عربی تین ہزار ہے[2]۔ ان احادیث احکام کا حفظ ضروری نہیں، بلکہ اتنا کافی ہے کہ اس کے پاس سنن ابی داؤد یا احمد بغلی کی معرفت السنن یا احادیث احکام کی جامع کوئی صحیح اصل موجود ہو، اور وہ ہر باب کے مواقع جانتا ہو تاکہ بوقت ضرورت مراجعت کر سکے[3]۔

۲۔ متن کی معرفت۔ کہ یہ متواتر ہے، یا مشہور یا آحاد[4]، صحیح ہے یا حسن یا ضعیف[5]، مقبول ہے یا مردود[6]، نیز اس کا علم کہ فلاں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظاً مروی ہے، فلاں معنیً[7]۔

۳۔ سند کی معرفت یعنی رواۃ کے حالات اور جرح و تعدیل کا علم[8]۔

امام غزالی لکھتے ہیں کہ جس حدیث کو سلف نے بالاتفاق قبول کر لیا ہو، اس کے رواۃ کی اہلیت بطریق تواتر ثابت ہو، اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث کی ضرورت نہیں۔ اور جو حدیث ایسی نہ ہو اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے۔ لیکن اس زمانہ میں یہ کافی ہے کہ کسی ایسے امام عادل کی تعدیل پر اعتماد کر لیا جائے جس کے متعلق معلوم ہو کہ تعدیل کے بارے میں اس کا مذہب صحیح ہے[9]۔

---

[1] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ [2] ارشاد ص ۲۵۱۔ ملا جیون نے بھی یہی تعداد لکھی ہے (نور ص ۲۶۹) بعض حضرات احادیث احکام کی تعداد پانچ سو بتاتے ہیں (التقریر ج ۳ ص ۲۹۴) امام احمد متفرد ہیں کہ جب کسی شخص کو یاد کر لیا کہ احادیث یاد ہیں تب ابدی کی جا سکتی ہے کہ وہ فتویٰ دینے کا اہل ہوگا۔ (ایضاً)

ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ قول یا قوی یا اصح طریق یہ ہے کہ اس قدر فقہاء کے لئے ہے، اور جو حدیثی احادیث کا علم ضروری ہے، اس کے متعلق خود امام احمد کا قول ہے کہ علم نبوی کا مدار جن اصول احادیث پر ہے ان کی تعداد ایک ہزار ہو سو ہونی چاہئے۔ (ایضاً)

[3] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ صحیحین کی ہر ایک جامع تنہا بھی کفایت کرتی ہے، کیونکہ ہر ایک میں وہ علم موجود ہے جو کہ اس کے پاس امہات متداولہ اور ان کی شروحات ہونی چاہئیں اور اسانید مستخرجات اور ان کتب پر بھی اطلاع ہونی چاہئے جن کے مصنفین نے صحت کا التزام کیا ہے (ارشاد ص ۲۵۱)

[4] تدریب ج ۱ ص ۱۱۷، کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۳۵۔ [5] ارشاد ص ۲۵۱۔

[6] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲۔ [7] کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۱۳۵۔

[8] تدریب ج ۱ ص ۱۱۷۔ [9] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۳۔

بہت سے دوسرے علمائے فن نے بھی اس باب میں امام غزالیؒ سے اتفاق کیا ہے[1]۔

۴۔ اس کے لغوی اور شرعی معانی کا علم[2]۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ سنت سے متعلق صرف اتنے حصے کا علم ضروری ہے جس کا تعلق احکام سے ہے[3]۔ ان کے علاوہ قصص و مواعظ و اخبار کا علم ضروری نہیں[4]۔

یہ ضروری نہیں کہ تمام متفرق احادیث کا تتبع کیا جائے، بلکہ اگر کسی کے پاس احادیث احکام کی جامع کوئی صحیح کتاب موجود ہو مثلاً سنن ترمذی یا سنائی یا مثلاً سنن ابی داؤد تو یہ کتاب کافی ہے[5]۔

صحیح، ضعیف، متواتر آحاد مرسل، مسند معضل اور منقطع احادیث کا علم بھی ضروری ہے[6]۔

خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، کراہت و تحریم، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے۔[7]

اسانید کا علم اور رواۃ کی جرح و تعدیل کا علم[8]۔ جس حدیث کو سلف نے متفقہ طور پر قبول کر لیا ہو، اس کے رواۃ کی عدالت بطریق تواتر ثابت ہو[9]۔ رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری نہیں۔ البتہ جو احادیث ایسی نہ ہوں ان کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے[10]۔

اس کا علم بھی ضروری ہے کہ کتاب کی سنت پر اور سنت کی کتاب پر کس طرح ترتیب ہوتی ہے

---

[1] چنانچہ صاحب تلویح لکھتے ہیں کہ چونکہ طول مدت اور کثرت وسائط کی وجہ سے رواۃ کا حال بہت سے بحث تقریباً ناممکن ہے (۲) بخاری و مسلم یا بخاری و مسلم کی احادیث متداولہ کی تدوین پر اتفاق کافی ہے (نور ص ۲۶۹) (۳) ابن السبکی، ابن امیر الحاج اور محب اللہ نے بھی یہی لکھا ہے۔ البتہ ابن امیر الحاج اور محب اللہ نے کسی معتبر امام حدیث کا نام نہیں لیا اور ابن السبکی نے امام احمد بخاری اور مسلم کا نام ذکر کیا ہے (صحیح ج ۳ ص ۳۸۴، التقریر ج ۳ ص ۲۹۳، مسلم ثبوت فواتح ج ۲ ص ۳۶۲)

[2] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔ قواطع میں متعلق سنت کے لئے پانچ شروط مذکور ہیں (۱) طرق کا علم جس سے کسی حدیث کا متواتر آحاد یا مشہور معلوم ہوتا ہے۔ (۲) آحاد کے طرق کی صحت اور اس کے رواۃ کا علم۔ (۳) اقوال و افعال کے احکام کا علم۔ (۴) ان صحابی کا علم جس سے اتصال متفق ہے اور ان الفاظ کا حفظ جس میں اختلاف ہو (۵) معارض احادیث میں ترجیح کا علم (کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۱۳۵)

[3] عقد ص ۱۸، ۸۵، الانصاف ص ۷۱۔ [4] عقد ص ۸۔

[5] عقد ص ۸۶۔ [6] عقد ص ۸۔ ۸۵۔

[7] ایضاً [8] عقد ص ۸۵۔

[9] عقد ص ۸۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تاکہ اگر کوئی حدیث ایسی نظر آئے جو بظاہر کتاب کے موافق نہ ہو تو اس کا محمل معلوم ہو سکے۔ کیونکہ سنت دراصل کتاب کا بیان ہے اور وہ کبھی کتاب کے خلاف نہیں ہو سکتی[1]۔ مختلفین کے درمیان وجہ تطبیق کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے[2]۔ گویا سنت کے بارے میں مجتہد کے لئے جن چند چیزوں کا علم ضروری ہے، ان کے بارے میں شاہ صاحب کے یہاں جمہور کے خلاف کوئی بات نہیں۔

۳ - اجماع۔ اجماع کے سلسلہ میں اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کا علم ضروری ہے[3]۔ تاکہ کسی موقع پر اجماع کے خلاف فتویٰ نہ دیدے[4]۔ لیکن امام شافعیؒ نے مواضع خلاف کا علم بھی ضروری قرار دیا ہے[5]۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اجماع و خلاف کے تمام مواقع کا علم ضروری نہیں۔ بلکہ صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ اس کا فتویٰ اجماع کے مخالف نہیں ہے۔ اور اس کی معرفت دو طریقوں سے ہو سکتی ہے یا تو وہ دیکھے کہ اس کا فتویٰ کسی مذہب کے موافق ہے یا یقین کرے کہ یہ مسئلہ اسی کے زمانہ کی پیداوار ہے اور سابق اہل اجماع کو اس پر غور کرنے کا موقع ہی نہ ملا[6]۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے شرط ہے کہ اسے مسائل میں سلف کے اقوال کا علم ہو کہ کن امور میں ان کا اجماع ہے کن امور میں اختلاف[7]۔ تاکہ اجماع سے تجاوز کر کے ایسے مسائل میں اختلاف کی دو صورتیں ہوں ان میں تیسرا قول اختیار کر کے لغزش نہ آئے[8]۔

اجماع و اختلاف کے تمام مواقع کا ضبط ضروری نہیں بلکہ صرف اسقدر جان لینا کافی ہے کہ جس مسئلہ میں حکم لگایا جا رہا ہے وہ اجماع کے مخالف نہیں یا اس طور کہ اسے معلوم ہو کہ اس کا قول بعض متقدمین کے قول کے موافق ہے یا اسے گمان غالب ہو کہ سلف نے اس پر کوئی گفتگو نہیں کی بلکہ یہ مسئلہ صرف اس کے زمانے میں پیدا ہوا ہے[9]۔

---

[1] عقد ص ۸۔ ابن سبکی نے بھی "نقد یہ ما یجب نقدہ یعنی متوفین مایتعین تاخیرہ" کو مجتہد کے لئے شرط قرار دیا ہے (ابہاج ج ۳ ص ۱۷۵)۔
[2] عقد ص ۸۷۔
[3] ابوزہرہ اصول فقہ ص ۳۶۹۔
[4] ارشاد ص ۲۵۱۔
[5] ابوزہرہ حوالہ سابق۔
[6] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۱۔
[7] عقد ص ۸۵، ۸۶ بحوالہ انوار۔ ازالہ ج ۱ ص ۳۔
[8] ازالہ حوالہ سابق۔
[9] عقد ص ۸۶ بحوالہ انوار۔

صحابہ و تابعین کے اقوال میں سے صرف ان اقوال کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہوں اور فقہائے امت کے فتاویٰ میں سے ایک کثیر حصہ کا علم ہونا چاہیے تاکہ حکم میں ان کے اقوال کی مخالفت نہ ہو۔ اور خرق اجماع کا موقع نہ آئے[1]۔

بنوری نے جن کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ تمام شرائط بیان کی ہیں مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کی معرفت کو شرط قرار دینے کے بجائے اقوال سلف اور مواضع اجماع و خلاف کی معرفت کو شرط قرار دیا ہے۔ اور صاف ظاہر ہے کہ بنوری نے اور ان کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ بات محض امام شافعیؒ کی اتباع میں کہی ہے، ورنہ عام طور پر مواضع اجماع کے علم کو ضروری قرار دیا جاتا ہے۔

بہرحال اتنی بات تو یقینی ہے کہ مجتہد کے لئے معرفت اجماع کے شرط ہونے سے شاہ صاحب کو بھی اتفاق ہے۔

۴ - قیاس۔ قیاس، اس کے شرائط، اس کے احکام، اس کے اقسام اور مقبول اور مردود قیاس کا علم بھی مجتہد مطلق کے لئے ضروری ہے تاکہ صحیح استنباط کر سکے[2]۔

شاہ صاحب بھی فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قیاس جلی اور خفی کا علم اس طرح پر ضروری ہے کہ صحیح اور فاسد قیاس میں فرق کر کے تعلق استنباط کا علم بھی اس کے لئے ضروری ہے[3]۔

۵ - علم عربیت۔ صرف، نحو، لغت، معانی اور بیان یہ تمام علوم، علوم عربیت میں شامل ہیں اور بعض حضرات نے مجتہد کے لئے ان تمام علوم کا علم ضروری قرار دیا ہے[4]۔ لیکن عام طور پر مجتہد کے لئے لغت اور نحو کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے[5]۔

لغت اور نحو کا اتنا علم ضروری ہے کہ عرب کے خطاب اور ان کے اوضاع و عادات کو سمجھ سکے[6]

---

[1] عقد ص ۹ بحوالہ بنوری۔
[2] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔ بعض حضرات قیاس کے بجائے اصول فقہ کی معرفت کو مجتہد مطلق کے لئے شرط قرار دیتے ہیں مثلاً صاحب مسلم ثبوت (فواتح ج ۲ ص ۳۹۳) اور شوکانی (رشاد ص ۲۵۲) لیکن عام شوکانی لکھتے ہیں کہ معرفت قیاس بالتبع شرط ہے۔ چونکہ یہ اصول فقہ ہی کا ایک باب ہے اس لئے اس کے تحت آجاتا ہے۔
[3] عقد ص ۸۶ بحوالہ انوار۔
[4] ازالہ ج ۱ ص ۳۔
[5] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، غایۃ الوصول ص ۱۴۸۔
[6] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲، آمدی ج ۳ ص ۱۳۹۔ ایضاً۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یعنی صریح ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابہ، مطلق، مقید، نص، فحوی، لحن، مفہوم، مفرد، مرکب، کلی، جزئی، تواطئی، اشتراک، ترادف، تباین، منطوق، اقتضاء، اشارہ، تنبیہ اور ایماء، وغیرہ کو سمجھ سکے۔[1] لغت میں اصمعی اور نحو میں خلیل و سیبویہ ہونا ضروری نہیں۔[2]

لغت اور نحو میں گو مجتہد کا اصمعی اور خلیل اور سیبویہ جیسے ائمہ فن کا ہم پلہ ہونا ضروری نہ ہو تاہم جن چیزوں کا جاننا اس کے لئے ضروری بتایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان علوم میں اسے اجتہاد و دقت نظر اور تبحر حاصل ہونا چاہئے۔[3] چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں کہ فہم عربیت کے تین مراتب ہوتے ہیں۔ ابتدی کا فہم، متوسط کا فہم اور منتہی کا فہم۔ جو فہم عربیت میں ابتدی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی ابتدی ہوگا۔ اور جو فہم عربیت میں متوسط ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی متوسط ہوگا اور جو فہم عربیت میں منتہی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی منتہی ہوگا۔ جبتک کوئی شخص فہم عربیت اور فہم شریعت میں منتہی نہ ہو اس میں قصور ہوگا اور قاصر کی بات حجت نہیں ہوتی۔[4]

علامہ شاطبی مزید لکھتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک شریعت میں مجتہد نہیں ہو سکتا جبتک کلام عرب میں اس طرح کا مجتہد نہ ہو جائے کہ خطاب عرب کا فہم اس کے لئے بے تکلف وصف بن جائے۔[5]

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے یہ چیزیں حفظ ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ اسے ائمہ فن کی کتابوں سے استخراج پر قدرت ہو۔[6]

شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے نحو اور لغت وغیرہ کے اعتبار سے علم عربیت ضروری ہے۔[7] لیکن لغت صرف اتنی جاننا ضروری ہے جو احکام کے سلسلہ میں کتاب و سنت میں

---

[1] مستصفی ج ۲ ص ۳۵۲۔ [2] آمدی ج ۳ ص ۱۳۹ [3] ایضاً

[4] شاطبی۔ موافقات ج ۴ ص ۶۱، ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۳۰۶۔ بنائی کہتے ہیں العربیۃ تطلق علی اتنی عشر علما (حاشیہ فتح ج ۳ ص ۲۸۳)

[5] موافقات ج ۴ ص ۶۰ [6] موافقات ج ۴ ص ۶۳

[7] ارشاد ص ۲۵۱۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ہر مسلمان کے لئے اتنی عربی جاننا فرض ہے جس سے وہ فرض کی ادائیگی کر سکے۔ (ماوردی کہتے ہیں کہ عربی زبان کا جاننا ہر مسلمان پر فرض ہے خواہ وہ مجتہد ہو یا نہ ہو۔ (ایضاً)

[8] ازالہ ج ۱ ص ۴۔

استعمال ہوئی ہے۔ اور معرفت لغت میں اسے اتنی محنت کرنی چاہئے کہ مواقع اور احوال کے اختلاف سے اہل عرب کے کلام کی مراد میں جو اختلاف ہو جایا کرتا ہے وہ اس کی سمجھ میں آجائے۔ اس لئے کہ خطاب عربی زبان میں ہے اور جو شخص عربی زبان نہ جانے وہ شارع کی مراد سے واقف نہیں ہو سکتا۔[1]

مجتہد مطلق کے لئے ان پانچ شرائط کا ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان علوم کے بڑے حصہ کو جان لینا کافی ہے۔ لیکن اس تبحر کے ساتھ جاننا ضروری نہیں کہ ایک چیز بھی اس سے چھوٹنے نہ پائے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی نوع اسے معلوم نہ ہو تو وہ مجتہد نہیں بن سکتا۔ پھر اس کا کام تقلید کرنا ہے۔[2]

مجتہد مطلق کے لئے بعض مزید شرائط

۱ - امام غزالی نے مجتہد مطلق کے لئے ایک شرط یہ لکھی ہے کہ وہ عادل ہو اور ان معاصی سے مجتنب ہو جو عدالت کو مجروح کر دیتے ہیں۔ لیکن خود ہی لکھتے ہیں کہ عدالت قبولیت فتوی کے لئے شرط ہے صحت اجتہاد کے لئے شرط نہیں۔[3] ابن ہمام نے بھی عدالت کو صرف قبولیت فتوی کے لئے شرط قرار دیا ہے۔[4]

۲ - علامہ شاطبی نے مقاصد شریعت کے کامل فہم کو ضروری قرار دیا ہے۔[5]

۳ - امام شافعیؒ صحت فہم اور حسن نقد کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[6]

۴ - بعض حضرات نے صحت نیت اور سلامت اعتقاد کو ضروری قرار دیا ہے۔[7]

ان میں سے آخری دو باتوں کی ضرورت سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ اور چونکہ یہ بنیادی باتیں ہیں، جن کا ہر مجتہد میں ہونا ضروری ہے۔ غالباً اسی لئے دوسروں نے اور شاہ صاحب نے بھی انھیں مستقل شرائط کے طور پر ذکر نہیں کیا۔

---

[1] عقد ص ۹۰۸ بحوالہ بغوی، موافقات ج ۴ ص ۶۲ [2] عقد ص ۹ بحوالہ بغوی۔ امام غزالی لکھتے ہیں: المجتهد المطلق هو الذي استقل بالاقتدار على الاستقلال بالاستقلال الذي هو على التردد في مبتدء طالب متناع اذا فتش وبالغ لم يمكنه ان يظفر بشيء من المتناع اويدعي فيه الظفر۔ اما الاعمى الذي لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه، فليس لمن يدعي فقي المتناع من البيت (مستصفی ج ۲ ص ۳۵۰)۔

[3] مستصفی ج ۲ ص ۳۵۰۔ [4] تقریر ص ۵۲۳۔ [5] موافقات ج ۴ ص ۵۶۔

[6] ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۳۰۲ [7] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مجتہد مطلق کے لئے بعض مختلف فیہ شرائط

۱ - دلیل عقلی کا علم۔ امام غزالیؒ نے اسے شرط قرار دیا ہے[1]۔ امام فخر الدین رازی اور ایک جماعت بھی یہی کہتی ہے[2]۔ لیکن دوسرے لوگ، جن میں شاہ صاحب بھی شامل ہیں، اسے شرط قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ اجتہاد کا مدار ادلۂ شرعیہ پر ہے، ادلۂ عقلیہ پر نہیں۔[3]

۲ - اصول دین کا علم۔ معتزلہ کے نزدیک اصول دین کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ضروری نہیں۔ اور بعض لوگوں نے یہ تفصیل کی ہے کہ ضروریات کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے مثلاً وجود و صفات باری اور آدمیؑ انبیاء کی تصدیق لیکن اصول دین کے دقائق کا علم ضروری نہیں[4]۔ امام غزالی یہی کہتے ہیں[5]۔ اور آمدی کا مسلک بھی یہی ہے[6]۔

اس سلسلہ میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے اصول اعتقاد کا علم ضروری ہے لیکن امام غزالی ہی کے حوالے لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے متکلمین کے طریقے کے مطابق اور ان کے دلائل کے ساتھ اصول اعتقاد کا علم ہو[7]۔

۳ - فروع کا علم۔ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ فروع کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ استاذ ابو اسحٰق شیرازی اور استاذ ابو منصور یہی کہتے ہیں[8]۔ امام غزالیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اجتہاد فروع کی ممارست ہی سے حاصل ہوتا ہے[9]۔ لیکن دوسرے لوگ اسے شرط قرار نہیں دیتے[10]۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے فقہ کا جاننا ضروری نہیں[11]۔

امام غزالیؒ کی یہ بات کہ ہمارے زمانے میں اجتہاد فقہ کی ممارست ہی سے حاصل ہوتا ہے" شاہ صاحب نے بھی نقل کی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات مجتہد مطلق منتسب کے لئے ہے،

---

[1] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔
[2] ارشاد ص ۲۵۲۔
[3] ارشاد ص ۲۵۲۔
[4] المقرر ج ۳ ص ۲۹۲۔
[5] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲۔
[6] آمدی ج ۳ ص ۱۳۹۔
[7] عقد ص ۸۹۔
[8] ارشاد ص ۲۵۲۔
[9] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۳۔
[10] ارشاد ص ۲۵۲۔
[11] عقد ص ۷۰۔

مجتہد مطلق مستقل کے لئے نہیں، جس طرح مجتہد مستقل کے لئے صحابہ اور تابعین کے کلام کا علم ضروری ہے[1] اسی طرح مجتہد مطلق منتسب کے لئے مجتہد مطلق مستقل کے نصوص کا علم ضروری ہے[2]۔

شاہ صاحب نے اگرچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ "اصل معنی اجتہاد آنست کہ جملہ علمہا را حکام فقہ دانست باشد بادلۂ تفصیلیہ الخ"[3]۔ لیکن جس طرح بقول شاہ صاحب امام غزالی کی، فقہ کی ممارست کی بات، مجتہد منتسب کے متعلق ہے، اسی طرح شاہ صاحب کی یہ بات بھی مجتہد منتسب ہی سے متعلق ہے[4]۔ اسی طرح شاہ صاحب نے مجتہد منتسب کی ایک خصوصیت یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصول فقہ کا جامع ہوتا ہے[5]۔

مجتہد مطلق کی دو قسمیں

مجتہد مطلق کی دو قسمیں ہیں مستقل اور منتسب (یا مجتہد غیر مستقل)[6]۔

مجتہد مستقل مجتہد غیر مستقل کے مقابلہ میں مجتہد مستقل کی امتیازی خصوصیات تین ہیں[7]۔

۱ - ان اصول و قواعد میں تصرف جن پر اس کے مجتہدات کی بنیاد ہوتی ہے اور جن سے وہ فقہ کا استنباط کرتا ہے[8]۔

---

[1] عقد ص ۷۰۔
[2] ایضاً ص ۳۲۔
[3] ازالہ ج ۱ ص ۴۔
[4] عقد الجید ص ۱۰۱-۱۰۰۔ الانصاف ص ۷۱، ۷۲، ۷۳۔
[5] بعینہٖ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں نہیں، امام شافعی میں طرح طرح پر نظر آئیں گی۔ (ایضاً)
[6] اصول میں تصرف کی مثال میں شاہ صاحب نے امام شافعی کو پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ چیز نہیں کتاب اللہ کے شروع میں ہے گی کہ امام شافعی نے اوائل کے استنباط کے طریقے ذکر کر کے ان پر استدلال کیسے کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں شیخ ابو طاہر کے واسطہ سے خود اپنی سند کے ساتھ امام شافعیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "اصل قرآن و سنت ہے، وہ نہ ان دونوں پر قیاس، اور جب کوئی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہو یا اس کی اسناد آپ سے صحیح ہو تو وہ سنت ہے اجماع کا درجہ خبر مفرد سے بڑا ہے، حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا لیکن اگر اس میں متعدد معانی کا احتمال ہو تو جو معانی ظاہر سے زیادہ مشابہ ہوں وہ اولیٰ ہوں گے اور جب متعدد احادیث جمع ہو جائیں تو اولیٰ وہ ہوگی جس کی اسناد زیادہ صحیح ہو۔ اور دین النصیب کے منقطع کے سوا کسی کا منقطع قابل اعتبار نہیں۔ اور ایک اصل کو دوسری اصل پر قیاس نہیں کیا جائے گا اور اصل کے بارے میں یہ نہ کہا جائے گا کہ اب کیوں ہے۔ البتہ یہ بات فرع کے بارے میں کہی جا سکتی ہے اور جب اصل پر قیاس صحیح ہو تو حجت قائم ہو جائے گی۔"
(الانصاف ص ۷۲، ۷۳)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ - آیات واحادیث کا تتبع، ان کے احکام کا سلم مختلف احادیث کے درمیان جمع و تطبیق احادیث کی تعیین متعارض دلائل میں سے بعض کے مقابلہ میں بعض کا اختیار، احتمال طرح کا بیان اور ان دلائل میں سے ماخذ احکام پر تنبیہ [1]

۳ - قرون مشہود بہا بالخیر میں جن مسائل کا جواب نہیں دیا گیا، ان دلائل کی روشنی میں ان پر گفتگو کرنا اور تفریعات کے ذریعہ ان کا جواب معلوم کرنا۔

۴ - صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مستقل ان خصلتوں میں کثیر التصرف اور اپنے اقران پر فائق ہوتا ہے۔

شاہ صاحب اپنے مذاق کے مطابق مجتہد مستقل کے بارے میں ایک مزید بات فرماتے ہیں کہ آسمان سے اس کی قبولیت بھی نازل ہوتی ہے، بنا بچھ علماء میں سے مفسرین، محدثین، اصولیین اور کتب فقہ کے حفاظ کی جماعتیں، اس کے علم کی طرف متوجہ ہوتی ہیں، اور جب اس کو قبولیت پر کئی قرن گذر جاتے ہیں تو یہ دلوں کی گہرائیوں میں پیوست ہو جاتا ہے۔ [2]

مجتہد منتسب

مجتہد منتسب میں حسب ذیل خصوصیات ہوتی ہیں۔

۱ - وہ اپنے شیخ کے اصول کو تسلیم کرتا ہے اور دلائل کے تتبع اور ماخذ پر تنبہ کے سلسلہ میں اپنے شیخ کے کلام سے بکثرت استعانت کرتا ہے، لیکن اس کے باوجود اسے دلائل کی روشنی میں احکام کا تعین ہوتا ہے اور وہ مسائل کے استنباط پر قادر ہوتا ہے خواہ یہ مسائل کم بیش بارہ ہزار ہوں۔ [3]

۲ - مجتہد مستقل کے جو تین امتیازی خصائل ذکر کئے جا چکے ہیں مجتہد منتسب ان میں سے پہلی خصلت یعنی اصول و قواعد میں تصرف کے سلسلہ میں مجتہد مستقل کا مقلد ہوتا ہے اور دوسری خصلت میں اسی کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ [4]

بالفاظ دیگر مجتہد منتسب دلائل کی ترتیب، استنباط کے قواعد اور وہ متعارض دلیلوں میں رفع کے طریقے مقرر کرتا ہے اور مجتہد منتسب یہ تمام مسائل اسی سے لیتا ہے۔ [5]

---

[1] شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ امام شافعیؒ کے علم کا قریب قریب دو ثلث ہے۔ (الانصاف ص ۷۳)
[2] الانصاف ص ۷۴
[3] عقد الجید ص ۱۰۔
[4] الانصاف ص ۷۴
[5] ازالہ ج ۲ ص ۸۳۔

۳ - اپنے امام سے موافقت کے مقابلہ میں اس کا استدراک زیادہ ہوتا ہے، تاہم وہ فی الجملہ صاحب مذہب کی طرف منتسب بھی ہوتا ہے اور اپنے مذہب کے اصول و فروع میں ان لوگوں سے ممتاز ہوتا ہے جو کسی دوسرے امام کی تقلید کرتے ہیں۔ [1]

۴ - اس کے بعض مجتہدات ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے کسی نے نہ دیا ہو لیکن اس کے مجتہدات ان مسائل کے مقابلہ میں کم ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے دیا جا چکا ہو۔ جدید پیش آمدہ مسائل میں اپنے امام پر اعتماد کئے بغیر وہ براہ راست کتاب، سنت اور آثار سلف کی طرف رجوع کرتا ہے۔ [2]

۵ - مجتہد مطلق منتسب علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصول فقہ کا جامع ہوتا ہے۔ [3]

مجتہد منتسب کی دو قسمیں

مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں، مجتہد منتسب مطلق اور مجتہد منتسب مقید۔ مجتہد منتسب کے سامنے اگر ایسے مسائل آئیں جن کے بارے میں مجتہد مستقل کے کلام میں کوئی نص موجود نہیں ہے، تو کچھ لوگ وہ مجتہد مستقل ہی کی طرح ادلہ شرعیہ سے استنباط کرتے ہیں۔ یہ لوگ مجتہد منتسب مطلق کہلاتے ہیں اور کچھ لوگ فحوائے خطاب یا طرد علت کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر تخریج کرتے ہیں، انہیں مجتہد منتسب مقید کہا جاتا ہے۔ [4]

مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ مالک، شافعی، ابوحنیفہ، ثوری اور دوسرے ان مجتہدین میں سے جن کے مذاہب مقبول ہیں، جو مسائل اور جو فتاوی منقول ہوتے ہیں انہیں، یہ لوگ سب سے پہلے موطا اور صحیحین پر پیش کرتے ہیں، پھر ترمذی، ابوداؤد اور نسائی کی احادیث پر۔ پھر جو مسئلہ نصاً یا اشارۃً سنت کے موافق ہوتا ہے اسے قبول کر لیتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں اور جس مسئلہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود ہوتی ہے اسے رد کر دیتے ہیں اور اس پر عمل نہیں کرتے۔ اور جس مسئلہ کے بارے میں احادیث اور آثار مختلف ہوتے ہیں، ان میں باہم تطبیق کی کوشش کرتے ہیں، بایں طور کہ مفسر کو مبہم کے لئے حکم قرار دیتے ہیں یا ہر حدیث کو جداگانہ محمل پر حمل کرتے ہیں یا اس کے سوا اور دوسری صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ پھر اگر وہ یہ دیکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ

---

[1] الانصاف ص ۶۰، ۶۱
[2] ایضاً
[3] عقد ص ۳۲
[4] ازالہ ج ۲ ص ۸۴

Toobaa-elibrary.blogspot.com

سنن و آداب سے متعلق ہے تو اس کی ہر صورت کو سنت قرار دیتے ہیں، اور اگر حلال و حرام سے یا قضاء سے متعلق ہے، اور صحابہ، تابعین اور مجتہدین کا اس میں اختلاف ہے، تو اس میں دونوں، یا اس سے زیادہ جتنے اقوال ہوں، ان سب کو درست قرار دیتے ہیں، اور ان اقوال میں سے جو شخص جس قول کو بھی اختیار کرے، اس پر وہ کوئی نکیر نہیں کرتے اور سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں وسعت ہے بشرطیکہ احادیث و آثار ہر جانب کے شاہد ہوں، اس کے بعد وہ بقدر امکان یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان میں سے اقویٰ اور ارجح صورت کون سی ہے، اس کی قوت و رجحان، وہ یا تو روایت کی قوت سے معلوم کرتے ہیں یا اس طرح سے کہ صحابہ کی اکثریت نے اس پر عمل کیا ہے، یا اس طرح سے کہ جمہور مجتہدین کا مذہب وہی ہے، یا اس طرح سے کہ وہ قیاس اور اپنی دوسری نظیروں کے زیادہ موافق ہے۔ پھر اسی قوی پر عمل کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ اس شخص پر کوئی نکیر کریں جس نے دوسری صورت اختیار کی ہے۔

لیکن اگر انھیں کسی مسئلہ میں ان دونوں طبقوں[1] یعنی موطا و صحیحین، پھر ترمذی، ابوداؤد اور نسائی میں کوئی حدیث نہیں ملتی تو وہ کتب حدیث کے تیسرے طبقہ میں صحابہ و تابعین کے آثار تلاش کرتے ہیں اور اس پر غور کرتے ہیں کہ ان کے کلام سے کوئی دلیل یا علت سمجھ میں آتی ہے یا نہیں۔

---

[1] شاہ صاحب نے کتب حدیث کو حسب ذیل چار طبقات پر تقسیم کیا ہے۔

طبقہ اولیٰ۔ موطا، صحیح بخاری، صحیح مسلم۔

طبقہ ثانیہ۔ سنن ابی داؤد۔ جامع ترمذی۔ اور مجتبیٰ نسائی۔ مسند احمد بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے۔ رازین نے تجرید صحاح اور ابن الجوزی نے جامع الاصول میں اس طبقہ اور اس سے پہلے طبقہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

طبقہ ثالثہ۔ مسانید و جوامع اور وہ مصنفات جو بخاری و مسلم کے زیادہ سے پہلے یا ان کے زمانہ میں تصنیف کیے گئے۔ مثلاً مسند ابی عوانہ، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابی بکر ابن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید، مسند طیالسی، بیہقی، طحاوی اور طبرانی کی کتابیں۔

طبقہ رابعہ۔ کتب الضعفاء ابن حبان، کامل ابن عدی، حلیہ، ابونعیم، جزقانی، ابن عساکر، ابن النجار اور دیلمی کی کتابیں، مسند خوارزمی بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے (حجج ۱: ۱۳۳، ۱۳۵)

[2] مولانا محمد حسن نانوتوی نے عقد الجید کے ترجمہ میں اس موقع پر دو طبقوں سے صحابہ اور تابعین کے طبقات مراد لئے ہیں، مولانا سے یہ صراحت ہوئی ہے۔

اگر کسی بات پر ان کا دل مطمئن ہو جاتا ہے، تو وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن جو کچھ انھوں نے کہا ہے اگر اس پر ان کا دل مطمئن نہیں ہوتا، بلکہ اس کے خلاف کسی دوسری صورت پر دل مطمئن ہوتا ہے اور وہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں مجتہد کا اجتہاد نافذ ہو سکتا ہے اور پہلے اس پر اجماع بھی نہیں ہوا اور ان کے پاس اس کی صریح دلیل موجود ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ سے استعانت اور اس پر توکل کرتے ہوئے، اس کے قائل ہو جاتے ہیں۔ یہ صورت اگرچہ شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے لیکن بڑی دشوار صورت ہے اور اس میں وہ پوری احتیاط برتتے ہیں کہ ان کے قدموں کو لغزش نہ ہونے پائے۔

لیکن اگر ان کے پاس کوئی صریح دلیل نہیں ہوتی، تو وہ سواد اعظم کا اتباع کرتے ہیں۔

اور جس مسئلہ میں سلف کا کوئی نص یا کوئی صریح تعلیل نہیں ہوتی، اس میں وہ کتاب، سنت یا صحابہ و تابعین کے آثار سے کسی نص یا اشارہ کی جستجو کرتے ہیں اگر مل جاتا ہے تو اس کے قائل ہو جاتے ہیں۔

مجتہدین منتسب کا یہ طریقہ نہیں ہوتا کہ وہ ہر معاملہ میں ایک عالم کی تنقید کریں خواہ ان کا دل کسی بات پر مطمئن ہو یا نہ ہو۔

مجتہد منتسب کے اسی طریقہ کار کو شاہ صاحب، فقہاء محدثین میں سے محققین کا طریقہ کار قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں[1]

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس کی وضاحت بھی فرمادی ہے کہ مجتہدین منتسب یا فقہائے محدثین میں سے محققین، ان اصحاب خواہ اہل حدیث میں سے بھی نہیں ہوتے جو نہ قیاس کے قائل ہیں اور نہ اجماع کے، اور نہ ان متقدمین اصحاب حدیث میں سے ہوتے جو مجتہدین کے اقوال کی طرف قطعاً توجہ نہیں کرتے۔ البتہ ان کا طریقہ اصحاب حدیث کے طریقہ سے بہت مشابہ ہوتا ہے کیونکہ اصحاب حدیث، جو صورت مسائل صحابہ و تابعین میں اختیار کرتے ہیں، وہی طریقہ یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں اختیار کرتے ہیں۔ [2]

---

[1] عقد ص ۳۲ - ۲۴

[2] عقد ص ۴۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مجتہد مطلق منتسب کے طریقہ کار کا خلاصہ

مجتہد مطلق منتسب کے اسی طریقہ کار کو ایک موقع پر شاہ صاحب نے اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے کہ

"مجتہد مستقل کے مقابلہ میں، مجتہد منتسب کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ مجتہد مستقل، مسائل کو ہر باب میں پھیلاتا ہے اور ہر مسائل کی ایک معتدبہ مقدار تحریر کر دیتا ہے۔ اس کے بعد مجتہد منتسب قرآن عظیم کی تفسیر سنت، آثار سلف، لغت عرب اور قواعد استنباط کا کچھ حصہ یاد کر کے مجتہد مستقل کے پھیلائے ہوئے مسائل میں غور کرتا ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص یا کسی آیت یا کسی حدیث کا مفہوم موافق یا مخالف، اس مسئلہ کے موافق، اسے مل جاتا ہے تو فبہا المراد، اور اگر نہیں ملتا، اور مسئلہ کی صورت ظاہر ہوتی ہے تو اسے قبول کر لیتا ہے، اور اگر اس کے مخالف کتاب، سنت، قیاس جلی اور اجماع امت میں کوئی قوی دلیل اسے مل جاتی ہے تو نظیر کو ترک کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں قوی دلیل کو اختیار کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی مخالف قول موجود نہیں ہوتا اور مسئلہ کی صورت بھی ظاہر نہیں ہے تو وہ دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کرتا ہے یا تو توقف کرتا ہے یا مجتہد مستقل کے قول پر اعتماد کر لیتا ہے۔"[1]

مجتہد فی المذہب

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

۱۔ مجتہد فی المذہب کا درجہ منتسب سے کم ہوتا ہے۔[2]

۲۔ مجتہد فی المذہب اپنے امام کے نصوص کا پابند ہوتا ہے، لیکن وہ یہ جانتا ہے کہ امام کے قواعد کیا ہیں، اور کن امور پر امام نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ جب کوئی ایسا واقعہ پیش آتا ہے جس میں امام کا نص موجود نہ ہو تو وہ اس میں اسی امام کے مذہب کے مطابق اجتہاد کرتا ہے اور امام ہی کے اقوال سے اسی کے طریقے کے مطابق اس کی تخریج کرتا ہے۔[3]

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے،[4] شاہ صاحب نے مجتہد منتسب مقید سے بتایا ہے جو فحوائے خطاب یا طرز علت کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر تخریج کرے۔ اور یہی بات دوسرے الفاظ میں، یہاں

[1] ازالہ ج ۲ ص ۸۳۔
[2] درۃ عقد ص ۱۱
[3] کتاب ہذا صفحہ گذشتہ۔

مجتہد فی المذہب کے بارے میں کہی ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہد منتسب مقید اور مجتہد فی المذہب دونوں ایک ہیں۔ یا الفاظ دیگر مجتہد فی المذہب بھی دراصل مجتہد منتسب ہی ہوتا ہے لیکن مقید۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہد فی المذہب کا درجہ مجتہد منتسب سے کم ہوتا ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ مجتہد منتسب مطلق سے کم ہوتا ہے۔

۳۔ مجتہد فی المذہب کتاب، سنت، آثار سلف اور قیاس کے ذریعہ اپنے امام پر استدلال بھی کرتا ہے لیکن موافقات کے مقابلہ میں اس کے یہ استدلال کم ہوتے ہیں۔[1]

۴۔ مجتہد مستقل کی جو تین امتیازی خصائل بیان کی گئی ہیں، ان میں سے مجتہد فی المذہب پہلی اور دوسری خصلت کو بعینہ قبول کرتا ہے اور تفریعات میں اسی کے طریقے کی پیروی کرتا ہے۔[2]

۵۔ مجتہد فی المذہب کا اہم کام ان مسائل کی معرفت ہوتا ہے جن کے بارے میں متقدمین فتویٰ لیا کرتے ہیں اور جن کے جوابات متقدمین نے نہیں دیئے۔[3]

۶۔ مجتہد فی المذہب، مجتہد منتسب کے مقابلہ میں ان اصول کا زیادہ محتاج ہوتا ہے جو اس کے امام نے ہر باب میں مہد کر دیئے ہیں۔[4]

۷۔ مجتہد فی المذہب کے لئے ضروری ہے کہ اسے اتنی احادیث اور اتنے آثار یاد ہوں جن سے صحیح حدیث یا سلف کے اتفاق کی مخالفت سے بچ سکے، اور نفع کے اتنے دلائل بھی جانتا ہو کہ اپنے اصحاب کے اقوال کے مآخذ جان لینے پر قادر ہو۔[5]

مسائل کی چار قسمیں اور ان میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہاء محققین کا یہ تسلیم شدہ قاعدہ ہے کہ مسائل کی چار قسمیں ہیں۔

[1] الانصاف ص ۶۱
[2] ایضاً ص ۶۲۔
[3] ایضاً ص ۶۱
[4] ایضاً
[5] عقد ص ۳۴، ۳۵۔ ابن السبکی لکھتے ہیں کہ جو مجتہد مقید اپنے امام کے مذہب سے خارج نہیں کرتا اسے صرف اپنے امام کے قواعد کی معرفت ضروری ہے اور مجتہد مطلق جس سے ہر کام کا لحاظ قوانین شرع میں رکھتا ہے، اس کو لحاظ امام بھی مقید کو اپنے امام کے قواعد میں رکھنا چاہئے۔ (ابلاج ج ۳ ص ۱۷۷)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱ - وہ مسائل جو ظاہر مذہب میں موجود ہیں۔

۲ - وہ مسائل جو ابوحنیفہ اور صاحبین سے بطریق شاذ مروی ہیں۔

۳ - وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں، لیکن جمہور اصحاب نے ان پر اتفاق نہیں کیا۔

۴ - وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں لیکن جمہور اصحاب نے ان پر اتفاق نہیں کیا۔ [1]

پہلی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انھیں بہر صورت قبول کرے گا، خواہ یہ اصول کے موافق ہوں یا مخالف۔ اسی لئے صاحب ہدایہ وغیرہ مسائل تجنیس کے فرق بیان کرنے میں بڑے اہتمام سے کام لیتے ہیں۔

دوسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب، انھیں صرف اس صورت میں قبول کرے گا جب اصول کے موافق ہوں۔ اسی لئے ہدایہ وغیرہ میں متعدد مواقع پر دلیل کی رو سے بعض روایات شاذہ کی تصحیح کی گئی ہے۔

تیسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب بہر صورت انہی کے مطابق فتوی دے گا۔

چوتھی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انھیں کلام سلف کے اصول و نظائر پر پیش کرے گا، اگر موافق ہوں گے تو قبول کرے گا ورنہ ترک کر دے گا۔ [2]

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے اختلاف کی صورت میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ

اگر کسی مسئلہ میں ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب ان میں سے اس قول کو اختیار کرے گا جو دلیل کی رو سے زیادہ قوی اور تعلیل کے لحاظ سے زیادہ قرین قیاس ہو۔ اور جس میں لوگوں کے لئے نرمی کا پہلو زیادہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے احناف میں سے ایک جماعت نے باب مستعمل کی طہارت کے بارے میں امام محمد کے قول پر اور عصر و عشاء کے اول وقت کے بارے میں اور مزارعت کے جواز کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے۔ اور احناف کی کتابیں ایسی مثالوں سے معمور ہیں، اور یہی حال مذہب شافعی کا ہے۔ [3]

---

[1] عقد ص ۳۸۔ [2] ایضاً
[3] ایضاً ص ۳۹

مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب

مجتہد فی الفتیا کا مرتبہ مجتہد فی المذہب سے کم ہوتا ہے۔ [1] وہ اپنی کتب مذہب کا حافظ ہے اور اپنے امام کے مذہب میں متبحر ہوتا ہے۔ [2]

اسے اس پر قدرت ہوتی ہے کہ مذہب کی متعارض روایات میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دے سکے۔ [3]

متبحر فی المذہب کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ صحیح الفہم ہو، عربیت، اسالیب کلام اور مراتب ترجیح سے واقف ہو۔ اہل عرب کے کلام کے محاورے اس پر مخفی نہ ہوں اور اس پر کثرہ مواقع بھی مخفی نہ ہوں جہاں لفظ بظاہر مطلق ہوتا ہے لیکن مقید مراد لیا جاتا ہے یا بظاہر مقید ہوتا ہے لیکن مطلق مراد لیا جاتا ہے۔ [4]

اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ صرف اس صورت میں فتوی دے جب دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت پائی جائے۔ یا تو اس کے پاس اپنے امام تک کوئی صحیح اور معتمد علیہ سند ہو، یا مسئلہ کسی ایسی مشہور کتاب میں ہو جو لوگوں کے ہاتھوں میں بکثرت موجود ہو۔ [5]

متبحر فی المذہب اگر اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث پائے تو کیا کرے

اس مسئلہ میں بڑی طویل بحث ہے کہ اگر متبحر فی المذہب کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی صحیح حدیث ملے، تو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مذہب کو چھوڑ دے اور اس حدیث پر عمل کرے؟

شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں خزانۃ الروایات کے حوالہ سے تین قول نقل کئے ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ حدیث پر عمل کرے اور مذہب کو چھوڑ دے۔ [6]

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ آلات اجتہاد کا جامع نہ ہو تو اسے اپنے مذہب کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں۔ ابن حاجب اور ان کے متبعین کا میلان اسی طرف ہے۔ [7]

---

[1] عقد ص ۱۱ [2] ایضاً ص ۵۱
[3] ایضاً ص ۱۱ [4] ایضاً
[5] ایضاً ص ۵۱ [6] ایضاً
[7] ایضاً ص ۵۲ [8] ایضاً ص ۵۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تیسرا قول ابن صلاح کا ہے کہ شوافع میں سے اگر کسی شخص کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث نظر آئے تو اگر اسے مطلقاً یا اس باب اور اس مسئلہ میں مکمل طور پر آلات اجتہاد حاصل ہوں، تب تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مستقلاً اس حدیث پر عمل کرے۔ اور اگر آلات اجتہاد تو کامل نہیں مگر اس حدیث پر بحث کرنے کے بعد اس کی مخالفت کا کوئی شافی جواب اسے نہ ملے، اور حدیث کی مخالفت اس پر شاق ہو تو اگر امام شافعیؒ کے سوا کسی اور مستقل امام نے اس پر عمل کیا ہو، تو بھی اس کے لئے اس حدیث پر عمل کرنا جائز ہے۔ [1]

نووی نے اس قول کی تصحیح و تحسین کی ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک بھی یہی مختار ہے [2]

۔ تبحر فی المذہب کہسے کیا یہ جائز ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کا مذہب اختیار کرلے

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر تبحر فی المذہب کسی مسئلہ میں اپنے امام کے خلاف، کسی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرے، تو یہ اس کے لئے جائز ہے یا نہیں۔

امام غزالی اور دوسرے چند لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ قول ضعیف ہے۔ [3]

لیکن آمدی، ابن حاجب، ابن ہمام، نووی اور ان کے متبعین مثلاً ابن حجر، رملی اور حنابلہ اور مالکیہ وغیرہ اتنے کثیر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں جن کا ذکر طوالت سے خالی نہیں۔ اور اس پر متاخرین مذاہب اربعہ کا اتفاق بھی ہے [4]

البتہ جواز کی شرط میں ان کا باہم اختلاف ہے۔

۱۔ بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں اس نے ایک امام کی تقلید کرلی ہے، اس میں بالاتفاق وہ دوسرے امام کی تقلید نہ کرے۔ [5]

۲۔ بعض کہتے ہیں کہ تلفیق بعض نہ کرے۔ [6]

---

[1] عقد ص ۵۷، ۵۸۔ تحریر ۱ ص ۱۵۸۔
[2] عقد ص ۵۸۔
[3] ایضاً ص ۶۰۔
[4] عقد ص ۵۷۔
[5] عقد ص ۵۹، ۶۰۔
[6] ایضاً ص ۶۱

۳۔ بعض کہتے ہیں کہ اس طرح کی تلفیق نہ کرے کہ دونوں اماموں کے درمیان حقیقت ممتنعہ کی صورت پیدا ہو جائے۔ اس سلسلہ میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ جو چیز ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ ایک مسئلہ میں حقیقت ممتنعہ کی صورت پیدا ہو، مثلاً یہ کہ بلا ترتیب وضو کر لیا پھر دم سائل نکلا۔ اور یہ چیز ممنوع نہیں کہ دو مسئلوں میں حقیقت ممتنعہ کی صورت پیدا ہو، مثلاً امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق کپڑے کو پاک کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق نماز پڑھ لی [1]۔ لیکن شاہ صاحب کو ان دونوں صورتوں کی تفریق سے اتفاق نہیں [2]

۴۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جس مذہب کو وہ اختیار کر رہا ہے وہ ایسا نہ ہو کہ اس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتی ہے [3]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بات وجیہ ہے اور اس سے احتراز کی صورت یہ ہے کہ مقبول و مشہور مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے۔ [4]

۵۔ بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں وہ دوسرے امام کی تقلید کر رہا ہے، اس میں اسے شرح صدر ہونا چاہئے۔ اور شرح صدر اسی کو ہو سکتا ہے جو متبحر فی المذہب ہو [5]

۶۔ اور ضعیف قول یہ ہے کہ اگر اپنے مذہب کو چھوڑنے کی صورت میں اسے دوسرے ائمہ کا اور مشہور قول کا اتباع میسر آتا ہے، تب تو اپنے مذہب سے خروج اس کے لئے اچھا ہے۔ اور اگر اس کے برعکس ہو تو اچھا نہیں [6]

ان مختلف اقوال کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ تبحر فی المذہب کے لئے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا ایک صورت میں جائز ہے، ایک صورت میں مختار اور ایک صورت میں واجب۔

(الف) اگر دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنے میں قضاء قاضی ٹوٹتا نہ ہو، تو اس صورت میں دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ [7]

---

[1] عقد ص ۶۲
[2] ایضاً ص ۶۳
[3] ایضاً
[4] ایضاً ص ۶۲، ۶۳
[5] ایضاً
[6] ایضاً
[7] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ب) اگر اسے شرح صدر ہو جائے، تو اس صورت میں مختار ہے کہ دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کر لیا جائے۔ بشرطیکہ اس شرح صدر کی بنیاد خواہش نفس اور طلب دنیا نہ ہو بلکہ کوئی ایسی وجہ ہو جو شریعت میں معتبر ہے۔ [1]

(ج) اگر اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو اور قاضی اس کے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو اس صورت میں اپنے مذہب کے خلاف دوسرے امام کے مذہب پر عمل واجب ہے۔ [2]

مذاہب اربعہ میں مجتہدین کی کیفیت

الانصاف علیہ میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ یہ بتایا ہے کہ مذاہب اربعہ میں سے کس مذہب میں کب تک اور کیسے مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں اور تمام مذاہب کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار فرمایا ہے۔ اس موقع پر اس کا خلاصہ پیش کر دینا افادہ سے خالی نہ ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں تیسری صدی کے بعد کوئی مجتہد مطلق منتسب پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ مجتہد مطلق منتسب صرف وہ ہو سکتا ہے جو اعلیٰ درجہ کا محدث بھی ہو۔ اور احناف کا حدیث میں اشتغال پہلے بھی کم رہا ہے اور اب بھی کم ہے۔ البتہ ان میں مجتہدین فی المذہب ہوتے رہے ہیں۔ اور جس نے یہ کہا ہے کہ اجتہاد کی ادنیٰ شرط یہ ہے کہ مبسوط حفظ ہو اس نے اس سے اجتہاد فی المذہب ہی مراد لیا ہے۔

امام مالکؒ کے مذہب میں مجتہدین منتسب کم ہوئے ہیں اور جو شخص اس درجہ کو پہنچا بھی ہے مثلاً ابوعمران عبدالبر یا قاضی ابوبکر ابن العربی تو ان کے تفرد کو مالکی مذہب شمار نہیں کیا جاتا۔

امام احمدؒ کا مذہب پہلے بھی کم تھا اور اب بھی کم ہے۔ نویں صدی کے خاتمہ تک اس مذہب میں طبقۃً بعد طبقۃ مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں۔

امام شافعیؒ کے مذہب میں مجتہدین مطلق، مجتہد فی المذہب، اصولیین، متکلمین، مفسرین اور شارحین حدیث سب سے زیادہ پیدا ہوئے ہیں۔ یہ مذہب اسناد و روایت کے لحاظ سے سب سے درست اور امام کے تصرف کے ضبط میں سب سے قوی ہے۔ اس مذہب میں امام کے اقوال اور اصحاب کے وجوہ میں بڑی تدریت سے تمیز کی جاتی ہے۔ اور بعض اقوال و وجوہ کو بعض پر ترجیح دینے میں اس مذہب میں

[1] و [2] عقد ص ۹۳ — [3] ص ۱۴۴ تا ۸۰۔

سب سے زیادہ توجہ سے کام لیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے اوائل اصحاب مجتہدین مطلق تھے۔ ان میں سے کوئی بھی تمام مجتہدات میں امام شافعیؒ کی تقلید نہ کرتا تھا یہاں تک کہ ابن سریج پیدا ہوئے اور انھوں نے تقلید اور تخریج کے قواعد بنائے۔ اس کے بعد ان کے اصحاب نے وہی راہ اختیار کر لی۔

اسی لئے امام شافعیؒ کو دوسری صدی کے مجددین میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے مذہب کا مادہ، مدون، مشہور اور مخدوم احادیث ہیں۔ ایسا مادہ کسی دوسرے مذہب کو نصیب نہیں ہوا۔ موطا، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، مسند شافعی، سنن نسائی، سنن دارقطنی، سنن بیہقی، اور شرح السنہ، یہ تمام امام شافعیؒ کے مذہب کا مادہ ہیں۔

جو شخص امام شافعیؒ کے مذہب سے دشمنی برتے گا وہ اجتہاد مطلق کے منصب سے محروم رہے گا اور کسی شخص کو علم اس وقت تک نہیں آسکتا جب تک کہ وہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کے سامنے زانوئے تلمذ طے نہ کرے۔

ولکن طفیلیھم علی أدب فلا أری شافعا سوی الأدب

کیا اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے؟

کیا یہ جائز ہے کہ ایک شخص ایک باب یا ایک مسئلہ میں مجتہد ہو، دوسرے باب اور دوسرے مسئلہ میں مجتہد نہ ہو؟ اس میں اختلاف ہے۔

بعض لوگ اس کے جواز کے قائل نہیں۔ لیکن بقول صفی ہندی اکثر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں [1]

ابن حاجب کا مسلک اس مسئلہ میں بظاہر توقف ہے [2]

زملکانی نے تفصیل کی ہے اور ابن امیر الحاج نے اسے نقل کر کے اس کی تحسین بھی کی ہے کہ مجتہد کے لئے جو شرائط ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ (۱) شرائط کلیہ یا شرائط عامہ مثلاً قوت استنباط، بجاری کلام کی معرفت، اس کی معرفت کہ کون سے دلائل مقبول ہیں، کون سے مردود۔ (۲) شرائط خاصہ یعنی زیر غور مسئلہ یا باب کے متعلقات کی معرفت۔

[1] ارشاد ص ۲۵۴۔ — [2] التقریر ج ۳ ص ۲۹۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جہاں تک پہلی قسم کے شرائط کا تعلق ہے، ہر دلیل اور ہر دلول کے لئے ان تمام کا جمع ہونا ضروری ہے اور اس اہلیت میں تجزی نہیں ہو سکتی۔

اور جہاں تک دوسری قسم کے شرائط کا تعلق ہے، اگر وہ جمع ہو جائیں تو اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے یعنی اس مخصوص جزء میں اس کے لئے اجتہاد فرض ہوگا اور تقلید جائز نہ ہوگی [1]

شاہ صاحب مجتہدین لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اجتہاد میں تجزی جائز ہے [2] اور عقد الجید میں انوار کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ

"ویجوز أن یکون مجتهدا فی باب دون باب" [3]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی جمہور کی طرح اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں۔

یہ تو معلوم ہو چکا کہ جمہور کے مسلک کے مطابق اجتہاد میں تجزی جائز ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ایک باب بلکہ ایک مسئلہ میں مجتہد ہو دوسرے میں نہ ہو۔

لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر قدرے تفصیلی گفتگو کر لی جائے تاکہ کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے۔

صورت حال یہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے۔ (۱) کتاب۔ (۲) سنت۔ (۳) اجماع۔ (۴) قیاس۔ اور (۵) عربیت۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ جو شخص بعض مسائل میں مجتہد ہو اس کے لئے بھی ان میں سے کسی چیز کا علم ضروری ہوگا یا نہیں۔

جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں وہ متفقہ طور پر یہ لکھتے ہیں کہ مجتہد فی بعض المسائل کے لئے صرف اس مسئلہ کے متعلقات کا جان لینا کافی ہے۔ اور مسئلہ کے متعلقات سے صرف کتاب، سنت اور اجماع مراد ہے، قیاس اور عربیت مراد نہیں۔ تمام کتب اصول اس کی شاہد ہیں۔

گویا جو شخص کسی ایک مسئلہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہے اس کے لئے صرف یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ کتاب میں اس کے متعلق کیا ہے، سنت اس مسئلہ میں کیا کہتی ہے، اس کی متن اور رواۃ کا کیا حال ہے، متعلقہ آیات و احادیث میں نسخ کی صورت حال کیا ہے اور اس پر اجماع ہے یا نہیں۔ اور یہ کام

[1] التقریر ص ۲۴۳ [2] ج ۲ ص ۵۷۔ [3] ص ۸۹

خصوصیت کے ساتھ اس زمانہ میں دشوار نہیں۔ قرآن کریم کے مضامین کی فہرستیں اور اس کی بے شمار تفاسیر موجود ہیں جن کی مراجعت کی جا سکتی ہے۔ معتبر کتب حدیث اور ان کی شروح کا ذخیرہ بآسانی دستیاب ہو جاتا ہے جنھیں دیکھا جا سکتا ہے، متعلقہ احادیث کے رواۃ کی تعدیل کے سلسلہ میں ائمہ فن کی کتابیں بھی اہل الحصول ہیں جن سے رواۃ کے بارے میں تحقیق کی جا سکتی ہے۔ اول تو یہ کام بھی آسان نہیں تاہم اس دشواری پر عموماً دشوار نہیں۔

لیکن قیاس اور عربیت ایسی چیزیں ہیں جنھیں کسی ایک مسئلہ سے متعلق دیکھا جا سکے۔

اس لئے کتاب و سنت و اجماع سے متعلقات مسئلہ کی تحقیق و تتبع کے بعد بھی اس مسئلہ میں کوئی شرعی حکم لگانے کے لئے قیاس اور عربیت کی معرفت، مجتہد فی المسائل کے لئے بھی ناگزیر ہے۔ معرفت عربیت کس درجہ ضروری ہے اس کا اندازہ اس سے بھی ہوگا کہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ جب مجتہد کے لئے معرفت کتاب ضروری ہے تو معرفت عربیت کو مستقل شرط کے طور پر ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ معرفت کتاب کے لئے معرفت عربیت ناگزیر ہے [1]

معرفت قیاس کے سلسلہ میں بنیادی چیز جس سے استنباط کا ملکہ پیدا ہوتا ہے طرق استدلال اور کیفیت نظر کی معرفت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی ایک مسئلہ سے متعلق اگر کوئی شخص چاہے کہ طرق استدلال اور کیفیت نظر کو کسی کتاب میں دیکھ لے تو یہ کم علمی کے سوا کچھ نہیں۔

اسی طرح عربیت کے سلسلہ میں یہ تو ممکن بلکہ متعارف ہے کہ عربی زبان میں مستعمل ہر لفظ کے معنی کوئی شخص کتب لغت میں دیکھ لے لیکن یہ ممکن نہیں کہ ہر لفظ کے بارے میں کسی کتاب میں اسے پتہ چل جائے کہ یہ خاص ہے یا عام، حقیقت ہے یا مجاز وغیرہ۔ اس کے لئے تو مہارت کی ضرورت ہے، جو فن کی ممارست سے پیدا ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اصول فقہ کی اصطلاح میں مجتہد کسے کہا جاتا ہے۔

سبکی لکھتے ہیں:۔

"المجتهد من له ملكة فی هذه العلوم، واحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة بها يدرك بها مقصود الشارع" [2]

[1] اسنوی و ابن السبکی، شرح منہاج ج ۳ ص ۱۷۹ [2] جمع ج ۲ ص ۳۸۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور ابن السبکی لکھتے ہیں۔

"المجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل أي ذو ملكة يقتدر بها على المعلوم" [1]

ابن امیر الحاج لکھتے ہیں۔

"وهو أي المجتهد الفقيه البالغ عاقل ذو ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام من أدلتها" [2]

ارشاد الفحول میں ہے:۔

"المجتهد هو الفقيه المستقرم لوسعة التحصيل ظن بحكم شرعي ولا بد أن يكون بالغاً عاقلاً قد ثبت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها" [3]

ان حضرات نے مطلقاً اجتہاد کی تعریف کرکے مجتہد کی تعریف کو اس پر متفرع کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد کے لئے صاحب ملکہ ہونے کی قید ان حضرات نے صرف مجتہد مطلق کے لئے نہیں لگائی بلکہ مطلقاً مجتہد کے لئے لگائی ہے، خواہ وہ کسی قسم کا مجتہد ہو۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ میں وقتی اور عارضی طور پر سعی تمام کرے تو وہ مجتہد نہ کہلائے گا۔ مجتہد وہ ہوگا جس میں اجتہاد کا ملکہ پیدا ہوجائے۔

مجتہد میں اصل چیز اس کی قوت استنباط ہے۔ یہ قوت کتاب وسنت واجماع کے جزئیات کے تتبع سے بھی پیدا ہوتی ہے لیکن اس کے پیدا کرنے میں سب سے زیادہ دخل معرفت قیاس کو ہے اس کے بعد معرفت عربیت کو اور جب معرفت قیاس ومعرفت عربیت کے بعد اس میں استنباط کا ملکہ پیدا ہوجاتا ہے تو اب اس کے لئے کتاب وسنت واجماع کو دیکھ کر استنباط کرنا آسان ہوجاتا ہے، خواہ وہ بعض مسائل میں استنباط کرے یا تمام مسائل میں۔

اسی لئے علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ جب ملکہ کامل ہوتا ہے تو صاحب ملکہ تمام مسائل میں اجتہاد پر قادر ہوتا ہے اور جب ناقص ہوتا ہے تو کسی مسئلہ میں بھی اجتہاد پر قادر نہیں ہوتا۔

---

[1] جمع ج ۲ ص ۳۸۲۔ [2] التقریر ج ۳ ص ۲۹۱
[3] ارشاد ص ۲۵۰۔

کیا ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے؟

نظری مسائل کی دو قسمیں ہیں۔ قطعی اور ظنی۔ پھر قطعیات تین قسم کے ہیں۔

۱۔ عقلی، مثلاً حدوث عالم، وجود وصفات باری، جواز رویت اور خلق اعمال وغیرہ۔

۲۔ اصولی، مثلاً اجماع، قیاس اور خبر واحد کی حجیت کہ ان مسائل کے دلائل قطعی ہیں۔

۳۔ فقہی، مثلاً صلوات خمس، زکوٰۃ، صوم اور حج کا واجب اور زنا، قتل، سرقہ اور شرب خمر کی حرمت۔

ان تینوں صورتوں میں حق صرف ایک ہوتا ہے اور صرف ایک ہی مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ [1]

قطعیات میں مخطئی کا حکم یہ ہے کہ

عقلی مسائل جو اصول دین میں سے ہیں ان میں مخطئی اگر ملت اسلامیہ کے مخالف ہے تو کافر ہوگا اور اگر اہل قبلہ میں سے ہے تو مبتدع اور ضال ہوگا۔ [2]

اصولی مسائل کا مخالف مخطئی آثم ہوگا۔ [3]

فقہی مسائل میں سے جو مسائل ضروریات دین میں سے ہیں، ان میں مخطئی کافر ہوگا اور جو ضروریات دین میں سے نہیں، ان میں مخطئی اگر قاصر ہے تو آثم ہوگا ورنہ آثم نہ ہوگا۔ [4]

ظنی مسائل جن میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو ان کے بارے میں حسب ذیل تین قول ہیں:۔

۱۔ ہر قول حق اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی، ابوالہذیل جبائی اور ان کے بیٹے کا یہی قول ہے۔ [5] اور ابوالحسن اشعری، معتزلہ اور ایک کثیر جماعت کا بھی یہی مسلک ہے۔ [6]

۲۔ صرف ایک قول حق اور صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ [7] جمہور فقہا اسی کے قائل ہیں اور ائمہ اربعہ سے بھی یہی منقول ہے۔ [8] ائمہ اربعہ کی طرف اس قول کا انتساب ان کے

---

[1] خضری، اصول فقہ ص ۳۶۳ [2] کشف زندوی ج ۳ ص ۱۱۳۷۔
[3] خضری، اصول فقہ ص ۳۶۳ [4] ارشاد ص ۲۶۰۔
[5] آمدی ج ۳ ص ۱۷۹۔ [6] ارشاد ص ۲۶۱۔
[7] ایضاً [8] تحریر وتقریر ج ۳ ص ۳۰۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نصوص پر مبنی نہیں بلکہ ان کی بعض تفسیرات سے مستخرج ہے۔[1]

۳ - صرف ایک قول حق لیکن ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف۔ امام محمد، ابن سریج، ابو حامد اہل عراق اور اصحاب مالک کا یہی مسلک ہے۔[2]

ظنی مسائل میں اگرچہ یہ اختلاف ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا صرف ایک، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ایسے مسائل میں مخطی آثم نہیں ہوتا۔[3]

شاہ صاحب کی تحریر سے ایک اشتباہ اور اس کا ازالہ

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، امام ابو یوسف امام محمد، ابن سریج اور اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین اس کے قائل ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔[4]

شاہ صاحب کی یہ بات اگرچہ صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید یہ تمام حضرات اس بنیاد میں بھی متفق ہیں جس پر بڑی حد تک اصابہ مجتہد کا مدار ہوتا ہے، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کے مابین، اس پر اتفاق کے باوجود کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے بنیادی اختلاف یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک حق صرف ایک ہوتا ہے۔ اور قاضی ابوبکر شیخ ابوالحسن اشعری اور معتزلہ کے نزدیک حق صرف ایک نہیں ہوتا بلکہ ظن مجتہد کے متابع ہوتا ہے اور

---

[1] عقد ص ۱۵ - لیکن علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ ایک یا ہر مجتہد کے مصیب ہونے میں، امام ابوحنیفہ، امام شافعی امام احمد بن حنبل اور ابوالحسن اشعری کے دونوں قول ملتے ہیں۔ (ج ۳ ص ۱۵۰) اور علمائے احناف کی کتب اصول میں راجح قول یہ ملتا ہے کہ "المجتهد يخطئ ويصيب" اصول بزدوی، نیز کشف ج ۴ ص ۳۰۶، منار مع کشف ج ۲ ص ۱۶۹ - اور اس کے بارے میں فواتح الرحموت میں ہے "وهذا هو الذي ذكره مشائخنا وعليه معظم اصحابنا المتقدمون"۔

[2] ارشاد ص ۲۶۰ - [3] شرح عضد ج ۲ ص ۲۹۳، ضیری اصول فقہ ص ۳۰۳، آمدی ج ۳ ص ۱۴۸ - البتہ علامہ آمدی نے ابوبکر اصم، ابن علیہ، بشر مریسی اور ظاہریہ کا مذہب جو قیاس کی نفی کرتے ہیں، ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ حضرات اس کے قائل ہیں کہ ہر واقعہ میں ایک قطعی دلیل ہوتی ہے اگر مجتہد اس دلیل پر فائز نہ ہو تو آثم ہوتا ہے (آمدی حوالہ سابقہ) ۔ واضح رہے کہ ائمہ اربعہ کے گنتی کے فقہاء اور بہت سے متکلمین اس کے قائل ہیں کہ دلیل قطعی ہوتی ہے اسی لئے وہ قطعی کے آثم ہونے کے قائل نہیں (تقریر ج ۳ ص ۳۰۷) [4] عقد ص ۱۵ -

وہ تمام نتائج حق ہوتے ہیں جن پر مجتہدین کے اجتہادات انھیں پہنچا دیں۔

اصابت مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں نہایت تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔

شرائع کی دو قسمیں

شاہ صاحب نے شرعی مسائل کو دو قسموں پر منقسم کیا ہے۔

۱ - وہ مسائل جو صریح کتاب، صریح اور مشہور حدیث، طبقۂ اولیٰ کے اجماع یا کتاب و سنت پر قیاس جلی سے ثابت ہیں اور جن میں کسی قسم کا خفا نہیں۔

۲ - وہ مسائل جن میں دلائل کا اختلاف ہے، یا مسئلہ سے متعلق احادیث شارع نہیں، یا صریح دلیل نہ ہونے کی وجہ سے استنباطات و قیاسات باہم متخالف ہیں۔ اور ان وجوہ سے حقیقت واضح نہ ہوئی اور خفا باقی رہ گیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کے مسائل کا مخالف معذور نہیں۔[1]

اس خیال کی تعبیر ہم یوں بھی کر سکتے ہیں کہ ان میں حق صرف ایک ہوتا ہے، مصیب بھی صرف ایک ہوتا ہے اور مخطئ معذور نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کے مسائل کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایک مصیب ہوتا ہے دوسرا معذور۔[2]

غور کیا جائے تو شاہ صاحب کے بیان کردہ ان دونوں قسموں کے مسائل میں پہلی قسم قطعیات کی ہے دوسری ظنیات کی اور دونوں کا یہ حکم شاہ صاحب نے بیان کیا ہے وہ دوسرے علماء اصول کے بیان کردہ حکم سے مختلف نہیں۔

اختلاف کی چار قسمیں

ایک موقع پر پہنچ کر شاہ صاحب نے اجمالی طور پر، اختلاف کی جب ذیل چار قسمیں اور ان کا حکم بیان کیا ہے۔

۱ - جس میں حق قطعی طور پر متعین ہو اور جس کی نقیض کو باطل ہونے کی وجہ سے یقیناً توڑ دیا جاتا ہے (اس میں مصیب یقیناً صرف ایک ہوتا ہے)۔

۲ - جس میں حق غالب رائے سے متعین ہو، اس کی نقیض ظنی طور پر باطل ہوتی ہے (اس میں

---

[1] وسلہ الاسلام ص ۱۰۹ -

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مصیب غالب رائے سے صرف ایک ہوتا ہے)۔

۳ - جس میں جانبین یقینی طور پر مخبر فیہ ہوں (اس میں یقیناً ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے)۔

۴ - جس میں جانبین غالب رائے سے مخبر فیہ ہوں[1] (اس میں غالب رائے سے ہر مجتہد مصیب ہوگا)۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ وہ صورتیں بیان فرمائی ہیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے اور وہ صورتیں بھی جن میں ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ یہ دونوں صورتیں شاہ صاحب کے کلام میں مخلوط ہیں، جنھیں ممتاز کرکے بیان کردینا زیادہ مناسب ہوگا۔

وہ صورتیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا

۱ - اگر کوئی مسئلہ ایسا ہے جس میں قضاء قاضی توڑی جاتی ہے بایں طور کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی صحیح اور معروف نص موجود ہو، تو اس کے خلاف ہر اجتہاد باطل ہوگا[2] (گویا اس صورت میں مصیب صرف ایک ہوگا)۔

۲ - اگر ایک کو خبر واحد بصادق پہنچی اور دوسرے کو نہ پہنچی تو پہلا مصیب ہوگا۔ دوسرا اس وقت تک معذور ہوگا جبتک یہ نص اس تک نہ پہنچ جائے[3]۔

۳ - اگر اجتہاد کسی ایسے واقعہ سے متعلق ہو جس کا وقوع پہلے ہو چکا ہے لیکن وقوع کے بعد حال مشتبہ ہوگیا، مثلاً زید کی موت یا حیات، تو اس میں یقیناً صرف ایک صورت حق ہوگی اور مخطئی اپنے اجتہاد میں معذور ہوگا[4]۔

وہ صورتیں جن میں ہر مجتہد مصیب ہوگا

۱ - اجتہاد اگر کسی ایسے معاملہ میں ہو جو مجتہد کی تحری پر موقوف ہے اور دونوں کے ماخذ متقارب ہیں، اور ان میں سے کوئی ماخذ بھی ذہنوں سے اس طرح بعید نہیں کہ صاف طور پر معلوم ہو کہ اس

---

[1] عقد ص ۱۵، ۱۹ -

[2] ایضاً ص ۱۶ - جن صورتوں میں قضاء قاضی توڑی جاتی ہے ان کے بارے میں زنجانی لکھتے ہیں کہ یہ نقض الحکم فی الاجتہادیات فان خالفت نصاً او اجماعاً او قیاساً جلیاً وحکم بخلاف اجتہادہ او نوقض بعض ادلتہ ولم یستقل غیرہ او نوقض بما لم یعتبر لہ فقید غیرہ وقع نقضہ (تخریج الاصول ص ۴۴۹) - اور شاہ صاحب بھی لکھتے ہیں کہ قضاء قاضی اگر صریح قرآن، صریح سنت مشہورہ صریح اجماع، صریح قیاس جلی کے خلاف ہو تو وہ نافذ نہ ہوگی۔ (الانصاف ص ۵۳، الدر ص ۱۰۳)۔

[3] عقد ص ۱۶، ۱۸، الدر ص ۱۰۴ -

[4] عقد ص ۲۶ -

مجتہد نے کوتاہی کی ہے اور وہ لوگوں کے عرف اور ان کی عادت سے کل گیا ہے، تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔[1]

۲ - اگر کسی ایسے معاملہ میں اجتہاد ہے جس میں اختیار دیا گیا ہے مثلاً احرف قرآن یا دعاؤں کے صیغے یا کوئی ایسا کام جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی تسہیل کے لئے کئی طرح پر کیا ہو اور اس کا ہر پہلو مصلحت پر مبنی ہو تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔[2]

۳ - اگر کسی مسئلہ میں مختلف احادیث و آثار ہیں اور ہر مجتہد نے ایک کی دوسرے کے ساتھ تطبیق یا ایک کی دوسرے پر ترجیح کی کوشش کی، اس طرح دونوں مجتہدین میں اختلاف ہوگیا، تو دونوں مصیب ہوں گے۔[3]

۴ - استعمال شدہ الفاظ اور ان کی جامع و مانع حدود میں یا ارکان و شروط کی معرفت میں، دو مجتہدوں کا اختلاف ہوا، اور یہ اختلاف ذکر حذف یا تخریج مناط کی وجہ سے ہوا، یہ اس وجہ سے کہ جس چیز کا وصف عام بیان کیا گیا ہے وہ اس خاص صورت پر صدق آتی ہے یا کسی کلیہ کو اس کے جزئیات پر

---

[1] عقد ص ۱۶ - شاہ صاحب اسے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ مثلاً کسی شخص نے دو آدمیوں میں سے ہر ایک کو کہا کہ جو فقیر بھی تمہیں سے میرے مال میں سے اسے ایک درہم دیدیگا، انھوں نے دریافت کیا کہ ہم یہ کیسے معلوم کریں کہ وہ فقیر ہے، تو انھیں بتا دیا گیا کہ تم فقہ قرآن کا اچھی طرح تتبع کرلو اور تمہیں اس کے فقیر ہونے کا اطمینان ہوجائے تو اسے ایک درہم دیدینا۔ اس کے بعد ایک شخص کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہوا۔ ایک نے کہا کہ وہ فقیر ہے دوسرے نے کہا کہ فقیر نہیں اور دونوں کے ماخذ اتنے متقارب ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو اختیار کیا جاسکتا ہے تو دونوں مصیب ہوں گے، اس لئے کہ صاحب مال نے اپنے حکم کو اسی پر موقوف کیا تھا کہ تحری کے بعد جسے بھی تم فقیر سمجھو اسے درہم دینا۔ اور ہر ایک نے بغیر کسی ظاہری کوتاہی کے تحری کی۔ تحری کے بعد اس کے بارے میں ایک خیال قائم کرلیا۔ البتہ اگر کسی ایسے بڑے تاجر کو درہم دیا جس کے خدم و حشم بھی موجود ہیں تو نہیں نے اسے فقیر سمجھا کہہ جائے گا کہ اس نے کوتاہی کی اور میں خطی کی وجہ سے اس نے فقیر سمجھا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

پس یہاں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ حقیقۃً وہ شخص فقیر ہے یا نہیں۔ اس معاملہ میں حق یقیناً ایک ہوگا اور نقیضین جمع نہ ہوں گی۔ دوسری یہ کہ جس کے بارے میں فقیر سمجھ کر درہم دیدیا، وہ مصیب ہوگا یا نہیں۔ تو مصیب یقیناً وہ ہوگا۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ جس کا گمان حقیقت کے مطابق ہے وہ حقدار فریا سے گا۔ (ایضاً)

[2] ایضاً ص ۱۷، ۱۸ -

[3] ایضاً ص ۱۸ -

Toobaa-elibrary.blogspot.com

منطبق کرنے میں اختلاف ہوا اور ہر مجتہد نے ایک مقرر لے قائم کر لی تو دونوں مصیب ہوں گے۔[1]

۵ - وقوع جن اصولی مسائل پر متفرع ہوتی ہے، ان اصولی مسائل ہی میں دو مجتہدوں کا اختلاف ہو گیا تو اگر دونوں مجتہدوں کے ماخذ متقارب ہیں تو دونوں مصیب ہوں گے۔[2]

۶ - اگر اختلاف کا منشاء دو دلیلوں کے درمیان طریق جمع کا فقدان یا قیاس خفی ہے تو دونوں مصیب ہوں گے۔[3]

اصابت مجتہد کے مبحث کا خلاصہ

اصابت مجتہد کی بحث کو ختم کرتے ہوئے شاہ صاحب نے خود ہی اس کا ایک نفیس خلاصہ پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

مجتہد اپنے اجتہاد سے جس حکم میں گفتگو کرتا ہے، دراصل وہ حکم صاحب شرع علیہ الصلوات والتسلیمات کی طرف منسوب ہوتا ہے، یا تو بعینہٖ آپ کے الفاظ کی طرف، یا اس علت کی طرف جو آپ کے الفاظ سے ماخوذ ہوتی ہے۔

اور جب صورت حال یہ ہے کہ ہر اجتہاد کے دو مقام ہیں۔

ایک یہ کہ صاحب شرع نے اپنے کلام سے کیا ہی معنی مراد لئے ہیں یا کوئی اور، اور جب آپ نے منصوص علیہ حکم پر گفتگو فرمائی تو کیا فی نفسہٖ اسی علت کو حکم کا مدار قرار دیا تھا یا نہیں۔

اگر اس حیثیت سے مجتہدین کے مصیب ہونے پر بحث کی جائے تو یقیناً یا تعیین صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا، دوسرا مصیب نہ ہوگا۔

دوسرے یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ آپ نے اپنی امت کو صراحۃً یا دلالۃً یہ حکم بھی دیا ہے کہ جب آپ کے نصوص امت پر مختلف ہوں یا آپ کے نصوص میں سے کسی نص کے معانی میں اختلاف ہو تو وہ اس بات پر غور میں کہ اجتہاد کریں، اور اس میں سے جو حق ہو اس کی معرفت کے لئے بقدر امکان اپنی طاقت صرف کریں۔ اور جب کسی مجتہد کے نزدیک ان میں سے کوئی صورت متعین ہو جائے تو اس پر اس کی اتباع واجب ہے۔

مثلاً حضورؐ نے حکم دیا کہ تاریک رات میں جب قبلہ مشتبہ ہو جائے تو ان پر واجب ہے کہ تحری

[1] حقد ص ۱۸۰۱۴ - [2] حقد ص ۱۹۰۱۸ -
[3] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹ -

کریں اور تحری کے بعد جو جہت متعین ہو اس طرف رخ کر کے نماز پڑھ لیں۔ ظاہر ہے کہ اس حکم کو شریعت نے تحری کے وجود پر اس طرح معلق کیا ہے جس طرح نماز کے وجوب کو وقت پر اپنے کی تعلیق کے وجود پر۔

پس اگر بحث اس حیثیت سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مسئلہ ایسا ہے جس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے، تب تو اس کا اجتہاد یقیناً باطل ہے۔ اسی طرح اگر اس معاملہ میں کوئی صحیح حدیث موجود ہو اور مجتہد نے اس کے خلاف حکم کیا ہو، تب بھی اس کا اجتہاد باطل ہوگا۔ لیکن اگر دونوں مجتہدوں نے وہ راہ اختیار کی جو انہیں اختیار کرنی چاہئے تھی اور کسی نے صحیح حدیث کی مخالفت نہیں کی، اور کوئی ایسی بات کہی جس میں قاضی کا فیصلہ یا مفتی کا فتویٰ توڑ دیا جاتا ہے، تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد کے لئے مامور تھے یا نہیں اور آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں۔

اس سلسلہ میں ہمیں حسب ذیل پانچ اقوال ملتے ہیں۔

۱ - اولاً آپ انتظار وحی کے لئے مامور تھے لیکن اگر وحی نہ آئے اور حادثہ کے فوت ہونے کا خوف ہو تو ثانیاً اجتہاد کے لئے مامور تھے۔ احناف کے نزدیک مختار یہی ہے۔[2] پھر اگر آپ کو اس اجتہاد پر باقی رکھا گیا، تو اس کی صحت قطعی ہو جاتی ہے اور اس کی مخالفت حرام ہے۔ احناف ایسے اجتہاد کو وحی باطن کا نام دیتے ہیں۔[3]

۲ - انتظار وحی کے بغیر آپ مطلقاً اجتہاد کے لئے مامور تھے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد عام اصحاب حدیث اور عام اصولیین کا یہی مذہب ہے اور امام ابو یوسف سے بھی یہی منقول ہے۔[4]

۳ - نہ آپ اجتہاد کے لئے مامور تھے اور نہ آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا۔ اشاعرہ اور اکثر معتزلہ یہی کہتے ہیں[5] نفاۃ قیاس یعنی ظاہریہ اور امامیہ کا مذہب بھی یہی ہے۔[6]

[1] حقد ص ۱۸۰۱۴ - [2] تحریر ج ۳ ص ۱۸۳ -
[3] ایضاً ص ۱۸۴ - ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ اگر جمہور فرمائیں کہ حدیث احکام ظنی روایت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ حدیث کے مطابق یقینی ہے۔ (التقریر ج ۲ ص ۲۹۳) [4] ایضاً ص ۱۸۵ -
[5] مسلم الثبوت ج ۲ ص ۳۶۶ - [6] ارشاد ص ۲۵۵ - علامہ شوکانی نے سلیم رازی اور ابن حزم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ دنیاوی مصالح اور جنگی تدبیر میں انبیاء علیہم السلام کے لئے اجتہاد جائز ہے (ارشاد ص ۲۵۵)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۴ - دینی اور دنیوی امور میں آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا۔ شرعی احکام میں جائز نہ تھا۔ [1]

۵ - صرف حربی امور میں اجتہاد جائز تھا۔ [2]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اشاعرہ معتزلہ اور نفاۃ قیاس کے سوا جمہور مشروط یا غیر مشروط طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جواز اجتہاد کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو کر جو ذخیرۂ کتب حدیث میں مدون ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱ - وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے۔

۲ - وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے نہیں۔

جن امور کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے، شاہ صاحب نے ان کی تین قسمیں کی ہیں۔

۱ - علوم معاد اور عجائب ملکوت۔ یہ تمام تر وحی پر مبنی ہیں گویا ان میں اجتہاد نبوی کو کوئی دخل نہیں۔

۲ - شرائع عبادات اور ارتفاقات کا ضبط، فضائل اعمال اور مناقب عمال۔ ان میں سے بعض وحی پر مبنی ہیں اور بعض اجتہاد پر۔

۳ - حکم مسلہ اور مصالح، مثلاً اچھے اور برے اخلاق کا بیان۔ یہ بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں اور جو امور تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں ان میں سے بعض تجربہ پر مبنی ہیں مثلاً طب یا علیکم بالادھم القرسم، بعض عادت پر مبنی ہیں مثلاً حدیث ام زرع اور حدیث خراد اور بعض مصلحت جزئیہ پر مثلاً تعبیۂ جیوش اور تعین شعار۔ [3]

اس کا حاصل یہ ہوا کہ دنیاوی امور اور وہ امور جو جنگی تدابیر سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی چیز وحی پر مبنی نہیں۔

---

[1] تیسیر ج ۲ ص ۱۸۵۔

[2] ایضاً۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ میری کے خیال کے مطابق امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ جواز یا عدم جواز کے بارے میں کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی۔ اور ابوبکر باقلانی اور غزالی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (ارشاد الفحول ص ۲۵۴)

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸۔ ۱۲۹۔

دینی امور میں سے معاملات اور ملکوت کو چھوڑ کر باقی تمام چیزیں یا تو بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں، یا بعض وحی پر اور بعض اجتہاد پر۔

اسی طرح ایک موقع پر نسخ کی اقسام بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ بعض مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارتفاقات اور عبادات کو اپنے اجتہاد سے کسی طرح منضبط فرما دیتے تھے، پھر وہ دوسرے کسی ایک طریقہ سے منسوخ ہو جاتا تھا۔ یا تو اس کے منافات وحی نازل ہو جاتی تھی مثلاً آپ نے بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم دیا اور بعد میں یہ حکم وحی کے ذریعہ منسوخ ہو گیا، یا بعد میں خود آپ کا اجتہاد بدل جایا کرتا تھا، مثلاً پہلے آپ نے سقا کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا، بعد میں ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دیدی۔ [1]

شاہ صاحب کے ان بیانات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تمام امور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جواز بلکہ وقوع اجتہاد کے قائل ہیں خواہ دینی ہوں یا دنیوی یا حربی۔

اس کے ساتھ ہی شاہ صاحب اس کے بھی قائل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد (غیر متبدل) بمنزلہ وحی کے ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

"واجتہادہ علیہ السلام بمنزلۃ الوحی لأن اللہ تعالیٰ عصمہ من أن یقرر رأیہ علی الخطأ" [2]

البتہ یہ بات ہنوز غور طلب ہے کہ شاہ صاحب جمہور میں سے احناف کے ہم خیال ہیں یا دوسرے علماء کے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ کہیں اس کی تصریح نہیں کی۔ لیکن ان کے مذکورہ بیانات سے یہی تاثر ہوتا ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بلا انتظار وحی مطلقاً اجتہاد کے قائل ہیں۔

اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف وشوافع کے اختلاف کی صورت میں وہ عام طور پر شوافع کا ساتھ دیتے ہیں، اور اس مسئلہ میں تو عام اصحاب حدیث بھی شوافع کے ساتھ ہیں اس لئے قرین قیاس یہی ہے کہ شاہ صاحب کا مسلک بھی اس مسئلہ میں وہی ہونا چاہئے جو شوافع اور عام اصحاب حدیث کا ہے۔ واللہ اعلم

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۳۔

[2] ایضاً ص ۱۲۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نوعیت

واضح ہے کہ اجتہاد اور قیاس میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے یعنی ہر قیاس اجتہاد ہوتا ہے، لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا۔ قیاس اجتہاد کی صرف ایک شکل ہے اسی طرح جس طرح نصوص کی مرادات کی دریافت اور تعارض نصوص کی صورت میں ان کا حل وغیرہ بھی اجتہاد کی مختلف اشکال ہیں۔

عام مجتہدین کے اجتہاد میں یہ تمام صورتیں داخل ہوتی ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جسے قیاس کہا جاتا ہے یعنی الحاق المسکوت بالمنطوق۔ [1]

شاہ صاحب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کو عام مجتہدین کے اجتہاد سے ممتاز قرار دیتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ان کی جو رائے ہے اس کا اظہار انھوں نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

"واما یجب أن یکون اجتهاده استنباط أمر المنصوص لا بطریق بل أکثره أن یکون علم الله تعالی مقاصد الشرع وقوانین التشریع والتیسیر والأحکام فبین المقاصد الملتقاة بالوحی بذلک القانون" [2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد دو طرح پر ہوتا تھا۔

۱۔ منصوص سے استنباط۔ یہ وہی چیز اصطلاحی قیاس کہا جاتا ہے یعنی الحاق المسکوت بالمنطوق۔

۲۔ شریعت کے عام مقاصد اور تشریح و تیسیر و احکام کے جو عام قوانین آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم تھے، ان کی روشنی میں اجتہاد۔

گویا ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی حکم منصوص طور پر موجود ہے اور پھر غیر منصوص کو اس منصوص حکم پر قیاس کر کے اس کا حکم مستنبط کر لیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی خاص منصوص حکم نہیں جس پر غیر منصوص کو قیاس کیا جائے بلکہ شریعت کے عام مقاصد اور تشریع کے عام قوانین سامنے ہیں اور ان کی روشنی میں کوئی حکم شروع فرما دیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی یہ دونوں صورتیں ہوا کرتی تھیں۔

---

[1] فواتح ج ۲ ص ۳۶۲، تحریر تیسیر ج ۳ ص ۱۸۳۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۰

لیکن اس بات کو شاہ صاحب نے بالکل واضح فرما دیا ہے کہ اجتہاد کی یہ دوسری صورت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسرے مجتہدین کے اجتہاد کی صورت صرف پہلی صورت ہوتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

"إذا أوحی إلیه بحکم من أحکام الشرع واعلم علی حکمته وسببه کان له أن یأتی ذلک الحکم بعینه فی الفاعات ویرد بر علیها الحکم وهی التی اسس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وإنما قیاس أمته أن یرد فی أعیان الحکم المنصوص علیها بعینها برد الحکم حیث دارت" [1]

کیا زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے؟

احناف کے نزدیک زمانہ کا ہر قسم کے مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے۔ [2] خالبہ کے نزدیک کسی نہ کسی مجتہد کا وجود ہر زمانہ میں فرض کفایہ ہے۔ [3] یہ مجتہد کسی درجہ کا بھی ہو سکتا ہے حتی کہ مجتہد مستقل فی مالکیہ کے نزدیک ہر زمانہ میں مجتہد فی المذہب کا وجود ضروری ہے۔ [4] لیکن ابن حاجب اس مسئلہ احناف کے ہم خیال ہیں۔ [5] شوافع میں سے بعض لوگ احناف کے ساتھ ہیں مثلاً آمدی [6] زرکشی اور رافعی [7]۔ بعض شوافع خالبہ کے ساتھ ہیں مثلاً استاذ ابو اسحٰق اور زہیری [8] اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہر زمانے میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۰۸

[2] تحریر ص ۳۴۹۔ بحر العلوم لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مجتہد مطلق نوائۃ ربعہ کے ساتھ ختم ہو گیا، اور بعد کے لوگوں پر ان میں سے کسی ایک تقلید واجب ہے اور یہ خیال صحیح ہے، یعنی کے جو زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا صرف جائز نہیں بلکہ واجب ہے۔ بحر العلوم نے اس پر سخت نکیر کی ہے اور اسے ہوس اور ضلال قرار دیا ہے۔ (فواتح ج ۲ ص ۳۹۹) [3] شرح عضد ج ۲ ص ۳۰۸۔

[4] ابو زہرہ، اصول فقہ ۲۷۷۔ [5] ایضاً ص ۳۸۰۔

[6] تیسیر ج ۴ ص ۲۳۰۔ علامہ شامی لکھتے ہیں کہ جو مجتہدین منصوص سے تخریج یا تخریج سے ناآگاہ کر سکیں ان سے زمانہ خالی ہو سکتا ہے اور چونکہ یہ کام مجتہد مطلق کا ہوتا ہے خواہ وہ مستقل ہو یا منتسب۔ اس لئے گویا شامی کے نزدیک ہو سکتا ہے کہ کوئی زمانہ ایسا ہو جس میں مجتہد مستقل ہو نہ منتسب۔ (رسم المفتی ص ۳۴-۳۸)۔

[7] ج ۳ ص ۱۷۲

[8] ارشاد ص ۲۵۳

[9] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب اس مسئلہ میں ان دوافع کے ساتھ ہیں جو ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری مانتے ہیں۔

شاہ صاحب نے علامہ سیوطی کے حوالہ سے ابن صلاح، نووی اور رافعی کے جو خیالات نقل کئے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے۔

۱ - چونکہ اجتہاد فرض کفایہ ہے اس لئے ہر زمانہ میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے۔

۲ - مجتہد مستقل کا وجود ہر زمانے میں ضروری نہیں بلکہ تیسری صدی ہجری کے بعد سے کوئی مجتہد مستقل پیدا نہیں ہوا۔

۳ - البتہ ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے، کیونکہ یہ فرض کفایہ مجتہد مقید سے پورا نہیں ہوتا۔

۴ - اگر کسی زمانے کے تمام لوگ اجتہاد کو ترک کر دیں تو سب گنہگار ہوں گے۔ [1]

اور یہی خیالات شاہ صاحب کے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اجتہاد در ہر عصر فرض بالکفایہ است، و مراد از اجتہاد، ایں جا اجتہاد مستقل است مثل اجتہاد شافعی کہ در معرفت تعدیل و جرح رجال و معرفت لغت و مثل آں محتاج بقضے دیگر نبود و آنچہ در روایت مجتہد از مسبوق باجتہاد کہ نہ بل معرفت احکام شرعیہ از ادلہ تفصیلیہ و تفریع و ترتیب مجتہد از۔ اگرچہ باشد صاحب مذہب بودہ باشد۔" [2]

واضح رہے کہ "معرفت احکام شرعیہ..... تا..... بودہ باشد" یہ کام نہ مجتہد مستقل کا ہے اور نہ مجتہد منتسب مقید کا۔ بلکہ یہ مجتہد مطلق منتسب کا کام ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا۔

گویا شاہ صاحب بھی ہر زمانے میں صرف مجتہد منتسب کا وجود فرض کفایہ مانتے ہیں۔ اور فرض کفایہ مان لینے کے بعد شاہ صاحب کو یہ لکھنے کی ضرورت نہ تھی کہ اگر کسی زمانے کے تمام لوگ اجتہاد کو ترک کر دیں تو سب گنہگار ہوں گے۔ کیونکہ فرض کفایہ کا حکم یہی ہے۔

---

[1] الانصاف ص ۶۵

[2] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۱۱۔

شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کے وجوہ

شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کے دو وجوہ ہیں۔

۱ - مسائل کثیرۃ الوقوع اور غیر محصور ہیں، ان میں احکام الٰہی کی معرفت واجب ہے اور جو مدون ذخیرہ ہمارے پاس موجود ہے وہ ناکافی ہے۔

۲ - اس مدون ذخیرہ میں بھی بڑے اختلافات ہیں اور دلائل کی طرف رجوع کے بغیر انہیں حل نہیں کیا جا سکتا۔ [1] ظاہر ہے کہ نئے پیش آمدہ مسائل کا شرعی حل دریافت کرنا اور اختلافات کی صورت میں ادلہ کی طرف رجوع کر کے ان کا حل دریافت کرنا، یہ کام مجتہد ہی کر سکتا ہے۔

---

[1] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۱۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تقلید

تقلید کے معنی

تقلید کا لفظ قلادۃ سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی ہیں "ہار"۔ اس لئے تقلید کے لغوی معنی ہوں گے ہار پہنا دینا۔

اصطلاحی طور پر تقلید کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔

"العمل بقول الغیر من غیر حجۃ ملزمۃ" [1]

تقلید کا حکم

شرعی فرعی مسائل میں [2] تقلید کے بارے میں حسب ذیل تین قول ملتے ہیں۔

۱- مطلقاً ناجائز ہے، چنانچہ ابن حزم نے حرمت تقلید پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے [3]

۲- مطلقاً واجب ہے۔ یہ بعض حشویہ کا مذہب ہے [4]

۳- عامی کے لئے واجب ہے، مجتہد کے لئے حرام ہے، ائمہ اربعہ کے متبعین کی اکثریت اسی کی قائل ہے۔ [5]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۹۶۔ اس تعریف میں حجۃ ملزمہ کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے قول رسول یا اجماع کی طرف رجوع یا عامی کا مفتی کی طرف یا قاضی کا عدول کی طرف رجوع اصطلاحاً تقلید نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک حجۃ ملزمہ ہے۔

تقلید کی تعریف کے لئے حسب ذیل تعبیرات بھی اختیار کی گئی ہیں۔

(الف) العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج بلا حجۃ۔ (ابن ہمام تحریر ص ۵۲۷۔

(ب) قبول قول القائل وانت لا تعلم من این قالہ مقال، بجہالۃ کانی۔ (ارشاد ص ۲۶۵)

[2] احکام کی دو قسمیں ہیں عقلی اور شرعی۔ عقلی مسائل میں تقلید جائز نہیں۔ مثلاً صانع عالم کی صفات کی معرفت (رائع ص ۰، مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۳۰۵) جمہور کا یہی مسلک ہے (ارشاد ص ۲۶۷)۔ شرعی مسائل کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ مسائل جن کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین سے ہونا جانا معلوم ہو۔ مثلاً پانچوں نمازیں، زکوٰۃ، رمضان کا روزہ، حج کرنا وغیرہ زنا اور شراب نوشی کی حرمت۔ ایسے مسائل میں بھی تقلید جائز نہیں۔ (رائع ص ۷۰) — (۲) وہ مسائل جو نظر و استدلال کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے مثلاً عبادات، معاملات اور مناکحات وغیرہ کے فروع۔ تقلید کی گنجائش صرف انہی مسائل میں ہے۔ (ایضاً)

[3] و [4] ارشاد ص ۲۶۷

تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کا نظریہ

شاہ صاحب نے اپنے زمانے میں جس جامد اور کورانہ تقلید کو سرطرف کارفرما دیکھا تھا اس کے ردعمل کے طور پر ان کے یہاں اس مروجہ تقلید پر سخت تنقیدیں ملتی ہیں، چنانچہ تفہیمات میں فرماتے ہیں:-

وأشهد لله بالله أنه كم يعتقد رجل من الأمة ممن يخطئ ويصيب أن الله كتب على اتباعه وأن الواجب هو الذي يوجد هذا الرجل ..... فلو أن حديثا صح وتحدث به المحدثون وعمل به طوائف فظهر فيه أمر ثم لم يعمل به هؤلاء متبوعهم يقل به فقد أخطأ الضلال البعيد" [1]

عقد الجید میں لکھتے ہیں۔

"والوجه الثاني (أي التقليد الحرام) أن يظن بفقيه أنه بلغ الغاية القصوى فلا يمكن أن يخطئ، فمهما بلغه حديث صحيح صريح يخالف مقالته لم يتركه" [2]

حجۃ میں لکھتے ہیں۔

"ومنها (أي من أسباب الترفيق) تقليد غير المعصوم أعني غير النبي الذي ثبتت عصمته. وحقيقته أن يجتهد واحد من علماء الأمة في مسئلة فيظن متبوعه أنه على الإصابة قطعا أو غالبا فيردوا به حديثا صحيحا" [3]

عقد الجید اور حجۃ دونوں میں لکھتے ہیں۔

"ہم کسی فقیہ پر ایمان نہیں لائے کہ اس نے فقہ اس پر وحی کی ہے اور ہم پر اس کی اطاعت فرض قرار دی ہے اور یہ کہ وہ معصوم ہے۔ اگر ہم ان میں سے کسی کی اقتدا کرتے ہیں تو صرف یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ وہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کا عالم ہے، پس جو بات بھی وہ کہے گا، یا تو وہ صریح کتاب و سنت کے مطابق ہوگی یا کسی طرح اس سے مستنبط ہوگی، یا اس نے قرآن سے اطمینان قلب کے ساتھ یہ جان لیا ہوگا کہ اس صورت کا حکم اس علت سے وابستہ ہے اور اس بنا پر

---

[1] ج ۱ ص ۲۱۱ [2] عقد ص ۷۰، ۷۱

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس نے غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کر لیا ہوگا۔ تو اس صورت میں گویا وہ یہ کہتا ہے کہ میرا گمان یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جہاں کہیں یہ علت پائی جائے وہاں یہ حکم ہوگا اور جسے قیاس کیا گیا ہے وہ اسی عموم کے تحت مندرج ہے۔ تو یہ صورت بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف منسوب ہے اگر قیاس کی راہ میں بہت سے ظنون ہیں۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو کوئی مؤمن کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا۔ چنانچہ اگر ہمارے پاس اس رسول معصوم کی کوئی حدیث، صحیح سند کے ساتھ پہنچے جس کی اطاعت اللہ نے ہم پر فرض کی ہے اور وہ حدیث اس کے مذہب کے خلاف ہو اور پھر بھی ہم اس حدیث کو ترک کر دیں اور اسی تخمین کی پیروی کئے جائیں تو ہم سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا اور جس روز لوگ رب العالمین کے سامنے کھڑے ہوں گے ہم کیا عذر پیش کر سکیں گے۔"[1]

یہ اور اس قسم کے تمام مواقع جہاں شاہ صاحب نے تقلید کی مخالفت کی ہے ہمیں اس واضح نتیجہ پر پہنچاتے ہیں کہ شاہ صاحب صرف اس تقلید کے خلاف ہیں جس میں کسی غیر نبی کو واجب الطاعت ہونے کا درجہ دیدیا جائے اور اس کے قول کے مقابلہ میں صحیح حدیث کو بھی رد کر دیا جائے۔ اس قسم کے اعتقاد اور اس قسم کی عملی کوہ کو وہ کفر دین میں تحریف، گمراہی اور حرام قرار دیتے ہیں۔[2]

---

[1] عقد الجید ص ۳۰، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۶۔ علماء میں سے بعض اہل حدیث حضرات نے شاہ صاحب کی اسی قسم کی تحریروں سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ وہ تقلید کے بالکل خلاف تھے۔ مولانا سیوطی نے مقدمہ "ولی اللہ" از مولانا محمد اسمٰعیل گودھروی (ص ۱۷۰، ۱۸۰) اور مولانا فتوحی نے "تذکرۂ علمائے اہل حدیث" میں (ص ۱۹-۳۰) جو کچھ لکھا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب تقلید کے خلاف تھے اور انھوں نے تقلید کو فنا کرنے کی کوشش کی لیکن انھوں نے صراحت کے بجائے کنایت اور اشارہ کے بجائے اخفاء سے کام لیا۔ اور مولانا سیوطی کی رائے کے مطابق اسی لئے شاہ صاحب اپنے مقصد میں پورے طور پر کامیاب نہ ہو سکے۔ ناکامی کی ایک وجہ مولانا سیوطی کی رائے میں یہ بھی ہے کہ وہ قول سے عمل کے میدان میں نہ اترے۔

گو تقلید کے جواز بلکہ اس کے وجوب کے متعلق شاہ صاحب کی تحریریں اتنی بین ہیں ان حضرات کے نزدیک وہ سب اظہار مبنی ہیں پر رائے کسی حد تک صحیح ہے اس کا فیصلہ آئندہ صفحات کو پڑھ کر ہر شخص خود کر سکتا ہے۔

[2] حالانکہ حدیث کے اخذ و ترک کے معاملہ میں خود شاہ صاحب کا جو طریقہ تھا اس کے بارے میں شاہ عبد العزیز فرماتے ہیں "دریں مقولہ اختیار حضرت والا خوب است یعنی اگر کے ہم از چنیں بآں عمل کردہ باشد بترجیح حدیث است عمل کند والا ترک دہد چرا کہ ایں از سبب سکوت ہمسایہ است۔" ملفوظات شاہ عبد العزیز ص ۹۔ گویا اگر کسی ملک مجتہد کا قول بھی کسی حدیث کے مطابق نہ ہو تو فوراً وہ حدیث کسی درجہ ہی کی کیوں نہ ہو شاہ صاحب اسے خود بھی ترک کر دیتے ہیں۔ شاہ عبد العزیز فرماتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث شاید بچار ہوں گی۔ (ایضاً)۔

شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا جواز

لیکن جہاں تک نفس تقلید کا تعلق ہے، شاہ صاحب اس کے خلاف نہیں، وہ اسے جائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن حزم کے حرمت تقلید کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جو شخص صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کو جانتا ہو اور صرف اسے حلال و حرام سمجھتا ہو جسے اللہ اور اس کے رسول نے حلال و حرام کر دیا ہے، لیکن نہ اسے یہ معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا اور نہ اس کا علم کہ کلام نبوی سے استنباط کا کیا طریقہ ہے، اور اس بنا پر وہ کسی عالم راشد کی، یہ سمجھ کر پیروی کر لیتا ہے کہ جو کچھ وہ کہتا ہے یا جو فتویٰ وہ دیتا ہے، وہ بظاہر درست ہے۔ اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شتم بھی ہے۔ لیکن جب بھی وہ اپنی قائم کردہ رائے کے خلاف دیکھتا ہے، تو کسی جدال یا اصرار کے بغیر فوراً اس کی تقلید ترک کر دیتا ہے۔ تو اس قسم کی تقلید کا کوئی شخص کیسے انکار کر سکتا ہے درآنحالیکہ استفتاء اور افتاء کا طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے مسلمانوں میں چلا آرہا ہے۔"[1]

مذاہب اربعہ کی تقلید کے جواز پر امت کا اجماع

شاہ صاحب نہ صرف یہ کہ خود تقلید کے جواز کے قائل ہیں، بلکہ اس کے جواز پر اجماع نقل کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جو مسئلہ اجماعی مسئلہ بن جائے، اس میں بڑی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ فرماتے ہیں۔

"ان هذه المذاهب الاربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الامة، او من يعتد بهم منها على جواز تقليدها الى يومنا هذا، وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى لا سيما في هذه الايام التي قصرت فيها الهمم جدا واشربت النفوس الهوى واعجب كل ذي رأي برأيه۔"[2]

مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید

مذاہب اربعہ کی تقلید اور انھیں اختیار کرنے کے سلسلہ میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

"اگر فرصت تتبع کتب حدیث و آثار صحابہ و تابعین ندارد، لاجارست در تقلید

---

[1] عقد الجید ص ۳۹، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۴۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۵۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مذہب از مذاہب اربعہ؟ [1]

مذاہب اربعہ کی تقلید کو شاہ صاحب نے اتنی اہمیت دی ہے کہ اس کے لئے انھوں نے عقد الجید میں ایک مستقل باب باندھا ہے۔ اس باب میں انھوں نے مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید کے ساتھ ساتھ انھیں ترک کرنے یا ان سے ہٹنے کی شدت سے مخالفت کی ہے۔ ان کے خیال میں مذاہب اربعہ کو اپنانے میں عظیم مصلحت اور ان سے اعراض کرنا موجب فساد ہے۔

اپنے اس خیال کی تائید میں شاہ صاحب نے تین دلائل پیش کئے ہیں۔

۱ — امت کا اس پر اجماع ہے کہ وہ شریعت کی معرفت میں سلف پر اعتماد کریں۔ اسی لئے اس معاملہ میں تابعین نے صحابہ پر اور تبع تابعین نے تابعین پر اعتماد کیا اور ان کے بعد یہی طریقہ قائم رہا کہ ہر طبقہ کے علما اپنے سے سابق علما پر اعتماد کرتے رہے۔ یہ طریقہ عقلاً بھی پسندیدہ ہے۔ اس لئے کہ شریعت کی معرفت یا تو نقل کے ذریعہ ہو سکتی ہے یا استنباط کے ذریعہ۔ نقل کی صحیح صورت اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہر طبقہ اپنے ماقبل طبقہ سے متصل طور پر لے۔ اور استنباط کے لئے یہ ضروری ہے کہ متقدمین کے مذاہب معلوم ہوں تاکہ کسی موقع پر ان کے اقوال سے خروج کی بنا پر خرق اجماع لازم نہ آئے اور تاکہ اپنے قول کی، ابتی کے قول پر نہ کرے اور اس معاملہ میں ان کے اقوال سے اعانت حاصل کر سکے۔ اس لئے کہ صرف، نحو، طب، شعر، بلاغت اور رنگریزی کا پیشہ، غرض یہ کہ ہر صنعت صرف اس صورت میں حاصل ہوتی ہے جب اہل صنعت کی صنعت اختیار کی جائے۔ ان کی صنعت کے بغیر صنعت کا حصول اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عملاً ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

اور جب یہ متعین ہو گیا کہ اقاویل سلف پر اعتماد ضروری ہے تو یہ ضروری ہے کہ ان کے معتد علیہا اقوال صحیح سند کے ساتھ مروی ہوں یا مشہور کتابوں میں مدون ہوں۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی خدمت کی جا چکی ہو، یا اس طور پر کہ ان کے محتملات میں سے راجح کو بیان کر دیا گیا ہو، بعض مواقع پر ان کے عموم کی تخصیص کر دی گئی ہو، بعض مواقع پر ان کے مطلق کو مقید کر دیا گیا ہو، ان کے مختلف فیہ مسائل میں جمع کی صورتیں تلاش کر لی گئی ہوں، اور ان کی علتیں بیان کر دی گئی ہوں۔ ان امور کے بغیر ان پر اعتماد درست نہ ہوگا۔ اور آج مذاہب اربعہ کے سوا کسی اور مذہب کی یہ

[1] ہمعات ص ۳۲، بحوالہ ۳۔

کیفیت نہیں، البتہ مذہب امامیہ اور مذہب زیدیہ میں بھی یہ صورت موجود ہے لیکن یہ لوگ اہل بدعت میں سے ہیں اس لئے ان کے اقوال پر اعتماد درست نہیں۔

۲ — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اتبعوا السواد الاعظم" اور چونکہ ان مذاہب اربعہ کے سوا تمام حق مذاہب فنا ہو چکے ہیں، اس لئے ان کا اتباع سواد اعظم کا اتباع ہوگا اور ان سے خروج، سواد اعظم سے خروج ہوگا۔

۳ — یہ زمانہ چونکہ عہد رسالت سے دور ہے اور اسی لئے امانتیں ضائع ہونے لگی ہیں تو یہ جائز نہیں کہ ظالم قضاۃ یا ان مفتیوں کے اقوال پر اعتماد کیا جائے جو اپنی خواہشات نفس کے غلام ہیں، تاوقتیکہ وہ اپنی بات کو صریحاً یا دلالۃً سلف میں سے کسی ایسے شخص کی طرف منسوب نہ کریں جو صدق، امانت اور دیانت میں مشہور ہو چکا ہے اور اس کا یہ قول محفوظ ہو، اور شاذ شخص کے قول پر اعتماد جائز ہے جس کے متعلق ہمیں معلوم ہو کہ وہ اجتہاد کے شرائط کا جامع نہیں۔ [1]

تقلید میں اعتدال رکھنا چاہئے

مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ تقلید میں اعتدال رکھنا چاہئے۔

اعتدال کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ جو لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی امام کی تقلید اس وقت تک کرنا چاہئے جبتک ایک مسئلہ میں کوئی صحیح حدیث یا کوئی قوی دلیل اس کے مذہب کے خلاف نہ ملے۔ ورنہ اس مسئلہ میں تقلید کو ترک کر دینا چاہئے۔

شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا وجوب

شاہ صاحب صرف تقلید کے جواز ہی کے قائل نہیں بلکہ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ عقد الجید میں لکھتے ہیں۔

"اعلم أن تقليد المجتهد على وجه بين واجب وحرام"

اس کے بعد انھوں نے تقلید واجب اور تقلید حرام کی تفصیل بیان کی ہے۔ تقلید واجب کو وہ

[1] حجۃ اللہ ۱/۳۶، ۳۳۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ متاخرین نے ائمہ اربعہ کے سوا کسی اور کی تقلید سے منع کیا ہے "لانضباط مذاهبهم وتقييد مسائلهم وتخصيص عمومها ولم يدر مثله في غيرهم لأن الانقراض اتباعهم وهو صحيح" (تحریر ص ۵۵۲)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"اتباع الروایۃ کالۃ" کا نام دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ "جو شخص کتاب وسنت سے ناواقف ہے اس کے لئے یہ تو ممکن نہیں کہ بذات خود تتبع اور استنباط کرسکے۔ لازماً وہ کسی فقیہ سے دریافت کرے گا کہ فلاں مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم کیا ہے۔ اور جب وہ فقیہ اسے بتادے گا تو وہ اس کی اتباع کرے گا خواہ فقیہ کا یہ قول صریح نص سے ماخوذ ہو یا اس سے مستنبط ہو یا کسی منصوص پر مقیس ہو۔ یہ تمام صورتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہی کی صورتیں ہیں۔ اگرچہ یہ روایت دلالۃً ہے۔ اور اس صورت کی صحت پر نہ صرف قرناً بعد قرن پوری امت کا اتفاق رہا ہے بلکہ تمام امتیں اپنے شرائع کے باب میں اس صورت پر متفق ہیں۔"[1]

امام معین کی تقلید کا وجوب اور اس کی وجہ

ایک موقع پر مجتہد معین کی تقلید کے وجوب کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:-

"وبعد المائتین ظہر فیہم المتبحر المجتہد بین بأنہم لم یکن أحد منہم یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان"[2]

یہ بات شاہ صاحب نے اس موقع پر لکھی ہے جہاں وہ اجتہاد و تقلید پر مفصل گفتگو[3] فرمارہے ہیں۔ اس موقع پر شاہ صاحب ایک بات یہ فرماتے ہیں کہ دوسری صدی ہجری تک لوگ

---

[1] عقد الجید ص ۱۰۹-۷۰۔ [2] الانصاف ص ۵۹۔

[3] شاہ صاحب نے متعدد مواقع پر (تفہیمات ج ۲ ص ۱۵۱، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۲-۱۵۴، الانصاف ص ۵۷، ۶۳۰) تقلید اور عدم تقلید کے دور کے بارے میں تاریخی نقطہ نظر سے گفتگو فرمائی ہے۔ لیکن ان کتابوں میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس میں باہم تضاد ہے۔

الانصاف میں لکھتے ہیں۔

(۱) "اعلم أن الناس کانوا فی المائۃ الأولی والثانیۃ غیر مجمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ" ص ۵۷۔

(۲) وبعد المائتین ظہر فیہم المتبحر المجتہدون بأنہم لم یکن أحد منہم یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان" ص ۵۹۔

(۳) وبالجملۃ فاتخاذ المجتہدین سراً لہم اللہ تعالی العلماء وح مفوض الیہ من حیث یشعرون أو لا یشعرون" (ص ۶۳)

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری کے بعد لوگ تقلید پر مجتمع ہوگئے۔ اس سے قبل تقلید پر مجتمع نہ تھے۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

کسی معین مذہب کے مقلد تھے اور نہ ان پر کسی معین مذہب کی تقلید واجب تھی۔ دوسری صدی کے بعد لوگ عموماً کسی نہ کسی معین مذہب کے مقلد ہوگئے اور پھر یہ تقلید ان پر واجب ہوگئی۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) لیکن تفہیمات (ج ۲ ص ۱۵۱) میں لکھتے ہیں" وکان أوائل المائۃ قبل المائۃ الرابعۃ غیر متقیدین بمذہب واحد"۔

اسی طرح حجۃ میں لکھتے ہیں

(۱) اعلم أن الناس کانوا قبل المائۃ الرابعۃ غیر مجمعین علی التقلید الخالص لمذہب واحد بعینہ (ج ۱ ص ۱۵۲)

(۲) أقول وبعد القرنین حدثت فیہم شیء من التخریج غیر أن اہل المائۃ الرابعۃ لم یکونوا مجمعین علی التقلید الخالص علی مذہب واحد والکتاب ناطق بأن ہذا ہو الذی یظہر من التتبع بینہ (ج ۱ ص ۱۵۴)

(۳) ثم جد ہذہ القرون کان ناس آخرون ذہبوا یمینا وشمالا وحدثت فیہم أمور منہا الجدل والخلاف فی علم الفقہ ... ومنہا أنہم اطأوا التقلید وہو التقلید فی صدور بعد بیب الأہل وہم لا یشعرون (ایضاً ص ۱۵۳)۔

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے لوگ بھی مذہب معین کی تقلید پر مجتمع نہ تھے اور عمومی اور اجتماعی تقلید کا دور چوتھی صدی کے بعد آیا۔

اس تضاد کے حل کے سلسلہ میں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ تفہیمات اور حجۃ میں علماء کی رائے کا بیان ہے اور الانصاف میں عوام کی حالت کا۔ اس لئے کہ الانصاف میں وہ حجۃ اللہ علیہ کی عبارت نقل کرتے ہیں کہ علماء بھی اس اجتماع میں شامل تھے۔

اس تضاد کا حل میرے ذہن میں ہے اس کے ذکر سے پہلے یہ بتادینا ضروری ہے کہ۔ الانصاف حجۃ کے بعد کی تصنیف ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حجۃ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

فعن مت علی تالیف کتاب أسمیتہ بغایۃ الانصاف فی بیان أسباب الاختلاف"۔ .....

ثم لما أنظر خیر الہ إلی ہذا الحین (ج ۱ ص ۱۶۱)

یہ وہی غایۃ الانصاف ہے جو عام طور سے الانصاف کے نام سے مشہور ہے کیونکہ حجۃ ہی میں شاہ صاحب نے اس کتاب کا موضوع اور اس کا خاکہ بھی بتایا ہے اور الانصاف کا وہی موضوع ہے اور اسی خاکہ پر مرتب ہے۔ ورنہ اگر۔ الانصاف کے سوا کوئی دوسری کتاب ہے تو اس کا ذکر شاہ صاحب کی تصانیف میں کہیں نہیں ملتا۔

(۲) غایۃ الانصاف کی تصنیف کا ذکر شاہ صاحب نے حجۃ میں صفحہ ۱۶۱ پر کیا ہے۔ جبکہ تقلید پر تاریخی گفتگو صفحہ ۱۵۲ پر ختم ہوچکی۔

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کی اس بات پر بادی النظر میں جو اعتراض ہوتا ہے اسے خود شاہ صاحب نے اٹھایا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"اگر تم یہ اعتراض کرو کہ شریعت کے ایک ہوتے یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک چیز ایک زمانے میں تو واجب نہ ہو اور دوسرے زمانے میں واجب ہو جائے، اس لئے تم نے جو یہ کہا ہے کہ مجتہد مستقل کی تقلید پہلے واجب نہ تھی، پھر واجب ہو گئی، تمہاری ان دونوں باتوں میں تناقض اور تنافی ہے۔ تو میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ واجب اصلی در اصل یہ ہے کہ امت میں ایسے لوگ ہونے چاہئیں جو فرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے جانتے ہوں۔ اس پر اہل حق کا اتفاق ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ واجب کا مقدمہ بھی واجب ہوا کرتا ہے۔ اور جب واجب کے کئی طریقے ہوں، تو بغیر کسی تعیین کے ان میں سے ایک طریقہ کی تحصیل واجب ہے۔ اور جب ایک طریقہ متعین ہو جائے تو صرف وہی طریقہ واجب ہو گا۔

مثلاً اگر کوئی شخص کسی ایسے شدید مخمصہ میں گرفتار ہو کہ اسے اپنی ہلاکت کا خوف ہو اور اس مخمصہ کے دفعیہ کی کئی صورتیں ہوں مثلاً گھانا خریدنا یا جنگل سے پھل چننا یا شکار کرنا، تو اس پر واجب ہو گا کہ بلا تعیین ان میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کرے۔ لیکن اگر وہ کسی ایسی جگہ ہو جہاں نہ شکار ہے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) جب یہ ثابت ہو چکا کہ شاہ صاحب نے الانصاف میں تقلید کے بارے میں جو گفتگو کی ہے، وہ اس گفتگو سے موخر ہے، جو حجۃ میں کی ہے تو معلوم ہوا کہ الانصاف میں شاہ صاحبؒ نے جو کچھ لکھا ہے وہی ان کی آخری تحقیق ہے۔

باوجودیکہ حجۃ میں "کما یظہر من التتبع" کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ شاہ صاحب کی یہ رائے بھی تتبع اور تحقیق پر مبنی ہے، لیکن ہو سکتا ہے کہ مزید تتبع اور تحقیق نے شاہ صاحب کو اس نتیجہ پر پہنچایا ہو جو الانصاف میں مذکور ہے۔ بہر حال تقلید کے ادوار کے بارے میں شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

۱۔ دوسری صدی ہجری سے قبل لوگ مذہب معین کے پابند نہ تھے۔

۲۔ دوسری صدی ہجری کے بعد مذہب معین کے پابند ہو گئے۔

۳۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد تقلید میں مزید رسوخ ہوا۔

۴۔ اس کے بعد جو زمانہ بھی آیا اس میں تقلید میں اضافہ اور شدت ہوتی گئی۔

۵۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ لوگوں نے دین میں غور کرنا چھوڑ دیا اور اس پر مطمئن ہو گئے کہ "انا وجدنا آبائنا علی أمة وإنا علی آثارهم مقتدون"۔

(حجۃ ص ۱۵۴)

نہ چل تو اس پر کھانے کے لئے مال کا صرف کرنا واجب ہو گا۔

بالکل اسی طرح سلف کے سامنے تو اس واجب کی تحصیل کے کئی طریقے تھے اور ان پر یہ واجب تھا کہ بلا تعیین ان میں سے کسی ایک طریقہ کو اختیار کر لیں۔ اس کے بعد ایک کے سوا تمام طریقے مسدود ہو گئے۔ لہٰذا صرف یہی ایک مخصوص طریقہ باقی رہ گیا۔

سلف کتابت حدیث نہ کرتے تھے، لیکن آج کتابت حدیث واجب ہے کیونکہ ان کتب کی معرفت کے سوا، روایت حدیث کی آج اور کوئی صورت نہیں۔

سلف نحو و لغت میں مشغول نہ ہوتے تھے کہ عربی ان کی زبان تھی اور وہ ان فنون کے محتاج نہ تھے لیکن آج، عرب اول کے عہد کی دوری کی وجہ سے لغت عربی کی معرفت واجب ہے اس کے اور بھی بہت سے شواہد ہیں۔

امام معین کی تقلید کو اسی پر قیاس کرنا چاہئے کہ کبھی یہ واجب نہیں ہوتی اور کبھی واجب ہو جاتی ہے۔

ہند اور ما وراء النہر میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی تقلید کی وجوب کی صورت

سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہند اور ما وراء النہر کے کسی ایسے شہر میں کوئی عامی ہو جہاں نہ شافعی، مالکی اور حنبلی علماء ہیں سے کوئی عالم ہو اور نہ ان مذاہب کی کتابیں ہوں، تو اس کے لئے واجب ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی تقلید کرے۔ اس کے لئے اس مذہب سے خروج حرام ہو گا۔ کیونکہ اس کا یہ خروج ایسا ہو گا گویا اپنی گردن سے شریعت کا حلقہ مار پھینکا اور اس صورت میں وہ بیکار اور مہمل ہو کر رہ جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص حرمین میں ہو، جہاں اس کے لئے تمام مذاہب کی معرفت آسان ہے، تو اس کے لئے یہ کافی نہ ہو گا کہ بغیر اعتماد کے محض ظن کے سہارے کسی چیز کو لے لے۔ نہ یہ کافی ہو گا کہ عوام کی زبان سے سنے یہ کہ فلاں کا مذہب یہ ہے کہ کسی فقیہ مشہور کی کتاب سے لے لے۔

آخر میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تمام مضامین انہار الفائق شرح کنز الدقائق میں مذکور ہیں۔

سلم الانصاف ص ۶۹، ۷۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کن لوگوں کے لئے تقلید واجب ہے

اجتہاد و تقلید کے اعتبار سے ہم پوری امت کو حسب ذیل چار طبقات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱ - وہ لوگ جو تمام ابواب شرع میں مجتہد ہوں۔

۲ - وہ لوگ جو بعض ابواب یا بعض مسائل شرع میں مجتہد ہوں تمام میں نہیں۔

۳ - وہ علما جنھیں اجتہاد کا مقام حاصل نہ ہو لیکن انھیں بعض وہ علوم آتے ہوں جو اجتہاد میں معتبر ہیں۔

۴ - عامی محض جسے اجتہاد میں معتبر علوم میں سے کوئی علم نہ آتا ہو۔

- پہلے طبقہ کے لئے تقلید حرام ہے [1]

- دوسرے طبقہ کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل نہیں ان کے نزدیک ان لوگوں کے لئے تقلید مطلقاً واجب ہے۔ اور جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں اور یہی صحیح مسلک ہے، ان کے نزدیک جن مسائل میں انھوں نے اجتہاد کے بعد کوئی رائے قائم کر لی ہے، ان میں ان کے لئے تقلید حرام ہے، اور جن مسائل میں اجتہاد کے بعد کوئی رائے قائم نہیں کی، ان میں تقلید واجب ہے۔ [2]

- تیسرے طبقہ کے بارے میں صحیح اور شبہ یہ ہے کہ ان کا حکم وہی ہے جو عامی کا ہے [3]۔

اور اصولیین میں سے محققین کے نزدیک ان کے لئے تقلید واجب ہے [4] چنانچہ ابن حاجب لکھتے ہیں کہ غیر المجتہد یلزمہ التقلید وان کان عالماً [5]

- چوتھے طبقہ کے لئے تقلید واجب ہے۔ [6]

البتہ تیسرے اور چوتھے طبقہ کے بارے میں بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ جب تک انھیں کسی دلیل سے مجتہد کے اجتہاد کی صحت نہ معلوم ہو جائے، ان کے لئے تقلید جائز نہیں۔ [7]

---

[1] جمع ج ۲ ص ۳۹۳ [2] تحریر ص ۵۳۹

[3] آمدی ج ۳ ص ۱۹۷، مستصفی ج ۲ ص ۳۸۳، ابہاج ۳ ص ۱۸۶۔

[4] آمدی ۳ ص ۱۷۰۔ البتہ ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ چونکہ الم دلیل سے حکم اخذ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے اس پر تقلید واجب نہیں (مجد محلی ۲ ص ۳۹۳)۔ [5] مختصر ابن حاجب (مع شرح) ۲ ص ۲۰۶۔

غیر مجتہد کی تین قسمیں ہو سکتی ہیں (۱) عامی محض جسے کوئی علم نہ آتا ہو۔ (۲) وہ عالم جسے اجتہاد میں معتبر بعض علوم آتے ہوں۔ (۳) وہ عالم جسے اجتہاد میں معتبر علوم کے علاوہ سب علوم آتے ہوں — ان میں عامی محض تو عامی ہے ہی، باقی دونوں اقسام بھی عامی ہی کے حکم میں ہیں۔ [6] آمدی ج ۳ ص ۱۹۷۔ [7] ایضاً۔

اگر غور کیا جائے تو یہ چاروں طبقات صرف دو طبقات میں سمٹ آتے ہیں۔ (۱) مجتہد۔ اور (۲) عامی۔ اور ان کا حکم یہ نکلتا ہے کہ مجتہد کے لئے تقلید حرام ہے اور عامی کے لئے واجب۔ اور جیسا کہ معلوم ہو چکا، ائمہ اربعہ کے متبعین کی اکثریت اسی کی قائل ہے [1]

شاہ صاحب مجتہد کے لئے تقلید کو حرام قرار دیتے ہیں، خواہ وہ ایک ہی مسئلہ میں مجتہد کیوں نہ ہوں چنانچہ علامہ ابن حزم کی اس بات کا کہ تقلید حرام ہے، جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابن حزم کی یہ بات "انما یتفق من لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ واحدۃ" [2]

اس سے معلوم ہوا کہ مجتہد کے لئے تقلید حرام ہے، جو شخص تمام مسائل میں مجتہد ہو اس کے لئے تمام مسائل میں اور جو صرف ایک مسئلہ میں مجتہد ہو اس کے لئے اسی ایک مسئلہ میں۔

علما جنھیں ان علوم کے تمام انواع حاصل نہ ہوں جو اجتہاد کے لئے شرط ہیں ان کے لئے لکھتے ہیں۔

"واذا لم یعرف نوعاً من ھذہ الانواع فسبیلہ التقلید" [3]

پھر ذرا آگے لکھتے ہیں۔

"ویجب علی من لم یجمع ھذہ الشرائط تقلید غیرہ فیما یعن لہ من الحوادث" [4]

گویا ایسے علما کو جنھیں اجتہاد میں معتبر بعض علوم آتے ہوں شاہ صاحب حکم کے اعتبار سے عامی کی فہرست میں لے آتے ہیں اور ان کے لئے تقلید کو واجب قرار دیتے ہیں۔

غیر مجتہد عالم کے، شاہ صاحب کے نزدیک، تقلید کے حکم میں، عامی جیسے ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شاہ صاحب نے ایک موقع پر اخذاً بالمذاہب کا ذکر کرتے ہوئے چار مراتب بیان کئے ہیں۔ (۱) مرتبہ مجتہد مطلق منتسب۔ (۲) مرتبہ مجتہد فی المذہب۔ (۳) مرتبہ متبحر فی المذہب (۴) عامی صرف [5]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متبحر فی المذہب جو سب سے آخری درجہ کا مجتہد ہوتا ہے، سے نیچے کے تمام لوگ عامی صرف کی فہرست میں آتے ہیں کیونکہ متبحر فی المذہب اور عامی صرف کے درمیان شاہ صاحب نے اور کوئی مرتبہ نہیں بیان کیا۔

---

[1] ارشاد ص ۲۶۴ [2] عقد الجید ص ۹، [3] عقد الجید ص ۳۶، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۵

[4] ایضاً [5] ایضاً ص ۳۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حجۃ میں ایک موقع پر آخری درجہ کے مجتہد کا حال بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ

"وأما دون ذلك من الناس فمن هبه فيما يرد عليه كثيرا وأما أخذه عن أصحابه وأبائه وأهل بلده من المذاهب المتبعة"۔ [1]

اور عامی کے لئے تو شاہ صاحب تقلید کو واجب قرار دیتے ہی ہیں۔

گویا اس مسئلہ میں شاہ صاحب کا وہی مسلک ہے جو ائمہ اربعہ کے اکثر متبعین کا ہے۔

کن لوگوں کے لئے تقلید حرام ہے

شاہ صاحب چار قسم کے لوگوں کے لئے تقلید کو حرام قرار دیتے ہیں [2]

۱۔ وہ شخص جسے خود ایک گونہ اجتہاد حاصل ہو خواہ ایک ہی مسئلہ میں ہو۔ [3]

۲۔ وہ شخص جس پر صاف ظاہر ہو گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دیا اور اس کی مخالفت فرمائی، اور اسے یہ بھی معلوم ہو جائے کہ یہ امر نہی منسوخ بھی نہیں، بایں طور کہ وہ مسئلہ میں احادیث اور مخالف اور موافق کے اقوال کا تتبع کرے اور اسے منسوخ نہ پائے، یا یہ دیکھے کہ علوم میں تبحر رکھنے والوں کا جم غفیر اسی کو اختیار کرتا ہے اور مخالف کے پاس، قیاس یا استنباط جیسے دلائل کے سوا اور کوئی حجت نہیں، تو ایسی صورت میں باطنی نفاق یا ظاہری حماقت کے سوا، حدیث کی مخالفت کا اور کوئی سبب نہیں ہو سکتا۔ [4]

ظاہر ہے کہ یہ بات شاہ صاحب نے اس عالم کے لئے کہی ہے جس کا مقام مجتہد کی سطح سے پست اور عامی کی سطح سے بلند ہو۔ مجتہد کی سطح سے پست اس لئے کہ مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کا جو خیال ہے، اسے وہ پہلے ظاہر فرما چکے، اور عامی کی سطح سے بلند اس لئے کہ ارشاد نبوی ہمہ کے عدم نسخ کا ان ذرائع سے علم، جو شاہ صاحب نے تحریر کئے ہیں، عامی کو نہیں ہو سکتا۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۵۷۔ [2] ان چاروں قسم کے اشخاص کے لئے حرمت تقلید کا ذکر شاہ صاحب نے اس موقع پر کیا ہے جہاں وہ علامہ ابن حزم کے حرمت تقلید کے قول پر بحث فرما رہے ہیں۔

[3] عقد الجید ص ۳۶۔ حجۃ ج ۱ ص ۱۵۵ [4] ایضاً۔

۳۔ وہ عامی جو ایک معین فقیہ کی تقلید کرتا ہے، لیکن یہ سمجھتا ہے کہ اس جیسے شخص سے خطا ممکن نہیں، اور اس نے جو کچھ کہا ہے وہ یقیناً صحیح ہے، اور اس نے دل میں ٹھان لیا ہو کہ کسی صورت میں اس کی تقلید وہ نہ چھوڑے گا۔ اگرچہ اس کے خلاف دلیل ہی کیوں نہ سامنے آجائے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ شخص "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله" کا مصداق ہے۔ [1]

۴۔ جو شخص اسے جائز سمجھتا ہو کہ مثلاً کوئی حنفی کسی شافعی سے یا کوئی شافعی کسی حنفی سے مسئلہ دریافت کرلے، یا کوئی حنفی کسی شافعی امام کی تقلید کرلے۔ کیونکہ ایسے شخص نے قرون اولی کے اجماع کے خلاف بھی کیا اور تابعین کی مخالفت بھی کی۔ [2]

شاہ صاحب کی یہ بات عامی پر بھی صادق آتی ہے اور اس عالم پر بھی جو مجتہد کی سطح سے نیچے درجہ کا ہو۔

اس پوری گفتگو کا خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہد کے لئے ہر صورت میں اور عالم اور عامی کے لئے صرف ان چار خاص صورتوں میں تقلید حرام ہے۔

اوپر پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ عام حالات میں شاہ صاحب عالم اور عامی کے لئے تقلید کو واجب قرار دیتے ہیں۔

عامی کا حکم

۱۔ عامی کو اگر کوئی واقعہ پیش آئے اور اس میں وہ کسی مجتہد سے فتوی لے کر اس پر عمل بھی کرلے تو اس پر سب کا اتفاق ہے [3]، اور شاہ صاحب بھی یہی لکھتے ہیں، کہ اب اس کے لئے جائز نہیں کہ اس سے رجوع کرکے کسی دوسرے مجتہد کے فتوی پر عمل کرے۔ [4] لیکن اگر اس واقعہ کے علاوہ کوئی دوسرا واقعہ پیش آئے تو جس مفتی سے پہلے فتوی لیا تھا اس کے علاوہ دوسرے مفتی سے فتوی لینا جائز ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے لیکن مختار یہ ہے کہ جائز ہے [5] اور شاہ صاحب بھی اسے جائز لکھتے ہیں۔ [6]

---

[1] عقد ص ۳۸، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۵۔ [2] عقد ص ۳۸، ۳۹، حجۃ

[3] مختصر ابن حاجب (مع شرح عضد) ج ۲ ص ۳۱۹، تحریر ص ۵۵۱۔ [4] عقد ص ۷۸۔

[5] مختصر ابن حاجب حوالہ سابقہ [6] عقد ص ۷۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہ حکم عوام کے لئے ہے خواہ اس نے کسی معین مذہب کا التزام کیا ہو یا نہ کیا ہو۔[1]

۲ - عامی اگر کسی معین مذہب کا پابند ہے تو اس کے لئے اس مذہب کی مخالفت جائز ہے یا نہیں، اس میں بھی اختلاف ہے لیکن علامہ نووی اور ان ہی کے حوالہ سے شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہا کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس کے لئے اس مذہب کی مخالفت جائز نہیں۔[2]

۳ - عامی اگر کسی معین مذہب کا پابند نہیں تو اسے یہ اختیار ہے یا نہیں کہ جس مذہب کی چاہے تقلید کرے، اس میں بھی اختلاف ہے۔ لیکن مختار یہ ہے کہ جائز ہے۔[3]

شاہ صاحب نووی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف دراصل اس پر مبنی ہے کہ آیا عامی کے لئے مذہب معین کا التزام ضروری ہے یا نہیں لیکن ہمارے مذہب معین کی تقلید کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[4] صاحب جمع الجوامع نے بھی اسے واجب کہا ہے[5] لیکن نووی کہتے ہیں کہ دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ کسی معین مذہب کی تقلید ضروری نہیں، بلکہ تلفظ رخص کے بغیر جس سے چاہے فتویٰ لے لے۔[6]

نووی نے بتقاضائے دلیل جو بات کہی ہے، اس کے دو جز ہیں۔ (۱) کسی مذہب معین کی تقلید ضروری نہیں۔ (۲) تلفظ رخص کے بغیر جس سے چاہے فتویٰ لے۔

اس کے دوسرے جز پر تو بحث میں گفتگو کی جائیگی، لیکن جہاں تک پہلے جز کا تعلق ہے اس میں شاہ صاحب نووی کے ہم خیال ہیں اور اس معاملہ میں انھوں نے نووی ہی کے قول پر اعتماد کیا ہے۔[7]

۴ - شاہ صاحب کو ہر جگہ کے عوام سے شکایت ہے کہ فقہ میں کے مذاہب میں سے کسی ایک کے مذہب کے اس طرح پابند ہو جاتے ہیں کہ اس کے مذہب سے نکلنے کو ایسا سمجھتے ہیں گویا ملت سے نکل جانا۔ گویا وہ شخص کوئی نبی ہے جسے ان کے لئے بھیجا گیا تھا۔[8]

---

[1] عقد ص ۷۹، ۸۹، کھوالہ ابن حاجب۔
[2] شرح عقد ج ۲ ص ۳۰۹
[3] عقد ص ۷۹۔
[4] عقد ص ۷۹، ۸۹۔ علامہ نووی لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف صرف عامی کے بارے میں نہیں بلکہ وہ فقہا جو مرتبۂ اجتہاد کو نہ پہنچیں اور وہ علما جو فقہ کے سوا دوسرے علوم کے حامل ہوں، ان سب کے بارے میں یہی اختلاف ہے۔ (شرح المہذب حوالہ سابق)
[5] عقد ص ۷۹، ۸۹۔
[6] تعلیقات ج ۱ ص ۱۵۱۔
[7] شرح المہذب ج ۱ ص ۵۵، عقد ص ۸۹۔
[8] عقد ص ۷۹۔

شاہ صاحب نووی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ اگر عامی نے کسی معین مذہب کی پابندی کرلی تو بھی اس کے لئے اس مذہب سے نکلنا جائز ہے۔[1]

اس سلسلہ میں عام طور پر اختلاف کا بھی یہی مسلک ہے[2] البتہ جواز کے لئے اس شرط کا اضافہ ضروری ہے کہ تلعب کا قصد نہ ہو۔[3]

تتبع رخص اور اختیار اخف جائز ہے یا نہیں

اس مسئلہ میں کہ تتبع رخص اور اختیار اخف جائز ہے یا نہیں حسب ذیل تین قول ملتے ہیں:۔

۱ - جائز ہے۔

۲ - جائز نہیں۔

۳ - اگر مسئلہ میں ایک مذہب کے مطابق عمل کرلیا ہے تو جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔[4]

شاہ صاحب تتبع اور تلفظ رخص کو نہ صرف جائز بلکہ حسن قرار دیتے ہیں۔[5]

اس مسئلہ میں اصل حقیقت تک پہنچنے کے لئے سب سے پہلے اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ تلفظ رخص اور اختیار اخف کی وجہ کیا کیا ہو سکتی ہیں۔

ایک شخص اگر ایسا کرتا ہے تو اس کی حسب ذیل وجوہ ہو سکتی ہیں۔

۱ - رخصت اور اخف ہی دلیل کی رو سے اقوی یا احوط ہے۔

۲ - دلیل کی رو سے تو وہ اقوی و احوط نہیں بلکہ صریح اور صحیح دلیل اس کے خلاف ہے، یا دلائل کے اعتبار سے جانبین مساوی ہیں، یا اسے دلائل کی رو سے قوت و ضعف کے بارے میں کوئی علم نہیں لیکن اخف اس کی خواہش نفس کے مطابق ہے۔

۳ - دلائل کی رو سے جانبین مساوی ہیں، یا دلائل کا اسے کچھ علم نہیں اور وہ یہ دیکھتا ہے کہ ایک

---

[1] عقد ص ۷۹
[2] فواتح حوالہ سابق
[3] (رشاد ص ۲۷۲ - ایضاً تحریر فروزی کے اخف و اہون اختیار کرنے والے کو فاسق کہا ہے لیکن دوسرے حضرات نے فاسق نہیں کہتے مثلاً ابو بریرہ (ایضاً) علامہ طحطاوی لکھتے ہیں تتبع الرخص میل مع اھواء النفوس (مراقی الفلاح ص ۸۰) ابن عبدالبر نے عامی کے لئے تتبع رخص کے عدم جواز پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے (تیسیر ج ۴ ص ۴۵۴) واضح رہے کہ یہ مسئلہ عامی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عالم غیر مجتہد مطلق کہ متبحر فی المذہب تک اس میں شریک ہیں۔
[4] ارشاد الفحول ج ۱ ص ۱۳۲۔
[5] تعلیقات ج ۱ ص ۱۵۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مسئلہ میں ایک جگہ آسانی ہے دوسری جگہ دشواری، تو جاہلین کو شریعت کا حکم سمجھتے ہوئے اخف کو اختیار کرلینا ہے۔

ظاہر ہے کہ دلیل کی رو سے جاہلین میں کسی کے قوت، ضعف یا تساوی کو معلوم کرنا، یہ عامی محض کا کام نہیں۔ اور اگر کسی صاحب علم و نظر نے یہ معلوم کر لیا کہ جانب اخف، اقوی و احوط ہے تو قدوری، ابن صلاح، ابن حمدان اور بہت سے علماء اختیار اخف کو جائز کہتے ہیں [1]۔ اور شاہ صاحب بھی اسے نہ صرف جائز بلکہ مختار کہتے ہیں [2]۔ بلکہ شاہ صاحب تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر صرف اتنا معلوم ہو جائے کہ نص قرآن، نص حدیث، اجماع سلف اور قیاس جلی، اس سے مانع نہیں، تو بھی اختیار اخف جائز ہے [3]۔

اور اگر عامی محض اختیار اخف کرتا ہے تو اس کی صرف دو وجوہ ہو سکتی ہیں، یا تو اتباع ہوی میں ایسا کر رہا ہے، یا محض یہ سمجھ کر اخف کو اختیار کرنا چاہتا ہے کہ جب دونوں شریعت ہی کے حکم ہیں تو اخف کو کیوں نہ اختیار کر لوں، اور اس میں صرف خلوص کو دخل ہے، اتباع ہوی کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی شخص اتباع ہوی کی وجہ سے ایسا کرنا چاہتا ہے تو اسے کوئی بھی جائز قرار نہیں دیتا، کیونکہ انسان اتباع شریعت کا مکلف ہے نہ کہ اتباع ہوی کا۔

خود شاہ صاحب نے بھی اتباع ہوی اور طلب دنیا کی وجہ سے ایسا کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے [4]۔

اور اگر دوسری وجہ ہے تو اسی کو شاہ صاحب حسن لکھتے ہیں اور اپنے مسلک کے سلسلہ میں حسب ذیل تائیدات پیش کرتے ہیں:-

۱- مصابیح میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان الدین یسر و لن یشاد الدین أحد إلا غلبہ فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعینوا بالغدوۃ والروحۃ وشیء من الدلجۃ [5]۔

---

[1] تیسیر ج ۳ ص ۲۵۲۔
[2] ازالہ ج ۱ ص ۱۳۲
[3] ایضاً
[4] عقد ص ۶۳ بسلسلہ تبحر فی المذہب
[5] ایضاً

۲- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"إذا أمرتکم بشیء فأتوا منہ ما استطعتم" [1]

۳- بغوی نے غیر سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سنن سے زیادہ صحابہ کو دیکھا ہے، میں نے ان کے مقابلہ میں، ہیبت کے اعتبار سے ہون اور تشدید کے اعتبار سے سب سے کم کسی قوم کو نہیں پایا [2]۔

۴- ابراہیم کہتے ہیں کہ جب تمہیں اسلام کی دو باتیں پہنچیں تو ان میں سے جو زیادہ آسان ہو اسے اختیار کرو [3]۔

۵- شعبی کہتے ہیں کہ جب تمہارے سامنے دو صورتیں ہوں تو اسے اختیار کرو جو زیادہ آسان ہو جو زیادہ آسان ہوگی وہی حق سے زیادہ قریب ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" [4]

۶- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جس معاملہ میں اختیار دیا جاتا تھا، آپ اس میں سے اہون کو اختیار فرماتے تھے، بشرطیکہ اس میں گناہ نہ ہو [5]۔

۷- ابن ہمام کہتے ہیں کہ میں نہیں سمجھتا کہ عقل یا نقل میں سے کوئی چیز بھی اس کی مانع ہے۔ اگر کوئی شخص کسی مجتہد برحق کے قول میں سے اخف کو اختیار کر لیتا ہے تو میرے علم میں نہیں کہ شریعت نے اس کی مذمت کی ہو، آخر ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی باتوں کو پسند فرماتے تھے جو آپ کی امت پر سہولت کی ہوں [6]۔

جہاں تک عامی کا تعلق ہے، اگر غور کیا جائے تو حسب ذیل تین مسائل اپنی نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہیں:-

۱- جو عامی کسی معین مذہب کا پابند نہ ہو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ جس مسئلہ میں جس مذہب پر چاہے عمل کر لے؟

---

[1] عقد ص ۶۲
[2] ایضاً
[3] عقد ص ۶۱۔
[4] ازالہ ج ۱ ص ۱۳۲
[5] ایضاً
[6] عقد ص ۹۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ — جو عامی مذہب معین کا پابند ہو، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرے؟

۳ — عامی کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ مذاہب اربعہ سے تتبع رخص کرے۔

اور جس طرح یہ تینوں مسائل اپنی نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہیں اپنے حکم کے اعتبار سے بھی یکساں ہیں یعنی تینوں کے حکم میں یکساں اختلاف ہے کہ

(۱) جائز ہے۔

(۲) جائز نہیں۔

(۳) اگر مسئلہ پر عمل کرلیا ہے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔[1]

حقیقت یہ ہے کہ ان تینوں مسائل میں بھی اختلاف کی اصل بنیاد یہی ہے کہ عامی کے لئے مذہب معین کا التزام ضروری ہے یا نہیں۔

اور جہاں تک مذہب معین کے التزام یا عدم التزام کے بارے میں علماء کے اختلاف کا تعلق ہے سچی بات یہ ہے کہ یہ اختلاف کسی عمیق نظریاتی اختلاف پر مبنی نہیں۔

کیونکہ جب ایک عامی کے لئے کسی نہ کسی مذہب کی تقلید ہی ضروری ہے تو اگر وہ کسی معین مذہب کی تقلید نہیں کرنا چاہتا تو اس کی وجہ عموماً اس کے سوا کچھ نہیں ہوتی کہ وہ جس مذہب میں جو مسئلہ اس کی خواہش کے مطابق ہو اسے اختیار کرنا چاہتا ہے۔ اور اتباعِ ہوا بالاتفاق ممنوع ہے۔

پس جن لوگوں نے عوام کی اس کمزوری کا لحاظ کیا انھوں نے مذہب معین کے التزام کو ان کے لئے ضروری قرار دیدیا تاکہ اتباعِ شریعت کے پردے میں اتباعِ ہوی نہ کی جاسکے۔

[1] متعلقہ تفاصیل کے لئے دیکھئے مختصر ابن حاجب وشرح عضد ج ۲ ص ۳۰۹ وارشاد ص ۲۸۲۔

چنانچہ علامہ نووی نے الکیا ہراسی کے قول کی، جو مذہب معین کے التزام کو ضروری قرار دیتے ہیں یہ وجہ بیان کی ہے۔

• لو جاز اتباع ای مذهب شاء لافضی الی ان یتلقط رخص المذاهب متبعا هواه ویتخیر بین التحلیل والتحریم والوجوب والجواز وذلك یودی الی انحلال ربقة التكلیف۔[1]

اور جن لوگوں نے مذہب معین کے التزام کو ضروری قرار نہیں دیا، انھوں نے بھی عدم اتباعِ ہوی کی شرط لگادی ..... اس لئے نتیجہ کے طور پر بالعموم دونوں رایوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ اتباعِ ہوی جس کا متحاشہ ہو وہ "یک در گیرو محکم گیر" کے اصول سے تجاوز ہی کیوں کرے گا۔

عامی کے لئے تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کے خیالات کا خلاصہ

شاہ صاحب عامی کے لئے مذاہب اربعہ کی تقلید تک محدود رہنے کو تو واجب قرار دیتے ہیں، لیکن مذہب معین کی پابندی کی اس کے لئے ضروری نہیں سمجھتے، بجز اس صورت کے کہ وہ عامی جس جگہ موجود ہے وہاں ایک مذہب کے عالم یا علماء کے سوا کسی دوسرے مذہب کا کوئی عالم موجود ہی نہ ہو، نیز وہ اسے جائز سمجھتے ہیں کہ عامی نے اگر ایک مذہب کا التزام کرلیا ہے تو چند مسائل میں وہ کسی دوسرے امام کی تقلید کرلے بشرطیکہ مقصد اتباعِ ہوی نہ ہو۔

جب شاہ صاحب یہ کہتے ہیں کہ ہندوستان کے کسی ایسے شہر میں جہاں مذہب حنفی کے سوا دوسرے مذاہب کے علماء موجود نہ ہوں، صرف حنفی مذہب کی اتباع واجب ہے۔ تو اسی اصول کے مطابق اگر کوئی شخص ایسی جگہ ہو جہاں شافعی یا مالکی یا حنبلی مذہب کے علماء کے سوا اور کسی مذہب کے علماء موجود نہ ہوں تو وہاں شاہ صاحب کے مسلک کے مطابق صرف اسی مذہب کی تقلید واجب ہوگی۔

[1] شرح المہذب مقدمہ ص ۵۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی جگہ ہو جہاں ہر مذہب کے علماء موجود ہوں، تو وہاں کسی ایک مذہب کی تقلید واجب نہ ہوگی بلکہ عامی کو اختیار ہوگا کہ جس مذہب کے عالم سے چاہے فتویٰ لے لے اور اس صورت کا تو شاہ صاحب نے اپنے موقع پر ذکر بھی کر دیا ہے۔

بہرحال شاہ صاحب کے نزدیک ایک مقلد کے لئے مذاہب اربعہ کی تقلید تو ضروری ہے لیکن مجبوری کے بغیر ان میں سے کسی معین مذہب کی تقلید ضروری نہیں۔ واللہ اعلم۔

اختتامیہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اختتامیہ

اصولِ فقہ کے جملہ ابواب میں شاہ صاحب کا جو وضع مسلک ہے، وہ ان کی مختلف تصانیف میں متفرق طور پر تو مل جاتا ہے لیکن انھوں نے کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی جو اس فن کے تمام ابواب پر مشتمل ہو۔ البتہ اس فن کے ایک خاص باب "اجتہاد و تقلید" سے متعلق "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" کے نام سے شاہ صاحب کا ایک مستقل رسالہ موجود ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں صرف بحث اجتہاد و تقلید سے متعلق مستقل تصنیف کا دروازہ سب سے پہلے شاہ صاحب ہی نے کھولا ہے کیونکہ ان سے پہلے مخصوص اس بحث پر کسی ہندوستانی عالم کی کسی تصنیف کا سراغ نہیں ملتا۔[1] اور جب ایک بار یہ سلسلہ چل پڑا تو پھر اس موضوع پر یکے بعد دیگرے متعدد کتب و رسائل وجود میں آگئے اور آتے جا رہے ہیں، اگرچہ اس مبحث کا فیصلہ آج تک نہ ہو سکا "کل حزب بما لدیھم فرحون"۔[2]

ہندوستان کی کٹر حنفیت علامہ شملی کے بعد سے اجتہاد کا دروازہ بند کر کے تقلید جامد پر قانع تھی، ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کے لئے جن کا ایک عظیم مقصد اس جمود کے خلاف جہاد بھی تھا یہ صورت حال قابلِ برداشت نہ ہو سکتی تھی۔ غالباً اسی لئے انھوں نے اپنی انفرادی شان برقرار رکھتے ہوئے خاص اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ اور اس لحاظ سے ان کے اس کام کا شمار بھی ان کے عظیم اور ممتاز تجدیدی کارناموں سے ہوگا۔

اصول فقہ کے تمام ابواب میں شاہ صاحب نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ عام طور سے وہ مسئلہ کے اس پہلو کو اختیار کرتے ہیں جسے جمہور مجتہدین نے اختیار کیا ہو، لیکن اگر کسی مسئلہ میں

---

[1] چنانچہ مولانا عبدالحی نے اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب "عقد الجید" ہی لکھی ہے۔ اس سے پیشتر کے کسی ہندوستانی عالم کی کسی ایسی کتاب کا ذکر نہیں کیا جو خاص اس موضوع پر ہو۔ اور شاہ صاحب کی دو کتابوں عقد الجید اور الانصاف کے ذکر کے بعد ایسے اکیس کتب و رسائل شمار کرتے ہیں جو شاہ صاحب کے ردِ مبحث اجتہاد و تقلید پر لکھے گئے۔ ص ۱۲۷۔ ۱۲۹۔ [2] فواتح ج ۲ ص ۳۳۹

مجتہدین اور بالخصوص احناف و شوافع کے درمیان اختلاف ہو تو اس میں وہ اس صورت کو اختیار کرتے ہیں، جسے امام شافعی یا شوافع نے اختیار کیا ہو۔

اختلاف کی صورت میں شوافع کی طرف ان کے میلان کے ثبوت کے لئے حسب ذیل مسائل پیش کئے جا سکتے ہیں۔

۱۔ معنی کے ظہور و خفا کے لحاظ سے لفظ کی تقسیمات جو احناف کے یہاں ہیں، وہ جس طرح شوافع کے یہاں نہیں، اسی طرح شاہ صاحب کے یہاں بھی نہیں۔ نیز ظاہر، نص، محکم اور متشابہ کا استعمال، شوافع کی طرح، شاہ صاحب نے بھی بکثرت کیا ہے اور اس سے وہی معنی مراد لئے ہیں جو شوافع مراد لیتے ہیں۔[1]

۲۔ "وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم" آیت میں احناف "اللہ" پر اور شوافع "العلم" پر وقف مانتے ہیں۔ شاہ صاحب بھی "العلم" پر وقف مانتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ راسخین فی العلم بھی متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں اور اسی لئے اپنے آپ کو راسخ فی العلم شمار کرتے ہوئے، انھوں نے کوئی متشابہ ایسا نہیں چھوڑا جس کی تاویل نہ کی ہو۔[2]

۳۔ امام شافعیؒ کی طرح شاہ صاحب کے نزدیک بھی مجہول کی روایت مقبول نہیں۔ احناف اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔[3]

۴۔ دو دلیلوں میں ظاہری تعارض کے وقت احناف عموماً پہلے نسخ پھر ترجیح اور اس کے بعد جمع کی صورت اختیار کرتے ہیں، وہ شوافع پہلے جمع کی صورت اختیار کرتے ہیں پھر نسخ کی، اس کے بعد ترجیح کی۔ شاہ صاحب کا طریقہ کار اس مسئلہ میں بالکل شوافع کے موافق ہے۔[4]

۵۔ شوافع کی طرح شاہ صاحب بھی ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں جبکہ احناف اس کے قائل نہیں۔ اس مسئلہ میں شاہ صاحب نے احناف پر سخت تنقید بھی کی ہے اور اسے احناف کے چند تراشیدہ اصول میں سے قرار دیا ہے۔[5]

۶۔ دلالت کی تقسیم اور اس کی اصطلاحات میں احناف اور شوافع کا طرز ایک دوسرے سے مختلف ہے، شاہ صاحب نے بالکل شوافع کا طرز و اداء کی اصطلاحات اختیار کی ہیں۔[6]

---

[1] مقادیرنا ص ۳۲۴ [2] ایضاً ص ۲۱۱ [3] ایضاً ص ۲۹۳
[4] ایضاً ص ۳۰۷ [5] ایضاً ص ۳۱۹ [6] ایضاً ص ۳۳۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۷ - دلالت دلالۃ کو شاہ صاحب شوافع کی طرح دلالت مفہوم کی قسم مانتے ہیں، جبکہ احناف اسے دلالت لفظ کی قسم قرار دیتے ہیں۔ [1]

۸ - دلالت دلالۃ یا فحوی الخطاب میں، منطوق کی سکوت پر دلالت کو شوافع قیاسی دلالت مانتے ہیں اور احناف لغوی۔ شاہ صاحب اسے قیاسی دلالت قرار دیتے ہیں۔ [2]

۹ - مفہوم مخالف احناف کے نزدیک، اثبات حکم کے لئے شرعی حجت نہیں، لیکن شاہ صاحب شوافع کی طرح اسے حجت مانتے ہیں۔ [3]

۱۰ - عام کی دلالت اپنے ہر فرد پر احناف کے نزدیک قطعی ہوتی ہے، شوافع کے نزدیک ظنی۔ شاہ صاحب بھی اس دلالت کو ظنی مانتے ہیں۔ [4]

۱۱ - احناف اس کے قائل ہیں کہ عام، خاص کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے، شوافع اس کے قائل نہیں، شاہ صاحب بھی کہتے ہیں کہ عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا۔ احناف کی اس اصل پر بھی شاہ صاحب نے سخت تنقید کی ہے۔ [5]

۱۲ - احناف کے نزدیک تخصیص اسے کہتے ہیں کہ عام کا قصر اس کے بعض افراد پر کلام مستقل متصل کے ذریعہ کیا جائے اور شوافع مطلق قصر العام علی بعض افرادہ کو تخصیص کہتے ہیں۔ اس لئے شوافع کے یہاں تخصیص کی جتنی کثرت ہے، احناف کے یہاں نہیں۔ شاہ صاحب اس مسئلہ میں شوافع کے ساتھ ہیں۔ [6]

۱۳ - احناف خبر واحد سے کتاب کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں۔ شاہ صاحب، شوافع کی طرح اس کے قائل ہیں۔ [7]

۱۴ - احکام کی احناف کے یہاں سات قسمیں ہیں اور شوافع کے یہاں پانچ۔ شاہ صاحب بھی پانچ قسمیں مانتے ہیں۔ فرض، ان کے نزدیک، واجب سے جدا کوئی مستقل قسم نہیں، اسی طرح کراہت تحریم اور کراہت تنزیہ بھی ان کے نزدیک، کراہت کی دو جدا جدا اقسام نہیں اور یہ بعینہ شوافع کا مسلک ہے۔ [8]

---

[1] مقالۂ ہذا ص ۳۴۵ — [2] ایضاً ص ۳۵۲ — [3] ایضاً ص ۳۵۹ — [4] ایضاً — [5] ایضاً ص ۳۵۳ — [6] ایضاً ص ۳۶۴ — [7] ایضاً ص ۳۵۶

۱۵ - شاہ صاحب کے نزدیک مطلق کے مقید پر حمل کے لئے صرف حکم میں اتحاد ضروری ہے، اتحاد سبب یا اطلاق و تقیید کا سبب کے بجائے حکم میں واقع ہونا ضروری نہیں۔ یہ بعینہ شوافع کا مسلک ہے، احناف کا مسلک اس سے مختلف ہے۔ [1]

۱۶ - استحسان جو احناف کے اصول میں سے ایک بڑی اصل ہے اور جس پر ان کے بکثرت مسائل مبنی ہیں، اس کی شاہ صاحب نے اسی شدت سے مخالفت کی ہے جس شدت سے امام شافعیؒ مخالفت کرتے ہیں۔ شاہ صاحب استحسان کو دین میں تحریف اور افترا کا سبب قرار دیتے ہیں۔ وہ استحسان کو قیاس کے مقابلہ میں رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دین میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ وہ استحسان کو من أحدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد کا مصداق مانتے ہیں۔ [2] (امام شافعیؒ کی طرح شاہ صاحب مالکی مصالح مرسلہ کے بھی خلاف ہیں۔ [3])

۱۷ - استصحاب، احناف کے نزدیک صرف رفع کے لئے حجت ہے اور شوافع کے نزدیک رفع و اثبات دونوں کے لئے۔ شاہ صاحب بھی استصحاب کو رفع و اثبات دونوں کے لئے حجت مانتے ہیں۔ [4]

۱۸ - سہو، حدث اور دوران کو احناف مسالک علت نہیں مانتے، لیکن شاہ صاحب اکثر شوافع کی طرح انھیں بھی مسالک علت مانتے ہیں۔ [5]

۱۹ - شاہ صاحب احناف کے برخلاف شوافع کی طرح، عدم دلیل بعدم حکم کے قائل ہیں۔ [6]

۲۰ - شرائع من قبلنا میں سے جن امور کا ذکر مصادر اسلامی میں ہے لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں کہ وہ ہمارے حق میں باقی ہیں یا منسوخ ہو گئے، مثلاً وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآیہ، ان امور کے بارے میں احناف کے برخلاف، شوافع کی طرح شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے حجت نہیں۔ [7]

۲۱ - مجتہدین کی اقسام اور ان کی تعریفات میں احناف و شوافع کے درمیان تعبیرات کا اختلاف ہے، شاہ صاحب بالکل شوافع کی تعبیرات اختیار کرتے ہیں۔ [8]

---

[1] مقالہ ہذا ص ۳۷۶ — [2] ایضاً ص ۵۰۷ — [3] ایضاً ص ۵۱۶ — [4] ایضاً ص ۵۲۶ — [5] ایضاً ص ۴۶۳ — [6] ایضاً ص ۴۸۹ — [7] ایضاً ص ۴۹۰ — [8] ایضاً ص ۵۳۷

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳۲ ۔ احناف کے نزدیک کسی زمانے کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے لیکن بعض شوافع کے نزدیک ہر زمانے میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے۔ شاہ صاحب بھی اس مسئلہ میں انہی شوافع کے ساتھ ہیں [1]

شاہ صاحب نے اصول فقہ کے تمام ابواب پر مشتمل کوئی کتاب لکھی ہوتی تو یقیناً ان کے علاوہ اور مختلف فیہ مسائل سامنے آتے اور ان میں بھی ان کا کسی جانب میلان معلوم ہوتا تاہم اس مقالہ میں مذکورہ مسائل کے گئے ہیں جن میں احناف و شوافع کا اختلاف بہت نمایاں ہے اور ان مسائل میں شاہ صاحب صدفیصد امام شافعیؒ اور شوافع کے ہم مسلک ہیں۔ ان کی تصانیف میں ایک بھی ایسی مثال نہیں ملتی کہ کسی اصولی مسئلہ میں احناف کا کلیتاً خلاف ہو، یعنی امام شافعیؒ کا کوئی قول یا شوافع میں سے کسی کا قول بھی احناف کے موافق موجود نہ ہو اور شاہ صاحبؒ احناف کا ساتھ دیا ہو صرف دو مسئلے ایسے ہیں جن میں شبہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ امام شافعیؒ کے برخلاف احناف کے ساتھ ہیں۔

ایک مسئلہ اجماع سکوتی کا ہے دوسرا اجماع میں الحنفیۃ والحنابلۃ کا۔ اجماع سکوتی احناف کے نزدیک حجت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان کے جدید اور راجح قول کی بنا پر حجت نہیں۔ شاہ صاحب اجماع سکوتی کو حجت مانتے ہیں [2]

لیکن اس مسئلہ میں بھی شاہ صاحب کے عام رجحان کو پیش نظر رکھا واقعی صورت حال یہ معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے امام شافعیؒ کے قدیم اور مرجوح قول کو اختیار کیا ہے چنانچہ علامہ آمدی بھی شافعی ہونے کے باوجود اجماع سکوتی کو حجت مانتے ہیں جو طرح شاہ صاحب نے حجت مانا ہے۔ واللہ اعلم۔

حجیت بین الحنفیۃ والحنابلۃ احناف کے نزدیک اس طرح پر جائز نہیں کہ دونوں متعصر باحکم ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے شاہ صاحب بھی احناف کی طرح اسے ناجائز کہتے ہیں [3] لیکن جب آخر علامہ شوکانی لکھتے ہیں [4] اس مسئلہ میں محققین شوافع بھی امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں شاہ صاحب بھی محققین شوافع کے ساتھ ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس طرح احناف کی موافقت بھی ہو جاتی ہے۔

فروع میں بھی جہاں تک راقم الحروف نے استقصا کیا ہے شاہ صاحب کو مخالف فیہ مسائل میں تقریباً اسی فیصد احناف کے خلاف پایا ہے جس میں سے ستر فیصد سے زائد مسائل میں وہ امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

آخر میں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ شاہ صاحب احناف کی تقلید کی جگہ شوافع کی تقلید کے قائل نہیں وہ اپنے مسلک کو فقہاء محدثین کا مسلک بتاتے ہیں۔ اتنی بات ہے کہ شوافع کا مسلک بیشتر ان کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ شاہ صاحب خود لکھتے ہیں: "وہذا ہو المذاہب الأربعۃ فاترجح الی السنۃ من ہذہ المذاہب"

وآخر دعوانا أن الحمد للہ رب العالمین۔

---

[1] مقالہ ہذا ص ۵۵۵ ۔ [2] ایضاً ص ۳۱۰ ۔ [3] ایضاً ص ۳۹۲ ۔ [4] ارشاد ص ۲۸

تتمہ

تتمہ

شاہ صاحب نے فقہ حدیث سے متعلق کام، زیادہ تر اپنی تین کتابوں میں کیا ہے۔ حجۃ، المسوی اور المصفے۔ حجۃ میں اس سلسلہ کا جو کچھ کام ہے، یا ان کی بعض دوسری تصانیف میں اس سلسلہ کے شاذ و نادر جو مسائل ہیں وہ تمام المسوی اور المصفے میں موجود ہیں۔ لہذا صرف انہی دو کتابوں، المسوی اور المصفے، کا تتبع کرکے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں شاہ صاحب کا کس امام کی طرف کتنا رجحان ہے۔

ان میں سے صرف ان ابواب و مسائل کا انتخاب کیا گیا ہے جن میں شاہ صاحب نے خود اختلاف نقل کیا ہے اور خود ہی اپنے رجحان کو صراحۃً بتایا بھی ہے۔

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام شافعیؒ کی جانب ہے

"رموز" ص" المصفے۔ م" المسوی۔"

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۱	باب وجوب الوضوء الخ	سر کے ابتدائی حصہ کا یا اس سے متصل بالوں کا مسح فرض ہے۔	چوتھائی سر کا مسح فرض ہے۔ (پورے سر کا مسح فرض ہے۔ امام مالکؒ)	ص۔ ۱/۲۳

نمبر شمار	باب	قول امام شافعی	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۲	باب یطہر الثوب من بول الصبی الخ	شیر خوار بچے کے پیشاب پر اس طرح پانی چھڑک دینا کہ پانی اس پر غالب آجائے کافی ہے، پانی بہانے کی ضرورت نہیں۔	پانی چھڑکنا کافی نہیں، بہانا ضروری ہے۔	م۔ ۱/۶۱
۳	الاوقات التی یستحب فیہا اداء الصلوۃ	(۱) عصر کا وقت ایک مثل سے شروع ہو جاتا ہے۔ (صاحبین کا بھی یہی قول ہے۔)	عصر کا وقت دو مثل سے شروع ہوتا ہے۔	ص۔ ۱/۷۰
۴	"	(۲) عشاء کا وقت شفق احمر سے شروع ہو جاتا ہے۔ (صاحبین کا بھی یہی قول ہے)	عشاء کا وقت شفق ابیض سے شروع ہوتا ہے	ص۔ ۱/۷۳
۵	"	(۳) فجر میں تعجیل افضل ہے، اسفار افضل نہیں۔	اسفار افضل ہے،	"
۶	"	(۴) عصر میں بھی تعجیل افضل ہے (یعنی ایک مثل کے بعد)	عصر کی نماز کا وقت دو مثل سے قبل شروع ہی نہیں ہوتا۔	"
۷	باب من ادرک رکعۃ من الصبح الخ	وقت کے اندر جس نے ایک رکعت پڑھ لی، اس کی نماز ادا ہو گئی، قضا نہیں۔	فجر کی نماز کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ وقت ختم ہو گیا تو یہ نماز ادا نہ ہوگی۔	ص۔ ۱/۷۶
۸	باب یجلس بین السجدتین الخ	جلسہ میں اطمینان فرض ہے۔	فرض نہیں (اور بقول کرخی سنت ہے)	ص۔ ۱/۱۱۴
۹	باب صیغ التشہد الخ	تشہد ابن عباس مختار ہے	تشہد ابن مسعود مختار ہے۔	ص۔ ۱/۱۱۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۱۰	باب فضل حضور الجماعۃ	اقرأ اعلم بالسنۃ پر امامت کے لئے مقدم ہے۔	اعلم بالسنۃ، اقرأ پر مقدم ہے۔	ص۔ ۱/۱۳۲
۱۱	باب لا صلوٰۃ لمن صلی وحدہ ثم ادرک مع الامام اعاد الصلوٰۃ	تنہا نماز پڑھ چکا ہو پھر امام کے ساتھ وہی نماز پائے تو خواہ کوئی سی نماز ہو اعادہ کرے۔	فجر عصر اور مغرب کا اعادہ نہ کرے۔	ص۔ ۱/۱۳۸
۱۳	باب من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ الخ	جس نے ایک رکعت پائی اس نے جماعت پائی۔	جس نے تشہد بھی اس نے جماعت پائی۔	ص۔ ۱/۱۴۵
۱۳	باب ادراک من السفر تمام الخ	مسافر نے دو کے بجائے چار رکعت پڑھ لیں تو پوری نماز فرض کے طور پر ادا ہو جائے گی۔	اگر دو رکعت پر قعدہ میں بیٹھا ہے تو پہلی دو رکعات فرض اور بعد کی دو رکعات نفل ہوں گی اور اگر نہیں بیٹھا تو فرض باطل ہو جائیں گے۔	ص۔ ۱/۱۴۲
۱۴	باب الصلوٰۃ الخوف	مسابقت کی حالت میں نماز واجب ہوتی ہے۔	واجب نہیں ہوتی بلکہ امکان وقوف کے وقت تک ملتوی کر دی جائے	ص۔ ۱/۱۵۱،۱۵
۱۵		دشمن اگر قبلہ کی جانب میں ٹھہرا ہوا ہو اور حملہ کا اندیشہ ہو تو قوم کو دو صف کر کے امام ان کے ساتھ اس طرح نماز پڑھے کہ دونوں صفیں باری باری سجدہ کریں اور دشمن سے حفاظت بھی ہوتی رہے اور اگر دشمن قبلہ کی جانب میں نہ ہو تو باتفاق جدا جدا حلقیں ہوں اور	دشمن خواہ جہت قبلہ میں ہو یا نہ ہو ہر صورت ایک صف امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر مقابلہ پر چلی جائے اور سلام نہ پھیرے پھر دوسری صف آ کر امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے پھر ہر ایک صف اپنی اپنی ایک ایک رکعت پوری کرے۔	ص۔ ۱/۱۵۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
		امام دونوں کے ساتھ نماز پڑھے یا ایک صف امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور امام دوسری رکعت کے قیام میں کھڑا رہے یہاں تک کہ یہ صف اپنی دوسری رکعت پڑھ کر چلی جائے۔ پھر دوسری صف آئے تو امام کے ساتھ امام ایک رکعت پڑھ کر اپنی نماز ختم کرے اور یہ دوسری صف اپنی باقی ماندہ رکعت پوری کرے۔		
۱۶	باب التشدید علی من ترک الجمعۃ بغیر عذر	اقامت جمعہ کے لئے مصر شرط نہیں، قریہ میں بھی جمعہ واجب ہے۔	مصر شرط ہے۔	ص۔ ۱/۱۵۳
۱۷	باب السعی یوم الجمعۃ	سعی کا حکم اذان ثانی کے بعد ہے۔	سعی کا حکم اذان اول کے بعد ہے۔	ص۔ ۱/۱۵۹
۱۸	باب من ادرک رکعۃ الخ	جمعہ کی ایک رکعت مل جائے تو دوسری رکعت پڑھ لے (ظہر کی)	اگر تشہد بھی مل جائے تو دو رکعت پڑھے۔	ص۔ ۱/۱۶۲
۱۹	باب اذا اقیمت الصلوٰۃ الخ	جماعت کھڑی ہو جائے تو سنتیں اور نوافل چھوڑ دے خواہ وہ فجر کی سنتیں ہی کیوں نہ ہوں۔	صف سے دور ہو کر فجر کی سنتیں پڑھ لے بشرطیکہ فرض کی ایک رکعت مل جانے کا گمان غالب ہو۔	ص۔ ۱/۱۶۵

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۲۰	باب قضاء رکعتی الفجر	تمام مؤقت سنتوں کی قضا کرنی چاہئے۔	سنتوں کی قضا نہیں سوائے فجر کی سنتوں کے کہ وہ فرض کے ساتھ ترک ہو جائیں تو قضا کرے ورنہ نہیں۔	ص۔ ۱/ ۱۶۵
۲۱	باب صلوٰۃ الوتر سنۃ ولیست بواجبۃ	وتر کی نماز سنت ہے واجب نہیں (صاحبین کا بھی یہی قول ہے)۔	وتر کی نماز واجب ہے۔	ص۔ ۱/ ۱۶۹
۲۲	باب یکبر اثنتی عشرۃ تکبیرۃ فی الرکعۃ الاولیٰ	عید الفطر میں تکبیریں آواز بلند کرنا چاہئے۔	آواز بلند نہ کرنا چاہئے۔	ص۔ ۱/ ۱۷۸
۲۳	باب یستحب الفصل بین العید	نماز عید سنت مؤکدہ ہے۔	نماز عید واجب ہے۔	ص۔ ۱/ ۱۷۸
۲۴	〃	عید میں تمام سنتیں جداگانہ سنتیں ہیں۔ مثلاً غسل لباس وغیرہ	تمام چیزیں مل کر ایک سنت ہیں۔	ص۔ ۱/ ۱۸۸، ۱۷۸
۲۵	باب من فاتتہ صلوٰۃ النبی متی یقضیھا	عیدین کی طرح کسوف کی ہر سنت جداگانہ سنت ہے۔	تمام چیزیں مل کر ایک سنت ہیں۔	ص۔ ۱/ ۱۸۸
۲۶	〃	صلوٰۃ کسوف میں جہر کیا جائے۔	اخفا کیا جائے (صاحبین جہر کے قائل ہیں)۔	ص۔ ۱/ ۱۸۹
۲۷	باب سجود القرآن سنۃ لیس بواجب	قرآنی سجدہ ہائے تلاوت سنت ہیں واجب نہیں۔	واجب ہیں۔	ص۔ ۱/ ۱۹۸
۲۸	باب کتاب عمر فی الصدقۃ	جانوروں کی زکوٰۃ میں اجتماع مال پر زکوٰۃ ہے حال، مالک پر نہیں۔	حال، مالک پر زکوٰۃ ہے اجتماع مال پر نہیں۔	ص۔ ۱/ ۲۱۱
۲۹	باب یعتبر النصاب فی آخر الحول۔	نصاب کا اعتبار سال کے آخر میں ہے۔	ابتدار سال سے نصاب کا اعتبار ہے۔	ص۔ ۱/ ۲۱۷
۳۰	باب تخریص النخل..... الخ	پکنے کے وقت خرما اور انگور کا تخمینہ کیا جائے گا۔	تخمینہ کوئی چیز نہیں۔	ص۔ ۱/ ۲۲۲

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۳۱	باب لا تحل الصدقۃ لغنی الا لخمسۃ	غارم اور غازی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ غنی ہوں۔	اگر غنی ہوں تو جائز نہیں۔	ص۔ ۱/ ۲۳۸
۳۲	باب من اصاب طعاما فی رمضان الخ	جماع میں کفارہ ہے، اکل و شرب میں نہیں۔	جماع کی طرح اکل و شرب میں بھی کفارہ ہے۔	ص۔ ۱/ ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷
۳۳	باب من اراد الحج فلیعجل فی الحج..... الخ	اشہر حرم سے قبل حج کا احرام باندھ لیا تو حج نہ ہوگا۔	ہو جائے گا۔	ص۔ ۱/ ۲۶۹
۳۴	باب صفۃ التلبیۃ	تلبیہ سنت ہے۔	واجب ہے	ص۔ ۱/ ۲۷۳
۳۵	باب ما یسن فی الہدی..... الخ	ہدی کا اشعار سنت ہے۔	اشعار مکروہ ہے۔	ص۔ ۱/ ۳۰۵
۳۶	باب النہی عن التقرع..... الخ	تقرع میں مشتری کو خیار عیب ہے (نیز صاحبین)	خیار عیب نہیں۔	ص۔ ۱/ ۳۲۶
۳۷	باب الشفعۃ	جار کو حق الشفعۃ نہیں۔	حق شفعہ ہے	ص۔ ۱/ ۴۰۰
۳۸	باب اللقطۃ والضوال	تعریف کی مدت ختم ہونے پر جس نے لقطہ اٹھایا ہے وہ اگر چاہے تو اس کا مالک ہو سکتا ہے۔	مالک نہیں ہو سکتا اگر فقیر ہے تو خود انتفاع کر سکتا ہے اور اگر غنی ہے تو کسی فقیر کو دے سکتا ہے۔	ص۔ ۱/ ۴۱۳
۳۹	باب لا یرتفع الحیض حتی..... الخ	جبتک حیض کا خون ختم ہو کر غسل نہ کرلے تحریم ختم نہیں ہوتی۔	بعض کا خون اکثر مدت کے بعد ختم ہو جاتا ہے بعض خون ختم ہو کر ایک نماز کا وقت گذر جائے تو غسل سے قبل بھی وہ حلال ہو جاتی ہے۔	ص۔ ۲/ ۲۷

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۴۰	باب اللعان	حد قذف شوہر پر بھی لازم ہوتی ہے۔	شوہر پر حد قذف نہیں۔	ص - ۳۷/۲
۴۱	باب تطلیقتان ... الخ	زوجین میں سے ایک عبد دوسرا حر ہو تو طلاق کے عدد میں مرد کا اعتبار ہے۔	عورت کا اعتبار ہے۔	م - ۴۸/۲
۴۲	باب القروء ہی الاطہار	قروء سے اطہار مراد ہیں۔	قروء سے حیض مراد ہیں۔	م - ۵۷/۲
۴۳	باب جواز الرجعۃ ... الخ	کنائی طلاق رجعی ہوتی ہے۔	کنائی طلاق بائن ہوتی ہے۔	م - ۵۸/۲
۴۴	باب المبوتۃ لہا السکنی .... الخ	مطلقہ ہوتہ سکنی کی مستحق ہے اور تاوقتیکہ حاملہ نہ ہو نفقہ کی مستحق نہیں۔	نفقہ کی بھی مستحق ہے اگرچہ حاملہ نہ ہو۔	م - ۵۹/۲
۴۵	باب الولاء لمن اعتق ... الخ	ولاء اعتاق سے ہوتی ہے۔	ولاء عقد موالات سے ہوتی ہے۔	م - ۸۹/۲
۴۶	باب حیوانات البحر	بحر کے تمام جانور حلال ہیں۔	مچھلی کے سوا بحر کے تمام جانور حرام ہیں۔	م - ۱۸۰/۲
۴۷	باب القتل ینقسم باعتبار المقتولین ..... الخ	عبد کے بدلہ میں حر قتل نہیں کیا جائے گا۔	قتل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ خود اس کا سلوک نہ ہو۔	م - ۱۰۷/۲

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام ابوحنیفہؒ کی جانب ہے۔

نمبر شمار	باب	قول امام ابوحنیفہؒ	قول امام شافعیؒ	حوالہ
۱	باب الوضوء من قبلۃ المرأۃ ومسہا	عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔	ٹوٹ جاتا ہے۔	ص - ۳۳/۱
۲	باب النہی عن استقبال القبلۃ ..... الخ	رفع حاجت کے وقت قبلہ کی جانب منہ یا پیٹھ کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔	مکروہ تحریمی ہے	ص - ۴۰/۱
۳	باب اذا اغتسل ووجد البلل .... الخ	منی اگر ایسی جگہ سے نکلے جہاں سے عادۃً نہیں نکلتی تو غسل واجب نہیں۔	ایسی صورت میں غسل واجب ہے۔	ص - ۵۰/۱
۴	"	منی نجس ہے۔	نجس نہیں۔	ص - ۵۰/۱
۵	باب صفۃ الصلوٰۃ علی النبی	صلوٰۃ سنت ہے۔ (نیز جمہور)	صلوٰۃ فرض ہے۔	ص - ۱۱۹/۱
۶	باب التشدید علی من ترک الجمعۃ بغیر عذر۔	جمعہ کے لئے چالیس آدمی ہونا ضروری نہیں۔	چالیس آدمی ہونا ضروری ہے۔	ص - ۱۵۳/۱
۷	باب الاحصان ماذا۔	اسلام احصان کی شرائط میں سے ہے۔	اسلام احصان کی شرائط میں سے نہیں۔	م - ۱۴۶/۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام مالکؒ کی جانب ہے۔

نمبر شمار	باب	قول امام مالکؒ	دوسرے ائمہ کے اقوال	حوالہ
۱	باب اذا احتلم ... الخ	خشک منی کو رگڑ دینا کافی نہیں۔ دھونا ضروری ہے۔	(۱) منی نجس ہی نہیں کہ دھونا یا رگڑنا ضروری ہو (امام شافعیؒ) (۲) منی نجس ہے مگر خشک ہو جانے پر رگڑ دینا کافی ہے (امام ابوحنیفہؒ)	ص۔۱/۵۱
۲	باب الحیض قبل الافاضۃ الخ	صحیح یہ ہے کہ مار کثیر کی کوئی تحدید نہیں۔	(۱) قلتین مار کثیر ہے۔ (امام شافعیؒ) (۲) دہ در دہ مار کثیر ہے۔ (احناف، امام محمدؒ)	ص۔۱/۵۶
۳	باب لا تفسد الصلوۃ بالکلم ..... الخ	سہواً یا خطأً یا مصلحت صلوۃ کے لئے اگر نماز میں ایک دو کلمات کہے تو نماز باطل نہ ہوگی۔	(۱) سہواً کہے تب بھی نماز باطل ہو جائے گی۔ (امام ابوحنیفہؒ) (۲) سہواً کہے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ (امام شافعیؒ)	ص۔۱/۱۳۳
۴	باب المسافر اذا جمع مکث ایاما ہل اتم الصلوۃ۔	چار راتوں کی اقامت کے عزم سے قصر ختم ہو جاتا ہے۔	(۱) چار دنوں کی اقامت کے عزم سے قصر ختم ہو جاتا ہے (امام شافعیؒ) (۲) پندرہ روز کی اقامت کے عزم سے قصر ختم ہو جاتا ہے۔ (امام ابوحنیفہؒ)	ص۔۱/۱۴۴
۵	باب توصف الذی یدور علیہ الحکم۔	علت ربوا نقد و اقتیات ہے۔	(۱) علت ربوا نقد و طعم ہے۔ (امام شافعیؒ) (۲) وزن یا کیل و جنس علت ربوا ہے۔ (امام ابوحنیفہؒ)	ص۔۱/۳۴۶
۶	باب کتابۃ المریض ..... الخ	دین کے وقت کتابت و تحمل شہادت فرض کفایہ ہے۔	مستحب ہے۔ (باقی ائمہ ثلاثہ)	ص۔۱/۳۸۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام احمدؒ کی جانب ہے

نمبر شمار	باب	قول امام احمدؒ	دوسرے ائمہ کے اقوال	حوالہ
۱	باب ترک القنوت فی صلوۃ الفجر وغیرہا	نماز فجر میں قنوت نہیں مگر بوقت نازلہ فجر میں خصوصاً اور تمام نمازوں میں عموماً قنوت مستحب ہے اور وتر میں پورے سال قنوت مستحب ہے اور رمضان میں مؤکدہ ہے۔	(۱) فجر میں قنوت سنت ہے اور وتر میں صرف رمضان میں قنوت پڑھے پورے سال نہ پڑھے۔ (امام شافعیؒ)۔ (۲) فجر میں قنوت نہیں اور وتر میں پورے سال قنوت پڑھے (امام ابوحنیفہؒ)۔	ص۔۱/۱۱۲
۲	باب الآیات التی یوثر السجود فیہا... الخ	سجود تلاوت پندرہ ہیں۔ سورۃ ص میں ایک سجدہ ہے اور سورۃ حج میں دو سجدے۔	سجود تلاوت نام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چودہ ہیں۔ احناف کے نزدیک ایک سجدہ سورۃ ص میں ہے اور ایک سورۃ حج میں ہے اور شوافع کے نزدیک سورۃ ص میں سجدۂ تلاوت نہیں سورۃ حج میں دو سجدے ہیں۔	ص۔۱/۱۹۳
۳	باب زکوۃ المعدن	ہر معدن میں خواہ وہ ڈھالی جا سکتی ہو یا نہ ڈھالی جا سکتی ہو، زکوۃ واجب ہے۔	(۱) معدن اگر جانور کی سونے کی ہو تو زکوۃ واجب ہے (امام شافعیؒ) (۲) ہر ڈھالے جانے والے جوہر جیسے نوبا اور تانبا پر خمس واجب ہے۔ (امام ابوحنیفہؒ)۔	ص۔۱/۲۲۴

نمبر شمار	باب	قول امام احمدؒ	دوسرے ائمہ کے اقوال	حوالہ
۴	باب المساقاۃ	مساقات اور مزارعت جائز ہے۔	(۱) نہ مساقات جائز ہے نہ مزارعت۔ (امام ابوحنیفہؒ) (۲) مزارعت جائز ہے۔ (صاحبین) (۳) مساقات جائز ہے مزارعت جائز نہیں۔ (امام مالکؒ) (۴) مساقات جائز ہے اور مزارعت مساقات کے تابع ہو کر جائز ہے بغیر اس کے جائز نہیں۔ (امام شافعیؒ)	ص۔ ۱/۳۹۹
۵	باب انقلاب الدعوی... الخ	بوقت وصیت اگر کوئی مسلمان موجود نہ ہو تو دو ذمیوں کو گواہ کر لینا چاہیے اور ان کی شہادت مع یمین معتبر ہوگی۔	وصیت کے وصیت مسلمانوں پر ذمیوں کی شہادت مقبول نہیں۔ (باقی ائمہ ثلاثہ)	۴۔ ۲/۱۰۱

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان ائمہ اربعہ کے سوا کسی اور مجتہد کی طرف ہے۔

نمبر شمار	باب	اسحٰق بن راہویہ	حسن بصری	حوالہ
۱	باب الحامل اذا خافت... الخ	حاملہ اگر حاملہ ہو تو فدیہ دے بغیر قضا اور اگر حاملہ ہو تو قضا کرلے بغیر فدیہ۔		ص۔ ۲/۲۵۱
۲	باب الوضوء من الرعاف والحجامت		ماخرج عن السبیلین اور نوم سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور لمس مرأۃ مس ذکر سے اور رعاف سے نہیں ٹوٹتا۔	ص۔ ۲/۳۶

یہ مسائل جن میں شاہ صاحب نے صراحۃً اپنا رجحان ظاہر کیا ہے کل ۶۷ ہیں۔ ان میں سے مختلف ائمہ کی طرف ان کے رجحان کا تناسب حسب ذیل ہے۔

امام شافعیؒ ۴۷ امام ابوحنیفہؒ ۷ امام مالکؒ ۶ امام احمدؒ ۵ حسن بصریؒ ۱ اسحٰق بن راہویہؒ ۱

گویا امام شافعیؒ کی طرف رجحان کا تناسب ۷۰ فیصد سے زیادہ ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کتابیات

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کتابیات

تصانیف شاہ ولی اللہؒ

۱- الارشاد = الارشاد الی مہمات علم الاسناد۔ سجاد پبلشرز لاہور۔ پہلا ایڈیشن۔

۲- ازالۃ الخفا = ازالۃ الخفا عن خلافۃ الخلفا، مطبع صدیقی بریلی، ناشر محمد منیر۔ پہلا ایڈیشن۔

(ب) ازالہ = نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی۔ پہلا ایڈیشن

۳- الطاف = الطاف القدس، ادارۂ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ، ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء

۴- الانتباہ = الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ، آرمی برقی پریس دہلی۔ عبد الغنی

۵- الانصاف = الانصاف فی بیان سبب الاختلاف۔ مجتبائی دہلی۔ ۱۹۳۵ء

۶- انفاس = انفاس العارفین، مطبع احمدی، دہلی

(الف) انفاس العین۔ (ب) الامداد فی مآثر الاجداد۔ (ج) الجزء اللطیف۔

۷- البدور = البدور البازغہ، مدینہ برقی پریس، بجنور، مجلس علمی ڈابھیل۔ ۱۳۵۴ھ

۸- تاویل = تاویل الاحادیث (مع مقدمہ از مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی) شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد (سندھ) ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۶ء۔

۹- تراجم و شرح تراجم = تراجم ابواب بخاری و شرح تراجم بعض ابواب بخاری، دائرۃ المعارف حیدرآباد (دکن)، ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء۔

۱۰- تفہیمات = التفہیمات الالٰہیہ، مدینہ برقی پریس، بجنور، مجلس علمی ڈابھیل، ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء

۱۱- حجۃ = حجۃ اللہ البالغہ، الطباعۃ المنیریہ، مصر جلد اول ۱۳۵۲ھ، جلد ثانی ۱۳۵۵ھ

۱۲- حسن العقیدہ = حسن العقیدہ، مطبع احمدی، دہلی۔

۱۳- الخیر الکثیر = الخیر الکثیر (مع مقدمہ از شاہ محمد عاشق و مولانا احمد رضا) مدینہ پریس، بجنور، مجلس علمی ڈابھیل۔ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء

۱۴- الدر الثمین = الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین۔ ہندوستان الکٹرک پریس، دہلی۔

۱۵- عقد = عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید۔ مجتبائی، دہلی۔ ۱۳۴۴ھ۔

۱۶- فتح الرحمن = فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن، مطبع ہاشمی میرٹھ۔ ۱۲۸۵ھ۔

۱۷- الفوز = الفوز الکبیر فی اصول التفسیر (مع فتح الخبیر) مطبع علیمی لاہور۔

۱۸- فیوض = فیوض الحرمین۔ مطبع احمدی، دہلی۔

۱۹- قرۃ = قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین۔ مجتبائی، دہلی۔ ۱۳۱۰ھ

۲۰- القول الجمیل = القول الجمیل، اعزازیہ، دیوبند

۲۱- مسلسلات = مسلسلات، مطبع احمدی، دہلی

۲۲- (الف) المسوی = المسوی فی احادیث الموطا، رحیمیہ، دہلی۔

(ب) = کتب خانہ سلفیہ، مکہ مکرمہ، ۱۳۵۱ھ

۲۳- المصفی = المصفی فی احادیث الموطا، رحیمیہ، دہلی۔

۲۴- مکتوبات (مع فضائل) = مکتوبات مع مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیہ، مطبع احمدی دہلی۔

د۔ مکتوبات (کلمات طیبات) = مکتوبات (کلمات طیبات) مجتبائی، ۱۸۹۱ء

۲۶- مکتوبات (سیاسی) = مکتوبات سیاسی شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، خلیق احمد نظامی۔

۲۷- ہمعات = ہمعات، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ) پہلا ایڈیشن۔

۲۸- وصیت نامہ = وصیت نامہ المقالۃ الوضیۃ فی الضیعۃ والوصیۃ، مطبع احمدی، دہلی۔

۲۹- سرور المحزون = سرور المحزون، اردو ترجمہ (خلیفہ محمد عاقل)۔ دار الاشاعت کراچی، ۱۳۵۸ھ

۳۰- المقدمہ فی قوانین الترجمہ = المقدمہ فی قوانین الترجمہ، اردو ترجمہ (حفظ الرحمن سیوہاروی) (ف ۱۹۶۲ء) ماہنامہ برہان، دہلی۔ شمارہ ۴-۵، اکتوبر/نومبر ۱۹۴۵ء

دیگر تصانیف

(الف)

۳۱- آمدی = دیکھئے احکام۔

۳۲- الابہاج = تقی الدین، قاضی القضاۃ (ف ۷۵۶ھ) وفیہ حیاتہ وما لہ = تاج الدین (ت ۷۷۱ھ)

الابہاج فی شرح المنہاج، المکتبۃ التجاریہ، مصر، ۱۳۵۰ھ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

٣٣- ابوزہرہ، محمد ابوحنیفہ: حیاتہ عصرہ وآراءہ فی الفقہ، ملتزم الطبع والنشر، دار الفکر العربی، الطبعۃ الثانیۃ، ١٩٥٥ء۔

٣٤- الاتقان — السیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن (ت ٩١١ھ) الاتقان فی علوم القرآن، شرکۃ مکتبہ ومطبعہ مصطفی البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الثالثہ ١٣٧٠ھ/١٩٥١ء۔

٣٥- اتحاف — صدیق حسن خاں، ابوالطیب محمد الحسینی البخاری، نواب (ت ١٣٠٧ھ) اتحاف النبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقہاء المحدثین۔ مطبع نظامی کانپور، ١٢٨٨ھ

٣٦- احکام — آمدی سیف الدین ابوالحسن علی (ت ٦٣١ھ) احکام الاحکام، مطبعہ محمدی بمیع مصر، ١٣٤٠ھ

٣٧- احکام القرآن (للجصاص) — الجصاص، ابوبکر احمد الرازی (ت ٣٧٠ھ) احکام القرآن۔ مطبعۃ البہیۃ المصریہ، ١٣٤٧ھ

٣٨- احکام القرآن — ابن العربی، ابن العربی، ابوبکر محمد المعافری الاندلسی، القاضی (ت ٥٤٣ھ) احکام القرآن، مطبعۃ السعادۃ مصر، الطبعۃ الاولیٰ ١٣٣١ھ۔

٣٩- الاحکام — ابن حزم، ابومحمد علی (ت ٤٥٦ھ) الاحکام فی اصول الاحکام، مطبعۃ السعادۃ مصر ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، الطبعۃ الاولیٰ، ١٣٤٧ھ

٤٠- ارشاد — الشوکانی، محمد القاضی (ت ١٢٥٥ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، مصطفی البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الاولیٰ ١٣٥٦ھ/١٩٣٧ء۔

٤١- اسنوی — الاسنوی، جمال الدین عبدالرحیم (ت ٧٧٢ھ) نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول، المکتبۃ المحمودیۃ التجاریۃ، مصر، ١٣٤٠ھ

٤٢- الاشباہ (للسیوطی) — السیوطی جلال الدین عبدالرحمٰن (ت ٩١١ھ) الاشباہ والنظائر، مصطفی البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الاخیرہ، ١٣٧٨ھ/١٩٥٩ء۔

٤٣- الاشباہ (لابن نجیم) — ابن نجیم، زین الدین ابراہیم (ت ٩٧٠ھ) الاشباہ والنظائر مع شرح حموی، نولکشور، لکھنؤ، ١٣٣٣ھ/١٩١٥ء

٤٤- اصول التشریع الاسلامی — علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی، دار المعارف مصر، الطبعۃ الثالثہ، ١٣٨٣ھ/١٩٦٤ء

٤٥- اصول کرخی — ابوالحسن (ت ٣٤٠ھ) اصول کرخی، نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی، الطبعۃ الاولیٰ

٤٦- اصول الفقہ — الخضری، محمد بک، اصول الفقہ، مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر الطبعۃ الثالثہ، ١٣٥٨ھ/١٩٣٩ء

٤٧- اصول الفقہ — ابوزہرہ، محمد، اصول الفقہ، دار الفکر العربی مصر، ١٣٧٧ھ/١٩٥٧ء

٤٨- اصول الفقہ — شاکر الحنبلی، اصول الفقہ الاسلامی، مطبعۃ الجامعۃ السوریۃ، الطبعۃ الاولیٰ ١٣٦٨ھ/١٩٤٩ء

٤٩- اصول الفقہ (للجصاص) — الجصاص، ابوبکر رازی (ت ٣٧٠ھ) اصول الفقہ، مخطوطہ رضا لائبریری (رامپور) کراچی نیشنل میوزیم لائبریری۔

٥٠- اصول بزدوی — البزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد (ت ٤٨٢ھ) اصول البزدوی، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، کراچی۔

٥١- اصول سرخسی — السرخسی، ابوبکر محمد (ت ٤٩٠ھ) دار الکتب العربی، مصر۔ لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ، حیدرآباد (دکن) ١٣٧٢ھ۔

٥٢- اعلام الموقعین — ابن القیم الجوزیہ، شمس الدین ابوعبداللہ محمد (ت ٧٥١ھ) اعلام الموقعین عن رب العالمین، اشرف المطابع، دہلی۔

٥٣- الاعتصام — الشاطبی، ابواسحٰق ابراہیم، اللخمی الغرناطی (ت ٧٩٠ھ) الاعتصام، مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر۔

٥٤- الام — الشافعی، الامام محمد بن ادریس (ت ٢٠٤ھ/٨١٩ء) الام، مطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ بولاق، مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ١٣٢٥ھ

٥٥- امیر الروایات — امیر شاہ خاں، امیر الروایات (اردو ترجمہ ثلاثہ مرتبہ ظہور الحسن کسولوی) یونین پریس دہلی۔ کتب خانہ امدادیہ غربا، سہارنپور۔

(ب)

٥٦- البحر المحیط — ابن حیان، اثیر الدین، ابوعبداللہ محمد الاندلسی الغرناطی (ت ٧٤٥ھ) البحر المحیط مطبعۃ السعادۃ، مصر، الطبعۃ الاولیٰ ١٣٢٨ھ

٥٧- البخاری — البخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل (ت ٢٥٦ھ) الجامع الصحیح، مطبع ہاشمی میرٹھ، ١٣٧٨ھ

٥٨- البرہان — الزرکشی، بدرالدین محمد (ت ٧٩٤ھ) البرہان فی علوم القرآن، دار احیاء الکتب العربیہ عیسی البابی الحلبی، مصر۔ الطبعۃ الاولیٰ، ١٣٧٦ھ/١٩٥٧ء

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ت)

۵۹۔ تاریخ اہل حدیث — محمد ابراہیم میر سیالکوٹی، تاریخ اہل حدیث، انشار پریس لاہور۔ اسلامی پبلشنگ کمپنی لاہور۔ پہلا ایڈیشن، ۱۹۵۳ء

۶۰۔ تاریخ ادبیات — یوسف، السید محمد، ڈاکٹر، تاریخ ادبیات مسلمان پاکستان و ہند، دوسری جلد، عربی ادب، پہلا باب، مقدمہ، زیر طبع۔

۶۱۔ تاریخ الفقہ الاسلامی — یوسف موسیٰ، محمد، ڈاکٹر، تاریخ الفقہ الاسلامی، دار المعرفۃ قاہرہ، الطبعۃ الثانیہ ۱۹۶۴ء

۶۲۔ تاریخ مسلمانان پاک و ہند — ہاشمی فرید آبادی (ف ۱۹۶۴ء) تاریخ مسلمانان پاک و ہند، انجمن ترقی اردو پاکستان ۱۹۵۳ء

۶۳۔ التحریر — ابن الہمام کمال الدین محمد (ف ۸۶۱ھ) التحریر فی اصول الفقہ، مصطفی البابی الحلبی مصر ۱۳۵۱ھ

۶۴۔ تخریج الفروع — الزنجانی، ابو المناقب شہاب الدین محمود بن احمد (ف ۶۵۶ھ) مقدمہ از محمد سلام المدکور، ڈاکٹر، تخریج الفروع علی الاصول، مطبعۃ جامعہ دمشق۔ ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء

۶۵۔ تذکرہ علمائے حدیث ہند — نوشہروی، امام خاں، ابو یحییٰ۔ تذکرہ علمائے حدیث ہند۔ جید برقی پریس دہلی، ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۸ء۔

۶۶۔ تذکرہ علمائے ہند — رحمن علی (ف ۱۹۰۷ء) تذکرہ علمائے ہند مترجم، ہمشیر کل سوسائٹی کراچی، بار اول ۱۹۶۰ء

۶۷۔ تذکرۃ الرشید — عاشق الٰہی میرٹھی، تذکرۃ الرشید، محبوب المطابع دہلی۔

۶۸۔ الترمذی — الترمذی، ابو عیسیٰ (ف ۲۷۹ھ یا ۲۷۵ھ) الجامع الصحیح للترمذی، الطبعۃ المصریہ بالازہر، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء و مطبعۃ الصاوی مصر ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء

۶۹۔ الترغیب والترہیب — المنذری، الحافظ زکی الدین عبد العظیم (ف ۶۵۶ھ) مصطفی بابی الحلبی، مصر ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء

۷۰۔ تفسیر کبیر — رازی، فخر الدین، الامام (ف ۶۰۶ھ) مفاتیح الغیب، دار الطباعۃ العامرہ احمد خلوصی۔

۷۱۔ تفسیر ابن کثیر — تفسیر القرآن، عماد الدین القرشی الدمشقی، الحافظ (ف ۷۷۴ھ) تفسیر ابن کثیر، مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۶۷ھ/۱۹۳۸ء

۷۲۔ تفسیر المنار — محمد عبدہ (ف ۱۳۲۳ھ) تفسیر القرآن الحکیم، دار المنار مصر، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۶۶ھ

۷۳۔ التفسیرات الاحمدیہ — ملا جیون، شیخ احمد (ف ۱۱۳۰ھ) التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ، مطبع علمی، دہلی۔

۷۴۔ التقریر والتحبیر — ابن امیر الحاج (ف ۸۷۹ھ) التقریر والتحبیر (شرح التحریر لابن الہمام)، المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق، مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷ھ

۷۵۔ تقریر شیخ الاسلام — شربینی، عبد الرحمٰن، شیخ الاسلام، تقریر علی حاشیۃ البنانی (علی ہامش المحلی جمع الجوامع) مصطفی البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء

۷۶۔ التفسیر فی التفسیر — تھانوی، اشرف علی، مولانا (ف ۱۹۴۳ء) التفسیر فی التفسیر، مطبع قاسمی، دیوبند۔

۷۷۔ تقویم ہجری و عیسوی — بوالنصر محمد قادری، تقویم ہجری و عیسوی، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی، ۱۹۵۲ء

۷۸۔ تلویح — التفتازانی، سعد الدین مسعود (ف ۷۹۳ھ) التلویح علی التوضیح، مطبعۃ محمد علی الصبیح، مصر ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء۔

۷۹۔ تنقیح و توضیح — صدر الشریعۃ، عبید اللہ المحبوبی (ف ۷۴۷ھ) تنقیح و شرحہ التوضیح، مطبعۃ محمد علی الصبیح، مصر ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء۔

۸۰۔ تنویر المنار — برکات احمد، حکیم (ف ۱۹۲۸ء) تنویر المنار (تعریب شرح المنار لعلوم الحدیث)، قلمی، مملوکہ حکیم محمود احمد برکاتی۔

۸۱۔ التیسیر — الحسینی، امیر بادشاہ، محمد امین، تیسیر التحریر، مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۵۱ھ

(ث)

۸۲۔ الثقافۃ — عبد الحی الحسنی (ف ۱۳۴۱ھ) الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند، المجمع العلمی، دمشق، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء

۸۳۔ ثقافت (ماہنامہ) — اکرام، محمد شیخ، ماہنامہ ثقافت لاہور۔ جنوری ۱۹۶۷ء

(ج)

۸۴۔ جامع البیان — الطبری، ابو جعفر محمد (ف ۳۱۰ھ) جامع البیان عن تأویل آی القرآن۔ مصطفی البابی الحلبی، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۸۵۔ الجامع لاحکام القرآن۔ القرطبی، ابوعبداللہ شمس الدین محمد (ف ۶۷۱ھ) الجامع لاحکام القرآن و المبین لما تضمنہ من السنۃ وآی الفرقان دارالکتب المصریۃ الطبعۃ ثانیۃ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء

۸۶۔ جمع ابن السبکی عبدالوہاب تاج الدین (ف ۷۷۱ھ) جمع الجوامع مصطفی البابی الحلبی مصر الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۶۵ھ/۱۹۳۷ء

(ح)

۸۷۔ حاشیۃ السید الجرجانی، السید الشریف (ف ۸۱۶ھ) حاشیہ علی شرح العضد، المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق، مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۱۶ھ

۸۸۔ حاشیہ ہروی الہروی، ابواسمٰعیل حسن عبداللہ شیخ الاسلام (ف) حاشیہ علی شرح العضد المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق، مصر الطبعۃ الاولی، ۱۳۱۶ھ

۸۹۔ حاشیہ بیانی البیانی المغربی، عبدالرحمٰن (ف ۱۹۸ھ) حاشیہ شرح محلی للجوہ مصطفی بابی الحلبی الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء۔

۹۰۔ حسن القاضی الکوثری، زاہد محمد حسن القاضی فی سیرۃ الامام ابی یوسف القاضی، دارالانوار للطباعۃ والنشر، مصر، ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء

۹۱۔ حیات طیبہ مرزا حیرت دہلوی۔ حیات طیبہ، اسلامی پبلشنگ کمپنی، لاہور۔

۹۲۔ حیات ولی رحیم بخش دہلوی، حیات ولی، مکتبہ سلفیہ، لاہور، ۱۹۵۵ء

(خ)

۹۳۔ خضری "دیکھئے" اصول الفقہ"

(د)

۹۴۔ ابوداؤد "دیکھئے" سنن"

(ر)

۹۵۔ ردالمختار ابن عابدین محمد امین (ف ۱۲۵۲ھ) ردالمحتار علی الدرالمختار، المطبعۃ المیمنیہ مصطفی البابی الحلبی مصر

۹۶۔ الرسالہ الشافعی، الامام، الرسالہ، مصطفی البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الاولی ۱۳۵۸ھ/۱۹۴۰ء

۹۷۔ رسم المفتی ابن عابدین، محمد امین، رسم المفتی وشرحہ، شرکت صحافت عثمانیہ، مطبع سی چیرلی طاطل جوانزدہ، ۱۳۲۵ھ

۹۸۔ روح المعانی الآلوسی ابوالفضل شہاب الدین السید محمود البغدادی (ف ۱۲۷۰ھ) روح المعانی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر۔

۹۹۔ رود کوثر اکرام، محمد، شیخ، رود کوثر، فیروز سنز لاہور، ۱۹۵۸ء

۱۰۰۔ الرحیم ماہنامہ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ)

(ز)

۱۰۱۔ ابوزہرہ (اصول فقہ) دیکھئے" اصول الفقہ"

۱۰۲۔ ابوزہرہ (مالک)۔ دیکھئے" مالک"

۱۰۳۔ ابوزہرہ (ابوحنیفہ)۔ دیکھئے" ابوحنیفہ"

۱۰۴۔ ابوزہرہ (الشافعی)۔ دیکھئے" الشافعی"

۱۰۵۔ زبید احمد۔ دیکھئے THE CONTRIBUTION OF INDIA TO ARABIC LITERATURE.

(س)

۱۰۶۔ سنن ابوداؤد السجستانی، سلیمان ابن الاشعث (ف ۲۷۵ھ) سنن ابی داؤد، مطبعۃ السعادۃ، مصر، ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء

۱۰۷۔ سنن ابن ماجہ القزوینی محمد بن یزید (ف ۲۷۳ھ) الطبعۃ الاولی، الطبعۃ ثانیۃ مصر۔

۱۰۸۔ سیر المتاخرین طباطبائی، غلام حسین، سیر المتاخرین، نولکشور، باردوم، ۱۳۱۴ھ

(ش)

۱۰۹۔ الشافعی ابوزہرہ محمد، الشافعی حیاتہ عصرہ وآراءہ فی الفقہ، دارالفکر العربی، الطبعۃ ثانیۃ، ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء

۱۱۰۔ الشامل الانصاری، یعقوب بن ابراہیم، الشامل فی شرح اصول الفقہ البزدوی، قلمی، مجلس علمی کراچی

۱۱۱۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، عبیداللہ، مولانا (ف ۱۹۴۴ء) شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ سندھ ساگر اکیڈمی، لاہور، استقلال پریس لاہور، بار سوم، ۱۹۴۶ء

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱۱۳۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، مدنی، عبید اللہ مولانا، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک (دین محمدی پریس، لاہور، کتاب خانہ پنجاب، لاہور بار اول ۱۹۴۲ء

۱۱۴۔ شاہ ولی اللہ کی تعلیم، جلبانی، غلام حسین، شاہ ولی اللہ اور ان کی تعلیم۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ) سندھ یونی ورسٹی پریس۔ ۱۹۶۳ء

۱۱۵۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، استدراک و تتبع، رسالہ معارف اعظم گڑھ۔ شمارہ ۲۔ ۵۔ جلد ۵۱ فروری تا مئی ۱۹۴۳ء

۱۱۶۔ شذرات الذہب۔ الحنبلی، عبد الحی بن عماد، (ف ۱۰۸۹ھ) شذرات الذہب فی اخبار من ذہب مکتبۃ القدسی، مصر، ۱۳۵۱ھ۔

۱۱۷۔ شرح عضد الایجی، عضد الدین القاضی (ف ۷۵۶ھ) شرح، لقاضی عضد علی مختصر المنتہی لابن حاجب المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق مصر، الطبعۃ الاولی ۱۳۱۶ھ

۱۱۸۔ شرح المہذب نووی، ابوزکریا، محی الدین (ف ۶۷۶ھ) ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر۔

(ص)

۱۱۹۔ صحیح مسلم، ابوالحسن النیسابوری (ف ۲۶۱ھ) صحیح مسلم، المطبعۃ المصریہ، مصر۔

۱۲۰۔ صفۃ الصفوۃ ابن الجوزی، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمٰن (ف ۵۹۷ھ) صفۃ الصفوۃ۔ دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد (دکن) ۱۳۵۵ھ

(ط)

۱۲۱۔ طبقات الفقہاء۔ (طاش کبری زادہ)۔ طاش کبری زادہ، عصام الدین ابوالخیر احمد (ف ۹۶۸ھ) طبقات الفقہاء مطبعۃ الزہراء الحدیثہ، موصل، الطبعۃ الثانیہ، ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء

۱۲۲۔ طباطبائی طباطبائی۔ دیکھئے "میر المتاخرین"

۱۲۳۔ طبقات الفقہاء، (ابن الکمال)۔ ابن الکمال، الوزیر (ف ۹۴۰ھ) طبقات الفقہاء (منقول در حسن المحاضرہ از ذیل الکوثری، حاشیہ ص ۲۵)

(ع)

۱۲۴۔ عجالۂ نافعہ شاہ عبدالعزیز (ف ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۴ء) عجالۂ نافعہ، مجتبائی، دہلی۔

۱۲۵۔ العرف العادۃ احمد فہمی ابوسنہ، العرف والعادۃ فی رای الفقہاء، مطبعۃ الازہر، قاہرہ، ۱۹۴۷ء

۱۲۶۔ علمائے بنگالہ شاندار ماضی، محمد یاس، مولانا، علمائے بنگالہ شاندار ماضی۔ ایم یاد رس۔ دہلی۔

۱۲۷۔ علوم الحدیث صبحی صالح، ڈاکٹر، علوم الحدیث و مصطلحہ، مطبعۃ جامعۃ دمشق، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء

(غ)

۱۲۸۔ غایۃ الوصول (شرح لب الاصول) الزکریا، شیخ الاسلام، ابویحییٰ زکریا الانصاری۔ غایۃ الوصول شرح لب الاصول، عیسی البابی الحلبی، مصر۔

(ف)

۱۲۹۔ فتاوی عزیزی۔ شاہ عبدالعزیز، فتاوی عزیزی۔ مجتبائی، دہلی، ۱۳۱۱ھ

۱۳۰۔ فتح الغفار ابن نجیم، زین الدین ابراہیم (ف ۹۷۰ھ) فتح الغفار بشرح المنار، مصطفی البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء

۱۳۱۔ الفروق القرافی، احمد بن ادریس الصنہاجی (ف ۶۸۴ھ) انوار البروق فی انواء الفروق داراحیاء الکتب العربیہ، مکہ مکرمہ، الطبعۃ الاولی، ۱۳۴۴ھ

۱۳۲۔ الفرقان محمد مظہر نعمانی (پیر مشیر الفرقان) شاہ ولی اللہ نمبر، مکتبۃ الفرقان بریلی، یوپی، انڈیا ۱۳۶۰ھ

۱۳۳۔ فصول فی الاصول عبدالمولی سلیمان، فصول فی اصول التشریع الاسلامی۔ مصطفی البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء

۱۳۴۔ فلسفۃ التشریع۔ محمصانی صبحی، فلسفۃ التشریع فی الاسلام، دارالکشاف، بیروت، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء

۱۳۵۔ فواتح بحرالعلوم، عبدالعلی، ابوالعباس (شرح فی حدود ۱۱۸۰ھ) فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت، المطبعۃ المنیریہ، بولاق مصر، ۱۳۲۵ھ

۱۳۶۔ فوائد جامعہ چشتی، محمد عبدالحلیم، فوائد جامعہ برعجالۂ نافعہ، نور محمد کارخانۂ تجارت کتب کراچی، طبع اول، ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۴ء

۱۳۷۔ الفہرست ابن ندیم، الفہرست، مکتبۃ التجاریۃ الکبری، مصر۔

۱۳۸۔ فہرس الفہارس الکتانی الفاسی، محمد بن جعفر (ف ۱۳۴۵ھ) فہرس الفہارس، المطبعۃ الجدیدہ، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۴۷ھ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱۳۹۔ فہرست کتب شاہ راجپور۔ (اجمل خاں)۔ اجمل خاں حکیم (ف ۱۹۰۱ء) فہرست کتب عربی، مطبع احمدی۔

۱۴۰۔ فہرست کتب خانہ راجپور (شوق)۔ شوق، احمد علی، مطبع سرکاری راجپور، ۱۹۲۴ء

(ق)

۱۴۱۔ القرآن الکریم

۱۴۲۔ قاموس المشاہیر نظامی بدایونی، قاموس المشاہیر نظامی پریس بدایوں، ۱۹۲۶ء

۱۴۳۔ قصص الانبیاء۔ نجار عبدالوہاب، قصص الانبیاء، مکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر، الطبعۃ الرابعہ ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء

۱۴۴۔ قمر الاقمار۔ عبدالحلیم محمد الکھنوی (ف ۱۳۰۸ھ) قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار، المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۱۶ھ

۱۴۵۔ قواعد الاصول۔ البغدادی الحنبلی صفی الدین (ف ۷۳۹ھ)، قواعد الاصول، مشمولہ مجموعہ متون اصولیہ، المکتبۃ العلمیہ، دمشق۔

(ک)

۱۴۶۔ کتاب الاعتبار۔ حمانی، ابوبکر، کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد (دکن)، الطبعۃ الثانیہ، ۱۳۵۹ھ

۱۴۷۔ کشاف۔ زمخشری، ابوالقاسم جاراللہ محمود الخوارزمی (ف ۵۳۸ھ)، الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل، مصطفی البابی الحلبی مصر، ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء

۱۴۸۔ کشف زنودی۔ البخاری عبدالعزیز (ف ۷۳۰ھ)، کشف الاسرار شرح زنودی، مطبوعہ استنبول و مصر۔

۱۴۹۔ کشف منار۔ نسفی، ابوالبرکات عبداللہ المعروف بحافظ الدین نسفی (ف ۷۱۰ھ)، کشف الاسرار شرح المنار، المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق، مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۱۶ھ

۱۵۰۔ کشف الظنون۔ حاجی خلیفہ، کاتب چلپی، مصطفی بن عبداللہ، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، الطبعۃ الجدیدہ، ۱۳۶۰ھ/۱۹۴۱ء

(ل)

۱۵۱۔ اللمع۔ الشیرازی، ابواسحٰق الاستاذ (ف ۴۷۶ھ)، اللمع فی اصول الفقہ، مصطفی البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الثالثہ، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء۔

(م)

۱۵۲۔ ابن ماجہ۔ دیکھئے "سنن"

۱۵۳۔ مالک۔ ابوزہرہ، محمد، مالک، مطبعۃ الاعتماد، مصر، مکتبۃ الانجلو المصریۃ، ۱۳۷۵ھ/۱۹۳۶ء

۱۵۴۔ مبسوط۔ السرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (ف ۴۹۰ھ)، مبسوط، مطبعۃ السعادۃ، مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۲۴ھ

۱۵۵۔ مجمع البیان۔ الطبرسی، ابوعلی الفضل (ف ۵۴۸ھ)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بطبع مرتین، ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء

۱۵۶۔ مجرد۔ قاری محمد ایوب، مجرد صیاد ربہ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ)۔

۱۵۷۔ محاضرات۔ الشنقیطی، جمال الدین، اکثر محاضرات عن احکام الاصابہ، جامعۃ الدول العربیۃ، بمعہد الدراسات العربیۃ العالیۃ، ۱۹۵۷ء

۱۵۸۔ مختصر۔ ابن حاجب، ابوعمرو (ف ۶۴۶ھ)، مختصر منتہی الاصول، المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۱۶ھ

۱۵۹۔ مختصر تنقیح الفصول۔ القرافی احمد بن ادریس الصنہاجی (ف ۶۸۴ھ)، مختصر تنقیح الفصول، (مشمولہ مجموعہ متون اصولیہ) مکتبہ علمیہ، دمشق۔

۱۶۰۔ مسلم۔ دیکھئے "صحیح"

۱۶۱۔ المستصفی۔ الغزالی، ابوحامد محمد (ف ۵۰۵ھ/۱۱۱۰ء)، المستصفی من علم الاصول، المطبعۃ المنیریہ، بولاق، مصر، ۱۳۲۵ھ

۱۶۲۔ مسلم۔ محب اللہ بہاری۔ (ف ۱۱۱۹ھ)، مسلم الثبوت، المطبعۃ المنیریہ، بولاق، مصر، ۱۳۲۵ھ

۱۶۳۔ مسلمانوں کے سیاسی افکار۔ رشید احمد، پروفیسر، مسلمانوں کے سیاسی افکار، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، پہلا ایڈیشن، ۱۹۶۱ء

۱۶۴۔ مسلمانوں کا عروج وزوال۔ سید احمد اکبرآبادی، مسلمانوں کا عروج وزوال، حیدری پریس دہلی۔

۱۶۵۔ المسودہ۔ آل تیمیہ (۱) مجد الدین ابوالبرکات عبدالسلام (۲) شہاب الدین ابوالمحاسن عبدالحلیم (۳) شیخ الاسلام تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم، مطبعۃ المدنی، قاہرہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱۶۶۔ معانی القرآن — ابوزکریا یحییٰ بن زیاد (ف ۲۰۷ھ) معانی القرآن، مطبعۃ دارالکتب المصریۃ، ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء

۱۶۷۔ معارف — ماہنامہ، ندوۃ المصنفین اعظم گڑھ۔

۱۶۸۔ معجم المطبوعات — سرکیس یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیہ والمعربہ، مطبوعہ سرکیس مصر، ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء

۱۶۹۔ مغیث الخلق — الجوینی امام الحرمین، ابوالمعالی عبدالملک (ف ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء) مغیث الخلق فی ترجیح القول الحق، الطبعۃ المصریۃ محمد عبداللطیف، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء۔

۱۷۰۔ المفردات — راغب اصفہانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (ف ۵۰۲ھ)، المفردات فی غریب القرآن، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، کراچی۔ ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء

۱۷۱۔ مقالات الاسلامیین — الاشعری، ابوالحسن علی بن اسمٰعیل (ف ۳۲۴ یا ۳۳۴ھ) مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، مرتبہ ہلموت ریتر، الطبعۃ الثانیہ، ۱۹۶۳ء (المانیہ)

۱۷۲۔ مقالات طریقت — عبدالرحیم ضیاء، مقالات طریقت، المعروف بہ فضائل عزیزی، مطبع ملتین کرتان حیدرآباد (دکن) ۱۳۹۲ھ۔

۱۷۳۔ مقدمہ ابن خلدون۔ الطبعۃ الاخیرہ، مصر ۱۳۲۲ھ

۱۷۴۔ مقدمہ ابن الصلاح۔ ابن الصلاح، تقی الدین، ابوعمرو عثمان (ف ۶۴۳ھ) علوم الحدیث المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح، المطبعۃ العلمیہ، حلب، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء

۱۷۵۔ مقدمہ المحات — قاسمی، غلام مصطفیٰ مولانا، مقدمہ لمحات، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ)

۱۷۶۔ مقدمہ البلاغ المبین — بارق، معراج محمد، مقدمہ البلاغ المبین، رحمانی پرنٹنگ پریس، مکتبہ سلفیہ، لاہور۔

۱۷۷۔ مکتوب مہدی حسن — مہدی حسن مفتی دارالعلوم دیوبند۔ مکتوب بنام راقم

۱۷۸۔ مکتوب محمد عمران — محمد عمران مولانا، ناظم کتب خانہ ڈابھیل، مکتوب بنام راقم

۱۷۹۔ مکتوب عطاء الرحیم — عطاء الرحیم ضعیف، ناظم مکتبہ سلفیہ، لاہور، مکتوب بنام راقم

۱۸۰۔ مکتوب مجدد الف ثانی — مجدد الف ثانی (ف ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) شیخ احمد سرہندی، مکتوبات، دفتر اول حصہ پنجم مطبع مجددی منشی نبی بخش امرتسر ۱۳۳۱ھ

۱۸۱۔ المنار — نسفی، ابوالبرکات عبدالرحمٰن المعروف بحافظ الدین نسفی (ف ۷۱۰ھ) المنار، الطبعۃ الکبریٰ الامیریہ، بولاق، مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۱۶ھ

۱۸۲۔ مناہل — الزرقانی، محمد عبدالعظیم، مناہل العرفان فی علوم القرآن۔ داراحیاء الکتب العربیہ، الطبعۃ الثالثہ، ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۳ء

۱۸۳۔ منہاج — البیضاوی، ناصر الدین عبداللہ عمر (ف ۶۸۵ھ) منہاج الوصول الی علم الاصول، مطبعہ کردستان العلمیہ، فرع الشرکی الکردی، ۱۳۲۶ھ

۱۸۴۔ موافقات — الشاطبی، ابواسحٰق ابراہیم (ف ۷۹۰ھ) الموافقات، مکتبہ تجاریہ الکبریٰ، مصر۔

(ن)

۱۸۵۔ نزہۃ القلوب — السجستانی، ابوبکر محمد (ف ۳۳۰ھ) نزہۃ القلوب فی تفسیر غریب القرآن، (برحاشیہ تفسیر مہائمی) بولاق، مصر ۱۲۹۵ھ

۱۸۶۔ نزہۃ شرح الطیبہ — محمد یحییٰ بن شیخ لمان، نزہۃ المشتاق شرح الطیبہ لابی اسحٰق، مکتبہ علیہ، مکہ مکرمہ، مطبع حجازی، مصر، ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء

۱۸۷۔ نزہۃ الخواطر — الحسنی، عبدالحی، نزہۃ الخواطر، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد (دکن)۔ الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۷ء

۱۸۸۔ النور المطبوع — دہلوی، عبدالوہاب، النور المطبوع، مکتبہ سلفیہ، مکہ مکرمہ ۱۳۵۱ھ

۱۸۹۔ نور الانوار — ملاجیون، شیخ احمد (ف ۱۱۳۰ھ) نور الانوار، المطبعۃ الکبریٰ الامیریہ، بولاق، مصر الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۱۶ھ

(و)

۱۹۰۔ الورقات — الجوینی امام الحرمین ضیاء الدین عبدالملک (ف ۴۷۸ھ) الورقات فی الاصول، (مشمولہ مجموعہ متون اصولیہ) مکتب اشاعت دمشق۔

۱۹۱۔ وفیات — ابن خلکان، قاضی القضاۃ، ابوالعباس احمد، وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، المطبعۃ المیمنیہ، مصر، ۱۳۱۰ھ

۱۹۲۔ ولی اللہ — گورھروی، محمد اسمٰعیل، ابوالعلاء، ولی اللہ، جامعہ ملیہ پریس، دہلی۔

(ہ)

۱۹۳۔ ھدایہ — المرغینانی، برہان الدین، شیخ الاسلام (ف ۵۹۳ھ) ہدایہ، مجتبائی، دہلی۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱۹۴۔ ہندوستان میں علم حدیث۔ تونہروی، نام خاں، ابو یحییٰ، ہندوستان میں علم حدیث۔ رسالہ معارف، اعظم گڈھ۔ شمارہ ۲۔۴، جلد ۵۹، فروری ۱۹۴۷ء

۱۹۵۔ ہندوستان میں علم حدیث بطریق تالیف۔ تونہروی نام خاں، ابو یحییٰ، ہندوستان میں علم حدیث بطریق تالیف علوم حدیث۔ رسالہ معارف اعظم گڈھ۔ شمارہ ۵-۶ جلد ۶۰ نومبر ۱۹۴۷ء

ی

۱۹۶۔ ایضاح المحجن۔ ترمسی محمد محسن۔ ایضاح المحجن فی اسانید الشیخ عبدالغنی بن رحمۃ اللہ کشف الاستار عن رجال معانی الآثار) حیدرآبادی پریس دہلی۔ دارالاشاعت والتدریس بروندہ۔ ۱۳۲۹ھ

Fall of The Mughal Empire. J. Sarkar. M.C. Sarkar & Sons Calcutta. Vol I 1964, Vol II, III 1934

اضافہ نظر ثانی

۱۔ الاعلام، الزرکلی، طبع ثالث (۸ مجلدات)۔

۲۔ ایضاح المکنون اسماء الکتب والفنون لبغدادی، ۱۳۶۰ھ، بعنوان المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، مکتبۃ المثنی، بغداد۔

۳۔ تاریخ دعوت وعزیمت۔ سید ابوالحسن علی ندوی، مجلس نشریات اسلام ۱۴۰۲ھ: ۱۹۸۲ء

۴۔ التمہید۔ اسنوی جمال الدین عبدالرحیم (م ۷۷۲ھ) التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول، موسسۃ الرسالۃ بیروت، ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۵۔ الدرر الکامنۃ۔ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ۔ سعادت الدین القاہرۃ، ۱۳۴۸ھ: ۱۹۶۷ء

۶۔ روضۃ الناظر۔ ابن قدامہ موفق الدین المقدسی، عبدالقادر (م ۶۲۰ھ) روضۃ الناظر وجنۃ المناظر۔ الناشر: قصی محب الدین الخطیب، القاہرۃ۔ ۱۳۹۵ھ

۷۔ شرح الکوکب المنیر۔ ابن النجار الفتوحی الحنبلی محمد بن احمد (م ۹۷۲ھ) طبع مرکز البحث العلمی، جامعۃ ام القری، مکہ مکرمہ

۸۔ نافع الیمن، عبدالقادر مصطفیٰ المراغی، اتحاف الیمن فی طبقات الاصولیین، بیروت، لبنان۔

۹۔ المغنی۔ الخازنی جلال الدین عمر (ت ۶۹۱ھ) بتحقیق ڈاکٹر محمد مظہر بقا طبع مرکز البحث العلمی جامعۃ ام القری مکہ مکرمہ، ۱۴۰۳ھ

۱۰۔ میزان الاصول۔ السمرقندی علاء الدین محمد بن احمد (م ۵۳۹ھ) میزان الاصول فی نتائج العقول، احیاء التراث، دولۃ قطر، ۱۴۰۴ھ = ۱۹۸۴ء

۱۱۔ نخبۃ الفکر۔ ابن حجر العسقلانی، نخبۃ الفکر فی مصطلحات اہل الاثر (شرح ملا علی القاری) طبع استانبول ۱۳۲۷ھ

۱۲۔ نیل الاوطار۔ الشوکانی محمد الیمانی، نیل الاوطار، شرح منتقی الاخبار من احادیث سید الاخیار مصطفیٰ الجلبی۔

مصنف چند سطروں میں

نام مع ولدیت : محمد مظہر بقا ولد ثامن علی (مرحوم)، (محمد مظہر بقا تاریخی نام ہے)۔

تاریخ ولادت : ۲۲ شعبان ۱۳۴۸ھ بروز جمعہ۔

جائے ولادت : سرونج، ضلع ودیشہ، مدھیہ پردیش (سابق ریاست ٹونک کا ایک پرگنہ) ہند۔

آخری ڈگریاں : فاضل دارالعلوم دیوبند، ہند ۱۹۳۱ء

ایم اے۔ ۱۹۶۱ء، پی ایچ۔ ڈی ۱۹۶۹ء، کراچی یونیورسٹی، کراچی، پاکستان۔

تخصص : اصول فقہ

وظائف : ۱۔ مفتی عدالت شرع شریف، ٹونک، ہند۔

۲۔ پرنسپل اورینٹل کالج، دوجانہ، ہند۔

۳۔ مفتی محمد شفیع صاحب (مرحوم) کے پاس نائب مفتی و مدرس دارالعلوم نانک واڑہ، کراچی (۱۹۵۳۔ ۱۹۵۵ء)

۴۔ لکچرر سندھ مسلم کالج، کراچی (۱۹۵۵۔ ۱۹۶۱ء)

۵۔ لکچرر سندھ یونیورسٹی، حیدرآباد (۱۹۶۱۔ ۱۹۶۲ء)

۶۔ اسسٹنٹ پروفیسر ایسوسیٹ پروفیسر کراچی یونیورسٹی کراچی (۱۹۶۲۔ ۱۹۸۰ء)

۷۔ استاذ، شارک مرکز البحث العلمی واحیاء التراث الاسلامی، کلیۃ الشریعۃ، جامعۃ ام القری، مکہ مکرمہ (۱۹۸۰ء تا حال)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تالیف وتحقیق: ۱ - ابوالعلاء المعری (اردو) مطبوعہ ادارۂ مجددیہ کراچی ۱۹۶۴ء

۲ - اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ (اردو)

۳ - تحقیق رسالہ قزاالحسی (عربی) مطبوعہ مشہور سیل سوسائٹی کراچی ۱۹۷۴ء

۴ - تحقیق رسالہ "الأصول والضوابط" للامام النووی
مطبوعہ مجلہ "البحث العلمی" جامعہ ام القریٰ، العدد الثالث ۱۴۰۰ھ

۵ - تحقیق کتاب "المختصر فی اصول الفقہ" العلی بن العباس البعلی
(ت ۸۰۳ھ) مطبوعہ مرکز البحث العلمی، جامعہ ام القریٰ۔

۶ - تحقیق کتاب "المغنی فی اصول الفقہ" لعمر الخبازی مطبوعہ مرکز البحث العلمی۔

۷ - تحقیق کتاب "بیان المختصر" (شرح مختصر ابن الحاجب) لشمس الدین الاصفہانی۔ مرکز البحث العلمی کی طرف سے فی الحال صرف اس کا پہلا جزء شائع ہوا ہے۔

۸ - تحقیق کتاب "مختصر المنتہی لابن الحاجب" (غیر مطبوعہ)

۹ - تصنیف کتاب "معجم الأصولیین" یہ کام مرکز البحث العلمی کی جانب سے منظور کیا گیا ہے اور ان دنوں اسی میں مشغولیت ہے۔

۱۰ - مختلف رسائل میں شائع شدہ مضامین ان کے علاوہ

محمد مظہر بقا

استدراک

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۷	۱	مشتیکین	مشتبکین
۳۱	۱	سنت	جوسنت
۳	۱۰	حقیقت	حقیق
۳۳	۲۲	یکتبون	یکتبون
۶۰	۴	توفیقی	توقیفی
۹۸	۱۳	"علی تو در مسائل" (ترجمہ) فقہی مسائل میں آپ کا عمل کس مذہب پر ہے؟	
۹۸	۱۴	"بقدر امکان" (ترجمہ) میں بقدر امکان مذاہب حنفیہ کے درمیان جمع کرتا ہوں شاذ نادر ہی وضو وغسل اور حج اور اجارہ جو تے ہیں کہ تمام اہل مذاہب صحیح جانتے ہیں اور جب جمع ممکن ہو تو اس مذہب پر عمل کرتا ہوں جو دلیل کی رو کو ادھر ہی ہو اور موافقت کا اعتبار سب سے قوی کو ہے۔	
۹۹	۱۵	اس ریپرنٹ ایڈیشن کے ص ۱۳۷ حاشیہ نمبر ۲ کا قوف نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ "اصول الجصاص" سفر جرمنی سے پہلے کی تصنیف ہے لہٰذا یہ استدلال درست نہیں رہا۔	
۱۱۲	۹	قرآن	قران
۱۳۹	حاشیہ نمبر ۲ سطر ۶	"قال الفقیر" الخ فقیر ولی اللہ کہتا ہے جس نے اپنا نام عبداللہ رکھا ہے.....	
۲۶	سطر ۸	"ابن فقیر" الخ ابن فقیر بعض دوستوں سے ساتھ کہ عالم ملکوت میں آنحضرت (شاہ عبدالرحیم۔ راقم) کا نام ابوالفیض ہے۔ ایک تنہائی میں میں نے اس کے بارے میں دریافت کیا تو سر کار نے فرمایا ہاں ایسا ہی ہے اور تمہارا ابوالفیاض ہے۔	
۱۲۸	سطر ۱۸	"(۳) شرح مواقف، کچھ حصہ" یہ عبارت زائد ہے۔	
۱۵۰	۹	أراجعة	أراجعه
۱۶۳	۲	اصول الفقہ	اصل الفقہ
۱۶۵	۲	قریب	قرب
۱۷۱	حاشیہ کی تصحیح	حاشیہ کی ترتیب اس طرح ہوگی ۱ حاجی خلیفہ، ۲ ابوزہرہ، ۳ اصول التشریع۔	
۱۸۱	سطر ۱۹	"چراغ"	قنذیل
۱۸۲	۳	(غلط) "اور ان سب کی .... روایت کرتے ہیں" (صحیح) اور شیخ عبدالرحمن نحلی ابن شیخ احمد مذکور نے مجھے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے اس کی اجازت بطور مناولہ دی ہے۔	

Toobaa-elibrary.blogspot.com

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹۰	۹	قراءت	قراءات
۱۹۲	حاشیہ سطر ۱۸	تقیم کرتے ہوئے	تقسیم کیا ہے
۱۹۷	سطر ۴	ہی تفصیلات	ہی کی تفصیلات
۲۱۳	۱۱	قولہ	وقولہ
۲۱۵	۱	نمبرا	نمبر ۱۰
۲۱۷	۹	یبسط	بسط
۲۱۹	۵	خلقۃ	خلقہ
۲۳۹	۳	الأحکام	الإحکام
۲۳۵	۱۰	تغیر	تغیر
۲۳۶	۹	لانتہائہ	لانتہاء
۲۴۰	۹	روز بروز	روتر بروز
۲۴۷	۳	ابن سرنج	ابن سرنج
۲۸۳	۳	واقع	واقع نشہ
۲۸۶	۲۰	لقد همت	لقد همت
۲۸۷	۳	ـــ	ـــ
۲۹۹	۳	س نے	اس نے
۳۰۰	۷	شحصا	شحص
۳۰۲	۱۳	اشکی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فم یقم	اشتکی فلم یقم
۳۰۳	آخری سطر	لایرویۃ	لایرویہ
۳۵۰	۸	عالم	أعلم
۳۵۹	آخری سطر	حکم ہو۔	حکم نہ ہو۔
۳۶۰	۱۵	المت	الیت
۳۶۱	۶	صابہ	صاحبہ
۰	۹	کذالك	کذلك
۵۹۹	۸	ـــ	دالی اسخوت
۶۰۲	آخری سے پہلے	"مذ"	یہ نادر ہے
۶۰۵	آخری سطر	باب جمع	باب جمع
۶۰۶	سطر ۲	اقراء پر مقدم ہے	آقرأ پر مقدم ہے۔
۶۱۰	آخری	سلوک	ملوک

طوبیٰ ریسرچ لائبریری

اسلامی اردو، انگلش کتب،

تاریخی، سفرنامے، لغات،

اردو ادب، آپ بیتی، نقد و تجزیہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

toobaa-elibrary.blogspot.com